

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש - ספר זכרון ליראי ה' -

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

עיונים וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון ב (קנא)

ח"י סיון ה'תשפ"א
יו"ל לקראת סיום ה'שלושים'
להסתלקותם של הרוגי מירון

יוצא לאור על ידי

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש
רח' ירושלים 17 צפת עיה'קת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריא

ה' תהא שנת פלאות אראנו - ימות המשיח

מאה ותשעה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

חברי המערכת:

הת' יוסף יצחק שי' אנקווה
הת' אברהם מאיר שי' אייזנשטיין
הת' שמואל שי' הושיאר
הת' שניאור זלמן שי' ניסילעוויטש
הת' חיים שאול הלוי שי' לוין

כתובת המערכת:

רחוב ירושלים 17, ת.ד. 331, צפת עיה"ק
דוא"ל: heorestz@gmail.com

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מעודד את שירת
"יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד"
ר"ח כסלו ה'תשנ"ג



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל
בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי'
ה"שופטייך" ו"יועצייך" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות
בנוגע לעבודת בני" וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות,
ובנוגע להנהגת חיי היום יום הכלליים, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)"
ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)",

עד - הנבואה העיקרית - הנבואה: ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד
ממש "הנה זה (משיח) בא".

1) לא רק בתור חכם ושופט אלא בתור נביא, שזהו בודאות - ראה מאמרי אדה"ז הקצרים
ע' שנה"ו.

(משיחת ש"פ שופטים, ז' אלול ה'תשנ"א, מוגה. תרגום מאידית)



ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

. . בבית - לפעול התיישבות וקביעות,

ישיבת חסידי חב"ד - שהעבודה בכל הענינים האמורים היא באופן התיישבות (כנ"ל) וחסידותי, לפני משורת הדין וחודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת, כולל ובמיוחד - הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, "יתפרנסון", באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש,

ליובאוויטש - ע"ש ענין האהבה ("ליובא" בשפת המדינה ההיא), היינו שהעבודה דהפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל, **צפת עיה"ק ת"ז** - המפורסמת במעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה, אלי' קיווינו כל היום ומצפים, שאז ת"ז . .

(ממכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכינוס השלוחים השמיני באה"ק)

בבית . . התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, הי"ז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג עיון יעקב ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושדה).
דחכמה בינה ודעת: אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).
יתפרנסון: תקו"ז ת"ז בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.
ליובא . . ההיא: ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.
צפת . . במעלות שבה: ראה לקו"ש חיי"ז ע' 514 ואילך.

פתח דבר

בשבח והודאה להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ולקהל מחבבי התורה ולומדי, את הגליון השני של הערות התמימים ואנ"ש היוצא לאור בשנת לימודים זו (גליון קנ"א),

ובו חידושים וביאורים בעניני גאולה ומשיח, בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, בנגלה, בחסידות ובכל מקצועות התורה, שנכתבו ע"י תלמידי התמימים והרבנים דישיבתנו הק' - ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת עיה"ק ת"ו.

קובץ זה מוקדש לזכר ולעילוי נשמתם של ארבעים וחמשה מאחינו בני שנלקחו בחטף לבית עולמם ביום הקדוש ל"ג בעומר - יום הילולא דרשב"י, ונדפס בסיום ה'שלושים' לפטירתם.

הקובץ כולל בתוכו ג' שערים:

א. שער דבר מלכות - ובו מובאים שתי שיחות קודש שנאמרו בקשר עם פטירתו של הרה"ח וכו' ר' משה יצחק ע"ה העכט, אשר בהם נתבאר במעלת יום הפטירה שחל בערב שבת ובמעלת ההו"ל של קובץ החידו"ת לרגל סיום ה'שלושים' לפטירתו.

כפתחה לכך הבאנו חלק משיחת ש"פ תצוה תשנ"ב אשר בה זועק כ"ק אד"ש מה"מ על אריכות הגלות, בקשר עם מאורע רצח ר"ל של אשה צעירה ואמא לילדים.

ב. שער ספר זכרון ליראי ה' - ובו חידושים וביאורים מכלל מקצועות תורתנו הקדושה מפרי עטם של התמימים ואנ"ש, שנדפסו לקראת סיום ה'שלושים' לפטירת הקדושים ע"ה, וזאת ע"פ הוראת כ"ק אד"ש מה"מ בענין זה, וזלה"ק!:

"וכאן המקום להציע - שיערכו קובץ של חידושי תורה . . באופן שהקובץ יהיה מוכן כבר לקראת ה'שלושים' - פייערען די שלושים" ב"אש דקדושה" . . ובודאי שקובץ זה יאחד את כל אלו שהקובץ הגיע לידם".

ג. שער מנחם ציון - ובו ליקוט מכתבים מכ"ק אד"ש מה"מ שבהם מבאר השקפת היהדות התורנית על מאורעות פטירה רח"ל.

*

כאמור, גליון זה יוצא לאור ליום ה'שלושים' לפטירתם של ארבעים וחמשה יהודים רח"ל שנקטפו באסון הנורא, ביום הילולא דרשב"י (ל"ע). דברים מעין אלו אינם מובנים בשכל כלל וכלל, ואין אנו יכולים להבין "למה עשה ה' ככה".

וא"כ, מאורע זה הינו אך ורק מצד חושך הגלות שמתגבר לפני זריחת האור הגדול - הגאולה האמיתית והשלימה, ומה שנותר לנו הוא רק 'לבקש' ולדרוש ולעשות כל מה שאפשר שתיכף ומיד תבוא הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יקויים היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר"³, ומתחיל מצדיקים שקמים לתחי' מיד⁴, ובתוכם ארבעים וחמשה ההרוגים.

ובטוחים אנו שהוצאת קובץ זה לאור, תפעל ותחיש את ביאת הגאולה האמיתית והשלימה, כדברי כ"ק אד"ש מה"מ⁵:

"ויה"ר שלא נצטרך להגיע להענין ד"מזכרת נצח", כיון שתיכף ומיד נזכה ל"נצח נצחים" שאמרנו היום בקדושה, הגאולה האמיתית והשלימה, גאולה נצחית, שאז לא יהיה צורך בהנצחתו וכו', מכיון שיקום הייעוד ד"הקיצו ורננו שוכני עפר" יחד עם נשיא דורנו".

*

תודתנו נתונה בזאת לצוות הישיבה, ובפרט לרב שמואל שי' גינזבורג, לרב מנחם מענדל שי' הלפרין, לרב שלום דובער שי' וולף, לרב שלמה זלמן שי' לבקיבקר, לרב שבתי יונה שי' פרידמן, על עזרתם בהגהת הקובץ והוצאתו לאור.

והננו לבקש את קהל הקוראים, שיואילו לשלוח גם הם את חידושיהם אל המערכת (בכתובת הרשומה לעיל), ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ הבא שיצא לאור בקרוב אי"ה.

ויה"ר, אשר הוצאת והדפסת קובץ זה, כרצונו והוראתו של כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי שיחות ומכתבים, תגרום לו נחת רוח רב, ותהי' ה"מכה בפטיש" שיביא את התגלותו השלימה. ונשמע תורה חדשה מפיו, "תורה חדשה מאיתי תצא", תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדונינו מורינו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

שע"י ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת

ח"י סיון- ה' תהא שנת פלאות אראנו

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אד"ש מה"מ

ימות המשיח⁶

צפת עיה"ק ת"ו, אה"ק

(2) לשון כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ תצוה המובאת להלן בשער דבר מלכות.

(3) ישעי' כו, יט.

(4) ראה זח"א קמ, א.

(5) הנסמן בהע' 1.

(6) שיחת מוצאי י"טי' כסלו תשנ"ב, מענות קודש מתקופה זו. ועוד.

תוכן ענינים

5 פתח דבר

|| דבר מלכות

12 מכתב כ"ק אד"ש מה"מ למערכת

13 משיחת ג', עש"ק פ' תצוה, ז' יו"ד וי"א אדר ראשון ה'תשנ"ב (ל'-י"ג)

18 חלק משיחת ש"פ משפטים ה'תשנ"ב

21 חלק משיחות ש"פ וארא ה'תשנ"ב

|| גאולה ומשיח

33 רמזי הגילויים דלעתיד לבוא בדברי הרמב"ם

הרב שלום דובער שי' וולף, משפיע ונו"נ בישיבה

36 המינוי של מלך המשיח

הת' מנחם מענדל שי' ברגר, תלמיד בישיבה

39 להביא לימות המשיח

הנ"ל

41 החזרת מלכות דוד ע"י משיח

הנ"ל

44 החידוש בעבודת התפילה בדורנו

הת' מנחם מענדל שי' בקרמן, תלמיד בישיבה

46 החילוק בין עבודת הכלל להפרט בהבאת הגאולה

הת' יהודה אלעאי שי' ברעם, תלמיד בישיבה

48 עבודה חדשה - בסיום זמא"ג דוקא

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר, תלמיד בישיבה

51 ערי מקלט - דוקא בימות המשיח

הנ"ל

- 53 לימוד התורה שגורם לחיות בענייני גאומ"ש
הת' משה יהודה שי' קבקוב, תלמיד בישיבה
- 56 שינה לע"ל
הת' שמואל שי' הלוי קפלן, תלמיד בישיבה

|| תורתו של משיח

- 58 הערות קצרות במאמר ד"ה 'תפלה למשה' תשכ"ט
הת' דוד עזריאל שיח' אדדעי, תלמיד בישיבה
- 62 הדגשת החידוש דתורת החסידות - דוקא בדורנו זה
הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט, תלמיד בישיבה
- 65 מה זרעו בחיים
הת' שניא זלמן שי' גלס, תלמיד בישיבה
- 68 גדר קיום התומ"צ
הת' מנחם מענדל שי' דונין, שליח בישיבה
- 70 שלילת "אחדות פשוטה" בגשמיות
ר' מיכאל שי' דורון, א' מאנ"ש - עפולה
- 71 ביאורים בדא"פ בקונטרס י"א ניסן תשמ"ט
הת' שמואל שי' דורון, תלמיד בישיבה
- 79 ידיעת ה' - גדר המצווה
הת' ישראל שי' הכהן כהן אלאורו, תלמיד בישיבה
- 80 מצוות שמחיצוניות הרצון
הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר, תלמיד בישיבה
- 81 מעלתם של בני" - עוד לפני מתן תורה
הת' מנחם מענדל שי' רוזנבלט, תלמיד בישיבה

|| נגלה

- 84 שני הגורמים לקניית השומר את הכפל
הת' חיים יהודה שי' הלוי לוי
והת' שלמה חיים שי' שמולביץ,
תלמידים בישיבה

- 86 חיוב שבועת היסת ב'כופר בכל'
הת' משה חגי שי' מעטוף, תלמיד בישיבה
- 88 בידון שינוי מראה שאינו פוסל במקווה.....
הרה"ת מנחם מענדל שי' טל, שליח כ"ק אד"ש מה"מ - הוד השרון
- 93 ביאור בסדר המימרות - מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי.....
הרב שמואל שי' גינזבורג ר"מ בישיבה
- 94 הערות קצרות בדפים הראשונים של מס' סוטה לתועלת הלומדים.....
הרב שד"ב שי' וולף, משפיע ונו"נ בישיבה
- 101 מחלוקת בגדר הדין 'מודה במקצת'
הת' ישראל שי' הכהן כהן אלורו
והת' שמשון יעקב מרדכי שיח' בלוך,
תלמידים בישיבה
- 104 לשיטתי דהרמב"ם דיני ספיקא דאורייתא.....
הת' נתנאל אריה שי' הכהן כהן, תלמיד בישיבה
- 105 במחלוקת הראשונים אודות 'מושך ומנהיג'.....
הת' שלום רפאל שי' מזרחי
והת' מנחם מענדל שי' הלל,
תלמידים בישיבה
- 108 ביאור "או שאבדו" לשיטת הראשונים.....
הת' שמעון שי' אלישביץ
והת' יוסף יצחק שי' קרוגליאק,
תלמידים בישיבה
- 110 ביאור סוגיית הגמרא בענין משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו.....
הרב שד"ב שי' וולף, משפיע ונו"נ בישיבה
- 117 בתך ופרתך בפרוטה - רש"י ותוס' (גליון).....
הת' שמואל שי' מזרחי, תלמיד בישיבה
- 119 ביאור הפנ"י ב'שתק ולבסוף צווח'.....
הת' שניאור זלמן שי' לדרברג, תלמיד בישיבה

|| חסידות

- 121 עבודה בכח עצמו
הרה"ת שלום שי' טל, משפיע בשיבה
- 125 אין אדם חוטא
הת' דוד ישראל שיח' אוריין, תלמיד בשיבה
- 126 שינוי טבע מידותיו - תכלית פעולת תורת החסידות
הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט, תלמיד בשיבה
- 129 ביאור במאמר ד"ה 'שובה ישראל' רנ"ט
הת' נהוראי מאיר שי' אקוקה, תלמיד בשיבה
- 132 עסקו בחולין - בדרך אגב
הת' מנחם מענדל שי' ביטון, תלמיד בשיבה
- 135 במשל הסעודה
הת' לוי שי' בליניצקי, תלמיד בשיבה
- 137 שבת - בעבודת האדם
הת' ישראל רון שי' יפה, אברך בכולל
- 140 עצמות, תפילת עני או תפילת עשיר?
הת' שלום רפאל שי' מזרחי, תלמיד בשיבה

|| הלכה ומנהג

- 143 קיצור דיני ערב פסח שחל בשבת
הרב שבתי שי' פרידמן, ר"מ ונו"נ בשיבה
- 150 הערות וביאורים בהלכות שמירת הגוף ונפש וענייני סכנה
הרב יוסף יצחק שי' סילברמן, שליח כ"ק אד"ש מה"מ לאלעד
- 154 זמן תפילת ערבית בליל בדיקת חמץ כשמתפלל ביחידות
הת' יוסף יצחק שי' הלוי סגל, תלמיד בשיבה
- 156 התוועדות בבית הכנסת
הת' לוי יצחק שי' קעניג, תלמיד בשיבה

|| פשוטו של מקרא

- 158משך שהותו של אברהם במצרים
הת' משה שי' אקסלרוד, תלמיד בישיבה
- 161בכפילות תיבת תבן בנוסף למספוא
הת' שניאור זלמן שי' בן שמואל, תלמיד בישיבה

|| הוספה: מנחם ציון

- 164מאורע פטירה זה 'ירידה צורך עלייה' הן להנפטר והן למשפחתו
שני הניגודים הקיימים בהסתכלות התורה על מאורע של פטירה, וההוראה מזה
לפועל.....
- 165העלייה לנשמה נעשית, על ידי הוספה בהתקשרות לתורת חיים דווקא
- 167הזהירות שהאבלות והזכרונות מהנפטר לא יפחיתו מעבודת האדם בעולם, ובפרט
בזכרון מעלות פרטיות דהנפטר שיכול להביא לטשטוש מעלתו העצמית.....
- 168האחריות לעבודה בתורה ומצוות מתוך שמחה - לטובת הנשמה - מוטלת על הרוצים
169בטובתה.



דבר מלכות

מכתב כ"ק אד"ש מה"מ למערכת

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מחוס מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ימי הנוכה ה'חשמ"ב
ברוקלין, נ.י.

מערכת הערות החסימים ואנ"ש
פע"י ישיבה תכ"ד ליובאוויטש
צפת
ה' עליהם חירו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת החו' גליון י', ות"ה.
ודבר בעהו -

כימי חנוכה דענינם מוסיף והולך ואור,
ולחמשיך זה בכל ימות השנה.

הפ"נ שבמכ" יקרא בעה רצון על הציון הק'.

בברכה לימי הנוכה מאירים
ושמחים

ג', ועש"ק וש"ק פ' תצוה, ז' יו"ד וי"א אדר ראשון

340

והעצמות דישראל כפי שהם חד עם עצמותו ית'.

ועפ"ז מובן שגם הטעם דאמירת „מחני נא מספרך” שייך לתוכן ענינו של שבעה באדר¹²⁸ (שקורין בסמיכות לפרשת תצוה) - יום שנולד משה, העצמות שלו, הקשורה עם העצמות דישראל, שזוהי הסיבה להמס"נ שלו עבור בני" באמירת „מחני נא מספרך”, וכתוצאה מזה לא נזכר שמו בפרשת תצוה (שקורין בסמיכות ליום לידתו)¹²⁹, אלא אדרבה: „ואתה”, העצמות שלו שלמעלה משם.

*

י. האמור לעיל ע"ד הנקודה המשותפת ללידת משה (בשבעה באדר) ופרשת תצוה, שבשניהם מודגש העצם דישראל שיש בהם החווק והתוקף למסור נפשם על קדושת שמו ית' - מודגש ביותר בענין שהזמן גרמא, שבימים האחרונים הי" בשכונה זו מאורע של קידוש השם ברבים ע"י אשה מישראל¹³⁰.

ובהקדמה - ש„אין גו' אתנו יודע עד

שבפרשת תצוה לא נתפרש שמו של משה (מיתת משה בשבעה באדר, ואמירתו „מחני נא מספרך”) ושייכותם זל"ז:

הטעם שלא נתפרש שמו של משה בפרשת תצוה בגלל סמיכותה לשבעה באדר, הוא, לא רק בגלל שבשבעה באדר מת משה (שמרומז בסילוק שמו מהפרשה) אלא גם ובעיקר בגלל שבשבעה באדר נולד משה (כדאי הלידה שתכפר על המיתה) - כי, לידת משה (בשבעה באדר) קאי על התגלות עצם מציאותו שלמעלה משם, שלכן אינו נקרא בשם משה (שבכל הפרשה לא נזכר שמו), אלא „ואתה”, „מהות עצמותך”¹²⁴, ועד ל„אתה” האמיתי, עצמותו ומהותו ית'¹²⁵.

וכיון שלידת משה (העצמות שלו שלמעלה משם) בשבעה באדר קשורה עם כל בני" („משה הוא ישראל”), שגובר מזלם (עצם הנשמה) של ישראל [וכמודגש בהתחלת הפרשה שה„אתה” (העצמות דמשה, ועד לעצמותו ומהותו ית') הוא באופן של המשכה („ואתה”) ועד לצוותא וחיבור („תצוה”) עם העצמות דבני" („שמן וית וך") - לכן, מרומזת בפרשה שקורין בסמיכות לשבעה באדר המסירת - נפש של משה עבור בני" (העצמות שלהם שלמעלה מהתורה) באמרו „מחני נא מספרך”, עי"ז שלא נזכר שמו, אלא „ואתה”, העצמות שלו שלמעלה משם¹²⁷ - שענין זה מודגש בגלוי בשבעה באדר שבו נולד משה, התגלות העצמות דמשה

124) כלי יקר ריש פרשתנו.

125) ראה סד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט.

לקו"ש חכ"א ע' 178. וש"נ.

126) ויש לומר, שענין זה מרומז ב„ואתה תצוה את בני ישראל” - שהצוותא וחיבור דמשה עם ישראל היא באופן שמשם טפל („את הטפל”) לישראל.

127) ראה לקו"ש ש"ש ע' 175 ואילך.

128) ולא כפי שנראה בפשטות שענין ד„מחני נא מספרך” כשלעצמו יכול להתקיים בפרשה אחרת (ואדרבה: מתאים יותר שיתקיים בפרשה שלאחרי אמירת „מחני נא מספרך”), אלא שמצד צירוף טעם אחר (מיתת משה בשבעה באדר) נקבע בפרשת תצוה.

129) ועפ"ז יומתק שהקיום ד„מחני נא מספרך” שאמר משה בפרשת תשא נרמז בפרשת תצוה שלפניו - כיון שבת יבית „ואתה (תצוה) (שבה נתקיימה אמירתו „מחני נא מספרך”) מודגשת גם הסיבה שכתוצאה ממנה באה לאח"ז אמירת „מחני נא מספרך” (מצד ההתקשרות העצמית דמשה וישראל).

130) מרת פעשא לאה בת ר' שרגא פייבל הלוי לאפיין הי"ד שנהרגה על קידוש השם ביום ה' פ' תרומה, ב' אדר ראשון, וסיום ה„שבעה” ביום ה' פ' תצוה, ט' אדר ראשון (המו"ל).

בקידוש השם ברבים בשכונה זו, שבה נמצא בית הכנסת ובית המדרש ובית מעשים טובים, בית משולש, דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו¹³⁷, שעל זה נעשה קידוש השם ברבים ביתר שאת וביתר עוז.

ויש להוסיף בגודל העילוי וההפלאה דקידוש השם - שמצינו¹³⁸ אצל הבית יוסף שמצד גודל מעלתו ומדרגתו הי' ראוי שהקב"ה יזכה אותו למסור נפשו על קדושת השם, אלא שאח"כ היתה סיבה (ענין שלא הי' מתאים לפי-ערך מעמדו ומצבו) שבגללה נענש ולא זכה לכך, ונחשב זה לעונש, אף שלאח"ז זכה לחבר את ה"שולחן-ערוך" ולהיות מורה-הוראה לכל בני" עד סוף כל הדורות¹³⁹ - שמוזה מובן שהזכות דחיבור ה"שולחן-ערוך" אינה מגעת לגודל הזכות דמסירת נפש על קידוש השם!

ולהעיר מהשייכות לאמירת משה "מחני נא מספרך" - שבוה מודגש שהמס"נ של משה רבינו בשביל ישראל היא למעלה ממציאיותו של משה כפי שקשור עם התורה, שלכן מותר משה רבינו על הזכות להיות כתוב בתורה (באמרו "מחני נא מספרך", "מכל התורה כולה"¹⁴⁰) בגלל המס"נ בשביל ישראל (כשם שהזכות דחיבור השו"ע אינה מגעת

מה"¹³¹, אף אחד מאתנו אינו מבין ואינו יכול להבין) כלל וכלל פשר הדברים, למה עשה ה' ככה?!... ועאכו"כ כשמדובר באשה צעירה, אמא לילדים קטנים שצריכים לאמם ויתגעגעו אחרי'... אלא שאין להאריך בענינים של טענות ומענות כלפי הקב"ה, ובלשון הכתוב "ברוב דברים וגו'"¹³², "על כן יהיו דבריך מעטים"¹³³.

ואעפ"כ, יש להדגיש את גודל הענין דקידוש השם ברבים שבמאורע זה, ועוד ועיקר, לזעוק להקב"ה על אריכות הגלות, "עד מתי"... ולבקש ולדרוש ולעשות כל מה שאפשר שתיכף ומיד תבוא הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יקויים היעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר"¹³⁴, ומתחיל מצדיקים שקמים לתחי' מיד¹³⁵, וביניהם ובתחילתם האשה צדקנית שנהרגה על קידוש השם, שתיכף ומיד תיפגש נשמה בגוף עם משפחתה וילדי', ותמשיך לחנכם ולגדלם לתורה לחופה ולמעשים טובים, מתוך שמחה וטוב לבב.

יא. ולכל לראש - גודל הענין דקידוש השם ברבים שבמאורע זה:

ידוע המבואר בדברי חז"ל בכו"כ מקומות¹³⁶ ע"ד גודל העילוי וההפלאה והזכות והשכר דקידוש השם, ובפרט קידוש השם ברבים, ובהדגשה יתירה

(137) ראה ד"ה ואתה תצוה תשמ"א ס"ח (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלד), שגילוי והתעוררות כח המס"נ בישראל נעשה ע"י אתפשותא דמשה שבזמן הגלות, נשיא הדור.
 (138) מגיד מישרים ריש פרשתנו. וראה בכ"ז - לקו"ש שם ע' 176 ואילך, ובהערות שם. וש"נ.
 (139) ואף שישנם גם הפסקי-דינים שבהגהות הרמ"א - ה"ה בדוגמת ה"מפה" שעל גבי השולחן-ערוך, והשולחן-ערוך עצמו הוא חיבורו של הבית-יוסף.
 (140) פרש"י עה"פ.

(131) תהלים עד, ט.

(132) משלי יו"ד, יט.

(133) קהלת ה, א.

(134) ישעי' כו, יט.

(135) ראה חז"א קמ, א.

(136) ולדוגמא: "אין אדם יכול לעמוד במחיצתן" (פסחים נ, א). וראה בארוכה (במעלת מס"נ על קדה"ש לגבי כל התורה) שער האמונה לאדהאמ"צ בתחלתו. ספר הליקוטים דא"ח להצ"צ ערך מס"נ (ע' תתצ ואילך). וש"נ.

והשלימה בפועל ממש! ולא עוד אלא שניתוסף מאורע הכי חמור שיכול להיות בזמן הגלות - שאשה בישראל ואם לילדים קטנים צריכה למסור נפשה על קידוש השם!

לא נותר לנו אלא להתנחם בכך שמאורע זה הוא המאורע האחרון של מסירת נפש על קידוש השם, ועוד ועיקר, שבוכותה של האשה הצדקנית שמסרה נפשה על קדושת השם, ביחד עם זכותן של נשי ישראל הצדקניות שבכל הדורות, עד לנשי ישראל הצדקניות נשמות בגוף בריא שבדורנו זה, זוכים תיכף ומיד ממש להגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מארץ מצרים", ש"בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים"¹⁴¹, ועד"ז בהגאולה העתידה לבוא תיכף ומיד ממש, "בשכר נשים צדקניות שיש בדור"¹⁴².

ואז יהי' אמיתת ושלימות הענין דקידוש השם - שהרי כללות ענין הגלות הוא היפך קידוש השם, כמפורש בקרא¹⁴³ "שמי הגדול המחולל בגוים", ומהו החילול, באמור אויביהם עליהם עם ה' אלה ומארצו יצאו ולא הי' יכולת בידו להציל את עמו ואת ארצו"¹⁴⁴, וקידוש שמו ית' נעשה ע"י הגאולה, כהמשך הכתוב¹⁴⁵ "וקדשתי את שמי הגדול גו' וידעו הגוים כי אני ה' . . בהקדשי בכם לעיניכם (ע"ז שולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם)", והתגדלת¹⁴⁶

לגודל הזכות דמסירת נפש על קידוש השם).

ונוסף על גודל העילוי וההפלאה דקידוש השם ברבים שבכללות הענין דמסירת נפש, ה"ז בהדגשה יתירה במסירת נפש של אשה צעירה אמא לילדים קטנים - כי, מלבד מסירת נפשה, ה"ה "מוסרת" גם את ילדי' הקטנים, בכך שעוזבת ומפקירה אותם לבדם (בידעה גודל הגעגועים של הילדים אלי'), ומשאירה את גידולם וחינוכם לאחרים, ויתירה מזה, שמסירת ילדי' היא מס'נ גדולה יותר ביתר שאת וביתר עוז מהמס'נ שלה, ובמילא ה"ז מסירת נפש למעלה ממסירת נפש!

יב. אבל לאחרי כל העילויים וההפלאות שבקידוש השם ברבים, כיון שכבר יצאו י"ח ("די והותר") מסירת נפש על קידוש השם ע"י הגזירות ושמדות שהיו במשך הגלות המר והארוך, עד לדורנו זה - זועקים בני' להקב"ה: "עד מתי"?!...! היתכן שלאחרי אריכות הגלות המר וזקוקים עדיין למסירת נפש על קידוש השם של אשה צעירה אמא לילדים קטנים?!...!

גם אם רצונו של הקב"ה ב"נחת רוח" ממסירת נפש - הרי, נוסף לכך שכבר יצאו י"ח מס'נ במשך כל הדורות שלפנ"ז, מספיקה המסירת נפש של בני' בכך שנמצאים עוד רגע אחד בגלות!

בני' נמצאים כבר בגלות יותר מאלף ותשע מאות שנה ומשיה צדקנו עדיין לא באו!... כבר סיימו כל עניני העבודה דומן הגלות, וכבר נעשו כל הפעולות בכל האופנים האפשריים (כולל ובמיוחד ע"י השמחה בתודש אדר במשך ששים יום), ולא יודעים מה ניתן לעשות עוד, ואעפ"כ, עובר עוד שבוע, עוד יום ועוד רגע, ועדיין לא באה הגאולה האמיתית

(141) סוטה יא, ריש ע"ב.

(142) יל"ש רות רמז תרו בסופו.

(143) יחזקאל לו, כג.

(144) פרש"י שם, כ.

(145) שם, כג-כד.

(146) שם לח, כג.

שלימות הגילוי ד, "אדיר במרום ה" בכל העולם כולו, שנעשה דירה לו ית'.

יד. ויומתק יותר - שהפרשיות שקורין בתורה בחודש אדר (ובשנה זו, בשני חדשי אדר) קשורות עם עשיית המשכן, ששלימותו בבנין ביהמ"ק השלישי, שממנו אורה יוצאה לכל העולם¹⁵⁰, ועד שהעולם כולו נעשה דירה לו ית', כמו בית המקדש:

תרומה ותצוה - שבהם מדובר אודות הציווי דמלאכת המשכן, בגדי כהונה והחינוך דימי המילואים (כולל ובמיוחד ההקדמה ד, "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"¹⁵¹, והסך הכל ד, "ונקדש בכבודי . . לשכני בתוכם"¹⁵²).

כי תשא - "כי תשא את ראש בני ישראל"¹⁵³, שרומז על תכלית השלימות בהעל" דבני, נשיאת ראש, שתהי' בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו (לאחרי גודל הירידה ההחורבן והגלות).

ויקהל פקודי - קיום הציווי דמלאכת המשכן ובגדי כהונה ועד להקמת המשכן במעשה בפועל, ובה מרומזת גם השלימות דביהמ"ק השלישי - "פקודי המשכן משכן העדות", "רמו למקדש שנתמשכן בשני חורבניו"¹⁵⁴, בדוגמת "משכון" שחוזר לבעליו בשלימות, כיון שביהמ"ק השלישי הוא גם משולש, שתהי' בו גם השלימות דבית ראשון ודבית שני (ודהמשכן)¹⁵⁵, ואז תהי' גם

והתקדשת¹⁴⁷ ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'.

*

יג. ההוראה מהאמור לעיל בנוגע לעבודה בפועל:

בבואנו משבעה באדר שחל בפרשת תצוה, שבשניהם מודגשת התגברות מזלם של ישראל, החווק והתוקף דעצם הנשמה ("ואתה") כפי שנמשך ומתגלה בעבודתם ופעולתם בעניני העולם (לא מס"ג ויציאה מהעולם ח"ו וח"ו, אלא נשמות בגופים לאורך ימים ושנים בריאות וטובות), יש להוסיף ביתר שאת וביתר עזו, ובתגברות החיות, בכל מעשינו ועבודתנו בלימוד התורה וקיום המצוות, כולל ובמיוחד בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, כדי להביא בפועל ובגילוי את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז תהי' שלימות ההתגלות והעצם דישאל, ישראל וקוב"ה כולא חד¹⁴⁸, בכל העולם כולו, שנעשה דירה לו ית' בתחתונים.

בסגנון אחר קצת: העבודה דחודש אדר ש, בריא ותקיף מזל"י" היא להביא בפועל ובגילוי את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שנקרא "אדיר" ("והי' אדירו ממנו"¹⁴⁹), שאז יתגלה בכל העולם כולו מזלם של ישראל, שנקראו "אדירים", ביחד עם

147) להעיר מהשייכות לאמירת קדיש (טוא"ח ר"ס נו) אחר נפטר. - ויש לומר, שענין זה מודגש ביותר באמירת קדיש אחר המוסר נפשו על קידוש שמו ית', שעל ידו נתקים, ונקדשתו בתוך בני ישראל" (אמור כב, לב), "מסור עצמך למיתה להקדיש את שמך" (פס"ז עה"פ. וראה בארוכה לק"ש חכ"ו ע' 167 ואילך. וש"נ).

148) ראה חז"ג עג, א.

149) ירמ"ל ל, כא. וראה סנהדרין צח, סע"ב.

150) ירושלמי ברכות פ"ד סה"ה. ועוד.

151) כה, ח.

152) כט, מג"מו.

153) ל, יב.

154) לח, כא ובפרש"י.

155) ראה חז"ג רכא, א. וראה לק"ש תכ"א ע'

262. וש"נ.

שלימות הגילוי ד, "אדיר במרום ה" בכל העולם כולו, שנעשה דירה לו ית'.

יד. ויומתק יותר - שהפרשיות שקורין בתורה בחודש אדר (ובשנה זו, בשני חדשי אדר) קשורות עם עשיית המשכן, ששלימותו בבנין ביהמ"ק השלישי, שממנו אורה יוצאה לכל העולם¹⁵⁰, ועד שהעולם כולו נעשה דירה לו ית', כמו בית המקדש:

תרומה ותצוה - שבהם מדובר אודות הציווי דמלאכת המשכן, בגדי כהונה והחינוך דימי המילואים (כולל ובמיוחד ההקדמה ד, "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"¹⁵¹, והסך-הכל ד, "ונקדש בכבודי . . לשכני בתוכם"¹⁵²).

כי תשא - "כי תשא את ראש בני ישראל"¹⁵³, שרומזו על תכלית השלימות בהעלי' דבני', נשיאת ראש, שתהי' בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו (לאחרי גודל הירידה דהחורבן והגלות).

ויקהל פקודי - קיום הציווי דמלאכת המשכן ובגדי כהונה ועד להקמת המשכן במעשה בפועל, ובה מרומזת גם השלימות דביהמ"ק השלישי - "פקודי המשכן משכן העדות", "רמו למקדש שנתמשכן בשני חורבניו"¹⁵⁴, בדוגמת "משכון" שחוזר לבעליו בשלימות, כיון שביהמ"ק השלישי הוא גם משולש, שתהי' בו גם השלימות דבית ראשון ודבית שני (ודהמשכן)¹⁵⁵, ואז תהי' גם

והתקדשת¹⁴⁷ ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'".

*

יג. ההוראה מהאמור לעיל בנוגע לעבודה בפועל:

בבואנו משבעה באדר שחל בפרשת תצוה, שבשניהם מודגשת התגברות מזלם של ישראל, החווק והתוקף דעצם הנשמה ("ואתה") כפי שנמשך ומתגלה בעבודתם ופעולתם בעניני העולם (לא מס"ג ויציאה מהעולם ח"ו וח"ו, אלא נשמות בגופים לאורך ימים ושנים בריאות וטובות), יש להוסיף ביתר שאת וביתר עוז, ובתגברות החיות, בכל מעשינו ועבודתינו בלימוד התורה וקיום המצוות, כולל ובמיוחד בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, כדי להביא בפועל ובגילוי את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז תהי' שלימות ההתגלות דהעצם דישאל, ישראל וקוב"ה כולא חד¹⁴⁸, בכל העולם כולו, שנעשה דירה לו ית' בתחתונים.

בסגנון אחר קצת: העבודה דחודש אדר ש, בריא ותקיף מזל"ה היא להביא בפועל ובגילוי את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שנקרא "אדיר" ("והי' אדירו ממנו"¹⁴⁹), שאז יתגלה בכל העולם כולו מזלם של ישראל, שנקראו "אדירים", ביחד עם

147) להעיר מהשיכות לאמירת קדיש (טוא"ח ר"ס נו) אחר נפטר. - ויש לומר, שענין זה מודגש ביותר באמירת קדיש אחר המוסר נפשו על קידוש שמו ית', שעל ידו נתקיים, ונקדשתו בתוך בני ישראל" (אמור כב, לב), "מסור עצמך למיתה להקדיש את שמי" (פס"ז עה"פ. וראה בארוכה לק"ש חכ"ז ע' 167 ואילך. ושי"ג.

148) ראה חז"ג עג, א.

149) רימ"ל, ל, כא. וראה סנהדרין צח, סע"ב.

150) ירושלמי ברכות פ"ד סה"ה. ועוד.

151) כה, ח.

152) כט, מג"מו.

153) ל, יב.

154) לח, כא ובפרש"י.

155) ראה חז"ג רכא, א. וראה לק"ש תכ"א ע'

262. וש"נ.

חלק משיחת ש"פ משפטים, ז"ך שבת, מבה"ח אדר א' ה'תשנ"ב

– ע"ד ספר זכרון תפארת משה יצחק* –

ונותני צדקה (מצוה לפרסם עושי מצוה)⁷ – קו דגמילות חסדים, ג' העמודים שעליהם העולם עומד⁸.

ושמא גרים: משה – קו התורה, יצחק – קו העבודה, ותפארת⁹ (קו השלישי) – גמילות חסדים.

ומעלה נוספת ועיקרית – עריכתו והוצאתו לאור באופן נאה ומהודר, כהציווי בכל עניני תומ"צ: „זה א-לי ואנוהו¹⁰, התנאה לפניו במצוות¹¹, ומודגש במיוחד בנוגע לכתבת ספר תורה¹² – „ספר

א. מהענינים השייכים לגמילות חסדים וצדקה (שבהם צריכה להיות השתדלות יתירה כדי למהר ולורו הגאולה, כמ"ש „שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות¹³, כמדובר לעיל¹⁴) – כתיבת והדפסת והפצת ספרים בעניני תורה, כמובן מדרשת חז"ל: על הפסוק „צדקתו עומדת לעד“, „זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאלין לאחרים“ (הספרים קיימים לו שאינם כלים וצדקתו עומדת לעד“).

והזמן גרמא – שבערב ש"ק פרשת משפטים (שבה מודגש הענין דמשפט וצדקה, כמדובר לעיל¹⁵) הגיע מבית-הדפוס ספר חדש של עניני תורה.

ובפרטיות יותר:

בספר זה ישנם כו"כ דברי וחיודושי תורה – קו התורה; דברי התעוררות בעניני יהדות ותומ"צ – קו העבודה; ופירסומם של תומכי מוסדות תורה

(7) שו"ת הרשב"א ח"א סתקפ"א. הובא במג"א או"ח סקנ"ד סקכ"ג. רמ"א יו"ד סרמ"ט סי"ג.

(8) אבות פ"א מ"ב. – ולהעיר מהשייכות לפרשת השבוע; תורה – סיום הפרשה (כד, א ואילך) בפרטי הענינים דמת: „ואל משה אמר עלה אל ה' וגו'“, עד „ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה“, עבודה (תפלה) – „ועבדתם את ה' אלקיכם“ (כג, כה), „זו קריאת שמע ותפלה“ (ב"מ קו, ב). וגמ"ח – „אם כסף תלוה את עמי“ (כב, כד). (9) ברכות ז, ב. וראה בארוכה תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) ס"א*. וש"נ.

(10) וי"ל שרומם גם על ההתכללות דכל ג' הקוין יחד – בספר אחד.

(11) בשלה טו, ב.

(12) שבת קלג, ב. וש"נ. וראה רמב"ם סוף הלי איטורי המזבח: „כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב (שיהי' מן הנאה והטוב . . . וכן הוא אומר כל חלב לה' וגו'“, וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז (ע' 8 ואילך) – ביאור החילוק בין החיוב ד„כל חלב לה'“ שעיקרו בנוגע להחפצא שהוא לשם א-ל (גדר הקרבן), להחיוב ד„התנאה לפניו במצוות“ שעיקרו הוא בנוגע להגברא. וראה הערה 14.

(13) להעיר מהשייכות לפרשת השבוע – „ויכתוב משה את כל דברי ה' גו' ספר הברית“,

(* יצא לאור לקראת ה„שלושים“ לפטירת הרה"ח וכו' התמים ר' משה יצחק ע"ה העכט, ע"פ הוראת – יבדלח"ט – כ"ק אדמו"ר שליט"א בש"פ ורא, מבה"ח שבת (וראה בארוכה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 268 (לעיל ע' 212) ואילך). המו"2.

(1) ישע"י נו, א. ב"ב יו"ד, א.

(2) ראה סה"ש תשנ"ב ח"ב ע"ב ע' 64-363 (לעיל ע' 301-02).

(3) כתובות נ, סע"א.

(4) תהלים קיב, ג.

(5) פרש"י כתובות שם.

(6) ובהתחלת הענין שם: „אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת, וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת וכו'“. ויש לומר, שגם „הכותב כו' ומשאלין כו'“ ש„צדקתו עומדת לעד“ הוא בכלל „עושה צדקה בכל עת“ (וראה לקמ"ס ב).

(* נדפס גם באגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' רפו ואי"ך. המו"ל.

אריכות ימים ושנים טובות, ועד בקרוב - בגאולה האמיתית והשלימה - לחיים נצחיים.

ועוד וג"ז עיקר:

כיון ש„שלושים“ מבטל כמה עניני אבילות²⁰, ה"ז התחלת ביטול ענין האבילות כולו - בתחיית המתים, שאז יקויים היעוד²¹, „בלע המות לנצח ומחה ה"א דמעה מעל כל פנים“.

ויש להוסיף, שענין זה מודגש גם בהקביעות השלושים ביום הש"ק מברכים חודש אדר, „החודש אשר נהפך גו' לשמחה“²².

ובהדגשה יתירה כשמברכים אדר ראשון, שבו מודגשת לראשונה ההכרזה (ע"פ מנהג ישראל תורה היא²³, ובתפלה בציבור) שהשנה היא שנה מעוברת שיש בה אדר ראשון ואדר שני, ששים יום²⁴ - דכיון שב„ששים“ מתבטלים עניני איסור²⁵, י"ל שששים יום דחודש אדר רומזים על ביטול (ועד שמבטלים בפועל²⁶) כל הענינים הבלתי-רצויים, החל מביטול הענין דהיפך החיים הקשור עם חטא עה"ד, התחלת ומקור כל

תורה¹⁴ נאה. . בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין¹⁵, ועד"ז בנוגע להדפסת ספר של דברי תורה¹⁶, ספר נאה, נייר נאה ודפוס נאה וכריכה נאה.

ב. ובהמשך לזה יש לעורר שמהם יראו וכן יעשו רבים, אבל, אך ורק בענינים דטוב הנראה והנגלה:

ההוצאה-לאור דספר זה קשורה עם ה„שלושים“ לפטירה רח"ל - ספר זכרון להנפטר, בבחינת „צדקתו“ עומדת לעד“ (וזכרון נצח).

ויה"ר שתהיינה הוצאה-לאור של ספרים בעניני תומ"צ אבל מכאן ולהבא אך ורק בטוב הנראה והנגלה, באופן ד„ותי בהם“¹⁸, „חיינו ואורך ימינו“¹⁹,

„מבראשית ועד מתן תורה ומצוות שנצטוו במרה“* (כד, ד"ז ובפרש"י).

(14) ראה לקו"ש חכ"ז שם (ע' 12 הערה 34) שבכתיבת ס"ת ישנו מעין גדר דקרבן, עיי"ש. ועד"ז בנוגע לצדקה (ובנדוד"ד, „צדקתו עומדת לעד“ שבכתיבת ספרים) שהיא גם „בגדר כפרה“, כמו קרבן (לקו"ש שם ע' 14. וש"ג).

(15) שבת שם.

(16) ששייך גם למצות כתיבת ספר תורה - „האינדא מצות לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושהין“ (שו"ע י"ד סע"ר ס"ב. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 18. וש"ג), ויש לומר, שב„לכתוב. . . פירושהין“ נכלל גם כתיבת חידושי תורה שמחדש בעצמו.

(17) להעיר שגם הלוויית המת וניחום אבלים, רח"ל, הם „גמילות חסדים שבגופו“ (רמב"ם הל' אבל רפ"ד).

(18) אחרי יח, ה.

(19) נוסח תפלת ערבית (ע"פ ל' הכתוב - ס"פ נצבים. ועוד).

(* והמשך וגמר כתיבת הס"ת - ביום הסתלקותו, שבעה באדר, שטיקרו באדר ראשון (ראה מג"א אר"ח סתק"פ סק"ח. וראה לקו"ש חט"ז ע' 342. וש"ג), שמתברך ביום הש"ק זה.

(20) ראה מו"ק כא, ב. רמב"ם הל' אבל פ"ו. שו"ע י"ד ס"פ ואילך.

(21) ישע"י ח, ה. משנה סוף מו"ק.

(22) אסתר ט, כב.

(23) שו"ע אדה"ז אר"ח סו"ס קפ. סתצ"ד סט"ז. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 56. וש"ג.

(24) דאף שאדר הסמוך לניסן חסר לעולם (ובמילא ישנם רק נ"ט יום), מ"מ, בצירוף יום ל' שבט שהוא א' דר"ח אדר א', ישנם ס' יום.

(25) ראה חולין צו, ב ואילך. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פט"ו הי"ז ואילך. שו"ע י"ד סצ"ח.

(26) עוד לפני בוא הששים יום בפועל - תיכף כשמכריזים ע"פ תורה שבשנה זו ישנם ששים יום דחודש אדר.

משיח, „גואל ראשון (משה) הוא גואל אחרון“³⁴ (משיח), ומתוך שלימות השמחה - „אז ימלא שחוק פיננו“³⁵, ענינו של „יצחק“.

ואז תהי' גם השלימות ד, תפארת³⁶ - „התהלה והתפארת (ולפנ"ו „האדרת והאמונה“, וכל שאר הענינים דכל אותיות הא"ב, וא"ב כפול³⁷, שכולל כל הענינים כולם) לחי עולמים“, כמ"ש בתפלת שחרית דיום השבת, ובהמשך לזה „מלך מהולל בתשבחות“, ועד ל„הבוחר בשירי זמרה מלך יחיד חי העולמים“, שלימות ההילול (התהלה) השיר והתפארת לחי העולמים - ב„בית העולמים“³⁸, ביהמ"ק השלישי, „מקדש אדני כוננו ידיך“³⁹, כש„צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך“⁴⁰, תיכף ומיד ממש.

(34) ראה שמו"ר פ"ב, ד. לקו"ש ח"א ע' 8 ואילך. וש"נ.
 (35) תהלים קכו, ב. וראה ברכות לא, א.
 (36) להעיר ממארו"ל „התפארת זו מתן תורה“ (ברכות נח, סע"א), שהיתה פעם אחת ויחידית, ובמילא כוללת גם התורה חדשה מאתי תצא.
 (37) להעיר מהשייכות ד, „כפל“ לגאולה (ראה פרדר"א פמ"ח. יל"ש ר"פ לך לך. ד"ה לך לך תרכ"ז. תר"ל. ועוד).
 (38) רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ב.
 (39) בשלח טו, יז ובפרש"י.
 (40) תהלים קמ, יד.

הענינים הבלתי-רצויים, ועד להפיכתם לטוב, אתהפכא²⁷ חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא²⁸.

ג. ויה"ר והוא העיקר שתיכף ומיד ממש תהי' השלימות ד, „(ספר) זכרון“ - „ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו“²⁹, „כל הנמצא כתוב בספר“³⁰ - „זכרנו“³¹ בזכרון טוב לפניך ופקדנו³² בפקודת ישועה כו“, הישועה העיקרית דגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

וכן שלימות הענין ד, „ספר“ - ספר תורה, ספרו של משה רבינו - בלימוד „תורה חדשה מאתי תצא“³³, תורתו של

(27) ראה ח"א ד, א.

(28) ע"ד מ"ש „ועשה לי מטעמים“, שני מיני מעדנים, אחד ממאכלים ערבים ומתוקים, והשני מדברים חריפים או חמוצים רק שהם מתובלים ומתוקנים היטב עד שנעשו מעדנים להשיב הנפש (תניא פכ"ו).

(29) מלאכי ג, טז.

(30) דניאל יב, א.

(31) נוסח ברכת שופרות במוסף דר"ה.

(32) ושייך גם לר"ח* - „יעלה ויבוא . . ויפקד

ויזכר זכרוננו ופקדוננו“.

(33) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

* ולהעיר, שר"ה הוא גם ר"ח (תשרי).

חלק משיחות ש"פ וארא, כ"ח טבת, מבה"ח שבט ה'תשנ"ב

– בקשר לפטירת הרה"ח וכו' ר' משה יצחק ע"ה העכט* בערב שבת –

לו וכו', מת מחולי מעיים סימן יפה לו מפני שרובם של צדיקים מיתתן בחולי מעיים, א"ל אנא אתורה ומצות קא בכינא⁴.

וצריך להבין: למה לו לר' חייא להביא הברייתא בשלימות ללא צורך, דהא מרישא דברייתא, מת מתוך הבכי סימן רע לו, די לו לשלול בכייתו של רבי?⁵

(4) דודאי מי שבוכה מפני יראת מיתה* סימן רע הוא לו, אבל אני בוכה על תורה ומצוות שיתבטלו ממני, כדאמרינן במתים הפשי מן המצוות (חדא"ג מהרש"א). וכה"ג מצינו במרע"ה שולגו עיניו דמעות בשעת מיתתו, כדאיתא בב"ב דף ט"ו גבי שמונה פסוקים שבתורה שהקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, לפי שנתאהו משה לקיים המצות התלויות בארץ, כדאיתא סוף פ"ק דסוטה (עין יעקב).

וראה גם אדר"ג שם, ג (ועד"ז בסנהדרין סח, א): „כשחלה רבי אליעזר אותו היום ערב שבת ה' . . אמר אוי לי על שתי זרועותי אלה ב' ספרי תורה שנפטרין מן העולם, שאם יהיו כל הימים דיו וכל קנים קולמוסים וכל בני אדם לבלרין אינן יכולין לכתוב כל מה שקרייתי ושניתי . . ולא יחסרתי [ג"א: מן התורה] אלא כאדם שטובל אצבעו בים כו", היינו, שהצטער „אוי לי“ על כך שלא יוכל להמשיך לעסוק בלימוד התורה (נוסף על החסרון בנוגע לתלמידים שלא יוכלו ללמוד ממנו תורה), כיון שכל ריבוי התורה שלמד עד עתה אינו אלא „כאדם שטובל אצבעו בים“.

(5) ראה עין יוסף שם – בביאור סברת המקשה דלא אסיק אדעתיה דלישני ל' כדמשני בקדמיתא אפוך, עיי"ש.

(*) ושאיני בכייתו של ריב"ז (נוסף לכך שלא היתה בשעת פטירתו ממש (ראה שוה"ג להערה 8)) שלא היתה מפני המיתה עצמה, אלא „מאימת משפטו“ של מ"ה הקב"ה (ברכות כח, ב ובפרש"י), ולכן לא שאלו תלמידיו מהא דמת מתוך הבכי סימן כו", דקאי על הבכי מיראת המיתה עצמה.

א. בסוף מסכת כתובות שנינו „מת בערב שבת סימן יפה לו“ („שיכנס למנוחה מיד“⁶).

והתחלת הענין: „כשחלה רבי נכנס ר' חייא אצלו ומצאו בוכה, אמר לו רבי מפני מה אתה בוכה, והתניא מת מתוך השחוק סימן יפה לו מתוך הבכי סימן רע לו, פניו למעלה כו', פניו כלפי העם כו', פניו צהובין כו' מת בערב שבת סימן יפה

(*) מראשונים השלוחים של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (ויבדלח"ט – כ"ק אדמו"ר שליט"א) בארה"ב, מנהל מוסדות חב"ד בניו הייבן קונטיקט (וראה לקמן ס"ו). המו"ל.

(1) קג, ב (וראה גם אדר"ג פכ"ה, ב). וראה לקמן סוף ס"ג.

(2) פרש"י שם. ובשיטה מקובצת שם: „בעת מנוחה מת וקא מעייל לאלתר במנוחה וקא מינצל מחיבוט הקבר“. וראה גם ראשית חכמה שער היראה פי"ב פ"ג. ובכתבי האריו"ל (שער הגלגולים הקדמה כג. ועוד) ש„כל הנקבר בערב שבת כו' אינו רואה חיבוט הקבר כי קדושת שבת מפריד ממנו הקליפה בלי צער חיבוט הקבר כו“. וראה עיון יעקב שם, שאדה"ר מת בערב שבת (שמצינו שאמר הקב"ה לאדם ביום אכלך ממנו מות תמות, ובאמת לא מת באותו יום, וצ"ל דהקב"ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום, ובע"ש נולד ובע"ש מת), וכן משה, שקיים כל התורה כולה ומת בעטיו של נחש, מת בערב שבת* (ראה תוד"ה מנחן – מנחות ל, א (מסדר עולם) ועוד). ולכן מת בע"ש סימן יפה לו, שלא מת בחטא עצמו רק מחטא של אדה"ר.

(3) ומ"ש בהמשך הסוגיא „איפוך“ (שר' חייא חלה ורבי נכנס אצלו), הרי מוסיף לאח"ז „לעולם לא תיפוך כו“.

(*) ולמ"ד שמת בשבת (תוס' שם – בשם ר' שר שלום גאון. ועוד) – י"ל שמת בליל שבת שחשיב גם ערב שבת, כיון שבקדשים הלילה הולך אחר היום (עין יעקב שם).

כיון שרבי עצמו מת בערב שבת¹², היינו, שנוסף על הסימן יפה דמת מחולי מעיים, ה"א צל רבי גם ה"א, סימן יפה"ד, מת בערב שבת.

ובטעם הדבר (הצורך בכ" סימנים יפים) יש לומר - שגם לאחר שילת הסימן רע ד"מת מתוך הבכ" מצד כוונתו ומחשבתו של רבי, אנא אתורה ומצות קא בכינא", יש צורך לשלול (הקס"ד ד), סימן רע" בבכיתו של רבי כפי שנראה בחיצוניות ובגלוי (שהרי אין אדם יודע מה שבלבו של חבירו¹³) - ע"י הוספת עוד "סימן יפה" (נוסף על הסימן יפה דחולי מעיים, גם הסימן יפה דמת בערב שבת), שני סימנים יפים כנגד הקס"ד ד, סימן רע" בבכיתו של רבי.

ב. וצריך ביאור בגוף הענין:

הוספת הסימן יפה דמת בערב שבת שוללת רק ה"סימן רע" ד"מת מתוך הבכ"י, אבל (לכאורה) אינה מבטלת

ויש לומר⁶, שבהזכירו כל הברייתא (עד סיומה) היתה כוונת ר' חייא' להחליש (ולבטל) הסימן רע שבבכיתו של רבי (ש"מצאו בוכה")⁸, כיון שיש לו גם הסימן יפה שבסיום הברייתא: "מת מחולי מעיים סימן יפה לו מפני שרובם של צדיקים מיתתן בחולי מעיים"¹⁰, שהרי רבי חש ומת מחולי מעיים¹¹.

ויש להוסיף ולבאר גם שייכותה של הבבא "מת בערב שבת סימן יפה לו" -

6 ראה עץ יוסף שם.

7 גם לפני תשובתו של רבי "אנא אתורה ומצות קא בכינא".

8 לפי סברתו של ר' חייא שחשש שוהי שעת פטירתו, שלכן אמר לו, "מפני מה אתה בוכה והתניא מת כו", אף שלפי האמת לא היתה אז שעת פטירתו (שעל זה מדובר בהתחלת הסוגיא קג, א): "בשעת פטירתו של רבי אמר כו", ואז לא ה' בוכה*.

9 דלא כבאבות דר"נ (שם, ב) שהסיום הוא ב"מת במוצאי יוה"כ".

10 "שמתייסרין ביסורין ומתמרקין עוונותיהן" (פרש"י שבת קיה, א. וראה מסכת שמחות ספ"ג. ב"ר פס"ב, ב*), "למרק אכילה מן המעיים להיות נקיים וטהורים כמלאכי השרת" (פי' התוס' - שבת שם*).

11 ראה בהמשך הסוגיא קד, רע"א ובתוד"ה ומנה. סדה"ד בערכו.

* ראה גם הגהות יעב"ץ לברכות שם (כשחלה ריב"ז כו' התחיל לבכות וכו' בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים כו' והכינו כסא כו") - ש"אז (בשעת פטירתו) לא ה' בוכה. ומ"ש באדר"נ (שם, א) "בשעת פטירתו של ריב"ז ה' מגבי' קולו ובוכה" - י"ל שאין זה בשעת פטירתו ממש, אלא סמוך לפטירתו, שהרי לא"ח"ו "הוא ה' אומר פנו הבית מפני הטומאה והכינו כסא לחזקי' מלך יהודה" (כהסיום גם באדר"נ), שתוכן אמירה זו שייך לשעת הפטירה ממש (כפשוט), ואז לא ה' בוכה.

* ושם: "כל מי שנאמר בו גיעה מת בחולי מעיים".

** ושם: "פי' בקונטרס למרק עוונותיהם, ור"י

אומר כי יש במדרש למרק כו", ובעין משפוט (על

12 ראה ירושלמי כלאים פ"ט ה"ד. כתובות פי"ב ה"ג. סדה"ד שם.

13 פסחים נד, ריש ע"ב.

הגליון) מציין לב"ר פס"ב (החסידיים הראשונים היו מתייסרין בחולי מעיים. . שהחולי ממרק" (וכ"ה במסכת שמחות שם, ומטיים: כדי שיבואו זכאין לעוה"ב), כלומר, ש"חולי מעיים" הוא לא "למרק עוונותיהם", אלא "למרק אכילה מן המעיים כו" (ועפ"ז מובן שהמירוק נעשה ע"י חולי מעיים דוקא, משא"כ לפי"י ור"י ה"ז שייך לכל ענין של חולי ויסורים). אבל, ההוספה (להיות נקיים וטהורים) כמלאכי השרת" אינה בב"ר שם.

ו"ל שהמקור הוא ביומא (ד, ריש ע"ב): "לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושת"י שבמעיו (של משה בעלייתו להר) לשומו כמלאכי השרת" (ומ"ש "כי יש במדרש כו" - כי ביומא מדובר אודות מירוק אכילה ושת"י ע"י העדר האכיל' בעליית משה להר, ובמדרש נתפרש ענין זה בנוגע למיתת צדיקים מחולי מעיים).

יעשה אותם האדם וחי בהם", ולא שימות בהם", שלכן פיקוח-נפש דוחה כל התורה כולה¹⁹, כיון שהשלימות ע"פ רצונו של הקב"ה בתורתו²⁰ היא בחיי הנשמה בגוף דוקא!?

ויש לומר נקודת הביאור בזה - שה"סימן יפה" ד"מת בערב שבת" מורה ומדגיש תיקון הענין הבלתי-רצוי שבכללות ענין המיתה, ובמילא מתבטלת (ומתקנת) גם סיבת בכייתו של רבי על ביטול התומ"צ, כדלקמן.

ג. ויובן בהקדים ביאור התחלת ושרש הענין ד"מת בערב שבת סימן יפה לו" - כפי שהי' בערב שבת הראשון:

בערב שבת הראשון, יום הששי לבריאת העולם, יום בראו אדה"ר, הי' מעין ודוגמת ענין המיתה²¹ - "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן"²², ש"שינה" היא "אחד"²³ מששים למיתה²⁴.

ואף שתרדמה ושינה הו"ע בלתי-רצוי לכאורה, סילוק החיות («אחד מששים למיתה»), הי' "סימן" (שגורם²⁵ ומביא

(ומתקנת) הסיבה לבכירתו של רבי, "אתורה ומצות קא בכינא", ביטול התומ"צ לאחרי המיתה, שבנוגע לענין זה אין חילוק (לכאורה) אם המיתה היא בערב שבת או בשאר ימי השבוע!?

וכמדגש בדברי הגמרא²⁶ אודות מיתת דוד המלך שביקש למות בערב שבת (דיש לומר שהי' חפץ גם בהמעלה ד"מת בערב שבת"²⁷), ואמר לו הקב"ה "כי טוב יום בחצריך מאלף"²⁸, טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח", היינו, שמעלת העסק בתומ"צ אפילו יום אחד בלבד גוברת על המעלה ד"מת בערב שבת".

ועוד ועיקר:

איך שייך לומר באמיתיות (בתורת-אמת) "מת בערב שבת סימן יפה לו" (ועד"ו בשאר אופני מיתה שעליהם נאמר "סימן יפה לו") - "סימן יפה" ביחס למאורע של מיתה, היפך החיים, והיפך הטוב בתכלית ע"פ התורה, תורת חיים, "חיינו ואורך ימינו"²⁹, וכמ"ש³⁰ "אשר

14) שבת ל, סע"א.

15) כלומר, נוסף על עיקר הבקשה בשלילת המיתה ביום השבת (כש"אמר לו (הקב"ה) בשבת תמות", נכלל בבקשה גם ענין חיובי* בנוגע להיום המבוקש, כמו "אמות באחד בשבת", "שיוכלו להתעסק בי ובהספדי" (פרש"י).

16) תהלים פד, יא.

17) נוסח תפלת ערבית - ע"פ לי' הכי ס"פ נצבים.

18) אחרי ית, ה.

* להעיר ממכות יו"ד, סע"א (ובחדא"ג מהרש"א): "אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע, שמעתי בני אדם אומרים מתי ימות זקן זה ויבוא שלמה בנו ויבנה בית הבחירה. . . אמר לו הקב"ה כי טוב יום בחצריך גו" - שזוהו משמע שבבשנתו להקדים הסתלקותו לערב שבת נכלל הענין החיובי בהקדמת בנין ביהמ"ק.

19) יומא פה, ב, ושי"ג.

20) וכמדגש גם בציווי התורה, ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (ואתחנן ד, טו. וראה ברכות לב, סע"ב ובחדא"ג מהרש"א), וכיון שמה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (שמו"ר פ"ל, ט), מחוייב כביכול הקב"ה בשמירת חיי הגוף דכאו"א מישראל.

21) נוסף לכך שהעונש דמיתה כפשוטה נגזר בגלל החטא דאדה"ר בערב שבת הראשון, ואדה"ר עצמו מת בערב שבת (ראה לעיל הערה 2).

22) בראשית ב, כא.

23) ברכות נו, ב. וראה גם ב"ר פי"ז, ה.

24) ולהעיר, שמיתה נקראת גם בלשון שינה (ראה ב"ר שבעה"י 10, ובתידושי רד"ל שם. ועוד).

25) להעיר ש"סימן" הוא (לפעמים רק דבר המברר, ובעיקר) דבר הגורם (ראה בארוכה צפע"ג לרמב"ם ריש הל' מאכלות אסורות (שיעור היומי דעש"ק זה)).

(כי בכ"ה באלול נברא העולם)³³:

מבואר בספרי קבלה³⁴ שבכל ר"ה ישנו דוגמת הענין ד, ויפל גו' תרדמה גו' ויישן ויקח אחת מצלעותיו גו' ויבן את הצלע גו' לאשה" - כיון שז"א ומלכות (איש ואשה) חוזרין לעמוד בבחינת אחר באחור, כמו בתחילת הבריאה, שנבראו שני פרצופים³⁵, "זכר מלפניו ונקבה מאחור"³⁶, וכדי שיחזרו להיות בבחינת פנים בפנים, צ"ל ענין הנסירה, כמו ויקח אחת מצלעותיו וגו', "שנבראו שני פרצופים בריאה ראשונה ואחר כך חלקן³⁵, וקודם הנסירה צ"ל דורמיטא (שינה), סילוק החיות, לצורך בנין המלכות, שתחזור להתייחד עם ז"א פנים בפנים.

ומעין זה ביום ששי שבכל שבוע³⁷ (שהוא כמו יום ששי דששת ימי בראשית³⁸) - שנעשה הענין דדורמיטא דז"א, ענין הנסירה, שעי"ז נעשה יחוד ז"א ומלכות בליל שבת³⁹.

ועד"ז בנוגע לכללות הזמן דשית אלפי שנין דהוה עלמא, שהם כנגד ששת ימי השבוע - שבאלף הששי, ערב שבת, סוף

דבר) יפה", כיון שעי"ז נעשה תוספת חיות ועד להוספה שהיא באיך-ערוך²⁶ - כהמשך הכתוב²⁷, ויקח אחת מצלעותיו גו' ויבן גו' את הצלע גו' לאשה", "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם גו"²⁹, "ויברך אותם גו' פרו ורבו ומלאו את הארץ גו"³⁰, המשכת וגילוי כח האיך-סוף להוליד בנים ובני בנים עד סוף כל הדורות³¹ - שלמבד החיות של האדם שהיא בהגבלה³², ניתוספה חיות בלתי מוגבלת (תוספת חיות באיך-ערוך) בהמשך החיות דורעו ורעו עד אין-סוף.

ודוגמתו בכל ראש השנה, שנקבע באחד בתשרי, יום ששי למעשה בראשית

(26) כידוע שהוספה שהיא בערך לדרגא הקודמת יכולה לבוא בהמשך וללא הפסק מהדרגא הקודמת, משא"כ בהוספה שבאיך-ערוך יש צורך בהפסק (ביטול) דרגא הקודמת, שעי"ז באים לדרגא שבאיך-ערוך (ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' לו. וש"ג).

(27) שם, כא"כב.

(28) שם א, כו.

(29) שם ה, ב.

(30) שם א, כח.

(31) ועד"ז בנישואי חתן וכלה - כמ"ש בברכות נישואין: "אשר יצר את האדם כו' והתקין לו ממנו בנין עדי עד" (בנין נוהג לדורות - פרש"י כתובות ב, א), וחותם (גם בה) "יוצר האדם" (שהיא ודאי ג"כ נבראת ליצירת אדם לדורות" - חדא"ג מהרש"א שם), "אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה כו'" (משום דשייכא בריאה בחתן וכלה* אמר לשון בריאה בששון ושמחה" - אבודרהם בברכת נישואין ופירושן). (32) לא יותר מאלף שנה - "שכך אמרת לו כי ביום אכלך ממנו מות תמות . . נתת לו יום אחד משלך שהוא אלף שנה" (ב"ר רפכ"ב. וש"ג).

(* ו"ל שכולל גם הבריאה חדשה שהיא תכלית הנישואין - לידת הולד).

(33) ויק"ר רפכ"ט. ועוד.

(34) ראה שער הכוונות ענין ר"ה. פע"ח שער ר"ה. ועוד.

(35) פרש"י בראשית א, כו. וראה ברכות סא, א. וש"ג.

(36) פרש"י כתובות שם.

(37) ראה סה"ש תורת שלום ע' 13 ובהערה 10 שם. וש"ג.

(38) כמודגש בשירו של יום, "ה' מלך גאות לבש", "ע"ש שגמר מלאכתו ומלך עליהן" (ר"ה לא, א). ולכן נקרא "יום ששי", אף שכבר עברו רבבות ימים משי"ב (ראה לקו"ת שה"ש כה, סע"א. ובכ"מ).

(39) כפי שהי' צריך להיות אצל אדה"ר, לולי חטא עה"ד והקדמת היחוד בערב שבת (ראה שער הכוונות שם דרוש א'. פע"ח שם פ"ד. ועוד).

הלידה (גמר ושלמות היחוד) בעולם גם במין הצומח, כסיום וחותם מסכת כתובות: „עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות“.

ד. ע"פ הביאור בהתחלת ושו"ש הענין ד„מת בערב שבת סימן יפה לו“, יש לבאר גם תוכן הענין בעבודת האדם⁴⁴ – שהרי נוסף על הפירוש כפשוטו⁴⁵, יש גם לימוד והוראה (ככל עניני התורה מלשון הוראה)⁴⁶ להאדם הלומד מארז"ל זה⁴⁷ בעבודתו בתור נשמה בגוף לאורך ימים ושנים טובות:

כיון שבערב שבת (לאחרי הצות) ישנו הענין דדורמיטא דז"א, זמן שינה למעלה, ה"ז גם זמן שינה למטה, כפי שמצינו בהנהגת גדולי החסידים (הרה"ח ר' הלל מפאריטש וכיו"ב) לישון בזמן זה (להיותו זמן שינה למעלה)⁴⁸.

ויש לומר שזהו"ע ד„מת בערב שבת“ – השינה („אחד מששים למיתה“) בערב שבת לאחרי הצות.

ו„סימן יפה לו“ – כיון שע"י השינה נעשה חידוש החיות, כידוע⁴⁹ שבעת

זמן הגלות, ישנו הענין דדורמיטא דז"א, ענין הנסירה⁴⁰, שע"ז נעשה שלימות היחוד דז"א ומלכות (הקב"ה וכנס"י) „ליום“ שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים⁴².

ויומתק יותר שמארז"ל זה („מת בערב שבת סימן יפה לו“) הוא קרוב לסיום (גמר ושלמות) מסכת כתובות – כי, „כתובה“ היא לצורך היחוד דאיש ואשה⁴³ (ודוגמתו בהנישואין דהקב"ה וכנס"י), שהיחוד הוא גמר ושלמות (סיום) ענין ה„כתובה“, ולכן, קרוב לסיום מסכת כתובות (לפני ובסמיכות להיחוד) מדובר אודות „מת בערב שבת“, שהו"ע דורמיטא דז"א לצורך הנסירה שעל ידה יהי' היחוד (גמר ושלמות הכתובה) לעתיד לבוא, שאז תהי' שלימות ענין

40 ראה קונטרס שפת אמת (בסוף אמת ליעקב) אות לה: „חילוק הנסירות . . . בר"ה היא הנסירה הכוללת של כל השנה והוא יותר קשה . . . וצריך תק"ש והתעוררות גדול. ונסירה שהיתה בפורים בזמן מרדכי ואסתר (ראה גם תו"א מג"א צג, סע"א ואילך) הי' צרה גדולה שהתחשכו עיניהם של ישראל כנודע, יען היתה נסירה של שבעים שנה של גלות בבל, ובעה"י הנסירה העתידה להיות בזמן שיבוא משיח צדקנו הוא נסירה כוללת . . . כל שיתא אלפי שנה, לפיכך הם כל אותם חבלי משיח כו“.

41 תמיד בסופה.

42 ולהעיר מהשייכות לפרשת ורא – שהקב"ה השיב למשה על טענתו (בס"פ שמות) „למה הרעותה לעם הזה“, ששעבוד מצרים הוא הכנה לגילוי שם הוי" במ"ת, כי, „כדי שיהי' בחי' זו בגלוי במ"ת צ"ל תחלה בחי' הסתלקות החיות, למעלה . . . ולכן הי' מתחלה זמן הגלות ושלטת מצרים רד"ו שנה) מפני הסתלקות החיות למעלה“ (תו"א פירשתנו נו, ד), ועד"ז (ויתירה מזה) בנוגע לגלות זה האחרון, „גם בגלות אדום הוא אריכות הגלות . . . כדי שיהי' . . . לימות המשיח . . . ביתר שאת וביתר עז במ"ת כו“ (תו"א שם). וראה גם תו"א שמות נ, סע"ב ואילך.

43 ראה כתובות נו, רע"א. רמב"ם הל' אישות פ"י ה"י. תשו"ע אה"ע סס"ו ס"ג.

44 נוסף על המבואר בדרושי חסידות ענין הנסירה בעבודת האדם (ראה סה"מ תש"ט ע' 217 בהערה. וש"ו).

45 שגם בזה צ"ל לימוד והוראה בעבודת האדם – „החי יתן אל לבו“ (קהלת ז, ב). וראה רמב"ם הל' אבל ספ"ג.

46 ראה רד"ק לתהלים יט, ח. גו"א ר"פ בראשית. זה"ג נג, ב.

47 ראה גם כש"ס סקנ"ו: „מוסר גדול שימות בע"ש, ר"ל לפנות א"ע מכל עסקי עוה"ז כאילו מת כדי לעשות הכנה לשבת כו“.

48 וראה סה"ש תורת שלום שם, שרבינו הזקן הי' נרדם מעצמו, כי, רבינו הזקן הי' בדוגמא שלמעלה, וכיון שלמעלה זמן שינה נעשה כן גם אצלו בדרך ממילא, מש"כ ר' הלל הי' שוכב לישון בזמן זה.

49 ב"ר פי"ד, ט. וראה פרדר"א פל"ד.

כך גם המיתה בערב שבת⁵⁴ היא לצורך תוספת והידוש החיות⁵⁵.

וההסברה בזה - בשתיים:

(א) אמרו חז"ל⁵⁶, "יעקב אבינו⁵⁷ לא מת . . מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", שע"י המשך החיים ד"זרעו" (חיים אמיתיים ע"פ תורה, ענינו של יעקב⁵⁸) נעשה "אף הוא בחיים", ויתירה מזה, שהענין ד"הוא בחיים" לאמיתותו, בקיום נצחי (דלא כדבר הנפסק שהוא אופן של "כזב"⁵⁹), מתגלה בהמשך והנצחיות ד"זרעו בחיים" לאחרי פטירתו, שדוקא או רואים בגלוי הנצחיות (אמיתיות) ד"הוא בחיים". ונמצא, שע"י המיתה נעשה תוספת והידוש החיות - התגלות הנצחיות והאמיתיות דהחיים⁶⁰.

(ב) ועיקר: הסתלקות החיות דמיתה היא

השינה עולה הנשמה למעלה ושואבת חיים ממקור החיים למעלה, ועי"ז ניתוסף ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה⁶⁰ (נגלה תורה, ובפרט פנימיות התורה, ובאופן של הבנה והשגה כבתורת חסידות חב"ד) מתוך מנוחת הגוף ומנוחת הנפש, ומתחיל תיכף לאחרי השינה, שהרי החיוב דלימוד התורה הוא בכל רגע שביום, ובפרט בערב שבת ובסמיכות לכניסת השבת, כיון ששבת שייך במיוחד לתורה, כמארו⁶¹ ל"דכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל⁶².

ויש להוסיף בדיוק הלשון "סימן יפה לו" - שהשינה בערב שבת שעל ידה נעשה תוספת והידוש החיות בלימוד התורה, היא, "סימן" (שגורם⁶³ ומביא לתוספת והידוש החיות בלימוד התורה בתכלית השלימות, בהגילוי ד"תורה חדשה מאתי תצא"⁶³ לעתיד לבוא, "ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

ה. עפ"ז יש לבאר תוכן המאמר "מת בערב שבת סימן יפה לו" גם בנוגע לפשוטם של דברים:

כשם שהשינה (אחד ממששים למיתה") הראשונה (דאדה"ר) בערב שבת היא לצורך תוספת והידוש החיות (כנ"ל ס"ג),

(50) שלימות הטוב - "אין טוב אלא תורה" (אבות פ"ו מ"ג).

(51) שבת פו, ב. וראה תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואילך. ובכ"מ.

(52) ולהעיר, שחידוש החיות וההוספה בלימוד התורה לאחרי וע"י השינה הוא בכל לילה (ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1026. וש"נ), אבל, בערב שבת ה"ז באופן נעלה יותר (בהתאם להעילוי בלימוד התורה ביום השבת*), ובנוגע לכללות השבוע.

(53) ישע"י נא, ד. ויק"ר פ"ג, ג.

(* ולכן מודגש יותר גם הצורך, לפנות א"ע מכל עסקי עוה"ז כאילו מת כו", כנ"ל הערה 47.

(54) החל ממימת אדה"ר - שעל ידו נקנסה מיתה בערב שבת הראשון, ומת בערב שבת (כנ"ל הערה 21).

(55) ויתירה מזה: כיון שהדורמיטא היא לצורך תוספת והידוש החיות, הרי, ככל שהדורמיטא גדולה יותר, נעשה גם תוספת והידוש החיות באופן נעלה יותר (ראה גם שפת אמת שבהערה 40) - ששים פעמים ככה.

(56) תענית ה, ב.

(57) להעיר מהשייכות ד"רבי" (שמת בערב שבת, כנ"ל ס"א) ליעקב אבינו - ראה תורת מנחם תפארת לוי יצחק ח"א ס"פ ויחי (ע' רסז). וש"נ.

(58) כמ"ש, ויקם עדות ביעקב תורה שם בישראל" (תהלים עח, ה).

(59) ע"ד, נהרות המכזבין" שפסולים לקידוש מי חטאת כיון שאינם, מים חיים" (פרה פ"ח מ"ט).

(60) ולהעיר ממאמר הזהר (ח"ג עא, ב), "צדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהו", "שגם בזה העולם המעשה . . אשתכח יתיר", כיון שלאחר ההסתלקות, "יכול כל הקרוב אליו לקבל חלק מבחי רוחו שבג"ע הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחי מקום גשמי" (תניא אגה"ק סי' ז"ך וביאורו) - תוספת והידוש החיות גם ב"זרעו בחיים", ועי"ז גם ב"הוא בחיים".

כיון שבערב שבת מודגש שהסתלקות החיות היא לצורך תוספת והידוש החיות, הרי, זמן המיתה בערב שבת הוא, "סימן יפה לו" שהמיתה שלו היא באופן שמודגש בגלוי (רק) הענין הטוב לתוספת והידוש החיות, הן ע"י ההוספה דנצחיות ואמיתיות החיים ע"י ש, "זרעו בחיים", והן ובעיקר ע"י תחיית המתים בסמיכות זמן להקבורה⁶⁵.

ונמצא, ש, "סימן יפה" זה מורה ומדגיש תיקון הענין הבלתי-רצוי שבמיתה, ובמילא מתתקנת גם סיבת בכייתו של רבי על ביטול התומ"צ, כי, כשצדיקים קמים לתחי' (בהתחלת ימות המשיח⁶⁶, ארבעים שנה לפני התקופה דתחה"מ דכל בני"י⁶⁷) ישנו המשך קיום התומ"צ (ואדרבה: בשלימות נעלית יותר - "כמצות רצונך"⁶⁸), ובפרט להדעות שאין מצוות בטלות לעתיד לבוא (גם לאחר תחה"מ)⁶⁹.

ויש לומר, שעיקר המכוון במארו"ל "מת בערב שבת סימן יפה לו" בתורה, תורת חיים ותורת חסד, הוא (לא כפשוטו, ח"ו, אלא) בנוגע לעבודת האדם בחיי הנשמה בגוף לאורך ימים ושנים טובות בטוב הנראה והנגלה (כנ"ל ס"ד); ובפרט לאחר שכבר אירע גם כפשוטו

לצורך תוספת והידוש החיות בתור נשמה בגוף - בתחיית המתים, שאז יהיו חיי הנשמה בגוף⁶¹ חיים נצחיים.

ויומתק יותר שבסיום מסכת כתובות⁶² (לאחרי ההקדמה ד, "מת בערב שבת כו") קרוב לסיום המסכת, כנ"ל סוס"ג) מדובר אודות תחיית המתים⁶³ - "עתידין צדיקים שמבצבצין ועולין בירושלים . . . עתידין צדיקים שיעמדו במלבושיהן" ק"ו מחטה כו", "נשמות גופים גשמיים בעוה"ז הגשמי, שכל הענינים שבו יהי' או בתכלית השלימות, כמו "עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים . . . שתהא כשתי כליות של שור הגדול" (כהמשך הסוגיא).

ועפ"ו י"ל הפירוש ד, "מת בערב שבת סימן יפה לו":

61 ובאופן שהנשמה ניוונית מן הגוף (המשך וככה תרל"ז פפ"ח ואילך. וראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 19-118 (לעיל ע' 2-71). וש"ג).

62 קיא. ב.

63 להעיר שהזמן דתחיית המתים הוא בערב שבת* - "לעת ערב והו יום ששי שהוא ערב השבת שאז הזמן לקיימא מתייא . . . לעת צאת השואבות אלו הם תלמידי חכמים השואבים מימי' של תורה שהוא עת לצאת ולהתנער מן העפר" (וח"א קכו, סע"ב ואילך (במדרש הנעלם)).

64 להעיר מהשייכות לרבי - ש, "אמר רבי לבניו מעטו בתכריכין שעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן" (ירושלמי שבעה עה" 12 - הובא בתוס' כאן).

* (יש לומר, שמעין זה הי' אצל רבי - ש, כל בי שמשי (ערב שבת) הוה אתי לביתי" (כתובות קג, א), "בבגדים חמודות שהי' לובש בשבת ולא בתכריכין . . . ופוסר את הרביס ידי' חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות כו" (ספר חסידים סי' תתשט) - ע"ד ובדוגמת תחה"מ (וראה שוה"ג שלאח"ז).

* וגם בבואו לביתו בערב שבת "הי' נראה בבגדים חמודות שהי' לובש בשבת ולא בתכריכין".

65 ובפרט שהענין ד, "הקיצו ורננו שוכני עפר" נקל יותר אצל אלו שנעשו, "שוכני עפר" והי' עתה, שרוח הנפש שורה עדיין על הגוף (כידוע פרטי החילוקים בזה בנוגע לשלשה שבעה ושלושים כו' (ראה סה"מ תרני"ט ס"ע כ')).

66 ראה יומא ה, ב: "לעתיד לבוא נמי לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", שזוה מוכח שצדיקים קמים לתחי' מיד.

67 ראה חז"א קמ, א.

68 ראה תו"ח ר"פ ויחי. המשך וככה תרל"ז פ"ז ואילך. ועוד.

69 ראה בארוכה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 28 ואילך. וש"ג.

שבט, שהעשירי שבו הוא יום ההילולא (גמר ושלמות עבודתו) של המשלח, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו (כמדובר לעיל⁷⁴), בודאי שיש בזה לימוד והוראה, "החי יתן אל לבו"⁷⁵, ובפרט בקשר להמשך עבודת השליחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו לכל דורו בהפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה.

ובהתאם לכך יש להתעכב על הלימוד וההוראה משמו של הנפטר, כולל גם שם המשפחה⁷⁶, כדלקמן.

ז. בבי' שמתיו - "משה יצחק" - מרומזת לכל לראש ההתקשרות לכ"ק מו"ח אדמו"ר: "משה" - "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא"⁷⁷, משה רבינו שבדורנו, ו"יצחק" - שמו השני של כ"ק מו"ח אדמו"ר, "ע"ש השמחה והשחוק" (כל השומע יצחק ל"י⁷⁸), שעיקרה ושלמותה בהגאולה העתידה ע"י משיח צדקנו (גואל ראשון הוא גואל אחרון⁷⁹), כמ"ש⁸⁰, "אז ימלא שחוק פינו", כשיאמרו ליצחק דוקא, "כי אתה אבינו"⁸¹.

(אצל יחידי סגולה⁸⁰), ה"ז מספיק (די והותר) כדי להוציא י"ח כל שאר בני (בנוגע לפשטות המאורע ח"ו), ובמילא יהי' אצלם ענין זה רק בעבודה הרוחנית, לאורך ימים ושנים טובות, עד לחיים נצחיים (ללא הפסק כלל) דלעתיד לבוא.

*

ו. האמור לעיל קשור במיוחד עם המאורע ד"מת בערב שבת" כפשוטו⁷¹ בערב שבת זה.

ובהקדמה - שעם היותו מאורע פרטי אצל יחיד מישראל, הרי [נוסף לכך שכאו"א מישראל הוא "עולם מלא"⁷², וכאו"א מישראל הוא חלק וקשור עם כלל ישראל, "קומה אחת שלימה"⁷³] מדובר אודות חסיד ומקושר לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ששלחו ומסר על ידו הקמת וניהול מוסדות של הפצת התורה והיהדות והמעיינות חוצה, ובמילוי שליחות זו היתה התעסקותו כל משך ימי חייו עד ליומו האחרון - ערב ש"ק מברכים חודש

70) שאצלם באה העבודה הרוחנית ד"מת בערב שבת" (בגמר ושלמות עבודתם בחיים חיותם בעלמא דין) גם בגשמיות - ע"ד שמצינו בהתמימות דשנותיהם של צדיקים, "כשם שהם תמימים כך שנותיהם תמימים" (בר' רפנ"ח), "הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום" (ר"ה יא, א. ושי"ג), שאצל יחידי סגולה באה התמימות הרוחנית גם בגשמיות, כמו משה רבינו, ש"בשבעה באדר מת* ובשבעה באדר נולד" (מגילה יג, ב. ושי"ג), ועד"ו אדמו"ר האמצעי, שיום הולדתו ויום הסתלקותו בט' כסלו (היום יום ט' כסלו. ובכ"מ).

71) פטירת הרה"ח וכו' ר' משה יצחק ע"ה העכט (החו"ג).⁷¹

72) כמאוזל, "לפיכך נברא אדם יחידי כו' עולם מלא", "שמאדם א' נברא מילאו של עולם" (סנהדרין לו, ס"ע"א ובפרש"י).

73) לקו"ת ר"פ נצבים. ובכ"מ.

(* בערב שבת (כ"ל הערה 2).

74) בשיחות שלפנ"ו - נדפסו בסה"ש תשנ"ב ח"א ע' 264 (לעיל ע' 208) ואילך.

75) כ"ל הערה 45.

76) דאף שהוא שם לע"ו, הרי ידועה הנהגת גדולי ישראל, אדמו"רי פולין, שהיו למדים הוראה בעבודת ה' גם מענינים ושמות בשפת המדינה, ועד"ו מצינו גם אצל נשיאי חב"ד, שאף שעיקר ענינם הוא בלימוד והפצת תורת החסידות, ע"י אמירת מאמרי חסידות, וכן בנגלה דתורה, מ"מ, מוזמן לזמן היו מבארים לימוד והוראה מעניני העולם כו'.

77) תקי"ז תס"ט (קיב, רע"א. קיד, רע"א). וראה בר' פנ"ו, ז.

78) וירא כא, ו.

79) ראה שמו"ר פ"ב, ד. ח"א רגג, א. לקו"ש ח"א ע' 8 ואילך. ושי"ג.

80) תהלים קכו, ב. וראה ברכות לא, א.

81) ישע"י סג, טז. וראה שבת פט, ב.

עוד אלא שגם ההוספה נעשית באותו אופן כמו העבודה המוכרחת (ק"כ שנה):

ישנם כאלה שלאחרי שעוסקים בעבודתם משך זמן ארוך וזוכים לראות פרי טוב בעמלם, חושבים שכבר הגיע הזמן לנזח מגודל היגיעה בעבודתם, ובמילא מחכים כבר לגמר וסיום העבודה (ועד להשלימות בזה - בימות המשיח).

וישנם כאלה שגם לאחרי שלימות העבודה הפצים ומשתדלים להוסיף עוד יותר, אבל אעפ"כ, אין זה באותו אופן כמו העבודה המוכרחת, כי אם כמו ענין של הוספה.

והשלימות האמיתית מודגשת בחיבור ב' השמות משה ויצחק - שגם ההוספה (לאחרי שלימות העבודה) בהמשך העבודה לאורך ימים ושנים טובות (ועד לק"פ שנה, כשני חיי יצחק), היא, באותו אופן כמו העבודה המוכרחת (לפני שלימות העבודה, ועד להשלימות דק"כ שנה) - כפי שרואים בהנהגתו של הנפטר שלא הסתפק בשלימות הקיימת כבר, אלא המשיך לעסוק בכל עניני העבודה באותו מרץ, חיות ושמחה (כמודגש גם בהשם "יצחק", ע"ש השמחה) כל ימי חייו, עד ליומו האחרון (כנראה מהשאלות בעניני ניהול המוסדות שהגיעו לכאן גם בימים האחרונים).

ח. ויש להוסיף הרמז גם בשם המשפחה ("העכט") - שם של דג, אשר, עם היותו דג טורף, יש בו חידוש שהוא דג טהור⁸⁶, ויתירה מזה, שחיבה יתירה

86) ויומתק יותר ע"פ הידוע טבעו של דג זה, שפיו פתוח, והדגים הקטנים נכנסים (מאליהם) לתוך פיו*, ובמילא אין בו טבע האכריות דבעלי חיים טורפים שנאסרו באכילה.

* להעיר מפרד"א (פ"ט) בנוגע לליתוי: "הוא פותח פיו והתנין הגדול שבא יומו להאכל בורח ונס ונכנס לתוך פיו של ליתוי" (וראה לקמן טו"ט).

ויש להוסיף בתוכן ב' השמות - בקשר ובשייכות לעבודתו במילוי השליחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר:

מהחילוקים שבין משה ליצחק - שמשא חי מאה ועשרים שנה, כמ"ש⁸², "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", "היום מלאו ימי ושנותי", מילוי ושלימות חיי האדם ("והיו ימיו מאה ועשרים שנה"⁸³) ועבודתו עלי אדמות; ויצחק חי מאה ושמונים שנה⁸⁴, תכלית השלימות דאריכות ימים ושנים יותר משאר האבות (יעקב שחי קמ"ז שנה, ואפילו אברהם שחי קצ"ה שנה)⁸⁵.

וחיבור שניהם (בשמו של אדם אחד) - מורה על ההוספה בשלימות העבודה (ק"כ שנה) ע"י אריכות ימים (ק"פ שנה), ולא

82) וילך לא, ב ובפרש"י.

83) בראשית ו, ג.

84) וישלח לה, כה.

85) ואף שגם אברהם ויעקב היו צריכים לחיות ק"פ שנה, אלא שבגלל טיבה צדדית (לכאורה) נחסרו שנותיהם [בנוגע לאברהם - ראה פרש"י לך לך טו, טו, תולדות כה, לו ובנוגע ליעקב - ראה מדרש הובא בדעת זקנים מבעה"ת ויגש מז, ח], הרי, ע"פ הידוע ש"כל דבר אף שהוא הכרחי לכאורה הכל בכוונה כו" (צפע"ג עה"ת ר"פ מסעי), יש לומר, שאצלם היתה שלימות ואריכות ימים במספר שנותיהם בפועל (קצ"ה דאברהם* וקמ"ז דיעקב)*.

* ומודגש ביותר בהטעם דחסרון חמש שנים משנותיו בשביל שתהי' אצלו "שיבה טובה" - שבסיבת החסרון מודגשת השלימות דאריכות ימים שמתבטאת בה"שיבה טובה".

** נוסף לכך שבשנים אלו השיגו השלימות שהשיג יצחק במשך ק"פ שנה (ע"ד שמצינו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ח) בנוגע לר' בון), כמודגש ביעקב, שאף שאמר לפרעה. מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו (בטובה) את ימי שני חיי אבותי" (ויגש מז, ט ובפרש"י), הרי, ב"ז (טוב) שנותיו האחרונות שעל ידם נעשו "כל ימיו בטובה" (תדבאי"ר פ"ה), נכללת גם השלימות דק"פ שנה, שהשיגו את ימי שני חיי אבותי".

השבת⁹⁵ ("מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת"⁹⁶) - ע"פ מארו"ל⁹⁷, "זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש, משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו" - שבוה מרומו הסך הכל (גמר ושלמות) של כללות העבודה (טירחא) דששת ימי המעשה בבירור והעלאת עניני החול שבעולם, שגם הם עולים ונכללים בקדושת יום השבת (הוספה מחול על הקודש), ולכן, הכנת הדגים (העבודה דזאב טורף) היא בערב שבת, ואכילתם ביום השבת (זמן המנוחה שלאחרי העבודה דזאב טורף).

ועפ"י יש להוסיף בביאור ה"סימן יפה" ד"מת בערב שבת" - שמורה על גמר ושלמות העבודה בבירור עניני העולם ("זאב יטרף"⁹⁸), ולכן, נכנס למנוחה מיד.

ט. והלימוד וההוראה ממאורע הנ"ל - "החי יתן אל לבו":

לכל לראש - שגם לאחרי פטירתו צ"ל המשך קיום והרחבת המוסדות (שעסק בהם בשליחותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר), ואדרבה, ביתר שאת וביתר עוז, באופן של תוספת וחיידוש החיות - "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" (כנ"ל ס"ה),

95 להעיר משבת קיט, א: "רבה מלח שיבוטא" (וע"פ מ"ש בספרי הטבעיים - שייך דג זה למשפחת הדגים הנקראים בשם "שיבוטא") - ולהעיר מהשייכות (לשבת מברכים) חודש שבט.

96 ע"ז ג, סע"א.
97 מכלילת יתרו כ, ה. וראה לקו"ש חט"ז ע' 231 ואילך. וש"נ.

98 ראה אוה"ת יתרו ס"ע תתקכט ואילך: "בנימין הי' צדיק גמור ומת רק בעטיו של נחש" א"כ בירר נח"ב שלו להפריד ממנה כל הרע, זהו כמשל הזאב שטורף כו".

(* להעיר מהשייכות למת בערב שבת - עיון יעקב שבהערה 2.

נודעת לו בנוגע להחיוב⁸⁷ דאכילת דגים ביום השבת:

דגים - "מים מכסים עליהם ואין עין הרע שולטת בהם"⁸⁸, ודוגמתו ב"זרעו של יוסף", כולל ובמיוחד זרעו (תלמידיו ושלוחיו) של יוסף שבדורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שנאמר בהם⁸⁹: "וידגו לרוב בקרב הארץ"⁸⁸.

ודג טורף - ע"ד מ"ש⁹⁰ "בנימין וזאב יטרף", טרף דקדושה⁹¹, שקאי על כללות העבודה בבירור והעלאת ניצוצות הקדושה שחוטפים מעניני העולם ומעלים אותם לקדושה, כמרומו גם בהגימטריא ד"טרף", רפ"ח בתוספת א', שרומז על רפ"ח ניצוצים⁹² שנפלו בשבכה"כ דתהו, שבירורם ועלייתם לקדושה היא ע"י המשכת וגילוי האל"ף, אלופו של עולם.

ויש להוסיף בביאור הקשר והשייכות לערב שבת, זמן הכנת הדגים ליום

87 ראה שו"ע אדה"ז או"ח סרמ"ב ס"ב. שם ס"ז ובקו"א (ד).

88 ברכות כ, סע"א.

89 ויחי מח, טז.

90 שם מט, כז.

91 להעיר מהשייכות דבנימין ליוסף* (כ"ק מו"ח אדמו"ר) - צדיק עליון וצדיק תחתון (ראה זח"א קנג, ב. תו"א תרומה פ, ד. לקו"ת ראה כה, ד ואילך. לקו"ש חכ"ה ס"ע 281 ואילך. וש"נ).

92 להעיר ממארו"ל (חולין קכז, א) "כל שיש ביבשה יש בים", ובנדוד, שדג טורף הוא דוגמת הזאב ביבשה. - ויומתק יותר שדג זה ("העכט") נקרא גם בשם "זאב הים" (ראה קיצושו"ע סמ"ו סמ"ג).

93 ראה אוה"ת ויחי תטו, א ואילך. לקו"ש שם ע' 282. וש"נ.

94 ולהעיר, שרפ"ח עם הכולל בגימטריא "טרף" (ראה סה"מ תרס"ג ע' נא. וש"נ).

(* נוסף לכך שסמך ברכת בנימין ל"איש אשר בברכתו בוך אותם", שכללן כולם בכל הברכות (שם, כח ובפרש"י. וראה לקו"ש שם הערה 68).

ועוד ועיקר - שהמאורע ד"מת בערב שבת" מהוה, "סימן יפה"¹⁰³ (אם עדיין יש צורך ב"סימנים") שכבר נגמרה ונשלמה עבודת השליחות דבירור וזיכור עניני החול באופן ד"זאב יטרף" ע"י, "זרעו של יוסף" (כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) שנמשלו לדגים, והכל מוכן לסעודה¹⁰⁴, הסעודה דלעתיד לבוא (,ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"), שבה תהי' תכלית השלימות דאכילת הדגים¹⁰⁵ (לאחרי שלימות ההכנה בערב שבת) - "מבשרו"¹⁰⁶ של לויתן¹⁰⁷, וכן שור הבר¹⁰⁸ ויין המשומר.

103 ומ"ש, "סימן יפה לו" - אין זה רק בתור איש פרטי, אלא גם בתור חלק מכלל התלמידים והשלוחים דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו.
104 להעיר ממארו"ל (סנהדרין לח, א) "אדם נברא בערב שבת . . . כדי שיכנס לסעודה מיד" (,שימצא הכל מוכן ויאכל מאשר יתפוץ" - פרש"י).

105 להעיר גם מהשיכות דדגים לה, "סימנים" דימות המשה - כמארו"ל (סנהדרין צח, א) "אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא" (ובחדא"ג מהרש"א: "לפי שכבר גלו כל הדגים מא"י לח"ל כדאיתא במדרשות (פתיחתא דאיכ"ר בסופה), אמר בעת הגאולה שיהי' מפלה למצרים יבקשו שם דג לחולה ולא ימצא שם לפי שיחורו הדגים לא"י").

106 ב"ב עה, א.
107 להעיר ממ"ש (תהלים קד, כו) "לויתן זה יצרת לשחק בו" - שהו"ע השחוק והתענוג למעלה מכללות העבודה דבירור העולם (ראה תו"א תולדות יו, ד. לקו"ת נשא כב, א. יהל אור עה"פ (ס"ע תה ואילך)), שזהו תוכן הענין ד"זאב יטרף".

108 לאחרי ש, לויתן נתן בסנפיריו ונוחרו (ויק"ר פי"ג, ג) - ששיחשו זו תהי' מותרת לעתיד לבוא* כיון ש, חידוש תורה מאתי תצא" (ויק"ר שם. וראה בארוכה סה"ש תנשא ח"ב ע' 566 ואילך).

(* להעיר מהשקו"ט בנוגע ללויתן אם הוא דג טהור גם בזמן הזה או שיטוהר לעתיד לבוא (ראה חולין טז, ב ובחדא"ג מהרש"א. ירושלמי שבת ספ"ט ובשרי קרבן שם. ויק"ר ספ"ב).

ובפרט ע"י בני ביתו ומשפחתו שיחיו, "זרעו" כפשוטו, "זרעו בחיים", מתוך הוספה בכל עניני חיים, ברוחניות ובגשמיות, נשמה בריאה בגוף בריא, לאורך ימים ושנים טובות, עד מאה ועשרים שנה (כשני חיי משה), ויתירה מזה, עד מאה ושמונים שנה (כשני חיי יצחק).

וכיון שהתחלת כל הענינים היא בתורה, "משה קיבל תורה מסיני ומסרה כו' והעמידו תלמידים הרבה"⁹⁹ - יש להציע ולעורר (,מפקחין על צרכי ציבור בשבת"¹⁰⁰) ע"ד התחלת ההוספה בקיום והרחבת המוסדות הנ"ל ע"י הוצאה לאור (לקראת ה"שלושים") קובץ חידושי תורה¹⁰¹ (כולל - דברי התעוררות בעניני תומ"צ, וגם בשפת המדינה), בהשתתפות תלמידי המוסדות הנ"ל, בני משפחתו, קרוביו וידידיו וכיו"ב, ובקובץ זה יפרסמו גם שמותיהם של התומכים והמסייעים שבודאי יתמכו ויסייעו עוד יותר לקיום והרחבת המוסדות הנ"ל, ש"מצוה לפרסם עושי מצוה"¹⁰² - שע"ז יתוסף עוד יותר בהענין ד"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", באופן של "מוכרת נצח", שע"ז ממנהרים עוד יותר את השלימות האמיתית ד"נצח" (ללא צורך ב"מוכרת נצח"), בחיים נצחיים שלאחרי התחי'.

99 אבות רפ"א.

100 ראה שבת קנ, א.

101 ובפרט שעיקר הענין ד"מת בערב שבת" בעבודת האדם הו"ע השינה באופן שהנשמה שואבת חיים וצורך תוספת וחידוש החיות בלימוד התורה (כנ"ל ס"ד) - כבערב שבת זה, שניתוסף בלימוד התורה, בנגלה דתורה ובפנימיות התורה, ע"פ תורת חסידות חב"ד, בסמיכות ובקשר ובשייכות להמאורע ד"מת בערב שבת", ובפרט בביאור פרטי הענינים שבמארו"ל זה (,מת בערב שבת סימן יפה לו"), כנ"ל בארוכה.

102 שו"ת הרשב"א ח"א סתקפ"א. וראה מג"א או"ח סקנ"ד סקכ"ג. רמ"א יו"ד סרמ"ט ס"ג.

דורנו (בעל ההילולא דהעשירי בשבט) בראשם ובראשנו - כל בני שבדורנו זה, נשמות בגופים, חיים נצחיים (ללא הפסק ח"ו), ובאים כולם יחד, ביחד עם הבתי כנסיות ובתי מדרשות ובתי מעשים טובים (כולל מוסדות הנ"ל כפשוטו) שבחוץ לארץ¹¹², לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש, להר הקודש ולבית המקדש השלישי (והמשולש), תיכף ומיד ממש.

112) ראה מגילה כט, א.

ויה"ר והוא העיקר שלא יצטרכו ל"סימנים"¹⁰⁹ על גמר ושלמות מעשינו ועבודתנו וההכנה לגאולה, כיון שתיכף ומיד ממש - ביום הש"ק זה - בא משיח צדקנו, ו"הקיצו ורננו שוכני עפר"¹¹⁰, והוא (שנעשה שוכן עפר בערב שבת זה¹¹¹) בתוכם, וכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא

109) ובודאי לא סימנים מסוג הנ"ל ח"ו, כיון שכבר יצאו י"ח, ומכאן ולהבא תהי' אריכות ימים ושנים טובות לכאו"א מבני שליט"א.

110) ישעי' כו, יט.

111) ראה לעיל הערה 65.



גאולה ומשיח



רמזי הגילויים דלעתיד לבוא בדברי הרמב"ם

הרב שד"ב שי' וולף
משפיע ונו"נ בישיבה

א

בסיום וחזרתם ספר הרמב"ם מדבר אודות מצב העולם לעתיד לבוא, שיהיה אז ריבוי השפע, "שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר".

ויש לומר - על יסוד ביאורי ודיוקי כ"ק אד"ש מה"מ בדברים אלו בכמה שיחות - שביטויים אלו מתאימים למבואר בתורת החסידות אודות הגילויים דלעתיד לבוא, גילוי בחינת אריך אנפין ועתיק יומין, ועד לפנימיות עתיק, שבו נמצא עצמות אין סוף. וכדלקמן.

ב

ובהקדים המבואר בתורת החסידות! על יסוד מאמר חז"ל בנוגע לצדקה שצריך לתת "די מחסורו - ואי אתה מצווה לעשרו", שעשירות היא ריבוי השפע מעבר לצרכיו של האדם. ועוד אמרו חז"ל, "שגמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים", שמזה מובן שהשפעת החסד היא עוד יותר מהשפעת העשירות.

ומבואר על זה בשורש הדברים למעלה, שגילוי בחינת אריך אנפין שהיא שורש ומקור העולמות, נחשב כמילוי החסרון. גילוי בחינת עתיק יומין, שמעבר למציאות העולמות, נחשב כעשירות. וגילוי פנימיות עתיק שבו עצמות אין סוף, הוא בחינת החסד שלמעלה מעשירות.

ומבואר עוד, שהגילוי של בחינת עתיק הוא בדרך השפעה מלמעלה למטה, שבעולם הנמוך מאיר אור עליון. והגילוי נחשב כדבר נוסף על מציאות העולם. ואילו הגילוי של בחינת פנימיות עתיק, שבו עצמות אין סוף, הוא הגילוי שכל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. שעל ידי זה נרגש בכל דבר שמציאותו גופא הוא אלקות.

עוד מבואר, שבימי שלמה היה גילוי בחינת עתיק, שלכן היתה בימיו עשירות מופלגה. ולכן כל הגויים נמשכו אליו, כמלכת שבא שבאה לשמע ה', לפי שהגילוי שהאיר אצל שלמה משך אליו כל ניצוצות הקדושה שבכל העולם. אך היה זה כנ"ל, בדרך השפעה מלמעלה למטה, שהאור הגדול שהאיר בירושלים נמשך והאיר גם במקומות הרחוקים כמו שבא. אמנם אצל משיח יהיה הגילוי של פנימיות עתיק, שכל המציאות היא אלקות. שלכן יקויים אז הכתוב "אז אהפוך אל עמים - כפי שהם במקומם ובמציאותם - שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה".

ג

ויש לומר שכל דרגות הנ"ל מרומזות בדברי הרמב"ם במשנה תורה.

דהנה בהלכות תשובה כשמדבר על השפע הגשמי שהקב"ה נותן למקיימי התורה כותב "ישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה", ואילו בהלכות מלך המשיח כשמדבר על המצב דלעתידי כותב בלשון סתמית "שהטובה תהיה מושפעת הרבה".

1) ד"ה פדה בשלום תרע"ה, ד"ה פדה בשלום וד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו (קונטרס י"ט כסלו וקונטרס חנוכה תשנ"ב).

ומדייק בזה כ"ק אד"ש מה"מ², שבהלכות תשובה השפעת הטובה מוגדרת בסיבה, החזקת הידיים לעשות התורה. ובמילא השפע מוגבל כפי הצורך הדרוש לעשות התורה. ופשיטא שאין נכלל בזה "מעדנים", שהם לתענוג בלבד ואין בהם צורך ישיר עבור קיום התורה. משא"כ בהלכות מלך המשיח כתב "שהטובה תהיה מושפעת הרבה", ולא הזכיר הטעם הנ"ל "לעשות התורה", היינו השפעה בלי גבול יותר מהצורך.

ויש לומר שב' דרגות אלו מתאימות לב' הדרגות הנ"ל של מילוי החסרון ועשירות. גילוי אריך אנפין ועתיק יומין.

ובהלכות מלך המשיח גופא ממשיך ואומר יתירה מזו, "וכל המעדנים מצויין כעפר".³ ויש לדקדק בזה:

א. לאחר שכתב שהטובה תושפע "הרבה", שריבוי אמיתי הוא בלי גבול, מה מוסיף על זה הביטוי "מצויין כעפר"?

ב. לגבי הטובה כתב "תהיה מושפעת", השפעה מלמעלה למטה. ואילו ולגבי המעדנים כתב "מצויין"³.

ג. על השפעת הטובה מדבר בלשון עתיד, "תהיה מושפעת", ואילו על המעדנים מדבר בלשון סתמית, שיכולה להתפרש גם כהווה.

וע"פ כל הנ"ל יש לומר, שבדברים אלו מרומז הגילוי של פנימיות עתיק. כי "מעדנים", ענינם שבאים לתענוג בלבד. שיש לומר שהגילוי של ה"מעדנים" קשור עם הגילוי של התענוג העצמי לעתיד לבוא, פנימיות עתיק.

ועפ"ז יומתק השינוי שלגבי הטובה כתב "תהיה מושפעת", ולגבי המעדנים כתב "מצויין". על פי המבואר לעיל החילוק בין גילוי עתיק שהוא בדרך של השפעה מלמעלה למטה, וגילוי פנימיות עתיק שהוא גילוי אמיתית המציאות כאן למטה. שלכן לגבי מעדנים לא כתב לשון של השפעה אלא לשון של מציאות⁴.

[ועפ"ז אולי יש לומר עוד, בביאור הלשון "מצויין כעפר" דייקא. ובהקדים, שעפר הוא בחינה הכי אחרונה בגשמיות, דומם שאין נראה בו חיות. ונתבאר לעיל שהגילוי של עתיק הוא גילוי אור, המאיר לניצוצות הנמצאים בדברים הגשמיים, ולא לכלי הגשמי כשלעצמו. אמנם הגילוי של פנימיות עתיק הוא גם בדברים הגשמיים מצד עצמם, "עפר".]

(2) הדרן על הרמב"ם תנש"א.

(3) כפי שמדייק בהדרן על הרמב"ם תשל"ה.

(4) ויש לומר שכל "מצוי", כולל "מצויין כעפר" נמשך מ"המצוי" האמיתי, "מצוי ראשון", ועד ל"אמיתת המצאו".

ועפ"ז האמירה "מעדנים מצויין כעפר" תתפרש (לא רק לענין הריבוי כעפר, או לענין החשיבות כעפר, אלא) לענין המציאות, שמציאות המעדנים שווה למציאות העפר, באותה פשיטות. שכמו שהעפר מצוי בפשטות, כך באותה פשטות יהיו מצויים גם המעדנים. לפי שאינם באים כדבר נוסף על מציאות העולם, אלא כהתגלות מציאותו גופא].

ולפי זה יומתק ג"כ שעל הטובה דיבר בלשון עתיד, "תהיה מושפעת", ועל המעדנים דיבר בלשון סתמית⁵, שיכולה להתפרש גם כהווה. כיון שגילויי בחינת עתיק הוא המשכה חדשה שתהיה לעתיד וכעת איננה, ואילו גילויי בחינת פנימיות עתיק אינו אלא גילויי אמיתית המציאות שישנה כבר כעת. ודו"ק.

המינוי של מלך המשיח

הת' מנחם מענדל שי' ברגר
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ משפטים תנש"א" אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזלה"ק: "המינוי דדוד מלכא משיחא הרי כבר הי' כמ"ש "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו" צריכה רק להיות קבלת מלכותו ע"י העם וההתקשרות בין המלך והעם בשלמות הגילוי בגאולה האמתית והשלמה", כלומר, שהי' המינוי של מה"מ כמ"ש מצאתי וגו', וכעת צריכה להיות רק קבלת המלכות ע"י העם.

ולכאורה צ"ל:

(5) אף שלכאורה אפשר לומר שתיבת "תהיה" נמשכת גם על המעדנים, שהטובה תהיה מושפעת והמעדנים יהיו מצויין. וכרגיל בתנ"ך. אך כמדומה שאין זה רגיל בלשון הרמב"ם, ובפרט שישנו שינוי מלשון יחיד לרבים ומזכר לנקבה. (6) סה"ש תנש"א ח"א ע' 330.

א. הרי במקומות רבים גם אחרי שיחה זו מביא כ"ק אד"ש מה"מ את הפסוק "מצאתי" וגו' כדבר שבעתיד⁷, כגון בדבר מלכות ש"פ תצוה⁸ וזלה"ק: "וכן תהי' לנו⁹. . . יושלם כבר הענין דאחד עשר בניסן . . . מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו". כלומר, שהענין ד"מצאתי" וגו' הוא ענינו של י"א ניסן אך עדיין לא הושלם, וכיצד בשיחה זו נתבאר שמינוי מה"מ כבר נפעל?

ב. צריך לבאר את משמעות המינוי שנעשה גם קודם קבלת המלכות, אף ש"אין מלך בלא עם", ולאידך את הצורך בקבלת המלכות לאחר המינוי.

ב

יש לבאר כהנ"ל בהקדים ביאור ענין מינוי מה"מ, דהנה בלקו"ש¹⁰ מדבר כ"ק אד"ש מה"מ בענין מינוי ומשיחת שלמה בחיי דוד אביו, ומבאר שבמלכי בית דוד ישנו כח המלוכה בעצם, שהוא עיקר המלוכה (ולא ההנהגה בפועל), וכח המלוכה בעצם ישנו בירושה תמיד לזרע דוד הכשרים, אלא שכל עוד שלא נעשה מלך הרי כח המלוכה הוא רק בכח, וזה מה שנפעל במשיחת שלמה ש(לא רק שעתיד למלוך, אלא שכבר כעת) נעשה מלך בפועל, אלא שבנוגע להנהגת המלוכה בפועל - דוד המשיך להנהיג (עד כאן תוכן הביאור בלקו"ש שם).

ומדברים אלו משמע שמינוי למלך אי"ז רק פעולה שיוצרת ודאות שהוא ימלוך (ובפרט שכבר קודם דוד נשבע ששלמה ימלוך אחריו), אלא שכבר כעת מולך בפועל.

ועפ"ז נראה לבאר דברי כ"ק אד"ש מה"מ שאכן ב"א ניסן החל הענין ד"מצאתי" וגו' שניתן כח המלוכה בעצם, אלא שזה הי' רק בכח, וע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בריבוי מקומות אודות כך שדורנו הוא דור הגאולה¹¹, ונשי"ד הוא מה"מ¹², פשוט שאי"ז רק

7) וראה בקובץ הערות התמימים ואנ"ש חח"ל צפת (גיליון קל"ז) בהערות של הת' ש.ו. שמבאר שעד שיחת ש"פ משפטים הנ"ל כ"ק אד"ש מה"מ מדבר אודות פסוק זה כדבר שבעתיד, ולאחמ"כ בלשון וווה, ומ"ש במכתב כללי מכה"א אדר נ"א (לאחר השיחה הנ"ל) "שתתקיים הבטחתו של הקב"ה "מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתיו" מפרש שהכוונה היא שההבטחה היא המינוי והברכה היא שיגאל את ישראל בפועל, ולא מובן היכן רואה חילוק בין מכתב זה לכל שאר המקומות שקודם השיחה הנ"ל שמבאר שהם אכן נאמרו לשון עתיד, ובפרט שמשמע מלשון המכתב שהפסוק "מצאתי" וגו' עצמו היא הבטחה שצריכה להתקיים, וכן יש מקומות נוספים לאחר השיחה הנ"ל שפסוק זה נא' בלשון עתיד ככפנים.

8) סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 408.

9) ההדגשה אינה במקור.

10) ח"ל פ' חיי"ש שיחה ג'.

11) החל מהמאמר הראשון - ד"ה "באתי לגני" תשי"א, ולאחמ"כ בריבוי מקומות ובפרט בשיחות הדבר מלכות מהשנים תנש"א - נ"ב.

12) בריבוי מקומות ובפרט בשיחות הדבר מלכות מהשנים תנש"א - נ"ב.

טכנית שבשלב מסויים בדורנו תבוא הגאולה, אלא שדורנו בעצם ענינו מתחילתו הוא דור הגאולה.

וכן משמע גם מקונטרס "בך יברך ישראל"¹³ שמבאר שבי"א ניסן הי' הלידה של בחי' אחד עשר, וי"א שבט "קשור עם הגילוי של אחד עשר באופן של נשיאות בגלוי", שמזה מוכח שבחי' של משיח - בחי' אחד עשר, שלידתה בי"א ניסן, נעשית בנשיאות בגלוי בי"א שבט, שזהו ע"ד הנ"ל שכח המלוכה בעצם שניתן בי"א ניסן בכח, נעשה בפועל ובגלוי בי"א שבט.

נמצא מובן שמתחילת הנשיאות ה"ז לא רק מלוכה בעצם בכח שעתיד להיות מלך, אלא שכבר עכשיו כ"ק אדמו"ר שליט"א הוא מה"מ בפועל, אף אם אין עדיין את שלמות הנהגת המלוכה, וע"ז אומר שהמינוי של מה"מ כבר הי', מפני שכבר מתחילת דור הגאולה יש את נשיא הדור של דור הגאולה שהוא מה"מ בפועל.

אך לפי"ז צ"ל מהו הענין ב"מצאתי" וגו' שעדיין לא נפעל, אף שפסוק זה הולך על כח המלוכה בעצם שהוא כבר בפועל ובגלוי?

ג

ונ"ל הביאור בזה ע"פ מה שנתבאר ע"פ זה ("מצאתי" וגו') בדבר מלכות ש"פ תולדות¹⁴, ובלה"ק: "ש"מ מצאתי דוד עבדי" קאי על העצם דנשמת משיח שלמעלה מתואר וגדר (למעלה גם מבחי' יחידה הכללית), שלכן נקרא בשם "מצוי" ("מצאתי") ולאח"ז "בשמן קדשי משחתיו" ש"שמן" מורה על בחי' היחידה הכללית שבנשמת משיח, שחודרת בכל עניניו, בדוגמת השמן שמפפפע בכל דבר".

כלומר פסוק זה מדבר אודות ב' ענינים: א. עצם מציאותו של משיח. ב. שעצם מציאותו חודרת בגילויים, שאז פועל פעולותיו לעיני כולם. עיי"ש בהרחבת הביאור בכ"ז.

ועפ"ז מובן מדוע עדיין לפעמים כ"ק אד"ש מה"מ מביא הפסוק "מצאתי" וגו' כדבר שבעתיד מפני שאף שישנו כח המלוכה בעצם אצל משיח וכבר נעשה גם בפועל (שע"ז מורה תחילת הפסוק "מצאתי דוד עבדי"), מ"מ עדיין לא הושלם חלקו השני של הפסוק - "בשמן קדשי משחתיו", שזה מורה על בחי' היחידה הכללית שבמשיח שחודרת בכל עניניו בשלימות, שזה אין עדיין בשלימות לע"ע (ע"ד שלמה שאף שמלך כבר בפועל לא הנהיג את המלוכה בפועל), ולכן מדבר על הפסוק בלשון עתיד, שתומ"י יתקיים הפסוק כולו.

13) סה"ש שם ח"א ע' 350 (הע' 50).

14) שם, ע' 130.

ד

ועפי"ז יש לבאר את משמעות המינוי שנעשה גם קודם קבלת המלכות, אף ש"אין מלך בלא עם, ולאידך את הצורך שלאחר המינוי אכן תהי' קבלת המלכות:

ובהקדים דברי אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע¹⁵: "ומה שאומר אדון עולם אשר מלך בטרם כל יצור נברא . . . זהו בחי' מלוכה מצד עצמותו ית' . . . אבל להיות בבחי' מלך על עם זהו דוקא ע"י קבלת עול מלכות כו'", ובהדרן על הרמב"ם תשמ"ו¹⁶ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ: "שהתואר דמשיח הוא "מלך מבית דוד" - כי משיח הוא ענין בפני עצמו (שלמעלה מענין תיקון העולם) בחינת "מלך בעצם" שאינו תלוי בהעם".

ולפי"ז י"ל בפשטות שבשביל עצם מינויו ומלכותו של מה"מ אי"צ את העם, מפני שהוא מלך בעצם, ולזה כבר התמנה ונעשה מלך בפועל כנ"ל, אלא לאחר שכבר התמנה אזי ע"מ שימלוך וינהיג את העם בגלוי לזה דרושה קבלת המלכות.

ומה שמבואר בדבר מלכות ש"פ תולדות הנ"ל שתוכן הכרזת "יחי אדוני המלך דוד לעולם" היא התגלות עצם מציאותו של משיח, מוכן בפשטות שכשם שכמבואר בשיחה שהתגלות מציאותו כוללת את ההתגלות לעין כל הבאה לאחמ"כ, כך גם ההכרזה יחי המלך מלבד זה שמורה על התגלות עצם מציאותו של משיח, כוללת קבלת המלכות, ע"מ שיוכל למלוך על העם ולהתגלות לעין כל¹⁷.

להביא לימות המשיח

הנ"ל

א

בדבר מלכות ש"פ 'חיי שרה' תשנ"ב¹⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שהיות שהסתיימה עבודת השליחות ובכ"ז עדיין לא באה הגאולה בפועל, צריך לומר

15) המשך תרס"ו ע' ש"ל.

16) תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' צט.

17) (ע"ד שאף שתוכן הכרזת יחי המלך היא הכתרת המלך הרי יש להכריזה גם לאחר ההכרזה ומוסיפה חיים במלך, מפני שאף אם כבר מולך בשלמות, העם מוסיף במלך, וכ"ש כשדרושה עדיין שתהי' מלוכה על העם - היינו שינהיג את העם בגלוי (עיי' בזה בהרחבה בשיחת ב' ניסן תשמ"ח)).

18) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 97 ואילך.

שעדיין נותר משהו לעשות, ובהמשך לכך מבאר (סי"ג) שכבר החלה שליחותו של מה"מ לגאול את בני, וכעת נותר רק לקבל את פניו כדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל.

ואח"כ מבאר מהות עבודה זו (סי"ד): חז"ל אמרו "כל ימי חיך להביא לימות המשיח", ומפרש כ"ק אד"ש מה"מ ש'להביא' הכוונה שהשליח צריך לעשות כל שביכולתו ע"מ להביא לימות המשיח, ואח"כ מדייק שם מ"ש 'ימות המשיח' בלשון רבים - "לא רק כאשר המשיח הוא 'בחזקת משיח' אלא כל ימות המשיח - גם השלימות של משיח ודאי וכו'".

ומסיים שם, שהכוונה בפשטות היא להכין את עצמו וסביבתו לקבלת פני משיח - ע"י שמסביר את עניינו של משיח כפי שהוא בתורה, ובמיוחד ע"י לימוד ענייני גאומ"ש.

אמנם, בדבר מלכות¹⁹ ש"פ 'תולדות' (ב)²⁰ מבאר: שהעבודה (ד'להביא לימות המשיח) היא גילוי עצם הנשמה, בחי' משיח שע"ז בכל רגע - כל חיותו היא משיח. וזלה"ק: "שהחיות שלו (בכל רגע ורגע) הוא בהבאת ימות המשיח. כלומר, לא רק בשעה שחושב ומדבר ועושה פעולות להבאת המשיח, אלא עצם חיותו ("חיך") הוא להביא לימות המשיח". ובהמשך מבאר שעבודה זו נעשית ע"י גילוי עצם הנשמה.

ולכאורה, כיון שב' עבודות אלו]א - הכנה לקבלת פני משיח ע"י הסברת עניינו של משיח (ד"מ חיי שרה) ב - לגלות את עצם הנשמה (ד"מ תולדות)] מוסברות כעבודה אחת, ד'להביא לימות המשיח' - מסתבר שיש שייכות ביניהם וכדלקמן.

כן יש לדייק: שבד"מ תולדות מבאר הל' 'להביא לימות המשיח' באופן אחר מהמבואר בד"מ חיי שרה וזלה"ק: "שכאשר החיות דכאו"א מישראל הוא בענין המשיח הנ"ל, ה"ז מביא (בדרך ממילא) למעמד ומצב דימות המשיח, שהעצם דישראל יהי' בהתגלות בפועל ממש". ואח"כ מדייק מ"ש 'ימות המשיח' - ל' רבים "די"ל שרומז על שתי התקופות הכלליות שבימות המשיח ורומז גם על כל ריבוי העליות שיהיו בימות המשיח" משא"כ בד"מ חיי"ש, שמבאר זאת על השלימות דמשיח ודאי, כנ"ל.

ב

ואולי יש לבאר השייכות הנ"ל דב' הביאורים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ - שהביאור בד"מ תולדות מוסיף הסבר באופן העבודה שדורש בד"מ חיי"ש:

19) שם, ע' 131.

20) שבא (בהמשך לד"מ חיי"ש) לבאר העבודה ד'להביא לימות המשיח' - בתקופה זו שצריך לקבל פני משיח (הע')

לאחר דברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ תולדות שהעבודה ד'להביא לימות המשיח' נעשית ע"י גילוי עצם הנשמה בחי' משיח ניתן לומר - שהעבודה ד'להביא לימות המשיח המבוארת בד"מ חיי"ש - הסברת ענינו של משיח, נעשית באופן שונה - שאינה נעשית כעבודה ע"מ שמשיח יוכל לקיים שליחותו גרידא, כ"א נעשית מתוך רגש וכוונה לגלות את המציאות האמיתית של כ"א - עצם הנשמה שלו בחי' משיח שבו.

ג

ובזה ניתן ג"כ להסביר מה שבד"מ חיי שרה מבאר ש'ימות המשיח' בלשון רבים רומז על זה שצריך להביא (לא רק לזמן שהמשיח הוא 'בחזקת משיח' אלא) גם לשלימות של 'משיח ודאי', מפני ששם מדבר ומדגיש בעיקר את הנקודה שצריך לפעול שמשיח יוכל לקיים שליחותו בפועל. דהיינו, שיהיה משיח ודאי ולא ישאר רק בחזקת משיח.

משא"כ בד"מ תולדות שמדבר על התגלות עצם הנשמה שמביאה ממילא את ימות המשיח (בכלל), ולא מדבר דווקא על דרגות או שלבים מסויימים במשיח עצמו, לכן מתבטא שעבודה זו מביאה לא רק את התקופות הכלליות דימות המשיח אלא, גם את כל העליות שיהיו בימות המשיח, ושזהו הרמז בימות המשיח בל' רבים.

החזרת מלכות דוד ע"י משיח

הנ"ל

א

בלקו"ש חח"י²¹⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שענינו של משיח הוא החזרת מלכות בית דוד ושלימות התומ"צ, ומבאר שבהתאם לכך קובע הרמב"ם את הסימנים של המשיח שמותאמים לתפקידו. ש'יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות', 'יכון כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' שע"י סימנים אלו רואים אכן שמשיח פועל להחזיר מלכות דוד ואת שלימות התומ"צ.

ומשמע לכאורה שדברי הרמב"ם 'יעמוד מלך מבית דוד' מכוונים לכך שהמשיח מחזיר את מלכות דוד.

והנה בדבר מלכות ש"פ תז"מ²² אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "וע"פ פס"ד הרמב"ם ואם יעמוד מלך מבית דוד כו' היינו שהוא כבר מלך" ז.א. שעוד בזמן הגלות לפני שמתחיל לפעול הוא כבר מלך, ולכאורה צ"ל מהי משמעות מלכות מה"מ בזמן הגלות?

ואם אכן הכוונה שכבר בזמן הגלות הוא מלך, א"כ במה מתבטא זה שפועל להחזרת מלכות דוד ליושנה, שאז הוא א' מסימני 'בחזקת משיח'?

ב

בלקו"ש ח"ה²³ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ על המילים 'יעמוד מלך' וזלה"ק: "עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג) כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך". ומכ"ז יוצא ש'יעמוד מלך' אין הכוונה דין מלך, ולא מלכות ששייכת דווקא במשיח, וא"כ צריך להבין איך רואים בסימני המשיח את הענין של החזרת מלכות דוד? וכן צ"ל, מתי וכיצד משיח מקבל דין מלך, ומדוע הרמב"ם לא מביא זאת?

ואולי י"ל הביאור בזה: בהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ג²⁴, שמבאר בארוכה שיהושע אף שהיה מלך לא נמשח אלא משה סמכו, מפני שעיקר נשיאותם היתה בתורה והנשיאות של המלכות היתה טפלה לנשיאותם בתורה. ובהמשך לזה בהע' 59 דן בנוגע למשיח, וזלה"ק: "וצ"ע בנוגע למה"מ, שגם אצלו יהיו ב' הענינים מלך ורב . . אם צריך משיחה או סמיכה כביהושע . . ואולי יהיו בזה שני שלבים ואכ"מ".

ובשה"ג שם: ברמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד 'ואם יעמוד מלך כו'. וראה לקו"ש ח"ה (ע' 361 בהע') ש"עכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך". עיי"ש. עכלה"ק. ומשמע שבמלכות מה"מ ישנם ב' שלבים א. אין בו עדיין דין מלך וע"ז אומר הרמב"ם 'יעמוד מלך' ב. שמקבל דין מלך, וא"כ צריך להבין ענין וחילוק ב' שלבים אלו.

והנה בלקו"ש ח"ל²⁵ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבמלכות יש ב' ענינים: א. הנהגת המלוכה ב. מלך בעצם שמנושא מהעם, ומבאר שזהו יחודם של מלכי בית דוד שלהם ניתן היכתר מלכות, כלומר, שהם בבחי' מלך בעצם, ועפ"ז מבאר את מהות המלכות

(22) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 496 הע' 66.

(23) ע' 361 הע' ד"ה יעמוד מלך.

(24) פ' פנחס שיחה ב.

(25) פ' חיי"ש שיחה ג.

של שלמה בחיי דוד אביו, שמפני שהמלוכה דמלכית בית דוד אינה רק הנהגה בפועל (שזה שייך רק באדם אחד, ולא שייך להיות אצל אב ובן יחדיו), אלא הם בבחי' מלך בעצם, אזי המלכות אצלם היא בעצם הנפש גם בחיי האב.

ואעפ"כ כל עוד שדוד מלך אזי שלמה הי' מלך רק בכח ולא בפועל, מפני שלא מוכרח שדווקא הוא ימלוך. וע"י שדוד מינה את שלמה למלך אזי שלמה נעשה מלך בפועל. והיותו מלך בעצם התגלה ומ"מ הנהגת המלוכה נשארה אצל דוד. ומה ששלמה הנהיג הי' זה כדבר א' עם מלכות דוד.

ובהע' 47 אומר: "וי"ל שלכן לא נהרג אדוני' מדין מורד במלך" כלומר, היות ובשלב זה היה שלמה מלך בכח, ואין זה נחשב למלוכה בשלימות, לכן אדוני' לא נהרג אע"פ שמרד בשלמה.

ג

ועפ"ז ניתן לבאר בדא"פ בנוגע לנדוד, דהנה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז (הערה 39) מבאר שיש ב' אופנים במלוכה²⁶, א' שהמלוכה באה מצד העם, ב' מלך בעצם שיכול למלוך גם ללא עם, וזה ניתן למלכית בית דוד. ומבאר בנוגע למשיח שהתואר במשיח הוא מלך מבית דוד כי משיח הוא ענין בפני עצמו (שלמעלה מענין תיקון העולם), בבחי' מלך בעצם שאינו תלוי בהעם.

ובשוה"ג מוסיף: "דענינו של משיח (מה שיזכה לבחינת יחידה) הוא דוגמת מלך בעצם". עכ"ל"ק. ונמצא שמלך בעצם אינו זקוק לעם, הוא קשור לבחי' יחי'. ועפ"ז אולי יש לומר שמפני שמשיח הוא יחידה כללית, א"כ בחי' 'מלך בעצם' הוא בעיקר במה"מ.

ועפ"ז נראה אולי לומר שמה שהרמב"ם אומר "יעמוד מלך" שמה"מ גם קודם לכן נק' מלך, אי"ז מלכות ששייכת דווקא למשיח, אלא כדברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ תולדות²⁷ אודות התגלות מציאותו של משיח "התגלות מציאותו (מציאות שקיימת גם לפני זה למלכות) בתור מלך המשיח", ואת המשמעות "המציאות שקיימת גם לפני"ז למלכות" מבאר בהערה 94 שם: "מאותן הבאין מבני דוד ועדיין היה להם ממשלה גם בגלות כגון רבינו הקדוש", ז"א שהוא נק' מלך גם בזמן הגלות, מפני היותו ממשיך את מלכות דוד בגלות.

ו"יעמוד מלך" הוא ע"ד מינוי שלמה למלך בזמן דוד, שנעשה מלך בפועל ללא דין מלך, מפני שלא הנהיג המלוכה בפועל, וכך בנדוד"ד: מה"מ הוא 'מלך בעצם' גם

26 בדומה להמבואר בלקו"ש ח"ל שם.

27 סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 131.

בזמן הגלות אלא שאז זה בכח ולא מתגלה בפועל, ו"עמוד מלך" הוא שמגלה את כח מלכותו בפועל שאז נעשה מלך בעצם בפועל.

ד

לסיכום יוצא: שזה ש'מלך בעצם' אינו זקוק לעם הוא בעיקר במה"מ, ורק מפני שבשלב זה עדיין לא מנהיג המלוכה בפועל ולא נתמנה ע"י נביא וע' זקנים, לכן אין לא עדיין דין מלך (כפי שמצינו בנוגע לשלמה שנעשה מלך בפועל ואעפ"כ אדוני' לא התחייב מיתה כי לשלמה לא היה עדיין דין מלך) אך מ"מ מפני שעיקר מלכותו היא היותו מלך בעצם כנ"ל, ע"כ כבר בשלב זה נק' שהחזיר מלכות בית דוד, כיון שנעשה מלך בפועל. ומלכותו מתבטאת בכך שמחזיר את שלימות התומ"צ ואז נעשה מלך בשלימות, ואזי יתמנה למלך ויקבל דין מלך.

ובדברי הרמב"ם: "עמוד מלך מבית דוד" - התגלות בחי' מלך בעצם במה"מ בפועל, שמוֹלך בפועל ונעשה מלך מבית דוד, אך אין לו דין מלך, ורק לאחר שמחזיר שלימות התומ"צ, ומנהיג המלוכה בפועל ומקבל דין מלך, אזי הוא מלך בשלימות. ותיכף ומיד ממש.

החידוש בעבודת התפילה בדורנו

הת' מנחם מענדל שי' בקרמן
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ בשלח²⁸ (ס"ט) אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזלה"ק: "והוראה נוספת וג"כ עיקרית בענין השירה בנוגע לעבודת התפילה (שנקראת גם בלשון רינה (שירה)) באופן של שירה (כידוע שרבינו הזקן היה מתפלל בקול ושירה) - שנוסף על השירה הקשורה עם העליה מלמטה למעלה, צ"ל עכשיו (לאחרי גמר כל העליות) השירה שמצד הדביקות וההתכללות בהעליון, כהכנה והתחלה ל"שיר חדש" דלעת"ל (כנ"ל ס"ו)" (ועיי"ש אריכות הביאור בסט"ו).

ויש לבאר משמעות דברים אלו: דלכאורה, הרי תפילה ענינה עלי' מלמטה למעלה שיהודי מתקשר ומתחבר עם הקב"ה וא"כ איך אפשר שעבודת התפילה תהי' באופן שמצד הדביקות והתכללות בעליון?

ב

אך ע"פ המבואר בכו"כ מקומות יובן זה בפשטות, ומהם:

בדבר מלכות ש"פ ראה תנש"א²⁹ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהכח שאיתו יוצא יהודי לעבודתו בחודש אלול הוא מצד מציאותו האמיתית של יהודי - הנפש האלקית שבו, שהיא "חלק אלקה ממעל ממש" והיא אחד ממש עם הקב"ה - ה"דודי" וזלה"ק: "עבודת האדם מלמטה למעלה ("אני לדודי") היא (לא בדרגת תחתונה (מטה) שלפי ערך ומצב האדם אלא היא מלכתחילה) בדרגא עליונה (כמעלה) שלמעלה ממדידה והגבלה, להיותה מצד מציאותו האמיתית והפנימית דהאדם ("אתם קרויים אדם" ע"ש אדמה לעליון) נשמת האדם שהיא "חלק אלקה ממעל ממש" "יחידה לייחדך", שהיא בתכלית היחוד עם הקב"ה, "ישראל וקב"ה כולא חד". ולפנ"ז אומר: "בנפש האדם - שעבודתו חדורה ונעשית מצד בחי' היחידה".

לסיכום: האופן בו נגשים לכללות עבודת ה' כולל ובמיוחד עבודת התפילה הוא מצד היחידה, "ישראל וקוב"ה כולא חד".

וע"פ זה ניתן להבין יותר דברי כ"ק אד"ש מה"מ שכעת השירה שבתפילה צריכה להיות באופן של התכללות בעליון - היינו שכך מתכוננים ונגשים לתפילה, לא רק בתור עבודה של "עליה מלמטה למעלה", אלא ממש "התכללות בעליון", שהרי זה ישנו בכל יהודי מצד בחי' היחידה שבו וכשמתכוננים כך לתפילה, ממילא נרגש זה גם בתפילה עצמה ובשירה שבתפילה.

החילוק בין עבודת הכלל להפרט בהבאת הגאולה

הת' יהודה אלעאי שי' הלוי ברעם
תלמיד בישיבה

א

בספר 'שבעים למלך'³⁰ הביא³¹ הת' י.ב. את דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדבר מלכות ש"פ נח ה'תשנ"ב³², ש"סיימו כל עניני העבודה ואין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" והסיק מדברים אלו, שמעשיהם ועבודתם של בני" הדרושים להביא את הגאולה בפו"מ - נסתיימו, וזה שמשיח עדיין לא בא, הוא מפני סיבה שאינה מובנת כלל וכלל, ולא מפני החיסרון בעבודתם של בני".

והקשה על זה, דהנה בשיחה דשבת לאחמ"כ³³ אומר כ"ק אד"ש מה"מ ש"לאחרי ריבוי העבודה של 'עשה כאן ארץ ישראל' במשך הדורות בגלות - הנה, הגם שעדיין לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה (והראי' - שמשיח עדיין לא בא)... "וא"כ צריך להבין, איך יסתדר מה ש"ק אד"ש מה"מ אומר ש"סיימו מעשינו ועבודתנו ואין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו" עם כך שזה שמשיח עדיין לא בא ה"ז סימן שנשאר משהו לעשות בעבודתנו.

וכתב ליישב זאת ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ באותה שיחה - ש"פ נח נ"ב, שהעבודה הכללית של בני" בעשיית התשובה, אכן נסתיימה ונשלמה, ואע"פ שלכאורה ידע אינשי בנפשי' מעמדו ומצבו, שאינו שלם בעבודתו, עכ"ז ה"ז חיסרון אך ורק בעבודתו הפרטית, וזהו רק פרט חיצוני ומועט ביחס לעבודה הכללית שאכן נסתיימה ונשלמה.

ועפ"ז מבאר שם שמה ש'נסתיימו מעשינו ועבודתנו' הוא בנוגע ל'עבודה הכללית' ולכן מצד העבודה הכללית הרי לא נחשב הדבר 'תלוי', שהרי 'תלוי' פירושו לעיכובא כפי שהוכיח שם בארוכה, ובאמת משיח צדקנו יכול לבוא כעת ממש בפו"מ ואין שום דבר שמעכבו, אך ב'עבודה הפרטית' ייתכן שישנם חסרונות, שלמרות שאינם

(30) י"ל ע"י תלמידי ישיבתנו לרגל יו"ד שבט תש"פ - שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

(31) ע' 93 ואילך.

(32) ספר השיחות ה'תשנ"ב ע' 65 ואילך.

(33) שיחת ש"פ לך לך.

מעכבים הגאולה, הרי כאשר הם יושלמו, ממילא יבוא משיח, שהרי זה גופא תוכן ביאתו "שלימות גילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי"³⁴ היינו שכל העולם יתוקן ולא יהיה מציאות של פרט שאינו מגלה את הקב"ה בעוה"ז, ובלשון אדה"ז בתניא³⁵: "כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה".

ב

וקשה לי על ביאורו, דהנה באם נתבונן בדברי אדה"ז בתניא ש"שלימות גילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" כיון ש"גורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה" הרי נראה במוחש שדברים אלו נאמרו גם על עבודת בני"י הכללית. שהרי אין כל סברא לבוא ולחלק בין כללות העבודה לעבודת הפרט בנוגע להמשכת אוא"ס (שדוקא ע"י שלימות עבודת הפרט נעשה הענין של גילוי אוא"ס), היות שהרי כאשר מסתיימים מעשינו ועבודתינו, אזי נעשה ממילא גילוי אוא"ס.

ליתר ביאור, בנוהג שבעולם ישנו חילוק בין פעולה ושכר, שאמנם ע"י הפעולה מגיע השכר, אך הם נפרדים זה מזה ורק שאחד גורם לשני, אך יש דברים שהפעולה והשכר הם בדבר עצמו גופא ועדבר מלכות ממילוי כוס, שהפעולה היא מה שמלא את הכוס והשכר הוא מה שהכוס מלאה והיינו שאין השכר נפרד מהכוס כיון שהפעולה היא בענין השכר עצמו.

ובנמשל - השכר על קיום התומ"צ - "מעשינו ועבודתינו" הינו הגאולה האמיתית והשלימה שמהותה היא גילוי אוא"ס בעוה"ז הגשמי, אמנם שכר זה - בשונה מנוהג שבעולם - אינו נפרד מהפעולה, כיון שבפעולה עצמה - קיום תומ"צ, ממשיכים את אוא"ס לעוה"ז הגשמי וכמבואר בתניא שם בארוכה לגבי מצות הצדקה שהיא עיקר כל המצוות, כיון שנותן כסף, ובכסף זה היה יכול לקנות את חיי נפשו החיונית, ויוצא א"כ שכשמקיים עם כסף זה מצוה הרי מעלה לקב"ה כל נפשו החיונית וחלקו בעולם (ולא רק איבר או כח פרטי) וממשיך בו אוא"ס, וממילא מובן שהשכר אינו נפרד מהפעולה, כי פעולת שניהם היא תוכן אחד - גילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי.

וזהו הפי' ב"מעשינו ועבודתינו" שמביאים את הגאולה, שבגמור "מעשינו ועבודתינו" הרי נמשך כבר אוא"ס בעוה"ז הגשמי, וממילא השכר שהוא גילוי אוא"ס כבר ישנו בעולם.

34) תניא פרק לו.

35) שם.

וכיון שכ"ק אד"ש מה"מ הודיע³⁶ שנשלמו מעשינו ועבודתינו הרי מובן שישנו הגילוי אוא"ס בעוה"ז הגשמי כבר עתה, וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ³⁷: "כלומר, לא זו בלבד שנשלמה העבודה וצריכים לפעול הגילוי בעולם (כנ"ל סי"א) אלא יתירה מזה, שישנו כבר בפועל ובגלוי, וצריכים רק לפתוח את העינים, כי מכבר נתן לכם עינים לראות".

וממילא מובן שמה שרצה לחלק בין עבודת הכלל "מעשינו ועבודתינו" לעבודת הפרט שעליה נאמר ש"שכר המצוה היא המצוה בעצמה" אינו נכון, ובאמת הם עבודה אחת - המשכת אוא"ס בעוה"ז הגשמי - שכבר נעשתה, הושלמה, ונגמרה. ובישוב הסתירה בין השיחות ראה מ"ש הת' מ.מ.מ (ברא"ח) בספר 'שבעים שנה'³⁸ (ואמנם לא הביא שם ראייה וסברא אך בכ"ז יש לעיין בדבריו, שקישר בין השיחות) וכ"ז הוא לענ"ד.

עבודה חדשה - בסיום זמה"ג דוקא

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א

בקונטרס אחרון של פסח תשמ"ט³⁹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בזה שהגילוי דהגאולה העתידה תהי' בעיקר ע"י העבודה שבסיום זמן הגלות, ע"פ הביאור בזה שהגאולה העתידה תהי' היציאה מכל המיצרים וההגבלות, גם מהמיצרים וההגבלות הכי נעלים.

ובסוף הביאור שם (ס"ה) אומר, שזה שלע"ל תהי' היציאה מכל המיצרים וההגבלות הוא בנוגע לכל הענינים - שכל הענינים דלע"ל יהיו באין ערוך לגבי כמו שהם עכשיו: הן בנוגע לעולם - "שמים חדשים וארץ חדשה", הן בנוגע לתורה - "תורה חדשה מאתי תצא", והן בנוגע להמשכת וגילוי אלקות - שהגילוי שיהי' לע"ל הוא גילוי חדש נעלה באין ערוך מהגילוי דעכשיו, הגילוי דפנימיות עתיק.

(36) בריבוי שיחות בשנת תנש"א ותשנ"ב, ראה לדוגמא שיחות ש"פ נח, ש"פ חיי שרה, ש"פ וישלח, וש"פ וישב ה'תשנ"ב.

(37) שיחת ש"פ וישלח ה'תשנ"ב, בהערה 112.

(38) ח"א, י"ל ע"י תלמידי הקבוצה 770 - בית משיח לרגל יו"ד שבט תש"פ - שבעים שנה לנשיאות כ"ק אד"ש מה"מ.

(39) ספר המאמרים מלוקט ח"ב, ע' קיז ואילך (ד"ה 'כימי צאתך מארץ מצרים').

ומסיים שם, שזהו הביאור במעלת העבודה שבסיום זמן הגלות - שכיון ולע"ל כל הענינים יהיו חדשים לכן גם העבודה שעל ידה נמשכים ענינים אלו צריכה להיות עבודה חדשה, ועבודה חדשה זו היא העבודה שבסיום זמן הגלות.

ומבאר בזה שדוקא העבודה שבסיום זמן הגלות היא עבודה חדשה, שהיות ובזמן הבית הי' גילוי אלקות שנראה בעיני בשר ואפילו לעמי הארץ (בדוגמת עשרה ניסים שנעשו במקדש), העבודה היתה ע"פ טעם ודעת, ולכן גם כשמסרו נפשם - הי' בזה איזושהי מדידה והגבלה של טעו"ד. וכן בזמן הגלות כשלא הי' התגברות החשך כ"כ.

משא"כ בדרא דעקבתא דמשיחא "שבכל יום נעשה התגברות החושך, וישנם כמה נסיונות, ובפרט הנסיון דאל י'בוש מפני המלעיגים, ומכ"ש כשהמלעיגים הם אנשים פחותים וריקים, שזה קשה מאד לסבול, הנה זה שעומדים בנסיונות אלו, הוא עבודה דמסירת נפש שלמעלה ממדידה והגבלה. וזהו שהעבודה בהסיום דזמן הגלות היא נעלית יותר בענין זה מהעבודות שהיו עד עכשיו, ובאופן דאין ערוך, ועד שהיא עבודה חדשה, כי עניני העבודות שבדורות הקודמים הי' להם איזו שייכות לטעם ודעת (מדידה והגבלה דכחות הגלויים), והעבודה שבסיום זמן הגלות היא העבודה דמס"נ שמצד פנימיות הנשמה".

והנה, על אף שהעבודה במס"נ שבסיום זמן הגלות נעשית מצד פנימיות הנשמה, ע"כ י"ל שישנה גם העבודה שמצד הכחות הגלויים, ויותר מזה - שכל המעלה בעבודה שמצד פנימיות הנשמה היא כשחודרת בשכל ובמידות.

וכמבואר בקונטרס י"א ניסן תשמ"ט⁴⁰ הידוע, בו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מאמר המדרש שעל אותו 'פיקח' שלעומת שאר אנשי המדינה מכריז "אנא נסיב מלכא", מבאר בסופו את המעלה בזה שבחירת ישראל בקב"ה היא לא רק מצד הרצון דהנשמה שלמעלה מהשכל (מקיף) אלא גם מצד השכל (פנימי), שעיי"ז דוקא נמשך מעצם הנשמה (פנימיות המקיף) שלמעלה גם מהרצון שלמעלה מהשכל (חיצוניות המקיף). וראה בענין זה במקומות רבים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ⁴¹.

וע"פ הנ"ל מובן, שמה שנתבאר במאמר דידן שכעת היא העבודה שמצד פנימיות הנשמה הרי עבודה זו חודרת גם בכחות הגלויים, ואדרבה מוכרח כך, וכפי המבואר במאמר שדוקא עבודה זו שמצד פנימיות הנשמה תביא את הגאולה העתידה כיון שדוקא ע"י עבודה זו ממשיכים הפנימיות דלמעלה, וכנ"ל - המשכת הפנימיות דלמעלה נעשית ע"י המשכת פנימיות הנשמה בכחות הגלויים.

40) ספר המאמרים מלוקט ח"ג, ע' צו ואילך (ד"ה 'ביום עשתי עשר יום').

41) ומהם: דבר מלכות ש"פ תצוה תשנ"ב (הב'), קונטרס פורים קטן תשנ"ב - ספר המאמרים מלוקט ח"ו (ד"ה ואתה תצוה').

וא"כ, העבודה כעת היא מצד פנימיות ועצם הנשמה וביחד עם זה מצד הכחות הגלויים, ועפ"י צ"ל מדוע דוקא בעבודה שבסיום זמן הגלות הוא עבודה חדשה? דכיון שגם בעבודה זו יש טו"ד (כחות הגלויים) ואין זה סותר לגילוי פנימיות הנשמה (ואדרבה, גורם עילוי כנ"ל), הרי גם בזמן הבית היתה יכולה להיות לכאורה מס"נ שמצד פנימיות הנשמה יחד עם העבודה הכללית שהיתה ע"פ טו"ד!

ומדוע אומר במאמר, שהיות וראו אלקות במוחש והרגישו זאת בשכל ובמידות שלהם "הי' מדידה והגבלה דטעם ודעת?" הרי לכאורה זוהי המטרה והתכלית - שהאמונה שלמעלה מטו"ד שמצד פנימיות הנשמה תחדור בטו"ד!

ויש לבאר, די שב' מיני עבודה שמצד טעם ודעת: טו"ד שסותר לעצם - מס"נ (המס"נ דזמן הבית), וטו"ד שלא זו בלבד שאינו סותר לגילוי עצם הנשמה, אלא אף מפנים מחדיר ומגלה דרגא עמוקה יותר בפנימיות הנשמה (מס"נ דסיום זמה"ג), וכדלקמן.

ב

נדפס במקומות רבים בחסידות משל לגילויי ההעלם מרב ותלמיד⁴²:

דהנה, כאשר הרב מגלה לתלמיד חכמה עמוקה הרי הוא מוכרח לצמצם את גדלות שכלו ולבאר לתלמיד ע"פ שכלו הוא, ואע"פ שלגבי התלמיד זהו גילוי של הרב, אך לגבי הרב זהו צמצום הסתר והעלם על מהות הענין כפי שהי' מונח אצלו.

אך הנה, כל האמור הוא רק כאשר ישנה מציאות נוספת על הרב - התלמיד, אך כאשר הרב לבדו אין השכל מסתיר על עצם גודל חכמתו של הרב ואדרבה - מגלה אותה. וכן הוא בנמשל, זה שהגילויים מסתירים על העצם - הוא רק לגבי הזולת, אך לגבי העצם אין הגילויים מסתירים כלל, ואדרבה, על ידם מתגלה העצם. ועפ"י יש לומר, שהטו"ד בעבודה שבסיום זמן הגלות אינם מסתירים על העצם כי אי"ז בגדר 'זולת', אלא דבר אחד ממש עם העצם.

והביאור בזה: כבכל סוגי העבודה גם בטו"ד יש שני מינים - טו"ד הבאים מלמעלה, וטו"ד הבאים בכח עצמו וכמבואר במאמר זה גופא (וזכור לעיל) - הטו"ד בעבודה בזמן הבית היתה מלמעלה מצד העובדה שראו אלקות במוחש - ניסים תדירים בביהמ"ק, משא"כ הטעם ודעת שבסיום זמן הגלות הוא ע"י עבודת האדם בכח עצמו, ודוקא העבודה שבכח עצמו - נוגע בהעצמות, ואז אינו 'זולת' - שמסתיר על העצם, אלא אדרבה מתאחד עם העצם ומגלה אותו. ולכן דוקא העבודה בסיום זמן הגלות היא המס"נ שמצד עצם הנשמה היא עבודה חדשה, והטו"ד שבה לא סותרים לעצם

42) וראה בביאור ענין זה בנוגע לעניינינו בדבר מלכות ש"פ וישלח (ס"ה), ובמאמר ד"ה 'אתה תצוה' הנ"ל.

אלא אדרבה מגלים את העצם (בשונה מהעבודה שבזמן הבית ובזמן הגלות כשלא הי' התגברות החושך כ"כ).

ערי מקלט - דוקא בימות המשיח

הת' שלמה שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א

כתב הרמב"ם⁴³ וז"ל: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה . וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו . . שהרי התורה העידה עליו כמ"ש ושב ה"א את שבותך וגו' . . אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה]".

אח"כ ממשיך (ה"ב) ומביא רא"י שלישית: "אף בערי מקלט הוא אומר "ואם⁴⁴ ירחיב ה"א את גבולך וגו' ויספת לך עוד שלש ערים גו'" ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה".

והנה בלקו"ש חח"י שיחה ג' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ששני הראיות הראשונות הנ"ל מוכיחות את כך שענינו של משיח הוא שלמות התורה והמצוות (ולפ"ז מובן האריכות בראיות אלו, ע"ש באריכות), והרא"י השלישית באה להוכיח ענין נוסף (ולכן מובאת בהלכה בפני עצמה) - שלא רק שיש הבטחה בתורה לבני ישראל שיבוא המלך המשיח שיביא את שלימות התורה והמצוות (אך אין זה קשור לענינה של התורה), אלא שביאת משיח (שלימות התורה והמצוות) היא ענין בתורה עצמה, שחלק מגדרי'

43) הל' מלכים פי"א ה"א.

44) שופטים ז', ח"ט.

של התורה הוא שהיא צריכה להתקיים בפועל בעוה"ז, שזה מה שיהי' בימות המשיח כשיהי' שלימות התורה והמצוות⁴⁵.

וזה מוכח דוקא בהוכחה השלישית שבזה רואים שמשיח נמצא בתוך מצוה בתורה (ערי מקלט) ולא רק שנמצא כחלק מההבטחות שבתורה⁴⁶.

ולכא' יש להקשות: איך ניתן להוכיח ממצות ערי מקלט שביאת משיח (שלימות התומ"צ) הוא ענין של התורה עצמה? הרי זה שרואים את משיח במצוות ערי מקלט הוא רק מפני ש"מעולם לא קרה דבר זה" (ולכן מוכרח שיתקיים בימות המשיח), אבל לא רואים מכאן שענינו של משיח (שלימות התומ"צ) הוא ענין של התורה, כיון שהמצווה היתה יכולה להתקיים בזמן אחר (ולא בימות המשיח) וזה שתהי' בפועל בימות המשיח זה לכא' ענין "טכני" (כנ"ל ס"ב)?

בסגנון אחר: מצוה זו יכולה (בענין) להתקיים גם לא בימות המשיח (בלי שלימות התורה והמצוות), וא"כ מדוע מוכרח שביאת המשיח הוא ענין בתורה עצמה בתור חלק ממצוה?

ב

ואולי י"ל: מצוות ערי מקלט היא לא רק מצוה שעדיין לא התקיימה והזמן שהיא תתקיים יהי' לע"ל, אלא זו מצוה שכל ענינה ומהותה תלוי' דוקא בימות המשיח, והיינו, שהאפשרות היחידה לקיום מצוה זו זהו בימות המשיח (והיא לא היתה יכולה להתקיים בזמן אחר).

והביאור בזה: קיום הציווי להוסיף ערי מקלט תלוי בזה שיכבשו את ארצות הקיני קניזי וקדמוני ששם יהיו הערים, ובלשון הפסוק: "ואם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך...". ואת קיום שבועה זו (שירחיב ה"א את גבולך) מתנה התורה בשלימות התומ"צ, ובלשון הפסוק הנ"ל שאומר, שמתי יהי' ה"ירחיב ה"א"? - "כי תשמור את כל המצווה וגו'", והיינו, מתי שבנ"י יקיימו את כל התורה והמצוות. וכמו שהאריך בזה הרמב"ן⁴⁷ שזו המצוה היחידה שמותנית בכך שיהי' קיום תומ"צ אצל כל בני ישראל.

45) ועפ"ז מבאר שם כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה (הערה 63) מדוע ביאת משיח זהו מעיקרי האמונה ועוד כמה ענינים המבוארים לפי יסוד זה, ע"ש.

46) ובלקו"ש שופטים (חל"ד) ביאר כ"ק אד"ש מה"מ באו"א את הראי' הנ"ל (שיש לזה תוקף ודאי שיתקיים בפשטות בגשמיות, כמו כל מצוה), ע"ש.

47) עה"פ.

וע"פ הנ"ל שגדרו וענינו של משיח הוא להביא לידי שלימות קיום התורה והמצוות (וכמבואר בארוכה בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל), מובן שמצות ערי מקלט שמותנית בשלימות קיום התורה והמצוות כנ"ל (שיקרה בימות המשיח) תוכל להתקיים רק בימות המשיח שאז יהיה שלימות התומ"צ⁴⁸. ועפי"ז א"ש היטב ראית הרמב"ם ממצות ערי מקלט על כך ש"התורה העידה עליו" (על מלך המשיח).

לימוד התורה שגורם לחיות בעניני גאומ"ש

הת' משה יהודה שי' הלוי קבקוב
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ בלק תנש"א⁴⁹ (ס"י) מעורר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אודות הצורך וההכרח בלימוד עניני גאולה ומשיח שבתורה, וזלה"ק: "ובנוגע לפועל - למרות ה"שטורעם" שבדבר בתקופה האחרונה בשנה זו, תהא שנת נפלאות אראנו, לאחרי ראיית הנפלאות המעידות שזוהי ה"שנה שמלך המשיח נגלה בו", רואים שישנו קושי ("עס קומט אן שווער") להחדיר ההכרה וההרגשה שעומדים על סף ימות המשיח ממש עד שיתחילו "לחיות" בעניני משיח וגאולה.

"והעצה לזה - ע"י לימוד התורה בעניני משיח וגאולה, כי, בכח התורה (חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות טבע האדם, שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענין הגאולה (כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי), הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה מתעלה למעמד ומצב של גאולה, ומתחיל לחיות בעניני הגאולה, מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה בא".

והיינו, שהעצה להתגבר על הקושי - לחיות עם ההכרה וההרגשה שעומדים על סף הגאולה וממילא לחיות עם עניני משיח וגאולה (הנובעת מאי ראיית הנפלאות

48) והרמב"ם ציטט תחילת וסוף הפסוקים בהם ישנה הראי', אך מתכוון גם לשאר הפס' שביניהם, לתנאי של קיום כל התומ"צ - "כי תשמור...". (ראה בשיחה הנ"ל ס"ב שכאשר רוצים לתת ראי' מפסוקים מסויימים מציינים ההתחלה והסוף).

49) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 692.

של הקב"ה כמבואר בשיחה (שם) - היא לימוד תורה בענייני משיח וגאולה, וזאת מפני שבכח התורה לשנות מציאות וטבע האדם.

ב

ולהבין זאת יש להקדים המבואר בלקו"ש חל"ה⁵⁰, שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ב' אופנים בלימוד התורה, ובלשונו הק': "יש לומר שתלוי במהות ההגנה והשמירה שעל ידי תורה שיש לבארה בב' אופנים:

(א) "זוהי סגולה הקשורה עם המצוה דת"ת, שגדלה זכות מעשה מצוה זו, עד שמגינה על האדם. וע"ד מ"ש הרמב"ם שהקורא "פסוקין ומזמור מתהלים" הרי "זכות קריאתן" מגינה עליו וניצל "מצרות ומנזקים".

(ב) "הלימוד פועל שינוי בהאדם העוסק בתורה, דכאשר טרוד ועסוק בת"ת, נעשה שינוי גברא ע"י שהתורה מתאחדת עמו (בלשון רבינו הזקן, שנעשה "יחוד נפלא לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה" דשכל האדם ודחכמת התורה), ובמילא הרי הוא מוגן ושמור מכל דבר המזיק (כמו התורה). וע"ד מאמר חז"ל "ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן שכל גופן אש דכתיב הלא כה דברי כאש נאום ה'".

ולכאורה הן הן הדברים, והיינו שב' אופנים אלו בלימוד התורה מקבילים לב' האופנים דלימוד תורת הגאולה (כסגולה, ולימוד תורת הגאולה בכדי להתעלות לדרגת תורת הגאולה - לחיות עם ענייני גאומ"ש). שבזה מובן, שהפירוש בכך שכח התורה לשנות את טבע האדם הוא: מפני שע"ז מציאות האדם נהיית מציאות התורה.

ואם כנים הדברים, נראה לומר שהחילוק בין ב' אופנים הנ"ל, הוא כמבואר באותה השיחה בין אם הלימוד הוא רק לגירסא או באופן של עיון, ובלשונו הק': "והנפק"מ בין שני אופנים אלה: לאופן הא' מספיק לימוד התורה למיגרס, ואפילו קריאת פסוקים לחד, כלשון הרמב"ם הנ"ל "שקרא פסוקין ומזמור מתהלים", שהרי מקיים מצות ת"ת; משא"כ לאופן הב' ה"ז רק כאשר האדם לומד לעיון, שרק כאשר "לומדה היטב בעיון שכלו", מתאחד שכל האדם עם חכמת התורה ונעשה שינוי גברא כו". כאשר בני" עוסקים בתורה בעיון, שמתאחדים עם התורה, בכחם להתגבר על חושך הגלות ואין הגלות שולטת כלל על איש ישראל, וכמרז"ל "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". עכלה"ק.

ולפי זה מובן שע"י לימוד ענייני גאולה ומשיח באופן המבואר בפ"ה בתניא, באופן של יחוד נפלא 'כשלומדה היטב בעיון שכלו', אזי יוכל להתגבר על הקושי ולהתעלות

לדרגת התורה, ואזי תהיה לו הכרה והרגשה בכך שעומדים על סף ימות המשיח, וממילא יתחיל 'לחיות' בעניני משיח וגאולה. משא"כ לימוד בתור 'סגולה' להבאת המשיח יכול להיות אף כשלומד לגירסא⁵¹.

ונמצא א"כ, שדברי כ"ק אד"ש מה"מ שהלימוד צריך להיות "לא (רק) בתור סגולה אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל לחיות בעניני משיח וגאולה" כוללים לא רק מטרה שונה של לימוד אלא גם אופן שונה ונעלה יותר בלימוד - לימוד לעיון.

ולחוסף שבסיום השיחה שם מוסיף שזה שבכחו של משיח לגאול את ישראל מהגלות זהו מפני שיש אצלו תנאי יסודי להיות 'הוגה בתורה' כי רק כאשר הוא איש שכל מציאותו תורה רק אז יוכל לפעול זאת בישראל ובעולם, ובלשונו הק':

"ועפ"ז מובן גם הטעם, שמהתנאים דמלך המשיח הוא, שיהי 'הוגה בתורה' (אף שעיקר ענינו לכאורה הוא היותו מלך, "מלך המשיח") כי הכח לגאול את ישראל מגלות הוא בהיגיעה בתורה, "הוגה בתורה", שכל מציאותו היא מציאות התורה, שקדמה לעולם, ובמילא היא למעלה מהגבלות ומיציגי וגבולי הגלות, ולכן הוא "כוח כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" ויבנה מקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל, בגאולה האמיתית והשלימה". והנה בסעיף שלפנ"ז (ס"ט) כשמבאר כ"ק אד"ש מה"מ את אופן הלימוד הנרצה אומר וזלה"ק: "ועל דרך המדובר בתקופה האחרונה בנוגע להוספה בלימוד התורה בעניני גאולה ומשיח - לא (רק) בתור "סגולה" למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה 'לחיות עם הזמן דימות המשיח'". ומציין בהע' 91 לד"מ דש"פ תז"מ, שם מעורר ג"כ אודות לימוד עניני משיח וגאולה⁵².

ויש להבין, מהו הפירוש בכך שבכח התורה לשנות את טבע האדם? והאם ענין זה נפעל דוקא כאשר לומדים 'לא בתור סגולה' אלא בשביל 'להתחיל לחיות בעניני משיח וגאולה'⁵³?

51 להעיר שבשיחה של תז"מ (סה"ש שם ע' 502) משמע שאין עיקר ענין הלימוד עיון דוקא, שהרי אד"ש מעודד שם באופן מיוחד לימוד בריים - אף שע"ז נפגם בעיון (ראה הערה 119 שם), ואילו בשיחה דידן אד"ש לא מזכיר לימוד בריים. וע"פ המבואר בפנים יומתק החילוק. ודו"ק.

52 בס' עניניו של משיח להרשד"ב וולף (ע' 549 ובהע' 6 שם) מבואר שיש משמעות שונה בין המבואר בד"מ תז"מ אודות

לימוד עניני גאומ"ש - שמטרתו היא לפעול על העתיד שמשיח יבוא, לבין המבואר בד"מ בלק שמטרת הלימוד היא שכבר בהווה ברגעים שקודם ביאת המשיח להיכנס למעמד ומצב ורגש של גאולה.

אך מציון כ"ק אד"ש מה"מ בהע' 91 בד"מ בלק לד"מ תז"מ (כמובא בפנים) משמע שאינו מחלק ביניהם, ואדרבה נראה שלכך היתה כוונתו מתחילה שילמדו גאומ"ש בכדי לחיות במעמד ומצב זה, ורק שבגלל הקושי שרואים אזי נתן כאן עצה לזה - להיות חד עם התורה (שהוא אופן שונה בלימוד) וכדלקמן בפנים.

53 כפי שמשמע לכאורה מהמשך הענינים בשיחה.

ונראה לומר, שהחילוק בין לימוד גאולה ומשיח בתור 'סגולה' למהר ביאתו לבין לימוד בשביל להתחיל 'לחיות' בענייני משיח וגאולה אינו רק במטרת הלימוד (כפי שמשמע בפשטות) אלא גם חילוק מהותי יותר באופן הלימוד. וכפי שיבואר להלן.

שינה לע"ל

הת' שמואל שי' הלוי קפלן
תלמיד בישיבה

א

בשיחת ש"פ חו"ב תשמ"ב⁵⁴ מזכיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ענין השינה לע"ל, וזלה"ק: "כאשר מדברים אודות תענוג בענין השינה - במשך זמן ממושך, היינו, לא רק כשיעור ס' נשימות (ע"ד השינה דלעת"ל, כמבואר במדרז"ל) אלא במשך זמן ממושך יותר".

ובספר 'שבעים שנה'⁵⁵ כתב הת' מ.מ.מ. להוציא מדברים אלו, שלע"ל יהי' ענין השינה אך לא כפי מנהג העולם כיום, אלא בשיעור מועט של "ס' נשימות", ורצה להביא סתירה לדברים אלו משיחת ש"פ צו תשמ"ג שם משמע שלע"ל לא יהיה ענין השינה כלל.

ורצה לתווך בסתירה זו, ונקודת דבריו עכ"פ - שבתקופה הא' יהי' ענין השינה כשיעור ס' נשימות, ובתקופה השני' לא יהי' כלל.

וביאר ענין זה גם ע"פ התוכן הפנימי דענין השינה - שנשמת האדם עולה למעלה ומחזקת כחה וע"י מתחזק גם כח הגוף, ועי"ז מתעלה היא והגוף בעליות אחר עליות, ולכן בתקופה הא' עדיין יצטרכו לענין השינה, משא"כ בתקופה הב' שלא יהיו עליות שלא יצטרכו כלל לענין זה.

ב

וראיתי להשיב על דבריו בקיצור עכ"פ:

(54) בלתי מוגה. התועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 1781.

(55) ח"ב. י"ל ע"י תלמידי הקבוצה ב770 - בית משיח לרגל יום הבהיר י"א ניסן תש"פ.

ידוע ביאורו היסודי של כ"ק אד"ש מה"מ⁵⁶ שענין הגאולה וגדרו של מלך המשיח הוא החזרת שלימות קיום התומ"צ, ועפ"ז מבאר גם את פס"ד הרמב"ם⁵⁷ "אל יעלה אל דעתך שמלך המשיח עתיד לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך אלא עולם כמנהגו נוהג", שכתב רק את הדברים ההכרחיים שיהיו בימות המשיח והיינו, שכאשר משיח יבוא - והיא תקופה הא' - עולם כמנהגו נוהג, והדברים היחידים שישתנו הם דברים המוכרחים לצורך קיום התומ"צ בשלימות ע"י בני" (ורק בהלכה האחרונה רומז לתקופה הב').

וע"כ כל דבר שהוא שינוי ממנהגו של עולם - בהכרח שאינו שייך בתקופה הא' של ימות המשיח, ועפ"ז אין כל מקום לומר שבתקופה הא' יהי' ענין השינה באורך של שישים נשימות כשינת הסוס כיון שלא שייך כיום ענין זה - שיוכל אדם להחזיק מעמד לאורך זמן ע"י שינה כזו⁵⁸, וגם אם שייך שאנשים מסויימים יחזיקו מעמד ע"י שינה מועטת זו עדיין אינו 'מנהג העולם'.

ג

ועוד ראיתי להשיב על דבריו, שכתב שמ"ש בשיחת ש"פ צו הנ"ל שייך לתקופה הב' כיון שבה לא יהיו עליות, ודבר זה מופרך מיסודו שהרי בודאי שבתקופה הב' יהיו עליות מחיל אל חיל, וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס 'הלכות של תושבע"פ שאינם בטלין לעולם' שאמנם בתקופה הב' לע"ל לא יהי' שייך הציווי על עשיית המצוות אך ודאי שיעשו אותם בשלימות הכי גדולה, וכל הענין אז יהי' "לדעת את ה' בלבד", וזהו כל ענין תקופה הב' - לדעת את ה' בעילוי אחר עילוי. ומובן שאין לבאר את העובדה שבתקופה הב' לעת"ל לא יהי' שייך ענין השינה בכך שלא יהיו עליות.

ובפשטות י"ל שלא דייק מספיק במילות כ"ק אד"ש מה"מ שאינם מכריחות את מסקנותיו, וכפי שציין בעצמו שיש לברר מהם מדרשי רז"ל אלו עליהם נשען המשפט "ע"ד השינה דלעת"ל כמבואר במדרז"ל".

56) לקו"ש חח"י שיחה ב' לפ' בלק, ע' 271 ואילך.

57) הלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח, פי"א ה"ג.

58) אע"פ שהדברים פשוטים, ראוי את פס"ד הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ד ה"ד) "היום והלילה כ"ד שעות די לו

לאדם לישן שלישן שהוא שמונה שעות".



תורתו של משיח



הערות קצרות במאמר ד"ה 'תפלה למשה' תשכ"ט

הת' דוד עזריאל שי' אדרעי
תלמיד בישיבה

א

עשיר בעצם

במאמר ד"ה 'תפילה למשה'¹ תשכ"ט (ס"ג) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דיוקן של הרבי (הרש"ב) נ"ע בזה:²

דלכאורה, מדוע תפילת משה נקראת 'תפילת עשיר' והרי לעשיר אין חסר מאומה וא"כ על מה היא תפילתו. ומתרץ דתפילת העשיר היא לא בשביל עצמו וכדאיתא במדרש³: "משל למה הדבר דומה לשלשה שבאו ליטול כו' מאת המלך כו', בא השלישי,

(1) סה"מ מלוקט ח"ה ע' ריז ואילך.

(2) ד"ה זה דשנת תר"ס (סה"מ תר"ס ע' נח).

(3) שוחר טוב ויל"ש עה"פ. מדרש תהילים באבער שם.

אמר לו המלך מה אתה מבקש, אמר לו, איני מבקש על עצמי דבר, אלא מדינה פלונית היא חרבה והיא שלך, גזור שתיבנה כו', כך משה לא ביקש לעצמו אלא בשביל ישראל".

אך כ"ק אד"ש מה"מ מקשה על ביאור זה וזלה"ק: "כיון שתפילה היא עבודה שבלב, הרי מובן, שגם כאשר מתפלל עבור אחרים התפילה שלו היא באופן שהחיסרון שלהם נוגע ללבו (של האדם המתפלל) וכאילו שהוא עצמו חסר (וכל שהחיסרון שלהם נוגע לו יותר, תפילתו היא גדולה יותר), הרי, שגם התפילה עבור אחרים היא מצד זה שהוא חסר, ולמה נק' בשם תפילת עשיר".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שמה הוא עשיר בעצם היינו, שמצ"ע יש לו הכל ולכן גם כשמתפלל על אחרים באופן שמרגיש את חסרונם לא נחסר אצלו, כי הוא עשיר בעצם, ולכן תפילתו נק' 'תפילת עשיר'.

ונראה לחדד ולבאר החילוק בין שני אופנים אלו [שהוא עצמו אינו חסר ורק משום שנוגע לו חיסרון הזולת - ה"ז כאילו שהוא עצמו חסר, לבין 'עשיר בעצם' שאינו חסר כלל, אף לא מצד הזולת] מב' דוגמאות:

הא': בלקו"ש חט"ז⁴ מדבר כ"ק אד"ש מה"מ על המחלוקת בין הבבלי⁵ לירושלמי⁶: בנוגע ל"חסידי הראשונים שהיו שוהים... תשע שעות ביום בתפילה" האם 'תורתם משתמרת' או 'ברכה ניתנת בתורתן', וכ"ה בנוגע לעוסק בצ"צ. ובכך מסביר את הנהגת מרדכי שעסק בצ"צ כיון שהי' זה הצלת נפשות, אע"פ שע"ז ילמד פחות תורה כי היה סבור בדעתו שיתקיים בו 'תורתו מתברכת', אמנם, ה'מקצת סנהדרין' ש'פירשו ממנו' סברו כהבבלי ש'תורתו משתמרת' ויעוי"ש בארוכה.

ועכ"פ בנוגע לנדוד"ד (בס"ט שם) [בתרגום חופשי]: 'נוהגו של כ"ק מו"ח אדמו"ר היה לגזול' מן הזמן שבו היה יכול להתמסר ללימוד התורה בעצמו... ולהתעסק בעיניני ציבור והצלת נפשות, הוא הנהיג, שאפילו תלמידי הישיבה יקדישו חלק מסויים של זמנם... להפצת התורה והיהדות. ההפצה אינו מנוצל לעצם הלימוד עם הזולת אלא ל'צרכי ציבור': מאמצים להשיג תלמידים, סידור מקום ללמוד, גיוס הכספים הדרושים לכיסוי ההוצאות וכו' וממשיך: כלומר אפי' חסידים ומקושרים צריכים להקדיש מזמנם לטובת הרבים גם אם ע"י כך יפגע לימוד התורה שלהם. ומסיים: לגבי כ"ק מו"ח אדמו"ר עצמו יש להעיר, שמי יודע אופן עבודתו... לנשיאי ישראל יש ברכה מיוחדת, שלא יפגמו אצלם ה'תורה ועבודה' ואדרבא ברכה ניתנת בתורתם'.

כלומר: אצל החסידים והתמימים מהם דרש להתמסר לטובת הזולת וכו' פעל אצלם שיהיו חסרים, אע"פ שהי' זה כדי לפעול שגם הזולת ילמדו תורה מ"מ בפועל נחסר

(4) פורים שיחה ג.

(5) ברכות לב, ב.

(6) שם פ"ה, ה"א.

אצלם. אך, אצל הרבי, משום היותו "עשיר בעצם" - גם שעוסק בטובת הזולת וכו' ו"גוזל מזמן" לימוד התורה, אינו נעשה חסר.

הב': ידועים דברי המהר"ל⁷. ששואל, מהו ענין חגיגת ליל הסדר על היותנו בני חורין, הרי גם כיום אנו משועבדים בשאר מלכויות? ומתרץ: שע"י יצי"מ נעשינו בני חורין בעצם וא"כ, מה שאנו אח"ז בגלות זהו דבר מקרי שודאי ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי.

ולחידד יותר: יתכן אחד שכל חייו אינו השתעבד בפועל, אך, זה ענין טכני לחלוטין כיון שמצד ענינו שייך הוא להשתעבד וממילא, במובן מסויים הוא כבר עכשיו משועבד, כי ניתן לקחתו ולשעבדו⁸. משא"כ אחרי יצי"מ נתקשרנו בתכלית להקב"ה, באופן שאנו בני חורין בעצם.

ב

העולם וסובב

בס"ו שואל כ"ק אד"ש מה"מ שלכאורה רק נשמות דרכם בסובב היות וזהו השרש שלהם, וגם לאחר ירידתם למטה הוא נרגש בהם. ואילו העולם (- נבראים) שייך לממלא, שהרי אור הממלא הוא זה שיורד ומתלבש בנבראים בהתלבשות פנימית, משא"כ אור הסובב ש(כשמו כן הוא) רק סובב ומקיף עליהם. א"כ למה המדרש אומר שהעולם ה' חסר מנוחה (שמזה מובן שכאשר אין גילוי סובב (מנוחה) זה חיסרון גם בעולם). ומבאר, שהיות ועיקר הכוונה בירידת הנשמה למטה היא בכדי לתקן את העולם - לכן ע"י האהבה של הנשמות פה למטה מתעלה העולם ונעשה שייך לדרגא דסובב, עד שלולא סובב מרגיש חסר.

ומזה משמע לכאורה שלולי הנשמות לא ה' לעולם שייכות לסובב.

והנה בס"ז מבאר באריכות שהעולם נתהווה משם הוי' (סובב) אלא שנתלבש בשם אלקים (ממלא), ובסוף הסעיף מבאר שהעולם בגלוי הוא מ'ממלא' אך בפנימיות הוא מה'סובב' ועבודת הנשמות הוא להביא את הפנימיות של העולם לידי גילוי. ומזה משמע וכן מוכח מכל ההסבר בס"ז שהעולם מצ"ע יש לו שייכות לסובב.

(7) בספרו גבורות ה' פרק סא.

(8) וע"ד דברי כ"ק אד"ש מה"מ עצמו במאמר שכאשר בינה היא בלי דעת, לא רק שאז ההשגה היא דבר נוסף עליה אלא שחסר בכללות ענין ההשגה כי יש מקום מצד בינה לסברא הפכית.

אלא י"ל בפשטות, שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ בס"ו מלכתחילה היא שאצל הנשמות שייכותם לסובב היא בגילוי. ואין כוונתו שלעולם אין בכלל שייכות לסובב, שהרי התהוות העולם יש מאין הוא ע"י הסובב. ומפרש שבפנימיות חיותו היא מסובב, רק שאינו בגילוי בעולם ולזה קורא ש'אינו שייך'. והם הם דבריו בסוס"ז שע"י הנשמות לא נשאר (השייכות לסובב) רק בפנימיות ('אינו שייך'), אלא בא גם לידי גילוי כהנשמות עצמם.

ג

בכל לבבך ובכל מאורך

בס"ה מבאר שהעבודה של 'בכל לבבך' - זה להתבונן שהחיות של כל דבר זה אלקות ובס"ח ט-כ שמדבר אודות הדרגא ד'בכל מאורך' מבאר שזו ההתבוננות שמאמיתית המצאו ית' נמצאו כל הנמצאים. והחילוק בפשטות בין שני סוגי ההתבוננות הוא: בס"ה מדבר אודות דרגת האלקות המלוּבשת בנברא (מחיה, ולא מהווה). בס"ח ט-כ מדבר על "אמיתית המצאו ית'" שקאי על עצמותו ית' - התהוות הנבראים.

ונראה להוסיף, שחילוק הנ"ל מתבטא גם באופן הפעולה (דב' הדרגות) על נה"ב:

ובהקדים, שבגוף המאמר ביאר ש"בכל נפשך" פועל רק על הנה"א ולא על הנה"ב. אך לא התעכב כיצד זה "בכל מאורך". ולעומ"ז בד"ה "פדה בשלום" תשכ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבהבירור בדרך דמלמטלמ"ע - אמנם נה"א הצליחה לשכנע את נה"ב שאלקות זה האמת אבל זה פעולה של נה"א על נה"ב ולכן מצ"ע נשאר בה בעולם משיכה לגשמיות. וא"כ יוצא, שבעולם (אף שאי"ז בא בפועל) היא מנגדת לאלקות, משא"כ כאשר מבטל את הנה"ב ע"י שמגלה אה"ר שלמעלה מטו"ד (בירור בדרך מלמעלמ"ט) - מתהפכת לגמרי.

ואוי"ל, שב' אופנים אלו [בירור מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע] מקבילים לדרגות הנ"ל ד'בכל לבבך' ו'בכל מאורך' וזו הסיבה לחילוק באופן פעולתם על הנה"ב.

וההסברה בזה: עצם קיומה של נה"ב בעולם ברור שיש בזה תכלית וזה גופא שהיא קיימת הוא בכדי לקיים רצון ה'. וכדברי אדמו"ר הזקן בתניא (ספ"ט) שכל מטרת הנה"ב בכך שרוצה להיפך ממש, ה"ז כדי "שיתגבר עלי' וינצחנה". היינו שמצד עצמות שנגש בכל דבר שמציאותו גופא היא אלקות¹⁰ - מתגלה איך שרצון הקליפה גופא היא

(9) סה"מ מלוקט ח"ו ע' לו.

(10) שם, ע' עא. וראה גם תו"ש ע' 88 שבעצמות לא שייך כלל התנגדות.

לעשות רצון ה'. וכשמביאים רצונה זה לידי גילוי היא עצמה מתהפכת מצד מהותה גופא.

וא"כ יוצא, שס"ה שמדבר אודות הדרגא ד'בכל לבבך' - מקביל לבירור בדרך דמלמטלמ"ע וס"ח-ט שמדבר אודות הדרגא ד'בכל מאדך' - מקביל לבירור בדרך מלמעלמ"ט.

[ואף שדברים אלו אומר כ"ק אד"ש מה"מ בפירוש בד"ה 'זכור' תשח"י: דמקשה שם - לכאורה איך יפעל האדם על היצה"ר שיהי' לו אהבת ה'? ומתרץ, שמכיון שהיצה"ר באמת רוצה לעשות רצון המלך הרי הוא גופא לא רוצה שישמעו לו ולכן אפשר לפעול עליו שיהי' לו אהבת ה'.

אך מ"מ, שם הדברים אמורים גבי בכל לבבך. ולפי המובא ב"פדה בשלום" הנ"ל שההפיכה היא לגמרי י"ל יתירה מזו, שלהביא רצון זה (שרוצה לעשות רצון המלך) בגילוי לגמרי זהו רק ב"בכל מאודך"¹¹. ולכן, בשעה שמגלה אהבה כזו לה' שלמעלה מטו"ד מתגלה בה (בנה"ב) בכל התוקף, שכל ענינה זה לעשות רצון ה' וממילא ה"ה נעשית כנה"א שאוהבת את ה' ואין לה התנגדות לאלקות כלל - גם לא בהעלם].

הדגשת החידוש דתורת החסידות - דוקא בדורנו זה

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
תלמיד בישיבה

א

ב'לוח היום יום' (ז' כסלו) מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את פתגם הרבי הריי"ץ: "שלוש חכמות הן: חכמת ביטול החומר, ע"י הוראת שיקוץ ותיעוב כל ענינים הגופניים והחומריים - חכמת המוסר. חכמת הכרת מעלת הצורה והרוחני במידות ובמושכלות והוראת אופני הקירוב אליהם - חכמת החקירה. חכמת הגברת הצורה על החומר, הוראה במעלת חומר מזוכך ובמעלת הצורה כשנקבעה בהחומרי, והתכללותם

11 ראה חדא"ג מהרש"א ברכות לה, ב. או"ת לה"מ נג, ד. לקו"ת שלח מב, ג. ועוד. ד'עושיין רצונו של מקום' הוא ע"י העבודה ד'בכל מאדך', למעלה ממדידה והגבלה.

יחד מבלי אשר יימצא ראש וסוף, להיות כי נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, א-ל אחד בראם, ולכוונה אחת לגלות אור קדושת חביון עוזו ית' נבראו, ושניהם כאחד דוקא משלימים אותה השלימות - חכמת תורת החסידות". עכלה"ק.

ב

ולכאורה לא מובן: הרי רואים בפועל שגם בתורת החסידות עוסקים בעניני מוסר וחקירה? וכמו בתניא פכ"ט שאדה"ז מבאר כיצד הבינוני יבטש ויכניע את הגוף ונה"ב שמהסט"א ע"י התבוננות בשיקוץ ותיעוב הנה"ב והגוף. וכן באגה"ת פ"ה מבאר אדה"ז שהאדם ע"י עוונותיו מנתק את חבל ההתקשרות שלו לאלקות. שאלו ענינים (לכאורה) של "ביטול החומר. . שיקוץ ותיעוב כל הענינים הגופניים והחומריים" - חכמת המוסר.

וכמו"כ בפרקים כ' וכ"א בתניא שאדה"ז מבאר כיצד אלקות מאוחדת בעולמות גם אחרי שנבראו, "ואין שום שינוי כלל לפניו ית'", "ואין שום צמצום והסתר והעלם מסתיר ומעלים לפניו". וכן בשעה"ה"א (פ"ב ופ"ג) מבאר כיצד "אתה מחי" את כולם" אל תקרי מחי' אלא מהווה דהיינו יש מאין" וכל הברואים "אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע ורוח ה' המתלבש ושופע בתוכם..." והענין שאצל הקב"ה "אינו מקבל שום שינוי משינויי עוה"ז מקיץ וחורף ומיום ולילה" ולכאור' ענינים אלו של גדלות ויחוד ה' הינם שייכים ל"מעלת הצורה והרוחני. . במושכלות" - חכמת החקירה.

ואם כן, כיצד בחכמת החסידות שענינה "הוראה במעלת חומר מזוכך ובמעלת הצורה שנקבעה בהחומרי, והתכללותם יחד מבלי אשר יימצא ראש וסוף..." נכללים ענינים אלו של שיקוץ הגוף והגשמיות או הוראת מעלת הרוחניות והאלקות בהפשטתה והרחקתה מעניני הגשמיות?

ג

ויש לומר הביאור בזה בפשטות:

גם ענינים אלו של שיקוץ הגשמיות או מעלת הרוחניות שמבוארים בתורת חכמת החסידות מובילים ומשמישים לענין המרכזי והעיקרי שבחכמת תורת החסידות, שזה ענין "הוראת מעלת חומר מזוכך ובמעלת הצורה כשנקבעה בהחומרי, והתכללותם יחד מבלי אשר יימצא ראש וסוף" שהרי עי"ז שהאדם מבין את שיקוץ הגשמיות, ואת מעלת הרוחניות, ובנוסף לכך מבין את ה"כוונה אחת לגלות אור קדושת חביון עוזו ית' נבראו" כל הברואים, הרי זה מוביל אותו לקבוע בפועל את הצורה הרוחנית בגשמי, ולהעלות ולזכך את הגשמי.

ואולי ניתן להוסיף ולבאר שדוקא בדור שלנו, ענין זה דתורת החסידות עוד יותר מודגש מבדורות קודמים:

דהנה בדבר מלכות ש"פ אמור תנש"א¹² מדבר כ"ק אד"ש מה"מ בענין סדר גילוי של פנימיות התורה, החל מרשב"י, ממשיך בדורו של האריז"ל שמאז "מצווה לגלות זאת החכמה"¹³ "ולאח"ז נוסף בזה ע"י גילוי תורת החסידות ע"י הבעש"ט והמגיד, ועוד יותר ע"י אדה"ז ורבותינו נשיאנו עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד. עד לגילויים דפנימיות התורה בדורנו זה, ובזה גופא - נוסף משנה לשנה, עד להגילויים בימים אלו. ומזה מובן בפשטות שכלל שהדורות מתקדמים, מתגלים יותר ענינים וביותר ביאור והסברה וביותר עומק, מאשר בדורות שלפנ"ז¹⁴.

ולכאורה, כמו שהוא בנוגע לעצם הגילוי דתורת החסידות בכלל, כ"ה גם בנוגע לחידוש דתורת החסידות, שביאור והדגשת ענין זה ("מעלת חומר מזוכך ומעלת הצורה כשנקבעה בהחומרי") שהוא עיקר ענינה של תורת החסידות - "נתווסף בזה . . מדור לדור . . עד . . בדורנו זה . . גופא - נוסף משנה לשנה".

ובסגנון אחר י"ל: חיבור ואיחוד עליונים ותחתונים, רוחניות וגשמיות ועד "אשר לא יימצא ראש וסוף", באופן שגם הגשמיות משפיעה ברוחניות, מכיון ש"נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן", הוא מצד ההוספה בהתגלות תורת החסידות, שלכן גם מודגש יותר ויותר ענינה העיקרי - חיבור רוחניות וגשמיות, ופוחת והולך מדור לדור עניני המוסר (שיקוץ החומר והגשמיות) ועניני החקירה (הוראת מעלת הצורה והרוחניות כשלעצמם, בהרחקתם והפרשתם מהחומר והגשמיות) שבתורת החסידות. כ"א מודגש העיקר שבתורת החסידות - שבענין החדרת הצורה והרוחניות בגשמיות והחומר דוקא, כנראה בחוש לכל מעיין בשיחות ומאמרי כ"ק אד"ש מה"מ ובפרט מהשנים האחרונות.

(12) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 144.

(13) תניא אגה"ק סכ"ו (קמב, ב).

(14) ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 282.

מה זרעו בחיים

הת' שניאור זלמן שי' גלס
תלמיד בישיבה

א

בלקו"ש ח"י¹⁵ דן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בנוגע למה שרצה יעקב לגלות לבניו את הקץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה.

ושואל שם: לכאורה איך אפשר לומר שנסתלקה ממנו שכינה, והרי בהמשך אמר להם דברי נבואה, ומוכח ששרתה עליו שכינה? ומבאר שם שהכוונה היא, שיעקב רצה לגלות לבניו את הקץ כמו שהאיר אצלו, ולכן ביקש מהם שיהיו באחדות 'האספן' בכדי שע"י כך יוכל להמשיך ו'להשכין' (מל' שכינה) עליהם גילוי זה. וזה הכוונה 'נסתלקה ממנו שכינה' - היינו היכולת להמשיך דרגה זו, כלומר שאצל יעקב עצמו שרתה השכינה גם לאחר מכן (וידיעת הקץ לא נסתלקה ממנו), אלא נסתלק ממנו רק הכח להשכין ולהמשיך זאת למטה.

והטעם לכך שחז"ל קוראים לזה ש"נסתלקה ממנו שכינה", למרות שאצלו ענין זה כן האיר, מכיון שזה גופא שבניו לא היו זכאין פעל ירידה ביעקב עצמו (ע"ד שמצינו¹⁶ במשה שאמר לו הקב"ה "לך רד - רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל"). ושואל שם דלכאורה אם זה תלוי בבניו, הרי הם היו באותו מצב גם לפני כן, ומדוע הירידה נגרמה רק לאחר שביקש לגלות את הקץ?

ומבאר שכן מצינו במשה (שם), ששבר את הלוחות רק לאחר ירידתו מההר אע"פ שידע כבר לפניו על מעשה העגל, וזאת כיון שכל עוד שמשה היה בהר, הוא היה מופשט מכל עניני העולם ולכן לא נגע בו ובמדריגתו מצבם של ישראל, ורק כאשר ירד מההר (גם ירידה ברוחניות) וראה את העגל, נגע בו הדבר והשליך את הלוחות. וכמו"כ הוא ביעקב, אע"פ שידע קודם את מצב בניו שלא היו ראויים לגילוי הקץ, בכ"ז שרתה עליו השכינה - שבהיותו מופשט מצבם לא פעל בו ירידה, אבל כשביקש לגלות

15 פ' יחיד' שיחה ב.

16 פרש"י תשא לב, ז.

את הקץ לבניו, ששייך וקישר עצמו לבניו, זה פעל בו ירידה ו"נסתלקה ממנו שכינה".
(ע"כ תוכן השיחה שם).

ב

בהתוועדויות תנש"א¹⁷ מביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הגמרא¹⁸ "יעקב אבינו לא מת . . וכי בכדי ספדו ספדניא . . מקרא אני דורש, שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאום ה' ואל תחת ישראל, כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך . . מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

ומבאר שם באריכות את דברי הגמ': הטעם לכך שאומרים על יעקב ש'זרעו בחיים' הוא כיון שמידתו של יעקב היא מידת האמת, ואמת חודרת בכל הדרגות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, ולכן הנצחיות של יעקב חודרת עד סוף כל הדורות. ואמנם ישנם יהודים שלא מרגישים זאת בגלוי, אך כפי שהגמ' שם שואלת "וכי בכדי ספדו ספדניא . .". ומתרצת שם "מקרא אני דורש . .". היינו שיעקב זרעו נצחיים, וגם אם זה לא נראה בגלוי, כך התורה קובעת.

ג

ולכאורה הענין דורש ביאור שהרי בשיחה שהובאה לעיל (אות א') משמע, שמעמדם ומצבם של בני" - גם החיצוני - פועל שינוי ביעקב, ואילו בשיחה זאת משמע בפ' שמצבם החיצוני של ישראל לא פועל שינוי בנצחיות יעקב, ואדרבה יעקב פועל בכל בני", גם באלו שנמצאים בדרגות הכי נמוכות?

ואולי היה אפשר לתרץ שכמו שאצל משה בהיותו בהר, מצבם הירוד של בני" לא פעל עליו, כך גם בנוגע ליעקב, כיון שעכשיו הוא מופשט מהעולם, משא"כ רגע לפני הסתלקותו, 'כשרצה לגלות את הקץ' - אזי המצב של בני" פועל בו ירידה.

אבל קשה להסביר כך, כיון שכל הלימוד בגמ' שחיי יעקב נצחיים, זה בנוגע לחייו הגשמיים בעוה"ז (כי בנוגע לנצחיות חייו הרוחניים, אין צורך שהגמ' תביא ראיה מיוחדת, וענין זה קיים בכל צדיק¹⁹), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דמשמע בפ' שמצבם של בני" לא פועל שינוי בדרגת יעקב.

(17) ח"ב שיחה לפ' זיחי'.

(18) תענית ה, ב.

(19) לקו"ש חכ"ו בתחילתו.

ת' נוסף שהיה אפשר לומר: מה שיעקב במצרים רצה להשפיע לבניו זוהי השפעה לכחות החיצוניים, ולכן החיצוניות של בניו, שהיתה ירודה בהרבה משלו, הפחיתה בדרגתו. אבל ההשפעה של יעקב לכל יהודי, זוהי השפעה לפנימיות נשמתו, והיות שבפנימיות הרי כל יהודי טוב - ודאי שזה לא יוריד בדרגתו של יעקב.

אבל קשה לומר כן, כי גם שם במצרים לגבי מעמדם ומצבם של בניו (השבטים) לא שייך לומר שהיה היפך הטוב בתומ"צ, וא"כ במה התבטא מצבם הירוד בחיצוניות שהוא גרם את הירידה ביעקב?

ולאידך צריך ביאור, איך גם בזמן שמצבם של בניו לא כדבעי, זה לא מפריע לחיותו ומעלתו של יעקב ('לא מת')?

ד

והביאור בזה:

בלקו"ש ח"כ²⁰ שואל כ"ק אד"ש מה"מ: מדוע יעקב רצה לגלות לבניו את הקץ, הרי ריחוק קץ הגאולה היה יכול לייאש אותם ולהחליש אותם בעבודת ה'?

ומבאר: יעקב רצה לגלות להם שיש אפשרות שגאולת מצריים תהיה הגאולה האמיתית והשלימה, וכך ישתדלו מאוד בעבודה בשביל לא לפספס זאת.

אלא, כיון שבכזה מצב עבודתם תהיה מצד הגילוי 'מלמעלה' והקב"ה רוצה את עבודת האדם בכח עצמו, לכן הקב"ה לא נתן ליעקב לגלות זאת.

והטעם לכך שהשכינה נסתלקה גם מיעקב עצמו (לפי פ' המדרש) הוא, כי הקב"ה רצה שגם יעקב יחוש את היתרון שיש בעבודה ביגיעה עצמית, ועי"ז יורה ויחזק את בניו בחשיבות עבודתם אע"פ שהם לא ידעו את הקץ (ע"כ תוכן השיחה שם).

ומביא כ"ק אד"ש מה"מ שיש פירוש נוסף (מהגמ') למה "שנסתלקה ממנו השכינה", שלא הכוונה שהוסתר מיעקב עצמו הקץ, כי אצלו היה כבר המעמד ומצב של שלימות בדיוק כמו השלימות ששיגו בניו בעבודתם בלי ידיעת הקץ (ע"כ תוכן השיחה שם).

ועפ"ז יובן כהנ"ל: לא רק המצב הפנימי של בניו לא פועל ירידה ביעקב (כי בפנימיות כל יהודי הוא טוב), אלא גם מצבם החיצוני לא גורע ממדרגת יעקב, ומה שנסתלקה ממנו שכינה (כמבואר בלקו"ש ח"י) הרי זה כלל לא מצד בניו: הן לפי פ' המדרש שלומד ש"נסתלקה ממנו שכינה" זה כפשוטו - הרי זה היה ענין בפ"ע, כדי

שירגיש המעלה של העבודה בכח עצמו, ויעודד את בני"ש לכך. וכ"ש לפי פ' הגמ' שכלל לא נפעלה ירידה.

גדר קיום התומ"צ

הת' מנחם מענדל שי' דונין
שליח בישיבה

א

בלקו"ש חי"ז²¹ מביא כ"ק אד"ש מה"מ מה שע"פ הלכה²² הקב"ה חייב לתת ליהודי שכר על עבודתו בלימוד התורה וקיום המצוות (כמובן מהא דהרמב"ם הכניס 'שכר המצוות' בס' משנה תורה -ספר הלכה שלו).

ומקשה ע"כ (ס"ז) דלכאורה, חיוב לשלם שכר שייך רק במי שאינו מחוייב לעבוד כפועל \ קבלן - שהיות והסכים לעבוד, משלם לו בעליו שכר על עבודתו, אך בני"הם הרי "אם כבנים אם כעבדים" שמצד שניהם לא שייך קבלת שכר על עבודתם (הן "בן" שחייב לשרת את אביו מצד כיבוד אב, והן עבד - שמחוייב בעבודתו ולא שייך נתינת תשלום על עבודתו) וא"כ לא מובן איך נאמר שהקב"ה חייב לשלם שכר לבני"ה על עבודתם?

ומתרץ (ס"ח): דבחובת לימוד התורה וקיום המצוות ישנם ב' צדדים: מצד הנותן, מוטלת חובה על היהודי לקיים תומ"צ כשימוש בן לאביו ועבד לרבו ללא קבלת שכר. אמנם מצד המקבל עסקו בתומ"צ היא חובה שקשורה לפי התורה בקבלת שכר כקבלן ושכיר.

לסיכום הדברים: קיום התומ"צ הינו חובה אצל כל יהודי וענין שכר המצוות שייך רק מצד גדר המקבל שבתורה (היהודי) שמרגיש עצמו למציאות נפרדת מהקב"ה (ולכן מגיע לו שכר ע"ז) ולא מצד גדר הנותן, שכן מצד למוע' אי"צ לתת שכר, היות ובני"ה הינם עבדים של הקב"ה ועבד הרי אינו מקבל שכר על עבודתו רק מחוייב להישמע להוראות אדונו.

(21) פרקי אבות פ"ה שיחה ב'.

(22) ראה לקו"ש שם הע' 2*, 3, 4.

ב

והנה בדבר מלכות ש"פ תצא מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה (דתשלום שכר על עבודת היהודי בקיום התומ"צ) באופן שונה מהביאור בשיחה הנ"ל, וזלה"ק: "ועפ"ז מובן כללות הענין דתשלום שכר (שאינו שייך בעבודה שמצד החיוב כעבודת העבד לאדונו) - כיון שמצד מציאותם האמיתית דישאל שלמע' מהעולם, ירידתם לעולם לצורך העבודה דבירור העולם היא באופן של רשות". עיי"ש בהרחבת הביאור בזה.

ומדברים אלו עולה, דנתינת שכר לבנ"י על עבודתם הוא מחובת הקב"ה, שכן נש"י מושרשים בדרגא כזו שאינם חייבים לעבוד את הקב"ה וממילא מגיע להם שכר.

ג

ואולי י"ל בזה לבאר ששני הביאורים אחד הם:

דהנה, בהדרן עמ"ס ברכות ומו"ק תשנ"ב²³ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהחידושים שבנ"י מחדשים בתורה (- שמצד גדר המקבל²⁴) נובעים מצד שורשם של ישראל המושרש בעצמות ממש שלמע' משורש התורה, והיינו שגם למטה איך שבנ"י בדרגת 'מקבל' - מציאות נפרדת בפ"ע, שנראה כחיסרון - שרשם הוא בעצמות.

נמצא א"כ שיש שני ענינים בגדר המקבל: בפשטות הוא איך שבנ"י תופסים את התורה שירדה ונתלבשה למטה בכלי שכלם והשגתם שאז הם מציאות בפ"ע וראויים לקבל שכר וזהו מה שנת' בלקו"ש חי"ז לעיל. אך בשורש הדברים גם דרגת המקבל נובע מהעצם של ישראל שמושרש בעצמות ממש שלמעלה אפילו משורש התורה, שם קיום התומ"צ הוא בגדר 'רשות' כמבואר בהרחבה בדבר מלכות דש"פ 'נשא'.

23) ועיין עוד שיחת פ' תשא שיחה ב' בהערה בסופו.

24) בהדרן שם כ"ק אד"ש אינו אומר בפירוש שהחילוק בין החידושים הנמצאים בתורה מצ"ע בהעלם לחידושים הנוספים ע"י ישראל מצד שורשם בעצמות הוא החילוק בין גדר הנותן לגדר המקבל, אמנם בשיחה בחל"ז כ"ק אד"ש מחלק זאת בין גדר החידוש לגדר המסורת שבתורה, ומציין לשיחה בח"ל ששם מפורש ההגדרה דגדר הנותן וגדר המקבל.

והנה בשיחות הנ"ל (ח"ל, חל"ו והדרן על ברכות ומו"ק) יש דבר פלא, והוא שכשמדובר על שני הגדרים בתורה, לא מצויין להדרן עמ"ס פסחים, אף שלכאורה הוא המקור לחידוש שני גדרים אלו בתורה (וכמו שמצויין בכ"מ כשכ"ק אד"ש מזכיר ענין זה - ראה למשל הדרן עמ"ס אבות שם).

ולכאורה הסיבה לזה היא מפני שבהדרן עמ"ס פסחים (וכן בהדרן עמ"ס אבות) מדובר על שני הגדרים האלו כפי שהתורה נמשכה למטה, ש'באופן טבעי' נוצרו שני סוגי הסתכלויות על התורה, כפי שהיא, וכפי שישראל תופסים אותה. ואילו בשיחות האחרות כ"ק אד"ש מדבר על שורשם של שני ענינים אלו, ששני אופני תפיסה אלו נובעים מכך שבתורה עצמה יש שני הגדרות, ולכן אינו מציין לשם.

שלילת "אחדות פשוטה" בגשמיות

ר' מיכאל שי' דורון
א' מאנ"ש - עפולה

בלקו"ש חט"ו²⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בארוכה את מאמר הזהר שהתגלות חכמות העולם הם הכנה להתגלות האלקית שתהי' בגאולה העתידה. ונקודת הביאור בזה היא שהתפתחות חכמות העולם מסייעת להפצת פנימיות התורה מעין (א) מלאה הארץ דעה את ה', ומעין (ב) וראו כל בשר יחדיו.

ובסוף השיחה (ס"ח) מוסיף ביאור עמוק יותר כיצד בחכמות העולם גופא ניכרים ענינים דפנימיות התורה (ולא רק שמביאים לענין שני - לענין של תומ"צ, ובהם עצמם אין כלום), ומביא לזה דוגמא: "אחד הענינים העיקריים שרואים במוחש: פנימיות התורה באה לגלות את האחדות הפשוטה של הקב"ה בעולם ומאחר שהמציאות האמיתית של העולם היא האחדות הפשוטה דאלקות לכן מתבטאת אחדות זו גם במציאות העולם גופא, שבעולם גופא ישנו ענין האחדות".

פעם סברו, שכל אחד מכחות הטבע הוא כח נפרד בפ"ע, ושהחומר של כל מציאות בעולם מורכב מריבוי יסודות שונים, אך ככל שהתקדמה התפתחות חכמות העולם, הכירו יותר להכרה שהריבוי והפירוד שבין היסודות השונים הוא ענין חיצוני בלבד: אופן הצירוף שבין חלקיקיהם, התפשטותם וצמצומם וכו', יותר ויותר נוטים למסקנה שנקודת המציאות מבוססת על התאחדות של שני ענינים: כמות ואיכות (חומר נושא הכח²⁶ והכח). ומיד לאחמ"כ מוסיף ומדגיש כ"ק אד"ש מה"מ בחצא"ר - "אחדות פשוטה היא ב(ומצד) אלקות - ולכן מתבססת מציאות הנברא על התאחדות שני פרטים: כמות ואיכות".

ולכאורה הדגשה זו - שכל הנאמר בנוגע לאחדות בחומרים הגשמיים אינו כפשוטו ממש - דרוש ביאור, שהרי כבר בשנת תרס"ו²⁷ נודע למדע שחומר ואנרגיה אינם שני

(25) שיחה ב לפ' נח, ע' 42 ואילך.

(26) אנרגיה.

(27) מענין לציין, ששיחה זו עוסקת בקשר שבין פתיחת שערי החכמה האלקית למעיינות החכמה הארצית, וכשם

דברים שונים, וניתן להפוך חומר לאנרגיה ואנרגיה לחומר²⁸ ומדוע שולל כאן כ"ק אד"ש מה"מ²⁹ שבגשמיות אין שייכת אחדות פשוטה זו?

ובפשטות הביאור בחילוק שבין מציאות גשמית לרוחנית באחדות פשוטה זו הוא, שמציאות גשמית יכולה אמנם להיות גם חומר וגם אנרגיה, אך לא בכל רגע נתון (בו יכולה היא להיות או חומר או אנרגיה), ואין זו אחדות פשוטה ממש³⁰. ועל זה אומר כ"ק אד"ש מה"מ שבגשמיות לא שייכת אפילו אחדות באופן כזה. דהיינו, למרות שחומר ואנרגיה הם אותה מהות ממש אין להם את אותו הציור. דהיינו, למציאות יכול להיות או ציור באופן אחד או ציור באופן שני - אבל אין מציאות שחומר ואנרגיה מתאחדים למציאות אחת (דבר שיכול להיות רק "ב(ומצד) אלקות").

ביאורים בדא"פ בקונטרס י"א ניסן תשמ"ט

הת' שמואל שי' דורון
תלמיד בישיבה

א

בקונטרס י"א ניסן תשמ"ט³¹ נעמד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על מאמר המדרש שאשר נקרא שמו על שם (גאולתן של ישראל) ועל שם הבחירה שבחר שהקב"ה בישראל, וישראל בחרו בקב"ה ומדייק בו מספק דיוקים, ומבאר אותם ע"פ ביאור בדברי מדרש נוסף:

"משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין אפרכין ואסטרטילוטין כו' חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי, חד אמר אנא נסיב אפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב אסטרטילוטין לגבי, הי' פיקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף.

מצביעים על גילוי זה כנקודת ציון משמעותית, כך בשנה זו עצמה - תרס"ו התחיל ההמשך הידוע שגם הוא נקודת ציון כזו.

(28) על פי הנוסחא הידועה MC2=E, ואכן כ"ק אד"ש מה"מ מתיחס לזה כאמת בכו"כ מאגרותיו, וכל ההתפתחות המדעית

במאה השנים האחרונות ויותר מבוססת במידה רבה על עובדה זו.

(29) באופן של "מכלל הן אתה שומע לאו".

(30) הכוונה כמוכחן לאחדות פשוטה "ממש" רק כפי ששיכת בחומר - שאיכות וכמות היא מציאות אחת.

(31) ספר המאמרים מלוקט ח"ג ע' צז ואילך (ד"ה 'ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר').

כן אומות העולם מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הדא הוא דכתיב חלקי הוי' אמרה נפשי".

והדיוק העיקרי עליו נעמד במדרש זה הוא, מהי הפקחות הגדולה של הבוחר במלך ואומר 'אנא נסיב מלכא'? הרי זהו דבר הפשוט! וגם אם הדוכסין וכו' לא היו מתחלפין הי' בוחר במלך כיון שהוא גדול מהם.

והביאור הראשונים³² שמציע בזה הוא ע"פ הידוע, שבדורות הראשונים אלו שעבדו לכוכבים ומזלות ידעו שהשפע שנשפע בארץ ע"י הכו"מ הוא שפע שהקב"ה משפיע על ידם, אלא שטעו וחשבו שהשפע שנשפע ממנו ית' ע"י הכו"מ הוא בבחירתם (ולא ידעו את האמת שאין להם בחירה כלל והם רק 'כגרזן ביד החוצב'), ולכן השתחוו להם (א) בתור נתינת תודה ו(ב) חשבו שע"יז ישפיעו להם יותר.

ולאחמ"כ השתלשל מכך טעות גדולה יותר "שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי כוכבים ומזלות והנהגת הארץ תלוי' רק בהם".

וע"פ מאמרו³³ "דברי תורה ענים במקום אחד ועשירים במקום אחר", ראיתי לתת תוס' ביאור בדא"פ בענין זה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר הרי"צ בענין דומה לו, וכדלהלן.

ב

בקונטרס ב' ניסן תרצ"ד³⁴ נעמד כ"ק אדמו"ר הרי"צ בב' המאמרים הראשונים על הפסוקים הנאמרים בתפילת שני וחמישי ("ועתה שמע אלקינו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני-י", "הטה אלקי אונך ושמע פקח עיניך וראה שוממותינו"), ומבאר באריכות את ענין הראי' דלמעלה וההבטה דלמעלה, בעין אחת ובשתי עיניים וכו'.

ולאחר שבמאמר הראשון מבאר שהפסוקים³⁵ "בינו בויערים בעם הנטע און הלא ישמע היוצר עין הלא יביט" נאמרים כהוכחה שכלית לפילוסופים הטוענים שהקב"ה אינו משגיח במעשה הנבראים התחתונים ורק על השמים כבודו, מרחיב ביאור זה במאמר הב' ע"פ הידוע שישנם ב' מדרגות: א' - השתלשלות, ב' - למעלה מהשתלשלות.

(32) אע"פ שמקשה על ביאור זה, חזור (בס"ט) ומחבר ביאור זה עם הביאור הסופי - שמטעות דקה ועדינה (בה) דוקא

'פיקח' (כבהמשל) אינו טועה) ניתן להגיע עד לטעות גסה זו.

(33) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה.

(34) ספר המאמרים קונטרסים ח"ב ע' רעג ואילך. כולל ג' מאמרים שנאמרו בשבתות בא, יתרו ומשפטים (תרצ"ד) המהווים 'המשך'.

(35) תהלים צד, ח-ט.

ומבאר, שמכך שלמעלה יש בחי' השתלשלות בבחי' עילה ועלול (כהתהוות נפש הבהמה נפש הבהמה שלמטה מבחי' שור שלמעלה כידוע שד' החיות שעל הכסא הם שורש כל הנבראים שלמטה), נסתעף דעת הפילוסופים הנ"ל:

"כנ"ל שיש מן הפלוסופים שמאמינים במציאות האמיתית ית' ושהוא ית' עילה ראשונה לכל העלולים אבל הוא בדרך ואופן עו"ע³⁶ והנה הפלוסופים מניחים הנחה שכלית שהם חושבים דהתהוות העולם הוא בדרך עו"ע שזהו בבחי' ערך ולפי תפיסתם בענין אלקות באים לידי הסכמה דמושגים המוחשים אינו שייך למעלה כי זהו השפלה גדולה לאלקות להשפיל עצמו להוות דברים הגשמי' ולהחיותם מפני שאינו בערך כלל ולכן הם אומרים כי רק על השמים כבודו דשמים וארץ הם גשמי ורוחני ועל השמים כבודו היינו דברים הרוחני' שהן בערך אבל הארץ שהיא גשמי אינה בערך.

"ודעה זו דהתהוות העולמות הוא בדרך השתל' עו"ע מביאה אותם לידי עוד דעה כוזבת ואומרים עזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות והיינו דהתהוות הגשמי והחיות שלהם הוא מהנהגת הכוכבים ומזלות".

ובפשטות ב' דעות כוזבות' אלו תואמות לב' הדעות שנזכרו לעיל:

דעה הא' סוברת שמציאותו ית' היא המציאות האמיתית אך היות שזו השפלה לגבי ית' להוות דברים גשמיים ולהחיותם לכן רק "על השמים כבודו", וזה תוכן טעות הא' שנזכרת במאמר דידן (ביום עשתי עשר יום) שאמנם הקב"ה הוא המציאות האמיתית ומנהיג את כל העולמות אך טעו וחשבו - מצד היסוד המבואר כאן שתופסים אלקות רק באופן דעילה ועלול שהיות שאין זה 'מכבודו' נתן את הנהגת הארץ בידי הכו"מ.

אך עם כל זאת, עדיין לא הגיעו לדעה כוזבת יותר והיא דעה הב', שסברו שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ "והתהוות הגשמי הוא מהנהגת הכו"מ", וזו תוכן טעות הב' שנזכרת במאמר דידן ש"הנהגת הארץ תלוי' רק בהם".

ג

אך הנה, לאחר ב' דעות הנ"ל מוסיף כ"ק אדמו"ר הרי"צ טעות שלישיית המשתלשלת מיסוד הנ"ל (שסוברים שהנהגת האלקות היא בדרך עו"ע) עליה נסוב הדיבור במאמר - "ומדעה זו הם באים לעוד דעת כוזבת ואומרים "לא יראה יה ולא יבין אלקי יעקב",

36 נקודה זו נתבארה באריכות במאמר הקודם, ובמאמר זה מסכם אותה בקצרה: "דהנה נת"ל דבשכלים יש השתלשלות עו"ע והוא מה שכל מחוייב משכל הקדום לו ומחייב שכל הבא אחריו, והיינו דכשם שבשכל פרטי הרי יש בו ריבוי סברות מה שכל אחד מהם בא בדרך חיוב מהקדום לו או מהבא אחריו כן הוא גם בשכלים דמשכל יסודי שהוא הנחה שכלית באים ומסתתרים שכלים מחוייבים בדרך עו"ע" וראה שם ביאור הענין בזה באריכות.

דפי' לא יראה שאינו משגיח בעלולים התחתונים, ולא יבין דמעשה התחתונים אין עולה ונחקק למעלה".

בהסתכלות שטחית טעות זו אינה מוזכרת במאמר דידן, אך אולי ניתן לדייק זאת בדוגמא שמביא כ"ק אד"ש מה"מ מיד לאחר הטעות הב': "ובדוגמת מלך שמינה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מינה אותם על זה, מ"מ, לאחר שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרקים רחוקים בשביל צורך גדול)".

דבפשטות, לצורך הבהרת הנמשל די בתיבות "לאחרי שנתמנו הנהגת המדינה היא ע"י השרים", ובהוספת תיבות "ואין המלך מתערב בזה" י"ל שמכך ניתן לבוא לטעות גדולה יותר, ולחשוב שלא זו בלבד שהנהגת הארץ היא ע"י הכו"מ, ולא זו בלבד שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ לגמרי, הרי אינו מתערב בזה - היינו "שאינו משגיח בעלולים התחתונים מעשה התחתונים אין עולה ונחקק למעלה".

ובמילים אחרות: גם כאשר ממנה המלך שרים ועוזב בידם את הנהגת המדינה הוא מפקח מלמעלה ומשגיח על ההנהגה שמתבצעת כראוי, ולומר כך על הנהגת העולם שה' עזב את הארץ בידי הכו"מ זו טעות, אך ישנה טעות גדולה יותר בה סוברים שהמלך אף "אינו משגיח" על הנהגה זו שבידי השרים (ד"ה 'הטה אלקי') ו"אינו מתערב" בה כלל (ד"ה 'ביום עשתי עשר יום').

ויש להדגיש את ההבדל ע"פ דיוק זה³⁷ בין הטעות הא' לב': שבטעות הא' סוברים ומאמינים במציאות הבורא שהיא מנהיגה את העולם, וכדיוק כ"ק אד"ש מה"מ - "לא שהם עצמם משפיעים, אלא הקב"ה", אלא שטועים וחושבים שהכו"מ דרכם עובר השפע מהקב"ה יש להם בחירה, משא"כ בטעות הב' - שחושבים שהכו"מ הם אלו המנהיגים את הארץ ולא הקב"ה (אך עדיין הקב"ה משגיח), ואילו בטעות הג' חושבים שהקב"ה אינו משגיח כלל³⁸ במעשי התחתונים, וכדלעיל.

[יש להעיר, שלאחר ביאור הטעויות מבאר כ"ק אד"ש מה"מ באריכות בלתי מצוי' בחצא"ר כיצד נכללים ב' הטעויות (העקריות) בכינוי 'אלקא דאלקיא' בו מכנים אוה"ע אותו ית'. וכמוכן, שדיוק הג' לא נתבאר. כ"ק אדמו"ר הרי"צ לעומת זאת מבאר במאמרו לאחר מאמר הג' (שכמוכן נכללים בו גם הטעויות הקודמות) כיצד נכלל בכינוי 'אלקא דאלקיא': "וזהו רם על כל גוים הוי' דגם הגוים מרוממים את שם הוי'"]

37) שלכאורה באם בטעות הב' "עזב ה' את הארץ" הכוונה שסוברים שהכו"מ מנהיגים את העולם אך הקב"ה עדיין משגיח מלמע' מהו החילוק בין טעות זו לטעות הא'? אלא ככפנים.

38) היינו השגחה מוחשית, אך השגחה שכלית לשיטתם תמיד משגיח. וראה הביאור בזה במאמר הראשון בהמשך

וקוראים אותו ית' אלקא דאלקיא והיינו דכל ענין הרוממות שמרוממים את שם הוי' הוא בזה שהם חושבים כי רק על השמים כבודו].

ד

ואם כנים הדברים, אולי ניתן לדייק ג' דרגות אלו גם בהמשך הביאור במאמר. דהנה, לאחר שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ את עיקרי הדיוקים במדרש, פותח³⁹ בביאור נרחב כיצד ע"י שהבחירה שמצד עצם הנשמה חודרת בשכל מתוסף עליו בה עצמה, ולצורך הבנה זו מביא את המבואר בענין השפעה הנמשכת לעוברי רצונו שהיא רק בדרך אגב וכמאן דשדי בתר כתפוי, והדוגמא לכך היא "ממלך שעושה סעודה ומשתה בשביל השרים הגדולים ועבדים החשובים, ומוציא על זה ממון רב, ומהשיירים של הסעודה מקבלים גם פחותי הערך כמו עבדים ושפחות שאחרי הרחיים, ועד שגם הכלבים אוכלים את העצמות שמשליכים למטה, שבטח לא כיון המלך להוציא בשבילם ממון וזה שנשפע להם שיירים הוא רק בדרך אגב".

ומדייק כ"ק אד"ש מה"מ בפרטי המשל, שיש בהם ד' דרגות כנגד ד' דרגות שבנמשל. ובב' הדרגות של אלו שאינם יושבים בשולחן המלך (כלבים ועבדים ושפחות שאחר הרחיים) מדייק:

"שדרגא הכי תחתונה הם הכלבים שאינם עובדים את המלך ורצונם הוא שיושפע להם גשמיות, עוד ועוד ויש לקשר זה עם הידוע שכלב הוא מלשון כולו לב, דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב, וזה שהוא בבחי' כלב הוא בקצה ההפכי, דלא רק שהלב שליט על המוח, אלא יתירה מזו שהוא כולו לב, ולכן כל ענינו הוא למלאות תאות לבו ולמעלה מזה הם העבדים הפחותים שהם עובדים את המלך אלא שעבודתם היא רק מצד ההכרח, היפך הרצון והתענוג שלהם, דעבדא בהפקירא ניחא לי', ומכיון שהרצון והתענוג שלהם הוא בתאות עוה"ז מקומם הוא מחוץ לשולחן המלך".

ובפשטות מדברים אלו משמע שישנה חלוקה כללית בין אלו שעושים אתה רצונו של המלך אף שהרצון והתענוג שלהם (הלב שלהם) הוא בתאות תעוה"ז (וזהו בפשטות דרגת "מח שליט על הלב"), לבין אלו שכולו לב - "בקצה ההפכי".

ולכאורה, ה"קצה ההפכי" של "מח שליט על הלב" הוא - וכפי שמזכיר כ"ק אד"ש מה"מ - אחד כזה שיש לו מח - אך הלב שולט עליו, וכאן מביא רק את הדוגמא הקיצונית יותר של א' כזה שאין לו מח כלל אלא כולו לב.

ואולי יש לומר שגם בזה מרמז כ"ק אד"ש מה"מ על ג' חלוקות כלליות הנ"ל בין הטועים, שמקומם כמובן מחוץ לשולחן המלך, ובפרט שהדבר מתאים גם בתוכן הדברים:

כפי הנ"ל, "בדורות הראשונים" עבדו לקב"ה, וידעו שהקב"ה משפיע על ידי הכו"מ, אלא שהיות ורצונם הי' מונח בהשפעה מהכו"מ וחשבו שיש להם ענין של שליטה הרי גם זה נכלל באיסור 'אלקים אחרים', ושוב - כל מה שעבדו להם הי' (א) מצד ההודאה ו(ב) כי חשבו שישפיעו להם יותר. אך לא האמינו בהם כמציאות מנהיגה בפ"ע. וי"ל שאלו העבדים ושפחות שאחר הרחיים היושבים מחוץ לשולחן המלך.

אלו שלאחמ"כ טעו ואמרו שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ ידעו שגם כעת הקב"ה משגיח על ההנהגה ובוזה היתה להם איזושהי ידיעה במח שהקב"ה משגיח עליהם עכ"פ, אך היות ועיקר ההרגשה היתה בזה ש"עזב ה' את הארץ" וההנהגה כעת היא ע"פ הכו"מ התנהגו כרצונם והלב שלט על המח.

אך אלו שהגיעו לאחמ"כ בטעותם אמרו שהקב"ה אינו מתערב ואינו משגיח כלל על מעשי הנבראים כל מהותם היתה לב - תאות לבם, וזהו הכלבים.

ה

לאחר שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ ע"פ דיוק במשל הנ"ל שגם בקדושה ישנם שרים גדולים ועבדים חשובים ולמרות זאת רצונו של הפיקח הוא רק בהמלך, מוסיף (בס"ח), שענין זה הוא האהבה ד"מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ", כאמרתו של כ"ק אדה"ז ש"איני רוצה לא בג"ע שלך, לא בעוה"ב שלך איני רוצה כי אם אותך בעצמך", שכל רצונו הוא רק בעצמות.

ולאחמ"כ (בס"ט) מבאר את הקשר והשייכות שבין פירוש זה באמרתו של הפיקח "אנא נסיב מלכא" לביאור הפשוט - שאינו עובד לכו"מ, כיון שהבחירה בגילויים (דג"ע עוה"ב וכו') ע"פ עצמות היא מפני ששם יישאר מציאות לעצמו בשונה מהתכללותו בעצמות שם לא יישאר מציאות כלל ויתבטל, ומכך שמציאותו חשובה לו יכול להגיע לכך שרוצה בגילויים אפילו אם אינם באים מצד הקדושה, וכך בהשתלשלות המדרגות עד שיכול ח"ו לבוא לידי כך שייתן חשיבות לכו"מ בד השפעתם ועד שלכך שהם המשפיעים בפועל, ולכן כדי לשלול טעויות אלו מכל וכל צריך כ"א לעורר אצלו "מעין ושמץ עכ"פ" שלא לרצות אפילו "דאיין ג"ע", "דאיין עוה"ב", כ"א את הקב"ה בעצמו.

וביאור זה עולה בקנה אחד עם המתבאר במאמר הנ"ל מאת כ"ק אדמו"ר הרי"צ, דהנה, לאחר ביאור ג' טעויות הנ"ל חוזר על יסוד טעותם "שהו"ע הפירוד היפוך האמת

הגמור באחדות הבורא יחיד המנהיג העולם וכל הנבראים בהשגחה פרטית, שזה עצמו הוא חיות כל הנבראים וקיומן".

ומבאר מהי ההסתכלות הנכונה על התהוות העולמות שלא בדרך עילה ועלול: "דזהו מה שאנחנו כל בני ישראל אומרים המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית וכמ"ש ואתה מחי את כולם וארז"ל "אל תקרי מחי אלא מהוה" שהוא ית' מהוה ומחי את כל הנבראים בכל יום בכל עת ובכל רגע דההנחה היסודית בענין ההתהוות היא דעת התורה שהיא הדעה האמיתית דהתהוות העולמות הוא בדרך התחדשות לא בדרך עו"ע".

ומבאר הטעות בזה: "דעו"ע הוא רק גילוי ההעלם לבד וכל עלול הוא כלול בעילתו תחלה ובא בהתגלות מההעלם אבל התהוות העולמות אינו כן אלא בחחי' התחדשות והיינו בדרך אין ערוך וההתהוות היא מעצמות או"א"ס ב"ה שהוא לבדו בכחו ויכלתו להוות מאין ליש וכתוב כל אשר חפץ ה' עשה בחי' חפץ ורצון הוי".

ועפ"ז ניתן אולי לומר תוס' ביאור בזה שכל א' מוכרח לעורר אצלו "מעין ושמץ עכ"פ" שלא לרצות אפילו "דאיין ג"ע", "דאיין עוה"ב", כ"א את הקב"ה בעצמו, כיון שכאשר הראש מונח שלא בעצמות אלא בגילויים, גם בזה ניתן לטעות ולשכח את יסוד היסודות שהקב"ה בעצמו משגיח על כל פרט בכל עת ובכל מקום בעולם ובזה הוא מהוה ומחי' אותו, ומכך לבוא לפירוד, "היפוך האמיתי הגמור".

וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ "שזהו בכחו של כל אחד ואחד מישראל", גם כ"ק אדמו"ר הריי"צ מדגיש זאת בציינו "דזהו מה שאנחנו כל בני ישראל אומרים המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית וכמ"ש "ואתה מחי את כולם" (וארז"ל "אל תקרי מחי אלא מהוה") שהוא ית' מהוה ומחי' את כל הנבראים בכל יום בכל עת ובכל רגע".

ך

ואולי יש להוסיף ענין נוסף בביאור הקשר והשייכות שבין הביאורים במאמרי כ"ק אדמו"ר הריי"צ וכ"ק אד"ש מה"מ:

כנ"ל, בחלקו השני של מאמר דידן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את המעלה בכך שהבחירה של יהודי בקב"ה - הרצון של הנשמה הוא בקב"ה (רצון שלמעלה מהשכל - מקיף) חודר גם בשכל (פנימי).

ונקודת הביאור בזה היא, שהשרש דישראל הוא בפנימיות המקיף, וע"י המשכת המקיף (רצון הנשמה שלמעלה מהשכל) בפנימי (בשכל) נמשך ב'פנימי' מפנימיות המקיף.

והנה, כנ"ל כל הביאור במאמר ד"ה 'הטה אלקי אזנך ושמע' (שנידון בסעיפים הקודמים) מגיע כהמשך לביאור התשובה השכלית לפילוסופים על טעויותיהם - 'הנטע און הלא ישמע היוצר עין הלא יביט', ונקודת הדברים היא מנפח היוצר מחט לחייט לצורך הענין, הרי הוא מוכרח לדעת את כל צרכי המלאכה של החייט (אורך המחט, חור בקצה המחט עובי המחט וכו'), ובאם לא יידע הרי המחט לא תשמש כלל את המטרה שלצרכה נוצרה, וכך הוא הדבר (ולאין ערוך) אצל הנבראים - שבדאי הקב"ה שברא להם את חוש השמיעה והראיה 'מבין' בחושים אלו, וכן משגיח בכל שאר פרטי הנבראים אותם יצר בעצמו.

ובמאמר הב' והג' בהמשך מדייך בכך שבפסוקים הנ"ל ובפסוקי ה'דיבור המתחיל' דמאמרים אלו נקט דוקא בחושי השמיעה והראיה, ומבאר בזה שדוקא בחושים אלו נעשה התאחדות גמורה בין ב' דברים שונים בשכל האדם, ועד שכל א' מהם פועל בזולתו.

ומביא לכך שהראיה והשמיעה באופן של התבוננות בשכל האדם משפיעים על דבר שחוץ ממנו מספר דוגמאות, ומהם "וכן הוא גם בטוב - וכמו אותיות מחכימות, וכן ראית אלקות במוחש הוא דוקא ע"י הדברים הגשמי הנראים, וכנ"ל בענין השגחה פרטית, וכן בענין השמיעה דנפשו יצאה בדברו הרי שהדבור של הזולת יכול לפעל הענין של כלות הנפש דהתחברות הוא ע"י שמיעה. וכן הרואה פועל בדבר הנראה וכמ"ש טוב עין הוא יברך דכאשר טוב עין מביט על איזה דבר ממשך ברכה. דבזה הוא היתרון דכחות ראי' ושמיעה דע"י הוא ההתחברות דשני דברים נפרדים לגמרי".

ומסיים שם: "אשר הדוגמא מזה הוא למעלה הנטע און הלא ישמע אם יצר עין הלא יביט שרואה כבי' ומשגיח על כל פרט ופרט וכל עניני התחתונים עולים ונחקקים למעלה. וזהו"ע כללות ענין עין למעלה שהיא השגחה פרטית. ומהאי טעמא תפס ב' הכחות דראי' ושמיעה להיותם כחות המחברים. וזהו הטה אלקי אזנך ושמע פקח עיניך וראה גודל השממה ר"ל של ישראל בגולה ובא לעזרתם לחלצם מני צר".

ומובן הדבר, שכמו שע"י הראיה של הקב"ה בישראל נעשית ההתאחדות דישראל וקוב"ה, כן הוא שע"י הראי' דישראל בענין ההשגחה הפרטית עושים הם את פעולת המטה ומתאחדים עם הקב"ה.

ועפ"ז יש לתת תוס' ביאור בכך שע"י שהבחירה שמצד הנשמה נמשכת בשכל נמשך פנימיות המקיף, כיון שע"י ההבטה בפשטות ובעיני השכל - מתאחדים עם הנראה, ופועלים מהרואה על הנראה ומהנראה על הרואה".

ועפ"ז מובן יותר כיצד שייך שכל אחד מישראל יעורר אצלו "מעין ושמץ עכ"פ שלא לרצות אפילו "דאיני ג"ע" כ"א "מער ניט אז דיק אליין", כיון שע"י ההתבוננות בענין

ההשגחה הפרטית מעצמותו 'ית' הרי כביכ' פועלת ראי' והתבוננות זו "מהרואה על הנראה ומהנראה על הרואה".

וכל הנ"ל הוא לענ"ד ובדא"פ בלבד⁴⁰.

ידיעת ה' - גדר המצוה

הת' ישראל שי' הכהן כהן אלורו
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"מ⁴¹ מבאר כ"ק אד"ש גדרה של מצות ידיעת ה', ובהמשך השיחה⁴² מחדש שמצות ידיעת ה' "אינה שונה בגדרה משאר מצות התורה שהן חובת העשייה, דגם מצוה זו מחייבת פעולה של מחשבה והעמקה".

היינו שגם במצות ידיעת ה' יש מעשה המצוה, וזה התעמקות האדם וכו' בידיעת ה'.

יש להוסיף ביאור בזה ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם⁴³, שבמצוות יש ג' פרטים: א. הפועל. ב. הפעולה. ג. הנפעל. אלא שיש חילוק בין כל מצוה - האם החובה והמצוה היא בפועל הפעולה (מקיים המצוה) או בנפעל (החפץ שבו נעשית המצוה). וכן במצות ידיעת ה', יש את הנפעל שזהו מציאות שכל האדם שהוא החפצא שבו פועלים את מצות ידיעת ה'.

ועפ"ז יש להוסיף פרט נוסף, במעשה הנוצר מהתעמקות ומחשבה בידיעת ה': שהמעשה אינו רק שהאדם יחשוב ויתעמק, אלא גם שיהיה מעשה גשמי - לפעול פעולה גשמית במוח האדם, שהיא החפצא של המצוה.

ובסגנון אחר: המיוחד שבמצות ידיעת ה' הוא, שהחובה והמצוה היא לא רק ב'פעולה' שזה ההתעמקות והמחשבה, אלא גם על ה'נפעל' היינו התוצאה - שבמוח האדם שוכן ומונח ידיעת ה'.

40) וכידוע מכתב כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע בנוגע לאמירת ביאורים בספר התניא (וחזר עליו כ"ק אד"ש מה"מ פעמים רבות בהתוועדויות, ולדוגמ' - ש"פ צו תשמ"ב), שאע"פ שבענין זה צריכה להיות זהירות כו' הרי כאשר מדובר אודות פירוש המוסף בעניני ראת שמים ועבודת ה', מותר וצריך לומר ולבאר פירוש זה גם כאשר לא בטוחים שפירוש זה הוא אמת לאמיתו.

41) ח"א, ע' 86 ואילך.

42) ע' 93.

43) תשל"ה. שם ע' 29 ואילך.

מצוות שמחיצוניות הרצון

הת' שלמה שמשון יעקב שי' פבזנר
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות בשיחה לפ' צו⁴⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שבמצוות שנאמר בהם הלשון "צו", הנה גם לפני הקיום בפועל נעשה חיבור על דרך לאחר קיום הציווי.

ומבאר בזה ע"פ הידוע שהמצוות "נחלקות באופן כללי לשלשה קוים: יש מצוות השייכות לקו הימין, מצוות השייכות לקו השמאל, ומצוות השייכות לקו האמצעי". וכך גם בציווי המצוות ישנם ג' סוגי מצוות - 'צו' 'דבר' ו'אמור': "מצוות השייכות לקו הימין הורה הקב"ה בלשון "אמור" שזוהי לשון רכה, המצוות שבקו השמאל ניתנו בלשון "דבר" - לשון קשה, המצוות שבקו האמצעי ניתנו בלשון "צו" המביע גם ענין זה שבו שונה קו האמצעי מקו הימין ומקו השמאל".

והמעלה הראשונה שמונה לגבי הקו האמצעי בשונה מקו הימין ומקו השמאל היא, "שקו האמצעי עולה עד לדרגא של פנימיות הכתר, ואילו קו הימין וקו השמאל מגיעים רק לדרגת חיצוניות הכתר".

וצריך להבין כיצד ייתכנו מצוות שציוויים מגיע מצד חיצוניות הרצון ונוגעות רק בחיצוניות הרצון?

ובהקדים, שאמנם ביחס של המצוות אחת לגבי השני' ניתן הי' להבין שישנן מצוות חיצוניות יותר ופנימיות יותר, כמו שלגבי המצוות - ההשפעה לעולמות היא מחיצוניות הרצון, אך א"א לומר כך, שהרי מבואר במקומות רבים בחסידות⁴⁵ מעלת המצוות שהם בפנימיות הרצון שאין פנימי במעלה הימנו!

(44) ח"ז שיחה א, ע' 30 ואילך.

(45) וראה באריכות בזה בקונטרס הלכות של תושבע"פ שאינם בטלין לעולם.

כלומר, כשפנימיות הרצון במצוות הכוונה היא שהמטרה היא בהן עצמן ולא בשום דבר אחר, בשונה מחיצוניות הרצון שאין מטרה בו אלא רק בתור אמצעי לדבר אחר⁴⁶. וא"כ כיצד ניתן לומר שרוב המצוות (שנאמרו ב'אמור' או ב'דבר') הם מחיצוניות הרצון.

ולכאורה יש לומר הביאור בזה, בחילוק בין מעשה המצוות עצמם - אשר במעשה זה מונח פנימיות הרצון ובכל המצוות שווה רצון זה שיש תענוג לקב"ה מעשיית המצוות, ובזה המצווה עצמה היא המטרה ולא אמצעי לענין אחר) ואילו בשיחה דידן מדבר על אופן הציווי איך שנאמר לבנ"י, שהציווי הוא באמת חיצוניות ואמצעי למטרה - קיום המצוות ע"י בנ"י, ולכן דוקא במצוות שנאמרו בלשון צו שבהם מודגש יותר השייכות לעשיה בפועל, ואזי הציווי עצמו הוא גם פנימיות הרצון (כיון שכבר בו נפעל החיבור והקשר של יהודי עם הקב"ה שנפעל במצוות אחרות רק בשעת עשיית המצווה עצמה).

ויומתק יותר ע"פ נקודת הביאור בקונטרס 'הלכות של תושבע' פ' - שהחידוש לעת"ל יהיה בזה שהציווי על המצוות יתבטל כיון שכל בנ"י יקיימו את המצוות בדרך ממילא, ומוכן ע"פ הדיוק שביארנו שדוקא הציווי על המצוות הוא בחי' חיצוניות הרצון שהמטרה אינה בו, ולעת"ל יהיה בגלוי רק מעשה המצוות שבו פנימיות הרצון.

מעלתם של בנ"י - עוד לפני מתן תורה

הת' מנחם מענדל שי' רוזנבלט
תלמיד בישיבה

א

במאמר ד"ה "ביום עשתי עשר"⁴⁷ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את מאמר המדרש על פס' זה - שאשר (שהקריב את קרבנו ביום זה) הקריב את קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל, והבחירה של בנ"י בהקב"ה.

ומקשה ע"כ כ"ק אד"ש מה"מ: והרי בחירה היא בין שני דברים שווים או שיש בא' מהם מעלה שאין בזולתו, משא"כ בשני דברים שאין ערך ביניהם לא שייך לומר שבחר בא' מהם. וא"כ לא מובן מאמר המדרש שאשר הקריב את קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בבנ"י, ובנ"י בחרו בהקב"ה. שהרי בין הקב"ה ו(להבדיל) אלקי הנכר אין שום ערך ויחס ביניהם, וא"כ איך שייך ע"ז הלשון בחירה שבנ"י בחרו בקב"ה!?

46) קונטרס י"א ניסן תשמ"ט, ד"ה 'ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר', ס"ו-א.

47) סה"מ מלוקט ח"ג ע' צט ואילך.

ועד"ז מקשה לאידך על הבחירה של הקב"ה בבנ"י: כיון שישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות, א"כ אין שום ערך בינם לבין אומות העולם וכיון שכן כיצד שייד לומר שהקב"ה בחר בבנ"י?!

ולכאורה צריך להבין בשאלת כ"ק אד"ש מה"מ על הבחירה של הקב"ה בבנ"י: הרי לכאורה כל מעלת בנ"י עצמם נפעלה ע"י בחירתו של הקב"ה בהם במ"ת, ובוזה נהיו נעלים לגבי אוה"ע. וא"כ מהי כוונת כ"ק אד"ש מה"מ בשאלה הנ"ל, דלכאורה, אכן לפני שהקב"ה בחר בבנ"י לא היתה להם מעלה לגבי אוה"ע והיו שווים אליהם במעלתם?⁴⁸

ב

והביאור בכל זה, בהקדים:

בתניא (ספ"א) אומר אדה"ז שמהנפש הבהמית של יהודי מגיעות גם המידות הטובות שלו אשר קיימות בו מצד טבעו, וזלה"ק: "וגם מידות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וגמ"ח באות ממנה".

ומקשה ע"כ כ"ק אד"ש מה"מ⁴⁹ והרי מקורו של אדמו"ר הזקן לכך הוא מדברי הגמ'⁵⁰ שבעם ישראל ישנם שלושה סימנים: ביישנים, רחמנים וגומלי חסדים. ומדוע כאן אדמו"ר הזקן אינו מביא הסימן דביישנים?

ומבאר שמידת הביישנות שונה מהמידות רחמנות וגמילות חסדים בזה שהמידות רחמנות וגמילות חסדים, קיימות אצל בנ"י מצד תולדתם, משא"כ מידת הביישנות הרי אמרו חז"ל⁵¹ "ישראל עזים שבאומות", אלא שע"י מתן תורה התישה התורה כחם של ישראל ונעשו ביישנים, ומאז בנ"י מקבלים מדה זו מאבותיהם אף ללא יגיעה. ולכן בתניא שמדבר אדה"ז על מדות שקיימות בנה"ב מצד תולדתה אינו מביא את מעלת הביישנות שנתווספה אצל בנ"י ע"י מתן תורה.

מזה מובן, אשר מלבד המעלה שישנה לבנ"י מצד הבחירה שבחר בהם הקב"ה, יש להם גם מעלות מצ"ע בטבעם עוד קודם מ"ת (רחמנות וגמ"ח). בשונה ממעלת הביישנות, שנפעלה ע"י מתן תורה.

48) ודברי המדרש שהקב"ה בחר בבנ"י (שע"ז היא שאלת כ"ק אד"ש מה"מ) מדבר בפשטות בבחירה דמ"ת שהרי המדרש בעצמו ממשך ואומר שבחירה זו היא: "כמה דתימא ובך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה" שפס' זה מדבר בפשטות במ"ת.

49) במכתב - הובא בלקוטי ביאורים לתניא ח"א, פ"א.

50) ימות עט, ב.

51) ביצה כה, ב.

ג

עפ"ז ניתן ליישב קושיא הנ"ל: שאלת כ"ק אד"ש מה"מ על דברי המדרש היא מצד זה שבנ"י נעלים באין ערוך מאוה"ע (מבלי קשר למ"ת) מצד טבע המדות טובות שמושרשות בהם בתולדותם, וא"כ אכן אינו מובן מה שייך לומר שהקב"ה בחר בהם.



שני הגורמים לקניית השומר את הכפל

הת' חיים יהודה שי' הלוי לוי
והת' שלמה חיים שי' שמולביץ
תלמידים בישיבה

א

במסכתין (לה, א) מביאה הגמ' מעשה באדם שביקש מחברו שיחזיר לו נזמים שהפקיד אצלו, אך חבירו (השומר) לא זכר היכן הניח את הפקדון, ופסק ר"נ ש"כל לא ידענא פשיעותא היא" ולכן השומר (שלא ידע היכן הניח את הפיקדון) יצטרך לשלם. היות והשומר לא רצה לשלם הלך ר"נ בעצמו וגבה מהשומר את ביתו (אפדני') בעבור התשלום. לאחר זמן נמצאו הנזמים, ובינתיים - בין הזמן ששילם עד שהנזמים נמצאו - השווי שלהם התייקר, והתעורר דיון למי שייך השבח שלהם. ופסק ר"נ שהנזמים יחזרו לבעליהם כמו שהם, והבית חוזר לבעליו.

רבא - שהיה נוכח בשעת מעשה - הקשה לר"נ על מה שפסק: מדוע שונה דין זה ממשנתנו ששם השומר קונה את הכפל כששילם, וא"כ לכאורה גם במקרה זה היה צריך השומר לקנות את השבח כי הרי בפועל שילם, וכאשר שילם קונה את השבח. ר"נ לא ענה לו על שאלתו זו, ולאחר זמן הסביר רבא שזה משום שהתשובה בזה פשוטה, כי יש חילוק בין שני המקרים: במקרה שלנו השומר הטריח את המפקיד ללכת לבי"ד

כיון שלא שילם, ור"נ היה צריך ללכת ולגבות, ולכן לא מגיע לו את השבח, משא"כ במשנתנו השומר שילם מעצמו, ובזה שלא הטריח את המפקיד לב"ד מגיע לו הכפל.

ב

ויש להבין: הרי לעיל מיניה (ל"ד, א) הסביר רש"י (בד"ה "נעשה כאומר לו" הא'), שהטעם שהשומר קונה את הכפל זה משום שנוח לו לבעלים שהשומר ישלם לו את קרן הפרה בוודאי, ובתמורה הוא יקנה לו את הכפל שאולי יגיע, ובלשונו "דקים להו לרבנן דניחא להו לבעלים להיות בטוח בקרן ע"מ שיהיה ספק כפל העתיד לבוא של שומר". ואמכן (שטעם ההקניה הוא משום שהוא שילם את הקרן), מדוע אצלנו הסביר רבא שהשומר אינו קונה את השבח משום שהטריח את ב"ד לגבות מנכסיו, והרי בפועל ממש כאשר שילם, צריך הוא לקנות את הכפל - כדברי רש"י (שהבעלים מעדיפים להיות בטוח בקרן). ובסגנון אחר: כל מקום שהבעלים קיבל את תשלום הקרן, ממילא הוא מקנה את הכפל, ומדוע אצלנו נכנס העניין של הטרחת ב"ד (שרש"י לא הזכירו כלל)?!

ג

ולכאורה ההסבר בזה: בטעם הקניית הכפל לשומר ישנה נקודה וסברא נוספת, שהיא מתווספת כגורם שני להקניית הכפל לשומר, והיא ההנאה שגורם השומר לבעלים, ומשפיע עליהם להקנות לו את הכפל כתוצאה מהנאה זו. כנראה מדבריו של רב זביד בשם אב"י, שפוסק ש"שואל שאמר הריני משלם, אינו קונה את הכפל משום שכל הנאה שלו", כלומר שמחובתו של השואל לומר שישלם - שהרי נהנה מהחפץ במאת האחוזים ולא השקיע מעצמו שום דבר בעבור הנאה זו. ובלשון רש"י על אתר (ד"ה לא מקנה ליה)... " שאין זו שום טובה (ש)מוטל היה עליו להניח דעתו שהשאלה לו חנם.

משא"כ בשאר השומרים שהם גם שמרו על החפץ והייתה פה גם הנאה לבעלים, אזי הם פחות מרגישים צורך להבטיח שישלמו, ויוכלו לפתור את עצמם בטענה כזו או אחרת, ובכך שבכ"ז אמרו שישלמו, הרי עשו טובה לבעלים וגרמו להם הנאה ובזה הם קונים את הכפל.

ונמצינו למדים שבטעם ההקנאה - שהבעלים מקנה את החפץ לשומר, ישנו טעם נוסף: עשיית טובה מצד השומר לבעלים. זאת אומרת: לא (רק) מצד הרצון של הבעלים לבטח את רכושם, אלא בתור הכרת טובה של הבעלים לשומר.

(1) וצ"ע, שבדברי הפוסקים, וכן מפשט לשון הגמ' ודברי הגמ' בהמשך שהובאו לקמן, נראה שפוסקים כמוהו (ולא כר"פ).

וכן מצינו בהמשך הסוגיא (לד, ב) שהגמ' מסתפקת במקרה שהשומר נפטר ובניו שילמו את הקרן הבעלים, האם הבעלים יכול לומר שהוא קנה את הכפל רק לאביהם משום "דעבד ליה נייח נפשיה" (וברש"י שם ד"ה דעבד ליה נייח נפשיה: "פעמיים רבות עשה לי קורת רוח"), ושוב רואים אנו נקודה זו שבטעם ההקנאה יש צד נוסף: עשיית טובה וקורת רוח של השומר לבעלים, ולכן מקנה לו את הכפל.

ד

עפ"ז יש לבאר מה שאצלנו (לה, א) הגמ' מחלקת בין המקרים וכאשר "אטרחיה לבי דינא" אינו קונה את הכפל, אע"פ שבפועל ממש שילם על הקרן - כיון שמוכרחים להיות שני הגורמים ביחד: א. שהתשלום יבוטח ע"י הבטחה מאת השומר. ב. שהשומר גרם הנאה לבעלים שכהכרת הטוב על כך, הבעלים מקנה את הכפל. וכיון שכאן הבעלים אינו מרגיש צורך להכיר טובה ואדרבה הוא אינו מעוניין לשלם לשומר כלל כיון שהוא הטריח אותו לב"ד, וע"כ לא קונה את הכפל.

חיוב שבועת היסת ב'כופר בכל'

הת' משה חגי שי' מעטוף
תלמיד בישיבה

א

במסכתין (ה, ב. ו, א) חוקרת הגמ' בדין "שניים או חזין בטלית . . . זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו"² מהי סיבת חיוב השבועה, ומביאה ב' דעות בעניין:

ר' יוחנן: הטעם לשבועה הוא כיון שחוששים "שלא יהא כ"א הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי היא", וזה שיכול לישבע למרות שהוא חשוד על השבועה כיון ש'לא אמרינן מיגו חשיד אממונא חשיד אשבועתא'.

אביי: משביעים אותם מחשש שמא לאחד מהם יש ספק מלוה ישנה ובגלל זה הוא חטף, ולכן משביעים אותו כדי שיוודה. ומסבירה הגמ' שהטעם שאביי לא מסביר שמדובר בחשש גניבה (כמו ר"י), כי סובר ש'מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא'.

והגמ' שם מביאה לשיטת ר' יוחנן ג' הוכחות:

א. ר' נחמן אומר שמחייבים את ה'כופר בכל' שבועת היסת, למרות שהוא כלל לא מודה וממילא חשיד אממונא.

ב. במקרה שבעה"ב אמר לחנווני שיזון את הפועלים והוא ישלם לו לאחמ"כ, הפועלים טוענים שלא קיבלו והחנווני טוען שנתן, פסק ר' חייא ששניהם (הפועלים והחנווני) נשבעים ונוטלים תשלום מבעה"ב, זאת למרות שכ"א מהם חשוד כשקרן - חשיד אממונא.

ג. ר' ששת אומר שמשביעים את הש"ח ג' שבועות: 'שלא פשעתי בה', 'שלא שלחתי בה יד', ו'שאינה ברשות'. מהשבועה שאינה ברשותי רואים שלמרות שחושדים שהחפץ ברשותו - חשיד אממונא - הרי מחייבים אותו לישבע על כך.

ב

תוס' בד"ה "ספק מלווה" על אתר, מתרצים את ראיות אלו לשיטת אביי, ומבאר שהן במקרה ששניהם נשבעים ונוטלים, והן בדין חיוב ג' השבועות של ש"ח, אפשר לומר שחיוב השבועה הוא כתוצאה מספק מלווה ישנה שיש לו עליו.

ולכאורה צריך להבין: בהסתכלות שטחית נראה שתוס' מתרץ לשיטת אביי רק ב' מקרים, ומדוע תוס' לא מתייחס לראיה הראשונה ומתרצה ג"כ?

ג

יש לבאר זאת בדא"פ ובהקדים: תוס' בד"ה "אלא הא" שואל על הראיה מדברי ר"נ בעניין שבועת היסת, שמדוע אי אפשר לתרץ ג"כ שסיבת חיוב השבועה הוא כיוון שחוששים שהוא 'משתמיט' ולא מחשש גניבה. וכמו שהגמ' בב"ק³ כותבת במפורש, שסיבת חיוב שבועת היסת זה כיון שחוששים שהוא 'משתמיט'?

ומתרץ שם בב' אופנים:

א. כיון שכאשר יש חשש ש'משתמיט' חייב שבועה, אז לא חילקו בין 'משתמיט' ל'שאינו משתמיט' וחייבו בשניהם שבועה אף במקרה שאין חשש.

ב. הטעם שמביאים את דברי ר"נ כהוכחה לדברי ר' יוחנן למרות שישנה פירכא לכך, כיון שסומכים בעיקר על הראיה שמדברי ר' חייא.

ד

ועפ"ז יובן מדוע תוס' לא מתרץ את הראיה שמדברי ר"נ לפי שיטת אביי:
 לפי התירוץ הראשון של תוס' הנ"ל, שמסבירים שר"נ מחייב שבועה גם בחשש גניבה
 ולא רק בחשש 'משתמיט', אפ"ל בענינינו שאביי חולק על הנחה זו וסובר שמחייבים
 שבועה רק כאשר החשש הוא ש'משתמיט', אבל כאשר חוששים לגניבה לא משביעים,
 וא"כ אין כל הוכחה מהדין של ר"נ - ש'כופר בכל' חייב שבועה ש'חשיד אממונא לא
 חשיד אשבועתא', כיון שאפשר להעמיד שם (כנ"ל) במקרה ש'משתמיט' בלבד.
 ובפרט לפי התירוץ השני בתוס' שדברי ר"נ מצד עצמם לא מוכיחים, הרי מובן שאין
 כל צורך להסביר את אביי לתירוץ זה.

בדין שינוי מראה שאינו פוסל במקווה

הרה"ת מנחם מענדל שיחי' טל
 שליח כ"ק אד"ש מה"מ - הוד השרון

א

קושיית הגר"א על סדר המשנה

בנוגע לפסילת מי המקווה איתא במסכת מקוואות: "הדיח בו סלי זיתים וסלי ענבים",
 ושינו את מראיו, כשר. רבי יוסי אומר, מי הצבע פוסלין אותו בשלושה לוגין, ואינם
 פוסלין אותו בשינוי מראה. נפל לתוכו יין, ומוחל, ושינו את מראיו פסול. כיצד יעשה,
 ימתין לו עד שירדו גשמים ויחזרו מראיהן למראה המים. היו בו ארבעים סאה, ממלא
 בכתף, ונותן לתוכו עד שיחזרו מראיהן למראה המים".

ובהמשך הדברים במשנה ד': "נפל לתוכו יין או מוחל ושינו מקצת מראיו, אם אין בו
 מראה מים ארבעים סאה, הרי זה לא יטבול בו".

ונמצא שישנם כאן ד' דינים - א. הדחת סלי זיתים וענבים אינה פוסלת את המקווה.
 ב. מי צבע אינם פוסלים בשינוי מראה, ודינם כמים שאובים שפוסלים בג' לוגין. ג.
 יין ומוחל פוסלין בשינוי מראה, ומוסיפה המשנה בשינוי מראה אינו פוסל את המים

לעולמים, אלא עד שיחזרו למראה מים. ד. גם כאשר שינו קצת ממראה המים, כל המים נפסלו.

והנה כתב הגר"א על משניות אלו בפירושו 'אליהו רבה' וז"ל: "שמעתא דהדיח בו סלי זיתים ודמי הצבע גרסינן בטר הנך שמעתא דיין ומוחל. וברישא גרסי' נפל לתוכו יין או מוחל כו' כיצד יעשה כו' ושינו מקצת כו' ה"ז לא יטבול בו, והדר גרסינן הדיח בו סלי זיתים כו', ר' יוסי אומר מי הצבע כו'". וקמ"ל ברישא דין שינוי מראה דפסול במקווה כגון יין ומוחל, והדר קתני הדחת כלים ומי הצבע לר' אין פוסלים בשינוי מראה. "דלהך גירסא דקמן קשיא אכתי לא ידעינן דין שינוי מראה דפסול במקווה כלל ותנא הדיח ומי הצבע לר' יוסי דלא פסלי בישנוי מראה". עכ"ל.

היינו, שהוקשה לו סדר הדינים במשניות לפי הגירסא שלפנינו, שקודם היה צריך לומר ששינוי מראה פוסל ורק לאחר מכן לומר את המקרים שבהם שנוי מראה אינו פוסל. ולכן משנה את הגירסא, ומקדים את ב' הדינים האחרונים לפני ב' הדינים הראשונים. ולכאורה יש ליישב את הגירסא שלפנינו⁴, כמו שיבואר להלן.

ב

ב' ביאורים בטעם הכשר מקוה שהודחו בו סלי זיתים וענבים

ובהקדים, דהנה בביאור הדין הראשון 'הדיח בו סלי זיתים וסלי ענבים ושנו את מראיו כשר', כתב התוספות יום טוב שזהו "מפני שאין בהן מגוף הדבר המשנה את מראיו. ב"י בשם הראב"ד".

ובאריכות יותר בלשון הראב"ד בספר 'בעלי הנפש': "למדנו מכאן שאין שנוי מראה פוסל עד שיתערב בו גוף המשקה והיא משנה את מראיו, אבל אם שרה בו סמנים או אוכלין ונשתנו מראיו כשר, שהרי הדיח בו סלי זיתים וענבים אינם פוסלים בשנוי מראה מפני שאין בהם מגוף הדבר המשנה את מראיו". עכ"ל.

ואילו בפירוש הרע"ב ביאר דין זה באופן אחר וז"ל: "דהדחת כלים לא חשיבא שינוי מראה".

וי"ל שכוונת הרע"ב היא לבאר סיבה אחרת שבגללה אין הדחת הסלים פוסלת את המקווה, והיא: דכיון שהצביעה באה בדרך אגב ואינה המכוון של ההדחה, הרי זה כאילו הצביעה אינה מתייחסת לפעולה וכאילו המקווה נצבע מאיליו, ולכן אינו פוסלת

(4) ראה רמב"ם הל' מקוואות פ' ז', שמסדר ההלכות משמע שגורס כהגירסא שלפנינו.

בשינוי מראה⁵. יוצא א"כ, שישנם ב' אופנים בהם שינוי מראה שאינו פוסל את המקווה: א' צביעה שאינה מתייחסת למעשה (כהראב"ד). ב' צביעה שאינה מתייחסת לגוף דבר הצובע⁶ (כהרע"ב).

ובסגנון אחר: שינוי מראה מקווה שאינו מוציא שם 'מקווה מים' מעליו יכול להיות בב' אופנים: א' שפעולת הצביעה אינה חשובה לגבי שינוי המראה. ב' שהדבר הצובע אינו חשוב לגבי שינוי המראה.

[וי"ל הטעם בזה, דהנה גדר הפסול בשינוי מראה הוא⁷, משום דבעינן 'מקוה מים' ולא מקוה שאר משקין, וכשנפל משקה אחר למקוה ושינה את מראה המקוה נקרא המקוה ע"ש אותו משקה. וא"כ מובן היטב שדוקא שינוי שבא מחמת משקה אחר [שיכול המקוה להקרא על שמו] פוסל את המקווה, משא"כ שינוי הבא מחמת דבר אחר - שאין בו מגוף הדבר ששינהו, ועד"ז כאשר הצביעה היא בדרך אגב, ואינה פעולת צביעה מכוונת, א"כ באופן זה אין המקווה יכול להקראות על שם המראה הזה וע"כ אינו נפסל גם כשבפועל נשתנה מראהו].

והנה בספר 'בית הבחירה' להמאירי כתב על משנה זו, וז"ל: "וכן צריך שתדע ששנוי מראה פירושו כל שנשתנה ממראה המים, אעפ"י שלא נשתנו למראה הדבר המשנהו. אלא שאין שנוי מראה פוסל אלא בשניתן או נפל לתוכו גוף הדבר המשנהו. אבל אם נשתנה מאליו במקוה או בסבת גרמא הואיל ולא נפל בו גוף הדבר המשנה אינו פוסל".

ומסיים שם: "והוא שאמרו במשנה זו שאם הדיח במקוה סלי זיתים וסלי ענבים ושנו את מראיו לא פסלוהו, שהדחת הסל אינה אלא גרמא ואין שם גוף הדבר ששינהו, והילכך אין זה אלא חזיתא בעלמא, וכן הלכה". ויש לדייק בדבריו שהזכיר ב' סיבות בפירושו בביאור הסיבה שהדחת סלים אינה פוסלת את המקווה, א' שאינה אלא גרמא. ב' שאין שם גוף הדבר ששינהו. וי"ל שמצרף ב' הסיבות הנ"ל משום דשניהם אמת. וכדלקמן.

5) ויומקם בזה לשון הרע"ב: א' שמשנה מלשון המשנה ואינו כותב 'סלים'. ב' הלשון שההדחה 'לא חשיבא' משמעה שהפעולה' לא נחשבת לפעולת צביעה. משא"כ הלשון לגבי מי צבע ועד"ז בדברי התו"ט שמשמעה שהדבר הצובע אינו נחשב לצובע.

והר"ש משאנץ כתב וז"ל: 'דהדחת סלין לא חשיב שינוי מראה'. ואפשר היה לומר שכונתו ג"כ כמבואר בפנים בדברי הרע"ב, אך עיין בפירושו הרא"ש וכתב ג"כ כלשון הר"ש אך הוסיף כדברי התו"ט, וז"ל: 'הדיח בו סלין לא חשיב שינוי מראה אלא דבר שיש בו ממש'. ויל"ע.

6) ראה בדברי הרע"ב שפירש לגבי מי הצבע שאינם פוסלים בשינוי מראה 'משום דצבעא לית ביה משא', ולכאורה כוונתו כמו שפירש התו"ט 'דמי צבע אין בהן כי אם שריית סמנים בלבד', שאין כאן ממשות של דבר הצובע, אלא רק מים שקבלו צבע. ומכך שהרע"ב משנה בלשונו בפירושו בב' הדינים במשנה, משמע שהם ב' סיבות נפרדות.

7) ראה תו"ט כאן ועוד.

ג

הוכחה לחילוק הנ"ל

ויש להביא הוכחה לחידוש זה בדין הדיח סלי זיתים וענבים - שאינו מדבר רק בחיסרון בדבר הצובע, אלא גם בפעולת הצביעה:

בהקדים דברי הרמב"ם בהלכות ברכות⁸: "כל מים שנעשה בהן מלאכה נעשו שופכין ופסולין לנטילת ידיים. כיצד, מים שאובין שהדיח בהן כלים או ששרה בהם פתו וכיוצא בזה, בין בכלים בין בקרקעות פסולין לנטילת ידיים".

ובכסף משנה על אתר: "והיינו במים שאינן נובעים אבל במים נובעים או במי מקוה נראה מדברי רבינו דלא נפסלו בכך מדכתב מים שאובין שהדיח בהם כלים וכו' משמע דדוקא בשאובים הוא דפסל".

והיינו שהרמב"ם פוסק שעשיית מלאכה במים שאובים פוסלת אותם לנטילת ידיים, למרות שמותר ליטול ידיים במים שאובים. אך במי מקוה שהוא רק ממים שאינם שאובים, עשיית מלאכה אינה פוסלת.

והנה בספר באר יהודה⁹ כתב: "ומ"מ עיקר הוכחה דמחלק הרמב"ם כאן בין שאובין למחוברים בשעת מלאכה, לא אדע כעת ההכרח לזה. והי' נראה לכאורה שדייק הרמב"ם הכי ממתני' דמס' מקואות, דתני בה: הדיח בהו סלי זיתים וענבים לא מיפסלי המים משום שינוי, וק' דמ"מ נפסלו מחמת מלאכה? אלא ודאי דהתם מיירי במים מחוברים, ומשום הכי לא מיפסלי מחמת מלאכה.

כלומר, שמקורו של הרמב"ם לכך שעשיית מלאכה במים שאינם שאובים אינה פוסלת, נלקח מהמשנה הנ"ל במסכת מקואות ד' הדיח בו סלי זיתים'. שהרי בהדחת סלים ישנם ב' עניינים: א' שצובעים את המים. ב' שיש כאן עשיית מלאכה במים. והמשנה מחדשת לגבי שני העניינים שאין הם פוסלים, ומכשירה את המקוה.

וכן כתב בספר חזון נחום¹⁰ על משנתנו וז"ל: "מכאן נראה דמי מקוה לא נפסלו מחמת שנעשה בהן מלאכה"¹¹. ומזה נראה להוכיח לענייננו שמה שהדחת כלים אינה

(8) פ"ו ה"ח.

(9) לר' אברהם בן יהודה שלוזאוור, חידושים על איזה הלכות מהרמב"ם. הלכות ברכות פ"ו ה"ח.

(10) לר' אליעזר נחום, חידושים על סדר טהרות. שימש כאב"ד ור"י בעיר אדריאנופול שבטורקיה. כן שימש כרב קהילת אינדיירני בקושטא. אח"כ עלה לא"י ושימש כרב בירושלים.

(11) וכתב שם עוד: "ולמד מכאן הרמב"ם בפ"ז דמקוה שנשתנה מחמת עצמו אינו נפסל, כ"כ מרן שם. ומסגנון ורצף דבריו משמע שהבין שהלימוד מכאן הוא, דכיון שלגבי הדחה שיש כאן 'פעולה', בכל זאת כיון שהצביעה היא בדרך אגב, אין בכחה שיקרה על שמה המקוה ואינה פוסלת. כ"ש היכן שליכא פעולה כלל". ובבית יוסף הוסיף מרן שנלמד גם מדין

פוסלת את המקווה, הוא מטעם שלא נחשבת לפעולת צביעה, ואין בכח פעולה זו להוציא שם מקווה מים מהמקווה. כלומר, דכיון שהמשנה מתייחסת להיתר הדחת כלים, לא רק מצד ה'צביעה' שבזה, אלא גם מצד 'עשיית מלאכה' שבזה כנ"ל, מסתבר לומר שכשם שההכשר בעשיית מלאכה הוא ש'פעולה' כזו אינה פוסלת, כך גם מה ששינוי המראה שנעשה ע"י ההדחה אינו פוסל הוא ג"כ מצד ה'פעולה' - מה שפעולה זו אינה מתייחסת לצביעה, ואין בכחה שיקרה המקווה על שמה. ולא רק מצד שאין כאן מגוף דבר הצובע.

ד

הבנה חדשה ביסוד המשנה ועפ"ז תירוץ קושיית הגר"א

ולפי זה אתי שפיר הסדר במשנתנו לפי הגרסא שלפנינו די"ל שיסוד המשנה הוא (לא לבאר דיני שינוי המראה, אלא) לבאר מה בכחו להוציא מהמקווה שם 'מקווה מים', ובזה מבארת לגבי כמה אפשרויות, ומקדימה בבבא הראשונה דין הדחה דאיכא תרתי שהן מצד הפעולה (עשיית מלאכה, וצביעה מצד מה שנעשית בדרך אגב) והן מצד החפצא שבו פועלים (צביעה מצד מה שאין כאן גוף דבר הצובע), אין בכח ההדחה להוציא שם מקווה..

וממשיכה בבבא הב' לגבי מי הצבע שאין הצביעה מתייחסת לדבר הצובע, ולא שייך לקרוא עליו את שם המקווה, כיון שאין שם גוף דבר הצובע. ומסיים בבבא הג' שייך ומוחל יש בהם מגוף דבר הצובע ושייך לקרוא על שמם את המקווה ולכן פוסלים.

ובמשנה הבאה ממשיך דין פרטי לגבי שינוי מראה באיזה אופן מוציא שם מקווה מים, ואינו דן באופן כללי לגבי הוצאת שם 'מקווה מים'. ובזה מיושבת הגירסא דידן כיון שאין בכוונת המשנה לדון בדין שינוי המראה אלא בדין הוצאת שם 'מקווה מים' בכללות וסרה קושיית הגר"א הנ"ל.

מי הצבע. ו"ל הלימוד לפי הנ"ל דכיון שלגבי מי הצבע שיש דבר דבר הצובע ורק שאין כחו מעצמו, בכל זאת אין בכחה שיקרה המקווה על שמה, כ"ש היכן שאין שום דבר הצובע.

ביאור בסדר המימרות - מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי

הרב שמואל שי' גינזבורג
ר"מ בישיבה

איתא בברכות¹²: "אמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי? מפני שיש בה מפתן של שונאי ישראל, דכתיב¹³: "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל." במערבא מתרצי לה הכי: "נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל." אמר רב נחמן בר יצחק: אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקודש, שנאמר¹⁴: "סומך ה' לכל הנופלים".

וצריך עיון בסדר המימרות בגמ', שהקדימה הגמ' את דברי "במערבא" לדברי רב נחמן בר יצחק, שהרי דברי רב נחמן בר יצחק הם ממש בהמשך לדברי ר' יוחנן; ואדרבא, ה"במערבא אמרי" הוא "מעשה לסתור" והיתה צריכה הגמ' להביאו לאחר דברי האמוראים כשיטה שניה וכיו"ב.

וקשה לומר שמירת "מערבא" היא חלק מדברי ר' יוחנן עצמו וא"כ לא הכניסו את דברי ר"נ בתוך דבריו, שהרי לפ"ז לכאורה הוא סותר את עצמו, ועוד שהרי רב נחמן בר יצחק עצמו היה בארץ ישראל ולא שייך שיאמר "במערבא אמרי".

ואולי י"ל, עכ"פ בדרך הדרוש: לאחר שלמדים את דברי ר' יוחנן, נשאר קושיא, הייתכן? האם ישנה אות בתורה שאין בה טוב? ובפרט שבפרקים אחרים המסודרים לפי הא-ב האות נ' כן נמצאת. וע"כ מביאה הגמ' את דברי "מערבא" - בני ארץ ישראל.

[וכידוע ההפרש בין הלימוד של בני בבל שהוא באופן של "במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל" שאינם רואים את האור הנעלם בגלות (עיין בארוכה לקו"ש חכ"ד שיחה לפר' תבוא, וש"נ), בשונה מתלמודם של בני ארץ ישראל. וכמשל הידוע שבני ארץ ישראל הם כאדם המחפש את הדלת בחדר מואר, בשונה מבני בבל שהם כאדם המחפש את הדלת בחדר חשוך].

12) ד. ב.

13) עמוס ה, ב.

14) תהלים קמה, יד.

שבארץ ישראל הפסוק אכן נלמד באופן של גאולה - שלא תהיה עוד נפילה. ורק לאחר ביאור זה, נשאלת השאלה - אם כן, מדוע דוד המלך - שהיה מבני ארץ ישראל, לא אמר "נו"ן" באשרי?

ועל כך עונה הגמ', ש"חזר וסמכה" ברוח הקודש, כלומר: שדוד המלך כתבה באותו אופן כמו הפסוק "נפלה לא תוסיף" - שבקריאה פשוטה אין רואים אותה, אך ברמז אכן קיימת באופן גאולתי - שה' סומך את הנופלים (ויש להעיר מביאור מילת "סומך נופלים" שסומך לפני הנפילה כדי שלא יפלו, ולא שעוזר להם לקום וא"כ אין ניכרת כאן גלות כלל).

ועדיין יש לעיין בזה.

הערות קצרות בדפים הראשונים של מס' סוטה לתועלת הלומדים

הרב שד"ב שי' וולף
משפיע ונו"נ בישיבה

א

סדר כללי במסכת סוטה

בכללות אפשר לחלק את מסכת סוטה לג' חלקים¹⁵, שבכל אחד ג' פרקים:

א. דיני השקאת סוטה, על הסדר¹⁶: הקינוי והסתירה. האיום בבית דין הגדול. הניוול בשער ניקנור (פרק א). מנחת הסוטה. הכנת מים המרים. כתיבת המגילה (פרק ב). הקרבת המנחה. השקאת הסוטה (פרק ג).

ב. מקרים שבהם אין משקים את הסוטה, ועוד: פירוט הנשים שאינן ראויות לשתות מים המרים, מסיבות שונות (פרק ד). דרשת חז"ל שכשם שהמים בודקין את הסוטה כך הם בודקין את הבעול. וכמה דרשות בענינים שונים שנגררים אגב דרשה זו (פרק ה). דין עדות טומאה, שעד אחד נאמן שנטמאת ואין משקין אותה (פרק ו).

15) וראה בביהב"ח למאירי שחילק המסכת לה' חלקים. דהיינו שחלקים א-ב דלקמן, מחלק כל אחד מהם לשניים. עיי"ש.

16) ראה תוס' ר"פ שני, שמעיר על כך שסדר הענינים במשנה שונה מסדר הענינים בפרשת סוטה שכתורה, ומסתפק כיצד הוא הסדר בפועל.

ג. דברים הנאמרים בכל לשון ובלשון הקודש. פותח בדין סוטה שהכהן משביע אותה בכל לשון שהיא שומעת, ומתוך זה ממשיך ומונה עוד ששה דברים שיכולים להאמר בכל לשון. וכנגדם שמונה דברים שצריכים להאמר דוקא בלשון הקודש, ומאריך לבאר דיניהם בפרטיות: מקרא ביכורים. חליצה. ברכות וקללות (שבהר גריזים והר עיבל). ברכת כהנים. ברכות כהן גדול (קריאת התורה על ידי כהן גדול ביום הכיפורים). פרשת המלך (קריאת התורה על ידי המלך בהקהל). פרשת עגלה ערופה¹⁷, ומשוח מלחמה.

ב

סדר הענינים בסוגיה הראשונה במסכת¹⁸

א. פתיחה¹⁹: א. ביאור מקומה של מסכת סוטה בהמשך למסכת נזיר. ב. ביאור התיבה הראשונה במשנה "המקנא", בלשון דיעבד. ג. דרשת ריש לקיש כפתיחה למסכת סוטה, "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו"²⁰, וענינים הנגררים אחר זה.

ב. ביאור המשנה, מחלוקת ר"א ור"י בדין קינוי וסתירה²¹. הגמרא פותחת בביאור מקור הדין דעדות טומאה, שעד אחד נאמן בה. וכפי שמתברר בהמשך, דין זה הוא יסוד המחלוקת²² בין רבי אליעזר ורבי יהושע במשנתנו לגבי עדות קינוי ועדות סתירה, האם יש לדמות אותם לעדות טומאה. לאחר ביאור המשנה מביאה הגמרא ברייתא בה ישנה שיטה נוספת בדברי רבי אליעזר, וביאור דבריה.

ג-ד. ביאור המושגים קינוי וסתירה. לאחר שנתבאר דין המשנה, יש לחזור ולברר המושגים קינוי וסתירה עצמם, מעבר למה שנתבאר במשנה.

17) להעיר, שבמשנה בתחלת פרק ז מונה עגלה ערופה קודם משוח מלחמה. ואח"כ כשמבאר דיניהם על הסדר בזה אחר זה, מקדים משוח מלחמה לעגלה ערופה. וצ"ע.

18) והערה כללית בזה, שכנ"ל, המשנה הראשונה מדברת על עדות קינוי וסתירה, בלא ראיית מעשה טומאה ממש, שאז ישנו ספק האם נטמאה האשה וצריך להשקותה. ורק בהמשך המסכת (פרק שישי) מדובר על עדות טומאה, שעד אחד שראה טומאה בפועל נאמן ואין צריך להשקותה. ושם הגמרא מבארת מקור דין זה ופרטיו.

ודבר תמוה לכאורה, שכאן בסוגייתנו כמ"פ הגמ' מביאה קטעים מהמשנה והסוגיא שם, אף שלכאורה זהו נושא בפני עצמו שאינו נוגע לעניננו. ועל כרחק צריך לומר, שענינים אלו הוזכרו בסוגייתנו, כהקדמה לענינים הקשורים לדיני קינוי וסתירה שבאים בהמשך אליהם. וכפי שיפורט לקמן בתוך הדברים ובשוליהם.

19) רובו של ב, א. עד קרוב לסופו.

20) ויש לעיין, שלכאורה ה' מתאים להביא דרשת ריש לקיש לפני שמתחילים לבאר לשון המשנה.

21) ב, סע"א. עד ב, סע"ב.

22) ועצ"ע, שאם דין עדות טומאה הובא כאן רק כהקדמה לדין עדות קינוי וסתירה, מדוע ראתה הגמרא להאריך כאן בביאור ענין זה כשלעצמו, ולא קבעה ביאורים אלו בפרק שישי, ששם מקומו של דין זה. וצ"ע אם כך הוא דרך הגמרא, לבאר הדברים בפעם הראשונה שמופיעים, גם כשבאו לכאורה רק בדרך אגב.

ותחילה מבארים ענין הקינוי²³, החל בדברי האמוראים "מהו לשון קינוי", לשון קנאה או לשון התראה, ועוד דרשות בקשר לענין הקינוי²⁴. ומזה נכנסים למחלוקת ר"ע ור"י האם קינוי רשות או חובה, ואגב זה נכנסים למחלוקת ר"ע ור"י בכמה ענינים בתורה האם הם רשות או חובה. ובסיום הענין, מביאים כמה מאחז"ל בענין הצניעות²⁵.

אח"כ מבארים ענין הסתירה. ופותחים בדברי המשנה בפרק שישי אודות ההבדל בין עדות ראשונה (עדות סתירה) ועדות אחרונה (עדות תומאה). ולכאורה²⁶ משנה זו באה כאן כהקדמה לברייתא הבאה בהמשך אליה, המבארת שיעור זמן הסתירה, שהוא זמן שיכול להיות בו תומאה, ומחלוקת התנאים בהגדרתו המדוייקת של זמן זה. ואח"כ אריכות בגמרא בביאור דבריהם.

באותה ברייתא הוזכר הפסוק "כי בעד אשה גו' עד כיכר לחם". ובהמשך לזה מביאים דרשת האמוראים על פסוק זה בקשר לנטילת ידיים, ובהמשך לזה עוד כמה ענינים בקשר לנטילת ידיים. ואח"ז מביאים המשך אותו פסוק, "ואשת איש נפש יקרה היא תצוד", שמפרשים אותו על ענין הגאווה. ומזה נכנסים לסוגיא שלימה אודות איסור הגאווה.

ג

גירסת רש"י במשנה א'

במשנה הראשונה בדף ב', ב' חלקים. א. מחלוקת ר"א ור"י בנוגע לעדות קינוי וסתירה, האם צריך ב' עדים דוקא. ב. ביאור "כיצד מקנא לה", על ידי שאומר לה "אל תסתרי עם איש פלוני". ולהעיר, שבמשנה המופיעה בש"ס המשניות, אלו הם ב' משניות נפרדות.

(23) ב, סע"ב.

(24) וזוהו צריך עיון, שלכאורה מימרא דר"ל "אין אדם חוטא אא"כ נכנסה בו רוח שטות", שהובאה בתחלת הענין (ג, רע"א), לא נוגעת לענין הקינוי דוקא. ולכאורה היה מתאים יותר להביאה עם המימרות שבסיום הענין אודות ענין הצניעות.

לאחר מכן מביאה הגמ' "תנא דבי רבי ישמעאל, מפני מה האמינה תורה עד אחד בסוטה, שרגליים לדבר שהרי קנא לה ונסתרה. אמר ליה רב פפא לאביו והא כי כתיבה קינוי בתר תומאה וסתירה הוא דכתיבה. אמר ליה ועבר, וכבר עבר". וגם כאן נראה, שאין ענין בסוגייתנו לדברי רבי ישמעאל כשלעצמם, שהרי ר"י מדבר בעדות תומאה, וכאן מדובר בעדות קינוי וסתירה. ולכאורה לא באו דברי ר"י כאן, אלא כדי להביא עליהם דברי רב פפא ואביו בביאור הפסוק "ועבר עליו רוח קנאה", שזה נוגע לסוגייתנו.

(25) וצריך עיון שייכות מימרות אלו לענין הקינוי דוקא, שלכן באו כאן דוקא.

(26) משנה זו כשלעצמה אינה קשורה לסוגייתנו. ועל כרחק צריך לומר שלא באה כאן אלא כהקדמה לברייתא הבאה לאחר מכן, שבמקורה באה בהמשך לאותה משנה. וכפי שמוכח מפתיחתה, "איזו היא עדות הראשונה". אמנם צ"ע האם כך בכל מקום דרך הגמרא, להביא הדברים מראשיתם.

והנה על המילים "המקנא לאשתו" שבתחלת המשנה, כותב רש"י מיד, "ובמתניתין מפרש כיצד מקנא לה". ולכאורה תמוה, מדוע רש"י צריך לציין זאת, הרי התלמיד יראה זאת בעצמו תיכף.

אח"כ בהמשך המשנה, בד"ה "ומשקה על פי עד אחד", מבאר רש"י שאשה שנסתרה נאסרת על בעלה עד שתשתנה מי המרים, "ולקמן ילפינן מקראי שסתירתה אוסרתה עליו מספק". ואח"כ, בד"ה "אסורה לביתה", מפרש רש"י בעצמו את אותו לימוד, "שלשה ונטמאה אמורים בפרשה" וכו'. וגם זה קצת תמוה, שבתחלה סותם דבריו ומיד אח"כ מפרש.

אח"כ מתחילה סוגיית הגמ' המבארת דברי המשנה, ובדף ה' ע"ב מגיעה הגמ' לביאור חלקה השני של המשנה, ומצטטת הפתית, "כיצד מקנא לה". ושם רש"י מבאר שוב כל חלקה השני של המשנה (כפי שהעיר על זה הב"ח בהגהותיו בדף ב).

ולכאורה מכל זה נראה שבגמ' של רש"י היתה המשנה מחולקת לשניים, כפי שזה במשניות שלנו. היינו, שבתחלה באה הרישא העוסקת במח' ר"א ור"י, וסוגיית הגמ' ע"ז, ואח"כ באה הסיפא "כיצד מקנא לה", וסוגיית הגמ' ע"ז. שעל פי זה אתי שפיר כל הנ"ל. ודו"ק.

ד

מקור בסוגייתנו לתורת הבעש"ט

ידועה תורת הבעש"ט שמכל דבר שאדם רואה או שומע ה"ז בהשגח"פ שהראוהו מן השמים, ולפיכך יש ללמוד מזה הוראה בעבודת ה'. ומבואר המקור לזה בנגלה דתורה, דברי רבי יהודא בן תימא "הוי עז כנמר וכו' לעשות רצון אביך שבשמים". שמעזות הנמר וכו' יש ללמוד דרך בעבודת ה'.

ובפרטיות יותר, מבאר הבעש"ט שכאשר אדם רואה חסרון בפלוני, עליו לדעת ג"כ שהראוהו בהשגח"פ בכדי לעוררו על ענין זה הקיים בו עצמו. ויש להראות מקור גם לזה בנגלה דתורה, בדברי רבי במסכת (ב, א) "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין". ודו"ק.

ה

אשה ולחם

בדף ד, ב: "דרש רב עזירא . . כל האוכל לחם בלא נטילת ידים כאילו בא על אשה זונה. שנאמר כי בעד אשה זונה עד כיכר לחם".

ולהעיר מביאור חז"ל²⁷ על הפסוק האמור ביוסף בבית פוטיפר "ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל" - "לשון נקי". שהכוונה לאשתו. ועד"ז בפסוק האמור במשה "קראן לו ויאכל לחם", מפרש"י "שמא ישא אחת מכן". הרי שנשואין וביאה נמשלו לאכילת לחם. ועד"ז אמרו חז"ל שהאוכל מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, דהיינו שאכילת מצה קודם הזמן הראוי לה, נחשבת כביאת אשה קודם הזמן הראוי לה. ועד"ז מובנת ג"כ דרשת רב עזירא, שהיא ג"כ באותו קו, שאכילת לחם בלא טהרה וקדושה לפני זה, היא בדוגמת ביאת אשה בלא קידושין.

ו

דרך רבא בדרשות הפסוקים

בדף ד, ב. באה דרשת רב עזירא עה"פ "כי בעד אשה" וגו', ובהמשך הסוגיא דרשה נוספת על המשך הפסוק "ואשת איש נפש יקרה" וגו'. ובשני המקומות רבא אינו מקבל את הדרשה, כיון שאינה מתיישבת לגמרי על לשון הפסוק.

ולהעיר שגם במשנה דרכו של רבא להשתדל להצמד למשמעות המילים הפשוטה. ובכמה מקומות חולק בזה עם אב"י. כפי שנסמן בקונ' "דרכי ההגיון במשנה וגמרא".

ולהעיר שכאן בב' המקרים, לאחר קושיותיו של רבא, הגמ' ממשיכה להביא מאמרי חז"ל נוספים באותו ענין של דרשת רב עזירא וכו' (נטילת ידיים וגאווה). שלכאורה

(27) בראשית רבה פרשה פו. ועד"ז ברש"י ורמב"ן על התורה.

משמע מזה שקושיית רבא לא ביטלה הדרשה שלפנ"ז, אלא שרבא דורש לשיטתו ורב עורא עדיין דורש לשיטתו. ודו"ק.

ז

דרשות חז"ל על הפסוק "כה תברכו"

בספרי עה"פ "כה תברכו את בני ישראל אמור להם", מובאות כמה דרשות חז"ל "כה תברכו, בלשון הקודש . . . כה תברכו, בעמידה . . . כה תברכו, בנשיאות כפים . . . כה תברכו, בשם המפורש . . . כה תברכו, פנים כנגד פנים . . . כה תברכו, בקול רם". ובכל אחת מדרשות אלו חז"ל דנים ומוכיחים אותה מגזירה שוה או היקש וכו', כמבואר שם בפרטיות.

וכל דרשות אלו עם כל פרטיהן וכו' הובאו ג"כ (בשניונים קצת) בגמ' סוטה בסוגיא דברכת כהנים (לח, א).

והנה, אף שעל כל דרשה מביאים חז"ל ראי' פרטית, הנה מזה שמתחילים כל דרשה בפשטות בלשון "כה תברכו בלשון הקודש . . . בעמידה . . . בנשיאות כפים" וכו', לכאורה משמע²⁸ שעיקר הלימוד הוא מתירת "כה תברכו" כשלעצמה²⁹. אלא שמוסיפים על זה אח"כ גם הראיות מגז"ש וכו'.

ולכאורה הביאור בזה הוא, ובהקדים:

א. כתב הרמב"ם (בהקדמתו לפיה"מ) שישנם ענינים רבים שהם הלכה מפורשת למשה מסיני, אלא שבמשך הדורות שלאח"ז הסמיכו ההלכה שבע"פ על רמז בתושב"כ.

ב. בכל מקום שנאמר למשה תיבת "זה" (ועד"ז בנוגע לתיבת "זה" בכלל שבתורה) פירשו חז"ל שאין הכוונה רק לדבר האמור בכתוב, אלא שבנוסף לאמירה היתה גם ראיית העין מממש (כמו "החודש הזה לכם", "הראהו לבנה בחידושה". "זה יתנו מחצית השקל", "הראהו מטבע של אש". ועד"ז "וזה מעשה המנורה", וכיו"ב).

28 וראה רי"ף למגילה טו, ב. שמביא דרשות אלו, ומביא רק הרישא ד"כה תברכו" בלא ההמשך. ואחריו כתב באותו אופן הרמב"ם בהל' תפלה וברכת כהנים פי"ד הי"א. ודלא כמ"ש הכס"מ והלח"מ שם.
29 דו"ק, שאחת הדרשות שם היא "כה תברכו את בני ישראל, אין לי אלא ישראל, נשים גרים ועבדים משוחררים מניין תלמוד לומר אמור להם" (ולכאורה הכוונה היא ש"אמור להם" הוא ייתור לשון ובא לרבות. ועד"ה האמור לעיל פרק ד' דסוטה על הכתוב "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם", "ואמרת ריבויא הוא"). ודרשה זו שונה מכל הדרשות האחרות בסגנונה, שאינה מתחילה בדרך פשיטות "כה תברכו, נשים גרים ועבדים".
וע"פ המבואר לקמן בפנים מובן, שאכן דרשה זו אינה שייכת כלל לתוכן המילים "כה תברכו", משא"כ שאר חברותיה. ודו"ק.

ולכאורה עד"ז מוכן גם בעניננו:

נאמר למשה "כה תברכו", ומפרשים חז"ל³⁰ שתיבת "כה" מורה לא רק על המשך הכתוב "יברכך" וגו', אלא שמעבר לכתוב הורה הקב"ה למשה בע"פ כיצד צריך להיות סדר הברכה, "כה" דוקא³¹. ומדור לדור נמסר הדבר בע"פ. וכמ"ש במפורש הרמב"ם בהל' תפלה שם, "כך למדו שומעי שמועה ממושה רבינו, כה תברכו בעמידה" וכו'. היינו שכל פירושים אלו יסודם בהלכה מפורשת מסיני. אלא שבדורות שלאח"ז הסמיכו החכמים כל פרט שנמסר בע"פ על רמזי גז"ש וכו'³².

*

הנה, על הדרשה הראשונה "כה תברכו, בלה"ק", מביאים ע"ז ראי' בגזרה שווה שעושים לברכות הר גריזים שהיו בלה"ק, ואח"ז³³ "רבי יהודה אומר אינו צריך, הרי הוא אומר כה, עד שיאמרו בלשון הזה".

ולכאורה זוהי דרשה שונה לגמרי. שלפי רבי יהודה תיבת "כה" מתייחסת כפשוטם של דברים, לאמור בהמשך הכתוב "יברכך" וגו'. ומפרש ר"י שתיבת "כה" באה להדגיש "כך ולא אחרת", ובמילא נשללו כל הלשונות שאינן לה"ק. וע"ד שפירש לפני"ז (בדף לב, א) בנוגע לאמור בחליצה "וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש", שתיבת "ככה" מורה שיש לומר מילים אלו בדיוק, ולא בלשון אחרת.

(30) בספר המפתח שברמב"ם פרנקל מצויין לאל"י רבה סי' קכח שמפרש ג"כ עד"ז.

(31) ולא נאמר כאן תיבת "זה" כבמקומות הנ"ל, או מפני שדברים אלו נאמרו למשה בע"פ ולא בראיה. או יש לומר, שגם דברים אלו היו בראיה ממש, דהיינו שכביכול הקב"ה עצמו הראה למשה בפועל כיצד צריך להיות סדר הברכה (וע"ד שאמרו חז"ל בנוגע ליגמנה"ד שהקב"ה נתעטף בטלית והראה למשה סדר בקשת רחמים), אלא שכשהקב"ה מראה דבר אחר (לבנה, או מטבע של אש, וכיו"ב) מתאים על זה הלשון "זה", אך כשהקב"ה מראה בעצמו לא מתאים הלשון "זה" אלא "כה". ודוק.

ולכאורה סברה לפרש כך, על פי הידוע ש"כל הנביאים נתנבאו בכה, ומשה רבינו נתנבא בזה", דהיינו שנבואתו היתה בראיה ברורה. וגם מבואר בכ"מ שלימוד התורה של משה הי' בדרך ראייה דוקא. ולכן, גם כשנאמר במשה תיבת "כה", מסתבר שאין הכוונה ל"כה" ממש כשאר הנביאים, בדיבור בעל פה, אלא ראייה ממש, על דרך "זה".

(32) דוק גם בלשון הרמב"ם בהל' תפלה שם, "כך למדו שומעי שמועה ממושה רבינו", שכמדומה שזו לשון בלתי רגילה. כי בד"כ אומר "כך למדו מפי השמועה" וכיו"ב, בלי להזכיר את משה רבינו עצמו, אף שכל השמועות מתייחסות אליו.

יש לומר הטעם לזה על פי הנ"ל, כי בסתם שמועות המבארות ומסיפות על האמור בתושב"כ, הרי הכתוב בתורה יש לו קיום לעצמו, והשמועה שבע"פ יש לה קיום לעצמה. משא"כ כאן שהשמועה באה לומר שתיבת "כה" האמורה בכתב מתייחסת לדברים הנמסרים בע"פ, הרי בזה חשוב לציין שמו של המקבל הראשון שאילו נאמרה תיבת "כה", והוא ראה מהי הכוונה בתיבה זו. ודוק.

(33) לפי הגי' בגמ' סוטה.

מחלוקת בגדר הדין 'מודה במקצת'

הת' ישראל שי' הכהן כהן אלורו
והת' שמשון יעקב מרדכי שיח' בלוך
תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין³⁴: "תני ר' חייא, מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, נותן לו חמישים זוז וישבע על השאר". דהיינו שאם אדם טובע את חברו שהוא חייב לו מנה (מאה זוז) וחברו כופר בטענה, ובאים עדים ומעידים שהוא חייב חמישים זוז (מחצית מהטענה), עליו לשלם חמישים זוז כדברי העדים ולהישבע על שאר הטענה.

ובהמשך הסוגיא מקשה אבוה דרבי אפטוריקי על דברי רבי חייא, מהברייתא "מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו בידו חמישים זוז, יכול ישבע על השאר, ת"ל על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה". ולמדים מכפל הלשון בפסוק "אשר יאמר כי הוא זה" ש"על הודאת פיו אתה מחייבו שבועה, ואי אתה מחייבו על העדאת עדים (שהעידו על חצי טענה)".

ומברייתא זו ממנה משמע בפירוש שאין העדאת עדים על מחצית הטענה מחייבת שבועה על שאר הטענה, קשה מדוע רבי חייא אמר שבמקרה כזה משלם חמישים ונשבע על השאר?

ומיישבת הגמ' את דברי ר' חייא, בכך שר' חייא "תנא הוא ופליג", ולכן אין להקשות קושיא עליו מברייתא מאחר ולו עצמו יש גם כן כוח של תנא וביכולתו לחלוק על דברי הברייתא.

וממשיכה הגמרא להקשות, שהרי "קרא קאמר", הברייתא שהביא אבוה דר' אפטוריקי מתבססת על פסוק, "אשר יאמר כי הוא זה", וכיצד יכול ר' חייא לחלוק על פסוק?

ומיישבת הגמרא שר' חייא מצריך את הכפילות בפסוק ללימוד אחר, שממעט את חיוב השבועה ממקרה בו ההודאה אינה "ממין הטענה", כגון שטענו חטים והודה לו בשעורים שפטור משבועה.

ואבוה דר' אפטוריקי סובר שגם כאשר ההודאה אינה ממין הטענה מחייבים את המודה במקצת בשבועה, כיון ש"סבר ליה כרבן גמליאל", הסובר ש"טענו חיטים והודה לו בשעורים. . רבן גמליאל מחייב" שבועה במודה במקצת.

ונמצא שמחלוקת ר' חייא ואבוה דר' אפטוריקי היא בשני פרטים - האם מחייבים שבועה במודה במקצת שבאו עדים והעידו על מה שהודה (שאו לר' חייא חייב שבועה ואבוה דר' אפטוריקי פטור) והאם מחייבים שבועה את המודה במקצת שלא ממין הטענה (שאו לר' חייא פטור ולאבוה דר' אפטוריקי חייב).

ויש לומר, שמחלוקתם בשני פרטים אלו נובעת כתוצאה מהשיטה המנחה כל אחד מהם באופן לימוד כללות הדין ד"מודה במקצת", וכדלקמן.

ב

את גדר החיוב ד"מודה במקצת" ניתן לבאר בכמה אופנים³⁵. ומהם:

א. המודה במקצת מתחייב שבועה שכן "רגליים לדבר" שהוא משקר. כלומר - כיון שישנו כלל ש"אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו", הנתבע לא מעז לשקר ולכפור בכל הטענה. ולכן כאשר הוא כופר במקצת הטענה, מסתבר לומר שהוא משקר ואינו מעז לכפור בכל.

ב. המודה במקצת הטענה נשבע על המחצית שכפר בה מצד הדין ד"גלגול שבועה". על הטוען להשביעו על הממון שהודה, ועל ידי כך הוא מגלגל עליו שבועה על הממון שכופר, כעין 'גלגול שבועה'.

ג. דין המודה במקצת שמקורו הוי גזירת הכתוב בפסוק "כי הוא זה".

ובטעם הב' יש לחקור, האם הגלגול הוא המשך ישיר לטענה, שכאשר טענו במנה והודה לו בחמישים ההודאה בחמישים מגלגלת שבועה על שאר אותה הטענה (החמישים הנוספים), או שהגלגול הוא תוצאה של שייכות התובע לנתבע, שמאחר והוא נכנס עמו בדין, אזי יכול הוא לגלגל עליו שבועה נוספת.

(35) ראה קובץ יסודות וחקירות ערך 'מודה במקצת'.

ובמילים אחרות: האם דין גלגול שבועה ממשיך חיוב שבועה על כל טענת התובע (אף שמעיקר הדין אינו חייב להישבע), או שדין גלגול שבועה תוכנו הוא שביכולת התובע לגלגל את השבועה גם על טענות חדשות שלא טען על הנתבע קודם לכן.

ג

ואולי יש לומר שבוזה נחלקו ר' חייא ואבוה דר' אפטוריקי:

דהנה, כאשר נשליך מב' הצדדים הנ"ל בחקירה על אופן לימוד דין 'מודה במקצת' נוכל ללמוד דין זה בב' אופנים: א. 'מודה במקצת' - חיובו הוא מאחר והוא משייך את עצמו לטענה. ב. 'מודה במקצת' - חיובו הוא מאחר והוא משייך את עצמו לתובע.

אם נלמד כאופן הא' ב'גלגול שבועה' שהגלגול חל מצד התביעה, אזי חיוב המודה במקצת הוא כתוצאה מכך ששייך את עצמו לטענה, שכאשר הראה ששייך לטענה במקצת אזי נעשה לו שייכות לכל הטענה.

ואם נלמד כאופן הב' ש'גלגול שבועה' חל מצד התובע, אזי חיוב המודה במקצת הוא כתוצאה מכך ששייך עצמו לתובע שכאשר הודה לתובע במקצת טענתו, נעשה לו שייכות אל התובע.

ובזה נחלקו ר' חייא ואבוה דר' אפטוריקי: ר' חייא סבירא ליה כאופן הא' (משייך עצמו לטענה), ואבוה דר' אפטוריקי סבירא ליה כאופן הב' (משייך עצמו לתובע).

ד

וע"פ הנ"ל יש ליישב מחלוקתם בב' הפרטים:

א. כאשר עדים מעידים על המקצת - לר' חייא חייב שבועה ולאבוה דר' אפטוריקי פטור: מאחר והעדים גרמו לשייכות הנתבע לטענה (שהעידו שיש עליו חוב של חמישים), אבל לא לשייכות הנתבע לתובע שהרי הוא לא הודה במקצת, לכן לר' חייא הוא חייב (כדין 'מודה במקצת' - שייכות לטענה), ולאבוה דר' אפטוריקי פטור (מאחר ולא שייך עצמו לתובע).

ב. 'מודה שלא ממין הטענה' - לר' חייא פטור מן השבועה ולאבוה דר' אפטוריקי חייב: מאחר ובהודאתו גרם לעצמו שייכות לתובע (שהודה שחייב לו שעורים) אבל לא לשייכות לטענה (שטענו בחיטים) לכן לר' חייא פטור (מאחר ואין כאן דין 'מודה

במקצת', שהוא שייכות לטענה) ולאבוה דר' אפטוריקי חייב (כי שייך את עצמו לתובע, שמצד זה הוא הדין שמודה במקצת)³⁶.

לשיטתי דהרמב"ם בדיני ספיקא דאורייתא

הת' נתנאל אריה שי' הכהן כהן
תלמיד בישיבה

ידועה מחלוקת הרמב"ם והרשב"א בענין 'ספיקא דאורייתא - לחומרא', האם פסק זה עצמו הינו מדאורייתא או שמא מדרבנן.

הרמב"ם³⁷ סבירא ליה דמדאורייתא כל הספיקות מותרים ורבנן הם אלו שהחמירו והחליטו שבספיקא דאורייתא נלך לחומרא, לעומתו סובר הרשב"א³⁸ שכל הספיקות אסורים מן התורה.

ואולי יש להוכיח שהרמב"ם אזיל בענין זה לשיטתיה במחלוקתו עם הרמב"ן בגדרה של מצות "לא תסור". דהנה בספר המצוות³⁹ נחלק הרמב"ם על הבה"ג שמנה במנין המצוות שלו מצוות דרבנן, וכתב שלאחר שאמרו חז"ל "תרי"ג מצוות ניתנו לו למשה בסיני" היאך ימנה מצוות דרבנן שלא ניתנו למשה בסיני.

והוסיף, שאם סברת הבה"ג בזה הוא מצד ציווי התורה "לא תסור" "ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן, כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו - כבר ציווה משה רבינו בסיני שיצונו לקיימו והוא אמרו "על פי התורה אשר יאמרו לך תעשה לא תסור". "דהיינו, שכל לאו ועשה דרבנן נסמך על לאו ועשה דאורייתא, ואם אדם עבר על לאו שאסרו חכמים הרי עבר בעצם על לאו דאורייתא של "לא תסור".

36) אכן ביאור זה צ"ע, שכן כיון ששניהם לומדים את דין מודה במקצת מהפסוק, הרי שניהם סוברים שדין זה הוא גזירת הכתוב (ולא מטעם גלגול שבועה, כנ"ל). אך מ"מ ניתן לבאר זאת לפי שיטת ר' שמעון ש"דרש טעמי דקרא", וכן לפי דברי הרמב"ם על חוקי התורה, ש"כל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם".

37) הל' טומאת מת פ"ט הי"ב וכן סוברים הראב"ד והרי"ף.

38) תורת הבית הארוך ב"ד ש"א.

39) שורש א.

והרמב"ן שם נחלק על הרמב"ם בארוכה, דאם כן איך תמיד מקילים בדינים דרבנן ואומרים "ספיקא דרבנן לקולא", "והימניהו רבנן דרבנן", ומחמת שאלות אלו פירש הרמב"ן לאו זה בענין אחר, עיין שם.

והלח"מ⁴⁰ הביא בשם ספר "זוהר הרקיע" לבאר דברי הרמב"ם, דהא דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא ודוחים תדיר דיני דרבנן - היינו מדרבנן, שהחכמים שתיקנו תקנות בישראל רצו לחלק בין דיני תורה לדבריהם, ולכן בכל תקנה שלהם תיקנו מראש שספיקא יהיה לקולא וכו'.

וע"פ כהנ"ל יש לומר: באם 'ספיקא דאורייתא לחומרא' הוי דין תורה - א"כ ממילא גם ספק דיני חכמים לחומרא - וכי חכמים יכולים להפקיע כח התורה, אבל אי אמרינן ש'ספיקא דאורייתא לחומרא' היינו דרבנן (וזה אכן שיטת הרמב"ם כדלעיל), אתי שפיר כיצד יכולים חכמים לחלק בין דבריהם לדין תורה, כיון שכבר בתחילה כשתקנו 'ספיקא דאורייתא לחומרא' תקנו זאת רק בדיני תורה ולא בשל דבריהם.

אלא שאין הדברים מוכרחים דאפ"ל דאפילו אי נימא דספיקא דאורייתא לחומרא אפ"ל שחכמים מראש תיקנו תקנות שספיקם יהיה לקולא ויש לעיין אם יכולים לעשות כך. ודו"ק.

במחלוקת הראשונים אודות 'מושך ומנהיג'

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
הת' מנחם מענדל שי' הלל
תלמידים בישיבה

א

איתא במסכתין (ח, ב): "ת"ש שנים שהיו מושכין בגמל ומנהיגין בחמור או שהיה אחד מושך ואחד מנהיג במדה זאת קנו ר' יהודה אומר לעולם לא קנה עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור קתני מיהת או שהיה אחד מושך ואחד מנהיג מושך ומנהיג אין אבל רכוב לא הוא הדין דאפילו רכוב והא דקתני מושך ומנהיג לאפוקי מדר' יהודה דאמר עד שתהא משיכה בגמל".

(40) הלכות ממרים פ"א ה"ב וכן תירץ המג"א בסהמ"צ שם.

והנה, בפסיקת הגמ' להלכה נחלקו הראשונים: הרמ"ה⁴¹ כתב, שלעולם קנו שניהם בין מושכים ובין מנהיגין, בין בגמל ובין בחמור. ואילו הרא"ש⁴² כתב דהיות וישנו ספק איזו בהמה נקנית בין בהנהגה ובין במשיכה, הרי, שבדיני מקח וממכר לא נוציא ממון מידי המוחזק בו מספק ונוקים ממונא בחזקת מריה, רק היכן שאין חזקה קודמת כגון במציאה ובהפקר, שאז יקנו שניהם.

לעומתם הרמב"ם פוסק⁴³ שבאם היו שניהם מושכים או מנהיגים קנו הן בגמל ובן בחמור, אך כשא' מושך וא' מנהיג (כל אחד עושה פעולת קנין שונה) בגמל קנה המושך בלבד, ובחמור קנו שניהם.

ויש לבאר שורש המחלוקת ואופן הלימוד של כל אחד מהחולקים בדברי הגמ'.

ב

בביאור דברי הרמ"ה כתב הב"ב⁴⁴: כיון שכל דברי הגמ' 'איכא חד צד דלא קני', באו רק לפי השיטה הסוברת 'רכוב קני', ואילו לשיטה ש'רכוב לא קני' הל' בברייתא 'אחד מושך וא' מנהיג במידה זו קני' ממעט קניין רכוב, ולא 'חד צד דלא קני'. וכיון שההלכה היא לפי השיטה ש'רכוב לא קני', נמצא ששניהם קונים הן במשיכה והן בהנהגה, בין בגמל ובין בחמור.

אמנם הרא"ש סבור, שאע"פ שאין הלכה כהשיטה 'דרכוב קני', וממילא לא צריך למעט צד אחד שלא יקנה, מ"מ סברת הגמ' אמת היא והגיורי לומר שכל בהמה תיקנה רק בקניין שרגילים לקנות בו, וכיוון שישנו ספק איזו בהמה נקנית הן במשיכה והן בהנהגה, לכן במקום מוחזק לא נוציא ממון מספק, ויקנו רק בהפקר ומציאה.

ג

ויש לומר, שפירוש דברי הגמ' משתנה לפי השיטות הנ"ל: לשיטת הרמ"ה, פשוט לת"ק בברייתא שניתן לקנות בהמה גם בקניין שאינה רגילה בו, ובלבד שהוא קניין מועיל (ולא כמו קניין רכוב שאינו קונה לבדו, וכ"ש במקום מנהיג, שלכן אינו קונה גם לת"ק), ולכן 'שניים שהיו מושכין בגמל ומנהיגין בחמור, או שהיה א' מושך וא' מנהיג -

(41) הובא בטור סי' קצז ס"א.

(42) בסי' י"ז כאן, הובא בטור שם.

(43) הל' אבידה פי"ז ה"ה.

(44) סי' קצז סק"ד.

5 וכ"ש כשהיו שניהם מושכין בחמור ומנהיגים בגמל, שודאי שאף אחד לא גובר על קניין השני.

במידה זו קנו', אך ר"י סבור שא"א לקנות בהמה בקניין שאינה רגילה בו, ולכן 'לעולם לא קנה עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור', שהוא הקניין הרגיל שלהן.

אך לשיטת הרא"ש, ודאי לכו"ע שהבהמה נקנית רק בקניין שרגילה בו, אלא שת"ק מסתפק איזו בהמה נקנית בשתי הקניינים ולכן (במקום הפקר) יקנו ע"י שניהם, ואילו ר"י סבור שאין ספק בדרכי הקניין, ופשוט שחמור נקנה רק בהנהגה וגמל רק במשיכה⁶, ולכן קניין אחר לא יועיל, אפי' במקום הפקר.

ד

ולכאורה צריך להבין, הן בשיטת הרמ"ה והן בשיטת הרא"ש: בשיטת הרמ"ה צ"ל, מדוע אכן ליתא לסברת הגמ', שאין בהמה נקנית אלא כמו שרגילין בהנהגתה כפי שכתב הרא"ש, והרי זו סברא נכונה גם אם נאמר שרכוב לא קני.

ועוד צ"ל, דאם ניתן לקנות כל בהמה ע"י כל קניין שהוא (ובלבד שהוא קניין המועיל), במה מתבטאת העדיפות של קניינים שרגילה בהם, על קניינים שאינם כאלה⁴⁵?

וכן שיטת הרא"ש צריך ביאור, דמלשון ת"ק בברייתא נראה⁴⁶, שלא מחלק בין מציאה למכירה, ובשניהם צריך לקנות או ע"י משיכה או בהנהגה?

ה

ויש לומר, שמכח קושיות אלו פסק הרמב"ם את שיטתו: לכל בהמה יש את דרכי הקניין שלה (חמור - דרכו בהנהגה, גמל - דרכו במשיכה) כמו הרא"ש, אלא שניתן לקנות בהמה גם ע"י קניינים המועילים שאין דרכה בהם (הן במוכר והן במציאה). אמנם כ"ז אמור היכן ששניהם כאחד עשו בבהמה קניין שאינה רגילה בו, אך אם אחד עשה בבהמה קניין שאינה רגילה בו, והשני עשה בה קניין שרגילה בו, ודאי שקניין הרגיל גובר וקונה לבדו⁴⁷.

45) וצ"ע, דלכאורה לדעת הרמ"ה כל הקניינים נחשבים 'אורחיה', ורק הגמ' בהו"א סברה שיש קניין אחד שאינו קונה כלל, אך גם זה נדחה לבסוף, וא"כ באמת אין למסקנא כל חילוק בין כל הקניינים.

46) ואולי י"ל, שת"ק אכן כלל לא מחלק. רק כיון שיש ספק איך לפרש את דבריו, לכן פסק הרא"ש שבמקום מוחזק לא נוציא ממנו.

47) ואולי מכיוון ששיטת הרמב"ם היא 'חלקה' יותר בפשט הגמ' פסק השו"ע כהרמב"ם. וראה בנו"כ על הרמב"ם בתירוץ קושיית הראב"ד (נסמנו ב'אוצר מפרשי התלמוד' במקומו).

(ומ"ש התוס' ד"ה מושך ומנהיג) שכיון שהן קניין רכוב והן קניין מנהיג קונים בעלמא, לא יבטלו זא"ז משום דהאי אורחיה והאי לאו אורחיה - אואפ"ל שהוא מפני שלתוס' ישנו ספק איזו בהמה נקנית בשני הקניינים, או שתוס' פוסק שכל הקניינים קונים במידה שווה. אך לשיטת הרמב"ם שהכריע כהל"ב, ודאי שהקניין הרגיל גובר על הקניין שאינה רגילה בו). ועצ"ע.

אלא שיש להסתפק איזו בהמה נקנית ע"י שני הקניינים, ופסק הרמב"ם כהל"ב שחמור נקנה הן במשיכה והן בהנהגה, וגמל נקנה במשיכה בלבד. [ובזה השיג הראב"ד על הרמב"ם, שהרי הספק הוא אותו הספק גם בגמל וגם בחמור, ומניין להכריע שדווקא גמל נקנה במשיכה לבדה].

ביאור "או שאבדו" לשיטת הראשונים

הת' שמעון שי' אלישביץ
והת' יוסף יצחק שי' קרוגליאק
תלמידים בישיבה

א

במתני' (ב"מ לג ע"ב): "המפקיד אצל חברו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו: שילם ולא רצה להישבע שהרי אמרו שומר חינום נשבע ויוצא נמצא הגנב משלם תשלומי כפל . . למי משלם? למי שהפיקדון אצלו" (אך אם נשבע ולא רצה לשלם, הגנב משלם לבעל הפיקדון).

והקשו ע"כ התוס' (ד"ה 'או שאבדו'): שהמשנה מביאה גם מקרה של אבידה, למרות שבאבידה אין כפל,

ותירצו: מ"ש אבידה הכוונה היא שכך טוען השומר, אמנם ודאי שהמקרה הוא שהחפץ נגנב כפי שמתברר בהמשך כשמצאו את הגנב, ולפיכך יש כפל.

משא"כ הרמב"ן⁴⁸ והריטב"א⁴⁹ ועוד ראשונים⁵⁰ מפרשים, שהמקרה של אבדו הוא כן מקרה שהחפץ נאבד ומדובר שהחפץ התייקר בנתיים ומשמיעה המשנה ששבח זה מקנה הבעלים לשומר כשמשלם, למרות שעל פניו שבח זה הוא ע"ד גיזותיה וולדותיה שבא מגופא (ששבח זה הבעלים אינו מקנה כדברי ר' זירא בהמשך הגמ'), מחדשת המשנה שזה כשבח הבא מעלמא ולולי המשנה, הו"א שמקרה זה הוא כשבח הבא מגופא.

48) ד"ה "שהרי אמרו" בסופו.

49) ד"ה "המפקיד אצל חברו".

50) ר"ן ד"ה "מתניתין ונגנבו". רשב"א ד"ה "נגנבו או שאבדו".

ב

ולכאורה תמוה דחיקת התוס' להעמיד ש'אבדו' זה טענת השומר, בזמן שיכל להעמיד כמו הריטב"א ולהסביר בשאבדו ממש - כשנתייקרה?

בפשטות יש לתרץ: שהתוס' לא רצו להעמיד שמדובר באבידה ממש, כי אז יוקשה מדוע המשנה מדברת במקרה של גניבה, ואת כל המקרה של אבידה רק רומזת במילים 'או שאבדו', בזמן שהיה למשנה להביא מקרה שהפיקדון התייקר, ובמקרה זה בין אם הפיקדון נגנב ובין אם הוא אבד מוכן חידוש המשנה שבזמן שהשומר שילם יילך השבח אליו

(ויותר מזה: המקרה שמובא במשנה של תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' היה נלמד במכש"כ, שהרי אם כשהאבידה עצמה התייקרה שיש צד לומר שזהו שבח הבא מגופא ובכ"ז מכריעים שזה שבח הבא מעלמא, כ"ש שתשלומי כפל וד' וה' שהם שבח מעלמא, בלי שום צד שקשור לגופא יילך לשומר ששילם⁵¹ - אלא שלפי זה צ"ל סברת שאר הראשונים שמסבירים גם את האבידה בתוך המשנה).

ג

ונראה ליישב:

דלשיטתם, המשנה רצתה לדבר על המקרה שכתוב במפורש בתורה (שהרי המשנה ענינה לקבץ את דיני התורה⁵²), "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים . . . וגונב מבית האישה . . . ישלם שנים"⁵³ משא"כ אבידה שאינה מוזכרת במפורש, כתבה המשנה רק ברמז במילים "או שאבדו".

תירוץ נוסף לשיטת הריטב"א: בדף לה, א מביאה הגמ' מקרה של שומר שאבד ממנו הפיקדון בפשיעה ולא היה לו כסף, ור"נ שם מקרקעותיו את סכום הפיקדון ושילמו לבעלים, ואח"כ נמצאה האבידה והתייקרה בינתיים - וא"ז מעמיד הריטב"א⁵⁴ שמדובר שהאבידה התייקרה אחרי שהשומר שילם, עיי"ש הטעם.

ועפ"ז אפשר לומר: שהסיבה שלריטב"א לא קשה מדוע המשנה לא דיברה במקרה שהתייקרו - מכיוון שבהתייקרו השבח שהולך לשומר זה רק שבח שנוצר אחרי

51) וידוייק מדברי התוס': (לה, א. ד"ה "זאותיבניה ושלם") שמשווה יוקרא לכפל.

52) "הוא קיבץ כל השמועות וכל הדינין וכל הביאורים והפירושין ששמעו ממה רבינו . . . וחיבר מהכל ספר המשנה" (הקדמת הרמב"ם לספרו משנה תורה).

53) שמות כב, ו.

54) ריטב"א (לה, א) ד"ה "לסוף אשתכח".

שהשומר שילם את שווי הפיקדון, ואילו כפל הוא שבח שנוצר מיד בשעת הגניבה (והא דמודה בקנס פטור זה מבטל את החיוב שכבר חל מרגע הגניבה).

ואם במשנה היה כתוב רק מקרה של התייקרו הו"א שדוקא בהתייקרו, שהשבח נוצר לאחר שהשומר שילם - יזכה בו ולא בכפל, ולכן כתוב במפורש בכפל לומר שאע"פ שהגניבה ודאי היתה קודם ששילם בכ"ז מכיון ששילם, הכפל יילך לשומר.

ביאור סוגיית הגמרא⁵⁵ בענין משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו

הרב שד"ב שי וולף
משפיע ונו"נ בישיבה

א

עיקרי הסוגיא

במשנה בריש המפקיד (לג, ב) מדובר על מקרה של שומר חנם שנגנבה ממנו הבהמה. ועל פי שורת הדין עליו להשבע שנגנבה ויפטר מלשלם, אך אותו שומר רוצה ללכת לפנים משורת הדין ולשלם דמי הגניבה.

ובגמרא (לד, ב) "אמר רב הונא, משביעין אותו (את השומר שבא לשלם) שבועה שאינה ברשותו". ומבארת הגמרא הטעם, "חיישינן שמא עיניו נתן בה".

ומקשה על כך הגמרא מהמשנה במסכת שבועות (מג סע"א): המלוה את חבירו על המשכון ואבד המשכון (ומכיון שלמלוה יש דין שומר על המשכון, הרי הוא חייב באחריות המשכון, ועליו לנכות את דמי המשכון מדמי החוב) . . סלע הלויתך עליו, שקל היה שווה (השקל הוא מחצית הסלע. ולטענת המלוה המשכון האבוד שווה מחצית החוב, ולכן הוא מודה שמחצית החוב נמחקה. והוא תובע את הלווה בדמי מחצית ההלוואה הנשארת). והלה אומר לא כי אלא סלע הלויתני עליו שלשה דינרים היה שווה (שהסלע ארבעה דינרים, ולטענת הלווה הוא חייב רק דינר אחד, רבע

(55) בב"מ לד, ב ואילך.

הסלע), חייב להשבע, כדין מודה במקצת שחייב שבועה מן התורה. ואם לא ישבע ישלם).

ומסיימת המשנה: מי נשבע, מי שהפקדון אצלו (דהיינו המלוה, שהמשכון היה ברשותו). שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון. ומבארת הגמרא כוונת המשנה, שמעיקר הדין הלווה היה אמור להשבע על טענתו, כדין כל מודה במקצת. ואעפ"כ "אמור רבנן לשתבע מלוה, שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון".

ומכח אותו דין מקשה הגמרא, "אם איתא לדרב הונא (שהשומר שטען טענת אבידה, משביעין אותו שאינה ברשותו), כיון דמשתבע מלוה שאינה ברשותו, היכי מציי מפיק לה".

ומביאה על זה הגמרא כמה תירוצים⁵⁶:

א. "אמר רבא שיש עדים שנשרפה". דהיינו שבד"כ צריך לדון כדינו של רב הונא, שמשביעין את השומר שאינה ברשותו. אך במשנה מדובר במקרה שיש עדים שנשרפה, ולכן לא ראינו צורך להשביע את המלוה שאינה ברשותו.

ומקשה על כך הגמרא, "אי הכי (שברור לנו שנשרפה) מהיכא מייתי לה", ומהו החשש שמא יוציא הלה את הפקדון.

ב. "אלא אמר רב יוסף שיש עדים שנגנבה". שלכן מצד אחד אנו פוטרים את השומר מהשבועה שאינה ברשותו, אך כיון שהמשכון עדיין קיים בעולם, אנו חוששים שמא "יוציא הלה את הפקדון".

ושואלת הגמרא: "סוף סוף מהיכא מייתי לה", ומה החשש שיוציא הפקדון. ועונה, "דטרח ומייתי לה" מבית הגנב. ושוב שואלת, "אי הכי, כי משתבע מלוה נמי, לטרח ליה וליתי". כך שלא הועילו חכמים בתקנתם שישבע המלוה. ועונה, "בשלמא מלוה ידע מאן קא עייל ונפק בביתה, ואזיל וטרח ומייתי לה. אלא ליה מי ידע מאן עייל ונפיק בביתה דמלוה".

ג. לאחמ"כ מביאה הגמרא תירוץ נוסף, "אביי אומר גזירה שמא יטעון ויאמר לו אחר שבועה מצאתיה".

ד. ותירוץ אחרון: "רב אשי אמר, זה נשבע וזה נשבע. זה נשבע שאינה ברשותו, וזה נשבע כמה היה שוה. והכי קאמר, מי נשבע תחילה, מלוה נשבע תחילה. שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון". עד כאן סוגיית הגמרא.

ונבוא בזה להתבונן בכל תירוץ לגופו, ובסדרם זה אחר זה:

56 ולהעיר, שלכאורה זהו מקרה מיוחד שאמוראים נעמדים בזה אחר זה לתרץ דברים שנאמרו על ידי אמורא אחר (רב הונא). ולכאורה זהו מפני פשטות הדין שמוסכם על כולם, או גם מפני סמכותו של רב הונא שכולם כפופים לו.

ב

ביאור התירוץ הראשון

והנה התירוץ הראשון, "שיש עדים שנשרפה", תמוה מאד, מעיקרא מאי קא סבר. הרי קושיית הגמרא "מהיכא מייתי לה", היא קושיה פשוטה הדוחה לגמרי את התירוץ. שלכן התירוץ הבא מתחיל בתיבת "אלא", שמורה על שלילת האמור לפני כן. והאמת היא שאין זו רק 'דחיית' התירוץ, אלא שהתירוץ לא התחיל כלל, כי אי אפשר לפרש כך את המשנה בשום אופן. וודאי שאין מתאים לרבא לתרץ כזה תירוץ.

גם תמוה, שבד"כ כשהגמרא מביאה כמה תירוצים של אמוראים בזה אחר זה, היא מביאה אותם לפי סדר הדורות, וכאן הקדימה רבא לרב יוסף, שהיה בדור שלפניו.

ושתי תמיהות אלו יובנו על פי גרסת הב"ח בתירוץ הראשון, "אמר רבא אמר רב יוסף". או כפי הגרסא בכת"י⁵⁷ "אמר רב יוסף". שהוא הוא בעל התירוץ שלאחמ"כ, שיש עדים שנשרפה.

שלפי זה מקום להבין שאין כאן באמת שתי תירוצים, אלא שתי גרסאות של אותו תירוץ, והגרסה הראשונה התבררה כלא נכונה. ולפי זה נראה שכשהגמרא אומרת "אלא אמר רב יוסף", הרי זה על דרך לשון הגמרא במקומות אחרים, "אלא אי אתמר הכי אתמר", שדברי רב יוסף נאמרו בצורה אחרת, ולא היתה כאן אלא טעות של מי שמסר את הדברים אלינו⁵⁸.

אמנם הא גופא צריך ביאור, מנין הגיעה כזו גרסה מוטעית בדברי רב יוסף. ולכאורה הסיבה לזה, מפני שבמשנה הלשון הוא "אבד המשכון", וכשרוצים לפרש שהאבידה היתה בעדים, האפשרות הכי פשוטה היא לומר "שיש עדים שנשרפה", ששריפה היא סוג של אבידה. אך כיון שאי אפשר לפרש את המשנה בכזה מקרה, כקושיית הגמרא, לכן צריך לדחוק ולפרש שמה שנאמר כאן לשון אבידה, הכוונה בעצם לגניבה, "שיש עדים שנגנבה".

(57) שצויינו בהגהות וציונים שבהוצאת עוז והדר.

(58) ואולי יש לשער השתלשלות הגרסאות, שהמעתיק הראשון שראה "אמר רבא אמר רב יוסף", ואח"כ שוב "אלא אמר רב יוסף", היה נראה לו כטעות, ולכן השמיט ה"רב יוסף" שבתחילה. ואח"כ הוקשה ללומדים כיצד הקדימו רבא לרב יוסף, ולכן החליפו רבא ברבה (כגרסת המהר"ם).

ג

ביאור התירוץ השני

אח"ז מגיע התירוץ השני של רב יוסף, "שיש עדים שנגנבה", שלכן לא השביעו את המלוה שאינה ברשותו, כדברי רב הונא. ומבארת הגמרא שאע"פ שברור לנו שאכן היתה גניבה ויצא המשכון מרשותו, אעפ"כ אנו חוששים שמא המלוה ימצא את המשכון בבית הגנב.

ובתירוץ זה, כמה שינויים מההבנה הפשוטה של המשנה:

א. כנ"ל, פשט המשנה מדובר באבידה, ורב יוסף מפרש המשנה בגניבה.

ב. בפשט המשנה לא מדובר דוקא בעדים, ורב יוסף מפרש המשנה בגניבה בעדים.

ג. בפשט המשנה החשש הוא שהמלוה יוציא המשכון מתוך ביתו, ורב יוסף מפרש שהחשש הוא שהמלוה יביא המשכון מבית הגנב, שלכאורה זהו חשש רחוק יותר.

ד. לפי ההבנה הפשוטה הנ"ל שחוששין שהמלוה יוציא המשכון מביתו, הכוונה היא שאנו חוששים למקרה של שקר, שיתברר שטענתו הראשונה שאבד המשכון היתה שקר. אך לפי הבנתו של רב יוסף שהחשש הוא שימצא המשכון בבית הגנב, נמצא שטענתו הראשונה היתה אמת.

אך כנראה שכל שינויים אלו מוצדקים, בכדי להעמיד המשנה בצורה שלא תסתור לדברי רב הונא.

ד

ביאור התירוץ השלישי

אח"ז מגיע התירוץ של אב"י, "גזירה שמא יאמר לאחר שבועה מצאתיה". דהיינו, שגם במקרה שהשביעו את המלוה את שבועתו של רב הונא שהמשכון אינו ברשותו, עדיין חוששים אנו שיוציא המשכון מתוך ידו. כיון שיכול לטעון שנשבע באמת, ולאחר השבועה מצא.

המעלות שבתירוץ זה, שלפי זה אין צריך לכל השינויים שרב יוסף נזדקק לעיל בתירוץ, אלא אפשר לפרש המשנה כפשוטה, שמדובר אכן באבירה כפשוטה, בלא עדים, והחשש הוא שאכן המלווה משקר בטענתו שאבד המשכון.

אך מובן שהחשש "שמא יאמר לאחר שבועה מצאתיה", הוא חשש רחוק ביותר. שלכן הגמרא בקושיא הניחה בפשטות שלאחר שבועה שאינה ברשותו אין סיבה לחשוש שיוציא המשכון מתחת ידו. ולכאורה הטעם לזה, הן מצד שאיננו ממהרים לחשוש לאפשרות של שבועת שקר. וגם אם כן חוששים אנו לרמאי שעשוי להשבע לשקר, במקרה זה לא ימהר לעשות זאת, כיון שמעורר חשד גדול על עצמו, שלאחר שבועתו שאינה ברשותו מוציא החפץ מתחת ידו. והתירוץ "לאחר שבועה מצאתיה" לא כ"כ מועיל להסיר החשדות לשבועת שקר. כמובן.

ולכאורה זהו הטעם לכך שאביי הקדים ופתח דבריו בתיבת "גזירה שמא יאמר לאחר שבועה מצאתיה". כידוע ההבדל בין תקנה לגזירה, שתקנה היא פתרון לבעיה הקיימת בפנינו, וגזירה היא במקרה שאין בו בעיה, רק עלול להביא לידי בעיה⁵⁹. ולעניננו, ההבנה הפשוטה במשנה שמדובר כאן בתקנת חכמים מפני חשש ממשי העומד בפנינו שיתברר שהמלווה שיקר. אך לפי אביי, שמדובר כאן שהמלווה נשבע שאינו ברשותו, החשש שהוא ישקר בשבועתו הוא רחוק יותר, ולכן אין נכון להגדיר זאת כתקנה, אלא כגזירה בלבד.

ה

ביאור התירוץ הרביעי

אח"ז מביאה הגמרא את תירוץו של רב אשי, "זה נשבע וזה נשבע. זה נשבע שאינה ברשותו, וזה נשבע כמה היה שוה. והכי קאמר, מי נשבע תחילה, מלוה נשבע תחילה. שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון".

59) ולדוגמה, הדין ש"המביא גט במדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", מבואר על זה הטעם "לפי שאין בקיאתן לשמה", שלכן איננו בטוחים בכשרות הגט, וצריך להעיד שנעשה לשמה. דהיינו, תקנה לבעיה קיימת. ומבואר עוד שלאחר שאנשים למדו, לכאורה אין צורך עוד בתקנה, ואעפ"כ השאירו חכמים את הדין "גזירה שמא יחזור דבר לקלולו".

שלפי זה מבארת הגמרא מדוע ישנם מקרים בהם אין צריך לומר בפני נכתב, כי "מלתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן". שזה שייך רק בגזירה מחשש תקלה שתבוא בעתיד, וממלתא דלא שכיחא איננו חוששים שתבוא תקלה. משא"כ בתקנה מפני בעיה קיימת, לא שייך לומר "מלתא דלא שכיחא לא תקון בה רבנן", כיון שאותה בעיה קיימת גם במלתא דלא שכיחא.

דהיינו, רב אשי משנה את כל ההבנה בדין המשנה, שלא היה כלל בכוונת המשנה להעביר השבועה מהלוה אל המלווה, אלא שבועת מודה במקצת נשאת אצל הלווה, כפי שזה מעיקר הדין. ולא באה המשנה אלא לומר שלפני שהלווה ישבע השבועה המוטלת עליו, יש למלוה להשבע את שבועתו של רב הונא שאינה ברשותו, ולאחר שבועה זו אכן איננו חוששים שיוציא הפקדון מתחת ידו.

וכשמתבוננים בדבר, בגופו של דין, הרי דין זה מתיישב ביותר על הדעת. שהרי ההבנה הקודמת, שנוטלים השבועה מהלווה ומטילים אותה על המלווה, יש בה תמיהה גדולה. וכי משום חשש שיוציא הלה את הפקדון, נקח מהלווה את הזכות שנתנה לו תורה להגן על עצמו בשבועה, ונמסור זכות זו לבעל דינו? האם הבעיה מצדיקה את הפתרון שניתן לה?

משא"כ לפירושו של רב אשי, הבעיה "שמא יוציא הלה את הפקדון", נפתרת בצורה הכי פשוטה ומתבקשת, להשביע את המלווה - כדינו של רב הונא - שאינו ברשותו, והכל יבוא על מקומו בשלום.

ומעלה נוספת בפירושו של רב אשי, שלפי פירושו המקרה והבעיה שבמשנה מתפרשים בדיוק כפי ההבנה הפשוטה שבתחלה. ואין בו את הדחקים של רב יוסף, שהעמיד המשנה במקרה רחוק מההבנה הפשוטה. וגם אין בו את הדוחק של אב"י, שהפך החשש הפשוט שבמשנה לגזירה מחשש רחוק. ועד"ז, דברי רב אשי מתאימים גם להבנה הפשוטה של המקשן בתחלה, שכאשר נשבע שאינה ברשותו, אין עוד חשש שיוציא הפקדון מתחת ידו.

ואכן במסכת שבועות, ששם מקורה של משנה זו כנ"ל, הגמרא אינה מביאה את הפירושים של רב יוסף ואב"י, אלא רק את פירושו של רב אשי, ובפשטות. ובעקבותיה מפרשי המשנה, והרמב"ם בראשם, מפרשים את המשנה כרב אשי. וכך אכן נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות מלוה ולוה פי"ג) ובטור ובשולחן ערוך (חושן משפט סימן עב), כדברי רב אשי [והרי זו דוגמה נוספת לכך שכאשר יש בסוגיא אחת כמה פירושים, ובסוגיא אחרת מביאים בפשטות אחד מאותם פירושים, הרי זו הוכחה שהוא הפירוש העיקרי].

אמנם כמוכן, יש בדברי רב אשי חידוש גדול, שמכניס במשנה שבועה שלא הוזכרה בה כלל, השבועה שאינה ברשותו. וגם, לדבריו צריך לפרש שמה שנאמר "מי נשבע", הכוונה "מי נשבע תחלה". שגם זה אינו מפורש במשנה.

ואולי רב אשי יענה על כך, שהשבועה שאינה ברשותו היא דין כללי גם בשאר מקרים של שומר שאיבד פקדון, והמשנה באה ללמד הדינים המיוחדים במקרה המיוחד שהפקדון הוא משכון שכנגד החוב, ולכן אין זה כ"כ מענין המשנה להזכיר השבועה

שאינה ברשותו. אמנם הדין שהמלוה נשבע תחלה זהו דין מיוחד במקרה זה, ואותו ראתה המשנה לציין.

גם קצת קשה בדבריו לאידך גיסא, שהרי כנ"ל, השבועה שאינה ברשותו היא דין כללי בכל השומרים, מצד החשש "שמא עיניו נתן בה" (ולכאורה גם מצד חשש זה לבד, היה להקדים את השבועה שאינה ברשותו לכל צעד אחר בדין זה, כולל השבועה של מודה במקצת). ומדוע נתנה המשנה לשבועה זו טעם מיוחד במקרה זה, "שמא ישבע זה ויציא הלה את הפקדון".

ועל שאלה זו מבאר הרמב"ם בפירושו המשנה (על המשנה בשבועות), שהחשש "שמא עיניו נתן בה" הוא רק במקרים שהפקדון הוא דבר מיוחד שאין דוגמתו בשוק. אך אם היה הפקדון לשון זהב או חתיכת כסף שמצויין דוגמתן בשוק, אין חשש שמא עיניו נתן בה, ואין צורך לשבועה שאינה ברשותו⁶⁰. ולכן צריכה המשנה לחדש שבמקרה זה שיש ויכוח כמה היה שווה הפקדון, ישנה סיבה נוספת להשביע שאינה ברשותו, "שמא יוציא הלה את הפקדון".

ולכאורה, גם כאן, כשנתבונן בדברים, נראה שסדר התירוצים הוא שמתחילים מההבנה היותר פשוטה, אך דחוקה, להבנה מחודשת יותר, אך מתיישבת יותר.

דהיינו שרב יוסף מסכים עם הבנת המקשן שכאשר המלוה נשבע, אין חשש שמא יוציא את הפקדון. ולפיכך צריך לדחוק המשנה במקרה דחוק. אביי יוצא לחלוק על הבנת המקשן, ולפרש שגם לאחר שבועת המלוה, עדיין ישנו חשש, בדרך גזירה על כל פנים, שמא המלוה יוציא הפקדון. ולפי סברה מחודשת זו, יכול אביי לפרש המשנה בצורה פשוטה יותר. אך רב אשי נותן הבנה חדשה לגמרי בדין המשנה, שדוקא לפי הבנה זו המקרה והחשש שבמשנה יכולים להתפרש בצורה הכי פשוטה כפי שהובנו בהתחלה. והבנה אחרונה זו היא שהובאה בפשטות בגמרא במסכת שבועות, והיא נפסקה להלכה. ודו"ק.

60 אמנם ביאור זה הוא רק לדעת הרמב"ם (בהלכות שאלה ופקדון רפ"ו) שמחלק בין דבר שיש דוגמתו בשוק לדבר שאין דוגמתו בשוק.

וראה תוספות הרא"ש בבבא מציעא שם, שלפי רב אשי "דינא קאמר ולא תקנתא". היינו שאין במשנה תקנת חכמים מיוחדת, אלא רק דין פשוט המתבקש מעצמו. ולכאורה מלשון זו משמע שמכין שהשבועה שבמשנה זו היא היא השבועה הרגילה שאינה ברשותו, ואין כאן תקנה נוספת. ולכאורה זהו לא כהבנת הרמב"ם.

בתך ופרתך בפרוטה - רש"י ותוס' (גליון)

הת' שמואל שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א

בקובץ הראשון ש.ז. (קנ"א) תחת הכותרת: בתך ופרתך בפרוטה - רש"י ותוס' נתבאר (בקצרה):

במסכת קידושין (ז, ב) מביאה הגמ' ב' ספיקות דומים: "בעי רב פפא, בתך ופרתך בפרוטה מהו? מי אמרינן בתך בחצי פרוטה ופרתך בחצי פרוטה [ואינה מקודשת] או דילמא בתך בפרוטה ופרתך במשיכה [ומקודשת], תיקו. בעי רב אשי, בתך וקרקעך בפרוטה מהו? בתך בחצי פרוטה וקרקעך בחצי פרוטה או דילמא בתך בפרוטה וקרקעך בחזקה, תיקו".

רש"י ותוס' מבארים אותם באופן קצת שונה, אך אעפ"כ אין להעמיד מחלוקת בין רש"י לתוס' כיון שהסיבה לכך שתוס' מוסיף בפירושו ע"ג רש"י זהו בכדי להסביר את הצריכותא בין ב' הספיקות, ורש"י לא הביא זאת משום שכנראה מהנהגתו אין תפקידו של רש"י להסביר צריכותות בדברי הגמ' אלא נצמד לפרש את דברי הגמ' עצמם ולא על גביהם, אף שמסכים עם דברי התוס' כמוכח מלשונו של הר"ן שם⁶¹ (עיי"ש הרחבת הביאור בזה).

ב

והנה איתא במסכתין (ב"מ לד, ב): "שילם מחצה מאי, שאל שתי פרות ושילם אחת מהן מאי", כלומר האם במקרים אלו שלא הבטיח לשלם את מלוא הסכום יוכל לקנות חצי הכפל כאשר יבוא.

וברש"י שם ד"ה שאל שתי פרות וז"ל: "שאל שתי פרות. אם תימצי לומר לא קני מחצה שאל שתי פרות ונגנבו ואמר הריני משלם אחת ולא אמר מתה מחמת מלאכה.

(61) שכולל בביאורו הן את דברי רש"י והן את דברי תוס'.

מהו. לקנות כפל שלה, מי אמרינן כיון דפרה שלימה שילם קנה, או דלמא כיון דתרווייהו חד פקדון הוו ואינו משלם את שתייהם לא אקני ליה כפילא שהרי הוא נפסד על ידו".

כלומר הגמ' הביאה ב' ספיקות זהים לכאורה ולכן רש"י מבאר את הצריכותא לב' הספיקות שגם אם נפשוט את הספק ונאמר שלא מקנה (אפי') את (חצי) הכפל כיון ששילם רק חצי הפיקדון, מה יהיה במקרה ששאל שתי פרות ושילם על פרה אחת שאז הוא משלם על חפץ שלם מתוך הפיקדון.

וא"כ לפי זה לא ניתן לומר את היסוד הנ"ל (שרש"י לא בא לפרש צריכותא בדברי הגמ') כיון שמוכח להדיא שפעמים הנהגת רש"י היא אכן לפרש צריכותא בב' ספיקות דומים בגמ'.

ג

אלא שיש לבאר באופן אחר סיבת החילוק בדברי רש"י ותוס' בסוגיא דקידושין (ז, ב) אף שאינם חולקים ובהקדים דברי המהרש"ל⁶² אודות דרך הביאור דתוס'⁶³:

"לולי חכמי הצרפתים בעלי התוס' שעשאהו ככדור אחד, ועליהן נאמר דברי חכמים כדרבננות, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, שנראה לנו כחלום מבלי פותר ומבלי עיקר, אלא סוגיא זו אומרת בכה וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה, ונמצא מיושר התלמוד ומקושר, וכל החתומות יתפשרו, ותוכן פסקיו יאשרו".

ולפ"ז אתי שפיר:

הההבדל בין ב' הספיקות⁶⁴ (- הצריכותא) הוא ע"י המשנה בקידושין (כו, א) "נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף בשטר ובחזקה, נכסין שאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה"⁶⁵ (וכפי שנתבאר בתוס' שם).

וכיון שדרכו של תוס' לחבר בין הסוגיות בש"ס אזי מביא את המשנה משם ומבאר את (הספק עם) הצריכותא. משא"כ רש"י - שאין דרכו בכך, לא מביא את הצריכותא (שע"פ המשנה שם) אף שיתכן שמסכים עם הביאור דתוס' בצדדי הספק של הגמ' (כנראה מל' הר"ן) ואף עם הצריכותא בב' הספיקות⁶⁶.

62) בהקדמתו לספרו ים של שלמה על מס' חולין.

63) ראה בכ"ז (דרך הלימוד דרש"י ותוס' ועוד) בס' שערי ישיבה חח"ע ע' 577 (צפת, תשע"ט).

64) לתוס' עכ"פ. וראה לקמן שאפשר שגם לפי רש"י.

65) בספק הראשון יש יותר סבירות לומר שהתכוין בפרוטה לבת בלבד כיון שפרה אינה נקנית בכסף אלא במשיכה בלבד שכן הפרה היא "נכסים שאין להם אחריות" ומקודשת, אך בספק השני כיון שקרקע נקנית בכסף - "נכסים שיש להם אחריות", ייתכן שאכן התכוין חצי פרוטה לבת וחצי פרוטה לקרקע ואינה מקודשת.

66) ועוד י"ל בפשוטות הסיבה לכך שרש"י בב"מ (ל"ד, ב) מבאר צריכותא בין ב' הספיקות (בנוסף למ"ש בפנים), משא"כ בקידושין (ז, ב) שלא מבאר, כיון שבקידושין ב' הספיקות הם ב' מימרות שונות של ב' אמוראים. משא"כ בב"מ

ביאור הפנ"י ב' שתק ולבסוף צווח'

הת' שניאור זלמן שי' לדברג
תלמיד בישיבה

א

במסכתין (ו, א) מביאה הגמ' ספק בדין "תקפה אחד בפנינו" והשני שתק ולבסוף צווח האם שתיקתו כהודאה או שצוויחתו בסוף מגלה על שתיקתו שלא הודה, אלא שחשב שכיון שזה היה בפני הבי"ד, וראו שזה בידיו, אי"צ למחות.

וממשיכה הגמ' להסתפק לצד שאומר שכשא' תקף "אין מוציאין מידו", מה יהיה הדין כאשר א' הקדיש בלא תקיפה. ומסביר התוס'⁶⁷ צדדי הספק: שמדובר ששתק ולבסוף כשהגיע הגזבר לגבות צווח, והספק הוא האם שתיקתו הוי כהודאה, או שאין שתיקתו כהודאה, כי למה שיצווח בשביל דבריו של השני, ולכן שתק בתחילה.

ומקשה הפני יהושע: שלצד שאינו הקדש, למה צריך לומר שצווח, הרי לכאורה אותו דין אמור להיות אף אם שתק מתחילה ועד סוף, שהרי "למה יצווח בשביל דבריו" כנ"ל שאינו מחשיב את דברי השני?

ומתרץ: שכל סברת "למה יצווח" היא דווקא במקרה שלבסוף צווח (שאז מוכח שלא מודה לדבריו וזה שלא צווח כי 'למה יצווח בשביל דבריו'). אבל אם שתק מתחילה ועד סוף, נראה כמודה לו.

ב

ויש לבאר בתירוץ: שלכאורה אין מובן, שהרי סברת "למה יצווח" בפשטות הכוונה שאין חשיב כלל דברי השני, וא"כ למה צריך לצווח אפי' לבסוף?

בא בהמשך אחד של רצף ספיקות שהגמ' שואלת ולכן מתבקש במילא ביאור ההבדל בין ב' הספיקות שדומים לכאורה. ועוד י"ל בתוכן הספיקות, אף שבקידושין הם ב' ספיקות דומים, אך הם ב' דוגמאות שונות, משא"כ בבב"מ שהם ב' ספיקות זהים ממש, וע"כ רש"י מוכרח לבאר.
(67) ד"ה 'הקדשה'.

[ויש להבהיר: שאלה זו היא דוקא לפני⁶⁸, שהרי תוס' כתב להדיא שמדובר שצווח כששאלה הגזבר ממנו ולפי"ז אין קושיא, כי זה ודאי ששתיקתו מול מעשה הגזבר הוי הודאה. משא"כ לפני⁶⁹ שלא מביא כלל הא דצווח כששאלו הגזבר, דמזה משמע שעצם שתיקתו מתחילה ועד סוף הוי הודאה גם לולא מעשה הגזבר].

ונראה לבאר זאת ע"פ דברי המפרשים⁶⁸ שדנו בסברת הצד שאמר שהשתיקה היא הודאה. והקשו שלכאורה דין 'שתיקה כהודאה' אומרים דוקא כשהיה מעשה לפני השתיקה, והשתיקה באה לאשר את המעשה. אבל בענייננו, שלולא השתיקה אין מעשה ההקדש חל כלל, אז למה שנאמר "שתיקה כהודאה", אדרבא, נאמר שהשתיקה אינה הודאה (כי לא היה צריך לצווח כלל) ומעשה ההקדש אינו מעשה?⁶⁹ ותירצו: שבמקרה שא' היה מקדיש חפץ חברו, והלה היה שותק, ודאי שלא היה ההקדש חל (כי אין שתיקה זו כלום וכנ"ל).

אלא שבמקרה זה, כיון שאין המצב של הטלית מבורר למי היא שייכת, ויש אפשרות שהטלית שייכת לשניהם והמצב הוא ששניהם רבים עליה, יש מקום להסתפק האם כשהקדישה אז כיון ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", וכאילו מסר זכותו להקדש, וכיון שיש להקדש זכות בה הרי "יד ההקדש על העליונה" וודאי שכשהשני שתק הוא הודה. או שכיון שלא תקפה ואינו ברשותו, וכתוב "ואיש כי יקדיש את ביתו" שמזה למדו "מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו", וזה אינו ברשותו, ולכן לא חל ההקדש.

ג

ולכאורה⁷⁰ מדבריהם אפשר ללמוד להנ"ל: שכיון שהמקרה כאן שהמצב בטלית הוא שרבים עליה ואין מצבה ברור, אז שתיקה שמתחילה ועד סוף מוכיחה שמודה לו. ומובן ע"פ הגיון הדברים: שבמצב שהם בפני ב"ד, כ"א יודע שזה המקום לטעון ולהוכיח שהטלית שלו (והצד השני מונע זאת). וא"כ ברגע שאומר אמירה שמשמעותה שהטלית שייכת אליו, הצד השני שכנגדו אמור לצווח, ואם לא צווח ה"ה כמודה.

וכהמשך לכך ניתן לבאר: שבתחילה הפנ"י למד שטבע האנשים זה שאינם מגיבים כלל לדברי אדם אחר, כי אין מחשיבים דבריו כלל. ולבסוף חידש שאף שאינו מתחשב בשני "למה יצווח בשביל דבריו", מ"מ גם טבע האנשים מכריח למחות לבסוף משום שהם במריבה. וכנ"ל.

(68) בנין דוד, יד של שלמה.

(69) יד של שלמה (וראה חתם סופר).

(70) אך יש לעיין בדבר, כי יכול להיות ששם מחשיבים השתיקה כהודאה בעיקר בגלל שזה הקדש, ו"יד ההקדש על העליונה". אבל נ"ל כפנים שההדגשה היא גם מצד זה שהמצב לא ברור, ולכן יש סברא שהשתיקה כהודאה.



עבודה בכח עצמו

הת' שלום שי' טל
משפיע בישיבה

א

בהמשך תרס"ו¹ מבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב את המקור והסיבה להתעוררות הנשמה ברצוא ושוב, היינו לחפוץ להכלל למעלה, או להיפך, לחפוץ לעבוד בתומ"צ למטה. ומסביר שם שאין לומר שזהו מפני שטבעה הוא לשוב למקורה ושורשה, שהרי אין זה מסביר את חפצה לשוב לעבוד בתומ"צ למטה. וכן, טבע זה - להכלל בשורשה - קיים בה רק כאשר מקורה נמצא בגלוי אצלה, אך לאחר ירידתה לעוה"ז באם אינה מרגישה את מקורה, וממילא אין בה רצון להכלל בו.

ומביא על כך משל מאורות וכלים, שטבע האורות לעלות למעלה, משא"כ טבע הכלים לרדת למטה. וזאת מפני שצל האורות נרגש מקורם בגלוי ועל כן רוצים להכלל בו, משא"כ בכלים.

ועל כן אומר כ"ק אדנ"ע שסיבת התעוררות הנשמה לרצו"ש, היא התעוררות מלמעלה. אך על כך מתעוררת שאלה², שלכאו' העיקר הוא עבודה שבכח עצמו

(1) ד"ה ויגש אליו יהודה, ע' קיט ואילך.

(2) שם, ע' קכג.

ובבחירתו ורצונו, אך אם העבודה נפעלת ע"י התעוררות מלמעלה זה לא בבחירתו ורצונו ואין זה נקרא עבודה.

ובביאור שאלה זו מסביר שם בארוכה שההתעוררות מלמעלה היא רק הכנה לעבודה, אך לאחרי שחולפת צריך האדם לעבוד בעצמו, ולהתייגע בכל המונע ומעכב על מנת שאכן יפעל עבודתו ופעולתו.

ומוסיף שאף שלולא ההתעוררות מלמעלה לא היה יכול לעבוד ולהתייגע מלמטה, מכל מקום התעוררות זו היא בבחינת מקיף, ואינה שייכת לעבודה בפועל בבירור המידות, וכן פועלת רק ביטול כללי אצל האדם וגם זה רק לפי שעה, ולכן על אף ההתעוררות נקראת עבודתו בכח עצמו. ומאריך שם במאמר בביאור העבודה בעולם על אף הקשיים מהנפה"ב וכו'.

ב

ולכאורה עדיין דרוש ביאור, שהרי אף שאת העבודה לאחר ההתעוררות האדם עושה, ללא סיוע מלמעלה, אך הרי לולא ההתעוררות מלמעלה לא ה' מתעורר לעבוד עבודתו כלל, ושוב אין מובן, מדוע א"כ נייחס את עבודתו אליו עד שתקרא 'בכח עצמו'?

לחידוד הדברים: בד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו³ מקשה כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שאלה דומה בנוגע לגילוי י"ג מידות הרחמים המתגלה בחודש אלול, שאם גילוי זה אינו רק נתינת כח אלא גם מעורר את האדם, אם כן כיצד נוכל לייחס את עבודת חודש אלול ל"אני לדודי" - עבודת המטה, והרי זה נפעל על ידי התעוררות מלמעלה?

והנה, במאמר שם נכנס לבאר בעומק איך שמצד עצם הנשמה של היהודי ההתעוררות מלמעלה היא רצונו ומציאותו, ולכן על אף שזהו גילוי עליון, ניתן לשייך זאת לעבודת המטה - אני לדודי.

ולעומת זאת במאמר דידן לא מסביר באופן כזה - שהגילוי הוא עצם מציאותו ועבודתו של היהודי - ומצד הפנימיות אף הגילוי עצמו נקרא עבודתו, אלא רק מסייג את הגילוי ככח מעורר לעבודה בפועל (ואף הוא מקיף ולזמן מועט), ואם כן עדיין צריך להבין כיצד עבודה זו היא משתייכת לכח עצמו, והרי זה התעוררות מלמעלה?

ואף שמסביר שם⁴ כ"ק אדנ"ע: "ועם היות שכל זה הוא מכח ההתעוררות מלמעלה שעושה פתיחת הנפש שלו כנ"ל, וגם בעת ההתבוננות והתפעלות ישנו לבחינת

(3) קונטרס ר"ח אלול ה'תש"נ, סה"מ מלוקט ד' ע' שסו.

(4) עמוד קכה.

התעוררות הנ"ל בהעלם כו', מכל מקום ההתבוננות וההרגש פנימי והתעוררות אהו"ר הכל הוא מכח עצמו ויגיעתו רק שבא מכח ההתעוררות כו" (ובאמת בעת ההתבוננות צ"ל להעלים ההתפעלות שמצד ההתעוררות דאל"כ לא תהיה ההתבוננות כדבעי ולא תהיה בבחינת אור פנימי כו') והרי זה רק בדרך עזר וסיוע שיוכל להיות ההתבוננות אבל ההתבוננות עצמה וכללות העבודה הרי זה מכח עצמו כו", עכלה"ק⁵.

ועפ"ז לכא' מובן מדוע ניתן לקרוא לעבודתו בכח עצמו על אף ההתעוררות מלמעלה, היות שאינו כולל בעבודתו את ההתעוררות, אלא אדרבה, מפריד בינה לבין עבודתו בפועל היות והיא אינה נצרכת בשעת העבודה ממש (ואדרבה מפריעה לסדר עבודתו). אבל עדיין אין מובן איך ניתן לומר על הגילוי מלמעלה שהוא רק עזר וסיוע ואינו עיקר כלל, והרי לולא היותו לא הייתה כלל העבודה?

ג

ונראה לבאר זה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ⁶ בשיחת ש"פ בהעלותך תש"נ בנוגע לעבודה דשלהבת עולה מאלי', שגר קאי על נשמת האדם וגילוי נשמתו של יהודי צריך להיות באופן דבהעלותך - שתהא שלהבת העולה מאלי' שלא תזדקק למדליק, וזהו העיקר והיסוד דעבודת ה' שצריך להיות בכח עצמו.

ומקשה שם⁷ שלכאורה כיון שהדלקת והעלת הנרות (בגשמיות) באה על ידי המדליק ולולי הדלקתו לא תיתכן שלהבת עולה, אין מובן איך ניתן לומר ש"עולה מאלי'". וכן בעבודה הרוחנית - ההדלקה דנר ה' נשמת אדם נעשית על ידי הקב"ה, והוא שולח את הנשמה למטה מושבעת בכל הכחות לעשות את העבודה, וגם לאחר ירידתה למטה "הקב"ה עוזרו", ויתירה מזה כתוב שזה עד"ז מזוזה שלולא בית לא שייך לקובעה, היינו שללא פעולת המדליק לא הי' כלום.

ואם כן אין מובן איך אומרים ששלהבת עולה מאלי' הרי אין זה מאלי', אדרבה, זהו רק בכח פעולת מדליק הנר (ולולא הדלקתו לא הי' כלום)? ומבאר זאת ע"פ הכלל בהלכה ש"מסייע אין בו ממש"⁸, היינו שסיוע של גורם אחר⁹ אין בו ממש על מנת לחייב עליו בשבת או לחשבו ככלי לענין טומאה וטהרה וכיוצ"¹⁰.

(5) ועיי"ש בהרחבה.

(6) סה"ש תש"נ ע' 502.

(7) סע' ב.

(8) שבת צג, א. ביצה כב, א.

(9) אף אם הוא גורם שלישי או רביעי שמסייע לשלימות הענין (כגון רגל רביעית של מיטה, שאף שיכולה לעמוד

על ב'

רגליים, הרי מובן ההבדל בין מטה העומדת על ג' רגליים לכוז העומדת על ארבע).

(10) עיי"ש בזה.

ומסביר שכמו"כ הוא גם בנוגע להסיוע מלמעלה שמסייעים בעבודת האדם למטה, והפירוש בזה (בפנימיות הענינים) הוא שהמסייע והסיוע אינו שום ממשות (ממש), היינו שאמנם יהודי מקבל מקבל מלמעלה סיוע ועזר בעבודתו עד כדי כך שעצם הדלקת הנשמה נר ה' נפעל עי"ז (-מלמעלה) אבל זה רק סיוע ברוחניות, והמשכה רוחנית אינה מכרחת שכן יהי' גם בממשות דגשמיות העולם (הממשות הפיזית של העולם), וזאת מפני שרוחניות מצד עצם מהותה אינה גשמיות - וממילא "אין בו ממש". ולכן ליהודי בעולם ישנו כח הבחירה ויכול על אף הסיוע לעשות להיפך בדיוק.

וממילא דוקא בעבודה הגשמית שהיא פועלת בממשות העולם, הוא שיוצר ופועל את כל הענין (מצד מציאותה הגשמית, שהיא כל המטרה, ורק בה מתחילה העבודה להיות באופן פיזי וממשי). ומצד זה שעבודתו של יהודי היא זו שיוצרת את עצם מציאות העבודה בעולם הגשמי, לכן שפיר שייך לקרותה "עולה מאלי".

ד

ונראה לומר שהן הן הדברים במאמר דידן. אמנם במאמר דידן לא נוגע בענין הבחירה - שמכך שיכול לעשות להיפך מובן שאי"ז מכריח אותו¹¹, אבל עכ"פ מדגיש את העבודה והיגיעה של האדם למטה, שמזה מובן שעל אף כל הסיוע והעזר מלמעלה מ"מ נדרשת עבודתו של היהודי מלמטה.

[ואולי י"ל שזוהי גופא הסיבה שנכנס לבאר באריכות גדולה את הקושי והיגיעה בעבודתו של יהודי, ואת כל הבלבולים בעבודתו מצד הנפה"ב והעולם, שבזה בא להדגיש את הבחירה של היהודי שדוקא מצידה נפעל משהו].

ובזה יובן מדוע דוקא עבודתו היא העיקר (אף שכנ"ל לולא ההתעוררות לא היתה כלל), כיון שלאחרי שנתבאר החילוק היסודי בין גילוי מלמעלה - רוחני, לבין עבודה מלמטה - גשמי, מובן שלא ניתן לייחס את העבודה שלמטה להגילוי מלמעלה (כי אינו יוצר כלום).

אין אדם חוטא

הת' דוד ישראל שי' אוריין
תלמיד בישיבה

א

בפרק י"ט בתניא, אדמו"ר הזקן דש בנושא שלכל יהודי ויהודי מעם ישראל אפי' הרשעים והפושעים שבהם יש ניצוץ אלוקות שממנו מגיע אהבתם לקדוש ברוך הוא, ובכוחו הם יכולים למסור נפשם על קדושת ה', וכן כל חטא שהם עושים זה בגלל שהניצוץ שלהם מכוסה אז על ידי הרוח שטות.

וזהו לשון אדה"ז שם: "וכן הרשעים ופושעי ישראל קודם שבאו לידי נסיון לקדש השם, כי בחינת החכמה שבנפש האלהית עם ניצוץ אלהות מאור אין סוף ברוך הוא המלוּבש בה הם בבחינת גלות בגופם, בנפש הבהמית מצד הקליפה שבחלל השמאלי שבלב המולכת ומושללת בגופם, בסוד גלות השכינה, כנזכר לעיל.

"ולכן נקראת אהבה זו בנפש האלהית, שרצונה וחפצה לידבק בה' חיי החיים ברוך הוא, בשם אהבה מסותרת, כי היא מסותרת ומכוסה בלבוש שק דקליפה בפושעי ישראל, וממנה נכנס בהם רוח שטות לחטוא, כמאמר רז"ל: "אין אדם חוטא" כו".

ולכאורה צ"ע, מדוע אדה"ז לא מסיים את מאמר רז"ל¹². והרי כל הנקודה שרוצה אדה"ז להעביר בקטע הזה הוא שמה שיהודי חוטא הוא מצד הרוח שטות בלבד, שמכסה ומסתירה על הניצוץ אלוקות שלו, אם כן מדוע לא גומר את המאמר רז"ל וכותב "אא"כ נכנס בו רוח שטות"?!

ובנוסף לכך, בהקדים הידוע החילוק בין כו' לכו': כו' - מורה על זה שיש המשך למשפט אבל הוא לא נוגע לעניינינו, ואפשר להסתדר בלעדיו. משא"כ וכו' - מורה על כך שהמשך המשפט כן נוגע לעניינינו.

ולפי"ז צ"ל מדוע בנדו"ד אדה"ז אינו כותב על כל פנים וכו' אלא כותב כו' שלכאורה זה מראה כאילו אין ההמשך שייך וקשור כלל? והרי זה כל העניין!

(12) וידוע גודל הדייק דכ"ק אדה"ז בספר התניא.

ב

ואולי יש לומר, שבכללות מה שבא אדה"ז לבאר בפרק זה נחלק לב' פרטים:

א. זה שאין אדם (יהודי) חוטא' כלל, היות והוא חלק אלוקה מעל ממש.

ב. וזה שהוא בפועל חוטא זהו רק מצד הרוח שטות.

ולפי"ז נאמר שעיקר הדגש במילים הנ"ל הוא הענין הא' - זה שאין אדם חוטא מצד ניצוץ האלוקות הקיים בו, ולכן לא המשיך אדה"ז את סוף מארז"ל "אא"כ נכנס בו רוח שטות" ולא כתב וכו' - עם וא"ו.

ועצ"ע, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

שינוי טבע מידותיו - תכלית פעולת תורת החסידות

הת' חיים מכלוף הכהן שי' איבערט
תלמיד בישיבה

א

כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בקונטרס 'עניינה של תורת החסידות'¹³ (ס"א), בין הדברים שהחסידות חידשה, הוא: א. שינוי מידותיו הטבעיים ויותר מכך ב. שינוי טבע מידותיו. ונתבאר שם (סח"י) שע"י עבודה זו של שינוי הטבע מקויים תכליתה של פעולת החסידות, לפעול ב'מטה', ב'חוצה', ומתחיל בחוצה שבאדם והיינו בשינוי טבע האדם.

ב

ונ"ל לבאר את היתרון שיש בשינוי טבע מידותיו על שינוי מידותיו הטבעיים בלבד ליהק"ת ביאור¹⁴ בהבדל בין שני ענינים אלו (שינוי מידותיו הטבעיים וטבע מידותיו) שזהו ע"ד היתרון שבעבודת האתהפכא' על העבודה ד'אתכפיא', שעבודת האתכפיא'

13) לקו"ש ח"מ.

14) ע"פ מה שנתבאר בסעיפים יח, יט, כא, בקונטרס הנ"ל.

עניינה לכפות א"ע, שלא לעשות תאוותיו האסורות ואפילו בתאוות היתר¹⁵ שזו שליטתו וממשלת הנה"א על לבושי המחדו"מ של האדם.

ולעומת זה 'אתהפכא' עניינה הוא, שלא רק שהרע והחושך לא משפיעים ומחשיכים על לבושי המחדו"מ של הנה"א, אלא, שהנה"ב והגוף בעצמם, בכוחותם הפנימיים, מוחין ומידות מאירים (ע"ד "לילה כיום יאיר"), וגם הם משתוקקים ורוצים בהאלוקות, שע"ד זה הוא ג"כ ההפרש וההבדל בין עבודת הבינוני - השומר מחדו"מ שלו שיהי' רק לה' לבדו בפו"מ, מצד השליטה וממשלה של הנה"א בזה. אך פנימיותו, המוחין והמידות, לאו דווקא אלוקיים לגמרי. משא"כ עבודת הצדיק היא, שגם המוחין והמידות שלו נתונים לגמרי להאלוקות, באהבה בתענוגים וכו' ויראת ה' בהתגלות לבו¹⁶.

ג

וי"ל בדא"פ שע"פ כהנ"ל הוא גם ההפרש בין 'שינוי מידותיו הטבעיים', שהם ביטול ושינוי התאוות והספציפיות הרעות, ל'שינוי טבע מידותיו', שזהו לא רק ביטול וכפיית המידות הבלתי רצויות שבאדם (אתכפיא), אלא, יתירה מזו, הפיכתם אל הקדושה (אתהפכא), שהאדם בנה"ב והגוף שלו יחפוץ רק בהאלוקות לבדה מתוך שמחה וטוב לבב, עונג ושביעות רצון, ואפילו ענינים הבהמיים והגופניים מתהפכים לאלוקות¹⁷. שכן גם טבע מידותיו הטבעיות השתנה לאהבת ה' שבוה מתבטאת שיא מעלת החדרת האלוקות בחוצה שבעולם ו'בעולם קטן זה האדם'¹⁸.

ד

וי"ל הביאור בזה, שזהו מה שכ"ק אד"ש מה"מ נשיא דורנו הודיע והכריז וממילא גם נתן את הכח לזה (יתירה¹⁹ מ"מ"ש אדמוה"ז בתניא ששייך לכאו"א להגיע למדריגת

15) ס"ש"ב ח"א פכ"ז.

16) שם, פי"ד.

17) וכפי המסופר בפתגם ליום ט"ז תמוז בלוח היום יום: "אמור"ר כותב באחד ממאמריו: "בתענוג נפשי על אלוקות יכול להיות מזה שמנוניות בגוף, אומרים על הר' נחום מטשערנאביל שהיה שמן בגופו מאמירת 'אמן יהא שמיה רבא'" (18) אך ראה בקונטרס הנ"ל הערה 41 שמבאר שם ששינוי טבע מידותיו מתבטא בזה שלא רק שמנצל מידותיו הטבעיים לאהבת ה' ויראתו, אלא שמשתנה מגבורה לחסד, ומחסד לגבורה וכו', ולכאורה בהשקפה ראשונה אין זה עולה בקנה אחד עם המבואר בפנים. אך כשמתבוננים יותר בעומק, מוכח שזהו ע"ד המבואר בפנים, מכיוון שניצול המידות הקיימות לאלוקות, אהבתו ויראתו כרוכים בשינוי הטבע עצמו. וע"ד הבינוני, ששומר על המחדו"מ, אך אינו משנה טבע מידותיו עצמם באהבת ה' ויראתו, משא"כ הצדיק שטבע מידותיו עצמם (כוחותיו הפנימיים) מסורים ונתונים לאלוקות. וע"ד האדם המשנה טבע מידותיו עצמם מגבורה לחסד ומחסד לגבורה. כנ"ל.

19) ויומתק ע"פ הודעתו והכרזתו כ"ק אד"ש מה"מ (בדבר מלכות ש"פ תצא תנש"א): "ש להכריז ולפרסם בכל מקום ומקום שעמדים בסיום וחותם דמעשינו ועבודתינו... ובהתחלת התקופה דתשלום השכר".

הבינוני, שזהו שליטת המחדו"מ²⁰ (הוא) ש"יכול כאו"א מישראל להגיע לדרגות הכי גבוהות, עד 'תהי צדיק' בגילוי (הגילוי ד"ועמך כולם צדיקים") כפי שיהי' בגאולה האמיתית והשלימה". וזהו מכיון שכבר סיימו כל הענינים (ד"מ ש"פ אמור).

וכפי שמבואר בתניא שדרגת עבודת הצדיק הינה באופן של 'עולמך תראה בחיידך' מעין עוה"ב שזה 'כעין קיבול שכר', 'שאינ לו יצה"ר'²¹. ועפ"ז מובן לשון כ"ק אד"ש מה"מ "תהי צדיק בגילוי". כפי שיהיה בגאולה האמיתית והשלימה שהרי עבודה זו שייכת לאופן וסדר העולם לע"ל שיהי' (בעולם גדול, וכן ב"עולם קטן זה האדם") "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר"²². שמכיוון שהועברה רוח הטומאה, לכן לעת"ל מביא הקב"ה ליצה"ר ושוחטו (סוכה נב, ב) ואז ממילא, גם עבודת בני' היא באופן של 'צדיק' ש'טבע המידות' החומריות, וגשמיות העולם מסכימים, ותובעים את הגילוי האלוקי של "ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד" ו"הוי' ימלוך לעולם ועד"!

ויובן ג"כ המשך הענינים שם: "ובהתאם לכך צריכה להיות גם העבודה בענינים השייכים לימות המשיח. ועוד ועיקר מתוך מנוחה והתיישבות, שמחה וטוב לבב, כולל גם ע"י עריכת התוועדויות של שמחה... מעין ודוגמא והכנה לקיום היעוד 'אז ימלא שחוק פינו', אשר, בדורנו זה נעשה העניין של 'מלא שחוק פינו' בלשון הוזה". שהרי זה האופן והציר המתאים לעבודת היהודי שיודע שהאמת תמיד היתה שהוא 'צדיק' ('ועמך כולם צדיקים') ועכשיו הגיעה העת להתגלות האמת, שזוהי פתיחת התקופה דלעת"ל. (וכידוע הקשר בין מנוחה והתיישבות לגאולה בכלל שעליה נאמר "בשובה ונחת תושעון" ולעבודה באופן ד'אתהפכא' בפרט).

20) ש"ב ח"א, פי"ד.

21) ש"ב ח"א, פ"א ופי"ד.

22) וראה בדבר מלכות ש"פ אמור תנש"א בהע' 151 ששם נימק מדוע "תהי צדיק בגילוי (הגילוי של 'ועמך כולם צדיקים'), יהיה בגאולה האמיתית והשלימה" כמחז"ל "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים וגו'" שמובן ש"כ אד"ש מה"מ לומד ממאמר חז"ל זה שהגילוי של ה"נאמר ועמך כולם צדיקים" יהיה 'לעולם הבא' כשיתגלה לכל ישראל יש חלק בזה.

וי"ל בדא"פ שציטוט ממאמר חז"ל זה בתור ראיה לזה שיהיו כל ישראל צדיקים (בגילוי) לעת"ל ה"ז לשם הוכחה מנגלה דתורה (וכנפסק גם מההלכה שבתורה ברמב"ם ספר הי"ד הל' דיעות פ"ד ה"ה), אך ישנו גם הביאור בזה ע"פ פנימיות התורה, שנתבאר בתניא, וכמובא בפנים).

ביאור במאמר ד"ה 'שובה ישראל' רנ"ט

הת' נהוראי מאיר שי' אקוקה
תלמיד בישיבה

א

במאמר ד"ה 'שובה ישראל תרנ"ט מבאר כ"ק אדמו"ר (הרשב"ב) נ"ע בהרחבה, את שלושת סוגי האהבה ד'בכל לבבך' 'בכל נפשך' ו'בכל מאודך', וזלה"ק: "שהאהבה ד'בכל לבבך' ו'בכל נפשך' היא האהבה ד'לאהבה את ה"א כי הוא חייד" וממשיך שעל אהבה זו נאמר הלשון - "ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע". שהרי בכל דבר בעולם יש חיבור של גשמיות ורוחניות, הרוחניות היא הטוב והחיים, והגשמיות מצ"ע היא המוות והרע.

ומבאר שם בהרחבה, כיצד בכל דבר בעולם ניתן לראות את הרוחניות שבו ואת הנפשיות שבו, וכפי שנראה במוחש ההבדל בין אדם חי לאדם מת, שבאדם חי רואים את החיות והכוחות הנפשיים שיש דווקא בו. וכן בצומח, ניתן לראות בבירור את החיות שבו, שהיא גורמת לו לצמחה. וכן בדומם יש חיות שמחיה אותו וגורמת לו להיות קיים, ולא לחזור ולהיות אין ואפס כמו קודם הבריאה. וככל שהנברא דק ועדין יותר, ניכרת בו יותר הרוחניות שבו.

ומוסיף שם, שחיות זו האדם יכול להרגיש ולראות אותה בעיני שכלו - 'מבשרי אחזה אלוקה', שכמו שהאדם מרגיש את חיי נפשו ורואה איך הגוף בטל אל הנפש, שהיא השולטת ומושלת בגוף וכל האיברים בטלים אליה, ככה ממש האדם יכול להתבונן ולראות איך שכל הנבראים בטלים לחיות האלוקית שבהם, שזה הכוונה "ראה נתתי לפניך את החיים" - האדם רואה בראיה מוחשית את ה'טוב' והרוחניות שבעולם.

ב

אך לכאורה צריך להבין יותר: אמנם החיות שבאדם וכן במיני החי והצומח, ניכרת בעיני השכל בראיה מוחשית, ע"ד אור ה'ממלא כל עלמין'²³ שמתלבש בכל דבר, ולכן יותר שייך שיכירו שקיים בו רוחניות שמחיה את הנברא.

אך בחיות הדומם לא רואים ממש בראיה מוחשית את הרוחניות והנפש שבדומם, שכן הטהוות הגשמיות שייכת לאור ה'סובב כל עלמין'²⁴ שיותר מובדל מהעולמות ופחות מתלבש בכל דבר. וזה שהאדם מבין שלולא החיות היה הדומם חוזר להיות אין ואפס כמו קודם הבריאה, זה יותר ענין של אמונה שהקב"ה מחיה את העולם מאין ליש, ופחות מתאים לכלול אותו בהתבוננות ד"ראה נתתי לפניך" - התבוננות השייכת לראיה מוחשית?

ג

יש לבאר זאת ובהקדים: בתניא פל"ג מסביר אדה"ז איך היהודי ישמח בשמחת הנפש האמיתית - שיתבונן ויעמיק הרבה באחדות ה'. ומבאר זאת בהרחבה עם המשל מזיו השמש שנכלל בשמש, וכן המשל מביטול אותיות הדיבור בעצם הנפש.

ולאחר שמסביר אדה"ז התבוננות זו ממשיך שם וזלה"ק: "אזי ישמח ליבו ותגל נפשו אף גילת ורנן בכל לב ונפש ומאוד באמונה זו כי רבה היא כי היא קרבת אלוקים ממש".

ומעיר ע"כ כ"ק אד"ש מה"מ²⁵: בהשקפה ראשונה אינו מובן מדוע אדה"ז קורא להתבוננות זו בשם אמונה הרי זה ענין שמובן בשכל הגשמי, וכפי שמבאר שם באריכות המשלים מביטול זיו השמש - בשמש, וביטול האותיות בעצם הנפש. ויתירה מזו: הבנה ואמונה שוללים זה את זה, שאם מבין הרי אין צריך להאמין.

ומבאר ע"כ כ"ק אד"ש מה"מ, שהביאור השכלי שבוה הוא מיוסד על האמונה. זאת אומרת שלמרות שבסופו של דבר אפשר להבין זאת, הרי עיקרו הוא האמונה ש"בדבר ה' שמים נעשו"²⁶.

עד"ז אפשר לבאר בענייננו אך להיפך, שעיקר הביאור במאמר 'שובה ישראל' מיוסד על ההתבוננות ד'ראה נתתי לפניך', התבוננות שאפשר להשיגה בשכל גשמי. אך כיון

(23) שעהיוה"א פ"ז.

(24) שם. וראה גם תניא פמ"ח.

(25) הערת כ"ק אד"ש מה"מ לפרק מב בתניא.

(26) ואולי יש לקשר זאת גם לדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב'הדרן' על הרמב"ם תשל"ה, שם מבאר הל' 'יסוד', שמשמעו

הוא - דבר הכרחי ועיקרי שעליו מיוסד העניין. וכך גם בהתבוננות באחדות ה' האמונה היא היסוד העיקרי באחדות ה', וזה מגיע אח"כ גם להבנה בשכל הגשמי.

שנכלל בזה גם האמונה, לכן ניתן להכליל גם את ההסבר על החיות שבדומם, ביחד עם ההתבוננות.

ד

ובעיקר יש להסביר בעומק יותר:

במאמר ד"ה 'ת"ר נר חנוכה' תרמ"ג²⁷ מבאר כ"ק אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע שצריכים להבין בראיית השכל, שכל דבר גשמי שאנחנו רואים בעינינו, אינו גשמי אלא מאמר אלוקי, עד כדי שכאילו ממש רואה בעיניו את החיות האלוקית, שזהו (לכאורה) בעיקר עניין של רגש "כאילו רואה".

וכמו שאפשר לראות במשל של הזורק אבן מלמטה למעלה, שכל זמן שיש את כוח היד הזורקת, אז האבן תעלה למעלה, היפך טבעה, ולולא כוח הזורק לא תוכל לעלות למעלה, שזה ענין שאפשר לראות בעיני השכל.

ועד"ז ניתן לומר בענייננו: שהתבוננות בחיות האלוקית שבדומם, אע"פ שבעיקרה היא בגדר של 'אמונה', אפשר להכלילה בהתבוננות ששייכת ל'ראה נתתי לפניך', כי גם את עניין ההתהוות אפשר לראות בעין השכל כנ"ל. ולפי ביאור זה בעיקר מובן מדוע כ"ק אדמו"ר (הרש"ב) מכליל את הביאור על חיות הדומם בהתבוננות, שזה לא רק בגלל שמה'הבנה' אפשר להגיע גם לאמונה (כביאור הנ"ל), אלא גם שבדומם ממש שייך ענין הראיה, כיון שגם את עניין ההתהוות אפשר לראות בעין השכל.

עסקו בחולין - בדרך אגב

הת' מנחם מענדל שי' ביטון
תלמיד בישיבה

א

בלקו"ש ח"א²⁸ שואל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על הפס' "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון" (שמות לה, ב) - הרי בני"כ כבר נצטוו על השבת בעשרת הדברות ומדוע א"כ מצוה התורה את בני"ש שוב?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהציווי הוא (לא על עצם שמירת השבת, כ"א) כיצד מגיעים לשבת: דעל שבת כתוב בהלכה²⁹: "לעולם יראה אדם בכל שבת כאילו כל מלאכתו עשויה", ולזה אפשר להגיע רק אם במשך השבוע לא היה שקוע בעסק אלא עסק בה רק בדרך אגב שלכן כתוב "תעשה מלאכה" (התי"ו בציריה) ולא "תעשה" (התי"ו בפתח) - דהיינו בדרך אגב, שהמוח והלב יהיו שקועים בתומ"צ ורק בכח המעשה ("יגיע כפיך"³⁰) יהי' עסוק וגם בכח המעשה עצמו, רק כמה שמוכרח בשביל העסק. ורק עי"ז אפשר להגיע לשבת באופן שרואה שכל מלאכתו עשויה.

וזה הענין של "וברכך ה"א בכל אשר תעשה" (דברים טו, יח) - ש'ברכת ה' היא תעשיר' זה העיקר, והיהודי צריך לעשות רק לבוש בדרך הטבע (ואין להרבות בלבושים).

ב

ולכאורה צריך להבין: בשלמא אם מדובר על אדם העובד בעבודה שאינה דורשת התעסקות עם כוחות הפנימיים, מובן שיכול להיות מונח באלקות ואילו עבודתו תתבטא רק בכח המעשה שלו בלבד. אבל כיצד דורשים זאת מאדם שעבודתו דורשת המון מחשבה, התבוננות וריכוז החושים (כמו מתמטיקה, הנדסה וכד'), שיעשה אותה רק בכח המעשה?

(28) פ' ויקהל ע' 175 (המתורגם).

(29) שו"ע אדה"ז סי' שו סעי' כא.

(30) תהילים קכח, ב. לקו"ת שלח מב, ד.

ואין לומר שבאמת יש בזה הוראה שלא לעבוד בעסקים כאלו שדורשים עיסוק והכוחות הפנימיים כי (א) לא מצינו שום איסור בזה בהלכה. (ב) בתניא (ספ"ח) מביא אדה"ז ב' היתרים³¹ ללימוד חכמות חיצוניות א. קרדום לחתוך בהן - כדי להתפרנס בריוח לעבוד ה'. ב. שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' וכפי שמצינו כמה וכמה צדיקים שהיו רופאים וכד' כמו הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א.

ג

והנה, במאמר ד"ה מים רבים תשל"ח³² שואל כ"ק אד"ש מה"מ: לפעמים צריך האדם להשתמש גם בשכלו ללבושי הטבע, וא"כ איך דורשים ממנו שלא להסיק את מוחו בענייני העוה"ז? ומסביר שזהו "רק מה שמוכרח לצורך העשייה, אבל לא באופן דיגיעה בהתחכמות ותחבולות".

ואולי יש להוסיף הסברה באופן עבודה זה: ידוע³³ שיש בדרגת ה'רצון' בנפש שתי דרגות, פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון. הרצונות שנמשכים מפנימיות הרצון הם המטרה. ומה שנמשך מחיצוניות הרצון זה דברים שמהווים רק אמצעי, אך לא המטרה עצמה. ועד"ז בענייננו: עסק האדם צריך להיות רק אמצעי כדי להתפרנס ברווח לעבוד את ה'. וזה הכוונה לעבוד ב'כוח המעשה' בלבד - שמה שמעניין אותו באמת זה לא העבודה, אלא שע"ז יוכל לעבוד ה'.

ויש לומר שבזה גופא ישנם ב' דרגות:

א) שהעבודה היא אמצעי בלבד, וכנ"ל. (ב) מלבד זאת שהיא אמצעי היא גם מטרה קדושה, שבעבודה עצמה עובד את ה'. דאע"ג שגם לפי אופן הא' עובד הוא את ה' שציווה "ששת ימים תעשה מלאכה - זו מצוות עשה" כדרשת רז"ל במכילתא³⁴ (שהובאה שם בשיחה), מ"מ אין הוא דומה לאחד שזה אצלו יותר בגילוי שהוא השליח בגלוי בעת עסקו.

וב' דרגות אלו הם ע"ד ההבדל שבין "כל מעשיך לשם שמיים", דהיינו אמצעי לשם שמיים. לבין "בכל דרכיך דעהו" - שבדרך עצמה יודע את ה'.

31) היתרים אלו הינם רק לאנשים בדרגה מאד גבוהה שיש להם הוראה והסמכה מהרבי לכך או בדיעבד כשכבר למדו א"ז ראה פניני התניא ח"א ע' 2-201 בענין זה ועד כמה גדולה הזהירות בזה.

32) סה"מ מלוקט ח"א ע' רעג.

33) קונטרס ומעיין מאמר ב פ"ב. תניא פרק כב. ובריבוי מקומות.

34) מכילתא - הובא בדרשות ר' יהושע אבן שועב פ' וישב, ובספר מנחה בלולה.

ד

בפרק ח' בתניא בסופו מביא (כנ"ל) ב' היתרים ללמוד חכמות חיצוניות - א. שיעשה אותן "קרדום לחתוך בהן" דהיינו להתפרנס ברווח לעבוד ה'. ב. שיודע להשתמש בהם לעבודת ה' ולתורתו.

ואולי יש לומר שב' הדרגות הנ"ל, הם כנגד ב' היתרים אלו: א. כדי להתפרנס מהן ברווח לעבוד ה' - ההתעסקות בהם הם רק בתור אמצעי - דרגא הא'. ב. שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' ולתורתו - הם עצמן התכלית³⁵ - דרגא הב'.

בהמשך תרס"ו (ע' קמג) אומר שגם בתפילה וגם במשך היום מבררים את המידות דנה"ב אלא שמ"מ עיקר הברור במשך היום, כי בתפילה הברור הוא בכח ואילו במשך היום הוא בפועל. ואולי אפשר לומר שלימוד חכמות חיצוניות באופנים המותרים הנ"ל הם כמו ברור 'בכח', ורק כאשר יתפרנסו מהן ברווח לעבוד ה' בפועל או שישתמשו עמהם בפועל לעבודת ה' ולתורתו אז הוא עיקר הברור.

ולכאורה י"ל כך גם בב' הדרגות הנ"ל בעסק (בפרטיות) - כשהעסק הוא רק אמצעי זה כמו ברור בכח, ואילו כשהוא מטרה קדושה זה ברור בפועל והוא עיקר הברור.

ה

נמצא שלפי אופן הא' אכן הבוחן הוא בזמנים הפנויים - שם במה הוא עוסק, ואילו שהוא בעבודה הוא נמצא בה, וחפץ ללכת ללמוד תורה וכדומה. אבל בדרגא הב' גם בשעת עסקו בעבודה עושה מצווה בגלוי ומונח באלוקות באופן מעשי וגלוי.

והנה, בהמשך תרס"ו (שם) מבאר שיש ברור בדרך כפייה בלבד שהוא רק ביטול היש והוא ברור דשם ב"ן, ויש ברור יותר נעלה דשם מ"ה שהוא בדרך ממילא והוא ביטול במציאות.

ולכאורה ב' הדרגות הנ"ל דאמצעי או מטרה הם יכולות להתבצע או בדרך כפייה או בדרך מלחמה. אבל בפרטיות יותר אולי יש לומר שהדרגה הא' היא כמו ברור דב"ן ביחס לדרגה הב', כיון שבדרגה הא' כל הזמן צריך לשלול את העניינים הבלתי רצויים שבעסק, ולזכור שזה רק אמצעי, אבל בדרגה הב' הברור הוא בדרך ממילא שהעסק עצמו הוא מטרה קדושה וממילא נשללים כל העניינים הלא רצויים.

היוצא מכל הנ"ל:

35) ראה באתי לגני תשל"ח, שמספיק שההכנות עצמן נעשית חלק בתורה (ויתרון האור הבא מן החושך) נדפס במלוקט ג.

העסק צריך להיות רק בכח המעשה וגם זה רק במדה ההכרחית. ובזה ב' דרגות: א. העסק רק אמצעי לשם שמים ולא מטרה. והוא בירור ששייך לבירור בדרך כפייה. ב. העסק הוא מטרה קדושה ע"ד בכל דרכיך דעהו" והוא בירור בדרך ממילא, והוא עיקר הבירור.

במשל דהסעודה

הת' לוי שי' בליניצקי
תלמיד בישיבה

א

במאמר ד"ה 'ביום עשתי עשר'³⁶ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את המשל המובא במדרש איכה רבה³⁷ על בחירת הפיקח דוקא בהמלך ולא בכל הדוכסין וכו' שבנמשל הכוונה היא על עם ישראל שבחר דוקא בהקב"ה ולא בהכוכבים ומזלות.

ובביאור מעלת ישראל שבחרים דוקא בהמלך מביא (ס"ו) שזהו מצד מעלתם שמוותרים על התועלת שתהיה להם ע"י הבחירה בהשרים, ובחרים בהמלך למרות שכעת הרי לא יש מזה לכאורה שום תועלת לבנ"י, ובחירה זו מגיעה מצד עצם הנשמה שישנה בכל יהודי בשווה שהיא למעלה משכל ולמעלה מכל החשבונות.

ובהמשך לזה מביא בס"ח את המשל המובא ב'סידור'³⁸ בנוגע להשפעה לעוברי רצונו שהיא מחיצוניות הרצון וכמאן דשדי בתר כתפוי, שזה בדוגמת מלך שעושה סעודה לשריו הגדולים ולעבדיו החשובים, ומהשיריים של הסעודה מקבלים גם העבדים והשפחות הפחותים שאחרי הריחיים, ועד שאפילו הכלבים אוכלים את העצמות שנשארו מהסעודה.

ומבאר שגם השרים גדולים והעבדים החשובים הם בדוגמת הדוכסין וכו' כלומר שלמרות שהם בבחי' 'היו עמו' כלומר בטלים ומאוחדים עם אוא"ס בכ"ז הרי היות וזה לא הקב"ה בעצמו הרי זה נחשב חיצוניות הרצון ולא פנימיות הרצון.

ולכאורה יש להקשות על כך, דהנה במאמר ד"ה 'עבדים היינו' שבסידור הרי מבאר שההשפעה לשרים הגדולים ולעבדים החשובים היא אכן מפנימיות הרצון, ורק

(36) סה"מ מלוקט ח"ג ע' צט ואילך.

(37) עה"פ "חלקי הוי' אמרה נפשי".

(38) ד"ה 'עבדים היינו'.

ההשפעה לכלבים ולעבדים הפחותים היא מחיצוניות הרצון, וכאן מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שגם ההשפעה לשרים היא מחיצוניות הרצון?

ב

ואולי י"ל הביאור בזה בפשטות שחיצוניות הרצון זהו ענין יחסי, ע"פ המבואר במאמר ד"ה "עבדים היינו" תשכ"ט (ס"ה), שמבאר החילוק בין ב' משלים המובאים בחסידות, משל א'³⁹ מאדם שעושה חתונה לבנו או ביתו, ועושה סעודה ומשתה גדול לכל אוהביו, ורוצה שהם יתענגו מסעודתו, והנמשל לזה הוא התענוג בג"ע שרק הצדיקים זוכים לו.

והמשל הב' הוא המובא לעיל מהסידור, מלך שעשה סעודה ומקבלים ממנה גם העבדים הפחותים ואפילו הכלבים, ומקשה שם במאמר איך יתכן שאפילו הכלבים מקבלים מהסעודה והרי אמרנו לעיל שרק הצדיקים נהנים ממנה, ומבאר שזהו החילוק בין סעודה לבנו או ביתו לסעודה סתם שבמשל הא' מדבר שעושה סעודה לבנו או לבתו שזוהי המשכה מפנימיות הרצון, ומפנימיות הרצון לא יכולה להיות יניקת החיצונים, ולכן הכלבים לא מקבלים ממנה, ומשל הב' מדבר על סעודה סתם שהיא המשכה מחיצוניות הרצון, ומחיצוניות הרצון יכולה להיות יניקת החיצונים, ולכן במשל גם הכלבים מקבלים ממנה.

ועפ"ז יש לבאר את השאלה ששאלנו לעיל איך יסתדר המבואר במאמר עם המבואר בסידור, דבסידור מדבר באופן יחסי שיחסית לכלבים הרי המשכה וההשפעה להשרים היא מפנימיות הרצון, אבל במאמר מדבר ביחסית לקב"ה בעצמו, שיחסית לקב"ה בעצמו הרי כל מה שהוא חוץ להעצמות הוא חיצוניות ואינו המטרה בעצמה אלא רק אמצעי אליה, וכפי שמבאר בארוכה בסעיף יו"ד בהמאמר. וכ"ז הוא לענ"ד, ויש להאריך ואכ"מ.

שבת - בעבודת האדם

הרה"ת ישראל רון שי' יפה
אברך בכולל

בדבר מלכות ט"ו בשבט⁴⁰ אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק: "שע"י העבודה והיגיעה (בלחם הרוחני) בי"א מלאכות באים לבחי' "אחד עשר" (בחי' אלוקות שלמעלה מהבריאה) שלמעלה מעשר (בחי' אלוקות השייכת להבריאה)".

והנה, בהמשך הדברים אין מבאר כ"ק אד"ש מה"מ כיצד היא העבודה והיגיעה בי"א המלאכות ד"לחם הרוחני". ואולי ניתן בדא"פ כמה מן המלאכות של הכנת הלחם (כולל ובתור הקדמה) ענין עונג וכבוד השבת) ומשמעותן ברוחניות כהוראה בעבודת האדם, ע"פ המבואר בתורת החסידות וכדלהלן:

הקדמה:

כתיב⁴¹: "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד", מכך מובן שצריכים לענג ולכבד את השבת. וביארו חכמים⁴² כיצד צריך לכבד את השבת:

עונג - מצוה לענג את הגוף ע"י מאכלים ומשקאות טובים.

בעבודת האדם: לימוד התורה שמתאחד עם האדם, כמו אוכל שנעשה "דם ובשר כבשרו"⁴³ צריך להיות מתוך תענוג וחיות⁴⁴.

כבוד - מצוה ללבוש בגדים נקיים ונאים לכבוד השבת.

(40) סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 324 בשוה"ג להע' 46.

(41) ישעי' נח, יג.

(42) שו"ע אדה"ז סי' רמב ס"א. וש"נ.

(43) תניא לקו"א פ"ה.

(44) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 584.

בעבודת האדם: ישנם שלושה "לבושים" לנפש - מחשבה, דיבור ומעשה⁴⁵ וצריך שיהיו נקיים מכל דבר בלתי רצוי, ולעבוד את ה' בשלושה לבושים אלו בתכלית השלימות וע"כ מתרגל למצב הגאולה ומביא את הגאולה בפועל ממש⁴⁶.

ביאור חלק מהמלאכות של הכנת הלחם ברוחניות:

חרישה: התחלת העבודה בשביל להכין את הלחם היא מלאכת החרישה, שמטרתה היא לרכך את הקרקע ולהסיר את הדברים המונעים צמיחה. ואפי' אם ירד גשם, נצרכת עבודת החרישה בהכרח בכדי שהאדמה תצמיח כפי רצון האדם.

ובעבודת האדם: התחלת העבודה היא בחי' חרישה, והיינו להסיר את הדברים המונעים מהאדם להתפעל מאלוקות ולהדבק בה' וזה ע"ש"ה מצוות ל"ת. ועוד, ע"י לב נשבר ונדכה (אך כמובן שיחד עם זאת צ"ל בשמחה ככל ענייני עבודת ה' שצ"ל בשמחה⁴⁷) שזה שובר את חומריות הגוף והמשיכות לעניינים חומריים כדי שאח"כ תוכל להיות הצמיחה שהיא ההתפעלות מגדולת ה' וגילוי ה' בנפש. כי גם אם לומד הרבה תורה שנמשלה לגשם, לא יוכל להתפעל מאלוקות ללא ה'חרישה' שהיא לב נשבר ונדכה⁴⁸.

זריעה: לאחר החרישה בארץ זורעים את הגרעין ואז הגרעין נרקב ונפסד, משתנה ממהותו, ומתאחד ונקלט בארץ ורק אח"כ נעשית הצמיחה.

ובעבודת האדם: צריך להיות בחי' ריקבון והפסד ע"י שמוסר נפשו לרצון האלוקי ואז הנפש משתנה ממהותה ונמשכת לרוחניות ומתאחדת עם ה'⁴⁹.

פרט נוסף במלאכת הזריעה: זריעת הגרעין מצמיחה פירות ופירי פירות.

ובעבודת האדם: כל פעולה שהאדם עושה במחשבה, דיבור ומעשה, החדורה בנקודת היהדות, נקראת זריעה (ובכללות הם רמ"ח המצוות⁵⁰) שמצמיחה ריבוי פעולות טובות, פירותיהן ופירי פירותיהן עד אין סוף, ובמיוחד הצמיחה של הגאולה⁵¹.

קצירה: לאחר החרישה והזריעה, קוצרים את התבואה.

(45) תניא שם פ"ד.

(46) סה"ש שם, ע' 705.

(47) רמב"ם סוף הל' לולב.

(48) לקו"ת האזינו עה, ד. עו, א-ב. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 323. שיחת ש"פ חיי שרה תשי"ט.

(49) לקו"ת בהר מ, ב-ג.

(50) שיחת ש"פ חיי"ש שם.

(51) רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד. סה"ש שם, ע' 242.

ובעבודת האדם: לאחר ה'חרישה' שהיא העבודה והיגיעה בזמן הגלות⁵² והזריעה שהיא המעשים הטובים, חסד וצדקה שישראל עושין, השמורים וקיימים בעוה"ז עד ביאת המשיח שאז תהיה הקצירה שהיא גילוי ה' בעוה"ז הגשמי⁵³.

דש: לאחר קצירת הגרעינים, מוציאים אותם מקליפתם. כלומר, מוציאים אותו ממקום כיסויו.

ובעבודת האדם: ישנה אהבה לה' מסותרת המכוסה בגוף ונפש הבהמית הנמשכים לחומריות. וע"י התבוננות האדם בגדולת ה', יוצאת האהבה מכיסויה ומתגלה⁵⁴.

זורה: הפרדת הקליפה מהגרעין ע"י זריקתה ברוח, כדי להוציא רק את הגרעין.

ובעבודת האדם: ישנה משיכה טבעית לאלקות אך ישנו יסוד הרוח שממנו מגיעים הוללות, ליצנות, התפארות ודברים בטלים⁵⁵, המפריעים לנפש להידבק בה'. וע"י ההמנעות מהם, תוכל הנפש לידבק בה'.

וכן גם ע"י התקרבות והדביקות ברוחניות שהיא התורה (חכמתו ורצונו של הקב"ה) ובפרט בפנימיות התורה, תורת החסידות, מתגלה באדם הרוחניות ומתאחדת הרוחניות עם גשמיות העולם, ואזי הקליפות וחומריות הגוף והעולם כבר לא מסתירים על אלוקות⁵⁶.

אופה: לבסוף, כדי שהלחם יתעכל ויתאחד עם האדם, אופים אותו בחום או אש.

ובעבודת האדם: לחם נמשל לתורה שהם כ"ב (בגמטרי' חט"ה) אותיות התורה וכדי שדברי התורה יתאחדו ויתעכלו באדם, צריך לגלות את האהבה (שהיא אש) לה'⁵⁷.

ויהי רצון שע"י שדברים אלו 'יתעכלו' ויתאחדו עם כאו"א מישראל תבוא הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש!

(52) סה"ש שם, ע' 323.

(53) תניא אגה"ק סי' לב.

(54) שם לקו"א פט"ו.

(55) שם פ"א.

(56) סה"ש שם, ע' 146.

(57) לקו"ת בחוקותי מה, ג.

עצמות, תפילת עני או תפילת עשיר?

הת' שלום רפאל שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א

בדבר מלכות ש"פ במדבר⁵⁸ מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את הידוע בחסידות על הפסוק "תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו", אשר דוקא ע"י הביטול כעני ניתן להגיע אל הקב"ה עצמו כפי שהוא למעלה מכל הגילויים דסדר השתלשלות, וע"ד העני בגשמיות שמבקש דווקא ש"לפני ה' ישפוך שיחו", כי מפני ביטולו של העני וחוסר השגתו בענייני עשירות, מבקש הוא את המלך בעצמו כפי שהוא למעלה מגילויים, משא"כ עשיר יכול - מפני השגתו בעשירות - לבקש גילויים שונים של המלך ולא יגיע אל המלך עצמו.

וכך ברוחניות, העשיר בתפילתו יוכל לבקש גילויים שונים, מפני השגתו בגדולת ה', אך חסרה אצלו דרגת ה"שוב לאחד", מפני שהשגתו אינה אלא בגדרי ההשתלשלות ולא בעצמותו ומהותו של הקב"ה שלמעלה מהשתלשלות, אך העני הבטל אל ה', מבקש לדבר עם הקב"ה בעצמו - עצמותו ית' שלמעלה מסדר השתלשלות.

וכלשונו הק':

"וע"ד הפירוש הידוע בחסידות על "תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו", שתוכן ה"תפלה לעני" הוא בזה ש"לפני ה' ישפוך שיחו", כיון שע"י שעומד בתכלית הביטול, הרי תפילתו היא דוקא לדבר עם הקב"ה בעצמו.

עד"מ החילוק בין עשיר ועני כפשוטו: עשיר - בגלל השגתו בעשירות - יכול לפעמים לבקש את הגילויים של המלך, כסף וזהב וכיו"ב, כפי שהמלך נמצא מחוץ לארמון שלו, לבוש בלבושים ומוקף בשרי המלך, עבדי המלך צבא המלך וכו', במקום לדבר עם המלך עצמו כפי שהוא נמצא לבדו בחדרו, משא"כ עני - כיון שאין לו כלל השגה בגילויי המלך, מבקש הוא לדבר עם המלך, ובמילא לבד בחדרו.

ועד"ז בעבודת ה': תפלת עשיר - בגלל השגתו בגדלותו ית', הגדלות דסדר השתלשלות, מלאכי השרת (שרפים חיות ואופנים), עד בעשר ספירות וכו' - יכולה להיות בכך שיבקש את הגילויים הגדולים שלמעלה, כפי שהמלך נמצא לבוש בלבושים ומוקף במשרתי המלך, מלאכי עליון, שהם ריבוי גדול ואדיר, "אלף אלפים ישמשוני" ורבו רבבון קדמוהי יקומון", עד ש"לגדודיו אין מספר".

"משא"כ תפלה לעני - אחד כזה שעומד בתכלית הביטול (כעני) - הרי דוקא בגלל ביטולו (והעדר ההשגה בהגילויים שלמעלה), מתבטאת תפלתו ב"לפני ה' ישפוך שיחו", לדבר עם המלך בעצמו, עצמותו ית'..."

ב

והנה, במאמר ד"ה תפילה למשה תשכ"ט⁵⁹, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את תפילת משה רבינו על בני ישראל, ובתוך הדברים מבאר באריכות את מהות המושג 'עשירות', שלמעלה ממילוי החסרון, ומבאר, אשר אצל מי שאינו בדרגת עשיר הרי אף שיהיה לו כל שיצטרך, מ'מ נותר הוא חסר במהותו - מקבל [אלא שבאותה השעה יש לו בפועל את די מחסורו], ואילו מהותה של עשירות היא "ריבוי השפע" שלמעלה ממילוי החסרון, ובדרגה זו לא שייך חסרון.

ולכן משה מתפלל על בני" ומרגיש את מחסורם כאילו היה חסרונו שלו, אך עדיין לא נפעל חסרון אמיתי במשה רבינו עצמו ותפילתו היא תפילת עשיר.

ובלה"ק (ס"ג): "דענין העשירות הוא לא רק שיש לו די צרכיו בהרחבה, ועוד יותר מדי צרכיו, אלא שהוא עשיר בעצם. והענין הוא, דעשיר ועני הוא משפיע ומקבל. דמזה מובן, שגם כשיש לו שפע מרובה אבל השפע שיש לו הוא לא משל עצמו אלא שקיבל מאחרים, הוא עני, מקבל. וענין העשיר הוא, שמצד עצמו יש לו הכל. . וכיון שהוא עשיר בעצם, הרי מובן, שאין שייך בו חסרון. ולכן, הגם שהחסרון של אלה שהתפלל עבורם נוגע לו ביותר, והתפלה שמתפלל עבורם היא כאילו שהוא עצמו הי' החסר, מ"מ לא נעשה עי"ז חסרון בו, ותפלתו היא תפלת עשיר".

ובהמשך הדברים במאמר ממשך כ"ק אד"ש מה"מ לבאר הדברים ברוחניותם, ומבאר שהענין ד"די מחסורו" שכולל גם "סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו", מקביל לב' הדרגות ד'ממלא כל עלמין' ('די מחסורו' ממש, כיון שבלא אור הממלא א"א להיות קיום העולמות) ו'סובב כל עלמין' ('סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו', כיון שגילוי אור הסובב הוא למעלה מהתלבשות בעולמות, אך אעפ"כ, כשאור זה אינו

מאיר בעולמות ישנו חסרון בעולמות), ואילו הענין ד'עשירות' מקביל לגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות.

ולכאורה הענינים סותרים זה לזה:

במאמר מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אשר ענין העשירות מקביל לגילוי עצמות אוא"ס, ואילו "עני" ה"ה מקבל וחסר בעצם, ושייך רק לדרגות ממכ"ע וסוכ"ע, ואילו בשיחה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אשר דוקא ע"י העבודה בבחי' עני ניתן להמשיך את עצמותו של הקב"ה⁶⁰?

ג

והנה, במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו גם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את ענין העשירות, אלא ששם מוסיף לבאר את ענין החסד שלמעלה אף מעשירות, ומקביל את ב' דרגות אלו לחיצוניות הכתר (אריך) ופנימיות הכתר (עתיק).

ועפ"ז, אולי אפשר לומר שהשייכות דבחי' עשירות לעצמות אוא"ס היא לבחי' חיצוניות הכתר, שאף היא למעלה מסדר השתלשלות וע"כ היא נחשבת למעלה מ"די מחסורו" - הגילויים השתלשלות⁶¹, אמנם לגבי דרגת פנימיות הכתר שלמעלה ממנה, נחשבת חיצוניות הכתר למעין 'גילוי' ששייך (באופן דק עכ"פ) לעולמות, ואמיתית הענין דעצמות אוא"ס היא בפנימיות הכתר⁶², ולדרגה זו ניתן להגיע ע"י העבודה ד"עני", וע"ד הידוע בחסידות, שדוקא ע"י ביטולה של ספירת המלכות תעלה לעת"ל בבחי' פנימיות הכתר.

ועצ"ע, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

60) אמנם, גם בשיחה מזכיר שעי' עבודת הביטול נמשכים אח"כ כל הגילויים, וכמו משרע"ה שנוסף על ביטולו, היתה אצלו גם עשירות וע"כ תפילתו היא תפילת עשיר ("ודוקא ע"י תכלית הביטול דעבד - שעי"ז נעשה "עבד מלך מלך" (כנ"ל) - מקבל הוא אח"כ גם את כל הגילויים ועשירות מהקב"ה, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה" - לשה"ק בשיחה שם (כפי שהי' אצל משה רבינו, שעי' הביטול בתכלית שלו, ונחטנו מה", היתה אצלו גם עשירות, "תפלה למשה", תפלת עשיר)). אך מ"מ נראה שהעיקר - והמשכת העצמות - היא ע"י העבודה ד'עני', וענין העשירות הו"ע הגילויים' הבא לאח"ז.

61) ובחי' הגילויים דסדר השתלשלות היא בחי' עני' לגריעותא - שבח' זו עומדת במעמד ומצב של קבלה מהדרגות שלפניה (ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' קלד), וכפי שגם ספירת המלכות "לית לה מגרמה כלום" ואינה נחשבת כלל, לפני שעולה בשרשה בבחי' הכתר.

62) וע"ד שבחי' יחידה (המקבילה לחיצוניות הכתר) שלמעלה מכוחות הגילויים של הנשמה נחשבת כגילוי ו'שם' - אחד מ"חמשה שמות נקראו לה", לגבי עצם הנשמה (פנימיות הכתר) שלמעלה ממנה.



קיצור דיני ערב פסח שחל בשבת

הרב שבתי יונה שי פרידמן
נו"נ בישיבה

א

תענית בכורות¹:

בשנים בהם ערב פסח חל בשבת מקדימים הבכורות להתענות ביום חמישי י"ב ניסן². ונסתפקו הפוסקים³ במקרה שטעה ואכל האם צריך להתענות ביום שישי ערב שבת קודש, וכן האם יש ענין לעשות סיום גם ביום שישי, וממה שכותב כ"ק אדמור"ר שליט"א מלך המשיח בלקו"ש⁴ יוצא שאין צורך להשלים התענית או לעשות סיום ביום שישי.

וכן נסתפקו הפוסקים לגבי קטן שהגדיל ונעשה בר מצווה בערב פסח שחל בשבת, האם על האב לצום (במקום בנו) ביום חמישי או שהבן מחוייב בזה, וממה שכותב

(1) נוהג גם לבכור מאם וגם אם היה נפל לפניו (שו"ע אדה"ז סי' תע, ס"א-ב), והאב מתענה במקום בנו הבכור עד שיגדל, ואם גם האב בכור וגם בנו - תתענה האם, אלא אם כן קשה לה כגון שהיא מעוברת או מניקה (שם, ס"ד-ה), ובנוגע לאם שצריכה להתענות במקום בנה הבכור אפשר להקל על-ידי שיביאו לה מסעודת הסיום - פסק"ת שם, הע' 24.

(2) שו"ע אדה"ז שם, ס"ז.

(3) ספר ע"פ שחל בשבת (להרב צבי כהן) פ"ב ס"א.

(4) ח"י ע' 68. נדפס גם בשערי הלכה ומנהג ח"ב ע' קה.

כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש⁵ לכאורה משמע קצת שעל הבן החובה לצום במקרה זה ולא האב⁶. וכבר נתפשט המנהג שבמקום להתענות משתתפים הבכורות בסיום מסכת (סעודת מצווה) וממילא נפקעת התענית⁷.

ב

בדיקת ושריפת החמץ:

בשנים בהם ערב פסח חל בשבת, מקדימים לבדוק החמץ בברכה בליל י"ג ניסן⁸, כיוון שאי אפשר לבדוק עם הנר בליל שבת. אחר הבדיקה יבטל החמץ שלא מצא, ויניח החמץ שמצא והחמץ שמשאיר לאכילה במקום מוצנע⁹ (ע"מ שלא יגררוהו קטנים וכדומה).

שריפת החמץ (המיותר שאינו צריך לסעודות השבת) נעשית ביום שישי י"ג בניסן¹⁰, ומן הדין היה אפשר לבער החמץ במשך כל היום, כיון שאינו ערב פסח ומותר לאכול חמץ עד למחרת, מכל מקום טוב ליהדר לבערו בזמן שרגיל לבערו כל שנה, כדי שלא

5 שם, ע' 70.

6 אלא שמהחלק הראשון של השיחה שם משמע שעל האב לצום במקרה זה כיון שהצום נעתק ונקבע ליום חמישי ואז הבן עדיין קטן (ומשמע מהשיחה שכל זמן שהבן קטן האב צריך לצום ולא מועיל כשהבן עצמו צם), ועצ"ע.

7 לקו"ש שם. ולפי זה במקרה של קטן שהגדיל בע"פ שחל בשבת אולי כדאי שגם האב וגם הבן ישמעו הסיום ביום חמישי וממילא יפקע משניהם חובת התענית.

8 ואף שבכל שנה הבודק בליל י"ג אינו מברך כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תלו ס"א, שאני התם דאינו מבערו ממחרת (ע"פ שחל בשבת פ"ג הע' ב' ומצייין למ"ב שם סק"ד). ויש להעיר, שאדה"ז שם כתב שהטעם שאין לברך בליל י"ג בשנה רגילה זהו משום שאינו בזמן העיקרי שתקנו חכמים, ולפי"ז יוצא שהטעם שיש לברך בשנה זו הוא (לא כנ"ל אלא) משום שזהו הזמן שתיקנו חכמים לבדוק בשנה זו.

9 שו"ע אדה"ז סי' תמד ס"א.

10 שם, ס"ב. והנה יש שדייקו (נט"ג פ"ז הע' ז') שממ"ש אדה"ז (שם) ש"צריך לבער כל החמץ שברשותו ולא ישיר ממנו רק מזון ב' סעודות לשבת", יוצא שאחר ששרף החמץ בבוקר לא יאכל עד ליל שבת חמץ שלא יבוא לטעות בשאר השנים. ולאידך, יש שדייקו (ע"פ שחל בשבת להר"צ כהן פ"ז הע' א') שממ"ש אדה"ז (שם ס"ה) ש"מותר לאכלו (את החמץ) עד למחר בשעה ה'", יוצא שניתן לאכול חמץ נוסף על סעודות השבת.

ונראה לבאר בזה ע"פ מה שכתב המ"ב בביה"ל (סי' תמד, ד"ה "ומשיירין מזון") דזה שכתב בשו"ע שישיר רק מזון ב' סעודות זהו מכיון שמדובר על עיקר הדין שאפשר לשרוף החמץ ביום שישי סמוך לחשיכה (אדה"ז שם, ס"ה) ואז לא ישיר אלא מזון ב' סעודות כיון שאינו צריך יותר, אבל לפי מה שנהוג ששורפים ביום שישי בבוקר אזי יש לו אפשרות לאכול חמץ גם במשך היום נוסף על ב' הסעודות של שבת, ועצ"ע.

יבוא לטעות בשאר השנים ויבער החמץ אחר הזמן¹¹. ואין מבטלים החמץ בשעת הביעור אלא למחרת בשבת¹², אבל את ה'הי רצון' (הנדפס בסדור) אומרים¹³.
בתפילת שחרית של יום שישי אומרים 'מזמור לתודה'¹⁴, ומותר לעשות מלאכה גם אחר חצות וכמו כל ערב שבת, וכן מותר להסתפר ולקצוץ ציפורניים כל היום¹⁵.

ג

הכנות לליל הסדר¹⁶:

כיון שליל הסדר חל במוצאי שבת, ואין אפשרות להכין משבת ליום טוב, אפילו לא להביא המצות והיין למקום הסדר, או לסדר השולחן וכדו' לצורך החג¹⁷, לכן ישנם דברים שצריך להכינם לליל הסדר כבר מיום שישי¹⁸, כגון:
צליית הזרוע, שאם לא יצלה אותו בערב שבת לא יוכל לעשות זאת גם לא בליל היום טוב, כיון שאין אוכלים אותו¹⁹.

-
- 11 שם ס"ה. ומשו"ע אדה"ז לכאורה יוצא שאין צריך לבער החמץ ממש בזמן שרגיל כל שנה אלא העיקר שיבער קודם חצות (ולא בתחילת שעה שישית) וזה לבד כבר מספיק שלא יבוא לטעות (וכן הבין בדברי אדמו"ר הזקן בנט"ג פרק ט' סק"ב ובפסקי תשובות סי' תמד הע' 70), אלא שהמשנה ברורה (ועוד) כתב (שם, סק"ט) שלא מספיק שיבער קודם חצות אלא יבער בתחילת שעה שישית, וכן כתוב גם בלוח כולל חב"ד. ויש שכתבו שאין צורך שיגמר להישרף עד תחילת שעה ששית שזה צריך כל שנה כדי שיבטל החמץ אחר שנשרף קודם תחילת שעה ששית, מה שאין כן בערב שבת זה שאין מבטלים אין צורך שיגמר להישרף קודם שעה ששית. ולמעשה כתבו הפוסקים שאין משנים כלל מכל שנה (פסקי תשובות שם אות ח'). כיון שאפשר לומר שמה שכתוב בשו"ע ובשו"ע אדה"ז "חצות" אין הכוונה בדוקא אלא עד שעה ששית כמו כל שנה שלא יבוא לטעות כלל בשנים אחרות (ראה הערות בית משיח י"א ניסן ה'תשס"ה).
ובמעשה מלך עמ' 192 כתב, שבתשל"ד כ"ק אד"ש מה"מ שרף את החמץ לפני זמן הביעור של כל שנה, אבל בשנת תשל"ז ותשמ"א שרף זמן קצר אחר שעה החמישית אבל זמן רב לפני חצות.
ומטעם זה (שלא יבוא לטעות בשאר השנים) כתבו הפוסקים שלכתחילה יגעיל הכלים קודם שעה ששית, (נט"ג פ"י ס"א. פס"ת סי' תמד אות ט'. וראה לקמן הערה 35).
- 12 שם ס"ו וסי"ד. וביזמן משנת תשמ"א שחל קביעות שנה זו מובא שכ"ק אד"ש מה"מ אמר ביום שישי כל חמירא כו', וצריך עיון (ואולי אמר ה'הי רצון' כדלקמן). ובמעשה מלך עמ' 193 כתב שבשנת תשל"ד ותשל"ז כנראה הרבי לא אמר 'כל חמירא' (אלא רק את ה'הי רצון').
- 13 נט"ג פ"ט סק"ט (הובא גם בפסקי תשובות שם, הע' 72) וכך נהג כ"ק אד"ש מה"מ בשנת תשמ"א כאשר חל ערב פסח בשבת.
- 14 ע"פ שחל בשבת פ"ה ס"ב.
- 15 נט"ג שם. ע"פ שחל בשבת פ"י, ס"ד. פס"ת סי' תמד אות ט'.
- 16 בנכתב לקמן ובכלל במאמר זה ראה בספרים ע"פ שחל בשבת לרב צבי כהן. ובנט"ג שם. וכן בפסקי תשובות סי' תמד. ועוד.
- 17 שו"ע אדה"ז סי' רנד, סי' תקג, סי"ג. ועוד.
- 18 וטוב להכין מראש כל מה שאפשר בשביל לא להתעכב בהכנת הסדר, ע"מ שלא ישנו התינוקות - סי' תעב ס"א.
- 19 שו"ע אדה"ז סי' תעג סכ"א. וגם למחרת ביום, מנהגינו שאין אוכלים זאת, כן משמע מספר המנהגים עמ' 39 ומאג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"ב, ע' קל.

גרידת ה'חריין' צריכה להעשות ביום שישי, כיון שבלייל יום טוב לא יוכל לגרד ה'חריין'²⁰, וכסדה היטב עד ליל הסדר²¹.

החרוסת יש לעשותה ביום שישי²².

וטוב להכין גם את המי מלח ביום שישי²³.

אם עדיין לא הפרישו חלה מהמצות, יש להפריש קודם השבת, דאם לא כן לא יוכל לאוכלם ביום טוב²⁴.

(ובכף החיים סי' תעג אות סא כתב שאלו הנוהגים שלא לאכול צלי גם ביום (שם, סי' תעו אות ד') אינם אוכלים גם הזרוע, וצריך עיון האם גם מנהגנו כן שלא לאכול צלי ביום, שאפשר לומר שכל החומרא שלא לאכול גם ביום היא דווקא באי אכילת הזרוע עצמו כיון שנעשה כזכר לפסח, מה שאין כן בתם בשר צלי (וחילוק זה משמע גם משו"ע אדה"ז שם), והנפקא מינה היא האם כששכח לצלות הזרוע מערב יו"ט יכול לקחת הזרוע ולצלותה בלייל יו"ט ולהסיר חלק מהבשר (כמו שנוהגים) ואותו לאכול למחרת ביום ולא את הזרוע עצמו).

ואם שכח לצלות יקח גרוגרת לא צליה או חלק אחר - כף החיים סי' תעג סקס"ג (וראה ביתר פירוט בעניין הנ"ל בקובץ הערות - עה ("א ניסן, ה'תשס"ח) דישיבתינו ח"ל צפת).

20 שו"ע אדה"ז סי' תקד, ס"ד. ומשמע מדבריו שבמגדרת אסור לגרד אפילו בשינוי (אבל בכלי שאינו רגיל אפשר בשינוי) מה שאין כן למשנה ברורה (שם סק"ט) אפשר לגרד החריין במגדרת בשינוי - פסקי תשובות סי' תעג אות ט"ז.
21 ספר ע"פ שחל בשבת (הרב צבי כהן) פ"ב ס"ד ופסקי תשובות שם הערה 129. ואף שה'משמים בקודש' מספרים שבבית כ"ק אד"מ מה"מ החריין נטחן בערב פסח ולא היה בכלי סגור, יש לומר שזה היה בשנה רגילה אבל כאשר ערב פסח חל בשבת צריך לסגור הכלי. ובספר מעשה מלך ע' 198 נכתב שכ"ק אד"מ מה"מ מקפיד שהחריין לא ישאר פתוח במשך היום שלא תפוג חריפותו.

22 כיון שלריסוק התפוח והאגס משתמשים במגדרת (ואם אין רגילות לעשות קצת דינה כמו החריין אסור לרסק בה אפילו ביו"ט (ראה ביאור הלכה סתק"י ס"ה ד"ה 'את הירק' ומובא בפסקי תשובות סי' תקד אות ד' והע' 31)), ואם מוסק על ידי מזלג אפשר לרסק ביום טוב אם עושה בשינוי מהדרך הרגילה, וראה בכל זה גם בפסקי תשובות סי' תקד אות ג' (שם מביא דעות האוסרים והמתירים במגדרת. דבשו"ת להורות נתן (ח"ג סכ"ז) כתב (כמ"פ) שהמנהג הוא שלא לגרד ביו"ט שום דבר במגדרת (ובמקום צורך אפשר ע"י שינוי), וכן בספר הלכות המועדים פ"א ס"ב ואילך כתב לגבי בננה ותפוח עץ שלמרות שמעיקר הדין אי"צ שינוי נוהגים לשנות, והטעם לכך הוא לכאורה משום שמצוי שפע של כלים אטומים ששומרים על המאכלים היטב וכן ישנו מקררים, לכן הקלקול אינו גדול, ויש להחמיר לעשות בשינוי עכ"פ (וכן כתב בספר הנ"ל שתפוע אינו מאבד טעם לגמרי כשעומד במקרה), ושיטת אדה"ז בנושא זה הוא להחמיר (יותר משאר שיטות) כמ"ב בספר הנ"ל כו"כ פעמים. ולכן למעשה נראה לענ"ד שמהיות טוב וגו' להחמיר בזה שלא לרסק במגדרת אלא לעשות בשינוי עכ"פ). ומצד עירבוב היין והלישה אין בעיה אלא אם כן חל בשבת (שו"ע אדה"ז סי' תעג סל"ד).

23 ואם לא הכין קודם החג, יכין בחג בשינוי - קיצור שולחן ערוך סי' קיח ס"ד ובמסגרת השולחן שם. ויש מתירים להכין כרגיל - פסקי תשובות סי' תעג אות טו, ועיין שו"ע אדה"ז (סי' תעג סכ"א) מה יעשה כשפסח חל בשבת (ובמסגרת השולחן שם מצייין לשו"ע אדה"ז סי' תקי סט"ו שמשם משמע שתמיד טוב להכין המי מלח' לפני החג).

24 שו"ע אדה"ז סי' תמד ס"ב.

יש לבדוק המצות שלא יהיו כפולות או נפוחות²⁵. ובדיעבד כשלא בדק, לכאורה, מותר לבדוק בשבת²⁶.

וכן עדיף לבדוק החסה ולשומרה במקרה עד ליל הסדר²⁷.

ומצד איסור הכנה משבת ליום טוב נכתב בשולחן ערוך²⁸ שאין לבשל לשבת זו מאכלי חמץ שידבקו לסירים, כיון שתהיה בעיה לשוטפם בשבת (ששטיפה זו אינה לצורך השבת), אבל אם עשה כן מותר לו לשטוף הסירים²⁹, ובפועל המנהג לבשל לשבת זו ולאכול מאכלים הכשרים לפסח³⁰.

הנהגים להגעיל את השיניים התותבות וכן כשיש סתימה בשיניים וכדומה, יש לעשות זאת בערב שבת³¹, ואם לא הספיק יכול לעשות זאת גם בשבת אחר גמר אכילת החמץ³².

יש לסדר השעון שבת מערב שבת כדי שהאור ידלק יותר זמן בגלל ליל הסדר³³.

צריך להדליק מערב שבת אם שתהיה מצויה להדלקת הנר בליל יום טוב.

25) שו"ע אדה"ז סי' תסא סט"ז ואילך (ונט"ג פי"ב ס"ז ופט"ז סי"ז).

ואף שבשבת כהלכה' (להרב פרקש) פי"ב סי"א פסק שאין בזה משום בורר בשבת (כיון שזהו מין אחד), מכל מקום יעשה זאת קודם שבת כיון שאם יעשה זאת בשבת יש כאן בעיה מצד הכנה משבת ליום טוב, ועוד דאם מדובר במצות מצווה (שמייוחדות דוקא לליל הסדר (ולא לשאר הימים)) יש בעיה בנגיעתם מצד איסור מוקצה, כיון שאסור לאוכלם בערב פסח ומיוחדים ללילה (ע"פ שחל בשבת פט"ו, פס"ת סי' תמד אות ב, נט"ג פי"ז סכ"בג), ועוד, שע"פ אדה"ז (שם סכ"א) אם מסיר מקום הכפל בע"פ אחר עשה ששית טוב לשרפו, ובשבת לא יוכל לעשות זאת (אדה"ז סי' תמו ס"ה), לכן יעשה זאת קודם השבת (נט"ג שם בשם לחם הפנים על קישור"ע סי' קי סק"א).

26) כדלקמן לגבי ניקוי הסיר וחמץ, שכתב אדה"ז (סי' תמד ס"ח) שלמרות שבהדחת הסיר יש איסור של מכין משבת, מ"מ הדבר מותר כיון שהוא לצורך מצוה - הסרת החמץ, ומותר גם אם זה מעט חמץ שמצד הדין אי"צ לבערו, כן בנד"ד כיון שיש חשש חמץ בכפולות יהי' מותר להסירם בשבת (ואין איסור של מוקצה כיון שרוב המצות אינן דוקא לליל הסדר, וכן ראויות לאכילת קטן ממש). ועצ"ע.

27) שלא תהיה בעיה שיהיה כמוש (- לא לח), אלא שאז יצטרך לנגב (שוב) החסה שלוקח לכורך מהלחות שיצר המקרה. וכן צריך שלא יהיה כמוש (כששורה בחומץ אפילו רגע קט (פס"ת סי' תעג אות יח) ובמים יותר מ24 שעות) - אדמו"ר הזקן סי' תעג סכ"ט, ע"פ שחל בשבת פי"ב ס"ב. נט"ג פט"ז סי"ח ואילך. ויש להוסיף על החששות שמביאים כשבדקים החסה בשבת (הריגת התולעים ברירת התולעים ומוקצה מצד הנגיעה בהם, הנה כששורה החסה במים להפריד התולעים מתוכה ישנו) גם החשש של בורר, כיון שהמים מפרידים הפסולת מהאוכל - שו"ע אדה"ז סי' שיט סי"א.

28) שו"ע אדה"ז סי' תמד ס"ח.

29) כיון ששטיפה זו נקראת צורך מצוה להעביר החמץ - שם.

30) פסקי תשובות סי' תמד אות י', ע"פ שחל בשבת פ"ח ס"ז ואילך.

31) ע"פ שחל בשבת פ"ז ס"ז. נט"ג פ"ב ס"י. ויש להימנע מאכילת חמץ חם 24 שעות קודם ובודאי שלא לאכול חמץ חם לאחר מכן.

32) נט"ג פ"י ס"ה, פסקי תשובות שם, אות טו.

33) שיש דעות שאסור להזיז ולכוון כלל השעון שבת בתוך השבת ויום טוב, ראה נט"ג פי"ד הע' יא. ופסקי תשובות סי' רעז אות א' וע"פ שחל בשבת (לרב בני כהן) פי"ב ס"ל.

ד

הנהגת יום השבת:

המנהג הטוב הוא לבשל לשבת זו מאכלי פסח בסירי פסח ולאכול בכלים חד פעמיים ורק הקידוש יעשה בגביע³⁴, ויפרוס על השולחן שתי מפות ניילון, וידליק הנרות שבת בסמוך לשולחן או באופן כזה שיוכל להוריד הניילון אחר אכילת הפת, ויניח הפת על השולחן רק בסמוך לסעודה, ובשביל שיוכל לטלטל השולחן (אם מדליק הנרות עליו) יניח עליו קודם השבת ספר חשוב, ויאכל בתחילה קצת יותר מכביצה פת, ואחר כך יסלק הפת עם הניילון ויאכל את שאר מאכלי השבת (הכשרים לפסח), ואם אכל את הפת במקום אחד ואת שאר הסעודה במקום אחר יחזור למקום הראשון בשביל לברך ברכת המזון³⁵.

משכימים להתפלל תפלת שחרית של שבת³⁶, ויש להזהיר שליח הצבור שלא יאריך בתפלה³⁷, ומפטירים: "וערבה"³⁸.

המתפלל שחרית ורואה שלא יספיק להתפלל מוסף ולאכול הסעודה קודם סוף הזמן - יאכל קודם מוסף³⁹.

בסעודת שחרית ובמשך היום אין לאכול ממה שמכינים לחרוסת ולמרור⁴⁰.

34) ומשתמשים בגביע של חמץ, ואחרי השימוש בו יכניס אותו למקום שמוכר הכלים של חמץ, וניתן לעשות כך כיון שהגוי נותן רשות להשתמש בכלים ובמקום של החמץ עד סוף זמן ביעור החמץ (ראה פס"ת סי' תמד אות ז).

35) ע"פ שחל בשבת פ"ח סי' ז. פסקי תשובות סי' קעת, אות יא. תמד, אות יג (ובשני חדרים צמודים אין צריכים לחזור למקום הראשון).

36) בשנה האחרונה (ה'תשפ"א) במניין כ"ק אד"ש מה"מ החלו להתפלל בשעה 07:30. (בשנת תשמ"א החלו להתפלל בשעה 06:50 וסיימו סמוך לשעה 08:00 ובתשל"ד החלו בשעה 07:15). וראה בפרטיות יותר בנוגע לשאר שנים במעשה מלך ע' 192.

37) שו"ע אדה"ז סי' תמד ס"ז.

38) הגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים.

39) ע"פ שחל בשבת פט"ז ס"ב.

40) שם. ולפי"ז אין לאכול חריין במשך היום גם אם מעורב עם סלק וכדומה.

ובלוח כולל חב"ד כתב שיש מחמירים שגם ביום שיש לא לאכול דברים אלו, וצריך עיון שהרי בערב פסח עצמו חידוש הוא (לגבי החרוסת, ראה אדה"ז סי' תעא ס"ב), ולמה להוסיף יום לפניו.

ובספרי המלקטים מצאתי חומרא זו רק לגבי אכילת מצה (נט"ג פ"ז ס"ב, פס"ת סי' תמד אות ט').

אחרי גמר זמן אכילת החמץ (סוף שעה רביעית) ינקה המקום בו אכל החמץ⁴¹ ואם נשאר פירורי חמץ ישליכם לבית הכסא⁴² או יקלקלם על ידי שישפוך עליהם חומר פוגם (שאינו מוקצה - כגון אקנומיקה אבל לא נפט וכדומה), וכן ירחוץ ידיו וישטוף את פיו משירי החמץ, וכשמגיע סוף זמן הנאת החמץ (סוף שעה חמישית) יבטל כל החמץ (בנוסח השני)⁴³.

כשהולך לנוח, יש אומרים שלא יאמר שעושה זאת כדי שיהיה לו כח לליל הסדר⁴⁴. ויש מתירים⁴⁵. ואם לא אומר בפה מותר אף שכך חושב. וכן לגבי אמירה לקטן יש להתיר (לכו"ע)⁴⁶.

אחר תפלת מנחה אומרים ההגדה מ"עבדים היינו" עד "לכפר על כל עוונותינו", וכן אומרים את "סדר קרבן פסח"⁴⁷.

אין לשנות יין משעה עשירית ואילך⁴⁸.

41) וכן יבדוק את כיסיו ואת כיסי הילדים מחמץ - שו"ע אדמו"ר הזקן סי' תלג סמ"ב ג. וצריך עיון שבלוח כולל חב"ד כתב לעשות זאת ביום שישי, ואולי צ"ל גם ביום שישי (וכ"כ בנט"ג פ"ג סי' ובפס"ת סי' תמד אות טו, לבדוק גם ביום שישי - בגדי החול, וגם בשבת שמא אז הכניס חמץ).

42) וזה שאדה"ז אינו מביא עצה זו (למרות שמביאה בסי' תמה), יש לומר שזהו משום שבת הכסא שבימיהם היה רחוק מהבית ואין אפשרות לטלטל הפירורים לשם (במקום שאין עירוב), ומדויק זה בלשון הפרמ"ג (הובא במ"ב סי' תמד סקכ"א) שכתב "ואם יש בית הכסא בחצירו" (ואם כן אינו דבר שכיח).

43) שו"ע אדה"ז סי' תמד סי"ד. ולא יאמר הנוסח של ה"יהי רצון" - הרב גינזבורג (עומר). ויש מתירים (נט"ג פכ"ט סי"ג).

44) ראה שו"ע אדה"ז סי' רצ סי"ו. שש"כ פכ"ח סע"ב והע' קסח. ע"פ שחל בשבת פ"ט סי"ה. נט"ג פל"ד סי"ח (ובהע' טז שם מוכיח שזוהי גם שיטת אדה"ז).

45) כיון שהוא לצורך מצוה, וכל האיסור (שכתב אדה"ז) הוא רק אם זה כדי לעשות בערב מלאכה האסורה (ע"פ שחל בשבת פ"ט הע' יב ובמילואים).

46) נט"ג שם.

47) סדר והגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים, ולכאורה כשהזמן קצר עד השקיעה יקדים אמירת סדר קרבן פסח כיון שכתוב בסדר שיש לקרותו בזמנו (קודם השקיעה). מה שאין כאן יש זמן (משיחות קודש תשמ"א משמע ש) מקדימים את ההגדה לסדר קרבן פסח.

48) שו"ע אדה"ז סי' תעא סי"ב. ובשנת תשמ"א התקיימה התוועדות של כ"ק אד"ש מה"מ בשבת אחר הצהריים עם בנגות ומים. ומהשיחה שם (שיחור"ק ח"ג עמ' 209) משמע שזה שאין שותים יין בהתוועדות הוא משום מה שכתב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שם ולא משום שהיין נכנס בחרוסת (ואולי משום שזהו דין בשו"ע ומצד החרוסת זהו מנהג, ועצ"ע).

ה

סדר מוצאי שבת קודש וליל פסח:

בתפילת ערבית אומרים 'ותודיענו'⁴⁹, הנשים שאינן מתפללות ערבית יאמרו 'ברוך המבדיל בין קודש לקודש' לפני ההכנות לחג והדלקת נרות החג⁵⁰.

סדר הקידוש הוא באופן של יקנה⁵¹ (יין, קידוש, נר, הבדלה וזמן). בברכת הנר רק מסתכלים על הנרות ואין מחברים אותם⁵². ואין מברכים על הבשמים⁵³.

בנוסח ההגדה אומרים 'ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים'⁵⁴.

הערות וביאורים בהלכות שמירת הגוף ונפש וענייני סכנה

הרב יוסף יצחק שי' סילברמן
שליח כ"ק אד"ש מה"מ לאלעד

א

הטעם שיש לחשוש גם ביום לצאת מהבית כשיש מגיפה בעיר כתב כ"ק אדה"ז בשולחנו⁵⁵ "שלום בעיר אל יהלך אדם בצדי הדרכים דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע הדרך ולא יתראה בשוק מפני המזיקים, כמ"ש ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר".

(49) סדור, ואם שכח אינו חוזר.

(50) שו"ע אדה"ז סי' רצט סי"זח.

(51) סדור. אשה המקדשת לא תברך שהחיינו כיון שכבר בירכה בהדלקת נרות (כף החיים סי' תקיד), ועדיף שתצא ידי חובה מאחר כמו כל השנה (ראה ספר בירורי מנהגים - מועדים עמ' 19). שכח להבדיל (או שסיים ואמר 'המבדיל בין קודש לחול') יבדיל על כוס ב' (כשלא חשב לשתות אחר כוס א' וכבר שתה אותו), ואם שכח יבדיל באמצע הסעודה, ואם שכח ונזכר אחר אפיקומן יבדיל על כוס ג' ואם שכח יבדיל על כוס ד' - אדמו"ר הזקן סי' תעג ס"ז.

(52) הגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים.

(53) שו"ע אדה"ז סי' תעג ס"ו.

(54) כיון שאין החגיגה באה בע"פ שחל בשבת. נאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים - החגיגה שתבוא למחרתו (שם).

(55) חו"מ הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית, סע' יג.

ויש לעיין מה המקור לכך שאין לצאת מהבית ולהתראות בשוק בשעת הדבר גם ביום, שהרי במצרים (שם נאמר הציזיוי גבי זמן 'דבר' - מכת בכורות) היה הציזיוי שלא לצאת רק בלילה כשניתן רשות למחבל להשחית שאז אינו מבחין בין צדיק לרשע וכמ"ש רש"י שם⁵⁶ שבזמן לילה יש רשות למחבלים שנאמר "בו תרמוש כל חיתו יער", אך ביום משמע שמבחין בין צדיק לרשע כי אין לו רשות "לחבל" רק להעניש את הרשעים, ולכאורה משמע שרק בלילה יש לחשוש ואם כן למה יש לחשוש ביום ולהישאר בבית?

וייתכן לבאר, ובהקדים דהנה לכאורה דברי רש"י לא מובנים, כי אם בלילה המחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע כי בלילה ניתן רשות למחבל להשחית, אז שיהיה אסור לצאת מהבית כל לילה ולא רק בליל מכת בכורות, וכפי שהקשה הרמב"ן.

אמנם, יש לומר שרש"י בפרשת בא מתכוון לומר שסיבת האיסור לצאת מהבית נובע מצירוף של שני פרטים: א' שזה זמן לילה וכל הלילה ניתן לרשות למחבלים להשחית גם אחרי סיום מכת בכורות בחצי הלילה, וב' זהו זמן של סכנה מיוחדת "ליל מכת בכורות" ואז יש לחשוש ולא לצאת מהבית, אך בסתם לילה כשאין סכנה מיוחדת, אז אין לחשוש למחבלים ומותר לצאת מהבית.

ועל פי זה יש לומר, שהלימוד מהפסוק "אל תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" אינו לאיסור יציאה מהבית בזמן לילה, כי הרי אם כן אז שיהיה אסור לצאת מהבית בכל לילה ולא רק בליל מכת בכורות, וגם הרי מכת בכורות רק היה בחצי הלילה ולא בכל הלילה, אלא, ודאי שעיקר הלימוד מהפסוק הוא שכשיש זמן של סכנה מיוחדת, אז צריכים לחשוש. ואם כן בנידון שלנו כשיש מגיפה בעיר שזהו זמן סכנה מיוחדת, אז צריכים לחשוש ולא לצאת מהבית ולמעשה אין הבדל בין לילה או יום אלא כל זמן שיש את הסכנה או המגיפה צריך לחשוש ולהישאר בבית.

[ובמכת בכורות כיון שזה רק היה בחצי הלילה, לכן רש"י פירש שלשון הפסוק "אל תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" - פירושו שבחצי הלילה אל תצאו בגלל מכת בכורות וגם בשאר הלילה אל תצאו כי מכיון שיש סכנה מיוחדת בלילה זה, אז יש לחשוש גם בשאר הלילה לזה שבכלילות ניתן רשות למחבל להשחית ואינו מבחין בין צדיק לרשע ואם ינזק במשך הלילה משהו מכלל ישראל, אז יאמרו המצרים שהשם היכה גם ביהודים (אך כשיש סכנה מיוחדת ביום ברור שגם ביום צריכים להישאר בבית), וק"ל].

ב

ביאור איך למדים מקודם מתן תורה שאין לצאת מהבית בזמן סכנה

בענין הנ"ל, יש להבין איך לומדים מהפסוק "אל תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" שנאמר בפרשת בא לפני מתן תורה שגם כיום אחרי מתן תורה, יש לחשוש למגיפה ולהישאר בבית והרי אין למדין מקודם מתן תורה?⁵⁷

ויש לבאר על פי המבואר בשיחת ב' כסלו תשי"ד⁵⁸ שהכלל אין למדין מקודם מתן תורה הוא בענינים של הלכות דוקא, אבל בענינים של גילוי תכוונות נפש האדם ניתן ללמוד גם לפני מתן תורה. ולכן ניתן ללמוד שאין מערבים שמחה בשמחה מן התורה מהפסוק "מלא שבוע זאת" שנאמר לפני מתן תורה כי שם מדובר על גילוי תכוונות נפש האדם. ועיי"ש.

ועפ"ז י"ל שכמו כן בנידון נידון, לא מדובר על לימוד הלכה אלא על גילוי תכוונות המחבל המשחית שכשיש סכנה מיוחדת אינו מבחין בין צדיק ורשע ומשחית כולם וזה ניתן ללמוד גם מלפני מתן תורה.

ג

אם בליל הסדר בזמן שיש מגיפה מותר לצאת מהבית

נשאלתי בשנה שעברה [תש"פ] באם בזמן שיש מגיפה מותר לסמוך על זה שליל פסח הוא "ליל שימורים" ולצאת מהבית בליל פסח, ולא לחשוש לסכנה. ולענ"ד ברור שאסור לצאת מן הבית באופן שמסכן את בריאותו האישית או בריאותו של מישהו אחר, ולא ניתן לסמוך על כך שליל פסח הוא "ליל שימורים". ובעזה"י מצאתי ארבע ראיות לכך:

א. איתא ביומא⁵⁹ ש"השטן" הוא בגימטריה שס"ד, ומבאר שם שמשום שיש רשות לשטן להזיק רק שס"ד ימים בשנה למעט יום הכיפורים, הרי שבליל פסח למרות שזה "ליל שימורים" יש לשטן רשות להזיק.

(57) וראה בירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ה, ובתוס' מועד קטן כא ד"ה 'מה חג שבעה'.

(58) נדפס בלקו"ש ח"א בשיחה לפ' ויצא.

(59) כא, א.

ב. הגמ' במס' פסחים⁶⁰ מקשה כיצד שותים בליל הסדר ד' כוסות ולא חיישינן לסכנה של "זוגות", ומביאה בזה ג' תירוצים: (א) כיון שזהו ליל שימורים, רבא מתרץ (ב) כי כוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, ורבינא מתרץ (ג) כי כל כוס הוא מצוה בפני עצמה. ומשמע שרבא ורבינא שהם בתראי סוברים שלא ניתן לסמוך על התירוץ הראשון שליל פסח הוא ליל שימורים ולכן הוצרכו למצוא תירוצים אחרים.

ג. כ"ק אדה"ז כתב בשולחנו⁶¹ "ובקצת מקומות נוהגין שלא לנעול החדרים שישנים שם בליל פסח כי הוא ליל שימורים לכל בני ישראל לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבוא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה ואנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכר גדול. ובמקומות שמצויין גנבים אין לסמוך על הנס כמו שנתבאר בסימן תל"ג", עכ"ל"ק.

ועיין גם בסימן תל"ג סעיף לב בסוגריים שמבאר אדה"ז שבמקום ששכיחא היזיקא לא סמכינן על הנס אפילו כשעוסק במצוות המקום. הרי שלא אומרים שליל פסח הוא "ליל שימורים" כששכיח היזיקא. ואם כן, גם בזמן מגיפה ר"ל, ששכיחא היזיקא ויש סכנה דחמירא מאיסורא, בודאי אין לסמוך על זה ולהסתכן.

ד. כ"ק אדה"ז כתב בשולחנו⁶² "אחר שאכל הכזית של אכילת מצה, יקח מיד כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת כדי להמית את הקפא [פירוש מין תולעת יש במרור והוא מת על ידי החרוסת] שבמרור שלא יזיקנו ועכשיו אין נוהגין לשקעו כולו אלא בטיבול מקצתו. ויש שמיישבין המנהג לפי שקפא זה אינו מצוי בינינו וכו' עכ"ל"ק.

כלומר שכיון שבימינו לא מצוי קפא במרור, לכן יש מיישבים ואומרים שלכן לא צריכים לחשוש לסכנה וניתן להסתפק בטבילת מקצת המרור בחרוסת. ולכאורה למה צריכים "ליישב את המנהג", והרי אם ליל פסח הוא ליל שימורים גם מסכנה, אם כן לא צריכים לחשוש שהקפא יזיק אותו כי בודאי השם יתברך ישמור על בריאותו? אלא מכאן ראייה שבמה שקשור לבריאות האדם לא ניתן לסמוך על זה שליל פסח הוא ליל שימורים. ועיקר הענין למסקנת הדברים - אין לסמוך על זה שליל פסח הוא ליל שימורים כדי לצאת מהבית בזמן מגיפה.

60) קט, ב.

61) סת"פ ס"ה.

62) סתע"ה ס"א.

זמן תפילת ערבית בליל בדיקת חמץ כשמתפלל ביחידות

הת' יוסף יצחק שי' הלוי סגל
תלמיד בישיבה

בספר 'שבח המועדים'⁶³ כתב בקיצור הלכות פסח⁶⁴ "הציבור מתפלל ערבית מיד בצאת הכוכבים, כדי שילכו האנשים מיד לבתיהם לבדוק את החמץ. הרגיל כל השנה להתפלל ערבית עם הציבור ובלילה זה אינו מתפלל עמהם, יתפלל מיד בצאת הכוכבים ואח"כ יבדוק. אבל הרגיל להתפלל כל השנה בביתו יקדים הבדיקה לתפילת ערבית".

ומציין את המקור להלכות אלו בסי' תלא בהלכות פסח, ועל המשפט האחרון מציין בהערה (6) לסע' ו' ומציין "ובלקוטי שיחות חי"ז ע' 434 מביא כי כן נהג אדמו"ר הרי"צ".

והנה, כפי שציין אכן בהלכות פסח כותב כ"ק אדה"ז בשולחנו: "ובאותו זמן שבין כניסת האדם לביתו לבין זמן הבדיקה אסרו לאכול וללמוד ואפילו הי' עוסק באחד מכל הדברים הללו קודם חייב להפסיק ואע"פ שלא קרא ק"ש של ערבית אעפ"כ צריך להקדים את הבדיקה לפני ק"ש ותפילה".

וממשיך שם: "במה דברים אמורים במי שרגיל להתפלל ק"ש ותפילה של ערבית כל השנה בתוך ביתו, אבל מי שרגיל להתפלל כל השנה עם הציבור מבעוד יום ועכשיו לא התפלל עמהם יקרא ק"ש ויתפלל מיד בצאת הכוכבים ואח"כ יבדוק, דכיון שאינו רגיל כל השנה להתפלל ערבית בביתו יש לחוש שמא ע"י טרדתו והשתדלותו בבדיקת החמץ ישכח על ק"ש ותפילה", ולאחמ"כ ממשיך בנוגע להקדמת תפילת הציבור (כיון שאח"כ יהי' קשה לאסוף אותם חזרה).

והנה, באגרת קודש מאת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שנדפסה בהוספות ללקו"ש הנ"ל נכתב כך: "במענה למכתבו מיום השני בו שואל למנהג אנ"ש בהנוגע לזמן בדיקת חמץ, כשמתפללים ערבית ביחידות. ראיתי מנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע שהי' בודק בין מנחה למעריב ומתפלל ערבית לאחר הבדיקה".

63 קראון הייטס, ברוקלין נ.י. תשנ"ג. נערך ע"י הרב שמואל הלוי הורוויץ ובו קיצור הלכות ומנהגי המועדים.

64 ח"ב ס"ו, ס"ד.

ונראה לי לפענ"ד שקשה לומר שמה שמובא באגרת זו הוא הוכחה לכך שדוקא המתפלל כל השנה בביתו הוא יקדים הבדיקה לתפילת ערבית, ואדרבה - כתשובה לבירור מנהג חב"ד האם "כשמתפללים ערבית ביחידות" (היינו לא באופן קבוע)⁶⁵ כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "ראיתי מנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר ומתפלל ערבית לאחר הבדיקה".

אמנם, ניתן לדייק במכתב זה האם כ"ק אד"ש מה"מ נתן הוראה למעשה בפועל לכאן ולכאן (שכיון והשיב לשאלה בהנהגה זו - הרי זו הוראה שכך צריך לנהוג בפועל, או שמא רק השיב ש-מנהג אנ"ש' לא ראיתי בזה אך - ראיתי מנהג כ"ק אד"ש מה"מ), אך ברור שאין זו הוכחה לכך "שהרגיל להתפלל כל השנה בביתו יקדים הבדיקה לתפילת ערבית".

וכן יש לסתור רא' זו להנהגה בפועל מדיוק הלשון "מנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר . . שהי' בודק וכו'" שלא מגביל זאת לתקופה מסוימת או למצב מסויים בו הי' שרוי כ"ק אדמו"ר הריי"צ, ומשמע שכך הי' מנהגו רבות בשנים - אף בשנים שהי' מתפלל בציבור במשך כל השנה.

אך עדיין אין הנהגת כ"ק אדמו"ר הריי"צ רא' לסתור את פסק כ"ק אדה"ז בשולחנו, כיון שכל הטעם שמקדימים את הבדיקה לק"ש ותפילה (אף שק"ש" היא מצות עשה של תורה וגם היא תדירה בכל יום ויום ב' פעמים וכל התדיר מחברו קודם את חבירו) הוא מצד החשש הנ"ל "שמא ע"י טרדתו והשתדלותו בבדיקת החמץ ישכח על ק"ש ותפילה", ומובן גם פשוט שאצל כ"ק אדמו"ר הריי"צ לא שייך חשש זה.

ויש להעיר שבנוגע להוראה למעשה בפועל כבר כתב כ"ק אד"ש מה"מ את מנהג החסידים באופן גורף בפתגם המופיע ב'לוח היום יום' לתאריך י"ד ניסן "בדיקת חמץ לאחר תפילת ערבית", ובאג"ק מתאריך ט"ז אייר תש"ח לר' יצחק דובאו⁶⁶ (כמענה על שאלתו על פתגם הנ"ל מהלכות פסח בהם פוסק כ"ק אדה"ז בענין זה שישנם חילוקים) מדגיש - שאכן הכוונה בזה היא שמנהג החסידים להתפלל ערבית קודם הבדיקה בכל מצב, והמנהג הוא 'משנה אחרונה' לאחר השו"ע⁶⁷.

65) בשונה מלשון "המתפללים ערבית ביחידות" וכדומ' אז משמע שאכן מדובר על אלו הרגילים להתפלל ביחידות.

66) אגרת שמה, ח"ב ע' שסה.

67) ומזכיר שם בנקודה שאין זה סותר ואדרבה המנהג הוא 'לשיטתי' - כיון ש"מנהגינו להאריך ביותר בבדק"ח,

ומצייין

שורה ארוכה של מ"מ בענין זה, עיין שם.

התוועדות בבית הכנסת

הת' לוי יצחק שי' קעניג
תלמיד בישיבה

לגבי התוועדות בבית הכנסת כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁶⁸, וזלה"ק: "בהנוגע לשאלתו אודות קביעות מקום התוועדות אם בבית הכנסת או בבית של אחד מאנ"ש, הרי מזה ומזה אל תנח ידך, כי שניהם נחוצים עד מאד וכבר נשאלה שאלה זו אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע וענה ע"ד הנ"ל⁶⁹, ובכלל צריך להתחשב בזה בתנאי המקום ובאופן שימצו המעלות דהתוועדות במקום הרבים, היינו בבית הכנסת או בבית המדרש וגם המעלות דהתוועדות בבית פרטי שעי"ז מקרבים את הבית ג"כ, והאופן בזה העשי' לסרוגין, אבל אי אפשר לקבוע מסמרות וכמובן".

והנה כתב המג"א⁷⁰: "האר"י היה נזהר מאוד שלא לדבר בביהכנ"ס רק תפילתו, ואפי' דברי מוסר ותשובה לא דיבר שמא ימשך ממנו דברי חול". אך, במכתב דלעיל רואים

68) אג"ק ח"י ע' קפב.

69) הערת המערכת: להעיר מהיום יום' ל' ניסן - ממכתב אדמו"ר הרי"צ [אג"ק שלו ח"ה ע' שלג] - שם מחלק בצורה ברורה, וזלה"ק: "ההתוועדות דסעודה שלישית, שבת מברכים, ויומי דפגרא - בראשי חדשים ומועדי אנ"ש - צריכים להתקיים בביהכ"נ. ההתוועדות דמלוה מלכה - אצל אנ"ש שי' בבתיהם הפרטים, אך מל' כ"ק אד"ש מה"מ בסיום המכתב: "והאופן בזה העשי' לסרוגין, אבל אי אפשר לקבוע מסמרות וכמובן", ק"ק דמשמע שאין בזה סדר מוכרח דווקא, בשונה מן המובן ביום יום' הנ"ל (ממכתב אדמו"ר הרי"צ).

והנה, ביום כתיבת המכתב הנ"ל כתב אדמו"ר הרי"צ מכתב נוסף עם מענה דומה בנוגע למיקום ההתוועדות וזלה"ק: "סדר ההתוועדות בכל מוצש"ק בבית הנרשמים במכתבו טוב הוא, אבל התקנה של התוועדות בשבת מברכין והתוועדות דשלש סעודות בודאי מקיימים בציבור בבתי כנסיות אשר כן צריך להיות במקום שהציבור יכול לבוא.."

ועפ"ז אולי ניתן לבאר שדברי כ"ק אד"ש מה"מ בתחילת המכתב ש"כבר נשאלה שאלה זו אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע וענה ע"ד הנ"ל" (- שניהם נחוצים מאד), כוונתו למכתב הא' הנ"ל (שהובא ב'היום יום' ל' ניסן) ששם דובר באופן כללי על הסדר בכלל, ודבריו בסוף המכתב "אבל אי אפשר לקבוע מסמרות" הם בדומה למכתב הב' הנ"ל, שם מסתייג ואומר "אשר כן צריך להיות במקום שהציבור יכול לבוא" - שמדבר במצב שלא כפי הסדר הכללי והרגיל.

[אף שגם לפי"ז עדיין יוקשה, דאם כ"ה שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ בשאלה ששאלו את אדמו"ר הרי"צ הוא למכתב הא' הנ"ל, מדוע לא ציין כ"ק אד"ש מה"מ ל'היום יום' ל' ניסן וכפי שמצינו בכו"כ מכתבים שמציין ל'היום יום' לענייני הלכה ומנהג (ראה לדוגמא: אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ חח"י ע' תקס) ואולי אינו מוכרח, ועצ"ע].

70) שו"ע או"ח סקנ"א סק"ג (להעיר מה'הקדמת הגאונים בני הגאון המחבר" לשו"ע אדה"ז: "מיוסד ע"פ דעת כל הפוסקים ובראשם הרב בעל מ"א").

שכ"ק אד"ש מה"מ לא מביא שום צד להעדיף התוועדות שלא בביהכנ"ס בעקבות דברי המג"א הנ"ל.

ואף שהטעם הפשוט הוא כיון שזו היתה הנהגה וזהירות יתירה דהאר"י⁷¹, ונדחית כנגד הטעם "הנחוץ עד מאד" "שינצלו המעלות דהתוועדות במקום הרבים", מ"מ יומתק יותר ע"פ מה שיתבאר לקמן, שהזהירות דהאר"י אינה שייכת לענין ההתוועדות, ובהקדים:

כותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ⁷²: "ההתוועדות בדרכי החסידות איננה רק חלק הרביעי שבדיבור, אשר ביאר הרמב"ם בפירושו מאמר המשנה⁷³ "ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה", שהוא הדיבור האהוב אלא עוד זאת אשר דיבור זה עוקר את הדיבור האסור, ודוחה את הדיבור הנמאס, ומזכך את הדיבור המותר".

ועפ"ז מובן, שמהדיבור בהתוועדות, לא רק שאינו עלול להמשך לדברי חול אלא אדרבא "דוחה את הדיבור הנמאס ומזכך את הדיבור המותר.

ובסגנון אחר: מוסר ותשובה שעניינם הדגשה בעבודה דסור מרע, מודגשת יותר מציאות הרע והעולם, שעלולים להגרר לדיבור אודותיו (כולל תרעומת על מגיד המוסר וכדו'), משא"כ דיבור ההתוועדות, שהוא "פתח ומכוא למצוה היסודית דאהבת ישראל"⁷⁴, מורגש בו רצון ה' ועבודת ה' בדרך החסידות, ולכן גם הדיבור המותר שבו הוא לא דבר חול אלא דיבור מזוכך.

71) ובפרט שבשו"ע (שם, ס"א) כתב (רק) שאין לדבר שם שיחה בטילה. (ולגבי האכילה בביה"כ - ראה שו"ע שם ונו"כ שנראה להתיר).

72) אג"ק שלו ח"ד ע' רד.

73) אבות פ"א מ"א. וז"ל הרמב"ם שם: "הדיבור הנמאס, אשר אין בו תועלת . . . כרוב סיפור ההמון . . . הנאהב, והוא הדיבור בשבח המעלות השכליות או מעלות המדות . . . להעיר הנפש למעלות בסיפורים ובשירים . . . המותר . . . מסתורתו ופרנסתו כו'".

74) אג"ק שם.



פשוטו של מקרא



משך שהותו של אברהם במצרים

הת' משה שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א

בפרשת וירא¹ מספרת התורה בפרטות על קורות אברהם אבינו בעת ישיבתו בגרר כשלאחריהם נאמר² "וישב אברהם בארץ פלשתים ימים רבים". רש"י נעמד על תיבות "ימים רבים" ומפרש "מרובים על של חברון, בחברון עשה עשרים וחמש שנה וכאן עשרים ושש". ומכאן והלאה נעמד רש"י להוכיח את שתי העובדות הנ"ל - שבחברון שהה עשרים וחמש שנה, ואילו ארץ פלשתים שהה עשרים ושש שנה:

"שהרי בן שבעים וחמש שנה היה בצאתו מחרן, אותה שנה ויבא וישב באלוני ממרא, שלא מצינו קודם לכן שנתיישב אלא שם, שבכל מקומותיו היה כאורח חונה ונוסע והולך, שנאמר ויעבור אברם, ויעתק משם, ויהי רעב בארץ, וירד אברם מצרימה, ובמצרים לא עשה אלא שלשה חדשים שהרי שלחו פרעה, מיד וילך למסעיו, עד ויבא וישב באלוני ממרא אשר בחברון, שם ישב עד שנהפכה סדום, מיד ויסע משם אברהם

(1) כ, א ואילך.

(2) שם, לד.

מפני בושה של לוט ובא לארץ פלשתים, ובן תשעים ותשע שנה היה, שהרי בשלישי למילתו באו אצלו המלאכים, הרי עשרים וחמש שנה.

"וכאן כתיב ימים רבים, מרובים על הראשונים, ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואם היו מרובים עליהם שתי שנים או יותר היה מפרשם, ועל כרחך אינם יתירים יותר משנה הרי עשרים ושש שנה, מיד יצא משם וחזר לחברון, ואותה שנה קדמה לפני עקידתו של יצחק שתיים עשרה שנים".

פירוש רש"י יובן בכללות ע"פ נקודות ציון בחייו של אברהם אבינו שנתפרשו בתורה: בגיל שבעים וחמש אמר לו הקב"ה לך לך, ולאחר מספר מסעות בהם לא קבע יתד במקום מסויים, התיישב בחברון עד שנהפכה סדום (בעקבות מאורע זה עזב את הארץ והלך לארץ פלשתים). מאורע זה אירע כשהיה אברהם אבינו בן תשעים ותשע - על פימה שביאר רש"י בתחילת הפרשה שמהבשורה לאברהם אבינו על בנו יצחק הלכו המלאכים להשחית את סדום ועמורה.

והתיבות "ימים רבים" שנאמרו על ישיבת אברהם בארץ פלשתים הם לגבי ישיבתו בחברון שארכה כאמור עשרים וחמש שנה, ועל כן יש לומר שאברהם שהה בפלשתים עשרים ושש שנה. ועל כל האמור מציין רש"י את המקור לדבריו - "כך שנויה בסדר עולם".

בתחילת פ' לך מספרת התורה על ציווי הקב"ה לאברהם ללכת לארץ ישראל, ומיד בהגיו לארץ מספרת התורה על מספר מסעות שעשה.

ויש לעיין בפירוש רש"י זה במספר מקומות, ע"פ הידוע³ שרש"י כתב את פירושו לכן החמש, וכדבריו - "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא".

ב

"ובמצרים לא עשה אלא שלשה חדשים שהרי שלחו פרעה": אמנם בסדר עולם נכתב שאברהם אבינו שהה במצרים שלשה חדשים, אך מניין לו לרש"י פירוש זה ע"פ פשוטו של מקרא?

קושיא זו מתחזקת ע"פ העובדה שבשאר המקומות רש"י לא פירש במקום זה מה היתה משך השהות שלו בכל מקום ומקום.

וגם אם נבין זאת, נצטרך עדיין להבין מדוע במקום זה מצא רש"י לנכון לפרש את משך השהות, ואילו בשאר המסעות לא פירש רש"י את משך השהות ובפרט שכל ענינו

(3) ראה בזה באריכות 'כללי רש"י' בעריכת הגה"ח טוביה ש"י בלוי (כפ"ח תנש"א) פ"א, ע' 71 ואילך.

במשפטים אלו הוא הוא לומר שמהרגע שיצא מחרן ועד הרגע בו התיישב בחברון לא קבע יתד והתיישב בקביעות⁴, מדוע ראה לנכון לפרט בפירוש זה.

קושיות הנ"ל מתחזקות שבעתיים על פי פירושו של רש"י⁵ עצמו על פסוקי המסעות שלא פירש כאן "ויעבור אברם ויעתק משם . . ויסע אברם" - "לפרקים יושב כאן חודש או יותר ונוסע משם ונוטה אהלו במקום אחר", ומובן עפ"ז בפשטות שכל חניותיו באותו הזמן היו במשך כחודש, ומדוע בחניה במצרים - אותה משווה רש"י לחניות שלפניה - מפרש רש"י שהיתה במשך של שלשה חדשים!

וביותר אינו מובן, שהרי בנוגע לחנייתו הנ"ל במצרים נתפרש בכתוב מה אירע עמו: קודם שנכנסו אמר לה "אמרי נא אחותי את", ומיד כשנכנסו למצרים לקחו שרי המכס את שרה אל פרעה⁶ וכאשר העניש ה' את בית פרעה אמר לו פרעה "ועתה הנה אשתך קח ולך" ופירש"י - "לא כאבימלך שאמר לו הנה ארצי לפניך, אלא אמר לו לך", והיינו, שלא הניחו להשאיר במצרים, וע"פ פשטות הכתובים עכ"פ משמע ששהה שם זמן מועט ביותר, ובודאי שלא יותר משאר מסעותיו!

ג

מספר נקודות נוספות הדורשות עיון בפרש"י:

א. בסיבה שגרמה לאברהם לעזוב את חברון כתב רש"י: "שם ישב עד שנהפכה סדום, מיד ויסע משם אברהם מפני בושה של לוט ובא לארץ פלשתים".

ויש לעיין מדוע בחר רש"י בסיבה זו דוקא, בעוד ועל הפסוק הנ"ל מצטט רש"י את התיבות "ויסע משם אברהם" ומפרש ב' פירושים "כשראה שחברו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם ד"א להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו".

ויש להוסיף בקושי זה ע"פ היסוד שמניח כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁹ במקומות בהם מביא רש"י ב' פירושים שהפירוש הראשון הוא העיקרי אך מפני שיש בו קושי מסויים מביא רש"י פירוש נוסף - מדוע הביא רש"י את הפירוש השני, שעזב משום שהתבייש בלוט.

(4) וראה לקו"ש ח"ו ע' 81 בנוגע למהות ישיבתו בחברון.

(5) לך יב, ט.

(6) שם ו-ט.

(7) שם יא-ג.

(8) שם יד-טו, בפרש"י: "הטמין אותה בתיבה, וע"י שתבעו את המכס פתחו וראו אותה . . הללוה ביניהם לומר הגונה זו למלך".

(9) כללי רש"י פ"ד כלל, ע' 2, 87, ובכללים שלאחריו המסבירים אותו.

ב. רש"י מוכיח מכך שלא נתפרש זמן ישיבתו של אברהם בארץ פלשתים אלא רק נאמר "ימים רבים" שלא היה זה יותר משנתיים מזמן שהותו בחברון, ולכן מוכרחים לומר שבאופן מיידי "יצא משם וחזר לחברון, ואותה שנה קדמה לפני עקידתו של יצחק שתים עשרה שנים". ויש לעיין מה מוסיף המשפט האחרון בהבנת הפירוש¹⁰.

ג. כיצד מפרש רש"י שבחברון שהה עשרים וחמש שנה, אע"פ שבחשבון פשוט ע"פ נקודות הזמן שציין בלתי אפשרי לומר שהי' שם אפילו עשרים וארבע שנים: שהרי "בן שבעים וחמש שנה היה בצאתו מחרן ויבא וישב באלוני ממרא אשר בחברון, שם ישב עד שנהפכה סדום, מיד ויסע משם ובן תשעים ותשע שנה היה, שהרי בשלישי למילתו באו אצלו המלאכים, הרי עשרים וחמש שנה", ואפילו אם נאמר שמחרן הלך אברהם ישר לחברון ללא עצירות בדרך - הרי עברו רק עשרים וארבע שנים! ובפרט ע"פ כל החניות הארעיות שעשה באמצע.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

בכפילות תיבת תבן בנוסף למספוא

הת' שניאור זלמן שי' בן שמואל
תלמיד בישיבה

א

בסיפור שליחותו של אליעזר למצוא אשה ליצחק, מסופר שכאשר ראה שהסימן שהציב לעצמו התקיים ברבקה נתן לה תכשיטים, ושאל אותה "בת מי את היש בבית אביך מקום ללין", ולאחר שהשיבה על שאלתו הראשונה ("בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור") אמרה לו "גם תבן גם מספוא רב עמנו גם מקום ללון"¹¹.

רש"י על הפסוק נעמד על תיבת 'מספוא' ומפרש "כל מאכל גמלים קרוי מספוא כגון תבן ושעורים".

ויש לעיין ע"פ פירושו - לפשוטו של מקרא, מדוע נאמר גם תבן וגם מספוא, בעוד שתבן נכלל במספוא?

10) וראה חיי שרה כב, יט בפירש"י, שם ג"כ מוסיף רש"י משפט זה, וגם שם אינו ברור מה רוצה רש"י להוסיף בציון עובדה זו.

11) חיי שרה כד, כה.

ניתן אולי לומר, שאמנם ניתן לתת לפני הגמלים תבן לאכול, אך התבן (והשעורים) אינם המאכל המומלץ המהווים את מלוא צרכי הגמלים, אלא תערובת המורכבת מתבן ושעורים גם יחד ופרטים נוספים וקרועה מספוא היא המאכל המתאים לגמלים.

וע"כ אמנם תבן נכלל במספוא, אך היות שלגבי הגמלים הוא מאכל שונה לגמרי באיכותו, פירטה אותו התורה בנפרד.

אך ביאור זה מופרך, שהרי כאמור - באם תבן נכלל במספוא מדוע נכתב בפסוק, וכן להיפך.

ומכורח קושיא הנ"ל אכן פירש הרד"ק שלא כרש"י, וכתב: "ומספוא. כלל למאכל הבהמות זולת תבן והוא השעורה ושיבולת שועל", היינו, שמספוא הוא אכן שם כולל למאכל הבהמות להוציא את התבן, שמשמש כמאכל לבהמות ואינו נכלל במספוא.

ישנם ממפרשי רש"י¹² שפירשו מכורח קושיות הנ"ל, שאמנם במקומות אחרים יכולה תיבת מספוא לכלול גם פירוש תבן, אך היות וכאן פירט הכתוב את התבן בנפרד מהמספוא יש לומר שהכוונה בתיבת מספוא שלאחר תבן היא למשמעות אחרת ואינה כוללת פירוש תבן.

אך ודאי שלא ניתן לומר ביאור זה בפשוטו של מקרא בכלל, ובפירושו של רש"י בפרט.

ב

ואולי י"ל ע"פ פירוש רש"י בתחילת הפרק על המילים "ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו"¹³ - "נכרין היו משאר גמלים, שהיו יוצאין זמומין מפני הגזל שלא ירעו בשדות אחרים", שכאשר ראתה רבקה שפיות הגמלים זמומים, אמרה לאליעזר שבביתה יש "גם תבן" - שעליו ודאי אין מה לחשוש מגזל, ומלבד זאת באם ירצה (ולא יחשוד בגזל) יש "גם מספוא" שזוהי תערובת אוכל משובחת.

ואולי יש להוסיף בזה, שלכן הוסיפה רבקה תיבת 'רב', (גם תבן גם מספוא רב) "שכאשר לאדם ישנה כמות גדולה מדבר מסויים ה"ז מוכיח בפשטות שיש לו שטח גידול אישי ולא שגזל אותם (בשונה מכמות מועטת). וע"כ אמרה לו "גם תבן גם מספוא רב עמנו" - להוכיח שאינם מן הגזל. ואולי יש לומר ביאור נוסף ובפשטות, שענתה לו ע"פ סדר שאלותיו¹⁴, ולאחר שאמרה לו מי היא ("בת בתואל וכו'") הציעה לו תבן (לא לצורך אכילה כלל, אלא) לצורך שינה ("ללון"), ולאחמ"כ הציעה לו גם

12) משכיל לדוד ועוד.

13) שם, י.

14) ראה רש"י בפסוק הקודם 'בת בתואל' - השיבתו על ראשון ועל אחרון אחרון.

מספוא למאכל הגמלים. ובזה מפרש רש"י את משמעות תיבת מספוא - "כל מאכל הגמלים קרוי מספוא כגון תבן ושעורים".



הוספה: מנחם ציון



מאורע פטירה זה 'ירידה צורך עלייה' הן להנפטר והן
למשפחתו

זה עתה קיבלתי הידיעה המדהימה מפטירת אביו הרב ישמח זצ"ל. והנני בזה להגיש לכבוד תורתו כוס תנחומין, השי"ת יאריך ינחמהו ויאריך ימיו ושנותיו בטוב ו[בנ] עימים ולא יוסיף לדאבה עוד.

ומעניין פטירה וניחום אבלים, ארשום בקצרה מה שאמרתי מכבר, אשר הבריאה היא ירידה והשתלשלות מלמעלה למטה, והכוונה - שתהי' אח"כ עלייה אחר עלייה ממטה למעלה. וכיון שכן היא הכוונה העליונה הרי נעשה כן בפועל שמאז נגמרה הירידה התחילה העלייה התמידית, וכמאמחז"ל אשר צדיקים ות"ח, הן בעולם הזה והן בעוה"ב אין להם מנוחה כי הולכים מחיל אל חיל.

ואמר קרא כי שבע יפול צדיק וקם, שהנפילה היא בשביל הקימה והעלייה שאחרי זה, ונפילה וירידה זו מוכרחת היא, וכמבואר בכ"מ בארוכה, אשר בין מדריגה הקודמת למדריגה נעלית יותר שאחרי' צריך להיות ביטול באמצע. וכיון שהירידה הכנה מוכרחת היא לעלייה למדריגה נעלית יותר, הרי, באמת, אין זו ירידה כי אם חלק מן העלייה הנעלית יותר.

וכן הוא בכללות עינין הפטירה והאבילות: בנוגע להנפטר, הפטירה היא ענין ואל עפר תשוב בשביל העלייה יותר נעלית שאח"כ. בנוגע להאבלים - יבדלו לחיים טובים - ענין האבלות שהוא מוחין דקטנות, הוא ג"כ בשביל עלייה למדריגה יותר נעלית שאח"ז. ובמהרה בימינו יקויים הייעוד בלע המוות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים.

בברכת כתיבה וחתומה טובה.

שני הניגודים הקיימים בהסתכלות התורה על מאורע של פטירה, וההוראה מזה לפועל.

בעתו קיבלתי מכתבה, ומפני סיבות נתעכב המענה עד עתה, בו כותבת אודות פטירת אמה ע"ה, תבדל היא וכל הילדים ואבי' שיחיו לחיים טובים ארוכים, וההרגשים והמחשבות בקשר עם זה.

והנה באמת אין אתנו יודע עד מה הנהגת השם יתברך ויתעלה, אשר הוא בורא האדם ומנהיגו ומשגיח עליו בהשגחה פרטית. אבל בודאי ובודאי אשר הוא עצם הטוב, ובסגנון הידוע - מטבע הטוב להיטיב, ומה שלפעמים הנהגות השי"ת אינן מובנות כלל וכלל בשכל האדם, הרי אין זה פלא כלל, כי מה ערך ליצור מוגבל ומדוד וסופי לגבי בלי-גבול וסוף בכלל ולבלי גבול ואין סוף האמתי במיוחד. בכל זה הרי רצה השי"ת וגילה מקצת מחכמתו לבני אדם בשר ודם - בתורתו הקדושה הנקראת תורה אור ותורת חיים, זאת אומרת אשר היא המאירה דרך האדם בחייו באופן שיהיה אור מושג גם לפי ערך כוחות המוגבלים של האדם. ועל פי המבואר בתורתנו שבכתב ושבעל פה יש למצוא ביאור והבנה - קצת, עכ"פ - גם במאורע הנ"ל וכיוצא בו.

והביאור הוא בעצם שני פסקי-דינים הלכה למעשה, אשר לכאורה בסתירה עומדים זה לזה, ולא עוד אלא ששניהם באו באותו סימן בשו"ע (יו"ד סשצ"ד) בהתחלתו: אין מתקשין (בענייני אבילות וכו') יותר מדאי (כפי הוראת חכמינו ז"ל) וכל המתקשה כו', עי"ש. ובסוף סימן זה מובא כל מי שאינו מתאבל כמו שציוו חכמים הרי זה אכזרי. והנה, ממה נפשך, באם מאורע מסוג זה טבעי להתאבל, מהו הרעש על המרבה להתאבל, ועד כדי כך שעונשו חמור על זה, כמבואר בשו"ע שם. ואם עונשו חמור עד כדי כך הרי לכאורה אין זו אכזריות אם האבלות פחותה ממה שציוו חכמים.

וההסברה בזה - בסיום הסימן המבאר ענין האבלות, ובלשון השו"ע הועתק מהרמב"ם: "יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה".

מובן וגם פשוט שהנשמה נצחית היא, שהרי אין כל סברא לומר שבשביל חולי הבשר והדם וכו' יוגרע חיות הנפש או שתתבטל חיות הנפש והנשמה. ואין קלקול זה נוגע אלא רק להבשר ודם עצמם ולהקשר שביניהם לבין הנפש והנשמה. זאת אומרת, שיכול לבוא הפסק הקשר - מיתה, ר"ל - ובהפסק הקשר של הנפש עם הבשר הרי עולה הנפש ומשתחררת מכבלי הגוף והמדידה והגבלה שלו, ועל ידי המעשים טובים שעשתה במשך היותה בגוף עלי אדמות נתעלית למצב נעלה, נעלה עוד יותר מאשר היתה לפני ירידתה בגוף, ובלשון הידוע, שירידת הנפש (בתוך הגוף) היא ירידה צורך עלי', עלי' למעלה מכפי שהיתה קודם ירידתה.

מזה מובן שכל הקרוב לנפש זו וכל מי שהיתה יקרה לו צריך להכיר אשר הנפש עלתה למעלה אפילו ממדרגתה שהיתה לפני זה, אלא שבשביל החיים בעולמנו זה הרי זו אבידה. וכמו שכל הקרוב קרוב יותר יקר בעיניו עלית הנפש מדרגה לדרגה, הרי גם בפרט השני - גדול הכאב, כיון שגדול החסרון על ידי היפרדה מהגוף ומהחיים בעולם הזה.

ונוסף לזה גם כן, שלכאורה יכולה היתה הנפש לעלות למעלה עוד יותר דוקא בעולם הזה, וכלשון חכמינו ז"ל במשנתם יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא.

כיון שבמאורע כהאמור ישנם שני צדדים הפכיים האמורים - שחרור הנפש מכבלי הגוף ועליתה לעולם נעלה עולם האמת, ולאידך גם גרעון וחסרון האמורים, מזה התוצאות בשני פסקי-דינים האמורים: שמשך זמן הקצוב על ידי חכמינו ז"ל על פי תורת אמת צריכה להיות אבילות, וביחד עם זה אסור להתקשות יותר מדאי (להוסיף על הימים ובימים אלו עצמם - בתוכן האבילות). ולא עוד אלא שתוכן האבילות הוא - שזקוק החי להסברה למה מגיע לו החסרון והגרעון, שזהו עיקר הטעם שמאורע כהאמור הוא מסוג המתאבלים עליו - שלכן יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה.

ונתוסף עוד על ידי זה - שאז הרי מתקיים קשר בין החיים בעלמא דין עם הנשמה שעלתה למעלה, שהרי קיימת ונצחיית היא ורואה ומתבוננת בהנעשה עם הקשורים והקרובים אלי', וכל מעשה טוב הנעשה על ידם מוסיף לה נחת רוח, ובפרט הנעשה על ידי אלה שחינכה וגידלה אותם חינוך המביא לידי מעשים טובים האמורים, זאת אומרת שחלק לה במעשים אלה הנעשים על ידי החינוך שנתנה לילדי' ומושפעי'.

כיון שכל האמור הם הוראות תורתנו, שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה, הרי קיום הוראות אלו עבודת ה' היא, עלי' נאמר עבדו את הוי' בשמחה. וכיון שהתורה היא ציוותה את כל אחד ואחת על זה, אשר ציווי התורה גם נתינת כח הוא, בודאי ובודאי יש בכח כל אחד ואחת לקיים זה, ולא עוד אלא ככתוב האמור, עבדו את הוי' בשמחה.

כל האמור הרי הוא גם בנוגע לכל אחד ואחת מבני המשפחה, ובמידה יתירה ובנתינת כח גדול יותר וגם באחריות גדולה יותר הוא בנוגע לאלה שהם יכולים להשפיע על שאר בני המשפחה, שמהם ומנהגתם יראו וכן יעשו ויתנהגו. שלכן לכל לראש ההכרח לקיים את האמור לעיל במילואו הוא על ראש המשפחה ועל הגדול שבילדים, כוונתי במקרה זה אלי' ולאבי' שיחי'. וגם בזה הרי הבטחה - יגעת ומצאת.

בהאמור ג"כ מענה על שאלתה במה תוכל להקל וכו'. והמענה מובן מהאמור - על ידי הנהגה מתאימה לתוכן הכתוב לעיל, ומתוך בטחון חזק בה' שתצליח בזה. ויהי רצון שתבשר טוב בכל האמור, בטוב הנראה והנגלה.

בברכה להצלחה בכל עניני' ולבשו"ט.

העלייה לנשמה נעשית, על ידי הוספה בהתקשרות לתורת חיים דווקא

במענה למכתבם מי"ד אלול חדש הרחמים, בו כותב ר"פ מאשר עבר עליהם, לאחרונה מהאבדה בהלקח מאתם בנם ... ע"ה.

ויהי רצון ממנחם ציון וירושלים שיחזק את כאו"א מהם ככל הדרוש, ולימים יבואו אך טוב וחסד ימצאם.

ומתאים לכתבו אודות המשפחה וצור מחצבתו, תקותי שלמותר להאריך בענין נצחיות הנפש, ובפרט שאפילו חכמי או"ה מודים בזה ללא ספק, ורק שעוברת הנפש ממצב אחד לשני, שלכן כל אלו שהיו בעבר קשורים אלי' ורוצים בטובתה [והרי גם אז כשהנשמה בגוף - ההתקשרות והאהבה היא להנפש, כי הגוף אינו אלא לבוש חיצוני] עליהם להשתדל לגרות נחת רוח לנפש הנפטר ככל אשר בידם, והוא שעל ידי שמכניסים רוח טהרה ואור זך לד' אמות של עצמו ובסביבה, שזהו מכשיר את האדם והמקום לקבלת השפעת השי"ת שהוא מקור החיים האמיתי, אמיתת המציאות, שלכן בכל ענין ודבר המקושר עם מקור החיים, בו מתקיים הכתוב, ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום, ובודאי למותר להדגיש שהכוונה בזה לתורתנו תורת חיים ומצוותי' עליהן נאמר וחי בהם.

ועוד באותו עניין, אף שבודאי למותר להזכיר, תקוותי שבודאי מסודר בהחלט בהנוגע לעניני קדיש, לימוד משניות לזכר נשמת הנפטר ועוד ועיקר עשיית צדקה - כפשוטה וצדקה ברוחניות כאמור לעניין הפצת היהדות המסורתית בכל מקום שהשפעתו מגעת, וינעם לי לקבל בשורה טובה מהסידור בכל האמור...

בברכה לבשו"ט ולכוח"ט.

הזהירות שהאבלות והזכרונות מהנפטר לא יפחיתו מעבודת האדם בעולם, ובפרט בזכרון מעלות פרטיות דהנפטר שיכול להביא לטשטוש מעלתו העצמית

. . . ובנקודת מכתבו, שמסכים לדברי שענין האבל צריך להיות מוגבל בזמן בכדי שלא יגע בתפקידו העקרי של האדם להיות פעיל ובמרץ כו', אלא שרוצה להבדיל בין אבל לזכרון, הנה מובן ששנוי השם כאן לא מעלה ולא מוריד והעיקר היא התוצאות, והבחינה היא: אם הזכרון או האבל מביא הוספה בקדושה וצדק ויושר בעולם, או להיפך.

ואשר להערתי שיש נפטרים שיש להם מעלות מיוחדות או זכות מיוחדת הקשורה בפעולה מסוימה, שמשום כך אין זכרם ממעט מרצם וחיותם של ההורים וכו', הרי כמוחש רואים אנו אדרבה שהבנים שאינם מצטיינים במעלות מיוחדות אהבת ההורים אליהם דוקא עמוקה יותר, וכסגנון חז"ל אהבה תלוי' בדבר בטל דבר בטלה אהבה, שמוזה מוכח שאפילו קודם שבטל הדבר לא היתה האהבה עמוקה ואמתית כל כך כמו אהבה שאינה תלוי' בדבר. כי אמיתת האהבה של אב לבנים היא בדיוק אהבה שאינה תלוי' בדבר, ובלשון החסידות אהבה עצמית, כי הבנים הם ממחות ועצמות ההורים. אמנם טעם זה עדין לא מסביר כל צרכו למה תהי' האהבה גדולה יותר לבנים שאינם מצטיינים כל כך במעלות מיוחדות ודי שתהי' שווה. אלא כיון שיש אהבה עצמית ואהבה תלוי' בדבר הרי האחרונה מחלישה זאת אומרת מכסה על האהבה העצמית ולדוגמא וברור יותר - מה שראינו בתקופתנו, ועוד יותר בהדגשה בתקופות שעברו, תקופות השמדות ונושאי הצלב ר"ל ול"ע, שדוקא אנשים פשוטים מסרו נפשם בעד דתנו ואמונתנו בקל יותר מאשר בעלי שכל והבנה והשגה. ואף שאלו ואלו מאמינים בני מאמינים ובשניהם נקודת היהדות היא מקור המסירת נפש שלהם, אבל מצד

שבעלי שכל דרכם לכוון כל עניניהם ע"פ השכל, והרגל נעשה טבע שני, היו צריכים גם בזה למצוא טעם ודעת, מה שאין כן באנשים פשוטים כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה שנקודת היהדות שלהם מתעוררת בלי כל לבושים וכלי הגבלות. ועל דרך זה בנידון דידן, שאם האהבה תלוי' בדבר, אף כי דבר גדול ונעלה ביותר, הרי גם דבר זה מוגבל הוא ומגביל האהבה גם העצמית - מכסה עליה מתוך ההרגל לקשר האהבה באותו דבר. . . בכבוד ובברכה.

האחריות לעבודה בתורה ומצוות מתוך שמחה - לטובת הנשמה - מוטלת על הרוצים בטובתה

נודע לי ממצב רוחו, ואשר אומר שקשה לו לקבל תנחומין.

והנה פשיטא על פי אמונה ואפילו על פי שכל, שהנפש נצחית היא ובפרט נפשו של בן ישראל שהיא חלק אלקה ממעל ממש, מזה מובן גם כן אשר תמיד הנשמה משתוקקת לעלי' ובזמן היותה בגוף גשמי בעולם הזה הרי זה בידה על ידי עשייתה עניני תורה ומצוות, מה שאין כן בעלותה מן הגוף, שאז על אלו הרוצים טובתה לעשות לזכות הנשמה על ידי שיוסיפו הם בעניני תורה ומצוות לזכותה, ובכדי שיהי' לימוד התורה בסדר וכן קיום המצוות, צריכים הם להיות דווקא בשמחה ובטוב לבב, על שזוכים למלאות רצון נותן התורה ועל שזוכים לעשות לעילוי הנשמה, ובאם נמצאים בעצבות ואפילו במרירות, הרי זה היפך הכוונה, ונגרע על ידי זה מטיב הלימוד וקיום המצווה, ובמילא נגרע גם כן בעליית הנשמה, וכיוון שהמדובר בבן יחיד, פשיטא אשר עליו לעשות כפי היכולת לעילוי נשמתו, בהיותו חזק באמונתו, אשר הנשמה חי' וקיימת, ויכול לעשות גדולה לזכותה, וצריך להיות שמח על יכולת זו, והעצבות ח"ו ואפילו המרירות כנ"ל, הרי זה מוכיח על חלישות האמונה ח"ו בהשארית הנפש וכו'.

והשם יתברך יחזק לבו ומוחו להבין העניינים לאמיתתם ולעבוד את ה' בשמחה ובטוב לבב, והוא זוגתו שי' יגדלו את ביתם שתליט"א לתורה לחופה ולמעשים טובים מתוך בריאות הנכונה.

מהנכון היה לשכור מי שהוא שיאמר קדיש לע"נ בנו ע"ה, אבל לא שהוא יאמר הקדיש, והוא יפריש בכל יום בבוקר איזה פרוטות לצדקה לע"נ הבן, וכן יבדקו את המוזוות בדירתו, שכנראה איזה מהן אינן כשרות.

בברכה לבשו"ט בכהנ"ל.

לזכות
ראש הישיבה
הגה"ח הרב יוסף יצחק שי' זוילשאנסקי
וכל הנהלת הישיבה הרוחנית והגשמית, הר"מים,
המשפיעים, משגיחים, נו"נים וצוותי העובדים
תלמידי התמימים ובוגרי הישיבה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
איש החסד התומך ביד רחבה ברוח נדיבה ובספ"י
למוסדות תורה, צדקה וחסד, ועניני משיח וגאולה,
מסור ונתון בלו"נ לעניני הת' שי' במלבושים לרגל
החג ובקרן דור דעה לנסיעה לכ"ק אד"ש מה"מ ולכל
עניני כ"ק אד"ש מה"מ

הרה"ח הר' שלום בער שי' דריזין

לרגל יום הולדתו

לאורך ימים ושנים טובות
והצלחה רבה לו, לזוגתו ולכל בני משפחתו
בגשמיות וברוחניות

ויזכה לקבל פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מתוך בריאות איתנה, שמחה וטוב לבב
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
עוסק בצ"צ באמונה
מסור ונתון בלו"נ לכל עניני כ"ק אד"ש מה"מ
ובפרט בכל הקשור בעניני גאולה ומשיח
אחיעזר ואחיסמך, ומעמודי התווך דישיבתנו הק'
הרה"ח הרב שלמה שי' קאליש זב"ב שיחיו
לרגל יום הולדתו
לאורך ימים ושנים טובות
והצלחה רבה לו ולכל בני משפחתו
בגשמיות וברוחניות
ויזכה לקבל פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מתוך בריאות איתנה, שמחה וטוב לבב
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

הרה"ח אליהו שי' בן רחל נעמי תחי'
ולזכות זוגתו הנכבדה

מרת יונה נחמה בת מאטיל לאה תחי'

שלוסברג

יה"ר שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם, וימלא
השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה
והנגלה, והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י

לע"נ אביו

הרה"ח ר' אברהם יצחק ב"ר נתן ע"ה
שיזכה לעילוי נשמה הכי גדול - בהתלבשותה בגוף
גשמי בגאולה האמיתית והשלימה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

הרה"ח ראובן שי' ורעייתו מרת שרונה תחי'

שאער

יה"ד שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם, וימלא
השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה
והנגלה, והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י

ולע"נ אביו

ר' יעקב ב"ר אברהם ע"ה

נלב"ע ד' שבט התשנ"ח

ולע"נ אמו

מרת אסתר בת הר"ר ראובן ע"ה

נלב"ע ביום שב"ק כ"ב שבט ה'תשנ"ד

שיזכו לעילוי נשמה הכי גדול - בהתלבשותה בגוף
גשמי בגאולה האמיתית והשלימה



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ
התמים היקר,
מבחירי תלמידי ישיבתנו הק'
שנפטר בדמי ימיו
הת' מנחם מענדל דוד ע"ה
ב"ר יבלחט"א הרב שמעון שי'
אברהמי
נלב"ע ג' ניסן ה'תשע"ד

ולזכות הוריו היקרים
הרב שמעון שי'
וזוגתו מרת טלי תחי'

לאורך ימים ושנים טובות
והצלחה רבה לכל בני משפחתם
בגשמיות וברוחניות

שיזכו לקבל פני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מתוך בריאות איתנה, שמחה וטוב לבב
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

ר' יצחק ב"ר משה ע"ה

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!



לע"נ

ר' זלמן ב"ר מאיר וזולי
נלב"ע כ"ז אדר

מרת תמר בת ר' מיכאל זרחל
נלב"ע כ"ח מרחשוון
זמ"כ בטשקנט

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

מרת ג'ני ב"ר יצחק
נלב"ע כ"א טבת תשפ"א

יה"ר שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית
בהתלבשותה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

מ"ה הרוגי מירון

ביום הילולא דרשב"י - ל"ג בעומר ה'תשפ"א

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' משה מרדכי בן ר' אברהם ע"ה

ארנשטיין

משפיע דישיבתנו - ישיבת חח"ל צפת

נלב"ע בליל ש"ק לסדר "ואתה תצוה.. ויקחו אליך"

י"א אדר ראשון תשע"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

תיכף ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הרב שפרה ז"ל ב"ר ראובן

נלב"ע ג' ניסן תשע"ב

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית

בהתלבשותה בגוף גשמי

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף

ומיד ממש!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות
כל התמימים דשיעור ב'
ישי"ג חח"ל צפת - ה'תשפ"א
קבוצה פ"ג

להצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם
מתוך הרחבה ומנוחת הנפש
לנח"ד כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א
ובפרט בהענין הכי עיקרי שהזמן גרמא
בקבלת פני משיח צדקנו -
כ"ק אדמו"ר שליט"א
יחד עם כל בני ישראל בכל מושבותיהם
תיכף ומי"ד ממ"ש, נאו!



יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד