



כי בא מועד

נושאים נבחרים במהותו של חג
מתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

ג

חג הסוכות • שמחת תורה • שבת בראשית

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד





יוצא לאור על-ידי: אש"ל - הכנסת אורחים, - המחלקה הרחזנית
הפקה: מחלקת ההוצאה לאור של מרכז חב"ד העולמי לקבלת פני משיח
744 איסטערן פארקווי, ברוקלין, ניו-יורק טל': 778-8000 (718) פקס: 778-0800 (718)





פתח דבר

הקהל את העם, האנשים הנשים והטף . . למען ישמעו ולמען ילמדו, ויראו את ה' אלוקיכם מי שמכיר את 'זמן שמחתנו' בבית חיינו, בית משיח 770, יודע שכלל אין זה פשוט למצוא את הרגעים לפתוח ספר, וכל-שכן למוד בנחת. מהפארבענגען לריקודים, ומשם למבצעים, ומי יתן - אולי למצוא כמה רגעים של תנומה...

אולם יחד עם זאת, מקבלת משנה תוקף קריאתו החוזרת ונשנית של כ"ק אד"ש - אשר השהות במחיצת קדשו, צריכה להיות מנוצלת כדבעי ללימוד התורה של תורת הנגלה והחסידות, עניני דיומא ותורתו של הרבי. פעמים רבות מדגיש הרבי באזני האורחים מארץ הקודש - כי ההיתר היחיד ליציאתם לחו"ל, הוא ההוספה בלימוד התורה. לא אחת ולא שתיים, התעניין הרבי במצב הסדרים והשיעורים לאורחים, ועודד את המארגנים להוסיף בהם, ואף לשלוח לו דו"חות מלאים מהמשתתפים.

ארגון 'אש"ל הכנסת אורחים' מעמיד בראש מעייניו את הדאגה לניצול מלא של ימי החודש השביעי על ידי אלפי אורחי המלך - הן בסדרי הלימוד והן בהוספה שבין הסדרים, כך שכל רגע בחודש זה יוקדש להוספה בלימוד, לנחת רוח כ"ק אד"ש.

לפנינו חוברת שלישית בסדרה, מושקעת וערוכה היטב, הנסובה כולה סביב עניינם של המועדים, הפרשיות והיומא-דפגרא דסיום חודש השביעי, מלוקטת בטוב טעם מתורתו הארוכה, הרחבה והעמוקה של כ"ק אד"ש - על מנת להגביר את ה'קאך' והחיות בלימוד תורתו, אשר " . . ההתקשרות אלי - כשהוא לומד את המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . . ", ולהגיע לכל אחד מהחגים והמועדים מצויידיים ומוכנים כראוי.

החוברת מיועדת לזמן שבין הסדרים, ונערכה מתוך מטרה שתוכל להלוך נגד רוחו של כל תמים ותמים:

בנוסף ללקוטי שיחות, נוספו בחוברת עוד מאמרים ושיחות מתורת כ"ק אד"ש הבלתי-מוגהת, וכן אגרות קודש ומכתבים כלליים. כל אלו לוקטו וסודרו בסדר מיוחד, מחולקים לכמה נושאים ברמות קושי שונות, על מנת שכל אחד יוכל לבחור לעצמו את הנושא והתוכן החביב עליו - מקום שליבו חפץ.

כמובן ופשוט, מקום של כבוד ניתן לשיחות ומאמרים העוסקים בנושאים שהזמן גרמא - עניני משיח וגאולה. כל תמים ותמים שהגיע לחוג את החודש השביעי במחיצת מלכנו משיחנו, ומשתוקק "לחיות עם הזמן דימות המשיח" כפי דרישת כ"ק אד"ש - יוכל ללמוד על חג הסוכות 'בהסתכלות גאולתית' (נושא א), ולומר את פסוקי 'אתה הראת' מתוך ידיעה שהוא-הוא תוכנה של הגאולה (נושא ז).





בחוברת זו, נוסף נושא העוסק ב'הקהל' - אשר עיקר ענינו בחג הסוכות - המלקט בתוכו שתי שיחות של כ"ק אד"ש בענינים שונים במצווה זו.

•

תודתנו נתונה למכון להפצת תורתו של משיח על רשות ההדפסה למאמרים הנמצאים בחוברת; למכון לוי יצחק, על הרשות להשתמש בתרגום השיחות מלקוטי שיחות; ולתלמידי התמימים היקרים שסייעו בעריכת החומר.

ישר כח!

•

אנו בטוחים כי עצם ההחלטה של התמימים שיחיו, להעביר את חודש החגים הבעל"ט כשהם שקועים ראשם ורובם בתורתו של אבינו, מלכנו משיחנו - תגרום לו נחת רוח רב, ותזרז את התגלותו המושלמת תיכף ומיד ממש,

ויחד עם זאת, באה הזעקה מעומק הלב: עד מתי?! רצוננו לראות את מלכנו! רצוננו לשמוע, לשמוע מפיו את קריאת המלך במעמד 'הקהל' הקרוב בבית המקדש השלישי לעיני כל ישראל, לחזות ולחוות את כל מאורעות חודש המשובע בעינינו הבשריות והחומריות;

וכן יקום בחודש תשרי זה, תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

המחלקה הרוחנית

אש"ל - הכנסת אורחים



התוכן

זמן שמחתנו

נושא א - חג האסיף - בפנימיות התורה והשייכות לגאולה

- מקונטרס מעייני הישועה - שיחות לילות חג הסוכות ה'תשנ"ב 9
משיחת יום ד' דחג הסוכות ה'תשנ"ב - ל"צבאות השם" שיחיו 16

נושא ב - חג הסוכות - לקוטי שיחות על המועד

- לקו"ש חיי"ט, שיחה ב' לחג הסוכות (בתרגום ללה"ק. המקור בימילואים) 27
לקו"ש חכ"ט, שיחה לחג הסוכות (בתרגום ללה"ק. המקור בימילואים) 35

נושא ג - 'הקהל את העם' - נושאים שונים

- לקו"ש חכ"ד, שיחה א' לפרשת וילך (בתרגום ללה"ק. המקור בימילואים) 45
לקו"ש חיי"ט, שיחה ד' לפרשת וילך (בתרגום ללה"ק. המקור בימילואים) 57

נושא ד - 'מי שלא ראה' - שמחת בית השואבה

- משיחת ליל ג' דחול המועד סוכות, שמחת בית השואבה, ה'תשי"ד 69
משיחת ליל ה' דחג הסוכות, ה'תשנ"ב 82

נושא ה - הושענא רבה

- משיחת ליל הושענא-רבה ה'תשמ"ו 87
משיחת ליל הושענא רבה, תשד"מ 98

נושא ו - פרשת ברכה - לקוטי שיחות על הפרשה

- לקו"ש חיי"ט, שיחה ב' לפרשת ברכה (בתרגום ללה"ק. המקור בימילואים) 111
לקו"ש חל"ד, שיחה לפרשת ברכה 118

נושא ז - שמחת תורה

- מאמר ד"ה להבין ענין שמחת תורה, תשמ"ב 129
משיחות ליל שמחת תורה קודם הקפות, ה'תשנ"ב 137

ויעקב הלך לדרכו

נושא ח - פרשת בראשית - לקוטי שיחות על הפרשה

- לקו"ש חט"ו, שיחה ב' לפרשת בראשית (בתרגום ללה"ק. המקור בימילואים) 145
לקו"ש ח"ג, שיחה לפרשת בראשית (בתרגום ללה"ק. המקור בימילואים) 152



נושא ט - ויעקב הלך לדרכו

159 לקו"ש חט"ו, שיחה ה' לפרשת ויצא (בתרגום ללה"ק. המקור ב'מילואים')

הוספה - יחידות לתמימים

162 יחידות לתלמידי הישיבות שיחיו, א' דר"ח מרחשון ה'תשנ"ב

מילואים

175 לקו"ש חיי"ט, שיחה ב' לחג הסוכות

182 לקו"ש חכ"ט, שיחה לחג הסוכות

191 לקו"ש חכ"ד, שיחה א' לפרשת וילך

201 לקו"ש חיי"ט, שיחה ד' לפרשת וילך

209 לקו"ש חט"ט, שיחה ב' לפרשת ברכה

216 לקו"ש חט"ו, שיחה ב' לפרשת בראשית

221 לקו"ש ח"ג, שיחה לפרשת בראשית

226 לקו"ש חט"ו, שיחה ה' לפרשת ויצא







לפנינו שתי שיחות בלתי-מוגהות מתשרי נ"ב, אחת מקונטרס 'מעיני
הישועה' המלקט בתוכו משיחות חול המועד סוכות;
והשני' משיחה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א ביראלי' לחיילי צבאות ה'
בחול המועד -
שניהם עוסקות במהותו הפנימי של חג הסוכות, ובעיקר שייכותו
לגאולה.





מקונטרס מעייני הישועה - שיחות לילות חג הסוכות ה'תשנ"ב

ענין 'חג האסיף'
בעבודת האדם -
שלימות העבודה
באסיפת ניצוצות
הקדושה

ה. שמחת חג הסוכות שלמעלה משמחת שאר המועדים ("שלש שמחות"), היא, מפני היותו "חג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה"¹, "באספכם את תבואת הארץ"², "שהתבואה ופירות האילן בפנים, לפיכך כתב שלש שמחות".
וביאור הענין בעבודת האדם³:

כתיב "ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה" — שקאי על כללות עבודת בני" בארץ ישראל (ועד"ז בחוץ לארץ שצריכים לעשותה ארץ ישראל, כהפתגם הידוע⁴ "עשה כאן (בחוץ לארץ) ארץ ישראל") בבירור וזיכוך עניני העולם, ללקט ולקבץ ולאסוף ("ואספתה") את כל ניצוצות הקדושה שבעניני העולם ולהעלותם לקדושה. ועד"ז בנוגע להאדם עצמו — ללקט ולקבץ ולאסוף את כל המחשבות והדיבורים והמעשים שיהיו חדורים בעניני קדושה.

וענינו של חג האסיף — שבו נשלמת העבודה דכל השנה כולה ("בצאת השנה") באסיפת ניצוצות הקדושה שבעניני העולם ("באספך את מעשיך מן השדה"), ובאסיפת כל המחשבות והדיבורים והמעשים לה', ולכן השמחה היא גדולה ביותר.

קיבוץ גלויות

ועוד ועיקר, שב"חג האסיף" נרמז גם קיבוץ ואסיפת כל בני" מכל העולם כולו, "קבצנו יחד מארבע כנפות הארץ"⁵ [ובפרט עי"ז שבכל מקום ומקום מתאספים יחד מתוך אהבת ישראל⁶ ואחדות ישראל, "כאיש אחד בלב אחד"⁷, שע"ז מבטלים סיבת הגלות⁸, ובהבטל הסיבה בטל בדרך ממילא המסובב, ובאים כולם יחדיו] לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש ולבית המקדש, בגאולה האמיתית והשלימה.

(1) משפטים כג, טז.

(2) אמור כג, לט — בהקריאה דב' ימים ראשונים דחג הסוכות.

(3) ראה גם סה"מ תר"ל ע' קלב. שם ע' ה-רו. אוה"ת משפטים ע' א'קעח ואילך.

(4) משפטים כג, יו"ד.

(5) אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' תפה.

(6) ומודגש גם בנוגע ל"בל תאחר" לאחר שעברו ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה (ר"ה ד, א) — שחג הסוכות הוא סוף הזמן דהבאת כל הקרבנות כו' שנתחייב בהם.

(7) וסדר הדברים: "תקע בשופר גדול לחרותנו" — שזהו"ע תק"ש דר"ה. "וקבצנו יחד" — שוהו"ע חג האסיף.

(8) להעיר מהשייכות המיוחדת ל"ליובאוויטש" — ע"ש האהבה (בשפת המדינה ההיא), שמזכיר ומעורר

ע"ד קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך" (קדושים יט, יח).

(9) פרש"י יתרו יט. ב. וראה מכילתא שם.

(10) ראה יומא ט. ב.





ו. ויש לבאר הענין ד"חג האסיף" בעבודת האדם (לברר ולזכך כל עניני העולם להעלותם לקדושה) בפרטיות יותר:

ידוע שה"יסוד" של כל העולם הוא ה"אבן שתי" שבבית המקדש, "שממנה הושתת העולם"¹¹. והעבודה בעניני העולם היא לאסוף את כל עניני העולם אל ה"יסוד" שלהם, שיפעל וישפיע בהם להגביהם ולהעלותם¹², שיהי' ניכר בהם שהיסוד שלהם הוא (אבן שתי' שב) בית המקדש.

ויש לומר, שענין זה מרומז גם בתיבת "אבן שתי", שכוללת התחלת וסיום כל האותיות מאל"ף ועד תי"ו — אבן שתי' (א-ב ש-ת) — שצריכים לגלות בכל עניני העולם שנבראו בכ"ב אותיות התורה.

ועבודה זו היא בכ' אופנים — כפי שמתבטא גם בשני הסדרים דאותיות הא"ב — מלמעלה למטה (א"ב ג"ד וכו'), ומלמטה למעלה (תשר"ק):

עבודה זה היא בכ' אופנים: מלמעלה למטה ומלטה למעלה

אופן הא' הוא המשכה מלמעלה למטה, המשכת אלקות בעולם — כבסדר האותיות דא"ב שהתחלה היא באות אל"ף שרומזת על אלופו של עולם¹³, ולאח"ז נמשך באות ביי"ת, "בבית שבה נברא העולם"¹⁴, ולאח"ז האותיות ג-ד, "גמול דלים"¹⁵, שרומז על כללות ההמשכה למטה, עד להסיום באות תי"ו. ואופן הב' הוא העלאה מלמטה למעלה, העלאת עניני העולם לאלקות — כבסדר האותיות תשר"ק (מלמטה למעלה), שמעלים את עניני העולם שנמצאים למטה (אות תי"ו, סיום כל האותיות) למקורם ושרשם למעלה, עד לאות אל"ף שרומזת לאלופו של עולם.

וכמרוז גם בכ' אופני צירוף האותיות אל"ף ותי"ו: מלמעלה למטה — "את" — מלשון טפל¹⁶, כי, עי"ז שמגלים בעולם שנברא בכ"ב אותיות התורה, נעשה העולם טפל ובטל לתורה ונעאכו"כ לבנ"י שקדמו לתורה, "כדאיתא בתדב"א"¹⁷ "שני דברים קדמו לעולם תורה וישראל"¹⁸ וביניהם גופא "ישראל קדמו", "מחשבתן"¹⁹

(11) שם נד, ב.

(12) ככל יסוד שמגבי' ומעלה את הבנין שעל גביו גם בהיותו טמון ומכוסה בארץ, ועאכו"כ בהיסוד דהאבן שתי' שנראה בגלוי מאז בריאת העולם ועד עתה.

(13) סמ"ק הובא בכ"י אר"ח סס"א. שו"ע ואדה"ז שם ס"ו. וראה לקו"ת תזריע כג, ג.

(14) ראה ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א.

(15) שבת קד, א.

(16) ראה ברכות לו, רע"ב. ב"ק מא, כ.

(17) פרק יד.

(18) ומרוז גס בתיבת "בראשית". ב' ראשית. תורה שנקראת ראשית וישראל שנקראו ראשית, שבשבילם נברא העולם (פרש"י ר"פ בראשית).

(19) וממחשבה נמשך לדיבור ומדיבור למעשה, ועד ל"סוף מעשה" שקשור עם "מחשבה תחילה" (פיוט "לכה דודי". וראה תו"ח ר"פ דגש. ובכ"מ).





11 כי בא מועד • נושאים נבחרים במהותו של חג

של ישראל קדמה לכל דבר²⁰]; ומלמטה למעלה — "תא" — שפירושו (בלשון הגמרא והזהר) ביאה וכניסה, שרומז על שלימות העלאת עניני העולם לשרשן ומקורן, שבאו ונכנסו ("אנגעקומען") למקומם האמיתי.

ז. ויש להוסיף, שפעולת התורה בעולם כב' אופנים הנ"ל נעשית בעיקר ע"י הלכות התורה — הלכות פסוקות²¹ בנוגע להנהגה במעשה בפועל בעניני העולם:

על הפסוק²² "הליכות עולם לו", דרשו חז"ל²³ "אל תקרי הליכות אלא הלכות". וע"פ הכלל²⁴ שהלימוד ד"אל תקרי כו' אלא כו'" אינו שולל הפירוש הפשוט, אלא מוסיף עוד פירוש, ושניהם אמת, יש לומר, שבהלכות התורה גופא ישנם ב' הענינים ד"הליכות עולם לו", ו"אל תקרי הליכות אלא הלכות".

וההסברה בזה:

ענינם של הלכות התורה הוא (לא שלילת מציאות העולם, היפך בנין ותיקון העולם, אלא אדרבה) לפעול בעולם שהנהגתו תהי' ע"פ התורה, היינו, שישנה מציאות ונהגת (הליכות) העולם, ופעולת הלכות התורה היא שיהיו "הליכות עולם לו" (שלו, של הקב"ה), שהעולם יתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה.

א. לפעול בעולם שיהג כפי התורה (אך עדיין נשאר במציאותו)

ויתירה מזה, "אל תקרי הליכות אלא הלכות" — שפועלים בעולם שיהי' ניכר בו ועד שיכריז שכל מציאותו אינה ("אל תקרי הליכות") אלא בשביל קיום הלכות התורה, כי, ע"י הקיום דהלכות התורה במעשה בפועל (בעולם) ניתוסף העילוי ד"הליכות", שמתגלה כח הבלתי-גבול (הליכה שלמעלה ממדידה והגבלה) שבהלכות התורה (שמצד עצמם הם במדידה והגבלה) שבכחן לפעול גם בעולם.

ב. לגלות בעולם שכל מציאותו אינה אלא בשביל התורה

ח. וביאור ב' הענינים שבהלכות התורה (שעל ידם נעשית הפעולה בעולם) — "הליכות עולם לו", "אל תקרי הליכות אלא הלכות" — בעבודת בני":

שני ענינים אלו בעבודה-ישכר וזבולון

ידוע²⁵ שכללות בני"ח נחלקים לשני סוגים — זבולון וישכר: "זבולון בצאתך"²⁶, בעלי עסק, שעיקר עבודתם בעניני העולם — שזוהו"ע ד"הליכות עולם (כפי

(20) ב"ר פ"א. ד.

(21) ללא שקו"ט וסברות לכאן ולכאן, שתי סברות (ככפולוגות דב"ש וב"ה), וגם יותר משתי סברות ושיטות שונות בלימוד התורה. ע"ד המבואר בפירוש המשנה (אבות פ"ב מ"ט) "חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי", שחמשה תלמידים אלו מהוים חמשה סוגים כשיטות ואופני לימוד התורה הכוללים את כל ריבוי התלמידים ("העמידו תלמידים הרבה") של ריב"ז (ראה ביאורים לפרקי אבות ע' 103).

(22) חבוקק ג, ו.

(23) מגילה כח, סע"ב. וש"נ.

(24) ראה סי' הליכות אלי ס"ג. הנסמן בלקו"ש חכ"א ע' 24 הערה 27.

(25) ראה תניא אגה"ק ס"ה (קט. א). ובכ"מ.

(26) ברכה לג. יח.



שנעשים) לו" (כיון ש"כל מעשיך יהיו לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו"²⁷); ו"ישכר באהליך"⁵⁴, יושבי אוהל, שעיקר עבודתם בלימוד התורה — שזהו"ע ד"אל תקרי הליכות אלא הלכות".

ושלימות העבודה היא בחיבור ב' אופני העבודה זבולון וישכר²⁸ — שנוסף לכך שגם אצל זבולון צ"ל קביעות עתים לתורה²⁹, וגם אצל ישכר צ"ל התעסקות בעניני העולם⁵³, הרי, גם בעבודת זבולון בעניני העולם ("הליכות עולם") צ"ל ניכר שכל מציאות העולם אינה אלא בשביל קיום הלכות התורה ("אל תקרי הליכות אלא הלכות"), וגם בעבודת ישכר בלימוד התורה ("הלכות") צ"ל ניכר העילוי שנעשה ע"י קיום הלכות התורה במציאות העולם ("הליכות עולם").

השלימות בחיבור שניהם יחד

ט. ויש להביא דוגמא להעילוי שנעשה בהלכות התורה (ענינו של ישכר) ע"י "הליכות עולם" (ענינו של זבולון) — כפי שרואים במוחש שכתוצאה מהחידושים שנתחדשו בעניני העולם כדורות האחרונים ניתוספו ענינים חדשים (הלכות חדשות) בתורה (ע"י "תלמיד ותיק" שבדורות אלו) שלא היתה שקו"ט אודותם כדורות שלפנ"ז כל זמן שלא נתחדשה מציאות זו בעולם³⁰.

דוגמא לכך שהליכות העולם מוסיפים ענינים חדשים בהלכות התורה

ולדוגמא (בנוגע לזבולון וישכר) — שזבולון ש"לחוף ימים ישכון"³¹ יוצא בספינות ומגיע לחצי כדור התחתון שבתחתון, כמו מדינת אוסטרליא, מתעוררים אצלו שאלות חדשות בהלכות התורה, כמו בנוגע לזמן שאלת גשמים (אם הולכים אחר בנייב כל ככל תפוצות ישראל שבחו"ל, או לפי צורך המקום), וכיו"ב, וע"י פנייתו לישכר ע"ד פתרון שאלות אלו. מתחדשים ענינים חדשים בתורה — כפי שמצינו אריכות השקו"ט בשו"ת של גדולי ישראל³² מהתחלת זמן התיישבות בנייב באוסטרליא שלא מצינו בספרים שלפנ"ז³³.

דוגמא מהתיישבות בנייב באוסטרליא

וכול זה — מלבד כללות ה"חידוש" דהקמת כו"כ מוסדות תורה והפצת התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, שנעשה כתוצאה מהתיישבות בנייב באוסטרליא,

(27) אבות פ"ב סי"ב. משלי ו. ג. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. שר"ע אדה"ז או"ה סקנ"ו ס"ב.

(28) נוסף על השותפות שביניהם, ש"זבולון.. יוצא לפרקמטיא.. ומשתכר ונותן לתוך פיו של ישכר והם יושבים ועוסקים בתורה.. תורתו של ישכר על ידי זבולון היתה" (פרש"י ברכה שם). - ולהעיר. שישנו אופן שישכר אינו זקוק לזבולון, כפי שמצינו אצל ר' אלעזר חרסום שהי' "יושב ועוסק בתורה כל היום וכל הלילה". ואעפ"כ, הי' עשיר מופלג (יומא לה. ב).

(29) כולל גם קביעות בנפש (לקו"ד ח"א ז, א. ועוד), ועד שנעשה אצלו באופן ד"תורתך קבע ומלאכתך עראי" (ראה לקו"ש ח"ז ע' 347 ואילך. וש"נ).

(30) ואף שכלפי שמיא גליא. הרי, התורה לא בשמים היא, ולכן, לא נתגלו ענינים אלו בתורה אלא לאחרי שנתחדשה המציאות בארץ.

(31) ויחי מט, יג.

(32) ראה לדוגמא — הנסמן בהתוועדויות תשמ"ג ח"א ע' 389 ואילך. לקו"ש חכ"ב ע' 221 הערה 9.

(33) ועפ"ז יש לפרש "שמח וזבולון בצאתך וישכר באהליך" — שיציאת זבולון פועלת היציאה וישכר מהמדידה וההגבלה של הענינים שנידונו בתורה עד עתה לשקו"ט בענינים חדשים.



13 כי בא מועד • נושאים נבחרים במהותו של חג

ולפנ"ז בחצי כדור התחתון בכללותו, במדינה זו, שזהו חידוש לגבי כללות הענין דמתן-תורה שהי' בחצי כדור העליון³⁴, כולל גם מתן-תורה דפנימיות התורה כפי שנתגלתה בתורת החסידות שהי' תחילה בחצי כדור העליון (בלויבאוויטש), ואילו בסוף³⁵, בדורנו זה, נעשה המקור לגילוי והפצת פנימיות התורה במדינה זו שבחצי כדור התחתון דוקא].

דוגמא מהיכולת
לטוס לירח

ועד"ז בנוגע להחידוש בדורנו זה שאדם יכול לטוס בחללית ולנחות על הירח, שאז מתעוררים שאלות חדשות בהלכה, ולדוגמא, איך יתנהג אדם שנמצא על הירח בנוגע ל"קידוש לבנה"³⁶? ...!

ולהוסיף, שע"פ האמור שכל מציאות העולם היא בשביל קיום הלכות התורה ("אל תקרי הליכות אלא הלכות"), מובן, שכן הוא גם בנוגע להחידושים שבעולם, שהכוונה והתכלית בהם היא שעל ידם יתוספו ענינים חדשים (הלכות חדשות) בתורה³⁷. ועי"ז נשלמת הכוונה הכללית שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים³⁸.

בירור העולם
נעשה ע"י
הלכות התורה,
ושלימותו - גאולה

י. עפ"ז יש לבאר השייכות דהלכות התורה לענין הגאולה:

כתיב³⁹ "ציון במשפט תפדה", ומפרש רבינו הזקן⁴⁰ ש"במשפט היינו הלכות"⁴¹ כתרגמו ע"פ⁴² כמשפט הראשון כהלכתא קדמייתא, והיינו כמשארז"ל⁴³ אין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות", הלכות פסקות.

ומהטעמים לזה — ע"פ האמור לעיל שבירור העולם בזמן הגלות (כשבנ"י מפוזרים בכל העולם כולו עד לפנה נדחת) נעשה ע"י הלכות התורה, ולכן, כשנשלמת העבודה דזמן הגלות בבירור העולם ע"י הלכות התורה, אזי נעשית הפדי' מן הגלות אל הגאולה.

(34) ראה אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ב ע' תצב ואילך. וש"נ.

(35) וסוף מעשה במחשבה תחילה (ראה לעיל הערה 47).

(36) להעיר מהמסופר אודות הרה"ח ר' הלל מפאריטש שלא הי' בכחו לסבול שיעבור הזמן דקידוש לבנה ללא אפשרות לקדש הלבנה (מפני היותה מכוסה בעבים). כפי שהתבטא פעם לאחרי משך זמן עד שסו"ס נראתה הלבנה: מי יודע מה הי' קורה אילולי הי' זוכה לקדש הלבנה. ועפ"ז מתחזקת יותר השאלה האמורה — מה יעשה אדם שנמצא על הירח במשך זמן קידוש הלבנה דחורש זה.

(37) כולל גם ההוספה בהתפעלותו מגדלות הבורא — מה רבו מעשיך ה' ומה גדלו מעשיך ה'.

(38) ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפ"ו. ובכ"מ.

(39) ישעי' א, כז.

(40) לקו"ת ר"פ דברים.

(41) להעיר מהרמז ב"הליכות" ("א"ת הליכות אלא הלכות") — ע"ש "ילכו מחיל אל חיל", שמזה באים ל"יראה אל אלקים בציון" (תהלים פד, ח), ענין הגאולה.

(42) וישב מ, יג.

(43) ראה לעיל הערה 14.

וענין זה שייך במיוחד לחג הסוכות — חג האסיף — שרומז על אסיפת כל ניצוצות הקדושה שבעניני העולם שנתבררו ע"י מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, ואז נעשית אסיפת כל בני"י ממקומות פזוריהם בכל העולם לארצנו הקדושה.

ויומתק יותר שמחג הסוכות, חג האסיף, באים ל(שמע"צ ו)שמחת תורה, שבו מסיימים כל התורה כולה ומתחילים מחדש — כי, בחג האסיף נשלם כבר בירור העולם שע"י הלכות התורה, ולאח"ז מתחיל ענין חדש בתורה שלמעלה מביור העולם, שזהו"ע ד"תורה חדשה מאתי תצא"⁴⁴ (ודוגמתו גם בעולם — "שמים חדשים וארץ חדשה"⁴⁵).

יא. ויש להוסיף, שענינו של חג האסיף בשייכות להגאולה (אסיפת כל עניני מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות ואסיפת כל בני"י מכל המקומות שגלו בין האומות) מודגש ביותר בשנה זו⁴⁶:

ההדגשה בשנה
זו שהנפלאות
דגאולה חודרים
בכל פרטי
הנבראים

נוסף על המעלה הכללית ד"הי' תהא⁴⁷ שנת נפלאות"⁴⁸ ("פלא" שלמעלה מנס⁴⁹, ובתוספת נו"ן ("נפלא"), ובלשון רבים, "נפלאות"), שרומז על הנפלאות דהגאולה האמיתית והשלימה, "כימי⁵⁰ צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"⁵¹ — ה"ה שנת נפלאות בה⁵², שהנפלאות חודרות במציאותה של השנה (לא רק באופן של ראי' שהיא בדבר שמחוץ הימנו), שכוללת כל שינויי הזמנים האפשריים⁵³, כללות הזמן, ובמילא גם כללות המקום, היינו, שכל עניני העולם (שגדרו זמן ומקום), כל פרטי הנבראים דדצח"מ, חדורים בענין הגאולה ("נפלאות"), כיון שנשלמה העבודה לגלות בהם כח הפועל בנפעל, ועד לגילוי בחי' "יחידו של עולם", בחינת היחידה שלמעלה, הקשורה ומתגלית ע"י בחינת היחידה שבישראל, משיח צדקנו⁵⁴ (כולל גם יחידה הפרטית, ניצוץ משיח. שבכאו"א מישראל⁵⁵).

(44) ישע"י נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

(45) ישע"י סה, ח. סו. כב.

(46) נוסף לכך ששנה זו באה לאחרי המשך כמה שנים שיש בהם מעלה מיוחדת — החל משנת תשמח ותשמח, שנת הקהל, ולאח"ז שנת "תשמט ידיך". ולאח"ז שנת נסים, ולאח"ז שנת נפלאות אראנו.

(47) כהוייתה תהא (ראה קידושין נח, א. ועוד).

(48) שהיתה גם בשנה החולפת, שנת נפלאות אראנו.

(49) ראה לקו"ש חט"ו ע' 368 הערה 16. וש"ג.

(50) "כימי" — בכ"ף הדמיון למעלותא, כי, לעתיד לבוא יהיו "נפלאות" בערך ליצי"מ (ראה אוה"ת נ"ך עה"פ ע' תפר"ז. וש"ג), ועד שהזכרת יצי"מ לעתיד לבוא תהי' בדרך טפל בלבד (ברכות יב, סע"ב).

(51) מיכה ז, טו.

(52) ובפרטיות יותר: (נפלאות) בה בו במ — כהנוסח ג' התפלות דיום השבת ("וינוחו בה", "וינוחו בו", "וינוחו במ"), כנגד ג' החלוקות בעשר ספירות, וכנגד ג' הענינים דמלכיות זכרונות ושופרות (ראה המשך תרס"ו ע' תקלו ואילך) — שכוללים כל הדרגות כולם.

(53) ראה עבודת הקודש ח"ד פי"ט. ועוד.

(54) רמ"ז לזח"ג מ. ב. ולזח"ג רס, ב. ועוד.

(55) ראה מאור עינים ס"פ פינחס. לקו"ש ח"ב ע' 599. 692 בהערה. ועוד.



15 כי בא מועד • נושאים נבחרים במהותו של חג

'בכל מכל כל'
בני קבץ שלימות
אסיפת כל עניני
העולם ליחידו של
עולם

וכמרומו גם בהר"ת ד"נפלאות בכל", "בכל מכל כל"⁵⁶ — שהנפלאות הם בכל הענינים⁵⁷, שכולם חדורים בענין הגאולה.

ויומתק יותר ע"פ הרמז ש"בכל מכל כל" בגימטריא "קבץ"⁵⁸ — "קבץ גליותנו . . מארבע כנפות הארץ לארצנו" — כיון שכבר נשלמו מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות בקיבוץ ואסיפת כל עניני העולם לנקודת האחדות דיחידו של עולם.

ובפרט לאחרי שכבר עברו "שתי שבתות" בשנה זו, אשר, שמירת "שתי שבתות כהלכתן"⁵⁹ קשורה עם הגאולה⁶⁰, ונמצאים ב"חג האסיף"⁶¹ — ה"ז הזמן הכי מסוגל לאסיפת כל עניני מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות ואסיפת כל בני" מכל המקומות שגלו בין האומות, לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש ולבית המקדש (שבו נמצאת ה"אבן שתי" ש"ממנה הושחת העולם"), בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(56) ראה ב"ב טז, סע"ב ואילך.

(57) נוסף לכך שאות בי"ת היא אות השימוש לכל הענינים כולם.

(58) ראה ח"י חת"ס לב"ב שם.

(59) כהלכתן דייקא — הדגשת מעלת הלכות התורה. שעל ידן נעשה בירור העולם, כנ"ל בארוכה.

(60) שבת קיח, ב.

(61) ולהעיר, שבשנה זו מתחיל חג האסיף (ב' ימים ראשונים דיו"ט) ביום ב' וג', כמו ר"ה, כהסימן "פת בג המלך" (שמחלקים הפרשיות נצבים וילך לשתיים) — שבזה מודגש גמר ושלימות העבודה, כנ"ל בארוכה (ראה קונטרס משיחות ש"פ נצבים תנש"א, יום כ' דר"ה וש"פ וילך תשנ"ב).



יום ד' דחג הסוכות ה'תשנ"ב - ל"צבאות השם" שיחיו

בלתי מוגה

[לאחר תפלת מנחה אמרו את הי"ב פסוקים ומאמרי רז"ל].

ב. שמו של החג שבו אנו נמצאים עתה, בתורתנו, הוא: "חג הסוכות". ובשם זה מרומז ענין הגאולה העתידה (כדלקמן ס"ג-ד).

הענין של חג
הסוכות נמסר
לכאו"א משראל
בירושה

ולהוסיף, שככל ענין בתוה"ק, הרי גם ענין זה נמסר ושייך לכאו"א מישראל, כמ"ש' (וכפי שאמרתם ז"ע) "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", שזוהי תורה שמשה רבינו הוריש לכאו"א מעם ישראל בכל הדורות, אנשים נשים וטף, באופן נצחי,

וכמובן גם לדורנו זה (ובמיוחד לילדי ישראל שבכל דור), שידעו, שלכאו"א מהם נותן הקב"ה בעצמו את כל התורה, מ"בראשית ברא אלקים" עד "לעיני כל ישראל"³.

ומודגש כאן שזהו"ע של ירושה, שירושה אינה ניתנת ונמדדת לפי גילו של הירוש, אלא כיון שידוע שהיא שייכת אליו, ה"ה נעשית שלו, תיכף משנולד⁴.

ובענינינו — שהתורה שייכת לכל ילד יהודי מהרגע בו נולד, וענין הירושה שבתורה משפיע גם על כל הנהגותיו בעבודת ה' במשך היום, שגם הם נעשים באופן של ירושה, היינו, שקשור לתומ"צ בכל התוקף.

הירושה היא גם
לקטן בישראל
ומשפיע עליו
במשך כל היום

ולדוגמא: תיכף כשניעור משנתו, הדבר הראשון שבו הוא נזכר, ה"ז — הקב"ה! ולכן ה"ה אומר תיכף "מודה אני", וכפי שודאי אמרתם היום בבוקר, וכך גם אמרו המלמדים והמלמדות שלכם, הוריקם והסבים והסבתות, וכל איש הקשור לכלל ישראל בכל העולם כולו, וכפי שגם התחלתם את היום שלפנ"ז, וכן תחילו גם מחר — "מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך".

ואמירה זאת פועלת בו ("פירט מיט אים אן") ובה הוא חי במשך כל היום, שבכל דבר שעליו לעשותו משך היום, בין אם זה דבר רוחני חשוב ביותר, או דבר גשמי

(1) ברכה לג, ד.

(2) ר"פ בראשית.

(3) ס"פ ברכה.

(4) ראה נדה מג, סע"ב ואילך — במשנה.



17 כי בא מועד • נושאים נבחרים במהותו של חג

חשוב ביותר, ולאידך, גם דבר הכי פשוט — בכל הדברים כולם ה"ה מגלה שמקורם בהקב"ה "מלך חי וקיים".

וכפי שרואים, שאפילו על דבר פשוט כמו כוס מים רגילים (בלי כל "קונצים" נוספים) הרי, לכל לראש, מודה יהודי להקב"ה ומברך "שהכל נהי' בדברו".

החידוש שבברכת שהכל על 'מודה אני'

ובזה ישנו חידוש על אמירת "מודה אני" כי באמירת מודה אני ההודאה היא על ענין פרטי — חייו הפרטיים. ואילו באמירת "שהכל נהי' בדברו", אף שהמדובר הוא על מעט מים, מ"מ ההודאה היא בשייכות להכרה בבעלותו של הקב"ה בכל הבריאה כולה! כולל גם כל פרטי חייו כו', שכל זה נעשה "בדברו" של הקב"ה, "בעשרה מאמרות נברא העולם"⁵ (ע"י אמירה בלבד).

ולהוסיף, שבזה מודגשת גם החשיבות שישנה לכל ילד יהודי, שבשביל שתי' חד-פעמית שלו (של מים רגילים) מתעסק הקב"ה באופן מיוחד שיהי' מים לעולם, ולילד זה במיוחד, כדי שיוכל להיות בריא, ויוכל להמשיך לגדול ולשגשג בגשמיות וברוחניות, הן בגופו והן בנשמתו, שגם לה יש מזון רוחני, ומשגשג בצרכי' הרוחניים, שהם התורה ומצוותי', כאמירת "מודה אני" ו"שהכל" שהם מזונה הרוחני של הנשמה, בדיוק כפי שמאכל ומשקה, לבוש ובית הם דברים החיוניים לגוף.

ויתירה מזו, שהמזון הרוחני של הנשמה מתאחד עם המזון הגשמי, כיון שגם הדברים הגשמיים שבהם נעשים המצוות, נעשים חלק מהמצוה, כמו הסוכה שבה יושבים במשך ימי הסוכות וד' המינים, האתרוג והלולב, ההדסים והערבות (שבה קיימתם את המצוה בימי הסוכות שע"ע, וכן תמשיכו לעשות גם מחר ובפרט בהושענה רבא), ועד"ז שאר הדברים שבהם נעשים המצוות בשאר ימות השנה.

כל הנ"ל מהוה הכנה לצאולה

ג. וכל האמור מהוה הכנה של כל אחד מכם, וכ"א מאתנו, וכ"א מהעם היהודי כולו, והעולם כולו — לכך, שבקרוב ממש, מהר יותר מכפי שמשערים, תבוא הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שזו תהי' גאולה אמיתית ונצחית ("שלימה") של כאו"א מבנ"י וכל בני"י, החל מילדי ישראל הקטנים מאד, וכלה ביהודים זקנים, הסבים והסבות וכן המחנכים והמחנכות שלכם.

סוכת עורו של ליתן בה יהיו כל בני' והקב"ה

ובפרט — בשייכות לחג הסוכות — שנוכה ע"י ההכנה האמורה לשבת בקרוב ממש ב"סוכת עורו של ליתן"⁶ (וליהנות מהסוכה), שזוהי סוכה שהקב"ה עצמו מכין עבור כאו"א מישראל במיוחד, ובה נמצאים כל בני' געזונטערהייט און פרייליכערהייט און שמחה'דיקערהייט, עוד יותר מאשר בשמחת בית-השואבה

(5) אבות רפ"ה.

(6) ב"ב עה, א.



ו"זמן שמחתנו" בכלל, כיון שבסוכה זו נמצאים בגלוי ("אפענערהייט") עם הקב"ה באותה סוכה, סוכה אחת, שהרי "ראויין כל ישראל לישוב בסוכה אחת"⁷, וכיון שכל ישראל נמצאים שם, הרי ודאי שהקב"ה "הוי' אלוקינו הוי' אחד"⁸ נמצא שם!

ובפרט שבנוסף לזה שהוא "אלוקינו" של כאו"א מישראל כל השנים כולם וכל הימים כולם, הרי ביו"ט הרי זה בגלוי, כי אז יש יותר זמן לחשוב על הקב"ה, כיון שאין עוסקים בעניני חולין אפילו בענינים המוכרחים.

[וי"ל שהטעם שנקרא בשם "יום טוב", ה"ז גם משום שאין חסרון בכך שאין מתעסקים בעניני חולין, כי הכל כבר מוכן מלפני יו"ט, וממילא ה"ז יום טוב ("א גוטער טאג").]

ועד"ז בחול המועד, שאף שישנם ריבוי מלאכות שמותר לעשותם בחוה"מ, אבל עיקר המלאכות והמלאכות הקשות אסור לעשות בחוה"מ, אלא יש לעשותם (כאמור) לפני יו"ט, כדי שהיו"ט יהי' יום מנוחה ושמחה, שאז אפשר להתמסר לעניני היו"ט (בכל יו"ט כפי ענינו).

ד. ובהוספה על כהנ"ל, יש בחג הסוכות שייכות מיוחדת לגאולה, כיון שחג הסוכות הוא ע"ש "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים"⁹, וכשחוגגים את היו"ט מתכווננים לכך (כולם, החל מילדים קטנים, ועד למבוגרים ולזקנים ביותר) שכשם שהקב"ה הוציא את כל בני מצרים — כמו"כ גם עתה "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"¹⁰ בגאולה העכשווית שתבוא תומ"י ממש — יוציא הקב"ה באופן ניסי "אראנו נפלאות", כאו"א מאתנו בתוך כלל ישראל מהגלות, באופן ששום יהודי אחד ויחיד לא ישאר בגלות.

ואז יהיו "נפלאות בכל", שיראו את נפלאות הקב"ה בכל הדברים וכהלשון בברכת המזון "בכל מכל כל", בכל הפרטים ובכל הפרטים שבכל דבר.

וכמו"כ בנוגע לקיבוץ בני מהגלות, ה"ז נעשה בנוגע לכאו"א בפרט — "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל"¹¹ ע"י הקב"ה בעצמו, שמוציאו יחד עם כל ענייניו ("בכל מכל כל") מהגלות, געזונטערהייט און פרייליכערהייט בתכלית השלימות.

ואז מגיעים תיכף לארצנו הקדושה "עם ענני שמיא"¹², מהר יותר מטיסה באוירון

השייכות של חג הסוכות לגאולה-בסוכות הושבתי

הגאולה תהיה לכאו"א בפרט

(7) סוכה כד, ב.

(8) ואתחנן ו, ד.

(9) אמור כג, מג. וראה שו"ע אדה"ז אר"ח סתרכ"ה.

(10) מיכה ז, טו.

(11) ישעי' כז, יב.

(12) דניאל ו, יג. וראה סנהדרין צח, א.



19 כי בא מועד • נושאים נבחרים במהותו של חג

או נסיעה במכונית, ושם מביא הקב"ה כל אחד מבנ"י הקטנים והגדולים לבית המקדש שבירושלים עיר הקודש, "מקדש אדני כוננו ידיך"¹³.

השמחה תהיה
באופן שלא יהיה
זמן לישון

ושם תהי' שמחה גדולה ביותר, ע"ד שמחת בית השואבה שהיתה בעזרה בביהמ"ק, שהחלה בתחילת הלילה (מעל"ע) ונמשכה באופן ש"לא טעמנו טעם שינה"¹⁴, כיון שהיו כ"כ עסוקים בשמחת החג והמקדש, שלא הי' זמן לישון, ויתירה מזו, שלא היתה כלל סברא אצל מישהו ללכת לישון כיון שבכל רגע ורגע היו חדרורים כ"כ בשמחה, שלא היתה אף אפשרות לישון.

וכפי שגם ילד רואה, שכשישנו מאורע משמח בחייו שחודר בכל מציאותו ("דורך און דורך") — אזי לא שייך שירדם! וכך הי' בביהמ"ק אצל כל בנ"י בחג הסוכות.

למעלה משמחת
בית השואבה

וכן יהי' גם בקרוב ממש בגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהיו בביהמ"ק השלישי כל בנ"י שחיו בזמן ביהמ"ק הראשון, וכל אלו שחיו בזמן ביהמ"ק השני, וכל בנ"י שהיו לפני בנין ביהמ"ק הראשון, וכן כל בנ"י שבכל זמן הגלות — ע"י שהקב"ה לוקח את כולם ומעמידם בבת אחת ובשעה אחת במצב של שמחה הכי גדולה שלמעלה גם משמחת בית השואבה — שמחת הגאולה!

וההכנה לשמחה זו היא ע"י ההוספה בשמחת יו"ט, וע"י ילדי ישראל במיוחד, ובפרט בחג הסוכות שהוא היו"ט השלישי, שהוא סיום וחותרם הג' רגלים¹⁵, ולכן גם הוזכר בתורה ג' פעמים ענין השמחה בקשר לחג הסוכות דוקא¹⁶, שזה מראה שהשמחה צריכה להיות כערך ג' פעמים.

וכאמור שהשמחה ע"י כאו"א מכם היא באופן של "לא טעמנו טעם שינה", אלא נוטלים חלק בשמחה, ובאופן שאין צורך לזרו על כך שיש לשמוח.

ואדרבא — תראו דוגמא חי' לחבריכם, והילדות לחברות כיצד צריך יהודי לשמוח ביו"ט בכלל ובחג הסוכות בפרט, וכן להראות ולדרוש מההורים, שיוסיפו בשמחה, עוד יותר מכפי שהיו שמחים עד עתה (אף שכבר שמחו ד' ימים).

וכיון שהשמחה נעשית יחד עם החברים וכו', הרי מצד "ואהבת לרעך כמוך"¹⁷ ה"ז מוסיף גם בשמחה, ועד שנעשה ה"ואהבת לרעך כמוך" דכל כלל ישראל, שמתאחדים כל השמחות שבכל מקום ומקום, ועי"ז מתגדלת השמחה של כל העם היהודי.

(13) בשלח טו, יז.

(14) סוכה נג, א.

(15) ראה ר"ה ד, א"ב.

(16) יל"ש אמור רמז תתד (בתחלתו).

(17) קדושים יט, יח.



וזו נעשית ההכנה האמיתית לשמחה הגדולה ביותר שתהי' בקרוב ממש אצל כל העם היהודי — החל מהילדים הקטנים, וכן אצל ההורים והמחנכים, הסבים והסבות —

שמחת עולמים, שמחה נצחית בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש, ע"י משיח צדקנו.

* * *

ה. בהוספה על האמור בנוגע לשמחת חג הסוכות, מתוסף בזה עוד יותר מצד ההכנה ל"שמיני עצרת" ושמחת-תורה, שאף שהוא רגל בפ"ע ומברכים בו "שהחיינו" בפ"ע¹⁸, מ"מ יש לו שייכות לימים שלפנ"ז גם בכך שמוסיף שמחה בימים שלפנ"ז.

השמחה היא באופן של 'הולך ומוסיף'

ובימי הסוכות עצמם "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים"¹⁹ ישנו כבר הרוב דימי הסוכות, שנמצאים ביום הרביעי דסוכות אחר תפלת מנחה.

ובטח עשה כל אחד מכם כל התלוי בו כדי לקיים בעצמו את המצוה "ושמחת בחגך"²⁰, וכן להשפיע על החברים, והילדות על החברות, וכן על ההורים.

וכיון שרואים שעשיתם כך ברוב ימי הסוכות, הרי בטח שכך גם — לא רק תמשיכו, אלא — תוסיפו יותר ויותר.

ובפרט שמחר בלילה מתוסף בשמחה מצד יום השבת, "וביום שמחתכם — אלו השבתות"²¹, ומזה מובן שהיום שאחריו — הושענא רבא, שהשמחה שבו היא באופן של גדלות ("רבא") — צריך להיות "רבא" גם ביחס לשמחת יום השבת שלפנ"ז.

והולך ומוסיף בשמיני-עצרת, ובפרט בשמחת-תורה.

ו. ויש להוסיף שלשמחת-תורה ישנה שייכות מיוחדת ליום זה יום הרביעי דחג הסוכות, שה"אושפיז" שלו הוא משה רבינו, ש"תורה צויה לנו משה גו",

השייכות של שמחת תורה ליום זה, מצד האושפיז-משה רבינו

וכידוע שבחג הסוכות באים לסוכותו של כל יהודי שבעה אושפיזין, ובכל יום ישנו אושפיז עיקרי, ועמו באים שאר האושפיזין.

נויש לבאר הטעם לכך שהאושפיזין באים דוקא בחג-הסוכות — כיון שהענין דאושפיזין זהו תוכנו של חג הסוכות עצמו:

(18) סוכה מח, רע"א. וש"נ.

(19) פ' ראה טז, יג.

(20) שם, יד.

(21) ספרי בהעלותך יו"ד, יו"ד.



בחג הסוכות מצווה כל יהודי לעזוב את ביתו ולעבור למקום חדש, כאורח (אושפיזי) [אלא ששם צריך הוא להתנהג בכל השטרעם של ישיבה בסוכה "תשבו כעין תדורו"²²].

וכיון שיהודי עושה מעצמו "אורח", לכן נקבע שבחג הסוכות דוקא יבואו "לבקר" האושפיזין — האורחים).

וכנזכר, האושפיזי דיום זה הוא משה רבינו, ש"קיבל תורה מסיני ומסרה כו"²³, לכאור"א מאתנו וכאור"א מכם — מסירה כשלימות, ועד לאופן של "מורשה" (כמבואר לעיל ס"ב). וכפי שמתחילים ללמוד עם כל ילד יהודי כשמתחיל להבין את הפסוק "תורה ציוה לנו משה גו" וכפי שכאור"א מכם לומד כעת.

השמחה של משה רבינו

ומובן גודל השמחה אצל האושפיזין בכלל — אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן יוסף ודוד — ואצל האושפיזי דיום זה בפרט כשרואים שבסוכה נמצאים ילדים יהודיים שלומדים תורה, ובפרט אצל משה רבינו, כשרואה שהתורה שקיבל מהר סיני נלמדת ע"י כאור"א מכם מתוך שמחה, כולל גם שאתם משפיעים גם על החברים (והבנות על החברות) שילמדו תורה.

לימוד תורה שניכר על ידו בכל יהודי שייכות לירשתו בגילוי

וליימוד התורה הוא באופן כזה שניכר על ידו בכל יהודי בכל העולם כולו, שזוהי מורשה קהלת יעקב, שכעת מתחדשת בגלוי שייכותו של כל יהודי, "קהלת יעקב" ל"מורשה" זו, וכאמור, שירושה אינה תלוי במעמדו ומצבו של היורש, ולכן גם לפני שלומד תורה, התורה נתונה לו בירושה על כל השנה.

ובפרט, כשהוא מתחיל ללמוד, וההתחלה היא בהוספה של התמדה ושקידה ותוספת חיות ושמחה, ועד שגם מספר לחבריו ולהוריו ולסבים ולסבתות, שידעו שזה עתה למד פסוק נוסף או מאמר רז"ל נוסף, ע"ד הי"ב פסוקים דתושב"ב ותושבע"פ שאמרתם קודם.

ועי"ז רואים בגלוי, כיצד התורה היא "מורשה קהלת יעקב", שהיא נעשית ה"ירושה" של כל משפחות. ושל כל משפחות בני"ה דרים בסביבתו, ועד לכל משפחות בני"ה שבכל העולם כולו, שכולם יחד נקראים בשם "קהלת יעקב", ולכן גם התורה יקרה אצלם כדבר הבא בירושה.

[וענין ה"מורשה" מזכיר גם על האבות והאמהות (כענין הירושה בפשטות) שהם גם חלק מהאושפיזין — אברהם יצחק ויעקב וכל האושפיזין, וכל בני משפחותיהם].

ז. ועוד הוא העיקר, שכ"ז נעשה הכנה שיהי' ה"קהלת יעקב" בזמן הגאולה —

22) סוכה כח, ב.

23) אבות רפ"א.





שכל בני מכל העולם מתקבצים ע"י הקב"ה עצמו, ויחד עם כל בני"י בא משה רבינו "גואל ראשון הוא גואל אחרון"²⁴, שכשם שגאל את בני"י ממצרים, כמו"כ ה"ה נוטל חלק בגאולת ישראל יחד עם משיח צדקנו, להוציא, כאו"א מאתנו וכאו"א מכם, וכ"א מכל עם ישראל שבכל העולם.

משה רבינו
יצטרף
למשיח
צדקנו

ולהוסיף, שאף שגם עתה בזמן הגלות ישנם קהילות ישראל במדינות רבות בחוץ-לארץ, ובמדינת ישראל, בארץ ישראל, במיוחד, מ"מ אז יהי' קהלת יעקב (לשון יחיד), שיהי' האחדות של כל קהילות אלו עצמם לקהילה אחת,

כל קהילות
ישראל
יתאחדו
לקהילה
אחת

שזוהי התקוה של כאו"א מכם ושל כאו"א מאתנו, שתומ"י בא הזמן, שנעשים כולם לקהילה אחת ויחידה בארץ אחת ויחידה — ארץ ישראל.

ועוד בימי הסוכות נקריב קרבנות, ובמיוחד שלמי שמחה, כפי שהי' בזמן שביהמ"ק הי' קיים שבחג הסוכות היו עולים לרגל ומקריבים גם שלמי שמחה.

וההכנה לזה ע"י שהשמחה עתה היא באופן שמקיפה את כל מציאותו, ומשפיעה גם על האחים והאחיות, ההורים, הסבים והסבות.

השמחה
והריקוד
עכשיו נעשה
הכנה לשמחה
והריקוד לע"ל-
והריקוד הריקוד
עמהם

ובפרט ע"י הריקוד מתוך שמחה — שנעשה הכנה לריקוד דלעת"ל, ש"עתידי הקב"ה לעשות מחול לצדיקים"²⁵, "ועמך כולם צדיקים"²⁶, שזה יהי' הריקוד הגדול, שבו הקב"ה יעמוד באמצע, וכל בני"י ירקדו סביב הקב"ה, והקב"ה בעמדו באמצע ירקוד יחד עמהם.

— ובטח יוסיפו בהחלטות טובות בנוגע לשמחת בית השואבה — נוסף על ההחלטות בנוגע למעשים טובים ודיבורים טובים ומחשבות טובות שהיו בימי הסוכות שע"ע וב"רובו ככולו"²⁷ של היום הרביעי(כפס"ד התורה) — שזה יזרו את שמחה דלעת"ל.

וכיון שנמצאים אנו כבר (כנ"ל) בזמן שכבר עברו רוב (רובו ככולו) ימי החג ומתקרבים כבר לשמיני-עצרת ושמחת-תורה — נזכה תומ"י ל"תורה חדשה מאתי תצא"²⁸, שיחד עם המחול שעושה הקב"ה עם כל הצדיקים, ה"ה גם מגלה ענינים נוספים בתורה, ויתירה מזו — שמחדש ענינים נוספים בתורה.

ביחד עם
הריקוד-
מחדש
הקב"ה
ענינים נוספים
בתורה

ותחילת הריקוד עם הקב"ה נעשה עוד בחוץ-לארץ בשמחת בית השואבה שבכל מקום, ובפרט בשמחת ביה"ש שבבבלה זו שבו האושפיז הוא משה רבינו (ועמו

(24) ראה לקו"ש ח"א ע' 8 ואילך. וש"נ.

(25) ישע"י ס, כא. וראה סנהדרין ר"פ חלק.

(26) תענית בסופה.

(27) נזיר מב, רע"א. וש"נ.

(28) ישע"י נא. ד. ויק"ר פי"ג, ג.





באים שאר ששת האושפיון), והא רובו ככולו של ימי הסוכות — שאז מוסיף הקב"ה בריקוד שלו ובריקוד של כולנו.

ומוסיפים בניגון, ובמיוחד ניגון הקשור עם הגאולה העתידה והשלימה.

ומצרפים לזה גם את ענין הצדקה שבה יש שכר מיוחד, ש"אין ישראל נגאלין אלא בצדקה"²⁹ "ושבי' בצדקה"³⁰.

ועוד והוא העיקר, שכ"ז נעשה תומ"י ממש עוד לפני תפלת ערבית של יום החמישי דחגה"ס שבשנת ה' תהא שנת נפלאות בכל (כמדובר כמ"פ), ואח"כ ממשיכים הלוך והוסיף ושמח ואור.

* * *

לסייע גם ליהודים אחרים- להודיע ע"ד הענינים שדיברו, ולסייע בצרכי החג

ח. נהוג שבשעה שמתכנסים יהודים, משתדלים שתבוא מכך טובה גם ליהודי שלא ה' נוכח בכינוס (מאיזו סיבה שתהי') — עי"ז שמוסרים לו אח"כ ע"ד הענינים שדוברו.

ועד"ז יהודים הזקוקים רח"ל לסיוע כספי כדי שיוכלו להמשיך את שמחת החג מתוך הרחבה ובשמחה אמיתית, או שחסר להם מעט כסף, או שהשמחה תהי' גדולה יותר, אם יהי' להם עוד כסף — ולכן מוסיפים בכינוס בענין הצדקה.

וסגולה מיוחדת בצדקה — שמקרכת ומזרזת את הגאולה ע"י משיח צדקנו³¹.

ובפרט שכבר היתה נתינת הצדקה ע"י בני' במדה גדולה ביותר, ובפרט במדינה זו שבה מצטיינים אחב"י במצות הצדקה ביתר שאת וביתר עוז בכל השנה, עאכו"כ בימים שלפני יו"ט וביו"ט עצמו עוד יותר, כמו בחול-המועד פסח, ויותר מזה בחול-המועד סוכות (שבו נמצאים אנו עתה) שבסוכות ישנם יותר ימי חוה"מ מאשר בפסח.

בסוכות אין הגבלות כמו בפסח

ועוד והוא העיקר, שבחג הסוכות יש יותר שמחה ופחות הגבלות, כפי שרואים זאת גם בכך שבפסח מוגבלים בדברי האכילה ואיך לאכול כו' וכן בנוגע לשתי', שיהי' הכל אין א פסח'דיקן אופן, אבל בימי הסוכות לא קיימים הגבלות כאלו, ולכן אפשר לפעול יותר למען צרכי החג כו' (והרי מותר לעשות מלאכה במועד).

ניגון אין עוד מלבדו' בשפה הרוסית

ט. כיון שבחג הסוכות נזכר ג"פ ענין השמחה, ובג"פ הוי חזקה³², לכן מתאים שיסיימו את הכינוס בהוספה בניגון באופן דחזקה — שינגנו א פרייליכן סוכות'דיקן

29) רמב"ם הל' מתנות עניים רפ"י.

30) ישעי' א, כז.

31) ראה כ"ב יו"ד, א. תניא פל"ד.

32) ב"מ קו, רע"ב. וש"נ.



ניגון, ובמיוחד הקשור עם גאולה,

ואח"כ ינגנו ניגון שבו מדובר ע"ד גדלות השם, ובשפה שנעשתה ע"י אינם יהודים, ומשתמשים בלשון זו דוקא להכריז שהקב"ה "אין עוד מלבדו"³³;

שאצל בני אומרים זאת בתור פסוק בתורה בין פסוקי "אתה הראת" שאומרים כהכנה להקפות בשמ"ע ושמח"ת, ומזה נמשך גם לאוה"ע (וכפי שפירסמו עד"ז בשנים שלפנ"ז), ובנ"י שנמצאים במדינות ההם חיברו מלים שתוכנם "אין עוד מלבדו" בשפה שאותה מבינים גם אוה"ע שבאותה מדינה,

שזהו הניגון שבו מדובר ע"ד אין עוד מלבדו, אלא מה — ברוסית (ועד"ז בשאר לשונות).

ועוד והא העיקר, שכשנמצאים כעת במעמד ומצב של שמחה, יש להחליט על הוספה בשמחה בימים הבאים מיום ליום, ולכל לראש — הוספה בשמחה בסיום יום זה (לאחר שכבר עבר רובו ככולו בשמחה), ואח"כ ביום שלאח"ז, ואח"כ הוספה יתירה ב"יום שמחתכם אלו השבתות", כפי שמובא בתושבע"פ שגם היא ניתנה ע"י משה רבינו האושפיז דיום זה, ועאכו"כ ביום הושענא רבא — שבו צ"ל שמחת יו"ט באופן ד"רבא".

להחליט
להוסיף
בשמחה מיום
ליום

ואח"כ בשמ"ע ושמח"ת שמחה הכי גדולה — הלוך ומוסיף ושמח !

[אף שאין הם חלים בש"ק או במוצש"ק, אלא כמו בשנה זו, ביום השני וביום השלישי, מ"מ ישנה ההשפעה של הקביעות בשנים שלפנ"ז כו' ולהעיר ש"אסרו חג" (יום הקשור לחג) חל ביום הרביעי שבו ניתלו המאורות].

ולהוסיף ששמחת יום השבת שבחג-הסוכות יתירה על שמחת שבת רגילה, כיון שהשבת קשורה בחג (בדוגמת "אסרו חג") ביתר שאת וביתר עוז.

ובקשר לג"פ שמחה דחגה"ס נסיים גם עתה בנתינת צדקה במספר ג' — שיתנו לכאו"א מכס ג' מטבעות לתיתם לענין של מצוה או צדקה, ועכ"פ מטבע אחד לענין של מצוה הקשור לעצמו, ומטבע לצדקה בפשטות, לתת ליהודי שני, שהוא יוכל לקיים כדבעי את מצוות החג.

ועוד והוא העיקר, שכשהקב"ה רואה, שהחלטתכם בכל האמור היא באופן של "חזקה" באופן חזק ותקיף — ה"ה מביא תומ"י ממש את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וממשיכים את התועודותנו כולנו יחד "בנערינו ובזקננו גו' בבנינו ובבנותינו"³⁴ בארצנו הקדושה ושם בירושלים עיה"ק ובהר הקודש וב"מקדש אדני כוננו ידיך", ובפרט ב"עזרה" בשמחת בית-השואבה !

(33) ואתחנן ד, לה.





לפנינו ב' שיחות על שני נושאים שונים בחג הסוכות, מתוך הריבוי
העצום שבתורת כ"ק אד"ש על המועדים בכלל, ועל חג הסוכות בפרט.
הראשונה עוסקת ביחודיותה של מצות סוכה על מצות ד' מינים, ולאידך
- המעלה של זו על זו;
והשניה - מפורסמת יותר - העוסקת בטעם הדבר שאין מנהגנו לישון
בסוכה.



חג הסוכות שיחה ב, לקו"ש חי"ט

א. דברי הגמרא והסבר המהרש"א על פעמיים „ביום הראשון“

בפרשה שבה אנו מצווים על חג הסוכות¹ נאמר פעמיים „ביום הראשון“: „ביום הראשון² מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו“³, „ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר...“⁴ הגמרא אומרת על כך⁵, שבשכר פעמיים „ראשון“ – „שביתת הרגל דחג“⁶ (ביום הראשון מקרא קודש⁷) ו„נטילת לולב (ולקחתם לכם ביום הראשון) – זוכים „לבנין בית המקדש ולשמו של משיח“ הנקראים „ראשון“ (כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו“⁸ „ראשון לציון הנה הנם“⁹).

מסביר על כך המהרש"א: הטעם לחג הסוכות הוא „כי בסוכות הושבת את

בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים“¹⁰, ועל-ידי השביתה ממלאכה בסוכות זוכים לבית המקדש, שעליו נאמר „ויהי בשלם סוכו“¹¹; ואילו נטילת ארבעת המינים קשורה לשמחה, ככתוב „ולקחתם לכם... ושמחתם...“, ולפיכך זוכים באמצעותה לשמחה לעתיד בביאת המשיח.

בכך הוא מסביר גם את לשון חז"ל „לשמו של משיח“, שהרי השמחה שבביאת המשיח רמוזה בשמו „ששמו מנחם“¹² שהוא ינחמנו וישמחנו כמ"ש¹³ „שמחנו כמות עניתנו“.

יש להבין, מדוע מדיגישים חז"ל את הביטוי ראשון: אם הקשר שבין סוכות לבין בית-המקדש הוא בגלל הפסוק „ויהי בשלם סוכו“, האמור על בית המקדש, צריך היה לנבוע מכך, שהמצוה, שבאמצעותה זוכים לבנין בית-המקדש תהיה המצוה „בסוכות תשבו שבעת ימים“ – הסוכה עצמה, ולא המצוה של „שביתת הרגל דחג“, שהיא תוספת למצות ה„סוכו“ וחלה רק ברגל, ביום הראשון?

(1) אמור כג.

(2) שם לה.

(3) ולאח"ז (שם לט) ביום הראשון שבתון. וראה

הערה 7.

(4) שם, מ.

(5) פסחים ה, א. ביאור הגמרא ע"ד הקבלה

(והשינוי לבי"ד פס"ג, ח ולויק"ד ספ"ל ועוד) ראה

לקוטי לוי"צ (אגרות קודש) ע' קג ואילך.

(6) פרש"י שם.

(7) ראה בפרש"י שם ד"ה אלא, ומקרא קודש

דסוכות". ילקוט בא רמז רא. ולהעיר מלקוטי

לוי"צ שם (ס"ע קג), וביום הראשון שבתון

דסוכות". וראה תוד"ה כדתנא שם. ח' הר"ן שם.

(8) ירמ' יז, יב.

(9) ישעי' מא, כז.

(10) אמור שם, מג. ונאמר זה כטעם על „בסוכות תשבו שבעת ימים גו" (שם, מב).

(11) תהלים עז, ג. ראה תרגום עה"פ. מדרש תהלים שם.

(12) סנהדרין צח, ב. ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד.

איכ"ר פ"א נא. זח"ג קעג, רע"ב.

(13) תהלים צ, טו. וראה מדרש תהלים ופרש"י

שם.

גורמת המצוה לזיכוכו, עד אשר גם לאחר קיום המצוה חלים על דברים גשמיים אלו דינים של „תשמישי מצוה“¹⁷. כגון במצות ציצית, כל עוד קבועות הציציות בטלית הרי „אסור להשתמש בהן שום תשמיש של חול.. משום ביזוי מצווה“¹⁸, ולפי מספר דעות¹⁹ „אף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהם מנהג בזיון“.

אך למרות זאת, הציציות הן רק „תשמישי מצוה“ (אף כאשר הן קבועות בטלית) ולא „תשמישי קדושה“, ולולא החשש לביזוי מצוה, מותר היה להשתמש בהן ל„תשמיש של חול“.

שונה מכך מצות סוכה, שעל-ידי קיומה²⁰ מתהווה גם קדושה בעצי הסכך (ומדרבנן, גם בדפנות) – „כשם שחל שם שמים על הקדשים.. כך חל שם שמים על הסוכה“²¹. ומפני הקדושה שבהם אסור להשתמש בהם במשך ימי החג.

(ולמרות שגם הסוכה היא מ„תשמישי מצוה“, ולא „תשמישי קדושה“, הרי זאת רק לאחר שעברו ימי החג, כאשר עברה מצוותן, שאז מותר להשתמש בהן תשמיש בזיון“²², אבל בתוך שבעת ימי החג, חלה בהם קדושה“²³.)

כן יש להבין גם לגבי שמו של משיח: מדוע הזכיה לשמו של משיח, שישמחנו, היא באמצעות המצוה של „ולקחתם לכם ביום הראשון“¹⁴, שהיא רק קשורה לשמחה, ולא באמצעות מצות השמחה („ושמחת בחגך“¹⁵) עצמה¹⁶.

ב. קיום מצוה בדבר גשמי מזככו אך לא מקדשו ממש

ההסבר לכך הוא:

מצות סוכה מיוחדת ונעלית ממצות אחרות מבחינת השפעתה על הדברים הגשמיים שבאמצעותם היא מתבצעת (הסכך והדפנות), כדלהלן:

כאשר מקיימים מצוה בדבר גשמי,

(14) ובב"ר (שם) וביק"ד (שם) מפרש שלכולם זוכים בזכות „ולקחתם לכם ביום הראשון“. ולהעיר דשם נאמר ואביא לכם ראשון זה מלך המשיח ואינו מפרט „שמו של משיח“. (וראה לקוטי לוי"צ (שם).

(15) ראה טז, יד.

(16) דגם למ"ד בירושלמי (סוכה פ"ג הי"א) דושמחתם „בשמחת לולב הכתוב מדבר“ הרי השמחה בלולב דאורייתא היא כל ז' ימים ורק בבית המקדש משא"כ בשכר.. ראשון (המצוה בכל מקום ובכל זמן) הוא – „ולקחתם לכם ביום הראשון (לבד)“, ובוה אין מודגש ענין השמחה (ראה ירושלמי שם, רמב"ם הל' לולב פ"ז הי"ג)*. ועוד, לפ"ז שייך יותר למצות ושמחת בחגיך שמדאורייתא הוא גם בוה"ז (ש"ע אדה"ז סי' תקכט ט"ו), ולזכות לשמו של משיח שייך יותר ע"י דבר הנהוג גם בוה"ז.

(* וראה ביאור הר"פ פנרלא לטפר המצות רס"ג

ח"ג מילואים סי' ה.

(17) מגילה כו, ב.

(18) ש"ע אדה"ז א"ח סכ"א ס"א מש"ע שם.

(19) רמ"א וש"ע אדה"ז שם.

(20) ש"ע אדה"ז סי' תרלח סעיף ט"ו. וש"ג.

(21) ש"ע אדה"ז שם בריש הסימן. וש"ג. ולשון

הגמרא (סוכה ט, א. ביצה ל, ב) „על התגיגה“.

(22) ש"ע אדה"ז שם סי"ט.

(23) אדה"ז סוכות ע' א'תשה. וש"ג.



המצוה בו, ואף לפני „הזמנתו“ למצוה, היא שונה. עצם העובדה, שדבר זה ראוי לקיום המצוה (כגון: צמר הראוי למצות ציצית) מצביעה על היותו זך ו„נעלה“ מדברים גשמיים אחרים (אף מדברים המותרים) שאינם ראויים למצוה²⁸.

מעלתם של ארבעת המינים על פני דברים הראויים למצוה, מתבטאת בכך, שזכותם ו„עליונותם“ של מינים אלו, ההופכות אותם לקיום המצוה, נראות בגלוי, כפי שיוסבר להלן.

ד. יתרונם של ארבעת המינים ניכר בענין האחדות

מוסבר בספרי החסידות²⁹, שהסיבה לבחירת ארבעת המינים אלו דוקא לקיום המצוה, „ולקחתם לכם...“ היא, מפני שיש בהם את תכונת האחדות: לולב – עליו כפותין (כל העלים מאוחדים); הדס – „תלתא בחד קינא“ (=שלושה בקן אחד); ערבות – גדלות באחה; ובודאי³⁰ האתרוג, „שדר

הענין של קדושת סוכה, שונה מהיותה „תשמישי מצוה“ בלבד²⁴, כבמצות אחרות, באופן השפעת המצוה על הדבר הגשמי: ההגדרה של „תשמישי מצוה“ היא ש„משתמשין בהן לשם מצווה“²⁵, אך בהם עצמם אין קדושה, ואילו במושג „קדושת הסוכה“ הכוונה היא לכך שהסוכה עצמה, הסכך והדפנות, נעשית קדושה „כשם שחל שם שמים על הקדשים .. כך חל שם שמים על הסוכה“²⁶,

ג. דבר גשמי הראוי למצוה הוא „נעלה“ מדברים אחרים

גם במצות נטילת ארבעת המינים אנו מוצאים, שהקשר שבין המינים הגשמיים לבין המצוה המתבצעת על-ידם הוא חזק יותר מאשר במצוות אחרות.

כדי להבין זאת יש להקדים ולומר, שהקשר שבין דבר גשמי לבין המצוה המתבצעת על-ידו איננו מתבטא רק בכך, שבאמצעות המצוה (ואף על-ידי הקדשת דבר גשמי למצוה²⁷), מזדכך העצם הגשמי, אלא עצם מציאותו של הדבר הגשמי הזה, עוד לפני קיום

24 מגילה שם.

25 לשון אדה"ז סי' כא שם.

26 וכדויק לשון אדה"ז סי' תרלח כמ"פ (בנוגע לסכך, וכן בנוגע לדפנות הסוכה) חל עליהם קדושת סוכה. וראה אדה"ת שם (מא"ד בשם עבודת הקודש) דה"ל „קדושת הגוף“, דה"ל כמו הקדש.

27 ראה שערי אורה נו, א ואילך. עז, ב ובקיצורים לשם.

28 ראה המשך תערי"ב ח"ב ע' תתפג; וכן ציצית בצמר דוקא, וכמו תרומה ומעשר שמה שמפרישין ומבדילין נעשה קדש והשאר חולין כו' דקודם הבדלה ה' הכל בשוה ואח"כ נבדלו כו'." ובל' זה יש לפרש שההבדלה שבהם היא מצד הפרשתם למצוה, אבל מהתחלת הענין שם „מבדילים בדברים המותרים גופא מה שראוי למצוה ומה שאינו ראוי כו' וכמו ד' מינים" משמע שגם בציצית כו' ההבדלה היא בעצם המין. וכ"כ שם ע' תתקסא.

29 סה"מ תקס"ח ע' תמו ואילך. סידור רסד, ד ואילך. המשך וככה פפ"ז פצ"ג ואילך.

30 ראה וככה שם פצ"ד.

לכם הוא בגלל המעלה שבטבעם, העושה אותם ראויים למצוה.

1. עוד שויון והבדל

יש עוד שוויון והבדל בין שתי המצוות הללו:

סוכה היא מעל להתחלקות, היא מקיפה את האדם כולו (ראשו ורובו) כאחד. יתרי-עלי-כן: היא איננה רק מעל להפרדה בין הראש, הגוף והרגל של אותו יהודי בעצמו, אלא גם מעל להבחנה בין יהודי אחד למשנהו, עד אשר כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת.³¹

וגם תכונותם של ארבעת המינים היא אחדות: (א) האחדות בין הפרטים בכל מין בפני עצמו (כדלעיל בסעיף ד'); (ב) האחדות בין ארבעת המינים: יחדיו – בכל המינים ביחד מתקיימת מצוה אחת.

אך גם בענין האחדות יש הבדל בין הסוכה לבין ארבעת המינים: בסוכה אין מלכתחילה פרטים נפרדים, ואילו בארבעת המינים קיימים מלכתחילה פרטים נפרדים (המינים השונים, ואף הפרטים השונים באותו מין עצמו), אלא שהם מתאחדים.

2. ההבדל בין הסוכה לד' המינים נובע מן ההבדל בגילוי האלוקות שבהם

יש לומר, ששני ההבדלים הקיימים

(31) סוכה כו, ב. וראה בארוכה לעיל ע' 390 ואילך.

באילנו משנה לשנה", ובתוכו מתאחדות התכונות השונות של ארבע עונות השנה.

כיון שכל הנמצא בעולם הוא בדרך כלל מפורד ומחולק, ברור, שתכונתם של ארבעת המינים לאחדות, נובעת מהחלשה של מהותם כדברים הנמצאים בעולם הזה, כלומר: מהקטנת אופיים החמרני, דבר הקשור להתבטלותם כלפי אלוקות.

מכך מובן, שגם אם בכל המצוות יש לדברים הגשמיים הראויים לביצוען זיכוך ו"עליונות" על-פני דברים אחרים (כדלעיל בסעיף ג'), בכל זאת אין זה דומה לזיכוך ולעליונות של ארבעת המינים הראויים לקיום מצות ולקחתם לכם, כיון שזיכוכם של ארבעה מינים אלו ניכרת בגלוי בענין האחדות, מעל לנבראים אחרים.

ה. השויון והשוני בין סוכה לארבעת המינים

זהו אחד הענינים שבהם ניכרים הן הצד המשותף שבין שתי המצוות הללו (סוכה וארבעת המינים) והן ההבדל ביניהן:

הצד השווה ביניהן הוא, שבשתיהן ניכר הקשר שבין הדבר הגשמי (הסכך ודפנות הסוכה וארבעת המינים) לבין המצוות, יותר מאשר במצוות אחרות;

וההבדל ביניהן הוא, שהקשר שבין הסכך והדפנות בסוכה לבין מצות ישיבה בסוכה הוא באמצעות קיום המצוה בדבר הגשמי, ואילו הקשר שבין ארבעת המינים למצות ולקחתם



לבין המצווה בולט בגשמיותם, במציאותם בעולם – בעצם מציאותם ניכר שהם ראויים למצוה; לעומת זאת מהותה של סוכה היא גילוי האחדות שבאלוקות. לכן בקשר הקיים בה בין המצוה לגשמיות מודגשת המצוה, שהשפעת האלוקות באמצעות מצוות נעלית מהפרדה בין רוחניות לגשמיות, ולפיכך חודרת הקדושה גם לגשמיות של עצי הסכך והדפנות.

ח. ההתאחדות שבד' המינים נובעת מן האחדות האמיתית

למרות האמור לעיל, יש יתרון³³ בהתאחדות הפרטים שבארבעת המינים, על פני האחדות שבסוכה, הנעלית מהתחלקות, כיוון שמקורה של התאחדות הפרטים הוא באחדות האמיתית, הנעלית לחלוטין מעצם המושגים של „אחדות“ ו„התחלקות פרטים“.

מקורה של האחדות שמתבטאת בסוכה היא בדרגה שבה בחינת הריבוי היא היפוכה של אחדות, ולכן אין האחדות הזאת מאפשרת חלוקה לפרטים, ואילו האחדות האמיתית כפי שהיא מבחינת עצמותו של הקב"ה היא אחדות פשוטה, שריבוי פרטים איננו סתירה לגביה. להיפך, הריבוי נובע³⁴

בין סוכה לבין ארבעת המינים – (א) ההבדל בענין הקשר בין המצוה לדברים הגשמיים (ב) ההבדל בענין האחדות שבהם – קשורים זה לזה, כדלהלן:

עצם המושג עולם, במהותו, אומר – התחלקות³² והפרדה, וקיומה של אחדות בדברים מסויימים בעולם נובע מכך שבדברים אלו ניכרת האחדות הבאה ממקורם האלוקי מן הבורא.

מכך מובן שההבדל בין האחדות שבסוכה (שמעל להתחלקות בין פרטים) לבין האחדות שבארבעת המינים (שהיא התאחדות של פרטים) נובע מן ההבדל שבין גילוי האלוקות בתוכם;

סוג האחדות שבארבעת המינים, התאחדות של פרטים, שגם לאחר התאחדותם הם עדיין פרטים שונים, מורה על התבטלותו של העולם (=התחלקות) לאלוקות (=אחדות) ואילו האחדות שבסוכה, הנעלית לחלוטין מהתחלקות, משקפת את האחדות שבאלוקות שמעל לעולם.

לפי זה מובן הקשר שבין ההבדל בין סוכה לארבעת המינים בענין האחדות שבהם, לבין ההבדל ביניהם בענין הקשר של הדברים הגשמיים למצוות:

מהותם של ארבעת המינים היא, גילוי התבטלות העולם כלפי אלוקות. לפיכך הקשר שבין הגשמיות שבהם

33) וכמעלה ב„אחד“ על „יחד“ – ראה תו"א נה, ב. אמ"ב שער הק"ש פ"ח ואילך. ועוד.
34) נתבאר בתו"ח נח ד"ה ויהי כל הארץ ככ"ז ואילך. ד"ה מי מדד תרס"ב. ועוד.

32) להעיר מדחז"ל ע"פ מה רבו מעשיך. וראה תו"א וארא (ג, ב) ועוד.

ויש לומר, שזו אחת מן הסיבות לכך שמצות נטילת ארבעת המינים – מן המובחר לקיימה בסוכה³⁷: על-ידי כך שהתאחדות הפרטים במצות נטילת ארבעת המינים באה כהמשך לאחדות הנעלית מההתאחדות אשר בסוכה, מביאים לידי גילוי את הפנימיות והשרש של התאחדות הפרטים, את האחדות האמיתית³⁸.

ט. הקדשת הזמן של סוכות נעלית אף מהקדשת הסוכה

לפי האמור לעיל, שהאחדות שבסוכה היא מעל ההפרדה בין רוחניות לגשמיות, ולכן היא מחדירה גם לגשמיות הסוכה, לעצי הסכך והדפנות, מובן גם ההסבר לקדושת חג הסוכות:

קדושתו של כל יום טוב נובעת מן הגילויים האלוניים האלוניים המאירים ביום זה. נדרש כאן איפוא הסבר: אם הגילויים שבסוכות (ענני הכבוד) הם בבחינת „מקיף” מבחוץ, כיצד הם חודרים ל„פנימיות” היום של סוכות, ומשפיעים על הפיכתו מיום חול ליום קדוש? ההסבר לכך הוא: כיוון שגילויי

דוקא מן האחדות הפשוטה³⁵. (בדומה לכך אנו מוצאים בענין התאחדות הגשמיות והמצוות שבסוכה וד' המינים, שבד' המינים יש בכך יתרון על פני ההתאחדות שבסוכה: התאחדות הגשמיות עם מצות סוכה נעשית באמצעות קיום המצוה, ואיננו בטבעו של הדבר הגשמי, לפיכך אין היא מראה את האחדות האמיתית; ואילו בארבעת המינים ניכר שהגשמיות עצמה היא כלי למצוות, ודוקא זה מגלה את האחדות האמיתית).

אך כיוון שהתאחדות הפרטים בחיצוניות היא התבטלותם³⁶ כלפי האחדות (ולא שהם עצמם מתאחדים), הפחותה מן ההתאחדות שמעל לחלוק לפרטים, לכן כדי לגלות את הפנימיות והשרש של התאחדות הפרטים, שהיא בעצם מפני שהפרטים בעצמם הם אחדות המבטאת את האחדות האמיתית – לשם כך יש צורך בכך שהתאחדות הפרטים תבוא בהמשך לאחדות שמעל להתחלקות.

על-ידי כך שהתאחדות הפרטים באה כהמשך לאחדות הנעלית מהתחלקות, מתגלה, שקיומם של פרטים באחדות איננה נובעת מכך שהאחדות הנעלית מהתחלקות עדיין לא השפיעה עליהם אלא מכך שהפרטים בעצמם הם אחדות, הם עצמם מגלים את האחדות האמיתית.

(37) סידור אדה"ז (לפני הלל). וראה שער הכוונות דרושי חגה"ס. סידור האריז"ל (כוונת לולב ונענועיו), „הנה מצד הדין כו'” (מ"ח מס' ימי מצוה וסוכה רפ"ה). של"ה רמח"ב. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ב (ע' 124 ואילך) הביאור ע"ד הנגלה. (38) להעיר מסה"מ תקסח שם. סידור רסה, סע"א ואילך. לקוטי לוי"צ הערות שם ע' קה (ע"ד הקבלה).
וראה לקו"ש שם (ע' 130¹) – ע"ד העבודה.

(35) ראה לקו"ש [המתורגם] ח"ט ע' 163 ואילך.
(36) התכונה לסבול (ולהיות גדל מ)קור נפרדת (ומנגדת) מהתכונה לסבול (ולהיות גדל מ)חום, ובאתרוג בטל זה ע"י „הרגש” האחדות וביטול טבע פירוד (וניגוד) התכונות.



המינים איננה נובעת מקיום המצוה, אלא מעצם טבעם. כלומר, הפרטים מתאחדים לא מפני שענין האחדות (שמחוץ להם) משפיע עליהם וחודר לתוכם, אלא שהם עצמם אחדות, וזה מגלה את האחדות האמיתית,

**י. הקשר שבין שביתת החג
וארבעת המינים לבין
בניית בית המקדש,
ושמו של משיח**

לפי האמור לעיל יובנו הקשר בין שביתת החג לבין בניית בית המקדש, וכן הסיבה לכך שדוקא שביתת החג וקיום מצות סוכה מביאים לבניית בית המקדש, והקשר בין נטילת ארבעת המינים לשמו של משיח:

משמעותו של „בנין בית המקדש“ היא, שמהותו של בית המקדש, „כסא כבוד מרום מראשון“, משפיעה גם על „מקום מקדשנו“, שהוא חלק מן העולם, דבר-חול. לפיכך ניתן להגיע לכך בעיקר באמצעות הענין של „ביום הראשון מקרא קודש“, שענני הכבוד אינם משפיעים על עצי הסוכה בלבד, אלא גם על הזמן, ההופך לרגל, המשבית את החול („ראשון“ – „כל מלאכת עבודה לא תעשו“) באמצעות מקרא קודש (קריאתו קודש,⁴¹ והחדרת הקודש אל תוכו).

בכל זאת, גם ההשפעה על „מקום מקדשנו“ באה רק מן הגילוי מלמעלה

האלוקות שבסוכות הם נעלים מן ההתחלקות בין רוחניות לגשמיות, לפיכך הם מקדשים את הזמן של סוכות, כפי שהם מקדשים את גשמיות הסוכה.

וכיון שהזמן של סוכות נראה בחיצוניותו וזה לכל השנה – שלא כסוכה הגשמית (הסכך והדפנות) שגם בגשמיות היא „מקיפה“, ובמיוחד כאשר עשיית הסוכה חייבת להיות לשם מצות³⁹ סוכה⁴⁰ – יוצא, שהתקדשותו של הזמן שחל בו סוכות מביעה את גילוי האלוקות של סוכות, שאינם מוגבלים בהבחנה בין רוחניות לגשמיות, ביתר שאת מאשר הקדשת גשמיות הסוכה.

למרות זאת, כיוון שקדושת הסכך והדפנות, ואפילו קדושת הזמן של סוכות, נובעת מגילוי הקדושה בסוכה, ולא מעצמם, מורה הדבר על כך שגם סוג האחדות שבסוכה מוגבל בהגבלה של אחדות שמעל להתחלקות, אלא שלאחדות שלמעלה מהתחלקות אין הגבלה לגבי מקום השפעתה, והיא משפיעה בכל מקום.

לעומת זאת האחדות שבארבעת

39) ראה ירושלמי סוכה פ"א ה"ב שבסוכה ישינה (שלא לשם חג) צריך לחדש בה דבר. ובבית יוסף או"ח סתרל"ז ממשמעות התוס' והרא"ש ושאר פוסקים שהוא לעיכובא. וכ"פ בשו"ע (ואדה"ז) שם. וראה שו"ע אדה"ז שם ס"ג, „אין ניכר שהוא דר בה עתה לשם מצוה“.

40) ובפרט שגם העשיל' דסוכה היא מצוה (ראה שו"ע אדה"ז סי' תרמ"א „שעשייתה אינה גמר המצוה“). ולהירושלמי (סוכה שם. ברכות פ"ט ה"ג) מברך גם על עשייתה, וציונו לעשות סוכה“.

41) ראה זהר ח"ג צד, א. סידור שער המועדים (ריו, א ואילך).

אנפת בי"44. דבר זה לא יושג באמצעות מצות השמחה, אלא בקשר שבינה לבין נטילת ארבעת המינים, המראים כיצד גם עניני העולם בפני עצמם הם כלים לאחדות האלוקות.

(משיחות שמחת ביה"ש ושמח"ת
(שבת בראשית התועדות ב' תשכ"ד)

– „כסא כבוד מרום מראשון” – החודר אל המקום;42.

לעומת זאת, מהותו של „שמו של משיח” (מנחם – הבאת הנחמה על הגלות) היא גילוי פנימיות הענין של גלות, ולא רק הגילויים מלמעלה, אלא הגילוי כיצד הגלות עצמה היא שיא הטובה, כפי שיאמרו43 „אודך ה' כי

44 ראה לעיל בשיחה לשבת נחמו (ע' 73 ואילך). ושם בסופו (ע' 102 ואילך). לקו"ש [המתורגם] חי"ח ע' 340 ואילך. וש"נ.

42 ראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הט"ז „מפני השכינה כו”.

43 ישעי' יב, א.

חג הסוכות לקו"ש חכ"מ

לאכול בבית, הוא נמנע מלאכול מחוץ לסוכה.⁷ מכך מובן, שאי-הידורו בשינה בסוכה לא נבע מקושי הטרחה והצער הגשמי.

ב. בסוכה – אורות מקיפים דבינה

ידוע פתגמו של כ"ק אדמו"ר האמצעי⁸ אודות השינה בסוכה – „כיצד אפשר לישון במקיפים⁹ דבינה". משמעות המאמר היא: בסוכה מאיר אור אלוקי עצום ביותר, הנעלה מכדי ירידתו ב„התלבשות" בפנימיותו של האדם, אלא הוא נשאר מסביבו בבחינת מקיף, בדומה לסוכה כפשוטה, המקיפה את האדם, ולא את האדם בלבד (לפחות ראשו ורובו¹⁰), אלא אף את שולחנו¹¹, כך שכל פעולותיו צריכות להיעשות ב„מקיף" של הסוכה – „תשבו כעין תדורו"¹². וכיון שמאיר שם אור אלקי נעלה כל כך, כיצד אפשר לישון שם!¹³

א. הנהגות בסוכה – דבר והיפוכו
במנהגו של כ"ק מורי וחמי אדמו"ר לגבי ישיבה בסוכה, ראו דבר והיפוכו:

לגבי אכילה ושתיה בסוכה הוא היה מקפיד וזהיר באופן מיוחד. הוא החמיר שאף שתיית מים לא תהיה מחוץ לסוכה¹, והקפדה זו היתה אפילו בשמיני עצרת².

ואילו לגבי שינה בסוכה, הרי להיפך, הוא לא נהג לישון בסוכה, אלא בבית³.

ולכאורה, להיפך: חובת השינה בסוכה – יש בה חומרה רבה יותר מאשר חובת האכילה והשתיה בסוכה, כפי שאנו רואים שאכילת ארעי, ועל-אחת-כמה-וכמה שתיית מים, מותרת מחוץ לסוכה, ואילו שינת ארעי אסורה מחוץ לסוכה⁴.

אמנם, מחמת הטירדות (הטירחות) והקשיים בשינה בסוכה עקב תנאי המקום והזמן וכדומה, פטורים על-פי ההלכה משינה בסוכה, כפי שקובעת ההלכה⁵, ש„במקומות הקרים שיש צער לישון בסוכה מחמת הקור .. אין צריך לישון בסוכה .. שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור מיישיבתה“.

אך למרות כל זאת אין הדברים פשוטים, כי אצל כ"ק מורי וחמי אדמו"ר קשיים גשמיים כאלו לא תפסו כלל מקום, אף כאשר דובר רק לגבי הידור מצוה. כפי שאכן ראו לגבי אכילה ושתיה במצות הסוכה עצמה, שהוא לא היה מתחשב בשום קשיים, והחמיר בכך מאוד, ואפילו בשמיני עצרת, עד כדי כך, כפי שראו, שאף בימים גשומים, שבהם מותר לפי ההלכה⁶

(1) ראה משנה סוכה כו, ב. רמב"ם הל' סוכה פ"ז ה"ז. טוש"ע או"ח סתרל"ש ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ב.
(2) ראה מנהגי חג הסוכות (ס' המנהגים – מנהגי חב"ד ע' 67. הוספות לשו"ע אדה"ז (הוצאת קה"ת) שם תשכה, ב).

(3) ראה ס' השיחות תש"ה (ע' 35), וכן שיחת ליל א' דסוכות תרצ"ט (ס' השיחות תרצ"ו – חורף ה'ש"ת קה"ת ברוקלין, תשמ"ט) ע' 295 – בנוגע לאדמו"ר הרשב"ב נ"ע.
(4) סוכה כה, א (במשנה). שם כו, א. רמב"ם וטוש"ע שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ז.
(5) שו"ע אדה"ז שם ס"ה (וש"ג).

(6) משנה סוכה כה, ב. רמב"ם שם ה"י. טוש"ע שם

סתרל"ש ס"ה ואילך. שו"ע אדה"ז שם ס"ז; סכ"א ואילך.
(7) ראה השקו"ט ע"ד ההלכה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד ס"ו"ס לא (ושם, שתלמידי הבעש"ט דור אחר דור נהגו לישב בסוכה ו' ימי חג גם אם ירדו גשמים).
(8) ראה שיחת ליל א' דסוכות תרצ"ט (הנ"ל) – ושם הוא באו"א קצת.

(9) ראה מאו"א ס, טו (סוכה הוא אור המקיף בבינה) – מזהר ותקו"ז (נסמן ביאר נתיב שם). וראה בהנסמן לקמן הערה 66. ועוד.
(10) סוכה ג, א.

(11) ראה סוכה כה, א (במשנה). רמב"ם שם ה"ח. טוש"ע שם סתרל"ד ס"ד. וראה צפע"נ דלקמן הערה 25.
(12) סוכה כה, סע"ב. וש"נ.

(13) ואין להקשות מדוע לא מצינו הנהגה כזו בדורות שלפנ"ו, גם לא אצל הגדולים כו' שידעו מותרת הקבלה ובודאי הרגישו אור המקיף דסוכה – כי אצל יחידי סגולה אלה* גם שינתם היתה (לא רק) תוצאה מצד טבע הגוף, כ"א* מדריגה גבוה ביותר בעבודת ה' (השייכת למקיפים דבינה). ולהעיר ממרז"ל (ב"ר פי"ד, ט. וראה פדר"א פ"ב)

(* להעיר ממשנ"ת במק"א מחז"ל (רש"י בהנלות ז, ג. ועד"ו בס"פ צו) „להגיד שבחו של אהרן שלא שינה” – דלכאורה תמוה, מאי קמ"ל, אלא – דאף שהרגיש כל הגילויים העליונים שבמנורת המקדש מ"מ לא בשלו חושני עי"ו וההדלקה הגשמית והיתה מדויקת בכל פרט ופרט (לקו"ש ח"ב [המותרגס] ע' 333.

בדומה לפסוק¹⁴ – „אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי“, וכדברי רש"י: „שאם ידעתי לא יסגתי במקום קדוש כזה“¹⁵.

ברור שזה על פי ההלכה בפשטות: אם האדם הולך לישון בסוכה ואינו יכול להירדם בשום אופן, הרי לפי ההלכה בפשטות הוא הולך לישון בביתו. ואם ברור לו בודאות¹⁶ שהוא לא יוכל להירדם בסוכה אין הוא צריך לנסות זאת מלכתחלה.

וזהו הטעם בפשטות לכך שכ"ק מורי וחמי אדמו"ר לא ישן בסוכה: בשהייתו בסוכה האיר אצלו בגילוי אור המקיף של הסוכה אשר לא איפשר לו להירדם¹⁷ בסוכה.

ויש להוסיף ולבאר זאת יותר על פי ההלכה לגבי ההבדל שבין אכילה ושתייה בסוכה לבין שינה בסוכה:

לגבי הגדרת המושג „תשבו כעין תדורו“¹²,

דבעת השינה הנשמה שואבת חיים מלמעלה. וי"ל שהמבואר בפנים שייך לגילוי תורת חב"ד, שענינה להמשיך עניני פנימיות התורה באופן שגם שכל האנושי יוכל להשיגם, עד שפועל על הגוף ונפש הטבעית כו' – ועי"ז נמשך המקיף דסוכה באופן שנגרש גם בגוף כפי שהוא בטבעו וגשמיותו [שלא תבע אדהאמ"צ ענין זה (העדר השינה בסוכה) אצל חסידים (שיחה שבהערה 8)]. וראה ס' השיחות תשי"ח ע' 33: דער מקיף פון סוכה .. אלע קענען דאס דערהערן (=המקיף של סוכה .. כולם יכולים להרגישו)**.

ובזה מובן ג"כ הטעם שענין זה נתגלה ע"י אדמו"ר האמצעי דוקא – שענינו ה' להמשיך תורת החסידות באופן ד„בינה“ (ס' השיחות תשי"ח ע' 60. וראה לקו"ש ח"ה [המתורגם] ע' 133. ועוד. ולקלוי"צ אגרות קודש ע' שלד ואילך) – כי נוסף לזה שהמשתתף המקיף בפנימיות שייכת ל„בינה“, אור בכלי, הנה המקיף דסוכה הוא „מקיף דבינה“ (14 ויצא כה, טז ובפרש"י).

15 להעיר מענין דוגמתו שמצינו בחג הסוכות – שמצד גדול השמחה דשמחת ביה"ש „לא טעמנו טעם שינה“ (סוכה נג, א (מתוספתא שם פ"ד, ג). ירושלמי שם פ"ה ה"ב).

16 ודאי ע"פ שו"ע, כמובן (ע"י שהשתדל בזה בעבר או גם בהווה. וכיו"ב השערה ע"פ שו"ע).

17 משא"כ אכילה ושתי' (עיין בשיחה שבהערה 8 – החילוק בין שינה ולימוד כו'). ולהעיר, שאוכלין קדשים בעזרה אבל אין ישיבה (וכש"כ שינה) בעזרה (ויזמא כה, א. וש"כ).

** ולכן גם אצל רותינו נשיאנו (שנעל ידם היתה המשכה זו) היתה הנגה בתאם לזה (אף שפשוט שגם אצלם היתה השינה ע"י המבואר בפנים ההערה). ואכ"מ.

מבאר אדמו"ר הזקן¹⁸, ש„כל טירחא תיריה שאין האדם מצטער ומונע את עצמו מטירחא זו כדי לישב בביתו בקביעות, אין מחוייב לטרוח כדי לישב בסוכתו בקביעות“. וכך בקשר לשינה, „שאם היה לו טירחא כזו לישון בביתו לא היה ישן בביתו, אינו צריך לישון בסוכה, שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור מישיבתה“¹⁹, וכפי שהוא מבאר²⁰, שהפטור של „מצטער“ בסוכה נובע מהכלל „תשבו כעין תדורו“, אשר „אף בכל השנה אין אדם דר במקום שהוא מצטער“. ולכן, בכל דבר שאינו נכלל ב„תדורו“ בבית, אין חלה החובה של „תשבו“ בסוכה.

וכך בעניננו: במצב שעליו מדבר כ"ק אדמו"ר האמצעי, או הנהגת כ"ק מורי וחמי אדמו"ר, שהגילוי העצום שבסוכה מונע ומפריע לשינה, הרי מעצם ענין זה פטורים מהשינה בסוכה²⁰, כי גם בבית הם לא היו יכולים לישון במצב כזה²¹.

ג. פנימיות והלכה – סתירה:

אך דרוש על כך הסבר:

כפי שדובר מספר פעמים, תורתנו הקדושה היא תורה אחת – פנימיות התורה ומנהגיה, וחלק ההלכה שבתורה הם „כולא חד“, כנאמר בזהר²² שהנגלה שבתורה והנסתר שבתורה הם כגוף ונשמה. כלומר, כל חלקי התורה מתאימים זה לזה ועולים בקנה אחד. מכך מובן, שהמנהגים של גדולי ישראל וההולכים בעקבותיהם, אשר מיוסדים לכתחלה על פנימיות התורה, צריכים להיות תואמים לענינם על-ידי ההלכה²³.

18 שו"ע סתרל"ט סוס"ד.

19 שם ס"ח.

20 שם סתר"מ ס"ה (מתוד"ה הולכי דרכים – סוכה כו, א).

20* ואינו שייך בזה בטלה דעתו אצל כל אדם (ראה רמ"א ושו"ע אדה"ו סתר"מ ס"ד (ס"א)) – כי נוסף לזה שאם ידוע שהוא מאניני הדעת כו' פטור (שו"ע אדה"ו שם), הרי גם בנדוד, דרכן של בג"א להצטער מחמת דבר זה (ל' אדה"ו שם), אלא שאין מרגישים המקיפים כו' (אבל באם היו מרגישים, בודאי שלא היו יכולים לישון כו').

21 ראה לקמן (ס"ח) בנוגע להלכה בשאר בני אדם.

22 ח"ג קנב, א.

23 ראה גם דרמ"צ (ה, א. כב, ב): הגליא הוא כפי

אין מברכים על השינה בסוכה? – משום שעל ידי שינה בסוכה אין מתבצע קיום מצות סוכה, אלא הימנעות מאיסור של שינה מחוץ לסוכה.

מכך מובן, שגם כאשר יהודי ישן בהיתר מחוץ לסוכה, אין פגום אצלו במאומה קיום מצות ישיבה בסוכה, משום שהוא אוכל ושותה בסוכה.

לפי זה מובן, שאין כאן סתירה, כאשר מהותה הפנימית של הסוכה מפריעה לשינה בה, בעוד שלפי ההלכה חייבים לישון בסוכה – כי השינה בסוכה אינה חלק מעצם מצות הישיבה בסוכה. החובה לישון בסוכה היא רק כתוצאה מן האיסור לישון מחוץ לסוכה, כדלעיל. ובענייננו, כיון שנגרם צער וכו', הרי האיסור אינו קיים מלכתחלה.

ואין להקשות: בכל זאת עדיין אין הדבר „חלק” – כיצד ייתכן שלפי ההלכה מביאה מצות סוכה לידי איסור של שינה מחוץ לסוכה^{23*}, ואילו לפי המהות הפנימית של המצוה יוצא, שלהיפך, השינה מחוץ לסוכה מותרת ואפילו ראויה?

– כי התורה על הרוב תדבר³¹ – פרטי המצוות קבועים לפי רוב בני האדם, וכיון שרוב בני האדם אינם חשים באור המקיף של הסוכה, הרי אדרבה, נוצרת חובה של שינה בסוכה משום „תשבו כעין תדורו”. ולכן אין סתירה בכך שאצל יחידי סגולה³² החשים באור המקיף של הסוכה³³, שהם מיעוט בלבד, פוטרת אותם המהות הפנימית של הסוכה משינה בסוכה³⁴, וכל זאת לפי ההלכה, כאמור לעיל בסעיף ב'.

ואין מובן בענייננו: אם על פי ההלכה מחייבת מצות הסוכה את השינה בסוכה^{23*}, כיצד ייתכן, שהתוכן הפנימי של הסוכה – ה„אור המקיף” שמאיר בסוכה – יסתור זאת, ולא יאפשר שינה בסוכה!?

ובנוסף לכך: ההסבר שהובא לעיל, בסעיף ב', מהווה היתר בלבד לאי־השינה בסוכה, משום „תשבו כעין תדורו”, כדלעיל. אך בסופו של דבר פגום, לכאורה, קיום מצות סוכה. כיצד ייתכן לומר, שהתוכן הפנימי של הסוכה יגרום לפגם ח"ו בקיום מצות סוכה בפשטות על פי ההלכה כראוי ובשלמות? ולכאורה, להיפך: למהות הפנימית של המצוה (ובענייננו: גילוי האור המקיף שבסוכה) ניתן להגיע דוקא לאחר ועל ידי קיום המצוה בפשטות ובגשמיות!

ד. שינה בסוכה – אינה חלק מקיום המצוה עצמה

לכאורה יש לומר לפי המבואר ב„צפנת פענח”²⁴, שיש הבדל מהותי בין אכילה ושתיה בסוכה לבין שינה בסוכה: אכילה ושתיה הן קיום מצות סוכה²⁵, ואילו שינה בסוכה „לא הוה קיום מצוה, רק שאסור לישן חוץ לסוכה”. ולפי זה הוא מסביר מדוע אין מוזכרת השינה בדברי הגמרא²⁶ והרמב"ם²⁷, בתיאור מצות הישיבה בסוכה²⁸, אלא האכילה והשתיה בלבד – „אוכל ושותה ומטייל בסוכה”²⁹.

בכך הוא משיב בפשטות לשאלה³⁰: מדוע

הסתים כגוף לנפש. – וראה של"ה בית חכמה (טז, א). ועוד.

(23*) ועד שהסוכה צ"ל במקום הראוי לשינה, ואם עשה במקום שיהי' לו צער בשינה ה"ז סוכה פסולה ואינו יוצא בו אפילו באכילה (רמ"א שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ו).

(24) על הרמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ב.

(25) ויתירה מוּו – האכילה „עושה את הסוכה לסוכה” (צפע"ג שם. ע"ש). וראה לקמן הערה 56.

(26) סוכה כח, סע"ב.

(27) שם.

(28) ורק בהלכה שלאח"ו מביא הרמב"ם שישנים בסוכה

– ראה לקמן הערה 37.

(29) כ"ה בגמ' וברמב"ם השמיט „ומטייל” ובמקומו – „ודר”. וראה ל' הרמ"א (ואדה"ז) שהובא לקמן סעיף ה. ואכ"מ.

(30) תוד"ה שכבר – ברכות יא, ב. וראה גם רא"ש שם (פ"א סי"ג) וסוכה פ"ד ס"ג.

(31) מו"נ ח"ג פל"ד.
 (32) וראה לעיל הערה 13, שיחידי סגולה בדורות שלפנ"ז היו יכולים לישון גם באור מקיף דסוכה. ע"ש.
 (33) ועד"ז בשאר בנ"א דהמצב המבואר לקמן ס"ח.
 (34) דוגמא לדבר – מצות עונג שבת, דמצוה לענגו באכילה ושת"י ואכילת בשר ושתית יין כי „מן הסתם יש לרוב בנ"א ענג באכילת בשר כו'” (שו"ע אדה"ז או"ח סרמ"ב ס"ב), ומ"מ מי „שהאכילה מוקת לו .. א"צ לאכול כלל וכמעט שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת” (שו"ע אדה"ז שם סרפ"ח ס"ב).
 וראה בארוכה לקו"ש חכ"א (ע' 84 ואילך) ע"ד מנהג רבותינו נשיאנו שברובא דרובא לא אכלו פת בסעודה שלישיית. ע"ש באורך.

ה. אדמו"ר הזקן: מצות הסוכה כוללת שינה

אך לאמיתו של דבר אין לתרץ כך מנהג רבותינו נשיאינו, כי לפי פסק ההלכה של אדמו"ר הזקן בשולחנו, גם השינה היא חלק ממצות ישיבה בסוכה. כפי שהוא קובע במפורש³⁵, "כיצד מצות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה".

והמקור לכך הוא מדברי הרמ"א³⁶, אשר על דברי בעל השולחן ערוך (שהם כלשון הרמב"ם), "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה", הוא מוסיף את המילים "...וישן ומטייל". כלומר, הרמ"א סובר שמצות ישיבה בסוכה כוללת גם שינה וטיול בסוכה³⁷.

ולכאורה, זוהי גם דעתו של הטור המוסיף³⁸ על לשון הגמרא²⁶. דלעיל, את המילים, "אוכל ושותה וישן". סברה זו תואמת גם את דעת רש"י³⁹, כמובא בצפנת פענח שם⁴⁰, "עיקר ישיבת הסוכה – אכילה ושתיה ושינה".

בדומה לכך אנו מוצאים, שאדמו"ר הזקן פוסק⁴¹, שהברכה על מצות סוכה מוסבת גם על שינה בסוכה, אלא שאין ברכה מיוחדת לשינה, כי יוצאים ידי חובה על כך בברכה הנאמרת על האכילה בסוכה⁴².

ואם כך, שבה הקושיה ומתעוררת: כיון שלפי שיטת אדמו"ר הזקן כוללת "מצות

ישיבה בסוכה" גם שינה בסוכה, כיצד ייתכן לומר, שהמהות הפנימית של המצוה סותרת את השינה בסוכה?

ו. שמחת בית השואבה – פגם במצות הסוכה:

כדי להבין זאת יש להקדים ולציין את דברי חז"ל⁴³ אודות שמחת בית השואבה: "כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה .. לא טעמנו טעם שינה והווי מנמנמי אכתפא דהדדי".

מכך מובן, שבימי שמחת בית השואבה לא היו התנאים ישנים בסוכה⁴⁴, שהרי המשמעות של "מנמנמי אכתפא דהדדי" היא, שהנמנום לא היה בסוכה⁴⁵, אלא בעזרה, ששם שמחו כולם יחדיו בשמחת בית השואבה.

ולכאורה, אין מובן: אמנם הנמנום מחוץ לסוכה היה בודאי לפי היתר התורה⁴⁶, אך

43) סוכה נג, א (ובוספתא וירושלמי שבהערה 15 לא הובא, אכתפי דהדדי").

44) ואת"ל שגזירה דכלי שיר בשבת ויו"ט נתקנה בבית שני (ראה לקו"ת ר"ה נו, ג), ולפני הגזירה חגגו שמחת ביה"ש כל שבעה* (שהרי זהו הטעם שההליל אינו דוהה שבת ויו"ט – ראה סוכה ג, סע"א (במשנה) ואילך ובמפרשים) – נמצא שבבית ראשון כו"א** לא היו ישנים בסוכה כלל!

45) וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ק (סד"ה צריך להקדים).

46) בתשב"ץ שם משמע שהטעם הוא מפני דשינת עראי* אסור רק מדרבנן (ובגליוני הש"ס (להר"י ענגל)

* כפסק ההלכה (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ז – ממשנה סוכה רפ"ד. וראה הפלוגתא בזה – תענית ג, א) דניסוך המים התחיל מיום א' דסוכות (ולהעיר מדעת הרמב"ם (שהובא בנשה"ג שלאח"ז) שהשמחה יתירה" דסוכות אינה תלויה בניסוך המים).

וראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 251 הערה 43. ** שגם אז חגגו שמחת ביה"ש (ראה ירושלמי סוכה פ"ה ה"א, יונה בן אמית"ו). ולכאורה גם אז היתה באופן ד, לא טעמנו טעם שינה". וראה מאירי לסוכה (ג, א), כל המקיים שמחת ביה"ש לא היו טוענים טעם שינה". וראה רמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ב), "בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה .. וכיצד היו עושין .. כל הלילה". ומפשטות לשונו משמע שהוא מה"ת (נת' בלקו"ש חז"י (המתורגם) ע' 285 ואילך. וראה שם ע' 289 הערה 40, די"ל שגם לשיטת רש"י (סוכה נ, ב ד"ה דברי הכל) כן הוא. ע"ש).

* ומשמע מדבריו שנמנום כזה נכלל בשינת עראי (ראה רש"י סוכה שם (הועתק בשו"ע אדה"ז סתרי"ט ס"ו), שפענמיט שאינו אלא מנמנום מעט ודיו בכך". וראה שפת אמת (לסוכה

35) סתרי"ט ס"ד.

36) סתרי"ט ס"א.

37) ועפ"ז מובנת הוספת הרמ"א בזה* – אף שגם המחבר עצמו ממשיך בסעיף ב, "אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה" (ועד"ז ברמב"ם שם ה"ז) – כי הב"י ס"ל (כהרמב"ם) שאין שינה חלק ממצות ישיבה בסוכה והיא רק שלילת איסור, משא"כ להרמ"א (ואדה"ז).

38) סתרי"ט.

39) סוכה ב, כ (כצ"ל בצפע"נ שם) ד"ה לא יצא. ועד"ז שם ז, א ד"ה מאי לאו. רש"י שבהערה הבאה.

40) ומציין לעירובין (מד, א), "כדי שיאכל ושתה וישן". וראה פרי"י שם: עיקר מצותה של סוכה בג' דברים אלו. ועד"ז בפרש"י שם ריש ע"ב.

41) סתרי"ט ס"ב (מתוס' ורא"ש שבהערה 30).

42) ו,אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו" – צריך לברך גם על שינה וטיול (שו"ע אדה"ז שם סט"ו).

* ראה ביאורי הגר"א בשו"ע שם.

שמצות ישיבה בסוכה כוללת שינה בסוכה, לידי קיום מצות „בסוכות תשבו” בשלמות ובהידור, כפי שהתנאים קיימו את המצוה.

ז. העיקר – האכילה בסוכה

ויש לומר, שההסבר לכך הוא:

מצות הישיבה בסוכה כוללת שינה בה, לא כחובה נפרדת של שינה בסוכה –

כי אז היה יוצא, שמי שאינו ישן בסוכה מכל סיבה שהיא, ואפילו כשהתורה פטרה אותו משינה בסוכה, פגומה אצלו למעשה⁵¹ מצות הישיבה בסוכה כראוי –

אלא, זהו פרט בלבד בחובה הכללית, תשבו כעין תדורו: „התורה מצווה „בסוכות תשבו שבעת ימים” – על היהודי מוטלת חובה של ישיבה (והעכבה⁵²) בסוכה – „סוכתו קבע”. אך כשם שיש ישיבה קבועה של אדם כרוכה בעשיית פעולותיו העיקריות במקום זה – אכילה שתיה ושינה, לכן כוללת החובה של „בסוכות תשבו” בעיקר שלשה ענינים אלו.

וכיון שניקר קביעות ישיבתו של אדם אינה נקבעת לפי „מקום לינה”, אלא דוקא לפי מקום אכילתו, כפי שמוכיח בעל „צפנת פענח”⁵⁴ מהלכות עירובין⁵³, לכן, מבין שלשה ענינים אלו – אכילה שתיה ושינה – עיקר הישיבה בסוכה כרוך דוקא באכילה⁵⁴. כפי שאומר אדמו”ר הזקן במפורש⁵⁵, ש„אכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה”, על אף שהמצוה כוללת גם שינה בסוכה, כדלעיל. ומשום כך מברכים דוקא על אכילה בסוכה, והברכה על האכילה פוטרת את השתיה השינה

ברור, שהתנאים השתדלו לקיים את מצות הישיבה בסוכה כל שבעה⁴⁷ – „בסוכות תשבו שבעת ימים”⁴⁸, – בהידור רב, כלשון המשנה⁴⁹ כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע.”

וכיון ש„עיקר ישיבת הסוכה אכילה שתיה ושינה”, כדלעיל – כיצד ייתכן, שמלכתחלה יקבעו את אופן חגיגת חג הסוכות כך שיווצר מצב של נמנום מחוץ לסוכה⁵⁰, ותיפגם השלמות של „סוכתו קבע”, שהרי חסר „עיקר ישיבת הסוכה (הכולל) אכילה שתיה ושינה”!

המסקנה מכך היא, שאף כאשר ישנים מחוץ לסוכה, לפי היתר התורה, ניתן להגיע לכל הדעות, גם לפי הפסק הנ”ל של אדמו”ר הזקן

לסוכה כו, א הקשה עליו שאי”ז כפי ההלכה. ע”ש). ובפשוטו י”ל הטעם משום דעוסק במצוה פטור מן הסוכה (סוכה כו, א). וברש”י ד”ה פטורין שם, ואפי’ בשעת חנייתן. וראה שו”ע אדה”ז סתר”מ סי”ח. (47) כי אף שהחוב לאכול בסוכה הוא רק בליל א’ ו,ומכאן ואילך רשות” (סוכה כו, א) – הרי מ”מ גם בשאר ימי החג כשאוכל בסוכה מקיים מצוה ומברך עלי’ (ודלא כאכילת מצה כל ששה), וחייב לעשות „סוכתו קבע”, ככפנים (וראה חידושי חת”ם לשו”ע או”ח סו”ס תרל”ט. ועוד). ופשוט שהתנאים השתדלו לקיים מצות סוכה כל שבעת ימי החג*. ואכ”מ. (48) אמור כג, מב. (49) סוכה כח, ב.

(50) ואת”ל שהיו סוכות בסמיכות להר הבית, כידוע השקו”ט בזה (וראה נחמ”ז ח, טו – הובא בתשובת רב האי גאון – ס’ המנהיג הל’ סוכה ס”ה ועוד. וראה לקו”ש חכ”ט ע’ 497 ואילך), לכאורה היו יכולים ליכנס בהן בלי טירחא יתירה (ראה שו”ע אדה”ז שבעה ערה 46) ובאופן שלא היו מתבטלים כ”כ משמחת ביה”ט.

ולמעשה, שמפשוטו לשון חז”ל (במקומות שבהערה 15) „משם כו’ לביהמ”ד כו’ לאכילה ושת”י כו” משמע, שאכילתם לא היתה בריחוק מקום כ”כ מהר הבית (וראה שירי קרבן לירושלמי סוכה פ”ה ה”ב) – והרי בודאי אכלו בסוכה (כדלקמן בפנים סעיף ז).

51 ע”ד מרז”ל (ירוש’ קדושין פ”ג ה”ב) דאונס כמאן דעביד לא אמרינן.

52 ראה רא”ש סוכה פ”ד ס”ג. תוי”ט סוכה פ”ב מ”ד בסופה.

53 ד,אנן קיי”ל כמ”ד בעירובין ד’ ע”ב ע”ב [ע”ג, רע”א] דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא” (ולא „מקום לינה”).

54 כמפורש ברא”ש סוכה שם (בשם ר”ת), ש„עיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה” (ולכן מברכים על אכילה דוקא).

55 ולהעיר, שהחוב דליל א’ הוא אכילה בסוכה ולא שינה (וראה ריטב”א לסוכה כו, א).

56 סת”רל”ט סי”ב (ומקורו מרא”ש סוכה שם).

„שני עלין בעוקץ אחד ועלה אחד מלמטה ועולה ורוכב על השנים”⁶⁰, כדעתו של רב כהנא, למרות שרב כהנא עצמו אומר רק „אפילו תרי וחד”, אבל „תלתא בחד קינא כל שכן דכשר”⁶¹, אך „הואיל ונפק מפומיה דרב כהנא (= הואיל וכך יצא מפיו של רב כהנא), היה זה אצל תלמידיו ענין של הידור – לנהוג דוקא כמותו.

ובנוסף לכך בעניננו: התנהגות שאינה בפועל כהנהגת רבותיהם בכל האפשרי, מעוררת אצל החסידים צער, והרי המצטער פטור מן הסוכה”^{61*}.

ויותר מכך בעניננו, שהרי כ”ק אדמו”ר האמצעי דרש זאת מן החסידים, כפי שמספר כ”ק מו”ח אדמו”ר בשיחה⁶², ולכן חסיד הקשור לרבותינו נשיאינו אינו יכול לישון במנוחה בסוכה. אמנם, „אור” הסוכה אינו מפריע לשנתו, אך הוא מצטער מעצם עובדה זו, שאין הוא שרוי בדרגה אשר בה אור הסוכה מאיר כל כך בגלוי עד כדי כך שלא יוכל לישון בסוכה.

ואפילו מי שאינו מצטער על כך שאין הוא חש את האור שבסוכה, בכל זאת הוא מצטער על כך שמאמרו של אדמו”ר האמצעי אינו חדור בו ומשפיע עליו.

וכתוצאה מכך, גורמת לו השינה בסוכה^{62*} לצער – הייתכן שהוא מסוגל לישון בסוכה ללא כל צער? – והמצטער פטור מן הסוכה.

אמנם צער זה אינו נובע מן הסוכה עצמה, אלא מענין אחר – מדרגתו שלו הנחותה, שדברי כ”ק אדמו”ר האמצעי אינם משפיעים עליו. אך, ההלכה שהמצטער פטור מן הסוכה אינה חלה רק כאשר הצער נגרם מהסוכה

והטיוול, כי הם „נמשכים וטפלים לאכילה”⁵⁶. לפיכך לא היו התנאים צריכים ללכת „לנמנם” בסוכה כדי שיהא אצלם „סוכתו קבע”, כי הם קיימו זאת בשלמות על ידי אכילתם בסוכה, כפי שמתארת הגמרא⁵⁷ את סדר יומם „... משם לאכילה ושתיה”, שבודאי נעשתה ה„אכילה ושתיה” בסוכה⁵⁸, והרי האכילה קובעת את עיקר ה„ישיבה” והקביעות בסוכה, כך שלא חסר אצלם דבר בקיום מצות „בסוכות תשבו”. ולפי זה מובן גם בעניננו, שלמרות שהמהות הפנימית של חג הסוכות מונעת את השינה בסוכה, אין נפגע על ידי כך כלל קיום מצות הישיבה בסוכה על פי ההלכה.

העובדה, שהשינה בסוכה היא פרט במצות הישיבה בסוכה, נובעת מכך שהתורה על הרוב תדבר, ורוב בני האדם אינם חשים באור המקיף שבסוכה, כדלעיל בסוף סעיף ד’.

ח. חסידים מקושרים לרבותיהם

אמנם, הסבר זה מתרץ רק את מאמרו של כ”ק אדמו”ר האמצעי ואת הנהגתם של כ”ק מו”ח אדמו”ר ושל יחידי סגולה, אשר חשים באור המקיף שבסוכה.

אך אנו רואים בהנהגתם של רבים, שגם כאלה אשר עדיין אינם בדרגה שביכולתם לחוש ב„אור המקיף” שבסוכה, אינם נוהגים בכל זאת להדר לישון בסוכה, על אף שלגבי אכילה ושתיה מהדרים אפילו בפרט שאין בו חובה.

ההסבר לכך בפשטות הוא:

חסידים קשורים לרבותינו נשיאינו, לומדים את תורתם על מנת לעשות, והולכים בדרכיהם, ולכן מנהג רבותיהם בידיהם.

בדומה למסופר בגמרא⁵⁹ ש„רב אחא .. מהדר אתרי וחד”, לקחת הדס שיש לו רק

60 רש”י שם ד”ה תרי.

61 רש”י שם ד”ה מהדר.

61* ראה לעיל הערה *20.

62 הנ”ל הערה 8.

62* והיינו, דנוסף על צערו בכלל ממצבו הידור [שאינו מרגיש האור מקיף שבסוכה (או מזה שפנתגמו של אדמו”ר האמצעי אינו פועל עליו כו)] – שמצער זה לא ינצל גם ע”י כניסתו לבית (ראה רמ”א או”ח סתר”מ ס”ד. שו”ע אדה”ו שם ס”ה) – הרי מנעשה השינה בסוכה גורם לו צער (נוסף), היתכן שיכול לישון בסוכה בלי צער, כבפנים.

56 ועפ”ז י”ל דמ”ש בצפ”נ שם דדוקא האכילה „עושה את הסוכה לסוכה” מתאים גם לדעת אדה”ו (אלא שאדה”ו ס”ל דשינה היא חלק מ„מצות ישיבה בסוכה”). ואכ”מ.
57 מקומות שבהערה 15.
58 שהרי בודאי החמירו ע”ע שלא לאכול ולשתות כלום חוץ לסוכה (ראה הנסמן לעיל הערה 1).
59 סוכה לב, סע”ב.



ויהי רצון, שנזכה בקרוב ממש לסוכת עורו של לויתן⁶⁵, ובכלל ל„ופרוש עלינו סוכת שלומך” – לגילוי דלעתיד, שמעין זה מאיר באור המקיף שבסוכה⁶⁶ – בגאולה האמיתית והשלמה על ידי משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחות יום ב' דחג הסוכות, יום שמחת תורה, שבת בראשית תש"ל)

עצמה, אלא גם⁶³ כאשר הגורם לצער בישיבה בסוכה הוא דבר אחר וחיצוני⁶⁴, כגון: קור, גשמים וכדומה.

וכך בענייננו, כיון שלמעשה כרוכה שנתו בסוכה בצער, עקב ה„קור”, משום שאין הוא בדרגה הדרושה לפי רצונו של כ”ק אדמו”ר האמצעי, הרי הוא פטור מן הסוכה.

* * *

65) ב”ב עה, א. יל”ש אמור רמו תרנ”ג (בשם הפסיקתא. והוא בפסיקתא דר”כ (הוצאת באבער) פסקא אחרייתא דסוכות).

66) כידוע דסוכה היא דוגמת תיבת נח (ד”ה כי פדה לאדה”ז – סה”מ אתהלך ללאוניא ע’ נו, ועם הגהות – אוה”ת נח תרסט, ב ואילך. וראה שם תרלח, ב. המשך וככה תרל”ז פצ”ה יצו. ועוד) שבה הי’ מעין השלום דלעתיד. וראה ד”ה בסוכות תשבו תשל”ז פ”ד (סה”מ מלוקט ח”א ע’ קעז”ח).

63) להעיר מצפעת”נ (מהד”ת כה, רע”ג) שיש חילוק, דכשהצער בא לו מן הסכך והדפנות שוב אינה סוכה כלל, משא”כ במצטער ע”י סיבה אחרת הוא רק פטור. ע”ש.
64) ברש”י סוכה כו, א ד”ה מצטער – „שהסוכה מצערתי”. אבל פשיטא שכוונתו להישיבה בסוכה (שהרי הצער אין צ”ל מגוף הסוכה עצמה. וראה צפע”נ שם), וכלשונו שם לפנ”ז (כה, ב ד”ה צערא דממילא) „שהסוכה מצערתו כגון חמה או צינה או סירחא בדברים שסיכך בהן” (והרי „חמה או צינה” אינן מהסוכה עצמה ורק גורמות שהישיבה בסוכה תהי’ בצער).









ה'קאך' העצום שעשה כ"ק אדמו"ר שליט"א משנת הקהל - ידוע בחוצות.
מבצעים, כרטיסים, כינוסים והוראות ייחודיות סביב שנה מיוחדת זו.
כמובן שענין זה לא פוסח על תורתו העמוקה, ובריבוי שיחות עוסק
בענינים שונים ברובד הנגלה והפנימי של שנת 'הקהל'.
לפנינו שתי שיחות, העוסקות בשני ענינים בהקהל, האחת בקשר שבין
שנת השמיטה לשנה שלאחריי;
והשני, בקריאת הפרשיות על-ידי המלך, שהיתה על בימה של עץ.
ונזכה - עוד השנה!



וילך

שיחה א, לקו"ש חכ"ד

מהלשון „במועד שנת השמיטה“, שזוהי שנת השמיטה, ואחר כך הפסוק מסיים „בחג הסוכות“, שהוא אינו בסוף השנה השביעית;

ולכן מפרש רש"י כי „מקץ שבע שנים“ כאן פירושו „שנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית“, כלומר, ש„מקץ“ אכן פירושו „סוף“, כפי שרש"י מפרש בתחילת פרשת מקץ, „כל לשון קץ סוף הוא“⁸, אך הכוונה לאחד הסוף⁹, לאחד שנגמרת שבע השנים, „שהיא שנה שמינית“.

אך מכיון שמהמשך הכתוב „במועד שנת השמיטה“ משמע שהכוונה היא לזמן שבתוך שנת השמיטה, ממשיך רש"י ואומר „ולמה קורא אותה שנת השמיטה?“ ומתרץ „שעדיין שביעית נהגת בה כו“.

אך לפי זה אין מובן:

(א) רש"י היה צריך להעתיק גם את המילים „בחג הסוכות“ (או על כל פנים לרמזם בהוספת „וגומר“), שהרי אלו המילים המעוררות את הקושי בפסוק?

(ב) אם רש"י בא לחדש ש„מקץ שבע שנים“ כוונתו כאן לאחד שהסתיימו שבע השנים (ולא כפי שלומדים

א. פירוש רש"י על „מקץ שבע שנים“, והשאלות עליו

את הציווי על מצות הקהל פותחת התורה במילים „מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות“¹. רש"י מצטט מהפסוק את המילים „מקץ שבע שנים“ ומפרש: בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית², ולמה קורא³ אותה שנת השמיטה⁴ שעדיין שביעית נהגת בה בקציר של שביעית היוצא למצאי שביעית⁵.

כפי שלומדים בפשטות⁶, השאלה עליה בא רש"י לענות היא: לשון הכתוב הוא „מקץ שבע שנים“, הסוף של שבעת השנים שהוא עוד בסיומה של השנה השביעית⁷, וכך גם מובן

(1) לא, יו"ד

(2) כ"ה בדפוסים לפנינו ובדפוס ראשון „היא בשמינית“. ובדפוס ב' ובב' כת"י רש"י (שתח"י) „בשמינית“. וברוב כת"י רש"י (שתח"י) הוא „בשנה (ה)ראשונה של שמיטה“ והשאר ליתא.

(3) בדפוס שני „קרא“.

(4) בדפוס ראשון מוסיף כאן „והיא שמינית ולא (אלא?) לפי שעדיין כו“.

(5) תיבות „היוצא למצאי שביעית“ ליתא בדפוס שני.

(6) ראה דבר טוב, באר יצחק.

(7) ראה סוטה מא, סע"א: ואי כתב רחמנא שמיטה ה"א בסוף שמיטה, ובפרש"י (ד"ה בסוף שמיטה): קודם ר"ה של שמינית דהא מקץ שבע בסוף שנה משמע.

(8) ראה רא"ם כאן.

(9) ראה בארוכה רמב"ן ראה טו, א.

שבע שנים¹³, כלומר, בסוף „תקופת השבע שנים” (היינו – בכל השנה השביעית), שהיא „מועד שנת השמיטה”, בזמן של חג הסוכות של השנה השביעית צריך להיערך „הקהל גו”.

ורש”י שולל זאת ומפרש ש„מקץ שבע שנים” כאן הוא יוצא מן הכלל, כאן הכוונה לא „סוף”, אלא „התחלה”¹⁴ (על דרך שמוצאים בכמה מפרשי התורה¹⁵ – בפירוש התיבה „מקץ”) „שנה ראשונה של שמיטה” – ההתחלה של שבע השנים הבאות¹⁶.

בפשטות שהכוונה היא בסוף שנת השבע), היה לו לומר רק „שהיא שנה שמינית” – ומדוע הוא זקוק להקדמה „בשנה ראשונה של שמיטה”¹⁰, תוספת שאין לה שום שייכות לפירוש של „מקץ”, וכלל לא מוסיפה בהבנת הכתוב¹¹, לכאורה?

וכפי שאכן מצינו במשנה ובגמרא¹², שקוראים לזמן של הקהל „בשמיני”, „בשמינית”, אך לא נאמר עליה שהיא „שנה ראשונה של שמיטה”.

ב. דחיית הפירוש ש„מקץ” כאן פירושו „התחלה”

לכאורה היה ניתן לתרץ (על כל פנים את השאלה השניה הנ”ל), כי רש”י בא כאן לחדש פירוש אחר הן במילה „מקץ”, והן במילים „שבע שנים” (ובדרך ממילא – גם לשלול פירוש נוסף שהיה ניתן לומר בפסוק):

היתה סברא לומר – „מקץ” פירושו „סוף”, וכאן הכוונה לכל השנה השביעית, שהיא „מקץ” התקופה של

10) ובדפוס ראשון התחלת פרש”י היא „מקץ שבע שנים של שנת השמיטה בשנה הראשונה של שמיטה”.

11) ברע”ב ר”פ מקץ: וכן מה שאמר בפ’ וילך מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות ר”ל בסוף השביעית .. ל’ יום אחר השמיטה נחשב מן השמיטה. אבל לשון רש”י בתחלת לשונו „בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית” מדגיש להיפך. וראה לקמן בפנים סעיף ב.

12) סוטה שם.

12) סוטה שם.

13) ע”ד פרש”י בא י, כב.

14) כי ל’ מקץ הוא מלשון קצה שיתכן גם על ההתחלה שהוא קצה הראשון. או „כי גם לפעמים הקץ הראשון מהענין יקרא קץ כי הוא סופו מהקצה ההוא” (תירושי ופירושי מהרי”ק ר”פ מקץ). וראה בכ”ז בהנסמן בהערה הבאה.

15) ראב”ע כאן, ובפ’ ראה טו, א*. אלא שלדעתו פירושו – תחלת שנת השמיטה. ראה גם פירושו בשמות כ, ח ופירושו כאן בפסוק יב. וכן מפורש באברבנאל כאן. וראה רמב”ן פ’ ראה שם בארוכה. רא”ם (וגו”א) ר”פ מקץ. וראה פסיקתא זוטרותא כאן.

16) והטעם שאינו מפרש ש„מקץ שבע שנים” קאי על כל השנה – י”ל כי אינו מסתבר שהכתוב יקרא כן את כל השנה משום פעולה חד פעמית שבתחלת השנה. משא”כ ב„מקץ שבע שנים תעשה שמיטה” להפ’ שקאי על כל השנה,

(* וכ”פ הרד”ק (בספר השרשים ערך קצץ) ב„מקץ שבע שנים” דראה שם. וברמב”ן ראה שם, וכן אמרו המדקדקים כולם. וראה ספר זכרון ר”פ מקץ.

גם צריך להבין בכלל: מה נוגע כאן שזהו „מועד) שנת השמיטה, שעדיין שביעית נוהגת בה בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית” –

מלבד זאת שעצם האיסור בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ידוע כבר (לדעה אחת) מפירוש רש"י על „בחריש ובקציר תשבות”¹⁹; הרי, בכל אופן: אין כל השלכה לגבי הציווי של הקהל, המזיקיק לומר לגביו את דיני שביעית, שאז נוהגים כמה מדיני השביעית.

ג. השאלה בפרשה – מדוע נקבע „הקהל” בסוף השבע שנים:

הביאור בזה:

רש"י אינו זקוק לפרש את המילה „מקץ”, משום שהוא כבר פירש, כנ"ל, אשר „כל לשון קץ סוף הוא”, ובמילא

ע"ד מ"ש בגמרא (דאי כתב רחמנא מקץ הוה אמינא נימנו מהשתא ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה – ראה פרש"י שם), והיינו שהי' אפשר לפרש שהציווי דמשה הי' דמקץ שבע שנים לכניסתם לארץ אז יעשו הקהל, ואי"ז מצוה לדורות (ראה עדי"ן בלקו"ש [המתורגם] ח"ט ע' 346 בביאור פרש"י בפסוק יא). ולשלול זה מפרש רש"י „בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית” (ובפרט לפי הגירסא בדפוס ראשון כנ"ל). והיינו שהוא מצוה לדורות, בשנה ראשונה של שמיטה. אבל לפי"ז: א) אינו מובן האריכות בפרש"י (ב) הוצרך רש"י להעתיק מהכתוב גם התיבות „שנת השמיטה”.
(19) תשא לך, כא.

אך לפי זה אין מובן לאידך: מה רש"י מוסיף „שהיא שנה שמינית” – המהוה הרי המושך של השמיטה שקדמה לה.

ועוד ועיקר: אם רש"י בא לחדש במילים „מקץ שבע שנים”, באופן שונה מפירושו בכל מקום, היה לו לומר זאת (א) בלשון חידוש, שאין זה בהתאם לכלל שהוא עצמו אומר „כל לשון קץ סוף הוא”, ולהביא ראיה לפירושו זה. (ב) זה היה צריך לבוא כפירוש המילים „מקץ שבע שנים – שנה ראשונה של שמיטה”.

אך מלשון רש"י „בשנה ראשונה של שמיטה”¹⁷ משמע, כי הוא לא בא לפרש את המילה „מקץ (שבע שנים)”, אלא – לומר ולפרט באיזה זמן מדובר – „בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית”¹⁸.

שמדובר בשמיטת קרקעות שזהו בכל השנה, ראה רמב"ן שם.

ואי"ז שייך למ"ש רש"י (בהר כה, יו"ד): יובל הוא, שנה זו מובדלת משאר שני' בנקיבת שם לה לבדה ומה שמה יובל שמה על שם תקיעת שופר (אף שגם זה הוא פעולה א' בתחילת השנה), כי שם הרי"ז בנוגע לנקיבת שם* (ובשעת התקיעה נקרא, ובמילא – נשאר כן ונקבע השם), משא"כ בנדוד"ש שהמדובר בפ' הכתוב „מקץ שבע שנים”. ועצ"ע.
(17) ופשיטא לפי הגירסא בדפוס ראשון שמפרש „מקץ שבע שנים של שנת השמיטה” ורק אח"כ כותב „בשנה ראשונה של שמיטה”.
(18) לכאורה יש לומר שרש"י מפרש הכתוב

(* ועד"ז נתבאר טעם שיש לקרות את כל השנה „שנת הקהל” – ראה שיחת פ"ט ואתחנן תשמ"א [לקו"ש ח"ל"ד ע' 329 בהערה].

והנה במצות הקהל מפרש הפסוק את טעם ומטרת המצוה – „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם גו'²⁴ [וכמו כן מובנים טעמי הפרטים שהתורה אומרת: בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר²⁵ – שאז בנקל יותר להקהיל את כל בני, וכן ה"מקום אשר יבחר", הריהו מתאים יותר לפעול „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו גו'"].

אולם לפי זה נדרש ביאור במה שהתורה אומרת שהזמן (המתאים) הוא „מקץ שבע שנים": לכאורה כדי לעורר ולפעול ענין, ובפרט ביראת ה', שזו המטרה במצות הקהל, צריך הדבר להתבצע לא בסיוע תקופה, אלא בתחילת התקופה.

ולכן מפרש רש"י כי אמת כך הדבר – הכוונה אכן היא „בשנה ראשונה של שמיטה".

אך לפי זה אין מובן: מדוע נאמר בפסוק „מקץ שבע שנים", דבר המדגיש שזמן זה בא כסוף (והמשך) של השבע שנים – מוסיף ומבאר רש"י „שהיא שנה שמינית": כאן נוגע גם עניין זה שהיא השנה השמינית, השנה שבאה לאחרי השנה השביעית שהיא שנת השמיטה.

24) לא, יב.

25) לא, יא.

מובן, שבכל מקום פירושה בדומה לפסוק „ויהי מקץ"²⁰, ואף כאן הפירוש – לאחר²¹ השבע שנים²².

אך רש"י בביאורו בא לבאר שאלה כללית לגבי זמנה של מצות הקהל

[וכמדובר כמה פעמים, שבכמה מקומות מתרץ רש"י ענין כללי בפרשה מיד בתחילת הענין. למרות שהשאלה מתעוררת רק לפי הנאמר בפסוקים הבאים – מכיוון שהקושי קיים בפסוקים אלו של פרשה זו, וזהו ענין כללי הנוגע לכל הפסוקים, ולפיכך הוא מסביר אותו תיכף בתחילת הענין].

ובהקדים: גם בפשוטו של מקרא – רואים כי במצוות התורה ישנן מצוות שיש להן טעם וישנם חוקים שאין להם טעם; בין המצוות שיש להן טעם (בין שהתורה מפרשת טעמן, או שהטעם מובן מעצמו), ישנן מצוות שגם לפרטיהן יש טעם, ומצוות שלפרטיהן (בדרך הפשט) אין טעם²³.

20) ראה גם גו"א ודקדוקי רש"י (מירא דכיא) שם. ובכמה מפרשי רש"י שם. לקו"ש [המתורגם] ח"ה ע' 196 ואילך. ובהערות שם.

21) ראה פרש"י בכתוב דלפני „ויהי מקץ" – „אסור שתי שנים".

22) ראה רמב"ן ראה שם. בחיי כאן. וגם בראה שם „מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" לא פרש"י אם הסוף מכלל השבע כי מובן הוא מפירושו שצ"ל שבע שנים שלימות. ולשון „מקצה שלש שנים" (שם יד, כח) – ראה פרש"י תבוא כו, יב.

23) ראה גם ע"ד החקירה והחסידות מו"נ ח"ג פכ"ז. אגה"ק סי"ט (קכח, א).

ואת זה פועלים על-ידי שנוכרים בשנת השמיטה, בה התמסרו ללימוד התורה וספגו יראת ה'. התוכן של מצות הקהל הוא, להמשיך ולחזק את ההתעוררות של שנת השמיטה גם בשש השנים הבאות, בעת שעוסקים בעבודת האדמה.

ודבר זה מרמז רש"י בכך שקורא לשנה זו – „שהיא שנה שמינית“: הראשונה מבין שש השנים, צריכה להיות (לא רק התחלה של השמיטה החדשה „שנה ראשונה של שמיטה“, אלא גם) המשך של השנה הקודמת. זוהי השנה השמינית הבאה לאחר השנה השביעית.

ה. „שנה שמינית“ – המשך גם בפועל לדיני השמיטה

על פי זה יובן גם המשך לשונו שם „קורא אותה שנת השמיטה שעדיין שביעית נוהגת בה כו“ – שלכאורה אין מובן: מדוע הפסוק (בפרשת הקהל) צריך להודיע ש„עדיין שביעית היא“ – כי אין זה סתם סימן (צדדי) על השנה (שאינן לו כל שייכות לתוכן של מצות הקהל):

בכדי להמשיך את ההתעוררות של שנת השמיטה הקודמת, מדגיש הפסוק, שגם השנה השמינית היא „שנת השמיטה“, כי „עדיין שביעית נוהגת בה“: לא זו בלבד שבתחילת „שנה ראשונה של שמיטה“ קיים הזכרון

ד. מצות הקהל – להמשיך את התעוררות שנת השמיטה

ההסברה בזה:

גם בפשוטו של מקרא מובן, כי בשנת השמיטה, בה „שבת שבתון יהיה לארץ .. שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור“²⁶, הרי להיותם פנויים מעבודת האדמה שהייתה (עיקר) עיסוקם²⁷, התמסרו בני ישראל אז (יותר – ובעיקר) ללימוד התורה, שהביא ליראת ה' ושמירת המצוות²⁸.

ועל פי זה מובן הקשר בין מצות הקהל (שהיא „בשנה ראשונה של שמיטה“) ושנת השמיטה (שלפניה):

כאשר צריכים להתחיל בסדר של „שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך“²⁹ בשנה הראשונה של השמיטה, דרושה התעוררות מיוחדת שתפעל על שש השנים הבאות, (שגם) אז יהיה „ויראו את ה' אלוֹקֵיךְ ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת“³⁰ –

26 בהר כה, ד"ה.

27 כמובן בכ"מ בפשוטו של מקרא – ראה ר"פ בחוקותי ועוד.

28 ראה ספורנו שם, ד. אברבנאל כאן – לפירושו דהקהל היא בתחילת שנה השביעית. ראב"ע שמות שם. ועוד.

29 בהר שם, ג.

30 פרשתנו לא, יב.

ועל פי ההסברה לעיל בלשון רש"י (ובפרט סיוס לשונו „ולמה קורא אותה שנת השמיטה שעדיין שביעית נהגת בה כו'"), שזוהו המשך של קיום מצות שמיטה בשנת השביעית, נמצא, שמצות הקהל תלויה בקיום מצות שמיטה מן התורה.

[אך אין זה מוכרח. כי ניתן לומר שבאם מקיימים את מצות שמיטה בשנת השבע, אפילו רק מדרבנן, הנה מכיוון שלפועל שובתים מעבודת האדמה, הרי זה נקרא לגבי מצות הקהל מן התורה – שנת השמיטה, שהרי לפועל אינו חורש וכו', ולכן גם אז מחוייבים במצות הקהל³³.

ועל דרך שמצינו שקניין מדרבנן מועיל לענינים מן התורה³⁴.

ז. תוכן שביתת הארץ עצמה – קשור למצוות הקהל

אך עדיין צריך להבין (בפנימיות הענינים):

33) ראה עד"ז לקו"ש [המתורגם] ח"א ע' 258 ואילך די"ל דספה"ע דרבנן בתחלת ימי הספירה מהני לחייבו בספה"ע מדאורייתא לאחרי זה, כי לאחר שישנה למציאות הספירה מצד המצוה דרבנן, הרי"ז מועיל לדאורייתא. וראה לקו"ש [המתורגם] ח"ח ע' 54 ואילך. לקו"ש חה"ש תנש"א. סה"ש תנש"א ח"א ע' 452 ואילך.

34) ראה הדעות בזה: פס"ד להצ"צ חאו"ח סתמ"ח ס"ג, בספרים שנמנו בשד"ח כללים מערכת הקור"ף כלל ח"י. ועוד.

וההתעוררות של שנת השמיטה הקודמת, אלא ישנה גם שמיטה בפועל (ב„קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית"), ובמילא – זמן חפשי נוסף ללימוד התורה וכו'.

ו. האם להלכה תלויה מצוות הקהל בחובת השמיטה

מהענינים המופלאים בדרך ההלכה שניתן להפיק מפירוש רש"י זה:

בכך שמצות הקהל היא „מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה“, יש לחקור: האם זהו רק בגדר סימן באיזה זמן יש לקיים את מצות הקהל – בשמינית, השנה שלאחר השמיטה³¹, או – שהדבר תלוי בקיום מצות שמיטה.

הנפקא-מינה מכך³² לפועל היא לגבי קיום מצות הקהל בזמן בית שני, בהתאם לדיעות שמצות השמיטה הייתה אז רק מדרבנן: לפי הסברא הראשונה, שזוהו סימן בלבד מתי יש לקיים את מצות הקהל, מובן, שגם אז היו מחוייבים במצות הקהל מן התורה; ולפי הסברא השניה, היו אז פטורים מן התורה.

31) כדמשמע לכאורה מפשטות לשון רש"י סוטה שם, „כל הסימון הללו מקץ שנת השמיטה כו'“.

32) ראה בכ"ז אנציקלופדי' תלמודית ערך הקהל. וש"נ.



ויש לומר, שזה קשור עם הפרשיות בתורה שהמלך קורא בהקהל, כפי שהמשנה³⁷ מונה אותן (לגירסת רש"י³⁸): מתחלת אלה הדברים עד שמע ושמע³⁹ והיה אם שמוע⁴⁰ עשר תעשר⁴¹ כי תכלה לעשר⁴² ברכות וקללות⁴³ ופרשת המלך אשימה עלי מלך⁴⁴.

ח. דיני השמיטה כלפי האדם, הארץ והפירות

והביאור בזה:

מצות שמיטה נחלקת, בכללות, לשלושה ענינים:

א) שביתת האדם⁴⁵ – האיסור על האדם להתעסק בעבודת האדמה⁴⁶ להתמסר לגמרי ללימוד... כנ"ל.

התוכן של שנת השמיטה, המפורש בתורה (שבכתב), הוא (לא זה שבני ישראל במשך שנה זו (בה פנויים מעבודת האדמה) יתעסקו יותר בלימוד התורה כו', אלא) – „שבת שבתון יהיה לארץ גו' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור“;

וזה פועל גם ב„שש שנים“ הבאות בהן „תזרע שדך“ ו„תזמור כרמך“, כי בקיום מצות שמיטה יודע יהודי ומראה בפועל ש„אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל“³⁵, שהקדוש-ברוך-הוא הוא בעל הבית על שדהו ועל כל מה שיש בעולם (כמבואר בארוכה במפרשי טעמי המצות³⁶), ולכן „ה„תזרע“ וה„תזמור“ שלו ב„שש שנים“ הוא בהתאם לרצון השם, רצון בעל-הבית של העולם.

ומכיוון שהתורה מדגישה שמצות הקהל היא „במועד שנת השמיטה“ – וכנ"ל, שהקהל הוא המשך של (ההתעוררות של) שנת השמיטה, כפי שהיא נמשכת ב„שנה השמינית“ – צריך לומר, שגם התעוררות זו של השמיטה נמשכת בשש שנים על-ידי ההתעוררות של הקהל –

וצריך להבין היכן מצינו בהקהל התעוררות לעניין זה?

(37) סוטה שם.
 (38) סוטה שם. וראה גירסת הירושלמי במשנה שם. רמב"ם בפיה"מ שם. הל' חגיגה פ"ג ה"ג. לח"מ שם.
 (39) ואתתן ו, ד"ט.
 (40) עקב יא, יג-כא.
 (41) ראה יד, כב-כו.
 (42) תבוא כו, יב-טו.
 (43) שם כח, א-סט.
 (44) שופטים יז, יד-כ.
 (45) המ"ע „בחריש ובקציר תשבות“ „לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן“ (לשון הרמב"ם ריש הל' שמיטה ויובל. ועד"ז בסהמ"צ ובמנין המצות מ"ע קלה).
 (46) הלאוין שבו „שדך לא תזרע גו'“ „שלא יעבוד עבודת הארץ בשנה זו“ (לשון הרמב"ם בהכותרת להל' שמיטה ויובל מצוה ב. וראה סהמ"צ ומנין המצות מל"ת רכ ואילך).

(35) חינוך מצוה שכת. וראה חינוך מצוה פד.
 (36) ראה גם רמב"ם בהר כה, ב. אברבנאל ר"פ בהר.

ושרצונו ועבודתו צריכים להביאו להיות דבוק לקדוש-ברוך-הוא.

נתן הקדוש-ברוך-הוא לאחרי כל שש שנים שנה אחת, בה יהודי צריך להתנתק מעניני העולם ולהתמסר לגמרי לעבודה רוחנית (בה ניכרת בגלוי דביקותו בה); וזה נותן כח ליהודי, שבהגיעו לאחר מכן ל"שש שנים תזרע שדך..." הוא ירגיש, שגם התעסקות זו היא ענין של עבודת ה', "לשמש את קוני" – הוא עושה זאת לשם שמים⁵¹, עד "בכל דרכיך דעה"⁵².

שביתת הארץ מדגישה את הבעלות של הקדוש-ברוך-הוא – על הארץ כולל – הטבע שלה (וחוקי הטבע בכלל), וכפי שאומר הפסוק⁵³ "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו, וצוית את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים":

על פי חוקי הטבע תלויים צמיחת וגידול הפירות בחרישה וזריעה שלפני כן; בשנת השמיטה מראה הקדוש-ברוך-הוא, שזה שהארץ מצמיחה פירות הוא "לא בכחה וסגולתה"⁵⁴, שאז היה

(ב) שביתת הארץ – "ושבתה הארץ שבת לה"⁴⁷: מכיוון שהארץ שובתת אז מכל העבודות, לא נעשית בשנה זו עבודת האדמה כלל, והרי זה בארץ גופא ענין של "שבת לה".

(ג) הפירות שצומחים בשנת השמיטה הם הפקר לכל, לבעל השדה אסור להחזיק בהם כדבר השייך אליו⁴⁸.

המכוון הכללי והעיקרי של מצות שמיטה הוא, כנ"ל, להראות כיצד "הכל ברשות אדון כל" – ויש לומר כי בכל אחד משלושת הענינים הנ"ל מתבטא פרט שונה ב"בעלות" של הקדוש-ברוך-הוא⁴⁹, כדלקמן.

ט. בעלות ה' המתבטאת בשביתת האדם והארץ

הענין של שביתת האדם מדגישה את ה"בעלות" והאדנות של הקדוש-ברוך-הוא על האדם – "אני נבראתי לשמש את קוני"⁵⁰:

כאשר יהודי מתעסק בעניני העולם הוא עלול בשעת מעשה לשכוח על תכלית בריאתו, שהוא עבד ה',

(47) בהר כה, ב. "שבת שבתון יהי לארץ", שנת שבתון יהי לארץ" (שם, ד"ה). ובלשון הרמב"ם (בהכותרת לה' שמיטה ויובל מ"ע א) "שתשבות הארץ בשביעית". וראה השקו"ט בכל הנ"ל לקו"ש [המתורגם] ח"י"ז ע' 306. וש"נ.
 (48) וראה לקו"ש שם ע' 307 ואילך. וש"נ.
 (49) ראה לקו"ש ח"ש ע' 476 ואילך.
 (50) קדושין בסופה.

(51) אבות פ"ב מ"ב.
 (52) משלי ג, ו. רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע אר"ח סרל"א.
 (53) בהר כה, כ"כא.
 (54) חינוך מצוה פד. בחינוך כתב זה בהמצוה, והשביעית תשמטנה" – "להפקיר כל מה שתוציא

נשארים בבעלות ורשות הקדוש־ברוך־הוא.

יכולים הרי לחשוב: הן אמת שרק הקדוש־ברוך־הוא נותן את הברכה והכח שהתבואה תצמח (ולא החרישה והזריעה שלו, או „סגולת” הארץ), אך לאחרי שהקדוש־ברוך־הוא נתן לו את הברכה, והתבואה גדלה והיא נמצאת אצלו, הרי הקדוש־ברוך־הוא מסר את התבואה לרשותו.

אמת אמנם, שמכיוון ש„אני (לא⁵⁶) נבראתי (אלא⁵⁶) לשמש את קוני”, לכן ברור, שגם כל מה שיש ליהודי צריך להיות מנוצל „לשמש את קוני” (על־ידי שמנצלים זאת בעניני קדושה, או „כל מעשיך) לשם שמים” כנ”ל) – אך אף על פי כן, בכל זאת ישנו מקום להרגש, שהנכסים שייכים אליו, אלא שהוא מחליט לנצלם בהתאם לרצון השם.

מלמד איפוא הענין השלישי של השביעית, שליהודי אין בעלות (פרטית) כלל על נכסיו – וזה מתבטא בכך שפעם אחת בשבע שנים אומרת התורה, שכל הפירות שצמחו אצלו בשדה, הם הפקר לכהן⁴⁹:

וזה מזכיר, שגם בשש שנים בהן מותר להחזיק את הפירות לעצמו, אין זה משום שהם שייכים לו (לעשות אתם

הדבר תלוי בחרישה וזריעה, כי אם „הוא הנותן לך כח לעשות חיל”;⁵⁷ וכאשר הקדוש־ברוך־הוא רוצה, צומחת תבואה שלא על פי חוקי הטבע, עד שזריעה של שנה אחת, שנה הששית, מספיקה (למעלה מהטבע) לשלש שנים – „ועשת את התבואה לשלש השנים”.

ומוזה לוקחים את ההכרה וההרגש גם בשש השנים בהן חורשים וזורעים, שהתבואה שגדלה אצלו בשדה היא באמת לא מצד החרישה והזריעה, אלא מצד ברכת ה’⁵⁵.

י. גם הנכסים נשארים תמיד ברשות הקב”ה

הענין השלישי בשמיטה – אשר פירות השביעית הינם הפקר – מגלה שהקדוש־ברוך־הוא הוא בעל־הבית על נכסי האדם. גם לאחרי שהקדוש־ברוך־הוא בירך יהודי בנכסים, הריהם

הארץ”, „לכן ציוה ב”ה להפקיר כ”מ שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השביטה בה כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכחה וסגולתה כי יש להם ארון אל אדוני”. אבל עיי”ש לפני: ומצוה זו שהיא להפקיר כל פירות ומצוה אחרת שצוינו האל לשבות בה כו’ קשר אחד להם. ובמצוה שכו „שמיטת קרקעות” כו’ „שורש מצוה זו כו’ כתוב בפ’ אם כסף תלוה מצוה פד וקחנו משם”.

(55) להעיר ממשנ”ת כמ”פ (לקו”ש ח”א ע’ 203. ועוד) בפ”י הירושלמי (הובא בתוד”ה אמונת שבת לא, א) שמאמין בחיי העולמים וזורע.

(56) כ”ה ביל”ש ירמ” רמו רעו.

אם שמוע, ו"עשר תעשר" "כי תכלה לעשר":

בפרשת שמע מדובר אודות העבודה הרוחנית של בני ישראל – קבלת עול מלכות שמים⁵⁹, לימוד התורה, קיום המצוות (תפילין ומזוזה), שזהו בהתאם לענין הראשון הנ"ל בשמיטה – שביית האדם, כדי שיוכל להיות פנוי להתמסר לענינים רוחניים, כנ"ל.

בפרשת והיה אם שמוע מדובר כיצד עליידי "שמוע תשמעו" יקויים – ונתתי מטר ארצכם בעתו גו' ואספת דגנך גו' (ואם חס וחלילה, וסרתם גו', הנה – ולא יהיה גו' והאדמה לא תתן גו'). דבר זה מדגיש שהקדוש-ברוך הוא בעל הבית על חוקי הטבע, ולכן הגשמיים של בני ישראל, ואספת דגנך גו', תלויה (לא בחרישה והזריעה של האדם, אלא) בשמוע תשמעו אל מצותי, בציות לרצון ה'⁶⁰.

הפרשיות "עשר תעשר", "כי תכלה לעשר" מדגישות, כיצד הנכסים של יהודי הם אצלו רק כפקדון מהקדוש-ברוך הוא⁶¹ והאדם אינו בעל-הבית

מה שהוא רוצה), אלא הם נכסי הקדוש ברוך הוא שניתנו לו (בפקדון?), שהוא יהיה השליה של הקדוש-ברוך הוא לבצע אתם את רצון הקדוש-ברוך הוא.

יא. ג' ענייני השמיטה – בפרשיות הקהל, ובקריאתו ע"י המלך

על פי זה תוכן השייכות של מצות הקהל גם לפרטי מצות שמיטה⁵⁷ –

התוכן של ג' העניינים הנ"ל

[שביית האדם, שביית הארץ ומה שפירות שביעית הם הפקר לכל – שבכך מתבטאת "בעלות" הקדוש-ברוך הוא על האדם, הארץ (וחוקי הטבע) ונכסי האדם]

הוא (חלק) התוכן של הפרשיות אותן קוראים בהקהל: פרשת שמע⁵⁸, והיה

57 וי"ל שזהו גם טעם נוסף ע"ז שמצות הקהל נאמרה בסוף זמן היותם במדבר ולפני כניסתם לא"י, כי החילוק דשנת השמיטה (שבת לה') להשש שנים שלאחרי, הוא בדוגמת החילוק בין מצב בני"י במדבר שהי' להם לחם מן השמים בלי שום עבודה ויגיעה (ולא הי' מקום לטעות הנ"ל), למצב בני"י בא"י שהותחל הסדר דעבודת אדמה כו'. וראה לקו"ש [המתורגם] חט"ז ע' 188 ואילך.

58 אלא שקורא "מתחילת אלה הדברים" – דברי תוכחה שהוא כעין הקדמה כללית שיוקבע בלבם תוכן הפרשיות שקורא לאח"י. ולהעיר שלדעת רבי (תוספתא סוטה פ"ז, ט) לא הי' צריך להתחיל מראש הספר אלא שמע והי' אם שמוע

עשר תעשר וכי תכלה לעשר ופרשת המלך עד שגומר את כולה.

59 פרש"י סוטה שם.

60 בפרש"י שם "והי' אם שמוע קבלת עול מצות".

61 ראה ד"ה א"ד שמואל בר נחמני תר"ץ פ"ג. לקו"ש [המתורגם] חט"ז ס"ע 245 ואילך. וש"נ.

של „עדיין שביעית נוהגת בה” (בשנה השמינית) הוא דוקא ב„קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית”:

ההכרה (שנלקחת משביתת הארץ) שהקדוש־ברוך־הוא הוא בעל הבית על הארץ (וחוקי הטבע) – קיימת מומילא ב„שנה השמינית”, כיון שאוכלים עדיין (וחיות האוכל היא) מהתבואה שנזרעה בשנה הששית, כפי שהפסוק אומר⁶⁶ „וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית” – רואים בה בגלוי את ברכת השם (לפי טבע הארץ אין היא יכולה להיות בשנה השמינית),

אך כדי שתהיה בשנה השמינית גופא ההכרה, כי גם האדם וכל אשר לו שייכים לקדוש־ברוך־הוא, ישנו הענין השני בשנה השמינית, ש„עדיין שביעית נוהגת בה בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית” – שגם בשנה השמינית האדם אינו בעל הבית על הקציר (הבא מהשדה שלו), ובמילא הוא מכיר ומרגיש כיצד זה שייך להקדוש־ברוך־הוא.

ובמילא, בזמן כזה בו נרגש מעין תוכן ענין השמיטה, הן בכך שרואים שגם אז מפרנס הקדוש־ברוך־הוא את האדם, והן בכך שהאדם מרגיש שהוא אינו מציאות לעצמו, משום שבשדהו שלו אין לו רשות להתנהג כבעל בית –

66) בהר כה, כב.

עליהם; שזה מתבטא בכך שחלק מנכסיו הוא מוכרח לתת (ליהודי שני)⁶² – „מתנות עניים” ו„הפרשת תרומות ומעשרות”; בדוגמת פירות שביעית שהם הפקר לכל⁶³.

ולכן מסיימים לאחר מכן בקריאה של פרשת המלך⁶⁴ (וגם קריאת כל הפרשיות הנ”ל היא על־ידי המלך) – כי ההכרה האמיתית שהאדם וכל אשר לו וכל הבריאה אינם מציאות לעצמם, אלא הכל שייך לקדוש־ברוך־הוא, נפעלת על־ידי המלך. כיון שתפקידו העיקרי של המלך הוא להמשיך אל (וכן – בתוך) בני ישראל את הענין של קבלת עול מלכות שמים ויראת ה’, ועד להרגש של ביטול אמיתי (שאינו נותן מקום למציאות חוץ מהקדוש־ברוך־הוא), כפי שהצמח־צדק מבאר זאת בארוכה⁶⁵.

יב. השנה השמינית – זמן מתאים לקליטת פרשיות „הקהל”

וזהו גם הביאור הפנימי לכך שהדין

62) ראה חינוך מצוה סו: שנעשינו שלוחים לו לזכותינו.

63) ולכן לאח”ו דוקא קורא „ברכות וקללות קבלת בריתות של תורה” (ל’ רש”י סוטה שם), כי לאחרי שנקבע בדעת האדם שהוא וכל אשר לו שייך להקב”ה, או מקבל התורה באופן של ברית, שנעשו דבר אחד.

64) ועפ”ז מובן הסדר לגירסת ופי’ רש”י (סוטה שם) דקורא פרשת המלך לבסוף.

65) סהמ”צ מצות מינוי מלך. ועיי”ש פ”ג.



על האדמה⁶⁷.

(משיחות ש"פ (נצבים) וילך תשל"ב
ותש"מ, שמחת בית השואבה תשי"ג)

אזי הוא הזמן המתאים לכך
שלקריאת פרשיות הקהל על-ידי המלך
תהיה השפעה פנימית לשש השנים
הבאות,

(67 פרשתנו לא, יג. וראה לקו"ש [המתורגם]
חי"ט ע' 397.)

עד אשר – „ולמדו ליראה את ה'
אלוקיכם כל הימים אשר אתם חיים



וילך

שיחה ד, לקו"ש חי"ט

א. דברי רש"י לגבי מצות

הקהל

על מצות הקהל נאמרים במשנה ובגמרא¹ מספר פרטים, אך רש"י בפרשת וילך מציין רק פרטים מסויימים, ומכך ניתן לדעת אלו פרטים במצות הקהל הם הכרחיים לפי פשוטו של מקרא.

רש"י מצטט את המילים², תקרא את התורה הזאת ומפרש: „המלך היה קורא מתחילת אלה הדברים כדאיתא במסכת סוטה על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה“.

הפרטים שמציין רש"י כתובים במשנה במסכת סוטה, אך במשנה מפורטים פרטים נוספים שאותם אין רש"י מציין, והם: אופן נתינת ספר התורה למלך, אילו פרשיות בדיוק הוא קרא, הברכות שאמר המלך לאחר קריאת התורה. הסיבה לכך בפשטות היא, שמטרתו של רש"י בפירושו על התורה היא לפרש את פשוטו של מקרא, ולא לפרט דינים. ואם כך אין מובן, מדוע מציין רש"י דוקא דינים אלו, כי, לכאורה (א) מנין ההכרח לפרטים אלו בפשוטו של מקרא? (ב) פרטים אלו אינם חשובים לצורך הבנת פשוטו של מקרא.

חלקו הראשון של פירוש רש"י

„המלך היה קורא מתחילת אלה הדברים“ הוא מובן: זוהי משמעות הנאמר „ליהושע“ ולזקני ישראל: תקרא „את התורה הזאת“, כי: (א) „תקרא“ לשון יחיד – אותו אדם שמצווה לאחר מכן בלשון יחיד „הקהל“, מי שבכחו להקהיל „את העם“ הוא המלך – „המלך היה קורא“. (ב) משמעות המילים „את התורה הזאת“ היא „את התורה הזאת לאמר ה' אלקינו...“ – „מתחילת אלה הדברים“.

אך המשך דברי רש"י „על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה“ – דינים אלו אינם קשורים כלל, לכאורה, להבנת הפסוק.

ב. השאלות על פירוש רש"י

לכאורה ניתן לומר, שבענינונו רוצה רש"י לתאר כיצד התקיימה מצות הקהל, כי היא קויימה רק בזמן שבית המקדש היה קיים, ו„בן החמש“ אינו יודע כיצד בוצעה המצוה, ואף בזמן הבית לא היה זה ענין שכיה, אלא אחת לשבע שנים בלבד, לכן אומר רש"י „כדאיתא במסכת סוטה“ – שפרטי מצות הקהל, שאותם אין רש"י מזכיר, כתובים במסכת סוטה וניתן ללמדם.

אך פירוש זה אינו מתקבל, כי: (א) קיום מצות הקהל פשוט בהרבה יותר מאשר מצוות אחרות שקויימו בבית המקדש, החל בהקרבת הקרבנות וכדומה.

(1) סוטה מא, א ואילך.

(2) פרשתנו (וילך) לא, יא.

כדברי רש"י בפסוקים הקודמים, „דבר לדור“⁶, מלך.

גם המקור להמשך דברי רש"י „מתחילת אלה הדברים“ מובן, כדלעיל. וכן יש להוסיף, שרש"י מתכוין להבהיר ענין זה: בפסוקים הקודמים⁷ מוזכר אותו ביטוי „ויכתוב משה את התורה הזאת“ ושם הכוונה היא לסיום התורה כולה⁸, ולכן מדגיש רש"י שכאן כוונת המילים „את התורה הזאת“ אינה לתורה כולה, אלא למשנה תורה בלבד.

אך השאלה היא:

(א) אכן, מנין מסיק רש"י בפשוטו של מקרא שהכוונה היא רק „מתחילת אלה הדברים“? [אין לומר שלכן אומר רש"י „כדאיתא במסכת סוטה“, כדי לומר שאכן דבר זה אינו ידוע מפשוטו של מקרא, אלא מן הנאמר במסכת סוטה, כי אז נשאר השאלה בעינה – מדוע אין להסביר בדרך הפשוט שהכוונה היא לתורה כולה, כפי שמוסבר ביטוי זה בפסוקים הקודמים]⁹?

(ב) כיון שנאמר בפסוק „את התורה הזאת“, צריך היה רש"י להשתמש

(ב) לפי זה צריך היה רש"י להפסיק את דבריו לאחר המילים „כדאיתא במסכת סוטה“. ומדוע הוא מביא גם את הפרטים „על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה“?

(ג) את המילים „כדאיתא במסכת סוטה“ צריך היה רש"י לומר בתחילת פירושו או בסופו, ולא באמצע הפירוש. שהרי מפשטות לשון רש"י מובן, שהזכרת מסכת סוטה כמקור לדברים אמורה רק לגבי הנאמר לפני כן „המלך היה קורא מתחילת אלה הדברים“, ולא לפרטים המוזכרים לאחר מכן, למרות שגם הם כתובים במסכת סוטה.

ג. שאלות נוספות על דברי רש"י

גם בתחילת פירוש רש"י יש להבין: לגבי הפרט ש„המלך היה קורא“ ניתן להבין כיצד למד זאת רש"י מפשוטו של מקרא, כדלעיל. או כדברי המפרשים³:

בפסוק הקודם נאמר „ויצו משה אותם“ – בלשון רבים, ולאחר מכן נאמר „תקרא את התורה הזאת“ – בלשון יחיד⁴. צריך איפוא לומר, שבכך התכוין משה לאחד המיוחד, וכיון שבפסוקים הקודמים מוזכר⁵ „ויקרא משה ליהושע“, סביר לומר שדברים אלו נאמרו ליהושע, שהיה,

(6) ובפרש"י לפני זה (נצבים כט, יב): מפרנס לפרנס ממשה ליהושע.

(7) לא, ט.

(8) ראה פרש"י עה"פ. וראה רמב"ן וטור הארוך שם.

(9) בדבק טוב לפרש"י: ומדאמר הזאת משמע דווקא משנה תורה. וצ"ע דהרי נאמר לפניו „הזאת“ על כל התורה, כנ"ל (אבל ראה לקמן הערה 20). ולהעיר שבדפוס ב' וכו"כ כת"י רש"י לא נעתקה בהד"ה תיבת „הזאת“.

(3) ראה באר מים חיים. דבק טוב. משכיל לדוד. וראה חוקוני עה"פ. עיון יעקב לע"י סוטה שם.

(4) וראה תיב"ע עה"פ: תיקרון ית אורייתא.

(5) לא, ז.



לאחר מותו¹³ כאשר יעברו את הירדן, ולאחר מכן, ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו... חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה... ואתה תנחילנה... ולאחר מכן, ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים... ולאחר מכן מופיע הציווי, ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים... בבוא כל ישראל... הקהל" –

ובפשטות נראה, שציווי זה הוא המשך לפסוקים הקודמים¹⁴ – הוראה ל"העם הזה", ל"הכהנים בני לוי", אשר להם הוא נתן את התורה, והציווי "תקרא את התורה הזאת" בלשון יחיד, הוא הוראה ליהושע, שמקץ שבע שנים, לאחר הכניסה לארץ ישראל (אחרי מות משה)¹⁵, תקויים מצות "הקהל" והוא יעורר את ישראל, ויראו את ה' אליכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" באמצעות קריאת

בביטוי דומה ולומר "המלך היה קורא במשנה תורה"¹⁰, או "ספר זה" וכדומה, בהתאם לנאמר "התורה הזאת", ולא היה עליו לציין מניין הוא מתחיל את הקריאה¹¹.

אין לומר שרש"י כותב, "מתחילת אלה הדברים" מפני שזה בהתאם להלכה, ובהתאם ללשון המשנה, כי, כאמור, מטרתו של רש"י איננה לספר את פרטי הדינים, אלא לכאר את המילים שבפסוק בפשוטן.

ד. כוונת רש"י היא לשלול את המובן מפשט הפסוקים

כדי להבין כל זאת יש להקדים ולהבהיר את הדיוק בלשון רש"י "המלך היה קורא...". לכאורה: אם מטרת רש"י אינה לפרט את הדינים, אלא לפרש את הפסוק, היה צריך לומר את פירוש הפסוק, "תקרא, המלך". הסגנון "המלך היה קורא" מראה שאין כוונתו לפרש על ידי כך את הפסוק, אלא לספר את ההלכה והמעשה כיצד קויימה מצות הקהל.

וההסבר לכך הוא: פשוטו של מקרא בפרשת וילך, הוא, שבה מספר משה "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"¹², והוא מורה להם כיצד יש לנהוג מיד

(13) שם, ג ואילך.

(14) ועפ"י יומתק שחיכה לומר להם מצוה וציווי ה' לסוף ארבעים שנה וביוס* מותו**. אף ש"ל שלא ה' יכול לאומרו לפני שיהרי הציווי ה' לקרוא משנה תורה שלא נגמרה (ובפרט – כתיבתה) עד יום מותו.

(15) להעיר מסוטה שם (ס"א) הוה אמינא נימנו מהשתא, ובפרש"י שם: משנת הארבעים והלאה.

(* ובפרט לפי פי' הב' ברש"י שם (לא, ב ד"ה אנכי) לצאת ולבוא בדברי תורה שנסתמו ממנו מסורות ומעיונות החכמה.

** ולהעיר שאף שש"ע"ד ההלכה למדין מהכתוב שבפרשתנו (לא, יט), ועתה כתבו לכם את השירה הזאת – מצות כתיבת ס"ת (סח"מ"צ להרמב"ם מ"ע יח. חינוך בסופו. ועוד) הרי פרש"י שם שזהו, האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו".

(10) ראה לשון רש"י סוטה שם (במשנה ד"ה שנאמר) הובא לקמן בפנים. פרש"י ד"ה וחגיגה מגילה ה, א.

(11) בדפוס ראשון דרש"י: מאלה הדברים מתחלת הספר.

(12) לא, ב.

יהושע לפניהם את „התורה הזאת“, את כל התורה¹⁶, אשר נתן משה לכהנים בני לוי.

כדי למנוע פירוש זה¹⁷, אומר רש"י „המלך היה קורא מתחילת אלה הדברים“, ובכך הוא מבהיר: א) כך היה כאשר היה מלך – זוהי מצוה לדורות, ולא רק בסוף שבע שנים לאחר הכניסה לארץ¹⁸. ב) ההוראה ניתנה ליהושע כמלך, ולא כפי שמכניס את ישראל לארץ¹⁹. ג) קראו „מתחילת אלה

הדברים“, ולא את התורה כולה, אשר נתן משה לכהנים בני לוי.

ה. נקראו פרשיות המעוררות לשמירת תורה ומצוות

ההכרח לומר שלא קראו בהקהל את התורה כולה מובן בפשטות²⁰: כיון שהמטרה היתה „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות...“²¹, חשוב לקרוא את הפרשיות המעוררות ל„ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות...“.

לכן אומר רש"י „מתחילת אלה הדברים“, ולא „משנה תורה“ וכדומה, כי המילים „אלה הדברים“ מדגישות שאלה הם דברי תוכחה²² אשר דיבר משה בסמוך לפטירתו כדי לעורר את ישראל²³ לקיים ולשמור את המצוות. ובדומה לכך הורה משה למלך, אשר כמשה, יקרא דברי תוכחה אלו לפני ישראל בסיום כל שבע שנים בדורות הבאים²⁴.

16) ולהעיר מהל' דדעת אחרים בספרי שופטים (יז, יח) שהוצרך ללימוד „אין קורים ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד“. וראה בארוכה בביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג פרשה יו"ד, שלדעת הת"ק שם ועוד (ולהדיעות שלמדין מפרשתנו) היו קורין כל התורה בהקהל, ע"ש בארוכה.

17) להעיר מלקח טוב כאן: ויצו משה אותם לאמר: להזהיר המצוה לדורות על פרשת המלך.

18) והכרחו לפרש כן גם בפשט"מ י"ל שהוא מהתחלת הכתוב „בבוא כל ישראל לראות את פני ה'א במקום אשר יבחר“, והיינו שהחיוב הוא א) כאשר עולים לרגל, שהוא ב) במקום אשר יבחר – בביהמ"ק. וע"פ פשט"מ „במקום אשר יבחר“ קאי על בית הבחירה בירושלים (פרש"י ראה יב, יא) – ראה פני דוד (להחיד"א) כאן. ואפי' את"ל שקאי גם על שילה (וראה רא"ם ועוד לפרש"י ראה שם ה), וכמפורש בספרי (ראה טז, ב. תבוא כו, ב. וראה ספרי במקומות הנ"ל), דגם שילה הוא בכלל המקום אשר יבחר ה', וגם שם ה' העל' לרגל (וראה רמב"ן ראה טז, ט. שם יב, ת. וראה הר המורי' לרמב"ם הל' ביהב"ח בתחלתו), הרי עכ"פ לא מצינו זה בהי"ד שנה שעמד המשכן בגלגל (שאז היו הבמות מותרות – ובחיים קיב, ב).

ואף שלא ידעו כמה שנים יעברו עד שילה ועמידת שילה וכו' – אבל ידעו (ובפשט"מ) שיעבור זמן עד שילה ובין שילה לביהמ"ק. וכפרש"י לעיל (ראה יב, יא).

19) דאין מובן כ"כ מה זה שייך לשתפעול קריאתו דוקא ליראה ולעשות גו'.

20) לפי מ"ש במשכיל לדוד בפרש"י (לא, ט) י"ל שגם פי' „ויכתוב משה את התורה הזאת“ הכוונה למשנה תורה (וראה ספורנו שם). ולפ"ו כ"ה גם פי' הפשוט ב"תקרא את התורה הזאת" שבפסוק זה – שבא בהמשך לפסוק הנ"ל. וראה פרש"י יהושע א, ח.

21) ולפ"ו י"ל שזה שהעתיק רש"י „תקרא את התורה הזאת“ הכוונה לכל המשך הפרשה.

22) כפרש"י ר"פ דברים. וראה ש"ך עה"ת עה"פ כאן.

23) ראה פענח רזא ר"פ דברים: וכן נראה לפרש כו'. ולהעיר מיהושע שם.

24) ויש להוסיף בזה שע"פ פשט"מ מכיון



שמשו דיבר אל כל ישראל, הרי א) לא נאמר שנכללו בכך גם נשים וטף²⁶, ב) לא כתוב שכולם היו חייבים לשמוע את כל המילים דוקא מפני משה רבינו, ובכת אחת²⁷.

ואילו כאן – א) נאמר „הקהל את העם האנשים והנשים והטף” ב) המצוה היא „תקרא את התורה הזאת... באזניהם...”, וכיצד ייתכן שכולם יוכלו לשמוע זאת?²⁸

אך ניתן לשאול: גם חלק מהפרשיות והפסוקים מתוך „אלה הדברים” אינם קשורים באופן ישיר ל„ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת”?

לכן מדגיש רש"י „מתחילת אלה הדברים כדאיתא במסכת סוטה” – הוא התחיל מ„אלה הדברים”, ובהמשך הוא קרא כמפורט במסכת סוטה, ששם מוזכר אילו פרשיות מתוך „אלה הדברים” קרא המלך, ועל אילו פרשיות הוא דילג²⁵.

1. הסברת ההכרח לדברי רש"י מן הפשט

אך מתעוררת השאלה: אם המטרה היא „למען ישמעו...” אין מובן: בכניסתם לארץ מגו בני ישראל יתר משש מאות אלף יוצאי צבא, לכך יש להוסיף את הצעירים שגילם פחות מעשרים, ואת הנשים וכדומה. ועל-אחת-כמה-דוכמה גדל מספרם בהיותם בארץ ישראל בשנים שלאחר מכן, וכיצד ייתכן שכל ישראל יוכלו לשמוע את דברי המלך?

לגבי הנאמר בתורה מספר פעמים

שהקהל צ"ל גם „הנשים והטף” אין מקום לקרות כל התורה כ"א רק הפרשיות המזוהות אותם על קיום התומ"צ, כי קריאת כל התורה תכביד כו' עליהם, הן בכמות (אריכות הזמן), ובעיקר שלא ילמדו מזה להיות „ויראו את ה' ושמרו לעשות גו'”. וראה אברבנאל כאן.

25) וזה שכתב רש"י במס' סוטה י"ל שבא לשלול המאמר כמו"ש בתוספתא סוטה (פ"ז, ט) ששם הובאה גם דעת רבי „לא הי' צריך להתחיל מראש הספר”, שאינו מתאים בפשט"מ.

26) דבין בר"פ ויקהל וכן בר"פ קדושים ור"פ דברים לא פרש"י שהי' גם (נשים ו)טף (וראה רא"ם ר"פ קדושים).

ומ"ש בוח"ב (קצה, א) „האנשים והנשים והטף”, פ' באור החמה שם: ורב אבא תירץ .. דלא יליף מהתם אלא ס' רבוא אבל לא טף, וכן משמע ברמב"ן ר"פ ויקהל. ולהעיר מריש פ' נצבים. – וראה לקו"ש חכ"ז ע' 269 ואילך.

27) ראה אוה"ח שם: אמנם בשאר הזמנים הי' מתקבצים את שנדבה רוחו אותו. וראה בספר זכרון ר"פ קדושים: בשאר פרשיות התורה .. לאו דוקא לכולם אלא לאוהבי דבר השם הרוצים ללמוד ולשמוע. ומוכיח מהקדמת הרמב"ם לפיה"מ. ובגו"א ר"פ קדושים: שכל התורה כו' לא היו מחוייבים שיבואו כל ישראל שאם לא הי' להם פנאי לא היו באים [וברא"ם שם ע"ד סדר משנה „דמשה שנה להם כתות כתות”. אבל ראה אור החיים ומשכיל לדוד שם בפ"י דבריו].

ולכאורה צ"ל כן לפרש"י בפשט"מ שהרי, וכי אפשר שיוכל לדבר עם ששים רבוא איש בפעם אחד” (לשון הכלי יקר ר"פ דברים). ובספר זכרון ר"פ קדושים „דאלת"ה נס גדול הי' שיכיל את כולם אוהל משה”.

בלקח טוב ר"פ דברים: מלמד שהי' מדבר וקולו הי' מהלך בכל מחנה ישראל. ועד"ז בפענח רוא שם (וראה ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה: ניתן כח בקולו של משה והי' קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך מ' יום). אבל הי' צריך להיות (עכ"פ) רמו ע"ו בפשט"מ. וראה לקמן הערה 29.

28) להעיר מלח"מ ברמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ז

שכך היה גם בבית המקדש. וכיצד ייתכן שתהיה בימה במקדש כדי להשתמש בה רק אחת לשבע שנים? דבר זה היה עלול אף להפריע, כנראה, לעבודה השוטפת בבית המקדש תמיד³⁵.

לפיכך מוסיף רש"י, „של עץ שהיו עושים” – היה זה דבר ארעי, מעץ³⁶, אשר היו עושים אותו³⁷ במיוחד בעת שנוקקו לו אחת לשבע שנים³⁸.

(35) משא"כ באם ה' בהר הבית מקום רחב. אבל לאידך באם ה' בהר הבית אין מוכרח כ"כ לבימה שהרי לא ה' כל המקום במישור (דהחיל י"ב מעלות וכו' – מדות פ"ב מ"ג. רמב"ם ה' ביהב"ח רפ"ז).

(36) עוד י"ל הטעם שמפרט „של עץ” כדי לתרץ דמכיון ש„היו עושים” אותה במיוחד להקהל, ואח"כ היו מסירים אותה הרי מפורש (ראה יב, ד) „לא תעשון כן לה"א” ופרש"י „אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה, ולכן צריך לפרט „של עץ”, שע"ז לא נאמר האיסור בכתוב. אף ש"ל שבלא"ה אין בו איסור, כיון שאין צ"ל קבוע בבנין. ויש לעיין אם כשנותצו אח"כ יש בזה משום נותץ מן העזרה. וראה באר שבע לסוטה שם ד"ה עושים לו בסופו. ואכ"מ.

(37) ופשוט שע"פ פשש"מ אין רש"י צריך לפרש איך בנו בימה של עץ בעזרה – אף שנאמר (שופטים טז, כא) „לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה"א” (וראה ספרי שם. ירושלמי מגילה פ"א ה"ד בטעם דחית הקהל כשחל בשבת. וראה רמב"ם וראב"ד ה' ביהב"ח פ"א ה"ט. ה' ע"ז ספ"ז. ובכ"מ) –

כי בפשש"מ פרש"י שם „אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית” (וראה רמב"ן ורא"ם שם). ולהעיר שגם בפירושו לש"ס משמע שס"ל שאין בזה משום „לא תטע גו” שהרי בסוטה שם (רע"ב, ובמגילה שם) הביא הטעם (ע"ז דלא עבדינן הקהל בשבת וי"ט) דירושלמי „מפני הבימה” והביא רק התירוץ (ע"ז דונעבדה מאתמול) דחקת לה עזרה. ואכ"מ.

(38) וכתב רש"י „בעזרה” ואינו מפרש (כבגמ')

לפיכך צריך רש"י להוסיף שהמלך קרא זאת „על בימה” – מקום גבוה, כדי שכולם²⁹ יוכלו לראות אותו³⁰ ולשמוע³¹.

ומיד כשמזכיר רש"י שהיה זה „על בימה”, הוא צריך להבהיר שהיתה זו בימה „של עץ שהיו עושים בעזרה”, כדי למנוע שאלות העשויות להתעורר לפי מה שלמדנו לפני כן בחומש:

(א) מן הנאמר ש„תקרא את התורה הזאת” יתיקיים „בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך”³², מובן, שהיה זה במקום של פני ה' אלקים – בפנים, נס גדול ביותר! וכיצד ניתן לשנות ולבנות בימה בבית המקדש. לכן אומר רש"י „בעזרה”, כפי שמוצאים פעמים רבות³³ „וירא כבוד ה'” – בפתח אהל מועד.

(ב) כבר למדנו על המשכן, שכליו היו משמשים לתפקידם כל יום³⁴, ומובן

שמפרש „ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו” – ש, הוא במקום רחוק ובמקום שאינו יכול לשמוע, ואינו ע"פ פשש"מ – באזניהם.

(29) ולכא"ו בכל אופן היו צריכים לנס שכולם אנשים נשים וטף יוכלו ליכנס בעזרה. ראה אלשי"ך כאן. מאירי מגילה ה, א. אבל בפשש"מ לא נתבאר גודל העזרה ולכן לא הוכרח רש"י לפרש בזה.

(30) שאז יכול (בקל יותר) לכוון לבו לקריאה זו (ראה הערה 28).

(31) וכ"כ הרמב"ם (ה' תגיגה פ"ג ה"ד): כדי שישמעו קריאתו.

(32) וי"ל בפשטות שזהו מקורו של רש"י שהי' בעזרה, ולא כדעת ראב"י בתוספתא שם (ח), בהר הבית. וראה קרית ספר לרמב"ם שם ובהערה 35.

(33) קרח טז, יט. חקת כ, ו. ועוד.

(34) לבד קדה"ק שמפורש בו: ואל יבוא בכל עת (אחרי טז, ב).



ז. שתי הדעות לגבי קריאת התורה על ידי המלך

מן הענינים המופלאים³⁹ בדרך ההלכה שניתן ללמוד מפירוש רש"י זה:

בקריאת הפרשיות ממשנה תורה על ידי המלך, יש שתי דעות⁴⁰, האם זוהי חובת המלך, שבזמן הקהל עליו לקרוא את פרשיות התורה לפני כל העם, או שזוהו פרט במצות הקהל, שבקיומה צריכות פרשיות אלו להיקרא על ידי המלך.

כן ניתן לדון לגבי הבימה שהקימו לשם כך, האם זה לצורך המלך, שמפני כבודו צריך לבנות בימה שעליה הוא יקרא, או שזוהו אחד מדיני מצות הקהל.

בפשטות תלויה ההכרעה בשאלה זו, הראשונה, במקור שממנו לומדים שהמלך חייב לקרוא בתורה⁴¹: רש"י

סוטה שם. יומא סט, ב. רמב"ם הל' חגיגה שם ה"ג (וד' שהי' בעזרת נשים, כי בפשט"מ אינו מוכרח [וגם בסוטה שם לא אמרו זה אלא מפני הקושי' דאין ישיבה בעזרה כו' ורש"י לא הביא בפ' עה"ת דאין ישיבה כו' וכאן אינו מזכיר שהמלך יושב]. ולהעיר מירושלמי סוטה פ"ו ה"ז שלדעת כמה (מפרשים ש)הי' בעזרת ישראל. ראה מנחת קנאות סוטה שם. הר המורי' לרמב"ם הל' ביהב"ח שם ה"ט. ובכ"מ. ואכ"מ.

39) לשון השלי"ה במס' שבועות (קפא, א).
40) בהבא לקמן ראה גם ביאור הרי"ף פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"א מ"ע טו. ח"ג פרשה יו"ד. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הקהל. וש"נ. לקמן ע' 394 ואילך. וראה לקו"ש חל"ד ע' 188 ואילך והערה 20.

41) ונפק"מ להלכה אם קריאת המלך (וכן

בפירושו למשנה⁴² אומר: „ואותה קרייה על יד מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה". כלומר, לומדים זאת מהפסוק בפרשת המלך⁴³, בפשטות, כיון שזוהי אחת מחובות המלך⁴⁴. אך אם לומדים זאת מן הפסוק בפרשתנו, „תקרא את התורה הזאת", כדלעיל, הרי מובן⁴⁵, שזוהו אחד מדיני מצות הקהל⁴⁶.

הבימה*) מעכבת במצות הקהל – ראה הרי"ף פערלא שם. וראה מנ"ח שם. ועוד.

42) סוטה שם ד"ה שנאמר.

43) ועד"ז להדיעה שלמדין ממה ששינו בספרי שם שלכך נאמר משנה תורה משום שעתידיה להשתנות, להשתנן שהמלך משנן בפרשת הקהל ראה מאירי לסנהדרין ספ"ב.

44) עד"ז כתב הרי"ף פערלא שם, אלא שמפרש שלכן נצטוו במצות כתיבת ס"ת (לעצמו) – משנה תורה.

45) אבל אין מוכרח לומר שתלוי אם מונין אותן לב' מצות (– ראה רי"ף פערלא שם), כי גם לדעת היראים (סי' רפט, רצ ובהשלם רסו תלג) ועוד שמנה מ"ע בפ"ע, „צוה הקב"ה שיקרא המלך" י"ל שמצותו הוא לא מצד חיובי המלך כ"א מדיני ומצות הקהל. וראה לשון היראים (רפט, רסו) ומנין שבמלך דבר הכתוב דכתיב כו' (וראה לשון הסמ"ג מ"ע רל). וראה חינוך מצוה תרי"ב.

46) ולכאו' נפק"מ גם באיזה ספר תורה הי' קורא: ע"פ דרשת רש"י בסוטה (וכן לשאר הדרשות בספרי שם) משמע שקורא בהתורה שמונחת אצלו שמצוה עליו לכותבו (ראה בארוכה ברי"ף פערלא שם), משא"כ באם למדין מפסוק שבפרשתנו „תקרא את התורה הזאת" שבא בהמשך להכ' לפנ"ז, ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון

(* לפ"ז צע"ק בתוד"ה כתב (סוטה שם) דהקשה לפי רש"י שם „יקראו בלא בימה (ביו"ט) מנלן דבימה מעכבת". וראה ט"ז או"ח תורת"ס.



לפיכך מסביר רש"י בגמרא „כדתניא בספרי בפרשת המלך”⁵² – שזוהי הלכה במצות המלך.

ח. הקהל – עבודה מתוך קבלת עול

מיינה של תורה שבפירוש רש"י:

כבר דובר פעמים רבות על כך שהתורה היא נצחית⁵³, ולמרות שמצות הקהל אינה יכולה להתקיים עתה בגשמיות בבית המקדש, בכל זאת היא קיימת בעבודה הרוחנית⁵⁴ במשכן והמקדש הפרטי אשר בתוך כל אחד ואחד מישראל⁵⁵.

משמעות מצות „הקהל” אצל כל יהודי היא איסוף וריכוז כל כחותיו הנפשיים, וכן כוחות המחשבה, הדיבור והמעשה שלו⁵⁶, הבאתם והצבת כל אלה בבית המקדש הפרטי שלו –

לפי האמור לעיל יוצא, לכאורה, שרש"י בפירושו על התורה, לפי פשוטו של מקרא, לומד שענינים אלו הם פרטי הלכות של מצות הקהל, הנלמדים מן הפסוק בפרשת הקהל „תקרא את התורה הזאת” – הן הפרט ש„המלך היה קורא” והן הכנת הבימה, כדי שכל ישראל יוכלו לשמוע את פרשיות התורה, כדלעיל⁴⁷.

לעומת זאת, בפירושו לגמרא, מפרש רש"י את פשוטה של המשנה, והמשנה מכנה ענין זה בשם „פרשת המלך”⁴⁸, ולאורך כל דברי המשנה מודגש כבודו של המלך, כנאמר „והוא יושב עליה, חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת .. לסגן... לכהן גדול, וכהן גדול נותנה למלך (ו, כולה משום כבודו דמלך”⁴⁹), קורא יושב...”⁵⁰, וכן לגבי הבימה נאמר „עושין לו⁵¹ בימה של עץ”.

שבדפוס שני ובכו"כ כת"ר רש"י כאן „שעושין לו בעזרה”.

52) ויומתק עפ"ו פרש"י סוטה שם וגירסתו במשנה שמפרט בקריאתו „פרשת המלך”, ושקוראה לבסוף „ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך” (פרש"י שם), משא"כ להרמב"ם בפיה"מ שם. ובהל' תגיגה שם ה"ג (ועד"ז הוא בסמ"ג וחינוך) שאינו מפרט בקריאתו פרשת המלך בפ"ע. וכג' המשנה בירושלמי. וראה שנויי נוסחאות במשניות. וראה תויו"ט ומלאכת שלמה במשנה שם.

53) תניא רפי"ז.

54) ביאור פרטי עניני הקהל ע"ד הקבלה – ראה לקוטי לוי"צ אגרות יקודש ע' רלט ואילך. רמה ואילך.

55) ראה גם מכתב כללי דעש"ק ח"י אלול תש"מ וש"נ (נדפס בלקו"ש חיי"ט ע' 611 ואילך).

56) להעיר מלקו"ת תצא לו, א. לו, א.

ברית ה"י, י"ל שהי' קורא בהס"ת שבעזרה כמ"ש רש"י בב"ב יד, רע"ב (ועד"ז בשטמ"ק שם בשם הראב"ד). אבל ראה צפע"נ פרשתנו לא, ט. וש"נ. 47) שייכות פרטים אלו להקהל היא – כי תוכנה הוא „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות גו", וזה נתוסף עי"ז ששומעין הקריאה מהמלך ורואים אותו כו' (כנ"ל הערה 30). וראה רמב"ם שם סה"ז: ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא כו'. וראה אברבנאל כאן: עוד בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם שהוא המלך כו' כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא כו'.

48) להעיר מתויו"ט במשנה שם: והא דקרי לה פרשת המלך ולא כן בשל כה"ג.

49) סוטה שם ע"ב.

50) גג"ז משום כבודו – ראה גמ' שם.

51) ראה גם לשון רש"י במגילה שם. ולהעיר



באופן של „בימה“. קבלת עול ויראה בלבד עלולות להביא לידי התבטלות כאסקופה הנדרסת והיהודי לא יוכל לעבוד את ה' כראוי⁶¹. לכן צריך לעשות זאת באופן של „בימה“ תוקף, יתגבר כארי⁶², וגם על ידי כך יכול האדם להתנשא על היצר הרע – „ירגיו יצר טוב על יצר הרע“⁶³.

והתנשאות שבעבודה מתוך קבלת עול מביאה לידי כך שהקריאה של „המלך היה קורא“, „נקלטת“, ויש לה קיום והשפעה בכל כחות הנפש ומחשבה דבור ומעשה במשך כל השנה כולה.

עם זאת חייבים לדאוג לכך שהבימה תהיה א) של עץ ב) שהיו עושין בעזרה: ההתנשאות צריכה להיות באופן עראי, של עץ, ויש לנצלה רק לצורך קדושה „בעזרה“ – כאשר על האדם לקיים את „הקהל“, לרכז את כל הכחות וכו' – אך כאשר אין הוא נמצא בעזרה, ואין הוא במצב נעלה של קדושה ועבודת ה', עלולה לצמוח מכך התנשאות שנוגדת למטרה⁶⁴.

ובמיוחד בעמדנו בימים של הכנה

וזאת על ידי – „המלך היה קורא“ – הקריאה וההמשכה לכל כחות הנפש היא על ידי „המלך“, אשר בכוחות נפשו של כל יהודי הכוונה היא להתבטלות עצמית ועל מלכות שמים.

בדומה להסברו⁵⁷ של ה„צמח צדק“⁵⁸ לגבי המלך כפשוטו, שהמלך מעורר קבלת עול ויראת ה'⁵⁹ לכל ישראל⁶⁰.

ועל כך אומרים ש„המלך היה קורא“ קשור למצות הקהל: הענין של „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'“ יכול להתקיים רק על ידי קבלת עול, ואילו כאשר נעשה הדבר מפני תענוגו של האדם, עלולה להתערב בכך תחושה של מציאות עצמית, ואז נפגמת שלימות המטרה של „ויראו את ה' אלקיכם“.

ט. קבלת עול באופן של „בימה של עץ שהיו עושין בעזרה“

לכך יש להוסיף את ההמשך, שקבלת העול והיראה צריכות להיות

(61) ראה טור וש"ע (ודאדה"ו ובמהד"ת) או"ח בתחלתו. ראה תו"א צא. ב. קיט, ג ואילך. לקו"ת במדבר טו, ג. ובכ"מ. וראה לקו"ש [המתורגם] חט"ו ע' 255 ואילך.
(62) טושו"ע או"ח בתחלתו. וארי – מלך שבחיות (חגיגה יג, ב).
(63) ברכות ה, רע"א. ראה תניא פכ"ט (לו, א). לקו"ת שם.
(64) ראה שו"ע אדה"ו או"ח מהד"ק ס"א ס"ג (וראה ב"י שם): שלא יקנה קנין נפשו להיות עז פנים אפילו שלא במקום עבודתו ית'.

(57) שביום כ"ט אלול (תקמ"ט) הוא יום הולדת שלו.
(58) דרמ"צ מצות מינוי מלך.
(59) ראה רמב"ם שם ה"ו: ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא"ל.
(60) להעיר שהתחלת קריאת המלך „וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע ושמע והי' אם שמוע“ (משנה סוטה שם) – שמע קבלת מלכות שמים והי' אם שמוע קבלת עול מצות (פרש"י במשנה שם). וראה לקו"ש חכ"ד ע' 106.



המקדש השלישי ונשמע את הקריאה בתורה מפי המלך המשיח בשנת הקהל זו הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה. (משיחת ש"פ וילך תשל"ה)

לשנת הקהל ניתנים לכל יהודי הכחות ליישם את המשמעות של „הקהל“ במקדשו הפרטי, ועל ידי כך נזכה לקיים את מצות הקהל כפשוטה בבית







בשנים הראשונות לנשיאות, כ"ק אד"ש היה עורך פארבריינגען 'לבני הישיבות'. דבר ההתוועדות פורסם בעיתונות המקומית, בתור הזמנה לציבור ה'בני תורה' לבוא ולהשתתף.

התוועדויות אלו היו בסגנון מיוחד, והשיחות בהן רבו לעסוק בענין לימוד התורה בכלל ופנמיות התורה בפרט.

לפנינו קטע מיומנה של אם המלכות, הרבנית חנה ע"ה, מיום ההתוועדות שלפנינו:

ג' דחזה"מ סוכות תשי"ד.

. . אינני רוצה להחמיץ את ההזדמנות לציין את העונג שזכיתי לו אמש, כששמעתי את בני שליט"א נושא דברים בפני ציבור של כמה וכמה מאות אנשים.

את ה"לומדות" – לא אני הוא ה"מבין" כדי להעריך; אולם החלק שאותו הבנתי עשה עלי רושם רב בתוכנו העשיר.

מובן שלא השתתפתי בהתוועדות עד סופה; הדבר קשה עבורי.

נעם לי לראות את המספר הרב של צעירים שנכח בהתוועדות, ואת ההתעניינות הרבה שהם מפגינים ביחס לכל העניינים השייכים לבני שליט"א. ראיתי כיצד הם מביטים בו באהבה שכזו, שלא ניתן לתארה במלים. רק לראות כיצד הם רצים בקבוצות מהרכבות התחתיות ומהמכוניות, האחד עוקף בריצה את חברו כדי שיוכל להקדים ולתפוס מקום, כדי שתהיה לו האפשרות לראות יותר ולשמוע יותר!...

המשתתפים היו מכל מיני חוגים: לא-חסידים וחסידים, פולנים וליטאים, זקנים וצעירים, חפשיים ואורתודוקסים, וכך גם הנשים. כל אחד חיפש דרכים למקם את עצמו כך שתהיה לו היכולת לא רק לשמוע את בני שליט"א, אלא גם לראותו.

יתן לו השי"ת בריאות והצלחה, כדי שיוכל לעשות את עבודתו ולהוציא אל הפועל את משאלות לבו, ללא הפרעות ומתוך מנוחת הגוף ומנוחת הנפש.





משיחת ליל ג' דחול המועד סוכות, שמחת בית השואבה,

ה'תשי"ד

בלתי מוגה

היסוד והסיבה
הכללית
לשמחת ביה"ש
- ענין התשובה

א. אודות שמחת בית השואבה — שפרטי עניני' מסופרים ומתוארים בדברי חז"ל, החל מהמשנה, ולאח"ז בתוספתא, בגמרא וכו', ועד להפס"ד ברמב"ם (שהוא הפוסק גם בנוגע לענינים השייכים לזמן שביהמ"ק קיים, דלא כהטור ושו"ע שפוסקים רק בנוגע לענינים השייכים בזמן הזה) — שנינו: "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין . . . ואומרים . . . דברי שירות ותשבחות".

והובא להלכה ברמב"ם: "לא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומסקיין ומנגנין ומשמחין . . . אבל שאר כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע".

אמנם, כל זה הוא בנוגע לשמחת בית השואבה עצמה (הריקוד ואמירת דברי שירות ותשבחות); ונוסף לזה ישנו ענין שהוא היסוד והסיבה לשמחת בית השואבה.

ובהקדמה:

הסיבה הכללית לשמחת בית השואבה מובנת מתוכן ה"שירות ותשבחות" שנאמרו בה — כדברי התוספתא שהובאו בגמרא: "תנו רבנן יש מהן אומרים (היינו תושבתא דמתני' שמשבחין להקב"ה על כך) אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו (שלא עברנו עבירה בילדותנו לבייש את זקנותנו), אלו חסידים (כל חסיד הוי חסיד מעיקרו) ואנשי מעשה, ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו, אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחול לו" — שמזה מובן שסיבת שמחת בית השואבה קשורה עם ענין התשובה.

כלומר: כיון שחג הסוכות נקרא בכתוב "יום הראשון", להיותו "ראשון לחשבון עונות" לאחר הסליחה דיוהכ"פ (שהרי "מיום הכפורים עד החג כל ישראל עסוקין במצות") — חוזרים ומדגישים — לכל לראש — גודל הענין דשלילת החטא: "אשרי מי שלא חטא"; וביחד עם זה, גודל מעלת התשובה ושייכותה לכאו"א מישראל (שלמרות גודל מעלת התשובה, שבכחה וביכלתה לתקן גם עבירות גרועות וחרורות ביותר, יכול כאו"א מישראל להגיע לזה): "מי שחטא ישוב וימחול לו",



שגם אם זה כבר אבוד ("סיאיז שוין פארפאלן"), שכבר חטא — יש לו דרך פתוחה לעשות תשובה.

וזוהי הסיבה שבגללה "מרקדין . . ואומרים . . דברי שירות ותשבחות" בשמחת בית השואבה.

אלא שזוהי הסיבה הכללית, ונוסף לזה ישנה סיבה קרובה יותר לשמחת בית השואבה, כדלקמן.

ב. לאחר הפתיחה "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" — מספרת המשנה:

עיקר השמחה היא מראיית כוחם של הילדים

"מנורות . . היו שם . . ספלים . . בראשיהם (בראש כל מנורה ומנורה) . . סולמות לכל אחד ואחד . . ילדים (בחורים) מפרחי כהונה (עולים כל אחד בסולמו) ובידיהם כדים (כדי שמן) של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל. מבלאי מכנסי כהנים ומהמיינהן מהן היו מפקיעין (קורעין לעשות פתילות) ובהן היו מדליקין. ולא הי' חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה."

ובגמרא שם:

"סולמות כו', תנא גובהה של מנורה חמשים אמה". ולגובה כזה היו עולים אותם ילדים — ע"י הסולמות — ובידיהם כדי שמן של שלשים שלשים לוג שהם כולם מאה ועשרים לוג, "והן משובחין (בכחם) היו (בדבר זה) יותר מבנה של מרתא בת בייתוס (כהן הי') . . שהי' נוטל שתי יריכות של שור הגדול שלקוח באלף זוז ומהלך (בכבש) עקב בצד גודל", כי, "התם כבש ומרובע ולא זקיף, הכא סולמות וזקיף טובא".

"ולא הי' חצר בירושלים כו', תנא, אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה".

ולאחרי שהמשנה מתארת פרטי הענינים הקשורים עם "אור בית השואבה" — ממשיכה המשנה: "חסידיים ואנשי מעשה היו מרקדין . . ואומרים . . דברי שירות ותשבחות".

כלומר: כאשר חסידיים ואנשי מעשה, גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות וכו', היו רואים את כחם של הילדים, שמבלי להתיירא מטפסים ומעפילים הם ("זיי קריכן און קלעטערן") לגובה של חמישים אמה, כשהם נושאים בידיהם כדי שמן של שלושים לוג, וממלאים את הספלים שבראשי המנורות, ומדליקים אור גדול שמאיר את כל העיר — היתה נעשית מזה שמחה גדולה ביותר, עד ש"מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו".

ג. ומזה למדים גם בנוגע לימינו אלה:



שמחת ביה"ש
מכוחם של
הילדים ישנו גם
בימינו

ובהקדמה — שפרטי הענינים דשמחת בית השואבה שבבית-המקדש שייכים גם בזמן הגלות, כמדובר לעיל שהחורבן שנעשה ע"י גוים אינו אלא בנוגע לגשמיות הענינים, אבל בנוגע להרוחניות והפנימיות שלהם — אין לגוי שום שליטה, כך, שבכל זמן ובכל מקום יש ליהודי בעלות גמורה עליהם, וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם אביו: "רק גופותינו ניתנו בגלות. . אבל נשמותינו לא נמסרו לגלות", ובמילא, ישנם בשלימות כל הענינים השייכים לביהמ"ק — ברוחניות — כל זמן שרצונו של יהודי שענינים אלה יהיו אצלו בשלימות.

ובנוגע לענינו — שמחת בית השואבה כתוצאה מפעולתם של הילדים בהדלקת אור בית השואבה:

השמחה בפועל (ריקודים ואמירת שירות ותשבחות) יכולה להיות רק אצל "חסידים ואנשי מעשה", "גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות וכו'", אלה שכבר עבדו עבודתם ויכולים לישב לנוח: משא"כ הצעירים, שנמצאים באמצע עבודת המלחמה, ולכן אפילו זמן לריקודים אין להם...

אבל אעפ"כ, צריכים לדעת, שהאפשרות לשמחה גדולה, ש"חסידים ואנשי מעשה, גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות וכו'" יוכלו לשמוח ולרקוד — תלוי בפעולתם של "ילדים מפרחי כהונה" להאיר בכל גבול ישראל:

כאשר רואים "ילדים מפרחי כהונה" — הנוער שמתחנך בד' אמות של תורה, לילך בדרך ה', דרך התורה והמצוה — שיודעים שתפקידם להאיר בכל גבול ישראל, ומראים כחם שלצורך מטרה זו אינם מתייראים לטפס ולהעפיל ע"ג סולמות זקופים לגובה חמישים אמה תוך כדי נשיאת משא כבד,

והם בעצמם — מבלי לסמוך על מישהו אחר — יוצקים את השמן ומדליקים בפתילות שנעשו מבגדי כהונה, בגדי קודש ("מבלאי מכנסי כהנים ומהמינייהן"),

— ולהעיר, שהפתילות נעשו אמנם מבגדי כהונה ישנים, "מבלאי" דוקא, אבל הדלקתם היתה ע"י "ילדים מפרחי כהונה" דוקא —

ומזה נעשה אור גדול שמאיר את חשכת הלילה בכל עיר של בני ישראל, ולא רק בתוך הבתים, אלא גם בחצר שמבחוץ ("לא הי' חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה"),

או אז נעשית שמחה גדולה אצל חסידים ואנשי מעשה גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות — שרוקדים ואומרים שירות ותשבחות להקב"ה, שזכו לראות פרי טוב בעמלם, שגידלו וחינכו דור צעיר, שבכחו וביכלתו להאיר — ע"י שמן ופתילות שנלקחים מביהמ"ק — בכל גבול ישראל.



ד. וענין זה מהוה לימוד והוראה בנוגע לתפקידו של כאו"א מהצעירים, "ילדים מפרחי כהונה", בכל זמן ובכל מקום:

מבלי הבט על כך שעדיין לא סיים את המלחמה בעבודתו בעצמו, ויש לו עוד מה לתקן, ויתכן גם שבכמה ענינים נמצא הוא בתחילת העבודה — צריך לידע שנוסף על היותו איש פרטי שצריך לנהל את מלחמתו הפרטית ולהאיר את ד' אמותיו הפרטיים, הרי כל יהודי הוא גם איש כללי, שיש לו התחייבות כלפי כל בני ישראל, ובמילא כלפי הבריאה כולה,

ולכן, בד בבד עם היגיעה בעבודה עם עצמו שיהי' כדבעי למהוי, עליו לטפס למקום גבוה, וליקח עמו שמן קדוש ופתילות קדושות ולהדליקם,

ו"הקב"ה עוזרו" שיוכל להאיר בכל ירושלים עיר הקודש — בכל הסביבה כולה, שעושה ממנה ירושלים עיר הקודש, ע"י ירושלים עיר הקודש שבנפשו — ולא רק בבית פנימה, אלא גם בחצר שמבחוץ, כך שכל העובר ברחוב יכיר שבמקום זה פעל יהודי להאיר את חלקו בעולם.

וענין זה פועל שמחה גדולה, כאמור, "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו".

ה. ויה"ר שכאו"א מאתנו לא ישכח אודות תפקיד זה — תפקיד המוטל על כאו"א מהצעירים, "אין יוצא".

ולהוסיף, שאף אחד אינו יכול לפטור את עצמו מכך, שכן, מבלי הבט על גילו המבוגר ("ווי אלט ער זאל ניט זיין"), ישנם פרטים שבהם הוא "צעיר", להיותו עדיין בתחילת העבודה, ובמילא, צריך לידע שבד בבד עם עבודתו עם עצמו עליו לחשוב גם על כלל ישראל, ולכן מוכרח הוא לילך לעבוד ולהאיר בעולם.

ואין הדבר תלוי אלא ברצונו, ואז — כשירצה — יתן לו השי"ת כח והצלחה להאיר בפועל, ולהמשיך שמחה בכל ישראל.

* * *

יז. מהענינים המיוחדים דשמחת בית השואבה — ש"לא הי' חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה", ועד ש"אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה" (כנ"ל ס"ב).

ולבאר תוכן הענין בעבודת ה' — החידוש ד"אור בית השואבה" שהאיר בכל החצרות דירושלים, וכתוצאה מזה "אשה היתה בוררת חטים" — יש להקדים תחילה ענינה ומעלתה של ירושלים, כדלקמן.



שמחת ביה"ש
מכוחם של
הילדים ישנו גם
בימינו

יח. מהמעלות של ירושלים לגבי ארץ ישראל ועאכר"כ לגבי כל העולם כולו — כדאיתא במשנה "עשר קדושות הן וכו'" — ש"אין מלינין בה את המת".

והענין בזה:

החילוק בין דבר חי לדבר שאינו חי (מת) הוא — לא בבשר הגשמי דהגוף, אלא בהנשמה שבו, שהגוף חי ע"י הנשמה שבתוכו, ובהסתלק הנשמה מן הגוף בטלה חיותו. אבל בבשר הגוף עצמו לא ניכר החילוק בין חי לאינו חי, שהרי, כשרואים מרחוק אדם שוכב, לא יכולים להבחין אם הוא (חי, אלא ש)ישן, או אינו חי רח"ל.

— במשך הזמן שלאחרי סילוק הנשמה בהכרח שיהי' שינוי גם בבשר הגוף, שנעשה חלישות בהרכבת וחיבור ד' היסודות שמהם נעשה הגוף, שהולכים ומתפרדים עד שחוזרים כל א' למקומו; אבל בתחילה, לא רואים שינוי בבשר הגוף, כך שבבשר הגוף לא ניכר מה פעלה הנשמה שהיתה בתוכו.

אבל לאידך גיסא, התלבשות הנשמה בהגוף היא באופן שהגוף נעשה חי, כלומר, אין הכוונה שנשמת חיים נמצאת בתוך גוף מת, והגוף אינו אלא כמו קליפה שעל ידה פועלת הנשמה פעולתה בעולם, בדוגמת דבר טוב הנמצא בתוך תיבה ופועל פעולתו על ידה, אף שלא נעשה שום חיבור ביניהם, אלא התלבשות הנשמה בגוף היא בדוגמת שני דברים שמתחברים ומתאחדים יחדיו, כך שהנשמה שייכת גם לגשמיות, והגוף נעשה חי וקשור עם רוחניות; אלא שאין החיות ניכר בבשר הגוף, כאמור, שלא מבחינים אם הוא ישן או שאינו חי.

ודוגמתו ברוחניות — חיות דקדושה, כמ"ש "ואתם הדבקים בה' אלקיכם (שאז) חיים כולכם היום" — שיתכן מצב שאין החיות ניכר, ובמילא לא יודעים אם הוא דבר חי שיש בו נשמת חיים שפועלת קיומו, צמיחתו וגידולו.

ובענין זה מודגשת מעלתה של ירושלים לגבי ארץ ישראל והעולם כולו:

הטעם ש"אין מלינים בה את המת" בגשמיות, הוא, מפני שכן הוא ברוחניות — שירושלים אינה יכולה לסבול דבר שאין בו חיות, כך, שעוד לפני שיעבור מעת-לעת, ימצא הדבר (שאין בו חיות) מעברה השני של ירושלים, מחוץ לחומה!

ונמצא, שיחודה של ירושלים הוא — שכל הנמצא בה הוא בודאי חי, שכן, הא גופא שדבר זה נמצא בירושלים מהוה הוכחה שהוא דבר חי, היינו, שהחיות הוא באופן שניכר בגלוי.

יט. וע"י עבודתם של בני ישראל נפעל כן בכל ארץ ישראל — שהחיות שבכל עניני קדושה ("ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים") יהי' ניכר ונגרש בגילוי:

אמרו חז"ל (בפסיקתא, ובארוכה בילקוט שמעוני) שלעתיד לבוא תתפשט ירושלים

עבודת בני'
בזמן הגלות
מועלת
שירושלים
תתפשט בכל
א"י וא"י בכל
העולם



בכל ארץ ישראל, וארץ ישראל תתפשט בכל הארצות.

וע"פ הידוע שקושי הגלות ("וואס אידן מאטערן זיך אין גלות") הוא (לא לשם עונש גרידא, אלא) מפני שעניני הגאולה אינם יכולים לבוא ללא יגיעה והכנה המתאימה — צריכה להיות העבודה בזמן הגלות באופן שנעשים ראויים לקבל את הקדושה של ארץ ישראל וירושלים.

וענין זה נעשה ע"י עבודתם של בני ישראל לעשות מכל הארצות ארץ ישראל — שגם בזמן הגלות, כאשר "מפני חטאינו גלינו מארצנו", בהתגברות החושך שבעקבתא דמשיחא, מראים בני ישראל שאינם מתפעלים מהנסיונות, מההעלמות וההסתרים, ומאלה המלעיגים ש"אתם המעט מכל העמים", אלא עומדים על עמדם לילך בדרך התורה והמצוה — שע"ז "חיים כולכם היום" — כך, שבכל מקום שבאים אליו, בכל הארצות, מביאים עמהם תורה ומצוות, ועושים ממנו "ארץ ישראל" — ארץ שעבר ודרך בה יהודי ("א שטיקל ערד וואס אויף איר האט געטראטן א איד").

וע"ז פועלים שירושלים תתפשט בכל ארץ ישראל — שבכל ארץ ישראל ניכר בגלוי החיות ד"ואתם הדבקים בה' אלקיכם".

וענין זה מרומז גם בכך ש"גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבני". . וכן הוא אומר כי רצו עבדיך את אבני' ואת עפרה יחוננו" — שכאשר פעלו פעולתם לעשות "ארץ ישראל" בכל מקום בואם ובכל מקום שהשפעתם מגעת, נעשה ע"ז גם המעלה ד"ירושלים" — שהחיות ניכר בגלוי, שלכן היו יכולים לנשק את האבנים, כיון שניכר בגלוי שנעשו דבר חי ע"י נשמת אלקים חיים שהתאחדה עמהם, כאמור, שע"י הנשמה נעשה גם הגוף חי.

כ. ולאחרי הקדמה זו נבוא לבאר החידוש דאור בית השואבה — ש"לא הי' חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה":

אור בית השואבה נעשה, כאמור, ע"י ה"ילדים מפרחי כהונה", שלקחו פתילות שנעשו מלבושי קדושה, והדליקום בשמן שהעלוהו מן הארץ — למעלה מגשמיות וחומריות — לגובה של חמשים אמה, שזוהי פעולה הכרוכה עם מסירת-נפש, כי, העלי' ע"ג סולם זקוף בגובה חמשים אמה עם כדי שמן של שלושים לוג, קשה יותר ממשא שתי יריכות של שור הגדול להעלותם על המזבח (כנ"ל ס"ב).

וע"י פעולה זו נעשה אור גדול בכל ירושלים — שתתפשט בכל הארצות — ש"לא הי' חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה".

כא. ופעולתו של אור גדול זה — ש"אשה היתה בוררת חטים":

"חטים" — הם מאכל אדם, ולכאורה אין צורך לבוררם, שכן, בידעו שהם מאכל

כאשר מאיר
אור גדול-
הדברים
שהתאימו
במצב הקודם
כבר אינם
מתאימים



אדם, יכול הוא לאכלם כמו שאר בני האדם;

אמנם, כאשר כל ירושלים מאירה באור בית השואבה, אור של קדושה — אזי יכולים וצריכים להבחין ולברור גם את ה"חטים", העניינים שעד עתה היו חשובים אצלו כראויים למאכל אדם, האם הם אכן ראויים אליו, בהתאם למעמדו ומצבו עתה, בהיותו בירושלים (מקום שאינו סובל דבר שאין בו חיות) כפי שהיא מוארת באור בית השואבה!

דהנה, גם ב"מאכל בני אדם" גופא יש חילוקי דרגות: יש דברים שביחס לפלוני ראויים הם ללא כל חשש, ואעפ"כ אינם ראויים למי שנמצא בדרגא נעלית יותר. וע"ד שמצינו בגמרא בנוגע לחילול השם: "היכי דמי חילול השם, אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחה ולא יהיבנא דמי לאלתר", אע"פ שאצל שאר בני אדם הרי זו הנהגה ע"ד הרגיל.

ומזה מובן גם בנוגע לאדם זה עצמו — שגם אם במעמדו ומצבו הקודם הי' יכול לאכול ה"חטים" ללא חשש ("ער האט עם געקענט רואיק עסן"), הרי במעמדו ומצבו עתה, כשמאיר אור בית השואבה, צריך לחזור ולברור ה"חטים", לבחון האם אכן ראויים הם ומתאימים עבורו.

— מספרים על א' החסידים של אדמו"ר הזקן, שאמרו עליו שאינו שייך לעבור עבירה מצד גאוה... שכן, כאשר היצה"ר בא אליו ואומר לו: "הער זיך איין מאטיל" (שמע נא ר' מרדכי) — כך הי' שמו של החסיד הנ"ל — "עשה כך", נעמד הוא מלא קומתו וצועק: אני — חסיד של אדמו"ר הזקן, גביר, למדן ומשכיל — אעבור עבירה?! ... אין זה מתאים ("עס פאסט ניט") עבורי!

כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר בשם זקנו, שפעם בביקורו בקישינוב, ביקשו ממנו לומר חסידות — הי' זה בחודש תשרי — ואמר מאמר חסידות שתוכנו מה "מתאים" ומה "לא מתאים" ("וואס פאסט און וואס פאסט ניט"), מה שמתאים לפלוני אינו מתאים לזולתו, והתחיל למנות מה מתאים ומה לא מתאים לחסיד, ליהודי שומר תומ"צ, וליהודי בכלל.

— האמת היא שכל יהודי הוא — במהותו — שומר תומ"צ, וכפתגם אדמו"ר הזקן: יהודי אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, אלא "יצרו הוא שתקפו" (כלשון הרמב"ם), וכאשר מסירים את ה"אונס" שמצד היצר, אזי מתגלה רצונו האמיתי, ואז יוכח שמצד גאוה בלבד אין לו שייכות לענין שהוא היפך התומ"צ, שכן, בהיותו בן בנו של אברהם יצחק ויעקב, שהי' נוכח במעמד הר סיני, ובשבילו נתן הקב"ה תורה וברא את העולם כולו (כמארז"ל "כל אחד חייב לומר בשבילי נברא העולם") — איך מתאים לו להשפיל את עצמו לדבר פעוט ("אין אזא קלייניקייט")



למלאות תאוה, חשק ורצון שלו? ...! בודאי יש לו מספיק כח — שהרי עליו עומד כל העולם יחד עם כסא הכבוד... — לעמוד בנסיון דהסתת היצה"ר, ולהשאר על עמדו בחזקת כשרות דכל בני ישראל (ש"כל ישראל בחזקת כשרות"), לולי הרוח שטות ("אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות").

וכאשר עומד בנסיון, ועד שפועל בעצמו שבכל מקום שנמצא — הן בחוץ לארץ, והן בארץ ישראל הגשמית — תהי' הנהגתו באופן המתאים ל"ארץ אשר גו' עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", אזי פועל גם שבכל ארץ ישראל מתפשטת ירושלים, וכפי שהיא מוארת באור בית השואבה, ואז חוזר ובורר עוה"פ את ה"חטים" — כל הענינים שהוכנו עבורו — האם הם אכן ראויים עבורו לאחר שנתעלה במדרגתו להיות מבורר ומזוכך טהור וקדוש יותר מכמו שהי' אתמול.

כאשר עומד
בנסיון-
מתפשט האור
של ירושלים,
וחוזר ובורר
שוב

וכאשר ברירת החטים נעשית לאור בית השואבה — אור שהאירו במקדש מתוך מסירת-נפש — בודאי נעשית בהצלחה.

כב. עפ"ז יש לבאר גם המשך דברי הגמרא לאחר המאמר "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" — "מי שלא ראה ירושלים בתפארתה לא ראה כרך נחמד מעולם":

ע"י שירושלים
מאירה-
כולם נמשכים
אליה

כאשר מאירים את ירושלים כולה באור בית השואבה — שמבלי הבט על חשכת הלילה, מדליקים אור של קדושה מתוך מסירת נפש, מרץ ו"שטרעם" של ה"ילדים מפרחי כהונה",

ולאח"ז "חסידים ואנשי מעשה . . . מרקדין לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות", "אשרי מי שלא חטא", ומוסיפים שגם "מי שחטא" אין לו להתיירא, כי "לא ידח ממנו נדח", ובודאי ש"שוב", ואז, "וימחול לו", ויחזור להתאגד עם כל שאר בני ישראל, "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם" —

הרי זו ההכנה לכך שרואים את "ירושלים בתפארתה" שהיא "כרך נחמד" שאין נחמד ויפה ממנו — "יפה נוף משוש כל הארץ", ואל"י לוטשים עינים ("אויף איר פארקוקט מען זיך") מכל העולם כולו, וכתוצאה מזה נעשה "והלכו גוים לאורך" (כי, כאשר ירושלים הולכת "לאור הוי", אזי "והלכו גוים לאורך"), שזהו תוכן הענין שירושלים מתפשטת בכל ארץ ישראל, וארץ ישראל מתפשטת בכל הארצות.

* * *

לא. הפלא הכי גדול שמצינו בשמחת בית השואבה הוא — מאמרו של ר' יהושע בן חנניא: "כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, כיצד, שעה



בשמחת ביה"ש
אין מציאות
ד'טעם שינה'

ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה וכו' משם לתמיד של בין הערביים, מכאן ואילך לשמחת בית השואבה."

ופריך בגמרא: "איני, והאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר",

— (כ"ק אדמו"ר שליט"א חייך ואמר:) הגמרא היתה יכולה לומר מיד "ישן לאלתר", ואעפ"כ, מדייקת להקדים "מלקין אותו"... ובכל אופן, ה"ז קושיא בנוגע לשמחת בית השואבה, שאי אפשר שלא לישון אפילו שלשה ימים —

ומשני: "אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה, דהווי מנמנמי אכתפא דהדדי".

כלומר, בכחה של שמחת בית השואבה לפעול שבמשך כל שבעת ימי חג הסוכות לא תהי' מציאות ד'טעם שינה", כי אם באופן ד'מנמנמי אכתפא דהדדי".

לב. וביאור הלימוד וההוראה בעבודת ה':

שינה בגשמיות
וברוחניות היא
היפך הדרך
הנכונה

בנוגע לשינה — מבואר בחסידות (ורואים גם במוחש) שהיא סתירה וניגוד לענין השכל, ואינה סתירה לאברי העיכול, למשל, שפועלים פעולתם גם בעת השינה, ואפילו לא לכת הדמיון (כח המדמה), שפעולתו בעת השינה דוקא, שכן, בשעה שהאדם ער, ישנה הפעולה של כח השכל שמנהיג את האדם בדרך הנכונה, ומגביל ומגדיר את כח המדמה שלא ירד מן הדרך הנכונה, משא"כ בעת השינה, שכח השכל אינו פועל פעולתו, אזי מתגבר כח המדמה, עד שיכול לחבר שני הפכים בבת אחת.

ודוגמתו בעבודת ה' — בדוגמא שלמעלה, דכתיב "עורה למה תישן הוי", שכאשר הוא ית' "ער" כביכול, אזי נראית מעלתם של ישראל כפי שהם ברום המעלה, ואילו הצד שלעו"ז הוא בשפל המצב, ועד"ז בנוגע לבני ישראל, שכאשר אינם במעמד ומצב ד"אני ישנה (בגלותא, ורק) ולבי ער", אלא כל מציאותם היא במעמד ומצב ד"ער", אזי כללות עבודתם בקיום התומ"צ היא בשלימות, כיון שהמוחין שבראש פועלים פעולתם — החל מהענין ד"שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה", שמתבונן ורואה במציאות הבריאה את הקב"ה, ובמילא, לא שייך שמציאות הבריאה תעביר אותו מן הדרך הנכונה.

— האפשרות להסית יהודי לענין בלתי-רצוי אינה אלא מבחוץ הימנו, שכן, מצד עצמו רוצה כל יהודי לקיים רצון ה', אלא ישנם ענינים שאינם שלו, שלכן נקראים בשם "סטרא אחרא", להיותם מצדו האחר של יהודי, שנטפלים אליו ("זיי טשעפען זיך צו אים") ורוצים להעבירו מן הדרך הנכונה:

אמנם, כששכלו ער ומתבונן כו', אין שום דבר יכול לבלבלו מעבודת ה' ולא עוד אלא שמנצל את הדבר המבלבל גופא לתוספת כח והתאמצות יתירה בעבודת ה' —



כהדוגמא שהובאה באגה"ק מצוואת הריב"ש: "כגון נכרי המדבר ומבלבלו בתפלתו", שמתבונן "מה זאת עשה ה' לו, אין זאת כ"א כדי שיתגבר ויתאמץ יותר בתפלתו... מענין זה עצמו כשישים אל לבו ויתבונן ענין ירידת השכינה כביכול... בבחי' גלות... כדיבור נכרי זה המדבר דברים המבלבלים עבודת ה' כו"ל".

לג. ויש להוסיף דוגמא לזה — בנוגע לענין ד"שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" גופא:

דוגמא לניצול
דבר המבלבל
בעבודת ה'

חסידים מספרים שפעם בזמן הצמח-צדק גזר ניקאלאי — בין שאר הגזירות — שלא יחבשו כובע עגול (כמו "יארמולקע" גבוהה), אלא כובע בעל מצחי' (הנקרא "דאשיק" או "קאזיראק") שבולטת מלפנים. ואמרו, שזוהי גזירה מצד הקליפה, שרצונה להעלים ולהסתיר על הענין ד"שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה", שכן, המצחי' מונעת לשאת את העיניים ולראות את השמים.

— אינני יודע אם ניקאלאי ידע אז אודות חסידים, אינני יודע אם מאורע זה הי' קודם הרדיפות או לאחר הרדיפות וכו', אבל בכל אופן, אצל חסידים לא הי' ספק שזהו העלם והסתר על הענין ד"שאו מרום עיניכם", ובמילא ידעו שצריכים להלחם נגד זה. —

מה עשו חסידים — בהיותם פקחים ("חסידים זיינען דאך קלוגע") — חבשו את הכובע כשהמצחי' מכוונת לצד העורף...

ותוכן הסיפור, שבהפיכת המצחי' לצד העורף — במקום ללחום נגד המצחי' עצמה, להסירה מהכובע, ולישב במאסר בשביל זה — הראו חסידים שיכולים לנצל את ההעלם וההסתר גופא, שבמקום להסתיר על הקדושה ח"ו, יסתיר על הענינים שבבחי' אחוריים דקדושה, "כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאוו", שהם הענינים דלעו"ז, ואילו בצד הפנים נשאר מקום פנוי בשביל "שאו מרום עיניכם (ובמילא) וראו מי ברא אלה".

וזוהי הנקודה היסודית בהדרך שיסד הבעש"ט לכל בני ישראל, כפי שנתפרשה בארוכה ע"י נשיאי חב"ד, ותוכן הדברים בנקודה אחת — שאצל יהודי צ"ל מונח ש"כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה... לצוות לזה", ו"אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", ובמילא, יודע הוא בוודאות ללא כל ספק, שכל מאורע בעולם, הוא, באחד משתי פנים: סיוע לקדושה, או סתירה לקדושה שצריך להפכה לסיוע לקדושה (כדברי אדה"ז באגה"ק הנ"ל).

אלא, שצריך לידע שדברים אלה מכוונים אליו בנוגע לפועל ממש ("דאס מיינט מען אים אין פועל ממש")!... — אין זה רק ענין טוב ויפה שכתוב בספרים, ושייך בשביל השני או השלישי, ובשביל א' שנמצא "מעבר לים", אלא, ענין זה "לא נברא



אלא בשביל זה" — בשבילו, ובמילא, כל מאורע שקורה לו ביום זה, לפני חצי שעה ולפני רגע אחד, צריך לנצל לסיוע בעבודת ה', ובראותו ענין של העלם והסתר, עליו להפכו, כאמור, להפוך את המצחי' לצד העורף, ואילו מצד הפנים יהי' אצלו "שאו מרום עיניכם", ואז מובטח הוא שיקויים אצלו "וראו מי ברא אלה".

כאשר הוא 'ער',
הוא איש השלם
בתורה ומצוות,
והוא שבשמחת
ביה"ש נשלל
טעם שינה

לד. אמנם, כל זה הוא כאשר שכלו ער, ואינו נמצא במעמד ומצב ד"אני ישנה בגלותא".

וכאמור (לעיל ס"ג), "רק גופותינו ניתנו בגלות. . אבל נשמותינו לא נמסרו לגלות", ובמילא, כאשר הנשמה מושלת ושולטת על הגוף (ולא להיפך ח"ו), הרי הוא "בן חורין", כמארז"ל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" — "עוסק" דייקא, כמו בעל-עסק שגם על משכבו בלילות מהרהר ("רעיוןך על משכבך סליקו") אודות עניני העסק, כיצד ינהל את העסק למחרת שיהי' כדבעי, ודוגמתו בלימוד התורה, שגם לאחר שסוגר את הספר, ממשיך להרהר אודות הענינים שעדיין לא נקלטו או לא תורצו אצלו, ומתכוון להמשך לימודו למחרת — או אז נעשה הוא "בן חורין" אמיתי, שאינו שייך לגלות, ובמילא, אינו שייך גם לשינה.

וזהו החידוש של שמחת בית השואבה — שגם לאחר גמר עבודת היום, לאחר הקרבת התמיד של בין הערביים, לא הי' מקום לענין של שינה, ולא רק אצל גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה, יהודים ששייכים ל"כוונות", ל"השכלה", ללימוד התורה בשופי ולקיום המצוות בהידור, אלא גם אצל כל העם האנשים והנשים וכן ילדים שהיו באים לראות ולשמוע — גם אצלם פעלה שמחת בית השואבה שלילת השינה במשך כל ימי חג הסוכות, ביום א', ביום ב' וכו'.

— מלבד יום השבת, שכן, השינה דשבת, "שינה בשבת תענוג", היא לא באופן שנפש הבהמית סוחבת ומושכת אחרי' את הנפש האלקית, אלא באופן שנפש האלקית יחד עם נפש הבהמית נחים מעניניהם, כיון שזהו יום ש"בו שבת מכל מלאכתו", ואז גם גשמיות העולם (לא רק רוחניותו) עולה למעלה, כפי שמביא הצמח-צדק בדרך מצוותיך מדברי אדמו"ר הזקן בנוגע לאכילה ושתי' דשבת, ש"נפרד הטוב שבנוגה מן הרע. . ונשארים רק טוב" (שלכן "פרש שבתכם לא קאמר").

וכאשר יהודי נמצא במעמד ומצב שבמשך כל ימות החול לא שייך אצלו ענין של שינה, כך, שפעולת המוחין בהענין ד"שאו מרום עיניכם וראו גו"י היא בשלימות, ובמילא, הרי הוא איש השלם בתומ"צ — לא יפלא שנעשה מזה שמחה גדולה ביותר, באופן ד"קיימא סיהרא באשלמותא", עד ש"מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו".



לה. ובפרטיות יותר — פעולת שמחת בית השואבה היא בשלילת "טעם שינה" (שבשינה ע"ד הרגיל), כי אם באופן ש"מנמנמי אכתפא דהדדי".

ובהקדמה — שהחילוק בין שינה ע"ד הרגיל ל"מנמנמי אכתפא דהדדי" הוא הן בחיצוניות והן בפנימיות:

בחיצוניות — ששינה ע"ד הרגיל היא באופן של שכיבה, שאז הראש והרגל הם — לפי ערך — בגובה שווה (משא"ב בשעה שעומד או אפילו יושב, שהראש הוא למעלה מהגוף והרגל), ואילו "מנמנמי אכתפא דהדדי" הוא באופן שהראש למעלה והרגל למטה.

ובפנימיות — ששינה ע"ד הרגיל היא באופן שבאותה שעה מנותק הוא מלימוד התורה, משא"כ ב"מנמנמי אכתפא דהדדי" — הרי אמרו "היכי דמי מתנמנם . . נים ולא נים תיר ולא תיר . . לא ידע אהדורי סברא (אם צריך ממנו דבר שצריך הרהור אינו יודע לומר בעוד שמתנמנם), וכי מדכרי לי' (כזה שמעת) מדכר", היינו, שגם בשעה שמנמנם יש לו שייכות לתורה.

וזוהי ששמחת בית השואבה שוללת רק שינה ע"ד הרגיל — שלא תהי' שינה שבה (א) הראש והרגל שוים, היינו, שהראש (שכל) אינו שולט על כל הגוף, (ב) ובאותה שעה מנותק ח"ו מלימוד התורה, ובמילא חסר גם בענין המעשה (שהרי גדול תלמוד שמביא לידי מעשה):

אבל שינה באופן ד"מנמנמי אכתפא דהדדי" — שהראש נשאר למעלה, והרגל יודע שמקומו למטה ותפקידו למלא רצון הראש, ובעת מעשה אינו מנותק מלימוד התורה — שינה כזו היא "ללא אחריות", שכן, שינה כזו היא רק מוסיפה כח לעבודת יום המחר.

וזוהי הנקודה היסודית שפועלת שמחת בית השואבה על כל השנה כולה — שבמשך כל השנה כולה תהי' השינה שלו כדבעי.

דהנה, איתא במשנה "אדם מועד לעולם . . בין ער בין ישן", כי, כאשר קורה ענין בלתי-רצוי בעת השינה, ה"ז הוכחה שבהיותו ער הי' במצב בלתי-רצוי, היינו, שלא שכב לישון כדבעי, ובמילא, הברירה בידו לשכב לישון כמו יהודי ("זיך לייגן שלאפן ווי א איד"), ואז, גם בעת השינה לא יזיק לא לאחרים ולא לעצמו,

ויתירה מזה — ש"עובד את ה' . . אפילו בשעה שהוא ישן . . נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא" (כמ"ש הרמב"ם), כך, שהשינה היא לא שינה של חול, אלא שינה של שבת ("א שבתדיקער שלאף"), ובלשון המדרש שבעת השינה עולה הנשמה למעלה ושואבת חיים,

שמחת ביה"ש
פועלת על כל
השנה שתהא
השינה כדבעי-
מנמנמי אכתפא
דהדדי, וע"ז
מתבטל ענין
הגלות



ובכח החיים ששואבת בשמחת בית השואבה על כל השנה כולה, ועד"ז בכל לילה על היום שלאחריו — ניתוסף חידוש בעבודת ה', 'חדשים לבקרים', שאינו מסתפק במה שהשיג אתמול, אלא הולך וממשיך הלאה, "מעלין בקודש", ומתקדם עוד מעלה ומדריגה קרוב יותר אל האמת ("נאך א טרעפל צוגעקומען נענטער צום אמת"), וכך במשך כל היום, בהיותו ער, הולך ומתעלה בעילוי אחר עילוי בפרד"ס התורה, כפי שרש נשמתו (כמבואר בתניא), אשר, רק באופן כזה ביכלתו של יהודי לעבור ("דורכגיין") את עולמו ולקיים רצון הבורא.

ואז מתבטל כללות הענין ד"אני ישנה בגלותא" אצל כללות בני ישראל — ע"י הקדמת הגאולה הפרטית בד' אמות שלו, שנעשה יהודי שלם שעובד את ה' תמיד, בין ער בין ישן, ועד שעבודתו היא למעלה מן הדעת, כמבואר באגה"ק ש"לכן משיח בא בהיסח הדעת לכללות ישראל".

לו. עפ"ז יש לבאר את דברי אדמו"ר האמצעי (ואולי זהו לשונו של אדמו"ר הזקן) בסוף שער התקיעות — "ויבא משיח במהרה בימינו אמן":

ובהקדמה — שהשורות האחרונות שבדרוש זה (לאחרי שמבאר פרטי הענינים דתק"ש) הם הוספה שע"פ שכל אינה מוכרחת להבנת כל הענין — שמדבר שם אודות תכלית הביורורים, ומסיים ש"לא יתארך זמן בירורים כ"כ ויבא משיח במהרה בימינו אמן".

ויש לומר הרמז בזה:

תוכן הענין דתקיעת שופר הוא — כמ"ש הרמב"ם ש"רמז יש בו, כלומר, עורר ישנים משנתכם וכו'".

ולהעיר, שענין זה מתאים גם עם המבואר בספרי קבלה שהענין דתק"ש מעורר למעלה ממצב של דורמיטא ("מ'דארף אויפוועקן למעלה"), ובמילא, ה"ז מעורר משינה גם למטה.

ובהתאם לכך הסיום דשער התקיעות הוא בענין ביאת משיח — דכיון שתק"ש מעוררת מהשינה, ומתבטל המצב ד"אני ישנה בגלותא", אזי "יבוא משיח במהרה בימינו".

ומזה באים לשמחה הכי גדולה — שמחת הגאולה השלימה, לאחרי ש"באלין מאני קרבא (ד' המינים) . . נצחין דינא" (כמ"ש בתקו"ז), "אינון נצוחי"א", נצחון לא רק במלחמה הפרטית עם הלעו"ז שלו, אלא גם במלחמה הכללית דצד הקדושה עם צד הלעו"ז, ויוצאים בנצחון גמור אל הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו. (..)

תקיעת השופר
מעוררת
מהשינה
ומביאה לביטול
הגלות וביאת
המשיח



ליל ה' דחג הסוכות, ה'תשנ"ב

בלתי מוגה

ד. ועוד ועיקר — הרי פסק-דין המשנה הוא ש"לא המדרש עיקר (לא דיבור ולא מחשבה) אלא המעשה" הוא העיקר, שעיקר כל הענינים הוא במעשה בפועל דוקא. ובענינו — לכל לראש בנוגע לענין שהזמן-גרמא ביום זה, וביום זה גופא — בזמן הלילה, שזהו הזמן המיוחד לשמחת בית-השואבה.

ובמיוחד בלילה זה כאשר זוהי הפעם החמישית, מכיון שנמצאים בחוץ-לארץ ובגלות, וממילא לא שייכים עניני הגזירות שהיו בזה בזמן הבית, כך שחגגו שמחת בית השואבה כבר בלילה הראשון, ואח"כ בלילה השניה שלישי ורביעי, עד ללילה הזה בפעם החמישית —

וממילא השמחה צריכה להיות באופן כזה, שכל אחד מכל הנמצאים כאן מראה בעצמו דוגמא חי' לכולם, שניכר בשמחתו שלא רק שהוא משתתף בשמחה, אלא הוא משתדל בזה, ובהשתדלות גדולה עד כדי כך, שבכמה מקומות כשאינן מישוהו אחר שיכול לנהל את השמחה, נעשה הוא ה"מנהיג" בשמחה, ללא שהיות!

וכידוע הפסק דין בכיוצא באלה, ש"העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו ולא יהא סרבן באותה שעה". דמכיון שנמצאים כבר באמצע הענין, לאחרי התחלת התפילה ע"י כל הציבור, ועליו הוטל להמשיך בזה, ולדאוג לכך שלא יהי' הפסק, הרי "באותה שעה" "לא יהא סרבן" — שאין לו לחכות עד שיתחננו אליו, בטענה שאין זה לפי כבודו, כבוד תורתו וידיעותיו וכו' — "להדחף" להיות המנהיג ("ער זאל זיך אנשלאגן")!

ומזה מובן לענינו — שמחת בית-השואבה, דמכיון שזהו ענין שהותחל כבר, והולך ונמשך כבר כמה ימים, ונמצאים כבר ביום החמישי (אשר "חמשה" מורה גם על ענין השלימות), הרי "באותה שעה" — "לא יהא סרבן", אלא אדרבה — עליו לגשת מיד לענין, ולדאוג שיהי' לכך המשך.

ובודאי ערכו כבר שמחת בית-השואבה בכל המקומות, ובפרט — במקום זה ובמקומות הסמוכים. כולל גם במקומות סמוכים אלו שבכדי להגיע אליהם צריכים לנסוע — שהרי נמצאים אנו עתה בזמן שנסיעה (בכלל) מותרת, ובמילא כשמדובר על נסיעה לדבר מצוה, הרי גם הנסיעה נעשית חלק מן המצוה (ולא רק 'מותרת').



ואדרבה, גם הנסיעה כשלעצמה היא מצוה — "הוי רץ למצוה"!

ועאכ"ו כ כשבכדי להגיע למקום מסויים זקוקים למכונית ("מאשינעס און אווטאמאבילן וכיו"ב"), שבכגון זה ה'ריצה' היא ביתר שאת ויתר עוז, כיון שהוא מסתייע גם ברכב שלו, או ברכב של חברו המשתתף עמו ביחד.

ה. ועוד ועיקר — אפילו כשמאיזו סיבה שתהי' יכול הוא לפעול בשמחת בית-השואבה בגלוי רק באופן של "שותפות" — צריך הוא להיות הרוח החי' בשמחה. ואף שהעומד-בראש הוא "יהודי אחר" ("אן אנדערער"), הרי לאמיתתו של דבר, אין זה יהודי "אחר" אלא "אחיו כמותו", ועד לאופן ד"ואהבת לרעך כמוך", שזה הוא הוא עצמו! ובמילא, ודאי שלא יתרעם ("וועט ער ניט פאראיבל האבן") כשיראה שיהודי שני מתנהג כבעל-הבית ("בשעת ער זעט אז מ'פראוועט בעה"ב'שקייט").

ועוד והוא העיקר — לא מבקשים ממנו שינהיג בעה"ב'שקייט ("ער זאל פראווען בעה"ב'שקייט") באופן של בעה"ב, כנהוג במנהג בעלי-בתים; תובעים ממנו שינהיג בעה"ב'שקייט לפי הבעה"ב'שקייט של הקב"ה — שזהו הענין דהפצת היהדות, והפצת התורה ומצוותי'.

ובפרט שכאמור, ענין זה קשור במיוחד עם אהרן הכהן האושפיזא דיום זה שכלל בעבודתו את שני הענינים: מצד אחד, הוא הי' "כהן משרת לא-ל עליון", וכפי שאומרים בארוכה ביום הכפורים דאזלינן מיני' על-דבר עבודתו בתור כהן גדול בבית המקדש; וביחד עם זה, הי' אהרן "אוהב" — ובדיוק — "את הבריות"!

ועד שפעל בהם "ומקרבן לתורה", שהדיוק בזה הוא — לא שקירב והוריד את התורה מעניני' ומגדלותה אליהם, ח"ו, אלא העלה אותם למעלת התורה. דמכיון שמדובר ביהודי, הרי דבר ברור הוא, שכשידברו אתו בדרכי נועם ובדרכי שלום ובדרכי אהרן — ודאי יתקבלו אצלו, ואצל כל יהודי, ועד לכל בני ישראל — כל עניני התורה,

ובפרט — שמחה של תורה, כשמחת בית-השואבה!

ועוד ועיקר — שהזמן מסייע בכל זה, בעמדנו בזמן דיו"ט בכלל, וביו"ט גופא — הרי זה היו"ט ד"חג האסיף", שבו אוספים ומקבצים את כל עניני העבודה. ובחג האסיף גופא — הרי זה כבר היום החמישי, שאז נעשה הרוב כאמור — לא רק דשבעת ימי הסוכות, אלא כולל גם היום השמיני-עצרת, וממילא גם שמחת תורה.

ו. ועוד — והוא העיקר — שע"י שמקשרים את כל זה עם ענין הצדקה (שהיא סגולה לכל המצוות), הרי זה מזרז את הגאולה מכל ענין הגלות, עאכ"ו כ מהגלות בענינים הפרטיים — שיהדותו של כל א' נמצאת בו באופן גלוי, בכל הפרטים



ופרטי פרטים, שאז כל הענינים נעשים בשמחה ובטוב לבב, ובאופן דהלוך והוסיף ואור!

ועד שעשיית כל ענין היא באופן שעי"ז הוא פועל את פעולת כל התורה ומצוותי — כפסק-דין הרמב"ם, שע"י "מצוה אחת" הרי הוא 'מכריע את הכף' כולה! וממילא — "מיד הן נגאלין", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ואזי ממשיכים את שמחת בית-השואבה "בנערנו ובזקנינו . . בבנינו ובבנותינו", האנשים הנשים והטף — בארצנו הקדושה, ושם — בירושלים עיה"ק, ובה גופא — בעזרה שבבית המקדש,

וכמסופר בארוכה בברייתא (ומובא בש"ס) ששמחת בית השואבה שבעזרה היתה באופן ד"לא טעמנו טעם שינה"

ועד — והוא העיקר — שזה 'מכריע את הכף', ותיכף ומיד באה הגאולה האמיתית והשלימה,

וממשיכים בזה — ב"מקדש אדניי כוננו ידיך".

*

[אח"כ נתן כ"ק אדמו"ר שליט"א לכאו"א מהנאספים שיחיו שטר של דולר לתת אותו (או חילופו) לצדקה].





לפנינו שתי שיחות מהותיות על היום האחרון דחול המועד סוכות -
'הושענא רבה', אשר הוא גם הלילה האחרון של שמחת בית השואבה.
השיחה השניה, שיחה מפורסמת, אותה אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א על
סטענדר התפילות בבימתו בליל הושענא רבה, ומדבר בכאב - ואף נקטעו
הדברים בבכיות - על כך שנמצאים עדיין בזמן הגלות ועדיין לא הגיע
הגאולה האמיתית והשלימה.





שיחת ליל הושענא-רבה ה'תשמ"ו – לאחרי תפלת ערבית

בלתי מוגה

א. כ"ק אדמו"ר שליט"א הכריז "גוט מועד", וכל הקהל אחריו — ג"פ. אח"כ התחיל לנגן "ושמחת בחגך".

מעלת ליל
הושע"ר מצד ג'
ענינים

ב. בשמחת בית השואבה דלילה זו — ליל הושענא-רבה — ישנה מעלה מיוחדת, הן מצד כללות הענין דחג הסוכות, והן מצד הענין הפרטי דיום זה:

א) מצד כללות הענין דחג הסוכות — להיותו סיום וחותם חג הסוכות, כולל סיום וחותם שמחת בית השואבה שבחג הסוכות, ומכיון ש"הכל הולך אחר החיתום", נמצא, שביום זה נעשה גמר ושלמות כללות הענין דשמחת בית השואבה.

ב) מצד ענינו הפרטי של יום זה (ענין חדש שאינו בשאר ימי הסוכות) — (1) העילוי המיוחד ד"הושענא-רבה", (2) היותו ערב (והכנה ל) "שמיני-עצרת", אשר, מעלתו הפרטית של יום זה (הוש"ר, וערב שמע"צ) מוסיפה עילוי בכל עניני היום, כולל ובמיוחד — שמחת בית השואבה, כדלקמן.

ג. עפ"ז מובן גודל מעלת השמחה — שמחת בית השואבה — דלילה זו:

השמחה בלילה
זה- מצד היותו
הסיום של
שמחת בית
השואבה

לכל לראש — מצד היותו סיום וחותם כללות הענין דשמחת בית השואבה דחג הסוכות, שכן, יום השביעי דסוכות הוא יום האחרון דניסוך המים (שהרי ניסוך המים הוא רק בשבעת ימי החג, ולא בשמע"צ), ובמילא, ההכנה לזה (שעל ידה ניתוסף עילוי במצוה, מצד כללות הענין ד"למעשה ידיך תכסוף") ע"י שאיבת המים, באופן ד"ושאתם מים בששון", בלילה שלפניו, היא — סיום וחותם כללות הענין דשמחת בית השואבה, ומכיון שכן, צריכה להיות שמחה גדולה יותר מבכל שאר הלילות שלפנ"ז.

כלומר: למרות גודל העילוי דשמחת בית השואבה בכללותה, עד שאמרו חז"ל "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו", ובזה גופא — באופן של הוספה מלילה לילה (כמדובר בארוכה בלילות שלפנ"ז), הנה, בבוא הלילה האחרון דשמחת בית השואבה, יש להוסיף עוד יותר בשמחת בית השואבה, בריבוי הכי מופלג.

וענין זה — הוספה בריבוי הכי מופלג — מודגש גם בתוכנו הפרטי דיום זה, הושענא-רבה, וערב שמיני-עצרת:



הושענא-רבה: השם "הושענא-רבה" — מורה על ענין של ריבוי והוספה, כלומר, גם כאשר מדובר אודות עניני עבודה שכבר התנסו בהם, ולא רק שהתנסו בהם, אלא שעשאוים בפועל ממש, ולא רק פעם אחת, אלא ג' פעמים — אעפ"כ, שייך להרבנות ("רבה") ולהוסיף בזה עוד יותר, עד לריבוי באופן של בלי-גבול, שכן, כל עניני קדושה, תורה ומצוותי, קשורים עם הקב"ה, שהוא אין-סוף, ובמילא, יכולים וצריכים להוסיף בהם בריבוי הכי מופלג, בלי-גבול.

הוספה
בשמחה מצד
ענינו הפרטי
של הושע"ר-
בלי גבול

ושמיני-עצרת: ידוע ששמע"צ הוא כנגד יוסף, שענינו — הוספה, וכאמור, ענין ההוספה הוא באופן תמידי, עד אין-סוף, בלי-גבול.

שמיני עצרת
ענינו הוספה
בלי גבול

ומוכן, שהענין ד"רבה" (הושענא-רבה) וענין ה"הוספה" (ערב שמע"צ שכנגד יוסף) נפעל בכל עניני היום, כולל — שמחת בית השואבה.

ויש להוסיף, שבקשר לשמחת בית השואבה ישנה הדגשה יתירה בענין הריבוי וההוספה — מפני שייכותה המיוחדת להוש"ר ושמע"צ:

איתא בזהר (שנהגו לאמרו ב"תיקון ליל הוש"ר") שהוש"ר קשור עם ענין המים, וכמודגש גם בתפלות המיוחדות דהוש"ר שבהם מזכירים ע"ד ענין המים.

הקשר בין
שמחת בית
השואבה,
הושע"ר
ושמע"צ-
'מים'

וגם שמע"צ קשור עם ענין המים — שהרי בשמע"צ אומרים "תפלת גשם", ואז מתחילים להזכיר גבורות גשמים.

וזהו הקשר המיוחד דהוש"ר ושמע"צ לשמחת בית השואבה — שהרי גם שמחת בית השואבה קשורה עם ענין המים, שכן, "כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים. . . ושאתם מים בששון". ולכן, ענין הריבוי וההוספה דהוש"ר ושמע"צ מודגש במיוחד בנוגע לשמחת בית השואבה.

ובפרט כאשר שמחת בית השואבה נערכת במעמד רבים מישראל יחדיו, "ברוב עם הדרת מלך" — אזי מודגש עוד יותר הענין ד"רבה", ריבוי והוספה בלי-גבול.

ד. והנה, שמחה נעלית זו — עם היותה באופן של ריבוי והוספה בלי-גבול, מ"מ, נמשכת היא למטה מטה בפועל ממש.

השמחה
נמשכת מטה
מטה

וגם ענין זה מודגש בתוכנו הפרטי דיום זה — הוש"ר ו(ערב) שמע"צ:

ענינו של שמע"צ הוא — הקליטה דכל עניני חג הסוכות, ולפנ"ז — ר"ה ויוה"כ"פ, כידוע שראש-השנה הוא באופן ד"בכסה" (כיסוי והעלם), והגילוי הוא — "ליום חגיגנו", בחג הסוכות. אמנם, הגילוי ד"סוכה" הוא באופן של מקיף בלבד, וגם לאחרי העבודה דנטילת ד' מינים להמשיך את המקיף דסוכה באופן פנימי (ע"י הנענועים כנגד הלב, אשר, "לבא פליג לכל שייפיץ", בכל מציאותו של האדם, ועי"ז — בחלקו בעולם, עד לעולם כולו) — אין זה עדיין באופן של קליטה בפנימיות

שמע"צ
(וההכנה לזה
בהושע"ר)-
קליטה
בפנימיות



ממש, עד ל"שמיני-עצרת", שבו נפעלת הקליטה בפנימיות ממש.

וההכנה לזה — בהוש"ר (ערב שמע"צ), שבו נפעל הענין דקבלת "פתקין טבין" ("א גוטן קוויטל"), ובפשטות — סיום וגמר הכתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, בני חיי ומזוני רויחא, בגשמיות וברוחניות גם יחד, וכל שאר הברכות האמורות, עד לברכות שלמעלה מאמירה כתיבה וחתימה כו'. ונמצא, שבהוש"ר מתחילה הקליטה בפנימיות דשמע"צ.

[ולעיר, שמצינו בזהר ב' לשונות (=אופנים) בנוגע לזמן דקבלת "פתקין טבין" — בהוש"ר, או בשמע"צ, והביאור בזה — כמוכן ע"פ האמור — שהקליטה דשמע"צ היא ביחס לענינים שנפעלו ע"י עבודת ההכנה ביום שלפניו, הושענא-רבה].

ונמצא, שגם בהוש"ר ושמע"צ מודגשים ב' קצוות הנ"ל — "רבה" ו"הוספה" (בלי-גבול) מחד גיסא, ולאידך גיסא — באופן של המשכה למטה מטה בפועל ממש, בעוה"ז הגשמי, בטוב הנראה והנגלה, עד שיכולים לממש זאת בידיים ממש.

*

ה. ענין הנ"ל — המשכת בלי-גבול ("רבה") למטה מטה (קליטה בפנימיות, עד לבחי' העשי' ממש) — מודגש גם בענינים של ה"אושפיזין" דלילה זו, דוד המלך ואדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע:

דוד המלך:

ענינו של דוד המלך הוא — שהי' מחבר תורה שלמעלה בהקב"ה, כלומר, שהמשיך בחי' איך-סוף בתורה.

והענין בזה:

התורה — "ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים". ומזה מובן גם בנוגע למצוות התורה, ואדרבה: מכיון ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", היינו, שהגדלות תלמוד ניכרת ומתבטאת במעשה המצוות דוקא, נמצא, שהענין ד"ארוכה גו' ורחבה גו'" מודגש במצוות יותר מאשר בתורה.

אמנם, הענין ד"ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים" הוא סוכ"ס בגדר של "מדה" שיש בה אורך ורוחב ("ארוכה גו' ורחבה"): וישנו ענין נעלה יותר — המשכת בחי' איך-סוף בתורה, שע"ז נעשית למעלה מכל גדר "מדה" דאורך ורוחב.

וענין זה נפעל ע"י דוד המלך — שהמשיך בחי' א"ס בתורה שלמעלה, היינו,



לא רק בתורה כפי שנמשכה למטה, אלא גם כפי שהתורה היא בשרשה למעלה — מחבר תורה שלמעלה בהקב"ה.

והכח לזה — מכיון שהשורש דנש"י הוא למעלה משרש התורה:

איתא בתנא דבי אליהו "שני דברים קדמו לעולם, תורה וישראל, ואיני יודע איזה מהם קודם", וממשיך, "ואני אומר" — [כלשון הרגיל בתדב"א, לשון שלא מצינו דוגמתו בשאר ספרים, ואין כאן המקום להאריך בזה, כי אם, לעורר על הדבר, באופן ד"תן לחכם ויחכם עוד"] —

כלומר, אליהו הנביא — "מבשר טוב", מבשר הגאולה, כפי שאומרים ב"הושענות" דהוש"ר: "קול מבשר מבשר ואומר", הבשורה דביאת דוד מלכא משיחא — אומר, ש"ישראל קדמו", "מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר", אפילו למחשבתה של תורה, וראי' לדבר — שהתורה עצמה אומרת "דבר אל בני ישראל", "צו את בני ישראל".

וזוהי פעולתו של דוד המלך — שהעלה את שורש התורה לשרשן של ישראל (שלמעלה מהתורה) בעצמותו ית', אשר, עי"ז המשיך את העצמות בתורה.

וביחד עם גודל העילוי וההפלאה דדוד המלך שהמשיך בחי' א"ס בתורה שלמעלה — הרי ענינו של דוד המלך הוא ספירת המלכות, שעל ידה נפעל ענין ההתהוות דכל סדר השתלשלות, כפי שמבאר אדמו"ר הזקן (בארוכה — לפי ערך) בספר תניא קדישא בפירושו הכתוב "מלכותך מלכות כל עולמים", החל מעולמות הכי עליונים, עולמות הא"ס, עד לעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו,

ואדרבה: עיקר העילוי הוא בעוה"ז התחתון דוקא, שכן, עולמות הכי עליונים, אפילו עולמות הא"ס, הם גם בגדר "עולם", מלשון העלם והסתר (כמוזכר גם בהתוועדות שלפנ"ז), ובלשון התניא: "להם ירידה מאור פניו ית'", ואילו ענין העלי' הוא — בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו, שבו נעשית דירה לו ית', דירה למהותו ועצמותו ית', כביכול, בדוגמת הדירה כפשוטה, שבה מתגלה מהותו ועצמותו של האדם הדר בדירה זו.

ונוסף לזה, גם הגאולה העתידה — כאשר תושלם הכוונה דדירה בתחתונים — קשורה עם דוד המלך, כפס"ד הרמב"ם בסוף הלכות מלכים ומלחמותיהם, בפרקים שה"כותרת" שלהם (בדפוסים הראשונים) היא "הלכות . . מלך המשיח", יעמוד מלך מבית דוד כו", נשמה בגוף בעוה"ז הגשמי.

וכאמור, בהוש"ר ישנו הענין דבשורת הגאולה — "קול מבשר מבשר ואומר", "קול צמח איש צמח שמו, הוא דוד בעצמו, מבשר ואומר".

ענין זה נעשה ככח זה שישאל הם למעלה מהתורה

בדוד המלך ישנם ב' קצוות- המשכת אוא"ס, ולאורך ספירת המלכות

עיקר העילוי דהמשכת אוא"ס הוא בעולם הוה

הקשר של דוד המלך עם הגאולה



ונמצא, שאצל דוד המלך — האושפיזא דלילה זו — ישנם ב' קצוות: המשכת בחי' א"ס בתורה שלמעלה, ענין של בלי-גבול — מחד גיסא, ולאידך גיסא — המשכה וגילוי עד למטה מטה ממש, בעוה"ז התחתון.

[ולעהיר, שדור המלך הוא "בר נפלי", היינו, שאין לו מציאות בפ"ע, מכיון שכל מציאותו אינה אלא המציאות דלמעלה; וביחד עם זה — "חיים . . נתת לו", חיים כפשוטם בעוה"ז הגשמי].

ו. וכמו כן בנוגע לאושפיזא החסידי — אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע:

מעניניו העיקריים של אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — "פוצו מעינותיך חוצה", כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהתייסדות ישיבת "תומכי-תמימים", ישיבה שבה לומדים נגלה דתורה ופנימיות התורה באופן ד"תורה אחת", "תמימה".

וענין זה — החיבור דפנימיות התורה עם נגלה דתורה — הוא ע"ד ובדוגמת פעולתו של דוד המלך לחבר תורה בהקב"ה, המשכת אלקות — איך סוף — בתורה.

ונסף לזה:

ידועה הכרזת אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בשיחתו הידועה [אשר, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, חזר והכריז את הדברים, וצוה להדפיסם ולפרסמם] "כל היוצא למלחמת בית דוד" (ה"אושפיזא" דהוש"ר), ונקודת הדברים — שתלמידי תומכי-תמימים הם "חיילי בית דוד", שתפקידם להלחם נגד אלו "אשר חרפו עקבות משיחך", ע"י גילוי האור דמשיח בן דוד — הפצת המעיינות חוצה, אשר, עי"ז פועלים ביאת דוד מלכא משיחא, וכסיום הכתוב (ד"אשר חרפו עקבות משיחך") — "אמן ואמן", דקאי על גמר הנצחון בפועל ממש, ובאופן נצחי, גאולה שאין אחרי גלות.

וכל זה נמשך ומתגלה בפועל ממש, בעולם העשי' כפשוטו, עד שיכולים למשש זאת בידיים — שכן, בין היעודים דלעתיד לבוא מודגש הענין ד"ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גו'".

ונמצא, שגם אצל האושפיזין דלילה זו מודגשים ב' קצוות הנ"ל — ענין של בלי-גבול, והמשכתו עד למטה מטה.

(..) ט. והנה, ענין הנ"ל — שאמיתת הענין דבלי-גבול ("רבה") נמשך ומתגלה בתחתונים דוקא — מודגש במיוחד בר"ה, ועוד יותר — בהוש"ר ושמע"צ, כדלקמן.

וביאור הענין:

חיבור חסידות ונגלה, ע"ד המשכת א"ס בתורה

נוסף לזה - ענינו הבאת הטאולה בפועל, המשכת א"ס מטה מטה

הענין דהמשכת בלי גבול למטה מודגש בר"ה

ענינו של ר"ה הוא — התהוות העולם וכללות סדר השתלשלות, כמ"ש "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון". ונמצא, שבר"ה ישנה הדגשה מיוחדת בנוגע לכללות ענין ההתהוות — החיבור דיש הנברא עם יש האמיתי, עד לשלימות הכוונה דכל סדר ההשתלשלות — דירה לו ית' בתחתונים.

בר"ה ישנו תכלית הכוונה- דירה בתחתונים

ויש להוסיף, שבר"ה מודגש העילוי דעבודת המטה, אשר, עי"ז פועלים עילוי גדול יותר לגבי מה שנמשך מלמעלה:

הטעם שר"ה נקרא "זכרון ליום ראשון" הוא — מפני שאין זה כמו "יום ראשון" ממש, שכן, ביום ראשון ממש היתה ההמשכה מצד כי חפץ חסד הוא, טבע הטוב להטיב (כפי שמבאר אדמו"ר האמצעי בד"ה אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ), ואילו עכשיו, אין זה אלא באופן ד"זכרון ליום ראשון", היינו, עי"ז שישאל מזכירים לפניו ית' את החסד שהי' בהתחלת הבריאה — אזי פועלים שהמשכה זו תומשך עוד הפעם.

ההמשכה בר"ה היא עי" ישראל, ולכן נעלית יותר מההמשכה שבתחילת הבריאה

ובעומק יותר — שהענין ד"זכרון ליום ראשון" הוא למעלותא, כלומר, אין הכוונה שהפעולה עכשיו היא באופן של ירידה לגבי "יום ראשון", אלא אדרבה — עי" עבודתם של ישראל פועלים את ההמשכה באופן של עילוי והוספה לגבי ההמשכה ד"יום ראשון" שהיתה מצד כי חפץ חסד הוא, טבע הטוב להטיב.

וטעם הדבר — מפני גודל מעלתם של ישראל, "בנים אתם להוי' אלקיכם":

"האב זוכה לבן כו'", היינו, שהבן יורש את כל התכונות של האב. ובנדוד, כשם ש"הוי' אלקיכם" הוא למעלה מכל ההגבלות דעולם, כולל אפילו עולמות הא"ס, כן הוא אצל ישראל — "בנים".

ויתירה מזה — "יפה כח הבן מכח האב" [שבזה כלולים כל פרטי הדרגות ד"אב ו"בן", מבחי' האב בדרגא הכי עליונה, עד לבחי' הבן בדרגא הכי תחתונה], מכיון שאצל ה"בן" מתגלים גם אותן התכונות שהיו אצל האב בתכלית העולם (עד להעלם כפי שהוא מצד עצמות ומהות).

אצל בני' מתגלה תכלית ההעלם

הן אמת שענין זה ("יפה כח-הבן") אינו אלא "מכח האב", אבל אעפ"כ, סוכ"ס היו ענינים אלו אצל האב בתכלית העולם, ורק אצל הבן באו לידי גילוי, ולכן, מצד מעלת הגילוי גופא — "יפה כח הבן (יותר) מכח האב".

ולכן, בכחם של ישראל לפעול את הענין ד"זכרון ליום ראשון" באופן נעלה יותר לגבי ההמשכה מצד כי חפץ חסד (ביום ראשון) — מצד מעלת הגילוי, עי"ז שממשיכים את כל הענינים עד למטה מטה ממש.

וכן הוא בנוגע לכללות הענין ד"נזכרים ונעשים" — שע"י הזכרון, כלומר, הגילוי



למטה מטה, עד לעולם העשי, אזי "נעשים" כל הענינים מחדש, באופן של עילוי והוספה לגבי מה שנפעל בפעם הראשונה מצד ההמשכה מלמעלה.

ונמצא, שבר"ה מודגשת מעלת המטה דוקא, אשר, על ידו נפעלת המשכת הבלוי-גבול באופן נעלה יותר מכפי שנמשך מלמעלה.

לפי זה בר"ה
מודגש מעלת
המטה

ומכיון ששלימות הגילוי דעניני ר"ה ("בכסה") הוא בשמע"צ והוש"ר (שאז היא הקליטה בפנימיות ובגלוי כו') — נמצא, שעיקר ושלמות הדגשת מעלת המטה, שעל ידו נמשך אמיתת הענין דבל"ג, "רבה", הוא — בשמע"צ והוש"ר.

י. ועוד ענין בזה — בנוגע להוש"ר:

נזכר לעיל (ס"ה) שהוש"ר קשור עם ענין הגאולה — "קול מבשר מבשר ואומר", הבשורה אודות ביאת דוד מלכא משיחא, "הוא דוד בעצמו" — ה"אושפיזא" דהוש"ר.

בגאולה
מודגשת
השלמות שע"י
עבודת המטה

והרי בענין הגאולה מודגש כללות העילוי דעבודת המטה — שהרי עבודת המטה פועלת עילוי ושלמות בכל הבריאה לגבי השלימות דהתחלת הבריאה (ע"ד האמור לעיל בפירושו ד"זכרון ליום ראשון" למעליותא):

בהתחלת הבריאה כתיב "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם". תולדות מלא — שזוהי השלימות שמצד למעלה, כהמשך הכתוב: "ביום עשות הוי' אלקים ארץ ושמים", היינו, שלימות (לא רק מצד שם אלקים, אלא) גם מצד שם הוי'.

ואעפ"כ, לאחרי שלימות זו — ישנו כללות הסדר ד"שית אלפי שנין דהוי עלמא", אשר, ע"י "מעשינו ועבודתינו" דבנ"י, נפעל ענין חדש (לא רק באופן ד"אדמה לעליון", אלא יתירה מזה — באופן ד"למעשה ידיך תכסוף"), כלומר, חידוש והוספה לגבי השלימות דהתחלת הבריאה — "אלה תולדות פרץ".

הדגשת העבודה
של עקבתא
דמשיחא

יא. ויש להוסיף בהדגשת מעלת המטה בנוגע לענין הגאולה — שנפעלת ע"י "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות", ובמיוחד ע"י העבודה דדורות האחרונים, "עקבות משיחא":

מחד גיסא — הרי זה דור הכי ירוד ותחתון, ובלשון חז"ל: "אם ראשונים בני מלאכים אנו כו'", ככל פרטי סדר ההשתלשלות כו', עד לדור האחרון ממש, דרא דעקבתא דמשיחא, כאשר "החושך יכסה ארץ וערפל לאומים". ובמילא, לא ניתן לו הכח לפעול גדולות ונצורות (כדורות הראשונים), כי אם, "צופוצן די קנעפלאך" (כלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו), היינו, שהבגדים עצמם, כולל גם הכפתורים של הבגדים — ישנם כבר, ולא עוד, אלא שלובשים כבר את הבגדים, וכל מה שנשאר אינו אלא הצחצוח האחרון של הכפתורים!



ולאידיך גיסא — "אין המלאכה נקראת אלא ע"ש הגומרה", כלומר, כללות ענין הגאולה נקרא על שמו ולזכותו של דור האחרון, דור האחרון של הגלות, "עקבות משיחא", שזכה להיות הדור שיפעל "דאלאי גלות", ובמילא, יהי' דור הגאולה, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, גאולה נצחית שאין אחרי' גלות. וכאמור, הגאולה נפעלת ע"י "חיילי בית דוד", ע"י עבודתם בהפצת המעיינות חרצה,

דורנו הכי נחות אך על שמו נקראת הגאולה

— שאז אין צורך בענין של מלחמה, כי אם, בדרכי נועם ובדרכי שלום, כפי שמבאר אדמו"ר הזקן בנוגע לענין השעבוד והגלות, שבזמן הזה נעשה הדבר ע"י היגיעה בתורה, כפירוש הזהר על הפסוק "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים", "בעבודה קשה דא קשיא, בחומר דא ק"ו, ובלבנים דא לבון הלכתא", אשר, "ע"י לבון הלכתא [הבא ע"י העיון דוקא, כהוראת רבותינו נשיאינו בנוגע לאופן לימוד התורה — הן בנגלה והן בחסידות, כמבואר בקונטרס עץ החיים] שבזמננו זה יזכו לגילוי פנימיות התורה לעתיד לבוא, להיות אראנו נפלאות", מבלי שיהי' צורך בענינים שאינם טוב הנראה והנגלה —

אין צריך למלחמה

שע"ז מבטלים את הענין ד"חרפו עקבות משיחך", ופועלים את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, באופן ד"אמן ואמן".

זוהי איפוא הדגשת מעלת המטה בנוגע לענין הגאולה — שפעולת הגילויים הכי נעלים דומן הגאולה (שלימות הכוונה דדירה לו ית' בתחתונים) היא בכחו של כאו"א מישראל ("בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו") כדוד האחרון,

הגילויים הכי נעלים של הגאולה הם בכוחו של כאו"א

— דמכיון שהגאולה העתידה תהי' בנוגע לכל בני" (שהרי אפילו יהודי א' לא ישאר בגלות ח"ו), מובן, שגם מעשינו ועבודתינו לפעול את הגאולה שייכת לכל בני"י, ובודאי שניתנו לכאו"א כל הכחות הדרושים לכך, שכן, "איני מבקש כו' אלא לפי כחן" —

שכן, כאשר משלים את עבודתו בצחצוח הכפתור, "ער גיט א פוץ לפי כחור" — אזי "הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה", גאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, למטה מעשרה טפחים, בביאת דוד מלכא משיחא.

וביחד עם דוד מלכא משיחא — "ועמי" — כל שאר האושפיזין, הן האושפיזין שבזוהר: אברהם יצחק יעקב משה אהרן ויוסף, והן האושפיזין החסידיים: הבעש"ט, המגיד, אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי, אדמו"ר הצ"צ, ואדמו"ר מהר"ש — "עימי" — עם אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, שהרי יקריים היעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר",



— וכולם יחדיו, בתוככי כלל ישראל הולכים מתוך שמחה — באופן ד"רננו" —
 "מיט א לעבעדיקן חסידישן ניגון", לארצנו הקדושה,

ובפרט כאשר כאו"א מוסיף בשמחת בית השואבה, עד כדי כך, שפועל את
 ענין השמחה גם ב"רשות-הרבים" השייכת לחלקו שבעולם (ועכ"פ — בסביבתו,
 בקירוב מקום לד' אמותיו), עד שנעשה הענין ד"הקיצו ורננו", היינו, שהעולם כולו
 מקיץ מהשינה והתרדמה (מצב שלא רואים את האמת כו'), ועד שהעולם כולו הולך
 מתוך שמחה — "ורננו" — לארצנו הקדושה, שהרי "עתידה ארץ ישראל שתתפשט
 בכל הארצות",

ושם גופא — לירושלים עיר הקודש, ל"הר הקודש" (הר הבית) ולבית המקדש,
 "מקדש אדניי כוננו ידיך".

מראים לכל
 יהודי את קודש
 הקודשים

וזוכים לראות את תוכו של בית המקדש, כדאיתא בגמרא: "בשעה שהיו ישראל
 עולין לרגל, מגללין (מגלין) להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים כו'", היינו,
 שרואים אפילו מה שנעשה בתוך קדש הקדשים — הארון, אשר, עם היות שנגנז
 ולא הי' בבית שני, יחזירוהו למקומו, כך שיראוהו בעיני בשר.

והעיקר — שכל הענינים דלעתיד לבוא נפעלים תיכף ומיד, כפי שמבקשים
 בכל תפלה (ג' פעמים ביום) שהגאולה תהי' במהרה בימינו ממש, שכן, הפירוש
 ד"לעתיד לבוא" הוא גם רגע אחד לאח"ז, שהרי רגע אחד בלבד לאחרי התפלה
 ובקשה הרי זה כבר בגדר ד"עתיד", היינו, שתיכף ומיד לאחרי ש"נזכרים" (בתפלה
 ובקשה) אזי "נעשים" בפועל,

ובלשון הידוע: "בשעתא חדא וברגע חדא", ועאכו"כ "ביומא חדא", כולל
 הפירוש ד"יומא" מלשון אור וגילוי, כמ"ש "ויקרא אלקים לאור יום", במהרה
 בימינו ממש.

* * *

(..) כ. בהמשך להמדובר אודות הגאולה - הרי ע"פ מארז"ל "גדולה צדקה
 שמקרבת את הגאולה", כדאי ונכון לסיים בענין הצדקה, ע"י חלוקת שטרות כדי
 לתת לצדקה (כפי שנהגו גם בשנים שלפ"ז).

ומכיון שרבים מבין הנוכחים צריכים עוד ללכת לבתיהם כדי לעשות "הבדלה"
 - לכן, יחלקו את השטרות (כלי נדר) בהזדמנות הבאה שנתאסף כולנו יחדיו בלילה
 זו — לאחרי אמירת תהלים, ומה גם שבאותה הזדמנות יתוספו עוד כו"כ יהודים
 שירצו לקבל שטר של דולר, על מנת לתת לצדקה, בהוספה מדילהון.

ויש להוסיף ולהעיר, שכללות הענין דאמירת תהלים קשור עם ה"אושפיזין"



דהוש"ר:

ספר תהלים הוא ספרו של דוד המלך — "נעים זמירות ישראל" — דוד מלכא משיחא, ונוסף לזה: התחלת ספר תהלים — ב"אשרי", דקאי על ספירת הכתר. והקשר לדוד המלך — מכיון שכללות ענין המלכות קשור עם ענין הכתר. וזהו גם הקשר עם האושפיזא החסידי — שנולד בשנת כתר"א, ובשנת כתר"א גופא — בכ"ף חשוון, "שיש בזה שני כפי"ן, שהוא רומז לכתרא עילאה".

ונמצא, שפעולת הצדקה בהוש"ר — בקשר ובשייכות לענין הגאולה המודגשת במיוחד בהוש"ר — יש בה עילוי מיוחד לאחרי אמירת תהלים, שאז ישנה הדגשה יתירה בנוגע ל"אושפיזין" דהוש"ר, שגם אצלם מודגש ענין הגאולה, כנ"ל בארוכה. כא. אמנם, עפ"ז נשאלת השאלה: לשם מה צריכים לדבר על ענין זה לפני "הבדלה" — בה בשעה שמתכוננים לחלק את השטרות לצדקה לאחרי אמירת תהלים ? !

והמענה לזה — ע"פ הכלל ד"אסתכל באורייתא", ובאורייתא גופא — בחלק ההלכה שבתורה, ב"שולחן-ערוך", בחלק "אורח-חיים", אשר כשמו כן הוא — שבו נתבארו כל פרטי ההנהגה הקשורים לאורח חייו של יהודי בחיי היום-יום, שלכן, נתבארו תחלה ההלכות השייכות לכל יום ויום (החל מעבודת הלילה — תיקון חצות וכו'), ורק לאחרי כן נתבארו הלכות שבת, הלכות יו"ט, ר"ה ויוה"כ, עד להלכות חנוכה ופורים.

ובכן, ישנו פס"ד מפורש בשו"ע או"ח, שתוכנו, שכאשר יהודי מקבל על עצמו החלטה טובה לעשות דבר טוב — אזי מקבל את השכר תיכף ומיד עם קבלת ההחלטה, עוד לפני שמקיימה בפועל ממש.

ובנוגע לעניננו - קבלת החלטה טובה בענין הצדקה שמקרכת את הגאולה:

מכיון שהחלטה עצמה פועלת כבר את קבלת השכר — מובן, שעצם הדיבור אודות נתינת הצדקה פועל כבר את השכר דקירוב הגאולה, עד כדי כך שמישח צדקנו יכול לבוא עוד לפני שיתחילו באמירת תהלים דליל הוש"ר דשנה זו, ויתירה מזה — לפני אכילת סעודת מלוה-מלכה, "סעודתא דדוד מלכא משיחא", ויתירה מזה — אצל אלו שעדיין לא עשו "הבדלה" — לפני "הבדלה" ! !

ופשיטא, שאין לוותר, ח"ו, על הזדמנות כזו — כאשר יש בכחו של יהודי אפשרות להכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, ולגרום לי ולהם תשועה והצלה — ע"י ההכרזה אודות נתינת הצדקה.

— הכרזה שבודאי תפעל החלטה טובה אצל כל השומעים הנמצאים כאן, ב"בית



גדול", שמגדלין בו תורה ומגדלין בו תפלה, בד' אמות שבהם חי ופעל כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו במשך עשר שנותיו האחרונות בחיים חיותו בעלמא דין — כהבטחת השו"ע — הלכה למעשה בפועל ממש — שקבלת ההחלטה טובה פועלת כבר את השכר, ובנדו"ד — קירוב הגאולה.

כב. ישנם הטוענים שדיבורים אלו הם "ווילדע רייד" !...! היתכן — טוענים הם — ששעות ספורות בלבד לפני אמירת תהלים (לאחרי תפלת ערבית) מכריזים שמשיח צדקנו יכול לבוא עוד לפני אמירת תהלים, כלומר, בשעות הקרובות ממש? !... ולא עוד, אלא שאומרים שמשיח צדקנו יכול לבוא בשעה הקרובה, ויתירה מזה — "בשעתא חדא", "מיט איין קער"...

ובכן, כללות ענין הגלות, ובפרט סוף זמן הגלות, כאשר "החושך יכסה ארץ וערפל לאומים" — הרי זה "א ווילדע זאך" ! מה ליהודי ולענין של גלות? !... ובמילא, למצב כזה מתאימים "ווילדע רייד" !

ועוד — ועיקר: למאי נפק"מ מה שחושבים — אם הדברים הם "ווילדע" אם לאו, העיקר הוא — שמשיח צדקנו יבוא תיכף ומיד, ויביא תיכף ומיד — בשעתא חדא וברגע חדא — את הגאולה האמיתית והשלימה למטה מעשרה טפחים !

למאי נפק"מ כל עניני טענות ושאלות — כאשר צריכים לפעול את ענין הגאולה, החל מגאולת השכינה — ממצב של "שכינתא בגלותא", למצב של גאולה אמיתית ושלימה; הגאולה דמשיח צדקנו, ממצב ד"נגוע . . ומעונה", "מחולל מפשעינו גו", למצב של גאולה אמיתית ושלימה ! עד לגאולה האמיתית והשלימה דכל אחד ואחת מבנ"י !

וכן תהי' לנו "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל", ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו ש"אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו", ובאופן ד"ושב ה' אלקיך את שבותך", "והשיב לא נאמר אלא ושב . . שהקב"ה שב עמהן", ביחד עם משיח צדקנו, וביחד עם כל בנ"י שבכל הדורות — "והקיצו ורננו שוכני עפר".

וכל זה — באופן של קירוב וזריזות, "ארו עם ענני שמיא", במהרה בימינו ממש, עוד יותר מאשר "רגע כמימרא" — כן יהי רצון בפועל, למטה מעשרה טפחים,

ואז ממשיכים בכל הענינים של שמחה — בארץ הקודש, בירושלים עיר הקודש, בהר הקודש ובבית המקדש — באופן ד"שמחת עולם על ראשם".

[לאחרי אמירת תהלים נתן כ"ק אדמו"ר שליט"א שטרות של דולר ל"טנקיסטים" שיחיו, לחלקן בין הנאספים שיחיו, על מנת לתת לצדקה].



משיחת ליל הושענא רבה, תשד"מ

טו. הענין המיוחד דהוש"ר הוא — חיבוט ערבה:

נוסף על קיום מצות נטילת ד' מינים, וכן אמירת הושענות — כבכל ימי חג הסוכות [כולל יום השבת, שאף שבו אין אומרים הושענות, הרי משלימים זאת ביום שלמחרת], עד לאמירת כל הושענות דכל הימים, ואמירת פיוטים נוספים כו' — שכל זה קשור עם ד' המינים, הנה לאחרי זה — מניחים את ד' המינים על הצד (במקום מכובד וכו'), ונוטלים בדי ערבה, כדי לקיים את הענין דחיבוט ערבה. וזהו יחודו של הוש"ר לגבי שאר ימי הסוכות.

מעלת חיבוט
הערבה על
מצות ד'
מינים

ובענין זה (חיבוט ערבה) — מצינו דבר נפלא שאינו במצות נטילת מינים:

מצות ד' מינים, עם היותה מ"ע מן התורה — הרי יו"ט ראשון של חג יכול להיות בשבת, ואז אין נוטלין לולב (לאחרי חורבן ביהמ"ק ובחוקן לארץ), אבל בנוגע לחיבוט ערבה, עם היותה מנהג נביאים בלבד — הרי קביעות השנה היא באופן כזה שלעולם לא יחול הוש"ר ביום השבת, כך שקיום ענין זה יהי' בכל שנה ושנה במעשה בפועל (ראה ירושלמי סוכה פ"ד ה"א. הובא בתוד"ה לא איקלע — סוכה מג, ב).

הושע"ר לא
חל בשבת כדי
לא לדחות את
חיבוט הערבה

ובזה רואים את גודל העילוי ד"מנהג" — ע"ד המבואר בכ"מ העילוי דניסוך המים (שאינו מפורש בתושב"כ) לגבי ניסוך היין (שמפורש בתושב"כ), וכן העילוי ד"הקפות" לגבי ניסוך המים, שמזה גופא שאין הדבר מפורש בתורה, מוכח, שענין זה נמשך ממקום נעלה ביותר, שאינו יכול להתגלות בפירוש בתורה. ועד"ז מובן בנוגע לעילוי ד"חיבוט ערבה" — שענין זה הוא מנהג נביאים שאינו מובא בתושב"כ כי אם בתושבע"פ, ובתושבע"פ גופא — בתור "מנהג נביאים" (סוכה מד, א ואילך).

ולכן, דוקא בנוגע למנהג ד"חיבוט ערבה" עשו חיזוק מיוחד (ראה פרישה טואו"ח סתכ"ח סק"א) שהוש"ר לא יחול לעולם ביום השבת, כדי שהמנהג דחיבוט ערבה לא ידחה לעולם מפני השבת.

ומזה למדים גם בנוגע ל"שמחת בית השואבה". ובהקדים:

דובר פעם בארוכה (לקו"ש ח"י"ז ע' 267 ואילך) שהרמב"ם אינו מזכיר בפירוש את הענין ד"שמחת בית השואבה". — בסוף הל' לולב מבאר הרמב"ם בארוכה

שמחת בית
השואבה
אינה אלא
רמז בלבד



אודות ה"שמחה יתירה" שהיתה בחג הסוכות, ומסיים אודות גודל העילוי ד"שמחה של מצוה", עד לאופן השמחה שמצינו אצל דוד המלך — "והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'" [ומכיון שזהו פס"ד להלכה, מובן, שענין זה שייך לכאו"א מישראל], ואילו בנוגע ל"שמחת בית השואבה", שמחה הקשורה עם שאיבת המים עבור ניסוך המים ע"ג המזבח — אינו מזכיר מאומה. ומבואר במפרשים שלדעת הרמב"ם אין שמחה זו שייכת לניסוך המים, ומה שנקראת "שמחת בית השואבה", ע"ש "ושאבתם מים בששון" — אינו אלא אסמכתא בעלמא כו'.

ואם הדברים אמורים בנוגע לשמחת בית השואבה בזמן שביהמ"ק הי' קיים, הרי עאכו"כ שכן הוא לאחרי שחרב ביהמ"ק, כאשר נמצאים בחוץ לארץ ובזמן הגלות, עד לחושך כפול ומכופל דעקבתא דמשיחא — שאז יכול יהודי לטעון מה לו ולשמחת בית השואבה, הרי אין זה אלא מנהג בעלמא, רמז דרמז בלבד!

ועל זה באה ההוראה הנלמדת מהמנהג דחיבוט ערבה — שבזה רואים את גודל העילוי דמנהג ישראל, עד כדי כך שעשו חיזוק מיוחד שמנהג זה לא ידחה לעולם מפני השבת, עי"ז שקביעות השנה היא באופן שלעולם לא יחול הוש"ר ביום השבת. ומזה מובן בנוגע לשמחת בית השואבה — שלמרות שאינה אלא מנהג בלבד, ובפרט בחוץ לארץ ובזמן הגלות, הרי אדרבה: זוהי סיבה להוסיף בשמחה ביתר שאת וביתר עוז.

ולהעיר — שהעילוי המיוחד ד"מנהג" קשור עם האמור לעיל אודות תכלית העילוי הבא ע"י הירידה למטה כו'.

שתי הקצוות
שבערבה

טז. והנה, בענין דחיבוט ערבה מודגש ביותר העילוי שנפעל ע"י הירידה למטה — שדוקא עי"ז באים לתכלית העילוי:

העבודה המיוחדת דהוש"ר — קשורה עם "ערבה" דוקא, הסוג הכי פשוט מכל ד' המינים, שאין בו לא טעם ולא ריח. ולאידך — דוקא ב"ערבה" ישנו עילוי מיוחד שאינו בשאר ד' המינים, שנקראת בשם "אחוינא" (רש"י שבת כ, ב), ע"ש שגדלים באחיה (ראה המשך וככה תרל"ז פפ"ז).

והענין בזה:

בערבה אין
'ציור' ולכן
האחדות שבה
בילוי

אף שבכל א' מד' המינים מודגש ענין האחדות, כמבואר בחסידות (המשך וככה שם) שלכן נבחרו ד' מינים אלו דוקא, מפני שבכל א' מהם מודגש ענין האחדות (מלבד האחדות המודגשת בצירוף כולם) — אבל אעפ"כ, בשאר ג' המינים, מכיון שיש בהם מעלה מסוימת (טעם, ריח, או שניהם), הרי מעלות אלו "מעלימים" על ענין האחדות שבהם, כי — ענין האחדות וההתכללות שבד' המינים נפעלת עי"ז שמאיר בהם בחי' הפשיטות שלמעלה מבחי' ציור, ולכן, המעלות שבהם (ציור)



מעלימים על ענין האחדות (פשיטות). ובפשטות — יכולים לטעות שמינים אלו נבחרו מפני מעלתם. משא"כ ב"ערבה" — הרי מכיון שאין בה מעלה (לא טעם ולא ריח), לכן נראה בה בגלוי ענין האחדות (פשיטות שלמעלה מצורך).

ולכן: ענין האחדות שבשאר ג' המינים — מובא רק בחסידות, אבל ענין האחדות שב"ערבה" — מפורש גם בנגלה דתורה (שנקראת "אחוינא", כנ"ל). ובאופן המובן בפשטות לכאו"א מישראל, עד לפשוט שבפשוטים.

וענינו בעבודת האדם: "ערבה" — קאי על אנשים פשוטים (סה"מ השי"ת בתחלתו), שאין בהם מעלה מיוחדת, לא טעם ולא ריח. ולאידך — דוקא אצלם מודגש ביותר ענין האחדות ("אחוינא"), עד לאחזה ואחדות עם הקב"ה, כי — נוסף לזה שנשמת כל איש ישראל היא "חלק אלקה ממעל ממש", הרי ידוע שהפשיטות של אנשים פשוטים [פשיטות שלא למעליותא, לא טעם ולא ריח] קשורה עם גילוי הפשיטות דלמעלה, פשיטות העצמות.

דוקא אצל
האנשים
הפשוטים
מודגש ענין
האחדות

[וכידוע ומבואר בכ"מ גודל מעלתם של אנשים פשוטים — ע"פ מה שגילה הבעש"ט, ובארוכה יותר — ע"י רבותינו נשיאינו שלאח"ז, כמדובר לעיל (שיחת ליל ו' דסוכות ס"א) שכל א' מרבותינו נשיאינו, "מאורות הגדולים", הוא לא רק "ממלא מקום" של קודמו, באופן של "פעולה נמשכת", כי אם גם באופן של הוספת ענין עצמי משלו, ביתר שאת וביתר עוז].

וכאמור — עילוי זה ("אחוינא") קשור עם "ערבה" דוקא, להיותה בתכלית הפשיטות (למטה מטה ביותר), מכיון שדוקא עי"ז באים לתכלית העילוי — פשיטות העצמות.

יז. ויש להוסיף בזה — שהערבה דהוש"ר היא ערבה מיוחדת בפ"ע, ולא הערבה שהיא חלק מהמצוה דנטילת ד' מינים (ראה שו"ע או"ח סתרס"ד ס"ו):

מעלת הערבה
של הושע"ר על
הערבה שבד'
מינים

אע"פ ש"ערבה" מצד עצמה אין בה לא טעם ולא ריח, מ"מ, כאשר מצרפים אותה לשאר ג' המינים, ועל ידה מקיימים את המצוה דנטילת ד' מינים, אמירת ההושענות וכו' — הרי בודאי שע"ז נפעל ב"ערבה" מעלה מסוימת. ונמצא, שענין הפשיטות שבה [פשיטות לגריעותא, לא טעם ולא ריח, וכתוצאה מזה — גילוי הפשיטות דלמעלה] שוב אינו בטהרתו, מכיון שנתוספו בה עוד מעלות ועניני קדושה (ענין של ציור).

משא"כ כאשר לוקחים ערבה חדשה, שעדיין לא קיימו בה מצוה מעולם — הרי בערבה זו, שאין בה מעלה כלל, מודגש ענין הפשיטות בטהרתו, למעלה מכל ענין של ציור.



בכך מודגש
העליה הנפעלת
ע"י הירידה
למטה ביותר

ועפ"ז מובן שבעבודה המיוחדת דהוש"ר — חיבוט ערבה — מודגש ביותר שתכלית העילוי למעלה מעלה ביותר בא לאחרי וע"י הירידה למטה מטה ביותר (עומק רום לאחרי וע"י עומק תחת):

לאחרי קיום מצות ד' מינים בהוש"ר, ולאחרי אמירת ההושענות השייכים לכל שבעת ימי הסוכות, וכל הפיוטים והתפלות כו', עד לאמירת "קול מבשר מבשר ואומר" ג"פ (בתלתא זימני הוי חזקה) — מניחים את ד' המינים על הצד, ולוקחים חמשה בדי ערבה. ובזה גופא — לא אותה ה"ערבה" שבה קיימו את מצות ד' המינים, אמירת ההושענות וכו', אלא בדי ערבה חדשים, שאין בהם שום מעלה כלל — מטה מטה ביותר, ודוקא בהם ועל ידם נפעלת העבודה המיוחדת דהוש"ר, "מנהג נביאים", עם כל העילויים שבדבר — תכלית העילוי.

מיתוק הגבורות
ע"י תגבורת
החסדים

יח. האמור לעיל שבחיבוט ערבה דהוש"ר מודגש תכלית העילוי שע"י הירידה כו' — בא לידי ביטוי גם בפעולה ותוצאה שנפעלת ע"י קיום המנהג דחיבוט ערבה:

בנוסח ה"יהי רצון" שלאחרי חיבוט ערבה, נאמר שפעולה זו "ממתקת כל הגבורות", "חמשה גבורות ממותקות". כלומר: לא רק המשכת החסדים בלבד, אלא גם מיתוק הגבורות, שע"ז נפעל עילוי גדול ביותר — תגבורת החסדים, כמבואר בסידור בדרושי תק"ש גודל העילוי דברכות יצחק (מיתוק הגבורות), שלמעלה מהמשכת החסדים דאברהם (חסדים סתם).

וזהו תוכן הנקודה האמורה לעיל — שדוקא ע"י הירידה למטה מטה (גבורות, היפך החסדים) באים לתכלית העילוי (תגבורת החסדים, שלמעלה מחסדים סתם).

ונמצא, שבעבודה המיוחדת דהוש"ר, חיבוט ערבה, מודגש הענין שהעל"י לתכלית העילוי נפעלת לאחרי וע"י הירידה למטה מטה — נקודה המודגשת באושפיזין דהוש"ר, בערב שמע"צ (יוסף), ובשיעור חומש היומי, כנ"ל בארוכה. וכל זה מוסיף בשמחת בית השואבה — הקשורה אף היא עם ברור העולם (כנ"ל סי"ג).

מיתוק הגבורות
העיקרית-
הגלות

יט. והנה, ע"פ האמור לעיל שע"י חיבוט ערבה פועלים מיתוק "כל הגבורות". מובן, שבודאי (ולכל לראש) נפעל מיתוק הגבורה העיקרית — כללות ענין הגלות, תכלית הירידה.

כלומר: מכיון שירידה היא צורך עלי, וככל שהירידה היא למטה ביותר הרי תכליתה לבוא לעילוי גדול יותר — מובן, שלאחרי גודל ירידת הגלות למטה מטה ביותר, באים לתכלית העילוי שאין למעלה ממנו, ועד שע"ז נפעל מיתוק הגבורות



— שהרי לעתיד לבוא יאמרו "אורך הוי' כי אנפת ביי", היינו, שלעתיד לבוא יודו בנ"י להקב"ה על ענין הגלות, לפי שאז יראו את גודל העילוי שנפעל ע"י ירידת הגלות.

ובהקדים':

לאחרי כל הביאורים דירידה צורך עלי' — הרי כללות ענין הגלות, ובפרט אריכות הגלות, עד ש"כלו כל הקיצין" ועדיין לא נושענו, אין לו מקום והסברה בשכל (אפילו שכל דקדושה) כלל וכלל, דמכיון שהקב"ה הוא "כל יכול", הרי בודאי שביכלתו להביא את כל ה"שטורעם" של העלי' למעלה מעלה ביותר ללא צורך בענין של גבורות!

ענין הגלות
אינו ע"פ שכל
כלל

ובפרט שהמדובר הוא אודות גבורות כפשוטם — היינו, לא הארה והשפעה אלקית דמדת הגבורה שלמעלה, כי אם ענין הגבורות כפי שהם בעולם דלמטה — ענינים בלתי-רצויים, ובזה גופא — באופן של ירידה למטה מטה ביותר!

ועפ"ז — הענין ד"אורך הוי' כי אנפת ביי", שלעתיד לבוא יודו בנ"י להקב"ה על ענין הגלות, אינו שייך להבנה והשגה בשכלו של האדם, אלא ענין זה הוא באופן של אמונה בלבד.

וכאמור — מצד השכל אין מקום כלל לענין הגלות: לשם מה צריכים את כל ה"מאטערניש"... דשכינתא בגלותא, משיח בגלותא, וכל אחד ואחת מישראל בגלותא... ובאופן דהולך ומוסיף — שלא למעליותא, "בכל יום ויום... מרובה כו' משל חבירו"? ...!

לעתיד לבוא תתגלה מעלת הגלות, אבל בזמן הזה — אין זה בגילוי. דהנה, אף שכל עניני התורה, "תורה אור", הם באופן של גילוי, ועד שכו"כ ענינים באים בהבנה והשגה בשכלו של האדם, אפילו בשכל האנושי, ועאכו"כ בשכל דנה"א — הרי ענין זה (ביאור מעלת הגלות) אינו בגילוי, ועד שאינו יכול לבוא לידי גילוי, מכיון שענין הגלות בכללותו, ובפרט הגלות דעקבתא דמשיחא, לאחרי שכבר עברו יותר מ-1900 שנה... ועדיין לא נושענו... — אין לו מקום כלל... בכל סדר ההשתלשלות... ובלשון הידוע: "לבא לפומא לא גליא" — אפילו לפומא של הקב"ה כביכול! ...!

הדבר היחיד
בתורה שלא בא
בשכל

וטעם הדבר (שהקב"ה העלים ענין זה) — מכיון שרצונו של הקב"ה שיהודי יבקש ויצעק באמיתיות... "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח... כי לישועתך קוינו כל היום"... ואם תהי' איזו נקודה בשכל דנה"א (אפילו בנקודת השכל בלבד...) ששם מובן שיש ענין טוב בגלות... שוב לא יוכל לצעוק "את צמח דוד עבדך מהרה

הטעם לכך-
כדי שיהודי
יבקש את
הנאולה באמת

(1) מכאן ועד סוף הסעיף — ה' הדיבור במרירות עצומה, ומידי פעם בפעם — נקטעו הדברים בכיות!



תצמיח" באמיתיות ובכל ה"שטרעם"!

הקב"ה רוצה אמנם שיהודי יאמין באמונה פשוטה... ש"טוב וישר הוי"..."
ויאמין שלעת"ל יאמרו "אודך הוי" כי אנפת בי", אבל ח"ו שענין זה יונח בשכל
(אפילו בנקודת השכל בלבד), שהרי אז לא יוכל לקיים את רצונו של הקב"ה לצעוק
באמיתיות "כי לישועתך קוינו כל היום", כל רגע ורגע שביום!

דורשים מיהודי
דבר והיפוכו

ונמצא, שתובעים מיהודי דבר והיפוכו: מצד אחד עליו להאמין שלעת"ל יאמרו
"אודך הוי" כי אנפת בי", וביחד עם זה — עליו לצעוק בכל כחות נפשו האלקית
שרצונו לצאת מהגלות!...

כלומר: לא זו בלבד שנפשו הבהמית צועקת שרצונה לצאת מן הגלות — דמאי
קמ"ל, "זי וויל ניט זיין קיין בהמה"... אלא החידוש בזה הוא — שגם נפש האלקית
צועקת שרצונה לצאת מן הגלות, דלכאורה, כאשר מדובר אודות "חלק אלקה ממעל
ממש", אלקות ממש, הרי למאי נפק"מ עבודה המקום שבו נמצאת?! ואעפ"כ, גם
הנפש האלקית צועקת שרצונה לצאת מן הגלות!

ובפרט כאשר נמצאים בסוף זמן הגלות, חושך כפול ומכופל, כאשר "החושך
יכסה ארץ" — הנה אף ש"עליך יזרח הוי", רצונה של הנשמה... שגם הגוף יאיר,
ולא רק באופן שמאיר בו אור אחר (אור הנשמה), אלא שיאיר באורו העצמי — כפי
שאכן יהי' לעתיד לבוא, שמזה מובן, שבעצם ישנו ענין זה בגוף גם עתה. ולא רק
באופן שצריכים להמשיך זאת מבחי' ההעלם (העלם שישנו במציאות, או העלם
שאינו במציאות כו'), אלא ענין זה ישנו כבר בפועל, אלא שהדבר מכוסה במכסה
בלבד.

[וע"ד המבואר בכ"מ בנוגע לכל הגילויים דלעת"ל, שמכיון שענינים אלו נפעלים
ע"י מעשינו ועבודתנו בזמן הגלות, בהכרח לומר שגם בזמן הגלות ישנם כבר ענינים
אלו בפועל, אלא שהם בדוגמת האוצר המונח בתוך קופסא הסגורה במכסה כו'].

ומכיון שכבר ישנו ענין זה בפועל, הרי גוברת הטענה — מהו הצורך לכסות על
ענין זה?!

ולאור כל האמור לעיל — הרי בודאי הגיע כבר הזמן שתבוא הגאולה האמיתית
והשלימה בפועל ממש, שאז יקויים היעוד "ואמרת ביום ההוא אודך הוי" כי אנפת
בי", וכאמור — ענין זה מודגש ביותר בחיבוט ערבה, שענינה — מיתוק הגבורות.

מעשה בפועל-
שמחת בית
השואבה

כ. והנה, אם בכל עניני התורה ישנו הכלל ש"המעשה הוא העיקר", ובנוגע לכל
הענינים צריך יהודי להסתכל על עצמו שהוא "עולם מלא", ובפרט ע"פ פס"ד
הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד) שע"י "מצוה אחת" בלבד (במעשה, בדיבור או



אפילו במחשבה) "הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות כו" — הרי עאכו"כ שכן הוא בענינים עיקריים, כבנדו"ד — שמחת בית השואבה.

ולכן, מובן בפשטות שכל הדברים האמורים לעיל צריכים לבוא במעשה בפועל:

בעמדנו בליל הוש"ר — צריכים "לחטוף" ("אריינכאפן") את הזמן שבו לא אומרים "תיקון" (משנה תורה ותהלים) ולנצל לשמוח ב"שמחת בית השואבה", ובפרט כאשר יודעים שזהו הסיום וחותרם וה"סך-הכל" של "שמחת בית השואבה" בשנה זו, ולכן ישנו אז העילוי ד"אור העולה על כולנה" (ראה שעהיוה"א פי"ב). וכמדובר לעיל בארוכה שבלילה זו צריכה להיות השמחה ביתר שאת וביתר עוז.

לחטוף את הזמן שלא אומרים 'תיקון'

ומובן, ששמחה זו צריכה להיות אמיתית, ולא שמחה מעושה ("א געמאכטע שמחה") ח"ו, ואף שישנם ענינים המבלבלים לענין השמחה, כמדובר לעיל אודות ענין הגלות כו'.

שמחה אמיתית

[ובפרט שהטענות דלעיל הם טענות ע"פ התורה, שהרי התורה עצמה מצוה ליהודי לבקש ולטעון ולצעוק על ענין הגלות, ועד שענין זה נקבע בתפלתו של כאו"א מישראל. באריכות ובפרטיות וכמה פעמים ביום, וטעם הדבר — מכיון שעיי"ז פועלים את ביטול הגלות בהקדם הכי אפשרי, ובפרט ע"פ המבואר באגה"ת (פי"א) שכאשר מבקשים דבר מסויים בתפלה, ומברכים על זה בשם ומלכות — בודאי נפעל הדבר תיכף ומיד, ללא שום ספק כלל].

הרי מובן, שיכולים לסלק — למשך רגעים ושעות אלו — את כל הענינים המבלבלים לשמחה,

ועוד ועיקר: ע"י שמחה זו גופא נפעל ביטול ענין הגלות — שהרי שמחה פורצת גדר, ולכל לראש — פריצת גדרי הגלות!

ובפרט כאשר הריקוד הוא בחלקו בעולם — שהרחוב עצמו נסחף לשמחה וריקודים [בתחילה — נסחף הרחוב לשמחה וריקודים, ואח"כ — אדרבה: שמחת הרחוב פועלת עילוי והוספה בשמחתו של היהודי, ע"ד המבואר לעיל (ס"ח) בענין "אחריו נרוצה" לשון רבים, שנה"ב פועלת את ענין המרוצה אצל נה"א] — בירור העולם, שזוהי ההכנה לגאולה העתידה.

ע"י הריקוד נעשה בירור העולם והכנה לגאולה

כלומר: נוסף על עיקר הענין ששמחת בית השואבה היא קיום רצונו של הקב"ה, ענין של מצוה, מלשון צוותא וחיבור, היינו, שנעשים דבר אחד עם "אמיתת המצאו" [ומכיון ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", מובן, שעיי"ז שמתאחד עם "אמיתת המצאו" עד שנעשה "חלק" ממנו — והעצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו — פועל הוא ב"כל הנמצאים", מכיון שגם הם



נמצאו מאמיתת המצוא], ישנו עוד ענין עיקרי — שע"ז ממהרים ומקריבים את פריצת גדרי הגלות וביאת משיח צדקנו.

נחיצות הקדמת
הגאולה אפילו
ברגע אחד

ומובן, שכאשר מדובר אודות גלות של יהודי, גלות של ששים ריבוא בני"י, וגלות של כל בני"י שבכל הדורות כולם [שכולם נצחיים הם, ונמצאים במעמד ומצב שבו נמצא דור ההוה — נשמות בגופים, ומכיון שדור ההוה נמצא במצב של גלות, נמצאים במצב זה כל הנשמות של בני"י שהיו בכל הדורות, החל ממתן תורה ועד סוף כל הדורות] — הרי בודאי שהקדמת הגאולה אפילו ברגע אחד בלבד (לא רק "יומא חדא" או "שעתא חדא", אלא אפילו "רגעא חדא") נחוצה ומוכרחת ביותר, שהרי מדובר אודות גאולה עבור "קהל גדול", ביחד ובראש עם משיח צדקנו, וביחד עם שכינתא בגלותא, "גדול הוי' גו' בעיר אלקינו". ומזה מוכן עד כמה חשובה פעולה שביכלתה למהר ולקרב את הגאולה אפילו ברגע אחד בלבד, ועאכור"כ — בכמה רגעים, כמה שעות וכמה ימים!

וכאמור — הפעולה שבכחה לקרב ולהביא את הגאולה בשעתא חדא וברגעא חדא [למרות ההגבלות שנמצאים בלילה שאז אין בונין ביהמ"ק, ולפני "קול מבשר מבשר ואומר" של אליהו הנביא, כידוע פרטי השקו"ט בזה], היא — ההוספה בענין השמחה ביתר שאת וביתר עוז.

כא. ועוד ענין בזה:

א' הענינים המקריבים את הגאולה היא — מצות הצדקה, כמארז"ל (ב"ב י, א) "גדולה צדקה שמקרכת את הגאולה".

ובזה מודגש כללות הענין דבירור העולם — כפי שמבאר אדמו"ר הזקן (תניא פל"ז) בנוגע למעלת הצדקה, ש"אין לך מצוה שנפש החיונית מתלבשת בה כל כך כבמצות הצדקה, שבכל המצוות אין מתלבש בהן רק כח א'. . אבל בצדקה שאדם נותן מיגיע כפיו, הרי כל כח נפשו החיונית מלובש בעשיית מלאכתו. . הרי כל כח נפשו החיונית עולה לה", ועי"ז — חלקו בעולם והעולם כולו.

ולהעיר — שענין זה מבואר בתניא פרק ל"ז, בגימטריא "הבל", דקאי על כללות העולם — ז' הבלים שאמר קהלת, שהם כנגד שבעת ימי בראשית (קה"ר פ"א, ב), ולכן, בפרק זה מדובר אודות בירור העולם. ויש להוסיף בזה — שמספר ל"ז הוא המילוי דשם ס"ג [כי שם הוי' — בגימטריא כ"ו, וההפרש בין מספר כ"ו לס"ג (א' מאופני המילוי דשם הוי': יו"ד ה"י וא"ו ה"י) הוא — ל"ז], שענינו הבירור דג"ס (כנ"ל ס"ו).

ובפרט כאשר מקשרים את ב' הענינים — צדקה ושמחה — גם יחד, שאז נפעל בירור ועליית העולם באופן נעלה ביותר, מכיון ששמחה פורצת גדר.

ענין נוסף
שמקרב את
הגאולה - צדקה

כב. ועפ"ז — מן הראוי להוסיף עתה בענין הצדקה, ע"י נתינת שטרות של דולר ל"טנקיסטים", כדי לחלקם בין הנאספים — שטר של דולר עבור כאו"א, על מנת לתתם לצדקה בזמן המתאים — ביום.

מצוות
הצדקה-
מיתוק
הגבורות

וענין זה קשור במיוחד עם הוש"ר, שענינו — מיתוק הגבורות (כנ"ל סי"ח), והרי זהו גם א' הענינים שבמצות הצדקה, ולכן, מה טוב ומה נעים שביום זה, שענינו מיתוק הגבורות, יוסיף כאו"א בנתינת הצדקה יותר מהשיעור הרגיל.

ומה טוב — להחליט על זה בהקדם האפשרי, ומטעם זה יחלקו עתה את השטרות (אע"פ שהנתינה לצדקה בפועל ממש תהי' רק למחר) — כדי שההחלטה התקיפה על ענין זה תהי' בהקדם האפשרי.

וכמדובר כמ"פ אודות פס"ד השו"ע (או"ח סתקע"א ס"ג) שכאשר מקבלים החלטה טובה ומפני סיבה שאינה תלוי' בהם אינם יכולים לקיימה בפועל תיכף ומיד, כי אם לאחרי זמן — הנה ההחלטה עצמה פועלת כבר את תוצאות הדבר כמו הפעולה עצמה. וכך בנוגע לפעולה דהקדמת וקירוב הגאולה — ע"י ההחלטה להוסיף במצות הצדקה, כמו התוצאה שע"י נתינת הצדקה בפועל ממש.

עם ההחלטה
פועלת קירוב
הגאולה

יש לומר [ע"ד הצחות, ולאמיתו של דבר אין זו צחות כלל] — שהתוצאה שע"י ההחלטה (קודם בוא זמן הפעולה) יכולה להיות באופן נעלה יותר מאשר בבוא זמן הפעולה:

כאשר בא זמן הפעולה — יכול ה"קלוגינקער" (יצה"ר) לבלבל עם ענין של פני' וכיו"ב: משא"כ בעת ההחלטה, לפני בוא זמן הפעולה — הרי ה"קלוגינקער" אינו מחוייב לדעת אודות החלטה זו, ואפילו אם יודע — אינו משתדל (ועאכו"כ השתדלות באופן שלמעלה מהטבע!...) לבלבל ולמנוע זאת, מכיון שמדובר אודות ענין של מחשבה בלבד, ולא אודות הנתינה לעני' ("החייט נפש העני") בפועל ממש.

בהחלטה,
היצה"ר אינו
מתערב!

ולכן, אע"פ שחסר עדיין המעשה בפועל ("המעשה הוא העיקר") — הרי כאשר מדובר אודות התוצאה הנפעלת ע"י קיום מצות הצדקה (קירוב הגאולה), יכול יהודי לטעון ולתבוע: מכיון שכל ישראל בחזקת כשרות — היתכן להחסיר ח"ו משהו מהמשכת התוצאה שצריכה להיות ע"י פעולת הצדקה' מחשש שמא תהי' אצלו איזו פני' — היתכן לחשוד בו? ! יש לו אמנם יצה"ר, אבל ניתנו לו הכחות להתגבר על היצה"ר שלא יבלבל, ויתירה מזו: להפכו לקדושה, "בכל לבבך בשני יצריך", ובודאי יעשה כן בפועל.

ועפ"ז — כאשר יהודי מחליט החלטה טובה, ובענינו: להוסיף במצות הצדקה, אזי מגיע לו — תיכף ומיד — המשכת כל הענינים שצריכים לבוא ע"י פעולת הצדקה בשלימותם, ועד לשלימות נעלית יותר מאשר לאחרי קיום הפעולה, כי בעת



ההחלטה יש להניח שבודאי יקיים זאת בשלימות!

ומזה מובן גודל הענין דהחלטה טובה בענין הצדקה, ובפרט כאשר מתחילים בפעולה זו — ע"י חלוקת השטרות על מנת לתתם לצדקה.

ונוסף לזה — ישנו עילוי מיוחד כאשר הדבר נעשה בבית הכנסת ובית המדרש, "בית גדול", שמגדלין בו תורה ומגדלין בו תפלה, ובפרט — שבבנין זה (וברשות זו) התפלל ולמד כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו במשך עשר שנים האחרונות דחיים חיותו בעלמא דין, שבהם נכללת כל עבודתו שעבד במשך כל ימי חייו, ומה גם שהסתלקותו היתה במקום זה. ואין צורך להאריך בביאור העילוי שבדבר — לכל אלו שזכו ללכת לאורו בחיים חיותו בעלמא דין, וכן לילך לאורו לאחרי הסתלקותו — ע"י לימוד תורתו, שבה הכניס את עצמותו ומהותו — "אנא נפשי כתבית יהבית", שהרי "צדיקים דומין לבוראם".

והמעשה הוא העיקר — חלוקת שטרות של דולר ע"י ה"טנקיסטים", שטר של דולר א' עבור כאו"א, על מנת לתת לצדקה ביום.

וכמדובר כמ"פ שאין לקחת יותר מדולר א' — כי בענין זה (הנתינה מידי) לא נוגעת כמות הדבר, משא"כ כאשר מדובר אודות הנתינה לעני (או לגבאי צדקה) — ששם נוגע ריבוי הכמות, וגם "רוב המעשה", כמבואר באגה"ק (סכ"א).

לפרסם את הדברים בכל מקום על ידי 'מכשירים מיוחדים'

כג. והנה, כאשר נמצאים בהוש"ר, ישנה האפשרות להשתמש במכשירים מיוחדים שעל ידם יכולים להעביר את הדברים הנ"ל [שנקודתם ותוכנם — הצעה ובקשה והפצרה לכל אחד ואחת מישראל להוסיף במצות הצדקה, וכן בענין השמחה (שמחת בית השואבה), כדי למהר ולקרב את הגאולה, "לישועתך קוינו כל היום"] שיוכלו לשמוע אותם בכל מקום ומקום — ברגע כמימרא, כל אלו שרוצים לשמוע את הדברים. שהם בודאי ימלאו ויקיימו זאת בפועל ממש.

ובודאי ימסרו את הדברים גם ליהודים אחרים — שבאמת, לא קיים מושג של "יהודים אחרים", כי כל בני"הם "עם אחד", "גוי אחד בארץ", אבל מכיון שכן הוא לשון העולם, משתמשים בלשון זה כדי להדגיש שכוונת הדברים היא — לא רק לאלו ששומעים את הדברים עתה, כי אם לכל בני"ה, שבודאי ימסרו להם את הדברים הנ"ל. ובפרט ע"פ הפס"ד ש"זכין לאדם (אפילו) שלא בפניו".

ומובן, שכאו"א יכול להוסיף כהנה וכהנה בביאור והסברת הדברים — כיד ה' הטובה עליו, והעיקר — קיום הדברים במעשה בפועל, הן בנוגע לשמחת בית השואבה, והן בנוגע להוספה במצות הצדקה — באופן ד"כולנו כאחד".

כד. ויה"ר אשר מ"שמחת בית השואבה" נבוא תיכף ומיד לשמחה העיקרית —



”שמחת עולם על ראשם”,

כאשר כל בני יצאו מהגלות מתוך שמחה וטוב לבב — “בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו”, “קהל גדול” — שלימות העם, ביחד עם שלימות התורה ומצוותי,

וכולם יחדיו יבואו “עם ענני שמיא”, באופן ד”אחישנה” — לארצנו הקדושה, “ארץ אשר גו’ תמיד עיני ה’ אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה”, ושם גופא — לירושלים עיה”ק, “קרית מלך רב”, ושם גופא — להר הבית, ובאופן של עלי’ — “לכו ונעלה אל הר ה’”, ושם גופא — לביהמ”ק הנצחי, “מקדש אדניי כוננו ידיך”, שיבנה במהרה בימינו ממש,

“ושם נעשה לפניך . . . כמצות רצונך” — קיום כל מצוה וכל המצוות בתכלית השלימות, “כמצות רצונך”, בהתאם לשלימות שיכולה וצריכה להיות לעתיד לבוא, וכל ענינים אלו — בעגלא דידן, במהרה בימינו ממש.

[לאחרי חלוקת הדולרים ל”טנקיסטים” שיחיו — התחיל לנגן ניגון “הקפות” לאביו ר’ לוי”צ ז”ל.]





כמעט בכל שבת ומועד, בשנים בהם זכינו וכ"ק אדמו"ר שליט"א הגיה שיחות ומאמרים, התמימים ואנ"ש היו מקבלים את הליקוט השבועי. ליקוט משיחות כ"ק אד"ש במשך השנים (ולפעמים אף ממאמרי דא"ח), אשר זכינו ועברו הגהה תחת ידיו הק'.

חסידים ציפו כל השבוע לליקוט השבועי. וכשזה האחרון היה בא, היה נחטף באהבה, נקרא ונלמד מתחילה ועד סוף. אי אפשר להתחיל לכו-נרננה' על יבש...

וכאז כך היום בלימוד ט"ל הכרכים עבי הכרס, עד שנזכה לליקוט הבא תיכף ומיד ממש.

לפנינו ב' שיחות לפרשת 'וזאת הברכה' (או 'ברכה' כפי שמוזכרת בחלק מהשיחות), שבשניהם עוסק כ"ק אדמו"ר שליט"א בשבירת הלוחות על-ידי משה רבינו,

הענין חיובי הוא זה?





וזאת הברכה

שיחה ב, לקו"ש ח"ט

א. "וזאת הברכה" נקראת בשמיני-עצרת

כותב הרמב"ם¹ (על פי המשנה והגמרא²), שבכל יום טוב קוראים בתורה "בענין המועד", כי "משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו".

בהמשך להלכה זו הוא ממשיך ואומר "ומה הן קוראין", ומפרט איזו פרשה נקראת בכל חג ומועד. בפירוט קריאת התורה בימי הסוכות, הוא אומר: "וביום טוב אחרון קוראין כל הבכור... ולמחר³ קוראין וזאת הברכה".

מכך מובן, שהסיבה לקריאת פרשת "וזאת הברכה" ביום טוב שני של שמיני עצרת, היא

[לא רק כדי לקשר את "סוף כל המועדות" אל "ברכת משה רבינו שבירך את ישראל"⁴, או "בכדי לסמוך שמחת התורה שזכו לסיימה לשמחת החג"⁵, או "כדי לסמוך ברכת המלך (שלמה) לברכת משה"⁶, שאלו הם טעמים צדדיים, אלא]

משום שפרשה זו היא "בענין המועד"⁷.

יש להבין: מהו הקשר, ולפחות ברמז, שבין פרשת "וזאת הברכה" לבין מהותו של שמיני עצרת?

ב. הבדלת ישראל מן העמים

על הקרבנות של חג הסוכות ושל שמיני עצרת נאמר בגמרא⁸, ששבעים הפרים שמקריבים בסוכות הם "כנגד שבעים אומות", וה"פר יחיד" שמקריבים בשמיני עצרת הוא "כנגד אומה יחידה".

כלומר, בשמיני עצרת מתבטא וניכר ייחודם של ישראל, והבדלותם לחלוטין⁹ מכל העמים – "אומה יחידה".

(7) בברכי יוסף לאו"ח סוף סימן תרסח (בשירי ברכה), ש"וזאת הברכה לא שייכא לדגל כלל". עיי"ש. (וראה גם מח"ז שם: "זקריית ענין החג הקדמנוהו כבר מיום ראשון של שמע"צ לפי שהיא עיקר"). אבל ממה שגם בארץ ישראל קוראין בשמע"צ "וזאת הברכה" – ודלא כבבב יו"ט, שקוראין בא"י הקריאה דיו"ט ראשון – יש לומר (בפנימיות הענינים) ש"וזאת הברכה" שייכת ל"ענין המועד" יותר מ"כל הבכור". ומה שבחור"ל קוראין וזאת הברכה ביו"ט שני הוא לפי ששייכת (בעיקר) ל"שמחת תורה" – ראה לקמן הערה 10.

(8) סוכה גה, ב.

(9) ואף שה"פר אחד" דשמיני עצרת בא לאחר הקרבת הע' פרים דסוכות – הרי הענין דשמע"צ, מה ש"היו לך לבדך ואין לזרים אתך" (ראה סד"ה ביום השמע"צ תש"י), הוא בבחי' עצם הנשמה כמו

(1) הל' תפלה פ"ג ה"ח ואילך.

(2) מגילה לא, א.

(3) ראה לקמן הערה 10.

(4) ר"ן מגילה פ' בני העיר (הובא בתויו"ט שם).

(5) מחזור ויטורי שפ"ה.

(6) מח"זו שם. אבודרהם סדר תפלת סוכות ופירושה ד"ה ליל תשיעי.

הפרשה, לאחר ההקדמה בפסוק הראשון "וזאת הברכה אשר ברוך משה... לפני מותו", מסופר, שהקדוש ברוך הוא הציע, כביכול, את התורה לבני שעייר ולבני ישמעאל¹¹ – אשר הם שבעים האומות בכללותן¹², כנאמר בגמרא¹³ "שהחזירה על כל אומה ולשון" – אך הם סירבו לקבלה, ורק ישראל היו ה"אומה יחידה", אשר קיבלה את התורה¹⁴.

אך אין די בהסבר זה: ההבדלה שנוצרה בין ישראל לבין האומות בזמן מתן תורה קשורה יותר לחג השבועות מאשר לשמיני עצרת, ולכן אי אפשר לומר, ש"היו" מסיני בא... הוא "ענין המועד" של שמיני עצרת.

ג. סיום הפרשה והתורה: "לעיני כל ישראל"

כדי להבין זאת יש להקדים ולבאר,

11 ספרי ורש"י פרשתנו לג, ב. וז"ל קצב, ב.
12 אוה"ת פרשתנו ע' א'תתמ. סה"מ תרכ"ו ע' שעט. ובוה מבאר שם מה ש"חשיב ב' שרים אלו הגם כי הקב"ה החזיר .. על כל אומה ולשון".
13 ע"ז ב, ב.

14 ראה לקו"ש ח"ד ע' 1309, שע"י שהחזירה על כל אומה ולשון ובכ"ז נתנה לישראל דוקא, נתגלה בחירת הקב"ה בישראל, בחירה פ' חפשיית שמצד עצמותו ית' עיי"ש.

ועפ"ז תומתק יותר השייכות של התחלת פ' וזאת הברכה לשמע"צ – כי כמו שבשמע"צ, אף שבא לאחרי הקרבת הע' פרים (שכנגד כל ע' אומות), נתגלה אח"כ הענין ד"אומה יחידה" (ראה לעיל הערה 9) – כן הוא גם במה שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון (התחלת פ' וזאת הברכה) שעיי"ז נתגלה בחירת עצמותו ית' בישראל, שאין לאוה"ע שייכות שם כלל.

לפי זה אפשר היה להסביר את הקשר של "וזאת הברכה" לשמיני עצרת¹⁰, כי גם בתחילת ובראש

שמיני עצרת בעצמותו ית', שאין בחי' הביורורים (הקרבת ע' פרים כנגד ע' אומות) יכולה להגיע לשם, אלא שגילוי בחי' זו הוא לאחרי קדימת הביורורים. וראה אוה"ת שמע"צ (ע' א'תתו) שגם "התעלות נה"א לשרשה (שלמעלה מתהו, שרש נה"ב) הוא דוקא ע"י בירור נה"ב".

ועפ"ז יומתק לשון הגמרא (סוכה שם) "פר יחיד .. אומה יחידה" [אף שבכתוב (פנחס כט, לו) נאמר פר אחד] – בכדי להדגיש שהפר שמקריבין בשמע"צ כנגד ישראל, אף שבא דוקא לאחרי הקרבת הע' פרים שכנגד הע' אומות, הוא נבדל מהם – יחיד.

וי"ל שזהו ג"כ מ"ש רש"י (סוכה שם) "אין לי הנ"ל וקורת רוח בשל אלו אלא בשלך" – אף שבכל הקרבנות "נח"ר לפני שאמרת ונעשה רצונך" – כי בבחינת שרש האמיתי של נש"י, מכיין שאין שם שום מציאות כ"א ע"ד מש"כ בוח"ג (לב, א) "לא אשתכחי במלכא אלא ישראל בלחודוהי", הנח"ר שמעבודת הביורורים אינו מגיע לשם.

10 לעיל ע' 234 ואילך מבואר, שהשייכות ד"וזאת הברכה" ליום שמח"ת היא [לא מצד זה שהוא יו"ט שני דשמע"צ, כי אם] מצד הענין ד"שמחת תורה" שבו, במה שהוא נבדל משמע"צ. ועפ"ז מבואר שם דיוק לשון הרמב"ם (המובא לעיל בפנים) "ולמחר קורין וזאת הברכה" – ולא "ובתשיעי" (כמו "ובשמיני" גבי יו"ט שני דשש"פ) – כי הענין ד"שמחת תורה" בא לאחרי שמע"צ, "למחר".

אבל: א) מזה גופא שקבעו שמח"ת ביום שהוא גם (יו"ט שני ד)שמע"צ ועד שבארץ ישראל שני הענינים (שמע"צ ושמח"ת) הם באותו היום, מוכח שהענין ד"שמח"ת" שייך להענין ד"שמע"צ, כמבואר לעיל שם הערה 12 – בשוה"ג.

ב) "וזאת הברכה" שייכת גם להענין ד"שמע"צ (כדמוכח מהטעם (המובא לעיל בפנים) "כדי לסמוך ברכת המלך כו"). ולהעיר מפי"מ להרמב"ם (מגילה פ"ג מ"ה) "ובתשיעי קורין וזאת הברכה". וי"ל שגם בטור ושו"ע סתרי"ט, הלשון "תשיעי" קאי גם א"יקורין" (ודלא כדלעיל ע' 236 הערה 23). וראה לקמן הערה 46.



משה... את בני ישראל, וכהקדמה לכך הזכיר משה את זכותם של ישראל²¹, בהיותם היחידים שקבלו את התורה – הוא בענין הנוגד למעלתם של ישראל, ובמיוחד ענין שבירת הלוחות שנגרם מכך שישראל היו אז "מומרים" ולא ראויים לתורה?

בנוסף לתמיהה שלעיל, כיצד קשורה שבירת הלוחות ל"חאת הברכה", אין מובן גם, מדוע "לעיני כל ישראל" הוא הסיוס והחותם של התורה שבכתב כולה. שהרי, לכאורה: מהותה של התורה היא "דבר אל בני ישראל"²², ענין המוכיח שהם קדמו אפילו לתורה²³, וכיצד ייתכן²⁴ שהתורה תסיים בענין שהוא: (1) ההיפך משבחם של ישראל, (2) שבירת הלוחות של "דבר ה' אל כל קהלכם"?

לפיכך יש לומר^{24*}, שמעלת משה בשבירת הלוחות, אשר על כך אמר לו

שבסוף הפרשה – והרי "הכל הולך אחר החיתום"¹⁵ – מספרת התורה מעלות טובות ושבחים רבים על משה רבינו, ומסיימת בפסוק "אשר עשה משה לעיני כל ישראל", העוסק בשבירת הלוחות¹⁶.

ומיד מתעורר הקושי: שבירת הלוחות היא ענין שלילי, עד כדי כך שכשרוצים להפליא את היפך הטוב שבמיתת צדיקים, אומרים, שהיא קשה כיום שנשתברו בו הלוחות¹⁷. ואם כך, מדוע מזכירים זאת בין המעלות והשבחים של משה? רש"י מבהיר זאת ומוסיף "הסכימה דעת הקדוש-ברוך" הוא לדעתו, שנאמר¹⁸ אשר שברת – י"ש כוחך ששברת".

אך אין מובן: משה שבר את הלוחות מפני שערך קל-וחומר "ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות, אמרה תורה¹⁹ וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרים, על-אחת-כמה- וכמה²⁰. יוצא מכך, ששבחו של משה על שבירת הלוחות הוא בכך שכיבד את התורה, ולא חפץ לתיתה ל"מומרים", אך לגבי ישראל – הרי בשבירת הלוחות הוא הביע, לכאורה, את ההיפך ממעלתם,

וכיצד ייתכן שסיוס פרשת "וזאת הברכה", שתוכנה הוא "אשר ברך

(21) ראה רש"י ריש פרשתנו.
 (22) ראה ב"ר פ"א, ד: אילולי שצפה הקב"ה ש .. ישראל עתידין לקבל את התורה לא ה' כותב צו את בני' כו'.
 (23) ב"ר שם. וראה גם תנדבא"ר פי"ד.
 (24) נוסף להתמי' – שצריך לסיים בטוב. ויש לומר, שמטעם זה מוסיף רש"י (לפי הנוסח שבדפוס ראשון) [אחרי התיבות "י"ש כחך ששברת"] "אשריך ... * – אף שלפירוש התיבות "לעיני כל ישראל" ה' מספיק שיסיים ב"י"ש כחך ששברת" – בכדי לסיים בטוב.
 (24*) וראה לקו"ש תל"ד ע' 217 ואילך.

(* בהצילום שמדפוס ראשון מטושטש. וצריך בירור.
 ובכמה כת"י רש"י שתח"י (וגירסא זו הובאה גם בהוצאת ברלינו מהדורא א'): אשרי תלמיד שרבו מודה לו.

(15) ברכות יב, א.
 (16) ספרי ורש"י ס"פ ברכה.
 (17) רש"י עקב יו"ד, ו.
 (18) תשא לד, א. עקב יו"ד, ב.
 (19) בא יב, מג.
 (20) שבת פז, א. ורש"י תשא לב, יט.

בתורה מדוייקים, מובן, שה"ישר כוח" שנתן הקדוש-ברוך-הוא למשה בעת אמירת "פסל לך", נתגלה רק עתה, כאשר "זיעל משה... אל הר נבו...".

ה. שבירת הלוחות לצורך מעלת התשובה

ההסבר לכך הוא:

על חטא העגל נאמר בגמרא²⁷ "לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה", שהקדוש-ברוך הוא איפשר ליצר הרע לשלוט על ישראל ולשכנעם לעשות את העגל כדי להגיע למעלה²⁸ של התשובה – ביטול החטא, והתעלות האדם יותר²⁹ מאשר לפני החטא.

מכך מובן גם לגבי שבירת הלוחות – תוצאת חטא העגל – שהטעם לכך בפנימיות הוא, כדי להגיע למעלה המיוחדת בתורה, להיפך מן השבירה, ועד לדרגה נעלית יותר מה"לוחות אשר

הקדוש-ברוך-הוא "ישר כוחך ששברת", היא מעלה גם לגבי ישראל, כפי שיוסבר להלן.

ד. "ישר כוח" – לאחר זמן רב

כדי להבין זאת יש להקדים ולציין, שאת ה"ישר כוח" על שבירת הלוחות לא נתן הקדוש-ברוך-הוא למשה באותו יום או למחרת, מיד כאשר עלה שוב על ההר, אלא ארבעים יום לאחר שבירת הלוחות: כאשר הקדוש-ברוך הוא הורה לו "פסל לך...", רק אז הוא אמר לו "הלוחות הראשונים אשר שברת – ישר כוחך ששברת". ולכאורה: מדוע לא אמר לו הקדוש-ברוך-הוא מיד "ישר כוחך"?

יותר מכך מפליא: על הפסוק "אשר שברת"²⁵ שנאמר ארבעים יום לאחר שבירת הלוחות, כדלעיל, אין רש"י מפרש "ישר כוחך ששברת", אלא בסוף פרשת "וזאת הברכה", שנאמרה כמעט ארבעים שנה לאחר מכן – רק אז מפרש רש"י שהמשמעות של המלים "אשר שברת", שנאמרו לפני ארבעים שנה, היא "ישר כוחך ששברת".

אמנם, הטעם הפשוט לכך הוא, כיון שאת ההוכחה לפרש כך על פי הפשט מוצא רש"י רק במלים "לעיני כל ישראל"²⁶, אך כיון שכל הפרטים

השבחים של משה, לכן הוכרח רש"י להוסיף "זהסכימה כו'".

27 ע"ז ד, ב. פירש"י שם.

28 כי ענין התשובה בכלל – הורה כבר אדה"ד וכו' (מדרש תהלים צב, ב. וראה גם ב"ד פפ"ד, יט – בנוגע לראובן).

29 וכמחז"ל במקום שבעלי תשובה עומדין אפילו צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד – כדעת ר' אבהו ברכות לד, ב (וראה סה"מ תש"ט ע' 183 בהערה. לקו"ש ח"ד ע' 361)).

ולהעיר, שמהלשון "אין יכולים לעמוד" – ולא "אינם עומדין" (כבברכות שם) – משמע שהמקום שבע"ת עומדין הוא למעלה אפילו מבחי' ה"כולת" [שנעלה מבחי' "כח" – (ראה ד"ה מן המיצר תש"ט פי"ד. ובכ"מ)] דצדיקים.

25 בפ' תשא (לד, א) או עקב (ז"ד, ב) – ראה חדא"ג מהרש"א לב"ב יד, א ד"ה אשר שברת.

26 כי מכיון ש"לעיני כל ישראל" – שנשאו לבו לשבור הלוחות כו' מונה הכתוב גבי המעלות

עתה, כשרואים שבבירת הלוחות גרמה ל"אומה ולשון שולטת בהם", יום שבירת הלוחות הוא יום תענית³⁵. אך לעתיד לבוא, כאשר תתגלה בשלימות מעלת התשובה של ישראל על חטא העגל, אשר התחילה³⁷ על ידי "ואשברם לעיניכם", וכן מעלת הלוחות השניים³⁸, אז ייהפך שבעה עשר בתמוז, יום שבירת הלוחות, ליום ששון ושמחה.

ולכן נאמר "ישר כוחך ששברת" רק בציווי על הלוחות השניים, ובגלוי. בפשוטו של מקרא (עולם העשיה) מתבטא הדבר רק בסוף "וזאת הברכה", כאשר הראה הקדוש־ברוך־הוא למשה "עד היום האחרון"³⁹, כי דוקא אז מתגלית המעלה שאליה הגיעו ישראל על ידי שבירת הלוחות.

שברת" – הלוחות השניים, שהם "כפליים לתושיה" לעומת הלוחות הראשונים³⁰,

ויש לומר, שגם כוונת משה בשבירת הלוחות, עקב קל־חומר, שכיון ש"ישראל מומרים" אי אפשר לתת להם את התורה, לא היתה רק למען כבוד התורה, אלא גם כדי לגרום לישראל לשוב בתשובה³¹.

כמשל הבן³² שאינו מתנהג כראוי, עד ש"אביו דוחהו חוץ לביתו ואומר לו שאינו אביו", שדוקא על ידי כך מתגלית אהבת הבן לאביו, והוא זועק במר נפשו "שאינו רוצה ליפרד מאביו בשום אופן, ובמכל־שכן כשלא יקרא בשם אביו".

לפי זה מובן הדיוק במלים "ואשברם לעיניכם"³³, וכפי שמדגישה התורה גם בסיום פרשתנו "לעיני כל ישראל", כי מעלתו ושבתו של משה בשבירת הלוחות היא בכך ש"נשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם"³⁴, ועל ידי כך התעוררו לתשובה.

בכך גם מוסבר כיצד יום צום שבעה־עשר בתמוז, יום שבירת הלוחות³⁵, ייהפך לששון ולשמחה³⁶:

להתענית. וכמו שמסיים בטור שם: להבקעת העיר ולצרות שהוכפלו בו. ועוד להעיר שמצד הענין דמגלגלין .. חובה ליום חייב (תענית כט, א. ערכין יא, ב) הרי הקביעות שזהו יום חובה הייתה בשבירת הלוחות.

36 זכר' ת, יט וכפ' המצו"ד שם. וראה לקו"ש ח"ט ע' 253 בהערה. לקו"ש ח"ח ע' 355 הערה 31. חט"ז ע' 414 ואילך.

37 ומכיון כי ביום פקדי ופקדתי – לחטא העגל (סנה' קב, א) מובן ששלימות התשובה תהי' אך לעת"ל כשיבטל החטא לגמרי.

38 להעיר מדי'ה ויתן לך תרס"ז (ס"ע צב) [בנוגע להמעלה דתלמוד בבלי לגבי תלמוד ירושלמי, שהיא בדוגמת המעלה שבלוחות השניות לגבי לוחות הראשונות (שם ע' צג)] ש"עיקר הגילוי מזה יהי' לעתיד".

39 ספרי ורש"י פרשתנו לר, ב.

30 שמו"ד רפמ"ז.

31 להעיר מתוספות שבת שם.

32 באוה"ת וארא ריש ע' קכג (לענין אחר).

33 עקב ט, יז.

34 רש"י ס"פ ברכה.

35 משנה תענית כו, סע"א. ואף שתיקון התענית הוא בעיקר מצד הבקעת העיר [שלכן י"א שבתחילה תיקנו צום הרביעי בט' בו (טור או"ח סתקמ"ט)] – הרי מפשטות הענין משמע, שכל ה"חמשה דברים" שאירעו בי"ז בתמוז שייכים

1. שמחת תורה – על הלוחות השניים

לפי כל האמור לעיל יובן הקשר של פרשת "וזאת הברכה" ל"ענין המועד" של שמיני עצרת:

מוסבר בתורת החסידות⁴⁰, ש"שמחת תורה" נקבעה ביום שמיני עצרת, למרות שלכאורה היתה צריכה להיות בחג השבועות, זמן מתן תורה, משום ששמחת התורה היא על הלוחות השניים שניתנו ביום הכיפורים, אשר השמחה עליהם גדולה יותר מהשמחה על הלוחות הראשונים, ושמיני עצרת הוא "יום האחרון שאחר יום הכיפורים"⁴¹.

מכך יוצא, שהענין של "לעיני כל ישראל" המביע את מעלתם של הלוחות השניים, כדלעיל, דומה לשמחת תורה.

אך בכל זאת תחילת הקריאה בתורה של שמחת תורה היא "וזאת הברכה... הוי' מסיני בא..."⁴², העוסקת בלוחות הראשונים, כי גם ענין זה קשור לשמחת תורה, כפי שיוסבר להלן.

2. מקבלים מן התורה ומשפיעים בה

ההסבר לכך הוא:

ההבדל בין צדיקים (בבחינת הלוחות

הראשונים, ודרגתם של בני ישראל במעמד זה) לבין בעלי תשובה (בבחינת הלוחות השניים, ודרגתם של בני ישראל אז) הוא, שמהותו ומעלתו של הצדיק היא התנהגותו על פי התורה. ואילו בעל תשובה מגיע לדרגה הנעלית מהתורה⁴².

מכך מובן, שמצד הלוחות הראשונים ישראל הם בבחינת מקבלים מן התורה, אך מצד הלוחות השניים, הרי עבודת התשובה מעוררת ומגלה את שורש הנשמה, אשר מחשבתם של ישראל (שנלו במחשבה⁴³) קדמה לתורה^{43*} – ואז ישראל משפיעים בתורה.

זהו הקשר שבין התחלת וסוף הפרשה "וזאת הברכה" לבין שמחת תורה: ב"שמחת תורה יש שתי משמעויות: (א) ישראל שמחים בתורה⁴⁴, ועל ידי כך הם מגיעים לדרגה נעלית יותר, (ב) ישראל משמחים את התורה⁴⁵.

ואלו הם שני הענינים שקוראים

42) ראה לקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ מצות וידוי ותשובה. ובכ"מ. וראה לקו"ש [המתורגם] ח"ח ע' 162 ובהערות שם.

43) ב"ר פ"א, ד. מדרש תהלים צג, ב. וראה לקו"ת שה"ש יט, ב"ג. המשך תרס"ו ד"ה וידבר גו' במדב"ס וד"ה אין עומדין (תרס"ז – ע' תפה). ועוד.

43*) ב"ר שם. וראה לקו"ת שם. ד"ה וידבר גו' במדב"ס שם. ועוד.

44) כפשוטו הענין דשמח"ת, ש"שמחין .. לגמרה של תורה" (רמ"א או"ח סתרס"ט. וראה גם טור שם).

45) סה"מ תרצ"ט ע' 68. 72. ד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ה ותש"ז (בתחלה וסוף). וראה גם זח"ג רנו, ריש ע"ב (הובא בהערה הבאה).

40) אוה"ת שמע"צ ע' א'תשעט ואילן. ד"ה ביהושע שמע"צ תרס"ז – בהמשך תרס"ז (בסופו). תש"ז (בתחלתו). ועוד.
41) אוה"ת שם.

ולחשוב: כיצד בכוחי להתייצב מול החושך שבעולם ולבצע את המוטל עלי?

– על כך נלמדת ההוראה מעניננו, שאפילו במצב של העלם והסתר כה עצום כשבירת הלוחות, אמר הקדוש-ברוך-הוא "יישר כוחך", שבכוחו של יהודי להתעלות גם על ידי כך, ועד כדי מעלה גבוהה יותר מכפי שהיה לפני השבירה,

ולכן, מיד לאחר "לעיני כל ישראל" קוראים בתורה "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ": על יהודי לדעת, שאל לו להיבהל מההעלם ומההסתר שבעולם, שהרי כיון שישראל וקודשא בריך הוא כולא חד⁴⁹, לכן בכל מצב שבו יהיה העולם שרוי, בכוחו של יהודי "לברוא" עולם חדש⁵⁰, עולם שבו "יידע כל פעול כי אתה פעלתו... הוי' אלקי ישראל מלך, ומלכותו בכל משלה"⁵¹.

(משיחות שמחת תורה ושבת בראשית תשי"א, תשל"א)

בלי רגלים (ראה לקו"ת פרשתנו צח, ב), נוסף לזה שבימי החורף אינו מאיר כ"כ בחי' "שמש הוי'" (לקו"ש [המתורגם] ח"א ע' 3. ולהעיר מסד"ה להבין ענין שמחת תש"ז).

49) נסמן בלקו"ש ח"ה ע' 246 הערה 39.
50) להעיר ממז"ל (ב"ד פצ"ח, ג) אף אביכם בורא עולמות, ובאוה"ת בראשית רנח, ב – דקאי על כל בני ישראל. וראה גם חז"א מז, א. ח"ב קסב, ריש ע"ב. ועוד.

51) נוסח התפלה דר"ה.

בתורה בשמחת תורה: בתחילה קוראים "הוי' מסיני בא...", שישראל מקבלים את התורה, ומקבלים מן התורה ושמחים בה; ולאחר מכן מגיעים לדרגה נעלית יותר – "לעיני כל ישראל", שישראל נעלים מן התורה, עד שהם משפיעים בה שמחה⁴⁶.

ח. "יישר כוחך" – הוראה לעבודה במשך השנה

התכלית של שמיני עצרת ושמחת תורה – "סוף כל המועדות"⁴⁷ – היא, שישראל יקחו עמם את הכוח של כל המועדים לעבודתם בתורה ובמצוות במשך כל השנה, בעבודה הרוחנית של "זיעקב הלך לדרכו". גם ענין זה נרמז ב"לעיני כל ישראל":

כאשר יהודי יוצא לעולם, מלשון העלם והסתר⁴⁷, הוא עלול להיבהל⁴⁸

46) ויש לקשר שני ענינים אלו שבפ' וזאת הברכה לשני ענינים – שמע"צ ושמח"ת (ראה לעיל הערה 10): שמע"צ הוא ככל הוי"ט – מצד ציווי התורה, ובמילא הגילוי דשמע"צ מקבלים ישראל מהתורה; משא"כ "שמחת תורה" היא (לא מצד ציווי התורה, כי אם) הוספה – מנהגן של ישראל, אשר תורה הוא (בעשה. וראה רמב"ם הל' ממרים רפ"א: התקנות והגזירות והמנהגות כו') שישראל מוסיפים ומשפיעים בתורה – "זונהגין למעבד ישראל עמה חדוה .. ומעטרין לס"ת בכתר דילי" (זח"ג שם. וראה לעיל ע' 234 הערה 12. ובארוכה – לקו"ש ח"ט ע' 381 ואילך).

47) לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד ש"ת (בתחלתו).

48) ובפרט, שאחרי שמח"ת ישנו כחצי שנה

ברכה לקו"ש חל"ד

לפרש ככמה פשטני המקראי, ש"לעיני כל ישראל" (אינו ענין בפ"ע, אלא) בא בהמשך ל"היד החזקה" ו"המורא הגדול" – ש"נעשו לעיני כל ישראל".

מפרשי רש"י כתבו, שמטעם זה מו- סיף רש"י (ממקום אחר בחז"ל), והסכי- מה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר אשר שברת יישר כחך ששברת" – להדגיש דעם היות ששבירת הלוחות מצ"ע אינה ענין של מעלה, מ"מ יש בזה משום שבח בנוגע למשה שהרי, "הסכים השם על ידו".

א. עה"פ, ולכל היד החזקה גו' אשר עשה משה לעיני כל ישראל" – סיומה וחותמה של פ' ברכה ושל כל התורה – מפרש רש"י התיבות, "לעיני כל ישראל": שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם שנאמר ו"אשברם לעיניכם והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר אשר שברת יישר כחך ששברת".

והמקור לפרש ש"לעיני כל ישראל" קאי על שבירת הלוחות הוא בספרי עה"פ, וז"ל: בשברי לוחות נאמר... ואשברם לעיניכם וכאן הוא אומר אשר עשה משה לעיני כל ישראל.

ולכאורה תמוה: פירוש זה אינו ע"ד הפשט כלל, שהרי הכתובים כאן מדב- רים בשבחו של משה וגודל מעלותיו, וכפרש"י על הכתובים כאן: "אשר ידעו ה' פנים אל פנים" – שהי' לבו גם בו ומדבר אליו בכל עת שרוצה: "ולכל היד החזקה" – שקיבל את התורה בלו- חות בידי: "ולכל המורא הגדול" – נסים וגבורות שבמדבר הגדול והנורא – ואיך מתאים, שלאחרי מעלות גדולות ונפלאות אלו, יסיים הכתוב (ב"לעיני כל ישראל" –) ש"נשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם"?

ורש"י – שבפירושו עה"ת לא בא "אלא לפשוטו של מקרא" – הו"ל

(6) רמב"ן. בחיי. וראה גם ספורנו, אה"ח ועוד כאן. מו"נ ח"ב פל"ה.

וע"פ המבואר בהל' יסוה"ת פ"ח (וראה אה"ח פרשתנו שם), שיסוד האמונה נבנואת משה (ובמילא גם בתורת משה – ראה שם פ"ט) הוא, במעמד הר סיני שטינינו ראו ולא זר כו" – "לעיני כל ישראל" – יומתק הטעם ע"ד ההלכה, ססיום כל התורה הוא בתיבות, "לעיני כל ישראל".

(7) במפרשי רש"י כי שהכרחו של רש"י שקאי על שבירת הלוחות הוא מפני דהול"ל, "לכל ישראל" וכיו"ב (רא"ם, גו"א ודבק טוב ועוד). ובתו"ת כאן, דאין לפרש שמוסב אלמעלה, משום שבכל פרט שבכתוב זה מתבאר ענין גדולה יתירה – ומה מעלה יתירה יש בזה שעשאם לעיני כל ישראל?

[ויש להוסיף, שע"פ פרש"י שקאי על שבירת הלוחות יומתק ל' הכתוב, אשר עשה משה, משא"כ לפי הרמב"ן כו' שצריך לפרש ש"הכין והראה זה".] אבל זהו רק הכרח ש"לעיני כל ישראל" הו"ע בפ"ע, אבל התמ' שבפנים במקומה עומדת – כיצד מתאים לכלול שבירת הלוחות, שמצ"ע הוא דבר בלתי רצוי בתכלית, עם כל המעלות הנפלאות שנמנו בכתוב לפנינו?

(8) רא"ם, שפ"ח ועוד.

(9) שבת פו, א. יבמות סב, א. אדר"נ פ"ב, ג.

(10) ובפרט ע"פ הגירסא בסיום פרש"י – הובאה לקמן הערה 21.

(1) עקב ט, יז.

(2) בכמה כתיבי רש"י (שתח"י), המקום. וכ"ה ביבמות ואדר"נ שבהערה 9.

(3) תשא לד, א. עקב י, ב (וראה לקו"ש חכ"ו ע' 248 הערה 5).

(4) לד, י ואילך.

(5) פרש"י בראשית ג, ח. שם, כד. ובכ"מ.



ב. גם צריך להבין:

א) רש"י מדייק לומר „לשבור את הלוחות לעיניהם שנאמר ואשברם לעיניכם“, לפי שבזה הוא הרמז בלשון הכתוב „לעיני כל ישראל“. אבל הא גופא טעמא בעי – מדוע בא הכתוב לרמז את הענין דשבירת הלוחות דוקא באופן השבירה שהיתה „לעיני כל יש-ראל“, שלכאורה אינו אלא ענין צדדי¹⁵ [ובפרט, שאינו ענין מיוחד לשבירת הלוחות דוקא, שהרי כמה מהענינים ה- מנויים בהכתובים כאן נעשו „לעיני כל ישראל“, כנ"ל מהמפרשים?]

ב) מהו הדיוק בלשונו של רש"י „נשא לבו“ לשבור את הלוחות – דלכאורה (א) הול"ל בקיצור „ששבר את הלוחות“: (ב) עכ"פ הו"ל לרש"י לנקוט „עלה לדעתו“ – כהמשך לשון רש"י עצמו „והסכימה דעת הקב"ה לדעתו“, ומה ענין נשיאת לב לשבירת הלוחות?

ג. ומכל הנ"ל מוכרח לומר, שלדעת רש"י יש בהפעולה דשבירת הלוחות עצמה ענין נעלה ביותר המורה על מעלתו ושבחו של משה רבינו.

[ובהמשך לשון רש"י „והסכימה דעת הקב"ה לדעתו“ אין כוונתו שזהו כל תוכן השבח, אלא – תוספת ראי' שב- שבירת הלוחות יש שבח]¹⁶.

אבל תירוץ זה צ"ע, שהרי סו"ס שבי-רת הלוחות עצמה היא דבר בלתי רצוי והיפך השבח לגמרי.

ודוחק גדול לומר שכדי לרמז „שהס-כים השם על ידו“, יצרף הכתוב את הענין דשבירת הלוחות (ענין שמצ"ע הוא בלתי רצוי בתכלית) עם כל המעלות הנפלאות של משה (נבואתו, האותות בארץ מצרים, קבלת הלוחות וכו'), ומה גם – בסיומם וחותמם!

[ובפרט שתוכן שבח זה „הסכים השם על ידו“ – מצינו אצל משה בענין נעלה וטוב, „הוסיף משה יום אחד מדעתו“¹⁷: נוסף לזה שמצינו כמה פעמים, שע"י תפלתו פעל משה שהקב"ה יבטל גזירה על ישראל וכיו"ב¹⁸ – ומה טעם שהביא הכתוב את הענין דהסכים הקב"ה – דוקא בשבירת הלוחות (הקשור עם חטא העגל שעליו נאמר¹⁹ „וביום פקדי ופ-קדתי וגו'“)¹⁴].

ועוד – העיקר חסר מן הספר: בלשון הכתוב („לעיני כל ישראל“) נרמז רק ע"ד המעשה דשבירת הלוחות לעיניהם, ואין כאן שום רמז לשבחו של משה (הסכמת השם על ידו).

11) רש"י יתרו יט, טו (בפי' הא'), אלא שלא סיים כמו כאן (וכל' חז"ל במקומות שבהערה 9) ש„הסכים הקב"ה על ידו“. ולהעיר ממשכיל לדוד על פרש"י בהעלותך (יב, ח), דמ"ש רש"י (מספרי) שם „אמרתי לו לפרוש מן האשה“ אינו סתירה למחז"ל (שם) שזהו אחד מהדברים שעשה משה מדעתו. אבל ראה לקו"ש ח"ח ע' 288.

12) וראה ברכות לב, סע"א – לענין תפלת משה על ישראל: אשרי תלמיד שרבו מודה לו (וראה לקמן הערה 21).

13) תשא לב, לד. וראה רש"י שם

14) ועוד ועיקר: ענין זה אינו שבחו של משה דוקא, וכפרש"י (פינחס כז, ז) גבי בנות צלפחד אשרי אדם שהקב"ה מודה לדבריו“.

15) ולהעיר מש"ך עה"ת כאן, שפירש כל הכתוב על שבירת הלוחות.

16) וליתא בספרי עה"פ.

17) ראה רמב"ן ב"ב יד, ב (וכן בחידושים המיוחסים להריטב"א שבת פז, א. רשב"א הובא ב„הכותב“ לע"י שם – הובאו בכמה מפרשי רש"י כאן) דשבירת הלוחות חביבה לפני המקום, דאל"כ לא ה"י אימר לשומם בארון. ע"ש. ועכצ"ל שאינו רק משום שמושה ה"י צודק בשבירתם (מהק"ו דמה פסח כו' – נסמן בהערה 26. וראה הערה 31), אלא שיש

את הלוחות²²: ולכן גם רש"י מסיים פירושו על התורה דוקא בתיבת „שש־ברת“.

ד. וי"ל ביאור כל זה ע"פ מה שכתב רש"י לפני²³ במקומו, בניאור הטעם ד־שבירת הלוחות:

על הפסוק²⁴ „פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים גו“ מפרש רש"י²⁵ „פסל לך – משל למלך שהלך למדינת הים והניח ארוסתו עם השפחות מתוך קלקול השפחות יצא עלי' שם רע עמד שושבינה וקרע כתובתה אמר אם יאמר המלך להורגה ואמר לו עדיין אינה אשתך .. המלך זה הקב"ה השפחות אלו ערב רב והשושבין זה משה ארוסתו של הקב"ה אלו ישראל“. והיינו, שכוונת משה בשבירת הלוחות היתה כדי להגן על ישראל ולהצילם מעונש כו' (כמו קריעת הכתובה ע"י השושבין).

ואף שבמקומו ממש, על הפסוק²⁶ „וישלך מידי את הלוחות וישבר גו“, מפרש רש"י²⁷ „אמר מה פסח שהוא אחד מן המצות אמרה תורה²⁸ כל בן נכר לא יאכל בו התורה כולה כאן וכל ישראל מומרים ואתננה להם“ (בתמי") – היינו ששבירת הלוחות היתה משום שאין ישראל ראויים לקבל את התורה,

הרי מזה שרש"י אינו מביא את ב' הענינים בתור שני פירושים, מובן, של-

(22) וראה בארוכה בפנימיות הענינים – לקו"ש ח"ט ע' 239 ואילך.
(23) תשא לד, א.
(24) מתנחומא תשא ל. וראה שמו"ר רפמ"ג. שם רפמ"ו. תנחומא עקב יא. אדר"נ פ"ב, ג.
(25) תשא לב, יט.
(26) משבת ויבמות שבהערה 9. תנחומא תשא שם.
(27) בא יב, מג.

ומכיון שזה נאמר לאחרי כל המעלות הנפלאות של משה רבינו, מובן, כנ"ל, שלא זו בלבד שבשבירת הלוחות יש מעלה, אלא שמעלה זו עולה על המעלות שנמנו לפני²⁹ (כולל קבלת הלוחות – „שקיבל את התורה בלוחות בידי“).

ובזה מתורצת עוד תמי' בהענין: ידוע הכלל³⁰ ש„מסיימים בטוב“ – וכיצד יתכן, שסיום וחותם התורה כולה („סיו-מה (גמרה) של תורה“) יהי' ע"ד שבירת הלוחות, ענין בלתי רצוי בתכלית?

ושאלה זו היא גם בנוגע ללשון רש"י עצמו, שמסיים פירושו על התורה ב-תיבת „ששברת“ – דלכאורה, אפילו אם ישנו הכרח לפרש ש„לעיני כל ישראל“ קאי על שבירת הלוחות, הו"ל לרש"י לסדר את דבריו באופן שסיומם לא יהי' בתיבת „ששברת“³¹, ענין בלתי רצוי, כ"א בהתיבות „ישר כחך“ או „הסכימה דעת הקב"ה לדעתו“ וכיו"ב.³²

ועכצ"ל, כנ"ל, שבשבירת הלוחות עצמה יש ענין של מעלה ושבח גדול ביותר למשה, לכן מסיימת התורה ב„ל-עיני כל ישראל“, „שנשאו לבו לשבור

בזה ענין של מעלה וחיובות. וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 30 ואילך. חכ"ו ע' 249 ואילך.

(18) ראה ברכות לא, א. רש"י סוף איכה (בנוגע ל„דברי תוכחה“ – והרי משנה תורה הם דברי תוכחה (רש"י ריש פ' דברים)). תוס' סוף נדה.
(19) ל' הטור ורמ"א או"ח סתרס"ט. ובכ"מ.
(20) וע"ד ל' הספרי כאן.
(21) ולהעיר מגירסת דפוס א' „אשריך . . י“, ובכמה כת"י רש"י (שתח"י) „אשרי תלמיד שרבו מודה לר", אבל בדפוס שני ודפיסי רש"י הנפוצים ליתא.

(*) בצילום דפוס א' מטושטש. וצריך בירור.



„פסל לך . . אשר שברת – יישר כחך ששברת”³².

ה. ועפ”ז יש לבאר במה היא מעלת שבחו של משה בשבירת הלוחות יותר משאר מעלותיו:

מובן בפשטות – פשוטו של מקרא – גודל ויוקר ערכם של הלוחות ובפרט בעיני משה רבינו, שהרי „הלוחות מעשה אלקים המה . . מכתב אלקים”³³, והוא זכה לקבלם מידי הקב”ה בכבודו וב- עצמו³⁴. – נוסף על החביבות שלו לדברי תורה בכלל³⁵.

ואעפ”כ, כאשר ראה משה רבינו, ה- רועה הנאמן והאוהב ישראל, שיש מקום לחשש, שמציאותם של הלוחות (שהם בדוגמא ל”כתובה”) יכולה לפגוע ביש- ראל ח”ו, לא היסס כלל וכלל לרגע (ואף לא שאל את הקב”ה), ותיכף ומיד שבר את הלוחות כדי להצילם מעונש.

ולא עוד, אלא ששבירת הלוחות היתה כדי להציל רק חלק הכי קטן שהיו במצב ירוד ביותר, שנכשלו בחטא העגל³⁶, ואעפ”כ, כדי להגן עליהם לא היסס משה רבינו לשבור את הלוחות (והראשונות).

שיטת רש”י תרוייהו איתנהו בה, ששתי כוונות היו למשה בשבירת הלוחות: (א) מפני כבוד התורה – שלא רצה ליתן אותם ל”מומרים”, (ב) בשביל הגנת ישראל.

ויש לומר, שהטעם הראשון (”כל ישראל מומרין ואתננה להם”) בא בעיקר לבאר העדר נתינת הלוחות לישראל – אבל אינו טעם (מספיק) לשבירת הלוחות (שזהו היפך כבוד התורה³⁷); ואילו לטעם השני מוסבר היטב מה שהביאו לשבור את הלוחות³⁸ – בדוגמת קריעת הכתובה ע”י השושבין³⁹.

ומזה מובן לעניננו – שבחו ומעלתו של משה בשבירת הלוחות, שתוכן השבח (שאליו מתכוון רש”י כאן) מודגש (בעיקר) בהטעם ששבירת הלוחות היא בשביל הצלת ישראל⁴⁰, דוגמת קריעת הכתובה ע”י השושבין להציל את ארוסתו של המלך, שבגלל זה נאמר לו

28) כקושיית המפרשים (בחיי תשא לב, טז. עננח רזא ומושב זקנים (שם, יט). ועוד. צפע”נ עה”ת (שם, טו). ועוד) – מדוע (ואיך) שבר משה את הלוחות (וראה לעיל ע’ 52 הערה 15). – וראה לקמן הערה 52.

29) אבל לאידך – לולא טעם הראשון (שע”פ תורה אא”פ ליתן תורה לישראל) אינו מובן איך הותר למשה לא לקיים שליחות הקב”ה למסור הלוחות לישראל (וראה נחלת יעקב כאן, דזה שמשה הו’ בטוח שיסכים הש”י על ידו הוא משום שדרש הקי”ו). ועוד י”ל, ואכ”מ.

30) אבל ראה לקי”ש חכ”ו ע’ 9-248 והערה 11. – וראה לקמן הערה 52.

31) בגמ’ (שבת ויבמות שם) הובא הענין ד”יישר כחך ששברת” בהמשך להקי”ו מפסח (וראה גם פירש”י – כגירסת השט”מ – מנחות צט. ריש ע”ב. רבינו גרשום שם. ועוד). אבל בפרש”י עה”ת, פשוטו של מקרא, מסתבר לומר ש”יישר כחך” הוא בגלל הצלתו של ישראל, ככפנים. וראה גם עץ יוסף לתנחומא עקב שם ולע”י מנחות שם. משכיל לדוד כאן. ועוד. וראה הערה הבאה.

32) ועפ”ז יומתק זה שרש”י מביא טעם זה דוקא על הפסוק „פסל לך”, שסימו, „אשר שברת – יישר כחך ששברת”.

33) תשא לב, טז.

34) וכפרש”י כאן „לכל היד החזקה – שקיבל את התורה בלוחות בידיו”.

35) ועד שהתורה נקראת על שמו, וכמ”ש (מלאכי ג, כב) זכרו תורת משה עבדי. ובשמו”ר (פ”ל, ד) ועוד – שזהו לפי שמטר נפשו עלי’.

36) שרק מספר קטן נכשלו בפועל – ראה תשא לב, לה. וראה רש”י שם, כ (וראה לקי”ש חט”ז ע’ 409 ואילך). וצע”ק מל’ רש”י הנ”ל „כל ישראל מומרים”. ואולי כי אז עדיין לא ידע משה מי חטא בפועל.

מרמז רש"י, שכדי „לשבור הלוחות“ הוזקק משה לענין של הרמה והגבהה („נשא“) ברגש שבלב, שהרי כבוד התורה שלו ויראתה היו גדולים מאד, ולכן, כדי „לשבור הלוחות“ הי' צריך לנשא את האהבה שבלב עוד יותר⁴⁰, והיינו לעורר בלבו אהבת ישראל גדולה כ"כ – עד כדי שתכריע את יראת וכבוד התורה שלו, ולשבור את הלוחות כדי להציל את ישראל⁴¹.

וי"ל שזהו גם הטעם ע"ז שהכתוב מרמז את הענין דשבירת הלוחות ב"ה התיבות „לעיני כל ישראל“: זה שמה שבר את הלוחות „לעיני כל ישראל“ („ואשברם לעיניכם“), הוא א' שבחו של משה, מסנ"פ עבור ישראל גברה אפילו על היפך כבוד התורה לעיני כל ישראל. ולהוסיף ע"ד הרמז ב' כדי לנטוע בלבן של כל ישראל, עד סוף כל הדורות, הענין של אהבת ישראל בתכלית השלימות.

נמצא, שבתבנות „לעיני כל ישראל“ נרמז שבחו של משה בשבירת הלוחות – גודל אהבת ישראל שלו.

ז. אמנם עדיין צריך ביאור:

ע"פ הכללי ד' „הכל הולך אחר ה"ח תום“ מסתבר לומר, שסיום וחותם

וזהו מעלתו הנפלאה של משה רבינו, מנהיג ישראל, רועה נאמן של ישראל: לא זו בלבד שהפקיר את כל מציאותו כדי להגן על כלל ישראל (וכמ"ש „ואם אין מחני נא מספרך“, „מכל התורה כולה“⁴²), אלא עוד זאת, ששבר את הלוחות שקיבל מיד הקב"ה בכבודו ובעצמו, כדי להגן על אלה שנכשלו בחטא העגל!

ולכן, לאחר שהתורה מונה כמה וכמה מעלות גדולות ונפלאות של משה רבינו, מסיימת התורה במעלה הגדולה ביותר – „לעיני כל ישראל“, „שנשאו לבו לשבור הלוחות“, מעלה גדולה יותר מקבלת הלוחות („היד החזקה“) – שכן, רק בשבירת הלוחות בא לידי ביטוי גודל מסירת נפשו של משה רבינו עבור ישראל, שבשביל להגן עליהם שבר את הלוחות.

ו. ובזה מתורץ גם דיוק לשון רש"י (דלעיל ס"ב) – „שנשאו לבו לשבור הלוחות“: לשון זה (נשיאת הלב) מורה על תנועה של נדיבות לענין טוב (ע"ד הלשון גבי נדבת המשכן „כל איש אשר נשאו לבו“⁴³, ועוד⁴⁴) – כלומר, ששבירת הלוחות היתה תוצאה מגודל הרגש של אהבת ישראל בלבו של משה, עד כדי למסור נפשו בשביל הגנת ישראל.

ולכן נקט רש"י „שנשאו לבו“ ולא „עלה בדעתו“ – כי רגש אהבת לבו לישראל הוא שהביאו לשבור את הלוחות.

ויש להוסיף (ע"ד הרמז עכ"פ) – שבלשון „נשא לבו לשבור הלוחות“

40) להעיר ע"ז הרמז מהנסמן לעיל הערה 37 – מפ' תשא, קאפיטל לב פסוק לב (ומגמ' ברכות דף 27) – פסוק המורה על קדימת מסנ"פ של משה עבור ישראל להתמסרותו לתורה (כמשנת בלקו"ש חכ"א שצוין בהערה הבאה).

41) ראה גם בארוכה לקו"ש חכ"א ע' 175 ואילך) בטעם תפלת משה על עושי העגל באופן של „ואם אין מחני נא מספרך גו'“ – כי התמסרותו של משה לישראל היא גדולה יותר מהתקשרותו עם התורה. וראה לקמן סעיף ז.

42) ברכות יב, א.

37) תשא לב, לב ובפרש"י שם. וראה ברכות לב, א. ועוד.

38) ויקהל לה, כא.

39) ויקהל שם, כו, לו, ב.



קס"ד?! והם המקיימים אותם, ועכ"ל שישראל קדמו, וכמפורש במדרשאי, "מחשבתו של ישראל קדמה לכל דבר... אילולי... ישראל עתידין לקבל את התורה לא ה' כותב בתורה צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל?"

אלא הביאור בזה – שממ"ש, צו את בני דבר אל בני" נלמדת (רק) קדימה בזמן, אבל בנוגע לקדימה במעלה אפשר לומר שהעיקר היא התורה (שהתורה קדמה במעלה וחשיבות לישראל), ומע- לתם של ישראל היא שרק הם בכחם וביכלתם לקיים את ציווי התורה:⁴⁸ וזהו החידוש ד"אני אומר", שקדימה זו היא בעיקר קדימה במעלה, מעלתם של ישראל, "ישראל קדמו". ואולי י"ל יתרה מזה שהתורה ניתנה כדי לגלות מעלתם של ישראל.⁴⁹

התורה («גמרה של תורה») צ"ל בענין המבטא את (שלימות) מעלת התורה.

ותמוה: אף שע"פ הנ"ל יוצא, שסיום התורה הוא בדבר טוב – שבחו של משה בענין גודל אהבתו ומסירת נפשו עבור ישראל, וגם יש בו משום גודל מעלתם של ישראל, שגם כשהם במצב ירוד ביותר, הנה כדי להגן עליהם ולהצילם מעונש כו' כדאי אפילו לשבור את הלוחות,

מ"מ, בנוגע לתורה עצמה – ה"ז היפך השבח, שכן, שבירת הלוחות ה"ז, "ביטוי- לה של תורה"⁴⁹ (והיפך כבוד התורה!).

ויש לומר הביאור בזה:

איתא בתדבא"ר⁴⁵: "שני דברים יש בעולם... תורה וישראל אבל איני יודע איזה מהם קודם"⁴⁶, אמרתי לו בני דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה... אבל אני אומר ישראל קדמו".

ולכאורה אינו מובן: מהו הספק, איזה מהם קודם? (עד שצריכים לאלוהו לחדש "אני אומר ישראל קדמו") – הרי כל ענין התורה לא יתכן בלי ישראל שלהם נאמרו ציווי התורה (כההמשך ב- תדבא"ר⁴⁷ – שאינו מובן מעיקרא מה

48 ב"ר פ"א, ד (וראה במדבר פ"א, יד. שמו"ר דלקמן הערה 52). – ולהעיר שבכמה מקומות (סה"מ היש"ת ע' 61. ועד"ה סה"מ תרנ"ט ע' יג. המשך תער"ב ח"ג ס"ע א"נא. ועוד) הובא בשם תדבא"ר, "ואני יודע כו' כשהוא אומר צו את בני דבר אל בני אומר אני ישראל קדמו". – אבל בתדבא"ר שלפנינו הובאה הרא"י מהכתוב (ירמ"ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה" (ויש להסביר הרא"י ע"פ המבואר באיה"ת תבוא (ע' תתל"ד) דזה ש, ישראל קדמו שנאמר קדש ישראל לה' ראשית תבואתה" – "הו"ע הביכורים שקודמים לתרומה", ענין התורה, "תורה מ/ התורה דאתייהבית בארבעים יום" (אבל ראה פרש"י ירמ"ב שם "קדש ישראל, כתרומה").

49 ראה תנ"א שמות נג, ד ואילך. לקו"ת אחרי כו, ב. ובכ"מ.

50 ויש לומר, ש"אני אומר" קאי על הטעם שלו, עצם הנשמה מיוחדת עם, "אני הו", שמצד זה הכיר והרגיש את מעלתם העצמית של ישראל שקדמו לתורה.

51 ראה תדבא"ר שם: "מפני מה חביבין דברי תורה על הקב"ה יותר מכל באי עולם (ומכל מעשי ידיו שברא)... מפני שדבריו תורה מכריעין את

43 ל' חז"ל (מנחות צט, ריש ע"ב. ויש"נ) בנוגע לשבירת הלוחות. ואף שממשך שם, שביטולה... זהו ויטולה" – הרי זה רק מצד התוצאה דשבירת הלוחות (כלשון רש"י שם "כיון דנתכוין לטובה"), אבל עצם הענין דשבירת הלוחות הוא, "ביטולה של תורה".

44 ואף שלכאורה יש בשבירת הלוחות כבוד התורה, שלא נתנה למומרים – ה"ז רק בהעדר נתינתם לישראל, אבל לא בשבירתם. וראה לעיל ס"ד ובערה 28 ובהנסמן שם.

45 פ"ד. וראה הערה 48.

46 ולהעיר מפרש"י בראשית (א, א) שתורה וישראל נק' "ראשית".

47 כהגירסא בתדבא"ר שהובאה בהערה הבאה.

של כל התורה כולה, המקום שיבוא הי-
תוכן דכל התורה כולה. וענין זה מודגש
בהתיבות, בהענין „לעיני כל ישראל“,
„שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם“ –
לומר לך, שכאשר מסיימים את כל התו-
רה כולה, יודעים, ששלימותה ותכליתה
של התורה היא – „צו את בני“ דבר אל
בני“„ „ישראל קדמו“ (שבגלל זה „נשאו
לבו לשבור הלוחות“).

וענין זה מודגש בשמחת-תורה – שאז
קורין „לעיני כל ישראל“, „ועושינו בו
סעודת משתה לגמרה של תורה“⁵³:

בשמח"ת (יו"ט שני של שמיני עצרת)
מודגשת ומתגלה מעלתן של ישראל –
„פר אחד איל אחד“⁵⁴ (שקורין אז בתורה
למפטיר), „כנגד ישראל“⁵⁵, „פר יחידי . . .
כנגד אומה יחידה, משל למלך . . אמר
לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי
שאהנה ממך“⁵⁶, היינו, שהענין דשמח"ת
הוא – „יהיו לך לבדך ואין לזרים
אתך“⁵⁷, ובלשון הזהר"א – „לא אשתכח
במלכא אלא ישראל בלחודוהי“.

ולא עוד, אלא שהדגשת וגילוי
מעלתן של ישראל בשמח"ת היא – גם
לגבי התורה:

ב„שמחת תורה“ – שני פירושים⁵⁸: א)
שמחת ישראל בתורה („שמחין . . לגמרה
של תורה“⁵⁹), היינו שע"י התורה נעשית

וזוה גם תוכן החילוק בין שני הטע-
מים לשבירת הלוחות שבפירוש רש"י:

בטעם הא' – „כל ישראל מומרים
ואתננה להם“ – מודגשת מעלת התורה
על ישראל, שמעלת ישראל היא בזה
שהם מקיימים וממלאים ציווי התורה,
ולכן, בהיותם „מומרים“ אין לתת להם
את התורה:

ואילו בטעם הב' – מודגשת מעלתם
של ישראל על התורה, עד כדי כך,
ששוברים את הלוחות כדי להציל את
ישראל – דישראל קדמו לתורה (וה-
תורה היא בשביל ישראל)⁶⁰.

ה. וזוה יובן הקשר ד„לעיני כל יש-
ראל“ (שבירת הלוחות) עם „גמרה של
תורה“:

ב„גמרה של תורה“, סיומה וחתימה

ישראל לכף זכות . . משל למלך ב"ו שיש לו בנים
ועבדים הרבה בתוך ביתו ויש לו למלך עבד זקן
ביניהם שהוא מלמד את בניו דרכים נאים . . ואוהב
את העבד הזקן . . אלמלא עבד זקן זה שהוא מלמד
את בני דרכים נאים כ"ו מה יהי' עליהן, כך דברי
תורה כו"ו. והיינו שהעיקר הם ישראל – בנים,
ומעלת התורה היא שעל ידה מתגלית מעלתם של
ישראל, בדוגמת העבד זקן שע"י שמחנך את בן
המלך, מתגלית מעלתו של בן המלך. וראה הערה
הבאה.

(52) להעיר משמו"ר (פמ"ז, ט) „כל התורה
שנתת לי היא וידבר ה' אל משה דבר אל בני צו
את בני אמור אל בני אם הם כלים מה אני עושה
בתורתך“.

ועפ"ז יומתק זה שהתורה היא דוגמת שטר
כתובה (כנ"ל סעיף ד), שענינו הוא ראי' על נישואי
האיש והאשה (ואם הם בטלים, אין צורך בו וקורעים
אותו).

ומתורץ ג"כ זה ששבור משה את הלוחות גם
להטעם שנשא ק"ו מפסח כ"ו ישראל מומרים
ואתננה להם (ראה לעיל סעיף ד והערה 28) – כי
אם אין ישראל יכולים לקבל התורה, שוב בטלה
חשיבות התורה עצמה, ככפנים.

(53) טור ורמ"א שבהערה 19.

(54) פינחס כט, לו.

(55) רש"י עה"פ.

(56) סוכה נה, ב. וראה פרש"י פינחס שם, לה-

לו.

(57) משלי ה, יז. וראה סה"מ עת"ר (ע' לה. מד),

תש"י (ע' 71, 82).

(58) ח"ג לב, א. וראה (בנוגע לשמע"צ) זח"א

סד, אי"ב. שם רח, ב.

(59) בהבא לקמן – ראה לקו"ש חיד" ע' 168.

וש"נ.



וענין זה – שבכחן של ישראל לשמח את התורה – הוא מפני מעלתם של ישראל, שקדמו לתורה, „ישראל קדמו“.
ומכיון שבשמח"ת מתגלית מעלתן של ישראל שקדמו (גם) לתורה, לכן קורין ב„גמרה של תורה“, „לעיני כל ישראל“ (שבירת הלוחות כדי להגן על ישראל), שבוזה מתבטאת שלימותה ותכליתה של התורה – „צו את בני דבר אל בני“.

(משיחת ליל שמח"ת תשמ"ז)

שמחה בישראל, ב) שמחתה של התורה, עי"ז שישראל משמחין את התורה⁶⁰, ועד כדי כך ש„ישראל הם החתן והתורה . . היא הכלה“, היינו, שישראל הם „משפיעים לגבי התורה“⁶¹.

60 ד"ה להבין ענין שמח"ת עטר"ת ועוד (נסמו בלקו"ש שם הערה 40). וראה זח"ג רנו, ב: ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה . . ומעטרין לס"ת בכתר דילי.

61 לקו"ת פרשתנו צד, א. ובכ"מ.







נושא ז

שמחת תורה





בהמשך למאמר שהובא בחוברת הקודמת, מאמר 'בורא ניב שפתיים'
שיצא לאור מוגה בתשנ"ג, אנו מביאים מאמר נוסף שיצא לאור באותה
שנה, המבאר את מהותו של יום שמחת-תורה,
כשמו - להבין ענין שמחת תורה.
לאחריו באה שיחת ליל שמחת תורה ה'תשנ"ב, בה הרבה מסביר במילים
ברורות את משמעותם של פסוקי 'אתה הראת' ושייכותם לגאולה.





בס"ד. יום שמחת תורה ה'תשמ"ב

מה הענין
ששמחת היא
ברגלים דוקא-
מצד האדם
ומצד התורה

להבין ענין שמחת תורה, וידועים הדיוקים בזה (במאמר ד"ה זה דכ"ק מו"ח אדמו"ר¹) מה שאופן השמחה (דשמחת תורה) הוא שלוקחים ספר תורה כמו שהיא כרוכה ומכוסה במפה ומקיפים עמה את שולחן הקריאה, ואחרי שמשכבין את שולחן הקריאה מרקדין עם התורה. דעם היות שבתורה כתיב² כי היא חכמתכם ובינתכם גו', מ"מ, אופן השמחה דשמחת היא לא ע"י לימוד ועיון, הבנה והשגה שבראש, כ"א ע"י ריקוד ברגלים דוקא. וענין זה (דשמחת שייכת לרגלים דוקא) הוא לא רק בנוגע להאדם (שהשמחה היא ע"י ריקוד ברגלים דוקא) לא גם בנוגע להתורה. שהרי השמחה (דשמחת) היא מה שישראל שמחים עם אותיות התורה, כמובן מזה שאופן השמחה היא שמקיפים עם הס"ת את שולחן הקריאה אשר שם קוראים בכל השנה באותיות התורה, וידוע³ בענין ד' הבחינות טנת"א שבתורה שאותיות התורה הם דרגא הכי תחתונה שבה, בחי' רגלים דתורה. וענין זה (שהשמחה היא באותיות התורה) מובן גם מהידוע⁴ דזה שקורין יום זה בשם שמחת תורה הוא לפי שמסיימין בו התורה וראוי לשמוח בסיומה, שהרי זה שמסיימים וגומרים התורה (ביום זה) הוא שאז מסיימים וגומרים הקריאה באותיות התורה. דבענין הבנת והשגת התורה אין שייך כלל סיום וגמר, כיון שארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים⁵, וכתוב⁶ ועלמות אין מספר אלו הלכות⁷. דהגם שההלכות שנתגלו כבר הם במספר מסויים, ששים המה מלכות⁸ אלו ששים מסכתות ושמונים פלגשים⁹ אלו שמונים ברייתות⁸, הרי אין קץ ותכלית כלל להלכות שמתחדשים⁹. שגם הם ניתנו בסיני, כמאמר¹⁰ כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני. דמזה

(1) דשנת תש"ו (סה"מ ה'תש"ו ע' 40). וראה גם ד"ה זה תשל"ח (נרפס בסה"מ מלוקט ח"א ע' רנט) ובהנסמן שם.

(2) ואתחנן ד, ו.

(3) לקו"ת הוספות לויקרא נג, ד. שרש מצות התפלה להצ"צ רפ"ב (דרמ"צ קלג, א). ובכ"מ.

(4) טור או"ח סתרס"ט וברמ"א שם. וראה בהנסמן בלקו"ש ח"ד ע' 157 הערה 14. וראה גם זח"ג רנו, ריש ע"ב. תקו"ז תכ"א (נו, סע"א).

(5) איוב יא, ט.

(6) שה"ש ו, ח.

(7) כ"ה בתו"א ר"פ שמות. לקו"ת שה"ש ד"ה ששים המה לח, ב. לט, ג). ובכ"מ. ובלקו"ת שם (מ, ב): "ועלמות קאי על הלכות היינו מימרות האמוראים. ולשון מדרש שיר השירים רבה [פ"ו, ט (ב)] ועלמות אין מספר אין קץ לתוספת".

(8) שהש"ר שם. – בשהש"ר שם: אלו שמונים פרשיות שבתורת כהנים. אבל כ"ה (ברייתות) בהנסמן בהערה שלפני זה. ובכ"מ. וראה ג"כ רד"ל לשהש"ר שם.

(9) ראה הלי' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ה. וש"נ.

(10) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר רפמ"ז. ויק"ר רפכ"ב. הנסמן בלקו"ש ח"ט ע' 252 הערות 20-21.



מובן בפשטות דזה שבשמח"ת מסיימים וגומרים התורה הוא שמסיימים אז רק את אותיות התורה. ויתירה מזו, דבענין קריאת התורה אינו נוגע ההבנה וההשגה, שהרי גם עם הארץ שלא ידע מאי קאמר עולה לתורה ומברך ברכת התורה¹¹. שמכל זה מובן, שהשמחה שעושיין (בשמח"ת) לגמרה של תורה היא השמחה באותיות התורה, בחי' רגלים דתורה. שלכן גם באדם, השמחה היא בריקוד ברגלים דוקא. גם צריך להבין (כמו שמדייק שם במאמר שלפני זה¹²) מה שקבעו שמח"ת בשמע"צ, דלכאורה הי' צריך לעשות שמח"ת בחג השבועות זמן מתן תורתנו, ולמה עושיין שמח"ת בשמע"צ.

למה שמח"ת הוא לא בחג השבועות

ב) והנה דיוק זה (מה שעושיין שמח"ת בשמע"צ ולא בחגה"ש) בא במאמר הנ"ל בהמשך לזה שמדייק שם לפני זה מה שבשמע"צ כתיב¹³ ביום השמיני עצרת תהי' לכם, והרי כל החגים ומועדים [וכן כל התורה ומצוות] ניתנו לישראל, ולמה בהחג דשמע"צ דוקא אומר לכם, מהו החידוש דשמע"צ על כל החגים ומועדים. ומביא על זה, דאיתא במדרש¹⁴, ראוי' היתה העצרת של חג שתהא רחוקה חמשים יום כנגד העצרת של פסח. ויש לומר, דבזה שמביא מדרש זה שראוי' היתה עצרת של חג שתהא רחוקה חמשים יום כמו עצרת של פסח, מתחזק יותר הדיוק (שמביא לאח"ז) מה שעושיין שמח"ת בשמע"צ דלכאורה הי' צריך לעשות שמח"ת בחגה"ש, כי ממדרש זה מובן שגם שמע"צ גופא הוא דוגמת חגה"ש (עצרת של פסח), ועפ"ז אינו מובן ביותר מה שקבעו שמח"ת בשמע"צ דוקא ולא בחגה"ש. ומבאר במדרש¹⁵ הטעם על זה שעצרת של חג אינה רחוקה חמשים יום, כי ע"י שהן יוצאין מן הקיץ לחורף לית ביומייהו דיזלון וייתון, משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו בנות הרבה, מהן נשואות במקום קרוב ומהן נשואות למקום רחוק, יום אחד באו כולן לשאול שלום המלך אביהם, אמר המלך אלו שנשואות במקום קרוב אית בעונתן למיזל ולמיתי, ואילין שנשואות במקום רחוק לית בעונתן למיזל ולמיתי, עד דאינון כולן אצלי הכא נעבד כולן חד יו"ט ונחדי עמן, כך עצרת של פסח, עד דאינון נפקין מהחורף לקיץ אמר הקב"ה אית ביומא למיזל ולמיתי, אבל עצרת של חג ע"י שהן יוצאין מהקיץ לחורף כו' אמר הקב"ה לית ביומא למיזל ולמיתי, אלא עד דאינון הכא נעבד כולן חד יו"ט ונחדי, לפיכך משה מזהיר את ישראל ביום השמיני עצרת תהי' לכם.

חיווק השאלה הנ"ל

ההבדל בין קיץ לחורף

(11) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סי"ב-יג. וש"נ.

(12) ד"ה ביום השמיני עצרת ה'תש"ו (סה"מ שם ס"ע 34). וראה גם ד"ה ביוהשמע"צ ה'תש"מ סוף ס"א

(סה"מ מלוקט ח"א ע' סג). וש"נ.

(13) פינחס כט, לה.

(14) שהש"ר פ"ז, ב (ב).

(15) הלשון כאן נעתק מד"ה ביוהשמע"צ תש"ו שם. ובשהש"ר שם הוא בשינויים קלים.



קרוב- צדיקים:
רחוק- בעלי
תשובה

ג) ונקודת הביאור בזה הוא, דקרוב ורחוק קאי על צדיקים ובעלי תשובה. וכמ"ש¹⁶ שלום שלום לרחוק ולקרוב, וידוע¹⁷ דשלום לקרוב קאי על צדיקים, ושלום לרחוק קאי על בעלי תשובה, לרחוק שנעשה קרוב¹⁸. וע"י התשובה, קירוב שלאחרי הריחוק, הנה עי"ז דוקא ממשיכים מבחינה עליונה יותר, בחינת רחוק (שלמעלה מהשתלשלות), בחינת העלם שאינו במציאות. ולכן במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו¹⁹. דהגם שגם בצדיקים יש עבודת התשובה, שהרי תשובה היא מצוה (לכל אחד ואחת)²⁰, יש לומר, דמעלת התשובה היא שתשובה היא בדרך דילוג²¹, וענין זה הוא בתשובה כפשוטה. דכאשר עשיית התשובה היא מפני שמצוה לעשות תשובה, התשובה שלו היא בסדר והדרגה, וענין הדילוג שבתשובה הוא בעיקר בתשובה כפשוטה, באלו שהיו תחלה במקום רחוק. והגם שגם אצל צדיקים יש הרגש הריחוק, שהרי גם אצלם יש ההתבוננות (ברוממות הא-ל ית'ו) בשפלות האדם²², הרי מובן, דהרגש הריחוק שמצד התבוננות זו אינו בערך להרגש הריחוק דרע²³ ומר עזבך את ה' אלקיך. ומכיון שהבעלי תשובה היו (תחלה) במקום רחוק ביותר, למטה מטה ביותר, לכן עבודתם היא בתוקף יותר און מיט א שטורעם, בחילא יתיר²⁴, ועי"ז הם מגיעים למקום נעלה ביותר. ובפרט לפי תורת האריז"ל הידועה²⁵, דזה שאדם צריך לדצ"ח הוא לפי שהניצוצות שבדצ"ח הם נעלים יותר מהניצוצות שבמדבר, דכל הגבוה גבוה ביותר כשהוא יורד הוא יורד למטה מטה ביותר. שמזה מובן במכ"ש בנוגע להענינים (עבירות) שעליהם הוא ענין התשובה כפשוטה, שהניצוצות שבהם הם גבוהים ביותר, שלכן ירדו למטה מטה ביותר²⁶. דזהו גם מהטעמים על זה שתשובה כפשוטה היא בכחות הפנימיים והנעלמים שבנפש, עד לקלא פנימאה דלא אשתמע²⁷, כי בכדי לברר ולהעלות ניצוצות אלו שגבוהים ביותר ונפלו למטה ביותר, הוא דוקא ע"י כחות הפנימיים והנעלמים, בחינת העלם שאינו במציאות.

מעלת התשובה
דבע"ת על
תשובה
צדיקים

16 ישע"י נז, יט.

17 לקו"ת דרושים לשמע"צ ד"ה ביוהשמע"צ גו' שמאלו כו' ס"ד ואילך (פג, ד ואילך).

18 ראה ברכות לד, ב.

19 רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד, מברכות שם.

20 ראה גם ד"ה שובה ישראל גו' ה'תשמ"א ס"ד ואילך, ובהנסמן שם בהערה 39 (סה"מ מלוקט ח"ג ע' יז).

21 ראה ד"ה ביוהשמע"צ ה'תשמ"מ ס"ה (סה"מ מלוקט ח"א ע' שסח), ובהנסמן שם בהערה 66.

22 רמ"א אר"ח סצ"ח ס"א. שו"ע אדה"ז שם.

23 ירמ"י ב, ט.

24 ראה זח"א קט, ב.

25 ל"ת וס' הליקוטים להאריז"ל עה"פ עקב ח, ג. וראה תו"א בשלח סה, ד ואילך. לקו"ת צו יג, ב. ד"ה ושבתי בשלום גו' ה'תשל"ח ס"א, ובהנסמן שם בהערה 86 (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קסד).

26 ראה גם ד"ה נתת ליראיך ה'תשל"ו ס"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' קצב).

27 ראה בארוכה ד"ה שופר של ר"ה ה'תש"ב (נדפס בסה"מ ה'תש"ב בתחלתו). ובכ"מ.



ביאור המדרש -
נישואין מסמל
עשית דירה
בתחוננים

ד) **וזהו** משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו בנות הרבה, מהן נשואות במקום קרוב ומהן נשואות למקום רחוק, בנות הן הנשמות המלוכשות בגוף²⁸. והבנות הן נשואות, דענין ירידת הנשמות למטה להתלבש בגוף הוא בכדי לעשות לו ית' דירה בתחוננים²⁹, ע"י קיום התומ"צ, מתחיל ממצוה הראשונה פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה³⁰, ענין פרו ורבו ברוחניות (תוספת אור כו' ע"י העבודה דתומ"צ בכלל³¹), וגם ענין פרו ורבו כפשוטו, לשבת יצרה³², שע"ז נעשה העולם דירה לו ית'. וזהו"ע בנות נשואות, דענין הנשואין הוא בשביל פו"ר³³ ברוחניות ובגשמיות, שיהי' המשכת וגילוי כח הא"ס למטה³⁴. אלא שבזה גופא יש נשואות במקום קרוב, והו"ע עבודת הצדיקים העוסקים בתומ"צ, ויש נשואות למקום רחוק, והו"ע עבודת הביוררים שבדברי הרשות ובפרט עבודת התשובה²⁸. וזהו שאומר שהנשואות במקום קרוב אית בעונתן למיזל ולמיתי משא"כ הנשואות למקום רחוק לית בעונתן למיזל ולמיתי, דהצדיקים, כיון שלא ירדו למטה כ"כ ונמצאים במקום קרוב, לכן אין צריך בזה השתדלות מיוחדת וזריזות מיוחדת, וזה יכול לקחת זמן (אית בעונתן), היינו שעבודתם היא בסדר והדרגה. משא"כ הבעלי תשובה, כיון שירדו למטה ביותר והיו במקום רחוק, ועד שגם לאחרי התשובה יש חשש שיחזרו לסורם ח"ו³⁵, לכן צריך בזה השתדלות וזריזות וא"א לחכות (לית בעונתן), היינו שעבודתם היא בדרך דילוג דוקא למעלה מסדר והדרגה, וגם בנוגע לזמן כפשוטו הרי עבודת התשובה היא בשעתא חדא וברגעא חדא³⁶, קונה עולמו בשעה אחת³⁷.

מקום רחוק או
קרוב - בע"ת
וצדיקים

והגם דזה שבעלי תשובה צריכים להשתדלות וזריזות מיוחדת הוא מצד החסרון שבהם, לפי שהיו במקום רחוק (וא"א לחכות, לית בעונתן), מ"מ, הנה זה גופא (שהיו במקום רחוק) מעורר אצלם גם ענין הריחוק למעליותא. דהצדיקים שהיו במקום קרוב, עבודתם היא בכחות הקרובים שבנפש (כחות הגלויים), וגם העבודה

זריזות של
בע"ת - חיסרון,
ולאידך מעלה
נכלאה

28) סד"ה להבין ענין שמח"ת הנ"ל (סה"מ ה'תש"ו ע' 47).

29) תניא פל"ז (מט, סע"א). ובכ"מ.

30) בראשית א, כח.

31) לקו"ת שה"ש לח, ריש ע"ד.

32) ישע"י מה, יח.

33) שלכן לא תקנו ברכה על הקידושין ("אקב"ו לקדש את האשה"), כבשאר מצוות - כי קידושין ונשואין הם בעיקרם רק הקדמה והכנה להעיקר והתכלית שבא אח"כ ע"י קיום מצות פו"ר - ראה רא"ש כתובות פ"א סי"ב.

34) ראה לקו"ת שה"ש שם. שם לט, ד ואילך. ד"ה כל הנהנה תרנ"ב (סה"מ תרנ"ב ע' קל). סה"מ תרפ"ו ס"ע רכו ואילך.

35) ראה לקו"ת ואתחנן ט, ד. ד"ה מים רבים תרל"ו פ' רא (ע' רלד). ד"ה ביוהשמע"צ עזר"ת (הא' - ס"ע לג ואילך). ועוד.

36) זח"א קכט, א.

37) ראה ע"ז י, סע"ב. וש"נ.



עצמה, העלי" שלהם בכל יום ויום (דבכל יום ויום צריך להיות מעלין בקודש³⁸), היא בקירוב, בסדר והדרגה (היינו שכל דרגא ודרגא היא בערך וקירוב להדרגא שהיו בה תחלה), וגם המקום (הבחינה שלמעלה) שמגיעים לשם ע"י עבודתם הוא בחינת מקום קרוב, העלם שישנו במציאות. משא"כ הבעלי תשובה שהיו במקום רחוק, עבודתם היא בכחות הרחוקים והנעלמים שבנפש עד לכחות העצמיים, כי זה שהיו תחלה במקום רחוק, הנה ריחוק זה מעורר את הכחות הרחוקים שבנפש, וגם העבודה גופא (העלי" שלהם) היא בבחינת ריחוק ודילוג שלא בסדר והדרגה (היינו שהדרגא שעולים בה היא בריחוק ושלא בערך כלל לגבי הדרגות שהיו בה תחלה), וגם המקום (הבחינה שלמעלה) שמגיעים לשם הוא בחינת מקום רחוק, העלם שאינו במציאות.

עצרת של פסח- עבודת הצדיקים; עצרת של חג- עבודת הבע"ת

ה) וזהו³⁹ החילוק שבין עצרת של פסח לעצרת של חג, דעצרת של פסח הו"ע מתן תורה (דלוחות הראשונות) שבהמשך ליציאת מצרים, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה⁴⁰, עבודת הצדיקים, דישראל היו אז (בעת יצי"מ) בבחינת צדיקים, כמו שעשה האלקים את האדם ישר⁴¹. ולכן, כל הענינים שמיצי"מ עד מ"ת הם כמו בסדר והדרגה, בתחלה היציאה ממצרים, אח"כ הימים דספה"ע שהם מ"ט שערי קדושה וגם שער הנו"ן כמו ששייך למ"ט השערים, ועד להמשכת שער הנו"ן כמו שהוא בפני עצמו, כמבואר בהדרושים דמ"ת⁴². משא"כ עצרת של חג בא בהמשך להתשובה דחודש אלול ימי הסליחות ר"ה עשי"ת ויוהכ"פ, דזהו גם מה שהשמחה דשמח"ת (שקבעו בשמע"צ) היא על לוחות השניות שניתנו⁴³ ביוהכ"פ⁴⁴, ענין התשובה. וזהו גם הטעם על גודל השמחה שבשמע"צ ושמח"ת, כי ענין התשובה הוא שלום לרחוק שנעשה קרוב, והשמחה דקירוב שלאחרי הריחוק היא שמחה גדולה ביותר.

קץ וחורף ברוחניות ושייכותן לעצרת של פסח ושל חג

ו) וזהו גם מה שבעצרת של פסח יוצאים מחורף לקיץ ובעצרת של חג יוצאים מקיץ לחורף, דזה שההליכה בימי החורף היא קשה יותר מבימי הקיץ הוא לפי שכן הוא ברוחניות הענינים [כמו כל הענינים שבגשמיות שנשתלשלו מהן⁴⁵].

(38) ראה ברכות כח, א. וש"נ.

(39) בכמה מהענינים הבאים להלן – ראה ד"ה לה"ע שמח"ת הנ"ל שם.

(40) שמות ג, יב.

(41) לשון הכתוב – קהלת ז, כט.

(42) ראה לקו"ת במדבר יב, א ואילך.

(43) ראה תענית כו, ב במשנה ובפרש"י שם. גמרא שם ל, ב.

(44) ד"ה ביוהשמע"צ ה'תש"ו (סה"מ שם ריש ע' 35). ד"ה זה ה'תש"מ רס"ב (סה"מ מלוקט ח"א ע' 13-12).

(45) ובהנסמן שם הערות 12-13. וראה שם ס"ג ואילך.

(46) תניא רפ"ג.

דבקיץ⁴⁶ השמש הוא בתקפו, והוא מפני שכ"ה גם ברוחניות הענינים, שבחינת שמש הוי"ו⁴⁷ מאיר אז בגילוי. דהגם שגם אז יש המגן ונרתק דשם אלקים⁴⁸, מ"מ אינו מעלים ומסתיר כ"כ, ולכן ההליכה בדרך התומ"צ אז היא בנקל יותר, נשואות במקום קרוב. משא"כ בימי החורף, המגן ונרתק דשם אלקים הוא מעלים ומסתיר ביותר, ולכן ההליכה בדרך התומ"צ אז היא קשה יותר, נשואות למקום רחוק. וזהו שהיציאה מחורף לקיץ שייכת לעצרת של פסח והיציאה מקיץ לחורף לעצרת של חג, כי פסח (ועצרת של פסח) הו"ע עבודת הצדיקים, וחג (ועצרת של חג) הו"ע עבודת התשובה. וכידוע הפירוש עה"פ בכסה ליום חגינו⁴⁹, דבחגה"ס הוא הגילוי של הענינים דר"ה ויוהכ"פ, ענין התשובה.

וביאור הענין בפרטיות יותר, הנה העבודה דר"ה היא שתמליכוני עליכם⁵⁰, ענין ההתנשאות דמלכות, עד לבחינת התנשאות עצמית⁵¹.⁵² וזה נמשך אח"כ בהיום אחד דיוהכ"פ, אחת בשנה⁵². וזהו שאומר במדרש יום אחד באו כולן לשאול שלום המלך אביהם, שיום אחד קאי על היום דיוהכ"פ⁵³, אחת בשנה, שבו כל ישראל שוין ולכן באו כולן לשאול שלום המלך אביהם. וזהו ג"כ דיוק הלשון המלך אביהם, שמקדים המלך לאביהם, לפי שאז הוא הסיום דבנין המלכות, העבודה דתמליכוני, המשכת התנשאות עצמית, ולכן מקדים המלך לאביהם, כי עיקר ההדגשה אז הוא ענין המלך, וזה (ענין המלך) נמשך ע"י בחינת אביהם עד למטה. אמנם גם ביוהכ"פ הוא עדיין בכסה, דזהו מה שיוהכ"פ הוא למעלה מאכילה ושתי' וישראל דומים למלאכים⁵⁴ נורק דענין דומים למלאכים, כשבן אדם דומה למלאך, הוא דרגא נעלית יותר ממלאך]. שאין זה נמשך בענינים הגשמיים דאכילה ושתי'. והגילוי מזה הוא ליום חגינו, דע"י הסוכה נמשכים בגילוי הענינים שהיו תחלה (בר"ה ויוהכ"פ) בכסה, ועד שע"י בסוכות תשבו שבעת ימים⁵⁵ הגילוי הוא בהתיישבות⁵⁶. אלא שאעפ"כ אין זה מספיק עדיין, כי סוכה היא דירת עראי⁵⁷, ותכלית הכוונה הוא שיהי'

סדר המועדים
דחודש תשרי
הוא ענין
המשכת וגילוי
הא"ס למטה
מטה

(46) ראה סד"ה ביוהשמע"צ תרל"ב, עזר"ת (הא' – סה"מ עזר"ת ע' לח).

(47) ע"פ תהלים פד, יב.

(48) ראה שעהיוה"א רפ"ד.

(49) תהלים פא, ד. ד"ה תקעו בלקו"ת דרושים לר"ה נד, סע"ג ואילך. סידור (עם דא"ח) שער ר"ה רלה, ב. ובכ"מ. ד"ה ולקחתם לכם ה'תשל"ט ס"ח (סה"מ מלוקט ח"ד ע' כח) ובהנסמן שם הערה 54.

(50) ר"ה טז, א. לד, ב.

(51) ראה בארוכה המשך יר"ט של ר"ה ה'תש"ג.

(52) תצוה ל, ט. אחרי טז, לד.

(53) כ"ה בסה"מ ה'תש"ו שם ע' 47.

(54) שו"ע אדה"ז או"ח הל' יוהכ"פ סתר"י ס"ט (מרמ"א שם ס"ד). סתר"י ס"ז (ממג"א שם ס"ק י').

(55) אמור כג, מב.

(56) ראה רד"ה בסוכות תשבו תרצ"ד (תשי"א) (סה"מ ה'תשי"א ע' 50). ובארוכה – ד"ה זה די"ג תשרי שנה זו (ה'תשמ"ב).

(57) ריש מס' סוכה.



דירת קבע לו ית', שזה יהי בבית המקדש השלישי שיהי דירה נצחית⁵⁸, הנה על זו היא מצות נטילת ד' מינים, שע"ז נמשך המקיף דסוכה בבחי' פנימיות, וכמבואר בכ"מ⁵⁹ הטעם על זה שבנענועים הלולב ומיניו צריכים לנגוע בהחזה⁶⁰, כי ענין נטילת ד' מינים הוא להמשיך בנוקבא שבחזה דז"א. אבל גם זה אינו מספיק עדיין, ותכלית השלימות היא הקליטה, שע"ז דוקא נעשה ההולדה, וזה נעשה בשמע"צ⁶¹, עצרת מלשון קליטה, שכל הענינים דחודש תשרי, (ר"ה, עשי"ת, יוהכ"פ, ד' ימים שבין יוהכ"פ לסוכות וסוכות) נמשכים בשמע"צ בבחינת קליטה בפנימיות, שע"ז נעשה ההולדה, גילוי כח הא"ס, עד למטה מטה.

שמע"צ הוא הקליטה, ובוה מתורץ מה שכתוב 'לכם'

ז) וזהו מה מה שבשמע"צ דוקא נאמר עצרת תהי' לכם (אף שכל החגים ומועדים ניתנו לישראל דוקא), דמכיון שבשמע"צ היא הקליטה של כל ההמשכות דחודש תשרי, ר"ה יוהכ"פ וכו', ענין התשובה שמגיע (כנ"ל) בבחינת העלם שאינו במציאות, עד לבחינת העלם העצמי, הנה ענין זה הוא לכם דוקא יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך⁶², ישראל ומלכא בלחודיה⁶³. וזהו גם הטעם לזה שקבעו שמח"ת בשמע"צ דוקא, כי בשמע"צ היא הקליטה של כל ההמשכות דחודש תשרי שנמשכים ע"י התשובה, כולל גם הענין דלוחות האחרונות שניתנו ביוהכ"פ, והשמחה דשמח"ת היא על לוחות השניות כנ"ל (סעיף ה).

מתרץ מדוע שמח"ת היא בשמע"צ דוקא

וזוהו שהשמחה דשמח"ת היא באותיות התורה [וכנ"ל (בתחלת המאמר), דאופן השמחה היא שמקיפים עם הס"ת את שולחן הקריאה אשר שם קוראים (בכל השנה) באותיות התורה], כי הגילוי שע"י אותיות התורה [אותיות מלשון אתא בוקר⁶⁴] הוא למעלה מהבנה והשגה, וכמבואר במ"א בענין אנכי ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית⁶⁵, דזה שהקב"ה הכתיב ונתן את עצמותו ית' (אנא נפשי) בתורה⁶⁶, הוא בעיקר באותיות התורה, ולהיות שבעצרת של חג היא הקליטה של הענינים

בעצרת של חג נמשך מההעלם העצמי השייך דוקא לאותיות, ולכן השמחה דוקא באותיות

58) ראה זח"א כח, א.

59) סידור (עם דא"ח) שער הלולב רסג, סע"ג ואילך (ממשנת חסידים מס' ימי מצוה וסוכה פ"ה). המשך וככה תרל"ז פפ"ד ואילך. המשך תרס"ו ע' לב. ובכ"מ.

סידור אדה"ז דיני נטילת לולב (לפני הלל).

60) ראה ד"ה ביוהשמע"צ ה'תש"מ בתחלתו ושם סוף סעיף י. וש"נ (סה"מ מלוקט ח"א ע' שסג. שם ע' שעב). ד"ה זה ה'תש"מ א בתחלתו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' קלג). וש"נ.

61) משלי ה, יז. וראה שמו"ר פט"ו, כג. ריש וסוף ד"ה ביוהשמע"צ עת"ר (סה"מ עת"ר ע' לה. שם ע' מד), ה'תש"ד (סה"מ ה'תש"ד ע' 43. שם ע' 47), ה'תש"ט (סה"מ ה'תש"ט ע' 69. שם ע' 73), ה'תש"י (סה"מ ה'תש"י ע' 71. שם ע' 82). ועוד.

62) ראה זח"ג לב, א. וראה זח"א רח, ב. הובא ונת' בריש וסוף ד"ה זה באוה"ת שמע"צ כרך ה ע' ב'קמט. שם ע' ב'קנג. תרפ"ז (סה"מ תרפ"ז ע' לו. שם ע' נא).

63) ישע"י כא, יב. תו"א מקץ מב, ב. סה"מ תקס"ג ח"א ע' שיא. אוה"ת ויצא קצה, ב בשוה"ג (ד). בשלח ס"ע שצא. ובכ"מ. וראה של"ה ג, ב.

64) שבת קה, א (ע"פ גירסת הע"י).

65) לקו"ת שלח מח, סע"ד. אוה"ת יתרו ע' תתקא ואילך.



שנמשכים ע"י התשובה, רחוק שנעשה קרוב, שע"ז נמשך מבחינת מקום רחוק העלם שאינו במציאות עד להעלם העצמי דעצמותו ית', וההמשכה היא באופן שישראל נעשים חד עם עצמותו ית', ישראל ומלכא בלחודוהי, לכן השמחה אז היא דוקא באותיות התורה, כי המשכת העצמות היא בעיקר באותיות התורה (כנ"ל), ועל ידם נעשים ישראל חד עם העצמות. וכמבואר בהמאמר⁶⁷, שכל אחד ואחד מישראל יש לו אות בתורה, דאות זו נותנת לו חיות, וגם היא מגינה עליו מכל הענינים הבלתי רצויים, והיא גם צנור וכלי לברכת הוי' בכל המצטרך לו, מתחיל מענין הקליטה (שבשמע"צ) דכל ההמשכות שנמשכו לו בחודש תשרי, אותיות רשית⁶⁸, על כל השנה כולה.

ומהשמחה דשמח"ת, נעבד כולן חד יו"ט ונחדי, נמשך נתינת כח על ההליכה דויעקב הלך לדרכו⁶⁹, גם בההליכה דימי החורף שהיא הליכה קשה כנ"ל, שמקיימים בפועל כל ההחלטות שמחליטים בשמח"ת, דמכיון שההחלטות הן בשמחה הרי שמחה היא למעלה מכל מדוה"ג ופורצת כל הגדרים⁷⁰, שאין מתחשבים עם שום מניעות ועיכובים ומקיימים כל ההחלטות בתוקף. וכיון שהשמחה היא באותיות התורה שהם הצנור וכלי לברכת הוי' בכל המצטרך (כנ"ל), הנה ע"ז נמשך תוספת ברכה והצלחה הכי גדולה בכל הענינים במשך כל השנה, ובפרט בענין העיקרי, שתהי' שנת גאולה, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

השמחה
באותיות
התורה פורצת
כל הגדרים
וממשיכה
ברכה, עד
הברכה
העיקרית

(67) ד"ה לה"ע שמח"ת ה'תש"ו (ע' 46).

(68) בעה"ט עה"פ עקב יא, יב. אוה"ת שמע"צ ע' א'תשנו. ובכ"מ.

(69) לשון הכתוב – ויצא לב, ב. וכידוע המנהג, אשר במוצאי שמח"ת מכריזים ויעקב הלך לדרכו – ראה לקו"ש ח"כ ע' 556, ובהערות שם. וש"נ.

(70) ראה ד"ה שמח תשמח תרנ"ז ע' 49 ואילך (סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך).



משיחות ליל שמחת תורה קודם הקפות, ה'תשנ"ב

תרגום מאידית

הדגשת ענין
הנאולה
בשמח"ת
מצד
הפסוקים
שאומרים
קודם הקפת

א. לשמחת תורה ישנה שייכות מיוחדת עם הגאולה האמיתית והשלימה: ע"י משיח צדקנו² - כפי שאומרים בפיוט ("שישו ושמחו בשמחת תורה") בשמחת תורה לאחר קריאת התורה: "אגיל ואשמח בשמחת תורה בא יבוא צמח³ בשמחת תורה"⁴.

ודבר זה מרומז גם בפסוקים שאומרים לפני הקפות ("שמביאים טעמים על השמחה"⁵) - מ"אתה הראת" עד "כי מציון": הסיום - הפסוק האחרון - דכל י"ז בגימטריא טוב, "אין טוב אלא תורה"⁶ הפסוקים הוא "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"⁷, שזו נבואה אודות ימות המשיח⁸.

ויש לומר, שזהו גם התוכן דכל י"ז הפסוקים⁹, שכולם תלויים בהסיום - "כי מציון גו"¹⁰; "כי" משמש (גם) בלשון "אם"¹⁰, "כאשר"¹¹. ועפ"ז יש לפרש את "כי מציון גו"¹¹ שבסיום כל הפסוקים¹² - שכל הענינים שישנם (בט"ז) הפסוקים שלפנ"ז יקויימו (בשלימותם ובמילואם) "כי - כאשר - מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", שזה יהי' בגאולה האמיתית והשלימה.

החל מהפסוק הראשון¹³, "אתה הראת לדעת כי הוי' הוא האלקים אין עוד מלבדו": השלימות ד"אתה הראת לדעת גו" שהיתה בעת מתן-תורה - תהי' לעתיד לבוא. כמו שאדמו"ר הזקן מבאר בתניא¹⁴, שלע"ל יהי' גילוי אלקות באופן של ראי' "בלי שום לבוש" ("ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך"¹⁵), אשר "כבר הי' לעולמים מעין זה בשעת מתן-תורה כדכתיב אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו, הראת ממש בראי' חושית כו"¹⁶ [ויש לומר שזוהו מוסיף אדמו"ר הזקן ביאור

- 1) ולהעיר ממאחז"ל (תענית ח, ב) "גדול יום הגשמים כיום קיבוץ גליות" (נת' בד"ה גדול יום הגשמים דשמח"ת תער"ג (סה"מ תער"ב-ע"ו ע' קצה ואילך)), והרי שמח"ת הוא יו"ט שני של שמע"צ (יום התחלת הזכרת הגשמים), ועד שבארץ ישראל שמח"ת הוא ביום שמע"צ.
- וכמרומו גם בשמו "שמיני (ועצרת)" - ששמיני מורה על ענין הגאולה, כמאחז"ל (ערכין יג, ב) דכינור, "של ימות המשיח שמונה". וראה כלי יקר ר"פ שמיני. לקו"ש ח"ז ע' 93 ואילך. ובכ"מ.
- 2) ראה שיחת שמח"ת תרנ"ב (ספר השיחות תורת שלום ע' 2) - מלפני מאה שנה: "בש"ת הוא התגלות יחידה שבנפש, מעין לעתיד לבוא שלא ילמדו איש את רעהו". וראה לקמן סוף סעיף ג.
- 3) שמו של משיח (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד. וראה זכרי' ג, ח. ו, יב (איש צמח שמו". וכפי שאומרים גם בנוסח הושענות דהושע"ר).
- 4) "משיח יבוא בזכות השמחה בתורה" (סידור יעב"ץ).
- 5) סה"מ תש"ד ע' 54.
- 6) אבות פ"ו מ"ג, הובא בסה"מ שם.
- 7) ישעי' ב, ג.
- 8) כמ"ש בהתחלת הענין, "והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים גו' ונהרו אליו

עצם ההחלטה
פועלת קירוב
הנאולה

- כל הגוים גו' והלכו עמים רבים גו' כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".
- 9) נוסף לזה שתוכן הפשוט של כמה פסוקים קשור עם ענין הגאולה.
 - 10) ר"ה ג, א. הובא בפרש"י עה"ת לך יה, טו.
 - 11) ראה פרש"י ר"ה שם: שמצינו בכמה מקומות אם משמש לשון כאשר.
 - 12) בישעי' שם, "כי" משמש בלשון "דהא", בתור נתינת טעם למ"ש לפנ"ז, והלכו עמים רבים גו". אבל בנדו"ד שהפסוק "כי מציון גו" בא בהמשך לט"ז הפסוקים שלפניו - יל"פ (ע"ד הרמז עכ"פ) גם שה"כ" הוא מלשון "כאשר", והיינו בתור תנאי למ"ש בכל הפסוקים שלפנ"ז.
 - 13) ואתחנן ד, לה.
 - 14) פל"ו (מו, א).
 - 15) ישעי' ל, כ.

איך ע"י מעשינו ועבודתנו בזמן הזה¹⁶ פועלים את (הגילוי אלקות באופן של ראי' באגאולה), והשלימות בזה (שבמ"ת הי' רק "מעין זה") תהי' לע"ל, כאשר ("כי"), "מציון תצא תורה גו".

ועד"ז הפסוקים שלאחרי זה, שבכללות הם ביאור על החיבור דאלקות שלמעלה מהעולם עם העולם¹⁷, ששלימות ענין זה תהי' בגאולה האמיתית והשלימה.

וכיון ששמחת תורה הוא מהמועדים בחודש תשרי¹⁸, שהינם מועדים¹⁹ כלליים על כל השנה כולה²⁰ - מובן, שהדגשת ענין הגאולה ומשיח שבשמחת תורה נמשכת אח"כ על ובכל השנה כולה. ובדהגשה מיוחדת בשנה זו - שנת

משמח"ת נמשך ענין הגאולה על כל השנה

ה'תשנ"ב, ר"ת הי' תהא שנת נפלאות בה²¹, שכוללת לכל לראש את נפלאות הגאולה²². ובפרט ע"פ המדובר כמ"פ לאחרונה, שלפי כל הסימנים נמצאים אנו כיום על סף הגאולה, כאשר, הנה זה (משיח) בא²³, ותיכף ומיד רגע לאח"ז - כבר בא.

ב. וזוה מובן גם בנוגע לעבודת בני' הנדרשת בשמחת תורה, והמשכה במשך כל השנה כולה, ובמיוחד בשנה זו - עבודה שחדורה עם ענין הגאולה ומשיח. היינו, שהנהגתו של יהודי בכל הענינים בחיי היום-יום שלו גם בזמן הזה תיכף ומיד לפני הגאולה - היא מעין ובודגמת חיי והנהגת בני' בימות המשיח ממש.

העבודה צריכה להיות חדורה בגאולה ומשיח- אין עוד מלכו

21 "כה" דייקא, דאע"פ ש"נפלאות" (מלשון פלא) הן בבחי' הבלדה, ה"ה נמשכות, "בה", בבחי' פנימיות.

22 להעיר ש"נפלאות" הוא נוי'ן פלאות (וח"א רסא, ב). שרומז לשנת היובל (שהיא שנת החמישים), אשר גם זה הוא מהחידושים לע"ל אפילו לגבי יצי"מ ("נפלאות" - נוי'ן פלאות - גם בערך להנפלאות דיצי"מ (ראה אוה"ת נ"ך עה"פ ע' תפז. ושי"נ)). כי אף שגם בכיבוש יהושע נהגו היובלות, כיון שאז היו "כל יושבי עלי" (ערכין לב, סע"ב. רמב"ם ה"ל שמיטה ויובל פ"י ה"ח), מ"מ השלימות ד"כל יושבי עלי" - כל בני' מכל הדורות כולם - תהי' דוקא לע"ל, כאשר יחיו המתים.

ולהעיר, שענין זה נרמז גם בהר"ת דאות ב' - "בכל מכל כל", שהוא בגימטריא "קבץ" (ראה חי' חת"ס לב"ב יו, א).
23 שה"ש ב, ח ובשהש"ר עה"פ.

16 כמבואר בהמשך הענין ברפ"ז, ש"תכלית השלימות זוה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות כי הגורם שזכר המצוה היא המצוה בעצמה כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז כו", אשר עי"ז ש"כבר הי' לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה", נמשך הכח לפעול כן ע"י "מעשינו ועבודתנו" (וע"ד מאחז"ל (סנהדרין צא, א) בנוגע לע"ל - "דלא הוי חיי דהוי חיי לא כ"ש").

17 נתבאר בפרטיות בהתוועדות.
18 ובוה גופא - הסיים והחותם של כל מועדי חודש תשרי, ש"בחודש תשרי יום שמח"ת כלל גדול יותר הכולל כל חודש החודש תשרי כו" (סה"מ תרנ"ד ע' לו. תש"ב ע' 49).
19 ראה סה"מ תקס"ו ע' שעט. אוה"ת סוכות ע' איתשנו. ברכה ע' איתתסו. סה"מ תרנ"ד שם. תרנ"ו ע' רעה. תש"ב שם.

20 ובא בהמשך לשמיני עצרת הקשור במיוחד עם הגאולה (כנ"ל הערה 1), ושמיני מלשון שומן (נסמן בס' המאמרים-מלוקט ח"ב ע' קמ), הוא ה"אסענציע" של כל הענינים.

* כן הובא הלשון (באידיש) במאמרי חסידות אחרת בלק ע' תתקכ, בשם אדה"ז, אף ש(רובם)



[וזהו גם ההדגשה המיוחדת בתקופה האחרונה בהנוגע להלימוד ד, הלכתא למשיחא²⁴, ההלכות שנוגעות לחיי בני בזמן הגאולה²⁵].

אחד העניינים העיקריים לעתיד לבוא – הוא (כמובא לעיל מהתניא) שאז תהי השלימות ד, אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו: בכל העולם כולו יתגלה איך שאין שום מציאות אחרת זולתו ית', „אין עוד מלבדו“.

ובדוגמת זה נדרש גם בחיי של יהודי – שיחוש וירגיש בכל עניניו ממש, ש„אין עוד מלבדו“. וזאת אומרת: מלבד זאת שהכוונה והתכלית דכל עניני העולם היא אלקות, ובמילא עבודתו היא באופן ש„כל מעשיך לשם שמים“²⁶, „ובכל דרכיך דעהו“²⁷, אבל ישנה מציאות של „חול“, „מעשיך“ ו„דרכיך“ (אלא – שתכליתם הוא קדושה), אלא יתירה מזו: שעניני העולם עצמם הם אלקות, ובמילא לא „נרגשת“ מלכתחילה שום מציאות כלל, כי „אין עוד מלבדו“.

ויש לומר, שזוהי ההוספה וההידוש

עניני העולם עצמם הם אלקות

החילוק בין 'אני נבראתי' ל'אני לא נבראתי'

בהגירסא במשנה וברייתא²⁸, „אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני“²⁹, לגבי הגירסא הנפוצה, „אני נבראתי לשמש את קוני“: „אני נבראתי כו“ – מדגיש, שישנה מציאות שנבראה, אלא שכל הכוונה והתכלית של בריאתה היא לא יותר מאשר „לשמש את קוני“: „אני לא נבראתי כו“ פירושו³⁰ – שמציאות של אדם כשלעצמה לא קיימת כלל („אני לא נבראתי“), הענין היחידי שישנו – הוא „לשמש את קוני“³¹.

– ועפ"ז אולי יש לומר הביאור בהעיקוב המבהיל של הגאולה – שהוא מצד זה שהיתה חסרה אצל בני שלימות בדרגת העבודה באופן ד, „אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני“, שדוקא עי"ז מגיעים להגאולה אשר תהי באופן זה (ד, „אין עוד מלבדו“)³². – אבל עכשיו כבר

(28) סוף קידושין.

(29) כ"ה גירסת הש"ס כתי"י (אוסף כתבי-היד של תלמוד הבבלי, ירושלים תשכ"ד) במשנה וברייתא הנ"ל. וכן הובא במלאכת שלמה למשנה שם. וראה גם יל"ש ירמי' רמז רעו.

(30) להעיר מתוד"ה מתני' (מנחות פג, סע"ב) דהלשון „לא . . אלא“ היינו לעיכובא.

(31) דוגמא לדבר – החילוק בין זהב ותחש, דאף ששניהם נבראו בשביל המשכן (והמקדש), הרי בנוגע לזהב אמרו חז"ל (ב"ר פט"ז, ד. שמו"ר רפ"ה) „לא הי' העולם ראוי להשתמש בזהב ולמה נברא בשביל המשכן ובשביל ביהמ"ק“, והיינו שבוהב קיימת האפשריות להשתמש בו בעניני חול („לא הי' העולם ראוי כו' אלא כו'“), משאיכ בנוגע לתחש – הרי „לפי שעה נודמן לו למשה ועשה ממנו משכן“ (שבת כח, ב), היינו שכל מציאותו אינה אלא ההשתמשות בו בשביל המשכן.

(32) עפ"ז אולי יש לבאר הדיוק בלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר (שיחת שמח"ת תרפ"ט) „צריכים רק לצחצח את הכפתורים“: ענין הכפתור הוא – שמחבר שני חלקי הבגד, שאף שמצ"ע יתכן ענין של פירוד ביניהם, הרי ע"י הכפתור מתחברים ומתאחדים יחדיו.

(24) להעיר, שבשמח"ת שנה זו מסיימים לימוד ספר הרמב"ם (כפי שנחלק לג"פ ליום), שבי' פרקים האחרונים שבו* תוכנם הלכות מלך המשיח, עד לסיומם ממש בפסוק (ישעי' יא, ט) „כי מלאה הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים“. ומתכפיין התחלה להשלמה" (נוסח „מרשות" לחתן בראשית) – „יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכו'“, שזהו ע"ד „אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו“, ראה לקמן בפנים.

(25) ראה סה"ש תנשא ח"ב ע' 93-690 (לעיל ע' 5-292).

(26) אבות פ"ב מ"ב. רמב"ם ה' דיעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א.

(27) משלי ג, ו. וראה רמב"ם וטושו"ע שם. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ב.

* חלק משיעור רמב"ם היומי דשמח"ת, שקשור ושייך לתוכן היום, כנ"ל ס"א.

הביאור לעיכוב המבהיל של הגאולה

הוסר גם עיכוב זה, ובמילא הרי „הכל מוכן לסעודה“, סעודת לויתן ושור הבר ויין המשומר³³ בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

ג. להאמור לעיל ישנה שייכות מיוחדת לילדי בני, תינוקות של בית רבן, כמאמר חז"ל³⁴: „אל תגעו במשיח³⁵ אלו תינוקות של בית רבן“.

כל המציאות של ילד יהודי היא משיח-אין עוד מלבדו

אחד הביאורים בזה (נוסף להפירוש במפרשים³⁶): חינוך תינוקות של בית רבן צריך להיות באופן שהתינוקות נעשים חדורים לגמרי בתוך תוכם עם הענין והנקודה של „משיח“³⁷, כך, שכאשר רק מעיפים מבט על ילד יהודי, מה רואים? - משיח!

כל מציאותם היא „משיח“ - הגילוי ד, אתה הראת גו' אין עוד מלבדו“.

ויש לקשר זה גם עם העובדה שבשמח"ת - הקשור במיוחד עם משיח כנ"ל - מצינו הדגשה במנהג ישראל, שגם תשב"ר חוגגים ורוקדים עם התורה (וע"י שמחתם הרבה בשמח"ת - מתגלה עוד יותר איך שהם „משיח“³⁸).

ואדרבה: כיון שעיקר השמחה דשמחת

השמחה בשמח"ת בהדגשה בנוגע לקטנים

תורה אינה ע"י לימוד התורה, אלא דוקא באמצעות ריקוד עם התורה - ריקוד עם ספרי התורה כפי שהם מכוסים במפה ומוכתרים בכתר תורה, שאז בכלל לא שייך ללמוד בהם - הרי מובן, שאז מודגשת בעיקר שייכותה של התורה לכל בני - מהגדולים ועד הקטנים והכי קטנים - בשוה ממש.

ויש לומר, שזה גם קשור עם השייכות והגילוי המיוחד של משיח בשמחת תורה - שאודות ימות המשיח נאמר ש„לא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם“³⁹; ולכן גם ההנהגה בשמחת תורה היא מעין ובדוגמת זה².

ד. וענין זה מודגש במיוחד בתינוקות של בית רבן דדורנו זה - שנקראים (בהסכמת גדולי ישראל) בשם „צבאות השם“:

השם „צבאות השם“ מורה - שהילדים מסורים ובטלים לגמרי להקב"ה, בדוגמת (ויותר מ) „חיילים“ אל „מפקדיהם“. ועד כלשון הכתוב ביצי"מ⁴⁰ - „הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם“, אף נעלה יותר מהמדידות וההגבלות ד„צבא“⁴¹.

הדגשת ענין 'משיח' מצד השם 'צבאות ה'

הילדים קשורים לקב"ה אף למעלה ממדידות של צבא

33) ראה ברכות לד, ב. ב"ב עה, א. ויק"ר פי"ג, ג. ועוד.

34) שבת קיט, ב.

35) דברי הימים א טו, כב.

36) „שדרך תינוקות למושחן בשמן“ (פרש"י), או „ע"ש גדולתן וחשיבותן כדאמר' למשחה לגדולה, כדמטיק שאין בהן הבל של חטא“ (חזא"ג מהרש"א).

37) להעיר, שבגמ' שבת שם לפנ"ו מובא המאמר ד, לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תשב"ר, שמה מובן, שע"י הלימוד דתשב"ר נפעל בנין ירושלים, שהרי כשבטלה הסיבה בטל המסובב. ועפ"ו תומתק עוד יותר השייכות ד, משיח" בפשטות לתשב"ר.

38) להעיר דמשיח אותיות ישמח (בעה"ט פינחס כה, יב).

39) ירמי' לא, לג.

40) בא יב, נא.

41) כולל גם לא ההגבלות של צבא ישראל - דוקא מכן עשרים שנה ומעלה, שהרי ב„צבאות השם“ נכללים כל ילדי ישראל, גם התינוקות שזה-עתה יצאו לאויר העולם* (ע"י ה„שיר המעלות“ וכיו"ב שמסביבם). ויתירה מזו י"ל - אפילו עובר במעי אמו (ש„מלמדין אותו כל התורה כולה“ - נדה ל, ב), ע"ד ובדוגמת ב„צבאות השם“ שיצאו מארץ מצרים - שאפילו עוברין שבמעי אמן אמרו שירה (סוטה ל, ב).

(* וע"ד שבת לוי שנמנה „מבן חודש ומעלה“ ועד „מן הבטן“ (במדבר ג, טו ובפרש"י שם. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 251 ואילך. ע' 256 ואילך).



ובודאי כל הקהל יסייע בזה, ויחשיבו זאת כזכות עבורם, כיון שע"י הילדים נמשך גם בהם התואר שבו מכונים הילדים - „משיחי“⁴⁵.

ומזה שואבים אח"כ כח לעבודה במשך כל השנה (כנ"ל שמשמח"ת נמשך על כל השנה) - ובמיוחד אצל מחנכים ומנהלים בכלל, ובפרט אצל השלוחים של נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר - שעבודתם ושליחותם המיוחדת היא הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, וגם - ובמיוחד - העבודה והשליחות להביא את משיח צדקנו בפועל ממש⁴⁶, כולל - ע"י שימת הדגשה מיוחדת על ענין החינוך של ילדי ישראל הנקראים „משיחי“.

ויהי רצון, שכאו"א מישראל וכלל ישראל, כולל - ילדי ישראל, יחגגו את ההקפות דשמח"ת ביחד עם הקב"ה בעצמו - כמאמר חז"ל⁴⁷, „עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים . . . וכל אחד ואחד מראה באצבעו כו' ואמר⁴⁸ ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו וישיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו“. ותיכף ומיד ממש.

ומזה מובן, שבילדי ישראל - ילדים וילדות - דדורנו זה, ניכר עוד יותר בגלוי איך שהם „משיחי“, „משיחי“ דהקב"ה עצמו. שזה נעשה הכנה והקדמה קרובה להתגלות המשיח הכללי דכל בני, בגאולה האמיתית והשלימה.

ו„כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות“⁴²; כשם שאז „יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים“⁴³, כך „צבאות השם“ דדורנו זה יצאו מגלות זו לגאולה האמיתית והשלימה ותיכף ומיד ממש.

וכולל ובמיוחד ילדי בני הנמצאים כעת פה, שהתחנכו - בשנה שעברה ובודאי ימשיכו בזה - באופן שכאשר מעיפים עליהם מבט רואים „משיח“. ובפרט כשילדים אלה רוקדים בהקפות דשמיני עצרת ושמחת תורה.

ה. וכיון שכך - ובכדי לזרז יותר את הגאולה, שתבוא בהקדם הכי אפשרי עד תיכף ומיד ממש - הרי מתאים, שכל התינוקות של בית רבן הנמצאים כעת כאן יאמרו (כאו"א מהם וכולם יחד) „לחיים“.

וגם המחנכים, המלמדים והמנהלים של „צבאות השם“ ישתתפו בזה ע"י שינגנו (ביחד עם הילדים) את הניגון הקשור עם „צבאות השם“ [כמנהג העולם שלצבא יש „הימנון“ („מארש“), ניגון משלהם; והרי צ"ל „אזלת לקרתא הלך בנימוסי“⁴⁴].

שילדים מתחנכים באופן שרואים עליהם משיח

(45) וכידוע שבכאו"א מישראל ישנו ניצוץ משיח (מאור עינים ס"פ פינחס).

(46) ולהעיר ש„שליח“ בצירוף עשר (כחות) הוא בגימטריא „משיח“ - ראה בארוכה משיתות ליל שמח"ת תשמ"ו (לקו"ש חכ"ט ע' 358 ואילך).

(47) תענית בסופה.

(48) ישע"י כה, ט. אחד מי"ז הפסוקים שאומרים קודם הקפות (וראה לעיל ס"א).

(42) מיכה ז, טו.

(43) בא יב. מא.

(44) שמו"ר פמ"ז, ה. ועד"ז בב"ר פמ"ח, יד.

וראה גם ב"מ פו, ב.







כבושא ו, לפנינו ב' ליקוטים לפרשת בראשית, הפרשה ש'פותרת' את
פרשיות כל השנה כולה. קל-וחומר שאי אפשר להכנס לשבת בלי כמה
שיחות של כ"ק אדמו"ר שליט"א.
אזוי ווי מ'שטעלט זיך אוועק שבת בראשית, אזוי גייט א גאנץ יאר...



בראשית

שיחה ב, לקו"ש חט"ו

מאורות לוקין, בעוד אשר זוהי תופעה טבעית הכרחית, שאי אפשר למונעה?

ב. אי קיום תורה ומצוות אינו נובע מקשיים שכליים

אנשים מסויימים במשך הדורות השתמשו ב"שאלה" זו כ"הוכחה" לכך

6) ביערות דבש ח"ב דרשות בק"ק אה"ו דרשה ג' (סז, ד - בדפוס לעמבערג) הובא בענף יוסף לע"י סוכה שם, שהכוונה בליקוי המאורות היא לא להליקוי שמוכרח מצד הטבע, כ"א לזה "שיש במאורות... העדר אור... וכמו שמצינו לפעמים כתמים שזורות וכדומה בשמש וירח... זה אינו תלוי בחשבון וסיבה".

אבל לא זכיתי להבין דבריו: (א) מי יודע עדין (הכתמים) - שיהי' סימן בשבילי? (ב) י"א (עתה) שגם בזה יש מחזור טבעי מחושב מראש. ג) פירוש זה הוא היפך פשטות הענין, וגם היפך כו"כ מראשוני מפרשי הש"ס והמכילתא שם (כולל - אלה דשתקו ולא העירו כלום). ד) הסימן רע הוא "משל... למלך ביד... טול פנס מפניהם והושיבם בחושך" (סוכה שם. תוספתא שם ה"ז) - ומוזה מובן שקאי גם על הליקוי שמצד הטבע, שהרי גם באם נטילת הפנס מחושב מראש - ה"ז ישיבה בחושך. בחסדי דוד לתוספתא שם, שכונת רז"ל היא "שלפעמים יארע הליקוי בזמן שאינו ראוי להיות כפי מהלך הגלגלים, ואז היא ראי' שאינה אלא להורות פורענות בשביל דברים הללו" - אבל (נוסף על קושיות הנ"ל ג"ד, הנה) מתי קרה כזה? והרי הסיבות שבש"ס - "על אב ביד כו" - ודאי שאירעו כו"כ פעמים.

(* ולהעיר, שמפורסם שבנעמ"ס זה ה" (מוכרח) לוויכוחים רבים עם חכמי אר"ה בימיו (כולל - תוכנים מפורסמים), ועיין ב"ב קסז, רע"ב. מנחות טה, רע"ב. בכורות ח, ב ועוד.

א. ליקוי המאורות - תופעה טבעית קבועה, או תלוי במעשי בני אדם:

על הפסוקי "יהי מארת... והיו לאותות..." מביא רש"י את מאמר חז"ל² "כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם שנאמר³ מאותות השמים אל תחתו וגו'⁴ בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכים לידאג מן הפורענות".

על הסיבה לכך שהמאורות "לוקין" נאמר בגמרא⁵ "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה על אב בי"ד שמת ואינו נספד כהלכה... ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין על כתבי פלסתר..." - כלומר, ליקוי מאורות תלוי במעשי בני אדם.

ידועה השאלה: ליקויי החמה והלבנה - "מאורות לוקין" - קבועים בטבע הבריאה, באופן שהם מופיעים בזמנים מסויימים, וניתן לחשב מראש מתי יתרחשו. כיצד ניתן, אם כך, לומר ש"בשביל ארבעה דברים חמה לוקה..."

1) פרשתנו א, יד.
2) ראה תוספתא סוכה פ"ב ה"ז. סוכה כט, א.
3) ירמ' י, ב. (סוף פרשה א'). ועוד.
4) בכמה כת"י ודפוסים ליתא "וגו".
5) סוכה שם. תוספתא שם ה"ז. וראה פדר"א ספ"ז.

ובאמצעותם¹² עבר הידע לחכמי הגויים, הרי דבר ודאי הוא, שעליו אי־אפשר להתווכח, שכאשר היו החישובים על ליקויי חמה ולבנה ידועים לחכמי הגויים, הם היו ידועים בודאי גם לחכמי ישראל¹³ באמצעות משאם ומתנם לחכמי הגויים, במיוחד כאשר מדובר בחכמת התכונה, שהידעות בה נוגעות למצות קידוש החודש¹⁴.

לפיכך ברור, שמאמר חז"ל, שליקויי חמה ולבנה הם סימן רע וכו', ובאים "בשביל ארבעה דברים", אינו יכול לעמוד בסתירה לעובדה שהליקוי קבוע בחוקי הטבע.

ג. ה"סימן" אינו בעצם הליקוי, אלא בראייתו

לכאורה, ניתן היה לומר¹⁵,

לדה"א יב, לב. ועוד. ועיין שבת (עה, א): שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות .. כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני הנמים. וי"א שהיא במנן המצות (ראה סמ"ג מ"ע מז. סהמ"צ להרמב"ם שרש ב').

12) ראה ספר העבוד לראב"ח הנשיא מאמר ב' שער ב' בסופו. ועוד.

13) ראה פדר"א שם. וראה מאירי שבת שם: מצוה על האדם .. ושיחשב בתקופות ומזלות מפני שחכמה זו מפארה בידיעת אותות השמים ולקות המאורות בלי שום שגיאה. וראה יסוד עולם מאמר ג' פי"ז בסופו.

14) ראה רמב"ם הל' קדה"ח ספ"ז.

15) ראה של"ה פ' נח (עדר, ב בהגה"ה) בשם הרפ"א — לענין הקשת. וראה שם בשם "הכס מופלג" — לענין קשת וליקויים. וראה אה"ת נח תרמח, א ואילך.

בשל"ה שם מותר ד"ה' צופה הקב"ה ומביט

שלא כל דברי חז"ל, ח"ו, נכונים⁷, ובכך הצדיקו את התנהגותם — אי קיום תורה ומצוות, ח"ו.

אך האמת היא, שאי קיום תורה ומצוות אינו נובע מ"שאלות שכליות" אלא מ"תיאבון" של מידות האדם והשאלות באות רק כתירוץ להצדקת התנהגותו הבלתי־הוגנת. לפיכך די להם בשאלה כזאת שבעיון קל רואים, שאין בה ממש, כפי שיוסבר להלן.

הכל מודים, שבתקופת התנאים והאמוראים כבר היה החשבון של מועדי ליקויי חמה ולבנה מפורסם בין חכמי האומות, וכל הבקי בדברי ימי ישראל [מן הסיפורים המובאים בדברי חז"ל, ובאופן מפורט — מספרי דברי הימים (הם) יודע, שחכמי אומות העולם היו במגע הדוק ביותר, בעניני חכמה ומדע עם חכמי ישראל, ואף התנהלו ביניהם ויכוחים בחכמות שונות⁸ ואף בחכמת התכונה⁹.

כך, שאף אם יתעקשו ויסרבו לקבל, שבעניני מדע¹⁰ וחישובים במדע התכונה היה לחכמי ישראל ידע

7) להעיר מפיה"מ להרמב"ם סנה' ר"פ חלק ד"ה "זכת השני". שם בהקדמתו ד"ה אחר כן "זוה הענין הרביעי".

8) ראה בכורות ת, ב. ובכ"מ.

9) ראה פסחים צד, ב. ועוד.

10) ראה אנציקלופדי' תלמודית ע' חכמות ויצוניות (ע' נח), וש"נ.

11) כמבואר בספרים הניזכרים בענין העבוד כו'. וראה רמב"ם הל' קדה"ח ספ"ז (ועוד) שחכמה זו כבר היתה כתובה בספרים ע"י חכמי ישראל בנימי תבאיאם מכני יששכר אלא שלא הגיעו אלינו (וראה שם פ"א היז. פי"א ה"ג"ד). וראה תרגום

המסתירים את הליקוי, ואין כאן סימן רע".

אך הסבר זה איננו מתקבל, כי: (בנוסף לכך, שישנם מספר מקומות שבהם כמעט ואינם קיימים עננים, כבארץ מצרים שאין בה עננים, ולפיכך אין בה גשמים¹⁷).

הנה מלשון חז"ל "כשהמאורות לוקין", מובן, שהסימן הרע הוא בעצם הליקוי, ולא בראייתו.

לפיכך מחלקת הגמרא¹⁸ בברייתא בין ישראל לגויים: "בזמן שהחזמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה". ההסבר לכך הוא, שכיון שישראל דומים ללבנה ועובדי כוכבים לחמה¹⁹, גורם הפגם – הליקוי בהתנהגותם לליקוי בחמה ובלבנה. הליקוי (הפגם) של החמה והלבנה נובע מן הפגם בהתנהגותם של הגויים ושל ישראל.

מכך מובן, שכאשר מצבם של ישראל מושלם, אין צריך להיות כלל פגם וליקוי בלבנה (ולא שהליקוי קיים, אך אין הוא נראה).

שהדברים על "כשהמאורות לוקין סימן..." אינם מוסבים על עצם הליקוי, אלא על ראייתו, שהרי הקב"ה מראה ליהודי "סימן רע" בכונה להחזירהו בתשובה¹⁶. ולפיכך חייב הוא לראות את הסימן.

לפי זה תתורץ השאלה שלעיל: לפי חוקי הטבע קבוע והכרחי רק עצם הליקוי, אך אין הכרח בראייתו, שהרי ייתכן שיהיו עננים וכדומה, שיסתירו את הליקוי.

פרט זה, ראיית הליקוי, תלוי במעשי בני אדם: כאשר קיימים "ארבעה דברים" הללו, מופיע "סימן רע" ע"י ראיית הליקוי, וכאשר ההתנהגות היא כראוי, ישנם עננים

בכל הדורות וברא... שיהיו לקוי בעת שראוי ללקות מפני חטא' הנ"ל. ואל תבהל... כבר גלוי וידוע כל החטאים שיהיו וע"ז עשה הקב"ה מעשה וברא בריאתו א"כ... שהחטאים האלה הם הכרחיים... כבר הארכתי בזה כו" [וימתק ע"פ המבואר (תו"ח תולדות יג, א ואילך) בענין "נורא עלילה על בני אדם" – שגם החטאים הם ע"פ השגחה כו' (ראה לקו"ש [המתורגם] ח"ה ע' 66 ואילך, וש"נ) –

אבל ראה מאמר שני המאורות (להרה"ח וכו' הרה"א מהאמלי) יא, ב בהגה"ה – ד"ע"פ דרך זה א"א לתרץ בענין ליקוי המאורות כו", עיי"ש. ולהעיר מהידוע (ראה לקו"ש [המתורגם] ח"ה ע' 134 הערה 3. [המתורגם] ח"ז ע' 70 הערה 46, וש"נ) דאם הידיעה שלמעלה באה בדיבור ה"ז מכריחה את הבחירה (שלא כן "צדיק ורשע לא קאמרו") – וכש"כ בנדר"ד לכאורה, שהמדובר בקביעת סדו בטבע הבריאה, ובל' השל"ה "עשה... מעשה וברא בריאתו".

(16 ראה בנדר"ד – ס' חסידים ס' טו, רל (ושם: ואם אדם וואה כו'). הובא במג"א אר"ח ר"ס תקפ. באר היטב שם סתקע"א סוסק"א.

17 פרש"י ר"פ מקץ. ויגש מז, י. וארא ז, יז. סוטה יג, א ד"ה כד. ועוד. – ודחוק לתרץ דכאשר ישראל עושין רצונו של הקב"ה עושה הקב"ה נס ומביא עננים כו'.

18 מקומות שנשמנו לעיל הערה 2.
19 ראה בארוכה אוה"ת בראשית ד"ה ויאמר לו יהונתן וביאורו.

ד. הליקוי הוא סימן לזמן המועד לפורענות

ההסבר לכך בפשטות הוא²⁰:

פירושו של המאמר "כשהמאורות לוקין סימן רע..." וזאת "בשביל ארבעה דברים..." הוא, שכאשר מגיע ליקוי מאורות זהו סימן שבזמן זה שולט מזל רע [כפי שמוצאים במספר מאמרי חז"ל²¹ על זמנים מסויימים שבהם ריע מזליה וכדומה] – זהו זמן המועד לפורעניות, ולכן מענישים אז (יותר) על "ארבעה דברים"; לפיכך "בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכים לידאג מן הפורענות"²² שהרי אין על מה להעניש.

לפי זה אין מקום לשאלה על כך שליקויי חמה ולבנה באים בזמנים קבועים בהתאם לחוקי הטבע, מפני שלפי הסבר זה הליקוי איננו תוצאה של מעשה בני אדם, אלא סימן לזמן פורעניות שבו מענישים על ארבעת הדברים הנ"ל, וחמנים אלו (של מזל רע) ו"סימניהם" אכן קבועים בסדר הבריאה ובטבע [כדומה לזמנים שמונה

הגמרא במסכת שבת²³: "האי מאן (דנולד) בחד... יהי...". ועוד].

ה. הקושי על ההפרדה בין ישראל לגויים

אך עדיין נדרש הסבר:

הגמרא²⁴ מבחינה בין יהודים לעובדי כוכבים: "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו... ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגויים מהמה – עובדי כוכבים יחתו ואין ישראל יחתו". מכך מובן, שבאותו מצב שבו ישראל "אל יחתו", כאשר "עושין רצונו של מקום", גם אז הגויים "יחתו";

יש, איפוא, להבין: אם ב"סימן רע" הכוונה היא לזמן שבו מענישים במיוחד על אי-הקפדה על ארבעת הדברים הללו, ופירושו של "עושין רצונו של מקום" הוא, שאין עוברים עליהם וממילא אין מענישים עליהם, מדוע, איפוא, "יחתו הגויים", גם אלה שאינם עוברים על רצונו?

ו. "מזל" – נטיה

להתנהגות מסויימת

ההסבר לכך הוא:

ההשפעה של "מזל" בתקופות מסויימות לגבי התנהגות בני האדם (ולא רק לגבי שכר ועונש) היא,

²³ קנו, א.

²⁴ סוכה שם. ועד"ז במקומות שוהבאו לעיל הערה 22.

²⁰ ראה עד"ז עיון יעקב לע"י סוכה שם. ערוך לנר סוכה שם. ביאור לר"ב דיסקין (שנדפס בספר מדרש תנאים – ווילנא תקצ"ט) לפדר"א ספ"ו. מאמר שני המאורות שם (בריש העמוד). ועיי"ש בהמשך דבריו ע"ד החסידות.

²¹ ראה לדוגמא: שבת קכט, ב. קנו, א. תענית כט, א ואילך. שו"ע י"ד סקע"ט ס"ב. חז"ג נח, סע"א ואילך. רלד, א. שם רע"מ רפא, ב. ועוד.

²² פרש"י שהובא בתחלת השיחה. וראה סוכה, תוספתא ופדר"א שם. לקמן הערה 40.

מוכן למעלה או לחסרון", וכך אין הטבע מחייב את בחירת האדם.

ההבדל בין בני האדם השונים בענין זה הוא, שמי שהוא בטבעו "מוכן למעלה" צריך לעמול פחות על בחירתו להיות בעל מעלה, משום שטבעו מסייע בידו (אך עדיין יש לו בחירה חפשית להיות ההיפך מבעל מעלה). לעומתו, מי שהוא "מוכן לחסרון" צריך לעמול קשה יותר כדי להיות בעל מעלה. מצד שני, מוכיחה עובדה זו עצמה, שניתנו לו כוחות גדולים יותר מאשר למי שהוא "בטבע מוכן למעלה", שהרי "לפום גמלא שיחנא"³¹ (=לפי הגמל – משאו).

כך הוא הדבר גם לגבי התכונות המסויימות הנובעות מן המזל של זמן הולדת האדם: בלשון הגמרא "האי מאן.. יהי..." אין הכוונה שהאדם מוכרח להיות כך, אלא שיש צורך בעמל ובהתמודדות קשה יותר כדי להתגבר על הטבע.

(כדוגמא לכך ניתן לציין את הזמנים המוגדרים ע"י חז"ל כ"יום חייב"³² וכדומה, זמנים אלו מועדים יותר לענינים שליליים, ולכן צריך בימים אלו להזהר מדברים מסויימים, כגון "אין מתחילין בב' וד'³³ וכדומה. אך אין הכרח שביום זה יגיעו ענינים שליליים של "חובה".

(31) סוטה יג, ב. וש"נ.

(32) תענית שם.

(33) יו"ד שם. רע"מ שם. וראה שם רעג, א.

רלד, א. שבת קכט, ב.

שה"מזל" גורם אצלם נטייה להתנהגויות ומעשים מסויימים, לדוגמא: "אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה"²⁵. אין הכוונה לומר, שביום אי אפשר להצליח בלימוד התורה,²⁶ אלא ש"לילה" הוא זמן המיועד להצלחה בתורה יותר מאשר ביום, או יש צורך בעמל רב יותר כדי להצליח.

כך הוא גם לגבי מאמר חז"ל במסכת שבת "האי מאן.. יהי...", שטבע האדם ותכונותיו תלויים במזל של הזמן שבו נולד.

אין הכוונה שהמזל משפיע בהכרח על התנהגותו של האדם שנולד בתקופה זו, שהרי "רשות לכל אדם נתונה" להיות צדיק או להיפך²⁷, ולא ייתכן ש"תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו"²⁸. אלא הכוונה היא, שהמזל של תקופה זו יוצר באדם "נטייה קצת"²⁹ לדבר מסויים, אך ע"י יגיעה הוא יכול להתגבר בהתנהגותו על הטבע, ואף לשנותו ולהפכו.

ענין זה דומה למה שמוסבר בהרחבה בשמונה פרקים להרמב"ם³⁰ ש"אי אפשר שיולד האדם... בטבע בעל מעלה ולא בעל חסרון", אלא ב"טבע

(25) הל' ת"ת לרמב"ם פ"ג ה"ג. לאדה"ז – פ"ד ס"ח.

(26) שלכן "מצוה ללמוד ביום ובלילה" (הל' ת"ת שם).

(27) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

(28) שם ה"ד.

(29) לח"מ שם.

(30) רפ"ח. וראה גם עקידה שער כב ושער כו.

תמה לוקה... " אין הכוונה שהליקוי בא כתוצאה מהתנהגות שלילית בפועל בארבעה דברים אלו, אלא שכיוון שבזמן זה יש נטיה ל"ארבעה דברים" אלו, לכן המאורות לוקין וכו'.

ת. ישראל – מעל לטבע, הגויים – בשליטת

הטבע

לפי האמור לעיל יובן מדוע דוקא לגבי ישראל נאמר "אל תחתו", ולא לגבי הגויים:

אמנם גם הגויים יכולים להתגבר על נטיות טבעיות שמעורר הזמן, ולהתנהג כראוי, שהרי למרות שאין להם בחירה אמיתית³⁷, בכל זאת אין הם נענשים אלא אם הם חוטאים "מעצמן"³⁸, אך למרות זאת, כיון שהם נתונים לשליטת הטבע, דרושים להם עמל ומאמצים מרובים ביותר כדי לבטל את הטבע. לפיכך "יחתו הגויים מהמה", הם יראים מן הנטיות הטבעיות.

ואילו כאשר ישראל מוסיפים בעבודת ה', למעלה מן המדידות וההגבלות של טבעם – עושין רצונו של מקום³⁹, הרי אז הם נעלים מן הטבע,

לפיכך חלה ההלכה ש"אין מתחילין בב' ובד'" רק כאשר היא איננה סותרת את "אין מעבירין על המצוות"³⁴, וכך, בהשתדלות מתאימה, ניתן להצליח אפילו ב"יום חייב"³⁵.

ז. ליקוי המאורות מעורר נטיה להתנהגות שלילית

לפי זה ניתן לומר, שפירושו של המאמר "כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם", איננו רק שזוהו זמן מועד לפורענות, להענשה על התנהגות בלתי רצויה, אלא שזוהו זמן שבו מתעוררות בטבעו של האדם נטיות להתנהגות לא טובה, אך עדיין אין הכרח שהאדם אבל יושפע וינהג שלא כראוי, שהרי בכוחו להתגבר על נטיות אלו.

[בכך יובן הדיוק שבלשון המשל³⁶ המובא בגמרא על ליקוי חמה: "מלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו והניח פנס לפניהם. כעס עליהם ואמר לעבדו טול פנס מפניהם...". כלומר, הענין של "טול פנס..." איננו נעשה על-ידי המלך בעצמו, אלא ע"י "עבדו", כי הליקוי והסימן הרע שבתקופה זו הוא רק מצד הטבע. עבדו של מלך].

ובמאמר "בשביל ארבעה דברים

(37) שהיא רק בבני (מצד מעלת נשמתם) – כמוכן מלקו"ת אמור לה, ב. ועוד.

(38) עיין רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ג. שמונה פרקים שם (בהמשך הפרק).

(39) כידוע (חז"ל) מהרש"א ברכות לה, ב. א"ת להר"מ נג, ד. לקו"ת שלח מב, ג. (ועוד) דעושין רצונו של מקום הוא ע"י העבודה ד"בכל מאדך", למעלה ממדידה והגבלה.

(34) ראה ס' חסידים ס' נט. וראה רע"מ שם רעג, א. ולהעיר משו"ע אדה"ו אר"ח סתנ"ה סט"ז-ט.

(35) ראה רש"י בא יוד, יוד. וראה בארוכה מאמר שני המאורות שם.

(36) ובערוך לגר שם מפרש ד"עבדו" קאי על הלבנה שמונע אור הפנס (השמש) מעבדיו (יושבי הארץ).



ומ"אותות השמים", ולפיכך "אין מתיראין מכל אלו":

לא די שהם יכולים להתגבר על הטבע ע"י יגיעה ומאמצים לבטלו, אלא שגם מלכתחילה אין הם מתחשבים ב"אותות השמים" – מתחילין בב' ובד' וכדומה, עד למצב שאין צריך כלל להתחשב בהנהגת הטבע⁴⁰, מצב של

התנהגות ה' עם צדיקים⁴¹ (ועמך כולם צדיקים⁴²), שהיא הנהגה ניסית גלויה, למעלה מן הטבע.

(משיחת ש"פ שלח תשל"ה)

"ומאותות השמים אל תחתו" ולא נזכר כל תנאי** – כי לבניי אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות (תניא פ"א) ועל נשמה האחת דכא"א עלי' נאמר חלק הוי' עמו (אגה"ת פ"ה), גם כשאין עושין רש"מ הם חלק דשם הוי' שלמעלה מהטבע.

41 ע"ד רחב"ד (ברכות לג, א). וע"ד שצ"ג מותר להתגרות כו' (ברכות ז, ב. מגילה ו, ב).

42 ישעי' ס, כא.

40 ע"פ המבואר בפנים יומתק לשון ר' יונתן במכילתא שם "אלו ואלו נתנו לגוים" (ולא הזכיר "עושין רצונו כו'" – כפשטות לשון הכתוב

(* אבל ראה רש"י שם.

בראשית

לקו"ש ח"ג

מעץ הדעת בשלוש שעות אלו? גם אם יש בודאי הרבה סודות התורה בענין חטא עץ הדעת, אבל הרי "אין מקרא יוצא פשוטו"³, ואיך זה שאדם הראשון נכשל.

ב. והביאור בזה:

כל מגמתו וכוונתו של יצר הרע היא, שהאדם יעשה את ההיפך מרצון הקב"ה. ובכל טענותיו, להאדם שיעבור עבירה או שלא יקיים מצוה בנימוק שזה כרוך בקשיים ושהוא נסיון גדול, מתכוון הוא לדבר אחד בלבד, שהאדם יעבור על רצון הקב"ה.

ולכן, ככל שהמצוה חשובה יותר (אם מצד האדם, אם מצד המקום, אם מצד הזמן)⁴, כך גדולים יותר מאמצי היצר הרע שלא להגיע אליה. ואף שבאמת האדם יכול לקיים המצוה די בקלות, הרי כיון שקיום המצוה נוגע ביותר בא היצירה בכל מיני טענות וסברות בכדי לא להניח לאדם לקיים את רצון העליון.

א. פרשת בראשית, שקוראים בסוף חודש תשרי, שהוא תחילת השנה, יש בה הוראות לכל השנה. אחד הענינים המסופרים בפרשה זו, הוא על המצוה הראשונה של הקב"ה: ציווי הקב"ה לאדם הראשון שלא יאכל מעץ הדעת.

כפי שמוכן מהמדרש¹, הרי שהציווי לאדם הראשון היה רק על יום הראשון לבריאתו. ומפרטי הענינים שהיו ביום השישי לבריאה, יום בריאת האדם, נמצא שהציווי לאדם הראשון שלא יאכל מעץ הדעת היה לשלש שעות בלבד: ציווי הקב"ה היה "בשעה התשיעית"². ושלש שעות לאחר מכן כשנגמר היום ונכנסה השבת, הותר האיסור. אעפ"כ לא יכל אדם הראשון לעמוד בכך ועבר על הציווי.

נשאלת השאלה: אדם הראשון הרי היה "יציר כפיו של הקב"ה" ושמע את הציווי מהקב"ה עצמו – כיצד איפוא לא היה יכול לפעול בעצמו לעצור ולהשמע לקיים ציווי זה ולא לאכול

(3) שבת סג, א.

(4) ראה סנהדרין צז, א: אתרא וקושטא שמי' כו'.

לקו"ד י"ט כסלו תרצ"ג אות ה' (ע' 29).

(1) ראה ב"ר פכ"א, ז. ש"ך עה"ת. לקו"ת ר"פ קדושים.

(2) סנהדרין לח, ב.



מצוותיו נוגעות לו ביותר, ולכן היצה"ר מתאמץ כנגד זה ביותר. (טעם נוסף בזה, הוא: כדי שתהיה בחירה חפשית, הכרח הוא שכוחות היפך הקדושה יהיו באותה מידה ומשקל של כוחות הקדושה, ולכן "כל הגדול מחבירו", יש לו יותר כוחות של קדושה, אזי גם "יצרו גדול הימנו", שגם ליצרו הרע יש יותר כוחות).

ומטעם זה לא יכול היה אדם הראשון לשלוט על עצמו ואכל מעץ הדעת. שכן היה "יציר כפיו של הקב"ה", ו"כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", בפרט שהציווי שלא לאכול מעץ הדעת היה נוגע ביותר – כפי שיש ללמוד מכך שחטא זה גרם נפילה גדולה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות שנגרמה עקב חטא זה – ולכן היצר הרע – שנתלבש אז בהנחש⁸ – נטפל לאדם הראשון בכל כוחותיו בחטא זה וגירה אותו לאכול מעץ הדעת.

ג. אמרו רז"ל, שכשנתן הקב"ה את התורה ציווה למשה רבנו⁹: "כה תאמר לבית יעקב" וכפירוש רז"ל¹⁰: "אלו הנשים", שידבר אודות קבלת התורה אל הנשים תחילה. זאת כדי למנוע את

כל אחד חש בכך מפעם לפעם גם בקרבו: יש דברים בקיום התומ"צ, שעל פי השכל קל היה יותר לקיימם מאשר ענינים אחרים, אף על פי כן יש בו הרגשה שדוקא ענינים קלים אלו קשה לו לקיימם. הטעם לזה הוא, כאמור, שהיצר הרע מתאמץ ומערים קשיים בפני אותם דברים שחשובים עתה לאדם ביותר.

יש אפילו שענינים שקיומם קשה לו אינם אלא מדרבנן או שהם מנהג בלבד, ואילו הדברים שקל לו לקיימם הם מן התורה, אלא שבנוגע לנשמתו, דוקא המצוות דרבנן או המנהגים נוגעים לו יותר (באותה שעה), כפירוש החסידות⁵ על מאמר⁶ "אבוך במאי הוה זהיר טפ"י", שכל נשמה יש לה מצוות מסוימות הקשורות במיוחד עם שליחותה למטה בגוף, ומצוות אלו עליה לשמור בהידור רב, יותר מכל שאר המצוות שבהם הוא שווה לכל ישראל ולכן מערים יצה"ר קשיים שונים על מצוות אלו בידעו שהם נוגעים ביותר.

זהו גם אחד מהביאורים של מאמר רז"ל⁷ "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" – כי ככל שהאדם גדול יותר,

(8) זהר בראשית לה, ב. פדר"א פי"ג.

(9) שמות יט, ג.

(10) מכילתא הובא בפרש"י שם.

(5) אגרת הקדש ס"ט ז, קונטרס י"ב תמוז ה'תש"ח, ספר השיחות שיחת שושן פורים ה'ש"ת.

(6) שבת ק"ח, ב.

(7) סוכה נב, א.



באופן של "גזירה גזרתית" רק בדרכי נועם ודרכי שלום¹⁴ – שיהא לה להט ותענוג בעניני יהדות, וכך תשמור את כל ביתה וגם את בעלה, ממכשולים. וכמבואר לעיל שאילו היתה חוה שומעת בעצמה את הציווי מהקב"ה, לא רק שלא היתה מביאה לידי מכשול, כי אם אדרבה, היתה מונעת גם את אדם מפיתוי הנחש.

לפיכך צריך הדבר הראשון להיות ה"כה תאמר לבית יעקב" – להתמסר אל בני הבית, וכידוע פתגם הרבי (מוהרש"ב) נ"ע¹⁵: כשם שהנחת תפילין בכל יום היא מצוה דאורייתא לכל יהודי, ללא הבדל בין גדול בתורה, בין איש פשוט, כך חוב גמור על כל אחד מישראל להקדיש בכל יום חצי שעה לחשוב על חינוך ילדיו, ולעשות כל שבכווח ויותר מכפי כוחו, להשתדל להשפיע על הבנים שילכו בדרך אשר מדריכים אותם בה.

ואזי יהיה קיום גם ל"ותגד לבני ישראל", שאז האשה לא רק שלא תהיה "כנגדו", להפריע לבעלה, אלא אדרבה, היא תהיה לו ל"עזר"¹⁶, ועד שתבוא לעזרתו בכוח מעלתה המיוחדת של "בינה יתרה ניתנה באשה יותר

התקלה שאירעה בחטא עץ הדעת שבו שמע הציווי מפי הקב"ה רק אדם הראשון לבדו ולא חוה, וזה נתן מקום לקלקול. אף שעל חוה נאמר: "ויבן את הצלע", שהקב"ה עצמו בנה אותה וגם שזה היה מ"אחת מצלעותיו" של אדם הראשון שהיה "יציר כפיו של הקב"ה" מכל מקום, כיון שהיא לא שמעה הציווי מהקב"ה בעצמו, מסוגלת היתה חוה להוסיף לציווי את התיבות "ולא תגעו בו", שגרמו לחטא עץ הדעת¹¹. אילו היתה גם חוה מצווה, היתה פועלת גם על אדם הראשון שלא יכשל בחטא ללא הבט על כל הקשיים שהערים בפניה היצר הרע, כמו שנראה ממאמר רז"ל במתן תורה, כנ"ל¹².

ד. כאמור לעיל, שסיפורי התורה (מלשון הוראה)¹³ בפרשת בראשית הן הוראות כלליות לכל השנה, הרי גם הנאמר לעיל הוא הוראה כיצד צריך להתנהל בית יהודי.

כל בית בישראל צריך להיות באופן של "מקדש מעט", שהקב"ה יוכל לומר על בית זה "ושכנתי בתוכם". וכיון שהנהגת הבית תלויה בעקרת הבית, יש לפעול במיוחד עליה – ולא

(14) ראה גשין ו, סע"ב.

(15) "היום יום", כ"ב טבת.

(16) ראה יבמות סג, א.

(11) ב"ר פי"ט, ד.

(12) ראה ג"כ סנהדרין קי, רע"א.

(13) זרר ח"ג נג, ב.



מבאיש¹⁷, ותשפיע על כל הבית שיהא ראוי ל"ושכנתי בתוכם".
אלא ש"מקדם" היא בזמן היותם בגן עדן, בתחילה לפני החטא.

זהו גם הלשון בברכת נשואין "כשמחך יצירך בגן עדן מקדם".
שחיהם יהיו כמו שהיה אצל אדם וחווה קודם החטא. שלא יהיה "כנגדו" רק אדרבה "עזר", ושהבית יתנהל באופן של "ושכנתי בתוכם" – "כשמחך יצירך בגן עדן מקדם".

(משיחת יום שמח"ת תשכ"ג)

17 נדה מה, ב.









בשיחה שלקמן, מסביר כ"ק אדמו"ר שליט"א בטוב טעם את משמעותו של האימרה הקשורה עם סיום חודש תשרי ותחילת עבודת כל השנה - ויעקב הלך לדרכו.



ויצא

שיחה ה, לקו"ש חמ"ו

אחד נרמז בכך שהדרך שבה הולך היהודי במשך השנה כולה, בימי החול שלאחר תשרי, איננה כדרך של חודש תשרי, אלא היא „דרכו” – הדרך של האדם: ברוב זמנו הוא עסוק בפרנסה, אכילה שתיה ושינה⁵ וכדומה – דרך שאין רואים בה קדושה בגלוי. ובכך אין, לכאורה, שום הבדל בין יהודי לבין לא־יהודי.

מצד שני, באותה מילה „לדרכו” מודגש שזוהי „דרכו”: הדרך שלו – דרך מיוחדת של יעקב אבינו, אשר הוא סלל אותה בשביל כל ישראל. כלומר, גם הדרך היומ־יומית של יהודי, כל התנהגותו במעשיו הגשמיים, במאכלו ובמשקהו, במשא ובמתנו וכדומה⁶, שונה מדרכו של לא־יהודי, להבדיל. גם כל זה נעשה באופן של יהדות „לשם שמים”⁷ ו„בכל דרכיך דעהו”⁸.

בכך מובן הקשר שבין „ויעקב הלך לדרכו” לבין חודש תשרי – שמכריזים, כנהוג במספר מקומות, את ההכרזה „ויעקב הלך לדרכו”⁹ – כי כוחו של

א. „ויעקב הלך לדרכו” – מעבר מתשרי לשנה כולה

ידוע פתגמם של רבותינו נשיאינו¹ – שמיד לאחר שמחת תורה ושבת בראשית² מתחילה עבודה של „ויעקב הלך לדרכו”³ – יהודי הולך לדרך ולסדר העבודה שלו, של כל השנה כולה.

וכבר הוסבר מספר פעמים⁴: במשך חודש תשרי עסוקים ישראל בעיקר בעניני קדושה, בחגים ובמצוות שבהם ובהכנות להם. לאחר חודש תשרי מגיעים ימי חול ועניני חול – רוב הימים הם ימי חול שבהם עסוקים רוב ישראל בעסק הפרנסה וכדומה.

מעבר זה מחודש תשרי לעבודת השנה כולה נרמז ב„ויעקב הלך לדרכו”, כאשר הדגשת המילה „לדרכו” כוללת משמעות של שני קצוות. מצד

1 ראה שיחות: שמח"ת תרפ"ו. שמח"ת תרצ"ז (אות יג). אחש"פ תרצ"ה (סה"מ תיש"א ע' 240). יום שמח"ת תרצ"ט. ליל א' דחגה"ש תש"ח (סה"מ תש"ט ע' 173).

2 ראה הלשונות בשיחות הנ"ל. וראה לקו"ש ח"כ ע' 266 ואילך הדרגות והזמנים. ועיקר הענין ד„לדרכו” בעניני הרשות המבואר לקמן הוא במוצאי שבת בראשית. וראה לקו"ש שם ע' 282 הערה 15*. וראה לקמן הערה 35.

3 פרשתנו לב, ב.

4 ראה שיחת מוצש"ק בראשית תשל"ה (נדפסה בלקו"ש ח"ט בתחילתו). לקו"ש שנסמנו בהערה 2.

5 בימות החול שאינו דומה להאכז"ש דשו"י ט. 6 להעיר מרמב"ם הל' דעות רפ"ה. לקו"ד ח"ג תכא, א ואילך. תרה, א ואילך. 7 אבות פ"ב מי"ב. 8 משלי ג, ו. וראה רמב"ם שם ספ"ג. טושו"ע אר"ח סרל"א. 9 ראה לקו"ש ח"כ שם (ע' 266 ואילך) שהוא הנתינת כת כו' להעבודה.

של היהודי מעניני הקדושה של חודש תשרי לעבודת החולין של השנה כולה?¹³

ג. רדיפת לבן אחר יעקב – מתן כח ל„בירורים“

ההסבר לכך הוא: הפסוק „ויעקב הלך לדרכו“ בא בסיום הסיפור על בריחת יעקב מלבן, על רדיפת לבן אחר יעקב, ועל הטענות והויכוח שהיו בין יעקב ללבן¹⁴, עד אשר „וישכם לבן בבוקר וינשק לבניו ולבנותיו ויברך אתהם וילך וישב לבן למקומו ויעקב הלך לדרכו...“¹⁵. כלומר, פסוק זה אינו המשך לעבודת יעקב בבית לבן, אלא לאחר שהוא כבר הלך מבית לבן בחרן, ולבן רדף אחריו.

וזהו הקשר בין „ויעקב הלך לדרכו“ שבפרשתנו לבין ההכרזה בסוף חודש תשרי: המשמעות של רדיפת לבן אחר יעקב בפנימיותה היא נתינת כח ליעקב להכניע את עשו, כמסופר בהמשך על תלאות יעקב בפגישתו עם עשו, שהם „בירור“ וזיכור עשו. וזאת בדומה לחודש תשרי הנותן כח לעבודת הבירורים שבמשך השנה כולה.

היהודי לגרום לכך שב„דרכו“, בעניני החולין¹⁰, יורגש שזוהי „דרכו“ – הדרך המיוחדת של היהודי – נובע מן הקדושה והתורה והמצוות שקולט היהודי במשך חודש תשרי, החודש הכללי.

ב. דברי רבותינו נשיאינו מדוייקים ביותר

דברי רבותינו נשיאינו מדוייקים בתכלית הדיוק, ולכן צריך לומר, שהמעבר מחודש תשרי לסדר העבודה של השנה כולה מתואר במילים „ויעקב הלך לדרכו“ לא רק מפני שהעבודה רמוזה במילים אלו בלבד, אלא שדרך זו וסדר עבודה זה מתאימים גם לענין שבו מופיעות מילים אלו בתורתנו, תורת חיים (מלשון הוראה בחיים), בפרשתנו בקשר ל„ויעקב הלך לדרכו“.

ולא מובן: הפסוק „ויעקב הלך לדרכו“ מדבר אודות הליכת יעקב מחוץ לארץ, מ„חרן“ – „חרון אף של מקום בעולם“¹¹, אל ארץ ישראל, ארץ הקודש, יוצא, אפוא, שהליכת „יעקב לדרכו“¹² המתוארת בפסוק, הפוכה במשמעותה מההליכה המוזכרת לעיל

13 ע"פ מה שנתבאר בד"ה ויאמר ה' כו' לך לך תשל"ח ס"ג (נדפס בלקו"ש ח"כ ע' 297. סה"מ – מלוקט (קה"ת, תשמ"ז) ע' רפג), יש בהעבודה ד„ויעקב הלך לדרכו“ גם הליכה מלמטה למעלה אבל הפי' העיקרי ה"ה כנ"ל בפנים הליכה מלמעלה למטה.

14 פרשתנו לא, יז ואילך.

15 שם לב, א"ב.

10 ובפרט ימי החול דימי החורף, כחצי שנה בלא רגלים (ראה לקו"ת ברכה צח, ב). ואז העבודה קשה יותר מבימות החמה – ראה סה"מ – מלוקט (קה"ת, תשמ"ז) ע' קנז. לקמן ע' 411 וש"נ.

11 פרש"י ס"פ נח (ובכמה דפוסים ליתא תיבת „בעולם“). וראה חז"א קמו, א.

12 להעיר מאלשיך וישלח לב, ד.



ד. שני סוגי הניצוצות שהיו אצל לבן, ודרכי בירורם

כדי להבין זאת יש להקדים את הסברו של המגיד ממזריטש¹⁶ שהסיבה (בפנימיות העינים) לרדיפת לבן אחר יעקב היא, שיעקב אבינו השאיר אחריו אותיות התורה שעדיין לא הוציא אותן מלבן ולזאת רדף לבן אחר יעקב ליתן לו את האותיות שנשארו אצלו וניתוסף פרשה אחת בתורה כאלו האותיות¹⁷.

לא מובן¹⁸: „אותיות התורה” שהשאיר יעקב אצל לבן הן הרי ניצוצות הקדושה שהיו בלבן, והרי מטרת שהותו של יעקב בבית לבן עשרים שנה היתה לברר את ניצוצות הקדושה שהיו שם, ומדוע, אפוא, הוא השאיר ניצוצות אלו ולא ביררן? ומדוע היתה העלאתן דוקא באמצעות „וירדף אחריו”?

מכך מובן שבניצוצות הקדושה שהיו ברשות לבן היו שני סוגים: א) ניצוצות של יעקב שהיה יכול לברר באמצעות עבודתו. ב) ניצוצות שבירורם אינו יכול להיעשות על-ידי עבודת יעקב בלבד, אלא על-ידי רדיפת לבן אחר יעקב.

וזאת בדומה לשני סוגי מצוות: א) „סתם כל המצוות”, כגון: סוכה, לולב¹⁹

וכדומה, שקיומן תלוי בדעתו ורצונו של האדם, המצוה נעשית על-ידי שהאדם רוצה ומעוניין לקיימה. ב) מצוות שקיומן אינו תלוי ברצונו ומחשבתו של האדם, אלא להיפך, הוא מקיימן דוקא שלא מדעתו, כגון: מצות שכחה וכדומה. (בדומה למוסבר לגבי „כבוד” ו„גדולה”²⁰).

הטעם הפנימי להבדל זה הוא: שרשן של המצוות התלויות במחשבתו ורצונו של האדם הוא למעלה בדרגה של כתר, „אריך אנפין”, שזהו רצון העליון. ולכן הן קשורות גם למטה בדעתו ורצונו של המקיים ובאמצעות עשייתו הוא „ממשיך” את רצון העליון למטה: לעומת זאת, שרשן של המצוות שקיומן אינו תלוי במחשבה, כגון שכחה, הוא בדרגה התחתונה שבמאציל – הנעלית מרצון – ולכן הן געלות גם למטה מדעת ורצון האדם, כמוסבר בלקוטי תורה²¹.

אלו סוכה ולולב י"ל כי במצות אלו תוכנם ועינים הו"ע הדעת: בסוכה נאמר (אמור כג, מג) „למען ידעו דורותיכם כי בסוכות” (ולכן הכוונה במצות סוכה היא לא רק כוונת המצוה אלא גם חלק מקיום המצוה כתיקונה* – רק ב"ח או"ח ר"ס תרכ"ה. שר"ע אדה"ז שם); ו„לולב ומיניו הוא המשכת הדעת כו" (לקו"ת ברכה צו, א. ובכ"מ).
20) ראה עירובין יג, ב.
21) ברכה צט, ב ואילך.

* ואף שכ"ה גם בתפלין וציצית כבב"ז שם, הרי בתנ"ל הוא כפי שנאמר „למען תזכרו גר”, „למען תהי' תורת ה' בפידך”. ולא כבסוכה „למען ידעו גר”.

16) אור המאיר הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו (כרך ה) תתסט, א ואילך.
17) וראה לקו"ש ח"א [המתורגם] ע' 70 הדמיון (והביאור) להמבואר באגה"ק סכ"ה.
18) אוה"ת שם.
19) הטעם שתפס בלקו"ת (בהערה 21) ב' מצות

על־דרך משל אור־אין־סוף־ברוך־הוא בעצמו ובכבודו דלית ביה בחינת גוונים כלל".

זהו הקשר בין לבן לבין מאמר חז"ל שהוא "עתיד ללבן עוונותיכם כשלג", כי הליבון, מחילת העוונות, נגרם על־ידי המשכת עצמות אור־אין־סוף־ברוך־הוא הנעלה מ"סדר ההשתלשלות", וזוהי הדרגה של לובן העליון²⁵ – המקור והשורש – לאחר ריבוי ההשתלשלות של הלבן שלמטה.

זהו ההסבר לדברי חז"ל²⁶: תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, אין די בתשובה כשלעצמה, ודוקא יום הכיפורים – עיצומו של יום – מכפר, כי האדם אינו יכול להוריד למטה על־ידי עבודה של אתערותא דלתתא בלבד את הדרגה של לובן העליון, שממנה באה מחילת העוונות, כי דרגה זו נעלית מסדר ההשתלשלות. האדם אינו יכול לעשות זאת אפילו על־ידי עבודת התשובה, אלא המחילה באה מלמעלה בדרך של אתערותא דלעילא²⁵ ביום הכיפורים²⁷.

(25) ראה לקו"ת דרושים ליו"כ סח, ד. ד"ה כתפוח בעצי היער מאדא"ז (קה"ת תשי"ד) פ"ד ואילך.

(26) יומא פו, א. וראה משנה שם פה, ב.

(27) להעיר ממשנ"ת בלקו"ש ח"ד [המתורגם] (ע' 130 ואילך) במחלוקת רבי ורבנן (שבועות יג, א), דגם לרבנן עיצומו של יום מכפר אלא שס"ל שגילוי הכפרה דעיצומו של יום (שלמעלה מהכפרה שע"י התשובה) הוא ע"י התשובה.

כך יובן גם לגבי שני סוגי הניצוצות שהיו אצל לבן: הניצוצות שבירר יעקב במשך שהותו אצל לבן, היו מהסוג שצריך ויכול היה יעקב לברר על־ידי התעסקותו בהם בדעתו וברצונו. אך היו אצל לבן גם ניצוצות נעלים כל־כך, שיעקב לא יכול היה להעלותם על־ידי עבודתו ברצון ובדעת, ולכן הם נותרו ברשות לבן. בירורם הוא על־ידי כח עליון (אתערותא דלעילא" [התעוררות מלמעלה]).

ה. לבן – מחילת עוונות מלמעלה

הדרגה שממנה מגיע כח העליון בדרך "אתערותא דלעילא", רמוזה בשם "לבן", כפי שאומרים חז"ל²² על הפסוק²³, "הידעתם את לבן – הידעתם את מי שהוא עתיד ללבן עוונותיכם כשלג".

ההסבר לכך, כמבואר בתורה אור²⁴, הוא, שהענין של לבן דקדושה – דרגה של לובן העליון, "בחינת אור עצמותו ומהותו של אור־אין־סוף־ברוך־הוא" – הוא, בדרך משל, כמראה של הגוון הלבן, השונה משאר הגוונים: הגוונים האחרים נוצרים על־ידי מציאות של צבע הקובע את הגוון המסויים. ואילו הגוון הלבן הוא ראיית עצם הדבר ומהותו ללא צבע, "וכן הוא

(22) ב"ר פרשתנו פ"ע יוד.

(23) פרשתנו כט, ה.

(24) סוף פרשתנו כד, ב. וראה שם כג, א.

1. „וישכם לבן” הכנה
ל„ויעקב הלך...”

לפי האמור לעיל, שהדרגה של לובן העליון ש„ירד” ל„לבן גשמי”²⁸, אינה יכולה להימשך ולרדת לעולם באמצעות עבודת האדם ואתערותא דלתתא, כי אם רק על-ידי אתערותא דלעילא, מובן, שבירור וזיכוך הניצוצות הנמוכים יותר, שזיכוך יעקב בבית לבן במשך עשרים השנים, לא הביא לידי גילוי דרגת לובן דקדושה ש„ירד” לתוך הלבן הגשמי, כי הוא עשה זאת בכח עבודתו בדרך של אתערותא דלתתא. רק כאשר לבן רדף אחר יעקב בדרך של אתערותא דלעילא, באמצעות שרשו – הלובן העליון – כדי למסור את הניצוצות הנעלים שנשארו ברשותו (האותיות), רק אז נתגלתה אצל יעקב דרגת הלובן העליון שהיתה מוסתרת בלבן הגשמי שלמטה.

בכך מובן המשך הענין „וישכם לבן בבוקר וינשק לבניו ולבנותיו”, כהכנה ל„ויעקב הלך לדרכו”: לאחר הרדיפה של לבן – לובן העליון – נתגלה הלובן העליון שקיים באופן של „נשיקין ואתדבקות רוחא ברוחא”²⁹ לגבי כל אחד מבני ישראל – „וינשק לבניו ולבנותיו”, שזוהי תכלית הדביקות באלקות.

וזה הקשר שבין „וישכם...”

28 תו”א פרשתנו כג, א.

29 תו”א שם כד, ב.

וינשק...” לבין „ויעקב הלך לדרכו”: בדרכו של יעקב לארץ ישראל נתקל יעקב בעשו ו„התאבק” עם שרו של עשו – עבודת הבירורים – והכח לזה ניתן לו מ„וישכם לבן בבוקר” – מהשפעת הלובן העליון.

2. המעבר מחודש תשרי
לכל השנה – על-ידי
אתערותא דלעילא

לפי האמור לעיל מובן הקשר שבין „ויעקב הלך לדרכו” לבין עבודת כל יהודי במעבר מחודש תשרי לעבודת כל השנה:

לאחר ימים של התעוררות ושל תשובה אצל כל יהודי בחודש אלול בימי הסליחות ובמיוחד בעשרת ימי תשובה, שאז מעוררים ו„ממשיכים” מלמעלה את השפע שאפשר להוריד באמצעות אתערותא דלתתא ועבודה עצמית, מתגלית דרגת לובן העליון בדרך של אתערותא דלעילא – „וישכם לבן בבוקר” – ביום הכיפורים (ולפיכך³⁰ בגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים היו בגדי לבן³¹ המראים על גילוי אור-איך-סוף ממש), כמבואר ב„לקוטי תורה”³² על הפסוק „ביום הזה יכפר עליכם לפני ה’”, שמתעורר „פנימיות רצונו יתברך” הנקרא „כארז

30 לקו”ת אחרי כח, ג.

31 וי”ל שגם מזה סמך ללבוש בגדים לבנים (וקיטול) ביוהכ”פ. ולהעיר מאלף למטה אפרים סתר”י סק”.

32 יוה”כ שם.

לאחר שדרגת לובן העליון מתגלית בחג־הסוכות ובשמיני עצרת ובשמחת תורה, שאז ניתן ליהודי הכח לעבודה של „ויעקב הלך לדרכו” – לעבודה בענייני החול³⁵, לברר את הניצוצות ולהעלותם לקדושה³⁶ באמצעות עבודה של „וכל מעשיך יהיו לשם שמים” ו„בכל דרכיך דעהו”.

(משיחת ש"פ בראשית תשי"ב)

35) משא"כ ויעקב הלך לדרכו שלאחרי יוהכ"פ הוא בתורה ומצות כמפורש בהמשך וככה שם: „פי' שהלך לדרכו בדרך התורה והמצות להיות בבחי' סו"מ ועש"ט שזהו דרך ה' .. כמ"ש מזה בדי"ה כתפוח בעצי היער”, וכ"כ שם רפ"ד „והו"ע העסק בתומ"צ. ועד"ז בתו"א סוף פרשתנו. משא"כ „דרכו” שלאחרי שמחת תורה ובמיוחד לאחר שבת בראשית חודש תשרי הוא בדברי הרשות ועניני חול, כמשנ"ת בלקו"ש ח"כ ע' 266 ואילך.

ולהעיר דבסה"מ תש"ט (הג"ל הערה 1): אין ויעקב הלך לדרכו אין דער עבודה פון תורה ומצות כו' וראה מה שהובא (סה"מ תיש"א ע' 78) מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מתחיל הסדר דויעקב הלך לדרכו הוא דרך הוי', דרך התורה והמצות. וי"ל בזה עדמשנ"ת בלקו"ש ח"ט (ע' IX הערה *7). וראה הגסמן בהערה הבאה.

36) ראה תו"ח סוף פרשתנו. ולהעיר מההגה"ה לפ"ד בדי"ה כתפוח שם.

בלבנון" מפני שהוא „מלבין עוונותיהם של ישראל” –

ואז „וינשק לבניו ולבנותיו”: דרגה זו משפיעה על כל ה„פרצופים העליונים”, עד לכדי הפיכת הרע שבנפש הבהמית הנקראת „בניו ובנותיו”, ש„זדונות נהפכים לזכיות ממש”³³.

לכן מתחילה מיד לאחר יום־הכיפורים, לאחר ה„המשכה” הנעלית של דרגת לובן העליון, העבודה של „ויעקב הלך לדרכו”, כמבואר בדרושי חסידות³⁴.

אבל עיקר העבודה של „ויעקב הלך לדרכו” מתחילה לאחר חודש תשרי,

33) ד"ה כתפוח שם.

34) המשך וככה תרל"ז רפצ"ז.

ולהעיר ע"ד כהנ"ל מאגה"ק סימן ד', בפירוש „צדק לפניו יהלך” – „לפניו הוא מלשון פנימיות ויהלך הוא מלשון הולכה שמוליך את פנימיות הלב לה' (שהוא למעלה מהדעת באדם, היא בחי' מתנה נתונה מאת ה' – כמ"ש שם לפני"ז קו, רע"א) ואחר כך ישום לדרך ה' פעמיו כו' בכל מעשי המצות ות"ת כו'”.



הוספה

לחידות לתמימים







יחידות לתלמידי הישיבות שיחיו, א' דר"ח מרחשון ה'תשנ"ב

בלתי מוגה

א. ידוע הציורוי והנתינת-כח של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בנוגע לשבת בראשית — שממנו באים זה עתה — שההנהגה בשבת בראשית שייכת ופועלת על כל השנה ("ווי מ'שטעלט זיך אוועק שבת בראשית אזוי גייט דאס א גאנץ יאר")¹.
ולכל לראש — הפעולה דפרשת בראשית ("אזוי גייט דאס") בנוגע לכל התורה כולה, כיון שפרשת בראשית היא פרשה ראשונה בכל התורה כולה.

ב. ובהקדם דרשת חז"ל² בפירוש תיבת "בראשית" — ב' ראשית, תורה שנקראת ראשית³ וישראל שנקראים ראשית⁴, שקדמו ("ראשית") לעולם, ובשבילם "ברא אלקים את השמים ואת הארץ", "את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיהם"⁵.

ובהב' ראשית (תורה וישראל) גופא — איתא בתנא דבי אליהו⁶ שמחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, אפילו לתורה.

ויש לומר, שהקדימה דישראל לתורה מרומזת גם בפסוק זה עצמו — כי, בנוגע לתורה מצינו חילוקי זמנים ביחס לשמים וארץ, שתחילה היתה התורה בשמים, ואח"כ "מן השמים השמיעך את קולו"⁷ בעשרת הדברות ונתינת התורה למטה בארץ, ומני אז התורה "לא בשמים היא"⁸, אלא למטה בארץ דוקא: משא"כ בנוגע לישראל — בשבילם נבראו שמים וארץ (וכל צבאם) יחדיו.

ג. וענין זה (שתורה וישראל קדמו לעולם ובשבילם נברא העולם) קודם לכל דבר:

כל תלמיד (וכל ילד) שלומד תורה (אפילו ילד קטן שלומד אל"ף-בי"ת), צריך לידע שיש לו הבטחת התורה, תורת אמת, שיקבל מהקב"ה בעצמו⁹ כל המצטרך לו,

(1) ראה התוועדויות תש"נ ח"א ע' 284. וש"נ.

(2) פרש"י עה"פ.

(3) משלי ח, כב.

(4) ירמ' ב, ג.

(5) פרש"י שם, יד.

(6) פי"ד ופל"א. וראה ב"ר פ"א, ד.

(7) ואתחנן ד, לו.

(8) נצבים ל, יב.

(9) אלא שענין זה נעשה בפועל — אצל ילד קטן — באמצעות הוריו, שהם שותפים (כביכול) עם הקב"ה



הן עניניו הגשמיים, עניני ארץ, והן עניניו הרוחניים, עניני שמים, כמו מנוחת הגוף ומנוחת הנפש¹⁰, מנוחה אמיתית¹¹ שעל ידה יהי לימוד התורה בתוספת עמקות וגדלות והרחבת השכל,

ולא עוד אלא שעל ידו נמשך גם בנוגע לשמים וארץ כפשוטם, דכיון ש"אסתכל באורייתא וברא עלמא"¹², הרי, ע"י לימוד התורה¹³ נמשכת תוספת ברכת השם בכל עניני העולם, שמים וארץ וכל צבאם¹⁴.

ד. וענין נוסף בהשייכות ד"בראשית" (ב' ראשית, תורה וישאל) ל"שמים וארץ" — בנוגע ללימוד התורה גופא:

החילוק בין שמים וארץ כפשוטם, שהשמים משפיעים בארץ ועי"ז מצמיחה הארץ פירות טובים ונעימים הדרושים לעולם, יש דוגמתו גם בתורה (שמים וארץ שבתורה), כמו החילוק שבין תושב"כ לתושבע"פ, ובתושע"פ גופא החילוק שבין משנה לגמרא, שכיון שהמשנה היא בלשון קצרה, יש צורך באריכות הפלפול והשקו"ט בלימוד הגמרא. ועד"ז בלימוד פנימיות התורה — הן בנוגע לתושב"כ והן בנוגע לתושבע"פ, הן בנוגע למשנה והן בנוגע לגמרא, וכיו"ב.

וההוראה מזה — שלימוד התורה צריך להיות בכל חלקי התורה, הן בשמים שבתורה והן בארץ שבתורה,

ועד ללימוד כל התורה כולה — הלכות התורה, שכיון שיש להם הגבלה, יכולים על ידם לקיים מצות לימוד כל התורה (כפי שמבאר רבינו הזקן בארוכה¹⁵) ובפרט ע"י קביעת עתים בלימוד הרמב"ם, ללמוד כל ספר הרמב"ם ("מקבץ לתורה שבעל פה כולה"¹⁶, הלכות כל התורה כולה) מתחילתו עד סופו — כפי שסיימו בהתחלת שבוע זה א' המחזוריים דלימוד הרמב"ם, ומיד התחילו בלימוד המחזור החדש, על מנת לסיימו במשך השנה, כפי שנתפשט המנהג לסיים את ספר הרמב"ם בכל שנה (עכ"פ פעם אחת), ע"י לימוד ג' פרקים ליום,

ביצירתו (קידושין ל, סע"ב. וש"נ), ואח"כ נתון להם הקב"ה את השליחות למלא את חלקו (של הקב"ה) ולתת לילד כל המצטרך לו. ועד"ז אצל תלמידי השיבות — באמצעות הנהלת הישיבה שדואגת לכל צרכיהם של התלמידים.

10 גם בנוגע לעניני תפלה ובקשה — להקב"ה, כולל גם באמצעות הבקשה מהוריו — לעזר וסיוע בכל עניניו.

11 ובודאי לא מנוחה שמביאה לתרדמה ("ער זאל אנשלאפן ווערן").

12 זח"ב קסא, רע"ב.

13 ובפרט הלימוד בעניני התורה הקשורים עם עוה"ז התחתון.

14 ולכל לראש — בכל הענינים הדרושים להנהלת הישיבות (ועד"ז להורים) לספק צרכיהם של התלמידים שיוכלו ללמוד תורה מתוך מנוחת הגוף ומנוחת הנפש.

15 ה'ל' ת"ת פ"א ה"ה.

16 הקדמת הרמב"ם לספר היד.



ונוסף על לימוד הלכות התורה — גם היגיעה בלימוד התורה באופן של שקו"ט ופלפול, ועד "לאפשא לה"¹⁷, לחדש בתורה, חידוש אמיתי, מיסוד על כללי התורה, שנכלל ב"מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש"¹⁸, כולל גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי-תורה (כמדובר כמ"פ¹⁹ בנוגע להמנהג בשנים הכי אחרונות).

ה. ויה"ר שהדיבור בכהנ"ל יבוא במעשה בפועל — שאצל כל אחד מתלמידי הישיבות הנמצאים כאן, וכן אצל כל אחד מתלמידי הישיבות בכל מקום שהם, יתוסף בלימוד כל התורה כולה, לימוד כל חלקי התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, ומתוך הוספה יתירה בהתמדה ושקידה בלימוד השיעורים בתורה, ויתירה מזה, שלימוד התורה יהי למעלה משיעור ולמעלה ממדידה והגבלה, כך, שהמחשבה הראשונה שנופלת במוחו ברגע שניעור משנתו היא בעניני תורה, ולא עוד אלא שאפילו באמצע השינה ה"ה חולם ("ס'חלום'ט זיך") אודות עניני תורה ופלפול בתורה!

כאשר מסתכלים על בחור-ישיבה אמיתי, צריכים לראות את מציאותו האמיתית — שכל מציאותו, כל עולמו וכל חייו, הו"ע התורה.

ובלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו [בנוגע למעמד ומצב ד"אותו הזמן" שיבטלו כל המניעות והעיכובים והיהו פנויין בתורה וחכמתה] "כמים לים מכסים"²⁰ — שהלומד נכלל ומתבטל לגמרי בהתורה עד שלא רואים את מציאותו כי אם את מציאות התורה, כשם שלא רואים את מציאות הים אלא את המים שמכסים על הים.

ולהוסיף, שאופן לימוד התורה "כמים לים מכסים" הוא נעלה יותר מהאופן ד"יחוד נפלא" שמבאר רבינו הזקן בהתחלת ספר התניא²¹ — כי, הלימוד הוא לא רק באופן שנעשה מיוחד עם התורה ביחוד נפלא, אלא יתירה מזה, שמציאותו נעשית מכוסה ובטלה לגמרי בתורה.

ונוסף לכך שהתלמיד מתנהג בעצמו באופן האמור, צריך להשפיע גם על חבריו, ובפרט החברים שלומד עמהם בחברותא [שנים שיושבים ועוסקים בתורה", או שלשה, חמשה, עשרה²², או ריבוי גדול יותר ("העמידו תלמידים הרבה"²³) שעוסקים בתורה יחדיו²⁴] — שממנו יראו וכן יעשו, שגם אצלם יהי לימוד התורה

17) זח"א יב, ב. תו"א מקץ לט, ד. וראה ה' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב. וש"נ.

18) ראה מגילה יט, ב. הנסמן בלקו"ש חי"ט ע' 252.

19) ראה התוועדויות תשמ"ח ח"ב ע' 327 ואילך. ועוד.

20) ישע"י יא, ט.

21) פרק ה.

22) אבות פ"ג מ"ו.

23) שם פ"א מ"א.

24) ואף שבשביל תועלת העיון וההעמקה בלימוד התורה יש צורך במנוחת הנפש ע"י הלימוד ביחידות



באופן האמור, עד להשלימות ד"כמים לים מכסים".

ו. ויה"ר שההוספה בלימוד התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, וההוספה בהפצת התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, יפוצו מעינותיך חוצה — תמהר ותזרז ביאת דוד מלכא משיחא, מלכא משיחא, ועד משיחא, תיכף ומיד ממש.

ואז יתוסף עוד יותר בלימוד התורה — "ילכו מחיל אל חיל (עד) יראה אל אלקים בציון"²⁵ — לימוד התורה מהקב"ה בעצמו, כמ"ש²⁶ "תורה חדשה מאתי תצא", בארצנו הקדושה, בירושלים עיר הקודש, בהר הקודש ובבית המקדש — בלשכת הגזית, מקום מושבם של סנהדרין גדולה, "עמודי ההוראה (ש)מהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל"²⁷, כי, תיכף ומיד יקויים היעוד²⁸ "ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה", וכפס"ד הרמב"ם²⁹ ש"בטבריא עתידים לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש", ביהמ"ק השלישי, "מקדש אדני כוננו ידיך"³⁰, שבו יתגלו הלוחות, לוחות ראשונות ולוחות אחרונות, וכן שברי לוחות — שרומז על המעלה דבעלי תשובה³¹, והרי "משיח אתא לאתבא צדיקיא בתובתא"³².

והעיקר — ש"אתא לאתבא" את כאו"א מישראל וכל בני, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"³³, ולומדי תורה בראשם, ומפיצי תורה ("גדול המעשה יותר מן העושה"³⁴) בראשם דראשם — לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש ולבית המקדש, תיכף ומיד ממש.

ז. והשליחות-מצוה לצדקה שיתנו לכאו"א מכם — תמהר ותזרז עוד יותר שכל זה יקויים תיכף ומיד ממש, כך, שבהמשכו של יום זה, יום שלישי, נמצאים כבר במעמד ומצב דגאולה האמיתית והשלימה בתכלית השלימות.

ובפרט שנמצאים כבר בהזמן העיקרי של הגאולה — תיכף ומיד ממש — שהרי

— ה"ז אחרי הלימוד ברבים, בדיבוק חברים ופלפול התלמידים, שאז מתבודד לעצמו וחוזר להתבונן ולהתעמק ביתר שאת וביתר עוז בהענין שאודותיו ה' הפלפול והשקו"ט.

(25) תהלים פד, ח.

(26) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

(27) רמב"ם ריש הלי' ממרים.

(28) ישעי' א, כו.

(29) הלי' סנהדרין פי"ד הי"ב.

(30) בשלח טו, יז.

(31) ראה לקו"ש ח"ט ס"ע 239 ואילך.

(32) ראה זח"ג קנג, ב. לקו"ת דרושי שמע"צ צב, ב. ובכ"מ.

(33) בא יר"ד, ט.

(34) ב"ב ט, א.



כבר "כלו כל הקיציין"³⁵, הכל מצוחצה, ונמצאים במצב של "עמדו הכן כולכם"³⁶ בתכלית השלימות,

וכמודגש גם בהסימן של שנה זו, "הי' תהא שנת נפלאות בה", "נפלאות בכל", "בכל מכל כל" בגימטריא קבץ³⁷ — קיבוץ גלויות דכל בניי, "בנערינו", וגם "בזקנינו", וגם "בבנינו" וגם "בבנותינו",

וכולם יחדיו באים להמקום העיקרי — קודש הקדשים (שבבית המקדש³⁸, בירושלים עיר הקודש, בארצנו הקדושה), שבו נמצאת ה"אבן שתי" ש"ממנה הושתת כל העולם"³⁹, ושם גופא — "ילכו מחיל אל חיל (עד) יראה אל אלקים בציון",

ועוד ועיקר — תיכף ומיד ממש.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א נתן לכאו"א מהתלמידים שיחיו שני שטרות של דולר — לצדקה.]

35) סנהדרין צז, ב.

36) ראה אגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ריש ע' רעט. "היום יום" טו טבת. ובכ"מ.

37) ראה ב"ב טז, סצ"ב ואילך, ובחי' חת"ס שם.

38) דאף ש"בטבריא עתידים לחזור תחילה", ה"ז רק בנוגע לסנהדרין, ותיכף לאח"ז "נעתקין — יחד עם כלל ישראל - למקדש".

39) יומא נד, ב.









חג הסוכות

שיחה ב, לקו"ש חי"מ

און נטילת ד' מינים איז פאָרבוּנדן מיט שמחה ווי עס שטייט, ולקחתם לכם גוי' ושמחתם גוי', דעריבער וועט מען דורך דעם זוכה זיין צו שמחה לעתיד בביאת המשיח.

דערמיט איז ער אויך מבאר דעם דיוק הלשון, לשמו של משיח, ווייל דער ענין השמחה בביאת המשיח איז מרומז אין שמו של משיח — ששמו מנחם¹² שהוא ינחמנו וישמחנו כמ"ש¹³ שמחנו כימות עניתנו.

דארף מען פארשטיין — די הדגשת חז"ל ראשון: וויבאלד אז די שייכות פון סוכות מיט ביהמ"ק איז מצד הפסוק, ויהי בשלם סוכו' וואָס שטייט אויפן ביהמ"ק, האָט דאָך געדארפט אויס-קומען אז די מצוה דורך וועלכער מאיז זוכה צו בנין ביהמ"ק זאל זיין די מצוה בסוכות תשבו (און במילא — אלע) שבעת ימים, דער ענין פון סוכה גופא, און ניט די מצוה פון, שביתת הרגל דחג', וואָס איז אַ מצוה נוספת ב,סוכו' (און נאָר — ברגל, ביום הראשון)?

ועד"ז אויך בנוגע צו שמו של משיח: פאָרוואָס איז די מצוה דורך וועלכער מ'איז זוכה לשמו של משיח, שישמחנו — ולקחתם לכם ביום הראשון¹⁴, וואָס איז בלויז פאָרבוּנדן מיט שמחה, און ניט

א. אין דער פרשה וואו עס ווערט אָנגעזאָגט וועגן חג הסוכות¹ שטייט צוויי מאל, ביום הראשון: ביום² הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו³, ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר גוי'⁴. זאָגט אויף דעם די גמרא⁵ אז בשכר פון די צוויי ראשון — שביתת הרגל דחג'⁶ (ביום הראשון מקרא קודש), און נטילת לולב (ולקחתם לכם ביום הראשון) — איז מען זוכה, לבנין בית המקדש ולשמו של משיח, וואָס ווערן אָנגערופן ראשון (כטא כבוד מרום מראשון מקום מקדש גוי'⁸, ראשון לצייון הנה הנם⁹).

איז מבאר אין דעם דער מהרש"א: דער יו"ט סוכות איז מטעם, כי בסוכות הושבתי את בני בהוציא אותם מארץ מצרים¹⁰, און דורך דער שביתה בסוכות וועט מען זוכה זיין צו ביהמ"ק וואָס אויף אים שטייט, ויהי בשלם סוכו'¹¹:

- 1) אמור כג.
- 2) שם לה.
- 3) ולאחיז (שם לט) ביום הראשון שבתון. וראה הערה 7.
- 4) שם, מ.
- 5) פסחים ה, א. ביאור הגמרא ע"ד הקבלה (והשינוי לביר פס"ג, ח ולויקיר סס"ל ועוד) ראה לקוטי לרי"צ (אגרות) ע' קג ואילך.
- 6) פרשיי שם.
- 7) ראה בפרשיי שם ד"ה אלא, ומקרא קודש דסוכות. ילקוט בא רמז רא. ולהעיר מלקוטי לרי"צ שם (ס"ע קג). וביום הראשון שבתון דסוכות. וראה תוד"ה כרתנא שם. ח"י הר"ן שם.
- 8) ירמ"י יז, יב.
- 9) ישע"י מא, כז.
- 10) אמור שם, מג. ונאמר זה כטעם על בסוכות תשבו שבעת ימים גוי' (שם, מב).
- 11) תהלים עז, ג. ראה תרגום עה"ם. מדרש תהלים שם.

12) סנהדרין צח, ב. ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד.
איכ"ר פ"א נא. זחיג קעג, רע"ב.
13) תהלים צ, טו. וראה מדרש תהלים ופרשיי שם.
14) ובב"ר (שם) ובויקיר (שם) מפרש שלכולם זוכים בזכות, ולקחתם לכם ביום הראשון. ולהעיר דשם נאמר ואביא לכם ראשון זה מלך המשיח ואינו מפרט, שמו של משיח. (וראה לקוטי לוי"צ שם).

די מצוה פון שמחה (ושמחת בחגך¹⁵) גופא¹⁶?

ג. דער ביאור אין דעם:

אין מצות סוכה געפינט מען א (חידוש און) מעלה לגבי אנדערע מצות בנוגע איר פעולה אויף די דברים גשמיים (דער סך און די דפנות) מיט וועלכע עס ווערט געטאן די מצוה:

בשעת מען טוט א מצוה מיט א דבר גשמי, פועל'ט די מצוה א זיכך אין דעם דבר גשמי, ביז אז אפילו לאחרי קיום המצוה האבן די דברים גשמיים א דין פון „תשמישי מצוה“¹⁷. ווי לדוגמא בא מצות ציצית, אז כל זמן די ציצית זיינען קבוע אין טלית, אסור להשתמש בהן שום תשמיש של חול .. משום ביזוי מצוה¹⁸, און לכמה דעות¹⁹, אף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהם מנהג ביזוי²⁰.

אבער אעפ"כ, זיינען די ציצית (אפילו ווען זיי זיינען קבועים בטלית) נאך „תשמישי מצוה“ און ניט קיין „תשמישי קדושה“ (און אויב ניט מצד ביזוי מצוה, וואלט מען געמעגט זיי נוצן פאר א „תשמיש של חולי“).

15) ראה טז, יד.

16) דגם למיד בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) דושמחתם. בשמחת לולב הכתוב מדבר? הרי השמחה בלולב דאורייתא היא כל ז' ימים ורק בבית המקדש משאיכ בשכר .. ראשון (המצוה בכל מקום ובכל זמן) הוא — ולקחתם לכם ביום הראשון (לבד). ובוה אין מודגש ענין השמחה (ראה ירושלמי שם, רמב"ם הל' לולב פ"ז הי"ג). ועוד, לפ"ז שייך יותר למצות ושמחת בחגך שמדאורייתא הוא גם כה"ז (שריע אדה"ז סי' תקכט סי'ג), ולזכות לשמו של משיח שייך יותר ע"י דבר הנהוג גם כה"ז.

17) מגילה כו, ב.

18) שריע אדה"ז אורח סכ"א ס"א משריע שם.

19) רמ"א ושריע אדה"ז שם.

* וראה ביאור הר"פ פערלא לפרט המצות רט"ג ח"ג מילואים סי' ה.

משאי"כ דורך קיום מצות ישיבה בסוכה²⁰, ווערט אויך א קדושה אין די עצי הסכך (און מדרבנן אויך אין די עצי הדפנות) — „כשם שחל שם שמים על הקדשים .. כך חל שם שמים על הסוכה“²¹. און מצד דער קדושה שבהם טאך מען זיך מיט זיי ניט נוצן (במשך ימי החג).

[און כאטש אז אויך סוכה אין „תשמישי מצוה“, ניט „תשמישי קדושה“ — איז דאס נאך לאחר שעברו ימי החג ווען עברה מצותן, וואס דעמאלט מעג מען זיך נוצן מיט די עצי הסכך (ס"א) נאך „נכון ליוהר שלא להשתמש בהן תשמיש בזיון“²²] — אין די ז' ימי החג אבער איז חל אויף זיי קדושה²³.

וואס דער אויפטו פון קדושת סוכה אויף דעם וואס זי איז אויך פון די „תשמישי מצוה“²⁴ (ווי בא אנדערע מצות) איז (אויך) בנוגע דער פעולה פון דער מצוה אין דעם גשמי: דער גדר פון „תשמישי מצוה“ איז, אז „משתמשין בהן לשם מצוה“ (אבער אין זיי גופא איז ניטא קיין קדושה)²⁵; משאי"כ „קדושת הסוכה“ מיינט, אז די סוכה גופא (דער סך און די דפנות) ווערט קדוש, „כשם שחל שם שמים על הקדשים .. כך חל שם שמים על הסוכה“²⁶.

20) שריע אדה"ז סי' תרלח סעיף טו-ז' ושי"נ.

21) שריע אדה"ז שם בריש הסימן. ושי"נ. ולשוו הגמרא (סוכה ט, א. ביצה ל, ב). על החגיגה.

22) שריע אדה"ז שם סי"ט.

23) אוה"ת סוכות ע' אתשה. ושי"נ.

24) מגילה שם.

25) לשון אדה"ז סי' כא שם.

26) וכדייק לשון אדה"ז סי' תרלח כמ"פ (בנוגע לסכך, וכן בנוגע לדפנות הסוכה) חל עליהם קדושת סוכה. וראה אוה"ת שם (מא"ד בשם עבודת הקודש) דה"ל „קדושת הגוף“, דה"ל כמו הקדש.

חם לכם גוי" זיינען אויסגעקליבן גע-
וואָרן דוקא די פיר מינים, איז עס דער-
פאַר וואָס אין זיי איז דאָ די תכונה פון
אחדות: לולב איז עליו כפותין (אַלע
בלעטער בהתאחדות); הדס איז, תלתא
כחד קינא": ערבות זיינען גדלים כאחיה;
און (מכש"כ³⁰) אתרוג וואָס איז דר
באילנו משנה לשנה — אין אים ווערן
פאַראייניקט די אַלע פיר אוירים פון די
ד' תקופות השנה.

און היות אַז זאָכן פון וועלט בכלל —
זיינען בהתחלקות און פירוד, איז מוכח,
אַז דאָס וואָס די ד' מינים האָבן אין זיך
די אייגנשאַפט פון אחדות נעמט זיך עס
דערפון וואָס אין זיי איז נרגש אַ חלישות
אין זייער וועלטישקייט — וואָס דאָס
איז פאַרבונדן מיט ביטול, דער ביטול צו
אלקות.

וואָס פון דעם איז מובן, אַז כאַטש
אויך באַ אַלע מצות, איז דאָ אַ זיכוך און
עילוי אין די דברים גשמיים וועלכע
זיינען ראוי צו מאַכן פון זיי מצות (כניל
ס"ג), קומט עס אָבער גיט צו דעם זיכוך
און עילוי פון די ד' מינים וואָס זיינען
ראוי צו מצות ולקחתם לכם — ווי-
באַלד אַז אין זייער זיכוך און עילוי איז
ניכר בגילוי דער ענין האחדות העכער
פון סתם נבראים.

ה. און דאָס איז איינער פון די
ענינים אין וועלכע מען ועט סיי דעם צד
השווה אין די צוויי מצות הניל (סוכה
און ד' מינים) און סיי דעם חילוק צווישן
זיי:

דער צד השווה פון ביידע מצות באַ-
שטייט אין דעם וואָס אין ביידע איז
מורגש די שייכות פון דעם גשמי (דער
סכך ודפנות הסוכה און די ד' מינים) צו
די מצות מער ווי באַ אַנדערע מצוות:

(30) ראה וככה שם פצי"ד.

ג. עדין געפינט מען אויך באַ מצות
נטילת ד' מינים, אַז די שייכות פון די
מינים גשמיים מיט דער מצוה וואָס
ווערט מיט זיי געטאָן, איז מער בהד-
גשה ווי באַ אַנדערע מצות, ובהקדים:

די שייכות פון אַ דבר גשמי צו דער
מצוה וואָס מאיז מקיים מיט אים באַ-
שטייט ניט נאָר אין דעם וואָס דורכן
קיום המצוה (אָדער אפילו דורכן בלויז
באַשטימען דעם גשמי פאַר אַ מצוה²⁷)
ווערט אין אים אַ זיכוך כניל, נאָר אויך
מצד זיין עצם מציאות (נאָך פאַר דעם
קיום המצוה און אפילו פאַר דער הזמנה
למצוה). דאָס גופא וואָס דער דבר גשמי
איז ראוי צו מאַכן פון אים אַ מצוה (ווי
לדוגמא, צמר וואָס איז ראוי פאַר מצות
ציצית) ווייזט אַז ער איז מער מזוכך און
„העכער" פון אַנדערע דברים גשמיים
(אויך פון דברים המותרים) וועלכע
זיינען ניט ראוי פאַר אַ מצוה²⁸.

און אין דעם באַשטייט די מעלה פון
די ד' מינים לגבי אַנדערע זאָכן וואָס
זיינען ראוי למצוה, אַז דער זיכוך און
עילוי פון די ד' מינים (וואָס מאַכט זיי
ראוי לקיום מצוה זו) איז אין אַן אופן
גלוי, כדלקמן.

ד. ס'איז מבואר אין חסידות²⁹, אַז
דער טעם וואָס פאַר דער מצוה „ולקח-

27) ראה שערי אורה נו, א ואילך. עז, ב
ובקצורים לשם.

28) ראה המשך תעריב ח"ב ע' תתסג: וכן
ציצית בצמר דוקא, וכמו תרומה ומעשר שמה
שמפרישין ומבדילין נעשה קדש והשאר חולין כר
דקודם הבדלה הי' הכל בשוה אחיכ נבדלו כר". ובל
זה יש לפרש שהבדלה שבהם היא מצד הפרשתם
למצוה, אבל מהתחלת הענין שם, מבדילים בדברים
המתירים גופא מה שראוי למצוה ומה שאינו ראוי
כר וכמו ד' מינים' משמע שגם בציצית כר ההבדלה
היא בעצם המין. וכ"כ שם ע' תתקסא.

29) סה"מ תקס"ח ע' תמו ואילך. סידור רסד, ד
ואילך. המשך וככה ספי"ז סצי"ג ואילך.

דער חילוק בענין האחדות שבהם — זיינען שייך זה לזה:

דער גדר פון עולם (ווי ער איז מצד עצמו) איז — התחלקות³² און פירוד. און דאָס וואָס בכמה דברים שבעולם איז דאָ (און מ'זעט) ענין האחדות, איז עס מצד דעם וואָס איז די זאָכן איז מאיר די אחדות וואָס קומט פון דעם בורא, פון אלקות.

פון דעם איז מובן, אַז דער חילוק פון דער אחדות שבסוכה (וואָס איז העכער פון התחלקות הפרטים) און די אחדות שבד' מינים (וואָס איז נאָר התאחדות פרטים) איז בהתאם צו דעם חילוק בהארט האלקות שבהם:

דער ענין האחדות ווי ער איז אין די ד' מינים, אַ התאחדות פון פרטים (ביז אַז אויך נאָך זייער התאחדות פאָר-בלייבן זיי פרטים מחולקים), ברענגט אַרויס ווי וועלט (גדר ההתחלקות) שטייט אין אַ ביטול צו אלקות (אחדות): משא"כ איז דער אחדות ווי זי איז אין סוכה, וואָס איז מושלל, העכער פון התחלקות, ווערט אַרויסגעבראַכט און עס שפּיגלט זיך אַפּ דער ענין האחדות פון אלקות וואָס איז העכער פון וועלט.

ועפ"ז מובן ווי דער חילוק צווישן סוכה און ד' מינים בענין האחדות שבהם איז בהתאם צו דעם חילוק צווישן זיי בענין השייכות דברים גשמיים לענין המצוות:

די ד' מינים, וויבאַלד אַז ענינם איז ווי וועלט שטייט אין אַ ביטול צו אלקות — דעריבער איז די הדגשה אין דעם חיבור הגשמיות מיט די מצוות שבהם ווי זיי

און דער חילוק צווישן זיי איז, אַז די שייכות פון סכך הסוכה מיט מצות ישיבה בסוכה איז דורך דער פעולה אין דעם דבר גשמי, דורכן קיום המצוה: און די שייכות פון די ד' מינים צו מצות ולקחתם לכם איז דורך זייער מעלה (בטבעם) וואָס מאַכט זיי ראוי למצוה.

ו. נאָך אַ צד השווה און אַ חילוק אין די צוויי מצוות הנ"ל:

סוכה איז העכער פון התחלקות. זי איז מקיף, זי נעמט אַרום דעם גאַנצן מענטשן (ראשו ורובו) כאחד, און נאָך מער: ניט נאָר איז זי העכער פון דער התחלקות דראש גוף ורגל ביי דעם זעלבן אידן, נאָר זי איז העכער אויך פון דער התחלקות צווישן איין אידן מיט אַ צווייטן — ביז אַז כּל ישראל ראוים לישיב בסוכה אחת³³.

און אויך די ד' מינים איז ענינם אַח-דוּת: א) די אחדות פון די פרטים אין יעדן מין גופא (כנ"ל ס"ד); ב) די אחדות פון די ד' מינים צוזאַמען — פון די אַלע מינים צוזאַמען ווערט איין מצוה.

אַבער אויך אין דעם ענין האחדות איז אַ חילוק צווישן סוכה און ד' מינים: אין סוכה זיינען מלכתחילה ניטאָ קיין פרטים מחולקים; משא"כ אין ד' מינים זיינען יע דאָ פרטים מחולקים (די התחלקות פון פיר פּאַרשידענע מינים און אויך די התחלקות הפרטים אין יעדן מין גופא), נאָר די פרטים ווערן נתאחד.

ז. ויש לומר, אַז די ביידע חילוקים צווישן סוכה און ד' מינים — (א) דער חילוק אין די שייכות פון די מצוות צו די דברים גשמיים (דלעיל ס"ה), און (ב)

32) להעיר מדחז"ל עה"פ מה רבו מעשיך. וראה תרי"א וא"א (נז, ב) ועוד.

33) סוכה כז, ב. וראה בארוכה לעיל ע' 348 ואילך.

דא א מעלה אויף דער התאחדות שב- סוכה: די התאחדות הגשמיות מיט מצוות אין מצות סוכה, וויבאלד אז זי ווערט אויפגעטאן דורך קיום המצוה און ניט עס איז אין דעם טבע דבר הגשמי, כנ"ל — ברענגט עס נאך ניט ארויס די אמת'ע אחדות: משא"כ ד' מינים, וואס אין זיי איז ניכר ווי גשמיות מצד עצמה איז א כלי צו מצוות, דורך דעם דוקא ווערט ארויסגעבראכט די אמת'ע אחדות).

אבער היות ווי דער ענין פון התאחדות הפרטים בחיצוניות איז בלויז וואס די פרטים זיינען בטל³⁶ צו אחדות (און ניט אז די פרטים גופא זיינען אחדות), וואס דאס איז גינדיקער פון אחדות שלמעלה מהתחלקות, איז בכדי צו מגלה זיין די פנימיות (און שורש) פון התאחדות הפרטים, אז דאס וואס די פרטים זיינען בהתאחדות איז עס (בפנימיות) אז די פרטים גופא זיינען אחדות, וואס דריקט אויס די אחדות האמיתית — דארף די התאחדות הפרטים קומען בהמשך צו דער אחדות שלמעלה מהתחלקות.

דורך דעם וואס די התאחדות הפרטים קומט בהמשך צו אחדות שלמעלה מהתחלקות — דאן ווערט נתגלה, אז דאס וואס אין דער התאחדות זיינען דא פרטים איז עס (ניט מצד דעם וואס עס האט נאך ניט מאיר געווען די אחדות שלמעלה מהתחלקות, נאך) מצד דעם וואס די פרטים גופא זיינען אחדות, דער גילוי און אויסדרוק פון אחדות האמיתית.

זיינען (א טייל פון דער) וועלט, צו די גשמיות שבהם, ס'איז קענטיק אין זייער מציאות גשמי ווי זיי זיינען ראוי למצוה:

משא"כ סוכה, וויבאלד אז ענינה איז המשכת האחדות דאלקות — דעריבער איז די הדגשה אין דעם חיבור המצוה והגשמיות בנוגע צו דער מצוה, אז די המשכת אלקות דורך מצות סוכה איז העכער (אויך) פון התחלקות הגדרים פון רוחניות און גשמיות, און דעריבער ווערט נמשך די קדושה אויך אין די גשמיות פון עצי הסכך והדפנות.

ח. אעפ"כ איז דא א מעלה³³ אין התאחדות הפרטים שבד' מינים אויף דער אחדות (שלמעלה מהתחלקות) דסוכה. ווארום דער שרש פון התאחדות הפרטים (אז אויך פרטים זיינען בהתאחדות) נעמט זיך פון אחדות האמיתית, וואס איז העכער פון די גדרים פון „אחדות“ און „התחלקות פרטים“.

די אחדות פון סוכה נעמט זיך פון אז ארט וואס ריבוי איז אן ענין הפכי פון אחדות, און דעריבער איז די אחדות איז אן אופן וואס איז שולל התחלקות פרטים; אבער די אחדות ווי זי איז מצד עצמותו ית' וואס איז אחדות הפשוטה, איז ריבוי ניט קיין סתירה צו אחדות, ואדרבה, דער ריבוי קומט³⁴ מצד אחדות הפשוטה.³⁵

[ועד"ז איז אויך בנוגע דעם ענין פון התאחדות הגשמיות מיט מצוות וואס אין סוכה און ד' מינים, אז אין ד' מינים איז

36 התכונה לסכול (ולהיות גדל מ)קור נפרדת (ומנגדת) מהתכונה לסכול (ולהיות גדל מ)חום, ובאתרוג בטל זה ע"י הרגש' האחדות וכיטול טבע פירוד (וניגוד) התכונה.

33 וכמעלה באחד' על יחיד' — ראה תו"א נה, ב. אמיב שער הקיש פ"ח ואילך. ועוד.
34 נתבאר בתרו"ח נח ד"ה ויהי כל הארץ פכ"ז ואילך. ד"ה מי מדד תרסי"ב. ועוד.
35 ראה לקו"ש ח"ט ע' 157 ואילך.

(בחיצוניות) גלייך צום זמן דכל השנה — ניט ווי די סוכה גשמית (סכך און דפנות) וואָס אויך בגשמיות איז זי מקיף (ובפרט נאָך אַז די עשיית הסוכה דאַרף זיין לשם מצות³⁹ סוכה⁴⁰) — קומט אויס, אַז אין דעם וואָס אויך דער זמן דסוכות ווערט קדוש (בקדושת חגה"ס) קומען צום אויסדרוק די גילויים דסוכות (וואָס זיי זיינען ניט מוגבל אין גדר הרוחניות והגשמיות) נאָך מער ווי אין זייער פעולה אויף דער גשמיות הסוכה.

ואעפ"כ, וויבאַלד אַז די קדושה אין סכך און דפנות, און אפילו אין דעם זמן פון סוכות, ווערט אויפגעטאַן מצד די גילויים דסוכה (און ניט מצד עצמם), ווייזט עס אַז אויך בכ"י אחדות דסוכה איז מוגדר אין גדר האחדות שלמעלה מהתחלקות. ס'איז נאָר וואָס די המשכה פון אחדות שלמעלה מהתחלקות האָט ניט קיין הגבלה און עס ווערט נמשך ככל מקום.

משא"כ די אחדות פון די ד' מינים, וויבאַלד אַז די אחדות שבהם איז (ניט נאָר דורך קיום המצוה והמשכת האור מלמעלה נאָר אויך פריער) מצד זייער אייגענעם טבע — דאָס הייסט, אַז די פרטים זיינען בהתאחדות ניט דערפאַר וואָס אין זיי ווערט נמשך ענין האחדות (שמחוץ להם), נאָר די פרטים גופא זיינען בכ"י אחדות — ברענגט דאָס אַרויס די אחדות האמיתית.

ווייל אַז דאָס איז אויך פון די טעמים וואָס די מצוה פון נטילת ד' מינים מן המוכח איז בסוכה⁴¹: דורך דעם וואָס די התאחדות הפרטים דנטילת ד' מינים קומט בהמשך צו דער אחדות שלמעלה מהתחלקות בסוכה, ברענגט מען אַרויס בגילוי די פנימיות און שורש פון התאחדות הפרטים, אחדות האמיתית⁴².

ט. ע"פ הנ"ל אַז די אחדות דסוכה איז העכער פון דער התחלקות צווישן רוחניות און גשמיות — וואָס דערפאַר פועלט עס אַז קדושה אויך אין דער גשמיות הסוכה (עצי הסכך והדפנות) — וועט מען אויך פאַרשטיין דעם ביאור אין קדושת חג הסוכות:

די קדושה פון יעדער יום טוב קומט מצד די גילויים וואָס זיינען מאיר אין יענעם יו"ט. פאָדערט זיך ביאור: וויבאַלד אַז די גילויים פון סוכות (ענני הכבוד) זיינען בכ"י מקיף, טאָ ווי פועל'ן זיי (אַ פעולה פנימית) אין דעם טאָג פון סוכות (וואָס מצד עצמו איז ער אַ יום חול) אַז ער זאָל ווערן קדוש?

ויש לומר הביאור בזה: וויבאַלד די גילויים שבסוכות זיינען העכער פון דער התחלקות צווישן רוחניות און גשמיות, דעריבער פועל'ן זיי קדושה אויך אין דעם זמן דסוכות, בדוגמת ווי זיי פועל'ן קדושה אין דער גשמיות הסוכה.

און היות אַז דער זמן פון סוכות איז

39) ראה ירושלמי סוכה פ"א ה"ב שבסוכה ישינה (שלא לשם חג) צריך לחדש בה דבר. ובבית יוסף אריך סתרי' ממשמעות התוס' והרא"ש ושאר פוסקים שהוא לעיטובא, וכ"ס בר"ע (ואדה"ז) שם. וראה שו"ע אדה"ז שם ס"ג. אין ניכר שהוא דר בה עתה לשם מצוה.

40) ובפרט שגם העשי' דסוכה היא מצוה (ראה שו"ע אדה"ז ס"י תרמ"א, שעשייתה אינה גמר המצוה). ולהירושלמי (סוכה שם. ברכות פ"ט ה"ג) מברך גם על עשייתה, וצינון לעשות סוכה.

37) סידור אדה"ז (לפני הלל), וראה שער הכוונות דרדשי חגה"ס. סידור האריז"ל (כוונת לולב ונענעוץ). והנה מצד הדין כו"י (מיח מס' ימי מצוה וסוכה דפ"ה). שליה רמ"ב, וראה בארוכה לקריש חכ"כ (ע' 124 ואילך) הביאור ע"ד הנגלה. 38) להעיר מה"מ תקס"ה שם. סידור רס"ה, סע"א ואל"ך. לקוטי לוי"צ הערות שם ע' קה (ע"ד הקבלה). וראה לקריש שם (ע' 130:31) — ע"ד העבודה.

מלמעלה — כסא כבוד מרום מרא-
שוני — וואָס ווערט נמשך אין דעם
מקום⁴²;

משאיכ דער אויפטו פון „שמו של
משיח“ (מנחם — אָז ער וועט ברענגען
נחמה אויפן גלות) איז, אָז ער וועט (ניט
נאָר ממשיך זיין גילויים מלמעלה, נאָר
ער וועט אויך) מגלה זיין די פנימיות
הענין פון גלות, ווי דער גלות גופא איז
תכלית (ראשון) הטוב, ווי מזועט זאָגן⁴³
„אודך ה' כי אנפת ביי“ — און דאָס
ווערט דערגרייכט ניט דורך מצות
שמחה מצ'ע, נאָר ווי דאָס איז פאָר-
בונדן מיט נטילת ד' מינים, וואָס ענינם
איז אָז אויך די עניני העולם מצד עצמם
זיינען כלים צו דער אחדות פון אלקות.

(משיחות שמחת ביה"ש ושמחת
(שבת בראשית התועדות ב' תשכ"ד)

יוד. ע"פ הגיל וועט מען אויך פאָר-
שטיין די שייכות פון שביתת החג צו
בנין בית המקדש (און דעם טעם וואָס
דאָס ווערט דערגרייכט דוקא דורך
שביתת החג און ניט דורך קיום מצות
סוכה), און די שייכות פון נטילת ד'
מינים צו שמו של משיח:

דער אויפטו פון „בנין בית המקדש“
איז, אָז דער גילוי ותוכן פון ביהמ"ק,
„כסא כבוד מרום מראשון“, ווערט
נמשך און פועלט אויך אויף „מקום
מקדשנו“, וואָס דער מקום איז אַ מקום
פון וועלט, חול מצ'ע. און דערפאָר
ווערט עס דערגרייכט בעיקר דורך
„ביום הראשון מקרא קודש“, וואָס אויך
די עניני כבוד דלמעלה פועל'ן ניט נאָר
אויף די עצי (בנין) הסוכה נאָר אויך אין
דעם זמן, ער זאָל ווערן רגל וואָס איז
שובת (מבטל) דעם חול (בגלוי ובשלמות
— ראשון — כל מלאכת עבודה לא
תעשו) דורך מקרא (רופן) און אַרײַן-
רופן אין עם פון קודש.

אעפ"כ איז אויך די פעולה אויף
„מקום מקדשנו“ נאָר מצד דעם גילוי

42 ראה רמב"ם הל' ביהביח פ"ז ה"טז. מפני
השכינה כ"ו.

43 ישע"י יב, א.

44 ראה לעיל בשיחה לשבת נחמו (ע' 67
ואילך). ושם בסופו (ע' 79 ואילך). לקריש ח"ח ע'
313 ואילך. ושי"נ.

41 ראה זהר ח"ג צד, א. סידור שער המועדים
(ריז, א ואילך).

חג הסוכות לקו"ש חכ"ט

בסוכה . . שכל המצטער ביישיבת הסוכה פטור מיישיבתה⁶.

איז אָבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק, ווייל ביי כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט די גשמית'דיקע טירחא בכזה ניט תופס מקום געווען, אפילו ווען עס האָט זיך גערעדט בלויז וועגן אַ הידור מצוה: און ווי מ'האָט געזען בהנהגתו בענין הסוכה גופא בנוגע לאכילה ושתיה, אַז ער האָט זיך ניט גע'רעכנט מיט קיין שווערקייטן און האָט אין דעם מחמיר געווען (און אפילו בשמיני עצרת), ביז, ווי מ'האָט געזען, אַז אפילו אין די צייטן פון ירידת גשמים, וואָס ע"פ דין מעג מען דעמאָלט עסן בבית, האָט ער אויסגעמיטן עסן חוץ לסוכה⁷.

איז מובן אַז זיין ניט מהדר זיין צו שלאָפן אין סוכה איז ניט געווען מצד דער טירחא וצער גשמי.

ב. עס איז ידוע דער פתגם פון כ"ק אדמו"ר האמצעי⁸ בנוגע לשינה בסוכה — „ווי קען מען שלאָפן אין מקיפים⁹ דבינה". דאָס מיינט: אין סוכה איז מאיר זייער אַ גרויסער ג'טלעכער אור, וואָס

א. אין הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע ישיבה בסוכה, האָט מען געזען אַ דבר והיפוכו:

ביי אכילה ושתיה בסוכה איז ער גע'ווען נזהר עד קצה האחרון, ער האָט מחמיר געווען אַז אפילו שתיית מים זאָל ניט זיין חוץ לסוכה¹ (און די זהירות איז געווען אפילו בשמיני עצרת)²:

משא"כ בנוגע שינה בסוכה איז, אדרבה — מען האָט געזען אַז ער איז ניט געשלאָפן אין סוכה (נאָר בבית)³.

ולכאורה איז אדרבה: דער חיוב פון שינה בסוכה האָט אין זיך מער חומרא ווי דער חיוב פון אכו"ש בסוכה — אכילת עראי (ועאכו"כ שתיית מים) איז מותר חוץ לסוכה, בעת אַז שינת עראי איז אסור חוץ לסוכה⁴.

און אע"פ אַז מחמת די טירחות און שווערקייטן פון שינה בסוכה מצד תנאי המקום והזמן כו', איז מען ע"פ הלכה פטור פון שינה בסוכה (ווי דער דין איז, אַז „במקומות הקרים שיש צער לישן בסוכה מחמת הקור . . אין צריך לישן

(1) ראה משנה סוכה כו, ב. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ו. וטושי"ע א"ח סת"ל"ט ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ב.

(2) ראה מנהגי חג הסוכות (ס' המנהגים — מנהגי חב"ד ע' 67. הוספות לשו"ע אדה"ז (הוצאת קה"ת) שם תשכ"ב, ב).

(3) ראה ס' השיחות תש"ה (ע' 35), וכן שיחת ליל א' דסוכות תרצ"ט (ס' השיחות תרצ"ו — חורף הישית (קה"ת ברוקלין, תשמ"ט) ע' 295) — בנוגע לאדמו"ר הרשב"ב נ"ע.

(4) סוכה כה, א (במשנה). שם כו, א. רמב"ם וטושי"ע שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ו.

(5) שו"ע אדה"ז שם ס"ח (וש"נ).

(6) משנה סוכה כח, ב. רמב"ם שם ה"י. וטושי"ע שם סת"ל"ט ס"ה ואל"ך. שו"ע אדה"ז שם ס"ז: סכ"א ואל"ך.

(7) ראה השקו"ט ע"ד ההלכה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד ס"ח לא (ושם, שתלמידי הבעש"ט דור אחר דור נהגו לישב בסוכה ז' ימי החג גם אם ירדו גשמים).

(8) ראה שיחת ליל א' דסוכות תרצ"ט (הנ"ל) — ושם הוא באו"א קצת.

(9) ראה באו"א ס, טו (סוכה הוא אור המקיף בבינה) — מזהר ותקו"ז (נסמן ביאר נתיב שם). וראה בהנסמן לקמן הערה 66. ועוד.

יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה)¹⁵.

ופשיטא אז דאס איז ע"פ הלכה ובפשטות: ער לייגט זיך שלאפן בסוכה און קען ניט איינשלאפן ווערן בשום אופן, איז ע"פ שר"ע בפשטות אז ער גייט שלאפן בביתו. און אויב בא עס איז זיכער בודאות¹⁶ אז ער וועט ניט קענען איינשלאפן ווערן בסוכה — דארף ער מלכתחילה ניט פרואווען עס.

דאס איז אויך בפשטות דער טעם פארוואס כ"ק מ"ח אדמו"ר איז ניט גע- שלאפן אין סוכה: זיצנדיק אין סוכה האט ביי אים מאיר געווען בגלוי דער אור מקיף פון סוכה און דאס האט אים ניט דערלאזט איינשלאפן¹⁷ צו ווערן אין סוכה.

ויש להוסיף בזה ולהמתיק ע"פ הלכה בנוגע דעם חילוק פון אכילה ושתי' אין סוכה און שלאפן בסוכה:

אדמו"ר האמצעי דוקא — שענינו ה' להמשיך תורת החסידות באופן דבינה' (ס' השיחות תשי"ז ע' 60. וראה לקו"צ אגרות ע' שלד ואילך) — כי נוסף לזה שהמשכת המקיף בפנימיות שייכת לבינה', אור בכלי, הנה המקיף דסוכה הוא, מקיף דבינה'.

(14) ויצא כח, טו ובפרש"י.
(15) להעיר מענין דוגמתו שמצינו בחג הסוכות — שמצד גודל השמחה דשמחת ביה"ש, לא טעמנו טעם שינה' (סוכה נג, א (מתוספתא שם פ"ד, ג). ירושלמי שם פ"ה ה"ב).

(16) ודאי ע"פ שר"ע, כמוכן (ע"י שהשתדל בזה בעבר או גם בהווה, וכיו"ב השערה ע"פ שר"ע).

(17) משאיכ אכילה ושתי' (ע"י בשיחה שבהערה 8 — החילוק בין שינה ולימוד כו'). ולהעיר; שאוכלין קדשים בעזרה אבל אין ישיבה (וכשיכ שינה) בעזרה (יומא כה, א. וש"נ).

היתה המשכה זו) היתה הנהגה בהתאם לזה נאף שפשוט שגם אצלם. היתה השינה ע"ד המבואר בפנים ההערה). ואכ"מ.

איז צו הויך צו קענען אראפקומען בהת' לבשות אין דעם אדם (בפנימיותו), נאך דער אור נעמט אים ארום בכחי' מקיף (אזוי ווי א סוכה כפשוטה, וואס „נעמט ארום" דעם אדם, און ניט נאך דעם אדם אליין (עכ"פ ראשו ורובו¹⁸), נאך אויך שולחננו¹⁹ — באופן אז אלע זיינע ענינים דארפן געטאן ווערן אין דעם מקיף הסוכה — „תשבו כעין תדורו¹²). און וויבאלד אז דארט איז מאיר אזא הויכער אור אלקי — ווי קען מען נאך דארט שלאפן¹³! ע"ד לשון הכתובי' — „אכן

(10) סוכה ג, א.
(11) ראה סוכה כח, א (במשנה). רמב"ם שם ה"ח. טושי"ע שם סת"ל"ד. ס"ד. וראה צפ"ע דלקמן הערה 25.

(12) סוכה כח, ט"ב. וש"נ.
(13) ואין להקשות מדוע לא מצינו הנהגה כזו בדורות שלפנ"ז, גם לא אצל הגדולים כו' שידעו מתורת הקבלה ובודאי הרגישו אור המקיף דסוכה — כי אצל יחידי סגולה אלה, גם שינחם היתה (לא רק) תוצאה מצד טבע הגוף, כ"א) מדריגה גבוה ביותר בעבודת ה' (השייכת למקיפים דבינה), ולהעיר ממרו"ל (ב"ר פ"ד, ט. וראה פד"א פ"ב) דבעת השינה הנשמה שואבת חיים מלמעלה.

וי"ל שהמבואר בפנים שייך לגילוי תורת חב"ד, שענינה להמשיך עניני פנימיות התורה באופן שגם שכל האנושי יוכל להשיגם, עד שפועל על הגוף ונפש הטבעית כו' — וע"ז נמשך המקיף דסוכה באופן שנגרש גם בגוף כפי שהוא בטבעו וגשמיותו [שלאו תבע אדהאמי' ענין זה (העדר השינה בסוכה) אצל חסידים (שיחה שבהערה 8). וראה ס' השיחות תשי"ז ע' 33: דער מקיף פון סוכה . . אלע קענען דאס דערהערן]..

ובזה מוכן ג"כ הטעם שענין זה נתגלה ע"י

(*) להעיר ממשנית במקיא מחזיל (רשי' בהעלותך ח, ג. ועד"ז בס"פ צו). להגיד שבחו של אהרן שלא שינה' — דלכאורה תמוה, מאי קמ"ל, אלא — דאף שהרגיש כל הגילויים העליונים שבמנורת המקדש מי"מ לא בטלו חושיו ע"י וההדלקה הגשמית היתה מדויקת בכל פרט ופרט (לקו"ש ח"ב ע' 660).
(**) ולכן גם אצל רבוחינו נשיאינו (שעל ידם

ווי גערעדט כמה פעמים איז תורתנו הקדושה א תורה אחת — פנימיות התורה (ומנהיג) — און חלק ההלכה שבתורה זיינען „כולא חד“ (ווי עס שטייט אין זהר²² און נגלה דתורה און נסתר דתורה זיינען ווי א גוף ונשמה) — ד.ה. און אלע חלקי התורה זיינען מתאים איינער מיט די אנדערע און זיינען עולה בקנה אחד: איז דערפון פאר-שטאנדיק, און די מנהגים פון גדולי ישראל (וההלכים בעקבותיהם) וואָס תוכנם איז לכתחילה מיוסד אויף פנימיות התורה, מוזן זיין בהתאם צו זייער ענין ע"פ הלכה²³.

איז ניט מובן בנדוד: וויבאלד און ע"פ ההלכה איז די מצוה פון סוכה מחייב און מ'זאל אין איר שלאָפן²³ — ווי קען זיין, און דער תוכן פנימי פון סוכה (דער „אור מקיף“ וואָס איז מאיר אין סוכה) זאל זיין בסתירה לזה (און ניט דערלאָזן שינה בסוכה)?!

או — נוסף לזה: דער ביאור הנ"ל (סעיף ב) איז נאָר א היתר אויף צו ניט שלאָפן אין סוכה (וויבאלד און „תשבו כעין תדורו“, כנ"ל); אבער ס'יס פעלט לכאורה אין קיום מצות סוכה; און ווי קען מען זאָגן, און דער תוכן פנימי פון סוכה זאל גורם זיין און עס זאל פעלן ח"ו אין קיום מצות סוכה (בפשטות ע"פ הלכה) כדבעי ובשלימות? ולכאורה, אדרבה: צום תוכן פנימי פון א מצוה (בענינו — דער גילוי אור מקיף פון

בנוגע דעם גדר פון „תשבו כעין תדורו“¹⁸, איז דער אלטער רבי מבאר¹⁸, און „כל טירחא יתירה שאין האדם מצטער ומנוע א"ע מטרחא זו כדי לישיב בביתו בקביעות אין מחויב לטרוח כדי לישיב בסוכתו בקביעות“; ועד"ז בנוגע לשינה, און אויב דאָס איז באופן „שאם ה' לו טרחא כזו לישן בביתו לא ה' ישן בביתו א"צ לישן בסוכה שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור משיבתה“¹⁹ [און ווי ער איז מבאר²⁰, און דער פטור פון מצטער ביי סוכה קומט מצד דעם כלל פון „תשבו כעין תדורו“, וואָס „אף בכל השנה אין אדם דר במקום שהוא מצטער“; און דעריבער, ביי יעדן ענין וואָס ווערט ניט נכלל אין „תדורו“ בבית, איז אויף דעם ניט חל דער חיוב פון „תשבו“ (בסוכה)].

ועד"ז בענינו: במצב וועגן וועלכן עס רעדט כ"ק אדמו"ר האמצעי אדער (הנהגת) כ"ק מו"ח אדמו"ר און דער גודל הגילוי שבסוכה איז א מניעה ועיכוב צו שינה, איז מען דערפאר גופא פטור פון שינה בסוכה²⁰, וויבאלד און אויך בבית וואָלט מען ביי אַזאַ מצב ניט געקענט שלאָפן²¹.

ג. מען דארף אָבער האָבן אַ ביאור אין דעם:

(18) שו"ע סת"מ ס"ד.

(19) שם ס"ח.

(20) שם סת"מ ס"ה (מתודה הולכי דרכים — סוכה כו, א).

(20) ואינו שייך בזה בטלה דעתו אצל כל אדם (ראה רמ"א ושו"ע אדה"ז סת"מ ס"ד (ס"א)) — כי נוסף לזה שאם ידוע שהוא מאניני הדעת כו' פטור (שו"ע אדה"ז שם), הרי גם בנדוד „דרכן של בנאי להצטער מחמת דבר זה“ (ל' אדה"ז שם), אלא שאין מרגישים המקופים כו' (אבל באם היו מרגישים, בודאי שלא היו יכולים לישון כו').

(21) ראה לקמן (ס"ח) בנוגע להלכה בשאר בני אדם.

(22) ח"ג קנב, א.

(23) ראה גם דרמ"צ (ה, א. כב, ב): הגליא הוא כפי הסתים כגוף לנפש. — וראה שלה" בית חכמה (טז, א). ועוד.

(23) ועד שהסוכה צ"ל במקום הראוי לשינה, ואם עשה במקום שיהי' לו צער בשינה ה"ז סוכה פסולה ואינו יוצא בו אפילו באכילה (רמ"א שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ו).

סתירה אין דעם, וואָס לויט תוכנה הפנימי איז סוכה „מבלבל“ ענין השינה, בו בזמן אַז ע״פ הלכה מוז מען גאָר שלאָפן אין אַ סוכה — ווייל שינה בסוכה איז ניט אַ חלק פון עצם מצות (ישיבה ב) סוכה; דער חיוב פון שינה בסוכה איז נאָר אַ (תוצאה פונעם) איסור צו שלאָפן חוץ לסוכה, כנ״ל. ובנדוד, וויבאַלד דאָס איז גורם צער כו', איז דער איסור מלכתחילה ניטאָ.

[ואין להקשות: ס״ס איז נאָך אַלץ ניט גלאַטיק — ווי איז שייך אַז ע״פ הלכה זאָל מצות סוכה גורם זיין אַן איסור צו שלאָפן חוץ לסוכה²¹, בעת אַז מצד דעם תוכן פנימי פון דער מצוה איז, אדרבה — די שינה חוץ לסוכה איז אַ דבר המותר (און אפילו אַן אופן הראוי)?

— ווייל התורה על הרוב תדברי²² — פרטי המצוות זיינען אויסגעשטעלט לויטן תוכן הענין ווי ס״איז ביי רוב בני אדם, און וויבאַלד אַז רוב בני אדם זיינען ניט מרגיש דעם אור מקיף פון סוכה, ווערט אדרבה, אַ חיוב פון שינה בסוכה (ווייל עס מוז זיין „תשבו כעין תדורו“): און דער פאַר איז קיין סתירה ניט, וואָס ביי אַ מיעוט — די יחידי סגולה²³ וועלכע זיינען יע מרגיש דעם אור מקיף פון סוכה²⁴ — איז דער תוכן פנימי פון סוכה גורם אַז זיי זאָלן ווערן פטור (ע״פ הלכה, כנ״ל ס״ב) פון שינה בסוכה²⁵].

סוכה) קען מען צוקומען דוקא לאחרי וע״י קיום המצוה בפשטות ובגשמיות!

ד. לכאורה יש לומר ע״פ המבואר אין צפנת פענח²⁶ — אַז עס איז דאָ אַ חילוק עקרי צווישן אכילה ושת״י בסוכה און שינה בסוכה: אכילה ושת״י זיינען קיום מצות סוכה²⁷, משא״כ שינה בסוכה „לא הוה קיום מצוה רק שאסור לישן חוץ לסוכה“. און עפ״ז איז ער מבאר וואָס אין גמרא²⁸ און רמב״ם²⁹ (ביים תיאור פון מצות ישיבה בסוכה³⁰) ווערט ניט דערמאָנט דער פרט פון שינה, נאָר בלויז אכילה ושת״י — „אוכל ושותה ומטייל בסוכה“³¹ (און ניט שינה).

[דערמיט פאַרענטפערט ער אױך בפשטות די שאלה³² — פאַרוואָס מאַכט מען ניט קיין ברכה אויף שינה בסוכה? — ווייל מיט שינה בסוכה טוט זיך ניט אויף דער קיום מצות סוכה, נאָר בלויז אַן ענין פון שלילת האיסור, וואָס מען טאָר ניט שלאָפן חוץ לסוכה].

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אױך ווען איינער שלאָפט בהיתר חוץ לסוכה, וויבאַלד אָבער ער איז אוכל ושותה בסוכה, פעלט ביי אים גאָרניט אין קיום מצות ישיבה בסוכה.

ועפ״ז איז מובן, אַז ס״איז ניטאָ קיין

24) על הרמב״ם הלי סוכה פ״ו ה״ב.

25) ויתירה מזו — האכילה „עושה את הסוכה לסוכה“ (צפ״נ שם. ע״ש). וראה לקמן הערה 56.

26) סוכה כח, סע״ב.

27) שם.

28) ורק בהלכה שלאח״ז מביא הרמב״ם שישנים בסוכה — ראה לקמן הערה 37.

29) כ״ה נגמ׳. וברמב״ם השמיט „ומטייל“ ובמקומו — „ודר“. וראה ל' הרמ״א (ואדה״ז) שהובא לקמן סעיף ה. ואכ״מ.

30) תוד״ה שכבר — ברכות יא, ב. וראה גם רא״ש שם (פ״א ס״ג) וסוכה פ״ד ס״ג.

31) מ״נ ח״ג פל״ד.

32) וראה לעיל הערה 13, שיחידי סגולה נדורות שלפנ״ז היו יכולים לישון גם באור מקיף דסוכה. ע״ש.

33) ועד״ז בשאר בנ״א הדמצב המבואר לקמן ס״ח.

34) דוגמא לדבר — מצות עונג שבת, דמצוה לענגו באכילה ושת״י ואכילת בשר ושת״י יין כ״י „מן הסתם יש לרוב בנ״א ענג באכילת בשר כו״י (שו״ע

(אַראַפּגעבראַכט אין צפּע"נ שם⁴⁰) אַז
 „עיקר ישיבת הסוכה — אכילה שתי”
 ושינה“.]

ועד“ז געפינט מען, אַז דער אַלטער רבי
 פּסקינט: אַז די ברכה אויף מצות סוכה
 באַציט זיך אויך אויף שינה בסוכה (נאָר
 סאיז ניטאָ קיין באַזונדער ברכה אויף
 שינה, ווייל דאָס איז מען יוצא מיט דער
 ברכה אויף אכילה בסוכה⁴²).

והדרא קושיא לדוכתא: וויבאלד אַז
 לויט שיטת אדמו"ר הזקן איז „מצות
 ישיבה בסוכה“ כולל אויך שינה בסוכה
 — ווי קען מען זאָגן, אַז דער תּוּכּן פּנימי
 פּון דער מצוה איז סוּתּר ענין השינה?

1. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדמ
 וואָס חז"ל דערציילן⁴³ בנוגע לשמחת
 בית השואבה — „כשהיינו שמחים
 שמחת בית השואבה . . . לא טעמנו טעם
 שינה דהוּו מנמנמי אכתפא דהדדי“.

פּון דעם איז מובן, אַז אין די טעג פּון
 שמחת בית השואבה האָבן די תּנאים ניט
 געשלאָפּן בסוכה⁴⁴ (ווייל דער פּירוש אין

ה. אָבער באמת קען מען אַזוי ניט
 פאַרענטפּערן מנהג רבותינו נשיאינו —
 ווייל לויטן פּסק הלכה פּון אַלטן רבין
 בשולחננו, איז אויך שינה אַ טייל פּון
 מצות ישיבה בסוכה. ווי ער זאָגט
 בפּירושו⁴⁵ „כיצד מצות ישיבה בסוכה
 שיהי אוכל ושותה וישן ויטייל ודר
 בסוכה“.

[ומקורו — פּון רמ"א⁴⁶: אויף דעם
 לשון המחבר (וואָס איז לשון הרמב"ם)
 „כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהי אוכל
 ושותה ודר בסוכה“, איז דער רמ"א
 מוסיף די ווערטער „(אוכל ושותה) וישן
 ומטייל“. ד.ה. דער רמ"א האַלט אַז
 מצות ישיבה בסוכה איז כולל אויך שינה
 (וטיול) בסוכה⁴⁷].

ולכאורה איז דאָס אויך דעת הטור,
 וועלכער איז מוסיף⁴⁸ (אויף לשון
 הש"ס⁴⁹ הנ"ל) „אוכל ושותה וישן“. און
 דאָס איז מתאים מיט דעת רש"י⁵⁰

אדה"ז אר"ח סרמ"ב ס"ב), ומ"מ מי „שהאכילה מזקת
 לו . . . א"צ לאכול כלל וכמעט שאסור לו לאכול שלא
 יצטער בשבת“ (שו"ע אדה"ז שם סרפ"ח ס"ב).

וראה בארובה לקו"ש חכ"א (ע' 84 ואילך) ע"ד
 מנהג רבותינו נשיאינו שברובא דרובא לא אכלו פת
 בסעודה שלישיית. ע"ש באורך.

35) סתרל"ט ס"ד.

36) סתרל"ט ס"א.

37) ועפ"ז מובנת הוספת הרמ"א בזה — אף
 שגם המחבר עצמו ממשיך בסעיף ב „אוכלים
 ושותים וישנים בסוכה כל שבועה“ (ועד"ז ברמב"ם
 שם ה"ו) — כי הב"י ס"ל (כהרמב"ם) שאין שינה
 חלק ממצות ישיבה בסוכה והיא רק שילית איסור,
 משא"כ להרמ"א (ואדה"ז).

38) סתרל"ט.

39) סוכה כ, ב (כצ"ל בצפ"ע שם) ד"ה לא יצא.
 ועד"ז שם ז, א ד"ה מאי לאו. רש"י שבהערה הבאה.

40) ומציין לעירובין (מד, א) „כדי שיאכל וישתה
 וישן“. וראה פרש"י שם: עיקר מצותה של סוכה בג'
 דברים אלו. ועד"ז בפרש"י שם ריש ע"ב.

41) סתרל"ט ס"ב (מתוס' ורא"ש שבהערה 36).

42) ואם אינו רוצה לאכול בסוכה זו — צריך
 לברך גם על שינה וטייל (שו"ע אדה"ז שם סט"ו).

43) סוכה נג, א (ובתוספתא וירושלמי שבהערה
 15 לא הובא אכתפי דהדדי“).

44) ואת"ל שגזירה דכלי שיר בשבת יו"ט נתקנה
 בבית שני (ראה לקו"ת ר"ה נז, ג), ולפני הגזירה
 חגגו שמחת ביה"ש כל שבועה (שהרי זהו הטעם

*) כפסק ההלכה (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ו
 ה"ו) — ממשנה סוכה רפ"ד. וראה הפלוגתא בזה —
 חנונית ג, א) וניסוך המים התחיל מיום א' דסוכות
 (ולחטיר מדעת הרמב"ם (שהובא בשוה"ג שלאח"ז)

*) ראה ביאורי הגר"א בשו"ע שם.



ברור אז די תנאים האָבן זיך משתדל גע-
ווען צו מקיים זיין מצות ישיבה בסוכה
כל שבעה⁴⁷ (בסוכות תשבו שבעת
ימים⁴⁸) מיט דעם גרענטן הידור, ובי-
לשון המשנה⁴⁹ „כל שבעת הימים אדם
עושה סוכתו קבע“;

און וויבאלד אז „עיקר ישיבת הסוכה
אכילה שתי ושינה“ (כנ"ל) — ווי קומט
עס, אז מ'זאל לכתחילה קובע זיין דעם
סדר פון חגיגת חג הסוכות באופן (פון
נמנום חוץ לסוכה⁵⁰, ובמילא) אז עס

„מנמנמי אכתפא דהדדי“ איז, אז דער
נמנום איז געווען (ניט איז סוכה⁴⁵, נאָר)
אין דעם מקום (עזרה) וואו מ'האָט אַלע
צוזאַמען געפּראָוועט שמחת בית
השואבה).

איז לכאורה ניט גלאַטיק: אע"פּ אז
דער נמנום חוץ לסוכה איז זיכער גע-
ווען ע"פּ היתר התורה⁴⁶ — איז אָבער

שהחליל אינו דוחה שבת ויו"ט — ראה סוכה ג,
סע"א (במשנה) ואילך ובמפרשים) — נמצא שבבית
ראשון כו"י לא היו ישנים בסוכה כלל!

45) וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ק
(סד"ה צריך להקדים).

46) בתשב"ץ שם משמע שהטעם הוא מפני
דשינת עראי אסור רק מדרבנן (ובגליוני הש"ס
להר"י ענגל) לסוכה כו, א הקשה עליו שאי"ז כפי
ההלכה ע"ש.

ובפשטות י"ל הטעם משום דעוסק במצוה פטור
מן הסוכה (סוכה כה, א). וברש"י ד"ה פטורין שם
„ואפי' בשעת חנייתו“ וראה שו"ע אדה"ז סתרי"מ
סי"ח.

17) כי אף שהחייב לאכול בסוכה הוא רק בליל
א' ומכאן ואילך רשות" (סוכה כו, א) — הרי מ"מ
גם בשאר ימי החג כשאוכל בסוכה מקיים מצוה
ומברך עליה (ודלא כאכילת מצה כל ששה), וחייב
לעשות „סוכתו קבע“, ככפנים (וראה חידושי חת"ס
לשו"ע או"ח סי"ט תרל"ט. ועוד). ופשוט שהתנאים
השתדלו לקיים מצות סוכה כל שבעת ימי החג.
ואכ"מ.

48) אמור כג, מב.

49) סוכה כח, ב.

50) ואת"ל שהיו סוכות בסמיכות להר הבית,
כידוע השקו"ט בזה (וראה נחמ"י ח, טז — הובא
בתשובת רב האי גאון — ס' המנהיג הל' סוכה ס"ה
ועוד. וראה לקמן בהוספות ע' 497 ואילך), לכאורה
היו יכולים ליכנס בהן בלי טירחא יתירה (ראה שו"ע
אדה"ז שבהערה 46) ובאופן שלא היו מתבטלים כי"כ
משמחת ביה"ש.

ולהעיר, שמפשטות לשון חז"ל (במקומות שבהערה
15) „משם כו' לביהמ"ד כו' לאכילה ושתי' כו'“
משמע, שאכילתם לא היתה בריחוק מקום כי"כ מהר
הבית (וראה שירי קרבן לירושלמי סוכה פ"ה ה"ב)
— והרי בודאי אכלו בסוכה (כדלקמן בפנים סעיף ז).

•) ואינו דומה להא דסוכה (מו, א וברש"י וחוס'
ד"ה גמירי שם) שלא ישבו בסוכה כל ימי החג
(וכידועה השקו"ט בזה) — כי שם הטעם מפני
שבהמותיהן רועות שם" (רש"י שם); משאי"כ
בהמדובר בפנים, בנוגע לאופן סדר שמחת ביה"ש,
שלא מסתבר כלל לומר שנקבע באופן שני"ז לא
קיימו כל גדולי ישראל וכו' (שהשתתפו בה) מצות
סוכה (ובהידור) כל שבעה. ואכ"מ.

שה-שמחה יתירה" דסוכות אינה תלויה בניסוך
המים).

וראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 251 הערה 43.

••) שגם אז חגגו שמחת ביה"ש (ראה ירושלמי
סוכה פ"ה ה"א יונה בן אמית"י), ולכאורה גם אז
היתה באופן ד,לא טעמנו טעם שינה". וראה מאירי
לסוכה (נג, א) „כל המקיים שמחת ביה"ש לא היו
טועמים טעם שינה“.

וראה רמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ב). בחג הסוכות
היתה במקדש יום שמחה יתירה... וכיצד היו עושין
... כל הלילה, ומפשטות לשונו משמע שהוא מה"ת
(וית' בלקו"ש ח"ז ע' 267 ואילך). וראה שם ע' 270
הערה 40, ד"ל שגם לשיטת רש"י (סוכה נ, ב ד"ה
דברי הכל) כן הוא ע"ש.

•) ומשמע מדבריו שנמנום כזה נכלל בשינת
עראי (ראה רש"י סוכה שם (הוועק בשו"ע אדה"ז
סתרי"ט סי' ז). שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו
בכ"ל. וראה שפת אמת (לסוכה שם) ופרמ"ג או"ח
סתרי"ט (משב"ז סקיה) השקו"ט בשיעור שינת
עראי. ולהעיר מל' הרי"ח סוכה נג, א: לא ראינו
שינה בתרומה אלא שינה כעין נמנום. ואכ"מ.

„בסוכות תשבו“ כולל (בעיקר) אָט די דריי ענינים.

און וויבאלד אַז עיקר קביעות ישיבת של אדם ווערט באַשטימט (ניט אין „מקום לינה“, נאָר) אין מקום אכילתו דוקא (ווי דער צפּעִנִּים⁵² ברענגט די ראַי פון הלכות עירובין⁵³) — דעריבער, איז אין די דריי ענינים (אכילה שתי ושינה) גופא, איז דער עיקר ענין פון ישיבה בסוכה פאַרבונדן מיט אכילה דוקא⁵⁴. ווי דער אלטער רבי זאָגט בפירושו⁵⁵, אַז „אכילה (ש)היא עיקר מצות הישיבה בסוכה“ (כאָטש אַז די מצוה איז כולל אויך שינה בסוכה, כנ"ל), ומהאי טעמא מאַכט מען די ברכה על אכילה בסוכה דוקא, און די ברכה על האכילה פּטּרִט שתי ושינה וטיוול, ווייל זיי זיינען „נמשכים וטפלים לאכילה“⁵⁶.

און דערפאַר איז ניט געווען נויטיק אַז די תנאים זאָלן גיין „מנמנם“ זיין אין אַ סוכה כדי אַז ביי זיי זאָל זיין „סוכתו קבע“ — ווייל דאָס האָבן זיי אויפֿ־געטאַן בשלימות דורך זייער אכילה בסוכה (ווי די גמרא⁵⁷ דערציילט זייער סדר היום „...משם לאכילה ושת״י“).

53 ד.א.נ. קי״ל כמ״ד בעירובין ד׳ ע״ב ע״ב [ע״ג, רע״א] דעיקר דירה של אדם הוא מקום פּיחא״ (ולא „מקום לינה“).

54 כמפורש ברא״ש סוכה שם (בשם ר״ת) „שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה“ (ולכן מברכים על אכילה דוקא).

ולהעיר, שהחובב דליל א׳ הוא אכילה בסוכה ולא שינה (וראה ריטב״א לסוכה כו, א).

55 סתרל״ט סי״ב (ומקורו מרא״ש סוכה שם).

56 ועפ״ז י״ל דמ״ש בצפּעִנִּים שם דדוקא האכילה „עושה את הסוכה לסוכה“ מתאים גם לדעת אדה״ז (אלא שאדה״ז ס״ל דשינה היא חלק ממצות ישיבה בסוכה). ואכ״מ.

57 מקומות שבהערה 15.

פעלט אין דער שלימות פון „סוכתו קבע“ (וואָרום מ׳האָט ניט „עיקר ישיבת הסוכה (וואָס איז כולל) (אכילה שתי ושינה)“?)!

איז דערפון גופא געדרונגען, אַז אפילו ווען מ׳איז ישן (ע״פ היתר התורה) חוץ לסוכה, קען זיך אויפּטאַן לכל הדיעות [אויך לפי פסק אדה״ז הנ״ל] אַז מצות ישיבה בסוכה איז כולל שינה בסוכה] דער קיום מצות „בסוכות תשבו“ בשלימותה (מיט דעם הידור ווי תנאים האָבן מקיים געווען אַ מצוה).

ז. ויש לומר די הסברה אין דעם:

דאָס וואָס מצות ישיבה בסוכה איז כולל ענין השינה, איז ניט דער פּירוּש־אין דעם, אַז מצות סוכה לייגט אַרויף אַ באַזונדער חובב פון שינה בסוכה

— וואָס דעמאָלט וואַלט אויסקומען, אַז ווען איינער שלאָפט ניט אין סוכה (מאיזה טעם שיהי, אפילו צוליב דעם וואָס תורה פּטּרִט אים פון שינה בסוכה), פעלט בפועל⁵¹ ביי אים אין קיום מצות ישיבה בסוכה כדבעי —

נאָר עס איז בלויז אַ פּרט פון דעם חובב כללי „תשבו כעין תדורו“: דער חובב התורה איז — „בסוכות תשבו שבעת ימים“, עס דאַרף זיין ישיבה (והעכבה⁵²) אין סוכה — „סוכתו קבע“; נאָר אזוי ווי קביעות הישיבה פונעם אדם איז פאַרבונדן מיטן מקום וואו ער טוט זיינע ענינים עיקריים — אכילה שתי ושינה — דעריבער איז דער חובב פון

51 ע״ד מרז״ל (ירוש׳ קדושין פ״ג ה״ב) דאונס כמאן דעביד לא אמרינו.

52 ראה רא״ש סוכה פ״ד ס״ג. תוי״ט סוכה פ״ב מ״ד בסופה.



(ע"ד ווי די גמרא⁵⁹ דערציילט אַז „רב אחא . . מהדר אתרי וחד“ (נעמען אַ הדס וואָס האָט נאָר „שני עלין בעוקן אחד ועלה אחד מלמטה ועולה ורוכב על השנים“⁶⁰) ווי די דיעה פון רב כהנא, כאָטש אַז רב כהנא עצמו זאָגט נאָר „אפילו תרי וחד“, אָבער „תלתא בחד קינא כל שכן דכשר“⁶¹, נאָר „הואיל ונפק מפומי דרב כהנא“ איז דאָס ביי תלמידו געווען אַן ענין של הידור — צו טאָן דוקא כוותי“)

ונוסף בעניינו: דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר — מאַכט באַ זיי אַ צער (וואָס המצטער פטור מן הסוכה)⁶¹.

ויתירה מזו בנדוד⁶², וואָס דער מיטער-לער רבי האָט דעם ענין געמאָנט פון חסידים (ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר דער-ציילט אין דער שיחה⁶²) — קען ער (השייך לרבותינו נשיאינו) ניט שלאָפן רואיקערהייט אין סוכה. ווייל כאָטש דער „אור“ הסוכה איז ניט מבלבל זיין שינה — איז ער דאָך אָבער מצטער דערפון גופא, פאַרוואָס האַלט ער ניט ביי דער מדריגה אַז דער אור הסוכה זאָל ביי אים לייכטן כ"כ בגלוי ביז ער זאָל ניט קענען שלאָפן אין סוכה:

און אפילו איינער וואָס אים אַרט ניט פאַרוואָס ער איז ניט מרגיש דעם אור שבסוכה — איז ער אָבער זיך מצטער פאַרוואָס דער וואָרט פון מיטעלער רבי'ן דערנעמט אים ניט:

וואָס זיכער איז די „אכילה ושתי“ גע-ווען בסוכה⁵⁸, וויבאַלד אַז אכילה טוט אויף די (עיקר) „ישיבה“ (העכבה) וקב"י עות אין סוכה, אַזוי אַז ביי זיי האָט גאָר-ניט געפעלט אין קיום מצות „בסוכות תשבו“.

ועפ"ז מובן אויך בעניינו, אַז כאָטש דער תוכן פנימי פון חג הסוכות איז מונע דעם ענין השינה בסוכה — פעלט כלל ניט עי"ז אין קיום מצות ישיבה בסוכה ע"פ הלכה.

[און דאָס וואָס ע"פ הלכה איז שינה בסוכה אַ פרט פון מצות ישיבה בסוכה — איז עס דערפאַר וואָס התורה על הרוב תדבר, און רוב בני אדם זיינען ניט מרגיש דעם אור מקיף שבסוכה, כנ"ל סוף סעיף ד].

ח. אמנם, די הסברה פאַרענטפערט נאָר דעם פתגם פון כ"ק אדמו"ר האמצעי און די הנהגה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר ויחידי סגולה, וועלכע זיינען מרגיש דעם אור מקיף שבסוכה.

מ'זעט דאָך אָבער אין דער הנהגה פון כמה וכמה, אַז אויך אַזעלכע, וואָס זיינען נאָך ניט אין דער דרגא פון (קענען) מרגיש זיין דעם „אור מקיף“ שבסוכה, זיינען זיך ניט נוהג צו מהדר זיין צו שלאָפן אין סוכה (כאָטש אַז באכו"ש זיי-נען זיי מהדר אפילו במקום שאין חיוב).

איז די הסברה איז דעם בפשטות:

חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאינו, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם — איז מנהג רבו-תיהם בידיהם

59) סוכה לב, סע"ב.

60) רש"י שם ד"ה תרי.

61) רש"י שם ד"ה מהדר.

61*) ראה לעיל הערה 20.

62) הגי' הערה 8.

58) שהרי בודאי החמירו ע"ע שלא לאכול ולשתות כלום חוץ לסוכה (ראה הנסמן לעיל הערה 1).



וכן בעניננו, אז וויבאלד לפועל איז שינתו בסוכה פארבונדן מיט צער (מצד „קור“, מצד דעם וואָס עס איז ניט בהתאם צו רצונו של אדמו"ר האמצעי) איז ער פטור מן הסוכה].

* * *

ויהי רצונו, אז מ'זאל זוכה זיין בקרוב ממש צו סוכת עורו של לוייתן⁶⁵, וב- כללות צום „ופרוס עלינו סוכת שלומיך“ — דער גילוי דלעתיד (וואָס אַ מעין דערפון איז מאיר אין דעם מקיף הסוכה)⁶⁶ — בגאולה האמיתית וה- שלימה על ידי משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחות יום ב' דחה"ס,

יום שמח"ת ושבת בראשית תש"ל)

און מצד דעם, איז דער שלאָפן אין סוכה⁶² גורם ביי אים אַ צער — היתכן ער קען שלאָפן בלי צער אין סוכה — און המצטער פטור מן הסוכה.

[און אע"פּ אז דער צער קומט ניט פון דער סוכה עצמה, נאָר פון אַן ענין צדדי (פון זיין פחיתות המצב, וואָס אים ארט ניט אַ וואָרט פון מיטעלער רבי'ן) — איז אָבער דער דין פון מצטער פטור מן הסוכה ניט נאָר אין פאַל ווען דער צער קומט פון דער סוכה עצמה, נאָר אויך⁶³ ווען די סיבת הצער (בישיבה בסוכה) איז פון אַ דבר שמבחוץ⁶⁴, אזוי ווי קור, גשמים וכיו"ב.

⁶² והיינו, דנוסף על צערו בכלל ממצבו הירוד [שאינו מרגיש האור מקיף שבסוכה (או מזה שפתגמו של אדמו"ר האמצעי אינו פועל עליו כו')] — שמצער זה לא ינצל גם ע"י כניסתו לבית (ראה רמ"א או"ח סתר"מ ס"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ה) — הרי מעשה השנייה בסוכה גורם לו צער (נוסף), היתכן שיכול לישון בסוכה בלי צער, כבפנים.

⁶³ להעיר מצפ"נ (מהד"ת כה, רע"ג) שיש חילוק, דכשהצער בא לו מן הסכך והדפנות שוב אינה סוכה כלל, משא"כ במצטער ע"י סיבה אחרת הוא רק פטור. ע"ש.

⁶⁴ ברשיי סוכה כו, א ד"ה מצטער — „שהסוכה מצערתו“. אבל פשיטא שכוונתו להישיבה בסוכה (שהרי הצער אין צ"ל מגוף הסוכה עצמה. וראה צפ"נ שם), וכלשונו שם לפניו (כה, ב ד"ה צערא דממילא). „שהסוכה מצערתו כגון חמה או צינה או סירחא בדברים שסיכך בהו" (והרי „חמה או צינה“ אינו מהסוכה עצמה ורק גורמות שהישיבה בסוכה תהי' בצער).

⁶⁵ ב"ב עה, א. יל"ש אמור רמז תרנג (בשם הפסיקתא. והוא בפסיקתא דר"כ (הוצאת באבער) פסקא אחרייתא דסוכות).

⁶⁶ כידוע דסוכה היא דוגמת תיבת נח (ד"ה כי פדה לאדה"ז — סה"מ אתהלך-לאזניא ע' נז, ועם הגהות — אוה"ת נח תרסט, ב ואילך. וראה שם תרלח, ב. המשך וככה תרל"ז פצה"צו. ועוד) שבה ה' מעין השלום דלעתיד. וראה ד"ה בסוכות תשבו תשל"ו פ"ד (סה"מ — מלוקט ח"א ע' קעז"ח).



וילך שיחה א, לקו"ש חכ"ד

הוא"י, אבער עס מיינט נאָכן סוף, נאָך דעם ווי ס'ענדיקן זיך די ז' שנים, שהיא שנה שמינית.

וויבאלד אבער אז פון דעם המשך הכתוב, במועד שנת השמיטה איז משמע אז דאס מיינט אין שנת השמיטה, איז רש"י ממשיך, ולמה קורא אותה שנת השמיטה? און פארענטפערט, שעדיין שביעית נוהגת בה כו".

לפיז איז אבער ניט פארשטאנדיק:

(א) רש"י האט געדארפט מעתיק זיין אויך די ווערטער, בחג הסוכות (אדער עכ"פ זיי מרמז זיין מיט, וגו'), ווארום דאס איז דאך מעורר די שוועריקייט אין פסוק?

(ב) אויב רש"י קומט מחדש זיין אז, מקץ שבע שנים מיינט דא נאָכדעם ווי ס'ענדיקן זיך די שבע שנים (ניט ווי מ'וואלט געלערנט בפשטות אז דאס מיינט בסוף שנת השבע), האט ער בלויז געדארפט זאגן, שהיא שנה שמינית — פארוואס דארף ער מקדים זיין, בשנה ראשונה של שמיטה"י, וואס האט קיין שייכות ניט צו מפרש זיין דעם לשון, מקץ, און גיט בכלל גארניט צו אין הבנת הכתוב¹¹, לכאורה?

(8) ראה רא"ם כאן.

(9) ראה בארוכה רמב"ן ראה טו, א.

(10) ובדפוס ראשון התחלת פרשי' הוא, מקץ שבע שנים של שנת השמיטה בשנה הראשונה של שמיטה.

(11) ברע"ב ר"ם מקץ: וכן מה שאמר בס' וילך מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות ר"ל בסוף השביעית. . . ל יום אחר השמיטה נחשב מן השמיטה. אבל לשון רש"י בתחלת לשונו, בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית' מדגיש להיפך. וראה לקמן בפנים סעיף ב.

א. איז דעם ציווי אויף מצות הקהל איז די התחלה, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות"י. איז רש"י מעתיק פון פסוק די ווערטער, מקץ שבע שנים" און איז מפרש: בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית? ולמה קורא אותה שנת השמיטה? שעדיין שביעית נוהגת בה בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

ווי מען לערנט בפשטות, איז די שאלה וואס רש"י קומט פארענטפערן: לשון הכתוב איז, מקץ שבע שנים דער סוף פון די זיבן יאר, פון דעם זיבעטן יאר, און אזוי איז אויך מובן פון לשון, במועד שנת השמיטה אז דאס איז דער יאר פון שמיטה, און דערנאך איז דער פסוק מסיים, בחג הסוכות וואס איז ניט אין (סוף פון) זיבעטן יאר:

איז רש"י מפרש אז, מקץ שבע שנים דא מיינט, שנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית, דאס הייסט, אז, מקץ מיינט טאקע, סוף, ווי רש"י טייטשט בר"פ מקץ, כל לשון קץ סוף

(1) לא, יו"ד.

(2) כ"ה בדפוסים לפנינו ובדפוס ראשון, הוא בשמינית. ובדפוס ב' ובכ" כתי' רש"י (שתח"י) בשמינית. וברוב כתי' רש"י (שתח"י) הוא, בשנה (ה)ראשונה של שמיטה והשאר ליתא.

(3) בדפוס שני, קרא'.

(4) בדפוס ראשון מוסיף כאן, והיא שמינית ולא (אלא?) לפי שעדיין כו".

(5) תיבות, היוצא למוצאי שביעית ליתא בדפוס שני.

(6) ראה דבק טוב, באר יצחק.

(7) ראה סוטה מא, סע"א: ואי כתב רחמנא שמיטה היא בסוף שמיטה, ובפרשי' (ד"ה בסוף שמיטה): קודם ר"ה של שמינית דהא מקץ שבע בסוף שנה משמע.

של שמיטה¹⁶ — דער אָנפאַנג פון זיבן יאָר הבאות¹⁶.

לפֿז אין אָבער ניט פאַרשטאַנדיק לאידך: וואָס רש״י אין מוסיף „שהיא שנה שמינית“ — זי איז אַ המשך פון דער פריערדיקער שמיטה.

ועוד ועיקר: אויב רש״י קומט מחדש זיין אין די ווערטער „מקץ שבע שנים“, אַז עס איז אַנדערש ווי פירושו בכל מקום, וואָלט ער עס געדאַרפט זאָגן (א) בלשון חידוש אַז ס׳איז ניט ווי דער כלל וואָס ער אַליין זאָגט „כל לשון קץ סוף הוא“, און ברענגען אַ רא״י צו דעם פירושו. (ב) עס האָט געדאַרפט שטיין אַלס טייטש פון די ווערטער „מקץ שבע שנים — שנה ראשונה של שמיטה“.

פון לשון רש״י „בשנה ראשונה של שמיטה“¹⁷ איז משמע, אַז ניט ער קומט אַפטייטשן דעם וואָרט „מקץ (שבע שנים)“, נאָר — זאָגן און מפרט זיין אין וועלכן זמן דאָס איז — „בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית“¹⁸.

¹⁶ והטעם שאינו מפרש ש.מקץ שבע שנים קאי על כל השנה — ילל כי אינו מסתבר שהכתוב יקרא כן את כל השנה משום פעולה חד פעמית שבתחלת השנה. משא״כ ב.מקץ שבע שנים תעשה שמיטה להפי' שקאי על כל השנה, שמדובר בשמיטת קרקעות שזהו בכל השנה, ראה רמב״ן שם. ואיזו שייך למישׁ רש״י (בהר כה, י״ד): יובל הוא, שנה זו מובדלת משאר שני' בנקיבת שם לה לבדה ומה שמה יובל שמה על שם תקיעת שופר (אף שגם זה הוא פעולה א' בתחילת השנה), כי שם הריז' בנוגע לנקיבת שם (ובשעת התקיעה נקרא, ובמילא — נשאר כן ונקבע השם), משא״כ בנדוד' שהמדובר בפי' הכתוב. מקץ שבע שנים. ועצ״ע.

¹⁷ ופשיטא לפי הגירסא בדפוס ראשון שמפרש „מקץ שבע שנים של שנת השמיטה ורק אח״כ כותב בשנה ראשונה של שמיטה“.

¹⁸ לכאורה יש לומר שרש״י מפרש הכתוב ע״ד

און ווי מען געפינט טאַקע אין משנה וגמרא¹⁹, אַז מ'רופט דעם זמן פון הקהל „בשמיני“, „בשמינית“, עס ווערט אָבער ניט געזאָגט אויף דעם אַז דאָס איז „שנה ראשונה של שמיטה“.

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן (עכ״פּ די צווייטע שאלה הנ״ל), אַז רש״י קומט דאָ מחדש זיין אַז אַנדער פירושו ס״י אין „מקץ“ ס״י אין „שבע שנים“ (ובדרך ממילא — אויך שולל נאָר אַ פירושו וואָס מ'וואָלט גע-קענט לערנען אין פסוק):

קס״ד צו זאָגן — „מקץ פירושו „סוף“, און דאָס מיינט דעם (גאַנצן) זיבעטן יאָר, וועלכער איז דער „מקץ“ פון דער תקופה פון שבע שנים¹⁹, אַז צום סוף פון „זיבן יאָר תקופה“ (היינו — דער גאַנצער זיבעטער יאָר), וואָס איז „מועד שנת השמיטה“, אין דעם זמן פון חג הסוכות פון זיבעטן יאָר זאל זיין „הקהל גו“.

איז רש״י שולל דאָס ומפרש אַז „מקץ שבע שנים“ דאָ איז אַ יוצא מן הכלל, דאָ מיינט עס ניט „סוף“, נאָר — „התחלה“²⁰ (ע״ד ווי מען געפינט בכמה מפרשי התורה²¹ — בפי' מקץ) „שנה ראשונה

¹² סוטה שם.

¹³ ע״ד פּרשׁי בא י, כב.

¹⁴ כי ל' מקץ הוא מלשון קצה שיתכן גם על ההתחלה שהוא קצה הראשון. או. כי גם לפעמים הקץ הראשון מהענין יקרא קץ כי הוא סופו מהקצה הוא (חידושי ופירושי מהרי״ק ר״פ מקץ). וראה בכ״ז בהנשמך בהערה הבאה.

¹⁵ ראב״ע כאן, ובפ' ראה טו, א. אלא שלדעתו פירושו — תחלת שנת השמיטה. ראה גם פירושו בשמות כ, ח פירושו כאן בפסוק יב. וכן מפורש באברבנאל כאן. וראה רמב״ן פ' ראה שם בארוכה. רא״ם (וגיא') ר״פ מקץ. וראה פסיקתא זוטרתא כאן.

¹⁶ וכ״פ הרד״ק (בספר השרשים ערך קצץ) ב.מקץ שבע שנים דראה שם. וברמב״ן ראה שם „וכן אמרו המדקדקים כולם. וראה ספר זכרון ה״פ מקץ.“

¹⁷ ועד״ז נתבאר טעם שיש לקרות את כל השנה „שנת הקהל“ — ראה שיחה שי״פ ואתחנן תשמ״א (לקו״ש וילד״ע 329 בהערה).



רש"י קומט אָבער מבאר זיין דאָ אַ שאלה כללית אין דעם זמן פון מצות הקהל

[וכמדובר כמה פעמים, אַז בכ"מ פאַר-ענטפערט רש"י אַן ענין כללי אין דער פרשה גלייך בתחלת הענין. כאָטש די שאלה ווערט ערשט לויט די ווייטער-דיקע פסוקים — וויבאַלד אַז דאָס איז די פסוקים פון דער פרשה, און דאָס איז אַן ענין כללי (נוגע צו אַלע פסוקים), איז ער דאָס מסביר תיכף בתחלת הענין].

ובהקדים: אויך בפשוטו של מקרא — זעט מען אַז אין מצות התורה זיינען פאַר-ראַן מצות וואָס האָבן אַ טעם און עס זיינען דאָ חוקים וואָס האָבן ניט קיין טעם; צווישן די מצות וואָס האָבן אַ טעם (צי תורה איז מפרש זייער טעם, אָדער דער טעם איז מובן מעצמו), זיינען פאַר-ראַן מצות וואָס אויך זייערע פרטים האָבן אַ טעם, און מצות וואָס זייערע פרטים האָבן (ע"ד הפשט) ניט קיין טעם.²³

במצות הקהל איז מפורש בפסוק דער טעם ומכוון המצוה — „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אֱלֹהֵי גוֹיֵם" [און אַזוי זיינען אויך מובן די טעמי הפרטים וואָס די תורה זאָגט: בבוא כל ישראל לראות את פני ה' במקום אשר יבחר²⁴ — דעמאָלט איז גרינגער מקהיל זיין אַלע אידן, און אַזוי אויך דער „מקום אשר יבחר", איז מער מתאים אויף פועל'ן „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו גוֹיֵם"].

שנים שלימות. ולשון „מקצה שלש שנים" (שם יד, כח) — ראה פרש"י תבוא כו, יב.
 (23) ראה גם ע"ד החקירה והחסידות מו"נ ח"ג פכ"ו, אגה"ק סי"ט (קכח, א).
 (24) לא, יב.
 (25) לא, יא.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין בכלל: וואָס איז דאָ נוגע אַז דאָס איז „(מועד) שנת השמיטה, שעדיין שביעית נוהגת בה בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית" —

דעם איסור בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ווייס מען שוין (לויט איין דיעה) פון פריער בפרש"י אויף „בחריש ובקציר תשבות"²⁵; ובכל אופן האָט דאָך דאָס קיין שייכות ניט לציווי פון הקהל צו זאָגן דיני שביעית, אַז דע-מאָלט זיינען נאָך נוהג כמה דינים פון שביעית.

ג. דער ביאור בזה:

רש"י דאַרף ניט מפרש זיין דעם טייטש פון „מקץ", ווייל ער האָט שוין מפרש געווען, כנ"ל, אַז „כל לשון קץ סוף הוא", ובמילא מובן, אַז בכל מקום איז פירושו ווי דאַרטן ביי „ויהי מקץ"²⁶, אַז אויך דאָ איז דער פירוש — לאחר²⁷ די שבע שנים.²²

מ"ש בגמרא („דאי כתב רחמנא מקץ הוה אמינא נימנו מהשתא ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה" — ראה פרש"י שם), והיינו שהי' אפשר לפרש שהציווי דמשה הי' דמקץ שבע שנים לכניסתם לארץ אז יעשו הקהל, ואי"ז מצוה לדורות (ראה ע"דו בלקו"ש ח"ט ע' 323 בבאור פרש"י בפסוק יא). ולשולל זה מפרש רש"י „בשנה ראשונה של שמיטה שהיא שנה שמינית" (ובפרט לפי הגירסא בדפוס ראשון כנ"ל). והיינו שהוא מצוה לדורות, בשנה ראשונה של שמיטה. אבל לפי"ז: א) אינו מובן האריכות בפרש"י ב) הוצרך רש"י להעתיק מהכתוב גם התיבות „שנת השמיטה".

(19) תשא לד, כא.
 (20) ראה גם גו"א ודקדוקי רש"י (מירא דכ"א) שם. ובכמה מפרשי רש"י שם. לקו"ש ח"ה ע' 196 ואילך. ובהערות שם.
 (21) ראה פרש"י בכתוב דלפני „ויהי מקץ" — אסור שתי שנים.
 (22) ראה רמב"ן ראה שם. כח"י כאן. וגם כראה שם „מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" לא פרש"י אם הסוף מכלל השבע כי מובן הוא מפירושו שצ"ל שבע

(שלפנ"ז): ווען מ'דארף אנהויבן די שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך²⁹ אין דעם ערשטן יאר פון שמיטה, דארף מען האבן א ספעציעלע התעוררות וואס זאל פועל זיין אויף די ווייטערדיקע זעקס יאר, אז (אויך) דעמאלט זאל זיין ויראו את ה' ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת³⁰ —

און דאס פועל'ט מען דורך דער-מאנען זיך אויף דער שנת השמיטה, ווען מ'האט זיך אפגעגעבן אין לימוד התורה כו' און זיך אנגעזאפט מיט יראת ה' דער תוכן פון מצות הקהל איז, צו פארזעצן און שטארקן די התעוררות פון דעם שמיטה יאר אויך אין די זעקס נאכ-קומענדיקע יאר, ווען מ'איז פארנומען אין עבודת האדמה.

און דאס דייטעט אן רש"י מיט זיין אג' רופן דעם יאר — ,שהיא שנה שמינית': דער ערשטער פון די זעקס יאר, דארף זיין (ניט בלויז א התחלה פון דער נייער שמיטה, שנה ראשונה של שמיטה, נאר אויך) א המשך פון דעם פריערדיקן יאר. דאס איז אן אכטער יאר וואס קומט נאך דעם שנה השביעית.

ה. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין דעם ענין פון ,קורא אותה שנת השמיטה שעדיין שביעית נוהגת בה כו', — וואס איז, כנ"ל, לכאורה ניט מובן פארוואס דער פסוק (אין פ' הקהל) דארף מודיע זיין ש.עדיין שביעית כו' — דאס איז ניט סתם א (זייטיקער) סימן אויפן יאר (וואס האט אבער קיין שייכות ניט צום תוכן פון מצות הקהל):

צו פארזעצן די התעוררות פון דעם פריערדיקן שמיטה יאר, איז דער פסוק מדגיש, אז אויך דער אכטער יאר איז

לפ"ז פאדערט זיך א ביאור וואס די תורה זאגט אז דער זמן (המתאים) איז מקץ שבע שנים: צו מעורר זיין אויף טאן א זאך, ובפרט אויף יראת ה', וואס דאס איז דער מכוון אין מצות הקהל, דארף עס זיין ניט בסיוע פון א תקופה, נאר אין דער התחלה פון א תקופה.

איז רש"י מפרש אז אין הכי נמי — דאס מיינט טאקע, בשנה ראשונה של שמיטה³¹.

לפ"ז איז אבער ניט מובן פארוואס שטייט אין פסוק, מקץ שבע שנים, וואס דאס איז מדגיש אז דאס קומט אלס א סוף (והמשך) פון די שבע שנים — זאגט רש"י, שהיא שנה שמינית': דא איז נוגע אויך דער ענין וואס זי איז די שנה השמינית, דער יאר וואס קומט נאך שנה שביעית וועלכע איז א שנת שמיטה.

ד. די הסברה בזה:

בשנת השמיטה, ווען ,שבת שבתון יהי לארץ . . שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור³², איז פאר-שטאנדיק אויך אין פשוטו של מקרא, אז דעמאלט, זייענדיק פנוי פון עבודת האדמה וואס דאס איז געווען (דער עיקר פון) זייער באשעפטיגונג³³, האבן אידן (מער — ובעיקר) זיך אפגעגעבן מיט לימוד התורה, וואס האט גע-בראכט צו יראת ה' ושמירת המצות³⁴.

ועפ"ז איז מובן דער קשר צווישן מצות הקהל (וואס איז, בשנה ראשונה של שמיטה) און שנת השמיטה

26) בהר כה, ד"ה.

27) כמובן בכ"מ בפשוטו של מקרא — ראה ר"פ בחוקותי ועוד.

28) ראה ספורנו שם, ד. אכרנאל כאן — לפירושו דהקהל היא בתחלת שנה השביעית. ראבי"ע שמת שם. ועוד.

29) בהר שם, ג.

30) פרשתנו לא, ב.



קיום מצות שמיטה בשנת השביעית, קומט אויס, אז מצות הקהל איז תלוי אין דעם קיום מצות שמיטה מה"ת.

[דאס איז אבער ניט מוכרח. מ'קען זאגן, אז אויב נאך מאיז מקיים מצות שמיטה בשנת השבע, אפילו נאך מד-רבנן, וויבאלד אז לפועל איז מען שוכת מעבודת האדמה, הייסט עס לגבי מצות הקהל מה"ת — א שנת השמיטה ער אקערט ניט וכו', און מ'איז אויך דעמאלט מחוייב אין מצות הקהל³³.

וע"ד ווי מ'געפינט אז א קנין מדרבנן העלפט אויף ענינים מה"ת³⁴].

ז. מען דארף נאך אבער פארשטיין (בפנימיות הענינים):

דער תוכן פון שנת השמיטה, וועל-כער איז מפורש בתורה (שבכתב), איז (ניט דאס וואס אידן וועלן במשך דעם יאר (ווען מ'איז פנוי פון עבודת הא-דמה) זיך פארנעמען מערער מיט לימוד התורה כו', נאך) — „שבת שבתון יהי לארץ גוי' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור“;

און דאס פועל'ט אויך אין די שפעטערדיקע „שש שנים" ווען „תזרע שדך" און „תזמור כרמך", ווייל מיט קיום מצות שמיטה ווייס א איד און בא-ווייזט בפועל אז „אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכלי³⁵“, אז דער אויבערשטער איז דער בעה"ב

„שנת השמיטה“, ווייל „עדיין שביעית נוהגת בה“: ניט נאך איז אין דער התחלה פון „שנה ראשונה של שמיטה“ דא דער זכרון און די התעוררות פון דעם פריערדיקן שמיטה יאר, נאך מ'האט אויך שמיטה בפועל (אין דעם „קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית“), ובמילא — נאך פרייע צייט אויף לימוד התורה וכו'.

ו. מענינים מופלאים ע"ד ההלכה וואס מ'קען ארויסנעמען פון דעם פרש"י:

אין דעם וואס די מצוה פון הקהל איז „מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה“, אז דאס איז דער יאר נאך שמיטה, קען מען קלערן צי דאס איז בלויז א סימן אין וועלכן יאר מ'דארף מקיים זיין מצות הקהל — בשמינית, אין דעם יאר נאך שמיטה³⁶, אדער — ס'איז תלוי אין (דעם קיום פון) מצות שמיטה.

די נפק"מ דערפון³⁷ בפועל קומט ארויס בזמן בית שני, לויט די דיעות אז דעמאלט איז מצות שמיטה געווען נאך מדרבנן: לויט דער ערשטער סברא, אז ס'איז בלויז א סימן ווען מ'דארף מקיים זיין מצות הקהל, איז מובן, אז אויך דעמאלט איז מען געווען מחוייב במצות הקהל מה"ת: און לויט דער צווייטער סברא, איז מען דעמאלט געווען פטור מה"ת.

ע"פ הג"ל אין הסברת לשון רש"י (ובפרט סיומ לשונו „ולמה קורא אותה שנת השמיטה שעדיין שביעית נוהגת בה כו'“), אז דאס איז א המשך פון דעם

31) כדמשמע לכאורה מפשטות לשון רש"י סוטה שם, כל הסימנין הללו מקץ שנת השמיטה כו'.

32) ראה בכ"ז אנציקלופדי תלמודית ערך הקהל, וש"נ.

33) ראה עדין לקו"ש ח"א ע' 271 ואילך דייל דספ"ה דרבנן בתחלת ימי הספירה מהני לחיבו בספ"ה מדאורייתא לאחרי זה, כי לאחר שישנה למציאות הספירה מצד המצוה דרבנן, הרי"ז מועיל לדאורייתא. וראה לקו"ש ח"ח ע' 54 ואילך. לקו"ש חה"ש תנש"א. סה"ש תנש"א ח"א ע' 452 ואילך.

34) ראה הדעות בזה: פס"ד להצ"צ חאו"ה סתמ"ח ס"ג, בספרים שנשמנו בשד"ח כללים מערכת הקר"ף כלל ח"י. ועוד.

35) חינוך מצוה שכת. וראה חינוך מצוה פד.

מצות שמיטה טיילט זיך, בכללות, אין דריי ענינים:

(א) שביתת האדם⁴⁵ — דער איסור אויפן אדם צו פארנעמען זיך מיט עבודת האדמה⁴⁶ אפגעבן זיך אינגאנצן מיט לימוד וכו', כנ"ל.

(ב) שביתת הארץ — ושבתה הארץ שבת לה⁴⁷: וויבאלד די ארץ איז דאן שובת פון אלע עבודות, עס ווערט דעם יאר ניט געטאן קיין עבודת האדמה, איז עס בא ארץ גופא אן ענין פון „שבת לה“.

(ג) די פירות וואס וואקסן אויס בשנת השמיטה זיינען הפקר לכל, דער בעה"ב פון שדה טאר זיי ניט האלטן אלס א זאך וואס באלאנגט צו אים⁴⁸.

דער מכוון כללי ועיקרי פון מצות שמיטה איז, כנ"ל, צו באווייזן ווי „הכל ברשות אדון הכל“ — איז י"ל אז אין יעדער פון די דריי ענינים הנ"ל דריקט זיך אויס א באזונדער פרט אין דער „בעלות“ פון אויבערשטן⁴⁹, כדלקמן.

ט. דער ענין פון שביתת האדם איז מדגיש די „בעלות“ ואדנות פון דעם אויבערשטן אויפן אדם — „אני נבראתי

אויף זיין שדה און אויף אַלץ וואס איז דא אין וועלט (כמבואר בארוכה אין מפרשי טעמי המצות⁵⁰), און דערפאר איז זיין „תורע“ און „תמור“ אין די „שש שנים“ בהתאם צום רצון השם, דער רצון פונעם בעה"ב פון דער וועלט.

און וויבאלד די תורה איז מדגיש אז מצות הקהל איז „במועד שנת השמיטה“ — וכנ"ל, אז הקהל איז א פארזעצונג פון (דער התעוררות פון) שנת השמיטה, ווי דאס קומט אין „שנה שמינית“ — דארף מען זאגן, אז אויך די התעוררות פון שמיטה ווערט נמשך אין די שש שנים דורך דער התעוררות פון הקהל —

דארף מען פארשטיין: וואו געפינט מען אין הקהל א התעוררות אויף דעם ענין?

ויש לומר, אז דאס איז פארבונדן מיט די פרשיות בתורה וואס דער מלך לייענט בהקהל, ווי די משנה⁵¹ רעכנט זיי אויס (לגירסת רש"י⁵²): מתחלת אלה הדברים עד שמע ושמע⁵³ והי אם שמוע⁵⁴ עשר תעשר⁵⁵ כי תכלה לעשר⁵⁶ ברכות וקללות⁵⁷ און פרשת המלך אשימה עלי מלך⁵⁸.

ח. דער ביאור בזה:

(45) המ"ע. בחריש ובקציר תשבות⁵⁹. לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן (לשון הרמב"ם ריש ה"ל שמיטה ויובל. ועד"ז בסהמ"צ ובמנין המצות מ"ע קלה).

(46) הלאוין שבו, שדך לא תורע גוי⁶⁰. שלא יעבוד עבודת הארץ בשנה זו (לשון הרמב"ם בהכותרת לה"ל שמיטה ויובל מצוה ב. וראה סהמ"צ ומנין המצות מ"ל"ת רכ ואילך).

(47) בהר כה, ב. שבת שבתון יהי לארץ⁶¹. שנת שבתון יהי לארץ⁶² (שם, ד"ה). ובלשון הרמב"ם (בהכותרת לה"ל שמיטה ויובל מ"ע א), שתשבות הארץ בשביעית⁶³. וראה השק"ט ככל הנ"ל לקו"ש ח"י"ז ע' 286. ושי"נ.

(48) וראה לקו"ש שם ע' 287 ואילך. ושי"נ.

(49) ראה לקו"ש ח"ט ע' 476 ואילך.

(36) ראה גם רמב"ן בהר כה, ב. אברבנאל ר"ס בהר.

(37) סוטה שם.

(38) סוטה שם. וראה גירסת הירושלמי במשנה שם. רמב"ם בפיאה"מ שם. ה"ל חגיגה פ"ג ה"ג. לח"מ שם.

(39) ואתחנן ו, ד"ט.

(40) עקב יא, יג"כא.

(41) ראה יד, כ"כז.

(42) תבוא כו, יב"טו.

(43) שם כח, א"סט.

(44) שופטים יז, יד"כ.



לשמש את קוני⁵⁰:

אז א איד פארנעמט זיך מיט עניני העולם איז ער עלול בשעת מעשה צו פארגעסן אויף תכלית בריאתו, אז ער איז אן עבד ה', און זיין רצון און עבודה דארף זיין צו ווערן דבוק צום אויבערשטן.

האָט דער אויבערשטער נאָך יעדע זעקס יאָר געגעבן איין יאָר, ווען א איד דארף זיך אָפּשיידן פון עניני העולם און זיך אָפּגעבן אינגאַנצן מיט עבודה רוחנית (אין וועלכער עס איז ניכר בגלוי זיין דביקות בה'); און דאָס גיט א אידן כח, אז ווען עס קומט דערנאָך, שש שנים תזרע שדך גוי' זאל ער פילן, אז אויך די התעסקות איז אן ענין פון עבודת ה', 'לשמש את קוני' — ער טוט עס לשם שמים⁵¹, ביז, בכל דרכיך דעהו⁵².

שביתת הארץ איז מדגיש די בעלות פון אויבערשטן — אויף דער ארץ כולל — איר טבע (וחוקי הטבע בכלל), ווי דער פסוק זאָגט⁵³, וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו, וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים⁵⁴:

ע"פ חוקי הטבע איז די צמיחה און וואקס פון דער תבואה תלוי אין דעם פריערדיקן אָקערן און זייען: באַווייזט דער אויבערשטער אין שנת השמיטה, אָ דאָס וואָס די ערד מאַכט וואַקסן תבואה און פירות איז עס, לא בכחה וסגולתה⁵⁵, און עפ"ז איז עס אפ-

50 קדושין בסופה.

51 אבות פ"ב מי"ב.

52 משלי ג, ו. רמב"ם הל' דעות סס"ג. טושריץ

אריה סרליא.

53 בהר כה, כ"א.

54 חינוך מצוה פד. בחינוך כתב זה בהמצוה

הענגיק אין חרישה וזריעה, נאָר, הוא הנותן לך כח לעשות חיל⁵⁶; און ווען דער אויבערשטער וויל, וואַקסט תבואה שלא ע"פ חוקי הטבע, ביז אָ די זריעה פון איין יאָר, שנה הששית, ווערט (למעלה מהטבע) גענוג אויף דריי יאָר — ועשת את התבואה לשלש השנים⁵⁷.

און פון דעם נעמט מען די הכרה און הרגש אויך אין די שש שנים ווען מאיז חורש וזורע, אָ די תבואה וואָס וואַקסט באַ אים אין שדה איז באמת ניט מצד דער חרישה וזריעה, נאָר מצד ברכת ה'⁵⁸.

י"ד. דער דריטער ענין אין שמיטה — וואָס פירות שביעית זיינען הפקר — ברענגט אַרויס ווי דער אויבערשטער איז דער בעה"ב אויף נכסי האדם. אויך נאָך דעם וואָס דער אויבערשטער בענטשט א אידן מיט נכסים, פאָר בלייבן זיי אין דעם אויבערשטן בעלות ורשות.

מ'קען דאָך טראַכטן: הן אמת אז נאָר דער אויבערשטער גיט די ברכה און כח אָ די תבואה זאָל וואַקסן (און ניט זיין חרישה וזריעה, אָ דער, סגולת' הארץ), אָבער נאָך דעם ווי דער אויבערשטער האָט אים געגעבן די ברכה, און די תבואה איז אויסגעוואַקסן און איז ביי

והשביעית תשמטנה — להפקיר כל מה שתוציא הארץ, לכן צויה ביה להפקיר כ"מ שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השביתה בה כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכחה וסגולתה כי יש להם אדון על אדוני⁵⁹. אבל עייש לפניו: ומצוה זו שהיא להפקיר כל פירות ומצוה אחרת שציונו האל לשבות בה כר קשר אחד להם. ובמצוה שכו, שמיטת קרקעות כ' שורש מצוה זו כר כתוב בס' אם כסף תלוה מצוה פד וקחנו משם⁶⁰.

55 להעיר ממשנת כמ"ם (לקו"ש ח"א ע' 216. ועוד) בס"י הירושלמי (הובא בתודיה אמונת שבת לא, א) שמאמין בחיי העולמים וזרע.

דער תוכן פון די דריי ענינים הנ"ל
[שביתת האדם, שביתת הארץ און
דאס וואס פירות שביעית זיינען הפקר
לכל — וואס דריקן אויס די „בעלות“
של הקב"ה אויפן אדם, ארץ (וחוקי
הטבע) און נכסי האדם]

איז דער (חלק ה) תוכן פון די פרשיות
וועלכע מען לייענט בהקהל: פרשת
שמע"י, והי' אם שמוע, און „עשר
תעשר“, כי תכלה לעשר:

אין פרשת שמע רעדט זיך וועגן דער
עבודה רוחנית פון א אידן — קבלת עול
מלכות שמיים⁵⁸, לימוד התורה, קיום
המצוות (תפלין ומזוזה), וואס דאס איז
בהתאם צום ערשטן ענין הנ"ל אין
שמיטה — שביתת האדם, כדי ער זאל
קענען זיין פנוי אויף צו אפגעבן זיך מיט
ענינים רוחניים, כנ"ל.

אין פרשת והי' אם שמוע רעדט זיך
ווי דורך „שמוע תשמעו גו'“ איז —
ונתתי מטר ארצכם בעתו גו' ואספת
דגנך גו' (און אויב חי' וסרתם גו', איז
— „ולא יהי' גו' והאדמה לא תתן גו'“).
דאס איז מדגיש ווי דער אויבערשטער
איז דער בעל הבית אויף חוקי הטבע,
און דערפאר איז די גשמיות פון א אידן,
ואספת דגנך גו', אפהענגיק (ניט אין
חרישה וזריעה של האדם, נאָר) אין
„שמוע תשמעו אל מצותי“, אין אויס-

אים, האָט דאָך דער אויבערשטער
אפגעגעבן די תבואה לרשותו.

אמת טאָקע, אַז וויבאַלד „אני (לא"י)
נבראתי (אלא"י) לשמש את קוניי, און
דעריבער איז קלאָר, אַז אויך אַלץ וואָס
אַ איד פאַרמאַגט דאַרף אויסגענוצט
ווערן „לשמש את קוניי“ (דורך נוצן עס
אין עניני קדושה, אַדער „כל מעשיך)
לשם שמים כניל) — אַעפֿיכ איז פאַרט
דאָ אַז אַרט פאַר אַ הרגש, אַז די נכסים
באַלאַנגען צו אים, נאָר ער איז מחליט
און נוצט זיי בהתאם צום רצון השם.

לערנט דער דריטער ענין פון
שביעית, אַז אַ איד האָט ניט קיין
(אייגענע) בעלות אויף זיינע נכסים —
און דאָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס
איין מאָל אין זיבן יאָר זאָגט אַן תורה, אַז
אַלע פירות וועלכע זיינען אויסגע-
וואַקסן ביי אים אין פעלד, זיינען הפקר
לכל"י:

דאָס דערמאָנט, אַז אויך אין די שש
שנים ווען ער מעג האַלטן די פירות
פאַר זיך, איז עס ניט ווייל זיי געהערן
אים (צו טאָן מיט זיי וואָס ער וויל), נאָר
זיי זיינען דעם אויבערשטנס נכסים
וועלכע זיינען אים געגעבן געוואָרן
(בפקדו.?). אַז ער זאַל זיין דעם
אויבערשטנס שליח צו דורכפירן מיט
זיי דאָס וואָס דער אויבערשטער וויל.

יא. עפ"ז וועט מען פארשטיין די
שייכות פון מצות הקהל אויך צו פרטי
מצות שמיטה⁵⁷ —

שהתחל הסדר דעבודת אדמה כו'. וראה לקו"ש
חט"ז ע' 176 ואילך.

58) אלא שקורא „מתחילת אלה הדברים“ —
דברי תוכחה שהוא כעין הקדמה כללית שיוקבע
בלבם תוכן הפרשיות שקורא לאחי'. ולהעיר
שלדעת רבי (תוספתא סוטה פ"ו, ט) לא הי' צריך
להתחיל מראש הסדר אלא שמע והי' אם שמוע עשר
תעשר וכי תכלה לעשר ופרשת המלך עד שגומר את
כולה.
59) פרשי' סוטה שם.

56) כ"ה ביל"ש ירמ"י רמז רעו.

57) וי"ל שזהו גם טעם נוסף ע"ז שמצות הקהל
נאמרה בסוף זמן היותם במדבר ולפני כניסתם לא"י,
כי החילוק דשנת השמיטה (שבת לה') להשש שנים
שלאחרי', הוא בדוגמת החילוק בין מצב בניי במדבר
שהי' להם לחם מן השמים בלי שום עבודה ויגיעה
(ולא הי' מקום לטעות הנ"ל), למצב בניי בא"י



אויבערשטן), ווי דער צ'צ איז דאָס מבאר באַרוכה.⁶⁰

יב. דאָס איז אויך דער ביאור פנימי וואָס דער דין פון „עדיין שביעית נוהגת בה" (אין שנה שמינית) איז דוקא אין דעם „קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית“:

די הכרה (וואָס מ'נעמט אַרויס פון שביתת הארץ) אַז דער אויבערשטער איז בעה"ב אויף ארץ (וחוקי הטבע), איז סיי ווי דאָ אין „שנה השמינית“, ווייל מ'עסט נאָך (און דער חיות האוכל איז) פון דער תבואה וואָס איז געזייט געוואָרן בשנה הששית ווי דער פסוק זאָגט „וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית“ — מען זעט אין איר בגלוי ברכת השם (לויט טבע הארץ קען זי ניט זיין בשנה השמינית),

כדי אַז מ'זאָל אויך האָבן (אין דער שנה השמינית גופא) די הכרה, אַז דער אדם וכל אשר לו געהערט צום אויבערשטן, איז דאָ דער צווייטער ענין אין שנה השמינית, אַז „עדיין שביעית נוהגת בה בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית“ — אַז אויך אין שנה השמינית איז דער אדם ניט קיין בעה"ב אויף דעם קציר (וואָס איז פון זיין שדה), ובמילא איז ער מרגיש ומכיר ווי דאָס געהערט דעם אויבערשטן.

ובמילא, בשעת ס'איז דער זמן ווען עס פילט זיך אַ מעין פון תוכן ענין השמיטה, הן אין דעם וואָס מ'זעט אַז אויך דאָן שפייזט דער אויבערשטער דעם מענטשן, הן אין דעם וואָס דער מענטש פילט אַז ער איז ניט אַ מציאות

פאָלגן דעם אויבערשטן'ס רצון.⁶⁰

און די פרשיות „עשר תעשר“, „כי תכלה לעשר“ זיינען מדגיש, ווי די נכסים פון אַ אידן זיינען ביי אים ווי אַ פקדון פון דעם אויבערשטן⁶¹ און דער אדם איז אויף זיי ניט קיין בעה"ב; וואָס דאָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס אַ חלק פון זיינע נכסים מוז ער אַוועק-געבן (אַ צווייטן אידן)⁶² — „מתנות עניים“ און „הפרשת תרומות ומעשר-רות“; בדוגמא צו פירות שביעית וועלכע זיינען הפקר לכל.⁶³

און דערפאַר איז מען דערנאָך מסיים מיט דער קריאה פון פרשת המלך⁶⁴ (און אויך די קריאה פון אַלע פרשיות הנ"ל איז דורכן מלך) — ווייל די אמת'ע הכרה ווי דער אדם וכל אשר לו און די גאַנצע בריאה זיינען ניט קיין מציאות פאַר זיך, נאָר אַלץ געהערט צו דעם אויבערשטן, ווערט אויפגעטאָן דורך דעם מלך. וואָרום תפקידו העיקרי פונעם מלך איז צו ממשיך זיין צו (און — אין) אידן דעם ענין פון קבלת עול מלכות שמים און יראת ה', ביז צום הרגש פון אמת'ן ביטול (וואָס גיט ניט קיין אַרט פאַר אַ מציאות חוץ פון

60) כפרשי שם. והי אם שמוע קבלת עול מצות.

61) ראה ד"ה א"ר שמואל בר נחמני תריץ פ"ג. לקו"ש ח"ז ס"ע 229 ואילך. ושי"נ.

62) ראה חינוך מצוה סו: שנעשינו שלוחים לו לזכותינו.

63) ולכן לאח"ז דוקא קורא „ברכות וקללות קבלת בריתות של תורה“ (ל' רשי' סוטה שם), כי לאחרי שנקבע בדעת האדם שהוא וכל אשר לו שייך להקב"ה, אז מקבל התורה באופן של ברית, שנעשו דבר אחד.

64) ועפ"ז מובן הסדר לגירסת ופי' רשי' (סוטה שם) דקורא פרשת המלך לבסוף.

65) סהמ"צ מצות מינוי מלך. ועיי"ש פ"ג.

66) בהר כה, כב.





ביז אַז — ,ולמדו ליראה את ה'א כל
הימים אשר אתם חיים על האדמה'.

(משיחות שי"פ (נצבים) וילך תשל"ב
ותשמ, שמחת בית השואבה תשי"ג)

67 פרשתנו לא, יג. וראה לקו"ש ח"ט ע' 369.

פאַר זיך, ווייל אין זיין אייגענעם שדה
איז אים ניט דערלויבט געוואָרן צו פירן
זיך ווי אַ בעה"ב —

איז דעמאָלט די פּאַסיקע צייט אַז די
קריאת הפרשיות פון הקהל דורכן מלך
זאל האָבן אַ פּנימית'דיקע ווירקונג אויף
די ווייטערדיקע שש שנים,





וילך

שיחה ד, לקו"ש חי"מ

תקרא' ל' יחיד — דער צו וועמען מען זאגט גלייך נאָכדעם, הקהל' ל' יחיד — א יחיד וועלכער קען צוזאמען קלייבן, את העם' איז דאָס דער מלך — המלך הי' קורא', און ב) את התורה הזאת' מיינט, את התורה הזאת' לאמר הי' אלקיננו גוי' — מתחלת אלה הדברים':

אָבער דער המשך פון רש"י, על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה' — די דינים האָבן לכאורה קיין שייכות ניט צום פירוש אין פסוק.

ב. לכאורה קען מען זאָגן, אַז בנדוד' וויל רש"י מוֹדִיע זיין ווי עס איז פאַר-געקומען די מצות הקהל, היות אַז דאָס איז געווען נאָר בזמן הבית, און אַ בן חמש ווייס ניט ווי אַזוי דאָס איז געווען, און דערצו איז בזמן הבית גופא, איז דאָס ניט געווען קיין דבר הרגיל, נאָר איין מאָל אין זיבן יאָר, דעריבער זאָגט רש"י, כדאי' במס' סוטה' — אַז די פרטים פון מצות הקהל (וואָס רש"י זאָגט ניט) זיינען דאָ (און אויב מען וויל קען מען זיי לערנען) אין מס' סוטה.

דער פירוש איז אָבער ניט אויסגע-האַלטן, ווייל: א) קיום מצות הקהל איז אַ סך איינפאַכער ווי אַ סך אַנדערע מצות וואָס זיינען געטאָן געוואָרן אין ביהמ"ק, אָנהייבענדיק מיט הקרבת הקרבנות וכיו"ב.

ב) לויט דעם האָט רש"י זיך גע-דאַרפט אָפּשטעלן ביי די ווערטער כדאי' במס' סוטה — פאַרוואָס ברענגט ער פון דאָרט די פרטים, על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה'.

ג) רש"י האָט געדאַרפט זאָגן, כדאי' במס' סוטה' בתחלת פירושו אָדער

א. בנוגע צו מצות הקהל שטייט אין דער משנה (און אין גמרא')¹ כמה פרטים, רש"י אָבער בפרשתנו זאָגט נאָר פרטים אחדים בענין זה, וואָס פון דעם קען מען וויסען וועלכע פרטים זיינען מוכרח ביי הקהל לפי פשוטו של מקרא.

רש"י שטעלט זיך אויף די ווערטער: תקרא את התורה הזאת' און איז מפרש: המלך הי' קורא מתחלת אלה הדברים כדאי' במס' סוטה על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה'.

די פרטים וואָס רש"י זאָגט שטייען אין דער משנה אין מס' סוטה, אָבער אין דער משנה שטייען נאָך כמה פרטים וואָס רש"י ברענגט ניט אַראָפּ [ווי אַזוי מען האָט געגעבן די ספר תורה צום מלך; וועלכע פרשיות בפרט ער האָט געלייענט; די ברכות וואָס דער מלך האָט געזאָגט נאָך דער קריאת התורה]. און דער טעם איז מובן בפשטות, ווייל ענינו של רש"י בפירושו עה"ת איז צו אָפּטייטשן פשוטו ש"מ, "ניט אַראָפּצו-ברענגען פרטי דינים פון מצות. איז ניט מובן פאַרוואָס ברענגט רש"י אַראָפּ אַט די פרטי דינים, דלכאורה א) פון וואָנעט איז דער הכרח אויף זיי בפש"מ, ב) זיי זיינען אויך ניט נוגע צו הבנת פשוטו של מקרא.

דער ערשטער חלק פון פירוש רש"י, המלך הי' קורא מתחלת אלה הדברים' — איז פאַרשטאַנדיק: דאָס איז דער אָפּ-טייטש פון די ווערטער וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן, ליהושע' און צו זקני ישראל: תקרא את התורה הזאת. א)

1) סוטה מא, א ואילך.

2) פרשתנו (וילך) לא, יא.

ווארענט רש"י אז דאָ מיינט, את התורה הזאת" (ניט די גאנצע תורה, נאר) בלויז פון משנה תורה.

די שאלה איז אָבער:

(א) פון וואָנען נעמט עס טאָקע רש"י בפשט'מ אז ס'מיינט נאר, מתחלת אלה הדברים" [מ'קען ניט זאָגן אז אויף דעם ברענגט ער, כדאי' במס' סוטה', מיינענדיק אז פון פשט'מ ווייס מען דאָס טאָקע ניט, נאר אזוי שטייט אין מס' סוטה, וואָרום דעמאָלט בלייבט די שאלה — פאָרוואָס זאל מען ע"ד הפשט ניט לערנען אז דאָס איז דאָס זעלבע ווי צוויי פסוקים פאָרדעם, די גאנצע תורה]?

(ב) וויבאלד דער לשון הכתוב איז, את התורה הזאת האָט רש"י געדאָרפט זאָגן, המלך ה' קורא משנה תורה⁹, אָדער ספר זה וכיו"ב, מתאים צום לשון הכתוב, התורה הזאת, ניט — פון וואָנען ער איז מתחיל¹⁰.

מ'קען ניט זאָגן אז רש"י שרייבט, מתחילת אלה הדברים" ווייל דאָס איז (מתאים מיט דער הלכה און דעם) לשון המשנה, וואָרום ענינו של רש"י איז (ניט צו מודיע זיין פרטי דינים, כנ"ל), נאר אָפטייטשן די ווערטער און דעם פשט אין פסוק.

ד. דעם ביאור בכל זה וועט מען פאָרשטיין בהקדים דיוק לשון רש"י

בסוף פירושו — ניט אַריינשטעלן דאָס באַמצע. וואָס פון פשטות לשון רש"י איז משמע, אָז דער ציון צו מס' סוטה באַצייט זיך נאר אויף דאָס געזאָגטע פאָר דעם, המלך ה' קורא מתחלת אלה הדברים" (אָבער ניט צו די ווייטער-דיקע פרטים, האָטש זיי שטייען אויך אין מס' סוטה).

ג. אויך בהתחלת פירושו דאָרף מען פאָרשטיין: דאָס וואָס, המלך ה' קורא' קען מען פאָרשטיין ווי רש"י נעמט דאָס אַרויס פון פשוטו של מקרא, כנ"ל; אָדער ווי מפרשים זאָגן:

אין דעם פריערדיקן פסוק שטייט, ויצו משה אותם — לשון רבים, און בהמשך לזה שטייט, תקרא (את התורה הזאת) — לשון יחיד. דאָרף מען זאָגן, אז דאָ האָט זיך משה געווענדעט צו איינעם המיוחד, און וויבאלד אז אין די פריערדיקע פסוקים ווערט דערמאָנט, ויקרא משה ליהושע, איז מסתבר אז ער האָט דאָס געזאָגט צו יהושע, וואָס איז געווען, ווי רש"י זאָגט מיט צוויי פסוקים פאָר דעם, דבר לדורי, א מלך.

אויך דער המשך, מתחלת אלה הדברים" איז מובן דער מקור, כנ"ל. ולהוסיף אז רש"י באַוואָרענט אויך: עס שטייט מיט צוויי פסוקים פריער' דער זעלבער לשון, ויכתוב משה את התורה הזאת, און דאָרטן מיינט עס (ווען ער האָט געענדדיקט) די גאנצע תורה, באַ-

9) בדבק טוב לפרש"י: ומדאמר הזאת משמע דווקא משנה תורה. וצ"ע דהרי נאמר לפניו. הזאת על כל התורה, כנ"ל (אבל ראה לקמן הערה 20). ולהעיר שבדפוס ב' וכי"ב כתיב רש"י לא נעתקה בהדיה חיבת, הזאת.
10) ראה לשון רש"י סוטה שם (במשנה ד"ה שנאמר) הובא לקמן בפנים. פרש"י ד"ה וחגיגה מגילה ה, א.
11) בדפוס ראשון דרש"י: מאלה הדברים מתחלת הספר.

3) ראה באר מים חיים. דבק טוב. משכיל לדוד.
וראה חזקוני עה"פ. עיון יעקב לע"י סוטה שם.
4) וראה תיב"ע עה"פ: תיקרון ית אורייתא.
5) לא, ז.
6) ובפרש"י לפני זה (נצבים כט, יב): מפרנס לפרנס ממה ליהושע.
7) לא, ט.
8) ראה פרש"י עה"פ. וראה רמב"ן וטור הארוך שם.

המלך ה' קורא כו'. לכאורה: ווי-באלד רש"י קומט ניט זאגן קיין דינים נאר מפרש זיין דעם פירוש הכתוב, האט ער געדארפט זאגן דעם טייטש, תקרא, המלך. דער לשון, המלך ה' קורא באווייזט אז אויך דערמיט קומט ער (ניט נאר אפטייטשן דעם פסוק נאר) דער-ציילן דעם דין (והבפועל) ווי אזוי עס איז פארגעקומען די מצוה פון הקהל.

איז דער ביאור בזה: פשוטו של מקרא איז פ' וילך, אז משה דערציילט אז בן מאה ועשרים שנה אנכי היום¹², און ער זאגט זיי אן ווי די הנהגה וועט זיין תיכף לאחרי מותו¹³, ווען זיי וועלן איבערגיין דעם ירדן, און דערנאך איז, ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו וגו' חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה גו' ואתה תנחילנה גו' און בהמשך לזה, ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים גו' און דאן קומט דער אַנזאָג „ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים גו' בבוא כל ישראל גו' הקהל" —

איז בפשטות דער ציווי אַ המשך צו די פריערדיקע פסוקים¹⁴ — אַ אַנזאָג צו העם הזה צו די, הכהנים בני לוי וואָס זיי האָט ער געגעבן די תורה, און

איז בפשטות דער ציווי אַ המשך צו די פריערדיקע פסוקים¹⁵ — אַ אַנזאָג צו העם הזה צו די, הכהנים בני לוי וואָס זיי האָט ער געגעבן די תורה, און

15) להעיר מסוטה שם (סע"א) הוה אמינא נימנו מהשתא, ובפרש"י שם: משנת הארבעים והלאה.

16) ולהעיר מהל' דדעת אחרים כספרי שופטים (יז, יח) שהוצרך ללימוד, אין קורים ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. וראה בארוכה בבאור הרי"ם פערלא לסהמ"צ רס"ג פרשה י"ד, שלדעת הת"ק שם ועוד (ולהדיעות שלמדיו מפרשתנו) היו קורין כל התורה בהקהל, ע"ש בארוכה.

17) להעיר מלקח טוב כאן: ויצו משה אותם לאמר: להזהיר המצוה לדורות על פרשת המלך.

18) והכרחו לפרש כן גם בפש"מ י"ל שהוא מהתחלת הכתוב, בכבוא כל ישראל לראות את פני ה'א במקום אשר יבחר, והיינו שהחיוב הוא א) כאשר עולים לרגל, שהוא ב) במקום אשר יבחר — בביהמ"ק, וע"פ פש"מ, במקום אשר יבחר קאי על בית הבחירה בירושלים (פרש"י ראה יב, יא) — ראה פני דוד (להחיד"א) כאן. ואפי' את"ל שקאי גם על שילה (וראה רא"ם ועוד לפרש"י ראה שם, ה), וכמפורש בספרי (ראה טז, ב. תבוא כו, ב. וראה ספרי במקומות הנ"ל), דגם שילה הוא בכלל המקום אשר יבחר ה', וגם שם ה' העלי' לרגל (וראה רמב"ן ראה טז, ט. שם יב, ה. וראה הר המורי לרמב"ם הל' ביהמ"ח בתחלתו), הרי עכ"פ לא מצינו זה בהי"ד שנה שעמד המשכן בגלגל (שאז היו הנבמות מותרות — זבחים קיב, ב).

ואף שלא ידעו כמה שנים יעברו עד שילה ועמידת שילה וכו' — אבל ידעו (ובפש"מ) שיעבור זמן עד שילה ובין שילה לביהמ"ק, ובפרש"י לעיל (ראה יב, יא).

12) לא, ב.

13) שם, ג ואילך.

14) ועפ"ז יומתק שחיכה לומר להם מצוה וציווי ה' לסוף ארבעים שנה וביום מותו... אף ש"ל שלא ה' יכול לאומרו לפניו שהרי הציווי ה' לקרא משנה תורה שלא נגמרה (ובפרט — כתיבתה) עד יום מותו.

*) ובפרט לפי פ"י ה"ב ברש"י שם (לא, ב ד"ה אנכי) לצאת ולבוא בדברי תורה שנסתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה.

** ולהעיר שאף שע"ד ההלכה למדין מהכתוב שבפרשתנו (לא, יט). ועתה כתבו לכם את השירה הזאת — מצות כתיבת ס"ת (סהמ"צ להרמב"ם מ"ע י"ז. חינוך בסופו. ועוד) הרי פרש"י שם שזהו. האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו.

מען קען אבער פרעגן: אויך כמה פרשיות און פסוקים פון, אלה הדברים זיינען ניט נוגע (באופן ישר עכ"פ) צו ויראו את היא ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת?

דעריבער איז רש"י מדגיש, מתחלת אלה הדברים כדאי במס' סוטה" — ער האט אנגעהויבן פון אלה הדברים, און דערנאך געלייענט ווי געזאגט במס' סוטה, וואו עס זיינען אויסגעערעכנט וועלכע פרשיות אין אלה הדברים דער מלך האט געלייענט און וועלכע ער האט מדלג געווען.²⁵

ו. עס ווערט אבער די שאלה: ווי-באלד אז די כוונה איז למען ישמעו גו' איז ניט מובן: אידן, אריינגייענדיק לארץ, זיינען געווען מער פון שש מאות אלף יוצאי צבא, דערצו קומען צו די יונגערע פון עשרים וכו' והנשים, ועאכריכ — אין א"י יארן נאכדעם, ווי איז עס מעגלעך אז אלע אידן זאלן קענען הערן די דברי המלך?

און דאס וואס מ'געפינט כמה פעמים אין תורה אז משה האט גערעדט אל כל ישראל — א) שטייט אבער ניט אז ס'זיינען געווען דערביי אויך נשים וטף²⁶, ב) עס שטייט ניט אז אלע האבן

להיות, ויראו את היא ושמרו לעשות גו'. וראה אברבנאל כאן.

25) וזה שכתב רש"י במס' סוטה י"ל שבא לשלול המאמר כמו"ש בתוספתא סוטה (פ"ז, ט) ששם הובאה גם דעת רבי, לא הי' צריך להתחיל מראש הספר, שאינו מתאים בפשט'ם.

26) דבין ברי"ם ויקהל וכן ברי"ם קדושים ורי"ם דברים לא פרש"י שהי' גם (נשים ו) טף (וראה ראי"ם רי"ם קדושים).

ומ"ש בוח"ב (קצה, א), האנשים והנשים והטף, פ"י באור החמה שם: ורב אבא תירץ . . . דלא יליף מהתם אלא ס' רבוא אבל לא טף. וכן משמע ברמב"ן רי"ם ויקהל. ולהעיר מריש פ' נצבים. — וראה לקושי חכ"י ע' 269 ואילך.

יהושע ניט אלס מכניס את ישראל לארץ, נאר אלס מלך. ג) מ'האט גע-לייענט, מתחלת אלה הדברים" — ניט די גאנצע תורה (וואס משה האט גע-געבן אל הנהנים בני לוי).

ה. דער הכרח צו זאגן אז מ'האט ניט געלייענט די גאנצע תורה איז מובן בפשטות²⁷:

וויבאלד אז די כוונה איז געווען, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות גו'²⁸, איז דאך דא נוגע די פרשיות וואס זיינען מעורר ומזרז עס זאל זיין, ויראו את היא ושמרו לעשות גו'.

דעריבער זאגט רש"י, מתחלת אלה הדברים" — ניט, משנה תורה' וכיו"ב — ווייל אין די ווערטער, אלה הדברים' איז מודגש אז דאס זיינען דברי תוכחה²⁹ אשר דיבר משה צו מזרז זיין אידן³⁰ אויף קיום ושמירת המצות סמוך למיתתו. ועד"ז האט משה אנגעזאגט אז דער מלך (בדוגמת משה) מקץ יעדערע שבע שנים בדורות הבאים זאל לייענען אט די דברי תוכחה פאר אידן³¹.

19) דאין מובן כ"כ מה זה שייך לשתפועל קריאתו דוקא ליראה ולעשות גו'.

20) לפי מ"ש במשכיל לדוד בפרש"י (לא, ט) י"ל שגם פ"י, ויכתוב משה את התורה הזאת' הכוונה למשנה תורה (וראה ספורנו שם). ולפי' כ"ה גם פ"י הפשוט, בתקרא את התורה הזאת' שבפסוק זה — שבא בהמשך לפסוק הנ"ל. וראה פרש"י יהושע א, ח. 21) ולפי' י"ל שזה שהעתיק רש"י, תקרא את התורה הזאת' הכוונה לכל המשך הפרשה.

22) כפרש"י רי"ם דברים. וראה ש"ך עה"ת עה"פ כאן.

23) ראה פנעח רזא רי"ם דברים: וכן נראה לפרש כו'. ולהעיר מיהושע שם.

24) ויש להוסיף בזה שע"פ פשט'ם מכיון שהקהל צ"ל גם, הנשים והטף' אין מקום לקרות כל התורה כ"א רק הפרשיות המורוזות אותם על קיום התומצ', כי קריאת כל התורה תכביד כו' עליהם, הן בכמות (אריכות הזמן), ובעיקר שלא ילמדו מזה

זאגנדיק אז דאס איז געווען, על בימה, דארף רש"י גלייך באווארענען אז דאס איז געווען, של עץ שהיו עושין בעזרה — אראפגעמענדיק דערמיט די שאלות וואס ווערן מצד דעם וואס מ'האט שוין פריער געלערנט אין חומש: (א) וויבאלד עס שטייט אין פסוק אז, תקרא את התורה הזאת זאל זיין, בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך³², איז משמע אז דאס איז געווען דארט וואו עס איז געווען פני ה'א, בפנים — אינווייניג, א נס הכי גדול! און ווי קען מען ענדערן און בויען א בימה אין ביהמ"ק. זאגט רש"י בעזרה, ווי מען גע- פינט מערערע מאָלי³³, וירא כבוד ה' באם פתח אהל מועד.

(ב) מ'האט געלערנט וועגן דעם משכן, אז עניני המשכן פלעגן גענוצט ווערן בכל יום³⁴ (און פארשטאנדיק אז אזוי איז אויך — ביים בית המקדש). ווי קומט עס אז עס זאל שטיין א בימה אין מקדש צוליב נוצן זי איין מאָל אין זיבן יאָר? אויך וואלט עס מסתם געשטערט די עבודה הרגילה אין ביהמ"ק במשך כל הזמן³⁵.

דעריבער איז רש"י מוסיף, של עץ שהיו עושין³⁶ — דאס איז געווען א דבר ארעי, של עץ³⁶, וואס היו עושין — עס

געמוזט הערן אלע ווערטער מפי משה רבינו ובבת אחת²⁷.

משא"כ דא (א) וואו ער זאגט, הקהל את העם האנשים והנשים והטף (ב) און די מצוה איז, תקרא את התורה הזאת גוי באזניהם גוי²⁸ — ווי איז שייך אז אלע זאלן עס קענען הערן²⁹?

דעריבער מוז רש"י מוסיף זיין אז ער האט דאס געלייענט, על בימה³⁰ — א מקום גבוה, כדי אז אלע³¹ זאלן (זעהן עס³⁰ און) קענען הערן³¹.

27 ראה אה"ח שם: אמנם בשאר הזמנים הי' מתקבצים את שנדבה רוחו אותו. וראה בספר זכרון ר"פ קדושים: בשאר פרשיות התורה... לאו דוקא לכולם אלא לאוהבי דבר השם הרוצים ללמוד ולשמוע. ומוכיח מהקדמת הרמב"ם לסי'מ. ובגוי'א ר"פ קדושים: שכל התורה כו' לא היו מחוייבים שיבואו כל ישראל שאם לא הי' להם פנאי לא היו באים [וכראים שם ע"ד סדר משנה, דמשה שנה להם כתות כתות]. אבל ראה אור החיים ומשכיל לדוד שם בפ"י דבריו.

ולכאורה צ"ל כן לפרש"י בפשט"מ שהרי, וכי אפשר שיוכל לדבר עם ששים רבוא איש בפעם אחד? (לשון הכלי י"ר ר"פ דברים). ובספר זכרון ר"פ קדושים, דאלת"ה נס גדול הי' שיכיל את כולם אוהל משה.

בלקח טוב ר"פ דברים: מלמד שהי' מדבר וקולו הי' מהלך בכל מחנה ישראל. ועד"ז בפענח רוא שם (וראה ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה: ניתן כח בקולו של משה והי' קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך מ' יום). אבל הי' צריך להיות (עכ"פ) רמו ע"ז בפשט"מ. וראה לקמן הערה 29.

28 להעיר מלח"מ ברמב"ם ה"ל חגיגה פ"ג היז שמפרש, ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו — ש.הוא במקום רחוק ובמקום שאינו יכול לשמוע, ואינו ע"פ פשט"מ — באזניהם.

29 ולכא"ו בכל אופן היו צריכים לנס שכולם אנשים נשים וטף יוכלו ליכנס בעזרה. ראה אלשיך כאן. מאירי מגילה ה, א. אבל בפשט"מ לא נתבאר גודל העזרה ולכן לא הוכרח רש"י לפרש בזה.

30 שאז יכול (בקל יותר) לכוון לבו לקריאה זו (ראה הערה 28).

31 וכ"כ הרמב"ם (ה"ל חגיגה פ"ג ה"ד): כדי שישמעו קריאתו.

32 וי"ל בפשטות שזהו מקורו של רש"י שהי' בעזרה, ולא כדעת ראב"י בתוספתא שם (ח). בהר הבית. וראה קרית ספר לרמב"ם שם ובהערה 35.

33 קרח טז, יט. חקת כ, ו. ועוד.
34 לבד קדושים שמפורש בו: ואל יבוא בכל עת (אחרי טז, ב).

35 משא"כ באם הי' בהר הבית מקום רחב. אבל לאידך באם הי' בהר הבית אין מוכרח כ"כ לבימה שהרי לא הי' כל המקום במישור (דהחיל י"ב מעלות וכו' — מדות פ"ב מ"ג. רמב"ם ה"ל ביהב"ח רפ"ז).

36 עוד י"ל הטעם שמפרט, של עץ כדי לתרץ דמכיון ש.היו עושין אותה במיוחד להקהל, ואח"כ

ד.ה. דאָס איז איינער פון די חיובי המלך אז בזמן הקהל דארף ער ליינענען די פרשיות התורה פאר כל העם; אָדער דאָס איז אַ דין אין מצות הקהל, אַז די פרשיות דארפן דעמאָלט געלייענט ווערן דורכן מלך.

עדײַ קען מען קלערן בנוגע דער בימה וואָס מ'האָט דעמאָלט געמאַכט, צי איז דאָס צוליב דעם מלך, מצד כבודו (וכי"ב) דארף מען מאַכן פאַר אים אַ בימה ער זאָל אויף איר ליינענען; אָדער דאָס איז מצד די דיני ומצות פון הקהל.

ובפשטות איז דאָס תלוי (די ערשטע שאלה) פון וואָנען מ'לערנט אָפּ אַז דער מלך דארף ליינענען בתורה⁴¹: רש"י בפירושו למשנה⁴² זאָגט: „ואותה קריי' על יד מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה, ד.ה. מ'לערנט דאָס אָפּ פון אַ פסוק אין פרשת המלך⁴³, בפשטות, ווייל דאָס איז איינער פון די דיני וחיובי המלך⁴⁴. אויב אָבער מ'לערנט דאָס אָפּ פון דעם פסוק בפרשתנו, תקרא את התורה הזאת, כנ"ל, איז מובן⁴⁵ אַז דאָס איז איינער פון

איז געמאַכט געוואָרן דאָמאָלט אין יענעם זמן (יעדער זיבן יאָר).⁴⁶

ז. מענינים מופלאים ע"ד ההלכה וואָס מ'קען אַרויסנעמען פון דעם פרש"י:

אין דעם וואָס דער מלך ליינענט די פרשיות פון משנה תורה איז דאָ צוויי סברות⁴⁷ צי דאָס איז אַ דין אין מלך,

היו מסירים אותה הרי מפורש (ראה יב, ד). לא תעשו כן להי"א ופרש"י, אזהרה למוחק את השם ולנותן אבן מן המזבח או מן העזרה⁴⁸,

ולכן צריך לפרט, של עז' שעז' לא נאמר האיסור בכתוב. אף ש"ל שבלא"ה אין בו איסור, כיון שאין צ"ל קבוע בכנין. ויש לעיין אם כשנותנו אח"כ יש בזה משום נותן מן העזרה. וראה באר שבע לטוטה שם ד"ה עושינו לו בסופו. ואכ"מ.

37) ופשוט שע"פ פש"מ אין רש"י צריך לפרש איך בנו בימה של עץ בעזרה — אף שנאמר (שופטים טז, כא), לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה"א (וראה ספרי שם. ירושלמי מגילה פ"א ה"ד בטעם דחית הקהל כשחל בשבת. וראה רמב"ם וראב"ד ה"ל ביה"ב פ"א ה"ט. ה"ל ע"ז ספ"ז. ובכ"מ) —

כי בפש"מ פרש"י שם, אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית (וראה רמב"ן ורא"ם שם). ולהעיר שגם בפירושו לשי"ס משמע שס"ל שאין בזה משום, לא תטע גו"י שהרי בסוטה שם (רע"ב, ובמגילה שם) הביא הטעם (ע"ז דלא עבדינן הקהל בשבת ווי"ט) דירושלמי, מפני הבימה והביא רק התירוץ (ע"ז דונעבדה מאתמול) דחקא לה עזרה. ואכ"מ.

38) וכתב רש"י, בעזרה ויאונו מפרש (כבגמ' סוטה שם. יומא סט, ב). רמב"ם ה"ל חגיגה שם ה"ג (וד' שהי בעזרת נשים, כי בפש"מ אינו מוכרח [וגם בסוטה שם לא אמרו זה אלא מפני הקושי דאין ישיבה בעזרה כ"ו ורש"י לא הביא בפ"י עה"ת דאין ישיבה כ"ו וכאן אינו מזכיר שהמלך יושב]. ולהעיר מירושלמי סוטה פ"ז ה"ז שלדעת כמה (מפרשים ש)הי בעזרת ישראל. ראה מנחת קנאות סוטה שם. הר המורי' לרמב"ם ה"ל ביה"ב שם ה"ט. ובכ"מ. ואכ"מ.

39) לשון השליה במס' שבועות (קפא, א).

40) בהבא לקמן ראה גם ביאור הרי"פ פערלא לסה"צ רס"ג ח"א מ"ע טז. ח"ג פרשה י"ד. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הקהל. וש"נ. לקמן ע' 366 ואילך. וראה לקו"ש חל"ד ע' 188 ואילך והערה 20.

41) ונפק"מ להלכה אם קריאת המלך (וכו הבימה) מעכבת במצות הקהל — ראה הרי"פ פערלא שם. וראה מנ"ח שם. ועוד.

42) סוטה שם ד"ה שנאמר.

43) ועד"ז להדיעה שלמד"ן ממה ששינוי בספרי שם שלכך נאמר משנה תורה משום שעתידיה להשתנות, להשתנות שהמלך משנו בפרשת הקהל ראה מאירי לסנהדרין ספ"ב.

44) עד"ז כתב ברי"פ פערלא שם, אלא שמפרש שלכן נצטוו במצות כתיבת ס"ת (לעצמו) — משנה תורה.

45) אבל אין מוכרח לומר שתלוי אם מונין אותן לב' מצות (— ראה רי"פ פערלא שם), כי גם לדעת

46) לפ"ז צע"ק בתודיה כתב (סוטה שם) דהקשה לפ"י רש"י שם, יקראו בלא בימה (ביו"ט) מנ"ל דבימה מעכבת. וראה ט"ז או"ח סתרס"ז.



כבודו של מלך ווי ער זאגט, והוא יושב עלי חזן הכנסת נוטל ס'ת ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת. . לסגן כו' לכה"ג וכ"ג נותנה למלך (וואס, כולה משום כבודו דמלך"י) קורא יושב"ס כו" (ועד"ז בנוגע צו דער בימה שטייט דער לשון „עושין לוי' בימה של עז").

דעריבער לערנט רש"י בש"ס כדתניא בספרי בפרשת המלך"י — אז דאס איז א דין אין מצות מלך.

ח. מינה של תורה שבפרשי:

שוין גערעדט פיל מאל, אז התורה היא נצחית"י און כאטש די מצוה פון הקהל בגשמיות אין ביהמ"ק איז יעצט ניט שייך, איז זי אבער דא אין עבודה רוחנית"י אין דעם משכן ומקדש פרטי וואס איז בתוך כל אחד ואחד מישראל"י.

דער תוכן הענין פון הקהל ביי יעדער אידן איז דער קיבוץ והקהלה פון אלע זיינע כוחות הנפש און זיין מחשבה דיבור ומעשה"י, אריינברענגען און אריינשטעלן זיי אלע אין דעם ביהמ"ק הפנימי זיינעם —

- 49) סוטה שם ע"ב.
- 50) שג"ז משום כבודו — ראה גמ' שם.
- 51) ראה גם לשון רש"י במגילה שם. ולהעיר שבדפוס שני ובכו"כ כתב רש"י כאן „שעושין לו בעזרה".
- 52) ויומתק עפי' פרשי' סוטה שם וגירסתו במשנה שמפרט בקריאתו, פרשת המלך, ושקורא לבסוף, ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך"י (פרשי' שם), משא"כ להרמב"ם בפי"ה"מ שם. ובהל' חגיגה שם ה"ג (ועד"ז הוא בסמ"ג וחנינו) שאינו מפרט בקריאתו פרשת המלך בפ"ע. וכג"י המשנה בירושלמי. וראה שנויי נוסחאות במשניות. וראה תירו"ט ומלאכת שלמה במשנה שם.
- 53) תניא רפי"ז.
- 54) ביאור פרטי עניני הקהל ע"ד הקבלה — ראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רלט ואילך. רמה ואילך.
- 55) ראה גם מכתב כללי דעשי"ק ח"א אלול תשי"ב וש"נ (נדפס לקמן ע' 611 ואילך).
- 56) להעיר מלקו"ת תצא לו, א. לז, א.

די דינים אין מצות הקהל"י.

ועי'פ הנ"ל קומט אויס לכאורה, אז רש"י בפירושו עה"ת (לפי פש"מ) לערנט אז די ענינים זיינען חיובים און פרטי דינים אין מצות הקהל, וואס מ'לערנט אפ פון דעם פסוק אין פרשת הקהל, תקרא את התורה הזאת"י — סיי דאס וואס, המלך הי' קורא"י און סיי די עשיית הבימה, אז דאס איז כדי אלע אידן זאלן קענען הערן די פרשיות התורה, כנ"ל"י.

משא"כ בפירושו לש"ס, איז ער מפרש פשוטה של המשנה, און די משנה רופט דאס אז „פרשת המלך"י און אין כל המשך המשנה איז מודגש (כמה פעמים)

היראים (ס'י רפט, רצ ובהשלם רסו, תלג) ועוד שמנה מ"ע בפ"ע. צוה הקב"ה שיקרא המלך"י יל שמצותו הוא לא מצד חיובי המלך כ"א מדיני ומצות הקהל. וראה לשון היראים (רפט, רסו) ומנין שבמלך דבר הכתוב דכתוב כו' (וראה לשון הסמ"ג מ"ע רל). וראה חינוך מצוה תרי"ב.

46) ולכא"ר נפקים גם באיזה ספר תורה הי' קורא: ע"פ דרשת רש"י בסוטה (וכן לשאר הדרשות בספרי שם) משמע שקורא בהתורה שמונחת אצלו שמצוה עליו לכותבו (ראה בארוכה ברי"פ פערלא שם), משא"כ באם למדין מפסוק שבפרשתנו, תקרא את התורה הזאת"י שבא בהמשך להכ' לפני' ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה', יל שהי' קורא בהס'ת שבצורה כמי'ש רש"י בכ"ב יד, רע"ב (ועד"ז בשטמ"ק שם בשם הראב"ד). אבל ראה צפ"ע"נ פרשתנו לא, ט. וש"נ.

47) שייכות פרטים אלו להקהל היא — כי תוכנה הוא למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'א ושמרו לעשות גו"י. וזה נתוסף עי"ז ששומעין הקריאה מהמלך ורואים אותו כו' (כנ"ל הערה 30). וראה רמב"ם שם סה"ז: ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא כו'. וראה אברבנאל כאן: עוד בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם שהוא המלך כו' כדי שישמעו ויתפעלו לכותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא כו'.

48) להעיר מתירו"ט במשנה שם: והא דקרי לה פרשת המלך ולא כן בשל כה"ג.

כארי⁶², אויך מצד דעם קען בא אים זיין די הגבהה והתנשאות אויפן יצה"ר, דער "ירגיו אדם יציט על יצה"ר"⁶³.

און די הגבהה והתנשאות אין דעם קב"ע פועל'ט אז די קריאה פון „המלך הי' קורא“, זאל „דערהערט“ ווערן, ביז עס זאל האבן א קיום און פעולה אין אלע כחות הנפש ומחדו"מ במשך כל השנה כולה.

דערביי מוז מען אבער באווארענען, אז עס דארף זיין א) של עץ ב) שהיו עושין בעזרה:

די תנועה של „בימה“, הגבהה והתנשאות, זאל נאר זיין באופן עראי של עץ, און נוצן דאס נאר אין ענינים של קדושה „בעזרה“ (בשעת ער דארף טאן די עבודה פון „הקהל“, קיבוץ כל הכחות וכו'). בשעת אבער ער געפינט זיך ניט בעזרה, ניט אין א מעמד ומצב נעלה פון קדושה און עבודת ה', קען פון דעם ארויסקומען א תנועה פון התנשאות היפך הכוונה⁶⁴.

ובפרט שטייענדיק אין די טעג פון הכנה צו שנת הקהל, גיט מען יעדן אידן די כחות אויף קענען דורכפירן דעם ענין פון הקהל אין זיין מקדש הפרטי, און דורך דעם איז מען זוכה צו מקיים זיין מצות הקהל כפשוטו אין דעם ביהמ"ק השלישי און מ'זועט הערן די קריאה בתורה פון מלך המשיח בשנת הקהל הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה.

(משיחת ש"פ וילך תשל"ה)

62) טושיע אויך בתחלתו. וארי — מלך שבחיות (חגיגה יג, ב).

63) ברכות ה, רע"א. ראה תניא פכ"ט (לג, א). לקו"ת שם.

64) ראה שו"ע אדה"ו אויך מהד"ק ס"א ס"ג (וראה ב"י שם): שלא יקנה קנין נפשו להיות עז פנים אפילו שלא במקום עבודתו ית'.

און דאס דארף זיין — „המלך הי' קורא“ — די קריאה והמשכה צו אלע כחות הנפש איז ע"י „המלך“, וואס ככחות הנפש איז דאס דער ביטול וקב"ע מלכות שמים וואס איז דא בא יעדן אידן.

(ע"ד ווי דער צ"צ⁶⁵ איז מבאר⁶⁶ במלך כפשוטו — אז דער מלך איז ממשיך דעם ענין פון קב"ע און יראת ה' צו אלע אידן)⁶⁰.

און אויף דעם זאגט מען אז „המלך הי' קורא“ איז נוגע אין דין ומצות הקהל: דער „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'“ איז דוקא דאן ווען עס קומט מצד קב"ע. בשעת אבער עס קומט מצד זיין תענוג און געשמאק, קען זיך אין דעם אריינמישן א הרגש ותנועה פון זיין מציאות, פעלט דעמאלט אין דער שלימות המכוון פון „ויראו את ה'“.

ט. צו דעם קומט דער המשך, אז די קב"ע ויראה דארף זיין באופן של „בימה“. אויב דאס איז מצד דער קב"ע ויראה אליין קען עס פועל'ן אויף אים א תנועה פון ביטול כאסקופה הנדרסת און ער וועט ניט קענען טאן די עבודה כראוי⁶¹. דארף דאס דעריבער זיין באופן של „בימה“, א תנועה פון תוקף, יתגבר

57) שבים כ"ט אלול (תקמ"ט) הוא יום הולדת שלו.

58) דרמיצ מצות מינוי מלך.

59) ראה רמב"ם שם ה"ז: ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא"ל.

60) להעיר שהתחלת קריאת המלך „וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע ושמע והי אם שמוע" (משנה סוטה שם) — שמע קבלת מלכות שמים והי אם שמוע קבלת עול מצות (פרש"י במשנה שם). וראה לקו"ש חכ"ד ע' 106.

61) ראה טור ושו"ע (ודאדה"ו ובמהד"ת) אויך בתחלתו. ראה תרי"א צא, ב. קיט, ג ואילך. לקו"ת במדבר טו, ג. ובכ"מ. וראה לקו"ש חט"ז ע' 255 ואילך.

וזאת הברכה

שיחה ב, לקו"ש ח"ט

דָּאָרף מען פֿאַרשטייַן: וואָס איז די שייכות (ברמז עכ"פ) פון פרשת "וזאת הברכה" צום ענין פון שמיני עצרת?

ב. וועגן די קרבנות פון סוכות און שמע"צ זאָגט די גמרא, אָז די שבעים פרים וואָס מען איז מקריב בסוכות זיינען "כנגד שבעים אומות" און דער "פר יחיד" וואָס מען איז מקריב בשמע"צ איז "כנגד אומה יחידה".

דאָס הייסט, אָז דער ענין פון שמע"צ איז, וואָס אין אים ווערט אויסגעדריקט און אַנטפלעקט ווי אידן זיינען אויסגעטיילט לגמרי פון אַלע פעלקער — "אומה יחידה".

א. עס שטייט אין רמב"ם: (גע' נומען פון משנה און גמרא), אָז אין יעדן יו"ט לייענט מען "בענין המודע", וואָרום "משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו".

און בהמשך צו דעם דין זאָגט ער ווייטער "ומה הן קורין", און ער רעכנט אויס וועלכע פרשה מען לייַענט בכל יו"ט. און ביים אויסרעכענען די קריאות פון סוכות, זאָגט ער: "וביום טוב אחרון קורין כל הבכור... ולמחר: קורין וזאת הברכה".

איז דערפון פֿאַרשטאַנדיק, אָז דאָס וואָס מען לייענט "וזאת הברכה" ביו"ט שני פון שמע"צ, איז עס

[ניט בלויז בכדי צו פֿאַרבינדן "סוף כל המועדות" מיט "ברכת משה רבינו שבירך את ישראל", צי "בכדי לסמוך שמחת התורה שזכו לסיימה לשמחת החג", אָדער "כדי לסמוך ברכת ה' מלך (שלמה) לברכת משה" (וואָס דאָס זיינען זייטיקע טעמים), נאָר] ווייל די פרשה איז "בענין המועד".

ברכה" שייכת "לענין המועד" יותר מכל הבכור. ומה שבחז"ל קוראין וזאת הברכה ביו"ט שני הוא לפי ששייכת (בעיקר) לשמחת תורה — ראה לקמן הערה 10.

(8) סוכה נה, ב.
(9) ואף שה"פר אחו" דשמיני עצרת בא לאחר הקרבת הע' פרים דסוכות — הרי הענין דשמע"צ, מה ש"יהיו לך לבדן ואין לזרים אתך" (ראה סד"ה ביום השמע"צ תש"י), הוא בבחי' עצם הנשמה כמו שמ"י חדת בעצמותו ית', שאין בחי' הביורדים (הקרבת ע' פרים כנגד ע' אומות) יכולה להגיע לשם, אלא שגילוי בחי' זו הוא לאחר קדימת הביורדים. וראה אוה"ת שמ"ע"צ (ע' איתתו) שגם "התעלות נה"א לשרשה (שלמעלה מתהו, שרש נה"ב) הוא דוקא ע"י בירור נה"ב".

ועפ"י יומתק לשון הגמרא (סוכה שם) "פר יחיד... אומה יחידה" [אף שבכתוב (פנחס כט, לו) נאמר פר אחד] — בכדי להדגיש שהפר שמקריבין בשמע"צ כנגד ישראל, אף שבא דוקא לאחר הקרבת הע' פרים שכנגד הע' אומות, הוא נבדל מהם — יחיד. וי"ל שזהו ג"כ מ"ש רש"י (סוכה שם) "אין לי הנ"י וקורת רוח בשל אלו אלא

- 1) ה' תפלה פ"ג ה"ח ואילך.
- 2) מגילה לא, א.
- 3) ראה לקמן הערה 10.
- 4) ר"ן מגילה פ' בני העיר (הובא בתירו"ט שם).
- 5) מחזור חיסרי טשפ"ה.
- 6) מח"י שם. אבודרהם סדר הפלת סוכות ופירושה ד"ה ליל תשיעי.
- 7) בברכי יוסף לאו"ח סוף סימן תרסח (בשירי ברכה), ש"וזאת הברכה לא שייכא לרגל כלל" עיי"ש. (וראה גם מח"י שם: "וקריית ענין החג הקדמונה כבר מיום ראשון של שמע"צ לפי שהיא עיקר", אבל ממה שגם בארץ ישראל קוראין ב' שמע"צ "וזאת הברכה" — ודלא כבכל יו"ט, שקוראין בא"י הקריאה דיו"ט ראשון — יש לומר (בפנימיות הענינים), ש"וזאת ה'

דער לשון אין גמרא יי, שהחזירה על כל אומה ולשון – און זיי האָבן ניט גע- וואַלט מקבל זיין די תורה, און בלויז אידן זיינען די „אומה יחידה“ וואָס האָבן מקבל געווען די תורה י.

אַבער דער ביאור איז ניט מספיק: די הברלה צווישן אידן מיט אומה'ע וואָס האָט זיך אויפגעטאָן בשעת מ"ת, איז דאָך שייך צו שבועות מער ווי צו שמע"צ – קען מען דאָך במילא ניט זאָגן, אַז „הוי' מסיני בא וגו'“ איז דער „ענין המועד“ פון שמע"צ.

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס אין סיום וחזותם הסדרה – וואָס הכל הולך אחר החיתום י – דער- ציילט די תורה כמה מעלות טובות און שבחים אויף משה רבינו, און דער פסוק איז מסיים „אשר עשה משה לעיני כל ישראל“, וואָס דאָס גייט אויף שבירת הלוחות י.

ווערט באַלד שווער: שבירת ה- לחות איז דאָך אַן ענין בלתי רצוי (בין אַז ביים וועלן מפליא זיין דעם היפך הטוב וואָס איז במיתת צדיקים זאָגט מען אַז דאָס איז קשה כיום

ועפ"י האָט מען געקענט מבאר זיין די שייכות פון „וזאת הברכה“ צו שמע"צ י – ווייל אויך אין תחלת וראש הסדרה (נאָך דער הקדמה (פון ערשטן פסוק) „וזאת הברכה אשר ברך משה גו' לפני מותו“) ווערט דער- ציילט, אַז דער אויבערשטער האָט כביכול אָנגעבאָטן די תורה צו די בני שעיר ובני ישמעאל י – וואָס זיי זיינען דער כלל פון אַלע שבעים אומות י, ווי

בש"ך – אף שבכל הקרבנות „נחיר לפני שאמרתי ונעשה רצוני“ – כי נבחינת שרש האמיתי של נש", מכיון שאין שם שום מציאות כ"א ע"ד משי"כ בחי"ג (לב, א) „לא אשתכחי במלכא אלא ישראל בלחודוהי“, הנחיר שמעבודת הביורים אינו מגיע לשם. (10) לעיל ע' 226 ואל"ך מבואר, שהשייכות ד„וזאת הברכה“ ליום שמח"ת היא (לא מצד זה שהוא יו"ט שני דשמע"צ, כי אם) מצד הענין ד„שמחת תורה“ שבו, במה שהוא נבדל משמע"צ.

ועפ"י מבואר שם דיוק לשון הרמב"ם (המובא לעיל בפנים), ולמחר קורין וזאת הברכה – ולא „ובתשיעי“ (כמו „ובשמיר גוי' גבי יו"ט שני דשש"פ) – כי הענין ד„שמחת תורה“ בא לאחר שמע"צ, „למחר“, אבל: א) מזה גופא שקבעו שמח"ת ביום שהוא גם יו"ט שני דשמע"צ ועד שבארין ישראל שני העינים (שמע"צ ושמח"ת) הם באותו היום, מוכח שהענין ד„שמח"ת“ שייך להענין ד„שמע"צ“, כמבואר לעיל שם הערה 12 – בשוה"ג.

ב) „וזאת הברכה“ שייכת גם להענין דשמע"צ (כדמוכח מהטעם (המובא לעיל ב' פנים), כדו' לסמוך ברכת המלך כו"). ולהעיר מפיה"מ להרמב"ם (מגילה פ"ג מ"ה) „וב' תשיעי קורין וזאת הברכה“. וי"ל שגם בסור ושועי סתרי"ט, הלשון „תשיעי“ קאי גם א„וקורין“ (ודלא כדלעיל ע' 228 הערה 23). וראה לקמן הערה 46.

11) ספרי ורש"י פרשתנו לג, ב. זח"ג קצב, ב.

12) אומה'ת פרשתנו ע' איתתם. שה"מ תרכ"ו ע' שעת. ובוזה מבאר שם מה ש' „חשיב ב' שרים אלו הגם כי הקב"ה החזיר . . . על כל אומה ולשון“.

13) ע"ז ב, ב.

14) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1309, שע"י ש- החזירה על כל אומה ולשון וככו' נתנה לישראל דוקא, נתגלה בחירת הקב"ה בישראל, בחירה הפשוט שמצד עצמותו ית'. עיי"ש.

ועפ"י תומתק יותר השייכות של התחלת פ' וזאת הברכה לשמע"צ – כי כמו שבי שמע"צ, אף שבא לאחר הקרבת העי' פרים (שכנגד כל ע' אומות), נתגלה אח"כ הענין ד„אומה יחידה“ (ראה לעיל הערה 9) – כן הוא גם במה שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון (התחלת פ' וזאת ה' ברכה) שע"י נתגלה בחירת עצמותו ית' בישראל, שאין לאומה'ע שייכות שם כלל.

15) ברכות יב, א.

16) ספרי ורש"י ס"פ ברכה.



שנשתברו בו הלחות¹⁷). היינט פאָר וואָס רעכנט מען דאָס צווישן די מעלות און שבחים פון משה'ן? — באַוואַרנט עס רש"י און איז מוסיף „והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנא" מר¹⁸ אשר שברת יישר כחך ששברת".

ס'איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: משה האָט צעבראַכן די לחות מצד דעם וואָס ער האָט געמאַכט אַ ק"ו „ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה¹⁹ וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה"²⁰. קומט דאָך אויס. אַז דער שבח פון משה'ן ביים צעברעכן די לחות באַשטייט אין דעם וואָס ער האָט זיך אַנגענומען דעם כבוד פון תורה (וואָס ער האָט זי ניט געוואַלט געבן צו „מומרים"), אָבער בנוגע צו אידן — האָט ער מיט זיין צעברעכן די לחות לכאורה אַרויס־געוויזן זייער היפך המעלה וכו'.

איז ווי קומט עס אַז דער סיום וחותם פון פ' „חאת הברכה" — וואָס ענינה איז „אשר ברך משה גו' את בני ישראל" (און אַלס הקדמה דערצו האָט משה דערמאָנט זכותן של ישׁ־ראל²¹ וואָס זיי זיינען געווען די איינ־ציקע צו מקבל זיין די תורה) — איז מיט אַן ענין פון היפך מעלתן של ישראל, ובפרט מיטן ענין פון שבירת הלחות וואָס איז געקומען בסיבת דעם וואָס אידן זיינען דאָן געווען „מומרים" און ניט ראוי צו תורה?

נוסף להנ"ל (די תמי' — וואָס פאָר

אַן אָרט האָט שבירת הלחות אין „חאת הברכה"), איז אויך ניט פאַר־שטאַנדיק, וואָס „לעיני כל ישראל" איז דער סיום וחותם פון גאַנץ תורה שבכתב, דלכאורה: דער ענין פון תורה איז דאָך „דבר אל בני ישראל"²² וואָס דאָס באַווייזט אויך אַז קדמו אפילו לתורה²³, איז ווי קומט עס²⁴ אַז תורה זאָל מסיים זיין מיט אַן ענין פון: 1) היפך שבחן של ישראל, 2) צוברעכן די לחות פון „דבר ה' אל כל קהלכם"?

מוז מען דעריבער זאָגן²⁵, אַז די מעלה פון משה'ן אין שבירת הלחות — וואָס מצד דער מעלה האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו אים „יישר כחך ששברת" — איז אַ מעלה אויך בנוגע אידן, כדלקמן.

ד. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס דער יישר כח פאַרן צעברעכן די לחות, האָט דער אויבערשטער געגעבן משה'ן (ניט אין זעלבן טאָג, אָדער אויף מאַרגן — גלייך ווי משה

22) ראה ב"ר פ"א, ד: אילולי שצפה הקב"ה ש... ישראל עתידין לקבל את התורה לא ה' כתוב צו את בני כו'.
23) ב"ר שב. וראה גם תנרבי"ר פ"ד.
24) נוסף להתמי' — שצריך לסיים בטוב. ויש לומר, שמטעם זה מוסיף רש"י (לפי הנוסח שבדפוס ראשון) [אחרי התיבות „יישר כחך ששברת"] „אשריך...". * — אף שלפירוש התיבות „לעיני כל ישראל" ה' מספיק שיסיים ב„יישר כחך ששברת" — בכדי לסיים בטוב.

24) וראה לקרש חלק לד ברכה (תשמ"ח).

* בהצילום שמדפוס ראשון מטושטש. וצ"ח בירור.
ובכמה כת"י רש"י שחתי' (וגירסא זו הונאה גם בהוצאת ברלינר מהדורא א'): אשרי תלמיד שרבו מודה לו.

17) רש"י עקב יו"ה, ו.
18) תשא לה, א. עקב יו"ה, ב.
19) בא יב, מג.
20) שבת פז, א. ורש"י תשא לב, יט.
21) ראה רש"י ריש פרשתנו.

אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה.²⁸ אן דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט געמאַכט אָן דער יצה"ר זאָל קענען שולט זיין אויף אידן אין איינריידן זיי צו מאַכן דעם עגל, איז עס צוליב דעם עילוי וואָס איז צוגעקומען²⁹ אין תשובה (ביטול החטא – ביו אָן דער מענש ווערט במעלה יותר³⁰ ווי פאַרן חטא), וואָס איז אַרויסגעקומען דורך דעם.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק אויך ב' נוגע שבירת הלוחות – דער מסובב פון חטא העגל – אָן דער טעם דער פון (בפנימיות) איז, בכדי אָן דורכ- דעם זאָל צוקומען אָן עילוי – אָן עילוי אין (תורה) די לוחות (היפך השבירה – ביו נאָך העכער פון די לוחות אשר שברת). די לוחות שניות, וואָס זיי זיינען "כפלים לתושי" לגבי די לוחות ראשונות³¹.

[ויש לומר, אָן אויך די כוונה פון משה רבינו ביים צעברעכן די לוחות, מאַכנדיק דעם קיו אָן וויבאַלד "ישראל מומרים" קען מען זיי ניט געבן די תורה, איז געווען (ניט בלויז צוליב פאַרהיטן דעם כבוד התורה, נאָר אויך)

28) כי ענין התשובה בכלל – הורה כבר אדה"ר זכ"ל (מדרש תהלים צב, ב. וראה גם ב"ר פפ"ד, יט – כנוע לראובן).
29) וכמחז"ל במקום שבעלי תשובה עומדין אפילו צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד – כדעת ר' אבהו ברכות לה, ב (ראה סה"מ תשי"ט ע' 183 בהערה. לקריש ח"ד ע' 361).

ולהעיר, שמהלשון "אין יכולים לעמוד" – ולא "אינם עומדין" (כבברכות שם) – משמע שהמקום שבע"ת עומדין הוא למעלה אפילו מבחי"ה "יכולת" [שנעלה מבחי"ה כח"ה] (ראה ד"ה מן המיצר תש"ס פ"ד. ובכ"מ) { דצדיקים.
30) שמו"ר רפמ"ו.

איז צוריק אַרויף אויפן באַרג, נאָר) מיט פערציג טעג נאָך דער שבירת הלוחות: בעת דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט "פסל לך גו", ערשט דאָן האָט ער אים געזאָגט "הלוחות הראשונים אשר שברת – יישר כחך ששברת". ולכאורה: פאַרוואָס האָט ער אים ניט געזאָגט גלייך "יישר כחך"?

נאָך מער פלא אין דעם: אויפן פסוק "אשר שברת"³² וואָס איז גע- זאָגט געוואָרן פערציג טעג נאָך שבי- רת הלוחות, כנ"ל, איז רש"י ניט מפרש "יישר כחך ששברת", נאָר אין סיום פרשת "חזאת הברכה" געזאָגט כמעט פערציג יאָר שפעטער – דאָרט ערשט טייטשט רש"י אָפ אָן "אשר שברת" (פון פאַר פערציק יאָר) מיינט "יישר כחך ששברת".

און כאַטש אָן בפשטות איז דער טעם דערויף, ווייל די הוכחה אַווי צו מפרש זיין (ע"פ דרך הפשט) האָט רש"י ערשט ביי די ווערטער "לעיני כל ישראל"³³ – וויבאַלד אַבער אָן אַלע ענינים פון תורה זיינען בדיוק, איז דערפון גופא מובן, אָן דער "יישר כח" וואָס דער אויבערשטער האָט גע- געבן משה'ן בעת'ן זאָגן "פסל לך", איז ערשט נתגלה געוואָרן בשעת "ויעל משה גו אל הר נבו גו".

ה. איז דער ביאור אין דעם: בנוגע צום חטא העגל זאָגט די גמרא³⁴: "לא עשו ישראל את העגל

25) כפי תשא (לך, א) או עקב (יו"ד, ב) – ראה חזא"ג מהרש"א לב"ב יד, א ד"ה אשר שברת.

26) כי מכיון ש"לעיני כל ישראל – שנשאו לבו לשבור הלוחות כו" מונה ה' כתוב גבי המעלות והשבחים של משה, לכן הוכרח רש"י להוסיף "והסכימה כו".
27) ע"ז ה' ב' פירש"י שם.

איצטער, ווען מ'זעט ווי שבירת הלוחות האט געבראכט דערצו אן „אומה ולשון שולטת בהם“, איז דער טאג פון שבירת הלוחות א יום תענית³¹. משא"כ לע"ל, וואס דעמאלט וועט נתגלה ווערן בשלימות די מעלה פון דער תשובה פון אידן אף חטא העגל, וואס די תשובה האט זיך אָנגעהייבן דורך „ואשברם לעיניכם“ (ועד"ו) — אויך די מעלה פון די לחות שניות³²). דאָן וועט שבעה עשר בתמוז יום שבירת הלוחות — זיין א יום ששון ושמחה.

און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס „י"שר כחך ששברת“ שטייט ערשט ביי דעם ציווי אויף די לחות שניות, ביז אָן בגילוי, אין פשוטו של מקרא (עולם העשיה), קומט עס אַרויס ערשט בסיום פון „וזאת הברכה“, ווען דער אויבערשטער האָט באַוווּן צו משה רבינו „עד היום האחרון“³³ — ווייל דאָן דוקא ווערט נתגלה דער עילוי צו וועלכן אידן זיינען צוגעקומען דורך שבירת הלוחות.

ג. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון פ' „וזאת הברכה“. צום „ענין המועד“ פון שמיני עצרת:

עס שטייט אין חסידות³⁴, אָן דער

37) ומכיון כי ביום פקדי ופקדתי — לחטא העגל (סנהי קב, א) מובן ששלמות התשובה תהי' אך לעת"ל כשיבטל החטא לגמרי.

38) להעיר מדה ויתן לך תרס"ו ס"ע צב) [בנוגע להמעלה דחלמוד בבלי לגבי תלמוד ירושלמי, שהיא בנוגמת המעלה ש' בלוחות השניות לגבי לחות הראשונות (שם ע' צג)] ש"עיקר הגילוי מזה יהי לעתיד".

39) ספרי ורש"י פרשתנו לה, ב.

40) אוה"ת שמע"צ ע' איתשעט ואילך.

בכדי צו פועל'ן אויף אידן אָן זיי זאָלן תשובה טאָן³⁵.

וכמשל הבן³⁶ וואָס פירט זיך אויף ניט ווי ס'דאַרף צו זיין, ביז אָן „אביו דוחזו חוץ לביתו ואומר לו שאינו אביו“ — וואָס דורך דעם דוקא ווערט נתגלה דער אהבת הבן לאביו, ביז ער שרייט במר נפשו „שאינו רוצה ליפרד מאביו בשום אופן, ומכש"כ כשלא יקרא בשם אביו“.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דער דיוק „ואשברם לעיניכם“³⁷ — און ווי דער פסוק איז מדגיש אויך בסיום פרשתנו „לעיני כל ישראל“ — ווייל די מעלה און שבה פון משה'ן ביים צעברעכן די לחות איז באַשטאַנען אין דעם וואָס „נשאו לבו לשבור הלוחות לעיני ניהם“³⁸, וואָס זאָט האָט ביי זיי אַרויסגערופן זיי זאָלן תשובה טאָן.

וואָס דערמיט ווערט אויך מבואר ווי אַזוי דער יום צום שבעה עשר בתמוז, דער טאָג פון שבירת הלוחות³⁹, וועט נהפך ווערן לששון ולשמחה⁴⁰:

31) להעיר מתוספות שבת שם.

32) באוה"ת וארא ריש ע' קכג (לענין אחר).

33) עקב ט, יו.

34) רש"י ס"פ ברכה.

35) משנה העניית כו, סע"א. ואף ש'

תיקון התענית הוא בעיקר מצד הבקעת העיר [שלכן י"א שבתחילה תיקנו צום ה' רביעי בט' בו (טור או"ח סתקמ"ט)] — הרי מפשטות הענין משמע, שכל ה"חמשה דברים" שאירעו בי"ז בתמוז שייכים לה' תענית.

וכמו שמסיים בטור שם: להבקעת העיר ולצרות שהוכסלו בו, ועוד להעיר שמצד הענין ומגלגלין . . . חובה ליום חייב (תענית כט, א. ערכין יא, ב) הרי הקביעות שהיו יום חובה הייתה בשבירת הלוחות.

36) זכרי' ה, יט וכפ"י המצויד שם. וראה לקמן ע' 253 בהערה. לקר"ש ח"ח ע' 355 הערה 31. חט"ו ע' 414 ואילך.

דעם שרש הנשמה וואָס מחשבתן של ישראל (וואָס עלו במחשבה⁴³) איז קדמה לתורה⁴⁴ — איז העכער פון תורה. זיינען אידן משפיע אין תורה. און דאָס איז די שייכות פון התחלת וסיום הסדרה „וזאת הברכה“ צו שמחת תורה: אין „שמחת תורה“ זיינען פאַראַן צוויי (פירושים און) ענינים: (א) אידן פרייען זיך מיט תורה⁴⁵, און דורך דעם קומט מען צו צו אַ העכערע דרגא, (ב) אידן זיינען משמח די תורה⁴⁶.

און דאָס זיינען די צוויי ענינים וואָס מען לייענט בשמח⁴⁷: צום אַנדייב — „הוי מסיני בא גו“ אָז אידן זיינען מקבל די תורה און מקבל פון תורה און פרייען זיך מיט איר; און דערנאָך קומט מען צו צו דער העכערער דרגא — „לעיני כל ישׂראל“, אָז אידן זיינען העכער פון תורה, ביז אָז זיי זיינען משפיע שמחה אין תורה⁴⁸.

43 ב"ר פ"א, ד. מדרש תהלים צג, ב. וראה לקו"ת שה"ש יט, ב"ג המשך תרס"ו ד"ה וידבר גו' במדב"ס וד"ה אין עומדין (תרס"ו — ע' תפה), ועוד.

43* ב"ר שם, וראה לקו"ת שם, ד"ה וידבר גו' במדב"ס שם, ועוד.

44 כפשוטו הענין דשמח"ת, ששמחין . . . לגמרה של תורה" (רמ"א או"ח תרס"ט, וראה גם טור שם).

45 סה"מ תרצ"ט ע' 68, 72. ד"ה לה' בין ענין שמח"ת תשי"ה ותשי"ו (בתחלה וסוף), וראה גם זח"ג רנו, ריש ע"ב (הובא בהערה הבאה).

46 ויש לקשר שני ענינים אלו שבפי וזאת הברכה לשני הענינים — שמע"צ ושמח"ת (ראה לעיל הערה 10): שמע"צ הוא ככל הי"ט — מצד ציחי התורה, ובמילא הגילוי נשמע"צ מקבלים ישראל מה' תורה; משא"כ „שמחת תורה“ היא (לא מצד ציחי התורה, כי אם) הוספה — מנהג

טעם אויפן קובע זיין „שמחת תורה“ אין דעם טאָג פון שמע"צ — כאָטש לכאורה האָט שמחת תורה געדאַרפט זיין בשכרעות, זמן מתן תורה — איז מצד דעם וואָס די שמחה פון שמחת תורה איז אויף די לוחות שניות ש' ניתנו ביום הכפורים (וואָס זייער שמחה איז גרעסער ווי די שמחה פון די לוחות ראשונות), און שמע"צ איז דער „יום האחרון שאחר יוהכ"פ“⁴⁹.

קומט דאָך אויס, אָז „לעיני כל ישׂראל“ וואָס ברענגט אַרויס די מעלה פון די לוחות שניות, כנ"ל, איז דער זעלבער ענין ווי שמחת תורה.

אַבער אעפ"כ איז די התחלת ה' קריאה פון שמח"ת „וזאת הברכה גו'“ הוי' מסיני בא גו" וואָס רעדט וועגן די לוחות ראשונות — ווייל אויך דער ענין האָט אַ שייכות צו שמחת תורה, כדלקמן.

נ. דער ביאור אין דעם:

דער חילוק צווישן צדיקים (בח') לוחות ראשונות ודרגת בני' (אז) און בעלי תשובה (בח") לוחות שניות ודרגת בני' (אז) איז, אָז אַ צדיק איז ענינו (און מעלתו) וואָס ער פירט זיך ע"פ תורה, משא"כ אַ בעל תשובה, דערלאַנגט העכער פון תורה⁵⁰.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָז מצד דעם ענין פון לוחות ראשונות זיינען אידן מקבל פון תורה, אָבער מצד דעם ענין פון לוחות שניות, וואָס עבודת התשובה איז מעורר און מגלה

ד"ה ביוהשמע"צ תרס"ו — בהמשך תרס"ו (בסופו), תשי"ו (בתחלתו), ועוד.

41 איה"ת שם.

42 ראה לקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ מצות וידיי וחשובה, ובכ"מ, וראה לקו"ש ח"ח ע' 157*8 ובהערות שם.



— אויף דעם קומט די הוראה, אָן אפילו אין אַזאַ העלם והסתר ווי שבירת הלוחות האָט דער אויבער־שטער געזאָגט „ישר כחך“, אָ אַ איד האָט בכח צו מאַכן אויך דערפון אַן עילוי, ביז — אפילו אַ העכערן עילוי ווי ס'איז געווען קודם השבירה.

און דערפאַר אויך, איז גלייך נאָך „לעיני כל ישראל“ ליענט מען „ברא־שית ברא אלקים את השמים ואת הארץ“: אַ איד דאַרף וויסן אָן ער דאַרף כלל ניט נתפעל ווערן פון דעם העלם והסתר פון וועלט, וואָרום ווי־באַלד אַז ישראל וקובֿיה כולא חד⁴⁹, איז אין וועלכן מצב די וועלט זאָל ניט זיין, האָט ער בכח צו „באַשאַפֿן“ אַ נייע וועלט⁵⁰, אַזאַ וועלט וואו „וידע כל פעול כי אתה פעלתו וכו' הוי' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה“⁵¹.

(משיחות שמחית ושבתי בראשית תשי״א, תשל״א)

49) נסמן בלקו״ש ח״ה ע' 246 הערה 39.
50) להעיר ממרזל (ב״ר פצ״ה, ג) אף אביכם בורא עולמות, ובאוה״ת בראשית רנח, ב — דקאי על כל בני ישראל. וראה גם זח״א מו, א. ח״ב קסב, ריש ע״ב. ועוד.
51) נוסח התפלה דרי״ה.

ח. דער תכלית פון שמע״צ ושמח״ת — דער „סוף כל המועדות“⁴ — איז דאָך אַז מען זאָל מיטנעמען דעם כח פון כל המועדות אין דער עבודה פון תומ״צ במשך כל השנה, אין דער עבודה פון „ויעקב הלך לדרכו“ — איז אויך דער ענין מרומז אין „לעיני כל ישראל“:

בשעת אַ איד גייט אַרויס אין וועלט, עולם פון לשון העלם והסתר⁴¹, קען ער זיך דערשרעקן⁴², טראַכטנ־דיק: ווי האָב איך בכח צו קעגנ־שטעלן זיך דעם חושך העולם און טאָן די עבודה וואָס פאָדערט זיך פון מיר?

של ישראל, אשר תורה הוא (נעשה. וראה רמב״ם הל' ממרים דפ״א: התקנות והגויר רות והמנהגות כו') שישראל מוסיפים ומש־פיעים בתורה — „וגוהינן למעבד ישראל עמה חזוה. . . ומעטרן לס״ת בכתר דילי״ (זח״ג שם. וראה לעיל ע' 226 הערה 12. ובאריכה — לקו״ש ח״ט ע' 381 ואילך).

47) לקרית שלח לו, ד. ד״ה על ג״ד ש״ת (בתחלתו).

48) ובפרט, שאחרי שמח״ת ישנו כחצי שנה בלי רגלים (ראה לקרית פרשתנו צח, ב), נוסף לזה שבימי החורף אינו מאיר כ״כ בחי״ שמש הוי״ו (לקו״ש ח״א ע' 4. ולהעיר מסר״ה להבין ענין שמח״ת תש״ו).

בראשית שיחה ב, לקו"ש חמ"ו

ב. געוויסע מענשען האָבן במשך פון דורות זיך באַנוצט מיט דער קשיא' אלס באַווייז, אַז חז"ל ניט אַלץ וואָס שטייט אין חז"ל איז ריכטיק' — און דערמיט האָבן זיי באַרעכטיקט זייער הנהגה פון, חז"ל, ניט מקיים זיין תומ"צ.

דער אמת איז אָבער, אַז דאָס וואָס איינער איז ניט מקיים תומ"צ איז עס ניט צוליב זיינע שכל'דיקע קשיות, נאָר מצד דעם, לחתיאבוך פון זיינע מדות; און די קשיות זיינען אַז אויסרייד צו פאַרענטפערן זיין הנהגה שלא כדבעי — און דעריבער איז פאַר זיי גענוג אויך

א. אויפן פסוק 'יהי מארת גוי והיו לאותות גוי' ברענגט רש"י אַראָפּ דעם מאמר חז"ל: 'כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם שנאמר 'מאותות השמים אל תחתו וגו' בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לידאג מן הפרענות'.

וועגן דער סיבה פאַרוואָס די מאורות זיינען 'לוקין' זאָגט די גמרא 'בשביל ארבעה דברים חמה לוקה על אב ב"ד שמת ואינו נספד כהלכה וכי' ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין על כותבי פלסתר וכי' — ד.ה. אַז דער ליקוי המאורות איז פאַרבונדן מיט מעשה בני אדם.

איז ידוע די קשיא: דאָס וואָס 'מאורות לוקין' — ליקוי חמה ולבנה — איז אַן איינגעשטעלטע זאָך אין טבע הכריאה באופן אַז זיי קומען אין באַשטימטע צייטן, ביז אַז מען קען פאַרויס רעכענען ווען זיי וועלן פאַר-קומען — היינט ווי קען מען זאָגן אַז 'בשביל ארבעה דברים חמה לוקה' .. מאורות לוקין, בשעת אַז דאָס איז אַן ענין הכרחי מצד די חוקי הטבע און מען קען עס ניט פאַרמיידן?

כתמים שחורות וכדומה בשמש יורח .. וזה אינו תלוי בחשבון וסיבה.
אבל לא זכיתי להבין דבריו: (א) מי יודע עדין (הכתמים) — שיהי' סימן בשבילו? (ב) י"א (עתה) שגם כזה יש ממזל טעמי מחושב מראש. (ג) פירוש זה הוא היסוד פשוט הענין, וגם היסוד כ"כ מראשוני מפרשי הש"ס והמכילתא שם (כולל) — אלה דשתקו ולא העירו כלום. (ד) הסימן רע הוא, משל .. למלך ב"ד .. טול פנס מפניהם והשיכם בחושך (פוכה שם. תוספתא שם ה"ז) — ומה מובן שקאי גם על הליקוי שמצד הטבע, שהרי גם כאם נטלת הפנס מחושב מראש — היז ישיבה בחושך.
בחסדי דוד לתוספתא שם, שכוונת רז"ל היא שלפעמים יארע הליקוי בזמן שאינו ראוי להיות כפי מהלך הגלגלים, ואז היא ראוי שאינה אלא להורות פורענות בשביל דברים הללו — אבל (נוסף על קשיות הנ"ל ג"ד, הנה) מתי קרה כזה? והרי הסיבות שבשים — על אב ב"ד כ"כ — ודאי שאירעו כ"כ פעמים.
(7) להעיר מטיה"מ להרמב"ם סנה' ר"ס חלק ד"ה 'והכת השני'. שם בהקדמתו ד"ה אחר כן 'וזה הענין הרביעי'.

(*) ולהעיר, שמפורסם שבעהמ"ס זה הי' (מוכרח) לוויכוחים רבים עם חכמי או"ה בימי (כולל) — חובנים מפורסמים. ועי' ב"ב קמז, רע"ב מנחות סה, רע"ב בכורות ת. ב ועוד

- 1) פרשתנו א, יד.
- 2) ראה תוספתא סוכה פ"ב ה"ז. סוכה כט, א.
- 3) מכילתא בא י"ב, ב (סוף פרשה א'). ועוד.
- 4) 'רמ"י, ב.
- 5) בכמה כתי' ודמוסים ליתא, וגר"י.
- 6) סוכה שם. תוספתא שם ה"ז. וראה פדרי' ספ"ז.
- 7) ספ"ז.
- 8) ב"רע"ב דבש ח"ב דרשות בקיץ אה"ז דרשה ג' (סז, ד) — בדפוס לעמבערג) הובא בענף יוסף לע"י סוכה שם, שהכוונה בליקוי המאורות היא לא להליקוי שמוכרח מצד הטבע, כ"א לזה שיש במאורות .. העדר אור .. וכמו שמצינו לפעמים

מפורסם בא די חכמי אוה"ע, זיינען זיי געוויס געווען באוואוסט צו די חכמי ישראל¹³ דורך זייער משא ומתן (מיט די חכמי האומות) הנ"ל; ובפרט ענינים פון חכמת התכונה, וואָס די ידיעות זיינען נוגע צו דער מצוה פון קידוש החודש¹⁴.

און דעריבער איז פשוט, אַז אַט דער מאמר תזיל — אַז ליקוי חמה ולבנה איז אַ סימן רע כו' (און זיי קומען, בשביל ארבעה דברים) — קען ניט זיין בסתירה צו דעם וואָס דער ליקוי איז מוכרח מצד די חוקי הטבע.

ג. לכאורה וואָלט מען געקענט לערנען¹⁵, אַז דאָס וואָס, כשהמאורות לוקין סימן כו"א איז די הדגשה (ניט אין

אזא, קשיא, וואָס מיט אַ התבוננות קלה זעט מען, אַז די, קשיא האָט ניט קיין ממשות, ובהקדמה:

הכל מודים אַז אין די צייטן פון די תנאים ואמוראים איז דער חשבון הזמנים פון די ליקוי חמה ולבנה שוין געווען מפורסם צווישן די חכמי האומות; און יעדער וואָס איז באַקאַנט מיט דברי ימי ישראל [פון די סיפורים וואָס ווערן געבראַכט אין דברי חז"ל; ובפרטיות יותר — פון די ספרי דברי הימים ההם] ווייס, אַז די חכמי אומות העולם זיינען געשטאַנען אין אַ נאָ-ענטער פאַרבינדונג, אין עניני חכמה ומדע, מיט די חכמי ישראל, ביז צו פירן מיט זיי וויכחים אין אַלערליי חכמות¹⁶, אויך אין חכמת התכונה¹⁷.

איז אויב אפילו מוועט זיך אייני-עקשניען און ניט וועלן אַננעמען, אַז אין די עניני מדע¹⁸ והשבונות התכונה האָבן די חכמי ישראל געהאַט אַ ידיעה ברורה¹⁹ און דורך די חכמי ישראל²⁰ זיינען זיי דערגאַנגען צו די חכמי אוה"ע — איז אַבער אַ דבר ברור, וואָס מ'קען זיך ניט דינגען, אַז בשעת די חשבונות פון די ליקוי חמה ולבנה זיינען געווען

13) ראה סדר"א שם. וראה מאירי שבת שם: מצוה על האדם... ושיחשב בתקופות ומלות מפני שחכמה זו מפורדה בידיעת אותות השמים ולקוח המאורות בלי שום שגיאה. וראה יסוד עולם מאמר ג' פ"ז בסופו.

14) ראה רמב"ם הל' קדוה"ח ספ"ז.

15) ראה של"ה פ' נח (עדר, ב בהגה"ה) בשם הרמ"א — לענין הקשת. וראה שם בשם חכם מופלג — לענין קשת וליקויים. וראה אורח"ח נח תרמ"א, א ואילך.

כשליה שם מתרץ ד. ה"י צופה הקב"ה ומביט בכל הדורות וברא... שיהיו לקוי בעת שראוי ללקות מפני חטא הנ"ל. ואל תבהל... כבר גלוי וידוע כל החטאים שיהיו וע"ז עשה הקב"ה מעשה וברא בריאתו אי"כ... שהחטאים האלה הם הכרחיים... כבר הארכתי בזה כו" (ויזמתק ע"פ המבואר (תרו"ח תולדות י"ג, א ואילך) בענין. נורא עלילה על בני אדם — שגם החטאים הם ע"פ השגחה כו' (ראה לקריש ח"ה ע' 65 ואילך, ושי"ג) —

אבל ראה מאמר שני המאורות (להרה"ה וכו' הרי"א מהאמלי) י"א, ב בהגה"ה — ד. ע"פ דרך זה אי"א לתרץ בענין ליקוי המאורות כו", עיי"ש. ולהעיר מהידוע (ראה לקריש ח"ה ע' 132 הערה 3. ח"ו ע' 65 הערה 46, ושי"ג) דאם הידיעה שלמעלה כאה בדיבור ה"ו מכריחה את הבחירה (שלכן, צדיק ורשע לא קאמרי) — וכשי"כ ננדר"ד לכאורה, שהמדובר בקביעת סדר בטבע הבריאה, ובלי השליה עשה... מעשה וברא בריאתו.

8) ראה בכורות ת, ב, וככ"מ.

9) ראה פסחים צד, ב, ועוד.

10) ראה אנציקלופדי תלמודית ע' חכמות היצוניות (ע' נח), ושי"ג.

11) כמבואר בספרים הדנים בענין העבור כו'. וראה רמב"ם הל' קדוה"ח ספ"ז (ועוד) שחכמה זו כבר היתה כתובה בספרים ע"י חכמי ישראל ב"מי הנביאים מבני יששכר אלא שלא הגיעו אלינו (וראה שם פ"א ה"ו. פ"א ה"ג"ד). וראה תרגום לדה"א יב, לב. וטו"ד, ועיין שבת (ע"ה, א): שמצוה על האדם לחשב תקופות ומלות... כי היא חכמתכם ובינתכם לענין העמים. ויא שהיא במנין המצות (ראה סמ"ג מ"ע מז. סהמ"צ להרמב"ם שריש ב').

12) ראה ספר העבור לראב"ה הנשיא מאמר ב' שער כ' בסופו. ועוד.

נאנדער (אין דער ברייתא) צווישן אידן און עכרים — בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה: דער פירוש אין דעם איז, אז וויבאלד בניי זיינען דומה ללבנה און עכרים לחמה¹⁹ — איז דער ליקוי אין זייער הנהגה גורם דעם ליקוי אין חמה ולבנה; דער ליקוי (וחסרוו) חמה ולבנה איז מצד דעם ליקוי (וחסרוו) אין דער הנהגה פון עכרים ובניי.

ובמילא איז מובן, אז ווען דער מצב פון אידן איז בשלימות דארף איבער-הויפט ניט זיין קיין ליקוי וחסרון אין דער לבנה (און ניט אז ס'איז דא א ליקוי, נאר מ'זעט עס ניט).

ד. דער ביאור אין דעם איז כפשוטו²⁰:

דער פשט אין כשהמאורות לוקין סימן רע כ"י (און אז דאס איז בשביל ארבעה דברים כ"י) איז — ווען עס קומט פאר א ליקוי המאורות איז עס א סימן אז אין דעם זמן איז די שליטה פון א מזל רע [ע"ז ווי מען געפינט בכמה מקומות אין מאמרי חז"ל²¹ וועגן געוויסע זמנים וואס דעמאלט איז ריע מזלי וכי"ב] — ס'איז א זמן מסוגל צו פורעניות און דאס איז אויך גורם אז

עצם הליקוי, נאר) אין דעם זען דעם ליקוי. ווארום וויבאלד דער אוי-בערשטער ווייזט א אידן א סימן רע איז דאך דאס מיט דער כוונה אז זיי זאלן תשובה טאן¹⁶ — דארפן זיי דאך זען דעם סימן.

ועפ"ז איז פארענטפערט די קשיא הנ"ל: מצד חוקי הטבע איז נאר דער עצם ליקוי א דבר המוכרח: ס'איז אבער ניט מוכרח אז מען זאל זען דעם ליקוי, ווייל עס קענען זיין עננים וכי"ב וואס פארשטעלן דעם ליקוי.

און דער פרט איז אפהענגיק אין מעשה בני אדם: ווען ס'זיינען דא די ארבעה דברים איז דא דער סימן רע דורכדעם וואס מ'זעט דעם ליקוי; און ווען די הנהגה איז כדבעי, זיינען דא עננים וועלכע זיינען מסתיר דעם ליקוי, אזוי אז ס'איז ניטא דער סימן רע.

אבער דער ביאור איז ניט אויסגע-האלטן, ווייל

(נוסף אויף דעם, וואס עס זיינען דא געוויסע מקומות וואו עס איז כמעט ניטא די מצאיות פון עננים, ווי אין ארץ מצרים וואו עס זיינען ניטא קיין עננים (און דערפאר אויך ניט קיין גשמים¹⁷))

פון לשון ר"ל, כשהמאורות לוקין איז מוכח, אז דער סימן רע באשטייט ניט אין זען דעם ליקוי, נאר אין דעם ליקוי גופא.

און דערפאר טיילט די גמרא¹⁸ פא-

19 ראה בארוכה אהיה בראשית ד"ה ראמר לו יהנתן וביאורו.

20 ראה עדין עיון יעקב לעי סוכה שם. ערוך לגר סוכה שם. ביאור לריב דיסקין (שנדפס בספר מדרש תנאים — ווילנא תקצ"ט) לפד"א ספ"ו. מאמר שני המאורות שם (בריש העמוד). ועיי"ש בהמשך דבריו ע"ד החסידות.

21 ראה לדוגמא: שבת קכ"ט, ב. קנ"ג, א. תענית כ"ט, א ואל"ך. שרע י"ד סקע"ט ס"ב. זח"ג נח, סע"א ואל"ך. ר"ד, א. שם רע"מ רפ"א, ב. ועוד.

16 ראה בנדרים — ס' חסידים ס"ו, רל (ושם): ואם אדם רואה כ"י. הובא כמג"א ארח ר"ס תקפ"ב באר היטב שם סתקע"א סוסק"א.

17 פרשיי ר"ס מקץ. יגש מז, י. וארא ג, יז. סוטה י"ג, א ד"ה כ"ד. ועוד. — ודווקא לתרץ דכאשר ישראל עושין רצונו של הקב"ה עושה הקב"ה נס ומביא עננים כ"י.

18 מקומות שנשמנו לעיל הערה 2.

דער פשט אין „עושין רצונו של מקום“ איז אַז מ'איז אויף זיי ניט עובר ובמילא קומט ניט קיין עונש — פאַרוואָס דאַרף זיין „יחתו הגוים“ אויך די וואָס זיינען ניט עובר רצונו ?

ו. דער ביאור אין דעם:

די ווירקונג פון „מזל“ אין באַשטימטע זמנים איז (ניט נאָר בנוגע צו שכר ועונש, נאָר אויך) בנוגע הנהגת בני אדם — אַז דער „מזל“ איז גורם ביי זיי אַ נטר צו געוויסע הנהגות און מעשים (לטובה או כו''); ולדוגמא: „אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה“²⁵, וואָס דער פירוש איז ניט אַז בייטאָג קען מען ניט מצליח זיין אין לימוד התורה²⁶, נאָר אַז „לילה“ איז אַ זמן מסוגל צו הצלחה בתורה מער ווי ביום, ווען מ'דאַרף האָבן מער יגיעה אויף צו קענען מצליח זיין.

עד'ז איז עס אויך בנוגע צו דעם מאַמר חז"ל אין שבת „האי מאן כו' יהי כו'“, אַז די טבע ותכונות האדם זיינען תלוי אין דעם (מזל פון דעם) זמן שנולד בו —

דאָס מיינט ניט אַז דער מזל ווירקט באופן הכרחי אויף דער הנהגה פון דעם וואָס איז געבאָרן געוואָרן אין דעם זמן — וואָרום ס'איז דאָך „רשות לכל אדם נתונה“ צו זיין אַ צדיק אָדער להיפך²⁷, און ס'איז ניט שייך אַז „תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזון ממנו“²⁸ — נאָר עס מיינט, אַז דער מזל פון דעם זמן שאַפט ביים מענטשן אַ „נטר קצת“²⁹ צו

מען זאָל דעמאָלט (מער) מעניש זיין צוליב די „ארבעה דברים“:

ומהאי טעמא איז „בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכים לידאג מן הפרענות“³⁰ — ווייל ס'איז ניטאָ אויף וואָס צו מעניש זיין.

ועפ"ז האָט קיין אַרט ניט צו פרעגן פון דעם וואָס ליקוי חמה ולבנה מוז קומען אין באַשטימטע צייטן מצד חוקי הטבע — ווייל דער ליקוי איז ניט אַ תוצאה פון מעשה בני אדם; ס'איז בלויז אַ סימן פון אַז עת פּרעניות ווען מ'איז מעניש במיוחד אויף די ד' דברים, און די זמנים (פון מזל רע כו') מיט זייערע „סימנים“ זיינען טאָקע מלכתחילה אויסגעשטעלט אויף דעם אופן אין טבע וסדר הבריאה [ע"ד די זמנים וואָס די גמרא רעכנט אויס אין שבת³¹] — „האי מאן (דנולד) בחד כו' יהי כו'“ [ועוד].

ה. עס פאָדערט זיך אָבער נאָך אַלץ הסברה:

די גמרא³² איז מחלק צווישן אידן און עובדי כוכבים — „בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו .. ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה עובדי כוכבים יחתו ואין ישראל יחתו“ — וואָס דערפון איז פאַר-שטאַנדיק, אַז אין דעם זעלבן אופן ומצב וואָס ביי אידן איז „אל יחתו“ (ווען „עושין רצונו של מקום“), איז ביי גוים — „יחתו“:

דאַרף מען פאַרשטיין: אויב „סימן רע“ מיינט אַ זמן ווען מ'איז מעניש במיוחד (פאַר ניט אָפהיטן די ד' דברים) — און

25) הל' ת"ת לרמב"ם פיג הי"ג. לאדה"ז — פ"ד ס"ח.

26) שלכו. מצוה ללמוד ביום ובלילה. (הל' ת"ת שם).

27) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

28) שם הי"ד.

29) לח"מ שם.

22) פרשיי שהובא בתחלת השיחה. וראה סוכה, תוספתא ופדריא שם. לקמן הערה 40.

23) קנו, א.

24) סוכה שם. ועד"ז במקומות שהובאו לעיל

הערה 22.

טאג זיין אויסגעהיט אין געוויסע זאכן (ווי, לדוגמא, אין מתחילת בבי' ודי"י וכו'יב), אבער עס איז ניט קיין דבר המוכרח:

און דערפאר איז דער דין אין מתחילת בבי' ונדי"י שייך נאר דאן ווען דאס איז ניט בסתירה צו, אין מעבירין על המצות³³; און אזוי אויך — אויב ט"איז נאר דא די ריכטיקע השתדלות, קען מען האבן הצלחה אפילו ביום חייב וכו'³⁵].

ז. עפ"ז קען מען זאגן, אז דער פשט אין דעם מאמר, כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם איז [ניט נאר אז ט"איז א זמן פון פורעניות צו מעניש זיין אויף א הנהגה בלתי רצוי, נאר], אז דאס איז א זמן ווען ביים מענטשן דערוועקט זיך בטבע (כאופן מיוחד) א נטי' והמשכה צו א הנהגה לא טובה; דאס איז אבער ניט אין אן אופן וואס איז אים מכריח צו אזא הנהגה, ווייל ער האט בכח צו מתגבר זיין זיך אויף די נטיות.

[און דערמיט איז מדויק דער לשון אינעם משל³⁶ וואס די גמרא ברענגט אויפן ענין פון ליקוי חמה: „מלך ב"ד שעשה סעודה לעבדיו והגיה פנס לפניו כעס עליהם ואמר לעבדו טול פנס מפניהם כו", ד.ה. אז דער „טול פנס כו" ווערט געטאן (ויט דורכן מלך אליין, נאר) דורך „עבדו" — ווייל דער

א דבר מסוים, אבער דורך יגיעה קען ער זיך מתגבר זיין בהנהגתו אויף דער טבע און אפילו איר ענדערן און איבער-מאכן.

ע"ד המבואר (בארוכה) איז שמונה פרקים להרמב"ם³⁷, אז „אי אפשר שילד האדם וכו' בטבע בעל מעלה ולא בעל חסרון", מער ניט וואס „בטבע מוכן למעלה או לחסרון", און דעריבער איז די טבע ניט מכריח די בחירה: דער חילוק איז נאר:

דער וואס איז „בטבע מוכן למעלה" דארף ווייניקער הארעווען אויף דער בחירה צו זיין א בעל מעלה, ווייל זיין טבע העלפט אים אריס (ער האט אבער בחירה חפשית צו זיין דער היפך פון א בעל מעלה): משא"כ דער וואס איז „מוכן לחסרון" דארף מער הארעווען אויף צו ווערן א בעל מעלה (ולאידך, איז דאס גופא א באווייז אז מ'האט אים געגעבן גרעסערע כוחות ווי דעם וואס איז „בטבע מוכן למעלה", ווארונג — לפום גמלא שיחנא"³⁸) —

ועד"ז איז בנוגע די באשטימטע תכונות וואס קומען מצד דעם (מזל ה'זמן שנולד בו האדם: אע"פ אז דער לשון הגמרא איז „האי מאן כו' יהי כו", מיינט עס אבער ניט אז דער מענטש איז מוכרח אין דעם, נאר ער דארף האבן מער התגברות און הארעוואניע אויף צו בייקומען די טבע.

[ובדוגמא לזה איז בנוגע אלע זמנים אויף וועלכע ס'ווערט געזאגט אז ט"איז א „יום חייבי" וכו'יב, אז ט"איז נאר וואס אין דעם זמן איז מער עלול אז ענין של חובה, און דעריבער דארף מען דעם

33 י"ד שם. רע"מ שם. וראה שם רעג, א. רלד, א. שבת קכט, ב.
 34 ראה ס' חסידים ס"י גט. וראה רע"מ שם רעג, א. ולהעיר משו"ע אדה"ז אר"ח סתניה ט"ו-טז.
 35 ראה רש"י בא י"ד, י"ד. וראה בארוכה מאמר שני המאורות שם.
 36 ובערוך לגר שם מפרש ד. עבדו קאי על הלבנה שמונע אור הפנס (השמש) מעבדיו (יושבי הארץ).

30 רפ"ח. וראה גם עקידה שער כב ושער כו.
 31 סוטה יג, ב. ושי"ג.
 32 תענית שם.



ליקוי וסימן רע פון דעם זמן איז נאָר אַז ענין שמצד הטבע (עבודו של מלך).

און דער לשון „בשביל ארבעה דברים חמה לוקה כו“ מיינט [ניט אַז דער ליקוי המאורות איז צוליב דער ניט גוטער הנהגה בפועל אין די ד' דברים, נאָר], אַז צוליב דעם וואָס אין דעם זמן איז דאָ אַ נטי' והמשכה צו די „ארבעה דברים“ – המאורות לוקין כו.

ה. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאָר-שטיין דעם אויפטו, וואָס דווקא ביי בניי איז געזאָגט געוואָרן „אל תחתו, משא"כ ביי עכורים“:

אע"פ אַז אויך עכורים קענען זיך מתגבר זיין אויף די טבעיות'דיקע נטיות וכו' וואָס דער זמן איז גורם און פירן זיך כדבעי – וואָרום כאָטש זיי האָבן ניט דעם אמח'ן ענין פון בחירה³⁷, ווערן זיי אָבער ניט נענט סיידן זיי זינדיקן „מעצמן“³⁸ – פונדעסטוועגן, וויבאלד אַז זיי זיינען אונטערוואָרפן דער הנהג'ת הטבע, דאָרפן זיי האָבן גרויס השתדלות וגייעה כו' צו מבטל זיין די טבע, און דערפאָר – „יחתו הגוים מהמה“, זיי האָבן מורא פאָר די נטיות שמצד הטבע.

משא"כ אידן, בשעת ביי זיי איז דאָ אַ הוספה אין עבודת ה', העכער פון די

מדידות והגבלות פון זייער טבע – עושין רצונו של מקום³⁹ – זיינען זיי העכער פון טבע (אויך – פון „אותות השמים“), און דערפאָר איז – אין מחיראין מכל אלוי:

ניט נאָר קענען זיי זיך מתגבר זיין אויף טבע (דורך יגיעה והשתדלות צו מבטל זיין די טבע), נאָר זיי רעכענען זיך לכתחילה ניט מיט די „אותות השמים“ – מתחילין בבי' ובד' וכיו"ב, ביז צו אַ מצב וואָס מען דאָרף זיך ניט רעכענען מיט הנהגת הטבע בכלל⁴⁰, דעם אויבערשטנס הנהגה מיט צדי-קים⁴¹ (ועמך כולם צדיקים⁴²) איז אַ הנהגה נסית גלוי' שלמעלה מן הטבע.

(משיחת ש"פ שלח תשליה)

39) כידוע (חדיג' מהרש"א כרכות לה, ג. אית לההי"מ נג, ד. לקרית שלח מב, ג. ועוד) דעושין רצונו של מקום הוא ע"י העבודה דבכל מאדו', למעלה ממדידה והגבלה.

40) ע"פ המכואר בפנים יומתק לשון ר' יונתן במכילתא שם. אלו ואלו נתנו לנו"ס (ולא הזכיר עושין רצונו כו" – כפשטות לשון הכתוב ומאותות השמים אל תחתו ולא נזכר כל תנאי) – כי לבניי אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות (תניא פ"א) ועל נשמה האחת דכאויא עלי' נאמר חלק הוי' עמו (אגדה פ"ה), גם בשאין עושין רש"מ הם חלק דשם הוי' שלמעלה מהטבע.

41) ע"ד רחביד (ברכות לג, א.) וע"ד שציג מותר להתגרות כו' (ברכות ז, ב. מגילה ו, ב.).

42) ישע"י ס, כא.

* אכל ראה רש"י שם

37) שהיא רק בבניי (מצד מעלת נשמתם) – כמובן מלקרית אמור לה, ב. ועוד.

38) עיין רמב"ם הל' תשובה פ"ו היג. שמונה פרקים שם (בהמשך הפרק).

בראשית לקו"ש ח"ג

א. די פרשה בראשית, וועלכע מיליענט ביים סוף פון חודש תשרי, וואָס איז דער אָנפאַנג פון יאָר, האָט תּוּראַת על כל השנה.

איינער פון די ענינים וועלכע ווערן דערציילט אין דער סדרה איז בנוגע דער ערשטער מצוה און ציווי פון דעם אויבערשטן: דער אָנזאָג פון דעם אויבערשטן צו אָדם הראשון, ער זאל ניט עסן פון דעם עץ הדעת.

ווי עס איז פאַרשטאַנדיק פון מדרש (א) איז דער ציווי צו אדם הראשון געווען בלויז אויף דעם ערשטן טאָג פון זיין באַשאַפונג, און פון די פרטי הענינים וואָס זיינען געווען אינעם זעקסטן טאָג פון דער בריאה, דעם טאָג פון בריאת האדם, קומט אויס אַז דער ציווי צו אדם הראשון ער זאל ניט עסן פון עץ הדעת איז געווען בלויז אויף דריי שעה: דעם אויבערשטנס אָנזאָג איז געקומען „בשעה התשיעית“ (ב) ניין שעה אויפן טאָג, און מיט דריי שעה שפּעטער, ווען דער טאָג האָט זיך געענדיקט, און ס'איז געוואָרן שבת, איז דער איסור אַראַפּגענומען געוואָרן. פונ־דעסטוועגן האָט אָדם הראשון זיך ניט געקענט אָפּהאַלטן און האָט עובר געווען אויפן ציווי.

א. די פרשה בראשית, וועלכע מיליענט ביים סוף פון חודש תשרי, וואָס איז דער אָנפאַנג פון יאָר, האָט תּוּראַת על כל השנה.

איינער פון די ענינים וועלכע ווערן דערציילט אין דער סדרה איז בנוגע דער ערשטער מצוה און ציווי פון דעם אויבערשטן: דער אָנזאָג פון דעם אויבערשטן צו אָדם הראשון, ער זאל ניט עסן פון דעם עץ הדעת.

ווי עס איז פאַרשטאַנדיק פון מדרש (א) איז דער ציווי צו אדם הראשון געווען בלויז אויף דעם ערשטן טאָג פון זיין באַשאַפונג, און פון די פרטי הענינים וואָס זיינען געווען אינעם זעקסטן טאָג פון דער בריאה, דעם טאָג פון בריאת האדם, קומט אויס אַז דער ציווי צו אדם הראשון ער זאל ניט עסן פון עץ הדעת איז געווען בלויז אויף דריי שעה: דעם אויבערשטנס אָנזאָג איז געקומען „בשעה התשיעית“ (ב) ניין שעה אויפן טאָג, און מיט דריי שעה שפּעטער, ווען דער טאָג האָט זיך געענדיקט, און ס'איז געוואָרן שבת, איז דער איסור אַראַפּגענומען געוואָרן. פונ־דעסטוועגן האָט אָדם הראשון זיך ניט געקענט אָפּהאַלטן און האָט עובר געווען אויפן ציווי.

ב. די ערקלערונג דערפון:

די גאַנצע כּוונה פונעם יצר הרע איז אַז דער מענטש זאל טאָן דעם היפּך פון דעם אויבערשטנס רצון. מיט זיינע אַלע טענות, אַז דער מענטש זאל עובר זיין אַז עבירה אָדער ניט טאָן קיין מצוה ווייל ס'איז פאַרבונדן מיט שוועריקייטן און ס'איז אַ גרויסער נסיון, איז ער אויסן בלויז איין זאָך — דער מענטש זאל עובר זיין אויף דעם אויבערשטנס רצון.

און דעריבער, וואָס מער אַ מצוה איז נוגע (צי מצד דעם מענטשן, צי מצד דעם אָרט, צי מצד דער צייט) (א).

(3) שבת סג, א.

(4) ראה סנהדרין צו, א: אתרא וקושטא שמיי בוי. לקויד ח"א ר"ט כסלו תרצ"ג אות ה' (ע' 29).

(1) ראה ב"ר סכ"א, ז. ש"ך עה"ת.
(2) סנהדרין לה, ב.

טפ"י, אז יעדע נשמה האט געוויסע מצוות וואס זיינען באונדערס פאר-בונדן מיט איר שליחות למטה אין גוף, און אט"די מצוות מוז זי אפ-היטן בהידור ביותר, מער ווי אלע אנדערע מצוות אין וועלכע ער איז גלייך מיט אלע אידן, און דעריבער מאכט אויף דער יצר הרע פארשי-דענע שוועריקייטן אויף די דאזיקע מצוות ווייל ער ווייסט אז זיי זיינען נוגע אממערסטן.

דאס איז אויך איינער פון די ביא-רים פונעם מאמר רז"ל) "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" — וואָרום וואָס גרעסער דער מענטש איז, אַלץ מער זיינען נוגע זיינע מצוות, און דעריבער פאַרלייגט זיך אויף דעם מער דער יצר הרע. (נאָך אַ טעם דערויף איז: בכדי עס זאל זיין בחירה חפשית, מוחן די כחות פון היפך הקדושה זיין אין דער זעל-בער מאַס און וואָג פון די כחות פון קדושה, און דעריבער איז "כל הגדול מחבירו", ער האָט מער כחות פון קדושה, איז אויך "יצרו גדול הימנו", האָט אויך זיין יצר הרע גרעסערע כחות).

און דאָס איז די ערקלערונג וואָס אָדום הראשון האָט זיך ניט געקענט באַהערשן און געגעסן פונעם עץ הדעת: ווייל ער איז דאָך געווען "יציר כפיו של הקב"ה", און "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו", בפרט אַז דער ציווי ניט צו עסן פון עץ הדעת איז געווען נוגע זייער שטאַרק — ווי מ'זעט עס פון דער גרויסער נפילה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות וואָס איז געקומען פון אַט"דעם חטא —

(ד) סוכה נב, א.

אַלץ גרעסער זיינען די אַנשטרענגונג-גען וואָס דער יצר הרע מאַכט אויף ניט צולאָזן צו איר. און כאַטש דער אמת איז אַז דער מענטש קען גאַנץ לייכט מקיים זיין די מצוה, וויבאַלד אָבער אַז דער קיום המצוה איז זייער נוגע, קומט דער יצר הרע מיט אַלערליי טענות און סברות בכדי ניט צו דערלאָזן אַז דער מענטש זאל אויספאַלגן דעם רצון העליון.

יעדער איינער פילט עס צייטנווייז אויך ביי זיך: עס זיינען פאַראַן ענינים אין קיום התורה ומצוות, וועל-כע וואַלטן, לויטן שכל, געדאַרפט זיין אַ סך גרינגער צו מקיים זיין ווי אַנדערע ענינים וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט גרויסע אַנשטרענגונג-גען; דאָך פילט ער ביי זיך, אַז דוקא די גרינגערע ענינים קומען אים אַן זייער שווער. דער טעם אויף דעם איז, ווי גערעדט פריער, אַז אויף די ענינים וואָס זיינען דעם מענטשן איצט מער נוגע פאַרלייגט זיך דער יצר הרע שטאַרקער און שטעלט קעגן זיי אויף גרעסערע שווע-ריקייטן.

עס קען אַפילו אַמאָל זיין, אַז די ענינים וואָס קומען אַן שווערער זיי-נען אַ דרבנן אָדער בלויז אַ מנהג און די אַנדערע ענינים וואָס קומען אים אַן לייכטער זיינען אַ דאורייתא, אָבער בנוגע זיין נשמה זיינען דוקא די מצוות דרבנן אָדער די מנהגים (באותה שעה) נוגע ביותר. ווי עס ווערט אַרומגעריעדט אין חסידות⁽⁵⁾ דער מאמר⁽⁶⁾ "אבוך במאי הוה זהיר

(5) אגרת הקדש ס"ח ז, קונטרס י"ב תמוז ה'תש"ח (ס"ח"מ תש"ח ע' 240), שיחת שרשן פורים ה'ש"ח (ס"ה"ש ה'ש"ח ע' 22).

(6) שבת ק"ח, ב.

אויפגעמאכט, ווי מ'זעט עס פון מאמר רז"ל ביי מתן תורה, כנ"ל י"א).

ד. ווי געזאגט פריער, אָז די סי-פורי התורה (מלשון הוראה) פון פרשת בראשית זיינען אָלגעמיינע הוראות אויפן גאַנצן יאָר, איז אויך דאָס אויבן געזאָגטע אַ הוראה ווי עס דאַרף זיך פירן אַ אידישע הויז. יעדע אידישע הויז דאַרף זיין אין אַן אופן פון „מקדש מעט“, אַז דער אויבערשטער זאָל קענען זאָגן אויף דער הויז — „ושכנתי בתוכם“, איך וועל דאַרט רוען, און וויבאַלד אָז די הנהגה פון דער הויז איז אָפהענגיק אין דער עקרת הבית, דער ריבער דאַרף מען פועל'ן ביי איר ספעציעל — און ניט אין אַן אופן פון „גזירה גזרת“ נאָר אין דרכי נועם ודרכי שלום“ — אַז זי זאָל האָבן אַ קאָד און אַ געשמאַק אין אידישקייט, וואָס דורך דעם וועט זי פאַרהיטן דאָס גאַנצע הויז, און אויך איר מאַן, פון מכשולים. ווי גערעדט פריער, אַז אויב חוה אַליין וואָלט געהערט דעם ציווי פון דעם אויב בערשטן, וואָלט זי ניט נאָר ניט ברענגן גען קיין מכשול, נאָר אדרבה, זי וואָלט אויסהיטן אויך אדם'ען פון דעם איינריידן פון דעם נחש.

דעריבער דאַרף די ערשטע זאָך זיין דער „כה תאמר לבית יעקב“ — אָפגעבן זיך מיט די בני בית, און ווי באַוואַסט דער וואָרט פון רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע י"א: אַט אַזוי ווי הנחת תפלין בכל יום איז אַ מצוה דאורייתא אויף יעדן אידן, אָן

דעריבער האָט דער יצר הרע — וואָס איז דאָן געווען אָנגעטאַן אין דעם נחש" — זיך פאַרלייגט אויף דעם אָדם ביים דאָזיקן חטא מיט אַלע כחות און אויפגערייצט אים צו עסן פונעם עץ הדעת.

ג. זאָגן די רז"ל, אָז ווען דער אויבערשטער האָט געגעבן די תורה האָט ער אָנגעזאָגט משה רבינו¹²: „כה תאמר לבית יעקב“ — ווי די רז"ל טייטשן אויס¹³ „אלו הנשים“, ער זאָל ריידן וועגן קבלת התורה פריער צו די פרויען, בכדי צו באַ-וואַרענען דעם דורכפאַל וואָס איז געווען ביים חטא עץ הדעת, וואו דעם ציווי מפי הקב"ה האָט גע-הערט בלויז אָדם הראשון און ניט חוה, און דאָס האָט געגעבן אַן אָרט צום קלקול, ניט קוקענדיק דערויף וואָס אויף חוה'ן שטייט „ויבן את הצלע“, אָז דער אויבערשטער אַליין האָט איר געבויט און אויך אָז עס איז געווען פון „אחת מצלעותיו“ פון אָדם הראשון וואָס ער איז גע-ווען „יציר כפיו של הקב"ה“ — האָט חוה, צוליב דעם וואָס זי האָט ניט געהערט דעם ציווי פון דעם אויב בערשטן אַליין, געקאַנט צולייגן צום ציווי די ווערטער „ולא תגעו בו“, וואָס האָט גורם געווען צום חטא עץ הדעת¹⁴. ווען דער ציווי וואָלט געווען אויך גלייך צו איר, וואָלט זי גע'פועל'ט אויך אויף אָדם הרא-שון ער זאָל ניט נכשל ווערן אין דעם חטא ניט קוקענדיק אויף אַלע שוועריקייטן וואָס דער יצר הרע האָט

12) ראה ג"כ סנהדרין קי, רע"א.

13) זהר ח"ג נג, ב.

14) ראה גי'ן ה' סע"ב.

15) „היום יום“, כ"ב טבת.

8) זהר בראשית לה, ב. פד"א פ"ג.

9) שמות יט, ג.

10) ממילתא הובא בפרש"י שם.

11) ב"ר פ"ט, ז.



נשואין „כשמחך יצירך בגן עדן מקדם“ (דער אויבערשטער זאל פרייִ לעך מאַכן די חתן־כלה „ווי דו האַסט פריילעך געמאַכט דיינע מענטש־באַ־שעפענישן אין גן עדן אַמאָל“). ול־כאורה וואָס טוט אויף דער וואָרט „מקדם“? אַלע ווייסן דאָך אַז אַדם מיט חוה'ן בגן עדן זיינען געווען אַמאָל, מיט יאָרן לאַנג פריער! נאָר דער „מקדם“ מיינט אין גן עדן צייט — מקדם, ווי זיי זיינען געווען גאָר אין אָנהויבס, פאַרן חטאָ.

און דאָס ווינטשט מען דעם יונגן פאַר, אַז זייער לעבן זאל זיין אינעם אופן ווי ביי אדם וחווה קודם החטאָ. עס זאל ניט זיין קיין „כנגדו“ נאָר אדרבה אַן „עזר“, און די הויז זאל זיך פירן אין אַן אופן פון „ושכנתי בתוכם“ — „כשמחך יצירך בגן עדן מקדם“.

(משיחת יוס שמח"ת תשכ"ג)

אַ חילוק צי אַ גדול בתורה, צי אַן איש פשוט, אַזוי איז אַ חוב גמור אויף יעדן אידן צו טראַכטן יעדן טאָג אַ האַלבע שעה וועגן דעם חיבוך פון קינדער, און טאָן אַלץ, וואָס עס איז בכחו צו טאָן און יתר מכפי כחו, זען פועל זיין ביי די קינדער, אַז זיי זאלן גיין אין דעם דרך וואָס מען איז זיי מדריך. און דאָן וועט אויך דער „ותגד לבני ישראל“ האָבן אַ קיום, ווייל דאָן וועט די פרוי ניט בלויז ניט זיין קיין „כנגדו“, זי וועט ניט שטערן איר מאַן, נאָר אדרבה, זי וועט אים זיין אַן „עזר“¹⁾, אַ הילף, ביז זי וועט אים אַרויסהעלפן מיט איר באַ־זונדערע מעלה פון „בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש“²⁾, און זי וועט פועל'ן אין דער גאַנצער הויז, אַז עס זאל דאָרט קענען זיין דער ושכנתי בתוכם.

דאָס איז אויך דער לשון אין ברכת

ויצא

לקו"ש שיחה ה, חלק מ"ו

וואַכעדיקייט פון גאַנצן יאָר נאָך תשרי, איז ניט ווי דער וועג פון חודש תשרי, נאָר „דרכו“ — זיין (דעם מענטש) וועג: דעם גרעסטן טייל פון טאָג איז אַ איד פאַרנומען מיט פרנסה, עסן און טרינקען און שלאָפן א.א.וו. — און אין דעם וועג זעט זיך ניט (בגלוי) קיין הייליקייט. אין דעם איז, לכאורה, ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן אַ אידן און אַ ניט-אידן.

לאידך, אין דעם זעלבן וואָרט „לדרכו“ ווערט אונטערגעשטראַכן אַז דער וועג אין וועלכן דער איד גייט במשך דעם גאַנצן יאָר איז „דרכו“: זיין וועג — יעקב (אבינו)ס באַזונדער דרך, וואָס ער האָט אויסגעטראָטן פאַר אַלע אידן: ד.ה. אויך דער וואַכעדיקער דרך פון אַ אידן, זיין גאַנג און אויפפירונג במעשיו, במאכלו ובמשקהו כו' וכמשאו ובמתנו וכו', איז אַנדערש ווי ביי אַ ניט איד, להבדיל: ס'איז אין אַ אידישן אופן, אין אַז אופן פון „לשם שמים" און „בכל דרכיך דעהו".

און דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק די שייכות פון „ויעקב הלך לדרכו" צום זמן פון חודש תשרי — און מ'איז מכריז (כידוע המנהג בכ"מ) „ויעקב הלך לדרכו" — וואָרום די נתינת כח וואָס אַ

א. עס איז ידוע דער פתגם פון רבותינו נשיאינו¹ אַז באַלד נאָך שמח"ת (ושבת בראשית)² הויבט זיך אַן דער סדר העבודה פון „ויעקב הלך לדרכו" — אַ איד גייט צו זיין דרך (וסדר העבודה) פון דעם גאַנצן יאָר.

און ווי גערעדט שוין כמה פעמים, דער ביאור אין דעם: במשך חודש תשרי זיינען אידן פאַרנומען בעיקר מיט עניני קדושה (די ימים טובים ומצות שבהם און די הכנות צו זיי): נאָכן חודש תשרי גייט מען אַריין אין וואַכעדיקע טעג און וואַכעדיקע ענינים — רוב טעג זיינען ימי החול וואָס אין זיי זיינען די מערסטע אידן פאַרנומען מיט עסק הפרנסה וכו'.

און אַט דער איבערגיין פון דער עבודה פון חודש תשרי צו דער עבודה פון כל השנה איז מרומז אין „ויעקב הלך לדרכו", וואָס די הדגשה פון וואָרט „לדרכו" — צו זיין וועג — אַנטהאַלט אין זיך אַ תוכן פון צוויי קצוות: פון איין זייט ווערט דערמיט אַנגעדייט, אַז דער וועג, אויף וועלכן אַ איד גייט אין דער

1 ראה שיחות: שמח"ת תרפ"ו. שמח"ת תרצ"ז (אות יג). אחשיף תרצ"ה (סה"מ תשי"א ע' 240). יום שמח"ת תרצ"ט. ליל א' דחגה"ש תשי"ח (סה"מ תשי"ט ע' 173).

2 ראה הלשונות בשיחות הנ"ל. וראה לקיש ח"כ ע' 266 ואילך הדרגות והומנים. ועיקר הענין ד„לדרכו" בעניני הרשות המבואר לקמן הוא במוצאי שבת בראשית. וראה לקיש שם ע' 282 הערה 15. וראה לקמן הערה 35.
3 פרשתנו לב, ב.
4 ראה שיחת מוצש"ק בראשית תשל"ה (נדפסה בלקו"ש ח"ט בתחילתו). לקיש שנשמנו בהערה 2.

5 בימות החול שאינו דומה להאכריש דשווי"ט.
6 להעיר מרמב"ם הל' דיעות רפ"ה. לקריד ח"ג תכא, א ואילך. תרה, א ואילך.
7 אבות פ"ב מ"ב.
8 משלי ג, ו. וראה רמב"ם שם ספ"ג. טשו"ע א"ח סר"א.
9 ראה לקיש ח"כ שם (ע' 266 ואילך) שהוא הנתינת כח כו' להעבודה.

ג. דער ביאור אין דעם: דער פסוק „ויעקב הלך לדרכו“ קומט בסיום סיפור המעשה ווי יעקב איז אנטלאָפן פון לבן, ווי לבן האָט אים נאָכגעיאָגט, און די טענות און איבעררייד צווישן יעקב און לבן¹⁴, ביז אַז „וישכם לבן בבוקר וינשק לבניו ולבנותיו ויברך אתהם וילך וישב לבן למקומו ויעקב הלך לדרכו גו“¹⁵. ד.ה. אַז „ויעקב הלך לדרכו“ קומט ניט כהמשך צו עבודת יעקב בבית לבן, נאָר נאָכדעם ווי ער איז שוין אוועק פון בית לבן בחרו, און לבן איז אים נאָכגעלאָפן.

און אין דעם באַשטייט די שייכות צווישן „ויעקב הלך לדרכו“ (אין אונזער פרשה) צו דער הכרזה פון „ויעקב הלך לדרכו“ בסיום חודש תשרי: דער ענין פון רדיפת לבן וכו' בפנימיות הענינים, איז די נתינת כח צו יעקב'ן אַז ער זאָל קענען בייקומען עשוין (ווי דערציילט אין דער ווייטערדיקער פרשה וועגן די הרפתקאות פון יעקב'ן ביים באַגעגענען זיך מיט עשוין), וואָס דאָס איז דער בירור פון עשוין; און דאָס איז ע"ד ווי די נתינת כח פון חודש תשרי אויף דער עבודת הבירורים פון כל השנה כולה.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור פון מעזריטשער מגיד¹⁶, אַז דער טעם (בפנימיות הענינים) וואָס לבן האָט נאָכגעיאָגט יעקב'ן איז: לפי שיעקב אבינו השאיר אחריו אותיות התורה שעדיין לא הוציא אותם מלבן ולזאת רדף לבן אחר יעקב ליתן לו את האותיות שנשארו אצלו

איד האָט, צו קענען אויפטאָן אַז אין „דרכו“, אין זיינע וואַכעדיקע ענינים¹⁰, זאָל זיך אַנזען און דערפילט ווערן אַז דאָס איז „דרכו“ — דער ספּעציעלער וועג פון אַ אידן — נעמט זיך פון דער קדושה ותומ'צ וועלכע אַ איד שעפט אַז במשך פון חודש תשרי, חודש הכללי.

ב. די רייד פון רבותינו נשיאינו זיינען מדוייק בתכלית הדיוק, ובמילא דארף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס דער אַוועקגיין פון חודש תשרי אינעם דרך וסדר העבודה במשך השנה איז מתואר מיט די ווערטער „ויעקב הלך לדרכו“, איז דאָס ניט בלויז דערפאַר וואָס אין די ווערטער איז מרומז די עבודה, נאָר ווייל דער דרך וסדר העבודה הנ"ל איז אויך בהתאם צו דעם ענין וסופו, וואו די ווערטער ווערן געוואָגט בתורתנו תורת חיים (הוראה בחיים), בפרשתנו בקשר מיט „ויעקב הלך לדרכו“.

איז ניט מובן: דער פסוק „ויעקב הלך לדרכו“ רעדט וועגן יעקב'ס גיין פון חו"ל, פון „חרו" — „חרון אף של מקום בעולם“¹¹, קיין ארץ ישראל, ארץ הקודש; קומט אויס, אַז די הליכה פון „יעקב לדרכו“¹² ווי דאָס איז מתואר אין פסוק, איז בסדר ותוכן הפכי פון דער הליכה הנ"ל פון אַ אידן (פון עניני קדושה (חודש תשרי) צו עובדין דחול (די עבודה פון כל השנה))¹³ ?

10 ובפרט ימי החול דימי החורף, כחצי שנה בלא רגלים (ראה לקו"ת ברכה צח, ב), ואז העבודה קשה יותר מבמות החמה — ראה סה"מ — מלוקט ח"א ע' קנז. לקמן ע' 382. וש"נ.

11 פרש"י ס"פ נח (ובכמה דפוסים ליתא תיבת „בעולם“), וראה חז"א קמז, א.

12 להעיר מאלשיך וישלח לב, ד.

13 ע"פ מה שנתבאר בדי"ה ויאמר ה' כו' לך לך תשל"ח סיג (גדפס בלקיש ח"כ ע' 297. סה"מ —

מלוקט שם ע' רפג), יש בהעבודה ז' ויעקב הלך לדרכו" גם הליכה מלמטה למעלה אבל הפי' העיקרי היה כניל בפנים הליכה מלמעלה למטה.

14 פרשתנו לא, יז ואילך.

15 שם לב, א"ב.

16 אור המאיר הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו (כרך ה) תתסט, א ואילך.

וניתוסף פרשה א' בתורה באלו האותיות¹⁷.

איז ניט מוכן¹⁸: די „אותיות התורה“ וואס יעקב האט איבערגעלאזן ביי לבן, זיינען דאך ניצוצות קדושה וואס האבן זיך געפונען בא לבן, היינט וויבאלד אז דער תכלית וואס יעקב האט זיך צוואנציק יאר געפונען בבית לבן איז געווען צוליב מברר זיין דארט די ניצוצות הקדושה — איז פארוואס האט ער די ניצוצות איבערגעלאזן און זיי ניט מברר געווען? און די העלאה זייערע איז געווען דוקא דורך לבן, וירדף אחריו?

איז פון דעם גופא מוכח, אז אין די ניצוצות קדושה, וואס זיינען געווען אין לבן, רשות, זיינען געווען צוויי סוגים: א) ניצוצות וואס יעקב מיט זיין עבודה דארט האט זיי געקענט מברר זיין: ב) אזעלכע ניצוצות, וואס זייער בירור האט ניט געקענט זיין דורך יעקב'ס עבודה אליין, נאר דורך לבן'ס רדיפה נאך יעקב'ן.

ע"ד דוגמא ווי עס זיינען פאראן צוויי סוגי מצוות: א) „סתם כל המצוות“, ווי סוכה, לולב¹⁹ אד"ג, וואס זייער קיום איז

17 וראה לקיש ח"א ע' 80 הדמיון (והביאור) להמבור באגהיק סכ"ה.

18 אה"ת שם.

19 הטעם שסתם בלקרית (בהערה 21) ב' מצות אלו סוכה ולולב י"ל כי במצות אלו תוכנסו וענינם הרי"ע הדעת: בסוכה נאמר (אמור כג, מג) „למען ידעו דורותיכם כי בסוכתי“ (ולכן הכוונה במצות סוכה היא לא רק כוונת המצוה אלא גם חלק מקיום המצוה כתיקונה י — ראה בי"ח אר"ח ר"ס תרכ"ה. שרי"ע אדה"ז שם): „לולב ומיניו הוא המשכת הדעת כר" (לקרית ברכה צו, א. ובכ"מ).

אפהענגיק פונעם מענטשנס דעת ורצון — די מצוה ווערט דורכגעפירט דורך דעם וואס דער מענטש וויל און האט אין זינען צו טאן די מצוה: ב) מצוות וואס זיינען ניט תלוי אין רצון ודעת האדם, ואדרבה, זייער קיום איז דווקא שלא מדעתו ווי די מצוה פון שכתה וכה"ג (ע"ד ווי ס'איז מבואר אויך בנוגע צו „כבוד“ און „גדולה“²⁰).

און דער טעם פנימי פון דעם חילוק איז: די מצוות וואס זיינען פארבונדן מיט דעת ורצון האדם, זיינען מושרש למעלה אין דער דרגא פון כתר, אריך אנפין וואס איז די בחי' פון רצון העליון — און דערפאר זיינען זיי אויך למטה פארבונדן מיט דעת ורצון המקיים און דורך זיין עש"י איז ער ממשיך פון רצון העליון: משא"כ די מצוות וואס זייער קיום איז דוקא שלא מדעת, ווי שכתה הנ"ל, זייער שורש איז אין בחי' תחתונה שבמאציל (וואס איז העכער פון רצון) — און דערפאר זיינען זיי אויך למטה העכער פון צו זיין געבונדן מיט דעת ורצון האדם, כמבואר בלקרית²¹.

ע"ד וועט זיין פארשטאנדיק אויך בנוגע צו די צוויי סוגי ניצוצות וואס זיינען געווען ביי לבן: די ניצוצות וואס יעקב האט מברר געווען במשך זיין געפינען זיך ביי לבן, זיינען געווען פון דעם סוג וואס האט געקענט און געדארפט מברר ווערן דורך דעם וואס יעקב האט זיך אין זיי מתעסק געווען ברצונו ודעתו. עס זיינען אבער ביי לבן געווען אויך אזעלכע ניצוצות נעלים, וואס יעקב האט זיי ניט געקענט מעלה זיין דורך זיין עבודה מיט רצון ודעת — און דערפאר זיינען זיי איבער-

20 ראה עירובין יג, ב.

21 ברכה צט, ב ואילך.

און דאָס איז דער טעם וואָס די רז"ל²⁶ זאָגן: תשובה תולה ויהיכ"פ מכפר, אַז תשובה אַליין איז ניט גענוג און דווקא יוהכ"פ, עיצומו של יום איז מכפר — וואָרום דער לובן העליון, וואָס פון דאָרט קומט די מחילת העוונות, היות אַז דאָס איז אַ מדריגה וואָס איז העכער פון השתלשלות, קען עס דעם אדם ניט ממשיך זיין דורך זיין עבודה און אתעדל'ת (אַליין), אפילו ניט דורך עבודת התשובה, נאָר זי קומט מלמעלה בדרך אתעדל'ע²⁷ אין יוהכ"פ²⁸.

1. עפ"י הנ"ל (אַז די בחי' פון לובן העליון [וואָס איז „נשפל" געוואָרן „בלבן גשמי"²⁸] קען ניט נמשך ווערן דורך עבודת האדם ואתעדל'ת, נאָר דוקא דורך אתעדל'ע) איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער בירור פון די (נידעריקערע) ניצוצות, וואָס יעקב האָט אויפגעטאַן אין די צוואַנציק יאָר בבית לבן, וויבאַלד דאָס איז געווען דורך זיין עבודה בדרך אתעדל'ת, האָט נאָך ניט פועל געווען דעם גילוי פון לובן דקדושה וואָס איז „נשפל" געוואָרן אין דעם לבן הגשמי: דווקא ווען לבן (דורך זיין שורש — לובן העליון) איז נאַכגעלאָפן יעקב'ן (היינו בדרך אתעדל'ע) צו איבערגעבן אים די ניצוצות נעלים (אחיות) וואָס זיינען ביי אים איבערגעבליבן, דעמאָלט איז ביי יעקב'ן נתגלה געוואָרן די בחי' לובן העליון וואָס איז געווען באַהאַלטן אין (גשמיות'דיקן) לבן למטה.

געבליבן ברשות לבן: און זייער בירור ועל'י איז דורך אַ כח עליון (בדרך אתערותא דלעילא).

ה. די מדריגה וואָס פון איר ווערט נמשך דער כח עליון בדרך אתערותא דלעילא, איז מרומם אינעם נאָמען „לבן", ווי די רז"ל²² זאָגן אויפן פסוק²³ „הידעתם את לבן — הידעתם את מי שהוא עתיד ללבן עונותיכם כשלג".

און די הסברה איז דעם איז (כמבואר בתרא²⁴), אַז דער ענין פון לבן דקדושה — די בחי' פון לובן העליון, „בחי אור עצמותו ומהותו של אא"ס ב"ה" — איז דאָס ווי, למשל, דער מראה וגוון לבן (דער ווייסער קאַליר) וועלכער איז אַנדערש פון אַלע אַנדערע קאַלירן: די אַנדערע גוונים ווערן אויפגעטאַן דורך דער מציאות פון פאַרב וואָס שאַפט דעם באַשטימטן גוון. משא"כ די מראה וגוון לבן איז דאָס ווי עס זעט אויס דער עצם ומהות פון אַ זאָך, וואָס ווערט ניט אויפֿ־געמאַכט דורך פאַרבן, „וכן הוא עדימ אוא"ס ב"ה בעצמו ובכבודו דלית ב"י בחי' גוונים כלל".

און דאָס איז די שייכות פון לבן צו דעם וואָס ער איז „עתיד ללבן עונותיכם כשלג", כמארו"ל הנ"ל, ווייל דער ליבון, די מחילה פון די עוונות, קומט דורך המשכת עצמות אוא"ס ב"ה וואָס איז העכער פון סדר ההשתלשלות, וואָס דאָס איז די בחי' פון לובן העליון²⁵ — דער שורש בריבוי השתלשלות וכ"י פון לבן שלמטה.

26 יומא פו, א. וראה משנה שם פו, ב.
27 להעיר ממשנתו בלקו"ש ח"ד (ע' 1149 ואילך) במחלוקת רבי ורבנן (שכויעות יג, א), דגם לרבנן עיצומו של יום חכפר אלא שסיל שגילוי הכפרה דעיצומו של יום (שלמעלה מהכפרה שעי' התשובה) הוא עיי' התשובה.
28 תרא' פרשתנו כג, א.

22 ב"ר פרשתנו פ"ע יוד.
23 פרשתנו כט, ה.
24 סוף פרשתנו כד, ב. וראה שם כג, א.
25 ראה לקראת דרושים לוי"כ סח, ד. ד"ה כתפוח בעצי היער מאדה"ז (קה"ת תשי"ד) פ"ד ואילך (אורה"ת שה"ש כרך א' ע' קצב ואילך).

די ספעציעלע לבושים פון כה"ג ביוהכ"פ געווען בגדי לבן³¹, וואָס ווייזט אויף דעם גילוי פון וואַס ממש, פשוט בתכלית הפשיטות כניל³², און ווי ס'איז מבואר אין לקר"ת³³, אויף ביום הזה יכפר עליכם לפני ה', אַז עס ווערט נתעורר, פנימיות רצונו ית", וואָס דאָס ווערט אָנגערופן, כארו בלבנוי ווייל ער איז „מלכין עונותיהם של ישראל“ — און „וינשק לבניו ולבנותיהו: עס ווערט נמשך אין אַלע, פרצופים העליונים“, ביז אויך אויף צו מהפך זיין דעם רע פון נפש הבהמית וואָס ווערט אָנגערופן „בניו ובנותיו“, אַז „זדונות נהפכים לזכיות ממש“³⁴.

און דעריבער, איז באַלד נאָך יוהכ"פ, נאָכדעם ווי ס'איז געווען די המשכה נעלית פון לובן העליון, הויבט זיך אָן די עבודה פון „ויעקב הלך לדרכו“, כמבואר אין דרושי חסידות³⁵.

אַבער דער עיקר הענין פון „ויעקב הלך לדרכו“ פאָנגט זיך אָן נאָכן חודש תשרי, דהיינו נאָכדעם ווי די בחי' פון לובן העליון קומט אראַפּ בגילוי און אין אַ פנימיות אין חג הסוכות און שמע"צ ושמח"ת, וואָס דעמאָלט איז אויך דער עיקר המשכה פונעם נתינת כח אויף

און דערמיט איז מוכן דער המשך הענין, וישכם לבן בבוקר וינשק לבניו ולבנותיו (אַלס הקדמה צו „ויעקב הלך לדרכו“): נאָך דעם ווי ס'איז געווען „וירדוף“ פון לבן — לובן העליון כניל — איז דאָן נמשך און נתגלה געוואָרן דער לובן העליון אין דעם אופן פון „נשיקין ואתדבקות רוחא ברוחא“³⁶ צו יעדן פון די בני ישראל — „וינשק לבניו ולבנותיהו, וואָס דאָס איז תכלית הדביקות באלקות.

און דאָס איז דער צוזאמענהאַנג פון „וישכם גוי וינשק (לבן) וגוי“ מיט „ויעקב הלך לדרכו“: אויפן וועג פון יעקב'ס הליכה צו ארץ ישראל האָט ער זיך באַגעגנט און געהאַט צו טאָן מיט עשו'ן און האָט זיך „מתאבק“ געווען מיט שרו של עשו — עבודת הבירורים — איז אים די נתינת כח אויף דער עבודה געקומען פון „וישכם לבן בבוקר“, פון המשכת לובן העליון.

ז. עפ"י הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק די שייכות פון „ויעקב הלך לדרכו“ (שבפרשתנו) צו דער עבודה פון יעדן אידן אין זיין הליכה פון חודש תשרי צו דער עבודה פון כל השנה:

נאָך די טעג פון התעוררות און עבודת התשובה פון יעדן אידן אין חודש אלול, אין די ימי הסליחות ובפרט אין די עשרת ימי תשובה, וואָס דערמיט איז ער מעורר וממשיך מלמעלה דאָס וואָס ער איז בכח צו ממשיך זיין דורך אתעדלית, דורך אייגענער עבודה, ווערט דערנאָך נמשך דער גילוי בחי' לובן העליון בדרך אתעדל'ע — „וישכם לבן בבוקר“ — אין יום הכפורים [וואָס דערפאַר³⁷ זיינען

(29) תירא שם כד, ב.

(30) לקו"ת אחרי כה, ג.

(31) וי"ל שגם מזה סמך ללבוש בגדים לבנים (ויקטול) ביוהכ"פ. ולהעיר מאלף למטה למטה אפרים סתריי סק"ז.
(32) יוה"כ שם.
(33) ד"ה כתפוח שם.

(34) המשך וככה תרליז רפצ"ו.
ולהעיר ע"ד כהנ"ל מאגה"ק סימן ד', בפירוש צדק לפניו יהלך — לפניו הוא מלשון פנימיות ויהלך הוא מלשון הילכה שמוליך את פנימיות הלב לה: (שהוא למעלה מהדעת באדם, היא בחי' מתנה נתונה מאת ה' כ"י — כמ"ש שם לפניו קו, רע"א) ואחר כך ישים לדרך ה' פעמיו כו' בכל מעשי המצות ות"ת כו"י.



דעו עבודה פון „ויעקב הלך לדרכו” — מעלה זיין לקדושה³⁶ דורך דער עבודה פון „וכל מעשיך יהיו לשם שמים” און „בכל דרכיך דעהו.”

(משיחת שבת בראשית תשי״ב)

35) משאיכ ויעקב הלך לדרכו שלאחרי יוהכ״פ הוא בתורה ומצות כמפורש בהמשך וככה שם: „פי שהלך לדרכו בדרך התורה והמצות להיות בבחי' סוים ועשיט שזהו דרך ה' .. כמיש מזה בדיה כתפוח בעצי היער, וכיכ שם רפיד. והויע העסק בתומיצי. ועדז כתויא סוף פרשתנו. משאיכ „דרכו” שלאחרי שמחת תורה ובמיוחד לאחרי שבת בראשית וחודש תשרי הוא בדברי הרשות ועניני חול, כמשנית בלקויש ח״כ ע' 266 ואילך.

ולהעיר דבסהימ תשיט (הגיל הערה 1): אין ויעקב הלך לדרכו אין דער עבודה פון תורה ומצות כו. וראה מה שהובא (סהימ תישיא ע' 78) מכיך אדמיר

מהורשיב נייע מתחיל הסדר דויעקב הלך לדרכו הוא דרך הוי, דרך התורה והמצוה. וייל בזה עדמשנית בלקויש ח״ט (ע' IX הערה 7). וראה הנסמן בהערה הבאה.
36) ראה תויח סוף פרשתנו. ולהעיר מההגהיה לפיד בדיה כתפוח שם.













לזכות

תלמידי התמימים היקרים

שהשתתפו בעריכת חוברות מבצע 'כי בא מועד'

להצלחה רבה בכל עניניהם בגשמיות וברוחניות,
שיבצעו את השליחות היחידה - קבלת פני משיח צדקנו
ויעשו אך נחת לכ"ק אדמו"ר שליט"א כל הימים









לזכות
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מהרה יגלה אכ"ר

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו - התמימים בפרט,
משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל,
ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו
וישמיענו תורה חדשה מפיו
בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממ"ש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

