

ספר

המאה ועשרים

הערות, ביאורים ופולפולים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



מתלמידי התמימים
דישיכות גדולות חב"ד ליזכאוויטש
ברחבי תבל

י"ל לקראת יום הבהיר י"א ניסן ה'תשפ"ב
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל הלוי שי' הורוביץ
הת' מנחם מענדל שי' וויכנין
הת' ישראל שי' ויינטראוב
הת' יהודה שי' שפיגל

סייעו בעריכה:

הת' מנחם מענדל שי' ויינטראוב
הת' מנחם מענדל שי' קפלון

דוא"ל:

Kovetz120@gmail.com

יז"ל בשיתוף מערכות הערות וכיאורים
ישיבות גדולות חב"ד ליוכאוויטש
ברחבי תבל



לצפייה בקובצי הערות שיצאו לאור
ע"י הישיבות המשתתפות בספר זה כנסו לאתר:

KovtzimDrive.com

פתח דבר

לקראת יום הבהיר י"א ניסן תשפ"ב, יום ההולדת המאה ועשרים של הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שמחים אנו להגיש לפני קהל מחבבי תורתנו הק' את 'ספר המאה ועשרים', המאגד בתוכו הערות, ביאורים, פלפולים וחידושים בתורתנו הרחבה של בעל יום ההולדת, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - מפרי עטם של תלמידי ישיבות גדולות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.



"כיון שישנם כאלו שמתכוננים בנוגע ליום ההולדת וכו', וחושבים באיזה אופן לבטא זאת, בענין הצדקה (שקשור גם עם פורים), ענין התורה וכו' - הנה כאן המקום להעיר (בעי"ן) ולהאיר (באל"ף), שלכל לראש יש לקשר זאת עם ענין של תורה.

ובהקדים - שבנוגע למתנה בכלל לא שייך לקבוע תנאים, אבל, מתנה קשורה הרי עם רצון לגרום נחת-רוח... ולכן: בכל ענין שיהי' - אצל מי שירצה - צדקה באופן כך או פעולות טובות באופן כך ומעשים טובים באופן כך, הנה נכון ורצוי וטוב וישר ונעים וכו' (ככל ט"ו התוארים שנאמרו ב"אמת ויציב") שיהי' אצל כל אחד גם ענין של הוספה בלימוד התורה, וכאמור, הן בנגלה בתורה והן בפנימיות התורה¹.

מילים אלו, שנאמרו מפי קדשו של הרבי בעיצומם של ימי ההכנה לקראת יום הבהיר י"א ניסן תשל"ב, בו מלאו שבעים שנה להולדת הרבי, מדברים בעד עצמם. במילים ברורות מצביע הרבי בעצמו על סוג המתנה שיש בה כדי לגרום נחת רוח, ואשר היא היא המתאימה ביותר על מנת להביע באמצעותה את רגשות ההודי' והאהבה הצפים אצל כל אשר בשם ישראל יכונה ביום נשגב זה.

ואם כך הם פני הדברים בנוגע לכל אחד ואחד באשר הוא, על אחת כמה וכמה בנוגע לתלמידי התמימים, אשר ענינם העיקרי שנקבע ויועד להם על ידי רבותינו נשיאנו מייסדי הישיבה הוא לימוד התורה, ועד שכל העבודות הנוספות הדרושות מהם (כתפילה באריכות והפצת המעיינות) אינן אלא בבחינת "עבודה שאינה תמה", ואילו ה"עבודה תמה" של תלמיד הישיבה הינה דוקא הלימוד ביגיעה!² ועוד זאת יתר על כן, ש"כאשר³ מסתכלים על בחור ישיבה אמיתי, צריכים לראות את מציאותו האמיתית, שכל מציאותו, כל עולמו וכל חייו - הוא ענין התורה. . . שהלומד נכלל ומתבטל לגמרי בהתורה עד שלא רואים את מציאותו כ"א את מציאות התורה". ויתירה

1. שיחת פורים תשל"ב (בלתי מוגה).

2. ראה בכ"ז שיחת אחש"פ תשל"ו (לקו"ש חי"ד עמ' 322 ואילך).

3. יחידות לתלמידי הישיבות שיחיו, בדר"ח חשון תשנ"ב (תורת מנחם התועודיות תשנ"ב ח"א עמ' 211 ואילך [בלתי מוגה]).

מכך, ש"אפילו באמצע השינה הרי הוא חולם (ס'חלום'ט זיך) אודות עניני תורה ופלפול בתורה". וידועים גם דברי הק' המופלאים שאמר רבינו ביחידות⁴ לא' מראשי הישיבות באה"ק בקשר לענין הלימוד כדבעי אשר "התקשרות פירושה מילוי הרצון של זה שקשורים אליו . . אפשר לומר להם בלשון הכי חזק והכי נעלה שענין זה הוא אצלי רצון פנימי, רצון עצמי, רצון חזק, רצון עז, רצון גדול".

והנה איתא ב"היום יום"⁵, אשר "גודל התשוקה להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב, כי בראית פנים בלבד לא סגי". וכיון שכן הרי מעלה יתירה בלימוד תורת הנשיא בקשר ובשייכות ליום הולדתו, שעל ידי זה היא ההתקשרות וההתאחדות בתכלית השלימות. וכפי שביאר הרבי פעמים רבות, שהואיל ו"צדיקים דומים לבוראם" אזי כשם שהקב"ה הכניס את עצמו בתורה באופן שע"י הלימוד בתורה "לוקחים" כביכול את עצמותו ומהותו ית', כן הוא הדבר בנוגע לנשיאי ישראל, שהכניסו את עצמם בתורתם ועל ידי העסק וההתבוננות בתורתם "אזי נעשית ההתקשרות עצם בעצם"⁶.

ועל כן בהגיע דבר המלך ודתו להעשות, ליתן מתנה לרבינו לכבוד יום הולדתו, ולהביע את גודל הרצון והתשוקה והציפי' בקוצר רוח ובכליון עינים לראותו בפועל ממש, באופן ד"מלך ביפיו תחזינה עינך", הרי שזוהי המתנה המובהרת והנעלית ביותר, שתלמידי התמימים (מסניפים רבים דתו"ת) עוסקים בתורתו – מאמריו, שיחותיו ואגרותיו הק', ובאופן של עיון והתבוננות כרצונו הק'.

והענין והזמן גרמא, בעמדנו ביום ההולדת הק"כ, כאשר דברים נפלאים שמענו מנשיא דורנו בענין זה, ובאופן ד"סופה וסער", בעת ההתוועדות הקשורה עם ציון ק"כ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, בכ"ף מרחשון תשמ"א:

"הוא אמנם יודע שכבר עברו 120 שנה מאז שבעל יום ההולדת נולד בכפר קטן ברוסי' מעבר לים, אבל ביחד עם זה הוא יודע שמכיון ש"הימים האלה נזכרים" ע"י תורת אמת דורשים ממנו ונותנים לו כח שיהי' "ונעשים" שיהי' אצלו הענין של בעל יום ההולדת - לא כענין של "למפרע" (כתורת הבעש"ט הידועה על "הקורא את המגילה למפרע לא יצא") - אלא כענין שקורה אצלו "היום הזה", שזה אצלו לא "כחדשים" אלא "חדשים" ממש וזה פועל עליו במעשה בפועל.

ולא מספיק - כמוזכר לעיל - שהיחידה שבנפש נוהגת כך, אלא צריך להיות לכל לראש בקצה השני ב"המעשה הוא העיקר", ודוקא עי"ז הוא יפעל שכך יהי' בדיבורו, וכך יהי' במחשבתו, וכך יהי' בנפשו, וברוחו, ובנשמתו, ובחי' שלו, וביחידה שלו.

4. במהלך חודש תשרי תשכ"ז.

5. ט' אדר שני.

6. משיחת ש"פ נצבים תשי"ד (תורת מנחם התוועדויות חי"ב עמ' 222 [בלתי מוגה]).

. . והכוונה בזה בפשטות - שהוא יתנתק מעצמו, ומהסביבה כולה, ויעמיד עצמו במעמד ומצב, שהנה הוא והנה הרבי נשמתו עדן - למרות שמעולם הוא לא ראה אותו, אבל הוא שמע עליו, ואח"כ העיקר הוא, כפתגם הידוע, ש"אני עולה השמימה ואת הכתבים הנני משאיר לכם". הוא מקשר זאת בכך שהוא לומד מאמר, מאמר של חיי שרה או מאמר אחר, אולם מאמר שהי' "אנא נפשי כתבית יהבית", שבעל יום ההולדת "השקיע" בו את נפשו, ואח"כ הוריד זאת ב"כתבית", ואח"כ הוריד אותו ב"יהבית" - הוא נותנו לכל אחד, ואלא מאי? - "ובחרת בחיים": מבקשים שהוא בעצמו יעשה משהו ויבחר בזה.



כחלק מן ההתעוררות הגדולה שאחזה בכל לקראת יום ההולדת השבעים של הרבי בי"א ניסן תשל"ב, עלה אז ברעיונם של כמה מתלמידי התמימים לייסד "סדר" קבוע, שיתקיים לאחר תום סדרי הישיבה הרגילים, בו יעסקו תלמידי הישיבה בלימוד ועיון בשיחותיו הק' של הרבי שיצאו לאור בסדרת "ליקוטי שיחות". לימודם המעמיק של בחורים רבים כל כך, הניב עד מהרה יבול נכבד של הערות, עיונים ופולפולים על תוכן השיחות, ובעקבות כך החל לצאת לאור אחת לכמה שבועות גליון ובו עיונים בשיחות הק'.

כעבור תקופה בת חצי שנה, כאשר כתבו העוסקים במלאכה לרבי על כוונתם להוציא לאור קובץ שיכלול וילקט הערות נבחרות מתוך הנכתב בעבר ולפרסמו תחת הכותרת "הערות התמימים" ענה הרבי בכתב יד קדשו⁷ "ונכון במאד". הרבי אף הורה להוסיף בכותרת (ובפתח דבר) את המילה ["הערות התמימים] ואנ"ש", על מנת לאפשר "השתתפות דכמה וכמה" בכתבית ההערות.

חיבה יוצאת מן הכלל הפגין הרבי כלפי הוצאתו של הקובץ כאשר במענה הנ"ל נכללה תשובתו הק' בקשר למה שכתבו אודות עלויות ההדפסה: "10% השתתפות מקרן הע' (כבשאר ע"א מוסדות)". בהבעת תיבות אלו מפי כתבו, הכליל הרבי באתערותא דלעילא נדירה את המוסד ד"הערות התמימים ואנ"ש" בכללם של שבעים ואחד המוסדות שנתייסדו בקשר ובשייכות עם שנת השבעים על פי הוראתו הק'.

ולהעיר שביו"ד שבט תש"נ, עת מלאות ארבעים שנה לנשיאותו, פעולתו ועבודתו בקודש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הפליא הרבי במשמעותם של דברי הגמרא שב"ארבעין שנין" אזי "קאי איניש אדעת' דרבי' והסביר⁸:

"בשנת הארבעים במדבר אמר משה רבינו לבני'י, שאז 'נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע". ובגמרא למדו מזה, דבארבעין שנין "קאי איניש אדעת' דרבי'". כלומר, שאז

7. המענה בשלימותו נדפס בליקוט מענות קודש תשל"ב מענה קלו.

8. משיחות ש"פ בא וי"ד שבט תש"נ (תורת מנחם התוועדויות תש"נ ח"ב עמ' 193 ואילך).

מגיעים להידיעה והבנה (לדעת) סוף דעתו ותבונתו – פנימיות ועצמיות כוונתו – של רבי, ובנדוד – של הרבי נשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, ושל "מעשיו ותורתו ועבודתו" – כך, שאז מתחיל סדר חדש ותקופה חדשה בהבנה ובקיום מעשיו ותורתו ועבודתו של נשיא דורנו, באופן ד"ל לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע".

. . וענין זה הוא בהדגשה יתירה בדורנו זה, שלפי כל הסימנים הוא דרא דעקבתא דמשיחא ועקבתא דעקבתא דמשיחא, הדור האחרון דהגלות – שלאחרי התקופה האחרונה דארבעים שנה (מאז ההילולא דמשה רבינו שבדורנו בשנת תש"י), נעשה אצל כל אחד מהדור "קאי איניש אדעתי דרבי", ונכנסים מיד לארץ ישראל, בגאולה האמיתית והשלימה.

ולמעשה בפועל הורה הרבי על פתיחת מוסדות חדשים תורה עבודה וגמ"ח "החדורים עם הפצת המעינות חוצה", והודיע על מענקים שינתנו מ"קופת רבינו" לכיסוי ההוצאות. ובסיום דבריו הק', הצביע במפורש על המוסד שממנו יש להתחיל את כל הפעולות והענינים האמורים, ובלשונו הק':

"מכיון שכל ענין מתחיל מהתורה – כדאי שבתורה עצמה יעשו "מוסד" חדש – ע"י הוצאה לאור של קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו [שבזה ישנה ההשתתפות והתאחדות דיששכר וזבולון – לומדי התורה ואלו שמכסים את הוצאות העריכה וההוצאה לאור]."

וככל החזיון הזה ייאמר בנוגע לספר מיוחד זה, אשר כולו הוא פרי לימודם ועיונם של תלמידי התמימים מרחבי תבל בתורת מלכנו, והוצאתו לאור היא לכבודו של אבינו רוענו וכמתנה – "הקשורה עם רצון לגרום לנחת רוח" – ליום הולדתו המאה ועשרים בי"א ניסן הקרב.

ומעלה יתירה וייחודית בכמה זו, אשר בה מתאחדים תלמידים משייבות שונות וממקומות שונים ורחוקים זה מזה, והרי האחדות היא הכלי המחזיק ברכה, ובנדוד – העיקר הנוגע לנו – ברכת הגאולה האמיתית והשלימה בהתגלות מלכנו, כדברי חז"ל עה"פ "ויהי בישורון מלך . . יחד שבטי ישראל", "בהתאספם יחד באגודה אחת ושלוש ביניהם הוא מלכם".



פותחין בדבר מלכות – בראש הספר בא מתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מאמר ד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח, אשר י"ל בקונטרס י"א ניסן תש"נ, ושיחה (מלקו"ש חי"א, פרשת וארא) בגדר מצות הסיבה (וד' כוסות), בשייכות לימים אלו, ערב חג הפסח.

המאמר ניתן לנו ע"י ועד הנחות בלה"ק, והשיחה ע"י הוצאת ספרים – קה"ת, באדיבותם הרבה, והם ברשותם הבלעדית.

9. דברים לג, ה. וברש"י שם.

היות ותורתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו עוסקת היא בכל חלקי התורה, אשר על-כן הפלפולים בספר נחלקו לשערים לפי הנושאים בהם הם עוסקים.

ביאורים בתורתו של הרבי ובחידושיו בסוגיות בש"ס ובפרט במסכת הנלמדת בשנה זו בשיבות תומכי-תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל, מסכת שבת; ביאורים בעניינים בתורת החסידות שנתבארו במאמריו ושיחותיו הק' של הרבי; ביאורים בפ"י רש"י עה"ת שביאר הרבי בדרכו הייחודית, ע"פ דבריו של רש"י עצמו "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"; ביאורים בהלכות ברמב"ם שנתבארו ע"י הרבי, וכפי שידועה החביבות הרבה שרחש הרבי לעיונים וחידושים ברמב"ם, ומעשה רב שמאז תקנת הרמב"ם החל הרבי עצמו לבאר מדי התוועדות עניינים בהלכות ברמב"ם שבשיעור היומי; חידושים בעניינים בהלכה ובשו"ע שנתבארו בתורת הרבי.

שער מיוחד הקובע ברכה לעצמו הם החידושים והביאורים העוסקים בעניני משיח וגאולה¹⁰ ש"במאמרים וליקוטי שיחות של נשיא דורנו", וכידוע שהלימוד בזה הוא "הדרך הישרה" לפעול את התגלות וביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש, ובפרט לאור הודעת הרבי¹¹ "שהדבר היחיד שנותר בעבודת השליחות הוא לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות", הרי שהמתנה ליום ההולדת של "משה רבינו שבדור, גואל ראשון הוא גואל אחרון שענינו העיקרי להביא לימות המשיח בפועל ממש"¹² - צריכה להיות קשורה עם הענין ד"קבלת פני משיח", וחדורה בו.

כהוספה נדפס בפרסום ראשון עלי ההגהה בכ"ק של רבינו על מכתב כללי (באנגלית) מר"ח ניסן תשמ"ט. תודתנו נתונה למערכת 'רבי דרייב' על שהמציאו לידינו את עלי-הגהה אלו.

בסוף הספר מודפס מפתח לספרי תורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שנידונו ובוארו בפלפולים שבספר זה, שנערך ע"י הת' שמעון שי' ויספיש.

התודה והברכה לת' ראובן דובער שי' נפרסטאק והת' מנחם מענדל שי' אסולין שהשקיעו מזמנם וממרחם להצלחת הספר, וכן לתמימים שסייעו בהוצאת ספר זה לאור: הת' מאיר משה שי' אלבוים, הת' דוד שי' אשכנזי, הת' חיים עוזר שי' בוטמן, הת' ליפא יהונתן הלוי שי' ברוד, הת' מנחם מענדל שי' וובר, הת' חיים דוד נטע שי' וויכנין, הת' יוסף יצחק שי' חנזין, הת' יהודה לייב שי' קנדל, הת' ישראל שי' רובינשטיין והת' לוי יצחק שי' שפיגל תהי משכורתם שלימה מעם ה'.



10. ראה בכ"ז שיחת ש"פ תז"מ תנש"א (ספר השיחות תנש"א ח"ב עמ' 501).

11. קונטרס "שלח נא ביד תשלח" משיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 110 ואילך).

12. לשון קדשו בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב (תורת מנחם התוועדויות תשנ"ב ח"ב עמ' 120). וראה גם שיחת ש"פ וירא כ"ף מ"ח תש"מ: "ההוראה מיום הולדת זה צריכה להיות קשורה עם ענין מיוחד שבו בעל יום ההולדת עסק בלהט ושם עליו הדגשה מיוחדת, יותר מהנשיאים שלפניו".

ואמנם זוהי תקוותנו וייחולנו, אשר עוד לפני י"א ניסן זה תתגשם משאלת לבב כל בני, ומשאת נפשו הטהורה של הרבי נשיא דורנו, שהבטיח כי דורנו, דור השביעי, הנו "הדור האחרון של הגלות והדור הראשון של הגאולה", ובקולו ההולך וחזק מאד שומעים אנו את ה"קול מבשר מבשר ואומר", "קול איש צמח שמו הוא דוד בעצמו" המשמיע להם לישראל ואומר "ענוים הגיע זמן גאולתכם", "לאלתר לגאולה ותיכף ומיד ממש הנה זה (משיח) בא", ולדבריו אף נתן תוקף של נבואה "שזהו בודאות"¹³.

ובטוחים אנו בהכרזתו, הודעתו ונבואתו זו בכל לב, ומבטיחים לקיים את הוראתו הק' "עשו כל אשר ביכלתכם . . להביא בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש"¹⁴, "להתכונן בעצמו ולהכין את כל היהודים במקומו ובעירו וכו' לקבלת פני משיח צדקנו" מתוך מרץ ובטחון חזק ובציפי' לגאולה האמיתית והשלימה, אשר ענינה ומהותה עולה בקנה אחד עם הענין ד"אחד עשר בניסן"¹⁵, הקשור עם "נשיא לבני אשר", "מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדני מלך", שזהו ענין משיחת ה"נשיא זה מלך", נשיא דור השביעי, ראש בני ישראל, והוא יגאלנו תיכף ומיד ממש.

המערכת

יום הבהיר י"א ניסן, ה'תשפ"ב
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בית חיינו - 770, ברוקלין נ"י.

13. שיחת ש"פ שופטים תנש"א (תורת מנחם התוועדויות תנש"א ח"ד עמ' 202).

14. שיחת כ"ח ניסן תנש"א (ספר השיחות תנש"א ח"ב עמ' 474).

15. ראה בכ"ז שיחת ש"פ תצווה תשנ"ב בסופה (ספר השיחות תשנ"ב ח"ב עמ' 9-409).

תוכן עניינים

דבר מלכות

25. מאמר ד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח.....

ג' מדריגות בגילוי אלקות שע"י המצוות: (א) אור הממלא (המושג בשכל) – המשכתו ע"י ענין המשפטים שבמצוות; (ב) אור הסובב (המושג מהשגת שכל) – המשכתו ע"י ענין החוקים שבמצוות; (ג) עצמות אוא"ס (שלא שייך לומר בו גם שהוא מושגל מהשגת שכל) – המשכתו ע"י ענין העדות שבמצוות.

מעלת העדות על החוקים בפרטיות יותר: הרצון דחוקים הוא בבחי' ירידה לשלול את השכל, והשכל הוא היפך הרצון (בדוגמת השינוי והחסרון שנעשה בהאבן ע"י החקיקה), וענין העדות הוא הרצון דמצוות כמו שהוא בעצמותו.

ג' ענינים אלו בעבודת האדם: חוקים ומשפטים – ענינם התבוננות בהשכל שבאדם, ועדות – ענינם בעצם מציאות האדם, שמעיד על העצמות.

עיקר ענינם של המצוות הוא עדות (המשכת עצמות אוא"ס), וענין החוקים ומשפטים הוא המשכת העצמות בגילוי. וזהו ביאור שאלת הבן החכם: כיון שעיקר המצוות שניתנו במתן-תורה הוא מעשה בפועל (שהמשכת האלקות שע"י צ"ל בכל המצוות בשווה, מצד הנקודה המשותפת שבהם), מהו ענינם של העדות חוקים ומשפטים, שהחילוק ביניהם הוא בענין הגילוי (השייך לעבודה רוחנית ולא לעשי' גשמית).

והמענה לזה הוא, שבמתן-תורה ניתן הכח הן על עצם ההמשכות שע"י מעשה המצוות, והן שההמשכות יהיו בגילוי ("ויצונו גו' ליראה" – אותיות ראי'). אלא שלזה צ"ל קיום המצוות מפני שהם ציווי הוי', בחי' חוקים ("לעשות את כל החוקים").

וטעם שאלתו של הבן החכם הוא כיון שהתומו"צ שלו הם בכל יום בדרגת "חדשים", ולכן בהתחלת היום הוא נמצא בהמצב דקודם מתן-תורה (ולכן אומר "אתכם" ולא "אותנו"). ולכן שאלתו היא בליל פסח דוקא, שהוא לידת עם-ישראל

34. לקוטי שיחות חלק יא, וארא א.....

נפקא מינה להלכה בין הטעמים השונים למצות ארבע כוסות - כנגד ארבע לשונות של גאולה או כנגד ארבע כוסות של פרעה ושאר הטעמים שבירושלמי / הקשר של ד' כוסות ל'גאולה וחירות' הוא – הן בתוכנם הכללי, והן בתוכנו הפרטי של כל כוס / שני דינים בחיוב הסיבה - כמצוה בפני עצמה, וכתנאי במצות אכילת מצה ושתייט ארבע כוסות / ביאור סדר ארבע לשונות של גאולה בשו"ע אדמו"ר הזקן - שלא כסדרן בכתוב

נגלה

47..... חיישינן למיעוּטא בבטול מלאכה דשודר שנגנב

הת' מאיר משה שי' אלכוים, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברקלין נ. י.

הצעת ביאור רבינו / הצ"ב במהלך הדברים / מקור בדא"פ לסברא הנראית מהשיחה והצ"ע בזה /
ביאור הנ"ל ע"פ ביאור גדר "חיישינן" בנדו"ד / יישוב באופן נוסף / בירורים נוספים בשייכות דין
חישל"מ להמבואר בשיחה

55..... בענין חטא כדי שיזכה חבירך

הת' שלום דובער שי' גוטבלאט וחת' יוסף הכהן שי' הענדל, ישיבת תורת"ל
פאקאנאס, פענסעלוועניא

הצעת הסוגיא בשבת / ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בהחילוק בזה / ב' דברים הצ"ב בהנ"ל / הקדמת
מח' רש"י ותוס' בהדביק פת בתנור / הביאור בפשטות ביסוד מח' זו / דחיית ביאור הנ"ל / הביאור
במח' זו ולפ"ז ביאור דברי הרבי בלקו"ש הנ"ל / הביאור במח' זו ולפ"ז ביאור דברי הרבי בלקו"ש
הנ"ל / הביאור באופן אחר / הקושיא לפ"ז, והביאור בכ"ז

64..... בענין "אל תען כסיל כאולתו"

הת' צבי הלוי שי' הורוויץ, ישי"ג ליובאוויטש לונרון, אנגליא

דברי רבינו בשלילת הטענות על מבצע תפילין, והצ"ב בזה מדברי הגמ' בשבת / קושיא מדברי
הגמ' בב"מ על הגמ' דשבת / תירוץ ע"פ המבואר בדברי רבינו דלעיל / עפ"ז ביאור הקושיא דלעיל
ס"א / דברי רבינו בלקו"ש בענין תשובה לכסיל, וצ"ב מהסוגיא דשבת / הביאור בזה

70..... יחס התורה למציאות העולם

הת' לוי הכהן שי' הענדל, ישיבת תורת"ל אור יהודה, ארה"ק

הצעת ביאור הרבי במחלוקת האמוראים בענין תקופת החמה / צריך ביאור מדוע פוסקים כפי מה
שנראה בעולם, והרי המציאות נקבעת ע"פ התורה / נסיון לתירוץ ודחייה / הביאור בזה בדרך
אפשר / סמך לביאור הנ"ל / המורס מכל הנ"ל

83..... תיווך הסתירה בענין דיבוע הלוחות

הת' מנחם מענדל שי' ויינטראוב, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברקלין נ. י.

הת' יוסף יצחק שי' פז, ישיבת תורת"ל אור יהודה, ארה"ק

קושיא כיצד הלוחות נבראו מרובעים / תי' האחרונים ע"ז וג' דחיות לכך / נסיון לתרץ עפמ"ש בס'
שיעור קומה, ודחייתו / יישוב הנ"ל בכמה אופנים

89 נשיא שמחל על כבודו

הת' יהודה שי' יפרח, ישיבת תורת"ל מגדל העמק, ארה"ק

יציע הסוגיא ויצריך ביאור / יביא משיחת כ"ק אדמו"ר בנוגע לסוגיא זו / יקשה על השיחה ויתרץ / יבאר את דברי הגמ' באופן שונה ע"פ השיחה ועפ"ז יתרץ כל הקושיות

98 קירוי הר הבית

הת' יחזקאל יעקב הלוי שי' ליווער, ישיבת תורת"ל 'חובכי תורה', ברוקלין נ. י.

הערת רבינו בענין קירוי ביהמ"ק / השיטה שלבד ממקום המזבח הי' ביהמ"ק מקורה כולו / קושיות בעל השם חדש' על השיטה הנ"ל / תי' הקושיות שעל השיטה הנ"ל / השיטה שכל הר הבית הי' מקורה אך לא המקדש

103 בענין אם כהן שייך בדין קנאין פוגעין בו

הת' השליח מנחם מענדל עזרא שי' נחמנסון, ישיבת 'בית שלום' פאסטוויל, איאווה

ביאור כ"ק אדמו"ר ברשימות מדוע דוקא פנחס קנא לה' / בירור ע"פ דברי הראשונים האם הכהנים היו יוצאים למלחמה / אין להוכיח ממלחמת מדין / דעת הרד"ק שנתנה רשות לכהן להטמא למת בשעת מלחמה / שקו"ט בדין כהן ששימש בטומאה / האם יש להשוות דין כהן ששימש בטומאה לבעל ארמית / שיטת הצפ"נ והיוצא מדבריו

113 קניין מלחמה – הדין וגדרו

הת' אוריה שי' סילברמן, ישיבת תורת"ל בית שמש, ארה"ק

סוגיית הגמרא בענין כיבוש מלחמה / השיטות שכיבוש מלחמה הוא מדין גזילה וייאוש / האם יש ייאוש בקרקע / השיטות שכיבוש מלחמה הוא דין בפני עצמו / ביאור אדה"ז בטעם כיבוש מלחמה / כיבוש ארץ ישראל / בעלות פרטית וכללית / כיבוש ארץ ישראל הרוחני

130 ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר מדבר לענין רשויות השבת

הת' יהושע שי' סלאווין, ישיבת ליובאוויטש באלטימאר, מרילנד

הקדמת הסוגיא בשבת בנוגע לגדר מדבר ושיטת הרמב"ם בזה / ביאור הדוחק שבת' הר"א בן הרמב"ם / הסברה למה הקושיא מדעת הרמב"ם היא רק 'דוחק קצת' / כוונת רבינו במש"כ ד"בשלמא לרש"י ותוס' כו" / ביאור רבינו בדעת הר"א דבזמן שהיו ישראל במדבר הי' דינו כשדה / פי' כוונת רבינו בהצומח להם במדבר לא מספיק לבאר הצורך ב"תד תהי' לך גו" / ביאור רבינו (הא') בדעת הרמב"ם דחלוק מדבר סתם ממדבר הגדול / בביאור הא דנקט "המדבר" בה"א הידיעה / ביאור רבינו (הב') דלהרמב"ם דין מדבר הוא כרה"ר בין בזמה"ז ובין בזמן שישראל שרוין במדבר

150 אם דביתו דר' יוסף הדליקה נרות שבת קודם שקיעה או אחריה

הת' יחיאל שי' צירקינד, ישיבת תורת"ל מאריסטאון, נ. דזש.

המבואר במאמר שודאי בת ר' יוסף הדליקה טרם השקיעה / הסתירה לזה מהמבואר בגמרא והיישוב ע"פ הגירסא בהנחה אחרת

דין ערב בקידושין 152

הת' השליח מנחם מענדל שי' רוזן, ישיבת תורת"ל טבריא, ארה"ק

מביא מחלוקת הראשונים בגדר ערב / תולה מחלוקת הראשונים הנ"ל בחקירה המובאת בלקו"ש במהות שעבודו של ערב / מקשה על שיטת הריטב"א ומתרץ זאת עפ"י המבואר בהע' בלקו"ש ועפ"י דוחה הנ"ל ס"ב / עפ"י הנ"ל מיישב קושיית הפנ"י והקוב"ש / שקו"ט בשיטת רש"י ומוכיח דס"ל כהריטב"א דשעבודו של ערב הוא מחמת הנאתו / מחלק בשיטת רש"י והריטב"א בדין אמירת לשון הקידושין ומקשה דלכאור' דברי רש"י סתרי אהדדי / מיישב שיטת רש"י עפמ"ש הצ"צ בסוגיית "אדם חשוב" / עפ"י הנ"ל מבאר יסוד מחלוקתם של רש"י והריטב"א / מביא השקו"ט בלקו"ש גבי 'זרקו לים' ומבאר דבזה פליגי הריטב"א והרא"ש הנ"ל / עפ"י הנ"ל מקשה על שיטת רש"י ומיישב דבריו עפמ"ש הגרעק"א

חסידות

ענינו של הברזל במשכן ובמקדש 165

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט, ישיבת חח"ל חיפה, ארה"ק

ביאור הרבי בהפרש בין המשכן למקדש ובמינים ששמשו לבנייתם / השימוש בברזל בשתי המקדשות הראשונות ובבית השלישי / באיזו מן המקדשות היה כליא עורב והטעם בזה / ע"פ הנ"ל צריך ביאור מה הטעם שהכליא עורב היה למעלה / הביאור בזה ע"פ ההלכה שגגין לא נתקדשו / הביאור בזה בעבודה בנפש האדם

ביאור במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ 171

הת' מנחם מענדל שי' גודאריה, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברוקלין נ. י.

מהלך המאמר ע"פ ביאור הרבי מהוריי"צ במאחז"ל תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים / שאלות במהלך המאמר / ביאור בהקדם דיוקים במאמרים ד"ה מרגלא בפומי' / ביאור ע"פ הנ"ל במהלך המאמר

ביאור במאמר ד"ה וידבר אלקים תשכ"ה 177

הת' לוי שי' דהאן, ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

אופן השפעת שכל מרב לתלמיד בדרך קצרה / המצאת השכל בשכל הרב בדרך קצרה, והצ"ע בזה בלשון רבינו / ביאור בדא"פ ע"פ המבואר בסה"מ תש"ט / דחיית הנ"ל וביאור באופ"א קצת / ביאור באופן נוסף ודיוק לפ"ז שינוי לשון

- 184..... ביאור החידוש שבד"ה באתי לגני תשמ"ב בענין השייכות לעצמות בעזה"ו.....
- הת' אריה לייב הכהן שי' הענדל, ישיבת 'אהלי תורה', ברוקלין נ.י.
 המבואר בד"ה באתי לגני תשמ"ב והצריך ביאור בזה / נסיון ביאור ע"פ מ"ש בהנחה אחרת, והדחיה
 ע"פ סרט הקלטה / ביאור החידוש שבזה על המבואר בד"ה באתי לגני תשמ"ב / הבהרת וסיוג ענין
 הנ"ל / המובא מרבותינו נשיאינו בהמאמר ע"פ ביאור הנ"ל
- 192..... ביאור בפסקא הראשונה בהגדת כ"ק אדמו"ר ד.....
- הרב נועם שמואל נפתלי שי' וזאנגר, ראש ישיבת תורת"ל יוהנסבורג, דרום אפריקה
 כמה פרטים הדורשים עיון בפסקא הראשונה ב'הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים' / בהתחלת
 השו"ע מודגש עניינו של אדה"ז ובפרט בכתובת השו"ע שלו / היחוד שבהל' פסח הוא בהמצוות
 דפסח ועד"ז בהל' ציצית / ההוספה דהל' ברכות הנהנין בחצע"ג / השייכות להגש"פ דווקא / הקשר
 דהנ"ל לענין דביאת המשיח / השייכות דהנ"ל עם כ"ק אדמו"ר / השייכות המיוחדת עם אופן
 כתיבת ההגש"פ / ביאור הענין דספר 'היום יום'
- 204..... בגדר שייכות טומאה בכהן גדול.....
- הת' מנחם מענדל שי' וויכנין, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברוקלין נ.י.
 ביאור התוס' והוזהר איך נטמא הקב"ה לישראל, ומה שצ"ב בזה / ביאור רבינו דכהן גדול מובדל
 מענין הטומאה / מה שצריך ביאור בזה / ביאור בדא"פ / ביאור החילוק ממת מצוה
- 207..... הדמיון שבין גלות לשינה.....
- הת' בנימין שי' וילהלם, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברוקלין נ.י.
 החילוקים שבין ער לישן / הכחות שמתעלמים בשעת השינה / ההבדל בין הביאור שבשני
 המאמרים
- 213..... טעם בריאת האדם ביום השישי למעשה בראשית.....
- הת' השליח מנחם מענדל שי' ורדי, ישיבת תורת"ל טבריא, ארה"ק
 הצעת המאמר / מצריך ביאור בהנ"ל / מביא תירוץ הגמ' בסנהדרין אך עדיין צ"ב / מבאר בדא"פ
 עפ"י דברי אדה"ז בשער היחוד והאמונה / מבאר בעומק יותר עפ"י המבואר בלקו"ש בהנוגע
 לנבואה
- 217..... "תוקפו של נס" דפורים.....
- הת' שניאור זלמן שי' יעקובוביץ, ישיבת תורת"ל קרית גת, ארה"ק
 קושיית כ"ק אדמו"ר בהמבואר בד"ה בלילה ההוא ה'ת"ש בתוקף הנס שנדדה שנת המלך / ביאור
 המבואר בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה בכמה אופנים ושאלות ע"כ / ביאורים במק"א בחידוש הנס
 דפורים / תיווך כל הביאורים בחידוש הנס דפורים ע"פ המבואר בד"ה בלילה ההוא ה'ת"ש / ביאור
 הטעם שהוצרך להיות מס"נ דישראל ועפ"ז ביאור בעומק יותר בתוקפו של הנס דפורים

222..... יגיעה באהבה ויראה

הת' מרדכי יעקב עזריאל הלוי שי' לוויב, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברקלין ג. י.
יגיעה יותר - באהבה או ביראה / צ"ב דבמק"א משמע שבאהבה נדרשת יגיעה יותר מביראה
ובמק"א מובן להיפך / דחי' לבאר שאין המכוון בד"ה "לא תהי' משכלה" לכל אדם / נסיון לביאור
ע"פ המובא בקונטרס העבודה / הביאור שבספר הערכים / ביאור היגיעה שבאהבה דווקא / ביאור
היגיעה שביראה דווקא / הביאור בדברי כ"ק אדמו"ר במאמרים דלעיל

228..... האם יש חמימות בלעז"ז

הת' השליח שלום דובער הלוי שי' ליווער, ישיבת תורת"ל 'החבכי תורה', ברקלין ג. י.
המבואר בלקו"ש בענין הקרירות והחמימות בלעז"ז / הקושי שבזה והביאור בדרך אפשר

231..... בחירת הקב"ה בישראל

הת' מרדכי חיים שי' לינק, ישיבת תורת"ל קרית גת, ארה"ק
דברי רבינו במעלת הקשר בין בני" להקב"ה כעבדים על הקשר דכבנים / קושיא על דברים הנ"ל
ממקומות אחרים בחסידות / בירור ענין העבדות / בירור ענין הבחירה / ביאור בענין הבחירה,
ועפ"ז ביאור מעלת בחירת הקב"ה כאדון על הקשר לבנ"י כאב / בחירת העצמות בישראל גורמת
גם לקשר של בנ"י להעצמות מצדם הם / הבחירה החפשית דבנ"י בהקב"ה והיוצא מזה / סיכום
המעלות שבבן והמעלות שבעבד / התלבשות הנשמה בגוף: איחוד מעלת הבן - גילוי, עם מעלת
העבד - עצם / דרגה נעלית יותר בקשר עם הקב"ה - ירושה

243..... ביאור ענין "פלא"

הת' שלום רפאל שי' מזרחי, ישיבת הח"ל צפת, ארה"ק
דברי כ"ק אדמו"ר בענין פלא / צ"ב מהמבואר בד"ה תקעו עת"ר / ביאור ענין פלא ועפ"ז ביאור
להנ"ל

246..... הכרת בני" במעלת עשיית דירה בתחתונים

הת' יוסף יצחק שי' קלמן, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברקלין ג. י.
קושיית כ"ק אדמו"ר על פירש"י והביאור בפשט / הביאור בהנ"ל על פי פנימיות העניינים / קושיא
על ביאור הנ"ל מהמבואר בחסידות על חטא המרגלים / הקדמת המבואר בחסידות בענין החידוש
דמ"ת / מעלת הדירה בתחתונים שבא"י / חיזוק הקושיא לפי המבואר לעיל / תירוץ הקושיית /
התאמת הביאור דלעיל עם המבואר במ"א על חטא המרגלים

255..... "אין עוד מלבדו . . . ואפילו כשפים"

הת' יוסף יצחק שי' קניאז'בסקי, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברקלין ג. י.
המבואר בלקו"ש חכ"ט בענין "אין עוד מלבדו" שבקליפות / צ"ב בזה לפי המבואר בחסידות בענין
מציאות הקליפות / נסיון לבאר זה לפי המבואר בלקו"ש ח"ז בענין הכוונה שבקליפות / התאמת
ב' האופנים שבלקו"ש הנ"ל עם ב' האופנים שבהמשך תער"ב / דחיית הביאור הנ"ל / ביאור לפי

המבואר בלקו"ש חט"ז בענין הכוונה שבבירור הניצוצות שבקליפות / ביאור הכוונה פנימית שישנה בהרע / השרש לכוונה זו בבעל הרצון / הוכחה שגם ברע עצמו כפי שמורגש למטה יש כוונה אלקית / הכוונה שברע עצמו - שבירתו

269..... **ביאור הצורך במשל לירידה צורך עליה**

הת' נח שי' קראנין, ישי"ג מיאמי רכתי, פלארידא

דברי כ"ק אדמו"ר בענין ירידה צורך עליה / קושי בהצורך בהבאת משל לזה / ביאור בהצורך להבאת משל ודחייתו / ביאור להנ"ל ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במק"א

273..... **ביאור ענין ג' הנפשות בד"ה אשרי תבחד תשט"ז**

הת' מנחם מענדל שי' שזועטין, ישי"ג ליוכאוויטש כואנוס אירס, ארגנטינה

עניינן של ג' הנפשות והקבלתן לעולמות בי"ע / ביאור ג' הדרגות

276..... **חיבור בן ועבד**

הת' צבי יחיאל שי' שזועטין, ישיבת תורת"ל טכריא, ארה"ק

גילוי העצמות, ע"י קב"ע או חיות פנימית? / תיווך הקושיא - כמה עניינים בגילוי העצמות / מבאר החילוק בין עבודת הבע"ת ועבודת הצדיקים / קב"ע - נרגש יותר בבע"ת / חיבור ב' העבודות / גילוי נח"ר ד'בורא' ע"י המשכת הקב"ע בפנימיות / ענין הקב"ע - נגד רצונו מחד, ומאידך - בבחירתו / מקשה על סדר העבודה בקב"עומ"ש / ה"בניין" של קב"ע / עפי"ז - ביאור בשיחת תזו"מ תשמ"ח / "עבד שמכרוהו ב"ד" / המעלה דלעת"ל - אתכפיא או אתהפכא? / המעלה דלעת"ל - חיבור ב' העבודות / לעת"ל - עבד נאמן / עבודת המטה - צדיקים או בע"ת? / עבודת הבע"ת - מהמטה, עבודת הצדיקים - בהמטה / עפ"י המבואר - מבאר שיחת ש"פ תוריע-החודש חיו" / גילוי העצם פועל החיבור, או החיבור פועל הגילוי? / גילוי - נתינת כוח לחיבור, ועל ידו - המשכת הגילוי עצמו / עפי"ז יומתק גם בד"ה 'השקיפה' / מקשה ב'מרגלא' מדוע לא מציין לתרס"ז / מקשה בתרס"ו עצמו / גילוי העצמות ממש, ע"י חיבור בן ועבד / ישראל וקוב"ה כולא חד

311..... **בחירה חופשית באומות העולם**

הת' לוי יצחק שי' שפיגל, ישיבת תורת"ל 'חובבי תורה', ברוקלין נ.י.

שיטת הרמב"ם בענין שכר ועונש ובחירה באוה"ע / המבואר בחסידות בענין הבחירה של אוה"ע / קושיא על המבואר בלקו"ש בנוגע לבחירה דפרעה / נסיון לבאר ששייך בחירה רק בחסידי אומות העולם ע"פ המבואר בתניא והקושיות על זה / ביאור כ"ק אדמו"ר נשי"ד - שני האופנים בגדר שכר ועונש דאוה"ע / ביאור השיטות בבחירה דאוה"ע והסתירה בביאורי הרבי ע"פ אופן הב' והקושי לפי אופן הא' / ביאור דברי אדה"ז שהם מתייחסים לטבע אוה"ע / מכתב הרבי בו מבואר ע"ד הנ"ל / ע"פ המכתב הנ"ל יבואר איך שייך בכלל שאוה"ע יבחר בטוב / עפ"ז יתורץ לפי אופן הא' היאך נצטוו אוה"ע על ז' מצוות

משיח וגאולה

- 325.....התיווכים בענין מי יבנה את בית המקדש.....
הת' יוסף הכהן שי' הענדל, ישיבת תורת"ל פאקאנאס, פענסעלוועניא
הצעת המח' בענין בניין ביהמ"ק לעת"ל / התיווכים היוצאים משיטת רבינו במח' הנ"ל / ב' דיוקים
בתיווכים הנ"ל / ביאור הגמ' בסוכה (ור"ה)
- 331.....בענין שהגילוי דמ"ת הוא מעין הגילוי דלע"ל.....
הת' מנחם מענדל שי' וורצ'וב, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברוקלין נ. י.
דברי אדה"ו בתניא פל"ו אודות הגילוי דמ"ת שהיה מעין לעת"ל / קושיא מדוע אינו מביא הדוגמא
מהגילוי שהיה בביהמ"ק / הקדמת המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט בענין הגילוי דלעת"ל /
החילוק בין הגילוי דביהמ"ק להגילוי דלעת"ל / דרגת הגילוי דמ"ת המבואר בלקו"ש / ביאור לפ"ז
מדוע דווקא הגילוי דמ"ת הוא מעין לעת"ל
- 338.....המשיכת העצם בתקופתנו.....
הת' מנחם מענדל שי' פוטאש, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברוקלין נ. י.
המבואר בשיחות תשנ"ב בענין סיום העבודה / הקדמת הביאור בחילוק שבין המשיכת העצם לגילוי
העצם / גילוי העצם - שלימות המשיכת העצם / הביאור לפ"ז שבתקופתנו ישנו המשיכת העצם
ולא ההתגלות / דחיית הנ"ל ע"פ המבואר במ"א שבתקופתנו ישנו גם גילוי העצם / ביאור ע"פ
המבואר לעיל ס"ג שחלק משלימות העצם הוא גילוי
- 343.....ליקוט מביאודי רבינו בענין לידת משיח בתשעה באב.....
הת' השליח חיים דוד שי' וילהלם, ישיבת תורת"ל קרית גת, ארה"ק
מיד הם נגאלים / פי' הסיפור - כפשוטו או לא / מזלו גובר / כשחל ט' באב בשבת / הלכה למעשה
- 350.....מלך התשיעי ומלך העשירי.....
הת' יוסף יצחק (ברר"מ) הכהן שי' כהן, ישיבת הח"ל חיפה, ארה"ק
קושיא על המבואר בליקוט שמעוני בענין מלך התשיעי והעשירי / נסיון לתירוץ ודחייה / ביאור
הרבי בשני השלבים של פעולת מלך המשיח בעולם / תירוץ הקושיא עפ"ז
- 354.....בהוכחה שמישיח עשוי לבוא בתוך פחות מכדי הילוך מיל.....
הת' שניאור זלמן שי' לפידות, ישיבת 'תורת אמת', ירושלים ת"ו, ארה"ק
הוכחת כ"ק אדמו"ר בשיעור זמן המועט של ביאת המשיח / הסוגיא בסנהדרין / שאלה בשיחה
ע"פ היוצא מדברי הגמ' / ניסיון תירוץ ודחייה / הסוגיא בתענית והמראה מקום בשיחה / ביאור

המפרשים בטעם דתקנתו קלקלתו / הסבר בכוונת דברי כ"ק אדמו"ר / אופן נוסף בהסבר כוונת דברי כ"ק אדמו"ר / אופן נוסף בהסבר כוונת דברי כ"ק אדמו"ר ע"פ ביאור הכס"מ בדעת הרמב"ם

361..... קיום רצה"ע בימות המשיח וכתחה"מ

הרב לוי יצחק שי' מטוסוב, ישיבת 'אהלי תורה', ברוקלין נ. י.

מקשה אודות החילוק בין הגילוי דימות המשיח לתחה"מ / מתרץ ע"ד הנח"ר במילוי רצון הפרטי ורצון הכללי / יתרץ קושיא הג' ע"ד החילוק בין עתיק לפנימיות עתיק

364..... בגדר תחיית המתים למתי לחו"ל

הת' יוסף יצחק שי' עזאגווי, ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

דברי ר"א שאין תחיית המתים בחו"ל / הקושי ע"כ מהא שעתידה א"י להתפשט על כל הארצות / ב' שלבים בתחיית המתים - ב' תקופות בימות"מ / ביאור דברי ר"א דקאי על התקופה הראשונה קודם שתתפשט א"י / דחיית ביאור הנ"ל - דברי ר"א גם בשלב הב' בתחי' / ביאור באופ"א - ר"א קאי דווקא בא"י דזה"ז שהיא ירושלים דלעת"ל / בדברי הזוהר אין הכרח / הביאור הנ"ל עפ"י דברי הגמ'

373..... החידוש באהבת ישראל כטעימה מהגאולה

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ, ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

החידוש בשיחת ש"פ מטו"מ תנש"א בנוגע לאהבת ישראל בזמננו / שני אופנים באהבת ישראל / התאמת ב' הדרגות באהבת ישראל לב' הבחי' בעצם הנשמה / התאמת ב' הדרגות באהבת ישראל לב' הבחי' בעצם הנשמה / תוספת ביאור בהנ"ל / שייכות אהבת ישראל בדרגה הנעלית לזמן הגאולה

פשוטו של מקרא

381..... טוויית צמד העיזים בפירוש רש"י עה"ת

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין, ישיבת תורת"ל קרית אתא, ארה"ק

יביא ב' ביאורי רבינו בצורך הטווייה ע"ג העיזים ויקשה מדוע נדרש לב' הביאורים / יביא ב' ביאורי רבינו בטעם הקדמת עשיית יריעות העיזים לעשיית הקרשים ויקשה ע"כ / יבאר דב' הביאורים א' הם ועפ"ז ית' הקושיות / שקו"ט בהקדמת עשיית שאר היריעות לקרשים ויבאר ב' ביאורים / יקשה מדוע ציווי עשיית שאר היריעות הוקדם לציווי עשיית הקרשים

ייוחסו של שאול בן הכנענית ושל דינה ליעקב אבינו 387

הת' אברהם לייב שי' בלאנק, ישיבת 'תורת אמת', ירושלים ת"ו, ארה"ק

פירוש רש"י ב"שאול בן הכנענית" וביאור הרבי בזה / לכאורה צריך ביאור בדברי הרבי / תירוץ א': דינה היתה שפחה רק לענין נישואיה לשמעון / תירוץ ב': כוונת התורה לייחס תכונות הנפש / צ"ב כיצד מתאים הפסוק "ואת דינה בתו" עם המבואר בשיחה הנ"ל / נסיון לתרץ ע"ד תירוץ הב' דלעיל ודחיייתו / ביאור הקושיא דאפשר שהנישואין לשמעון היו קצרים / יינה של תורה

ביאור באופני לימוד התורה של בני ממושה רבינו 393

הת' השליח מנחם מענדל שי' היילפרין, ישיבת תורת"ל טבריא, ארה"ק

סיכום מהלך השיחה בקצרה / צ"ב מדוע נצרך להקדים את הוויכוח של משה ובני" במ"ת, שלכאורה אינו מוסיף ואף מקשה לנדוד"ד / צ"ב בכללות הגישה של משה לרומם את בני" במ"ת לכאורה היפך החידוש של מ"ת / צ"ב במ"ש "שאו לא עלה על הדעת מצב אחר", והרי משה ידע שלא יכנס לא"י / צ"ב מדוע היה נצרך לבצע עצת יתרו כבר אז, בעוד שיכל להמשיך ללמדם כל אותו זמן עד שישגור עליו שלא יכנס לא"י / יבואר בהקדים ב' אופנים בחיבור עליונים ותחתונים והשלימות בחיבור שניהם יחד / ג' שלבים בחיבור עליונים ותחתונים / ע"פ הנ"ל יבאר הצורך בהקדמת הוויכוח במ"ת לענייננו, ע"פ החידוש במ"ת - חיבור עליונים ותחתונים שבשיחה מתבאר ג' שלבים בחיבור / תוספת ביאור באופן הג' בלימוד התורה / חוזר לבאר מדוע לא המתין משה עם קיום עצת יתרו עד שתיגזר הגזירה הרי התבאר שאין כל חיסרון בראיה / ע"פ הנ"ל יבואר הקושיא על המבואר בנוגע לעצת יתרו ממק"א / הביאור בשאלה לעיל איך ניתן לומר שלא עלה על הדעת מצב אחר ע"פ ביאור הרבי בחובת הביטחון / ע"פ הביאור הנ"ל מבאר מדוע משה לא עשה עצת יתרו מעצמו מטעם המעלה ב'דירה בתחתונים' באופן הג' / צ"ב שהרי גם אם משה יכנס לא"י עדיין תחסר מעלת 'הדירה בתחתונים' באופן הג' והביאור שבהגיעם לא"י דרגתם הם תהיה ראייה / צ"ב מדוע ה' רצה שיעשה דבר הקשור עם הסתלקותו והביאור שעד אז תהיה המעלה של "דירה בתחתונים" באופן הג'

פירוש רש"י לנ"ך ע"ד הפשט 414

הת' מאיר הכהן שי' כהן, ישיבת 'אהלי תורה', ברוקלין נ.י.

פי' רש"י במעשה דחזקי' והצ"ב בזה / המבואר באג"ק שגם רש"י על הנ"ך בא לפשש"מ, והמתורץ לפ"ז / תירוץ לפ"ז שינוי הלשונות דחזקיה ודישעיה / יישוב לפי כלל זה פי' רש"י במ"א בנ"ך

דודו של אברהם בפשוטו של מקרא 419

הת' לוי יצחק שי' לוין, ישיבת אור אלחנן - חב"ד, לאס אנדזעלעס, קאליפארניא

הביאור בלקו"ש בב' השלבים בהשפעת אברהם על דודו / ביאור הטעם לכך ע"פ המבואר בב' עניינים בחיי של אברהם, מצ"ע וכשליח הקב"ה

ג' התרומות בתורת כ"ק אדמו"ר 421

הת' מנחם מענדל שי' קסלמן, ישיבת תורת"ל ברינוא, צרפת

ג' התרומות ושיעורן / מקור הציווי והחייבים בו / לי - לשמ"י / תכלת וארגמן תולעת שני ושש ועיזים / "וארגמן" / "ועורות תחשים" / "ועצי שטים"

בגדי הכה"ג ע"פ פשטי"מ בתורת כ"ק אדמו"ר 439

הת' שמואל פסח שי' תמירין, ישיבת תורת"ל ברינוא, צרפת

בגדי קודש" - "לכבוד ולתפארת" / שלב א' בכהונת אהרן ובניו - כהן בשם התואר / שלב ב' בכהונת אהרן ובניו - לקדשו לכהנו לו, ע"י הבגדים / המסתעף - זמן עשיית בגדי הכהונה / פעולתם של הבגדים בעבודת הכהנים / אבני השוהם / אבני המילואים

רמב"ם

לקדוש ה' מוכבד זה יזה"ב 449

הת' שניאור זלמן שי' גוראריה, ישיבת ליובאוויטש טארנאנא, קנדה

קושיית כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם בהמקור דכבוד שבת / ב' אופנים ליישב את דברי הרמב"ם / הטעם שלא כתב הרמב"ם דין כבוד יזה"ב כ' בהל' שביתת עשור ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר / ביאור דעת אדה"ו בהנ"ל

כתיבת תורה שבעל פה 453

הרב אברהם שי' וילהלם, ישיבת תורת"ל מגדל העמק, ארה"ק

פסק הרמב"ם בקריאה על פה, ומקורו לפי הכס"מ / ביאור רבינו בשיטת הרמב"ם / הקושיא על שיטת הרמב"ם ע"פ המבואר בגמרא / קושיא נוספת על הרמב"ם / ביאור שיטת הרמב"ם / דעת הרמב"ם דאף בזמננו אסור להציל כתבי הקודש שנכתבו בלשון אחר

ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר "גברא קטילא" 460

הת' מנחם מענדל שי' פוטאש, ישיבת תורת"ל המרכזית - 770, ברוקלין נ. י.

קושיא על דברי הרמב"ם באיסור יציאה מערי מקלט / פי' "התיר עצמו למיתה" / ביאור חדש ב"התיר עצמו למיתה" / כמה קושיות על ביאור כ"ק אדמו"ר / דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הבלתי מוגה / ב' דינים ב"גברא קטילא" / תירוץ הקושיות הנ"ל

468..... מחלוקת המפרשים ב'שלא כדרך אכילה' לשיטת הרמב"ם

הת' דב בעריש שי' רוטנברג, ישיבה שעל-יד האהל הק', קווינס נ.י.

מחלוקת האחרונים באכילת איסור שלא כדרך אכילתו אי אסור מה"ת לדעת הרמב"ם / החקירה
בביאור טעם איסור חצי שיעור, והעולה מביאור רבינו לשי' הח"צ והשאג"א / עפ"ז ביאור
המחלוקת הנ"ל דתלוי אי אמרינן הטעם ד'אחשבי" / ביאור נוסף דזה תלוי בחקירה הנ"ל בטעם
איסור חצי שיעור

הלכה

473..... גדר המנוחה בשבת בשיטות הרבי ורש"י זוין

הת' שניאור זלמן שי' אורכמן, ישי"ג ליובאוויטש בואנוס איירס, ארגנטינה

דבריו של הרש"י זוין בגדר מנוחת שבת / חילוק ביאור זה מחקירתו של הגר"י ענגיל באיסורים
זמניים / הוכחה דהמנוחה אינה ענין בעולם מדין עכו"ם ששבת חייב מיתה וביאור כ"ק אדמו"ר
בוה / ביאור הוכחתו של הרש"י זוין לשיטת כ"ק אדמו"ר / הוכחה דהמנוחה היא על האדם מדין
המהלך במדבר

478..... גדר פרסומי ניסא במוצת נר חנוכה

הת' שלמה שי' גלפריין, ישיבת תורת"ל 'חוככי תורה', ברוקלין נ.י.

ביאור רבינו דמצוות נר חנוכה מיוחדת בזה דתכליתה בה עצמה / הביאור במה שמצינו דינים
שהפרסומי ניסא שבהם הוא לעיכובא / צע"ק מכמה דינים שהם מטעם פרסום הנס / מדברי הב"ח
מובן דב' פרטים בחובת פרסומי ניסא / עפ"ז ביאור הנ"ל דזהו מצד הפרט הב' שבחובת הפרסומי
ניסא

485..... בענין עקירת שן

הת' שניאור זלמן שי' קרלנשטיין, ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

דברי הרבי בלקו"ש בענין עקירת שן / שקו"ט בסוגיא דעקירת שן בפסחים והטעמים לאיסור
ולחיתור / השקו"ט בפ"ר בסוגיא, וסיכום הסברות

489..... דיוק בשו"ע אדה"ז ע"פ המבואר בקונטרס ענינה של תה"ח

הת' שמעון שי' כפיץ, ישי"ג ליובאוויטש בואנוס איירס, ארגנטינה

ההפרש בין לשון אדה"ז לרשב"א בענין בריה חדשה שבכל יום / ביאור הדיוק בלשון אדה"ז ע"פ
המבואר בקונטרס ענינה של תה"ח

הוספה

- 491 פרסום ראשון
עלי הגדה על מכתב כללי באנגלית מר"ח ניסן ה'תשמ"ט
- 498 מפתח לספרי ב"ק אדמו"ד נשיא דודנו



דבר מלכות



מאמר ד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח

בס"ד. י"א ניסן ה'תשל"ח*

כי ישאלך בנך מאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם¹, — שאלה זו היא שאלת הבן חכם, כמ"ש בהגדה² חכם מה הוא אומר מה העדות גו'. וידוע הדיוק בדרושי רבותינו נשיאינו³, דמאחר שנקרא בשם חכם [דאמיתית החכמה היא חכמת התורה⁴] הרי הוא בודאי יודע את המצוות, ומהי שאלתו מה העדות והחוקים והמשפטים גו'. ויש להוסיף, דמהמשך הכתוב⁵ ואמרת לבנך גו' ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים האלה גו' לטוב לנו גו' שמבארים המעלה שבקיום המצוות (לטוב לנו גו'), מובן⁶ שפירוש מה העדות גו' הוא מהו ענין המצוות (איזו מעלה יש בהם), וצריך ביאור, איך שייך שבן חכם ישאל שאלה כזו. וביותר אינו מובן, דבהביאור בענין המצוות (בהתשובה דואמרת לבנך) אומר שני ענינים. ויוציאנו הוי' ממצרים גו' ויצונו גו' לעשות את כל החוקים, דכיון שהוציאנו ממצרים אנו משועבדים אליו לקיים מצותיו⁷. ועוד ענין בקיום המצוות⁸ שהם לטוב לנו כל הימים גו'⁹. ומזה שבהתשובה דואמרת לבנך מבאר שני הענינים, מובן, ששניהם הם חידוש אצל הבן. ואינו מובן, דמאחר שאינו יודע ענין המצוות (לא רק שאינו יודע שהמצוות הם לטוב לנו, אלא שאינו מבין אפילו החיוב דקיום המצוות בדרך קבלת עול¹⁰), איך קוראים אותו בתואר (בן) חכם. גם צריך להבין (כמו שמדייק בהדרושים³) מה שאומר אשר צוה הוי' אלקינו אתכם, אתכם ולא אותנו. והגם דע"י שאומר הוי' אלקינו אין מקום לטעות שמוציא ח"ו את עצמו מהכלל¹¹, מ"מ צריך

(* יצא לאור בקונטרס *י"א ניסן — תש"נ, "לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת השמונים ושמונה של כ"ק אדמו"ר שליט"א .. י"ד ניסן, שנת ה'תש"נ".

- (1) ואתחנן ו, כ.
- (2) מירושלמי פסחים פ"י ה"ד. מכילתא (הובא בפרש"י) עה"פ בא יג, יד.
- (3) ד"ה זה תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' רטז), עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' שנא), ה'ש"ת (סה"מ ה'ש"ת ס"ע 43 ואילך).
- (4) וכמ"ש (ואתחנן ו, ד) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים".
- (5) ואתחנן ו, כא ואילך.
- (6) ולהעיר, שמהמשך הענין בהגדה "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח כו" משמע שהשאלה מה העדות גו' היא (גם) מה הם דיני והלכות הפסח. ולהעיר, שגם כשנפרש שכוונת הכתוב ב"מה העדות גו'" היא להמצוות ודיניהם — חילוק בין הפסוק להגדה, כי "העדות והחוקים והמשפטים" שבכתוב קאי על כל המצוות, ובהגדה "כהלכות הפסח".
- (7) ראה פרש"י עה"פ יתרו כ, ב "כדאי היא ההוצאה (ממצרים) שתהיו משועבדים ליי". ועד"ז ברמב"ן שם. וראה רמב"ן ואתחנן שם.
- (8) להעיר רמב"ן שם "אנחנו חייבים לעשות רצון הבורא .. ועוד שתהי' לנו צדקה .. ויתן לנו שכר טוב".
- (9) ראה ספורנו עה"פ שם (ד"ה ליראה) "לטוב לנו כל הימים, כי חפץ חסד הוא לא לתועלתו".
- (10) ראה רמב"ע עה"פ שם (ו, כ) "למה זה העול עלינו".
- (11) ראה גם דעת זקנים מבעה"ת עה"פ ואתחנן שם. מחזור ויטרי הגש"פ.

ביאור מה שאומר אתכם¹², דהול"ל אשר צוה הוי' אלקינו אותנו, או אשר צוה הוי' אלקינו ותו לא¹³.

ונקודת הביאור בזה בהדרושים¹⁴, ע"פ הידוע¹⁵ דקיום המצוות של האבות הי' (בעיקר) עבודה רוחנית, והפעולה שעשו בגשמיות היתה כעין כלי להעבודה הרוחנית. והמצוות שניתנו במתן תורה, עיקרם הוא העשי' בפועל. דעשיית המצוה היא לא הכנה וכלי לכוונתה, אלא אדרבה, העשי' היא העיקר. וכמו בנדו"ד מצות אכילת מצה, דכאשר יכוון בסוד מצות מצה וח"ו יחסר הפועל ממש, לא ימשיך מאומה, ולאידך, כשיקיים המצוה בפועל, גם בלי כוונה¹⁶, ימשיך האור. ושאלת הבן חכם היא איך ממשיכים גילוי אוא"ס ע"י מעשה (המצוות). וזהו שאומר מה העדות גו' אשר צוה הוי' אלקינו אתכם, אתכם דוקא, דכיון שהעבודה שלכם (לאחרי מ"ת) היא עשי' (ולא עבודה רוחנית כעבודת האבות), איך נמשך גילוי אוא"ס ע"י עבודה זו. והתשובה (ואמרת לבנך) עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאתנו הוי' ממצרים גו' ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים האלה גו' היא, דגלות מצרים ויציאת מצרים היו הכנה למתן תורה, ובמתן תורה ניתן הכח שע"י מצוות מעשיות (לעשות את כל החוקים גו', לעשות דייקא¹⁷) ימשיכו המשכות למעלה יותר מההמשכות שהמשיכו האבות ע"י עבודה רוחנית שלהם, ועד להמשכת העצמות.

ב) וצריך להבין, דלכאורה, ביאור הנ"ל ששאלת הבן חכם היא על המצוות שלאחרי מ"ת דוקא, הוא ביאור רק על זה שלאחרי שאומר אשר צוה הוי' אלקינו הוא מוסיף אתכם בכדי להדגיש ששאלתו היא לא על המצוות דהאבות, כ"א על המצוות אשר צוה הוי' אלקינו אתכם לאחרי מתן תורה. אבל זה הי' מובן לכאורה גם כשהי' אומר בלשון כולל יותר אשר צוה הוי' אלקינו אותנו. גם צריך להבין אומרו מה העדות והחוקים והמשפטים, דמאחר ששאלתו היא על כללות המצוות הול"ל מה המצוות (וכיו"ב), ולמה מפרט עדות חוקים ומשפטים. ובפרט שהחילוק דהסוגים עדות חוקים ומשפטים הוא בכוונת המצוות [שהמצוות דחוקים צריך לקיימם מפני שהם ציווי הקב"ה (גזירה גזרתית), והמצוות דעדות ומשפטים צריך לקיימם גם מצד הטעם¹⁸], והשאלה מה העדות גו' היא על ההמשכה שע"י מעשה המצוות. גם צריך להבין ששאלת הבן היא על כל ג' הסוגים דמצוות (עדות חוקים

12) בדעת זקנים שם "והא דקאמר אתכם, לפי שעדיין לא נולד באותה שעה". ועד"ז במחזור ויטרי שם "אתכם .. אתם שיצאתם ממצרים". ויש לומר, שהדיוק בהדרושים הוא ד"כי ישאלך בנך" קאי גם על בנך שבכל הדורות (שגם אביו לא הי' ביציאת מצרים).

13) ד"ה זה תרנ"ד שם.

14) ראה בכ"ז ד"ה כי ישאלך במאמרי אדהאמ"צ (ויקרא ח"א ע' נו ואילך). אוה"ת דרושים לפסח (כרך ג ע' תשסא. שם ס"ע תשסו ואילך). עטר"ת (ס"ע שנו ואילך). ד"ה ויקם עדות היש"ת (המשך להאמר ד"ה כי ישאלך) ע' 53 ואילך.

15) סה"מ תרס"ה ע' רכ ואילך. ובכ"מ.

16) להעיר שבמצות אכילת מצה, גם הכוונה דלצאת ידי חובתו אינה מעכבת — שו"ע אדה"ז או"ח הלי' פסח סתע"ה סכ"ח. וש"נ.

17) מאמרי אדהאמ"צ שם (ע' סז).

18) שלכן נקראים בתורה בשם עדות ומשפטים.

ומשפטים) ובהתשובה ויצונו גוי' לעשות את כל החוקים גוי' מזכיר רק חוקים. גם צריך להבין, דהחילוק בגי' הסוגים עדות חוקים ומשפטים הוא¹⁹, שמשפטים הם המצוות שמחוייבים מצד השכל (כמו גזל גניבה כיבוד אב ואם), ועדות הם המצוות שהם אות וזכרון (כמו שבת פסח סוכה ותפילין), דמצוות אלו, הגם שהשכל מצד עצמו (לולי ציווי התורה) לא הי' מחייבם [ודלא כהמצוות דמשפטים שגם אלמלא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה²⁰], מ"מ, לאחר שהתורה ציוותה עליהם השכל מסכים לזה, וחוקים הם המצוות שגם לאחר שהתורה ציוותה עליהם אין להם מקום בשכל, והם רק בדרך חוקה חקקתי גזירה גזרתי²¹. ועפ"ז הי' צריך לומר לכאורה משפטים עדות וחוקים (בסדר דמלמטלמ"ע) או חוקים עדות ומשפטים (בסדר דמלמעלמ"ט), והסדר בכתוב הוא עדות חוקים ומשפטים.

ג) ויובן זה בהקדים מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה²² (שאמרו בחג הפסח הראשון בבואו לארצות הברית ע"מ לדור) בהדיוק שבשאלת הבן חכם כתיב אתכם, דבזה שאומר אתכם (ולא אותנו) הוא דומה לכאורה להבן רשע. ומוסיף בהמאמר, דהגם שהבן חכם אומר ה' אלקינו, שהוא מכניס עצמו בכלל ישראל ומקבל עליו עול מלכות שמים, הרי זהו בנוגע להעיקר²³, אבל בנוגע לפרטי הענינים דעדות חוקים ומשפטים, הוא אומר אתכם. דמלשון המאמר משמע שהדיוק בזה שאומר אתכם הוא לא רק שצריך ביאור למה אומר אתכם, אלא גם בזה שאומר אתכם ולא אותנו, שע"ז יש מקום לטעות דזה שאומר אלקינו ומכניס עצמו בכלל, הוא רק בנוגע להעיקר (קבלת עול מלכות שמים), אבל בנוגע לפרטי הענינים דעדות וחוקים ומשפטים הוא מוציא את עצמו מהכלל.

ויש לומר הביאור בזה, דבמצוות שני ענינים. זה שהמצוות הם ציווי השם, דענין זה הוא בכל המצוות בשוה, וזה שהמצוות נחלקות בגי' סוגים דעדות חוקים ומשפטים. ושני ענינים אלה הם גם בקיום המצוות. דבכוונת המצוות, שני ענינים²⁴. כוונה כללית — לקיים ציווי השם, דכוונה זו היא בכל המצוות בשוה. וכוונה פרטית — קיום המצוה מפני שהיא עדות (אות וזכרון) על איזה ענין, או מפני שהיא חוקה וגזירה²⁵, או מפני שמחוייבת גם מצד השכל. ושאלת הבן חכם מה העדות והחוקים

19 ראה רמב"ן עה"פ ואתחנן שם (ו, כ). הנסמן לקמן ח"ד ע' יג הערה 11.

20 עירובין ק, ב.

21 ראה תנחומא חוקת ג. שם ח. במדב"ר ר"פ חוקת. ועוד.

22 דחג הפסח הי"ש"ת.

23 כ"ה הלשון במאמר הנ"ל.

24 ראה לקמן ח"ד (ע' טו) וש"נ שבקיום המצוות צ"ל שתי כוונות, כוונה כללית לקיים רצון ה' וכוונה

פרטית השייכת לאותה המצוה. וראה הערה הבאה.

25 לקמן שם (וראה גם בהנסמן שם הערה 11) דבחוקים מודגשת כוונה הכללית לקיים רצון ה'. אבל

ראה סה"מ הי"ש"ת ע' 53 (וראה לקמן ס"ה) דענין החוקים הוא שעל ידם נמשך הביטול. וראה גם סהמ"צ

להצ"צ (פד, ב) דזה שהחוקים "צריך לעשותם כמקבל גזירה בלי טעם" הוא בכדי לאכפיא לסט"א. ונמצא,

שגם בחוקים יש כוונה מיוחדת (נוסף על הכוונה הכללית לקיים רצון ה') — ביטול ואתכפיא.

והמשפטים היא, דכיון שכל המצוות הם ציווי השם, מה נוגע הענין דעדות חוקים ומשפטים. ולכן מדייק בהמאמר דגם לאחרי שאומר אלקינו יש מקום לטעות שבנוגע לפרטי הענינים דעדות חוקים ומשפטים הוא מוציא ח"ו את עצמו מהכלל. ובכדי לשלול טעות זו הול"ל אותנו.

(ד) **ויובן** זה ע"פ המבואר במאמר הנ"ל, שג' הענינים דעדות חוקים ומשפטים הם בכל המצוות. שגם המצוות דחוקים ומשפטים נק' בשם עדות [כמ"ש²⁶ ויקם עדות ביעקב גר], ועד"ז הוא בנוגע לחוקים, שגם בהמצוות שע"פ טעם (עדות ואפילו משפטים), הטעם הוא רק על כללות המצוה ולא על הפרטים²⁷, והפרטים הם באופן חוקה חקתי גזירה גזרתי. ועד"ז הוא בנוגע למשפטים, שגם בהמצוות דעדות וחוקים יש הענין דמשפטים²⁸.

והענין הוא, דבגילוי אלקות שע"י המצוות ג' מדריגות בכללות. אור המתלבש בעולמות, דבכללות הוא אור הממלא, ואור שלמעלה מהתלכשות בעולמות אבל שייך לעולמות, דבכללות הוא אור הסובב, ועצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות. דאור הממלא מושג גם בשכל, ולכן המשכתו היא ע"י הענין דמשפטים, השגת השכל. ואור הסובב, אין שייך בו השגת החיוב ורק ידיעת השלילה, דזה שהוא יודע ומבין שבאור זה אי אפשר להיות השגת השכל, הו"ע ביטול ההשגה²⁹. ולכן המשכת אור הסובב היא ע"י קיום החוקים³⁰, שענינם הוא שמבטל את שכלו, אין לך רשות להרהר²¹. ובעצמות אוא"ס שאינו בגדר שייכות לעולמות, אין שייך לומר גם שהוא מושלל מהשגת השכל. וכמבואר בתניא³¹, שהאומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים, שכל השומע יצחק לו. כי ענין השלילה, שאומרים על איזה דבר שהוא מושלל מדבר שני, שייך דוקא בדברים שיש יחס ביניהם, והשכל והמישוש הם שני ענינים נבדלים לגמרי שאין יחס ביניהם. [ואולי יש להוסיף, שבהמשל דשכל ומישוש, כיון ששניהם הם נבראים מוגבלים, יש יחס ביניהם. משא"כ בהנמשל³². ולכן זה שאין שייך לומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו הוא יותר מזה שאין שייך לומר על סברא שכלית שאי אפשר למששה בידים]. ולכן, המשכת עצמות אוא"ס אינה גם ע"י ענין החוקים, ביטול השכל, כיון שלגבי עצמות אוא"ס אין שייך לומר גם הענין דשלילת השכל. וזה שע"י המצוות הוא המשכת עצמות אוא"ס הוא מפני שהמצוות הם רצון וציווי העצמות.

26 תהלים עח, ה.

27 מו"נ ח"ג פכ"ו.

28 ראה לקמן ס"ו, ובהערה 43 שם.

29 ראה המשך תריס"ו ע' יט.

30 בלקו"ת פקודי (ג, ד ואילך) שהמשכת אור זה (שיש בו רק ידיעת השלילה) היא ע"י מצוות לא תעשה, שלילת המעשה. ובהמשך הענין שם (ד, ג) שענינם דמצוות ל"ת הוא "אתכפיא וביטול" — והרי גם ענין החוקים הוא אתכפיא וביטול, כנ"ל הערה 25.

31 שעהיהו"א פ"ט (פו, ב). וראה ד"ה שובה ישראל דש"פ האיזנו ה'תשל"ז (לעיל ח"א ע' צט) הערה 24, עיי"ש.

32 להעיר גם משעהיהו"א שם (פו, א), דרוממות החכמה על עשי' הוא רק חמש מדריגות (עשי' דיבור מחשבה מדות ושלל), "אבל הקב"ה רם ומתנשא ממדרגת החכמה רבבות מדרגות כאלו עד אין קץ".

וזהו ענין העדות שבמצוות³³, דזה שכל המצוות (גם המצוות דחוקים ומשפטים) נק' בשם עדות הוא לפי שהם ממשיכים ומגלים העלם העצמי דמצוות אוא"ס, שלמעלה גם מסובב³⁴. דכמו שענין העדות בפשטות הוא על דבר הנעלם דוקא, דעל דבר הגלוי אין שייך עדות, מכיון שהוא גלוי, ואפילו על מילתא דעבידא לאגלויי אין צריך עדות³⁵, עד"ז הוא ברוחניות, דאור הממלא הוא דבר הגלוי שמושג בשכל, ואור הסובב שלמעלה מהתלבשות בעולמות הוא מילתא דעבידא לאגלויי (העלם ששייך לגילוי), כי על ידי ההשגה באור הממלא שמתלבש בעולמות, שהוא הארה בלבד (כדמוכח מזה גופא שהוא בהתלבשות), באים לידי ידיעה שישנו אור שהוא מופלא מעולמות, שהוא המקור שממנו נמשך ההארה שבהתלבשות. וענין העדות הוא בעצמות אוא"ס, שלמעלה גם מסובב, שהוא נעלם לגמרי. וזהו מה שכל המצוות נק' עדות, לפי שהם ממשיכים ומגלים עצמות אוא"ס שלמעלה גם מסובב.

(ה) **וביאור** המעלה דעדות על חוקים בפרטיות יותר, אף שגם בחוקים נרגש בגילוי שהם רצונו ית', רצון שלמעלה מטעם, יובן ע"פ מ"ש בהמאמר³⁶ שחוקים הוא מלשון חקיקה. ומהמשך הענינים שבהמאמר משמע דשני ענינים בזה. ענין החקיקה למעלה, כמ"ש בהמאמר דמעלת אותיות החקיקה על אותיות הכתיבה היא שאותיות החקיקה אינם דבר נוסף על העצם, ומבאר שזהו בחינת הכתר. ויש לומר, דזה שהכתר (סובב) הוא דוגמת אותיות החקיקה שאינם דבר נוסף על העצם, הוא, שהגילוי דאור הממלא להיותו גילוי שבבחינת גבול ולא כמו העצם, הוא כמו דבר נוסף על העצם, והגילוי דאור הסובב, להיותו בל"ג כמו העצם, אינו דבר נוסף על העצם³⁷. ועוד ענין בחוקים מלשון חקיקה, שע"י החוקים נעשה בעולם ענין החקיקה. כדאיתא במדרש³⁸ ע"פ³⁹ אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת, חוקים שבהם חקקתי את השמים והארץ. ומבאר בהמאמר דענין חקקתי שמים וארץ הוא הביטול שנעשה בעולם⁴⁰, ע"י המשכת הסובב, חקיקה דלמעלה.

והנה גם בחקיקה, ע"י חקיקה נעשה שינוי בהדבר שחוקקין בו, שאינו כמו שהי' בתחילה. וכמו בחקיקת אותיות באבן, שבתחילה הי' האבן פשוט ועכשיו

33) הבבא לקמן ראה סה"מ עטר"ת שם (ע' שנה). הי"ש"ת שם (ע' 51 ואילך). וראה גם לקמן ח"ד ע' טז ואילך.

34) בלקו"ת פקודי שם (ד, סע"א ואילך) דענין העדות הוא בסובב. וראה לעיל ע' נ הערה 83.

35) ר"ה כב, ב.

36) דשנת הי"ש"ת (ע' 52 ואילך). וכ"ה בד"ה זה עטר"ת (ס"ע שנה ואילך).

37) וע"ד המבואר בכ"מ (סה"מ תרמ"ג ע' עו ואילך. המשך תער"ב ח"א ע' רכט. ועוד), דזה שדוקא שם הוי' נק' שם העצם (כס"מ הל' עכו"ם פ"ה ה"ז. פרדס שער יט (שער שם בן ד'). מו"נ ח"א פס"א ואילך. עיקרים מאמר ב' פכ"ח) הוא לפי שהוא בל"ג כמו העצם ואינו דבר נוסף על העצם.

ולהעיר, שבסה"מ תרמ"ג והמשך תער"ב שם, שהוא בדוגמת גוון לבן שהוא גוון עצמי. ובלקו"ת אחרי (כח, ג) שהחילוק שבין אותיות החקיקה ואותיות הכתב הוא "קרוב" להחילוק שבין גוון לבן לשאר הגוונים.

38) ויק"ר פל"ה, ד.

39) ירמ"י לג, כה.

40) ראה עד"ז המשך תרס"ו ע' קעט.

הוא מצוייר באותיות⁴¹ [ובפרט כשהחקיקה הוא באבן הבהיר ומבהיק, שע"י החקיקה נעשה שינוי בהבהירות וההבהקה של האבן, שבמקום החקיקה אינו מבהיק כ"כ⁴¹]. ועוד ענין בזה [נוסף להשינוי (ירידה) שנעשה בהאבן ע"י החקיקה], שהחקיקה היא קשורה בהחלל, שנחסר בהאבן, היינו שהחקיקה עצמה היא כמו היפך האבן. ויש לומר דשני ענינים אלה הם גם בהנמשל דאור הסובב. שהירידה בהאור להיות סובב לעלמין הוא דוגמת השינוי והירידה שנעשה בהאבן, שאינו פשוט (ואינו מאיר ומבהיק כ"כ) כמו שהי' תחילה. ועי"ז נעשה נתינת מקום לעולם (שמתהווה מאור הסובב), שמציאות העולם (מלשון העלם) הוא היפך גילוי האור, בדוגמת החקיקה שנחסר מהאבן.

ויש לומר, שעד"ז הוא גם בחוקים, דזה שנק' בשם חוקים מלשון חקיקה הוא מצד שני ענינים הנ"ל. והענין הוא, דפירוש חוקה הוא כמאמר רז"ל חוקה חקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחר²¹, דשני ענינים בזה. שהרצון דחוקים הוא (לא כמו שהוא בעצמותו, אלא) בבחינת ירידה כביכול לשלול את השכל (אין לך רשות להרהר), בדוגמת השינוי והירידה שנעשה בהאבן ע"י החקיקה. ושהשכל (שהרצון שולל אותו) הוא באופן שההבנה וההשגה שלו היא היפך הרצון⁴², שלכן צריך לשלול ולומר אין לך רשות להרהר. ועפ"ז תובן יותר המעלה דעדות לגבי חוקים, דענין החוקים הוא הרצון דמצוות כמו שהוא בבחינת ירידה לשלול הענינים (השכל) שהם הפכים, וענין העדות הוא הרצון דמצוות כמו שהוא בעצמותו.

והנה כמו שלמעלה החילוק שבין עדות לחוקים ומשפטים הוא, דחוקים ומשפטים הם באור השייך לעולמות [אלא משפטים הם באור המתלבש בעולמות (ממלא) וחוקים הם בהאור שלמעלה מהתלבשות (סובב)] ועדות הם בעצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות, עד"ז הוא גם בעבודת האדם, דחוקים ומשפטים הם בהשכל שבאדם (או עכ"פ בדרגת הנשמה ששייכת לשכל), התבוננות. [אלא שבמשפטים ההתבוננות היא בטעמי המצוות, כולל גם ההתבוננות בזה שגם המצוות דחוקים יש להם טעם⁴³, אלא שהטעם דמצוות אלו הוא בחכמתו ית' ולא נמשך בשכל הנבראים. וההתבוננות דחוקים היא שכל המצוות (גם המצוות דמשפטים) הם רצונו ית', רצון שלמעלה מטעם, למעלה גם מהטעמים שבחכמתו ית'. וענין עדות הוא בהאדם עצמו. כמ"ש⁴⁴ אתם עדי, דפירוש אתם הוא אתם בעצמכם. דכיון שכל אחד

(41) ראה המשך תרס"ו ע' תעד. ובכ"מ.

(42) להעיר משהמ"צ להצ"צ (פד, ב) שמביא שם מ"ש הרמב"ם (בשמונה פרקים פ"ו) שבדברים שהתורה אסרתם בדרך חוק (כבשר בחלב ושעטני) צריך לומר אפשרי ואבי שבשמים גזר עלי, ובסמה"צ שם "בזאת שאומר אפשרי הרי הוא רחוק מאד מאלקות".

(43) ושני ענינים בזה: א) שיש להם טעם בחכמה דלמעלה, ככפנים. וראה רמב"ם סוף הל' מעילה "והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע", היינו שגם החוקים יש להם טעם, אלא "שאינן טעמן ידוע" לפי שלא נמשך בשכל הנבראים (וראה לקמן ח"ד ע' טו, ובהערה 27 שם). ב) שישנם ענינים במצוות דחוקים שאפשר להבינם גם בשכלנו. וכמ"ש הרמב"ם סוף הל' תמורה "ראוי להתבונן בהם, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם". וראה בארוכה לקו"ש חל"ב ע' 174 ואילך. ואכ"מ.

(44) ישע"י מג, י. ובזהר (ח"ג פו, א): אלין אינון ישראל.

מישראל נשמתו היא חלק אלוהי ממעל ממש⁴⁵, ושרש הנשמות הוא בהעצמות (ולמעלה יותר מהשרש דתומ"צ), לכן, עצם מציאותם דישראל מעידה על העצמות. אלא שהגילוי דשרש הנשמה הוא ע"י העדות דהמצוות.

(ז) **ויש** לומר, דעיקר ענינם של המצוות הוא שהם עדות, המשכת עצמות אוא"ס. וענין החוקים והמשפטים דמצוות (המשכת אור הסובב ואור הממלא) הוא, כי הכוונה בהמשכת העצמות שע"י המצוות היא שהמשכה תהי' בגילוי, וכיון שהעצמות הוא למעלה מגילוי, לכן הגילוי דהמשכת העצמות (עדות) הוא ע"י אור הסובב ואור הממלא (חוקים ומשפטים), גילויים⁴⁶. וזהו שהסדר דג' ענינים אלה הוא עדות חוקים ומשפטים, דבתחילה הו"ע העדות — המשכת העצמות, ואח"כ, בכדי שהמשכה תהי' בגילוי, הוא ע"י הגילוי דאור הסובב שנמשך ע"י ענין החוקים שבמצוות, ואח"כ, בכדי שהגילוי יהי' בפנימיות, הוא ע"י הגילוי דאור הממלא שנמשך ע"י ענין המשפטים שבמצוות⁴⁷.

ועפ"ז יש לומר, דזה שמשמע בתחילת המאמר ששאלת הבן חכם מה העדות והחוקים והמשפטים גו' היא דכיון שכל המצוות הם ציוויי השם למה הן נחלקות בעדות חוקים ומשפטים (כנ"ל סעיף ג), הוא גם להביאור (שבהמשך המאמר) דשאלת הבן חכם היא איך נמשך גילוי אלקות ע"י המצוות שלאחרי מתן תורה שעיקרם הוא עשי' בפועל. והענין הוא, דזה שעל ידי מעשה המצוות נעשה המשכת אלקות אין זה פלא, מכיון שהמצוות הם רצון הקב"ה. ושאלת הבן חכם היא על זה שע"י מעשה המצוות נמשך גילוי אלקות. דענין הגילוי שייך לכאורה לעבודה רוחנית ולא לעשי' גשמית. ולכן אומר מה העדות והחוקים והמשפטים גו', ולא מה המצוות (וכיו"ב), כי זה שע"י המצוות נעשה המשכת אלקות הוא מצד הנקודה המשותפת שבכל המצוות בשוה, שהם ציווי ורצון הקב"ה, וזה שהמצוות נחלקות בהסוגים עדות חוקים ומשפטים הוא בנוגע לגילוי ההמשכה [שבעדות ההמשכה היא בהעלם, ובחוקים ההמשכה היא בגילוי באופן דמקיף, והגילוי דמשפטים הוא גילוי בפנימיות], ושאלת הבן חכם מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה הוי' אלקינו אתכם היא, דהמצוות אשר צוה הוי' אלקינו אתכם לאחרי מתן תורה שעיקרם הוא עשי' בפועל, ענינם הוא המשכת אלקות, וא"כ מה העדות והחוקים והמשפטים, שהחילוק דעדות חוקים ומשפטים הוא בענין הגילוי.

(ח) **והתשובה** עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו הוי' ממצרים גו' היא שבמתן תורה שהי' לאחרי ההקדמה דגלות מצרים ויציאת מצרים ניתן הכח שע"י מצוות מעשיות ימשיכו המשכות הכי נעלות (כנ"ל סעיף א), וגם שהמשכות שע"י מעשה המצוות יהיו בגילוי. וזהו ויוצנו הוי' לעשות את כל החוקים האלה ליראה גו', יראה אותיות ראי' (כמ"ש בהמאמר⁴⁷), שהמשכות שע"י

45) תניא רפ"ב. וראה בהנסמן במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' שעג.

46) ראה עד"ז לקו"ש ח"ו ע' 21 הערה 69.

47) סה"מ ה"ש"ת ס"ע 57. עטר"ת ע' שנט.

עשיית המצוות (ויצונו גו' לעשות) יהיו בגילוי עד לאופן של ראי'. ועיקר גילוי ההמשכות שע"י עשיית המצוות יהי' לעתיד לבוא, שאז תהי' הראי' בדרגות הכי נעלות, ועד ליראה (אותיות ראי') את הוי' אלקינו, ראיית מהות א"ס ב"ה⁴⁸. וזהו ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים גו', החוקים דייקא, כי כשמקיים המצוות (רק) מצד הטעם, ההמשכות שע"י המצוות הם בהעלם⁴⁹, ובכדי שההמשכות דהמצוות יהיו בגילוי, הוא ע"י שקיום המצוות (גם המצוות דעדות ומשפטים) הוא מפני שהם ציווי ה', כמו החוקים⁵⁰.

ט) **והנה** לאחרי כל הנ"ל צריך ביאור, דכיון שתורת אמת קוראת אותו בשם (בן) חכם, מסתבר, שהוא יודע החידוש דמתן תורה, שבמתן תורה ניתן הכח להמשיך ע"י מצוות מעשיות המשכות הכי נעלות ושההמשכות יהיו בגילוי, ומהי השאלה מה העדות גו'. ויש לבאר זה ע"פ מ"ש במק"א⁵¹, דזה שמעשה אבות נאמר בתורה (אף שעבודת האבות היתה לכאורה רק הקדמה למתן תורה), הוא, לפי שגם עכשיו לאחרי מתן תורה צריכה להיות עבודה שבדוגמת עבודת האבות. והענין הוא, דזה שנצטוונו בכל יום ויום יהיו בעיניך (כחדשים⁵², ויתירה מזו) חדשים⁵³, הוא לא רק בנוגע להיזק והחביבות דתומ"צ, אלא גם בנוגע ללימוד התורה וקיום המצוות עצמם. שבכל יום צריכים להיות בדרגא נעלית עוד יותר, כהציווי⁵⁴ מעלין בקודש, ועד לעלי' באין ערוך, ועד שהתומ"צ שהיו אצלו קודם הם (כלא חשיב או) לא חשיב לגבי התומ"צ דיום זה, שלכן התומ"צ דיום זה הם (כחדשים או) חדשים. וזהו שגם עכשיו לאחרי מתן תורה צריכה להיות עבודה שבדוגמת עבודת האבות קודם מ"ת, כי מתן תורה הוא בכל יום, נותן התורה לשון הווה⁵⁵, ובכל יום הוא בדרגא נעלית יותר, ולכן, צ"ל בכל יום עבודה שבדוגמת עבודת האבות שהיא הכנה והקדמה למתן תורה דיום זה. ועפ"ז יש לבאר שאלת הבן חכם מה העדות גו' אשר צוה גו' אתכם, כי התומ"צ של הבן חכם הם בכל יום חדשים ממש, ולכן הוא נמצא תמיד בהתחלתו בהמצב דקודם מתן תורה. ויש לומר, דזה שאומר אשר צוה גו' אתכם, אתכם ולא אותנו, הוא, בכדי לרמז שאצלו הוא המצב דקודם מתן תורה.

יוד' **ויש** לקשר זה עם זה ששאלת הבן חכם היא בעיקר לבילי הפסח, אף שהשאלה מה העדות גו' (בפשטות) היא בנוגע לכללות המצוות, כי בפסח הוא

48) כ"ה הלשון בהמאמר שם.

49) היינו, שגם באופן זה ישנה ההמשכה שע"י המצוה. ואפילו כשמקיימה בשביל פני' וכיו"ב. אלא שאז ההמשכה היא בהעלם — ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1053. ובכ"מ.

50) כ"ה בסה"מ ה'ש"ת שם. ועפ"ז, הכוונה ב"חוקים" בפסוק זה היא נלא לכוונה הפרטית ב"חוקים" (ראה לעיל הערה 25), כי אם לזה שבחוקים מודגשת הכוונה הכללית דמצוות, שקיומם היא מפני ציווי ה'.

51) ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 76 ואילך.

52) שו"ע אדה"ז או"ח סי' סא סעיף ב (וש"ג). ספרי ופרש"י עה"פ ואתחנן ו, ו.

53) פרש"י עה"פ יתרו יט, א. וראה גם פרש"י עה"פ עקב יא, יג. תבוא כו, טז.

54) ברכות כה, א. וש"ג. זח"ג קסב, ריש ע"ב. וראה לקו"ש ח"ג ע' 250 הערה ד"ה להעלות בקודש.

55) של"ה כה, א. לקו"ת תזריע כג, א. מאמרי אדהאמ"צ שמות ח"א ע' קעה. וש"ג.

לידת עם ישראל⁵⁶. וזהו שחג הפסח שייך במיוחד לענין החינוך, כי חינוך הילדים מתחיל מיד כשנולד. וזהו הקשר דשאלת הבן חכם עם ליל הפסח, כי זה ששואל מה העדות גוי הוא כי (מצד זה שעולה תמיד בעילוי אחר עילוי) הוא נמצא במצב שלפני מתן תורה, ושאינו שייך עדיין לשום ענין, כתינוק ברגע שנולד.

(יא) **והתשובה** עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו הוי' ממצרים ביד חזקה היא, שגם מי שהוא בדרגת תינוק ברגע שנולד (כולל זה שהוא בדרגא זו בפשטות, ולא כהבן חכם דזה שהוא בדרגא זו הוא מצד העליות שלו), ויתירה מזו, גם מי שהוא במצב דעבד לפרעה במצרים (לפני הלידה דיציאת מצרים), מוציא הוי' אותו ממצרים ביד חזקה, דביד⁵⁷ חזקה הוא תוקף ההתגלות ועד שנגלה⁵⁸ עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו וגאלם, שהוא דילוג⁵⁹ מן הקצה אל הקצה, מהמטה ביותר (עבדים לפרעה במצרים) להמעלה ביותר — הגילוי דבכבודו ובעצמו⁶⁰.

וכן תהי' לנו, אשר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות⁶¹, גאולה בדרך דילוג מן הקצה אל הקצה, שמחושך הכפול ומכופל דגלות, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא שהחושך גדול עוד יותר⁶², באים מיד להגילוי דונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גוי⁶³, והיתה להוי' המלוכה⁶⁴, בכיאת משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.



56) יחזקאל קאָפּיטל ט"ז. וראה מכתב עש"ק ר"ח ניסן ה'תשמ"ח (ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 688 ואילך). וש"נ.

57) כ"ה הלשון בהמאמר שם (ס"ע 57).

58) הגש"פ פּיסקא "וּיּוּצִיאֵנוּ" ופּיסקא "מִצֵּה זֶה".

59) ונקרא "פסח" על שם הדילוג — פרש"י עה"פ בא יב, יא. וראה מכתב ר"ח ניסן ה'תשמ"ה (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים — קה"ת תשמ"ז — ע' תתפח), ובהערות שם.

60) ראה המשך תער"ב ח"ב ס"ע תתקכד.

61) מיכה ז, טו. וראה אוה"ת נ"ך עה"פ ס"ק ז"ח (ע' תפז), מזח"א בהשמטות סכ"ה (רסא, ב). פ"ח שער כ"א (שער חג המצות) פ"ו (בד"ה מהר"י ז"ל). וראה ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים דאחש"פ ה'תשל"ט (לקמן ע' רד ואילך). ד"ה זה די"א ניסן ה'תשמ"ב (לקמן ע' קמו ואילך).

62) עד "אשר חרפו אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך" (סיום וחותם מזמור פ"ט בתהלים*). וראה ביאורי פסוק זה ב"קובץ י"א ניסן שנת הפ"ט" (קה"ת תש"ג) אות סא ואילך.

63) ישע"י מ, ה.

64) עובד' א, כא.

(* ע"פ המנהג לומר בכל יום הקאָפּיטל תהלים המתאים לשנות חייו (מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר ב"קובץ מכתבים" שבסו"ט תהלים אהל יוסף יצחק ע' 214. אגרות קודש שלו ח"א ע' לא. ח"י ע' נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא. סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך) — מתחילים ב"יא ניסן שנה זו (תש"ג — שנת הדפסת המאמר) אמירת מזמור פ"ט שבתהלים.

לקוטי שיחות הלק יא, וארא א

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו⁵, בדיני הסיבה: „אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . מצה . . ובשעת אכילת הכריכה . . אכילת אפיקומן . . ושתיית ד' כוסות – לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי כו' לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו כו' אבל מ"מ המיסב בכל הסעודה ה"ז משוכח ועושה מצוה מן המובחר“.

מסגנון לשונו מוכח שכוונתו לבאר טעם ההסיבה הנצרכת בד' דברים אלו, והיינו משום ש„הם זכר לגאולה וחירות“ – „לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות“.

וצריך להבין:

א) בסימן זה (בסעיף קודם⁶) כבר ביאר טעם ההסיבה: „ . . שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות“.

לפי זה הרי אין אנו זקוקים לנתינת טעם למה צריך להסב בשעת אכילת הכזית וכו', כי כבר מבואר הוא ממ"ש לפ"ז; ואדרבה, בעיקר ה' לו לבאר הטעם למה אינו צריך (אלא ה"רשות בידו") להסב ב„שאר כל הסעודה“ (ולא

א. איתא בירושלמי¹: „מנין לד' כוסות („רמז מן התורה“²) ר"י בשם ר' בניי' כנגד ד' גאולות („לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים“²) לכן אמור גו' והוצאתי גו' והצלתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו'“³.

ועוד טעמים נאמרו שם: „ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'. ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות. ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'“.

בפשטות ההפרש בין הטעמים האחרונים להטעם הראשון „כנגד ד' גאולות“ הוא: להטעמים הנ"ל אין בד' הכוסות זכר ושייכות גלו' לגאולת בני ישראל (ממצרים)⁴, משא"כ להטעם „כנגד ד' גאולות“ הרי ד' הכוסות הם זכר (ללשונות של) גאולה.

ועפ"י י"ל שפלוגתא הנ"ל בהרמז להד' כוסות הוא נפקא מינה גם להלכה, ובהקדם:

1) פסחים פ"י ה"א. וראה גם ב"ר פפ"ה, ה. אוה"ת וארא (ע' קפה. ע' בתקצו).

2) פני משה שם.

3) פרשתנו ו, ר"ז.

4) במאירי פסחים צט, ב: שענינם (של ד' כוסות של פרעה) ה' טבה לגאולת מצרים. וראה ג"כ בקה"ע ופ"מ לירושלמי שם. ומפרשי המדרש בב"ר שם – אבל מובן, שזה רק טבה לסבה דסבה כו' ושייכות רחוקה לגאולה, משא"כ להטעם „כנגד ד' גאולות“ הרי זהו ענין ה„גאולה“ עצמה.

5) או"ח סתע"ב סי"ד.

6) ס"ז.

(ב) הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשתי' ע"י הסיבה – אינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'; ז. א. שאכילה ושתי' זו ה"ה פרטים במצות ההסיבה.⁹

והנפקותא ביניהם: באם אכל את הכזית (לקיים מצות אכילת) מצה בלא הסיבה, אם יצא ידי מצות אכילת מצה או לא: אם נאמר שהסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת המצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה (מדרבנן¹⁰) מכיון שההסיבה מעכבת בה; אבל אם אכילת

9 אלא שגם ע"פ זה ב' חייב הסיבה תקנוהו רק באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'. והטעם י"ל – כי הסיבה ענינה הוא בכדי להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים. . . ויצאת לחירות" (רמב"ם שם ה"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"ז). ולכן חייבה דוקא ב"דברים אלו (ש)הם זכר לגאולה ולחירות", (משא"כ שאר הסעודה היא רק למצוה מן המובחר". וראה לקמן הערה 11.

אבל אחכ"ז – ע"צ"ע לפי הסברא דהסיבה מצוה בפ"ע: באם א"פ לאכו"ש (נמצא בבית האסורים וכיו"ב) היש חיוב בהסיבה לחוד שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא. והא דלא הובא בפוסקים – י"ל מפני דלא שכיחא כלל. ולהעיר מדיו סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתרל"ט סק"כ בסופו) אף שיש לחלק. ואכ"מ.

10 דדוחק גדול לומר דבאכל בלא הסיבה אפקה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים מצות אכילת מצה מה"ת. וראה ארחות חיים סדר ליל פסח ס"ב שיש "סמך להסיבה מה"ת".

– ולחידודי יש להעיר מהדעות האם הפקעת קנין מדרבנן מהני בדאורייתא (פס"ד להצ"צ או"ח סתמ"ח ס"ג).

משמע מסגנון לשונו שזוהי כוונתו בביאורו זה?⁷

(ב) למה כתב אדה"ז שד' לשונות של גאולה, "אמורים בפ' וארא" – והלא אין דרכו לציין בפנים השו"ע מקום הפסוקים שמביא.

(ג) בפרשת וארא נאמרו ד' לשונות אלו בסדר שונה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי [וכן הובא הסדר בדרז"ל (ירושלמי) הנ"ל]. ולמה שינה אדה"ז בסידרם.⁸

ב. ויובן כל הנ"ל בהקדים בירור כללי בגדר דין הסיבה – די"ל בב' אופנים:

(א) הסיבה אינו חיוב בפ"ע, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו', והיינו כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשתי' – צ"ל דרך הסיבה.

7 ועד"ז צ"ע גם ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז שבהל' ר"ז כתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות כו' לפיכך כשעוד (סתם) אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות. ואח"כ בסוף ה"ח: ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ושתיית ארבע כוסות האלו כו'. דלכאורה הו"ל לקצר ולכתוב בתחלה (בה"ז): לפיכך צריך אדם להסב בשעת כו' וכיו"ב.

8 גם בפרשב"ם (פסחים זט, ב) שכתבם ג"כ כסדר שבשו"ע אדמוה"ז (וראה פרשב"ם ב"ב נח, ב) קשה כנ"ל. ואף שמשמע שכן היתה גרסתו בב"ר (שממנו העתיק דבריו, וכמו שכתב: ומצינו בב"ר כו'), אינו מובן למה בחר בהגירסא שבב"ר, ולא בהגירסא שבירושלמי? ואת"ל (בדוחק עכ"פ) שכך גריס גם בירושלמי, או שלא הי' לפניו הירושלמי (כידוע השקו"ט בזה) – בכל אופן קשה כנ"ל – כפי הגירסא שלו – בב"ר ובירושלמי.

לקיים מצות הסיבה (אבל מצות אכילת מצה כבר קיים בשלימות) – אין לברך שנית „על אכילת מצה“; אבל אם חיוב אכילה השני הוא לקיים מצות אכילת מצה (שלא קיימה כאשר אכל בלא הסיבה), צריך לחזור ולברך „על אכילת מצה“.

ועי"ל נפ"מ למעשה: אם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, ואח"כ נשתנה המצב באופן ששוב אינו מחוייב בהסיבה – כגון שעכשיו יושב הוא לפני רבו – אם צריך לחזור ולאכול שלא בהסיבה: אם לא קיים מצות אכילת מצה כשאכל בלא הסיבה (שדינו כאילו לא אכל מצה), הרי מחוייב הוא עכשיו במצות אכילת מצה (אף שתהי' שלא בהסיבה, מאחר שאינו מחוייב בהסיבה עתה) שלא יצא ידי חובתו עדיין¹³; אבל אם בפעם הראשונה כבר קיים מצות אכילת מצה, אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה – וממצוה זו הלא הוא פטור בשעה זו שהוא יושב לפני רבו, אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה וכו'¹⁴.

ג. ויש להוכיח שחובת הסיבה

הכזית מצה היא פרט בהסיבה, הרי באם לא היסב בה לא קיים מצות הסיבה, אבל אין חסרון בקיומה של מצות אכילת מצה.

והנפ"מ בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה¹¹, האם מחוייב הוא לחזור ולברך „על אכילת מצה“¹²: אם החיוב לחזור ולאכול הוא רק בכדי

(11) שו"ע שם ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ו. וראה בתוד"ה כולהו – פסחים קח, א, שנסתפקו לענין ד' כוסות. וראה פר"ח סתע"ב סק"ז בטעם הספק. וראה שו"ת בית הלוי ח"ג ס"א אות ט בדעת הר"ן. ובוד"ח רעק"א כתבים ע' 176. לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה הוא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חובה בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצות מצה, מה מקום לחייבו לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה,

אבל אינו – כי ע"פ שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפי' שחייבה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כנ"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה.

ולפי"ז צ"ל שמ"ש בירושלמי (פסחים שם) „אורתו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאכול מיסב“ (וכן מ"ש בשו"ע אדה"ז שם ס"ד בתחלתו) הוא ע"ד הרגיל. אבל באם עברו ואכל בלא הסיבה – צריך לחזור ולאכול בהסיבה. וראה לקמן הערה 23.

(12) לפמ"ש הרמ"א (סתע"ב ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ו) דבכוס ג' וד' אם לא שתה בהסיבה לא יחזור וישתה דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו דבזה"ז א"צ הסיבה במקום שיש חשש שנראה מוסף על הכוסות – י"ל דה"ה שלא יצטרך לחזור ולברך בזה"ז, במקום שיש חשש ברכה בטלה, ולפ"ז המבואר בפנים הוא „מעיקר הדין“.

(13) אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה „ולא ירויח כלום“. ולהעיר מהדעות בנוגע ליעו"י, באם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובליילה אינו ר"ח האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח ס"ז. וש"נ).

(14) ואף את"ל שמכיון שכבר חל עליו חיוב הסיבה קודם שבא לרבו, מחוייב הוא לחזור אחר הזדמנות לקיים מצות הסיבה – נפק"מ באופן שא"ל לו עוד לקיים מצות הסיבה, לילך מלפני רבו (כגון שרבו צריך לו וכיו"ב).

לשם מצוה, והטעם הוא, דמכיון שהיסב, חזקה שכיוון בתחלה – אלא שאח"כ בשעת האכילה הסיח דעתו ונשכחה ממנו כוונה זו²⁰ – ונגרר הוא אחר מחשבתו הראשונה²¹. ואם נאמר שיוצא אים מצות אכילת מצה גם בלא הסיבה, מהי הודאות שהיסב שאז, "מכיון שהיסב כו" – הרי כמו שלא כיוון, אפשר (ואדרבא – מסתבר) שגם לא היסב, והול"ל " . . . בין שלא כיוון אם היסב, וכיו"ב. ועכצ"ל שאין צורך לפרש בברייתא דמירי בהיסב, שהרי בלא הסיבה פשיטא שאינו יוצא י"ח, ו"מכיון (דע"כ מיירי²²) שהיסב חזקי' כיוון"²³.

אבל י"ל דא"צ לפרש "אם היסב" – דזה מובן מאמרו "מכיון שהיסב", ובפרט שהירוש' רגיל לקצר בלשונו.

ד. אולם לכאורה יש להוכיח גם להיפך – שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואכילת מצה וכו' תנאי היא בהסיבה – מהא ד"המיסב בכל הסעודה ה"ז משובח ועושה מצוה מן המובחר"²⁴,

תנאי הוא באכילת מצה מהא דאמרין בגמ'¹⁵: "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא", דמזה משמע שכשאל מצה בלא הסיבה לא יצא י"ח מצה; ודוחק גדול לומר שכוונת הגמ' למצות הסיבה, דא"כ מאי קמ"ל בלשון "מיסב אין לא מיסב לא" – הרי פשיטא דכשלא היסב לא יצא ידי חובת הסיבה.

ומפורש הדבר ברא"ש שם¹⁶, שנסתפק בשתה כוס ג' או ד' שלא בהסיבה אם יש לחייבו לחזור ולשתות בהסיבה מכיון ש"נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות הי' ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". הרי כתב להדיא שכוס זה שהוא שותה שלא בהסיבה אינו ממנין הכוסות¹⁷, וה"ה בכזית מצה וכו'¹⁸.

לפלפולא הי' אפ"ל דכן משמע גם בירושלמי¹⁹: "יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון . . . מכיון שהיסב חזקי' כיוון". ז. א. שיוצאים מצות אכילת מצה גם אם בשעת האכילה ממש לא כיוון

(20) קרבן העדה שם.

(21) ראה שר"ע אדה"ז סתקפ"ט ס"ט.

(22) ראה בצפ"ע שם: בירושלמי כאן אמר דע"כ מיירי בהיסב.

(23) ולפי"ז מובן היטב הא דמבואר בירושלמי (שבהערה 11) דחייב הסיבה הוא ב"אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח", שהרי ע"פ משמעות הירושלמי כאן לא יצא י"ח מצה אם לא היסב. וראה הערה הנ"ל.

(24) וברמ"א כאן: ולכתחלה יסב כל הסעודה. וראה בט"ז סק"ו. אבל בפר"ח סק"ז כ' ד"ליתא – דליכא אלא מצוה מן המובחר". ובשו"ע אדה"ז שם הוסיף: ואין בידני להצריכו להסב. אבל מ"מ המיסב כו'.

וצ"ע בל' הרמב"ם בזה (פ"ז, ה"ח): ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו' ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך – דלכאורה "ואם כו' צריך"

(15) פסחים קח, א.

(16) סימן ב.

(17) ודוחק גדול לומר שזה עצמו הוא ספיקו של הרא"ש כדמוכח בט"ז (סתע"ב סק"ה) וחק יעקב (שם סק"ד).

(18) ואין לחלק בין ד' כוסות ומצה – דבד' כוסות כיון שהוא מדרבנן מעכבת בה הסיבה דהם אמרו והם אמרו, משא"כ במצה שהוא מה"ת – שהרי מקור דברי הרא"ש הוא מהמבואר בגמרא "מיסב אין לא מיסב לא" – בנוגע למצה, כדמוכח ברא"ש שם, ואם בנוגע למצה אין הסיבה מעכבת מנ"ל שמעכבת בד' כוסות. וכ"כ להדיא בראב"ן כאן: ואינו יוצא ידי מצה, אלא באוכלה בהסיבה.

(19) פסחים פ"י ה"ג, וראה צ"פ על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"ג.

כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... לפיכך²⁹ כשטועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. ומאחר שענין זה ש"חייב להראות את עצמו כו", הוא ודאי חיוב בפ"ע, וממנו מסתעף החיוב לאכול ולשתות בהסיבה, הרי עכצ"ל שגם ההסיבה היא חובה בפ"ע³⁰.

והנה בכדי לתווך את הענינים הנראים כסותרים זא"ז, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: א) מצוה בפ"ע. ב) תנאי במצות אכילת מצה וכו'. וכשאוכל כזית מצה וכו' בהסיבה – מקיים הוא המצוה דאכילת מצה כתיקונה ומצות הסיבה המיוחדת בפ"ע; ובמצות ההסיבה כמו שהיא בפ"ע – יש עיקר המצוה והוא באכילת כזית מצה ושתיית ד' הכוסות ו"מצוה מן המובחר" – בשאר כל הסעודה, היינו הידור בהמצוה של הסיבה.

ה. ולפ"ז מוסברים בטוב טעם דברי אדה"ז (בסעיף הקודם): „שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור וכו' (כל' הרמב"ם הנ"ל) לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות, והיינו שזהו חיוב כללי להתנהג בדרך חירות בזה הלילה. ועפ"ז מובן שמצות ההסיבה הנמשכת מזה, אינה פרט במצות אכילת מצה וכו' אלא ענין בפ"ע.

(29) וע"פ רוב אין דרכו של הרמב"ם ליתן טעם לפסקיו ולכן משמע שכאן אין זה רק טעם לחובת הסיבה אלא שהוא ג"כ הלכה מחייב ש"חייב אדם כו", ומזה מסתעף ש"חייב כו" (כסועד אדם כו").

(30) והרי זהו טעמו של הפני משה שבהע' 25 שכ' דלרב לוי בעי הסיבה בכל הסעודה, לפי שמבאר הטעם, להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

דאם נאמר דכל ענינה של הסיבה הוא רק תנאי באופן אכילת מצה של מצוה וכו', מהו השבח ומצוה מן המובחר במה שמיסב בכל הסעודה – כיון שבהסיבה מצ"ע אין ציווי ואינה אלא תנאי באכילת המצה וכו'. ועכצ"ל שבעצם ההסיבה יש מצוה – מחיובה העיקרי הוא באכילת מצה וכו' ובכל הסעודה ה"ה רק „מצוה מן המובחר"²⁵.

אלא שיש לדחות הוכחה זו, כי ביום טוב הרי „כל הסעודה" מצוה היא, ד"כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים... וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו"²⁶ וא"כ י"ל דכשם שיש הסיבה שהיא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה, כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל"מצוה מן המובחר" במצות עונג ושמחת יו"ט שבליילה זה²⁷.

אמנם טעם החיוב דהסיבה מוכיח שהסיבה ענין בפ"ע, דהרי כתב הרמב"ם²⁸ (ועד"ז ל' אדה"ז כנ"ל): „בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו

– מיותר. ודוחק לומר דכוונתו להורות דרק „שאר אכילתו" א"צ לחזור ולאכול, משא"כ כזית מצה כו'. וראה לקמן הערה 31 בסופה.

(25) ובפרט לפי מ"ש בפני משה בירושלמי (שם, ה"א) דפליגי אמוראי שם אי צריך הסיבה בכל הסעודה או רק בכזית מצה וכו'. ומשמע דלמ"ד בכל הסעודה, חייב להסב בכל הסעודה כמו בכזית מצה.

(26) שו"ע אדה"ז סי' תקכט ס"א וס"ד.

(27) וכן במ"ש במאירי (פסחים קת, א): ארבע כוסות כולן צריכין הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון – אפשר לדחות שהסיבה הוא תנאי בדברים אלו, ואין להוכיח מזה דס"ל דהסיבה הו"ע בפ"ע.

(28) ה"ל חו"מ פ"ז ה"ל ר"ז. וראה ירושלמי שם: אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

וממשיך להוכיח בהדגשת הטעם (בשייכות להד' כוסות): „שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא". ומזה, שמצוה זו ענינה גאולה וחירות, ושע"כ היא צריכה הסיבה כתנאי, משא"כ לפי טעמים האחרים לתקנת ד' הכוסות: „כנגד ד' כוסות של פרעה . . כנגד ד' מלכיות . . כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את או"ה . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות", שלכל אלו הטעמים הרי ד' הכוסות אינן זכר לגאולה וחירות של ישראל³² –

(32) ראה פסחים קיז, ב: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב" מצוה. ובר"ן שם: דעיקר תקנתא משום חירות. ובשו"ע אדה"ז סי' תעד ס"ב: ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל או"א הוא חירות ומצוה בפ"ע. אבל ברשב"ם שם גריס: ארבע כסי תקנו להו רבנן (סתם) וכל חד וחד כו'. וא"כ י"ל דלטעמים אלו גרסינן כמ"ש הרשב"ם. (ולהעיר מל' שו"ע אדמוה"ז ריש סי' תעט).

וראה שם קת, ב: שתאן חי . . ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. ובפרש"י ורשב"ם: כלומר אין זו מצוה שלימה. ובשו"ע אדמוה"ז סי' תעב סי"ז: ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר. ולהמבואר בפנים דלדעת אדמוה"ז עיקר מצות ד' כוסות הוא משום חירות מובן מה שהוצרכו לדייק: כלומר (שאין הכוונה כפשוטו שלא יצא ידי חירות דא"כ לא ה" יוצא ידי יין ג"כ, אלא) שאין זו מצוה שלימה והיינו שאינה מן המובחר. אבל באם ד' כוסות אינם משום חירות מובן בפשטות שמה שלא יצא ידי חירות אינו ענין לחיוב ד' כוסות, ולכן „ידי יין יצא”.

וראה בר"ן (פסחים שם) בטעמו של ר"י דס"ל דא"צ לחנך התנוקות בד' כוסות: דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אין להם דרך חירות. וי"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דעיקר התקנה הוא משום חירות כנ"ל. וראה ברשב"ם שם שפי' בענין אחר.

ואח"כ (לאחר כמה סעיפים) ממ' ש"ך ומבאר הדברים הצריכים הסיבה. כי בטעם וענין ההסיבה שביאר לפניו, מבוארת מצות הסיבה כחובה בפ"ע. וכאן כוונתו לבאר הענין הב' שבהסיבה – כפי שהיא פרט ותנאי במצות אכילת מצה וכו', וכמו שמסיים: „לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות” (ולא „לפיכך צריך להסב בהם” וכיו"ב), ז. א. שמחמת הטעם המבואר כאן הרי „הם” – מצות אלו – צריכים הסיבה.

והטעם: „לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות” – היינו שתוכן ענינם הזה, „זכר לגאולה ולחירות”, הוא המצריך בהן חיוב הסיבה (דרך חירות) כתנאי, בכדי שה„זכר לגאולה ולחירות” שלהן יהי' שלם בכל הפרטים³¹.

(31) ועד"ז יש ליישב גם הקושיא בדברי הרמב"ם שבהע' 7, שבתחלה כתב „צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מטיב דרך חירות” וכו' – בהמשך למ"ש לפניו: „בכל דור ודור חייב האדם להראות א"ע וכו' לפיכך וכו'”, להדגיש שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואינה תלויה במצות מצה וכו', ואח"כ לאחר שביאר פרטי דיני הסיבה, ממשיך: „ואימת צריכין הסיבה וכו'”, שבזה בא לבאר (לא רק אימת צריך להסב מצד מצות הסיבה, אלא גם) שהסיבה היא תנאי במצות מצה וכו'. ולכן המתין בזה עד לאחר שדברט שאר דיני הסיבה, ורק כשבא לבאר פרטי המצות (בהמשך הפרק) הקדים: ואימת צריכין כו' שיש בזה ב' הענינים כו'.

ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכזית מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכלו – אף שס"ל שהסיבה היא (גם) תנאי במצות מצה, י"ל: (1) לא כל התנאים שבמצות הם לעיכובא (2) מכללי הרמב"ם שאינו מביא דינים שלא הוזכרו בש"ס וכו' (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב. שד"ח כרך ט כללי הפוסקים ס"ג אות ה. ס"ה אות כג). (3) בדוחק – רמזה בפ"ז סוף ה"ח (כדלעיל הערה 24 בסופה).

וזהו הטעם שאדה"ז משנה את סדר ד' הלשונות (והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי) מכפי שנאמרו בכתוב (והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי) – כ"א ע"פ סדר הד' כוסות – שבהם מדבר כאן – כי הד' לשונות הן הן הנותנין טעם לכל א' מהד' כוסות ולהענינים הנאמרים עליהם:

כוס ראשון אומר עליו קידוש היום³⁷, ובקידוש אומר, "זכר ליציאת מצרים" שזהו כנגד "והוצאתי". כוס שני קורא עליו את ההגדה³⁷, והחידוש שבמצות סיפור יצי"מ שבלייל פסח על מצות זכירת יצי"מ שבכ"י הוא שבלייל פסח צ"ל סיפור דברים באריכות ובביאור³⁸, שזהו כנגד "וגאלתי", שבהמשך שלו מתאר הכתוב את גודל הנסים והמופתים דיצי"מ וכמ"ש: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", וחותרים בברכה, "אשר גאלנו וגאל את אבותינו כו' בא"י גאל ישראל". כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון³⁷, שבה נזכרת ההודיה על "תורתך שלמדתנו", ואם לא הזכיר תורה בבהמ"ז לא יצא י"ח³⁹, וזהו כנגד "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" דקאי על מ"ת כמ"ש⁴⁰, היום

ולפיהם אינו מוכן הטעם למה תהי' ההסיבה תנאי במצות ד' הכוסות.

וזהו שמדגיש ואומר: "האמורים בפרשת וארא": אין כוונתו לציין את המקור ללשונות אלו אלא לדייק ולפרש דבריו הנ"ל [דרק עפ"ז ש,ד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה], יתכן לומר שחיוב ההסיבה הוא כתנאי בד' הכוסות (משא"כ להטעמים "כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'") משום שלשונות אלו "אמורים בפ' וארא", שהמדובר בפרשה זו הוא בגאולתם ויציאתם של בני"מ מצרים, וכנגדן תקנו ד' כוסות בלייל הגאולה (משא"כ בד' כוסות של פרעה וכו'), שאין בתוכן הפרשיות בהן נזכרים כוסות אלו, שייכות ליציאת מצרים³³.

ו. אמנם אכתי אין הענין מבואר כל צרכו, שהרי "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר... דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון"³⁴, והיינו לפי "שכל כוס תקנו על דבר מיוחד"³⁵, דמזה משמע שיש במצות ד' כוסות עוד ענין חוץ מזה שהם זכר לגאולה וחירות. וע"כ צ"ל שכל כוס שייך גם לענין מיוחד שבשבילו תקנו כוס פרטי זה, והרי דאין תקנת הד' כוסות משום ענין החירות בלבד³⁶.

ועיקרם הו"ע של חירות שייך שהסיבה תהי' תנאי בהם – מ"מ יומתק יותר באם נאמר שענינו דכל כוס בפ"ע ג"כ שייך לגאולה וחירות, כדלקמן בפנים.

(37) ל' הרמב"ם שם ה"י.

(38) ראה במקומות שצויינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים ע' טו.

(39) ברכות מז, ב. מט, א. רמב"ם הל' ברכות

פ"ב ה"ג. שו"ע אדה"ז סי' קפז ס"ד.

(40) תבוא כו, ט.

(33) אף את"ל שגם לפי טעמים הנ"ל יש להכוסות שייכות לענין "גאולה" – ראה לעיל הערה 4.

(34) שו"ע אדה"ז סי' תעב ט"ז.

(35) ל' הבי" סתפ"ד – אלא שהוא סובר שסדר זה אינו מעכב. אבל ראה פר"ח שם. שו"ע אדה"ז סתע"ט ס"א בתצ"ע"ג ובהציון (על הצד). וראה לעיל הערה 32.

(36) ואף שאי"ז קושיא, שהרי מ"מ הואיל

אלא שיהי' גילוי אלקות בבחי' ממכ"ע. „ועשה טוב” – התשובה על „שהוא ממעט במצות ועשה טוב לייגע א"ע בתורה ותפלה” ו, כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר בביטול מ"ע ע"ז צריך לעשות תשובה עצומה . . להתקשר ולהדבק בשם הוי' שהוא סוכ"ע ובחי' מקיף. וב' בחי' תשובה אלו הם בחי' תשובה תתאה. „בקש שלום” הוא בחי' תשובה עילאה שהוא ע"י התורה ש„משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה”⁴⁶ ו, דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום, שע"ז מגיע „לעצמות אוא"ס שלמעלה מסוכ"ע וממכ"ע. ויש בזה ב' בחי', כנגד נגלה דתורה ופנימיות התורה⁴⁷.

והנה מבואר באוה"ת⁴⁷, שהד' כוסות הם כנגד ד' בחי' תשובה הנ"ל. ולפ"ז הרי ד' הלשונות הן כנגד ד' בחי' אלו: „והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים” (היציאה מטומאת מצרים) הו"ע סור מרע. „והצלתי” הוא מל' „צל”⁴⁸, שהוא בחי' המקיף – אור הסוכ"ע שנמשך ע"י המצות כנ"ל, שע"ז נאמר⁴⁹: „ובצל ידי כסיתך גו”⁵⁰. „וגאלתי” הוא כנגד התורה כמארז"ל⁵¹: „אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת, ובפרטיות – כנגד נגלה דתורה כפשטות המחז"ל. „ולקחתי אתכם לי לעם”, היינו היחוד האמיתי באוא"ס ב"ה והו"ע פנימיות התורה⁵²

הזה נהיית לעם לה' אלקיך”⁴¹. „כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר”³⁷ שזה שייך בעיקר להגאולה העתידה (שלכן מקדים ואומר „שפוך חמתך על הגוים כו”⁴²), והוא מרומז ב„הצלת” – דבלשון זו לא נתבארה ההצלה בפרטיות, אלא (סתם) „והצלתי אתכם מעבודתם”, כמו כן הוא בנוגע לגאולה העתידה וכמ"ש הרמב"ם⁴³: „וכל אלו הדברים . . לא ידע אדם איך יהי' עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים”.

ונמצא לפי"ז שגם הענינים שנאמרו על הכוסות מתאימים לד' לשונות של גאולה (בהסדר כאן – בשו"ע אדה"ז) ולתוכנה של גאולה וחירות, הרי שכל התקנה של הד' כוסות הן בכללה והן בפרטי' הוא „זכר לגאולה וחירות”.

ז. הביאור של החילוקים בסדר הד' לשונות בפנימיות הענינים:

מבואר בלקו"ת⁴⁴ שיש ד' מדריגות בתשובה והן מרומזות בכתוב⁴⁵ „סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו” „סור מרע” – „שלא יפגום בעוונות גשמיים במחשבה דיבור ומעשה, וצריך לעשות תשובה – להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע כו' שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו ית”

41 מדרש הגדול וארא שם. רבינו בחיי שם. ארחות חיים ליל פסח סי"ג. מאירי פסחים צט, ב. ועוד.

42 ראה ר"ן ר"פ ע"פ. בחיי וארא ו, ת. אבודרהם, ובשמחה"ר להחיד"א בפיסקא שפוך חמתך.

43 הל' מלכים פי"ב ה"ב.
44 בלק עג, ב ואילך. וראה גם ביאורים לאגה"ת פ"א (נדפס בלקוטי ביאורים לס' התניא להר"י שי' קאָרף) ח"ב ע' סב ואילך.
45 תהלים לד, טו.

46 סנהדרין צט, ב.
47 אוה"ת וארא ע' קפה. ע' ב'תקצו. והם ב' הבחי' דפמליא שלמטה ופמליא שלמעלה.
48 אוה"ת וארא ע' רלו.
49 ישעי' נא, טו.
50 לקו"ת במדבר ב, ד.
51 אבות פ"ו מ"ב.
52 ראה קונטרס עה"ח פי"ג ואילך.

כנגד ה"ארבעה בנים", שאופן סידורם הוא: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול; ובסדר העולמות: אצילות, עשי, בריאה ויצירה⁵⁷. ועד"ז סדר הד' כוסות: "כוס א' של קידוש נגד אצי' כו' כוס ב' סיפור הגדה שאנו אומרים מתחלה היו עו"ז לכן אמר רשע נגד עשי' כו' כוס ג' בברהמ"ז בבריאה כו' כוס ד' ביצירה כו"⁵⁷.

ועפ"ז נמצא, דהסדר של הד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שהם כסדר הכוסות) הוא אצי' עשי⁵⁸ בריאה יצירה.

והנה הטעם שבסדר ההגדה נסמך הרשע להחכם – ע"ה שלכאורה אין זה לפי סדר מדריגתם שצ"ל הרשע לבסוף – הוא בכדי שהרשע יהי' סמוך להחכם, כי דוקא החכם יכול לפעול עליו ולהחזירו מרשעתו⁵⁹; ועד"ז בסדר העולמות, כמבואר בפע"ח⁵⁷: "ולמה אצי' סמוך לעשי' לפי שעשי' צריכה אור גדול כו' לכן המשיך לו מלמעלה מן אצי'".

ולכן בסדר ההגדה, שענינה "וה' גדת לבנך" – לפעול על כל הד' בנים – גם על הבן רשע – צ"ל הסדר: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול, וכנגדם בסדר הכוסות והו'

ד"כ"מ שנאמר "לי" אינו זו לעולם⁵³, והיינו שזהו בבחי' שלמעלה מהתחלקות ושינויים, וזוהי פנימיות התורה, דלית תמן לא קושיא . . ולא מחלוקת כו"⁵⁴. ולהיות שהן ד' בחי' בתשובה, שאופן עבודתה הוא מלמטלמ"ע, לכן גם ד' הלשונות הן בסדר של מלמטלמ"ע.

אמנם, סדרן של הד' בחי' בעבודה הנ"ל תלוי בהחשיבות דלימוד ועשי'. דאם לימוד חשוב ממעשה הרי, וגאלתי ולקחתי הם האחרונים בסדר ד' הבחי' שנמנין מלמטה למעלה; ואם מעשה חשוב מלימוד, אז "והצלתי" בא באחרונה⁵⁵ להיותו למעלה מכולם.

ובזה יבואר טעם הסידור של הד' לשונות בשו"ע אדה"ז ושינויו מהסדר שהם כתובים בתורה: בתורה שבכתב (ובתושבע"פ במקום שאינו חלק ההלכה שבה) באה בחי' "וגאלתי", ולקחתי", שהו"ע התורה כנ"ל, באחרונה, כי מצד התורה עצמה מורגשת ומודגשת מעלת התורה; אולם בשו"ע (אדה"ז), ששייך לחלק ההלכה והפס"ד והמעשה שבתורה, הרי ההכרעה היא שהמעשה הוא העיקר יתרון ומעלת המעשה, ולכן באה באחרונה "והצלתי" שהו"ע המעשה, כנ"ל.

ח. ועוד יש לבאר בזה באו"א:

איתא בפע"ח⁵⁶ שד' הכוסות הם

57) פע"ח שם פ"ז.

58) ראה פע"ח שם בפ"י דברי הרשע, מה העבודה הזאת כו": "פי' עבודה גי' אלקים ואין לי לבקש הרחמים, וכפר בעיקר השם ובשורש שהוא הוי' כו". ועפ"ז מובנת השייכות למש"נ "והצלתי אתכם מעבודתם". (ראה פי' השל"ה (הובא באוה"ת וארא' ע' קפח): פי' והצלתי אתכם מעבודתם היינו מהשר של מצרים שהוא עבודתם של מצרים שהם עובדים אליו כו").

59) ראה לקו"ש ח"א ס"ע 249 ואילך.

53) ויק"ב, ב. ב. וראה תנחומא (באבער) תצוה ט. לקו"ת במדבר ט, ג.

54) זח"ג קכד, ב. הובא באגה"ק סי' כו.

55) ומ"מ בחי' "והוצאתי" שהו"ע סור מרע בא בתחלה כי באיזה סדר שיהיו צ"ל סור מרע בתחלה (בסדר דמלמטה למע), "לאפרושי מאיסורא" ואח"ז תלוי סדר הענינים דאי מעשה חשוב או תלמוד חשוב.

56) שער כא, פ"ה ופ"ז.

כס"ו⁶¹, נזכה לכל הד' לשונות של גאולה⁶² – בגאולתנו האמיתית והש-לימה בקרוב ממש.

(משיחת חגה"פ ו"ש"פ שמוני תשכ"ט)

(61) ראה יד, א.

(62) ראה ריש ס"א (בפנים): וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות כו'. ובבחי (שמות ו, ח): „ומצינו דוגמתן ארבע לשונות של גאולה לעתיד לבא, והוא שאמר הנביא (יחזקאל לד, יג) והוצאתים מן העמים וקבצתים מן הארצות והביאותים אל אדמתם ורעיתים אל הרי ישראל“.

צאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. אמנם בשו"ע אדה"ז מונה אותם לפי מעלתם ע"פ שו"ע, ועפ"ז, הסדר (בד' הבנים) הוא: חכם, תם, שאי"ל, רשע. ובסדר הכוסות: והוצאתי, וגאלתי, ולקחתי, והצלתי.

כתיב⁶⁰ „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“ – וע"י עבודתנו ב"והגדת לבנך" בכל הד' בנים, שיהיו כולם בבחי' „בנים אתם לה' אלקי-“

(60) מיכה ז, טו.



נגלה



חיישינן למיעוטה בביטול מלאכה דשור שנגנב

הת' מאיר משה שי' אלבוים

ישיבת תורת"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

הצעת ביאור רבינו

בלקוטי שיחות חט"ז בשיחה ג לפ' משפטים, נתבארו בארוכה דברי רש"י בביאור טעמא דקרא גבי "חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה" (כה, לז), בדעות ריב"ז (המבאר ביחס לצד הגנב, שאף שהקנס המקורי הוא חמש, הרי שכאשר גנב שה ונתבזה בו, ישלם רק ארבע) ור' מאיר (המבאר ביחס לצד הנגנב, שאף שהי' לו לקבל רק ארבע, הרי שכשנגנב הימנו שור, ובטלו ממלאכתו – מקבל תוספת של חמש).

ובסעיף יג ביאר רבינו, בכוונת ר"מ "בוא וראה כמה גדול כחה של מלאכה", דבזה הכוונה, שנוסף על שמשלם לו (עפ"י פשוט"מ) הנזק הכספי מכך שביטלו מלחרוש, מקבל הגנב פיצוי – שור שלם! – גם על שבוטל מענין המלאכה. ולאח"ז (סי"ד, ע' 265) מבאר רבינו בפרטיות: אמאי הוצרך רש"י להביא את שם בעל המאמר?

והביאור בזה (בתרגום מלשונו הק'):

"עדיין יכול תלמיד ממולח לשאול: עשיית המלאכה ע"י השור אורכת משך זמן מועט ביותר (הן לגבי בעל הבית, ומכ"ש בחיי השור): זמן החרישה הוא לכל היותר פעמיים בשנה, ואינו אלא שעות מסוימות ביום וכו'.

ושאלה נוספת: הלא הקנס דחמשה קיים גם בנדון של "וטבחו" (ואדרבה: הטביחה אמורה בכתוב לפני "ומכרו"), ומאחר שהגנב שחט את השור, הרי קרוב לומר שהשור אינו ראוי "לרדיא" (או למלאכה בכלל), שאל"כ הי' שומרו (או מוכרו) למלאכה – וא"כ אין בזה ביטול מלאכה (גדול?)

ולכן הביא רש"י את שם בעל המימרא – ר' מאיר – דאזיל לשיטתי' ד"חיישינן למיעוטה" (בימות סא, ב. וש"נ), ולכן חיישינן למיעוט השוורים הנשחטים, אף שהם ראויים (למיעוט) מלאכה". ע"כ.

ב

הצ"ב במהלך הדברים

ולפום ריהטא צריכים הדברים תלמוד, דבלשון השיחה הובאה תשובת רש"י רק לשאלה הב', אמאי חששה התורה לשוורים הנשחטים, אף שרובם אינם ראויים למלאכה (וג"ז בקיצור). אך חסר לכאוף המענה לשאלה הא' – אמאי חששה התורה למלאכה, שהיא זמן מועט ביותר, ולא נמצאת ברוב זמן קיום השור אצל בעה"ב (אלא רק בעונות ושעות מסוימות).

הי' אפשר לתמוד, שבדברי רבינו בחצע"ג (למיעוט) מלאכה", כוונתו לביאור השאלה הא', שחששה תורה לשני הדברים – (א) למיעוט שוורים הנשחטים, שראויים רק (ב) למלאכה שהיא מועטת בזמן.

אך מלשון רבינו אין נראה כן, דהנה בלשונו "וואָס מ'שחט, ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס זיי זיינען ראוי ל(מיעוט) מלאכה", נראה שאין הכוונה לטעמא דקרא, שחששה התורה למיעוט השוורים הנשחטים הראויים למלאכה, וחשש זה דהתורה הוא אף שגם מיעוט זה (שוורים הנשחטים הראויים לרדיא) ראוי למיעוט זמן מלאכה (דאם נאמר כן לא מובן ההמשך "שהם ראויים למלאכה", ותיבת "מיעוט" נמצאת רק בסוגריים), אלא לכוונת הגנב, שבמיעוט מקרים שוחט את הבהמה אף שראוי' למלאכה.

וההוספה בפשטות במילה (מיעוט) מלאכה" המופיעה בחצע"ג, הוא בהמשך לזה, אודות כוונת הגנב, שיתכן שישחט גם שוורים הראויים למלאכה מועטת. והיינו, ששוורים שראויים למלאכה מרובה, אכן אין לומר שישחטו אותם, שזהו הפסד ממוני ברור עבור הגנב, וצ"ל שגם מיעוט שוורים אלו, ראויים רק למיעוט מלאכה. דאין התייחסות כלל בלשון רבינו לשאלה הא' (שלא שייכת דווקא ל"וטבחו", אלא גם ל"מכרו"), וכלשונו, שהתורה חששה למיעוט השוורים הנשחטים (שע"ז קאי שאלה הב')¹. וא"כ צ"ב מדוע בתשובה לא מתייחס הרבי לשאלה הא' דה'תלמיד ממולח'.

ושאלה זו היא גם בתוכן הדברים, דלכאוף בלימוד ע"ד הפשט, הביאור דדין חיישינן למיעוטא, אינו שייך כלל לביאור השאלה הא'.

דהנה דין חיישינן למיעוטא הוא כמבואר בכ"מ בש"ס, דין מדיני ספיקות, כשהמיעוט עומד למול רוב, שאז (לר"מ) חיישינן גם להמיעוט. אמנם בנידון דידן השאלה (הא') היא, אודות מיעוט שהוא ודאי, שמלאכה מועטת בזמן. שהכוונה בזה בפשטות אינה בתורת ספק אם ביטלו ממלאכה

1. וע"ד שכ' בשאלה הב' "וא"כ אין בזה ביטול מלאכה (גדול?)", והיינו שיתכן שישנו ביטול מלאכה, אך לא גדול, כיוון שעומד לשחיטה (אלא ששם זה נאמר לגבי רוב השוורים, וכאן הוא לגבי מיעוטם, שאף אלו הראויים למלאכה אינם ראויים להרבה מלאכה).

(שברוב המקרים ביטלו ובמיעוטם לא ביטלו), אלא מציאות ודאית לפנינו של ביטול מלאכה, אלא שהוא רק מיעוט זמן.

ובשלמא בשאלה הב', ה'מיעוט' הוא בהסתברות, שכאשר התורה פסקה את דין ארבעה וחמשה מסתבר שברוב המקרים של "טבחור" השור לא יהיה ראוי מלכתחילה לחרישה, ואעפ"כ הדין הוא (מתאים להכלל דר"מ דחיישינן למיעוטא) שכל גנב ששחט שור משלם חמשה. אך בשאלה הא' אין המיעוט בהסתברות, דבכל שור שנגנב הביטול מלאכה שלו אינו גדול, כיון שהזמן בו הוא חורש אינו רב. וא"כ צ"ל מה שייך זה לדעת ר"מ דחיישינן למיעוטא, שבפשטות אינו שייך כאן?

והביאור בזה נראה, שאין כוונת רבינו לדין חישל"מ ככתבו ולשונו (לגבי ספק), אלא לנקודת הסברא שבזה, האומרת שגם למיעוט יש מציאות כלפי הרוב. שמשום זה גם בדבר שהוא מיעוט בהגדרתו (וכמו הפסד מועט, כמלאכת חרישה, שהיא מועטת בזמן) – הכריעה התורה להתחשב בו ולקנוס עלי' את הגנב.

אלא שגם בזה צ"ע, מנין לנו ללמוד כן בפשטות בדעת ר' מאיר, שדיבר בנידונים אחרים לגמרי (ובל' השיחה נראה שמקשר בין הענינים בפשטות). וגם לאידך יל"ע: במיעוט כזה שקיים ונמצא לפנינו (והרוב אינו מנגד לו), מדוע נימא בפשיטות שיחלקו בזה שאר התנאים, ונצרכים אנו דוקא לדעת ר' מאיר (ואם כוונת רבינו רק להזכיר דעה זו כסמך בעלמא, הו"ל לבאר בסגנון זה, ולא בשייכות לנדונים הלכתיים).

ג

מקור בדא"פ לסברא הנראית מהשיחה והצ"ע בזה

ומצאתי, שמהסוגיא בר"פ כל הצלמים (ע"ז מ, ב) יש להביא קצת מקור להבנה זו, שגם במיעוט 'ודאי' (שלא עומד נגדו הרוב) של מלאכה מועטת, ישנם לסברות הפלוגתא דר' מאיר ורבנן, אי אזלינן (רק) בתר רובא, או דחיישינן למיעוטא.

דהתם תנן "כל הצלמים אסורין, מפני שהן נעבדין פעם אחת בשנה, דברי ר' מאיר. וחכ"א, אינו אסור אלא כל שיש בידו מקל או צפור או כדור". ובגמ' נתבאר: "במקומו של ר"מ היו עובדין אותה פעם אחת בשנה, ור"מ דחייש למיעוטא, גזר שאר מקומות אטו אותו מקום, ורבנן דלא חישל"מ, לא גזרו שאר מקומות אטו אותו מקום". והיינו דנדון זה אם גוזרים על שאר מקומות מחמת מקום אחד שעבדו לצלם, הוא תלוי בהפלוגתא אי חיישינן למיעוטא או לא.

ומביאור התוס' שם (וראה גם בדברי הר"ן יז, ב בדפי הרי"ף), נראה, שאין שם כלל נידון מהלכות ספיקות, והפלוגתא היא אם יש חשיבות למיעוט (במקום הרוב) גם בלא שייכות לספק,

שגם בזה ישנן לסברות ר"מ ורבנן. דלר"מ דס"ל שהמיעוט חשיב, גזרינן אטו המיעוט, אבל לרבנן שהמיעוט הוא כמאן דליתא, אין לגזור על הרוב משום המיעוט.

ומזה אולי יש להביא סמך להביאור בשיחה, שגם כאן ביאור טעמא דקרא נתלה בפלוגתת ר"מ ורבנן. דלר"מ שיש 'חשיבות' גם למיעוט, הנה משום זה חששה תורה לביטול מלאכת השור, משא"כ לרבנן, אין חשיבות לדבר מועט, ולא משום הא תגזור התורה להוסיף בקנס.

אבל עדיין צ"ע אם יש להוכיח לנדו"ד, דשם דברי ר"מ הם עכ"פ בתורת גזירה וחשש בשאר מקומות משום מקום אחד, היינו שהמיעוט חשיב ויש לחשוש ש'ישפיע' על מצב הרוב. משא"כ כאן אין מקום לחשש, אלא שישנו מיעוט ברור וניכר, ולא פשוט כ"כ לומר שר"מ יסבור שמשום הא יתחייב בתשלום שור שלם (או לאידך, שלא יחלקו בזה רבנן).

עוד יש להעיר, דהנה הריטב"א בחידושו שם נחלק על הר"ן, וכתב דאין לומר כלל דר"מ יגזור במקומות שאינן עובדין כלל משום מיעוט מקומות העובדים. דמה שר"מ חייש למיעוטא הוא דווקא בספק שאיננו יודעים אם הוא מהרוב או מהמיעוט, אבל בשום מקום לא מצינו שיגזור ר' מאיר על הרוב משום תקנת מיעוט, כששניהם נמצאים ומוגדרים לפנינו. וע"כ ביאר הריטב"א (כהרמב"ן במלחמות שם), שמייירי דווקא במקומות שיש ספק אם נעבדים, שבהם גזר ר"מ אטו המיעוט. עיי"ש.

ומעיקר השקו"ט נראה, דאין פשוט כלל להכניס נקודה זו דחשיבות המיעוט בסברת ר' מאיר, ועכ"פ הוא תלוי בפלוגתת ראשונים (ואכ"מ). וא"כ שוב צ"ע לבאר כן בפשטות ובביאור פשוט.

ד

ביאור הנ"ל ע"פ ביאור גדר "חיישינן" בנדו"ד

אמנם יש לבאר דשפיר מצינן להוכיח מהסוגיא דע"ז בהנוגע לשיטת ר"מ בנדו"ד, אך מאידך ליתא לכל הקושיות דלעיל, ע"פ ביאור החילוק העיקרי שבין סוג ה"חיישינן" דהתם, ל"חיישינן" דהכא.

דהן "חיישינן למיעוטא" המובא בנוגע לדיני ספקות, והן המובא בנוגע לדיני גזרות (ע"ז), המשותף להם הוא, שאין המדובר על ספק של התורה האם לחדש דין פלוני או לא, אלא הוא מיעוט קיים לפנינו, והשאלה היא רק האם לפסוק דין התורה גם במקרה זה.

משא"כ הכא בהמבואר בשיחה, הנדון הוא על עצם חידוש התורה בטיביחה ומכירה, שגונב שור (וטבח) ישלם חמשה, שהטעם שחידשה התורה דין זה אף שרק מיעוט שוורים הנשחטים (ראויין למלאכה, וממילא) הגנב מבטלם ממלאכה, הוא מצד חיישינן למיעוטא. ופשוט שהכוונה כאן דחיישינן הוא לעצם הענין שהתורה מחשיבה מיעוט, וכדמוכח מהסוגיא דע"ז בשיטת ר"מ, ולכן פסקה דין חמשה גם ב"טבח" שמיעוטם בטל ממלאכה.

וחילוק נוסף בזה: המשותף לחיישינן בספיקות ובע"ז, שבשניהן דין "חיישינן" משליך (לא רק על המיעוט, אלא גם) על הרוב. דבספק המקרה כולל הן מיעוט והן רוב (אפשרויות), ודין "חיישינן" אומר שאזלינן בתר המיעוט. ועד"ז בגזירות (אליבא דהר"ן), מצד חיישינן למיעוטא גזרינן גם ברוב מקרים שאין בהם את הבעיה שבמיעוט.

משא"כ הכא במיעוט שוורים הנשחטים הראויים לחרישה, שחידשה התורה שהגנב משלם חמשה, אין הכוונה שמצד דין חישל"מ ישלם הגנב חמשה גם ברוב שוורים שאינם ראויים לחרישה כלל. דזה ודאי אינו, לחייב הגנב במקרה שלא ביטלו ממלאכה כלל רק מצד שישנו מיעוט, מקרה (אחר) בו השור מתבטל ממלאכה. ואין שייך פה "חיישינן".

אלא ודאי הכוונה בזה ש"חיישינן למיעוטא" הכא מתייחס רק למיעוט השוורים הנשחטים, שראויים לרדיא, דלולא "חיישינן" התורה לא היתה מחדשת דין שהגנב ישלם שור נוסף ב"טבח" רק בשביל מיעוט שוורים הנשחטים, ומצד "חיישינן למיעוטא", היינו שגם למיעוט ישנו חשיבות, חידשה התורה דין "חמשה" אף למיעוט שוורים ד"טבח".

וא"כ לק"מ מה שבהסוגיא דע"ז הוא גזירה, ושלדעת הריטב"א לא גזרינן, כיון שעכ"פ רואים משם שמתייחסים למיעוט (אלא דשם הוא לענין לגזור למקרה אחר, ופה הוא לענין חידוש דין להתורה במקרה דמיעוט).

ואמנם בפועל, כפי שמבאר הרבי (בהע' 44 שם) כיון שרוב שוורים (מכלל השוורים בעולם) ראוין לרדיא ו'לא פלוג', הדין הוא שגם בשור שמיועד לטביחה ואינו ראוי למלאכה כלל, יש לו לשלם חמשה (ראה יש"ש, עיון יעקב וחדא"ג מהרש"א שנשמנו בהע' 8 בשיחה)². אך מצ"ע דין "חיישינן" (ללא סברת 'לא פלוג'), חידוש הדין, אמור דווקא לגבי שור הראוי למלאכה.

ה

יישוב באופן נוסף

ובאו"א י"ל (בקושיא דלעיל ס"ב), שגם בשאלה הא' הנידון הוא מצד ספק, האם יבטלו ממלאכתו. והיינו דיש בזה מיעוט הסתברותי (ולא ודאי דביטול מיעוט מלאכה).

דמאחר ורוב ימי השנה אינם ימי חרישה (אלא ימות הגשמים, או האביב והקציר), הרי שבהסתברות מצוי יותר שהזמן שבין הגניבה (והשחיטה שמיד לאחר'י) למציאת הגנב ותשלום

2. אמנם דין זה דרוב שוורים עומדים לרדיא לבד אינו מספיק לחדש שגם בעניין שלם, "טבח", שברוב המקרים אין ביטול מלאכה, יהיה דין חמשה. אלא שלאחר שנתחדש דין "חמשה" ב"טבח" במיעוט השוורים עכ"פ, אין לחלק בין הראויין למלאכה לשאינם מצד 'לא פלוג'.

הגניבה תהי' בזמנים אלו, ולא תבטל את החורש ממלאכתו. ולכן תמוה אמאי לא הלכה תורה אחר רוב המקרים, ופסקה שאעפ"כ קנסוהו לגנב על ביטול מלאכה.

וא"כ המענה לשאלה זו נמצא ג"כ במענה לתשובה הב', דאעפ"כ חששה התורה למיעוט המקרים, שודאי יהיו גם מיעוט שייגנבו בזמני החרישה (או שלא המצא ימצא הגנב עד לאחר זמנים אלו³), ויבטלוהו ממלאכתו. ומשום זה נקנס בכל המקרים, כדין חישל"מ.

והטעם שלא נתבאר זה בשיחה בפירוש, י"ל שהוא מאחר דביאור זה הוא פשוט הרבה יותר מביאור השאלה הב', דבשאלה הב' הוי מיעוט קטן, דאין היגיון בסברא עבור הגנב לשחוט שור הראוי לרדיא (ולא למכרו בשווי גדול בהרבה), אלא שבפועל מסתבר לומר שיהיו שינהגו כן (והוי קצת כעין מיעוטא דמיעוטא, ראה בסעיף הבא).

משא"כ בביאור השאלה הא', הנה פשוט שישנו בשנה גם זמן החרישה, והוא זמן קבוע ככל הזמנים ואינו מיעוט כ"כ, ומוכן דמאחר דחייש ר"מ למיעוטא הנה יחשוש גם לזמן זה.

ד

בירורים נוספים בשייכות דין חישל"מ להמבואר בשיחה

ומדאתינן להכי ראיתי לדייק עוד בגדרי ופרטי הדין (לחידודי עכ"פ), האם אכן יתכן לקשר כאן דין חישל"מ כפשוטו (כביאורנו השני). וכדלקמן.

א) הנה מלשונו בביאור השאלה הב' "חיישינן למיעוט השוורים הנשחטים, אף שהם ראויים (למיעוט) מלאכה", נראה שהוא כעין "מיעוטא דמיעוטא", והיינו דמתוך השוורים הנשחטים ישנו מיעוט, שראוי למיעוט מלאכה. וא"כ צ"ב, שכידוע ב"מיעוטא דמיעוטא" מודה ר' מאיר, שלא חיישינן (יבמות ק"ט, ב. וראה תוד"ה חלב – בכורות כ, ב). ומדוע א"כ לסברתו חיישינן כאן?

ובפשטות י"ל, דלא חשיב כאן מיעוטא דמיעוטא. דהנה בהגדרת מיד"מ כתבו התוס' (בכורות שם) שהוא "מיעוט דלא שכיח". ובהגדרה בזה, כתבו האחרונים שהיא מציאות שאין לנו סברא לומר שישנה. וכדוגמא הידועה בריש גיטין (ב, ב הובא בתוס' שם) "רוב ספרי דדייני מיגמר גמירי" – שאין מציאות קבועה של ספרי שאינם גמירי (משא"כ בדוגמא הרגילה למיעוט – שמיעוט תינוקות נולדים סריסים, שזהו דבר קבוע בטבע). וא"כ גם כאן, שישנו מיעוט מסתבר, שפיר חשיב מיעוט אחד.

[ועדיין צע"ק מדעת הריטב"א, שכתב (ראה בחידושו ע"ז לד, ב ד"ה כיון) שפירוש מיד"מ הוא שני מיעוטים, והיינו שני סיבות למעט (והוא לכאורה כנוד"ד), משא"כ אם ישנו רק מיעוט אחד, אזי אף אם המיעוט הוא קטן מאד במספרו כלפי הרוב, אינו מיד"מ. ולכאור' עפ"י דבריו

3. אמנם אחרי שנמצא פשוט שאין לומר שביטלו, שאדרבה כעת משלם לו חמשה בקר.

הגדרת מיד"מ היא שונה, ולפ"ז נראה שבנדוד"ד אכן הוא מיד"מ. אמנם עדיין 'סוגי' המיעוטים הם שונים. וילע"ע].

(ב) ציור המקרה בשאלה הא', הוא שרוב הזמן הנתון הוא זמן שלא שייך לחרישה. ולכאו' הוא כעין ציור "רובא דאיתא קמן", היינו שהרוב והמיעוט נמצאים לפנינו, ולא רוב הסתברותי במקרים שבעולם (ודומה להציור ד"עשר חנויות בעיר, תשע מוכרות בשר שחוסה, ואחת בשר נבילה", שהוא הדוגמא השכיחה בגמ' לרובא דא"ק, אלא שהוא כנ"ל רוב שכביכול בעתיד, מצד הסתכלות "טעמא דקרא"⁴).

והנה ברובא דאיתא קמן לא נחלק ר' מאיר כלל (ראה תוד"ה ברובא בכורות יט, ב. ר"ן ע"ז יז, ב בדפי הרי"ף. ובכ"מ), והטעם לזה הוא, דכל דין חישל"מ הוא לענין רוב הסתברותי "דליתא קמן" (וכהגידון הנ"ל לגבי חשש שמא ימצא התינוק סריס, דרק מיעוט התינוקות בעלמא סריסים הם), אבל רובא דא"ק הרי "כיון שהוא רוב וידוע לפנינו הרי הוא חשוב לבטל את המיעוט ולעשותו כמי שאינו" (ל' הר"ן שם), שזוהו נלמד (ראה חולין יא, א) מהכתוב "אחרי רבים להטות"⁵.

אכן גם כאן, נראית גם סברא לומר שהוא רובא דליתא קמן, שאינו כמו עשר חנויות שישנם לפנינו ממש, אלא רק זמן בו מסתבר שיש לאדם לחרוש בו. ויש לפלפל טובא, עפ"י מה שהאריכו אחרונים בהגדרת נקודת החילוק בין רובא דאיתא לדליתא. ואכ"מ.

(ג) ע"פ הביאור דלעיל, המבואר בשיחה הוא שר"מ דריש טעמא דקרא, דמשום דין חיישינן למיעוטא חששה תורה למיעוט שמתבטל ממלאכתו. אכן בעיקר דין חישל"מ נחלקו הראשונים⁶ אי לר"מ חיישינן למיעוטא מה"ת או רק מדרבנן. וא"כ לשיטתו שהוא חשש בעלמא דרבנן, יקשה לכאורה לבאר שמתעם זה חששה תורה.

אמנם זה אינו קשה כלל, שפשוט שגם להסוברים שהוא מדרבנן, אין הכוונה שהוא חשש חדש לגמרי, אלא שנקודת הסברא – עצם החשיבות שניתנת למיעוט – נמצאת גם מה"ת. וע"ד מה שגם לדעתם (ראה תוד"ה חלב שם) הנה לר"מ החשש למיעוט המצטרף לחזקה (ראה יבמות קיט, רע"ב) הוא מה"ת. וכפי שמבארים בזה, שמכך שאמרה תורה שסמכינן המיעוט לחזקה, הרי שאף שמהתורה אזלינן בתר רובא לפועל, ה"ז מורה שהמיעוט יש בו מציאות חשובה, ומשום זה מדרבנן חיישינן למיעוט גם בלא חזקה (ואכמ"ל).

4. לכאורה יל"ע גם, אי חשיב "רוב התלוי במעשה" (ראה בכורות שם כ, רע"א) שאז מודו רבנן לר"מ (עכ"פ לרבא שם), מכיון שההסתכלות היא מצד העתיד. ואכמ"ל.

5. ועיין רש"י שם יב, א ד"ה פסח מש"כ בזה למסקנת הגמ'.

6. ראה תוד"ה פסח חולין שם ובתוס' הרא"ש. תוד"ה ואב"א בכורות כ, א. ועוד – שכתבו שהוא מדרבנן. אמנם במרדכי (חולין תשלז) כתב להדיא שהוא מה"ת, וכן כתבו אחרונים בדעת הרמב"ן, הרשב"א והר"ן (וכן דייק השטמ"ק בדברי רש"י) בחולין שם. וכן יל"ד גם בדברי התוס' במסכתין (שבת) טז, ב ד"ה אף.

אך זאת יש להעיר, שאי נימא דהנדו"ד הוי בגדר "רובא דאיתא קמן" (כהשקו"ט לעיל) – הרי שלכל הדעות אי"ז מהתורה. ולענ"ד גם אין לומר שיש בתורה איזה מקור ויסוד לזה, דרובא דאיתא קמן (בשונה מרובא דל"ק, שהוא בירור המציאות מסברא) הוא כח הכרעה שהכריעה תורה (בלשון הידוע, דין 'הנהגה'), ובזה מקרא מלא דבר הכתוב: אחרי רבים להטות, ותו לא.

ובכ"ז לא באתי אלא להעיר לב המעיינים, לעיון ודיוק בתורת רבינו, גם בביאורים ע"ד הפשט.

בענין חטא כדי שיזכה חבירך

הת' שלום דובער שי' גוטבלאט
 הת' יוסף הכהן שי' הענדל
 ישיבת תות"ל פאקאנאס, פענסעלוועניא

א

הצעת הסוגיא בשבת

איתא במסכת שבת (ד, א):

"גופא בעי רב ביבי בר אביי דביביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו, אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התירו, ואלא לאו דאיהדר ואידכר מי מחייב והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה, אלא במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה, אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים, מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך".

היינו, שהגמ' רצתה להעמיד האיבעיא במקרה שא' הדביק פת בתנור וחבירו רוצה להצילו ולכן שואל את בי"ד האם מותר לו לרדות הפת מהתנור קודם שיבוא חבירו לידי חיוב חטאת. ומקשה רב ששת: "וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך?" היינו שאי אפשר להעמיד באופן זה כי ישנו כלל שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך.

ופי' רש"י בד"ה וכי: "וכי אומרים לו לאדם צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור".

ויש לדייק במה שכתב רש"י "עונש חמור", דמשמע מזה שאין אומרים חטא אם האדם הולך להציל חבירו (רק) מהעונש, דהיינו אם חבירו עדיין לא עבר על האיסור אומרים חטא איסור קל כדי להציל חבירך מאיסור חמור.

והנה התוס' (בד"ה וכי אומרים לו לאדם חטא) הקשו: "והא דאמר בכלל מערבין (עירובין לב, ב ושם) רבי סבר ניהא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור".

היינו, שמצינו שאומרים חטא איסור קל כדי שיזכה חבירך, דבמקרה שחבר אומר לעם הארץ לקחת פירות והם טבל מותר לחבר להפריש מעשר על אותם פירות שלא מן המוקף אף שיש בזה איסור דרבנן, כי מוטב לחבר לעבור איסור קל לתרום שלא מן המוקף כדי להציל הע"ה מאיסור

חמור! ומתרץ התוס' ששאני התם שהחטא בא ע"י החבר ולכן מותר לו לעשות איסור קל, משא"כ בנדו"ד החטא נעשה ע"י אדם אחר ולכן אסור לו לעשות אפילו איסור קל בכדי שיזכה חבירו.

וע"ז שואל התוס' שבמקרה שהוא עצמו הדביק הפת בתנור שיהיה מותר לו לרדותה כדי שהוא עצמו לא יתחייב, במכ"ש ממה שיכול להציל חבירו כשנעשה על ידו חטא חמור (וא"כ למה הגמ' לקמן שמוכיחה שמותר לו לרדותה למסקנא לא הביאה ברייתא זו בעירובין כראי)? ובלשון התוס': "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידים".

היינו, דריב"א מתרץ ששאני מלאכת אופה שמעשה האיסור כבר נעשה כשהכניס הפת בתנור והפת תאפה ממילא, היינו שאם מעשה האיסור כבר נעשה לא אומרים חטא אפילו להציל עצמו, משא"כ במקרה של התרומה האיסור עדיין לא נעשה לפיכך מותר לחבר לחטוא בכדי שיזכה העם הארץ. ולמסקנת הסוגיא אכן אומרים חטא כשהוא עצמו הדביק הפת.

היוצא מדברי התוס':

א. אין אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך. ב. גם כשאומרים חטא חטא קל להציל עצמו מאיסור חמור, זה רק במקרה שמעשה האיסור עדיין לא נעשה.

ב

ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בהחילוק בזה

הנה, בלקו"ש חח"י מבאר הרבי בסוף שיחה א לפרשת שלח עמ' 149 בדברי רש"י (ד"ה 'שלח לך אנשים') "למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, לפי שלקתה על עסקי דבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר". ולאחרי אריכות הביאור ברש"י שואל שלכאו' איך שייך שמה רבינו יכתוב פרשת המרגלים הרשעים אצל פ' מרים הצדקת שזה מביא חשד על מרים שגם היא חטאה ר"ל כהמרגלים (אף שבאמת לא חטאה כמבואר באריכות בהשיחה)?

ומבאר שבכדי לשמור שהמרגלים לא יחטאו אפשר להסמיך אליהם פ' מרים היינו כדי שילמדו ממנה אפילו שיש חשש שיבואו לדמות את מרים להמרגלים.

וע"ז שואל שלכאו' ישנו כלל ש'אין אומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חבירך' וא"כ איך הסמיך משה פרשת מרגלים לפרשת מרים (חטא קל) בכדי ש'יזכו' המרגלים ולא יבואו לידי איסור חמור (לה"ר)?

ומבאר שאומרים הכלל ש'אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך' כשמצילים האדם רק מהעונש, אבל אם על ידי האיסור קל אנו נציל אותו מלעבור לכתחילה על איסור חמור אז אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירך'.

ולפיכך היה אפשר למשה להסמיך המרגלים למרים כיון שהמרגלים עדיין לא חטאו והוא ניסה למנוע מהם מלעבור על חטא לכתחילה.

וזה לשון השיחה בסעיף י' [תרגום ללה"ק בהערה!]:

"אין אין [אומרים לאדם חטא] שיזכה חבירך' איז רש"י מפרש "שלא יתחייב חבירך עונש חמור". איז ניט מובן: לכאורה האט רש"י געדארפט זאגן אז "שיזכה חבירך" מיינט אז חבירך וועט ניצל ווערן פון עובר זיין חטא חמור, פארוואס זאגט רש"י "שלא יתחייב . . עונש חמור"?

ויש לומר אז כוונת רש"י איז ווי די דיעה אין תוס' אז דאס וואס "אין אומרים כו"ו" איז דוקא ווען די "מעשה של האיסור כבר נעשה", אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חבירו ער זאל מלכתחילה ניט קומען צו חטא (חמור), דאן איז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי צו פארהיטן חבירו פון חטא חמור.

און דערפאר איז רש"י מדגיש שלא יתחייב . . עונש חמור צו מדגיש זיין אז דאס וואס "אין אומרים כו"ו" איז נאר ווען דער "איסור כבר נעשה", און מען וויל פארמיידן פון אים בלויז דעם עונש".

ועל התיבות "ווי די דיעה אין תוס" מציינן בהערה 74 שם:

"שם [שבת ד, א] ד"ה וכי אומרים (תי' הריב"א). ועד"ז הוא ברשב"א ומאירי ("ויש מתרצים") שם".

1. על "אין [אומרים לאדם חטא ע"מ] שיזכה חבירך" מסביר רש"י "שלא יתחייב חבירך עונש חמור", ולא מובן: לכאורה, היה רש"י צריך לומר שב"שיזכה חבירך" הכוונה היא ש"חבירך" יינצל מלעבור עבירה חמורה ומדוע הוא אומר "שלא יתחייב עונש חמור"?

יש לומר, שכונת רש"י היא כדיעה המובאת ב"תוספות", שהכלל "אין אומרים..." הוא רק כאשר "מעשה של האיסור כבר נעשה", אך כאשר מדובר על מניעת החבר מעשיית חטא חמור מלכתחילה, אז אומרים לו חטא (חטא קל) כדי למנוע חבירך מחטא חמור.

לפיכך מדגיש רש"י "שלא יתחייב . . עונש חמור" – שהכלל "אין אומרים..." חל רק כאשר "איסור כבר נעשה", ורוצים למנוע ממנו את העונש בלבד.

ג
ב' דברים הצ"כ בהנ"ל

ולכאורה צריך להבין ב' ענינים בהשיחה:

א. הרבי לומד בפשטות שלתוס' תמיד אומרים 'חטא בשביל שיזכה חברך' אא"כ מעשה האיסור כבר נעשה (ועפ"ז משמע שכל שכן להציל עצמו מותר אא"כ מעשה האיסור כבר נעשה). ולכאורה מהתוס' למסקנא משמע הפוך שבד"כ 'אין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך' (אא"כ במקרים מסוימים – מצוה רבה, לא פשע, מצוה דרבים, ע"ש). ומשמע שהחידוש הוא שאפילו כשרוצה להציל עצמו מאיסור חמור אומרים חטא רק אם מעשה האיסור לא נעשה?

ב. לכאורה הרבי לומד שכשתוס' כותב 'מעשה האיסור כבר נעשה' הוא שבמלאכת אופה אפילו לפני שהפת נאפתה כל האיסור נעשה, ומה שנשאר להציל חברו הוא רק מהעונש, ודוקא אז לא אומרים 'חטא בשביל שיזכה חברך'. היינו, מעשה ההכנסה לתנור הוא האיסור של מלאכת אופה, רק שיש כעין תנאי שאין עונש אם לא יבוא לידי אפי' בפועל.

אבל לכא' מהתוס' לקמן ד"ה 'קודם שיבא לידי איסור סקילה' לא משמע כן, אלא משמע שאף האיסור עדיין לא נגמר.

ובלשון התוס' שם (ד"ה קודם): "וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו ותי' ריב"א דאם לא התירו לא מיחייב סקילה כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו . . וא"ת והיכי אתי לידי חיוב סקילה והא התראת ספק הוא דבשעה שהדביק פת בתנור שמא היה בדעתו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה כו"ל."

מב' נקודות בתוס' משמע שעדיין לא נגמר האיסור עצמו – ממה שכתבו שאם לא נניח לו לרדות, יפטר מעונש, ואי אפשר לומר כן אם האפי' הוא רק תנאי בעונש ואינה האיסור שעליו מתחייב. ועוד, ממה שכתבו שאם הדביק הפת ובדעתו לרדותה, הוה התראת ספק, וכי אם כל האיסור שעליו מתחייב הוא ההדבקה, מה איכפת לן שבדעתו להציל עצמו מעונש ע"י שירדנה?

וכן גם כן משמע מלשון המאירי "יש מתרצין" שהרבי מציין אליו: "ויש מתרצין שזו שהתירו בעירובין דוקא בשלא התחיל עם הארץ באיסור אבל זה שהתחיל באיסור אין מתירין לו לעשות בשבילו אף איסור קל אבל לעצמו מיהא התירו כל איסור סופרים שלא יבא לידי איסור תורה". והיינו, שרק 'התחלת האיסור' נעשתה ולא כל האיסור?

ד

הקדמת מח' רש"י ותוס' בהדביק פת בתנור

הנה לכאורה יבואר שיטות רש"י ותוס' בסוגיא על פי עוד מחלוקת רש"י ותוס', ועפ"ז יובן חלק ממה שהערנו לעיל:

ישנו מחלוקת רש"י ותוס' במקרה שאדם הדביק פת בתנור, ושואל לבי"ד אם יתירו לו לרדותה, ובאם לא נתיר לו, האם יתחייב סקילה בגלל שהפת נאפתה בגללו, או שיהיה פטור כי הוא רצה להוציא הפת ובי"ד הם אלו שמנעוהו להשאיר הפת בתנור.

רש"י בסוף דף ג ע"ב בסוף ד"ה 'בשוגג לא קנסוה רבנן' כתב בפירוש "אי קנסינן ליה מלרדות על כרחיך יתחייב מיתת בית דין".

ולאידך גיסא, תוס' כותב במפורש בד"ה 'קודם שיבא לידי איסור סקילה': "אם לא התירו לא מיחייב סקילה כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו". דהיינו בגלל שאנו מחייבים אותו לגמור האיסור הוא לא יענש על זה. וצריך להבין יסוד מחלוקתם.

ה

הביאור בפשטות ביסוד מח' זו

ואולי יש לומר הביאור בזה:

במלאכת אופה יש שקו"ט (ראה אנציקלופדי' תלמודית ע' מבשל) אם הנפעל הוא חלק מהמלאכה או לא, היינו האם האיסור הוא רק להכניס הפת בתנור באופן שתאפה, וזה שזה נאפה הוא רק תנאי לחיוב, או שהנפעל (היינו זה שזה נאפה) הוא ג"כ חלק מהאיסור, היינו שהוא לא עשה את כל האיסור עד שהפת נאפתה על ידו.

עפ"ז אפשר לומר לכאן' שרש"י נוקט כהדעה הראשונה שמלאכת אופה הוא רק הפעולה, ולכן כותב שמה שנשאר אחרי שהכניס הפת בתנור הוא רק העונש, כי הוא כבר עשה את האיסור לגמרי כשהכניס הפת לתנור.

ולכן רש"י אומר שאם האדם יבוא לבי"ד לפני שהפת נאפתה בפועל, ומבקש שנתיר לו להוציאה אם לא נתיר לו, הוא יתחייב בסקילה (כי באמת) כל האיסור כבר נעשה, וזה לא נחשב שבי"ד מחייבים אותו לסיים האיסור, אלא בי"ד רק לא נותנים לו להנצל מהעונש.

(ואף שאם היינו מתירים לו להוציא הפת הוא באמת היה ג"כ נפטר מהאיסור, אבל זה לא שאנו מצילים אותו לכתחילה מהאיסור. ורק אומרים הכלל של 'חטא' אם מצילים האדם שלא יבוא לעשות האיסור מלכתחילה כדמדויק מלשון השיחה, היינו שלהציל אותו מאיסור למפרע זה נחשב כמו להציל אותו רק מהעונש, ובאופן כזה לא אומרים 'חטא' (אולי י"ל הסברא כי עכשיו

הוא כבר בר איסורא לגמרי ובעיני בי"ד מה שאנו מצילים אותו זה רק מהעונש אפי', וזה שזה ג"כ יעקור האיסור למפרע, אנו לא מתחשבים בכך)).

ך

דחיית ביאור הנ"ל

אבל לכאורה מוכח מכמה טעמים שתוס' אינו סובר כשיטה זו (שה'איסור' הוא הפעולה ולא הנפעל היינו התוצאה) ומהם:

א. מלשון התוס' (ד"ה וכי אומרים) "מעשה של האיסור כבר נעשה וממילא יגמור" משמע שרק הפעולה של האיסור נעשתה כשהדביק הפת בתנור אבל האיסור עצמו לא נגמר עד שהפת תאפה ממילא.

וכן מהתוס' (ד"ה קודם שיבוא לידי איסור סקילה) משמע (כשמדבר בנוגע להתראה) שעד שהפת לא נאפתה הוא לא עבר על האיסור (ולכן הוא שואל איך אפשר לתת התראה אם אפשר לרדותה וא"כ זהו התראת ספק ע"ש).

ב. במאירי (וכן משמע קצת מהרשב"א) שהרבי מציין, מפורש שרק התחלת האיסור עשה כשהכניס הפת בתנור אלא שהאיסור יגמר ממילא (היינו שהנפעל הוא ג"כ נחשב כחלק מהמלאכה).

אבל אם נאמר שתוס' סובר כהשיטה השני' שהנפעל הוא ג"כ חלק מהמלאכה ולכן עד שהפת לא נאפתה זה לא נחשב שהמלאכה הסתיימה אתי שפיר, שתוס' אומר שאם האדם יבוא לבי"ד לפני שהפת נאפתה בפועל, ומבקש שנתיר לו להוציאה אם לא נתיר לו הוא לא יתחייב באיסור. אלא בגלל שהאיסור עדיין לא נעשה בפועל, לכן נחשב שבי"ד הם אלו שמחייבים אותו לסיים האיסור ובאופן זה הוא לא מתחייב.

ועל פי זה תובן שאלה הנ"ל, איך הרבי לומד שרש"י ותוס' סוברים שבמלאכת אופה אחרי שהכניס הפת בתנור עוד לפני שנאפתה רק נשאר העונש, אם מוכח שלשיטת התוס' האיסור עצמו עדיין לא נגמר.

ז

הביאור במח' זו ולפ"ז ביאור דברי הרבי בלקו"ש הנ"ל

וי"ל הביאור בפשטות:

הכוונה בשיחה בשיטת התוס' היא לא שהאיסור כבר נעשה אלא שמעשה האיסור נעשה. דהיינו כמו שפירשנו לעיל בשיטת התוס' שעד שהפת לא נאפתה אפילו לאחרי שהכניס הפת

בתנור עדיין אינו חייב עונש, כי רק מעשה האיסור (הדבקות הפת בתנור) נעשה, אבל גמר האיסור עדין לא נעשה דהיינו שהפת עדיין לא נאפתה בפועל.

אם כן למה הרבי מביא את שיטת תוס' בכלל אם אינו כרש"י? ובפרט באופן כזה שמשמע שהם סוברים ממש אותו דבר?

בשיחה הרבי מנסה להסביר שיטת רש"י שתמיד אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך, אא"כ נשאר רק העונש. ענין זה מובן מהשיטה של תוס' בענין 'חטא' (שדומה לרש"י) (באופן שהרבי לומד את תוס', עיין שאלה א') שאומרים חטא רק אם לא התחיל האיסור אבל אם כבר התחיל אפילו רק עשה מעשה האיסור, לא אומרים חטא (כי לא מצילים האדם מהאיסור).

היינו שעד עכשיו חשבנו שלא אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך, אבל מתוס' לומדים יסוד שרק כשמעשה האיסור נעשה לא אומרים חטא, אבל להציל האדם מלעבור על איסור לכתחילה אז כן אומרים חטא. היינו אם אתה מציל אותו שלא יעבור על איסור לכתחילה אומרים חטא, אבל אם הוא כבר התחיל את האיסור אף שעדיין לא סיים (כשיטת התוס') אז לא אומרים 'חטא בשביל שיזכה חבירך'.

זה לא מנגד לשיטת התוס' שכשהדביק הפת בתנור ה'איסור' עדיין לא הסתיים, כי אף שהוא לא הסתיים הרי הוא כבר התחיל, ולכן לא אומרים באופן זה חטא בשביל שיזכה חבירך.

ועפ"ז יסוד זה יובן יותר שיטת רש"י שתמיד אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך, אא"כ נשאר רק העונש, אף שזה שונה מתוס' כי לרש"י במלאכת אופה גם האיסור עצמו נעשה כשהדביק הפת בתנור ולכן רש"י סובר שרק אם נשאר העונש לא אומרים חטא בשביל שיזכה חבירך, אבל את היסוד שכן אומרים בד"כ חטא זה אפשר ללמוד מתוס'.

ח

הביאור באופן אחר

ואולי י"ל הביאור באופן אחר:

גם בשיטה שהנפעל הוא חלק מהמלאכה ומתחייב רק כשהפת נאפתה, אבל ישנה שיטה (ע"ש באנצ"ת) שגם לפ"ז אומרים כאן שבמעשה של האפי' כלול הכל, ע"ד "אשו משום חציו", היינו שברגע שהכניס הפת לתנור כלול בה האפיה ונחשב כאילו היא נאפתה עכשיו.

[ואף שאשו משום חציו נאמר כאשר אדם עשה פעולה, ולא נשאר לו אפשרות לשנות המצב, והנפעל הולך לקרות ממילא, אז אנו מחשיבים את הנפעל כאילו כבר נעשה בפועל, ולכאז' במלאכת אופה ישנו אופן להוציא הפת, וא"כ איך מחשיבים זאת כאשר משום חציו? אלא שעכ"ז ישנם שיטות (שם) שאומרים שאם האדם עשה הכל באופן שעכשיו המלאכה תגמר ממילא, אז

גם שם אומרים 'אשו'. ועפ"ז י"ל גם בענייננו, ואפשר גם זאת לדייק מתוס' ד"ה קודם שיבוא שבגלל שהכניס הפת תוך כדי דיבור של ההתראה וממילא יגמור לגבי בי"ד זה נחשב כאילו נעשה הכל, ע"ד 'אשו משום חציו' (ובלשון התוס': "דכיון שהדביק תוך כדי דבור של התראה ובודאי תאפה אם לא ירדנה לאו התראת ספק הוא דודאי לא היה בדעתו לרדות קודם אפייה").

ועפ"ז אתי שפיר שלתוס' הנפעל הוא ג"כ חלק מהמלאכה, אבל פה אנו מחשיבים (מצד גדר 'אשו משום חציו') כאילו הוא עשה את הנפעל, ולכן מה שנשאר לו כשמגיע לבי"ד הוא רק העונש.

ועפ"ז מובן למה הרבי אומר שגם לשיטת התוס' מה שנשאר הוא רק העונש (אף שחלק מהמלאכה הוא הנפעל).

ט

הקושיא לפ"ז, והביאור בכ"ז

אבל עפ"ז צריך ביאור למה לתוס' כשמגיע לבי"ד ושואל שנתיר לו להוציא הפת, אם לא נתיר לו הוא לא יתחייב (לרש"י אתי שפיר כי כבר עבר על האיסור), הרי לכאן ע"פ המבואר בשיטת התוס' (אם סוברים שהוא ע"ד 'אשו') זה ממש נחשב כאילו הוא כבר עבר על האיסור בהכנסת הפת בתנור, ולא נחשב כאילו בי"ד מכריחים אותו לעבור האיסור?

ובסגנון אחר:

הביאור עד כאן הוא שגם לרש"י ותוס' זה נחשב כאילו האיסור כבר נעשה, (או מצד שהאיסור הוא על הפעולה לרש"י, או שגם הנפעל הוא חלק מהאיסור, אבל נחשב כאילו עבר על האיסור כבר עכשיו, מצד 'אשו משום חציו') אבל מוכח שא"א לומר שלתוס' האיסור ממש הסתיים, כי לשיטתם אם בי"ד לא היו מתירים לו לרדותה הוא היה נפטר כי נחשב שהם הכריחו שהאיסור יגמר?

ולכן לכאן צריך לחלק שלרש"י האיסור עצמו כבר נעשה בפועל, ולכן (א) רק העונש נשאר, (ב) כשמגיע לבי"ד ורוצה לרדות אם לא יתירו הוא יתחייב, כי הוא כבר עבר על האיסור.

אבל לתוס' שהאיסור עצמו עדיין לא נעשה בפועל אלא משום 'אשו', לכן אם מסתכלים על המצב העכשווי זה נחשב כאילו (בכח) שרק נשאר העונש, כי זה הולך להסתיים מכחו ממילא, אבל בפועל ממש הבי"ד הם אלה שלא מתירין לו לרדותה, הם עושים שהפעולה שלא נעשתה עדיין בפועל, שתעשה (וזה לא רק שהם מעכבים את התנאי לאיסור, כלרש"י), ולכן הוא לא יתחייב בפועל אם לא נתיר לו לרדותה.

דוגמא לדבר (שאף כשהדבר ייעשה, אם בפו"מ לא נעשה, יש בו חסרון): ידוע הכלל שאין כח חסר פועל, אך לפעמים אומרים שכח חסר פועל. והיינו, שמצד א' נחשב כאילו כבר נעשה, אבל משום שבפו"מ לא נעשה, יש בזה החסרון של הבפועל².

ענין זה מובא בהרמב"ם הל' גירושין פ"ט הי"א: "הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש. . . מת בתוך י"ב חודש, אע"פ שאי אפשר שיבוא. . . (מ"מ) לא תנשא במקום יבם עד אחר שנים עשר חודש כשיתקיים התנאי".

ובמ"מ שם (פ"ח הכ"ב): "שאע"פ שאי אפשר שיתבטל התנאי בשום פנים דכיון שמת ודאי לא יבא אע"פ כן אינה מותרת ואין מחזיקין אותה בגרושה עד שיהי' מקויים בפועל". והיינו, שאף שהמצב בגשמיות לא ישתנה, לא חל הגט אלא לאח"ז.

ועפ"ז י"ל, שהרבי לומד בתוס' שבאמת נשאר רק העונש, כי כל האיסור כבר נעשה בכח – כשהכניס הפסל לתנור (וזה שלא יתחייב אם בי"ד לא יתנו לו לרדות, הוא כי בפועל עדיין לא נעשה).

אבל כמובן, שיטת רש"י ותוס' שונים, כמבואר לעיל בב' התירושים.

ועפ"ז יומתק שעל התיבות "ווי די דעה אין תוס'" [= כפי הדעה בתוס'] מציין בהערה 74: ". . . ועד"ז הוא ברשב"א ומאירי (ויש מתרצים) שם".

הנה, לשון הרשב"א הוא: "אבל הכא שכבר נעשה האיסור אלא שעתידי לגמור ממילא", שמצד א' כבר נעשה, אבל מצד שני רק עתידי להיגמר.

וכן במאירי ב"יש מתרצים": "זה שהתחיל באיסור אין מתירין לו לעשות בשבילו אף איסור קל".

ולכאורה רק התחיל באיסור, וא"כ איך מציין הרבי למאירי עם הרשב"א שכותב "שכבר נעשה האיסור"?

אך מ"מ לומדים שמצד א' המלאכה נעשתה, ונחשב כאילו כבר נגמרה, אף שבפועל חסר ה'בפועל'. וזה מוכח גם בדיוק לשון השיחה, שבשיטת רש"י (ע"פ תוס') כתוב (שרק) "מעשה האיסור כבר נעשה", אבל בקטע השני בשיטת רש"י, כתוב שהאיסור כבר נעשה.

אבל עדיין צל"ע בשאלה הא'.

2. סה"מ מלוקט ח"ב ד"ה פדה בשלום תשל"ח.

בענין "אל תען כסיל כאולתו"

הת' צבי הלוי שי' הורוויץ
ישי"ג ליובאוויטש לונדון, אנגליא

א

דברי רבינו בשלילת הטענות על מבצע תפילין, והצ"ב בזה מדברי הגמ' בשבת בהתוועדות דש"פ וארא תשמ"ה¹ ענה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על הטענות שלא להניח תפילין עם יהודים שאינם שומרים תומ"צ לע"ע. וזלה"ק:

"מכיון שמדובר אודות אלו ש'תואנה הם מבקשים' – הרי בעצם לא צריכים לענות להם בכלל, כפי שנאמר "אל תען כסיל כאולתו פן תשווה לו גם אתה"². אבל לאידך, מכיון שיש מקום לחשוש שדבריהם של אלו ש'תואנה הם מבקשים" יגרמו לחלישות מסויימת בעבודה הנ"ל, עכ"פ אצל יהודי אחד, יש להבהיר את הדברים דלקמן".

והנה, לכאורה צ"ל בדברי כ"ק אדמו"ר שהטעם לענות לאלו ש'תואנה הם מבקשים" הוא שמא יגרום הדבר לחלישות מסויימת אצל יהודים בהחיות דמבצע תפילין, בהקדים דברי הגמ' במס' שבת בביאור הפסוק "אל תען כסיל כאולתו".

דהנה, אי' במס' שבת (ל, ב): "כתיב אל תען כסיל כאולתו, וכתיב ענה כסיל כאולתו"³. לא קשיא, הא בדברי תורה, הא במילי דעלמא, כי הא דהוא דאתא לקמיה דרבי, אמר אשתך אשתי ובניך בני. אמר ליה רצונך שתשתה כוס של יין, שתה ופקע [מת אותו האדם]. ההוא דאתא לקמיה דרבי חייא, אמר ליה אמך אשתי ואתה בני. אמר ליה רצונך שתשתה כוס של יין, שתה ופקע".

והיינו, שהפסוק "אל תען כסיל כאולתו", מדבר על מקרה של אדם הבא בטענות בענייני מילי דעלמא, שאז אין צורך ואסור לענות לו – "שמא תשווה לו", משא"כ בשאלות בדברי תורה "ענה כסיל כאולתו".

ולכאו' לפ"ז צריך ביאור הטעם שביאר כ"ק אדמו"ר שהסיבה שעונים לטענות על מבצע תפילין, למרות הפסוק "אל תען כסיל כאולתו", הוא שמא יגרום הדבר חלישות, והרי ניתן לומר בפשטות, שכל הפסוק מדבר במילי דעלמא, כדברי הגמ', וא"כ בנדו"ד – מבצע תפילין – שזהו

1. תורת מנחם התוועדיות תשמ"ה ח"ב ע' 1072.

2. משלי כו, ד.

3. משלי כו, ה.

דברי תורה, צריך להשיב לטענות משום "ענה כסיל כאולתו", ולמה צריך להזדקק להטעם שטענות אלו עלולים לגרום חלישות?⁴

ב

קושיא מדברי הגמ' בב"מ על הגמ' דשבת

ויובן זה בהקדים קושיא על דברי הגמ' בשבת דלעיל מדברי הגמ' בב"מ.

דאי' בגמ' ב"מ (פד, א): "הוּוּ מקלעי ר' ישמעאל ברבי יוסי ור' אלעזר בר' שמעון בהדי הדדי [פנים אל פנים]⁵ הוּוּ עייל בקרא דתורי [צמד בקר⁶] בינייהו ולא הוּוּ נגעה בהוּ. אמרה להוּ ההיא מטרוניתא [שרית נכרית]⁷ בניכם אינם שלכם. אמרו לה: שלהן גדול משלנו. [אמרה להוּ אי הכי] כל שכן. איכא דאמרי הכי אמרו לה: "כי כאיש גבורתו"⁸. איכא דאמרי הכי אמרו לה: אהבה דוחקת את הבשר. ולמה להוּ לאהדורי לה, והא כתיב אל תען כסיל כאולתו, שלא להוציא לעז על בניהם".

והיינו, שטעמא ד"לא להוציא לעז על בניהם", דוחה טעמא ד"אל תען כסיל כאולתו".

וצריך להבין מדוע במעשה דההוא דאתא לקמיה דרבי ואמר לו "אשתך אשתי ובניך בני", לא ענה לו רבי כאולתו, והרי גם פה איכא החשש דלהוציא לעז על בניו (ועד"ז בנוגע לההוא דאתא לקמיה דר' חייא). וצריך להבין החילוק בין הגמ' בשבת ששם רבי ורבי חייא לא ענו לטענת הכסיל (אע"פ שהטענה היתה "אשתך אשתי ובניך בני"), לבין הגמ' בב"מ ששם ר' ישמעאל ברבי יוסי ור' אלעזר בר' שמעון ענו לטענת הכסיל⁹? ועוד, איך הענין דהוצאת לעז מתרץ הענין ד"אל תען וגו'?"

ג

תירוץ ע"פ המבואר בדברי רבינו דלעיל

ולכאורה ע"פ דברי רבינו דלעיל ס"א דהטעם לענות אף לאלו דתואנה הם מבקשים, הוא משום

4. ועד"ז יש לדייק במ"ש בלקוטי שיחות ח"ו בהוספות ש"פ בא, באותו ענין, וזלה"ק: "בהיות שהגיעו אלי כמה שאלות וטענות בנוגע לההתעוררות דמבצע תפלין, ובהיות אשר טענות אלו יכולים לפעול ח"ו חלישות באלו העוסקים בוה, לכן אף שאין דרכי להכנס בויכוחים הנני בוה להשיב על השאלות". וגם הכא צריך להבין מדוע הרבי לא הביא את הסיבה שבגמ' שבדברי תורה "ענה כסיל כאולתו"?

5. רש"י ד"ה לגבי הדדי.

6. רש"י ד"ה בקרא דתורי.

7. רש"י ד"ה מטרוניתא.

8. שופטים ח, כא.

9. אף דיש כמה הבדלים בין ב' הגמ', צריך להבין מה ההבדל לענייננו, ואיך להתנהג על פי זה? ולכן צריכים למצוא הבדל שכתוב בספרים אחרים, ולא רק הבדל על פי שכל האנושי.

שיש חשש שמא דבריהם יגרמו חלישות, יש לבאר הקושיא דלעיל ס"ב¹⁰.

דבגמ' בשבת, ההוא דאתא לקמיה דרבי ור"ח, טענתו היתה ללא שום בסיס ורגלים לדבר, ולא היו מאמינים ומשתכנעים מדבריו, ולכן שם אין חשש אמיתי להוצאת לעז שישגבור על העניין ד"אל תען כסיל כאולתו".

משא"כ בסוגיא דב"מ שהיה מטרוניא אמרה את דבריה לאחר ד"הו מקלעי בהדי הדדי" ו"הוה עייל בקרא דתורי", ורגלים לדבר ויסוד לחשש שיאמינו לדבריה (וע"ד דברי רבינו אודות החשש מהחלישות שגרמו ה'תואנה הם מבקשים', שאין הטעם מצד עצם הטענה, אלא מההיזק שיגרמו), דוחה העניין להוצאת לעז את הטעם ד"אל תען כסיל כאולתו"¹¹.

ד

עפ"ז ביאור הקושיא דלעיל ס"א

ולפ"ז יש לבאר את הקושיא דלעיל ס"א, מדוע התשובה שניתנת לטוענים על מבצע תפילין הוא משום החשש מחלישות בעבודה, ולא ממ"ש הגמ' בשבת בדברי תורה "ענה כסיל כאולתו".

דלפי הנ"ל יוצא דאף שאין מקור לכך מדברי הגמ' בשבת, הרי מקור אחר מפורש הוא בגמ' **בבא מציעא**. דגם שם מצינו דכיון שיש חשש שהטענות יפעלו היזק ויתקבלו אצל חלק מהשומעים עכ"פ, ה"ז דוחה הטעם ד"אל תען כסיל כאולתו"¹².

10. יש עוד חילוקים בין הגמרות דלעיל, למשל: דבגמ' בשבת רבי ורבי חייא ידעו שאותו הכסיל הולך למות (ע' שם) דמשום שהתפללו "תצילנו מעזות פנים" ועוד, ידעו ש"כל הפוסל במום במומו פוסל", ולכן לא היה חשש ש"יוציא לעז על בניהם". ועוד חילוק שבגמ' בב"מ שאלת הכסיל נשאלה ע"י מטרוניא (שרית נכרית) אישה מכובדת, ולכן יש חשש של הוצאת לעז דילמא יאמינו לו. אבל בנוגע לענייננו כתבתי את החילוק המובן ופשוט ושכיח בעיני.

11. בגמ' שם א' מהגירסאות היא שחכמים ענו לאותה מטרוניא: "שלהן גדול משלנו". והקשו "אי הכי כל שכן". והקשה המהרש"א על ההווה אמינא של הגמ', איך ענו חכמים כלל לשאלה ע"י אמירת שלהן גדול משלנו, חכמים רק חזקו את השאלה. ותיריך, שע"י שחכמים ענו "שלהן גדול משלנו", ע"י זה הקושיא נהפכה לשאלה כללית. פירוש: עד שחכמים ענו למטרוניא היה חשש דילמא משקר, ולאחר שענו לה חכמים השאלה נהיתה על המציאות. ועל זה שאלה המטרוניא ("אי הכי כל שכן").

ולכאורה קשה דע"פ המבואר לעיל הסיבה שחכמים ענו למטרוניא, הוא משום "שלא להוציא לעז על בניהם", ולאחרי שחכמים דחקו את השאלה סר החשש להוצאת לעז, וא"כ למה הביאה הגמ' גירסא נוספת? וי"ל (דלפי גרסא הב') לאחר שחכמים ענו לשאלת המטרוניא ראו צורך לענות לכל השאלה.

12. ועוד דיוק: הרי הרבי כבר ענה על כל השאלות על הנחת תפילין בפרשת בא תשכ"ח, ולמה חזר וביאר את כל זה שוב בפרשת וארא תשמ"ה רק בגלל שהיה אחד ששאל שוב את אותם השאלות שכבר ענו לו? ובלשון חז"ל "למה להו לאהדורי לה"? וי"ל דכן הוא בגמ' בשבת. דהגמ' שם ממשיכה בסיפור על ר"ג. שר"ג דרש "עתידה אשה שתלד בכל יום וכו'", והגיע אליו כסיל ושאל "והכתיב 'אין כל חדש תחת השמש'?" ור"ג אמר לו "בא ואראך דוגמתן בעוה"ז" – "נפק אחוי ליה תרנגולת". וכן קרה כמה וכמה פעמים (בדוגמאות שונות), וכל פעם ר"ג ענה לאותו כסיל, ע' שם.

[ואף ששם ה"ו בנוגע להעניין שלא יצא לעז על בניהם, העיקרון שבשני העניינים (אי עיסוק במבצע תפילין, והוצאת לעז על בניהם) שווה, שכאשר דברי הכסיל עלולים להתקבל על לב השומעים ולפעול חלישות באיזה עניין, צריך לענות לו ע"מ למנוע היזק זה¹³].

ה

דברי רבינו בלקו"ש בעניין תשובה לכסיל, וצ"ב מהסוגיא דשבת

ויש לבאר החילוק בן שתי הגמ' דלעיל בביאור יותר, וההוראה לפועל בענין זה.

ובהקדים דברי הרבי בלקו"ש בענין זה¹⁴, דמשמעם שהפירוש בגמ' הנ"ל (במס' שבת) הוא שהחילוק ואבן-הבוחן האם לענות לטענות, הוא כוונת הטוען. וזלה"ק:

"די הוראה פון ענין הנ"ל: ניט אלעמאל זוכט מען צו ענטפערן יענעם אויף זיינע שאלות: אמאל איז יענער גאר אויסן מיט זיין שאלה צו מתיר מאכן א מדינית! ווען זיין כוונה איז לשם שמים דארף זיין "ענה (אפילו א) כסיל כאולתו"¹⁵. ווען ער פרעגט אבער אין דברי תורה מיט דער כוונה צו מתיר מאכן דאס וואס תורה אסר'ט דעמאלט דארף זיין די הנהגה פון "אל תען כסיל כאולתו"¹⁶: דער וועג צו מנצח זיין אזא מנגד אויף תורה איז ניט דורך שקו"ט, נאר מיט א תוקף וואס איז למעלה מטעם ודעת.

"[און אזוי אויך ביי יעדערן בא זיך: ווען דער 'מלך זקן וכסיל'¹⁷ – דער יצה"ר – קומט מבלבל זיין, דארף מען זיך ניט אריינלאזן איז שקו"ט מיט אים נאר מ'דארף גלייך טאן מיט תוקף 'משכהו לבית המדרש כו'¹⁸]"¹⁹.

13. ואוי"ל שזהו מצד אותו טעם בדברי תורה "ענה כסיל כאולתו" – שלא ייגרם מדברי הכסיל חשש היזק (אף דאיכא חשש "שמא תשווה לו").

14. לקוטי שיחות חלק י"ח שיחה ג' לפ' בלק ע' 291.

15. משלי כו, ה. וראה שבת ל, ב.

16. משלי שם ד.

17. קהלת ד. יג. קה"ר שם. זהר ר"פ וישב.

18. סוכה נב, ריש ע"ב. קידושין ל, ב.

19. בתרגום ללה"ק: ההוראה מהנ"ל: אין לחפש כל הזמן לענות לשני על שאלות: לפעמים יכול אחד עם שאלתו להתיר לעשות מדינית! מתי שכונתו היא לשם שמים צריך להיות "ענה (אפילו) כסיל כאולתו". כאשר הוא שואל אבל בדברי תורה תוך כוונה להתיר לעשות מה שהתורה אסרת, אזי צריכה להיות הנהגה של "אל תען כסיל כאולתו"; הדרך לנצח כזה מנגד על התורה, אינה על ידי שקו"ט אלא עם תוקף שלמעלה מטעם ודעת.

[וכן גם אצל כל אחד כלפי עצמו: כאשר ה'מלך זקן וכסיל' – היצר הרע – בא לבלבלו, אין הוא צריך להיכנס עמו לשקו"ט, אלא צריך מיד לפעול עם תוקף, "משכהו לבית המדרש כו"'].]

והיינו, שמבואר כאן בדברי רבינו, דמה שנאמר בגמ' דשבת שבדברי תורה "ענה כסיל כאולתו", הרי זה רק כאשר האדם השואל עושה זאת לשם שמים. משא"כ כאשר אינו עושה זאת מתוך כוונה זו, אף דשאלתו היא בדברי תורה, אין אומרים כאן "ענה כסיל כאולתו".

וקשה דלכאורה אין משמע כך מהמשך דברי הגמ' שם. דבהמשך הסוגיא שם אי': "בדברי תורה מאי היא, כי הא דיתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר 'הרה ויולדת יחדיו'. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר: 'אין כל חדש תחת השמש', א"ל, בא ואראך דוגמתן בעוה"ז, נפק אחוי ליה תרנגולת" (ובהמשך שם מובאות שאלות נוספות שלגלג אותו תלמיד). וכתב רש"י שם²⁰ "ליגלג. זו אוולתו".

ולכאורה נראה מהא דאף שאותו תלמיד שאל באופן דלגלוג (ולא לשם שמים), אעפ"כ כיון שהיה זה בדברי תורה, ענה לו רבן גמליאל, והיינו שאכן הבוחן אם לענות או לאו, אי"ז תלוי בכוונת הטוען אלא במה קאי הטענה. וא"כ מה המקור לדברי רבינו לחלק בין טוען לשם שמים לטוען שלא לש"ש²¹?

ד

הביאור בזה

ולכאורה י"ל הביאור בזה בדא"פ, שהן אמת דברי הגמ' בשבת בדברי תורה "ענה כסיל כאולתו", נכונים אף באחד שאינו שואל לשם שמים. וכהוא תלמיד דרבן גמליאל ששאל באופן דלגלוג, דענה לו רבן גמליאל כיון דשאל בדברי תורה.

[והוכחה לדבר שאף כאשר הפסוק אומר "ענה" הרי זה ל"כסיל באיוולתו", והיינו שאע"פ שזוהי איוולת צריך לענות כיון שזהו בדברי תורה (וודאי שאם קאי בשאלה לש"ש לא היה נקרא "כסיל באיוולתו").]

אמנם כאשר המדובר הוא בנוגע לא לשאלה בתורה סתם (כהמעשה דהתלמיד דר"ג ששאל על נבואות על מה שיהיה לעת"ל), אלא לשאלה הלכתית, והרי השואל שלא לשם שמים בדבר זה מנסה להתיר דברים מאיסורי התורה – אזי אומרים ד"אל תען כסיל כאולתו", והדרך לנצח אדם כזה היא למע' מטו"ד, כמבואר בשיחה שם²².

20. ד"ה ליגלג.

21. ואין לומר דגם בכגון דא יש לחשוש לחלישות, דכיון שרבן גמליאל הי' רבו לא הי' צריך להשיב לשאלתו. ואפילו אם הי' חושש לחלישות, מ"מ לא הי' צריך לטרוח לצאת ולהראותו בעצמו. וביותר בפעם הב' והג' שליגלג עליו אותו תלמיד כמובא בהמשך הגמ'. ועוד, דראיתי שחכם אחד הקשה היאך קיבל ר"ג תלמיד כזה, הרי ידוע שלא הי' מקבל תלמידים שלא הי' תוכם כבדים (ברכות כח, א). ותיריך שאותו התלמיד לא אחד מתלמידיו ממש ולא הי' רגיל להיות שם ועכ"ז לא נמנע מלהשיבו. ולפי זה מודגש יותר שלא הי' כאן חשש חלישות.

22. ועו"ל באופ"א, דאף שתלמיד זה שאל באופן דלגלוג, אי"ז נקרא שלא לשם שמים, אלא היה זה מצד טפשותו

ולסיכום: כאשר השאלה היא במילי דעלמא – "אל תען כסיל כאולתו". בדברי תורה – "ענה כסיל כאולתו", והיינו אפילו אם השואל הוא כסיל – אא"כ כוונתו להרע. אבל בין כך ובין כך יש לענות אם יש חשש שדבריו יגרמו חלישות. ומסיימים בטוב.

(וכל' הכתוב "כסיל"). וכאשר השאלה באופן זה היא רק מצד כסלות, אך לא מתוך נסיון לעשות היפך התורה, עדיין "ענה כסיל" (ולפ"ז צע"ק מדוע כשהרבי כותב מתי צריך לענות, כותב שזהו כאשר שואל לש"ש, והרי לפהנ"ל, זהו גם כאשר שואל סתם מתוך כסילות).

יחס התורה למציאות העולם

הת' לוי הכהן שי' הענדל
ישיבת תות"ל אור יהודה, ארה"ק

א

הצעת ביאור הרבי במחלוקת האמוראים בענין תקופת החמה

בענין תקופת החמה מבאר הרבי בלקוטי שיחות¹ את שתי השיטות השונות בחישוב אורך שנת החמה, ואיך מתקיימות שתייהן להלכה. ובהקדים²:

כתב הרמב"ם בתחילת הלכות קידוש החודש: "חודשי השנה הם חודשי הלבנה שנאמר "עולת חודש בחודשו" ונאמר "החודש הזה לכם ראש חודשים"... והשנים שאנו מחשבים הם שני חמה שנאמר "שמור את חודש האביב". עכ"ל.

הכוונה בזה היא שמצד אחד החודשים היהודיים הם על פי מהלך הלבנה ולא חלקים משנת החמה, אך מצד שני, השנים הן שני חמה כדי שפסח יחול באביב, ומכיוון שיש הפרש של בערך י"א יום בין שנת חמה ל'שנת לבנה'³ צריכים בית דין בכל שתיים-שלוש שנים לעבר את השנה בכדי לתקן את הפער שנוצר, ולדאוג שהשנים ישארו שני חמה ופסח יחול באביב⁴.

1. חט"ז שיחה א' לפ' בא ע' 94 (הרבי הגיה שיחה זו במהדורא בתרא בלה"ק עם הוספות, הובאה בהוספות ללקו"ש חכ"ב ע' 229).

2. מחמת מורכבות הנושא וכדי שיובנו הדברים היטב הובא המהלך בשיחה כמעט במלואו, אם כי הושמטו מהלכים שאינם נוגעים לקו הכללי (וחלקם הובאו בהערות). כמוכן שהדברים נכתבו ע"פ הבנת הכותב וע"מ להבין היטב את השיחה יש לעיין במקור.

3. ז"א שתיים עשרה חודשי לבנה שנקראים לצורך העניין שנה.

4. ע"מ להבין את הדברים טוב יותר ניתן דוגמא מלוחות השנה של אומות העולם. הלוח הנוצרי בו משתמשים היום רוב הגויים, מתחשב רק במהלך השמש, ולכן עונות השנה שנגרמות כתוצאה ממהלך השמש יהיו תמיד באותו חודש בשנה, אך מכיוון שחודשי השנה הם הסכמיים במהותם ונוצרו מחלוקת שנת החמה לשתיים עשרה חלקים, אין קשר ביניהם לבין מהלך הירח ומופעי הירח לא יופיעו בהתאם לתאריך בחודש. מצד שני הלוח המוסלמי מתחשב רק במהלך הירח ולכן ע"פ לוח זה בתחילת החודש הירח תמיד יהיה חסר ובאמצעו הוא תמיד יהיה מלא, אבל מכיוון שהשנה היא שנת לבנה ולא קשורה למהלך השמש, כל כמה שנים עונות השנה יחולו בחודש אחר. בלוח העברי לעומת זאת נשמרים שני העניינים, מצד אחד החודשים הם חודשי לבנה ולכן מופעי הירח יתאימו לזמן בחודש, אך מצד שני כל כמה שנים מוסיפים את חודש העיבור כדי לתקן את הפער ולדאוג שהשנים ישארו שנות חמה והעונות ישארו תמיד באותו האזור בשנה, מה שנוגע בעיקר לכך שפסח יחול באביב.

בהמשך הפרקים הרמב"ם מבאר שגם בימינו – שמחשבים את החודשים והשנים ע"פ הלוח, כל תשע עשרה שנה של מחזור נשלם הפער בין שני החמה לשני הלבנה ע"י השנים המעוברות, וכך דואגים שפסח תמיד יהיה בתקופת האביב.

אך באמת, בסיום המחזור אין שנות החמה והלבנה משתוות לגמרי. עדיין ישנה שארית קטנה של שעה אחת ותפ"ה חלקים, וכך, לאחר הצטברות שארית מכמה מחזורים, יימצא בסוף שתקופת ניסן⁵ תתחיל רק בסוף חודש ניסן ולאחר חג הפסח, וא"כ איך בשנים אלו מתקיים הדין שפסח יחול באביב⁶?

והביאור בזה: בעניין אורך התקופה מביא הרמב"ם מחלוקת⁷ בין שמואל לרב אדא, וכותב שהשארית של שעה ותפ"ה חלקים בסיום המחזור היא רק לשיטת שמואל אך לשיטת רב אדא "לא תמצא תוספת במחזור של י"ט שנה כלל".

ועפ"ז מסתדר החשבון שלנו עם הדין שפסח יחול באביב, כי אנו מסתמכים על תקופת רב אדא (שגם הרמב"ם כותב⁸ שהוא אמת יותר מן הראשון) ולפי שיטה זו פסח תמיד יחול בתקופת ניסן.

אך עדיין צ"ל⁹, באם אנו אוחזים שחשבון תקופת שמואל אינו מדויק לגמרי ולכן בנוגע לדין שפסח יחול באביב אנו מסתמכים על שיטת רב אדא, איך משתמשים (רק) בשיטת שמואל להלכה בנוגע לעניינים השייכים בתקופה כמו ברכת החמה¹⁰ ועוד¹¹?

עד"ז צ"ב גם בנוגע לקידוש החודש. ישנו דין¹² ש"בית דין שקידשו את החודש, בין שוגגין בין מוטעין . . . הרי זה מקודש וחיביבין הכל לתקן המועדות על היום שקידשו בו". ולכאורה קידוש החודש תלוי במולד הירח וא"כ מדוע גם כאשר בפועל לא היה המולד יתקדש החודש?

5. המהלך שהשמש מסובבת את כדור הארץ במשך שנה סביב המסלול שנקרא 'גלגל המזלות' נקרא בשם 'שנת חמה' והיא מחולקת ל'ארבע תקופות', שהן בעצם ארבע העונות. תקופת האביב נקראת תקופת ניסן מכיוון שהיא מתחילה בחודש זה.

6. עיין בשיחה מה שמתרץ על השאלה מה יעשו כאשר תצטרב השארית ותגרום לכך שתקופת ניסן תחול רק באייר.

7. רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ט ה"א.

8. שם פ"י ה"ו.

9. בשיחה הרבי מציג ביאור זה בסגנון שונה, הובא פה באופן אחר על מנת להקל על הבנת הביאור. ועיין שם בארוכה שמוסיף קודם לכן שאלה נוספת ועל פיה מחדש שישנם שני עניינים בשנות החמה, א. שפסח יחול באביב שאכן מתקיים רק לשיטת רב אדא. ב. שניסן יחול באביב שמתקיים גם לשיטת שמואל וכו'.

10. את ברכת החמה מברכים על ראיית השמש במקום בו נבראה "בתקופתה", כתוצאה מסיבוב מהלך השמש על יותר מציור אחד מצב זה נוצר רק פעם בעשרים ושמונה שנים.

11. בשיחה הרבי מביא גם את הדוגמאות של שאלת גשמים בחו"ל וזהירות בשתיית מים בשעת התקופה.

12. שם, ספ"ב.

ומבאר הרבי: כל דבר בעולם יש לו שורש למעלה, וע"כ כאשר התורה מצווה לקבוע את החודש ע"פ מולד הירח או לברך ברכת החמה בזמן התקופה, הכוונה בעיקר היא על העניין כפי שהוא למעלה, וכדי שיהיה ניתן לברר מתי מתרחש העניין למעלה יש להסתכל על השמש והירח כפי שהשתלשלו למטה.

ולכן כאשר התורה קובעת שזמן ראש חודש הוא כאשר בי"ד קובעים, מוכיח הדבר שכעת הוא זמן המולד (שקובע את ר"ח) למעלה. וזה שלמטה לא רואים זאת הרי זה מפני שהעולם התחתון לא ראוי שההמשכה מלמעלה תומשך למטה באותו הזמן.

ועד"ז בנוגע לברכת החמה, שהחשבון של תקופת שמואל הוא החשבון של התקופה כפי שהיא למעלה וע"כ בנוגע לברכת החמה ועוד דינים הולכים לפי עיקר התקופה שהיא למעלה, והתקופה למטה מגיעה בפועל בגשמיות בזמן אחר (תקופת רב אדא)¹³.

אך מקשה הרבי: הרי כל העניינים בתורה צריכים להיות כפשוטם למרות השורש הרוחני של כל דבר, ולכן כאשר ישנה הלכה שמדברת על "הרואה חמה בתקופתה" הכוונה לזמן של תקופת החמה בגשמיות וא"כ (למרות שבאמת זהו זמן התקופה העיקרי למעלה כמבואר לעיל) לא מובן איך אפשר לברך את הברכה "עושה מעשה בראשית" כאשר ה"חמה" לא באמת "בתקופתה"?

[קושי זה קיים דווקא לגבי הדין של ברכת החמה, כי לגבי ר"ח שהוא מלכתחילה מציאות תורנית שהתורה חידשה, ניתן לומר שהוא אכן תלוי במולד שלמעלה (והמולד למטה משמש רק לבירור המולד למעלה ולכן יכול להיות מצב שלא נתחשב בו אלא נלך ע"פ קביעת בי"ד כנ"ל) אבל בנוגע לדין של ברכת החמה שאותו התורה תלתה באירוע גשמי של "חמה בתקופתה" שלא נובע מדיני התורה אלא מחוקי טבע העולם, צריכים לכאורה ללכת לפי חשבון התקופה שלמטה (תקופת רב אדא) ולא ע"פ חשבון התקופה שלמעלה (תקופת שמואל)]?

ובפרט שניתן לברך על החמה דווקא כאשר רואים אותה בגשמיות ("הרואה חמה בתקופתה") ואם בגשמיות היא בכלל לא "בתקופתה" אלא רק ברוחניות מה הטעם לראות אותה בגשמיות?¹⁴

ומיישב הרבי, ע"פ המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע¹⁵ האם בתשרי נברא העולם או בניסן נברא העולם, ומבואר בזה בכ"מ ששתי הדעות הן אמת – בניסן עלה במחשבה לברוא את העולם, ובתשרי הוא נברא בפועל.

13. עיין במהדורא בתרא לשיחה בהוספות ללקו"ש חלק כב (הובא לעיל הע' 1) שמביא כמה דוגמאות לעניין שמתחשבים לדינא בעניינים שמימיים.

14. מעניין לציין שבנוגע לקושיא זו הרבי משתמש בלשון החריגה 'אתמהוה' (במהדורא בתרא בלה"ק הנ"ל הע' 1).

15. ר"ה י, ב.

ומכיון שלעניין חישוב התקופות קי"ל כרבי יהושע, שלכן מתחילים למנות את התקופות מתקופת ניסן של שנת תוהו¹⁶ שקודם (תשרי ו) בריאת העולם בפועל, לכן גם מברכים את ברכת החמה (שנתקנה לזמן בו השמש עומדת היכן שנבראה) בחודש ניסן.

ועפ"ז יוצא שכל חשבון התקופות מלכתחילה מיוסד על עניין רוחני – (מיקום השמש ב)תקופת 'תוהו' עוד קודם שנברא העולם בפועל, ולכן גם בעניין המחלוקת בין שמואל לרב אדא באורך התקופה ניתן לפסוק ע"פ שיטת שמואל שמתאימה עם התקופה שלמעלה אף שבגשמיות מהלך השמש מתאים לשיטת רב אדא¹⁷. (ע"כ ביאור הרבי בשיחה¹⁸).

ב

צריך ביאור מדוע פוסקים כפי מה שנראה בעולם, והרי המציאות נקבעת ע"פ התורה

כמו שהובא לעיל, הרבי מחלק בין ר"ח שתלוי במולד הלבנה, לבין ברכת החמה שתלוי בתקופת החמה: ראש חודש הוא מציאות תורנית, זהו יום שהתורה מקדשת ומטילה עליו דינים מיוחדים, משא"כ ברכת החמה שנתקנה על כך שהשמש עומדת באותו מקום בו נבראה, שזו תופעת טבע שלא התחדשה ע"י התורה.

ולכן לגבי ר"ח ניתן לומר שבאמת תלוי במולד למעלה, כי התורה יכולה להחליט מתי יחול היום הקדוש של ר"ח, אבל כאשר מדובר על מציאות שקיימת בעולם, שלגביה התורה מצווה איך להתנהג (כגון לברך ברכה) לא ניתן לומר שמדובר בעניין רוחני (ולכן הרבי מתרץ שעניין התקופה מעיקרו הוא עניין רוחני בדוגמת ר"ח וכו').

16. לתוספת הסברה, כאמור לעיל בהע' 5 המהלך של השמש סביב כדור הארץ מחולק לארבעה חלקים שכל אחד מהם נקרא 'תקופה', ז"א שכאשר השמש עוברת 90 מעלות מגלגל המזלות היא עוברת תקופה, חשבון התקופות משמש כדי לחזות באיזה נקודה השמש תהיה בגלגל המזלות בכל רגע נתון. באם אנו רוצים לדעת היכן השמש מבלי לתצפת עליה עלינו לקחת נקודת זמן בה אנו יודעים היכן השמש הייתה וממנה למנות כמה היא התקדמה משם ע"פ הזמן שעבר, לדוגמה באם ידוע לנו שלפני פרק זמן של 'שנת חמה' מעכשיו השמש נכחה בהתחלת גלגל המזלות הרי שכעת השמש סיימה את מסלולה ונמצאת שוב באותה נקודה, וע"ד זה בתקופות (רבע מסלול) ובמעלות וכו'. בדרך כלל לא משנה מהי נקודת זמן ממנה אנו מונים את התקופות, בלבד שנדע באיזה מעלה הייתה השמש אז, אך כדי להקל על החשבון מונים את התקופות מבריאת העולם כך שקל לחשב כמה שנים ותקופות עברו עד לנקודת הזמן המבוקשת, אך כאשר נרצה לדעת מתי השמש נמצאת במקום בו היא נבראה נהיה חייבים למנות את התקופות דווקא ע"פ נקודת ההתחלה בה היא נבראה, ולכן כאשר את התקופות (ז"א את מהלך השמש סביב גלגל המזלות) מונים מתקופת ניסן של שנת תוהו ועל פיה קובעים את הזמן שבו השמש נמצאת בנקודת ההתחלה שלה, יוצא שמברכים ברכת החמה על פי נקודת התחלה בה השמש עדיין לא נבראה.

17. וזה שצריך לראות את החמה בגשמיות זהו מכיוון שעכ"פ התקופה שלמעלה פועלת (ברוחניות ובפנימיות) בחמה שלמטה הגם שהיא לא נמצאת במקום התקופה.

18. עיין בשיחה שמוסיף ביאור למה דווקא בנוגע לדין של פסח צריכים ללכת רק לפי התקופה שלמטה. ולא הובא פה מכיוון שלא נוגע להמשך.

ע"פ חילוק זה יוצא שכאשר התורה מדברת על ענייני העולם היא מתכוונת אליהם כמו שהם מצד עצמם (בגשמיות), ולכן בנוגע לדין שפסח צריך לחול באביב, שתקופת האביב זוהי מציאות גשמית שקיימת בעולם מצ"ע, לא ניתן לפרש אותה בצורה רוחנית וע"כ מוכרחים ללכת ע"פ שיטת רב אדא (שתואמת את מציאות העולם).

ולכאורה קשה, הרי רואים בכמה מקומות וכן בתורת הרבי עצמה, שהתורה היא זו שקובעת את מציאות העולם (וכדלהלן) ואם כן גם בדינים שתלויים בגשמיות העולם, מה המקום לשאול על כך שברכת החמה לא מתקיימת כפשוטה בגשמיות? באם ע"פ תורה (שיטת שמואל) החמה נמצאת בתקופתה, צריכים לומר שגם בגשמיות החמה נמצאת בתקופתה, ומה שע"פ המדידה בגשמיות לא רואים כך זהו דמיון או טעות וכי"ב ואין זה משמש כטענה נגד מה שכתוב בתורה, ומהו המקום לשקו"ט בשיחה?

להלן נביא כמה דוגמאות בהם רואים שהתורה קובעת את מציאות העולם:

ידועה דרשת חז"ל בירושלמי¹⁹ אותה מביא הרבי בריבוי פעמים²⁰ על הפסוק²¹ "לא-ל גומר עלי", שהדין הוא שאשה עד גיל שלוש נחשבת בתולה אפילו אם נבעלה, מכיוון שעד גיל שלוש 'בתוליה חוזרין', ולכאורה זהו עניין טבעי בגוף האשה ועל כן באם בית דין מעברים את השנה ומוסיפים חודש, היה מקום לומר שלעניין זה נחשב את שנות האשה ע"פ מנין ל"ו חודשים ולא נתחשב בכך שמבחינה הלכתית היא עדיין לא בת שלוש, ואעפ"כ הפסק הוא ש'בתוליה חוזרין' מכיוון שכאשר בית דין מעברים את השנה הם קובעים את המציאות, וע"ד זה לכאורה בנוגע לענייננו שבאם שמואל (שנפסק להלכה) פוסק שזמן התקופה הוא פרק זמן מסוים, אז כך היא האמת בגשמיות.

איברא, אין מוכרחים לומר בכל מקום שהתורה משנה את מציאות העולם (כבמקרה דלעיל), אך זה ודאי שכל מה שהתורה אומרת בקשר לדברים גשמיים – זו עובדה גשמית ומציאותית, גם אם על פניו נראה אחרת, וכדלהלן:

וכמ"ש הרשב"א – במענה לשאלה האם בהמה שיש לה מום שנחשב ע"פ הלכה לטריפה (שעל טריפה כתוב שאינה חיה יותר מ"ב חודש), ובכל אופן חיה אח"כ למעלה משנים עשר חודשים האם מותר לאוכלה – וז"ל²²: "אם ראית ושמעת מי שמיקל ומכשיר ביתרת או בכל מה שמנו חכמים מכלל הטרפיות אל תשמע לו ולא תאבה אליו ולא תהיה כזאת בישראל. . וכיון שכן אפילו יצאו כמה ויאמרו כך ראינו אנו מכחישין אותן. כדי שיהא דברי חכמים קיימים ולא נוציא לעז על

19. כתובות פ"ב ה"ב.

20. לקו"ש חכ"ה ע' 246. שם חכ"ו ע' 61. תו"מ התועדויות תשט"ו ח"א ע' 264. תשכ"ח ח"א ע' 355. ועוד.

21. תהילים נו, ג.

22. שו"ת הרשב"א ח"א ס' צ"ח.

דברי חכמים ונקיים דברים של אלו . . ואם תשוב ומה נעשה וכבר ראינו בעינינו יתרת ברגל ששהתה שנים עשר חודש. זו היא שאמר רבי יהושע בן לוי לרבי יוסי בן נהוראי על דא את סמיך כלומר אי אפשר. וכאילו אתה מעיד על שאי אפשר שראית אותו בעיניך. או סבה אחרת יש . . ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים הנביאים ובני נביאים ודברים שנאמרו למשה מסיני". עכ"ל. שמזה משמע שכאשר ישנה מחלוקת בין מה שרואים בפועל בעולם לדברי התורה לא מתחשבים במה שרואים בעולם והולכים לפי דברי התורה.

וכן רואים ממענה הרבי בנוגע לשאלה על 'סתירה' בין התורה למדע:

מובאת בגמ'²³ מחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים בנוגע להורג כינה בשבת, שרבי אליעזר מחייב וחכמים פוטרים ומבואר בגמ' בטעם מחלוקתם שחכמים סוברים שמה שאסור להרוג בשבת זה בעלי חיים שפרין ורבין אבל כינה שאינה פרה ורבה – לא, ור' אליעזר סובר שהאיסור להרוג בשבת הוא על כל נטילת נשמה, ולכן "ההורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת". העולה מהסוגיא הוא שישנם סוגים של בעלי חיים כגון כינה שאינם באים מפריה ורביה, וכן הובא להלכה ברמב"ם²⁴ ובשו"ע²⁵. לעומת זאת במחקר המדעי טוענים שאין יצורים שנוצרים באופן כזה אלא כל היצורים מתהווים מיצורים אחרים.

והנה, במענה לאדם ששאל את הרבי על נושא זה (לאחר הקדמה שבנוגע לשאלה ספציפית זו אין בכלל אמירה ברורה של המדע, מה שגורם שמלכתחילה לא תתהווה שאלה), הרבי מוסיף²⁶: "עד כאן באשר לעיקרון הכללי שבמקום שיש סתירה מדומה בין המדע והתורה, אין כל צורך לפרש מחדש את דברי חז"ל או לפרש שהם משל. עם זאת, בנוגע לשאלה של הולדה ספונטנית, בשום אופן אין מקום להסביר את העמדה של חז"ל בעניין זה, מכיוון שהדבר נכנס לתחום של ההלכה למעשה, ובמנוחים פשוטים ומפורשים. במילים אחרות, אין זה מצב של השערה . . ההלכה קובעת באופן מפורש שישנם מינים שמתהווים מחומר לא-חי, ולפיכך הדין הוא כך וכך . ברור שמה שהתורה קובעת שהוא האמת, הוא אמת בכל הפרטים".

מהדברים המובאים לעיל, ובפרט ממכתב הרבי הנ"ל, מובן שכאשר התורה אומרת משהו על טבע העולם זוהי האמת בפשטות בגשמיות, וא"כ אין מובן מדוע כאן בשיחה הרבי מסביר את שיטת שמואל בצורה רוחנית, אף שהיא נאמרה על עניין הלכתי ומדברת בפשטות על גשמיות העולם?

23. שבת, ק"ז ע"ב.

24. הלכות שבת פי"א ה"ב.

25. או"ח סימן שט"ז סע' ט' ועיין משנ"ב שם סקמ"א, שו"ע הרב סימן שט"ז סע' כ'.

26. מורה לדור נבוך ח"ג עמ' 126.

ואדרבה, השאלה שהרבי שואל בתחילת השיחה על אי קיום הדין שפסח יחול באביב ע"פ שיטת שמואל, בעינה עומדת, שהרי הלכה (גם) כשמואל וממילא זו האמת האמיתית, ורק על פיה יש ללכת ואין להתחשב בדברים אחרים. ואף שעניין זה (שהלוח הוא ע"פ שיטת רב אדא) נאמר כבר ע"י הראשונים²⁷, הא גופא קשיא איך תירצו ששיטת שמואל שנפסקה להלכה אינה אמיתית, ועד כדי כך שהלוח נקבע באופן כזה שהוא מתאים רק עם שיטת רב אדא שתואמת יותר למה שנראה בטבע?

ג

נסיון לתירוץ ודחייה

לכאורה אפשר לתרץ, שהנידון של תקופת החמה נתון במחלוקת בין חכמי ישראל עצמם (שמואל ורב אדא), ולכן כאשר דעת שמואל סותרת את מציאות העולם ולעומתה שיטת רב אדא תואמת אותה, נלך לפי שיטת רב אדא משום שבענייני הלכה צריכים לפסוק ברורות ע"פ השיטה היותר אמיתית ע"פ המציאות. (אך ודאי שגם השיטה השנייה היא אמת, ולכן בשיחה הרבי מסביר שדעת שמואל מדברת בתקופה שלמעלה²⁸).

אבל בנושאים האחרים שאינם נתונים במחלוקת, לא ניתן לפרש את דברי כל חכמי ישראל שלא כפשוטם, ועכצ"ל שהטעות היא במדע וכו' כנ"ל.

או אפשר לתרץ באופן דומה, שהסיבה שבנידון דידן הולכים לפי רב אדא, היא לא מפני ששיטתו תואמת את הנראה בפועל, אלא מפני שע"פ חשבון העיבור רואים ששיטתו היא האמת. ז"א: מכיוון שכמובא לעיל מהשיחה, הדין שפסח יחול באביב (תקופת ניסן) לא מתקיים ע"פ שיטת שמואל, אלא רק לפי רב אדא, ממילא מוכרח לומר שהשיטה הזו היא האמיתית (כלומר, שאין ההוכחה לכך מגיעה ממציאות העולם).

ועפ"ז כוונת השאלה על שיטת שמואל בשיחה היא: באם רואים שע"פ תורה מוכרח לומר ששיטת רב אדא היא האמת (למה צריכים²⁹) כיצד פוסקים ע"פ השיטה של שמואל.

אך קשה לתרץ כך, כי קודם כל (לתירוץ הראשון) לא מובן בסברא החילוק בין עניין המוסכם על כולם מלכתחילה לבין עניין שהיה נתון במחלוקת אך בפועל נפסק להלכה, ובפרט לאור דברי

27. כמו שנכתב שם בשיחה בנוגע לזה שהדין שפסח חל באביב מתקיים ע"פ שיטת רב אדא. (וע"ש באות ב' המ"מ).

28. וכן העניינים שנפסקים על פיה קשורים לעניינים רוחניים כמובא לעיל מהשיחה.

29. ע"פ השאלה בשיחה למה היה הרמב"ם צריך להביא את שיטת שמואל בהקשר למחזור י"ט שנים, שלא הובאה לעיל כדי להקל על ההבנה.

הרבי במכתב המובאים לעיל שההכרח שלא ניתן לפרש שדברי חז"ל הם שלא כפשוטם, הוא כי הם נאמרו על עניין הלכתי למעשה³⁰.

ועוד (גם לתירוץ השני), מלשון הרבי בשיחה, וכן מדברי הרמב"ם, משמע (בדיוק להיפך) שהא גופא שפוסקים כרב אדא, זהו מכיוון ששיטתו מתאימה עם הנראה בפועל (וכדלהלן) ולא מפני שעל ידה ניתן לקיים את הדין שפסח צריך לחול באביב.

וכפי שהרמב"ם עצמו כותב³¹: "ונראין לי הדברים שעל חשבון תקופה זו [תקופת רב אדא] היו סומכין לענין עיבור השנה בעת שביט דין הגדול מצוי, שהיו מעברין מפני הזמן או מפני הצורך, לפי שחשבון זה הוא האמת יתר מן הראשון, והוא קרוב מדברים שנתבארו באצטגנינות יתר מן החשבון הראשון [תקופת שמואל]"³², שמזה משמע שהסיבה לכך שהרמב"ם סובר שחשבון רב אדא הוא האמת היא מפני שהוא קרוב למה שנראה בטבע ולא מפני שהוא מתאים עם הלוח.

בנוסף, כאשר הרבי מציג בשיחה את התירוץ לשאלה איך מקיימים את הדין שפסח יחול באביב, לשונו היא³²: "ועפ"י מתאים חשבון השנים שאנו מחשבים עתה עם הדין דשמור את חודש האביב – כי אנן נקיטנן [לא את החשבון דתקופת שמואל אלא] החשבון דתקופת רב אדא [ש"חשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון]" כמו שכתבו כמה ראשונים, ולפי חשבון זה לעולם חל הפסח בתקופת האביב". שמלשונו בחצאי ריבוע משמע שהסימוכין לתירוץ זה (ש'אנן נקיטנן' כשיטת רב אדא ולא כשיטת שמואל) הם כי הוא האמת יותר מן הראשון, ואף אם נאמר שלא זהו היסוד לתירוץ זה, שלכן אין זה מופיע כחלק מהביאור אלא בחצאי ריבוע, בכל אופן בוודאי משמע מזה, שהרבי מקשר בין זה שלעניין העיבור הולכים ע"פ שיטת רב אדא, לעובדה שהיא מתאימה לנראה בגשמיות העולם³³.

וכן האבן עזרא³⁴ בהתייחסו לנידון זה³⁵, כותב ששיטת שמואל אינה נכונה, ומביא לזה כמה ראיות מהנראה בגשמיות, ואח"כ כותב וז"ל: "על כן אם מצאת ספרים מכחישים ההרגשות ואף כי שקול הדעת אל תאמן בהם, ואם ידעת שחברום חכמים יש להם סוד או על דרך משל . . ואחר

30. ואף כי למסקנא יוצא שעניינים התלויים בתקופה נובעים מלכתחילה ממציאות רוחנית כמבואר בשיחה, מ"מ מהמהלך בשיחה יוצא שברור שמדובר על עניין רוחני והשאלה היא רק איך פוסקים על פיו, ולא שרק מכיוון שמדובר על עניין רוחני, ניתן להסביר את דברי שמואל שלא כפשוטם.

31. הלכות קידוש החודש, פ"י ה"ו.

32. בהוספות ללקו"ש ח"ב ע' 230, במהדורא בתרא בלה"ק לשיחה זו, ההדגש במקור.

33. ואף שהיה ניתן לדחוק ולומר, שהכוונה בסוגריים היא רק להוכיח שכך הרמב"ם סובר, שמזה שהוא כותב ש"חשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון" משמע שהוא סובר כשיטת רב אדא, מ"מ אין זו פשטות הלשון, וכן מדברי הרמב"ם בוודאי משמע שהכוונה שחשבון זה מתאים יותר עם הנראה בגשמיות, כנ"ל בפנים.

34. אליו מציין הרבי בשיחה בין הראשונים שאומרים שאנו הולכים לפי שיטת רב אדא.

35. ספר העיבור להראב"ע, סוד העיבור.

שתראה במראית עיניך יום השתוות היום עם הלילה הלא תאמין ותדע כי התקופה אשר שמעת איננה אמת".

וא"כ ברור שבנדוד"ד הולכים לפי הנראה בגשמיות, אף שחז"ל (שיטת שמואל שנפסקה להלכה³⁶) אומרים אחרת, ואת דברי שמואל מסבירים באופן רוחני. ולכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם דברי הרבי (לעיל במכתב) שבמקום שדברי חז"ל נאמרו כפשוטם להלכה, אין מקום להסבירם אחרת. וצ"ל מהו החילוק?

ד

הביאור בזה בדרך אפשר

אלא נראה לומר בדרך אפשר:

דהנה ישנו חילוק מהותי בין פרשנות לבין עובדות. דכל סברא שאדם אומר, מגיעה מעובדות שהוא נחשף אליהן (דרך חמשת החושים³⁷), ומהפרשנות שהוא מייחס להן. לדוגמא אדם ראה את פלוני עובר עבירה וטוען שהוא רשע: העובדות הן שפלוני עשה מעשה אסור, הפרשנות של האדם היא שמכיוון שאדם שעובר עבירה הוא רשע, מזה הוא מגיע למסקנא שאדם זה רשע. אך למרות שהמסקנא שהאדם הגיע אליה במקרה זה ככל הנראה נכונה, שהרי אדם שעובר עבירה הוא נקרא רשע כמו שמוכיח בתניא, בכל אופן אין זו עובדה אלא פרשנות (גם אם מוכחת ונכונה ע"פ שכל של תורה).

ע"פ זה נראה לתרין: למרות שבדרך כלל (גם ע"פ תורה³⁸), לא אמור להיות חילוק בין עובדה מבוססת פרשנות לבין עובדה 'טהורה', במקרה בו ישנה 'סתירה' בין דברי חכמים שנאמרים להלכה (מה שמכריח לומר שנאמרו כפשוטם), לבין מסקנות המדע ועדויות וכו' (כנ"ל), נחלק ביניהן, וכדלהלן:

כאשר הסתירה לדברי חז"ל עולה מעובדת המציאות שהיא מבוססת על פרשנות, לא נקבל אותה ונטען שלמרות שכעת איננו יודעים מדוע פרשנות זו הינה מוטעית, מכיוון שדברי חז"ל נכונים בוודאות ברור שמסקנה זו איננה נכונה³⁹. אך באם נראה עובדות 'טהורות' ללא שום נגיעה

36. ויש להעיר שע"פ הידוע כיום גם תקופת רב אדא אינה מתאימה לגמרי עם הנראה בעולם, (כמו שכותב כבר בספר העיבור לראב"ח הנשיא, ואולי זוהי כוונת לשון הרמב"ם "שהוא קרוב מדברים שנתבארו באצטגנינות") ועיין בספר 'חשבוננו של עולם' עמ' 174 שהביא את רשימת הרב מרדכי גנוט בעל לוח 'דבר בעתו' בנוגע לדברי הרבי על עיבור השנה, שרוצה לבאר הכוונה ע"פ התקופה האמיתית, ואכ"מ.

37. דווקא עובדות שהאדם נחשף אליהן בעצמו, משא"כ כאשר הוא שומע עדות, הוא עצמו נחשף רק לדברי העד, וזה שהוא מחליט להאמין לו זו כבר פרשנות שכלית שלו, אף אם הוא נאמן עליו לגמרי.

38. כל הספרים מלאים בדבר זה, רוב הראיות בגמ' מבוססות על פרשנות עובדות ולא על עדות ישירה.

39. ולהעיר שמדברי האבן עזרא המובא לעיל משמע שאינו מחלק בין 'שיקול הדעת' ל'הרגשות', ומחשיב את שניהם

שכלית של פרשנות, שסותרות את דברי חז"ל כפי שהבנו אותם, נהיה מוכרחים לקיים את המציאות ולהסביר את דברי חז"ל בצורה אחרת.

ואולי יש לומר שמכיוון ש'אסתכל באורייתא וברא עלמא' הרי אין זה ח"ו שהעולם סותר לתורה ואנו הולכים על פיו, אלא שמצד התורה עצמה שבראה את העולם זוהי המציאות, ומה שכתוב באופן שונה הכוונה לדרגא נעלית יותר בתורה וכד⁴⁰.

ובנדוד, מכיוון שראיית התקופה היא עובדה שאינה כפופה לפרשנות⁴¹, בהכרח להסביר שתקופת שמואל מדברת בתקופה שלמעלה ולא בתקופה שלמטה שהרי רואים בבירור אחרת, וע"כ הדינים שבהם פוסקים לפי שיטתו תלויים מלכתחילה בעניין רוחני (כמו שמבאר הרבי בשיחה).

אבל המסקנות בנוגע לטריפה נובעות מפרשנות של כמה עובדות: אדם ראה את המום בבהמה ואחרי יותר מ'ב חודש ראה שהיא עדיין חיה. ולכן, למרות שלכאורה ע"פ שכל הפרשנות הינה בלתי נמנעת בכל אופן נדחה אותה. וכמו שמשמע מהמשך דברי הרשב"א שם: "וכן בכאן אנו שואלין אותו שמעיד מאין אתה יודע ששהתה זו. שמא שכחת או שמא טעיית או שמא נתחלף לך בזמן או שמא נתחלפה לך בהמה זו באחרת. שאי אפשר להעיד שתהא בהמה זו בין עיניו כל שנים עשר חודש".

שמזה משמע שמנסים להבין האם ישנה טעות לפרשנות, ולמרות זאת, גם באם לא נמצא את הטעות, בכל אופן לא נתחשב בה, כמו שמסיים: "ואם יתחזק בטעותו ויאמר לא כי אהבתי דברים זרים והם אשר ראו עיניהם ואחריהם אלך. נאמר אליו להוציא לעז על דברי חכמים אי אפשר. ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים הנביאים ובני נביאים ודברים שנאמרו למשה מסיני".

ועד"ו בנוגע ל'סתירות' בין התורה למדע, שכל המסקנות המדעיות תמיד יהיו מבוססות פרשנות, וכמו שכותב הרבי⁴² ש"המדע לא מתעסק עם אמיתות מוחלטות ולכן הוא לעולם לא יכול לקרוא תיגר על האמת של התורה", ולכן בכל סתירה בין התורה למדע לא נשנה את משמעותם הפשוטה של דברי חז"ל.

כראיה מספקת, וצ"ע בדבריו. אך בכל אופן באם זאת כוונתו בוודאי ששיטתו לא עולה בקנה אחד עם שיטת הרבי בנוגע לסתירות בין תורה למדע.

40. וע"ד המבואר בלקו"ש חל"ה ויחי שיחה ג' עמ' 223, בעניין יעקב אבינו לא מת, שישנם שני בחינות בתורה, כפי שהיא מצד העולם וכפי שהיא למעלה מהעולם.

41. ע"פ טבע רואים שהיום והלילה שווים שזה אומר שהשמש סיימה רבע ממסלולה. ויותר מזה בימינו ע"פ תחזיות אסטרונומיות, שרואים שהשמש עברה רבע ממסלולה.

42. במכתב שהובא לעיל, מורה לדור נבון ח"ג עמ' 127.

ה סמך לביאור הנ"ל

והנה, אולי יש להביא ראיה לחילוק הנ"ל בין מסקנא מבוססת פרשנות לבין עובדות, מהדין שבי"ד לא מעניישים על סמך אומדן דעת⁴³.

הרמב"ם⁴⁴, מביא דין זה להלכה וכותב כך: "אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה, אפילו ראוהו העדים רודף אחר חבירו והתרו בו והעלימו עיניהם או שנכנסו אחריו לחורבה ונכנסו אחריו ומצאוהו הרוג ומפרפר והסייף מנטף דם ביד ההורג הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין בית דין הורגין בעדות זו ועל זה וכיוצא בו נאמר ונקי וצדיק אל תהרוג . . . הואיל ויש צד לנקותו ולהיותו צדיק אל תהרגהו".

ולכאורה במקרה הנ"ל ברור למעלה מכל ספק שהרודף הוא הרוצח⁴⁵ ולמה זה נקרא ש"יש צד לנקותו"⁴⁶?

ואולי אפשר לומר בדרך אפשר, שישנו חילוק בין עדות הבאה מאומד שמבוססת על פרשנות כלשהי, לבין עדות ראיה ברורה שנובעת מעובדות טהורות.

להלן נביא שתי דוגמאות על התייחסות הרבי ל'סתירות' כביכול בין דברי רבותינו נשיאנו למציאות, בהם ניתן לראות את ההשתקפות של סברא זו.

א. האדמו"ר האמצעי מסביר⁴⁷ שעד האריז"ל היו צריכים לתיקון ע"י השמדות אבל אחריו "בטלו השמדות ולא יהיו עוד", ולכאורה עולה שאלה – הרי היו מאז רח"ל כמה השמדות ובפרט ע"י הנאצים?

בשיחת עשרה בטבת ה'תנש"א בה הרבי מסביר שח"ו לומר שבאם בני"י יחטאו הקב"ה יביא להם רח"ל עוד 'שואה', הרבי מציין בהערה⁴⁸: "להעיר ממ"ש אדהאמ"צ . . . שהארי ז"ל . . . אמר

43. סנהדרין לו, ב.

44. הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להן, פ"כ ה"א.

45. וכמו שרואים שם בגמ' בעובדא של שמעון בן שטח, שאמר לאדם שאף שהוא אינו חייב מיתת בי"ד, ברור שהוא הרוצח ומשמים יפרעו בו.

46. ואף שלכאורה היה אפשר להביא ראיה כבר מהגמ' מעצם הדין שלא הורגים אותו, מ"מ אפשר לומר שהסיבה לדין זה היא כי (בדיני נפשות) העדים הם לא עדי בירור אלא גם עדי קיום וע"כ אי אפשר להביא ראיה מאומד, אבל מדברי הרמב"ם שהטעם הוא ש"ונקי וצדיק אל תהרוג . . . הואיל ויש צד לנקותו ולהיותו צדיק אל תהרגהו", מוכח שאומד זו ראיה פחותה.

47. שער התשובה ה, א. בביאור דברי האריז"ל.

48. ספר השיחות ה'תנש"א ח"א, ע' 233 הע' 116.

בפירוש שבזמנו דווקא בטלו השמדות . . ולא יהיו עוד. ומכאן הוכחה נוספת (באם יש צורך) שההשמדות שהשואה הו"ע בפ"ע, שאינו בגדר עונש ותיקון, ככפנים".

ז"א שלא זו בלבד שאין הרבי מתכחש לשואה ע"פ דברי האדמו"ר האמצעי אלא אדרבה מביא משם ראייה שהשואה היא עניין נפרד, ומסביר שדברי האדמו"ר האמצעי הם דווקא על השמדות שמגיעות כתיקון ועונש.

ב. ידועים דברי אדמו"ר הרי"צ⁴⁹ אותם מזכיר הרבי בריבוי מקומות⁵⁰, שבסידור הבעש"ט בברכת המזון כתוב "מידו המלאה הפתוחה הגדושה" ולא הקדושה כמו בנוסח הרגיל.

ומספרים⁵¹ שבפועל בסידור הבעש"ט לא ראו שכתוב כך, והרבי אמר שבאם כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר שכך כתוב אז זה בוודאי נכון, ולאחר זמן גילו שאכן בברכת המזון של הגדה של פסח כתוב הגדושה עם ג'.

גם כאן נראה שהרבי לא אמר שמה שכתוב לא נכון וכיו"ב אלא שהפרשנות לפיה דברי הרבי הרי"צ אינם אמת היא השגויה ואכן כך התברר בפועל.

[וכן בנוגע לדרשת חז"ל על הפסוק לא-ל גומר עלי שבתוליה חוזרין, מובן שהכוונה היא שהמציאות ממש משתנה ואכן בגשמיות 'בתוליה חוזרין', משא"כ בתקופת החמה שבגשמיות רואים אחרת].

ד

המורם מכל הנ"ל

מכל הנ"ל עולה (בדרך אפשר), שביחס התורה למציאות העולם, ישנם שני נידונים ובהם חילוקים:

א. כוונת ציווי התורה שמתייחסים לגשמיות העולם.

במקרים בהם התורה מצווה משהו שכולל התייחסות לדברים גשמיים⁵², בד"כ היא מחדשת דינים בנוגע למציאות שקיימת בעולם מצ"ע וע"כ מוכרחים לומר שהכוונה היא בגשמיות

49. קובץ הערות וביאורים תתצ"ו עמ' 84.

50. לדוגמא, התוועדיות ה'תשמ"ה ח"ד, ליל ט"ו תמוז, עמ' 2481, 2489, 2492.

51. מפי השמועה, וראה כפר חב"ד גיליון 906 עמ' 29, וגיליון 908 עמ' 35. וכן בצילומי סידור הבעש"ט באתר הספרייה.

52. "כמו רוב מצוות התורה ככולן והלכותיהן", תניא, פרק ה'.

בפשטות, אך כאשר ישנם דינים אותם התורה אומרת ביחס לגדרים שהיא חידשה (כמו ר"ח), ניתן לפרש (גם להלכה⁵³) שהכוונה היא על עניינים רוחניים⁵⁴.

ב. כוונת דברי התורה שמדברים על מציאות העולם.

כאשר מובאים דברי חז"ל בנוגע למציאות העולם שאינם מתאימים עם עובדות מסוימות, נחלק בין מקרה בו דברי חז"ל (שנאמרו להלכה) 'סותרים' מסקנא מבוססת פרשנות, שבו נאמר שהכוונה היא בפשטות ונדחה את דברי המדע וכד', לבין מקרה בו עובדה 'טהורה' שסותרת כביכול את דברי חז"ל שאז נקיימה, כי ע"פ תורה זוהי המציאות ונצטרך להבין את דברי חז"ל באופן אחר.

53. עיין הע' 13.

54. וע"ד דברי הרבי בנוגע ל'גדרי העליון' ו'גדרי התחתון', לקו"ש חכ"ה שיחה לזאת חנוכה, לקו"ש ח"מ הדרן למסכת פסחים והדרן לפרקי אבות.

תיווך הסתירה בענין ריבוע הלוחות

הת' מנחם מענדל שי' ויינטראוב
ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

הת' יוסף יצחק שי' פז
ישיבת תות"ל אור יהודה, ארה"ק

א

קושיא כיצד הלוחות נבראו מרובעים

איתא בירושלמי¹ "תני רשב"ג אומר אין מרובע מששת ימי בראשית", והיינו שאין שום בריאה שנבראה בששת ימי בראשית בצורה מרובעת.

ותנן באבות (פ"ה מ"ו) "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות . . . הכתב המכתב והלוחות", ונמצא שלוחות הברית נבראו בששת ימי בראשית.

והנה ידוע שהלוחות היו מרובעים, וכפי שהאריך בזה כ"ק אדמו"ר כמ"פ² (וכדמוכח מהגמ' ב"ב יד, א ועוד). ועפ"ז צ"ב, כיצד אפ"ל שאין מרובע בבריות מוימ"ב, דהא הלוחות שנבראו בוימ"ב היו מרובעים.

ב

תני האחרונים ע"ז וג' דחיות לכך

והנה בכ"מ³ תירצו קושי' זו ע"פ מסקנת הירושלמי שם, וכפי' קרבן העדה⁴. וזוהי מסקנת הירושלמי – "מרובע באוכלין, ואין מרובע בבריות", ופירש קרבן העדה: "אין בעולם מרובע בבריות – בעלי חיים, אבל עצם מעצמיו איכא". ולפי"ז אתי שפיר הא דהלוחות היו מרובעים, כיון שאינן מהסוג דבע"ח, דהכלל דאין מרובע מוימ"ב הוא רק בבעלי חיים, אבל בדומם אפשר שיהיה מרובע בוימ"ב.

1. נדרים פ"ג ה"ב, שבועות פ"ג ה"ח, מעשרות פ"ה ה"ג.

2. ראה שיחות שמחת תורה תשמ"ב, ש"פ תשא תשמ"א, ובכ"מ.

3. ראה: באר אליהו ע' קיח, נטעי אור עמ"ס ב"ב ע' יב, קובץ 'אורייתא' חי"ג ע' קנ, קובץ 'בית ועד לחכמים' ע' תיב, קובץ 'אור תורה' תשרי ה'תשמ"ב ע' תקלג. ועוד.

4. ירושלמי נדרים שם.

אמנם יש לדחות זה, דבכמה מקומות משמע שהכלל דאין מרובע מוימ"ב הינו גם בסוג הדומם, וא"כ אף על הלוחות חל כלל זה. וכפי שנראה מד' מקומות: א. מסקנת הירושלמי בשבועות ומעשרות⁵. ב. כ"ה ההו"א הירושלמי שם. ג. דברי הגמ' בנדרים. ד. מדעת המכילתא נראה, דהכלל דאין מרובע מוימ"ב הוא גם בדומם. וכדלקמן בפרטות:

(א) סוגיית זו נשנית ג' פעמים בירושלמי – בנדרים בשבועות ובמעשרות, וישנם שינויים בין הסוגיות הנוגעים לנדו"ד. ואלו הם דברי הגמ' בנדרים: דשם הקשו על דברי רשב"ג (דאין מרובע מוימ"ב) – "והא ארכובה דיעלה (עצם הארכובה של היעל, וא"כ יש מרובע מוימ"ב)?" ועונה הגמ' ע"כ בשנים: (א) "עגול הוא מלמטה", (ב) "לא אמר רשב"ג אלא בבריות (בעלי חיים), ותני כן – מרובע באוכלין ואין מרובע בבריות (אבל לעצם מעצמיו איכא, ק"ה)".

אמנם בגמ' שבועות ומעשרות השאלה אחרת: "והא אביבא דפילא" – שם של צמח מרובע. וע"ז עונה הגמ' ב' יישובים כבגמ' נדרים, ומסקינן שם כנ"ל – "מרובע באוכלין, ואין מרובע בבריות".

ואכן לפי המסקנא בגמ' נדרים מוכח דהכלל "אין מרובע מוימ"ב" נאמר רק בנוגע לבע"ח ולא לסוג הדומם, דהרי בגמ' מדובר על עצם היעל, שהוא בסוג הדומם, וא"ש תירוצם.

אך במסקנת הגמ' בשבועות ומעשרות כיון שהשאלה שם היא בנוגע לסוג הצומח, יש מקום לפרש מסקנת הגמ' שם – "מרובע באוכלין, ואין מרובע בבריות" – שרק באוכלין (היינו צומח) יש מרובע, משא"כ בשאר הבריות, ובכללם – סוג הדומם (ובפרט שהפי' דקרנן העדה ש'בריה' קאי על בע"ח הינו רק בנדרים ולא בשבועות ומעשרות), וא"כ אף בדומם אין מרובע מוימ"ב. והדרא קושי' לדוכתא איך הלוחות נבראו בוימ"ב, הרי "אין מרובע (אף בדומם) מששת ימי בראשית"⁶.

ואכן בספר הדרש והעיון⁷ חוקר בפ' תי' הגמ' וז"ל: "מרובע באוכלין ואין מרובע בבריות" – ויש להסתפק אם הכוונה שרק באוכלין אבל זולת אוכלין אין שום מרובע, או הכוונה שרק בבריות אין מרובע, אבל זולת הבריות יש מרובע, ולא דווקא באוכלין. עכ"ד. וא"כ יוצא מדבריו שגם למסקנת הירושלמי, יתכן שזה ש'אין מרובע מששת ימי בראשית', קאי על כל הנבראים בעולם כולל דומם (חוץ מאוכלין שבהם יש מרובע).

5. אם כי אינה דחיה מוכרחת (ראה הערה 8).

6. ואם תקשי לך למה לנו לאפושי פלוגתא (בין הירושלמי בנדרים להירושלמי בשבועות ומעשרות), י"ל דבלאו הכי דעת המכילתא דיש מרובע גם בדומם, כדלקמן בפנים.

7. חומש ויקרא סקי"ט.

ולפי דברים אלו יוצא דלפי הצד בפי' מסקנת הירושלמי (בשבועות ובמעשרות) שהכלל ד'אין מרובע מוימ"ב קאי גם על סוג הדומם, ואכתי תוקשה הקושי' הנ"ל איך כתוב שהלוחות נבראו בוימ"ב⁸?

ב) בהירושלמי שאל – "והא אביבא דפילא" (מין צמח מרובע)? ומזה ששאלה הגמ' על מין הצומח, מובן, שלסברת ההו"א בירושלמי, הכלל דאין מרובע מוימ"ב הוא על כל סוגי הבריות כולל דומם⁹.

וא"כ, על אף שמסקנת הגמ' (דהכלל הוי רק על בע"ח) אתי שפיר עם מה דאי' שהלוחות נבראו בוימ"ב, מ"מ יוקשה להו"א בגמ', איך סברה דהכלל חל על כל הנבראים בעולם, הרי הלוחות נבראו בוימ"ב¹⁰?

ג) בהגמ' בנדרים ישנם ב' תי' (כנ"ל ס"א) ורק לפי התי' הב' אפ"ל "אבל עצם מעצמיו איכא", משא"כ לפי התי' הא' בגמ' אא"ל כן, ואא"ל שתי' הב' הוא-הוא מסקנת הגמ'. שהרי קרבן העדה עצמו מפרש שם שב' התי' הוי ב' איכא דאמרי', וא"כ להא"ד הא' אכתי הכלל "אין מרובע מוימ"ב" הוא גם בדומם.

ד) בנוגע לצורת 'פי החירות' (היכן שחנו ישראל בצאתם ממצרים) אי' במכילתא¹¹, וז"ל: "וישובו ויחנו לפני פי החירות – מה היו חירות הללו לא היו משופעות אלא גודדיות . . . ולא היו עגולות אלא מרובעות ולא היו מעשה אדם אלא מעשה שמים ועינים היו להם לפותחות".

8. אכן דחי' זו אינה חזקה דיה, דיש לפרש כנ"ל שפי' הגמ' הוא ש'אין מרובע' קאי רק על בע"ח.

9. בספר באר אליהו (וכ"כ גם הרב ע.י.מ.ל.) שבהערה 3, כתב שגם לפי ההו"א בגמ', הכלל הוא רק על סוג הצומח (הנק' 'בריה' לחלק מהדיעות) אבל לא על דומם וז"ל: "ועיין בגמ' מכות י"ז דאיפליגו אמוראי אם חטה גם נקראת בריה. שלר"ש חטה נמי הוי בריה, ולרבנן רק ברית נשמה חשובה. וחטה לא חשובה. אך שוב המחלוקת היא אם גם צומח נכלל ב'בריה', או רק חי, אבל ודאי שלא דומם . . . וא"כ ברור שבריות כולל בעיקר בעלי חיים (אלא שכאמור יש דעות שכולל גם צמחים) אך מ"מ בשום אופן לא כולל דוממים". ולפי דבריו אין זו דחי', דהרי גם להו"א בגמ' אין הכלל ש'אין מרובע מוימ"ב' כולל את הלוחות, כיון שאינם בסוג הצומח, ואין קושי' ע"כ שהלוחות היו מרובעים ונבראו בוימ"ב.

אך יש לדחות דבריו, ומב' סיבות: א. בהו"א של הגמ' כתוב "אין מרובע מששת ימי בראשית" ולא נזכרה המילה "בריה". והרי כל ההסבר של ה'באר אליהו' עומד על זה שגם לפי ההו"א דהגמ' אין מרובע בבריות'. ב. כמשנת"ל, השאלה במסכת נדרים היא "והא ארכובה דיעלה" היינו העצם של היעל, וא"כ כיון שהוא מסוג הדומם אזי מוכח, שלפי ההו"א בגמ' (בנדרים עכ"פ), הכלל חל גם על סוג הדומם (אכן אפ"ל שארכובה דיעלה הוי חלק ממין החי – אך מ"מ לא משמע כן מפי' קרבן העדה שבתחילת ס"ב).

10. והי' אפשר לתרץ שכשם שההו"א לא ידעה את הברייתא ד'מרובע באוכלין', כך לא ידעה הא שהלוחות נבראו בוימ"ב. אבל א"א לומר כן דהרי זו משנה מפורשת וא"ל שאמורא טעה בדבר משנה (משא"כ בנוגע לברייתא דמצוי בש"ס שלמקשן לא נודע הברייתא).

11. 'מכילתא דרבי ישמעאל' בשלח, מסכתא דויהי פרשה א, שמות יד, ב.

ופירשו במפרשי המכילתא¹², שהמעלה דפי החירות היא שהי' מרובע למרות שנעשה בידי שמים. ומוכח מכאן שלדעת המכילתא הכלל ד"אין מרובע משי"ב" חל גם על סוג הדומם, ולכן דרוש נס לעשיית פי החירות בצורה מרובעת¹³.

מכהנ"ל יוצא שדברי קרבן העדה שהכלל "אין מרובע מששת ימי בראשית" חל רק על בעלי חיים, אינו מוכרח ואינו לכל הדיעות, וא"כ חוזרת הקושי' איך אתי שפיר הא דהלוחות נבראו בוימ"ב עם הכלל שאין מרובע מששת ימי בראשית.

ד

נסיון לתרץ עפמ"ש בס' שיעור קומה, ודחייתו

לכאורה הי' אפשר לתרץ ממה שכתוב בספר שיעור קומה (להרמ"ק)¹⁴: "הלוחות היו גשם וך רוחני מעשה אלקים המה לא דומם ולא צומח מעדן כאומרו פסל לך אלא בריה בפ"ע נתפשטה מלמעלה ונשתלשלה כשאר מעשה אלקים" משמע שהלוחות היו לא כשאר הבריות, וא"כ לא חל ע"כ הכלל דאין מרובע בבריות מוי"ב".

אך עדיין קשה, שהרי מפשטות מסקנת הירושלמי (וכנ"ל בארוכה) – "ותני כן מרובע באוכלין אין מרובע בבריות", וסוף סוף הלוחות הרי הם כן בריה ("בריה בפני עצמה"), אלא שבתוך הבריות – הלוחות הם בריה רוחנית, והדרא קושיא לדוכתא איך הירושלמי אומר שאין מרובע בבריות מוימ"ב, הרי הלוחות היו מרובעים.

ה

יישוב הנ"ל בכמה אופנים

ונ"ל ליישב זה בכמה אופנים:

א. על פי מש"כ בספר דמשק אליעזר¹⁵ על דברי הזהר בנוגע ללוחות הברית וז"ל: "ואתפשוטו

12. הגר"א וברכת הנצי"ב על אתר.

13. וראה צפנת פענח (על התורה, שמות יד, ב) שלומד את דברי המכילתא באופן דומה: "אמר במכילתא דפי החירות הוה מרובע, וכל מרובע הוא בידי אדם, כמבואר מעשרות פ"ה וכ"מ . . . רק דכאן הראה להם הקב"ה דבר חדש, דהכל בידי שמים". ורואים מכאן שסובר הרוגז'ובי, שהכלל חל גם על סוג הדומם, והוכחתו לכך היא מהא, שלאחר שנכתב במכילתא "לא היו עגולות אלא מרובעות", הוסיף וכתב "ולא היו מעשה אדם אלא מעשה שמים", שהמכילתא באה להדגיש בזה, שלמרות שהי' מרובע, מ"מ הי' בידי שמים (ובאופן קרוב פי' בלקו"ש שבהע' 18. וראה לקמן הע' 19 במאמר המוסגר).

14. נד, א.

15. להרה"צ רבי אליעזר צבי מקאמארא. ח"ד פד, ב.

לתרין לוחין, שהתפשטו מתבנית עגולים שהי' בתחלה, לתבנית מרובעת כמו תרין לוחין ממש¹⁶.

וא"כ, ע"פ דבריו, שבששת ימי בראשית היו עגולים, ולאחר ששת ימי בראשית בזמן מתן תורה, נשתנו הלוחות וירדו מרובעים אין קושי' כלל מהא ד'אין מרובע מששת ימי בראשית¹⁷.

ב. בהוספות ללקו"ש חט¹⁸ (במכ' מכ"ז ניסן תש"ח), עונה הרבי לקושיית א' על דברי כ"ק אדמו"ר מהורי"צ במאמר שציור הנבראים "אם עגולים כדורים אם מרובעים ובעלי קרנות הנה זה לא נפרט בעש"מ", שהקשה ע"כ מדברי הירושלמי הנ"ל ד'אין מרובע מוי"ב".

ובתירוץ ד שם: "רק מרובע מכל הצדדים וכל שטחיו חלקים אין מוימ"ב, אבל יש מרובע ועגול הוא מצד אחד או שאחד, עכ"פ, משטחיו אינו חלק".

ולפ"ו צורת הלוחות לא היתה בריבוע, כיון שהיו חרוטים עליה האותיות ושטחה לא הי' חלק (וכדממשיך שם בפירוש בהמשך המכתב – ראה הע"ו¹⁹).

16. אמנם פשוט ש"תבנית עגולים שהיו בתחילה" אין טעות העולם בציור הלוחות עליה מדבר הרבי (בשיחת שמח"ת תשמ"ב) שייכת לעניין זה. דמ"ש בס' דמשק אלעזר בתבנית עגולים, הכוונה שכל ציורם היה עגול, משא"כ בטעות העולם שמציירים רק חלקו העליון בחצו"ג.

17. להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר (במכתב דלקמן בפנים): "הבטוי מששת ימי בראשית, יל"פ: א) בריאה בידי שמים ואף שבא לאחר וימ"ב, וכמו תחש ופי הארץ, אבל מפעולות אדה"ר ביום הששי אפשר שהי' גם מרובע. ב) כל מה שהי' בוימ"ב, הן מעשה שמים והן מעשה אדם. אבל יכול להיות בריאה אח"כ והוא מרובע. ועצ"ע".

ולפי"ו התירוץ הוא רק לפי הצד השני (אמנם אפשר דהכוונה ב'אין בריאה' היא לבריאה חדשה, אבל שינוי בריאה קיימת לריבוע יכול להיות בידי שמים. ואם נכונים דברים אלו, תירוץ זה שריר אף להצד הראשון).

18. ע' 513. נדפס גם באג"ק ח"ב ע' שלד ואילך.

19. וזלה"ק: "לא היו עגולות . . אלא מרובעות . . לא היו מעשה אדם (אשר פשוט שאדם אחר יכול להורסם) אלא מעשה שמים. (וא"ת והלא א"א שיהיו מעשה שמים, כי אין מרובע מוימ"ב, לכן מסיים): "ועינים להם פתוחות" וא"כ הרי אין שטחם חלק".

[מאמר המוסגר: הנה רואים מדברי הרבי שהוכחתו מדברי המכילתא להנ"ל היא מהמילים שלאח"ז – "ועינים להם פתוחות", שבזה עונה המכילתא על השאלה שמתעוררת – איך פי החירות הוי מעשה שמים הרי זה מרובע? ולכן כותבת "ועינים להם פתוחות", היינו שאין פניהם חלקים ואין זה נחשב מרובע לעניין אין מרובע מוימ"ב.

ונמצא שהוכחתו של הרבי שונה מהוכחת הרוג'ובי ושאר המפרשים (שבהע' 12-13), המוכיחים את הנ"ל מדברי המכילתא "מרובעות . . מעשה שמים".

ויש לבאר הסברא להוכחה מהמכילתא דוקא באופן שבו הוכיח הרבי. דהנה ע"פ דברי המפרשים, המילים: "ועינים להם פתוחות", בא לתאר את צורת פי החירות, ולפי"ו אי"מ השייכות לדברי המכילתא שלפנ"ו. משא"כ לביאורו של הרבי מובן מאוד שייכות המילים דהמכילתא – "ועינים להם פתוחות" לדברי המכילתא שלפנ"ו, דלאחר דברי המכילתא שפי החירות הוי מרובע וגם מעשה שמים, מתעוררת קושי' חזקה הרי אין מרובע מוימ"ב, וע"ז בא תי' המכילתא "ועינים להם פתוחות" כנ"ל.

(אמנם צ"ע לפירוש רבינו ממ"ש בתשובה ה שם (הובאה לקמן בפנים), שיש בכלל זה יוצא מן הכלל, וא"כ יכול להיות שגם פי החירות יוצא מן הכלל, ומדוע "א"א שיהיו מעשה שמים, כי אין מרובע מוימ"ב").

ג. עפמ"ש בתי' ה שם: "לפי פי' הנו"ב אה"ע (מהדו"ק סכ"ב ומהד"ת סל"א) דכלל אין אשה מתעברת מביאה א' הכוונה שכן הוא רובא דרובא אבל יש מקרים יוצאים מהכלל – גם בכלל דאין מרובע מוימ"ב י"ל כן".

ולפי דברים מפורשים אלו, שבנוגע להכלל דידן יש יוצא מן הכלל, י"ל גם בנדו"ז שהלוחות הינם מן המיעוט שמרובע מששת ימי בראשית²⁰.

ד. י"ל שלדעת האלשיך אין קושי' זו קשה כלל.

ובהקדים, שהקושיא דלעיל כיצד נבראו הלוחות מרובעים הוא רק בנוגע ללוחות ראשונות שהיו מעשה אלקים, משא"כ בנוגע ללוחות השניות שהקב"ה ציווה למשה (שמות לד, א) "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים", ופי' רש"י "הראהו מחצב סנפרינון מתוך אהלו".

והנה דעת האלשיך²¹ היא שהמשנה באבות האומרת שבערב שבת ביה"ש נבראו הלוחות, קאי על לוחות שניות ולא על לוחות ראשונות עיין שם באורך. ולפ"ז לק"מ כיצד נבראו הלוחות מרובעים²², כיוון שהלוחות השניות ריבען משה, ובשעת בריאתן ע"ש ביה"ש כלל לא היו מרובעים²³.

20. ואין לתרץ ע"פ מה שכתב רבינו בס"ו דסתם מרובע פי' ארכו כרחבו, כיוון שנהי דהלוחות עוביין היה ג"ט, מ"מ אורכן ורוחבן היו שוים – ו' טפחים.

21. בס' תורת משה, עה"פ שמות לד, ד ע' שעב.

22. אכן יש לציין שדעת שאר מפרשי המשנה שקאי על לוחות ראשונות, ותי' זה אינו אלא לפי דעת האלשיך כנ"ל בפנים.

23. וכן מפו' בחידושי הרי"ח (על מד"ר): "שכל דבר הבלתי מרובע כשמרבעין אותו נופלים פסולת מהצדדים ומשה רבינו כשהראה לו הקב"ה מחצב של סנפרינון בתוך אהלו לעשות מזה לוחות מרובעים. . " (חידושי רי"ח, ח"א ע' עח, תשא, פרשה מו, אות א).

נשיא שמחל על כבודו

הת' יהודה שי' יפרח

ישיבת תות"ל מגדל העמק, ארה"ק

א

יציע הסוגיא ויצריך ביאור

איתא במסכת קידושין¹: "אמר רב אשי, אפילו למ"ד הרב שמחל על כבודו מחול, נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול. מיתבי, מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית משתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם, נתן הכוס לר' אליעזר ולא נטלו, נתנו לר' יהושע וקיבלו. אמר לו רבי אליעזר מה זה יהושע אנו יושבין ורבן גמליאל (ברבי²) עומד ומשקה עלינו.

אמר ליה, מצינו גדול ממנו ששמש (אברהם גדול ממנו ושמש³) אברהם גדול הדור היה⁴, וכתוב בו⁵ והוא עומד עליהם, ושמא תאמרו כמלאכי השרת נדמו לו לא נדמו לו אלא לערביים, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי⁶ עומד ומשקה עלינו.

אמר להם רבי צדוק, עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום ואתם עוסקים בכבוד הבריות, הקב"ה⁷ משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו⁸. אלא אי אתמר הכי אתמר, אמר רב אשי,

1. לב, ב.

2. ס"א אינו. מהרש"ל. אך עי' הג"ר שמחה מדעסוויא, וגליון.

3. ס"א ל"ג (גליון).

4. והוא היה גם נשיא, כמ"ש "נשיא אלקים אתה בתוכנו" (חיי"ש כג, ו). מהרש"א חדא"ג לב, ב ד"ה אברהם גדול הדור היה כו'.

5. וירא יח, ח.

6. כלומר אדם גדול. רש"י.

7. והקב"ה הרבה יותר נעלה מנשיא. ולהוסיף שיש להקב"ה גם את עניין הנשיאות, דהרי אם הוא ברא מציאות של נשיא, פשוט שיש את זה גם אצלו (ואפילו במדרגה גבוהה יותר) – ראה דרך מצותיך נ, ב ואילך: "וממוצא דבר אתה למד . . . כלומר שכל השלמות שאנו רואים נמשכים ממנו בברואיו פשיטא שנמצאים בו אלא שהוא במעלה יתירה ונפלאה לאין קץ ותכלית".

8. להעיר, שבמכילתא יתרו פרשה א' איתא גם מעשה זה, ושם (בנוסף לאריכות יותר בהק"ו) יש ב' שינויים מהגמ' שלפנינו: א. לא רק רבי אליעזר לא רצה לקבל מרבן גמליאל, אלא כל חכמי ישראל. ב. את הראיה מהקב"ה אמר רבי צחק ולא רבי צדוק. עיי"ש. ועי' גם ספרי פר' עקב ששם איתא גרסא אחרת.

אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר⁹ שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך¹⁰.

נמצא ששיטת רבי יהושע ורבי צדוק היא שנשיא שמחל על כבודו מחול¹¹. רבי יהושע מוכיח זאת מכך שאברהם אבינו (שהיה גם נשיא, ראה הערה 4) מחל על כבודו, ורבי צדוק מוכיח זאת מכך שהקב"ה (שהרבה יותר נעלה מנשיא, וראה הערה 7) מחל על כבודו. לעומת זאת רבי אליעזר חולק וסובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול¹². אך לכו"ע מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

וצריך ביאור:

א. מדוע הגמ' נשארה למסקנא שמלך שמחל על כבודו אין כבוד מחול, ולא הוכיחה שכבודו מחול – מהקב"ה, כמו שהוכיח רבי צדוק לגבי נשיא שמחל על כבודו¹³.

ב. מצינו גם לגבי משה רבינו ששימש בסעודה ומחל על כבודו, כמ"ש במכילתא¹⁴ ומוכח בפרש"י על התורה¹⁵ "ומשה היכן הלך . . . אלא שהיה עומד ומשמש עליהם" (בסעודה לכבוד יתרו שהיו נוכחים בה גם אהרן והזקנים). ומשה רבינו הרי הוא נשיא¹⁶, והוא גם מלך (ראה זבחים קב, א), וא"כ לא מובן מדוע אין הגמ' מביאה ראיה ממנו, הן לגבי נשיא והן לגבי מלך, שכאשר הם מוחלים על כבודם – כבודם מחול¹⁷.

אמנם זה שלא הביאו ממנו ראיה לנשיא שכבודו מחול – י"ל שלא הוצרכו לכך כי הוכיחו זאת ממקומות אחרים (– הקב"ה ואברהם אבינו). אך לגבי מלך שנשא למסקנא שאין כבודו מחול – קשה מדוע לא הוכיחה הגמ' ממשה רבינו שמלך שמחל כבודו מחול¹⁸.

9. דברים יז, טו.

10. לביאור בזה (כיצד החיוב של "שום תשים עליך מלך" גורם שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול), ראה: 1. רש"י כתובות יז, א ד"ה שום. ובשטמ"ק (שם ד"ה שבחוהו) ביאר את דבריו, וכן ביאר במקנה לב, ב ד"ה מלך שמחל על כבודו וכי' (-מה שמובא שם במוסגר). 2. תוס' סנהדרין יט, א ד"ה ינאי. 3. רבינו יונה סנהדרין יט, א (ועד"ז בתוס' זבחים טז, א ד"ה מיושב). 4. מרדכי גיטין ס' תא. 5. ריטב"א קידושין לב, א ד"ה והלכתא. – עיין בפ"י הר"י פערלא לרס"ג חלק ג' סוף פרשה ז שם מביא בהרחבה כל שיטות אלו.

11. ראה סוטה מא, ב רש"י ד"ה אפי' למאן דאמר. וביתר פירוט בתוס' שם ד"ה מצוה שאני.

12. ראה כתובות יז, א רש"י ד"ה אפילו למ"ד.

13. ראה מה שכתב לבאר בזה המהרש"א לב, ב ח"א ד"ה א"ל רבי צדוק כו' – מובא לקמן אות ג' במוסגר.

14. שבהערה 8.

15. שמות יח, יב ד"ה ויבוא.

16. רש"י לג, סע"ב ד"ה שנאמר והביטו אחרי משה.

17. ובפרט שהגמ' (לג, סע"ב) כן לומדת דין ממשה לגבי נשיא.

18. ראה מקנה (שבהערה 10) שכתב לבאר בזה, דמחילת הכבוד של משה היתה לפני שחל החיוב ד"שום תשים עליך מלך" (כמ"ש במסקנת הגמ' דלעיל), ומשום הכי מחילתו היתה מחילה. ונוסף לכך ניתן לתרץ תירוץ נוספים: 1.

ג. נשאר קשה על רבי יהושע קושיית רבי צדוק – מדוע הוא הביא ראיה מאברהם אבינו ולא מהקב"ה.

ד. צריך ביאור האריכות בדברי רבי צדוק – "הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד", דלכאורה מה שנוגע לענינו הוא רק "עורך שולחן לפני כל אחד ואחד", שזהו מה שעשה רבן גמליאל¹⁹.

ב

יביא משיחת כ"ק אדמו"ר בנוגע לסוגיא זו

וי"ל הביאור בכל הנ"ל, ובהקדים:

בהתוועדות יו"ד שבט תשל"ו (שיחה ב')²⁰ אומר כ"ק אדמו"ר שהעבודה והפצת המעיינות צריכה להעשות באופן של מס"נ, ומתוך החלטה גמורה וודאות שיצליח בעבודה, ואם לא בטוח שיצליח, שיקח הוראה מבעל ההילולא אדמו"ר מוהרי"צ שהצליח.

לאחמ"כ מקשה הרבי שלכאורה אפשר לשאול כיצד ניתן לקחת ראיה מהנהגתו של הרבי מוהרי"צ, דהרי מדובר בזה אודות נשיא בישראל, שמקטנותו ספג חינוך לחיות באופן של מס"נ, וגדל בסביבה של מס"נ. וא"כ כיצד ניתן להשוות אליו כל יהודי בכל מקום ובכל זמן, שגם יעבוד באופן של מס"נ ועוד שיהיה בטוח שיצליח בעבודתו.

ומבאר זאת ע"פ הגמ' שהובאה לעיל²¹, וזלה"ק (הנחה ע"פ סרט הקלטה): "איז דאס בדוגמא ווי די גמרא דערציילט אין קידושין, אז מ'האט געבראכט א ראיה פון דעם אויבערשטן בהנוגע צו . . .²² משה רבינו בנוגע צו הכנסת אורחים וכו', און א מ'האט געפרעגט די שאלה²³, דאס רעדט זיך

מצפה איתן (לר' אברהם משכיל לאיתן) על דף לג, ב כתב שמשמע ממדרש תנחומא (עקב ט) שמשא לא היה נקרא מלך עד לוחות שניות. ולפ"ז ניחא, דהרי זה שמשא שמש בסעודה היה לפניו. 2. באגרות משה (לר' משה פיינשטיין) שו"ת או"ח ה סי' לח כתב בדעת הכ"מ שלא נמצא שהיה חיוב להתנהג במשה כדין מלך לשום דבר, וא"כ ודאי גם לענייני כבוד לא נתחייבו מצד המלכות. ולפ"ז א"ש זה שאין להביא ראיה ממשה רבינו. 3. כיוון שאדם חייב בכבוד חמיו (שו"ע יו"ד סי' רמ סכ"ד), לכן משה רבינו שימש בסעודה לפני יתרו. ולא עשה זאת ע"י שליח – כיוון ששיקף הכבוד הינו כאשר מתעסק לכבוד בגופו (ראה ביאור אדה"ז בדברי הרמב"ם – קו"א או"ח סי' רנ סק"ב) [ע"ד שרבא מלח שיבוטא שכבוד השבת הוא כאשר רבא בגופו הוא מכבדה] וא"כ לא ניתן להביא ראיה ממשה רבינו שמלך שמחל על כבודו כבודו מחול, גם כאשר אין חיוב זה. אך צ"ע בדבר, דיש לחקור האם אכן מלך יכול למחול על מלכותו [שהיא של הקב"ה – ראה מרדכי שבעה ערה 10, וכן מהרש"א המובא לקמן אות ג'] בשביל כיבוד חמיו.

19. ראה מה שכתבו לבאר בזה – המקנה לב, ב ד"ה הקב"ה מעלה נשיאים וכו'. בן יהודע שם ד"ה הקב"ה.

20. שיחות קודש תשל"ו ח"א עמ' 423 ואילך.

21. לשם לכאורה כוונת רבינו (וכן צויין בשיחור"ק שם).

22. ההקלטה לא ברורה בקטע זה.

23. מלשון רבינו "אז מ'האט געפרעגט . . . איז געווען דער ענטפער", משמע שפעם זה הוקשה ותורץ, אך לע"ע לא

וועגן דעם אויבערשטן און משה רבינו, וואס איז דאס די ראייה אויף זייערע צייטן, איז געווען דער ענטפער, אז ס'איז ניט דער זעלבער מנגד ווי ס'איז געווען דעמאלט, ניט די זעלבע שוועריקייטן ווי ס'איז דעמאלט געווען.

עד"ז בהנוגע אויך לעניינו, די מסירת נפש וואס דער בעל ההילולא האט געדארפט האבן, האט ער מהאט געדארפט אנטקעגן שטעלן א ממלכה אדירה, וואס האט געפירט און פירט נאך עד היום הזה אין אן אופן וואס אין מפריע בידו, מיט צוויי הונדערט מיליאן מענטשן . .

איצטער רעדט זיך ניט חס ושלום פון אזא מין מעמד ומצב, דער אויבערשטער האט אוועק געשטעלט בקרן אורה בערך פון יענעם מעמד ומצב . .

[תרגום: "זהו בדוגמת מה שהגמרא מספרת בקידושין, שמביאים ראייה מהקב"ה בנוגע ל . .²² משה רבינו בנוגע להכנסת אורחים וכו', ושאלו שאלה²³, זה מדובר אודות הקב"ה ומשה רבינו, מה זה ראייה על זמנם, הייתה התשובה, שזה לא אותו מנגד כמו שהיה אז, לא אותם קשיים כמו שאז היה.

עד"ז בנוגע גם לעניינו, המסירת נפש שלבעל ההילולא היה צריך להיות, הוא היה צריך להתייצב כנגד ממלכה אדירה, שהתנהגה ומתנהגת עדיין עד היום הזה באופן ש"אין מפריע בידו", עם מאתיים מליון אנשים . .

כעת לא מדובר חס ושלום על כזה מעמד ומצב, הקב"ה העמיד בקרן אורה בערך לאותו מעמד ומצב . .

נמצא שביאור הרבי הוא, שבגמ' דלעיל רבי יהושע ורבי צדוק הוכיחו מאברהם אבינו ומהקב"ה, אע"ג שאין זה דומה למקרה שלהם דהרי הם יותר נעלים, אך בכ"ז ניתן להוכיח מהם – כיוון שאצל אברהם אבינו והקב"ה המחילה היתה באופן נמוך יותר. ועד"ז בנדו"ד ניתן ללמוד מאדמו"ר מוהררי"צ למרות שהוא נעלה יותר מאתנו – כיוון שאצלו הקושי היה הרבה יותר גדול, דההתמודדות שהייתה אז, אינה אותה ההתמודדות שיש ליהודי בניסיונותיו מול היצר.

ולמעיר ב' דיוקים בשיחה:

א. הרבי אמר בשיחה שהראיה בגמ' היא מהקב"ה ומשה רבינו, אך בגמ' שלפנינו הראיה (של רבי יהושע ורבי צדוק) היא מהקב"ה ואברהם אבינו.

מצאתי זאת (ואין לומר שהכוונה לשיחות קודש תשל"ז ח"א עמ' 171 – דזה נאמר שנה אחרי השיחה כאן). וראה לקמן הערה 30 שיש שמקשים זאת, אך אינם מתרצים.

ואכן בשיחות קודש²⁴ שינו וכתבו שהראיה היא מהקב"ה ואברהם אבינו (ולא ממשה רבינו) כידוע שיש להם מענה שכשהדברים נאמרים יש עניין בכך אך כשכותבים זאת שיכתבו כמו שכתוב במקורות.

ובזה יש להעיר עוד, שאכן מצינו גם לגבי משה רבינו ששימש בסעודה ומחל על כבודו, כמו שנוזכר לעיל אות א'.

ב. הרבי אומר שהראיה בגמ' היא "בנוגע צו הכנסת אורחים וכו'", ולכאורה הראיה שם היא לגבי מחילת כבוד. אכן מוכיחים זאת מעניין של הכנסת אורחים, אך לא שעצם הראיה היא לגבי הכנסת אורחים.

ג

יקשה על השיחה ויתרין

וצריך ביאור בדברי הרבי:

הראיות של רבי יהושע ורבי צדוק בגמ' הם באופן כזה: אם הקב"ה ואברהם אבינו (שהם 'דבר חמור' – יותר חשובים) מחלו על כבודם (עשו 'דבר קל'), כ"ש שרבן גמליאל (שהוא 'דבר קל' לגביהם) יכול למחול על כבודו (לעשות 'דבר קל'). וזהו לימוד מובן.

אך הרבי משווה זאת לראיה מאדמו"ר מוהרי"צ שהיא באופן אחר: אם אדמו"ר מוהרי"צ (שהוא 'דבר חמור') הצליח בעבודתו (עשה 'דבר חמור'), כ"ש שאנחנו (שאנחנו 'דבר קל') נצליח בעבודתנו (נעשה 'דבר קל'). דוהו לימוד שאין מובן כיצד ניתן לעשותו, דמה הכ"ש? איפה אצלינו נמצא פרט שיותר קל בגללו לעשות את עבודתנו ביחס לאדמו"ר הרי"צ?

והביאור בפשטות:

הגמ' בדף לב, א-ב מביאה מחלוקת לגבי רב שמחל על כבודו: "א"ר יצחק בר שילא א"ר מתנה אמר רב חסדא, האב שמחל על כבודו מחול, הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ורב יוסף אמר, אפי' הרב שמחל על כבודו מחול, שנאמר²⁵ וי' הולך לפניו יומם. אמר רבא, הכי השתא, התם הקדוש ב"ה עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא מחיל ליה ליקריה, הכא תורה דיליה היא (בתמיה). הכבוד תלוי בתורה ואינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא של הקב"ה. רש"י). הדר אמר רבא, אין, תורה דיליה היא, דכתיב²⁶ ובתורתו יהגה יומם ולילה (כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה, בתחילה היא נקראת תורת השם ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו. רש"י)".

24. שבהערה 20.

25. שמות יג, כא.

26. תהלים א, ב.

עכ"פ מדברי רבא נמצאנו למדים שהיכולת למחול על הכבוד זה לא פחיתות בנוגע לבעל הכבוד אלא אדרבה זה מדגיש שהכבוד כל כך שייך לבעליו ולכן יכול לשלוט עליו. בסגנון אחר: הכבוד כל כך שייך ומתאים לבעל הכבוד שלכן הוא יכול למחול עליו, דלכן רבא לא למד מהקב"ה, אלא מפסוק אחר²⁷. כלומר זה מראה על גדולה.

[דבר זה ניתן ללמוד גם מדברי המהרש"א בסוגייתינו: המהרש"א²⁸ מקשה מדוע הגמ' נשארת למסקנא שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולא מביאה ראייה מהקב"ה שמוחל על כבודו – כמו שרבי צדוק הוכיח לגבי נשיא (-קושיא זו הובאה לעיל אות א').

ומתרץ, "דהקב"ה עלמא דיליה היא ומלכותא דיליה" ולכן הוא יכול למחול על כבודו, משא"כ מלך בשר ודם "מלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא ומשמיא מוקמי ליה ולא דיליה הוא כדכתיב²⁹ כי לה' המלוכה" ולכן אין יכולת למלך בשר ודם למחול על כבוד מלכות שמים (וכה"ג כתוב במרדכי שבהערה 10)].

לפ"ז לא קשה ההשוואה בין הראיות של הגמ' ללימוד מאדמו"ר מוהרי"צ, דאכן גם כאן הלימוד הוא לא לימוד מובן, ולומדים שאם ה'דבר החמור' (-הקב"ה ואברהם אבינו) יכול לעשות 'דבר חמור' (-מחילת כבוד), כ"ש שה'דבר הקל' (-רבן גמליאל) יכול לעשותו כי אצלו פחות משמעותי המחילת כבוד.

ד

יכאד את דברי הגמ' באופן שונה ע"פ השיחה ועפ"ז יתרין כל הקושיות

אך לפ"ז נמצא שאדרבה קשה גם בגמ' – כיצד רבי צדוק כן מביא ראייה מהקב"ה לנשיא שכבודו מחול, הרי הקב"ה "עלמא דיליה היא כו" ואין מזה הוכחה שגם בנשיא הנשיאות שייכת אליו עד כדי שיכול למחול עליה³⁰.

וכן תמוה כיצד רבי יהושע מביא ראייה מאברהם אבינו, דאפשר לומר שדווקא לאברהם אבינו מחמת עליונותו, הקב"ה נתן את הנשיאות באופן יותר נעלה שהיא שייכת אליו עד כדי כך שיכול למחול עליה, אך אין מזה ראייה לנשיא רגיל.

27. ראה גם שבועות ל, ב תוד"ה עשה דכבוד תורה עדיף. זבחים טז, א תוד"ה מיושב תלמיד חכם. סנהדרין יט, א תוד"ה ינאי הלך (הא').

28. שבהערה 13.

29. תהלים כב, כט.

30. ראה מאור עינים (לר' מאיר ורג'אני) לב, ב ד"ה אלא אי איתמר וגו' שהקשה כן. וראה מה שכתב לתרץ בזה מגן גבורים (לר' אליעזר די אבילה) לב, ב ד"ה מלך שמחל על כבודו. וראה גם דברות משה (לר' משה פיינשטיין) סימן נ הערה כו.

וזהו בעצם קושיית הרבי בשיחה – "דאס רעדט זיך וועגן דעם אויבערשטן און משה רבינו, וואס איז דאס די ראייה אויף זייערע צייטן?".

ונראה לומר הביאור בזה, ע"פ תירוץ הרבי בשיחה (אך אין מוכרח שלזה כוונת הרבי³¹):

הגמ' לא מוכיחה ש"נשיא שמחל על כבודו מחול", לא מהקב"ה ולא מאברהם אבינו (ולא ממושה רבינו). דאכן לא ניתן להוכיח ש"כבודו מחול" לא מהקב"ה – כי "עלמא דיליה היא כו" ואין מזה הוכחה שבנשיא הנשיאות שייכת לו, ולא מאברהם אבינו – כי אולי הנשיאות שלו היא באופן יותר נעלה ודווקא הוא יכול למחול על כבודו (כדלעיל).

אלא הוכחת הגמ' היא מהמעשה – שרבן גמליאל מחל על כבודו, ורבי יהושע ורבי צדוק הסיקו ש"נשיא שמחל על כבודו מחול".

דאכן לא ניתן להוכיח ש"כבודו מחול" לא מהקב"ה – כי "עלמא דיליה היא ומלכותא דיליה" ואין מזה הוכחה שבנשיא הנשיאות שייכת לו, ולא מאברהם אבינו – כי אולי הנשיאות שלו היא באופן יותר נעלה ודווקא הוא יכול למחול על כבודו (כדלעיל באות הקודמת).

וזה שרבי יהושע ורבי צדוק הוכיחו מהקב"ה ומאברהם אבינו זהו מכיוון שהם עשו חשבון שלמרות שהקב"ה ואברהם אבינו הם נעלים ולכן הם יכלו למחול על כבודם – בכל זאת מחילת הכבוד שלהם היתה למקום מאוד נמוך, עד שהקב"ה "עורך שולחן לפני כל אחד ואחד", ולאברהם אבינו "לא נדמו לו אלא לערביים"³².

ולכן ניתן להוכיח מזה ל"נשיא שמחל על כבודו" שלמרות שהוא 'דבר קל' לגבי הקב"ה ואברהם אבינו, בכל זאת המחילה שלו אינה פחותה כ"כ לגבי מה שהקב"ה ואברהם אבינו השפילו את עצמם, ובלשון רבינו (לעיל אות ב') – "ס'איז ניט דער זעלבער מנגד ווי ס'איז געווען דעמאלט, ניט די זעלבע שווערקייטן ווי ס'איז דעמאלט געווען"³³.

31. ראה הערה 34.

32. הרבי במספר שיחות מסביר מה היא גודל הנחיתות בגמ"ח והכנסת אורחים במקרה הזה: א. זה שגמל חסד לערביים. ב. לכאלו שהשתחוו לאבק רגליהם, שלקחו את ראשם – הכח הכי נעלה, ועשו זאת לדבר הכי נחות – לא רק לרגלים אלא לאבק שעל רגליהם, לטפל לרגלים. ג. זה היה לפני מ"ת (זו לשון הרבי בשיחה, וצ"ע מהי הפחיתות שבדבר). ד. לכאלו שלא קיימו ז' מצוות ב"ג, דהרי השתחוו לאבק רגליהם – עבדו ע"ז, שזה אחד מז' מצוות (שיחו"ק תשכ"ג עמ' 15. וראה גם – שם תשל"ז ח"א עמ' 182. תשי"ד עמ' שלב).

33. לכאורה, אם הסיבה שהקב"ה יכול למחול על כבודו זהו מצד שזה בכוחו, אז מהו ההבדל בין קצת השפלה להרבה השפלה, אולי אצל נשיא ההשפלה יותר קטנה אך אין בכוחו כלל?

אך זה אינו, דודאי שחלק ממעלות הנשיא ומלך הם כן מעלות שקיימות בהם מצ"ע גם בלי קשר לשררה שקיבל. (ע"ד שמלך הוא 'משכמו ומעלה גבוה מכל עם' עוד לפני הכתרתו). במלך בוחרים באדם שיש בו מעלות מצ"ע, ועליהם ובגללם הוא מקבל את המלוכה [שאותה הוא מקבל והיא לא ממנו].

ולכן בשביל מחילה גדולה צריך שהכל יהיה ממך. ואצל הקב"ה שאין בו מעלות שאותם הוא מקבל ממישהו הוא יכול

ובסגנון אחר: אמנם המחילה היא על כבוד "פחות חשוב" אך המחילה לא כל כך גדולה, ומשמעותית. אמנם אצל הקב"ה ואברהם אבינו יש יותר כח למחול על הכבוד והכבוד יותר חשוב אך גם ההשפלה והפחיתות בכבוד היתה הרבה יותר גדולה.

אך חשבון זה רק רבי יהושע ורבי צדוק יכלו לעשות ולא ניתן לעשות זאת לבד (ולכן הגמ' לא עשתה זאת לבד), כי אין אנו יודעים בכל מקרה מה ביכולתו של נשיא למחול ועל מה לא³⁴.

ולפי"ז גם מתורצים כל הקושיות דלעיל (אות א'):

הגמ' לא יכלה להביא ראייה למלך שכבודו מחול, לא מהקב"ה ש"עלמא דיליה היא ומלכותא דיליה"³⁵ וגם לא ממושה רבינו דאפשר שמחמת שהוא יותר נעלה ממלך רגיל – רק הוא יכול למחול על כבודו³⁶. דרק לגבי נשיא רבי יהושע ורבי צדוק עשו את החשבון הנ"ל, ואין אנו יכולים לחשב זאת לבד כנ"ל³⁷.

וא"כ גם לא קשה על רבי יהושע מדוע אינו מביא ראייה מהקב"ה – כי הרי הקב"ה הרבה יותר נעלה מאברהם אבינו ואפשר שרבי יהושע לא ראה מזה הוכחה לנשיא [וי"ל שזהו גם ההבדל בין רב יוסף ורבי (בגמ' לב, א-ב – הובא באות הקודמת) האם לומדים שרב שמחל על כבודו כבודו מחול, מהפסוק "ויי" הולך לפניו יומם" או שא"א ללמוד מהקב"ה³⁸. דרב יוסף כן עשה את החשבון הנ"ל גם כאן, ולכן הביא ראייה מהקב"ה, משא"כ רבא לא ראה מכך הוכחה].

ומוכן אריכות הלשון בדברי רבי צדוק "הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד" – להדגיש גודל ריחוק הערך.

למחול על כל כבודו. מי שרק חלק מהמעלות מגיעות ממנו יכול למחול על כבודו בצורה פחות משמעותית. א"כ מהו החילוק ומה יהיה הגדר בו? כיצד אנחנו יכולים לדעת על מה הוא כן יכול למחול על הכבוד ועל מה לא? זהו מה שהגמ' מביאה את המעשה דווקא שר' אליעזר ור' יהושע ור' צדוק עשו את החשבון ואמרו שגם מי שבבעלותו חצי 'מהכבוד' יכול לוותר על כבודו בשביל לשרת את ר' אליעזר ור' יהושע ור' צדוק.

34. לא מוכרח שזהו כוונת הרבי בתירוץ – שהראיות הם ממעשה דרבנן גמליאל ולבד א"א לעשות חשבון זה, אלא שע"פ השיחה ניתן לומר כך.

35. ולפי דברי המהרש"א שהובא במוסגר באות הקודמת – לא רק שאין ראייה למלך מהקב"ה, אלא גם יש פסוק שהמלוכה לא שייכת למלך בשר ודם (שיוכל למחול עליה) – "כי לה' המלוכה".

36. וי"ל שזהו גם הסיבה שהגמ' לא הביאה ראייה ממושה רבינו לגבי רב שמחל על כבודו (בדף לב, א), דניתן לחלק בינו לרב רגיל. וראה מקנה לב, ב ד"ה הכא תורה דיליה הוא, שאכן מבאר ע"ד זה. ולהעיר, שבשור"ת אגרות משה שבהערה 18 כתב שהגמ' בדף לג, סע"ב לומדת ממושה רבינו דין לגבי נשיא מצד זה שמושה רבינו הוא רב וכן הלימוד בגמ' שם לנשיא הוא מטעם רבו, עיי"ש.

37. להעיר שבדף לג, סע"ב לומדים דין בדיני נשיא ממושה רבינו (כדלעיל הערה 17), אך גם שם הגמ' לא אומרת זאת מצ"ע, אלא "אמר חזקיה אמר לי ר' חנינא בריה דר' אבהו א"ר אבהו א"ר אבדימי דמן חיפא . . .", ובנוסף לכך גם אמר זאת ר' אמי או ר' יצחק נפחא, עיי"ש. וראה סוף הערה קודמת.

38. ראה גם מה שכתב לבאר בזה אור החמה (לר' זונדל קרוור) לב, סע"א ד"ה ורב יוסף.

ולפ"ז גם יומתק ההדגשה בדברי רבי יהושע "לא נדמו לו אלא לערביים" – להדגיש גודל הנחיתות³⁹.

ונמצא לפי הביאור הנ"ל שמדברי הרבי בשיחה לא רק מתורץ קושיא על הגמ', אלא ניתן ללמוד פשט מחודש בדברי הגמ' ועפ"ז לתרץ עוד כמה קושיות⁴⁰.

39. דוהו אחד מהדברים שמדגישים את גודל הנחיתות, כלעיל הערה 32.
40. להעיר שלא תורצו ב' הדיוקים בשיחה שהובאו לעיל סוף אות ב', ותן לחכם ויחכם עוד.

קירוי הר הבית

הת' יחזקאל יעקב הלוי שי' ליווער
ישיבת תות"ל 'חובבי תורה', ברוקלין נ. י.

א

הערת רבינו בעניין קירוי ביהמ"ק

כתב הרמב"ם פ"ה מהל' הבחירה ה"א: הר הבית והוא הרי המורי' הי' חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והי' מוקף חומה כו' וכולו הי' מקורה סטיו לפנים מסטיו.

ובענין זה (קירוי ביהמ"ק) כתב רבינו כהערה להספר "בית המקדש" (כדרכו בקודש לציין איזה הערות על הספרים שנשלחו לו), דשם כתב "הר הבית – ומקורה הי' כולו. ארכו חמש מאות אמה כו'. והעיר לו רבינו (אג"ק חכ"ב ע' שלב):

"מוכרח הערה וביאור בנוגע לביהמ"ק (שגם הוא נכלל בהשטח דהת"ק אמה). ובפרט שנראים דברי המפרשים שביהמ"ק כולו לא נכלל בקירוי הנ"ל. ופשיטא שכמה מקומות בו לא הי' מקורים. עיין מפרשים למדות רפ"ב. ע"כ.

והנה בעניין קירוי ביהמ"ק מצאנו כמה שיטות בדברי הראשונים והאחרונים, ולקמן נערוך את ג' השיטות הכלליים בזה, ונבאר בדא"פ כאיזה שיטה נקט רבינו ומאיזה טעם, וכדלקמן.

ב

השיטה שלבד ממקום המזבח הי' ביהמ"ק מקורה כולו

השיטה הא' היא שהקרוי הי' ע"ג כל הר הבית וביהמ"ק לבד ממקום המזבח, (דמדברי המשנה אבות פ"ה ה"ה ש"לא כיבו הגשמים את עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן", מוכח, שלא הי' קירוי ע"ג המזבח).

וכשיטה זו נקטו בעל השלטי גיבורים, החזון נחום (מדות פ"ב מ"א) והמטה אהרן (ח"ב ע' רנ"א). וכן המלאכת שלמה (למדות שם) והשם חדש (כדלקמן) נקטו כן בדעת הרמב"ם (אף שחלקו עליו).

ורבים הקשו על כך, ובראשם התוספות יו"ט (מדות פ"ב מ"א) וז"ל: "אבל שגגה יצאה מלפני השליט בפ"ב שכתב שם שאמצע הר הבית לא היה מסוכך מפני המזבח שהיה גלוי לשמים. (א)

והרי אין מזבח אלא בעזרה¹. (ב) אבל בלאו הכי ודאי שאין הר הבית מכוסה, שלא הי' מסוכך אלא ע"ג האצטבאות, והן בצדדים סביב ולא באמצע" עכ"ל.

כלומר שמבאר בלשון הרמב"ם "כולו הי' מקורה סטיו לפנים מסטיו" דהקירוי הי' רק ע"ג הסטיו (ולא כדפירשו אחרים: א. כולו הי' מקורה ב. הי' שם סטיו לפנים מסטיו), והסטיו הי' רק בהיקף הר הבית².

וכמו שמבאר הבתי כהונה³ (שאלה י"ז ע' 150 רע"א) על לשון הרמב"ם, "כלומר דהסטיו שבכל הר הבית הי' מקורה וזהו שדקדק שלא לכתוב וסטיו לפנים מסטיו היה, אבל כתב בכה"ג אל הכונה האמורה, דחדא מילתא היא. ו"כולו" דקאמר ר"ל כל היקף הר הבית מארבע רוחות. ותדע שהרי החל הי' מגולה וכן העזרות והמזבח כנודע. . היכי קאמר וכולו הי' מקורה? [דהרי היו מקומות מגולות] אלא מוכרח כדפרישנא".

ג

קושיות בעל ה'שם חדש' על השיטה הנ"ל

וכן בשם חדש⁴ על היראים (ח"ב י"ח סע"ב-י"ט רע"א) הרבה להקשות על דרך זה ללמוד הרמב"ם. ובהקדים מקורו של הרמב"ם בענין קירוי הר הבית.

דאיתא בירושלמי תענית פ"ג ה"ט (בהמעשה הידוע דחוני המעגל) "עלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים. הדא אמרה הר הבית מקורה היה ותני כן אסטיו לפנים מסטיו היה".

ובפסחים (יג, ב) "תני על גג האצטבא אמר רחבא אמר רבי יהודה הר הבית סטיו כפול היה כו" (וכ"ה בסוכה מה, א. ברכות לג, ב. פסחים נב, ב), ופירש"י גג האצטבא, גג היה בנוי למעלה מפני הגשמים. סטיו כפול היה. האצטבא סביב סביב מקפת ובתוך אותו היקף עוד אחר. (משמע שהיו גם רק שתי שורות של אצטבאות ועליהם בלבד היה הקירוי).

ונחזור לענינו – הקושיות של השם חדש, וז"ל:

1. והעזרה אינה באמצע הר הבית כ"א רובו מן הדרום. וצ"ע קושי זו דהתוי"ט, דהשה"ג לא כתב "אמצע הר הבית לא היה מכוסה" כ"א ש"מקום מזבח הנחשת" לא היה מכוסה. ולמרבה הפלא שכל המפרשים (שראיתי לע"ע) שדנו בקושיית התוי"ט לא העירו בזה! ואפשר משום שס' שה"ג לא היה בנמצא כ"כ (נדפס רק פעם אחת בשנת שע"ב ושוב בשנת תש"ע). ועוד שבוודאי פי' באמצע לאו דווקא באמצע ממש, כ"א במקום המזבח.
2. כן משמע ממשנה ה' פ"ק דפסחים.
3. הר"ר יצחק הכהן ראפאפארט (תמ"ה – תקט"ו) נדפס לראשונה בשנת תק"א.
4. להר"ר חיים דניאל שלמה פינסו, נפטר בירושלים בשנת תר"א.

(א) מנ"ל להרמב"ם לפרש הירושלמי שכולו היה מקורה, דלמא לא היה מקורה אלא סביבותיו סטיו לפניו מסטיו כפירש"י בפסחים יג ובסוכה מה יע"ש דמשמע דאמצע הר הבית לא היה מקורה.

(ב) וכן מוכח מדברי רש"י בפסחים ז' ע"א ומדברי הרע"מ פ"ז דשקלים מ"ב מעות הנמצאות בהר הבית חולין, וכתבו הטעם לפי שהר הבית הוא גבוה והרוח מכבד ומסיר כל האבק ע"ש. ואם הי' מקורה היאך הי' הרוח מכבד האבק? דדוחק לומר שדרך ארובות וחלונות הר הבית היה הרוח מכבד.

(ג) אבל ממתני' דסוכה פ"ה מ"ג דתנן לא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה קשה, שהרי מפירש"י והרע"מ מוכח דלא היה מקורה לא הר הבית ולא עזרת נשים.

(ד) מוכח בתמיד ר"פ לא היו כופתין (ל, סע"ב) תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית מטעם שהאיר היום, כנגד היום כו' יע"ש.

(ה) וכן ממ"ש בש"ס דשבועות (יז, א) תלה עצמו באויר עזרה ובהר"ם פי"ג מהלכות שגגות ה"ד ולהמשנה למלך שם. ודוחק לומר שתלה עצמו באויר כנגד המזבח דשם כ"ע מודו שלא היה מקורה.

(ו) ובמנחות פ"י (סו, א) תנן שטחוהו בעזרה והרוח מנשבת בו, אלמא לא היתה העזרה מקורה. דדוחק לומר שהרוח מנשבת בו דרך חלונות וארובות העזרה.

(ז) וביומא פ"ג תנן הילני המלכה עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל ותנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין המשנה כו'. ואילו היתה העזרה מקורה האין החמה זורחת עליה אלא ודאי שלא היתה מקורה.

ד

תי' הקושיות שעל השיטה הנ"ל

ובפירוק קושיותיו, וכסדרן:

(א) הוא בדומה לקושיית התוי"ט דלעיל, וז"ל היעב"ץ בספרו לחם שמים (מדות פ"ה מ"א):

ומ"ש עוד תי"ט שאין כל הר הבית מסוכך אלא ע"ג האצטבאות והן בצדדין ולא באמצע, שגה ברואה, וממקום שבא יקבל תשובה. דהאמרינן עלה הר הבית סטיו לפניו מסטיו הי', א"כ כולו עשוי אצטבאות, וכן משמע מההיא בתענית פ"ג.

ואין סברא שהצדדין הם יא הרי עלה מוכחא בתענית פ"ג שירדו כל להר הבית מפני הגשמים וכן ישראל וע למימר הכי כתב כל ליכא יחזיקו ראשונה ישבה לה בהר הבית בשחיתת שחל להיות בשבת ם שיש לדחות ולומר התם ודאי מעשה נסים הוה מיהא בההיא ועוד דתענית הוזכרו שם

אצטבאות אלא הר הבית סתמא כולו ותו הרמב"ם מה"ל בפ"ה והוא האמת ויוצאין דרך שמאל ג פירושו הכי כפירושו שהוא דבהדיא לאפיה הבחירה שכולו מקורה היה ישראל מירושלים ממילא כולו מקורה

(ב) הוא עצמו מתרץ קושי' זו לפי הרמב"ם בכתבו: מיהו להר"מ אין להקשות ממשנה זו שהוא מפרשה בטעם דאיתא בירושלמי, כמבואר בפיה"מ להר"מ ובחיבורו פ"ו דמ"ש יע"ש.

ובפה"מ שם: בהר הבית חולין, אמרם חזקה שאין הכהן מוציא מעות מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן . . . וכל מה שיפול ממנו חולין הוא (ועי' ברמב"ם פ"ג דשקלים ופ"ו ממע"ש). וזה הטעם הוא מירושלמי שקלים שם. וכן מפרשים רוב מפרשי המשנה.

(ג) י"ל דודאי הי' ארובות ששם נכנס אור השמש ביום ובהם עמדו הנרות והאיר כל העזרה וירושלים ג"כ. ועי' תפא"י למדות שם. ואין קושיא כלל לפי השיטה דבית המקדש כולו לא נכלל בקירווי הר הבית כדלקמן.

(ד) י"ל כנ"ל ג'.

(ה) י"ל כנ"ל ג', ועוד דאפשר שזה הי' תחת קירווי הר הבית.

(ו) הי' יכול ליכנס דרך כותל המזרחי שהיתה נמוכה וכדלקמן ז, (לבד ממה שאפש"ל כמ"ש שמנשב דרך ארובות.

(ז) הוא עצמו מתרץ: מיהו יש לדחות ואין ראייה מכאן דלמא דרך כותל מזרחי שהיתה נמוכה כדאיתא בפ"ק דיומא היתה זורחת עליה. עכ"ל. ועוד י"ל שהי' עפ"י הארובות כנ"ל ג'.

ויש לתרץ ג"כ קושיא הב' דהתוי"ט "ודאי שאין הר הבית מכוסה שלא הי' מסוכך אלא ע"ג האצטבאות והן בצדדים ולא באמצע". וז"ל המטה אהרן (ח"ב רנא, ב):

"מדברי הרמב"ם ז"ל משמע דכולו היה מכוסה . . . ואיך נעלם מעיני התוי"ט דברי הר"מ ז"ל הללו . . . והמשנה למלך הביא הירושלמי דתענית דאמרו הדא אמרה הר הבית מקורה הי' להקשות על התוי"ט . . . ומהירושלמי ליכא ראייה אלא שהי' מכוסה, אבל אם הי' מקצתו או כולו ליכא ראייה משם.

"ובסוכה תנן שהיו מוליכין לולביהן להר הבית ומסדרין ע"ג האיצטבא, ופרש"י ז"ל שרחבה של הר הבית היתה מוקפת איצטבות לישב שם ומסוככות מלמעלה מפני הגשמים עכ"ל, גם זה אפשר לדחות שמה שפי' רש"י רחבה שהיתה מסוככות היינו סביב שהיה מוקף ספסלים שם הי' מסוכך, אבל שאר הר הבית באמצע לא הי' מקורה.

"אבל דברי הר"ם ז"ל הויין תיובת'י שכתב שכולי היה מקורה".

נמצא מדבריו ששיטת הרמב"ם היא שהקירוי לא היתה רק ע"ג האצטבאות אלא גם על שאר הר הבית.

ה

השיטה שכל הר הבית הי' מקורה אך לא המקדש

ועוי"ל מ"ש הר"מ קאזיס⁵ (ביאור למס' מדות ב"ב סוף משנה א') בביאור דברי הרמב"ם:

ונראה שסובר שמחומת הר הבית עד הסורג היה אצטבאות אלו והיה קירוי עליהם להגן מן השמש ומן הגשמים על היושבים שם. [ובהערות המגיה שם הערה 20 הביא ראי' מרש"י סוכה מב, ב ש"רחבה של הר הבית היתה מוקפת אצטבאות לישיב שם ומסוככות למעלה מפני הגשמים", ורחבה נקראת רק עד הסורג שהרי עד הסורג לא היתה שם שום מחיצה, אבל על המקום שעומדות שם מחיצות וחומחת לא נופל לשון ע"ש. ועפ"ז יומתק דברי המטה אהרן לעיל, ודו"ק].

וכן פי' בספר חנוכת הבית (לתלמידו של הנ"ל – אות ד'): אצטבאות פי' ספסלים . . ומסוככות מלמעלה . . וכן דעת מע' הקסיס ז"ל, אמנם במקום המזבח אין ספק כי לא היה שם שום קרוי כי היה בגלוי . . ונ"ל ג"כ שמעזרת נשים ולפנים הימנה לא היה שום קרוי כי לא נזכר זה במשנה ובשום מקום.

והוא גם שיטת התפארת ישראל (המדות פרק ב' מ"א בועז א') שהקשה על הש"ג (מלבד קושיית התוי"ט) דמפרש שהד' לשכות שבעזרה נשים לא היו מקורות [מדות פ"ה מ"ה] וכ"ש העזרה שחוצה לה . . וכן משמע מרש"י [פסחים יג, ב. סוכה מב, ב] דרך הר הבית שמחוץ לחוצה הפנימית מקורה היה, (והיכין שם כתב . . ונ"ל שהיה ארובות בקרוי כדי להביא אור תחת הקירוי ולא ימששו שם בחשך).

נמצא מכ"ז דישנם ג' שיטות בקירוי הר הבית:

(א) שיטת הש"ג דכולו ממש (חוץ מהמזבח) הי' מקורה. אבל יש ריבוי קושיות על שיטה זו, ובעיקר שבוודאי כמה מקומות בו לא היה מקורים.

(ב) שיטת התוי"ט שרק בהיקף הר הבית (ע"ג האצטבאות יש קירוי). אבל שיטה זו ג"כ מוקשה ביותר (עכ"פ בשי' הרמב"ם) דלכאור' הוא נגד משמעות הרמב"ם.

(ג) שיטת הר"מ קאזיס דכל שטח הר הבית הי' מקורה, וביהמ"ק כולו לא נכלל בקרוי הנ"ל. ובשיטה זו נקט כ"ק אדמו"ר במכתבו הנ"ל.

5. מנטובה הש"י – כ"ב אב ה'שע"ז, מתלמידי הרמ"ע מפאנו.

בענין אם כהן שייך כדין קנאין פוגעין בו

הת' השליח מנחם מענדל עזרא שי' נחמנסון
ישיבת 'בית שלום' פאסטוויל, איאווה

הקדמה

בדבר כהונתו של פנחס מצינו מדרשות חלוקות אם נתכהן בשעת הקמת המשכן ככל הכהנים או שלא נתכהן עד שהרגו לזמרי.

וכן שנינו בברייתא זבחים (קא, א): מפני אנינות שרפוה (את שעיר החטאת בשמיני למילואים) . . דברי ר' נחמי, ר' יהודה ור' שמעון אומרים מפני הטומאה נשרפה, שאם אתה אומר מפני אנינות נשרפה . . והלא פנחס הי' עמהן. ובגמרא: שפיר קאמרי ליה (ר"י ור"ש לר' נחמי, סבר לה כרבי אלעזר, דאמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי".

והעולה מזה דפליגי מתי התחילה כהונת פנחס, דלדעת ר' נחמי' התחילה כהונתו אחר מעשה מדין, ולדעת ר"י ור"ש נתכהן כבר בשעת הקמת המשכן.

ועוד שם (קב, א): חמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל (ביום שהוקם המשכן. רש"י) . . בן בנה (פנחס) משוח מלחמה". ואף מכאן מובן שנתכהן עם משפחתו מתחילה.

וכן מוכח גם בתרגום יונתן בן עוזיאל (סוף פ' בלק) במנותו את הניסים שנעשו לפנחס כאשר הרג את זמרי כתב: "נס חדסראי דאתנטרו כד חיין עד זמן דהליך יתהון בכל משרייתא מן בגלל דלא יסתאב כהנא באהלי דמיתא". והיינו שנשארו ההרוגים חיים עד לאחר שהולכים פנחס בכל המחנה, וכל זאת בכדי שלא יטמא כהן בטומאת המת.

וב'דעת זקנים מבעלי התוספות' עה"פ (במדבר כה, יג) "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם" וגו' איתא, וז"ל:

שיהא משוח מלחמה מכאן ואילך, וזש"ה במלחמת מדין אותם ואת פנחס בן אלעזר הכהן לצבא וכו', מכאן אמרו רז"ל דלא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי. ובהכי ניחא מה שהעולם מקשים היאך הרג פנחס את זמרי ונטמא למת, דאיכא למימר דעד עכשיו לא נתנה כהונה אלא לאהרן ולבניו אבל לבני בניו לא, וגם במלואים תמצא כתיב לאהרן ולבניו תעשה כתנות ולא לבני בניו. ועוד י"ל דהניחו לזמרי גוסס ולא מת ממש, וגוסס אינו מטמא.

ועל זה הקשה הר"ר שמואל שהרי משמיני למלואים הי' פנחס משוח מלחמה, שכן מונה שמחה זו בשבע שמחות שהיתה אלישבע אשת אהרן יתירה על האחרות שהי' בן בנה משוח מלחמה.

ושמא משם נתן לו להיות משוח מלחמה אבל לעבודה ולדורות לא, וכאן ניתנה לו הכהונה לכל מיילי ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. עכ"ל.

א

ביאור כ"ק אדמו"ר ברשימות מדוע דוקא פנחס קנא לה'

ברשימות חוברת נ' מבאר כ"ק אדמו"ר (בתוך הביאור במעשה שיטים) למה פנחס דווקא קנא לה' וקיים בעצמו את ההלכה דהבועל ארמית קנאין פוגעין בו¹, ולא נעשה דבר זה על ידי משה או אלעזר הכהן. וא' הביאורים שם (ס"ח בפיענוח):

"עו"ל דהי' פנחס דוקא, דלא הי' כהן ואין אסור טומאה, דשמא ימות זמרי [ויש לברר הא דקנאים פוגעים בו אם גם כהן מותר אם לאו. גם את"ל דמותר, י"ל דבכ"ז נתעלמה הלכה כדי שלא יטמא משה² או אלעזר] ואף דמבואר בת"י³ דנעשה נס ולא מת, הרי אין סומכין על הנס. ועוד דבסנה"ל לא חשיב זה בנסים שנעשו לו. וי"ל דקא סבר דמת [אף די"ל דגם בלא נס אינו מוכרח דימות תומ"י קודם יציאת פ. מן האהל], וכ"מ קצת בדעת זקנים מבהתו"ס⁴. עכלה"ק.

ב

בירור ע"פ דברי הראשונים האם הכהנים היו יוצאים למלחמה

ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר ד"ש לברר הא דקנאים פוגעים בו אם גם כהן מותר אם לאו⁵, ננסה בשורות דלקמן לברר וללבן האם אכן דין זה שייך גם בכהנים.

הנה, אולי יש ללמוד ולברר זאת מדין כהנים במלחמה, כדלהלן:

כתב המרדכי (גיטין סו"פ מי שאחזו ס' תל"ב): נשאל לה"ר יצחק אם כהן יכול לגרש אשתו על תנאי ולומר לה על פה אם מתי יהא גט ואם לא מתי לא יהא גם כי היכי דלא תיפול קמי יבם ואם יכול לקיימה ולהחזירה אם עמד. . אמנם אין להביא ראי' מכל היוצא למלחמת בית דוד כו' דהא גם כהנים היו עמהם ולכל הפחות צריך להיות עמהם כהן אחד הקורא מי האיש הירא ורך הלבב, דא"כ מה שאל התלמוד פ"ק דקדושין כהן מהו ביפת תואר תיפוק ליה דכהן הי' במלחמה

1. סנהדרין פא, ב.

2. ולכא"ו זה תלוי בפלוגתא (שם קב, א) אי משה נתכהן לז' ימי המילואים בלבד או שנתכהן לעולם (ולא פסקה כהונה אלא מזרעו). אבל י"ל דאף למ"ד לא יטמא משום שכינה. וצ"ע.

3. הובא לעיל.

4. פב, ב.

5. הובאו דבריהם לעיל. והיינו שמדבריהם נראה שלפי הדעה שלא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי, אכן מת זמרי ונטמא פנחס, ואילו היו משה או אלעזר פוגעים בו היו נטמאים.

דגם כהן משוח הי' במלחמה, אלא ודאי לא קאי עליה דשמא הי' חוזר לביתו ולא הי' נכנס בעורכי המלחמה, גם בנדון זה לא תפשוט.

ונתקשו האחרונים בכוונת דבריו דמה פירכא היא מההיא דקידושין דלא יצא הכהן למלחמה, דאדרבה, מכאן רק סייעתא דאכן כהן יצא למלחמה (ובאמת יש שרצו לומר דדבריו לוקים בחסר⁶). ויש שכתבו⁷ שכוונתו היא שאם אכן כהנים מצווים ללכת במלחמה, אין מקום לשאלת הגמ' "כהן מהו ביפת תאר", דמה בין כהן לישראל בזה. ומזה הכריח שאין חיוב על הכהנים לצאת למלחמה (ושאלת הגמ' "כהן מהו ביפת תאר" היא אם בכל זאת רצה הכהן לצאת למלחמה האם מותר הוא ביפת תאר ככל ישראל, או דכיון שיצא מדעת עצמו לא הותרה לו יפת תאר).

ולפ"ז מבואר מדבריו שאף שאין חיוב על הכהנים לצאת למלחמה הרי אין איסור לכהן לצאת למלחמה משום טומאת מת. [ולמעשה שלכאורה ממה שאמרו חז"ל⁸ גבי מלחמת מדין "וישלח אתם משה . . . ואת פנחס זה משוח מלחמה", נראה שמשוח מלחמה אכן הי' יוצא בקרב, שהרי במלחמת מדין הי' אתם פנחס משעת יציאתם עד חזרתם ולא חזר לביתו, ושמא שם הי' זה מקרה יוצא דופן שאמרו⁹ "לא לחנם הלך פנחס למלחמה אלא ליפרע דין אבי אמו שנאמר והמדנים מכרו אותו"].

אף מדברי התוס' במגילה (ג, א. ד"ה אמש) נראה שלא היו כהנים יוצאים למלחמה, שהקשו שם מדוע בטלו תמיד של בין הערבים כשצרו על יריחו, ד"בשלמא תלמוד תורה בטלו לפי שהיו צרים על העיר כל ישראל, אבל הכהנים אמאי לא היו מקריבים התמיד". ואף מכאן נראה שלא היו הכהנים עסוקים במלחמה, (אך עדיין לא ברירא לן לדברי התוס' מדוע אין הכהנים יוצאים למלחמה, האם זהו איסור או פטור).

ג

אין להוכיח ממלחמת מדין

אך הנה בסנהדרין (קו, ב) נאמר: "בר תלתין ותלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס לסטאה"¹⁰. ולכאן מכאן משמע שכהן יכול לצאת למלחמה ולהכות באויב וליטמא למת, שהרי

6. ראה למשל שו"ת משפטי עוזיאאל או"ח ח"ח ס' כ"א אות ב'.

7. ראה בטאון 'ברקאי' קובץ א' עמ' 53, וראה גם מש"כ בזה החיד"א בברכי יוסף אבן העזר סי' ו' סק"ו.

8. סוטה דף מג, א.

9. סוטה שם, וראה ספרי במדבר פ' קנז.

10. בן שלשים ושלש שנה הי' בלעם החיגר כשהרגו פנחס שר הצבא.

אף לדעה הסוברת שלא נתכה פנחס עד שהרגו לזמרי, הרי מלחמת מדין היתה אחר מעשה זמרי¹¹.

אמנם אין להוכיח ממלחמת מדין לעניינו, ובהקדים:

כתב הרמב"ם (פי"ג מהל' שמיטה ויובל הי"ב) שאין בני לוי עורכין מלחמה כשאר ישראל, וכ"כ במדרש הגדול (פ' בהעלתך) שאין הלויים עורכים מלחמה כשאר העם [ואולי יש ללמוד מדברי הרמב"ם שאין זה רק פטור, אלא שאין ראוי לבן לוי לצאת למלחמה, שהרי כתב הרמב"ם דין זה בכלל מה שאין נוטל חלק בבוזה, אך קשה לומר שיש בוזה איסור לדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם פסק שכהן מותר ביפת תאר, ואולי כוונתו למשוח מלחמה שהי' יוצא למלחמה, ועצ"ע. אך לפי דברי הרבי בלקו"ש המובאים לקמן בהערה 12 שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת. שהלויים יוצאים למלחמה שהיא חוץ לגבולות ארץ ישראל, כיון שנוטלים חלק בביזת שאר ארצות (לדעת הרמב"ם פי"ג מהלכות שמיטה ויובל הי"א), א"כ שפיר איכא למימר דכהן יוצא למלחמה בכלל שבט לוי וא"ש הא דאמרינן דכהן מותר ביפת תאר.]. אך ודאי אין הסיבה לכך מפני טומאת המת, שהרי דין זה שייך לכל בני לוי אף שאינם כהנים.

ובאמת נראה שהי' זה מקרה יוצא דופן שיצאו שבט לוי למלחמת מדין כדכתיב (במדבר לא, ד) "אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל", ונדרש בספרי (הובא בפרש"י) ש"לכל מטות בני ישראל" נדרש "להביא את שבטו של לוי". הרי שבדרך כלל לא יצאו בני לוי לצבא, ורק במלחמת מדין היתה זו גזירת השם.

וא"כ עפ"ז אין ללמוד ממלחמת מדין, שהרי שם היתה גזירת הכתוב שילכו בני לוי לצבא ואין לדמות מלחמה זו לשאר מלחמות¹².

(ומה גם שלפי פרש"י (שם ד"ה כד קטל) יש אפשרות שפנחס עצמו לא הרג את בלעם, אלא אחר הרגו. ואפילו הכי נקראת המלחמה על שמו כיון שהי' שר הצבא¹³).

ד

דעת הרד"ק שנתנה רשות לכהן להטמא למת בשעת מלחמה

והנה מצינו בבניהו בן יהוידע שהי' כהן ככתוב בדברי הימים (דה"א כז, ה) "בניהו בן יהוידע

11. ולהעיר מהדעה (זבחים שם) הסוברת שלא נתכה פנחס עד ששם שלום בין השבטים, וזה הי' בימי יהושע.
12. וראה לקוטי שיחות חכ"ג עמ' 206 ואילך, ושם מבאר כ"ק אדמו"ר שיש חילוק בין מלחמה בכיבוש ארץ ישראל, שכיון ששבט לוי אין להם חלק בארץ לכן אין יוצאים למלחמה לכיבוש הארץ, אך מלחמת מדין שהיתה חוץ לתחום ז' עממים וכן כל שאר ארצות שכובש מלך ממלכי ישראל, הנה כיון שבביזת המלחמה נוטלים אף הלויים חלקם (ראה רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פי"ג הי"א), לכן אף הם יוצאים ללחום.
13. כ"כ הישועות יעקב או"ח סי' שמ"ג סק"ב בסופו.

הכהן ראש", והוא אף הי' שר צבא למלך שלמה כמובא שם ובספר מלכים (מ"א ד, ד). ואף מובא בספר שמואל (ש"ב כג, כ-כא) שהרג את שני אריאל מואב, וכן גזל חנית מיד איש מצרי והרגו.

וכתב הרד"ק על מעשה בניהו ושני אריאל מואב: "ואעפ"י שהי' בניהו כהן ואסור להטמא למתים, להלחם באויבי ה' הוא מצוה. כשצוה הקב"ה להלחם בשבעה גוים ובשאר האומות המצירות לישראל לא חלק בין כהנים לישראל, וכן צוה להיות כהן משוח מלחמה ולהכנס עם ישראל במלחמה. והנה פנחס טמא עצמו למצוה כשהרג זמרי וכזבי, וכן הלך למלחמת מדין עם ישראל".

הנה מדברי הרד"ק נראה ברור שנתנה רשות לכהן ליטמא למת בשעת המלחמה, ואף מצוה עליו לעשות כן. וכ"כ כתב האברבנאל שם, וכן כתב הרד"ק שוב במעשה הריגת אדניהו בן חגית ביד בניהו בן יהוידע (מלכים א ב, כה).

(ולהעיר שמדברי הרד"ק נראה שהכהנים נטלו חלק במלחמת שבעה עממין ולא כמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם. וכן נראה מדבריו שכהן משוח מלחמה נכנס ויוצא בתוך העם במלחמה, וזה שלא כדברי המרדכי שהובאו לעיל. וכן נראה מדבריו שתפס את שיטת האומר שכהונת פנחס היתה עוד מימי המילואים).

אך מכל מקום יצא לנו ברור שדעת הרד"ק היא שכהן יכול ליטמא למת במלחמה, ואף דין קנאים פוגעים בו שייך אף לכהן¹⁴ שהרי הביא ראי' מכך שנטמא פנחס כשהרג את זמרי, שכאשר יש ציווי מאת השם להלחם ולהרוג את אויביו, מצוה זו שייכת לכל ישראל ללא הבדל¹⁵.

וראה בשו"ת משפטי עזיאל או"ח ח"ח סי' כ"א שפסק להתיר לכהן להתגייס לצבא וכתב שמצוה עליו לעשות כן מצד "לא תעמוד על דם רעך". וראה עוד שם ובספר משפטי המלחמה סי' ז' אות ב' הן בדין טומאת כהן במלחמה והן בדין כהן ההורג בני אדם במלחמה לענין נשיאת כפים, ע"ש אות א' באורך.

ה

שקו"ט בדין כהן ששימש בטומאה

ועוד יש לדון בענין מצות כהן בדין קנאים פוגעים בו ממה שנאמר במשנה סנהדרין (פא, ב) תיכף אחר הדין דקנאים פוגעין בו: כהן ששמש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין.

14. וכן פשט הערוך לנר (סנהדרין דף פב, א ד"ה א"ל קריינא דאגרתא) ממעשה פנחס, ע"ש.

15. וראה במרכבת המשנה הל' נזירות פ"ג הט"ו שדן בנזירות שמואל ואיך הרג את אגג, ע"ש.

הנה במקרה זה שהוא דומה לכאורה למקרה דקנאים פוגעין בו נאמר שהכהנים עושים זאת, ואין כאן חשש לטומאת הכהן. אך ראה ברש"י שם שפירש את המילה גזירין "פקעין אשעל"ש בלע"ז", והיינו גזרי עץ שאינם מקבלים טומאה¹⁶, וראה בזה בדברות משה יבמות סי' י"ד הערה ל"ג. אך מדברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש פ"ד ה"ב שכתב שפוצעים את מוחו סתם ולא פירש במה, משמע שפוצעים אף בדבר המקבל טומאה¹⁷, ואין משגיחין בטומאת הכהן הפוצע.

ועוד יש לדון בדין כהן ששימש בטומאה, כי הנה יש להקשות מדוע שינתה המשנה בלשונה בין כל המקרים דקנאים פוגעין בו לדין כהן ששימש בטומאה, שבכל המקרים נאמר בסתם קנאים פוגעין בו, ובדין כהן ששימש בטומאה נאמר "פרחי כהונה פוצעין את מוחו"¹⁸.

וחידש בזה הגרי"פ פערלא (ח"ג בפתיחה אות כג, דף כח, ב ואילך) שבאמת דין כהן ששימש בטומאה מסור רק לשמים, ואין רשות לאדם לפגוע בו, אך משום חומר המעשה אמרו שיפגעו בו, אך גם אז אסור לגדולים לפגוע בו, אלא דוקא קטנים שאינם בני עונשים, ומדייק בלשון המשנה "פרחי כהונה" שהוא כלשון שאמרו בברכות דף מז, ב "קטן הפורח", ופירש רש"י שם דהיינו קטן שהביא סימנים אך לא בא לכלל שנים.

וממשיך ליישב בזה את דעת הרמב"ן במחלקתו על הרמב"ם בדין הגונב את הקסוה (כלי שרת)¹⁹ שאף עליו נאמר במשנה שקנאים פוגעין בו. שהרמב"ם (בשרש שלישי) השיג על בה"ג שמנה כלאו את מה שנאמר (במדבר ד, כ) "ולא יבואו לראות כבלע את הקדש", שהרי אין זה לאו הנוהג לדורות, אלא בעת מסעם במדבר, ואם תאמר שדרשו ממכאן אזהרה לגונב את הקסוה, אין זו אלא אסמכתא בעלמא (וכמו שנאמר בגמרא²⁰ "והיכא רמיזא"), וגם אינו ממחוייב מיתה בידי שמים שהרי לא מנאוהו בברייתא דאלו שבמיתה²¹.

והרמב"ן השיב על טענת הרמב"ם שהברייתא דאלו שבמיתה לא מנתה רק את אלו שמיתתם בידי שמים, אך הגונב את הקסוה דינו חמור יותר שמיתתו אף בידי אדם, כמו שנתפרש דינו במשנה שקנאים פוגעין בו.

16. וראה בתשובות הרדב"ז סי' תרלא (ד"ה וראיתי), שנראה אף מדבריו שמדובר כאן בגזרי עץ שהם המצויים בידי הכהנים מעצי המערכה.

17. להעיר ממעשה פנחס שהרגם ברומח המקבל טומאה. ומיהו אם יש צורך להמנע מטומאה כשפוצעין את מוחו, יצטרכו הכהנים לנהוג במשנה זהירות ולהניחו גוסס ולא להסיטו מאחר שיצאה נשמתו כדי שלא יטמאו במשא.

18. ראה לקמן מה שהבאנו מדברי הגאון מרוג'וב, וכן לקמן בהערות מדברי הרדב"ז בתשובותיו, שדין כהן ששימש בטומאה מסור לכהנים בלבד, ולא לכל ישראל.

19. סנהדרין פא, ב.

20. שם.

21. בסנהדרין דף פג, א.

והמגלת אסתר הקשה על דברי הרמב"ן, שהרי באותה ברייתא מנו את הטמא ששימש, והלא הטמא ששימש אף הוא דינו שפרחי כהונה פוגעין בו, וא"כ חזרה השגת הרמב"ם למקומה, שהרי מדוע לא מנו שם גם את הגונב את הקסוה.

ומתוך הגרי"פ פערלא²² ע"פ חידושו הנ"ל, שלדעת הרמב"ן דין כהן ששימש בטומאה אינו מסור לבני אדם כלל, רק שמפני חומר המעשה אמרו שיפגעו בו כהנים קטנים, אך באמת אין דינו בזה מן הדין²³, ולכן מנתה אותו הברייתא בכלל המומתים בידי שמים, אך הרמב"ם הולך לשיטתו שלא העתיק²⁴ את לשון המשנה "פרחי כהונה", אלא כתב "אחיו הכהנים" שמשמע מדבריו שמדובר בגדולים דוקא.

ולפי הגדרת הגרי"פ במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, יש לומר שלדעת הרמב"ן אין ראייה מדין כהן ששימש בטומאה שכהנים שייכים בדין קנאים פוגעין בו, שהרי אין דין משמש בטומאה בידי אדם כלל ואינם דומים זה לזה. אך לדעת הרמב"ם נראה שיש השוואה בין המשמש בטומאה לשאר המקרים בהם קנאים פוגעין בו, ועל פי דבריו יש לומר שאכן כהנים שייכים בדין קנאים פוגעין בו אף בשאר מקרים, ואין משגיחים באיסור טומאתם.

ג

האם יש להשוות דין כהן ששימש בטומאה לבועל ארמית

ואכן מצינו שיש שמשווים את דין טמא ששימש לשאר המקרים בהם קנאים פוגעין בו ועורכים אותם זה לזה.

הנה במקרה של בועל ארמית מצינו²⁵ שאחר שפירש ממעשהו אסור לפגוע בו, והפוגע בו נהרג. וכתב הערוך לנר²⁶ שלפי דברי רש"י (ד"ה קנאין פוגעין) נראה שהוא הדין לכל מקרה בו

22. ראה בתשובת הרדב"ז סי' תרל"א שמיישב לדעת הרמב"ן שהברייתא דאלו שבמיתה מנתה את המשמש בטומאה מכיון שאין מיתתו בכל ישראל, אלא ככהנים בלבד, משא"כ הגונב את הקסוה שמיתתו בכל ישראל.

23. ואכן מצינו כעין זה בתשובת הרדב"ז סי' תרל"א, שמביא שם את דברי הר"ן בחידושו לסנהדרין שכל המנויים במשנה שקנאים פוגעין בהם, היינו הלכה למשה מסיני (וכמו שמצינו בבוועל ארמית שאמר לו פנחס למשה (סנהדרין דף פ"ב ע"א) "לא כך לימדתי ברדתך מהר סיני, הבוועל כותית קנאין פוגעין בו").

והרדב"ז קבע את דעתו שאין כל דינים אלו הלכה למשה מסיני, ומוכיח זאת מדברי הרמב"ם בדין כהן ששימש בטומאה בפ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ב, שסיים הרמב"ם באמרו "ופוצעין את מוחו ואין ממוחין עליהן בכך", ואם דין זה הוא הלכה למשה מסיני, א"כ פשוט מה ענין מחאה לכאן, אדרבה צריך לשבחם ולהללם שהרי קיימו את ההלכה, אלא ודאי אין כאן הלכה למשה בכל המקרים. אלא בדין גונב את הקסוה ומקלל בקוסם וטמא ששימש תקנו חכמים מפני חומרתם שיפגעו בהם קנאים.

24. בהלכות ביאת מקדש פ"ד ה"ב.

25. סנהדרין פב, א.

26. סנהדרין פא, ב על דברי רש"י.

קנאים פוגעין בו, אך מדברי הרמב"ם נראה שאין דין זה נוהג אלא בבוועל ארמית (כנראה מכך שלא כתב הרמב"ם דין זה, רק במקרה של הבוועל ארמית). ואף הקשה הערל"נ איך שייך בשעת מעשה בכל אלו הדינים, שהרי בגונב את הקסוה קודם הגבהה לא קנה ולא עבר, ואם לאחר הגבהה הרי פירש, וכן במקלל בקוסם.

לעומת זאת כותב הרדב"ז בפירושו למשנה תורה בהלכות ביאת מקדש (ובאורך בתשובותיו סי' תרלא), שאף במקרים אלו שייך דין זה שאם פירש אסור להרגו²⁷.

ומפרט שבדין גונב את הקסוה, כל עוד נמצא הכלי הגנוב ברשותו עדיין לא פירש מן האיסור. וכן בדין מקלל בקוסם מותר לפגוע בו רק בתוך כדי דיבור. ובדין טמא ששימש, אף שפסק מעבודתו, מ"מ כל עוד לא יצא מן המקדש בעצמו, אזי הכהנים מוציאים אותו ופוצעין את מוחו, והסיבה לכך היא מכיון שעדיין עומד באיסור וחייב מיתה (כרת) על שנכנס למקדש בטומאה, ולכן אינו נקרא פורש. אבל אם יצא מהעזרה אסור לפגוע בו.

ומשמע מדבריו שאין בזה חילוק בין הראשונים.

וכן נראה מפירושו רבינו יהונתן הכהן מלוניל²⁸ למסכת סנהדרין, שכתב בדין כהן ששימש בטומאה:

"וכי היכי דבוועל ארמית אין קנאין רשאין לפגוע בו אלא בעוד שעוסק בעבירה, אבל אם פירש לא, הכא נמי בטמא ששימש קנאין פוגעין בו בעוד שמצאוהו משמש, ונוטלין עבודה מידו ופוצעין את מוחו, אבל יצא מבית המקדש שוב אין רשאין לפגוע בו ומניחין אותו בידי שמים".

נראה מדבריו שאכן אסור לפגוע בו אחר שפירש מן העבירה, אך פרישתו מן העבירה נקבעת בשעה שיוצא מן המקדש, כמ"ש הרדב"ז²⁹. ואכן ראינו כאן שמשוים את הדינים זה לזה בכל האפשר.

27. בתשובתו שכבר עסקנו בה לעיל בהערות נימק זאת לפי שיטתו שאין כל אלו הדינים הלכה למשה מסיני, אלא חלקם מתקנת חכמים, אך חכמים תקנו כעין מה שנאמר למשה בסיני בדין בוועל ארמית (דומה לכלל כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון).

אבל לפי דברי הר"ן שכל הדינים הללו נאמרו למשה בסיני א"כ אפשר לומר בפשטות שבדין בוועל ארמית נאמרה הסתייגות זו שאם פירש נהרג עליו, ובשאר המקרים לא נאמרה, אלא תמיד יכולים הקנאים לפגוע בו (כמ"ש הערוך לנר) והכל הלכה למשה מסיני.

28. יש להעיר שמשמע מדברי רבינו יהונתן שהגרסא בגמרא שלפניו היתה אף בדין כהן ששימש בטומאה "קנאין פוגעין בו".

29. פשוט הוא, ולא הוצרכתי לכל זה אלא משום שראיתי בספר 'פשוטו כמשמעו' על מסכת סנהדרין שהשווה את דברי רבינו יהונתן לדברי הערוך לנר, ולפענ"ד היא טעות ברורה, והאמת כמ"ש בפנים.

ז

שיטת הצפעה"נ והיוצא מדבריו

וראה בצפנת פענח (על הש"ס סנהדרין פא, ב): "וזה דבר המסור לב"ד של כהנים וכמבואר בספרי פ' קרח³⁰ ע"ש, ולא לישראל . . . דזה ג"כ גדר קנאין, וכן נ"מ גבי מקלל בקוסם אם אשה שייכא ג"כ שתוכל להרגו, או כן בבעל ארמית, אם זה בגדר דין ולא שייך לאשה, וכמו ב"נ לעיל בדף נ"ז ע"ב³¹, ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' רוצח דגם אשה ישנה בגדר גואל הדם, ור"ל משום דלא הוה דין בן נח³². אבל גבי זר במקדש, אם הרגו אותו הכהנים חייבים מיתה, דזה מסור לבי"ד של ישראל, וע"ש בספרי³³ דלהזהיר ישראל על זה. וכן אם כהן ששמש בטומאה ופצעו ישראל מוחו חייבים, דזה רק כגדר גואל הדם, ועמ"ש בזה". עכ"ל.

וממה שכתב שדין זה דשייך לבית דין של כהנים נראה דודאי לא ס"ל כחידושו של מהרי"פ פערלא שהוא מסור לכהנים קטנים, שהרי קטן פסול לדין.

וכן נראה ממה שהביא מהספרי שדין כהן טמא מסור לב"ד של כהנים וזר ששימש מסור דינו לב"ד של ישראל, נראה שהוא מדאורייתא, ולא כמ"ש מהרי"פ פערלא³⁴ שהוא מתקנת חכמים.

ונראה מדבריו שאכן דין זה דומה לשאר מקרים דקנאים פוגעין בו, ומשמע מדבריו שדין קנאים פוגעין בו דומה במקצת לדין גואל הדם, שרק מי שהמצוה מסורה בידו רשאי לפגוע בו, ולכן כהן ששימש בטומאה מכיון שנלמד שדינו נמסר לכהנים דוקא, לכן רק כהנים פוגעין בו. משא"כ זר ששימש, מכיון שנמסר דינו ביחוד לב"ד של ישראל, אסור לכהנים לפגוע בו אלא מניחים דינו בידי שמים.

ולפי זה בשאר מצוות שדינם מסור לכל ישראל כהנים וישראלים כאחד, לכאורה אין חילוק ואף הכהנים שייכים בדין קנאים פוגעין בו, ואין משגיחים בטומאתם בדיוק כמו בדין כהן ששימש בטומאה.

אלא שיש לדון בזה שכיון שבשאר מקרים הדין מסור אף לישראל, מדוע יותר לכהן לפגוע בו וליטמא, הרי עדיף שיטמא ישראל ולא כהן כמו במת מצוה שפגעו בו כהן וישראל שהדין נותן שיתעסק בו ישראל ואל יטמא הכהן.

30. פסקא קט"ז: "ואתה ובניך אתך תשא את עון כהונתכם, זה עון דבר המסור לכהנים, אתה אומר זה דבר המסור לכהנים או זה עון המסור לב"ד . . . ת"ל תשא את עון כהונתכם, זה עון דבר המסור לכהנים.

31. שנאמר שם שאשה אינה יכולה לדון אף לבני נח, ואם קנאים פוגעין בו הוא דין, במילא אישה אינה שייכת לזה.

32. שמה שהורג גואל הדם את הרוצח אין זה תלוי בדין ודיין.

33. "ושמרו את משמרת הקדש הרי זו אזהרה לב"ד שלן ישראל להזהיר את הכהנים שתהא עבודה נעשית כתקונה".

34. והרדב"ז, כדלעיל.

ויש לתרץ בפשטות שבדין קנאים פוגעין בו אין מורים לעשות כן לכתחילה ולכן כיון שראה הכהן את המעשה ונזכר הוא בהלכה, במילא קריינא דאגרתא איהו להוי פרוונקא, כי אינו יכול להורות לאחר לפגוע בו. ועוד שהדבר צריך להעשות מתוך קנאות דוקא ועל ידי התעוררות עצמית, ועל כן אינו יכול להעיר לב אחרים לכך, ולכן צריך הוא דוקא לקנא לה, וכמו שמצינו בפנחס שזכה על ידי זה לברית שלום.

קניין מלחמה – הדין וגדרו

הת' אוריה שי' סילברמן
ישיבת תורת"ל בית שמש, ארה"ק

הקדמה

במערכה דלהלן נעמוד על תוקפו ההלכתי של הכיבוש במלחמה, אם יש בו דין גזל אם אין, וחלותו בדיני התורה. ראשית נביא את יסוד הדברים כפי שנפסקו להלכה בדברי המורה הגדול – רבינו הרמב"ם – בדיני מלך ישראל¹:

כל הארץ שכובש הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין.

ובמקום אחר כתב הרמב"ם²:

מלך עכו"ם שעשה מלחמה והביא שביה ומכרה וכן אם הרשה לכל מי שירצה שילך ויגנוב מאומה שהיא עושה עמו מלחמה שיביא וימכור לעצמו, וכן אם היו דיניו שכל מי שלא יתן המס ימכר, או מי שעשה כך וכך או לא יעשה ימכר הרי דיניו דין ועבד הנלקח בדינין אלו הרי הוא כעבד כנעני לכל דבר.

מדברי הרמב"ם עולה שמה שכובש המלך במלחמה, בין מלך יהודי ובין מלך גוי, הרי הוא שלו. צריך לעמוד על טעמו וגדרו של דין זה, מהי העילה לקניינו, ובאיזה אופן חל הקניין.

א

סוגיית הגמרא בעניין כיבוש מלחמה

הפתח לנושא זה הוא בגמ' במסכת גיטין³ שם דנה הגמ' בעניין עבד כנעני שנשבה, ומביאה שם הגמ' את דברי רבא בשיטת חכמים, שבמצב שאדונו של העבד נתייאש ממנו, הרי כאשר יפדה אותו אדם שני לשם עבד, יזכה הוא (האדם השני) בו.

ומסבירה הגמ', שהאדם הפודה קנה את העבד מהשבאי, מאחר והשבאי קנה את העבד למעשה ידיו (לגוי לא יכולה להיות בעלות על אדם אחר ב"קניין הגוף", אך יש לו קניין למעשה ידיו⁴).

1. הל' מלכים ד, י.

2. הל' עבדים ט, ד.

3. לז, ב ואילך.

4. קניין למעשה ידיו פירושו שאין הגוי יכול לברוח ולהפקיע עצמו מעבודת האדון, שהוא קנוי לו לעבודתו (ואם אין

ומביאה הגמרא מקור לכך שגוי יכול לקנות גוי אחר ב"חזקה" מדברי רב פפא: "עמון ומואב טהרו בסיחון", דישראל נצטוו שלא לכבוש את מואב⁵ ובני עמון⁶, אך מסיחון כבשו עם ישראל גם את הארצות שכבש הוא ממואב ועמון, והטעם לכך הוא שע"י שכבש סיחון את ארצם פקע ממנה שם ארץ מואב ועמון ונעשתה ארץ סיחון, (ולכך הותר לישראל לכבוש ארצות אלו), ומכך לומדת הגמ' שגוי קונה בחזקה.

וממשיכה הגמ': "ישראל מנלן?" – ניתן לומר שכל מה שגוי קונה בחזקה, הוא מגוי אחר דווקא. ובנידון השבאי, קנה הוא את העבד מיהודי, ומנין שאף בכגון-דא קונה בחזקה. ומביאה הגמ' את המקור לזה ממה שכתוב: "וַיִּשְׁבּוּ מִמֶּנּוּ שְׁבִי"7. פסוק זה מופיע במלחמתו של מלך ערד בישראל, והתורה מתארת שמלך ערד שבה שבי מישראל⁸, מלשון זה מובן שהשבי ששבה היה אכן שבי – היינו שקנאו, ומכך רואים שגוי קונה בחזקה אף מישראל, ואם כן גם בנידון הגמרא, קנה השבאי את העבד מישראל בקניין חזקה.

בדברי הגמ' אלו ישנו מקור לדברי הרמב"ם שמה שכובש המלך במלחמה נהיה הוא שלו, שעל ידי שסיחון כבש את ארץ עמון ומואב נהיו הם שלו, וכן על ידי שכבש מלך ערד את השבי מישראל נעשית הקרקע שלו⁹.

וכן עולה מדברי הגמ' בסנהדרין¹⁰ שמביאה את הדיון בין ישעי' הנביא לישראל בקשר עם מפלת סנחריב: "אמר להם נביא לישראל אספו שללכם אמרו לו והלא ממון עשרת השבטים מעורב בו אמר להם . . . ממנום של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים מיד טיהר" (כדבר פפא דאמר רב פפא "עמון ומואב טהרו בסיחון"¹¹).

ובמהותו של קניין זה, נחלקו הראשונים בפירושו הגמרא בגיטין וכפי שנביא להלן.

קניין הגוף ה"ה כפועל בלבד שיכול לחזור בו בכל עת). קניין הגוף משמעותו שהוא קנוי לאדון כשורו וחמורו ממש. אחת הנפק"מ לדוגמא, שבקניין למעשה ידיו הגוי יכול להתגייר על כרחו של האדון ובכך מפקיע את עצמו מאדנותו (שהרי הוא מציאות חדשה). לעומת זאת בקניין הגוף, הרי אין לעבד רשות כלל על גופו ואינו יכול להתגייר בלא הסכמתו של האדון).

5. דברים ב, ט.

6. דברים שם, יט.

7. במדבר כא, א.

8. ונחלקו בזה האם השבי ששבה הינו יהודי – וא"כ גוי יכול לקנות אף את גופו של יהודי, או שהשבי הייתה שפחה כנענית (כפי שכתב רש"י עה"פ ע"פ המדרש) ואכ"מ.

9. וכן פסקו הגאונים (ראה תשוה"ג בגנוי קדם ח"ה ע' 122-121. הובא בעיטור אות מ (מודעא – מהדורת רמ"ח"ב מא, א). וכן מובא במאירי גיטין נט, א בשם גאוני המערב.

10. פרק חלק דף צד, ב.

11. הבאר שבע מחק קטע זה בגמ' וכתב שברוב ספרים אינו.

ב

השיטות שכיבוש מלחמה הוא מדין גזילה וייאוש

והנה נראה מדברי המאירי¹² שסובר שכל הקניין בכיבוש מלחמה הוא מדין גזילה ויאוש בעלים, ובלשונו:

וגדולי המפרשים שואלים¹³ היאך קנאו שבאי אף למעשה ידיו, וכי אי עריק ליה, מי מצי לאוקומיה בדינא (שהרי א"א לומר שכאשר העבד יברח יוכל השבאי להעמיד אותו לדין), ואי נמי צייט דינא וקאי בהדיה בדינא מי לא מפיך ליה (ואם שבאי זה יקשיב לדין, ושבאי זה יעמוד לדין האם ב"ד לא יוציאו העבד מהשבאי?!), ואם כן אונס הוא, וישראל שקנאו היאך זיכה בו, הואיל והגוי לא קנאו מן הדין.

.. ולדעתי אפשר שכבשו בשעת מלחמה¹⁴ או שאף דרך גזילה קנאו ביאוש ודמים הוא חייב לו, שאין העבד נגזל, עד שתאמר שאינו מתייאש ודעתו לברוח, דעבד מזה לי הכא ומה לי התם, הכא עבדא קרו ליה, והכא עבדא קרו ליה, אלא האדון הוא הנגזל ומדאייאש ליה קניה, וההברים פשוטים.

סיכום דבריו: מביא שאלת גדולי המפרשים כיצד קונה השבאי למעשה ידיו של העבד, שהרי אי אפשר לומר שכאשר יברח העבד יוכל השבאי לתבוע העבד לדין, וגם אם שבאי זה יציית לב"ד ויעמוד לדין, הרי ברור הדבר שב"ד יוציאו העבד מאדון, ובעצם זהו אונס (ולא קנאו ממש) וא"כ ישראל שקנה העבד, איך יכול לקנותו מן הגוי, שהרי הגוי בעצמו לא קנה העבד.

אלא לכך מכריח המאירי לבאר שקנאו בייאוש בעלים, שאף שהעבד אינו מתייאש לעולם, הרי הנגזל כאן אינו העבד אלא האדון, ואת ייאושו אנו צריכים, ובשעה שהוא התייאש, קנה השבאי את העבד, ואינו חייב לאדון אלא את דמיו בלבד¹⁵.

ולפי שיטה זו שקנה השבאי בייאוש (או בייאוש ושינוי רשות¹⁶) צריך (בנוסף לייאוש שמאפשר לשבאי לקנות את העבד, וכן על המלך לקנות את הארץ אשר כבש), לעשות גם מעשה

12. בסוגיין. וכן נראה שלמד רב האי גאון בספר המקח שער לב. וכן עולה מדברי הרמב"ן בהשמטות. תוס' חכמי אנגלי'. ועוד.

13. הראב"ד, בהשגותיו על הרי"ף כ, ב (יש להעיר אשר כפי הנראה בכל פעם שהמאירי כותב גדולי המפרשים הכוונה להראב"ד).

14. יש לעיין אם זה ביאור נפרד ששעת מלחמה שאני, והוא מטעם שכיבוש מלחמה הוא דין בפ"ע. או שגם במילות אלו סובר שהוא מטעם ייאוש אלא שסובר שהוא רק במלחמה (מצד נשתקע שם הבעלים וכדומה – ראה להלן).

15. ממילא יוצא לנו שאף בקרקע ייאוש קונה, ולקמן יבואר שאלה זו ע"י כמה ביאורים שהובאו שם.

16. נחלקו אמוראים אם ייאוש בלבד קונה בגזילה וגניבה: לדעת רב, ריש לקיש, רבה (ראה סוגיות הגמ' ב"ק סו, ב ואילך) ו"א אף רב יהודה (רמב"ן, רשב"א וריטב"א גיטין נה, א. אבל ראה תוס' סוד"ה מאי שם), עולא (ר"ת גיטין שם ד"ה מ"ט, ובב"ק סז, א ד"ה אמר עולא. ר"ח הובא בראב"ד ב"ק שם וברמב"ן ורשב"א גיטין שם. וכן משמע ברש"י גיטין שם ד"ה לא קני. ובע"ב שם ד"ה כרת) ועוד ייאוש בלבד קונה בגזילה.

אמנם, לעומתם רב יוסף, רמב"ח, רב ששת, רב אלעזר, רב נחמן (ראה בסוגיות הגמ' שם), רבא/רב פפא (תלוי

קניין על מנת להחיל בפועל את העברת הבעלות. ולפי זה מעשה הקניין כאן הוא 'קניין חזקה' (היינו שמשתמש בקרקע כדרך שמשתמש בשלו, או שעשה תיקון כלשהו בגוף הקרקע, או שנהנה ממנה)¹⁷. ובעבדים שמשתמש בהם כדרך שמתמש האדון בעבדו¹⁸).

וכן מבואר ברש"י לעניין קניין השבאי:

מגון שבאי שהחזיק בו וקנאו בחזקת יאוש שהפקירו רבו כשנתייאש הימנו . . חזקה שעבד כנעני נקנה בו היינו חזקה של עבדות הלבישו והנעילו הרחיצו לרבו.

הנה לנו אף מדברי רש"י אשר השבאי קונה את העבד על ידי שנתייאש האדון ובקניין חזקה, ולכאורה כן הוא גם בקניין המלך, שקונה על ידי ייאוש הבעלים וקניין חזקה¹⁹.

ג

ייאוש בקרקע?

והנה ידוע דקרקע אינה נגזלת, היינו שלא מועיל בה ייאוש בעלים ותמיד חוזרת לבעליה²⁰. וצריך להבין כיצד יש כאן ייאוש בקרקע שכתוצאה מכך יוכל לקנותה.

הרמב"ן כתב בתירוצו הא' שאין-הכי-נמי "לדידהו לית להו קרקע אינה נגזלת" ואפשר לפרש דבריו בשני אופנים: א. שלשיטת הגמ' זו קרקע אכן נגזלת ומועיל בה ייאוש. וכביאור זה ביאר

בלישנות בגמ' ב"ק סז, א-ב), וי"א אף עולא (ר"י בתוס' גיטין וב"ק שם. ראב"ד ב"ק שם. רמב"ן, רשב"א וריטב"א גיטין שם בשם י"מ). ועוד סוברים שאין ייאוש לבד קונה בגזילה. וכן לכאורה הלכה (ראה טושו"ע חו"מ שנג, ב (וראה גם שם שסא, א. אך ראה בטו"ע אבעה"ז כח, א וברמ"א שם והאריכו בזה המפרשים ואכ"מ. והדין בזה הוא אם קונה מדרבנן – שבזה נחלקו רברוותא מרבתינו הראשונים כיצד נפסק להלכה, אך מדאורייתא פשיטא דלהלכה קי"ל דלא קניא)).

אמנם, כאשר ה' גם שינוי רשות לרוב הראשונים מועיל אף לשיטות שייאוש בלבד אינו קונה (ראה רמב"ם גניבה ה, ג. גזילה ב, ג. טושו"ע חו"מ שנג, ג. שסא, ד. ובנו"כ).

ואף בסוגייתנו יש שכתבו שצריך ייאוש ושינוי רשות, ויש שנראה מדבריהם שמספיק ייאוש בלבד (ברמב"ן בהשטות הביא את שתי האפשרויות. אמנם, בפנ"י הקשה שאף אם ייאוש לבד קונה מדרבנן זהו מחמת תקנת השבים ובשבאי גוי לא שייך זה).

17. ראה עליות דרבינו יונה ב"ב נב, ב. הדוגמא הנפוצה לקניין חזקה בקרקע היא "נעל גדר ופרץ" (משנה ב"ב מב, א. רמב"ם מכירה א, ח).

18. קידושין כב, ב. רמב"ם מכירה ב, ב. טושו"ע חו"מ קצו, ב. וראה שם ולהלן בפנים דוגמאות לזה. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חזקה (א).

19. אך ראה ביאור מחודש בדבר אברהם ח"א סי' יא אות א, שקניין מלחמה לשיטת רש"י הוא דין בפ"ע ולא מדין ייאוש (ראה להלן), אלא שעדיין צריך לעשות קניין חזקה, ורק בשבאי ששבה העבד כתב רש"י שהוא מטעם ייאוש דשם אי"ז במלחמה.

20. ראה סוכה ל, ב. וכן נפסק להלכה בטושו"ע חו"מ סי' שעא. וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך יאוש אות ה' (בקרקעות).

אדה"ז²¹ מדנפשי' את שיטת רש"י והביא שכן היא שיטת הירושלמי²². ב. שבגויים קרקע נגזלת ומועיל בה ייאוש²³.

הרמב"ן בתירוצו הב' כתב ששעת מלחמה שאני. ויש כמה אופנים לחלק:

בספר הישר²⁴ כתב:

אף על פי שהקרקע אינה נגזלת, על ידי שהוא ניתן להריגה ודרך מלחמה כגון תליה וזבין הוא, וזבני זבני²⁵ וכיוצא בדבר אמרין בגיטין²⁶ בתחילה לא היה סיקרוקון (הוא רוצח בלשון יון ונוטריקון שלו שא קרקע על שם שהישראל נותן לו קרקע בפדיון נפשו) ביהודה, א"ר אמי בתחילה אמרי כל דלא קטיל ליקטלוה (גזירה ראשונה – מי שיש לו אפשרות להרוג ישראל ולא הורגו – יהרגו אותו כעונש על שמניח את שונאיהן) ומציעתא כל דקטיל יהיב ד' זוזי (גזירה שניה – כל מי שהורג צריך להביא ד' זוזים), קמיתא ומציעתא אגב אונסיה גמר ומקני. . מ"מ דברשותו היא ובידו להמית ולהחיות גמר ומקני". הן הן עיקר הדברים.

כלומר, למרות שבאופן כללי קרקע אינה נגזלת, אך באופן שרוצים להורגו, הואיל והבעלים ניתנים להריגה, וביד הכובש להמית ולהחיות, הרי מקנה הנגזל לרוצח את קרקעו מפני יראת המוות²⁷.

הסבר נוסף לדברים אנו מוצאים בדברי הפני יהושע²⁸:

ונראה באמת מדקדוק לשון רש"י ז"ל²⁹ שכתב כשהפקירו רבו כשנתייאש הימנו, וא"כ משמע שייאוש מטעם הפקר אתי, וממילא דמהני אפי' בקרקעות, דלשון הפקר ודאי מהני אף בקרקעות דהא עיקר הפקר ילפינן מקרא "ונטשתה" דכתיב גבי שמיטה והיינו בקרקעות

21. בקו"א להל' הפקר, הובא לקמן.

22. כלאים פ"ז ה"ד. הובא בתוס' סוכה ל, ב. ד"ה וקרקע ב"ב מד, א ד"ה דוקא. אמנם, ברש"י בסוכה לא, א ד"ה ורבנן לטעמייהו מבואר שאין ייאוש בקרקע, ואולי כוונת אדה"ז בשיטת רש"י שמדובר באופן שנשקע שם הבעלים (וכפי שמבאר בתוס' שם את דברי הירושלמי) וכביאור הפנ"י דלהלן. ועוד אפשר לומר כמו שכתבנו לקמן הערה 36 ועצ"ע ואכמ"ל.

23. וכשיטת האבנ"מ בשו"ת סי' ט.

24. לר"ת מהד' שלזינגר סי' תרצט (ואינו מר"ת).

25. ישנו דין אשר אדם שהכריח אדם אחר למכור לו קרקע או מטלטלין, אם הכריח אותו לומר שרוצה במכירה זו – המכירה חלה (ראה ב"ק סב, ב. ב"ב מח, ב. שו"ע חו"מ לד, יג ובביאור"ג שם).

26. נה, ב.

27. מדברי ספר הישר מובן דזהו דווקא כאשר יש בכוח הכובש להמית (אך שבאי שאין בכוחו להמית אלא לגזול בלבד ל"א הכי) וראה לקמן בשיטת אדה"ז בגמ' זו.

28. לח, א.

29. לח, א ד"ה ובחזקה.

וכ"כ רש"י ז"ל לקמנו³⁰ גבי נתייאשתי מפלוני עבדי דיאוש לשון הפקר היא, אלא היא דגופא קשה, הדא, דא"כ למזה כתב רש"י ז"ל בריש פרק לולב הגזול³¹ דשום יאוש לא מהני בקרקע, הא מהני מטעם הפקר, ועוד שהתוס' בפרק מרובה³² כתבו להדיא דעל כרחק אי אפשר לומר כן דיאוש מטעם הפקר דא"כ מאי מחלק שם הש"ס בין יאוש דאבידה דבהתירא אתי לידיה, משא"כ שאר יאוש הגנב וגזלן דבאיסורא אתי לידיה, ואי ס"ד דיאוש מטעם הפקר תו לא שייך לחלק בכך.

מדקדק הפנ"י מלשון רש"י שכתב "כשהפקירו רבו כשנתייאש הימנו" ומבאר שמשמע שייאוש מטעם הפקר, ועפ"ז לומד בדעת רש"י שמועיל יאוש בקרקע, בדיוק כשם שמועיל הפקר בקרקע. אך מקשה על זה, שבדברי רש"י עצמו במ"א מבואר שלא מועיל שום יאוש בקרקע³³,

30. לט, ב ד"ה נתייאשתי.

31. ל, ב ד"ה וקרקע.

32. בבא קמא דף סו, א.

33. וראה עוד שם שמקשה מראיית התוס' (ב"ק סו, א ד"ה כיוון) מדברי הגמרא שם שמחלקת בין יאוש באבידה ש"בהיתרא אתי לידיה" לייאוש בגזילה ש"באיסורא אתי לידיה" (שלכן לשיטת הגמרא שם יאוש בגזילה קונה מדרבנן בלבד), שמזה מוכרח שאינו כהפקר לגמרי, דא"כ מה נפק"מ כיצד אתי לידיה, סוכ"ס יקנאוהו עתה מן ההפקר. ואולי אפשר לבאר בזה לפענ"ד בדא"פ, דהנה דברי רש"י בסוכה שקרקע אינה נגזלת הם בשיטת רב הונא, וכתב שם עוד (בביאור האי) שלשיטת רב הונא יאוש אינו קונה אלא צריך יאוש ושינוי רשות. אמנם, בשיטת רבא (אך עיין רא"ש ב"ק פ"י סו"ס שגרוס רב אשי) שאמר (סוכה ל, א) שאין אומרים "סתם גזילה יאוש בעלים" ולכן לא יוצאים בלולב הגזול, כתב רש"י (ד"ה קמ"ל) ש"עד דשמעינן דאייאש לא קני ליה" משמע שאם שמענו שנתיאש קונה הגזול את הלולב ויוצא בו די מצוות נטילת ד' מינים, ומשמע מזה שקונה את הלולב מדאורייתא (אך אפ"ל שקונה רק מדרבנן מפני תקנת השבים, אך מאחר שסוכ"ס רבנן הקנו לו את הלולב יוצא בו ד"ח). והרי סוגיא דהכא (בעניין שבאי וכיבוש מלחמה) אזלי בשיטת רבא וא"כ אפ"ל דלשיטתו יאוש מטעם הפקר וקני מדאורייתא, ואף בקרקעות קני כפי שהפקר קונה בקרקעות (ומ"ש הפנ"י והובא בהערה הבאה יש ליישב בכמה אופנים עפ"י דברי האחרונים ואכ"מ).

ואף שבב"ק (סו, ב) מבואר (לחד לישנא עכ"פ) שרבא סובר שייאוש לא קני י"ל בכמה אופנים: א. י"ג שם בב"ק רבה (אך עיין תוד"ה רבא שם שדוחה ג' זו). ב. בגמ' שם מובא סתירה בדברי רבא ומבארת שחזר בו מא' הדברים, וא"כ אפ"ל שבסוכה ובגיטין מיירי כשסבר שייאוש בכדי קני. ג. אפשר לבאר את דברי הגמ' שם רק לעניין קרבן ולא לעניין גזל בכלל וכפי שמפרש רש"י בשיטת עולא (גיטין נה, א-ב). אך עיין ברמב"ן ורשב"א גיטין שם שרבא אי"ז הטעם. וכן הוכיח מסוגיית הגמ' בגיטין שם בתוס' (ב"ק שם) ומעוד מקומות שרבא סובר שייאוש בלבד לא קונה. ד. לחד לישנא שם לא רבא אמרה, אלא רב פפא אמרה. אך ג"ז קשה שהרי רב פפא הוא דאמר "עומן ומואב טהרו בסיחון" ובפשטות לשיטת רש"י אף שם הוא מדין יאוש כפי שהוא בשבאי (אך עיין דבר אברהם סי' יא שחילק ואכמ"ל).

ואם נאמר אכן שרש"י ס"ל דסוגיית דהכא אזלי כמ"ד יאוש בכדי קני מדאורייתא, יתיישב אף קושיית הפנ"י דלכא"ו אף אי נימא דעבדים כמטלטלין אין לומר שייאוש קונה בהם מדרבנן (כשיטת הסבורות שלהלכה יאוש קונה מדרבנן), שהרי מה דייאוש מועיל מדרבנן הוא מפני תקנת השבים ובגוי לא שייך זה. אך לפי דברינו שסוגיא דהכא אזלי כמ"ד יאוש קני מדאורייתא א"ש.

אך באמת מה שלשיטת רש"י יאוש כהפקר אינו רק בשיטת רבא שהרי כן מבואר בדברי גוס בגיטין לט, ב בדברי ריב"ל ומשמע שם שמפרש כן בפשטות ולא מצד הכרח כ"ש למ"ד מסויים וא"כ נראה שלומד שכ"ה השיטה לכו"ע ואין מצינו חולק בדבר וכן נראה שלמדו בדעתו כל האחרונים.

וא"כ צ"ל שגם לשיטות שייאוש לא קני, טעם הייאוש הוא משום הפקר ואעפ"כ לא קני בגזילה הואיל ו"באיסורא

ולכן מכריח שגם אם נאמר שייאוש כהפקר, אין ייאוש מועיל בקרקע³⁴.

אלא שעל פי זה קשה כיצד "עמון ומואב טהרו בסיחון", הלא אין ייאוש לקרקע? ומבאר הפנ"י:

אלא די"ל דודאי ייאוש שע"י כיבוש מלחמה הו"ל כהפקר גמור, והיינו כשיטת הירושלמי שהביאו התוספות בפרק לולב הגזול בסוכה ל' ע"ב ד"ה תוקע גבי אוונכרי דבנשתקע שם בעלים מהקרקע מהני יאוש, ונראין הדברים דהיינו מהאי טעמא דהו"ל כהפקר גמור שהרי אין להם עוד בעלים, וה"ה לכיבוש קרקעות במלחמה. ונראה שזהו ששלח יפתח לבני עמון הטוב אתה מבלק בן צפור בשבת ישראל בחשבון שלש מאות שנה ומדוע לא הצלתם כו'³⁵ דהיינו שנשתקע שם הבעלים והשתא דאתינן להכי מציינן למימר דבעבד נמי היינו משום דמסתמא מפקיר ליה כיון שהוא ע"י כיבוש מלחמה.

אף שבדרך כלל אין ייאוש בקרקעות, מבאר הפנ"י שכאשר נשתקע שם הבעלים (שאינן ידוע לשום אדם שזהו הבעלים)³⁶ הרי זה הפקר גמור ומועיל אף בקרקע, ובכיבוש מלחמה נשתקע שם הבעלים, ועפ"ז אפשר לומר גם בעבד שמועיל הייאוש מאחר שמדובר בכיבוש מלחמה³⁷.

כדבר אברהם³⁸ נתן תוספת טעם לדברים, על פי דברי הנתיבות המשפט³⁹ שהטעם שכאשר נשתקע שם הבעלים מועיל ייאוש, הוא מחמת שבשעה שאינו יכול להוציא הדבר בדיינים, נחשב

אתי לידיה" (ואף שתוס' כתב שאם ייאוש כהפקר אין סברא לחלק אם הגיע לידו באיסור או בהיתר, כבר כתבו בזה האחרונים בכמה אופנים ליישב דברי רש"י). ולכאורה לפי הנ"ל גם רב הונא סובר שייאוש כהפקר ואעפ"כ לא מועיל ייאוש בקרקע. ועדיין אפ"ל שרוב פליגי וס"ל שמועיל ייאוש בקרקע, ואף אפ"ל דס"ל דייאוש בלבד קני, אך במה שביארנו לעיל שהיסוד לזה הוא שייאוש כהפקר נפל פיתא בבירא דזה הוא לכו"ע ולא תלי הא בהא כלל.

ובאמת סוגיות אלו רחבות מני ים וארוכות מני ארץ והאריכו בזה הראשונים והאחרונים רבות (חלקם נסמנו בערך ייאוש באנציקלופדיה תלמודית), ואנא ברי' קלה לא זכיתי להקיף את הסוגיות לאורכן ולעומקן כי אם מעט מזעיר, זעיר פה זעיר שם, ומכאן פתח למעיין לחקור ולעמוד על עמקי הסוגיות כהלכתן.

34. יעוי"ש שמבאר שבמטלטלין ודאי שאין ייאוש כהפקר (שהפקר לדבר שאינו ברשותו אינו מועיל), אך בקרקעות ועבדים (שהם תמיד ברשותו) הייאוש הוא מטעם הפקר. אך בקרקע כאשר מתייאש מחמת הגזלן, הרי מכיוון שייאוש הוא מחמת אלמותו של הגזלן אינו מפקיר את הקרקע לכל (שהרי אין זה שמסכים שכל מי שירצה יקח את הקרקע לבעלותו) אלא לגזלן בלבד, והפקר שאינו הפקר לכל אינו מועיל (ראה ב"ק קטז, א ועוד). אמנם, בעבד שנשבה מפקיר הוא לכל כי ברצונו שיוכל לזכות העבד בעצמו או שיפדוהו על מנת שלא ישתקע חלילה בין העכו"ם. 35. שופטים יא, כה.

36. ראה נתה"מ ביאורים סי' שעא סק"א.

37. ולכאור' לפ"ז שלא בכיבוש מלחמה לא מועיל ייאוש בעבד שלא אומרים שהפקיר את העבד לכל (ראה לעיל הערה 37). והנה, מדברי הנתה"מ שבהערה הקודמת משמע שבנשתקע שם הבעלים, אי אפשר להוכיח כלל מי הבעלים הראשון שאין מי שיעיד בדבר, ולפ"ז ממה שהגמ' דנה אם העבד יחזור לאדון ראשון או לא משמע קצת שלא נשתקע שם הבעלים בעבד. ואולי הפנ"י מפרש נשתקע שלא כהנתה"מ, ומפרש שלא ידוע לרבים מי ה' האדון הראשון אך ניתן לברר זאת בחקירה ודרישה. וראה בעניין זה אי מהני ייאוש בעבדים בדברי הש"ך ואדה"ז לקמן.

38. סעיף י"א אות ד'.

39. שם.

הדבר כאינו ברשותו⁴⁰, ואם כן, כאשר נשתקע שם הבעלים ואין עדים שיכולים להעיד על הגזילה – כפי שהוא בכיבוש מלחמה – הרי אינו יכול להוציא הגזילה בדיינים ומועיל הייאוש בקרקע (שהרי הטעם לזה שקרקע אינה נגזלת הוא שהיא תמיד בחזקת בעליה⁴¹, אך כשאינה יוצאת בדיינים אינה בחזקת בעליה⁴²).

ובמהר"ם מרוטנבורג⁴³ (בתירושו השני) ביאר:

י"ל דמאי לאבידה ששטפה נהר בכ"מ כ"ב ב דאפילו בדבר שיש בו סימן מייאש, הכי נמי סנחריב לאו בר אוקמי בדינא ודיינא הוא.

היינו, אף הוא ביאר שזהו מחמת שאי אפשר להוציא את הגזילה בדין, אך בדבריו משמע שלא כביאור ה'דבר אברהם' שזהו מחמת שעל ידי זה נחשבת הקרקע שלא ברשותו, אלא שכאשר אינו יכול לזכות בדין, הרי זה כדבר שאבוד ממנו לחלוטין שבזה מועיל ייאוש אף במקרים שבדרך כלל אינו מועיל (ונראה לפרש בדעתו, שהטעם שקרקע אינה נגזלת הוא מחמת ש'אנן סהדי' שהבעלים אינו התייאש⁴⁴, אך בכיבוש מלחמה שהוא כאבידה ששטפה נהר – אדרבה אנן סהדי שמתייאש ומתייאש).

ד

השיטות שכיבוש מלחמה הוא דין בפני עצמו

אמנם, יש ראשונים שחולקים על כל זה ולדעתם דין כיבוש מלחמה הוא דין מיוחד בפני עצמו. התוספות⁴⁵ הקשה על שיטת רש"י שפירש שהפירוש ב'חזקה' שבה השבאי והמלך קונה הוא 'קניין חזקה', ומפרש שהכוונה היא לחזקת כיבוש מלחמה שהוא דין בפני עצמו:

40. ראה ב"מ ז, א.

41. ראה רש"י ותוס' סוכה ל, ב ועוד. אך להעיר שבפני" שם כתב שהטעם שלא מועיל ייאוש בקרקע הוא הואיל ואינו הפקר לכל. אמנם בפני" סוכה ל, ב כתב הטעם (גם לשיטת רש"י) הואיל ואנן סהדי שלא התייאש הואיל ותמיד יכול להוציאה מיד הגזלן שבחזקת בעליה עומדת, ולפ"ז א"ש שכאשר אינה יכולה לצאת בדיינים ומתייאש ומתייאש (וראה לקמן בפנים בדברי המהר"ם מרוטנבורג). ויש לתווכך דברי הפני" שלומד (בשיטת רש"י) שבקרקע יש תרי דיני ייאוש: א. מדין מיוחד של ייאוש (כפי שזה במטלטלין לדעתו – ראה הערה 37). ב. מדין הפקר. ובקרקע לב' הטעמים לא מועיל ייאוש: מדין הפקר – שהרי אי"ז הפקר לכל. ומדין המיוחד של ייאוש – דאנן סהדי שאינו מתייאש. וכאשר אינה יוצאת בדיינים, אף שעדיין אי"ז הפקר לכל, הרי סוכ"ס מהני מדין ייאוש. ועוד אפ"ל שכאשר יוצאה בדיינים אכן מפקיר הוא רק מחמת אלמות הגזלן, אך אם אינה יוצאת בדיינים, מחמת שמתייאש כבר מהשדה לגמרי – מפקירה לגמרי. ובוזה עולים כל דברי הפני" בקנה אחד.

42. המוסגר הוא ביאור בד"פ בדברי הדבר אברהם.

43. שו"ת מהר"ם דפוס פראג סימן תתר"ט, דפוס קרימונה סימן קצ"ז.

44. כביאור הפני" בסוכה (הובא לעיל הערה 44).

45. ד"ה אבל בחזקה.

פי' בקונטרס חזקה של עבדות כגון הלבישו הנעילו והרחיצו לרבו כדתניא בפ"ק דקידושין⁴⁶. וקשה דאפילו ישראל מישאל לא קני עבד עברי אלא בכסף ושטר, כדאמר בפ"ק דקידושין⁴⁷ כ"ש עובד כוכבים. . . אלא צריך לפרש דהכא בחזקה של כיבוש מלחמה איירי, וכן פירש רבינו חננאל.

אף מדברי המהר"ם מרוטנבורג⁴⁸ (בתירוץ הראשון) משמע שכיבוש מלחמה שאני, והוסיף טעם לדברים: "גופו קני ממונו לא כל שכן"⁴⁹.

וכן האריך הרשב"א⁵⁰ שאין לומר שכיבוש מלחמה הוא מטעם ייאוש, ואין ייאוש בקרקע⁵¹ אלא "כל שלקחו בחזקת מלחמה בין גופו בין ממונו קנאו שהתורה זכתה לו", והאריך שם לבאר שאין כל צורך בייאוש, ואף קודם הייאוש זכה הכובש. וכן כתבו המאירי בשם גאוני המערב⁵², וכן מבואר בתשב"ץ.

אף מדברי המג"א⁵³ מבואר שכיבוש מלחמה דין בפני עצמו הוא. וכן פסק הש"ך⁵⁴ עפ"י דברי הרשב"א, והוסיף שמדברי הרשב"א מובן שאף בעבד אין מועיל ייאוש, וכל הטעם שכאן השבא קנה את העבד הוא מדין כיבוש מלחמה⁵⁵.

שיטה ממוצעת בזה מצינו בדברי הריטב"א⁵⁶ והר"ן⁵⁷, שמדבריהם עולה שכיבוש מלחמה הוא דין בפני עצמו, ולא מחמת קניין חזקה קאתי עלה, אמנם לדעתם בכדי שהכיבוש יהול יש צורך בייאוש לפני כן, דלא כהרשב"א שסובר שאין צורך לייאוש כלל.

46. כב, ב.

47. יד, ב.

48. בשו"ת שם.

49. אך אולי אף הוא כוונתו מדין ייאוש וכדברי ספר הישר דלעיל ויל"ע בזה.

50. לו, ב ד"ה וקשיא.

51. וראה שם טעמים נוספים שמכריח זה.

52. גיטין נט, ב.

53. אורח חיים סי' תרמט ס"ק ה'.

54. חו"מ סי' שסג סק"ג.

55. כדברים אלו – שעבדים לא נקנים בייאוש כקרקעות – כתב הוא גם בסי' שעא סק"א. וכתב ע"ז אדה"ז בקו"א הל' הפקר: "ושגגה יצאה מלפני הש"ך ח"מ סימן שע"א סק"א שכתב על לשון הש"ע, והוא הדין עבדים כו', וזה אינו, דייאוש מהני בעבדים והוא תלמוד ערוך" – וראה מה שכתב לבאר בזה בקונטרס הרב (לר' שלמה שי' סגל) ואכמ"ל.

56. לח, א ד"ה "והא דאמרינן".

57. לו, ב. וכן בר"ן על הרי"ף כ, א ד"ה אמר רבא.

ה

ביאור אדה"ז בטעם כיבוש מלחמה

אדמו"ר הזקן בשולחנו הזהב סובר אף הוא שטעם כיבוש מלחמה הוא דין בפני עצמו, ומוסיף הוא טעם לדברים שהוא מדין "דינא דמלכותא דינא", וזלה"ק⁵⁸:

מלך אפילו נכרי שכבש איזו מדינה במלחמה קונה אותה עם כל הנהרות והיערים שבה ואם מוכר או נתן יער ממונה לאחד מעבדיו נקנה להם קנין גמור אע"פ שלא החזיקו בו לא הם ולא המלך. . לפי שזהו ממשפטי וחוק המלכות שכל הארץ כולה עם הנהרות והיערים היא ברשות המלך בין מדינתו בין מדינה שכובש במלחמה ומשפטי המלכות הם דין גמור כדין של תורה.

ראינו כמה דיוקים בהלכה זו: א. דין כיבוש מלחמה הוא מטעם דינא דמלכותא דינא. ב. דין זה הוא דווקא במלך. ג. לא צריך לעשות קניין נוסף.

בקונטרס אחרון, מוכיח אדה"ז שדין כיבוש מלחמה הוא מטעם "דינא דמלכותא" מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל בפתחת המאמר⁵⁹: "מלך עכו"ם שעשה מלחמה. . הרי דיניו דין", שמכך שהרמב"ם הכניס את דיני כיבוש מלחמה בכל דיני "דינא דמלכותא", ודייק לכתוב "דיניו דין" ולא כיבושו כיבוש או קניינו קניין וכיו"ב, מוכח לשיטת הרמב"ם שזהו טעם הדין.

ומבהיר אדה"ז בקונטרס אחרון: "דהכא אין הטעם כמ"ש הרמב"ם סוף פ"ה מהלכות גזלה שהרי הסכימו כו' והוא אדונייהם כו', דהא עיקר הקנין הוא באומה אחרת, אלא שכן הוא משפטי כל המלכים במלחמותיהם".

היינו, שבדין "דינא דמלכותא" ישנם ב' גדרים: חוקים שקובע המלך לאנשי מדינתו שהטעם לכך שהם מחייבים את בני המדינה הוא כלשון הרמב"ם⁶⁰: "שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדונייהם והם לו עבדים". וישנו גדר נוסף, שיש למלכים גמורים⁶¹ אשר יכולים הם אף לכבוש משטחי מדינות זולתם. והטעם לזה הוא כמ"ש הרדב"ז⁶²: "דאם לא תימא הכי לא תמצא שום מלך שיש לו חזקה במלכותו שהרי כל מלכותם לוקחים מאחרים וכובשים אותם ע"י מלחמות וזו היא חזקתם".

58. הל' הפקר והשגת גבול ס"ג.

59. הל' עבדים פ"ט ה"ד.

60. הל' גזילה ה, יח.

61. אותם שישנם בדין הא' דינא דמלכותא משא"כ מלך ש"אין מטבעו יוצא הרי הוא כגולן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין" (רמב"ם שם).

62. ח"ג ס' תקלג.

ומוסיף אדה"ז לדייק בדברי הרמב"ם, שמכיוון שלא הזכיר כלל שהמלך צריך לעשות קניין חזקה' בעבדים אותם הוא שובה, והרי בפשטות אין המלך עושה קניין זה בכל העבדים (שאינן הוא רוחץ וסך את כולם שבוה נפעל קניין חזקה). ומוסיף אדה"ז לומר שאין לגוי קניין חזקה כלל⁶³, אלא כאן הכיבוש מועיל כקניין מלחמה ולא צריך לעשות שום מעשה קניין נוסף כלל.

ועפ"ז מבאר אדה"ז את מקורו של פס"ד הרמב"ם: "וכן אם הרשה לכל מי שירצה שילך ויגנוב מאומה שהיא עושה עמו מלחמה שיביא וימכור לעצמו . . דיניו דין". שמקורו הוא בדברי הגמרא בעניין שבאי, שמשמעות הגמ' הוא שלא מדובר שנשבה ע"י מלך דווקא, אך הגמ' מביאה ראי' לכך שהשבאי קונה מ'עמון ומואב שטהרו בסיחון' וממלך ערד שקניינם הוא מדין 'דינא דמלכותא' כנ"ל? אלא שמעמיד הרמב"ם את דברי הגמ' במלך שהרשה לבני מדינתו לשבות מהמדינה הנגדית, ועל כן השבאי שבה את שביו בדין 'דינא דמלכותא' (דאם מדובר בשבאי של אותה אומה "סתמא דמלתא אפשר להוציאו בלא פדיון על פי המלך").

אמנם, דין זה הוא דווקא במלך. אך שבאי ששבה מעצמו הרי הוא כדין "סיקרוקון" שהוא גוי אנס, שבוה מבואר בגמ'⁶⁴ ש(מלבד בזמן בו נגזרה כלי' על שונאיהם של ישראל ואז גומר היהודי ומקנה את הקרקע⁶⁵, הרי) אינו קונה את הקרקע⁶⁶.

ד

כיבוש ארץ ישראל

ועתה נוכל לעמוד על מה שהבאנו בפתיחה, הלא הם דברי רש"י הראשון שהביא את טענת אומות העולם "ליסטים אתם שכבשתם ארץ עשר אומות". כעת, לאחר שהעמקנו בדין כיבוש מלחמה, מבינים אנו בפשטות שאין לטענתם שום מקום שהרי כיבוש מלחמה אינו גזל כלל וכלל (לשיטת אדה"ז הנ"ל⁶⁷), ודבר זה, מדגיש רבינו, מוכח גם בפשוטו של מקרא שהרי רש"י בעצמו

63. כ"ה פס"ד הרמב"ם מכירה א, יז (בדיני קניית קרקע): "ה(עכו"ם) [נכרי] אינו קונה בחזקה". וכן נפסק בשו"ע (חו"מ קצד, א). ובראשונים נחלקו בזה.

64. גיטין נה, ב במשנה ובגמ'.

65. וצ"ל שגם אז היתה רשות מהמלכות רק להרוג יהודים רח"ל, אבל הי' איסור ליטול את רכושם, ולכן צריך להגיע לטעמא ד"גמר ומקני", ואין אומרים שמועיל מ"דינא דמלכותא" (ראה דבר אברהם ס"א אות י"ב בתירוצו השני). ועיין לעיל בדברי ספר הישר.

66. וכמבואר גם בסוכה ל, א שגוי שגזל קרקע מיהודי לא קנאה, וכן מבואר במג"א סי' תרל"ז סק"ג לעניין גוי שגזל קרקע מגוי.

67. אך ראה לעיל את השיטות שסוברות שיש בזה גזל אלא שקנה בייאוש.

בפירושו על התורה⁶⁸ הביא ש"עמון ומואב טהרו בסיחון", ושעל ידי כיבוש מלחמה בעלות הארץ משתנית.

אמנם, עתה מוטל עלינו להבין להיפך – מהי סברת אומות העולם בטענתם? הלא כן הוא "משפטי כל המלכים במלחמותיהם"?

ומבאר כ"ק אדמו"ר, אשר למרות שבכללות, כיבוש מלחמה איננו גזל, עדיין ישנה מקום לטענת אומות העולם "ליסטים אתם", כי כיבושה של ארץ-ישראל על ידי עם ישראל נעשה באופן מיוחד ושונה מכל כיבוש אחר.

ומבאר רבינו, שבכל כיבוש נעשית רק העברת בעלות, אך עצם מהותו של הדבר אינה משתנית, שונה מכך הוא הכיבוש של ארץ-ישראל⁶⁹:

מאז שכבשו ישראל את "ארצות שבעה גוים" חל שינוי בעצם מהותה של הארץ: לפני כן היא היתה ארץ ככל הארצות, שהיתה יכולה להשתייך לכל עם, ומאז כיבושה על ידי ישראל התשתה הארץ עצמה והיא מעתה ארץ ישראל בכל מהותה ולתמיד, כך שאין היא יכולה שוב להשתייך לעם אחר. בשום אופן ולעולם אין אפשרות לקחתה מישראל. ולכן אף בזמן הגלות כאשר גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, היא נקראת בכל זאת ארצנו ואדמתנו. ויותר מכך: "לא ישבו בארצך" – אסור לגוי להתיישב בארץ ישראל.

על פי זה תובן טענתם של אומות העולם: עד כיבושה של ארץ ישראל על ידי עם ישראל, הייתה היא ארץ ככל הארצות, כזו שלא משתייכת לאף אחד ויכולה לעבור מזה לזה בכיבוש ומלחמה. אמנם, מרגע שעם ישראל כבשו את הארץ, כל מהותה השתנתה ונהפכה לארץ ישראל לתמיד. כיבוש מסוג זה, שנוטל מאומות האולם את הארץ לחלוטין ומונע מהם כל זכות לשייך להם את ארץ ישראל, מהווה לטענתם גזל ושוד.

והמענה לטענתם הוא: "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה", שמכיוון שהקב"ה יצר את כל מציאותה, מובן שעצם מהותה ופנימיותה שייך לו (לא רק באופן של בעלות גרידא), ובמילא ביכולתו לשנות את מהותה – שתהיה ארץ ישראל לתמיד.

ומוסיף רבינו, שמראשית בריאתה של הארץ, ניתנה במחשבה לעם ישראל, וממילא ממהותה היא שייכת לעם ישראל⁷⁰. אלא שבאופן זמני ניתנה (בנתינה גמורה) לאומות העולם⁷¹.

68. חוקת כא, נו. וראה גם רש"י דברים ב, כג.

69. לקו"ש ח"ה שיחה א' לפרשת בראשית ס"ז (בתרגום חופשי).

70. ראה שם ההכרח לומר כן.

71. ראה שם הטעם לזה.

ז

בעלות פרטית וכללית

הואיל וירדנו לשרשי ועומק גדרי כיבוש המלך וקניינו, וגדרי בעלותם של עם ישראל על ארץ ישראל, נביא בזה ביאור כללי של רבינו בגדר בעלות כללית ופרטית, שעל ידה יובן גדר קניינו של המלך בכלל, הייחס של הדברים שבבעלותו אליו, וכן אופן בעלותם של עם ישראל בארץ⁷². וזלה"ק:

וי"ל הביאור בכל זה, בבעלות בני"ע על ארץ ישראל יש שני פרטים: בעלות כללית – זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית – זה שכל אחד מיישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך רק אליו.

ושני אופני בעלות אלו דבני"ע בארץ ישראל, באו בפועל⁷³ על ידי שני קנינים: הבעלות הכללית באה ע"י כיבוש הארץ ע"י יהושע כו' שעני"ז נקנית כללות א"י לכלל ישראל, והבעלות הפרטית דכאו"א מיישראל בחלקו הפרטי נעשית על ידי ישיבה וחזקה, שכ"א ישב והחזיק בחלקו.

זאת ועוד: שני אופנים אלה בבעלות אינם תלויים זב"ז: אפשר להיות בעלות כללית בלי בעלות פרטית, ובעלות פרטית בלי בעלות כללית.

הסברת הדבר:

בעלות כללית אינה שוללת הבעלות הפרטית, וכמו⁷⁴ בעלות המלך על המדינה שלו, דעם היות שכל הארץ כולה היא ברשות המלך, מ"מ אין זה שולל בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכושו הפרטי לביתו שדהו וכו', אלא שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ, הלים כמה דינים גם על הרכוש הפרטי של כאו"א, "דדינא דמלכותא דינא", ולכן מוטל עליו לשלם מיסים למלך על רכוש זה, ועד שבתנאים מסויימים, יכול המלך ליטול גם את רכושו של האיש הפרטי, וכהדין "דמלך פורץ גדר ואין ממחין בידו וכו'", ולאידך, בעלות הפרטית אינה מביאה בהכרח בעלות כללית, וכמו שמצינו לאחרי חורבן הראשון, דאף את"ל שבטלה בעלותם הכללית של בני"ע על הארץ, דכיון שנלקחה הארץ מידם – בטל הכיבוש, ועד שנפטרה מן התורה ממעשרות ומשבועית, שהרי אינה מן ארץ ישראל, מ"מ נשארה בעלות היחיד על קרקעו, וכמוש"נ בירמוי "שדות בכסף יקנו" וכתוב בספר וחתום, כי אין הבעלות הפרטית תלוי בבעלות הכללית.

72. לקוטי שיחות ח"ל עמ' 85 (סעיף ד).

73. דאף שא"י ירושה לנו מאבותינו (ב"ב קיט, ב. ע"ז נג, ב) מ"מ לא נקנית להם אלא בחזקה כו' במה ירשתם בישיבה כו" (שו"ע אדה"ז חו"מ קו"א להל' הפקר בתחילתו). וראה בארוכה השקו"ט בגדרי הבעלות דא"י מזמן האבות – אנציקלופדי' תלמודית ערך א"י (ע' ר ואילך וש"נ) וראה גם לקו"ש חט"ס ס"ע 103 ואילך. וש"נ. ועוד. ואכ"מ.

74. בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חל"ד ע' 107 הע' 21.

ובהמשך השיחה שם⁷⁵ משמע, אשר הבעלות הכללית של עם ישראל בארץ שוללת כל מקום לשליטת זר, היינו בשעה שעם ישראל נצטווה לכבוש את הארץ באופן כזה שלא תישאר שליטה וממשלה כללית בארץ לעם אחר וכך נעשה בפועל. אמנם, עדיין ישנה אפשרות שיהי' לגויים מסויימים בעלות פרטית בארץ, תחת שליטתם וממשלתם של עם ישראל.

אמנם, לאחר שגלינו מארצנו, נהפכה הקערה על פיה, כפי שמבאר רבינו בשיחה נוספת⁷⁶, אשר מכיוון ש"מלך אפילו נכרי שכבש איזו מדינה במלחמה קונה אותה", הרי הבעלות הכללית⁷⁷ על ארץ ישראל עברה לשליטת המלך שכבשה⁷⁸ (לדוגמא – ככיבוש נבוכדנצר, עברה הבעלות הכללית מצדקי' אליו). אך בנוגע לבעלות הפרטית, מכיוון שלכל יהודי ישנם אמה על אמה או ד' אמות בארץ ישראל⁷⁹, אזי בזה "קרקע אינה נגזלת" ובמילא אין הכיבוש מפקיע את קניין זה⁸⁰.

75. ס"ח.

76. לקו"ש ח"כ ע' 309 ובהערות 69 ו-71.

77. הבא לקמן הוא להיפך מביאור החזו"א (חו"מ סי' א סקכ"ז) שמה שיש לכל יהודי חלק בא"י כעת הוא רק מצד הבעלות הכללית על א"י של כלל ישראל, ולא בעלות פרטית של כל יהודי ויהודי (ומהלשון בראשונים: "אמה על אמה / ד' אמות בא"י" לא משמע הכי).

78. בפשטות, כוננת כ"ק אדמו"ר היא רק לעניין דיני ממונות. אך עדין מהותה של ארץ ישראל שייכת לבעלותם הכללית של כללות עם ישראל, שבדבר זה לא שייך שום שינוי והפסק כמבואר בארוכה לעיל מלקו"ש ח"ה. ולכן עדיין חל איסור על גויים לגור בא"י כמבואר שם בשיחה.

וראה שו"ת חת"ס יור"ד סי' רלג שכתב בשיטת רש"י שאין לגוי כיבוש מלחמה כלל (ברש"י על הגמ' כתב שאפשר שרק אין כיבוש לגוי בא"י אך בכלל יש לו, אמנם בשיטת רש"י עה"ת כתב שאף בחו"ל אין גוי קונה בכיבוש מלחמה) רק נ"ב וכו' שכבשו ע"פ ה', חל כיבושם בהוראת שעה (וראה לקו"ש חט"ו ע' 103 מה שדן בזה כ"ק אדמו"ר).

79. ראה שו"ת מהר"ם בן ברוך סי' תקל (ובשו"ת מהר"ם ד"פ סי' תקלו). ס' השטרות לר"י ברצלוני ע' 43. אוצר הגאונים קידושין סי' קמו-קנא. כלבו סי' קכח. ספר הפרדס ד"ו דף נט. ועוד. ושם נפק"מ לעניין פרוזבול, קניין אגב קרקע, הרשאה וכיו"ב.

ואף שהתוספות (ב"ב מד, ב ד"ה ולא) רא"ש (ב"מ פ"ד ס"ג – הובא בב"י וד"מ חו"מ סי' קיג) ורמב"ם (הל' שלוחין פ"ג ה"ז) חולקים ע"ז, ועד שבשו"ע לא הובא זה בהדינים דפרוזבול (חו"מ סי' סו. שו"ע אדה"ז שם הל' הלוואה סל"ה. וראה דרישה שם סקכ"ד) קניין אגב קרקע (שם סו"ס קיג. וראה ב"י שם) והרשאה (שם ריש סקכ"ג) לא הוזכרה דעה זו.

רבינו (לקו"ש ח"כ שם הערה 69) שבנוגע לפרוזבול והרשאה אפ"ל שזהו מחמת שלא הוברר חלקו (ואולי גם זה נכלל ב"אינו ברשותו" שברמב"ם שם ודוחק. – אבל להעיר מחדושי חת"ס (ירושלים תשי"ט) לב"ק ע, א (בשוה"ג). וראה כלי חמדה (להר"ד פלאצקי פרשת תבוא (ער, סע"ב ואילך)) אבל גם הם מודים שיש ליהודי בעלות בארץ (ולכן יש לו זכות לחור"ד בה).

80. יש לחדד, שאף ביאור זה הוא דווקא לשיטת אדה"ז: לשיטת שכיבוש מלחמה הוא מטעם ייאוש, אבידה ששטפה נהר וכיו"ב, אזי הכיבוש ככוחו להפקיע אף את הבעלות הפרטית שהרי ככונן דא לא אומרים "קרקע אינה נגזלת". אמנם, לשיטת אדה"ז שייסוד כיבוש מלחמה הוא מטעם דינא דמלכותא, אזי כל דין הכיבוש הוא דווקא לעניין הבעלות הכללית של המלך, אך הבעלות הפרטית לא עברה מהיהודים שדרו בא"י לגויים דשם (ועצ"ע בזה שהרי מבואר (ראה בקו"א הנ"ל) שכל גזילה שע"פ מאמר המלכות ישנה בדין 'דינא דמלכותא', ומזה משמע שלכא' שאף בעלות פרטית עוברת עפ"י דין 'דינא דמלכותא'. ועוד, שאם בעלות פרטית אינה עוברת בכיבוש, יוצא שבכל הכיבושים במלחמה הקרקע נשארת שייכת לאדם הראשון שדר שם – כולל גם בא"י בשטח שהיו גרים שם גויים וזה פלאי, ולכא' אי"ז

ומכיוון שכן – שלכל יהודי יש חלק בא"י, מובן שאין לאף אדם בעולם זכות לסחור בא"י ולמסור חלקים ממנה ר"ל⁸¹.

ח

כיבוש ארץ ישראל הרוחני

לסיום, נביא את ביאורו של כ"ק אדמו"ר, שכיבוש שטח על ידי עם ישראל אינו רק פעולה גשמית אלא עניין רוחני נעלה יש בו⁸²:

כאשר יהודים כובשים חבל ארץ, אין זה כיבוש בגשמיים בלבד, שהבעלות על ארץ זו, עוברת לידי ישראל אלא זהו גם ובעיקר כיבוש רוחני – הארץ וכל ענייניה, עוברים לרשות הקדושה, לרשות גוי קדוש.

בנוסף לכך, ישנה גם העבודה הרוחנית בעבודת האדם שמהותה הוא – כיבוש הארץ. היינו שנוסף על העבודה של ארץ ישראל ברוחניות – שמהותה היא קיום התומ"צ בשלימות – "למה נקרא שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה"⁸³, ישנה עבודה מיוחדת, שונה, של כיבוש הארץ⁸⁴:

והענין הוא: נוסף על כללות העבודה דקיום התומ"צ עצמן (שזהו ע"א"י" ברוחניות), נצטווה כאו"א "כל מעשיך יהיו לשם שמים"⁸⁵ ו"בכל דרכיך דעהו"⁸⁶ – היינו לעבוד את ה' לא רק ע"י שהוא מתפלל ולומד תורה ומקיים מצוותיו ית', כ"א גם בכל דרכיו ומעשיו שעושה בכל כ"ד שעות היום, גם אותן שעושה לצורך גופו ובשביל תועלתן הגשמיות;

כוונת רבינו ויל"ע בזה.

עוד יל"ע, שאם הבעלות הפרטית לא עברה אזי לכאו' אסור לקנות פירות מגויים בארץ ישראל, שהרי קרקע זו גולה בידם. ואולי לדעת כ"ק אדמו"ר יש לגוי בבעלות פרטית קניין פירות בא"י (אף שקרקע אינה נגזלת), ורק קניין הגוף אין לו (כדעת השאילת דוד חי' בענייני שביעית ד"ה ובטרם, ופסקי הלכות יד דוד ח"ב דף יב. כלי חמדה שם אות י. ועוד).

רבים פירשו בשיטות הראשונים שיש לכל יהודי ד"א בארץ ישראל ולא פקע זה ע"י הכיבוש, שזהו מחמת שדין כיבוש מלחמה הוא מטעם ייאוש, וארץ ישראל לא נתייאשו ממנה (ראה פרחי ציון לר"י פערלא על כפתור ופרח פ"ד אות נה. תורת הארץ ח"ב אות סה. רידב"ז במכתב בריש ספר בית יצחק על קדשים ועוד), ואף לשיטת שכיבוש הוא מחמת שנשתקע שם הבעלים – הרי א"י לא נשתקע שם הבעלים – עמ"י – ממנה (תורת הארץ שם בדברי מהר"ם). אמנם, רבינו כנ"ל מבאר זאת באופן שונה לשיטת אדה"ז שזהו מחמת דינא דמלכותא).

81. ראה לקו"ש חט"ז ע' 109. שיחת מוצש"ק פ' ויצא ה'תשל"ט. ח"י אלול תשמ"א. יום שמח"ת תשמ"ב. ועוד.

82. לקו"ש חכ"ד ע' 24 (בתרגום חופשי).

83. ב"ר פ"ה, ח.

84. לקו"ש ח"י ע' 3. וראה לקו"ש ח"כ ע' 2 ואילך בארוכה ביאור טענת אומות העולם ומענה עם ישראל ע"פ רוחניות העניינים.

85. אבות פ"ב מי"ב.

86. משלי ג, ו.

ועבודה זו צ"ל בדרגא הכי נעלית⁸⁷, עד – שכל עניניו הגשמיים הם בטלים ומיוחדים באלקות, המציאות שלהם נתהפכה לקדושה ו"הגשמיות" שבהם אינה נרגשת אצלו כלל – ולא רק מפני ריבוי האור דקדושה המאיר בו, בהיותו כל כולו נתון ומסור לאלקות בבחי' "דעהו" התקשרות והתחברות⁸⁸, אלא משום שהדבר הגשמי עצמו נהי' אצלו ענין של קדושה.

[וענין הכיבוש צ"ל גם בזה שלא יסתפק בזה שעובד את ה' בעת התעסקותו בדברים גשמיים, אלא שמדי פעם בפעם הוא גם "גזול" מהזמנים הנתונים וקבועים לאכילה שתי' שינה וכו' וכובשם ללימוד התורה ולקיום המצות].

וזהו ענין "כיבוש א"י" בעבודה רוחנית – כובש ענינים ארציים מאומות (והנהגות) העולם ועושה אותם "ארץ ישראל", גם את מציאותו הגשמית של העולם (שאין בזה מצוה) הוא "כובש" ומהפך לקדושה⁸⁹.

ונחתום בברכת כ"ק אדמו"ר⁹⁰ ש"על ידי העבודה של כיבוש הארץ ברוחניות ו"כיבוש" הזמן, ממהרים בפועל את כיבוש ארץ ישראל גם בגשמיות, בביאת משיח צדקנו אשר "מקבץ נדחי ישראל"⁹¹ – שזנכה לכל זה תומי' ממש.

ט

סיכום

מבואר בגמרא וברמב"ם שכיבוש מלחמה קונה. ונחלקו בטעם הדבר: יש אומרים שהכיבוש הוא גזל, אלא שנקנית הגזילה בייאוש, או בייאוש ושינוי רשות, ומעשה הקניין שעל ידו חל הכיבוש הוא קניין חזקה. ואף שקרקע – וי"א אף עבדים – לרוב הפוסקים אינם נקנים בייאוש, אפשר להעמיד את דברי הגמרא בשיטות שקרקע נקנית בייאוש, או בשיטות שלגויים קרקע נקנית בייאוש. וכן אפשר לומר שדווקא במלחמה קרקע נקנית בייאוש, מאחר שבשעה שרוצים להורגו גומר ומקנה את הקרקע, או מחמת שבמלחמה ישנו דין של "נשתקע שם הבעלים" שאז ייאוש קונה בקרקע (לחלק מהשיטות), וכן אפשר לומר שכאשר אי אפשר להוציא את הקרקע בדיינים ייאוש קונה (ואפשר לומר שזהו גם הטעם בשל "נשתקע שם הבעלים").

87. ראה לקו"ש שם ע' 104 ואילך.

88. תניא ספ"ג.

89. וכמו שהוא ע"ד הפשט שע"י כיבוש הארץ נעשית הארץ מציאות במהות וגדרים אחרים (כמבואר לעיל בארוכה מלקו"ש ח"ה).

90. לקו"ש חכ"ו ע' 68 (בתרגום חופשי).

91. רמב"ם הל' מלכים רפ"א ובסוף הפרק שם.

אך יש הסוברים שכיבוש מלחמה הוא דין בפני עצמו שמועיל, ויש שסוברים שמועיל אף ללא ייאוש וכן דעת אדה"ז. ובטעם הדין כתב אדה"ז שהוא מיסוד הדין של דינא דמלכותא דינא, שכן משפט כל המלכים במלחמותיהם. ולכן כיבוש מלחמה לדעת אדה"ז מועיל רק במלך, או במקרה שניתנה רשות מהמלך, ולא בכל אנס.

ולפי אדה"ז מובן שכיבוש מלחמה מותר לכתחילה ואין בו משום גזל. ועל כן טענת אומות העולם על מה שעם ישראל כבש את הארץ אינה על עצם הכיבוש, אלא טענתם היא על מה שעל ידי כיבוש הארץ נשתנה מהותה של הארץ ששייכת לנצח לעם ישראל, ולא יכולה לעבור ממנה הבעלות כלל, והמענה לטענתם הוא שמכיוון שהקב"ה ברא את הארץ, הרי כל מהותה שייכת לו וביכולתו ורצונו לתת את כל מהותה ופנימיותה לעם ישראל.

ומבאר רבינו שבעלות המלך הינה בעלות כללית, אך אינה שוללת את בעלותם הפרטית של אנשי הארץ. ובכיבוש ארץ ישראל לא נשאר בעלות כללית לאף עם זר, אך בעלות פרטית נשארה קצת. ולאחר שנכבשה הארץ מידינו (עי נבוכדנצר וכיו"ב) עברה רק הבעלות הכללית לרשות המלך הכובש, אך הבעלות הפרטית של כל יהודי בארץ נשארה, ולכן ח"ו להחזיר שטחים מארץ ישראל, ללא רשות כל היהודים.

עניין זה של כיבוש שטח על ידי יהודים הוא פעולה רוחנית של העברת השטח לרשות הקדושה, ועניין זה קיים גם בעבודה רוחנית של יהודי, שגם את עבודתו בענייני העולם הופך לאלוקות, וע"י זה זוכים לכיבוש הארץ בשלימות בגאולה השלימה תיכף ומיד ממש.

ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר מדבר לענין רשויות השבת

הת' יהושע שי' סלאווין

ישיבת ליובאוויטש באלטימאר, מרילנד

פתיחה

בשבת ו, א: איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין, זו היא רה"ר גמורה. ובגמ': ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא רה"ר כו' והמדבר. אמר אביי לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרוין במדבר כאן בזמן הזה".

ובפרש"י מבואר בדברי אביי דבזמן שישראל שרוין במדבר אז הוי רה"ר, אבל בזמה"ז שאין ישראל שרוין במדבר (ואינו מקום הילוך לרבים כי הולכי מדבריות לא שכיחי) אינו רה"ר. וכן משמע שלמדו התוס' (שמדייקים מכאן שרה"ר צריך שתהי' בו ס' רבוא כמו שהי' בזמן המדבר, ומשמע שבזמן שהיו ישראל שרוין במדבר אז הוא דהוי רה"ר), וכן פירשו שאר הראשונים.

וידועה שיטת הרמב"ם שפסק (פי"ד משבת ה"א) דמדבר בזמן הזה הוי רה"ר, ודלא כהנ"ל שמדבר בזמה"ז הוא כרמלית, וכבר הקשו כל נושאי כליו איך מתאים פסק הרמב"ם עם הגמ' כאן.

וברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת כ"ט האריך רבינו בביאור שי' הרמב"ם, ולהלן נבאר ונדון בזה וע"פ סדר הרשימה (הרשימה נערכה ופוענחה ע"י צוות ת"ח, הציונים לסעיפים דלהלן הם ע"פ המהדורא שבעריכתם. להלן הציון למהדורא זו הוא בשם 'פוענוחים'). (בחלק מ)הבא להלן כבר שקלו וטרו כו"כ, ופנים חדשות באו לכאן, ואין ביהמ"ד ללא חידוש.

ביאור הדוחק שבת' הר"א בן הרמב"ם

א

בס"א מביא רבינו מה שתי' דלהרמב"ם איפכא הוא. דבזמה"ז מדבר חשיב רה"ר, אבל בזמן שישראל היו שרוין במדבר היו שם כמה רשויות (וכדאיתא בשבת צו, ב), ולכן לא פסיקא לי' להברייתא למחשב כמדבר, שלא נטעה לומר דכל שטח המדבר הוי רה"ר.

ומקשה, דהרי רשות אחר שהי' אז במדבר הוא מקום אוהלים, והרי הוא מלתא דפשיטא שאוהל הוי רה"י, וא"כ אף אם לביאור זה הרי גם אם הייתה מביאה הברייתא מדבר איש לא יטעה לומר דקאי גם על האוהלים.

וממשיך בס"ב, וזלה"ק: "והנה ר' אברהם בן הרמב"ם כ' שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכ"מ, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמה"ז, ורק שמחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו):".

[והנה הדוגמא שרבינו נותן הוא ש"במקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא", ולא נקט משבט ראובן לשבט שמעון ששניהם היו באותו דגל. ומבואר, שרבינו מבאר בפ"ה הר"א שבתוך הדגל עצמו בין הג' השבטים שהיו שם, ה' שכיח שילכו משבט לשבט, אבל מדגל לדגל לא ה' שכיח].

ולכאו' הכוונה היא ע"ד יסוד התי' שבס"א, דהיות שגם מקום מחנות השבטים לא ה' רה"ר, כי לא היו מצוים שם מדגלים האחרים, (ולא רק האוהלים בלבד לא היו רה"ר), ובוזה ה' שייך לטעות ולחשוב דאולי כן ה' הם רה"ר, לכן לא מנה התנא בברייתא 'המדבר', בכדי שלא נטעה לחשוב שגם שטח המחנות הם רה"ר, (וכ"כ ב'פיענוחים').

וממשיך ע"ז "ולכאורה התי' דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו, ומפיה"מ עירובין (נט). משמע דל"ס לי' הכי, א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר". עכלה"ק. ויל"ע מהו הכוונה בזה ש"התי' דוחק קצת", במה הוא דוחק קצת.

ב

והנה לפי ביאור הנ"ל, התירוץ בנוי על ג' יסודות, א. ש"במקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא". ב. שמחמת כן נקרא המחנה כרמלית ולא רה"ר. ג. אבל ה' שייך לטעות בזה ולחשוב שהוא רה"ר. ולכן (ע"פ ג' יסודות הנ"ל מובן מדוע) לא מנה התנא בברייתא 'המדבר'.

והי' אולי אפ"ל שה'דוחק קצת' הוא על נקודה הג' הנ"ל, והיינו, דבאם המציאות היא אכן שלא הלכו בשטח המחנות משבט לשבט, א"כ בפשטות מסתבר דאינו רה"ר, ודוחק קצת לומר שהיינו טועים בזה וחושבים שהוא רה"ר, וא"כ שוב קשה מדוע לא מנה התנא ג"כ 'המדבר'.

אבל אין מסתבר לפרש כן, דהרי רבינו ממשיך ומקשה שאדרבא, אולי אכן צ"ל שטח המחנות רה"ר. וא"כ פשוט שאפילו באם לפועל לא יהי' רה"ר יהי' שייך לחשוב דהוי רה"ר, וממלא תצטרך הברייתא לחשוש לטעות זו.

ובפשטות הדוחק אינה בנקודה הב', דהיינו שאולי עדיין ייקרא רה"ר כי אין צריך שיהי' שם ששים ריבוא, דזה הרי לכאורה המשך הקושי' ברשימות שם 'ובפרט לדעת הרמב"ם וכו'. ולכן בפשטות הדוחק קצת הוא על נקודה הא', והיינו שדוחק קצת לומר שלא היו הולכים מדגל מחנה

אחד לדגל מחנה אחר, אה"נ אין הוכחה מוחצת נגד זה, אבל הוא דוחק קצת, דמדוע לא ילכו ממחנה למחנה.



הסברה למה הקושיא מדעת הרמב"ם היא רק 'דוחק קצת'

ג

ויל"ע מהו הכוונה במה שממשיך בקושי' "ובפרט לדעת הרמב"ם וכו'", דבפשטות נראה (ועד"ז ביארו ב'פענוחים') שהכוונה היא דאפילו באם נימא שאכן לא הלכו ממחנה למחנה, עכ"ז עדיין יוקשה שלפי שיטת הרמב"ם שאין צריך שיהי' ששים ריבוא בשביל שיהי' רה"ר, א"כ דגל מחנה ראובן מצד עצמו הי' צריך להיות רה"ר, אפילו ללא הילוך של שאר השבטים מהמחנות אחרים שם.

אמנם עדיין יל"ע, דהנה פשטות משמעות הלשון הוא שאין זה קושי' ממש, אלא גם מחמת נקודה זו הוי זה רק 'דוחק קצת', דהרי כתב כהמשך ל'דוחק קצת' 'ובפרט', ולכאורה הרי זה קושי' אלימתא, דלהרמב"ם שא"צ ששים ריבוא הי' צ"ל זה רה"ר, ומדוע הוי זה רק דוחק קצת.

והי' אפ"ל שהטעם שאין זה קושי' אלימתא הוא מחמת מה שממשיך "א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר", והיות שאין בזה שיעור ברור, ולאידך פשוט שצ"ל לפועל מקום הילוך רבים, א"כ אין הכרח שהי' מספיק אנשים בכל מחנה בפ"ע בשביל שייחשב רה"ר.

אמנם לכאורה אי"ז מסתבר דלהרמב"ם שא"צ דוקא ששים ריבוא, דגל ראובן לדוגמא שהי' 151,450 אינו מספיק שיהי' רה"ר. ובפרט יוקשה דהרי גוף הלכה זו ברמב"ם מוכיח כן, דהרי פשוט שבמדבריות בזמה"ז יש הרבה פחות מ-151,450 אנשים עוברים שם כל הזמן, ועכ"ז פסק הרמב"ם דהוי רה"ר, וע"כ שלהרמב"ם מספיק הרבה פחות ממספר זה בשביל שייחשב רה"ר.

וא"כ הגם שאין ברור להרמב"ם "מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר", עכ"ז לכאורה יוקשה מאוד לומר שצריך מספר כזה גבוה ששטח המחנות לא ייחשבו רה"ר, וא"כ הוי זה קושי' אלימתא איך אפ"ל שאי"ז רה"ר, ומדוע זה רק 'דוחק קצת'.

[ובאמת מצד זה יש לדייק (קצת) דלכאורה מדוע מביא רבינו לדייק מהא שהרמב"ם לא הביא בחיבורו שצריך ששים ריבוא "משמע דלא סבירא לי' כן", ומדוע לא הביא רבינו להוכיח מהלכה זו גופא דעסקינן ביה, דמהא שמדבר הוי בזמה"ז רה"ר, ע"כ אין צריך ששים ריבוא].

ד

ואולי י"ל דהכוונה בתי' של ר"א הנ"ל הוא לא רק שמשום שהיות שלא הלכו מדגל יהודה לדגל ראובן וכו' לכן לא הי' מספר מספיק שייחשב רה"ר, דהרי זה פשוט שלהרמב"ם לא בעינן ששים ריבוא, אלא הכוונה היא ע"ד דברי המאירי בתחלת המשנה "ומשה הי' עומד במחנה לוי' והיא היתה רשות הרבים שכל בני ישראל היו באים שם לדון ולשאול ואין מי שימחה בידו, ומחנה ישראל כאו"א הי' יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו".

והיינו לכאורה שמחנה ישראל היתה רשות של אנשים ושבת מסוים, ואינו מיועד לחבירו (היינו ש"ואין לחבירו רשות עמו", אין הכוונה שלא הי' לו נתינת רשות והסכמה ללכת שם, אלא שאין זה רשותו ומקומו), ועצם זה שאין זה מיועד עבור הרבים וכולם, לכן אין זה רה"ר.

כלומר ששיטת הרמב"ם היא אכן שאין צריך שיהי' ששים ריבוא, אבל בשביל שיהי' רה"ר בעינן (א) מקום שהוא שייך וראוי לכולם להילוך של רבים ו(ב) שאכן ישנם בפועל אנשים שהולכים שם עכ"פ מידי פעם.

ה

וכן נראה (קצת) מלשון תשובת הר"א בן הרמב"ם שמבאר לגבי מדבר בזמה"ז "ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו", ולאידך גבי ים ובקעה שאינו רה"ר מבאר, "דהים אין תשמישו נח כיער שאין אדם יכול להלוך בו אלא על ידי ספינה . . . והבקעה . . . אע"פ שיש רשות לרבים להכנס לתוכן אין להם צורך בהם", והיינו שאכן בבקעה וים יש תנאי הא', אבל חסר תנאי הב', ולכן לא הוי רה"ר.

[אבל פשוט שאין מספיק תנאי הא' שיש רשות לרבים להלוך שם, וצריך שיהי' גם הילוך של רבים בפועל. וכן מבואר גם ברשימה "א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שייחשב אז לרה"ר", ואין מספיק אפשרות להילוך בעלמא].

ולכן מדבר בזמה"ז שהוא פתוח לכל ומיועד לכל הרבים ללכת בו ולעבור דרכו ממקום למקום, נקרא רה"ר, אבל המחנות בזמן שישראל היו במדבר, כל מחנה הי' מיועד עבור דגל זה בלבד, (ולכן גם שאר הדגלים לא הלכו שם כ"כ לפועל), ולכן אין זה נקרא פתוח וראוי ומיועד לכל, אלא הוא מיועד עבור דגל זה בלבד, והוא מושלל מכולם, ולכן אינו רה"ר, והיינו שחסר תנאי הא'.

ו

ולפי ביאור זה יש לבאר המשך דברי רבינו, דע"ז מקשה רבינו שזה "דוחק קצת", והיינו כנ"ל דאינו מסתבר כ"כ לומר שאכן לא היו שם הרבה אנשים משאר השבטים, ובפשטות הלכו השבטים ממחנה למחנה, והיינו שלא הי' שמחנה זה הוא מיועד אך ורק לשבטים אלו, ולהוציא משאר

השבטים, זה רק שלפועל הם אלו שגרים שם, ושפיר היו אחרים הולכים שם, וממילא זה גם מיועד עבורם, וע"ד שכל דרך בעיר אינו מיועד אך ורק לאנשים שגרים בבתיים שבדרך זה.

וע"ז מוסיף 'ובפרט' דאפילו באם נימא דאכן לא הי' שם הרבה אנשים משבט אחר 'לא הי' שכחים', עכ"ז בפשטות כו"כ אנשים כן היו, (דאין מסתבר כלל לומר דהי' איסור ללכת מדגל אחד לדגל שני, דלא מצינו כן באיזה מקור), וא"כ יל"ע לשיטת הרמב"ם שאין צריך שיהי' ששים ריבוא "א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר", ואולי מספיק הכמות שיש שם משאר השבטים (לא משבט ראובן עצמו, דמחמת זה בלבד אפשר שפיר לומר שאינו רה"ר וכנ"ל) בשביל שיהי' רה"ר.

ולפ"ז מובן מדוע הוא רק 'דוחק קצת' כי אין שום הוכחה שהכמות (המועטת לפי ערך) משאר השבטים שהיו שם אכן מספיק שיהי' רה"ר. וכן מובן מדוע לא הביא רבינו הראי' מהדין מדובר עצמו שא"צ ששים ריבוא וממילא פשוט שמספר אנשי ראובן שהם יותר מהולכי המדבר מספיק, כי אכן משום הא בלבד לא יהי' רה"ר וכנ"ל.

אלא השאלה היא מצד אנשי שאר השבטים שהיו שם, שמספר זה אין להוכיח ממדבר, אלא כאן השאלה היא שאלה עקרונית "מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר", וע"ז מתאים יותר להביא שברמב"ם כשמדבר על עצם הכללים של רה"ר, אין שם הגדרה ברורה מהו השיעור.

[ולפ"ז גם יומתק יותר הלשון "ובפרט", דלשון רבינו הוא "ולכאורה התי' דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו", דבפשטות נראה שה"ובפרט" הוא המשך לה"ודוחק קצת" שלפניו.

והנה לפי הפירוש הקודם צריך לפרש שה"ובפרט" קאי על לפני פניו, היינו "התי" של ר"א בן הרמב"ם, ולא על לפניו, היינו ה"דוחק קצת", דאין ה"ובפרט" המשך מהקושי' של הדוחק קצת, דהדוחק קצת הוא על הליכת שאר אנשי המחנות במחנה זה, והובפרט קאי על אנשי המחנה זו גופא, שיהי' רה"ר מחמתם, אבל לפי הפירוש שנתבאר עכשיו, יומתק זה יותר, דהן הדוחק קצת והן הובפרט קאי על על האנשים מהמחנות האחרים, (אם כי עדיין אין זה ממש המשך להקושי' של ה'ודוחק קצת').]



כוונת רבינו כמש"כ ד"בשלמא לרש"י ותוס' כו"

ז

ובהמשך הרשימה שם (ס"ב) כתב רבינו, "ובשלמא לרש"י ותוס' הרי ס"ל דצ"ל ס"ר בוקעים (רש"י עירובין נט. ותוס' שבת ו:), ומפ"ז [ומפני זה] דייק רש"י בשבת (צו:): שהיו הכל מצוין אצל מ"ר [משה רבינו], עכ"ל"ק. ויל"ע בביאור הדבר, על איזה קושי וענין אומר רבינו ד'בשלמא לרש"י ותוס' יהי זה מובן.

דהנה זה פשוט שכשכותב "בשלמא לרש"י ותוס'" אין הכוונה לשיטת רש"י ותוס' שסוברים שצריך ששים ריבוא, דהרי ממשך וכותב "הרי סבירא להו דצ"ל ס"ר" ומציין לזה רש"י בעירובין וכו', ז.א. שרש"י ותוס' גם סוברים שצריך ס"ר, ואינו כותב "בשלמא לרש"י ותוס' דס"ל דצ"ל וכו'" או "בשלמא לרש"י ותוס' דצ"ל ס"ר" אלא "בשלמא לרש"י ותוס' הרי ס"ל וכו'", ולכן ע"כ כמו שפירשו ב'פענוחים' שהכוונה היא דבשלמא לרש"י ותוס' שהובא לפני" ברשימה שסוברים שמדבר בזממה"ז הוא כרמלית וכו', הם הרי גם ס"ל שצריך ס"ר.

ולכן פשוט שאין לפרש שהכוונה ברשימה היא שבשלמא באם הרמב"ם הי' סובר כשיטת רש"י והתוס' שצ"ל ששים ריבוא הי' מובן תי' הנ"ל של ר"א בן הרמב"ם שאין לכתוב 'והמדבר' כי הו"א שגם מקום המחנות הוא רה"ר, והרי אינו רה"ר כי אין שם ששים ריבוא, אבל היות שהרמב"ם לא ס"ל כן לכן קשה כנ"ל, (בביאור ב'פענוחים' נראה שביארו עד"ז), דהרי אומר בשלמא לרש"י ותוס' הסוברים שמדבר היום הוי כרמלית ורק בזמן שישראל היו במדבר הי' זה רה"ר.

וכמו"כ אין לבאר שכוונתו בהמשך למש"כ תיכף לפני" על שיטת הרמב"ם "א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר", וע"ז אומר שלרש"י ותוס' מובן מהו השיעור כי צריך שיהי' ששים ריבוא. דא"כ מדוע מקשר זה לשיטת רש"י ותוס' בנוגע למדבר, הו"ל למימר "בשלמא לרש"י ותוס' הרי שיטתם ברורה שצריך ששים ריבוא, משא"כ לרמב"ם יל"ע מהו השיעור.

ח

ואולי י"ל הכוונה דבשלמא לרש"י ותוס' שסוברים שמדבר הי' רה"ר רק בזמן שישראל היו במדבר, אין להקשות ע"ד דברי הר"א, דאיך מנתה הבריייתא 'והמדבר', והרי אפשר לטעות ולחשוב שגם מקום המחנות הי' רה"ר, דהרי רש"י ותוס' סוברים שצריך ששים ריבוא ולכן פשוט לשיטתם שמקום המחנות לא הי' רה"ר, ורק מחנה לוי הי' רה"ר, שלכן אכן דייק רש"י לכתוב לגבי מחנה לוי "שהיו הכל מצוין".

אבל לדעת הרמב"ם שא"צ ששים ריבוא, וא"כ יל"ע "מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר", וממילא יל"ע האם אכן שייך לומר שמקום המחנות הוא כרמלית ולכן לא מנה התנא בברייתא 'והמדבר' שלא נטעה שגם מקום המחנות ה' רה"ר, או שאכן ה' זה רה"ר, ושוב יוקשה מדוע לא מנה התנא בברייתא מדבר.

או יל"פ באו"א (קצת), וזה יותר מתאים בלשון הרשימה "ובשלמא" בו' החיבור לקטע שלפניו, שמה שרבינו כותב מיד לפניו שצ"ע מהו השיעור שיהי' רה"ר, זהו לכאורה קושי' הן באם נימא שודאי לא הוי רה"ר והן באם נימא שודאי הוי רה"ר, דבאם אינו ברור השיעור א"א לקבוע לשום צד.

והנה עכשיו הקשה רבינו על שיטת ר"א שמפרש ברמב"ם שודאי לא הוי רה"ר, שיל"ע שאולי ה' מספיק שיעור שיהי' רה"ר, וע"ז ממשיך רבינו, דלכאורה ה' אפשר להקשות ולעיין אותו דבר גם ברש"י ותוס' שס"ל שודאי הוי רה"ר, שהרי צ"ע מהו השיעור לכך והאם ה' שם שיעור זה, וע"ז מבאר רבינו שלרש"י לא קשה שהרי סובר שצריך ס"ר, ולכן אדרבא אכן פשוט שאין שטח המחנות רה"ר, ורק מחנה לוי' הוי רה"ר, (ולא שייך לטעות בזה), ודו"ק.



ביאור רבינו בדעת הר"א דכזמן שהיו ישראל במדבר הי' דינו

כשדה

ט

וממשיך רבינו בס"ג, "ואולי אפ"ל בתי' הר' אברהם, ע"פ המובא בתוד"ה אלא (חולין פח:): שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח וא"כ הי' דינו כשדה", ודין שדה הוא כרמלית, ולכן לא מנה התנא בברייתא 'והמדבר'. וראה עד"ז בפמ"ג משבצות זהב סוף סי' שמ"ה. [ובפשטות צמח במדבר רק במקום שטח המחנות (וסביבותיהן), דהיינו שהשטח שלא הי' רה"ר שווה בהביאור שבס"ב ובהביאור שבס"ג, ודו"ק].

והנה לפי הביאור ב'פענוחים' באות הקודם, הי' נראה לבאר גם תירוץ זה באופן שבי' שם, והיינו דהתירוץ הוא שבאם הי' כתוב בברייתא מדבר היינו טועים וחושבים שגם היכן שצמח היינו שטח המחנות הוא רה"ר, אבל באמת הוא רק כרמלית, ולכן לא כתבה הברייתא מדבר, שלא נטעה שזה כולל גם שטח המחנות בו הי' צמיחה.

אבל קשה דהרי בברייתא זו (שאינה מונה מדבר) כתוב להדיא שבקעה דהיינו מקום הרבה שדות (כדפירש רש"י) הוא כרמלית ולא רה"ר, וא"כ לא היינו טועים וחושבים שגם מקום שצמח

הוא רה"ר, וכמו שמק' רבינו בס"א שפשוט שהאזהלים וצדדיהם לא הוי רה"ר ולא שייך לטעות בזה, כמו"כ לא שייך לטעות ששדה הוי רה"ר, והדרא קושי' לדוכתא מדוע לא כתב התנא מדבר.

ולכן נראה בפשטות דבתי' זה צריך ללמוד הכוונה דהתנא דברייתא לא רצה למנות מדבר משום שחלק ניכר מהמדבר לא הי' רה"ר, דכל מקום שצמח הוי כרמלית, ולכן היות שחלק גדול מהמדבר לא הי' רה"ר דמקום האזהלים עצמם הוא רה"י ומקום המחנות הוא כרמלית ורק מקום מחנה לוי' הוא רה"ר, לכן לא מנה התנא 'והמדבר' כי חלק גדול מאוד מהמדבר לא הי' רה"ר כלל. ואין זה שייך לענין של למנוע טעות, אלא כי פשוט התואר רה"ר על המדבר אינו מתאים.

,

ומעתה שהפי' בס"ג בביאור ר"א בן הרמב"ם הוא לא משום למנוע טעות, אלא משום שעצם התואר אינו מתאים, באם חלק ניכר ממנו אינו רה"ר, א"כ בפשטות כבר בס"ב נראה לפרש כן, שהתי' בס"ב הוא באופן אחר מהתי' בס"א. והיינו שהתי' בס"ב הוא שהיות שחלק גדול מהמדבר לא הי' רה"ר דמקום האזהלים עצמם הוא רה"י ומקום המחנות הוא כרמלית ורק מקום מחנה לוי' הוא רה"ר, לכן לא מנה התנא 'והמדבר' כי חלק גדול מאוד מהמדבר לא הי' רה"ר כלל.

וזהו הדיוק בלשון הרשימה, דעל הביאור בס"א מק' 'וכיון דכל המדבר רה"ר, מפני מה לא פסיקא לי' למיחשב מדבר', וע"ז מבאר בס"ב שלא כל המדבר הי' רה"ר, אלא כל מקום המחנות וכו' ג"כ לא הי' רה"ר, ולכן לא פסיקא לי' למיחשב מדבר.

ולפ"ז יומתק שרבינו לא כותב ומזכיר בס"ב "ובזה מקום לטעות" וכדומה, דהוא לכאורה יסוד התירוץ לפי הביאור שב'פענוחים', כי באמת אין זה יסוד התירוץ, אלא יסוד התירוץ הוא שלא כל המדבר נחשב רה"ר. אבל פשוט שאי"ז קושי' על ביאור הב', ובפרט שידוע שעמקו וכו' דברי רבינו ונכתבו בקיצור לעצמו.

ולפ"ז יומתק ג"כ שאין להק' גם לתי' ר"א, דבאם אכן פשוט שמדגל מחנה יודא לא הלכו לדגל מחנה ראובן, ולפי שיטת הרמב"ם בכללי וגדרי רה"ר פשוט שמשום זה אין זה רה"ר, א"כ מדוע שייך לטעות בזה ולחשוב שהוא רה"ר, דהרי אין זה משום ששייך לטעות, אלא הוא משום שחלק ניכר מהמדבר לא הי' רה"ר, ולכן לא פסיקא לי' למיחשב מדבר, (וכמו בן שאי"ז קושי' על הפירוש שב'פענוחים', דהרי שפיר שייך לומר מסברא דיש מקום לטעות זו). אבל ראה לקמן.

ולפ"ז המשך דברי הרשימה הוא, שדוחק קצת לומר שאכן לא הלכו מדגל יודא לדגל ראובן, וממילא מדוע לא יהי' זה רה"ר, ובפרט לשיטת רמב"ם שא"צ ששים ריבוא אז אפילו באם לא הלכו כ"כ הרבה אנשים מדוע שלא יהי' רה"ר, דיל"ע מהו אכן השיעור הנצרך לזה, וכמו שנתבאר לעיל בס"ב.

ולפ"ז ביאור הבשלמא וכו' יהי' באו"א, והיינו דבשלמא לרש"י ותוס' שסוברים שהמדבר הי' רה"ר בזמן שישראל היו במדבר, אין להקשות איך פסיקא לי' למיחשיב מדבר, והרי לא כל המדבר הי' רה"ר, דהרי רש"י ותוס' אכן סוברים שרק כשיש ששים ריבוא הוא רה"ר, וא"כ פשוט שרק מחנה לוי' שהי' בו ששים ריבוא הוא רה"ר, משא"כ להרמב"ם שאין צריך ששים ריבוא, אינו פשוט מהו דין מקום המחנות וכו'.



פי' כוונת רבינו דהצומח להם במדבר לא מספיק לבאר הצורך ב"יתד תהי' לך גו"י"

יא

וממשיך ברשימה (ס"ג) דא"ת דלפ"ז יוקשה מהא דמבואר ביומא (עה, ב) דאף שהמן נבלע באיברים ולא הי' בו פסולת נצטוו ישראל ד'יתד תהי' לך על אזניך', וזה נתקיים "בדברים שבאין להם ממדינת הים". ולהנ"ל יוקשה דהא יכלה הגמ' לתרץ בפשטות מצד מה שהי' המדבר מצמיח.

וע"ז מתרץ "די"ל דישראל לא היו זורעים (ורק מעצמו הי' מצמיח) כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם", וב'פענוחים' ביארו הכוונה בהתירוץ, דהיות דלא היו ישראל זורעין אלא המדבר הצמיח מעצמו לכן הי' בזה רק מעט, ולא הוצרכו בשל זה (כל) בנ"י להחזיק יתד על אזניך, משא"כ באם היו ישראל זורעין אז בפשטות הי' בזה כדי אכילה לכל בנ"י.

ויל"ע קצת מהו ההכרח לכך שבאם הי' מצמיח מעצמו הי' מצמיח רק מעט, דאולי כשהי' מצמיח מעצמו הי' מצמיח הרבה, ובפרט באם הי' זה באופן של נס, שפיר מסתבר לומר שהי' מצמיח הרבה.

ואדרבא אולי הי' מצמיח יותר מאשר אם בנ"י היו זורעין מעצמן שצריך הרבה עבודה ויגיעה בזה. ובפרט בנדוד שלא הי' צורך לכל ישראל לזרוע, דהרי הי' להם מן מן השמים וכו', וא"כ באם היו זורעין מעצמן, לאו דוקא כלל שהיו זורעים הרבה. ולכן דוחק לכאורה לבאר דברי רבינו שהצמיח מעצמו דהכוונה בזה הוא שצמח מעט, דאין זה נכלל בפשטות בזה שהצמיח מעצמו.

יב

ואולי יל"פ דברי רבינו ע"ד דברי החת"ס בחולין שם, שהקשה שם ע"ד קושית קבינו, וז"ל: "כ' תוס' כשהיו ישראל במדבר זורעו בו והצמיח פי' למאכל בהמה שלא להאכיל בהמתם מן עומר

לגולגלת. אבל מאכל אדם לא צמח כדמוכח פ' יה"כ דמוקי ויתד תהי' לך על אזניך במה שתגרי נכרים מוכרים להם ולא מוקי במה שזרעו וצמח ועוד ראיות".

ויל"פ עד"ז גם הכוונה בדברי רבינו שמה שהצמיח עצמו לא הי' מאכל אדם אלא רק מאכל בהמה, או דברים שאינם באיכות ראוי', וכמו שהסדר הרגיל שדברים הגודלים מעצמן אינו (ע"פ רוב) באיכות ראוי' לאדם, אלא שהחת"ס כותב שישראל זרעו רק מאכל בהמה, שבזה יל"ע מדוע אכן לא זרעו גם מאכל אדם, ובפרט שהרי מצינו שבנ"י התלוננו "נפשינו קצה וכו'".

וא"כ באם קרקע המדבר מצמיח מדוע לא זרעו גם מאכל אדם, ורבינו מבאר שהיות שרק מעצמו צמח, דבנ"י לא זרעו (על אף שקרקע המדבר שפיר מצמחת) כי לא ידעו זמן חנייתם, לכן מסתבר שצמח רק מאכל בהמה וכדומה.

ובטעם הדבר (מדוע לא הצמיח גם מאכל אדם) י"ל (בנוסף לכן שזהו דרך הרגיל שדברים הצומחים מעצמם ואדם לא מטפל בזה לא הוי באיכות ראוי'), דהיות דהרי לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן, לכן לבנ"י שהי' להם צורך במן לחם מן השמים וכו', וכמבואר בארוכה בחסידות בכ"מ, אבל לבהמות לא הי' כ"כ צורך במן, ולכן הצמיח להם המדבר באופן ניסי מאכל בהמה שצומח מעצמו, משא"כ לבנ"י לא הצמיח באופן ניסי מאכל אדם, דאדרבא יש ענין שיאכלו מן דוקא.

יג

ולפי פירוש זה יובן היטב ג"כ המשך דברי הרבי, "שוב מצאתי במדרש רבה שה"ש ע"פ גן נעול, דפליגי בזה אם מתגרי אומות העולם או שצמח להם במדבר", דיל"ע מה רבינו רוצה להביא ממדרש זה, ומה זה נוגע להנתבאר לפני זה.

והנה, לפי שב'פענוחים' בס"ב הנ"ל, ודאי שאין המחלוקת נוגע כ"כ לדברי רבינו מיד לפני"ז, הביאור שצמח מעצמו וכו', דהרי אפילו לפי המאן דאמר דאכלו ממה שצמח להם במדבר, עדיין יש לתרץ כדלעיל שהי' זה רק אצל מעט מבני ישראל, (דבמדרש שם אינו בא לבאר הא שכל ישראל היו צריכים לקיים 'יתד תהי' לך על אזניך'), וא"כ אין המחלוקת נוגע לתי' המבואר לפניו.

ולפירושם צריך לפרש כוונת רבינו דקאי על מה שנתבאר קצת לפני זה, והיינו שהיות שיש מחלוקת במדרש האם קנו מתגרי אומות העולם או הצמיחה מעצמם, א"כ להדיעה שקנו מתגרי אומות העולם, ולא הצמיח מעצמם, שוב לא יוקשה הקושי' מהגמ' יומא הנ"ל, דהרי לדיעה זו לא הצמיח מעצמו, ולכן הוצרכה הגמ' לבאר שיתד תהי' לך הוא בשביל דברים הבאים ממדינת הים, אבל אה"נ לדיעה שהמדבר הי' מצמיח, היו יכולים לבאר היתד תהי' לך על אזניך מצד מה שהצמיח. אבל י"ל שהגמ' ביומא קאי בשיטה שקנו מאומות העולם, ולאידך התוס' בחולין קאי להדיעה שצמח, ואין להק' מהגמ' יומא על התוס' בחולין.

אמנם הוא עדיין קצת דוחק כי סוכ"ס לכאורה עדיין מסתבר לפרש הנ"ל (שצמח מעצמו וכו') בתוס' שנקטו בפשטות שהמדבר הצמיח, ולהסביר התוס' לב' הדיעות שבמדרש, מאשר לבאר שהתוס' קאי רק לפי דיעה אחד במדרש (ולא קאי להמבואר בבבלי ביומא).

יד

ואולי י"ל באו"א שכוונת רבינו להעיר על מה שנתבאר בתחילת הסעיף, שביאר שהא שלא מנה התנא בברייתא הא' המדבר הוא משום שבזמן שישראל שרוין במדבר והי' המדבר מצמיח, הוי המדבר כרמלית, שעצם יסוד תי' זה אינו מוסכם, ובמדרש יש מחלוקת האם אכן צמח או לא.

אמנם גם בזה יל"ע (קצת) האם אכן לדיעה שקנו מתגרי אומות העולם ס"ל שלא צמח מאומה במדבר, ובפרט האם לא צמח מאכל אדם או בכלל לא היתה שום צמיחה גם לא של דשא וכדומה, דהרי בכל שדה שיהי' יש לזה דין של כרמלית.

אבל לפי פי' השני הנ"ל שפיר מובן דהתי' שמביא מיד לפנ"ז הוא שהי' מצמיח מעצמו ולכן הצמיח רק מאכל בהמה או צמחים באיכות נמוכה, וע"ז מביא רבינו ששוב מצאתי שיש מחלוקת בזה, דלמ"ד אחד במדרש שם אכן הצמיח המדבר אילנות וכו' מאכל אדם, דלא כהתירוץ הקודם שהצמיח במדבר רק מאכל בהמה וכדומה.



ביאור רבינו (הא') בדעת הרמב"ם דחלוק מדבר סתם ממדבר הגדול

טז

וממשיך בס"ד לבאר באו"א שמדבריות סתם הם תמיד רה"ר, אבל מדבר הגדול הי' רה"ר רק בזמן שישראל מצוין במדבר, כי במדבר הגדול שהי' מלא נחשים אינו ראוי כלל להילוך בני אדם, ורק בזמן שהיו ישראל מצוין במדבר היו הענני הכבוד מגינים על ישראל והורגים הנחשים, ולכן הוי אז המדבר הגדול מקום ראוי לבני אדם.

ולפ"ז לכאו' תי' הגמ' לפי הרמב"ם, שהברייתא שמונה 'המדבר' והיינו המדבר הגדול הוא בזמן שישראל שרוין בו דאז הוי ראוי להילוך בני"א מחמת הענני הכבוד, והברייתא שאינה מביאה 'המדבר' היינו את המדבר הגדול הוא בזמן הזה שאינו ראוי להילוך בני אדם, אבל אה"נ שאר מדבריות הוי רה"ר גם בזמנה"ז, (ולתי' זה עצם דברי הגמ' הוא בדומה לרש"י שבזמן שישראל שרוין הוי רה"ר, והיום אי"ז רה"ר, אלא שזה רק בנוגע להמדבר הגדול וכו').

ויש להעיר שלשון רבינו בתי' זה אינו שבזמן שאין ישראל במדבר אין לפועל ישראל במדבר, אלא אומר הלשון שאינו ראוי להילוך בנ"א. וי"ל דאה"נ ייתכן שלפועל יש אנשים שם, אלא שהמקום אינו ראוי לכך. ולכאורה זה מוכרח גם מעצם המדרש שמביא רבינו שהנחש בלע שיירה, דמזה גם מובן שהי' לפועל שיירה.

ולפי' יובן גם מה שיש מקשים על כך שרבינו מביא אח"כ תי' אחר, ולפי תירוץ האחר המדבר הוי רה"ר גם כיום, ויוקשה איך אפ"ל כן, והרי כמבואר בתי' זה שלא שייך שם בנ"א. ולהנ"ל יובן דלפועל יש אנשים, אלא שאינו ראוי להילוך, והשאלה האם מחמת זה אינו רה"ר, וע"ד שחסר תנאי הא' שנתבאר לעיל, ודו"ק.

טז

וממשיך בס"ה, דלכאורה בשלמא לרש"י ותוס' מובן מדוע נקטה הברייתא 'המדבר' בה"א הידיעה דוקא דהיינו מדבר הגדול, כי רק זה הוי רה"ר משום דשכיחי בה רבים, אבל להרמב"ם שכל מדברות הם רה"ר מדוע נקט רק 'המדבר' היינו המדבר הגדול.

ובפשטות הקושי' היא על כל הג' אופנים בביאור הרמב"ם, הן להביאור דס"ב שכשאין ישראל שרוין בו ואין בו מחנות הוי רה"ר, והן להביאור דס"ג שהיום שאין המדבר הגדול מצמיח הוי רה"ר, והן להביאור דס"ד שהמדבר הגדול הי' רה"ר רק אז שהיו בו ענני הכבוד, לכל הג' אופנים יוקשה מדוע לא נקטה הברייתא המדברות, וכן הבינו גם ב'פענוחים' הערה 27.

וע"ז מתרץ שנקט החידוש שהוא המדבר הגדול, שהוא חידוש גדול או משום שהי' בו זמן (היינו כשישראל שרוין במדבר) שהי' בו כמה רשויות, (וכהתי' בס"ב וס"ג), או משום שעתה (וכן הי' צ"ל גם אז מצד עצם ענינם מחמת עצמן) אינו מקום להילוך בני אדם (וכהתי' בס"ד), וכמו שפירשו ב'פענוחים' הערה הנ"ל. וע"ז מחדש הברייתא שהוא רה"ר.

יז

ראשית כל יש להעיר, דהנה באות הקודם ברשימה מביא רבינו הא שיתד תהי' לך על אזניך הוא משום 'דברים הבאים ממדינת הים', וכן מהמדרש שמתגרי אומות העולם היו קונים, ועד"ז גם בס"ז "שהי' דבר הרגיל שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים".

ולכאורה יוקשה דהרי התגרים מאומות העולם וכו', לא היו תחת ענני הכבוד וא"כ איך הלכו במדבר הגדול שהי' מלא נחשים.

והביאור בפשטות הוא שאין הפירוש שענני הכבוד היו רק מגינים על ישראל מהנחשים, אבל המדבר עצמו הי' עדיין מלא נחשים, אלא הענני הכבוד היו הורגין את הנחשים. ולכן ע"י המסעות בתוך המדבר הרגו ענני הכבוד את רוב הנחשים במדבר, ועי"ז כל המדבר הי' בזמן זה גם מקום

שיכלו תגרי אומות העולם וכו' להיות שם. אבל אחרי שישראל כבר לא היו במדבר, חזר במשך הזמן המדבר להיות מקום מלא נחשים, ולכן אינו מקום ראוי לבני אדם.

יח

עוד יש להעיר, דהנה בפ' שלח פרק ט"ו פסוק לב' בפרשת מקושש עצים אומרת התורה "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת".

ובפי' האור החיים הקשה "קשה מה בא הכתוב להשמיענו שהיו ישראל במדבר", ומבאר שע"פ שיטת רש"י בסוגיתנו שרק כשהיו ישראל מצוין במדבר הי' המדבר רה"ר, אבל כשאין ישראל מצוין במדבר הי' המדבר כרמלית, דלפ"ז יובן "והוא מה שאמר הכתוב כשרצה להודיע עון המקושש שהוא מעביר ד' אמות לסברת רב יהודה הקדים לומר ויהיו בני ישראל במדבר פי' ובוה נחשב לו חילול שבת להתחייב מיתה אבל אם לא היו ישראל במדבר הגם שהי' מעביר ד' אמות שם אינו חייב שאין לו דין רה"ר", אבל לשיטת הרמב"ם שמדבר גם בזמנה"ז הי' רה"ר, קשה מהו טעם הקדמת הכתוב בפרשת מקושש עצים "ויהיו בני ישראל במדבר", וע"ש מה שתירץ.

וקושי' זו היא על פירוש הרמב"ם כפי שנתבאר בתי' הר"א, הן הביאור דס"ב מצד שמקום המחנות הי' כרמלית, והן מצד הביאור בס"ג שבגלל שצמח הי' כרמלית, והן מצד הביאור בס"ז – שעד"ז למד גם האוה"ח וכמו שיתבאר להלן, דלכל פירושים אלו כיום הי' כל המדברות רה"ר.

אבל לפירוש זה שבס"ד, אתי שפיר, דהרי המקושש עצים הי' במדבר הגדול שהי' היום כרמלית, כי אינו ראוי להילוך בני אדם, ורק בזמן שהיו ישראל במדבר והיו הענני הכבוד הי' זה רה"ר, ולכן הקדימה התורה "ויהיו בני ישראל במדבר" דרק לכן הי' זה רה"ר.

יט

ומפורסמת הקושי' על תירוץ זה, מדוע הברייתא הראשונה לא מנתה דין שאר המדבריות שהוא רה"ר, דאה"נ המדבר הגדול אינו רה"ר כיום אבל מדוע לא מנה התנא דברייתא שאר המדבריות דהי' רה"ר תמיד גם היום, ובפרט שהוא רה"ר יותר מחודש מסרטיא ופלטיא ומבואות המפולשין וכו', דבמדבר הוי רק מקום ראוי לבקיעת רבים, אבל לפועל אין בוקעים בו רבים כ"כ כמו בסרטיא ופלטיא.

והי' אפ"ל דהתנא אינו רוצה לכתוב מדבריות סתם, דאז אולי נטעה ונחשוב שגם מדבר הגדול בכלל וגם הוא רה"ר, וזה הרי אינו, דמדבר הגדול הי' כרמלית, ולכן לא מנה התנא בכלל מדברות, וליכנס לאריכות ולחילוקים בתוך המדברות גופא ולכתוב בהדיא שמדבר הגדול אינו רה"ר ושאר המדברות הי' רה"ר, ג"כ לא רצה תנא זו דברייתא להאריך כ"כ, ולכן לא מנה רה"ר כלל.

אבל הוא דוחק, דהנה הרמב"ם הרי כנ"ל בתחלת פרק י"ד כתב להדיא "איזהו רה"ר מדברות", ולא חשש שאולי נחשוב שגם מדבר הגדול בכלל, והיינו כי בפשטות נדע (לביאור זה שבס"ד) שמדבר הגדול שאינו מקום ראוי לבנ"א, אינו בכלל זה, ובאם הרמב"ם שהוא ספר הלכה שצ"ל "בלשון היותר ברורה" (ראה הנתבאר בזה בלקו"ש ח"י שיחה ב' לפ' נח סעיף ו') לא חשש לטעות כזה, דוחק לומר שהתנא דברייתא חשש לטעות זו, ולכן לא מנה מדברות.

כ

והנה לכאורה קושי' זו קשה גם על פירוש הר"א בן הרמב"ם, ולב' האופנים שנתבאר בדבריו, דמבאר שהברייתא הא' לא מנתה מדבר כי מיירי בזמן שישראל מצוין ואז לא הי' זה (כולו) רה"ר, או (לאופן א') משום שטח המחנות, או (לאופן הב') משום שהי' מצמיח, ועדיין יוקשה לכאורה מדוע לא מנתה הברייתא גם מדברות בזמן הזה דהי' רה"ר.

ואין לתרץ דלפי' הר"א הברייתא הא' מדברת רק בזמן שישראל שרוין במדבר, דהרי גם אז לר"א הי' כל המדברות רה"ר, ומדוע לא מנתה הברייתא כל המדברות בזמן ההוא היו רה"ר. וראה בחפץ ה' שאכן הק' עד"ז על תי' הר"א בן הרמב"ם.

אמנם בדוחק הי' אפ"ל, דלר"א כשכתוב מדברות סתם זה כולל כל המדברות גם מדבר הגדול, ולכן הברייתא שמונה המדבר, ועד"ז הרמב"ם שמביא המדברות, מדברים בזמה"ז, שבזמה"ז אכן כל המדברות כולל המדבר הגדול היו רה"ר, אבל הברייתא שמדברת בזמן שישראל שרוין במדבר, דאז המדבר הגדול לא הי' רה"ר (או משום שטח המחנות או משום שהי' מצמיח), לכן לא תנא הברייתא המדברות.

אבל להביאור דס"ד, קשה דכמו שהרמב"ם מונה מדברות סתם בזמה"ז, ואפילו שהמדבר הגדול אינו בכלל, וע"כ דלביאור זה לא חיישינן לזה, א"כ מדוע גם לא מנתה הברייתא המדברות סתם מלבד מדבר הגדול שהוא תמיד רה"ר.

כא

ולכאורה הי' אפשר לתרץ ע"ד הסברא שבס"ז, שהברייתא לא מנה מדברות סתם כי הוא דבר דלא שכיח כלל, ורק התנא דברייתא הב' שמדבר על המדבר הגדול בזמן שישראל שרוין בו, שפיר מנה המדבר שהוא שכיח, אבל הרמב"ם שהוא ספר הלכה, מנה גם אופן שלא שכיח, ובפרט שיש חידוש באופן זה וכנ"ל.

אבל קשה ע"ז:

(א) דאם כל הביאור דס"ד בנוי ע"כ שהתנא לא מנה דבר שאינו שכיח, שוב הרי כבר לא צריך כלל להגיע לכלל החידוש דמדבר הגדול תלוי בזמן שישראל מצוין או לא האם יש בו נחשים או לא,

דהרי כבר מספיק עצם התי' של אינו שכיח משא"כ בזמן שישראל מצוין וכמו שנתבאר באמת בס"ז.

(ב) א"כ מהו הקושי' בס"ה מדוע לא נקט התנא בברייתא מדברות סתם, ונקט דוקא 'המדבר', והרי התי' הוא פשוט דהתנא לא נקא מדברות כי הוא מילתא דלא שכיח, וכמו שהתנא דהברייתא הא' לא נקטה מדברות. וע"כ שכאן לא הולכים עם סברא זו.

כב

וי"ל בפשטות, דהנה סתם כך לבוא ולשאול מדוע לא הביאו עוד מקרה של רה"ר, אינה כ"כ קושי', דאטו תנא כי רוכלא לחשיב וליזיל, ובפרט באם המקרה הוא מקרה שאינו שכיח כלל כמו בנדו"ד במדבר. ולכן לולי התנא דברייתא הב' שמנתה 'המדבר' לא היינו מקשים מדוע לא מנתה התנא דברייתא הא' המדבר, ולא רק משום שלולי הברייתא הב' לא היינו יודעים דין המדבר להקשות ממנו.

אלא יתירה מזו כל הקושי' היא רק משום שהיות שמצינו שהתנא בברייתא הב' (שענין ברייתא זו הוא כמו ענין ברייתא הא' למנות סוגי רה"ר) כן נקיט 'המדבר', ובפשטות י"ל דהטעם לכך הוא משום שיסוד כל הרה"ר הוא המדבר דזמן המשכן, וממנו נלמדים כל דיני רה"ר, א"כ הו"ל למינקט המדבר, ואפילו שלפועל היום כל ענין המדבר לא שכיח, וזה היתה קושית הגמ', שינוי הברייתות.

וע"ז תירצה הגמ' (להביאור דס"ד) שהיות שמדבר הגדול שהוא הרי המקור לכל רה"ר בזמנה"ז לא הי' רה"ר, דאינו ראוי להילוך בנ"א, וברייתא זו הרי מדברת בזמנה"ז, ממילא שוב כבר לא מנה מדברות כלל, דאין צריך הברייתא להביא כל מקרה ומקרה, ובפרט מקרה דלא שכיח.

אבל על ברייתא הב' שמיידי בזמן שישראל שרוין במדבר, דאז המדבר הגדול הוי רה"ר, א"כ מק' רבינו מדוע מנה דוקא 'המדבר' הגדול, ואינו כולל בזה כבר ג"כ כל המדברות, וע"ז מבאר שהוא משום החידוש שבדבר, ודו"ק.



כביאור הא דנקט "המדבר" בה"א הידיעה

כג

וממשיך רבינו בס"ו לבאר מדוע בכלל דנים בדין מדבר ואיזה נפק"מ לדינא יש לזה היום, דלפי' הר"א בן הרמב"ם אתי שפיר מדוע נקט הברייתא דין המדבר דהרי אין זה נוגע רק לזמן שישראל

שרוין בו דע"ז אפשר להקשות "מאי דהוה הוה", אלא הוא דין השייך גם כיום שבזממה"ז הוי מדבר רה"ר.

ולפי' רש"י והתוס' שבזממה"ז אין מדבר נחשב לרה"ר, קשה מה משמיענו התנא דהברייתא שמדבר בזמן שישראל שרוין בו הוי רה"ר והרי מאי דהוה הוה, ומבאר בזה "צריך לומר דהוא להשמיענו דצריך להיות ס' ריבוא בוקעין, או שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר, או שבגאולה העתידה הרי ילכו בני"ג"כ במדבר".

והנה לפי הביאור בס"ד בשיטת הרמב"ם, שהברייתא שמונה 'המדבר' היינו מדבר הגדול בזמן שישראל שרוין בו, א"א לתרץ כנ"ל בשיטת הר"א שהתנא משמיענו דין מדבר בזממה"ז, דהרי לפירוש זה הרי מדברת הברייתא בזמן שישראל שרוין, ולכן פי' ב'פענוחים' הערה 31 שלביאור זה צריך לפרש ע"ד מה שמפרש רבינו בשיטת רש"י ותוס', אבל בזה רק שייך שני האפשרויות האחרונות, דברמב"ם הרי אין לתרץ דבעינן ששים ריבוא, דהרי לית לי' דין זה.

כד

אמנם אולי י"ל שגם להביאור דס"ד שייך לומר ע"ד מה שנתבאר בשיטת הר"א, והיינו כנ"ל כמו שרבינו מבאר בס"ה הא דנקט הברייתא 'המדבר' בה"א הידיעה דהיינו המדבר הגדול הוא בכדי לחדש שאפילו המדבר הגדול שמלא נחשים והמדבר הגדול שיש בו מחנות סדורים בו וכו', עכ"ז הוי זה או בזמן שישראל שרוין בו רה"ר, וכ"ש שאר המדבריות.

וא"כ היות שנכלל בזה גם שכ"ש שאר המדבריות היו רה"ר, דבזה הרי אין נפק"מ בין אז להיום, דהרי אף פעם לא היו מצוין נחשים וכו' בשאר המדבריות, א"כ יוצא שבברייתא זו נכלל ג"כ דין הנוגע היום ששאר המדבריות הוי רה"ר, אבל לאידך מדבר הגדול היום לא הוי רה"ר, (וי"ל שגם זה נכלל בברייתא שנקטה דוקא 'המדבר' בכדי ללמדנו שרק אז הוי רה"ר, משא"כ היום).



ביאור רבינו (הב') דלהרמב"ם דין מדבר הוא כרה"ר בין בזממה"ז ובין בזמן שישראל שרוין במדבר

כה

בס"ז מבאר רבינו אופן חדש בבי' שיטת הרמב"ם, שכל המדברות היו תמיד רה"ר, ותי' הגמ' הוא שבזמן הזה שאין ישראל במדבר לא הוי שכיח דין זה, ולכן לא משמענו התנא דין דאינו שכיח,

משא"כ בזמן שישראל שרוין במדבר דאז הי' שכיח דין זה "שהי' דבר הרגיל שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים", לכן תנא הברייתא דין המדבר.

[לפ"ז מדויק שהגמ' אינה מתרצת שאידי ואידי בזמה"ז, אלא ברייתא הא' מביאה רק אופנים השכיחים, ולכן לא הביאה מדבר, וברייתא הב' מביאה גם אופנים שאינם שכיחים, ולכן מונה גם מדבר, אלא מתרצת דוקא שברייתא הב' מדברת בזמן שישראל שרוין.

וי"ל הטעם לזה בפשטות, דענין ב' הברייתות הוא לבאר מהו רה"ר, ולכן אינו מסתבר שהברייתא תמנה כדוגמא לענין רה"ר בכלל אופן בלתי שכיח כלל, ולכן מתרצת הגמ' שמיידי בזמן שישראל שרוין (משא"כ באם באים ללמד כל ההלכות, ודאי שצריך לבאר ההלכה גם למקרים בלתי שכיחים)].

ובפשטות הפירוש בזה שהיו באים אליהם תגרים דהיינו מאומות העולם, הוא לא שהי' נוגע זה לאומות העולם וכפשוט, אלא לשכן הישראל היו יוצאים לפגוש התגרים וכו', ועד"ז גם למקרה ש"היו שולחים מרגלים" (שאפילו באם הפירוש הוא) כמו שפי' בפענוחים הערה 36, שאומות העולם היו שולחים מרגלים, אבל ישראל היו יוצאים לעקוב אחריהם וכו', ולכן הי' זה דבר הרגיל לישראל לילך במדבר.

כו

והנה תירוץ כעין זה תירץ גם האוה"ח הן בספרו על החומש בפרשת שלח והן בספרו חפץ ה', וז"ל בפירושו על החומש "הרמב"ם מפרש דברי אביי על זה הדרך, כאן בזמן שהיו ישראל, פירוש תנא שהזכיר המדבר, מדבר על אותו זמן לזה מנאו גם כן, ותנא שלא הזכיר אינו מדבר אלא בזמן הזה, וזמן הזה אינן מצויים הולכי מדבריות, ולצד שאינם מצויים לא טרח להשמיענו דינו, ואין הכי נמי שאפילו בזמה"ז המדבר רשות הרבים".

ובפשטות בפירושו הא שבזמן שישראל שרוין הי' שכיח הוא מצד עצם היותם במדבר והליכתם למחנה לוי וכדומה, אבל רבינו מוסיף בזה עוד "שהי' דבר הרגיל שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים", ויל"ע מדוע צריך להגיע לתוספת זו, ואינו מספיק לזה שזה נוגע ושכיח עצם כללות הענין שהיו אז ישראל במדבר.

כז

והנה בפשטות נראה שזה מוסיף פרט לדינא, דהנה לרש"י ותוס' בפשטות רק המחנה לוי' הי' רה"ר וכנ"ל ברשימה, דרק שם הי' ס"ר, אבל להרמב"ם הנה כל שטח המחנות (מלבד האוהלים וצדדיהם) הי' רה"ר, ויל"ע מה דין שאר המדבר היכן שלא חנו ישראל האם גם שם הי' רה"ר.

הנה הר"ן הביא בשם הרא"ה (באופן הב') שגם המדבריות שפתוחים למדבר שהיו בו בני"י, היו רה"ר, אבל בשאר הראשונים לא מצינו ואין שום הכרח שס"ל חידוש זה. וי"ל שהיות להרמב"ם לא צריכים ס"ר, לכן גם מחוץ למחנה ישראל הי' רה"ר מצד שהיו שם התגרים ומרגלים וכו'.

אמנם עדיין יל"ע, אה"נ זה מוסיף חידוש לדינא שלא רק שמחנה ישראל היו רה"ר אלא גם מחוץ למחנה ישראל היו רה"ר, אבל מה זה נוגע להתירוץ וביאור שיטת הרמב"ם בדין המדבר.

ואולי י"ל דהיות דיסוד תירוץ זה הוא דהתנא בא להשמיענו חידוש מסוים דבר שיש לנו תועלת מידיעתו, ולכן דבר שהיום אינו שכיח כלל, לא מודיע לנו התנא, כי אין צורך להודיע לנו זה, והתנא דברייתא הב' בא להשמיע דין שכיח להזמן שישראל שרוין במדבר, אז אפשר להמשיך ע"פ אותו סברא דדבר שהוא פשוט לאנשי הדור הזהזמן שישראל שרוין במדבר אין צורך (כ"כ) לתנא להודיע לנו.

ולכן הא דהיכן שהיו ישראל הי' רה"ר, הוא דבר הפשוט ואין בזה כ"כ צורך להודיע, וע"ז מחדש שלא רק שהיכן שישראל חנו הי' רה"ר, אלא אפילו מחוץ למקום שחנו ישראל ג"כ הי' רה"ר מצד התגרים וכו', וחידוש זה בא התנא להודיע לאנשי הדור ההוא.

כח

ונראה יותר לבאר באו"א, דהנה לפי פי' הר"א (לפי כל האופנים בביאור דבריו הן הביאור דס"ב והן הביאור דס"ג) שהברייתא הב' מיירי בזמה"ז, מובן שפיר מקורו של הרמב"ם שמדבר בזמה"ז הי' רה"ר, דהרי מפורש כן בברייתא.

וכן לפי הביאור דס"ד שברייתא הב' מיירי במדבר הגדול בזמן שישראל שרוין שם, מובן ג"כ מקורו של הרמב"ם, דהרי כנ"ל ברשימה לביאור זה נקט המדבר וכ"ש שארי מדברות, שלגביהם אין הרי הבדל בזמה"ז או בזמן שישראל שרוין במדבר. וא"כ נכלל ויוצא מברייתא הב' שמדבר בזמה"ז הי' רה"ר, אבל לביאור זה שברייתא הב' מדברת דוקא בזמן שישראל שרוין במדבר, יוקשה דא"כ מהו המקור לשיטת הרמב"ם דגם בזמה"ז היו המדבר רה"ר, דילמא רק אז שהי' ששים ריבוא במדבר היו זה רה"ר.

אבל ע"פ ההוספה של רבינו יומתק זה, דעל אף שהברייתא מיירי בזמן שישראל שרוין במדבר, ואז הרי היו ששים ריבוא במדבר, עכ"ז הרי הברייתא מיירי גם מחוץ למקום המחנות דשם הי' רק תגרים ומרגלים וכו' ולא ששים ריבוא ועכ"ז הי' גם חלק זה דהמדבר רה"ר, ולכן ג"כ מדבר היום הי' רה"ר. במילים אחרות להתוס' הברייתא הוא המקור שצריך ס"ר, ולהרמב"ם הוא להיפך דהברייתא הוא המקור שאין צריך ס"ר.

[אולי י"ל גם בביאור מקור הרמב"ם שהוא מקושיית הגמ', שהגמ' כשהביאה ב' הברייתות לגבי מדבר, הקשתה לא שהברייתא שמביאה 'המדבר' אינה מובנת, אלא לאידך, מדוע לא הביאה הברייתא האחרת 'המדבר', ומשמע שבפשטות צ"ל מדבר רה"ר].

כט

ולפי זה יש לבאר ג"כ עוד נקודה, דלכאורה הרי גם לביאור זה יש להקשות הקושי' שרבינו דן בס"ו, מאי דהוה הוה, דכשם שהתנא הא' אינו מביא דין מדבר כי אין זה שכיח כיום, כמו"כ התנא הב' אינו צריך להביא דין מדבר, ואפילו דמיירי לגבי הזמן שהיו ישראל שרוין במדבר, דהרי מאי דהוה הוה, ומה זה נוגע לנו. ולכאורה נצטרך לדחוק בזה ע"ד שני האפשרויות ברש"י ותוס', וע"ד שנתבאר בהערה 31 הנ"ל.

אבל לפי ביאור הנ"ל בהוספת רבינו, י"ל דיש בברייתא זו חידוש דין הנוגע כיום שאין צריך ששים ריבוא ומדבר בזמה"ז הוי רה"ר, ואין בברייתא רק דין הנוגע ל'הוה', אלא שסוכ"ס הדוגמא שנוקט 'מדבר' אינו שכיח כיום, ולכן אומרים שהברייתא מדברת בזמן שישראל שכיחין וכו', אבל הדין שלמדים מזה נוגע גם כיום.

[וא"כ גם לאופן זה התי' על מאי דהוה הוה הוא ע"ד שמבאר רבינו בס"ו לפירושים האחרים בשיטת הרמב"ם, שבא ללמד דין מדבר כיום, אלא שבתירוץ זה אין זה מספיק, דבתירוץ זה אין הברייתות בא ללמד דין שאינו שכיח, אלא הברייתא מדברת בזמן שישראל שרוין, והחידוש שלמדים מזה שנוגע לנו הוא שאין צריך ס"ר].

ל

וממשיך רבינו בסוף הרשימה, שלפי אופן זה יומתק הא שברייתא הא' לא מנתה מדבר אצל כרמלית, כיון שאכן גם לברייתא זו הוא אכן רה"ר, ורק שלא הביאה זאת הברייתא כי אינו שכיח, "משא"כ לשאר הפירושים", אז בברייתא הא' היתה הברייתא יכולה למנות בסוגי הכרמלית מדבר בכלל (לפי' רש"י), או אפילו מדבר הגדול בזמן שישראל שרוין (לפי' הרמב"ם או משום שטח המחנות או משום שצמח), או מדבר הגדול בזמה"ז (להפי' בס"ד).

ובפשטות רבינו לא אומר זאת קושי' על שאר הפירושים אלא שיומתק לאופן זה, והטעם הוא (ע"ד שנתבאר לעיל בסוף ס"ו) דאין זה קושי' מדוע לא מנתה הברייתא סתם כך עוד אופן בכרמלית, ובפרט שבברייתא לגבי כרמלית אין את ההקדמה "איזהו כרמלית", ודלא כמו שברה"ר מקדים הברייתא "איזהו רה"ר", ודו"ק.

ומבואר בחינוך מצוה לב שעניינה של מצוות שביתת שבת הוא כדי "לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם", והיינו שהכל הוא ברשות השי"ת ותחת השגחתו הפרטית, וכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד, ליחידו של עולם. (ועיין עוד בלקו"ש חי"א ע' 68 ואילך).

ובקרוב ממש גם למטה תתגלה האמת איך שכל העולם כולו, ובכללו המדבר "אשר לא ישב אדם שם" שעניינו ברוחניות אשר אין שם גילוי אלוקות (ראה לקו"ת ראה לב, סע"ב ואילך ובכ"מ. ועיין לקו"ש חי"ג ע' 16 שע"י מסע בני"י במדבר עשאוהו רה"ר, ישב אדם שם), הוא רה"י ליחידו של עולם (ועד שגם העולם עצמו ירגיש ויעיד שאין העולם אלא אחד, וכדאיתא במדרש ד"לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת בשבת והיא צוחת ואומרת שבת היא"), בגאולה האמיתית והשלימה.

אם דביתהו דר' יוסף הדליקה נש"ק קודם שקיעה או

אחריה

הת' יחיאל שי' צירקינד
ישיבת תות"ל מאריסטאון, נ. דזש.

א

המבואר במאמר שודאי בת ר' יוסף הדליקה טרם השקיעה

במאמר ד"ה מצותה משתשקע החמה תשי"ג מקשה הרבי מדוע נר חנוכה שונה משאר המצוות של הדלקת נר (גרות המקדש ונרות שבת) שמצוותם לפני שקיעת החמה (והרי כל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון), משא"כ נ"ח מצווה משתשקע החמה דוקא.

ומביא מה שכתוב בס' טור ברקת, שגר חנוכה הוא כנגד עמוד האש שהיה בלילה (לעומת עמוד הענן שהיה ביום), אך מקשה על זה וז"ל ההנחה (מתוך סה"מ – תורת מנחם):

"אבל עדיין אין זה מובן, שהרי גם עמוד האש הי' בא קודם שתשקע החמה, כדאיתא בגמרא¹ דביתהו דרב יוסף הות מאחרה ומדקלת לה (גר של שבת סמוך לחשכה), אמר לה רב יוסף תניא לא ימוש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן (שהי' עמוד האש בא קודם שישקע עמוד הענן) והרי פשוט שביתהו דר"י לא היתה מדלקת בבין השמשות, שהרי ספק חשכה ספק אינה חשיכה אין מדליקין, אלא בודאי הדליקה קודם השקיעה, ואעפ"כ אמר לה רב יוסף שתדליק קודם לכן (משך זמן קודם השקיעה), לפי שעמוד האש הי' בא מבעוד יום, וא"כ אינו מובן למה מצות נר חנוכה היא לאחר השקיעה דוקא". ע"כ. וראה שם המשך הביאור.

ב

הסתירה לזה מהמבואר בגמרא והיישוב ע"פ הגירסא בהנחה אחרת

ולכאורה יש להקשות מנ"ל שהדליקה קודם השקיעה, אולי הדליקה אחר שקיעה קודם ביה"ש? שהרי לשיטת רב יוסף יש משך זמן בין השקיעה לתחילת ביה"ש, וכך איתא בשבת²: "הכי קתני משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין – יום. הכסיף [השחיר] התחתון ולא הכסיף העליון, ביה"ש". דהיינו שלשיטתו אין ביה"ש מתחיל מיד בשקיעה. ועפ"ז אין מוכרח

1. שבת כג, ב.

2. שם לד, ב.

לומר שבתו היתה מדליקה לפני השקיעה, אלא אפשר שהדליקה אחרי השקיעה אך קודם בין השמשות, דזהו עדיין יום גמור לשי' רב יוסף.

אך שוב ראיתי בספר המאמרים תשי"ג, שנדפס בשנת תשמ"ח, ד"ה הנ"ל, וז"ל ההנחה: "שהרי אי' בגמרא דביתהו דר' יוסף היתה מאחרת ומדקלת נרות שבת, וא"ל ר"י שתדליק קודם, לפי שעמוד האש השלים לעמוד הענן כמ"ש לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, היינו שגם עמוד האש היה ביום, והנה זה פשוט דלא הדליקה ביה"ש סמוך לחשיכה שהוא ספק יום ספק לילה, אלא שהדליקה מבעו"י ומ"מ א"ל שתדליק קודם לפי שעמוד האש היה מבעוד יום". ע"כ.

ולפ"ז אין קושיא כלל, דבאמת אפשר שהדליקה אחר השקיעה, אך מפני שעדיין זהו לפני ביה"ש – הרי זה נקרא עדיין יום לשיטת רב יוסף.

אבל לפ"ז קשה א"כ מהי ההוכחה דעמוד האש היה לפני השקיעה? אלא י"ל בפשטות שמה שרב יוסף אמר לה להדליק מבעו"י מטעם שעמוד האש היה מבעו"י, הכוונה היא שתדליק לא רק לפני ביה"ש, אלא גם לפני השקיעה, ובלשון הרבי "שהדליקה מבעו"י [אחרי השקיעה, לפני ביה"ש], ומ"מ א"ל שתדליק קודם [לפני השקיעה] וכו'". ולפ"ז אכן נמצא דעמוד האש היה לפני השקיעה, ושוב מובן הקושיא של הרבי על ה'טור ברקת'.

דין ערב בקידושין

הת' השליח מנחם מענדל שי' רוזן
ישיבת תות"ל טבריא, ארה"ק

א

מביא מחלוקת הראשונים בגדר ערב

גרסינן בקידושין¹: "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, מקודשת מדין ערב. ערב לאו ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה".

ועמדו הראשונים לבאר הטעם שתופסין הקידושין באשה מדין ערב, והרי "האשה נקנית בשלש דרכים... בכסף, בשטר ובביאה"² ובנדו"ד מעשה הקידושין נפעל ע"י אמירה בעלמא, ומשום כך לכאור' לא אמור לחול קידושין במקרה זה.

ובכללות ישנם שתי שיטות מרכזיות בסוגיא במהות השתעבדותו של הערב: הנאה וקבלת מעות.

(א) שיטת הריטב"א, תוס' ר"י הזקן ועוד מן הראשונים דס"ל שהחלות של הקידושין נפעל ע"י שהמקדש עושה את רצונה של האשה ליתן את המנה לפלוני. וקבלת ההנאה הנגרמת לה שעשה את רצונה, הנה בזה היא מתקדשת.

ודין זה, שקבלת הנאה זו חשיבא קבלה, היוצרת שעבוד וקנין, נלמד מגדרו של ערב. דהרי הטעם שהערב מתחייב לשלם למלוה, אע"פ שלא הגיע לידיו כסף או שווה כסף, זהו משום דמשתעבד בהנאה הבאה לו כתוצאה מכך שהמלוה הלווה לפלוני עפ"י בקשתו.

וזהו החידוש ג"כ בדין ערב בקידושין, דאמנם לא מטי לידי האשה כסף או שווה כסף, אך מתקדשת בהנאה הנגרמת לה בזה שהלווה (או נתן³) לפלוני עפ"י בקשתה.

1. ז, א.

2. רישא דמתני' ר"פ.

3. ראה גם שו"ת הרשב"א (ח"א סי' א'רכ"ד) וביאר דהא דלא נקטה הגמ' דין ערב בהלוואה, משום דעיקר קדושי כסף בנתינה ולא בהלוואה.

נמצא שהנאתו של הערב והנאת האשה שונים הם במקצת. דבערב, הנאתו היא ע"ז שמאמינו, ובהאשה הנאתה היא בכך שהוא מכבד את דיבורה. אך מ"מ שוים הם לעניין זה שיש כאן קבלה הגורמת הקנין והשעבוד.

(ב) שיטת הרא"ש⁴, תוס' בב"מ⁵, ועוד, שהשעבוד של ערב למלווה זהו משום שכביכול הערב בעצמו קיבל המעות מידי המלווה והוא נתן זאת ללווה. וה"ה בדין ערב בקידושין שנחשב הדבר שהאשה קיבלה המעות מידי ונתנה זאת לפלוני ולפיכך מקודשת⁶.

4. פ"א, ס"ו.

להעיר מתוס' הרא"ש (שבת ד, א ד"ה וכי אומרין) בגדר אי אומרין לו לאדם לך וחסא כדי שיזכה חברך, וז"ל: "וי"ל דלא דמי דהתם היינו טעמא כיון דהוא ספי ליה איסורא דא"ל מלא לך כלכלה תאנים אם יאכל עם הארץ טבל על ידו הוי כאלו הוא אוכלו לפיכך מוטב שיעשה הוא איסור קל", ואכמ"ל.

5. ד"ה לספק (נו, ב) וד"ה מצאו (עא, ב).

6. ובלקו"ש חכ"ו עמ' 148 הע' 23 וז"ל: "משא"כ בערב דבית דין" דבההיא הנאה דהב"ד מהימן לי, הוי הנאה חשובה יותר מזה דמהימן לי' המלווה. ולהעיר מרמב"ם הל' מלווה ולוה פכ"ה ה"ב שכתב בההיא הנאה כו' רק לגבי ערב דב"ד ולא לגבי ערב בשעת מתן מעות".

אך לכאן צ"ב מהא דמצינו להדיא ברמב"ם (אישות פ"ה הכ"א): "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה"?

והנה סתירה זו בדברי הרמב"ם, אנו מוצאים במקומות נוספים, כפי שעמד ע"כ המחנ"א (ריש הל' ערב) שבריש הל' מכירה כתב דרשאי אדם לחייב עצמו, אע"פ ששניהם מודים שלא הי' אצלו כלום, שהרי חייב עצמו כמו שישתעבד הערב, ולגבי קידושין נראה שדין ערבות אינו אלא "שמתחייב עצמו ויכול אדם לחייב נפשיה במה שאינו חייב כל שגמר נפשיה להשתעבד, אבל גבי קדושין שאין האשה מתקדשת אלא בכסף ולא בדברים לא יהא מקודש' בהכי, וע"כ צ"ל דעיקר חיוב' דערבות הוי משום דההיא הנאה דקא מהימן ליה חשיב ממונא שנהנה בשוה פרוטה כמ"ש הריטב"א ז"ל יע"ש"?

ולפיכך כתב לבאר דיש ב' סוגי הנאה, דבקידושין ההנאה היא בכדי שיחול קידושין, כיון דבעינן נתינה בשביל מעשה הקידושין. משא"כ בריש הל' מכירה זהו לאפוקי אסמכתא, דהי' סק"ד לומר דלא גמר נפשיה לשעבודי מאחר וסבור הי' שיפרענו הלווה ולהכי איצטריך לומר דהנאה זו היא בכדי להוציא הנ"ל.

אמנם זה אתי שפיר לבאר החילוק בין מכר לקידושין, אך אינו מבאר מדוע בערב בשעת מתן מעות לא כתב הרמב"ם דזהו ב"ההיא הנאה" כמ"ש בהל' אישות?

ובשערי יהודה (עמ"ס קידושין, ס"ב) כתב דהרמב"ם נקט כשיטת הרא"ש דערב משתעבד בעצם המעות, דמה שאחר מקבל על פיו הוי כאילו הוא בעצמו מקבל ומוכיח זאת מדברי הרמב"ם (ריש הל' מכירה, הנ"ל): "האומר תן מנה לפלוני ויקנה ביתי לך, כיון שנתן קנה הבית מדין ערב", ולא הזכיר כלל דבעינן שיאמר בהנאת קבלת מתנה ובע"כ דקונה בעצם הנתינה רק הא דגבי קדושין הזכיר שיאמר לה בהנאת קבלת מתנה היינו משום דס"ל דבקדושין בעינן דווקא כסף שיש בו הנאה, עיי"ש.

ובזה יתורין מדוע לא הזכיר הרמב"ם לגבי ערב שלא בשעת מתן מעות דבעי הנאה, אך אכתי צ"ב מה שהוכיח בשיטת הרמב"ם דס"ל כהרא"ש מהל' מכירה, שלא הזכיר כלל דבעינן שיאמר בהנאת קבלת מתנה – והרי רק בקידושין בעינן אמירת במה מקדשה (עכ"פ לחלק מהשיטות, ראה לקמן ס"ו) ולכו"ע אינו עניין במכירה?

אמנם את"ל שאליבא דהרמב"ם אי"צ לומר במה מקדשה כחלק מלשון הקידושין, ולפיכך אפ"ל דהרמב"ם ס"ל דמשתעבד בהאי הנאה (כמחנ"א הנ"ל) והטעם שכתב זאת רק בערב דב"ד (והרי אין דרכו להביא טעמי דינים) זהו

ובמחנ"א⁷ כתב נפק"מ לדינא בב' האופנים הנ"ל, במקרה שהמלוה אמר ללוה שילוה לו רק באם יתן (הלוה) מנה לפלוני (דהיינו שהמלוה נעשה ערב על הלוואה זו השנית שנעשית על פיו) – דלפי הצד שנחשב כאילו המלוה קיבל המעות (ע"י היותו ערב ללוה שלו), ודאי הרי"ז ריבית קצוצה היוצאה בדיינים ומוציאים מהמלוה כל המנה.

משא"כ למ"ד דחשיב שהשתעבדותו של המלוה היא כתוצאה מהנאתו (מהא דהלוה נתן על פיו), אפשר דגם הוי ריבית קצוצה, אלא דלפי"ז צריך להוציא ממנו רק דמי הנאתו בלבד דהוה כפרוטה, אך לא את כל המנה.

ב

תולה מחלוקת הראשונים הנ"ל בחקירה המובאת בלקו"ש במהות שעבודו של ערב

והנה כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל⁸ וז"ל:

"שעבודו של ערב יש לבארו בשני אופנים: א) השעבוד שייך רק להחוב דמשעבד נפשי' לשלם חובו של הלוה. ב) הערב עומד במקום הלוה ולכן שעבוד הגוף שעל הלוה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה), חל על הערב (העומד במקומו)".

עפ"י נראה לומר בפשטות, דאמנם החקירה היא בנוגע להתוצאה – מהו השעבוד הנגרם בערב (אם שעבוד ביחס לתשלום החוב או שנעשה הוא עצמו "כמותו" דהלוה (ויש לקשר להדרגות הידועות בשליחות⁹, ואכ"מ)) – הרי שי"ל דזה עצמו תלוי בב' האופנים בעניין הדבר הגורם השעבוד דערב, דאופן הא' שהשעבוד הוא ביחס להחוב, זהו לשיטת הריטב"א וסייעתו דס"ל שהשתעבדותו של ערב למלוה הוא מחמת ההנאה הנגרמת לו מכך, ומשום כך השתעבדותו למלוה הוא רק באופן חיצוני, לעניין החזרת החוב.

משא"כ אופן הב' – הרי"ז רובד עמוק יותר בהשתעבדותו של הערב, דחשיב כעומד במקום הלוה. ומשום כך לשיטת הרא"ש ה"ה בקידושין, דחשיב כאילו קיבלה האשה המעות מידי ונתנה זאת לפלוני, ולפיכך מקודשת.

בכדי להדגיש שבזה יש הנאה גדולה. אולם אין לומר כן, מאחר ונראה מדברי הרמב"ם בהל' אישות פ"ה הל' יג, טו, כא דהוי כחלק מלשון הקידושין (וראה לקמן ס"ט) ועוצ"ע.

7. הל' מלוה ולוה ודיני ריבית סי"א.

8. עמ' 216.

9. ראה לקח טוב (למהר"י ענגל), כלל א' בארוכה.

ג

מקשה על שיטת הריטב"א

ומתרין זאת עפ"י המבואר בהע' בלקו"ש ועפ"י דוחה הנ"ל ס"ב

עולה מכך, דלשיטת הריטב"א השתעבדותו של הלוח והשתעבדותו של הערב הם מחמת ב' סיבות שונות, שהערב משתעבד תמורת ההנאה שקיבל, והלוח משתעבד תמורת עצם הכסף שקיבל.

אמנם, לפי"ז צ"ב מדוע הערב עומד במקום הלוח לעניין פריעת החוב (באם לא פרע זאת הלוח)? בשלמא אם שעבדו של הערב הוא מפאת הכסף שקיבל הלוח, ולכן כאשר הוא משלם הרי הוא פורע במקום הלוח, אך לשיטתו שסיבת השתעבדותו היא מחמת סיבה נפרדת, נמצא שאינו עומד במקום הלוח?

והנראה בזה, דבאמת היסוד דלעיל ס"ב – שב' האופנים בנוגע להתוצאה (מהות השעבוד הנגרם), תלוי' במחלוקת הריטב"א והרא"ש בנוגע להסיבה (הדבר הגורם השעבוד) – אינו מוכרח¹⁰, ושפיר י"ל דאף להריטב"א שהשעבוד נגרם ע"י ההנאה (ולא מצד דחשיב שקיבל ההלואה לידו, כהרא"ש), מ"מ השעבוד הנגרם ע"י הוא גם בגוף הערב (ולא רק בנכסיו), דנעשה ע"י כעומד במקום הלוח.

וביאר העניין, דהנה בהע' 34 (לקו"ש שם), מבאר כ"ק אדמו"ר, וז"ל:

"ולפי"ז צ"ל דמ"ש בגמ' (ב"ב שם קעג, ב) "בההיא הנאה כו' גמר ומשתעבד נפשי" הוא הטעם שהערב מסכים לשעבד את נפשו, אבל השעבוד בפועל הוא לא רק התחייבות תשלום ממון מצד ההנאה כו', אלא שעבוד נפשי לעמוד במקום הלוח. וצ"ע."

נמצא לפי"ז אפ"ל גם בשיטת הריטב"א, דאכן השתעבדותו של ערב אינו התחייבות עבור הנאתו, אלא היא 'סיבה' לפעול את חלות התחייבות, אך אי"ז שעבוד בפ"ע לשלם עבור ההנאה שקיבל, אלא השעבוד הוא אותו שעבוד שחל על הלוח מנטילת עצם המעות מהמלוה, רק שהמעשה קנין הוא במה שיש כאן קבלת הנאה ומכח זה גמר בדעתו.

ובהע' 19 (לקו"ש שם) מעיר כ"ק אדמו"ר (לאופן הב' הנ"ל), שהטעם שהמלוה אינו גובה מן הערב אלא א"כ גובה תחילה מן הלוח¹², הוא כעין תנאי בערב ולא מעצם גדרו, ובפשטות זהו אף אם נאמר בשיטת הריטב"א דהוי 'סיבה' לפעול השעבוד.

10. העירני חכם א', שנראה מלקו"ש דהוי ב' חקירות בגדר ערב, ללא קשר ישיר מהא דבהע' 20 (שם) כתב כ"ק אדמו"ר: "ראה גם ע"ד השקו"ט בגדר שעבוד הערב – לקו"ש חכ"ו ע' 147. וש"נ", ולא ע"ד "ויש לקשר" וכיוצ"ב.

11. היינו, לפי השיטה שהשעבוד הנגרם הוא שהערב עומד במקום הלוח.

12. ראה ב"ב קעג, ב.

ד

עפ"י הנ"ל מיישב קושיית הפנ"י והקוב"ש

והקשה הפנ"י (על אתר) על שיטת הריטב"א, וז"ל: "והא דמייתי לה מדין ערב, כתב הריטב"א ז"ל בחידושיו, דכי היכי דערב משתעבד על ידי הנאה הוא הדין הכא. ולכאורה יש לתמוה, דעל זה לא היה צריך להביא מדין ערב, דפשיט בכללה סוגיין דהיכא דהנאה שוה פרוטה מקודשת?¹³ וכעין זה הקשה הקוב"ש¹³ "וקשה דא"כ א"צ לשום ילפותא לזה כמו כל הנאות שאשה מתקדשת בהן וא"צ ללומדן מקראי"?

ועפ"י הנ"ל אתי שפיר, דהחידוש בשיטת הריטב"א שהנאת הערב היא 'סיבה' לפעול את התחייבותו, אך השעבוד בפועל הוא אותו שעבוד שחל על הלוה מנטילת עצם המעות וזאת למדנו מדין ערב משא"כ שאר ההנאות שמתקדשת בהנאה עצמה.

ה

שקו"ט בשיטת רש"י ומוכיח דס"ל כהריטב"א
דשעבודו של ערב הוא מחמת הנאתו

והנה ביאר רש"י את דברי רבא ("תן מנה לפלוני"): "ואע"ג דלא מטי הנאה לידה". כלומר, שהחידוש במ"ש רבא הוא דאע"פ שלא קיבלה האשה הנאה בפועל, עכ"ז יחולו הקידושין, מאחר ונחשב (מבחינה הלכתית) שקיבלה. אולם בהמשך הסוגיא כתב רש"י¹⁴ שהאשה תתרצה להיות נקנית בכל שהוא, "ואפילו בטובת הנאה בעלמא", ומשמע מכך, דאכן שייך שתקבל אפי' טובת הנאה מועטת, אך חייבת לקבל טובת הנאה כלשהיא. ולכאור' צ"ב איך יעלה בקנה אחד עם האמור לעיל, דאמנם לא הגיע לידי האשה הנאה כלל ואעפ"כ מקודשת?

אלא נראה דמאי דקאמר רש"י "דלא מטי הנאה לידה", היינו דעצם הכסף לא הגיע לידה, אך אין בכוננתו לומר דלא מטי הנאה לידה כלל, אלא דלא מטי הנאת האי מנה לידה, וכפי שמצינו בדברי הריטב"א בביאור הסוגיא:

"לאו למימרא דלא מטי ליה שום הנאה, דאם כן במאי משתעבד. אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידה הנאת המעות שהוציא המלווה, ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שווה כסף, אפילו הכי

13. אות מ.

14. ד"ה ניחא לה.

משתעבד בהנאה דמטי ליה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשובה ככסף, כדפרישנא בכמה דוכתי.

הכא נמי אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו, מקניא נפשה בההיא הנאה דשויה פרוטה, דיהיב מנה לפלוני בדיבורה".

ומסתברא דזהו הפשט אף בדברי רש"י כשכתב "ואע"ג דלא מטי הנאה לידה", כוונתו לומר דאכן לא הגיע לידה הנאת המעות¹⁵, אלא כמ"ש בהמשך הסוגיא – "בטובת הנאה בעלמא".

וכדמצינו בפשטות הסוגיא בב"ב¹⁶: "בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה", וביאר כ"ק אדמו"ר¹⁷ דפשטות הכוונה היא שהנאתו של הערב מהיותו מהימן היא עצמה גורמת להיותו "משתעבד נפשיה"¹⁸.

ונראה דזהו כוונתו של המחנ"א¹⁹ במה שכתב דלשיטת רש"י הוי מקודשת בהנאה דיהיב מנה אפומה (דאותה הנאה שוויה פרוטה) – וזהו ממש"כ רש"י²⁰ "ואפילו בטובת הנאה בעלמא" היינו דלא הוי טעמא משום דחשיב כאילו הגיע אותו מנה לידה אלא כשיטת הריטב"א דזה באותה הנאה במה שהלוה לזה על אמונתו, עיי"ש.

ד

מחלק בשיטת רש"י והריטב"א בדין אמירת לשון הקידושין ומקשה דלכאור' דברי רש"י סתרי אהדרי

אמנם נראה דנחלקו רש"י והריטב"א בדין אמירת הבעל לאשה את לשון הקידושין:

לשיטת הריטב"א, על המקדש לומר לאשה "התקדשתי לי בהנאה זו" ("מיהו, כל מקודשת בשמעתינן היינו כשאמר הוא. שאמר לה, הרי את מקודשת לי באותה הנאה שנתתי לפלוני מנה בדיבורך").

15. וכפי שמצינו להדיא ברש"י ע"ז סג, ב (ד"ה קנה): "הלוקח את נכסיו של זה ואע"ג דלא מטא הנאת האי מנה לידיה".

16. קעג, ב.

17. לקו"ש חכ"ו ע' 146 ואילך.

18. ובהע' 13 (לקו"ש שם) מציין למ"ש הריטב"א הנ"ל וב"ב שם.

ולהעיר מהידוע (יד מלאכי, כללי רש"י בתחלתם וראה לקו"ש ח"ט ע' 34 הע' 4) שפרש"י על הש"ס "רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע"ג דלית הלכתא הכי". ועיין ברש"י גיטין מט, ב ובערכין כג, ב. ואכ"מ.

19. הנסמן בלקו"ש (שם) הע' 20.

20. ד"ה ניחא לה.

אך לשיטת רש"י, אין צריך לומר במה מקדשה, אלא סגי שיאמר בלשון סתמי "התקדשי לי" (כמש"כ להדיא²¹: "וכשנתנו לו אמר לה התקדשי לי, מקודשת").

והנה צריך ביאור בשיטת רש"י, מהו הטעם שבסוגייתנו לא הצריך רש"י לומר דמקדשה בהאי הנאה והרי זהו היפך מה שכתב בסוגיית "המקדש במלווה"²², שעל המקדש לומר דמקדשה בהנאה זו?

ז

מיישב שיטת רש"י עפמ"ש הצ"צ בסוגיית "אדם חשוב"

ויבן בהקדים, דהקשה הצ"צ²³ מדוע בסוגיית "המקדש במלווה" כתב רש"י²⁴ דאינה מקודשת אא"כ אמר בפירוש שמקדשה בהנאת מחילה זו, ואילו בסוגיית "הילך מנה ואקדש אני לך" (דהיינו שהאשה נותנת מנה לאדם חשוב, "שאינו רגיל לקבל מתנות"²⁵) פי' רש"י²⁶: "והוא קיבלו ואמר לה התקדשי לי בכך מקודשת" ולא הצריך לומר במה מקדשה?

וביאר הטעם לכך שרש"י חילק בין הסוגיות (שב"הנאת מחילת מלווה" על המקדש לומר שמקדשה בהאי הנאה, משא"כ ב"אדם חשוב" דאי"צ לומר):

"דהכא סתמא כפירושו דבהנאה קא אמר, דהא הכל יודעים שהאיש המקדש צריך ליתן להאשה כסף קדושין שהרי הוא הקונה, וכן ידוע ג"כ המנהג בכל יום שהאיש נותן. וא"כ כשהיא נותנת ואומרת שע"ז תתקדש לו וגם הוא אמר כן שתתקדש לו בזה, ודאי כוונתם שבהנאה זו שמקבל ממנה תהיה מקודשת לו. משא"כ במלווה, כיון שהמעות שלו י"ל ודאי דכוונתו על מעות מלווה עצמו, עד שיפרש ויאמר בהנאת מחילת מלווה".

דהיינו, כאשר האשה עושה את המוטל עליו (ע"י הנתינה על מנת להתקדש לו), ידוע כוונת שניהם שע"י ההנאה הנגרמת לה בזה שמקבל ממנה, תהי' מקודשת לו, דאל"כ לא יחולו קידושין כלל. משא"כ במלווה שהמעות הם שלו, ודאי דעתו על המעות עד שיפרש שכוונתו לקדשה בהנאת מחילת מלווה.

עפי"ז נראה לבאר, דרש"י אזיל לשיטתו ולפיכך כאשר אמרה "תן מנה לפלוני ואקדש אני לך" (קידושין מדין ערב), לא מוטל על הבעל חיוב לומר "התקדשי לי בהנאה זו", מכיון שבנדוד גלוי

21. ד"ה ואקדש אני לך.

22. ו, ב.

23. שו"ת אהע"ז סי' קט.

24. ד"ה לא צריכא.

25. רש"י ד"ה באדם חשוב עסקינן.

26. ד"ה ואקדש אני לך.

הדבר שנותן הכסף לפלוני בשביל לקדשה (כפי שב"אדם חשוב" ניכר דזהו בשביל לקדשה, משא"כ במלווה דאינה מקודשת עד שיאמר בפירוש כיון דלא סמך דעתו ע"כ), וכדלקמן.

ח

עפ"י הנ"ל מבאר יסוד מחלוקתם של רש"י והריטב"א

אמנם נראה מלשון ה"צ", דהטעם שעל ה"מקדש במלווה" לפרש דמקדשה ב"הנאת מחילת מלווה", זהו דווקא משום שהמעות הם שלו ומשום שלא יטעו שמא קידשה במלווה עצמו צריך לומר בפירוש במה מקדשה ולפיכך אף בקידושין מדין ערב ("תן מנה לפלוני ואקדש אני לך"), אמור להיות הדין כבסוגיית ה"מקדש במלווה", שהרי בשניהם המעות הם שלו וכשם שב"המקדש במלווה" ישנו חיוב על הבעל לומר דמקדשה בהנאה, לאפוקי קידושין בעצם המנה, ה"ה בדין ערב בקידושין דלכא' עליו לומר דמקדשה בהאי הנאה?

אולם כשנתבונן בדבריו נמצא דאינו כן, שהרי ב"אדם חשוב" ידוע כוונתם שבהנאה שמקבל מנחה תהי' מקודשת לו, כיון שניכר זאת ממעשיהם ע"י נתינתה, בשונה מהנהוג שהבעל הוא הנותן ומשום כך ודאי מקדשה בהנאה ד"אדם חשוב" (כנ"ל ס"ז).

וממילא נראה דזהו גם בדין ערב בקידושין, שהרי האיש אינו עושה כפי הנהוג לתת לאשה את כסף הקידושין, אלא נותן זאת בהלוואה או מתנה לאדם אחר ובוזי ניכר כוונתם שתהי' מקודשת לו, בהנאה הנגרמת לה מכך.

ובעניין זה הדימיון ל"אדם חשוב", שכשם ששם ידוע כוונתם שמתקדשת בהנאה הנגרמת לה מכך, נמצא דזהו גם בדין ערב בקידושין שידוע כוונתם שמתקדשת בהנאה הנגרמת לה מכך, משום שבשני המקרים המדובר הוא שעשו היפך הנהוג שהאיש נותן לאשה (אלא שהחילוק בין הסוגיות הוא האם האיש קיבל את כסף הקידושין מהאשה או שנתן זאת לאדם אחר) ומשום כך ניכר ממעשיהם דמתקדשת בהנאה הנגרמת לה הן ב"אדם חשוב" והן ב"דין ערב בקידושין".

וי"ל, דהטעם שלשיטת הריטב"א ישנו חיוב על הבעל לומר דמקדשה בהאי הנאה, נראה דאין זה מפני שלא ידוע אם מקדשה בהנאה אם לאו, אלא ברור וניכר דמקדשה בהאי הנאה. אמנם הטעם שעל הבעל לומר זאת, זהו מפני שה"במה מקדשה" הוי כחלק מלשון הקידושין ולא מצד בירור הספק במה מקדשה.

והראי' לכך, דהרי ב"אדם חשוב", לכו"ע ידוע וניכר במה מקדשה ועכ"ז לשיטת הריטב"א²⁷ על הבעל לומר שמקדשה בהנאה כחלק מלשון הקידושין.

27. ראה לעיל ה, ב ד"ה טעמא דנתן הוא ואמר הוא.

משא"כ בסוגיית "המקדש במלווה", לשיטת רש"י על הבעל לומר במה מקדשה והטעם בזה ביאר הצ"צ (הנ"ל), דמאחר שהוא הלווה לאשה המתקדשת מעות, במקרה כגון דא ישנו ספק באיזה ממון מקדשה, האם במלווה עצמו או בהנאת מחילת מלווה וע"כ ישנו חיוב על הבעל לומר במה מקדשה.

האמור מכ"ז: לשיטת רש"י, בשעה שניכר דמקדשה בהאי הנאה, אי"צ לומר זאת בלשון הקידושין (כב' אדם חשוב" וכן הוא "בדין ערב בקידושין"). אך כשיש ספק במה מקדשה (כבסוגיית "מקדש במלווה"), על הבעל לומר במה מקדשה כחלק מלשון הקידושין²⁸.

משא"כ הריטב"א ס"ל שהטעם שעל הבעל לומר במה מקדשה, אפי' שניכר זאת ממעשיהם, כיון דהוי כחלק מלשון הקידושין²⁹.

ט

מביא השקו"ט בלקו"ש גבי 'זרקו לים' ומבאר דבזה פליגי הריטב"א והרא"ש הנ"ל

והנה בלקו"ש³⁰ לפני שמביא כ"ק אדמו"ר ב' שיטות הראשונים הנ"ל ס"א, מעיר בשו"ג אודות חקירה בגדר דין ערב בקידושין, האם זהו דין בהנותן או דין בהמקבל – כלומר, האם סגי

28. והנה לכאז"צ"ב מהא דכתב רש"י בהמשך הסוגיא (ז, א ד"ה וכן לענין ממונא): "כן לענין ממונא מכר לו שדה ואמר לו תן הכסף לפלוני ושדי מכורה לך בו קנה מדין ערב". דהיינו, שהאומר לפלוני "תן מנה לפלוני ותהא שדי מכורה לך" חל הקנין מדין ערב.

נראה מכך דשיטת רש"י היא שהשתעבדות של ערב למלווה זהו מדין קבלת מעות ("ושדי מכורה לך בו") כשיטת הרא"ש ולא ב"הנאה דמטי ליה שהלוה לזה על אמונתו" כפי שמשמע מדברי רש"י בכללות הסוגיא (הובא לעיל ס"ה) דס"ל כשיטת הריטב"א דערב "משתעבד בהנאה דמטי ליה שהלוה לזה על אמונתו"?

והנה סתירה זו מוצאים אנו ג"כ במ"ש רש"י בגמ' בע"ז סג, ב על דברי רבא – "האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנו כל נכסאי לך קנה מדין ערב" וכתב ע"כ רש"י בפירוש "באותו מנה" ובהמשך דבריו כתב (ד"ה מדין ערב): "מההוא דינר דמחייב ערב לשלומי ואע"ג דלא מטי הנאה לידיה . . . – ונראה מכך דרש"י ס"ל כשיטת הרא"ש דהשתעבוד של ערב למלווה הוא מדין קבלת מעות משא"כ בדין ערב בקידושין?

אוי"ל בפשטות דמאי דכתב רש"י "באותו מנה" קאי ע"י ובאמצעות אותו מנה ולא שהקנייה בפועל היא משום כך אלא מחמת הנאתו של הערב, ודו"ק.

29. ומידי עיוני בדבר זה, ראיתי בקונטרסי שיעורים (עמ"ס קידושין, סי' ח) שכתב דאי"ל בשיטת רש"י דס"ל כהריטב"א, מפני שכתב רש"י: "וכשנתנו לו אמר לה התקדשי לי" ולא פירש במה מקדשה. דאת"ל דלשיטתו מתקדשת בהנאה המגיעה לה, א"כ הו"ל לפרש שמקדשה בהנאה זו כמ"ש רש"י בכתובות (עד, א) בהנאת מחילת מלווה, דצריך לפרש כן דמקדשה בהאי הנאה ולא סגי במאי דקאמר דמקדשה במחילת המלווה והכי נמי דכוותה.

אך עפ"י דברינו אתי שפיר, דהטעם שבסוגיין לא פירש רש"י במה מקדשה, אינו משום דלא ס"ל כהריטב"א דמקודשת בהנאה, אלא משום שניכר הדבר כב' אדם חשוב" כנ"ל.

30. חכ"ו עמ' 147 הע' 18.

גם כשזרקו לים, מאחר וס"ס יש לה הנאה דהוציא ממון על פיה או שמא הנתנה צ"ל דוקא לבן דעת ("בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב"³¹).

ונראה בכוונת ציון זה בלקו"ש, דר"ל שבזה נחלקו הריטב"א והרא"ש (הנ"ל ס"א):

לשיטת הריטב"א, דהקידושין הוא מדין הנאה שהוציא ממון על פיה, נראה דזהו גם כאשר זרק המנה לים, דאף בכגון דא הוציא ממון על פיה, וכדמצינו בדברי הריטב"א³²:

"וה"ה והוא הטעם באומר לחבירו זרוק מנה שלך לים או לדבר האבד ואתחייב אני לך שהוא חייב דמידי הוי טעמא אלא מפני שהוציא ממון מרשותו על פיו נשתעבד לו באותה הנאה ומה לי נתנו על פיו במתנה גמורה או זרקו לים או למקום האבד הילכך האומר לחבירו תן מנה על גבי הסלע שהוא מקום האבד ואתחייב אני לך ונתנו שם על פיו חייב".

נמצא מבואר בדבריו, דסיבת החיוב הוא כתוצאה מההנאה שהוציא ממון על פיה ומשום כך אינו נוגע למי נתן זאת, מאחר ובלא"ה הוציא ממון מרשותו.

משא"כ לשיטת הרא"ש, דחשיב כאילו נתן לה את המנה, נראה דזהו רק כאשר נתן לבן דעת, דבזה שייך לומר דחשיב שהערב קיבל, וממילא באם אמרה לו "זרוק מנה לים" אינה מקודשת, וכפי שכתב להדיא³³:

"בתנהו על גבי סלע ותנהו לכלב איכא לספוקי אם אמרה האשה תן מנה ע"ג הסלע ואקדש אני לך וכן ככר לכלב ואקדש אני לך ... וראוי להחמיר בדבר".

,

עפ"י הנ"ל מקשה על שיטת רש"י ומיישב דבריו עפמ"ש הגרעק"א

איברא, לקושטא דמילתא אכתי צ"ב בשיטת רש"י מהא דחזינן לקמן בפרקין³⁴ "תנם על הסלע אינה מקודשת ואם הי' סלע שלה מקודשת", ופרש"י³⁵: "שחצרו של אדם קונה והרי הוא כמו שמקבלתו", כלומר שהאשה זכתה בכסף הקידושין מדין קניין חצר.

משא"כ הריטב"א כתב, וז"ל³²: "והנכון כמו שפירשו בעלי התוספות, דהכא לאו מדין חצר וזכיה דידה אתינן עלה כלל, אלא מפני שהוציא ממון מרשותו על פיה, דבעלמא קיי"ל שכשם

31. ר"ן ח, ב ד"ה וכתב הרמב"ן, הובא בלקו"ש (שם).

32. ד"ה ת"ר התקדשי לי במנה תנם ע"ג הסלע.

33. סי"ג.

34. ח, ב.

35. ד"ה ואם היה סלע שלה מקודשת.

שאם פוטר מלוה ללוה על פי אחרים, נתחייבו לו אחרים כדמוכח בפר' המקבל. ה"ה באומר לחברו תן מנה לפלוני ואתחייב אני לך ונתנו על פיו, שנתחייב לו בהיא הנאה".

ונראה מכך, דנחלקו רש"י והריטב"א האם זכתה האשה במעות הקידושין מדין קניין חצר או כתוצאה מההנאה הנגרמת לה ולכאו' הרי"ז סותר להאמור לעיל (ס"ה ואילך) דרש"י ס"ל שההנאה הנגרמת לה הוי חלק מהקידושין?

ונראה ליישב זה עפמ"ש הגרעק"א³⁶ שמחלק בין שיטת הריטב"א ופשטות דברי הרמב"ם שדין ערב היינו השתעבדות ע"י הנאה, דישנם שתי דרכים ללמוד מהו השתעבדות בהנאה, דמלשון הרמב"ם "הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה"³⁷, משמע, דהנאתה הוי במה ש"נהנה פלוני", משא"כ לשיטת הריטב"א הרי זה "ברצונה שנעשה".

[ומביא נפק"מ לדינא, בהאומר תן פרוטה לפלוני ואקדש אני לך, שלשיטת הרמב"ם שהנאת האחר נחשב כהנאה שלה, אזי יחולו הקידושין. משא"כ לשיטת הריטב"א, נמדד הדבר בכמה היתה מוכנה בכדי שיעשה רצונה, ומשום כך, באם רצונה הוא לתת פרוטה לפלוני, אזי הנאתה הוי פחות משו"פ ולא יחולו הקידושין].

וממילא, אפ"ל דרש"י ס"ל לשיטת הרמב"ם שהגורם להנאה הוא במה "שנהנה פלוני בגללה", ומשום כך, כשנותן לשאינו בן דעת אינה מקדושת לא מאחר דלא ס"ל הנאה, אלא מפני שמחוסר בזה הנאה כיון שאין בזה – "נהנה פלוני בגללה", (אלא רק "נהנית ברצונה שנעשה"), וע"כ לשיטת רש"י זכתה עכ"פ מדין קניין חצר ולפיכך לא כתב דמקודשת מחמת הנאתה, וממילא אתי שפיר.

36. שו"ת אהע"ז ח"ח סי' ז.

37. הל' אישות פ"ה הכ"א.



חסידות



ענינו של הברזל במשכן ובמקדש

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
ישיבת חח"ל חיפה, ארה"ק

א

ביאור הרבי בהפרש בין המשכן למקדש ובמינים ששמשו לכנייתם

במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו (סעיפים ח-ט)¹ מבאר כ"ק אדמו"ר ההפרש שבין המשכן לבית המקדש. והוא, שבזמן המשכן האיר גילוי מוגבל, משא"כ הגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' נעלה יותר. וזה התבטא גם בהבדל בין סוג החומרים שבהם נבנה המשכן וביהמ"ק²:

המשכן נבנה בצורה 'מדורגת'. קרקע המשכן מן הדומם. כתלי המשכן, העצי שיטים, מן הצומח. גגו, מתחיל³ מפשתן, ממין הצומח. ועליו אילים, תחשים, עיזים וצמר, מן החי. סדר זה מורה על המשכה אלוקית מדודה, ולכן היא חודרת לפי המדידות וההגבלות של היסודות השונים, לפי סדרם ורמתם הרוחנית. מלמעלה למטה: חי, צומח, ורק אז, דומם.

משא"כ בביהמ"ק, עיקר בנינו הי' דוקא מסוג הדומם, אבנים ועפר. וסוג הצומח הי' בו דוקא באופן נסתר⁴, וזה גופא באופן של טפל, לחזק את הכתלים וכדו'. שזה מורה על גילוי אלוקי כה נעלה שחודר בתחתון בצורה כה מושלמת, עד כדי כך שעצם הבנין נעשה דוקא מהסוג הכי תחתון שבבריאה, מין הדומם.

וזהי גם הסיבה לכך שהמשכן נקרא דירת ארעי⁵, מפני שהגילוי האלוקי שהי' בו לא חדר בפנימיותו, שלכן הוא לא הי' בר-קיימא. משא"כ ביהמ"ק שנקרא בית קבע⁶, מכיון שהגילוי האלוקי חדר בו בפנימיותו.

אך ע"פ הידוע ששלימות הדירה בתחתונים תהי' דוקא לעת"ל, בביהמ"ק השלישי (וע"כ גם תכלית ושלימות הקביעות תהי' דוקא בביהמ"ק השלישי לעת"ל, שיהי' בית נצחי), י"ל שגם

1. ע"פ זח"א קמח א. וראה גם לקו"ת במדבר ג, ד ואילך. ביאורו"ז קלב, ב ואילך. ועוד.

2. הבא לקמן מבוסס בעיקר ע"פ לקו"ש ח"ו, שיחה ב' לפ' שמות.

3. ע"פ הערה 61 בשיחה שם.

4. שהרי אסור לעשות בו עץ בולט (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א, ה"ט).

5. ראה שהש"ר פ"א ט"ז ע. (ג). וכמ"ש (ש"ב ז, ו). "ואהי' מתהלך באוהל".

6. ראה שהש"ר שם. וכמ"ש (תהילים קלב, יד) "זאת מנוחתי עדי עד".

במינים שעל-ידם הוא ייבנה, ניתן לראות את תכלית החדרת האלוקות בחומר הכי נחות שבדומם גופא, הברזל, כדלקמן.

ב

השימוש בברזל בשתי המקדשות הראשונות וכבית השלישי

יחד⁷ עם זה שבביהמ"ק הראשון והשני הי' שימוש עיקרי במין הדומם, היו חלקים כ"כ נחותים במין זה שעדיין לא התבררו, כמו הברזל, שמסמל את כוח החורבן, ההרס וההרג⁸, שלכן כתוב "לא תניף עליהן ברזל". וכמ"ש⁹ "כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו". וכמ"ש במדרש¹⁰: "ברזל אין כתיב כאן לא במשכן ולא במקדש".

אמנם באופן כללי לא הי' שימוש בביהמ"ק בברזל. ואף בבית ראשון לא הי' ברזל כלל. אך בכל זאת מצינו שבמשכן וביהמ"ק השני הי' שימוש מועט בברזל: באמה כליא עורב שע"ג המעקה שמעל ההיכל¹¹, ובימי החשמונאים אף המנורה היתה עשויה ברזל¹².

מבאר בזה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שזהו מפני שבבית שני הי' עיסוק בבירור הלעו"ז. ולכן זה התבטא באמה כליא עורב שע"ג ההיכל. וכן במשכן הי' אמה כליא עורב, ואפי' על גג המזבח החיצון¹³, מפני שהמשכן הי' במדבר – מקום הסט"א והחיצונים – בשביל לברר בירורים.

אבל בנוגע לבית השלישי כשתגמר ותושלם מלאכת בירור הלעו"ז, אז יהי' ריבוי ברזל בבנין ביהמ"ק, שזה מורה על שלימות הבירור והפיכת הברזל – המין הכי נחות – לקדושה. לכן דוקא הבית השלישי יהי' נצחי.

[והסיבה לכך שבבית ראשון לא הי' אמה כליא עורב הוא מפני שמרוב קדושתו נדחו החיצונים ממילא].

7. הבא לקמן באות זו מיוסד בעיקר על שיחת ש"פ ויחי ה'תשנ"ב, ובהערות 93, 99, 102 שם.

8. "נמשל בו אדום שהחריבו ביהמ"ק" (שמור"ר פל"ה, ה). "כי חרבך הנפת עלי' ותחללה" – הברזל נברא לקצר ימיו של אדם" (יתרו כ, כב. ובפרש"י שם, ממכילתא).

9. מלכים א' ו, ז.

10. שמור"ר פל"ה, ה.

11. מו"ק ט, רע"א. וש"נ. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד ה"ג.

12. מנחות כח, ב.

13. ברייתא דמלאכת המשכן פ"א. ילקו"ש תצוה רמז שפה. ובפי' זית רענן.

ג

באיזו מן המקדשות היה כליא עורב והטעם בזה

עפ"ז מובן, שמכיון שבמשכן הגילוי לא חדר עד למטה מטה בשלימות (כנ"ל סעיף א), לכן העיסוק בבירור החיצונים בא עם האפשרות לאחיזה לחיצונים, ולכן הי' צריך להילחם עמם ולגרשם ע"י האמה כליא עורב. כלומר השימוש בברזל הי' בו אך ורק לגריעותא (כביכול).

ולעומת זאת, בביהמ"ק הראשון הגילוי מלמעלה הי' בשלימות¹⁴, והבירור הי' בדרך מנוחה והתיישבות, (וכמו שאמר דוד המלך "קומה ה' למנוחתך"¹⁵). ולכן לא הי' בו אמה כליא עורב.

ועובדה זו היא גם לגריעותא וגם למעליותא: המעלה – שלא היתה בו אפשרות לאחיזה הלעו"ז. החיסרון – שהגילוי הי' רק מצד למעלה ולא חדר בפנימיות התחתון, אלא כדבר נוסף עליו, (ולכן הוא לא הי' נצחי).

אך בביהמ"ק השני הי' אמה כליא עורב. שמחד גיסא – "חסרו בו חמישה דברים"¹⁶, שזה מורה על השראת השכינה באופן מוגבל יותר, ולכן הי' בו צורך למנוע את אחיזת החיצונים (לגריעותא).

ומאידך גיסא, האלוקות החלה לחדור בתחתון עצמו, מצד שהיתה בו עבודת התחתונים בבירור הלעו"ז, וזה התבטא בשימוש בברזל באמה כליא עורב (למעליותא).

אך, נעלה מכל אלו הוא ביהמ"ק השלישי¹⁷, שבו תהי' תכלית השלימות של עבודת הבירורים. ולכן הי' הברזל בו בשלימות, בריבוי ובגילוי, מכיוון שהגילוי הכי נעלה יחדור לגמרי בדבר הכי תחתון.

ולכן דוקא הוא יהי' מקדש נצחי. כי הוא יחדור בנבואים כפי שהם מצד עצמם ממש, ובשלימות.

ד

ע"פ הנ"ל צריך ביאור מה הטעם שהכליא עורב היה למעלה

אך ע"פ המבואר לעיל, שיש חשיבות ותוכן במקום במקדש בו הונח כל מין ומין שע"י נבנה המשכן והמקדש, צריך להבין בנוגע למקום הברזל במשכן וביהמ"ק השני, באמה כליא עורב

14. כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ו שם, שההארה שהיתה אז ביטאה רק את הבל"ג האלוקי שמאיר אפי' למטה, ולכן הי' חסר בקבלת האור מצד התחתון עצמו.

15. תהילים קלב, ח.

16. יומא כא, ב.

17. וראה שיחת ש"פ מטו"מ תנש"א ס"ו ביאור ענין זה בארוכה.

שע"ג המעקה שבגג. דלכאורה מכיוון שהברזל הוא המין הכי נמוך שבדומם, הי' צריך להיות מקומו בחלק הכי נמוך שמשכן וביהמ"ק.

ובפרט במשכן, שכולו נבנה לפי סדר המינים שבעולם בסדר מלמטה למעלה דוקא. א"כ לא הי' צ"ל הברזל בחלק הכי עליון שבו. וכן בביהמ"ק השני שהי' עיקר בניינו ממין הדומם – הי' צ"ל החלק הכי תחתון שבדומם, הברזל, בחלק הכי תחתון של הבנין.

ובפרט לפי המבואר לעיל במשכן וביהמ"ק השני שבו היה אמה כליא עורב עשוי מברזל, הרי זה היווה סמל לאחיזה לחיצונים ועד שמנע את ההשראת השכינה באופן של שלימות, וראוי א"כ להניחו במקום מוסתר, ועכ"פ לא למעלה מההיכל.

ובמיוחד ע"פ הידוע שכל דבר הוא בדיוק ובהשגחה פרטית, ועאכו"כ פרט בבנין המקדש שצריך להיות בו תוכן והוראה, ואינו סתמי ח"ו, צ"ל מהי ההוראה מהימצאות הברזל דוקא בחלק הכי עליון במשכן ובמקדש?

ה

הביאור בזה ע"פ ההלכה שנגין לא נתקדשו

ויש לבאר זאת ע"פ פשט, שמכיוון שמקום הברזל הוא ע"ג הגג, ו"גגין לא נתקדשו"¹⁸, (אלא הרי הם כמו בחוץ), לכן אין במקום הברזל בחלק הכי עליון שבמקדש לימוד מיוחד, וכן אין זה עומד בסתירה לביאור הנ"ל ע"ד סדר בנין המשכן ומיניו. כי בד"א, בנוגע לבנין עצמו, אך הגג אינו נחשב לחלק מהבנין¹⁹.

יומתק יותר ע"פ ביאור תורת החסידות, ש"גגין לא נתקדשו" ע"פ פנימיות הענינים מורה על המעלה הכי גבוהה, שלא יכול הדבר להתלבש בבנין עצמו.

וכדברי כ"ק אדמו"ר²⁰: "גג ביהמ"ק, שלמעלה אפילו מהמדידות והגבלות דביהמ"ק עצמו (כענין הפשוט בגג, שהוא מכסה ומקיף על כל הנמצא תחתיו ומכל הצדדים), אפילו כפי שזהו בקודש הקדשים.

"ואף ש"גגות לא נתקדשו", הרי אדרבה – זהו ע"ד מה שנאמר²¹ בנוגע להקפות של שמח"ת שזהו רק מנהג, כי זה גבוה אפי' מניסוך המים (שהוא הלכה שבע"פ – הלכה למשה מסיני²²),

18. פסחים פה, סע"ב. וש"נ. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"ז.

19. ע"פ שיחת ש"פ ויחי ה'תשנ"ב, הערה 93.

20. שיחת אור ל"א אלול תש"א – בלתי מוגה.

21. ראה לקו"ת סוכות פ, סע"ג. סידור (עם דא"ח) רסט, ב.

22. סוכה לד, רע"א. מד, א. ובכ"מ.

דלהיותו ענין נעלה ביותר, לכן זה יכול להתלבש רק בענין של מנהג.

א"כ נמצא שמקום הברזל ע"פ פנימיות הוא המקום הנעלה ביותר בביהמ"ק.

ועפ"ז י"ל, שגם הברזל עצמו (שע"ג גג ביהמ"ק) בשרשו הוא ענין נעלה ביותר, אלא שבירידתו לעוה"ז, מכיוון ש"כל²³ הגבוה גבוה יותר, יורד מטה מטה יותר", הוא המין הכי נחות בדומם, שמסמל את החורבן וההרג (כנ"ל ס"ב).

ולכן לא הי' הברזל יכול להתלבש (במשכן וביהמ"ק השני) בבנין המקדש עצמו, אלא רק בגג הבנין (החלק שלמעלה אפי' מקדושת ביהמ"ק עצמו, כנ"ל), כי אז עוד טרם הגיעו למעלת השראת השכינה שתהיה לעת"ל.

אך לעת"ל (בביהמ"ק השלישי), מחמת שהגילוי האלוקי הכי נעלה יחדור ויתלבש בפנימיות בתחתון, אפי' הברזל (המין הכי נעלה, שלמעלה מהתלבשות בבנין), יחדור ויתלבש בבנין עצמו בלי הגבלה²⁴.

ד

הביאור בזה בעבודה בנפש האדם

ויש לבאר בזה עוד בעבודה בנפש האדם:

ענין הברזל בעבודה בנפש האדם הוא תוקף וה'קשיות עורף' למעליותא, על עניני תומ"צ²⁵. עבודה זו קשורה בתוכנה וענינה להתנשאות וגבהות של קדושה – 'ויגבה לבו בדרכי ה'²⁶. שכן כשהאדם עומד בגאווה בגלל עניני התומ"צ, יש לו תוקף ואינו מוותר על ענינים אלו.

ומכיוון שגג ביהמ"ק רומז על גאווה שבקדושה²⁷, לכן הי' ע"ג את האמה כליא עורב, ממין הברזל, שרומז על התוקף דקדושה.

[ואוי"ל עוד בזה שמקום האמה כליא עורב ע"ג הגג גופא דוקא ע"ג המעקה, הוא מדויק ביותר:

הגג ענינו גאווה דקדושה, ומעקה הגג – ענינו הזהירות וההגבלה של הגאווה ע"י רגש הביטול, מפני החשש שהאדם יפול לגאווה שמצד הישות והמציותא שלו²⁷.

23. ראה מאמרי אדה"ז תקס"ד ע' קכו [ובהנסמן עוד בספר המפתחות לספרי אדה"ז (קה"ת תשמ"א) ערך כל הגבוה כו']. שערי אורה נח, א ואילך. סה, א ואילך. ובכ"מ.

24. ועיין בזה באריכות אודות שורש הגשמייות שיתגלה לעת"ל, בד"ה "השם נפשנו בחיים" תשח"י מוגה.

25. שיחת ש"פ יחי ה'תשנ"ב הנ"ל, ס"ה.

26. דה"ב ז, ו. תו"א צב, ב. קיט, ג ואילך. לקו"ת במדבר טו, ג. ועוד. וראה השיחה בעת ביקור הרה"ג וכו' וכו' מרדכי אליהו שליט"א (התועדויות תשנ"ב ח"א ע' 241).

27. לקו"ש חכ"ד פ' תצא שיחה ב', ס"ו.

אך בשביל שהאדם יחזיק בשני הקוים – המנוגדים מצ"ע – הנדרשים בעבודת ה', גם הגג – הגאווה דקדושה, וגם המעקה – רגש הביטול, נדרש נתינת כח מיוחדת ועצמית. ולכן יש את האמה כליא עורב שע"ג המעקה שע"ג הגג – העשוי מברזל. כי הברזל מורה על החוזק והתוקף העצמי שיכול לשאת הפכים שמצד עצם הנשמה²⁸].

ומכך גם מובן לגבי דורנו זה האחרון שבו יש ענין של חוצפי יסגי מצד הקליפה, שעל אף שעד עכשיו העקשות והתוקף היו בענין הלא טוב, מחמת שהיה ענין של "והפנו אלי עורף ולא פנים", "עם קשה עורף" לגריעותא, מ"מ, כעת העבודה היא דווקא לנצל את העקשות והתוקף לצד הקדושה²⁹, שזה מרמז על הגילוי לעת"ל בגילוי שורש הברזל שענינו תוקף דקדושה, כמבואר בשיחות כ"ק²⁸.

28. שיחת ש"פ ויחי תשנ"ב הנ"ל, ס"ד.

29. ולהעיר מהמעשה הידוע עם חסיד אדמו"ר הזקן שהייתה לו גאווה, ואמר לעצמו, שמחמת רום גדלותו בהיותו חסיד של אדמו"ר הזקן, אין מתאים שייכשל בענינים לא טובים, וגאווה זו עמדה לו.

ביאור במאמר ד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ

הת' מנחם מענדל שי' גוראריה

ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ.י.

א

מהלך המאמר ע"פ ביאור הרבי מהוריי"צ במאחז"ל תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים בתחלת המאמר (סעי' א) מביא הרבי מה שדייק הרבי הקודם בד"ה זה, במאמר חז"ל (ברכות יז, א) "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים" ומביא שם את פירוש רש"י (שם) דחכמה כאן הכוונה על תורה, והפירוש במאחז"ל הוא שעיקרה של תורה הוא שיהיה עמה תשובה ומעשים טובים, ועל זה מדייק, דלכאורה עיקרה של תורה הוא הבנה והשגה, ומהו שעיקרה הוא תשובה ומעשים טובים, (ועל זה מוסיף הרבי (סעי' ב) שהתשובה ומעשים טובים הם לא רק עניינים שאינם שייכים לתורה אלא עוד זאת שהם הפכיים, ע"ש).

(ומבאר הרבי שהדיוק הוא דוקא לפי פירוש רש"י, דבפשטות ניתן לומר הפירוש בתכלית חכמה, דתכלית הכוונה דתורה, דהיינו שענין לימוד התורה הוא שתביא בעתיד לתשובה ומעשים טובים, ולא שהתשובה ומעשים טובים הם העיקר של התורה עצמה, ולכן מביא הרבי הקודם פי' רש"י ומדייק כנ"ל).

ועל זה מביא הרבי (סעי' ג) את מה שמבאר הרבי הקודם בזה ע"פ מאמר הזהר "לית מחשבה תפיסא בך אבל נתפס איהו ברעותא דליבא", ומקשה שלכאורה למרות הביאור שע"י מחשבה בלבד א"א לתפוס בהעצמות כ"א ע"י רעו"ד וכן מעשה המצוות, אבל ביאור זה הוא רק להפי' דתכלית הכוונה והעילוי דתורה הוא שתביא למעשים טובים (ע"ד גדול תלמוד שמביא לידי מעשה), ובזה בא לבאר ע"פ מאמר הזהר הנ"ל שבהבנה והשגה בלבד א"א לתפוס בהעצמות, ודוקא ע"י קיום המצוות, אמנם אין זה ביאור מדוע עיקרה של תורה עצמה הוא כשיש עמה תשובה ומעשים טובים, (כפירוש רש"י).

וא"כ קשה, דמזה שמביא זאת הרבי הקודם בהמשך לשאלתו על פירוש רש"י משמע שביאור המאמר מיישב פי' רש"י, וצלה"ב, האיך.

ועל זה כותב הרבי (בסעי' ד) שיובן זאת בהקדם זה שהרבי הקודם מסיק כהמשך לאריכות הביאור בזה שהבנה והשגה אינה תופסת בהעצמות ודוקא רעותא דלבא, שזה גם הכוונה ב"תכלית

* היות והמשך העניינים במאמר קשה קצת להבנה, ואיך כל הפרטים בפנים המאמר נוגעים לביאור, לכן ראיתי בזה לברור בדרך אפשר כמיטב הבנתי, לא באתי לחדש כי אם לנסות ליישב המאמר דבר דבור על אופן, כן ישנם מושגים ועניינים בהמאמר הדורשים ביאור נוסף ולא נתבארו בהנכתב לקמן, כ"א הוסבר בעיקר מהלך המאמר.

חכמה תשובה ומעשים טובים", ומקשה הרבי מה שייכות מעלת מעשים טובים להמבואר במאמר ע"פ מאמר הזהר שנתפס איהו ברעו"ד.

ב

שאלות במהלך המאמר

אמנם מה שצריך עיון בעת לימוד המאמר הוא, דעיקר האריכות במאמר (סעי' ד-ו) הוא במה אכן תופסים בעצמות, וסדר העבודה בזה דחכמה תשובה ומעשים טובים, דתפיסת העצמות הוא ע"י מעשה המצוות, אמנם כדי שזה יהיה בגילוי הוא ע"י שהמצוות נעשים בקבלת עול, וזה שהאדם עושה המצוות בקב"ע הוא כשאהבתו אינה ע"פ טעם ודעת אלא רעו"ד.

והביאור על קושיית המאמר דמדוע תכלית התורה הוא שיהיה עמה תשובה ומעשים טובים, מובא רק בהמשך המאמר (סעי' ז-ח), (ותורף הביאור שם, דכדי להגיע לתורה - מעלת הבן - כמו שהיא מושרשת בהעצמות צריך שיהיה עמה תשובה ומעשים טובים - ענין הביטול, עבד - כי כמו שהם מושרשים בהעצמות ב' הענינים הם חד).

וצריך לעיין:

(א) מדוע מאריך הרבי בכך שע"י מעשה המצוות תופסים בהעצמות, בעוד שמה שנוגע לביאור הוא איך מגיעים לעיקרה של תורה, ובמילים אחרות: איך הביאור שבסעיפים ז-ח תלוי ובהמשך בהמבואר במאמר לפנ"ז (סעי' ד-ו).

(ב) ועיקר, דבמאמרו של הרבי הקודם כל אריכות הביאור היא אכן בביאור מאמר הזהר ש"לית מחשבה תפיסא בך כלל, אבל נתפס איהו ברעו"ד", והיכן מרומז כאן ביאור הרבי בסעיפים ז-ח.

ג

ביאור בהקדם דיוקים במאמרים ד"ה מרגלא בפומי'

והנה כד דייקת שפיר במאמר של הרבי הקודם אכן נראה דבכל הביאור במאמר (מאחרי הסעיף הראשון) אינו מזכיר דבר וחצי דבר מענין זה (שתכלית התורה שיהיה עמה תשובה ומעשים טובים). דכל הביאור בהמאמר הוא אכן בפירוש מאמר הזהר "לית מחשבה תפיסא בך כלל, אבל נתפס איהו ברעותא דלבא", ועל זה מבאר בארוכה, איך שהשגה אפילו השגת השלילה תופסת רק בגילויים, ואח"כ איך שגם האהבה שע"פ טעם ודעת תופסת רק בגילויים, ודוקא רעותא דלבא שהיא האהבה שאינה תלוי' בדבר כ"א אהבה עצמית כאהבת הבן לאב, היא תופסת בהעצמות, ורק בסיום המאמר ממש בשורה האחרונה מוסיף, "ולכן הנה התכלית והעיקר דחכמה הוא תשובה ומעשים טובים להיות בזה נתפס העצמות ב"ה" עכ"ל. ובזה מסתיים המאמר.

ומשמעות הדברים דהרבי הקודם משווה תוכן מארז"ל זה למאמר הזה, דאין תופסים בהעצמות ע"י מחשבה – חכמה, כי אם ע"י רעו"ד – מעשים טובים, אמנם לפי זה המאמר רז"ל הנ"ל מתפרש כפי שהוא בפשטות, דתכלית חכמה היינו תכלית הכוונה דתורה, ולא כפירוש רש"י שתכלית חכמה היינו עיקרה של תורה.

ולכן נראה דאכן כן הוא, דעיקר הביאור ומהלך הדברים במאמר הרבי הקודם הוא ע"פ פשטות הבנת מארז"ל זה, אלא שהרבי מדייק שכיון שקושיית הרבי הקודם בתחילת המאמר מיוסדת על פירוש רש"י, בהכרח לומר שהביאור מיישב גם את מאמר חז"ל ע"פ פ' רש"י, ולכן מבאר הרבי איך שבה מרומז ג"כ ביאור לפירוש רש"י, ומדוייק כן בכמה מקומות בלשון המאמר, ועפ"ז יובן מהלך הענינים במאמר, וכמו שיתבאר לקמן.

בסוף סעיף ג' כשמקשה על כך שביאור הרבי הקודם אינו מתרץ קושייתו בנוגע לפירוש רש"י, מסיק הרבי וז"ל: "ומהמשך הענינים שבהמאמר משמע, דענין זה (שחכמה תופסת בגילויים, ובכדי לתפוס בהעצמות הוא ע"י תשובה ומעשים טובים) הוא גם ביאור על זה שעיקרה של תורה הוא תשובה ומעשים טובים" עכ"ל.

ולכאורה צ"ע מדוע הקושיא היא רק ש"משמע . . גם ביאור על זה שעיקרה של תורה . .". ולכאורה מדוע זה רק משמעות שזה גם ביאור לפירוש רש"י, ומדוע לא הקשה הרבי עוד יותר, דעיקר קושייתו של הרבי הקודם הוא בפירוש רש"י, והביאור בהמאמר אינו מיישב כלל את עיקר קושייתו בתחילת המאמר.

וכן בביאור לבסוף (סעי' ח) כותב הרבי וז"ל: "וזהו תכלית חכמה תשובה ומעשים, דעיקרה של תורה הוא שיהיה עמה תשובה ומעשים טובים, דנוסף לזה שהתורה מביאה לתשובה ומעשים טובים, התשובה ומעשים טובים צריכים להיות עמה..." היינו שהרבי אינו שולל את הפירוש הפשוט שהחכמה מביאה לתשובה ומעשים טובים אלא ד"נוסף" על פירוש הפשוט מובן ג"כ פירוש רש"י.

אלא דמזה משמע כנ"ל, שהרבי לומד שאכן עיקר הביאור במאמר הרבי הקודם מיישב את המאמר חז"ל לפי פשטות הבנתו דתכלית חכמה היינו תכלית העילוי – תכלית הכוונה – דתורה (ולא כפירוש רש"י), היינו מאחר שגם בפשטות המאמר חז"ל קשה, מדוע תכלית העילוי דחכמה שהוא כח נעלה, הוא דוקא כשמביא למעשים טובים, ואת זה מבאר הרבי הקודם ע"י הסברת מאמר הזהר ש"לית מחשבה תפיסא בך כלל אבל נתפס איהו ברוע"ד, היינו שמחשבה (חכמה) אכן אינה תופסת בהעצמות, ובכדי לתפוס בעצמות צ"ל מעשים טובים, רעותא דליבא.

אלא שהרבי מדייק שמהמשך הענינים שבהמאמר, היינו מכך שהדגש בקושיא במאמר של הרבי הקודם הוא על פירוש רש"י, משמע שהביאור בהמאמר הוא גם ביאור ברמז עכ"פ לפירוש

רש"י, ולכן מבאר הרבי קודם את מהלך המאמר של הרבי הקודם ואיך שעפ"ז יובן ג"כ לפירוש רש"י.

ומעתה יש להבין את כל מהלך המאמר דבר דבר על אופנו בעז"ה. וכדלהלן.

ד

ביאור ע"פ הנ"ל במהלך המאמר

בתחלת סעי' ד שואל הרבי שאלה על הביאור שבמאמר הרבי הקודם, הרי מאמר הזה מדבר במעלת רעותא דלבא שבזה תופסים את העצמות, וכמו שמסביר הרבי הקודם במאמר את מעלת הרעותא דלבא – אהבה עצמית, ואיך מסיק הרבי הקודם מכך שע"י תשובה ומעשים טובים תופסים בהעצמות.

ולכן מבאר הרבי, שב"נתפס איהו ברעותא דלבא" יש ב' פירושים: א) שנתפס ברעותא דלבא עצמה, (דאהבה שבאה ע"י התבוננות מקשרת את המתבונן לדרגא שבה הוא מתבונן, והיינו גילויים, משא"כ אהבה עצמית, שאינה באה ע"י התבוננות, אלא מצד הקשר עצמי שיש בין ישראל לעצמותו ית', הרי בזה דוקא תופסים בעצמות, כמו שמבואר במאמר הרבי הקודם בארוכה, ע"ש).

ועל זה מוסיף הרבי עוד פירוש, דמכיון שסו"ס האהבה היא הרגש של האדם, הרי אין שייך שהאדם ע"י עניינו יתפוס בו ית' שהרי הוא ית' מובדל מכל דבר, ודוקא ע"י מה שהעצמות רוצה בזה אפשר לתפוס, והיינו ע"י קיום המצוות, אלא שבכדי שהמשכת העצמות שע"י המצוה תהיה בגילוי הרי זה ע"י שהאדם הוא בביטול, שמקיים המצווה בקב"ע רק כדי למלאות רצונו ית' בלי חשבונות אחרים (דבלא זה, הרי מציאותו של האדם מעלמת על המשכת העצמות).

אלא שבכדי שהאדם יבוא למצב כזה בו הוא יקיים מצוות בלי שום תועלת אישית ורק לקיים רצונו ית', הרי זה ע"י שהוא מגלה את האהבה עצמית, דהיינו הקשר שלו לקב"ה שאינו תלוי בשום מעלה וענין, אלא קשר עצמי, (כמו הקשר של בן לאב), היינו דכאשר היחס שלו לקב"ה הוא ע"פ טעם ודעת (אהבה שע"פ טעם ודעת), שקרבת אלוקים לי טוב, אזי עבודת ה' שלו תהיה ג"כ באופן זה – כדי להתקרב לקב"ה, משא"כ כשהקשר שלו לקב"ה הוא עצמי, אזי גם עבודת ה' שלו (קיום המצוות) הוא בלי שום מכוון אישי, כ"א מכיון שכך הוא רצונו ית' (קב"ע).

וזהו הפירוש השני ב"נתפס איה ברעו"ד", לאו דוקא ברעו"ד עצמה, כ"א כל קו העבודה שמגיע כותצאה מכך שהקשר שלו לקב"ה הוא באופן של רעו"ד, דהיינו קיום המצוות רק בכדי למלאות רצון העליון (קב"ע), שדוקא בקיום המצוות באופן כזה המשכת העצמות שבקיום המצוות הוא בגילוי.

וע"פ פירוש זה ב"נתפס איהו ברעו"ד" מבאר הרבי הקודם גם את זה ש"תכלית חכמה הוא תשובה ומעשים טובים", שבחכמה לבדה א"א לתפוס בהעצמות כ"א דוקא ע"י מעשים טובים. (בהקדמת הרעו"ד כנ"ל).

ועל זה מוסיף הרבי לבאר בסעי' ה-ו, שבעצם הפעולה שנפעלת ע"י רעו"ד – גילוי הקשר עצמי שיש בין ישראל לקב"ה, נפעלת ע"י התורה (חכמה). והוא ע"פ המבואר בהמשך תרס"ו שהענין דבן ועבד הוא בתורה ומצוות, דענין הבן הוא שמציאות הבן היא כמציאות האב, ומה שרצון הבן הוא רצון האב (כענין הרעו"ד, קשר עצמי), וזה נפעל ע"י התורה שחכמתו של הקב"ה נהיית חכמתו של האדם, וכמו שמבאר הרבי שזהו ש"קוב"ה קא חיך ואמר נצחוני בני נצחוני" היינו שקוב"ה מתבטל כביכול להשגת התורה כמו שהיא בשכל האדם, מכיון שמה שמושג בשכל ישראל, הוא מפני שכך הוא בעצמותו ית' שלמעלה מבחי' קוב"ה, דהיינו שבלמוד התורה מתגלה הקשר עצמי שבין ישראל לקב"ה, דהבנת האדם היא בהתורה כמו שמונחת בעצמותו ית', ובמעשה המצוות מתגלה הקשר של ישראל לקב"ה באופן של עבד, היינו ע"י קיום המצוות בקב"ע, ובנוסף על זה (היינו בנוסף על הקב"ע שבמצוות) יש את המעלה שבמעשה המצוות עצמם.

שע"פ הנ"ל יוצא, שג' הענינים הנ"ל (סעי' ד) שעל ידם ממשיכים את העצמות בהתגלות (רעותא דלבא, קב"ע, מעשה המצוות), הם הג' ענינים דחכמה תשובה ומעשים טובים.

דעד עתה ההבנה הייתה שחכמה (תורה) היא רק כמו ה"מחשבה" במאמר הזהר, היינו הבנת האדם שתופסת רק בגילויים, אמנם ע"פ המבואר בסעי' ה, הרי ע"י התורה מתגלה הקשר עצמי שבין ישראל לקב"ה, ענין הבן, נמצא דהתורה פועלת פעולת הרעו"ד.

תשובה הרי עניניה ביטול (כמבואר בסעי' ב), נמצא דהיא פועלת פעולת הקב"ע, ומעשים טובים (מעשה המצוות) שע"י ממשיכים את העצמות בפועל.

וע"פ הנ"ל, הפירוש במארו"ל זה הוא לא דמכיון שמחשבה תופסת רק בגילויים הרי החכמה בעצמה אינה מספקת אלא צריכים לבוא למעשים טובים, אלא שבמאחז"ל נאמרו ג' הענינים שנדרשים כדי להמשיך את העצמות בגילוי. ובסגנון אחר: אין הכוונה לשלול את החכמה בנוגע לתפיסת העצמות (כמאמר הזהר שמחשבה אכן אינה שום כלי לתפוס העצמות) אלא אדרבה הכוונה לומר שהחכמה (תורה) רעו"ד הרי תכליתה שהיא עצמה מביאה לקיום המצוות בקב"ע שעל ידם זה דוקא ממשיכים את העצמות בהתגלות.

וזהו שבהמשך לביאור מאמר הזהר ש"נתפס איהו ברעו"ד" מבאר הרבי הקודם את המאמר חז"ל במעלת המעשים טובים, דע"פ הנ"ל הם ענין אחד. שע"י רעו"ד (כפירוש הרבי בזה, קיום המצוות שמסתעפים ממנה) מגיעים להמשכת העצמות בגילוי, שזהו ממש פירוש מאחז"ל "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, כנ"ל.

אמנם כל הנ"ל הוא ביאור נכון בפירוש הפשוט של מאחז"ל זה, שתכלית העילוי הוא שהחכמה תביא למעשים טובים, ומעתה בא הרבי לבאר איך בביאור הנ"ל טמון ג"כ ביאור לפירוש רש"י בזה ש"עיקרה של תורה הוא שיהיה עמה תשובה ומעשים טובים".

ועל זה מבאר הרבי בסעי' ז-ח, שעל פי הנ"ל הכוונה בחכמה היא לא סתם השגה, אלא גילוי הקשר העצמי של ישראל לקב"ה (בחי' בן) שע"י התורה, יובן מדוע להגיע לזה בשלימות צריך שיהיה עמה תשובה ומעשים.

דמכיון שבנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות הקשר שלה לקב"ה באופן של בן והקשר שלה באופן של עבד אינם ב' דברים שונים אלא ענין אחד, לכן כדי לגלות את הקשר של בן כמו שהוא בעצמותו נדרש שלימוד התורה עצמו יבוא ביחד עם קב"ע ענין העבד, דבלאו הכי הרי אין הקשר לענין הבן כמו שהוא בעצמותו ית'.

ולכן תכלית חכמה, עיקרה של תורה הוא כשיש עמה תשובה ומעשים טובים, דכדי לגלות הקשר דבן (שזהו ענין התורה כנ"ל) צריך שיהיה עמה עם לימוד התורה ביטול תשובה ומעשים טובים (דתשובה עניניה ביטול וקב"ע כנ"ל, אמנם גם זה הוא ענין הביטול כמו שבה מצד עבודת האדם ושלימת ענין הביטול הוא בקיום המצוות עצמם שכל ענינים הוא רצון העליון, ולכן אינו מסתפק בענין הביטול כמו שהוא בתשובה אלא מוסיף "מעשים טובים").

היוצא מכהנ"ל שדוקא ע"פ הסברת ההבנה הפשוטה במאחז"ל זה אנו מבינים את הפירוש של "חכמה" "תשובה" ו"מעשים טובים", שע"י דוקא מובן מדוע להגיע לעיקרה של חכמה צריך לתשובה ומעשים טובים.

ביאור במאמר ד"ה וידבר אלקים תשכ"ח

הת' לוי שי' דהאן

ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

א

אופן השפעת שכל מרב לתלמיד בדרך קצרה

במאמר ד"ה וידבר אלקים גו' אנכי תשכ"ח¹, מביא הרבי את פי' אדה"ז בלקו"ת על פסוק זה (בביאור הטעם שכ' "את כל הדברים האלה" ולא "וידבר אלקים אנכי", שבמ"ת ניתנה כל התורה כולה כולל כל מה ש"תלמיד ותיק עתיד לחדש", אלא שניתנה באופן של כלל, ואח"כ במשך הזמן נפרטה התורה לריבוי פרטים ועניינים (תושב"כ, תושבע"פ, משנה, גמרא וכו')).

ושואל על כך הרבי, מהו הטעם לכך שדרך נתינת התורה היתה בדרך של כלל ופרט דוקא².

ובכדי לבאר זאת, מקדים³ שכך מצינו גם באופן בריאת העולם. שהעשרה מאמרות היו כלולים תחילה בהמאמר ד"בראשית"⁴, ואח"כ באו בהעשרה מאמרות בדרך פרט.

וכמו"כ גם בשורש העשרה מאמרות – בספירות. שתחילה היה הרצון הכללי לבריאת העולמות, ואח"כ ירד האור לפרטים (מחשבה הקדומה דא"ק, כתר, חכמה וכו') בכדי להוות את העולמות.

וא"כ גם כאן קיימת השאלה מדוע היתה הבריאה דוקא באופן זה דכלל ופרט.

ומבאר זאת⁵ ע"י משל דהשפעת שכל מרב לתלמיד, שעל הרב להעביר לתלמיד כל פרטי השכל תחילה בבחי' נקודה, ואח"כ את כל רוחב ועומק ההשכלה בדרך פרט. ובביאור העניין כותב הרבי, וזלה"ק: "והטעם על זה (שההשפעה צריכה להיות בדרך קצרה דוקא) הוא, כי באם ישפיע לו (בתחילה) כל הפרטים בגילוי, יתבלבלו חושי התלמיד, וגם אפשר שמצד ריבוי ההתפשטות ילך התלמיד בדרך עקלתון, ולכן צריך ללמדו בדרך קצרה דוקא, שע"ז בא השכל בצירור מוגבל (שהוא

1. קונטרס חג השבועות ה'תשמ"ט. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' קסג.

2. ומוסיף שם, ששאלה זו לפי' אדה"ז קיימת ג"כ לפי' רש"י שהפסוק מלמד שתחילה נאמרו כל עשרת הדברות כדיבור אחד ואח"כ חזרו ונפרטו לעשרה דברות פרטיים.

3. שם ס"ב.

4. כפי' רש"י (בראשית א, א) "את השמים לרבות צבאיהם ואת הארץ לרבות צבאי".

5. ס"ג ואילך.

יודע את הענין בכללותו), ועי"ז הנה גם לאחרי שמעיין בהפרטים, בריבוי סברות, תהי' ההתפשטות לפי אופן הציור של הדיבורים הקצרים ולא ילך בדרך עקלתון". עכלה"ק.

והביאור בזה בדא"פ, שאם הרב יבאר תלמיד את ההשכלה כפי שנמצאת בשכלו עם כל הרוחב והעומק שבזה הרי ישנו חשש שהתלמיד לא יוכל לקבל כלל את שכל הרב, כיון ש"יתבלבלו חושי התלמיד" לרוב רוחב ועמקות הסברא. ונוסף על כך ישנו חשש נוסף, שאף אם התלמיד יוכל לקבל את השכל, הוא "ילך בדרך עקלתון", ויסיק את המסקנות הלא נכונות מהשכלה זו.

ולכן ההשפעה צריכה להיות בדרך קצרה, שאז כאשר שומע התלמיד את הסברא לא מתבלבלים חושיו (והיינו שבמילים "שהוא יודע את העניין בכללותו" המובאים שם בחצע"ג, מבאר מדוע סר החשש ד"יתבלבלו חושי התלמיד", וממשיך שכיון שההשפעה היא בדרך קצרה, הרי) אף כשיבין משכלו את שאר הפרטים לרוחב ועומק ההשכלה לא "ילך בדרך עקלתון", ויהיה זה לפי הדיבורים הקצרים שהבין מהרב. שכיון שבהשפעה בדרך קצרה הבין את העניין בטוב, ממילא גם הפרטים יהיו כדבעי.

ב

המצאת השכל בשכל הרב בדרך קצרה, והצ"ע בזה בלשון רבינו

והנה, בהמשך הסעיף מוסיף הרבי ומבאר, שענין זה (העברת השכל מהרב לתלמיד בדרך כלל ופרט) הוא לא רק בהמשכת השכל בפועל אל התלמיד, אלא גם בהמצאת השכל אצל הרב עצמו עוד לפני שבא להשפיע אותו לתלמיד בפועל. כלומר, שעוד בזמן שהשכל אצל הרב עצמו, גם אז מחלק אותו הרב לכלל (נקודה שכוללת את כל הפרטים) ופרט (שמשער ריבוי הפרטים שישפיע לתלמיד).

והטעם לכך שגם כאשר הדבר-שכל נמצא עוד בשכל הרב נדרש שיהיה בו צמצום ("דרך קצרה"), אף שאין המדובר כאן אודות ההשפעה בפועל אל התלמיד, מבאר הרבי, וזלה"ק: "דהנה ידוע שבשכל הרב כלול גם חיצוניות השכל ששייך להתלמיד, אלא שבהיותו כלול בשכל הרב, הנה נוסף לזה שאינו ניכר שם בפ"ע (להיותו כלולו ומעורב עם הפנימיות), הנה גם חיצוניות השכל (השייך להתלמיד) הוא בריבוי אור, ולכן צריך הרב לצמצם את שכלו, היינו להעלים את שכלו העצמי שלא יאיר כלל, שע"ז נבדל החיצוניות מהפנימיות וניכר בפ"ע, וגם החיצוניות שנמצא אצלו אז הוא בבחי' נקודה בלבד, ורק לאחרי זה (לפני שמשפיע בפועל) הוא משער בעצמו את הפרטים שישפיע אל המקבל".

והיינו, שנוסף לכך שההשפעה צריכה להיות באופן מותאם לשכל התלמיד, צריך שה'חפצא' של השכל יהיה מתאים לשכל התלמיד, וזהו חיצוניות השכל. ובחיצוניות השכל גופא כפי שהוא מצ"ע אין הוא מתאים עדיין לשכל התלמיד כיון שהוא עצמו בריבוי אור, ואף מאיר בו פנימיות השכל, אלא צריך שיתצמצם לפ"ע שכל התלמיד.

והתאמת ה'חפצא' של שכל הרב שיוכל בכלל להיות שייך להשפעה להתלמיד, נעשה בשכל הרב עצמו, וג"ז צריך שיהיה בדרך קצרה, באופן שבתחילה הוא בבחי' נקודה ורק אח"ז מתפשט בריבוי פרטים. והטעם שהשפעה צריכה להיות מתחילה דווקא בבחי' נקודה, מבאר הרבי, "כי באם השכל ששייך להתלמיד הי' נמצא מלכתחילה באופן דהתפשטות בריבוי פרטים, יהיו אז הפרטים באופן כמו שהם נובעים משכל הרב, בריבוי אור, ולא יהיו מכוונים לחושי התלמיד".

[ובסעי' ד שם מתאים הרבי את המושל לנמשל: שכשם שברב ותלמיד השכל מגיע באופן של כלל ופרט הן בנוגע להשפעה בפועל אל התלמיד והן בהמצאת השכל אצל הרב עצמו, כמו"כ בעולמות יש כלל ופרט הן בנוגע לבריאה בפועל (כלל ופרט במאמרות) והן בנוגע להאור עצמו (כלל ופרט בספירות, כנ"ל)].

וצ"ל מדוע כאשר מדבר הרבי בעניין הא' דדרך קצרה, בהשפעה בפועל מהרב לתלמיד, כותב את ב' החששות דשמא יתבלבלו חושי התלמיד, ושמא ילך בדרך עקלתון, משא"כ בעניין הב' דדרך קצרה, שזהו הצמצום דחיצוניות השכל בשכל הרב עצמו, כותב רק החשש שלא יותאם לחושי התלמיד, ולא מזכיר שמא ילך בדרך עקלתון.⁶

ג

ביאור בדא"פ ע"פ המבואר בסה"מ תש"ט

וי"ל הביאור בכ"ז בדרך אפשר:

בהבדל שבין שני סוגי הצמצומים הנ"ל (ברב עצמו ובהשפעה אל התלמיד), הרי הצמצום שבהשכלה כפי שנמצאת בשכל הרב, הוא משמעותי הרבה יותר מהצמצום שנעשה לאחמ"כ בהשפעה בפועל.

והטעם הוא, כמו שכותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ⁷: כמו בהשפעת הרב לתלמיד, כשהרב משכיל ומבין את השכל לעצמו ה"ז השכלה מה שהיא לפ"ע שכל הרב בעצמו, ואינו בערך התלמיד כלל . . . ובהכרח שיצמצם הרב שכלו, והיינו שיתעלם גילוי אור השכל לגמרי שלא יאיר בגילוי כלל . . . ומה שנשאר בהאור שאפשר שיתגלה אל המקבל, מתצמצם⁸ בבחינת נקודה אחת כללית . . . ומנקודה זו נמשך אח"כ האור והגילוי אל המקבל".

6. אף שבדוחק היה ניתן לומר שהכוונה ב"לא יהיו מכוונים ומתאימים לחושי התלמיד" היא לב' הענינים: הן שיתבלבלו, והן שיתקבלו בצורה לא רצויה, אך מפשטות הלשון משמע שמדבר רק בענין הראשון (וכדמשמע מכך שכשמדבר בתחילת הסעי' אודות ה'דרך קצרה' בהשפעה בפועל, כותב את הטעם ד"לך בדרך עקלתון" נוסף על הטעם ד"יתבלבלו חושי התלמיד", שמכך משמע שהם ב' עניינים שונים.

7. סה"מ תש"ט ע' 133 (ההדגשות אינם במקור).

8. כ"ה בדרושי רבותינו נשיאנו, ועיין רש"י ורא"ע עה"פ "עודך מסתולל בעמי". ויש לבאר ע"פ החילוק בין הברה

כלומר, הצמצום הראשון הוא התעלמות, וכפי שביאר במאמר דידן שמתעלם שכלו העצמי. ורק לאחר שנתעלם כל גילוי השכל כפי ששייך לרב, אז מתאים הרב ע"י צמצום נוסף את השכל לחושי התלמיד⁹. ובפשטות אלו הם שני השלבים המוזכרים כאן – הצמצום אצל הרב עצמו והצמצום בהשפעה בפועל¹⁰.

ולכאורה נראה לומר, שכנגד שני צמצומים אלו הם שני הביטויים שמביא הרבי לפני זה בהסבר הצורך בצמצום:

באם לא תהיה התעלמות השכל אצל הרב (צמצום הא'), וממילא השכל לא יהיה בערך לתלמיד, מצד זה "יתבלבלו חושי התלמיד", היינו שהשכל כלל לא מתקבל אצלו, הוא כלל לא כלי לקלוט את השכל ולכן מיד מתבלבלים "חושי התלמיד". דכיון שנדרש פה צמצום באופן של העלם, ולולא צמצום זה השכל אינו בערך להשפעה לתלמיד לכן יתבלבלו חושיו לגמרי ולא יוכל לקבלו כלל, וממילא אין שייך לכתוב כאן שישנו גם החשש ד"ילך בדרך עקלתון", כיון שמלכתחילה יתבלבלו חושיו ולא יקבל את השכל כלל.

לעומת זאת, בנוגע לצמצום השני שצריך להיות בעת ההשפעה בפועל, הרי באם תהיה ההתעלמות אצל הרב אלא שיחסר רק הצמצום בעת ההשפעה בפועל אל התלמיד, החשש שיתבלבלו חושי התלמיד אינו כ"כ מוכרח, שהרי השכל הוא עכ"פ בערך לשכל התלמיד (שהרי כבר הרב העלים שכלו העצמי ונעשה חיצוניות שכל נפרד השייך להשפעה להתלמיד), אלא שמצד רוחב הסברא לא יוכל התלמיד לקבלה ישר על כל פרטיה. ולכן כותב ש(אף אם נאמר שכיון שההשכלה עצמה היא בערך להתלמיד התלמיד יוכל לתפוס אותה, הרי) ישנו החשש ש"ילך התלמיד בדרך עקלתון", היינו שאמנם השכל יתקבל אצלו ויתפס בשכלו, אבל מכיון שלא נפעל הצמצום יוכל התלמיד לטעות בהשגת השכל ולהגיע למסקנות לא נכונות.

ועפ"ז תבואר השאלה דלעיל:

בתחילת הסעי' שמדבר אודות ההשפעה בפועל לתלמיד, מביא ב' החששות דיתבלבלו חושי התלמיד וילך בדרך עקלתון, דכיון שישנו נתינת מקום שלא יתבלבלו חושיו לכן מביא החשש הב'

ספרדית להברה אשכנזית. ואכ"מ.

9. וב"קיצור" שם מגדיר את שני צמצומים אלו במילים אחרות: "סילוק" ו"לצמצם חיצוני" האור" ועיין ג"כ במ"מ שבהע' 11.

10. אמנם יכול להיות שהצמצום בבחי' נקודה המדובר כאן הוא כפי שהוא בשכל הרב עצמו, וכפי שכותב במאמר דידן שישנם ב' עניינים בצמצום בשכל הרב עצמו, שמתעלם שכלו העצמי, ושחיצוניות השכל יהיה בבחי' נקודה. וכן נראה קצת ממ"ש "ומנקודה זו נמשך אח"כ האור והגילוי אל המקבל", שמוזה משמע שזהו הצמצום בסברא עצמה שבשכל הרב שאח"כ יוכל התלמיד להשיגה, ולא בהשפעה עצמה. אמנם אעפ"כ הלימוד מפה הוא לעצם החילוק בין סוג הצמצום שישנו בשכל הרב גופא, שישנו (עכ"פ גם) צמצום באופן של העלם, משא"כ בהשפעה בפועל שהצמצום הוא רק בבחי' נקודה. וראה לקמן ס"ה.

שילך בדרך עקלתון. משא"כ בסוף הסעי' שדן בהמצאת השכל אצל הרב עצמו, כיון שלולא הצמצום בזה שכל הרב אינו בערך כלל להתלמיד, לכן אין אפשרות שיהיה מעיקרא את הדבר שכל, ואינו מביא את החשש הב' דילך בדרך עקלתון (שחשש זה הוא רק לאחר שהבין את הסברא).

ולפ"ז יבואר גם הטעם מדוע בסדר העניינים בהמשל מביא הרבי לכל לראש את הצמצום שבהשפעה בפועל אל התלמיד, ורק לאחר מ"כ את הצמצום שנפעל אצל הרב בעצמו (אף שבסדר העניינים הוא להיפך – קודם הצמצום בשכל הרב עצמו, ורק אח"כ הצמצום בהשפעה בפועל), והיינו משום שזהו הסדר בחומרת הדברים, מן הקל אל הכבד – צמצום קטן ולאחמ"כ התעלמות מוחלטת, כנ"ל¹¹.

ד

דחיית הנ"ל וביאור באופ"א קצת

אמנם לכאורה הביאור דלעיל אינו מתאים עם סדר העניינים המבואר במאמר.

דכאשר מבאר את הצמצום הנדרש בהמצאת השכל אצל הרב מביא בזה ב' עניינים: א. העלם השכל העצמי של הרב שלא יאיר בחיצוניות השכל. ב. שגם חיצוניות השכל עצמו יהיה בבחי' נקודה (שב' צמצומים אלו הם כנגד ב' הסיבות שחיצוניות השכל שבשכל הרב לכשעצמו אינו מתאים לההשפעה להתלמיד. א. כיון שמעורב עם הפנימיות. ב. שהוא עצמו נמצא בריבוי אור).

ובהמשך לכך שמבאר את עניין הצמצום הב' שבהמצאת שכל הרב, מביא הרבי הטעם לכך שלולא כך שחיצוניות השכל יהיה בבחי' נקודה יתבלבל חושי התלמיד. והיינו שאף לאחר שנתעלם שכלו העצמי של הרב ואינו מאיר כבר בחיצוניות השכל, עדיין ישנו החשש (כיון שהוא בריבוי אור) שיתבלבלו חושי התלמיד.

11. ולתוספת ביאור ראה בסה"מ מ' מ' מ' מ' ח"ה עמ' ו' (ההדגשות במקור): "ולהעיר, שבכח הירידה דשכל שני ענינים. שביכולתו לצמצם את השכל שיהי' לפי ערך התלמיד, ושביכולתו להעלים את השכל ע"י שמלבישו במשל . . . ויש לומר, דהטעם שמביא בהמאמר ענין הירידה דהתלבשות במשל, הוא, כי מדבר כאן בכח ההפלאה (הפשטה) שבחכמה, ובענין זה נוגע יותר הירידה דהתלבשות במשל . . . דזה שהתלבשות במשל הוא היפך ההפלאה הוא כשההפלאה היא מוגדרת ומצויירת בהציור דלמעלה מהתלבשות במשל, אבל מצד אמיתית ענין ההפלאה, אפשר להיות גם התלבשות במשל".

והעולה מהנ"ל הוא שישנם שני דרגות בגילוי כח ההפלאה דחכמה: הצמצום, וההתעלמות. ודוקא הענין השני מדגיש יותר את כל ההפלאה, שביכולתו להלביש שכל הכי גדול במשל. ולכאורה עד"ז ג"כ בענייננו לגבי דרך נתינת התורה ודרך בריאת העולם שיש את שני השלבים בהדרגה: צמצום בהשפעה אל התלמיד ("שלא ילך בדרך עקלתון"), וצמצום אצל הרב עצמו ("שלא יתבלבלו חושי התלמיד"), ויש להאריך עוד בנוגע לסדר דשני הדרגות הנ"ל, ואכ"מ.

וא"כ על כרחך א"א לתרץ כפי התירוץ דלעיל שהטעם שאינו מביא כאן הטעם ד"לך בדרך עקלתון", הוא מצד שהצמצום שחסר כאן הוא צמצום של התעלמות, דהרי מדבר כאן בסוג צמצום של דרך קצרה, בבחי' נקודה.

אלא נראה לומר באופ"א קצת, שאף שהצמצום שחסר כאן הוא אותו סוג צמצום שנדרש בהשפעת השכל בפועל להתלמיד, אעפ"כ חילוק גדול ביניהם.

דכנ"ל, הצורך בצמצום שבהשפעה בפועל הוא רק שהשכל יושפע לתלמיד באופן שיוכל לקבלו. דאף שהשכל שעומד להשפיע לתלמיד הוא מתאים לחושי התלמיד, צריך שיושפע באופן שלא יתבלבלו חושיו ולא ילך בדרך עקלתון.

משא"כ הצמצום שבהמצאת השכל אצל הרב עצמו (אף ההמשכה שבבחי' נקודה), הוא בעצם ההשכלה (בה'חפצא' שלה) שתהיה בערך להשפעה לתלמיד, ולולא זאת השכל כלל אינו בערך להשפעה לתלמיד.

וא"ש מדוע בהשפעה בפועל כותב גם הטעם דילך בדרך עקלתון (אף שהשכל בערך להתלמיד וישנה אפשרות שלא יתבלבלו חושיו), משא"כ בהמצאת השכל אצל הרב לא שייך טעם זה אף לאחר הצמצום דהתעלמות עצם שכל הרב, כיון שחיצוניות השכל היא בריבוי אור אינה מתאימה לחושי התלמיד (כל עוד לא צמצם שכלו בבחי' נקודה).

ה

ביאור באופן נוסף ודיוק לפ"ז שינוי לשון

אמנם לאחר העיון והדקדוק בדברי הרב נראה לומר באופ"א (ולפ"ז יבואר דיוק נוסף במאמר). והוא, שכאשר מדבר בסוף הסעי' אודות הצמצום בחיצוניות שכל הרב שיהיה בבחי' נקודה, ומבאר הטעם לכך שלולא זאת "לא יהיו מכוונים ומתאימים לחושי התלמיד", אין הוא מדבר כלל אודות האופן כיצד יתקבל שכל זה שהרב ממציא בשכל התלמיד.

דבהשפעה בפועל אכן הוא מדבר על החסרון שייגרם בקבלת השכל אצל התלמיד אם לא יושפע באופן של דרך קצרה, שבכך עסיק שם – בההשפעה בפועל לתלמיד. ולכן מביא שם ב' החסרונות אם לא יושפע בדרך קצרה, יתבלבלו חושיו, וילך בדרך עקלתון.

משא"כ הכא שהמדובר הוא על המצאת השכל אצל הרב עצמו, אין כאן המקום לדון אודות החסרון שייגרם בקבלת השכל אצל התלמיד אם לא יהיו הצמצומים הנדרשים בשכל הרב, דעניין צמצומים אלה הוא סה"כ להכשיר שכל זה שיהיה בערך לשכל התלמיד, והנדון כאן הוא מה יהיה מצב השכל ושייכותו להתלמיד לולא הצמצומים.

ולכן אין מביא כאן הטעם ד"לך בדרך עקלתון", שאף אם אכן ישנו חסרון זה בקבלת השכל אצל התלמיד, אין אנו מדברים בזה אלא בשכל עצמו שיהיה בערך להתלמיד.

והא דמביא הטעם ש"לא יהיו מכוונים ומתאימים לחושי התלמיד", אין הכוונה לאותו טעם שמביא בתחילת הסעי' בנוגע להשפעת השכל ש"יתבלבלו חושי התלמיד", ששם מדבר אודות בלבול חושיו בקבלת השכל, משא"כ כאן דן על השכל לכשעצמו (בלי קשר להשפעתו בפועל), שהוא לא יהיה מכוון ומותאם לחושי התלמיד.

ועפ"ז ידויק גם שינוי הל', שבתחילת הסעי' כותב ש"יתבלבלו חושי התלמיד", משא"כ בסוף הסעי' כ' ש"לא יהיו מכוונים ומתאימים לחושי התלמיד", דשם מדבר על קבלת השכל וכאן מדבר על השכל עצמו.

ביאור החידוש שבמאמר ד"ה באתי לגני תשמ"ב בענין השייכות לעצמות בעוה"ז

הת' אריה לייב הכהן שי' הענדל
ישיבת 'אהלי תורה', ברוקלין נ.י.

א

המבואר בד"ה באתי לגני תשמ"ב והצריך ביאור בזה

במאמר ד"ה באתי לגני תשמ"ב מביא הרבי את דברי אדמו"ר הרי"צ באות השייכות לשנה זו דבשביל לבאר את עניין האוצר שלמעלה, שהוא העניין דאוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ, צריך להקדים את ביאור העניין דאוא"ס למטה מטה עד אין תכלית, ומזה יובן במכש"כ גודל המעלה והעילוי דלמעלה מעלה עד אין קץ, כפי שנתבאר בהמשך המאמר שם.

והביאור בקצרה, דהכוונה באור א"ס היא שהאור עצמו הוא אין סוף (ולא שהוא אור של הא"ס – הקב"ה), וא"ס באמיתית העניין, וזהו משום שהוא מעין המאור. ועניין זה נמצא בו גם כשנמשך למטה מטה עד אין תכלית – אע"פ שנמשך ע"י הצמצום, היינו שגם במדרגה התחתונה ביותר בה מאיר האור – בעוה"ז הגשמי – ה"ה א"ס ובל"ג.

וממשיך וז"ל: "גם כמו שהאור נמשך למטה מטה עד אין תכלית, הוא בבחי' א"ס ובל"ג, כמבואר בהמאמר פרטי העניינים שבזה. ויתירה מזו, כמובן מהתחלת ההמשך, שדוקא למטה מטה הנה ע"י מעשינו ועבודתנו (בהעולמות שנעשו ע"י הצמצום, עד לעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה הימנו) נעשה "גינוני" של עצמות ומהות, שהוא למעלה גם מבחי' אור אין סוף". עכ"ל. ומכאן ואילך ממשיך לדבר בעניין המשכת ומציאות העצמות בעוה"ז עד סוף המאמר.

ולכאורה אינו מובן, הרי בפשטות עניין זה שייך לאות א דבאתי לגני עליו מיוסד ד"ה באתי לגני תשי"א, שם מבואר בארוכה שתכלית כוונת והמשכת העצמות היא דוקא בעוה"ז, ומה הקשר והשייכות לאות יב – האות דשנה זו? ובפרט, שהרי לכאורה לא הוזכר שום דבר חדש בנוגע לאות של השנה, אלא רק הזכיר בקצרה את המדובר שם, ואם כן קשה עוד יותר, מדוע הרבי אינו מתייחס (כמעט) לאות הנוגעת לשנה זו?

* בכתבת הערה זו נעזרתי רבות בהרה"ח ר' שד"ב קארף שליט"א, ותודתי נתונה לו. וזאת למודעי, כי נקודת הביאור וכן כמה פרטים שמעתי ממנו.

1. ע"פ ה'הנחה' שבעריכת 'ועד הנחות בלה"ק'. סה"מ באתי לגני (הוצאה חדשה, תשס"ט) ח"ב ע' תמא.

ושמעתי מבארים אשר אכן הרבי אינו מדבר על האות של שנה זו, אלא שמכיון שהזכיר שהאוא"ס נמשך בעוה"ז, מוסיף אשר בעוה"ז יש גם עניין נעלה יותר – המשכת העצמות, ועל זה מדבר בכל המשך המאמר. אבל כמובן זהו דוחק.

עוד יש לעיין, דלפי זה – שהמשך המאמר מדבר על המשכת העצמות בעוה"ז מצד הכוונה דדירה בתחתונים, מדוע הרבי אינו מביא מאדמו"ר הרש"ב את מה שמבאר בארוכה בתחילת המשך תרס"ו שהמשכת העצמות יכולה וצריכה להיות דווקא בעוה"ז, ובמקום זאת מביא שאדמו"ר הרש"ב מבאר בעניין הצמצומים כך וכך, וכל הצמצומים הם (כתורת הבעש"ט) בשביל האחדות (שתהיה לאדם ע"י עבודתו) עם הקב"ה, היינו שאין לדברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב קשר ישיר עם העניין דדירה בתחתונים – המשכת העצמות בעוה"ז.

ב

נסיון ביאור ע"פ מ"ש בהנחה אחרת, והדחיה ע"פ סרט הקלטה

ובסה"מ באתי לגני (הוצאת תנש"א) ח"ב ע' קצו כתוב באופן אחר, וז"ל: "גם כמו שהאור נמשך בעולמות (ע"י הצמצום), ובעולמות גופא במדריגה הכי תחתונה, למטה מטה עד אין תכלית, הוא בבחי' א"ס ובל"ג, כמבואר בהמאמר פרטי העניינים שבזה.

ויש להוסיף, דלא זו בלבד דגם למטה מטה נשאר האור בבחי' א"ס, אלא יתירה מזו, דע"י ההמשכה למטה מטה עד אין תכלית, מיתוסף עילוי נעלה באור. דמכיון שעיקר שכינה בתחתונים היתה, וגנוני של עצמותו הוא דווקא בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו, הרי נמצא דע"י שהאור נמשך למטה מטה עד אין תכלית, מיתוסף עניין חדש שלא היה גם קודם הצמצום, המשכת העצמות".

רואים אנו כאן, אשר המניח רצה לבאר את הקשר של המשך המאמר לאות יב, ולכן הוסיף עניין וביאור חדש. והוא, דבהמשכת האור בעוה"ז נעשה בו עילוי, דמלבד שהוא מעין המאור, הרי על ידו נמשך העצמות בעולם (היינו – לכאורה – שמהוה ומחיה את העולם) (למטה מטה עד אין תכלית), שבעולם זה יש המשכת העצמות, שזה דבר שלא היה לפני הצמצום), וזה פועל עילוי באור, שבו (כפי שנמשך להוות ולהחיות למטה מטה – את עוה"ז הגשמי) נמשך עצמות. ומזה, דכל המדובר אח"כ במאמר בעניין העצמות הנמשך ונמצא בעולם – בא לבאר עילוי זה שנעשה באור ע"י שנמשך בעוה"ז, היינו שמבאר את עניין המשכת העצמות בעולם – באור.

ובביאור השייכות לאות יב, שמעתי לבאר ע"פ הכלל שכל ירידה היא לצורך עליה, שבאות יב מבוארת הירידה של אוא"ס (ושנשאר א"ס ובל"ג גם כשמתצמצם), והרבי מוסיף אשר יש גם עליה מירידה זו – שנמשך בו עצמות.

אמנם, בהאזנה לסרט ההקלטה ניתן לשמוע בבירור שעניין זה (שע"י ההמשכה למטה שפועלת המשכת העצמות מיתוסף עילוי בהאור) נוסף ע"י המניחים ולא נאמר ע"י הרבי, ומה שנאמר במאמר הוא עניין אחר. וזה"ק (ע"פ סרט ההקלטה²): "וואס דערפון איז דאך אויכעט פארשטאנדיק, ובפרט נאך לויט דעם התחלת ההמשך אז דער למטה מטה איז דאס לגנוני, אז אף על פי וואס דאס ווערט על ידי הצמצום, איז דארט איז דא דווקא דער גנוני פון עצמות ומהות וואס דאס איז נאך העכער פון דער עניין פון אין סוף. און דאס ווערט דווקא על ידי מעשינו ועבודתנו אין די עולמות וואס זיינען על ידי הצמצום ביז אין עולם הזה התחתון שאין תחתון למטה הימנו"³.

ג

ביאור החידוש שבזה על המבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ב

וי"ל הביאור בזה בדא"פ, שנקודת החידוש במאמר זה היא, שמכך שהאוא"ס המאיר למטה מטה עד אין תכלית נותר (אף למטה) בבחי' א"ס ובל"ג, מובן שיש בו את כח העצמות – כיון שהוא מעין המאור – ועד לעניין ה"אין לו תחלה" שבעצמות (שזה נתבאר בד"ה באתי לגני תשכ"ב), ומזה מובן שגם לאחר הצמצום יש שייכות לעצמות – ובתוך הגדרים המצומצמים שבסדר השתלשלות.

ליתר ביאור: בד"ה באתי לגני תשכ"ב מבאר הרבי (ע"פ דברי אדמו"ר הרי"צ באות יב), שכשאומרים שאור הוא מעין המאור הכוונה היא לא רק שיש לו את הכח להוות יש מאין (מצד זה שהוא מעין המאור) – כפי שניתן להבין מהמבואר באגה"ק סי' כ (מקור המושג "אור מעין המאור"), אלא גם שיש בו עצמו עניין של בל"ג, וזה מתבטא בכך שבכל מקום שנמשך ומאיר – אפילו כשנתצמצם – נשאר בל"ג (היינו שהצמצום אינו פועל על הבל"ג שלו), שזה גם פועל במקום בו מאיר עניין של בל"ג, כמבואר שם בארוכה.

ובס"ו מביא הוכחה לכך שבאור שלמטה נמצא העצמות, מדברי הבעש"ט שבני" ע"י עבודתם ממשכים שבת (מנוחה) בעולם, שמצד אחד מדובר על האור המחיה את העולם (כפי שהוא במקורו), אך עניין המנוחה קאי רק על העצמות, ונמצא שממשיכים את העצמות בחיות הנמשכת בעולמות ובעולמות עצמם. לאחמ"כ מקשה דלכאורה יש סתירה לזה מדברי הה"מ ממעזריטש, שמבאר שע"י העבודה (מעשיהם של צדיקים) הופכים את היש לאין – לאור, נמצא שמבטלים

2. יש לציין אשר בהנחת ועד להפצת שיחות דהשתא – שהיא בכללות ע"פ סה"מ באתי לגני דהוצאת תנש"א – הוסיפו קטע זה ע"פ ההקלטה. אבל יצרו בזה בלבול העניינים עד שא"א כמעט לעמוד על הבנת הדברים, ע"ש.

3. תרגום חפשי ללה"ק: שמוזה גם מובן, ובפרט לפי התחלת ההמשך, שלמטה מטה הוא לגנוני, שאע"פ שזה נעשה ע"י הצמצום, הנה דווקא שם יש את הגנוני של עצמות ומהות שזה יותר נעלה מהעניין של א"ס, וזה נעשה דווקא ע"י מעשינו ועבודתנו בעולמות שנתהוו ע"י הצמצום, עד לעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה הימנו.

את העולם רק לאור, ולא כדברי הבעש"ט שממשיכים בעולם מנוחה – עצמות? ומבאר בזה, שמכיון שהאור מעין המאור, הרי שע"י הביטול – שזה ממשיך אור, יכול להימשך העצמות (באור זה).

ונמצא לכאורה שרואים כאן שלא רק שניתן למצוא באור – גם כפי שנתצמצם ונמשך למטה – עניין המורה על מהות העצמות (היינו ביטוי של כח העצמות הנמצא באור), אלא אפשר אפילו להמשיך בו (ועל ידו) את העצמות.

אבל בפשטות, מה שמבאר הרבי במאמר דתשכ"ב – א. הוא רק בשלימות העבודה: או בשלימות עבודת ימי השבוע ועלייתם ביום השבת, או בשלימות עבודת כל ישראל. ב. רק מצד מעלת – ביטול – האור הנמשך ע"י עבודת ישראל⁴ יכול להאיר בו עצמות ממש.

ואין ללמוד מכאן שבכל אור – גם אור המצומצם לפ"ע העולמות, ישנה האפשרות להגיע על ידו לעצמות. ומה שהוא מעין המאור מתבטא בכך שנשאר בל"ג על אף הצמצום, ועד שפועל עניין של בל"ג בכל מקום שמאיר (כמבואר בארוכה במאמר), ותו לא (דאין לך בו אלא חידוש).

אמנם כאן, בד"ה באתי לגני תשמ"ב, מבאר הרבי בעומק יותר, שמזה שהאור הוא א"ס ומאיר למטה מטה עד אין תכלית, ובו נמצא כח העצמות (שזה החידוש שבאות יב – כפי שנתבאר בארוכה בד"ה באתי לגני תשכ"ב, כנ"ל) – מובן שגם בו עצמו נמצא העצמות, ועל ידו אפשר (בכל מקום שמאיר) להתקשר לעצמות, מצד האור (המצומצם) שמאיר במקום זה. וממילא מובן, שגם לאחר הצמצום שייך להתקשר לעצמות, ולא רק כעניין הנוסף על העולמות שלאחר הצמצום (מצד אור נעלה – "אין" – הנמשך ע"י עבודה), אלא מצד גדרי ה'מטה' – מצד האוא"ס המהווה ומחיה אותן, ולא רק בשלימות העבודה, אלא גם כשנמצא בדרגה תחתונה. וזה אינו מיוחד לעוה"ז הגשמי, אלא נמצא בכל סדר השתלשלות, שהרי בכלול מאיר (ואת כולו מחיה) אוא"ס – שמעין המאור. ואודות עניין זה מביא מכל רבותינו נשיאינו, וכדלקמן.

4. והנה, בדברי הה"מ ממעוררטיש זה פשוט, שהרי מדבר על מעשיהם של צדיקים – עבודת בני" – המגיעים לאין, והוא אור מעין המאור שעל ידו מגיעים לעצמות (ונעלה יותר מהעצמות הנמצא בעולם מצד שנברא בכח העצמות. ואכ"מ להאריך בזה).

והביאור בדברי הבעש"ט יובן ע"פ עיון בדבריו בפנים (כש"ט סי' ת), שמבאר אשר בשבת מאיר בנבראים שרשם ומקורם, ובוה מתגלה העצמות, וזה – אומר הרבי – נעשה ע"י עבודת בני". והביאור בזה לכאורה, שבני" ממשיכים באור שהוא שרש ומקור הנבראים (חיצוניות הרצון), אור נעלה יותר (פנימיות הרצון), ובוה נרגש בהירות העצמות – היינו שזה נמשך דווקא בעבודת בני" (לא בעולם כפי שהוא מצ"ע).

וע"פ הנ"ל (ובפנים) יובן ביאור הלשון "והנה כמו"כ מוכרח מעניין עבודת האדם" שבתחילת ס"ו, שכוונתו לומר שמוכרח העניין דאור מעין המאור, ולא שמוכרח שאוא"ס נשאר בל"ג, ואין המדובר כאן (בהמשך למ"ש לפני כן במאמר) אודות האור דבריא העולמות וקיומם כפי שהוא מצ"ע, אלא על האור שנמשך ע"י עבודת ישראל כפי שנמשך באור שבעולמות וכו' וכמו שנתבאר.

ד

הבהרת וסיוג עניין הנ"ל

ועל זה מוסיף "ובפרט", נקודה נוספת שאינה שייכת לכללות המבואר כאן (ע"פ האות השייכת לאות זו – אות יב), שע"פ המבואר בתחילת ההמשך יש הוספה, שדווקא בעוה"ז ממשיכים את העצמות, והוא מצד שנתאוה הקב"ה כו' ודווקא פה בעוה"ז הוא ה"לגנוני". אבל כנ"ל עיקר העניין הנוגע כאן הוא שבכל מקום ומקום (אפילו אחרי הצמצום) אפשר להתקשר עם העצמות, ע"י הארת אוא"ס שבעולם – שהרי בו (באור) נמצא כח העצמות, וממילא על ידו העצמות נמצא ב'מטה' – ומצדו.

אכן יש להדגיש, אשר בפועל הקשר עם העצמות הוא דווקא בבני"ב ובעוה"ז – לא בשאר הנבראים ועולמות עליונים (וכפי שמבואר בתחילת ההמשך, כנ"ל, וזהו גם העניין ד'דירה בתחתונים' – דווקא בתחתונים), ולכן גם מה שמובא מרבותינו נשיאינו הוא אודות הקשר של בני"ב לעצמות. אבל כללות הביאור ועיקר ההדגשה הוא בזה שגם אחרי הצמצום אפשר מצד גדרי ה'מטה' להתקשר לעצמות.

ואולי י"ל שלכן מביא מה שעניין זה הוא דווקא בעוה"ז ("ובפרט") – ובתוך הדברים בביאור המובן מזה – ע"מ להדגיש שעל אף המבואר כאן (שלאחר הצמצום ניתן – באופן כללי – להתקשר לעצמות), הקשר עם העצמות הוא דווקא בעוה"ז הגשמי ובבני ישראל, מצד התאוה ד'דירה בתחתונים' – שעוה"ז הוא "לגנוני" של הקב"ה – ולא בעולמות עליונים שלאחר הצמצום.

ולכאורה ניתן לראות עניין זה בבירור בדברי הרבי בהמשך להמובא לעיל סוס"ב, שמבאר עניין זה וזלה"ק: "וואס דאס איז דאך מיוסד אויף דעם כללות וואס ער זאגט אין כתבי האריז"ל אין עין חיים בתחילתו ועל דרך זה אין מבואר שערים ואוצרות חיים ובכמה מקומות, אז בתחילה איז געווען דער אור עליון פשוט ממלא דעם גאנצן חלל – דער אין סוף האט ממלא געווען דעם חלל, איז ניט געווען קיין מקום למציאות העולמות, און ס'האט געדארפט זיין דער עניין פון צמצום כדי עס זאל ווערן אן ארט אין וועלעכע עס ווערט דערנאך נמשך דעם קו על ידי הצמצום און עס ווערט דורך דערויף דער גאנצער סדר השתלשלות. און דארטן דווקא פארבינדט מען דאס מיט עצמות ומהות כאמור, על ידי הנצחון, ווערט דעמאלט דער "וישכנו לעד עליה" און דער עניין פון "לגנוני", וואס דארט געפינט זיך עצמות ומהות"⁵.

5. תרגום חפשי ללה"ק: שזה הרי מיוסד על כללות מה שנאמר בכתבי האריז"ל בעין חיים בתחילתו ועד"ז במבואר שערים ואוצרות חיים ובכמה מקומות, שבתחילה היה האור עליון הפשוט ממלא את כל החלל – הא"ס מילא את החלל, אז לא היה מקום למציאות העולמות, והיה צריך להיות עניין הצמצום כדי שיעשה מקום בו אח"כ נמשך הקו ע"י הצמצום ועי"ז נעשה כל סדר השתלשלות. ודווקא שם מקשרים את זה עם עצמות ומהות כאמור, ע"י הנצחון, שאז נעשה ה"וישכנו לעד עליה" והעניין של "לגנוני" ששם נמצא עצמות ומהות.

שהרי⁶ הרבי מבאר שהיה עניין הצמצום על מנת שאח"כ יהיו עולמות – סדר השתלשלות, ובעולמות אלה פועלים המשכת העצמות ע"י הנצחון – שאמנם זוהי עבודת בני", אך עניין ה"דווקא בעוה"ז" לא הוזכר כלל, אלא מדבר רק על כך שממשיכים עצמות לאחר הצמצום (כיון שזוהו עיקר הביאור כאן, שניתן להמשיך עצמות לאחר הצמצום מצד גדרי העולמות, אף שזה אמת אשר הוא דווקא בעוה"ז, וכנ"ל)⁷.

ה

המוכא מרבותינו נשיאינו בהמאמר ע"פ ביאור הנ"ל

ועל זה מביא מדברי רבותינו נשיאינו, אשר שייך ואפשרי קשר עם עצמות בעולם⁸:

אדה"ז: "בכל קראנו אליו", הפירוש (הפשוט) הוא שכל יהודי (בכל קראנו) קורא – לא לבחי' האורות המתלבשים בכלים [שלילת פירוש הפרדס], ולא לאורות כמו שהם בפ"ע [שלילת הקשר לאוא"ס בפ"ע – שהרי כל כחו הוא מצד היותו 'מעין המאור']⁹, אלא – לעצמות ומהות באופן ישיר. היינו, שגם יהודי הנמצא במדריגה תחתונה – יכול להתפלל ישירות לעצמות. ואף שאוחז בתחילת עבודתו – ואין לו את האור (המבואר בד"ה באתי לגני תשכ"ב) הנמשך ע"י העבודה – מ"מ ה"ה קורא לעצמות, דזה מצד גדרי העולם כמו שהוא לפני העבודה, וזה ע"י האוא"ס כפי שמאיר בעולם (ובאופן מצומצם), והוא מעין המאור, עד שיש בו ועל ידו את העצמות בעולם (מצד גדרו) – עי"ז יהודי יכול לקרוא "בכל קראנו" לעצמותו – "אליו". נמצא שהעצמות נמצא בעולם ואפשר להתקשר אליו גם בדרגה הכי תחתונה.

6. נוסף לזה שגם בקטע הנ"ל (סוס"ב) אומר הרבי שהחידוש הוא שאע"פ שנעשה ע"י הצמצום זהו ה"גנוני" של עצמות ומהות, שזה נעשה דוקא ע"י מעשינו ועבודתנו בעולמות שנתהוו ע"י הצמצום, שגם בזה מודגש שהחידוש בהמצאות ה"גנוני" שם הוא במה שזה לאחר הצמצום, ולא מצד כוונת ותאוות "דירה בתחתונים" לכשעצמה.

7. ואין להקשות דכיון שבאוא"ס למטה מטה עד אין תכלית (על ידו) מגיעים לעצמות, מהו העילוי דאוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ, שהרי אוא"ס למטה מטה עד אין תכלית הוא מצומצם (על אף כל העילויים שבו), ומעלת האוא"ס כפי שהוא למעלה מעלה עד אין קץ היא בענין ההעלם (כמבואר בהמשך הפרקים בדברי אדמו"ר הרי"צ). ועוד, שגם בהמשכת העצמות גופא יש כמה אופנים ודרגות (ולדוגמא: המאור הוא בהתגלות, כח העצמות בבריאת העולמות, המשכת העצמות שע"י קיום המצוות), ואכ"מ להאריך בזה.

8. כו"כ פריטס נכתבו בקיצור, ולשלימות העניין יש לעיין בפנים המאמר, וש"נ כל המ"מ.

9. ובהמבואר בפנים יומתק מה ששולל ענין זה, דלכאורה ישנם שני פירושים שאדה"ז שולל – הפרדס והבעש"ט – ושניהם לא פירושו כך? ועוד, שהרבי במאמר אינו מביא את פירוש הבעש"ט, אלא רק את פירוש הפרדס ופירוש מחודש זה, וזה דורש ביאור.

אמנם ע"פ הנ"ל שבא להדגיש את השייכות עם עצמות ומהות שאינו מוגבל להאור – מובן, שהרי שולל את הקשר לאוא"ס כפי שהוא דבר בפ"ע. היינו שהיה מקום לומר שהאוא"ס נותר 'א"ס ובל"ג' בכחו ח"ו, ולכן יקראו אליו. ועל זה אומר המדרש "אליו ולא למדותיו", היינו שמתקשרים (אמנם ע"י האור, אבל) עם העצמות, ולא עם אוא"ס כפי שהוא בפ"ע.

הבעש"ט: מהנ"ל מובן שאחרי הצמצום, אחרי שהעולמות כבר קיימים, אפשר להתקשר לעצמות. אמנם בעומק יותר, הצמצומים עצמם הם על מנת שליהודי יהיה קשר עם עצמות. נמצא שהקשר לעצמות קיים (ואולי י"ל – קיים יותר¹⁰) בצד המצומצם ביותר של האור למטה, שהרי מטרת הצמצום היא הקשר, כנ"ל.

ובזה מוסיף הה"מ ממעוררטיש, שלא רק שהצמצום נעשה על מנת שלאחריו יהיה ליהודי קשר עם עצמות, אלא הצמצום עצמו הוא חלק מהקשר עם עצמות, וכמו אב המצמצם ומשפיל את עצמו להשתעשע עם בנו, שהצמצום הוא חלק מהקשר העצמי של האב עם בנו.

ובעניין זה מודגש עוד יותר ביאור הנ"ל, שהרי השעשוע עם הבן הוא גילוי מצומצם לפי ערך האב, ובזה מתבטא הקשר העצמי של האב עם בנו – ועד"ז בגילוי המצומצם של אוא"ס למטה מטה עד אין תכלית ישנו הקשר העצמי של הקב"ה עם בני".

ומוסיף על כהנ"ל מהצ"צ, שמביא (בשורש מצות התפילה) מה שהיה נשמע מאדה"ז בתפילתו "איך וויל זע גאר ניסט . . איך וויל מער ניט אז דיך אליין", שהוא ענין האהבה ד"מי לי בשמים", ובהקדים שרצון זה הוא לעצמות, ולא לגילוי אור נעלה, כפי שמבאר אדמו"ר האמצעי ששולל (אפילו) בחי' סובב הכללי שלפני הצמצום – גילוי אור נעלה ביותר. ומכאן רואים שלכל יהודי יש את האפשרות¹¹ להגיע למצב שרוצה רק בעצמות. ולכאורה החידוש בזה לגבי "בכל קראנו אליו" הוא שלא רק שפונה לקב"ה בפשטות, ופשיטות זו מגיעה לעצמות (כביכול ללא ידיעתו וכוונתו) – אלא שרוצה את העצמות בגלוי.

ומוסיף עוד יותר, שלא רק שיהודי יכול לרצות את המשכת העצמות, אלא הוא גם ממשיך את העצמות בפועל ע"י עבודתו, כפי שרואים בביאור אדמו"ר המהר"ש בענין "נפתלי אילה שלוחה", שע"י הצמצום נפעל חסרון, וע"י עבודת האדם – בתפלה – מתמלא חסרון זה, שממשיכים עצמות בעולם.

10. שהרי כל זמן שיש מקום מצומצם יותר, לא זוהי מטרת הצמצום, ורק במקום הכי מצומצם – שם היא כוונת כל הצמצומים.

11. דכיון שהצ"צ הביא ענין זה בתורתו – נעשה זה הוראה לכל יהודי, וכפי שמבאר הרבי בהמשך המאמר בנוגע לענין זה (וראה הערה הבאה).

וי"ל שזה מרומז בכך שהרבי מביא ענין זה מהצ"צ – דלכאורה זוהי תפילת אדה"ז, ומה נוגע לומר שהובאה ע"י הצ"צ? אלא דע"י שהצ"צ הביא ענין זה בתורתו נעשה זה הוראה לכ"א בעבודתו, שביכלתו לרצות רק עצמות – "דיך אליין".

ויש להמתיק זה, ע"פ מ"ש בד"ה ונגלה כבוד הוי' תשט"ו, שאצל רבותינו נשיאינו מאיר גילוי אלקות כפי שהוא לפני הצמצום. ולפי זה מובן עוד יותר שאי אפשר להביא את הענין הנ"ל מאדה"ז בעצמו – שהרי אצלו מאיר גילוי אלקות כפי שהוא לפני הצמצום, ואין מזה ראייה שכאן – אחרי הצמצום, אפשר להגיע לעצמות מצד גודי העולם (מצד אוא"ס המאיר בו). אבל מזה שהצ"צ מביאו בתורתו – מוכח שזה שייך לכאוא"א. וק"ל.

ועל זה מביא (שוב) מדברי הצ"צ שהביא בתורתו את מה שהיה נשמע מאדה"ז בשעת התפילה, שמכך שהביאו בתורתו יש מזה הוראה לכאו"א, וההוראה אינה רק שיכול לרצות המשכת וגילוי העצמות (כנ"ל), אלא שע"י עבודתו – תפלתו – הוא פועל המשכת העצמות, "דיך אליין"¹².

ומסיים, דאע"פ שמוזכר פה (באות יב) צמצום בלשון יחיד, הרי אין הכוונה שהיה רק צמצום אחד, אלא היו כו"כ צמצומים, וכפי שמבאר אדמו"ר הרש"ב את הצמצומים השונים, שכל עניינם של הצמצומים הוא (כנ"ל מהבעש"ט) על מנת שליהודי יהיה קשר עם עצמות.

ואולי י"ל שההוספה מדברי אדמו"ר הרש"ב היא שבדבריו רואים שה"כמה צמצומים" אינם רק ריבוי צמצומים (בכמות) שווים (באיכותם) בכדי שעל ידם יתהוו ריבוי עולמות, אלא מדובר בריבוי צמצומים (באיכות -), שכללותם היא שלבי הירידה וההעלם על אוא"ס שנוסף בכל שלב של ב"ע, ואעפ"כ כל פרט מהם הוא בשביל הקשר של יהודי עם עצמות, ולכן מהותו ועניינו של האוא"ס (גם כפי שנמשך אחר הצמצום, עד למדרגה הכי תחתונה, עוה"ז הגשמי) הוא שמקשר את ב"ע עם העצמות.

12. וי"ל שכאן הוא עיקר הבאת דברי הצ"צ – היינו מה שהצ"צ מביא את תפילת אדה"ז, דכאן מודגשת עוד יותר ההוראה והפעולה מכך שהצ"צ הביאו בתורתו – שנותן כח לכאו"א להמשיך בתפילתו "דיך אליין", אבל לעיל היה זה רק בנוגע לענין הרצון לעצמות, ושם רק רמז לזה בכך שהביאו בשם הצ"צ. כלומר, גם לזה שיהודי ירצה בהמשכת העצמות צריך כח מהצ"צ, וגם זה מוכיח ששייכות לעצמות בעוה"ז אפשרית, אבל כמובן הוא ביתר שאת ויתר עז כשיכול להמשיך את זה בפועל בעולם. וראה הערה הקודמת.

ביאור בפסקא הראשונה בהגדת כ"ק אדמו"ר

הרב נועם שמואל נפתלי שי' וואגנר
ראש ישיבת תות"ל יוהנסבורג, דרום אפריקה

א

כמה פרטים הדורשים עיון בפסקא הראשונה ב'הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים'

בתחילת ההגש"פ של כ"ק אדמו"ר (עם ליקוטי טעמים ומנהגים) ישנו דבר שלכאור צריך ביאור קצת: הפסקא הראשונה הוא "הל' פסח" – ולכאור מה ענינו לכאן – להגש"פ (ולהעיר שבדפוס השו"ע שראיתי (בהוספות) הושמט פסקא זו)?

והנה בפסקא עצמה יש לעיין בכמה נקודות:

(א) "הל' פסח היו הראשונות": למאי נפק"מ? הרי אי"ז ספר דברי ימי החסידים ורבותיהם וכיו"ב. ועוד – וכנ"ל – הרי איננו עוסקים כאן בכלל בשו"ע אדה"ז או בהל' פסח אלא בהגש"פ וא"כ מתחזקת יותר השאלה דלעיל.

(ב) "הראשונות שנדפסו . . . (ע"י בניו . . . תקע"ג)" דהיינו לאחרי הסתלקות אדה"ז – ואז נדפסו כחלק מהשו"ע ומובן שכבר הי' להם הכת"י של כל השו"ע (עכ"פ אותם חלקים שנדפסו) וא"כ הלא דבר הוא שהתחלת הדפסת השו"ע היא דוקא מההלכות שב"חלק ג". וא"כ (איך שיהי' סיבת הדברים בפשטות), הרי זה מגדיל עוד יותר ההכרח לומר שיש דברים בגו שדווקא הלכות אלו הם היו הראשונות שנכתבו ונגמרו וגם הראשונות שנדפסו לאחר זמן.

(ג) מדוע מתחיל רבינו בזה שהי' הראשונות שנדפסו ורק אח"ז ממשיך (וכמו בדרך אגב) שהן גם הראשונות שנכתבו ונגמרו, והרי הן מבחינת הזמן, מובן שהכתיבה הוא לפני ההדפסה, והן מבחינת המעלה – ובפרט שהכתיבה היתה ע"י רבה"ז עצמו, ואילו ההדפסה היתה ע"י בניו (ובפרט שבנוסף ע"ז דוקא הכתיבה היתה "בהיותו יושב בשבת תחכמוני")?

(ד) בנוגע לכתיבה של הלכות פסח מוסיף רבינו (בחצע"ג) "ביחד עם הל' ציצית". ולכאור מה הפירוש בזה – דממילא כשמדפיסים משהו יכול להיות שמפני סיבה ידפיסו ב' ענינים ביחד או עכ"פ באותו זמן – וכמו במ"ש בהמשך שהל' ת"ת (וסדר ברה"נ) נדפסו ע"י אדה"ז (ואף דישי מקום לבאר שגם הם לא נדפסו באותו זמן אלא שהם היחידים שנדפסו ע"י אדה"ז בעצמו – אף דצריך חיפוש האם שאר ההלכות שבסידור נדפסו ע"י – ואכ"מ), אבל בנוגע לכתיבה – דמשמע שנכתבו ונגמרו באותו זמן ממש, (ובפרט שרבינו מדייק בלשונו הק' "ביחד") – הרי טעמא בעי, מדוע עסק אדה"ז בכתיבת ב' ענינים נפרדים ושונים זמ"ז ביחד?

ה) לכאור צ"ב בסיום הפסקא ש"הל' ת"ת (וסדר ברה"ג) – נדפסו ע"י אדה"ז, דא"כ סוכ"ס הל' פסח לא היו הראשונות ממש?

ו) בהמשך להנ"ל – מה הפירוש בדברי רבינו "אבל כענין בפ"ע ולא חלק מהשו"ע". דתינח "סדר ברה"ג" הרי נדפסו בסידור שזהו ענין בפ"ע ובאופן וסגנון אחר כידוע, אבל הל' ת"ת – מדוע הם ענין בפ"ע?

ב

בהתחלת השו"ע מודגש עניינו של אדה"ז ובפרט בכתיבת השו"ע שלו

וי"ל בדא"פ הביאור בכ"ז, ובהקדם:

ידוע מ"ש האריז"ל ש"הכל הולך אחר ההתחלה". והנה כמו שמצינו ש"שמו של כל דבר . . מורה על ענינו ותוכנו" (שעיהו"א בתחילתו), עד"ז י"ל בנוגע להתחלת ענין מסויים ובפרט התחלתו של ספר – מורה על ענינו ותוכנו. וי"ל שזה מדויק ברש"י הראשון שבתחילת התורה "לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא . . .", דלכאור' הדיוק בזה הוא לא רק בזה שכתוב בתורה מעשה בראשית אלא "מה טעם פתח (דייקא) בבראשית" (וי"ל שהוא ע"ד מ"ש דהע"ה בתהלים "פתח דברי יאיר"). ובפרט כשבוחרים להתחיל בענין אחר שאינו ההתחלה בפשטות, ובפרט כשגם מדפיסים א"ז בראשונה.

וא"כ מובן שכשיש ענין מסויים שבחר רביה"ז שהלכות אלו יהיו הראשונות – הרי שבהלכות אלו מודגש ענינו של רביה"ז בכלל וענינו בכתיבת השו"ע שלו בפרט.

והנה ענינו של רביה"ז הוא היותו נשיא חב"ד ויתירה מזו מייסדה של חסידות חב"ד. וענין החסידות הוא "לשנות טבע מדותיו" עד ש"כחות הטבעיים נעשו כחות אלוקיים", ובפרט חסידות חב"ד שענינו הוא להמשיך הענינים הכי נעלים דאלקות באופן של הבנה והשגה. (וענין זה מודגש בב' שמותיו של אדה"ז – שניאור – שני האורות דנגלה דתורה ופנימיות התורה, ונמשכים באופן דזלמן – אותיות "לזמן"), כמבואר כ"ז בארוכה בכ"מ.

ודבר זה מודגש גם בחיבור השו"ע שלו, שכן החידוש המיוחד בשו"ע אדה"ז הוא ענין ההלכות בטעמיהם, שבפשטות ב' הענינים ד"הלכות" ו"טעמים" הם דבר והיפוכו (שלכן היו ב' אופנים שונים – אלו שכתבו באופן דביאור ופלפול, או עכ"פ אפי' כשכתבו הלכות הי' זה בסגנון דפירוש כמו שכתב הרא"ש, ואלו שכתבו הלכות הלכות היו הרמב"ם והשו"ע שנמשך אחריו כתבו דוקא הלכות ללא טעמים כידוע ומפורסם), וכן זה שהמשיך גם כמה ענינים נעלים דתורת הקבלה בהלכה כפשוטה כמבואר בכ"מ.

וענין זה מודגש בהלכות אלו שהם התחלת הכתיבה וההדפסה דהשו"ע, וכדלקמן.

ג

היחוד שבהל' פסח הוא בהמצוות דפסח ועד"ז בהל' ציצית

הנה החידוש של הל' פסח על הלכות אחרים הוא בהמצוות דפסח (ואו"ל שזהו א' הטעמים שדוקא בהלכות אלו מתחיל אדה"ז "יש בהם ח' מצות . . . וזהו פרטן" (שהוא סגנונו של הרמב"ם משא"כ בשאר חלקי השו"ע) וכמבואר כ"ז בכ"מ, ואכ"מ), שענינם הפשוט והעצמי הוא זה שהם זכר ליציאת מצרים. ודלא ככל שאר המצוות שאף שבהרבה מצוות אומרים זכר ליציאת מצרים, הרי אין זה ענינם הפשוט.

ואפי' מצות אכילה בסוכה שכונת המצוה הוא "למען ידעו . . . כי בסוכות הושבתי את בני" בהוציא אותם מארץ מצרים, וכמ"ש בשו"ע "צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה שצונו לישוב בסוכה זכר ליציאת מצרים", הרי למרות שהכונה מעכבת ומפורשת בכתוב, זהו רק ענין של כונה – שהוא דבר נוסף על המצוה עצמה, ולכן הוצרך לפרש זה.

משא"כ במצוות דפסח שאין צריך לפרש שיכוין וכו' שכן היא היא המצוה עצמה. והנה ענין מעין זה ישנו גם במצוות ציצית דהגם שזהו מצוה פרטית, הרי ענינה העצמי של מצות ציצית הוא "וזכרתם את כל מצות ה'", וכלשונו של רבינו ש"מצוות ציצית היא מצוה כללית". ואינו דומה לתפילין ש"שקולה ככל מצות התורה" ומטרתה היא לשעבד הלב והמוח וכו' ואכ"מ.

וי"ל שזהו הטעם שההלכות הראשונות הם הלכות פסח:

(א) מפני שהענין דיצי"מ הוא "יסוד גדול ועמוד חזק באמונתנו" – ולכן הענין דהלכות פסח הוא ההתחלה דכל הלכות – כל המצוות שבתורה.

(ב) מכיון שהתוכן הכללי והמטרה של אדה"ז בשו"ע שלו (ובשאר עניניו) היא המשכת הענינים הכי נעלים (וטעמי ההלכות כולל ענינה הפנימי – פנימיות התורה) עד למעשה בפועל (והלכות המצוות), לכן התחלת כתיבתו הוא בהלכות פסח שבהם מודגש האיחוד בין כונת המצוה והמצוה עצמה.

והנה בזה גופא ישנם ב' עניינים (פרטים): (א) הדפסת ההלכות לאחרי הסתלקות אדה"ז ע"י בניו – דאף שזהו המטרה של כתיבת ההלכות שיודפסו ויופצו בעולם בפועל, הרי ענין זה אין צריך רביה"ז לפעול בעצמו, אלא מספיק שיופעל ע"י ההמשך שלו – בניו (ותלמידיו) ולאחרי הסתלקותו, ואדרבא דוקא באופן זה יודעים שזה נפעל ונמשך באופן שזה יחדור בעולם עצמו. (ב) כתיבתם (וגמרם) ע"י רבה"ז בעצמו – שדוקא ע"י זה הוא הנתינת כח שיוכלו אח"כ לבא לדפוס וכו'.

והנה כשנכתבו ונגמרו ע"י רבה"ז עצמו היו שני ענינים נוספים מאשר אח"כ כשבאו לידי דפוס: (א) שהי' צריך להיות נתינת כח מיוחדת והוא "בהיותו יושב בשבת תחמוני" (וי"ל ש"תחמוני"

הוא ענין החכמה – ועוד יותר מזה מקור החכמה). (ב) נכתבו ונגמרו ביחד עם הל' ציצית. וי"ל שע"י שהי' ביחד עם הל' ציצית המשיך אדה"ז ענין זה לכל המצות (שזהו ענינו של מצות ציצית) ג"כ, וזה הי' הנתינת כח לחיבור שאר ההלכות שבשו"ע.

והנה, ענין ההבאה לדפוס – אף שזה בא לאחרי וע"י הכתיבה, מ"מ רבינו בדבריו מקדים א"ז, שכן זוהי סו"ס כל מטרת הענין – שיבא לדפוס וע"י יודפס ויוקלט בעוה"ז כפשוטו – ודוקא בזה הוא אמתית המשכת הענין למטה.

ד

ההוספה דהל' ברכות הנהנין בחצע"ג

והנה י"ל דבב' ענינים אלו המבוארים לעיל (הנתינת כח להענין והענין איך שהוא בא בפועל) ישנם ב' אופנים (וע"ד המבואר בחסידות ענין הבן בחכמה וחכם בבינה), דהלכות פסח (ביחד עם הל' ציצית) הו"ע ההלכות הראשונות דהתחלת השו"ע בפועל (אלא דבזה גופא ישנם ב' הענינים דכח ופועל – כתיבה והדפסה), ובנוסף לזה ישנו הענין דהתחלת השו"ע איך שהוא בא בכח – אלא דשם הוא לפני התחלת הענין (וע"ד המבואר בענין החילוק בין "ראשונה" שהוא לפני התחלת הענין ו"בתחילה").

וי"ל בדא"פ שזהו הענין דהל' ת"ת. דהנה כמו שנת' לעיל בנוגע דהל' פסח (ועד"ז הל' ציצית) שמהותם העצמי הוא ענין פנימי יותר – עד"ז י"ל בנוגע להענין דהל' ת"ת. דהתורה כשלעצמה היא היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שירדה למטה בסתר המדרגות וע"י שהאדם לומדה ומשיגה בשכלו נהי' "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל".

יתירה מזו – מצות ת"ת (ועד"ז מצות ידיעת התורה אלא שיש בזה חילוקים ואכ"מ) היא המצוה הכי כללית הכוללת כל המצות (ובאופן ד"כל חפצך לא ישוו בה" אפי' חפצי שמים – ות"ת כנגד כולם וכו' וכו'), אבל לאידך גיסא מצות ת"ת בשייכות לשאר מצות היא באופן ד"כח" – שלא נמשכה עדיין בעולם בפו"מ (שלכן מצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה ת"ת). ובסגנון אחר – הלכות ת"ת היא הכלל של כל ההלכות, וביחד ע"ז היא כלל שלמעלה מפרטים.

וזהו הטעם לזה ש"הל' ת"ת: (1) נדפסו – דמכיון שזהו כללות כל הענין הרי הכתיבה לבד אינה מספיקה. (2) ע"י אדה"ז – דגם הדפסתם היתה צריכה להיות ע"י אדה"ז בעצמו. (3) לא כתוב "הראשונות" – מכיון שזהו לפני הכלל (דחכמה) שלפני התחלת הענין ולכן אומרים (4) אבל כענין בפ"ע ולא כחלק מהשו"ע.

ואולי יש להוסיף שזהו גם הטעם שהל' ת"ת כתבם אדה"ז בסגנון דפרקים והלכות ולא סימנים וסעיפים ובסגנון של הרמב"ם ולא של השו"ע. (ובדא"פ יש לקשר זה ג"כ להידוע שהל' ת"ת נדפסו בתחילה ללא שם המחבר ואכ"מ).

אלא דמכיון שצ"ל גם הענין של "הבן בחכמה" לכן מוסיף (בחצע"ג) הל' ברה"נ. דהנה הענין דברכות ובפרט ברה"נ הוא כמבואר בארוכה בספר החינוך ועוד מקומות "כדי לעורר נפשינו בדברי פיננו" שהרי הוא ית' אינו צריך לברכתנו כמו שהאריכו בזה. וא"כ גם בנוגע לברכות כל ענינים הוא ענין וכונה פנימית. עוד זאת, כמבואר בגמ' שלפני הברכה "השמים שמים לה" ולאחריו "והארץ נתן לבני אדם" וא"כ בברכה יש התכונה של המשכת העליון לתחתון (ובפרט לפי המבואר בחסידות שברכה ענינה המשכה).

ובזה יובן היטב שכמו שאדה"ז הדפיס בעצמו הלכות ת"ת שזהו המשכת חכמה עלאה וכנ"ל – כמו"כ הדפיס גם סדר ברה"נ כדי להמשיכה למטה. ויש להוסיף שזהו גם אופן סידור ב' הלכות אלו, דהל' ת"ת סידר אדה"ז בסגנונו של הרמב"ם – וי"ל שביחס להלכות שבשו"ע – הרי"ז יותר ענין הלימוד מאשר הלכה למעשה. לעומת זה סדר ברה"נ הוא באופן של הלכות שבסידור (או בלוח) שהם יותר באופן דהלכה למעשה ממש מאשר ההלכות שבשו"ע (וכמבואר בכמה שיחות של רבינו בארוכה).

ה

השייכות להגש"פ דוקא

ועפ"י האמור לעיל יובן ביותר השייכות להגש"פ דוקא – דענין ההגדה ביחס לשאר המצות דפסח יש בזה ב' הקצוות. מצד א' מצות ההגדה הוא בדיבור דוקא (וקשור גם במיוחד למחשבה והרגש) ולא במעשה.

לאידך – הרי דוקא בהגדה מודגש שמצות סיפור יצי"מ בליל פסח הוא לא רק באופן דזכירה בעלמא אלא הגדה (גם מלשון המשכה) באופן דשאלה ותשובה ועד לראות (ולהראות) א"ע כאילו הוא יצא ממצרים.

ולהוסיף דענין ההגדה מוסיף בשאר המצות שמקיימים בלילה זו – שנותן בהם טעם וענין פנימי – "מצה זו שאנו אוכלים" "מרור זה שאנו אוכלים" וכו' "והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה וכו'", שדוקא ע"י ההגדה ניתוסף בענין ד"לחם עוני – שעונין עליו דברים הרבה". לאידך מצוות הלילה מוסיפים בהגדה – שמביאים אותו לפועל בגשמיות בעולם – "הא לחמא עניא" "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

(ואולי י"ל שזהו אחד הטעמים שמצות סיפור יציאת מצרים נמנה כמצוה האחרונה (והשמינית) בהקדמת הל' פסח שבשו"ע אדמו"ר).

1

הקשר דהנ"ל לעניין דביאת המשיח

וי"ל שהמבואר לעיל קשור גם לענינו העיקרי והפנימי של אדה"ז "להביא לימות המשיח" – שמוכן גם מזה שעיקר ענינו הוא להפיץ עד ל"חוצה" (עם כל הפירושים שבזה המבוארים בשיחותיו של רבינו) את מעיינות הבעש"ט שזה מזרו וממהר ביאת "מר דא מלכא משיחא".

ומסתבר שענין זה קשור לעצם ענינו של אדה"ז אפי' לפני שהגיע להבעש"ט ולפני שייסד חסידות חב"ד וכמובן גם מהסופר בכ"מ על שרש נשמתו שהי' נשמה חדשה וכו'.

ואופן עשי' זו (הבאת הגאולה) הוא בכל רבי לפי ענינו, ובאדה"ז הרי"ז קשור עם ספירת החכמה וכן ע"ד הענין דהראשון – אברהם אבינו שמתחיל הענין דהמשכת השכינה למטה (מרקיע שביעי לשישי).

וי"ל שזה גם מרומז בשם שמייחסים אליו – אדמו"ר הזקן וכמאמרז"ל "זקן זה שקנה חכמה" (וכן הוא בנוגע לאדמו"ר האמצעי שקשור עם ענין הבינה שהוא הממוצע המחבר אלקות ועולמות – אמצעי. ואוי"ל שגם אדמו"ר הקודם שנק' בפי כל "דער פריערדיקער רבי" הרי"ז מרמז לספירת היסוד שביחס אלינו (בעוה"ז) הרי"ז ענין קדום).

והנה כללות הענין של ביאת המשיח הוא המשכת הענינים הכי נעלים דאלקות ובאופן שנמשכים למטה כמשנת"ל. ובפרטיות יש בזה שני ענינים ובסגנון הנ"ל – כח ופועל, או בסגנון הפסוק והתפילה "שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה".

ולכן ההלכות הראשונות שנדפסו וגם הראשונות שנכתבו ונגמרו הם הל' פסח, שכן הל' פסח ממשיכים את ענין הגאולה בפועל בעולם ובאופן ד"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" ומודגש גם בסיום ההגדה בברכת "אשר גאלנו וגאל את אבותינו. . . ונודה לך שיר חדש (לשון זכר) על גאולתינו ועל פדות נפשינו".

אלא שהל' פסח בפועל הם עדיין באופן שהגאולה העכשווית נשאת למעלה מעשרה טפחים, ודוקא ע"י הל' ציצית – שענינם הוא המשכת האור הגנוז ואורות המקיפים למטה ע"י הל' ב' נתיבות חכמה, ובפרטיות יותר קיבוץ גלויות מארבע כנפות הארץ בפו"מ, וכמודגש גם בנבואת זכרי' ש"יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו אלקים עמכם" – שע"י מצות ציצית נמשכת ענין הגאולה למטה מטה, אפי' לאוה"ע.

וה"כח" לזה בוא ע"י הל' ת"ת וכמבואר בתניא שע"י ת"ת נעשה אדם אושפזיכן לשכינה. ובפרט לפי המבואר בשיחות רבינו שהכח להמשכת הגאולה למטה היא ע"י תורה (אור) בכלל ובפרט לימוד התורה בעניני גאולה ומשיח. אלא שכדי להדגיש הענין דהמשכת התורה למטה ופעולתה על העולם דוקא, מקשרים א"ז גם עם סדר ברה"נ שהו"ע ההמשכה למטה בעולם וכנ"ל.

ויומתק יותר עפ"י המבואר בכ"מ חסידות שענין הברכות בכלל ובפרט ברה"נ הו"ע עבודת הבירורים. וידוע דהבירורים הם דוקא נעשים עפ"י משפט התורה ובכח התורה, אבל ע"י הבירורים נמשכים למטה לעוה"ז הגשמי דוקא. ולהוסיף שבזמנינו שכבר נשלמו הבירורים הרי נהי' ענין הפכי שע"י תור אור מגלים את אור הגאולה שנתברר מהענינים הגשמיים.

בסגנון אחר:

כמו שנת"ל (ס"ו ומעין זה בס"ד וס"ה) בנוגע להל' ת"ת וסדר ברה"נ, הנה כמו"כ ויתר מכן הוא בנוגע להל' ת"ת והל' פסח, שיש בזה ב' קצוות. מצד אחד הנה הל' ת"ת ממחיש את ענין הגאולה רק בכח, ואילו הל' פסח הוא ענין של גאולה בפועל.

לאידך גיסא, הרי הל' פסח – הגם שהם ענין של גאולה – אבל כפי שנמשכה בעולם הרי זה רק גאולה ממצרים שהיא הכנה וסיוע להגאולה העתידה, והגילוי של ענין הגאולה שבהם הוא דוקא ע"י "תורה אור" המודגש בהל' ת"ת. ולכן, דוקא ע"י שניהם יחד נמשך ענין הגאולה בפו"מ בעולם. וי"ל דענין זה מודגש גם בזה שדוקא הל' ת"ת נדפסו ע"י אדה"ז בעצמו.

ז

השייכות דהנ"ל עם כ"ק אדמו"ר

והנה עפ"י הידוע שהשביעי הוא שביעי לראשון, י"ל שמעין ענין זה שנת' בנוגע לאדה"ז מוצאים גם אצל רבינו – נשיא השביעי – עצמו.

ובהקדם – שאופן הבאת הגאולה אצל רבינו ביחס לאופן הבאת הגאולה דאדה"ז, הוא גם ענין של פועל ביחס לכה. דכשם שנת"ל שאדה"ז (ובפרטיות יותר האופן שהי' אצלו הענין ד"להביא לימות המשיח") הוא ענין ספירת החכמה, כן גם ה"להביא לימות המשיח" אצל רבינו הוא באופן דספי' המלכות.

והנה החידוש דספירת המלכות לגבי שאר הספירות ובפרט לגבי ספירת החכמה הוא בזה שספירת המלכות מביאה כל דבר בפועל ובגלוי. ועד"ז הוא בנוגע לתורתו של רבינו שהוא באותו האופן של אדה"ז, אלא שמביא הכל בפועל ובגלוי.

והנה ב' הספרים של רבינו שכתבם "בהיותו יושב בשבת תחכמוני" אצל אדמו"ר מהוריי"ץ (שי"ל שזוהו הענין דיחוד ז"א ומלכות) – ההגדה של פסח שנדפסה ע"י בשנת תש"ו, ולפני זה קובץ היום יום שנדפסה ע"י בשנת תש"ג. וי"ל בדא"פ שב' ספרים אלו הם ע"ד ב' ההלכות הראשונים שנדפסו (ונכתבו) ע"י אדה"ז הל' פסח והל' ת"ת – אלא שאצל רבינו הספרים הם באופן דשביעי כנ"ל.

והנה אף ש"מיהו זה שיכול לחלק בין רבותינו נשיאינו" וכן בתורתם ו"לא מחשבותם מחשבותינו" וע"ד מ"ש בתניא לית מחשבה (שלנו) תפיסא בהו ולא בתורתם – שבהם הכניסו את כל עצמותם כידוע. מ"מ הרי ענינים מסויימים (וכמו החילוק בספירות עד"מ) גילו לנו כדי שנבין א"ז עד היכן שיד שכלינו הדל מגיע.

והנה אדה"ז כתב תניא ושו"ע ששניהם הם בבחי' הלכה למעשה (וכידוע הפתגם שאדה"ז הוא פוסק בנגלה דתורה ופוסק בפנימיות התורה – ובדרכי עבודת ה'), אלא שהחידוש בהם הוא שהשו"ע הוא באופן דהלכות בטעמים וכנ"ל, והתניא הוא באופן ד"וידעת היום" ו"דע את אלקי אביך".

וי"ל דענין ההלכה למעשה (שהוא "כלל" כידוע) הוא ע"ד ענין נקודת החכמה (ואף שה"כלל" דהלכה למעשה הוא בד"כ הכלל שלאחרי הפרט – הרי גם בזה כמה דרגות וע"ד הידוע שמלכות דמל' דאצילות נעשה כתר לבריאה ואכ"מ). וגם באופן דהמשכת השכינה למטה (שזהו הענין ד"להביא לימות המשיח") הרי אדה"ז הוא הראשון וע"ד שהתניא נק' תושב"כ שבתורת החסידות וכו'.

ואילו ענינו של רבינו – נשיא השביעי – הוא ספירת המלכות, שענינה של ספירת המלכות הוא לא התהוות אור חדש אלא שמלקט את כל הענינים שישנם (שלכן נק' מלכות כנס"י – שכונסת בתוכה את כל האורות דישראל) ומביאם לאופן של פועל וגילוי.

ודבר זה בא בפועל בהגש"פ – וכנ"ל שענינה של ההגדה היא להמשיך את הענין דזכירת יצי"מ שהוא "יסוד ועמוד חזק באמונתנו" שתהי' בפועל ובגילוי, הן בדיבור והן בחיות מיוחדת באופן ד"לראות (ולראות) עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", ועד להמשיכה בגשמיות העולם ב"לחם עוני – שעונין עליו דברים הרבה" ובמצה ומרור שמונחים לפניך ובד' כוסות של יין ועד לשולחן עורך – סעודה גשמית שאוכל ושותה "כדי צרכו".

וי"ל שענין זה מודגש גם בליקוטי טעמים ומנהגים, ובג' ענינים: (1) לקוטי (כנ"ל בענין כנסת ישראל), (2) טעמים – שמביא את הטעם והסברה ובאופן דהבנה והשגה (וי"ל גם טעם שנותן טעם וחיות בענין עי"ז) (3) מנהגים – הנהגות בפועל בגשמיות העולם.

ה

השייכות המיוחדת עם אופן כתיבת ההגש"פ

ולהוסיף שענין הנ"ל מודגש גם באופן כתיבת ה"לקוטי טעמים ומנהגים" שנכתבו באופן ד"אזנים לקופה" די"ל שזהו א' החידושים (הנראים לעין) בתורתו של רבינו לגבי רבותינו נשיאינו שלפנ"ז ואפי' לגבי שאר גדולי ישראל בדורות שקדמוהו.

ובעצם זה היתה עבודתו בקודש של רבינו גם בכתבי שאר רבותינו נשיאינו, ועסק בזה גם מלפנים בישראל (בהיותו יושב בשבת תחכמוני) – להוסיף עליהם ציונים והערות ומ"מ (שבאמת יש להאריך בענין זה ביותר אלא שאין הזמן גרמא ועוד חזון למועד), שהענין בזה הוא כנ"ל לקוט כל הענינים והבאתם לידי אור ופועל וגילוי.

ולכן י"ל שכמו שהל' פסח היו הראשונות שנדפסו משו"ע אדה"ז, כמו"כ הספר הראשון מספריו של רבינו – שנכתב באופן וסגנון הרגיל דספריו של רבינו – היא ההגש"פ. ובסגנון אחר – אדה"ז (הנשיא הראשון) הביא את ענין הגאולה (פסח) – שהוא הפתיחת הצינור וההתחלה דכל הגאולות) באופן דהלכה ושו"ע (ובאופנו הוא – הלכות בטעמים וכו'), ורבינו (הנשיא השביעי) הביא את ענין הגאולה באופן של פועל וגילוי – בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים – וכנ"ל.

וכמו שאצל אדה"ז הי' גם הענין דהל' ת"ת (שהוא הנתינת כח לכל הענינים כדלעיל) "אבל כענין בפ"ע ולא כחלק מהשו"ע", י"ל שאצל רבינו יש גם הענין ד"היום יום" שהוא הנתינת כח להבאת הגאולה בפועל – אבל הוא כענין בפ"ע, מכיון שלא נכתב באותו סגנון של אוזנים לקופה, וכמו שיתבאר לקמן.

ט

ביאור העניין דספר "היום יום"

הנה אף כי מיהו זה ואזהו אשר ערב ליבו לומר שיוכל להשיג אפי' אפס קצהו ושמן מינה מעומק הענין דתורתו של רבינו בכלל וענינו של "היום יום" בפרט, מ"מ תורה היא וללמדה אנו צריכים וכן נצטוונו, ולכן נשתדל עכ"פ ללמוד ולהתעמק כפי מיעוט שכלינו בהענינים שגילו לנו רבותינו נשיאינו בעצמם.

הנה שמו של הספר אשר יקראו לו בלה"ק – שניתן ע"י כ"ק אדמו"ר הריי"ץ – הוא "היום יום", והוא בעצמו ביאר "יום יום יביע אומר . . שכל יום יום הוא". ובסגנון אחר (ובפרט עפ"י הידוע ש"יום ענינו "אור וגילוי") – שממשיך "גילוי אור פנימיות תורתנו הקדושה" בתוך הגדר של זמן (וע"ד המובא לעיל בנוגע לשמו של הנשיא הראשון – שני אור זלמן – אותיות לזמן). ואופן המשכת אור זה מבואר ג"כ שהוא "לוח אור זרוע לחסידי חב"ד".

ויש לבאר בדא"פ עפ"י הידוע שא' הענינים העקריים דחסידות חב"ד הוא שיהי' הענין ד"יחי" בעצמו ולא יחי' – ע"י אחרים, עבודה בכח עצמו. וא"כ י"ל דה"אור זרוע לחסידי חב"ד" הוא שהאור שנמשך ע"י "היום יום" תהי' באופן דזריעה ועבודה בכח עצמו ע"י חסידי חב"ד (שזה ענינם).

וי"ל בדא"פ שענין זה מרומז הן בתחילת "היום יום" והן בתחילה שלפני ההתחלה, והן בסוף וגם בסוף שלאחרי הסוף, וכדלקמן:

בתחילת היום יום: "אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה או למעריב לא בשויו"ט ולא בר"ה". וכבר תמהו בזה – מדוע זהו המנהג הראשון, והובא דוקא ביום של י"ט כסלו? ואולי י"ל א' הביאורים בזה. דהנה הסיבה למנהג החסידים שאין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה ולמעריב הוא (מבוסס על תורת הקבלה) שאין להתעטף בטלית בלילה. אבל אצל חסידי פולין נוהגים שבשויו"ט ועאכו"כ בר"ה הש"ץ מתעטף בטלית גם במנחה ומעריב. והטעם לזה (כפי שהובאה בספרי פולין) בגלל שבשבת (ועד"ז יו"ט) אין ענין של לילה (וחושך).

ואוי"ל שבזה מודגש החילוק בין העבודה ד"צדיק באמונתו יחי"י" מלמעלה כהשיטה דחסידי פולין, לבין העבודה ד"יחי"י עבודה בכח עצמו כהשיטה דחב"ד. דחסידי פולין סומכים על האור מלמעלה (שבשויו"ט), ולעומת זה חסידי חב"ד מדייקים להמשיך את זה בפנימיות ע"י העבודה בכח עצמו.

והנה לפנ"ז מביא רבינו מכתב מכ"ק אדמו"ר הרש"ב בענין י"ט כסלו, אלא שבמכתב שנכתב ע"י כ"ק אדמו"ר הרש"ב (כפי שנדפס המכתב וכן צילום הכתי"ק במבוא לקונטרס ומעין) כתוב "קרוב לומר שהיום הזה הוא ר"ה לדא"ח", ואילו רבינו בהיום יום (בציטוט המכתב) כותב "היום הזה הוא ר"ה לדא"ח".

וי"ל שזה מיוסד על פתגם כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שאמר לאביו "וואס ביי דיר איז בדרך אפשר איז ביי מיר בפשטות". ואוי"ל שזהו ג"כ הענין הנ"ל – שהמשפיע (בענינינו כ"ק אדמו"ר הרש"ב) נותן את הנתינת כח ע"י הדא"פ "וקרוב לומר", ואילו המקבל (אנחנו בכוחו של רבינו) פועל שזה יהי' דבר פשוט בעולם כפשוטו.

הפתגם האחרון שבסוף היום – יום, הוא הלשון שהי' נשמע ממורנו ורבינו נ"ע (רבינו הזקן) "איך וייל ניט דיין ג"ע איך וייל ניט דיין עוה"ב כו' איך וייל מער ניט אז דין אליין". ואוי"ל א' הביאורים בזה שע"י העבודה בכח עצמו במשך שנה תמימה – מגיעים סוכ"ס לדביקות האמיתית וההכרה ד"מי לא בשמים" שלא רוצים בכל הגילויים מלמעלה אלא רק בעצמו"ה ית' – דין אליין (שמתגלה דוקא בפשיטות של יהודי פשוט כפתגם הבעש"ט – שזהו ענין המטה דוקא).

והנה לאח"ז כותב רבינו "גוט יו"ט. לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי החסידות תכתבו ותחתמו". ולכא' צ"ב, דלכא' פסקא זו מקומה בתחילת הספר ביום די"ט כסלו (או עכ"פ ביחד עם המכתב של כ"ק אדמו"ר הרש"ב המבאר מהותו של יום שהוא ר"ה לדא"ח, ומדוע העמידה רבינו דוקא בסוף הספר ולאחרי היום די"ח (ח"י) כסלו?

ואוי"ל הביאור בזה בהקדם סיפור שסיפר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שבר"ה הראשון בתחילת בואו של רבינו הזקן להה"מ אמר לחבריו תלמידי המגיד – "גוט י"ט", ושאלוהו "מהיכן אתה יודע

שצריכים להגיד כך? וענה רביה"ז שכן הוא עושה תמיד. ואמרו לו שהבעש"ט הי' אומר בכל יו"ט "גיט יו"ט" – דהיינו שצריכים שיתנו את היו"ט מלמעלה, ואילו בר"ה ובמוצאי יוה"כ הי' אומר "גוט יו"ט" והסביר ש"גוט" הוא בגי' ח"י – ובר"ה ויוה"כ צריכים לחיות את היו"ט (ע"י העבודה מלמטה).

ואוי"ל שמה שאמר אדה"ז שהוא תמיד אומר "גוט יו"ט" רמז בזה שהוא תובע תמיד את העבודה בכח עצמו. ובוה יש לבאר בדא"פ א' הביאורים בזה שרבינו העמיד את הפסקא ד"גוט יו"ט" בסוף הי"י – אחרי ח"י בכסלו – שאחרי העבודה במשך כל השנה ד"אור זרוע לחסידי חב"ד" ובאופן ד"היום יום" – יכולים להגיע לח"י – שעיי"ז נהי' "גוט יו"ט" (ולהוסיף שיום טוב הוא ראשי תיבות י"ט).

ועפ"ז יומתק הקשר ד"היום יום" להענין דהל' ת"ת, שהוא הנתנית כח להמשיך את ענין הגאולה דפסח – ודוקא באופן דעבודה בכח עצמו. ולהוסיף שבענין דת"ת מודגש הענין דעבודה בכח עצמו, שכן ת"ת הוא הענין דהבנה והשגה ובאופן דחב"ד דוקא, ועוד שדוקא בת"ת אומרים שע"י ה"היהגה יומם ולילה" נהי' "תורתו – תורה דילי' היא".

חתימה

ויש להוסיף שבעצם כל הענין שעבודה בכח עצמו היא היא הענין דהמשכת הגאולה בפו"מ. שכן כל ענין הגאולה היא המשכת הענין דעיקר שכינה בתחתונים – ע"י התחתונים. שכן, מצד למעלה יש כבר את הכל, והעבודה הוא שהמטה מצ"ע ימשיך ויגלה את אור הגאולה. ולכן הנתנית כח שע"י "היום – יום" להמשיך אור הגאולה בתוך גדרי הזמן ע"י העבודה בכח עצמו, מתגלה דוקא בהגש"פ.

והוא, שענין הגאולה שנמצאת בעולם אבל בהעלם (שכן בגלוי נראה רק הענין דגאולת מצרים ולא ענין הגאולה העתידה), ממשיכים אותה ע"י ההגדה באופן דפועל ממש. וזהו גם סדר ליל פסח – שמתחילים עם הענין דגאולת מצרים ומסיימים ב"צפון" ו"הלל – נרצה" עד "לשנה הבא בירושלים".

ויש לקשר זה ג"כ עם מ"ש רבינו על גליון "היום יום שלו": "תד"ש ולא תש"ד ע"פ ציווי כ"ק מו"ח אד"ש" אז עס וועט קומען די צייט – וועלען אלע פארשטיין". דאוי"ל שהכונה ב"די צייט" היא ל"אותו הזמן" של ימות המשיח. וא"כ יש להבין מה יהי' נוגע אז – לאחר ביאת המשיח – להבין מדוע כתבו תד"ש ולא תש"ד?

ואוי"ל ובהקדם עוד "קלאץ קשיא". דהנה רבינו נצטווה ע"י כ"ק אדמו"ר הקודם לסדר לוח היום יום – רק בכ' כסלו תש"ג, והלוח י"ל רק לקראת י"א ניסן של אותה שנה, ולא שי"ל כלוח

וכו' לשנת תש"ג ותש"ד – שכן י"ל כמה חדשים לאחרי י"ט כסלו. וא"כ מדוע נסדר כלוח לשנת תש"ג – תש"ד?!

ואוי"ל שזה קשור עם ההכרזה שהתחילה באותה זמן של "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה". וא"כ יש ענין מיוחד שהתחיל אז (תש"ג ותש"ד) – ורק בבא "אותו הזמן" – הנה דוקא אז – "וועלען אלע פארשטיין".

וענין זה – הדגשת ענין הגאולה וענין הבאת הגאולה מודגש גם ב"מכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א" שמופיע בפתח של היום יום: ". . די פליכט פון יעדען אידן . . שטעלן זיך די פראגע: וואס האב איך געטאן און וואס טו איך אום צו פארלייכטערען די חבלי משיח און זוכה זיין צו די גאולה שלמה דורך משיח צדקנו?"

והנה באמת יש להוסיף ולהאריך בכ"ז כהנה וכהנה – ובפרט שרק ביארנו הפסקא הראשונה דהגש"פ (שי"ל שהיא בבחינת חכמה) ויש לבאר גם הפסקא השני' וממנה והלאה – שבבחי' בינה. אלא שאין הזמן גרמא, ו"תן לחכם ויחכם עוד".

ויה"ר שנתעורר בעבודה ד"טוט אלץ וואס איר קענט" שהטיל עלינו רבינו ונתן לנו הנתנית כח לזה, ובפרט ע"י גילוי אורו של משיח שבא ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה ומלך המשיח, ועוד לפני י"א ניסן – אנ"י (ר"ת י"א ניסן) היום ילידתיך, תהי' כבר שלימות ההתגלות של מלך המשיח, והוא יגאלינו תיכף ומיד ממש.

בגדר שייכות טומאה בכהן גדול

הת' מנחם מענדל שי' וויכנין
ישיבת תורת"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

ביאור התוס' והזוהר איך נטמא הקב"ה לישראל, ומה שצ"ב בזה

איתא בסנהדרין (לט, א), אמר לי' ההוא מינא לר' אבהו אלוקיכם כהן הוא דכתיב (שמות כה, ב) ויקחו לי תרומה, כי קברי' למשה במאי טביל. ובי' התוס', דלא הוקשה למין בעיקר הדבר איך נטמא למשה, כיוון דישראל נקראו בנים למקום וכהן מותר להיטמא לבנו.

והנה המהרש"א כתב דבאמת לא שייך כלל טומאה כלפי מעלה "כי דבר הרוחני לא יקבל טומאה", וכל השו"ט בגמ' היא רק לפי דעתו הכוזבת של המין ש"האמין בגשמות" ה'. והביא גם דמרש"י מובן שהתשובה שהשיב לו ר' אבהו היא בדרך דחי' ולא כפי האמת (אלא דבלא דברי המהרש"א הי' לנו לפרש בדברי רש"י דהשאלה היא אמת ורק שלמין השיב בדרך דחי').

אך הנה בזוהר (ח"ג פט, א) הקשו עד"ז, דבנוגע לגאולה העתידה נאמר דהקב"ה יטמא לישראל, וכלשון הכתוב (ישעי' סג, א-ג) "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים גו' את כל מלבושי אגאלתי", ומבואר דזהו משום שישראל הם כביכול "אחותו הבתולה הקרובה אליו אשר לו הייתה לאיש" ולכן "לה יטמא". ומכאן מבואר דשייך טומאה כלפי מעלה כביכול, דלא כדברי המהרש"א.

אלא דלפ"ז צ"ב, ד(לבד זאת שלפ"ז נדחק שכל הסוגיא בגמ' היא רק לדעת המין) הרי מצינו שהקב"ה נקרא לא רק כהן סתם אלא כהן גדול (זח"ג יז, ב). וכיוון שכה"ג אסור להיטמא אפי' לבנו ולאחותו הבתולה, א"כ הדרא קושייא לדוכתא איך נטמא כביכול הקב"ה למשה ואיך יטמא בגאולה הקרובה לישראל. ומה כיוונו התוס' והזוהר בתי'.

ב

ביאור רבינו דכהן גדול מוכרל מענין הטומאה

ומבאר בזה רבינו (לקוטי שיחות ח"ז ע' 153), דכידוע כל העניינים שלמטה הם כפי שרשם ברוחניות שמהם נמשכו, ואף שהם באי"ע מלהיות בגדר וציור דהנבראים שלמטה, הרי ס"ס באיזהו מקומן יש דמיון.

ומבואר, דעי"ז יכולה להיות איזה השגה בעניינים דלמעלה. וכיוון דרצון העליון הוא שתוכל להיות השגה בכל המדריגות דלמעלה, גם באוא"ס הפשוט בתכלית הפשיטות (וכלשון הע"ח שער הכללים בתחילתו: כשעלה ברצונו ית' שמו לברוא את העולם. . יכירו גדולתו – הגדולה שלו

בעצמו), לכן עשה שגם בבריאה יהי' עניינים כאלו שיהיו בבחי' פשיטות (בערך הבריאה), שעי"ז ותכל להיות השגה גם בפשיטות של הקב"ה כביכול.

אלא דפשוט דכיוון שהם נבראים הרי מוכרח שיהיו בהם כמה גדרים והגבלות. ובמילא מובן שבמה שהם מהווים משל לפשיטות דאוא"ס יש להפריד את הפרטים שבאו מהגבלתם כתוצאה מחוייבת מהיותם נבראים, שבוה באמת אינם משל לאוא"ס ב"ה.

ועד"ז הוא בנדוד"ד, דכה"ג שלמטה הוא משל ודוגמא לכה"ג שלמעלה רק בנוגע לפרט של הכהונה וקדושה נוספת שיש בו, אבל לא לעניינים שבאו מצד זה שהוא נברא נשמה בגוף מוגבל. ולכן מה שכה"ג שלמטה מצד עניין הכה"ג שבו הוא גבוה ומובדל מטומאה עד שאפי' לאביו ולאמו לא יטמא, זהו דוגמא לכה"ג שלמעלה שאין שייך בו עניין הטומאה. ומה שכה"ג למטה יכול להיטמא אי"ז מצד הכה"ג שבו אלא מצד הגבלת הגוף.

אשר לפ"ז א"ש הנ"ל, דרק בכהן הדיוט שגם מצד הכהונה שבו שייך לטומאה, כדמוכח מזה שאף שאסור ליטמא לסתם מת הרי לשארו הקרוב ומתור וחייב ליטמא, זה משל שגם בבחינת כהן הדיוט שלמעלה שייך עניין הטומאה כביכול. אבל מצד בחינת כה"ג שלמעלה לא שייך כלל עניין הטומאה, ובמילא אין להקשות איך נטמא הקב"ה. עד כאן תוכן הביאור.

ג

מה שצריך ביאור בזה

וצ"ב דהא גם בכה"ג מצינו שיכול ומחוייב להיטמאות למת מצווה, וא"כ לכאור' גם הוא שייך לטומאה. ומהי כוונת רבינו שהוא גבוה ומובדל מענין הטומאה עד שאפי' לאביו ולאמו לא יטמא, והרי למת מצווה כן נטמא. [ולהעיר ממהרש"א שם שבי' על קושיית התוס' דמשה הוי כעין מת מצווה כיוון דלא ידע איש את קבורתו].

ובאמת בעיקר ביאור רבינו צ"ע, דכיוון שבחינת כה"ג מצ"ע מובדלת מטומאה, ומה ששייך שכה"ג יטמא אי"ז מצד ענין הכהונה גדולה שבו אלא מצד זה שהוא מוגדר בהגבלות הגוף כנ"ל, א"כ לכאור' הי' צריך להיות הדין שכה"ג יכול להיטמא לכל כיוון דהטומאה אינה נוגעת בקדושת הכה"ג שבו.

דבשלמא גבי כהן הדיוט, אף שמותר וחייב ליטמא לקרוביו, הרי מדיניו שבכלל אסור ליטמא מוכח ששייך לטומאה. אבל גבי כה"ג, גם אם נאמר שיכול ליטמא לכל אי"ז מכיוון ששייך לטומאה, ואדרבא, דווקא זה הי' מוכיח לכאור' שהוא מובדל ממנה, משא"כ עתה שאסור בכל. וצ"ע.

ד

ביאור בדא"פ

והנראה בכוונת הדברים, דכיוון שכהונה אינה רק דין אלא חלק מגדרו ומהותו של האדם הכהן, וכלשון הכתוב "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים", לכן הרי קדושת הכהן שייכת (גם) למהותו כאדם בעל גבול. וא"כ כיוון דקדושת הכה"ג שבו נתאחדה עם מציאותו כאדם מוגבל ששייך לטומאה, לכן גם מה ששייך לטומאה קשור עם קדושת הכה"ג.

ולכן הגם שקדושתו מובדלת היא מטומאה ולא נטמאת (וגם אחר שירדה למטה), הרי מצד הכה"ג דיניו הם שמופרש ומובדל מן הטומאה (ועד שיש ביטוי גם לזה שבאמת (מצד קדושת הכה"ג, שבשלה דינו שיובדל מהטומאה) לא שייך לטומאה, שאינו מחלל עבודה כשעובד אונן, וטהרת רבינו שם, דדיני אונן הם תוצאה מהמיתה והטומאה).

ועפ"ז סיבת הפרישה מהטומאה מחולקת בין כהן הדיוט לכה"ג. דבכהן הדיוט הרי הטומאה נוגעת גם בקדושתו, משא"כ בכה"ג י"ל שהוא דין בהנהגה שצריך להינזר מהטומאה לגמרי, דכן הוא מצד קדושתו (אבל בפועל הטומאה אינה נוגעת בקדושת הכה"ג שבו).

ה

ביאור החילוק ממת מצווה

אשר לפ"ז יש לבאר גם הא דמטמא למת מצווה. דהמתים שמתטמאים להם מצד קורבה הרי הטומאה היא דין (בעיקר) באדם, משא"כ ההתעסקות במת מצווה הוא דין במת.

וע"פ הנ"ל, הרי כיוון שעצם הטומאה אינה פוגעת בקדושת הכה"ג, וכנ"ל, והאיסור להיטמא הוא רק דין בהנהגת הכה"ג, אם כן יש לחלק דמצידו אינו שייך כלל לחיוב טומאה, אבל במת מצווה שחיוב הטומאה אליו אינה מצד הכה"ג אלא מצד המת, י"ל דגם גבי הכה"ג שייך לומר שיתחייב להיטמא (דמטעם כבוד הבריות התירו לו). ויל"ע עוד בכ"ז.

ותיכף ומיד יתקיים בנו היעוד ד"ואתם תלוקטו אחד אחד בני ישראל", ד"כאילו הוא עצמו צריך להיות אוחו בידיו ממש איש איש ממקומו" (רש"י דברים ל, ג. ועיין לקו"ש ח"ט ע' 175), ועד כדי שאפי' "כל מלבושי אגאלתי", "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

הדמיון שבין גלות לשינה

הת' בנימין שי' וילהלם

ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

החילוקים שבין ער לישן

במאמר ד"ה בלילה הוא דשנת תשד"מ¹ מביא הרבי את המבואר במאמר ד"ה זה דשנת ה'ש"ת² מהו ענין השינה למעלה, והדמיון שבין ענין השינה לזמן הגלות.

והביאור³: "החילוק שבין ער לישן הוא, דבעת שהוא ער, כל עניניו הם באופן מסודר, ומכש"כ שאין שייך שיהיו שני ענינים הפכיים בבת אחת ובחיבור אחד ואפילו לא בהמשך אחד. וכאשר כל הענינים והכחות הם באופן מסודר, ניכר אז החילוק שביניהם ומעלת הכחות זה על זה. משא"כ בעת השינה, בחלום, יכול להיות חיבור שני כחות הפכיים (כח היותר עליון עם כח היותר תחתון), ועד לחיבור כמה וכמה כחות יחד באופן בלתי מסודר, ומכש"כ שאין ניכר המעלה והיתרון שבכחות הנעלים על הכחות שלמטה מהם. והדוגמא מזה יובן למעלה, דענין השינה הוא שאין ניכר כביכול המעלה והיתרון של ענינים הנעלים.

וזהו מהקשר דענין הגלות עם ענין השינה (וכנ"ל שבזמן הגלות הו"ע השינה למעלה), כי סיבת הגלות היא ע"י זה שאין ניכרת אז המעלה דישראל. דישראל הם בניים למקום כמ"ש בניים אתם לה' אלקיכם, ועכ"פ עבדיו של הקב"ה, כמאמר אם כבנים אם כעבדים . . ובניים צריכים להיות סמוכים על שולחן אביהם וכן עבדים על שולחן אדונם, והסיבה לזה שגלו מעל שולחן אביהם ואדונם, הו"ע השינה, שאין ניכר, כביכול, למעלה העילוי דישראל, ומזה נעשה ענין הגלות".

ויש להעיר, דבמאמר דשנת ה'ש"ת מבוארים ב' חילוקים בין ער לישן:

א. "ער הוא גילוי אור עצמי וישן הוא שהגילוי הוא חיצוני האור בלבד . . דבשעה שהאדם ער הנה כל הכתות והחושים וגם לבושי הנפש מחשבה דבור ומעשה הם בהתגלות והמשכה טובה ופועלים פעולתם כל כח וכח לפי עניניו, ובעת השינה הנה אז הכחות הם מסתלקים ומתעלמים, והסתלקות זו איננה סילוק גמור ח"ו שהרי גם אז ישנם הכחות ופועלים פעולתם אלא שאינו כמו שהוא פעולתם בעת שהוא ער . . שהוא בחלישות".

1. סה"מ מלוקט ח"ד ע' רסה ואילך.

2. סה"מ ה'ש"ת ע' 5 ואילך.

3. מלוקט שם ס"ב (ע' רסו ואילך).

ב. "ועוד הפרש בין ער לישן, שבשעה שהוא ער אז ניכר מעלת הכחות זה על זה. . אבל בעת השינה הגה כל הכחות שוין ואין ניכר מעלת המוחין על שאר הכחות, ובעת השינה יכול להיות חבור שני כחות הפכים באופן בלתי מסודר"⁴.

ולפי זה לכאורה צריך ביאור קצת⁵, מדוע במאמר דשנת תשד"מ לא הובא ג"כ ענין הא'.

ב

הכחות שמתעלמים בשעת השינה

יש לבאר זאת בדרך אפשר, בהקדים שינוי נוסף שבין שני המאמרים:

במאמר דשנת ה'ש"ת מובא ש"בעת השינה. . גם אז ישנם הכחות ופועלים פעולתם. . וכמו שאנו רואים במוחש בעניני החלומות שיש בהם עניני השכלה מדות ומחשבה דבור ומעשה". ואילו במאמר דשנת תשד"מ מוסיף הרבי "שבעת השינה ישנם כל אבריו וגידיו (וגם החיות שבהם), וישנם אז כל כחות הנפש, ופועלים פעולתם. וכמו שרואים במוחש בענין החלומות, שיש בהם הפעולה דכל הכחות, שכל ומדות וכו' וגם רצון ותענוג", בעוד שבמאמר דשנת ה'ש"ת לא הובא זה שגם הרצון ותענוג קיימים בעת השינה.

לדיוק זה התייחס הרבי ביחידות כללית שנאמרה בטו"ב אד"ש תשד"מ, ותוכן דבריו הק"ב:
"בפשטות – יש בחלום גם הענין דרצון ותענוג, עד לתענוג אמיתי (לא רק באופן דחלום בלבד).

4. בפרטיות ניתן לחלק את ענין הב' לשני פרטים: א. האם ניכר מעלת הכחות זה על זה. ב. האם יכול להיות חיבור שני כחות הפכים. אך: (א) מכך שלפני פרט הא' (זה שניכר מעלת הכחות זע"ו) כותב "ועוד הפרש בין ער לישן", משא"כ לפני פרט הב' (חיבור שני כחות הפכים) אינו מקדים שזהו עוד ענין, (ב) ועוד שבפרט הב' אינו מקדים לבאר כיצד הוא בעת שהאדם ער – משמע שמחשיב ב' פרטים אלו כענין א'.

וראה ג"כ בלשון המאמר דשנת תשד"מ המובא לעיל: "דבעת שהוא ער, כל עניניו הם באופן מסודר, ומכש"כ שאין שייך שיהיו שני ענינים הפכיים בבת אחת ובחיבור אחד ואפילו לא בהמשך אחד. וכאשר כל הענינים והכחות הם באופן מסודר, ניכר אז החילוק שביניהם ומעלת הכחות זה על זה". היינו שב' פרטים אלו הם באים כתוצאה זה מזה.

5. בפשטות יש לומר שענין זה (שהכחות הם בחלישות בשעת השינה) אינו ענין נוסף, אלא זהו פרט בענין הב'. דמכיון שהכחות הם בחלישות, לכן יכול להיות חיבור ב' הכחות יחד. וכן משמע מהמשך המאמר דשנת ה'ש"ת בס"ד (עמ' 8) וז"ל: "דבעת השינה הגם שישנם להכחות וגם הם פועלים פעולתם, אבל הוא בתכלית החלישות אשר לא זו בלבד שאין נראה מעלת הכחות זע"ו ומכ"ש דאינו נראה מעלת המוחין, אלא עוד זאת שיכול להיות חבור ב' כחות הפכים באופן בלתי מסודר". הרי שמבאר שענין החלישות הוא "שאינו נראה מעלת הכחות" כו', (ענין הב').

ואע"פ שבס"א מביא את ענין הב' כ"עוד הפרש בין ער לישן", אך יש לומר שבא להוסיף בזה: היינו שלא רק שהכחות הם בחלישות (סתם), אלא נוסף לכך עוד הפרש – שהכחות אינם באופן מסודר וכו', וכפשוט שענין זה מוסיף ומגדיל עוד יותר את החלישות שבכחות. משא"כ במאמר דשנת תשד"מ שמביא מיד את ענין הב', אין צורך כבר להביא את החלישות כפי שהיא בענין הא', דבכלל מאתים (החלישות דענין הב') מנה (החלישות דענין הא'). וד"ל.

אך ע"פ המבואר בפנים ניתן להוסיף בזה ביאור, מדוע במאמר דשנת תשד"מ ענין זה (שהכחות הם בחלישות) עכ"פ אינו מודגש.

6. התוועדויות ה'תשד"מ ח"ב ע' 1281.

. אמנם ענין זה אינו נוגע לתוכן המאמר, דמכיון שבמאמר מבאר את החילוק שבין ער לישן בנוגע לגילוי מעלתם של בנ"י, שהם בחי' הפנימיות דוקא (כמבואר במאמר זה פ"ג) – לכן, קאי במאמר רק בנוגע לכחות הפנימיים, ולא בנוגע לרצון ותענוג.

ועל זה נוסף הביאור במאמר דפורים השתא – שלא יחשבו שהכוונה לשלול את ענין הרצון והתענוג, כי לאמיתו של דבר יש בחלום גם רצון ותענוג, ומה שלא נזכר במאמר הנ"ל – מכיון שאין זה נוגע לתוכן המאמר".

וכן העירו בשוה"ג למאמר בהנחה הבלתי-מוגה⁷: "בהמאמר דשנת ש"ת לא נזכר רצון ותענוג – כי ביאור בחילוק שבין ער לישן שנוגע בהמאמר הוא שבזמן הגלות (שינה) אין ניכר מעלת נש"י, בחי' מוחין העליונים (שם סעיף ב). ובענין זה – נוגע שבשינה ישנם כחות הפנימיים (אלא שהם בהעלם). ולכן אומר שבשינה יש "השכלה מדות וכו'" ואינו מזכיר רצון ותענוג. אמנם, בכדי שלא לטעות, שהכוונה (במאמר דשנת ש"ת) היא לשלול רצון ותענוג – לכן נתפרש להדיא במאמר זה שבשינה יש גם רצון ותענוג".

ולפי זה הטעם שלא הוזכר במאמר דשנת ה'ש"ת שגם הרצון ותענוג קיימים בעת השינה, הוא מפני שאין זה נוגע להמבואר במאמר. וזה שכאן (במאמר דשנת תשד"מ) זה כן הוזכר, הוא אך ורק לשלול את הטעות שעלולה להיות בהבנת המאמר.

אך במאמר כפי שהוגה בשנת תשמ"ח, נכתבה הערה הנ"ל⁸ בזה הלשון: "הטעם על זה שבהמאמר דשנת ה'ש"ת לא נזכר רצון ותענוג – אולי יש לומר, כי ביאור החילוק שבין ער לישן שנוגע בהמאמר הנ"ל הוא שבזמן הגלות (שינה) אין ניכרת מעלת נש"י, בחי' מוחין העליונים (שם סעיף ב), ובענין זה – נוגע שבשינה ישנם כחות הפנימיים, "השכלה מדות וכו'", אלא שהם בהעלם".

ומוצאים אנו ב' שינויים עיקריים בין ב' הנוסחאות: א. במוגה הושמט כל הביאור מדוע במאמר זה (דשנת תשד"מ) כן הובא ענין הרצון והתענוג. ב. נוספה מילה נוספת: "כי ביאור החילוק שבין ער לישן שנוגע בהמאמר הנ"ל", בעוד שבבלתי מוגה מילה זו (הנ"ל) אינה.

ובדרך אפשר י"ל שבזה מבואר שההוספה דרצון ותענוג במאמר זה דשנת תשד"מ, אינו רק בכדי שלא יחשבו שהרצון והתענוג אינם קיימים בעת השינה (כנ"ל), אלא משום שענין זה (שהרצון ותענוג ג"כ קיימים בעת השינה) אינו נוגע רק להביאור שבמאמר הנ"ל דשנת ה'ש"ת, משא"כ לביאור שבמאמר דשנת תשד"מ – ענין זה כן נוגע.

7. שם עמ' 1226, הערה 18.

8. סה"מ מלוקט שם, הערה 19.

ג

ההבדל בין הביאור שבשני המאמרים

והביאור בזה:

עיקר הביאור והדגש במאמר דשנת ה'ש"ת הוא (כמובא לעיל מההערה) שבזמן הגלות לא מאיר גילוי אלקות בפנימיות. בזמן הבית ישנו גילוי אלקות בפנימיות, ולכן דוקא נש"י ש"הן בחי' פנימיות ו"הם כלים אל האור" – יכולים לקבל את ההשפעה. אך זמן הגלות הוא כמשל השינה, "וכשם שבעת השינה אינו ניכר מעלת ויתרון המוחין הנה כן הוא דכאשר האור הוא בהעלם אינו מאיר במוחין העליונים היינו נש"י ואינו מאיר בגילוי בעולם. . לגבי למטה נעשה מזה עגין הגלות". ואזי יכול להיות יניקה לחיצונים, כמבואר שם בארוכה⁹.

הרי שבמאמר מבואר בעיקר רק החיסרון שבענין השינה (ועד"ז בגלות).

משא"כ במאמר דשנת תשד"מ, עיקר הביאור והדגש במאמר הוא דוקא בעילוי שישנו בזמן השינה:

דהנה במאמר הנ"ל¹⁰ מבאר הרבי "דזה שבעת השינה אין ניכר מעלת הכחות זה על זה הוא בדוגמת הכחות כמו שהם כלולים בעצם הנפש, ששם כל הכחות הם בהשוואה. והיינו דענין התעלמות הכחות שבעת השינה הוא מה שהכחות מתעלים ומסתלקים לשרשם, עצם הנפש"¹¹.

וממשיך: "ומזה מובן גם בהנמשל (ובהערה 31: דזה שמביא בהמאמר ענין זה בהמשל הוא בכדי לבאר שכן הוא גם בהנמשל), דענין ההתעלמות שבזמן הגלות (שינה) הוא מה שהגילויים מתעלים למקורם, ועד להעצמות. . והיינו, דענין ההתעלמות שבזמן הגלות הוא רק לגבי למטה, שבזמן הגלות מסתלק האור למעלה ואינו מאיר למטה (שלכן נעשה גלות), אבל לגבי האור עצמו, הרי אדרבא, דוקא בזמן הגלות הוא סליק לעילא".

9. ראה במאמר שם ס"ב-ג.

10. ס"ג.

11. במאמר דשנת ה'ש"ת מובא בתחילת ס"ג בזה הלשון: "אמנם בזמן השינה כבי' שהאור הוא בהעלם או אינו ניכר מעלת הכחות זה על זה, דהנה כחות הנפש הרי ישנם כמו שהם כלולים בעצם הנפש דכחות הגלויים הרי אין זה דכאן נמצאו כאן היו, היינו שנאמר שהתחלתם של הכחות הם מה שנראים בגלוי, אלא שיש להם מקור בכחות הנעלמים ושרש בעצם הנפש. . והכחות כמו שהן כלולים בעצם הנפש ה"ה במדריגה עליונה יותר שאינן בבחי' התחלקות וכולם הם שם בהשוואה גמורה".

הרי שבמאמר דשנת ה'ש"ת, לא מפורש (לכאורה) שבזמן השינה הכחות נכללים במקורם, ושלכן בזמן השינה הכחות הם בהשוואה כפי שבהתחלתם בנפש הם בהשוואה. אך כן מבואר במאמר דשנת תשד"מ, כפנים.

וזהו לכאורה עיקר נקודת הביאור שבמאמר זה¹², העילוי שנפעל בכל הגילויים, כולל מעלת ישראל, דוקא בזמן הגלות, מחמת שאז הם מתכללים בשרשם.

עפ"ז מבואר בדרך אפשר מדוע במאמר זה מובא שגם הרצון והתענוג קיימים בזמן השינה, בעוד שבמאמר דשנת ה'ש"ת מובאים רק הכחות פנימיים. דהביאור במאמר דשנת ה'ש"ת הוא שמתעלמים הגלויים שנמשכים בפנימיות, ולזה נוגע רק שהכחות פנימיים מתעלמים (כנ"ל). משא"כ במאמר זה שבא להדגיש העילוי שבזמן הגלות, שהגילויים נכללים במקורם – הנה בזה אין לחלק בין הכחות פנימיים לרצון ותענוג, שהרי גם הם נכללים במקורם וקיים בהם עילוי הנ"ל¹³.

ועפ"ז יש לבאר מדוע במאמר זה אינו מודגש ענין הא' שזמן השינה, שהכחות הם בחלישות. דבמאמר דשנת ה'ש"ת, שבא לבאר את החיסרון שבענין השינה, מביא ג"כ ענין זה שהכחות הם בחלישות. משא"כ במאמר דשנת תשד"מ שבא להדגיש את המעלה שבשינה, שהכחות נכללים בנפש – מביא רק את ענין הב', שהכחות הם בהשוואה, מכיון שענין זה מגיע כתוצאה מהתכללותם בנפש ששם הכחות הם בהשוואה (כמבואר במאמר). משא"כ ענין הא', שאינו נוגע (לכאורה) להבנת המעלה שבזמן השינה.

ועפ"ז ניתן לבאר נקודה נוספת:

ביחידות כללית הנ"ל (ס"ב) נתבאר דיוק נוסף במאמר, ואף הוא הונס בהערה במאמר המוגה. דבמאמר דשנת ה'ש"ת נתבאר שבחלום "יכול להיות חבור ב' כחות הפכים באופן בלתי מסודר וכמו החולם פילא בקופא דמחטא". ואילו במאמר דשנת תשד"מ (וכן מבואר בגמרא ברכות¹⁴) מבואר ש"ענינים דנמנעות, כמו פילא דעייל בקופא דמחטא, א"א להיות גם בחלום".

ומבאר הרבי בהערה 22: "ומ"ש בהמאמר דשנת ה'ש"ת ס"ד (ע' 8) "וכמו החולם פילא בקופא דמחטא" – זהו כשחושב עד"ז במשך היום. ומה שמביא שם ענין זה בנוגע לזה שבחלום אפשר להיות חיבור ב' הפכים – אף שזה בא מהמחשבות שבמשך היום (ולא מצד החלום עצמו) – כי בעת החלום אינו יודע שזה בא ממחשבתו"¹⁵.

12. וכמבואר שם באריכות בס"ד-ה.

13. ואף שבמאמר מובאים כחות הנפש (לא בביאור שהכחות נכללים בנפש, אלא) בביאור שהכחות קיימים בזמן השינה. אך כפי שמשמע מההערה, זה שבמאמר דשנת ה'ש"ת לא מובאים הרצון והתענוג בענין זה (שהכחות קיימים בזמן השינה), הוא משום שעיקר ההדגשה במאמר הוא שאע"פ שהכחות קיימים בזמן השינה, עכ"ז הם בעולם. וכן יבואר בנוגע למאמר זה, שעיקר ההדגשה בזה שהכחות קיימים בזמן השינה, הוא שאע"פ שהכחות, אך הם באופן בלתי מסודר וכו' מחמת התכללותם במקורם. ולענין הדגשה זו אין לחלק בין הכחות פנימיים לרצון ותענוג, כבפנים. והדברים פשוטים.

14. נה, סע"ב – כמצויין בהערה דלקמן.

15. בברכות שם מובא: "אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: אין מראין לו לאדם (בחלום) אלא מהרהורי לבו. אמר

ויש להמתיק ע"פ הנ"ל, שבמאמר זה לא נתבאר כמבואר שם, הוא לא רק בכדי לבאר בדרך אגב שהמבואר במאמר דשנת ה"ש"ת הוא "לאו דוקא", אלא גם משום שבמאמר זה אינו בא להאריך בחסרון שבענין השינה, ולכן מביא ענין זה (דפילא בקופא דמחטא) רק כבדרך אגב, בכדי להדגיש את קיומם של הכחות גם בעת השינה. ודו"ק.

רבא: תדע דלא מחוו לי לאינש לא דקלא דדהבא ולא פילא דעייל בקופא דמתתא". וברשי" (ד"ה דקלא דדהבא):
"דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם".

ולפי זה צ"ב מה שמשמע מהערה זו דזה שאין מראין לו היינו "מצד החלום עצמו", משא"כ בחלומות הבאים ממחשבתו. בעוד שבגמרא זה מבואר אודות חלומות שמראים לו כתוצאה מהרהורי לבו (וראה ג"כ ביחידות כללית הנ"ל). ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

טעם בריאת האדם ביום השישי למעשה בראשית

הת' השליח מנחם מענדל שי' ורדי
ישיבת תות"ל טבריא, ארה"ק

א

הצעת המאמר

בלקו"ת פר' נצבים¹ מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, שהסיבה שעל יום ר"ה אומרים "זה היום תחילת מעשיך"² (אף שבכ"ה באלול נברא העולם³), היא מפני שאז נברא האדם הראשון שגילה אלוקות בעולם. ומכיון שזו מטרתו של העולם⁴, לפיכך בריאת האדם נחשבת "תחילת מעשיך".

ומדייק כ"ק אדמו"ר במאמרו ד"ה 'זה היום' תשמ"ב⁵, שהגילוי אלוקות שנעשה על ידי האדם בעולם, אינו רק ב'כח' כאפשרות; אלא שכך היה גם בפועל. כלומר, שאדם הראשון גילה אלוקות בעולם, כפי המובא⁶ שאדם הראשון קרא לכל הבריאה ביום בריאתו: "בואו נשתחוה ונכרעה לפני הוי' עושנו"⁷, והשיבו לו: "ה' מלך גאות לבש"⁸, ובאמצעות כך גילה אדם הראשון בפועל אלוקות בעולם.

והנה בהמשך המאמר (ס"ב) מבאר כ"ק אדמו"ר, שהטעם לכך שאנו אומרים בר"ה "זה היום תחילת מעשיך", כי "מעשה מורה על השלימות, דכמו שבאדם השלימות דכל ענין הוא כשבא בפועל דוקא, עד"ז הוא גם למעלה, שהשלימות דכל סדר ההשתלשלות היא בעשי' דוקא". כלומר, שעניינים מרוממים מקבלים את חשיבותם השלמה והסופית בשעה שהם מומשו כתוצאה מעשית. וכך גם למעלה⁹, כל עוד הבחינות הגבוהות לא ממומשים כתוצאה במעשה בפועל, הם אינם מוגדרים כ"מעשה" בצורה מושלמת.

1. מז, ג. מאמר ד"ה "שוש אשיש בה".

2. תפילת מוסף של ר"ה. ראה ר"ה כז, א.

3. ויקרא רבה פכ"ט.

4. כמאמר חז"ל (תנחומא, בחוקות ג): "נתאוה הקב"ה, כשם שיש לו דירה למעלה - שיהא לו כך דירה למטה".
עד"ז (שם) נשא טז: "בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים". וראה גם תניא פל"ו.

5. ספר המאמרים מלוקט תשרי חשון, עמ' מא ואילך.

6. זח"א רכא, ב; תיקוני זוהר תנ"ז (צ, ב).

7. תהלים צב, ו.

8. שם צג, א. פרקי דר"א פ"א.

9. ראה לקו"ש ח"ט עמ' 287 ואילך דאי"ז מפני שהעניין נראה כך למטה הרי"ז מוכיח דכמו"כ למעלה, אלא מכיון

והנה, כאמור, ר"ה נקרא "תחילת מעשיך", היינו, דמכיון שהטעם לבריאת העולם הוא בכדי שיתגלה בו אלוקות בגלוי, אזי שלימות העניין התחיל ביום זה - יום ברוא אדם הראשון, בו החל להשלים את כוונת הבריאה.

וזו גם הסיבה שר"ה נקרא "זה היום". דהיינו, שתיבת "זה" מורה על 'גילוי'¹⁰ (ע"ד "מראה באצבעו ואומר זה"¹¹), וגם תיבת "יום" מורה על 'גילוי'¹¹ (כדכתיב "ויקרא אלוקים לאור יום"¹²) - שתי לשונות אלו של 'גילוי' מצביעות על 'תכלית הגילוי', וכאמור לעיל, אז התחיל שלימות הבריאה, שהיא גילוי אלוקות בעולם.

ב

מצריך ביאור בהג"ל

והנה לכא' צריך ביאור, מהו הטעם שאדם הראשון נברא בסיום הבריאה ולא ביום הראשון, והרי במאמר (הנ"ל) מובא ההפלאה במעלת אדם הראשון בכך שהוא תכלית הכוונה בבריאת העולם (וזה התבטא ע"י שגילה אלוקות בעולם, "בואו נשתחוה ונכרעה לפני הוי' עושהנו"⁷ כנ"ל), וא"כ מאחר והוא עיקר ושלימות הבריאה, נמצא אפוא צ"ב (ע"פ פנימיות הענינים) מפני מה נברא בסיום הבריאה.

ג

מביא תירוץ הגמ' בסנהדרין אך עדיין צ"ב

והנה בגמ'¹³ מובא מספר טעמים לכך שהאדם נברא בסיום מלאכת הבריאה, ומהם: (א) שלא יאמרו המינים "שותף היה לו להקב"ה למעשה בראשית". (ב) "כדי שיכנס לסעודה מוכן"¹⁴ (ג) "כדי שיכנס למצוה (שבת) מיד". (ד) "שאם תנוח דעתו עליו יאמרו לו אפילו יתוש קדמך".

והנה, לפי רוב הטעמים באמת מובן למה נברא ביום שישי, אך לפי הטעם הא' עדיין צריך ביאור, שהרי, האדם היה יכול להיבראות ביום השני, מיד אחר שאר הנבראים, וכך לא היו חושבים שיש להקב"ה שותף למעשה בראשית. ושוב צריך ביאור, מפני מה היה שיהוי זמן ארוך כל כך,

שהעניין הוא כך למעלה, הרי "נשתלשלו מהן" (ראה תניא רפ"ג) להיות באופן זה גם למטה, עיי"ש.

10. סה"מ תרס"ט עמ' ה ובאוה"ת דרושים לר"ה עמ' א'תלב.

11. שמות רבה, כג.

12. בראשית א, ה. וראה תו"א וירא יד, א.

13. סנהדרין לח, א.

14. ראה פרש"י (שם).

ולא נברא ביום השני? ובכלל יש להבין (לפי כל הטעמים) מה הטעם בפנימיות העניינים שהאדם נברא באחרונה, ומדוע מוכרח כך בסדר הבריאה?

ד

מבאר בדא"פ עפ"י דברי אדה"ז בשער היחוד והאמונה

ונראה לומר בדא"פ הביאור בזה בפנימיות העניינים, עפ"י מ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בשער היחוד והאמונה (פ"י), על אופן הבריאה בשישה ימים בדוקא - דהנה ידוע שבכל יום ויום מאירה מידה אחרת מהמידות העליונות (חסד, גבורה, תפארת, וכו'). וכך גם בששת ימי בראשית, ביום הראשון האירה מידת החסד, ולכן הקב"ה ברא בו את האור, שעניינו התפשטות והמשכת האור מלמעלה למטה שזה בחי' החסד. ביום השני האירה מידת הגבורה, ולכן הקב"ה ברא בו את הרקיע, שעניינו להבדיל בין מים למים, שזהו צמצום אלוקות בעולם, בחינת הגבורה וכו'.

כלומר, שבכל יום האירה מידה מסוימת, ורק נבראים התואמים למידה זו - נבראו. וזו גם הסיבה שהעולם נברא בשישה ימים (שכל הנבראים מחולקים לפי שש מידות אלו). נמצא, שהטעם לכך שהאדם נברא ביום השישי לבריאה, משום שביום זה מידתו האירה.

ה

מבאר בעומק יותר עפ"י המבואר בלקו"ש בהנוגע לנבואה

והנה, יש להוסיף ביאור בעומק יותר בטעם שבכל יום האיר מידה אחת, ומידת האדם האירה באחרונה. ובהקדים, דמצינו בגמ'¹⁵ שישנם כמה תנאים בכדי לזכות לנבואה - להשראת השכינה, שיהי' האדם גיבור, עשיר, חכם ועניו. ובלקו"ש¹⁶ נעמד כ"ק אדמו"ר על דברים אלו, ומצריך ביאור:

הקשר בין 'ענוה' להשראת השכינה - מובן. שכן, הקב"ה לא שוכן עם בעלי גאוה ("אין אני והוא יכולים לדור בעולם"¹⁷), אולם מדוע יש צורך בתכונות כגבורה, עושר וחכמה גשמיים?

ומבואר (שם) שלומדים מכך שבכדי שתהיה השראת שכינה, יש צורך בשלימות הן בגשמיות והן ברוחניות.

לאור זאת, נראה דכן הוא אף בנדו"ד - ובהקדים, הוסבר לעיל (ס"א), שהמטרה של בריאת העולם הוא שיהי' גילוי אלוקות (השראת השכינה) בעוה"ז, וזה נעשה ע"י עבודתו של האדם.

15. נדרים לח, א.

16. חכ"ג עמ' 82 ואילך.

17. סוטה ה, א.

ולפי"ז, שבכדי שתהיה השראת השכינה, יש צורך בשלימות הן בגשמיות והן ברוחניות, י"ל, שזו הסיבה לכך שהאדם נברא ביום השישי לבריאה, אחרי כל הנבראים שנבראו בשלימותם, עם מידה שלמה ומתוקנת, ביום משלהם, בכדי שיהיו בתכלית השלימות¹⁸, ורק אח"כ נברא האדם שפעל את השראת השכינה באומרו "בוא נשתחוה ונכרעה", וכל הבריאה השיבה ע"כ "ה' מלך".

ויש להוסיף ביאור, שכידוע "יום" מצביע על "גילוי" ו"שלימות"¹⁹ (וזהו משום שכך עלה ברצונו ית' שבריאת והנהגת העולם תהיה לפי כללי השכל²⁰. כלומר, שהקב"ה צמצם את עצמו לציור ה'אדם'²¹, וברא את האדם התחתון "בצלמנו כדמותנו"²². דהיינו, שהקב"ה צמצם את עצמו לציור וכללי השכל²³).

ועפי"ז מובן שהסיבה שבכל יום נבראו נבראים התואמים את אותה מידה שמתגלית באותו יום, היא משום שכך הוא הסדר על פי כללי השכל, ש"יום" מצביע על "שלימות", והשלימות עבור הנבראים שבכל יום מאיר המידה של אותו היום (ולא שביום אחד יאירו כמה מידות). ונמצא שהיה צריך להיות תהליך של שישה ימים עד שיכול להבראות האדם.

המורם מכהנ"ל, שהטעם לבריאת האדם ביום השישי בדוקא, זהו בכדי שהבריאה כולה תהי' מוכנה עבורו לגלות אלוקות בעולם²⁴.

18. כנ"ל ס"א שיום מורה על גילוי, ובכל יום מימות השבוע מתגלת המידה של אותו היום בשלימותה.

19. ראה לקו"ש ח"ח עמ' 57 וש"נ.

20. סה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 131 ואילך.

21. כדכתיב (יחזקאל א, כו): "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם".

22. בראשית א, כו.

23. וראה סה"ש תשמ"ח (שם): "... שלאחרי שנתאוה לברוא את העולם תאוה שלמעלה מטעם, נתאוה שיהי' ע"פ שכל וכללים כאלו שגילוי שלימות הכח הוא עי"ז שבא בפועל דווקא וכיו"ב".

24. וא"כ מה שאמרו רז"ל דהטעם הוא בכדי ש"הכל יהיה מוכן", הינה תנאי בהשראת השכינה בעולם.

”תוקפו של נס” דפורים

הת' שניאור זלמן שי' יעקובוביץ
ישיבת תות”ל קרית גת, ארה”ק

א

קושיית כ”ק אדמו”ר בהמבואר בד”ה בלילה ההוא ה’ת”ש בתוקף הנס שנדרה שנת המלך בד”ה בלילה ההוא ה’ש”ת מקשה על מש”כ במנהגי מהרי”ל שבקריאת הפסוק ”בלילה ההוא נדדה שנת המלך” צריך להגביה קולו, לפי שזהו עיקר הנס. ומקשה דלכאורה עיקר הנס הוא בקשת אסתר ותחנוניה ”כי נמכרנו אני ועמי” כו’, ומהו הנס (ועד לתוקפו של נס) בזה שנדרה שנת המלך.

ומבאר זה ע”פ מ”ש בילקוט דנדדה שנת המלך זה מלכו של עולם. והטעם דהייתה שינה למעלה מבאר, דכשישראל הם במצב של שינה נעשה שינה כביכול גם למעלה. וזהו מש”כ בזה עה”פ ”אני שינה” – ”בגלותא”, דגלות הוא זמן של שינה אצל ישראל וזה הגורם שינה למעלה. וזהו הנס בזה שבליילה ההוא נדרה שנת המלך, דלילה ההוא – הוא זמן הגלות, ואעפ”כ נדרה שנת המלך.

והענין בזה, דכמו שהוא באדם למטה שבשעה שהוא ישן כל הכחות קיימים בו אלא שאינם פועלים (או פועלים בחלישות), שלכן אין ניכר מעלת הכחות זע”ז. אבל בשעה שהוא ער אזי הכחות פועלים פעולתם ובאופן שכל כח פועל לפי ענינו, וממילא ניכר מעלת הכחות זע”ז. ועד”ז הוא למעלה שבשעה שיש שינה למעלה כביכול לא ניכר מעלת ישראל על או”ה, ולכן היה יכול להיות גזירת כליה ח”ו על ישראל.

ובשורש הענין הוא, דבעת שלא ינום ולא ישן, ההמשכה (- ועד להמשכת המקיף) היא לישראל, ומהם נמשך לכללות העולם, משא”כ במצב של שינה שהכחות הפנימיים אינם פועלים פעולתם, ההמשכה היא מהמקיף, ולכן יכולה להיות ההמשכה גם לאו”ה.

וזה שבליילה ההוא נדרה שנת מלכו של עולם, זה נעשה ע”י המס”נ דישראל במשך כל השנה. שעי”ז נמשך המקיף בפנימי ונתגלה מעלת ישראל.

ובד”ה בלילה ההוא תשכ”ה (סעי’ ב) ותשמ”ו (סעי’ ג) מקשה, דכיון ש”בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אזי מצד סדר ההשתלשלות לא ינום ולא ישן, וכיון ישראל עמדו אז במס”נ במשך כל השנה, מהו הנס . . . בזה שנדרה שנת המלך”. אך לכאורה לא מתורץ שם הקושיא.

ב

ביאור המבואר בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה בכמה אופנים ושאלות ע"כ

ולכאורה אפשר לומר נקודת התירוץ (ע"פ המבואר בתשכ"ה) בג' אופנים:

(א) אע"פ שנתעורר כח המס"נ, מ"מ בנוגע לכוחות הגלויים היו עדיין בבחי' שינה. וזהו הנס שאף שהיו במצב של שינה בכוחות הגלויים, מ"מ נדדה שנת המלך. (ב) אע"פ שהנס הגיע בהמשך להתעוררות המס"נ, תוקפו של נס הוא האופן שבו אירע הנס בפועל. (ג) אע"פ שנתעורר כח המס"נ, תוקפו של נס הוא שנמשך עי"ז העצם.

וביאור הענין:

הנה בסיום המאמר דתשכ"ה (סעי' ח) מבואר, שאע"פ שהי' אצלם התעוררות של מס"נ, מ"מ כיון שהמס"נ בא מצד ההסתר שעיי"ז מתעורר ההעלם העצמי דהנשמה, אין זה שייך כ"כ לכחות הגלויים, ולגבי הכוחות הגלויים זהו עדיין מצב של שינה¹. וא"כ מובן שזהו נס, שאפי' שהיו במצב של שינה (וא"כ מצד ש"ה' צילך" היה צריך להיות גם למעלה ענין של שינה כביכול), מ"מ נדדה שנת המלך.

וזהו אופן הא' לבאר מהו הנס, כנ"ל, שאע"פ שנתעורר כח המס"נ, מ"מ בנוגע לכוחות הגלויים היו עדיין בבחי' שינה. וזהו הנס שאע"פ כ נדדה שנת המלך.

אבל אי"ז מספיק עדיין, דמאחר שסוכ"ס הרי נתעוררו במס"נ, הרי ממ"נ, באם ההתעוררות שלהם פעלה התעוררות למעלה כביכול, הרי שוב אי"ז נס כ"כ², ולאידך, באם התעוררות זו אינה מספיקה כיון שיש שינה בכחות הגלויים, אינו מובן מדוע במאמר מקשר את הדברים שע"י המס"נ שלהם נפעל הנס.

אלא לכאורה צ"ל שעיקר הנס הוא שהתעוררות המס"נ פעלה ענין שבאי"ע למס"נ גופא. וכדלקמן.

ג

ביאורים במק"א בחידוש הנס דפורים

והנה בסיום המאמר של תשמ"ו משמע קצת, שהחידוש בנס של פורים הוא שאע"פ שנדדה שנת המלך, מ"מ לא נתבטל טבע העולם וממילא נשאר גם המצב של שינה, וזה בא לידי ביטוי

1. וכמשנ"ת בסוף ד"ה ואתה תצווה תשמ"א (סעיף יו"ד).

2. דזהו הרי מצד סדר השתלשלות, שכשישראל אינם במצב של שינה, גם למעלה אין שינה.

בזה שהנס גופא היה מלובש בטבע³, כלומר לא נהיה מצב של גילוי, אלא נשאר מצב של העלים כו⁴.

ובאו”א נתבאר בד”ה ע”כ קראו תשי”ג החידוש בנס דפורים. ובהקדים, שנק’ היו”ט בשם פורים ע”ש הפור הוא הגורל. והיינו, שגם בבחי’ הגורל (שהוא בדרגא שלא ניכר בו מעלת ישראל על או”ה, ”הלא אח עשיו ליעקב”, מ”מ) ניכר מעלת ישראל⁵, וזהו חידוש גדול שגם במדרגה ששם אח עשיו ליעקב, ולכן יש משם נתינת מקום לענין של היפך, מ”מ מצד הבחירה בנש”י – ו’אוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי”. ומהבחירה בישראל נמשך לדרגת הגורל (“אתה תומיך גורלי”), שגם הגורל יהיה כפי הבחירה, וההמשכה תהיה רק למקום הראוי, ולא יהיה נתינת מקום לענין של היפך.

[ועד”ז מבואר ג”כ בסיום המאמר של בלילה ההוא הש”ת, שעיקר הנס הוא שהמקיף נמשך בפנימי, ועד שנמשך גם בשורש הזמן וכו’].

א”כ מצינו ג’ ביאורים בחידוש בנס של פורים: א) שאף שהיה התעוררות המס”נ רק מצד ההעלם העצמי והנשמה ולא מצד הכוחות הגלויים, מ”מ נדדה שנת המלך. ב) שאע”פ שנדדה שנת המלך, מ”מ לא נתבטל טבע העולם אלא נשאר מצב של שינה. ג) שמהבחירה נמשך בדרגת הגורל ועי”ז ההמשכה היא למקום הראוי, והיינו שהמקיף נמשך בפנימי.

ד

תיווך כל הביאורים בחידוש הנס דפורים ע”פ המבואר בד”ה כלילה ההוא ה’ת”ש

ולכאורה יש לתווך כל הביאורים, ע”פ המבואר בד”ה כלילה ההוא הש”ת החילוק בין זמן הבית לזמן הגלות (- בחי’ שינה). שבזמן הבית נמשך אור פנימי, וההמשכה היתה לישראל ומהם נמשך לכל העולם, והיה ניכר מעלת ישראל על או”ה, ע”ד אדם כשהוא ער שניכר מעלת הראש על כל הגוף. משא”כ בזמן הגלות החיות נמשך לעולם מבחי’ המקיף, ולכן היה נתינת מקום לענין של גזירה נגד ישראל, שהרי מצד המקיף יש שייכות גם לאוה”ע לקבל (ואדרבא, הם נוטלים חלק בראש).

3. להעיר מהמבואר בד”ה ברוך שעשה ניסים תשט”ו (מהנחה בלתי מוגה, נדפס בסה”מ תשט”ו הוצאת תשמ”ח ע’ 222), שמבאר שם שהנס דפורים ”אף שהיה מלובש בטבע, שהרי היה די גאנצע מעשה והשתלשלות הדברים דאסתר והסעודה, אבל מ”מ הרי בהתבוננות קלה מכירים שזהו נס, שהרי הרג את אשתו בשביל אוהבו ואוהבו בשביל אשתו ולכן הנה גם בהתבוננות קלה ניכר שהוא נס”.

4. ולפי”ז לכאו’ יל”פ שתוקפו של נס הוא (גם) כפשוטו שבליילה ההוא נדדה שנת מלך אחשורוש, שהרי זהו גופא תוקף הנס שנתלבש בטבע. וצ”ע. וראה לקו”ש ח”ז ע’ 42 הע’ 27.

5. שלכן הפור נפל לחודש אדר, שבו נולד מושיען של ישראל.

וא"כ י"ל, החידוש בפורים לפי כל הביאורים הוא ש"בלילה ההוא נדדה שנת המלך", כלומר שאע"פ שהמצב המשיך להיות "בלילה ההוא", ומ"מ נדדה שנת המלך (ומוכרח זה מהלשון "נדדה", ששייך לומר רק בזמן של לילה כמובין).

אלא שזה גופא (נדדה שנת המלך) מתבטא בכמה פרטים:

(א) שגם המקיף נמשך למקום הראוי. (ב) ועוד שנמשך בפנימי. (ג) שהנס נתלבש בטבע. (ד) ועד"ז שגם שבעולם נשאר המצב של "אכתי עבדי אחשוורוש אנן", מ"מ לא יכולים לפגוע בישראל. שבכללות כולם הנס הוא שאע"פ שנשאר לילה, מ"מ היתה ההמשכה למקום הראוי (הענין הא' והב'), והנס עצמו היה באופן של לילה (הג' והד').

וזה גופא התחיל משום שגם אצל ישראל עדיין היה מצב של שינה, ואע"פ שנתעוררו במס"נ מ"מ זהו עדיין נק' מצב של שינה. וכדלקמן.

ה

ביאור הטעם שהוצרך להיות מס"נ דישאל ועפ"ז ביאור בעומק יותר בתוקפו של הנס דפורים

אמנם עדיין קשה, שלכאורה באם עיקר הפלא הוא שגם במצב של העלם מוחלט מתגלה מעלת ישראל (כנ"ל מד"ה ע"כ קראו תשי"ג), הרי לא היה צריך להיות שום תנועה של מס"נ (ואז היה בזה חידוש יותר גדול), ולאידך באם הנס אירע רק לאחר שאצל ישראל התעורר בחי' זו, הרי שוב אי"ז נס, שמצד למעלה ההנהגה היא באופן כזה?

ואולי י"ל שלכן מדייק בד"ה בלילה ההוא תשכ"ה לבאר גודל הנס, שאי"ז רק מה שבזמן של לילה היה התעוררות, אלא שנתגלה שזהו גופא עניינו של הלילה. כלומר שענין ההעלם והסתר שישנו בכללות העולם הוא בכדי לעורר כח המס"נ של ישראל. וא"כ החידוש בפורים הוא, שנתגלה שכל ההעלם של העולם שאין בו גילוי אלוקות (ועד"ז ההעלם בנש"י וכו') – לילה ההוא דלמטה, הוא בשביל שיתגלה הקשר העצמי של ישראל שמתגלה בענין המס"נ⁷.

וא"כ גודל הנס דפורים הוא שנתגלה בכל הבחי' של לילה (באלקות, בישראל ובעולם) שעניינם האמיתי הוא גילוי מעלת ישראל (גם למע' בבחי' אוא"ס, וגם למטה בהעלם כפשוטו).

6. וכפי שמדייק כן בד"ה זה משנת תשד"מ.

7. ולהעיר, שבד"ה ונחה תשכ"ה מבואר שגילוי כח המס"נ בזמן הגלות מבטא שכללות ענין ההעלם הוא בשביל הגילוי, אבל במאמר זה מבואר לכאור' שגילוי כח המס"נ בזמן הגלות מגלה גם את שורשו האמיתי של ההעלם שהוא גם גילוי כח העצמות בענין ההעלם. ולפי משנת' בפנים, יש בזה גם מעין גילוי מעלת נש"י בקו ההעלם.

ולפי"ז יובן שהיה צריך להיות מתחילה התעוררות כח המס"נ של ישראל, שע"ז נתגלה בלילה ההוא שלמטה שורשו האמיתי, ועי"ז נתגלה בשינה שלמעלה שורשה האמיתי, שהיא מבחי' "לילה ההוא" דלמעלה, שהו"ע ההעלם העצמי דא"ס, ששורשו בזה שא"ס למעלה עד אין קץ, והיינו שמתגלה שגם ההעלם הוא כח של א"ס, ה"ז גורם לכך שנדדה שנת המלך.

ולפי"ז נמצא שאין כאן כמה פרטים שונים בענין הנס, אלא נקודה אחת, שנתגלה מעלת ישראל שגם בבחי' "שינה" הנה "לבי ער" (שהוא גילוי כח המס"נ). וכאשר נתגלה זה בישראל, נתגלה כן ממילא גם באלוקות, וגם בעולם בכלל, שמתגלה מעלת ישראל למרות שנמצאים בגלות. והיינו, שנתגלה שזהו ענין האמיתי של בחי' שינה שלמעלה וממילא שינה שבעולם.

וזהו הנס "בלילה ההוא" – שנשאר מצב של שינה, ואעפ"כ "נדדה שנת המלך", שנתגלה שהמצב של שינה הוא בכדי לגלות כח המס"נ דישאל, שגם בזמן של "לילה ההוא" כש"אני ישנה" – "ליבי ער".

יגיעה באהבה ויראה

הת' מרדכי יעקב עזריאל הלוי שי' לויוב
ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

פתיחה

יסוד גדול הוא בעבודת השי"ת, אשר רצונו ית' אינו רק בקיום התומ"צ לבד אלא גם ביגיעה בהם. וכדרשת רז"ל "שהמקום מתאוה שיהו ישראל עמלים בתורה" (תו"כ ר"פ בחוקתי, הובא בפרש"י שם). ועד"ז במשנה אבות (ספ"ה) "לפום צערא אגרא" (וראה ב'ביאורים לפרקי אבות' ח"ב בהדרן הא' מה שבי' רבינו בחידוש שבדברי המשנה, עיי"ש). ויתירה מזו אמרו בחגיגה (ט, ב. וראה תניא פט"ו) "מאי דכתיב (מלאכי ג, יח) ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו. . אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחד", והיינו דאם לא משנה מרגילותו נקרא אשר לא עבדו (ראה תניא שם). וראה גם שמונה פרקים להרמב"ם פ"ו דכל מה שהוא מצטער יותר הוא "יותר חשוב ויותר שלם". ובכ"מ.

והנה, בהתבוננות בכוחותיו של האדם, מובן בפשטות שבעבודה בכוחותיו הפנימיים, שכלו ומידותיו, נדרשת יגיעה יותר מבכוחותיו החיצוניים, מחשבה דיבור ומעשה. דכלל שהדבר קרוב ומאוחד יותר עם נפשו נדרשת יגיעה יותר בכדי לשנותו ולפעול בו.

ועד"ז גם בכוחות הפנימיים גופא, הרי העבודה בלב עולה ביגיעה יותר מעבודת המוח, שכן הרגש מאוחד יותר עם הנפש מהמוח (אף שהשכל נעלה מהרגש, ואכ"מ. ולהעיר מהפתגם בשם אדה"ז שעל לעת"ל נאמר "זהסירותי לב האבן מבשרם" (ישעי' יא, יט), והעבודה עתה היא להסיר את מוח האבן).

אלא שבלב גופא יש לעיין באיזה מידה נדרש יותר היגיעה, אם באהבה או ביראה, וכדלקמן.

א

יגיעה יותר – באהבה או ביראה

בפשטות הי' נראה לומר דבמידת האהבה בכדי לגלותה נדרשת יגיעה יתירה מבמידת היראה. שהרי אהבת אדם לדבר זולתו דורשת יציאה ממציאיותו, שהרי בטבעו חושב הוא ודואג רק על עצמו, ובכדי שיתעורר באהבה אמיתית למציאות נפרדת ממנו נדרש שיתגיע על זה (וכפשוט שאין דברינו מכוונים על תאוה סתם אלא על אהבה הבאה בטו"ד).

אמנם לאידך גיסא הרי אהבה ענינה דביקות, והדביקות היא התפשטות. שמתפשט ונמשך להאהוב אליו. משא"כ היראה, ענינה הוא הכנעה וביטול, שמבטל את עצמו מכל וכל למי שירא ממנו.

ומצד זה הרי בכדי להגיע ליראה, צריך יגיעה גדולה יותר מכמו להגיע לאהבה. כי באהבה, מכיון שבטבעו נמשך הוא לדבר הנאהב, מספיק על זה גם ההבנה והשגה באלקות. משא"כ ביראה, להיותה תנועה של ביטול, היפך מציאות האדם, לא יבוא אלי' ע"י הבנה והשגה לבדה, רק ע"י הכרה והתקשרות דוקא. וההכרה וההתקשרות באים ע"י יגיעה דוקא.

ב

צ"ב דבמק"א משמע שבאהבה נדרשת יגיעה יותר מביראה ובמק"א מוכן להיפך

והנה במאמר ד"ה "לא תהי' משכלה" תשי"ב מבאר רבינו ד"ו עבדתם את ה' אלוקים", שהיא בדוגמת עבודת עבד, קאי בעיקר על העבודה ביראה וקבלת עול, עי"ש באורך.

ומבאר שם, דלא די ביראה אלא נדרש גם אהבה, והטעם לזה הוא דפי' עבודה היא מלשון עיבוד וורות, דכשם שבעיבוד נדרש לטירחא ויגיעה גדולה עד"ז הוא גם בעבודת ה'. ועפ"ז מבאר דלכן מוכרח אהבה שבה דווקא נדרש יגיעה, משא"כ ביראה שאין הכרח שתהי' בה עבודה ויגיעה גדולה, ועד שיש כאלה שיש להם יראת שמיים טבעית.

אמנם במק"א (מאמר ד"ה "והי' עקב" תשי"א) משמע שדווקא ביראה היגיעה היא גדולה מבאהבה. דשם מבאר רבינו א' הטעמים שמעלה שנוספת ע"י ירידת הנשמה למטה, כי מצד ההעלמות וההסתרים שיש למטה דווקא מתעוררת הנשמה בצמאון לאלוקות.

וממשיך ושואל דביאור זה נכון הוא לכאור' רק בקשר לאהבה אך לא בנוגע ליראה, שהיא באופן נעלה יותר כאשר הנשמה היא למעלה. וא' הפרטים בזה, דבאהבה מספיק השגה והבנה לבד, דכשמישיג שהדבר טוב לפניו, ממילא מתעורר באהבה להדבר, אבל ביראה הנה ההשגה לבד אין מספיק דצריך להיות ההכרה וההתקשרות בהדבר, דלהיות שענין היראה הו"ע הביטול שהוא היפך מציאותו, הנה משו"ז ההשגה וההבנה לבד אינה מספיק דצריך להיות הכרה והתקשרות דווקא, דלכן הלשון ביראה היא יגעת ביראה (ראשית חכמה שער היראה פי"ב – הובא בתניא אגה"ק סי"ח).

וא"כ צ"ב איך עולים הדברים בקנה אחד, האם היגיעה נדרשת ביראה יותר מבאהבה (כב"והי' עקב) או באהבה יותר מביראה (כדמשמע ב"לא תהי' משכלה").

ג

דחי' לכאור שאין המכוון בד"ה "לא תהי' משכלה" לכל אדם

ובפשטות הי' אפש"ל שבעצם ביראה נדרשת יגיעה יתירה, משום שצריך לזה הכרה והרגשה וגם זהו ביטול האדם וכו', ומש"כ ב"לא תהי' משכלה" אפש"ל שזהו רק בנוגע לאותם שיש להם יראת שמיים טבעית, אך מי שצריך לעורר ולגלות היראה שבו, הרי היגיעה בזה תהי' יותר מבאהבה.

אבל זה ודאי אינו, שהרי המכוון שם בהמאמר הוא לא רק שיש אנשים שאצלם זה בא בקל יותר, אלא ללמד על כללות העניין, שהיגיעה ביראה היא פחותה מבאהבה (ורק שמגדיל העניין, שמזה מגיע שיש אנשים שיש להם את זה בטבעיות).

ד

נסיון לביאור ע"פ המובא בקונטרס העבודה

והנה בקונטרס העבודה (פ"ג) מבאר שבאהבה צריך יגיעה יותר מביראה כיוון שביראה נדרש רק הזכרון שיש מלך הרואה את כל מעשיו. וממשיך ואומר שגם ביראה נדרשת התבוננות, ולזה נדרשת יגיעה רבה, יגיעת נפש ויגיעת בשר, ודעת, כמבואר בתניא פמ"א ומ"ב באופן ההתבוננות בדברים המביאים ליראה, עיי"ש.

ועפ"ז הי' אפש"ל שמ"ש שבאהבה נדרשת יגיעה יותר מביראה הוא בנוגע לדרגה הנמוכה שביראה הנ"ל, שנדרש רק הזכרון, דלא כבאהבה ששם צריך תמיד התבוננות. ומ"ש שביראה נדרשת יגיעה יותר מבאהבה, זהו על ההתבוננות שביראה, שכשצריך להתבונן בכדי שהיראה תתגלה ותפעול בו נדרש יגיעה יותר מבהתבוננות שבאהבה.

אך גם זה אינו, משום שאם המדובר הוא כשמדובר שאין ביראה התבוננות, הרי אין מה להשוות מתחילה במה נדרשת יגיעה יותר, וכפשוט. והדרא קושיא לדוכתא.

ה

הביאור שבספר הערכים

ובספר הערכים (ח"א ע' רפ ו-רצז) מתייחס לזה, וכותב שבכללות נדרשת היגיעה יותר באהבה. ורק בפרט מסוים יש יגיעה ביראה יותר מבאהבה:

דבאהבה מכיוון שצריך לשנות ולבטל את כל טבעו (בשונה מביראה) צריך התבוננות רבה, ומוכרחת שתהי'. ואין די בפעם אחת אלא צריך לחזור ולהתבונן שוב ושוב.

ולאידך ביראה כיוון שזהו ביטול מציאותו והיפך טבעו, שהרי מטבעו אינו בטל (דלא כבאהבה שישנה בטבע אצל כל אדם), לכן אין די בהתבוננות אלא צריך גם הכרה והרגשה (ולהוסיף גם מהמשך תער"ב (פ' קעז) שביראה צריך גם זיכוך האדם בכדי שתפעול בו היראה. ומשמע שבאהבה לא נדרש זיכוך).

ובכדי לבאר זה יותר נקדים לשאול:

א. בנוגע למ"ש שבאהבה יש יותר יגיעה, כי ביראה אין צריך להתבונן ודי בזכרון – צ"ב והרי גם ביראה מבואר שצריך התבוננות ויש בזה יגיעה, כמבואר בתניא פמ"ב ובכ"מ, כנ"ל?

ב. בנוגע למ"ש שיראה צריך הכרה והרגשה – הרי גם באהבה צריך דעת, וכמ"ש בתניא פ"ג שבלי הדעת גם האהבה לא תהי' אהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא. וא"כ גם באהבה מוכרחת הכרה?

ג. מ"ש שביראה נדרש זיכוך – הרי פשוט שאדם מגושם לא יתעורר באהבה לה', וגם באהבה נדרש זיכוך?

ד

ביאור היגיעה שבאהבה דווקא

והביאור בזה: באהבה נדרשת יגיעה יותר (ולהעיר דבסה"מ תרע"ח (ע' שלז) כותב כ"ק אדמו"ר נ"ע בפשטות ש"ביראה נדרשת יגיעה וכ"ש באהבה", ולא מבאר אפי' מדוע, אלא כך כותב בפשיטות) כי באהבה האדם צריך לשנות את כל טבעו ורצונותיו וכו'.

והטעם לזה – באהבת ה' א"א שישכנו בליבו אהבת ה' ואהבה לעוה"ז בחדא מחתא שהם ב' הפכיים, וכשם שאש ומים לא ישכנו בכלי אחד כך אהבת ה' אהבת העולם לא ישכנו בלב אחד. שא"א לאהוב דברים הסותרים זל"ז.

משא"כ ביראה ייתכן שיפחד או ירגיש רוממות ב' דברים הסותרים ומנגדים זל"ז, וכך גם בנוגע ליראה מהשי"ת ולהבדיל מענייני העולם. והיינו שאי"צ לשנות א"ע, שיכול לירא ממה שמפחד בטבעו, ויחד עם זה לירא את ה'.

ועוד, שבאהבה אין הדבר פועל עליו שיאהב אלא זה צריך לבוא מהאדם. משא"כ ביראה הרי הדבר מחייב שיראו ממנו, ואף אם אין רוצה הרי הוא מבטל אליו ממילא. ולכן ביראה יכול לירא מב' דברים יחד, שאי"ז בא מציאותו אלא נפעל בו ע"י אחר.

וכיוון שבאהבה צריך לשנות את כל טבעו ורצונותיו הרי זה דורש התבוננות רבה, שכדי שישנה את ליבו דורש זה שינוי בשכלו, וכדי לשנות השכל, ואח"כ להוריד לליבו וכמ"ש "והשבות אל

לבבך", כ"ז דורש יגיעה גדולה. ויותר מזה – יגיעה תמידית, שצריך להתבונן שוב ושוב (וראה בהנ"ל בד"ה "כי קרוב" תרפ"א פ"ב).

משא"כ ביראה נדרשת מצד זה פחות יגיעה, כי אי"צ להבנה והשגה כ"כ, וכנ"ל שהיראה נפעלת בדרך ממילא, שהדבר מחייבו אף אם אין רוצה בכך, ועד"מ שאדם רואה צדיק גדול שתיכף נופלת עליו יראה ואי"צ שום התבוננות בזה (משא"כ אהבה לא תתעורר מיד).

ז

ביאור היגיעה שביראה דווקא

ואע"פ שכדי שתהי' יראת ה' נדרשת התבוננות, מ"מ זהו מפני שהשי"ת אינו במורגש ובגילוי בטבעיות בעולם, ולכן צריך להתבונן ולגלות זה במציאות האדם.

ואוי"ל שהצורך בהתבוננות הוא בעיקר לעניין ההכרה וההתקשרות, שנוגע בעיקר ביראה. כי כדי שאדם יתעורר ביראה, כיוון שזה מבטל את מציאות האדם, הרי האדם לא יתבטל בלי סיבה, ובכדי שהדבר יבטלו צריך שיהי' זה אמיתי ומוחלט לגמרי.

ועד"מ שאדם שמע שצדיק בא לעירו ואח"כ שמע שבא לביתו שמיד תיפול עליו יראה גדולה ויתכונן לבואו, ומ"מ אינה דומה יראה זה ליראה שתהי' לו בשעה שהצדיק ייכנס בפו"מ לביתו.

הסיבה לזה היא כי המוחשיות ביראה נוגעת ביותר, שכיוון שהדבר פועל עליו, ואי"ז שהוא פועל על עצמו וכנ"ל, לכן ככל שהדבר קרוב אליו יותר, יותר פועל זה עליו.

שבאהבה הרי לנפה"ב יש טבע ומציאותה היא לאהוב והימשך למה שטוב לה, וא"כ נדרש רק שיגלה לה שהשכל יבין שהטוב האמיתי הוא השי"ת, וכמבואר זה בכ"מ בחסידות (וצריך הכרה בכדי להוסיף להבנת הענין ולאמת שאי"ז רק כמושכל, אלא שבאמת כן הוא). אך ביראה נדרשת ההכרה הרבה יותר וכנ"ל.

ולסיכום: בכללות היגיעה היא באהבה דווקא, ורק בפרט מסוים (ההכרה) יש יגיעה יותר ביראה. ולכן כשמדובר אודות היגיעה באהבה אי"צ לביאור, ורק כשמדובר אודות היגיעה שביראה יש בזה חידוש וצריך לבאר הטעם.

ולכן מבואר שביראה צריך זיכוך, דפשוט שכ"ה גם בנוגע לאהבה, אלא שביראה נוגע זה יותר (וכנראה בחוש שהרבה יש להם רגש אהבה לצדיק, אך לירא ממנו יש שמצד גסותם חסר להם בזה).

ח

הביאור בדברי כ"ק אדמו"ר במאמרים דלעיל

ועפ"ז יש לבאר דברי רבינו הנ"ל:

דבד"ה "לא תהי' משכלה" שמדבר על כללות סדר עבודת האדם, מבאר שבאהבה יש יגיעה יותר כי בכללות כן הוא, כנ"ל.

ובד"ה "והי' עקב" שעוסק בטענה למה אין עילוי לנשמה ע"י ירידתה למטה, הרי כל חסרון שיש יכול להצטרף לזה. ולכן מפני שבפרט מסוים יש מעלה ביראה שמושגת יותר בהיות הנשמה למעלה הרי גם זה קשה.

ותיכף ומיד יתקיים בנו "ומל'ה' אלוקיך את לבבך ואת לבב זרעך" (וראה רמב"ן עה"פ, אבל ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' שכה ואילך), וכפתגם שב'היום יום' (ג' מנ"א) "כשמשיח יבוא בב"א יתחילו להתגעגע לימי הגלות. אז יתחיל לכאוב מדוע לא עסקו ב'עבודה'. יתחילו לחוש את גודל הכאב שבהעדר העבודה".

וכדברי רבינו פעמים רבות אשר בנ"י מוותרים על כל העניינים והעלויים, והעיקר שרגע אחד לפני זה יתבטל המצב של שכינתא בגלותא ובנים שגלו מעל שולחן אביהם, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

האם יש חמימות בלעו"ז

הת' השליח שלום דובער הלוי שי' ליווער
ישיבת תות"ל 'חובבי תורה', ברוקלין נ. י.

א

המבואר בלקו"ש בענין הקרירות והחמימות בלעו"ז

בלקו"ש חלק א' פרשת וארא, כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (אות ד') בנוגע למכת דם שהקרירות היא היפך הקדושה, שקדושה היא חיות, וחיות מביא עמו חמימות. וז"ל: "בכלל איז קאלטקייט א היפך פון קדושה, ווייל קדושה איז חיות, לעבעדיקייט . . חיות בריינגט מיט זיך חמימות, ווארעמקייט. אבער קאלטקייט איז דער היפך פון ווארעמקייט און קדושה'דיקער לעבעדיקייט".

[בתרגום חפשי ללה"ק: קרירות היא היפוכה של קדושה, שכן הקדושה היא חיוניות . . חיוניות מביאה חמימות. נמצא שהקרירות שהיא היפוכה של חמימות, היא היפוכה של החיות שבקדושה].

ואח"כ (באות ט') בנוגע למכת צפרדע, כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהצפרדעים היו קופצים בתוך התנורים של המצרים, שענין זה בעבודה הוא לקרר החמימות דלעו"ז, שגם בקליפה יש חמימות, וז"ל: "און דאס איז דער ענין, וואס די צפרדעים זיינען געגאנגען "בתנורין ובמשארותין" ד.ה. זיי זיינען געגאנגען לעשן די היץ און די פאלשע געהויבנקייט פון קליפה. ווארום אויך אין לעומת זה איז פאראן דער ענין פון ווארעמקייט".

[בתרגום חפשי ללה"ק: הצפרדעים המסמלים קרירות, נכנסו "בתנורין ובמשארותין", הם באו לכבות את החום ואת התנשאות השקר של הקליפה, שכן גם ב"לעומת זה" מצויה חמימות].

והא דלכאורה שני ענינים הנ"ל סותרים זא"ז (האם יש חמימות בקליפה או לא), ממשיך רבינו ומבאר: "כאטש מען האט פריער גערעדט אז קליפה איז קרירות, קאלטקייט, פונדעסטוועגן, כדי עס זאל קענען זיין דער ענין הבחירה, מוז קליפה האבן עפעס א צוגלייך צו קדושה, לכל הפחות כקוף בפני אדם (ווי א מאלפע צו א מענטש), דערפאר איז אויך אין קליפה פאראן דער ענין פון היץ – דער קאך אין עניני עולם הזה".

[בתרגום חפשי ללה"ק: אמנם הקליפה היא ביסודה קרירות (לעניני קדושה), אך כדי שתהיה קיימת הבחירה חייב להיות גם בקליפה דמיון כלשהו לקדושה, לכל הפחות כקוף בפני אדם, ולכן מצויה בה החמימות – בעניני העולם הזה].

ב

הקושי שבזה, והביאור בדרך אפשר

והנה, מפשטות הלשון משמע שבאמת אכן יש חמימות בלעו"ז, רק שהוא גרוע במדריגה מהחמימות שיש בקדושה. ולכאורה עדיין צריך ביאור איך זה ייתכן, ע"פ המבואר לעיל שרק בקדושה ישנו חמימות?

ובפשטות י"ל שכ"ק אדמו"ר כבר הבהיר זה במה שכתב "די פאלשע געהויבנקייט פון קליפה". היינו, שבקליפה אין ענין של חמימות כלל וכלל, שהחמימות היא שקר לגמרי, והיא באמת קרירות. והביא משל "לקוף בפני אדם", שבודאי הקוף אינו אפי' קצת "אדם", שהקוף הוא ממש בהמה בכל מכל כל, אלא שיכול לעשות כמה ענינים כמו האדם¹, ומפני זה יכול לחשוב שזה נעשה על ידי האדם וכו'.

וי"ל ביאור הדבר, שחמימות דקדושה היא באמת חמימות, ומזה האדם הוא חם. ומחמימות זו יכול להיות יניקת החיצונים המביאה לו לחמימות בלעו"ז ג"כ. ואף על פי שהוא ההיפך ממש, הרי כשהאדם חם באמת, יש לו חמימות בכל. ומוצאים ענין זה בכמה מקומות בדא"ח, ולדוגמא בתו"א ד"ה ביאור על מים רבים בפרשת תולדות (יט, ב): "וכמו"כ בעבודת ה' מבחי' האהבה וההתפעלות כרשפי אש על ידי ההתבוננות בגדולת ה' בשעת התפלה יוכל לבא אח"כ לידי כעס".

וכל זה הוא מפני שיש לו חמימות אמיתי, לכן עלול לפעול חמימות בכל, אפי' בהיפך.

משא"כ בהחמימות דקליפה. שהיא באמת קרירות, והיא מביאה קרירות בכל הענינים של חמימות אמיתית, שהם קדושה.

וכמו שמוצאים בדא"ח² בענין הפרות שבחלום של פרעה, שהשבעה פרות רעות (המידות דלעו"ז) אכלו השבעה פרות טובות (מדות דקדושה) עד: "ולא נודע כי בא אל קרבנה פי' שנסתלק ונתעלם האור כ"כ עד שנדמה לו כאלו לא התפלל מעולם".

אך עדיין יש להקשות על זה, דאם החמימות דקליפה היא באמת קרירות, למה מוסיף חמימות בלעו"ז, כמארז"ל "מי שיש לו מנה רוצה מאתיים"?

אלא י"ל שהחמימות דקליפה אינו מוסיף לו שום חמימות אפי' בקליפה, ואדרבה, נעשה לו קר ועצב, וכמו שיש מפרשים מש"כ בפ"א תניא בנוגע לארבע יסודות רעים, שהסדר הוא מפני שהאש הביא למים, והמים לרוח, וכל זה לעפר. נמצא שהחמימות בלעו"ז הביא לקרירות ועצבות.

1. ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' קנט סעי' כ. ובסדר נטילת ידים בסעודה פט"ו.

2. תו"א מקץ לא, ב.

ומפני שהאדם חושב שהקליפה היא חמימות וכל מה שהוא קר יותר רוצה להתחמם יותר, ימשיך אצל עניני עוה"ז, אבל מפני שחמימות זו היא שקר, הוא נעשה יותר קר, וחוזר חלילה, ועז"נ "עבירה גוררת עבירה" נמצא שזה שהחמימות דלעז"ז הביא ליותר "קאך" בקליפה אינו ראייה שהיא חם, אדרבה, זה ראייה נוספת שהיא קר.

ומכל הנ"ל אפשר להבין דברי כ"ק אדמו"ר שרק בקדושה יש חמימות והקליפות הם כולם קרים. וק"ל.

בחירת הקב"ה בישראל

הת' מרדכי חיים שי' לינק
ישיבת תות"ל קרית גת, ארה"ק

א

דברי רבינו במעלת הקשר בין בני"ה להקב"ה כעבדים על הקשר דכבנים

בלקוטי שיחות חי"א פרשת שמות מבאר הרבי שבני ישראל בצאתם ממצרים נקראו בנים. כדכתיב "בני בכורי ישראל". ובשעת מתן תורה נתחדש בהם ענין העבדות. וז"ל, "בחידוש ועילוי ההתקשרות דהקב"ה ובני"ה שנתחדש במתן תורה מצינו שני ענינים: א) בשעת מתן תורה בחר הקב"ה בישראל. וכדמוכח גם מהלכה בפועל – בשו"ע אדה"ז "שכשיאמר ובנו בחרת (מכל עם ולשון) יזכור מתן תורה"; ב) בני"ה נעשו "משועבדים" ועבדים לה, וכמארו"ל אוון ששמעה על הר סיני כי לי בני"ה עבדים עבדי הם כו'. וכמש"נ בענין מתן תורה בפרשתנו "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ושני ענינים אלו שייכים זל"ז.

והיינו שזה שישאל עבדים למקום הוא נעלה הרבה יותר מזה שהם בנים למקום. וכפי שמבאר שם בארוכה שהקשר (והאהבה) של אב לבנו היא טבעית, משא"כ בחירה היא חפשית ומגיעה במקום 'עמוק' יותר בנפש מהקשר של אב לבנו, למעלה מהציוור והטבע. ולכן כיון שבחר הקב"ה בבני"ה – נעשו בני ישראל עבדים למקום. וכ"ז הוא עד כדי כך שיש ליהודי בחירה להתנגד להתקשרות הטבעית של בן (ולכן בני"ה שלא רצו לצאת ממצרים לא נגאלו), משא"כ להתקשרות שמצד העצם (- עבדות) א"א להתנגד (ולכן בגאולה העתידה יגאלו כולם).

ב

קושיא על דברים הנ"ל ממקומות אחרים בחסידות

והנה בכללות העניין צ"ב היאך יתכן לומר שיש קשר נעלה יותר מקשר של אב לבנו. דהרי כל קשר שלא יהיה, הרי הוא קשר חיצוני של אדם מבחוץ, משא"כ קשר של אב ובן הוא קשר עצמי. דהרי העצם של הבן הוא הוא עצם האב, וא"כ איך יתכן קשר נעלה מזה?

וכמבואר בארוכה בדא"ח¹ דהשפעת האב חלוקה מכל השפעה אחרת בב' פרטים (בכללות):

א. כל השפעה מקורה בחיצוניות המשפיע. ב. גם הדבר הנשפע אינו הוא בעצמו, אלא הארה שמחוץ הימנו. ולדוגמא בהשפעת שכל מרב אל התלמיד, הרי שורש ההשפעה הוא מהשכל

1. ריש ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט, שמח תשמח תרנ"ז. ובכ"מ.

ובמקום שבו יש יחס אל התלמיד – למציאות זולתו. וגם בהשפעה השכל עצמה – אינו משפיע לו מהות השכל שאצלו, אלא רק הארת השכל (וכלשון המפורסם "א קאפ קען מען ניט ארופשטעלן"). והיינו שהשפעה היא דבר חיצוני לגבי המשפיע ואינו משפיע את עצמו אלא הארה ממנו.

משא"כ השפעת אב ה"ה השפעה עצמית, ובשתים:

א. שורש ההשפעה היא בעצם האב שלמעלה מכל תכונה (שלכן יכול להיות יפה כח הבן מכה האב – אף שבא ממנו – משום שבא מעצמותו שלמעלה מהכחות הגלויים, ועד ש"סומא מוליד שלם"). ב. ההשפעה היא השפעה עצמית, היינו שהאב משפיע את עצמו בהשפעה, לא הארה ממנו אלא חלק ממנו.

אבל מכיון שעצמותו של הבן באה מהאב ה"ה קשור לאב בתכלית, עד ששכלו, רצונו ומידותיו הם בדומה לאב², ועד ש"רחים לון יתיר מגרמיה כו' ומסר נפשיה למיתה עלייהו". אך מ"מ לא מקרי זה עבודה כלל, כיון שזהו טבעו של בן שהוא מסור ונתון לאביו כי זהו עצמותו ממש. וכן הוא גם באהבת האב לבנו שהוא אהבה עצמית, היינו שאינו מחמת השכל כלל. אך מ"מ זהו טבע העצם שאוהב את בנו³.

וא"כ הקשר הוא הן מצד זה שהבן מציאותו היא 'חלק' ממציות האב, ובמציות האב גופא מעצם מציאות האב ולא מחיצוניותו, וא"כ אינו מובן איך יתכן שהקשר שמצד בחירה יהיה קשר נעלה יותר, והרי העבד אינו בא מעצמותו של האדון אלא הוא מציאות נבדלת שכלל אינה שייכת לאדון אלא שהאדון קנה אותו לעבד, אך ברור הדבר (לכאורה) שאינו קשור בקשר עצמי עם האדון אלא רק שהאדון בחר בו וא"כ הוא קשר חיצוני בתכלית. וגם את"ל שעי שנעשה לעבד יש לו איזה קשר עם האדון, ואף את"ל יתירה מזו שהקשר הוא פנימי ותוכני, אך מ"מ אי"ז מגיע לקשר של אב ובן דקשר זה הוא הוא מציאות הבן, ובלעדי עצם האב שבו אין את מציאות הבן, משא"כ אדון ועבד הוא חיצוני לגמרי?

והן אמת דמבאר בשיחה שבחירה באה מפשיטות משא"כ הקשר של אב ובנו הוא קשר שע"פ טבע, מ"מ כיון שמציאות הבן באה ממציות האב, כיון שעצם האב נמצא בבן, אי"מ (כנ"ל) איך יתכן לומר שיש קשר נעלה יותר מקשר של אב לבנו?

[ובשלמא אם נאמר שבעבד יש מעלה על בן מצד העבדות משא"כ אצל הבן הוא מצד טבעו, אך כאן מדבר לא רק מצד גודל מעלת העבדות, אלא (גם) מצד הקשר של העבד לאדונו. וכמפורש בשיחה "החידוש בהתקשרות ע"י שבחר על ההתקשרות מצד היותם בנים"].

2. ד"ה ומקנה רב תרס"ו.

3. ראה בשיחה הנ"ל הערה 51.

ג

בירור עניין העבדות

יש לבאר זה ובהקדים ביאור כללות עניינו של עבד:

דלכאורה אינו מובן במה השייכות של העבד לרבו. הרי אין עניין העבד רק להשתעבד לאדון למלא רצונו (דעד"ז מצינו גם בכל שכיר יום), אלא עבד עניינו, כפי שמבאר בארוכה בד"ה ומקנה רב תרס"ו וז"ל: "שבזה שנותן א"ע לעבד ה"ה מתבטל כל עצם מהותו כאלו אינו במציאות בעולם לעצמו כלל ואינו נברא בעולם רק למלאכה ושירות לאדונו וה"ה נחשב כרכוש וקנין כספו ממש כו', ומשו"ז מקבל עליו כל עבודה קשה וכבידה ביותר ואינו מהרהר כלל כו' כי כך צריך להיות כי זהו כל מהותו רק העבודה והשירות כו' ולכן ה"ז אצלו כטבעית ממש לשאת העול והמשא כו'". והיינו דעבד עניינו שביטל כל מהותו ומציאותו, וכל עניינו הוא לעבוד את אדונו, וכאילו לא נברא אלא למלאכה ושירות לאדונו. וכפי שממשיך שם "ודאי עבד כזה אין לו שמחה ונח"ר לעצמו כלל בעבודה בעול קשה כזה, ועכ"ז מה שנתמלא רצון אדונו מכל טורח עבודתו זהו כל חיותו ומציאותו שלזה נברא ונוצר ואין לו דבר עצמי זולת זאת כי אין לו מקום ומציאות ומהות בפ"ע כלל כי נרצע ונקנה נפשו וגופו וכל אשר לו לאדונו דגם מה שקנה ומצא והרויח הכל הוא לאדונו כידוע".

אך לאידך אמרו"ל ש"עבדא בהפקירא ניחא ליה", וכן מבאר (שם) ש"עיקר העבדות אינו רק בבחי' עול והיינו שאינו רוצה כלל בהעבודה וכל עבודתו הוא בבחי' עול גדול שמוטל עליו מאימת האדון לעבוד כל עבודה קשה וכבידה ביותר אף שמאד נגד כחו ורצונו כו' ותכבד עליו העבודה עד שתקצר רוחו ונפשו עליו".

וא"כ צ"ב במהות עניין העבדות, מה נשתנה אצל העבד בעת היותו לעבד? הרי מצד כוחותיו הגלויים לא נשתנה מאומה דהרי בהפקירא ניחא ליה, וא"כ א"מ מה נתחדש בהיותו לעבד? ומה הפשט ש'אין לו מקום ומציאות' וכל חיותו ומציאותו . . לאדונו?

ד

בירור עניין הבחירה

והנה בשיחה הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר דבחירה ועבדות קשורים זל"ז. וכלשונו "ועילוי זה (דהבחירה) פעל גם בהתקשרות דבנ"י להקב"ה שלאחרי מ"ת . . וזהו מה שנתחדש בהם במ"ת להיותם גם בבחי' עבדים".

וע"כ יש להקדים ולבאר עניין הבחירה של האדון בעבד (ומזה יובן מהות הקשר שבין האדון לעבד וממילא עניינו של עבד, כדלקמן):

דהנה עניין בחירה בכלל, מבאר בשיחה ש"ענין הבחירה האמיתית היא מצד עצמותו כמו שהוא למעלה מהגדרים דטבע האדם [כי הרי אמיתית ענין הבחירה הוא כשאין טעמים וסיבות להבחירה,

היינו שאין לו נטיות המחייבות לבחור את הדבר הנבחר, אלא שבוחר בו בבחירתו החפשית; אבל כאשר בוחר בדבר מצד הטבע (והציור שלו) ה"ה מוכרח בבחירתו מצד טבעו; וכדמוכח גם בענין הבחירה עצמו, שהאדם יכול לבחור גם בדבר שהוא היפך זה שטבעו מחייב לחפוף – ולכן הרצון שמצד הבחירה הוא בתוקף יותר להיותו בא מעצמותו".

והיינו שעניין הבחירה הוא מעצמותו של הבוחר שלמעלה ממדידות והגבלות הטבע שלו, ובוה גדלה מעלת הבחירה על כל דבר שבא לאדם מצד טבעו (ואפי' לקשר של אב ובנו).

מכאן נתבאר המקום באדם שממנו מגיעה הבחירה, והיינו – מצד עצמות הנפש, שהאדם בעצמותו בוחר במשהו שאינו הוא, ולכן אין טעם וסיבה וכ"ש הכרח לבחירתו, אך מ"מ לא נתבאר מהי מעלת הבחירה שע"ז נעשה קשר בין הבוחר לנבחר?

ה

ביאור בעניין הבחירה, ועפ"ז ביאור מעלת בחירת הקב"ה כארון על הקשר לבנ"י כאב

ולבאר כ"ז יש לבאר (בקצרה עכ"פ) מהות ענין הבחירה:

דהנה, בפשטות מבואר⁴ דבחירה היינו כששני הדברים שוים לפניו (בענין המבוקש) ואז אין שום טעמים וסיבות לבחירה, משא"כ כשאינם שוים לא שייך בחירה ("כי כאשר ישנם טעמים לבחירתו הרי הוא מוכרח בזה, ובבר שכל טעם שכלי מכריחחו וכופהו יותר מאשר הכפיה בשוטים"), ו'בחירה' היינו שהבוחר מצד עצמו מושלל הוא לגמרי מהדבר שבוחר בו ואין לו שום נטיות אליו ורק שבוחר כן בבחירתו החפשית, אלא דאחר שבוחר בו (מצד העצם) נעשה שייכות בין הבוחר לדבר הנבחר. וכדלקמן.

[וזהו הביאור במש"כ בתניא פמ"ט ש"ובנו בחרת מכל עם ולשון – הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי או"ה". דהבחירה היא דווקא בגוף היות והוא נדמה בחומריותו לאומות העולם, א"כ בו שייך בחירה שאינו מצד מעלותיו אלא שגופי ישראל וגופי או"ה דומים⁵, ואעפ"כ בחר הקב"ה בגופי ישראל, משא"כ בנשמה לא שייך בחירה כי היא מלכתחילה אינה דומה לאו"ה⁶].

4. ראה לקו"ש ח"ד ע' 1309, וחכ"ג עמ' 219.

5. ראה לקו"ש ח"ב ע' 603 שהפשט בתניא ("הנדמה בחומריותו") הוא שרק בחומריותו – בחיצוניות ובגלוי הוא נדמה כן, אבל בפנימיות ודאי יש חילוק גדול בין גופי ישראל לגופי או"ה עד שהם שני סוגים שונים. וראה בלקו"ש ח"ד ע' 1282 שהטעם לזה שהגוף נדמה לגופי או"ה הוא כדי שיהי' ענין הבחירה למטה (ששרשה מהבחירה למעלה – בחירת הקב"ה בגוף). וראה תורת שלום עמוד 120.

6. וזהו מעלת הגוף על הנשמה דדוקא בו הוא בחירת העצמות.

ומצד זה הוא גם מעלת המקום שממנה באה הבחירה, דמצד האור כיון שכל אור יש לו ציור, ממילא יש לו נטייה לדבר מסוים ואינו אמיתית עניין הבחירה, ודווקא עצמות שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו ח"ו ואינו מוגדר בשום גדר – דווקא בו שייך בחירה אמיתית.

והנה כ"ו אינו אמיתית ענין הבחירה, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בד"ה 'על כן קראו' תשי"ג (ס"ח) וז"ל: "אמיתית ענין הבחירה כשהבחירה שלו היא לא מצד השכל וגם לא מצד הרצון אלא שכך בוחר בבחירתו החפשית. והחילוק בין גורל ובחירה הוא דכשאדם עושה גורל ומחליט דכמו שיפול הגורל כן יהי' רצונו, הרצון שלו הוא לא מצד האדם אלא מפני שכן נפל הגורל. ובחירה היא שהאדם הוא הבוחר. ומזה מובן, דבחירה היא למעלה מגורל. דענין גורל הוא הדרגא בנפש שהיא מוגדרת ומוכרחת בזה ששני הדברים הם שוים לגבה, וענין הבחירה הוא שאינו מוגדר ומוכרח באיזה דברים, כולל דברים שוים לגבי', וביכלתו לבחור כמה שירצה".

והיינו דמה שנת"ל הוא (בכללות) ענין הגורל. דגורל היינו שהוא מוכרח שיהיו ב' הדברים שבוחר בהם שוים לפניו, וכיון שע"פ טו"ד אין מעלה בא' מהם לכן מפיל גורל⁷. אך בגוונא שאין שני דברים או שאינם שוים, שוב לא שייך להפיל גורל⁸.

משא"כ בחירה (אין עניינה שבוחר בא' משני דברים אלא שבמקום להפיל גורל – בוחר לבד, אלא) אינו מוכרח בזה ששני הדברים שוים לפניו. ועוד יותר – לא רק שכשיש לפניו ב' דברים אלא שאינם שוים שייך בחירה, אלא אף כשיש רק דבר אחד שייך עניין הבחירה⁹.

ומבאר זה שעניין ה"בחירה היא שהאדם הוא הבוחר", דהאדם מצ"ע אינו שייך לדבר שחזין הימנו, ואעפ"כ האדם (כפי שהוא בעצמותו) בחר "להכיר" בעוד מציאות, ושיהיה לו "ענין" בה, ולא מצד טעם ומעלה פרטית, אלא כפי שהוא בעצמותו שאין כלל תפיסת מקום למציאות (וכ"ש למעלות) זולתו – בחר בבחירתו החפשית להכיר במציאות אחרת.

7. אף שגם גורל הוא דרגא בנפש שלמעלמטו"ד ואינו החלטה (שלמטה מטו"ד) שיעשה איך שהגורל יפול, אלא כפי שכותב במאמר "דכשאדם עושה גורל ומחליט דכמו שיפול הגורל כן יהי' רצונו", מ"מ מוכרח הוא בזה שיש ב' דברים ששוים לפניו.

8. כפשוטו שיכול להחליט להפיל גורל, אך אי"ז מצד דרגא זו בנפש.

9. ראה בתורת שלום ע' 220 וז"ל: "למעלה הבחירה היא חפשית שאינו מוכרח כלל. . מה שביכלתו לבחור באו"א לגמרי ומ"מ הי' הבחירה דוקא בנש"י, וויילע עס קען אנדערש ניט זיין וועמען דען זאל ער וועלען, איזאנקען, ער וויל שוין לאנג אונז נאר ער וויל אז מיר זאלען אויך וועלען [= כיוון שלא יכול להיות אחרת, כי אז את מי הוא ירצה, איזואניס? הוא כבר רוצה אותנו ממזמן, אלא שהוא רוצה שגם אנחנו נרצה], וענין הבחירה חפשית זהו רק מה שביכלתו להתעלם אויף שטיין אין [=לעמוד ב]העלמות דממילא האי א"ז באמת כפי הכוונה העצמית אבל ביכלתו בזה דמפני זה הבחירה היא חפשית כו". ולכאו' הביאור בזה הוא כפננים.

וא"כ, בחירה אין ענינה (רק) כשיש לפניו ב' דברים זהים, אלא גם כשיש רק דבר אחד שייך ענין הבחירה, שעניינה הוא שהאדם כפי שהוא בעצמותו בוחר שיהיה לו קשר עם הדבר הזה, אף שאין לדבר תפיסת מקום לגביו ואין לו שום ענין בו¹⁰.

וכע"ז מבואר בלקוטי שיחות חי"ט ע' 11280 "דער שורש הענין פון דעם וואס א איד איז בוחר אין אלקות איז מצד דעם וואס דער עצם הנשמה פון א אידן איז איין זאך כביכול מיט עצמות, און די חפשויות הבחירה אין דער דרגא – כאטש אז ס'איז ניא שייך צו זאגן אז דער עצם הנשמה וועט בוחר זיין עפעס אנדערש ווי אלקות ח"ו – מיינט, אז די בחירה והתקשרות פון א אידן אין אלקות איז ניט מצד א הכרח (א טעם ומעלה) . . נאר ווייל אזוי איז דער רצון ובחירה פון עצם הנשמה מצד עצמה"¹².

[וזהו הביאור שמצינו ענין הבחירה גם בנשמות. דאף שנש"י אינם דומים כלל לנשמות או"ה, מ"מ גם בהם שייך ענין הבחירה, והוא שהעצמות בוחר בנשמות אלו – היינו שלעצמות יש "ענין" בנשמה, וזה נעשה מציאותה]¹³.

וא"כ יש הבדל גדול בין הקשר העצמי של אב ובן ובין הקשר של האדון שבחר בעבדו להעבד – והוא, שבאב ובן הקשר הוא קשר עצמי שמוגבל ע"פ טבע העצם, משא"כ בבחירה מתגלה העצם שלמעלה מכל מדידה והגבלה¹⁴. ועפ"ז מובן הטעם במש"כ בשיחה שמעלת הבחירה בישראל היא יותר ממעלתם שהם בנים למקום, כיון שהקשר של האדון עם עבדו הוא במקום 'עמוק' יותר מהקשר של אב ובנו.

ג

בחירת העצמות בישראל גורמת גם לקשר של בני"י להעצמות מצדם הם

אך כל משנ"ת כאן הוא מצד האדון, שקשר של הבוחר (האדון) עם הנבחר הוא נעלה יותר מקשר של אב עם בנו. אך אי"ז מבאר כלל השייכות דענין הבחירה לעבד, שע"י שהאדון בחר

10. ואפי' אחרי שבחר בדבר אין לנבחר שום תפיסת מקום לגבי (עצם) הבוחר, כי זה שהאדם בחר בו הוא לא מצד מעלותיו וגדריו של הדבר אלא רק כי האדם בחר בו.

11. אלא ששם מבואר זה בענין הבחירה של ישראל בקב"ה, אך עיין שם בהערות 45 ו-47 "דכח הבחירה של הנשמה הוא דוגמת הבחירה למעלה שהיא בחירה חפשית לגמרי".

12. תרגום: שורש הענין שיהודי בוחר באלוקות הוא מצד זה שעצם הנשמה של יהודי הוא דבר אחד כביכול עם עצמות, וחפשויות הבחירה בדרגה זו – אע"פ שלא שייך לומר שעצם הנשמה יבחר משהו אחר מאלוקות – היינו שהבחירה וההתקשרות של יהודי עם אלוקות היא לא מצד הכרח (טעם ומעלה) . . אלא כיוון שכך הוא הרצון והבחירה של עצם הנשמה מצ"ע.

13. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג שם (בהערה 61).

14. אלא שעצ"ע והתיישבות בכ"ז, דהרי סו"ס כל העצם נמשך ע"י האב, אך יתכן דמ"מ הביטוי של הקשר העצמי של אב ובנו הוא בעצם איך שהוא בטבעו, משא"כ מצד בחירה שמתגלה ענין עמוק יותר בעצם גופא.

בעבד, הרי עצם העבד שייך לאדון, הניחא שהבחירה בעבד באה מעצם האדון, אך היכן יש בזה שייכות לעבד, והרי בשיחה הנ"ל לאחרי שמבאר מהות ענין הבחירה ממשיך "ועילוי זה פעל גם בהתקשרות דבנ"י להקב"ה שלאחרי מ"ת – שתהי' לא רק מצד הטבע והציור שלהם, כ"א מצד עצמותם – וזהו מה שנתחדש בהם במתן תורה להיותם גם בחי' עבדים". וטעמא בעי, מה השייכות של הבחירה (שהיא מצד האדון) לעבד עצמו, הרי לא נשתנה במהותו מאומה?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ח ע' 408: "די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירת הקב"ה איז אין אן עצמיות'דיקע און רירט אין די עצם פון אידן . . אין קלארערע ווערטער: די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן מצד בחירה איז ווי עצמותו ומהותו פארבינדט זיך מיט עצמות ומהות פון א אידן"¹⁵.

ועד"ז מבואר בלקו"ש חכ"ג שם ש"אע"פ אז בחירה קומט (אינגאנצן) מצד הבוחר, ניט מצד דעם דבר הנבחר . . וויבאלד אבער אז די בחירה איז בחירת העצמות, ווערט דאס, כביכול מציאות הגוף, ווארום וואו עס ווערט נמשך¹⁶ עצמותו ית' איז ניט שייך עס זאל בלייבן א (תפיסת) מקום צו אן ענין חוץ ממנו¹⁷18.

והטעם לזה שבחירת הבוחר (עצמות) פועלת גם בנבחר (ישראל) הוא, שכשעצם 'נמשך' לדבר, אין הכוונה שהוא נמשך בדבר שאינו הוא, אלא אדרבה, עי"ז נהיה קשר בין העצם לדבר הנבחר, דהבחירה היא שאף שאין תפיסת מקום לדבר מצ"ע, מ"מ יהיה לו קשר עם הדבר הנבחר.

וענין זה הוא לא רק מצד הבוחר, אלא כמבואר בהשיחה שזוה נעשה מציאות הדבר הנבחר, שמציאותו הוא – הבוחר שבחר בו, כיון שבחר בעצמותו של הנבחר (שלמעלה מגדריו), והיינו שעצמות הבוחר בחר שיהיה לו קשר עם עצמות הדבר הנבחר.

וא"כ הבחירה של האדון היא בעצמותו של העבד (כנ"ל שהבחירה אינה מצד טעם ובמקום שלא שייך שם טעם, וא"כ גם בחירתו בעבד היא בעצמותו – שלמעלה מכוחותיו הגלויים), וע"י שבוחר בעבד נעשה שייכות מצד העצם גם בין העבד לאדון.

והיינו כנ"ל, דבחירה היא שהעצם בוחר בעצם אחר, ומצד זה נעשה שייכות ביניהם. וא"כ, מהות העבד הוא שהוא משועבד לאדונו אשר בחר בו, וקשר זה הוא נעלה יותר מהקשר של הבן

15. ההתקשרות של יהודי עם הקב"ה מצד בחירת הקב"ה היא עצמותית ונוגעת בעצם היהודי . . במילים ברורות: ההתקשרות של יהודי עם הקב"ה מצד בחירמו היא כפי שעצמותו ומהותו מתקשר עם העצמות והמהות של יהודי.

16. ובהערה: "נמשך בשם המושאל כי בעצמות אינו שייך ענין המשכה כו".

17. ומציין בהערה לשיחה בחי"א.

18. אע"פ שבחירה באה (לגמרי) מצד הבוחר, לא מצד הדבר הנבחר . . אבל מכיוון שהבחירה היא בחירת העצמות, זה נהיה, כביכול מציאות הגוף, מכיוון שהיכן שנמשך עצמותו ית', לא שייך להשאר (תפיסת) מקום לענין שחון ממנו.

לאביו, כיון שהבן ואביו הוא קשר טבעי, כיון שעצמותו הוא מעצם האב, משא"כ כאן נתחדש קשר ששורשו בעצם הנפש שאינה מוגבלת בטבע העצם וביכולתה ג"כ לבחור היפך טבעה – שיהיה לו קשר עם דבר זולתו.

ז

הבחירה החפשית דבנ"י בהקב"ה והיוצא מזה

אך הנה לפי זה אינו מובן לאידך גיסא, דהרי ההפרש שבין בן לעבד בעבודתם הוא, ש'בן' כל עבודה שהוא עושה הוא מחמת הקשר העצמי שלו לאביו, ולכן אי"ז עבודה אמיתית אף שרחים עליה ומסר נפשיה למיתה עליה, משא"כ עבד נת"ל שתכבד עליו העבודה וכל מה שיעשה הוא מחמת עול האדון המוטל עליו, אך אי"ז כלל מצד עניינו וטבעו, וע"פ משנ"ת כאן הרי גם עבד קשור ושייך לאדונו בקשר עצמי, וא"כ מה טעם שזה היפך טבעו, הרי עצם מציאותו היא מציאות האדון?

והביאור בזה בפשטות, כיון שבחירת האדון היא בעצמות העבד אין זה נרגש בעבד, ולכן כל מה שעושה הוא מחמת עול גדול המוטל עליו, וכל ענין העבודת הוא היפך רצונו, משא"כ הקשר של אב ובנו אינו רק מצד העצם אלא מתבטא גם בגילוי, דהרי כל הקשר של אב לבן הוא קשר שע"פ הטבע, ולכן גם טבעו של הבן הוא כטבע האב (שרצונו שכלו ומדותיו של הבן דומות לשל אביו כמבואר בארוכה בריש ד"ה ומקנה רב), משא"כ אצל העבד הרי טבעו מתנגד לעבודתו, ולכן בהפקירא ניהא ליה גם אחרי הבחירה, דהרי ענין הבחירה (ותוצאתה – הקשר של העבד עם האדון), אינה ע"פ טבע הבחור (והנבחר), אלא מעצם הנפש שלמעלה מטבעו, ולכן טבע הנבחר (העבד) עדיין מנגד לזה.

ולכן, מחד אין הבחירה מכרחת אותו כלל שיתנהג כן בכוחותיו הגלויים, אלא הוא רק מחמת אימת האדון וכו', אך לאידך אין העבד יכול להתנגד לקשר זה כיון שהוא בפשיטות העצם שלמעלה מכל גדר של מדידה והגבלה.

א"כ, כיון שבחירת הקב"ה אינה מכרחת את היהודי, לכן צריך היהודי ג"כ מצידו לבחור בקב"ה, שגם בזה יש בחירתו העצמית, כנ"ל מלקו"ש חי"ט שאף שעצם הנשמה אינה יכולה להיפרד מאלוקות מ"מ גם בה שייך ענין הבחירה, כיון שבחירה עניינה שהעצם נמשך למשהו אחר, כך גם עצם הנשמה עניין הבחירה הוא כמבואר שם "אז די בחירה והתקשרות פון א אידן אין אלקות איז ניט מצד א הכרח (א טעם ומעלה) . . נאר ווייל אזוי איז דער רצון ובחירה פון עצם הנשמה מצד עצמה"¹⁹, היינו שעצם האדם הוא הבחור.

19. תרגום: שהבחירה וההתקשרות של יהודי באלוקות היא לא מצד הכרח . . אלא כיוון שכך הוא הרצון והבחירה של עצם הנשמה מצ"ע.

וכיון שבחר בעצמותו, א"כ הבחירה היא באופן שכל מה שסותר ומנגד לבחירה זו נעשה מושלל בתכלית, וכפי שמבואר בחי"א (הנ"ל) בהע' 58: "מכיון שרצונו באלקות הוא מצד בחירתו (ולא מצד טבעו) הרי ע"י בחירה זו נעשה כל מה שהוא היפך מאלקות מושלל ומופרך בתכלית – כי כאשר שלילת ההיפך היא מצד מציאותו של ההיפך, הרי יש ערך להרע ומדת שלילתו היא כפי מדת "הרע" שבהרע. וגם ברצון עצמי לאיזה דבר, וכמו רצון הטבעי הנ"ל שמבן לאביו, ועד"ז בנש"י, הרצון הטבעי של ישראל לאלקות – להיותם "בנים למקום", ובמילא – שלילת הרצון דכל מה שהוא היפך מאלקות, הרי מכיון שזהו בדרך הכרח וציור בו, אשר כן הוא ציור מציאותו שרוצה הוא באלקות, ואינו רוצה בכל מה שמנגד לאלקות, הרי ישנה תפיסת מקום לה"רע", שהרי מצד ציורו וענינו (של ההיפך), אינו רוצה בו, וא"כ אין הרצון מוחלט בתכלית (גם באלקות), אבל כאשר רצונו הוא מצד בחירתו, הרי חיוב הדבר שרוצה בו ושליילת הדבר שאינו רוצה הם בתכלית."

ויתירה מזו מבואר בד"ה "על כן קראו" תשי"ג (הע' 69) "דזה שמצד היחידה א"א להיות באופן אחר, אין זה שהיא מוכרחת בזה, אלא שהבחירה שלה בהעצמות היא השוללת שלא יהיה נתינת מקום ואפשרות להיות נפרד ח"ו²⁰ [וע"ד "להחליפם באומה אחרת איני יכול", שזהו מצד הבחירה שהקב"ה בחר בישראל בבחירתו החפשית]."

ולכן לקשר שמצד בן אפשר להתנגד, כיון ששלילת הפכו הוא מצד הטבע, ויש נתינת מקום למציאות אחרת. משא"כ לקשר שמצד בחירה כיון שהוא בעצמיותו א"א כלל להתנגד, דמצד הבחירה אי אפשר כלל להיות באופן אחר. וזה שבפועל מתנגד לקשר שמצד הבחירה הוא רק בחיצוניותו²¹, אבל בפנימיותו רוצה באלקות ואינו יכול כלל להיות נפרד מאלקות.

ח

סיכום המעלות שבכך והמעלות שבעבד

בכהנ"ל נתבאר מעלת בחירת הקב"ה בישראל על היותם בנים למקום, שהוא מצד שבחירה היא במקום נעלה יותר והקשר הוא עמוק יותר, אך מצד הגילויים יש מעלה בכך על בחירה, דבכך הקשר הוא מצד עצם מציאותו ונגלה בו, משא"כ בבחירה הרי לא ניכר שום שינוי בעבד, ועד שכוחותיו הגלויים של העבד מתנגדים לענין העבודות ובהפקירא ניחא ליה.

אך לאידך יש מעלה בבחירה, דאהבה של בן לאב אף שהיא אהבה עצמית מ"מ ה"ה מוגבלת, ובשתיים: א. כנ"ל שהקשר הוא מצד טבע העצם ולא מצד בחירתו החפשית. ב. דווקא מכיון שהקשר הוא מצד שיש תפיסת מקום לבן ומעלותיו, הרי יתכן שהאהבה שמצד המעלות דהבן

20. אך להעיר שבלקו"ש חי"ט (שם) משמע שזה שעצם הנשמה אינה יכולה לבחור בהיפך מאלקות הוא גם לפני הבחירה, ואילו כאן מבואר שזהו בא מצד בחירתה.

21. וכנ"ל גבי עבד, שאף שקשור בעצמותו עם האדון, מ"מ עבדא בהפקירא ניחא ליה בכוחותיו הגלויים.

תעלים על האהבה העצמית, משא"כ כשהאהבה היא מצד הבחירה, הרי אין בנבחר מעלות שמסותרות על האהבה העצמית.

וא"כ יש בכל א' מעלה וחסרון: מעלת הבחירה הוא שהקשר הוא מצד עצמותו ית' ממש, ולאידך הבחירה אינה ניכרת בנבחר. משא"כ בבן, מחד הקשר הוא בגלוי מצד הבן, אבל לאידך הקשר הוא מוגבל ומדוד שהוא רק במקום שיש תפיסת מקום למציאות של בן.

ט

התלבשות הנשמה בגוף: איחוד מעלת הבן – גילוי, עם מעלת העבר – עצם

והנה בכללות ההפרש שבין עבד לבן, הוא ההפרש שבין נשמה וגוף:

הנשמה היא חלק אלקה ממעל ממש, כמו הבן שהוא חלק מאביו, אך למרות שהנשמה היא חלק מהעצם (ש"כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו") מ"מ התקשרות הנשמה עם הקב"ה הוא רק ממדריגה שיש בה תפיסת מקום להמעלה דבן, ולא מצד עצמותו ממש (דבעצמותו ממש הרי "גם בן ואח אין לו"), משא"כ הגוף שמצד עצמו אין בו שום עילוי אלא שהקב"ה בחר בו בבחירתו החפשית שהיא מצד עצמותו ית' ממש הרי ההתקשרות היא מצד עצמותו ממש.

אך לאידך, מעלת הבחירה בהגוף אינה ניכרת כ"כ בגוף, דהרי מעלה זו היא מצד הבחור ואינה שייכת לגוף הנבחר, שמצ"ע אין בו שום מעלה. ובוזה גדלה מעלת הנשמה שהקדושה שלה היא בגילוי.

ומבואר בחסידות, שע"י התלבשות הנשמה בגוף מתגלה בגוף מעלתו – בחירת העצמות שבו, שזה נעשה עניינו של הגוף גופא ובגילוי, ולא שהוא בהעלם ורק מצד בחירת העצמות.

וכמבואר בד"ה קומי אורי תשל"ג (ס"ז) "שמעלת הנשמה (שהיא בן להקב"ה) היא בגילוי, משא"כ מעלת הגוף (שבו הוא בחירת העצמות) היא בהעלם, וע"י שהנשמה עובדת עם הגוף, מתגלה מעלתו, בחירת העצמות".

וע"ז מוסיף בד"ה 'ויאמר לו יהונתן' תשכ"ח ש"הבחירה דהקב"ה בישראל הוא לא רק בהגוף דישראל אלא גם בהנשמה. . אלא שבהנשמה שיש בה המעלה דבן ענין הבחירה הוא בהעלם. וע"י עבודת הנשמה בגוף, שבו בחירת העצמות היא בגילוי, נמשך גילוי זה גם בהנשמה²².

22. להעיר דלכא' צ"ב דשם מבואר דע"י התלבשות הנשמה בגוף נמשך בה בחירת העצמות בגילוי, שזה ענין חדש בנשמה אפי' כפי שהיא מצד שורשה במח האב. ולאחמ"כ ממשך דטעם הדבר הוא משום דנשמה גם יש בחירת העצמות. וע"י עבודת הנשמה בגוף, בחירת העצמות באה בגילוי. ולכא', אם יש בנשמה בחירת בעצמות אלא שהוא בהעלם אי"ז דבר חדש, ואם הגילוי נקרא דבר חדש הרי זה ישנו גם בגוף, ואמאי אומר שגילוי ענין הבחירה בא ע"י הגוף שבו בחירת העצמות הוא בגילוי, הרי גם בגוף מצ"ע זה בהעלם ואיך יתכן לחדש זה, הרי לביאור במאמר חידוש זה יתכן רק ע"י מי שבחירת העצמות בו הוא בגילוי?

והא דבד"ה קומי אורי נתבאר דהבחירה בגוף היא בהעלם, וכאן כותב שהיא בגילוי, יתכן לבאר²³ הכוונה שמש"כ בד"ה ויאמר לו יהונתן שהבחירה בגוף הוא בגילוי הוא לאחר שהנשמה מתלבשת בגוף ופועלת בגוף שבחירת העצמות יהיה בה בגילוי (המבואר בד"ה קומי אורי). וע"ז מוסיף שם, שלאח"ז, שוב מתגלה בנשמה שגם בה יש בחירת העצמות, והיינו שמתגלה שזה שהנשמה היא בן להקב"ה הוא מצד שכך בחר הקב"ה בבחירתו החפשית שמצד עצמותו (ובזה שהעצם נמצא בגילוי הוא שלמות גילוי העצם כמבואר בלקו"ש ח"ה ויגש).

[וזהו הביאור בכך שלעת"ל הנשמה ניזונית מן הגוף, דעכשיו העבודה הוא לגלות בגוף בחירת העצמות שבו ע"י עבודת הנשמה בגוף, משא"כ לעת"ל שיתגלה שורש הגוף, הרי שוב ע"י הגוף יתגלה שורש הנשמה].

י"ד

דרגה נעלית יותר בקשר עם הקב"ה – ירושה

לשלמות הענין יש להוסיף דכ"ז הוא הקשר של ישראל עם הקב"ה שמצד הבחירה. דכל הגדר של בחירה הוא שהבוחר בוחר בחוץ ממנו, בדבר נוסף עליו (אלא שענין הבחירה כפי שהיא בעצמות הבוחר הוא באופן שאין תפיסת מקום למציאות זולתו, אך הוא מצ"ע בוחר להתייחס למציאות אחרת שכלל אינה שייכת אליו, אך מ"מ ענין הבחירה הוא שיש עוד מציאות שזה בוחרים).

אך יש קשר נעלה יותר²⁴, והוא הדרגא של "ירושה", שגדר הירושה הוא לא שיש משפיע ומקבל, אלא שהיורש עומד במקום המוריש ממש. וכן הוא בקשר של ישראל עם הקב"ה שמצד ירושתו, שענינו הוא שיהודים הם דבר אחד עם הקב"ה, והיינו שהקשר הוא בעצמותו ממש שלמעלה מכל ענין של צמצום, ולכן נק' זה בשם ירושה, שהוא עומד במקום המוריש ממש, כיון שהוא עצם המוריש ממש.

וענין זה יתגלה לעת"ל, שיתגלה שישאל הם לא מציאות אחרת, אלא ישראל וקוב"ה כולא חד ממש²⁵.

ויתכן לומר שהפשט שגילוי ענין הבחירה בנשמה הוא דבר חדש, היינו, שהוא דבר חדש מצד גדרה עכשיו. דבשונה מגוף שאין לו הגדרה ומעלה, וכל ענינו הוא שהקב"ה בחר בו, אלא רק שהבחירה היא מצד הבוחר ולא כ"כ מצד הגוף. משא"כ שבנשמה הבחירה היא בהעלם כיון שיש לה מעלה שהיא בן, וע"ד בן שכשיש לו מעלות מצ"ע ה"ז מעלים על האהבה הטבעית של אב לבנו. ולכן בגדרי הנשמה ה"ז חידוש. אך עצם זה שיתכן שזה יתגלה בנשמה הוא משום שבה יש בחירת העצמות.

23. בכ"ז ראה בארוכה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (ע' 117 ואילך).

24. בכ"ז ראה לקו"ש חכ"ח 177 ואילך.

25. שזהו אמיתית הדירה בנש"י, שיתגלה שישאל וקוב"ה כולא חד, היינו ש"מציאותם גופא – הוא, כביכול,

וזהו מה שאומרים "אשרינו מה טוב חלקנו, ומה נעים גורלנו, ומה יפה ירושתנו":

"מה טוב חלקנו" הוא הקשר העצמי שמצד הנשמה (ושמצד תומ"צ), שהוא חלקנו, מצד המציאות של ישראל ש"בנים אתם לה' אלקיכם" – חלק אלקה ממעל ממש; "מה נעים גורלנו" הוא הקשר שמצד הבחירה; "ומה יפה ירושתנו" הוא הקשר העצמי, שישראל וקוב"ה כולא חד ממש.

העצמות". משא"כ בדירה בתחתונים יתגלה רק שהעולם בטל לדבר ה' המהווה את העולם, אך לא שהעולם עצמו הוא אלקות (כמבואר בלקו"ש חי"ב ע' 75 הע' 30 בשוה"ג, חכ"ג ע' 181).

ביאור ענין "פלא"

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

א

דברי כ"ק אדמו"ר בענין פלא

בד"ה וקבל היהודים התשל"ח¹ מבאר כ"ק אדמו"ר את לשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע במאמר "וקיבל היהודים" ה'תרפ"ו, שמקשה מדוע בזמן מ"ת כשהיו ישראל בתכלית העילוי, היה רק "קבלו", ואילו בזמן גזירת המן כשהיו ישראל בתכלית השפלות, היה ה"קיימו" בפועל, ומדייק בשאלה לומר "לכאורה הוא דבר פלא".

ומבאר כ"ק אדמו"ר, ש"מדייק בשאלתו שזהו ענין "נפלא" (ולא כלשון הרגיל ברוב המאמרים "צלה"ב" וכדו'), כי הענין (דקבלו בזמן הגלות מה שהחלו בזמן מ"ת) הוא בבחי' נפלא. וכמבואר בענין "לא נפלאות היא ממך ולא רחוקה", דריחוק וקירוב הוא בערך זל"ז, אבל נפלא מורה על ענין של הפלאה והבדלה ועד שהוא בבחי' פלא לגביו, והיינו שהוא ענין שבאין ערוך לגמרי. וכידוע (בענין הספירות) שבחי' פלא הוא בחי' הכתר, ובפרטיות בחי' פנימיות הכתר, שזהו באי"ע לגמרי לכל סדר השתלשלות, ומזה מובן גם בנוגע לענין הנפלא המובא בהמאמר".

ועד"ז הוא בשיחת ש"פ אמור ה'תנש"א²: "פלא הוא בחי' מוחין (חכמה) מצ"ע, עצם המוחין עד כפי שזה קשור עם כתר (עד עם פנימיות הכתר) שמופלא ונבדל לגמרי מהעולם".

ב

צ"ב מהמבואר בד"ה תקעו עת"ר

ולכאורה צלה"ב איך יתיישב זה³ עם דברי כ"ק אדנ"ע אודות המושג "נפלא" בד"ה "תקעו" עת"ר, ש"בחי' נפלא הוא בחיצוניות הכתר. . שאי אפשר להשיג בחי' ומדריגה זו, אבל מ"מ אנו יודעים מציאות ההפלאה דהיינו שאנו יודעים שיש דבר הנפלא ואפשר לידע אופן הפלאות וכו",

1. סה"מ מלוקט ח"א ע' שיו ואילך.

2. סעי' ד.

3. ולאמיתו של דבר הסתירה היא מדברי כ"ק אדנ"ע עצמו בסה"מ תרע"ח (עמ' רכג), שכותב שם: "דקירוב וריחוק הוא בערך זל"ז, אבל נפלא הוא בבחי' אין ערוך כו", וכן בסה"מ תש"ג (עמ' 29): "אבל נפלאות היא שמופלא ומובדל לגמרי דגם אפס קצהו אינו ידוע ולא יוכל לבוא לידי גילוי כלל".

ומבאר שם דהבחי' שהיא שלא בערך לגמרי הינה בחי' "מכוסה" שאי אפשר לדעת גם מציאותה ואופן הפלאתה, ובספירות ענינה הוא פנימיות הכתר.

והיינו שבשונה מהמבואר בד"ה "וקיבל היהודים" הנ"ל שבחי' "פלא" הוא דבר הנעלה לחלוטין ואין לו שייכות לבחינות שלמטה ממנו, במאמר מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מבואר ש"מ"מ אפשר לידע אופן הפלאתו, ורק בחי' "מכוסה" א"א כלל להשיגה.

ג

ביאור ענין פלא ועפ"ז ביאור להנ"ל

ולכאורה י"ל בפשטות, שגדר בחי' נפלא הוא יחסי ומשתנה בערך הדבר אליו הוא מתייחס⁴. היינו שאמנם לגבי ההשגה בכללותה ("אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני"), שמשגיג את מהות הדבר לפרטי פרטיו⁵ [וכמ"ש בספה"מ תש"ג "דיש שכלים עמוקים מאוד ובכ"ז אחר טורח רב ביגיעה עצומה בהעמקה גדולה יוכל להשיגם. . והוא עומד על ידיעת ההשגה ההיא, וכמו חסידים הראשונים הישנים שהיו עוסקים במושכלות השגות אלוקות במסירת ונתינת כל כח שכלם בעיון והעמקת הדעת בעיון. . עד אשר עמדו על עומק הענין ההוא בהשגה מפורטת"], הרי שבחי' "נפלא" – שבה שייך ידיעת המציאות בלבד, היא שלא בערך כלל, שהרי אי אפשר להשיג את מהותה כלל⁶, אמנם מ"מ לגבי הידיעה במציאותה ואופן הפלאתה, הרי גם בבחי' "נפלא" – "אפשר לידע אופן הפלאתו וכו'".

משא"כ בבחי' מכוסה שאינו שייך בה ידיעה כלל, גם לא במציאותה, מפני עומק השכל שאינו שייך לגילוי כלל, ולגבי בחי' זו יוסבו דברי כ"ק אדנ"ע בעת"ר ש"פלא" היא דבר שיש לו שייכות לבחינה שתחתיו.

וע"ד המבואר במאמר כ"ק אדמו"ר ד"ה ואשה אחת⁷, אשר מזה שאומרים על משהו "פלא" ה"ז מראה שיש לו איזה שייכות לדבר שהוא מופלא ממנו, שהרי אם לא כן לא שייך אפילו לומר "פלא", ולפ"ז בחי' "מכוסה" הוא שאפילו לא שייך לומר עליו שהוא מופלא, וזה שאומר לגבי "פלא" הלשון שהוא "באי"ע לגמרי", היינו באופן יחסי כנ"ל.

4. וע"ד המבואר במאמר ד"ה באתי לגני תשי"א (ספה"מ מלוקט ח"א בתחילתו) ששכינה הוא בכל מקום לפי ענינו.
5. או גם שלא לפרטי פרטיו, אך עדיין ישנה ידיעה כלשהיא (ראה בספה"מ תש"ג שם: "דמ"מ אמרתי אחכמה דיש בזה איזה ידיעה ורק דאינה מושג לתכליתה ואמיתתה").
6. וראה בהמשך הענין בספה"מ תש"ג שם, שלכאורה עוסק רק בשלילת ההשגה בבחי' נפלא, אך לא את ידיעת מציאותה.
7. ספה"מ מלוקט ח"ד ע' מג ואילך. וראה גם ד"ה שובה ישראל תשל"ז (ב) הע' 24.

ויתיישב יותר ע"פ מה שמבאר כ"ק אדנ"ע בהמשך ד"ה "תקעו", שבחי' מופלא היא חכמה סתימאה, חכ' שבכתר, אך בחכמה גופא היא בבחי' עצם החכמה, שלמעלה מהשגה בבינה (וא"כ, ניתן לידע רק מציאותה אך א"א להשיג מהותה), וע"ד האמור לעיל משיחת ש"פ אמור הנ"ל שבחי' "פלא" היא "עצם המוחין". ונמצא שבכל מקום שמבאר על בחי' ה"פלא" (גם כשמבאר ש"פלא" מופלא לגמרי – שיחת ש"פ אמור, וגם כשמבאר ש"פלא" קשור למדרגות שתחתיו – מאמר ד"ה "תקעו"), מביא את זה ש"פלא" הוא בעצם המוחין, והיינו כנ"ל שהמדובר היא בדרגא אחת, שהגדרתה משתנית באופן יחסי לדרגות אליו מדבר.

אמנם עדיין יש להבין מהי בחי' "נפלא" בענין הספירות, דבספה"מ עת"ר נכתב שבחי' זו מורה על חיצוניות הכתר, ובשאר המקומות נאמר שבחי' זו מורה על פנימיות הכתר.

ואולי יש לומר שבחי' "מופלא" היא אכן פנימיות הכתר שהיא בחי' "עתיק", אך בעתיק גופא היא בחי' חיצוניות עתיק⁸, שיש לה עוד שייכות כלשהיא (בדרך שלילה) לספירות התחתונות מהן היא נעתקת, אך לגבי העצמות ("מכוסה – רישא דלא אתידעא") בחי' זו היא חיצוניות (עתיק).

8. וראה בד"ה באתי לגני התשמ"ח סעי' ז: "הגם שעתיק הוא למעלה מציור אדם... היינו דענין עתיק (עתיק מלשון נעתק ונבדל) הוא שנעתק מציור אדם, מובן מזה שגם עתיק יש לו שייכות לבחי' אדם" (אמנם ראה שם שמבאר זה גם בנוגע לבחי' פנימיות עתיק).

הכרת בני במעלת עשיית דירה בתחתונים

הת' יוסף יצחק שי' קלמן
ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

קושיית כ"ק אדמו"ר על פירש"י והביאור בפשט

בלקוטי שיחות חכ"א¹ נעמד הרבי על פירש"י עה"פ "ויסע משה את העם"² המדבר על נסיעת ישראל לקראת מתן תורה לאחר שירת הים, שכתב: "ויסע. הסיען בעל כרחם", שבני ישראל היו עסוקים בלבזוז את רכוש מצרים שהים פלט, והיו שקועים בזה עד כדי כך, שמושה היה צריך לקחת אותם בכח, "בעל כרחם", ע"מ להמשיך את המסע לקראת מתן תורה.

ומקשה הרבי, שהרי בני ישראל היו במצב של ראיית אלוקות באופן נעלה ביותר, הן בשעת היציאה ממצרים ע"י עשרת המכות, והן בקריעת הים והריגת המצריים, ועד ש"ראתה שפחה כו"³, ואיך מיד אחר כך שקעו כ"כ בעניינים גשמיים ככסף וזהב, עד שבשביל להמשיך את הנסיעה לקראת מתן תורה (!) היה צריך שמושה יסיע אותם בכח?

ובפרט שהחל מיום יציאתם ממצרים, עם ישראל היו בהשתוקקות גדולה מאד לקבל את התורה עד כדי כך שספרו את הימים לקראת מתן תורה. ואיך שכחו על כל זה בגלל כסף וזהב?

ובלשונו הק': "איז שווער צו פארשטיין: בשעת קריעת ים סוף האט זיך דאך דער אויבערשטער באוויזן צו אידן – "בכבודו נגלה עליהם" (ווי אידן האבן געזאגט "זה א-לי" – "מראין אותו באצבע"), ביז אז "ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים". און דאס האט געפועלט אויף אידן אז זיי האבן געזאגט שירה להקב"ה, דברי שבח והודי' –

ווי אזוי, נאך דעם אלעם, זיינען אידן אזוי טרוד ומושקע אין "ביזת הים"?! וואס פאר א באטרעף האבן ביי זיי געהאט כסף וזהב לגבי דער התגלות השכינה פון קרי"ס?⁴

1. עמ' 77.

2. בשלח טו, כב.

3. רש"י עה"פ (ממכילתא).

4. תרגום חפשי ללה"ק: צריך להבין: בשעת קרי"ס הרי הקב"ה התגלה לעם ישראל – "בכבודו נגלה עליהם" (וכפי שבני ישראל אמרו "זה א-לי" – "מראין אותו באצבע"), עד ש"ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים". וזה פעל על עם ישראל שיאמרו שירה להקב"ה, דברי שבח והודי' – כיצד לאחר כל זה בני"ה היו כל כך טרודים ומושקעים בביזת הים?! איזה תפיסת מקום היה לכסף וזהב אצלם לגבי התגלות השכינה שהיתה בקרי"ס?

ומבאר כ"ק אדמו"ר⁵, שכיון שבשעת יציאת מצרים היה על בני ישראל ציווי מאת ה' "ונצלתם את מצרים"⁶, לקחת מהם כל כסף וזהב שברשותם, לכן בראות בני ישראל לאחור הנס ש"טובעו בים סוף"⁷, שלמצרים יש עוד כסף וזהב, הזדרזו להשלים ולקיים הציווי ולקחת את הכסף ממצרים לרשותם הם. כלומר, טרדת בני ישראל בביזת הים לא היה מרצונם הגשמי בכסף וזהב, כי אם מצד הרצון למלא את ציווי ה'. ובלשון הרב: "לפ"ז, בשעת אידן האבן געזען (ביים ים סוף) אז ביי די מצרים איז נאך געבליבן כסף וזהב, וואס די אידן האבן נאך ניט צוגענומען, זיינען זיי מחוייב צו פארנעמען זיך מיט ביזת הים מצד דעם ציווי "ונצלתם את מצרים"⁸. ע"כ הביאור על פי פשט.

ב

הביאור בהנ"ל על פי פנימיות העניינים

ממשיך רבינו וממיתק זאת ע"י הפירוש הפנימי בפסוק "ונצלתם את מצרים". שלכאורה מה העניין החשוב בלקחת ממצרים כסף וזהב עד כדי 'לרוקן' את מצרים "כמצולה שאין בה דגים"? הרי בשביל להשלים את השבועה לאברהם ש"יצאו ברכוש גדול"¹⁰ היה מספיק לבקש מהם כסף וזהב גם בלי לרוקן את מצרים לחלוטין.

אלא, שע"י שבני ישראל יקחו את הכסף והזהב של מצרים ויכניסו את זה לרשותם, יעלה הכסף לקדושה¹¹. וזה עניין מאד נעלה, בירור הניצוצות, עד כדי שזה העניין העיקרי בבריאת והתהוות העולם – דירה בתחתונים.

ולכן, מצד הכרת בני ישראל במעלת עשיית דירה בתחתונים ובירור הניצוצות, הם שקעו בביזת הים באופן כ"כ חזק, שכשמה ציווה אותם להמשיך ללכת לקראת מתן תורה היה זה "בעל כרחם".

וז"ל רבינו¹²: "ועד"ז אין "ביזת הים" ביי קרי"ס: וויסנדיק דעם גרויסן עניין וואס ווערט אויפגעטאן דורך דעם בירור הניצוצות פון ביזת הים, האבן אידן געטאן די עבודה מיט גרויס חיות.

5. שם סעיף ב.

6. שמות ג, כב.

7. ע"פ שירת הים.

8. תרגום חפשי ללה"ק: לפי זה, בשעה שהיהודים ראו (בים סוף) שנסארו אצל מצרים כסף וזהב שהיהודים עוד לא לקחו, הם היו מחוייבים להתעסק עם ביזת הים מצד הציווי "ונצלתם את מצרים".

9. ברכות ט, ב.

10. לך לך טו, יד.

11. ושם בהערה 37, להעיר מדין טבילת כלים כשיוצא מרשות נכרי ליהודי שטעמו "לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל".

12. שם סעיף ה.

נאכמער: דאס גופא וואס ביי קרי"ס איז געווען די התגלות השכינה אין אן אופן פון "זה א-לי - מראין אותו באצבע", האט ביי זיי נאכמער פארשטארקט דעם אריינטאן זיך אין לקיחת ביזת הים ביז אין אן אופן פון "בכל מאדך"¹³.

ג

קושיא על ביאור הנ"ל מהמבואר בחסידות על חטא המרגלים

והנה לכאורה צ"ב, בהקדם הביאור הידוע בחסידות¹⁴ אודות טעותם של המרגלים וחטאם שהוציאו דיבת הארץ רעה. שמאחר ובמדבר סופקו להם כל צרכיהם, ולא היו צריכים להתעסק עם ענייני פרנסה וכדו', ובפרט שגם צרכיהם הגשמיים היו למעלה מה'ארציות', כגון המן - לחם מן השמים, מים - מבארה של מרים, ענני הכבוד וכיו"ב, אזי רצו המרגלים להישאר במדבר ולהתעלות ביראת שמים מתוך פרישות מענייני העולם, ולא רצו להיכנס לארץ ישראל ששם יצטרכו לאכול לחם מן הארץ, ולהתחיל לעסוק בעניינים גשמיים.

וזאת הייתה טעותם. שהרי תכלית בריאת העולמות היא בשביל לעשות לו ית' דירה בתחתונים, בעולם הזה הגשמי דווקא. וכמבואר בתניא¹⁵, שההוכחה שעולמות עליונים אינם מטרת הבריאה, היא "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'". אלא העולם הזה הגשמי והתחתון הוא מטרת הבריאה, שיהפך לדירה לו ית'. ובזה טעו, שלא הכירו במעלת דירה בתחתונים.

ולכאורה לפי המבואר בשיחה שהובאה לעיל, שבני ישראל אכן הכירו במעלת דירה בתחתונים וביורר הניצוצות (שלכן היו עסוקים כ"כ בביות הים), צריך ביאור מדוע שינו דעתם בחטא המרגלים ולא הכירו אז במעלת הבריורים (שלכן לא רצו לעלות לארץ ישראל)¹⁶?¹⁷

13. תרגום חפשי ללה"ק: ועד"ז ב"ביות הים" שבקרי"ס: ביודעם את גודל העניין שנפעל ע"י בירור הניצוצות שבביות הים, בני" עשו את העבודה עם חיות גדולה. יותר מכך: זה גופא שבקרי"ס היתה התגלות השכינה באופן של "זה א-לי - מראין אותו באצבע" חיזק אצלם יותר את ההשתקעות בלקיחת ביזת הים עד באופן של "בכל מאדך".

14. לקו"ת ר"פ שלח. ובכ"מ.

15. פל"ו.

16. ולהעיר, שלכאורה היה ניתן להקשות גם מהבירור שהיה בזמן האבות (ראה לקו"ש ח"ג, שיחה לפ' לך על עניין המילה. ועוד), ובגלות מצרים (כנ"ל בפנים בעניין "ונצלתם את מצרים"). אמנם עיקר הקושיא על המרגלים היא מביות הים שישאל עשו הבירור אף ללא הציווי מהקב"ה, וברצונם שלהם (שהרי משה היה צריך לקחתם בעל כרחם), ואף על עצם ביות הים לא היה ציווי מפורש, ד"ונצלתם את מצרים" היה ציווי עוד בהיות בני" במצרים, אלא שלמדו מציווי זה גם לביות הים.

17. בהוספות ללקו"ש ח"ח (עמ' 296) מבאר ע"פ מאמר רד"ל 'אינה דומה שמיעה לראיה', שכשבני" ראו את הארץ הם ראו כמה קשה יהיה להתעלות במדרגות ולברר את הארץ לכן לא רצו להכנס.

אבל עדיין אי"ז מתרץ את הקושיא הנ"ל, שהרי גם את ביות הים ראו בני", ואעפ"כ שמחו ושקעו בעבודה, ומה נשתנה בראיית הבירור בארץ?

וע"כ צריך לומר שישנו הבדל מהותי בין בירור הניצוצות של ביזת הים לבין הבירור של ארץ ישראל.

ד

הקדמת המבואר בחסידות בעניין החידוש דמ"ת

ויובן זה בהקדים תמיהה גדולה יותר, על פי ההבדל המובא בחסידות, בין המצוות שקיימו האבות לפני מ"ת, לבין המצוות שלאחר מ"ת.

דמובא במדרש¹⁸ על הפסוק "לריח שמניך" – "כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו". ומבואר על זה בחסידות, שעד מתן תורה היתה גזירה שעליונים לא ירדו לתחתונים, ותחתונים לא יעלו לעליונים¹⁹, והיינו שלא היה יכול להיות חיבור רוחניות וגשמיות ממש. ולכן במצוות שקיימו האבות לא נשאר קדושה בחפץ הגשמי שבו נעשו המצוות, אלא הגשמי נשאר כמו שהיה קודם.

דאף שקיום המצוות היה גם לפני מתן תורה, כמאמר רז"ל "האבות קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה"²⁰, אעפ"כ האבות ביצעו את כל הענינים הרוחניים שבמצוות, אך לא המשיכו קדושה בדברים הגשמיים עצמם, אלא הם נשארו בחומריותם ללא שינוי. ומובאת על כך הדוגמא מהמקלות של יעקב, שאע"פ שיעקב ביצע איתם את ענין מצוות תפילין, לא נשארו המקלות בקדושתם לאחר עשיית המצוה, וזאת מכיוון שקדושת התפילין לא חדרה במקלות²¹.

משא"כ במתן תורה התבטלה הגזירה, ונפעל שע"י המצוות חודרת הקדושה בגשמיות עצמו, ואי"ז עוד דבר נפרד מהאלוקות, ועד שלפעמים החפץ הגשמי נהפך ל'חפצא של מצווה'. ובדוגמא הנ"ל, בתפילין, הרי לאחר מתן תורה הם נשארים בקדושתם אף לאחר שקויים בהם המצוה, וככל הדינים שבזה²².

18. שהש"ר פ"א, ג (א).

19. שמו"ר פי"ב, ג.

20. יומא כח, ב.

21. ועם זאת שגם אצל האבות היה ענין שהוא הכנה למצוות שלאחר מתן תורה, היינו, שגם בהם היה ענין של הכנסת קדושה בגשמי, עכ"ז היו שונים מהמצוות שלאחר מתן תורה. והראיה לכך היא, שהיה צריך שיהיה מצוה מיוחדת לזה – מצות מילה, כדי שיהיה "מעשה אבות סימן לבנים". וראה לקו"ש ח"ג עמ' 757.

22. והא שהאבות קיימו את המצוות בגשמיות (ומהא גופא שיעקב היה צריך למקלות ולא הסתפק בייחודים רוחניים בלבד), אף שלכאורה היתה להגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים, היינו משום שמצד היותם מרכבה לאלוקות, הביטול חדר בכל מציאותם עד למציאותם הגשמית, וממילא גם קיום המצוות שלהם היה (לא רק ברוחניות, אלא גם) בגשמיות. אמנם אעפ"כ לא היתה מטרה בדבר הגשמי מצד עצמו, אלא רק מצד שלימות הביטול שלהם צריך היה שיחדור גם בהגשמי. ולכן לא היתה נפק"מ באיזה אופן יתבצע הענין בגשמיות (וכהדוגמא של התפילין של יעקב אבינו שנעשו ממקלות, שוודאי לא היה זה מקלות בדווקא (וכמובן בפשטות שאי"ז אותם תפילין הכתובים

ובלשון רבינו בלקו"ש²³: "ס'איז באווסט וועגן דעם אויפטו פון מתן תורה אויף די מצוות וועלכע די אבות האבן מקיים געווען נאך פריער. פאר מתן תורה איז געווען די גזירה אז בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי, ד.ה. אז עס זאל ניט זיין קיין פארבונד פון רוחניות מיט גשמיות, און ביי מתן תורה איז די דאזיקע גזירה בטל געווארן. עס איז געווארן א מעגלעכקייט אויף אזא פארבונד. מתן תורה האט אופגעטאן אז אויב א איד איז מקיים א מצווה מיט א גשמיות'דיקע זאך, ווערט דער דבר הגשמי – הייליק.

"די מצוות וואס די אבות האבן מקיים געווען, כאטש זיי האבן עס געטאן אין גשמיות'דיקע זאכן, האט דאס אבער צום גשמי אליין קיין שייכות ניט געהאט. דער גשמי איז געבליבן אין זיינע חומרות אזוי ווי פריער. נאך מתן תורה ווערט – דורך דער מצווה – דער גשמי אליין קדוש, און דערפאר בלייבט איבער אויף אים א קדושה אויך נאכן מקיים זיין די מצווה"²⁴.

ובביאור הדבר (מדוע קודם מ"ת לא היה החיבור דעליונים ותחתונים, ולאידך מה נפעל ע"י מ"ת שלכן יכול היה להיווצר חיבור זה), הנה החיבור בין גשמי לרוחני הוא היפך טבעם. שגדר הרוחניות הוא היותה למעלה מהתלבשות בהגבלה (ובפרט הגבלה גשמית), ואילו הגשמי הוא בדיוק להיפך, הוא מוגבל בכך שאינו יכול לצאת מהגבלותיו ולהתפשט. ולכן קודם מ"ת, מצד דברי הרוחני והגשמי, לא יכול היה להיות חיבור ביניהם.

אך לאחר מתן תורה, כיון שבמ"ת בני נצטוו על המצוות מה' ית', ונמשך הגילוי ד"אנכי הוי' אלקיך"²⁵ – "אנכי מי שאנכי"²⁶, אזי ניתן לבני ישראל הכח לחבר גשמי ורוחני, ושהקדושה שבקיום המצוות תחדור לתוך הדבר הגשמי. דכיון שלגבי עצמות הגשמי והרוחני שווים, כאשר הוא מתגלה ביכולתו לחבר את שניהם²⁷.

בתורה), אלא שהיה צריך לאיזה אחיזה בדבר גשמי). וראה שיחת שבת בראשית התועודות א שיחה ב, תו"מ התועודות חכ"ט ע' 107.

23. ח"א עמ' 41.

24. תרגום חפשי ללה"ק: ידוע בנוגע לחידוש של מ"ת על המצוות שהאבות קיימו קודם לכן. לפני מ"ת היתה הגויה שבני רומי לא ירדו לסוריא, ובני סוריא לא יעלו לרומי, ז.א. שלא יהיה שום קשר בין הרוחניות לגשמיות, ובמ"ת גזירה זו נבטלה. נעשתה אפשרות לכזה קשר. מ"ת פעל שכשיהודי יקיים מצוה עם דבר גשמי, נעשה הדבר הגשמי קדוש.

המצוות שהאבות קיימו, למרות שהם עשו זאת בדברים גשמיים, הרי לא היה לזה כל שייכות לגשמיות עצמו. הגשמיות נשאר בחומריותו כמקודם. לאחר מ"ת נפעל – ע"י המצוה – שהגשמי עצמו נעשה קדוש, ולכן נשארת עליו קדושה גם לאחר קיום המצוה.

25. יתרו כ, ב.

26. לקו"ת פנחס פ, ב. וש"נ.

27. ראה מאמר ד"ה וקבל היהודים תשי"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' סז ואילך). ועוד.

[משא"כ האבות שקיימו כל המצוות מצד עצמם ובכח עצמם ללא ציווי מלמעלה על כן²⁸, לא היה ביכולתם לחבר בין גשמי לרוחני, כיון שנשארו בגדריהם המחולקים].

ולפ"ז יוצא שעשיית הדירה לו ית' בשלימות, היינו שהקדושה תחדור בעוה"ז הגשמי ממש, החלה רק לאחר מתן תורה שנתבטלה הגזירה דעליונים ירדו לתחתונים, ע"י המשכת העצמות.

ה

מעלת הדירה בתחתונים שבא"י

ולהוסיף, שגם לאחר מ"ת שנתבטלה הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים, עדיין לא היתה ההמשכה האלוקית בגשמיות בתכלית השלימות. והראיה, שהיו צריכים לעלות לא"י לעסוק במלאכות האדמה, בשביל שיהיה דירה בתחתונים כפשוטו (שלכן המרגלים לא רצו בכך, אלא להישאר במדבר ולעסוק בעבודה רוחנית). והיינו, שגם בקיום המצוות שלאחר מ"ת שהאלוקות חודרת בגשמי עצמו, עדיין ישנו חילוק בין העבודה במדבר קודם הכניסה לארץ, לבין העבודה בארץ ישראל.

וההסברה בזה (שאף לאחר מ"ת אין זה שלימות העבודה דדירה בתחתונים, ובשביל שלימות הדירה בתחתונים צריך להיכנס לא"י), יובן ע"פ החילוק בין העבודה דתומ"צ לעבודה ד'בכל דרכיך דעהו' (ועד"ז החילוק שבין יושב אהל לבעל עסק). שבעבודה דתומ"צ, אף שנכנס קדושה בחפץ הגשמי שבו נעשית המצוה, הרי כאשר נכנס בו קדושה כבר אינו חומרי ממש, דנעשה חפצא של מצוה והוא קדוש (וא"כ אי"ז ממש 'תחתונים'). ושלימות החיבור דרוחניות וגשמיות, הוא, דגם ענייני העולם התחתונים ממש (שאינם חפצא של מצוה) מגלים אלוקות בעולם.

וזהו החילוק בין העבודה שהיתה במדבר להעבודה בא"י²⁹. דבמדבר (נוסף על כך שעיקר עיסוקם של כנ"י היה בתורה, הנה אף שקיימו גם מצוות מעשיות) כל עיסוקם היה בקדושה (תומ"צ), ולא בהעבודה ד'בכל דרכיך דעהו' בעולם עצמו, וממילא לא היה זה שלימות העניין דדירה בתחתונים³⁰.

משא"כ בכניסה לארץ התחדשו ב' עניינים: א. שעיקר העבודה היה מצוות מעשיות. ב. שנוספה על כך העבודה ד'בכל דרכיך דעהו'³¹.

28. לקו"ש ח"א, עמ' 41. ח"ג, עמ' 757. ועוד.

29. לקו"ש ח"ד עמ' 1043 הע' 16.

30. ושם – "והוא ע"ד גדול תלמוד שמביא לידי מעשה".

31. ובפרט לפי המבואר שם, שבמדבר היתה העבודה בבחינת מחשבה ואילו בארץ בבחינת דיבור ומעשה.

ו

חיזוק הקושיא לפי המבואר לעיל

ולפי המבואר לעיל בהחידוש שנעשה במ"ת ומה שניתוסף בהכניסה לא"י, צ"ב עוד יותר תיוון השיחה בעניין ביזת הים עם המבואר בחסידות בחטא המרגלים.

דאף שבביזת הים עסקו בני" בעבודת הבירורים (ובהמשך לבירור הר"ב ניצוצין דמצרים), הרי היה זה קודם מ"ת, שעוד לא היה המשכת הרוחניות בגשמיות בתכלית השלימות. ולמרות זאת כיון שהיה זה עבודת הבירורים, בני" עסקו בכך בחיות גדולה כ"כ, עד שמשה היה צריך להסיען "בעל כרחן".

ואילו בחטא המרגלים שהיה לאחר מ"ת, כאשר כבר היתה היכולת והאפשרות להמשיך אלוקות בעולם בתכלית השלימות (שתהיה דירה בתחתונים, ולא על-ידי התחתונים³²), ויתר על כן, שהמדובר הוא אודות עבודת הבירורים שבכניסה לארץ שהיא נעלית אף יותר מהבירורים שהיו לאחר מ"ת במדבר, בני" לא רצו לעלות לארץ ולעסוק בעבודת הבירורים, אלא להישאר במדבר ולעסוק בעבודה רוחנית – היפך ציווי הקב"ה.

ולכאו' אם בבירור דביזת הים – שהיה קודם מ"ת (שבוטלה הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים) וקודם הכניסה לארץ (שהבירור הוא בגשמיות ממש בענייני העולם), עסקו בני" בחיות רבה כ"כ עד שהיה משה צריך להסיען בעל כרחן – כ"ש וק"ו לאחר מ"ת, כשהמדובר הוא אודות הכניסה לארץ והעיסוק בעבודת הבירורים בתכלית השלימות (המשכה בתחתון ממש), היו בני" צריכים לעשות זאת בחיות גדולה ויתירה (ובפרט שהיה זה לפי ציווי הקב"ה), וכיצד העדיפו עבודה רוחנית על פני עבודה נעלית זו?

ז

תירוץ הקושיות

ואולי י"ל שהיא הנותנת, ובהקדים דיוק לשון רבינו בשיחה הנ"ל³³ בהמשך הביאור אודות המעלה דעבודת הבירורים דביזת הים (בתרגום ללה"ק): "אלא הפירוש (הפנימי) ב"בעל כרחם" הוא, שזה "בעל כרחם" של השכל וההבנה בתורה שלהם (בעניין ונצלתם את מצרים). והיינו שהסיבה שהיו מושקעים בביזת הים בגלל עבודת הבירורים היה מצד הבנתם (בתורה).

ולפ"ז יש לבאר החילוק בין עבודת הבירורים דביזת הים לעבודת הבירורים דא"י:

32. וכמדויק בלקו"ש חט"ז שיחה לי' שבט – ג' ענינים – דירה, לו, בתחתונים.

33. שם סעיף ו.

המשכת הקדושה שלאחר מ"ת, כיון שהיא באופן שהגשמי עצמו נעשה קדוש, ובפרט בעבודה שלאחר הכניסה לא"י שהגשמי כפי שהוא במציאותו נהיה חדור באלוקות (בכל דרכיך דעהו), ושעיקר העניין הוא מצוות מעשיות – דווקא לכן בנ"י לא הכירו במעלת עבודה זו.

והעניין בזה, דבעבודה שקודם מ"ת, כיון שעיקר העבודה היתה עבודה רוחנית, אלא שגם עסקו בעבודת הבריורים בשביל לפעול העניין דדירה בתחתונים, בנ"י יכלו להבין עניין זה בהשגתם והבנתם. דכיוון שעיקר העבודה היתה ב'עליונים', ברוחניות, אלא שנמשך גם בעניינים הגשמיים, יכלו להבין המעלה שבוה, שהגשמי הוא אמצעי ונועד לשרת את הקדושה.

משא"כ בעבודת הבריורים שהיתה לאחר מ"ת, שהמשכת הקדושה היתה בגשמי עצמו, וכשהמדובר הוא אודות הכניסה לארץ שעיקר העבודה היא במצוות מעשיות, וכן ישנה העבודה ד'בכל דרכיך דעהו', לא יכלו ישראל לתפוס המעלה שבוה בהשגתם הם, ולהבין המעלה שבעבודה עם הגשמיות כפי שהוא נשאר במציאותו הגשמית והחומרית.

ונוסף על כך גם אין מובן האופן בו חודרת האלוקות בעולם, וכמוכח מזה שבשביל המשכת הרוחניות בגשמיות, וביטול הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים, היה צורך בהמשכת העצמות שהוא נושא הפכים, 'נמנע הנמנעות', כיון שחיבור עליונים ותחתונים הוא היפך גדרי העליון והתחתון, ואינו מובן בשכל אנושי כלל.

ולפ"ז א"ש מדוע בביזת הים עסקו ישראל בבריורים בחיות גדולה, ואעפ"כ לא רצו לעסוק בעבודת הבריורים בא"י. דבביזת הים, כיון שעבודת הבריורים דאז היתה מובנת בשכלם, והשיגו המעלה שבוה, לכן עסקו בזה בחיות גדולה³⁴. משא"כ בבריורים דא"י, כיון שלא הבינו זאת בשכלם הם, לא רצו לעסוק בזה, אלא להישאר במדבר שהיו במצב נעלה ברוחניות³⁵.

[ובפרט לפי הידוע³⁶ שהמדות הם תולדה ומסובב מהמוחין, הרי כיוון שלא הבינו את מעלת הבריורים שבא"י, ממילא גם לא היה להם חיות וחשק בעבודה זו. משא"כ בביזת הים שהבינו המעלה שבעבודה זו, עשו זה "בכל לבבם נפשם ומאודם" (ל' רבינו בשיחה)].

ח

התאמת הביאור דלעיל עם המבואר במ"א על חטא המרגלים

יש לקשר זה עם ביאור נוסף בחסידות על עוון המרגלים.

34. ולא תוקשה הסתירה בהערה 17. מכיוון שגם בלי לראות את הארץ לא היתה להם הכרה בעניין הכנסת הקדושה בחפצים הגשמיים, ואין זה שייך לראיה שנעשתה בבואם לרגל את הארץ. ועצ"ע.

35. וגם עסקו הרי במובן מסויים בביורור הניצוצות.

36. תניא רפ"ג.

בסיפור שליחת המרגלים משתמשת התורה בלשון "שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען"³⁷, ואינה מזכירה לשון 'מרגלים'³⁸. ומבאר הרבי בלקו"ש³⁹, דהחילוק שבין 'לתור' ל'לרגל', הוא ד'לתור' היינו לראות את המצב הקיים ללא עירוב השכל, משא"כ ריגול הוא למצוא תחבולות איך לכבוש, ע"י הכנסת השכל בזה.

ובזה היה חטא המרגלים, שעירבו את שכלם בשליחות של משה. דמשה שלח אותם רק לראות את הארץ כדי שיספרו לבני ישראל את טיבה, ואילו הם עשו עצמם כמרגלים ועירבו את מחשבתם כיצד והאם אפשרי לכבוש את הארץ בדרך הטבע, ולא האמינו באמונה שלימה בהקב"ה שודאי יוכלו להיכנס לארץ⁴⁰.

וזה מתאים עם הביאור הנ"ל שחטא המרגלים היה שלא הלכו בשליחותו של משה בהתבטלות מוחלטת שצריך לפעול העניין דדירה בתחתונים, אף שאי"ז מתאים עם שכלם והבנתם, אלא הכניסו את השכל שלהם ולכן לא רצו בהכניסה לארץ.

37. במדבר יג, א.

38. משא"כ בפרשת חוקת כא, לב – על המרגלים ששלח משה ליעזר – נאמר "לרגל את יעזר".

39. חל"ג ע' 81.

40. צ"ע מלקו"ש ח"ג פרשת שלח ששם מבואר שחטא המרגלים היה בזה שהסיקו מסקנה, ולא בזה שהכניסו את שכלם, ואדרבא היו צריכים להכניס בזה את השכל.

ובפרט לפי המבואר בלקו"ש חכ"ג (עמ' 93) שרצונו של הקב"ה היה שיהיה 'נשמע', שבנ"י יכנסו לארץ מרצונם. ולשלימות ה'נשמע' שלח מרגלים לראות איך לכבוש צורה גשמית – טבעית את הארץ ע"פ שכלם. וצ"ע. ואכ"מ.

"אין עוד מלכדו . . ואפילו כשפים"

הת' יוסף יצחק שי' קניאז'בסקי

ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

המבואר בלקו"ש חכ"ט בעניין "אין עוד מלכדו" שבקליפות

ידוע המבואר בתניא¹ עה"פ "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד"², דאין הכוונה לשלול מציאות של אלקים אחרים רח"ל ("וכי תעלה על דעתך שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כ"כ והשבות אל לבבך"), אלא שאין עוד מציאות מלכדו ית' כלל.

והסיבה לכך היא, כפי שמבאר שם, על יסוד פי' הבעש"ט עה"פ "לעולם ה' דברך ניצב בשמים"³, שבכל נברא ונברא ישנו ניצוץ אלקי שמחיהו, והם האותיות של העשרה מאמרות, ואם אותיות אלו היו מסתלקות, "היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש".

והנה בלקו"ש חכ"ט שיחה א לפ' ואתחנן⁴ (ס"ו) מבאר הרבי פרטי הלשונות שבפסוק (בשמים ממעל; על הארץ מתחת; אין עוד), ובהקדים, שאין הכוונה בפסוק זה רק לעצם זה שהנבראים מתהוים מכחו של הקב"ה, אלא שאופן ההתהוות הוא שהכח האלקי מתלבש בנבראים.

ולפ"ו מבאר דהיה קס"ד שהכח האלקי מתלבש רק בנבראים העליונים, "בשמים ממעל", כיון שהם יכולים להיות כלי אליו. ולכן ממשיך הפסוק "בארץ מתחת", שגם בנבראים תחתונים וארציים שלכאורה אינם מספיק ראויים להיות כלי לחיות האלקית, גם בהם נמצא הכח האלקי באופן של התלבשות.

ולאחמ"כ מוסיף הפסוק חידוש גדול יותר, "אין עוד", שגם בנבראים כ"כ תחתונים שלא הוזכרו בעשרה מאמרות שבתורה מתלבש הניצוץ האלקי ע"י ירידה ממדרגה למדרגה (וכמבואר בארוכה בשעיה"א שם), וממילא גם שם "ה' הוא האלקים", ונגרש אחדות ה'.

1. שער היחוד והאמונה ריש פ"א.

2. דברים ד, לט.

3. תהלים קיט, פט.

4. ע' 30 ואילך.

ובהמשך שם, באמצע הביאור בג' דרגות אלו בעבודת האדם, כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (בהע' 39 שם): "בדוגמת "אין עוד אפילו בחללו של עולם" – שאחד הפירושים בזה י"ל שקאי על מקום הקליפות כו' שהם "חלל" (ופנוי) לכאורה מאלקות (ע"ד מאחז"ל (חולין ז, א) עה"פ "אין עוד מלבדו" – אפילו בכשפים)".

והיינו שהעניין ד"אין עוד", שקאי על נבראים תחתונים, הוא ע"ד שגם בקליפות נרגש העניין דאחדות ה' ו"אין עוד", ועל יסוד מאחז"ל בעניין זה.

ב

צ"ב בזה לפי המבואר בחסידות בעניין מציאות הקליפות

ולכאורה דברים אלו דורשים ביאור, ובהקדים מ"ש בתורת שלום בעניין מציאות הקליפות וכיצד אינם סותרים לאחדות ה'. וזלה"ק⁵: "לכאורה, יש מקום לשאול, כיצד תיתכן כלל התהוות ה"קליפות", והרי הן נגד רצונו, יתברך.

- אך כל מציאות ה"קליפות" היא מציאות של "העדר", כיוון שכל קיומם הוא ההיפך, כביכול, של עצמותו, יתברך. כלומר: כשם שברצונו, יתברך, התהווה כל מה שברצונו – כך יש מצב של התהוות שמקורו ב"העדר רצונו", שמדרגה זו עצמה, "העדר הרצון" מהווה מציאות שאינה מציאות, מציאות של העדר, כביטוי חז"ל: "דין אהניא לי' ודין לא אהניא לי'", שיש, כביכול, מציאות של "לא אהניא לי'".

והיינו, שבשונה משאר הנבראים ששרש התהוותם מרצונו ית', שרש הקליפות הוא מהעדר הרצון של הקב"ה, שאינו רוצה בהם. וכיון ששרשם הוא ממקום של 'העדר', גם מציאותם היא באופן של 'העדר', שאינם מציאות אמיתית.

וממשיך שזהו ע"ד הנסיונות, שאף שהם נדמים ליהודי כמציאות, הרי אינם מציאות אמיתית אלא "בועת סבון מנופחת" ו"מציאות דמיונית" (כלשונו הק' שם).

ומבאר בזה בפרטיות יותר בהמשך בשעה שהקדימו תער"ב⁶, וזלה"ק: "דתחלת התהוותם הוא מבחי' העדר הרצון וכמא' דין לא אהני' לי', וכמו"כ לאחר שנתהוו הפרידן מאחדותו ית' וממילא אינם בשום מציאות כלל כו', והוא רק כח הא"ס להעמיד דבר שאינו מציאות כלל רק דבר נדמה בבחי' דמיון בלבד שיהי' נראה למציאות ועוד בתוקף המציאות". ולפ"ז מבאר מדוע מציאותם אינה סותרת לעניין האחדות, דהא גופא שהפרידן מאחדותו ית', הוא הגורם לכך שאינם בבחי' מציאות.

5. תורת שלום בתרגום ללה"ק ע' 160.

6. ד"ה למען דעת העת"ר, פשל"א (ח"ב ע' תרפא).

ויוצא מהמבואר עד כאן, שהטעם שאין הקליפות סותרים לאחדותו ית', אין הוא מצד שיש בהם חיות אלקית, שהרי הם נגד רצונו ית', אלא הם אינם מציאות כלל וכל מציאותם היא דמיון שנראה למציאות בכח הא"ס, וע"ד הנסיונות.

ולפ"ו יוקשה מ"ש הרבי בלקו"ש חכ"ט בהערה הנ"ל, שהא ד"אין עוד" קאי על נבראים תחתונים שלא הוזכרו בעש"מ שבתורה הוא "בדוגמת" מאחז"ל "אין עוד ואפילו בחללו של עולם", שקאי על הקליפות. והרי כבר ביאר שם בס"ו שהכוונה ב"ה' הוא האלקים . . אין עוד", הוא שדבר ה' מחיה כל נברא ובאופן של התלבשות, וא"כ כיצד ניתן לדמות את זה להא ד"אין עוד אפילו בחללו של עולם" ו"אפילו כשפים" – מציאות הקליפות, שכמבואר לעיל הא שאינם סותרים לאחדותו ית' הוא לא מצד דבר הוי' שנמצא בהם, אלא כיון שהם אינם מציאות כלל, ואי"ז שייך לכאורה לנבראים תחתונים שבהם מתלבש דבר הוי' ממש (אלא שבאופן של ירידה ממדרגה למדרגה).⁷

ג

נסיון לבאר זה לפי המבואר בלקו"ש ח"ו בעניין הכוונה שבקליפות

והנה לכאורה היה אפשר לבאר זה, ובהקדים המבואר בלקו"ש ח"ו שיחה ב לפ' יתרו⁸ בעניין מח' רבי ישמעאל ורבי עקיבא באיזה אופן קיבלו על עצמם ישראל את כל אחת ואחת מעשרת הדברות, דלפי ר"י "היו אומרים על הן הן ועל לאו לאו", ולפי ר"ע ענו "על הן הן ועל לאו הן".

ומבאר החילוק בזה, שר"י שהיה כה"ג עבודתו היתה עבודת הצדיקים, המשכנת אלקות בגדרי העולם, ולכן ראה העניין הפרטי שבכל מצוה. ולכן אמר שענו ישראל "על הן הן ועל לאו לאו", שבמ"ע נרגש העניין החיובי (הן), ובמל"ת העניין השלילי (לאו). משא"כ ר"ע שהיה בן גרים עבודתו היתה עבודת הבע"ת, יציאה מהעולם, ולכן ראה את המצוות כפי שהם מצד הקב"ה, שבוה עניינם אחד – למלאות רצונו של הקב"ה. ולכן אמר שענו ישראל "על הן הן ועל לאו הן", שבכולם נרגש העניין הכללי של קיום רצון הקב"ה (הן).

ומבאר בדעת ר"ע בעומק יותר (ס"י), שהא שענו על לאו הן, הוא לא רק מצד העניין הכללי שבמצוות – קיום רצון הקב"ה, אלא גם מצד העניין הפרטי שבמל"ת, שגם בו יש דבר חיובי ועניין של קדושה, והוא המצווה שמקיים ע"י ה"לא תעשה".

7. ואף שהרבי מדגיש את המילה "בדוגמת", והיינו שאי"ז באותו האופן ממש, עדיין קשה, דגם דוגמא אינו. דלפי המבואר בתו"ש ובהמשך תער"ב אין הכוונה שמציאות הקליפות מבטאת "אין עוד מלכוד", אלא שאין היא סותרת לכך. משא"כ ה"אין עוד" שבנבראים תחתונים המבואר כאן, הוא שגם בהם עצמם מתבטא אחדות ה' מצד "דבר הוי'" המלוּבש בהם.

8. ע' 119 ואילך.

ובלשונו הק': "ובמילא, ווען מען שטויסט זיך אן אויף א "לאו", אויף א זאך וואס איז מנגד צו קדושה, – ביז צו אזא "לאו" ווי "אלקים אחרים", די גרעסטע התנגדות צו אחדות השם – דערפילט מען אפילו אין דעם – ניט אזוי דעם "לאו", דעם שלעכטע זייט, נאר בעיקר דעם "הן", די גוטע זייט, דאס וואס דורך דעם מנגד קען מען מקיים זיין דעם אויבערשטנס ציווי "לא יהיה לך" – "על לאו הן"⁹.

ובהע' 35 שם מבאר שזוהו גם מה שכסרקו את עורו של ר"ע וקיבל עליו עול מלכות שמים (קורא קריאת שמע. רש"י שם) אמרו לו תלמידיו עד כאן, דהוקשה להם כיצד גם במצב נורא זה נרגש העניין דאחדות השם (קבלת עומ"ש). וענה להם ר"ע "כל ימי הייתי מצטער כו", והיינו שכיוון שכל ימיו היה בתנועה דהעלאה, ממילא גם בזה נרגש אצלו המעלה שבזה (קידוש ה'), ואיך שמתבטא בזה אחדות ה'.

ומוסיף שם (בחצאי אריח): וע"ד שאמרו (חולין ז, ב) "אין עוד מלבדו . . . ואפילו כשפים . . . שמכחישין פמליא של מעלה", שהכוונה בזה היא (לא רק שאינם סותרים לאחדות ה' לפי שהקליפות הן "העדר", אלא) שגם על ידם גופא (- מצד ניצוצות הקדושה שבהם) מתגלה אחדות ה'. וע"ד שאמרו . . . הן הן גבורותיו".

ולפ"ז יש לבאר לכאורה הקושיא דלעיל כיצד נרגש במציאות הקליפות העניין דאחדות ה', והוא, לפי המבואר כאן שישנם שני סוגי הסתכלות על הקליפות (והם שני הביאורים בדעת ר"ע), מצד עניינם הם ("לאו" – העדר), ומצד הכוונה שנפעל על ידם בקיום מל"ת ("הן"). שאמנם הם עצמם אינם מציאות, אך מצד הכוונה שבהם, שעל ידם נפעל עניין חיובי של קיום מל"ת נרגש "על ידם גופא" העניין דאחדות ה'.

ד

התאמת ב' האופנים שבלקו"ש הנ"ל עם ב' האופנים שבהמשך תער"ב

ולכשתמצי לומר, יסוד לזה נראה בהמשך תער"ב שהובא לעיל. דבהמשך למה שכותב שם שאין להקליפות מציאות והם רק דמיון, כותב שלכאורה גם בהקליפות יש כוונה וניצוץ אלקי (דלולא זאת לא היה קיים), ומבאר שאמנם יש כוונה וניצוץ בזה, אלא שכוונה זו היא רק בהאדם שלא יעשה העבירה, משא"כ ברע עצמו אין שום ניצוץ כלל.

וממשיך שם "ובפנימיות יותר הוא שאין זה שהכוונה האלקית היא אותה הדבר, רק שיש בזה כוונה שהאדם יעמוד נגד זה ועי"ז יושלם הכוונה האלקית ויהי' לו אור יותר נעלה, אבל לא שהכח

9. בתרגום חפשי ללה"ק: ובמילא כאשר נתקלים ב"לאו", דבר המנגד לקדושה, – עד ל"לאו" כמו "אלקים אחרים", ההתנגדות הגדולה ביותר לאחדות השם – נרגש אפילו בזה – לא כ"כ ה"לאו", הצד הרע, אלא בעיקר ה"הן", הצד הטוב, זה שע"י המנגד ניתן לקיים את ציווי הקב"ה "לא יהיה לך" – "על לאו הן".

האלקי הוא הדבר כו', כי אלקות הוא דבר (איז א זאך), ומה שנפרד מאלקות אינו במציאות דבר כלל כו”.

ולכאורה דברים אלו דורשים ביאור, מה נתחדש בביאור ”בפנימיות יותר”, על מה שביאר לפני”ז. והרי גם כאן אין הכוונה שיש ניצוץ אלקי בהרע עצמו, אלא שיש כוונה וניצוץ אלקי בדבר אחר מהרע, שהאדם יעמוד נגד זה, ומה החילוק בין זה למה שאמר קודם לכן בנוגע להכוונה בהאדם שלא יעשה העבירה, דלכאורה היינו הך.

ולפי המבואר בשיחה ח”ו דלעיל, נראה שב’ העניינים שמבאר פה הם ע”ד ב’ הדרגות המבוארות בשיחה בנוגע להסתכלות על הקליפות. שהביאור הא’ בדעת ר”ע, שהקליפות עצמם הם עניין של שלילה, אלא שעל ידם יש עניין של חיוב, והוא קיום הציווי של הקב”ה, הוא ע”ד עניין הא’ המבואר שם שבקליפה עצמה אין כוונה כלל וכל הכוונה היא בהאדם שלא יעשה העבירה.

וביאור הב’ שבדעת ר”ע, שבקליפות עצמם יש עניין של חיוב והוא מצד הכוונה האלקית שבהקליפות, הוא ה”בפנימיות יותר” המבואר שם, שגם בקליפות יש כוונה (חיובית) שהאדם יעמוד נגד זה ויקיים מצוות ל”ת¹⁰.

ועכ”פ מבואר כיצד בקליפות מתבטא אחדות ה’ – ”אין עוד . . ואפילו כשפים” – מצד הכוונה האלקית שיש בהקליפות ע”י שהאדם מקיים מל”ת.

ה

דחיית הביאור הנ”ל

אמנם לכאורה אין ביאור זה מספיק. שהרי גם לפי המבואר כאן שגם בעניין הפרטי דהרע נרגש העניין דהכוונה האלקית שע”ז, הרי אין זה עדיין כוונה וניצוץ בהרע עצמו, אלא שעל ידו נפעלת כוונה זו.

וכדמוכח גם מהמשך הדברים בשיחה, שלאחר שמבאר הדרגא הב’ בדעת ר”ע, שגם בהעניין הפרטי של הרע נרגש העניין החיובי, מוסיף שדבר זה מתבטא במעשה שהיה עם ר”ע. שמוכח בגמ’¹¹ שר”ע ותנאים נוספים ראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים, והיה ר”ע מצחק, ולתמיהתם ”מפני מה אתה מצחק”, ענה שכשם שראה שנתקיימה נבואת אוריה בנוגע לחורבן ביהמ”ק, כן מתגברת וודאותו בנוגע לקיום נבואת זכריה ”עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים”. שגם

10. ואעפ”כ מדגיש שאי”ז ”שהכוונה האלקית היא אותה הדבר”, כי ודאי שעניין הקליפות מצד עניינם (שהם נגד הוי’ ממש) אינו מבטא את אחדותו ית’, והכוונה היא לא בו עצמו, אלא שעל ידו מתגלה עניין חיובי זה דאחדות ה’.

11. סוף מסכת מכות.

בדבר זה ניכר העניין דר"ע, שגם בעניין הפרטי של הרע נרגש החיוב שבא על ידו. ואעפ"כ ברור שלא שמח מהחורבן עצמו, אלא רק מזה שעל ידו נתגברה הוודאות בקיום הנבואה דזכריה.

וכן משמע מכללות הביאור בשיחה בדרגה הב' בדעת ר"ע, שראה את החיוב שברע ע"ד העניין ד"שומעין את הנראה", שאין נרגש העולם מצ"ע אלא התוכן שבזה. ועד"ז כאן, החיוב שנרגש בקליפות הוא לא מצד עניין הקליפות עצמם אלא מצד הכוונה שנפעלת עי"ז.

ג

ביאור לפי המבואר בלקו"ש חט"ז בעניין הכוונה שבכירור הניצוצות שבקליפות

ולכן נראה לבאר ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ד לפ' תשא¹² בעניין מעלת עבודת הבע"ת על עבודת הצדיקים. דאחת המעלות בזה היא בעניין כירור הרע. דבצדיקים הכירור הוא באופן דדחיה, ובבע"ת הכירור הוא ברע עצמו ש(הניצוצות שב)זדונות נעשו לו כזכויות¹³.

והטעם לחילוק זה, מבאר שם, הוא לא רק מצד זה שבפועל לצדיק אין עבירות והוא לא התעסק עם הרע, אלא הוא חילוק גם מצד עניינם של הצדיק והבע"ת. שצדיק עניינו המשכת אלקות מלמעלה למטה – בגדרי העולם, ובע"ת עניינו העלאה מלמטה למעלה – יציאה מגדרי עולם, שמצד זה נרגש בו העניינים כפי שהם מצד למעלה.

ומצד ב' סוגי עבודות אלו של הצדיק והבע"ת, ישנו גם הבדל ביניהם בהסתכלות על הרע, כיון שבעניין של "אין עוד מלבדו . . . ואפילו כשפים . . . שמכחישין פמליא של מעלה" ישנם ע"ד שני העניינים הנ"ל. ובלשונו הק':

"(א) דער רע איז ניט קיין סתירה צו אחדותו ית' – ווייל ער איז ניט קיין מציאות, ס'איז אן עניין פון "העדר" – און דאס קומט בגילוי ע"י העבודה פון דוחה זיין דעם רע.

(ב) דער ניצוץ קדושה וועלכער איז מחי' דעם רע ווערט מיוחד בגילוי מיט אלקות – כאטש פריער ער איז "נתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" – ווארום דער תכלית ופנימיות הכוונה פון בריאת הרע [וואס דאס איז דער עניין פון דעם ניצוץ הקדושה שבו] איז, אז ער זאל נתהפך ווערן לטוב און נתעלה ווערן לקדושה – און דאס קומט דורך עבודת התשובה וואס דורך דעם איז "זדונות נעשות לו כזכויות", דער ניצוץ ווערט נתעלה אין קדושה¹⁴.

12. ע' 413 ואילך.

13. אך לא הזדונות עצמם. וכפי שמבאר בלקו"ש ח"ז ע' 22 הע' 20 בנוגע לניצוצות הקדושה שנמצאים בקליפות "שגם הן נקראות בשם "זדונות", כי הניצוץ "מתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" ע"ד העניין דחתיכה נעשית נבילה . . . אבל לא הזדונות עצמם ח"ו".

14. תרגום חפשי ללה"ק: (א) הרע אינו סתירה לאחדותו ית' – כיוון שהוא אינו מציאות, הוא עניין של "העדר" – וזה בא בגילוי ע"י העבודה של דחיית הרע. (ב) ניצוץ הקדושה שמחיה את הרע נעשה מיוחד בגילוי עם אלקות – למרות

והיינו שהרבי מביא כאן ב' אופנים לבאר את עניין אחדות ה' בקליפות. אופן הא' הוא ע"ד מ"ש בתורת שלום ובהמשך תער"ב שהקליפות אינן מציאות אמיתית ולכן אינן בסתירה לאחדות ה'. ואופן הסתכלות זה על הקליפות (שהם העדר המציאות), הוא בדרך מלמעלה למטה, שהמטרה היא המשכה בגדרי הנבראים, וגדר הקליפות מצד איך שמורגש בעולם הוא שהם מנגדים לאלקות, ולכן גם גילוי אחדותו¹⁵ בעולם היא ע"י דחיית הרע.

לעומת זאת אופן הב', הוא הסתכלות על הקליפות מצד עניינם הפנימי, שזהו אופן העבודה דבע"ת – מלמטה למעלה, יציאה מגדרי העולם. וכיון שמציאותם האמיתית היא הניצוץ האלקי שבהם, לכן גילוי אחדות ה' בקליפה עצמה היא ע"י שמתברר הניצוץ האלקי שבה ועולה לקדושה, "תכלית ופנימיות הכוונה של בריאת הרע".

ולפ"ו מבואר היטב כיצד מתגלה אחדות ה' ו"אין עוד מלבדו" בקליפות עצמם. (דלפי אופן הב' המבואר בשיחה) אי"ז מתגלה רק מצד הכוונה שנעשית על ידם אך זה בדבר אחר (וכפי שנת"ל), אלא שבהם עצמם ישנו ניצוץ אלקי שנחשך ונעשה רע (ע"ד חתיכה נעשית נבילה), שהכוונה הפנימית דבריאת הרע הוא לצורך בירור ניצוץ זה.

וא"ש כיצד "אין עוד . . . אפילו כשפים" הוא "בדוגמת" (כל' הרבי בשיחה בחכ"ט) הניצוץ האלקי שמלוּבש בנבראים תחתונים. דאף שהקליפות אינם ממש כמו שאר נבראים לעניין גילוי אחדותו ית', כיוון שהם מצד עניינם הם, הם נגד הוי' ואין להם בירור, אעפ"כ מצד הבירור של הניצוץ האלקי המלוּבש בהם (שזוהי הכוונה הפנימית בבריאתם), הם מבטאים את העניין ד"אין עוד מלבדו".

ז

ביאור הכוונה פנימית שישנה בהרע

יוצא לפי מה שנתבאר ע"כ, שהרבי מבאר שיש כוונה אלקית בבריאת הרע, ולפ"ז לא רק שהרע אינו סותר לאחדותו ית', אלא אף מגלה אותה.

ועניין זה מוכרח (גם ע"פ נגלה) היות וא' מעיקרי האמונה היא שהקב"ה הוא הבעה"ב היחיד בעולם והוא השליט היחיד (באמצעות הגלגלים, הכוכבים וכו' שהם רק כגרון ביד החוצב)¹⁶. ולפ"ז

שקודם לכן הוא "נתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" – כיוון שתכלית ופנימיות הכוונה של בריאת הרע [שזהו עניינו של ניצוץ הקדושה שבו] הוא, שיהפך לטוב ויתעלה לקדושה – וזה בא ע"י עבודת התשובה שע"ז "זדונות נעשות לו כזכות", הניצוץ התעלה לקדושה.

15. לפ"ז מתוסף עומק גם באופן הראשון (תו"ש), שלא רק שהרע אינו סותר לאחדותו ית', אלא שע"י דחייתו מתגלה אחדותו (אך רק איך שמורגש מצד העולם).

16. לקו"ש ח"ה ע' 65 ובנסמן שם.

כל מה שנברא וקיים בעולם יש בו כוונה אלקית (וכמרוז"ל "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"¹⁷), וא"כ גם בהתהוות הרע מוכרח שיש בו כוונה.

וכמו שמבאר בתניא פכ"ז¹⁸ את הפס' "כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה"¹⁹, שגם את ה"רשע" שבאדם (ע"ד דוגמא (כמבואר שם) הרהורים רעים הנופלים לו במחשבתו, שזהו דבר שהקב"ה עשה שיהיה לאדם²⁰) יהפוך ל"יום" – לאור, למעלה, ע"י שיכוף עצמו וידחה את הרשע ועי"ז גורם נח"ר למעלה – "אסתלק יקרא דקב"ה לעילא".

[אך הצדיקים שעבודתם היא להמשיך אלקות בגדרי העולם, לכן גם בהם מורגש הרע כמו שהוא מצד ענייניו (נגד הוי'), ולכן עבודתם היא לבטל הסט"א לגמרי (וכמו שמבאר שם שעבודה זו היא כמעדנים ערבים ומתוקים)].

והנה בהסתכלות על מציאות הרע מצד הכוונה ישנם ב' אופנים:

א. היות ובגלוי הרע נרגש כמציאות מנגדת, לכן דווקא ע"י הרצוא מהעולם אפשר לראות את הכוונה האלקית גם ברע, היות ועל-ידו מתבצע רצונו של הקב"ה שהיהודי לא יעבור על לא תעשה (כנ"ל ס"ה).

ב. היות ומציאותו של כל דבר היא ה"דבר הוי" והחיות של הנברא, יוצא שמציאותו שהוא רואה ברע הוא רק את מציאותו האמיתית.

וכמו שהרבי מבאר בלקו"ש ח"ז (ע' 22) דלקמן, שישנם ב' אופנים להסתכל על "ארור המן":
א. שהוא "ברוך" היות ועל-ידו מתבצע הכוונה האלקית. ב. שב"ארור" עצמו הוא רואה ברוך, עד כדי כך שלא נראה ההפרש שביניהם (כמבואר בהע' 18 שם).

ויבואר זה יותר ע"פ מה שמבאר הרבי בהמשך השיחה בחט"ז (סט"ו), במעשה דאליהו ונביאי הבעל²¹, שאחז"ל שהפר שעלה לשם הבעל אמר לאליהו "הוא עולה לחלקו של הקב"ה ושמו של הקב"ה מתקדש עליו ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי", וענה לו אליהו "כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך". שלכאורה, כיצד ניתן להשוות בין הפר שעולה להקב"ה ועל ידו מתגלה עניין חיובי דאמת ה', לפר שעולה לבעל ועל ידו מתגלה עניין שלילי – שקר הבעל?

17. אבות פ"ו מי"א.

18. וכפי שציין לכן רבינו בלקו"ש ח"ז ע' 22 הע' 15.

19. משלי טז, ד.

20. וכפי שמבאר בתניא שם שזהו שכתוב "בראת רשעים", שיגיע אליהם כמעשה הרשעים.

21. מלכים א יח, א ואילך.

והביאור בזה שע"י עבודת אליהו שהחזיר בתשובה את עם ישראל התגלתה הכוונה האלקית שמצד למעלה, שבזה אין את החילוק שבין גילוי באופן שלילי לגילוי באופן חיובי, כיון ששניהם מגלים את הכוונה האלקית.

וכמו שהרבי מבאר בהע' (52) שאין הפי' שטענתו של הפר היא למה מתגלה על ידו אחדות ה' בזה שמגלה את השקר של הלעו"ז (כמובן מבפנים), והתשובה היא שגם בו יש כוונה חיובית (שלפ"ז ה"ז דומה דומה לאופן המבואר בס"ה דלעיל), אלא הטענה היא למה אחדותו ית' מתגלית על-ידו ולא בו עצמו (בשונה מהפר שהוקרב כקרבן) והמענה של אליהו "שמצד עצמותו ית' ה"ה אותה אחדות".

ולפ"ז יוצא שלא רק שע"י מתבצעת הכוונה, אלא שאחדותו ית' היא בו גופא כמו קרבן שעולה לה'. כי מצד הכוונה (שזהו הניצוץ האלקי שברע) אין הפרש בין קרבן הנקרב לה', לבין מציאות הרע כפי שהיא מצד כוונתה הפנימית.

ומסיים "איז דעריבער "כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך" – די זעלבע אחדות [ווארום דורך תשובה איז נתגלה געווארן די פנימיות פון דעם פר שעלה לשם הבעל – ווי דער (ניצוץ שב)פר ווערט נתעלה אין קדושה]". דהיינו ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ה שע"י התשובה מתגלה הכוונה האלקית שלמעלה ומתברר גם הניצוץ שברע.

ח

השרש לכוונה זו כבעל הרצון

אמנם עניין זה דורש ביאור:

אם אכן הקב"ה אינו רוצה מציאות של רע (שלילה), כיצד ייתכן שתהיה במציאות זו עליה, ועד כ"כ שתהיה כמו "קרבן לה"."

וע"ז כותב הרבי (הע' 52 שם): "שמצד עצמות היא אותה אחדות". והביאור בזה (ח"ז ס"ה שם): מצד רצונו ית' הקליפה אמנם היא העלם ומנגד, אך מצד עצמותו שהוא "בעל הרצון" אינו מוגבל ומוכרח ברצון, ולכן אמרו"ל איני יודע באיזה מהם חפץ (ב"ר ספ"ב) כי אינו מוגבל ברצון במעשיהם של צדיקים דווקא. ולכן מציאות הקליפה לא יכולה להעלים על הכוונה והניצוץ שנמצא בקליפה.

זאת אומרת: אף שמציאות הקליפה (גם מצד הכוונה שבה) והקדושה הם ב' עניינים שונים, דמציאות הקליפה נמשכת מכך שאלקות בהעלם, והקב"ה מתגלה דווקא "במעשיהם של צדיקים", והיינו כח ההעלם וכח הגילוי של הקב"ה שהם ב' כחות שונים (והפכיים), ולפ"ז לכאורה לא מובן איך אפשר שהקליפה – העלם, תהפוך לגילוי – "זכיות", הרי מצד עצם יכלתו של הקב"ה

שהוא למעלה מכח ההעלם וכח הגילוי, שני הכחות שוים לפניו (הערה 34 שם)²². ולפהנ"ל יובן, שמצד עצמותו – היכולת שלמעלה מהעלם וגילוי – היא אותה אחדות, ומצד דרגה זו הזדונויות יכולים להיהפך לזכיות.

ולפ"ז יבואר הל' "תכלית ופנימיות הכוונה" (שבלקו"ש חט"ז דלעיל):

מצד ה"רצון" היות ומציאות הקליפה היא מנגדת לרצון זה, לכן הם "העדר המציאות", "דין לא הגין ליה". אך מצד הכוונה יש תכלית לכל דבר.

ובזה גופא י"ל בכ' אופנים:

א. התכלית שברע היא שהאדם יקיים עי"ז מצוות ל"ת (לקו"ש ח"ו).

ב. מצד עצמותו ית' מציאות הרע היא חיוב ואינה מעלימה על אחדותו, כי ע"י התשובה שהאדם עושה דווקא מצד ובסיבת הרע, ומגלה את הכוונה והניצוץ שברע – "זדונויות נעשו לו כזכיות" (לקו"ש חט"ז), ועד כ"כ שכשמסתכלים על הרע רואים רק את הכוונה והטוב שבו (לקו"ש ח"ז).

[והסיבה לכך שעניין זה מתגלה דווקא ע"י עבודת התשובה, היא כיוון שעבודה זו היא באופן:

א. ד"רצוא" מהעולם, ולכן אפשר לראות בעולם איך שהוא (לא כפי שהוא מצד עניינו – העלם, אלא) מצד הכוונה (לקו"ש חט"ז).

ב. ביטול שהוא אינו מרוצה ממצבו ולכן רוצה לצאת ממנו ("אסורה מכאן"), ולכן נמשכת בחי' שלמעלה מרצון ומציאות – בעל הרצון (לקו"ש ח"ז)].

אך כ"ז הוא שמצד העצמות יש עניין חיובי וטוב גם ברע, אך הרע מצד עצמו (וכן מצד מה שמורגש בהעולם) לא מאוחד, ואינו יכול להיות מאוחד עם הקב"ה, היות שהקב"ה בחר בפועל במצוות, ועניין שמנגד לזה, אף שאינו מעלים אמנם אינו מאוחד וכלי לזה, ואדרבה הוא מושלל ממנו בתכלית (כמבואר ומודגש בהע' 20, 28, 33 בלקו"ש ח"ז שם).

ט

הזכחה שגם ברע עצמו כפי שמורגש למטה יש כוונה אלקית

אמנם עדיין יש להוסיף ביאור בכהנ"ל.

22. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

שהרי גם ע”פ המבואר לעיל, שיש כוונה ברע עצמו (ולא רק בדבר חיצוני אליו), והיא בירור הניצוץ האלקי שבו, עדיין אין מובן לחלוטין כיצד מתבטא אחדות השם ברע מצד עצמו. שהרי לפי ביאור זה, כל הכוונה שבקליפות היא בניצוץ האלקי שבו, ולא עניין הרע שבזה.

ואף שסו”ס מתבטא בקליפות אחדות ה’ מצד הניצוץ שבו, אין זה עדיין שלימות האחדות כל עוד עניינו של הרע נשאר בפ”ע ללא כוונה אלקית²³, כי לפ”ז יוצא שיש דבר שחוץ ממנו ח”ו כי בפועל נרגש בעולם שיש מנגד לאלקות.

ונראה להוכיח שאכן גם ברע עצמו מצד עניינו כמנגד להקב”ה (ולא רק מצד הניצוץ אלקי שבו) ישנה כוונה אלקית, ע”פ המבואר בלקו”ש חט”ז (דלעיל ס”ו) סי”ד וט”ו.

דמביא שם מאחז”ל שמעשה העגל בא ע”י כך שבשעת מ”ת ראו בני” פני שור שבמרכבה, ומקשה ע”כ ”תמי” הכי גדולה: אף שחטא העגל היה ”בגזירת מלך”, מצד הקב”ה, וכפי שביאר קודם לכן בשיחה הכוונה האלקית שיש בחטא, וכדלעיל, כיצד יכול להיות שמעניין כ”כ נעלה של ראיית פני שור שבמרכבה, יגיעו לדרגה כזו נחותה – חטא העגל?

ומבאר שם ע”פ מ”ש קודם לכן שמטרת חטא העגל היתה להביא את בני” למעלת התשובה, שלכן ע”י ראיית פני שור בשעת מ”ת, שזהו גילוי אחדות ה’ בקליפות מצד ה’מעלה’, נמשך העניין דחטא העגל שעל ידו באו ישראל לתשובה, שגילתה אחדות בקליפות מצד ה’מטה’.

זאת אומרת: שגם לפי מה שמבואר בשיחה לפנ”ז שהכוונה בפנימיות שברע הוא ה’ניצוץ’ וה”דבר הוי”” שבו, ולפ”ז יהיה אפשר להבין מה המעלה בעניין התשוקה שלא היתה לבני” בתור צדיקים, עדיין זה ”תמי” גדולה” (כלשון הרבי) שהחטא יגיע מהקדושה עצמה – פר שבמרכבה.

וכן מוכח מזה שהרבי מבאר עפ”ז איך שהערב רב נשאר בחיים אף שמציאותו וחיותו מגקה”ט. דאם כל העניין הוא בניצוץ, אי”ז ביאור מדוע הערב-רב (מציאותם) נשאר בחיים.

ובהע’ 43 שם: ”הכוונה באחדות ה’ מצד ”למעלה” כאן היא [לא לענין העלאה כו’ (דלעיל בפנים), כי אם] שכללות הגילוי דמ”ת [שכולל ב’ אופני אחדות דלעיל סי”א – הן גילוי אחדותו ית’ מצד ”למעלה” – היינו) הפנימיות והכוונה דהעולם, והן גילוי אחדותו ית’ מצד ”למטה” – היינו) ענינו דהעולם גופא] ה’ לא מצד התחתון כ”א מצד אלקות בדרך מלמעלה למטה”.

והיינו, שב’ האופנים שישנם באחדות ה’ בקליפות שביאר בסי”א (שהם העדר, והכוונה בבירור הניצוץ שבהם), כ”ז הוא מצד המעלה, ויש אופן נעלה יותר באחדות ה’ בקליפות והוא מצד המטה.

23. ואף שלפי האמור לעיל בפשטות כל מציאות ועניין הקליפות שמנגדים היא מצד הרגש הנבראים אך לא מצד האמת שגם בהם יש כוונה, מ”מ, א. יוצאת שקיימת מציאות מעולם שחוץ ממנו, כפנים. ב. האדם שעשה העבירה פעל לכאורה עניין שמנגד לאלקות (כי לפי כל הנ”ל יכול לפעול לעלות את הניצוץ, אך לא את העבירה עצמה).

וביאור החילוק בין בירור מצד ה"מעלה" לבירור מצד ה"מטה", נראה לומר שזהו ההבדל בין הכוונה לבירור הניצוץ האלקי שברע (מצד המעלה), להכוונה בבירור הרע עצמו (מצד המטה).

זאת אומרת: כל עוד מדברים על עצם זה שקיים עניין שנראה כמנגד לאלקות, יש לבאר שמצד הכוונה הוא לא מנגד אלא אדרבה מסייע למילוי הכוונה. אך הרע כפי שהוא מצד עניינו כמו שמורגש למטה, אינו טוב ונכון. ולפי המבואר בשיחה משמע שגם איך שהרע נרגש למטה יש בוה כוונה, שמגיע מהקדושה.

והוכחה לזה נראה מהמבואר שם (סט"ו) בעניין ההמשכה שנעשתה ע"י עבודת אליהו שהחזיר את העם בתשובה, ש"ע"י עבודת אליהו (ופעולתו בהחזרת היהודים בתשובה) נתגלתה למטה האחדות של הקב"ה ("ה' הוא האלקים") כפי שזה מצד "למעלה". שנראה הפי' בזה, שעבודת אליהו היתה רק בגילוי הכוונה שבבירור הניצוץ, ולא הכוונה שבבירור הרע עצמו.

וכמוכח גם מהע' 53 שם שכתב "עפמ"ש בשו"ת הרדב"ז (סי' אלף סו) דהמו"מ דאליהו עם הפר היינו עם "שרו וכחו של פר" – יומתק ג"כ מה שלאחרי מענה אליהו "כשם כו" לא רצה הפר לילך כו' ו"א"ל כו' עד שתמסרני בידם" – כי זה "ששמו של הקב"ה מתקדש כו' על ידך" הוא דוקא מצד ה"כוונה" ו"דבר ה" של הפר, אבל לא בכחו של הפר כמו"ש למטה ונקרב לבעל: ולכן נרגש זה (ד"כשם כו") רק ב"שרו וכחו של פר" למעלה, וכדי שהפר למטה ילך כו' הוא דוקא ע"י שאליהו מסרו בידים".

והיינו, שאף שאליהו אמר להפר "כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך", וכהסבר בזה לעיל, שזהו מצד הניצוץ האלקי המתברר שבהרע, אעפ"כ לא רצה הפר לילך. דהכוונה בבירור הניצוץ היא רק מצד ה"מעלה", ולא מצד עניינו של הפר כפי שנקרב למטה לבעל (שמנגד לאלקות).

וזהו מה שמוסיף בסי"ד, שתשובה שאחרי חטא העגל נוסף על מ"ת שאחדות ה' הורגשה גם מצד המטה, והיינו כוונה בעניינו של הרע עצמו.

י

הכוונה שברע עצמו – שבירתו

אמנם זהו גופא צ"ב: כיצד שייך לומר שיש כוונה ורצון אלקי בעניינו של הרע עצמו שכל עניינו לנגד לאלקות!?

אלא הביאור בזה י"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ה שם²⁴ הע' 77, על דבריו בגוף השיחה בעניין העילוי שנפעל ע"י הירידה: "וי"ל בדא"פ שב' ענינים בזה: א) מה שע"י התשובה מברר גם

24. בסוף השיחה דפ' לך לך ע' 67.

הניצוצות שבה”זדונות”, כדלקמן בפנים. ב) מה ששובר את הזדונות עצמם ע”י שמתחרט עליהם ומתמרמר מזה, וזה (שבירת הזדונות) מגיע למעלה יותר מבידור הניצוצות שבהם.”

והיינו שהכוונה האלקית שברע עצמו, היא בשבירת הזדונות עצמם, הנעשית ע”י החרטה והמרמור על כך שחטא.

וכפי שמבאר בפרטיות יותר בהע’ 79 שם (על דבריו בגוף השיחה ”החטאים גופא, כיון שהם היפך רצון העליון, שבירתן זהו תקנתן”): ”דאף שאין דבר שחוץ ממנו ואין עוד מלבדו, מ”מ אין שייך לומר בנוגע (להקליפות, ובפרט בנוגע) להחטאים שיתעלו וייעשו כלים לאלקות – שהרי הם היפך רצונו ית’. והגילוי ד”אין עוד מלבדו” בהם הוא [לא מצד מציאותם, במציאות העולמות דקדושה שהם מיוחדים בו ית’, כ”א אדרבה] בזה שאינם תופסים מקום ואין ”מתחשבים” עמהם (כנ”ל הערה 74), ולכן ”שבירתן זהו תקנתן”. [והיינו דמה שאינו חפץ במעשיהן של רשעים, מתבטא בזה שישנו למעשיהן של רשעים והם מתבטלים. וראה תו”ח שמות (שלא, ריש ע”ב) שגם התהוות המנגדים כו’ היא ככוונה כדי שיחול ע”ז בחי’ מדת הנצוח . .].”

ובמילים אחרות: כאשר אנו אומרים על הקליפות ”שבירתן זהו תקנתן”, אין הכוונה בזה שאין להקב”ה רצון בזה כלל וכאילו לא היו, אלא להיפך, שתקנתן של הקליפות, והיינו הכוונה בהן, הוא דווקא שיהיה עניין של שבירתן. ועד”ז ”אינו חפץ במעשיהן של רשעים”, הכוונה בזה שהוא חפץ בעצם ביטולם (משא”כ אם לא היו מעיקרא).

ולפי זה יוצא שגם איך שהרע נרגש מצד המטה שהוא ’אויב’ כביכול לאלקות, יש בזה כוונה ותיקון שע”י הביטול והדחיה מתגלה ונרגש נצחוננו של הקב”ה.

וכן גם במעשה עבירה שהאדם עשה, שפעל עניין נגד ה’, יכול לתקן זאת ע”י החרטה שאז ’שובר’ את מעשה העבירה ועי”ז מתקנה גם כפי שמורגשת למטה²⁵.

וכמבואר במאמר ד”ה זכור תשד”מ משל ע”²⁶, וז”ל²⁷: ”ויובן זה ממה שרואים במשל ממלך בו”ד, הנה זה שנותן שכר עבור בנו שמתנהג כדבעי, וזה שמעניש את מי שאינו מתנהג כדבעי, הנה בשניהם מתגלה אחדותו של המלך, בזה שנותן שכר עבור מי שמתנהג כדבעי, מתגלה שהנהגה צריכה להיות כדבעי, ובזה שמעניש את מי שאינו מתנהג כדבעי ה”ז מגלה שלא תתכן להיות הנהגה שאינה כדבעי, ובלשון הידוע (ע”ד המוסר ובפשטות) למען ישמעו ויראו”.

25. וכמודגש עניין זה גם בלקו”ש ח”ה ע’ 249 הע’ 59 שם.

26. שמביא המשל בתור תשובה לשאלה, שהיות שכל מה שברא הקב”ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, איך יכול להיות שכל מציאותו של עמלק הוא רע שלכן צריך לפעול בו כריתה (”ואחריתו עדי אובד”), שמוזה משמע שמשל הנ”ל בא לבאר את הנ”ל.

27. התועודיות תשד”מ ח”ב ע’ 1186.

ולפ"ז יבואר היטב עניין אחדות ה' ברע עצמו. שמצד הכוונה האלקית בשבירת הרע, וכל' התו"ח "לגלות מדת הנצוח", הרי הוא מגלה אחדות ה' בכך שהוא עצמו (בשבירתו) משלים את הכוונה האלקית שבבריאתו²⁸.

ולסיכום אופן אחדות ה' המתבטא בקליפות: הרע מצד עצמו הוא העדר ואינו מציאות כלל, כיון שנברא מהעדר הרצון, והוא נפרד מאחדותו. [תו"ש. המשך תער"ב].

ישנה כוונה אלקית במציאות הרע (שאינה שייכת להרע עצמו אלא) לגבי האדם, שלא יעשה עבירה זו. [הביאור הראשון בהמשך תער"ב. אופן הא' בלקו"ש ח"ו בדעת ר"ע (וכן דעת ר"י)].

למעלה מזה יש כוונה הנרגשת ברע עצמו, שעל ידו נפעל העניין דמצות ל"ת (אלא שאי"ז כוונה במציאות הרע עצמו, אלא רק שנפעל על ידו). [הביאור הפנימי בהמשך תער"ב. אופן הב' בלקו"ש ח"ו בדעת ר"ע].

נוסף על כך "תכלית ופנימיות הכוונה של בריאת הרע" הוא לצורך בירור הניצוץ האלקי שבו (אלא שאי"ז שייך עדיין לעניינו דהרע עצמו). [לקו"ש חט"ז].

בעניינו של הרע עצמו גם יש כוונה, והוא עצם פעולת השבירה שלו. [לקו"ש ח"ה בהערות].

28. ואף שאינו חפץ במעשיהן של רשעים, דעניין זה הוא מצד בחירת הקב"ה בעצמות (שמצד זה הוא מושלל בתכלית) כמבואר לעיל סוס"ח, מ"מ היות ועצמותו ית' הוא "שלילת החיוב ושלילת השלילה", לכן גם המצב בעולם שנרגש כמנגד לבחירתו, וכן הירידה הנוצרת כתוצאה ממעשה עבירה, לא רק שלא גורמת שינוי ח"ו היות והוא "שלילת השלילה" (כמבואר בח"ה דלעיל הע' 74 שם), אלא אדרבה, מגלה איך שאין עוד מלבדו גם מצד מציאות העולם (כמבואר בח"ה ע' 249 שם).

ביאור הצורך במשל לירידה צורך עליה

הת' נח שי' קראנץ

ישי"ג מיאמי רבתי, פלארידא

א

דברי כ"ק אדמו"ר בענין ירידה צורך עליה

ידוע ביאור כ"ק אדמו"ר¹, בטעם קריאת הפרשה לך לך דוהו שם המורה על עליית אברהם אבינו מחרן לארץ כנען, שאף שמיד לאחרי זה מספרת התורה אודות ירידת אברהם למצרים. ומבאר כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: וויבאלד אז דער תכלית פון "וירד אברם מצרימה" איז געווען די נאכקומענדיקע עלי' פון "ויעל אברם מצרים" וגו' כבד מאד במקנה בכסף וזהב". . קומט דאך אויס אז דער "וירד", דאס איז באמת געווען די התחלה פון דעם "ויעל". עכ"ל.

[תרגום חופשי: כיון שהתכלית של וירד אברהם מצרימה הייתה העליה הבאה לאחמ"כ של ויעל אברהם מצרים וגו' כבד מאוד במקנה בכסף וזהב. . יוצא א"כ שהוירד לאמיתו של דבר היה התחלה של הויעל].

היינו שמכיון שע"י ירידה זו עלה עם עושר רב, לכן באמת ירידה זו היא התחלת העלי'.

וממשיך בהשיחה להביא דוגמא לזה וז"ל: "און ע"ד ווי מ'זעט, אז דער סדר הלימוד אין תלמוד בבלי איז אויסגעשטעלט און באשטייט פון קושיות און פלפולים וכו' וואס זיינען א פארשטעל און א הסתר אויפן אור השכל פון תורה (ניט ווי תלמוד ירושלמי וואס איז אין אן אופן פון אור ישר) און פונדעסטוועגן, איז דווקא דורכן פלפול בריבוי הקושיות וכו' קומט מען דערנאך צו עומק ההלכה, אסאך מער ווי דאס וואס מ'קען דערגרייכן דורך דעם דרך הלימוד פון תלמוד ירושלמי, וואס דערפאר איז דארט וואו ס'איז דא א מחלוקת צווישן בבלי און ירושלמי, בלייבט די הלכה ווי תלמוד בבלי.

"איז כשם ווי בנוגע דעם העלם והסתר פארוואס אין תלמוד בבלי איז מובן בפשטות, אז דער לימוד הקושיות איז א חלק פון בירור ההלכה וואס קומט דורך אים, אזוי איז עס אויך בנוגע "וירד אברהם אברהם מצרימה". עכ"ל השיחה הנוגע לעניננו. וכפי שממשיך לבאר שהירידה למצרים הייתה הכנה מוכרחת להעלי' שלאח"כ.

[תרגום חופשי: וע"ד שמצינו שסדר הלימוד בתלמוד בבלי מבוסס על קושיות ופלפולים וכדו', אשר הם לכאורה הסתרה על אור השכל של התורה (בשונה מתלמוד ירושלמי שבנוי באופן של

1. לקו"ש ח"ה, פרשת לך לך שיחה א'.

אור ישר) ולמרות זאת, דוקא על ידי הפלפול בקושיות הרבות וכדו' מגיעים לאחמ"כ לעומק ההלכה, הרבה יותר ממה שניתן להשיג בדרך הלימוד של תלמוד ירושלמי, ולכן כאשר יש מחלוקת בין תלמוד בבלי לבין תלמוד ירושלמי נקבעת ההלכה כתלמוד בבלי.

וכשם שלגבי ההעלם וההסתר שבתלמוד בבלי מובן בפשטות שלימוד הקושיות הוא חלק מבירור ההלכה שבאה בעקבותיו, כך גם לגבי וירד אברהם מצרימה כיון שירידה זו היא הכנה הכרחית ל'ועל' באופן של כבד מאוד במקנה. . הרי היא עצמה חלק מהעליה].

ב

קושי בהצורך בהבאת משל לזה

ויש לעיין, דלכאורה ענין זה – שבאם הירידה מוכרחת לפעול העליה אח"כ, הירידה היא חלק מהעליה. הוא ענין המובן בשכל, שאם בכדי לבוא ממקום מסוים למקום אחר צריך לעבור דרך מסוים, מובן שהדרך ההיא היא חלק מהדרך, ולמה ליה לכ"ק אדמו"ר להביא דוגמא מתלמוד בבלי, ומהו התוספת הסברה שיש ע"י הדוגמא דתלמוד בבלי.

ואין לומר שמביא רק לדוגמא² ולא להוסיף הסבר, דמשמע מלשונו "איז כשם. . איז מובן בפשטות³. . אזוי אויך" [תרגום חופשי: כשם. . מובן בפשטות. . כך גם] שנראה שבא להדגיש הדמיון דבבלי לירידת אברהם שע"ז ניתן להבין איך שירידת אברהם היא חלק מהעלי', וא"כ צריך ביאור, איזו הוספה יש בהביאור דירידת אברהם שאנו רואים בהדוגמא דבבלי.

ג

ביאור בהצורך להבאת משל ורחייתו

בהשקפה ראשונה, היה אפשר לבאר, שללא הדוגמא דתלמוד בבלי היה מקום לומר, שאף שהירידה מוכרחת כדי להביא העלי', מ"מ אינו נחשב באותו דרגא כמו העלי' עצמה, דשני דברים נפרדים הם, והוי רק הכנה להעלי' או כמו "הכשר" עלי', אבל אינו כמו העלי' עצמה, ורק ע"י הדוגמא של אופן הלימוד דתלמוד בבלי, למדים שאכן הקושיות – דהיינו ההעלם והסתר של הירידה היא חלק מהעלי' עצמה, ונחשב באותו דרגא כמו הבירור הלכה דהיינו העלי'.

וזאת מכיון שכל תיבה ותיבה של תלמוד בבלי היא חלק מהתורה, ומחוייב בברכת התורה, ואפילו אם לומד רק הקושיות של תלמוד בבלי צריך לברך, נמצא שהכל בדרגא אחת נחשב, ואף שאין זה מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר בהשיחה, מ"מ אדרבא כתוב "מובן בפשטות" וענין זה "מובן

2. ואפי' אם זה אכן מובא כדוגמא, צ"ב, שהרי בכלל הצורך בהבאת דוגמא הוא, רק באם מוסיף ביאור בהענין. ויש לעיין.

3. הדגש הוא בשיחה.

בפשטות" (ועוד אפשר לומר שכן משמע מדבריו "דער לימוד הקושיות איז א חלק פון בירור ההלכה").

אך סו"ס זהו דוחק, לומר שמשום כך הובא המשל דלימוד תלמוד בבלי, דא"כ הו"ל לאמרו בפירוש.

ד

ביאור להנ"ל ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במק"א

ואוי"ל, באופן אחר ובהקדם:

בשיחת ל"ג בעומר תשי"א⁴ מביא כ"ק אדמו"ר משל להענין דירידה צורך עלי' וז"ל: "רואים במוחש – כפי שמובא בתורת החסידות – שכדי שזריקת החץ ע"י הקשת תהי' בריחוק מקום יותר, צריך למשוך את היתר למטה יותר..." וממשיך רבינו – "הסיבה לכך שמדגישים שענין זה מובא בתורת החסידות, נוסף על כך שרואים במוחש, היא משום שבדברים שרואים במוחש לא יודעים אם הם דברים אמתיים או בלתי אמתיים, ורק כשהדבר מובא בתורה (ובנדוד, בתורת החסידות), ה"ז סימן שכן הוא באמת, או שזהו ענין שיכולים ללמוד ממנו". וממשיך שם לבאר ההוראה שלומדים מקשת.

ביאור הדברים:

כתיב⁵ "א-ל דעות הוי", ומבואר בכ"מ בדא"ח⁶ שהענין ד"דעות" לשון רבים, שקיים בעולם ב' דעות, דעת עליון ודעת תחתון, וענין זה, מהו בדיוק ד"ע ומהו ד"ת, מבואר בכמה אופנים, אך בכללות, ד"ע הוא "שלמטה יש ולמעלה אין", היינו דזהו איך שהעולם נראה מהסתכלות הנבראים למטה, ולכן עוה"ז ומלואו הוא המציאות – למטה יש, ואלוקות אינו נודע להם – למעלה אין. ודעת עליון הוא שלמעלה יש ולמטה אין, היינו דהסתכלות כפי שהיא מצד למעלה היא שהמציאות האמיתית היא אלוקות – למעלה יש, וכל עוה"ז ומלואו הוא אינו מציאות מחמת ביטולו – למטה אין.

והנה, הגם שהם שני מיני הסתכלות הפכיות, מ"מ יש כמה דברים בעוה"ז שהם בהתאם ללמעלה, ומשו"ז מלמדים על המציאות בעולמות עליונים. ולמשל, הא דאש עולה למעלה, מלמדנו שכל דבר רוצה ליכלל במקורו, התכונה העיקרית בעולמות עליונים (וכמה סיבות לעובדא זו: כיון שאסתכל באורייתא וברא עלמא, ובעיקר הענין ד"נשתלשלו מהן" תניא רפ"ג).

4. תו"מ ח"ג ע' 80.

5. שמואל-א ב, ג.

6. תו"א יתרו סח, סע"א. לקו"ת ראה כג, סע"ד. ועוד.

אך מאין לנו זה, היינו, שיכול להיות שיש עובדא שבודאי מופיע בעוה"ז הגשמי, אך בגלל שאין זה עולם האמת, אלא עלמא דשקרא, אין מוכרח שזה מורה דרך הוא על המציאות האמיתית. וע"ז מבאר רבינו, שאם ענין מובא בתורה, ה"ז הוראה לאמיתתו. למשל, זה שלצורך זריקת החץ צריכים למשוך היתר, זה בודאי כן הוא בעולמינו. אך עדיין אין יודעים אם זה מציאות "אמיתית". ורק שבגלל שמובא בתורה יודעים כן.

וא"כ גם בנדו"ד, י"ל, אכן יש לומר שזה עובדא ודאית בגשמיות עוה"ז, שאם ירידה הוא צורך עלי', מובן שהוא חלק ממנו, אך אין ראי' שזה מציאות אמיתית, ורק עכשיו שיש לנו ראי' בתורה (ועוד יותר, תורה עצמה היא המשל), איך שירידה היא חלק מהעלי', כמו שרואים בתלמוד בבלי, אפשר לבאר שבאמת זהו מציאות אמיתית, שירידה שמביא לעלי' היא חלק מהעלי' עצמה, וזה שדבר זה מובן לכאורה בלי המשל אינו מספיק.

ביאור ענין ג' הנפשות בד"ה אשרי תבחר תשט"ז

הת' מנחם מענדל שי' שוועטץ

ישי"ג ליובאוויטש בואנוס איירס, ארגנטינה

א

עניינן של ג' הנפשות והקבלתן לעולמות ביי"ע

באופן כללי מוסבר בחסידות שנפש האלוקית ענינה ביטול לרצון העליון, נפש השכלית ענינה לפעול לפי דברים המובנים בשכל אנושי, ואילו נפש הבהמית עיקרה מידות, כשמה 'בהמית', שבהמה עיקרה מידות, וגם המוחין הקיימם בה, הרי הם טפלים למידות ונוהגים על פיהם.

ויש לבאר בפרטיות ההפרש בין ג' נפשות – ענינים אלו.

ובהקדים, שבמאמר ד"ה אשרי תבחר תשט"ז מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את הענין דד' עולמות כפי שהם בנפש האדם: נפש האלוקית כנגד עולם הבריאה, נפש השכלית היא כנגד עולם היצירה ונפש הבהמית היא כנגד עולם העשיה.

ועוד ידוע¹, שבועלם הבריאה מאיר בעיקר שכל (חב"ד), ביצירה מאיר בעיקר מידות (חג"ת), ובעשיה מאירה ספי' המלכות (עשיה בפועל).

ונבאר זה בהקדים המבואר בהמשך תשרי תרס"ה:

ישנן שלוש דרגות בנפש האדם (מלמטה למעלה): נה"י, חג"ת וחב"ד.

נה"י, קאי על המעשה בפועל (כי נה"י זה ענף המידות, היינו המחשבה המעשית הנפעלת מרגש המידות, והוא קשור יותר למעשה בפועל). ומצד דרגה זו, יכול להיות שהאדם אינו מבין ואינו מרגיש אלוקות כלל, ואעפ"כ הוא עושה את המעשה בקבלת עול. ובעבודה, זהו ענין ד"תמים במעשיו", שהאדם עושה מעשיו בתמימות, בקבלת עול מלכות שמים.

חג"ת, קאי על המידות. מה שהאדם מרגיש, או שנמשך אחר כיון מסוים דווקא, אוהב או שונא וכו'. הנה באדם כל הענינים באים ע"י השכל, ולכן, אף שישנן מידות טבעיים שאינם נולדים ע"י השכל אלא קיימים בטבע האדם מלידתו, מ"מ, הגדלת ותוקף המידות נפעל ע"י השכל.

1. תניא פרק לט.

דהיינו: מצד אחד השכל מחליש את תוקף המידה הטבעית, (כי המידה תלויה בשכל ומתנהגת על פיו, ולכן אין היא משפיעה מעצמה באופן בלתי מוגבל, אלא לפי ערך וגבולות השכל), אמנם מצד שני המידה מכוונת למקום יותר אמיתי ונכון, ובאופן פנימי יותר.

ועד"מ, הנה הקטן כועס מכל דבר, וממש באותו הרגע יכול ג"כ לצחוק כו', שהם שני מידות הפכים, כי הם מדות בלי שכל כלל.

משא"כ אדם גדול, מידותיו חזקים ואמיתיים יותר. כי כאשר הגדול כועס, הרי זה כעס אמיתי, ואינו יכול להפוך למידה אחרת באותו הזמן. ועד"ז אדם שבטבעו הוא איש חסד, כאשר יבין בשכלו שצריך להתנהג באופן של חסד, אזי החסד שעושה יהיה באופן יותר נכון ובתוקף יותר.

ומכל זה יוצא שהגדר והמהות של חג"ת הוא, שהם מידות של האדם, הנגלים ע"י השכל.

וחב"ד זה השכל והחכמה מצד עצמו, לא מה שמביא למידות, אלא השכל כפי שהאדם בא להבין ולהתקשר עם העניין השכלי עצמו כפי שהוא, ולא כפי שהוא קשור ומביא לתנועה במידות ובמעשיו. (שזהו הסיבה לכך ששכל הוא ביטול יותר ממידות, היות והוא מהווה התחברות לענין עצמו כפי שהוא, ללא נטיות אישיות המצביעות על עירוב המציאות האישית בכיוון השכלי הפשוט).

ב

ביאור ג' הדרגות

ועפ"ז יש לבאר את החילוקי דרגות דג' הנפשות, האלוקית, השכלית והבהמית.

נפש הבהמית עיקרה מידות, דהיינו שהאדם המתנהג על פי הנפש הבהמית, עושה ככל העולה על רוחו ומה שטוב בשבילו. אמנם סוג מדות זה הוא המידות כפי שהם באים בפועל, במעשה. היינו שרצון המידות בזה הוא לבצע את התאוות בפועל. ואפילו אם הוא מבין שאין זה ראוי עבורו וזה מזיק לו, מ"מ הוא עושה זאת, היות ויש לו תאוה בזה, וידוע ש"אויף א תאוה איז קיין קשיא ניט"².

וכפי שאנו רואים במוחש שהאדם יכול לאכול דבר המזיקו, למרות שהוא יודע ומבין שזה לא בריא בשבילו, ואעפ"כ הוא אוכל זאת כי הוא מתאוה ונמשך לזה.

א"כ, הרי נפש הבהמית מהותה היא מידות כפי שבאים במעשה, ועד"כ כפי שנתבאר שזהו המהות דנה". ולכן ג"כ נפש הבהמית היא כנגד עולם העשיה.

2. יו"ט של ר"ה תרס"ו.

נפש השכלית קאי על האדם כפי שהוא מבין ומרגיש, שהמידות מגיעות ע"י השכל, כאשר הוא מבין אם הדבר טוב עבורו אם לאו, ולפי"ז הוא יתעורר במידה, מה לרצות, ובאיזה כמות, ובאיזה אופן ובהגבלות מסוימות.

וא"כ, מה שקוראים לנפש זו בשם נפש השכלית, אין זה כי ענינה הוא רק להשכיל השכלות, אלא כל ענינה הוא מציאות האדם עצמו, מה שהוא מרגיש, רק שזה מגיע ע"י השכל, ובשונה מנפש הבהמית שאינה ע"פ השכל כלל.

ולכן נפש השכלית היא כמהות חג"ת, שהן רגשות האדם האנושי ולא תאוות העוקפות את המקובל והמוסכמות של השכל האנושי, והיא כנגד עולם היצירה.

נפש האלוקית (כפי שמלובשת בגוף ונה"ב), יש לה הכוח להבין ולחשוב ולהתקשר עם מציאות שלמעלה ממנו, עם מה שאינו קשור עם מציאותו עצמו אלא ענין אחר, ענין אלוקי הנעלה באין ערוך מחומר האדם.

ולכן נפש האלוקית היא בעולם הבריאה, כי ענינה הוא חב"ד, שכל אלוקי.

וע"פ כל משנ"ת מובן מדוע העבודה הנדרשת בכדי לברר את הנה"ב היא בקבעומ"ש דווקא, ולא ע"י שיסביר לנה"ב בשכל או שישנה את המדות שלה³, כי כמה שהנה"ב תבין וכו' היא עדיין לא תשתנה, כי כל מהותה הוא נה"י, כנ"ל. אלא צריך לשים עליה עול, שיעשה בפועל ממש. משא"כ העבודה עם הנפש השכלית הא ע"י שכל ומדות.

3. ולהעיר מד"ה באתי לגני תש"י אות ב', שכותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ שם שהעבודה לשנות את הבהמה שבליבו של אדם היא ע"י התלבשות הנפ"א בנה"ב, שמסבירה לה בשכל אנושי הטוב דאלוקות ועי"כ היא תתקרב לקדושה, ועד כפי שכותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ בד"ה כי עמך הסליחה תש"ט, שנהפך ממהות למהות ממש.

חיבור בן ועבד

הת' צבי יחיאל שי' שוועטץ
ישיבת תות"ל טבריא, ארה"ק

א

גילוי העצמות, ע"י קב"ע או חיות פנימית?

בנוגע ל'גילוי העצמות', איתא בד"ה 'מרגלא בפומי' דרבא' תש"מ שענין "רעותא דליבא" לא תופס ב'העצמות ממש', כיון שזהו רצון האדם. וזו המעלה בעבודה דקב"ע, שלא מגיעה מצד המציאות שלו, כי אם מצד עול מלכות שמים המוטל עליו.

וממשיך ומבאר במאמר, שלמרות זאת, גם הביטול דקב"ע לא תופס ב'העצמות ממש' (דהיינו – אינו ממשיך את העצמות). כיון שבאמת, כל העניינים הם באין ערוך וכלא חשיב לגביו ית'. ובכדי 'לתפוס בהעצמות', זה רק ע"י שהעצמות ירצה בזה. ולכן, דווקא ע"י תורה ומצוות 'תופסים בהעצמות', כיון שהמצוות הם רצון העצמות. והיינו, לא מצד המעלה שישנה בהם מצד עצמם, אלא מצד שהם רצון העצמות.

זהו בנוגע ל'המשכת העצמות'. ובהמשך המאמר מבאר, שבכדי שיהי' 'גילוי העצמות', הוא ע"י שקיום המצוות הוא בדרך קב"ע.

והנה, בלקו"ש ח"ג בשיחה לשבת הגדול, מבואר הצורך שיהי' חיות בקיום המצוות [הבאה ע"י שישנה אהבה ויראה]. ובס"ג שם: "בכדי שהקשר עם עצמותו ית' לא ישאר בהעלם, באים 'דרכי הוי' – העבודה הפנימית של אהבה ויראה שהם הדרכים המקשרים בגילוי עצמות המלך עם מעשה בפועל".

ובהע' 11 שם: "כי בדירה ב' עניינים: א) בדירה נמצא כל העצם וזה נעשה ע"י קיום המצוות במעשה דווקא. ב) בדירה נמצא הוא בגילוי, וזה נעשה ע"י אהבה ויראה דווקא הנותנים חיות במצוות".

והיינו, שהענין של 'גילוי העצמות' הוא ע"י שישנה עבודה פנימית של אהבה ויראה – חיות בקיום המצוות.

1. הערה כללית: כל השיחות הבאות לקמן, אף שמקורן באידיש, יבואו מתורגמות ללה"ק, כפי שבהוצאת מכון לוי"צ או מהדורת בני הישיבות.

ולכאורה הדבר דורש ביאור, דב'מרגלא' מבאר ש'גילוי העצמות' הוא ע"י קב"ע – ביטול המציאות האישית שלו, ובלקו"ש ח"ג מבאר שזה ע"י חיות פנימית (– אהבה ויראה), עבודה עם מציאות², דברים שלכאורה סותרים זה את זה.

ב

תיווך הקושיא – כמה עניינים בגילוי העצמות

ולהבין זה, יש להקדים מ"ש בד"ה 'כי ישאלך בנך' תשל"ח (ס"ד), דבגילוי אלקות שע"י המצוות ישנם ג' מדריגות: א) אור המתלבש בעולמות – דבכללות הוא אור הממלא. ב) אור שלמעלה מהתלבשות בעולמות אבל שייך לעולמות – דבכללות הוא אור הסובב. ג) עצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות.

ובס"ו שם מבאר: "וי"ל דעיקר ענינם של המצוות הוא שהם עדות, המשכת עצמות אוא"ס. וענין החוקים והמשפטים דמצוות (המשכת אור הסובב ואור הממלא) הוא, כי הכוונה בהמשכת העצמות שע"י המצוות היא שההמשכה תהי' בגילוי, וכיון שהעצמות הוא למעלה מגילוי, לכן הגילוי דהמשכת העצמות (עדות) הוא ע"י אור הסובב ואור הממלא (חוקים ומשפטים), גילויים. וזהו שהסדר דג' ענינים אלו הוא עדות חוקים ומשפטים, דבתחילה הוא ענין העדות – המשכת העצמות, ואח"כ בכדי שההמשכה תהי' בגילוי הוא ע"י הגילוי דאור הסובב שנמשך ע"י ענין החוקים שבמצוות, ואח"כ, בכדי שהגילוי יהי' בפנימיות, הוא ע"י הגילוי דאור הממלא שנמשך ע"י ענין המשפטים שבמצוות".

ובס"ו שם מבאר, שענין המשפטים שבמצוות, בעבודת האדם, הוא ההתבוננות בטעמי המצוות. והעבודה של חוקים, הוא ההתבוננות בזה שכל המצוות הם רצונו ית'.

ובס"ג, מבאר שבכוונת המצוות ישנם ב' עניינים, כוונה כללית – לקיים ציווי ה', דכוונה זו היא בכל המצוות בשווה, וכוונה פרטית – קיום המצוה מפני שהיא עדות (אות וזכרון) על איזה ענין, או מפני שהיא חוקה וגזירה, או מפני שמחויבת גם מצד השכל.

ובהע' 25 (על המילים 'חוקה וגזירה'): "לקמן שם דבחוקים מודגשת כוונה הכללית לקיים רצון ה'. אבל ראה סה"מ ה'ש"ת ע' 53 (וראה לקמן ס"ה) דענין החוקים הוא שעל ידם נמשך הביטול. וראה גם סה"מ צ' להצ"צ (פד, ב) דזה שהחוקים "צריך לעשותם כמקבל גזירה בלי טעם" הוא בכדי

2. להעיר, שבס"ב בד"ה 'מרגלא' אומר על לימוד התורה, ותשובה ומעש"ט, ש'נוסף על כך שהם עניינים שונים, הם גם 'כמו הפכים'. כיון שבלימוד התורה מודגשת ההבנה והמציאות של האדם, משא"כ בתשובה ומעש"ט, מודגש ביטול המציאות, עיי"ש. ולכאורה עד"ז הוא כאן, שקב"ע עניינו ביטול, ובעבודה דאהוי"ר מודגשת מציאותו, ואפשר לומר עליהם הלשון "כמו הפכים".

לאכפיא לסט"א. ונמצא, שגם בחוקים יש כוונה מיוחדת (נוסף על הכוונה הכללית לקיים רצון ה') – ביטול ואתכפיא".

דהיינו, דענין החוקים "הפרטי" שעל ידם נמשך אור הסובב הוא ע"י הביטול (ואתכפיא) שנמשך להאדם עי"ז שהחוקים הם חוקה וגזירה (אין להם טעם).

ובס"ח (בסופו): "וזהו ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים גו', החוקים דייקא, כי כשמקיים המצוות (רק) מצד הטעם, ההמשכות שע"י המצוות הם בהעלם, ובכדי שההמשכות דהמצוות יהיו בגילוי, הוא ע"י שקיום המצוות (גם המצוות דעדות ומשפטים) הוא מפני שהם ציווי ה', כמו החוקים".

ובהע' 50: "כ"ה בסה"מ ה'ש"ת שם. ועפי"ז, הכוונה ב"חוקים" בפסוק זה היא [לא לכוונה הפרטית ב"חוקים" (ראה לעיל הע' 25), כי אם] לזה שבחוקים מודגשת הכוונה הכללית במצוות, שקיומם היא מפני ציווי ה'".

ומהמבואר כאן עולה, שענין ה"עדות" הוא המשכת העצמות. ובכדי שהמשכת העצמות תהי' בגילוי הוא ע"י ענין (הפרטי ש) בחוקים (שאין טעם לרצון, ועי"ז נמשך הביטול) – שע"י ממשיכים "אור הסובב". וע"י משפטים (טעם) – ממשיכים "אור המלא".

רק שבנוסף לזה, בכדי שבכלל יוכל למשוך גילוי העצמות, הוא ע"י שמקיימם מפני שהם ציווי ה', שזהו ענין הכללי שבחוקים (כמבואר בס"ח). דהיינו, שבכדי שבכלל יוכל להיות גילוי העצמות (לפני המשכת הגילוי ע"י ענין החוקים הפרטי ומשפטים), הוא ע"י שמקיימם מפני שהם ציווי ה' (קב"ע)³. ולאח"ז כדי להמשיך הגילוי יש צורך בענין החוקים ה'פרטי' (שעל ידם נמשך אור הסובב) וכן ע"י ענין המשפטים (שעל ידם נמשך אור המלא).

וראה המבואר בלקו"ש חל"ב בחוקות ב, שמבאר הא דגם בחוקים מצינו טעם בכמה פרטים ("שאתה יכול ליתן טעם"), ובמשפטים יש גם ענין של חוקה (– פרטי המצוות).

ומבאר שם (ס"ז), שטעם הדבר הוא שמטבע האדם, כאשר יש לו טעם לציווי שעושה, הוא מקיימו בחיות ובתענוג, וציווי שאין לו טעם הוא מקיימו ביתר קב"ע. והתכלית הרצוי הוא, שבכל המצוות יהיו שתי המעלות, שיסוד הקיום יהי' מצד קב"ע, אך שהקיום עצמו יהי' מתוך חיות ותענוג.

וראה עוד בלקו"ש חט"ז משפטים א, שמבאר המעלה של משפטים (ס"ט): "וזהו ענינם של משפטים – מצוות שכליות, חכמתו של הקב"ה נתפסת בשכל הנברא עד שמתהווה ביניהם ייחוד

3. ע"ד המבואר ב'מרגלא' ס"ד: "דכשעשיית המצוה של האדם היא באופן שנרגשת המציאות שלו, שהוא המקיים את המצוה, הרגש המציאות הוא כמו סותר לגילוי העצמות".

נפלא, וכך חודרת חכמתו של הקב"ה ואופפת את מציאות האדם בשלימותו. באמצעות כל זאת מתבצעת כוונת מתן תורה, שהיא התחברות בין עליונים לבין תחתונים".

ובסי"א שם: "אך עכ"ז הכוונה של המשפטים היא, שהמצוות יחדרו ויקיפו גם את הכוחות הפנימיים של האדם, אז גם הוא, כפי שהוא במציאותו, ללא התבטלות, ימאס ברע ויצעק אי אפשי".

והיינו, שהמעלה של משפטים היא שעבודת ה' חודרת בתוך מציאות האדם, ולא ביטול המציאות. ובקב"ע (- ענין החוקים) נרגש ביטול האדם, ובמשפטים נרגשת העבודה עם המציאות, לא ביטול, אלא ייחוד.

והנה, ע"ד ההבדל בין חוקים ומשפטים, כן הוא ההבדל בין מצוות לתורה⁴. וכפי שמבואר בלקו"ש חט"ז ויקהל ב (ס"ד): "כאשר יהודי לומד תורה ומבין בשכלו את חכמת השי"ת, הוא מתאחד עם התורה ב"ייחוד נפלא שאין ייחוד כמוהו. . להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופינה", כל מציאותו של האדם היא תורה. ואילו במצוות אין הדבר כך. אמנם באמצעות קיום המצוות נעשה מקיים המצווה מרכבה לרצון העליון אבל אין הוא מתאחד עם המצווה כמו עם התורה".

וראה גם ב'מרגלא' (הנ"ל, ס"ה): "והנה ידוע, דשני העניינים דבן ועבד הם בדרך כלל בלימוד התורה ובקיום המצוות. ואולי י"ל ביאור בזה, דהחילוק בין בן לעבד הוא, דהעבד הוא בטל להאדון, וענין בן הוא שמציאותו הוא האב. וכמבואר בהמשך תרס"ו דמה שהוא רצון האב הוא גם רצון הבן, וכמו שמחייב שכל האב כן מחייב שכל הבן. ועניינים אלה (בן ועבד) שבכל אחד מישראל מתגלים ע"י לימוד התורה וקיום המצוות. דבקיום המצוות, שקיום המצוות הוא לקיים ציווי ה' בדרך קב"ע, מתגלה העבד שבו, ובלמוד התורה שצריכה להיות בהבנה והשגה דוקא, שהשכל של האדם העוסק בתורה יהי' בהתאם לחכמתו של הקב"ה, מתגלה הבן שבו".

עפ"י כ"ו יש לתרץ הא דאיתא ב'מרגלא', שגילוי העצמות הוא ע"י קב"ע, ובלקו"ש ח"ג ביאר שגילוי העצמות הוא ע"י החיות שבמצוות (עבודה פנימית). כיון שכנ"ל, כדי שיהי' גילוי העצמות, זהו הן ע"י העבודה של קב"ע, והן ע"י העבודה של "משפטים", שעניינה כנ"ל – עבודה עם המציאות (שחודר במציאותו), שזה בהתאם לעבודה פנימית [שע"ז נמשכת ההמשכה בפנימיות – ממכ"ע].

4. ראה בשיחה דחט"ז דלעיל, שכשמתחיל לבאר ענין העבודה "בשכלו והבנתו" כותב בהע' 47: "להעיר ג"כ ממה שנתבאר בארוכה (לקמן ע' 467 ואילך) בהחילוק דמצוות ותורה, ביטול ואיחוד". וזו השיחה דלקמן.

ג

מבאר החילוק בין עבודת הבע"ת ועבודת הצדיקים

עפ"י כל הנ"ל יתבאר ענין נוסף.

דהנה נתבאר בכמה מקומות, שדירה בתחתונים נפעלת בעיקר ע"י הבעלי תשובה⁵. ולאידך, בכ"מ מבואר שדירה בתחתונים עיקרה הוא ע"י עבודת הצדיקים, ולדוגמא, בד"ה 'דבר גו' קדושים' תשכ"א (ס"ח): "והנה אף שבכללות עבודת התשובה היא נעלית יותר... מכ"מ הכוונה דירה בתחתונים נשלמת ע"י עבודת הצדיקים".

ועפ"י המבואר לעיל יובן. דהרי נתבאר שבגילוי העצמות (נוסף על ענין הכללי שבחוקים – קב"ע), יש ב' עניינים: ענין החוקים (הפרטי) שעל ידם נמשך הביטול ואתכפאי (שעי"ז ממשיכים אור הסובב), וענין המשפטים (שעל ידו נמשך אור הממלא). ועפ"י יש לתרץ, דהנה העבודה של בעלי תשובה היא ביטול ואתכפאי⁶, דהיינו שעל ידם נמשך גילוי העצמות ע"י אור הסובב. ועבודת הצדיקים היא בעיקר באופן שאינו שולל את מציאותו, אלא אדרבא, עבודה עם מציאותו (שזה בדוגמת ענין המשפטים, כנ"ל ס"ב), שע"י נמשך (גילוי העצמות ע"י) אור הממלא, דהיינו, שההמשכה תהי' בפנימיות⁷.

5. ולדוגמא בלקו"ש חט"ו בא ד, מובא שהעבודה המביאה ליציאת מצרים היא אתכפאי (והעבודה של שכל ומידות הם פרט בעבודה של אתכפאי). וראה גם בד"ה באתי לגני תשל"א. ובכ"מ.

6. בד"ה 'דבר גו' קדושים' תשכ"א מבאר, דעבודת הבע"ת היא עבודה דאתכפאי. ובסופו, בהע' 91: "ראה גם לעיל ס"ח. אלא ששם מדובר בבע"ת שהוא במדריגה נמוכה שעבודתו היא באופן דאתכפאי – והטעם שע"י לא נשלם הענין דדירה בתחתונים כי אינו כלי לאלקות; וכאן מדובר בבע"ת שהוא במדריגה נעלית – והטעם שאינו משלים הענין דדירה בתחתונים הוא לפי שהוא למעלה מענין המציאות". והיינו, שגם הבע"ת שהוא למעלה מאתכפאי, הוא באופן שאינו פועל במציאות.

7. וראה עוד בנוגע למעלה של לימוד התורה – עבודת הצדיקים (עבודה עם מציאותו, ולא בביטול) בנוגע לדירה בתחתונים:

(א) בשיחת חגה"ש תשמ"ט מבאר המעלה של לימוד התורה (על מצוות), שע"י לימודה"ת מתאחד עם הקב"ה (ולא מתבטל), והכח ע"ז ניתן במ"ת, היינו, לא ביטול העולם, אלא העולם במציאותו מתאחד עם הקב"ה. ושם סס"ו: "בהעבודה והוספה דעשיית דירה בתחתונים שיהיו בתכלית ההתאחדות". ובהע' 28 (בסה"ש – הע' 35), שהמעלה בקיום המצוות ובעבודה של דברי הרשות היא שע"י נעשה דירה בתחתונים בהדברים גשמיים, ועד לתחתון שאין תחתון למטה ממנו. והמעלה שבתורה היא שהתחתונים (כפי שהם במציאותם) מתאחדים עם אלוקות. וראה בפנים השי', ס"ג ואילך.

(ב) לקו"ש ח"ו תרומה א, שחריפות הכסף – בדוגמת עבודת הצדיקים מכריעה את החשיבות של הזהב – בדוגמת בע"ת. כיון שהבע"ת עניינו יציאה מהעולם, והכוונה העליונה היא להמשיך אלקות למטה (אשר ע"כ נאמר "נשמתי של צדיקים" ש"בהם נמלך").

(ג) ד"ה 'ארבעה ראשי שנים' תשל"א, ס"ז: "אלא שהתענוג דעבד פשוט הוא מצד הביטול שלו". ובהע' 58: "בהמשך תרס"ו שם דחילוק זה הוא המעלה דעבד פשוט. וי"ל, שמצד חילוק זה יש מעלה גם בבן (ועבד נאמן), עסק התורה – שהתענוג באלקות הוא גם מצד עניינו ומציאותו דהאדם".

ויש לקשר כל הנ"ל עם המובא בד"ה 'מלכא ומלכתא' תרצ"ז, שעבודת הבע"ת היא להמשיך מלמעלה מאצילות לאצילות, ועבודת הצדיקים היא להמשיך ההמשכה בבי"ע (בהתיישבות). וראה בד"ה 'זאברהם זקן' עת"ר, שמיחוד הוי' ואלקים שמסוכ"ע נעשית ההמשכה מא"ס המאציל אל האצילות. וע"י יחוד הוי' ואלקים שמממכ"ע נעשית ההמשכה מאצילות לבי"ע.

ד

קב"ע – נרגש יותר כבע"ת

והנה, בלקו"ש ח"ו יתרו ב, מבוארת בארוכה המחל' בין ר' עקיבא ור' ישמעאל. דר"ע סבר שבזמן מ"ת "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה", ורי"ש סבר ד"רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", והסיבה למחלוקתם היא שעבודת ר"ע היא עבודת הבע"ת, ולכן המעלה לשיטתו היא היציאה מהעולם – "רואין את הנשמע", לעומת זאת רי"ש, עבודתו היא עבודת הצדיקים, ולכן המעלה לשיטתו היא בלהמשיך אלקות בעולם כפי שהוא.

ובהמשך השיחה מקשר ענין זה עם מחלוקתם בענין אחר, דר"ע סבר שבנ"י השיבו על "הן הן ועל לאו הן", ורי"ש סבר שבנ"י השיבו על "הן הן ועל לאו לאו". ולבאר זאת מקדים, שבמצוות יש ב' עניינים: א) הנקודה המשותפת בהשוואה בכל המצוות – שכולן הן ציווי של הקב"ה. ב) חלוקתן של המצוות לסוגים שונים. לפי שיטת ר"ע נרגש במצוות רק זה שהן ציווי ה' (בהתאם לעבודתו – עבודה דתשובה ומסי"נ), ולפי שיטת רי"ש שהמעלה היא בכך שהעולם יקבל אלקות דווקא כפי שהוא במציאותו, העיקר הוא (לא רק הענין הכללי – קיום רצון ה', אלא בעיקר) הזיכרון הפרטי (– בהתאם לעבודתו, עבודת הצדיקים).

וראה גם בלקו"ש ח"ט עקב א, שדווקא כשאין גילוי אור, היינו, בזמן הגלות, ומקיימים מצוות מתוך קב"ע וכו'. וראה בהע' 30 שדווקא בעקב נרגש יותר הקב"ע. ובהע' 20 שזה בדוגמת המעלה דעבד פשוט וכו'⁸.

ד) הדרן על מסכתות בני"ך (הדרנים עהש"ס ח"ב), סכ"ב: "ובהקדים שהמעלה דתורה לגבי מצוות היא ע"ד המעלה דהמצוות שאחרי מ"ת לגבי המצוות שלפני מ"ת. . ולכן הפעולה שנעשית בהאדם ובעולם ע"י קיום המצוות היא כמו הוספה עליהם – ע"ד ובדוגמת הפעולה ע"י העבודה קודם מ"ת. והפעולה שנעשית בהם ע"י עסק התורה היא בכל עצם מציאותם.

8. וראה בד"ה 'ארבעה ראשי שנים' תשל"א, ס"ד: "וזהו הטעם ע"ז שעיקר הצמיחה היא ע"י קיום התומ"צ בזמן הגלות, כי בזמן הבית, כשהי' גילוי אלקות (כולל גם הגילוי שע"י קיום המצוות), לא הי' נרגש כ"כ הביטול דקב"ע, מכיון שניכר אז הגילוי שע"י המצוות. ועיקר הביטול דקב"ע הוא בזמן הגלות. ובפרט בדרא דעיקרא דמשיחא, ועד שקיום המצוות אז הוא באופן דהוורעים בדמעה, ועי"ז דווקא ברינה יקצורו".

ועפ"י ז"ל שלא רק בענין ה'פרטי' שבחוקים (– ביטול ואתכפאי), עיקרו אצל בע"ת, אלא גם הענין ה'כללי' שבחוקים, ענין הקב"ע, נרגש בעיקרו אצל בע"ת.

ה

חיבור ב' העבודות

והנה מכל הנ"ל עולה שיש ב' קוין בעבודה: א) עבודה בבחי' עבד (וי"ל כנ"ל – בע"ת), שהיא קב"ע, וכן העבודה של אתכפאי. ב) עבודה בבחי' בן, עבודת הצדיקים, שהיא ענין לימוה"ת ועבודה של אתהפכא [וענין החיות והתענוג בעבודת ה', עבודה עם מציאותו].

והנה, בחסידות מבואר שבעבודה צריכה להיות התכללות. וכמבואר בד"ה ואלה המשפטים' תשמ"א, שהן בלימוד התורה והן במעשה המצוות צ"ל חיבור של ב' הפכים.

ושם בס"ח: "אמרו רז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. וי"ל, שע"י החיבור דשני הפכים (מציאות וביטול) שבלימוה"ת, נמשך עד"ז גם במעשה המצוות. אלא שבלימוה"ת החידוש הוא הביטול. והגם שלימוה"ת הוא בהבנה והשגה (מציאות) מ"מ צ"ל הלימוד בביטול. ובקיום המצוות החידוש הוא המציאות. דהגם שקיום המצוות צ"ל מצד ציווי הקב"ה [כמובן גם מזה שמצוות הוא לשון ציווי] בדרך עבודת עבד, מ"מ הביטול שלו צ"ל באופן שהביטול אינו שולל את מציאותו אלא אדרבה זה גופא הוא מציאותו. היינו, דזה שהוא עבדו של הקב"ה הוא [לא רק מצד ההכרח, אלא] שהוא רוצה להיות עבדו של הקב"ה ויש לו חיות ותענוג בזה".

והיינו, שגם העבודה של מצוות שהיא עבודת עבד – קב"ע, צ"ל¹⁰ באופן שאינו שולל את

9. ואף שענין זה שייך גם בצדיקים (שאינן להם יצה"ר) כמבואר בד"ה 'מרגלא', הע' 28: "וי"ל, דענין זה שייך גם בצדיק שאין לו יצה"ר, כי המעלה דעבד המבוארת כאן היא [לא זה שיש לו רצון אחר והוא כופה את עצמו, המעלה דאתכפאי, כי אם] הביטול שלו, שהוא מוכרח לקיים ציווי האדון גם באם ה' הציווי נגד רצונו. וזה שבפועל הוא רוצה לקיים הציווי – אין זה גורע בהביטול, מכיון שגם באם הציווי ה' כנגד רצונו, הוא מוכרח בזה". עכ"ל. עם זאת, נרגש בעיקר אצל הבע"ת – כמבואר בפנים.

10. נוסף על האמור בחסידות שהביטול דקדושה, אין הכוונה 'אסקופה הנדרסת ח"ו', כמבואר בד"ה 'באתי לגני' תשל"ז (בהוספה דיום ש"ק, אות י'): "והיינו דאי"ז שמצד הביטול דקדושה אין דבר ומציאות כלל, דאדרבא בקדושה הרי ישנו הכל. . שמצד הביטול דקדושה ישנו גילוי והשפעה יותר מהריבוי שבלעו"ז. וכן הוא גם בעבודה, כידוע שאין הכוונה בענין הביטול בחינת אסקופה הנדרסת ח"ו, דאדרבא, עבודת ה' צ"ל בהרחבה וכמ"ש ואתהלכה ברחבה, שבהנהגה בעניני קדושה, בלימוד התורה וקיום המצוות וכו' צ"ל הגבהה וכו'. ומה שצ"ל ביטול הוא בתור הקדמה, שע"י ביטול זה דונפשי כעפר לכל תהי' יהי' פתח לבי בתורתך, ע"ד הנ"ל שע"י הביטול יש לו הכל".

מציאות¹¹, אלא באופן שזה גופא היא מציאותו, ושיש לו חיות ותענוג בזה¹². ולאידך גם לימוה"ת, שהיה מתוך ביטול.

וראה גם בלקו"ש חל"ב בחוקותי ב (הנ"ל) שצ"ל בחוקים גם ענין המשפטים, ובמשפטים גם ענין החוקים, שהתכלית הרצוי הוא שהיה בכל המצוות שתי המעלות, שיקיים מצד קב"ע ושהיה מתוך חיות ותענוג.

וראה גם ד"ה ארבעה ראשי שנים תשל"א, שהתענוג בעבודה דקב"ע הוא ע"י המשכת התורה במצוות ובעבודה של קב"ע. ועפ"יז מבאר המובא בתרס"ו (ס"ט): "דזה שהעבד משתדל שהמלאכה שעושה תהי' לנוי ולתפארת לאדונו הוא לפי שיש לו תענוג בעבודה, והתענוג שלו הוא תענוג האדון. דלכאורה אינו מובן, הרי השייכות דהעבד להאדון היא לדרגת האדון ששייכת אליו (שהוא משועבד להאדון), ואיך נרגש בו התענוג דהאדון והנוי והתפארת בהמלאכה שאינה שייכת (לכאורה) להשעבוד והביטול דהעבד להאדון. וי"ל הביאור בזה, בהנמשל (ומזה משתלשל גם בהמשל), דע"י שהביטול דקב"ע (כמו שהוא מצד זה שהתורה אמרה ועבדתם גו') הוא להשלים הכוונה בזה שהקב"ה צמצם עצמו כביכול לצוות להאדם, דכוונה זו היא בהקב"ה עצמו שלמעלה מענין הציווי, לכן נרגש בו גם ענין התענוג בהאדון עצמו". והיינו, שהתענוג בעבודה של קב"ע נמשך מהתורה.

ג

גילוי נח"ר ד'בורא' ע"י המשכת הקב"ע בפנימיות

עפ"י כל זה יש לכאורה לבאר עוד ענין, בדרך אפשר.

דהנה, בלקו"ש ח"ה ויגש ב (ס"ט) מבואר, שהטעם שבעוה"ב יתגלה לישראל גם הענין של נח"ר ד'בורא' (עיי"ש), הוא משום שישראל הם מציאות אחת עם הקב"ה כביכול. והיינו, שכל

11. וראה גם בלקו"ש ח"ה ויגש ב, ס"ט: "אך האמת היא שישראל וקוב"ה כולא חד, ויוצא שלמרות שאני נבראתי לשמש את קוני, אין ישראל אמצעי לצורך הכוונה העליונה, אלא בהם עצמם קיימת הכוונה. ומשום כך יש לישראל חיות והנאה גם במצוות שהם חוקים, למרות שקיום החוקים הוא מתוך קב"ע והתבטלות, אשר אין בו תענוג, כי הענין של אני נבראתי לשמש את קוני המתבטא גם בהתבטלות שמתוך קב"ע אינו מבטל את המציאות של היהודי אלא להיפך, זוהי מציאותו האמיתית".

וראה גם לקו"ש ח"ז ח"ה"פ א, ס"ו: "כדי שבנ"י יוכלו לקבל את התורה יש צורך ב'תעבודו' – עבודה ויגיעה לביטול דמותם הקודמת – לתורה. 'תעבודו' – עבודת עבד, העובד מתוך התבטלות עצמית וקב"ע. מצד שני העבודה של 'תעבודו' איננה מסוג השובר את מציאותו של היהודי, אלא להיפך, זהו עצם מציאותם".

וראה גם לקו"ש ח"ח חוקת א, ס"י. וכן חט"ו וישב ב, ס"ז. וכן ד"ה בהעלותך תשכ"ט בסופו.

12. וראה גם בד"ה 'מרגלא' דלעיל, שזה נוגע גם לשלימות הקב"ע, ובלשונו (ס"ו): "והשלימות דענין זה (שקיום המצוות הוא בלי שום מבוקש, ורק לקיים רצונו ית' בדרך קב"ע) הוא ע"י קדימת התעוררות האהבה העצמית (רעותא דליבא), בן".

הנבראים הם רק אמצעים למען השגת הכוונה, משא"כ ישראל וקוב"ה – "כולא חד", למרות ש"אני נבראתי לשמש את קוני", אין ישראל אמצעי לצורך הכוונה, אלא בהם עצמם קיימת הכוונה.

ומשום כך יש לישראל חיות והנאה גם במצוות של חוקים, למרות שקיום החוקים הוא מתוך קב"ע והתבטלות אשר אין בו תענוג. כי הענין של "אני נבראתי לשמש את קוני" המתבטא גם בהתבטלות מתוך קב"ע, לא מבטל את המציאות של היהודי, אלא זו היא מציאותו האמיתית. ולכן הם יקבלו בגילוי את נח"ר ד'בורא', עיי"ש.

וראה שם בהע' 46: 'ונוסף לזה שכללות ענין הגילוי א"א להיות מצד המעשה עצמו, כ"א ע"י האהבה ויראה דווקא . . . הרי הגילוי דבחי' נח"ר לבורא (שלמעלה מענין הגילויים), הוא דווקא עי"ז שהקב"ע שלמעלה מהשכל כו' נמשך גם בפנימיות כו' כנ"ל ס"ט".

והנה, בלקו"ש ח"א שמות א, מבאר המעלה בענין ההתקשרות מצד בחירת הקב"ה בישראל, ואת ענין הבחירה. וממשיך בהשיחה, שבחירה זו פעלה בכנ"י לאחרי מ"ת שהמצוות לא יהיו רק מצד הטבע והציור שלהם, כ"א מצד עצמותם, ומבאר שזה מה שנתחדש במ"ת, שיהיו גם בבחי' עבדים.

וממשיך, שזה כפי המובא בהמשך תרס"ו בהבדל בין בחי' בן ובחי' עבד. ובלשונו (ס"ו): "משא"כ עבודת העבד, שאין זה מצד הטבע שלו, ואדרבה, העבודה היא היפך הטבע שלו. אלא שהוא מצד עצמו ובכח עצמו התקשר ונתן א"ע אליו לעבדו ית', עד שהוא מתבטל בכל עצם מהותו ואינו מהות ומציאות לעצמו כלל, אלא שכל מציאותו היא מציאות האדון בלבד".

ובהע' 55: 'וגם זה שלעת"ל יתגלה לכל אחד מישראל גם בחי' הנח"ר דבורא . . . – גילוי העצמות ממש (ראה לקו"ש ח"ה ע' 244 ואילך) – בעיקר הוא ע"י עבודת העבד פשוט דוקא . . . – כי בעבד הפשוט להיות שמציאותו היא רק מציאות האדון לבד, אין לו נח"ר של עצמו כלל כ"א הנח"ר והעונג של מעלה זהו עצמו הנח"ר שלו"¹³.

ולכאורה העניינים סותרים זה את זה, שהרי מהשיחה דויגש ח"ה דלעיל, מובן שזה שיהי' הגילוי והנח"ר ד'בורא' זהו דווקא ע"י שיש לו חיות גם בחוקים, והיינו (כמובא שם בהע' 46), שזה עי"ז שהקב"ע שלמעלה מהשכל נמשך גם בפנימיות.

ומהשיחה דשמות ח"א משמע שהגילוי דנח"ר ד'בורא' (– גילוי העצמות ממש) הוא ע"י העבודה של עבד פשוט (שאינן לו מציאות לעצמו כלל וכל מציאותו היא מציאות האדון)¹⁴.

13. צ"ע, דהא בלקו"ש חט"ו וישב ב כותב שדוקא ע"י הביטול ד"עסק התורה" (היות והיא ביטול בתכלית) זוכים לגילוי של נח"ר ל'בורא'. ובפנים מבאר שזה דוקא ע"י הביטול של עבד פשוט. וצ"ע.

14. וביותר קשה להע' 55 שם, שמציין לח"ה הנ"ל.

ועפ"י המבואר לעיל יובן, שזה עצמו שע"י העבד פשוט נמשך הגילוי והנח"ר ד'בורא' הוא כי יש לו גם תענוג בעבודתו (נח"ר לבורא) [וזה עצמו נמשך מהתורה כמובא ב'ארבעה ראשי שנים' תשל"א]. והיינו, שגם עבד פשוט, זה שיש לו תענוג בעבודתו, הוא כי הקב"ע חודר בתוך מציאותו. וא"כ, משתי השיחות עולה כי גילוי "נח"ר ד'בורא" הוא ע"י שהקב"ע חודר בפנימיות¹⁵.

ז

ענין הקב"ע – נגד רצונו מחד, ומאידך – בבחירתו

ועפ"י כל הנ"ל יבואר ענין נוסף.

דהנה ענין הקב"ע כידוע, עניינו הוא שמוכרח לקיים אפילו נגד רצונו, וכלשון ד"ה 'ומקנה רב' תרס"ו (ע' שיב): "והנה הדוגמא מכל זה בב' מיני עבד הנ"ל, יובן ג"כ בעבודה האלקית, וכמו שנקראים בני עבדים, מצד הגופים, שצריכים לקבל עליהם עומ"ש לעבודה האלקית, וכמו שאו' אבינו מלכינו, ונקרא מלך ישראל וגואלו כו', הנה קבלת עול זה הוא כמו קבלת עול העבד הפשוט לאדונו הנ"ל, שאין עיקר עבודתו רק בעול גדול, לסבול כל עבודה קשה, אף שמאד נגד רצונו כנ"ל . . . וזה כל מהותו לעבוד עבודת אדונו, ואינו מהות ומציאות לעצמו כלל כו'.

"וכך הוא בכל קבלת עומ"ש מצד יראה אלקית, שזהו שנקרא עובד אלקים דוקא, ואלקים לשון שררה ואדנות, שמקבל עליו עול אדנות וממשלה האלקית מצד אימה ופחד אלקי על נפשו . . . ואע"פ שזה נגד טבעו, שאינו חפץ בעול התורה, ולא בשום עול, כ"א להיות חפשי בכל כו', ומ"מ ה"ה מקבל עליו עול התורה והמצוות לייגע בזה כל היום, ולא משום שמוצא בזה תועלת לעצמו . . . ולא בכדי לעשות נח"ר כו' . . . כ"א מצד קבלת עומ"ש לבד, משו"ז מוכרח הוא לעשות מה שהוא רצון וחפץ ה' . . . והגם שהוא בעול, שאינו חפץ באמת בזה, אך העומ"ש שעליו מכריחו לזה שא"א להיות באופן אחר ח"ו". עכ"ל.

והנה, בד"ה 'כבוד מלכותך' תר"ס מבאר בהרחבה המעלה בענין הבחירה, שהיא דווקא מצד האדם עצמו (בסופו, ע' טז): "אך להיות שהשכל הוא בבחי' ריחוק . . . לזאת הבחירה שמצד השכל הוא שמכח עצמו בוחר בלי שום דבר המכריח, דבאמת לא יש שום דבר המכריחו בגילוי מאחר שהשכל כבר הוא בבחי' פירוד וא"כ הבחירה היא חופשית ובלי הכרח רק שמעצמו הוא בוחר בזה

15. אלא שכמובא שם: "שהתענוג דעבד פשוט הוא [לא מצד עניינו ומציאותו של העבד, אלא אדרבא], מצד הביטול שלו, דלהיות שאינו מציאות לעצמו, לכן התענוג של האדון הוא התענוג שלו. ועד"ז הוא בעבודת ה', שבהעבודת דקב"ע יש גם ענין התענוג, אלא שהתענוג הוא התענוג דלמעלה".

עפ"י השכל והדעת¹⁶ וממילא הוא בהסכם חזק בנפשו ופועל הביטל בכל כוחות נפשו". והיינו שהקבלה של תומ"צ ע"ע היא בבחירתו החופשית, שהוא בוחר בזה.

ולכאורה הדברים סותרים אלו את אלו, דבתרס"ו כתב שענין הקב"ע הוא ענין של הכרח והיפך רצונו, ובתרס"ט אומר שהוא בבחירתו ורצונו?

ועפ"י האמור לעיל יובן, דהיות ושלימות ענין הקב"ע הוא שיחדור גם בתוך מציאות האדם, לכן יש צורך שיהי' גם מצד בחירתו.

ח

מקשה על סדר העבודה בקבעומ"ש

והנה, עפ"י מה שנתבאר בסעיף הקודם לכאורה נתחדשה הבנה שונה מהנאמר קודם לכן. דהנה, נתבאר לעיל (ס"ה) שראשית צ"ל ענין הקב"ע, שהוא ההכרח לקיים, ורק לאח"ז מגיע השלב השני שהוא ענין התענוג בעבודה, שהקב"ע יחדור בפנימיות.

אך מה שעולה מ'כבוד מלכותך' תרס"ט הוא, שהקב"ע כבר בתחילתו מגיע מהבחירה שלו, שהוא בוחר לקיים רצונו ית', ללא הכרח ("מלכותך ברצון קבלו עליהם"). ועפ"י לכאורה צ"ב מהו סדר העבודה, קב"ע בהכרח תחילה, או בחירה?

וראה גם בד"ה 'בהעלותך' תשכ"ט (ס"ח): "לפי שהביטול דקב"ע הוא ע"י שהוא קיבל עליו להיות עבדו של מלך מלכי המלכים הקב"ה" והיינו, עניין הבחירה. וראה גם בהמשך תרס"ו ד"ה 'כי כאשר השמים החדשים' בסופו (ע' קנו): "וידוע דקבעומ"ש הוא בבחירה ורצון דווקא, ולכן דווקא אדה"ר קבל עליו עול מלכותו ית' ואמר ה' מלך כו', והיינו שע"י בחירה ורצון יהי' בבחי' ביטול שלמעלה מטו"ד".

16. מהמבואר שם משמע שעיקר ענין הבחירה הוא דווקא בשכל. אך במקומות אחרים (ולדוגמא ב'ביום עשתי עשר' תשל"א) משמע שאדרבא, עיקר הבחירה היא דוקא בנשמה שלמעלה מהשכל (בחירה עצמית) [ומשם נמשך גם לבחור בשכל].

והנה ענין זה מבואר בלקו"ש חי"ט נצבים ג (סי"א): "שבחירת חלק החיים ע"י יהודי היא בחירה חופשית – נכללים שני דברים: א) השורש של בחירת היהודי באלקות נובע מכך שעצם הנשמה של יהודי מאוחדת, כביכול, עם עצמותו. וכוננת חופשיות הבחירה בדרגא זו – למרות שבילתי אפשרי שעצם הנשמה תבחר במשהו אחר זולת אלקות ח"ו – היא, שבחירת היהודי והתקשרותו לאלקות איננה נובעת מסיבה ויתרון בבחירה זו. . . ב) גילוי הבחירה באלקות הוא בשכל האדם, כי העובדה שרצונו של היהודי באלקות היא בחירתו החופשית ניכרת רק כאשר יש לפניו בפועל שתי דרכים של "חיים" ו"מות", והוא בוחר בחיים. וזה יתכן רק בשכל האדם".

וראה גם בהע' 46: "ראה . . . בד"ה כבוד מלכותך שם (ועד"ז בסה"מ עת"ר ע' קעו), שמשו"ז עיקר ענין הבחירה הוא בכוחות הנפש, כי בעצם ובשורש הנשמה "מה שהיא רוצה ונמשכת לאלקות הוא בדרך ממילא בלי בחירה ורצון" – אבל מהמבואר במקומות שצויינו בהע' הקודמת מובן, שגם בעצם הנשמה ישנו ענין הבחירה (ואדרבה – שם הוא אמיתית ענין הבחירה), והכוונה בהנאמר שם י"ל שהיא לשלילת אופן הבחירה כמו"ש בדרגא דשכל ומידות".

ט

ה"בניין" של קב"ע

ולהבין זאת יש להקדים המובא בלקו"ש חל"ט ע' 81 (בביאורים בלקולוי"צ על אגה"ת (ס"ד)): "והנה, כשם שמצינו בנוגע לה"א תתאה (ספירת המלכות) למעלה, ש"בנינה" הוא ע"י הספירות שלמעלה ממנה (וכמבואר בהערת אאמו"ר, ש"תפארת" ו"יסוד" הם "הראשים דמלכות") – עד"ז צריך לומר גם לענין ה"א תתאה שבנפש, קבלת עול מלכותו ית', דעם היות שקבלת עול (בפועל) שייכת ל"מעשה" וחיצוניות האדם, מ"מ, "בנין" מדת הקבלת עול שבאדם הוא ע"י הפנימיות שלו (שלמעלה ממעשה).

"ויש לומר הביאור בזה: ענין קבלת עול מלכותו ית' שאצל ישראל, אינו דבר חיצוני לבד (שכופה א"ע להתנהג כפי רצון המלך ושלא למרוד במלכותו ית'), אלא הוא בפנימיותו ועד שמושרש בפנימיות נפשו, דלהיות ש"חלק הוי' עמו . . חלק משם הוי' ב"ה", וכל א' מישראל מקושר אליו ית' בפנימיות נפשו, הרי מלכותו ית' נרגשת בנפשו והוא מקבל עליו עולו ית'.

"וזהו ג"כ מ"ש אדה"ז כאן "ואולם דרך האמת והישר לבחי' תשובה תתאה כו' הם שני דברים כו": ב' הדברים ד"לעורר רחמים כו' לבטש ולהכניע כו", הם ה"פנימיות" דקבלת עול והיא "נבנית" על ידם [ע"ד ש"תפארת" ו"יסוד" הם "הראשים דמלכות" ובונים אותה], כדלקמן סעיף ה; ולכן נדרשים לבחי' תשובה תתאה שני דברים אלה, כי לאחר שאדם פרק מעליו עולו ית', הרי מובן, שכדי לתקן זה ו"לבנות" מחדש את מדת הקבלת עול, צריכים לתקן הפגם מעיקרו, שהקבלת עול שלו תהי' מצד פנימיות נפשו.

ובזה מובן דיוק לשון אדה"ז ("דרך) האמת והישר": אע"פ שקיום "מצות התשובה" הוא ע"י עצם קבלת עול מלכותו ית' (ואין נפק"מ אופן הקבלת עול או סיבתו) – כי "מצות התשובה . . היא עזיבת החטא בלבד" – מ"מ, כדי שתהי' "באמת" ה"ז רק אם היא באופן שהקבלת עול קשורה ו"דבוקה" עם פנימיות נפשו. דנוסף לזה שרק אז יש לה קיום ("שפת אמת תכון לעד") – כי באם הקבלת עול שלו היא רק באופן חיצוני הרי עלול ביותר שלא יהי' לה קיום, כיון שמצד נפשו "בהפקיאר ניחא לי" – הנה עוד זאת, שעצם הגדר ד"אמת" מורה שנעשה מצד הפנימיות שלו.

"ואז התשובה היא באופן של "דרך" . . הישר": ענינו של "ישר" הוא – שהתשובה אינה בגלל סיבה מבחוץ . . אלא מצד האדם עצמו. ובנוגע לענינו: סתם קבלת עול (חיצונית) הרי סיבתה אימת האדון (שחוץ להעבד): משא"כ כשהקבלת עול היא תוצאה מהתקשרות הפנימית של הנפש בו ית', ה"ז "דרך" . . הישר", שהוא ענין בהאדם עצמו.

"ע"פ הנ"ל יש לבאר הטעם שדוקא ב' דברים אלה – "לעורר רחמים כו' לבטש ולהכניע כו" – הם ה"דרך האמת והישר" להעבודה דתשובה תתאה: ענין קבלת עול מלכות קשור, בכללות, עם ב' עניינים: א) הרגשת מלכותו ית', ב) הכנעת מציאות העבד. וע"ד עבד שמקבל עליו עול

אדונו, שראשית כל עליו לדעת ולהרגיש שזהו אדונו והוא קנוי אליו; אבל זה בלבד אינו מספיק, דאם מידת ההפקירות שלו היא חזקה, הרי הידיעה שזהו אדונו לא תוכל להגבילו, וקבלת עול האדון דורשת הכנעת ישות ומציאות העבד כלפי האדון.

"והם שני העניינים ד"חסדים" ו"גבורות" (ה"בונים" את המלכות): "חסד" עניינו גילוי, והוא התגלות המלך; ו"גבורה" היינו הכנעת האדם, שע"ז עול המלך מתקבל בנפשו וחודר בליבו". עכ"ל.

והיוצא מכל הנ"ל הוא, שאכן העבודה של קב"ע כבר בתחילתה צ"ל מצד פנימיות האדם. והיינו, שאמנם גם אם הקב"ע שלו היא רק חיצונית ומעשית, היא נקראת קב"ע. אך בניין הקב"ע, וקב"ע "באמת", זהו דווקא ע"י שהיא "קשורה ו"דבוקה" עם פנימיות נפשו". והכוונה היא כנ"ל, הרגש מלכותו ית', והכנעת מציאות העבד, "שע"ז עול המלך מתקבל בנפשו וחודר בליבו"¹⁷.

ואולי י"ל שזה ע"ד המבואר בנוגע למעשה המצוות וקב"ע. שעל אף שראשית העבודה היא קב"ע, ולכתחילה קיום התומ"צ צ"ל מצד זה, אך אפי' אם אין לו רגש קב"ע, צריך לקיים תומ"צ¹⁸ (ואפי' בשביל פני'). אבל סדר העבודה של תומ"צ, כפי שהוא באופן הרצוי, הוא שצ"ל קב"ע בתחילה.

כמו שהוא בעניין ה"בניין" של קב"ע, עד"ז י"ל בנוגע לבחירה של קב"ע. שסדר העבודה הוא קבלת עול, שהוא בוחר (ברצון) בקב"ע. אבל באם אין לו בחירה ורצון לקב"ע, הרי צריך לקיים בין כך, (ע"ד מה שאמרנו באם אין לו הבנין של קב"ע שצ"ל בין כך המעשה של קב"ע), אבל סדר העבודה עצמה היא זה שהוא מקבל עליו בבחירתו וברצונו.

שהרי עיקר מעלת האדם היא השכל, וכשעושה דבר (באמת), ובפרט אם הוא נגד רצונו, הרי זה כי מבין (באמת) שכן צריך להיות. ובנוגע לתומ"צ – שמבין שחיים האמיתיים, הם חיים של תורה ומצוות, וזה פועל עליו שיבחר (ברצון) בתורה ומצוות¹⁹. ובפרט שהמדובר פה הוא בביטול

17. ואולי עפי"ז י"ל בד"א שזה הפשט בהע' בלקו"ש חט"ז בא ד, שמבאר העבודה של לחם עוני – קב"ע, אבל שצריך שיהי' מלווה עם תענוג, שזהו ענין מצה עשירה, התענוג בקב"ע. אבל ביציאת מצרים גופא צ"ל רק לחם עוני. ובהע' 40: "ויל"ע איך לתווך זה עם הידוע. . דמצה [שלפני חצות היתה צריכה שימור ו]שלאחרי חצות (ואילך) לא היתה יכולה לבוא לידי חימוץ. . ובהמשך תער"ב. . "שהיא בבחי' מצה עשירה כו". ואולי י"ל עפ"י המבואר באוה"ת. . דגם זה שלא הספיק כו' והוא "כמו בחי' אתכפיא רק שזהו בפנימיות" (ראה לקמן בפנים דיצי"מ עניינה קבלת מלכות שמים, ביטול בתכלית), ולכן נקרא ג"כ – מצד ענין עקרי זה – "לחם עוני", מכיון שהוא רק אתכפיא ולא אתהפכא". עכ"ל.

והיינו, שבקב"ע (ובאתכפיא) יש ענין שיהי' בפנימיות, וללא קשר לעבודה בתענוג (– מצה עשירה), אלא כחלק מהעבודה של קב"ע ואתכפיא עצמים.

18. ראה גם לקו"ש קרח ח"ד.

19. ובלשון ד"ה 'נכוד מלכותך' דלעיל: "ומ"מ הוא בוחר באלקות מצד החכמה ודעת שבו שמבין בשכלו שאלקות הוא בחי' תכלית הטוב והוא בחי' חיים האמיתיים ובוה דוקא צריך לחפון".

של קב"ע – שהוא כביטול דעבד, שהוא בעצם מציאותו (שהוא עבד), שזה מגיע דוקא ע"י האדם עצמו, ע"י הבחירה (ברצון) שלו²⁰.

ובלשון ד"ה 'יהי' הוי' אלקינו עמנו' תשכ"ד (ס"ג): "שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו ע"י הוא רק בהצירוף שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך".

ולאחר ענין הקבלה והבחירה בקב"ע, ולאחר שבונה הקב"ע – בפנימיות, יש ענין נוסף, שהקב"ע יהי' התענוג שלו²¹, ועד שיהפוך לעצם מציאותו. והיינו, שישורגש שהקב"ע חדור בתוכו (לא רק מצד הענין הפנימי המובא לעיל, אלא עוד יותר מכך), היות ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", והמצוות הגם חלק ממציאאותו.

וכמובא גם ב'כבוד מלכותך' הנ"ל בסופו: "וגם יכול להיות הבחירה אח"כ בבחי' תוקף ההמשכה מאד לאלקות כמו מצד הרצון הפשוט שלמעלה מטו"ד והיינו שנתעורר בו בחי' כוח הבחירה שמצד עצמות נפשו כו' . . אכל כ"ז בא ע"י השכל והחכמה דווקא בתחילה"²².

,

עפ"ז ביאור בשיחת תזו"מ תשמ"ח

ואולי עפ"ז יש לבאר המובא בשיחת תזו"מ תשמ"ח (מוגה), ס"י: "ועד"ז הוא גם בעבודת האדם, כפי שהעבודה היא עדיין בשלב הראשון, "נעשה" לבד (קיום המצוות בדרך קב"ע) אבל האדם מצד עצמו, אינו מרגיש עדיין בשכלו ובמידות ליבו וכו' את העילוי שבתומ"צ . . תכלית השלימות בעבודת האדם היא (כנ"ל) – "נעשה ונשמע", שגם מצד מציאותו (שכלו ומדותיו וכו')

וראה עוד יותר בלקו"ש חי"ט נצבים ג (ס"ו): "ואם כן, כיצד יכול הזירוז – אמירת ה' בתורתו "ובחרת בחיים" – לשכנע את האדם בוודאות לעזוב את החיים הגשמיים ולבחור במקומם בטוב ובחיים של תומ"צ? . . "ובחרת בחיים" איננו אמירה בלבד, אלא באמצעותו הקב"ה מראה לישראל בגשמיות את ה"גורל הטוב", עד אשר רואים בעיני בשר (מפעם לפעם, לפחות) שבאמצעות עשיית טוב זוכים לחיים כפשוטם". ובהע' 23: "או – שמרגיש איך שחיים אמיתיים הוא (לא חיים בשריים וגשמיים, כ"א) חיים של תומ"צ".

20. ובפשטות, שבאם לא יהי' מצד האדם עצמו אלא משהו מבחוץ, הרי לא רק שאינו אמיתי, אלא גם אין לזה קיום, ע"ד המבואר לעיל מלקו"ש חל"ט.

21. ובפשטות כ"ה בענין ה"נשמע" (שלאחרי "נעשה"), וכן ענין ה"משפטים", שיהי' הבנה והשגה.

22. בד"ה 'ביום עשתי עשר' תשל"א מבאר דבחירת ישראל בקב"ה היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל, וזה פועל שגם יהי' בחירה עפ"י שכל. ולכאורה מבלי ללמוד את 'כבוד מלכותך' הי' אפשר להבין שבתחילה ישנו ענין הבחירה עצמית שלמעלה מהשכל, ולאח"ז, פועל גם בשכל. אך מ'כבוד מלכותך' בפנים עולה, שכדי להגיע לבחירה עצמית, זה דוקא ע"י שבתחילה בחירתו היא עפ"י שכל ודעת.

יורגש ויאיר האמת דתורה . . ואע"פ שסדר הנ"ל הוא שלב שני בעבודת ה' – יש עד"ז אצל כאו"א בכל יום, "מיד" כשניעור משנתו . . ולכן יש בכחו, באיזה מצב שרק יהי, אפילו בהעלם דעולם, לגלות את האמת דתורה, ודמציאות העולם ושל שכלו ומדותיו".

ובסי"ב: "כשמתבוננים אליבא דאמת ורואים איפה נמצאים בעבודת ה', יכולים ליפול מאד ברוח כו'. ועד"ז כאשר הולכים לדבר אודות יהדות ומעיינות התורה עם יהודי שנמצא ב"חוצה", בעוה"ז הגשמי והחומרי, ועד ליהודי שלכאורה כל הזמן הי' ב"חוצה" . . יכולים לחשוב, איך יוכלו לפעול עליו. ועל זה בא הלימוד . . שכל יהודי, בכל מעמד ומצב שנמצא, יכולים להסביר לו הטוב והיוקר וההכרח שבתומ"צ, באופן שיבין וירגיש בשכלו ומדותיו, "דרך ישרה שיבור לו האדם".

ולכאורה לפום ריהטא צע"ק, דהא במהלך השיחה מבאר שיש את העבודה הראשונה שהיא "נעשה" (קב"ע), והשלב השני הוא "נשמע", שיבין וירגיש העילוי דתומ"צ. א"כ, מדוע כותב שעד"ז הוא גם בתחילת העניין, כאשר בתחילה צריך לכאורה (רק) קב"ע?

אך לפי האמור לעיל יובן. שהרי כנ"ל, כדי שבכלל יבוא לבחור בתומ"צ, זהו ע"י שמבין את העילוי של תומ"צ. ומטעם זה, יש עד"ז גם בתחילת הענין (ובכל מצב). שאף שא"ז שמבין ומרגיש בכל העניינים של תומ"צ את הטוב והיוקר, שזה בעיקר בשלב הב' ("נשמע"), אך עם זאת ישנו גם כבר בהתחלה, באופן שזה מה שמביאו לבחור בתומ"צ.

יא

"עבד שמכרוהו ב"ד"

והנה, עפ"י האמור לעיל (ס"ט) ובפרט, עפ"י הנזכר מד"ה 'יהי הוי' כו' תשכ"ד, יומתק גם המבואר בכמה מקומות, כדלהלן.

דהנה, איתא בד"ה 'רני ושמחי' תשכ"ז (ס"ד): "וי"ל בזה, שהביטול דהקדמת נעשה לנשמע, הוא שישאל קיבלו עליהם עול מלכות שמים, ולכן, אף שהביטול דקבלת עול מלכות שמים הוא (לא רק בנוגע לכוח המעשה, שיעשה כל מה שיצטווה, אלא גם) בעצם מציאותו, שכל מציאותו הוא זה שהוא עבדו של המלך, מלך מלכי המלכים הקב"ה, מ"מ, כיון שהקבלת עול מלכות שמים באה מצד האדם, שהוא קיבל עליו להיות עבדו של המלך, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם . . ואמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון.

"ויש לומר, דזהו מ"ש כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, דזה שישאל הם עבדים של הקב"ה הוא (לא רק מפני שהם קיבלו עול מלכותו ית', אלא גם) מפני שהקב"ה הוציא אותם מארץ מצרים, שע"ז הם מוכרחים להיות עבדים". ושם בהע' 28: "להעיר

שהשעבוד דעבד שמכרוהו ב"ד הוא שעבוד גדול יותר מהמוכר עצמו. . . דיש לומר הטעם על זה, כי המוכר עצמו הוא ברצונו, וכשמכרו אותו ב"ד הוא על כרחו"²³.

וכן בד"ה 'בהעלותך' תשכ"ט (ס"ח): "ויש לומר דהיתרון בהביטול דקיום המצוות באופן זה לגבי הביטול דקבלת עול, הוא בשני עניינים. לפי שהביטול דקבלת עול הוא ע"י שהוא קיבל עליו להיות עבדו של מלך מלכי המלכים הקב"ה"²⁴.

ולכאורה, הרי קב"ע עצמו הוא ענין של הכרח²⁵, שעושה לא מפני שרוצה, אלא מפני שמוכרח. מהו א"כ הביאור בכך שביטול דקב"ע הוא ע"י שישראל קיבל עליו, ויש ביטול נעלה יותר – שהוא מוכרח?

אך עפ"י הנ"ל י"ל, דהקב"ע עצמו (שמוכרח) הוא דווקא מצד עצמו, ע"י בחירתו. ואדרבא, היא הנותנת, דהיות והביטול דעבד הוא בעצם מציאותו (שהוא לא בן חורין אלא משועבד), זה צריך להיות דווקא מצדו (ש'מקבל עליו להיות עבדו של המלך' כנ"ל (ס"ט) בד"ה 'היה הוי').

וע"ז מוסיף שהיות והביטול דקב"ע מגיע מצדו (ע"י בחירתו), יש עוד בחי' בביטול²⁶, שירגיש שזה עצמו שיש לו קב"ע, הוא מצד שמוכרח²⁷ (ולא רק מפני שבחרח²⁸), ע"ד "עבד שמכרוהו ב"ד".

23. וראה גם בלקו"ש חל"ב ויקרא א (ס"ה): "היינו לא זה שהאדם מקבל עליו עול מלכותו ומצוותיו ומקיים גזירתו של מלך, אלא רק שרצונו של הקב"ה יתקיים".

וראה גם שיחת ש"פ תשא תשמ"ט (ס"ז): "כי מצד מ"ת עצמה, אפשר שהעבודה בתומו"צ תהי' עם חשבון וטעם בשכל (כולל – החשבון שרוצה לעשות בקב"ע, נעשה ונשמע), הקשור עם ציור; משא"כ העבודה באופן ד"אש" מורה שזה לא בגלל טעם בשכל או מצד טבע הבריאה, ואפילו לא (חשבון) בגלל רצון וקבלת עול לקיים רצון ה', אלא באופן שלמעלה מכל ציור".

24. בהמשך המאמר שם: "ויתירה מזו, שהביטול דעבד לאדונו [גם כשהוא נולד עבד] קשור עם מציאותו, שענינו הוא זה שהוא עבד של האדון, והביטול באופן הנ"ל הוא (לא מצד ענינו של האדם, אלא שאי אפשר שתהי' מציאות בעולם היפך ציווי הקב"ה". ובהע' 61: "לעיל שם הערה 32 (ד"ה 'רני ושמחי' תשכ"ז. צ"ש), שהביטול דישראל ע"י שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית הוא ביטול נעלה יותר מהביטול שלהם ע"י שהקדימו נעשה לנשמע (וע"ד החילוק דמכר עצמו ומכרוהו ב"ד). ועפ"י מ"ש בפנים, הביטול שנמשך במתן תורה הוא ביטול נעלה יותר גם מהביטול דכפה".

וראה עד"ו בלקו"ש חכ"ה וישב ב, ס"ד: "והיינו, שבעבד, מאחר שהוא רכושו של האדון, גם ידו" (בעשייתו) נקנית לאדון – אבל מכל מקום מציאות ה"יד" קיימת (– כחלק מגוף העבד); משא"כ באסיר, שכל עשיותיו הן רק מה שהכריחוהו אחרים לעשות, הרי מעיקרא אין זו העשייה שלו". ובהע' 19: "בהמשך תרס"ו שם, שזהו ענינו של עבד פשוט, שהעבדות שלו היא מצד ההכרח והכפיה רק מצד קבלת עול האדון ולכן אינו מציאות לעצמו כלל. . . אבל בפרטיות יותר יש חילוק בין עבד פשוט שענינו – לעבד את אדונו, ואסיר שענינו להיפך – שהוא אסור ואינו מציאות כלל".

25. כמובא בלקו"ש ח"ט עקב א, ובכ"מ.

26. ובפשטות זה דוקא לאחרי ענין הקבלת (בבחינה) עול.

27. וראה גם בד"ה 'היה הוי' הנ"ל (ס"ד): "עד"ז הוא לאידך שהשלימות דעבודת האדם היא כשעבודתו [גם העבודה בכוח עצמו, וגם העבודה דמס"נ. . .] היא לא מפני שהוא רוצה לעבוד את ה' אלא מפני שבטל לאלקות".

28. ראה עד"ז בד"ה 'החודש' תשל"ה (ס"ו) בנוגע לתשובה שבסוף גלותן: "כי זה שישראל עושין תשובה בסוף גלותן

יב

המעלה דלעת"ל – אתכפיא או אתהפכא?

והנה, בלקו"ש חט"ז בא ד, מבוארת העבודה שנרמזת בלחם עוני ובמצה עשירה עפ"י פנימיות העניינים. דלחם עוני מרמז על העבודה דקב"ע (ולא מתוך תענוג והנאה), אתכפיא. ומצה עשירה על העבודה בשכל ומידות (ששוללת אפשרות לחימוץ ורע). ומבאר בס"ו: "שני אופני העבודה מתבטאים, באופן כללי, בשני הסוגים הכלליים של גאולה: גאולת מצרים והגאולה העתידה.

"ביציאת מצרים כתוב 'כי ברח העם' (חיפזון), כי 'הרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתוקפו', ולכן היו מוכרחים לברוח מן הרע ('טומאת מצרים') – שזהו עניינו של 'לחם עוני' – עבודה של 'אתכפיא'; משא"כ לעת"ל יהי' 'לא בחפזון תלכו' . . מצב של אתהפכא – מצה עשירה". עכ"ל.

וצ"ל, דהנה בד"ה 'ועבדי דוד' תשמ"ו, מבוארת העבודה של לימוה"ת וקיום המצוות. דעניינה של תורה הוא 'אורייתא וקוב"ה כולא חד', וע"י התורה האדם מתאחד עם הקב"ה, וקיום המצוות הוא בכוח העשייה דווקא. וזהו שבמצוות לימוה"ת עפ"י הלכה צ"ל חיות ותענוג, וקיום המצוות עיקרו הוא ע"י קב"ע דווקא. ובס"ה: "וזהו שלעת"ל מעשה גדול, מעלת הכפי' וקב"ע שלמעלה מכל כוחות האדם".

ולכאורה העניינים סותרים זא"ז, דבלקו"ש חט"ז מבאר שהמעלה דלעת"ל היא בענין האתהפכא, ובד"ה 'ועבדי דוד' מבאר שלעת"ל תהי' מעלת הקב"ע וכפי'?

יג

המעלה דלעת"ל – חיבור ב' העבודות

וי"ל, עפ"י המבואר בכמה מקומות בחסידות, שהמעלה לעת"ל תהי' בחיבור שתי העבודות, קב"ע ואתהפכא, בחדא מחתא. ולדוגמא, בד"ה 'תקעו' תרס"א בסופו (ע' קסט): "וכמו לעת"ל דכתיב וראו כל בשר . . ויאיר בחי' גילוי אוא"ס ממש בבחי' היש שלמטה כו', ואז יהי' עיקר התחברות בחי' מ"ה וב"ן"²⁹.

. . הוא באופן שנרגש בהם, דזה שעושין תשובה הוא לא מצד ציור המציאות של האדם העושה תשובה אלא מפני שהבטיחה תורה שבסוף הגלות יעשו תשובה . . והגם שהתשובה היא ברצונו ובבחירתו . . מ"מ עשיית התשובה דישראל שבסוף הגלות היא לא מצד הציור שלהם מצד עצמם, אלא מפני שהבטחת התורה פועלת עליהם שיעשו תשובה".

29. שם בפנים (ע' קסה) מבאר שבנימין הוא בחי' בע"ת. וצ"ב, דהא, בד"ה 'קדושים' תשכ"א מבאר שבנימין הוא בחי' עבודת הצדיקים.

ויובן זה עפ"י המבואר בהמשך תרס"ו ד"ה 'השמים כסאי' (ע' תקלד): "דהנה מדרי' בנימין, הגם שהוא בחי' שם ב"ן, אין זה מדרי' שם ב"ן עצמו, כ"א בחי' רוחא דשביק בגווה, דהיינו הארת שם מ"ה שבשם ב"ן כו' (י"ל דבנימין הוא בחי' בן שנעשה עבד כו')".

וכן ב'מרגלא' המובא לעיל, המבאר, דזה שבן ועבד הם שני עניינים הוא בנשמה כמו שבאה בהמשכה, אבל בשורש הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות ממש, בן ועבד הם ענין אחד. ובס"י שם כותב, שהחיבור דשני העניינים דבן ועבד הוא ע"י גילוי עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות. וממשיך לבאר, שהטעם לכך שאמיתית הענין ד"פדאני לי ולבני מבין האומות" יהי' בביאת המשיח דווקא, הוא כי משיח הוא היחידה (העצם) דכללות ההשתלשלות, ולכן ההכנה העקרית לכך היא החיבור דבן ועבד, שבא מעצם הנשמה.

עפ"י מובן ענין חיבור ב' העבודות דלעת"ל. לעת"ל תתגלה העבודה של ביטול באופן הכי נעלה, ביטול דקב"ע, אבל לאידך, באופן שחודר בפנימיות בתוך מציאות האדם – אתהפכא.

וימתק ביותר, וקצת באופן אחר, עפ"י המבואר בסה"ש תשמ"ח ח"ב, בהדרן על ש"ס משנה, שמבאר בהרחבה את שיטתיהו דב"ש וב"ה, ואת סיבת מחלוקתם. דב"ש סוברים דאזלינן בתר בכוח, וב"ה סוברים דאזלינן בתר בפועל. ושורש מחלוקתם, דב"ש סוברים ד"נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא", וב"ה סוברים ד"נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא".

ובסכ"ג שם: "לדעת ב"ש – הכוונה בהבריאה היא העלי' למעלה: הכוונה בבריאת הארץ היא ש"תצא" מגדרי ה"ארציות" ותתעלה לדרגת "שמים", ועד"ז הכוונה בבריאת האדם היא – שיתבטל ממציאיותו וכל ענינו רק (לשמש את) קונו; משא"כ לדעת ב"ה – הכוונה בבריאת הארץ היא שתישאר במציאותה ובהגדרים שלה (גדרי הגשמי) אלא שגדרים אלו יהיו עפ"י תורה, ועד"ז הכוונה בבריאת האדם היא – שיהי' במציאותו אלא שמציאותו תהי' בשלימות, השלימות שהוא משמש את קונו".

ובסכ"ד ממשיך: "'עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות" . . שיעקר שכר המצוה הוא קיום המצוה עצמו – שהאדם מבין ומרגיש העילוי דהמצוה עצמה, רצונו של הקב"ה . . ולכאורה מקום לומר ששכר זה א"א שיהי' בתכלית בשלימות, הן לשיטת ב"ש והן לשיטת ב"ה: לשיטת ב"ה שרצון הקב"ה בבריאת האדם ובהמצוות שנתנו לו הוא שבביל טובת ושלמות האדם – מסתבר לומר לכאורה, שגם שכר המצוה (גילוי רצון המצוה) הוא שהאדם ירגיש רק בחינה זו ברצונו ית' כמו שנעשה "מקור" לבריאת האדם;

"ולאידך, לשיטת ב"ש שהכוונה בבריאת האדם ובהמצוות שנתנו לו הוא רק בכדי להשלים רצון הקב"ה ואין לה קשר לטובת האדם ושלמותו (ואדרבה, עבודת האדם היא "לצאת" ממציאיותו, "נוח לו לאדם שלא נברא") – מסתבר לומר לכאורה, שהשכר דהמצוות, גילוי רצון המצוה, הוא באופן שאינו חודר במציאותו של האדם (בפנימיותו).

"ומחדש ריב"ל "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות" . . אוהבי יש" – דבעניינם של "עולמות" אלו שתי המעלות: מצד אחד, הם למעלה ממדידה והגבלה, כדמוכח מזה שביכלתם לקבל "מלא עומסו של הקב"ה", ואעפ"כ נקראים בשם "עולמות" – ד"עולם" מורה על גבול . .

"לשני סוגי הצדיקים: שגם הצדיקים שעבודתם בעוה"ז היתה קשורה עם מציאותם ינחלו את ה"יש" כמו שהוא למעלה ממידת האדם, ולאידך שגם הצדיקים שעבודתם היתה לשלול ולבטל את מציאותם – יחדור הגילוי ד"יש המוחלט" במציאותם". עכ"ל.

יד

לעת"ל – עבד נאמן

ועפ"י כ"ז יש לבאר ענין נוסף בד"ה 'ועבדי דוד' הנ"ל, שלכאורה תמוה ביותר.

לאחר שמבאר שלעתיד תתגלה מעלת הקב"ע ואתכפיא, כותב: "ובזה הוא החידוש, דאעפ"כ עבדי דוד מלך עליהם, מעשה גדול, שכל העבודות אז (גם לימוד התורה) יהיו באופן דמעשה וכפיה, היינו, למעלה מכל המיצרים וגבולים. וזהו גם הדיוק 'ודוד עבדי' דוקא, שיהי' בבחי' עבד, עבד נאמן, תכלית השלימות, בחי' יחידה ליחדך שיש רק הענין דיחיד בלי שום פניות". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב מדוע נוקט הלשון "עבד נאמן", כאשר לכאורה יותר מתאים הלשון "עבד פשוט", שהיחוד בעבודתו הוא הקב"ע ואתכפיא (כמבואר ב'זמקנה רב' תרס"ו)³⁰?

ויוקשה עוד מהמוזכר בלקו"ש ח"ט עקב א, שמבאר בהרחבה מעלת הביטול דקב"ע (שזה בעיקר בזמן הגלות, משא"כ הביטול בזמן הבית), ושם בהע' 20: "ובדוגמת מעלת העבד 'פשוט' על עבד 'נאמן'".

ויובן בהקדים המבואר בד"ה 'כימי צאתך' תשי"ב (ס"ו): "והנה ידוע שהמעלה בהביטול דיחור"ע היא שהביטול הוא בכל מציאותו (שלא נשאר אצלו ובו ענין שאינו בטל, ודלא כהביטול דקב"ע שהביטול הוא רק בנוגע למעשה בפועל), והמעלה בהביטול דקב"ע היא בהביטול עצמו, שהוא ביטול אמיתי שאינו קשור עם מציאותו של האדם³¹. שהביטול דיחור"ע, כיון שהביטול הוא ע"י

30. בד"ה 'שלח לך' תש"מ בסופו: "כי ע"י מעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות, דלשון זה (מעשינו ועבודתינו) שכתב רבינו הזקן בתניא קדישא הוא בדיוק, 'מעשינו', לשון מעשין על הצדקה, ענין הכפי' וביטול, וכל שכן מעשה כפשוטו, 'ועבודתנו', בחי' עבודת עבד, ותכלית השלימות דעבד, עבד נאמן (כמבואר בהמשך תרס"ו)".

והנה בתחילת סה"מ תשל"ט – תש"מ (הוצאת 'ועד הנחות התמימים') הובא מענה כ"ק אדמו"ר על אשר שאלוהו אודות מאמר זה: "לא תפסנו: בהמשך תרס"ו (ע' שיט ואילך. ע' שסא ואילך) מבואר ש"מכמה טעמים" יש יתרון מעלה רבה בעבודת עבד פשוט על עבודת עבד נאמן, ובהמשך הביאור שם מדגיש לכאורה מעלת עבד פשוט דוקא על עבד נאמן. והמענה (בשני קטעים): "הרי יש כו"כ, משא"כ עבד נאמן". "וא"כ למה נאמר במרע"ה מעלת עבד נאמן?! הרי לזה א"צ לחכות (רוב בני"י) לעת"ל".

רק שבמאמר שם מתייחס לב' העבודות, 'מעשינו' – כפי' וביטול, 'ועבודתנו' – תכלית השלימות דעבד, עבד נאמן (כמובא בתרס"ו). וע"ז שאלו, דלכאורה המעלה היא בעבד פשוט דווקא. אבל במאמר דידן מדבר במעלת המעשה וכפי' עצמו, וכותב "וזהו גם הדיוק 'ודוד עבדי' דווקא שיהי' בבחי' עבד, עבד נאמן".

31. וראה בד"ה 'אני לדודי' תשל"ב (בהמשך לענין היראה דאלול – יראה תתאה, ויראה דר"ה – יראה עילאה), שהמעלה דיראה דאלול היא מצד החידוש שבה. ומוסיף (ס"ו): "ויש' להוסיף, שהמעלה שבהיראה והביטול דאלול

שמכיר ומרגיש שכולא קמיה כלא חשיב, הרי הביטול קשור עם מציאות האדם (ההכרה שלו) ואינו ביטול אמיתי, והביטול דקב"ע, שמקבל עליו לקיים ציווי ה' גם כשהציווי הוא כנגד רצונו, בדוגמת עבד שהוא מוכרח לקיים רצון האדון, כיון שעניינו של ביטול זה הוא שלא להתחשב עם מציאותו, הרי זה ביטול אמיתי". עכ"ל³².

והיינו, שביחוד ע דוקא נרגש ביטול במציאות, שאינו נשאר בו מציאות לעצמו, וכל מציאותו בטלה לקב"ה, משא"כ בביטול דקב"ע, שנשאר יש ודבר נפרד. אלא שיש מעלה בביטול דקב"ע, שהביטול הוא אמיתי, והיינו, שלא מגיע ממציאותו, משא"כ הביטול דיחוד"ע שמגיע ע"י שמכיר ומרגיש³³. אבל ענין זה עצמו שייך רק למעשה שלו, שהרי אדרבא, הוא עצמו נשאר יש ומציאות נפרדת³⁴.

לגבי היראה והביטול דר"ה היא לא רק מצד החידוש שבזה, אלא גם בענין הביטול. דהביטול שע"י גילוי, כיון שהביטול הוא מפני שמכיר ומרגיש העילוי דהגילוי (שהוא באין ערוך לגביה), הרי הביטול קשור עם מציאות האדם (ההכרה שלו). ואמיתית ענין הביטול הוא בהעברת דקב"ע, שהוא כמו עבד, שמצד עול האדון שמוטל עליו הוא מוכרח לקיים רצון האדון".

וראה גם בלקו"ש ח"ט עקב א (דלעיל) שמגדיר זאת ככמות של הביטול, ומהות הביטול. שהמעלה בהביטול דזמן הבית היא שהביטול הוא בכל מציאותו – מעלה בכמות הביטול. והמעלה בביטול של הגלות הוא שהביטול הוא אמיתי – מהות (ואיכות) הביטול.

אבל ראה גם בלקו"ש ח"ז בהר א, שמבאר ביאור זה בנוגע לביטול במציאות – מעלה בכמות הביטול, וביטול היש – מעלה באיכות הביטול. ובהע' 31 שם מעיר בנוגע לביטול במציאות: "מובן שגם באיכות ישנה מעלה (וגדולה היא) שאינו יש".

32. בד"ה 'אשרי תבחר' תש"ז משמע לכאורה להיפך. ובהע' 31 שם: "'ביטול היש' הוא שהביטול עצמו הוא בחי' יש", לפי שהוא בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש) של הנברא, ו'ביטול במציאות' הוא שהביטול הוא מצד האלקות, שלכן הוא ביטול אמיתי". וצ"ע.

ואולי י"ל בד"א, שהמבואר בפנים (ב'כימי צאתך' תשי"ב, ובמקומות שנשמנו בהע' הקודמת) היא בנוגע לביטול עצמו, דהיינו, שביטול היש, היות ועניינו הוא שלא להתחשב עם מציאותו, אלא שמוכרח (קב"ע), מצד זה הוא ביטול אמיתי. משא"כ ביטול שנושעת ע"י שמכיר ומרגיש (ע"י הגילוי אור) שכולא קמיה כלא חשיב, אז קשור עם מציאות האדם.

אבל המבואר ב'אשרי תבחר' מדבר בנוגע לגורם להביטול, שבביטול במציאות, על אף שהביטול בא ע"י מציאותו (שמכיר ומרגיש), אבל זה עצמו בא ע"י גילוי אלקות [גילוי האמת] – ומטעם זה גופא פועל ביטול בכל מציאותו. ומצד נקודה זו היא ביטול אמיתי. משא"כ ביטול היש, שעל אף שהביטול עצמו הוא לא להתחשב עם מציאותו, כ"א שמוכרח, אבל זה גופא בא ע"י מציאותו (ההשגה שלו), וכמו שנתבאר לעיל ס"ט.

33. ובל"א בלקו"ש ח"ט עקב א (דלעיל, ס"ד): "שהביטול שבזמן הבית מקיף את האדם כולו, עד ש"אין לו חפץ ורצון אחר כלל", ואילו בזמן הגלות אין הוא חדר בביטול. . . והוא רק מכניע את עצמו. . . אך ההתבטלות שאכן קיימת (בחיצוניות) היא אמיתית. לעומת זאת, ההתבטלות שבזמן הבית, הנובעת מגילוי אור אינה התבטלות מוחלטת, כי הביטול עצמו קשור במציאות האדם".

34. וראה בלקו"ש חט"ו וישב ב (ס"ט): "בעשיית המצוות ביטול האדם הוא 'כעבד המקיים מצוות המלך ועושה דבריו'; משא"כ הביטול בעסק התורה הוא ש'דבר ה' זו הלכה. . . היא המדברת מתוך גרונו", ולכן "מאן מלכי רבנן" – הלומד אינו בבחי' עבד (הנשמע לציווי המלך ומתבטל אליו) אלא מציאותו גופא היא ה"מלך". . . לפי שאצלם גם קיום המצוות הוא בתכלית הביטול, בדוגמת הביטול דתורה. כלומר, קיום המצוות שלהם אינו באופן שהם עושים

ועפ"י³⁵ תתורץ הקושיא דלעיל: מעלת העבד נאמן היא שהוא בטל בכל מציאותו לאדון, משא"כ אצל עבד פשוט, רק המעשה בטל. עם זאת, מעלת העבד פשוט היא שהחלק שבטל הוא ב"ביטול אמיתי", ביטול טהור שלא נובע כלל ממציאותו. ולעתיד לבוא, הביטול הזה יחדור ויורגש גם במציאות האדם.

מטעם זה כותב במאמר – "עבד נאמן", כיון שנרגש בכל מציאותו הביטול לקב"ה, אבל עם מעלת הביטול דקב"ע, שהביטול יהי' ביטול אמיתי, שאינו קשור עם מציאותו. והיינו, חיבור ב' העבודות.

טז

עבודת המטה – צדיקים או בע"ת?

והנה, עפ"י כל הנאמר לעיל, דרוש ביאור. שהרי נתבאר, שעבודת הצדיקים, היא דווקא הפועלת בתוך מציאות העולם ('עבודת המטה'). משא"כ עבודת הבע"ת היא יציאה מהעולם, שמטעם זה, הגילוי בעולם – דירה בתחתונים, הוא דווקא ע"י עבודת הצדיקים (כמבואר בד"ה 'דבר גו' קדושים' תשכ"א³⁵).

אך לכאורה נראה דבכמה מקומות מבואר שדווקא עבודת הבע"ת היא עבודת המטה. וכמובא בד"ה 'ביום השמיני עצרת' תש"מ שמבאר ענין הלוחות הראשונות ולוחות השניות, דלוחות הראשונות עניינם עבודת הצדיקים, ולוחות שניות עניינם עבודת הבע"ת.

ושם ס"ג: "משא"כ נתינת לוחות האחרונות היתה ע"י אתעדל"ת. דעבודת התשובה דבנ"י (על חטא העגל) היתה אתעדל"ת שעוררה והמשיכה הגילוי דלוחות האחרונות. וזהו מה שנתנת לוחות האחרונות היתה בחודש תשרי, כי ענייני חודש תשרי באים ע"י העבודה דאלול שהיא כלי ואתעדל"ת שמעוררת וממשכת את העניינים דתשרי. ולכן עי"ז נעשה זיכרון ועלי' גם בהמטה עצמו".

וכן, ב'באתי לגני' תשל"א, ס"ג: "כי עיקר המעלה דאתהפכא חשוכא לנהורא היא כשהפיכת החושך לאור היא לא מצד האור אלא שהחושך מצד עצמו נהפך לאור, וענין זה הוא בעיקר בבע"ת.

את רצון ה', 'כעבד המקיים מצות המלך', אלא כל מציאותם היא היותם בבחי' מרכבה שעל ידה מתמלא רצון ה"'.
35. וראה שם בפנים דיציאת מצרים (פסח ראשון) היא כמו עבודת הבע"ת – אתכפיא. וספירת העומר (פסח שני) היא כמו עבודת הצדיקים. ושם בס"ט: "והנה הטעם על זה שיציאת מצרים היא באופן דאתכפיא וספירת העומר היא באופן דאתהפכא, הוא, כי יציאת מצרים היתה מצד אתעדל"ע, והגילוי הנמשך מלמעלה (שלא ע"י עבודת האדם) אינו נמשך בפנימיות כ"כ, וספירת העומר היא עבודת האדם, אתעדל"ת, והגילוי הנמשך מלמעלה ע"י עבודת האדם [אתעדל"ע שע"י אתעדל"ת] הוא בפנימיות".

דבצדיקים, גם העבודה דאתהפכא שלהם היא ע"י שמרגישים אלקות, גילוי מלמעלה, והאתהפכא דבע"ת, שמשנתנה ונהפך מן הקצה אל הקצה, היא מצד עצמו".

וכן בפשטות בנוגע לעבד, ובפרט עבד פשוט, שדווקא עבודתו היא עבודת המטה, כמובא בהרחבה בתרס"ו בד"ה 'ומקנה רב' ובמאמרים שלאחריו. וכן בד"ה 'כי כאשר השמים' (בסופו – ע' קנה): "וענין קבעומ"ש ה"ו מכוח עצמו דווקא . . . וכמו"כ הוא בענין קבעומ"ש, שאין זה מצד הגילוי מלמעלה, כ"א מה שגשמות ישראל מעצמן דווקא מקבלים עליהם עול מלכותו ית"ל". עכ"ל.

וכן בד"ה 'החודש' (שם, ע' קנז): "מפני מה צ"ל דווקא עבודה בכוח עצמו, ומהו היתרון בעבודה זו . . . אך הענין דהנה ידוע שיש בחי' בן ובחי' עבד", ובמהלך ההמשך ממשיך לבאר דזו מעלת העבד.

טז

עבודת הבע"ת – מהמטה, עבודת הצדיקים – בהמטה

ויובן בהקדים, דיש לשאול עד"ז בנוגע ל"חודש ניסן".

דהנה, בד"ה 'דבר קדושים' תשכ"א (הנ"ל) מבואר, שהעבודה דחודש ניסן – פסח ראשון (עבודה דאתכפיא), היא בדוגמת בע"ת (ואייר הוא בדוגמת עבודת הצדיקים)³⁶.

ובמקומות אחרים מבואר שניסן הוא בדוגמת עבודת הצדיקים, ולדוגמא בתורת שמואל תרל"ו ח"ב (ע' שס): "דהנה חודש ניסן מורה על הלוחות הראשונות כי כאשר יצאו ממצרים הי' במדרגת צדיקים"³⁷.

והנה, בשיחת יום ועש"ק ער"פ תנש"א (ס"ב), מבואר עניינו של שבת ועניינו של פסח. דשבת מורה על שלימות העולם, ופסח מורה על דרגא באלקות שלמעלה מהעולם. ובס"ד שם: "שמיני" – מורה על דרגא שלמעלה מהעולם, כי מציאות העולם (גם השלימות דהעולם) קשורה עם מספר שבע, שבעת ימי בראשית שהם שבעת ימי ההיקף, ומספר שמיני קשור עם דרגא שלמעלה מהעולם"³⁸.

36. וראה גם לקו"ש ח"ד בהוספות לפסח שני.

37. וראה גם בסה"מ תרמ"ב ס"ע ג.

38. בקשר למה שיתבאר לקמן ראה גם (בנוגע לעבודת האדם) בלקו"ש ח"ז שמיני א, הע' 34: "לכאורה אינו מובן מכיון שהגילוי שביום השמיני, האור שלמעלה מהשתלשלות, בא דווקא ע"י ההעלם . . . איזו שייכות יש (ומהו הצורך) בהקדמה דעבודת המטה זו ימי המילואים?

והביאור (בקיצור עכ"פ): בכדי שיהי' לו ית' דירה בתחתונים שאלקות יומשך ויאיר בעולם בגילוי ובפנימיות, צריך ב' אופני עבודה: עבודה דמס"ג; ועבודה דכוחות פנימיים, השגת אלקות אוו"ר וכו': בהגילוי דמס"ג מתבטא איך

ובס"ה: "ידוע שעבודת האדם נחלקת לב' אופנים כלליים: א) עבודת הצדיקים – עבודה מסודרת . . . כפי שנקבע הסדר בבריאת האדם . . . ב) עבודת בע"ת – באופן של הוספה . . . ודילוג . . . לגבי סדר הבריאה, שעי"ז באים לדרגא שלמעלה מגדרי הבריאה . . . ומהחילוקים שביניהם בזמני השנה – שבת ופסח: שבת (שלמות העולם) שייך (בעיקר) לעבודת הצדיקים, ופסח (דילוג למעלה מהעולם) שייך (בעיקר) לעבודת בע"ת".

ובהע' 35: "ואף שמבואר בכ"מ בהחילוק שבין תשרי לניסן, שתשרי עניינו עבודת התשובה, וניסן עניינו עבודת הצדיקים – ה"ז בנוגע להתעוררות ונתינת כח לעבודה, שבחודש תשרי העבודה היא (בעיקר) מצד התחתון בכוח עצמו . . . (שמודגשת בעיקר בבע"ת), ובחודש ניסן העבודה היא (בעיקר) מצד הגילוי מלמעלה . . . אבל בנוגע לעבודה עצמה – מודגשת תנועת הדילוג שבעבודת הבע"ת בחודש ניסן דווקא".

והיינו, שהעבודה של בע"ת היא בכוח עצמו ומגיעה מהתחתון, ומטעם זה, היא בדוגמת חודש תשרי, ועבודת הצדיקים שמגיעה מגילוי מלמעלה, בדוגמת חודש ניסן. אך זהו בנוגע "להתעוררות ונתינת כח לעבודה". משא"כ בנוגע לעבודה עצמה, הרי עבודת הבע"ת היא יציאה מהעולם – דילוג. משא"כ עבודת הצדיקים שהיא לפעול בתוך מציאות העולם דווקא.

ובמילים אחרות: עבודת הבע"ת וכן עבודת עבד, היא מגיעה מהתחתון אבל לא פועלת בו, אלא יוצאת ממנו. משא"כ עבודת הצדיקים אמנם מגיעה מלמעלה, אבל פועלת בתוך מציאות המטה.

וכמבואר גם בלקו"ש ח"ה לך לך ב (ס"ה): "עבודתו של אברהם היא באופן של המשכה מלמעלה למטה. כלומר, הוא "המשיך" והוריד את ה"מעלה" אל תוך ה"מטה", אך המציאות של ה"מטה" נותרה למטה, ללא התרוממות. לעומת זאת, עבודתו של יצחק היא "העלאה מלמטה למעלה", הוא רומם את המטה והפך אותו עצמו מצד מהותו שלו, לכלי לאלקות".

ובס"ח: "ולכן כאשר אברהם נתן מרכוש זה מעשר לשם . . . הוא הראה, שגם הגשמיות שייכת לקב"ה . . . ענין זה אינו סותר לאמור לעיל . . . שדוקא המעשר של יצחק מבטא שגם העולם הוא אלקות, כי אדרבא: זוהי עבודתו של יצחק, "העלאה מלמטה למעלה".

ובס"ט: "ב"העלאה מלמטה למעלה" מעלים את ה"מטה" עצמו, אך זהו כיוון של "העלאה": הוא מתרומם ויוצא מדרגתו הנחותה. לעומת זאת, ב) "המשכה מלמעלה למטה", אמנם המשכת

שהעולם דעולם כוונות גילוי אלקות, אבל להיות שהעולם וישות זה הוא צד השווה שבכל הנבראים, הרי אינו פועל ומגלה שגם תכונות וגדרי הפרט דכל נברא הם כלים לאלקות [ועוד: מכיון שהעבודה דמס"נ היא באופן שאין מתחשבים כ"א מתגברים על ההעלמות והסתרים – א"כ אי"ז שייך לענייני העולם עצמו], ולכן צריך להעבודה דהשגה ואהוי"ר שגם גדרו הפרטי דכל נברא הוא כלי לאלקות".

האלקות אל ה"מטה" היא מלמעלה, ולא ממנו עצמו, אך ההמשכה חודרת אליו כפי שהוא נמצא למטה³⁹.

ועפ"ז יובן בפשטות, שהרי עבודת הבע"ת וכן עבודת העבד, מגיעה ממנו (בכוח עצמו), אבל העבודה עצמה היא יציאה מהתחתון. משא"כ העבודה שמלמעלמ"ט – עבודת הצדיקים, אמנם מגיעה מלמעלה, אבל פועלת דווקא בתוך מציאות האדם⁴⁰.

יז

עפ"י המבואר – מבאר שיחת ש"פ תזריע-החודש חי"ז

והנה, עפ"י כהנ"ל יש לבאר עוד ענין.

בלקו"ש חי"ז שיחת תזריע – פ' החודש מבאר ענין נס וטבע, שהנס מגלה את הבל"ג של אלקות, והטבע מגלה שגם מציאות העולם מיוחדת עם הקב"ה. ושם בס"ו: "בכל אחד מישראל צ"ל הענין של קב"ע ומסי"נ – עבודת ה' לא מצד השכל והרגש כו' שלו, אלא ציות לרצון העליון מתוך התבטלות – וממילא עבודתו אינה מדודה לפי ההגבלות של מציאותו; אופן עבודה זה מעורר את ההנהגה הניסית, שמגלה את ביטול העולם, כנ"ל. לאידך גם מציאות האדם. . צריכה להיות חדורה בעבודת ה', ולכן עליו לקיים תומ"צ לא רק בקב"ע, אלא גם מתוך הבנה ורגש וכו' – ובאופן עבודה זה תלוי' ההנהגה הטבעית, שעל ידה מתאחדת מציאות העולם עם אלקות".

ובסי"ב: "החילוק בין 'החודש' ו'תזריע' הוא כעין החילוק בין נס וטבע: 'החודש' שמורה על גילוי מלמעלה, הוא למעלה מנבראים – כמו ענין ה'נס'; ואילו תזריע המורה על עבודת המטה, קשור עם מציאות האדם – ע"ד ענין ה'טבע'".

ובהע' 59: "עפ"י יש לבאר בדרך רמז המשך העניינים ברד"ה החודש תרס"ו – שלאחרי שמביא דברי העקידה ע"ד ב' ההנהגות כו' ממשך "ולהבין בתוס' ביאור. . למה צריכים עבודה בכח עצמו דוקא ומהו המעלה בזה כו'" – דלכאורה דורש ביאור: הרי מבואר בכו"כ דרושים המעלות בעבודה בכח עצמו, שדוקא היא בת קיימא ועוד? – אלא שבדרוש "החודש גו", שבו מודגשת מעלת ענין הנס הבא מלמעלה (אתעתל"ע), יש מקום לשאלה זו, עכ"ל.

39. וראה שם הע' 66: "ובדוגמת הידוע. . שהעבודה שמצד היחוד מלמטלמ"ע הוא הפרישות וההפשטה מענייני העולם, והעבודה שמצד היחוד מלמעלמ"ט הוא שהוא נהנה מהגשמי אלא שזה עצמו הוא הנאה אלקית".

40. וראה ע"ז בנוגע לניסן ואייר בלקו"ש חי"ח בהעלותך ג, שמבאר שם (ס"ז) שפסח ראשון הוא ע"ד עבודת הצדיקים, ופסח שני ע"ד עבודת הבע"ת. ובהע' 49: "ראה אוה"ת. . דפ"ר ופ"ש הם אתכפיא ואתהפכא. . דהוא דוגמת החילוק דבע"ת וצדיקים: פ"ר – ע"ד בע"ת. . ופ"ש – ע"ד צדיקים. . אבל הביאור שם הוא בנוגע הברור שנעשה בהאדם, וכאן מבואר: א) עצם העבודות דפ"ר ופ"ש (פ"ר – תנועה דצדיקים, ופ"ש – תנועה דתשובה)".

ולכאורה צע"ג, דהנה, בפנים השי' ביאר שענין של "טבע" בעבודה הוא העבודה עם כוחות פנימיים – הבנה ורגש, ובהע' מסביר, שהיות ובדרוש 'החודש' מדגיש מעלת הנס, יש מקום לשאלה מדוע צריכים עבודה בכוח עצמו (עבודת המטה). ובד"ה 'החודש' שם בפנים, אחרי ששואל למה צריכים עבודה בכוח עצמו: "והנה ידוע שיש בחי' בן ובחי' עבד", וכמובן מהמבואר במהלך ה'המשך', עבודה בכוח עצמו היא העבודה של עבד, ובפרט עבד פשוט, העבודה של קב"ע. וכפי שמוזכר גם בד"ה 'כי כאשר השמים': "וענין קבעומ"ש ה"ז מכח עצמו דוקא".

וא"כ תמוה, כיצד מקשר זאת בהשיחה, דהרי בהשיחה עבודת המטה היא העבודה עם כוחות פנימיים (הבנה ורגש), והעבודה של קב"ע ומסי"ג היא העבודה בדוגמת נס, כאשר בתרס"ו נראה שמבואר להיפך, שעבודת המטה, שהיא העבודה בכח עצמו, היא עבודת העבד – עבודת הקב"ע?

אך עפ"י המובא לעיל (סי"ד), הענין מובן. דהרי נתבאר שם שב"עבודת המטה" גופא, יש מעלה בעבודה של עבד וקב"ע – שמגיעה מצד האדם, ויש מעלה בעבודה עם מציאות האדם – שחודרת בתוכו. ובשתייהם נרגשת מעלת עבודת המטה (בקב"ע מגיע מהמטה, ובכוחות פנימיים חודר בהמטה).

לפי"ז הענין מובן. בשיחה דחי"ז מדבר על מעלת עבודת המטה כפי שחודרת במטה בעבודה עם כוחות פנימיים, ועם זאת קישר זאת בהע' למבואר בד"ה 'החודש' בנוגע למעלת עבודת המטה אף ששם מדבר בעבודת המטה כפי שמגיעה מהמטה. כיון שבשניהם מודגשת מעלת המטה.

יח

גילוי העצם פועל החיבור, או החיבור פועל הגילוי?

והנה, בנוגע לחיבור של בן ועבד, כותב בד"ה 'מרגלא' (ס"י): "והנה נתבאר לעיל (ס"ז), שהחיבור דשני העניינים דבן ועבד הוא ע"י גילוי עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות, דבעצם הנשמה שני העניינים דבן ועבד הם כולא חד", וממשיך לאחמ"כ: "ויש לומר, דהכוונה כאן ביחידה היא (לא רק לדרגא הפרטית דיחידה, אלא גם) לעצם הנשמה. ולכן מקדים תורה לגמ"ח ותפילה, כי הגילוי דעצם הנשמה הוא ע"י העוסק בתורה [דזה שתורה (בן) היא באופן דעוסק (עבד) הוא מצד עצם הנשמה]".

ולכאורה אינו מובן, דבתחילה משמע שחיבור בן ועבד נעשה ע"י גילוי עצם הנשמה, ולאח"ז משמע, שהגילוי דעצם הנשמה הוא ע"י חיבור בן ועבד (העוסק בתורה). ולכאורה דרוש ביאור מהו סדר הדברים, האם בכדי לחבר בן ועבד זקוקים לגילוי עצם הנשמה, או להיפך, שע"י החיבור פועלים גילוי העצם?

ויובן בהקדים, אשר כשם שיש לשאול בנוגע לעבודת האדם, כן יש לשאול בנוגע לחיבור דדעת תחתון ודעת עליון [וכן, בחיבור דסובב וממלא].

דהנה, איתא בסוף ד"ה 'פתח אליהו' תשט"ו (סי"ב): "ועפי"ז, בכדי שיהי' החיבור דדעת תחתון עם דעת עליון, ועד"ז החיבור דטבע עם למעלה מהטבע, הוא ע"י גילוי העצם שלמעלה משניהם . . וזהו גם הטעם ע"ז שצ"ל החיבור דשני הענינים . . וע"י החיבור דשני הענינים הוא המשכת העצמות".

וגם פה לכאורה צ"ע, דבתחילה משמע שבכדי שיהי' החיבור צ"ל גילוי העצם, ומההמשך משמע שע"י החיבור נעשה גילוי העצם.

יט

גילוי – נתינת כוח לחיבור, ועל ידו – המשכת הגילוי עצמו

והנה, יש לבאר כ"ז בהקדים המובא בד"ה 'שובה ישראל' תשל"ז (א), שמבאר שיש ב' פירושים ב"עד הוי' אלקיך". פירוש הא' – עד שהוי' יהי' כחך וחיותך, וכלשונו שם ס"ו: "והיינו, שהתשובה צריכה להיות באופן דבכל מאורך, למעלה ממדידה והגבלה, שע"ז היא ההמשכה מאוא"ס שלמעלה מהוי', דענין זה (שההמשכה היא מאוא"ס שלמעלה מהוי') מתגלה בזה שהוי' הוא אלקיך כחך וחיותך. כי בכדי שיהי' החיבור דסובב (הוי') וממלא (אלקים) הוא ע"י שההמשכה היא מאוא"ס שלמעלה מהוי'".

ופירוש הב', שם ס"ז: "שהתשובה צריכה להיות עד שהוי' יהי' רק בחי' אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי'".

וממשיך: "והחילוק בין שני הפירושים הוא, דלהפירוש בעד הוי' אלקיך שהוי' יהי' אלקיך כחך וחיותך, מה שנמשך בגילוי הוא השמות הוי' ואלקים אלא שהחיבור דב' השמות הוא ע"י ההמשכה מאוא"ס שלמעלה מהוי' ואלקים. ולהפירוש בעד הוי' אלקיך שהוי' יהי' רק בחי' אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי', האור עצמו (שלמעלה מהוי') נמשך בגילוי. דזה שהוי' נעשה בחי' אלקים וצמצום לגבי אוא"ס שלמעלה מהוי' הוא דוקא כשאור זה מאיר בגילוי.

"וי"ל, דהחילוק בין שני הפירושים הוא ע"ד החילוק שבין תקיעת שופר לאמירת פסוקי שופרות. דהנה מבואר בהמשך תרס"ו, שמלכויות וזכרונות הם באור הממלא ואור הסובב, וההמשכה שע"י שופר היא מאוא"ס שלמעלה מממלא וסובב, ועד לההמשכה מהעלם העצמי, שע"י המשכה זו נעשה היחוד דסובב וממלא. וההמשכה שע"י אמירת פסוקי שופרות היא למעלה יותר גם מההמשכה שע"י תקיעת שופר. דההמשכה שע"י תקיע'ש היא רק אור הסובב ואור הממלא, אלא שע"י שההמשכה היא מאוא"ס [ולמעלה יותר מהעלם העצמי], הם מתחברים ומתאחדים. וע"י אמירת פסוקי שופרות נמשך העלם העצמי עצמו, בדוגמת הגילוי שיהי' לעתיד". ע"כ.

עפ"י מובן שהביאור בכך שבכדי שיהי' חיבור סובב וממלא הוא ע"י ההמשכה מאוא"ס (ועד להעלם העצמי) הוא, לא שאוא"ס עצמו נמשך, כ"א שההמשכה היא מאוא"ס, אבל מה שנמשך, זה אור הסובב ואור הממלא. אבל היות וההמשכה היא מאוא"ס (ועד להעלם העצמי), ממילא בכוחו שיהי' החיבור דסובב וממלא. וע"י החיבור (בפועל) פועלים המשכת העצמות עצמו⁴¹.

ועד"ז יש לבאר המובא ב'פתח אליהו', דבכדי שיהי' החיבור דדעת תחתון עם דעת עליון, הוא ע"י גילוי העצם שלמעלה משניהם. והביאור הוא, שאין הכוונה שנמשך גילוי העצמות עצמו, אלא שע"י שההמשכה היא מהעצמות (שלמעלה משניהם) אז בכוחו לפעול החיבור (וגילוי, עניינו נתינת כוח), אך מה שנמשך בגילוי זה דעת תחתון ודעת עליון. וע"י שנפעל החיבור (בפועל), נפעל שתהי' המשכת העצמות ממש⁴².

ועפ"י יש לבאר את המובא ב'מרגלא', ובהקדים שזה ע"ד המובא בד"ה 'ואלה המשפטים' תשמ"א (סי"א): "כי בירידת והמשכת התורה במשפטים, מה שנמשך בגילוי למטה הוא חכמתו של הקב"ה (חכמה דאצילות), אלא שהחיבור דחכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים עם שכל האדם הוא ע"י ההמשכה מאוא"ס הבל"ג שלמעלה מחכמה [היינו שהגילוי דאוא"ס הבל"ג הוא רק נתינת כח לבחי' החכמה דאצילות שתתחבר עם שכל האדם, ולא שמתגלה אוא"ס הבל"ג עצמו], וע"י עסק התורה דהאדם באופן שהתורה היא תורתו נמשך בתורה הגילוי דאוא"ס הבל"ג עצמו".

והיינו, שהכוונה בזה שבכדי שיהי' החיבור דחכמתו של הקב"ה עם שכל האדם זהו ע"י ההמשכה מאוא"ס, הכוונה היא (כנ"ל), לא שמתגלה אוא"ס עצמו, אלא רק שישנה "נתינת כח" (ע"י שההמשכה היא מאוא"ס).

ועפ"י י"ל בנוגע למובא ב'מרגלא', שכתב שהחיבור דבן ועבד הוא ע"י גילוי עצם הנשמה, הכוונה היא, לא שנמשך גילוי עצם הנשמה עצמה, אלא שבן ועבד נמשכים משם, וכיון שכך ישנה

41. בתרס"ו המדובר שם בפנים (השלמת הדרוש' ע' תקמא): "וענין אמירת פסוקי שופרות שאח"כ זהו ע"ד מש"כ במ"א שע"י יחוד זו"נ נמשך בחי' הגבוה משניהם כו', כמו"כ ע"י היחוד דבחי' סובב כל עלמין וממלא כל עלמין, נמשך גילוי בחי' עצמות א"ס ממש".

42. וראה עד"ז בד"ה 'ויתן לך' תשכ"ח (ס"ו): "והנה בכדי שתהי' המשכת עתיק למטה ועד שע"י יהי' בירור הניצוצות שבטט"א, הוא דוקא ע"י המשכת עצמות אוא"ס שלמעלה גם מעתיק. דעתיק מצד עצמו, מכיון שעניינו הוא שהוא נעתק ומובדל מהשתלשלות (עתיק מלשון נעתק), אא"פ שיומשך למטה, ובכדי שיומשך למטה הוא דוקא ע"י עצמות אוא"ס שאינו מוגדר בשום גדר".

ובס"ז: "לכן, ע"י בירור הי"א כתרין דמסאבותא, נעשה עד"ז גם בקדושה, שגם בחינת עתיק (שהיא לא בחושבן הספירות) נמשכת בהע"ס בפנימיותם. וענין זה הוא חידוש גדול יותר מההמשכה דעתיק לברר בירורים (שההמשכה למטה היא רק נתינת כח). מזה מובן שבענין זה (המשך עתיק בהע"ס בפנימיותם, שנעשה ע"י עבודת הבירורים) מתגלה גם העצמות (שאינו מוגדר בשום גדר) עוד יותר. וזהו ויתן לך, יתן ויחזור ויתן, דנתינה הראשונה היא המשכת העלם העצמי (ויתן לך האלקים) בכדי לברר בירורים, וזהו שיחזור ויתן, הוא המשכת וגילוי העצמי שנעשה ע"י עבודת הבירורים".

נתינת כח לחיבור ביניהם, כיון שמצד עצם הנשמה הם חד. וע"י החיבור דבן ועבד (עסק התורה), נמשך הגילוי דעצם הנשמה עצמה⁴³.

כ

עפ"י יומתק גם בד"ה 'השקיפה'

והנה, עפ"י יש לבאר גם המבואר בד"ה 'השקיפה ממעון קדשיך' תשכ"ז (ועפ"י יתבאר ענין נוסף גם ב'מרגלא').

דהנה, בד"ה 'השקיפה' (ס"י) מבאר: "ובכדי שיהי' החיבור דצמר ושלג הוא ע"י המשכה ממקום הגבוה משניהם. . וי"ל הביאור בזה, דזה שעצם הנשמה והציור דכחות הם (דוגמת) שני עניינים, הוא לפי שגם עצם הנשמה היא מוגדרת בגדר, והגדר שלה הוא למעלה מציור דכחות. אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דשכל ומידות שבה הם כולא חד. וע"י גילוי בחינה זו דהנשמה, גם הכחות דהנשמה (הציור דהכחות) הם באופן שאין שייך שיהיו שלא כפי הכוונה. וע"י ההמשכה דעצם הנשמה (צמר) בכחות הפרטיים (שלג) נעשה עילוי גם בעצם הנשמה, כי ע"י מתגלה בה שרשה כמו שהיא מושרשת בהעצמות"⁴⁴.

ולכאורה גם כאן יש מקום לשאול (ע"ד השאלה דלעיל סי"ח), דבתחילה כותב "וע"י הגילוי בחינה זו דהנשמה, גם הכחות דהנשמה (הציור דהכחות) הם באופן שאין שייך שיהיו שלא כפי הכוונה", ומזה משמע, שע"י הגילוי (דעצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות) נפעל שיהי' החיבור (דעצם הנשמה עם כחות פנימיים – הציור שלהם).

משא"כ מההמשך משמע להיפך – "וע"י ההמשכה דעצם הנשמה (צמר) בכחות הפרטיים (שלג) נעשה עילוי גם בעצם הנשמה, כי ע"י מתגלה בה שרשה כמו שהיא מושרשת בהעצמות", דמשמע מזה שע"י החיבור נפעל הגילוי.

43. ואולי יש לבאר עד"ז גם בנוגע לד"ה "בחודש השלישי" תשכ"ט (ס"י): "ויש להוסיף, דזה שהביטול דיום הזה נמשך גם בהמציאות דהאדם. . הוא ע"י המשכת העצמות, שבכח העצמות הוא לחבר שני הפכים (ביטול ומציאות)". ובסי"א: "כי המעלה בזה שגם המציאות הוא בטל. . היא שע"י מתגלה כח העצמות (כנ"ל), אבל בכדי לעורר ולהמשיך הענין דמתן תורה (המשכת העצמות) הוא ע"י הביטול הבא מעצם הנשמה, דביטול זה מגיע בהעצמות". והיינו, דגם פה משמע בדוגמת המובא בפנים, דהיינו, שכדי שיהי' נתינת כוח לפעול הביטול גם בהמציאות, הוא ע"י שההמשכה היא מהעצמות. וע"י החיבור נפעל גילוי כוח העצמות.

44. וראה גם בד"ה 'ואתה תצווה' תשמ"א.

אך עפ"י האמור לעיל מובן, שפירוש הגילוי שעל ידו נפעל החיבור הוא (שהם נמשכים מעצם הנשמה ממש, ועי"ז ישנה) נתינת כוח⁴⁵ לחיבור, אבל לא גילוי בחינה זו ממש. וע"י החיבור נפעל שיהי' גילוי בחינה זו ממש.

וראה גם בסוף המאמר (סי"ג): "ויש לומר, דוברך את עמך, אנשים פשוטים שמקיימים תומ"צ בתמימות ובפשטות היא ההמשכה מצד העצם (צמר), דענין הפשטות הוא מצד הפשיטות דעצם הנשמה. וברך את ישראל (יודעי תורה) היא המשכה ששייכת לענין הגילויים (שלג). ואעפ"כ אומר וברך פעם אחת, בכדי לרמוז, שהם ענין אחד. שוברך את עמך, היא הברכה שנמשכת לישראל, היינו, המשכת העצם בכחות הפנימיים, שכחות הפנימיים (גם מצד הציור שלהם) יהיו כפי העצם".

ועפ"י המבואר כאן ניתן לבאר עוד ענין בד"ה 'מרגלא', הדורש ביאור קצת.

דהנה ביאר שם, שבהנשמה יש ענין ה"עבד" – שבעבודה הוא ענין הקב"ע, וענין ה"בן" – שבעבודה הוא ענין לימוה"ת, שמציאותו היא מציאות האב. ומבאר, שבכדי שיתגלה עצם הנשמה עצמה כמו שמושרשת בהעצמות, הוא ע"י החיבור של בן ועבד. כי זה שהם ב' עניינים, הוא בהנשמה כמו שבאה בהמשכה. אבל בעצם הנשמה, הם כולא חד.

ולכאורה צ"ב קצת, דהרי בכמה וכמה מקומות בחסידות נתבאר שקב"ע מגיע מעצם הנשמה, וא"כ, מהו הצורך בחיבור של בן ועבד עבור גילוי עצם הנשמה, כאשר קב"ע (– עבד) עצמו בא מעצם הנשמה ופועל הגילוי?

אך עפ"י האמור בד"ה 'השקיפה' יובן, כיון שגם עצם הנשמה מוגדרת בגדר, והגדר שלה הוא למעלה מהציור דכחות (ע"ד קב"ע, שהיא למעלה ממציאות האדם). אך בעצם הנשמה ממש כמו שמושרשת בהעצמות ממש, הם כולא חד. ועד"ז גם כאן, דווקא בהחיבור של בן ועבד נתגלה עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות ממש.

45. ואף שמבאר שם שההבדל בין זה להמבואר בנוגע ליראה עילאה הוא שביראה עילאה הוא רק נתינת כח, משא"כ בהמדובר פה בחי' צמר עצמה נמשכת בבחי' שלג. אבל מובן שזה מדבר בנוגע לדרגא זו, היינו, עצם הנשמה (צמר) שלא רק שנמשך כנתינת כח, כי אם שזה עצמו נמשך בפנימיות, אבל מובן בפשטות שכדי שעצם הנשמה (צמר) יומשך בפנימיות הוא ע"י עצם הנשמה עצמה (כמו שמושרשת בהעצמות) שלמעלה מעצם הנשמה שמוגדרת בגדר (צמר), ומשם נמשך נתינת כח כדי שעצם הנשמה יומשך בפנימיות.

כא

מקשה ב'מרגלא' מדוע לא מציין לתרס"ו

והנה, יש להוסיף דיוק בד"ה 'מרגלא'. דהנה, ביאר במאמר (ס"ז) החיבור דבן ועבד, שהגם שענין עסק התורה הוא שמציאותו של האדם תהי' בהתאם לתורה, מכל מקום, גם בלימוד התורה צ"ל הביטול של עבד – עולה של תורה.

ולכאורה יש לדייק, למה לא מציין להמשך תרס"ו בנוגע לחיבור של בן ועבד. דהנה בהמשך, לאחר שמבאר בהרחבה⁴⁶ אודות שתי הבחינות דבן ועבד (וכן אודות עבד נאמן ועבד פשוט), מדבר אודות בן שהוא ג"כ עבד.

בד"ה 'אר"ע אשריכם ישראל' (ע' שפ): "ולהבין כ"ז צלה"ק משנת"ל בענין בן ועבד, דבחי' עבד הוא למעלה מבחי' בן, ודוקא מדרי' עבד פשוט שעובד בעול הוא למעלה מבחי' עבד נאמן ומבחי' בן כו'. והנה יש בן שהוא ג"כ עבד, והיינו שמגיע במדריגתו כמו בחי' עבד פשוט, דעם היות דעיקר עבודתו הוא בעסק התורה, וזהו בחי' בן כו', מ"מ, ה"ה מגיע בעבודתו כמו בחי' עבד פשוט ממש כו' (לפי שבן זה עבודתו בעסק התורה כמו עבד פשוט כו' וכמשי"ת)".

ובד"ה 'והוי' אמר המכסה' (ע' תו) מבאר הענין בהרחבה: "כ"א להיפך, מצד היראה . . . וזהו"ע עול תורה, בבחי' עול ממש, דהיינו בבחי' יראה דקבעומ"ש . . . וזהו"ע בן שנעשה עבד . . . וכמו"כ ההתעסקות בזה אינו בשביל העונג והטוב טעם שיש בתורה, כ"א הוא בבחי' קבעומ"ש . . . והוא בבחי' כיווץ בנפש . . . וזהו משאמרו"ל שהקים עולה של תורה, פי' עולה ש"ת היינו עסק התורה שבבחי' עול דוקא כו'".

וצ"ב למה לא מציין להמשך תרס"ו (בנוגע לחיבור)?

וי"ל בדרך אפשר (ובפרט עפ"י האמור בסעיף הקודם), שהנקודה בד"ה 'מרגלא' שונה מהמבואר בהמשך תרס"ו.

דהנה, בנוגע למעלה והיתרון ד"בן שהוא עבד" על "עבד פשוט", מבואר בסוף ד"ה 'השמים כסאי' תרס"ו (ע' תקלה ואילך): "והנה נת"ל די"ל דיש יתרון מעלה בעסק התורה באופן הנ"ל על מעהמ"צ לפי שמעורר וממשיך בחי' העצמות, וגם עי"ז הוא בחי' ההמשכה והגילוי כו'. וכמו"כ י"ל שיש יתרון מעלה זאת בבחי' בן שנעשה עבד כו' . . . וצ"ל דיתרון המעלה דבחי' בן שנעשה עבד הוא מפני שיש בהם ב' המדריגות, וכענין צדיקים ובע"ת כו', כנ"ל".

היינו, שהמעלה דבן שנעשה עבד כלפי עבד (פשוט) הוא שנוסף על המעלה של ההמשכה (שממשיך העצמות, כמו בחי' עבד), יש לו גם המעלה שנמשך בגילוי (המעלה של צדיקים).

46. בכ"מ, ובפרט בד"ה 'ומקנה רב', ובהמארים שלאחריו.

אבל הביאור בד"ה 'מרגלא' שונה, דהביאור שם הוא, לא שהחיבור דבן ועבד פועל שיהיו לו ב' המעלות (דהיינו, שמגיע להמשיך כמו בבחי' עבד, ויש לו גם המעלה של בן, שממשיך בגילוי), אלא, שע"י החיבור מתגלה ענין שלמעלה משניהם, למעלה גם מבחי' עבד, והיינו, עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות ממש.

כב

מקשה בתרס"ו עצמו

בהמשך למבואר לעיל, יש לשאול אודות המשך תרס"ו עצמו.

דהנה, בד"ה 'השמים כסאי' הנ"ל שולל את האפשרות שע"י בן שנעשה עבד נעשית המשכה נעלית יותר מאשר ע"י עבד. ובלשונו (בקיצור עכ"פ, ע' תקלו): "ובכדי להגיע לבחי' העלם העצמי דא"ס ממש, זהו דוקא ע"י עסק התורה בבחי' קבלת עול מ"ש, מפני שבוזה הביטול דהנחת עצמותו הוא ביותר כו', כנ"ל, וזהו היתרון דבחי' בן שנעשה עבד כו'. ומ"מ קשה לומר כן . . וכמשנת"ל (ד"ה ויצא יעקב), וכמא' כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, והיינו שמקיימים מצוות בפועל ממש, שיהי' מעלתן שוה ממש לעוסקים בתורה בקבלת עומ"ש כו'. וצ"ל דיתרון המעלה דבחי' בן שנעשה עבד הוא מפני שיש בהם ב' המדריגות, וכענין צדיקים ובע"ת כו', כנ"ל."

והנה, ב'השלמת הדרוש' (ע' תקמא): "ולפי מה שנת' לעיל בהפרש בין מצוות מעשיות בקבלת עול מלכות שמים ובין עסק התורה בקבלת עול מלכות שמים, בחי' בן שנעשה עבד, די"ל שיש בזה יתרון מעלה, כמו"כ י"ל כאן, דתקיעת שופר מעורר וממשיך מבחי' עצם האור, שזהו ג"כ למעלה מב' הבחי' דממלא כל עלמין וסובב כל עלמין כו', כמו שנת' לעיל, ואמירת פסוקי שופרות זהו ענין בן שנעשה עבד, שממשיך בחי' העלם העצמי דאין סוף, והוא ענין בחי' שופר גדול דלעתיד כו'."

ולפום ריהטא נראה דהדברים סותרים זא"ז, דב'השמים כסאי' משמע שאינו מגיע למעלה מבחי' עבד. ובי'השלמת הדרוש' משמע שמגיע.

אבל כמו שנתבאר לעיל (ס"ט), המדובר כאן בנוגע לתקיעת שופר הוא שגם בה, ההמשכה היא מבחי' עצמות א"ס, אבל עדיין אין בחי' זו מתגלה כי אם בבחי' אור הסובב ואור הממלא. ובאמירת פסוקי שופרות (שלאחר חיבור סובב וממלא) נמשך ומתגלה בחי' עצמות א"ס ממש.

והיינו, שאמירת פסוקי שופרות אינם ממשיכים מדרגא שלמעלה מתקיע"ש שופר, אך פועלים (שלא רק שיומשך מעצמות א"ס אבל הגילוי יהי' רק באור הסובב ואור הממלא, כ"א) שיומשך בגילוי, עצמות א"ס ממש.

וי"ל, שזה שב'מרגלא' לא מציין להמשך תרס"ו (אף ששם לכאורה כן נגע באותו ענין – ב'השלמת הדרוש'), הוא (כנ"ל) כי בהמשך שם הביאור הוא בזה שיש לו ב' המעלות⁴⁷. משא"כ ב'מרגלא' הנקודה היא (לא רק שיש לו ב' המעלות) אלא בכך שזה עצמו שיכול להיות החיבור, הוא מצד עצם הנשמה. וע"י החיבור מתגלה עצם הנשמה כמו שקשורה להעצמות ממש.

כג

גילוי העצמות ממש, ע"י חיבור בן ועבד

הנה, עפ"י כל המבואר לעיל (מבוסס על המובא ב'השלמת הדרוש') יובן עוד ענין הצ"ע, בדרך אפשר.

דהנה, נתבאר לעיל כי מד"ה 'כי ישאלך' תשל"ח מובן, שע"י מעשה המצוות נמשך העצמות. ובכדי שיהי' גילוי העצמות הוא ע"י העבודה דחוקים (ענין החוקים הכללי – ענין הקב"ע, וענין החוקים הפרטי – ענין הביטול ואתכפיא), וע"י העבודה דמשפטים (עבודה עם המציאות, כנ"ל).

אבל מהמבואר בד"ה 'מרגלא' ס"ז וס"י, משמע שגילוי עצם הנשמה, ועי"ז, גילוי העצמות ממש, הוא ע"י החיבור דבן ועבד. דהיינו, שאין מספיק שיהי' ב' העבודות דבן ועבד (ובד"ה 'כי ישאלך' – העבודה דחוקים והעבודה דמשפטים) כדי שיהי' גילוי העצמות, כ"א דוקא ע"י החיבור ביניהם נעשה הגילוי.

ועד"ז יש לשאול ב'מרגלא' גופא, דהנה, בתחילת המאמר (ס"ד) מובן שהמשכת העצמות נפעל ע"י מעשה המצוות, וכדי שהמשכה תהי' בגילוי זהו ע"י קב"ע (והשלימות דקב"ע – שקיום המצוות יהי' ללא שום מבוקש, ורק לקיים רצונו ית', הוא ע"י קדימת התעוררות האהבה עצמית, בן). ומהמשך המאמר משמע, שכדי שיהי' גילוי העצמות, אין מספיק שיהיו שתי העבודות דבן ועבד, אלא נדרש החיבור ביניהם.

ועפ"י האמור לעיל יובן, דהרי ע"י מעשה המצוות בקב"ע (וע"י העבודה דמשפטים), פועלים המשכת העצמות, וגילוי העצמות. אבל הגילוי הוא רק אור הסובב ואור הממלא (דהיינו, גילוי העצמות על ידי סובב וממלא), ואין מתגלה העצמות ממש.

אבל ע"י החיבור, נפעל גילוי העצמות ממש. ע"ד משנת"ל בנוגע להבדל בין תקיע"ש ואמירת פסוקי שופרות.

47. ומטעם זה ב'השמים כסאי' לא הזכיר המובא ב'השלמת הדרוש', כי כנ"ל מדבר במעלת העבודה (בפועל) של בן שנעשה עבד, שיש לו ב' המעלות. וב'השלמת הדרוש', שביאר ענין פסוקי שופרות (שזה דוקא אחרי החיבור דסובב וממלא), הזכיר (בסוגריים) שעד"ז יש מעלה בבן שנעשה עבד (ע"ד פסוקי שופרות לגבי תקיע"ש).

ועד"ז גם בלקו"ש ח"ה ויגש, הע' 46: "ונוסף לזה שכללות ענין הגילוי א"א להיות מצד המעשה עצמה כ"א ע"י האהוי"ר דוקא . . . הרי הגילוי דבחי' נח"ר לבורא (שלמעלה מענין הגילויים), הוא דוקא עי"ז שהקב"ע שלמעלה מהשכל כו' נמשך גם בפנימיות כו'".

כד

ישראל וקוב"ה כולא חד

והנה, עפ"י האמור שישאל מושרשים בהעצמות ממש, שמשום זה עצם הנשמה חודרת בתוך מציאותו, יומתק המובא בד"ה 'באתי לגני' תשכ"ט.

דאיתא שם ס"א: "ויש לומר, דמ"ש בהמאמר שהטעם על פתיחת האוצרות בעת המלחמה הוא כי עיקר ענין המלחמה הוא הנצח, הכוונה בזה היא, שפתיחת האוצרות בעת המלחמה הוא לא בשביל ענין הכיבוש שיכבוש עוד מדינה וירחיב גבול ארצו, אלא בשביל הנצח, שזה (נצח) הוא עיקר ענין המלחמה. ועד"ז הוא גם בהנמשל, דזה שנותנים לישראל (ובאופן דבזבוז) האוצר שלמעלה בכדי לנצח את המלחמה הוא לא בכדי לכבוש את העולם ולעשותו דירה לו ית', שע"ז תושלם הכוונה שנתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, כי אם, בשביל הנצחון, לנצח את המנגד".

ולכאורה תמוה, כיצד אומר שבזבוז האוצרות הוא לא בשביל דירה בתחתונים כי אם בשביל הנצחון, כאשר ידוע שתכלית הכוונה בבריאת העולמות היא "נתאוהו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", והתאוהו היא בעצמותו, היינו, שרצונו הפנימי הוא בהדירה?

אך עפ"י האמור יובן. דהרי כנ"ל, ישראל מושרשים בהעצמות ממש – "ישראל וקוב"ה כולא חד".

ובפרט עפ"י האמור בלקו"ש חט"ז פקודי ג ס"ה, ובלשונו: "שני הענינים הללו – א) ה"דירה", לעצמותו ית', ב) שהדירה לו ית' תהי' "בתחתונים" – מתבטאים באופן כללי בהבדל שבין נשמות ישראל ל"עולם": פנימיות הענין של דירה לו ית' היא "דוקא לדור ולשכון בנשמות ישראל . . . שיהי' כנסת ישראל מכוון לשבתו ית' . . . – שהרי כיון ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", הרי ישראל הם ה"דירה" האמתית לעצמותו ית' – הם כביכול דבר אחד עם העצמות⁴⁸".

48. וראה גם בד"ה 'באתי לגני' תשל"ז (בהוספות דיום ש"ק אות ט"ו): "ותכלית הכוונה בבריאת העולמות (והצמצום) הוא בשביל ישראל, כידוע שמה שנתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים הוא בשביל ישראל . . . דנשמות ישראל כלולים גם בהבחי' דנשתוקק ונתאוהו הקב"ה כו'".

וראה גם ד"ה 'באתי לגני' תשל"ל, ס"ז: "ויש לומר דזהו מה שבתחלת ההמשך מבאר הכוונה דבריאת והתהוות העולמות ובתחלת הפרק דסיום וחזרת ההמשך מבאר הכוונה דירידת הנשמה בגוף, בריאת האדם, כי כל הבריאה היא בשביל האדם, אתם קרויין אדם, דגם הכוונה שבבריאת העולמות שנתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים הוא בשביל ישראל".

והיינו, שפנימיות הדירה היא בנשמות ישראל⁴⁹.

וענין הדירה בתחתונים הוא כי עי"ז "ניכר בגילוי שישאל הם דירה לו ית', ושהם מאוחדים עם עצמותו ית' לגמרי, בלי שום הגבלה ועיכוב, רק כאשר גם המגבלות של ה"תחתונים" אינן מהוות מכשול, אלא להיפך, ה"תחתונים" עצמם נהפכים ע"י ישראל למקום העשוי להיות דירה לו יתברך".

ויובן עוד יותר עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ח פנחס א, שישאל מושרשים למעלה אפילו מענין הבחירה.

ושם ס"ח: "חלקנו" הוא הקשר של ישראל לאלקות – כפי שהקב"ה צמצם עצמו כביכול, כך שעבודתם של ישראל ומעלותיהם יתפסו מקום אצלו. יתירה מזו: לגבי הקב"ה עצמו נאמר "גם בן ואח אין לו", ומה שישאל נקראו בשם "בנים" הרי זה רק כפי שצמצם הקב"ה עצמו כביכול בתואר "אב".

"גורלנו" – "בחר בנו" – הוא הקשר של ישראל להקב"ה מצד המדרגה באלקות (ובישראל) שבה מציאות (מצד עצמה) אינה תופסת מקום, והקשר הוא רק מצד בחירתו החפשית של הקב"ה; "אבל אעפ"כ – גם "בחר בנו" ענינו מה שהקב"ה בחר בדבר (חוץ הימנו, כביכול) – שכן, גדר "בחירה" הוא בשייכות לדבר שמחוץ לבוחר (ורק שסיבת הבחירה אינה מצד (מעלת הדבר) הנבחר, כי אם מצד רצון ובחירת הבוחר).

"משא"כ "ירושתינו" ענינו שישאל הם כביכול מציאות אחת עם עצמותו יתברך ("ישראל וקוב"ה כולא חד") – הקשר של ישראל עם הקב"ה הוא בעצמותו ית' שלמעלה מכל תנועה – איזו שתהי' – של צמצום וכו'. ולכן נקרא הדבר בשם "ירושה", שכן זהו גדר הירושה – שהיורש עומד במקום המוריש, בהיותו עצם המוריש".

ובהמשך הענין שם מבאר שזה מתחלק בכללות בג' התקופות של עם ישראל: קודם מ"ת – בנים, לאחר מ"ת – בחירה, ולעת"ל – ירושה (מעלתם העצמית – מה שבני"י חד כביכול עם עצמותו ית').

49. וגם בנוגע לגילוי דלעתיד, ראה בד"ה 'להבין ענין תחיית המתים' תשמ"ו, ס"ז: "אמנם, גם הגילוי דימות המשיח הוא רק גילוי הסובב, ולכן יהיו בו חילוקי מדרגות (כנ"ל), משא"כ הגילוי דתחיית המתים יהי' (בכללותו) לכל ישראל בשה, לפי שבתחיית המתים יהי' גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מהתחלקות. ובוזה גופא יהיו שני ענינים. הגילוי דעצמות אוא"ס שהמשיכו ע"י קיום המצוות, ועי"ז יתעלו ישראל למדרגה עליונה יותר, שתתגלה מעלת ישראל עצמם, נצר מטעי מעשי ידי להתפאר, שמעלה זו שבישראל היא נעלית יותר מזה שממשיכים גילוי אלקות ע"י לימוד התורה וקיום המצוות. דרש הנשמות הוא בעצמותו ית' (למעלה משורש התומ"צ), וגם בהגוף דישאל הוא בחירת העצמות".

ושם בסופו: "משא"כ גדר "ירושתנו" קשור בעצמותו של הקב"ה, ועל בחי' זו נאמר "ובן אין לו" – הוא למעלה מכל ענין, איזה שיהי', שחוץ הימנו (אפי' בדרך בחירה) – ובה מושרשים בני", "ישראל וקוב"ה כולא חד".

בחירה חופשית באומות העולם

הת' לוי יצחק שי' שפיגל
ישיבת תות"ל 'חובבי תורה', ברוקלין נ.י.

א

שיטת הרמב"ם בענין שכר ועונש ובחירה באוה"ע

ידועה השאלה האם לאומות העולם ישנה בחירה חופשית. מצינו כמה התייחסויות לנושא זה, הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות. להלן נעמוד וננסה וללבן עכ"פ את עיקרי הדברים:

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה¹: "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות. מי שזכויותיו יתרות על עונותיו צדיק, ומי שעונותיו יתרות על זכויותיו רשע. מחצה למחצה בינוני".

היינו, דכל אדם מוגדר על פי מעשיו כצדיק, רשע או בינוני. בהלכות שלאחמ"כ ממשיך הרמב"ם² לפרט את השכר והעונש של ג' הסוגים דלעיל, ושג' מדרגות אלו ישנם לא רק באדם:

"אדם שעונותיו מרבין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו שנאמר על רב עונך³. וכן מדינה שעונותיה מרבין מיד היא אובדת שנאמר⁴: 'זעקת סדם ועמרה כי רבה' וגו'. וכן כל העולם כלו אם היו עונותיהם מרבין מזכויותיהן מיד הן נשחתין שנאמר⁵: 'זירא ה' כי רבה רעת האדם' ושקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גדלם. . מי שנמצא צדיק נחתם לחיים. ומי שנמצא רשע נחתם למיתה. והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה".

והיינו, שג' הסוגים דצדיק, בינוני ורשע, ישנם לא רק בבני אדם, אלא גם במדינות, וכפי שמצינו בסדום שנתמלאה סאתה. ויותר מכך, שגם בעולם כולו ישנה המדידה דזכויות ועונות, וכפי שמצינו בזמן המבול, שהעולם נחרב "כי רבה רעת האדם" (והא דלאחר המבול אין יותר מבול בעולם, אף שבפשטות עדיין שייך שיהיה רוב עוונות, הוא מצד הברית שהקים הקב"ה עם זרעו של נח⁶: "ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר").

1. פ"ג ה"א.

2. שם הלכה ב-ג.

3. ירמיה ל, יד-טו.

4. וירא יח, כ.

5. בראשית ו, ה.

6. נח ט, טו.

עכ"פ מדברי הרמב"ם שכ' בסתם "אדם שעוונותיו מרובים", ולא הזכיר דוקא ישראל, וכן מהמשך דבריו שזדונות וזכויות ושכר ועונש ישנם גם במדינות ובכל העולם, מוכח שקבלת שכר ועונש ישנה לא רק בעם-ישראל, אלא גם באומות העולם.

והנה, בפשטות י"ל שהטעם לכך שקיים אצל אומות העולם שכר ועונש הוא מצד שיש להם את יכולת הבחירה, דהרי קבלת שכר ועונש שייך רק בדבר שישנה הבחירה בידי האדם האם לעשותו אם לאו.

וכדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש⁷: "ואף שלא למדנו עדיין מ"ש (נצבים ל, יט) "ובחרת בחיים", מ"מ הרי מכללות הענין ושכר ועונש שנאמרו הרבה פעמים לפני פרשת אחרי, מובן שישנו ענין הבחירה, דאם אינו עושה בבחירתו למה יתנו לו שכר או עונש".

והיינו, דלולא הבחירה חופשית שיש להאדם לא היה ניתן לשלם לו על מעשיו (שכר או) עונש, דאל"כ – מה חטא.

ולפי"ז נראה לומר שגם לאומות העולם ישנה בחירה חופשית, דכיון שהבחירה חופשית תלויה בשכל, והשכל הינו דבר טבעי הקיים בכל המין האנושי – הן בעם ישראל, והן להבדיל, באומות העולם, שהוא ישנו להאדם מצד טבע תולדתו (וכמבואר בתניא⁸ שהמוח שליט על הלב "בתולדתו וטבע יצירתו")⁹.

וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה¹⁰: "רשות לכל אדם נתונה. אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה¹¹ 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'. כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכן הוא פן ישלח ידו".

וא"כ הרי גם לאוה"ע ישנה לכאורה בחירה חופשית.

7. חי"ב ע' 83, הערה 3.

8. פרק יב.

9. כן משמע גם מספר הליקוטים – דא"ח צמח צדק (אות בי"ת) ע' סו.

10. פ"ה הלכה א.

11. בראשית ג, כב.

ב

המבואר בחסידות בענין הבחירה של אוה"ע

אך הנה מבואר בתורת החסידות, שלאוה"ע אין בחירה חופשית, ולדוגמא בסה"מ תר"ס (ע' טו): "הנה באמת שרש כח הבחירה שיש בנש"י לבחור באלקו' הוא מצד שרש נשמתם, דבשרש נשמתם ה"ה דבקים ומיוחדים באלקו' וכמ"ש ואתם הדבקים בהוי' אלקיכם חיים כולכם היום דאתם מצד שרש נשמתכם אתם דבקים ממש באלקי' חיים וכמא' חבוקה ודבוקה בך דעצמו' הנשמה היא חבוקה ודבוקה בעצמו' או"ס . . . ובפרט שהרי הנשמה היא ג"כ בבחי' אלקו' וכמ"ש כי חלק הוי' עמו והיא חלק אלקו' ממעל ממש כו', ומשו"ז יש בה כח הבחירה לבחור באלקו' מצד הדבקי' והיחוד דהנשמה באלקו' כו"¹².

וכן איתא באגרת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו¹³: "ואדרבה, סוג היחידי במאורעות, שלפעמים, אין אנו יודעים אם מתאים הוא לכוונה העליונה, הם מאורעות מין המדבר ודוקא המובחר שבו והמושגח ביותר, היינו איש הישראלי כי הוא רק הוא בעל בחירה ובידו לשנות תפקידו מה שהוטל עליו עפ"י כוונה זו. משא"כ כל שאר הנבראים, אשר פקודתו ית', המתאמת לכוונה העליונה שמרה רוחם".

ועפ"ז משמע שאין כלל בחירה באומות העולם.

ג

קושיא על המבואר בלקו"ש בנוגע לבחירה דפרעה

והנה, מלבד מה שיש להקשות איך יעלו שיטת הרמב"ם ושיטת החסידות בקנה אחד, יש להקשות מתורת הרבי גופא, דלכאורה מצינו סתירה להמבואר לעיל בשיטת החסידות, ובהקדים: בלקו"ש חלק ו, שיחה א לפ' בא, מבאר הרבי את פירוש רש"י על המילים 'בא אל פרעה', שפירש: "והתרה בו". ומקשה שם בסעיף ד'¹⁴, שבהמשך הפסוק נאמר: "כי אני הכבדתי את לבו", וא"כ מה תועיל ההתראה? ובלשון הרבי:

בדרך כלל, ווען מען איז אימעצן מתרה אז פאָר זיין טאָן כך וכך וועט מען אים מעניש זיין מיט אַ געוויסן עונש, איז (א) מען איז דערמיט אויסן אַז ער זאל דעם חטא נישט באַגיין און אַזוי אַרום אויסמיידן דעם עונש; (ב) מען גיט אים עכ"פ אַ ברייה אויף אויסצומיידן דעם עונש, דורך אויספאַלגן די וואַרנונג און נישט באַגיין דעם חטא. אין אונזער פּאַל אַבער, (א) איז די כוונה געווען אַז פרעה זאָל נישט פּאַלגן און טאַקע באַקומען דעם עונש – "למען שתי אותותי אלה בקרבך", און

12. ועד"ז מבואר בלקו"ת אמור (לח, ב).

13. אג"ק ח"ב, ע' שצה (ההדרגה במקור).

14. ע' 61.

נאך מער: (ב) וויבאלד אָז "אני הכבדתי את לכו" האָט מען אים גאָר קיין ברירה ניט געגעבן אויף אויסצומיידן דעם עונש. עכלה"ק.

[בתרגום חפשי: "בדרך כלל, כאשר מתרים במישהו שעל פעולה מסוימת הוא ייענש בעונש מסויים, הרי (א) מתכוונים בכך שהוא לא יבצע את החטא והעונש יימנע; (ב) לפחות, ניתנת לו האפשרות להימנע מהעונש, על ידי ציות לאזהרה ואי עשיית החטא. אך בעניינו (א) הכוונה היתה שפרעה לא יציית, ואכן יקבל את העונש – "למען שתי אותותי אלה בקרבו", ויותר מכך: (ב) כיון ש"אני הכבדתי את לכו" לא ניתנה לו האפשרות למנוע את העונש".]

ומתריך הרבי בס"ה, שמכת ארבה הייתה המכה הראשונה לאחר שהקב"ה הכביד את לב פרעה. ומשום כך הוקשה למשה מה טעם יהיה בהתראה לאחר שניטלה ממנו יכולת הבחירה (כדלעיל)? ועל זה אמר לו הקב"ה הטעם להתראה זו, שהוא דווקא בגלל ש"אני הכבדתי את לכו".

כלומר, הקב"ה רצה לשים את פרעה ללעג ולקלס. שע"י נטילת בחירתו החופשית, הוא עצמו לא יוכל לעשות כרצונו ולשלח את בני"י כדי להנצל מהמכות. וזהו פירוש הכתוב "את אשר התעללתי במצרים". ובלשון הרבי:

"התעללתי" מיינט (ווי רש"י טייטש) "שחקתי", אָז דער אויבערשטער האָט געמאַכט אַ געלעכטער פון מצרים: פון איין זייט האָט ער מכביד געווען זייער האַרץ און האָט (כאילו ווי) צוגענומען ביי זיי די בחירה; און צוזאַמען דערמיט איז ער זיי מתרה און וואָרנט אָז אויב זיי וועלן אים ניט פּאָלגן וועט ער זיי מעניש זיין". עכלה"ק.

[בתרגום חפשי: "המשמעות של "התעללתי" היא, כפירוש רש"י, "שחקתי", שהקדוש ברוך הוא שם את המצרים ללעג: מצד אחד הוא הכביד את לבם ונטל מהם, כביכול, את הבחירה, ויחד עם זאת הוא התרה בהם והזהירם שאם לא ישמעו יענישם".]

ובס"ו ממשיך הרבי ושואל: הרי התנהגות כזאת היא ההיפך הגמור מצדק ומשפט, ואפ' ילד קטן מבין שא"א לגרום למישהו לעשות משהו רע, ואח"כ להעניש אותו על שלא הקשיב להתראה!?! היאך ייתכן שה"שופט כל הארץ" נוטל מפרעה את הבחירה לשלוח את בני"י – "ויחזק ה' את לב פרעה" ואח"כ גם מעניש אותו על כך?!

ומבאר הרבי שקושי זה מתריך רש"י בפסוק לפני כן "ואני אקשה את לב פרעה". שמפרש רש"י: "מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי לפני שאין נחת רוח באמות לתת לב שלם לשוב, טוב שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי...". וממשיך הרבי וזלה"ק: ד. ה. אָז בתחלה האָט פרעה טאַקע געהאַט בחירה, נאָר לאַחרי ווי "הרשיע והתריס כנגדי" האָט מען אים מעניש געווען דערמיט גופא וואס מען האָט ביי אים די בחירה צוגענומען. . האָט מען אים דערויף געוויזן אָז ער איז כלל ניט ברשותו און אָז אַלץ וואָס ער טוט – אפילו דאָס וואָס אַנדערע האָבן די גאַנצע בחירה – איז באַ עם נאָר כפי רצונו של הקב"ה. עכלה"ק.

[בתרגום חפשי: "כלומר, שתחילה אכן היתה לפרעה בחירה, ורק לאחר ש"הרשיע והתריס כנגדי" הענישוהו בעצם נטילת הבחירה. לפיכך הראו לו, שאין הוא כלל ברשותו, וכל מעשיו – אפילו דברים שלאחרים יש לגביהם בחירה מוחלטת – נעשים רק לפי רצונו של הקדוש ברוך הוא".] עתה"ד.

והנה מבואר במפורש שלפרעה (ואומות העולם) הייתה בחירה (לפני שניטל ממנו), ולכאורה זה עומד בסתירה להמבואר לעיל בתורת הרבי גופא, שאין לאומות העולם בחירה!

ד

נסיון לכאור ששייך בחירה רק בחסידי אומות העולם ע"פ המבואר בתניא והקושיות על זה והנה אולי אפשר לתרץ שיש הפרש בין אוה"ע בכלל, שבאמת אין להם בחירה לבין חסידי אוה"ע – שיש להם בחירה, וכדלהלן:

בתניא סוף פ"א מבואר שאצל יהודי ישנם מידות טובות בטבע נפשו הבהמית, מכיון שנפשו זו באה מקליפת נוגה. אך לגבי אומות העולם כתב וז"ל: "משא"כ נפשות אומות עובדי גלולים הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמו"ש בע"ח שער מ"ט פ"ג וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמייהו עבדין וכדאיתא בגמרא ע"פ וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושין אינן אלא להתייהר כו". עכ"ל.

ומזה ש'קובע' שכל דבר טוב שגוי עושה הוא 'לגרמייהו' ו'חטאת', משמע שאין להם אפשרות ובחירה כלל לבחור שיהיה טוב באמת (דאל"כ ה"ל לנקוט הלשון "רוב טיבו דעבדין" וכיו"ב).

אך כל זה בנוגע לרוב אוה"ע, משא"כ חסידי אומות העולם. שהרי, מבואר בלקוטי ביאורים לר' הלל מפאריטש¹⁵ (בשם אדה"ז ואדמו"ר האמצעי) שנפשות חסידי אומות העולם הם מנוגה ולא מגקה"ט.

[ובטעם מדוע לא הזכיר זאת אדה"ז ביאר הרבי¹⁶: "אע"פ שמלשון בתניא (ספ"א) משמע שכל נפשות אוה"ע "הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל" (ואינו מחלק בין חסידי אוה"ע לשאר אוה"ע) – אפשר לומר שבתניא מדבר על הרוב, כמאמר התורה על הרוב תדבר, וחסידי אוה"ע הם מיעוטא דמיעוטא".]

15. נדפס בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי – קונטרסים, ע' קמד, וש"נ. ומיוסד על המבואר בסידור עם דא"ח שער חג המצות (רפז, ג). וראה ג"כ זהר ח"ב צה ב ואילך.

16. ש"פ פינחס תשמ"א (ס"ו בשיחוק).

ולפ"ז אפשר לומר שכל מה שנאמר שאין לאוה"ע בחירה זהו בשאר אוה"ע, שהרי אין בהם טוב כלל ואין להם אפשרות לבחור בטוב. אך חסידי אוה"ע שנפשם מגיע מטוב¹⁷ שבנוגה – כן יש להם היכולת לבחירה, שהרי נפשם מעורב גם בטוב.

אך יש להקשות על ביאור זה:

(א) לפ"ז נמצא שפרעה (שבאמת היה לו בחירה לפני שניטלה ממנו) היה חסיד אוה"ע (דאל"כ מאין הייתה לו בחירה), ואיך ייתכן לומר דבר כזה?

(ב) לפ"ז נמצא, שמה שהקב"ה צווה את אוה"ע על ז' מצוות ב"נ – זהו רק לגבי חסידי אוה"ע, דהרי שאר אוה"ע אין להם כלל אפשרות לבחור בטוב כנ"ל. אך פשוט דזה מופרך שציווי הקב"ה שחל על כל אוה"ע, יהיה שייך לקיום בפועל רק ל'מיעוטא דמיעוטא'.

(ג) עדיין קשה משי' הרמב"ם, שמשמע שלכל אדם באשר הוא יש בחירה, ולא רק לחסידי אוה"ע. וכמו"כ משמע לגבי שכר ועונש, ששייך לכולם ולא רק חסידי אוה"ע.

ה

ביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – שני האופנים בגדר שכר ועונש דאוה"ע

והנה, ביאר בזה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתבו מיום כ"ה מרחשון תשח"י (להרה"ח ר' אברהם חנוך גליצנשטיין ע"ה), ששאל על-כך את כ"ק אדמו"ר, וזהו לשון המכתב¹⁸:

"במה שכתב אודות ענין הבחירה באומות העולם, ע"פ המבואר בכמה מקומות בדא"ח ומהם בלקוטי תורה פ' אמור (לה, ב¹⁹), וד"ה כבוד מלכותך תר"ס מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אין שייך בחירה חפשית – לגמרי – כ"א בעצמות ומהות שאין לו סיבה ועילה ח"ו וכו', ובמילא גם בבני ישראל שהם כמו הבן שהוא ממהות ועצמות של האב,

וענין השכר ועונש באומות העולם יש לבאר בשנים:

(א) שכר ועונש בנדון שלהם אינו אלא שם המושאל משכר ועונש דישאל, אבל אמתתם הוא באופן דסיבה ומסובב, וע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו במים רותחים (וצע"ק מרמב"ם תשובה ספ"ה).

17. ראה בהתוועדות המצוין לעיל, שם מכריח הרבי לומר שחסידי אוה"ע נפשם מטוב שבנוגה, ולא מרע שבנוגה. דאל"כ איך יהיה להם חלק לעוה"ב (כמו"ש הרמב"ם) כאשר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

18. אגרות קודש חט"ז ע' צב-ג. הקטע דלקמן נדפס גם בלקוטי שיחות חט"ז ע' 574 (בהוספות) בשינויים קלים.

המכתב מופיע פה עם פתיחת ראשי תיבות, חלוקת פיסקות ושינוי לשון קלים בחצאי ארית.

19. (לה, ב): כן הוא באג"ק, ולכאורה צ"ל (לה, ב).

ב) שבאותם העניינים שנצטוו עליהם, זאת אומרת מצות בני נח (ביחד עם) הציווי עצמו נותן האפשרות לשני הדרכים, זאת אומרת מגביה אותם מטבע שלהם ומעמידם באופן שיש מקום לבחירה, וכמובן ממאמר המשנה דשכר מצוה מצוה עצמה, דזה עצמו שהחכם גדול מצוה לאיש הפשוט איזה ענין, מקשרו עם החכם גדול, והרי כל ענין קשור מביא לנקודה משותפת בין המקושרים וק"ל". עכלה"ק.

והיינו, דלפי המבואר בתורת החסידות שאין לאוה"ע בחירה חופשית לגמרי, יש לבאר את ענין השכר ועונש לאומות העולם בב' אופנים:

א. הן-אמת שלאוה"ע אין בחירה חופשית. והטעם שלמרות זאת מקבלים הם שכר ועונש, הוא, דאוה"ע (בשונה מישראל) אינם מקבלים שכר ועונש על בחירתם ברע או בטוב (שהרי אין להם בחירה חופשית), אלא השכר ועונש הוא תוצאה ישירה ממעשיהם, ובדוגמת תינוק שהכניס אצבעו למים רותחים – שזה שהוא מקבל מכך כווייה, פשוט שאין זה בגלל שהוא בחר בדבר לא-טוב והוא נענש על-כך, אלא זה תוצאה ישירה מהמעשה שעשה.

ב. אף שבכללות אכן אין לאוה"ע בחירה חופשית בנוגע למעשיהם, הרי בנוגע לקיום ז' מצוות שנצטוו בהן יש להם בחירה חופשית. והטעם לכך הוא, שבעצם הציווי של הקב"ה הוא רומם אותם לדרגה בה יש יכולת בחירה (וכמבואר במאמרי דא"ח דלעיל, דיכולת הבחירה היא ממי שלו המלוכה והממשלה וע"י הדביקות והיחוד באלוקות, וא"כ ע"י עצם הציווי (מל' צוותא וחיבור) נפעלה בהם היכולת לבחור).

ו

ביאור השיטות בבחירה דאוה"ע והסתירה בביאורי הרבי ע"פ אופן הב' והקושי לפי אופן הא'

ולפי אופן הב' יש ליישב הסתירה בין שי' הרמב"ם לשי' החסידות, דאה"נ, יש לאוה"ע בחירה ושכר ועונש בנוגע לעניינים עליהם נצטוו, מפני שעצם הציווי שקיבלו על הז' מצוות ב"נ מקשר אותם עם ה' באופן שגורם להם אפשרות לבחירה, מצד הקשר שיש להם עם ה' בעל הבחירה האמיתי באותם עניינים, שציווי הוא מלשון צוותא וחיבור כנודע. וי"ל שהרמב"ם ס"ל כאופן הב', שלאוה"ע יש בחירה חופשית עכ"פ במצוות שנצטוו בהם. אך ע"כ לא ס"ל כאופן הא', וזהו מ"ש כ"ק אדמו"ר לאחר אופן הא' "וצע"ק מרמב"ם תשובה ספ"ה".

ולפ"ז יש ליישב גם הסתירה מפרעה:

אכן לפרעה הייתה בחירה לשלוח את בנ"י, למרות שלא היה זה חלק מהז' מצוות ב"נ. וכ"כ למה? מפני שפרעה קיבל ציווי מהקב"ה לשלוח את ישראל. כמ"ש²⁰: "ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' אלוקי ישראל שלח את עמי ויחוגו לי במדבר" וא"כ מיד עם קבלת הצייווי (מלשון צוותא וחיבור), קיבל פרעה גם בחירה, אם לשלוח את ישראל, אם לאו!

אך כל זה הוא לפי אופן הב', אבל לפי אופן הא' עדיין יש להקשות:

(א) סוף סוף, אם אכן אין כלל בחירה לאוה"ע, מדוע נצטוו על ז' מצוות ב"נ, והרי אין להם בחירה על כך.

(ב) לאיך גיסא, איך ייתכן לומר ש"כל צדקה וחסד שאומות העולם עושין אינן אלא להתיהר"? שהרי יש צד לומר שצדקה היא חלק מהמצוות שנצטוו עליהם ב"נ (אלא שאינו נמנה מפני שהוא מצוות עשה) כדאיתא בסנהדרין²¹, וע"פ המבואר לעיל – יש להם בחירה על מה שנצטוו, ומדוע כותב אדה"ז באופן גורף שתמיד 'עושין להתיהר'?

ז

ביאור דברי אדה"ז שהם מתייחסים לטבע אוה"ע

ונראה לומר הביאור בזה, בהקדים הביאור במהות ענין הבחירה:

יכולת הבחירה של האדם בין טוב ורע נובעת משיקול השכל, שאף שמצד טבעו הוא רוצה דברים שהם היפך רצון הקב"ה, מצד שכלו של האדם יכול הוא להתגבר על טבעו לבחור בטוב. וכדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות²²: "שכל אינו מוגדר ואינו נתון תחת הגדרים של טבע המידות. ולכן, הואיל והאדם הוא בעל שכל, אין הוא מוכרח להישאר בקו שאליו יש לו נטייה בטבע ותולדתו (כשאר הנבראים שאינם יכולים לשנות את טבעם), אלא יש לו בחירה חופשית לבחור את הדרך שבה הוא חפץ".

והיינו שמצד טבעו של האדם היה צריך הוא לבחור במה שמתאים לטבעו ותולדתו, והיכולת שלו להתעלות ולבחור לעשות את רצון הקב"ה גם כאשר זה היפך טבעו – הוא מן השכל אשר

20. שמות ה, א.

21. נו, ב. הגמ' שם אומרת שאשה (ב"נ) פסלה לעדות ולדיין מפני שאינה מצווה על המשפט. ומקשה הגמ' מהפסוק שנאמר לגבי אברהם "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו... לעשות צדקה ומשפט", דמזה משמע שבית אברהם (שהיו בני נח) נצטוו על המשפט.

ומתוצאת הגמ': "בניו – לדין, ביתו – לצדקה". דהיינו שאכן ביתו (הנשים) נצטוו, אך רק על הצדקה ולא על הדין. ועכ"פ משמע שב"נ נצטוו על הצדקה.

22. ח"ו ע' 113 (בתרגום חופשי).

יודע להבחין בין טוב לרע, וכמבואר בתניא²³ ש"המוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו, שכל אדם יכול ברצונו שבמוח להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה".

ועפ"ז י"ל בפשטות שאין קושי מהמבואר בתניא, שהרי כל מה שכותב אדה"ז בסוף פ"א זהו בנוגע לטבע מדותיהם של אוה"ע. ואכן מצד טבע מידותם אין להם היכולת לבחור בטוב. אך מכיון שסו"ס גם גוי הוא בר שכל, ביכלתו להתגבר על טבעו ולבחור לעבוד את הקב"ה ולקיים ז' מצוות ב"נ וכו'. ואין זה שהופך את טבעו לטוב, אלא שמ"מ מקיים הטוב מצד השכל.

ח

מכתב הרכי בו מבואר ע"ד הנ"ל

והנה, שוב מצאתי מכתב מכ"ק אדמו"ר²⁴ שם נאמר ענין זה כמעט במפורש, במענה לא' ששאל: "...מה שייך אצלם כל הזמ"צ שנצטוו בהם ואיך שייך לענשם ע"ז בעת שאין להם שום בחירה לטוב" – ענה וז"ל:

בסש"ב כותב דנה"ב שבישראל היא מק"נ שיש בה טוב, וממנה המדות טובות שבטבע כ"י וכמו רחמנות וכו', שהיא ענין טבעי באיש ישראל כמו טבע האש ליפרד מהפתילה וכה"ג, משא"כ או"ה שהם מקה"ט שאין בהם טוב, אין שייך שיהי' בהם ענין הטוב, דרק מטבע הטוב להיטיב. ומסיים דהא דחזינן שעושים טוב, אין כונתם לעשות טוב, כ"א לגרמייהו להתייהר כו'...

כן הציווי דזמ"צ קיומם והעונש ע"ז, הרי לכאורה אין לזה שייכות לטו"ר שבטבע הנפש – ונוגעים להתיאורים דחסיד ומושל בנפשו, ע"פ פי' הרמב"ם בפ"ו משמונה פרקים, ויעוג"כ מצות זכירת מעשה עמלק ס"ב, בסהמ"צ להצ"צ – דגם קיומם מפני יראת העונש מספיק. . וגם הקיום מיראת המקום – אין יראת המקום מפני שמוראו גדול ומוטל על הבריות מגדר הטוב דוקא. . אלא דטבע האדם דכשוראה שרים רבים משתחוים לאיש א' תפול עליו אימה וכו'. עכלה"ק.

דמשמע מזה שאף שאכן אין כלל טוב אצל אוה"ע בטבעם – אין זה גורע כלל מיכולת הבחירה שלהם לעבוד את הקב"ה. ובפרט שאם עובדים מצד היראה – אין זה נקרא טוב כלל, וממילא אין זה סותר לטבעם הרע.

23. פרק יב.

24. אנ"ק ח"א ע' כג ואילך.

ט

ע"פ המכתב הנ"ל יבואר איך שייך בכלל שאוה"ע יבחר בטוב

אך עדיין יש לשאול:

סוף סוף הבחירה של האדם מונעת מהטבע שלו ומהדברים שהוא נמשך אליהם, וא"כ אדם שאין לו שום משיכה ושום קשר או נטייה טבעית לדבר מסוים – מה יגרום לו לבחור בדבר זה? כלומר, אם הן אמת שלאוה"ע אין שום נתינת מקום לטוב – איך הם יכולים אעפ"כ לבחור בטוב? שהרי אין זה רק נגד הטבע שלהם, אלא יותר מכך – כל עניין הטוב כלל לא שייך 'בעולם' שלהם. ואע"פ שיש להם שכל, הרי סוכ"ס צריך להיות איזה שהיא מקום בנפשם שיגרום לשכל לחשוב מלכתחילה בכלל לקיים משהו טוב.

ושאלה זו מתבארת מהמשך המכתב הנ"ל, וז"ל:

"ובדקות יותר וע"ד החסידות מה שיש לעיין בכ"ז הוא, דאיך שתהי' כונת העו"ג העושה טוב או מקיים אחת מזמ"צ, הרי סו"ס עביד טיבו ומקיים מצוה, ואיך ביכולתו לעשות זה, כיון שאין בו טוב כלל. . . אלא שכ"כ בזה בד"ה פדה בשלום העת"ר²⁵ (ועד"ז הוא ג"כ בד"ה נ"ח העת"ר) וז"ל: מ"ש בס"ב דבגקה"ט אין בהם טוב כלל אין הכונה שאין בהם שום ניצוץ כלל שהרי א"א להיות קיים שום דבר מהמקיף מ"מ בהכרח שיהי' בהם איזה ניצוץ כנ"ל רק שהניצוץ הוא שנתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע כו' והיינו שאין בו שום הרגש אלקי כלל וכלל כו' עכ"ל לעניננו".

היינו, שאף שאוה"ע טבעם רע, יש בהם עכ"פ ניצוץ קדושה שמצד זה יכולים לקיים גם טוב וז' מצוות. ועפ"ז נראה לומר שניצוץ זה הוא גם מה שיכול לתת נתינת מקום מלכתחילה לבחור בטוב ולקיים ז' מצוות.

י

עפ"ז יתורץ לפי אופן הא' היאך נצטוו אוה"ע על ז' מצוות

ועפ"ז תתורץ גם מה שהוקשה לעיל לפי אופן הא' במכתב שהובא לעיל בס"ה – דאם אכן אין בחירה, היאך ומדוע נצטוו, בה בשעה שאין ביכלתם לקיים ציווים אלו? – דיש לומר, שגם את"ל שאין להם בחירה, הרי יש בהם ניצוץ אלוקי בהעלם, שמצד זה יכולים 'לדחוק' ולבחור לקיים ז' מצוות.

אך עדיין צ"ע, דאם נכון שיש לו יכולת לבחור בטוב מצד ניצוץ האלוקי שבנפשו, מפני מה העונש שלהם הוא רק בדרך תוצאה – אם אינם בוחרים לקיים ז' מצוות?

ואולי י"ל, שהוא מפני שהניצוץ האלוקי בתוכם הוא כל כך בהעלם עד שאין נרגש כלל, ועל כן אי אפשר להענישו על כך שלא קיים ז' מצוות – כ"א רק בדרך תוצאה. אך אין זה סותר שאם 'דחק' עצמו לבחור לקיים הז' מצוות – יש לו אפשרות מצד הניצוץ האלוקי שבו²⁶.
ויש עוד לעיין בכהנ"ל ותן לחכם ויחכם עוד.

26. אך שוב יש לעיין לפ"ז מדוע השכר שמקבלים – אם מקיימים הז' מצוות – הוא רק בדרך תוצאה. ועצ"ע.



משיח וגאולה



התיזוכים בענין מי יבנה את בית המקדש

הת' יוסף הכהן שי' הענדל
ישיבת תורת"ל פאקאנאס, פענסעלוועניא

א

הצעת המח' בענין בניין ביהמ"ק לעת"ל

בנוגע להשאלה האם המקדש לעת"ל יבוא מן השמים או שיבנה בידי אדם מצינו ב' שיטות: שיטת הוהר, תנחומא, רש"י, ותוס' שיתגלה ויבוא מן השמים. שיטת המדרש¹, והרמב"ם שיבנה ע"י בנ"א (מלך המשיח).

ויש להקדים, שהפס"ד היחידי שיש לנו בזה הוא מהרמב"ם (כרוב ההלכות בנוגע למשיח), שיבנה ע"י מזה"מ.

והנה המקור בכתובים להשיטה שביהמ"ק יבנה בידי הקב"ה וירד מן השמים הוא מהפסוק "מקדש אד-ני כוננו ידיך"² (ומהפסוקים "כי שמחתני ה' בפעלך במעשה ידיך ארנן"³, "כי בנה ה' ציון נראה בכבודו"⁴, "אשר ברא אלקים לעשות" – י"א זו ביהמ"ק העתיד להיות⁵, "הטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים"⁶ ו"אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בונו"⁷). והמעלה בזה שיבנה בידי שמים לדעה זו, היא שביהמ"ק יהי' בית נצחי, כיון שהוא מעשה ידי הקב"ה (ולהלן יובא הביאור בזה ע"פ חסידות).

אחת הנפק"מ לפי שיטה זו היא דבגמ'⁸ מובא שריב"ז חושש שביהמ"ק יבנה סמוך לזמן הקרבת העומר, ולכן עד היום הזה אסור לאכול חדש כל היום של ט"ז ניסן, כי אולי יבנה ביהמ"ק ויקריבו העומר מאוחר קצת, ואם נתיר לאכול היום, תהי' תקלה לע"ל (שיאכלו חדש לפני הקרבת העומר) אפי' אחר שיש כבר ביהמ"ק. והקשו ע"ז רש"י ותוס' שלכאורה א"א לבנות את ביהמ"ק בלילה, וא"כ לא יקריבו את קרבן העומר, ומה החשש. ותירצו שמקדש העתיד – שלו אנו מצפים – בנוי

1. ויק"ר פ"ט, ה.

2. פרש"י סוכה מא, סע"א.

3. תנחומא פקודי יא (תהלים צה, ב).

4. תנחומא נח יא, בסופו. (תהלים קב, יז).

5. תנחומא בראשית יז.

6. זח"ב קח, סע"א.

7. זח"א כח, א (תהלים קכ"ז, א).

8. סוכה מא, א. ר"ה ל, סע"א.

ומשוכלל הוא יגלה ויבא מן השמים⁹. וא"כ נפק"מ למעשה לשיטה שירד מן השמים שגם בזה"ז אסור לאכול חדש בט"ז ניסן.

משא"כ להשיטה שיבנה ע"י בנ"א (משיח) המקור מהתורה לכך הוא בפשטות מהפס' 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'¹⁰. המעלה בזה היא דישראל מקיימים בזה המצוה ד"עשו לי מקדש", והביטוי לכך בהלכה, הוא כמ"ש הרמב"ם¹¹ ד(א) ביהמ"ק יבנה ע"י מלך המשיח, (ב) והוא א' הסימנים לכך שהוא מלך המשיח.

ב

התיווכים היוצאים משיטת רבינו במח' הנ"ל

והנה הרבי מתווכ ב' דעות אלו בכמה מקומות¹² ובביאורים שונים (ויתכן שיש עוד תיווכים שלא נמנו כאן):

(א) ביהמ"ק עצמו ירד מלמעלה, והשערים (שנגנזו כמ"ש "טבעו בארץ שערי") יעמידו בנ"א (ובכך יש את מעלת הנצחיות ע"י שביהמ"ק יורד מלמעלה, ועדיין נחשב שנבנה ע"י בנ"א ע"י העמדת דלתות (שבזה ע"פ הלכה קונים את כל הבנין (אם הוא הפקר), ועיין בשיחת ער"ח מנ"א תשל"ו לאריכות הביאור ע"פ נגלה)).

(ב) החילוק הוא באם זכו או לא זכו, דרש"י ותוס' וכו' מדברים על מצב של "זכו", ולכן ביהמ"ק יורד מלמעלה. והרמב"ם מדבר על מצב שבנ"א "לא זכו", ולכן יבנה ביהמ"ק ע"י בנ"א.

(החסרון בביאור זה הוא שבפנ"מ או שיהי' המעלה בזה שהוא ירד מלמעלה – ולא נקיים המצוה דבניית ביהמ"ק בגשמיות, או שרק נקיים את המצוה בגשמיות – ולא ירד מלמעלה. ולכן (לכאורה) מביא הרבי את הביאור הבא ו'בעומק יותר'.

(ג) (שילוב תיווכים ב' וה'): בנ"א יבנו את ביהמ"ק, ובמצב של זכו יזכו ג"כ שירד מלמעלה (כשיטת רש"י וכו'), ואם לא יהי' מצב של זכו (בתחילה), יהי' רק את ביהמ"ק של מטה (ואח"כ כשיתעלו למצב של זכו¹³, ירד ביהמ"ק של מעלה שיוסיף את ענין הנצחיות).

9. פרש"י בסוכה שם.

10. תרומה כה, ח.

11. הלכות מלך המשיח פי"א ה"ד.

12. עיין בספר "דבר מלכות – חידושים וביאורים על הל' מלכים ומלך המשיח" סימן ב', בנספחים ובהוספות.

13. עיין לקו"ש חכ"ז ע' 269 ואילך.

- ד) מה שבנ"י ידעו כיצד לבנות (ע"פ המפורש ביחזקאל ובמס' מדות), יבנו, וכל השאר ירד מלמעלה ע"י הקב"ה.
- ה) בנ"י (ע"י משיח) יבנו כל הביהמ"ק, ובו יתלבש הביהמ"ק של מעלה (וכדלהלן, שלכן הרמב"ם בספר הלכה מדגיש החיוב שמוטל עלינו, ולא המעלות שיהיו מצד למעלה).
- ו) הביהמ"ק שלמעלה יתלבש בביהמ"ק של מטה, ועכ"ז יעמיד מלך המשיח את הדלתות גם על ביהמ"ק הרוחני¹⁴.

[התיווכים הבאים הם שונים בביאור של ביהמ"ק רוחני או גשמי]

- ז) משיח הוא בחי' יחידה כמו יחידו של עולם, ולכן, מה שמשיח בונה, היינו בנין של הקב"ה.
- ח) משיח הבא משבט יהודה נקרא ארי', וזה אינו בסתירה לזה ש"בא ארי' (זה הקב"ה) . . . ויבנה את אריאל", כי ארי' – זה הקב"ה, מתלבש בארי' – משיח, ומשיח יבנה את בית המקדש, ואז יתלבש ביהמ"ק שלמעלה בביהמ"ק למטה (משמע שהוא שילוב של תיווכים ה' וז'). ויש לעיין, מהו הצורך להוסיף זה שיתלבש ביהמ"ק שלמעלה בביהמ"ק למטה).

[התיווכים הבאים, הם ע"פ משמעות השיחות]

- ט) ביהמ"ק ירד מלמעלה, וזה שהרמב"ם כותב שמשיח "בנה מקדש במקומו", הפירוש במקומו – בגלות (ע"י שבונה ביהכנ"ס)^{15, 16}.
- י) ידוע חידושו של הרבי שביהמ"ק השלישי יבנה ע"י ברזל, ואומר שע"י שיבנה מברזל (ע"י משיח), כך יהי' קיים באופן נצחי (והיינו (לכאורה) שהמעלה דביהמ"ק מלמעלה שיהי' באופן נצחי, יהי' בפועל ע"י שיבנה מברזל ע"י משיח¹⁷).
- יא) החידוש של משיח הוא זה ש"בונה מקדש במקומו", היינו שהבית כבר ישנו (למעלה), ומשיח יפעל שהוא יהיה במקומו כאן למטה, על הר הבית בגלוי¹⁸.

14. והיינו שהקנין הוא אף על ענינים הרוחניים.

ע"פ מה שאמר הרבי בכ"ו שבט בניחום אבלים. ושם אומר שירושלים שלמעלה יתלבש בירושלים שלמטה ועליו יעמיד מה"מ דלתות – אלא שכמובן (מזה שאומר זאת כתיווך, ועוד זאת, התיווך "וואס בא מיר לייגט זיך אפ") זה כולל את הביהמ"ק (הנמצא בתוך ירושלים).

15. קונטרס בית רבינו שבבבל ובהערות שם.

16. אפ"ל שגם בביאור זה משיח יעמיד הדלתות עכ"פ (או אפי' שיבנה את כל הביהמ"ק) מצד המצוה כדי לא לאפוש מחלוקת בתיווכים.

17. אולי גם בביאור זה ביהמ"ק ירד מלמע' לא לענין הנצחיות אלא מצד גילוי אלקי ובפרט שהרבי לא מפרש זאת בקשר לביהמ"ק שלמע'.

18. שיחות קודש תשל"ה ח"ב ע' 391.

ויוצא שישנם ב' אופנים כלליים לתיווך הסתירה:

א. שב' הדיעות מדברות על ב' אופנים שונים בגאולה (למשל זכו או לא זכו).

ב. ב' הדיעות מדברות על אותו מצב, אלא שכ"א מדגיש עניין אחר (מצד סיבה (צדדית) אחרת).

ועפ"ז יוצא שכל התיווכים (חוץ מתיווכים ג, ז, ח) הם באופן הב', שבאמת אינם חולקים, רק הוזהר והמדרשים מדגישים זה שביהמ"ק ירד מלמעלה, והרמב"ם מדגיש זה שיבנה ע"י בנ"א.

ג

ב' דיוקים בתיווכים הנ"ל

והנה בדקדוק בתיווכים דלעיל, יצא לנו ב' עניינים:

א) לפי תיווך הב', שאם זכו ביהמ"ק ירד מלמעלה, ואם לא זכו יבנה ע"י בנ"א – יוצא שאם נזכה למצב דזכו, הביהמ"ק יתגלה וירד מלמעלה, ולא תהי' אפשריות לקיים מצות "ועשו לי מקדש" בפשטות.

ואוי"ל שלכן (כמוזכר לעיל בקצרה) הרבי מביא את תיווך הג' (וכן יבואר לקמן ביאור ו') שבאמת לכו"ע ביהמ"ק יבנה ע"י בנ"א, ולכו"ע ירד ג"כ מלמעלה, אבל זה יהי' רק כשבנ"י הם בדרגה של זכו, היינו, אם יהיו 'מיד' בדרגה של זכו, אזי ביהמ"ק ירד מלמעלה מיד בהתחלת הגאולה (בהוספה על הביהמ"ק כפשוטו), אבל אם בנ"י לא זכו מיד בהתחלה, ורק בהמשך הגאולה יגיעו לזה¹⁹, אז יקבלו את ביהמ"ק שלמעלה בהמשך.

ולפ"ז הרמב"ם והוזהר חולקים רק על מהי ההדגשה, המצב של זכו או של לא זכו (והרמב"ם שהוא ספר "הלכות הלכות" מדגיש כל מה שבנ"א מחוייבים לעשות, והוא בכלל אינו מדבר על ביהמ"ק שלמעלה, וגם ידוע²⁰ שהרמב"ם מדבר על מצב של לא זכו).

עפ"ז יומתק שגם תיווך זה הוא דומה²¹ לאופן הב' של התיווכים, שאינם חולקים אלא שכ"א מדגיש מצב אחר של הגאולה: הרמב"ם (ספר הלכות) מדגיש מצב של לא זכו – בניית ביהמ"ק ע"י בנ"א, והוזהר מדגיש המצב של זכו – כשביהמ"ק ירד מלמעלה, שיביא הוספה על הביהמ"ק שיבנה ע"י בנ"א.

ב) מתיווך ו' יוצא עוד ביאור שגם כשזכו וביהמ"ק יבנה ויתגלה מלמעלה, עדיין יהי' בנין ביהמ"ק ע"י בנ"א:

19. לקו"ש חכ"ז.

20. ראה ספר ד"מ דלעיל סימן ט"ז.

21. כי בפו"מ הם עדיין מדברים על אופן אחר אבל הם מסכימים א' לשני בהכל.

הרבי מבאר שגם כשיהי' מצב של זכו וירד מלמעלה, עדיין יעמיד משיח הדלתות, ובוה הוא עושה 'קנין' על הביהמ"ק (שירד מלמע') ויחשב כאילו בנאו כולו²² (ועיין שיחת ער"ח מנ"א תשל"ו לאריכות הביאור).

[ובעוד שיחה²³ מבאר הרבי עוד יותר, שגם כשביהמ"ק ירד מלמעלה ויתלבש בביהמ"ק שלמטה (היינו שאף שיש כבר את המעלה של ביהמ"ק בנוי בידי אדם וביהמ"ק שלמעלה), עכ"ז משיח יעמיד דלתות ביהמ"ק לאחר שיתלבש בו המקדש דלמעלה, ויקנה גם ביהמ"ק שלמעלה (כך יוצא שגם הגילוי שלמעלה נחשב כנעשה ע"י בנ"א)].

גם יש להעיר על התיווכים הנ"ל:

(א) תיווך המח', שביהמ"ק ירד רק מלמעלה – וזה שהרמב"ם כותב "בונה מקדש במקומו" הולך על זמן הגלות שבונה מקדש מעט- צריך ביאור: מהי המצוה של "ועשו לי מקדש" שהולך על ביהמ"ק הכללי בידי אדם בפשטות אם לא יבנה על ידם?

וע"פ הנ"ל י"ל בפשטות בב' אופנים: א. בפשטות משיח יעמיד הדלתות וע"י כך יקיים המצוה דלבנות המקדש. ב. ביאור הנ"ל אינו שולל שמשיח יבנה את ביהמ"ק בפשטות כמו בתיווכים האחרים.

(ב) ע"פ הביאורים הנ"ל יוצא שישנם ג' אופנים איך ביהמ"ק יהי' נצחי: א. בפשטות שיבנה בידי שמים. ב. ע"י בנייתו מברזל. ג. ע"י שהקב"ה כביכול מתלבש במשיח וכך בונה המקדש.

(ג) ע"פ הנ"ל יוצא שישנם ב' ביאורים בענין ביהמ"ק שלמעלה: א. ביהמ"ק גשמי הנמצא למעלה וירד, ובו יקריבו קרבנות. ב. (לכאורה) ביהמ"ק שלמעלה הוא ענין רוחני שיתלבש בביהמ"ק הגשמי²⁴.

ד

ביאור הגמ' בסוכה (ור"ה)

אמנם ע"פ הנ"ל (התיווכים) צריך ביאור הגמ' סוכה (המקור בנגלה שהביהמ"ק ירד מלמעלה), שזה שאין אוכלים חדש כי חוששים שביהמ"ק יבנה בלילה א', ולכן מפרשים רש"י ותוס' שיגלה וירד מן השמים, ולכאורה למסקנא ביארנו שישנה אפשרות (תיווך א' עכ"פ) שביהמ"ק לא ירד מן השמים וא"כ למה אסור לאכול חדש?

22. אלא שאולי לא יעמיד על המקדש הרוחני אם לא זכו, כי ביהמ"ק הרוחני ירד רק מאוחר יותר ולכאו' לא נמתין עם הדלתות עד אז, וא"כ משמע שבביאורו הרבי מדבר רק על מצב דזכו.

23. מכ"ו שבט ה'תשמ"ח – ר"ד ניהום אבליים תשמ"ח. התועדויות תשמ"ח ח"ב בסופו.

24. ועיין בקונטרס 'הלכתא למשיחא' להרב העלער שליט"א סט"ז בענין זה. ע"ש.

ולכאו' הביאור בפשטות הוא כמו שהערל"נ מביא (הרבי מציין אליו בנוגע לזה שביהמ"ק שלמעלה יתלבש בביהמ"ק שלמטה, ובסוף פירושו הוא אומר שהוא יתרץ את הגמ' לקמן עם ביאור אחר ושם):

"ולכן הי' נלענ"ד דודאי ביהמ"ק לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה הוא ביהמ"ק רוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הנבנה גשמי כנשמה בתוך הגוף וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים וכן נראה במכילתא דדרש מפסוק מכון לשבתך פעלת ד' שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה ועל זה קאמר מקדש ד' כוננו ידיך שלעתיד לבא כשימלוך ד' לעולם ועד לעיני כל באי עולם ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא ומכוון כנגד ביהמ"ק של מטה והיינו שירד למטה תוך המקדש שיבנה ועיין בזה פ' וישב שמשמע שם כן אמנם כמו שלמטה בארץ אין נשמה בלא גוף כמו כן המקדש רוחני לא יקום בלא מקדש גשמי ולכן א"ש הלשון בנין בביהמ"ק שלעתיד ג"כ כו".

ועוד שם:

"וגם בזה יש ליישב קושית רש"י מבנין ביהמ"ק בלילה דהא דאין בנין ביהמ"ק בלילה ילפינן בשבועות שם מביום הקים את המשכן והנה זה פשיטא דכלי המשכן אינם בכלל משכן סתם דהא בכל מקום נאמר בכתוב את המשכן ואת כל כליו והשתא כלי המשכן לכאורה מותר לעשותם בלילה וא"כ גם מזבח שהוא בכלל כלים כנראה מדברי הרמב"ם שכתב הל' בית הבחירה פ"א ה"ו ועושין למקדש כלים מזבח העולה וכו' מותר לבנותו בלילה ולפמש"כ התוס' ד"ה דאשתקד לר' יהושע לא בעינן בנין מחיצות להתיר הקרבת העומר לעתיד רק בנין המזבח...".

היינו בגלל שצריכים רק את המזבח להקריב קרבנות, והמזבח הוא כלי שמותר לבנותו בלילה, לכן יתכן שמיד נקריב קרבנות ע"ש²⁵, ועפ"ז יתכן לומר שבנין כל הביהמ"ק יהי' ע"י בנ"א, כנ"ל.

25. אף שזה לא משמע מכמה שיחות ששם (עיין בר"ד דניחום אבליים הנ"ל) מבואר שביהמ"ק ירד ויביאו מיד קרבנות, אלא או"ל שאזל לשיטת הרמב"ם שעיקר ביהמ"ק הוא המזבח ולכן נחשב מספיק טוב להקריב עליו קרבנות, או שנקריב בביהמ"ק שירד מלמע' אלא משיח יעמיד הדלתות. ועצ"ע.

בענין שהגילוי דמ"ת הוא מעין הגילוי דלע"ל

הת' מנחם מענדל שי' וורצ'וב

ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

דברי אדה"ו בתניא פל"ו אודות הגילוי דמ"ת שהיה מעין לעת"ל

כהמשך לתניא פרק לה, בו מבאר אדמוה"ז את פי' מילת "לעשותו" וענינה של העבודה בבירור הגוף ונה"ב, שזוהי תכלית כל העבודה, מגיע בפרק ל"ו להסביר הטעם שהעבודה בגשמיות דוקא היא תכלית העבודה, דלכאורה מספיקה עבודה רוחנית, ולשם מה דרוש שהעבודה תיעשה במעשה גשמי? לשם כך מביא בפרק זה את מאמר רז"ל "שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

ומתחיל לבאר שעולמות התחתונים הם צמצום האור והחיות, עד לעוה"ז הגשמי, עולם התחתון שאין למטה הימנו בענין הסתר אורו ית', שהוא מקום הקליפות וסט"א. אבל לגבי הקב"ה אין כל חילוק בין עליונים לתחתונים, כי הוא ממלא כל עלמין בשווה, והתכלית היא עולם הזה, כי תאוותו של הקב"ה היא שדווקא כאן, בעולם הזה הגשמי, יהיה לו ית' דירה ע"י עבודתם של ישראל לאכפיא לסט"א ולא הפכא חשוכא לנהורא.

ומשום כך זוכים שיתגלה וייראה בעולם – כפי שהוא – אלקות. ומבאר אדה"ז שהיות וגילוי אלקות זה הוא ממדרגה גבוהה מאד (וכמוסבר בחסידות דיוק הלשון דירה, שבדירה מתגלה עצמותו של האדם הדר בדירה, היינו שגילוי זה הוא גילוי עצמותו ומהותו ית' באופן שכל אחד יראה ש"אין עוד מלבדו"), ישנו החשש שלא יוכלו הנבראים לסובלו ויתבטלו ממציאותם, ולכן נתן הקב"ה את התורה, שע"י ישנו ה"כח בצדיקים לקבל שכרם" שעל אף הגילוי הנעלה, לא יתבטלו במציאות.

וממשיך שם ואומר ש"כבר היה לעולמים מעין זה", דמאז בריאת העולם היתה פעם נוספת בה היה הגילוי דוגמת הדירה לו ית' שתהיה בעתיד. והיא, שבשעת מתן תורה כאשר "וירד הוי' על הר סיני", ראו עם ישראל בראייה חושית, "אתה הראת לדעת", ש"אין עוד מלבדו". והיה גילוי העצמות, עד לכדי ראייה כפשוטו, כמ"ש "וכל העם רואים את הקולות", שהאלקות שמציאותה אצל האדם היא באופן של שמיעה מרחוק ולא כדבר גשמי הנראה בעיניו הבשריות, הנה אז ראו גילוי זה בעיניהם. וכפי שממשיך ומביא את מארז"ל "מסתכלין למזרח ורואין את הדיבור יוצא

* לע"נ סבי זקני ר' יצחק בן יעקב מאיר ע"ה, נלב"ע שושן פורים תשפ"ב.

כו' וכן לד' רוחות כו'". ולכן פרחו נשמתן, כי לא יכלו להכיל הארה כזו נעלית, והתבטלו במציאות נוכח גילוי זה. והקב"ה החזיר להם את נשמתם, בטל שעתיד להחיות בו את המתים "שהוא טל תורה", כי כאמור התורה נותנת את הכח לכך שלא יתבטלו במציאות. אלא שאחרי גילוי זה נתגשמו הם והעולם, ולעתיד לבא כאשר יזדככו – יאיר שוב ובאופן נצחי.

ב

קושיא מדוע אינו מביא הדוגמא מהגילוי שהיה בביהמ"ק

ולכאורה צ"ב:

בפשטות, כוונתו של אדה"ז היא להביא דוגמא כזו, שהכי קרובה לגילוי שיהי' לע"ל. אמנם לכאורה לפ"ז, הי' מתאים יותר לכאורה להביא כדוגמא את הגילוי דבנין ביהמ"ק.

דהנה אדה"ז משתמש בהל' "וכבר הי' לעולמים מעין זה בשעת מ"ת", ומבואר ע"כ בכ"מ בדא"ח, אשר הגילוי דמ"ת הי' רק מצד למעלה, ולא מצד המטה עצמו, שלכן "במשוך היובל" – לאחר הגילוי – "המה יעלו בהר", וההר אינו קדוש מצ"ע. והיינו שהקדושה לא חדרה בגשמיות המקום בו הי' הגילוי של מ"ת.

ובלשון כ"ק אדמו"ר נ"ע (סה"מ תרמ"ג ע' פד), "דבמ"ת, הגם שהי' גילוי אלקות למטה, מ"מ המטה הי' במקומו שלא נזדכך כלל אלא הוא מטה כמו שהי' קודם".

וכ"ה בלקוטי שיחות (ח"ד ע' 1074): דאס וואס דער אלטער רבי זאגט, "וגם הי' לעולמים מעי"ז בשעת מ"ת". . איז עס בנוגע דער מעלה, אז בשעת מ"ת איז נמשך געווארן אן אור בלתי מוגבל, מעין דער גילוי דלעתידי; אבער דער מטה איז נאך דאן ניט אויסגעאיידלט געווארן. . וואס דעריבער איז "במשוך היובל", באלד נאך מ"ת, איז צוריק געווארן ווי פאר מ"ת. .!".

ולעומת זאת, אודות הגילוי שהי' בביהמ"ק, מבואר שהוא חדר ממש בגדרי המטה, וכמ"ש בתו"א (ויגש מג, ד) שביהמ"ק הי' "דירת קבע של הקב"ה, כמ"ש זאת מנוחתי עדי עד, שהי' מעין עוה"ב מה שיהי' באלף השביעי, שהי' מנוחה לחיי העולמים". והיינו, שהגילוי שהי' בביהמ"ק חדר להמקום שבו הוא האיר (דירת קבע), בדוגמת מה שיהי' לע"ל!

ובפרט עפ"י המבואר בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ו ע' 20), בנוגע למעלה דביהמ"ק (לגבי המשכן), אשר הי' בנוי מדומם דווקא (דלא כבמשכן, שהי' כלול מדצ"ח) כיון שבביהמ"ק הי' שלימות הגילוי

1. בתרגום חפשי ללה"ק: זה שאדה"ז אומר "וגם הי' לעולמים מעי"ז בשעת מ"ת". . הוא בנוגע למעלה, שבשעת מ"ת נמשך אור בלתי מוגבל, מעין הגילוי דלעתידי; אבל המטה לא הזדכך אז עדיין. . שלכן "במשוך היובל", מיד לאחר מ"ת, חזר להיות כמו קודם מ"ת.

בתחתונים, אשר לא רק שאלקות יכולה להתגלות בכל הבריאה, ועד להמטה מטה – אלא הברור מגיע גם מצד ענינו של התחתון עצמו.

וכן מצינו בד"ה שובה ישראל תרס"ו (המשך תרס"ז ע' לא – בהוצאה החדשה), שלאחר שמבאר ענין הגילוי דלע"ל, שיהי' "גילוי אוא"ס ממש למטה, ולא יהי' קץ וסוף כלל אל הגילויים, וכמ"ש כי עין בעין יראו, ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר כו", ממשיך ש"כבר הי' לעולמים באופן כזה בביהמ"ק, שהי' גילוי אוא"ס ממש בקה"ק . . וכמו"כ בכללות ביהמ"ק . . שראו גילוי אלקות ממש בבית המקדש, וכמ"ש מכון לשבתך כו' . . הרי הי' גילוי אוא"ס ממש למטה".

ג

הקדמת המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט בענין הגילוי דלע"ל

ואולי י"ל ביסוד הדברים, ובהקדים:

בהדרן על הרמב"ם (משיחות ש"פ ויגש ועשרה בטבת) ה'תשמ"ט, נעמד רבינו בארוכה על החילוק בין דברי הרמב"ם אודות ימות המשיח כפי שכתבם בהל' תשובה, לדבריו בענין זה בסוף הל' מלכים (הלכות מלך המשיח). ומהחילוקים העיקריים המבוארים שם, הוא שינוי הרמב"ם בהבאת הפס' "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שבהל' תשובה (פ"ט ה"ב) מביא רק חציו הראשון של הפסוק ("מלאה הארץ דעה את ה'"), ובהל' מלך המשיח (בסיומם, סיום החיבור כולו) מצטט את הפסוק בשלימותו.

ובטעם החילוק מבאר כ"ק אדמו"ר באורך (ובביאור דיוקים ושינויים רבים נוספים בהלכות אלו), ונקודת הדברים: בהל' תשובה מתייחס הרמב"ם לימות המשיח כפי שהם ביחס למצב העולם בזה"ז (כ'גדר' בהל' תשובה), ובהל' מלכים נתבאר ענין ימות המשיח כפי שהוא בערך וביחס ל"אותו הזמן". ומזה מתבאר לכל לראש (בסעיף ה) החילוק הנ"ל, שהטעם שלא הביא הרמב"ם את סיום הפסוק בהל' תשובה, הוא כי ענין זה אינו שייך לפי ערך המעמד ומצב בזמן הזה, אלא רק דרגה של "מלאה", שגדרי מציאות האדם והעולם נעשים "מלאים" בדעה את ה', אך לא שמציאותם מתבטלת.

כלומר: משמעות המילים "כמים לים מכסים" (בשונה מ"מלאה הארץ דעה") היא, שכשם שהמים מכסים לחלוטין על הדבר השקוע בהם, ועד שמציאות הים היא מציאות המים, עד"ז בנדו"ד – שידעת ה' תהי' באופן שגדר המציאות דהאדם והעולם נעשה מציאות אלקית, אשר מציאות זו תהי' רק לע"ל, בגאולה בה "נגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדו כי פי הוי' דיבר". עיי"ש לכ"ז באורך.

ועפ"ז נמצא מובן, אשר משמעות הגילוי דלעתיד לבוא המבואר כאן, ענינו לחדור בכל פרטי המציאות דהעולמות והנבראים ("כמים לים מכסים"). וכעת יש לעיין לפ"ז, איזה גילוי קרוב יותר למצב זה, הגילוי דביהמ"ק או דמ"ת. וכדלקמן.

ד

החילוק בין הגילוי דביהמ"ק להגילוי דלעת"ל

אודות מעלת הגילוי דבית המקדש, מבואר בחסידות (ד"ה פדה בשלום תשכ"ו) אשר אז האירה הדרגה של עתיק. ולכן אז נפעל בירור בכל הניצוצות הקיימים, ועד שמלכת שבא שמעה את שמעו של שלמה, ובאה לראות את חכמתו (וזה נעלה יותר מהגילוי שהיה במשכן, שעל גילוי זה נאמר "קומה ה' ויפוצו אויבך וינוסו משנאך", והיינו שאז נפעל בירור, אלא שנתן מקום למציאות של הקליפות, ועד שהיה צריך להיות במקום הקליפות (מדבר אשר "לא ישב אדם שם"), אשר בירור זה נק' בירור בדרך מלחמה, כיוון שיש כאן התעסקות ישירה עם הקליפות) משא"כ הגילוי דבית המקדש היה באופן שהניצוצות נמשכו לקדושה מאליהן, בירור בדרך של שלום, וזהו מפתח עוצם הגילוי האלוקי שהאיר אז.

(ומבואר שם אשר מטעם זה היה לישראל באותו הזמן עשירות מופלגה בגשמיות, במקביל לעשירות ברוחניות והגילוי האלוקי העצום שהיה אז כנ"ל. וזה מתאים עם מ"ש רבינו (לקו"ש חל"ז עמ' 83) בעניין היעודים הגשמיים שהובטחו לע"ל אשר הטעם לכך שהתורה מבטיחה שכר גשמי על קיום התורה והמצוות (הגם שלכאורה לע"ל זה לא יתפוס שום משמעות ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד), זה מכיוון שהיום בזמן הגלות ענייני גשמיות העולם אינם כלים להשפעת הקב"ה, אבל לע"ל לא יהיה הפסק בין הדברים הגשמיים שבעוה"ז לבין שורשם הרוחני ובדרך ממילא "בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות").

אשר מהנ"ל נראה המעלה בהגילוי דבית המקדש, ושייכותו להגילוי דלעתיד (בו "כמים לים מכסים").

אמנם בהמשך המאמר שם מבאר אשר גם הגילוי שהיה בבית המקדש לא חדר לגמרי בעולם ופעל רק בניצוצות ששייכים להרגיש אור אלוקי.

(ובל' המאמר: "שהגילוי במלכות הוא רק בדרגת המלכות כמו ששייכת לז"א . . . ולע"ל שהגילוי יהיה גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע . . . ולכן גם הניצוצות שנתרחקו ממלכות ואפילו הניצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו רע, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה..."). והיינו אשר לע"ל הגילוי האלוקי 'יתפוס' לא רק את הניצוצות ששייכים לביורור (וע"ד מלכת שבא ששמעה את שמע שלמה), אלא גם הניצוצות הרחוקים שנחשכו.

ויתרה מכך, ממשיך בהמאמר, שלע"ל יתגלה (יתברר) לא רק הניצוץ האלוקי שבגשמי, אלא גם הדבר הגשמי עצמו יהיה בתכלית ההתאחדות באלקות ולא רק גילוי כח הפועל בנפעל אלא גם בנפעל עצמו).

אשר מהנ"ל נראה בברור, שהגילוי שהיה בבית המקדש על שלל מעלותיו הנוכרות אינו לגמרי דומה להגילוי שהיה לע"ל מכיוון שהגילוי דלע"ל יחדור בכל פרטי מציאות הבריאה (וכמים ליס מכסים כנ"ל) וגילוי בדומה לזה היה במ"ת, וכפי שיתבאר².

ה

דרגת הגילוי דמ"ת המבואר בלקו"ש

והנה בנוגע להגילוי דמתן תורה, נאמר בתורה "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה). ופי' רש"י: "כשנתן הקב"ה את התורה, פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחידי, לכן נאמר אתה הראת לדעת".

ובלקו"ש חכ"ד (ע' 36 ואילך) מבאר רבינו פירש"י זה באורך. ונעמד על דיוק הלשון ברש"י, שמתחיל "פתח להם שבעה רקיעים", ומיד לאחר מכן ממשיך "וכשם שקרע להם את העליונים כך קרע את התחתונים", והיינו שקרע לא רק השבעה רקיעים.

ומסביר רבינו אשר הלשון "פתח" מראה על תיקון ושלמות הדבר (ובהערה 22 "נפתח הסתום (נדה ל, ב) עניין פתח הבית, ר"ש פתח, ועוד") אך הלשון "קרע", שיש צורך לקרוע, מעיד על עניין של ביטול הדבר וכמו שקריעת ים סוף, בטלה את פעולתו של הים – לכסות, וכן גם בקריעת גזר דין – לבטל את גזר הדין.

אשר החילוק בין העניינים הללו בעבודת האדם:

ישנו סוג של עבודה באופן של "פתח", ויש סוג של עבודה באופן של "קרע". אשר – בכללות – זהו החילוק בין עבודת הבידורים לעבודת הניסיונות. דבאופן כללי העבודה בענייני העולם היא באופן של "פתח" – לגלות בהם את הניצוץ האלקי החבוי בהם ולגלות בהם את תכליתם אשר נבראו לשמש את קונם (וכן הוא בעבודה מצד האדם עצמו – אשר עליו לפתוח את כוחותיו הפנימיים, שכלו ומידותיו ולהתעסק עמם).

אך ישנן זמנים בהם "מנסה ה' אלקינו אתכם" עניין של ניסיון – אשר אז סדר העבודה הוא באופן של "קרע", צריך לבטל את העולם וההסתר (כי לא ניתן לגלות בו את הניצוץ קדושה החבוי

2. כך מובן גם מהמבואר בד"ה אתה תצווה תשמ"א שכאשר מאיר בגילוי הא"ס הוא מאיר בכל מקום, ובאם יש מקום בעולם בו הגילוי אינו מאיר, חסר בהגילוי, אשר מכך מובן גם בנוגע להגילוי שהיה בבית המקדש, שכידוע לא האיר בכל מקום.

בו). וכן הוא גם בעבודה מצד האדם עצמו – שהוא קורע ומבטל את טבעו ורגילותו ועובד מתוך מס'נ' שלמעלה ממדידה והגבלה, ו"כשם שקרע להם את העליונים כך קרע את התחתונים" – הוא מבטל לא רק את שכלו ומידותיו אלא גם את ה'תחתונים', שהם הגבלות הגוף ונפש הבהמית – ואזי קורע הוא "כל המסכים המסתירים ומעלימים אור וחיות ה' ונמצא שיוצא אור וחיות ה' מן ההעלם אל הגילוי" (לקו"ת ראה יט, ב. הובא בלקו"ש שם הערה 30).

וע"ד החילוק האמור בין ב' אופני העבודה – אשר ישנו אופן של "פתח" וישנו אופן של "קרע" (וכנ"ל בארוכה), עד"ז ישנו חילוק באופן גילוי האלקות ע"י העליונים וע"י התחתונים. דעולמות עליונים מצ"ע מגלים אלקות באופן של 'פתח', וע"ד מ"ש "השמים מספרים כבוד א-ל ומעשה ידיו מגיד הרקיע"; אשר השמים עצמם מספרים את "כבוד א-ל", ועד"ז המציאות של כל העולמות העליונים אשר עניינם הוא לספר ולגלות איזה עניין באלקות, שבכללות מציאותם היא כמציאות האור שעניינו הוא רק לגלות את המאור, כן הוא בעולמות העליונים – עניינם הוא לגלות אלקות.

משא"כ בעולמות תחתונים, ובפרט מציאות היש שאין עניינו לגלות אלקות, אלא אדרבה עניינו מצד עצמו הוא שלא יהיה נרגש בו מקורו, והוא מרגיש ש'מציאותו מעצמותו', גילוי האלקות צריך להיות באופן של "קרע", ביטול ושבירה. כי רק כך ייתכן שגם בהם יורגש מציאות האלקות. משא"כ בעולמות העליונים נאמר הלשון "פתח", כי הם שייכים לגלות מציאות של אלקות גם מצ"ע.

ואף על פי כן, לגבי הגילוי שהיה במ"ת, גם על העליונים נאמר הלשון "קרע". והביאור בזה מבאר רבינו, ובהקדים, אשר הביאורים שמובאים בחסידות בד"כ בעניין אחדות ה' (ונסמן בלקו"ש שם ע' 43 הערה 46), אינם שוללים את העובדה שהעולם הוא מציאות (כי לומר שהעולם הוא דמיון – א"א, שכן באם נאמר כך, יצא שאין מציאות, ועאכו"כ חשיבות, בעשיית מצוות, שהרי עניין המצוות הוא להמשיך קדושה בעולם, ואם העולם אינו מציאות אזי לא נפעל מאומה ע"י המצוות), אלא מסבירים שהעולם הוא אכן מציאות, רק שאינו מציאות אמיתית³.

אבל, יש מקומות בהם מבארים אשר לגבי העצמות אכן אין שום מציאות כלל, "כל המציאות דעולם, היא רק מצד זה שהוא ית' השפיל את עצמו בבחינת 'מצוי ראשון', אבל מצד עצמותו ית' (בבחינת 'אינו מצוי') שהיא בתקפה גם עתה, אלא שהיא בהעלם, כנ"ל, אין דבר אחר יכול להמצאות... ולכן מציאותו של העולם (גם עכשיו בעת קיומו) אינו מציאות אמיתית" (הדרן על הרמב"ם תשל"ה, סי"ב).

3. וכן מבואר (בד"ה האמנם תרמ"ג) אופן נוסף מדוע לא ניתן לומר שהעולם אינו מציאות אמיתית כי אם דמיון – שכן אם כך יוצא שאין מציאות של מצוות ועבירות וכן של שכר ועונש (נוסף על עניין המשכת הקדושה שבעולם הנפעל עי"ז כמבואר בפנים) – אשר אלו מ'סודי הדת' שהרמב"ם מונה כאבני יסוד באמונה היהודית.

ואודות דרגה זו, ששוללת לחלוטין את מציאותו של העולם, מכוון רש"י בלשונו "וראו שהוא יחידי" כלומר דרגה של "יחיד" ששוללת מציאות נוספת (בשונה מ'אחד' המאפשר ונותן מקום למציאות נוספת), וממילא מובן מדוע נוקט כאן בל' 'קרע', אף על העליונים, כיוון שבמ"ת היה גילוי של עצמותו ית', ה'אינו מצוי', ששולל כל מציאות נוספת, וממילא מובן שגילוי זה לא יכול להתגלות בעליונים מצד עניינם (באופן של 'פתח') אלא רק באופן של 'קרע'.

ד

ביאור לפ"ז מדוע דווקא הגילוי דמ"ת הוא מעין לעת"ל

וע"פ הנ"ל, נמצא מובן מביא אדה"ז בפל"ו, הראיה ממה שהיה לעולמים – גילוי מעין לדעתיד – דווקא ממ"ת ולא מבית המקדש, שם הוסבר לעיל (סעיף ג) מהרמב"ם שהגילוי דלע"ל יהיה באופן של "כמים לים מכסים", וכל' רבינו (בהדרן תשמ"ו סעיף ו): "כמים לים מכסים – שאין כאן שום מציאות, מלבד דעה את ה'", הרי שזה מתאים יותר לגילוי שהיה בשעת מ"ת, הגילוי "אתה הראת . . . אין עוד מלבדו", וכמ"ש בהדרן תשל"ה הנ"ל שגילוי זה (של דרגת 'יחיד' – 'אינו מצוי', שהיה במ"ת), יתגלה בפועל ("חד חרוב") באלף השביעי⁴.

4. ובפרט לפי המבואר (בד"ה ואתה תצוה תשמ"א ס"ט), דכשמאיר אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום א' (אפילו פינה נידחת) שאין מאיר בה גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם במקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל. וכן, שהגילוי שהיה בבית המקדש לא היה בכל מקום (ע' בד"ה ונחה עליו תשכ"ה ס"ז).

המשכת העצם בתקופתנו

הת' בנימין שי' וילהלם

ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

המבואר בשיחות תשנ"ב בעניין סיום העבודה

בכו"כ שיחות בשנת תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר אשר בדורנו זה נמצאים במצב "שכבר נשלמה העבודה, ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקינו, כי העבודה דכללות בני" במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה – נסתיימה ונשלמה".¹

ובשיחת ש"פ ויצא² מבאר דמאחר שכבר סיימו את כל הברורים "הרי מובן שכעת אוחזים כבר במצב שהגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר לגמרי התבררו והזדככו, והם "כלי" מוכן לכל האורות ועניינים ורחניים, כולל ובעיקר – אורו של משיח צדקנו, אור הגאולה האמיתית והשלימה, עד (שהם כלי) גם – לגילוי פשיטות העצמות של עצמות ומהות ית".

והנה, לכאורה יש להרחיב יותר ולהגדיר מהי השלימות שכבר נפעלה עד עתה, ומה חסר כעת. ובמילים אחרות: האם מה שחסר כעת (לא בעבודה ח"ו, אלא בפועל – בכך שעדיין נמצאים בגלות), הוא רק עניין ופרט צדדי, אך עיקר העניין כבר נפעל ונשלם, או שמה שחסר כעת, אדרבה, זהו העניין הכי עיקרי.

ב

הקדמת הביאור בחילוק שבין המשכת העצם לגילוי העצם

ויש לומר בזה, ובהקדים, דמבואר בכ"מ³ אשר בתכלית הכוונה שיהיה לו ית' דירה בתחתונים, ישנם ב' עניינים: א. שבדירה נמצא כל העצם, ע"ד דירת האדם שדר בה בכל עצמותו. ב. שהעצם נמצא שם בגילוי. (ועניין הא' נפעל ע"י קיום המצוות שממשיכים את העצמות מכיוון שזהו רצונו, ועניין הב' – ע"י החיות דאהוי"ר שבקיום התומ"צ).

ולכאורה צריך ביאור מהי הכוונה בזה שהעולם נעשה דירה להעצם, ואעפ"כ העצם אינו בגילוי. ובנוסף אחר: במה זה נקרא שהעולם נעשה דירה להעצם אם אינו בגילוי? דהרי העצם נמצא בכל

1. שיחת ש"פ נח. ספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 65. וראה ג"כ שם ע' 93 ועוד.

2. שם ע' 151 ואילך, כאן בתרגום מאידית.

3. לקו"ש ח"ג ע' 956 הע' 11. לקו"ש ח"ד ע' 1054. ובכ"מ.

מקום, וא"כ החידוש הוא אינו בעצם הימצאותו בעולם ח"ו, וכפשוטו. ואם דירה אין הכוונה גילוי העצם, אז מה נתחדש בכך שהעולם נעשה "דירה לו ית"?"

והביאור בזה לכאורה⁴, שע"י קיום תומ"צ בתוך גדרי העולם, נפעל שהעולם מצד עצמו שייך לרצון העצמות המאוחד עם העצמות. והיינו, שבזה שרצון העצמות נשלם ע"י העולם, וע"י גדרי ותכונות העולם, נפעל שהעולם – גם בגדריו – מבטא כביכול את העצמות.

ולפי זה יוצא שע"י קיום התומ"צ כבר נפעל שהעולם נעשה דירה לו ית' בתחתונים, היינו שמציאות העצמות מתבטאת בגדרי העולם. אלא שאעפ"כ חסר בזה עדיין גילוי העצמות, שהרי כאשר אדם מקיים מצווה, אין ניכר במוחש בפעולה זו שזה מה שמבטא את העצמות, אלא נראה (בצורה חיצונית) כמעשה גשמי גרידא.

ג

גילוי העצם – שלימות המשכת העצם

והנה אף שהחסרון בהעולם הנעשה דירה להעצמות אך העצמות אינו בו בגילוי, הוא רק בגילוי העצמות אך לא בהמשכה עצמה, הרי מבואר בלקו"ש ח"ה⁵ דאע"פ שהעצמות אינו יכול להתבטא בעניין הגילויים, שלכן המשכתו הוא דווקא בעוה"ז הגשמי ע"י קיום המצוות, אך לאידך גיסא, מכיוון שהעצמות אינו מוגדר בשום גדר ח"ו, לא יתכן אף לומר שהוא מוכרח להיות דווקא בהעולם, ודאי שהוא יכול לבוא גם בגילוי. ואדרבה, דווקא ע"י גילוי העצמות, מתבטאת המשכת העצמות.

והטעם לזה מבואר שם, דאם ההמשכה מוכרחת להיות בהעלם, ה"ז ראייה שאי"ז (המשכת העצמות, והיינו שאין כאן ביטוי להעצמות, היות שלגבי עצמות אין שום גדרים ח"ו, ודווקא בכך שהוא מתגלה, ישנה ההמשכה וביטוי של העצמות, שהוא אינו מוגבל אף בגדר של העלם.

ולפי זה יוצא שישנם ב' דרגות בהתגלות העצם למטה. א. שהמטה ג"כ מבטא את מציאותו של העצם, ע"ז שעל-ידו נשלם רצון העצמות בקיום התומ"צ (עניין הא' בדירה). ב. שהעצם מתבטא בשלימות, שמתבטא גם הבל-גדר שלו, בכך שיכול להיות למטה גם בגילוי (עניין הב' בדירה).

4. ראה בארוכה ב'להבין ולהשכיל' ע' 153 ואילך.

5. שיחה ב' לפרשת ויגש ע' 245.

ד

הביאור לפ"ז שבתקופתנו ישנו המשכת העצם ולא ההתגלות

והנה בשיחת ש"פ וארא תשנ"ב⁶, מבאר הרבי את החידוש שבהמשכת העצמות שנפעל במ"ת לגבי עבודת האבות, והחידוש שיהיה לעת"ל⁷ בזה גם לגבי מ"ת.

ובהמשך העניינים שם מבואר, שבמ"ת נתחדש עניין הא' שבדירה בתחתונים הנ"ל, שגם בעוה"ז הגשמי יכול להיות ביטוי לעצמות ע"י קיוום התומ"צ, ולעת"ל יתחדש עניין הב', שהעצמות יהיה למטה בהתגלות.

ובהמשך מבאר שבכללות זהו החילוק שבין שלושים שנות נשיאותו של כ"ק אדמו"ר מהורי"צ בחיים חיותו בעלמא דין (תר"פ-תש"י), העבודה דהפצת המעיינות חוצה ממש "ע"ד ובדוגמת החידוש דמ"ת", והתקופה ד"המשך הנשיאות לאחרי הסתלקותו (מיום עשתי עשר לחודש עשתי עשר בשנת עשתי עשר (תשי"א)), שניתוסף ביתר שאת וביתר עז בהפצת המעיינות חוצה בכל קצוי תבל, ועד לגמר ושלימות העבודה, שהכל מוכן כבר לסעודה דלעתיד-לבוא – ימות המשיח".

והיינו, שתקופה הראשונה (מבין שניהם) עניינה הוא העבודה דמ"ת, הפצת המעיינות. אך בתקופה המאוחרת יותר, עניינה הוא העבודה להביא לימות המשיח, והיינו מה שנתבאר לעיל – התגלות העצם (שעי"ז גם המשכתה היא בשלימות)⁸.

וע"פ כ"ז יש לומר שזהו החידוש בתקופתנו זו, שכנ"ל (ס"א) גשמיות הגוף והעולם נתברר ונודרך לגמרי. דהכוונה בזה היא שעניין הא' בדירה בתחתונים, שהעולם הוא ביטוי לאלוקות – כבר נשלם. ומה שחסר כעת הוא רק התגלות העצם (עניין הב' בדירה בתחתונים).

ה

דחיית הנ"ל ע"פ המבואר במ"א שבתקופתנו ישנו גם גילוי העצם

אך בעומק יותר נראה, שאף עניין זה של גילוי העצם כבר הושלם.

דהנה בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב⁹, לאחר שמבאר שאצל כאו"א מישראל קיימת המציאות של "וירא אליו ה'", רק שחסר בהתגלות (והוא לכאורה ע"ד המשכת העצמות ללא התגלות), מצד

6. ספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 259 ואילך.

7. שם ע' 262.

8. עפ"ז יש לבאר את הקשר והשייכות להוראה שבשיחה "שבכאו"א – מציאותו וכל עניינו. נעשים קודש לנשיא הדור, עי"ז שמלאים וחדורים בקיום שליחותו של נשיא הדור. שעניינו העיקרי "להביא לימות המשיח" בפועל ממש". היינו ע"ד העניין שהעצם בא בהתגלות, שזהו העבודה דדור זה, שכל ענייניו חדורים בהעצם דנשיא הדור ובהעצם דהבאת הגאולה. וד"ל.

9. שם ע' 95.

הנשמה שלו, מבאר שמאחר שבדורנו "כבר נסתיימו ונשלמו כל ענייני העבודה, ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו . . ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!", ובהמשך שם "רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה".

ועד"ז בש"פ וישלח¹⁰ ש"לא זו בלבד שנשלמה העבודה וצריכים לפעול הגילוי בעולם, אלא יתרה מזה, שישינו כבר בפועל ובגילוי, וצריכים רק לפתוח את העינים".

נמצא שהמשכת העצמות נפעלה בשלימות גם בעניין הב', שכן הביטוי לעצמות בזה שאינו מוגדר בעניין ההעלם ויכול לבוא גם בגילוי – נפעל כבר ג"כ, ואין צורך לחדש זאת, והחסרון הוא רק מצד המקבלים, בנוגע לקבלת הגילוי.

ובזה יומתק יותר המבואר בשיחה הנ"ל (דש"פ ויצא) שהעולם הוא כלי "גם לגילוי פשיטות העצמות". היינו שלא רק שנפעל העניין שהוא ביטוי להעצמות, אלא גם כלי לגילוי שלו. אלא שבפועל ממש, בגדרי העולם ובענייני העולם, לא נתקבל הגילוי.

ד

ביאור ע"פ המבואר לעיל ס"ג שחלק משלימות העצם הוא גילוי

אך לכאורה נראה לומר, שכפי המבואר לעיל שכל עוד שישינו חסרון בהתגלות זהו חסרון גם בהמשכת העצמות, כן הוא גם כשחסר בהתגלות למטה, שאף שכבר ישנו ההתגלות, כיון שחסר בגילוי שלו בגדרי ומצד התחתון, הרי שעדיין לא נשלמה הכוונה, וחסר גם בהמשכה המושלמת של העצמות, היינו בביטוי שלו.

ויש להוכיח זאת מצד ב' עניינים:

א. בשיחה הנ"ל (דש"פ וירא) מבואר שאף שהאבות התחילו כבר את המשכת העצמות, כיון שלא המשיכו את זה בדרגות הנמוכות שבעולם, אלא רק בגופם (שאינו תחתון כ"כ), ה"ז מורה שחסר בביטוי של העצמות (אף ללא החסרון בהתגלות).

וא"כ עד"ז י"ל גם בנוגע לגילוי העצמות. שכשם שבנוגע להמשכת העצמות, זה שאינו יורד למטה-מטה זהו חסרון בהמשכה, עד"ז בנדו"ד, שאף שישינו הגילוי מצד המעלה, כיון שלמטה אינו בגילוי בפועל, עדיין חסר בהמשכה.

ב. בשיחה בלקו"ש ח"ה דלעיל, מבאר¹¹ שההכרח לכך שכאשר חסר בהתגלות העצם, חסר גם בביטוי והמשכת העצם, הוא מהא גופא שההתגלות הוא ג"כ חלק מהכוונה שיהיה דירה

10. שם ע' 165 הע' 112.

11. הע' 36.

בתחתונים, "שמכיוון שהכוונה ד"דירה בתחתונים" היא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים . . . אין שייך לומר שהיא מורכבת ח"ו מב' עניינים – וע"כ צ"ל שמה שהעצם יהי' בגילוי (הוא לא עניין נוסף, כ"א שזה) נוגע להמשכת העצמות".

ועד"ז מוכרח לכאורה לומר כאן, שכל עוד שחסר בהתגלות שיהיה גם אצל המקבל והתחתון, חסר בכללות המשכת העצמות, מכיוון שזה שהעצמות יהיה בגילוי אצל המקבלים זהו חלק משלימות הכוונה דדירה בתחתונים ש"היא בעצמותו ית'".

כמובן שכל הנ"ל הוא בדא"פ, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה. ויה"ר שההתעסקות בכ"ז תביא בפועל ממש את קבלת ההתגלות דהגאולה האמיתית והשלימה, יחד עם התגלות "נשיא דורנו, משיח שבדורנו"¹² במהרה בימינו ממש.

12. שיחת ש"פ וירא שם.

ליקוט מביאורי רבינו בענין לידת משיח בתשעה באב

הת' השליח חיים דוד שי' וילהלם
ישיבת תות"ל קרית גת, ארה"ק

הקדמה

בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד, ועד"ז [בשינויים קלים] באיכ"ר פ"א, נ"א): עובדא הוה בחד יהודאי דהוה קאים רדי געת תורתיה קומוי, עבר חד ערביי ושמע קלה. א"ל בר יודאי בר יודאי שרי תורך ושרי קנקנדך דהא חריב בית מוקדשא, געת זמן תניינות א"ל בר יודאי בר יודאי קטור תוריך וקטור קנקניך דהא יליד מלכא משיחא¹.

פעמים רבות דיבר כ"ק אדמו"ר ע"ד סיפור חז"ל זה וביאר בו פרטים שונים, הבא להלן הוא ליקוט מביאורים אלו.

א

מיד הם נגאלים

מיד אחרי שגעתה הפרה ובפיה בשורת החורבן – געתה בשנית ובישרה בכך שכבר נולד גואלם של ישראל. עניין זה אינו סתם מקרי, אלא מהותי – כבר ברגע שלאחרי החורבן מוכן וממתין המשיח לגאול את עם ישראל ברגע שיעשו תשובה – "מיד הם נגאלים". ומאז, בכל דור ודור, ישנו המשיח שבדור שממתין ומצפה לגאול את עם ישראל².

יתירה מזו: בלקו"ש חכ"ט דברים – חזון מביא רבינו את דברי הילקוט שמעוני (ירמי' רמז רנט) – "עלה אריה במזל אריה והחריב את אריאל. . על מנת שיבא אריה במזל אריה ויבנה אריאל",

1. "היה עומד וחורש וצעק השור שלו צעקה אחת. וא"ל ערבי א' שעבר לפניו: 'יהודאי תתיר צמד השורים וקנקן המחרישה שלך, ותניח מלחרוש, מפני שהיום חרוב בית המקדש שלכם'. ואחר כך שצעק עוד פעם שנית, א"ל 'קשור שורך ותחרוש מפני שבו ביום נולד מלך המשיח שלכם'". פני משה.

2. ענין זה מופיע בריבוי מקומות. וראה שיחת ש"פ צו, שושן פורים תשי"ד: " . ענין המשיח – התחיל מיד בזמן החורבן, כמאמר הגמרא שכבר בשעת החורבן "נולד מושיען של ישראל". ומאז – הרי כמעט בכל דור ודור ישנו משיח, אלא שהדור לא זכה שמשיח יתגלה. ונוסף לזה (שמשיח נמצא בכל דור ודור, אלא שהדור לא זכה שיתגלה) – הרי ישנן בפרטיות שנים מסוימות, שעליהם היו "קיצים", וגם בשנים אלו לא זכה הדור שמשיח יתגלה. . אלא שכל הנ"ל הוא בדורות שלפנ"ז, אבל עתה עברנו כבר כל ענינים אלו כו', "כלו כל הקיצין", וכפי שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שעתה הצית כבר הקב"ה את חומות הגלות ("השי"ת האט אנגעצונדן די גלות ווענט").

3. ולהעיר שהמדובר כאן קשור במיוחד עם נשיא דורנו – משיח שבדורנו, דור הגאולה – כיון שמטרת הבאת הסיפור בירושלמי ובאיכ"ר היא – הוכחה לדעה אשר "משיח – מנחם שמו". ע"ש.

ומבאר, שמדברי היל"ש לומדים, אשר מטרת החורבן אינה אלא הכנה ועל מנת לבנות – 'סותר על מנת לבנות', חלק מהתהליך שיאפשר את ביאת משיח ובנין ביהמ"ק השלישי בב"א.

ובהמשך לזה מבאר ד"עפ"ז יש לבאר בעומק יותר את סיפור המדרש, שבשעה ששמע ערבי (בעת חורבן הבית) ש"צעקה פרתו" של אדם מישראל, אמר לו שביהמ"ק חרב בשעה זו; ותיכף ומיד, לאחרי ש"הפרה צועקת פעם אחרת" – אמר לו ש"נולד מושיעיהם וגואלן של ישראל" –

דיש לומר, שבפנימיות הענין אין הכוונה בזה רק ללידת המשיח שהיתה אז, והיינו, שמן הרגע שלאחרי החורבן משיח עומד מוכן לגאול את ישראל. ונמצא, שיחד עם החורבן באה גם ההכנה, התחלת ואפשריות הגאולה.

(וכמובן ההכרח לדבר בפשטות: כיון שבשעה שישראל עושין תשובה "מיד הן גאלין", ואע"פ ש"אני ישנה בגלותא", "לבי ער להקב"ה" וכו' – הרי משיח מוכרח להיות מוכן מיד ברגע שלאחרי החורבן, כדי שתוכל להיות הגאולה "מיד" כשעושין תשובה),

כי אם יותר מזה: אין כל הפסק זמן, הפסק רגע, בין חורבן הבית ובין הגאולה ובנין ביהמ"ק, אלא – תיכף לחורבן ממש היתה התחלת הגאולה בעולם הזה למטה, בארץ ישראל עצמה – "נולד מושיען".

עפ"ז יובן בעומק יותר הסיפור הנ"ל: תיכף ממש ובהמשך לחורבן כבר התחילה בעולם הזה הגאולה – 'נולד מושיען'⁴.

ובזה פרט נוסף: משיחת אחש"פ תשמ"ב: "מאחר שלידת מושיען של ישראל בפועל היתה ברגע שלאחרי חורבן ביהמ"ק, מובן, שהתחלת העיבור דמושיען של ישראל הי' – תשעה חדשים לפני חורבן ביהמ"ק. וכמרז"ל שהקב"ה מקדים רפואה למכה.

ועפ"ז מתורצת השאלה מדוע נולד מושיען של ישראל ברגע שלאחרי החורבן, הרי הקב"ה מקדים רפואה למכה – העיבור דמושיען של ישראל הי' אמנם ט' חדשים לפני החורבן, מאחר שהקב"ה מקדים רפואה למכה, אלא שלידתו ויציאתו לאויר העולם בפועל היתה ברגע שלאחרי החורבן. ומזה מובן, שביאת משיח צדקנו וכללות הגאולה העתידה – היתה יכולה להיות תיכף ומיד ברגע שלאחרי החורבן".

א"כ יוצא, שבסיפור זה רואים לא רק את התחלת הבנין שתיכף לחורבן, אלא גם את הקדמת הקב"ה רפואה למכה ט' חדשים⁵ לפני.

4. עד היכן מגיעים הדברים ניתן לראות בדברי המדרש – במדב"ר פי"ג, ה: "בכל מקום שנאמר ויהי צרה והיה שמחה אתיבון ליה . . והכתיב והיה כאשר נלכדה ירושלים, אמר להם אף היא אינה צרה אלא שמחה, שבו ביום נולד מנחם".

5. להעיר משיחת ש"פ ויחי תשנ"ב הערה 36: "ולמעיר, שזמן העיבור הוא (לכל הפחות) ז' חדשים לפני הלידה, ועפ"ז י"ל שזמן העיבור דמשיח הוא בעשרה בטבת, ז' חדשים לפני תשעה באב (יום לידת משיח). וראה לקמן הערה 114".

ב

פירוש הסיפור – כפשוטו או לאו כפשוטו

בפשטות הסיפור מתפרש כפשוטו, היינו שנולד תינוק בשם מנחם וכו', אך יש מפרשים ש'נולד משיח' הו"ע רוחני.

המהר"ל בספרו 'נצח ישראל' (פכ"ו) כותב וז"ל "לידה זאת אינה לידה ממש גשמית כמו שהיה ענין כל לידה, כי אין החכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי. ורצונם לומר 'שנולד המשיח', דהיינו מצד עצם כח המשיח שהוא נמצא בעולם. וזה כי קודם שחרב הבית לא שייך משיח בעולם כלל. . . וכאשר חרב הבית, אז יש בעולם כח מה שלא היה קודם. . . סוף סוף נולד שם משיח, שלא היה דבר זה קודם, כי קודם אין ראוי שיהיה המשיח כלל בעולם".

היינו, שלדברי המהר"ל 'לידת המשיח' היא, שע"י החורבן נוצר מצב חדש של אפשריות ביאת המשיח ובניין ביהמ"ק השלישי, וזהו 'לידת' המשיח. ועד"ז כתב האברבנאל בספרו 'ישועות משיחו', ועוד.

ובשיטת כ"ק אדמו"ר בזה, נראה כמעט בכל מקום שמפרש את הסיפור כפשוטו – שנולד הגואל, דהרי מסביר תמיד שהסיפור הינו חלק מזה שתמיד צ"ל משהו שמוכן לגאול מיד את ישראל.

אלא שדווקא לכן דרוש ביאור בעניין פשוט – איך יתכן שתינוק בן יומו יגאל את עם ישראל?! וכדלהלן:

בשיחת אחש"פ תשמ"ב (הנ"ל): "אבל לכאורה אינו מובן: כיצד יתכן לומר שביאת משיח צדקנו והגאולה העתידה היתה יכולה להיות ברגע שלאחרי החורבן – הרי אז הי' "מושיען של ישראל" תינוק בן יומו?!"

והביאור בזה: ענינו של משיח צדקנו הוא – בחי' היחידה דכללות ישראל, שהיא למעלה ממדידה והגבלה לגמרי, כולל – המדידה והגבלה דזמן ומקום. . . ועפ"ז מובן שכאשר מדובר אודות ענינו של משיח צדקנו, בחי' היחידה, "יחידה ליחדך" – הנה גם כאשר מדובר אודות "תינוק בן יומו" (כפי שהי' "מושיען של ישראל" ברגע שלאחרי החורבן) אין זה סתירה לענין הגאולה כו', מאחר שזהו באופן שלמעלה לגמרי מכללות המדידה והגבלה דזמן ומקום!

דוגמא לדבר: ידוע מ"ש במדרש (ב"ר פ"י, ד) שבהתחלת הבריאה (קודם חטא עה"ד) "היו המזלות מהלכין דרך קצרה ובמהירות", ומזה מובן שגם ענין הגידול הי' באופן של מהירות. ועד"ז

ושם הע' 114: "להעיר ש'הגוף נהנה מן הגוף" הו"ע היחוד שממנו נעשה העיבור והלידה, ושייך במיוחד לעשרה בטבת, התחלת החורבן – ע"ד כרובין המעורין זב"ז בשעה שנכנסו נכרים להיכל (כיון שחייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך) ולכן הי' התחלת הגאולה, ע"י העיבור והלידה דמשיח (ראה לעיל הערה 36)."

איתא במדרש (שם פל"ו, א) שכאשר התינוק הי' נולד, היתה אמו שולחת אותו להביא סכין כדי לחתוך את טבורו כו'.

ומזה מובן בנוגע למעמד ומצב שיהי' בגאולה העתידה – ובמכ"ש וק"ו:

אם מעמד ומצב הנ"ל הי' כבר בעת התחלת הבריאה, כאשר "עולם על מילואו נברא", ואפילו לאחר כמה חטאים כו' – הרי עאכ"כ שכן יהי' בגאולה העתידה, שאז יהי' מעמד ומצב העולם כולו בתכלית השלימות, באופן נעלה יותר משלימות העולם כאשר "עולם על מילואו נברא", כידוע שמ"ש "תולדות" מלא בנוגע לגאולה העתידה – "אלה תולדות פרץ", הרי זה באופן נעלה יותר ממ"ש "תולדות" מלא בנוגע להתחלת הבריאה – "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם".

. ומזה מובן שכללות הענין דביאת משיח צדקנו והגאולה העתידה – היתה יכולה להיות ברגע שלאחרי החורבן, למרות שאז הי' "מושיען של ישראל" תינוק בן יומו בלבד".

ובלקו"ש חכ"ט שיחת דברים – חזון (הנ"ל) הע' 62: "ואף שאומר "דאתייליד פריקהון דיהודאי" (ואיך שייך שיהיה מוכן תיכף לגאול את ישראל) – הרי מצינו דוגמתו קודם המבול דביום שנולד עזר לאמו (ב"ר פל"ו, א. ויק"ר פ"ה, א). וצ"ע ובירור' ב"נבואת הילד" (נדפס בסוף ספר נגיד ומצוה ועוד. וראה סה"ד ד"א רמה). "היינו שמפרש כהדוגמא שבשיחה הקודמת.

אך בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א אומר כ"ק אדמו"ר וזה לשונו: "וכשגעתה פרטו פעם הב' נולד מושיען וגואלן של ישראל, ולא עוד אלא שגם לאחר ששעשה גדול, כולל ובמיוחד גדלות רוחנית . . נמשך החורבן והגלות . .

ובהערה 93 שם: "ומסתבר יותר לומר שגם זה נכלל ב"נולד מושיען של ישראל" – שאין הכוונה להציאה לאוויר העולם, שאז בפועל אינו "מושיען של ישראל" אלא להתגלות (דוגמת לידה כפשוטה) ד"מושיען של ישראל", שכבר ראוי ומוכן לגאול את ישראל בפועל ממש (וראה גם נצח ישראל (למהר"ל) . . ישועות משיחו (לאברבנאל) . .).

6. בהמשך השיחה שם: "וכאשר יהודי שואל: כיצד מדברים עמו אודות פעולות הקשורות לביאת משיח צדקנו – הרי ביחס לענין זה הוא "תינוק קטן" בלבד, כי זה עתה התחילו לדבר עמו אודות ביאת משיח צדקנו? הנה על זה אומרים לו – היות שנמצאים אנו בתקופה דביאת משיח ("מ'געפניט זיך אין משיח'ס צייטן") [וכדיוק המפרשים אודות לשון הגמרא "עקבות משיחא", ולא "עקבות גלות", היינו, למרות שמדברים אודות סוף זמן הגלות, נקראת תקופה זו בשם "עקבות משיחא"] – הרי כל הענינים נעשים באופן שלמעלה ממדידה והגבלה לגמרי, ולכן, מדברים עמו אודות ביאת משיח צדקנו (למרות היותו "תינוק קטן" בענין זה).

7. לא זכיתי להבין מהו הצ"ע ב'נבואת הילד', דלכאורה אדרבא ה"ז ראי' לענייננו (דהמעשה שם הוא שתינוק בן יומו החל לדבר דברי נבואה), וראה גם לקמן ציטוט משה"ג בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א שמשם ג"כ משמע לכאורה שהוא סיוע לענייננו. ואולי אין הפשט בצ"ע שיש שאלה משם, אלא רק דיש לעיין ולברר אם שם הוא ג"כ אותו עניין.

ובשוה"ג: אף שי"ל שלעת"ל יוכל תינוק שנולד לעשות כו"כ פעולות, כבימי המבול (ראה ב"ר פל"ו, א). ולהעיר גם מ"נבואת הילד" (נדפס בסו"ס נגיד ומצוה. ועוד). ואכ"מ".

והיינו ששם מחמת הקושיא הנ"ל, מפרש כ"ק אדמו"ר (ע"ד המהר"ל) שאין הכוונה נולד כפשוטו, אלא 'התגלות' של המשיח שכבר נולד לפני, אך לאיך כן מדובר על משיח גשמי, שמוכן לגאול את ישראל, ואדרבה: זוהי הסיבה לשינוי המשמעות 'נולד' – כדי לחסוך הקושיא הנ"ל – ובזה הוא לכאורה לא כהמהר"ל שפירש שמדובר על "עצם כח המשיח שהוא נמצא בעולם". ומעיר בשוה"ג שהנ"ל הוא אף שי"ל כבהמ"מ הקודמים.

ג מזלו גובר

מכהנ"ל עולה, אשר העניין דלידת משיח אינו חד פעמי, אלא התחלת העניין ד'משיח שבכל דור'. בשיחות דלהלן נראה שיתירה מזו, היום דלידת משיח – תשעה באב, קשור ממש, והינו 'יום הולדת' של משיח שבכל דור.

בשיחת ש"פ דברים, ת"ב (נדחה) תשמ"ח: "יהודים צריכים לדעת שבדאי כבר בא הזמן שמשיח יבוא, כנ"ל בארוכה, צריך רק שיהי' "עמדו הכן כולכם" עם געגועים למשיח, ובדאי שעיי"ז יפעל ויגלו ביאתו. . ובפרט בעמדנו בשבת תשעה באב לאחרי חצות היום, הזמן דלידת משיח – הרי זה הזמן בדיוק ש"מזלו גובר", המזל דמשיח הוא בהתגברות, ובאופן ד(מזל מלשון) "ונוזלים", שזה נוזל ונמשך למטה, לכל ישראל (ובפרט לכאו"א מהם בניצוץ משיח שבכאו"א).

וזה צריך לעורר אצל כאו"א התגברות בעבודתו להוסיף ה"מצוה אחת" שהיא תכריע "את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה" – הגאולה האמיתית והשלימה.

ובהערה 66 שם (על המילים "המזל דמשיח"): "שישנו בכל דור ודור. ולא עוד, אלא שהוא כבר במצב שראוי לגאול תומ"י (מבלי עיכוב חבישת נגע אחד כבגמרא) את ישראל ("הוגה בתורה ועוסק במצוות וכו'" – רמב"ם הל' מלכים ספי"א). דמכיון שפס"ד ברור דכשישראל עושין תשובה מיד הן נגאלין – הרי מוכרח, שכבר ישנו (עוד לפני עשיית תשובה) משיח במצב כזה, שכשישראל עושין תשובה יגאל אותם מיד".

ושם בהנחה – בלתי מוגה: "תשעה באב הוא יום הולדתו של משיח צדקנו – שהרי לא מדובר אודות "גואל ראשון" שנולד בשבעה באדר, או אודות "משיח הראשון שהוא דוד", שמת בעצרת, ולכמה דעות גם נולד בעצרת, אלא ב"משיח האחרון שעומד מבניו (משיח בן דוד) שמושיע את ישראל [באחרונה]" משיח שגואל את ישראל מגלות האחרון זה – שיום הולדתו בתשעה באב.

ומכיון שעברו ריבוי שנים מאז שנולד מושיען של ישראל בתשעה באב בפעם הראשונה – הרי, בתשעה באב מידי שנה בשנה ניתוסף עוד יותר בענין לידת והתגלות משיח צדקנו בעילוי אחר עילוי!

ומהנ"ל עולה שביום זה גובר מזלו של משיח שבדור ועד שמשפיע על כאו"א.

ועד"ז בשיחת ש"פ דברים, ת"ב (נדחה) תנש"א: "ענין זה – לידת משיח – חוזר מחדש בכל שנה (ובכל שנה באופן נעלה יותר) בתשעה באב, וכיוון שביום הולדת של אדם מזלו גובר הרי שבתשעה באב גובר מזלו של משיח צדקנו וזהו יום מסוגל לגאולה האמיתית והשלימה".

ד

כשחל תשעה באב בשבת

לאחר כל המעלות והגילויים שבת"ב כיום לידת משיח, הרי ישנם בכ"ז ביום זה גם עניינים בלתי רצויים. בשנים שחל ת"ב בשבת עורר כ"ק אדמו"ר ע"ד המיוחדות שבקביעות כזאת, אשר ביום תשעה באב, נרגש רק העילוי שביום זה כיום לידתו של משיח.

ש"פ דברים, ת"ב (נדחה) תשמ"ח: "גילוי הטוב והעלי' (בעבר הירדן)" בתשעה באב הוא בהדגשה יתירה בשנה זו, שתשעה באב חל ביום השבת, שאז התענית נדחה. וידוע פתגם רבותינו נשיאינו (מיוסד על דברי רבי יהודה הנשיא בגמרא "הואיל ונדחה אידחה"), "הלואי שיהי' נדחה באמת, ויהפך לששון ולשמחה".

ונוסף לזה: מכיון שהתענית נדחה – הרי בשבת זו מודגש בגלוי רק המעלה של היום, זה שמשיח נולד אז!"

ובאריכות יותר בש"פ דברים, ת"ב (נדחה) תנש"א: "ויש לומר, שכאשר תשעה באב חל בשבת (כבקביעות שנה זו), והתענית (ואמירת נחם) נדחית ליום א', אזי נדחים רק העניינים בלתי-רצויים – ענין הצום ודיני עינוי ואבילות כו', אבל העניינים החיוביים ורצויים – שביום זה נולד מושיען של ישראל – אינם נדחים, ואפילו לא נחלשים ח"ו ע"י השבת. ואדרבה: העניינים הטובים ישנם יותר בגלוי ובתוקף ביום השבת.

. . ויש לומר, שענין זה ישנו בהדגשה יתירה בסעודת תשעה באב שחל בשבת – שכן בתשעה באב ישנו הגילוי דלידת המשיח (כנ"ל), ובפרט לאחר חצות היום, בזמן תפלת מנחה (כש"נולד המשיח"), ובפרט בסעודה המפסקת – הסעודה שלישית של השבת, כי הסעודה שלישית בכל שבת ה"ה קשורה עם הסעודה דלעתיד לבוא, סעודת לויתן ושור הבר ושתית יין המשומר

(סעודה גשמית), ועאכו"כ הסעודה שלישית (הסעודה המפסקת) של שבת תשעה באב, כאשר "נולד המשיח"⁸.

ה הלכה למעשה

בשיחת ש"פ דברים, ת"ב (נדחה) תנש"א (הנ"ל): "וענין זה נוגע גם להלכה למעשה, כדאיתא בכתבי האריז"ל, שאומרים תפלת נחם ("פסוקי נחמה") ביום תשעה באב במנחה – "כי אז במנחת ט"ב נולד המשיח הנקרא מנחם".

ובהערה שם: וזהו גם הטעם שאומרים ברכת הלבנה? במוצאי ת"ב "כי בט' באב נולד משיח" (פע"ח כוונת ט"ב ובין המצרים בסופו, משנת חסידים סוף מס' תמוז ואב).

8. עיין בשיחה הביאור בארוכה.

9. שלה כידוע קשר מיוחד לגאולת ישראל "שהם עתידים להתחדש כמותה". וראה בארוכה בשיחת ש"פ נח וש"פ תולדות תשנ"ב. ובכ"מ.

מלך התשיעי ומלך העשירי

הת' יוסף יצחק (ברר"מ) הכהן שי' כהן
ישיבת חח"ל חיפה, ארה"ק

א

קושיא על המבואר בילקוט שמעוני בענין מלך התשיעי והעשירי

איתא בילקוט שמעוני (מלכים א, רמז ריא): עשרה מלכים מלכו בכיפה, מלך הראשון זה הקב"ה שהוא מושל בעליונים ובתחתונים, והולך ומפרט בני אדם שמלכו בכיפה, ומסיים: "המלך התשיעי – זה מלך המשיח שנא' (תהלים עב, ח) וירד מים עד ים; המלך העשירי – חוזרת המלוכה לבעלי' מי שהי' מלך ראשון הוא יהי' מלך אחרון שנא' (ישעי' מד, ו) אני ראשון ואני אחרון, ואומר (זכרי' יד, ט) והי' ה' למלך על כל הארץ".

והנה ידוע (ראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 3. ובכ"מ) שמלכותו של הקב"ה מתגלית ע"י ומשתקפת במלכותו של מלך המשיח, שכלשון הרמב"ם (פי"א מהל' מלכים) "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנא' (צפני' ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה . . ולעבדו שכם אחד".

וא"כ לכאור' אין מובן מהי כוונת הילקוט ד"חוזרת המלוכה לבעלי'", והרי מלכות מה"מ (ועד"ז מלכות שלמה שנמנית שם) אינה דבר נפרד ח"ו ממלכות הקב"ה, ואדרבה כנ"ל¹?

ב

נסיון לתירוץ ודחייה

בהשקפה ראשונה כוונת הילקוט דהמלך העשירי (אחר מה"מ) הוא הקב"ה היא דאחר ימוה"מ יהי' "חד חרוב" (סנהדרין צז, א ובפרש"י), וכהמשמעות הפשוטה שבזה שהמציאות הגשמית תבטל לגמרי ולא תהי', ואז יהיו נשמות ללא גופים ולכן ימלוך אז הקב"ה ללא אמצעות מלך המשיח.

אך קשה להבין זאת כך, מפני שלשון הילקוט בתחילת הענין על הקב"ה בתור המלך הראשון היא, "מושל בעליונים ובתחתונים", כלומר שישנם עליונים ותחתונים, ורק שהקב"ה מושל עליהם. ומסתבר לומר, שלסוג מלוכה זו כוונת היל"ש גם בסוף הענין, כשמדבר על הקב"ה בתור המלך העשירי, מלך האחרון.

1. וכמבואר גם בכ"מ דזוהי מהותו של המלך, ראה לדוג' בסהמ"צ להצ"צ, מצות מינוי מלך.

ובעיקר יש להבין אליבא דתורת החסידות, המבארת שתקופת "חד חרוב" היא דווקא נשמות בגופים, ובאופן נצח². וכמבואר רבות בחסידות³ שמשמעות "חד חרוב" הוא ביטול ישות וחומריות העולם, ולא שלא יתקיים העולם כפשוטו. וא"כ צ"ב מהי כוונת הילקוט שאחר מלכותו של מה"מ תהי' מלכות הקב"ה, ולמה נמנים מלכותו של הקב"ה ושל מה"מ כשתי מלכויות נפרדות?

ג

ביאור הרבי בשני השלבים של פעולת מלך המשיח בעולם

ויש לבאר זאת בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר (ראה לקוטי שיחות חח"י בלק ב, סעיפים טו-טז) דבפעולת מלך המשיח על האומות המתוארת בהל' מלכים שני ענינים ואופנים (בנוגע לענינו):

(א) "ילחם מלחמות ה' . . . והצליח ונצח כל האומות שסביביו" – כיבוש ושלטון המשיח נגד רצון האומות, (שבפעולה זו יהי' כרוך גם תהליך כפיית האומות לקיים ז' מצוות שנצטוו בהם⁴ ואיבוד כל עניני הע"ז⁵ מאזורי שליטת המשיח).

(ב) ענין נוסף בפעולתו: "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד . . ." – שהאומות בעצמם מכירים באמת של מלך המשיח ורוצים לקבל מלכותו, וזה גורם להם לעזוב את הבלי אמונותיהם ו"לקרוא בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

והביאור בזה, שבתחילה יהי' גילוי אלוקי באופן כזה שיבטל את הלעומ"ז, ורק לאחמ"כ יהי' הגילוי האלוקי באופן נעלה שיהפוך את הלעומ"ז גופא לקדושה.

ויש לקשר זה עם המבואר בשיחות בכ"מ, שבימות המשיח כוללות שתי תקופות כלליות⁶: התקופה הראשונה שלעומתה "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", עלי'

2. כפס"ד תורת החסידות כדעת הרמב"ן (בשער הגמול. ראה לקו"ת צו טו, ג. שבת שובה סה, סע"ד. סהמ"צ להצ"צ יד, ב). וכמוזכר ומודגש ריבוי פעמים בשיחוק"ק כ"ק אדמו"ר, ובפרט בשנים האחרונות (ראה שיחות: ש"פ וילך תשמ"ט, ש"פ יתרו תשנ"ב. ועוד).

3. ראה המשך תער"ב (ח"ב ע' תרפה): "שיתעלה במעלה ומדרגה גבוה ולא יהיו חומריים כו', אבל אין זה ענין הפסידות בבחינת העדר". ספר הליקוטים להצ"צ (ערך חרוב, חד חרוב, ס"ע תתקמד): "דפי' חד חרוב היינו ממלאכות הגשמיות . . . אבל הנשמות יהי' אז ביתר שאת והיינו ענין תחה"מ". ועוד.

4. רמב"ם שם פ"ח ה"י.

5. ראה רמב"ם הל' ע"ז רפ"ז.

6. ראה בענין זה (שיהיו ב' תקופות לעת"ל) בארוכה הדרן על הרמב"ם ומס' כתובות – לקו"ש חכ"ז בחוקות א (וראה שם הערה 65 החידוש שבביאור כ"ק אדמו"ר), וראה עוד לקו"ש ח"ז בחוקות א. הדרן על הרמב"ם – משיחות ש"פ לך ה'תנש"א.

מדבר הרמב"ם בפרטיות, והתקופה השני' – בה יתרחשו כל היעודים שבנביאים, שבהם יהי' ביטול מנהגו של עולם, החל מתחית המתים.

וי"ל, שגם בענין הפעולה על האומות כנ"ל, יהי' הסדר דשתי תקופות אלו: בתקופה הראשונה הפעולה על האומות תהי' בדרך מלחמה, כפי' וביטול. ועם סיום התקופה הא', בתקופה השני' – יהפכו האומות מצ"ע לקרוא בשם ה'.

ד

תירוץ הקושיא עפ"ז

ועפ"ז יש לבאר ג"כ בנדו"ד:

בתקופה הא', כשמשיח הוא הכופה את האומות נגד רצונם למלאות את מצוות ה', נמצא אמנם שע"י משיח מתגלית מלכות ה', אך ביחס לאוה"ע הרי חשים הם בעיקר את מלכות מלך המשיח, (את הכפי')?

משא"כ בתקופה הב', כשאוה"ע מרצונם יעבדו את ה' ויקיימו מצוותיו, הרי תקופה זו נקראת ע"ש מלכותו של הקב"ה, כי מלכות ה' עליהם מגיעה (גם) מרצונם, ללא צורך בכפי' חיצונית.

[יחד עם זה, שוודאי גם אז ימלוך מלך המשיח, ואדרבה ביתר תוקף, אלא שמלכותו תימשך ותעשה מלכותו של ה"עשירי⁸, שכן משיח יהי' מאוחד בהקב"ה בתכלית (ולהעיר משיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב סי"ד)].

ולהעיר ממ"ש המהר"ל (נצח ישראל סוף פס"ב) אודות הגאולה העתידה: "אף כי תהי' ע"י המלך המשיח תהי' מצד השם יתברך אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל".

וי"ל שזהו גם פי' הנאמר במכילתא (בשלח יז, יד) על הזמן דלעת"ל: "בשעה שתעקר עבודה זרה . . ויהי' המקום יחידי בעולם, ותהי' מלכותו לעולם ולעולמי עולמים, באותה שעה . . והי' ה' למלך וגו'". שמשמעות עקירת העבודה זרה אינה רק העקירה ואי-הימצאות ע"ז בעולם בפועל,

7. ואוי"ל שמרומז זה גם בפסוק שמביא הילקוט על מלך המשיח: "וירד מים עד ים", שמשמעות הרדי' היא היפך רצון הנרדים והנשלטים על-ידה.

8. ומהדוגמאות לענין זה (שהתשיעי מקבל את קדושת העשירי, ונמשך ונעשה עשירי): "דורנו . . דור התשיעי מהבעש"ט, ומיד נעשה דור זה (דור האחרון דהגלות) דור הגאולה, דור העשירי שהולך לקראת משיח צדקנו", (מאמר באתי לגני, י"א שבט תשמ"ח, סי"ב). ועוד, "בעמדנו קרוב לסיימו של תשיעי בתשרי . . יש צורך והכרח לשנות את המציאות ולפעול תיכף ומיד את המעמד ומצב של הגאולה האמיתית והשלימה, שאז תהי' השלימות ד"עשירי" – "העשירי יהי' קודש", (שיחת ערוהכ"פ תשנ"ב סעיפים ג"ד, בלתי מוגה).

כ"א העקירה משמעותה עקירה פנימית ומהותית, היינו אי-האפשרויות מעיקרא לרצון לעבודה זרה – ודווקא בזמן של עקירה כזו (בתקופה הב', כנ"ל), תהי' מלכות ה' שלימה באמת.

בהוכחה שמישיח עשוי לבוא בפחות מכדי הילוך מיל

הת' שניאור זלמן שי' לפידות
ישיבת 'תורת אמת', ירושלים ת"ו, ארה"ק

א

הוכחת כ"ק אדמו"ר בשיעור זמן המועט של ביאת המשיח

בשיחת כ' מנחם אב ה'תשט"ו¹ כותב כ"ק אדמו"ר:

"כשמדובר על עניינים שקשורים למשיח, ישנם כאלו הסוברים שהדברים הם כלשון הגמרא: "הילכתא למשיחא", יש לדעת שאין הדברים כן, ויש לכך ראייה מוכחת – גם מנגלה שבתורה. ישנה דעה הסוברת שכהן אסור בשתיית רביעית יין בזמן הזה לפי ש"במהרה יבנה המקדש" ושיכור אסור ב"עבודה".

הפגת שכרות של יין אפשרית בשתי דרכים: א) שינה, ב) שהיה כדי הליכת מיל. שיעור מהלך מיל הוא ח"י מינוט. השיעור הגדול ביותר למהלך מיל הוא כ"ד מינוט². מכאן, איפוא, הוכחה על פי נגלה שבמשך זמן מועט, פחות מכדי הילוך מיל, שהוא, לכל היותר, כ"ג מינוט ונ"ט שניות – עשוי לבוא משיח עם בית המקדש מוכן, ויהיה צורך לגשת מיד ל'עבודה"³. ע"כ.

ב

הסוגיא בסנהדרין

ויש להבין ובהקדים המובא בגמ' בסנהדרין (כב, ב).

בגמ' שם מובא דין מהברייתא שכהן חייב להסתפר כל שלושים יום, כיון דכתיב³ גבי כהן "וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו" ולמדים פרע פרע מנזיר, מה בנזיר פרע הוי ל' יום אף בכהן. עיי"ש.

1. הוגה על ידי כ"ק אדמו"ר ונדפס בהוספות ללקו"ש ח"ב עמ' 618. תורגם ללה"ק והובא בשערי גאולה מהדורת תשנ"ב ח"ב עמ' י"ט.

2. ראה בכ"ז שו"ע סי' תנט סעי' ב' ובנו"כ שם. שו"ע"ר שם סעי' י.

3. יחזקאל מד, כ.

ובהמשך שם מקשה הגמ' מה הטעם שכהנים בזה"ז אינם מחויבים להסתפר כל שלושים יום, ומתרתת הגמ' שהדין בשיער הוא כמו ביין, דכמו שהאיסור לכהן לשתות הוא רק בזמן ביאה (דהיינו בזמן שבאים ועובדים בבית המקדש) כך גם שיער אסור לגדל בזמן ביאה.

ומקשה על כך הגמ': "ויין שלא בזמן ביאה שרי, והתניא רבי אומר: אומר אני, כהנים אסורין לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו".

ופירש רש"י⁴: אם באנו לחוש שמא יבנה אסור ביין לעולם, ואפילו הוא מכיר שאינו עכשיו זמן משמרתו שמא יבנה וכל הקודם ואישתכח עייל ועביד". ועל דברי הגמ' אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו מפרש רש"י: "חורבן הבית שקלקלן ועירבב סדר" משמרותיהן שהיה אסורן ביין בזמן משמרתן ומתירן שלא בזמן משמרתן הוא תיקנן עכשיו לשתות יין לעולם דלא חייש שמא יבנה פתאום".

ובהמשך הגמ' שם: "ואמר אביי: כמאן שתי כהני חמרא האינדנא (שהרי לכאורה אסור לשתות דרוב כהנים אינן בקיאיין בזמן משמרותיהן ואסורין לעולם כדעת רבנן – רש"י), כרבי (דאמר ש'תקנתו קלקלתו'). מכלל דרבנן אסרי, ומתרתת הגמ': התם היינו טעמא מהרה יבנה בית המקדש ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא (דאם יהא שיכור לא יוכל לעבוד בבית המקדש).

ומקשה הגמ': ה"נ (לענין כהן פרוע ראש) בעינא כהן הראוי לעבודה וליכא.

ומתרתת הגמ' הכא אפשר דמספר ועייל, התם נמי אפשר דניי פורתא ועייל, דאמר רב אחא, דרך מיל ושינה כל שהוא מפיגין את היין. ולא איתמר עלה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לא שנו אלא ששתה כדי רביעית, אבל יותר מכדי רביעית כ"ש דדרך טורדתו ושינה משכרתו". ע"כ סוגיית הגמ'.

א"כ נמצא דיש מחלוקת בין שיטת רבי לשיטת רבנן, שרבנן סברי שגם בזה"ז אסור לכהנים לשתות יין, ורבי סובר דאמנם מן הדין אסור גם בזה"ז לשתות, אלא דכיון שסדר המשמרות אינו ידוע, ולא חיישינן שיבנה המקדש⁵ לכך מותר לכהן לשתות יין לשכרות.

וההבדל בין יין (שאסור לדעת רבנן) לפרע (שמותר), דשיער אפשר בקל להסתפר, משא"כ אם שתה יותר מרביעית יין נדרש זמן רב להפיג את השכרות, ואם באותו היום המשמרת היא של אותו הכהן לא יוכל לעבוד כיון דהוא שיכור.

4. ד"ה רבי אומר וד"ה אבל מה אעשה.

5. כך משמע בפשטות מלשון רש"י כאן, ובתענית (יז, א) כתב "שהרי כמה שנים לא חזרה בירה". וראה מה שביאר בדברי רש"י הגבורות ארי שם, והתפארת ישראל (מנחות פ"י בועז אות א).

ולכאורה י"ל דדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה דלעיל, (שיש שיטה שאוסרת לכהנים גם כיום לשתות יין) הוא כשיטת רבנן.

ג

שאלה בשיחה ע"פ היוצא מדברי הגמ'

אמנם צ"ב, דמדברי הגמ' משמע דאם היינו אומרים דלהפיג כל שתיית יין סגי 'דרך מיל' או 'שינה' רבנן הוה שפיר מתירים לשתות יין, ורק מחמת ששתיית יותר מרביעית דורשת זמן רב יותר בכדי להפיג את היין, לכן אסרו חכמים לשתות יין, דיכול להיות דזוהי משמרתו והוא לא יוכל לעבוד.

ונמצא שחכמים סוברים דהטעם שתוך כ"ד מינוט (הילוך מיל) יבנה המקדש, לא זהו החשש לאסור שתיית יין, וכל הסיבה דאוסרים היא משום שהפגת שכרות יכולה לקחת יותר מכ"ד מינוט, ואיך הדבר מתאים עם דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה שמכאן מוכח שבפחות מכ"ד מינוט יבוא משיח?

ד

ניסיון תירוץ ודחייה

לכאורה היה אפשר לתרץ, שמזה גופא שהאיסור לשיטת רבנן הוא לא רק מרביעית ומעלה, אלא אמרו שאסור לשתות יין סתם, מוכח שאפילו אם הכהן ישנה רביעית או פחות מרביעית יהיה בעיה, שלא יוכל לעבוד בבית המקדש. וזאת אף על פי שכאשר אדם שותה פחות מרביעית, יכול הוא להעביר את היין בכ"ד מינוט.

ומכאן מוכח שהסיבה לכאורה שחכמים אוסרים היא כי העבודה בבית המקדש יכולה להתחיל בתוך כ"ד מינוט, ובכך ניתן להוכיח מדעת רבנן, (וזה ההוכחה בשיחה).

אבל קשה לומר שזו הוכחתו של כ"ק אדמו"ר ומכמה טעמים:

(א) כנ"ל דעדיין יש מקום לומר שלדעת רבנן אין בעיה לשתות עד רביעית⁶.

(והסיבה שלא אמרו שהאיסור הוא רק מרביעית והלאה, ואמרו שאסור לשתות יין סתם, אפשר לבאר בשני אופנים: א) כי לא רצו לעשות תקנה ולחלק בה (ובלשונות הידועים "לא פלוג רבנן", "נתת דברך לשיעורין"). ב) דאם יתירו שתיית רביעית או פחות מרביעית יש חשש שיימשך אחר השתיה וישנה יותר מרביעית).

6. וכ"כ הגבורות ארי שם, אבל ראה בקרן אורה על תוס' (שם ד"ה וידוע).

(ב) ועיקר: מהגמ' בסנהדרין משמע ליהפך, שאם יהיה שיכור קצת שיוכל להעביר בכדי הילוך מיל, לא היו חכמים אוסרים.

ה

הסוגיא בתענית והמראה מקום בשיחה

בגמ' בתענית (יז, א) מובא גם כן העניין הנ"ל, וז"ל הגמרא שם: "רבי אומר: אומר אני, אסור לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו. אמר אביי כמאן שתו האידינא כהני חמרא, כרבי".

ופירש רש"י: "אומר אומר אני כהן אסור כו'. כלומר אי חיישינן לשמא יבנה יהא אסור לעולם אפי' המכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו דחיישינן שמא ישתנה סדר משמרות ושמא יעבדו כולם לחנוכת הבית בבת אחת ונמצא זה צריך לעבוד, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה, וקלקלה זו תקנתו לשתות יין בהדיא ולשמא יבנה לא חיישינן".

היינו דס"ל לרבי, שבעצם אסור ("אומר אני אסור לשתות יין לעולם") רק שמסיבה צדדית ("אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו") מותר להם לשתות.

ובהמשך שם (ע"ב) מובאת גם שיטת חכמים החולקים על רבי וכו' כמו בסנהדרין.

והנה בשיחה הנ"ל מצויין על הדברים (שיש דעה שכהן אסור בשתיית רביעית גם בזמן הזה) לתענית (יז, א), ומזה מובן שהכוונה לשיטת רבי וכן מוכח מכך שכ"ק מציין לרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (פ"א הל' ז) שפסק הלכה כרבי⁷.

ולכאורה אינו מובן: למה ההפניה במראה מקום לתענית (יז, א) ששם מובאת שיטת רבי (שלשיטתו בפועל כיום מותר) ולא לתענית (יז, ב) ששם מובאת שיטת רבנן שלשיטתם גם כיום אסור?

וכן יש להבין שלפי דברי רש"י בתענית (יז, א) הסיבה שבפועל כיום מותר לשתות יין לדעת רבי היא, דלא חיישינן שבית המקדש יבוא פתאום ("ולשמא יבנה לא חיישינן"), ואיך אפשר להוכיח מכאן שיתחילו מיד לעבוד בבית המקדש?

7. ראה שם בלשונו, וראה עוד בכס"מ שם.

ו

ביאור המפרשים בטעם דתקנתו קלקלתו

והנה יש מפרשים (כס"מ שם, מהרש"א⁸) שביארו את הגמ' באו"א:

ש"קלקלתו" פירושו שאינו יודע מי הבית אב שלו, ומתי היא המשמרת שלו (והמהרש"א הוסיף: שלא בטוח שהוא כהן). ומכך היא "תקנתו" שמותר בשתיית יין.

[רק שלדעת הרמב"ם שבעקבות כך שהוא לא יודע, הוא לא ראוי לעבוד בבית המקדש, ומי שלא ראוי לעבודה מותר בשתיית יין, משא"כ למהרש"א משמע שמותר בשתיית יין מעצם הספק].

ז

הסבר בכוונת דברי כ"ק אדמו"ר

וי"ל שמחמת השאלה דלעיל (אות ג) א"א להוכיח מדעת רבנן שבית המקדש יבנה תוך פחות מעשרים וארבע דקות, ולכן כ"ק אדמו"ר מציין לתענית (יו, א) ששם מובאת דעת רבי⁹, ומוכח שיבנה המקדש תוך מס' דקות.

וע"פ הנ"ל, תתורץ השאלה השניה – איך שייך להוכיח מדעת רבי שיכול להיות שבית המקדש יבנה תוך פחות מעשרים וארבע דקות מרגע זה – שהרי הסיבה שהוא מתיר בפועל לשתות יין היא בגלל שלא חוששים שיבנה המקדש פתאום?

8. חדא"ג תענית שם.

9. כך נ"ל בדא"פ בטעם הציון לע"א ששם מובאת דעת רבי.

ולהעיר שהראשונים הקשו בתענית שם, מדוע מכדי לומר שרבנן אוסרים כהן בשתיית יין, בגמ' הובא מדיוק בדעת רבי, ולא מדברי רבנן המובאים בברייתא לעיל. ורש"י תירץ (שם ד"ה והתניא): דנח היה לגמ' לדייק מדברי רבי וכך הדברים בקיצור, ולא להביא אריכות דברי רבנן. אמנם בר"ן (סנהדרין שם וכ"ה ברמ"ה) הקשה עליו כמה קושיות וביאר: דהו"א דדברי רבנן נאמרו רק על זמן הבית, ורק מדברי רבי אנו למדים שהאיסור הוא גם בזמן הזה – "אומר אני כהן אסור בשתיית יין, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו", דמשמע שאיירי גם בזה"ז.

אשר לפי דעתם י"ל שאכן הדעה האוסרת היא רבנן הנלמדת מדיוק דברי רבי (יו, א כבמצויין בשיחה).

אמנם בשיחה שם מצויין לאחר דברי הגמ' לדעת הרמב"ם שפסק כרבי, וא"כ הציון לגמ' הוא ע"פ דברי הרמב"ם – שיטת רבי. (דלאחר הציון לגמ' בתענית וברמב"ם, משמע שדברי הגמ' מתבארים לפי שיטת הרמב"ם). וראה עוד בהערה הבאה.

כ"ז נ"ל בדעת כ"ק אדמו"ר ברמב"ם ע"פ הציון בשיחה. וראה מה שביארו השפ"א והקרן אורה בתענית שם או"א בדעת הרמב"ם. הערת המערכת.

דכל הנ"ל הוא רק לשיטת רש"י, אבל אם נבאר את הגמ' כביאור הכס"מ¹⁰ והמהרש"א שסיבת ההיתר היא מכיון שהכהן אינו יודע מיהו ה'בית אב' שלו ומתי משמרתו (ולפי שיטתם אכן חיישינן שיבנה המקדש) א"כ מוכח מדעת רבי, שבית המקדש יבנה תוך מס' דקות.

דהיינו שכ"ק אדמו"ר מוכיח משיטת רבי מזה שבעצם אסור לכהן לשתות – וזה שבפועל מותר בשתיה הוא רק מסיבה צדדית שלא נוגעת לעצם ההוכחה שבית המקדש יבנה תוך כמה דקות.

אבל לפי זה עדיין קצת קשה דלמעשה בזה"ז (לדעת רבי) מותר לשתות יין, (ומהשיחה משמע שבפועל היום אסור לכהן לשתות יין).

ח

אופן נוסף בהסבר כוונת דברי כ"ק אדמו"ר ע"פ ביאור הכס"מ בדעת הרמב"ם

עוד אפשר לומר בכוונת כ"ק אדמו"ר, ובהקדים שבתענית (שם) לפני רבי מובאת ברייתא: "כל כהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו ויודע שבתאי אבותיו קבועין שם אסור לשתות יין כל אותו היום".

וברמב"ם (הנ"ל) פסק כן להלכה ורק אח"כ מביא את דברי רבי: "כל כהן שידע מאיזה משמר הוא ומאיזה אב הוא ויודע שבתאי אבותיו קבועים בעבודה [היום] אסור לו לשתות יין כל אותו היום. היה יודע מאיזה משמר הוא ואינו מכיר בית אב שלו אסור לו לשתות כל אותה שבת שמשמרתו עובדין לא היה מכיר משמרתו ולא בית אבותיו הדין שאסור לשתות יין לעולם. אבל תקנתו קלקלתו והרי הוא מותר לשתות תמיד שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו".

וביאר הכסף משנה שם שלדעת הרמב"ם ההלכה שכהן שמכיר את משמרתו וכו' אסור לשתות יין גם בזמן הזה – אין בה מחלוקת, והיא גם לפי רבי וגם לפי חכמים, ולכן פסק כן להלכה אף שפוסק כרבי¹¹.

ואולי לזה כוונת כ"ק אדמו"ר, "שיש דעה הסוברת שכהן אסור גם בזמן הזה בשתית יין", דהכוונה בזה היא לכהן שמכיר את משמרתו. דעפ"ז תתורץ גם הקושיא שאם כוונת כ"ק אדמו"ר לדעת רבי, הרי סוף סוף רבי מתיר לשתות יין, דלפ"ז נמצא דגם לדעת רבי כהן המכיר משמרתו אסור לשתות יין.

ומה שכ"ק אדמו"ר כותב רק שיש "דעה" כזו, ולכאורה הרי כך נפסקה ההלכה ברמב"ם?

10. ולהעיר שהציון בשיחה הוא לרמב"ם, ולכאורה הכוונה היא לפירוש הרמב"ם (ע"פ הכס"מ) בגמ', וכבפנים.

11. ובכך מתרץ השגת הראב"ד שם.

אפשר לומר דמחמת השגת הראב"ד בעניין זה, וכתב: "ובין מכיר ובין שאינו מכיר מותר לשתות יין . . .", ולכן הרבי כותב רק שיש דעה כזו, שהיא דעת הרמב"ם. אלא שעצ"ע שהרי בשיחה כתוב כהן סתם (ולא כהן שמכיר את משמרתו וכדו').

ונסיים בתפילה אשר "יהי רצון . . . שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך".

קיום רצה"ע בימות המשיח וכתחה"מ

הרב לוי יצחק שי' מטוסוב
ישיבת 'אהלי תורה', ברוקלין נ.י.

א

מקשה אודות החילוק בין הגילוי דימות המשיח לתחה"מ

במאמר ד"ה להבין ענין תחיית המתים ה'תשמ"ו, מבואר דימשנן ג' שלבים בשכר על קיום התורה והמצוות. גן עדן, ימות המשיח ותחיית המתים. ג"ע הוא שכר על לימוד התורה, וימות המשיח ותחה"מ הם שכר על קיום המצוות (והחילוק ביניהם הוא, שבתחה"מ יהיה גילוי שכר זה "נעלה יותר" – כהלשון בסעיף ג' שם).

נוסף על כל הנ"ל, בתחה"מ יהיה הגילוי של מעלתן של ישראל עצמם, שהם מעצמותו ית' (שלמעלה משרש התומ"צ), עיי"ש בכל זה.

ובס"ב מבואר מדוע הגילוי דתחה"מ יהיה גם לגוף (נשמה בגוף), דכיון שזהו שכר על המצוות, ומצוות שייכות לגוף דווקא, שהרי אם עשה את המצוות בכוונה ולא בפועל, אין זה נחשב מצווה. וצריך ביאור: א) מדוע לא תהיה תחה"מ (דהיינו השכר לגוף) כבר בהגילוי דימות המשיח, דכיון שימות המשיח הוי ג"כ שכר על המצוות כנ"ל (ורק שבתחיה"מ יהיה השכר "נעלה יותר"), א"כ מדוע לא תהי' התחייה כבר בתקופת ימות המשיח?

ב) גם צ"ל, שלכאורה כל ההבדל בין ימות המשיח לתחה"מ מסתכם בכך שהגילוי שיתגלה בימות המשיח, יהיה גם בתחה"מ אלא שיהיה באופן אחר קצת, "בגילוי יותר". ומהו באמת ההבדל בין גילוי שכר המצוות דימות המשיח ודתחה"מ, שמחמתו מחלקים אותם לב' עניינים שונים?

ג) גם יש לעיין מדוע ב' הדרגות של גילוי השכר של המצוות מתחלקים לב' תקופות (של ימות המשיח ותחה"מ), משא"כ הב' דרגות (ועניינים) של תחה"מ (השכר על המצוות ומעלתן של ישראל) אינן מתחלקות לב' תקופות (אלא שניהם הוי חלק מאותה "תקופה" – תחה"מ)?

ב

מתרין ע"ד הנח"ר במילוי רצון הפרטי ורצון הכללי

ואולי י"ל בכ"ז, ובהקדם דברצונו ית' שבמצוות ישנו ב' דרגות ועניינים, רצון פרטי ורצון כללי. ובכללות הביאור בזה, שרצון פרטי הוא הרצון שבכל מצווה פרטית, שזה מתבטא בכוונה הפרטית ובעילוי הפרטי שבכל מצווה בפרטיות. משא"כ רצון כללי הוא כללות רצונו ית', ע"ד "נחת רוח

לפני שאמרתי ונעשה רצוני, שבכללות יתמלא הרצון רק כאשר ישנו קיום לכל התרי"ג מצות (בשלימות). ע"ד הידוע ש"אין התחלקות ברצון" וש"אין אמיתת רצונו יתברך מתמלאת אלא עד שיתקיימו כל התרי"ג מצות במילואן ובשלימות¹.

[וע"ד דוגמא מאדם הבונה בית, שהרצון הפרטי בפרטי הבית, מתמלא כאשר כל פרט בבנייה נעשה כרצונו. אבל הרצון כללי לבית מתמלאת רק בסוף, כאשר כל הפרטים נתמלאו ונשלמו בתכלית כפי הרצון, ללא שום חסרון].

ולפי"ז יש לבאר כל הנ"ל, ובהקדים: בלקוטי שיחות² מביא כ"ק אדמו"ר שגם בג"ע ישנו הארת התענוג של הקב"ה מכך שעם ישראל מקיים המצוות. היינו שכבר בשעת הקיום, קודם שקיימו את כל מצוותיו ית', יש כבר תענוג, במילוי הרצון הפרטי שבמצוות (ולפי"ז מבואר איך שגם למעלה ישנו ענין של "ביומו תתן שכרו", עיי"ש).

וי"ל שזהו בעיקר הרצון פרטי ביחס למצוות פרטיות. אבל הרצון והעונג הכללי הנעשה ע"י מעשינו ועבודתינו, אינו מתגלה, עד אחרי עשיית הדירה בשלימות, שזהו ע"י העבודה דכל בני"מ שך כל הדורות עד ביאת משיח צדקינו בקרוב ממש³.

וי"ל שזהו ההבדל בין ימות המשיח לתחה"מ, דימות המשיח עניינה התקופה שבה יתאפשר ויביא לקיום המצוות בשלימותן "כמצות רצונך". ותקופת ימות המשיח הוא מה שיביא לזה. ותיכף ומיד כאשר גיעו לזה ויהיו בדרגת "זכו" הנה מיד יכנסו לתקופת תחה"מ ויהיו ניסים וכו'⁴.

ובפנימיות הענינים י"ל, דבימות המשיח יאיר ויתגלה הרצון פרטי ונח"ר פרטית בקיום המצוות, ולאח"ז (כאשר יקיים "כמצוות רצונך" – הרצון העליון בשלימותו) יתעלו לתקופת תחה"מ, שזהו"ע הגילוי ד'ונעשה רצוני" – הרצון הכללי.

[ובהדרן תנש"א מבואר דזהו הסיבה שבימות המשיח "לא יבטל דבר ממנהגו של עולם" משא"כ בתחה"מ, כיון שמצד הרצון פרטי (עדיין) מודגש מציאות התחתון, שהקיום החלקי מורה על האדם שמקיים את המצוות לפי גדרו והגבלותיו, משא"כ מצד מילוי הרצון הכללי, מודגש בזה קיום רצונו ית', ושכל העולם אינו אלא פרט בכדי למלאות רצונו, וממילא תבטל ההגבלה דהנהגת הטבע, עיי"ש בארוכה].

1. ראה בכ"ז מאמר חנוכה מלוקט ב', הדרן על הרמב"ם ה'תנש"א, ד"ה הבאים ישרש יעקב במלוקט ד', ועוד.
2. חט"ז שיחה לכף מרחשון.
3. וכהביאור בזה בלקו"ש חכ"ט שיחה לפ' תצא.
4. כמבואר בלקו"ש חכ"ז פרשת בחוקתי.

ולפי"ז מתורצות שאלות א' וב'. זהו ההבדל בין ימוה"מ ותחה"מ (שאלה הב'). ומובן מדוע אין תחה"מ בזמן דימוה"מ, כיון שדרגת הרצון שבמצוות שתתגלה אז, מתגלית בגן עדן ג"כ (חלק ומעין זה עכ"פ).

ג

יתרין קושיא הג' ע"ד החילוק בין עתיק לפנימיות עתיק

ויש לתרין שאלה הג', ובהקדם: בכללות החילוק בין רצון פרטי ורצון כללי כהנ"ל, הוא ע"ד ההבדל בין "אריך" ל"עתיק". דאריך הוא בדוגמת "רצון", ועתיק הוא בדוגמת "תענוג"⁵. וההבדל בין רצון ותענוג הוא, דרצון הוי המשכה ויציאה החוצה לרצות באיזה דבר שמחוץ לנפש, משא"כ תענוג הוא בהתעלות וכניסה לפנימיות ולעצמו (שלכן "אין למעלה מעונג").

והנה גם בתענוג יש ב' דרגות. ישנו תענוג הבא מסיבה (תענוג המורכב) וישנו תענוג בעצם (להתענג בעצמותו, "שעשועי המלך בעצמותו")⁶. ואף שישנו הבדל, שזהו תענוג כפי שמורגש שבא ע"י דבר נוסף, משא"כ תענוג בעצמותו הוא כשלעצמו ממש, מ"מ השוויון ביניהם הוא ששניהם עניינם תענוג, והיינו עילוי וכניסה לעצמותו.

(ובנמשל זהו ההבדל בין פנימיות עתיק, ודרגת עתיק עצמו, שעל אף ריחוק הערך שביניהם, מ"מ שניהם נקראים בשם "עתיק", כיון שהצד השווה שבהם הוא ענין "העתקה" (ו"כתר") בעצמותו, א"כ במהותם העצמית שווים הם, ולכן לא מבדילים ביניהם).

לפי"ז יובן קושיא הג', מדוע השכר על המצוות וגילוי מעלתן של ישראל נכללים בתקופה אחת תחה"מ, כיון שבכללות גם העילוי דהמצוות דאז יהיו בחי' נח"ר בעצמותו, אלא שבזה גופא ישנו העילוי דנש"י (וגופם דישראל) על העילוי דהמצוות כמעלת פנימיות עתיק על עתיק, כמבואר בהמאמר ובכ"מ⁷, "דשרש הנשמות הוא בעצמותו ית' (למעלה משרש התו"מ)", וק"ל.

5. ראה ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ו, סה"מ מלוקט ו'.

6. ראה ד"ה וישלח תרס"ו בכ"ז.

7. ראה לדוגמא ד"ה כי עמך בסה"מ מלוקט ג', וכן שם בד"ה פתח ר"ש ועוד.

בגדר תחיית המתים למתי לחו"ל

הת' יוסף יצחק שי' עזאגווי
ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

א

דברי ר"א שאין תחיית המתים בחו"ל

לגבי תחיית המתים איתא בגמרא¹: "א"ר אלעזר: מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר: 'ונתתי צבי בארץ חיים, ארץ שצביוני בה – מתי' חיים, שאין צביוני בה – אין מתי' חיים" . . . ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים? אמר רבי אילעא: ע"י גלגול (מתגלגלים העצמות עד א"י וחיינן שם. רש"י) מתקיף לה ר' אבא בר סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא! אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע (ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים. רש"י)².

והיינו שלדעת ר"א מתי חו"ל אין עתידין לקום בתחיית המתים, וצדיקים שקבורים בחו"ל – הקב"ה יעשה להם מחילות, והם ילכו דרך המחילות עד לא"י, ושם הם יקומו לתחי' (ולכן אי"ז נחשב שהם כמו בחו"ל אלא בא"י)³.

ועפ"ז מובן גם בנידון דידן – שאכן ברגע שנפתחים המחילות (ואולי אף לפני"ז – שהרי גם קודם לכן יש לקברים דין א"י, כנ"ל), קמים הצדיקים מיד לתחי' – היות ונמצאים כבר בא"י (כי המחילות פתוחות לשם, כנ"ל), והם "עומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים"³.

* חלק מהבא לקמן נדפס בקובץ הערות התמימים 'הדרך הישרה' וכאן מובא החיבור בשלמותו.

1. כתובות קיא, א.

2. ולהעיר שדברי אביי לפי הסבר רש"י "ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים", לכאורה, תמוהים: כל הקושיא בגמ' היא על כך שמתי חו"ל אינם קמים לתחי', ואלו שכן קמים (צדיקים) – קמים בא"י דוקא (וכפרש"י הקודם – "מתגלגלים העצמות עד א"י וחיינן שם"), ומדברי אביי משמע שהולכין ברגליהם לא"י – היינו שחיים כבר בחו"ל?

וי"ל בזה ע"פ מה שמבאר הרבי (יו"ד שבט תשי"ד ס"ט, שיחוק תשי"ד ע' קסח) שקברי צדיקים בחו"ל יש להם דין של א"י, היות ופתוחים פתוחים לא"י, ובמילא יש להם דין של א"י (והיינו שקברי צדיקים יש להם דין של א"י גם בזמן הגלות, שכן, למרות שהמחילות יפתחו רק לע"ל, וכעת קברי הצדיקים סתומים מכל צידיהם – מכל מקום, מכיון שישנה כוונה להוציאם דרך המחילות, לכן גם כעת, בזמן הגלות, יש להם דין של א"י (במכ"ש מהדין דטומאה שנמצאת בבית טמאים כל הפתחים כולם, משום שלא ידוע מאיזה פתח יוציאוה, ו"מרובה מידה טובה ממדת פורענות כו").

3. ועוד יש לומר, ע"פ המבואר ש"צדיקים במיתתן קרויין חיים" (ברכות יח, א), וישנם כו"כ סיפורים על צדיקים

[אמנם בזהר⁴ איתא "מי מוליך הגוף לא"י – א"ר יצחק גבריאל מוליך", ומכך משמע שאין המתים הולכים ברגליהם, כי אם מלאך גבריאל נושאם. ואולי מה שמובא בזהר הוא לגבי כל המתים (שיהי' להם צער גלגול מחילות, ובאמת לא ילכו בעצמם), אבל צדיקים באמת אין מלאך גבריאל מוליכם, כי אם שהם עצמם "עומדים על רגליהם וכו'"].

ב

הקושי ע"כ מהא שעתידה א"י להתפשט על כל הארצות

והנה, ידוע יעוד הגאולה⁵ ש"עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל, ועתידה ארץ ישראל להתפשט בכל הארצות"⁶, ולכאורה לפ"ז צריך ביאור מהו דיון הגמ' הנ"ל, שהרי לעת"ל העולם כולו יהי' ארץ ישראל, וא"כ לא יהי' יותר מושג של "מתים שבחוץ לארץ", וכל מקום שיקומו המתים יהי' זה ארץ ישראל, וא"כ על מה כל הדיון בגמ'?

ובמיוחד יוקשה, שכל הטעם לכך שאין מתי חו"ל קמים בתחז"מ, הוא משום ש"ארץ שצביוני בה – מתי' חיים, שאין צביוני בה – אין מתי' חיים". והיינו שבארץ ישראל יש מעלה שהיא ארץ "שצביוני⁷ בה", ובחו"ל חסרה מעלה זו, ולכן "אין מתי' חיים".

ולפי זה בפשטות אין מניעה לכך שיקומו המתים בחו"ל – היות שכל העולם יהיה אז במדרגת א"י (וא"כ יהי' גם שם (בפשטות) כל המעלות שיש לארץ ישראל – כולל המעלה ד"צביוני בה"⁸),

שעשו דברים שונים בעוה"ז הגשמי לאחר מיתתן (ולדוגמא מה שר"י הנשיא הי' בא לביתו ועושה קידוש כו' – ראה כתובות קג, א. ספר חסידים סי' תתשכט. וכן ר' אלעזר שהי' נמצא בעלית ביתו כ"כ שנים אחר פטירתו, והי' עונה לשאלות כו' – ראה ב"מ פד, ב. ועוד) ועפ"ז י"ל (בדוחק עכ"פ) שמה שבצדיקים "עומדים על רגליהם והולכים כו" היינו קודם שקמים לתחי', ודו"ק.

4. ח"א קכח, ב.

5. ראה ספרי דברים א. שהש"ר פ"ז, ד (ג). פס"ר פ' שבת ור"ח. ילקו"ש ישעי' רמז תקג.

6. מבואר בחסידות (לקו"ת מסעי פט, ב. לקו"ש ח"ל ע' 251 ואילך. וש"ג), שהענין בזה הוא שלע"ל יתעלו כל הארצות והיו במדרגת א"י, וכפי שכותב הרבי (לקו"ש חל"ט ע' 442) "ויש לומר, שזו גם אחת המשמעויות של מאמר חז"ל לגבי לעתיד לבוא ש"עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות", שכן אז, כאשר בני ישראל יסיימו את עבודתם לעשות את העולם ל"דירה" עבור הקב"ה, על ידי בירור וזיכוך גשמיות העולם והבאת אור הקדושה לתוך הגשמיות, תתפשט קדושת ארץ ישראל בכל ארצות תבל".

7. "צביוני" פירושו "תפארתני" – ראה רש"י ישעי' ד, ב. ומשמע שמעלת א"י היא שהקב"ה מתפאר בה, ולע"ל שלא יהיו חילוקים בין א"י לחו"ל (כדלקמן), הנה גם אין טעם שדוקא א"י תהי' תפארתו של הקב"ה.

8. וראה להלן ס"ג שלע"ל תהי' התגלות העצמות, וממילא לא יהי' הבדל בין ארץ ישראל לחו"ל, אלא יהיו באותה מדרגה. וגם את"ל (ראה לקו"ת שם) שגם לע"ל יהיו דרגות (וארץ ישראל תהי' במדרגה נעלית יותר מכל הארצות), הנה הכוונה בזה (כפי שמבאר בלקו"ת שם) היא שארץ ישראל תתעלה למדרגה נעלית יותר מכפי שהיא בומן הגלות, וחו"ל תתעלה למדרגת א"י כפי שהיא עכשיו (וממילא יהיו בה את כל המעלות דא"י עכשיו – כולל המעלה ד"צביוני בה").

ומדוע א"כ אומר ר"א שמתו חו"ל לא יקומו, ויתירה מזו – שלצדיקים יהיו מחילות כדי שיקומו בא"י, והרי גם חו"ל יהי' ארץ ישראל?

ג

ב' שלבים בתחיית המתים – ב' תקופות בימיה"מ

והנה, לכאורה אפשר לבאר זה, ובהקדים:

איתא בזהר⁹: "תנינן שלש כתות הן של צדיקים גמורים ושל רשעים גמורים ושל בינונים, צדיקים גמורים יקומו בקימה של מתי א"י מהיום כמה שנים שהם קודמים בתחלה . . . דכתיב ורבים מישני אדמת עפר יקיצו משמע דכתיב מישני אלו הם הצדיקים הנקדמים בחייהם קודם זה".

והיינו שלע"ל לא כולם יקומו לתחייה באותו הזמן אלא קודם תהיה תחיית המתים דהצדיקים – שתהי' בתחילת ימות המשיח, ורק לאחמ"כ תהיה תחיית המתים דכל ישראל, שתהי' כמה שנים לאחרי זה.

ובכ"מ¹⁰ מציין הרבי לדברים אלו, ומבאר שתחיית המתים דהצדיקים תהי' עוד בתקופה הראשונה בימות המשיח, והתחי' דכל ישראל תהי' בתקופה השני'.

וכפי שכותב הרבי¹¹ בנוגע למה שקודם תחה"מ לא יהיו מצוות בטלות, ויקיימו מצוות בתכלית השלימות: "כלומר, לפני תחה"מ דכל בני"י, משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח (ראה זח"א קמ, א), כשיהי' קיום המצוות בתכלית השלימות, כדאיתא בגמרא (יומא ה, ב) "כיצד מלבישן לעתיד לבוא . . . לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם".

וכמו שהרבי מאריך לבאר בלקו"ש¹² את ההבדל שבין התקופה הראשונה והשני' בימות המשיח, ומוכיח זאת ממ"ש הרמב"ם¹³ ש"אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם . . . אלא עולם כמנהגו נוהג", ולכאורה סותר דבר זה לכו"כ מיעודי הגאולה שעניינם הוא שינוי מנהגו של עולם (כגון תחה"מ וכו')?

ומוכיח מכך שלע"ל יהיו ב' תקופות: בתקופה הראשונה יהי' "עולם כמנהגו נוהג", ואז יקיימו

9. זח"א קמ, ב.

10. ראה בסה"ש תנש"א ח"א ע' 126. דבר מלכות ש"פ וארא תשנ"ב (הב') הערה 66. ועוד.

11. קונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" הערה 24 (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 28).

12. חכ"ז ע' 191 ואילך.

13. הל' מלכים פי"ב ה"א.

מצוות בתכלית השלימות כו'¹⁴; ובתקופה השני' יהי' שינוי מנהגו של עולם (כגון תחה"מ וכו'), ואז גם יהיו מצוות בטלות¹⁵.

ד

ביאור דברי ר"א דקאי על התקופה הראשונה קודם שתתפשט א"י

ועפ"ז אולי אפשר לומר שגם היעוד ד"עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות" יתקיים בתקופה השני'¹⁶, היות ובפשטות נכלל ביעוד זה גם ענינים שהם "ביטול מנהגו של עולם"¹⁷.

וגם באם נבאר שאין ביעוד זה משום "ביטול מנהגו של עולם" (משום שיכול להיות באופן טבעי – כגון ע"י כיבוש, או שאוה"ע יסכימו מרצונם לבטל את גבולות ארצותיהם וכיו"ב), עדיין מסתבר לומר שיעוד זה יתקיים בתקופה השני', וזאת ע"פ מה שמבאר הרבי¹⁸ שהטעם לכך שהעולם כולו יהי' בדרגת ארץ ישראל, הוא מכיון שאז יהי' גילוי עצמותו ית', שלגביו אין הבדל בין קודש לחול כו'.

ובלשונו הק': "ובלשון חז"ל "עתידה ארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות", שבכל העולם כולו יראו בגילוי כח הפועל האלוקי בנפעל, כמ"ש "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו'", ועד שרואים שיש הנברא הוא חד עם יש האמיתי".

ובהערה 62 שם (על המילים "שיש הנברא הוא חד עם יש האמיתי"): "שהתהוותו ממהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזו עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש כו'" (אגה"ק ס"כ).

14. וצ"ע מדוע תחיית המתים והצדיקים אינה נקראת שינוי במנהגו של עולם.

15. ראה גם בשיחת ש"פ אחרי-מות קדושים תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 506) ס"ד וזלה"ק (בתרגום ללה"ק): בתקופה השני' – לאחרי התקופה הראשונה. יקרו חידושים גדולים בשינוי מנהגו של עולם (עד הענין העיקרי והיסודי של תחיית המתים שהוא חידוש במעשה בראשית). עכלה"ק. וגם ידוע שבנין המקדש יהיה לפני קיבוץ גלויות (ראה המלוקט בספר חידושים ובאורים בהלכות מלכים עמוד רנ) ותחיית המתים (ראה ר"ד בעת ניחום אבלים מכ"ב שבט תשמ"ח).

16. וכן משמע ג"כ מדברי השל"ה בבית דוד (ח"א יח, א) שמקשה מהי המעלה בכך שלע"ל יתוספו ג' ארצות (קניני קניזי וקדמוני), והרי לע"ל כתיב (תהלים עב, ח) "וירד מים עד ים", והיינו שמלך המשיח יכבוש את העולם כולו, ומהי המעלה בכך שיתוספו ג' ארצות? ומבאר וז"ל: "ע"כ נראה שכל ההצלחות הגדולות לא יהי' תיכף בביאת הגאולה רק בהמשך הזמן שתתרבה הדעה בישראל וכו', או תבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד מים עד ים", עכ"ל. והנה, באם נאמר ש"וירד מים עד ים" זהו שלב קודם "עתידה א"י להתפשט בכל הארצות", אזי בודאי שהיעוד ד"עתידה כו'" יתקיים זמן רב לאחרי ביאת המשיח, וגם באם היעוד ד"וירד מים עד ים" שכותב השל"ה, כוונתו (גם) להיעוד ד"עתידה כו'", הנה מ"מ מוכח שלא יהי' זה מיד בביאת המשיח, אלא לאחר זמן, וע"פ המבואר בפנים מוכח שיהי' זה בתקופה הב' דימות המשיח.

17. שהרי זה שכל העולם כולו יהי' בדרגת א"י – הנה זהו שינוי בטבע העולם.

18. סה"ש תנש"א ח"א ע' 276.

ומבואר בכ"מ¹⁹ שגילוי זה יהי' בתקופה השני' דימות המשיח, שבה יהי' שינוי מנהגו של עולם מכח גילוי זה, ואז יהיו מצוות בטלות (וההלכה תוכל להיות כב' דעות יחד – מצד "נמנע הנמנעות"), משא"כ בתקופה הראשונה ש"עולם כמנהגו נוהג", שאז לא יהי' עדיין גילוי זה. וא"כ גם הייעוד "עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות" יתקיים בתקופה השני'.

ועפ"ז אפשר לבאר, שהיות וצדיקים קמים לתחי' בתקופה הראשונה דימות המשיח, ואז עדיין לא יתקיים הייעוד "עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות", ממילא מובן הדיון בגמ' על "מתים שבחו"ל", שהרי בתחיית הצדיקים (שע"ז מדבר ר"א) עדיין יהיו קיימים ההבדלים בין א"י לחו"ל, ולכן צריכים הצדיקים שיעשה להם מחילות.

ולאידך גיסא מ"ש שמתי חו"ל לא יקומו, זהו רק בתקופה הראשונה. משא"כ לאחר שתתפשט א"י בכל הארצות יקומו גם מתי חו"ל, כיון שגם בחוץ לארץ יהיה אז "צביוני בה" כא"י.

ה

דחיית ביאור הנ"ל – דברי ר"א הם גם כשלב הכ' בתחי'

והנה בפירושו דברי ר' אלעזר הנ"ל למסקנא ישנם (בכללות) ב' אופנים²⁰:

א. לאחר שמתרצת הגמ' שתחיית המתים למתי חו"ל תהי' ע"י שיבואו לא"י ושם יחיו, יוצא, שבאמת גם ר"א סובר שלמעשה יקומו לתחי' כל מי שנקבר בחו"ל – גם כאלו שאינם צדיקים, ומה שהקשתה הגמ' "צדיקים שבחו"ל אינם חיים", הכוונה באמת להקשות על כאו"א מישראל, אלא שבצדיקים השאלה היא חזקה יותר, ולכן כתבה הגמ' בלשון זו²¹.

ב. כוונת ר"א היא כפשוטו – שרק צדיקים הקבורים בחו"ל יקומו בתחה"מ, וכל בני הקבורים בחו"ל לא יקומו, וזו הכוונה בתירוץ הגמ' שיהיו מחילות – שרק מי שיזכה למחילות (צדיקים) יקומו (ע"י שילכו בהם עד א"י ושם יקומו), אבל כל בני"שלא יזכו למחילות, לא יקומו²².

ובאג"ק²³ מבאר הרבי שהאמת היא כהאופן הא' הנ"ל, וזלה"ק:

19. ראה קונטרס "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" ס"ח ואילך. וש"נ.

20. ראה שו"ת נודע ביהודה יו"ד מהדו"ת סי' רה.

21. וממילא יוצא שכל החילוק בין ר' אלעזר לר' אבא בר סלא (שמקשה על ר"א), הוא, שלדעת ר"א מתי חו"ל יתגלגלו (או ילכו במחילות) עד לא"י ושם יחיו; ולדעת ר' אבא בר סלא מתי חו"ל יקומו לתחי' בחו"ל עצמה.

22. וכדעה זו משמע בתוס' (סוטה ה, א, ד"ה כל אדם) שמשווים את הנאמר שם "כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער", להא ד"מתי חו"ל אינם קמים", ומשמע בפשטות שכמו ש"אין עפרו ננער" משמע כפשוטו – שאינו קם בתחה"מ, כ"ה גם במתי חו"ל.

23. ח"ב ע' עא ואילך. וש"נ.

"והנה כיון דגם צדיקים שנקברו בחו"ל חיים, על כרחך צריך לומר דלר' אלעזר, לפי המסקנא, פי' הכתוב ונתתי צבי גו' הוא, שאינו מדבר במקום המיתה והקבורה, אלא במקום התחי' שתי' דוקא בא"י. וגם אותם שבאו לא"י ע"י מחילות נקראים מתי' של א"י כיון שהנשמה ניתנה בגופם רק לאחר שמבצבצין בא"י".

וממשיך: "וכיון שכן, הרי אין כל הכרח וראי' שמקום הקבורה נוגע לענין תחה"מ. וא"כ שוב י"ל שגם ר' אלעזר ס"ל דהנקברים בחו"ל חיים. ומובן כפשוטו מ"ש השל"ה (שער האותיות סוף אות ק) א"ר אלעזר מתים שבחו"ל אינם חיים אלא ע"י גלגול. והוא כנ"ל. אלא שצדיקים זוכים למחילות ואין להם צער גלגול לא"י, משא"כ אותם שאינם צדיקים כ"כ, אבל כולם באים לא"י – ואז נקראים מתים שבא"י – ושם חיים".

ולפי' יוצא, שדעת הרבי בדעת ר"א היא שכל המתים הקבורים בחו"ל יקומו לתחי', אלא שכולם יצטרכו לבוא לא"י ע"י גלגול (שהוא ענין של צער כו'), וצדיקים זוכים למחילות (שהולכים בהן, ואין להם צער גלגול).

ולפי ביאור זה, שוב קשה על המבואר לעיל שהדיון בגמ' הוא על הזמן דתחילת ימות המשיח (קודם תחה"מ דכל ישראל), שאז עדיין לא יתקיים הייעוד ד"עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות", שהרי לפי המבואר לעיל בדעת ר"א (ע"פ דברי הרבי בלקו"ש שרק בתקופה השנייה יהי' ביטול מנהגו של עולם), יוצא, שבדיון הגמ' נכללים גם מתי חו"ל שאינם צדיקים, והתחי' שלהם תהי' בתקופה הב' כנ"ל, שאז כבר יקויים הייעוד ד"עתידה ארץ ישראל להתפשט כו", וחזרת א"כ השאלה – מדוע צריכים המתים להתגלגל לא"י, והרי א"י תתפשט בכל העולם, וגם המקום בו הם נקברו יהי' א"י?

ד

ביאור באופ"א – ר"א קאי דווקא בא"י דזה"ז שהיא ירושלים דלעת"ל

והנה, לבאר זה יש להקדים טעם הדבר מדוע תחה"מ צריכה להיות דוקא בא"י. דכתב הזהר²⁴ וז"ל:

"ריב"א שאל לר"ח א"ל מתים שעתידי הקב"ה להחיותם למה לא יהיב נשמתהון באתר דאתקברו תמן וייתון לאחייא בארעא דישראל א"ל נשבע הקב"ה לבנות ירושלים ושלא תהרס לעולמים כו' לפיכך אין מקבלין נשמתן אלא במקום קיים לעולמים כדי שתהי' הנשמה קיימת בגוף לעולמים".

ועל לשון זה מוסיף הרבי באג"ק הנ"ל (הערה 13 שם) וז"ל: "וכל ארץ ישראל בכלל ירושלים היא כדאמר שם קודם למאמר זה".

והיינו שכוונת הרבי היא (לכאורה) שאמנם תחיית המתים שייכת דווקא לירושלים (ולא לכל ארץ ישראל), שהרי "נשבע הקב"ה לבנות ירושלים", אלא שכל א"י יש לה דין של ירושלים ולכן כל מי שבא"י יקום.

ובפשטות יש לפרש שכוונת הזהר היא שהיות ולע"ל "עתידה ירושלים להתפשט בכל א"י" כנ"ל, הגה ממילא כל א"י תהי' בכלל ירושלים. ומכיון שהקב"ה נשבע לבנות את ירושלים (דווקא) שלא להורסה לעולם, לכן גם המתים – שעתידים לחיות חיים נצחיים – מוכרחים לקום בירושלים שתתפשט על פני כל ארץ ישראל.

ולפי"ז נוכל לבאר מדוע המתים יצטרכו לקום בא"י דוקא (ולא בשאר העולם שא"י תתפשט בו), וזאת מכיוון שלע"ל ירושלים תתפשט בכל א"י, והיות וכדי שיזכו לחיים נצחיים מוכרחים המתים לקום בירושלים, ולכן יבואו כל המתים לירושלים דלעתיד (היינו לא"י דעכשיו), ושם יקומו (ומה שאמר ר"א שמוכרחים לקום בא"י היינו בא"י דעכשיו, שהיא ירושלים דלעתיד).

ז

בדברי הזוהר אין הכרח

אמנם בדברי הזוהר לא מוכרח פשט זה (שעיקר הענין פה הוא ירושלים, וכל ארץ ישראל נחשבת כירושלים לענין זה), וזאת על פי מה שמסיים הרבי "וכל ארץ ישראל בכלל ירושלים היא כדאמר שם קודם למאמר זה". והמעין בזה שם יראה, שההוכחה לכך שכל א"י "בכלל ירושלים היא", הינה מכך שכתוב²⁵ "וכי תבואו אל הארץ" עיי"ש, ומביאים מזה הוכחה שמה שכתוב²⁶ "והי' הנשאר בציון והגותר בירושלם קדוש יאמר לו" הכוונה לכל א"י, ולא לירושלים בלבד;

ומכך ניתן להבין שמה שכל א"י בכלל ירושלים היא, אין זה בהכרח קשור ליעוד "עתידה א"י כו", אלא שגם בזמן הגלות נחשבת א"י כולה כירושלים, וממילא כן יהי' גם בגאולה, שכל העולם כולו יהי' כמו א"י דעכשיו – שהיא נחשבת בכלל ירושלים (לענין זה דתחה"מ).

אמנם מהגמ' לכאורה ניתן לראות שאכן ר"א קאי על א"י דעכשיו (ירושלים דלעת"ל) ולכן גם לעת"ל לא תהיה תחייה בכל העולם, וכדלקמן.

25. ויקרא יט, כג.

26. ישעי' ד, ג.

ח

הביאור הנ"ל עפ"י דברי הגמ'

דהנה בהמשך הגמ' שם²⁷ (לאחר הדיון בדברי ר"א (הנ"ל ס"א)) מובא:

"א"ר חייא בר יוסף עתידין צדיקים שמבצבצין ועולין בירושלים שנאמר ויציצו מעיר כעשב הארץ ואין עיר אלא ירושלים שנאמר וגנותי אל העיר בזאת". והיינו שהגמ' עצמה מתייחסת לכך שהמתים יקומו בירושלים דווקא.

ובפשטות נראה שדברי ר"ח בר יוסף אינם עולים בקנה אחד עם דברי ר"א (לעיל ס"א) שבכל א"י תהיה התחייה (ולא רק בירושלים).

אמנם לכאורה עפ"י המבואר לעיל (ס"ו) שר"א קאי בא"י דעכשיו (שזה ירושלים דלעתיד), ור"ח קאי בירושלים דלעתיד (א"י דעכשיו), יש לבאר שאינם חולקים.

וכפי שנראה במפורש ברש"י במס' סנהדרין²⁸ בנוגע למה שמובא שם לגבי תחיית המתים: "שאלה קליאופטרא מלכתא את ר"מ, אמרה: ידענא דחיי שכבי (שהמתים חיים. רש"י) דכתיב²⁹ ויציצו מעיר כעשב הארץ . . .". וברש"י ד"ה יציצו מעיר כתב: "שעתידין ישראל לציץ ולפרוח בעיר ירושלים, וכדאמרינן: "הקב"ה עושה להם מחילות לצדיקים והולכין ועולין לירושלים".

והנה רש"י כאן מציין ("כדאמרינן") לסוגיא הדנה בדברי ר"א (לעיל ס"א) ששם כתב רש"י (ד"ה מחילות נעשות להם בקרקע): "ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבצבצין ויוצאים", ואילו במסכת סנהדרין כשמציין למאמר זה מביא עליו את הפסוק המדבר בתחיית המתים בעיר ירושלים – "ויציצו מעיר".

ולכאורה בסוגיא זאת – אליה מציין רש"י (הדנה בדברי ר"א) – לא נזכר העיר ירושלים אלא כל א"י, ורק בהמשך הגמ' (שם ע"ב) מובא מאמר ר"ח שעתידין צדיקין שמבצבצין בירושלים?

אלא שכנ"ל י"ל דשניהם לדבר אחד נתכוונו שבסוגיא דר"א מדובר על א"י דזמן הגלות, ובמסכת סנהדרין (וכן בהמשך הגמ' בדעת ר"ח) קאי על ירושלים דלעתיד.

ולכן המתים דלעת"ל יצטרכו מחילות לא"י למרות שהיא עתידה להתפשט על כל הארצות, כיוון שעניין התחייה אינו בא"י מצ"ע אלא בירושלים, וכיוון שלעת"ל ירושלים תתפשט על כל

27. קיא, ב.

28. צ, ב.

29. תהילים עב, טז.

א"י ממילא בכל א"י יוכלו לקום אבל בשאר הארצות (שבהם לא תתפשט ירושלים) לא יוכלו לקום³⁰.

30. וכמובן שכל ה"ל אינו אלא לפלפולא בעלמא ולא באתי לקבוע מסמרות בעניין.

החידוש באהבת ישראל כטעימה מהגאולה

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ
ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

א

החידוש בשיחת ש"פ מטו"מ תנש"א בנוגע לאהבת ישראל בזמננו

בשיחת ש"פ מטו"מ תנש"א כותב הרבי¹:

"ויש להוסיף ולהדגיש הקשר והשייכות דאהבת ישראל להגאולה העתידה – לא (רק) מפני שביטול הגלות הוא ע"י ביטול סיבת הגלות (שבא ע"י ההיפך דאהבת ישראל), שהרי בעמדנו לאחר סיום מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות... בודאי שכבר נתקנה סיבת הגלות, ולכן, ההדגשה דאהבת ישראל היא – בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה".

כלומר: ע"פ הביאור בשיחה בנוגע לנקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, יש ללמוד מעבודתו של אהרן שהיה "אוהב שלום ורודף שלום", את עניין אהבת ישראל כפי שבא מצד נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות. וזהו האופן הנעלה באהבת ישראל, וכפי שמסיים שם: "הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמודגשת באחדותם של ישראל, מצד בחי' היחידה (דרגה החמישית) שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית".

[ולחידד שבדברי הרבי אודות החידוש שבאהבת ישראל כטעימה מהגאולה ישנם שני חידושים: א. כיון שנתקנה סיבת הגלות ע"כ המטרה שבאהבת ישראל כעת היא שונה – טעימה והתחלה דהגאולה. ב. הדרגה של אהבת ישראל בתקופתנו, שעומדים כבר "על ירדן ירחו", היא נעלית יותר, כפי שיהודי הוא "ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית". ובהבא לקמן ידובר בעז"ה אודות עניין הב' – דרגת אהבת ישראל שבתקופתנו].

ויש לדקדק ולבאר החידוש בעניין זה, מה ניתוסף והתחדש בעניין אהבת ישראל בזמננו – לאחר שנתקנה סיבת הגלות.

ב

שני אופנים באהבת ישראל

ויש לבאר זאת, ובהקדים:

1. סי"ג. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 717 ואילך.

בלקו"ש חל"א² שואל הרבי, שהרי ידועים דברי אדה"ז בתניא³ אודות עניין אהבת ישראל, ש"אב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם". ולכאורה, אדה"ז היה יכול לבאר את עניין האחדות שבבני בצורה טובה יותר. דהנה בירושלמי⁴ כתב בעניין זה: "כל ישראל גוף אחד הן", ובפשטות החידוש בזה גדול יותר, שאחדותם של ישראל הוא לא רק מצד "אב אחד" שמאחד את כולם, כלומר מצד השורש, אלא שהם עצמם "גוף אחד" דהיינו שאין חילוק ביניהם כלל, גם כפי שהם למטה.

ומבאר זאת הרבי:

באמת האחדות מצד זה ש"אב אחד לכולנה" היא נעלית יותר מהאחדות ד"גוף אחד". והטעם לכך: גם כאשר מחשיבים את ישראל לגוף אחד, עדיין יש חילוקי דרגות, וכמו בגוף כפשוטו, שיש הפרשי מעלות בין הראש והרגל וכו'. אבל האיחוד האמיתי הוא דווקא מצד "שורש נפשם", דהיינו איך שכל הנשמות כלולות ב"ה' אחד" שפשוט בתכלית הפשיטות ולמעלה מכל התחלקות.

במילים אחרות: מצד הפרטים, יכול להיות חילוק גם כאשר כולם במצב של אחדות. אך מצד הנקודה הכללית, לא יכול להיות שום חילוקים כי מדובר על דרגת התאחדות שונה לחלוטין.

ומוכן א"כ, שזוהי האהבת ישראל המדוברת בתניא, ושייכת לכאורה לזמן הגלות. ועפ"ז צריך להבין בדברי הרבי, מהו החידוש שנתחדש באהבת ישראל כעת שהיא כטעימה מהגאולה, "אחדותם של ישראל מצד בחי' היחידה (דרגה החמישית) שבכל ישראל בשווה".

ג

התאמת ב' הדרגות באהבת ישראל לב' הכחי' בעצם הנשמה

ויש לבאר כ"ז ע"פ המבואר במאמר ד"ה ואתה תצווה תשמ"א⁵, וכך כותב הרבי: "יש לומר, שגם בגילוי עצם הנשמה, ישנם (דוגמת) שני ענינים הנ"ל. דגילוי העצם הנשמה בענין המס"נ, יש לומר, שבנוגע לכוחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף. . והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כוחות הגלויים שלו (הציויר דהכוחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם".

וממשיך הרבי בטעם חילוק זה:

2. עמ' 73, שיחה א' לפ' בשלח.

3. פל"ב.

4. נדרים פ"ט ה"ד.

5. קונטרס פורים-קטן תשנ"ב, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו ע' קלו. ההדגשות הינן במקור.

"ויש לומר, דזה שעצם הנשמה והציור דהכוחות הם (דוגמת) שני ענינים, הוא לפי שגם עצם הנשמה היא מוגדרת בגדר, והגדר שלה היא למעלה מהציור דכוחות. אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכוחות שלה הם כולא חד".

ז.א. שגם בעצם הנשמה יש ב' דרגות:

(א) עצם הנשמה מצד עצמה, שנפרדת מהכוחות הגלויים, וזהו משום שהיא מוגדרת בגדר מסויים – בכך שהיא למעלה מהכוחות הגלויים.

(ב) עצם הנשמה כפי שמושרשת בהעצמות, שבבחי' זו עצם הנשמה וכוחות הגלויים מתאחדים לדבר א' היות שבדרגה זו אין לה שום גדרים. וממילא בבחי' זו גם בכוחות הגלויים מורגשת עצם הנשמה.

ועפ"ז ממשיך הרבי ומבאר (בחצאי אריח), שמצד עצם הנשמה שנפרדת מכוחות הגלויים (דרגה הא' הנ"ל) האחדות דישראל היא שעושים גופם טפל ונפשם עיקר, אבל מצד עצם הנשמה שמושרשת בהעצמות (דרגה הב') האחדות דישראל היא בכל העניינים, גם בעניינים הקשורים לגוף.

וע"פ הנ"ל י"ל בדא"פ בענייננו:

מה שנת"ל בתניא פל"ב זהו אהבת ישראל מצד עצם הנשמה כפי שמוגדרת בגדרים⁶. אמנם, החידוש שנתווסף בזמננו לקראת הגאולה האמתית והשלימה הוא האהבת ישראל שמצד עצם הנשמה כפי שמושרשת בהעצמות ולכן ביכולתה להשפיע גם על הגוף.

כלומר: מצד דרגה הא', האהבה ליהודי אחר היא מצד נשמתו, שכאשר יעשה גופו טפל אזי תורגש הנשמה, ומצדה כל ישראל אחד ממש. משא"כ מצד דרגה הב' האהבה ליהודי אחר היא מצד גופו.

ולכאורה יש להסביר זאת ע"פ המבואר בתניא⁷, שבחירת הקב"ה בישראל הייתה "בגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אמות העולם". היינו שהגוף החומרי עצמו קדוש בקדושה נעלית שדווקא בו הייתה בחירת העצמות.

וזהו הפי' לאהוב יהודי אחר מצד הגוף – היינו מצד ההתבוננות שגופו הוא בחירת העצמות וממילא האהבה חודרת גם מצד ענייני הגוף.

6. וכפי שכותב שם במאמר (סי"א) שעניין זה (עצם הנשמה שמוגדרת בגדרים) שייך ב"העושים נפשם עיקר וגופם טפל" ומציין שם לדברי אדה"ז הנ"ל בפל"ב. וע"פ הנ"ל מובן יותר מהי ההדגשה שעניין זה שייך ב"העושים נפשם...". היינו ששורש אהבה זו הוא ממקום שבו יש חילוק והבדל בין הגוף לנשמה, בגלל שעצם הנשמה מוגדר בגדר – כנ"ל.

7. פמ"ט.

ומובן עפ"ז, שזהו החידוש באהבת ישראל שנתבאר בשיחת מטו"מ תנש"א, שכאשר יהודי יגלה בעצמו את "נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות", דהיינו מצד עצם הנשמה שמושרשת בעצמות ואינה מוגדרת בגדרים (התחלקות), אז מגיעים לבחי' הגבוהה באהבת ישראל שאין הבדל בין הנשמה והגוף, ואדרבה, האהבה מתבטאת דווקא מצד הגוף.

ד

תוספת ביאור בהנ"ל

ויש להוסיף ולבאר כ"ז בעומק יותר, ע"פ הביאור בלקו"ש חל"ו⁸ בעניין אחדות ישראל, שיש בזה ב' דרגות:

(א) אחדות מצד השורש ש"כולנו בני איש אחד נחנו", למעלה מהתחלקות.

(ב) אחדות שמורגשת גם במקום של התחלקות.

וממשיך שם הרבי ומבאר המעלה שבכל דרגה: מצד הדרגה הא' האחדות גדולה יותר, אך אינה מורגשת במקום ההתחלקות. ולאידך, בדרגה הב', האחדות חודרת גם למקום ההתחלקות. אך זהו גם החסרון בכך, שהיא אינה התאחדות מוחלטת כיוון שקשורה עם התחלקות.

ועפ"ז מובן יותר המעלה בדרגת האחדות הנ"ל במאמר "ואתה תצווה", שלא זו בלבד שהיא מצד עצם הנשמה שלמעלה מהתחלקות, יתרה מכך, היא גם חודרת בכל פרטי ההתחלקות עד לאחדות בעניינים גשמיים. כלומר, שבאהבת ישראל שבגאולה יתחברו ב' המעלות יחד: גם המעלה מצד שורש האחדות (שהיא ממקום שלמעלה מהתחלקות), וגם פעולת האחדות בפועל תהי' באופן שחודרת עד הפרטים הגשמיים (והיינו שגם בהתחלקות נרגש הלמעלה מהתחלקות).

ה

שייכות אהבת ישראל בדרגה הנעלית לזמן הגאולה

אך עדיין צלה"ב:

מדוע דווקא דרגה זו באהבת ישראל מגיעה בתור "טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה", כלשונו הק'.

ולכאורה י"ל הביאור בזה:

8. שיחה א לפרשת תצווה, עמ' 150.

ידוע ומפורסם⁹ המעלה בזמן דלעת"ל שבו תתגלה מעלת הגשמיות, וכמודגש בכך שאז תהא "הנשמה ניוזנת מן הגוף", והיינו ששורש הגוף הינו למעלה משורש הנשמה. ונמצא א"כ, שהחידוש בדרגה הנעלית באהבת ישראל, כפי שנת"ל שאהבה זו היא דווקא מצד הגוף, קשור דווקא עם זמן הגאולה שאז תתגלה מעלת הגוף.

ולכן כעת ברגעי הגלות האחרונים, עבודה זו היא "טעימה ועד להתחלה", היינו שכבר עתה ישנה ההתחלה במעלת הגוף והגשמיות כפי שיהי' בשלימות לעת"ל. ולכן אפשר כבר עתה "לטעום" מהגילוי דלעת"ל ולאהוב יהודי שני גם (ובעיקר) מצד הגוף שלו, ולא רק מצד נשמתו.

9. ראה לקו"ש ח"כ עמ' 44, חכ"א עמ' 88, ובהנסמן שם.



פשוטו של מקרא



טווייט צמר העיזים בפירוש רש"י עה"ת

הת' השליח לוי יצחק שי' אורנשטיין
ישיבת תורת"ל קרית אתא, ארה"ק

א

יביא ב' ביאורי רבינו בצורך הטווייה ע"ג העיזים ויקשה מדוע נדרש לב' הביאורים
בפרשת ויקהל עה"פ¹ "וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טו את העיזים", פירש"י –
"היא היתה אומנות יתרה שמעל גבי העיזים טוויין אותן", והיינו שטווייט צמר העיזים ('הנוצה'²)
נעשתה בעודו מחובר אליהן.

ובלקוטי שיחות חט"ז (שיחה לפ' ויקהל-פקודי) מקשה כ"ק אדמו"ר על פירוש רש"י זה דצריך
להבין מה מעלה היא זו ש"מעל גבי העיזים טוויין אותן", דאיזו תועלת יש בדבר? והרי אדרבה:
לאחר גזיזת הנוצה מן העיזים, הטווייה נעשית באופן קל וטוב הרבה יותר מאשר בהיותה "על
העיזים" – ומה התכלית בטווייט הנוצה "מעל גבי העיזים"?

עוד מקשה: כיון שמתואר כאן בכתוב גודל חביכות מלאכת המשכן אצל הנשים בהראותן חכמה
וכשרון יוצאים מגדר הרגיל בטווייה מע"ג העיזים – למה לא מציינו כן גם בטווייט הצמר (של
היריעות התחתונות) ד'תכלת וארגמן גו" האמורים בפסוק שלפנ"ז³, אשר גם בה הודגש שהדבר
נעשה בחכמה, "וכל אשה חכמת לב . . ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן וגו'", ומ"מ טווייט
הצמר לא נעשתה מע"ג הכבשים?

ומבאר כ"ק אדמו"ר:

כיון ש"טו את העיזים" נאמר בכתוב בנפרד (ובפסוק בפני עצמו), ולא נכלל בפסוק הקודם
יחד עם "וכל אשה חכמת לב בידיה טו ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן גו" (וכן בכתובים
העוסקים בהבאתם⁴ ובציווי על תרומתם⁵), ובפרט שהפסוק חוזר וכופל כאן "וכל הנשים אשר
נשא לבן אותנה בחכמה טו" – מובן מעצמו ש"טו (את העיזים)" דכאן אינו דומה ל"טו" האמור

1. לה, כו.

2. ראה הערה 4 בשיחה דלקמן בפנים.

3. לה, כה.

4. לה, כג.

5. לה, ו. וכן בציווי ה' (תרומה כה, ד).

בפסוק שלפניו, ו(מאחר שלא תתכן טויה של עזים) כוונת הכתוב היא שהנשים טוו את הנוצה במחובר לעזים, "את (היינו עם) העזים".

וממשיך לבאר דטעם הדבר מובן גם ל"בן חמש למקרא":

מאחר שהדברים שנדבו ישראל והביאו עבור המשכן היו תרומת ה', בתורת נדבה והקרבה לה', הנה כשם שבקרבנות יש סוגים שונים, השונים בדרגתם וברמת חשיבותם כמעלת סוג החי על סוג הצומח⁶, עד"ז גם בנדו"ד: כאשר ניתן לטוות את חוטי הנוצה בעודם מחוברים לעזים (מן החי), הרי זו תרומה חשובה יותר מטוויית נוצה שנגזזה מן העזים. חוטין המחוברים עדיין לבעל החיים (לעזים) עודם גדלים, ויש להם שייכות למין החי, שהרי הם יונקים מגוף חי, וע"כ בשעת נתינתם הרי הם בגדר דבר חי⁷ (משא"כ אילו החוטים היו נטוויים אחר גזיזתם מהעזים).

ועפ"ז מבאר הטעם מדוע לא מצינו כן ביריעות התכלת והארגמן, כי את חוטי צמר הכבשים נדרש היה להביא בהיותם צבועים כבר בתכלת וארגמן, ודבר זה (הצביעה) אינו אפשרי בשעה שחוטי הצמר מחוברים לכבשים, ועל כן טווייתם לא נעשתה ע"ג הכבשים, שהרי בין כך ובין כך לא היתה הבאת התרומה לה' יכולה להעשות בעודה מחוברת למין החי.

והנה בדברי רש"י הנ"ל עה"פ "טוו את העזים" מדייק כ"ק אדמו"ר בשיחה, למה נקט רש"י בלשון "אומנות יתירה" ולא "חכמה יתירה", בדומה ללשון הכתוב "וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה"?

ומבאר, דבהמשך לפירוש הנ"ל המובן מעצמו⁸ מתוך הכתוב (כנ"ל מכפילות הפסוק וכו'), מבהיר רש"י "היא היתה אומנות יתירה": הנשים "טוו את העזים" לא רק כי "נשא לבן אותנה בחכמה" להבין שטויה באופן כזה תהיה נתינה ותרומה חשובה יותר למשכן, אלא גם משום שהיה בכך שבח ועילוי בתוצאת המלאכה ("אומנות") והיינו דעצם הטויה, כשנעשית ע"ג העזים, מביאה לתוצאה משובחת יותר מאשר טוויית הנוצה לאחר שכבר נגזזה מן העזים, כי בשעה

6. ובשיחה מביא לכך ראיה "ווי מען געפינט בפרשת בראשית, ביי קרבן קין און קרבן הבל", ש"וישע ה' אל הבל ומנחתו" שהיתה מבכורות צאנו, ולא שעה לקין ומנחתו שהיתה מפרי האדמה. והיינו דמכאן מוכח מעלת החי לגבי צומח ודומם בענין הקרבנות.

ואולי יש להעיר דכוונת הרבי בזה היא, להביא ראיה ממה שה'בן חמש למקרא' כבר למד ומכיר, אף כי מעלת הקרבן מן החי מובן יותר ומוכח היטב מדיני הקרבת הקרבנות בכ"ד (משא"כ גבי קרבן קין וקרבן הבל היא ראיה הטעונה בירור וכמ"ש בהע' 30 ד"אף שהחסרון בקרבן קין ה' רק זה שהביא מן הגרוע (וראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 20 ואילך) – הוא מפני שהי' "עובד אדמה" ולא ה' לו צאן").

7. ועיין בערה 28 השקו"ט האם נשאר על-גבי העזים והביאום כמו שהם טוויים ע"ג העזים, או שנאמר שהביאו למלאכת המשכן רק חוטין טוויין, אלא שהטויה היתה ע"ג העזים.

8. והחילוק בין ביאור זה שמובן מעצמו ל'בן חמש למקרא' להביאור שמביא רש"י שאינו מובן מעצמו ל'בן חמש', מובן בפשטות ע"פ משנת' לעיל הע' 6 אשר סיפור קרבן קין והבל ה'בן חמש' כבר מכיר ויודע, משא"כ דרכי האומנות אינן ידועות ל'בן חמש למקרא', כפשוט.

שהשערות עדיין מחוברות לבהמה ויונקות ממנה יש בהן לחלוחית ורכות, ודבר זה הוא מעלה באומנות הטויה.

נמצא מבואר מן השיחה ב' הסברים במעלת הטויה מע"ג העזים:

א. הבאת מטווה העזים כשהוא עדיין מחובר לגופן החי של העזים עצמן ויונק ממנו – מעניקה לתרומה זו תוספת השיבות, שכן היא מוגדרת כתרומה של חלק מיצור חי.

ב. הטויה מע"ג העזים לא נועדה רק כדי להעלות את ערכה הרוחני של התרומה (כתרומה מן החי), אלא גם כדי לשפר את איכותה המקצועית – שכן כשהשער מחובר לגוף העזים הוא לח ורך יותר, והטויה היא משובחת יותר. עכת"ד רבינו בשיחה.

ולכא' דרוש ביאור:

לשם מה נזקק רש"י לומר טעם נוסף לכך שנשים טוו מע"ג העזים משום שהיתה "אומנות יתרה", דלכא' די בביאור הא', ומה הכריח את רש"י להוסיף פירוש זה?

ב

יביא ב' ביאורי רבינו בטעם הקדמת עשיית יריעות העיזים לעשיית הקרשים ויקשה ע"כ

ואולי יש לומר ובהקדים:

בתחילת השיחה הביא פירוש רש"י בפרשת פקודי⁹ "משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג עולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו אמר לו כך שמעתי כו' וכן עשה המשכן תחילה ואחר כך עשה כלים".

והקשה:

כיון שאופן וסדר עשיית המשכן היה בהתאם ל"מנהג עולם", הרי "מנהג עולם" בבניית בית הוא לבנות תחילה את הכתלים ולאחריהם את הגג¹⁰ – וכן היה בהקמת המשכן – ואם כן, למה מצינו בפרשת ויקהל¹¹ שחכמי הלב עשו תחילה את היריעות (המשמשות כגג) ורק לאחריהן את הקרשים?

והביאור ע"כ הוא בס"ז בשיחה ע"פ שני הביאורים הנ"ל בטעם טוויית הנשים מעל גבי העזים, שמהם יובן גם הטעם לכך שעשיית היריעות הוקדמה לעשיית הקרשים:

9. לח, כב.

10. שאין דרך לבנות מלמעלה למטה (שו"ע אדה"ז או"ח סשט"ו סוס"ט) – מצוין בהערה 10 בשיחה עיי"ש.

11. לו, ח.

ע"פ הביאור הא':

מצד חביבות וזריזות הנשים, עשו תיכף את הטווייה והביאווה לעושי המלאכה (היריעות) בעוד הנוצה ע"ג העזים, ועל כן לא היה ניתן לדחות את הגזיזה (ועשיית היריעות) עד לאחר עשיית האדנים והקרשים – שכן בינתיים עתידות היו שערות העזים לגדול, כל אחת לעצמה, מבלי שיהיו טוויית יחד¹².

ומוסיף רבינו ע"ד ההלכה, שיש צער בעלי חיים בדבר בהיות העזים מעט בלתי חופשיים מחמת הטווייה, וע"כ לכל לראש נגזזו חוטי הנוצה מן העזים.

ע"פ הביאור הב':

מאחר שטווייה ע"ג העזים יש בה גם "אומנות יתרה" – שהטווייה משובחת יותר – מובן שעד"ז הוא גם במלאכת האריגה של יריעות העזים, שכאשר מלאכת האריגה של חוטי העזים נעשית בקירוב זמן לשעת היותם מחוברים לעזים, הנה גם עצם האריגה הוא באופן משובח יותר, ולפיכך תיכף לאחר גזיזת החוטים מע"ג העזים נארגו מהן היריעות. עכ"ד כ"ק אדמו"ר.

ויש לעיין בדברי רבינו אלו:

א. לביאור זה מובן רק מדוע לאחר הטווייה היו צריכים תיכף לגזוז. ואי"ז מבאר מדוע לאחר הגזיזה תיכף ארגו וסיימו את מלאכת היריעות קודם לעשיית הקרשים?

ב. לפי הביאור השני אמנם מובן הטעם שלאחר הגזיזה היה צריך תיכף לארוג, אך עדיין אינו מבואר מדוע הקדימו הטווייה קודם עשיית הקרשים והאדנים?

ג

יבאר דב' הכיאורים א' הם ועפ"ז ית' הקושיות

והביאור בפשטות שנ"ל בפירושו דברי רבינו הוא, שע"י צירוף ב' הביאורים בטעם הטווייה מע"ג העזים יחד, יובן מדוע הקדימו עשיית היריעות לקרשים והאדנים, כי מהטעם הא' שהנשים רצו לטוות מע"ג העזים כדי שהתרומה תהיה תרומה מעולה, מן החי, הנה מכך יש ללמוד גודל ועוצם חביבותם של הנשים למלאכת המשכן, אשר לכן חשבו ושקלו איך לתת באופן הנעלה ביותר את התרומה לה', אשר לפי זה מובן ג"כ דהתאמצו ביתר שאת מחמת גודל חביבותם, להזדרז תיכף ומיד במלאכתם.

אך בביאור זה לבד לא מובן דיו, דזה מבאר, רק מדוע הזדרזו במלאכת הטווייה והגזיזה, ואילו הטעם מדוע הזדרזו במלאכת האריגה הוא מצד הטעם הב' המבואר בשיחה, דכאשר מלאכת

12. ויגרם (בפש') נזק להיריעות עי"ז.

האריגה של חוטי העיזים נעשית בקירוב זמן לשעת היותם מחוברים לעיזים, הנה גם עצם האריגה הוא באופן משובח יותר, ולכן תיכף לאחר גזיזת החוטים מע"ג העיזים נארגו מהן היריעות, קודם עשיית הקרשים. וזה פשוט¹³.

אשר עפ"ז מבואר מה שהקשינו בתחילה – לשם מה נזקק רש"י לביאור נוסף על כך שהנשים טוו מע"ג העיזים (משום שהיתה "אומנות יתרה"), דלפי מה שביארנו עתה, הנה דווקא לפי טעם זה אתי שפיר מדוע הקדימו מלאכת האריגה למלאכת הקרשים, והיינו שקושיא זו עצמה, היא שהכריחה את רש"י להוסיף פירוש זה.

לפי מה שנת"ל נמצא דאתי שפיר מדוע הקדימו עשיית יריעות העיזים לעשיית הקרשים.

ד

שקו"ט בהקדמת עשיית שאר היריעות לקרשים ויבאר ב' ביאורים

אך מ"מ אכתי צ"ב מדוע הקדימו עשיית שאר היריעות – "שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני גו" לעשיית הקרשים, דלא כ"מנהג עולם"?

ואכן מעיר ע"כ כ"ק אדמו"ר (הערה 40) וזלה"ק: "ומתחלה עשו את יריעות דש משזר תכלת גו' כיון שביריעות עיזים הודגש שהם "לאהל על המשכן" – היריעות שש גו'".

ובפשטות מבאר, דזה שהקדימו עשיית שאר היריעות ליריעות העיזים, היינו משום שהם עצם המשכן, ואילו יריעות העיזים לא נועדו אלא לאהל ע"ג המשכן, ולכן הם קודמים.

אך לכאור' בהערה זו אינו מבואר אלא פרט זה – מה שהקדימו מלאכת שאר היריעות קודם מלאכת יריעות העיזים, אך עדיין אינו מבואר למה בכלל הוקדמו קודם עשיית הקרשים, דמילא יריעות העיזים הרי היו מוכרחים (מבחינה מעשית) להקדימם לעשיית הקרשים, אך מאי טעמא שהוקדמו שאר היריעות לעשייתם של הקרשים?

ואולי ניתן לומר בדא"פ דמאחר והוכרחו להקדים את מלאכת יריעות העיזים, ממילא הוכרחו ג"כ להקדים שאר היריעות שיש להם "דין קדימה" לגבי יריעות העיזים.

13. בקטע הא' בסעיף כותב הרבי "האט מען ניט געקענט אפלייגן די גזיזה (און מאכן היריעות) ביז מ'זעט מאכן די אדנים און קרשים", ומסעיף זה משמע אשר גם הטעם להקדמת האריגה – "מאכן היריעות", מובן ע"פ הביאור הא' שלכן הודרו במלאכת האריגה. ואולי אפ"ל (בדוחק קצת) דכוונת רבינו הוא למבואר בהמשך הסעיף, ככפנים.

ה

יקשה מדוע ציווי עשיית שאר היריעות הוקדם לצייווי עשיית הקרשים

אך עדיין צ"ב מדוע סדר הדברים בצייווי על עשיית המשכן בפ' תרומה, נצטוו קודם על עשיית היריעות ורק לאחמ"כ על עשיית הקרשים, וכמו שהקשה רבינו בסעיף ב' (במוסגר) "און אזוי איז אויך געווען דער סדר ווי זיי זיינען אויף דעם נצטווה געווארן בפ' תרומה". דהביאור בהערת רבינו הינו לכאור' רק ע"כ שהקדימו עשייתם. אך מהו הטעם שהקדים הכתוב על הצייווי שלהם? וצ"ע¹⁴.

14. ואולי ניתן לומר בדא"פ דזהו מפני מעלת הנדבה מן החי על פני נדבה מן הצומח והדומם. וכמבואר בשיחה.

ייחוסו של שאול בן הכנענית ושל דינה ליעקב אבינו

הת' אברהם לייב שי' בלאנק
ישיבת 'תורת אמת', ירושלים ת"ו, ארה"ק

א

פירוש רש"י ב"שאול בן הכנענית" וביאור הרבי בזה

בלקוטי שיחות ח"ה שיחה א' לפרשת ויגש¹ מתעכב הרבי על דברי רש"י עה"פ "ובני שמעון .
ושאול בן הכנענית"², שכתב "בן הכנענית. בן דינה שנבעלה לכנעני. כשהרגו את שכם לא היתה
דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה".

ומקשה הרבי כיצד היה מותר לשמעון להתחתן עם דינה אחותו, והרי היא אסורה עליו, דאחות
מן האם אסורה אף לבני נח³.

ולאחר ששקו"ט שם באריכות גדולה בנוגע להשאלה כיצד נשא יעקב את בלהה וזלפה, אף
שהיו אחיות, מבאר עפ"ז כיצד נשא שמעון את דינה. ובלשונו הק' (שם ס"ח):

"אויף 'וישב ממנו שבי' זאגט רש"י: "אינה אלא שפחה אחת"⁴. לכאורה, פון וואנען נעמט
רש"י צו זאגן אז די געפאנגענע איז געווען א שפחה און ניט סתם א פרוי וואס מען האט
געפאנגען? נאר דער פירוש איז: ס'איז קיין חילוק ניט וואס זי איז געווען, אפילו סתם א פרוי,
איז דער אריינפאלן אין שבי, האט זי געמאכט א שפחה.

"פון דעם איז מוזן בנוגע צו דינה'ן: דורך דעם וואס "ויקח אותה", דורך דעם וואס שכם בן
נשיא הארץ, והוא נכבד מכל בית אביו, האט זי גענומען איבערגעוואלד – הגם אז ער האט זי
געצוואונגען ניט ווי א שפחה צו די ארבעט, וויבאלד אז ער האט זי אבער אזוי פארשקלאפט ביז
צו "נבעלה לכנעני" [וואס דאס רירט דאך אן מער ווי ארבעט-שקלאפעריי] – איז זי געווארן
אויס מציאות לעצמה; זי איז געווארן א טייל פון דעם וואס באלאנגט צו שכם, און זי האט
באקומען דעם תואר "כנענית", ובמילא האט זי ניט געהאט קיין דין פון אחות צו קיינעם ניט, אויך
ניט לשמעון"⁵.

1. ע' 228.

2. ויגש מו, י.

3. עיין רש"י וירא ב, יב, ובגמ' סנהדרין נח, א.

4. חקת כא, א.

5. בתרגום ללה"ק: על "וישב ממנו שבי" אומר רש"י: "אינה אלא שפחה אחת". לכאורה, מניין לוקח רש"י שהשבויה
היתה שפחה ולא סתם אשה שנשבתה? אלא הפירוש בזה הוא: אין חילוק כלל מי היא היתה, אפילו סתם אשה,

והיינו, שכיוון שדינה היתה אצל שכם כמו שפחה (ומבחינה מסויימת אף גרוע מכך), היא נהייתה בגדר "כנענית" ונפקע ממנה גדר אחות אף לגבי שמעון, וא"כ היה מותר לו ע"פ תורה לשאת אותה. יעו"ש בהרחבה.

ב

לכאורה צריך ביאור בדברי הרבי

והנה בס"ב שם, מבאר הרבי את הטעם שהוצרך רש"י להתעכב על פסוק זה. דהוקשה לרש"י, שלא מצינו בכל בני השבטים שנימנו בפרשתנו שהזכרו גביהם שמות אימותיהם, ומדוע דווקא אצל "שאול בן הכנענית" מציינת התורה מי היתה אמו?

וע"ז מתרץ רש"י בפירושו שהטעם לשינוי זה הוא משום שהתורה רצתה לייחס את שאול כנכד ליעקב אבינו (לא רק מצד אביו, שמעון, אלא) גם מצד אמו – דינה בת יעקב.

ולכאורה צריך ביאור:

איך מתאים הביאור של הרבי בסיום השיחה, כנ"ל, שכיוון שדינה היתה בגדר שפחה אין לה ייחוס ואינה נחשבת אחות שמעון, עם המבואר בתחלת השיחה בדברי רש"י, שהסיבה שהתורה מזכירה את שאול כ"בן הכנענית", היא כדי לייחס את שאול ליעקב אף מצד אמו, דינה – והרי כיון שדינה נהייתה שפחה, שוב אינה מתייחסת ליעקב, וא"כ איך בנה שאול מתייחס באמצעותה ליעקב?

[ובסגנון אחר, ממה נפשך: אם נאמר שדינה מתייחסת ליעקב – קשיא כיצד הותר לשמעון לשאת אותה, ואם נאמר שאינה מתייחסת ליעקב – הדרא קושיא לדוכתא מדוע ציין הכתוב ששאול הוא "בן הכנענית", והרי אין זה מוסיף ביחס שאול ליעקב מצד אמו, כיון שמשנעשתה שפחה אין לה ייחוס].

ג

תירוץ א': דינה היתה שפחה רק לעניין נישואיה לשמעון

והנה שמעתי לבאר בזה בדרך אפשר בשני אופנים:

נפילתה בשבי, הופכת אותה לשפחה.

מזה מובן בנוגע לדינה: ע"י זה ש"ויקח אותה", ע"י זה ששכם בן נשיא הארץ, "והוא נכבד מכל בית אביו", לקח אותה בכח – הגם שהוא לא הכריח אותה לעבוד כמו שפחה, אבל כיון שהוא שהשפיל אותה עד כדי כך ש"נבעלה לכנעני" [שזה נוגע הרי יותר מאשר עבדות] – היא כבר אינה מציאות לעצמה; היא נהייתה חלק ממה ששייך לשכם, וקיבלה את התואר "כנענית", ובמילא אינה נחשבת אחות לאף אחד, אף לא לשמעון.

א. בהקדים שבסעיף ט' בשיחה מקשה הרבי שלכאורה כל הביאור הנ"ל אתי שפיר לזמן בו היתה דינה תחת שכם, והיתה בגדר שפחה, משא"כ כאשר יצאה מרשותו של שכם, הרי לכאורה נפקע גדר השפחות שלה, וא"כ איך יכל שמעון להתחתן איתה?

ומבאר שם, שלתרץ קושיא זאת ממשיך רש"י "כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה". שכיוון שדינה הסכימה לצאת רק בתנאי ששמעון ישאנה, מובן ששחרורה היה באופן שתישאר 'כנענית' ותהא מותרת להנשא לשמעון.

ועפ"ז אולי היה אפשר לבאר קושיא הנ"ל. דלפי ביאור זה יוצא שאין על דינה גדר שפחות כעת בעצם, שהרי היא כבר אינה שפחה, והא דאעפ"כ היא מותרת להינשא לשמעון ושנשאר עליה גדר כנענית, הוא רק מצד השבועה שנשבע לה, שהיא השתחררה באופן שתישאר כנענית ותוכל להינשא לשמעון.

וא"כ י"ל דהטעם שהפסוק מייחס את דינה ליעקב, הוא כיון שבפועל היא השתחררה מגדר השפחות ואין לה גדר שפחה לגמרי, והא דעדיין נחשבת שפחה ה"ז רק בנוגע לעניין נישואיה לשמעון, כיון שעל מנת כן יצאה.

אמנם (נוסף על כך שביאור זה דחוק קצת בפשוטו של מקרא, ואי"ז מתאים כ"כ לכאורה להבנת ה"בן חמש למקרא", הרי) לכאורה חילוק זה שהתנאי שדינה עשתה עם שמעון היה רק לגבי הייחוס שלה אליו, אך לא לגבי הייחוס שלה לגבי יעקב – צע"ג.

שהרי הביאור בדברי הרבי על כך שדינה הותרה לשמעון, אינו מצד היתר מסויים המפריד את הקשר המשפחתי בינו לבינה, אלא זהו גדר בה, שכיון שהיא נעשתה שפחה, ושפחה אין לה ייחוס כלל כיון שהיא "קניין כסף", לכן הותרה. אלא שגדר זה המשיך אף לאחר שנשתחררה מצד התנאי שהתנתה עם שמעון שע"מ כן תצא – שיישאר עליה גדר שפחות שיוכל לישאנה. אך מצד תנאי זה היא לא רק מותרת לו, אלא אף בטל היחס שלה לכל העולם (וכפשוט שאין יכולת להתנות על עצם ההיתר להינשא). ודוחק עצום לומר שבטל רק היחס שלה לגבי שמעון ולא לגבי יעקב, דשניהם באים מנקודה אחת: היותה שפחה.

ד

תירוץ ב': כוונת התורה לייחס תכונות הנפש

ב. אלא ע"כ יש לבאר באופן אחר. דהנה ענין זה שעבד אין לו ייחוס הכוונה בזה היא, כמובן בפשטות, שאין לו ייחוס מבחינה הלכתית, והיינו שע"פ הלכה אין לו קשר משפחתי בענין זה, משא"כ מבחינת טבעית, וע"ד דוגמא תכונות הנפש של ילד הדומות להוריו ולמשפחתו, הרי פשוט שגם ילד של שפחה תכונות הנפש שלו דומות לתכונות אמו.

ועפ"ז אפשר לומר שאמנם מבחינה הלכתית דינה לא התייחסה ליעקב ולכן היתה מותרת להינשא לשמעון⁶, ומה שהתורה מייחסת את שאול ליעקב ע"י דינה אין הכוונה כאן לייחוס מהבחינה ההלכתית, אלא לעניין תכונות הנפש, שתכונות נפשו של שאול היו דומות לתכונות נפשו של יעקב, משום שירש אותן הן מצד אביו, שמעון בן יעקב, והן מצד אמו דינה בת יעקב.

[ולמעשה ממאחז"ל עה"פ "אשה כי תזריע וילדה זכר"⁷ – "איש מזריע תחילה יולדת נקבה, אשה מזרעת תחילה יולדת זכר"⁸, שעפ"ז מובן שנכד מצד הבת, בן בתו, תכונות נפשו הטבעיות קרובו לסבו, יותר מאשר לנכד מצד הבן, בן הבן. וראה בכהנ"ל בארוכה בלקוטי שיחות ח"ח, שיחה א' לפרשת פנחס. ודוק].

ה

צ"ב כיצד מתאים הפסוק "ואת דינה בתו" עם המבואר בשיחה הנ"ל

ויש להוסיף בזה:

דהנה כמה פסוקים לאחר הפסוק שמזכיר את "שאול בן הכנענית", בנוגע למניין בני השבטים, וכתבת התורה⁹: "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפרך ארם ואת דינה בתו".

והנה גם מפסוק זה קשה לכאורה ע"ד הקושיא דלעיל ס"ב: כיצד יתכן שהתורה מונה את דינה כחלק מילדי יעקב, ואף כותבת בפירוש "דינה בתו", והרי נתבאר בשיחה הנ"ל שכיון שנעשתה שפחה חל עליה גדר שפחות – "כנענית", וגדר זה המשיך לחול עליה אף לאחר שנשתחררה משום שבועת שמעון (שזו הסיבה שהותרה להנשא לשמעון). וא"כ, כיצד הפסוק מונה אותה בתולדות יעקב והרי אין לה ייחוס?

ו

נסיון לתרץ ע"ד תי' הב' דלעיל ודחייתו

והנה לכאורה היה ניתן לתרץ זה, ע"ד שתירצנו לעיל ס"ד בתי' הב' שהטעם שהפסוק מייחס את שאול ליעקב ע"י דינה, הוא לא מהבחינה ההלכתית, אלא מצד הטבע. ועד"ז לכאורה היה ניתן לומר בנדוד, שזה שהפסוק מייחס את דינה כבת יעקב הוא לא לעניין ההלכתי, אלא מצד טבע ותכונות נפשה של דינה שהיתה בת יעקב.

6. ולהעיר משיחות קודש תשכ"ח, ח"א ע' 354 – משיחה זו.

7. תזריע יב, ב.

8. נדה לא, א.

9. ויגש מו, טו.

אמנם כד דייקת שפיר, אין לתרץ כאן כפי שתירצנו לעיל, ולא דמי הא להא. דבשלמא שם שהמדובר הוא אודות שאול שנזכר בכל אופן בפסוק כיון שהיה בנו של שמעון ונכד של יעקב אבינו ע"פ הלכה, הפסוק מייחס בצורה אגבית את שאול ליעקב גם דרך דינה (אף שאין היא בת יעקב ע"פ הלכה).

משא"כ כאן שהמדובר הוא אודות דינה עצמה, הרי הפסוק לא היה צריך למנות אותה במניין השבטים כלל ועיקר, כיון שלפי ההלכה היא בגדר "כנענית" ואין לה ייחוס כלל, ומצד תכונות נפשה והקשר הטבעי ליעקב לא היתה צריכה להימנות מלכתחילה במניין זה.

ז

כִּיאוּר הַקּוֹשִׁיאַ דַּאֲפִשֵׁר שֶׁהַנִּישׁוּאִין לְשִׁמְעוֹן הֵיוּ קְצָרִים

והנה, ניתן להידחק ולתרץ כתי' הא' דלעיל ס"ג, שהא שלדינה לא היה יחס ה"ז רק לגבי שמעון, משא"כ לגבי שאר העולם היה לה יחס, כיון שבפסוק"מ לא היתה שפחה, ויתורץ מ"ש התורה "ואת דינה ביתו".

אמנם כנ"ל, דוחק גדול לחלק בין הייחוס של דינה לגבי שמעון לבין הייחוס שלה לשאר העולם, שהרי שניהם באים מנקודה אחת¹⁰.

אלא נראה לומר באופן אחר, שאף שכאשר דינה היתה נשואה לשמעון לא היה לה יחס לגבי אף אחד – אף לא לגבי יעקב, אמנם ניתן לומר שנישואיה לשמעון היו רק עניין זמני, ולאחר שנולד שאול נתגרשה משמעון ועל זמן זה מונה התורה את דינה כבת יעקב.

דאפשר לומר שמה שדינה לא רצתה לצאת מרשות שכס אא"כ תינשא לשמעון היה זה משום שרצתה לתקן את הסיפור עם שכס באמצעות זה שתינשא נישואין כשרים מכובדים ותוליד מהם ילד [ולכאורה מכך שבתורה מיוחס שאול לשמעון אף שהיה בנו משפחה – מוכח שאז ע"פ פשוטו של מקרא לא היה הדין שהולד הולך אחר הפגום ולכן שאול נחשב בנו של שמעון אף שעבד אין לו יחס¹¹].

ואם כנים הדברים, אפשר לומר שאמנם כדי להינשא לשמעון נשארה בגדר שפחה, ולאחר שנולד להם ילד – שאול – בהיותה "כנענית" (שלכן נקרא "שאוּל בֶּן הַכְּנַעֲנִית"), השתחררה דינה משפחתה "ושבה אל בית אביה כנעוריה" (כיון שברגע שחזרה להיות בת יעקב נאסרה על שמעון

10. ואולי יש לחלק בין יחס של שפחה לאחיה, לבין יחס שלה להוריה (ואולי מדוייק קצת בל' הרבי בשיחה "ובמילא האט זי ניט געהאט קיין דין פון אחות צו קיינעם ניט, אויך ניט לשמעון", שמביא הל' שלא היה לה דין אחות). ועצ"ע.

11. וכן מוכח מלקוטי שיחות ח"ה ע' 230 הע' 55. עיי"ש.

אחיה וצריכה להיפרד ממנו), ולכן קוראת לה התורה "דינה ביתו", כיוון שגדרה כעת הוא בת יעקב¹².

[ואולי יש להוכיח קצת דנישואיה לשמעון היו קצרים, מזה שרק שאול נימנה בין ילדי שמעון ודינה, ומכאן שלא נולדו עוד ילדים מנישואין אלה, דאפשר שהסיבה היתה משום שזמן נישואין אלה היה קצר, כדלעיל].

ח יינה של תורה

ואפ"ל שב"יינה של תורה" יש מהביאור דלעיל הוראה בעבודת ה': גם כאשר במשך חייו של יהודי היה רח"ל זמן מסוים שעבר את הדרך והי' בגדר "עבד" ו"שפחה" לקליפות רח"ל – עליו לדעת שענין זה הוא רק בנוגע לענין פרטי שבו פגם רח"ל ועל זה עליו לשוב בתשובה כו', אבל מ"מ ודאי שענין זה הוא רק לפי שעה וסוכ"ס ישוב בתשובה שלמה ויחזור להיות בנו של יעקב אבינו, כמאמר חז"ל "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

ונסיים בציטוט מהמאמר הראשון של הרבי, ד"ה באתי לגני תשי"א, ס"ג: "שמבואר בתנא דבי אליהו (פ"ט ופרק כ"ה) ומובא בדא"ח שכל ישראל ואפי' עבד ואפי' שפחה יכולים להגיע להשראת רוח הקודש, וכל או"א מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשיי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב".

12. ולפי זה אפשר לומר שבנוגע לשאלתנו בס"ב, כיצד מייחס הכתוב את שאול ליעקב ע"י דינה, התירוץ הוא כמ"ש בסעיף ד שהכתוב ייחסו מצד העניין הטבעי, ואילו התירוץ בנוגע לשאלתנו בס"ה, התירוץ הוא כמ"ש בס"ז, שמדובר לאחר שדינה השתחררה.

ביאור באופני לימוד התורה של בני ממושה רבינו

הת' השליח מנחם מענדל שי' היילפרין
ישיבת תות"ל טבריא, ארה"ק

א

סיכום מהלך השיחה בקצרה

בלקוטי שיחות חט"ז לפרשת יתרו¹ מביא הרבי את המסופר בפרשה²:

"וירא חתן משה את כל אשר הוא עושה לעם ויאמר מה הדבר הזה אשר אתה עושה לעם מדוע אתה יושב לבדך וכל העם ניצב עליך מן בוקר עד ערב . . . ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל . . . ושמת עליהם שרי אלפים ושרי מאות שרי חמישים ושרי עשרות, ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטון ישפטו הם".

ושואל שצריך ביאור: איך ייתכן שמשה רבנו לא עמד מעצמו על העובדה שלא יהיה בכוחו לשפוט את כל העם לבדו, ולא עלתה בדעתו עצתו הפשוטה של יתרו – למנות שופטים נוספים שיסייעו בידו?

ומביא שלמעשה, מצינו ויכוח דומה שהתרחש כבר קודם לכן – מיד לאחר מתן-תורה:

משה רבנו טען שמן הראוי שבני-ישראל ילמדו תורה ישירות מפי הגבורה, ואילו בני-ישראל טענו "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו, ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו".

ביאור הדברים:

משה רבנו ידע היטב שבני-ישראל, במצבם ובדרגתם שלהם, אינם ראויים ללמוד ישירות מפי הגבורה; אך הוא סבר שכל עוד הוא עומד לצדם והם נתונים להשפעתו המרוממת – יכולים הם להתגבר על מגבלה זו.

לעומתו טענו בני-ישראל – והקב"ה הצדיק את טענתם – שרצונם לקבל את התורה באמצעות כוחותיהם הם, ולא באמצעות כוחות שאולים הנובעים מהשפעתו של משה רבנו; לשם כך על משה לקבל את התורה מפי הקב"ה לבדו, ואז למסור את הדברים אליהם, כך שיוכלו לקבלם בכוחותיהם שלהם.

1. שיחה ב.

2. יח, יד. כא"כב.

על דברים אלו התלונן משה "התשתם את כוחי כנקבה": דרישתם של בני-ישראל מחייבת את משה לרדת מדרגתו הרוחנית ולהעלים את השפעתו המרוממת, כדי שבני-ישראל יוכלו לקבל את התורה בדרגתם שלהם ולא יתעלו לדרגתו הרוחנית של משה.

דומה לכך הוא הוויכוח שבפרשתנו:

אין פירוש הדבר שמשה רבינו טעה ח"ו באומד מצבם של בני ישראל, אלא הכוונה בזה היא – משה רבנו טען, שמאחר שלו ניתנה התורה מפני הגבורה – ראוי שהוא ילמד את בני-ישראל וישפוט אותם בעצמו, כדי שאף הם יקבלו את התורה בדרגה נעלית זו.

טענתו של יתרו היתה שכאשר אנשים באים לעמוד למשפט הנוגע לעסקיהם האישיים – הם נמצאים בדרגה רוחנית רחוקה בתכלית מדרגתו של משה, ואין זה בכוחם לקבל וללמוד את משפט התורה בדרגתו הנעלית של משה רבנו;

לעומתו טען משה, שגם אם בעלי הדין כשלעצמם עומדים בדרגה נחותה יותר – הרי בשעה שהם עומדים לפניו יש בכוחו להעלות ולרומם אותם לדרגתו שלו, כך שיוכלו ללמוד ולקבל את המשפט מפיו.

אך בכל זאת הסכים הקב"ה לעצת יתרו, מפני שהיה צורך (גם) להבטיח את מצבם של בני ישראל לאחרי כניסתם לארץ ישראל כאשר "הנך שוכב גו' וקם העם הזה גו'" – שאף שלא ילמדו תורה מפני משה ולא יתרוממו על-ידו, הנה גם באותה שעה תגיע אליהם התורה (שהיא דבר ה' ככל הזמנים) ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור.

וזהו גם הטעם לכך שמשה לא סבר שעליו לעשות זאת בעצמו, שהרי [בנוסף לכך שענין זה – שרועה ישראל ישנה סדר הנהגתו כדי להבטיח את המצב שלאחרי הסתלקותו – דבר חידוש הוא; הנה באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, שהרי לולא החטא שלאחרי זה] משה היה צריך להכניס את בני ישראל לארץ ישראל, ואזי היתה זו גאולה שלימה שאין אחריה גלות, אשר בה לימודם של ישראל הוא בדרגת ראייה.

ב

צ"ב מדוע נצרך להקדים את הוויכוח של משה ובני ישראל במ"ת, שלכאורה אינו מוסיף ואף מקשה לנדר"ד

בלימוד השיחה, בהשקפה ראשונה ישנם כמה עניינים הדורשים ביאור:

(א) בשני המקרים הקב"ה הצדיק את טענת בני ישראל. אך צריך ביאור מדוע בכל מקום הוא מטעם שונה?

שהרי, במ"ת הטעם שה' הצדיק טענת בני"ה היה משום – שרק כך יקבלו את התורה באמצעות כוחותיהם הם ותתקבל אצלם בפנימיות, ולא באמצעות כוחות שאולים הנובעים מהשפעתו המרוממת של משה רבנו.

ואילו בנוגע ליתרו, הטעם שה' הצדיק את טענת יתרו הוא (אינו מצד איזה חיסרון ברוממות שמשה פועל בהם, אלא) מטעם אחר – כדי להבטיח את מצבם של בני ישראל לאחרי כניסתם לארץ ישראל כאשר "הנך שוכב גו' וקם העם הזה גו'" – שאף שלא ילמדו תורה מפי משה ולא יתרוממו על-ידו, הנה גם באותה שעה תגיע אליהם התורה (שהיא דבר ה' בכל הזמנים) ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור.

ולכאורה אין מובן מדוע א"א לבאר כנ"ל לגבי מ"ת, שבנ"י צריכים לקבל את התורה בכוחותיהם שלהם, ולא ע"י שמשה מרומם אותם?

ב) ובפרט צריך ביאור, דעל פניו נראה ששני הביאורים סותרים אחד לשני, שהרי, סו"ס לכאורה גם לשמוע את עשה"ד ממשלה יש בה רוממות.

וא"כ צ"ב מדוע בנוגע למ"ת, אם ישמעו בני"ה מפי משה (אין זה נחשב לחיסרון, ו) יחשב שבנ"י קבלו את התורה באמצעות כוחותיהם הם ותתקבל אצלם בפנימיות, משא"כ לעניין המשפט של משה – אין זה נחשב כוחותיהם שלהם, אם יישפטו ישירות ע"י משה. וצריך להבין מהו ההבדל המהותי הקיים בין הרוממויות?

לסיכום: לכאורה נראה שהדוגמא של מ"ת אינה מוסיפה ביאור כ"כ בעניינו, דמה שבמ"ת הייתה הסכמת מצד ה' לטענת בני"ה – בנדו"ד הוא מטעם אחר. ובנוגע להמבואר במ"ת שכשבנ"י נמצאים ליד משה הוא פועל בהם רוממות – אם זה דומה לעניינו, אינו מובן מדוע כאן למרות הרוממות נחשב שמקבלים מצד כוחותיהם הם ונחשב בפנימיות, ולאידך, אם אכן ישנו הבדל בין הרוממויות לצורך מה מקשר ביניהם?

ג

צ"ב בכללות הגישה של משה לרומם את בני"ה במ"ת לכאורה היפך החידוש של מ"ת

והנה, מבואר בריבוי שיחות על חג השבועות ומתן תורה – שכל החידוש של מתן תורה הוא ביטול הגזירה בין עליונים לתחתונים, שאלוקות יחדור לתחתון ומצד הגדרים שלו ומטעם זה "כו"ע מודו בעצרת דבעינן נמי לכם"³, ולכן 'אנכי' בלשון מצרי⁴, ולכן לא טוב שבנ"י הלכו לישון

3. לקו"ש חלק כג, חג השבועות ב ס"ה.

4. לקו"ש חלק ג, יתרו ס"ה.

כהכנה למ"ת⁵, וזהו הטעם לדעה ש'רואין את הנראה ושומעין את הנשמע'⁶, הכל בכדי שאלוקות יחדור בתחתון מצד הגדרים שלו.

וא"כ אינו מובן, דמהשיחה משמע יותר שהרצון של משה היה שבנ"י ישמעו תורה מפי הגבורה, דבר שאינו שייך מצד גדרם הם, כ"א רק ע"י שמשה מרומם אותם.

ולכאורה, זהו היפך העניין והחידוש של מתן תורה שיהיה דוקא מצד גדרם, וכפי שאכן רואים שמטעם זה ה' הסכים לטענת בני" – בכדי שיהיה זה מצד כוחותיהם הם ותתקבל אצלם בפנימיות.

ד

צ"ב במ"ש "שאז לא עלה על הדעת מצב אחר", והרי משה ידע שלא יכנס לא"י

גם צלה"ב, בקשר עם הביאור בכך שמושה לא עשה את עצת יתרו מעצמו מכיוון ש"באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, שהרי לולא החטא שלאח"ז משה הי' צריך להכניס את בני" לא"י והייתה גאולה שלימה –

צ"ב: מה הפירוש שבאותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, הרי מצינו כבר קודם⁷ שמושה ידע שלא יכנס לארץ ועכ"פ לא כרועה ומנהיג ישראל⁸ וכן ה' כבר רמז למשה שלא יכנס לארץ⁹, ובמילא משה כן ידע שיהי' מצב אחר.

וגם א"ת שעדיין (עד לאחרי החטא) לא נגזרה גזירה בפועל, עדיין צ"ב מה הפי' "לא עלה על הדעת מצב אחר" כנ"ל?

ה

צ"ב מדוע היה נצרך לבצע עצת יתרו כבר אז, בעוד שיכל להמשיך ללמדם כל אותו זמן עד שיגזר עליו שלא יכנס לא"י

לאידך גיסא: דווקא מצד זה – שלא עלה על הדעת מצב של אחר ההסתלקות – למה הי' צריך משה לבצע את עצת יתרו (וכן הייתה הסכמת הקב"ה), בסמיכות מיד לאחר ששמע עצתו, והרי

5. לקו"ש חלק ד, חג השבועות ס"ד.

6. לקו"ש חלק ו, יתרו ב ס"ז.

7. פרשות שמות ובשלח.

8. שמות ד, יג. רש"י ד"ה ביד תשלח. וראה ביאור שי למורא אות יח. ע"פ ר"א מזרחי – שמושה ידע שלא יכנס רק חשב שיכנס כאחד מבנ"י ולא כמנהיג. אבל בענייננו זה עדיין קשה שהרי בפשטות מעלת משה שמרומם את בני", קשור עם הכוחות שנייננו לו כמשה רבינו. ואם יכנס כיהודי רגיל בפשטות לא יוכל לרומם אותם לדרגתו ראייה וכו' כפשוט. וראה גם ו, א. רש"י ד"ה עתה תראה, וראה ביאור שי למורא אות ד. ע"פ משכיל לדוד.

9. בשלח יז, יד. רש"י ד"ה ושים באוזני יהושע.

אם בשביל שגם במצב שמשא לא נכנס לארץ ו"הנך שוכב עם אבותיך"¹⁰, שגם אז תגיע אליהם התורה שהיא דבר ה' בכל הזמנים ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור" וממילא נדרש ממשלה לבצע את מינוי ובחירת השרים, מכיוון שעניין זה חייב להיות ע"י פעולת משה (כמבואר בשיחה¹¹),

עדיין מדוע שיעשה זאת כעת, הרי הי' יכול להמשיך ולשפוט את בני" בעצמו עם כל המעלה שבזה, עד למצב שבו כן יתכן מצב כזה¹² – בשנים האחרונות לאחר הכאתו בסלע וכיו"ב ורק אז יבחר משה, ומדוע בכל עשרות השנים שבהם לא עלתה על הדעת הסתלקות משה היו צריכים בני" לקבל את משפטי התורה באמצעות ראשי אלפי ישראל, שזה הרי ירידה¹³?

ג

יבואר בהקדים ב' אופנים בחיבור עליונים ותחתונים והשלמות בחיבור שניהם יחד

ויובן זה, בהקדים המבואר בשיחת ש"פ יתרו, כ"ף שבט, ה'תשנ"ב:

דשם נתבאר ענינים של ב' הפעמים שנאמרו עשרת הדיברות בתורה (בפ' יתרו ובפ' ואתחנן):
שבפ' יתרו הדיברות מיוחסות לה' – "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר"¹⁴. ובפ' ואתחנן הדיברות הם חלק מדברי משה – "אלה הדברים אשר דיבר משה"¹⁵.

ומבאר שזהו מצד שבתורה ישנם בכללות ב' דרגות:

10. וילך לא, טז.

11. ס"ז.

12. והן אמת שבאותה שעה עדיין לא נגזרה עליהם גזירת מ' שנה והיו צריכים להכנס לא"י לאלתר, עדיין מובן שהי' זה במרחק מהלך כו"כ זמן (ראה רש"י דברים א, ג), היה לו לדחות זה ככל האפשר, (ובפרט למ"ד שביאת יתרו היתה קודם מ"ת וכל הנלוה לזה, (שגם לשיטתו נאמר הביאור שבהשיחה – ראה שם בהערה 12. אלא שהביאור להלן בפנים יבואר לפי הדעה השניה). ובמיוחד כפי שנשתלשלו הדברים בפועל – שהי' הדבר יכול להיות רק בשנים האחרונות כבפנים. ועוד והוא העיקר, שהי' שידוע מה יהיה לפועל יכל לדחות את קיום עצת יתרו לזמן מאוחר זה.

13. וגם המבואר בשיחה ס"ט המעלה שבזה, הרי מובן בפשטות, שכל זה שבאים לבאר מעלה במצב זה הוא רק מכורח המציאות – שגם בכזה מציאות ירודה ישנו בפרט מסויים מעלה עצומה. וכמו שזה בנוגע לענין הגלות, שכל הביאורים במעלת העבודה בגלות ועד שכשיבוא משיח יתגעגעו לימי הגלות, כל זה לא מספק ואינו מבאר כלל את המצב הנמוך שנמצאים בו 'בנים שגלו מעל שולחן אביהם', וממילא ודאי הוא הדבר – שברגע הראשון שיתאפשר לצאת מהגלות זה אכן יקרה, ומסיבה זו מובן מדוע [על-אף שבתחילה לא עלה על הדעת מצב של הסתלקות והצורך להעביר את התורה לדורות הבאים] לא עשה משה את עצת יתרו מעצמו מצד מעלה עצומה זו (ראה שם ס"ט) כי כל מעלה שתבאר זה רק במצב של הכרח השעה, אבל אין כמו ללמוד ממשלה עצמו באופן של ראי' ובפרט לפי המבואר להלן הערה 32.

14. יתרו כ, א.

15. משנה תורה מפי עצמו אמרה (וברוח הקודש) – מגילה לא, ב (ובתוס'). זח"ג רסא, א. ועוד. וראה לקו"ש ח"ט ע' 9 ואילך. וש"נ. משא"כ ארבעה ספרים הראשונים הם "מפי הגבורה" (מגילה שם).

(א) תורה מצד עצמה היא "חמדה גנוזה שגנוזה לך . . קודם שנברא העולם", להיותה חכמתו ורצונו של הקב"ה, עד שהתורה היא דבר אחד עם עצמותו ית' – "אורייתא וקוב"ה כולא חד".

(ב) לאחר מכן התורה "נסעה וירדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלכשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה כו". ובמתן-תורה ניתנה התורה לבנ"י למטה בארץ דוקא (עד שהתורה "לא בשמים היא"), שבנ"י נשמות בגופים צריכים ללמוד תורה ויפסקו שאלות ע"פ שכלם והבנתם הם (בשכל דלמטה).

ומב' דרגות אלו בתורה נובעים גם ב' עניינים בלימוד התורה:

(א) הידיעה וההכרה שהתורה היא חכמתו ורצונו ית', למעלה מכל ענייני העולם כולל שכל האדם – מבטאת את הרגש הביטול של האדם הלומד להקב"ה.

יתירה מזו: הביטול שלו צריך להיות עד כדי כך, שאינו מרגיש את עצמו כמציאות בפ"ע, אלא כדי לבטאות את דבר ה' שבתורה – כמ"ש "תען לשוני אמרתך", "שהתורה היא אמרתך אלא שלשוני תען כעונה אחר האומר מה שהוא אומר".

היינו, שדיבור האדם עצמו הוא דיבורו של הקב"ה, באופן ד"אדנ"י שפתי תפתח ופי יגידי "תהלתך", "דברי אשר שמת בפיך" ע"ד שכינה מדברת מתוך גרונו!

(ב) הידיעה שהתורה ניתנה למטה בארץ דוקא, ניתנה אליו כנשמה בגוף – מגלה אצל יהודי שצריכה להיות מציאות של אדם, ושהוא ילמד תורה ולהשתדל להבין בשכלו את התורה שלומד, עד לאופן שהתורה "נקראת על שמו" של האדם ("תורתו"), "תורה דילי היא" (ולכן "הרב שמחל על כבודו כבודו מחול"), הוא נעשה בעה"ב (כביכול) על התורה.

בהתאם לכך, מבאר שבעניין 'דירה בתחתונים' ישנם שתי פרטים:

(א) 'דירה' – כמו שרואים בדירה בפשטות – שהאדם הדר בה נמצא בגלוי בכל עצמותו, כלומר החידוש בדירה וגדרה הוא, שהעצם מתגלה בה.

(ב) 'בתחתונים' – שצריך להיות דווקא במקום הכי נמוך ומצד הגדרים של התחתונים.

ומבאר, שבדברות הראשונות ניתן הכח לעשות "דירה לו יתברך", לו לעצמותו. ואמירת עשרת הדברות ע"י משה רבינו נותנת את הכח לעשות זאת ב"תחתונים", בגדרם הם, כי משה נמצא למטה, "אזלת לקרתא הלך בנימוסי".

והמעלה שבכל א' על חבירו שלכן נצרכים שתיים:

בדברות הראשונות נמצא בגלוי ה"דירה לו יתברך", ולא כל-כך ה"תחתונים"; בדברות האחרונות – נמצא יותר בהדגשה ה"תחתונים", ולא דרגא כ"כ גבוהה ד"לו יתברך".

ותכלית שלימות המעלה היא כשישנו החיבור דב' הענינים: הגילוי דעצמות ומהות א"ס ב"ה בעצמותו ומהותו (לא כפי שנמצא במשה בתור ממוצע המחבר) לבני כפי שנמצאים כנשמות בגופים בתחתונים ומקבלים את הגילוי בפנימיות מציאותם (לא ע"י ביטול מציאותם).

היינו, שהדירה (בתחתונים) עצמה נעשית (לא בטלה במציאות, אלא) "צינור" לגילוי ד"דבר ה' ממש" מעצמותו ומהותו יתברך (ה"דייר") בעצמותו ומהותו. (עד כאן תוכן השיחה הנ"ל).

מהנ"ל מובן: שבשביל דירה בתחתונים (וכמו"כ בלימוד התורה) יש צורך בשתי האופנים: (א) מצד 'המעלה', שהיא דווקא מביאה את ה'עצם'. (ב) מצד 'המטה' שהיא יוצרת את ה'תחתונים'.

ז

ג' שלבים בחיבור עליונים ותחתונים

ובשיחת (ש"פ יתרו, כ"ף שבט, וליל ויום ב' פ' משפטים) כ"ב שבט (תשנ"ב) מבאר¹⁶ (ס"ז) שבזה גופא ישנם ג' דרגות, וז"ל:

"[ישנם] ג' דרגות בסיום העבודה של לעשות לו יתברך דירה בתחתונים, המשכת בחי' אחד עשר בבחי' עשר¹⁷ (כי בכדי שזה יהי' בגדרי התחתונים, צ"ל העבודה דרגא אחר דרגא מלמטה למעלה):

"א) העבודה – עד לסיום ושלימות העבודה – בעולם, בדרגת "עשר", כדי להכין את העולם לקבל את הגילוי ד"אחד עשר" (אלקות שלמעלה מעולם), ושלא יתבטל ממציאיותו (כפי שהי' במתן תורה). אבל בזה מודגש בעיקר ובגילוי הענין ד"עשר", אלא ש"בעשר" גופא – כפי שנעשה כלי ל"אחד עשר". ובאופן שעדיין ניכר חילוק בין "עשר" ל"אחד עשר", מהאי טעמא גופא שצ"ל בגדרי התחתונים והתחתונים נמצאים עדיין בדרגת "עשר" (ולא "אחד עשר").

16. לאחר שמבאר (ס"ה) ששלימות הכוונה היא, שבני ישראל על ידי עבודתם בכח עצמם (לא באמצעות הגילוי מלמעלה ד"יידבר אלקים גו") – בהיותם בהתלבשות בתחתונים – ימשיכו את הגילוי דאחד עשר בעשר (ראה הערה הבאה), ע"י עשיית התחתונים (עשר) כלי מוכשר לקבלת הגילוי ד"אחד עשר", ע"י שלומדים תורה עם כח הדיבור הגשמי שלהם באופן ד"תען לשוני אמרתך" ("לאמר" את דבר ה' ממש) ויעשו את עבודתם בעולם באופן שהתחתונים עצמם נעשים כלי ודירה לו יתברך.

ועי' נמשך הגילוי דאחד עשר בעשר באופן של קביעות ונצחיות – כפי שהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה – כיון שזה בא (לא מצד כח למעלה, אלא) ע"י התחתונים מצד ענינם וגדרם הם.

17. בחי' "עשר" – מרמז על (עשר ספירות) שלימות בגילוי אלוקות שמצד סדר השתלשלות. בחי' "אחד עשר" – מרמז על הבחי' שלמעלה משייכות לסדר השתלשלות – בחי' "אנת הוא חד ולא בחושבן" – דרגת האלוקות שלמעלה משייכות לחשבון (של עשר ספירות).

"(ב) הגילוי ד"אחד עשר" עצמו, עד ש"עשר" מתעלה ל"אחד עשר". ז.א. ש"אחד עשר" פועל גם ב"עשר", אבל בעיקר מורגש הגילוי ד"אחד עשר" (ו"עשר" נכלל ונעשה חלק בלתי נפרד מ"אחד עשר").

"(ג) שלמות החיבור והיחוד ד"עשר" (מצד ענינו הוא) ו"אחד עשר" (מצד ענינו הוא), שתחתונים מצד ענינם הם נעשים דירה לו יתברך, לעצמותו ית'. ביחד עם זה שזוהי דירה לו יתברך – נעשית הדירה בתחתונים דבר אחד עם הדייר, ובלשון הידוע: יש הנברא הוא דבר אחד עם יש האמיתי.

"וי"ל שב' הענינים האחרונים הם כנגד ב' הדרגות ב"אחד עשר" גופא: אחד עשר שבערך ושייכות לעשר (ולכן יש ל"אחד עשר" פעולה על דרגת עשר, אם באופן של ביטול (כפי שהי' במ"ת) או באופן שעשר מצ"ע נשאר סו"ס מציאות נפרדת מאחד עשר), ואחד עשר שרומזו על עצמותו ית' – "אנת הוא חד ולא בחושבן" – שלא בערך לגמרי לעשר ולאחד עשר, ולכן יש בכחו לחבר ולאחד את שתייהם בשלימות". עכ"ל.

ח

ע"פ הנ"ל יבאר הצורך בהקדמת הוויכוח במ"ת לענייננו, ע"פ החידוש במ"ת – חיבור עליונים ותחתונים שבשיחה מתבאר ג' שלבים בחיבורם

לפי כל הנ"ל יש לבאר את המהלך בנדו"ד:

הטעם שבכדי לבאר טעמי הוויכוח בין יתרו למשה נצרך להקדים (בשיחה) את הוויכוח של משה ובנ"י במ"ת הוא משום שזוהי הקדמה כללית לכל הדין-ודברים במהלך השיחה שקשורים לחידוש שהתחדש במ"ת – ביטול הגזירה בין עליונים ותחתונים – ובלשון הידוע 'לעשות לו ית' דירה בתחתונים':

במהלך השיחה מתבאר ג' שלבים בחיבור עליונים ותחתונים שהתחדש החל ממ"ת (ע"ד האופנים הנ"ל, רק באופן הפכי מהנ"ל) בסדר מלמעלה למטה¹⁸:

18. ואף שבשיחה הנ"ל (ס"ז) מבואר ש(ג' שלבים) – ג' דרגות בסיום העבודה של לעשות לו יתברך דירה בתחתונים, המשכת בחי' אחד עשר בבחי' עשר (כי בכדי שזה יהי' בגדרי התחתונים, צ"ל העבודה דרגא אחר דרגא) בסדר של מלמטה למעלה דווקא,

ואילו לפי המתבאר כאן הוא מלמעלה למטה – (מ"ת) – עצמות שמבטל את התחתונים. לימוד משה את בני' בדרגת ראי' – דרגא ששייכת לתחתונים. מינוי השרים – עצמות שלמעלה משייכות לתחתונים ומתקבל בתחתונים מצד עצמם)?

אלא שהביאור בזה הוא ששם כלשונו מדובר על "ג' דרגות בסיום העבודה של "לעשות לו ית' דירה בתחתונים". ואילו כאן מדובר בתחילת העבודה שהוא בסדר של עליונים ירדו לתחתונים – "ואני המתחיל".

וכמבואר בלקו"ש חכ"א (תרומה א' ס"ה):

א) כיוון ש'דירה בתחתונים' היא דירה לו ית' – לעצמותו, לכן במ"ת רצה משה לרומם את בני' שיוכלו לשמוע את עשרת הדיברות מהקב"ה עצמו וזה 'דירה בתחתונים' מעצם כך שה'עצמות' מתגלה אצל בני' כפי שהם נשמה בגוף כאן למטה.

ו) ולפ"ז נמצא שמה שהוקשה לעיל (אות ג) שמשוה גרם לרומם את בני' במ"ת, באמת אין בזה סתירה לחידוש של מ"ת ודירה בתחתונים. כיוון שהדירה צריכה להיות 'דירה לו יתברך' – שה'עצמות' יתגלה בדירה, שלכך נצרך שבני' ישמעו דווקא מה' עצמו, ו'הדירה בתחתונים' (בשלב זה) יהיה שבני' יתרומומו אכן לדרגת ה'עשר', שהם יוכלו להשפעה ישירות מהקב"ה כפי שהם נשמה בגוף כאן למטה).

ואכן, ב' הדברות הראשונות שמעו בני' ישירות מהקב"ה. אך בני' טענו (והקב"ה הסכים איתם), שסו"ס אמנם דרגת הגילוי היא 'עצמות'¹⁹, אבל זה לא מספיק 'בתחתונים', כי אמנם גילוי העצמות מאיר כפי שהם נשמה בגוף למטה, אך זהו רק מצד הרוממות שפועל בהם משה – לשמוע מה', אבל הם רוצים לקבל את התורה בפנימיות בכוחותיהם הם (בסגנון השיחה הנ"ל – שהגילוי במ"ת ביטל את התחתונים ממציאותם), ולכן נאמרו שאר הדברות ע"י משה.

ובלשון הרבי בשיחת כ"ב שבט הנ"ל, ס"ה:

"ה'דברות הראשונות' שנאמרו ע"י הקב"ה נותנים את הכת לפעול ההמשכה מעצמותו ית', וה'דברות האחרונות' שנאמרו ע"י משה נותנים את הכח להמשיך את זאת בתחתונים מצד ענינם הם (לא ע"י ביטול מציאותם מצד תוקף הגילוי מלמעלה)".

ב) לאחר ש'ה' הבהיר למשה שצריך שגילוי העצמות יהי' בתחתונים, לא רק מצד 'למעלה', משה 'התיש כוחו כנקבה' וירד מדרגתו ולימד את בני' בעצמו, וכאן זה היה באופן שאכן התאחד אתם בדרגה שלהם, שאף שגם כאן משה מרומם את בני'²⁰, הרי לימודו של משה לבני' היה באופן

השראת השכינה בשעת מ"ת היתה מלמעלה – ואני המתחיל שנאמר וירד ה' על הר סיני. וכיון שהתכלית של "עליונים ירדו לתחתונים" היא ש"התחתונים יעלו לעליונים", שהעולם ייהפך לדירה לו ית', והרי למעלה "אין כח חסר פועל" – לכן נעשו ה"תחתונים" דירה לו ית'. . . אך התכלית המושלמת היא, שה"תחתונים" ייהפכו לדירה לקב"ה לא רק ע"י "פועל" המבוצע מצד כוחו ית', אך אין זה "קב שלו", עשיית התחתון, אלא נצרך "פועל" שיתבצע ע"י התחתון, שהאדם יעשה דירה לו ית' בעולם הזה ע"י עבודתו. וזהו החידוש שבמשכן לעומת מ"ת. את הענין של "ושכנתי בתוכם" הביאו ישראל ע"י עבודתם – ע"י "ועשו לי מקדש". עכ"ל.

נמצאנו למדים שהתחלת הענין של 'דירה בתחתונים' התחילה מלמעלה למטה, ורק סיום העבודה הוא כדלעיל מלמטה למעלה.

19. אמנם בעומק יותר, הא גופא שדרגת העצמות במ"ת, לא יכלה להתגלות בתחתונים מצ"ע, מגלה שבעומק חסר גם בגילוי העצמות שהיה במ"ת, (נוסף על החיסרון בהתגלות 'בתחתונים' כדלקמן בפנים). שדרגת העצמות במ"ת – מוגדרת בכך שהיא עצם שלמעלה מגילוי בתחתונים, משא"כ דרגת העצמות באופן הג' לקמן היא עצם שלמעלה מהגדרה שלכן יכול להתחבר ולהתאחד עם התחתונים (כמבואר לעיל סוף אות ז).

20. ואפי' כשבאים לדון ב'דברי ריבתם' בענייניהם, ולא באים להתרומם ולשמוע תורה, גם אז משה פועל בהם

של ראייה, וכידוע שלימוד באופן של ראייה חודר ומתעצם עם האדם הלומד ברובד הכי פנימי²¹ – שהרי דבר שאדם ראה אי אפשר להכחיש, ואין בזה שינויים, שבראייה ישנה ההתאמות הכי חזקה (לעומת שמיעה, שכל כמה שאדם ישיג ויבין את הדבר, לא יחדור ויתעצם איתו כמו ראייה).

רוממות, מעצם עשייתם ענייניהם על-ידו.

21. ומה שמצינו שבויכוח בין משה וישראל בנוגע ללימוד תורה מפי הגבורה, שגם שם היה הגילוי בדרגת (ראיה), כמ"ש "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם" בחינת ראייה – ולפי הנ"ל שראיה זה בפנימיות ואין חיסרון ברוממות, גם שם אפשר לשאול מדוע היה צריך ש"ואת תדבר אלינו" הרי ראייה זה הכי בפנימיות, ואם כ"ז רואים, שה' אמר למשה "הטיבו אשר דברו" שבשביל שזה יהיה בפנימיות צריך שיהיה דווקא בכוחותיהם מצד מעמדם ומצבם, ולא ע"י בחי' ראייה, וממילא מובן שגם בענייננו ראייה זה לא הפנימיות שנדרשת, ואינה נחשבת מצד כוחותיהם?

אלא שיש לחלק: בין הראיה שהייתה לישראל במתן תורה ("אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם"), לראיה שמשה רצה לרומם אותם אצל יתרו:

שמה שכתוב "אתם ראיתם וגו'" – בחי' ראייה, לא מדובר על עשרת הדיברות ששמעו מה', שזה באמת לא היה בבחי' ראייה, (לא מבעי לדעה ששומעין את הנשמע ורואין את הנראה – שלא הי' בבחי' ראייה בנוגע לעשרת הדיברות, אלא גם לדעה שרואין את הנשמע ושומעין את הנראה לא היה בבחי' ראי') – שלכן ביקשו בני' ממה' "ואת תדבר איתנו" כיוון שלא יכלו להכיל את הגילוי הזה, כיוון שלא יכל להתקבל בכליהם.

אלא הראיה הייתה בעצם זה שראו "כי מן השמים דיברתי עמכם" – שאין עוד מלבדו וראה פירש"י (ואתחנן ד, לה): "כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים, כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחיד", ולפי"ז יש לבאר השאלה הנ"ל להדעה שרואין את הנשמע – שהעניין לא היה ההבנה והשגה שבזה בדרגת ראייה, אלא כל המטרה הייתה כלשון הפסוק "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם", וכמ"ש אח"כ "ובעבור תהיה יראתו על פניכם וגו'", שפועלת הראיה – "אתם ראיתם" הייתה "בעבור תהיה יראתו", ובנוגע לכך זה אכן היה בפנימיות.

אבל בנוגע ללימוד התורה אכן היה צריך ש"ואת תדבר אלינו" – שמשו ילמדו, שאז זה יהיה בבחי' ראייה – בפנימיות, וכן אצל יתרו, מובן מדוע רצה משה לרומם אותם לדרגתו – ראייה, כיוון שאין בזה חיסרון של בפנימיות, וכל החיסרון אצל יתרו היה כנ"ל בנוגע למעמד ומצב של הסתלקות.

[ולהעיר שגם בנוגע לנסים כו', אף שנאמר כאן בל' ראי' עדיין לא חדר כל העניין, כמובן מהמשך הכתוב גופא, דאע"פ ש"ראיתם גו'" עדיין "לא נתן ה' לכם לב לדעת וענינים לראות גו'" עד לאחר מ' שנה (וראה לקו"ש חל"ד ע' 166). ויל"ע בכונת ה'ל' בזה בר"ה בלילה ההוא תש"מ].

*

אלא שלכאורה יש לדחות החילוק: שהרי בנוגע ללימוד התורה מפי הגבורה, שבנ"י טענו "ואת תדבר אלינו" שאינם כלים לשמוע מפי הגבורה, מבואר בשיחה שזה פעל חלישות בדרגת משה, כיוון שבשביל זה היה מוכרח להשפיל עצמו ממדרגתו – כי באם תאיר באותה שעה מדרגת משה בגלוי ובכל התוקף יתרומו ישראל לדרגתו – שבה צריכים הם ללמוד מפי הגבורה, ולכן בהכרח שתחילה יהיה "התשתם כוחי כנקבה", חלישות וירידה במדרגת משה, ורק עי"ז יוכל לשמש ממוצע בין ה' לבנ"י למסור להם את דבר ה'.

ולפי"ז קשה שמשמע מכאן שלא רק שבנ"י לא יכלו לקבל מה' את התורה בפנימיות (והיה צריך ש"ואת תדבר אלינו"), אלא שגם ממה' יכלו לקבל בכוחותיהם רק כאשר תש כוח משה – ירידה ממדרגתו (ראיה), ומכאן משמע ש"הטיבו אשר דיברו" שמשו צריך לדבר איתם, זה ע"י ירידה ממדרגתו ראייה, ורק אז כשמשפיל עצמו ממדרגתו יהיה בפנימיות, אבל דרגת ראייה אינה הפנימיות שנדרשת כאן, אלא דווקא ע"י שיהיה בכוחותיהם, ללא רוממות שפועל בהם משה.

אלא שיש לחלק: בין מדרגת משה שאליה רצה משה לרומם אותם בנוגע ללימוד התורה מפי הגבורה, שעל זה אמר

לו ה' "הטיבו אשר דיברו" וצריך שיהיה "התשתם כוחי כנקבה" ירידה ממדרגתו, לבין מדרגת משה שאליה רצה משה לרומם אותם בוויכוח עם יתרו ששם אין חיסרון של העדר הפנימיות (וכל החיסרון הוא רק מטעם אחר – כדי להבטיח מעמד ומצב אחר – לאחר ההסתלקות) –

שמדרגת משה המדוברת בנוגע ללימוד התורה מפי הגבורה – היא מעלת דרגתו של משה לגבי הנביאים האחרים, כמבואר ברמב"ם (הלכות יסוה"ת פ"ז ה"ו): כל הנביאים על ידי מלאך.

לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחייה. משה רבינו לא על ידי מלאך. . . "פה אל פה אדבר בו" . . . "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים" . . . כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל. . . כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבינו אינו כן. . . "כאשר ידבר איש אל רעהו" כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חבירו כך היה כח בדעתו של משה רבינו להבין דברי הנבואה והוא עומד על עומדו שלם. עכ"ל.

ולמדרגתו זו רצה משה לרומם אותם, ועל זה ענה לו ה' "הטיבו אשר דיברו" שבשביל שיהיה בפנימיות צריך שיהיה מצד כוחותיהם ולא ע"י שירומם אותם למדרגתו.

משא"כ מדרגת משה המדוברת בוויכוח עם יתרו שאליה רצה משה לרומם אותם, היא לדרגתו בבחי' ראייה, ובוה אין באמת את החיסרון של העדר הפנימיות, שלכן לא צריך להיות בוה ירידה, אלא רק כדי להבטיח את המעמד ומצב שלאחרי ההסתלקות היה צריך את עצת יתרו.

*

ואין להקשות מלשונות הפסוקים: (יתרו – כ, טז) – "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות", שמלשון "ונשמעה" משמע לכאורה שמיעה לאפוקי ראי' וכן (ואתחנן – ה, כד) "קרב אתה ושמע", לכאורה עניין של שמיעה, ירידה מדרגתו ראייה לשמיעה, שבנ"י מבקשים ממושה – "קרב אתה ושמע" וכן בהמשך הפסוק – "ושמענו ועשינו", ולהוסיף שבפסוק שבפרשת ואתחנן מודגש ומדויק שהירידה מראיה לשמיעה צריכה להיות גם אצל משה עצמו כלשון שם – "קרב אתה ושמע" – שמושה עצמו יקבל זאת באופן של שמיעה, ולא רק שאצל בני"י יתקבל באופן של שמיעה – "ושמענו ועשינו"?

כיוון שהפירוש ב"דבר. . . ונשמעה", וכן ב"קרב אתה ושמע", יש לבאר: שאין הפירוש "ונשמעה" – מלשון שמיעה מרחוק לאפוקי ראייה,

[וכהדיוק "קרב אתה ושמע" (ראה לקוטי לוי"צ לזהר שמות ע' לו. וצע"ק מסה"מ תרל"ז ח"ב ע' תתסב)].

אלא באמת משה אכן יכול ללמד ע"י שירומם אותם לדרגתו ראייה, רק שלגבי הגילוי הנעלה של ידבר עמנו אלוקים (- שאפי' הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין), על זה אמרו למשה "דבר אתה עמנו" ובמילא יוכל להיות "ונשמעה" – נוכל לקבל את דברי התורה, "ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות", אבל באמת אין מניעה ביחס ללימודם ממושה בדרגתו ראייה.

וראה גם הערה 14 בשיחה, ששם מציין לפסוקים שבפ' ואתחנן (ה, כב) וכן לפ' יתרו (כ, טז), ומציין שם לפירוש הרמב"ן שבפסוק טו שבמבאר ש"אחרי הדברות קרבו אליו כל ראשי שבטיהם וקניניהם ואמרו לו – אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו, כי שערנו בנפשותינו שלא נוכל עוד לסבול משא דבר ה' אלהים, חשבו שירצה האלהים לדבר אליהם כל המצוות, ולכן אמרו קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלהינו ואת דבר אליו ושמענו ועשינו".

שמוה מובן – שהכוונה במילים "קרב אתה ושמע. . . ושמענו ועשינו", אינו במובן של שמיעה לאפוקי ראייה, אלא כנ"ל שמה' אינם יכולים לשמוע ובטח שלא את כל המצוות, שאינם כלים לכך – ("ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות") ועל זה בקשו ממושה "קרב אתה ושמע" – אין כוונתם בדרגה של שמיעה לאפוקי ראייה, אלא כפשוטו הלשון – שמושה ישמע את כל המצוות מה' והוא יספר לבני"ע ע"מ שיוכלו לקיימם – "ושמענו" – מה הם המצוות, "ועשינו", ולא במובן של שמיעה ולא ראייה.

ומוכח שזו הכוונה, שהרי אם נבאר שמה שכתוב "ושמענו" הכוונה מלשון הבנה והשגה, לאפוקי ראייה, יהיה קשה, שהרי במ"ת בני"א אמרו (שמות כד, ז) "כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע" – שהקדימו "נעשה" ל"נשמע", ומבואר החידוש שבדבר (שבת פ"ח ע"א ובפירש"י ד"ה 'עושי דברו לשמוע' וד"ה 'דקדמיתו פומייכו לאודנייכו') – שבנ"י

ובענייננו, בדברים אלה שבנ"י שמעו ממשה באופן של ראייה לא יהיה שינוי גם במצב אחר שמשה לא יהיה לציידם לרוממם, ובמילא זה בפנימיות, שבדברים אלו שלמדם בדרגה זו לא יחולו שינויים גם לאחרי הסתלקות משה.

ובסגנון השיחה הנ"ל זה בדומה – לבחי' 'אחד עשר' כמו שיש לה שייכות לע"ס.

ואולי אפשר לומר שזה מדויק גם בהערה 30 בשיחה (בחלק ט"ז), שמביא מ"ש בלקו"ת (ואתחנן ג, ד), דבחינת ראייה דמשה היא מצד זה שדרגתו יסוד אבא – ודור המדבר שייכים ליסוד אבא.

אמרו שיבצעו עוד לפני ו"נשמע" – מלשון הבנה והשגה בתוכנם של המצוות, אלא אמרו "כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע", ואם נבאר אצלנו שהכוונה בפסוק (דברים ה, כד) "ושמענו ועשינו" – לשמיעה מלשון הבנה והשגה, יהיה זה בסתירה עם זה שקודם מת"ת אמרו פה אחד נעשה ואח"כ נשמע שהקדימו נעשה לנשמע (הבנה) – וכאן פתאום אומרים הפוך?

[וראה בשו"ת חת"ס חלק א"ח סי' רח ד"ה ולתשלום. ועד"ז כ' בהקדמתו לשו"ת חלק יו"ד. וראה גם באדרת אליהו להגר"א ע"ה פ"ה בואתחנן שם – כעין המבואר להלן. ועי"ע פנים יפות עה"ת בהקדמה ד"ה ולכן אמרו].

אלא שאין הכוונה ב"ושמענו ועשינו" – להבנה והשגה, אלא, פשוט, שמשה יאמר להם מה הם המצוות ע"מ שיוכלו לעשותם, שהרי גם כשמקדימים נעשה לנשמע צריכים הם לדעת מה הם המצוות ע"מ לעשותם, כפשוט.

והבנה זו היא כ"כ פשוטה עד שרש"י לא ראה אפי' צורך לפרש איך כאן נאמר ו"שמענו" לפני "ועשינו" להיפך מהקדמת "נעשה" ל"נשמע", כיוון שמוכן גם בפשוטו של מקרא, לבן חמש למקרא, ש"ושמענו" כאן הכוונה שמיעת המצוות ע"מ לקיימם.

*

ע"פ חילוק הנ"ל שבין מ"ת שבו הייתה הרוממות לדרגת משה בנבואה ואילו אצל יתרו לדרגת משה – בחי' ראייה, יבואר ענין נוסף הדורש ביאור:

בשיחה מבואר בנוגע ללימוד בני"י מפי הגבורה – שמשה רבנו ידע היטב שבניישראל, במצבם ובדרגתם שלהם, אינם ראויים ללמוד ישירות מפי הגבורה; אך הוא סבר שכל עוד הוא עומד לצדם והם נתונים להשפעתו המרוממת – יכולים הם להתגבר על מגבלה זו.

ולפי זה צ"ב: בנוגע לדיברות שבנ"י שמעו מה' וכתוב (שבת פ"ח ע"ב) שכתוצאה מכך – פרחו נשמתם, ותמוה הרי כנ"ל כל עוד הוא עומד לציידם והם נתונים להשפעתו המרוממת – יכולים הם להתגבר על מגבלה זו, והיות שמה שבקשו שלא יהיה בסדר זה שמשה מרומם אותם היה רק לאחרי שומעם את הדיברות מה' (ראה ברמב"ן (שמות, כ, טו) באריכות), וא"כ מדוע פרחו נשמתם?

אלא ש"ל בזה בפשטות: שמה שמשה מרומם אותם מצד עצם זה שהוא עומד לציידם והם נתונים להשפעתו, זה רק לדרגתו – בבחי' ראייה, כמ"ש "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם" – שהעלה אותם מצד עצם נוכחותו לציידם לדרגתו בבחי' ראייה, ומצד זה אדרבה, כאשר הם ראו איך ש"אין עוד מלבדו", זה חדר בהם כ"כ בפנימיות עד שפעל בהם ביטול המציאות – 'פרחו נשמתם'. אבל לא לדרגתו השניה – הנעלית יותר – דרגתו של משה לגבי הנביאים האחרים כנ"ל, שלדרגתו זו שרצה משה לרומם אותם ע"מ שיוכלו ללמוד תורה מפי הגבורה – היה נדרש מבנ"י לחזק את התקשרותם למשה ולבקש ממנו שיעלה אותם לבחי' זו, ולולי זה, מצד עצם נוכחותו של משה לא פועל בהם רוממות זו.

ואולי זה מדויק מלשון השיחה בביאור טענת משה אליהם – ש"ע"פ עומד דעתו של משה היו בני"י צריכים לבקש ללמוד תורה מפי הגבורה", שלדרגה זו צריך לחזק את ההתקשרות למשה ולבקש לשמוע מפי הגבורה.

נמצא שאע"פ שמשנה מרומם אותם לדרגת ראייה, מ"מ זהו רוממות ששייכת לכוחותיהם הם, שהרי יש להם 'שייכות' לכך. ובפרט לפי ההסברה בזה הנ"ל במעלת הראייה שזה בפנימיות.

אך סוכ"ס עדיין אין זה תכלית ה'דירה בתחתונים', ובלשון הרבי בשיחת כ"ב שבט שם (ההדגשות במקור):

"שלימות הכוונה היא, שבני ישראל על ידי עבודתם בכח עצמם (לא באמצעות הגילוי מלמעלה ד'ודבר אלקים גו') – בהיותם בהתלבשות בתחתונים ("אזלת לקרתא הלך בנימוסי") – ימשיכו את הגילוי דאחד עשר בעשר, ע"י עשיית התחתונים (עשר) כלי מוכשר לקבלת הגילוי ד"אחד עשר", ע"ז שלומדים תורה עם כח הדיבור הגשמי שלהם באופן ד"תען לשוני אמרתך" ("לאמר" את דבר ה' ממש) ויעשו את עבודתם בעולם באופן שהתחתונים עצמם נעשים כלי ודירה לו יתברך.

"ועי"ז נמשך הגילוי דאחד עשר בעשר באופן של קביעות ונצחיות כפי שיהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתיתם והשלימה – כיון שזה בא (לא מצד כח למעלה, אלא) ע"י התחתונים מצד ענינם וגדרם הם". עכ"ל.

ונראה לומר שענין זה נתחדש בפועל במינוי השופטים ע"י משה -

ג) כאשר בא יתרו ואמר למשה למנות שרים שישפטו את העם וה' הסכים אתו, היה זה מכיוון שצריך להבטיח את מצבם של בני ישראל לאחר כניסתם לארץ ישראל כאשר "הנך שוכב גו' וקם העם הזה גו'" – שאף שלא ילמדו תורה מפי משה ולא יתורממו על-ידו, הנה גם באותה שעה תגיע אליהם התורה (שהיא דבר ה' בכל הזמנים) ע"י ראשי אלפי ישראל שבדור.

שהכוונה בזה היא, שמתי יהיה השלימות בדירה לו ית' – כאשר הגילוי נמשך לגמרי מצד התחתונים, שזהו דווקא כאשר בני מצד עצמם יוכלו להגיע אל דבר ה'. שאף שלא ילמדו תורה מפי משה ולא יתורממו על-ידו, הנה גם באותה שעה תגיע אליהם התורה שהיא דבר ה' בכל הזמנים – שגם כשכבר לא ישמעו הוראות מפורטות בנוגע למקרים מסויימים בהתאם לאותו מעמד ומצב, יוכלו ע"י ראשי אלפי ישראל שבכל דור²² לדעת מה התורה שהיא דבר ה' בכל הזמנים' אומרת כעת, מה משה היה אומר לעשות כעת.

וזה השלימות של 'עצמות' והכי 'בתחתונים' ללא כל פעולה חיצונית.

ודווקא אופן זה מבטא את העצם והנצחיות של התורה שהיא קיימת ונותנת הוראות לכל זמן ותקופה, וזה גופא מתקבל בשכלם של ה'תחתונים' מצד עצמם, בכוחותיהם-הם.

22. ובפרט השרים, (וראה בשיחת חמשה עשר בשבט תשמ"ח (אות ז)) "ובפרט כשמקיים גם הוראת המשנה וציווי' עשה לך רב' כי הרב יעזור לו למצוא את התשובה והעצה הנכונה ללא השוחד דאהבת עצמו כו'.

אך, חשוב להוסיף שגם פרט זה עצמו מתבצע ע"י משה, וכמבואר בשיחה (ס"ז), שזה גופא נעשה ע"י פעולת משה במינוי השרים, כלומר שמושה הוא זה שממשיך את התורה בבנ"י באופן שאח"כ יגיעו הם אל התורה בכח עצמם, וע"ד העניין של "קאים איניש אדעתא דרבי" ו"נעשים חושי התלמיד כחושי הרב"²³, שמתגלה אצל התלמיד ההבנה העמוקה והרחבה כפי שהיא בשכל הרב ועד שמגיע לאופן נעלה יותר שיכול בעצמו לחשוב כמו הרב, – (בסגנון השיחה הנ"ל – שהעצמות עצמו מתגלה בתחתונים מצ"ע – בחי' אחד עשר שרומז על עצמותו ית' – "אנת הוא חד ולא בחושבן" – שלא בערך לגמרי לעשר ולאחד עשר, ולכן יש בכחו לחבר ולאחד את שתייהם בשלימות).

כלומר, שאמנם יש אפשרות לבנ"י להגיע ולהשיג התורה מצד עצמם, ואף לחדש בתורה עד ש'נקראת על שמו'²⁴, אך בזה גופא הרי "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני", והצינור להתקשרות של ישראל עם משה גם אחרי הסתלקותו – היא ראשי אלפי ישראל שבכל דור.

ט

תוספת ביאור באופן הג' בלימוד התורה

ויובן יותר ביאור אופן הג' (- השלימות של 'עצמות' והכי 'בתחתונים') בתרגום ללימוד התורה, ע"פ המבואר במאמר ד"ה ואלה המשפטים (תשמ"א, ס"ג):

23. וכמבואר ע"ד"ו בשיחת ש"פ בשלח י"א שבט תשמ"ח (אות ז):

בימינו אלו – לאחרי שפעלו גדולות ונצורות בהפצת התורה והיהדות, והפצת המעיינות חוצה, בכחו ובשליחותו של נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר – ניתנו לכאו"א הכחות שיצליח לכוין אל האמת, ובפרט עי"ז שלומד ומתייגע בתורתו של נשיא הדור, ועוסק בהפצתה כו', וכדבריו בכו"כ ממאמריו ששלימות ההשפעה מרב לתלמיד (ש"בעין יפה נותן") הוא באופן שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב, ובמילא, זוכה לכוין לרצון הרב כו'. ואם בכל זאת מתעורר ספק כו' – הרי, בנוגע לרוב הענינים יכולים למצוא פתרון ע"פ המענה הכללי המיוסד על הוראות התורה, כנ"ל.

ובשיחת חמשה עשר בשבט תשמ"ח (אות ז):

מלמד ומחנך ומורה-דרך אמיתי, הוא, שפועל שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב, ועאכו"כ שמעשיו והנהגותיו של התלמיד הם כמעשיו והנהגותיו של הרב. ועד"ו בנוגע לבעל ההילולא עצמו -שלאחרי פעולתו בהפצת המעיינות חוצה במשך חיים חיותו בעלמא דין, ולאחרי הסתלקותו "יתיר מבחיהויה" – נתן ("בעין יפה") לכאו"א מתלמידיו וההולכים באורחותיו כו' את הכחות הדרושים ללכת בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, עד לדרגא זו שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב.

ולכן, יכולים למצוא בתורתו תשובות ועצות בכל עניני עבודת ה' כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות, ובמילא, אין צורך לשאול בענינים אלה, כי אם, לעיין ולהתעמק בתורת החסידות שלו, שבה ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'.

24. ע"ז יט, א.

שמבאר, שירידת והמשכת התורה למטה היא באופן שגם לאחרי שירדה למטה ונתלכשה בשכל אנושי היא חכמתו של הקב"ה שלמעלה משכל הנבראים. וזה שהיא מובנת גם בשכל אנושי הוא מפני שרשה הוא באוא"ס הבל"ג שאינו מוגבל בהגדרים דמעלה ומטה, ולכן ביכלתה להיות גם למטה²⁵.

ויתירה מזה, דע"י שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם, נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיא מצד עצמה, תורת הוי'. כי זה שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם [ובאופן שגם לאחרי שנעשית תורתו של האדם היא נשארת במהותה תורת הוי', ואעפ"כ היא תורתו של האדם], הוא ע"י גילוי אוא"ס (שלמעלה מהוי'), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי', ישראל וקוב"ה כולא חד. עכ"ל.

נמצא א"כ – שדווקא באופן זה שבנ"י מצד עצמם מבינים ומוציאים הוראות מהתורה מתוך ידיעה שהיא דבר הוי' בכל הזמנים – שמוכן אצלם שגם כמו שהתורה ירדה למטה היא נשארה תורת הוי' שאפשר להוציא וללמוד ממנה הוראות בכל הזמנים, וזה מתקבל ומוכן בשכלם הם, זה מגלה ונובע מ'גילוי אוא"ס (שלמעלה מהוי'), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי', ישראל וקוב"ה כולא חד' (ובסגנון הנ"ל – השלימות של 'עצמות' והכי 'בתחתונים')²⁶.

25. והיינו, דנוסף לזה שגם בירידתה למטה היא נשארת במהותה – חכמתו של הקב"ה, הנה אדרבה, ע"י ירידתה למטה נעשה בה יתרון לגבי דרגת התורה כמו שהיתה למעלה לפני ירידתה למטה. כי ע"י ירידתה למטה מתגלה בה שרשה באוא"ס הבל"ג.

26. לפי המתבאר במאמר זה (בצירוף לביאור לעיל -) שהרעיון והמטרה באופן הג' בלימוד התורה הוא – שתורת הוי' נעשית תורתו של האדם (ובאופן שגם לאחרי שנעשית תורתו של האדם היא נשארת במהותה תורת הוי', ואעפ"כ היא תורתו של האדם), הוא ע"י גילוי אוא"ס (שלמעלה מהוי'), שמחבר ומאחד את האדם עם הוי', ישראל וקוב"ה כולא חד –

יתבאר עניין נוסף המבואר בשיחה דין (ס"ז), והוא – שדווקא על משה מוטל התפקיד במינוי השרים:

כפי שממשיך במאמר הנ"ל אות (ה) שכל הצדיקים פסיק טעמא בגווייהו, כגון אברהם אברהם כו', חוץ ממשה משה דלא פסיק טעמא בגווייהו. ומבואר בחסידות, דאברהם, ע"י שירדה נשמתו למטה, נעשה בה שינוי לגבי שרשה שבאצילות. משא"כ במשה, גם בהיותו למטה האיר בגילוי מקורו כמו שהוא באצילות, ועד שאין מוציאה והפסק ביניהם, לא פסיק טעמא.

והטעם על זה שגם בהיותו למטה הי' כמו שהוא באצילות, הוא, כי השרש דנשמת משה הוא מבחינת העיגולים שלמעלה מהשתלשלות, ולגבי למעלה מהשתלשלות, אצילות ועשי' הם בשוה.

וזהו שלמשה נאמר אשר תשים לפניהם כי תקנה, כי החיבור דב' הדרגות שבתורה [כמו שנתלכשה בשכל האדם (תשים לפניהם) וכמו שהיא תורתך שבאצילות (קנין)] הוא ע"י גילוי דלמעלה מהשתלשלות שנמשך ע"י משה. וכמו שנתבאר לעיל סעיף ג שהחיבור דתורתו של האדם עם תורת הוי' הוא ע"י גילוי אוא"ס. ולפי"ז מוכן היטב הקשר והשייכות דווקא של משה לפעול את אופן הג' בלימוד התורה הנ"ל.

,

חוזר לבאר מדוע לא המתין משה עם קיום עצת יתרו עד שתיגזר הגזירה הרי התבאר שאין כל חיסרון בראיה

ע"פ הביאור הנ"ל מובן השאלה הנ"ל – מדוע לא המתינו עם עצת יתרו עד למצב שבו ברור שמושה לא נכנס לא"י – לאחרי החטא וכיו"ב, והרי כל מה שאפשר להספיק שמושה ילמד בבחינת ראייה שבזה אין את החיסרון של המצב שלאחרי ההסתלקות, שהרי בא כבר בראיה – בפנימיות ואין בזה שינויים, ומדוע כל השנים הטובות תהיה כזו ירידה שילמדו ע"י ראשי אלפי ישראל?

אלא כעת מובן: כיוון שהקב"ה גילה למשה שיש אופן נעלה יותר בהתממשות של דירה בתחתונים כנ"ל בארוכה – שבנ"י מצד עצמם יכוונו ויוציאו הוראות מהתורה שהיא דבר הוי' שבכל הזמנים בכוחו של משה במינוי השרים.

יא

ע"פ הנ"ל יבואר הקושיא על המבואר בנוגע לעצת יתרו ממק"א

בהתוועדות ש"פ יתרו תשל"ג, מבאר הרבי את פירש"י על הפסוק²⁷ "וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו", שמפרש שזה היה ע"מ "לגייר בני משפחתו".

ו(לאחר הביאור בזה) מקשה מדוע המתין יתרו ו' חדשים (מתשרי עד אייר) עד שהלך לגייר בני משפחתו?

ומתרץ בסוף ההתוועדות: "הטעם שיתרו לא הלך מיד לגייר בני משפחתו אלא המתין במדבר יותר מששה חדשים, כיוון שהוצרך להשאר עם בני" במדבר כדי לעזור ולסייע להם לקיים את עצתו "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל וגו' ושפטו את העם וגו'", דכיון שהיתה זו עצה מיוחדת שאף אחד מלבדו לא חשב עלי', לכן, גם לאחרי שאמר להם עצה זו, הי' צריך לעזור להם להביאה לידי פועל, ולכן הוצרך להישאר עמהם זמן ממושך".

וצ"ב במה שמבאר שהיתה זו עצה מיוחדת שאף אחד מלבדו לא חשב עלי', לכן, גם לאחרי שאמר להם עצה זו, הי' צריך לעזור להם להביאה לידי פועל, הרי לפי השאלה בשיחתנו – איך לא עלתה בדעתו של משה העצה הכי פשוטה למנות שופטים שיסייעו "לשפוט את העם";

וכן בתשובה – שהטעם שמושה לא חשב על הרעיון שיתרו הציע, לא היה כי זה רעיון גאוני, אלא משום שלדעתו לא היו זקוקים לכך כיוון שמרומם אותם לדרגתו והיה ברור לו שכיוון שיכניסם לא"י ותהיה גאולה שלימה וימשיך ללמדם באופן של ראי' לא צריכים לעצתו,

יוצא א"כ לפי השיחה אצלנו: א) זה לא כזו עצה מיוחדת שאף אחד מלבדו לא יכול לחשוב עליה, אלא זו העצה הכי פשוטה. ב) זה ברור שלאחרי שמשה שמע מה' שזה דבר רצוי ונכון, ודאי שמשה יכול להסתדר לבדו ללא סיוע יתרו, שהרי כנ"ל כל הטעם שמשה לא חשב על עצת יתרו לפועל, הייתה כיוון שחשב שהיא לא נזקקת. ולא מצד שזה איזה רעיון מבריק שרק יתרו חשב עליו. ובפרט שכל הביאור בשיחה (ס"ז) שאת מינוי השרים צריך דווקא משה לעשות בכחו, אז לא רק שיכל להסתדר אלא התפקיד הוטל דווקא עליו.

אלא שלפי הנ"ל הביאור בזה הוא פשוט:

כיוון שמדובר שבנ"י כבר לא ילמדו תורה עוד מפי משה ולא יתרומומו על-ידו, ולא ישמעו הוראות מפורטות בנוגע למקרים מסוימים בהתאם לאותו מעמד ומצב, ויצטרכו הם מעצמם לדעת מה התורה (שהיא 'דבר ה' בכל הזמנים') אומרת כעת, מה משה היה אומר לעשות כעת.

ובפרט שמדובר שמשה עדיין חי והוא נמצא לידם ובכל זאת יצטרכו לא לפנות אליו יותר, אלא מעצמם לחשוב. הרי זה דבר שקשה לקבלו, ומוכן שבנ"י לא כ"כ מהר ימהרו לבצעו, על-אף כל הביאורים הטובים במעלת ה'דירה בתחתונים' שבזה, הרי יש להם את משה בעצמו...

וממילא מובן שהיה צריך למישהו כמו יתרו שהוא 'גר' (ראה בשיחה אות ו'), והוא זה שיפקח שהדבר אכן מבוצע על הצד הטוב.

ובאמת תפקידו לא מתבטא במינוי השרים שזה אכן תפקידו של משה כמבואר בשיחה (ס"ז). וראה בזה לעיל הערה 26), אלא תפקידו הוא כל מה שמעבר לכך – להפנות את העקשנים שרוצים ללמוד דווקא ממשה לשר הממונה וכו', ואת זה רק יתרו יכול לבצע.

למשה בפשטות זה הדבר הכי קשה, ואולי רק מכך יהיה נבול תיבול ח"ו, לכן עד שהדברים התקבלו והופנמו אצל בני"י, היה יתרו זה שהוצרך לדאוג לכך, ולכן היה צריך לשהות שם יותר משה חדשים, כדי לעזור ולסייע להם לקיים את עצתו.

ומובן גם שהיות שזה קשור עם המצב שלאחרי ההסתלקות, לא עלה על הדעת הרעיון הזה ובפרט מטעם הנ"ל, ואכן זה באמת לא מצד שזה רעיון גאוני (וראה בזה בעומק יותר באות הבאה).

יב

**הביאור בשאלה לעיל איך ניתן לומר שלא עלה על הדעת מצב אחר
ע"פ ביאור הרכי בחובת הביטחון**

הביאור לכך שמשה לא עשה את עצת יתרו מעצמו מבאר בשיחה ש"באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, שהרי לולא החטא שלאח"ז משה הי' צריך להכניס את בני"י לא"י והייתה גאולה שלימה" –

ושאלנו שצ"ב:

מה הפירוש שבאותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, הרי מצינו כבר קודם שמשוה ידע שלא יכנס לארץ ועכ"פ לא כרועה ומנהיג ישראל וכן ה' כבר רמז למשה שלא יכנס לארץ, ובמילא משה כן ידע שיהי' מצב אחר?! ובטח שלא מתאים הל' "שלא עלה על הדעת מצב אחר".

ויש לבאר זה בפשטות, בהקדים ביאור הרבי²⁸ בעניין חובת הביטחון שנצטוונו עליה:

ע"פ דברי רבינו הצמח-צדק שענה לאחד שהתחנן אצלו לעורר רחמים על חולה מסוכן ח"ו: "טרַאכט גוט – וועט זיין גוט" ("חשוב טוב ויהיה טוב"). ומשמע מדבריו, שעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה).

ומבאר כוונת הדברים:

חובת הבטחון היא עבודה בפני עצמה, שמהותה וגדרה – שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמו"ש "השלך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו יתברך.

ובטחון זה הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה': ע"י שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה), ["בשכר הבטחון ישוגב מן הצרה"] אע"פ שהיתה הצרה ראויה לבוא עליו.

וזהו תוכן הציווי "בטח בה'" (וכיוצא בזה) – שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה היא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהיה לו השפעה בטוב הנראה והנגלה דוקא. עכ"ל.

ועפ"ז יובן בענייננו, מדוע באותה שעה עדיין לא עלה על הדעת מצב אחר, על-אף שמשוה כבר ידע שלא יכנס לא"י –

כיוון שמשוה למד מניסיון העבר (כמבואר בשיחה הנ"ל) בסיפור עם דתן ואבירם, שאי בטחוננו בה' ועד לדיבור בזה "ויירא ויאמר אכן נודע הדבר", הביא לו"ישמע פרעה את הדבר וביקש להרוג את משה" – יראתו של משה מפרסומו של אירוע הריגת המצרי גרמה לכך שפרעה ביקש להרגו, שכן אילו היה משה בטוח בה' ומסיר מעצמו כל פחד ודאגה – היה גם הקב"ה נוהג בהתאם ומשכח את האירוע כליל.

28. לקו"ש חל"ו שמות א.

אך מסיפור זה ואילך ודאי שכבר משה הנהיג עצמו במדת הביטחון, ולכן בענייננו, על אף שידע שלא יכנס לארץ, שכך נגזר, עכ"ז היה בביטחון גמור המבואר לעיל, שה' יבטל את הגזרה, ויהיה בטוב הנראה והנגלה ויכנס לא"י ותהיה גאולה שלימה. וזה הביאור בכך שלא עלה על הדעת מצב אחר, כיוון שהיה בביטחון גמור הנ"ל.

ולפי"ז מובן בעומק יותר מדוע 'כיוון שלא עלה על הדעת מצב אחר', משה לא עשה עצת יתרו מעצמו, (נוסף לכך שהתחדש כאן שלב נוסף בדירה בתחוננים כנ"ל בארוכה) הרי כיוון שמעשה זה – עצתו, הייתה כנ"ל להבטיח מצב שלאחרי הסתלקותו, שזה ודאי היפך טוב הנראה והנגלה – כיוון שהמצב שהיה צריך להיות לולי החטא, שמשה יכניסם לא"י ותהיה גאולה שלימה שאין אחריה גלות.

ולכן מצד עצמו משה לא יעשה מעשה של הסכמה למצב שלאחרי הסתלקותו, כי כנ"ל היה בביטחון מוחלט בה' שיהיה בטוב הנראה והנגלה, ולא יעשה מעשה שמבטא חוסר בביטחון שבאמת יהיה בטוב הנראה והנגלה.

ואין לומר שהביטחון שלו לא סתירה לכך שיעשה מעשה ליתר ביטחון להבטיח מצב הנ"ל, כיוון שכל החידוש הוא, שהביטחון הוא שיהיה בטוב הנראה והנגלה בפועל ממש, ולא ייתכן מצב אחר.

וכנ"ל שאם במקרה שלו עם דתן ואבירם, אי בטחוננו ועד לדיבור בזה "וירא ויאמר הכן נודע הדבר", הביא ל"וישמע פרעה וגו'", כ"ש בנוגע למעשה בפועל היפך ביטחוננו שיהיה בטוב הנראה והנגלה.

ולכן כל עוד ה' לא אמר למשה מפורש לעשות את עצת יתרו, שאז כשעושה זאת מפני ציווי מפורש מה', זה לא מבטא חוסר בביטחוננו. ואדרבה – למרות שה' מבקש ממנו לעשות מעשה שכל עניינו להבטיח מצב שלאחרי הסתלקותו, עכ"ז ממשיך הוא לבטוח בה' שיהיה בטוב הנראה והנגלה, שלכן לא מרפה, ומתפלל תקט"ז תפילות ע"מ לבטל את הגזירה שיוכל להיכנס לא"י²⁹.

29. הטעם שלפועל משה לא נכנס לארץ ישראל למרות בטחוננו בהקב"ה – ראה לקו"ש ח"ט עמ' 346 אות י"א. וראה גם תו"מ ח"ב עמ' 20 והע' 30 (בנוגע ליגיעה). ח"ט עמ' 143-144 והע' 4 (הביאור ע"פ חסידות). ח"א עמ' 28 והע' 57 (ע"פ פשט).

יג

**ע"פ הביאור הנ"ל מבאר מדוע משה לא עשה עצת יתרו מעצמו
מטעם המעלה ב'דירה בתחתונים' באופן הג'**

לפי ביאור הנ"ל יובן מדוע לא עשה את עצת יתרו מצד המעלה העצומה של 'דירה בתחתונים' (באופן הג'), גם אילו ידע מעלה עצומה זו עוד לפני הסכמת ה' לכך, ובכ"ז חיכה לעצת יתרו והוראה מה'.

כיוון שלפי הנ"ל מובן שמשה לא יכול לעשות עצת יתרו ללא הוראה מה', כיוון שמעשה זה מבטא ונועד למצב שלאחרי הסתלקותו (ולמרות שאם יעשה זאת, תהי' כאן תועלת נוספת גם כעת לפני הסתלקותו – המעלה ב'דירה בתחתונים' באופן הג' – השלימות של 'עצמות' והכי 'בתחתונים', עכ"ז, כיוון שעיקרו הוא להבטיח את המצב שלאחרי הסתלקותו³⁰), זה נוגד את ביטחונו שיהיה בטוב הנראה והנגלה.

ואדרבה, בעומק יותר י"ל – שלטובתם של ישראל הוא שימשיך בביטחונו בה' שיהיה בטוב הנראה והנגלה, ולא יעשה דבר שנוגד את ביטחונו, שע"י זה יזכה להיכנס לא"י ותהיה הגאולה האמיתית והשלימה, ואז יוכל להמשיך ללמד אותם באופן הנעלה של ראייה³¹, ויתבטל כל הטעם להבטיח מצב אחר, כיוון שתבוא הגאולה.

יד

**צ"ב שהרי גם אם משה יכנס לא"י עדיין תחסר מעלת 'הדירה בתחתונים' באופן הג'
והביאור שבהגיעם לא"י דרגתם הם תהיה ראייה**

ואין לשאול, שעדיין צ"ב, שלכאורה גם כשיהיה בטוב הנראה והנגלה ותבוא הגאולה, וימשיכו ללמוד ממשה בבחי' ראייה, עדיין תחסר מעלת 'דירה בתחתונים' באופן הג' – השלימות של 'עצמות' והכי 'בתחתונים' ללא רוממות משה לדרגת ראי'?

כיוון שהרבי מביא בשיחה בהערה 39 (מלקו"ת ואוה"ת) – שזה שמשה רצה להכניס את בני לא"י, הוא, כי אז יהיה בהם עניין הראיה. שמשמעות העניין הוא, שזה יהיה דרגתם הם ע"י כניסתם לא"י, וממילא בחי' ראייה שתהיה אז לא תצטרך לרוממות משה אלא תהי' מצד מדרגתם הם, וממילא לא רק שלא יחסר ממעלת 'דירה בתחתונים' באופן הג', אלא שתהיה באופן נעלה דראיה.

30. ראה אות יד.

31. ראה אות הבאה הטעם לכך שבאם תבוא הגאולה לימודם באופן של ראייה יהיה יותר נעלה ממעלת ה'דירה בתחתונים' שבאופן הג' הנ"ל.

ולפי זה מובן שאין הכוונה שמשה לא יכל לתת להם את המעלה של "דירה בתחתונים" באופן הג', בלית ברירה (כיוון שע"י זה יחסר בביטחוננו), אלא אדרבה משה רצה שה'דירה בתחתונים' באופן הג' תהיה בדרגת ראייה – שע"י כניסתם לארץ (כשיהיה בטוב הנראה והנגלה) יתעלו ודרגת ראייה תהיה מצדם, ללא רוממות משה.

טו

צ"ב מדוע ה' רצה שיעשה דבר הקשור עם הסתלקותו והביאור שעד אז תהיה המעלה של "דירה בתחתונים" באופן הג'

אלא שעדיין צ"ב: שהרי אילו הטעם שמשה לא עשה את עצת יתרו מעצמו (אפי' על חשבון המעלה של 'דירה בתחתונים' באופן הג'), הייתה כיוון שזה היפך ביטחוננו שיהיה בטוב הנראה והנגלה כנ"ל, היה מובן מדוע ה' כן רצה שיעשה את זה כעת מצד המעלה ב'דירה בתחתונים' באופן הג', שכיוון שעושה זאת מפני ציווי ה', לא נחסר בביטחוננו. אבל כיוון שהתבאר שגם המעלת 'דירה בתחתונים' באופן הג' תהיה ע"י שיכניסם לא"י, ואדרבה, באופן הנעלה של ראייה כנ"ל, מדוע היה נצרך שמשה יעשה דבר שקשור עם הסתלקותו?

אלא הביאור בזה בפשטות: שכיוון שכשעושה זאת מפני ציווי ה' לא נחסר בביטחוננו, ה' רצה שיעשה זאת כעת – לפני שנכנסים לא"י, בכדי שגם כעת – עד שיכנסו לא"י (שאז תהיה אצלם בחי' ראייה מצד דרגתם), תהיה עבודתם עם העילוי של "דירה בתחתונים" באופן הג' ללא הרוממות שמשה פועל בהם³².

32. ולפי"ז יתחדד יותר, מדוע למרות שבעצת יתרו ישנה המעלה העצומה של 'דירה בתחתונים' באופן הג', עכ"ז, כל העצה של יתרו נצרכת רק למצב של הסתלקות משה, או למצבם כעת עד שיכניסם. הטעם לכך הוא כיוון שגם במצב שמשה מכניסם לא"י ותהי' הגאולה, גם אז תהי' המעלה של 'דירה בתחתונים' באופן הג', ואדרבה כנ"ל היא תהי' באופן הנעלה שראי' תהי' דרגתם הם, א"כ מובן שכל הצורך במעלת 'דירה בתחתונים' באופן הג' בצורתה כעת נצרכת רק כעת בתפר הזה עד שמשה יכניסם לא"י ותהיה הגאולה השלימה, או למצב שח"ו משה לא יכניסם לא"י.

פירוש רש"י לנ"ך ע"ד הפשט

הת' מאיר הכהן שי' כהן
ישיבת 'אהלי תורה', ברוקלין נ.י.

א

פי' רש"י במעשה דחזקיה' והצ"ב בזה

בנביאים¹ מסופר, על חזקיהו המלך שחלה, ואחרי שהתפלל אל ה' נוספו לו 15 שנים על חייו, ואח"כ² מסופר שבראדך בלאדן בן בלאדן, שלח אל חזקיהו מתנות, ושאל בשלומו "כי שמע כי חלה חזקיהו". ורש"י מפרש על המילים – "כי שמע כי חלה חזקיהו" – "ועד אותו היום לא הי' אדם חולה וחייה".

זאת אומרת שעד תקופת חזקיהו המלך, כל מי שחלה מת, ולכן בראדך³ התפעל מהנס שקרה לחזקיהו, ושלה לשאול בשלומו.

ולכאורה צ"ע, שהרי אי' בגמרא במסכת ב"מ⁴ "עד דאתא אלישע לא הוה דחלה ואתפח אתא אלישע בעא רחמי ואתפח שנאמר⁵ "ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו" מכלל שחלה אחריתי".

וא"כ מובן שאלישע (שחי זמן רב לפני חזקיה) הי' הראשון שהתרפא מחולי!?

אמנם שאלה זו לא קשה על רש"י עצמו, כי מקור פירוש רש"י הוא ממדרש תנחומא ומפסיקתא, כנאמר שם. וא"כ יוצא שיש פלוגתא בין המדרש לבין הגמרא (ובמפרשים מסבירים את סברות המחלוקת⁶ ואכ"מ).

אמנם הא גופא קשיא – מדוע בחר רש"י להביא בפירושו על הנ"ך דווקא את מאמר המדרש (על הפסוק של חזקיה שהיה הראשון שהתרפא), ולא את מאמר הגמרא (על הפסוק של אלישע שהוא היה הראשון שהתרפא)?

גם צ"ל, שישנו שינוי לשון בין מ"ש רש"י כאן למ"ש במ"א. דהנה רש"י כאן כתב (על המילים "כי שמע כי חלה חזקיה"): "ועד אותו היום לא היה אדם חולה וחייה, ואיך שמע, למוד הי' לאכול

1. מלכים ב, א ואילך.

2. פס' יב.

3. יש לציין שבמלכים הל' הוא "בראדך", ובישעיה הוא "מראדך", וע"מ שלא לבלבל הובא כאן הל' "בראדך".

4. פז, א.

5. מלכים ב יג, יד.

6. אזור אליהו סי' קט, ו'באברהם את עיניו' על הגמ' שם.

בשלש שעות ביום, וישן עד תשע, כיון שחזר גלגל חמה לחזקיהו, ניעור בתשע שעות ומצא שהוא בשחרית, בקש להרוג את עבדיו, אמר אתם הנחתם אותי לישן יום ולילה, אמרו גלגל חמה חזר, אמר להם מי החזירו, אמרו לו אלקיו של חזקיהו".

ובישעיה' (שמופיע בו ג"כ סיפור זה) כתב רש"י על הפס' 'וישמע כי חלה ויחזק' – "הי' למוד לאכול" וכו', ללא המילים "ועד אותו היום לא היה אדם חולה וחיה" המופיעות בפירושו למלכים, וצ"ל טעם השינוי.

וביותר קשה – שהרי ממה נפשך – אם מניח רש"י שהלומד את הפירוש בישעיה זוכר את פירושו במלכים (שלכך החסיר עניין זה מפירושו בישעיה), א"כ למה הביא את החצי השני של הפירוש במלכים? ואם מניח (מצד איזו סיבה שתהי') שצריך לציין זאת שוב – מדוע אינו מביא בישעיה גם את שאר הפירושים?

ב

המבואר באג"ק שגם רש"י על הנ"ך בא לפשש"מ, והמתורין לפ"ז

ולכאורה אפשר לתרץ בזה ובהקדים:

באגרות קודש חכ"ז (אגרת י"ש) מבאר הרבי שגם רש"י בפ"י על הנ"ך (ולא רק בפ"י עה"ת) מפרש על פי דרך הפשט (אלא שלא בתכלית הדקדוק⁸ כמו לבן חמש למקרא אבל עדיין מפרש ע"פ פשט לבן עשר שנים⁹), וז"ל המכתב¹⁰: "גם פרש"י בנ"ך הוא ע"ד הפשט¹¹ (שהרי הוא בהמשך לפ"י עה"ת. אבל לא בקפדנות ע"ז כפפי' עה"ת (וכדמוכח כ"ז בכ"מ) ואולי הסיבה – כי גיל הלומד נ"ך מבוגר יותר. וק"ל)".

ועפ"ז יובן כל הנ"ל – כשבן העשר לומד את הפסוקים על אלישע, רואה שכתוב "ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו", ולא משמע בפשט הפסוקים שחלה עוד חולי לפני כן, אלא משמע שחלה

7. לט, א.

8. לקוש ח"ד עמוד 87 בהערה 10, ובשוה"ג שם.

9. כך לשון הרבי בהערה שם. וצ"ע קצת מדוע הרבי נקט הל' "בן עשר לנ"ך" בזמן שבמשנה באבות כתוב מפורש "בן עשר למשנה", והכוונה שנ"ך הילד גומר עד גיל עשר, ע"ד מקרא (כמפורש בהלכות ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"א).

ואולי יש לבאר זה ע"פ דברי אדמה"ז שם, שעד גיל 7-6 לומד הילד מעט פס' בביתו, ואח"כ מניס אותו אביו לת"ת ללמוד (ובקו"א שם מסביר שלוקח לילד שנתיים לערך ללמוד את כל התורה), ורק אח"כ מתחיל ללמוד נ"ך, שזה יוצא בגיל 8-9, שממילא מובן מדוע כתוב בן עשר כי זה יותר קרוב לגיל עשר מאשר לגיל חמש, ועצ"ע, ואכ"מ.

10. אג"ק חכ"ז עמ' שב. וראה גם לקו"ש ח"ל ע' 29 הע' 47. וראה גם לקו"ש ח"ה עמוד 180 בשוה"ג שם – "שדרך הפשט שבפרש"י לנ"ך אינו בפשטות כ"כ כבפירושו עה"ת".

11. בהערות על המכתב – במענה לשאלה: מוכח בכ"מ שפרש"י לנ"ך אינו על דרך הפשט ומדוע בשיחות כ"ק אדמו"ר מבאר גם פירוש רש"י לנ"ך ע"פ פשוטו של מקרא? וע"כ בא המענה כמובא בפנים.

חולי לפני מיתתו (אך בנוגע לשאר החלאים אין משמע במפורש), ולכן רש"י לא מביא את מאמר הגמרא (דא"ז מוכרח כ"כ מפשט בפס'¹²).

משא"כ במעשה דחזקיה שכתוב שבראדך שלח מתנות "כי שמע כי חלה חזקיה", עולה מיד השאלה לכן העשר – הרי הוא בעצמו רואה בסביבתו הרבה חולים שמתרפאים, וא"כ מדוע בגלל זאת שחזקיה חלה בראדך שלח לו מתנות?

ולכן רש"י מביא (את מאמר הילקוט) שבחולי של חזקי' הי' משהו מיוחד, שהוא הי' האדם הראשון בעולם שחלה ונשאר לחיות, ולכן שלח לו בראדך מתנות.

ג

תירוץ לפ"ז שינוי הלשונות דחזקיה ודישעיה

ועפ"ז יובנו גם השינויים בין פי' רש"י במלכים לפי' בישעיה¹³ כשמפרש מעשה דחזקיה, ובהקדים דהסיפור דחזקיה מופיע בישעיה באופן אחר מאיך שמופיע במלכים, כדלהלן, ושינויים אלו הם הגורמים לשינוי הל' בפי' רש"י שבשני המקומות:

דבמלכים שסדר הדברים הוא: (א) ישעיה מבשר לחזקיה שהוא עומד למות¹⁴ (פ"כ פס' א). (ב) חזקיה מתפלל לה' שירפא אותו (פס' ב-ג). (ג) ישעיה מחזיר לחזקיה תשובה מאת הקב"ה, וז"ל: "הנני רופא לך והוספתי על שנותיך" וישעיה מרפא אותו בפועל (פס' ד-ז). (ד) אח"כ חזקיה מבקש את מאת הקב"ה שירפא אותו לגמרי (בכל כוחו¹⁵), ולכן הקב"ה מזיז את מעלות השמש עשר שעות אחורה (פס' ח-יא). (ה) המלך בראדך שומע על כך ושולח ספרים ומנחה אל חזקיה (פס' יב).

והטעם ששלח המלך בראדך מנחה אל חזקיהו מדוייק בפשט הכתוב: "כי שמע כי חלה חזקיהו", וע"כ קשה לכן העשר – מדוע התפעל בראדך מזה שחזקיה חלה (וחיה)? וע"כ מתרץ רש"י – שעד אותו היום זה לא קרה, ולכך הוא התפעל, וע"כ שואל הבן עשר – איך שמע? ועל זה מביא רש"י את מאמר רז"ל "שישן עד תשע, כיון שחזר גלגל חמה לחזקיהו" וכו'.

12. וגם: אף שמשמע מהפס' שחלה לפני כן, אין אף יסוד לכך שהוא היה האדם הראשון שזה קרה לו.

13. ואין לבאר שהחילוק הוא שבמלכים כתוב רק שחלה (ולא שהתרפא) ולכך צריך רש"י לחדש דווקא שם שהתרפא, אבל בישעיה שכתוב גם שהתרפא ('ויחזק'), שזה מובן מעצם הפס' ולכן רש"י לא היה צריך לחדש זאת, כי, (א) הרי הבן עשר יודע שבימינו אנשים מתרפאים, וא"כ יוצא שגם בישעיה ישאל מה מיוחד בזה שהתרפא?

(ב) דא"כ בפירושו על ישעיה, הי' צריך רש"י להתחיל (כמו במלכים) "איך שמע", למרות שמוכן לו למה שלח בראדך מתנות, כי זה מה שקשה לילד? (וראה לקמן הערה 16).

14. הטעם לזה – עיין ברכות דף י, א.

15. עיין פירוש הרד"ק על פס' ח שם.

משא"כ בישעיה זה מסופר בסדר אחר לגמרי: א) ישעיה מבשר לחזקיה שהוא עומד למות (פל"ח פס' א). ב) חזקיה מתפלל לה' שירפא אותו (פס' ב-ג. ג). ישעיה מחזיר תשובה לחזקיה מאת הקב"ה "שהנני מוסיף על ימיך" (ולא כותב שירפא אותו עכשיו כמו במלכים) (פס' ד-ו. ד) הקב"ה מעצמו אומר לחזקיה שהוא יעשה סימן ואות על כך שירפא אותו אח"כ! (וכמפורש ברש"י על הפסוק "וזה לך האות- שתתרא (בלשון עתיד) ויתוספו ימיך כמפורש למטה" (דהיינו לאחר האות, ושלא כבמלכים)), והקב"ה עושה את האות בפועל (פס' ז-ח. ה) ישעיה מרפא את חזקיה בפועל (אחרי האות¹⁶ כנ"ל) (פס' כא. ו) בראדך שולח ספרים ומנחה (פל"ט פס' א).

לסיכום, ההבדל המרכזי בין שני המקומות (ע"ד הפשט) הוא:

במלכים, קודם חזקיה התרפא ואח"כ הי' האות, ולכן כשבראדך שמע הנס של השעות הוא שמע גם על הריפוי, ומזה הוא בעיקר התפעל (ולא רק מהאות לכשעצמו), כפשט הכתוב "כי שמע כי חלה", ולכן רש"י מסביר ומקדים בפירושו – "ועד אותו היום לא אדם חולה וחיה", כדי להסביר ממה התפעל בראדך (כי זה מה שהוקשה לבן העשר, כנ"ל).

משא"כ בישעיה הסדר הוא הפוך: קודם הי' האות, ורק אח"כ הוא התרפא, וממילא כשבראדך שמע על הנס של שינוי השעות, עדיין לא ידע מהנס של הריפוי (כי זה עוד לא קרה), ולכן רש"י לא מביא את הנס של הריפוי, כי לא מזה התפעל אלא מהנס של השעות לכשעצמם¹⁷.

ועפ"ז גם מדוייק השינוי בל' הפסוק שכתוב "וישמע כי חלה ויחזק" ולא "כי שמע" (כבמלכים) – דהיינו שהפס' מבהיר שזה לא הסיבה לכך שלח לחזקיה מתנות (כי שלח רק בגלל האות), אלא שלאחר ששלח את המתנות שמע גם על כך שהתרפא.

אך לפ"ז יוצא דבר קצת מוקשה, ששני פירושי רש"י אלו סותרים האחד את השני ממה התפעל בראדך, אם מנס הריפוי או מנס השעות.

והביאור בזה י"ל בפשטות ע"פ הכלל הידוע¹⁸ שבכו"כ מקומות מביא רש"י ב' פי' סותרים זל"ז, שבכ"מ מבאר לפי הפשט של אותו מקום. וא"כ פשוט שגם כאן לא קשה שרש"י סותר א"ע, כיון שהן במלכים והן בישעיה ביאר לפי פשוט"מ שבכ"מ.

16. ובאמת הרד"ק תמה על השינוי הגדול הזה בין מלכים לישעיה ונשאר בצ"ע! אלא שכנ"ל – כיון שרש"י כותב על דרך הפשט הוא ממשיך את פירושו לפי המהלך הזה, ראה לקמן בפנים.

17. ולכן רש"י כאן לא מתחיל "איך שמע" כמו במלכים – כי כאן בישעיה זה הסיבה מדוע התעניין בחזקיה, ולא רק מתרץ ענין צדדי (כבמלכים, כנ"ל בפנים).

18. ראה לקו"ש ח"י ע' 35 הע' 43.

ד

יישוב לפי כלל זה פי' רש"י במ"א בנ"ד

והנה ע"פ היסוד הנ"ל ברש"י בנ"ד, יש לבאר מקום נוסף בו רש"י על הנ"ך תמוה קצת:

בספר שופטים¹⁹ מסופר על אהוד בן גרא שהגיע אל עגלון מלך מואב ואמר לו "דבר אלקים לי אליך ויקם מעל הכסא", ומפשטות הדברים משמע שעגלון קם מעצמו מהכסא בלי שאהוד ביקש ממנו.

וכן כתוב במפורש בסנהדרין²⁰ "עומדים מנלן, אמר ר' יצחק בר אבימי דאמר קרא 'ואהוד בא אליו והוא יושב בעלית המקרה אשר לו לבדו ויאמר אהוד דבר אלוקים לי אליך ויקם מעל הכסא', והלא דברים ק"ו ומה עגלון מלך מואב . . קם, ישראל . . על אחת כמה וכמה"²¹ (ומזה מוכח שקם מעצמו, שאם אהוד ביקש ממנו מדוע למדה הגמ' ק"ו מעגלון, ולא מעצם כך שאהוד ביקש ממנו לקום? אלא ע"כ שעמד מעצמו, ומזה למדה הגמ' ק"ו²²).

והנה רש"י על הפס' כתב וז"ל: "דבר אלוקים לי אליך וצריך אתה לעמוד". ולכאורה תמוה מאין למד כך בפסוק, שהרי זה לכאורה היפך הפשט והיפך גמ' מפורשת?

וי"ל הביאור בזה ע"פ היסוד הנ"ל, שאכן כך משמע מפשט"מ של פסוק זה. דבפסוק שלפניו²³ כ': "והוא שב מן הפסילים אשר את הגלגל ויאמר דבר סתר לי אליך המלך ויאמר הס ויצאו מעליו כל העומדים עליו", וממשיך הפסוק שלאחריו: "ואהוד בא אליו והוא יושב בעלית המקרה אשר לו לבדו ויאמר לו דבר אלוקים לי אליך ויקם מעל הכסא".

ולכאורה מתעוררת שאלה פשוטה שעולה אצל בן העשר – מדוע ישנה כפילות בפס', הרי כבר בתחילה אמר לו אהוד שרוצה לומר לו משהו – "דבר סתר לי אילך", ומדוע חוזר ע"כ שוב בפניו (בפס' שלאחריו) "דבר אלוקים לי אליך"?

ולכן מבאר רש"י שבזה אהוד התכוון לומר לו שיקום²³ (וברור שהתועלת שבזה שבזמן שעגלון יקום הוא לא ישים לב שאהוד מוציא את החרב והורג אותו).

19. ג, כ.

20. ס, א.

21. עד כדי כך שמוזבא בהלכה בשו"ע רבינו סי' נו, וז"ל: "א"א שאין צריך לעמוד כשעונין קדיש וברכו . . וי"א שיש לעמוד כשעונה קדיש או כל דבר שבקדושה שיש ללמוד ק"ו מעגלון מלך מואב שקם מעצמו מעל כסאו לדברי ה' כ"ש אנחנו עמו, וטוב לחוש לדבריהם".

22. עיין מחצית השקל, סי' נו ס"א, על מג"א בסק"ד שם.

23. עיין מג"א סי' נו, סק"ד, ובהמצויין שם.

דורו של אברהם בפשוטו של מקרא

הת' לוי יצחק שי' לוין

ישיבת אור אלחנן – חב"ד, לאס אנדזעלעס, קאליפארניא

א

הביאור בלקו"ש בכ' השלבים בהשפעת אברהם על דורו

בלקו"ש ח"כ בשיחה א' לפ' נח' מביא כ"ק אדמו"ר מה שכתב רש"י על הפסוק "נח איש צדיק", ד"אילו הי בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום". ומקשה, דהרי אברהם נולד נ"ח שנה לפני מיתת נח, א"כ מהו הפי' בזה ד"אילו הי בדורו וכו", והרי הם אכן היו באותו דור?

ונקודת הביאור בהשיחה היא, דבפעולת אברהם על בני דורו היו שני שלבים: (א) בהשנים שבהם התחיל אברהם לפרסם אלקות בעולם באופן של "גבר עליהם בראיותיו", (ב) עד לכדי שלא רק שגבר עליהם בראיותיו – אלא הם עצמם באו להכרה בשכלם במציאות הא-ל, כמו שהיה אצל אברהם עצמו שהכרתו וידיעתו באלקות היתה באופן שניטעה בו – מצד שכלו גופא וכו' ולא רק באופן של "גבר עליהם בראיותיו".

וזהו הפי' ב'דורו של אברהם', דאי"ז השנים שבהם התחיל אברהם לפרסם אלקות בעולם ובאופן של "גבר עליהם בראיותיו", אלא דוקא השנים שבהם נעשו אנשי הדור – דורו, שהדור נעשה בהתאם לשיטתו והנהגתו, וכלשון הרמב"ם "ושתל בלבם העיקר הגדול הזה".

ובהמשך הדברים שם (סוס"ח) מבאר מתי החל מצב זה של דורו של אברהם: "ווייל דער מצב הדור איז געווען לאחרי מות נח, ווען אברהם איז געווען בשנות השבעים". [תרגום חפשי ללה"ק: כיון שמצב זה של הדור היה לאחרי מות נח, כאשר אברהם היה בשנות השבעים].

והמקור מפשש"מ לכך ש'דורו של אברהם' זה (ש"שתל בלבם העיקר הגדול הזה") החל כשאברהם היה בן שבעים שנה (אע"פ שאברהם הכיר את בוראו בשלימות כשהי' בן ארבעים, כמבואר בשיחה עיי"ש) ולא קודם לזה, כותב בהע' 77, "כפשוטו של מקרא, כנ"ל בהערה שלפנ"ז" – והיינו בהערה 76, ששם מוכיח ע"פ פשש"מ שרק בשנות השבעים פעל על בני דורו באופן הנ"ל.

וז"ל בהערה 76 שם: "עד"ז יל"פ בפרש"י ר"פ לך: לך לך, ושם אעשך לגוי גדול וכאן אי אתה זוכה לבנים, ועוד שאודיע טבעך בעולם – שהכוונה בזה היא לא רק שאז נעשה ידוע ומפורסם בעולם, אלא "טבעך" זה שמכיר באלקות ומפרסם אלקות נפעל גם בעולם. ואזי נקרא "דורו של

אברהם". והרי בפש"מ מפורש "ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן" (לך יב, ד)". והיינו שכיוון שעניין "אודיע טבעך בעולם" (דהיינו תחילת "דורו של אברהם") היה בצאת אברהם מחרן, שאז היה בן שבעים וחמש, א"כ נמצא מוכח ש"דורו של אברהם" החל "בשנות השבעים" לחייו.

ב

ביאור הטעם לכך ע"פ המבואר בב' עניינים בחייו של אברהם, מצ"ע וכשליח הקב"ה

והנה אף שנתבאר בשיחה היטב ההוכחה לכך ש"דורו של אברהם" החל בשנות השבעים לחייו, צריך עדיין ביאור הטעם לכך – מדוע רק לאחר יותר משלשים (!) שנה שאברהם כבר הכיר את בוראו, ניטעה בדורו האמונה בצורה חזקה כזו?

ונראה לומר בזה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"כ בשיחה לפ' לך לך – ז' מ"ח ס"ז-ח, דמבאר שם שהי' ב' תקופות בזה שאברהם פירסם אלקות בעולם: (א) מפני שהוא "השיג דרך האמת וכו'", ולכן "כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות וכו'" ולהודיע להעולם "שאינן זו דרך האמת דאתם הולכים בה", והיינו שהשיג זאת מצ"ע. (ב) לאחמ"כ (כפי המסופר בפ' לך לך) התחיל לגלות שמו ית' ע"י ציווי ה' – בתור שליח של הקב"ה.

ולכן קודם פרשת לך לך אע"פ שפרסם אלקות עכ"ז הי' זה באופן ש"לא היו מכירים בו ושמו לא הי' רגיל בארץ", ודוקא מפרשת לך לך פעל אברהם על העולם באופן של "הרגלתי בפי הבריות" (ועיין הערה 53, ששם מביא כ"ק אדמו"ר את הרמב"ם של "גבר עליו בראיותיו וכו' ושתל בלבם וכו'" שהובא בשיחה דפ' נח לבאר הב' תקופות שהיו בהכרת אלקות בזמן אברהם).

ועפ"ז יש לומר שזהו ג"כ הביאור בהשיחה דפ' נח, דזה שהי' "תקופה חדשה" בהכרתו של העולם בהבורא, היינו שהי' תקופה שאברהם התחיל להצליח לפעול על העולם שהי' במדריגתו – "דורו של אברהם", הוא מפני שדוקא אחרי העניין דלך לך הי' תקופה חדשה בזה שאברהם פירסם אלקות, שמאז ואילך הי' זה מצד ציווי ה' ולכן דוקא אז הצליח בעבודתו.²

2. ולהעיר ממהשיחה דפ' לך לך סוס"ח משמע דזה שאברהם פרסם אלקות באו"א אחרי העניין דלך לך, אי"ז רק שאז פעל שתהי' הכרתם מצד שכלם (וכמבואר בהשיחה דפ' נח), אלא יותר מזה, וכהל' שם "אז וועלט מיט אלקות זיינען כביכול איין זאך" [שהעולם עם אלקות הם כביכול דבר אחד], עיי"ש. ובהשיחה דפ' נח מבואר דזה שאברהם פעל על העולם שהי' במדריגתו אי"ז עניין שלמע' מטו"ד, אלא שהכרתם שמצד שכלם היתה בתכלית השלימות. אבל עיי"ש שם שקטע זה מתחיל "אין אנדערע ווערטער", ומשמע שהמבואר לפני קטע זה שהוא מיוסד בכללות ע"פ דברי הרמב"ם הוא ענין יותר פשוט ו"ע"פ נגלה", היינו (ע"ד המבואר בהשיחה דפ' נח) שגם בהאמונה שמצד שכלם הי' יתרון בהתקיפות של הכרתם, ושזה הי' מצידם גופא ולא רק באופן ד"גבר עליהם בראיותיו", וא"כ אף ענין זה הי' דוקא מפני שהפרסום שלו הי' בתור שליח של הקב"ה.

ג' התרומות בתורת כ"ק אדמו"ר

הת' מנחם מענדל שי' קסלמן
ישיבת תות"ל ברינוא, צרפת

הקדמה

ביציאת בני"י מארץ מצרים לאחר מעמד הר סיני, נצטוו בני"י להקים משכן, ולשם כך ציווה הקב"ה את משה לומר לבני"י לתרום מממונם עבור בנייתו.

זכינו ועל פרשה זו דציווי ה' למשה אודות נדבת בני"י, נמצאו ריבוי ביאורים מכ"ק אדוננו מורינו ורבינו, חלקם אף הוגהו ונדפסו בסדרת הספרים ליקוטי שיחות וספר השיחות תשמ"ז – תשנ"ב.

במערכה שלפניכם נעשה נסיון להציג בצורה ברורה את דעת כ"ק אדמו"ר בפרשה זו, ע"פ השיחות שהוגהו בט"ל חלקי לקו"ש. וזאת למודעי דמפאת קוצר הזמן נלקטו כאן בעיקר הביאורים שמובאים בלקו"ש על הפרשות העוסקות בעניני המשכן – תרומה ויקהל ופקודי – ואף מתוכם רק חלקם ולא כולם, ואי"ה עוד חזון למועד.

בפנים המערכה באו סיכום מתומצת מתורף ביאורי כ"ק אדמו"ר, ובשוה"ג באו המקור להמבואר בתורת כ"ק אדמו"ר, הרחבה הנוגעת למובא בפנים – כגון, הכרחו של כ"ק אדמו"ר לביאור זה, קושיות המתורצות עפ"י"ז, דעות נוספות בפירוש הכתוב, ותוספת עיונים והערות בדרך אפשר.

"ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לכו תקחו את תרומתי"

א

ג' התרומות ושיעורן

ג' תרומות נצטוו בני"י להביא, ומהם בנו ויסדו את המשכן, וקנו קרבנות ציבור:

(א) תרומת האדנים – בקע לגולגולת¹.

1. מחצית השקל דווקא – "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט". (ירושלמי שקלים פ"א ה"א).

(ב) תרומת המזבח, כדי לקנות מהן קרבנות ציבור – בקע לגולגולת.²

(ג) תרומת המשכן – כל איש כפי אשר ידבנו לבו.³

2. לאו דווקא, ואפשר שיהיה גם יותר, אלא שאיזה סכום שיביאו צריך שתהא יד כולם שווה (ירושלמי שקלים פ"א ה"א).

3. והנה שיטת הירושלמי היא שתרומת המזבח נלמדת מהמילים "מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי" זו תרומת שקלים ותרומת המשכן נלמד מ"וזאת התרומה אשר תקחו מאיתם". (ירושלמי שקלים פ"א ה"א).

אמנם מלקו"ש חכ"ו ויקהל"ב' מוכח שאין שיטת כ"ק אדמו"ר כך, מכיון שמקשה שם אמאי כתיב בפרשת תרומה "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" שמשמע שדווקא אנשים התנדבו לתרומת המשכן ובפרשת ויקהל כתיב שהציווי לתרום לתרומת המשכן היה לכל עדת בני ישראל כולל נשים? ומכאן מוכח שלשיטת כ"ק אדמו"ר קאי המילים "מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי" על תרומת המשכן ולא על תרומת השקלים, ותרומת האדנים ותרומת השקלים נלמדות מהמילים "ויקחו לי תרומה" וזאת התרומה אשר תקחו" ודלא כהירושלמי.

וטעם הדבר בפשטות הוא מכיון שעל שתי התרומות הראשונות – תרומת האדנים ותרומת המזבח יותר מתאים הלשון תקחו דבע"כ ובנוגע לתרומת המשכן שהיה בנדיבות הלב מתאים יותר הלשון "אשר ידבנו לבו", ולא שעל תרומת המשכן אומרים "וזאת התרומה אשר תקחו מאיתם" ועל תרומת המזבח אומרים "מאת כל איש אשר ידבנו ליבו תקחו את תרומתי" כשיטת הירושלמי. ואיברא צ"ב בשיטת הירושלמי.

והנה שם בתקלין חדתין על המילים "תקחו את תרומתי זו תרומת שקלים" מפרש "מדכתיב בכל התרומות תרומה סתם ובהך כתיב תרומתי כלומר תרומה שלי מדייק דקאי אתרומת שקלים שהיו לוקחין ממנו קרבנות לגבוה", כלומר שההכרח לומר ש"מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי" קאי אתרומת השקלים הוא מכיון שכאן כתוב תרומתי – תרומה שלי, משא"כ בשתי התרומות האחרים כתוב תרומה סתם, ובמילא מוכח דקאי אתרומת השקלים שהרי תרומת השקלים היה נלקח ממנו קרבנות לגבוה ובמילא יותר מתאים הלשון תרומתי.

ויש לבאר הטעם דכ"ק אדמו"ר לא למד כהירושלמי אף דמשמע מהלשון תרומתי דקאי אתרומת השקלים כהירושלמי כנ"ל, ע"פ המבואר בחלק ט"ז עמ' 288 הערה 36, ושם מבאר הרבי בענין "לי – לשמי" האם זה היה רק בתרומת האדנים או גם בשאר התרומות וזלה"ק:

"ואף שפירש"י להלן (ד"ה תקחו): ג' תרומות אמורות כאן א' תרומת בקע לגולגולת שנעשו מהם האדנים כו' ואחת תרומת המזבח כו' ואחת תרומת המשכן (וא"כ ויקחו לי" נאמר רק בתרומה הא' – תרומת האדנים) הרי (אף את"ל דרש"י חשבן כפי הסדר שהם כתובים בתורה (כבירוש' שקלים פ"א ה"א) ו"ויקחו לי תרומה" קאי על תרומת האדנים (ראה משכיל לדוד) – דוחק לומר שהדין ד"לשמי" הוא רק בתרומת האדנים. ועוד ועיקר: הרי כתב רש"י ע"ז (ד"ג' תרומות נאמרו כאן) "אמרו רבותינו, אבל בפשוטו, הפרשה כאן מדבר ע"ד תרומת המשכן וע"ז קאי גם ויקחו לי תרומה". וראה מפרשי רש"י פסוק ג"ג עכלה"ק.

דהיינו שאומר כאן ב' דברים: א) אף דאולי המילים עצמם ד"ויקחו לי" קאי אתרומת האדנים הרי דוחק לומר שהדין דלי לשמי הוא יהיה רק בתרומת האדנים ולא בשאר התרומות. ב) זהו פירוש רבותינו אבל בפשש"מ כל הפסוקים מדברים על תרומת המשכן. וא"כ נמצא דבהשיחה דחלק כ"ו ויקהל"ב' אין הביאור ע"ד פשש"מ, שהרי שם מביא את פירושו של רש"י דהוא לפי רבותינו שג' תרומות אמורות כאן, ובחלק ט"ז מדבר בפשש"מ שכל הפסוקים בתחלת פרשת תרומה קאי אתרומת המשכן.

ועפ"ז אתי שפיר הטעם שלא למד בשיחה זו כהירושלמי אלא ע"ד מה שכתבו במדרש הגדול: "אשר ידבנו לבו – לפי שהתנדבו ישראל בכל ליבם כו'" (ראה הערה 4 91 שם), דעדיפא לי' למימר שהמילים "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" קאי אתרומת המשכן אף דאינו לפי סדר התרומות (א. תרומת האדנים שהיא רק מחצית השקל, "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט", ב. תרומת המזבח שלא דווקא מחצית השקל, אבל יד כולם שווה בה, ג. תרומת המשכן שהיא בלי קיצבה, כל אחד כפי אשר ידבנו לבו), ועוד ועיקר דהמילה "תרומתי" לא יהיה קאי אתרומת השקלים (דממנו לוקחים קרבנות לגבוה כנ"ל בפירוש התקלין חדתין) אעפ"כ עדיפא ליה שהמילים "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" יהיה

וטעם השינוי בין תרומת האדנים ותרומת המזבח – ששם היה שיעור אחד שהיה שווה לכולם, לתרומת המשכן – שזוהי תלויה כל אחד כפי אשר ידבנו לכו הוא⁴: מטרת מחצית השקל שעבור תרומת המזבח היה כדי "לכפר על נפשותיכם"⁵, – כפרה על חטא העגל.

והנה חטא העגל היה חטא כללי⁶ שבדרך ממילא פגם בכולם גם באלה שלא עברו על חטא העגל [שלכן גם בני לוי הוצרכו להביא מחצית השקל, וכן במשה רואים שזוהי פגם, שהקב"ה אמר לו "לך רד" ואמר רז"ל "רד מגדולתך"], ותוצאות ופעולת החטא לא היתה רק באנשים פרטיים ועניינים פרטיים אלא גם בכללות העולם, שלאחר חטא העגל חזרה זוהמתן⁷, ולכן היה גם התיקון – מחצית השקל שבשביל עבודת הקרבנות, ועליה נאמר "זה יתנו", 'זה' לשון גילוי, שמורידים את הזוהמא שנמצאת על כללות העולם ומגלים אלקות בעולם הי' באופן כללי ושווה לכולם, שכולם היו צריכים לתת את אותו סכום.

הסיבה בתרומת האדנים שהיה דווקא מחצית השקל לא פחות ולא יותר, הוא ע"פ פנימיות העניינים⁸: האדנים זה היסודות של המשכן, ובעבודה הוא ענין קב"ע שהוא יסוד העבודה, ובקב"ע כולם שווים, ובמילא כשנתנו את נדבת האדנים – קב"ע, היה זה סכום אחד שווה לכולם.⁹

ב

מקור הציווי והחייבים בו

ציווי זה על הבאת ג' התרומות מצינו בכתוב ב' פעמים:

-
1. אתרומת המשכן שדווקא בתרומה הזאת היה נדיבות לב (כפשוטו השיחה שם).
 2. ויש להעיר דאף הירושלמי לכאורה לא קפיד אסדר התרומות, דהא בהמשך הגמ' שם מבואר דגם בפרשת תשא נרמזים ג' פעמים הג' תרומות, וע"פ התקלין חדתין שם מבואר דאינו לפי סדר הפסוקים. עיי"ש.
 3. לקו"ש חלק א' פרשת תרומה.
 4. וכמו שרש"י מפרש "שהקרבנות לכפרה הם באים".
 5. לקו"ש חלק א' פרשת תרומה. וכן עד"ז ספה"מ תש"מ מאמר ד"ה "זה יתנו" סעיף א' ועוד.
 6. ואף שלא חזרה ממש כבתחילה כבזמן חטא עץ הדעת, דהא גם לאחר חטא העגל נשאר התומ"צ בגשמיות ודלא כבזמן חטא עץ הדעת, אלא שאעפ"כ חזרה זוהמתן במידה מסוימת.
 7. לקו"ש חלק א' תרומה סעיף ז' ואילך.
 8. אך מ"מ עדיין צלה"ב ההפרש בין תרומת האדנים לתרומת המזבח, שבתרומת האדנים היה מחצית השקל לא פחות ולא יותר – "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" ובנוגע לתרומת המזבח היה אמנם צריך להיות סכום אחד שווה לכולם אבל מ"מ יכל להיות יותר ממחצית השקל?
 9. ואולי אפ"ל בדא"פ, דבתרומת האדנים שהוא תחלת העבודה, – קב"ע, אזי יש הדגשה שיהיה דווקא סכום מועט – מחצית השקל ולא יותר, להדגיש שזוהי רק תחילת העבודה, משא"כ בתרומת המזבח דהסיבה שהיה סכום שווה לכולם הוא מפני שזוהי חטא כללי, אזי ההדגשה היא רק שיהיה סכום אחד שווה לכולם, אבל אין נוגע שיהיה כמות קטנה, ואפשר גם יותר.

(א) בפרשת תרומה – ציווי הקב"ה למשה. (ב) בפרשת ויקהל – ציווי משה לבנו.

אולם מצינו חילוק בין ב' הפעמים:

בפרשת תרומה¹⁰ – בציווי הקב"ה למשה – נאמר, "ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי וזאת התרומה אשר תקחו מאתם", ששם נאמר המילה 'קִיחָה' – המראה שהגזברים לוקחים, ואפילו בע"כ¹¹.

בפרשת ויקהל¹² [ששם נאמר ציווי משה אל בני] אומר את הלשון של קיחה – בע"כ, והכוונה היא על תרומת האדנים ותרומת המזבח – בקע לגולגולת, ולאחרי זה אומר את הלשון "כל נדיב לבו יביאה" [שלא מוזכר בפרשת תרומה] ושם מדבר אודות תרומת המשכן שהיה כפי נדבת לב כל אחד.

וטעם הדבר הוא¹³:

כאשר מדובר בציווי ה' אין שייך מושג של נדיבות לב, ותלות ברצון של בני, דהרי זהו ציווי, וע"כ נאמר שם לשון לקיחה המדגישה את לקיחת הגזברים מבני ללא כל יחס למציאותם.

משא"כ כאשר מדובר על ציווי משה לעם – מתאים יותר הלשון הבאה המראה על הבאה מצד היהודי, דהרי המשכן הוא כפרה על חטא העגל, וע"כ כמו שבחטא העגל פרקו מיד את הזהב שהיה להם מרצונם, כך גם בנוגע לנדבת המשכן עליהם להתנדב בזריזות הלב, דזריזות הלב זו מתבטאת

10. כה, ב-ג.

11. ואף בפרשת תרומה אומר את הלשון "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" – המראה על נתינת הלב – שלא בע"כ, אבל זהו בנוגע לאופן התרומה ולא בנוגע להאופן שבו זה מגיע למשכן כדמוכח ממ"ש בהמשך הפסוק "תקחו את תרומתי", דהיינו שכל אחד אשר ידבנו לבו, תהיה ההבאה באופן של תקחו. ובפרט אם נפרש ע"פ מ"ש הירושלמי (שקלים ה"א פ"א) שהמילים "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" לא קאי על תרומת המשכן כ"א על תרומת השקלים דהמזבח (בקע לגולגולת) ברור שתרומת המשכן היתה בע"כ ולא היה שייך (כ"כ) ענין נדיבת הלב (בכ"ז ראה בארוכה לקו"ש חכ"ו עמ' 262 ובהערה 10).

והנה לכאורה צ"ע בדברי הירושלמי, דלכאורה, הא גופא טעמא בעי, למה כתבה התורה את המילים "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" על תרומת השקלים ולא על תרומת המשכן, דהא המשכן בא לכפר על מעשה העגל ובמילא שייך דווקא שם הענין נדיבת הלב, ואף שהמילה "תרומתי" צריכה להיות כתובה דווקא בנוגע לתרומת השקלים (כנ"ל בהערה 3 בתקלין חדתי). הרי מ"מ המילים "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" היה יותר מתאים אם היו כתובים גבי תרומת המשכן, כגון "תקחו את תרומתי מאת כל איש אשר ידבנו לבו" וכיוצא בזה?

ואולי י"ל, דמכיון שתרומת המזבח לא היה דווקא בקע לגולגולת אלא אפשר גם יותר (אלא שהיה צריך שתהיה יד כולם שווה כנ"ל הערה 2), לכן לפי דעת הירושלמי צריך הכתוב להדגיש את הענין הזה, דתרומת המזבח שונה מתרומת האדנים בזה שאין צריך דווקא בקע לגולגולת במ"ש "מאת כל איש אשר ידבנו לבו" דווקא על תרומת השקלים.

12. "קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה' זהב וכסף ונחושת" (שמות לה, ה).

13. לקו"ש חכ"ו ויקהל ב'.

בכך שהיהודי מגיע מעצמו ומתנדב כפי אשר ידבנו לבו בלי שהקב"ה מצווה, וע"כ נאמר לשון המדגיש את התנדבות היהודי [אולם בציווי משה רבינו לבנ"י בנוגע לב' התרומות הראשונות מובן מדוע נאמר הלשון קיחה, דשם הרי אין שייך נדיבות הלב¹⁴ וכנ"ל ס"א, עיי"ש בארוכה].

חשוב זה דהבאת ג' התרומות היה רק לאנשים, אבל הנשים לא נצטוו להביא באף אחת מתרומות אלו¹⁵. ואעפ"כ בנוגע לתרומת המשכן הביאו הנשים מעצמם – מצד נדיבות לבם¹⁶.

ובנוגע לטף הנה בתושב"כ לא מוזכר שום דבר גבי הטף, אך באבות דר' נתן מוזכר שגם הטף הביאו לנדבת המשכן כמו הנשים¹⁷.

ג "לי – לשמי"

בתחילת ציווי ה' למשה אודות תרומת בני"י עבור המשכן נאמר¹⁸: "ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי". וע"כ מפרש רש"י: "ויקחו לי תרומה" – "לי לשמי". כלומר שתרומה זו חתיבת לבוא עם כוונה לשם הקב"ה¹⁹.

14. דגם כשהיהודי מקיים שם את ציווי הקב"ה ובזריזות, הרי אין זה עדיין מראה באופן בולט על הרצון ולב שלם, כי אפשר לתלות את הזריזות בחיוב המוטל עליו להביא את התרומה.

15. לקו"ש חכ"ו פרשת ויקהל ב' הערה 66. וראה הערה 46 שם דמביא מ"ש בריטב"א קידושין ל"ו א, "דהתם נשים מעצמן הביאו ולא נצטוו בכך", וטעם הדבר הוא, מכיון שהתרומות היו לכפר על מעשה העגל, והנשים לא חטאו בעגל, ולכן לא נצטוו להביא שום תרומה.

ואף דשם בפנים השיחה (בסעיף ה') מבאר שהנשים היו בכלל הציווי של "כל נדיב לבו יביאה" וכדכתיב "ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר זה הדבר אשר צוה ה' לאמר", הרי אין לומר שהיה ציווי – חיוב להביא נדבה עכאו"א, שהרי זה ה' תלוי בנדיבות הלב של כאו"א, אלא שהקב"ה ציווה שכל אחד שליבו נדבו יבוא ויתנדב כפי נדיבות לבו למלאכת המשכן, אבל לא שיש כאן חיוב בע"כ להביא, ופשוט.

16. והסבר הדבר הוא: ידוע דאיש מורה על משפיע ואישה על מקבל, ומטעם זה אצל האישה שהיא מקבל יותר בנקל אצלה הענין של עבודה מצד נדיבות הלב אע"פ שאין ההכרח, ובמילא דווקא בשייכות לתרומה הג' שהיה בלי שיעור קצוב ובלי חיוב אלא מצד נדיבות הלב הביאו הנשים נדבה ועד שהיה הענין של "ויבואו האנשים על הנשים" שהאנשים טפילות לאנשים (רמב"ן) משום דדווקא מודגש הענין של מקבל – ענין האישה.

17. לקו"ש חכ"ו ויקהל ב' הערה 84.

ולכאורה יש לעיין בטעם הדבר שגבי טף לא מוזכר שום דבר כלל בתושב"כ.

ואוי"ל בדא"פ דאין כל טעם להזכיר את נדבת הקטנים דאין כל מעלה מיוחדת בנדבתם, דאף שגם בהם יש ענין זה שהם מקבלים ולכאורה יש בהם גם מעלה זו, מ"מ אין טעם להזכירם דהרי אין הדגשה מיוחדת בנדבת הטף שאין בהנשים, ואדרבה, הרי אין זה אותו סוג מקבל הן בכמות והן באיכות אצל הטף כמו אצל הנשים ובמילא ההדגשה המיוחדת גבי נדבת המשכן בנוגע לנדיבות הלב היה בנוגע לנשים ולא בנוגע לטף.

18. שם כ"ה, ב.

19. והטעם שדווקא בנדבת המשכן היה חיוב שזה יהיה בכוונה "לשמי", ע"פ פנימיות הענינים – מכיון שכל ענין המשכן הוא לאחד את היהודי עם הקב"ה בכל עניניו, גם בדברי הרשות, הרי מובן גם למה צריך להיות "לי – לשמי"

בדבריו אלו²⁰ מבהיר רש"י דאין לפרש שתיבת "לי" מורה על הנתינה להקדש, – דזה משמע גם לולי הוספת תיבה זו ממ"ש "ויקחו תרומה", – ד"ויקחו" מורה על שינוי מרשות האדם לרשות הקדש, ותיבת "תרומה" ענינה ופירושה (א) הפרשה, דהיינו שחפץ זה מופרש מרשותו של התורם, ועי"ז מקבל שייכות להקדש, (ב) הרמה והגבהה, דהיינו שזה מורם ומוגבה לרשות גבוהה יותר מרשותו הקודמת²¹ – אלא ע"כ תיבת "לי" באה להדגיש ענין אחר, והוא, שנתינה זו להקדש צריכה להיות עם כוונה "לשמיי"^{22 23}.

וכן אזיל לשיטתו²⁴ בש"ס, דס"ל שאע"פ שאין משנין מקדשי מזבח לקדשי בדק הבית או מקדשי בדק הבית לקדשי מזבח, וכן בקדשי המבח גופא שאין משנין אותם מקדושה חמורה לקדושה קלה, אבל בקדשי בדק הבית גופא מותר לשנות, כיון שלתורם לא היתה כאן כוונה פרטית

שהרי זהו כל ענינו של המשכן, יחוד האדם עם הקב"ה. (ראה בארוכה לקו"ש ח"ג פ' תרומה).

20. בנוגע לכל המבואר להלן – ראה לקו"ש חלק ט"ז פרשת תרומה א'.

21. והנה לכאורה יש לעיין בטעם שכ"ק אדמו"ר מביא הפי' הב' בתיבת תרומה דהרי רש"י לא פי' כן, אלא פי' (שמות שם) "תרומה – הפרשה" [ראה בפירושו לקו"ש חכ"א עמ' 152] שרש"י למד דווקא כפירוש הראשון ולא כהפירוש השני], וא"כ מה נוגע להביא פי' זה בנדו"ד – ביאור דברי רש"י עה"ת – ובפרט להאריך ולבאר החילוק בין ב' האופנים (ראה בשיחה שם). וצ"ע.

22. והנה המפרשים (ראה בהנסמן בשיחה שם בהערה 1) פי', בדבריו אלו בא רש"י לשלול קס"ד – דהפי' ב"לי" הוא כפשוטו, שבנ"י יתנו משהו משלהם לקב"ה, ומבהיר דא"א לפרש כן שהרי א' לה' הארץ ומלוואה". (ב) פי' זה ב'לי' – שייך דווקא בנתינה לגוף גשמי, שאאתה מקרב את החפץ אליו.

אולם ע"פ פי' זה יהי' קשה: א) מדוע בד"ה מעתיק גם את תיבות "ויקחו – תרומה". (ב) הרי מצינו כבר שהתורה נוקטת לשון "לי" וכדו' ("עשר אעשרנו לך", "קדש לי כל בכור") בנוגע לה', ושם לא פירש רש"י מאומה.

ואף שלכאורה אפשר ליישב דיש לחלק – דבב' המקומות הנ"ל אפשר לפרש לי כפשוטו, דשם איירי בהקדש, משא"כ אצלינו שכתוב "ויקחו לי" אינו שייך פי' זה, דלקיחה "לי" שייך רק למישהו גשמי, כנ"ל – אולם עדיין יהי' קשה מדוע לא פי' רש"י "ויקחו לי – ויקדישו", דפי' זה הרי חלק יותר.

[הטעם שרש"י מעתיק בפירושו גם את המילה "תרומה" – ראה הערה 7 ד' בדפוס א' דרש"י, וא' מכת"י רש"י – לא העתיק תיבת תרומה בהד"ה].

23. והנה ה'משכיל לדוד' (שם) פי', שכוונת רש"י לבאר בדבריו אלו הטעם שכתוב "ויקחו" ולא "ויתנו" – כי ע"י התרומה לוקחים כביכול את הקב"ה, דע"י תרומת ובניית המשכן שמו ("לי – לשמיי") חל עליהם.

אולם ביאור זה קשה, דרש"י כתב פירושו באופן ש'הבן חמש למקרא' יבין את הפשט מפירושו עצמו, ואם זאת כוונת רש"י בדבריו, הו"ל זאת בפירושו.

24. תמורה לב, א.

לשם מטרה מסוימת, אלא כוונה כללית – לי לשמי – לשם הקב"ה^{27 26 25}.

25. והנה בהערה 36 כותב כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "ואף שפירש"י להלן (ד"ה תקוח): ג' תרומות אמורות כאן א' תרומת בקע לגוגולות שנעשו מהם האדנים כו' ואחת תרומת המזבח כו' ואחת תרומת המשכן (וא"כ "ויקחו לי" נאמר רק בתרומה הא' – תרומת האדנים) הרי אף את"ל דרש"י חשבן כפי הסדר שהם כתובים בתורה (כבירוש' שקלים פ"א ה"א) ו"ויקחו לי תרומה" קאי על תרומת האדנים (ראה משכיל לדוד) – דוחק לומר שהדין ד"לשמי" הוא רק בתרומת האדנים. ועוד ועיקר: הרי כתב רש"י ע"ז (ד"ג' תרומות נאמרו כאן") "אמרו רבותינו", אבל בפשוטו, הפרשה כאן מדבר ע"ד תרומת המשכן וע"ז קאי גם "ויקחו לי תרומה". וראה מפרשי רש"י פסוק ג' עכלה"ק.

וע"פ סברא זו מיישב (בהערה 39) מה שמקשה – דלכאורה אינו מובן, דהרי תרומת המזבח היה בעל כרחו וא"כ איך שייך שיהיה נתינה 'לשמי', כאשר הי' זה בע"כ של ה'נודב' אף ע"פ ה"ל אינו קשה דהרי "בפשטות הכתובים . . ג' תרומות רק נרמזו בהג' לשונות דתרומה. אבל בפשטות מדבר בהתרומה למלאכת המשכן (כנ"ל הערה 36) שבאה בנדיבות לבו של כ"א".

26. ולהעיר שיש חילוק בין הכוונה שצריכה להיות אצל התורם לכוונה שצריך להיות אצל עושי המלאכה, וכדלקמן: ובהקדים, מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בנוגע לקדושת כלי המשכן, שינסג' אופנים להגדיר זאת (ככל זה ראה בארוכה לקו"ש חכ"א עמ' 250):

(א) אין לכלים חשיבות פרטית כ"א הם חלק מהמשכן וקדושתם היא חלק מקדושת המשכן, וע"כ גם קדושה זו מתחילה רק לאחר גמר עשיית כל הכלים ואולי אפי' רק אחר עשיית המשכן.

(ב) לכלים יש חשיבות (קדושה) בפ"ע, ובמילא קדושה זו חלה גם לפני שכל המשכן הועמד, דהיינו שיש חשיבות פרטית לכלי, אלא שע"י העמדתם במשכן הם פועלים בו את שלמותו.

(ג) בעת עשייתם אין להם חשיבות בפני עצמם, ורק לאחר שכל המשכן הועמד רק אז יש להם חשיבות בפני עצמם – דהיינו שיש להם גם קדושה כללית, ונוסף לזה יש גם קדושה פרטית לכל הכלים, אך החשיבות הפרטית הזו מגיעה רק ע"י ע"י הקמת המשכן והעמדת הכלים בתוכו.

ונפק"מ לדינא – בנוגע לכוונת הלשמה בעשיית כלי המקדש:

לפי האופן הא' – שאין קדושה פרטית על הכלים אלא רק קדושה כללית, שהם חלק ממשכן אחד – כוונת הלשמה בעשיית כלי המשכן הייתה צריכה להיות 'לשם קדושת המשכן'.

לפי האופן הב' – שלכל כלי יש חשיבות בפ"ע – כוונת הלשמה בעשיית כלי המשכן הייתה צריכה להיות לשם הקדושה הפרטית של אותו הכלי, כגון 'לשם קדושת מנורה' וכיוצא בזה.

ולפי האופן הג' – שרק לאחר שהמשכן הוקם רק אז יש קדושה לכל כלי פרטי בפ"ע, ולכל כלי יש גם קדושה כללית וגם קדושה פרטית, – כוונת הלשמה בעשיית כלי המשכן הייתה צריכה להיות כפולה, לשם קדושת המשכן ולשם הקדושה הפרטית של אותו הכלי.

כל הנ"ל הוא בנוגע לכוונת עושי המלאכה, ועפ"ז הי' נראה לומר בהשקפה ראשונה שרש"י שס"ל שבתרומת המשכן הי' כוונה כללית, מדובר בכוונה כללית ע"ד כוונת עושי המלאכה לאופן הא' – שהכוונה הייתה לשם קדושת המשכן הכללית.

אולם כ"ק אדמו"ר שולל זאת במ"א (לקו"ש חכ"ו תרומה א' בהערה 40): "משא"כ ב"ויקחו לי תרומה" שמספיקה הכוונה כללית 'לשמי' – ראה לקו"ש חט"ז (ע' 288) בשיטת רש"י בדבדק הבית אפשר לשנות מבדק היכל לבדק מזבח". – דהיינו שיש לחלק בין הכוונה ד'לשמי' שבתרומת המשכן מה'לשמי' שבעשיית המשכן, דכשתורם את התרומה מספיק אם התכוון לשם הקב"ה, ובעשיית המשכן צריך לכוון שיהיה זה 'לשם קדושת המשכן'.

(עפ"י הנ"ל יש לכאורה סברא לומר דרש"י יסבור כהשיטה הב' או הג', דאם ס"ל כהשיטה הא' שלכלי המשכן יש רק חשיבות כללית, והכוונה ד'לשמי' בעשיית כלי המשכן היא לשם קדושת המשכן, א"כ מהי הסברא המובילה לפרש באופן שונה את הלשמי' שבתרומת המשכן לה'לשמי' שבעשיית המשכן?

והנה רש"י סובר שהדין ד'לשמי' הוא דין בגברא, ולכן רש"י אינו מפרש על הפסוק "וכל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן וכו'" שדברים אלו היו מוכנים מכבר בידם מאבותיהם, מכיון

אולם א"א להכריח כן, כי אפשר לומר בפשטות כנ"ל, שעצם נתינת התרומה הוא השלב הראשון והיותר כללי, תרומת היהודי לקב"ה, וכאן נוגע שיהיה זה לשמה וכמבואר טעם הדבר לעיל הערה 19, אולם כשבאים לעשיית הכלים עצמם כאן נוגע כבר כוונה פרטית – לשם קדושת המשכן או הכלי תלוי בג' הדעות הנ"ל).

27. והנה בפנים השיחה (חכ"ו שם) מביא דהיא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד: שהרמב"ם כתב ד"אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח וכן כל כיוצא בזה", דהיינו שלא ניתן לשנות מקדושה לקדושה בבדק הבית גופא, אך הראב"ד משיג עליו וכותב שמותר לשנות מקדושה לקדושה גם בבדק הבית גופא, (כשיטת רש"י).

והנה בהשקפה ראשונה דעת הרמב"ם טעונה ביאור, שהרי מה טעם חולק הוא על סברתו של רש"י? הרי בפשטות הרמב"ם ס"ל דרשה זו ד"לי – לשמי", ובפרט דמצינו בנוגע לכלי המשכן שס"ל להרמב"ם שצריך להיות עשייתם לשמה, "אין עושים כל הכלים מתחלתן אלא לשם הקדש" (הלכות בית הבחירה ספ"א) ומבאר המבי"ט [בקרת ספר שם] מנין לו להרמב"ם כן, "דכתיב את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו, משמע דעשיית כל הכלים דומי' דמשכן דעשיתו לקדוש מתחלתו כדמשמע ועשו לי מקדש שמתחלת עשיתו יהיה לשם הקדוש כו", וא"כ כשם שמרבה מהמילה 'לי' בעשיית המקדש דיהיה לשמי ועוד דלומד משם גם לענין עשיית כלי המשכן, כן מסתבר לומר דיסבור כן גם בנוגע למילה "לי" שבפסוק "ויקחו לי תרומה" שמרבה שיהיה 'לשמי' כשיטת רש"י, וא"כ למה לומר שאינו יכול לשנות מקדושה לקדושה בבדק הבית גופא?

והנה הכסף משנה כתב, וז"ל: "כתב הראב"ד זה לא ידעתי מנין לו וכו'. ומ"ש והרי הוא מודה שמשנין בדק הבית נראה לי שדייק כן ממה שאמר אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח משמע דוקא מחמור לקל אין משנין אבל מקל לחמור משנין. ואפשר לומר שרבינו סבור שטענה זו שטען הראב"ד לחלק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית היא כדאי לומר שבבדק הבית רשאי לשנות מקל לחמור אבל אינה כדאי לומר שיהא רשאי לשנות מחמור לקל".

דהיינו שהרמב"ם אמנם סובר שמותר לשנות בבדק הבית גופא, אך חולק על הראב"ד בנוגע לשנות מחמור לקל, דהראב"ד לא חילק וסובר שאף מחמור לקל בבדק הבית מותר לשנות, אך הרמב"ם סובר שמותר לשנות רק מקל לחמור ולא מחמור לקל.

וא"כ היה אפ"ל ע"פ דמסכים עם הלימוד של "לי – לשמי" בדרכו של רש"י, והכוונה בנדבת המשכן היתה כוונה כללית לשם הקב"ה, וא"כ מותר לשנות מקדושה לקדושה גם בבדק הבית, אלא שס"ל שאין משנין מקדושה חמורה לקדושה קלה, דאף שהתכוון בתרומה לשם הקב"ה, אעפ"כ אם כבר הפריש לבדק המזבח שהוא יותר חמור לא ישנה לבדק ההיכל שהוא קדושה יותר קלה.

אולם דיש לעיין אם לומד כ"ק אדמו"ר כן דברי הרמב"ם, דהא בשיחה אינו מובא חילוק זהו של הכס"מ. אלא דנראה לרתיך זאת ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א שם (עייני לעיל הערה 26) דהרמב"ם ס"ל כהאופן הג', שלכלי המשכן יש גם חשיבות כללית, אך גם חשיבות פרטית ובמילא כוונת ה'לשמה' צריכה להיות גם כללית וגם פרטית, – מסתבר שגם בנדבת המשכן בכוונת ה'לשמי' ישנה חשיבות לכוונה פרטית לכלי פרטי וכדו' (אותו 'לשמה' כמו שהיה בעשיית המשכן), ובמילא אינו יכול לשנות מקדושה לקדושה בבדק הבית גופא דכוונת נדבתו היא גם לכלי מסוים, וכוונה זו היא גם חשובה.

ועפ"י הנ"ל מתורצת קושיית הראב"ד בהשגותיו, שכתב: "א"א זה לא ידעתי מנין לו שהרי כולן מקדשי בדק הבית הם באים, כדתיניא: הקטרת וכל קרבנות הצבור מביאין מתרומת הלשכה. מזבח הזהב לבונה וכלי שרת באין ממותר נסכים. מזבח העולה לשכות ועזרות באין מקדשי בדק הבית, חוץ לחומת העזרה באין משירי לשכה וכו', אלמא אין שינוי בין קדשי היכל לשאר עזרות ולא למזבח וכו'". – דהרמב"ם ס"ל שאע"פ שברור שבאו מקופה אחת, אך אעפ"כ א"א לשנות מקדושה לקדושה כשהודיע בפירוש, כיון שיש חשיבות וקדושה פרטית לכל כלי בנוסף לקדושה הכללית. וילע"ע בכל זה.

ששיטתו בזה היא שהדין ד'לשמה' הוא דין בהגברא²⁸ ובמילא הגברא היה צריך להכין ולהפריש את זה 'לשמה'²⁹.

"וזאת התרומה אשר תקחו מאתם"

א

"תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועיזים"

הנה על פרוט זה דמינים אלו שמהם תרמו למשכן – תכלת וארגמן וכו'³⁰ – מצינו שעמד ע"כ רש"י בפירושו בב' מקומות בכתוב:

(א) בפ' תרומה: "ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועיזים ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים ועצי שטים"³¹.

(ב) פ' ויקהל: "תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועיזים, ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים הביאו"³².

והנה בכל אחד מהם עמד רש"י על נקודה שונה:

(א) בפרשת תרומה, מפרש: "ותכלת – צמר צבוע בדם חלזון וצבעו ירוק. וארגמן – צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן. ושש – הוא פשתן".

דשם³³ בא לבאר מנין היה כל המינים הללו מוכנים ביד בני ישראל במדבר³⁴, שהרי תינח כסף

28. שהרי ע"י עשיית המשכן היה ניכר שויתר להם הקב"ה על חטא העגל, ולכן גם נדבתם הוצרכה להיות באופן שהגברא נתן "לי – לשמי", היפך נתינתם לעגל.

29. משא"כ לשיטת המדרש שזה דין בהחפצא, דהיינו שחפצא צריכה להיות עשויה באופן ד'לשמה', ולכן גם ס"ל להמדרש שדברים אלו שנאמרו בפסוק – "וכל אשר נמצא בידו תכלת וארגמן וכו'" היה מוכן כבר מאבותיהם בידיהם בשביל נדבת המשכן.

30. "תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועיזים וערת אילים מאדמים וערת תחשים" (לשון הפסוק ויקהל ל"ה כ"ב).

31. שמות כה, ד, ה.

32. שם לה, כג.

33. לקו"ש חל"א פרשת תרומה ב'.

34. ואין לומר שבא לבאר – כפי שמשמע בהשקפה ראשונה, ובפשטות – מה הם כל הדברים הללו, שהרי א"כ: (א) לא פירש מהו ארגמן אלא רק אמר שזה צבע ששמו ארגמן. (ב) למה מפרש כאן מהו שש, הרי לעיל בפרשת מקץ (מא, מב) לא פירש מהו שש, מכיון שידוע לבן חמש למקרא מהו שש, וא"כ למה כאן פתאום מפרש את המילה. ולהעיר מלשון כ"ק אדמו"ר בפנים השיחה וולה"ק: "ולכן נ"ל שעיקר כוונת רש"י בפירושו כאן וכו'", דהיינו שכן בא לפרש מה הם כל המינים השונים, אבל אין זה עיקר פירושו, שע"כ א) לא פירש כאן איזה צבע הוא צבע הארגמן (ב) פירש כאן מהו השש, כנ"ל.

וזהב כבר למדנום בפרש"י³⁵ שהיה להם לרוב, אבל מה הסברא שיהיה להם צבע תכלת שמגיע מדם חלזון וכן בנוגע לצבע של ארגמן³⁶, ואינו מסתבר שהביאו ממצרים את הצבעים הללו בצלוחיות, כפשוט.

ולכן מפרש רש"י "צמר צבוע בדם חלזון" ו"ארגמן" – "צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן", ומכיון שהבן חמש למקרא כבר למד לעיל שהיה להם הרבה בקר וצאן ביציאת מצרים מובן שהיה להם הרבה צמר ובמילא גם צבוע בצבעים שונים^{37 38}. וממשיך רש"י בפירושו במילת "שש" – "ויש הוא פשתן", ומסתמך בזה על כך שהבן חמש למקרא כבר למד לעיל בפירושו רש"י³⁹ שהפשתן גדל במצרים ובמילא כש'ניצלו את מצרים' הוציאו עמם גם פשתן, ובמילא היה להם ג"כ פשתן מוכן כבר, ואותו תרמו בשביל נדבת המשכן⁴⁰.

35. בשלח טו, כב.

36. בנוגע לפירוש השאלה בנוגע לצמר ארגמן לכאורה יש לפרש בב' אופנים:

(א) למה שיהיה להם בכלל במדבר צבע מסוים (דהיינו אף שצבע ארגמן הינו מצוי אעפ"כ אינו מובן למה שיהיה להם בכלל במדבר צבע מסוים),

(ב) זה שיהיה להם צבעים בכלל במדבר אינו כ"כ מופרך, אלא דהקושיא היא למה שיהיה להם צבע שאינו מצוי כ"כ כמו צבע הארגמן במדבר.

והנה בענין נפוצות הצבע הארגמן – ראה שם בהערה 26 שמוכיח הרבי מב"מ כא, א שיש סוג צמר סרוק ומשוך והוא צבוע ארגמן ומצוי, אך מ"מ ממשיך הרבי ואומר שמפשוטות לשון רש"י "ממין צבע ששמו ארגמן" ולא בקיצור "צמר צבוע ארגמן" משמע שאינו צבע ידוע.

וג"ל דלזה מכיין כ"ק אדמו"ר במ"ש שם בפנים (עמ' 145): אבל "מאין היו להם במדבר צבע תכלת (שהוא מדם חלזון) או צבע ארגמן וכו'?" ובכלל אינו מובן שביציאתם ממצרים ילקחו בני"י עמהם לצרכיהם במדבר צלוחיות של צבעים" ועצ"ע.

37. והנה לכאורה צריך להבין אמנם מסתבר לומר שהצמר שלהם הי' צבוע בצבעים שונים, ולא רק בצבע לבן, אבל מה ההגיון לומר שהצמר שלהם היה צבוע בצבע של ארגמן שלא היה כל כך מצוי (כנ"ל הערה 36) ואף את"ל שהארגמן כן הי' מצוי, הרי דבר ברור הוא שהתכלת נעשה מדם החלזון העולה רק אחת לשבעים שנה ואינו מצוי כלל, וא"כ מה הסברא בזה שיהיה להם צמר צבוע בדם החלזון מוכן אצלם, דלכאורה כמו שקשה לכ"ק אדמו"ר מאין יהיה להם לבני"י במדבר צבע תכלת שהוא מדם החלזון או צבע ארגמן, כך גם לכאורה קשה שלא מסתבר שבני"י יצבעו את הצמר שלהם בצבע שהוא לא רגיל כמו הארגמן או (עכ"פ) צבע התכלת שמגיע מדם החלזון? וצ"ע.

38. ומה שמסיים רש"י "וצבעו ירוק", מבאר כ"ק אדמו"ר בהערה 32 שבא לבאר למה הוצרכו לג' מיני צמר שונים. והנה נראה לומר בהשקפה ראשונה דע"פ המבואר לעיל הערה 28 ע"פ הדיוק בתיבת 'עיקר' לכאורה הי' אפשר לתרץ דמכיון שכן בא לפרש מה הם המינים השונים אלא שזה אינו עיקר פירושו, לכן יש מקום לכך שיפרש מהו הצבע של דם החלזון. אך אין לומר כך בפשטות: דהרי לפי"ז א"כ בנוגע לצמר של ארגמן היה רש"י ג"כ צריך לפרש מהו צבעו, ובפרט דאינו צבע ידוע, ופשוט.

ויש לעיין מה השתנה בהו"א למסקנא, דהרי הבן חמש למקרא כבר יודע שהג' מיני צמר הם בצבעים שונים, ואם אכן הסיבה לכך שצריך ג' מיני צמר שונים הוא מפני שינוי הצבעים, והבן חמש למקרא כבר יודע שזה צבעים שונים אז למה לא תירץ בעצמו כך, ומה השתנה בין הו"א והמסקנא? וצ"ע.

39. בראשית ב, יא.

40. והנה בפנים השיחה כתוב וז"ל: "וכדי שיהי' ברור ופשוט כיצד הי' אצל ישראל מן המוכן "שש" וכו'", ויש

(ב) בפרשת ויקהל על מ"ש בתחילת פסוק זה "וכל איש אשר נמצא אתו (תכלת וארגמן וגו')", פרש"י "וכל איש אשר נמצא אתו" – "תכלת או ארגמן או תולעת שני או עורות אילים או תחשים כולם הביאו"⁴¹ 42.

לדייק בלשון "ברור ופשוט" שכוונתו היא ש'הבן חמש למקרא' לבד הי' יכול לעשות את החשבון הנ"ל, שהרי כמו שאומר שם בפנים השיחה בסוף סעיף ג' "ועכצ"ל מפני שפירושה של תיבת "שש" ידוע אפילו ל"בן חמש למקרא" (המבין בפשטות לשון הקודש) ואין צורך לפרשה", וא"כ יודע מהו שש וגם יודע שבמצרים גדל פשתן וגם יודע שניצלו את מצרים ולקחו עם גם פשתן וא"כ מובן כיצד היה להם במדבר פשתן מוכן לנדבת המשכן, אלא כדי שיהיה "ברור ופשוט" איך היה לבני ישראל מוכן אצלם במדבר שש מפרש רש"י שש הוא פשתן.

41. והנה בפשטות משמע שבא לשלול שהוא"ו אינו וא"ו מוסיף אלא 'או או קאמר', דהיינו שאין הכוונה שאם רוצים להביא את אחד מהמינים האלו צריך להביא את כולם, ואם אין לו את אחד מהם אינו יכול להביא גם את האחרים, אלא מי שרוצה שבייבא או את זה או את זה, וההכרח של רש"י לפרש כך יהיה מזה שכתוב "וכל איש אשר נמצא אתו" שכתוב "נמצא" לשון יחיד ולא לשון רבים, שמכאן מוכח שצריך רק אחד ולא כולם, דאם היה צריך את כולם הוה ליה למיכתב "נמצאו" לשון רבים. אך אין לומר כך: א) דמה היא הקס"ד לומר כך בכלל שרש"י צריך לבוא ולשלול את זה. ב) למה דילג על ב' התרומות שש ועיזים.

והנה י"מ שרש"י אינו בא לשלול את הוא"ו המוסיף אלא בא לפרש סתירה מרישיה דקרא לסיפיה, דברישיא אמר "וכל איש אשר נמצא אתו" – לשון יחיד ובסיפא אמר לשון רבים – "הביאו", וזה בא רש"י להבהיר הפירוש שכל איש אשר נמצא אתו או תכלת או ארגמן או תולעת שני וכו' כל אחד ואחד כזה הביאו את זה לנדבת המשכן.

אך אין לומר כך: א) דבר רגיל הוא לפתוח בלשון יחיד ולסיים בלשון רבים וכמ"ש בפרשה זו גופא "כל נדיב לב הביאו".

ב) דא"כ הוה ליה לרש"י בד"ה, להביא גם את תיבות "או איש אשר נמצא אתו ארגמן או וכו'".

ג) אם כן, מדוע שבביל זה צריך לפרש הווא"ו כ'או', גם אם נפרש את זה כווא"ו המוסיף יהי' ניהא: "כל איש אשר נמצא אתו תכלת, ואיש אשר נמצא אתו ארגמן וכו'" – וכל אחד מהם – כולם הביאו.

ד) עפי"ז עדיין לא יתורץ מדוע רש"י לא פירש כן גם בנוגע לשש ועיזים כנ"ל.

והנה על השאלה ה'ד' מביא כ"ק אדמו"ר את תירוצו של ה"באר בשדה" בהערה 11 וזלה"ק: "ובבאר בשדה מתרץ משום דשני דברים אלו כמעט נמצאים ביד כולם".

אך לענ"ד ביאור זה לכאורה הוא דוחק מאוד, דע"פ דבריו יוצא דתחילת הכתוב – "תכלת וארגמן ותולעת שני" הוא באופן ד'או או קאמר' והמצעיתא – "שש ועיזים" הוא עם וא"ו המוסיף, והסיפא דהפסוק – "ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים" הוא באופן ד'או או קאמר', ודוחק גדול לומר כך. (וכן עדי"ז מקשה כ"ק אדמו"ר (ראה לקמן הערה הבאה – 39) לשיטת השפ"ח ע"ש).

42. והנה השפ"ח מבאר דהקס"ד דמי שיש לו כל המינים יביא תרומתו, ומי שאין לא יביא כלל, ואף לא מין אחד, מכיון שג' המינים – תכלת, ארגמן, ותולעת שני השתמשו בהם תמיד ביחד הן במלאכת המשכן והן בבגדי כה"ג, ואין זה בלא זה, ועד"ז עורות אילים מאדמים ועורות תחשים שהגיעו ביחד, שמהם נעשה מכסה לאוהל, היה במילא יכול להיות קס"ד שגם תרומת תהי' צריכה להיות יחד, משא"כ בשש ועיזים שאין כל סיבה לתרומתם יחד, ופשוט הוא כ"כ שרש"י לא צריך לבאר זאת כלל.

אלא דלא מובן: א) מהי הסברה בפשש"מ שמכיון שבאים ביחד במלאכת המשכן במילא גם בנדבת המשכן צריכים להגיע ביחד?

ב) לא מצינו שכל בני ישראל (דהיינו אלו שלא נתעסקו במלאכת המשכן) ידעו על פרטי אופן עשיית מלאכת המשכן, וא"כ מנין הי' להם לדעת שהמינים הללו אמורים להגיע ביחד?

ג) ועוד ועיקר: לפ"ז צריך לחלק בפסוק, א) "תכלת וארגמן ותולעת שני", ב) "ועורות אילים מאדמים ועורות

בדבריו אלו⁴³ בא רש"י לשלול נקודה אחרת מאשר בפ' תרומה כדלהלן.

ויובן זה בהקדים שינוי בין לשון הפסוק כאן "וכל איש אשר נמצא איתו תכלת וארגמן וגו'" למ"ש לפנ"ז בפרשה זו⁴⁴ "וכל נדיב לב הביאו חח וזום וגו'". ולכאורה הביאור בזה בפשטות, למכיון שהפסוק שם מדבר אודות כלי זהב, – החומר שממנו נעשה העגל – מדגישה התורה שנתנו אותם באופן של נדיבת הלב לכפרה על מעשיהם, אבל בנוגע לדברים שלא נעשה העגל מהם אין צורך בהדגשה⁴⁵ מיוחדת שבאו בנדיבת הלב.

אלא שביאור זה אינו מספיק עדיין:

הרי ענין המשכן על כל פרטיו הוא "ושכנתי בתוכם", מה שמבטא את ריבוי הקב"ה לבני על חטא העגל, ובמילא ברור שבכל הדברים שנדבו למשכן היה זה באופן של נדיבת הלב, וא"כ עדיין אינו מובן למה ההדגשה היא רק בנוגע ל"חח וזום וכו'" וכל כלי הזהב, – הרי הכפרה על חטא העגל לא מתבטאת בכלי זהב דווקא כ"א בכל פרטי המשכן?

אלא עכצ"ל שהיה נדיבות לב בכל התרומות באופן שווה, וכמ"ש "ויבאו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה וכו'". אלא דא"כ מתעוררת הו"א שגם בתיבת "נמצא" בא הכתוב להדגיש

תחשים". וא"כ יוצא שהוא"ו של ועורות אילים מאדמים הוא לא וא"ו המוסיף כמו בהשאר אלא הוא או (גם בקס"ד), ומנין שיעלה למישהו כזאת קס"ד, ובמיוחד שאין לזה רמז בפשט הכתוב!?

43. לקו"ש חל"א פרשת ויקהל ב'.

44. שם, כב.

45. והנה בפנים השיחה מובא: "... אבל בשאר דברים של נדבת המשכן, שאינם שייכים לעשיית העגל, אין צורך בהדגשה שבאו בנדיבת הלב, ולכן נאמר סתם "כל איש אשר נמצא אתו".

והנה בהשקפה ראשונה היה אפשר ללמוד שכוונת כ"ק אדמו"ר היא שהיה אפשר לתרץ את שינוי לשון הפסוקים, שבפסוק "כל נדיב לב יביאה" מדובר על הדברים שתרמו שמהם גם נעשה העגל, ושם היה נדיבות הלב אבל בשאר הדברים שתרמו שלא היו שייכים לדברים שנתנו לעשיית העגל (שעל זה נאמר לשון הפסוק "וכל איש אשר נמצא אתו") כגון תכלת, ארגמן, תולעת שני וכו', לא היתה נדיבות הלב מיוחדת מכיון שנדיבות הלב הגיע מצד זה שרצו שיוכפר להם על עשיית העגל, ובמילא הביאו בנדיבות לב מיוחדת, אבל בשאר דברים שלא היו שייכים לכפרה על מעשה העגל הביאו בני ישראל אבל לא באופן שהיה מודגש שיש כאן נדיבות לב מיוחדת, מכיון שלא היה שייך כפרה כאן.

אך מדיוק לשון כ"ק אדמו"ר נראה אין זאת הכוונה, וזלה"ק: "... אין צורך בהדגשה שבאו בנדיבת הלב", דהיינו לא שלא היה כאן נדיבת הלב כמו שהיה נדיבת הלב בשאר כלי המשכן שהיו קשורים לעשיית העגל, אלא היה כאן נדיבת הלב באותו אופן, אלא שלפסוק אין צורך להדגיש שהיה כאן נדיבת הלב מאחר שזהו דבר הרגיל שיתנו בנדיבת הלב, מכיון שהקב"ה רצה לבנות משכן שבו תשרה שכינתו, ומובן ופשוט ואין צורך להדגיש שנתנו או בנדיבת הלב מיוחדת בשביל מטרה נעלית כזו כמו בניית המשכן. אבל בנוגע לדברים שמהם נעשה העגל ישנו צורך מיוחד להדגיש את ענין נדיבת הלב, ולא מכיון שיש הו"א שלא נתנו את זה בנדיבת הלב, אלא מכיון שהפסוק רוצה להדגיש לנו שבדברים שמהם נעשה העגל היה נדיבת הלב מיוחדת כדי שיוכפר להם מעשה העגל.

וכן יש גם לדייק בסוף דבריו, שאומר "שאיין זה ביאור מספיק... וא"כ מדוע מדגיש הכתוב "כל נדיב לב" רק ב"חח וזום גו'" כל כלי זהב"?

את הנדיבות לב המיוחדת שהיה בנדבת המשכן בנוגע למינים הללו, (דע"ד שתרומת הזהב היתה נדיבות יתרה – כך גם בנוגע לשאר התרומות), דכל מי שנמצא בידו את כל המינים הללו הביאם כולם לנדבת המשכן, וע"כ בא רש"י ומבהיר "וכל איש אשר נמצא אתו" – "תכלת או ארגמן או תולעת שני או עורות אילים או תחשים כולם הביאו" לשלול סברא זו.

והנדיבת לב היתרה שהיתה בתרומות אלו, היא באופן ההבאה שלהם, דהיינו שלא הביאו צמר לחוד וצבע לחוד, אלא טרחו בעצמם לצבוע את הכל – "צמר צבוע בדם חלזון"^{46 47}.

[והנה לסיכום רואים בשיטת כ"ק אדמו"ר ע"פ כהנ"ל שהיו ב' דברים כלליים בנדבת המשכן:

א) י"ג (ט"ו) דברים אלו היו צריכים להיות מוכנים וחסרים רק קיחה מהגזברים. ב) ולהינתן בנדבת הלב, כדלהלן.

א. תרומת עצי השטים הי' צריך להיות מוכן ביד בני' וחסר רק קיחה מאת הגזברים כמ"ש לקמן אות ה בארוכה.

וכן שאר התרומות (תכלת, ארגמן, תולעת שני, שש, עזים, עורות אילים מאדמים, ועורות תחשים) היו צריכים להיות מוכנים ביד בני' ושיהי' חסר רק הקיחה של הגזברים כמ"ש לעיל.

ב. בנדבת המשכן נצטוו בני' שהנתינה תהיה באופן של נדיבות לב, וכן עשו בני'. ביחוד הנשים שהצטיינו בנדבת לב מיוחדת – "וטו את העיזים"⁴⁸. [איברא, בתרומת עצי השטים לא מצינו

46. והעדיפות בביאר זה היא בג' פרטים: א) עפי"ז הפסוק מדבר על כאו"א מישראל ולא רק על כמה מנדבים, חלק מועט מבני' – כמ"ש שם "כולם הביאו". ב) עפי"ז הפירוש של הווא"ו יהי' ע"ד שזה גבי "חח ונום" דהוא"ו אינו וא"ו המוסיף אלא 'או או קאמר'. ג) כאשר אדם תורם כל אשר יש לו ממין מסוים, זה מראה יותר על ענין הלשמה, יותר מאם הוא מביא חלק ממה שיש לו אבל מכל המינים.

47. והנה לכאורה משמע שבשיחה דויקהל ב' לומד כ"ק אדמו"ר את ענין ההכנה בנוגע לתרומת התכלת, ארגמן וכו' באופן אחר.

דהנה בפרשת תרומה אמר שמפרש"י ("ותכלת, צמר צבוע בדם חלזון וצבעו ירוק. וארגמן, צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן. ושש, הוא פשתן") לומדים שהמינים הללו היו צריכים להיות מוכנים לנדבת המשכן מצד הנודב, ורק חסר קיחה מאת הגזברים (וכמו שאמר שם שהיה להם הרבה צאן ובקר, ובמילא לא יפלא שהיה להם הרבה צמר וגם צמר צבוע בצבעים שונים. והנה בענין זה עיין לעיל הערה 32)). אך בפרשת ויקהל אמר שנדיבות הלב מתבטאת בזה שהם עצמם הביאו את המינים וטרחו לצבוע את הצמר כל אחד כפי צבעו המתאים במיוחד לנדבת המשכן, שזה מראה על נדיבות לבם ורצונם הטוב בנדבת המשכן. וכמו שאמר בשיחה דפרשת תרומה הערה *15 "ראה לקמן ע' 206 – באופן אחר".

וצ"ע דהא בב' השיחות הביאור הוא ע"פ פשוטו של מקרא, ומישב בזה כמה קושיות לפשש"מ, וע"פ הביאור באופן אחר ישאר קושיות אלו וראה לקמן עוד בענין זה.

48. ראה בארוכה לקו"ש חכ"ו פ' ויקהל ב'.

שהי' נדבת הלב מיוחדת, ולכאורה הוא מכיון שיעקב אבינו נטעם במצרים כבר למטרה זו, ופשוט.⁴⁹ 50

ב

"וארגמן"

בפירוש מין הארגמן מצינו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד:

דעת הרמב"ם:⁵¹ שהארגמן הוא צמר שצבוע בצבע אדום.

דעת הראב"ד: שהארגמן ארוג מב' או מג' צבעין.

וע"פ המבואר לעיל אות א' מוכח שישנה דעה שלישית, דעת רש"י בפשש"מ הסובר שארגמן הינו צבע בפ"ע.⁵²

ד

"ועורות תחשים"

בענין התחש נחלקו רז"ל בהשתייכותו למין החי' או למין הבהמה: לדעה א' – נסתפקו בזה

49. והנה ע"פ כהנ"ל יש לתרץ את השאלה בהערה 44 דמשמע יש ב' ביאורים בפרש"י בפשש"מ שסותרים אהדדי לענין שאר התרומות לענין אם היו מוכנים ללקיחת הגזברים, (ע"ש), ובפנים השיחה אינו כ"כ מתייחס לזה, חוץ ממה שאומר בהערה 15* שלקמן בע' 206 הוא באופן אחר, – די"ל התירוץ דאדרבה מוכן להיכנס לב' אופנים שונים ואולי אף סותרים בפרש"י (לענין השאלה אם שאר התרומות היו מוכנים ללקיחת הגזברים יהיה סתירה בין ב' פרושים), ורק בשביל שיוכל להמשיך להסביר את ב' ענינים אלו ((א) מוכנותם של החפצים ללקיחת הגזברים. (ב) נידבת הלב בנדבת המשכן).

50. ובכללות יש לחלק אותם לב' גדרים: גברא וחפצא.

בחפצא:

בתרומת עצי השטים מצאנו שהיו צריכים להיות מוכנים ביד בני' במדבר שלכן נטע יעקב אבינו ארזים במצרים כדי שכשבנ"י יצאו ממצרים יוכלו להביאם איתם למדבר ויהיו מוכנים בידם כפי רצון הקב"ה. וכן בשאר התרומות היו הדברים מוכנים לנדבת המשכן.

דהיינו שהחפצא היה צריך להיות מוכן וחסר רק קיחה.

בגברא:

מצינו הדגשה בדברי משה אל בני' שיהיה באופן של נדבת הלב, וכן עשו בני' וביחוד הנשים, שהיתה להם נדיבות הלב מיוחדת.

51. הל' כלי המקדש פ"ח הי"ג. ועד"ז פירש הראב"ע שהוא כדמות אדום.

52. והטעם שרש"י לא ס"ל כהרמב"ם הוא מפני שהחידוש בריבוי גוונים הוא דווקא בעורות תחשים וכמו שרש"י מפרש.

חכמים ולא הגיעו להכרעה בזה, אם מין חי' הוא או מין בהמה הוא⁵³. לדעה ב' – היה מין חי'. והנה יש לעיין מה ס"ל לרש"י בזה בפש"מ.

הנה רש"י בפירושו על פרשת תרומה כתב "תחשים – מין חי'⁵⁴" וא"כ נראה לכאורה שס"ל כהשיטה הב'.

ומחדש כ"ק אדמו"ר שאין כוונת רש"י לתפוס צד במחלוקת זו ולהכריע, אלא להבהיר שאין התחש שם של צבע, אלא שם של בעל-חי – ומכריח זאת מכך שהפסוק מחלק ואומר "עורות אילים מאדמים ועורות תחשים" ואינו אומר עורות אילים מאדמים ותחשים.

ועוד ממשיך רש"י ומוכיח⁵⁵ מהתרגום של תחש – "ססגונא – (דפירושו) שהחי' שש ומתפאר בגוונין שלו" וא"כ מוכח שתחש זה מין חי' שהוא שש ומתפאר בגווניו.

ומעלתו המיוחדת של התחש – שמטעם זה נעשה ממנו המכסה העליון – בזה שעור התחש פועל על החי' שתתפאר בצבעי⁵⁶, דהיינו שמעלתו היא לא רק בצבעו היפה אלא שצבעו היפה גורם לו עצמו להתפאר בזה, – מה שמראה שהצבע הוא חלק ממנו עצמו וזה נוגע לתכונתו שלו⁵⁷, כלומר שתכונתו היא ש"ש ומתפאר בגוונין שלו".

וע"פ המבואר לעיל שיופי התחש גורם לו עצמו להתפאר מזה יובן למה זה היה המכסה העליון ביותר, מכיון שלא רק שהוא היה הכי יפה, אלא שהיופי שבו היה חלק ממנו עצמו, דהיינו שהיופי שבו גרם לו להתפאר מעצמו.

ה

"ועצי שיטים"

"וזאת התרומה אשר תקחו מאתם . . ועצי שיטים"

53. הובא בבלי בשם רשב"ל משמו דר"מ.

54. הוא בירושלמי בשם רבנן, ובתנחומא בשם ר' יהודה.

55. ונלע"ד דהסיבה שהרבי מביא ב' ראיות ולא מסתפק בראשונה, הוא מכיון שהראיה הראשונה אינה מספיק חזקה, דזה שהפסוק מחלק את זה לשתים הוא מכיון שזה שתי סוגי עורות שונים, ולכך מביא הרבי ראיה מהתרגום ששם רואים בבירור שתחש הכוונה ל'חיה' ולא לצבע, ואחרי שהרבי מביא ראיה מהתרגום ה"ז גילוי מילתא לפסוק, שכשחילק את העורות אילים מאדמים ועורות תחשים הוא מכיון שבעצם הם שתי מינים שונים, – האילים מאדמים הם שם צבע, והתחשים הוא מין 'חיה'. אך מ"מ ההוכחה מהתרגום לבד אינה מספיקה מכיון שזה רק תרגום ורש"י רוצה שיהיה ראיה מהפסוק עצמו, ואדרבה ההוכחה מהפסוק הוא לכאורה עיקר הראי' מאשר התרגום.

56. שלכן רש"י מוסיף את המילה מתפאר.

57. בשונה מהעורות אילים מאדמים שהנדבה הייתה רק העור עצמו אבל לא צבע העורות.

והנה רש"י⁵⁸ מקשה "ומאין היו להם במדבר?" ומתרץ רש"י, "פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים".

כלומר⁵⁹, מכיון שהכל היה צריך להיות מוכן כבר לנדבת המשכן, והכל כבר היה צריך להיות בידם של בני ישראל, והפעולה של התרומה לא היתה לכרות את העצים ולנדבם אלא רק להפרישם מכיון שכבר היו בידם⁶⁰ 61, א"כ מקשה רש"י, מנין היה להם עצים מוכנים, הרי הם היו

58. ד"ה "ועצי שטים".

59. לקו"ש חל"א תרומה ב'.

60. והנה בשיחה שם מבאר דההכרח לביאור זה הוא – מלשון הכתוב "ויקחו לי תרומה... תקחו את תרומתי... התרומה אשר תקחו מאתם", המראה שחסר רק פעולת הקיחה אבל בעצם הכל מוכן כבר בידם, ולא נאמר לשון נדבה, המראה שהמנדבים צריכים לעשות את פעולת הנדבה שבמילא יכולה לכלול גם כריתת או קניית העצים. ועפ"ז מתורץ למה אין רש"י מפרש שקנו מתגרי האומות, או שכרתו מיער שהיה סמוך להר סיני כפירוש הראב"ע והחזקוני (וכן פירשו הבעלי תוספות), מכיון שהקושיא שאותה הוא בא לישב היא לא שאין עצים גדלים במדבר וא"כ מנין השיגו עצים, (שע"ז מתאים לתרץ שהשיגו מתגרי האומות או שכרתו מיער שהיה סמוך להר סיני), אלא הקושיא היא: הרי העצים היו צריכים להיות מוכנים לנדבת המשכן, ופעולת הנדבה הייתה רק קיחת הגזברים, וא"כ מכיון שאין דרך בני אדם להשתמש בעצים במדבר איך הגיעו עצים למדבר, ואיך היו העצים מוכנים בידם? (ובטעם שלא נתקשה רש"י ע"ד מ"ש האב"ע ועוד, – ראה בהערות)

ומביא שם דיש שפירשו (שפ"ח, באר יצחק ועוד) שההכרח ללמוד מפשש"מ של מקרא כשיטת רבי תנחומא הוא, ממש"נ לקמן בפ' ויקהל "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים", ומכאן מוכח שהעצי שטים כבר היו בידי הבני ישראל. ודוחה הרבי שדוחק גדול ביותר לומר שההכרח הוא כך, מכיון שרש"י לא הזכיר פסוק זה ודוחק לומר שיסמוך על פסוק שכתוב להלן בפרשת ויקהל.

[נ"ל דכוונת הרבי בזה היא לומר שדוחק לומר שרש"י סומך שהבן חמש למקרא ידע את הפסוק של פרשת ויקהל ולכן אין מפרש כאן כלום, שהרי הבן חמש למקרא עדיין לא למד את פרשת ויקהל אלא עדיין אוחז בפרשת תרומה, ופשוט שאין לומר כלל דכוונת הרבי היא לומר שדוחק לומר שרש"י יסמוך על פסוק שכתוב להלן בשביל להכריח את פירושו שהרי: א) מה הבעיה לומר שרש"י אכן יסמוך על פסוק להלן בשביל פירושו כאן. ב) אחרי שאומר שרש"י לא הזכיר פסוק זה בפירושו אומר "ומובן שדוחק וכו'" עם וא"ו החיבור, וא"ת שהרבי מתכוון לומר שדוחק לומר שרש"י יסמוך על פסוק שכתוב להלן בשביל להכריח את פירושו כאן הרי לכאורה לא שייך לכתוב כאן ומובן עם וא"ו החיבור אלא כדבר נוסף. ופשוט.]

נמצא דיש כאן ב' אופנים בביאור שאלת רש"י: לשיטת הי"מ מגיע רש"י לתרץ מנין השיגו עצים בכלל במדבר, אולם לשיטת הרבי, מגיע רש"י לתרץ מנין היו להם עצים מוכנים.

61. ואין להקשות דבחי"ו ויקהל ב' פירש כ"ק אדמו"ר את המילה של קיחה דלא כהשיחה כאן אלא באו"א, דשם פירש ש"תקחו" הוא מלשון בע"כ גם אם אינו רוצה, וזה מראה על פעולת הגזברים, ולשון נדבה מראה על נדיבות הלב, שמנדב מעצמו, ולא שההפריש בין קיחה לנדבה הוא אם כל הנדבה מוכנה או שהמנדב צריך לעשות את כל ההכנות בשביל נדבת העצים,

ונראה לבאר, שכאן בחל"א לומד לפי פשש"מ בפירוש רש"י, ולפי פשש"מ הרי המילה "תקחו" הוא 'לקחת', כמו משהו שמונח ע"ג שולחן ומגיע אדם ולוקח אותה, הרי הדבר כבר מונח ומוכן, וחסר רק פעולת הקיחה של האדם מעל גבי השולחן. אך בחכ"ו אינו מפרש לפי הפירוש הפשוט של המילה "תקחו", וראי' לזה, מהמבואר במ"א (חט"ז תרומה ב' ע' 288 הערה 36) שלפי פשש"מ כל הפרשה מדברת אך ורק על תרומת המשכן וכלל לא על תרומת המזבח ותרומת האדנים, אולם 'אמרו רבותינו' – דהיינו לא לפי פשוטו של מקרא – דמ"ש "ויקחו לי תרומה... תקחו את

במדבר ושם אין דרך בני אדם להשתמש בעצים, וא"כ איך יכול להיות שיהיה להם עצים מוכנים במדבר?

ומתרץ רש"י שיעקב אבינו צפה ברוח קדשו שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והקב"ה צוה להם שהעצים יצטרכו להיות מוכנים על ידם ולכן הביא כבר ארזים למצרים ונטעם שם שכשיצאו ישראל ממצרים והיו במדבר יוכלו לקיים את צווי של הקב"ה לתרום למשכן מעצים שיש להם כבר מוכנים בידם.^{64 63 62}

תרומתי . . התרומה אשר תקחו מאתם" קאי על ג' התרומות, וא"כ גם הביאור דחכ"ו אינו לפשש"מ, דכאן מפרש שהמילים "ויקחו לי תרומה . . תקחו את תרומתי . . התרומה אשר תקחו מאתם" קאי אג' התרומות (האדנים המזבח והמשכן).

62. והנה שם בהערה 15 אומר הרבי וזלה"ק: "אלא שלפועל "הנשים" . . טוו את העזים" (ויקהל לה, כו) – ולא נתנו מן המוכן בידן – כי רצו לטוות "מעל גבי העזים" (רש"י שם), שע"ז נותוס באיכות נדבתם (ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 452 ואילך. וראה לקמן ע' 209). "עכלה"ק.

ויש לקשר זה עם המבואר בלקו"ש חכ"ו ויקהל ב' שאצל הנשים היתה הדגשה מיוחדת בנדיבות הלב מכיון שאישה היא מקבל (עיי"ש אריכות הדברים), ושם מבוארים הדברים כלפי נדבת המשכן שהביאו באופן של "יבואו הנשים על הנשים" וכפירוש הרמב"ן שהנשים נטפלו להנשים, וא"כ כן יש לומר בנוגע למלאכת המשכן (דהיינו לא רק בכמות ההבאה אלא גם באיכות המלאכה) שהיה גם באופן של נדיבות הלב, שלכן טוו דווקא מעל גבי העזים. (שהרי מי שיש לו נדיבות הלב משתדל לעשות את הדבר ככל שיותר טוב ומהודר).

והנה הא דלא מצינו כלל אצל הנשים נדיבות הלב מיוחדת במלאכת המשכן (דהיינו איכות המלאכה) כמו הנשים אלא רק בכמות הנדבה ואופן ההבאה, מותרץ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"א ויקהל ב' ע"ד ההלכה שמכיון שלאחר שחטאו הנשים בחטא העגל לא היה להם נאמנות ודאית שיעשו את המלאכה לשמה ("לי" – לשמיו), אלא סמכו על הנשים שהקב"ה "מילא אותם חכמת לב". משא"כ הנשים לא השתתפו בחטא העגל, ובמילא לא היה אצלם חשש שהמלאכה לא תעשה לשמה, ולכן גם הנשים השתתפו במלאכת המשכן, ובמילא כמו שבנדבת המשכן עצמה היה להם נדיבות לב מיוחדת, כך גם היה להם נדיבות לב מיוחדת בנוגע למלאכת המשכן עצמה (איכות המלאכה), משא"כ אצל הנשים שלא היה להם כלל אפשרות להשתתף במלאכת המשכן מטעם הנ"ל (שחששו שלא יעשו את כל המלאכה לשמה).

והסברא לחלק בין הבאה למלאכה (כמ"ש בהערה 49 שם), ראה בהנחה הבלתי מוגה דשיחה זו (ש"פ ויק"פ תשמ"ז) מכיון שבהבאה יש מעשה הבאה – המוכיח את כוונת הנותן, שכוונתו לשמה, אולם בנוגע למלאכה הקודמת לעשי' – אין כל הוכחה שזה נעשה לשמה, דמנין לגזברים לדעת מטרת עשיית מטווה זה, דיתכן שכוונת עושה המטווה הי' למטרה אחרת, ומכיון שאין הנשים נאמנים כנ"ל, ע"כ חששו וזה נעשה רק ע"י החכמי לב שה' מילא אותם רוח חכמה כנ"ל.

63. ועפ"ז מתורץ הלשון "פירש רבי תנחומא" שבוה בא רש"י להדגיש שההכרח להביא את דברי הרבי תנחומא אינו מפני קושיא שמתעוררת בכללות הסיפור, דהיינו שבסיפור נדבת המשכן מסופר שהביאו עצי שטים ולא מובן מנין צמחו להם במדבר עצי שטים, אלא ההכרח להביא את דברי הרבי תנחומא הוא מפני קושיא שמתעוררת בפירוש המילה של הפסוק "תקחו" שמשמעותה שחסר רק פעולת הקיחה אך הכל מוכן.

64. והסיבה שהקב"ה צוה שיהיו עצים מוכנים שלכן יעקב אבינו היה צריך להכין ארזים במצרים יותר ממאתים שנה לפני הציווי, מרמו רש"י בהזכירו את בעל המימרא 'תנחומא', שבוה מרמו שהסיבה לכך היא, כדי שלבני ישראל הנמצאים במצרים יראו את העצי שטים שעומדים מוכנים לתרומת המשכן כשהם יהיו במדבר, יהי' זה להם נחמה שסוף סוף ישוחררו ממצרים.

כלומר שלפי שיטת כ"ק אדמו"ר לא קשה בפשש"מ מנין צמחו להם עצים שהרי הם במדבר ובמדבר לא צומח עצים, אלא מה שקשה הוא, מנין היו להם עצים מוכנים במדבר לנדבת המשכן, הרי אין דרך בני אדם להשתמש בעצים במדבר וא"כ לא היה אמור להיות עצים לבני ישראל במדבר⁶⁵.

65. שהרי לפני שמקשים על הסיפור (איך השיגו עצים במדבר) יש להקשות מהלשון של הפסוק "תקחו" שמראה שצריך להיות עצים מוכנים, וכנ"ל בהערה 22 בדיוק לשון רש"י על המילה "פירש". ולכאורה כשמתרצים את השאלה הנ"ל במילא גם מתורץ מנין היו להם עצים במדבר שהרי אין גודלים עצים במדבר.

בגדי הכה"ג ע"פ פש"מ בתורת כ"ק אדמו"ר

הת' שמואל פסח שי' תמרין
ישיבת תות"ל ברינוא, צרפת

הקדמה

במערכה שלפנינו מוגש לפני קהל התמימים, אנ"ש, ושאר לומדי התורה, סקירה מקיפה בשיטת כ"ק אדמו"ר בבגדי הכהונה לשיטתו של ראש הפשטנים – רש"י.

ביריעה שלפניכם נעשה נסיון להציע את ביאורי כ"ק אדמו"ר בענין בגדי כה"ג לשיטתו של רש"י, ולהציג בצורה ברורה את שיטתו של כ"ק אדמו"ר – דבר הוי' זו הלכה – בפ' פרשת בגדי הכהן הגדול ע"פ פשוטו של מקרא.

מפאת קוצר הזמן, מערכה זו נכתבה בעיקר ע"פ ביאורי כ"ק אדמו"ר לפרשת תצוה וויק"פ שהוגהו ונדפסו בט"ל חלקי לקו"ש, ומקיפה רק נקודות מסוימות בבגדי הכה"ג, ואי"ה עוד חזון למועד.

בשוה"ג באו: המקורות להמבואר בתורת כ"ק אדמו"ר. הרחבות הנוגעות למובא בפנים (כגון, הכרחו של כ"ק אדמו"ר לביאור זה, קושיות המתורצות עפ"י, דעות נוספות בפירוש הכתוב). ותוספת עיונים והערות בדרך אפשר.

פרק א

בגדי הכהונה – גדרם ומהותם

א

"בגדי קודש" – "לכבוד ולתפארת"

בכללות¹ ענינם של בגדי הכהונה (של הכה"ג) הוא כמפורש בפסוק "ועשית בגדי קודש לאהרן
אחיך לכבוד ולתפארת"².

כלומר, ענינם העיקרי של בגדי הכה"ג הוא בגדי קודש, בגדים המכניסים את הכהן לקדושת הכהונה בפו"מ וממלאים את ידיו לשירות, כמ"ש בארוכה בפרק הבא. אלא שלבושים אלו נעשו

1. לקו"ש חכ"ו עמ' 193 ואילך.

2. שמות כה, ב.

באופן מיוחד ביותר, הן בחומר הבדים (זהב תכלת וארגמן גו' ושש³) והן במידתם וציורם ע"ד בגדי מלכות, שיהי' לכבוד ולתפארת.

אלא שלא כל בגדי הכהונה נכנסים להגדרה זו, ויש לחלקם לארבע קטגוריות כלליות:

(א) מכנסי הכה"ג – מהותם הוא בגד⁴ לכסות בשר ערוה ולא לכבוד ולתפארת כ"א לצניעות בעלמא, ומטעם זה גם אין הם שייכים כל כך לחינוך הכהונה⁵.

(ב) אפוד, מעיל, כתנת תשבץ, מצנפת ואבנט – מהותם העיקרי הוא "בגדי קודש לאהרן אחיך" אלא שנעשו באופן של "לכבוד ולתפארת" כדלקמן.

א. בגדי הכהונה – נעשו באופן מיוחד ונאה.

כתונת ואבנט – הכתונת נעשתה "תשבץ", כלומר נעשו בה משבצות (כמין גומות העשויות בתכשיטי זהב למושב קביעת אבנים טובות ומרגליות) לנוי, והאבנט הינו חגורה על הכתונת המוסיפה בהנוי והכבוד של הכתונת.

מצנפת – כמין כיפת כובע, שאע"פ שברור שענינה הוא כמו כל כובע, אך זהו כובע נאה ומיוחד "לכבוד ולתפארת".

ב. בגדי הכה"ג – הם בגדי מלכות.

אפוד – הינו בגד שנעשה לצניעות יתרה, ע"ד סינר שנשים לובשות בשעת רכיבה על הסוס, והוא עשוי לכבוד ולתפארת, דזהו בגד שלובשות דווקא השרות ולא כל אישה, וכן נעשה מ"זהב תכלת וארגמן גו' ושש"⁶ – ע"ד בגדי מלכות.

מעיל – הינו בגד נאה ולבוש מלכות ע"ד מ"ש "כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים"⁷. וכן נעשה "כליל תכלת" ללא כל מין אחר מעורב בו – ע"ד בגדי מלכות⁸.

(ג) החושן – אע"פ שהוא כתכשיט שמהותו לכבוד ולתפארת מ"מ הרי הוא נתון כנגד הלב – במקום שמוכיח שהינו בגד נאה ומלוכתי אך נחשב בגד.

3. שם כח, ו. טו. – אפוד וחושן ועד"ז בנוגע לשאר הבגדים.

4. ראה מאמר ד"ה וישלח יהושע תשל"ו דחלק מעניני בגד ולבוש במהותו – ענין הצניעות, עיי"ש.

5. לקו"ש חכ"ו עמ' 290 הערה 20.

6. שם כח, ו.

7. שמואל ב' יג, יח.

8. לקו"ש חכ"ו עמ' 193 הערה 19.

(ד) הציץ – אין ענינו בגד כלל כ"א תכשיט שהי' לכה"ג, שהרי הי' מונח על מצחו, וע"י פתיל תכלת על המצנפת⁹ – מה שמוכיח שאין הוא בגד כלל כ"א תכשיט (על בגד¹⁰) שכל מהותו "כבוד ותפארת".

סיכום: בגדי הכה"ג נחלקים לארבע הגדרות כלליות: בגד, בגד ע"ד תכשיט, תכשיט שהוא בגד, תכשיט.

פרק ב

פעולתם של כגדי הכהונה

א

שלב א' כהונת אהרן ובניו – כהן בשם התואר

בגד¹¹ הכהונה היו אחד הדברים שקידשו את אהרן ובניו הכהנים והכניסו אותם לעבודת השירות במשכן כדלהלן. בהקדים, דבציווי הקב"ה למשה בענין כהונת אהרן ובניו היו ב' שלבים:

א "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו איתו מתוך בני" לכהנו לי¹²". זה הי' הצייווי הראשון של הקב"ה למשה, להבדיל את אהרן ובניו מכל בני" להיות "כהנים".

"כהן" הינו שם התואר והמעלה ואינו ע"ש הפעולה שעושה האדם¹³, שם זה מציין אנשים מיוחדים שיש להם מעלה מסוימת, שבגללה וכתוצאה ממנה הם שייכים לכהונה – לשירות בבית המקדש. בקבוצה זו נכללים אהרן ובניו משעה שנמשחו וצאצאיהם עד סוף כל הדורות, לפני כן היו אלו בכורי בני ישראל שנמנו על קבוצה זו.

אך לא ככהנים הראשונים – בכורי בני ישראל, הכהנים האחרונים – אהרן ובניו, גבי אהרן ובניו נצטווה משה "ואתה הקרב אליך – לאחר שתגמר מלאכת המשכן"¹⁴.

9. לקו"ש שם עמ' 194 ובהערה 26 שם: פרשתנו כח, לו. ועפ"ז י"ל דהוה כגדר תכשיט על בגד.

10. ראה הערה 37 לקמן.

11. לקו"ש ח"ו עמ' 170 ואילך.

12. שמות כח, א.

13. מסיבה זו גם גדולים שלא נתחנכו, בעלי מומין, קטנים, ואפי' נשים, שפסולין לעבודה נכללים בשם "כהנים", להיותם מזרע אהרן ובניו שנבחרו לשרת.

14. פרש"י על אתר.

הבכורות אע"פ שהיו (א) כהנים (ב) הנגשים אל ה' – להקריב קרבנות" מ"מ לא הותר להם להתקרב למקומו של משה, הם היו "מחיצה לעצמם" ואפילו למקומו של אהרן לא הותר להתקרב.

משא"כ אהרן ובניו הכהנים "לאחר שתגמור מלאכת המשכן", עומדים להיכנס למשכן – המקום שבו הי' משה נכנס לשמוע את דבר ה'. דא עקא, בשביל להיכנס לענין השרות והכהונה בפועל¹⁵ הוצרכו לעוד כמה דברים.

ב

שלב ב' בכהונת אהרן ובניו – לקדשו לכהנו לי, ע"י הבגדים

לאחר מכן נצטוו משה בעוד ציווי:

(ב) "ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי – לקדשו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים שיהא כהן לי ולשון כהונה שירות הוא. שנטריאה בלע"ז¹⁶".

וגם בפרט זה – עבודת השירות – ישנו חילוק עיקרי בין כפי שזה הי' עד אז, לכפי שנתחדש בציווי זה בנוגע לאהרן ובניו הנכנסים לעבודת הכהונה ע"י בגדי הכהונה [והחינוך למילואים]:

אצל בכורי בני' הי' זה ענין טכני [יחסית] – מצד הפעולה, מכיון שהם כהנים הם זכו לשרת, אך ענין השירות לא הפך להיות מעלתם הם, מציאותם לא נשתנתה.

עד"ז משה ששימש בחלוק לבן (ולא בבגדי כהונה) הי' לו את מעלת הכהונה בשם התואר, אך לגבי דרגת כהונה זו ד"לקדשו לכהנו לי", הי' משה כור אצלה אף ששימש משכן ואכל קדשים מכיון שכהונה זו הוא ענין חדש שנפעל ע"י החינוך למילואים ולבישת הבגדים.

אך אצל אהרן ובניו ע"י בגדי הכהונה [והחינוך למילואים] הם קיבלו מעלה נוספת – שהשלימה את כהונתם¹⁷, ע"י הבגדים [והחינוך] אהרן ובניו וזרעם¹⁸ עד עולם התקדשו והוכנסו לעבודת השירות בפו"מ במשכן, ומעלה זו נהפכה להיות דרגא ומעלה נוספת באהרן ובניו וזרעם עד עולם, המתבטאת בשמם "כהנים".

כלומר, [החינוך ו]לבישת בגדי הכהונה פעלו שהשם כהנים קיבל משמעות נוספת, חדשה, חסרת כל תקדים. לא רק שהם אנשים מיוחדים [ומצד כך, הם] הראויים לעבוד ולשרת לפני ה'

15. ולהדגיש שחסרון זה בפועל הינו ע"ד כהן בזה"ז כהן קודם שנתחנך לעבודה אבל לא מצד חסרון במעלתו. וראה בשיחה שם בארוכה.

16. שם כח, ג ובפרש"י.

17. לקו"ש ח"ו לעיל, לקו"ש חכ"ו עמ' 283 ואילך.

18. מלבד הבע"מ וכדו' שאינם שייכים לשירות ובמילא אינם שייכים ל"לקדשו לכהנו לי".

[וכתוצאה מכך משמשים בפר"מ], אלא גם שהם אנשים קדושים [בכך שהם] המשרתים לפני המקום.

ג

המסתעף – זמן עשיית בגדי הכהונה

את¹⁹ בגדי הכהונה נצטוו משה לעשות לאחר שיגמור את מלאכת עשיית המשכן.

וטעם הדבר יובן ע"פ המבואר לעיל, דבגדר הכהונה דבני אהרן במשכן ב' שלבים חדשים: כהן מצד שם התואר וכהן [שאע"פ שהינו גם שם תואר דהאדם, אך הוא] ע"ש הפעולה.

אך חלות קדושה חדשה זו דכהונה, שייכת אך ורק לאחר שיש מציאות המשכן – מקום המיועד שבו תשרה השכינה, ואזי שייך המושג כהן – "לכהנו לי", ולאחר מכן מגיע עוד פרט נוסף המשלים את הכהונה – לבישת בגדי הקודש, שמכניסים את הכהנים לשימוש בפועל²⁰. אך כל עוד אין מציאות של משכן אין מה לגשת לכל המושג כהנים [החדש²¹], הקשור אם אפשרות לשרת לפני ה'²², דכל עוד אין מציאות של משכן – אזי הסוג החדש של כהן והקדושה החדשה של כהן איננה קיימת עדיין²³.

19. לקו"ש חכ"ו עמ' 280 ואילך.

20. הנה בשיחה שם לא מוסבר כ"כ הטעם שלא שייך מושג כהן [– "סוג כהן דמשכן" – המושג כהונה החדש] לפני הקמת המשכן וזלה"ק:

"די חלות הקדושה פון לכהנו לי (במשכן [קדושה חדשה: "הקרב גו' מתוך בני" לכהנו לי"].) קען זיין נאר ווען ס'איז דא די מציאות פון אן ארט וואו עס קען זיין "ושכנתי" ובמילא – ווערט אפשריות המציאות פון לכהנו לי, פון כהונה – לשירות, ערשט דעמאלט קען זיין "לקדשו, להכניסו בכהונה ע"י הבגדים" (פרש"י תצוה שם) בשעת אבער ס'איז נאך ניטא די מציאות פון א מקום לשרת איז ניטא דער ענין פון (און לבישת בגדים וואס איז א פרט און איז משלים כהונתם)"

ולכאורה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ו (הובא לעיל) יובן, כי הרי לא ככהנים ראשונים אלו האחרונים, דאלו האחרונים כהונתם קשורה בקשר ישיר למשכן, דהפירוש כהן כעת הוא אנשים מיוחדים הראוים מצד מעלה מסוימת להיכנס למשכן (ולא רק שראוים להקריב קרבנות ע"ד בכורי בני" ובמילא כהונת אהרן ובניו (ובלשון כ"ק אדמו"ר: לכהנו לי – דמשכן, קדושה חדשה: הקרב גו' מתוך בני" לכהנו לי)) קשורה ושייכת רק אחר שיש מושג של משכן.

אולם עפי"ז צע"ק מה שמביא רבינו בהערה 28 שם כמקור לקדושה החדשה "הקרב גו' מתוך בני" לכהנו לי" דהרי עיקר ההוכחה למושג כהונה חדשה שהתחדשה אצל אהרן ובניו, שהם ראוים להיכנס למקום שמשה שומע את דבר ה' הוא ממ"ש: ואתה הקרב אליך, כמבואר בח"ו שם, וא"כ מדוע השמיט זאת רבינו. וצ"ע.

21. ראה שם הערה 28: קדושה חדשה: הקרב גו' מתוך בני" לכהנו לי" וראה לעיל הערה 20.

22. ראה לעיל אות א' (פרק זה) שזהו מחידושי הכהונה דאהרן ובניו שנכנסים לאותו מקום שבו שמע את דבר ה'.

23. להעיר דאין כהן ובגדי כהונה בבמת יחיד (ובחים קיב, ב.ו.עוד). ויש לעיין האם הכהונה כהן הוא מצד שם התואר בטרתו ואזי מתפרטים כאן ב' סוגי הכהונה או לדרגא הב' דכהונה שם התואר ע"ש הפעולה.

עד"ז ומזה הטעם, גם עשיית בגדי הכהונה – באה לאחר שנגמרה כבר מלאכת עשיית המציאות דהמשכן, מכיון שבגדי הכהונה אינם חלק ממלאכת המשכן כ"א זה שייך לעבודת הכהנים, מה ששייך רק בסיום מלאכת המשכן.

ד

פעולתם של הבגדים בעבודת הכהנים

בכללות²⁴ נחלקים בגדי הכה"ג בפעולתם לב' סוגים:

א. בגדים שקשורים עם העבודה של המשכן – כתונת מצנפת מכנסיים ואבנט, שענינם מילוי ידיים, קידוש ושירות הכהנים עצמם במשכן, וציץ שענינו (אפי' כשאינו על מצח כה"ג²⁵ – "תמיד") לרצות על דם וחלב שקרבו בטומאה.

ב. בגדים שבנוסף לענין הא' יש בהם עוד ענין, הקשור עם פעולת הבגדים כשלעצמם, ע"י הכניסה בהם:

האפוד – "ושמת את שתי אבני הזכרון על כתפות האפוד אבני זכרון לבנ"י ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על ב' כתפיו לזכרון".

החושן – "ונשא אהרן את את שמות בנ"י בחושן המשפט על לבו בבואו אל הקודש לזכרון לפני ה' תמיד", "ונשא אהרן את משפט בנ"י על לבו לפני ה' תמיד".

והמעיל – "והי' על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל אל הקודש לפני ה' ובצאתו".

והנפק"מ לפועל (ע"פ פשוטו של מקרא²⁶) דכהן מחוסר אחד מן הבגדים שבסוג הא' מתחייב מיתה רק אם שימש בהם. אך כהן גדול הנכנס מחוסר בגד מהסוג הב' מתחייב מיתה כבר על עצם הכניסה – דהרי בגדים אלו לא קשורים להעבודה במשכן אלא יש בהם ענין כשלעצמם, כדלעיל.

24. ראה להרחבת הענין לקו"ש חכ"א עמ' 181 ואילך.

25. ואף שנחלקו בזה כמו שהביא רש"י בפרשתנו (כ"ח, ל"ח ד"ה והי' על מצחו תמיד), מ"מ מובן מלשונו שכן הוא פש"מ לדעת רש"י.

26. ראה בשיחה שם (אות ו'), דאע"פ שיש לפרש שגם על הכניסה חתחייב גם בחסרון בגד מהסוג הא', אך א"א לפרש כן ע"ד הפשט.

פרק ג

אבני החושן והאפוד

א

אבני השוהם

בכתפות האפוד נתלו ב' אבני שוהם שעל גביהם נחקקו שמות בני ישראל "ששה משמותם על האבן האחת ואת ששה הנותרים על האבן השנית כתולדתם"²⁷ – כסדר שנולדו ראובן שמעון לוי יהודה דן ונפתלי על האחת ועל השני' גד ואשר יששכר זבולון יוסף ובנימין מלא שכן הוא כתוב במקום תולדתו כ"ה אותיות בכל אחת ואחת"²⁸.

בדבריו²⁹ אלו בא רש"י להבהיר בפשוטו של מקרא,

[דאין לפרש (מכורח הקשיים בל' הכתוב – דלכאורה הול"ל "ופתחת עליהם שמות בני ישראל כתולדתם" ולא "על האבן השנית כתולדתם", וכן לכאורה מה בא להוסיף בתיבת "הנותרים", דע"כ נראה לפרש) דהכוונה בתיבת הנותרים – בחשיבות השבטים, דעל האבן הא' נכתבו השבטים החשובים יותר ועל האבן הב' 'הנותרים'³⁰, וכן גם בסדר חקיקתם גופא הי' הפרש – דבאבן הא' נכתבו ע"פ דרגת חשיבותם, יהודה יוסף וכו' ורק "על האבן השנית – כתולדתם".]

דתיבת "כתולדתם" הולכת על ב' האבנים בשווה³¹ – "ראובן שמעון . . על האחת, ועל השני' גד ואשר . . יוסף ובנימין"³² ומה שנאמר כתולדתם בהמשך לאבן השני' (מה שנותן מקום לטעות שהכוונה דווקא לאבן זו) הוא לרמז על אופן כתיבת בנימין בצורה מלאה כמקום תולדתו.

דהפי' בתיבת "נותרים" הוא, דששה שבטים אלו נולדו כנוספים על השבטים שלפניהם (בני זלפה – כהוספה על בני לאה כשלעצמה, בני רחל – לאחר שהייתה עקרה ונתנה את בלהה ע"מ ש"תלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה"³³) כמסופר בפרשת ויצא, והוסיף הכתוב תיבה זו, להורות

27. שמות כ"ח, ט.

28. ד"ה כתולדותם.

29. לקו"ש חל"ו עמ' 146 ואילך. ועיין שם להרחבת הענין והביאור בפנימיות הענינים. עיי"ש.

30. בני השפחות או (גם) אלה שהוכיחם יעקב לפני פטירתו וכיו"ב.

31. וכדמוכח גם ממ"ש "זאת שמות הששה הנותרים".

32. ולא די שהי' כותב "כסדר שנולדו" דאז עדיין הי' מקום לפרש שהכוונה כסדר שנולדו ע"פ האמהות – כ"א עם כל בני' ברצף – דאזי אתי שפיר במקצת עכ"פ הלשון "הנותרים" – דרוב מי שהיו על האבן הב' היו בני השפחות.

וראה לקמן הערה 37 שהרמב"ם חולק ע"כ וס"ל שנכתבו "ראובן באבן זו ושמעון באבן האחרת" וטעמו בזה, ועיין בגוף השיחה בביאור מחלוקתם והביאור בפנימיות הענינים, עיי"ש.

33. הנה לשון כ"ק אדמו"ר שם (בהערה *15) "שבסדר לידתן נולדו שבטים אלו לאח"ז כמו בתור הוספה על הששה

ש"כתולדתם" הכוונה כסדר שנולדו השבטים עצמם, ולא ע"פ סדר לידתם ע"י האמהות (בני לאה, בני בלהה וכו'). והקדים הכתוב "ששה משמותם..." להבהיר שהכוונה ב"נותרים" הוא אך ורק מצד סדר התולדה ולא מצד חשיבות ופחיתות דאין כל חילוק בין האבנים, ואין חשיבות באבן אחת על השני' עד שאפי' במספר האותיות שווים הם "כ"ה אותיות בכל אחת ואחת".

ב אבני המילואים

החשן נארג מחוטי זהב תכלת ארגמן תולעת שני ושש משזר באופן שב' עבריו נראים שונים. ארכו ה' נכפל, כך שארכו ורחבו היו שווים – זרת על זרת, ובין כפליו הונחו האורים והתומים³⁴.

בחושן נקבעו משבצות זהב שבהם מולאו י"ב אבנים ועליהם פותחו שמות בני" כסדר תולדתם ע"ד אבני האפוד³⁵, דכיון שהאפוד הוא עיקר הבגד והחשן היה תחת האפוד כמין שולים³⁶, ע"כ גם סדר השמות שבהחושן הוא נמשך אחר הסדר שבאבני האפוד – עיקר הבגד³⁷.

ויה"ר שע"י העיסוק בתורת כ"ק אדמו"ר בפירוש פשוטן של כתובים נזכה תיכף ומיד להתגלותו כפשוטו, וישמיענו נפלאות מתורתו "תורה חדשה מאתי תצא" – תורתו של משיח, "מנחם שמו", בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש!

הראשונים וכפשוטות הכתובים בפ' ויצא זולפה שפחת לאה הוי הוספה על לידת בני לאה עצמה (משא"כ בני בלהה שפחת רחל, כבהמשך ההערה) וכן לידת רחל באו לאחר שרחל היתה עקרה (ויצא כט, לא) ולא ילדה ליעקב (שם ל, א) ותאמר הנה אמתי בלהה בא אלי' ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה (שם, ג) והטעם שלא נחית לפרש גם גבי יששכר וזבולון נראה, כי אלו פשוט הוא "כפשוטות הכתובים בפ' ויצא" כמתואר שם ש"ותעמוד מלדת" וכו' משא"כ גבי רחל וזלפה שלא היו אלה בני נוספים לאמם צריך להבהיר דאף שלא היו נוספים לאמם, מ"מ כו' כלעיל.

34. שמות פרק כח פסוקים טו – טז ול', ופרש"י שם.

35. לקו"ש חל"ו עמ' 150 הערה 37. וראה שם דהרא"ם והגו"א הוכיחו מפירש"י לנ"ך (שופטים י"ח, כט) כסדר לידתן מהאמהות (תחילה כל בני לאה, אח"כ בני בלהה וכו'), וכ"ה בהואיל משה לפרש"י כאן.

אך רש"י עה"ת אינו מוכרח שיתאים לפירושו בנ"ך, ובפשוטות "כסדר תולדתם" שכתוב בחושן הוא כסדר באפוד כמ"ש בבאר היטב לפרש"י כאן. וראה מהר"י קורקוס להל' כלי המקדש (ומנ"ח שם) דהדעת נותן דסדר חושן וסדר אפוד כי הדדי נינהו.

36. ע"פ מ"ש רבינו הבחי (כ"ח ו בתחלתו), כטעם לכך שהקדים הכתוב את ציווי עשיית האפוד לעשיית החשן. וראה לעיל פרק א' במהותו של החושן.

37. ולהרמב"ם שס"ל שהאפוד והחושן היוו לבוש א' [וע"כ גם חגרו את חשב האפוד רק לאחר לבישת החושן] ועיקר הבגד (התכשיט) הוא החושן (כמ"ש לעיל), לומד את סדר השמות שבאבנים שבכתפות האפוד מעיקר הבגד, החושן – דע"ד שבחושן רק ע"י צירוף כל האבנים נוצר הסדר של "כתולדתם", כן גם באבני האפוד שע"י צירוף ב' האבנים יצא שהסדר הוא "כתולדתם" (ע"י האמהות).



רמב"ם



לקדוש ה' מכובד זה יוה"כ

הת' שניאור זלמן שי' גוראריה
ישיבת ליובאוויטש טאראנטא, קנדה

א

קושיית כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם בהמקור דכבוד שבת

איתא בשבת¹: "אל ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב² ולקדוש ה' מכובד, אל זה יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה, וכבדתו רב אמר להקדים ושמואל אמר לאחר".

על שאלת ריש גלותא פרש"י³: מדכתיב וקראת לשבת עונג מכלל דלקדוש ה' לאו אשבת קאי⁴. ועל ביאור הגמ' את לשון הפסוק וכבדתו פירש"י⁵: אשבת מהדר דאי ביוה"כ הא כתיב ביה מכובד.

וכתב הרמב"ם⁶: "ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים, והן מפורשין על ידי הנביאים שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש⁷ ה' מכובד".

והקשה כ"ק אדמו"ר ע"ז וזלה"ק⁸: "צ"ע במה שברמב"ם הל' שבת רפ"ל (וכן הועתק בשו"ע אדה"ז ר"ס רמב) לא סיים בהעתקת ל' הכתוב מלת וכבדתו – שקאי על כבוד שבת, משא"כ מכובד המדבר ביוה"כ ע"פ דרוז"ל בשבת שם".

1. קיט, א.

2. ישעי' נח, יג.

3. ד"ה מאי דכתיב.

4. ראה בחדא"ג במהרש"א כאן: "עיינן פירש רש"י ור"ל דוקראת לשבת עונג משמע בעונג אכילה ולקדוש ה' משמע דכולו לה' בלא אכילה, וכה"ג אמרי' פ' אלו דברים הכל מודים בשבת דבעינן לכם דכתיב וקראת לשבת עונג ובעצרת פליגי דכתיב לה' וכתוב לכם וא"כ ע"כ ולקדוש ה' דמשמע כולו לה' לא איירי בשבת ולא מתוקמא אלא ביום הכפורים שהוא נמי מקרי שבת".

5. ד"ה וכבדתו.

6. הל' שבת פ"ל ה"א.

7. כ"ה בגמ' שם (וכן ברא"ש, ורי"ף), ובפסוק שם: "לקדוש", ובכתי"ת ושאל' – "לקדוש".

8. לקו"ש חט"ז עמ' 522.

היינו, שצ"ע מדוע לא העתיק מהפסוק גם תיבת "וכבדתו", שהרי מתיבה זו נלמד החיוב דכבוד שבת. משא"כ תיבת "מכובד" שהעתיק – ממנה לומדים חיוב דכבוד ביום הכפורים, בגמ' שבת שם.

ויש להוסיף שהרמב"ם לא סיים ב"וגו", וע"פ הכלל בשיחת כ"ק אדמו"ר⁹ שכאשר הרמב"ם מצטט פסוק ואינו חותם ב"וגו" מהווה דבר הוכחה שלדעתו אין המשך הפסוק נוגע להלכה שבה הוא עוסק ודי לו בתיבות המצוטטות¹⁰.

ב

ב' אופנים ליישב את דברי הרמב"ם

הנה קושיא זו הקשו בכ"מ, ומצינו ב' אופנים לתרץ:

(א) בס' פרי צדיק¹¹ כתב: "אף דדרשינן ליה איום הכפורים, היינו משום דביום הכפורים לא שייך ענג אלא כבוד לבד, ומשום דהדר אמר ולקדוש ה' משמע דלא שבת לבד דקאי ביה קאי, ולרביי דבר אחר חוץ משבת נמי אתי, וכמו שכתב רש"י (ק"ט, א ד"ה וכבדתו), ומכל מקום ודאי גם שבת לא נפיק מכללו".

היינו ש"ולקדוש ה' מכובד" קאי גם לענין שבת וגם לענין יוה"כ¹², ולכן זה שכתב הרמב"ם "מכובד" קאי גם על שבת.

(ב) בס' סדר משנה על הרמב"ם כתב דהרמב"ם "סובר דהך קרא לקדוש ה' מכובד קאי על שבת לא דקאי על יוה"כ, ושוב אין כאן מצוה מדברי קבלה לכבדו ליוה"כ ואינו אלא מנהג בעלמא מה שנוהגין להדליק ביוה"כ נרות". ויעו"ש בהמשך דבריו ביאור הגמ' דשבת ק"ט.

היינו שלפי דעתו אכן לדעת הרמב"ם מש"כ "לקדוש ה' מכובד" קאי רק על שבת ולא על יוה"כ, דלא כרב המנונא בגמ' שם, וכמש"כ: "ופסק רבינו כרב ושמואל ור' יוחנן ורב פפא ולא כרב המנונא דרביים נינהו נגד רב המנונא וגם רב המנונא היה תלמידו של רב, ודו"ק".

ולכאורה צ"ב לאופן הא', שהרמב"ם בהל' שביתת עשור לא הביא דין ודרשה זו ד"ולקדוש ה'

9. כללי רמב"ם ע' 79. וש"נ.

10. ולכאורה לא כמוכבא ברמב"ם קאפח שם הע' א פי' מעיל שמואל לתי' קושיא זו: "וכוונת רבנו כאן ולקדש ה' מכבד וכו' כלומר המשך הפסוק".

11. קונטרס שביתת השבת אות ד.

12. וכע"ז כתבו הגר"א בס' תקט סק"ג, ועוד.

מכובד וכו' זה יוה"כ וכו' כבדהו בכסות נקיה¹³ (וכן הקשה בסדר משנה¹⁴).

ג

הטעם שלא כתב הרמב"ם דין כבוד יוה"כ בהל' שביתת עשור ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר והנה י"ל ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר בש"פ קורח תשד"מ¹⁵ שהקשה: "מדוע כתב הרמב"ם את הלכות יוה"כ בתור ענין בפ"ע, ולא כללם עם שאר ההלכות דמועדי חודש תשרי. ושאלה זו מודגשת עוד יותר לאור העובדה שבספר זמנים עסקינן, ואעפ"כ, לא הובאו הלכות יוה"כ בהתאם לסדר הזמנים.

והביאור בזה: בריש הלכות שביתת עשור כותב הרמב"ם: "כל דבר שאסור לעשותו בשבת . . אסור לעשותו ביום הכפורים וכו', כללו של דבר אין בין שבת ליום הכפורים בענינים אלו אלא שזדון מלאכה בשבת בסקילה וביום הכפורים בכרת", כלומר, שדיני יוה"כ שוים לדיני שבת (מלבד בנוגע לעונש כו'), ולכן כתב הרמב"ם את הלכות שביתת עשור בסמיכות לדיני שבת".

וכאן רואים בהדגשה את כללו של הרמב"ם בחיבורו – "הלכות הלכות" שכן, כאשר ישנם שתי אפשרויות היכן לכתוב דיני יוה"כ פ: על סדר הזמנים דזה בין הלכות שופר להלכות סוכה ולולב, או בסדר הלכתי – בסמיכות להלכות שבת, שכן, ב"הלכה" שוים דיני יוה"כ לדיני שבת, אזי בוחר הרמב"ם לכתבן בסמיכות להלכות שבת בהתאם לתוכן ההלכה, והטעם – מפני שזהו תוכן ספרו: "הלכות הלכות". ע"כ.

ואולי אפ"ל בנדו"ד (לאופן הא'), שהרמב"ם סומך על מה שכתוב בהל' שבת (שכן דיני יוה"כ פ שוים לדיני שבת), וא"צ לכתוב עוה"פ בהל' יוה"כ פ, דין זה.

ומתאים עם הכלל המובא בשיחת כ"ק אדמו"ר¹⁶, בדרכו של הרמב"ם לסמוך "על מה שכתב כבר במקום אחר הקודם לזה" אולם לא "על מה שיבוא לפנינו" (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות וא"ו)¹⁷ כלומר: אין דרכו של הרמב"ם לרוב להביא דין אחד פעמיים, זאת, מכיון שמטרת ספרו ידיעת ההלכות, ומי שכבר שנה את ההלכה אינו זקוק לפעם נוספת¹⁷.

13. כבשו"ע סי' תר"י סעי' ד. וכן בשו"ע אדה"ז ראה לקמן ס"ד.

14. וכן במעיל שמואל (ושם: למה בהל' שביתת עשור השמיט דרשת ולקדוש ה' מכובד כבדהו בכסות נקי'). חי' הגאון האדר"ת ועוד.

15. התוועדיות תשד"מ ח"ג ע' 2032.

16. כללי רמב"ם ע' 55. וש"נ.

17. ובהמשך לזה כתוב שם: "וממילא, אם ילמוד את הרמב"ם בסדר שונה – הרי באותם מקומות שהרמב"ם סתם דבריו בהסתמכו על מה שכתב בהלכות לפני כן לא ידע דבר הסתום".

ד

ביאור דעת אדה"ז בהנ"ל

וכותב כ"ק אדמו"ר (הובא לעיל אות א): "וכן הועתק בשו"ע אדה"ז ר"ס רמ"ב, ובשו"ע שם כתב: "שני הדברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים והם כבוד וענג שנאמר וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד".

ובסי' תר"י סעי' ח כתב: "לקדוש ה' מכובד זה יום הכיפורים¹⁸ שאין בו אכילה ושתייה אמרה תורה כבדוהו בכסות נקיה ובנרות לפיכך נוהגין להציע בגדים נאים בבית הכנסת".

ולפי הנ"ל י"ל ע"פ הכלל בשיחת כ"ק אדמו"ר¹⁹, שבשו"ע מביא דין יותר מפעם אחת, בכל מקום שהוא נוגע למעשה²⁰.

וא"כ גם בדעת אדה"ז י"ל כאופן הא' ול"צ לומר כפי האופן הב', שסבר אדה"ז ש"לקדוש ה' מכובד" קאי גם על יוה"כ כרב המנונא בגמ' שם²¹.

ולהעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר במק"א²² בדעת אדה"ז בלבוש ביוה"כ"פ: "פסקנט דער אלטער רבי "הלובש שק מחמת תשובה צריך לפשטו ביוה"כ מפני שהוא יו"ט וצריך לכבדו בכסות נקי" ד.ה. אז די תשובה פון יוה"כ"פ טאר ניט זיין בסתירה צום יו"ט שבו, און דעריבער טאר מען ניט טראגן "שק מחמת תשובה".

[תרגום חופשי: פוסק אדה"ז "הלובש שק מחמת תשובה צריך לפשטו ביוה"כ"פ מפני שהוא יו"ט וצריך לכבדו בכסות נקיה". זאת אומרת שהתשובה של יוה"כ"פ אסורה להיות בסתירה ליו"ט שבו, ולכן אסור ללבוש "שק מחמת תשובה"].

ובהע' שם²³: "והרי החיוב תשובה דיוה"כ"פ הוא מה"ת . . . ואילו החיוב דכסות נקי' הוא רק מדברי קבלה (ראה שו"ע אדה"ז שם ס"ח. וראה קו"א לסרמ"ב סק"א דלדעת הרמב"ם לכבדו בכסות נקי' הוא מדרבנן), ולמה לא דוחה "שק מחמת תשובה" את החיוב דכסות נקי'.

אלא שמכיון שענינו (העיקרי) דיוה"כ"פ הוא מה שעצמו של יום מכפר, לכן, התשובה דיוה"כ"פ היא תשובה מתוך שמחה (ולא ב"שק") ולהעיר מס' חסידים סתרט"ז: ביוה"כ . . . צריך לקרוע הלב ולא הבגדים. – וראה במפרשי הפוסק יואל ב, יג.

18. ראה במ"מ שם "גמרא שבת קיט, א".

19. שלחן המלך ע' כב אות ט. וש"נ.

20. ועיי"ש בהע' 14. טעם החילוק בין הרמב"ם והשו"ע.

21. ולהעיר שפסק זה הביא אדה"ז בסוגריים.

22. לקו"ש חכ"ט עמ' 203.

23. הע' 14.

כתיבת תורה שבעל פה

הרב אברהם שי' וילהלם
ישיבת תורת"ל מגדל העמק, ארה"ק

א

פסק הרמב"ם בקריאה על פה, ומקורו לפי הכס"מ

איתא בגמ'¹: דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב כתוב לך את הדברים האלה, וכתוב כי ע"פ הדברים האלה, הא כיצד, דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. דבי רבי ישמעאל תנא, אלה, אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות.

מדברי הגמ' עולה שישנו איסור לומר בע"פ פסוקים מהתורה שבכתב, וכן לכתוב את התורה שבע"פ. והרמב"ם הביא להלכה דין זה, וז"ל²: הקורא יש לו לדלג ממקום למקום בענין אחד, כגון אחרי מות ואך בעשור. . . והוא שלא יקרא על פה, שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת. . . ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה.

ובכס"מ כתב שמקורו לדין הראשון ("שאסור לקרות שלא מן הכתב") הוא מהגמ' הנ"ל, ומקורו לדין השני ("לא יתרגם מתוך הכתב") הוא מהירושלמי במס' מגילה³, וז"ל: א"ר חגי, ר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא, חמא חד סופר מושיט תרגומא מן גו ספרא, אמר ליה אסור לך, דברים שנאמרו בפה בפה, בכתב בכתב.

ולפום ריהטא נראה שהירושלמי והבבלי מדברים בענין אחד, שאסור לכתוב את התורה שבע"פ, וכך פסק הרמב"ם להלכה.

ב

ביאור רבינו בשיטת הרמב"ם

אמנם, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מבאר את שיטת הרמב"ם באופן אחר. וזלה"ק⁴:

1. גיטין ס, ב.

2. הל' תפלה פי"ב ה"ח-יא.

3. פ"א ה"ד.

4. אג"ק ח"ח ע' רנה.

והנה עפמ"ש ומבאר בבנין הלכה דאין חילוק באיסורים הנ"ל בין קרה"ת ות"ת דרבים סתם עדיין צע"ק: א) מפני מה לא הובאו ברמב"ם דינים אלו בת"ת דרבים. דפשיטא שלא יסמוך על מש"כ בהקדמת ספרו (וגם שם הוא רק ספור דברים ולא פס"ד), או במו"נ. ב) איך התירו האיסור – כרמב"ם הל' תפלה פי"ב ה"ח – בקריאת כה"ג דאך בעשור ביוהכ"פ . . ועוד, והעיקר מנ"ל לחדש דלהרמב"ם ישנם איסורים אלו בת"ת דרבים.

ולדידי – אין לנו בדעת הרמב"ם אלא האמור בפירוש – דבקריאת התורה אסור לקרות שלא מן הכתב וכן שבקרה"ת אסור לתרגם מן הכתב – כהירושלמי. וס"ל להרמב"ם דהירושלמי מפרש דברי הבבלי בזה . . או דפליג על הבבלי [ובכ] "ז הלכה כהירושלמי, כיון דסתם משנה דיומא דקורא אך בעשור בע"פ מוכח דלא כבבלי גיטין (ס, ב).

ומעליותא דקרה"ת יש לבאר בכמה אופנים. ואחד מהם שזהו חובת הצבור ולא היחיד . . . משא"כ קרה"ת דכה"ג – דצורך עבודתו היא (יומא שם).

ועדיין צריך ביאור דא"כ למה לא נכתבה תושבע"פ ע"י רז"ל. ושערי תירוצים לא ננעלו, והוא דאף דאין איסור בדבר בכ"ז לא כתבוה . . מהטעם שהובא במו"נ ח"א פע"א, ועוד. עכלה"ק.

וסיכום הדברים (בהנוגע לנדו"ד):

את"ל שהרמב"ם התכוון לפסוק כהעולה בפשטות מהגמ' הנ"ל, צ"ע מדוע ביאר זאת רק בהלכות קרה"ת, ולא בהלכות ת"ת?

ולבאר זה מחדש רבינו, שאכן לדעת הרמב"ם אין כל איסור בדבר, ומותר לקרוא תושב"כ בע"פ וכן לכתוב את התורה שבע"פ. ואיסור זה חל רק בשעת קרה"ת, משום שהיא חובת הציבור⁵. ומה שמפורש בגמ' שיש בזה איסור – ס"ל להרמב"ם שהירושלמי מפרש דברי הבבלי, שאיסור זה הוא רק בקרה"ת, או שהירושלמי חולק על הבבלי ומ"מ יש לפסוק כהירושלמי⁶.

והוא חידוש גדול בדעת הרמב"ם, שאין איסור כלל לכתוב את התורה שבע"פ (וכלשון רבינו "דאף דאין איסור בדבר בכ"ז לא כתבוה").

5. ובמקום אחר (אג"ק ח"ט ע' עט) הוסיף רבינו ביאור בזה: "כיון שזהו חובת הצבור ה"ה בדוגמא דנתינת התורה שניתנה לכלל ישראל, ולכן דברים שנתנו בכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ וכו' כי צריך להיות כנתינתה".

6. ודלא כבכל מקום שפוסקים כהבבלי, כיון שכאן מסתם משנה מוכח כהירושלמי.

ג

הקושיא על שיטת הרמב"ם ע"פ המבואר בגמרא

והנה, בגמ' מבואר שאיסור זה אינו שייך בזמננו, וז"ל: "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, האי ספר אפטרותא אסור למקרי ביה בשבת, מאי טעמא, דלא ניתן ליכתב (פחות מספר אחד שלם לעצמו). מר בר רב אשי אמר לטלטולי נמי אסור, מ"ט דהא לא חזי למיקרי ביה. ולא היא, שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה, דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. והא לא ניתן ליכתב (שום דבר גמרא והלכה ואגדה, כדאמרינן לקמן אלה אתה כותב כו'), אלא כיון דלא אפשר (מליכתב, שנתמעט הלב והתורה משתכחת), עת לעשות לה' הפרו תורתך (ואם בא עת לעשות תקנה לשם שמים הפרו דברי תורה לשעה הצריכה), ה"נ כיון דלא אפשר (שאינ לכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם), עת לעשות לה' הפרו תורתך".

אמנם הרמב"ם לא הביא להלכה שדין זה הותר בזמננו משום עת לעשות לה'. וי"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל, דס"ל שהירושלמי מפרש את הבבלי ופסק כהבבלי, ולפי"ז צ"ל שאין היתר זה כלל. שהרי הגמ' מוכיחה שהאיסור נתבטל ממה שר' יוחנן ור"ל מעייני בספרא דאגדתא, על אף שלא ניתן להיכתב. אמנם להרמב"ם (ע"פ הירושלמי) שאין כל איסור בדבר, שוב אין ראייה כלל שהפרו איסור זה.

ונמצא, שלהלכה יש לפסוק כדעת רבה, ר' יוסף ומר בר ר' אשי, דס"ל שאסור לקרוא בספר אפטרותא משום שלא ניתן להיכתב. ואכן הרמב"ם הביא דין זה (שאסור לכתוב פחות מספר נביא שלם) להלכה⁸, ולא כתב שדין זה הותר משום עת לעשות לה'. ולפיכך אף בנידון האיסור דאמירת

7. שם ע"א (ובפרש"י).

8. הל' תפילין ומזוזה וס"ת פ"ז הי"ד. וז"ל: מותר לכתוב התורה חומש חומש בפני עצמו, ואין בהן קדושת ספר תורה התם, אבל לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות.

ואמנם בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' נא) כתב שלשיטת הרמב"ם אין איסור כתיבת חלק מחומש אלא כשכותב ע"מ ללמוד בו, והוא ע"פ ביאור החת"ס (יר"ד סי' רנד) שטעם האיסור לכתוב מגילה הוא משום שדורשים בתורה דינים מסמיכות הפרשיות, וכשכותב חלק מהתורה בנפרד אין ניכר סמיכות הפרשיות, ולפיכך דוקא כשכותב הפרשה ע"מ ללמוד ממנה אסור, שמא לא ידרוש הסמוכין, אבל כשכותבה שלא ע"מ ללמוד אין מקום לחשש זה. וביאר שלפי"ז מובן מדוע כתב הרמב"ם דין זה דוקא לגבי פרשיות שבתורה אבל בנביאים לא אסר, והוא משום שבנביאים אין דורשים דינים מן הסמיכות ואין מקום לאיסור כלל. ולפי"ז נמצא שהרמב"ם לא הביא כלל איסור זה להלכה, והוא ע"פ המבואר בגמ' דהותר האיסור משום עת לעשות לה'.

אבל כבר העירו בזה (ראה בעיונים שבסוף מהדורת הרמב"ם המבואר) מהמפורש בתשובות הרמב"ם (סי' רסח), שאסור לכתוב פסוק על טלית לנוי לפי שאין לכתוב מן התורה פסוקים פסוקים, ואע"פ שכתובה זו נועדה לנוי ולא להתלמד, ומוכח שהאיסור הוא בכל כתיבה שהיא. ומפורש גם בדבריו שם שאסר לכתוב "שיר של פגעים" (והוא המזמור "יושב בסתר" (תהלים צא) – ראה שבועות טו, א ובפרש"י ד"ה ושיר של פגעים), וא"כ האיסור הוא אף בנביאים וכתובים.

[ומה שבס' היד כתב האיסור בנוגע לתורה, צ"ל שהוא לאו דוקא, וה"ה לנביאים וכתובים].

דברים שבע"פ מתוך הכתב בשעת קרה"ת, ס"ל להרמב"ם שהאיסור קיים גם היום ולא הופר משום עת לעשות לה'.

ומוכן, שטעם ההיתר המבואר בגמ' בנוגע לזמננו, אינו שייך להרמב"ם – שהרי מותר לכתוב תורה שבע"פ כדי שלא תישכח, וכל האיסור הוא רק בעת קרה"ת.

אבל לכאורה צ"ע:

רבה ור' יוסף אמרו שאסור לקרוא בספר אפטרטא משום שלא ניתן להיכתב. ופירש בזה הריטב"א⁹, שטעם האיסור הוא משום שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ, וכיון שלא ניתן להיכתב פחות מספר נביא שלם, נמצא שקורא בע"פ ולא מתוך הכתב (דאין גדר "כתב" על הספר שבידו).

אמנם לדעת הרמב"ם הרי אין איסור באמירת דברים שבכתב בע"פ, וא"כ אינו מוכן מדוע אסרו רבה ור' יוסף לקרוא בספר זה?

ד

קושיא נוספת על הרמב"ם

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים קושיא נוספת:

במשנה איתא¹⁰: "כל כתבי הקדש מצילין אותן [בשבת] מפני הדלקה, בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן, ואע"פ שכתובים בכל לשון טעונין גניזה".

ובגמ': "איתמר, היו כתובים תרגום או בכל לשון, רב הונא אמר אין מצילין אותן מפני הדליקה, ורב חסדא אמר מצילין אותן מפני הדליקה". ומבאר הגמ': "אליבא דמאן דאמר ניתנו לקרות בהן, דכולי עלמא לא פליגי דמצילין, כי פליגי אליבא דמאן דאמר לא ניתנו לקרות בהן, רב הונא אמר אין מצילין, דהא לא ניתנו לקרות בהן, רב חסדא אמר מצילין משום בזיון כתבי הקדש".

ופירש רש"י, שהמ"ד דס"ל לא ניתנו לקרות בהן הוא רבן גמליאל¹¹, דס"ל שלא התיירו לכתוב ס"ת בכל לשון (אלא רק אשורית ויונית).

אמנם, בדברי ר"ג נתבאר רק שאסור לכתוב ס"ת בלשון אחרת, ובגמ' נאמר שאף אסור לקרוא בו, והא מנ"ל?

9. ד"ה מ"ט. וכ"ה ברבינו קרשקש.

10. שבת קטו, א.

11. מגילה ח, ב (במשנה).

ופירשו בתוס'¹² בשם הרב פור"ת, "כיון דלא ניתנו ליכתב אסור לקרות בהן, משום דדברים שבכתב אסור לאומרו בעל פה". והיינו, שכיון שהס"ת שנכתב בלשון אחרת אינו כתוב כהלכתו, נמצא שאסור לקרות מתוכו אפילו פסוק אחד, שנמצא שקורא בע"פ.

ודין זה הובא להלכה גם ברמב"ם, וז"ל¹³: מותר להציל כל כתיבי הקדש שיש בחצר לחצר אחרת . . . והוא שיהיו כתובין אשורית ובלשון הקדש, אבל אם היו כתובין בכל לשון או בכתב אחר אין מצילין אותן אפילו היה שם עירוב. ובחול אסור לקרות בהם אלא מניחן במקום התורף והן מתאבדין מאליהן.

ולכאורה גם כאן אינו מובן: כיון שלדעת הרמב"ם אין איסור לומר בע"פ דברים שבכתב, מדוע אסרו לקרות בכתבי הקדש כשכתובים בכל לשון? ועד"ז – מדוע אסור להצילם מפני הדליקה בשבת וצריך לאבדן, הלא אין איסור לכתוב דברים שבע"פ?

ה

ביאור שיטת הרמב"ם

אלא שלאחר העיון נראה לומר דלא קשיא כלל, כיון שאפשר שהרמב"ם יפרש סוגיא זו באופן אחר.

דהנה בתוס' הנ"ל, לאחר שהביאו פירוש הרב פור"ת שטעם האיסור לקרות בהן הוא משום דברים שבכתב אסור לאומרו בעל פה, הקשו על דבריו¹⁴, אולם לא פירשו הסוגיא באופן אחר.

וכתב בזה המגיני שלמה¹⁵, שאפשר לפרש שכיון שלדעת רבן גמליאל אין כותבים ס"ת בכל לשון, אסרו חכמים לקרוא בספר זה, כדי שלא יבואו אחרים ויכתבו לכתחילה. והיינו, שכל מקום שאסרו חכמים לכתוב באופן מסוים אסרו גם לקרוא מספר כזה אם עברו וכתבוהו.

והביא ראיה לדבריו מהדין הנ"ל דרבה ור' יוסף שאסרו לקרוא בספר אפסרתא, שאף כאן יש להקשות (כנ"ל) מה ענין איסור הכתיבה לאיסור הקריאה, וצ"ל ששניהם שייכים זה לזה.

12. ד"ה לא.

13. הל' שבת פכ"ג הכ"ו.

14. וז"ל: וקשה, דאין זה אי אתה רשאי לאומרו בעל פה, כיון שאינו אומרו בלשון הקודש אלא באותו לשון שהן כתובין, דהא שרי למימר בעל פה תרגום, כדמתרגם רב יוסף.

15. וראה גם שבת של מי ולשון הזהב.

אלא שלכאורה צ"ע בזה, שהרי טעם האיסור בגמ' שם הוא משום האיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה (כנ"ל ס"ג מהריטב"א)¹⁶, וא"כ אינו מובן, מנ"ל שאיסור הכתיבה והקריאה שייכים זה לזה?

ואולי י"ל הביאור בזה – שב' הקושיות מתורצות זו בזו: כיון שהרמב"ם ס"ל דליכא כלל לאיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ, הרי הוא מוכרח לבאר בגמ' שטעם האיסור הוא רק משום שאסרו לכתוב פחות מספר שלם, ואיסור הכתיבה חד הוא עם איסור הקריאה, וכמ"ש במגיני שלמה.

ולפי"ז מובן שכך אפשר גם ללמוד בסוגיא זו – שכיון שאסרו חכמים לכתוב ס"ת בכל לשון, לפיכך אסור לקרות בהם ואין מצילים אותם מפני הדליקה בשבת. ומיושבים היטב פסקי הרמב"ם בכהנ"ל.

ד

דעת הרמב"ם דאף בזמננו אסור להציל כתבי הקודש שנכתבו בלשון אחר

והנה בנוגע להצלת כתבי הקודש נפסק להלכה בשו"ע¹⁷: "כל כתבי הקודש מצילין האידנא מפני הדליקה". וביאר הט"ז: "פי' דבזמן חכמי התלמוד היה אסור לכתוב ספרים אלא בלשון הקדש או יוונית, אבל האידנא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך התירו לכתוב בכל לשון". ועד"ז כתב במג"א: "האידנא – דבציר לבא, ונתנו כל הספרים לכתוב שלא ישתכחו, וטעונים גניזה".

ובשו"ע אדה"ז¹⁸: "כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה, ובימי חכמי התלמוד לא ניתנו ליכתב אלא כ"ד ספרים אבל לא תורה שבעל פה. . ואף כ"ד ספרים לא ניתנו ליכתב אלא על עור בהמה טהורה ובכתב אשורי ולשון הקודש ובדיו, אבל לא על הנייר ולא בכתב או לשון אחר, אפילו תרגום. . ואם נכתבו בכתב או לשון אחר, אפילו בחול אסור לקרות בהן, אלא מניחם במקום התורפה והם מתאבדים מאליהם. . ולפיכך אין מצילין אותם בשבת מפני הדליקה.

. . וכל זה בימיהם, אבל עכשיו משום עת לעשות לה' הפרו תורתך התירו לכתוב כל הספרים אפילו של תורה שבעל פה. . מפני שנתמעט הלב ונתרבה השכחה, ולכן מצילין אותם מפני הדליקה ומכל מקום התורפה בשבת.

16. ושם מובן שאין להקשות כקושית התוס' כאן, שהרי קורא שם את פסוקי ההפטרה ובלשון הקודש, וה"ז הדברים שבכתב עצמם ולא תרגומם.

17. סי' שלד סי"ב. וכ"כ התוס' בשבת שם (ד"ה אליבא).

18. שם.

וכן התיירו משום עת לעשות לה' וגו' לכתוב אפילו כ"ד ספרים תרגום וכל לשון ובכל כתב על הנייר, מפני שאין כל אדם יכול לכתוב אשורית, וגם אין הכל מבינים לשון הקודש, וגם אין ספק ביד הכל לקנות הקלף, ולכן מצילים אותם ג"כ מפני הדליקה ומכל מקום התורפה".

אמנם, לכאורה כ"ז הוא לדעתם, ע"פ ההיתר דעת לעשות לה'. אבל להרמב"ם דלא ס"ל היתר זה – צ"ל שאף האיסור בתקפו עומד, ואסור להציל את כתבי הקודש שנכתבו בכל לשון (אלא שלדעתו איסור זה אינו בנוגע לתושבע"פ – שאין בה איסור כלל¹⁹).

וכדמוכח ג"כ ממה שהרמב"ם הביא הדין דאיסור כתיבת ס"ת להלכה, וז"ל: "אין כותבין תפילין ומזוזות אלא בכתב אשורי, והתיירו בספרים לכתבן אף ביוני בלבד, וכבר נשתקע יוני מן העולם ונשתבש ואבד, לפיכך אין כותבין היום שלשתן אלא אשורי". ומכך שלא הוסיף שבזמננו הותר האיסור (ואדרבה, הוסיף שבזמננו נאסר אף לכתוב ביונית) – מוכח שאיסור זה קיים גם היום.

ומכיון שלהרמב"ם איסור הכתיבה והקריאה חד הוא, כנ"ל – נמצא שאף האיסור לקרוא בספרים אלו ולהצילים מפני הדליקה קיים גם היום²⁰.

ההתימה על מערכת ה"הרמב"ם המבואר", שפירשו הלכה זו ברמב"ם²¹ ע"פ ביאור אדה"ז, שהוא משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, וכתבו שלפי"ז אף לדעת הרמב"ם הותר האיסור בזמננו, ולא הרגישו בכהנ"ל.

19. להעיר מלשון הרמב"ם (הל' סוה"ת פ"ו ה"ח): "כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד". ולכאורה כולל גם תושבע"פ, שהיא פירוש וביאור לכתבי הקודש, ומבאר שאסור לשורפם. ונמצא שאי"ז כלול בדין דכתבי הקודש הכתובים בכל לשון, שצריך להניחם במקום התורף.

אמנם לכאורה אינו שייך לנדו"ד, כיון שיש לחלק בין הנחה במקום התורף, לבין שריפה ואיבוד ביד. וכדמוכח גם מזה שהרמב"ם אינו פוסק לגבי כתבי הקודש שכתבם בכל לשון, שודאי צריך להניחם במקום התורף, שמתר לשורפם או לאבדם. וק"ל.

20. בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' מ) כתב שאף להרמב"ם איסור זה הותר משום עת לעשות לה', ומה שלא כתב כן בפירוש הוא משום שאין דרכו להעתיק הדינים שלא נזכרו בפירוש בתלמוד.

אמנם ע"פ המבואר בפנים מוכרח לומר שהרמב"ם ס"ל שאיסור זה שייך גם היום, והרי בדין האיסור דכתיבת התורה בכל לשון כתב בפירוש שאסור אף ביונית (שהוא דין שלא נזכר בתלמוד), ואעפ"כ לא הוסיף שמשום עת לעשות לה' מותר בכל לשון. וא"כ ה"ה בנידון זה.

21. וגם בהלכות תפלה שם (פי"ב ה"א) כתבו בסתם שהאיסור לקרוא התרגום מתוך הכתב הוא משום שדברי תורה שנאמרו בע"פ אסור לאמרם מתוך הכתב, ולא העירו שדין זה הוא רק בקרה"ת.

ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר "גברא קטילא"

הת' מנחם מענדל שי' פוטאש

ישיבת תות"ל המרכזית – 770, ברוקלין נ. י.

א

קושיא על דברי הרמב"ם באיסור יציאה מערי מקלט

בלקוטי שיחות חל"ח¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מה שכתב הרמב"ם² "הגולה אינו יוצא מעיר מקלט לעולם, ואפילו לדבר מצוה או כו' ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד הדליקה ומן המפולת³, אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרוי' אינו יוצא משם לעולם⁴ עד שימות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שבארנו⁵."

וצ"ב הרי הכלל הוא ש"פיקוח נפש דוחה כל התורה כולה"⁶ ועכו"כ כאן שהרי "כל ישראל" צריכים לתשועתו, וא"כ איך פסק הרמב"ם שא"א לו לצאת להציל כל עם ישראל."

ותירצו באחרונים⁷ כמה תשובות בזה, אמנם כ"ק אדמו"ר דוחה אותם⁸ ומבאר ביאור חדש ע"פ מה שממשיך הרמב"ם "ואם יצא התיר עצמו למיתה" דבפשטות הכוונה בדברי הרמב"ם הוא,

1. פ' מסעי ב' ע' 127.

2. הלי' רוצח ושמירת נפש פ"ז ה"ח.

3. מקור דבריו הוא המשנה במכות יא, ב ושם איתא רק "אינו יוצא לא וכו' לא לעדות נפשות ואפילו כל ישראל צריכים לו וכו' ואינו מוזכר "או להציל מיד העובד כוכבים או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת" אלא זהו הוספת הרמב"ם ומקורו הוא מספרי זוטא פרשת מסעי לה, כה.

4. הלשון לעולם אינו הולך על הזמן (שהרי יוצא ע"י מיתת כהן גדול) אלא על שבכל מצב אינו יוצא. (וראה ר"ח, ומאירי, שפי' שהמשנה מדבר על אלו שאינם יוצאים אפילו במותו של כ"ג כגון ההורג כ"ג וכו').

5. שם פ"ה ה"י.

6. יומא פג, א, סנהדרין עד, א, פסחים כה, א. רמב"ם הלי' יסוה"ת פ"ב ה"א, וראה הלי' פ"ב ה"ג, ולקו"ש חכ"ז ע' 133.

7. אור שמח לרמב"ם שם, ערוך השולחן חו"מ סתכ"ה סנ"ז, מנ"ח מצוה ת"י, תפארת ישראל על המש' במכות שם שיח יצחק שם, ועוד.

8. האו"ש שם ועוד מתרצים שאינו יכול לצאת שהרי מסכן עצמו עי"ז כיון דמצוה ביד גואל הדם להרגו, ולכן אין חיוב לסכן עצמו, וקשה א' הא דאינו חייב ליכנס לספק סכנה להציל חבריו במחלו' היא שנוי' והרבה פוסקים שחייב לסכן עצמו (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הצלת נפשות) ב' כאן אין אפילו ספק סכנה, שהרי פשיטא שאם יש ביכולתו להציל כל עם ישראל יש לו היכולת להגן עצמו מגואל הדם.

הערך השולחן שם תירץ דכיון שהתגלגלה ע"י הריגת נפש רחוק הוא שיתגלגל ע"י זכות, (להציל כלל ישראל) וקשה שהרי איך אפשר לסמוך על סברא זו לדחות פקד'נ של כל ישראל שדוחה כל התורה כולה אפילו אם הוי' ספק וספק ספיקא.

המג"ח שם מתרץ שמוזכר דכתיב "שם תהא דירתו" הוי' גזו"כ שאינו יוצא לשום דבר אפילו לצורך גדול כהצלת כלל

דהיה מקום לומר שהגם דמן הדין אינו יוצא לעולם, מ"מ אם יצא להציל נפש אחת וכו' אינו נחשב שיצא בזדון (שע"ז כתב הרמב"ם לעיל שהתיר עצמו למיתה) אלא נחשב שיצא בשוגג, וע"ז משמיענו הרמב"ם דכיון דאסור לצאת כלל, לכן אם יצא "התיר עצמו למיתה".

אבל הא גופא טעמא בעי למה נחשבת יציאתו כיציאה במזיד, הרי יצא כדי להציל נפש מישראל.

ב

פי' "התיר עצמו למיתה"

ומבאר, שהרמב"ם כתב "ואם יצא התיר וכו'" לא כדין בפני עצמו, אלא הוא טעם ע"ז שאינו יוצא משם לעולם.

דהנה בפשטות הטעם למה כשיצא מעיר מקלט "התיר עצמו למיתה" הוא לפי שכשיצא יש רשות ביד לגואל הדם להרגו וכן כל אדם אם הרגו אינו חייב עליו⁹.

אמנם לפי"ז צ"ע דהל"ל "הרי זה התיר עצמו למיתה לפי שרשות לכל אדם להרגו" ולמה כתב הרמב"ם "התיר עצמו למיתה ורשות לכל אדם להרגו".

ועוד והוא העיקר מה משמיענו הרמב"ם בזה "שהתיר עצמו למיתה" ולמה לא הסתפק בהעתקת לשון רע"ק¹⁰ "רשות ביד גואל הדם להרגו וכל אדם אין חייבין עליו".

ג

ביאור חדש ב"התיר עצמו למיתה"

ומבאר כ"ק אדמו"ר שזה שהתיר עצמו למיתה אינו משום שיש רשות לגואל הדם להרגו, אלא שהרמב"ם אומר כאן שתי הלכות, (א) "התיר עצמו למיתה", (ב) "ורשות (בו' המוסיף) ביד גואל הדם להרגו וכו' והם שתי הלכות שונות.

הדין הראשון הוא בנוגע לגואל הדם עצמו "התיר עצמו למיתה" ואינו תוצאה מההיתר לגואל הדם להרגו, כ"א מחמת עצם יציאתו חוץ לעיר מקלט התיר עצמו למיתה (כדלקמן). והדין השני הוא בשייכות להריגת הרוצח ע"י אחר.

9. ישראל, וקשה הרי פקו"נ דוחה כל התורה כולה ולמה לא ידחה גוה"כ זו (והרי בלימוד לא כתוב שדין זה הוא גם במקום פקו"נ).

9. וכדכתב ברמב"ם שם פ"ה ה"י. "נכנס לעיר מקלטו ויצא חוץ לתחומה בזדון הרי זה התיר עצמו למיתה, ורשות לגואל הדם להרגו ואם הרגו כל אדם אין חייבין עליו, שנאמר (מסעי לה, כז) "אין לו דם".

10. מכות שם.

והמקור לדין הראשון ש"התיר עצמו למיתה" נלמד מהכתוב "ונס שמה" שם תהא דירתו וכו', פ' שחיתו היא רק בעיר מקלטו ואם יצא נפקע ממנו גדר "חיות" ולכן אם יצא "התיר עצמו למיתה"¹¹, והוי כ"גברא קטילא"¹².

ועפ"ז מבאר הא דאינו יוצא משם אפילו בפקו"נ, שכיון שע"י יציאתו יש עליו דין של "גברא קטילא" א"א שיחול עליו חיוב ודין לצאת מעיר מקלטו¹³. ע"כ תוכן השיחה.

ד

כמה קושיות על ביאור כ"ק אדמו"ר

ולכאורה צ"ב:

(א) הרי הדין והחיוב של פק"נ חל עליו כשעדיין נמצא בתוך כותלי עיר מקלט שהרי החיוב הוא לצאת מעיר מקלטו, וא"כ עדיין אינו נקרא "גברא קטילא", ולמה לא יחול עליו הדין וחיוב של פקו"נ.

(ב) אי חשיב כגברא קטילא אחר"כ כ"ש שיכול לצאת, שהרי א"א שיחול עליו שום דין גם הדין של "עיר מקלט", וא"כ לאחר שיצא הרי א"א שיחול עליו חיוב לחזור, ולמה אינו יכול לצאת ואו יכול להציל ה"ה נחשב כגברא קטילא ואין עליו שום דין וכו'.

(ג) כ"ק אדמו"ר מביא בהערה 31 "ואף שפשוט שאם יצא מעיר מקלטו חייב בכל המצות (וקידושו קידושין) ולא אמרינן "במתים חפשי" כי בזה שנעשה גברא קטילא לא נפקע ממנו חיוב במצוות וכו"¹⁴ הרי עדיין חל עליו חיוב במצוות וא"כ צ"ע למה בנוגע לחלות הדין לצאת לפקו"נ,

11. "ויש לומר עוד שכוונת הכתוב (ואתחנן ד, מב. ועד"ז בפ' שופטים יט, ה. וראה רמב"ם ה' רוצח רפ"ז) "ונס אל אחת הערים האל וחי" היא דהורג נפש ראוי להיות בגדר "גברא קטילא" אלא שבעיר מקלט נתחדש בו דין ד"וחי", שנפקע ממנו גדר "גברא קטילא" (לקו"ש שם).

12. ראה סנהדרין עח, א. ובפרש"י שם ד"ה פטור, רמב"ם ה' רוצח פ"ב ה"ח.

13. ולפי"ז מובן סיום המשנה שם שהלימוד של דין זה הוא מהכתוב "אשר נס שמה" שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו" דהיינו שחיותו וקיומו הוא רק בעיר מקלטו.

ויש לומר שזהו גם מה שמובא שם לא רק "שם תהא דירתו" אלא גם "שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו" דלכאורה מה זה נוגע לנו"ד, אלא שזה בא ללמדנו שזה שצריך להיות בעיר מקלטו אין זה בגדר מצוה וחיוב עליו להיות שם או אפילו יתירה מזו שמקום חיותו הוא רק "שמה" אלא עוד זאת שחוקן מעיר מקלטו אין לו מציאות כלל ולכן א"א שיחול עליו שום דין וחיוב (גם הקשור עם יציאתו משם), (לקו"ש שם).

14. ומקשה מתוספתא מכות שם. דדוקא מתחומה של עיר הוא "כאחד מכל האדם וחיוב על מכתו ועל קללתו וחיוב על נזקו בין איש ובין אישה וכו' ומשמע דכאשר יצא חוץ לתחומה של עיר מקלטו אין חייבים על נזקו וחבלו (וראה אנציקלופדי תלמודית ערך חובל ע' תרצט) אבל בפשטות זהו דוקא לענין חיוב נזק וחבלו דגופו כיון שנחשב כגברא קטילא.

אינו יכול לחול עליו כיון שהוא "גברא קטילא" משא"כ בנוגע לחלות וחיוב שאר במצות עדיין חייב בו.

ד) הא גופא דנחשב כ"גברא קטילא" הוא ג"כ דין מן התורה והרי פקו"נ דוחה "כל התורה כולה" ולמה לא ידחה דין זה ג"כ¹⁵.

ה

דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הבלתי מוגה

והנה בהביאור כפי שנדפס בהנחה בלתי מוגה¹⁶ בש"פ וירא תשמ"ו, ביאר כ"ק אדמו"ר באופן אחר קצת. והתוכן, שמכיון שע"י יציאתו נקרא "גברא קטילא" ואינו נחשב למציאות, לכן בודאי אין בכוחו להציל יהודי שני. וה"ל שם "עפ"ז י"ל אז היות דער גולה איז א "גברא קטילא" דאס הייסט אז ע"פ תורה איז ער קיין מציאות ניט האט ער ניט דער כח צו מציל זיין א צווייטען אידן ווייל אזא וואס איז ניט קיין מציאות קאן ער ניט מציל זיין א צווייטען".

והקשו בשעתו בקובצי הערות¹⁷ "קושיא עצומה"¹⁸, מהו הראיה שאין בכוחו להציל, אולי אכן יש בכוחו להציל.

ובשבת ש"פ חיי שרה ביאר רבינו, שהא גופא שפקו"נ דישראל תלוי באדם שהתורה אוסרת עליו לצאת מעיר מקלטו מכריח לומר ד"כלפי שמיא גליא שאין ביכלתו להציל". וע"ד מה שכתב הרמב"ן¹⁹ בנוגע לדין עדים זוממים דאם ב"ד כבר הרגו משום עדותם אינן נהרגים, דכיון שכבר נהרג ע"פ תורה בב"ד, ה"ז גופא מכריח לומר, דכלפי שמיא גליא שלא הי' צדיק ובעוננו מת, "שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי וכו".

ועד"ז כאן כיון שהוא היחיד שיכול להציל וע"י יציאתו יחשב כגברא קטילא" ה"ז הוכחה שאין בידיו להציל, שא"א שהקב"ה יעשה שהאדם היחיד שיכול להצילו הוא יה' נחשב כגברא קטילא ע"י יציאתו.

ולפי"ז נמצא הביאור שונה במקצת ממה שמובא בשיחה בלקו"ש שם.

15. ובפרט שדחה כ"ק אדמו"ר לעיל תירוץ המנ"ח דהא דאינו יכול לצאת הוא אפילו לפקו"נ הוי גוה"כ, מהא דפקו"נ דוחה כל התורה כולה כולל גוה"כ.

16. ההתוועדויות נדפסו בשיחות קודש ח"א ע' 260 ואילך, וע' 281 ואילך. התוועדויות ח"א ע' 521 ואילך, וע' 551 ואילך.

17. ראה הערות וביאורים גליון י' שסו.

18. לשון הרב שם.

19. פ' שופטים יט, יט. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 234. וראה התוועדות י"ט כסלו תשמ"ו בביאור על הרמב"ם "המודה בקנס פטור".

שלפי מה שכתוב שם התי' הוא שאין בכוחו להציל כיון דע"י יציאתו יחשב כגברא קטילא, משא"כ לפי מה שמבואר בשיחה כפי שנדפס בלוק"ש התי' הוא שאין הדין של פקו"נ יכול לחול על "גברא קטילא" ובלשון השיחה שם "כיון שע"פ דין תורה יש עליו דין "גברא קטילא" א"א שיחול עליו שום חיוב ודין לצאת מעיר מקלטו לאיזו ענין שהוא"²⁰.

ועפ"י פ' זה מתורץ שפיר הקושיות הנ"ל שהרי הגם שהדין חל כשהוא עדיין בעיר מקלטו מ"מ כיון שא"א לו להציל הרי לגביו אינו דין של פקו"נ בכלל ולכן א"א שהדין יחול עליו ועד"ז מתורץ שאר הקוש'.

אמנם לפי השיחה כפי שנדפס בלוקו"ש לכאורה הדגש הוא, שאין הדין יכול לחול על גברא קטילא, והביאור שכ"ק אדמו"ר דיבר בהתוועדות (שאינו יכול להציל) מובא שם בקיצור נמרץ, וע"ד הרמז, ובסוגריים. והדרא הקושיא לדוכתא.

ד

ב' דינים ב"גברא קטילא"

וי"ל הביאור בזה, ובהקדם שהדין של גברא קטילא אפשר לומר בב' אופנים: א) גברא קטילא בפועל, ב) גברא קטילא בעצם.

דהנה מצינו²¹ המושג של גברא קטילא, בנוגע לאדם (או בהמה) שיש בגופו מום העתיד בוודאי להביא למותו²², ואדם זה נקרא טריפה ונחשב כמת, משום שבפועל בודאי ימות, ולכן נחשב מין התורה כאילו מת כבר בפועל. ועל כן אמר רבא²³ "הכל מודים בהורג את הטריפה שהוא פטור", כיון שע"פ תורה נחשב כמת בפועל.

ובפשטות הביאור בזה הוא, דכיון שבודאי הולך למות אנו מחשיבים כאילו מת בפועל, דהיינו שיש מציאות של אדם חי, ויש מציאות של אדם מת. ואנו אומרים, שהגם שעדיין נמצא במציאות חי, מ"מ כיון שהולך למות פוסקים לו גם עכשיו דהוא מציאות מת.

ונמצא שזה שהוא נחשב כ"גברא קטילא", הוא משום שהוא כאילו מת בפועל.

אמנם נראה דכאן מחדש כ"ק אדמו"ר ביאור חדש בהגדר ד"גברא קטילא", שהגדר של גברא קטילא כאן אינו רק שנחשב כאילו מת (בפועל, כמו בטריפה). אלא הפי' הוא שע"פ תורה

20. בסגנון אחר לפי הביאור בבלתי מוגה התי' הוא דין מיוחד בנוגע לפקו"נ שאין בכוחו להציל, משא"כ לפי השיחה בלוקו"ש התי' הוא שא"א לחול עליו שום חיוב ובמילא גם הדין של פקו"נ.

21. ראה סנהדרין עה, א.

22. כגון מי שנקבה לו הושט או קרום המוח שלו (רש"י שם). וראה חולין פרק אלו טריפות.

23. סנהדרין שם.

מציאותו מחוץ לערי מקלט אינו קיימת, וכאיו אינו קיים בעולם, שהרי הא דהתורה אמרה "שם תהא דירתו" התורה קובע שע"פ תורה מציאותו רק קיימת בערי מקלט, וברגע שיצא מחוץ למקלט הוי' כאילו אינו קיים במציאות פ' שהתורה אינו מתחשבת עם מציאותו מחוץ לערי מקלט והוי' כאילו אינו, שהרי יש לו רק מציאות וחיות אחד וזהו רק בערי מקלט.

ונמצא שזה שנחשב כגברא קטילא מחוץ לערי מקלט, אין הפי' רק משום שנחשב כאילו מת, אלא הפי' הוא שע"פ תורה מציאות כזו אינו קיימת. ומה שנקרא "גברא קטילא", הוא משום **שבעצם** אינו קיים מחוץ לעיר מקלט²⁴.

וי"ל שזהו הפי' בדברי כ"ק אדמו"ר שם, "אלא שזה בא ללמדנו, שזה שצריך להיות בעיר מקלטו אין זה רק בגדר מצוה וחיוב עליו להיות שם, ואיסור לצאת משם, או אפילו יתירה מזו שמקום חיותו הוא רק "שמה". אלא עוד זאת, שחוץ לעיר מקלטו אין לו מציאות כלל".

[ובסגנון אחר שבטריפה הדין של גברא קטילא מבטל מציאותו וחיות הנוכחית, משא"כ בערי מקלט הדין של "גברא קטילא" פועל שמציאותו מחוץ לערי מקלט אף פעם לא היתה קיימת²⁵].

ז

תירוץ הקושיות הנ"ל

ועפ"ז נמצא מובן מה שהקשינו לעיל:

(א) במה שהקשינו אמאי א"א שיחול עליו הדין של פקו"נ דוחה וכו', הגם שבשעת חלות הדין עדיין נמצא בעיר מקלט ואינו גברא קטילא:

הנה הדין של פקו"נ בנו"ד הוא לצאת מעיר מקלט אבל לפי הנ"ל ע"פ תורה המציאות של יציאה מעיר מקלט אינו מציאות (תורנית) קיימת, וא"כ א"א שיחול עליו דין לצאת, אם ע"פ תורה לא קיימת מציאות של יציאה מחוץ לערי מקלט.

24. ולהעיר מצפע"נ מכות שם דאין האיסור לצאת חוץ לערי מקלט, רק מה מעי"ז לא יהי בעיר מקלט.

25. ובאופן אחר שבטריפה גברא קטילא הוא דין שחל על מצב מסויימת, משא"כ בערי מקלט ה"גברא קטילא" אינו דין שחל על מציאות מסוימת, אלא שע"פ תורה אין מציאותו מציאות קיימת מחוץ לעיר מקלטו.

ויש להביא דוגמא לזה מהמובא בלקו"ש²⁶ בשם הראגאטשאווער²⁷, בנוגע למה שפסק הרמב"ם²⁸ "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא וכו' . . . מדברי סופרים²⁹ שהרי טומאת ע"ז טומאת תקרובתה מדבריהם".

והראב"ד משיג ע"ז ואומר, "עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין עם הדומה לחמור הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו³⁰".

ומקשה הכס"מ³¹ על הראב"ד, מה נוגע כאן "שעכו"ם אין מטמאין ואין מיטמאין", דכאן אין מדובר על דין העכו"ם (אם מטמאין) אלא על דין שחיטתם.

ומבאר הראגאטשאווער³² סברת הראב"ד, שמתי אומרים ששחיטתם מקלקלת ועושה נבילה – דוקא אם השוחט הוא מציאות (תורנית) ע"פ הלכה, משא"כ אם השוחט הוא ע"פ הלכה בגדר "העדר" אינו שייך ששחיטתו מקלקל ויעשה נבילה. וזהו מה שכתב הראב"ד "עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין", שהם בגדר "רוח" ו"העדר", ולכן שחיטתם אינו יכול לפעול פעולה ומציאות תורנית, ובמילא הדין של נבילה לטמא (ומה ששחיטת עכו"ם הוא נבילה הוא כיון ששחיטתו אינו מציאות של שחיטה, ובמילא ה"ה נבילה "כבהמה שמתה מאלי").

משא"כ הרמב"ם סובר "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה . . . מד"ס", כיון שסובר שמציאות עכו"ם הוי מציאות ע"פ הלכה³³.

ועד"ז בענינינו, דכיון שמציאותו שזה שנמצא מחוץ לעיר מקלט אינו מציאות תורנית, א"א שיחול עליו שום דין.

(ב) במה שהקשינו, אם נחשב כגברא קטילא כ"ש שיכול לצאת, א"א לחול עליו שום דין, גם הדין שחייב להיות בערי מקלט?

הרי הא דנחשב כגברא קטילא אינו שנחשב כמת אלא שמציאות יציאתו אינה קיימת ומצד התורה מציאותו הוא עדיין בערי מקלט ולכן אין הפ' שא"א לחול עליו שום דין שהרי מציאותו

26. ח"י"ח ע' 165, ח"כ ע' 139.

27. צפע"נ עה"ת הפטרה פ' בהר, ובהמובא במפע"צ פ"ו ס"ח.

28. הלכות שאר אבות הטומאה פ"ב ה"י.

29. לכאורה זה בסתירה למה שכתב בהל' שחיטה פ"ד הי"א ואכ"מ.

30. וי"ל, שמהאי טעמה סבירה ליי שאם ישראל הוליד בנים גוים לא קיים מצות פרו ורבו.

31. שם.

32. שם.

33. וראה בלקו"ש ח"כ שם הביאור במחל' ע"פ חסידות.

קיימת, אלא בערי מקלט ולכן יש לו עדיין חיוב לחזור לערי מקלט שהרי מציאותו ע"פ מציאותו עדיין קיימת אלא שהוא בערי מקלט.

(ג) אמאי פקו"נ אינו דוחה הדין של גברא קטילה?

שהרי הא דהתורה אמרה "שם תהא דירתו" התורה הפקיעה חיותו ומציאותו מחוץ לערי מקלט, וא"כ גברא קטילא אינו דין (שנחשב כאילו מת) אלא הוי מציאות, שמציאותו רק קיימת בעיר מקלטו. והדין של פקו"נ יכול לשנות הדין, אבל אינו יכול לעשות דבר שאינו במציאות למציאות.

(ד) למה עדיין יכול לחול עליו חיוב מצות כשיצא, הרי הוא נחשב כגברא קטילא?

הנה הפי' "גברא קטילא" כאן הוא לא שהתורה ביטלה מציאותו (שנחשב כאילו מת), אלא התורה אמרה שיש לו רק מציאות וחיות אחת, והיא בערי מקלט. ולכן אם יצא אין הפי' דחשיב כאילו מת אלא שהתורה אינה מחשיבה יציאתו כמציאות (תורנית). ולכן מצד התורה מציאותו עדיין קיימת בתוך ערי מקלט³⁴, ולכן עדיין חייב במצות³⁵, כיון שמציאותו עדיין קיימת רק שהוא בערי מקלט³⁶.

34. וצע"ק איך יש דין ש"רשות לגואל הדם להרגו" אם מציאותו אינו קיימת איך יכול לחול או דין הקשור ליציאתו, אמנם מה ש"אין לו דם" בנוגע לשאר אנשים מובן שפיר דהוי' "כאילו הרג מת" ועצ"ע.

35. אמנם אינו חייב במצות הקשורים עם יציאתו כגון עלייה לרגל, וקרבת פסח וכו' שהרי כנ"ל יציאתו אינו מציאות.

36. וע"ד מה שביאר בצפע"נ הל' ערכין פ"א הי"ג "כיון שיכול לחזור לעיר מקלטו אין עליו שם גברא קטילא", וראה בלקו"ש שם הע'24.

מחלוקת המפרשים ב'שלא כדרך אכילה' לשיטת

הרמב"ם

הת' דב בעריש שי' רוטנברג
ישיבה שעל-יד האהל הק', קווינס נ. י.

א

מחלוקת האחרונים באכילת איסור שלא כדרך אכילתו אי אסור מה"ת לדעת הרמב"ם
כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ז): כל מאכל שהוא אסור בהני', אם נהנה ולא
אכל כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים אינו לוקה, ומכין אותו מכת מרדות, והדמים מותרין.
ובמגיד משנה על אתר (ועיין גם משנה למלך הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ח), דהא שאין לוקין
על איסורי הנאה יליף הרמב"ם מהמבואר ב"פרק כל שעה (פסחים כד, ב) דכל איסורין שבתורה
אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן, וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו".
ומסיק דלשיטת הרמב"ם "איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מן התורה ואין לוקין עליו".
ולפי דבריו נראה דכן הוא בכל אכילה 'שלא כדרך אכילה', דאף שאינו לוקה איסור האכילה שבוה
הוא מה"ת.

אך יש שסברו שהרמב"ם סבר שהוא איסור מד"ס, והכי משמע נמי בדעת השאגת ארי' (סי'
עד), שביאר מחלוקת הרמב"ם וראבי"ה אי אוכלין שאינן ראוין לאכילה מותר לאכלם לכתחילה
ביוהכ"פ או דפטור אבל אסור (דהראבי"ה כתב כאופן הא' והרמב"ם פסק כאופן הב'), ובהמשך
לבי' בשיטת הרמב"ם הביא את שי' הראשונים (התוס' שבועות כב, ב וע"ו יב, ב. ועוד), דהקשו
אהא דתנן בספ"ב דקדושין (נו, ב) דהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, ואמאי הא שרי להינות
מהן שלא כדרך הנאתן, ותי' שמ"מ מדרבנן אסור.

ומבואר דנחלקו בשי' הרמב"ם אם הא דפטור אבל אסור הוא מה"ת, וכחצי שיעור דאף שפטור
הרי איסורו הוא איסור תורה, או שהוא רק איסור דרבנן. (ועיין עוד שד"ח מערכת כ"ף כלל כב).

ב

החקירה בכיבוד טעם איסור חצי שיעור, והעולה מביאור רבינו לשי' הח"צ והשאג"א
ויש לבאר שורש מחלוקתם, ובהקדים, דבדין חצי שיעור איפליגו ר' יוחנן וריש לקיש, דר"י
סבר שהוא אסור מה"ת ור"ל סבר דמותר מה"ת, ובביאור סברת ר"י בי' ביזמא (עד, א) ד"כיוון דחזי
לאיצטרופי איסורא קאכיל" (ור"ל סבר ד"אכילה אמר רחמנא וליכא").

והנה בכוונת טעמו דר"י ידועה חקירת האחרונים (ראה בזה פמ"ג יו"ד סי' ס"ד אות ד', פתיחה לבשר בחלב אות ג'. צל"ח פסחים מד. קוב"ש חולין אות מ"ה) דיש לבאר בב' אופנים:

(א) הוא מדין טעם וסיבה, דהיות וחלק זה של החצי אפשר לצרפו לעוד חלק, ואזי יהי' בזה איסור שלם, זה טעם וסיבה לאסור אותו לחוד גם לפני שהצטרף [ולפי"ז מתפרש לשון הגמ' "דכיון ד'חזי לאיצטרופי" – הנה זה טעם שגורם לאסור אותו גם בפני עצמו ובמילא – "איסורא קאכיל"].

(ב) שהוא מדין הוכחה וסימן, היינו כיון שחצי זה 'חזי לאיצטרופי' לעשות שיעור שלם של איסור הנה זה מוכיח שמקצתו של האיסור נמצא כבר בחצי זה עצמו ורק חסר בשיעורו, [ועפי"ז מתפרש לשון הגמ' "דכיון ד'חזי לאיצטרופי" – לעשות שיעור של איסור – זה מוכיח שגם הוא עצמו – "איסורא קאכיל"].

והנה מלקו"ש ח"ו (ע' 110 ואילך ובהערות שם) עולה דהחכם צבי (סי' פו) שהביא בנוגע לאיסור חצי שיעור את הטעם ד"אחשבי" סב"ל ד'חזי לאיצטרופי' הוא סימן שגם חצי שיעור כולל בתוכו את כל חומרת האיסור דשיעור שלם, כאופן הב', והשאג"א (סי פא) שלא בי' כן סב"ל דחזי לאיצטרופי הוא טעם לאסור חצי שיעור, וכאופן הא'.

ג

עפ"ז ביאור המחלוקת הנ"ל דתלוי אי אמרינן הטעם ד'אחשבי"

אשר לפי זה יש לבאר את שורש מחלוקתם, ובשני אופנים:

(א) על פי מש"כ בהגה"ה לחידושי שפת אמת (שבת יא, ב ד"ה לא יצא) לבאר דעת הפוסקים ד'שלא כדרך אכילה' אסור מדאורייתא כמו חצי שיעור – דאף שלא שייך בזה הטעם ד'חזי לאיצטרופי, מ"מ שייך כאן הא ד'אחשבי" שהביא החכם צבי, ולכן אסור.

וא"כ היות וכל טעם האוסרים מן התורה הוא מצד הטעם דאחשבי', מובן ממילא שהשאגת ארי' שלא לומד טעם זה (ופליג על החכם צבי) לא יכול ללמוד ש'שלא כדרך אכילה' אסור מדאורייתא, ומשכך בי' כן גם בשיטת הרמב"ם.

משא"כ המגיד משנה (וסיעתי') שלא חלקו על החכם צבי, מצו שפיר ללמוד דאסור מן התורה מצד הטעם דאחשבי', כנ"ל מהגה"ה לשפת אמת.

ד

ביאור נוסף רזה תלוי בחקירה הנ"ל בטעם איסור חצי שיעור

(ב) על פי הסברא שכתב הגר"י ענגל (בספרו ע' פנים לתורה תירוץ כ"ו) שהמחלוקת אי 'שלא כדרך אכילה' אסור מן התורה כחצי שיעור או לא תלוי' אי חזי לאצטרופי הוי טעם או סימן:

דאם הוא 'טעם' יש לדחות ולומר דווקא לחצי שיעור שראוי להצטרף לשיעור שלוקה עליו יש את החשיבות שגורמת לו להיאסר, משא"כ ב'שלא כדרך אכילה' שמאכילה באופן זה לעולם לא יגיע לאיסור שלוקה עליו אין את החשיבות להיאסר.

אך אם הוא 'סימן' הרי מאחר שנתגלה על ידי הסימן שחצי שיעור אסור בעצמו אף 'דלא שמי' אכילה' ממילא גם 'שלא כדרך אכילה' אסור בעצמו אף 'דלא שמי' אכילה'.

ולכן לפי שהשאגת ארי' למד ש'חזי לאצטרופי' הוי טעם (וכן סבירא לי' גם בשיטת הרמב"ם, כדי שלא יאמר שהרמב"ם חולק על שיטתו שלו עצמו, כנ"ל) – לא יכל ללמוד ש'שלא כדרך אכילה' אסור מן התורה כי אם רק מדרבנן.

משא"כ המגיד משנה (וסיעתי') שפיר מצו ללמוד (בדעת הרמב"ם) ד'חזי לאצטרופי' הוי סימן ולפיכך דין 'שלא כדרך אכילה' "כדין חצי שיעור שאסור מן התורה".

[ובאמת שני האופנים עולים בקנה אחד, שהרי כפי העולה מדברי כ"ק אדמו"ר מה שהשאגת ארי' לא לומד את הטעם ד'אחשבי", ומה שלומד ש'חזי לאצטרופי' הוי טעם שייכו אהדדי ותלויים זה בזה].



הלכה



גדר המנוחה בשבת בשיטות הרבי ורש"י זוין

הת' שניאור זלמן שי' אורכמן

ישי"ג ליובאוויטש בואנוס איירס, ארגנטינה

א

דבריו של הרש"י זוין בגדר מנוחת שבת

בספר לאור ההלכה¹ (להרש"י זוין ז"ל) חוקר בגדר מנוחת השבת, וז"ל: "מנוחה זו של שבת הוא מושג סובייקטיבי או אובייקטיבי" כלומר מנוחה זו הוטלה על גוף האדם בלבד, שגופו של אדם מישראל יהי' נח ושובת ביום השבת, אבל בעצמותן של המלאכות ואבזריהן בשבת אין שום תיעוב וזיהום וכל עצמנו לא נאסרו במלאכה אלא מפני שהן מבטלות את מנוחתנו, או שהוקבעה מנוחת השבת בעולם בבריאה כולה ועל חילול קדושת השבת של העולם הזהירה התורה.

ודאי, ש"וביום השביעי תשבות" זוהי מצות שביתתו של האדם עצמו, אבל השאלה היא על ל"ט מלאכות האסורות ותולדותיהם שהוזהרנו עליהם בלאו של "לא תעשה כל מלאכה" אהזרה זו מה טיבה, על מנוחתו של מי. דהיינו למנוחה של מי המלאכה מפריע, למנוחת האדם או לזו של העולם.

ואף כאן בראש כל צורים אראנו, משבת בראשית "ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו – הי' העולם חסר מנוחה בא שבת באה מנוחה", מנוחת השבת היא איפוא דבר שנקבע בעצם העולם, הרי זו בגדר בריאה בתבל ביום השבת גמר הקב"ה את מלאכתו בבריאת העולם יצר וקבע בו בעוה"ז את המנוחה, בעוה"ז אדם לוקט תאנה בשבת אין התאנה אומרת לו כלום, אבל לע"ל התאנה צוחת ואומרת שבת היום (ילקוט ראובני) כלומר: קדושת ומנוחת השבת בגוף התאנה הן קבועות, ואם בעוה"ז אין עיני הבשר שלנו רואות אותן הרי כשיגיע הזמן של "אז תפקחנה עיני עורים" "ועין בעין יראו" יתגלה לעין כל כח השבת שבעצם התאנה, התאנה תהי' צוחת שבת היום, מושג השבת הוא איפוא לא בלבד סובייקטיבי אלא אף אובייקטיבי כח הקבוע בבריאה, תבל", עכ"ל.

היינו דלשיטתו מנוחת השבת הוטלה על העולם, ובהמשך מביא עוד חמישה ראיות ע"ז.

1. הוצאה שניה (משנת תשי"ז) עמ' ריג, ובמהדורה החדשה עמ' רנא.

ב

חילוק ביאור זה מחקירתו של הגר"י ענגיל באיסורים זמניים

קודם שנדון בשי' כ"ק אדמו"ר, יש להבהיר שמה שחקר הגר"י ענגיל² אינה אותה חקירה של הרב זוין.

דשם החקירה שונה היא, דאינה רק ביחס לשבת אלא גם ביחס לכל האיסורים הזמניים. וכמו יו"ט חמץ בפסח וכו', האם איסורים אלו הם איסור גברא או חפצא, כלומר האם רק האדם נאסר, אך בעצם הפעולה (אף כשהיא מתבצעת בידי האדם) אין איסור או לאו³.

וטעם סברא זו שהרי פעולה זו מותרת בד"כ (בימות החול) ועלינו לומר שרק האדם נאסר בה בזמן מסויים, אך לאידך גיסא י"ל, דהאיסורים הזמניים שווים לכל שאר איסורי התורה ואמנם הם איסורים לזמן מסוים אך בזמן זה נאסרה הפעולה עצמה וקיבלה גדר של איסור תיעוב, ולפי זה מבואר הדין שגוי שהדליק נר בשבת אין מברכים עליו במוצ"ש "מאורי האש" כי לא שבת ממלאכת עבירה הרי שהדלקת נר בשבת מוגדרת מלאכת עבירה.

אמנם חקירה זו היא ביחס לכל איסורים הזמניים וחידושו של הרב זוין במנוחת שבת הוא דע"י מלאכה בשבת נחסר לא רק במנוחת האדם אלא גם במנוחת העולם. היינו לא זו בלבד שהחפצא דפעולת המלאכת אסורה משום שפוגעים במנוחת האדם⁴, אלא יתירה מזו שמצד החפצים בעולם שבהם נעשים המלאכות נתבעת ונדרשת מנוחת השבת, דכשזורע חיטה בשבת מלבד שהדבר פוגע במנוחת האדם אלא גם פוגע הדבר במנוחת החטה וכו'.

דחקירתו היא במנוחת שבת (על מה חל המנוחה) וביו"ט וכיו"ב פשוט שאין חידוש זה, ואיסור המלאכה הוא רק מצד מנוחת האדם, דחידושו הוא רק בנוגע למנוחת השבת כמבואר מתוך דבריו.

ומובן לפ"ז שמה שבשיחת אחש"פ תשל"ז נוטה כ"ק אדמו"ר להכריע כהאופן שאיסורים זמניים הוא בחפצא דפעולת המלאכה, אינו מוכיח כלל שס"ל כחידושו של הרב זוין בענין שמנוחת השבת היא ענין (לא רק באדם אלא גם) בעולם גופא, כי יתכן מאד שהאיסור דשבת הוא גם על עצם פעולת המלאכה, אך זהו רק מצד זה שהוא פוגע במנוחת האדם.

2. אתון דאורייתא כלל י. בית האוצר כלל קכה. וראה גם שיחת אחש"פ תשל"ז (שיחות קודש עמ' 103 ואילך) ושיחת ש"פ אחרי (שם עמ' 125).

3. ולפי זה מבארים את לשון המשנה (שבת עג, א) "אבות מלאכת... הזורע והחורש", ולא נאמר "הזריעה והחרישה" כי האיסור אינו על עצם פעולת החרישה והזריעה אלא רק על האדם "הזורע והחורש".

4. דזהו הצד בחקירתו של הגר"י ענגיל שאיסורים זמניים המה איסורי חפצא.

ג

הוכחה דהמנוחה אינה ענין בעולם מדין עכו"ם ששבת חייב מיתה וביאור כ"ק אדמו"ר בזה

והנה, יש להוכיח דלא כדבריו מן הדין⁵ דנכרי ששבת חייב מיתה. הרי שענין המנוחה אינו שייך כלל לאומות העולם והוא נחלת ישראל בלבד, דלכאורה חלוקה זו שייך לומר רק אם נאמר דבמנוחה היא על האדם, דבזה גופא יש לחלק, אך אם נאמר דהמנוחה הוא ענין בעולם בכללותו, א"כ המנוחה הוא ענין בכל חלקי הבריאיה.

וזה מודגש בדברי כ"ק אדמו"ר שמבאר הלכה זו, וז"ל⁶: "בכדי שיהודים יוכלו לקשר ולחבר את העולם (תחתונים) עם הדרגה באלוקות שהיא למעלה מהעולם (עליונים), העולם נברא מלכתחילה בכזה אופן שיש בתוכו גם ענין השביתה ממלאכת הבריאיה, כפי שרש"י כותב על הפסוק "ויכל אלוקים ביום השביעי" מה היה העולם חסר מנוחה בא שבת בא מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה" מלאכת הבריאיה של ששת ימי בראשית, לא נסתימה בבריאת מציאות של העולם, אלא עם המנוחה (עם העדר המציאות), שנכנסה בו על ידי השביתה ממלאכת הבריאיה.

ומכיון שבכל שבוע חוזרים על עצמם אותם ענינים שהיו בשבוע הראשון של שבעת ימי בראשית, לכן בכל שבת נמשך בעולם ענין המנוחה, אך היות שענין המנוחה נעלה מכל ששת הימים (והבריאיה שבהם) – מציאות העולם, והעולם אינו כלי לכך, וכמבואר בכמה מקומות ששבת היא בחי' שלמעלה מהזמן, לכן נמשך ענין המנוחה (באופן גלוי וניכר), רק בפנימיות העולם אבל בחיצוניות העולמות לא מורגש החילוק בין שבת לימי החול.

בנוגע ליהודים שהם פועלים בקישור של העולם עם למעלה מהעולם, משפיע בהם בגילוי האור של שבת גם על מציאותם. וכידוע שהנשמה יתירה שנמשכת בשבת פועלת שינוי גם בטבעה של נפש הבהמית (שלכן עם הארץ אינו משקר בשבת) ואפילו בטבע גוף הגשמי.

מה שאין כן בנוגע לכללות העולם, היות והוא מוגדר בגדרי הזמן ומקום שקשורים עם תנועה (היפך של מנוחה), לא יכול להאיר בו בגילוי ענין המנוחה שקשורה בלמעלה מזמן ומקום.

זהו גם הטעם שהענין של שביתת שבת מושלל מבן נח, עד שמטעם זה אסור לו לעשות מיום אחר כמו שבת, כי כוונת הבריאיה היא שהעולם (כולל סוג המדבר) יהיה חסר מנוחה, שיהיה בסדר של תנועה (ומלאכה) שקשור עם מציאות (זמן ומקום) של העולם (שנבראו במלאכת הבריאיה בששת ימי בראשית), שבעולם הזה יכניסו יהודים את מנוחת השבת שלמעלה מציאות העולם,

5. סנהדרין נח, סע"ב.

6. תרגום חופשי מלקו"ש חט"ו עמ' 55 ואילך.

ומכיון שכן בשעה שבן נח משנה את אופן ההנהגה מצד הבריאיה, בכך שהוא רוצה לפעול בעולם את ענין השבת, הוא חייב מיתה, ומאבדת מציאותו מכיון שזה היפך הכונה שלמענה הוא נברא". ולכאורה מדברי כ"ק אדמו"ר אלו, הרי בפירוש שמנוחת השבת מוטלת רק על בני ישראל, ואדרבא, עולם ומנוחה הם שני דברים הפכיים לגמרי.

ד

ביאור הוכחותיו של הרש"י זיין לשיטת כ"ק אדמו"ר

אלא, שבהא דמנוחת השבת מוטל רק על בני"ע, דהרי הרש"י זיין הביא ראיות אלימתות שמנוחת השבת הוטלה על העולם?

וי"ל דלשיטת כ"ק אדמו"ר אין ראיותיו של הרב זיין מוכרחות:

א) מביא ראיה מדברי חז"ל "מה היה העולם חסר - מנוחה, בא שבת באה מנוחה", אמנם ע"פ המבואר בשיחה דהעולם מצ"ע אינו ענין של מנוחה אלא תנועה, א"כ נמצא דהמנוחה אינה מגדר העולם⁷.

ב) בעוה"ז אדם לוקט תאנים בשבת אין התאנה אומרת לו כלום, אבל לע"ל התאנה צוחת ואומרת שבת היום, הרי שמנוחת השבת נתבעת מהתאנה עצמה.

וי"ל שראי' זו אינה מוכרחת, דהרי בהמשך דברי הילקוט (ירמי' רמז שטו) "בעוה"ז אדם משמש עם אשתו נדה אין מי שיעכבנו אבל לע"ל האבן זועקת ואומרת לו נדה היא". האם גם כאן נפרש שאיסור נדה נוגע ונתבע מתוך האבן, והרי איזה ענין איסור יש באבן.

אמנם יש ראי' מילקוט זה (וכמו שהביא ראי' כ"ק אדמו"ר בשיחת אחש"פ תשל"ז הנ"ל⁸) שגם הפעולה אסורה (ולא רק האדם אסור) דאל"כ מה רואה התאנה שזועקת. אך זה שהדבר נתבע מצד התאנה גופא (כיון דהמנוחה היא בתאנה גופא) אינו נראה כאן כלל, ובפשטות התאנה זועקת על כך שהאדם מבצע באמצעותה מעשה עבירה אף שהעבירה היא רק מצד האדם (וכמו בנידה).

7. ומה שמובאר בשיחה שם לפני בביאור מאחז"ל זה שהמנוחה נקבעה בעולם, לכאורה י"ל דאין הפי' דהיא מגדר העולם וכפי שמבואר שם בזה (והובא לעיל) דזהו הטעם שעכו"ם ששבת חייב מיתה. ולהעיר דכשמבאר בשיחה את מאחז"ל "מה היה העולם חסר כו'" שנקבעה המנוחה בעולם מציין לתפארת ישראל (למהר"ל) פ"מ, וכן כשמבאר שגדר העולם אינו מנוחה אלא תנועה מציין לזה, ועיין שם.

ג) ישנם אחרונים הסוברים שבשבת לא שייך שליחות, מצד שהמנוחה היא על גוף האדם בלבד, ובגופו ממש לא שייך לומר דשלוחו כמותו⁹, ואילו רבינו הזקן ס"ל ששייך שליחות¹⁰ ולפי דברי רבינו אדה"ז כותב הרב ז"ל, שעלינו להסיק שהקפידא של תורה היא על עצם הפרעת המנוחה שבמלאכה שהרי על גוף האדם באמת אינו כל הגדר של שליחות.

אך באמת י"ל דלפי הגדרת רבינו הזקן בדין שליחות, אין כל הוכחה, ואפשר לומר שאף שהמנוחה היא על גוף האדם בלבד, אעפ"כ שייך שליחות. וז"ל רבינו הזקן¹¹: "ועוד קשה דהיכי שרינן לי' למימר לחבירו הא קי"ל שלוחו של אדם כמותו וידו כידו וה"ז כעושה בעצמו". וא"כ אף שהמנוחה היא על גוף האדם הרי כעושה שליח "ה"ז כעושה בעצמו" ולכן אסור. וראה שם עוד בלשנו בענין "הוה לי' כעושה בעצמו ממש" "מה שחבירו מבעיר בשליחותו ה"ז כאילו אוהו ידו של חבירו ומבעיר בה שנעשית כידא אריכתא"¹².

כמובן שבמצוות שבגופו אין שייך שליחות¹³, אך זהו רק במקום שצריך לגופו ממש של המשלח כתפילין, סוכה וכיו"ב, וכאן הנידון הוא לענין הפעולה (לא הפועל) אם שייך לומר דהמשלח חשיב כעושה הפעולה, (דמלשון רבנו הזקן משמע שיש שליחות אף במלאכת שבת). א"כ נמצא דלשיטת אדה"ז בגדר שליחות שפיר י"ל דהגם שהמנוחה היא על האדם שייך שליחות.

וג"כ יש להוכיח מהערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בס' התניא ללקוטי אמרים סוף פמ"ו שמבאר דברי אדה"ז בתניא ע"פ "באור כמה אחרונים" שזהו איסור גברא (ולא חפצא) (עיי"ש). ואם מתוך שיטת אדה"ז בשו"ע ה' מוכח דלא ס"ל כהני אחרונים לא ה' כ"ק אדמו"ר מבאר דברי אדה"ז ע"פ אחרונים אלו כמובן. (וראה ההערה שלאחר מכן בשיעורים בס' התניא שם שאדה"ז בתניא לשיטתו בשו"ע ופשוט).

ד) "נר שהדליק עכו"ם בשבת אין מברכים עליו במוצ"ש בורא מאורי האש מפני שלא שבת ממלאכת עבירה"¹⁴, הלכה זו נאמרה בהלכה ובפוסקים.

ולכאורה איזו מלאכת עבירה נעשתה בנר זה; אם כל האיסור של עשיית מלאכה היא לא מצד עצמותה של המלאכה אלא כדי שגופו של ישראל יהיה נח ושובת הרי בנר זה שהדליק הגוי לא

9. חת"ס או"ח סי' פד, ישועות יעקב סי' רסג סק"ו ועוד.

10. סי' רמג סעי' א, קו"א לסרס"ג סק"ח, סי' שה סעי' כט.

11. קו"א שם.

12. ויש להעיר בזה מהחקירה הידועה בגדר שלוחו של אדם כמותו (לקח טוב כלל א), דיש לפרש בג' אופנים, ומדברי אדה"ז נראה מוכח (כבפנים) דאינו כהאופן דרק תוצאת המעשה מתייחסת למשלח.

וראה לקו"ש ח"כ עמ' 303 הערה 16 דכתב כ"ק אדמו"ר דס"ל לאדה"ז כהדרגה הגבוהה בשליחות (דהוא כגופו), ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

13. תוס' רי"ד קידושין מג, א.

14. ברכות נב, ב.

היתה מעולם שום מלאכת עבירה כלל, בעצם המלאכה אין לעולם עבירה, וגופו של המדליק גוי שאינו מוזהר לנוח, בעל כרחנו שהאיסור הוא על עצם המלאכה שלא תיעשה בשבת אלא שהגוי אינו מוזהר על כך כמו שאינו מוזהר על כל התורה לכן יש על מלאכת הגוי בשבת שם של מלאכת עבירה שעכ"פ המלאכה גופא היא מלאכת איסור.

ולכאורה אין מכאן ראייה שמלאכת השבת נתבעת מצד העולם אלא רק שעצם הפעולה אסורה, שזה (כנ"ל) אפ"ל גם את"ל שמנוחת השבת היא על האדם ומכיון שלישראל נאסרה עצם הפעולה לכן כשגוי עשה פעולה זו בשבת אף שבשבילו היא מותרת א"א לברך על נר זה ברכת מאורי האש. ובלשון הגר"י ענגיל¹⁵ דלענין ברכה, דהוא הזכרת שם שמים מחמירין טפי דאין נאה לברך ולהזכיר ש"ש על נר שהודלק בשבת כיון שהתורה אסרה לישראל ההדלקה בשבת.

(ה) בריש מסכת שבת, (ג, א) מקשה הגמ' על הדין, שא' שעשה מחצית המלאכה, והשני גמר אותה ששניהם פטורים "והא אתעבידא מלאכה מבינייהו" (והרי נעשתה המלאכה מבין שניהם) והשיבה מברייתא "בעשותה – העושה את כולה ולא העושה מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שניים שעשו אותה פטורים. והא אתעבידא מלאכה מבינייהו", מה שאלה היא זו, מה איכפת לנו במלאכה אם נעשתה או לא, אם כל התכלית היא רק שגוף האדם ישבות, מבחי' גופו של האדם הרי אין שום הבדל בין אם עשה במלאכה את מחציתה הראשונה בלבד, והמחצית שלאחריה לא נעשתה כל עיקר, שאז אנו אומרים שהגוף נח ממלאכה, ובין אם אחר כן בא אדם אחר והשלים את המלאכה, כל אחד מהם לא עשה כאן מלאכה שלימה ושני הגופים נחו... ברור איפוא שגם בשבת המטרה היא שהמלאכה לא תיעשה והיה מקום לומר, שכיון שמבין שניהם נעשית מלאכה יהיה על זה חיוב.

ולכך אנו למדים מפסוק הכללי של חטאת ש"יחיד ועושה אותה חייב שניים ועשו אותה פטורים" ולכאורה זוהי ראייה אלימתא.

גם בזה י"ל כנ"ל, שהוא רק הוכחה דהאיסור הוא על הנפעל אך לומר שהוא מצד חסרון חסרון המנוחה בעולם אינו מוכרח.

ולהעיר שבתוס' שם כתבו שגם בשאלת הגמ' לא התכוונה לחייב שניהם על כך שיצאה מלאכה מביניהם, אלא רק לחייב את השני על כך שסיים את המלאכה, ועל פי זה נדחית הוכחת הרב זוין מעיקרה.

15. בית האוצר כלל קכה.

ו) ובמכילתא פרשת משפטים¹⁶ עה"פ "וביום השביעי תשבתי, דרשו, "אף בשנה השביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרויה שבת, לא תנהג בה שבת בראשית".

אנו רואים כאן שגדר שביתת שבת, דומה לגדר שביתת השמיטה, עד שהוצרכו מחמת כן ללימוד מיוחד שאף בשמיטה נוהגת השבת. וכן אמרו אף בתורת כהנים פרשת בהר "כשם שבשבת בראשית נאמר שבת לה', כך בשביעית נאמר שבת לה'". שביעית בשנים היא איפוא דוגמת שבת בימים, ובשביעית אין המכוון שגוף האדם שינוח, אלא על עצם מלאכת הקרקע, שהקרקע היא שיש עליה קדושת שביעית ("ושבת הארץ", "ואותה שבת הארץ") ואם כן אף בשבת כן הוא מנוחת העולם, אלא שבשביעית האיסור הוא על עבודת האדמה בלבד, ובשבת הוא על ל"ט מלאכות ותולדותיהם.

והנה ראייה זו אינה מוכרחת כלל, כי אפילו אם תרצה לומר ע"פ דברי חז"ל שיש השוואה ודמיון בין שביתת שבת לשביתת שביעית, הרי גם בשביתת שביעית נחלקו הדעות, כמ"ש הרב זיין עצמו באותו ספר (עמ' צד) "שביתת הארץ היא המצוה" או "שביתת האדם מעבודת הארץ היא המצוה" (וראה גם לקו"ש חי"ז עמ' 286), ואם כן אין כל הכרח שבשבת המצוה היא על העולם.

ה

הוכחה דהמנוחה היא על האדם מדין המהלך במדבר

והנה בנוסף למה שנתבאר עד כאן שאין ראיותיו של הרב זיין מוכרחות, דאפשר לומר גם אחרת, יש להוסיף ולהוכיח שגדר מנוחת השבת הוא מנוחת האדם בלבד מההלכה¹⁷: "היה מהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת, מונה ששת ימים ומקדש יום השביעי" ולשיטת הרדב"ז¹⁸ על ידי מנין זה דהאדם, מתחייב האדם שבת מדאורייתא, הרי אף שבעולם אינו שבת כלל, מתחייב האדם במנוחת השבת. וראה בלקו"ש ח"ח עמ' 52 ואילך שגם לפי שאר השיטות נקבעת השבת על פי מנינם של בני דוקא. וא"כ ע"פ כל הנ"ל א"ש לשיטת כ"ק אדמו"ר דמנוחת השבת הוטלה על האדם.

16. סי' כג סעי' יב הובא גם בפ"י רש"י שם.

17. שבת סט, ב.

18. שו"ת ח"א סי' ע.

גדר פרסומי ניסא במצות נר חנוכה

הת' שלמה שי' גלפריין
ישיבת תות"ל 'חובבי תורה', ברוקלין נ. י.

א

ביאור רבינו דמצוות נר חנוכה מיוחדת בזה דתכליתה בה עצמה

בנוגע למצוות נר חנוכה מבאר רבינו בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ג ע' 810 ואילך. חל"ה ע' 318 ואילך) דמיוחדת היא באופנה לגבי שאר המצוות שבנרות, דבכל המצוות יש איזה תכלית שנעשית על ידם (נרות שב"ק – שלום בית, נרות המקדש – עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל וכו'), משא"כ בנרות חנוכה דלא מצינו שישמשו לאיזה תכלית מחוץ להם, שהתכלית היא בהם עצמם. ומבאר, דאף שאמרו רז"ל (שבת כג, ב) שהנרות הם ל"פרסומי ניסא" ע"י אורם, הרי ענין זה אינו עיקרם אלא שיש בהם ענין נוסף שהם גם מפרסמים את הנס. וראי' לזה ממה שגם בשעה שאין פרסומי ניסא מברכים על הדלקת הנרות בשם ומלכות. ומביא כמה דוגמאות לזה:

א. גם בשעת הסכנה ד"מניחה על השולחן ודיו" (שבם כא, ב) ומברך עלי' (ואף דצריך נר אחר להיכר – הרי גם באין נר שני מברך ומדליק, כמבואר באחרונים סו"ס תרע"ח). [ואף דלכאורה עדיין יש קצת פרסומי ניסא לבני ביתו וכמש"כ התוס' (שם) ועוד, הרי כשהוא לבדו מברך ג"כ. ולהעיר מלבוש סי' תרע"ז, ואכמ"ל].

ב. גבי שבת מצינו שבמקום שאין הוספה בשלום בית ע"י הדלקת הנר, וכגון שאוכלים ב' או ג' בעה"ב על שולחן אחד, יש מפקפקים לומר שיש כאן ברכה לבטלה (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' רסג ס"י. וש"נ) וגם המיישבין המנהג טעמם הוא שכל מה שניתוספה אורה בבית יש שלום בית ושמחה יתירה.

אמנם בנ"ח הדין בפשטות, נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם (שבת כג ב), ושניהם מברכין, אע"פ שהשני לא הוסיף בהפרסום.

אשר לפי זה יש לדון בכמה דברים בדיני נ"ח שלכאורה נראים כסותרים זה את זה, וכדלקמן.

ב

הביאור כמה שמצינו דינים שהפרסומי ניסא שבהם הוא לעיכובא

איתא בשבת (כב, ב): איבעיא להו הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה כו' ת"ש דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום, אא"ב הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומו בעינן משום הכי לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום. התם נמי הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה. ע"כ.

והעולה בפשטות מדברי הגמ' דלמאי דמקינן דהדלקה עושה מצוה אי"צ לטעם דברואה אומר לצורכו הוא דאדלקה אלא טעמא הוי משום דהדלקה במקומה בעינן.

והרמב"ם פ"ד מהל' חנוכה ה"ט דקדק בזה דכתב "הדליקו בפנים והוציאו דלוק והניחו על פתח ביתו לא עשה כלום עד שידליקו במקומו, אחז הנר בידו ועמד לא עשה כלום שהרואה אומר לצורכו הוא עומד", דגבי הדליקו בפנים לא כתב הטעם דלצרכו.

אמנם הטור (או"ח סי' תרעה) כתב הטעם דלצורכו גם גבי הדיקה בפנים, וז"ל: הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא מדליקה. וכן אם מדליקה ואוחזה בידו במקומה לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא אוחזה. (ועד"ז הוא בריף ט, ב. וברא"ש סי' ד' ועוד).

וביאר הב"ח (שם סק"א) בטעם דבריהם, וממשיך, "ונפקא מינה לענין נר של שבת ושל יו"ט דלית בהו משום פרסומי ניסא כדי לחוש להרואה וכו', דמותר הוא להדליקה תחילה ולהניחם אח"כ במקומם לאחר שכבר הדלקה, דלא בעינן הדלקה במקומה. אבל להרמב"ם, גם בשל שבת ושל יו"ט הדלקה במקומה בעינן. . ולענין הלכה נראה עיקר כדעת הרמב"ם דהכי משמע פשוט בסוגיא".

ובפשטות נראה דפליגי בגדר מצות פרסומי ניסא. דלהרמב"ם אין זה מעיקר המצוה, ולכן כשהוציא דלוק לחוץ חסר ההדלקה במקומה ולכן לא יצא. אבל להטור פרסומי ניסא הוא מעיקר המצוה, ולכן כשהוציאה דלוק לחוץ לא יצא, דהרואה וכו'. ולכן בנרות שבת ויו"ט דלית בהו פרסומי ניסא הוא הוספה לעיקר התכלית.

אמנם הרי גם להרמב"ם מצינו כמה דינים בנ"ח משום פרסומי ניסא לעיכובא. שאף הוא הביא המימרא השני' של רבא "אחז הנר בידו ועמד לא עשה כלום שהרואה אומר לצרכו הוא עומד". ולא מפני שאינו במקומו. וא"כ פרסומי ניסא אכן הוא חלק בעיקר המצוה, דבלעדה אינו יוצא אפי' להרמב"ם.

ובאמת רבינו כבר ביאר ענין זה, דאע"פ שפרסומי ניסא הוא רק הוספה למצות נ"ח מ"מ אין זה בסתירה להדין "נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה לא עשה כלום לפי שאינו ניכר" ורק "עד דכליא ריגלא דתרמודאי", כיון שאין האפשרות לפרסומי ניסא, אבל לא צריך שיהי' פרסום

בפועל, אלא דצריך להיות אור שניכר לרבים. ולכן אפשר לבאר דכשאוהז הנר בידו אי אפשר להיות פרסומי ניסא ע"י אורה דהרואה אומר לצרכו וכו'.

ג

צע"ק מכמה דינים שהם מטעם פרסום הנס

אלא שעדיין צע"ק בכמה דינים:

א. בדין חשד, כתב הרמב"ם (שם ה"י) "חצר שיש לה שני פתחים בשתי רוחות צריכה שתי נרות שלא יאמרו העוברים ברוח זו לא הניח נר חנוכה. אבל אם היו ברוח אחת מדליק באחד בהן". ולכאורה לזה ביאור הנ"ל אינו מספיק, דהכא למה לא יצא, דהנר הוא במקום שאפשר לראות ויש האפשריות לפרסומי ניסא, רק משום חשד לא יצא כמבואר בגמ'. וזהו מצד פרסומי ניסא, ולא בעצם ההדלקה.

ובאמת החכמת שלמה (שו"ע שם) רצה לחלק (לענין ברכה) בין החשד דלצרכו וכו' ושני פתחים. דאילו באחו הנר "לא עשה פרסומי ניסא כלל" אבל בשתי פתחים ניהו דחשדיהו דלא הדליק נ"ח מ"מ הוא עשה פרסומי ניסא באמת (לכך י"ל דא"צ לברך כן י"ל) מיהו הטור י"ל דסבירא ל' דשמין ודו"ק". וא"כ צע"ק למה באמת לא יצא. (ועיין בספר בדבר מלך ע' תא שביאר החילוק בין מראית העין וחשד במ"ע, שהוא נוגע בעצם קיום המצוה).

ב. בדין אכסנאי, כתב הרמב"ם (שם הי"א) דאם אין לו בית להדליק עליו צריך להשתתף, וגם אם הי' בית בפ"ע ומדליקים עליו בתוך ביתו צריך להדליק בבית שהוא בו מפני העוברין. וכל זה הוא מפני פרסומי ניסא והחשד שבא עמה כמש"כ הב"ח לעיל. (וזה תלוי בחקירה המפורסמת אם חיוב הדלקת נ"ח הוא על הגברא או על הבית).

ג. בדין עני, כתב הרמב"ם (שם הי"ב) "מצות נ"ח מצוה חביבה הוא עד מאד . . . אפי' אין לו מה לאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" וכתוב המ"מ שם "והטעם משום פרסומי ניסא". ולכאורה דוחק קצת, דאם פרסומי ניסא אינו מעיקר מצות נ"ח למה העני חייב לעשות כך?

ד. גם בדין הרואה, כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ד) "וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתים". והביא ההגהות מיימונית דברי רש"י (שבת כג, א) שמצא בשם ר"י בר יהודה דזהו מי שלא הדליק עדיין בביתו או ליושב בספינה. וכתב המ"מ "דעתו ז"ל שאע"פ שיצא מן המצוה כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו מברך. וזה דעת הגאונים ז"ל". והביא אח"כ דברי הרשב"א דמסתבר שלא הדליק אינו עתיד להדליק, וזהו מה שכתוב הטור, ומה שפסק בשו"ע (סי' תרע"ו. עיי' בב"ח וט"ז שם). אולם הלח"מ כתב שכוונת הרמב"ם הוא "דבכל אופן שיראה אותה אפי' שהדליקו עליו בתוך ביתו (ולא כהשו"ע) ולכן קאמר כל". עכת"ד.

וכל זה צריך ביאור, דמכל הנ"ל לכאורה נראה שפרסומי ניסא הוא מעיקר מצות נ"ח, וגם לפי שיטת הרמב"ם דסבר דבעינן הדלקה במקומה, שנראה כנ"ל דיסוד המצוה הוא בעצם ההדלקה, אך מ"מ יש כמה דינים שמסתעפים מפרסומי ניסא דוקא. והדרה קושיא לדוכתא, איך פרסומי ניסא היא רק הוספה וגם מעכבת קיום מצות הדלקת נ"ח?

ד

מדברי הב"ח מוכן דב' פרטים בחובת פרסומי ניסא

ואפשר לבאר כל זה מדברי הב"ח (שם) בענין חלות החיוב דמצות נ"ח וז"ל "ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו אם לא שעמד שם בשעת ברכה וענה אמן וכן משמע מדברי המרדכי . . והכי משמע מלשון הרא"ש והסמ"ק והאגודה . . והא דנקטו ספינה משום דבלא ספינה יכול להדליק באושפיזו מקום שלן שם והכי משמע ממה שכתבו הרי"ף וברמב"ם דסתם לברך על הראייה". עכ"ד.

ולפי דבריו נראה שפרסומי ניסא אינו חלק מעיקר מצות הדלקת נ"ח, דשניהם הם חיובים על האדם אחד על גופו ואחד על ממונו (ביתו), והא בהא תליא, דע"י ההדלקה ישנה פרסומי ניסא.

והמ"א חולק על הב"ח והביא ראי' מר' זירא (שבת שם) וכתב וז"ל "אי ס"ד לא לפטור גופו א"כ ה"ל להשתתף לפטור גופו אלא ע"כ נפטר לגמרי וכ"מ בתשו' המהרי"ל סימן (קנה)". ע"כ.

וכתב החכמת שלמה שם וז"ל "ובגוף פלוגתת הב"ח והמ"א, נראה לפענ"ד דראיית המג"א מר"ז לאו ראי' היא, די"ל כיון דהראי' נמי מצוה היא שהרי הרואה מברך . . אך הנה באמת בעלמא מצינו ברכה על שוב ואל תעשה רק מה שהוא בקום ועשה וכו', ולכך היינו בראי' שאינו עושה מעשה רק ראי' אינו מברך עליו רק נס שהחיינו, ולכך א"ש דלפטור גופו יוצא על גופו בין על ביתו וכו', ולא הי' צריך להשתתף בפרוטי כיון שהוא עצמו הרואה מקיים המצוה בגופו . . וכדברי הב"ח שנלפענ"ד נכון ודו"ק היטב. עכ"ל (עיין בכל הנ"ל).

ה

עפ"ז ביאור הנ"ל דזהו מצד הפרט הב' שבחובת הפרסומי ניסא

ועפ"ז אתי שפיר, דהרמב"ם סבר דהדלקה במקומה בעינן, ואולי י"ל שזהו מצד החיוב המוטל על ביתו שהוא עצם ההדלקה (כדברי הב"ח), אבל מצד החיוב בגופו לפרסם הנס ברבים יש דינים שמסתעפים משום פרסומי ניסא ג"כ.

ולכן בשני פתחים אם הוא מדליק בפתח א' אינו יוצא, דכיוון שיש לו החיוב להדליק גם בפתח השני משום העוברים לכן גם הפתח הא' שבאמת הדליק נ"ח שם אינה מקום ההדלקה היחידה,

וממילא לא הדליק במקומה הראוי, וכשידליק ג"כ בפתח השני אז הדליק במקומה (כמו שפסק בהלכה הקודמת) (וא"ש גם ליישב הקושי המובא באחרונים למה חשש הרמב"ם כאן משום העוברים ולא בהל' תפלה במי שעובר פתח בית הכנסת). ואפשר להבין זה ממש"כ רבינו, שצריך להיות האפשריות שהנרות מאיר לרבים וזהו נוגע למקומה, ואם לא הדליק בפתח הב' שברוח השני' ממילא מיפסל גם מקומה בפתח הא'.

ומעתה יובן למה האכסנאי מחויב להשתתף שהחויב לפרסם הוא על גופן. וגם אם יש לו בית בפ"ע צריך להדליק בבית שהוא אע"פ שמדליקין עליו בביתו, וכמו שכתוב המ"מ שזהו חשדא יותר גדול מהחשד בב' פתחים. ושמא משום דעתה חל החיוב עליו לפרסם לרבים ממילא גם פתח דבית זה נעשה מקום ההדלקה ג"כ, ודלא כחצר שיש ב' פתחים שלכל הפחות הדליק נ"ח בא' מהם.

וגם א"ש למה העניינים מחוייבים לשאול או מוכר כסותם "ולקוח שמן ונרות למדליק", דכיון שהחויב לפרסם הנס הוא על גופא ממילא חל החיוב גם על ביתם ושם הוא מקום ההדלקה, ולכן חייב לקנות שמן ונרות ומדליק, דלכאורה יכול לפטור חיוב גופם רק בהשתתפות עם בעה"ב, וא"ש דמחויב להדליק על פתח ביתם. (אע"פ שיכול לטעון דאין לו בית אבל מהמשמעות של הרמב"ם נראה שיש לו, ואם אין לו בית בכלל לכאורה דינו כרואה נ"ח וצריך רק לברך נס ושהחינו).

וכן מובן למה מברך כשרואה נ"ח. ועיין בשדי חמד (ח"ט מערכת חנוכה) שביאר "דחנוכה ופורים לא שייך כלל דיברך זמן על עצם היום" ולכן מברך רק כשרואה נ"ח. ועיין שם בפנים. (וביאר שם דעיקר מצות נ"ח הוא משום פרסומי ניסא אבל לאו דוקא דסתרי לכל הנ"ל וכמו שבארנו).

בענין עקירת שן

הת' שניאור זלמן שי' קרלנשטיין
ישיבת חח"ל צפת, ארה"ק

א

דברי הרבי בלקו"ש בענין עקירת שן

בלקו"ש חל"א (ע' 268) כותב הרבי: "במ"ש בנוגע לכאבי שינים, והרופאים מיעצים לעקור כו' – הנה אף שידוע מרז"ל (פסחים ק"ג, א) בהנוגע לעקירת שינים (ויש חסידים מספרים שלכן הרה"ג הרה"ח והרה"צ ר' הלל נ"ע מפאריטש נזהר שלא לעקור שן), אבל לא ראיתי נזהרים בזה, ואפילו לא בבית הרב. ומובן ע"פ הידוע בהנוגע להרפואות שבש"ס, ושנשתנו הטבעים. ולא עוד אלא שאסור לנסות בזה וכמובא ממהרי"ל (רע"ק ליו"ד סי' שלו)".

וכן הוא בלקוטי שיחות ח"א (ע' 292) . . והנה אף דאיתא בפסחים ק"ג ע"א ולא תעקר ככא. אבל ידוע כבר שנשתנו הטבעים בהנוגע לרפואות שבש"ס. ומ"ש ששמע בזה שמועה בשם כ"ק אדמו"ר הצ"צ וכן שמעתי שמועה המספרים על הרה"ח ר' הלל מפאריטש שלא הי' עוקר השינים, אבל אנו אין לנו אלא מה שראינו בבית הרב שנשמעו בזה להוראות הרופאים ובפרט כת"ר שהרופא אומר שבזה נוגע ותלוי כל בריאות הגוף".

ב

שקו"ט בסוגיא דעקירת שן בפסחים והטעמים לאיסור ולהיתר

וראיתי להביא את המקורות ההלכתיים בנוגע לאיסור עקירת שן, ע"מ להבין ביתר ביאור את הוראתו וחידושו של הרבי לכותב המכתב.

הנה המקור לאיסור עקירת שן – כמו שמביא הרבי באגרת הנ"ל – הוא בגמ' פסחים (ק"ג, א): "א"ל רב לחייא בריה . . ולא תעקר ככא". ופרש"י שם: "שן ממש משום חולי". ובפשטות דבריו נראה שהטעם לאיסור עקירת השן הוא משום שעקירת השן מביאה לידי חולי.

הרשב"ם שם מחדד יותר את הדברים: "שן ממש ומשום חולי שסופו תרפא". כלומר, שמדובר בשן שהיא בלא"ה חולה ומכיון שסופה של שן זו להתרפא מאליה, חבל על כל הטורח והכאבים

שישנם בעקירת השן. ולכאורה זו היא גם כוונת רש"י¹ בפירושו "משום חולי" – כשהשן כבר חולה, אך אם השן במצב טוב נראה שאין איסור בדבר אם עושה לצורך².

ועפ"ז הי' אפשר לומר, שמה שאמר רב לחייא בנו "לא תעקר ככא" איירי שהיה לו כאבים, ולכן א"ל שלא יעקור את אותה השן משום שסופה להתרפא מאליה וחבל על כל הטורח הכלול בעקירת שן.

אך הנה מצינו כו"כ³ שהקפידו לא לעקור את שיניהם מחמת הגמ' הנ"ל, וכמו שמביא הרבי במכתב הנ"ל את מה שחסידים אמרו שהסיבה שהרה"ג הרה"ח והרה"צ ר' הלל נ"ע מפאריטש נזהר שלא לעקור שן הוא מחמת הגמ' הנ"ל, וע"פ המבואר לעיל שהאיסור הוא רק בשן חולה, אינו מובן מדוע באמת נמנעו רבים מלעקור את שיניהם?

ואולי י"ל ע"פ מש"כ בספר זרע חיים! שפירש את דברי הגמ' בפסחים (הנ"ל) שהאיסור לעקור שן הוא משום ש"בעקירתן יש לחוש שיתקצרו חייו ויתמעטו מזונותיו, והביא זאת בשם ה'מעיל צדקה' (סי' תרסו) בשם ספר 'תולדות אדם' שמי שהשיניים שלו נרקבות חייו קצרים לפי דכשיעור המועט שיחיה, כך חוזק שיניו".

ואפשר שדבר זה הוא מה שכתוב בגמ' נדה (סה, א) "אמר רב חננא בר שלמיא משמיה דרב, כיון שנתקו שיניו של אדם נתמעטו מזונותיו שנאמר גם אנכי נתתי לך נקיון שינים בכל עריכם וחוסר לחם בכל מקומותיכם", והיינו משום שמתקצרים חייו וממילא אין לו צורך במזונות.

אך קצת קשה לומר שזהו הטעם לאיסור עקירת שן שהרי פירש"י שם על המילים "נתקו שיניו" – זקנה. כלומר, שהמדובר הוא בזקן שנופלות לו השיניים מחמת חולשתו (ואין נפילת השיניים סיבה אלא ראייה), ואי"ז שייך לכל אדם, ובמילא אין להוכיח מכאן לענין הנ"ל⁴.

1. ראה בספר זרע חיים (להר" יעקב חיים סופר) סי' ל אות ג, שהעתיק את דברי רש"י בחדא מחתא עם דברי הרשב"ם. ע"ש.

2. והנפק"מ בזה יכול להיות בעקירת שן לצורך נוי ולא לצורך רפואה או חולי, שבזה אין את הטענה הנ"ל שחבל על כל הטורח והכאב שכרוך בעקירת שן שהרי בסופו של דבר השן תתרפא מאליה, שהרי כאן הנוי לא יעשה מאליו אם לא יעקרו את השן.

ויתירה מזו י"ל שאפילו אם נאמר שרוצה לעקור משום חולי יהיה מקום להתיר למרות הטעם הנ"ל, שהרי אם השן רקובה ומזיקה לאחרות וגורמת לשיניים הסמוכות חוליים וכיו"ב, אזי אף אם סופה של אותה שן להתרפאות, הרי מכיון שהתועלת בעקירתה של אותה שן מרובה יותר מאשר אם לא יעקרוה, יש להתיר.

3. בספר זרע חיים הנ"ל מביא מספר 'בית ישראל' לאדמו"ר ממטרסדורף ח"ח (סימן צב) שהיה חושש בשיניו כל ימיו וכו' ואמר שמי שמוציא שיניו הרי הוא מת לחצאין, ומביא שם שכן נהג ג"כ בעל ה'כתב סופר'.

4. ועיין בגמ' שבת (קנב, ב) "ביום שיזרעו שומרי הבית אלו הכסלים וכו' ובטלו הטוחנות אלו שיניים".

ג

השק"ט בפ"י ר"ח בסוגיא, וסיכום הסברות

והנה בפירושו ר"ח בפסחים (שם) פירש את דברי רב לחי"א בנו באופן אחר: "ואל תעקר ככא מפני העין פירוש ככא המכתש, והוא אל צרם בלשון ישמעאל וכדכתיב (קהלת יג, ג) ובטלו הטוחנות כי מיטטו, כלומר אם יכאב לך אל תעקרהו שמא תכחש עיניך". ומפורש מדבריו שהכוונה במילה 'ככא' היא לשיניים הטוחנות, והאיסור הוא לעקור את השיניים הטוחנות אף כאשר הם כואבות, והיינו טעמא שמא תכחש עיניך.

ולכן נראה לומר שיש איסור לעקור שיניים טוחנות אפילו אם שיניים אלו מזיקות לאחרות, שהרי יש חשש בעקירה שמא יכחיש עיניו.

אך יחד עם זה י"ל ש'שמא יכחיש עיניו' זהו רק חשש ואין כאן וודאות גמורה, וכמפורש בר"ח עצמו שכתב "שמא תכחש עיניך". ובמילא כאשר יש רופא מומחה שאומר שאם לא יעקרו את השיניים הטוחנות ודאי יהיה נזק לשיניים אחרות, א"כ אין ספק (שמא יכחיש עיניו) מוציא מידי ודאי (נזק לשיניים האחרות) ויהיה מותר לעקור את השיניים הטוחנות⁵.

ואין לומר שדברי רב לחי"א בנו הם רק בגדר הנהגה טובה אך לא כאיסור ובשעת הצורך יהיה ניתן לעקור ללא כל חשש⁶, שהרי מדברי ר"ח הנ"ל נראה מפורש שזהו איסור של "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" ולא רק כהנהגה טובה⁷.

ולסיכום הטעמים לאיסור ולהיתר:

5. ואף שהעיניים הם נכבדים וחשובים מאוד וכבר כתוב בגמ' שסומא חשוב כמת, וכידוע שחולי העיניים קשור ללב כמ"ש בשו"ע סי' שכח ס"ט, מ"מ אין דוחין אבר מפני אבר, זאת ועוד שהחשש בעיניים הוא שמא יוכחשו ולא שמא יתעוררו, ואף שגם כאשר העיניים מוכחשות דרך זה יכול לבוא לידי עיוורון, מ"מ יותר מסתבר דאין ספק מוציא מידי ודאי. וה"ה גבי עקירה לשם נוי י"ל שמכיון שיש רק חשש שמא יוכחשו העיניים ע"י העקירה ואין כאן וודאות גמורה, ולאידך גיסא אי עקירת השן גורמת צער ואי נעימות לאדם י"ל שאין הספק דשמא יוכחשו העיניים מוציא מידי ודאי צער.

ועוד י"ל שאף שמפורש בר"ח (הנ"ל) שאפילו משום כאב אין לעקור משום החשש שמא יוכחשו עיניו, מ"מ י"ל דאיירי בכאב נסבל, אולם כאשר יש לו כאב גדול מאוד שאינו יכול לסובלו א"כ יהיה מותר אף לשיטת ר"ח.

6. וכתב ב'מזמור וקציעה' (סי' שכח) לגבי עקירת שן בשבת: "אבל צריך להזהר מאד בהוצאת שן אפילו בחול, שלפעמים מזיק יותר ממה שמועיל (לכן לא להנמיח אחז"ל (פסחים קיג, א) לא תעקר ככא) לפיכך גם בחול צריך לידע תחלה בבירור שלא יזיק לו, ושאי אפשר לו להשקט הכאב באופן אחר, ועל פי בקי ואומן דוקא וק"ו לשבת".

7. והנפק"מ כאן הוא שאם יש מקרה שאין חשש סכנה ומה גם אם יש רופא מומחה האומר שאין חשש לעיניים ע"י העקירה יהיה מותר לעקור את השן.

ולהעיר, שיש שינים שהרופאים היום מפחדים לעקור משום שיכול להביא לשיתוק (ולכן מצלמים לפני לבדוק עד כמה החשש גדול וכו'), ואולי לזה כוונת הגמ' שעקירת השן יכול להביא לסכנה).

הטעם לאסור י"ל, או ע"פ המבואר בס' זרע חיים שפשט הגמ' בפסחים, הוא דאסור לעקור שיניו שלא יתקצרו חייו ויתמעטו מזונותיו, או כפי' ר"ח שאסור לעקור את השינים הטוחנות "שמא יכחש עיניך".

והטעם להיתר י"ל, ע"פ המבואר ברשב"ם דהמבואר בסוגיא דפסחים הוא רק בשן חולה, והטעם שלא לעקור הוא שסופה להתרפא מאליה. ואף לפי' ר"ח שאסור לעקור השינים הטוחנות שמא יכחשו עיניו, י"ל שכאשר בריא שהשן החולה תביא נזק לשינים הבריאות, בריא מוציא מידי שמא וצריך לעקור שיניו.

וע"פ כל הנ"ל נמצא שיש בעקירת השן טעמים לאיסור ולהיתר.

ובכך יבואר היטב מכתבו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הנ"ל להתיר עקירת השן ומב' טעמים:

א. לא ראינו בבית הרב שהקפידו שלא לעקור שינים, וממילא אין מקום להנהגה כזאת – להחמיר בעקירת השן.

ב. מכיון שנשתנו הטבעים ויכול להיות שמה שהיה בעייתי בזמן הגמ' נכון וטוב הוא בזמננו, ובפרט כאשר צריך לכך וכמו שכותב הרבי (עיין הע' 1) "ובפרט כת"ר שהרופא אומר שבזה נוגע ותלוי כל בריאות הגוף", ודאי שאין כל חשש בעקירת השן ויהיה מותר.

דיוק בשו"ע אדה"ז ע"פ המבואר בקונטרס ענינה של

תה"ח

הת' שמעון שי' כפיף

ישי"ג ליובאוויטש בואנוס איירס, ארגנטינה

א

ההפרש בין לשון אדה"ז לרשב"א בענין בריה חדשה שבכל יום

בשו"ע רבינו הזקן ריש סימן ו', דן רבינו בברכת 'אשר יצר', אם לאומרה אפילו כשלא עשה צרכיו. וז"ל אדה"ז:

אע"פ שמדינא דגמרא אין צריך לברך ברכת אשר יצר אלא כשעשה צרכיו, מ"מ נהגו העולם לברך בכל שחרית תיכף אחר ברכת על נטילת ידים, ברכת אשר יצר, לפי שבכל יום נעשה האדם בריה חדשה. לכן, שייך לברך בכל יום ויום "אשר יצר את האדם בחכמה". עכ"ל.

והנה, שיטת אדה"ז מיוסדת על מה שכ' הרמ"א (סי' ד, ס"א):

"ויש אומרים [שיברך] גם אשר יצר אפילו לא עשה צרכיו וכן נהגו". וביאר בזה הטעם במג"א בשם הרשב"א, דכתב (שו"ת הרשב"א ח"א סימן קצ"א) וז"ל: "לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה. . וצריכים אנו להודות לו ית'. ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר לפיכך צריכים אנו להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו". עכ"ל. וכן הוא לשון הרמ"א (דנעשה כבריה חדשה). עכ"ל.

והנה יש להעיר שהרשב"א והמג"א (וכן הוא באשל אברהם) נקטו הלשון "נעשה כבריה חדשה", משא"כ אדה"ז שכתב "נעשה בריה חדשה", ומשמע כוונתו שנעשה בריה חדשה ממש.

ב

ביאור הדיוק בלשון אדה"ז ע"פ המבואר בקונטרס ענינה של תה"ח

ויש לבאר חילוק זה עפמ"ש בקונטרס ענינה של תורת החסידות, דמבאר הרבי בקוטרס זה את הפירוש של "מודה אני" ע"פ כל אחד מחלקי הפרד"ס שבתורה, ואיך שחסידות מחיה ומאירה את כל הפירושים.

ובאות י' כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, וז"ל:

ענינו של מודה אני כו' ע"פ חלק הרמז שבתורה: החזרת הנשמה בכל בוקר רומזת לתחיית המתים. כי שינה היא אחד מששים במיתה, ובמילא, החזרת הנשמה היא מעין תחה"מ. וזהו "שהחזרת בי נשמתי כו' רבה אמונתך: "מזה ש"החזרת בי נשמתי", אנו יודעים ש"רבה אמונתך" לתחה"מ. עכ"ל.

ובסעיף י"ג מבאר הרבי, וז"ל:

כמו שבחלק הפשט זה שבמודה אני, אין החסידות מוסיפה עוד פירוש – נוסף על הפירוש הפשוט. . אלא שמבהירה ומאירה פי' זה עצמו ע"י הדגשתה מהי נשמתו (חיותו) של יהודי ועל מה היא הודאתו, כן הוא בחלק הרמז, הדרוש והסוד שבמודה אני, שהחסידות מאירה ומבהירה את הפירושים אלה עצמם.

הרמז שבהחזרת הנשמה בבוקר לתחה"מ (בלי הביאור של חסידות), הוא רמז רחוק ביותר לכאורה, כי (נוסף לזה שהשינה היא רק אחד מששים במיתה ולא מיתה ממש, הרי) כל החידוש שבהחזרת הנשמה לאחר השינה הוא רק בקישור הנשמה בגוף. ואילו החידוש בתחה"מ יהי' גם בהגוף והנשמה עצמם. . ובמילא הרמז שבהחזרת הנשמה לתחה"מ – הוא רק סימן בעלמא.

ובאה תורת החסידות ומבארת, שגם בהחזרת הנשמה החידוש הוא לא רק בקישור הנשמה בהגוף, אלא גם בהגוף והנשמה עצמם (שלכן אמרו שבכל בוקר נעשה האדם ברי' חדשה). כי בכל רגע ורגע מתהוית כל הבריאה מחדש ממש כמו במעשה בראשית". עכ"ל.

כלומר, שרק ע"פ הביאור של חסידות אפשר באמת לומר שהאדם נעשה בריאה חדשה ממש. שהרי לפי המבואר בחסידות (שער היחוד והאמונה) בכל רגע ורגע מתהוית כל הבריאה מחדש ממש כמו במעשה בראשית. וממילא בהחזרת הנשמה החידוש הוא לא רק בקישור הנשמה בהגוף אלא גם בהגוף והנשמה עצמם, ברי' חדשה.

ועפ"ז יובן מדוע הרשב"א והמג"א נקטו הלשון כבריה חדשה, דלפי פי' הרמז (כפשוטו) אין האדם נעשה באמת בריאה חדשה. ורק ע"פ פירוש החסידות אפשר לנקוט הלשון "בריה חדשה" (ממש), שבאמת כן הוא ע"פ הביאור של חסידות, ולכן דוקא אדה"ז כתב בלשון זה. וק"ל.



הוספה



פרסום ראשון

הגהות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
על מכתב כללי באנגלית מר"ח ניסן ה'תשמ"ט

8-6-88 THU 21:16 RABBI MINDEL P. 01

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ.י.

FREE TRANSLATION

By the Grace of G-d
Fifth Day of the Week of
Tazria, Rosh Chodesh
Nissan, 5749. Brooklyn, N.Y.

To the Sons and Daughters of
Our People Israel, Everywhere

G-d bless you all !

Greeting and Blessing:

Rosh Chodesh Nissan - as it occurs on its pertaining
day of the week - always ^{coincides} with the first day of Pesach on
the same day of the week. This year it occurs on Thurs-
day, the day of the week when the Exodus ^{from} Egypt took
place.

Pesach is the first ⁵ one of all our festivals, especial-
ly of the Sholosh Regolim, the Three Pilgrimage Festivals:
Pesach, Shovuos, and Succos. It is the first ⁶ not only in
time, but also, and predominantly, first and foremost in
preeminence. This is underscored also by the fact that
Shabbos and the Festivals are "a memorial to the deliverance
from Egypt." ⁷ Indeed, Pesach is the foundation ⁸ of them all.

The Three Festivals are bound together by a shared
content and by features and laws which apply equally to
all three. At the same time, however, each of them possess-
es specific features, laws and customs which give each
each of them a distinct character and designation: Pesach -
the Festival of Our Liberation; ⁹ Shovuos - the Festival of
the Gift of Our Torah; and Succos - the Festival of Our

. . Fifth Day of the Week of **Tazria**, ~~Tazria~~ Rosh Chodesh Nissan . .

. . always **coincides** with the first day of Pesach on the same day of the week . .

. . It is the first ~~not only~~ in time, **but also** and **also** predominantly, first and foremost in preeminence . .

8- 6-88 THU 21:16 RABBI MINDEL

P. 02

-2-

Rejoicing - over and above the joy shared by all three festivals (mo'adim l'simcho). ¹⁰

The essence of Shabbos and Yom-Tov is that - in addition to the holiness of Shabbos and the joy of Yom-Tov permeating these days - their holiness and ¹¹inspiration can be extended into the ordinary weekdays, to permeate the day-to-day life of every Jew, man, woman, and child, throughout the year.

The current year (5749) has a special distinction: It is a Leap Year ¹²(~~in our Jewish Calendar~~) - a year that has an extra ¹³(intercalated) month, whereby the Pesach festival attains perfect stature as Chag Ho'oviv, the Spring Festival.

All the above-mentioned (and many more unmentioned here) features contain numerous general and specific instructive lessons - from sublime ideas to practical actions ¹⁴- for the festival days themselves as well as for all days ahead throughout the year. On several aspects we will dwell briefly in our following remarks.

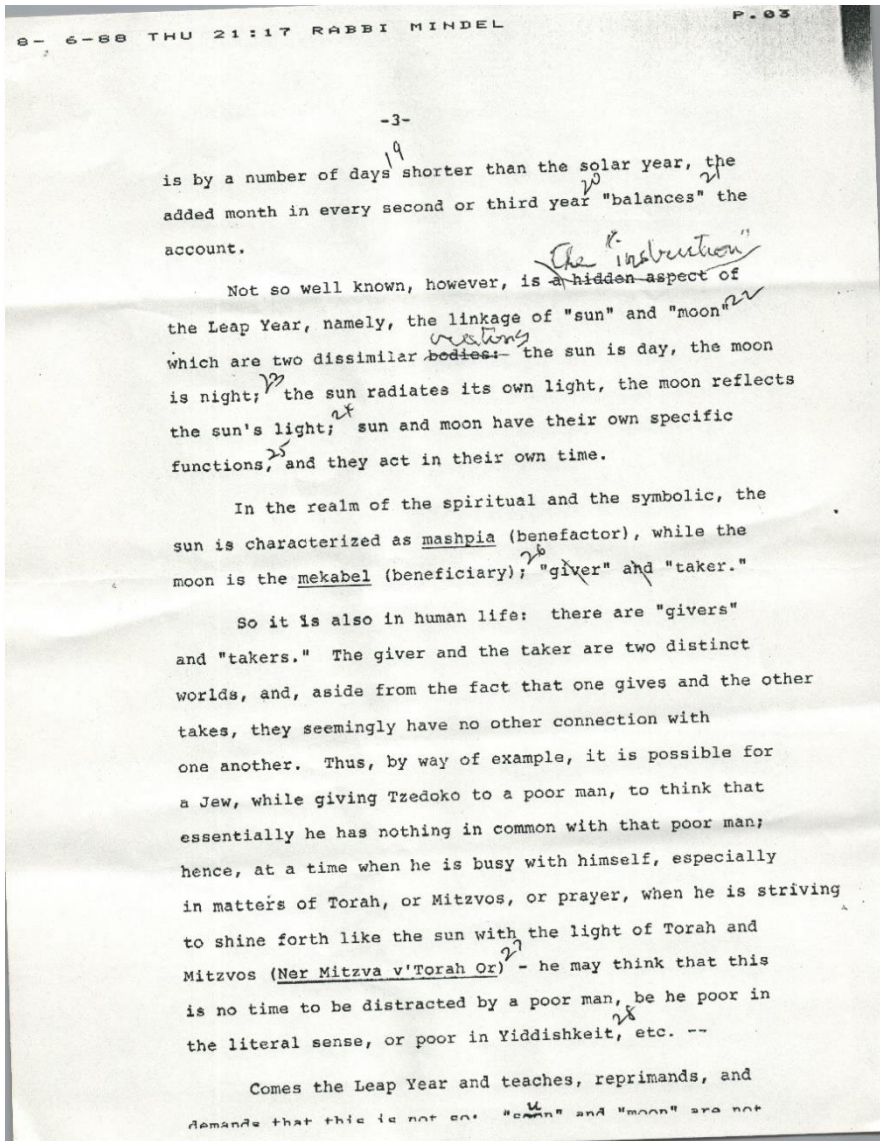
* * * * *

The subject matter of the Leap Year is generally familiar to many. We have had many occasions ¹⁵to discuss it, inasmuch as the Leap Year is not a rare phenomenon. It ¹⁶occurs? appears seven times in the course of every 19-years' cycle, which ensures that Pesach should occur every year in the Spring season, ¹⁷as specified by the Torah. The intercalation (ibbur) is necessary, since "our people Israel count the annual months by the moon," ¹⁸and inasmuch as the lunar year

. . their holiness and ~~inspiration~~ **joy** can be extended into the ordinary weekdays . .

. . It is a Leap Year (~~in our Jewish Calendar~~) - a year that has an extra (intercalated) month . .

. . the Leap Year is not a rare phenomenon. It ~~occurs~~ **appears** seven times in the course of every 19-years' cycle . .



. . Not so well known, however, is ~~a hidden aspect~~ the "instruction" of the Leap Year, namely, the linkage of "sun" and "moon" which are two dissimilar ~~bodies~~: **creations**: the sun is day . .

. . In the realm of the spiritual and the symbolic, the sun is characterized as mashpia (benefactor) "giver", while the moon is the mekabel (beneficiary), "giver" and "taker."

-4-

two separate worlds, but rather - by virtue of their having been created by one and the same ^{Creator} Creator of the world and both being part of the one and the same ^{Universe} Universe - the two have indeed a close connection and linkage with one another; moreover, the connection is a constant one, a deep, underlying connection, as evidenced also in nature: the sun never ceases to radiate ^{its} light, and even when it is night in one place, it is at the same time day in another place.

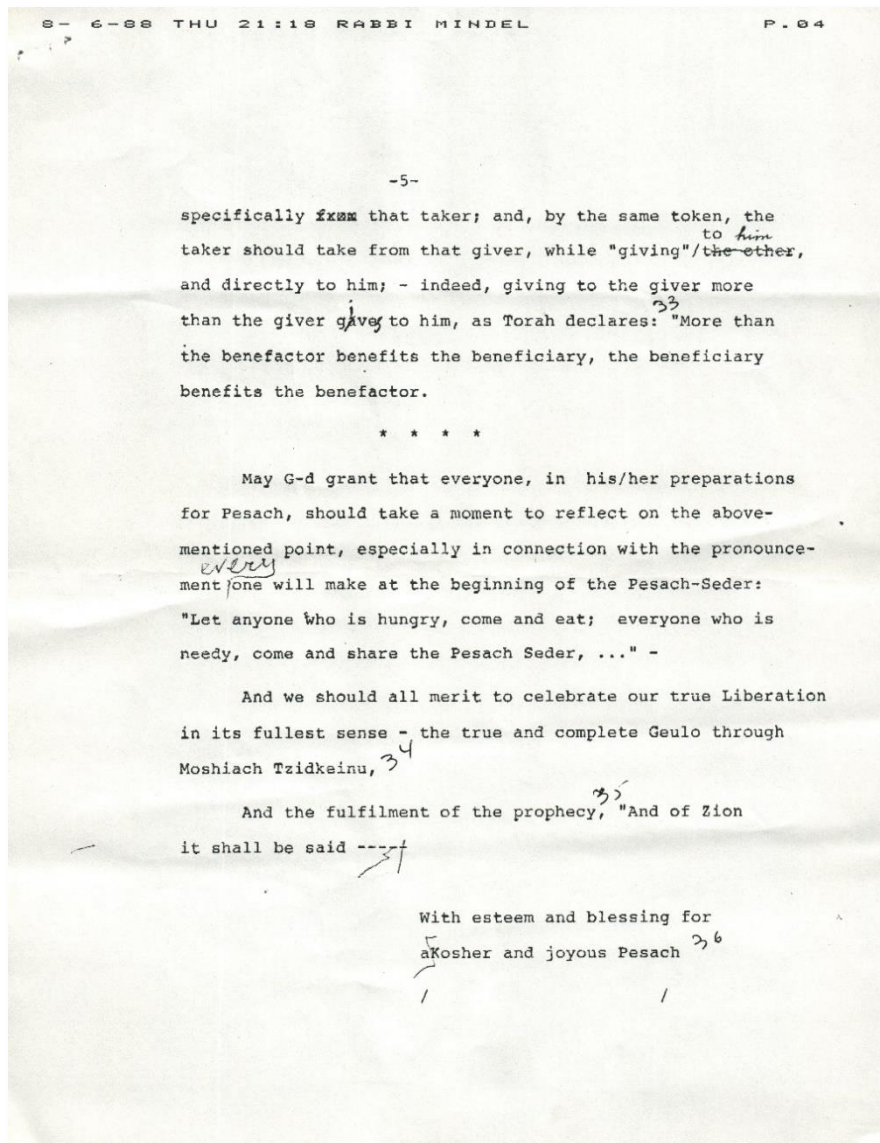
Furthermore, it is only through the linkage of "^{sun}soon" and "moon," of mashpia and mekabel, that the Divine design is fulfilled.

Especially when it concerns two Jews, both of whom being members of the same "one people on earth," ³⁰ separated only in their bodies, while by virtue of their Neshomo, "truly a part of G-dliness above," ³¹ they are indeed all one. ³²

The Leap Year also emphasizes that a benefactor and beneficiary (whether the benefit is material, such as helping a fellow-Jew in Parnosso, and the like, and certainly when the benefit is in terms of spiritual values) are a very closely related pair, who ^{M/}Divine Providence has brought together - just these two - in a certain place, at a certain moment, in order that the giver should give to precisely that taker, and ipso facto "take" from

. . by virtue of their having been created by one and the same [Creator] **Creator** of the world and both being part of the one and the same [universe] Universe—the two have indeed a close connection and linkage with one another . .

. . are a very closely related pair, whom Divine Providence has brought together . .



. . with the pronouncement **everyone** will make at the beginning of the Pesach-Seder

. . With esteem and blessing for a[Kosher and joyous Pesach

מפתח לספרי כ"ק אדמו"ר נשיא דודנו

מאמרים (אלו המוגהים צוינו בהוספת ציון הכרך בו נדפסו במהדורה הישנה):

223 ואילך	ד"ה והיה עקב	תשי"א
223 ואילך	ד"ה לא תהיה משכלה	תשי"ב
294	ד"ה כימי צאתך ס"ו (מלוקט ד)	
150	ד"ה מצותה משתשקע החמה	תשי"ג
239, 219	ד"ה על כן קראו (מלוקט ה)	
295, 273	ד"ה אשרי תבחר (מלוקט ה)	תשט"ז
186	ד"ה באתי לגני	תשכ"ב
217	ד"ה בלילה ההוא (מלוקט ד)	תשכ"ה
165 ואילך, 334	ד"ה פדה בשלום (מלוקט ו)	תשכ"ז
290	ד"ה רני ושמחי ס"ד (מלוקט ד)	תשכ"ז
303	ד"ה השקיפה ממעון קדשיך (מלוקט ד)	
240	ד"ה ויאמר לו יהונתן	תשכ"ח
177 ואילך	ד"ה וידבר אלקים גו' אנכי (מלוקט ג)	
308	ד"ה באתי לגני (מלוקט ג)	תשכ"ט
296	ד"ה באתי לגני סי"ג (מלוקט ה)	תשל"א
240	ד"ה קומי אורי ס"ז (מלוקט ג)	תשל"ג
301	ד"ה שובה ישראל (א) (מלוקט ד)	תשל"ז
243	ד"ה וקבל היהודים (מלוקט א)	תשל"ח
277	ד"ה כי ישאלך בנך (מלוקט ד)	
296	ד"ה ביום השמיני עצרת (מלוקט א)	תש"מ
276, 171	ד"ה מרגלא בפומי' דרבא (מלוקט ה)	

406 ואילך	ד"ה ואלה המשפטים ס"ג (מלוקט ו)	תשמ"א
374	ד"ה ואתה תצוה (מלוקט ו)	
213	ד"ה זה היום (מלוקט ג)	
184	ד"ה באתי לגני	תשמ"ב
267	ד"ה זכור	תשמ"מ
207 ואילך	ד"ה בלילה ההוא (מלוקט ב)	
292	ד"ה ועבדי דוד (מלוקט ב)	תשמ"ו
361	ד"ה להבין ענין תחיית המתים (מלוקט ג)	
217	ד"ה בלילה ההוא	

לקוטי שיחות:

228 ואילך	וארא, ע' 121	א
423	תרומה, ע' 162 ואילך	
354 ואילך	(הוספות), ע' 618	ב
480	חנוכה, ע' 810 ואילך	ג
276	שבת הגדול, ע' 953 ואילך	
332	פנחס, ע' 1074	ד
269, 266 ואילך	לך לך א, ע' 57 ואילך	ה
387 ואילך	ויגש א, ע' 228 ואילך	
339, 283 ואילך	ויגש ב, ע' 239 ואילך	
165 ואילך	שמות ב, ע' 13 ואילך	ו
313	בא א, ע' 57 ואילך	
318	יתרו א, ע' 57 ואילך	
257, 281	יתרו ב, ע' 119 ואילך	
441 ואילך	תצוה א, ע' 170 ואילך	

260 ואילך	ויקרא ג, ע' 22 ואילך	ז
469	מצורע ב, ע' 110 ואילך	
204	אמור ב, ע' 153	
284 , 231	שמות א, ע' 1 ואילך	יא
485	(הוספות), ע' 292	
312	אחרי, ע' 83 ואילך	יב
475	נח ג, ע' 55 ואילך	טו
362	כף מרחשון, ע' 137 ואילך	
70 ואילך	בא א, עמ' 94 ואילך	טז
292	בא ד, ע' 122 ואילך	
393	יתרו ב, ע' 203 ואילך	
278	משפטים א, ע' 242 ואילך	
47	משפטים ג, ע' 258 ואילך	
426 , 422	תרומה א, ע' 284 ואילך	
260	תשא ד, ע' 413 ואילך	
279	ויקהל ב, ע' 434 ואילך	
449 ואילך	(הוספות), עמ' 522	
299	תזריע – פ' החודש, ע' 148 ואילך	יז
56	שלח א, ע' 149 ואילך	יח
351	בלק ב, ע' 282 ואילך	
67	בלק ג, ע' 291	
237	מסעי ב, ע' 408	
236	נצבים ג, ע' 280	יט
419	נח א, ע' 13 ואילך	כ
420	לך לך – ז' מ"ח, ע' 54 ואילך	
126	(הוספות), ע' 309 ואילך	

246 ואילך	בשלח א, ע' 77 ואילך	כא
400	תרומה א, ע' 150	
427	ויקהל-פקודי, ע' 250 ואילך	
70 ואילך	(הוספות), ע' 229 ואילך	כב
215	בהעלותך ג, ע' 82 ואילך	כג
106	מטות, ע' 206 ואילך	
234 ואילך	מטו"מ - מנ"א, ע' 219	
127	דברים ג, ע' 24	כד
335	ואתחנן ב, ע' 36 ואילך	
153	משפטים א, ע' 146	כו
427	תרומה א, ע' 167 ואילך	
422	ויקהל ב, ע' 262 ואילך	
443	פקודי ב, ע' 280 ואילך	
255	ואתחנן א, ע' 30 ואילך	כט
452	יום הכיפורים, עמ' 203	
125	חיי שרה א, ע' 85 ואילך	ל
154	ויגש א, ע' 216	
374	בשלח א, ע' 73	לא
429	תרומה ב, ע' 142 ואילך	
432	ויקהל ב, ע' 203 ואילך	
485	(הוספות), ע' 268	
480	(הוספות), ע' 318 ואילך	לה
410	שמות א, ע' 1 ואילך	לו
376	תצוה א, ע' 150	
460	מסעי ב, ע' 127 ואילך	לח
287	אגה"ת ה', ע' 81	לט

ספר השיחות:

406	ש"פ בשלח י"א שבט, ע' 239	א	תשמ"ח
406	חמשה עשר בשבט, ע' 247		
289	ש"פ תזו"מ, ע' 419 ואילך	ב	תשמ"ח
333	הדרך על הרמב"ם (משיחות ש"פ ויגש ועשרה בטבת), ע' 146 ואילך	ב	תשמ"ט
80	עשרה בטבת, עמ' 233	א	תנש"א
367	ש"פ בא, ע' 276		
297	יום ועש"ק ער"פ, ע' 428		
373	ש"פ מטו"מ, ע' 717-718	ב	
243	ש"פ אמור, ע' 523 ואילך		
350	ער"ה, ע' 3	א	תשנ"ב
338	ש"פ נח, ע' 65		
340	ש"פ וירא, ע' 95		
338	ש"פ ויצא, ע' 151		
166	ש"פ ויחי, ע' 228 ואילך		
340	ש"פ וארא, ע' 259 ואילך		
397	ש"פ יתרו כ"ף שבט, ע' 331 ואילך	ב	
399	ש"פ יתרו, כ"ף שבט, וליל ויום ב' פ' משפטים כ"ב שבט, ע' 34 ואילך		

התוועדויות (כל הצינונים הינם לסדרת 'תורת מנחם - התוועדויות', מלבד השנים תשל"ו-תשמ"א שהינם לסדרת 'שיחות קודש'):

271	ל"ג בעומר, ע' 80	ג	תשי"א
408	ש"פ יתרו, ע' 168	ב	תשל"ג

91	י"ד שבט, ע' 423 ואילך	א	תשל"ז
474 ואילך	אחש"פ, ע' 103 ואילך	ב	
83	ש"פ תשא, ע' 513 ואילך	ב	תשמ"א
83	שמחת תורה, ע' 275 ואילך	א	תשמ"ב
208 ואילך	י"ז אד"ש – בעת 'יחידות', ע' 1281 ואילך	ב	תשד"מ
451	ש"פ קרח, 2032	ג	
64	ש"פ וארא, ע' 1072	ב	תשמ"ה
463	ש"פ וירא, ע' 521 ואילך	א	תשמ"ז
463	ש"פ חיי שרה, ע' 551 ואילך		

אגרות קודש:

319	ע' כג ואילך	א	
368 ואילך	ע' עא ואילך	ב	
87	ע' שלד		
313	ע' שצה		
453	ע' רנה	ח	
454	ע' עט	ט	
316	ע' צב-ג	טז	
98	ע' שלב	כב	
415	ע' שב	כז	

רשימות:

130 ואילך	חוברת כט
104 ואילך	חוברת נ

ספרים שונים:

201	י"ט כסלו	היום יום
201	ח"י כסלו	
192	פסקה ד"ה הל' פסח	הגדה של פסח
489 ואילך	סעיף יו"ד, י"ג	קונטרס ענינה של תוה"ח
75 ואילך	ח"ג ע' 126	מורה לדור נבוך

לע"נ

השליחה חנה ע"ה

בת יבלחט"א

הרה"ח ר' נח שי'

ת.נ.צ.ב.ה.

ולע"נ

שטערנא שרה ע"ה

בת יבלחט"א

הרה"ח ר' דוד בערל שי'

ת.נ.צ.ב.ה.



לזכות

החייל בצבאות ה'

מנחם מענדל בן לוי יצחק שי'

להגל יום הולדתו

יום הבהיר י"א ניסן

מוקדש
לכ"ק אהוננו
מורנו ורבינו

נתרם ע"י
החפ"ץ בעילום שמו

לע"נ
ר' יצחק
בן יעקב מרדכי ע"ה
וורצ'וב
גלב"ע ט"ו אד"ש – שושן
פורים ה'תשפ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות
הת' מנחם מענדל שי'
בן ברכה
פבזנר
להצלחה רבה ומופלגה
בגשמיות וברוחניות

לע"נ
שושן בן מנחם ע"ה
מדמון
גלב"ע ג' סיון ה'תש"פ
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
השליחה המסורה
מרת רחל שיינא ינטע
בת ר' מאיר ע"ה
קלמן

גלב"ע בדר"ח אייר ה'תשע"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

ויהי רצון מאת ה' ית' אשר במהרה בימינו יקויים
הייעוד 'הקיצו ורגנו שוכני עפר' והיא בתוכם
בגאולה האמיתית והשלימה
ומלכנו נשיאנו בראשנו תיבף ומיד ממש

לזכות

ר' יוסף וזוגתו מרת יעל שיחיו
ובתם יוכבד בתיה תחי'
ובנם יצחק מאיר שי'

מיבאלשויילי

להצלחה רבה בכל ענייניהם מתוך התקשרות אמיתית
לאילנא דחיי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ומתוך בריאות נכונה והרחבה ועשירות מופלגה בגשמיות
וברוחניות לאריכות ימים ושנים טובות

לזכות

הרה"ת ר' משה אהרן צבי בן מרים
וזוגתו מרת העניא רבקה רות בת צפורה

ולזכות ילדיהם

שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי,
חנה פערל

שיחיו

ווייס

להצלחה רבה בכל ענייניהם מתוך התקשרות
אמיתית לאילנא דחיי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ומתוך בריאות נכונה והרחבה ועשירות מופלגה
בגשמיות וברוחניות לאריכות ימים ושנים טובות

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לאילנה דחיי
הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוד בן רחל וזוגתו מרת חנה בלומא בת גיסא בריינא

בנותיהם ובניהם

ליבא בת חנה בלומא, ריזל, ובעלה משה גבריאל בן חנה הינדא, שמואל בן
חנה בלומא וזוגתו מרת שטערנא שרה בת חי' ביילא, רבקה בת חנה
בלומא, שטערנא שרה בת חנה בלומא, זלמן לייב בן חנה בלומא, פיינא
בת חנה בלומא

פרקש

ולזכות הוריהם

הרה"ג הרה"ח ר' יקותיאל בן לאה רחל
וזוגתו מרת רחל בת ליבא

פרקש

הרה"ג הרה"ח ר' אברהם מענדל בן פיינא
וזוגתו מרת גיסא בריינא בת רייזל

פרידלאנד

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה בכל אשר יפנו בגשמיות
וברוחניות ולנחת רוח יהודי חסידותי מתוך שמחה וטוב לבב

מוקדש לחיזוק ההתקשרות לאילנא דחיי
הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות

ר' יעקב שי' בן מרים

וזוגתו מרת מרים תחי' בת בתיה

ברמל

*Dedicated to Jeffrey and Madelyn Carmel
and their family*

*May they enjoy a long life, with happiness,
health and Yiddishe Nachas from their family*



ולזכות

חתנם ובתם

הרב אסף בן יעל וזוגתו מרת אביבה בת מרים

ולזכות ילדיהם

יהודה, נאוה מוריה, לוי יצחק,

חנה מושקא, מנחם מענדל, שרה ברכה

שיחיו

שפיגל

להצלחה רבה בכל ענייניהם

מתוך אריכות ימים ושנים טובות

שמחה ובריאות נכונה

לעילוי נשמת
הרה"ח התמים

הרב בנימין ע"ה
בן הר"ר יהודה יוסף הכהן
ביץ

מחנך, מרביץ תורה ופעיל בהפצת היהדות
בניו הייבן, קונטיקט
במשך עשרות בשנים

מקושר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ונסע בשליחות אל מאחורי מסך הברזל
גלב"ע ה"י ניסן, חול המועד פסח, ה'תשע"ט



מוקדש לרגל יום היארצייט השלישי
ע"י חתנו ובתו

זושא ושולמית טנגבוים

מוקדש

להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל
ובפרט מתלמידי התמימים – "דעם רבינ'ס קינדער"
ובקרוב ממש נראה בקיום הנבואה העיקרית –
אשר "לא לתר לגאולה", ו"הנה זה משיח בא"
וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה
מאתי תצא", תיכף ומיד ממש

