

קובץ
הערות
התמימים
ואנ"ש
מאריסטאון

גליון תתקעד (טו)
יום הבהיר י"א ניסן
מאה עשרים ושלוש שנה

קובץ
הערות
התמימים
ואנ"ש

◆ מאַריסטאון ◆

-הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר-

גליון תתקעד (טו)
יום הבהיר י"א ניסן
מאה עשרים ושלוש שנה

יוצא לאור על ידי מערכת
„הערות התמימים ואנ"ש - מאַריסטאון”
מאַריסטאון, נ.דזש. 226 סאַסעקס עוו.
שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה
מאה עשרים ושלוש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע

חברי המערכת

הרב שלום שפאלטר שליט"א
ראש המערכת

הת' שניאור זלמן שי' גראסבוים
הת' יצחק לייב שי' פדרמן
הת' לוי יצחק שי' צויבל

תודותינו נתונה
להת' מנחם מענדל שי' הלפרין
הת' אברהם ישראל שי' מישולבין
והת' ישראל דוד שי' רוזנבלום
על עזרתם המרובה



KOVETZ

HAAROS HATMIMIM V'ANASH

Issue 974 (15)

Copyright © 2025

by

Rabbinical College of America

226 Sussex Avenue / Morristown, New Jersey 07960

kovetz@rca.edu

Printed in Eretz Yisroel

נסדר בדפוס "הערות התמימים ואנ"ש"
ע"י הת' מרדכי בן דבורה שי' והת' שניאור זלמן לייב הכהן בן חי' משא

פתח דבר

לקראת יום הבהיר יום עשתי עשר יום לחודש ניסן (חודש הגאולה¹), יום מלכנו², נשיא לבני אשר³, אשר "הוא יתן מעדני מלך"⁴, הבעל"ט,

בו נתמלא מאה עשרים ושלוש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע,

הננו מוציאים לאור קובץ "הערות התמימים ואנ"ש" גליון "למאה עשרים וארבע" [תתקעד] (טו)⁵, הכולל מאה עשרים וארבע הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר, פרי עטם ועמלם של רבני ותלמידי ישיבתינו, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – מאָריסטאון, ושלוחי מדינת ניו דזשערסי, לכבוד יום הולדתו המאה עשרים ושלוש של כ"ק אדמו"ר.

*

כבר ידועים דברי כ"ק אדמו"ר בהדגשת המעלה ונחיצות הלימוד בתורתו – תורת נשיא דורנו, מתחיל עם מה שכתוב ב"היום יום"⁶, אשר "גודל התשוקה

(1) שמו"ר פט"ו, יא. וראה ר"ה יא, א.

(2) ע"פ לשון הכתוב – הושע ז, ה. ובמצודת דוד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה".

(3) נשא ז, עב.

(4) ויחי מט, כ. וראה לקוטי לוי יצחק אגרות-קודש ע' שכד"ה. ע' תיט.

(5) ראה ב"ר פס"ח, יא. עה"פ "וישכב במקום ההוא": "[דרשו] רבי יהודה ור' נחמי' ... כאן שכב, אבל כל י"ד שנה שהי' טמון בבית עבר ... [און] כל כ' שנה שעמד בביתו של לבן לא שכב, ומה הי' אומר, ר' יהושע בן לוי אמר ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים, מאי טעמי', שיר המעלות לדוד לולי הוי' שהי' לנו יאמר נא ישראל (תהלים קכד, א*), ישראל סבא".

(6) ליום ט' אדר שני.

(* ע"פ המנהג לומר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, נדפס בקובץ מכתבים" ע"ד אמירת תהלים (שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 214). אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' לא. ח"י ס"ע נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא. סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך) - מתחילים ב"א ניסן שנה זו לומר מזמור קכד שבתהלים.

להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב, כי בראיית פנים בלבד לא סגיי" ו"ההתקשרות האמיתית היא על ידי לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . הנה בזה היא ההתקשרות".⁷ אשר לכן מובן דישנו מעלה יתירה בלימוד תורת רבינו – נשיא הדור, אשר על ידי זה הוא ההתקשרות והתאחדות בתכלית השלימות.

ובפרט בקשר עם יום הולדתו, וכמו שהתבטא כ"ק אדמו"ר בעצמו, בשיחת חג הפורים תשל"ב:

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

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

אשר במילים אלו מצביע כ"ק אדמו"ר ברורה, על סוג מתנה הכי מתאימה, ובאמצעותה להביע את רצון כל אחד, לגרום נחת רוח, ואשר כן הוא בפועל.

ואם כן הוא בנוגע לכל אחד ואחד באשר הוא, על אחת כמה וכמה בנוגע לתלמידי הישיבות, ובפרט תלמידי ישיבת תומכי תמימים, אשר ענינם העיקרי, וכל מציאותם, הוא תורה⁸, עד ש"כאשר מסתכלים על בחור ישיבה אמיתי, צריכים לראות את מציאותו האמיתית, שכל מציאותו, כל עולמו וכל חייו – הוא ענין התורה . . שהלומד נכלל ומתבטל לגמרי בהתורה עד שלא רואים את מציאותו כ"א מציאות התורה".⁹

הרי שזוהי מתנה הכי מעולה ומתאימה, שתלמידי התמימים עוסקים בתורתו – מאמריו שיחותיו ואגרותיו הק', ובאופן של עיון והעמקה.

*

(7) שם כ"ד סיון.

(8) ראה שיחת אחש"פ תשל"ו (לקו"ש חי"ד ע' 322 ואילך).

(9) יחידות לתלמידי הישיבות שיחיו, בדר"ח חשוון תשנ"ב (תורת מנחם התוועדויות תשנ"ב ח"א ע' 211 ואילך).

כחלק מן ההתעוררות הגדולה שאחזה בכל לקראת יום ההולדת השבעים של הרבי בי"א ניסן תשל"ב, עלה אז ברעיונם של כמה מתלמידי התמימים לייסד "סדר" קבוע, שיתקיים לאחר תום סדרי הישיבה הרגילים, בו יעסקו תלמידי הישיבה בלימוד ועיון בשיחותיו הק' של הרבי שיצאו לאור בסדרת "ליקוטי שיחות".

לימודם המעמיק של בחורים רבים כל כך, הניב עד מהרה יכול נכבד של הערות עיונים ופולפולים על תוכן השיחות, ובעקבות כך החל לצאת לאור אחת לכמה שבועות גליון ובו עיונים בשיחות הק'.

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

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

הגליון הראשון של הערות התמימים ואנ"ש שיו"ל ע"י תלמידי ישיבת תומכי תמימים – מאריסטאון יצא לאור בערש"ק פ' ויחי תשל"ג, וזכו להשלים את החזקה בהיותם מקום השלישית¹⁰ שהתחילו להו"ל קובצי הערות בלקו"ש, ובמשך השנים קיבל יחס וחביבות נדירה מאת כ"ק אדמו"ר.

כאמור מתכונת הגליונות התחילו כהערות בלקו"ש, וכן מציינו חיבה ויחס יתירה להערות בלקו"ש וכו' משך השנים, וכמו שאמר כ"ק אדמו"ר בעצמו¹¹:

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

וכן במיוחד לאלו שנדפסו בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן, כפי שביקש בשיחת

10) הראשונה – ישיבת תות"ל המרכזית בני.י., והשני – ישיבת תות"ל במונטריאל.

11) משיחת ש"פ בא ויו"ד שבט תש"נ (תו"מ התועודיות ח"ב עמ' 193 ואילך).

י"ג ניסן תשמ"ב (בקשר לברכות ואיחולים שנשלחו מרבנים וגדולים בתורה לי"א ניסן):

"כל אלו שהשפיעו עליהם ופעלו אצלם שיתנו ברכות ואיחולים וכו' – הרי כל אלה מהם השייכים לזה, יש להשתדל שיוסיפו בלימוד התורה, וגם זאת – באותה מידה של פירסום (כמו הענינים החיצוניים).

כלומר: אלה מביניהם השייכים לחדש חידושי תורה, שהשתדלו והצליחו בעזר השם שיצטרפו למברכים ולמאחלים וכו' – שיוציאו לאור "קובץ" שבו יודפסו "חידושי תורה" שהם יכתבו לא על מנת להתייחר ח"ו, ובכל אופן – זה הרי ענין השייך ל"כוונת הלב", ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו, ויש לדון את כולם לכף זכות".

וככל החזיון הזה ייאמר בנוגע לספר מיוחד זה, אשר רובו הוא פרי לימודם עיונם והשקעתם של תלמידי ישיבתנו, והוצאתו לאור "קשורה עם רצון לגרום נחת רוח", וליתן מתנה מתאימה ומפוארה ליום הגדול ליום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט.

ואנו תפלה שהוצאת הקובץ תהווה מתנה ראוי' ליום הולדת המיוחד זה, ותגביר את ה'קאך' והחיות בלימוד התורה, ובפרט תורת כ"ק אדמו"ר, לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

*

בהזדמנות זו רוצים אנו לעורר את תלמידי התמימים ואנ"ש שיחיו להשתתף בכתיבת הערות וביאורים ע"מ להדפיסם בקובצי "הערות התמימים ואנ"ש" שיודפסו בעזרת השי"ת בעתיד הקרוב. וידוע עד כמה עודד וביקש כ"ק אדמו"ר שתלמידי התמימים, ש"תורתם אומנתם"¹², ילמדו ויהגו בתורה עד לאופן ד"לאפשא לה"¹³, ולהעלות את חידושיהם על הכתב כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

והרי ידועים דברי כ"ק אדמו"ר בכ"מ¹⁴ שבכוחו של כל אחד לחדש בתורה "לאפשא לה".

ואין מזרזין אלא למזרזין, ובקשתנו שטוחה לכל מי שיש לו הערות וביאורים בכל חלקי התורה שישלחם להמערכת, ע"מ להדפיסם בקובצים הבאים שי"ל בע"ה.

(12) ל' הש"ס בכ"מ. ראה שבת יא, א. ועוד.

(13) זהר ח"א יב, ב.

(14) ראה לדוגמא שיחת ש"פ במדבר ויום ב' דחה"ש תנש"א (סה"ש ח"ב ע' 560 ואילך).

ובפרט אשר ב"ה זכינו להוציא לאור בשנה זו, כמעט מידי שבת בשבתו, גליון קובץ הערות התמימים ואנ"ש, ובפרט שבמשך החדשים האחרונים הקודמים ל"א ניסן, היתה בין כותלי ישיבתנו "קאָך" מיוחד בענין כתיבת הערות ופולפולים לקראת היום הבהיר.

*

על פי הוראתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר, ע"מ להדגיש ענין זה ד"תורה אחת", לא חולק הקובץ על פי נושאים כי אם על פי סדר ספריו של רבינו, ובשעה שכתורת רבינו עסקינן הרי מטשטשים הגבולות בין חלקי ונושאי התורה, ונדמה כי הכל הוא גוף אחד – 'תורה אחת' שלמה ומושלמת.

*

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר ש"פותחין בדבר מלכות"¹⁵ ושי"ודפס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו המאמרים והשיחות השייכים לבני הישיבות) כו"¹⁶ – עיטרנו את ראש הקובץ בשיחה מאת כ"ק אדמו"ר – שיחה שאמר כ"ק אדמו"ר בט"ו בשבט ה'תש"א במשך שהותו במאָרסיי, לאיזה תלמידים באמצע התוועדות שנערכה על ידם.

השיחה נערכה מחדש ויו"ל בפעם הראשונה באופן ברורה ומסודרת, בעזרתם של כמה מהתמימים ו"ועד הנחות בלה"ק" (אשר ברשותם נדפס), ותודתינו המרובה נתונה להם ע"כ.

הנחת השיחה הוא ע"פ זכרונו של ר' זלמן שכטר, וכמה פרטים מר' שמואל מאיר זילברשטיין וכל האחריות עליהם.

ר' זלמן הנ"ל סיפר באחד מהראיונות שנוהל עמו אודות שיחה זו:

"במאָרסיי הי' 'שטיבל', ומדי פעם היה נכנס לשטיבל בחור צעיר, ולא הבנתי את הופעתו, כי הוא חבש כובע – כובע אפור, חליפה אפורה וזקן. לא היה לי מושג מיהו האיש, אך מפעם לפעם ראיתי אותו יושב עם החכם ממרוקו ולומד גמרא על השולחן בשטיבל, אז, במחשבתי, קראתי לו "המרוקאי".

אחד משבתות אחר הצהריים, חזרתי לבית הכנסת, והנה יושב שם יהודי עם

15) ראה שיחה ב' אייר ה'שי"ת (תו"מ התוועדויות ח"א ע' 115). וש"נ.

16) ראה אג"ק ח"ז ע' שלה (אגרת ב'קצב).

זקן אדום, חובש כובע שחור עגול ונמוך, ואומר דברי תורה על הפסוק "יערף כמטר לקחי, תזל כטל אמרתי", זה היה ר' שניאור זלמן שניאורסון, חמיו של ר' אלי' חיים קרליבך. הקשבתי, והמילים דיברו אלי, כי כבר שמעתי לשון כזו מאנשים באנטוורפן. וכשהלך הביתה אחרי הבדלה, ליוויתי אותו למלון ואמרתי לו: "יש כאן כמה מאיתנו, כל היום אין לנו תעסוקה, אנחנו פליטים, אם היה לנו מישהו שינהיג לנו שיעור, זה היה נפלא".

אז הוא הלך ושכר מישהו, ובכל יום למדנו, והתחלנו עם מסכת כתובות.

מדי פעם היה ר' שניאור זלמן נכנס לראות איך אנחנו מתקדמים, ופעם אחת הוא נכנס ואמר: "לא אהי' כאן בט"ו בשבט, אבל אשלח לכם אורח", וכשהגיע האורח, נפתחה הדלת – וה"מרוקאי" נכנס פנימה".

*

בתור הוספה – בהמשך ללימוד ועיון בתורת כ"ק אדמו"ר – הדפסנו את רשימת "השגחה פרטית", שנדפסה בלקוטי שיחות חלק ח', עמודים 277–284, ונדפס כאן בהקלדה חדשה.

מכיון שהרשימה גדושה במראי-מקומות וכתובה באופן תמציתי, והרבה מראי-מקומות לא צויינו באופן ברורה, הוספנו בשולי הגליון מקורות הברורים של המקומות הדרושים בירור, כדי להקל על הלומד ולהעמיד לפניו שולחן ערוך לעיון והעמקה בדברי כ"ק אדמו"ר הקי'.

הוצאה זו לאור משמש כעין הקדמה ופתיחה השער לפרוייקט מורחב בסוגיית השגחה פרטית לפי שיטת הבעש"ט, ובפרט ע"פ תורת כ"ק אדמו"ר, שבעזה"י י"ל בקרוב העתיד.

הרשימה נדפס ברשות הוצאת הספרים "קה"ת", וציון המראי-מקומות נערך על ידי הת' שניאור זלמן שי' גראסבוים והת' ישראל ארי' לייב שי' גרינברג, ותודתינו העמוקה נתונה להם על כך.

*

כאן המקום להודות להגה"ח הרב שלום שפאלטר שליט"א, אשר עומד כראש המערכת עשיריות בשנים – עבור עזרתו המרובה בעריכת קובץ זה, והתמסרותו המרובה לכל עניני המערכת.

תודתנו נתונה גם להגה"ח הרב חיים שפירא שליט"א, מנהל רוחני דישיבתינו

הק', שמשקיע רוב זמנו ומרצו להצלחת התלמידים והישיבה ובפרט להדפסת קובץ מכובד זה ובהוצאותיו.

יאריך ה' ימים על ממלכתם בעבודת הקודש ויראו פרי טוב מכל עמלם, ותהא משכורתם שלימה מאת השי"ת.

*

כאן המקום להזכיר ולהוקיר את הרה"ח הרה"ת ר' משה הערסאן ע"ה, מנהל ראשי דשיבתנו הק', שהלך לעולמו בכ"ג טבת האי שתא. היה מסור בתכלית לקיום רצון כ"ק אדמו"ר, ובמשך שנים רבות, עמד בתפקידו בישיבה עם מסירות אין קץ, כשהוא מקדיש את כל מרצו להצלחת התלמידים.

ההתמסרות הגדולה לכ"ק אדמו"ר לא היתה רק במילים, אלא חדור גם במעשיו – בעבודת קודש יומיומית בהובלת התלמידים בדרך התורה והחסידות, ובפעולות רבות שנועדו להעלות את רוח הישיבה ולמלאות שליחותיו ותפקידו הק'.

בעת ובעונה ברצונו להביע ברכתו ואיחולינו לבנו וממלא-מקומו, מנהל כללי דשיבתנו, ושליח ראשי למדינת ניו דזשערסי, הרה"ח ר' יוסף מנחם מענדל שיחי' הערסאן יבדלחט"א, שיצליח בעבודתו הק', ולרוות נח"ר מאת התלמידים והשלוחים. ולהודות לו על מסירתו והשקעתו הנפלאה לכל עניני הישיבה בגו"ר.

*

תקוותינו שיהי' קובץ זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר. ואנא אבינו שבשמים חוס ורחם עלינו ועל כל ישראל והחש גאולתנו ופדות נפשנו, "ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו", תיכף ומיד ממש.

המערכת

כ"ה אדר, ה'תשפ"ה,
יום הולדת הרבנית הצדקנית נ"ע ז"ע,
ימי הכנה ליום הבהיר י"א ניסן,
מאָריסטאון, נ. דזש.

מפתח

ה פתח דבר
ט דבר מלכות

שיחת ליל ד', ט"ו בשבט, ה'תש"א

הגדה של פסח

כה א. שינוי הסדר בהפיסקא "שבת הגדול"

הרב אפרים פיקרסקי שליט"א

כז ב. דיוק בהלשון "עיי"ש"

הרב שלום שפאלטר שליט"א

לב ג-ט. כמה הערות קצרות בהגדה של פסח

הרב שלום שפאלטר שליט"א

הת' אפרים שי' שם טוב

הת' מנחם מענדל שי' ברוך

לח יו"ד. נתינת מצה הפרוסה לבין שתי השלימות

הרב שלום שפאלטר שליט"א

מג יא. קריאת הקב"ה בשם המקום

הנ"ל

מאמרים

מו יב. בענין אכילת מעשר שני בירושלים

הרב שמואל זיאניץ שליט"א

מח יג. ביאור בדא"פ בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א

הרב אפרים פיקרסקי שליט"א

נו יד. טעם ההתחלקות בין אור הממלא לאור הסובב

א' מאנ"ש

נח טו-טז. הפרדת עמלק בין הראש להגוף

א' מהתמימים

הת' שניאור זלמן שי' גראסבורג

ס יז. הגילוי דלעתיד על ידי הגילויים דעכשיו

הת' ישראל ארי' לייב שי' גרינברג

סב חי. חיבור דאורות וכלים על ידי הצמצום

הנ"ל

סה יט. עמידת בני"י במס"ג שנה שלימה

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין

סו כ. המשך הענינים במאמרי תשרי תשי"ג

הת' לוי שי' וואלף

סח כא. ענינו של עמלק להפריד בין הראש להגוף

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם

סט כב. דוגמאות למשפטים

הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר

- כג. מס"נ דאברהם אבינו ור' עקיבא..... עא
 הת' מנחם מענדל שי' ראטשטיין
- כד. קשר ענין הקו לעבודת ר' עקיבא..... עד
 הנ"ל
- לקוטי שיחות**
- כה. גדר דין הסיבה..... עה
 הרב שלום שי' אודאבא
- כו. עגלות ששלח יוסף..... פה
 הרב לוי שי' וועלטון
- כז-כח. הערות קצרות בלקו"ש ח"ו..... פז
 הנ"ל
- כט. עיקר גידות קבלת המצוות..... פח
 הרב שמואל זאראנץ שליט"א
- ל. "דרך" זרע ישראל..... צ
 הנ"ל
- לא. הן האדם הי' כאחד ממנו..... צה
 הרב מנחם מענדל שי' מישולבין
- לב. "כל נדיב לבו יביאה"..... צז
 הרב יוסף יצחק שי' מישולבין
- לג. הצורך לעבודה פנימית בשביל המשכת העצמות..... צט
 הרב אלימלך ע"ה צויבל
- לד. שלילת השותפות באלקות..... קא
 קבוצה מלומדי הרמב"ם שלשה פרקים ליום
- לה-נט. כמה הערות קצרות על הרמב"ם..... קב
 הנ"ל
- הת' מענדל שי' מישולבין
- ס. טובת יהודי לתועלת הזולת..... קכב
 הת' מנחם מענדל שי' גלפרין
 הת' לוי יצחק שי' שכטר
- סא. גדר נפש הדומם וצומח..... קכד
 הת' ישראל ארי' לייב שי' גרינברג
- סב. מקור שיטת הרמב"ם שיש שתי תקופות בימות המשיח..... קכה
 הת' משה בנימין שי' דרוק
 הת' מענדל שי' טייכטל
- סג. ביאור החילוק בין כבוד לעשירות..... קכט
 הת' יהודה לייב שי' וייטמן
- סד. כפרת יוה"כ מפני עיצומו של יום..... קל
 הנ"ל
- סה. בענין פסק ההלכה משום ביטולם של בית הלל..... קלא
 הת' יחיאל בנימין שי' הלוי חסיד
 הת' יעקב מענדל שי' שווארץ

- סו. בענין טוויית העיזים..... קלב
 הת' יחיאל בנימין שי' הלוי הסיד
- סז. לבושים כחלק מההתקשרות..... קלד
 א' מהתמימים
- סח. היות מרדכי משנה למלך..... קלה
 א' מהתמימים
- סט. בידוד ציון בלקו"ש חכ"א..... קלז
 הת' אברהם ישראל שי' מישולבין
- ע-פא. כמה הערות קצרות בלקו"ש חלק כא..... קלט
 הת' מענדל שי' מישולבין
- פב. מנהגי ישראל..... קמד
 הת' יצחק לייב שי' פדרמן
- פג. סדר השאלות בלקו"ש חכ"ז שיחת תצוה – ז' אדר..... קמז
 הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר
- פד-פו. ערב פסח כשכת אינו נחשב עראי..... קמח
 הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר
 הת' משה בנימין שי' קאפלאן
 הת' מענדל שי' מישולבין
- פז. בענין מתנת שכיב מרע..... קנא
 הת' ארי' לייב שלום שי' קירשנבוים
- פח. בענין קליפת עמלק..... קנד
 הת' מרדכי שי' דיבקין
- פט. מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול..... קנו
 הת' אפרים שי' שם-טוב
- צ. מדה כנגד מדה..... קנח
 הת' ארי' לייב שי' שעכטמאן
- צא. אם עיצומו של יום דורשת תשובה..... קס
 הת' משה דוד שי' שפרץ
- צב. הגדרת חצי שיעור..... קסב
 א' מחברי המערכת
- צג. הדגשת הזמן במצות אכילת קרבן פסח ראשון ושני..... קסג
 הת' ברוך שי' שפירא
- התוועדויות**
- צד. מינוי ראב"ע לנשיא..... קסח
 הרב יצחק זאב שי' גרשוביץ
- צה-צז. שבע מצוות וסניפי'..... קעא
 הרב אליהו שי' ווייסמאן
 הת' מענדל שי' מישולבין
 הרב אברהם משה שי' דייס
- צח. בענין לבישת טלית לאחר הנישואין..... קעג
 הת' יהודה שלמה שי' ארגס

- צט. בימי יחי' הדבר הזה..... קעה
 א' מהתמימים
- ק. "לא-ל גומר עלי"..... קעז
 הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
- קא-קב. מאסרם של רבותינו נשיאינו דוקא בידי יהודים..... קעה
 הת' מנחם מענדל (בר"ש) שי' וילהלם
 הת' שניאור זלמן שי' גראסקוים
- קג. כח הקב"ה בכריאת העולם..... קפא
 הת' שניאור זלמן שי' גראסקוים
- קד. שיעור תניא משיעורי חת"ת..... קפב
 א' מהתמימים
- קה. נתינת מקום לגזירה ע"פ טו"ד..... קפד
 הת' מענדל שי' מישולבין
- קו. בענין כפל דינים ברמב"ם..... קפה
 הנ"ל
- קז. קריאת משה בשם "בן עמרם"..... קפו
 הנ"ל
- קח. שיטת רבינו כשנחלק מגילת תענית וגמרא..... קפז
 הת' צמח מענדל שי' פארסט
- קט. בטעם כתיבת הכ"מ אפילו בחודש הי"ב..... קפח
 הת' יצחק לייב שי' פדרמן
- קי. התנהגות ע"פ שלחן ערוך..... קצא
 א' מאנ"ש

אגרות קודש

- קיא. שיטת רבינו בנושא גיוס בנות..... קצה
 הת' מענדל שי' מישולבין
- קיב. בענין זכרון להקהל..... קצז
 הנ"ל
- קיג. הכופר בהבריאה מהקב"ה נק' אפיקורס..... קצה
 הנ"ל
- קיד. נתינת צדקה בלילה..... קצט
 הת' צמח מענדל שי' פארסט
- קטו. בענין אי-אמידת תחנון בי"ט כסלו..... רא
 הנ"ל
- קטז. צירוף בקריאת שמות..... רב
 א' מהתמימים

רשימות

- קיז. אין אשה מתעברת מביאה ראשונה..... רז
 הרב יצחק לרמן שליט"א
- קיח. ביאור (ברא"פ) בטעם מחיקת מ"מ ברשימות..... ריב
 הת' שמדאל שי' אייזנבך

ק"ט-קכ. שקו"ט בענין טמטום המוח..... ר"ד
 הת' שניאור זלמן שי' גראסקוים
 הת' מנחם מענדל (כר"י) שי' וילהלם
 הרב דוד שי' ששונקן

שונות

קכא. אסתר בת דודו של מרדכי..... רכא
 הת' שניאור זלמן שי' גראסקוים
 קכב. קריאת שם פרשת כי תשא..... רכב
 הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר
 קכג. מחשבת תורה ברחוב..... רכג
 הת' משה בנימין שי' קאפלאן
 קכד. ליקוט מנהגי עיירת קאליסק והשוואותיהן למנהגי חב"ד..... רכה
 הרב מנחם שי' שמערלינג

נספח

רשימת השגחה פרטית עם ציוני המראה מקומות..... רלה



שער
דבר מלכות

בס"ד. שיחת* ליל ד', ט"ו בשבט, ה'תש"א.

– מארסיי –

בלתי מוגה

א. נ"ק אדמו"ר שליט"א שאל את המסובים איזו מסכת לומדים, והשיבו שלומדים מסכת כתובות. ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: [

תנן בריש כתובות: "בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי, שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבית דין".

והקשו בגמרא¹: "ותינשא באחד בשבת, שאם הי' לו טענת בתולים היה משכים לבית דין", ותיצו: "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה".

ויש לבאר תוכן משנה זו על-פי פנימיות הענינים (כדלקמן).

ב. בענין הנישואין מצינו ג' שלבים: (א) קישורי התנאים, (ב) הקידושין, (ג) הנישואין.

וג' שלבים אלו ישנם גם בענין הנישואין של בני"י עם הקב"ה: קישורי התנאים – היו במעשה בראשית, כמארז"ל² "התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". הקידושין – היו במתן-תורה, כמ"ש³ "זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר", וכמ"ש⁴ "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה ("מלך שהשלום שלו")⁵ גו' ביום חתונתו", "ביום חתונתו זה מתן תורה"; וטבעת הקידושין היא המצוות, כנוסח ברכת המצוות "אשר קדשנו במצותיו"⁶. והנישואין עצמם – יהיו בביאת המשיח.

* הנחת השיחה ע"פ זכרוננו של ר' זלמן שכטר, וכמה פרטים מר' שמואל מאיר זילברשטיין וכל האחריות עליהם.

(1) א, ב.

(2) שבת פח, א. ע"ז ג, א. וראה גם ב"ר ה, ה.

(3) ירמי' ב, ב.

(4) שה"ש ג, יא.

(5) שהש"ר עה"פ. שמו"ר פנ"ב, ה.

(6) תענית כו, ב (במשנה).

(7) ראה תניא פמ"ו.

ועל שלב הג' שנינו "בתולה נשאת ליום הרביעי": הזמן הראוי לביאת המשיח (שהו"ע הנישואין, כנ"ל) – הוא (סוף) האלף הרביעי לבריאת העולם, כמארז"ל: "ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח", "שלאחר שני אלפים תורה הוה דינו שיבא משיח".

והטעם שענין זה הוא באלף הרביעי דוקא, ולא מיד בתחלת הבריאה ("ותינשא כאחד בשבת") – כדי "שיהא טורח בסעודה שלשה ימים", וכן הכלה מתקשטת אז בתכשיטי⁹, שהו"ע עבודתם של בני"ב בביורר הניצוצות שנפלו בשבירת הכלים [כידוע¹⁰ בפירוש הכתוב¹¹ "וגם ערב רב עלה אתם", שבהיותם במצרים ביררו בני"ב ר"ב ניצוצות מתוך רפ"ח ניצוצות שנפלו בשבירת הכלים, ונשאר פ"ו ניצוצות], שניצוצות אלו נעשים "קישוטי כלה" לבני¹².

אמנם, כל זה הוא כאשר בני"ב הם במדריגת בתולה, בלא חטא. אבל כאשר בני"ב הם במדריגת אלמנה ("איכה ישבה בדד גו' היתה כאלמנה"¹³), היינו שחטאו בשוגג, כאשר אלמנה, שמיתת בעלה לא היתה ברצונה – אזי "בעוונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו", "לא בא משיח לסוף ד' אלפים"¹⁴, ונדחתה הגאולה לאלף החמישי – "ואלמנה ליום החמישי" (ש"נאמרה בו ברכה לדגים"¹⁵).

וכאשר בני"ב הם במדריגת גרושה, היינו שחטאו במיד (כמ"ש¹⁶ "ובפשעים שולחה אמכם"), כאשר שגירשה בעלה "כי מצא בה ערות דבר"¹⁷ – אזי לא באה הגאולה גם באלף החמישי, ונדחתה בעוה"ר לאלף השישי – כנגד יום ששי בשבת (ש"נאמרה בו ברכה לאדם", "פרו¹⁸ ורבו גו"¹⁹).

ועתה²⁰... הרי עומדים כבר בשעה מאוחרת ביום השישי, ערב שבת אחר חצות... מתי תהי' כבר החתונה?! ...!

* * *

ג. כ"ק אדמו"ר שליט"א דיבר אודות ט"ו בשבט, בשייכות למ"ש²¹ "כי האדם

(8) סנהדרין צז, סע"א ובפרש"י.

(9) ראה כתובות ג, סע"ב ובפרש"י (ד"ה אביו).

(10) ראה כנפי יונה ח"ג סנ"ו, הובא במג"ע

אופן נח. תו"א בא ס, ג. ובכ"מ.

(11) בא יב, לח.

(12) ראה כש"ט סי' קעט (צח, א ואילך).

(13) איכה בתחלתה.

(14) סנהדרין צח, רע"א ובפרש"י.

(15) כתובות ה, א.

(16) ישע"י נ, א.

(17) תצא כד, א.

(18) בראשית א, כח.

(19) כתובות שם ובפרש"י.

(20) כ"ק אדמו"ר שליט"א דיבר בקול חנוק

מבכי (המו"ק).

(21) פ' שופטים כ, יט.

כ"א י"א ניסן – מאה עשרים ושלוש שנה

עץ השדה", שכשם שהאילן צומח מקטן לגדול, כן גם האדם, וקישר זאת עם מ"ש²² "עץ חיים היא למחזיקים בה".





שער
הגדה של פסח

א. שינוי הסדר בהפיסקא "שבת הגדול"

הרב אפרים פיקרסקי שליט"א

משפיע בישיבה

שבת הגדול

נקרא כך מפני שנעשה בו נס גדול (תוד"ה ואותו שבת פז, ב. טושו"ע ר"ס תל). - במחזור ישן כת"י נמצא דגם שבת שלפני שבועות נקרא שה"ג, וכן שבת שלפני ר"ה (כתר שם טוב ח"ג). וי"ל שקראו שם זה לשבתות אלו, (אף דלא שייך בהם הטעם הנ"ל), מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני יו"ט.

שבת הגדול שחל להיות בערב פסח - ורק אז - מפטירין וערבה (באה"ט סת"ל סק"א), לפי שבאותה פרשה כתוב הביאו המעשר אל בית האוצר, וערב פסח (של שנה רביעית ושביעית לשמיטה) הוא זמן ביעור מעשרות (שו"ע אדה"ז ס"ם ת"ל עיי"ש).

בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, לפי שאז היתה התחלת הגאולה והנסים (שו"ע ס"ם ת"ל) וכן נוהגים (ודלא כמ"ש בשער הכולל).

והנה כבר האריכו בהקובצים¹ בכ"א משלושה הענינים ובהציונים שמראה כ"ק אדמו"ר אליהם עיי"ש.

אמנם לכאורה עדיין יש מקום לעיין בסדר הפרטים שבפסקא זו. דהנה שלשה הענינים בפסקא זו הם השלשה קטעים שבשו"ע אדה"ז סת"ל. דבס"א מביא ענין הראשון דנקרא שבת הגדול על שם נס הגדול ומאריך בפרטי הנס. בס"ב מביא שא"א "ברכי נפשי" ואומרים "עבדים היינו". בס"ג מביא דיני ההפטורה דשבת הגדול שחל להיות בערב פסח.²

ואולם הרבי משנה הסדר דס"ב וס"ג דקודם מביא דיני הפטרת שבת הגדול שחל להיות בערב פסח, ובקטע שלאח"ז מביא מה שאומרים "עבדים היינו", והלא דבר הוא.

(1) ראה קובץ מגדל אור ח"ח, ובספר שערי שלום.

(2) אבל בלבוש הסדר הוא שתחלה מביא דיני ההפטורה דשבת הגדול שחל להיות בערב פסח, ואח"כ ממשיך כמו שהובא בשו"ע (הטעם דהשם שבת הגדול ושאינן אומרים ברכי נפשי וכו'). (בטושו"ע לא הובא הלכה זו דההפטורה דע"פ ומובא בבאה"ט סק"א).

ולכאורה אין לתרץ דהרבי קאי על סדר היום דבבוקר מפטירין וערבה ובמנחה אומרים "עבדים היינו" דהרי: א) אדה"ז לא סידר כן בשו"ע. ב) הרי רק מייעוטא דמיעוטא דע"פ חל בשבת ואין זה תדיר כלל.

והנה בבאה"ט סק"ב מביא על זה שאומרים "עבדים היינו" ושהוא גם אם שבת הגדול הוא בע"פ, לפי"ז נוכל אולי לומר שלזה שינה הרבי הסדר, שבהמשך להקטע שאין מפטירין "וערבה" רק בע"פ מביא דאומרים "עבדים היינו" במנחה (בלי לפרש חילוק מתי חל שבת הגדול), לרמז שזה גם בשבת הגדול כשחל בע"פ כמ"ש הבאה"ט.

אמנם זה דוחק, דהרי אדה"ז לא הביא הלכה זו. ועוד דעפ"י פשוט היינו, דמובן מעצמו מסתימת הלשון דבשבת הגדול א"א ברכי נפשי ואומרים עבדים היינו, שהוא בכל שה"ג אפי' בער"פ. ועוד דממשמעות הסעיף שלאח"ז שמחלק בין שבת הגדול שחל בער"פ דרק אז מפטירין וערבה, הרי בסעיף שלפנ"ז שמובא בסתמא בלא חילוק מובן שהוא בכל שבת הגדול. (ואין נפק"מ גדול לרמז זה אם הוא בסדר זו (דשו"ע אדה"ז) או בסדר זו (דכ"ק אדמו"ר בהגש"פ).³



(3) ועפ"י המבואר בקובץ מגדל אור ח"ח בפסקא זו, לכאור' מיתוסף בהשאלה דכאן, ועיי"ש.

ב. דיוק בהלשון "עיי"ש"

הרב שלום שפאלטר שליט"א

ר"מ בישיבה וראש מערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

שבת הגדול (בקטע הב')

שבת הגדול שחל להיות בערב פסח - ורק אז - מפטירין וערבה (באה"ט סת"ל סק"א), לפי שבאותו פרשה כתוב הביאו המעשר אל בית האוצר, וערב פסח (של שנה רביעית ושביעית לשמיטה) הוא זמן ביעור מעשרות (שו"ע אדה"ז ס"ס ת"ל עיי"ש). (ע' א')

יש לעיין בדיוק לשונו של כ"ק אדמו"ר בהציון להמ"מ "שו"ע רבינו ס"ס ת"ל עיי"ש", שבדרך כלל כשמציין כ"ק אדמו"ר לשו"ע אדה"ז מציין ג"כ להסעיף, ולמה כתב כאן "ס"ס ת"ל" ולא ציין שזהו בסעיף ג'. גם יש לעיין מה שהוסיף "עיי"ש", כי לא מצינו הרבה פעמים בהגדה שכתב כ"ק אדמו"ר עיי"ש ולמה כאן דווקא כן כתב "עיי"ש".

והנה זהו לשון אדה"ז בשו"ע ס"ג שם: "נוהגין במדינות אלו כששבת הגדול הוא ע"פ מפטירין בו במלאכי וערבה וגו' לפי שבאותו פרשה כתוב הביאו המעשר אל בית האוצר וגו' והרי זה מעין המאורע שבע"פ הוא זמן הביעור דהיינו שבע"פ של שנה הרביעית שבשמיטה ובע"פ של שנה שביעית שבשמיטה חייב כל אדם להוציא מביתו כל המעשרות שהפריש מתבואתו כל הג' שנים שעברו מהשמיטה והיו המעשרות שהפריש מונחים בביתו ובע"פ זה מחויב להביאן לבית הלוי. (ואע"פ שי"א שזמן הביעור אינו בעי"ט הראשון של פסח אלא בעי"ט האחרון של פסח וכן עיקר כמ"ש בי"ד סי' של"א מכל מקום נתפשט המנהג ע"פ סברא ראשונה). "עכ"ל.

ועפ"ז הי' אפשר לומר דכוונת כ"ק אדמו"ר בהגדה כאן הוא לציין בעיקר למ"ש אדה"ז שם ממש בסוף הסעיף, (דאע"פ שהביא מקודם שיש דעה "זמן הביעור הוא בערב יו"ט האחרון של פסח וכן עיקר"), "מ"מ נתפשט המנהג ע"פ סברא ראשונה" ולכן לא ציין להסעיף וכתב "ס"ס ת"ל" והוסיף "עיי"ש".

אמנם עפ"ז צ"ע מ"ש כ"ק אדמו"ר בתחילה "וערב פסח (של שנה רביעית ושביעית של שמיטה) הוא זמן ביעור מעשרות" שע"ז ציין רבינו לס"ס ת"ל, שהרי לפי מ"ש שם בסוף הסעיף הרי ערב פסח אינו זמן הביעור כ"א ערב יו"ט האחרון

של פסח הוא זמן הביעור ורק דנתפשט המנהג ע"פ דעה הראשונה, ולמה ציין לסוף הסעיף. ומשמע מזה דס"ל לכ"ק אדמו"ר דאע"פ דהעיקר הוא כסברא זו דס"ל דזמן הביעור לפועל הוא בערב יו"ט האחרון של פסח מ"מ נשאר דעיקר זמן הביעור הוא בערב פסח, וצ"ב טעם הדבר.

גם צ"ע בעצם הענין (בשו"ע אדה"ז), דמכיון דהעיקר הוא כדעה השני' דזמן הביעור הוא בערב יו"ט האחרון של פסח, למה באמת נתפשט המנהג ע"פ דעה הראשונה דזמן הביעור הוא בערב פסח.

והנה ראיתי מביאים דשיטת הגר"א הוא להיפך דרק כשחל ע"פ בחול מפטירים וערבה בשבת הגדול שלפני ע"פ, אבל כשחל שבת הגדול בע"פ ממש אין מפטירין וערבה, וטעמו מכיון דהדין הוא דאין להגביה ולבער מעשרות בשבת, ולכן כשחל ע"פ בשבת שלא היו מבערין אז את המעשר אין מפטירין וערבה ג"כ, ורק כשחל ע"פ בחול שהיו מבערין אז את המעשר, מפטירים וערבה בשבת הגדול שלפני ערב פסח זה, וצ"ב בטעם שיטת אדה"ז דס"ל להיפך מזה, ואיך מתרצים קושיית הגר"א הנ"ל.

ונראה בזה דהנה הרמב"ם בהל' מעשר שני פי"א ה"ז כתב "וערב יו"ט האחרון הי' הביעור ולמחר מתוודין", ובכסף משנה שם כתב דכך הי' גירסת הרמב"ם במשנה מעשר שני פ"ה משנה ו', וכתב להוכיח כדברי הרמב"ם מהירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ה ע' לב, ב) "ויתוודה ביו"ט הראשון של פסח, כדי שיהא לו מה לאכול ברגל, ויתוודה בשחרית, ע"כ מצוה לאכול", ואם איתא שהביעור הי' מערב יו"ט הראשון הרי לא הי' לו מה לאכול ברגל, עיין שם בכ"מ.

ולכאורה קשה בדברי הכ"מ, דמתחילה כתב דהגירסא בהמשנה (להרמב"ם) הוא דבערב יו"ט האחרון של פסח הוי הביעור, וא"כ איך מקשה בירושלמי "ויתוודה ביו"ט הראשון של פסח" הרי לא הי' מבער עד יו"ט האחרון ואיך יתוודה לפני הביעור, ושוב ראיתי שכבר הקשה כן במעשה רוקח על הרמב"ם ודחה דברי הכ"מ מצד קושיא זו. (אמנם עיין בפירוש הגר"א בירושלמי שם דגרס בקושיית הגמ' בירושלמי שם ויתוודה ביו"ט האחרון של פסח, ועיין שם איך שביאר קושיית הירושלמי ותירוצו, ולפ"ז לא קשה קושיא הנ"ל. ועי' בביאור הגר"א בשו"ע סי' של"א ס"ק רכ"א שכתב שדברי הכ"מ תמוה, אמנם בשנות אליהו במשניות שם כתב בעצמו כדברי הכ"מ, וצ"ע).

אמנם נראה דאפשר לתרץ קושיא הנ"ל ע"פ ביאור הפני משה בירושלמי, שם שפי' קושיית הגמ' וז"ל "כלומר למה לא תקנו שיהא הוידוי ביו"ט הראשון,

ואי משום שעדיין לא ביער עד יו"ט האחרון, היא גופא קשיא דיבער בערב יו"ט הראשון ויתוודה למחרתו במנחה וכו' עיי"ש, ולפ"ז ניחא דברי הכ"מ דאה"נ דגירסת המשנה להרמב"ם הוא דזמן הביעור הוא בערב יו"ט האחרון, אבל זה גופא היא קושיית הירושלמי דלמה אין הביעור בערב יו"ט הראשון.

ויש לעיין בזה דמאיזה טעם קשה לי להירושלמי שהביעור יהי בערב יו"ט הראשון, הרי זמן הביעור הוא בערב יו"ט האחרון לפי גירסא זו של הרמב"ם.

ועי' ג"כ במנחת חינוך מצוה תר"ז שכתב (אחרי שדחה ראיית הכ"מ) דגירסת הרמב"ם נכונה מטעמים אחרים, ראשית דהתורה קבעה מצוה זו ברגל, א"כ המצוה הוא רק ברגל ולא בערב הרגל כמו הקהל ותשביתו דכ' הרא"ש דתשביתו אינו מקיים קודם הזמן, וא"כ מה"ת יבער ערב יו"ט דהוא קודם הרגל דאז אינו מקיים המצוה כלל, וע"כ בערב יו"ט האחרון הוא שהוא כבר בתוך הרגל ומקיים המצוה עיי"ש.

וראיתי להגאון הר"ר עזרא שוחט שליט"א שכתב (בקובץ מגדל אור חוברת ב' ע' כ"ז) דקושיא זו אפשר לתרץ בפשטות ע"פ דברי המנ"ח בעצמו במצוה ט' לגבי מצות השבתת חמץ דכתב לחקור אם המצוה הוא בקום ועשה או דהמצוה הוא בשב ואל תעשה, ומבאר שם דהמצוה הוא בשב ואל תעשה, וא"כ יכול להשבית את החמץ מערב יו"ט וכשמגיע יו"ט יהא החמץ מושבת עיי"ש. וא"כ י"ל כן גם לגבי ביעור מעשרות שעצם הביעור עושים בערב יו"ט וכשמגיע יו"ט יהא הכל מבוער.

אמנם עיי"ש במנחת חינוך שכתב עוד טעם לגירסת הרמב"ם, דודאי מע"ש אסור להפסיד כי אקרי קודש כידוע, ואפשר דיזדמנו הרבה אוכלים ולא יהי צריך לשרוף ולהטיל לים, ולמה יקדים עוד לשרוף קדשים, ע"כ בערב יו"ט האחרון ניחא, עיי"ש עוד.

ועכ"פ מכל זה נראה דבעצם זמן הביעור הוא מערב יו"ט הראשון, ולכן הקשה הירושלמי (להגירסא במשנה דמבערין בערב יו"ט האחרון) שבעצם הי' צ"ל הביעור בערב יו"ט הראשון, ומשום דאז הוא בעצם עיקר זמן הביעור, וע"ז מתרץ דא"כ לא יהי לו מה יאכל ולכן אין עושין הביעור בערב יו"ט הראשון, וגם אולי יזדמנו לו אוכלים ואסור להפסיד מעשרות דאיקרי קודש (כמבואר במנחת חינוך הנ"ל), ולכן עושין בפועל הביעור בערב יו"ט האחרון אע"פ שמעיקר הדין זמן הביעור הוא בערב יו"ט הראשון.

ועפ"ז מובן שפיר מ"ש אדה"ז דאע"פ שהעיקר הוא כהסברא שזמן הביעור

הוא בערב יו"ט האחרון מ"מ נתפשט המנהג ע"פ סברא הראשונה, כי בעצם זמן הביעור הוא בערב יו"ט הראשון ורק מסיבות צדדיות עושים לפועל הביעור בערב יו"ט האחרון, ולכן נתפשט המנהג ע"פ סברא הראשונה.

ועפ"ז יוצא דיש כאן עירוב של כמה ימים בקשר לזמן חיוב ביעור מעשר, א. עצם זמן הביעור כפי מה שמבואר ברמב"ם ובירושלמי שהוא בערב חג פסח, ב. זמן הביעור לפי מה שנפסק בשו"ע ביו"ד סי' של"א שהוא בערב יו"ט האחרון, ג. זמן אמירת ההפטורה בפועל אודות הביעור כפי מה שנתפשט המנהג שהוא בערב חג הפסח.

ובכדי לתווך בין כל הזמנים יש לומר דלכן לא ס"ל לאדה"ז כשיטת הגר"א, דמכיון דבעצם זמן הביעור הוא בערב יו"ט הראשון ורק מטעמים הנ"ל עושים בפועל הביעור בערב יו"ט האחרון, א"כ דווקא כשחל ע"פ בשבת יש מקום לומר ההפטורה ד'וערבה', דכשחל ע"פ בשבת יהי' ערב יו"ט האחרון (שהוא ערב שביעי של פסח) בחול (ביום שישי שלאח"ז), ושפיר יהי' באפשרי לבער אז את המעשרות (באם היו נוהגין ג"כ לפי הדיעה שנפסק בשו"ע שהעיקר הוא כהסברא שזמן הביעור הוא בערב יו"ט האחרון) וא"כ הוה ההפטורה שאומרים בשבת הגדול כשחל בע"פ (שאז הוא בעצם זמן ביעור המעשרות) מעין המאורע. משא"כ כשערב פסח הוא בחול הרי יש אפשריות שערב יו"ט האחרון (ערב שביעי של פסח) יחול בשבת, דהיינו כשערב יו"ט הראשון (ערב פסח) יהי' ביום הראשון, דאז יהי' ערב יו"ט (שביעי) האחרון בשבת ואז לא יהי' אפשר לבער המעשרות, וא"כ אין ההפטורה מעין המאורע ולא הי' מקום לומר אז ההפטורה ורק כשיחול ערב פסח בשאר ימות החול יהי' אפשר לבער המעשרות בערב יו"ט האחרון, וא"כ נתת דבריך (היינו אמירת ההפטורה ד'וערבה' כשחל ע"פ בימות החול) לשיעורין, ולכן ס"ל לאדה"ז דרק כשחל ע"פ בשבת אומרים ההפטורה ד'וערבה' וכנ"ל.

והנה לכאורה י"ל דאי"ז קושיא דהרי לפי הכלל ד"לא בד"ו פסח" (עי' טור או"ח סי' תכ"ח), א"א שיהא ערב פסח ביום הראשון בכלל, ויכול להיות ערב פסח רק בשאר ימי השבוע, וא"כ אין כאן הענין דנתת דבריך לשיעורין ושוב הר"ז מעין המאורע.

אמנם באמת יש מחלוקת הראשונים אפי' בנוגע ל"לא אד"ו ראש" אם גם בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' דייקן בזה, דמדברי הרמב"ם (בה' קדה"ח פ"ז) משמע דכלל זה הוא רק כשמקדשים ע"פ החשבון בלבד, (וכבר הקשו ע"ז הלחם משנה בהל' תמידין ומוספין פ"א ה"ז והמעשה רוקח שם ועוד מהמבואר בסוכה דף נ"ד ע"ב בהדיא שגם בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' היו מקפידין שלא יחול

יוהכ"פ סמוך לשבת, וראה מה שתירץ ע"ז הגרי"ז, וראה גם ברמב"ם הל' שבת פ"ה הכ"א "יוהכ"פ שחל להיות בע"ש וכו' חל להיות במוצ"ש", דזה אפשר רק אם ר"ה הוא ביום ד' או ביום ו'.

אמנם בנוגע ל"לא בד"ו פסח" מפורש ברש"י פסחים דף נ"ח ע"ב (בד"ה בשני בשבת) "הא דנקט בשני בשבת חד מימות החול נקט, ואית דאמרי יומא קמא דשבתא דחזא לארביסר נקט, וחד בשבת לא חזי דלא בד"ו פסח, ולא מילתא היא שהרי ע"פ הרא"י היו מקדשין", ועי' שם בתוס' (ד"ה כאילו) שהקשו דאע"ג דהיו מקדשין ע"פ הרא"י היו נזהרין שלא יבואו תרי שבי בהדי הדדי, ועי' בצל"ח שם שתירץ דמודה רש"י דגם כשקדשו ע"פ הרא"י היו מקפידין שלא יהי' יוהכ"פ ושבת סמוכין להדדי ולכן היו משגיחין שלא יהי' אד"ו ראש, וכוונת רש"י הוא רק שעל "לא בד"ו פסח" לא היו משגיחין, שהרי העיקר מה ש"לא בד"ו פסח" אינו בשביל הפסח אלא בשביל שלא יהא אד"ו ראש, כי אם חל הפסח בימי בד"ו ממילא חל ר"ה באחד מימי אד"ו, וזה שייך רק עכשיו שמקדשים ע"פ החשבון, אבל כשקדשו ע"פ הרא"י הי' אפשר לחסר א' מחדשי הקיץ ולא יהי' ר"ה בימי אד"ו אפי' אם פסח יהי' בא' מימי בד"ו. (ועי' ברשימות חוברת מ"ה שכתב כ"ק אדמו"ר שלא קפדו בלא בד"ו פסח).

ולפ"ז דלשיטת רש"י בזמן שהיו מקדשין ע"פ הרא"י לא היו מקפידין בלא בד"ו פסח, (ובפרט שלשיטת הרמב"ם גם על לא אד"ו ראש לא הקפידו אז), שוב י"ל כמ"ש לעיל דלכן לא ס"ל לאדה"ז כשיטת הגר"א, דהרי כשערב יו"ט הראשון (ערב פסח) יהי' ביום הראשון, דאז יהי' ערב יו"ט (שביעי) האחרון בשבת ואז לא יהי' אפשר לבער המעשרות, וא"כ אין ההפטורה מעין המאורע ולא הי' מקום לומר אז ההפטורה וכנ"ל.

ומובן עפ"ז דברי כ"ק אדמו"ר בהגדה כאן דמציין דווקא לס"ס ת"ל ומציין זה למ"ש שם דזמן הביעור הוא בערב פסח, דבזה מרמז לנו להנ"ל דבעצם זמן הביעור הוא בערב פסח אע"פ שלפועל (מסיבות צדדיות) מבערים רק בערב יו"ט האחרון, שעפ"ז מובן שיטת אדה"ז שהוא להיפך משיטת הגר"א וכנ"ל.



כמה הערות קצרות בהגדה של פסח

ג.

הת' אפרים שי' שם-טוב
תלמיד בישיבה

המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה. מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצוה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה. . ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל המירא וחמיעא דחמית'י. (ע' א')

כלומר דמשום שצריך לומר דחמיתיה ע"כ צריך למצוא דבר, ולכן נותנים פתיתים שאם לא מצא כלום עדיין יוכל לומר הנוסח.

וקצת קשה לי למה מביא דחמית'י ולא מביא דחזית'י שקודם כדי לשאול השאלה.

ויש לתרץ ע"פ מה שכתוב להלן: דחזית'י כו' דחמית'י: אפ"ל: חמית'י בשעת הבדיקה. חזית'י - מעולם (כ"ח סתל"ד). (ע' ג')

ולפי"ז מובן למה מביא דוקא חמיתיה כי חמיתיה קאי על הבדיקה ובכדי שיוכל לומר שמצא משהו משך הבדיקה צריך להניח י' פתיתים.

ד.

הת' מנחם מענדל שי' ברוק
תלמיד בישיבה

ונותנים כנראה הוא טה"ד וצ"ל ונותנם וכ"ה בכמה דפוסים. (ע' ד')

בפשטות הכוונה לזה שתיקנו להיות בל' יחיד הוא מפני שהנתינה לכלי שרת נעשה ע"י כהן ולא ע"י שאר העם שהם זרים, בשונה משאר המעשים המנויים שכשרים בזרים: הפשטה כשרה בזר (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ו), וכ"ש ניקוי מעיים. משא"כ נתינה לכלי שרת (ואילך, מליחה והקטרה) צ"ל ע"י כהן דוקא.

ה.

הנ"ל

ותחת המרור החזרת שעושי'ן כורך, . . יש נוהגין שלא ליקח מין אחד למרור ולכורך . . אבל באמת מצוה להדר אחר חזרת . . ואין חילוק בין מרור לכורך . . ולהוציא מכל טעות הול'לי: "תחתיהם באמצע החזרת ותחת כו' ותחת החזרת החזרת שעושי'ן כורך". ואולי יש לתרץ . . התבות "מרור", "חזרת" כמה רמזים ע"ד הסוד בהם . . ולכן בשו"ע אדה"ז שהוא יותר ע"ד הנגלה לא קפיד לשנות, וצ"ע. (ע' ז')

נראה (לכאורה), שהטעם שסיים ב"צ"ע" הוא מפני שבשו"ע כתב אדה"ז "והמרור . . והמרור של כריכה", ולפי ביאור הרבי, ע"ד הנגלה הי' צ"ל "והחזרת . . והחזרת של כריכה", היינו שלא לשנות מחזרת, ולא ממרור, שהרי חזרת הוא עיקר מצוה (כמ"ש בשו"ע אדה"ז סתע"ג ס"ל).

ו.

הרב שלום שפאלטר שליט"א

ר"מ בישיבה וראש מערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

ורחץ: תיבה זו בתוספות וא"ו - למען שיהיו כל התיבות שבסימן זה בני שתי תנועות. ובסי' הרש"ר וקול יעקב איתא רחץ בלא וא"ו, ואולי מנקדים רחץ בשני פתחין.

עו"ל תוספת הוא"ו להדגיש שצ"ל קדש ואח"כ רחץ אף למו שאין נוהג בן בשאר ימות השנה (וכדעת הט"ז וח"י ר"ס תע"ג), או שאף שרוחץ קודם קדש (כדעת הב"ח שם) חוזר ורוחץ (שמה"ר). (ע' ז')

ויש להעיר דמה שמציין כ"ק אדמו"ר בסוף ההערה לשמחת הרגל, אין הפי' בדשמחת הרגל מבואר הא דכתב כ"ק אדמו"ר בסוף דאפי' אם רחץ קודם קידוש ירחוץ שוב לאחרי קידוש, (דלא נזכר זה בכלל בדברי השמה"ר ואדרבה הזכיר רק דבלייל פסח אין ליטול ידיו קודם קידוש אף להנוהגין כן בשבת ויו"ט), כ"א הציון הוא רק לעצם ההערה, דהטעם שכתוב קדש ורחץ עם ו' היא משום דרחץ צריך להיות אחר קדש, וכמו שמסיים שם בשה"ר "וזהו קדש מקודם ורחץ אח"כ".

אמנם יש לעיין, דהנה ז"ל הב"ח בסי' תע"ג "ולענין הלכה כתב בהגהת

שלחן ערוך בהל' פסח דאין ליטול ידיו כלל קודם קידוש והיינו כמו שכתב המרדכי (שהביא הב"ח מקודם) וכן כתב הרא"ש בתשובה וכן כתב הר"ר ירוחם, אבל מהר"ש לוריא כתב בסדר פסח שלו דיש ליטול ידיו קודם קידוש שלא לשנות משאר קידושים שבשאר כל ימות השנה אלא דמ"מ יביא עצמו לידי חיוב נטילה שיסוך רגליו וישפשף כדי שיהא מחוייב ליטול ידיו קודם קידוש ולא יברך על נטילת ידים . . . וכתב עוד ואם כן ממילא לטיבול לא בעי נטילה . . . ולי נראה להכריע דודאי ראוי שיטול ידיו קודם קידוש על ידי שיביא עצמו לידי חיוב נטילה ולא כהגהת שלחן ערוך, אבל מכל מקום עוד צריך ליטול ידיו לצורך טיבול וכו' עיי"ש.

ולפ"ז לא הבנתי, למה הכניס כ"ק אדמו"ר הציון להב"ח בין התיבות "או שאף שרוחץ קודם קדש" להתיבות "חוזר ורוחץ", הרי הכל כתוב בהב"ח, וזהו הרי עיקר חידושו של הב"ח, שהרי הא דנוטל ידיו קודם הקידוש הביא הב"ח ממהר"ש לוריא, (ופוסק כדבריו), אלא דמהר"ש לוריא ס"ל דממילא לטיבול לא בעי נטילה, וע"ז כתב הב"ח להכריע דאף (שמסכים עם מהר"ש לוריא דנוטל ידיו קודם קידוש) אעפ"כ (מחדש ומכריע הב"ח) דיטול ידיו שוב לצורך טיבול, וא"כ הי' לכאורה צ"ל הציון להב"ח אחרי תיבות 'חוזר ורוחץ' ולמה כתבו לפני תיבות אלו.

ובדוחק י"ל דאין כוונת כ"ק אדמו"ר להביא כאן בכלל הכרעת הב"ח מכיון דאין כאן מקומו לבאר מחלוקתם של הט"ז והב"ח, וכל עיקר כוונת רבינו הוא לבאר למה כתוב ורוחץ עם תוספת וא"ו, וע"ז מבאר שהוא משום דבפסח צריך להיות קדש מקודם ורק אח"כ רחץ, וזהו בין לשיטת הט"ז והח"י דס"ל דבפסח אין ליטול ידיו קודם קידוש וא"כ פשוט דצ"ל קדש ו(אח"כ) רחץ, (וזה מבואר להדיא בשמה"ר), ומוסיף כ"ק אדמו"ר (וזה אינו מבואר שם בשמה"ר) דאפי' לשיטת הב"ח דס"ל דנוטל ידיו קודם קידוש ג"כ מובן מה שכתוב ורוחץ עם תוספת וא"ו מכיון דסו"ס נוטל ידיו שוב לפני הטיבול, ואה"נ דזה מפורש גם בהב"ח שם, מ"מ אינו מציינו מכיון דעיקר כוונת הציון להב"ח הוא למה דס"ל דנוטל ידיו קודם קידוש, (אמנם הוא דחוק דסו"ס כל הנ"ל הי' מובן גם אם הציון לא הי' כתוב אחרי התיבות חוזר ורוחץ), ועדיין צ"ע.

עוד יש להעיר, דהא כתבו הרבה ראשונים (הובאו בספר ויגד משה סט"ז סק"ג), דאם נטל ידיו קודם קידוש אינו צריך לחזור וליטול עוה"פ אחרי קידוש (וכמו שהביא הב"ח), וכן מבואר בשו"ע אדה"ז בסי' תע"ג ס"ד שכתב וז"ל הק' "אין ליטול הידים קודם קידוש אלא אם כן אין ידיו נקיות . . . ואף שנטילה זו מועלת

שלא יצטרך לחזור וליטול ידיו אחר הקידוש קודם אכילת ירקות שמטבל אותם במשקה וכו", א"כ מה שכתב כ"ק אדמו"ר (בהוספה למ"ש מפורש בשמה"ר) הוא רק להשיטות דס"ל דחזור ורוחץ, ודו"ק.

ז.

הת' מנחם מענדל שי' ברזק
תלמיד בישיבה

ורחץ . . כי קדש ורחץ רומזין על ג"ר דחכמה (קדושה) וד"ר דבינה (טהרה, רחיצה).
ובקטע שלאחריו:

רחצה. . . וראה כפרע"ח טעם הדבר. (ע' ז')

ובפרע"ח שם: "לכן אמר כאן רחצה בה', שהוא נגד בינה דז"א. ולעיל אמר ורחץ, שהוא נגד חכמה דז"א שהוא זכר".

ואף שבהשקפה ראשונה נראים הדברים כסותרים זא"ז (שהרי בקטע הראשונה מבואר ש"ורחץ" הוא בינה, ובקטע השני' מבואר שהוא חכ'), לכאורה יש להבהיר כוונת כ"ק אדמו"ר כאן, והוא ע"פ ציטוט לשון הפרע"ח במילואו, וז"ל: "רחצה: יכוין ביו"ד דס"ג, שמכים זה בזה, ועולים ש', וב' אותיות השורש נשארין בבינה דז"א, ורחץ הנשאר, נשאר בגופו דז"א. והנה לכן אמר רחצה בה', שהוא נגד בינה דז"א, ולעיל אמר ורחץ שהוא נגד חכ' דז"א, שהוא זכר" עכ"ל.

ולכאורה הפי' בהפרע"ח הוא ש"רחצה" רוחץ בינה דז"א, ולכן הוא בלשון נקבה, מפני שהיא רוחצת נקבה. משא"כ "ורחץ" רוחץ חכ' והוא (ז"א) זכר, ולכן גם ורחץ הוא בלשון זכר. והיינו שחכ' ובינה דז"א קאי על הנרחצים.

משא"כ הפי' של הרלוי"צ (שבהקטע הראשונה) הוא שקדש ורחץ הם בחי' חכ' ובינה כמו שהם במקומם, והיינו שקאי על הרוחצים, ולא על הנרחצים.

וכמש"כ בלקוטי לוי יצחק² "וקדש ורחץ הוא הציווי, היינו שתקדש ותרחץ את כרפס כו' עד נרצה".

ולא באתי אלא להעיר.

(1) שער חג המצות פרק ז' ד"ה רחצה.

(2) אגרות, ע' רצט.

ח.

הנ"ל

סברי מרנן . . וצריך למימר סברי מרנן . . טור סקע"ד בשם אביו . . ברא"ש ברכות שם - סברי רבותי. (ע' ט')

וצ"ע שהרי הרא"ש הוא אבי הטור, וכמש"כ הטור "וכתב א"א הרא"ש ז"ל . . אמר המברך סברי מרנן", ונראה כסתירה בדברי הרא"ש.

(ואולי י"ל שהטור מביא דברי אביו במה שנחית לבאר שם (בהל' ברכות) – היינו, כללות הענין שצריכים לומר משהו בכדי שיהי' פנאי להמסובים לפנות הבית הבליעה, אמנם לא דייק בפרטיות הלשון של אביו "רבותי", כי לשיטתו צ"ל "מרנן". ודוחק, דא"כ למה הדגיש כ"ק אדמו"ר "טור בשם אביו". ועצ"ע.)

ט.

הנ"ל

בפסח שותה הכוס. (ע' י')

בפנים ההגדה הלשון הוא "שותה הכוס כו", בלי המילה "בפסח". והמקור של הלשון "בפסח שותה כו", היא מסידור אדה"ז⁵, כי שם לא היה כתוב נוסח הקידוש בהגדה, כ"א ציון להנוסח של קידוש שלש רגלים⁶. ומפני זה, כתוב "בפסח שותה הכוס בישיבה בהסיבת שמאל" כמו שכתוב ש"בסוכות" יברך ברכת לישב בסוכה.

וי"ל שמפני שההגדה שסידר כ"ק אדמו"ר (בשנת תש"ו) היא ההגדה הראשונה המסודרת של חב"ד, ולפני זה היה נדפס רק כחלק מסידור אדה"ז, וכשסידרו, סידרו כענין בפנ"ע, לכן השמיט כל מה שאינו נוגע לפסח בפנים ההגדה, כולל גם המילה "בפסח" בענין זה, מפני שהכוונה בהגדה הוא גם

(3) או"ח סקע"ד.

(4) שכן גם הרא"ש מדבר בהל' ברכות, ולא דוקא בהל' פסח.

(5) כן מצאתי ב"הגדה של פסח עם ביאור דברי שלום".

(6) לפרטי ההיסטוריה של מקומו של נוסח הקידוש בסידור אדה"ז, ראה "סדור רבינו הזקן

עם ציונים מקורות והערות" ע' א' שנו הערה 60.

לז

י"א ניסן – מאה עשרים ושלוש שנה

להשתמש בו בליל הסדר, וענינים שאינם נוגעים לפסח יכולים לבלבל את הקורא.

אך, היות שסידר ה"לקוטי טעמים ומנהגים" ע"פ סידור אדה"ז, לא זז מלשונו
הזהב של אדה"ז שעליו העיר.



יו"ד. נתינת מצה הפרוסה לבין שתי השלימות*

הרב שלום שפאלטר שליט"א

ר"מ בישיבה וראש מערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

יחזק ויחזק כו' מקדים לפרוס המצה קודם הגדה (ר"ן בשם ר' האי גאון), כי ההגדה צ"ל על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו דהיינו לחם עני - פרוסה (פסחים קטו, ב ושם). וצריכה שתהי' בין ב' מצות השלימות (ברכות לט, ב) כי ברכת המוציא שהיא קודמת לברכת על אכילת מצה היא על השלימה (תורה הכל שם וכן עיקר - שו"ע רבינו סתע"ה ס"ה וס"ז) ומשום אין מעבירין על המצות צריכה השלימה להיות למעלה. (ע' י"א).

יש לעיין בזה, דלכאורה האי דינא דהפרוסה צריכה להיות בין ב' מצות השלימות מטעם שברכת המוציא היא על השלימה כתבו אדה"ז מפורש בסי' תע"ה שם סעיף ד' "ולא יניח הפרוסה מלמעלה, לפי שבתחילה צריך לברך המוציא ואחר כך על אכילת מצה, וברכת המוציא היא על השלימה וברכת על אכילת מצה היא על הפרוסה שהיא לחם עני, ואם הפרוסה תהיה מלמעלה יצטרך לעבור על המצוות כשיברך המוציא בתחילה", ולמה ציין כ"ק אדמו"ר לס"ה וס"ז. ועוד יש לעיין מה שמציין כ"ק אדמו"ר את הציון לפני שמסיים "ומשום אין מעבירין על המצות צריכה השלימה להיות למעלה" שגם זה כתוב בסעיף ד' שם.

גם יש לעיין הקשר וההמשך שבין תחילת הפיסקא שמבאר הטעם לעשיית יחזק לפני אמירת ההגדה, להמשך הפיסקא שמבאר הטעם למקומו של הפרוסה.

ונראה דהנה נחלקו הראשונים באיזה מצה צריכים לעשות את היחזק, דהסמ"ג (עשה מ"א) והרוקח (סי' רפ"ג) כתבו דבוצע העליונה שהיא הראשונה משום דאין מעבירין על המצות, אמנם הב"ח (בסי' תע"ג) הביא בשם המרדכי (בסדר של פסח) בשם הראב"ה, דבוצע האמצעית, דאדרבה המצוה הראשונה שהוא לברך המוציא היא ראוי שתעשה על הראשונה, אבל לבצוע המצה לשנים לעשותה פרוסה משום דכתיב לחם עוני אין בזה מצוה עיי"ש.

ובביאור מחלקותם י"ל, דהנה באגור (הל' ליל פסח סי' תש"צ) כתב דאם נשברה אחת מן המצות יקח אותה למצה שני' כיון דבלא"ה בוצעין אותה, וכן פסקו הרמ"א בסוף סי' תע"ה ואדה"ז בסי' תנ"ח סעיף י"ב. אמנם בתשובת

(* כבר כתבתי עיקר ההערה לפני שנתיים, אך מחמת הוספות שנתוספו בה, הנני כותב שוב כל ההערה עם ההוספות, והמבחין יבחין.

מהרש"ל סי' פ"ח (הביאו אדה"ז שם) כתב שצריך ליקח מצה שלימה דוקא, "ואף שהיא לפורסה עומדת ויש לחם משנה זולתה, מ"מ להידור מצוה תהא שלימה וישברה".

וי"ל דבזה חולקים הראשונים הנ"ל, דהסמ"ג והרוקח ס"ל כדעת המהרש"ל דיש מצוה בבציעת המצה א"כ שייך לומר ע"ז אין מעבירין על המצות וצריכים לפרוס את העליונה.

(ואע"ג דברכת המוציא היא על השלימה ועכשיו יהי' העליונה הפרוסה ויצטרך לעבור עלי' בכדי לברך המוציא על השלימה, י"ל או דגם ראשונים הנ"ל ס"ל דלאחר שעשה את היחץ עם המצה העליונה מחזיר הפרוסה בין ב' השלימות, או דאפי' אי ס"ל דמניח את הפרוסה למע', מ"מ הרי מכיון דלשיטתם יש מצוה במעשה הבציעה והר"ז לפני ברכת המוציא לא איכפת לן מה שאח"כ יצטרך לעבור עלי', או דאע"ג דלשיטה זו קיימו מצוה במצה זו, מ"מ מכיון דעכשיו הוא פרוסה אין בזה כ"כ הענין והחסרון דאין מעבירין על המצות, ושפיר יכולין להניח את הפרוסה למע').

אמנם המרדכי בשם הראב"ה ס"ל כדעת האגור דאין במעשה הבציעה מצוה א"כ לא שייך לומר ע"ז אין מעבירין על המצות, ולכן ס"ל דבוצע האמצעית בכדי שברכת המוציא יהי' על העליונה ולא יצטרך לעבור על המצות ולברך המוציא על השלימה שתהי' אז השני' אם יעשה הבציעה על העליונה.

ועפ"ז חשבתי לומר דזהו כוונת כ"ק אדמו"ר בפיסקא זו, דבתחילה כתב הטעם שמקדים לפרוס המצה קודם אמירת ההגדה שהוא משום שאמירת ההגדה צ"ל על מצה פרוסה, שאפשר לומר שכוונתו שאין מצוה בעצם מעשה הבציעה אלא שהוא הכשר מצוה בכדי לומר ההגדה על מצה פרוסה, ועפ"ז אין במה שעושה הבציעה על המצה השני' משום אין מעבירין על המצות כי כנ"ל אין במעשה הבציעה מצוה.

וממשיך בהפיסקא דצריך שתהי' הפרוסה בין ב' השלימות, כי מכיון שהעיקר הוא כהדיעה שברכת המוציא שהיא קודמת לברכת על אכילת מצה היא על השלימה, (ולא כהדיעה שברכת המוציא היא על הפרוסה שאז באמת הי' צ"ל שהפרוסה יהי' למעלה בכדי שלא לעבור עליו), א"כ צריך שהשלימה יהי' העליונה כדי לברך עלי' המוציא משום דבברכת המוציא כן יש משום אין מעבירין על המצות.

ומה שלא צייק כ"ק אדמו"ר לסעיף ד' י"ל משום דשם בסי' תע"ה סעיף ד'

הרי איירי בזמן אכילת המצות ומבאר סדר עשיית הברכות ואחיות המצות, ואין כוונת כ"ק אדמו"ר כאן לבאר סדר עשיית הברכות ואחיות המצות, דאין זה מקומו דהרי כאן מבאר אודות "יחץ", וכוונתו לבאר באיזה מקום להניח הפרוסה אחרי מעשה הבציעה, א"כ נוגע רק לדעת איזה דיעה (היינו על איזה מצה אומרים ברכת המוציא) היא העיקר, ולכן ציין כ"ק אדמו"ר רק לס"ה וס"ז דמבואר שם דהעיקר הוא כהדיעה שברכת המוציא היא על השלימה. (ולהעיר שהביא הציון לא לעצם הענין שברכת המוציא היא על השלימה אלא בהמשך למה שכתב שם שהעיקר הוא כדיעה זו).

והנה אם כנים הדברים דכ"ק אדמו"ר ס"ל שאין מצוה בעצם מעשה הבציעה והוה רק הכשר מצוה כדי שיוכל לומר ההגדה על מצה פרוסה, לכאורה יש להביא ראיה לזה ממ"ש אדה"ז בסי' תע"ג סל"ה וז"ל "ונהגו כל ישראל שמקצת זה שבוצעים מהמצה עושים בו ג"כ מצוה אחת דהיינו שמשמרין אותו לאפיקומן" עכ"ל, דמזה שכתב "מצוה אחת" ולא "עוד מצוה" או "מצוה אחרת" משמע ג"כ דאין מצוה בעצם הבציעה, ולכן עושים לפחות "מצוה אחת" במצה הבצועה. ועפ"ז מובן ג"כ מה דפסק אדה"ז בסי' תנ"ח הנ"ל "דאם נשברה א' מהמצות ישים אותה באמצע בין ב' השלימות", כי אין מצוה בעצם הבציעה וכנ"ל.

אמנם אחר העיון נראה (ונתעוררתי לזה ע"י אחי היקר הרה"ת הרה"ח מוהר"ר יוסף יצחק שיח"י) דאין כ"ז מוכרח, דהרי אדה"ז בסי' תנ"ח סי"ב הנ"ל כשמביא דברי הרש"ל כתב וז"ל "ואף שלכתחילה הידור מצוה הוא שכל הג' מצות יהיו שלימות בשעה שמביאין אותו על השולחן מכל מקום אין מטריחין אותו בשביל כך לאפות עוד", ומציין (להרש"ל ו) גם להח"י (סי' תע"ה ס"ק כ"ח), והנה ז"ל הח"י "ואף דהידור מצוה היא שגם השניה תהי' שלימה וכמו שכתב מהרש"ל בתשובה סי' פ"ח, מ"מ כהאי גוונא לא דחינן אותה אם נשברה בדיעבד".

והנה אדה"ז שינה מלשונו של הח"י, דהח"י כתב ד"לא דחינן אותה אם נשברה", אמנם אדה"ז כתב ד"אין מטריחין אותו בשביל כך לאפות עוד". ואולי י"ל דלהח"י אפי' אם יש לו עוד מצות אינו צריך להביאו בכדי שיהי' גם השני' שלימה, (ולהעיר דהח"י כתב דבריו לפי שיטת האגור, והרי שיטת האגור הוא דאין בבציעת המצה משום מצוה כנ"ל), כי מכיון דכשהביאו הי' שלימה ונתקיים סברת הרש"ל "שלכתחילה הידור מצוה הוא שכל הג' מצות יהיו שלימות בשעה שמביאין אותו על השולחן", אינו צריך להביא עוד שלימה, משא"כ לאדה"ז הרי אם נשברה רק "אין מטריחין אותו בשביל כך לאפות עוד" אבל אם אין שום טרחה וכגון שיש לו עוד שלימה אה"נ אפשר דס"ל דצריך להביאו לקיים סברת

המהרש"ל דהידור מצוה שכל הג' מצות יהיו שלימות.

ואם כנים דברי הנ"ל דאדה"ז ס"ל בעצם כדברי הרש"ל (ורק דאין מטריחין אותו לאפות עוד) הרי לפי ביאורי הנ"ל יוצא דס"ל לאדה"ז דיש מצוה במעשה הבציעה, שלכן אם אין בזה טירחא יש לו להביא לפני הסדר עוד שלימה בכדי שישברה, ולפי ביאורי הנ"ל יש בזה משום אין מעבירין על המצות והי' צריך לבצוע המצה העליונה כשיטת הסמ"ג והרוקח הנ"ל דבוצע העליונה שהיא הראשונה משום דאין מעבירין על המצות, ואעפ"כ פסק אדה"ז בסי' תע"ג סעי' ל"ה דבוצע המצה האמצעית, אלא ע"כ דס"ל לאדה"ז דיש מצוה במעשה הבציעה ודלא כמ"ש.

אמנם צ"ע אם כנים הדברים דהנה בסי' תנ"ח סעיף י"ב שם מציין בהמראי מקומות על אתר "רש"ל ח"י שם". ויש לעיין למה מציין אדה"ז (או המהרי"ל – כידוע הדין בזה אם הציונים הם מאדה"ז או המהרי"ל) לשניהם.

והנה זהו לשון הרש"ל בסי' פ"ח "ואחר כך יקח האמצעי שלימה רוצה לומר שאף היא תהא שלימה, ואף שהיא לפרוסה עומדת ויש לחם משנה זולתה, מ"מ להידור מצוה תהא שלימה וישברה". אמנם בח"י סי' תע"ה ס"ק כ"ח כתב "ואף דהידור מצוה היא שגם השניה תהי' שלימה, וכמו שכתב מהרש"ל בתשובה סי' פ"ח, מ"מ כהאי גוונא לא דחינן אותה אם נשברה בדיעבד".

והיינו דהרש"ל כתב דההידור מצוה היא ש"תהא שלימה וישברה", דמשמע כנ"ל דגם הבציעה היא חלק מה(הידור) מצוה, אמנם הח"י כתב רק "אף דהידור מצוה היא שגם השניה תהי' שלימה" ולא הזכיר כלל אודות השבירה, ומשמע דס"ל דההידור הוא רק דלכתחילה יהיו כל הג' מצות שלימות אבל אין המעשה השבירה משום מצוה, וי"ל דלכך הוסיף לציין גם להח"י להדגיש כנ"ל דאין מצוה בעצם הבציעה והוה רק הכשר מצוה.

(והנה במהדורה החדשה כתוב "מצוה אחרת" במקום "מצוה אחת". ואינו יודע אם השינוי הוא ע"פ כת"י שנמצא או ע"פ סברא מיוסד (כמו שמציין במהדורה הכי חדשה) על לשון הגמ' בברכות לט, ב "הואיל ואתעביד בי' מצוה חדא נעביד בי' מצוה אחריתי" ובשבת קיז, ב "הואיל ואתעביד בי' חדא מצוה ליתעביד בי' מצוה אחרת". אמנם נראה דאין משם ראי', דהתם איירי לברך ברכת המוציא על הפת שהשתמשו בי' לעשות עירוב, ובזה אין שום ספק שעשו בו כבר מצוה אחת – מצות עירוב שהיא מצוה לכו"ע, אמנם כאן המדובר לענין יחץ שכנ"ל יש בזה מחלוקת אם יש בה משום מצוה.

והערני ח"א שבמהדורה החדשה מציין למנהג זה (שבשו"ע אדה"ז הנ"ל) להרא"ש פסחים פ"י סי' ל' ולטור ושו"ע סי' תע"ג ס"ו. אמנם איני מבין הראי' משם, דז"ל הרא"ש שם "ומאותן שלש מצות יבצע השני' לשנים וישמור חצי' לאפיקומן ויניח חצי' בין שתי השלימות, ועל הראשונה יברך המוציא, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, ואוכלן ביחד מכל אחת כזית, ומן השלישית יעשה כריכה כהלל, דכיון דתיקון שלש מכל חדא נעביד בה מצוה חדא", ולכאורה גם מלשונו משמע דאין במצה שני' כ"א מצוה אחת.

עוד יש להעיר בלשונו של אדה"ז "ונהגו כל ישראל שמקצת זה שבוצעים מהמצה עושים בו ג"כ מצוה אחת דהיינו שמשמרינן אותו לאפיקומן", דלכאורה המצוה האחרת בחלק זה מהמצה הבצועה היא אכילת האפיקומן, ולמה כתב שהמצוה שעושים בה היא 'שמשמרינן אותו לאפיקומן' דלכאורה נותן מקום לחשוב שיש מצוה בהשמירה, (והרי בחלק השני' של המצה מבואר בסעיף שלאח"ז (ל"ו) שמחזירין להקערה בכדי לומר עליו ההגדה, ולא הזכיר שאוכלין אותה לשם מצות מצה, וא"כ גם בחלק הראשון של המצה ניתן ללמוד מלשונו של אדה"ז ישי מצוה בהשמירה), ואע"פ שמקורו של אדה"ז הוא מהרא"ש פ"י ס"ל, אמנם ברא"ש לא כתב שהיא מצוה, וכן בטושו"ע ס"ו הלשון היא "ויתן חצי' לאחד מהמסובין לשמרה לאפיקומן", (ובב"ח שם ביאר דהכוונה שלא ישאר אצלו כיון שעלול לשכוח ולאכלה), וג"כ לא הזכירו שיש בזה מצוה).



יא. קריאת הקב"ה בשם המקום

הנ"ל

המקום. מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום? שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו (ב"ר פס"ה, ט), (ע' י"ז)

והנה ראיתי בספר 'הגדת עץ חיים' (פירוש על ההגדה) על הפיסקא ברוך המקום ברוך הוא שכתב "אפשר לפרש דמה שמכנה להשי"ת 'מקום' רוצה להדגיש שהשי"ת הוא מקומו של עולם, אבל 'ברוך הוא' נאמר בלשון נסתר, דמכל מקום אין העולם מקומו, שלא ניכר קיומו בעולם", וכנראה דמפרש הפיסקא (אע"פ שאינו מזכירו) ע"פ המדרש הנ"ל, ומפרש שהחלק הראשון 'ברוך המקום' היינו מ"ש במדרש 'הוא מקומו של עולם' והחלק השני 'ברוך הוא' היינו מ"ש 'ואין העולם מקומו'. ועי' כ"כ בהגדת 'לקוטי יוסף' (לרבי יוזפא שמש בעמח"ס מנהגים דק"ק ורמיישא).

אמנם כ"ק אדמו"ר מעתיק מדברי בעל ההגדה רק תיבת 'המקום' וע"ז מביא כל המדרש הנ"ל, א"כ מובן שגם חלק זה של המדרש ש"אין העולם מקומו" הוא ביאור בתיבות 'ברוך המקום' שהקב"ה נקרא בשם המקום.

והביאור הוא כמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק כ"א' (בתרגום חפשי), שמבאר שם מה שבני ישראל נקראים "בנים למקום", שהקב"ה נקרא בשם מקום כי הוא מקומו של עולם, ומסביר שלכן צריכים את הבאווארעניש ש'אין העולם מקומו', שלכאורה אינו מובן, הרי הקב"ה הוא שברא את כל העולמות, א"כ בשביל מה צריכים את הבאווארעניש ש'אין העולם מקומו', הרי זה מובן מעצמו ופשוט הוא?!

אלא הביאור בזה: מכיון דהמדובר הוא בנוגע לאלקות כפי שנתגלה ונמצא בעולם, ולא רק כמו שאלקות נמצא שם באופן של "שכינה", "ע"ש ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין", שענין ה"שכינה" הוא בגלוי – כ"א כפי שאלקות נמצא בעולם באופן של "מקום", שאלקות הוא בהעלם. . והטעם שנקרא "מקום" ה"ה משום שהוא "מקומו של עולם", לכן צריכים את הבאווארעניש שגם בבחי' זו 'אין העולם מקומו'. ע"ש.





שער
מאמרים

יב. בענין אכילת מעשר שני בירושלים

הרב שמואל זאיאנין שליט"א

ד"מ בישיבה

ומח"ס "יסודי השלחן חיקוקי אורותיו"

בלקו"ש חט"ו בשיחה ב לפרשת ויצא מבאר כ"ק אדמו"ר' הפירוש ד"ירושלים" שהוא "בחנינת יראה בשלימות", ובהמשך לזה כתב וז"ל: "און ווי מען איז מסביר דעם פסוק "למען תלמד ליראה את ה' כל הימים", וואס שטייט ביי מע"ש, אז דאס וואס מען האט געזען "מקום שכינה וכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם" האט עס געלערנט און געבראכט "יראה את ה'א".

ומציין מקור הדברים לזה בהערה 47: "תוד"ה כי מציון ב"ב כא, א. . רשב"ם ראה שם. ולהעיר שבתוס' שם מפרש כן מ"ש בגמ' 'מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים מאי דריש כי מציון תצא תורה"...".

וז"ל התוס' שם: "כי מציון תצא תורה – לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה כדדרשי' בספרי למען תלמד ליראה וגו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה".

וכן כתב הרשב"ם וז"ל: "למען תלמד ליראה – כשתראה מקום שכינה וכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם".

והנה במאמר ד"ה אמר ר' אושעיא תשכ"ט מזכיר כ"ק אדמו"ר בסוף המאמר² דירושלים הוא ב' תיבות . . יראה . . ושלם . . דברוחניות הוא דיראת ה' הוא בשלימות, וכמבואר ברמב"ם בנוגע למע"ש דכאשר עלו לירושלים בשביל מע"ש וראו את הכהנים בעבודתם כו' זה גרם להשתחוות לפני ה' . . ענין ההשתחוואה וביטול, שלימות היראה.

ולכאורה יש לעיין איפה מקור הדברים בדברי הרמב"ם, דלכאורה איתא כן בדברי התוס', הובא בלקו"ש בהערה הנ"ל, אבל ברמב"ם אינו מזכיר ענין זה.

(ולהעיר שבהנחת לה"ק אכן החליפו הציון לדברי תוס' הנ"ל).

(1) ע' 432.

(2) ע"פ סרט ההקלטה.

ואולי י"ל, דמרומוז ענין זו בדברי הרמב"ם בפיה"מ, ובהקדם:

במשניות מסכת מע"ש פרק ג משנה א איתא: "לא יאמר אדם לחברו, העל את הפרות האלו לירושלים לחלק, אלא אומר לו, העלם שנאכלם ונשתם בירושלים..."
ובפירוש המשניות להרמב"ם מפרש ש"ב...בחרו מאמרם לחלק מפני שיהי' כמי שנתן פירות מעשר שני שכר למי שהעלם וזה אסור לפי שהוא בעצמו חייב להגיעם שם".

ומפרש בספר דרך אמונה³ כוונתו, וז"ל: "שחז"ל רצו שהכל יצטרכו לעלות לירושלים כמש"כ למען תלמד ליראה (עי' תו' ב"ב כ"א א' ד"ה כי) וזה כוונת הרמב"ם בפיה"מ רפ"ג דמע"ש שכ' "וזה אסור לפי שהוא בעצמו חייב להגיעם שם..."

ולפי"ז נמצא מקור בדברי הרמב"ם דיש ענין בעליית מע"ש לירושלים משום "למען תלמד ליראה", ואולי לזה התכוון כ"ק אדמו"ר במאמר הנ"ל.



יג. ביאור בדא"פ בד"ה ביום עשתי עשר תשל"א

הרב אפרים פיקרסקי שליט"א
משפיע בישיבה

בד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א מבאר בארוכה משל המדרש למלך שנכנס למדינה וכו' והי' פיקח א' לשם ואמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין וכו'. והנה, המאמר (עד ס"ז) בא לבאר הקשר דשני ענינים שונים שבהמדרש, דמחד גיסא המדרש עומד עה"פ חלקי הוי' אמרה נפשי שהו"ע בחירת הנפש באלקות שהוא בחירה עצמית שלמעלה מטו"ד, ולאידך גיסא מביא המדרש משל לזה מהפיקח שאמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין וכו', שהבחירה דהפיקח הוא, עפ"י טו"ד.

ולכן, לאחר שמבאר בהמאמר הפיקחות דאנא נסיב מלכא (שאי"ז רק שמבין שהכו"מ הם כגרזן ביד החוצב בו (ס"ג, כ"א)) שאף ששייך לקבל השפעה בריבוי מקליפות, בכ"ז מותר הפיקח על ריבוי השפעה ובוחר לעבוד את המלך לפי שעבודת המלך חשובה היא אצלו (ס"ד).

והנה, ממשיך לבאר בס"ה טעם הפיקח דכולהו מתחלפין דאי"ז טעם הבחירה שמאחר דכולהו מתחלפין אין כדאי להשקיע בהם שיש סוף להשפעתם, אלא בהמלך שאינו מתחלף וממנו יקבל סו"ס בל"ג – כ"א דכולהו מתחלפין הוא טעם המברר מהו האמת שהוא המלך ובו ראוי לבחור ולעבדו ואז בחירת השכל משתווה להבחירה שמצד עצם הנפש באלקות דכמו שבחירת הנפש באלקות בלי חשבון הוא רק מפני שאמת הוי' לעולם, כמו"כ גם השכל (הפיקח) מחמת ההתבוננות דכולהו מתחלפין בא להכרה דהאמת היא אלקות ואמר אנא נסיב מלכא ועבודת המלך חשובה אצלו עפ"י חשבון שכלי.

וע"ז ממשיך בס"ו "וצריך להבין, דלכאורה, גם לביאור זה שבחירת הפיקח בהמלך היא לא מצד התועלת שיהי' לו מזה אלא מצד מעלת המלך, שלכן הוא מותר על ריבוי ההשפעה הבאה על ידם, בחירתו בהמלך היא מצד השכל, דמכיון שכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף ראוי לוותר על ריבוי ההשפעה הבאה ע"י השרים ולבחור בההשפעה המצומצמת שבאה מהמלך. ומזה שמקשר במדרש ענין זה (אנא נסיב מלכא) עם חלקי הוי' אמרה נפשי, משמע, דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מצד הנשמה (שהיא חלק הוי') שלמעלה מהשכל".

ולכאורה כוונת השאלה היא, דעדיין חסר בהקשר בין משל המדרש להפסוק חלקי הוי' אמרה נפשי, דאה"נ דלמסקנא הנפש והשכל בוחרים באלקות ועבודת

המלך – ולא בתועלת שלהם, מ"מ בהדרך להגיע למסקנא זה הוא לכאורה שונה לגמרי, דהנפש מצ"ע למע' מטו"ד אומרת חלקי הוי', ואילו השכל בא לזה ע"י חשבון דכולהו מתחלפין, וא"כ איך בהמשל דהפיקח מבאר הפסוק חלקי הוי' גו' כלומר שודאי שהנפש מצ"ע למע' מטו"ד, והשכל מצ"ע עפ"י טו"ד אומרת חלקי הוי', אמנם באמירת הנפש חלקי הוי' (למע' מטו"ד) לא מתאים לכאורה משל הפיקח.

וע"ז מתרץ בהמאמר "ונקודת הביאור בזה, דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו. דזהו שאומות העולם בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל (דבחירה זו היא לא מצד העילוי דאלקות, שמלכא לא מתחלף, אלא מצד העצמות), וזה פועל על שכלם, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות".

ולכאורה הכוונה, דזה גופא שביכולת השכל להבין האמת דאלקות עפ"י חשבון שכלי, ועי"ז לוותר על התועלת דרבוי ההשפעה הרי זה רק בכח הבחירה דעצם הנשמה למע' מן השכל, דשכל מצ"ע מוכרח לבחור במה שטוב לו, ונמצא דבבחירת השכל באלקות "ליגט דארטן" גם הבחירה דעצם הנפש שרק בכוחו יכול להיות פקח ולומר אנא נסיב מלכא, וע"י כ"ז מתיישב לכאורה כוונת המדרש: דבאמירת הנפש חלקי הוי' הר"ז כוללת ג"כ המסתעף מזה והבא מחמתו והוא הכרת השכל באמת הוי' ובחירתו באלקות.

והנה מהמבואר עד כאן בהמאמר, לכוא' יש מקום עדיין להמתיק המשל דהפיקח, דאה"נ דמבין בשכלו האמת דאלקות ואשר לכן ראוי לוותר על רבוי ההשפעה, ועבודת המלך חשובה אצלו שזהו מכח ההשפעה דעצם הנשמה שבוחר בעצם באלקות למעלה מטו"ד, אמנם השפעת עצם הנשמה כאן, לכאורה הוא רק נתינת כח המאפשר להשכל לבחור לא במה שטוב לו כ"א לראות האמת.

אמנם סו"ס לאחרי הנתינת כח הרי זה הכרת השכל והוא בחירה עפ"י שכל, ולכן בחירה זו יהי' מוגדר בגדרי השכל ששייך רק בהאור האלקי השייך לעולמות וכו', ולא יבוא מזה למס"נ על אלקות, משא"כ הבחירה למע' מטו"ד שאינו מוגדר כלל ויבוא בזה למס"נ, וא"כ עדיין חסר קצת במשל הפיקח לבאר מש"כ חלקי הוי'

אמרה נפשי כהשאלה בס"ו.

והנה במ"ש בהמאמר ששכל האדם כפי שהוא מצ"ע מוכרח לבחור כמה שטוב לו, הנה יש לעיין מהו "שכל האדם", דאם הכוונה על הנפש השכלית, הנה מבואר בדא"ח² שע"י השפעת השכל דנה"א מביא הנפש השכלית להבנה באלקות ובאמצעותו להנה"ב, ומדוע צריך לבחירת עצם הנשמה, לפעול על שכל האדם (הנפש השכלית) שלא לבחור כמה שטוב לו, הרי די בשכל הנה"א.

ואם הכוונה על שכל דנה"א, דבירידתו בתוך הגוף מוכרח לבחור כמה שטוב לו, הרי יפלא הדבר שמוכרח שכל נה"א לבחור כמה שטוב לו? דאף ששייך בו ירידה ע"י מלחמה עם נה"ב וכו' אבל כשזה קם וכו' ומה הפי' דמוכרח?

ואולי יש לבאר בכ"ז, דעפ"י המבואר בהמשך המאמר (מס"ז ואילך) בעומק חדש באמירת הפיקח אנה נסיב מלכא, עי"ז יתבאר גם הפי' בדבריו דהפיקח עפ"י פשוט שמוותר על ריבוי השפע ובוחר בהמלך כי עבודת המלך חשובה היא אצלו עפ"י החשבון שכלי דכולהו מתחלפין כפי שמבואר בס"ו.

ונקודת הדבר בקיצור: מצד השכל דנה"א כפי שהוא מצ"ע בלא תערובת הבחירה דעצם הנשמה, הנה מוכרח לרצות כמה שטוב לו, כלומר כמה שמושג לו בשכלו, ובהיותו שכל אלקי מונח אצלו האמת והשלמות דאלקות וקרבת אלקים טוב.

אמנם עדיין לא יצא מגדר השכל ואי"ז "עושה האמת מפני הוא אמת", כ"א עושה האמת וייל ס'שטימט מיט מיר, דעם אמת מצד מציאות שכלו, ובזה יכול לפעול שינוי ע"י התלבשות בנה"ש ונה"ב; דע"י ירידת הנשמה וההתלבשות בהם יכול להתעלם אורה, ויכול להתגבר השכל והטוב שבמציאות וישות עוה"ז ומתעלם (לפי שעה עכ"פ) החשבון דכולהו מתחלפין והמסקנא דאנה נסיב מלכא.

וכ"ז שייך מאחר ששכל נה"א מצ"ע הוא ג"כ מציאות שמוכרח לרצות כמה שטוב לו לפ"ע ציורו ואי"ז קשר עצמי באלקות שא"א להשתנות, כ"א התקשרות כפ"ע מציאותה וציורה ולכן שייך להתעלם ע"י התגברות מציאות וציור שכל אחר כשבא בהתלבשות בהם.

והנה מאותו הטעם גם הרצון דנפה"א שאף שהיא למע' מטו"ד, הר"ז עדיין

(1) להעיר מתניא תחילת פ"י "והנה כשהאדם מגביר נפשו האלקית" ובהמובא בליקוטי מ"מ

(חיסריק) שם.

(2) ראה ד"ה אם בחקותי וד"ה חביב אדם הש"ת ובכ"מ.

בגדר וציור דרצון וא"כ עדיין זה קשור למציאות ואי"ז הביטול עצמי, וכמ"ש בתניא פי"ט שאף שע"י התכללות הנשמה במקורה תתבטל ממהותה הראשון "אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבעה", והיינו שרצון זה הוא מצד טבע וציור מציאותה³, ובידידת הנשמה בגוף יכול להתעלם רצון זה עי"ז דיש כנגדה בלעו"ד⁴ הרצון דנה"ב, והוא כנ"ל דמאחר שבמהותה היא מציאות (דביטול) ואי"ז ביטול עצמי, הרי ביכולת רצון הגוף ונה"ב להעלים עלי'.

ורק עי"ע עצם הנשמה שהתקשרותה לאלקות הוא התקשרות עצמי בלי שום מציאות וציור כ"א יחידה ליחדך, הנה כשנרגש התקשרות זו במציאות הנשמה בהשכל שבה, הרי אז עצם גדר השכל תהי' באופן אחר – ידא אריכתא דעצם הנשמה, דמצד עצם הנשמה כל ענין השכל הוא למלאות הכוונה דדירה בתחתונים ואין לה דבר וגדר נוסף חוץ מענין זה, ולכן מחד גיסא יהי' שכל, היינו בסברות וראיות שכליים ולא תצא מגדר השכל להיות בבחי' אמונה ורצון.

אמנם עצם ענין השכל אינו דבר נפרד מעצם הנשמה ומונח אצלה שאין עוד ולא נבראתי אלא לשמש את קוני, ולכן כל ענינה הוא להבין אלקות בגדרי השכל דכולהו מתחלפין וכו' ולכן עפ"י שכל ראוי לוותר על ריבוי ההשפעה ולבחור בהמלך, ואז יצאנו מהגדר ד"שכל האדם כפי שהוא מצד עצמו" – כלומר כפי שזה דבר נוסף על הנפש, ועי"ז אינו "מוכרח לבחור במה שטוב לו", כלומר שבחירתה באלקות אינו רק כי זה מתאים עם ציור מציאותה ולכן טוב לו, דאז יוכל להתעלם טוב זה ויוחלף בטוב אחר, אלא דבחירתה באלקות עפ"י שכל יהי' לה תוקף הבחירה דעצם הנפש מאחר שכל מהותה אינו אלא להשלים הכוונה כפי שנרגש בעצם הנפש שיהי' דירה בתחתונים, ויהי' באופן פנימי בגדרי העולם והאדם.

וזהו שבחירת הנשמה בהקב"ה למע' מטו"ד מצ"ע אינו מתבטא הבחירה עצמית דהעצם ממש, כי נתחדש בה הרצון שהיא עדיין מציאות כנ"ל ולכן אינו חודר תוך השכל כי הוא גילוי ומציאות אחר משהכל והפכה, אמנם התקשרות עצם הנשמה ממש באלקות הוא קשר עצמי ובלתי מוגבל כלל ואין מקום ומציאות שבו לא תוכל להאיר ולהתאחד בו בקשר עצמי לאלקות, ולכן דוקא עי"ז שנרגש זה בשכל, השכל גופא באופן עצמי תמיד יאמר חלקי הוי' ואנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין וכו' גם כשיש דוכסין וכו' בלי שום שינוי⁵.

(3) עי' ד"ה והי' עקב תשכ"ז והערות 93, 14 שם.

(4) ראה ד"ה פדה בשלום (דיו"ד כסלו) תשל"ט ובהנסמן שם.

(5) ראה בזה בד"ה ואתה תצוה תשמ"א.

ובזה לכאורה נראה לבאר הכוונה בס"ו דהמשל דפיקח הוא ביאור המדרש לפסוק חלקי הוי' אמרה נפשי: דעיקר ההתבטאות דנפשי היינו עצם הנשמה הוא דוקא כשהפיקח צריך לבחור בהמלך באופן שיש דוכסין ואיפרכין כו' ובכ"ז תמיד נשאר פיקח ובוחר בהמלך על אף התועלת וכו' הרי בזה דוקא מתבטא בחירת עצם הנשמה באלקות שהיא בלי כל ציור ומציאות כ"א באופן אמיתי ועצמי.

והנה לבאר בד"א בפרטיות יותר על סדר המאמר מס"ז, הנה מבאר שם גודל הפיקחות דאנא נסיב מלכא דלא רק שמוותר על ריבוי ההשפעה בלעו"ז אלא שאינו רוצה בכל הגילויים דאלקות ורק בהעצמות – המלך, והחידוש בזה הוא שע"י הגילויים הרי מתגלה כל מה שאפשר להתגלות מהמאור והיינו שהאור ה"ה גילוי המאור, ומ"מ רצונו דוקא בהעצמות ועיי"ש.

ובהמשך לזה מבאר (בס"ט), שפי' מחודש זה באנא נסיב מלכא והפי' הפשוט שמוותר על ההשפעה מקליפה ורצונו הוא לקבל מהקדושה (עד ס"ו), שייכים זל"ז, דכשבוחר הגילוי דג"ע בכדי להשאר במציאותו ליהנות מזיו השכינה, ולא בהעצמות אף שיתבטל ממציותו הרי בזה הוא רוצה בהלגרמי' שלו, ואפשר שיבוא מזה שיבחר בההשפעה בהע"ש אף שאינו מהקדושה בשביל הלגרמי' שלו עיי"ש, ובס"י מוסיף שגם הגילויים הכי נעלים התכלית הוא לא בהם עצמם והם רק אמצעי שיהי' לו ית' דירה בתחתונים וכשמחשיב אותם אפשר להיות נתינת מקום שיחשיב האמצעות דהכו"מ לעיקר עיי"ש.

ולכאורה יש מקום לעיון, דהרי באצי' הוא הביטול דיחוד'ע שהוא הביטול דכל"ח שנרגש שהוא לבדו הוא ואין זולתו, ומכ"ש למע' מאצי', ואיך ע"י שרוצה בהגלוי דאוא"ס אפשר שיבוא (אפילו ע"י ריבוי השתלשלות) שיחשיב הכו"מ.

ואף שמובן שאין הפי' שאצי' עצמו ח"ו יבוא לכו"מ, כ"א שהאדם המחשיב אצי' וכו' אפשר שיבוא, אמנם לכאורה אי"ז מספיק דהרי אדם המתבונן וחדור בהגלויים דאצילות וכו' איז ער דורך גענומען מיט אין עוד מלבדו וביטול במציאות ואיך מביטול במציאות אפשר שיבוא לקליפה (אה"נ שאף פעם לא לוקחים הבחירה, אבל אי"ז סדר השתלשלות שמביטול במציאות יבוא לקליפה).

ולכאורה שאלה זו, מתורץ בס"י במה שמבאר הצד השווה במה שמחשיב הגילויים שאף שהם רק אמצעי שעל ידם תושלם הכוונה הפנימית דדירה בתחתונים, שע"ז יש נתינת מקום לזה שמחשיב הכו"מ שהם רק אמצעי להשפעת אלקות למטה.

אמנם, נוסף לזה שס"י הוא תוספות ביאור בהשייכות ביניהם, ובס"ט כבר

הי' מובן השייכות, הנה בס"י גופא יש לעיין קצת בהצד השוה, דבמה שמחשיב גילויים, סו"ס ליגט ער אין ביטול במציאות.

ואולי יש לבאר בזה עפ"י המבואר בדא"ח ד"כל אור בהכרח שיהי' בו ציור באיזה אופן נמשך ומתגלה והוא הציור בכללות אופן המשכתו שהוא באופן כך וכך כו", דכל אור הוא התגלות איזה ענין ושלימות, וגם אור בלתי מוגבל הנה הפלאה וגילויי זו גופא שהוא למע' מגבול וציור והתחלקות, הנה זהו גופא ציורו שהוא בל"ג, והנה בכל אור מחמת הציור שבו בעצמו בכללות המשכתו, הרי כבר קבוע בו (אויסגעשטעלט) יחסו ושייכותו לענינים אחרים, הן למע' ממנו והן למטה ממנו כלומר ביטול והרצוא ללמע' ממנו, ויחסו באופן דחיוב ושלילי ללמטה ממנו, דהכל תלוי באופן גילויי הוא.

ובדוגמת המבואר בשיחת פורים תשכ"א, שהיחס לאור וחושך תלוי באיזה מדריגה עומדים. דמצד סדר השתלשלות הרי חושך הוא היפך האור, וארור המן וברוך מרדכי, וכשמתעלים למע' מסדר ההשתלשלות אזי הוא כחשיכה כאורה 'ולא ידע' בין ארור המן וברוך מרדכי, ששם הם בשוה ממש, דמצד תוכן הגילויי שהוא למע' מסדר השתלשלות איז שוין אויסגעשטעלט, וזהו תוכן הגילויי – דכחשיכה כאורה. וצריכים להתעלות עוד לעצמותו ית' שאין עוד חוץ ממנו ורק שכך בחר בבחירתו ית' שארור המן וברוך מרדכי.

ומבואר בד"ה אם בחקותי שבהמשך רס"ו, שהביטול דגילויים הוא הביטול דכולא קמי' כל"ח ולא הביטול דאין עוד עיי"ש. ובד"ה ולקחתם לכם רס"א מבאר שהביטול דכולא קמי' כל"ח אינו באופן שאין עוד, אלא שנשאר כאן איזה מציאות דבר שאינו תופס מקום לעצמו כלל ובטל לגמרי, וכמו הביטול דשרגא בטיהרא, דעדיין נשאר מציאות דשרגא, אלא דמתבטל עד שאין האור נראה.

ומבאר שם עוד, שהביטול דכל"ח שייך רק לגבי דבר שמ"מ יש לו איזה ערך ושייכות אליו, דאז שייך לומר שאינו תופס מקום, אבל לגבי דבר שאינו בעולמו כלל ואין יחס כלל ביניהם אי"ז רק שאינו תופס מקום, כ"א שאינו במציאות כלל.

ומבאר, שלמע' באלקות הנה הביטול דהעדר תפיסת מקום היינו מה שכ"ע אעפ"י שהוא אור צח וכו' אוכם הוא קדם עה"ע, ונמצא דהוא בבחינת מציאות אור עכ"פ אלא שלגבי הגילויי שלמע' ממנו, הוא בבחינת העדר תפיסת מקום. אבל לגבי עצמות הוא הביטול דאין עוד (וזה שייך בביטול הנבראים דוקא עיי"ש).

והנה מבואר בד"ה כימי צאתך תשי"ב "שהביטול דיחוי"ע, כיון שהביטול הוא ע"י שמכיר ומרגיש שכולא קמי' כלא חשיב, הרי הביטול קשור עם מציאות האדם (ההכרה שלו) ואינו ביטול אמיתי".

שעפ"ז מתבאר לכאורה עומק הכוונה בד"ה ולקחתם לכם שהביטול דכל"ח הוא רק העדר תפיסת מקום, שאין זה שלגבי אור הגדול מתבטל התפשטות אור הקטן אבל העצם נשאר קיים (כלומר שבהתפשטות הביטול הוא בשלימות אבל בהעצם הביטול עדיין לא הגיע), כ"א שבהביטול וההעדר תפיסת מקום מעורב וקיים בזה גופא מציאותו, בזה שהוא המכיר והמרגיש הגילוי און דאס מאנט ארויס דעם ביטול. וא"כ אי"ז ביטול אמיתי.

וזהו לכאורה הקשר דענין זה להפרט השני שבד"ה ולקחתם לכם, שהביטול ההעדר תפיסת מקום שייך רק לגבי דבר שישנו איזה יחס אליו, ולא להעצמות. דהרי מאחר שתוכן הביטול הוא שמכיר ומרגיש שכולא קמי' כלא חשיב, הרי הכרתו הוא לפי אופן מציאותו ותוכן גילוי, און ס'איז שוין אויסגעשטעלט יחס ביטולו לגילוי והפלאה שלמעלה ממנו (שזהו נושא ענין הגילויים).

אבל לגבי העצמות שהוא שלילת כל התוארים הנה אין שייך שהגילוי יכיר וירגיש העצמות מאחר שאינו בערכו כלל ואפילו בדרך שלילה (בדוגמת מה שאינו שייך דירה לעצמותו ית' בעליונים), ונמצא ששני הפרטים תלויים זב"ז.

והיוצא מזה (לכאורה), שהביטול דכל"ח והעדר תפיסת מקום תלוי לפ"ע ה"מקום" המתבטל, דהרי הביטול קשור עם מציאותו – מקומו, היינו הכרתו, א"כ לפי אופן זה יהי' ביטולו והעדר תפיסת מקומו וכמו עד"מ שאינו דומה הכלא חשיב דדיבור אחד לכללות כח הדיבור, שהוא רק ביטול בכמות, להעדר תפיסת מקום דכח הדיבור לכח המחשבה, וכ"ש לגבי עצם הנפש וכו' (שהוא ביטול באיכות).

והנה כמו"כ בנפש הרי כל כח ומדריגה בנפש נעמט אלקות מתאים למדריגתו וציוורו וכמבואר בפרטיות בדא"ח⁸ בענין נר"ן ח"י, וככל שיהי' הביטול בתכלית העילוי הרי סו"ס לא יצא מגדר הביטול דהעדר תפיסת מקום, והביטול גופא שטימט מיט זיין מציאות.

ובזה לכאורה מצינו תוכן וצד השווה בכל מדריגות הביטול שבנשמה (מצד

(7) ועי' בספה"ש תו"ש ע' 191 ואילך.

(8) ראה בזה בקונטרס העבודה ובכ"מ.

גילויים), שאפילו הביטול דמס"נ הרי כנ"ל מתניא פי"ט שזה גופא שיתבטל במציאות לגמרי הרי זה גופא רצונו וחפצו בטבעו ונמצא שאי"ז שאין כאן מציאות כלל כנ"ל, אלא עדיין נשאר כאן בהעלם מציאות שעומד בהעדר תפיסת מקום שמתבטל באלקות, וא"כ מובן שמביטול כזה יכול להשתלשל מציאות דנר"ן שבנשמה שהוא הביטול מצד ההשגה באלקות, שככל שיהי' השגת שכלו בעילוי אחר עילוי באופן דראי' דחכ' וכו', הנה סו"ס יהי' הביטול דכל"ח כי הוא ע"י שמכיר בשכלו ומרגיש במדותיו האמת והטוב דאלקות. ואי"ז ביטול אמיתי דאין עוד.

ולפי זה אולי זה יתוסף לנו קצת ביאור במ"ש בהמאמר שבריבוי השתלשלות הנה מהבחירה בהגילויים יכול לבוא להחשיב הכו"מ, דמאחר שבהעבודה והביטול מצד הגילויים דאלקות עדיין נשאר מציאות ואין זה ביטול אמיתי, הנה בריבוי השתלשלות היינו בקדושה גופא יכול להשתלשל ולירד בעבודתו ממדריגה למדריגה בהביטול והעדר תפיסת מקום כנ"ל, דאינו דומה מדריגה למדריגה, עד שהביטול גופא יכול להתגלות להיות מורגש כמציאות (כמבואר בדא"ח בענין ראומה), עד שיכול להיות מציאות מחוץ לאלקות המכיר מציאות עצמו עד שיחשיב הכו"מ.

ולכן, דוקא ע"י הבחירה דעצם הנשמה באלקות דהתקשרותה באלקות אינו דבר נוסף על מציאותה כ"א שזהו עצמותה ואין עוד חוץ מזה⁹ ולא שייך שיהי' באופן אחר או להתעלם כי אין זה בגדר גילוי והעלם כ"א עצמי, הנה השכל (כשנרגש) שבא מצד עצם הנפש, אזי גם בהתבוננותה באלקות ע"פ חשבון שכלי דכולהו מתחלפין הנה בכ"ע ובכל שעה גם כשיש דוכסין כו' יאמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין¹⁰.



9) ע"י קונטרס ענינה של תורת החסידות הע' 14.

10) וע"י קונטרס הנ"ל סי"ז.

יד. טעם ההתחלקות בין אור הממלא לאור הסוכב

א' מאנ"ש

במאמר ד"ה היושבת בגנים תשי"ג¹ (ס"ג), מבאר רבינו החילוק בין אור הממלא ואור הסוכב, ומביא על זה "משל חיות השערות, שאינו דומה לחיות האברים, שהוא חיות מצומצם ביותר, ועד דכשחותכין השערות אינו מרגיש כאב, לפי שאופן המשכתן מהמוח הוא על ידי הפסק הגולגולת".

ובהמשך הסעיף מבאר הנמשל: "אור הממלא, שאופן המשכתו מאוא"ס ודביקותו באוא"ס הוא ע"י הפסק הצמצום, אינו בבחינת גילוי כל כך (כי אם בדוגמת חיות השערות), ולכן הוא בגדר התחלקות (היינו, שעל ידי התלבשותו בכלים יהי האור נראה כפי אופן הכלי)".

היינו, שזה שיש התחלקות באור הממלא הוא מפני שהוא נמשך על ידי הפסק, ולכן אינו בדביקות כל כך ושייך בו התחלקות (על ידי הכלים).

אבל בד"ה היושבת בגנים תרס"ז² (עלי' מיוסד מאמר זה), מבואר (לכאורה) באופן אחר קצת, וז"ל:

"האורות שאחר הצמצום הם באמת דבוקים במקורם הוא האוא"ס שלפני הצמצום. . אבל זאת פעל בהם הצמצום והרשימה, להיות משתנים ומתחלקים לפי ערך הכלים".

היינו שההתחלקות באור היא מצד הפסק הצמצום, וגם מפני שהאור נמשך על ידי הרשימה מאוא"ס.

וענין זה מבואר עוד יותר בד"ה היושבת בגנים תשי"ז³ (המיוסד ג"כ על ד"ה זה של שנת תרס"ז), שה"אור הרשימו שנשאר בהצמצום פועל הוא גם על האור הנמשך אח"כ (אור הממלא) שיהי' בהתחלקות. . להיות שהמשכתו היא על ידי הפסק הצמצום ומקום פנוי ועל ידי אור הרשימו, פועל בו אור הרשימו שיהי' נראה התחלקות מצד הכלים עכ"פ".

ואולי יש לומר ששינוי זה קשור עם עוד שינוי בין המאמרים, שהרי בתשי"ג מבואר בהמשל שהשערות נמשכות מן המוח על ידי "הפסק הגולגולת", משא"כ

(1) תו"מ סה"מ שבט ע' רלא ואילך.

(2) סה"מ תרס"ז ע' קט.

(3) סה"מ תשי"ז ע' קא.

בתרס"ז ותשי"ז מבואר שהיא מ"עצם" הגולגולת, היינו שמדגיש שלא רק שיש הפסק, אלא שיש הפסק של דבר עב, עצם, ועל דרך זה בנמשל, הרשימה, שרש הכלים.



טו. הפרדת עמלק בין הראש להגוף

א' מהתמימים

במאמר ד"ה זכור תשמ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה דענין קליפת עמלק הוא, שמפריד בין הראש לשאר הגוף, ומסביר שהראש מסמל את נקודת האמונה הפשוטה הקיימת אצל כל יהודי, ואילו קליפת עמלק מונעת אמונה זו מלהתפשט ולהתגלות בכל איברי הגוף באופן פנימי.

אולם ראה בד"ה הנ"ל תשמ"ה שמבאר כ"ק אדמו"ר את אותו הענין באופן אחר, שקליפת עמלק מפריד בין השכל לבין הגוף, וא"כ צ"ע מהו פשר הדברים, האם ההפרדה הוא בין הגוף לנקודת האמונה או בין הגוף לשכל.



טז.

הת' שניאור זלמן שי' גראסבוים
תלמיד בישיבה

ואולי יש לתרץ, שב' ענינים אלו הם ב' שלבים בקליפת עמלק, ובעצם נקודה משותפת קיימת ביניהם.

דהרי הנחת היסוד של תשמ"ז היא שלכל יהודי יש אמונה פשוטה וטבעית בהקב"ה, האמונה הזו קיימת אצלו תמיד, אבל הבעי' היא שהיא לא בהכרח משפיע על חייו המעשיים.

קליפת עמלק כאן פועלת ככוח שמונע מהאמונה הזו להתפשט ולהאיר בכל איברי הגוף, כלומר, שלא תורגש בכל פרט ופרט בהתנהגות היום-יומית, כלומר שיהודי יכול להאמין בהקב"ה, אבל כשהוא 'מתמודד עם קורות החיים', הוא לא בהכרח פועל מתוך אותה אמונה, כי עמלק 'חותך' את הקשר בין האמונה לבין המעשה.

לדוגמא: יהודי יודע ומאמין שהקב"ה משגיח עליו, אבל כשהוא נתקל בקושי בפרנסה או בעניני בריאות, הוא פתאום נכנס לדאגות וכו', כאילו הכל תלוי רק בו, כי עמלק גרם לכך שהאמונה תשאר בראש, ולא תרד אל הלב והמעשה, וכמו הענין המבואר בכ"מ בחסידות – "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי'".

משא"כ בתשמ"ה שהנחת היסוד היא שהאמונה יכולה להתגלות דרך השכל,

כלומר, האדם מתבונן באלקות, לומד חסידות, ומבין היטב איך שהקב"ה מנהיג את העולם אף שמבינו בשכלו, זה עדיין לא מביא אותו בהכרח שיבא לשינוי בהתנהגות המעשית.

קליפת עמלק כאן פועלת ככח שמפריד בין ההבנה השכלית לבין הגוף, כלומר בין מה שהוא מבין לבין מה שהוא עושה בפועל, וכמו הענין של טמטום הלב.

לדוגמא: יהודי לומד חסידות ומבין כמה חשוב להיות שמח בביטחון בהקב"ה, אבל בפועל, כשהוא נתקל בבעי', הוא עדיין נופל לעצבות ולחץ, כי עמלק גורם לכך שהשכל ישאר מנותק מהלב והמעשה.

וא"כ יובן דבעצם מדובר בשני שלבים שונים של אותה בעי':

שלב ראשון (תשמ"ז): עמלק מונע מהאמונה הפשוטה לרדת ולהתגלות בפועל.

שלב שני (תשמ"ה): גם אם האדם אכן הצליח להתחבר לאמונה ע"י השכל, עמלק עדיין מונע מהשכל להשפיע על הגוף.

זה כמו ב' דרגות של נתק:

בתשמ"ז הבעי' היא שהאמונה בכלל לא יורדת מהראש אל החיים.

בתשמ"ה גם אם האמונה כן ירדה קצת אל השכל, היא עדיין לא מצליחה להשפיע על המעשה בפועל.

במילים אחרות: עמלק, כל הזמן מנסה להרחיק את הקשר בין המופשט לבין המעשה, ולכן שני הביאורים משלימים זה את זה – כי עמלק חוסם גם את הקשר בין האמונה להגוף וגם את הקשר בין השכל לגוף.

עכ"פ כן נראים לי פשוט הדברים, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



יז. הגילוי דלעתיד על ידי הגילויים דעכשיו

הת' ישראל ארי' לייב שי' גדינברג
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה היושבת בגנים תשי"ג! מבאר כ"ק אדמו"ר שבכדי לבוא לגילוי של אור הסובב (אע"פ שזהו על ידי "בריחה" ודילוג שלא בערך, מ"מ) הרי"ז דווקא על ידי הקדמת גילוי אור הממלא. ועפ"ז מבאר את הפסוקים? "היושבת בגנים גו' ברח דודי גו' על הרי בשמים":

גנים הם ג"ע העליון וג"ע התחתון, והיושבת בגנים היינו מלכות דאצילות שמצמצמת את עצמה לישב בגנים, היינו שהגילוי אור שבג"ע הוא גילוי אור הממלא. וברח דודי גו' על הרי בשמים מדבר על הגילוי דלע"ל שהוא גילוי דאור הסובב.

וזהו היושבת בגנים ואח"כ אומר ברח דודי גו' על הרי בשמים, כי דווקא על ידי הקדמת הגילוי דג"ע (אור הממלא) מגיעים (בדרך בריחה) להגילוי דלע"ל (אור הסובב), הרי בשמים.

ולכן זקוקים ללימוד התורה וקיום המצוות, שהגילויי שבג"ע הוא (בעיקר) זה שמתגלה להנשמות האלקות של התורה שלמדו למטה, אך גילוי הנמשך על ידי המצוות הוא אור הסובב שיתגלה לעתיד.

ומבאר הסיבה לזה שדווקא על ידי קדימת אור הממלא מגיעים להגילוי דאור הסובב, "וכיון שהסובב ומכ"ש העצמות הם למעלה מגילוי, לכן הגילוי שלהם לע"ל הוא ע"י קדימת אור הממלא (שמאיר בג"ע) שענינו (דאור הממלא) הוא גילוי, ולכן על ידו דוקא, גם הענינים שמצד עצמם הם בגדר העלם, נמשכים בגילוי".

וממשיך בהמאמר: "ויש להוסיף בזה . . . עד"ז הוא גם בענין הגילויים דלע"ל, דהגם שהם נעלים באין ערוך לגבי הגילויים דג"ע, מ"מ, מכיון שהגילויים דלעתיד הוא האור שנמשך ע"י עשיית המצוות בדברים גשמיים שבעוה"ז הגשמי והחומרי, לכן צריכים הם להזדכך ע"י שעולים לג"ע, דג"ע הוא מזוכך בתכלית (כידוע הטעם לזה שאדה"ר נגרש מג"ע, כי ג"ע אינו סובל מציאות החטא)".

(1) מלוקט שבט ע' רל ואילך.

(2) שה"ש ה, יג"ד.

ויש לבאר בד"א, עכ"פ אחד מהענינים שהוא מסביר בהוספה זו:

דהרי הביאור בזה שצריך קדימת אור הממלא הוא, שאור הסובב הוי בגדר העלם, ואור הממלא הוי בגדר גילוי, ולכן כדי שיהיה הגילוי דאור הסובב לע"ל הרי"ז דווקא על ידי קדימת אור הממלא, וכנ"ל.

אך לפי טעם זה, לכאורה מספיק גם הגילוי דממלא שיש בעולם הזה ואין צורך לגילוי דממלא שמאיר בג"ע דווקא, כי גם האור דממלא שמאיר בעולם הזה הוא בגדר גילוי.

אולם לפי"ז אינו מיושב כ"כ³ עם לשון הפסוק, שממנו משמע שלהקדמת הגילוי דלע"ל צריך דווקא הגילוי דג"ע.

ועוד דע"פ ביאור זה צריך להבין, למה צריכים הגילויים שעל ידי לימוד התורה, שהרי לימוד התורה רק מוסיף בהגילוי שמאיר בג"ע, אך עצם הענין שאור הממלא גדרו הוא גילוי זה קיים (לכאור') גם בלעדי לימוד התורה.

אך לפי ה'יש להוסיף' מבואר, שהיות והאור הנמשך הוא על ידי עשיית המצוות בדברים גשמיים שבעוה"ז הגשמי והחומרי, במילא שייך שיהיה מזה יניקת החיצונים⁴, ולכן צריכים הם להזדכך ע"י שעולים לג"ע, דג"ע אינו סובל מציאות של רע.

ועפ"ז מובן הצורך בהגילוי דג"ע דוקא (הנמשך על ידי לימוד התורה) ולא מספיק הגילוי דממלא שבעולם הזה, כי כדי לזכך את מעשה המצוות הנעשים בדברים גשמיים צריכים גילוי אור שאינו סובל מציאות של רע.



3) וזהו מה שמוסיף "לכן הגילוי שלהם לע"ל הוא ע"י קדימת אור הממלא (שמאיר בג"ע)", שמצד זה מתיישב בלשון הפסוק קצת.

4) דאין זה מצד שהמצוה נעשית בעולם גשמי וחומרי, ויש חסרון בעצם הגשמיות והחומריות שנאמר שזה מסתיר על גילוי אור הסובב, דארבה, לקבל את הגילוי דאור הסובב צריך להתלבש בגוף גשמי (וככה תרל"ז פרק ז), אלא זהו מצד ששייך יניקת החיצונים. וכמצוין בהמאמר בהערה 26 בלקו"ת שם וז"ל: "ענין השמירה הוא להיות כי מעשה המצוות הם נעשים בדברים גשמיים . . שהם נמשכים מק"נ . . ע"כ צריכים הם שימור שלא יומשך מזה יניקה לחיצונים ח"ו כי הבחינה שהיה מבחי' תערוכות טו"ר אע"פ שנתברר ונתעלה צריך הוא שמירה שלא יהיה מזה יניקה כנ"ל." עכ"ל. וכמפורש בהמאמר שהזיכור הוא על ידי ג"ע כי אינו סובל מציאות של חטא.

חי. חיבור דאורות וכלים על ידי הצמצום

הנ"ל

בע"ח דרוש עיגולים ויושר¹ שואל, למה היה צריך להיות צמצום בדרך סילוק לגמרי (דהיינו סילוק גם באור הגבול שקודם הצמצום) ואז המשכת הקו, לכאורה מספיק שיסלק את אור הבלי גבול וישאיר את אור הקו. ומתרץ דאם היה אור הקו מאיר לא היה אפשר להיות התהוות הכלים, אך לאחר שנתהוו הכלים אז יכולים לקבל את אור הקו, ומגלים את אור הקו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה היושבת בגנים תשי"ג² (דבפשטות אינו מובן כלל, דאם גילוי הקו אינו נותן מקום להתהוות הכלים, הרי גם כשיאיר בהם הקו לאחר שנתהוו יתבטלו, ומבאר), שעל ידי הצמצום שבדרך סילוק מתגלה העצם שלמעלה מהגדרים דגילוי (אורות) והעלם (כלים), ולכן על ידי הצמצום נעשה חיבור דאורות וכלים.

והנה, בהתחלת המאמר³ מבאר את ההבדל בין אור הממלא ואור הסובב, שההבדל מתחיל כבר בהמשכתם, דהמשכת אור הקו (דאור הממלא הוא בכלל אור הקו) הוא המשכה בדרך דילוג, שנמשך על ידי הצמצום שבדרך סילוק, ולכן אינו דבוק כל כך, שהדבקות הוא דבקות שעל ידי הפסק, ולכן הוא בגדר התחלקות על ידי הכלים, עיי"ש.

ובהערה 20 מביא מהמשך תער"ב⁴, דלהשיטה ששרש הקו הוא מאור הגבול לא היה צריך להיות צמצום בדרך סילוק, והיה מספיק שאור הבלי"ג היה מתעלם, ומה שהיה הסילוק גם באור הגבול הוא בשביל שיהיה התהוות הכלים.

ומציין בכוכבית לסה"מ עטר"ת⁵ ותרפ"ז⁶, שהסיבה לזה שאם היה נשאר אור הקו לא היה אפשר להיות התהוות הכלים היא, ש"אז (אם הי' נשאר הקו בתחילה) הי' אור הקו בבחי' התגלות העצמות".

דהיינו, שאם היה נשאר אור הגבול, ולא היה הצמצום בדרך סילוק, לא היה

(1) שער א ענף ג.

(2) סה"מ מלוקט שבט ע' רלג.

(3) שם ע' רלא-ב.

(4) ח"א פי"ח.

(5) ע' קלד.

(6) ע' צה.

אור הגבול שייך למציאות, אלא היה גבול כמו שבא מצד שלימות הא"ס, דהיינו גילוי העצם, ואז אם היה נתהווה מאור הגבול כלים, אז כל גדר הכלים היה גילוי שלימות הא"ס ולא היה להם תוכן משל עצמם.

על דרך משל בכלים גשמיים שיש בהם שתי ענינים, (א) מה שהם כלים לקבל, כמו חבית לקבל משקה וכיו"ב, (וב) מה שיש בהם תוכן עצמי, כמו כלי כסף וכלי זהב, שיש בהם חשיבות עצמית מלבד זאת שהם כלים לקבל לתוכן משהו, וכמו כן למעלה, אם לא היה הצמצום גם באור הגבול, אז לא היה שייך להיות מציאות של כלים כמציאות לעצמם, אלא כל ענינם היה (כמו אור הגבול) גילוי שלימות הא"ס.

אך על ידי שסילק גם את אור הגבול, וחזר והאיר על ידי הפסק הצמצום, אז גם הדביקות הוא דביקות שעל ידי הפסק, ולכן גם אור הגבול הוא גבול ממש (דהיינו לא מצד השלימות אלא גבול כחסרון), ולכן שייך שיהי' מציאות של כלים, ולא יתבטלו מצד גילוי אור הקו.

ולכאורה זהו ביאור מספיק בדברי הע"ח⁷ (בהבדל אם נשאר אור הקו, או שבתחלה היה סילוק ואז האיר הקו) ומהו ההכרח בהביאור שמביא בהמאמר שזהו מצד העצם למעלה מגדרי העלם וגילוי שמתגלה על ידי הצמצום.

וי"ל הביאור בזה, דהנה בהמאמר מביא שתי פרטים בחיבור האורות וכלים, (א) שלא יתבטלו מגילוי הקו, (וב) שגילוי אור הקו תהיה ע"י הכלים, והביאור שמביא בהערה 20 מספיק רק לבאר איך שהכלים לא יתבטלו ע"י גילוי הקו, דלהיות שע"י הצמצום המשכת הקו הוא בדרך דילוג, ושייך להתחלקות, לכן אין הכלים מתבטלים ע"י.

אך בזה אינו מבואר איך גילוי אור הקו יהי' על ידי הכלים, שהרי גדר הכלים הוא העלם, וגדר האור הוא גילוי (ואין חילוק אם הוא אור מוגבל או אור בל"ג), ואיך יהיה גילוי על ידי העלם.

אך על ידי הביאור שבמביא בפנים המאמר, מובן איך שייך שיהיה גילוי אור

7) וכן מבואר בבאתי לגני תשל"ז (סה"מ מלוקט שם ע' שפה): "וכמו שתירץ בע"ח מה שהי' הצמצום בדרך סילוק דווקא ולא הי' ענין הקו רק ע"י מיעוט לבד, שזהו משום דאם הי' נשאר בתחילה הקו דא"ס [כמו שהוא ע"י צמצום בדרך מיעוט האור בלבד ולא סילוק] לא הי' אפשר להיות התהוות מציאות כלים. וע"י שהי' הצמצום בדרך סילוק האור, הנה לכל לראש נתגלה ענין הגבול, הרשימו [שהוא שרש הכלים] היא בגילוי, וגם אור הקו הנמשך אחר הצמצום ה"ה בא ע"י הפסק הצמצום, ואינו כמו האוא"ס (אפילו האור הגבול) שלפני הצמצום. . ועי"ז נעשה התהוות הכלים ומקבלים בתוכם את אור הקו".

על ידי הכלים; כי על ידי הצמצום בדרך סילוק מתגלה העצם שלמעלה מהעלם וגילוי, ופועל ביטול הגדרים עד שגם על ידי כלים (העלם) יתגלה גילוי אור.



יט. עמידת בני"י במס"נ שנה שלימה

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
תלמיד בישיבה

בד"ה בלילה ההוא תשי"ט מביא כ"ק אדמו"ר הטעם המובא בכ"מ בחסידות (ומהם בד"ה בלילה ההוא ה'ת"ש שעלי' מיוסד מאמר זו) וז"ל: "שענין נדדה שנת מלכו של עולם, בא ע"י המס"נ שלהם שעמדו כל השנה במסירת נפש בפועל ממש".

ולכאורה אינו מובן דהרי "בלילה ההוא" היתה סך הכל ביום שלישי אחר הגזירה, ומתי היתה שנה השלימה בינתיים (שהרי השנה היתה אחר הריגת המן וכו')?

ואולי יש לומר כמו שכ"ק אדמו"ר מבאר בכמה מקומות שהחלטה גופא חשיב מעשה, ולדוגמא בשיחת ש"פ יתרו תשנ"ב! וז"ל: "וע"י ההחלטות בכל זה בתוקף המתאים, שאז הקב"ה מחשיב זאת כמעשה בפועל...".

וא"כ גם בנידון זה אפ"ל דהחלטה על המס"נ למשך שנה (היינו עד קיום הגזירה בי"ג אדר בשנה הבאה) היתה נחשב כבר כמעשה בפועל ולכן כבר מאז ביטל הקב"ה הגזירה אף שהי' רק משך ג' ימים בלבד!



כ. המשך הענינים במאמרי תשרי תשי"ג

הת' לוי שי' וואלף
תלמיד בישיבה

במאמר להבין ענין שמחת תורה תשי"ג מבאר כ"ק אדמו"ר את הקשר בין שני הפירושים של שמיני עצרת: (א) עכבה וקליטה, (ב) מלוכה. ענינו של ראש השנה הוא מלכות, שפועלת ביטול בנבראים. וזאת משום שמלכות שונה משאר הספירות בכך שהיא בבחינת נקודה שאין בה ציור, בדומה לכתר, אשר מתגלה במלכות. בשונה משאר הספירות דאצילות, שהן בבחינת גילוי אל הזולת וגורמות לגילוי אור למטה, הרי שהמלכות היא בבחינת עצם.

ענינו של שמיני עצרת הוא כהמשך לראש השנה, אלא שהוא בקו של שמחה. זהו הקשר בין שני הפירושים: "עכבה" מביאה בפנימיות את ענין ה"מלוכה", כלומר, הענין של הביטול הפנימי המתבטא במלכות. ועל ידי בחינה זו של מלכות, שהיא למעלה מחכמה – תורה, נגרם תוספת אור בתורה, וזהו השמחה של שמחת התורה בשמיני עצרת.

בסעיף ה', מוסיף כ"ק אדמו"ר קטע שלכאורה אינו הכרחי במהלך המאמר. שם מבואר, שענין מלכויות הוא הביטול מצד המקבל, זכרונות – ההמשכה ממדרגה נעלית שבה העבודה אינה תופסת מקום כלל, ולכן נדרש "זכרון", ושופרות מייצג את שני ענינים אלו: הביטול בפנימיות מצד היהודי – תקיעה, שברים, תרועה, ואילו התקיעה האחרונה היא המשכת העצמות.

ניתן ליישב את המשך הדברים במאמר זה על ידי הסבר "חוט המקשר" בין שלושת המאמרים של תשרי תשי"ג. במאמר הראשון של ראש השנה מבאר הרבי שהבריאה כולה היא באופן של "סוף מעשה במחשבה תחילה", כלומר, שהמחשבה הראשונה של ההשתלשלות היא כולה מצד סוף המעשה שלפני ההשתלשלות. על ידי עבודת האדם ממשיכים מ"תחילת מעשיך", כלומר, מעצמותו יתברך, וממשיכים את ענין הדירה בתחתונים.

המשכת העצמות מתבצעת על ידי עבודת ראש השנה, שהיא בפנימיות הלב והנשמה. על ידי עבודה זו, "זדונות נעשים כזכיות", ומגיעים למקום שלמעלה מחושך ואור, ולמעלה גם מגבול ובלי גבול גם יחד – "יכולת העצמות". ענין זה מתבטא בהמשכת העצמות לתוך כל סדר ההשתלשלות באופן של "פנימיות האור בכל יצורי העולמים".

שמחת תורה קשורה לכל זה כפי שנתבאר לעיל. לאחר מכן, במאמר בראשית, מוסבר ענין של "נקודה, קו, שטח" וכן המושגים "עולם, שנה, נפש" בעבודת האדם. במאמר זה מוסבר כיצד בכל אחד מהם ישנו מרחק והבדלה בין הבחינות, אך גם חיבור על ידי תנועת "רצוא ושוב". לדוגמא, בענין הנפש – יש חיות הנמשכת מצד עצם החיות, ויש חיות המתלבשת בכל נברא באופן פרטי, והחיבור ביניהם נעשה על ידי "שנה" – רצוא ושוב.

יתכן לומר שה'חוט המקשר' הוא שבמאמר של ראש השנה מוסבר ענין המשכת העצמות, במאמר דשמחת תורה – ביטול הנבראים, ובמאמר דבראשית – כיצד ניתן לחבר את שני הענינים הללו – מצד א' מציאות ומצד שני המשכת העצמות – על ידי תנועת רצוא ושוב.

ענין זה נרמז גם בסוף המאמר דראש השנה הנ"ל, שבו מבאר הרבי שהצמצום באופן של סילוק הוא מפני שהכוונה היא שתהי' מציאות בפני עצמה, ודווקא מציאות זו, עם כל הגדרים שלה, תתבטל לאלקות. וזוהי גם הסיבה שהקב"ה נפח נשמתו של אדם רק לאחר שגופו נברא בשלימותו, שכן אילו היו נבראים יחד, היה הגוף בטל מאליו. דווקא כאשר הגוף נברא תחילה ונעשה מציאות עצמאית, יש בו אפשרות להיות העלם והסתר על הנשמה, והכוונה היא שבמציאות החיצונית, בגדרים שלה, תימשך הפנימיות.

ולאחרי כל המאמר בענין המשכת העצמות מבאר הקצה השני – מציאות האדם – המבואר באריכות במאמר דשמח"ת.

ועי' נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים בביאת המשיח – המשכת העלם העצמי בכל המדריגות, שאז א"א להיות שום יניקת החיצונים כמו שמבואר בסוף מאמר בראשית.

בהתאם לכך, ניתן להסביר גם דיוק בהמאמר דשמחת תורה, שבו מבואר עניין מלכיות, זכרונות ושופרות בצורה שמקשרת בבירור את שלושת המאמרים: מלכויות – ביטול מצד הנברא (שמחת תורה), זכרונות – המשכת העצמות (ראש השנה), ושופרות – שני הענינים יחד בתנועת רצוא ושוב (בראשית).



כא. ענינו של עמלק להפריד בין הראש להגוף

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה זכור תשמ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה דענין קליפת עמלק הוא זה שמפריד בין הראש לשאר הגוף, ומסביר שהראש מסמל את נקודת האמונה הפשוטה הקיימת אצל כל יהודי, ואילו קליפת עמלק מונעת מאמונה זו מלהתפשט ולהתגלות בכל איברי הגוף באופן פנימי.

ובהמשך דבריו מביא כ"ק אדמו"ר את לשון המשנה במסכת אהלות' בנוגע לרמ"ח האיברים שבגוף, אשר בהם נכללים גם כמה איברים הנמצאים בהראש עצמו.

ולכאורה, בהשקפה ראשונה, אין זה מובן – מדוע מביא כ"ק אדמו"ר ענין זה, ומהי שייכותו להביאור כאן, דלכאורה, אינו קשור עם המבואר לפני זה וגם אינו נוגע למ"ש לאחרי זה, ואינו מוסבר יותר בהמשך הענינים.

ואולי י"ל בדא"פ (עכ"פ בדוחק), דבדרך כלל, כאשר מדובר על הראש, מודגש ענינו כשכל ותבונה. ואם כן, מתעוררת שאלה, איך ביאור זה – שענינו של הראש הוא נקודת האמונה – מתאים עם המבואר במאמרים שער בת רבים, ש(עיקר) ענינו של הראש הוא שכל.

אך לפי דברי המשנה יובן, שהרי ממנו למדים שיש כמה ענינים בהראש, עד שבמנין הרמ"ח איברים נכללים גם כמה אברים שבהראש וכו', וא"כ מובן שישנו ענין בראש מלבד מענין השכל. ודו"ק.

ולא באתי אלא להעיר, ואבקש מקוראי הגליון להביע דעתם עם תשובה פשוטה וברורה יותר.



כב. דוגמאות למשפטים

הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח (פ"ב), מבאר רבינו "החילוק בג' הסוגים
עדות חוקים ומשפטים", וכותב:

"משפטים הם המצוות שמחוייבים מצד השכל (כמו גזל גניבה כיבוד אב
ואם), ועדות הם המצוות שהם אות וזכרון (כמו שבת פסח סוכה ותפילין), דמצוות
אלו, הגם שהשכל מצד עצמו (לולי ציווי התורה) לא הי' מחייבם [ודלא כהמצוות
דמשפטים שגם אלמלא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה],
מ"מ, לאחרי שהתורה ציוותה עליהם השכל מסכים לזה, וחוקים הם המצוות שגם
לאחרי שהתורה ציוותה עליהם אין להם מקום בשכל, והם רק בדרך חוקה חקקתי
גזירה גזרתי..."

והנה, קטע זו מועתק (כמעט מילה במילה) מד"ה הוי' לי בעוזרי תשי"ז
(פ"ב), אמנם יש שינוי בולט בין שם לד"ה זה. שהרי כאן הביא רק שלש דוגמאות
של מצוות בגדר משפטים ("גזל גניבה כיבוד אב ואם"), משא"כ שם הביא ארבע
דוגמאות – "גזל גניבה אונאה כיבוד אב ואם" (שלשה דוגמאות הנ"ל בהוספת
"אונאה").

ובפשטות י"ל הטעם, כי המאמר שם מיוסד על ד"ה הוי' לי בעוזרי תרפ"ז
מאדמו"ר הריי"צ, ששם הביא דוגמאות אלו בסדר הזה!

אמנם עפ"ז צריך ביאור לאידך גיסא – בד"ה כי ישאלך בנך, למה הוציא
דוגמא זו מבין שארי הדוגמאות?

דהנה, בד"ה כי ישאלך בנך בהערה (19) מציין ל"רמב"ן עה"פ ואתחנן שם
(ו, כ)². הנסמך לקמן ח"ד ע' יג [בד"ה הוי' לי בעוזרי] הערה 11."

ובד"ה הוי' לי בעוזרי בהערה 11: "ראה רמב"ן עה"פ ואתחנן ו, כ. וראה
בארוכה ד"ה ויקם עדות היש"ת פ"א-ב. ד"ה אם בחוקותי היש"ת פ"ד (סה"מ

(1) והדוגמאות של מצוות מסוג עדות הם מד"ה אם בחוקותי היש"ת פ"ד (ע' 51).
(2) בפשטות י"ל בזה שציין שם רק הרמב"ן (ולא שארי המ"מ), אף שהרמב"ן לא נתן
דוגמאות אלו (וכפי שיציין בהערה הבאה), הוא מפני שפי' הרמב"ן הוא על פסוק זה ד"כ
ישאלך."

ה'ש"ת ע' 51 ואילך. שם ס"ע 90 ואילך). ד"ה רבי אומר ה'תש"ב פ"ב (סה"מ ה'תש"ב ע' 115 ואילך). סה"מ אידיש ס"ע 45 ואילך. וככ"מ".

אמנם אין באחד ממקומות הללו רק שלשה דוגמאות אלו (גזל גניבה כיבוד אב ואם), כמפורט בארוכה בהערה³. וא"כ עדיין צריך ביאור למה הוציא הדוגמא ד"אונאה".

ואולי י"ל (עכ"פ בדא"פ) דלא רצה להביא אונאה, משום דגבי אונאה כתיב (בהר כה, יז-יח) "ולא תונו איש את עמיתו ויראת גו' ועשיתם את חוקתי ואת משפטי תשמרו ועשיתם אותם", דמסמיך אונאה ל"ועשיתם את חוקתי".

אמנם עדיין אינו מובן מה שהביאו בד"ה הוי' לי בעזרי. וצ"ע.



3) ברמב"ן ואתחנן, "משפטים" אינו סוג של מצוות, אלא ענין כללי – "המשפטים שנעשה במצוות האלה".

בד"ה ויקם עדות ה'ש"ת לא הובאו דוגמאות לעדות חוקים ומשפטים. בד"ה אם בחוקתי ה'ש"ת: "משפטים הם המצוות שגם שכל האנושי מחייב לעשותם וכמו כיבוד אב ואם צדקה לימוד התו' ומדות טובות ושמירה מגניבה גזילה רציחה שקר לשון הרע רכילות וניבול פה".

בד"ה רבי אומר ה'תש"ב: "ויש מצוות שטעמיהן הן משפטים היינו משפטי השכל וכמו גניבה גזילה ורציחה בל"ת, וכבוד או"א ואהבת ריעים במ"ע, וכן כמה מן המצוות שהשכל מחייבן". בסה"מ אידיש ס"ע 45 (בד"ה אמר רבה בר רב הונא): "משפטים זיינען מצוות וואס שכל אנושי איז אויך מסכים אויף זיי ווי כבוד אב ואם, צדקה, אהבת ישראל, גניבה גזילה, לשון הרע". ובד"ה הוי' לי בעזרי תרפ"ז: "משפטים הם מצוות שע"פ השכל וכמו גזל גניבה אונאה כיבוד אב ואם וכו'".

כג. מס"נ דאברהם אבינו ור' עקיבא

הת' מנחם מענדל שי' ראטשטיין
תלמיד בישיבה

בספר 'תלמודו בידו' גליון ב הסברתי ביאור בדא"פ לקשר המדרגות המדוברים בד"ה באתי לגני תשי"א (בסעיף א) עם העבודה דר' עקיבא ואברהם אבינו (המבואר בסעיף ג), ואעתיק הביאור בקצרה:

בסעיף א שם מבאר כ"ק אדמו"ר פירושו של 'שכינה', ולפי"ז גם הענין דדירה בתחתונים, ביחס להקו ואוא"ס שלפני הצמצום (עצמות), דלגבי הקו אכן ענינו של העולם הוי אלקות, אך עם זאת גם נתן מקום למציאותו של העולם, משא"כ לגבי עצמות שלגבי אין שום דבר בלעדו, והכל אין ואפס מוחלטת.

ולפי"ז אפ"ל שזהו גם החילוק בין עבודת ר' עקיבא לאברהם אבינו, שהרי מבואר בסעיף ג שם שר"ע הי' מחפש מס"נ, שהי' אומר "מתי יבוא לידי ואקיימנה", משא"כ באברהם אבינו שרק עשה כוונה העליונה ואם הי' זקוק גם למס"נ הי' עושהו דרך אגב ורק בכדי למלאות רצון העליון.

ואולי יש לקשר ב' ענינים הנ"ל, שעבודתו של ר"ע הייתה ע"ד ענין הקו, שהרי כל רצונו הייתה להיבטל ולהידבק באלקות, אך היתה מעורבת עם מציאותו ועדיין הי' לו נתינת מקום.

משא"כ אברהם אבינו שהי' עבודתו אך ורק בכדי למלאות רצון העליון ולא הי' קיים שום דבר אחרת, ע"ד ענין העצמות, וכנ"ל.

ועד"ז הוא החילוק בהעבודה דעשיית דירה בתחתונים: אם מחפש העבודה שהוא מרגיש לטוב וחשוב ורק את זה עושה בתענוג וגעשמאק. או דבכל עבודתו, יהי מה, יהי לו תענוג ממנו מכיון שכל כוונתו הוא למלאות רצון העליון.

ע"כ תוכן הביאור שם.

ואולי יש להביא עוד 'סמך' לביאור זו, ובהקדם:

בלקו"ש חט"ז שיחת י' שבט מבאר כ"ק אדמו"ר הענין ד"נתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", ובתוך דבריו מבאר, דעבודת האדם צ"ל באופן שכוונתו הוא "לו ית'", כלומר רק כדי להפיק רצונו של הקב"ה, ועי"ז עבודתו

אפ"ל באופן של "דירה" – קביעות ותדירות¹, וגם "בתחתונים" – שיעסוק גם עם דברים 'פחותים' לעשות גם מהם הדירה להקב"ה, שהרי אינו מעורב עם שכלו והבנתו, רק שיהי' כפי כוונת העצמות. אמנם אם בעבודתו מעורב גם שכלו והרגשתו, עלול להיות שינויים בביצוע עבודתו.

וכפי שרואים במוחש, דמי שעובד רק לפי שמתאים עם שכלו, יעסוק רק בענינים ש'לפי ערכו'. ובענינים פחותים הדורשים עבודה, הוא לא מסתבך איתם, לאיך מי שעובד מתוך כוונה רק למלאות רצון האדון ותפקידו, יעסוק גם בענינים פחותי הערך, ואין שום שינוי בינו לבין דבר גדול וחשוב, והוא עושה זאת בתענוג וחיות (וראה בארוכה "הערות התמימים ואנ"ש – מאריסטאון" גליון ליו"ד שכתב ע.ז. מה שכתבתי לקשר זה עם ענין הזריזות, עיי"ש).

וכאמור, כל זה קשור עם חלק ההשכלה של המאמר, שהרי יסוד העבודה בפועל נובע ישירות מההשקפה שעלי' היא מתבססת.

רק כאשר הגישה של האדם מיוסדת על השקפת העצמות – שאין שום מציאות מלבדו ית' – אזי גם בעבודתו בפועל אין שום חשיבות לשום דבר אחר מלבד העצמות, ובמילא, כל פרטי עבודתו נתפסים אצלו כאמצעים ישירים לעשיית הדירה לו ית', והוא אינו מבדיל בין ענינים נעלים לענינים פשוטים, שהרי כולם 'בערכו', ושווה אצלו לעסוק בהם למען עשיית הדירה בתחתונים.

משא"כ כאשר הגישה היא מצד הקו, שבו ישנו מקום למציאות אחרת, אזי גם בעבודתו תהי' נתינת מקום להרגשה אישית, והוא יתחשב במה ש'נוגע אליו', במה ש'מתאים לערכו' ובמה שמעניק לו תענוג אישי בעבודתו, וכדומה.

ההבדל הזה הוא היסוד לכל ההשלכות בעבודה בפועל, כי מי שמרגיש שיש 'מציאות' כלשהי מחוץ לעצמות, גם עבודתו נעשית מתוך חשבונות – מה 'כיף' לו, מה נעלה יותר בעיניו, ואיזה ענינים הם פחות בערכו.

ומכאן מוכח שהשקפת ההשכלה קובעת את אופן העבודה: כאשר האדם ניגש לעבודתו מתוך השקפה של "אין עוד מלבדו" במובן המוחלט, אזי עבודתו נעשית באותה גישה – שאין הבדל בין דברים גדולים וקטנים, וכל כולו מסור למילוי כוונה העליונה בלבד.

1) וראה בלקו"ש שם (ע' 142): "וואס די עבודה פון מסנ"פ באווייזט דאך אז ער טוט דאס ניט צוליב שכר רוחני וכיו"ב, צוליב שלימות מציאותו, אפילו ניט כדי לדבקה בו ית', נאר בלויז "לו ית'", און זיין אייגענע מציאות איז אין דעם כלל ניטא".

אך כאשר גישתו היא מצד הקו, שבו יש מקום למציאות הנבראים, גם עבודתו תהי' בהתאם – עם נתינת מקום להעדפותיו האישיות ולמה שהוא מחשיב כחשוב או משמעותי יותר.

ממילא, רק כאשר ההשקפה מסובבת על עצמות, אזי גם העבודה בפועל תהא בשלמות – ביטול מוחלט לעצמותו ית', ללא שיקולים צדדיים כלל.

ובהערה 30 שם כתב (על זה שהוא מוכן לשלוח חייו מנגד) וז"ל: "שזה גם למעלה מענין המס"נ על קידוש השם . . . וראה המשך ההילולא פי"א שבשביל ניצוח המלחמה "גם חייו משליך המלך מנגד", ולהעיר מההפרש בין מס"נ דאברהם ומס"נ דרע"ק".

מכאן מוכח להדיא כי ההגדרות של דירה בתחתונים ואופן העבודה שעל ידה נעשית הדירה קשורים באופן מהותי ושוויוני, ובנוגע לעניינינו:

החילוק הנ"ל בין עבודת ר' עקיבא לעבודת אברהם אבינו אינו רק הבדל בגישה פרטית של כל אחד מהם, אלא נוגע לעצם מהות עבודת "דירה בתחתונים".

ר' עקיבא, שעבודתו נבעה מהרצון להתעלות ולהדבק, שייך לדרגת הקו, שבו יש עדיין נתינת מקום למציאותו האישית. לעומתו, אברהם אבינו, שכל ענינו היה אך ורק מילוי כוונה העליונה, מייצג את הביטול המוחלט של 'אין עוד מלבדו', והוא הדרך השלימה לעשות דירה בתחתונים כפי שהיא באמת – ללא התחשבות ברצון אישי, אלא רק ברצון העליון.

וכל זה מוכח משיחה הנ"ל ובפרט בהערה שם.



כד. קשר ענין הקו לעבודת ר' עקיבא

הנ"ל

בספר תלמודו בידו גליון ב' הסברתי ביאור בדא"פ לקשר המדריגות המדוברים בבאתי לגני תשי"א (בסעיף א') עם העבודה דר' עקיבא ואברהם אבינו (המבאור בס"ג) ובהערה שלפני זה הבאתי 'סמך' לביאור זה – הקשר בין אברהם אבינו ל'השקפת' העצמות, ושזה קשור לעבודה שלו – ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עיי"ש.

ואולי יש להביא גם ראי' לקשר דרגת הקו ועבודת רע"ק, (דלגבי הקו אכן ענינו של העולם הוי אלקות, אעפ"כ ה"ה נותן מקום למציאותו של העולם, ועבודה של רע"ק ה' כמו הקו שהרי כל רצונו היתה להבטל באלקות, אך היתה זה מעורב עם מציאותו ועדיין ה' לו נתינת מקום, ולכן היו שינויים בעבודתו שזה תלוי באם יש 'געשמאק' בעבודה זו, או חושב שתוכן זו ישנו 'תוכן' יתירה, ואיך יהי' להדבק עצמו לאלקות יותר).

דהנה ענין הקו מבואר בתרס"ו בשם העץ חיים שער א' ענף ב': "כל ענינו הוא לעשות מעלה ומטה כמ"ש בע"ח והיינו מה שמדריגה עליונה מאיר בבחי' ריבוי אור יותר ובבחי' גילוי יותר, וזהו נקרא מעלה וכשמאיר שלא בריבוי ובגילוי כ"כ נקרא מטה".

והנה בהוספות ללקוטי שיחות חלק ט"ו ע' 473 (מכתב מי"ח טבת) מבאר רבינו ענין חילוקי מדריגות שלפני הצמצום, שלכאורה אור פשוט הוא ושווה בהשוואה אחת, וא"כ איך קיים שם חילוקי מדריגות.

ומבאר שם וז"ל: "מה שנאמר על האור הנ"ל שהוא פשוט – היינו בערך סדר השתלשלות, זאת אומרת לא רק בערך העולמות כ"א גם בערך הענינים דקדימה ואיחור, כי כ"ז נעשה רק ע"י צמצום, אבל כ"ז אינו פשוט אמיתי . . . ובכל דבר ודבר – מלבד עצומה"ה ית' – יש ב' ענינים לכה"פ: הדבר, ומה שמהווה אותו.

...ובכללותו ובעומק: מצד הבורא – הנה הכל הוא פשוט בתכלית הפשיטות, כי הרי הכל הוא רק מה שאין עוד מלבדו, בלי כל חילוק אם למעלה מעלה עד אין קץ או למטה מטה עד אין תכלית, ומצד הגילויים – הרי הכל הוא מורכב, וכנ"ל.

ודוגמתן בעבודה: בעבודה האמיתית, היינו עבד פשוט שאינו מציאות כלל לעצמו, כל עניניו פשוטים בתכלית הפשיטות, הכשר מצוה, מצוה דרבנן,

דאורייתא – אין כל חילוק אצלו כלל. כי כולם לגבי' הם רק מציאות האדון . . ובכל אופני עבודה לולא הנ"ל – הכל בא בהרכבה, ולכה"פ משנים: האדם המקיים המצוה, והמצוה עצמה".

כלומר אם העבודה הוא "מצד הבורא" אז הוא עושה הכל בשווה, ומצד רצון ה' – "רק מציאות האדון" אולם אם העבודה הוא לא במדריגה זה של חילוקים לפני הצמצום, אלא לאחרי הצמצום, וזהו כמו הקן שכל ענינו הוא לעשות מעלה ומטה וחילוקים אחר הצמצום אז "הכל בא בהרכבה", והמשמעות הוא שזה כמו עבד נאמן – שעבד נאמן הכל תלוי על הגעשמאק שלו, ויתירה מכך – מקשר עצמו יותר להקב"ה, איזה עבודה נעלית יותר.

וכהנ"ל הוא ראי' להקשר בין מדריגת הקו ועבודה דר"ע, כנ"ל.





שער
לקוטי שיחות

כה. גדר דין הסיבה

- החילוק בין חקירת הגרי"ז לחקירת רבינו, והחילוק בלקו"ש בין חלק י"א לחלק ל"א -

הרב שלום שי' אזדאבא
מכון "מעיינות החסידות"
גולדרס גרין, לונדון

הקדמה

חיוב הסיבה הוא בפשטות פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה וד' כוסות. כשם שישנם פרטים ותנאים בכמות ואיכות האכילה ושתי', כך יש תנאי באופן האכילה והשתי' שצ"ל דרך הסיבה.

אמנם, יש לבאר דין הסיבה באופן חדש, ע"פ דיוק לשון וסדר הרמב"ם ושו"ע אדה"ז. גדר חדש זה בדין הסיבה, מובא הן בחידושי הגרי"ז, והן בלקו"ש בב' שיחות (חי"א פ' וארא וחל"א פ' בא). אמנם, כד דייקת שפיר, הבנת יסוד התקנה דהסיבה, ופרטיות הדיוקים, והמסקנות להלכה, שונות לגמרי לפי שיטת רבינו, וגם הפכים מהגרי"ז.

סידור ההלכות ודיוקי הלשונות ברמב"ם ושו"ע אדה"ז

רמב"ם: הל' חו"מ פ"ז, הלכה ו': בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואתנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. הלכה ז': לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. בהלכה ח' מפרט דיני הסיבה (מי חייב בהסיבה, ואופן הסיבה), ומסיים: ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו. ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך.

שו"ע אדה"ז: סימן תע"ב, סעיף ז': "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים, שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד, ונפדית ויצאת לחירות. לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות כמו שיתבאר". ולאחר כמה סעיפים בפירוט כמה דיני

הסיבה, מבאר הדברים הצריכים הסיבה בסעיף י"ד: "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית. . מצה. . אכילת הכריכה. . אכילת אפיקומן ובשעת שתיית ד' כוסות, לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה. . לפיכך הם צריכים הסיבה דרך חירות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו ואין בידינו להצריכו להסב, אבל מ"מ המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר".

מהלך הגרי"ז: גריעותא במצות הסיבה

הגרי"ז מדייק ברמב"ם דיוק א' לבד, "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח", משמעו דהסיבה היא מצוה בפ"ע, אלא שאינו מחויב בה רק בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, אבל בעיקר דינה היא מצוה נפרדת לגמרי, ואין לה ענין עם מצות אכילת מצוה ושתיית ד' כוסות כלל.

ביסוד זה מחדש הגרי"ז, ב' חידושים בשיטת הרמב"ם. (א) אם אכל מצה או שתה ד' כוסות בלא הסיבה, אין כאן שום גריעותא במצות מצה וד"כ. והרמב"ם חולק על הרא"ש ושאר פוסקים דס"ל דאם אכל מצה בלא הסיבה, לא יצא וצריך לחזור ולאכול. (ב) בדיעבד שלא היסב, לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה, דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות.

מב' חידושי הגרי"ז למדין: (א) חיזוק בקיום מצות מצה, שאינה תלוי' בדין הסיבה. (ב) חלישות בקיום מצות הסיבה, שהיא תלוי' במצות אחרות, ולכן אם כבר קיים אותם מצוות, הרי"ז מעוות שא"א לתקן, ואינו יכול לקיים מצות הסיבה.

מהלך רבינו: יתרון מעלת מצות הסיבה

מהסברת החקירה בלקו"ש נלמוד להיפך מב' חידושי הגרי"ז. (א) מצות מצה תלוי' בהסיבה. (ב) הסיבה אינה תלוי' במצוות אחרות, אדרבה, היא מיוסדת על חיוב תורה, כמפורש ברמב"ם ושו"ע אדה"ז, "לפיכך", שזהו לא רק טעם (שאינן דרך הרמב"ם להביא טעמים), אלא הלכה, שחיוב הסיבה מסתעף מהחיוב להראות את עצמו כאלו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. הסיבה אינה רק פרט ותנאי במצות אחרות, אלא יש לה חשיבות עצמית. יתירה מזו, יש לה חשיבות מיוחדת שלא נמצא כלל בשאר מצות הלילה, שהיא מצוה כללית להרגיש חירות במשך כל ליל הפסח, וגם "להראות" לאחרים, דהיינו להתנהג במעשה בהתאם לזה. דהיינו שמרגיש חירות בעצמו, עד כדי כך, שנראית לעין כל שהוא מרגיש חירות.

היסוד והראי' הראשון בלקו"ש חי"א, היא הסתירה מגמ' פסחים (קח, א)

"השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא", דמשמע שכשאכל מצה בלא הסיבה לא יצא י"ח מצה. אכן, הגרי"ז מביא סתירה זו, ומיישב דלדעת הרמב"ם, לא מיירי כלל מדין מצות אכילת מצה, רק מדין מצות הסיבה, וקאמר דאם אכל כזית מצה כשהוא מיסב כבר יצא י"ח הסיבה, אף שלא אכל כל אכילתו בהסיבה. אבל בחי"א כתב, דדוחק גדול לומר שזהו כוונת הגמ', דא"כ מאי קמ"ל בלשון "מיסב אין לא מיסב לא", הרי פשיטא דכשלא היסב לא יצא י"ח הסיבה.

ומזה בא למסקנא, דבהסיבה ישנם ב' דינים. א) מצוה בפ"ע, כמדויק בסדר ולשון הרמב"ם הנ"ל. ב) פרט ותנאי במצה וד"כ, בהתאם להמבואר בגמ' הנ"ל ומובא בפוסקים דכשלא היסב לא יצא מצות מצה.

אלא דבזה גופא, מצינן בלקו"ש ב' מהלכים. ביאור א', בחלק ל"א, מיוסד בעיקרו על הרמב"ם. וביאור ב', בחלק י"א, מיוסד בעיקרו על שו"ע אדה"ז.

ביאור א' – שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מחלק הענין לשתי הלכות נפרדות, ובמילא גם מאריך. הל' ז': "כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות", והל' ח': "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו", דהו"ל לקצר ולכתוב תיכף בהל' ז' "לפיכך כשסועד בלילה הזה צריך להסב בשעת אכילת כזית מצה כו". מזה מוכח, דשתי הלכות אלו מדברות על ב' דינים שונים.

דין א': הל' ז', מתחלת "לפיכך" שבאה בהמשך להל' ו', ד"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים", והיינו חיוב הסיבה כשלעצמה, מצוה כללית בפני עצמו, שהאדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ע"י אכילה ושת"י בהסיבה.

דין ב': בסיום הל' ח' "ואימתי צריכין הסיבה", שהסיבה היא תנאי במצות אחרות.

אבל צריך להבין ההוספה בסוף הל' ח', "ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך", דלכאורה "ואם לאו אינו צריך" מיותר, ודוחק לומר דכוונתו להורות בנוגע לדין ב', דרק "שאר אכילתו" א"צ לחזור ולאכול, משא"כ כזית מצה, דהו"ל לפרש החיוב, דמצה "צריך" הסיבה. וי"ל, דבסיום זה חוזר ומפרט דין א', שגם מצד החיוב הכללי א"א לחייבו להסב בכל הסעודה, ודיו כשמיסב באכילת מצוה וד"כ. נמצא, כי הדגש אינו החיוב ש"צריך" הסיבה

במצה וד"כ, אלא הפטור ש"אינו צריך" הסיבה בשאר אכילתו ושתייתו. (קטע זה הוא צירוף בדרך אפשר של הביאור שבהערה 28 בחל"א, שבזה מתורץ הקשיא שבהערה 24 בחי"א).

למדין מזה, דהמצוה כללית, בלתי קשורה למצות פרטיות כלל, אלא "כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות" סתם "דרך חירות", ובלשון השיחה חל"א "אין נפק"מ באיזו אכילה ושתי' מדובר", כי דרך חירות שייכת לכללות הסעודה, ואין בעצם מעלה מיוחדת להסיבה בשעת אכילת מצה, כי הם ב' מצות שונות, ואדרבה, מצה היא לחם עוני, רק שהיא זכר לגאולת מצרים, ש"לא יכלו להתמהמה גו'", ואין מעשה האכילה דמצה מורה דרך חירות, משא"כ עצם פעולת ההסיבה מורה על הנהגת בן חורין, ודרך מלכים וגדולים.

רק שא"א לחייבו להסב בכל הסעודה, ודיו כשמיסב באכילת מצה וד"כ. וזה שהגבילו הסיבה לדברים אלו דוקא, אינו בשביל שהם מצוה או בשביל שתוכנם חירות, אלא מטעמים אחרים. טעם א': כיון שכל א' מחויב בהם, אפילו עני שבישראל שאין לו עוד אכילה ושתי', ולכן להבטיח קיום הסיבה תקנוהו בדברים אלו שיתקיימו בוודאי. טעם ב': כיון דלרמב"ם הסיבה שייכת דוקא "כשסועד", הרי המצות וד"כ הם עיקר הסעודה (כמבואר בתוס' ע"פ קח, א ד"ה מאי דהוה הוה, כדמדייק בהררי קודש סע"ב). וי"ל דבדיעבד נחשב כאילו היסב בכל הסעודה. טעם ג', ולכאורה הכי עיקרי: מצותי' אחשבי', וממילא הם מאכלים ומשקאות הכי חשובים, וביחס להסיבה בשעת אכילת דברים המחוייבים, נחשב הסיבה באכילת רשות כמו הסיבה שלא בשעת אכילה כלל, שאינו מורה על חירות אלא היא "שכיבה בעלמא" (לשון הרבי בשיחת ש"פ שמיני תשכ"ט).

(ואולי אם הפך הדברים, ולא אכל מצות מצה בהסיבה, ואכל שאר סעודת הלילה בהסיבה קיים מצות הסיבה, ואפשר שנכלל ב"הרי זה משוכח", כיון שרוב "אכילתו ושתייתו" היתה בהסיבה).

לפי"ז החידוש אינו שזהו גם חיוב כללי, (כמו שנראה בהשקפה ראשונה), אדרבה, זהו עיקר החיוב, להרגיש חירות. וצריך יסוד וטעם להוספת תקנת דין ב', שהסיבה נעשה גם פרט במצות אחרות. ולזה מבאר בחל"א, שחכמים למדו כן מדינא דאורייתא בנוגע לחיוב צלי בקרבן פסח, שהתורה קבעה שהחיוב כללי להתנהג בדרך חירות נעשה גם פרט ותנאי בפרטי מצות החג, אף שמצד עצמם אינם באים להראות חירות. וזהו בהתאם לכללות יחס ענין זכירת יציאת מצרים למצוות שבתורה. לדוגמא, מצות הנחת תפילין, דעם היות דעיקר ענינה הוא שעבוד הלב והמוח, מ"מ יציאת מצרים הוא גם אחת מהכוונות דהנחת תפילין.

זה שמצוה אחת חודרת לתוך מצות אחרות, מורה שהוא באמת ענין כללי. וגם מורה על יתרון כח, שאיכות ההרגש דחירות אם היה מיסב כשמתענג במאכלות ומשקאות האהובים לו, נשאר בטהרתו ואינו מתבלבל ונחלש, גם כשעסוק במצוה פרטית ביחד עם הכוונות פרטיות דלחם עוני. דהיינו, שהזכרון של החפזון והברירה והעוני אינם מממעטים בהרגש דחירות אמיתי.

ביאור ב' – שיטת אדה"ז

היסוד להבין דעת אדה"ז, הוא הקושיא הראשונה בהתחלת השיחה חי"א. אינו מקשה למה חילק החיוב לב' סעיפים, אף שזהו הדיוק העיקרי ברמב"ם כמבואר בחל"א, אלא מקשה על נתינת ב' טעמים למה צריך להסב בשעת אכילת הכזית כו'. בסעיף ז', מבאר אדה"ז הטעם "לפי שבכל דור ודור חייב אדם ...", ולמה בסעיף י"ד מבאר טעם ב' "לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות. . לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות". ואינו מבאר הטעם שאינו צריך להסב בשאר כל הסעודה. מזה למדין ב' דינים, שמיוסדים על ב' טעמים אלו.

חיוב א': הסיבה פרט ותנאי במצות אכילת מצה, כמו שמסיים בסעיף י"ד "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" ולא כתב "לפיכך צריך להסב בהם", שמחמת הטעם המבואר כאן ש"הם זכר לגאולה ולחירות", הרי "הם", מצות אלו, צריכים הסיבה. דהיינו, שתוכן ענינם הזה של חירות מצריך בהן חיוב הסיבה, דרך חירות. והכוונה לכאורה, דלא רק שקיום המצוה צריך הסיבה, אלא גם יסוד וטעם החיוב, דהיינו ה"זכר לחירות", אינו שלם בכל הפרטים כשחסר הרגש חירות ביחד עם מעשה הזכרון. בלי קיום התנאי הסיבה חסר בכללות ענין החירות של המצה.

חיוב ב': הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע "לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות". חייב להרגיש ולהתנהג בדרך חירות בזה הלילה. אבל, צריך להרגיש, לא סתם חירות (ששייכת במלכים וגדולים שאוכלין מסובין בכל השנה), אלא הרגש חירות מיוחד מחמת שיוצא עכשיו משעבוד מצרים. ואינו יוצא בהנהגת דרך חירות בלי סיוע מאכלים והנהגות שהם זכר לחירות המיוחד ממצרים. ולכן צריך הסיבה בשעת אכילת מצה ע"ש ש"לא יכלו להתמהמה", שזהו תיאור אופן יציאתם ובריהתם ממצרים, ובשעת שתיית ד"כ, לזכר ד' לשונות פרטיות המתארות פרטי הגאולה ממצרים, (אבל ד' כוסות בעצמם אינן שייכות לדרך חירות דוקא, שיכולים לרמז גם על ד' כוסות של פרעה ושל פורענות כו'). (ע"פ הערה 9).

והרמב"ם ואדה"ז לשיטתם, כמבואר בארוכה בלקו"ש חי"ב שיחת חג הפסח. לרמב"ם צריך שיראה "כאילו אתה בעצמך היית עבד" סתם, ולאדה"ז

צריך שיראה "כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד", שהעבדות דמצרים היא עבודה מיוחדת, בפרך כו'. וגם סדר היציאה מגאולה מעבדות סתם, כמו ביוכל, יש ב' שלבים, בר"ה "לא משתעבדין לאדוניהן", דהיינו יציאה משעבוד מלאכה לחירות, וביהכ"פ "נפטרים לבתיהן" דהיינו פדות שחוזר לביתו, משא"כ במצרים, כל זמן שהעבד הי' נמצא במצרים לא הי' אפשר שישתחרר, היה הסדר להיפך, דבתחילה הי' פדות שיצאו מרשות האדון, ורק לאחר זה כשהגיעו לפי החירות נעשו "בני חורין", ולכן הרמב"ם לשיטתו, שצריך להרגיש יציאה מעבדות סתם, מסיים "ונפדית", ואדה"ז לשיטתו, שצריך להרגיש יציאה מעבדות המיוחדת שהיתה מצרים, מהפך הסדר, ומסיים "ויצאת לחירות". (בשיחה הנ"ל מיישב עפ"ז כמה שינוים בין הרמב"ם ואדה"ז).

לפי"ז לדעת אדה"ז, אפילו את"ל דהתנאי דהסיבה במצות מצה אינה לעיכובא, וכבר קיים מצות מצה, או אם אכל מצה בשעה שהיה אסור להסב שיושב לפני רבו, וכבר יצא מצות מצה, ואח"כ נשתנה המצב ומותר בהסיבה, הרי מצד חיוב הכללי דהסיבה, מחוייב לאכול עוד הפעם כזית מצה בהסיבה, שאין חיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה לפי שהם זכר לגאולה וחריות. (ע"פ הערות 9,11,13)

יתירה מזו, לאדה"ז החיוב הוא יותר כללי מרמב"ם. הרמב"ם מפרט, "כשסועד אדם . . . לאכול ולשתות", אבל אדה"ז לא מפרט אכילה ושתי', אלא מתייחס להנהגה כללית "צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות". וי"ל שזהו היסוד להערה 9, באם אי אפשר לאכו"ש, שנמצא בבית האסורים וכיו"ב, דיחויב בהסיבה לחוד, דמעשה ההסיבה גרידא הוא ג"כ דרך חירות. כל זה מדגיש יתרון מעלת הסיבה, דאינו תלוי באכילה ושתי', וגם אינו תלוי בדעת אחרים, ואף א' לא יכול לקחת ממנו ההרגש וגם הביטוי דהנהגת דחירות, אפילו כשאין מניחים לו לאכול מצה או אפילו לאכול כלום.

כל זה בכיוון הפכי מהגרי"ז, בב' החידושים: (א) מצות מצה תלוי' בהסיבה (אבל לאו דוקא לעיכובא). (ב) הסיבה אינה תלוי' במצות מצה, הן לרמב"ם שאינה תלוי' בעצם באכילת מצה, כ"א במעלת היחסית של מצה, שהיא יותר חשובה משאר המאכלים, וההדגשה היא שלילית, ש"אינו צריך" להסב בשאר המאכלים, וכ"ש לאדה"ז שאינה תלוי' בפועל בקיום מצות מצה. אדרבה חיוב הסיבה גורמת חיוב חדש לאכול עוד מצה לשם מצות הסיבה.

חלק י"א וחלק ל"א – כל שיחה לשיטתה

לפי דרכנו יובן ג"כ שינוי הסדר של ה' דינים, בחל"א לגבי חי"א. בחל"א החיוב כללי נמנה ראשון, ומשמעו דפשוט יותר, וכן מפורש בקושית השיחה "מהו היסוד והטעם להוספת חכמים דין ב', שנעשה גם פרט במצות אחרות". וזהו בהתאם לדעת הרמב"ם, שהחידוש הוא שהסיבה שהיא מצוה בפ"ע נעשה תנאי ופרט במצות החג שמצ"ע אינם באים להראות חירות. ובחי"א, בהתאם לדעת אדה"ז, החיוב פרטי נמנה ראשון, דפשוט יותר שזכר בעלמא לחירות אינו בשלימות כשחסר כל ההרגש וההנהגה של חירות, והחידוש הוא שהיא גם למצוה כללית, והחידוש הוא בב' כיוונים. מצד א', מקיים מצות הנהגה בדרך חירות גם בלי קיום מצות מצה וגם בלי אכילה כלל, ולאידך גיסא, לא מספיק שיש רגש והנהגת חירות בעשיית הסיבה במשך סעודה שלימה, וזה שצריך לקשרו ליציאת מצרים, למה מוגבל לפרט זה ד"לא יכלו להתמהמה" שמרומז במצה, הלא כל א' יכול להמציא ולבחור בעצמו זכר אחר מכל המכות והנסים דסיפור יציאת מצרים, והחידוש הוא שצריך מצה דוקא.

עוד חילוק בין ב' השיחות. בחל"א כתב "מצוה כללית בפ"ע", "הסיבה כשלעצמה", דלרמב"ם, הסיבה היא בעצם מצוה כללית, והחילוק בין ב' הדינים הוא רק אם היא בפני עצמה או חודרת בתוך המצוה פרטית. הכלל עצמו נמצא בתוך הפרט. משא"כ בחי"א כתב "מצוה כללית בפ"ע", בלי הדגשת בפני עצמה, לדעת אדה"ז, דין ב' היא כללית כפשוטו. אבל דין א' יש לקרותו גם פרטית כיון שהיא חלק מהמצוה פרטית של מצה.

בחל"א בא לבאר שיטת הרמב"ם בכמה הלכות, והלכה זו בכללם, וזה שמוכיח גם משו"ע אדה"ז, "שני דינים אלו מודגשים עוד יותר בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו – שלשונו וסידור דבריו בנדו"ד הוא ע"ד לשון הרמב"ם", כוונתו לחזק הדיוק ברמב"ם, כיון דבשו"ע אדה"ז, שמיוסדים על הרמב"ם, מפורשים ב' דינים, משא"כ הרמב"ם לא מפרש הדין פרטי, וההוכחה שמסכים לזה הוא כיון שלא יחלוק על הגמ' כמשנת"ל בקושי' על דרך הגרי"ז. אבל חי"א, בא לבאר דעת שו"ע אדה"ז, ורק בהערות מוסיף שעד"ז יש לדייק ולבאר ברמב"ם.



כו. עגלות ששלח יוסף

הרב לוי שי' וועלטון
קורניס, ג. י.

בלקו"ש חלק ל"א¹ תרומה ב' מבאר כ"ק אדמו"ר ש"כאשר בנ"י נמצאים בגלות מצרים, במצב דקושי השעבוד, ועד לגזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" וכו' – הרי נוסף על ההבטחה ד"ואנכי אעלך גם עלה", "שואבים" הם נחמה ותנחומין כל משך זמן הגלות בראותם בעיניהם ממש את עצי הארזים שהביא יעקב ונטע במצרים, שטעמו בטרחה רבה זו הי' מפני ש"צפה ברוח הקודש שעתידין . . לבנות משכן במדבר", "וצוה לבניו (ובניו לבניהם ובני בנייהם אחריהם) ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים" .

וע"ז שכותב "שטעמו בטרחה רבה זו" מציין כ"ק אדמו"ר בהערה 43 "ראה (ויגש מה, יט ואילך) שיוסף שלח עגלות וכו' ממצרים לארץ כנען בכדי להביא יעקב ואת אשר לו למצרים".

ולכאורה אינו מובן:

א) לפום ריהטא הטרחה שטרח יעקב הוא הנטיעה בפועל, ומדוע הרבי משנה מהפשטות ומבאר שהטרחה היתה דוקא מזה שיוסף שלח העגלות?

ב) למה כותב שיוסף הוא ששלח העגלות לכאורה מפשטות הכתובים² רואים שבאמת פרעה צוה יוסף לשלוח את העגלות?

ג) למה מציין הרבי רק לפסוק יט ולא מתחילת הענין שהוא בפסוק יז?

וי"ל הביאור בזה, שכל זמן שיעקב היה באבילות על יוסף לא שרה עליו רוח הקודש כידוע שרוח הקודש שורה רק על מי שהוא בשמחה³, ויעקב מיד כששמע שיוסף נטרף התחיל להתאבל כמ"ש⁴ "ויקרע יעקב שמלתיו וישם שק במתניו ויתאבל על בנו ימים רבים" ומפרש רש"י על ימים רבים' "כ"ב שנה... ", אבל אחר כך כשראה יעקב העגלות חזר כמ"ש⁵ "וירא את העגלות אשר שלח יוסף

(1) ע' 146.

(2) בראשית מה, יז ואילך.

(3) המעשה עם אלישע מלכים ב ג, טו והמפרשים שם.

(4) בראשית לז, לג.

(5) בראשית מה כז.

לשאת אתו ותחי רוח יעקב אביהם" ואז היה יכול ל"צפה ברוח הקודש..." וידע להכין עצי הארזים לנחם בני ישראל אחר כך כשיורדים לגלות מצרים.

וי"ל עוד תירוץ – למה בכלל צריך עגלות – שאינו אומר שיעקב הביא זרעים אלא עצים ולזה הוצרך עגלות.



הערות קצרות בלקו"ש ח"ו

הנ"ל

כז.

בלקו"ש חלק ו' וארא א ע' 43 בין הדברים כותב כ"ק אדמו"ר בנוגע אשת לוי, וז"ל: "ווארום עס קען דאך זיין אז לוי האט געהאט צוויי פרויען".

והנה במדרש לקח טוב כתוב בפירוש "שלוני נשא שני נשים", ויש לעיין למה לא ציין כ"ק אדמו"ר למדרש זה.

כח.

בהשיחה שם הערה 15 כותב כ"ק אדמו"ר "אבל לפי דרך הפשט, מכיון ש[בנוגע לדיני עריות] אין אבות לב"נ" (רש"י וירא כ, יב) הרי אחות אביו מותרת. ולכן היתה יוכבד מותרת לעמרם.

ולכאורה אינו מובן, שהרי בלקו"ש חלק ה ויצא ב² כותב כ"ק אדמו"ר: "מפרש"י (תולדות כו, ה) "שניות לעריות" מוכרח שנוהרו גם בעריות שמצד קורבה דאב", דהיינו לא רק עריות ממש (מצד קורבה דאם), אלא גם בעריות שמצד האב שבעצם הם מותרים לב"נ.

ויש לומר הביאור בזה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק ה³ ויחי ב הערה 51 וז"ל: "ואולי י"ל, לפי שהאבות נתנו את הכח לקיום המצוות שלאחרי מ"ת. . ולכן הוצרכו לשמור כל התרי"ג מצוות". ועפ"ז י"ל שהנתינת כח של האבות הוא גם על חומרות דרבנן, לכן הוצרך יעקב אבינו להיות נזהר גם על שניות, משא"כ עמרם שלא הי' מהאבות (שהם נותנים הכח על קיום המצוות), לכן שמר רק מה שאסור ומותר מדאורייתא ולא חומרות דרבנן.



(1) שמות ו, כ.

(2) ע' 142 הערה 5.

(3) ע' 274.

כט. עיקר גירות קבלת המצוות

הרב שמואל זיאניץ שליט"א

ר"מ בישיבה ומח"ס "יסודי השלחן וזיקוקי אורחותיו"

איתא במסכת קידושין¹: "גירי וחרורי מנלן, אמר רב חסדא, דאמר קרא "וכל הנבדל מטומאת גויי הארץ אליהם"."

והגמ' מביא ראיה שגרים עלו מבבל מפסוק בעזרא שכתוב שהנבדל מטומאת גויי הארץ... "עלו מבבל."

וז"ל רש"י עזרא פרק ו פסוק כא: "וכל הנבדל – הם הגרים שנבדלו מטומאת העבודת כוכבים לידבק בישראל".

(ומה שהוכרח רש"י להוסיף שהכוונה ב"נבדל מגויי הארץ" אינו הבדלה סתם מהאנשים של "גויי הארץ" לגור בארץ ישראל, אלא גם שהובדלו "מטומאות" גויי הארץ, מובן מפשטות המשך הכתוב: "לדרוש בה' אלקי ישראל", שההבדלה מהגוים קשור ובא ביחד עם דרישת "ה' אלקי ישראל", שמזה מובן שבהנבדל מגויי הארץ" הוא נבדל מהם ומדרך החיים שלהם, שהיא בניגוד לדרישת ה' אלקי ישראל, והיינו הע"ז, ומזה "הבדילו" ופרשו עצמם, מ"טומאות" אלו).

ויש להעיר ולציין שהפסוק אינו קורא ואינו מגדיר הגרים, בתור "גרים" (ע"ד שמוכא בתשב"כ, ולדוגמא: במדבר פרק טו פסוק טו "הקהל חקה אחת לכם, ולגר הגר חקת עולם לדורותיכם, ככם כגר יהיה לפני ה'") אלא הפסוק מגדירם ב"הנבדל מגויי הארץ", (ופרש"י מטומאותם), והגמ' מבין באופן פשוט שפסוק זה מכוון לגרים, וגם אין צורך לפסוק לקרותם בשם "גרים" להבין שמדובר בהם, ובמה ש"נבדל מגויי הארץ" זהו עצם ענין הגירות והגר.

ונראה ונלמד מזה שמהות הגרות קאי בזה שהוא "נבדל מטומאות גויי הארץ", והיינו שאין זה רק מה שנלוה לקהל ישראל, ויצא מגויי הארץ, אלא מהות מה ש"נלוה לקהל ישראל", ענינו מה ש"מבדיל" מ"טומאות" גויי הארץ, (וכדברי רש"י) "מטומאות ע"ז" ועי"ז "לידבק בישראל" וזהו עיקר הענין דגירות.

ולהעיר שדברים האלו הם הוכחה לדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ג שיחה ב לחה"ש² שהענין ד"קבלת מצות": "אינה (רק) א' מהדברים המכניסים את האדם

(1) ע, א.

(2) ע' 29.

לברית, אלא היא היא (חלק מ) הברית עצמה, וכדיוק לשון הרמב"ם "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית . . . וכן לדורות כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן". הרי, שהענין ד"יקבל עליו עול תורה" הוא חלק מהרצון "להכנס לברית".

אגב: יש לציין מה שהפסוק בעזרא פרק ו פסוקים יט-כב מציין מה ש(לאחרי חנוכת בית שני) שבני הגולה עשו הפסח בי"ד בניסן, ושהכהנים והלויים נטהרו ושחטו קרבן הפסח ל"כל בני הגולה" ולאחיהם הכהנים ולהם, ואז הוסיף, ש"ויאכלו בני השבים מהגולה וכל הנבדל מגויי הארץ אלהם לדרוש לה' אלקי ישראל", שלענין קרבן פסח מודגש שנשתתפו הן הישראלים בני הגולה, וגם הגרים, שבענין זה מודגש כמו"כ בתשב"כ להשוות החיוב בעשייתו הן להישראלים והן להגר הגר אתכם, לענין קרבן פסח בפרשת בהעלותך³: "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' כחוקת הפסח וכמשפטו כן יעשה חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ".



ל. "דרך" זרע ישראל

הנ"ל

כתב הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט: "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו ואין זו דרך זרע ישראל אלא כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו, וכל הממהר למחול הרי הוא משובח ורוח חכמים נוחה הימנו".

ובביאורי הגר"א בחו"מ סי' תכ"ב וקרית מלך מציינים לגמ' יבמות ע"ט, וז"ל שם: "אמר, שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, והביישנים, וגומלי חסדים; רחמנים, דכתיב: ונתן לך רחמים ורחמך והרבך; ביישנים, דכתיב: בעבור תהיה יראתו על פניכם; גומלי חסדים, דכתיב: למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו".

וברש"י שם כותב: "הרחמנים כו' – והני גבעונים כיון דלא מרחמי אינן ראויין לידבק בהן מיד גזר עליהן דוד לכך נאמר והגבעונים לא מבני ישראל המה".

בשו"ע חו"מ סי' תכ"ב ס"א כותב: "החובל בחבירו, אף על פי שנתן לו ה' דברים, אינו מתכפר לו עד שיבקש ממנו וימחול לו. ואסור לנחבל להיות אכזרי מלמחול, כי אין זה דרך זרע ישראל, אלא כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה וידוע שהוא שב מחטאו וניחם מרעתו, ימחול לו". ובסמ"ע שם סק"ד מבאר: "ה"ג אין זה דרך זרע ישראל כו'. ור"ל שג' סימנים יש לזרע אברהם, ביישנים רחמנים גומלי חסדים, ורחמנים הוא היפך אכזריות".

ויש לציין שהרמב"ם כתב הלכה בענין זה במק"א ומשתמש באותו הלשון, וז"ל בהל' תשובה פ"ב ה"י: "אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפיצה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון".

ונמצא שנתחדש בהלכות אלו, שאפי' פלוני "הצר לו וחטא לו הרבה" כמ"ש בכללות בהל' תשובה, או ש"חבל" בו, אפ"ה כשהלה "מתחנן" ומבקש ממנו למחול, מ"מ, יש לו חיוב למחול, ולא יקום ויטור.

אלא שבכל זה יש להוסיף הערה, מה שיש לציין שהרמב"ם משתמש בלשון שזה קשור ל"זרע ישראל", וזה "דרכם", לא רק שהם מרחמים ומרגישים רחמנות,

אלא שזה "דרכם" בחיים, שבכל ענין דרך חייהם קשור עם רחמנות והיפוך האכזריות.

כנזכר לעיל מקור הרמב"ם כנראה מהגמ' ביבמות ע"ט, אודות הגבעונים, שדוד ביקש שהם ימחלו על מה ששאלו גרם שיוקח הפרנסה שלהם על ידי הריגת נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להם מים ומזון, "...ויקרא המלך לגבעונים ויאמר אליהם. . . מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו את נחלת ה', ויאמרו לו נקרינהו ונפייסינהו. . . לגבעונים אין לנו כסף וזהב עם שאול ועם ביתו ואין לנו איש וגו' יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לה' וגו', מיפייס ולא פייסינהו. אמר, שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, והביישנים, וגומלי חסדים; רחמנים, דכתיב: ונתן לך רחמים ורחמך והרבך; ביישנים, דכתיב: בעבור תהיה יראתו על פניכם; גומלי חסדים, דכתיב: למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו".

ולכן נראה שלכן כתב הרמב"ם הלשון "דרך" זרע ישראל, כיון שהפסוק אומר "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דיבר עליו", שהוא הפסוק שהגמ' מביאה שבוה יש הסימן של גומלי חסדים, וזה בתור "יצוה את בניו ואת ביתו אחריו", היינו שזה חלק מאופיו של האומה¹, ובמילא כמו שהוא לענין גומלי חסדים, עד"ז לענין הרחמנות, ובמילא גם לענין העדר והיפוכה (האכזריות), שאין זה "דרך ישראל".

ואולי יש להוסיף בזה מה שהרמב"ם בחר הלשון "דרך זרע ישראל", בהקדם מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל עמוד 64 שכותב בס"ד: "...שזהו הטעם שבבבל להדיא כתוב ד"למען אשר יצוה גו'" (באברהם) רק בנוגע לגומלי חסדים ולא בנוגע רחמנים: היחס ד"גומלי חסדים" למדות הרחמנים והבושה (כשהן באות יחד בדרך סיבה ומסובב) הוא באופן שגמ"ח היא התוצאה מהרחמים והבושה, כלומר: הכוונה ב"גומלי חסדים" אינה לרגש החסד שבלב, אלא למעשה החסד שעושה עם רעהו (כפירוש הפשוט ב"גומלי חסדים"), שסיבת עשיית חסד היא רגש הרחמים שבלב והבושה שבנפש. . . ולכן אין להביא את הכתוב ד"למען אשר

(1) וכלשונו בהלכות איסורי ביאה פרק יט הי"ח: "וכן כל מי שיש בו עזות פנים או אכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא, שסימני ישראל האומה הקדושה ביישנים רחמנים וגומלי חסדים, ובגבעונים הוא אומר והגבעונים לא מבני ישראל המה לפי שהעיוז פניהם ולא נתפייסו ולא רחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד למחול לבני מלכם והם עשו עמהם חסד והחיוס בתחלה".

יצוה את בניו ואת ביתו גו" אלא בנוגע לגומלי חסדים (שהוא מעשה החסד כנ"ל) ולא לענין רחמים ובושה (שהן הרגש שבלב וטבע הנפש), כי בפשטות, ציווי אברהם לביתו אחריו הי' שיתנהגו בחסד רחמים כו' (ולא על הרגש שבלב וטבע שבנפש שאין שייך בזה ציווי)...".

(ועיין שם בהמשך מה שכותב בזה לבאר מה שהירושלמי אינו מביא פסוק זה, כיון שהירושלמי אינו מדבר אודות החסד שיש בישראל מחמת "ציווי" אברהם, אלא מחמת מתנת הקב"ה במ"ת. ועיי"ש עוד בהע' 40 מה שמפרש בהרמב"ם גופא החילוק בין לשונו וסגנונו בהל' איסור"ב לבין דבריו בהל' עבדים, שרק בהל' עבדים שכותב היאך שבזרעו של אברהם אין מצוי האכזריות, כיון שהקב"ה השפיע: "טובת התורה וצוה אותם בחוקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל", שכשמדובר אודות הרחמנות מחמת ציווי התורה, אינו מדבר על ה"רגש ורחמים שבלב" אלא ה"נהגה" באופן של רחמים, כיון שעל הרגש שבלב אין שייך ציווי).

שאפשר שלכן כשהרמב"ם מדבר על אופיו של האומה בקשר ל"ציווי" של אברהם לבניו וביתו וזרעו ואומתו, אין להדגיש על הרחמים והעדר היפוכה, מבחינת רגש בלב, (שע"ז לא שייך ציווי), אלא על ה"דרך" דקאי על התנהגות בפועל באופן המתאים לרחמנות ובפרט שלילה גמורה על היפוכה.

בנקודה זו יש להעיר: כללות הסברא שלא שייך ציווי על רגש הלב הרי"ז סברא המובא בחסידות בתור קושיא על פירוש הציווי ד"ואהבת את ה' אלקיך", ומבואר בדא"ח שהמצוה הוא על ההתבוננות שהיא תביא לידי אהבת ה', ומענין זה יש להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ז קדושים עמוד 216 והלאה שכותב לבאר דברי רש"י שאהבת ישראל "כלל גדול בתורה", שענינה מתקיים בקיום הפרטים ד"לא תלך רכיל, לא תשנא, לא תקום. . לא תגנובו", כיון שבאמת לא שייך ציווי על מידה שבלב על הרגש וכיוצא אלא מעשים, ולכן לא שייך לפרש מצות אהבת ישראל "כמוך" לכ"א דקאי על ציווי שבלב, ולכן הוכרח לפרש דענינה על התנהגות המתאימה לאהבה ואינו היפוכה.

ויש לציין שכ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ד עמוד 55, בביאור דברי הרמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ג, שהמצוה דאהבת ישראל הוא "לא רק הנהגה באופן של ריעות כלפי חבירו, אלא גם פשוטו כמשמעו ד"ואהבת" רגש האהבה שבלב, וכאשר האדם מרגיש אהבה שבלבו, הרי"ז מעורר בדרך ממילא גם רגש של רחמים וכו' כלפי חבירו", ובהערה 28 כותב "כלשון הרמב"ם "לאהוב"...", אבל עכ"ז אולי יש מקום לומר, שבזה שהרמב"ם ממשיך בהלכה הנ"ל "מצוה על כל אדם

לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו...", שהרמב"ם מקשר קיום מצוה זו בפעולה והנהגה בפועל, שעיי"ז ישנו פעולה והנהגה שקשור עם רגש של אהבה שבלב, שכשמספר בשבח חבירו או כשחס על ממונו הרי בזה נכלל רגש של אהבה כלפי חבירו, אבל זה קשור גם עם הנהגה בעשי' בפועל, שאפשר שגם הרמב"ם שסובר שהמצוה (אינו רק הנהגה מעשית שלא לעשות לחבירו מה ששנאוי אצלו, אלא גם) כולל ציווי לאהוב בלב, אינו יכול לציית ולקיים זה אלא כשקשור עם דיבור או עשי' שיש בו או מביא לידי רגש של אהבה.

ובכללות ענין זה (ד"דרך ה' ו"דרך זרע ישראל" הבא בתור ציווי על הישראל, קאי על ניהוג של רחמים והיפוך האכזריות ולא על עצם הרחמים), יש להעיר מדרשות חז"ל על הפסוק והציווי "והלכת בדרכיו" המובא בספרי עקב פסקא מט: "ללכת בכל דרכיו, אלו הן דרכי מקום (שמות לד, ו) ה' אל רחום וחנון ואומר (יואל ג, ה) והיה כל אשר יקרא בשם ה' ימלט וכי היאך אפשר לו לאדם לקרא בשמו של מקום אלא נקרא המקום רחום אף אתה היה רחום הקדוש ברוך הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון שנאמר (תהלים קמה, ח) חנון ורחום ה' וגו' ועשה מתנות חנם, נקרא המקום צדיק שנאמר (שם תהלים יא, ז) כי צדיק ה' צדקות אהב אף אתה היה צדיק נקרא המקום חסיד שנאמר (ירמיה ג, יב) כי חסיד אני נאם ה' אף אתה היה חסיד לכך נאמר (יואל ג, ה) והיה כל אשר יקרא בשם ה' ימלט ואומר (ישעיה מג, ז) כל הנקרא בשמי וגו' ואומר (משלי טז, ד) כל פעל ה' למענהו".

ובמס' סוטה יד, א איתא: "ואמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב: אחרי ה' אלהיכם תלכו? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכניה? והלא כבר נאמר: כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא! אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, מה הוא מלביש ערומים, דכתיב: ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, אף אתה הלבש ערומים; הקדוש ברוך הוא ביקר חולים, דכתיב: וירא אליו ה' באלוני ממרא, אף אתה בקר חולים; הקדוש ברוך הוא נחם אבלים, דכתיב: ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו, אף אתה נחם אבלים; הקדוש ברוך הוא קבר מתים, דכתיב: ויקבר אותו בגיא, אף אתה קבור מתים".

ובספר המצוות לרמב"ם מצות עשה ח כותב "והמצוה השמינית היא שצונו להדמות בו יתעלה לפי יכלתנו והוא אמרו (תבוא כח) והלכת בדרכיו. וכבר כפל צווי זה ואמר (עקב י ויא) ללכת בכל דרכיו וכו' בפירוש זה מה הקדוש ברוך הוא

נקרא רחום אף אתה היה רחום מה הקדוש ברוך הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון מה הקדוש ברוך הוא נקרא צדיק אף אתה היה צדיק מה הקדוש ברוך הוא נקרא חסיד אף אתה היה חסיד וזה לשון ספרי (ס"פ עקב). וכבר נכפל הציווי הזה בלשון אחר ואמר (ראה יג) אחרי ה' אלקיכם תלכו ובא בפירוש גם כן (סוטה יד א) שענינו להדמות בפעולות הטובות והמדות החשובות שיתואר בהם האל יתעלה על צד המשל יתעלה על הכל עליו רב".

ובספר היד כותב הרמב"ם פ"א ה"ה: "ומצוין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו", ואח"כ כותב בה"ו: "כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש, ועל דרך זו קראו הנביאים לא-ל בכל אותן הכנויין ארך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק וכיוצא בהן, להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו".

שרואים בזה בשיטת הרמב"ם בספר המצות שקשר הפירוש של הספרי על והלכת בדרכיו, להפירוש בגמ' בסוטה על "אחרי ה' אלקיכם תלכו" שענינם אחד והתורה "כפל הציווי" והיינו שהפירוש של "היה רחום, חנון, צדיק" הכוונה למה שיעסוק ו"ילך" בהדרכים המבוארים במס' סוטה, והוא ההנהגות של ביקור חולים, מלביש ערומים וניחום אבלים כו', שהם הנהגות מעשיות שעל זה שייך לצוות שינהוג במעשה בעשיות אלו המבטאים וממולאים בהרגש של רחמים וחנון וצדיק כו', ולכן מדגיש גם בספר היד שמה שמצווה על הליכה בדרכיו להיות ("היה") רחום, ענינו "ההנהגה" בניהוגים אלו, ובמילא ידמה לו "בכל כוחו" על ידי פעולות בענינים אלו.

ובענין זה יש לציין גם לדברי כ"ק אדמו"ר שם בענין זה ש"הלשון והלכת בדרכיו", מורה על ענין של עשי, הנהגה בפועל, ולא (רק) רגש שבלב, וכפשטות לשון חז"ל הנ"ל "אף אתה הלבש ערומים כו' בקר חולים כו'". וכסיום דברי הרמב"ם בסהמ"צ כאן "נכפל זה הענין . . . הדמות בפעולותיו הטובים". (אלא שבהמשך שם כותב שנתבאר במק"א בהחילוק בין "והלכת בדרכיו" ובין "הדבק בדרכיו", שהליכה בדרכיו ומדותיו היא הנהגה בפועל ע"פ מדותיו של הקב"ה, והדביקות במדותיו היא הרגש שבלב". ויש לציין שאע"פ שרש"י הביא הדרשה של חז"ל על הפסוק ולדבקה בו (ראה יג, ה), הרמב"ם לא הביא דרשה זו על פסוק אלא על הפסוק והלכת בדרכיו. ויש להאריך בכ"ז ואכמ"ל בזה עוד).



לא. הן האדם הי' כאחד ממנו

הרב מנחם מענדל שי' מישולבין
שליח בקורטה מאדרה, קליפורניה

כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ה: "רשות לכל אדם נתונה; אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק – הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע – הרשות בידו.

הוא שכתוב בתורה: "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע", כלומר: הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכך הוא "פן ישלח ידו".

ובהלכה ב: "ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים, אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה".

ובהלכה ד: "אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבודים מלבם הטפשים הוברי שמים – היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים "עשה כך ואל תעשה כך", "הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם", והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו, או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו? ומה מקום היה לכל התורה כולה? ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק? "השופט כל הארץ לא יעשה משפט"?

...ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו, ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו האל עושה כל שהאדם יכול לעשות".

ובהלכה ה: "אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך, ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה. ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו, אם טוב ואם רע. וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו", עכ"ל.

והנה, בלקו"ש ח"ו ע' 65 בהע' 46 מעיר שלכאורה יש סתירה למ"ש הרמב"ם כן מ"ש בהלכות דעות רפ"ב: "שיש בני אדם שנפשותיהם חולות מתאווים

ואוהבים הדעות הרעות ושונאים הדרך הטובה ומתעצלים ללכת בה והיא כבידה עליהם למאד לפי חללים".

דהיינו שיש כח המושך את האדם מתולדתו לעשות טוב או רע, וצריך לבקש רפואה ע"ז. ולכאורה נראה כסותר למה שכתב בהלכות תשובה שאין להאדם כח המושך אותו.

ומתרץ שהיות ונטי' זו ומשיכה זו הוא רק "חומר מוכן לקבל צורת הטוב והרע . . . [ו]אין זה מכריח את הבחירה".

ויש לעיין מה נחשב כסתירה לבחירה.

בפשטות שיטת הרמב"ם הוא שעיקר החידוש בבחירה דמין האדם הוא, שאינו כבהמות שאינם יכולים להבחין בין טוב לרע, וכן בהמות אינם יכולים להתנהג נגד טבע תולדתם כמ"ש הרמב"ם בשמונה פרקים שיש להם רק פעל אחד משא"כ האדם "עושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו" כלשון הרמב"ם כאן.

ועפ"ז גם אם יש בני אדם שמתולדתם הם חולים ונוטים לעצלות ושאר מדות רעות. בכל זאת הם מבחינים בין טוב לרע "הן האדם כאחד ממנו לדעת טוב ורע" ורק שאינם מתגברים על יצרם תמיד. ולפעמים מתגברים הם כי סוף סוף הם מין האדם שיכול להלוך נגד טבעו מולדתו.

ואם כן יכולים החולים האלו לבא בטענות שתובעים מהם דברים קשים יותר ושראויים הם לשכר גדול יותר דלפום צערא אגרא, אבל "אי צדק" זה אינו קשור לענין הבחירה שיש להם בשלמות.

ואולי משום זה רק מעיר בהערה "אף שהלשון בהל' תשובה כו' צע"ק" כי שם אומר בפירוש שלא רק שאין מי שיעכב בידו שזה עצמו כבר נותן מקום לבחירה. אלא מוסיף "ולא מי שמושכו" "דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו". וזה לכאורה בסתירה למ"ש בהל' דעות. דהיינו שהסגנון צריך לתאם. אבל אינו סותר את הבחירה.

ולהעיר שהרמב"ם אומר שגם בלי התורה אלא "בראיות ברורות מדברי החכמה" היינו יודעים שהאדם יכול לבחור ואינו מוכרח מאיזה סיבה שתהי'.

דהיינו שגם שכל אנושי מבין שכל אדם יכול להתגבר על יצרו. ואולי יש לומר הביאור דגם אם האדם מתענג מהנהגות רעות אין לו כח המושך אותו לשקוע בזה כמבואר בארוכה בשיחת פורים תשמ"ו שגם אלו שנולדו בנטיות בלתי טובות אפשר לחנכם שצריך לכבוש נטיות אלו ואפשר לחנכם לגריעותא שיש להמשך אחרי לבם וכו'. ולא היה "נמשך" מעצמו למלאות תאות לבו אלמלא חניכו אותו כן.

ואפילו מי שיצרו בוער כאש להבה מבואר בתניא פ"ל שעצתו שישים אלקים לנגד עיניו וזה יועיל לו אף אם הוא מחומם בטבעו (על דרך החולה בטבעו המבואר בהל' דעות).



לב. "כל נדיב לבו יביאה"

הרב יוסף יצחק שי' מישולבין
שליח כ"ק אדמו"ר, פ.ר.י. משיגען

בלקו"ש חכ"ו ויקהל ב' מבואר מה שבפרשת ויקהל מביא הכתוב "כל נדיב לבו יביאה" מה שלא מצינו לשון הבאה זו בפרשת תרומה. דשם כתובים כל ג' התרומות רק בלשון קיחה "תקחו את תרומתי... וזאת התרומה אשר תקחו".

והרבי מסביר שבפרשת תרומה מדבר בציווי של הקב"ה אל משה עבור הגזברים שהם יקחו את התרומות, ולכן כתוב בלשון קיחה, משא"כ בפרשת ויקהל מיירי בנוגע עדת בני ישראל הנותנים, וכן בסוג תרומה השלישית שהוא כפי נדבת לב כל אחד ואין בו חיוב ושיעור.

והטעם שהכתוב לא עשהו ציווי הוא, כי הקב"ה רצה שזה יהי' בדווקא מעצמם ולא מפני הציווי, כי מכיון שכל ענין המשכן הוא כפרה על חטא העגל שעשו, הנה כדי להראות שהי' להם חרטה גמורה ורוצים את השראת השכינה בשמחה ובלבב שלם, ע"ז נתנו את הזהב וכו' בזריזות גדולה ולא מפני הציווי.

וממשיך בהשיחה להסביר את ההבדל בין הזריזות והשמחה שהיתה בנתינת בקע לגולגולת שניתנה בגלל הציווי לגבי תרומת זהב וכו' שהיתה נדבת לב בלי ציווי ובלי שיעור מסויים, ולכן זה מבליט יותר את השמחה.

אך לכאורה עדיין אינו מובן: מדוע לא מובא הלשון "כל נדיב לבו יביאה" בפרשת תרומה?

ואת"ל שלא נאמרה עדיין למשה, הרי:

א. כל דבר שמשה אמר זה מה' נמצא שבפ' תרומה כבר נאמרה לו.

ב. בפרשתנו כתוב במפורש "זה הדבר אשר צוה ה'".

עוד צ"ל איפה ניכר ובוולט כ"כ החרטה של עם ישראל בנדבת המשכן זהב וכו' יותר מבקע לגולגולת? הרי לכל ציוויי משה צייתו בני", וכשהם שמעו הציווי ד"כל נדיב לבו יביאה" נמצא שלגבם זה ציווי מה', ובמילא זה נחשב אצלם כמו ציווי מלמעלה ולא נדיבות לב בלבד.

התשובה לזה נבין בהקדם ביאור בשיחה של הרבי במק"א (לקו"ש ח"ב ע'

שם מקשה הרבי, מדוע התורה בפרשת ויקהל-פקודי כופלת ומאריכה בכל הפרטים של כלי המשכן ובגדי כהונה ולא כותבת בקצרה?

והרבי מתרץ שבתרומה ותצוה הם דברי ה' למשה רבינו על הר סיני, שהם שלא בערך לפרשת ויקהל-פקודי שהם דברי משה רבינו לישראל למטה.

ועפ"י הנ"ל אפשר לבאר ההבדל כאן:

א. בפרשת תרומה התורה מדברת בנוגע הציווי מלמעלה, והלקיחה של הגזברים, ולכן כתוב רק תקחו את תרומתי, ולא מדובר על ענין הנתינה והנדבת לב של הנותנים.

ב. "כל נדיב לכו יביאה" אין הפי' שהוא ציווי "יביאה" כ"א פשוטו כמשמעו, ש"כל נדיב לכו" ז"א רק באופן דשמחה וטוב לבב.

ג. זה הדבר אשר צוה ה' יש שני חלקים: חלק אחד מחצית השקל שזה חיוב על כאו"א, וחלק שני לא חיוב אלא כל נדיב לכו מביא מעצמו מצד נדיבות הלב.



לג. הצורך לעבודה פנימית בשביל המשכת העצמות

הרב אלימלך ע"ה צויבל

משפיע בישיכתנו כיובל שנים

בהליקוט דפרשת תרומה ש"ז¹ בסעיף ו"ז מבאר, דהמשכת העצמות נעשה ע"י עבודה בלימוד התורה וקיום המצות וכו', אבל מ"מ עבודה זו אפשרית רק לאחר העבודה בכוחות פנימים – ק"ש ותפילה.

וצריך ביאור, מפני מה צריך להקדמת העבודה פנימית? דהנה מבואר בכ"מ שהצורך בעבודה פנימית הוא בכדי שהמשכה תהי' בגילוי ומסבירים שבדירה בתחתונים יש שני פרטים:

(א) המשכת העצמות שזה נעשה ע"י מעשה.

(ב) שעצמות יהי' בגילוי שזה נעשה ע"י עבודה פנימית כוונת המצוה וכו'. אבל כאן השיחה מדייק, שהצורך בעבודה פנימית היא בנוגע המשכת העצמות.

ואפשר לומר בשני אופנים:

(א) ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ו שמות ב' סעיף יו"ד שהכח לעשות דירה בתחתונים נמשך מעצומת, "שהוא לבדו בכחו ויכלתו לבראות יש מאין ואפס המוחלט ממש" וע"י הכח הזה יכולים גם ישראל לעשות הדירה שהיא ג"כ באופן של חידוש.

והרי ידוע שכח העצמות נמשך ע"י האור דוקא וכמבואר בד"ה יחינו תרצ"ד² וז"ל: "שהאור הוא ממוצע בין יש האמיתי ליש הנברא, והיינו דע"י אמצעות האור בא כח העצמות, ווערט אראפגעטראגן דער כח העצמות להוות יש מאין ואפס המוחלט", עכ"ל (הקטע הזה הובא בקונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 131³). וא"כ אפשר לומר שזהו הכוונה בהשיחה, שהכח להמשכת העצמות למטה נמשך ע"י עבודה בכוחות הפנימים, אבל צ"ל מיוסד על קב"ע שמצד עצם הנשמה, בדוגמת האור שע"י ביטולו אל המאור נמשך ע"י גם כח העצמות – הענין שאין לו תחילה, ענין שלמעלה מגדרי האור מצ"ע. ועד"ז דוקא ע"י הביטול דקב"ע הנרגש בכוחות פנימים ע"ז נמשך כח העצמות.

(1) (תש"מ) שוב נדפס בלקו"ש חט"ז תרומה ב'.

(2) פרק י"ד.

(3) כ"ה בדפוסים הקודמים. בדפוסים החדשים נדפס בהערה 137.

ואפשר לומר בענין אחר, שאין הכוונה בהשיחה על הכח לדירה בתחתונים, אלא הכוונה על ההמשכה גופא שהעצמות נמשך ע"י האור. וע"ד המבואר בקונטרס ענינה הערה 131, ששם משמע שמדמה את המשכת העצמות ע"י תו"מ להענין שכח ההתהוות צריך לעבור ע"י האור. אך לפ"ז אינו מובן הטעם, דבשלמא הכח להוות צריך לעבור ע"י האור, מבואר בד"ה ויולך רס"ו שזה חידש רבינו הזקן לבאר איך ההתהוות אינו פועלת שינוי בו ית'. וכן אם נאמר כפי אופן הא' שהכח לעשות הדירה צריך עבור ע"י האור – גם כן ניחא, בכדי שלא לפעול שינוי, אבל כללות המשכת העצמות ע"י תו"מ מפני מה צריך לעבור ע"י האור?

ואולי הכוונה בזה, שזהו בכדי שיוכל להיות עצמות בגילוי. אבל א"כ איך מדמה זה לענין כח ההתהוות שצריך לעבור ע"י האור, והרי הטעם שונה. אם לא שנאמר, שגם זה גופא שכח ההתהוות צ"ל נמשך ע"י האור זהו בכדי שיורגש בנבראים כח ההתהוות.



לד. שלילת השותפות באלקות

קבוצה מלומדי הרמב"ם
שלשה פרקים ליום

בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז: "אלקה זה אחד הוא ואינו לא שנים ולא יתר על שנים וכו'" עיי"ש.

ויש לעיין אם אינו שנים מכ"ש שאינו יתר על שנים, ולמה כתב גם שאינו יתר על שנים, (ודוחק לומר שהוא באופן לא זו אלא אף זו).

ואולי י"ל בזה דהנה בספר 'ראש אמנה' (להאברבנאל) פ"כ מבאר שכוונת הרמב"ם היא "שאיין לו שני ולא שותף באלקות", ולכאורה אפ"ל כוונתו לפרש שמ"ש הרמב"ם 'ואינו לא שנים' היינו 'שאיין לו שני' ומ"ש 'ולא יתר על שנים' היינו 'ולא שותף'. ולפ"ז הוה הפי' 'ואינו לא שנים' שאיין עוד אלקה, והפי' 'ולא יתר על שנים' שאפי' שותף איין לו.

ולפ"ז יוצא דמ"ש 'ואינו לא שנים' היינו המצות ל"ת שלא יהיה לך אלקים אחרים שהזכיר בהלכה ו', ומ"ש 'ולא יתר על שנים' היינו איסור השיתוף.

ואולי יש לומר דכוונת הרמב"ם (ע"פ דברי הראש אמנה) היא ע"פ החקירה הידוע בגדר שותפות אם לכל א' מהשותפין יש דין בעלות על כל חלק מכל הדבר, או דכל א' מהשותפין יש דין בעלות רק על חלק מכל הדבר (ועי' בלקו"ש ח"י ע' 267).

ולפ"ז י"ל דמ"ש הרמב"ם 'ואינו לא שנים ולא יתר על שנים' הוא דאיין לו שום שותף באיזה גדר שהוא, דמ"ש 'ואינו לא שנים' היינו דאיין לו שותף באופן הא' בחקירה הנ"ל, היינו דבזה שולל שלא נימא ח"ו דהקב"ה הוא אלקה שלם אלא דיש לו עוד שותף שגם הוא אלקה שלם, ומ"ש 'ולא יתר על שנים' היינו דאיין לו שותף גם באופן הב' שבחקירה הנ"ל, היינו דבזה שולל גם שלא נימא ח"ו דאה"נ דהקב"ה הוא אלקה שלם אלא דיש לו עוד שותפים שכ"א מהם הוא אלקה רק באופן חלקי דאז הם יתר על שנים.



כמה הערות קצרות על הרמב"ם

הנ"ל

לה.

בהקדמת הרמב"ם: "והמצוה הוא פרוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל שנאמר 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות' ומפני זה נקראת תורה שבעל פה".

ויש לעיין למה כפל הרמב"ם לכתוב עוד הפעם שהמצוה 'הוא פירוש התורה', הרי כבר כתבה התחילה 'ומצוה זו פירושה'.

ואולי י"ל דהנה הרמב"ם התחיל ההקדמה וז"ל "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה" תורה זו תורה שבכתב ומצוה זו פרושה וכו",

ובמכתב כ"ק אדמו"ר (נעתק בלקו"ש חלק ל"ג ע' 235) הקשה וז"ל הק' "לכאורה צ"ע דזה שהמצות בפירושן ניתנו ילפינן ממש"נ בשמיטה וידבר גו' בהר סיני, וכדאיתא בתו"כ שם וכו'", ומתריך "ואולי יל"פ ע"פ הידוע בכללי הרמב"ם ש"דרכו ליקח הדרשה היותר פשוטה כו' ולפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל" . . . ועפ"ז מתיישב גם דיוק הצפנת פענח . . . שהרי בש"ס (ברכות ה, א) מפרש המצוה זו משנה . . . אלא שעדיין יקשה דלפי' הרמב"ם למדין אנו רק דהמצות בפירושן ניתנו למשה מסיני ומנ"ל דגם ד"ס . . . ניתן למשה מסיני, ואולי י"ל דלשיטתי' אזיל דכל הגזירות והתקנות והמנהגות כו' מ"ע לשמוע מהן כו' (הל' ממרים בתחלתו) וא"כ פי' מ"ע זו כולל ד"ס וכו' עכ"ל ע"ש.

ולפ"ז י"ל דעיקר כוונת הרמב"ם במה שחזר עוד הפעם לכתוב 'והמצוה הוא פירוש התורה' הוא (מ"ש בהמשך דבריו) להביא עוד ראי' לזה, וכללו במה שמביא ראי' ש"לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל שנאמר 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות', והיינו דתחילת הפסוק 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם' הוא ראי' למ"ש ש'לא כתבה אלא צוה בה לזקנים', והמשך הפסוק 'אותו תשמרו לעשות' הוא ראי' למ"ש 'והמצוה הוא פירוש התורה', היינו שהמצוה (אינו טעמי המצות אלא) הם פרטי הדינים, ובמילא נכלל בזה גם עשיית מצות מד"ס מכיון שזהו פירוש המצוה של הפסוק 'על פי התורה אשר יורוך' (דברים יז, א) ו'לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' (שם) כמבואר בהל' ממרים פ"א ה"א-ב.

לו.

שם: "וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס".

אולי י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ג ע' 193 בחילוק במסירת התורה ממשוה ליהושע ומיהושע לזקנים למסירת התורה בשאר הדורות, שאצל משה ויהושע היתה המסירה מהם לבר ולכן לא כתב ובית דינו, משא"כ בשאר המסירות היתה המסירה גם ע"ד בית דינם ע"ש. ולכן כתב "מן הזקנים ומפינחס" להדגיש שהיתה קבלת עלי מא' ובית דינו – פינחס והזקנים היינו הזקנים היו בית דינו של פנחס ודר"ק.

לז.

שם: "שהיא שנת שמינית אחר מאה ואלף לחרבן הבית", ובלקו"ש ח"כ ע' 547 מבאר דאין סתירה בתאריכי כתיבת חיבורו (שכאן כתב אלף ק"ח ובהל' שמיטה ויובל פ"י ה"ו כתב אלף ק"ז ובהל' קדוש החודש פ"ט כתב אלף ק' ובהל' קדוש החודש פ"א הט"ז כתב אלף ק"ט) כי הרמב"ם בפשטות הגיה את ספרו אחרי שכתבו והדברים שלא תקנו נשאר במהדורות האחרונות כלשונם במהדורה קמא, אבל בפ"א מהל' קדוש החודש חלו שינויים או תיקונים לאחר זמן, ועריכתו הסופית היתה בשנת אלף ק"ט. ובנוגע להקדמה ברור שנכתבה לאחר שיכול היה לקבוע לא רק מספר הספרים אלא גם ההלכות והמצוות שנתבארו בכל ספר וספר עיי"ש.

ולפ"ז צ"ל דהתחיל עריכת הספר (אחר שהכל הי' מוכן אצלו לכתבתו) בשנת אלף ק"ח אחר החורבן וכפי שכותב בהקדמה ואעפ"כ הוסיף ושינה בהל' קדוש החודש פ"א לשנת אלף ק"ט.

לח.

מצות עשה: "מצוה ראשונה ממצוות עשה לידע וכו'".

ויש לעיין למה כתב הרמב"ם שהיא ממצוות עשה הרי דבר פשוט הוא הנראה ללומד שמפרט כאן כל המצוות עשה, ובפרט שכבר כתב כן בהכותרת. וכן יש לדייק לקמן במנין הלא תעשה שכתב שהיא מצוה ראשונה ממצוות לא תעשה.

ועיין בשיחות י"ג ניסן ואחרון של פסח תשמ"ה (מועתק בספר 'יין מלכות סי' י') שמדייק כן לגבי מ"ש הרמב"ם שהיא מצוה ראשונה ש"הוא דבר גלוי לכל ואין צריך לכתוב זאת בפירושו". ומבאר שם כ"ק אדמו"ר שמצוה זו יש לקיימה באופן

שתהי' שייכות לשאר כל המצוות, שתהא נרגשת פעולתה בשאר כל המצוות, ומה שבמנין מצוות לא תעשה כתב ג"כ שהיא מצוה ראשונה ממצוות לא תעשה היא אע"פ די"ל שהיא אגב גררא ממ"ש במצוות עשה, מ"מ יש בו ענין לעצמו כי כללות המצוות הם בב' קווים דחיוב ושלילה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, ע"כ גם מצוות לא תעשה צריכות להיות חדורות בענין המצוה הראשונה, עיי"ש.

ועפ"ז אולי יש להוסיף דלכן כתב הרמב"ם ג"כ 'מצוות עשה' ו'מצוות לא תעשה', להדגיש שמצוה הראשונה צריך לחדור הן במצוות עשה והן במצוות לא תעשה.

(ולהעיר שב"יין מלכות' הנ"ל בשאלת כ"ק אדמו"ר כתוב "מדוע הוזקק הרמב"ם להוסיף התיבות "מצוה ראשונה ממצוות עשה", אע"פ שבפועל מקשה ומסביר רק מ"ש הרמב"ם "מצוה ראשונה").

לט.

מ"ע ה': "להתפלל שנאמר ועבדתם את ה' אליכם".

ויש לעיין למה לא כתב להתפלל אל ה' כמ"ש בקרא. ועיין להלן במ"ע י"ט "לברך אחר המזון" שהקשה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ד ע' 67 למה לא כתב "לברך את ה' הגדול והקדוש" כמו שכתב בכותרת להל' ברכות, והרי גם בהכותרת להל' תפלה כתב "לעבוד את ה' בתפלה".

ועי' בלקו"ש שם הערה 12 שתירץ לגבי הכותרת שבמצות ברכת המזון ד"ז שא לא כתב תיבות אלו [את ה' הגדול והקדוש] במנין המצות לא קשה כלל, כי שם נכתבו בקיצור הכי נמרץ", וא"כ מובן גם כאן (במצות תפלה) דלא כתב להתפלל "אל ה'" כי נכתב בקיצור הכי נמרץ.

ועי' לקמן בהל' תפלה פ"א ה"א כתב "מצות עשה להתפלל בכל יום" דג"כ לא כתב "להתפלל אל ה'", די"ל דהוא ע"ד המבואר בלקו"ש הנ"ל בנוגע למצות ברכת המזון, דהטעם דהרמב"ם כתב בהל' ברכות פ"א ה"א "מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון" ולא כתב "לברך את ה'" הוא מכיון דהלכה זו בא מיד אחר הכותרת ושם כבר כתב דהמצוה היא "לברך את ה' הגדול והקדוש" ולכן אין צורך לחזור ע"ז בההלכה שנכתב מיד אח"ז ע"ש, עד"ז מובן גם בנוגע למצות תפלה, דמכיון דבכותרת להל' תפלה כתב "לעבוד את ה' בתפלה" אין צורך לחזור ע"ז בההלכה שנכתב מיד אח"ז.

מ.

מ"ע י"ב: "לקשור תפילין בראש שנאמר והיו לטטפת בין עיניך", ומ"ע י"ג "לקשור תפילין ביד שנאמר וקשרתם לאות על ידיך".

ויש לעיין למה כתב בנוגע לתפילין של ראש "לקשור" הרי בקרא נאמר "והיו" (ולא וקשרתם כמו שנאמר בנוגע לשל יד), וכמו שכתב לקמן בפירוט המצות לפני הל' תפילין "להיות תפילין על הראש" "לקשרם על היד".

ואולי י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ט ע' 24 ואילך ע"פ דברי הצפ"ע נשמעות תפילין של יד היא בעת פעולת הקשירה בלבד, אבל תפילין של ראש כל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה, ומה שאין מורידין תפילין של יד לאחר פעולת הקשירה הוא משום הדרשה "כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים" (מנחות לו, א), אבל לאחר פעולת הקשירה הוה התפילין של יד פרט במצות תפילין של ראש עיי"ש.

ועפ"ז י"ל דלכך כתב הרמב"ם "לקשור תפילין בראש שנאמר והיו לטטפת וכו'" לרמז שבתפילין של ראש יש גם הפרט דהתפילין של יד שבו בעצם הוה המצוה הקשירה (אע"פ שאז כבר אין בשל יד מצות הקשירה).

מא.

מ"ע כ': "לבנות בית הבחירה".

ויש לעיין בזה, דהנה בלקו"ש חי"א ע' 120 ואילך האריך כ"ק אדמו"ר לבאר שיטת הרמב"ם דס"ל דתכלית המכוון בבנין המקדש הוא בשביל להקריב בו קרבנות, ולכן כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"א) "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", להדגיש שאין הציווי מוגדר ומוגבל לבנית בית. ובהערה 39 מביא מצפ"ע דהרמב"ם כתב לעשות ביהב"ח ולא נקט לבנות, דהבנין של המקדש הוא רק כדי שיהי' (הגמר שיהי') כו' ולא שיבנה, עיי"ש. ולפ"ז יש לעיין למה כתב כאן במנין המצות (וכן בפירוט המצות שבריש ספר עבודה) "לבנות בית הבחירה".

ואולי י"ל דלגבי בית לא מתאים כ"כ לומר 'לעשות' והי' צריך להאריך ולומר 'לעשות בית מוכן' וכו', והרי במנין המצות כתב הרמב"ם בקיצור הכי נמרץ (עי' לעיל במ"ע ה').

מב.

מ"ע צ"ד: "לקיים אדם כל מה שיוציא בשפתיו מקרבן או צדקה וכיוצא בהם שנאמר מוצא שפתיך תשמור".

ועיין בלקו"ש חכ"ט ע' 130 שמסביר באריכות דלדעת הרמב"ם (בסיום הל' נדרים) טעם האיסור לנדור הוא "דכל הנודר כאילו בנה במה", והיינו משום דע"י נדר יוצר האדם 'חפצא' של איסור העלול להיות מכשול לפניו, וכמו בניית במה שעלולה להביאו לידי מכשול, אלא דבנדרי איסור נוצר חפצא של איסור ולכן מצוה להשאל עליהם כדי שלא יהא מכשול לפניו. אבל בנדרי הקדש יוצא הנדר (לא חפצא של איסור אלא אדרבה) חלות חיוב של צדקה, ולכן אין החפצא ענין של מכשול אלא חפצא של מצוה לקיים נדרו. ולכן מביא כאן הרמב"ם הפסוק 'מוצא שפתיך תשמור' כי מדובר כאן רק ב'מה שיוציא בשפתיו מקרבן או צדקה' שבוודאי צריך לקיימם עיי"ש.

ואולי י"ל הכוונה דע"י שחל כאן חפצא של מצוה יש כבר גם חיוב על הגברא לקיים את החפצא של המצוה. לכן כתב והדגיש הרמב"ם לקיים אדם כל מה שיוציא בשפתיו, דלכאורה הרי זה שפת מיותר דבפשטות מדובר על האדם שצריך לקיים כל מה שיוציא בשפתיו, והול"ל "לקיים כל מה שיוציא בשפתיו", אלא שבא להדגיש דבנדרי הקדש ע"י שחל כאן חפצא של מצוה חל על האדם החיוב לקיימו.

מג.

מ"ע ר"ו: "לאהוב כל אדם מבני ברית".

ועי' בלקו"ש ח"ז ע' 217 שמאריך לבאר דהמצוה היא לאהוב כל יהודי גם אם אינו אחיך בתורה ומצות, ומדייק כן (בשולי הגליון להערה 17) גם ממה שכתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ו ה"ג "לאהוב את כאו"א מישראל", וממ"ש כאן "כל בני אדם בני ברית" עיי"ש. (הדגוש הוא מלקו"ש שם).

להעיר שברוב נוסחאות הלשון כאן הוא 'כל אדם מבני ברית', ולא 'כל בני אדם'.

עוד יש להעיר שבהל' דעות מדגיש כ"ק אדמו"ר התיבות כאו"א מישראל, ובמנין המצות מדגיש רק התיבות בני ברית.

ואולי י"ל דמכיון דהל' דעות כותב דיש לאהוב כל או"א מישראל, לכן הדגוש

הוא ממ"ש כאו"א דהרי ישראל הוא שם המעלה והי' מקום לומר דיש לאהוב רק א' שהוא אחיו בתורה ומצות שנקרא בשם 'ישראל', ולכן מדגיש כאו"א מישראל דבזה מרבה דצריך לאהוב גם א' דאינו מקיים תו"מ. אמנם במנין המצות כתב "לאהוב כל אדם מבני ברית", היינו שקוראם כאן 'בני ברית' ולא ע"ש מעלתם 'ישראל', לכן ההדגשה היא על תיבות בני ברית.

ואולי יש להוסיף דלכן בחר כ"ק אדמו"ר הנוסח 'כל בני אדם מבני ברית', כי גם תואר אדם הוא שם המעלה, ולכן קוראם 'בני אדם' היינו שהם רק 'בני' אדם שאין בהם בעצמם מעלת אדם.

מד.

בסוף מנין המצות מוסיף הרמב"ם המצות דרבנן ומסביר ש"אין זו תוספת שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות עירוב או לקרות המגלה בעונתה. . תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה כדי כו'".

בפשטות מה שנקט הרמב"ם רק שתי מצוות "לעשות עירוב או לקרות המגלה" כי הם תחילת וסוף המצוות דרבנן, וכמו שפירטם הרמב"ם לפני זה "מקרא מגילה, ונר חנוכה, ותענית תשעה באב, וידיים, ועירובין".

אמנם יש לעיין למה הזכיר עירוב בתחילה (שהוא האחרון ממצות דרבנן שהזכיר מקודם) ורק אח"כ מקרא מגילה (שהיא המצוה הראשונה שהזכיר מקודם).

וכן יש לעיין למה בהמשך כתב רק מצוה אחת "לקרות המגילה".

וי"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ט ע' 104 ואילך הטעם שלא מנה הרמב"ם את המצוות דרבנן כמו שמנה המצוות דאורייתא "מאתיים ארבעים ושמונה . שלש מאות ושישים וחמש כו'", שבוזה מבטא גדרן של מצוות דרבנן שאינם כמצוות דאורייתא שהם במנין מדוייק ובמספר קבוע והוזהרנו "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו", משא"כ במצוות דרבנן יכול להיות יותר ממצוות אלו עיי"ש באורך.

ולפ"ז י"ל דלכן כשמסביר למה אין המצוות דרבנן משום תוספת תפס פעם שתי מצוות ולא לפי הסדר שהזכירם, ואח"כ הזכיר רק מצוה א', להדגיש נקודה הנ"ל שאינם כמצוות דאורייתא שהם במספר מדוייק ולפי הסדר המדוייק.

ואולי זהו ג"כ הטעם שהרמב"ם מזכיר רק חמש ממצוות דרבנן, ומשמיט ברכות הלל ונר שבת ויו"ט, ומוסיף תענית תשעה באב.

מה.

בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ד: "הוא שהנביא אומר 'וה' אלקים אמת", הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתו, והוא שהתורה אומרת "אין עוד מלבדו", כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו" עיי"ש.

יש לעיין מכיון שמפרש שמ"ש "אין עוד מלבדו" פירושו ש"אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו", א"כ למה לא הביא פסוק זה שהוא מהתורה לפני שהביא הפסוק "וה' אלקים אמת", שהוא מירמי' (י, י).

והפירוש פשוט לכאורה ע"פ מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ד ע' 43 לבאר מה שמוסיף "כלומר", כי הפי' הפשוט הוא שאין שום מציאות בכלל חוץ ממציאות הבורא ב"ה, וזהו מה שמוסיף הרמב"ם "כלומר" היינו שהפירוש בהפסוק הוא שיש כביכול מציאות אלא ש"אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו", ולכן מביא מקודם פסוק שמפורש בה שהקב"ה הוא אמת "וה' אלקים אמת", ואח"כ מביא שגם מ"ש בתורה "אין עוד מלבדו" שגם בפסוק זה נאמר שהוא ית' אמת.

מו.

בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב: "והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן במעשיו . . מיד הוא אוהב . . וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא . . ויראה . . ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם וכו'" עיי"ש.

ויש לעיין למה בסוף הזכיר רק שע"י ההתבוננות יבוא 'לאהוב את השם' ולא הזכיר כאן גם ענין היראה וכמו שכתב לעיל. ובפרט שבפ"ד אחרי שמבאר 'כללים גדולים ממעשה רבון העולמים' כתב בהל' י"ב "בזמן שאדם מתבונן בדברים אלו . . מוסיף אהבה למקום . . וירא וכו'".

ואף שהרמב"ם ממשיך כאן (בהל' ב') "כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם", היינו שמדובר רק לענין אהבה, וכדמפורש בספרי (ואתחנן ו, ו) מקורו של דברי הרמב"ם "לפי שהוא אומר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך והיו הדברים האלה על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו".

והנה בלקו"ש חל"ד ע' 32 ואילך מבאר באריכות שבספר היד מדבר באהבה

כזו שאינה הפכית מיראה אלא היא באותו הסוג. ומסביר שם וז"ל הק': "ע"פ דיוק לשון הרמב"ם בהלכה זו, וז"ל "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ואין לה קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לאל חי", שמזה שמוסיף "ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לאל חי", מובן, שעיקר ענין האהבה הוא זה ש"מתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול", דמכיון שמכיר גדולת ה' ("יראה מהן חכמתו שאין לה ערך ואין לה קץ"), מרגיש ריחוקו מהשם וזה מביאו לצמאון ותרשוקה.

והיינו שגדר האהבה כאן אינו רגש של דביקות וקירוב, אלא התאוה והצמאון, שהוא הרגש ותנועה של ריחוק, שהוא רחוק מהשם ומתאוה אליו.

ועפ"ז מובן מה שכולל יחד אהבה ויראה בתחלת ההלכה "מצוה לאהבו וליראה אותו", וכן כשביאר "היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן כו'" (בהלכה ב) – ההתבוננות שמביאה ש"מיד הוא אוהב כו'", ממשיך בזה "וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא ברי' קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות", כי יראה זו היא התבטלות בתכלית – ביטול הדיעה, והיא היא שבאה בהמשך לתנועת הריחוק שנרגשת בהצמאון דאהבה – "מתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול" עיי"ש באריכות גדולה.

ועפ"ז יש לעיין כנ"ל למה לא הזכיר בסוף ההלכה גם ענין היראה, מכיון שכל ענין האהבה כאן הוא כעין ענין היראה.

מז.

בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גיבור במדותיו ולא יהיה יצרו . . אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד . . אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו, שלם בגופו . . רוח הקדש שורה עליו" עיי"ש.

ועיין היטב בלקו"ש חכ"ג ע' 82 ואילך ביאור נפלא בהלכה זו.

רצוני לעכב על פרט א' של ההלכה "שלם בגופו". בלחם משנה מציין למס' שבת דף צ"ב ע"א דאין השכינה שורה אלא על בעל קומה, ובספר המפתח (הוצאת פרנקל) מציין (מהרי"י דיסקין) להמדרש המובא ברש"י פרשת לך לך (י"ז א-ג)

בנוגע למילה עיי"ש, ועיי"ש בחלק הליקוטים.

אמנם בלקו"ש הנ"ל כותב (בפנים "אפי" אם נימא דבמ"ש "שלם בגופו" כוונת הרמב"ם היא בריאות ושלימות הגוף כפשוטו עדיין אין זה מצב של "גיבור", ובכל אופן אינו מובן למה אינו כולל בהמשך דבריו ואינו אומרו בתחלת דבריו כתנאי בנבואה, ואח"כ ממשיך) בהערה 28 וז"ל הק' 'בהל' דיעות פ"א ה"ד: שיהא אדם שם דיעותיו תמיד כו' כדי שיהא שלם בגופו כיצד לא יהא בעל חימה כו', עיי"ש, עכ"ל. ומשמע שמפרש שמ"ש כאן הרמב"ם "שלם בגופו" היינו מ"ש לעיל מיני' שהוא חכם גדול וגיבור במדותיו.

מח.

בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א: "ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר" עיי"ש.

ומקור דברי הרמב"ם ראיתי שציינו למכילתא יתרו, אמנם שם איתא "הפרש בין שאדם רואה בין שאחרים משיחין לו כשאחרים משיחין לו פעמים לבו חלוק אבל כאן אתם ראיתם", אבל לשונו של הרמב"ם לא מצאתי מקורו.

ויש לעיין למה לגבי רא' כתב 'ולא זר' ולגבי שמיעה כתב 'ולא אחר'.

והנה בשיחות קודש תשל"ג (ח"א ע' 333) מבאר דמ"ש הרמב"ם 'זר' קאי גם על מדריגות הכי נעלות, דבשם 'זר' יקראו לגבי הקב"ה בעצמו, וכוונתו דבמ"ת ד'ענינו ראו' ולא הוצרכנו לסמוך על שום 'זר' איזה שיהיה, גם המדריגה הכי נעלית עיי"ש.

ואולי י"ל דהרי ידוע החילוק בין רא' לשמיעה, וכמ"ש ברש"י בפרשת יתרו בפירושו הפסוק (שם כ, יט) אתם ראיתם וגו' "יש הפרש בין מה שאדם רואה למה שאחרים משיחין לו שמה שאחרים משיחין לו פעמים שלבו חלוק מלהאמין", ורק ע"י רא' נעשה הדבר מונח אצלו לגמרי וכפי שמבואר בהרבה מקומות.

ועפ"ז י"ל דכשמדבר בנוגע לרא' משתמש הרמב"ם בלשון 'ולא זר', אמנם לגבי שמיעה משתמש בלשון 'ולא אחר'.

מט.

בהלכות דעות פ"א ה"ה: "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד כיצד מי שיתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת החסידות, ואם נתרחק עד

האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה".

ובפ"ב ה"ג: "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בכינונית אלא יתרחק עד הקצה האחר והוא גבה הלב דאין דרך הטובה שיהיה האדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח . . מאד מאד הוי שפל רוח . . ועוד אמרו בשמתא דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה" עיי"ש.

ובלחם משנה בפ"א הקשה: (א) דבפ"א פוסק הרמב"ם שההולך בדרך הבינונית נקרא חכם ובפ"ב פוסק שאסור לנהוג במדה הבינונית. (ב) דבפ"א ה"ג פוסק ששתי הקצוות במדת הענוה אינם דרך טובה ואם האדם נוטה לא' מהם צריך שיחזור עצמו למוטב ואיך פוסק כאן בה"ה דהמתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד. (ג) ובענין הכעס פוסק בפ"א ה"ג שהדרך הישרה היא מדה בינונית "כיצד לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו", ובפ"ב ה"ג פוסק "וכן הכעס דעה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר וילמד עצמו שלא יכעוס ואפי' על דבר שראוי לכעס עליו", עיי"ש בלח"מ מה שמבאר בזה.

(ומכיון שראיתי בספר החדש שנדפס הרמב"ם עם פי' פרדס המלך שמביאים תירוץ מכ"ק אדמו"ר ונכתב עם הרבה שגיאות ובלי הסבר, וגם ציינו שם רק ללקו"ש ח"ט ע' 7 הערה 35, ראיתי לנכון להסביר הענין ולהביא עוד מראה מקום מדברי כ"ק אדמו"ר).

והנה בלקו"ש ח"ט ע' 7 הערה 35 כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל הק' "ראה רמב"ם ה' דיעות פ"ב ה"ב. שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג (ועפ"מ"ש בשו"ע שם יתורץ חלק מקושיות הלח"מ שם) "עכ"ל הק'. סתם דבריו הקדושים ולא פירש.

אמנם בלקו"ש חכ"ב ע' 162 הערה 32 כותב בהמשך להמבואר בפנים השיחה שבתחילת עבודת האדם כשהוא עדיין מציאות לעצמו א"א שיהא לו שום ענין של הגבהה "הר" רק ענין של "סיני" היינו ענין הביטול לבד, אבל בדרגה הגבוהה בעבודת ה' כשהביטול שלו היא בשלימות יכול להיות עבודתו באופן של "בהר" מכיון שאין שום נתינת מקום וקס"ד למציאות אחרת חוץ ממציות אלקות.

וע"ז כתב בהערה שם וז"ל הק' "...וע"פ המבואר בפנים יש לתרץ . . (ב) שינוי הלשון בשו"ע אדה"ז (חאו"ח סקנ"ו ס"ג) – אף שמציין שם להרמב"ם, אבל בנוגע לכעס – "עד קצה האחרון" (ולא "אפילו מקצתה"). (ובשולי הגליון מוסיף לבאר) שאינו שולל ענין הגאווה לגמרי אלא שיש "מקצת" ("קצה האחרון") דענין זה (משא"כ הלשון "אפילו מקצתו"). (ג) השינוי ברמב"ם עצמו שם שבנוגע לכעס

כותב "עד הקצה האחר". עכ"ל ההערה.

והנלפענ"ד לבאר דבריו הקדושים. ואקדים להעתיק מקודם דברי אדה"ז בשולחנו סקנ"ו ס"ג, וז"ל שם "כיצד ירגיל אדם עצמו במדות טובות עד שיקבעו בו יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי המדות האלו ויחזור בהם תמיד עד שתהיה עשייתן קלה בעיניו ויקבעו המדות בנפשו. . ואחר שתקבע בנפשו מדה זו. . אלא ינהג בדרך המיצוע הוא דרך הטובה והישרה, חוץ משפלות הרוח שמאד מאד הוי שפל רוח כי תועבת ה' כל גבה לב (משלי סי' טז ה') לכן יתרחק מזה עד קצה האחרון. . וכן הכעס מדה רעה מאוד ומגסות הרוח היא באה לכן יתרחק מזה גם כן עד קצה אחרון. . וכו'" עיי"ש.

והנה ברמב"ם בפ"א ה"ה כותב בנוגע לענין הגאווה "מי שיתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד", אמנם בפ"ג ה"ג כותב בנוגע לענין הגאווה "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בכינונית אלא יתרחק עד הקצה האחר והוא גבה הלב. . ואפילו מקצתה".

והנה בפ"ג מדבר אודות חולי המדות שצריכים רפואה היינו בתחילת העבודה שאז הנה בכל שאר המדות "אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק את עצמו לקצה השני וינהג בו זמן מרובה עד שיחזור לדרך הטובה והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה" (כמבואר בה"ב), משא"כ בגבה הלב "יתרחק עד קצה האחר" ולא יהא בו אפי' מקצתה, וכאן לא כתב "קצה האחרון" דהי' משמע "שאינו שולל ענין הגאווה לגמרי אלא שיש "מקצת" (כמש"כ כ"ק אדמו"ר בשולי הגליון להערה הנ"ל) אלא "קצה האחר" די"ל דפירושו עד (ועד בכלל) הסוף ממש היינו ששולל לגמרי ענין הגאווה, והוסיף "ואפי' מקצתה" לא יהא לו. משא"כ בפ"א דאינו מדבר אודות מי שהוא חולה במדותיו אלא שמסביר שם איך שצריך האדם להנהיג את עצמו במדותיו כתב ש"מי שיתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד", היינו שכאן מיירי בדרגא הגבוה בעבודה לכן "אינו שולל ענין הגאווה לגמרי אלא שיש "מקצת" ("קצה האחרון"), ונקרא חסיד.

וזהו לכאורה הכוונה בדברי כ"ק אדמו"ר בהערה שם ש"ע"פ המבואר יש לתרץ שינוי הלשון בשו"ע אדה"ז (חאו"ח סקנ"ו ס"ג) – אף שמציין שם להרמב"ם, היינו שאדה"ז פוסק כהרמב"ם שבגאווה "יתרחק מזה עד קצה האחרון" ומציין להרמב"ם בפ"ב ה"ג אף שהרמב"ם כתב ש"יתרחק עד הקצה האחר. . ואפילו מקצתה", ואדה"ז שינה הלשון וכתב "עד קצה האחרון". והיינו לפי שהרמב"ם איירי בחולי המדות ובהתחלת העבודה ולכן צריך להתרחק מזה לגמרי, ואדה"ז מיירי במי שמנהיג את עצמו איך להתנהג (שהרי אדה"ז לא הזכיר

כלל אודות חולי המדות), ואחר שתקבע בנפשו מדה זו, ולכן אינו שוללו לגמרי.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ט שע"פ דברי אדה"ז יש לתרץ כמה מקושיות הלחם משנה, דקושיא הא' דבפ"א פוסק הרמב"ם שההולך בדרך הבינונית נקרא חכם ובפ"ב פוסק שאסור לנהוג במדה הבינונית, י"ל דמכיון דבפ"ב איירי בחולי המדות אסור לו לנהוג במדה הבינונית, משא"כ בפ"א דאיירי במי שמנהיג את עצמו לילך בדרך הישר הרי מי שהולך בדרך הבינונית נקרא חכם.

וקושיא הב' דבפ"א ה"ג פוסק ששתי הקצוות במדת הענוה אינם דרך טובה ואם האדם נוטה לא' מהם צריך שיחזור עצמו למוטב, ואיך פוסק שם בה"ה דהמתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, וכנראה דקושיתו היא דבה"ג משמע דאם הוא נוטה לצד הענוה ג"כ אינה דרך טובה ובה"ה כותב דאם הוא נוטה לצד הענוה נקרא חסיד, י"ל דמכיון דבפרק זה מיירי במי שרוצה להרגיל את עצמו וללכת בדרך ה', הרי "אם מצא טבעו . . או שלמד ונהג" נוטה להצד להיות עניו, היינו לא משום שרוצה להרגיל את עצמו ללכת בדרך ה' אלא מצד טבעו או שלמד ונהג כך סתם, אי"ז דרך טובה וצריך ללכת בדרך הטובים מחמת עבודה וללכת בדרך ישרה שהיא דרך הבינונית (כמבואר שם בה"ד), ואח"כ כתב בה"ה שאם (אח"כ) מדקדק על עצמו ויתרחק מדעה הבינונית מחמת עבודת ה' נקרא חסיד.

ומזה נבוא לבאר דברי הרמב"ם בנוגע למדת הכעס, ומקודם יש לבאר המשך דברי כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל "אבל בנוגע לכעס – "עד קצה האחרון" (ולא "אפילו מקצתה"), ולכאורה צ"ע הרי גם בנוגע לגאווה כתב אדה"ז ש"יתרחק מזה עד קצה האחרון", ולמה כתב כ"ק אדמו"ר "אבל בנוגע לכעס – "עד קצה האחרון" דמשמע דרק בנוגע לכעס כתב כן אדה"ז.

וי"ל דאין הכוונה לדייק כן ממה שכתב אדה"ז בנוגע למדת הכעס "עד קצה האחרון" (דהרי כתב כן גם בנוגע למדת הגאווה) אלא ממה שלא כתב אדה"ז (והרמב"ם בפ"ב ה"ג) בנוגע לכעס שלא יהיה לו "אפילו מקצתה" (כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב ה"ג שם לגבי מדת הגאווה), דמשמע מזה שבנוגע למדת הכעס אפי' לגבי מי שהוא במצב דחולי המדה (המדובר ברמב"ם בפ"ב) אינו שולל לגמרי מדת הכעס, וכ"ש בפ"א ובשו"ע אדה"ז דמיירי במי שמרגיל את עצמו במדות (ואינו במצב דחולה) דאינו שולל לגמרי מדת הכעס.

ואפשר לומר עוד דאולי הכוונה היא גם לדייק ממ"ש אדה"ז בנוגע למדת הכעס "עד קצה האחרון", ואע"פ שגם בנוגע למדת הגאווה כתב כן, אמנם (לכאורה

יש כאן טעות הדפוס בההערה שהרי בשו"ע אדה"ז כתב בנוגע למדת הכעס "עד קצה אחרון" (בלי אות ה') ובנוגע למדת הגאווה כתב "עד קצה האחרון" (עם אות ה'), ואולי יש לחלק דרך בנוגע למדת הגאווה שכותב "עד קצה האחרון" פירושו אפי' "לא מקצתה", כי "עד קצה האחרון" בה' הידיעה פירושו החלק האחרון בקצה האחרון היינו ששוללו לגמרי, משא"כ "עד קצה אחרון" (יכול להיות ש) פירושו הוא התחלת הקצה האחרון, היינו שאינו שוללו לגמרי.

דזהו גם מה שממשיך שם כ"ק אדמו"ר בההערה: (ג) השינוי ברמב"ם עצמו שם שבנוגע לכעס כותב "עד הקצה האחר", ולכאורה הרי גם קשה כנ"ל שהרי גם בנוגע למדת הגאווה כותב הרמב"ם באותה הלכה לשון זה ממש "עד הקצה האחר" וא"כ איזה שינוי יש ברמב"ם, אלא שבנוגע למדת הגאווה הוסיף הרמב"ם וכתב ג"כ שלא יהא לו "אפי' מקצתה" משא"כ בנוגע למדת הכעס לא הוסיף "אפי' מקצתה", וכוונת דבריו הוא שבנוגע לכעס כותב רק "עד הקצה האחר".

ואולי יש להוסיף דזהו ג"כ שינוי הלשון ברמב"ם שם שבנוגע למדת הגאווה כתב "אסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונת אלא יתרחק עד הקצה האחר" ובנוגע למדת הכעס כתב "ראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר", והיינו שיש כאן שני שינויים, א) דבנוגע לגאווה כתב אסור ובנוגע לכעס כתב ראוי, ב) דבנוגע לכעס הוסיף תיבת "ממנה" משא"כ בנוגע לגאווה לא כתב תיבה זו, ואולי ממנה פירושו מעיקרו אבל מקצתו מותר.

ומזה נבוא לתרץ קושיא ג' של הלחם משנה שבפ"א ה"ג פוסק הרמב"ם "לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו", ובפ"ב ה"ג פוסק "שלא יכעוס ואפי' על דבר שראוי לכעס עליו", די"ל כנ"ל דבפ"ב דאיירי בחולי המדות דאסור לו לנהוג במדה הבינונית ראוי שלא לכעוס אפי' על דבר שראוי לכעוס עליו", אמנם בפ"א דאיירי במי שמנהיג את עצמו לילך בדרך הישר היינו שמחזיק בדרגא גבוה יותר בעבודה לא יכעוס "אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו".

ג.

בהלכות דעות פ"ו ה"ג: "מצוה על כל אדם לאהב את כל א' וא' מישראל כגופו . . לפיכך צריך שיספר בשבחו ולחוס על ממונו כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו" עיי"ש.

ולכאורה ההנהגה כלפי חבירו הוא כהנהגה כלפי עצמו, דצריך לחוס על ממון של חבירו כמו שהוא חס על ממון עצמו, וצריך לספר בשבח חבירו כמו שרוצה בכבוד עצמו, ולכאורה מהו הקשר בין מה שרוצה בכבוד עצמו לזה שהוא

מספר בשבח חבירו. ועיין לעיל בפ"ב ה"ז ש"לא יהא אדם . . . רודף אחר הכבוד", ומשמע דזה שרוצה בכבוד עצמו אין זה רודף אחר הכבוד.

ואולי יש לפרש ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ז ע' 161 שהפ"י "שיספר בשבח"ו" כאן הוא איסור לשון הרע והחיוב לספר בשבח"ו אם יש לו שבח, (משא"כ מ"ש לעיל בפ"ה ה"ז בנוגע להנהגה של ת"ח ש"מספר בשבח חבירו" היינו שאינו רואה כלל את הרע שבחבירו ואף שישנו הוא מספר בשבח, מעורר הטוב והחיוב ומבטל את הרע שבו, דאל"כ מהו מעלת הת"ח על כל או"א מישראל) עיי"ש.

ולפ"ז מה שמספר בשבח חבירו הוא לעומת מה שרוצה בכבוד עצמו אין זה שמחפש כבוד (ורודף אחריו) אלא שלא ידברו עליו לשון הרע ולספר בשבח שיש לו.

נא.

בהל' עבודה זרה וחוקות הגוים פ"א ה"ג: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו וכו'" עיי"ש.

ועי' בלקו"ש חל"ה ע' 69 דמבאר דמ"ש בזהר על הפסוק 'ואברהם זקן בן בימים' שהיו ימיו 'יומין שלימין' היינו שאברהם אבינו עבד עבודתו כל ימי חייו, שלכאורה חסר הימים עד שהכיר אברהם את בוראו, ומבאר כ"ק אדמו"ר שמכיון שהכנה והכשרה למצוה היא חלק מעצם המצוה (עיי"ש בהשיחה באריכות), הרי מכיון שהי' צריך לחקור ולדרוש את ה', הרי כל זמן זה הי' עסוק בהכנה להכרת הבורא ית', לכן היו כל ימיו 'יומין שלימין'.

ובהערה שם כתב וז"ל הק' "וי"ל שהתחיל מיד בצאתו לאויר העולם ע"ד שמצינו . . . ומזה מובן גם לאחר המבול אצל יחידי סגולה כמו האבות, ולכן יתכן שמיד בצאתו לאויר העולם הי' שייך כבר לשוטט בדעתו".

אמנם לא זכיתי להבין הרי הרמב"ם כתב שהתחיל לשוטט כשנגמל, והרי זהו בגיל שלש, וא"כ חסר מהיומין שלימין שלש שנים אלו שלא הי' עסוק בהכנה להכרת הבורא ית'.

נב.

בהלכות תשובה פ"ו ה"ג: "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול . . . שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה . . . לפיכך כתוב בתורה וחזקתי את לב פרעה לפי שחטא מעצמו תחילה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו נתן

הדין למנוע התשובה ממנו וכו" עיי"ש.

ובלקו"ש ח"ו ע' 63 הערה 37 שואל כ"ק אדמו"ר וז"ל הק' "דלכאורה הרי הדיבור "הבה נתחכמה לו" עצמו אינו "חטא גדול" כ"כ שעבורו ימנעו ממנו התשובה, והוי לי' להרמב"ם להביא המעשים שעשו בפועל וההשלכה ליאור", (ועיי"ש מה שמבאר).

ולא זכיתי להבין השאלה שהרי הרמב"ם כתב "לפי שחטא מעצמו תחילה והרע לישראל", ועל הפרט "שחטא מעצמו" שפיר מביא הרמב"ם הראי' מהפסוק "הבה נתחכמה לו", וכמו שמסיים הרמב"ם את ההלכה (אחרי שמביא עוד כמה דוגמאות) "אלא כולם חטאו מעצמם וכלם נתחייבו למנוע מהם התשובה", (ועי' לקו"ש שם ע' 64 הערה 43). ולהעיר שלא הזכיר הרמב"ם כאן שחטאם הי' חטא גדול.

ג.

שם פ"ו ה"ג: "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא . . . שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה ...", עכ"ל.

ועי' בלקוטי שיחות ח"ו ע' 64 הערה 43 "בנוגע להעונש יש לתרץ [וכן מוכרח לומר עפ"י שיטת הרמב"ם בהל' תשובה שם בכדי שלא יקשה עליו מדילי' (שם פ"ה ה"ד) "אילו הא-ל הי' גוזר על האדם כו' באיזה דין ואיזה משפט נפרע כו"'], שהוא ע"ד הדין (ב"מ מב, א. רמב"ם הל' נזקי ממון פ"ב ה"טו. הל' שכירות פ"א ה"ד) דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב", עכ"ל הק'.

ולכאורה צ"ע דהא כל הקושיא הוא רק אם נימא דהעונש בא על העבירה שעשה בזמן האונס, אמנם ברמב"ם משמע לכאורה דהעונש הוא על העבירה שעשה בזמן שלא הי' אנוס כ"א בזמן שעשה העבירה ברצונו, ובלשון הרמב"ם (שם פ"ו ה"ג) "לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחילה . . . נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו . . . אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו", שמלשון זה משמע דהעונש הי' (לא על שפרעה חטא עוד והחזיק עוד את ישראל במצרים כ"א) על מה שלא שלח אותם עד אז, וזה הי' עוד לפני שאנסו הקב"ה, וא"כ לכאורה אין שום סתירה מזה למ"ש הרמב"ם בפ"ה ה"ד.

אמנם הערני ח"א דמתחילת הלשון בפ"ו שם י"ל דלא כנ"ל, דכתב שם וז"ל:

"ואפשר שיחטא אדם . . ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה" עכ"ל, דמזה משמע שהעונש הוא (לא רק על מה שעשה עד אז כ"א גם) על מה שיעשה אח"כ, וא"כ הר"ז בסתירה למ"ש הרמב"ם בפ"ה כנ"ל וע"ז תירץ כ"ק אדמו"ר דהעונש הוא מחמת הדין דתחלתו בפשיעה וסופו באונס.

אולם ראיתי ברמב"ם עם שינויי נוסחאות שיש גירסא "כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה" (ולא שיעשה).

נד.

בהלכות תפלה פ"ח ה"ד: "וכיצד היא תפלת הציבור יהי' אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים" עיי"ש.

ובלקוטי שיחות חלק כ"ד ע' 95 הערה 8 כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל הק': "וצע"ק בלשון הרמב"ם . . ומשמע שעיקר ענין התפלה בציבור הוא תפלת הש"ץ, והרי פסק הרמב"ם כחכמים (שם ה"ט) נכשם ששליח ציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב", עיי"ש.

ואולי אפשר לומר בזה, דאין הפירוש בדברי הרמב"ם שעיקר ענין תפלה בציבור הוא תפלת הש"ץ, כ"א שע"י תפלת הש"ץ נתגלה שהי' כאן תפלת הציבור ע"י שהתפללו כולם ביחד, דהרי בזה שעשרה מתפללים ביחד בחדר א' ובזמן א' אין זה ראי' עדיין דהיא תפלת הציבור כי יכול להיות שהם עשרה יחידים שמתפללים, (ועי' שלטי גבורים ר"ה ל"ד ע"ב, ועי' בס' אגרות סופרים מכתבי החת"ס מכתב י"ד), ורק עי"ז שאח"כ עומד א' ומתפלל בקול רם, נתגלה דהא דהתפללו העשרה ביחד מקודם הי' זה ענין של תפלת הציבור.

ולכאורה כן משמע מהמשך דברי הרמב"ם, דבהל' א' ב' וג' כשכותב הרמב"ם בנוגע לתפלת ציבור, מדגיש כל פעם שכולם מתפללים בעצמם, ולדוגמא בהל' א' "ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור", בה"ג "לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עסוקים שם בתורה והוא מתפלל שם תפלת הציבור", וע"ז בא מ"ש בה"ד "וכיצד היא תפלת הציבור", והיינו דכיצד נודע דהא דמתפלל ברבים (היינו שמתפללים עשרה ביחד) הוא תפלת הציבור, ע"י ש"יהי' א' מתפלל בקול רם".

אלא דמ"מ עדיין "צע"ק" דמלשון הגמ' ממה שענו חכמים לר"ג ששאל "לדבריכם למה שליח צבור יורד" וענו ע"ז חכמים "כדי להוציא את שאינו בקי", הרי לפי ביאור זה יורד הש"ץ כדי לגלות שמה שהתפללו כולם ביחד לפני כן הי'

זה בדרגת תפלת צבור ואמאי ענו כדי להוציא את שאינו בקי, ולכן הר"ז צע"ק.

נה.

שם פי"ג ה"ה: "בפרשת האזינו הראשון קורא עד 'זכור ימות עולם', והשני מתחיל מ'זכור ימות עולם' עד 'ירכיבהו', והשלישי מ'ירכיבהו' עד 'וירא ה' וינאץ', והרביעי מן 'וירא ה' וינאץ' עד 'לו חכמו', והחמישי מן 'לו חכמו' עד 'כי אשא אל שמים ידי', והשישי מן 'כי אשא אל שמים ידי' עד סוף השירה וכו'" עיי"ש.

יש לעיין למה צריך הרמב"ם לחזור ולכתוב מפורש מאיזה פסוק מתחילין השני והשלישי וכו', והרי זה מובן מעצמו דמתחילין מן הפסוק שגמרו בעלי' שלפנ"ז. ועי' ברש"י במס' ר"ה דף ל"א ע"א ד"ה הזי"ו ל"ך (דס"ל באופן אחר) דכתב "הראשון האזינו, השני זכור ימות עולם, השלישי ירכיבהו על במתי ארץ, הרביעי וירא ה' וינאץ . . . החמישי לולי כעס אויב אגור, השישי כי ידין ה' עמו", היינו דכתב רק ההתחלות ולא כתב באיזה פסוק גומרים כי זה מובן מעצמו ממה שכתב באיזה פסוק מתחילים.

ושוב ראיתי בלקו"ש חכ"ד ע' 231 הערה שהעיר בא"ד וז"ל הק' (שמפרט רק התחלות הפרשיות ולא סיומן ואף שעי"ז כופל ההתחלה) משמע, דזה שפוסקין בה בענינות אלו מפני שהן תוכחה, היינו דפתיחת הפרשיות הוי תוכחה (ולא "דבר טוב") "עכ"ל הק'.

אמנם עדיין צ"ע דהי' יכול לכתוב (כמ"ש רש"י) רק ההתחלות, ולא הי' צריך לכתוב באיזה פסוק גומרים.

ולהעיר שבהוצאת 'חזק' (ע"פ כת"י תימן – קאפח) השמיט תיבת 'וינאץ' ברביעי ורק בשלישי כתבו, ובילקוט שינויי נוסחאות (בהוצאת פרנקל) לא ראיתי מביאים נוסח כזה.

נו.

בהלכות תפילין פ"ד הכ"ה: "קדושת תפילין קדושה גדולה היא שכל זמן שתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים (חטא) ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר במחשבות רעות אלא מפנה לבו לדברי האמת והצדק" עיי"ש.

ויש להעיר דלכאורה תיבות 'של אדם' (שכל זמן שתפילין בראשו של אדם) מיותרים, שהרי מובן בפשטות שמדובר באדם.

וי"ל בזה (ע"פ דרוש), ע"פ המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר מי"ט כסלו ה'תש"כ (נדפס ב'תורת מנחם' חלק כ"ז ע' 229) וז"ל הק' "כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר פעם, שכאשר הביאו את רבינו הזקן ל"טיינע סאָוועט" (מועצה החשאית), אל המקום שבו היו צריכים לערוך את החקירה ודרישה, היו התפילין מונחים על ראשו, ותיקן אותם, ואז נפל פחד על כל הנוכחים בחדר. ואמר רבינו הזקן, שזהו מ"ש בגמרא (ברכות דף ו' ע"א) על הפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", "אלו תפילין שבראש", וכיון שראו את התפילין שבראש, לכן נפל פחד עליהם. וכאשר שאלוהו, א"כ למה כאשר פלוני הי' מעוטר בתפילין לא נפל פחד עליהם, השיב שהלשון הוא "תפילין שבראש", והיינו שכאשר מניחים תפילין באופן שהתפילין הם (לא על הראש, אלא) בראש, אזי מתקיים הפסוק "וראו כל עמי הארץ גו' ויראו ממך", עכ"ל הק'. (ועי' ג"כ ב'דברי תורה' (מונקאטש) מהדורה רביעאה אות כ"ד).

ועפ"ז י"ל דהרמב"ם מרמז ענין זה במה שמוסיף תיבות 'של אדם', וגם מ"ש "שכל זמן שתפילין בראשו של אדם", להשמיענו שבכדי שהתפילין יפעלו על האדם שיהא "עניו וירא שמים (חטא) ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר במחשבות רעות אלא מפנה לבו לדברי האמת והצדק" באופן אמיתי הוא כאשר הוא בדרגת אדם (וכידוע מ"ש ב'היום יום' ד' אלול וז"ל הק', "ישנם ארבעה תוארים: אדם – מעלת המוחין והשכל, איש – מעלת הלב והמדות, אנוש – החלישות באחד מהם בשכל או במדות, או בשתיים, גבר – מתגבר על עצמו להסיר המניעות ועיכובים להשיג אחת המעלות או בשכל או במדות, היינו דגבר עוסק עם האנוש להגביהו למעלת איש או אדם, ועי' בזה ח"ג דף מ"ח א"י תאנא בכמה דרגין אתקרי בר נש, אדם, גבר, אנוש, איש, גדול שבכלם אדם, (משום) דכתיב (בראשית א כז) ויברא אלקים את האדם בצלמו, וכתיב (שם ט ו) כי בצלם אלקים עשה את האדם, ולא כתיב גבר אנוש איש" ע"ש עוד), והתפילין הם בראשו.

אמנם יש להעיר דבכמה נוסחאות כתוב ברמב"ם "שכל זמן שתפילין על ראשו של אדם" ולא בראשו, כי לפועל על כל או"א מישראל (אפי' אם אינו בדרגת 'אדם') שייך דברי הרמב"ם דבזה שלובש תפילין הר"ז פועל עליו להיות "עניו וירא שמים (חטא) ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר במחשבות רעות אלא מפנה לבו לדברי האמת והצדק" לפי מדריגתו כמובן וגם פשוט.

נז.

בהלכות ברכות פ"א ה"ח: "כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית

או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה וכו' עיי"ש.

ובלקו"ש חלק י"ב ע' 214 כותב כ"ק אדמו"ר "בגדר קציצת אתרוג ולולב מאילנו ע"מ לקיים בו מצות ד"מ דלכאורה דומה הוא לעשיית סוכה, וכדמשמע גם מהרמב"ם הל' ברכות (פי"א ה"ח) דמשווה אותם . . ולהירושלמי דמברכין לעשות סוכה הרי מסיים שם (ברכות פ"ט ה"ג) בנוגע ללולב: אקב"ו לעשות לולב. ומזה נלמד גם להבבלי דמצוה עושה בעשייתה אלא שברכת המצות זמנה בגמר כל מצוה. (ראה רמב"ם שם, שו"ע אדה"ז חאו"ח סתרמ"א). וברמב"ם שם (ה"ט) דשהיינו מברך בעשיית הסוכה והלולב (ודלא כטושו"ע) . . ולהערות: א) דלאחר הקציצה ה"ה עץ בעלמא ואיך יברך . . (שבת קלא, א) לולב וכל מכשיריו ופרש"י כגון לקוצצו מן המחובר (וראה פרש"י סוכה מג, א) וכו' עיי"ש.

ולכאורה הפי' בסוף ההערה היא דלא נימא דהפי' בהרמב"ם במה שמדמה עשיית לולב לעשיית סוכה הוא רק בנוגע לאיגוד הלולב אבל בנוגע לקציצת הלולב והאתרוג מן המחובר אין שום סברא דיברך אז, ע"ז מביא כ"ק אדמו"ר מפירש"י בשבת ובסוכה דגם לקוצצו מן המחובר הוא בגדר מכשירי מצוה.

ולכאורה יש להביא רא"י גם מדברי הרמב"ם שם בעצמו, שהרי מביא גם דהעושה שופר אינו מברך בשעת העשייה, והרי בעשיית השופר (משא"כ ציצית תפילין ומזוזה יש דין לשמה בעשיית ובהכנתן) אין שום גדר מכשירי מצוה לכאורה.



נח.

הת' מענדל שי' מישולבין
תלמיד בישיבה

בהערה הנ"ל ע' קו (הערה מ) לא זכיתי להבין, שהרי בהשיחה עצמה דמשם מביא תירוץ, שואל שאלה זו בהערה 27 ומסיים "ואכ"מ", ומשמע שאין תירוץ לזה בשיחה זו? (ואע"פ שי"ל שתירוץ מיוסד על שיחה זו, הרי אין זה בגדר ואכ"מ).

(ולמעיר שכ"ק אדמו"ר תירץ ג"כ בשיחה זו משו"ת בנין שלמה בדא"ג בהערה 3 אבל מסיים שצ"ע בעצם התירוץ).

גם לא זכיתי להבין תוכן תירוץ, שמביא צפע"נ שמבאר שתש"ר מצותה שיהא מונח, משא"כ תש"י מצותה הקשירה, עיי"ש.

והרי מביא הרבי צפע"נ זה כביאור על מה שבכ"מ – בפירוט המצות לפני הל' תפלין, גם בהל' תפלין עצמם, וגם במנין המצות. אבל כפי מה שהם רוצים לבאר ל' הרמב"ם במנין המצות עפ"ז, ואינו מביא טעם להחילוק בין פירוט המצות לפני הל' תפלין ומנין המצות.

(בסה"צ אכן כתוב "להניח על הראש" כמו שהלשון הוא בנוגע תש"י, ובפשטות ה"ז מתאים לביאורם הנ"ל).

נט.

בהערה הנ"ל אות ה' שואל על ל' הרמב"ם "להתפלל שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם" שלכאור' היה לו להביא ל' הקרא – להתפלל אל ה'? ומתוך ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר שבמנין המצות כתב הרמב"ם בקיצור הכי נמרץ.

ורציתי להעיר שאע"פ שכן מצאתי הגירסא ברמב"ם הוצאת חז"ק וכן ברמב"ם המבואר שידועים בדיוק לשונם – "להתפלל לו".

ואם עדיין קשה לו יקשה גם ע"ד "לאהבו וליראו" שלא נאמר אל ה' אלא בפסוק.

ולא באתי אלא להעיר.



ס. טובת יהודי לתועלת הזולת

הת' מנחם מענדל שי' גלפרין

הת' לוי יצחק שי' שכטר

תלמידים בישיבה

בלקו"ש חכ"א שיחה ג לפרשת וארא, מביא כ"ק אדמו"ר הוראה שניתן ללמוד מההפטורה דפ' וארא, מזה שעבור "פעולתו אשר עבד בה" של נבוכדראצר, שלכד צור – נתן מצרים בידו.

ומבאר (בס"י) וז"ל: "בשעת א איד האט געהאט א טובה פון א צווייטן זאל ער ניט מאכן דעם חשבון . . אז יענער איז בטבע א חסדן ובמילא קומט אים ניט קיין דאנק פאר א טובה . . לערנט דער הפטורה, אז אפילו נבוכדראצר, וואס האט זיכער געמיינט זיך, האט אים דער אויבערשטער געגעבן שכר . . ועאכו"כ ווען א איד טוט א פעולה טובה, וואס איז מסתבר לומר אז ער האט עס געטאן ניט נאר אין אן אופן פון "פעולתו" לבד, נאר זייענדיק בטבע גומלי חסדים ורחמנים טאקע אויך מיטן הארצן".

ולכאורה צלה"ב, דלכאורה, החשש שלו הי' שאפשר שהי' רק מצד טבעו ולא הי' בשבילו כלל, וא"כ מהו זה שמוסיף כ"ק אדמו"ר, שהיותו בטבע גומל חסד ורחמים "טאקע אויך מיטן הארצן", הרי זה הי' 'חששו' מלכתחילה.

וי"ל בפשטות, הכוונה בזה הוא רק להדגיש איך שבודאי הוא עכ"פ עדיף שפי מנבוכדראצר, שכל פעולתו הי' רק בשביל עצמו וכו' (בכדי להיות מושל בכיפה וכו') ואצל היהודי שעושה טובה, ה"ה עכ"פ בהרגש הזולת (מיטן הארצן) ומכ"ש שיש להחזיק טובה לו. ואה"נ, אפשר הי' זה מצד הטבע שלו, אך עכ"פ לא הי' כנבוכדראצר.

אולם לפי"ז, לכאורה, צריך ביאור מהו הכוונה בהדגשת מילת "בטבע" – שהרי לכאורה זהו "הדגשה לסתור", היינו דזה שהי' מצד טבעו הוא חסרון, אמנם באמת ההדגשה הוא להיפך – שעכ"פ הי' בהרגשת הזולת.

ואולי יש לפרש, שההדגשה הוא לבאר למה 'מסתבר' לומר כן – היינו דבפשטות עדיף הוא מנבוכדראצר – מפני היותו טבעו, ולכן בפשטות מסתבר לומר כן.

(ואין להקשות למה הוי רק 'מסתבר', מפני שכמובן אפשר שעם היותו חסדן

קכג

י"א ניסן – מאה עשרים ושלוש שנה

בטבעו, אפשר שעכ"ז יש לו פניות וכדומה כמו נבודראצר מצד יצרו הרע, אלא שבפשטות, היינו שהנחה הפשוטה הוא שהי' 'מיטן הארצן'.

רצ"ע.



סא. גדר נפש הדומם וצומח

הת' ישראל אר' לייב שי' גרינברג
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ו' מבאר כ"ק אדמו"ר ההבדל בין החיות ד'חי' לחיות הצומח, דחיות ה'חי' הוא חיות נפשי, שמתבטא בזה שיש לו כח הרצון. אך חיות הצומח הוא חיות גופני, שכל ענינו הוא שהגוף נתגדל, אך אין בו ענין נפשי.

והנה במאמר ד"ה כי חק לישראל תרצ"ב מבאר אדמו"ר הרי"צ בזה"ל²:
"דיש נפש הצומחת ונפש הדוממת . . וזהו דכתיב³ "כי אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה", דהאדם נדמה לו דכאשר אין בנ"א רואים אותו אין יודע להעיד בו, ובאמת כל הדוממים והצומחים בעלי נפש הם"⁴.

וצריך ביאור, איך מתאים ביאור זה עם המובא לעיל, שכל ענין חיות הצומח הוא שהגוף נתגדל ואין בו ענין נפשי כלל, שהרי ממאמר זה משמע שגם צומח ואפילו דומם יש בהם הכח לדעת (לא רק את עצמם, אלא) אפילו ענינים המתרחשים מחוץ להם⁵.

ואולי יש לבארו, על פי מה שכתוב באוה"ת⁶, שגם בדומם וצומח יש שכל, רק שהוא כלול בו בהעלם, שהרי כל אחד מד' המינים כלול מכל שאר המינים.

ועפ"ז יש לומר דרק עכשיו הוי כח זה בהעלם, אך לעתיד לבא הוא יתגלה וגם הצומח ודומם יעידו על מעשי בנ"א. ועצ"ע.



(1) ע' 111-110.

(2) סה"מ תרצ"ב ע' כד.

(3) חבוקק ב, יא.

(4) ולהעיר מהיום יום ז' אדר אד"ש: "אז מען געהט אין גאס דארף מען טראכטען דברי תורה צי אין מחשבה צי דבור, דאס ווענדט זיך, צי מען מעג על פי דין ריידען דארטען דברי תורה. אבער אז ער געהט און איז ניט פארנומען אין דברי תורה, זאגט אים דער שטיין אויף וועמען ער טרעט: בולאך (גולם) וואס טרעטסטו אויף מיר? מיט וואס ביזטו העכער פון מיר?"

(5) ולהעיר, שבלקו"ש חלק ח' (ע' 282) כתוב "שאם נקצץ הצומח או נאבד הדומם קודם זמנו (וידוע שהוא קודם זמנו אם הוא באופן דעובר אבל תשחית) ה"ז יסורין ומיתה לנפש הצומחת והדוממת", ומשמע משם שזהו צער ויסורין בגשמיים.

(6) בראשית חלק ב' ע' 906.

סב. מקור שיטת הרמב"ם שיש

שתי תקופות לימות המשיח

הת' משה בנימין שי' דרוק

הת' מענדל שי' טייכטל

תלמידים בשיבה

בלקו"ש חכ"ז פרשת בחוקתי שיחה א' מביא כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ם:
 "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד".

ומקשה ע"ז כמה קושיות, ובנוגע לעניינינו, שני קושיות שהקשה הלחם
 משנה:

א) איתא במסכת ברכות² "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים
 כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא, "עין לא ראתה אלקים
 זולתך". ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח
 אלא שיעבוד מלכויות בלבד". וכתב הרמב"ם בהל' תשובה: "אמרו חכמים, כל
 הנביאים כולם לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל העולם הבא "עין לא ראתה
 אלקים זולתך". היינו שפסק כרבי חייא בר אבא. אבל בהל' מלכים פסק "אין בין
 העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד" – כשמואל!

ב) איתא במסכת שבת³ במשנה: "לא יצא האיש לא בסיף . . . ואם יצא – חייב
 חטאת. רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו. וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי,
 שנאמר: "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב
 ולא ילמדו עוד מלחמה". ובגמ' שם: "רבי אליעזר אומר תכשיטין הן לו. תניא:
 אמרו לו לרבי אליעזר: וכי מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות
 המשיח? אמר להן: לפי שאינן צריכין, שנאמר: "לא ישא גוי אל גוי חרב". ותהוי
 לנוי בעלמא! אמר אביי: מידי דהוה אשרגא בטיהרא. ופליגא דשמואל. דאמר
 שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, שנאמר:
 "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ". . . ואיכא דאמרי: אמרו לו לרבי אליעזר: וכי
 מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות המשיח? אמר להן: אף לימות
 המשיח אינן בטלין. היינו דשמואל, ופליגא דרבי חייא בר אבא".

(1) הל' מלכים פי"ב, ה"ב.

(2) לד, ב.

(3) סג, ב.

וכתב הרמב"ם בהל' שבת' "כל כלי המלחמה אין יוצאין בהן בשבת. ואם יצא אם היו כלים שהן דרך מלבוש . . פטור. ואם יצא בכלים שאינן דרך . . חייב". היינו שפסק כחכמים. וקשה, שהרי אא"ל שחכמים סוברים כשמואל – שכמוהו פסק הרמב"ם בהל' מלכים !

ומבאר כ"ק אדמו"ר שיש שתי תקופות בימות המשיח :

(א) תקופה ראשונה שאין ביטול מנהגו של עולם, וענינו הוא שלימות התורה.

(ב) תקופה שני' שיש ביטול מנהגו של עולם.

ולכן אין סתירה בדברי הרמב"ם, דמה שפסק כשמואל היינו רק בנוגע לתקופה הראשונה, אבל בתקופה השני' יהי' ביטול מנהגו של עולם וכמו רבי חייא בר אבא. ולכן יכול לפסוק כחכמים שהיוצא בכלי זיין בשבת חייב.

אך עוד איתא בגמ' שם "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים "עין לא ראתה אלהים זולתך"". והיינו, שע"פ גמ' זו דרגת צדיק גבוהה מבע"ת. ומפני שגמ' זו היא המשך להגמ' שלפני', שהיא כרבי חייא בר אבא ופליגא דשמואל, משמע דגם מימרא זו היא כשיטת רבי חייא בר אבא.

והרמב"ם פסק' ש"אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולים לעמוד", והיינו כשמואל !

אך לפי ביאור הנ"ל מובן שאין כאן קושיא, דרק בתקופה השני' יש ביטול מנהגו של עולם, ואינו כמו שיטת רחב"א שבתחילת ימות המשיח יש ביטול מנהגו של עולם.

ע"כ תוכן השיחה.

וצ"ע דהרי לפי הביאור, שיטת הרמב"ם דיש שתי תקופות בימות המשיח הוי דלא כחד, דלפי שמואל לא יהי' ביטול מנהגו של עולם כלל, ולפי רחב"א יהי' ביטול מנהגו של עולם כבר מתחילת ימות המשיח, ומאין מקורו ?

והנה בספר לכבודו של מלך' ביאר הת' י. פ. ע"פ מש"כ המהרש"א וז"ל "וכן הא דקאמר כל הנביאים כו' אלא לימות המשיח שאז יחיו ויקומו בגוף ונפש

(4) פי"ט ה"א.

(5) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(6) ח"ז עמוד 340 ואילך.

(7) ברכות לד, ב.

לקבל שכר הגשמי שהשיגו הנביאים אבל לעוה"ב שהוא עולם הנשמות והרוחני אותו שכר רוחני שלהן אין שכל וכח הנביאים להשיגן ועין לא ראתה וגו'".

והיינו שההכרח לומר שמה שהנביאים התנבאו הוא בנוגע לימות המשיח הוא שהנביאים אינם יכולים להשיג שכר רוחני. וכיון שהרמב"ם סובר⁸ שעולם הבא הוא עולם הנשמות בלי גופים מוכרח לפסוק כרחב"א.

אמנם הרמב"ם סובר⁹ שגדר של מלך המשיח הוא החזרת מלכות בית דוד ליושנה ושלימות התורה ומצוותיה ואינו צריך לעשות אותות ומופתים. ולכן בהכרח לומר שבימות המשיח בהתקופה הקשורה עם ביאתו אינו מוכרח להיות ביטול מנהגו של עולם וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בהשיחה¹⁰.

והיינו שיש שני ענינים במחלוקת רחב"א ושמואל:

(א) מהו גדר עולם הבא ובמילא מתי יהי' ביטול מנהגו של עולם, (ב) מהו הגדר של ימות המשיח.

והרמב"ם פסק כרחב"א בענין הא' וכשמואל בענין הב'.

אבל לכאורה אינו מובן שמשמע שהוא רק מחלוקת אחת ואיך יכול לפסוק בענין אחד כרחב"א ובענין השני כשמואל?

ויובן בהקדים מה שממשיך לבאר בהשיחה, שלכאורה לשיטת הרמב"ם אין צורך ל"ביטול מנהגו של עולם" ואפילו בלי זה ישנו הענין דימות המשיח בתכלית השלימות, ולמה סובר שיש שני תקופות?

ומבאר ע"פ מ"ש בגמ' ברכות שם "זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על חמור", ומזה מובן בנוגע לכל ענינים שבימות המשיח שאם נזכה יהי' באופן נסי. וזה יכריח שצ"ל שני תקופות, דכיון שבתקופה הראשונה יהיה קל לעשות תומ"צ, בודאי לאחרי משך זמן נבוא למצב של זכו, ובמילא להתקופה השני'.

והנה מימרא זו הוא דלא כחד, דלפי שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, וכל הנסים יהיו בעולם הבא (וכדמוכח בגמרא דשבת דלעיל וכן מוכח מזה שמקורו הוא מהפסק כי לא יחדל אביון מקרב הארץ), ולפי רחב"א יהי' ביטול מנהגו של עולם מתחילת ימות המשיח וזהו גדר ימות המשיח.

(8) ראה הל' תשובה פ"ח ה"ב וה"ז.

(9) ראה לקו"ש ח"י"ח עמוד 277 ואילך.

(10) בסעיף יו"ד.

ונמצא דזהו דעה שלישית דסובר דגדרו של משיח הוא שלימות התורה כמו שמואל, אבל יש ענין נוסף שאם נזכה יהי' הכל באופן נסי. ובפשטות הוא סובר דעולם הבא הוא עולם רוחני. וכדעה זו הולך הרמב"ם".



11) ומה שכתב כ"ק אדמו"ר בסה"ש ה'תשנ"א (עמוד 103) "לדעת שמואל והרמב"ם שפסק כוותי" הוא רק בנוגע להגדר דמה"מ ולא שהרמב"ם פסק כשמואל בכל עניניו.

סג. ביאור החילוק בין כבוד לעשירות

הת' יהודה לייב שי' וייטמן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק כ שיחה ב לפרשת לך לך מבואר באריכות מארז"ל "מתוך שלא לשמה בא לשמה" עיין שם אריכות הביאור, ומהמבואר שם משמע שיש חילוק יסודי בין כבוד ועשירות, שרק בעשירות אומרים הנ"ל אך לא בכבוד, ולכאורה אינו מובן החילוק ביניהם.

ולכאורה אפשר לבארו ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ משפטים תשי"ד וז"ל שם: "אבער אויך אין דעם אופן, איז הגם ער לערנט ניט תורה צולייב תורה אליין, אויך ניט צולייב דעם שכל וואס אין איר, נאר ער טרעט אפ אינגאנצן פון דעם ענין התורה און נוצט דאס אויס צולייב זיך, און ניט צולייב א ענין פון א מצוה נאר סתם צולייב זיך, וואס זיין מציאות וועט זיין א גרעסערער בשעת ער וועט קאנען לערנען תורה.

פונדעסטוועגן איז דאך דאס אלץ אין דעם ענין פון תורה, ער האלט פון תורה ער האלט אז תורה איז א גרויסע זאך און דערמיט וויל ער מרומם זיין און מפאר זיין זיין מציאות.

דורכדעם אבער קאן מען פאלן נידעריקער אז מען זאל לערנען תורה לקנטר ח"ו, וואס דא גייט ער שוין אינגאנצן אוועק פון תורה, ער רעכנט זיך ניט לגמרי מיט דעם ענין התורה אפילו אויף מפאר זיין זיין מציאות, נאר ער נוצט עס אויס גאר צולייב אן אנדער זאך, ער לערנט תורה לקנטר".

היינו שדוקא ע"י לימוד בשביל כבוד, אמנם בתחילה הייתה כוונתו לשמה, אך עי"ז עלול לקלקל ולבוא ללמוד שלא לשמה, משא"כ בעשירות וכיו"ב.



סד. כפרת יוה"כ מפני עיצומו של יום

הנ"ל

תנן בסוף מסכת יומא¹ "האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב, אין מספיקין בידו לעשות תשובה. אחטא ויום הכפורים מכפר, אין יום הכפורים מכפר".

וע"ז הקשה השפת אמת² דמכיון שאין יוה"כ מכפר אלא עם התשובה, א"כ לכאורה שתי הבבות היינו הך! ועיין שם איך שמפריך תשובות שונות והניחה בתימה.

ואולי יש ליישב תמייתו ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ד בשיחת יוה"כ³ בביאור פלוגתת רבי ורבנן⁴, דרבנן סוברים שיוה"כ מכפר רק על השבים ורבי סובר שבלאו הכי עיצומו של יום מכפר.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דאפילו לאחרי שפוסקים ההלכה כרבנן⁵ אין זה שהתשובה פועלת הכפרה, כ"א עיצומו של יום מכפר, והתשובה היא רק כלי שע"י מתגלה הכפרה להאדם (עיין שם אריכות הביאור).

ולפי"ז אתי שפיר, דלא מבעי כשחוטא וסומך על תשובתו שתפעול הכפרה אין מספיקין בידו לעשות תשובה, אלא אפילו כשהוא סומך על הכפרה שבאה מלמעלה מצד עיצומו של יום, מכיון שאעפ"כ צריכים תשובה, לכן אין מספיקין בידו לעשות תשובה.



(1) פה, ב.

(2) שם.

(3) ע' 1149 ואילך.

(4) שבועות יג, א.

(5) רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג. הל' שגגות פ"ג ה"י. הובא בשו"ע אדה"ז סתר"ז סט"ז.

סה. בענין פסק ההלכה משום ביטולם של בית הלל

הת' יחיאל בנימין שי' הלוי חסיד

הת' יעקב מענדל שי' שווארץ

תלמידים בישיבה

בלקרו"ש חלק כא שיחה ב לפרשת יתרו מביא כ"ק אדמו"ר הטעם למה נפסק הלכה כבית הלל למרות היות בית שמאי "מחדדי טפ"י" דהוי מפני ש"נוחין ועלובין היו", דהטעם הוא שבכדי להגיע להאמת לאמיתו צ"ל ענין הביטול – "נוחין ועלובין", וע"י השכל – "מחדדי טפ"י", אף שהוא ודאי חלק מתורת אמת, מ"מ, אינו יוצא מהגבלת האדם וא"כ א"א להגיע על ידי זה לאמת לאמיתו, שיהי' הלכה כמותו.

ומחזק הענין בהערה 56 וז"ל: "...מכיון שאלו ואלו דא"ת, הרי גם הדיעה שלא נפסקה להלכה היא "אמת", אבל לא "אמת לאמיתו"."

ולכאורה אינו מובן, שהרי לפי"ז מהו פשר הדברים שלפעמים נפסקה ההלכה כבית שמאי, ועוד דהרי ידוע שבימות המשיח יתהפכו כל דינים אלו (שכעת נפסק כבית הלל) לפסוק כבית שמאי, ולכאורה לפי שיחה הנ"ל אינם מגיעים להאמת לאמיתו, ואיך אפ"ל שנפסק כמותם לגבי בית הלל.

ואולי יש מקום לומר הביאור בזה, דודאי גם תלמידי ב"ש הי' בהם ביטול, אלא שבד"כ גבר הביטול דב"ה ובהם הי' עיקר מעלה זו, אמנם ודאי יתכן דלפעמים התגבר מעלת הביטול אצל תלמידי ב"ש, ולכן כיוונו לרצה"ע להאמת לאמיתו, ולכן הלכה כמותם שם.

ובנוגע ללעת"ל, הנה, הרי ע"י עליית העולם וגילוי אלקות לעת"ל בודאי אצל כל ישראל (וכש"כ אצל תלמידי ב"ש) יהי' הביטול לאלקות בתכלית, וכל ישראל יכוונו לרצה"ע.

וזה דלעת"ל ההלכה כב"ש, היינו כמבואר בחסידות ובהשיחות', דמצב העולם שיהי' אז מצד הגילוי אלקות יחייב, ואז יהי' הרצון העליון שההלכה והעשי' יהי' כמו ב"ש עיי"ש.



סו. בענין טוויית העיזים

הת' יחיאל בנימין שי' הלוי חסיד
תלמיד בשיבה

בלקו"ש חט"ז שיחת ויק"פ, מבאר כ"ק אדמו"ר פירוש רש"י על הפסוק (שמות לה, כו.) "וכל הנשים אשר נשא לבן אתנה בחכמה טו את העיזים" פירש"י: טו את העיזים – היא היתה אומנות יתירה, שמעל גבי העיזים טוויין אותם.

ומבאר דתוכן המעלה שבזה היא, שכשטו מטה העיזים בעודו על העיזים, ה"ז עדיין לא יצא מסוג מין החי, ועדיין מחובר הוא וצומח מהעז החי, ומובן המעלה שבזה בהיותו מהמובחר יותר שבהבריא, בדוגמת קרבן שמביאין מן הבהמה שמובחר הוא ממה שמביאין מהצומח. ובפרט אם נלמד שהביאו המטה מחובר להעיזים למשכן, שאזי הנתינה עצמה הרי זה מסוג של מין החי עיי"ש.

והנה לעיל פסוק כ"ב כתיב: "ויבאו האנשים על הנשים כל נדיב לב הביאו חח ונזם וגו'". ופירש רש"י: "עם הנשים וסמוכין עליהן" ובהמוסגר שם "ומה שהתרגום הניח על פשוטו, משום דלא מתרגם ויבאו האנשים ואתו גבריא, כמו שמתרגם לעיל מיניה, רק מתרגם ומייתן, ורצה לומר שהביאו חח ונזם בעודן על הנשים, כמו שכתב רש"י על טו את העיזים". והיינו שמפרש דמה שת"א "ומיתן גבריא על נשיא" הכוונה שהביאו האנשים התכשיטים בהיותם על הנשים להמשכן, ורק אז שמטו אותם ונתנום למשכן. ומקשר זה לפרש"י לעיל דטו אז העיזים.

ובהשקפה ראשונה אינה מובן איזה מעלה יש בזה, ואדרבא מכל מיני התכשיטים "חח . . וכומז" אולי יש בזה משום היפוך הצניעות.

אמנם לפי ביאור הרבי הנ"ל מובן המעלה בפשטות, דכשהביאו התכשיטים על הנשים, אזי התכשיט הוא מחובר וחלק מיופי הגוף החי (וכמבואר בתו"א ד"ה פתח אליהו, בענין תכשיטין בניגוד ללבושים) וככה נעשה נדבה למשכן כחלק מגוף החי והוא חשיבות הרבה יותר מאילו היו מביאים אותם בפ"ע כדומם בלבד².

ואולי הת"א הזה – ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר – יכול לחזק מש"כ בהשיחה שם

(1) הערת מערכת: להעיר שמוסגר זה אינו ברוב החומשים ונמצא בחומש מאירת עינים

ועוד.

(2) וגם יש להעיר מענין מראות הצובאות וביאור הרבי בזה (ראה לקו"ש ח"ו פ' תשא א').

(סוס"ד): "ובפרט אויב מ'וועט לערנען בפשטות, אז מ'האט געבראכט די חוטים ווי זיי זיינען נאך געווען על גבי העזים, איז פשוט דער עילוי שבזה, זייענדיק בשעת הנתינה אין גדר פון א דבר חי". שלפי הת"א אכן הביאו התכשיטים על הנשים ואזי נתנו אותם נדבה למשכן.³



3) ומובן מה שלא פירש רש"י כהת"א בפסוק כב, מאחר שעפ"י פשו"מ סבירא לי' לרש"י שיותר פשוט ללמוד "על הנשים" עם הנשים וסמוכין עליהם כמו שפרש"י בכ"מ "על – סמוך" (בראשית מט, יג. במדבר ב, כ. ועוד).

סז. לבושים כחלק מההתקשרות

א' מהתמימים

בלקו"ש חלק יו"ד וישב א' בהערה 36 כתב כ"ק אדמו"ר: "...וראה לעיל ע' 107 ואילך שגם בעת עסקו בה"חוצה" יוקבע בלבו שכ"ז הוא מילוי כוונתו של המשלח, ובמילא הוא וכל עניניו – גם לבושיו – קשורים להמשלח".

ויש לעיין למה מדגיש הרבי ענין הלבושים?

ואולי יש לבארו לפי המבואר בהמאמר ד"ה וישלח יהושע תשל"ו: שענין ז' עממין הוא ענין ז' המידות ויריחו הו"ע הלבושים – מחדומ"ע; שהרבי רוצה להדגיש שגם הלבושים יהיו קשורים להמשלח (ובאופן דזו ואצ"ל זו קתני שהרי אם הוא קשור כ"ש לבושיו שהם ענין חיצוני).



סח. היות מרדכי משנה למלך

א' מהתמימים

בלקו"ש חלק טז שיחת פורים ג מבאר מאמר רו"ל במסכת מגילה (טז, ב) "גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות, דמעיכרא חשיב ל"י למרדכי בתר ד' ולבסוף בתר חמשה" (ופרש"י: לפי שנעשה מרדכי שר בינתיים ירד מחשיבותו אצל חכמים), שלא למדו זאת ממ"ש בסיום המגילה "ורצוי לרוב אחיו" – "שפירשו ממנו מקצת סנהדרין" (ופרש"י: לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה), משם מוכח להיפך, שרוב אחיו סברו כמותו, שנכון עשה במה שבטל מדברי תורה, ומקשה (בס"ג), דלפי"ז ב' מארז"ל אלו סותרים זל"ז?

ומבאר בס"ז שהכוונה במארז"ל "גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות" היא שישנה מעלה מיוחדת ("גדלות") בהתמסרות מוחלטת ללימוד התורה – ומעלה זו חסרה אצל מרדכי ולכן "ירד מחשיבותו אצל חכמים", אבל זה ברור שנכון עשה במה שנעשה משנה למלך, כדעת רוב הסנהדרין.

ועפ"ז אפשר לבאר לכאור' קושיית המהרש"ל (הובאה בב"ח ובפרישה יו"ד ס"ס קנא. ט"ז שם סק"ו) על פסק השו"ע (יו"ד סקנ"א סי"ד) שמותר למעט במעות ת"ת בשביל הצלת נפשות, דלכאורה אי"ז מתאים למאמר רו"ל הנ"ל "גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות"?

והנה בט"ז שם (ועד"ז בב"ח שם) כתב ליישב "דודאי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש אלא דהתם (במס' מגילה) אומר דיותר יש זכות למי שזוכה לעסוק בתורה ולא בא לידי הצלת נפשות וע"י כך צריך לבטל ת"ת ולעסוק בהצלת נפשות, ויליף לה ממרדכי בלשן שתחילה שלא בא לידו המצוה של הצלת נפשות הי' חשוב בעיני חכמים יותר ממה שאח"כ בא לידו המצוה של הצלת נפשות והוצרך לבטל תורה כדאי שם שלא מנאו אותו חכמים כמו תחילה".

אמנם לפי המבואר כאן בשיחה, י"ל בפשטות יותר, לא שזכות (פרטית) הוא לו שלא תבא לידו מצות הצלת נפשות, אלא שישנה מעלה בהתמסרות מוחלטת ללימוד התורה כדי להיות חשוב יותר בין החכמים, היינו בחשיבותו אצל הסנהדרין שתורתם אומנתם.

אמנם, לפי דבריו אלה של הט"ז "דודאי אין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש" ולכן נעשה מרדכי משנה למלך (וכמבואר גם בלקוטי שיחות שם בהערה 27 שלולי הענין ד"הצלת נפשות" לא הי' מרדכי עוסק בצ"צ) צריך ביאור במ"ש בפנים

השיחה (ס"ז) "אבער פונדעסטוועגן האט מרדכי (ורוב הסנהדרין) געהאלטן אז ער האט געדארפט ווערן א משנה למלך" דאיך אפשר לומר שלדעת מיעוט הסנהדרין לא הי' צריך להיות משנה למלך, והרי לכאורה ברור דגם לדעתם "ודאי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש"?

ועכצ"ל שלדעתם, מכיון שתורתו רק "משתמרת" – אינו צריך להיות בסנהדרין, אבל ודאי שעליו לעסוק בהצלת נפשות, הגם דלא משמע הכי בהשיחה.

ועצ"ע.



סט. בירור ציון בלקו"ש חכ"א

הת' אברהם ישראל שי' מישולבין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"א יתרו ב' סעיף ו' מביא כ"ק אדמו"ר סיפור מר' יהושע' להמחיש הענין דהכרעה, שלפי חשבוננו הי' צ"ל יו"כ ביום מסויים וחלק עליו ר' גמליאל ותבע ממנו לבוא אליו באותו יום שהוא חשב לקבוע בו יו"כ, וכך הוה.

ומבאר בהמשך, דלמרות שלפני הפסק דר"ג חשב שיו"כ צ"ל ביום אחרת, עי"ז שפסק ר"ג אחרת "האט זיך דאס ביי אים אפגעלייגט אויך אין זיין הבנה והשגה". ועי"ז מציין כ"ק אדמו"ר בהערה 42 "להעיר מגמ' ר"ה שם: אמר לו (ר"ע) כו".

והנה לכאורה הכוונה הוא להמשך המשנה – "אמר לו יש לי ללמוד כו' בין בזמנן בין שלא בזמנן" שעיי"ז הונח בשכלו למה עליו לילך אצל הנשיא ביוה"כ שלו, שהווי לא רק בגדר "שהנשיא גזר עליו לחלל יוה"כ" כ"א דין שכשהנשיא קדש החודש הווי בגדר קידוש.

אבל לפ"ז קשה למה מציין ל"גמ' ר"ה" דהו"ל להעיר "מר"ה שם" שה"ה משנה כבהערה 36 שמציין "ר"ה כה ע"א (במשנה) ואינו מציין להגמ'.

ולכן מסתבר טפי שמציין להברייתא שם בהמשך הע' ש"אמר לו תרשיני לומר כו' שלמדנתנו כו' אתם אתם כו' עקיבא נחמתני נחמתני

ועפ"ז ניחא: א) למה הביאור של ר"ע נתקבל אצלו כ"כ עד שכל' השיחה "אפגעלייגט . . בהבנה והשגה" כי זהו בעצם הביאור של ר' יהושע שהרי הוא ענין "שלמדנתנו" משא"כ בהמשנה שהוא סתם ווארט.

ב) וכן הענין שדוקא כאן נחמתני ולא במשנה כי לפי המבואר בשיחת י' שבט תשכ"ה² נחמתנו (במס' מכות) פי' הפיכה מדעת הקודם כמו"כ כאן נהפכה דעת ר' יהושע שהסכים לדעת רבן גמליאל³.

וכן מובן הלשון בלקו"ש שם (קטע ב') "נאך אויך אין זייער שכל" שזוהו

(1) ר"ה דף כ"ה ע"א.

(2) ישיחות קודש תשכ"ה ח"א ע' 282.

(3) להעיר שהשלילה בשיחת י' שבט הנ"ל הוא לשלול הפי' נחמה מל' תנחומים.

כנ"ל, ועיין ג"כ בפרש"י בבראשית' שכתב בפירוש הפסוק "וינחם ה' כי עשה":
"וינחם – נהפכה מחשבתו", דהוי דומה לשיחה הנ"ל דמדגיש רבינו הענין דהונחה
בשכלו – הענין דשכל, ואכמ"ל.



כמה הערות קצרות בלקו"ש חלק כא*

הת' מענדל שי' מישולבין
תלמיד בישיבה

ע.

בשיחת וארא א במסקנת השיחה, לכאורה צריך להבין כוונת רש"י בפ' וישלח שמביא בסעיף ז' בהבאת הפסוק "וכפטיש יפוצץ סלע", שהרי לכאורה אין זה מקום הראשון שמביא רש"י דרשת רז"ל וא"כ למה צריך להביא פסוק זה דווקא כאן?

עא.

עוד יש לעיין בשיחה הנ"ל, דבתחילת סעיף יא מבאר כ"ק אדמו"ר שאגדות המיישבות את פשוטו של מקרא הן חלק מן הפשט עצמו, כלומר, הן דרשות אך גם מהוות פשט, ומשמע שכן הוא בכל אגדה שמביא רש"י בסתם כולל בפ' וישלח, שכן הן מסבירות את המקרא בצורה המתיישבת על הדעת. חידושו כאן הוא שהפירוש השני בפרשת וארא אינו מתרץ פשט הלשון אלא התוכן, ולכן מקומו בדרש אע"פ שצריך להביאו בפשט.

אך בהמשך סעיף יא (בחצע"ר) משמע לכאורה שבפרשת וישלח הדרשה שייך פחות לפשט מאשר בפרשת וארא.

וצריך עיון, שהרי אם הכלל הוא שאגדה המיישבת את המקרא היא חלק מהפשט, מדוע כאן בפרשת וישלח הפירוש השני לא נחשב חלק מהפשט.

ולכאורה, גם הפירוש השני בפרשת וישלח נחשב "אגדה המיישבת את פשוטו של מקרא", ואם כן, מהו הטעם שבפרשת וישלח הפירוש השני אינו שייך לפשט כלל?

ניתן אולי ליישב זאת לפי מה ששמעתי מאת הרב ל.ו. שאגדה המיישבת את פשוטו של מקרא נקרא כן רק כאשר אין אפשרות לפרש את המקרא כפשוטו כלל, כלומר, רק כאשר אין דרך אחרת (לפי פשוטו) להסביר את הכתוב, אזי רש"י יכניס פירוש מדרשי כ"אגדה המיישבת את פשוטו של מקרא". משא"כ בפ' וישלח שיש

(* יש לציין שהערות אלו נכתבו באופן קצר ותמציתי, וכדאי לעיין בהשיחות עצמם בכדי להבינם על בוריים.

פי' ע"ד הפשט ולכן אינו מיישב דברי המקרא ואינו חלק מפשט אלא גדר אחר.
אך אם כן, יש לעיין: לכאורה רש"י מביא רק אגדה המיישבת דברי המקרא
כדבריו בפ' בראשית.

וגם לכאורה, כאשר אין אפשרות לפרש את המקרא כפשוטו, מתאים יותר
הביטוי "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני", כמו שמביא הרבי בשיחה זו עצמו,
ומדוע רש"י לא משתמש בלשון זו?

עב.

בשיחה ראשונה לפרשת משפטים בס"ד-ה מבאר כ"ק אדמו"ר שבנוגע
לחיוב פריקה צריך לשלול הקס"ד שלא לפרוק גם כשאין לו טעם ע"פ הלכה מפני
שיש הרבה תנאים איפה חייב בה ע"פ הלכה, עיי"ש.

אולם לפי"ז לכאורה אינו מובן למה צריכים לרבותינו פירשו בפסוק
"והתעלמת" שבפ' תצא בנוגע השבת אבידה שלכאורה אין לו תנאים כאלו כפי
שמבואר בהשיחה בסעיף ז בנוגע הפסוק אודות השבת אבידה בפרשת משפטים.

עג.

גם צלה"ב בשיחה הנ"ל לפי הביאור בפנימיות הענינים, למה מקדים רש"י
"זקן ואינו לפי כבודו" שענינו בפנה"ע הוא תעניות זיכוך, לפני בהמת נכרי ומשאו
של ישראל שענינו בפנה"ע הוא תעניות תשובה, שלכאורה הזיכוך צריך לבוא
אחר התשובה כמו שמבאר בשיחה זו עצמה.

עד.

בשיחת תרומה ג' (ס"ו) מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שגביעי המנורה היו
הפוכים וז"ל:

"ע"פ הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין בעבודת האדם דעם רמז ולימוד וואס
די גביעים זיינען געווען דוקא "פיהן רחב ושוליהן קצר":

וויבאלד אז די גביעים זיינען מרמז אויפן ענין פון "משקה ומרוה", איז מובן,
אז דא פאדערט זיך א פה רחב.

ווען עס קומט צו משפיע זיין אויף א צווייטן אידן, אדער (בכללות יותר –)
צו פארנעמען זיך מיט דער עבודה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים ("עדות
הוא לכל באי עולם") – דארף דאס געטאן ווערן מיט דער גרעסטער רחבות, ביז

למעלה ממדידה והגבלה. – דארף ער (מקבל זיין) זיך אננעמען מיט די גרעסטע כחות, פיו (דורך וועלכן ער איז מקבל לתוכו איז) רחב.

אויב ווען עס רעדט זיך וועגן זיך אליין און ער האלט גאר בתחלת העבודה, אדער אפילו שפעטער אבער זיין עבודה איז (מאיזה סיבה שתהי') אן עבודה מוגבלת – איז זיין מצב: פיו למעלה.

אבער ווען ס'קומט צו דער עבודה פון – צו טאן מיט א צווייטן אידן, ובפרט דער עבודה פון מאכן די וועלט פאר א דירה לו ית' – מוז מען וויסן, אז דא מוז זיין למעלה מהגבלות, ווערט דער רחב – כלפי (המקבל ממנו – ה)מטה".

וצלה"ב בהמשל שמשנה ממ"ש בתחילת המשל שכל ענין הפה רחב הוא להשקות ולרוות, אבל בסוף המשל משמע שתמיד יש פה רחב רק שבעבודה עם עצמו פיו למעלה (ואע"פ שבהערה 27 מבאר שגם בעבודה עם עצמו צ"ל בכל מאדך, הרי מבואר שם שאין זה כמו הפה רחב שבעבודה עם הזולת, עיי"ש).

עוד שינוי: שבתחילה אומר שהפה רחב ענינו לקבל כוחות שלמעלה ממדידה והגבלה, משא"כ לבסוף משמע שמרמז על ההשפעה לזולת או בעולם באופן דלמעלה ממדידה והגבלה.

ויש לעיין לתווך כהנ"ל.

עה.

בלקו"ש חכ"א תצוה א' כותב וז"ל: אהרן הכהן מצד עצמו, איז ענינו כהונה וקדושת המשכן, ובמילא וואלט אויך זיין עבודת הכהונה געהאט א ווירקונג (ובעיקר) נאר אויף "עובדי ה'" וואס האבן א גלוי'דיקע שייכות צום (מנורת ה') משכן ומקדש. עכ"ל.

וצלה"ב דלכאו' ה"ז בסתירה למ"ש בחי"ח בהעלותך א' בסוף סעיף י"ב: "די נתינת כח פון אהרן'ס הדלקת הנרות. . . אז עס ווערט אויפגעטאן ביי יעדן אידן, אויך ביי די וואס זיינען ניט עובדי ה' בגלוי..."

ער.

בשיחה הנ"ל בהערה 48 מביא על מ"ש בפנים השיחה: "...פועל'ט דעם "תצוה את בניי", דעם צוותא וחיבור פון אלע אידן – אפילו די עושי העגל – אין איין מציאות". וז"ל: "להעיר גם מאוה"ת פרשתנו (ע' א'תקנא) בפ"י "ואתה תצוה" – "שתקשר ותחבר. . . ב' שמות הוי' . . . להיות יגיה חשכי של דורות האחרונים

דבחי' עקביים". עכ"ל.

ולכאו' אינו מובן למה מדגיש הרבי "דורות האחרונים" בהערה על תיבות "עושי העגל דלכאו' הוא קצת ראי' לסתור דהרי עושי העגל היו בדורו של משה ולא בדורות אחרונים? ועוד דהו"ל להדגיש התיבות דבחי' עקביים דאין הפי' רק על נשמות דעקבי משיחא אלא גם נשמות הפחותות שבכל דור ולכאו' מתאים יותר לתואר עושי העגל.

עז.

גם יש להעיר על הערה 51 שם שמבאר דיש חילוק בין עבודת אהרן בהעלאת הנרות ושושבינא דמטרוניתא, לעבודתו ב"אוהב את הבריות", שרק בהעלאת הנרות ושושבינא דמטרוניתא לא פעל אלא על עובדי ה', משא"כ "אוהב את הבריות" הי' לכאו'א.

ולכאורה צלה"ב, דבלקו"ש חי"ז עמ' 116 משמע דשושבינא דמטרוניתא ו"אוהב את הבריות" הם אותו הענין. וזלה"ק שם "אהרן אבער מצד היותו שושבינא דמטרוניתא, כנס"י, – ביז אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" עכ"ל, (ובפשטות פי' המילה "ביז" הוא רק שיש מעלה ב"אוהב את הבריות" ש"מקרבן לתורה", (שהם התיבות שמודגשים שם), ולא בזה שאוהב גם "בריות" – אלו שאינם "עובדי ה' בגלוי" והם רחוקים מתורת ה' ועבודתו, ולכן נקראים בשם "בריות בעלמא".

עח.

בשיחה ב' לפרשת תצוה בהערה 47 מביא כ"ק אדמו"ר מאור התורה שכתב שם הצ"צ שהפסוק שימני כחותם על לבך קאי על תש"ר ולכאורה פסוק זו – שימני כו' על לבך – שייך יותר לתש"י שקרוב ושייך ללב יותר מתש"ר.

עט.

בשיחה הנ"ל בסי"א בקטע המתחיל "און אפוד", מבאר כ"ק אדמו"ר ששתי האבנים היו על 'כתפות האפוד' שזה קאי על העבודה ד'אתכפיא' שהוא בחי' 'אחוריים', ולכאורה האבנים לכה"פ היו מלפניו משא"כ עיקר האפוד שהי' מאחוריו.

פ.

בשיחה הנ"ל יש להעיר עוד שייכות בין אתכפיא לכתפות, שהם בין המוח

ללב, שהוא רק שולט על הלב ע"י המוח דרך הגרון וכתפות, לא שהפך הלב והמדות להיות כמו המוח, ע"ד ענין האתכפיה.

פא.

בשיחה ראשונה לפרשת ויקהל, יש לדון מעט בלשונו של כ"ק אדמו"ר בסעיף ט, בקטע האחרון:

"איז אויך שמירת המקדש א חלק פון ביהב"ח ביז צום סיום הענין אז . . איז עס ניט דוחה שבת".

דלכאורה, לא ברור הכוונה, שהרי סיום ההלכות עוסק בבדיקת המקדש, ואילו כאן משמע ששמירת המקדש היא חלק מביהב"ח עד שאינו דוחה שבת, שבנוגע להבדיקה אין בודקין בשבת.

ואכן אמת דבסעיף ד' ביאר כ"ק אדמו"ר בארוכה ששמירת המקדש והבדיקה שתיהן ענין אחד במהותן – שהכוונה בהן היא שלא תהי' היסח הדעת מהמקדש (שלכן שניהם הם חלק מ[כבוד] ביהב"ח) – אך עד כאן לא מצאנו שנאמר במפורש שהבדיקה עצמה היא חלק ממצות שמירת המקדש.



פב. מנהגי ישראל

הת' יצחק לייב שי' פדרמן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א' שיחת חג הפסח מבאר רבינו הטעם ששאלת מטבילין הוא השאלה הראשונה ב"מה נשתנה" – אע"פ שלכאורה לפי חומרתם צ"ל בסוף לפי שהוא רק מנהג – הוא לפי שמנהגים הוא הדבר הראשון שהתינוק "באמערקט" ועושה בו "איינדרוק", אלא דווקא מנהגים מחלקו בהנהגתו מכל הילדים האחרים בהרחוב, לפי שבמנהגים מודגש ההבדלה בין ישראל לעמים, ה"אתה בחרתנו", וזה אינו בא ע"י מצוות דאורייתא ורבנן, ודווקא ע"י מנהגים הערט זיך אן די נויטיקע קדושה במצוות דאורייתא ורבנן, ולכן זהו יסוד בחינוך קטנים "דער קינד זאל וויסן אז ער איז אנדערש ווי אלע, ער זאל וויסן אז ער איז א איד. און דאס באקומט ער בעיקר דורך מנהגי ישראל. מנהגים ווארפן זיך אין די אויגן, זיי בעיקר קארבן איין אין אים דער געפיל אז אתה בחרתנו מכל העמים, וואס דערפון איז געקומן וקרבתנו מלכנו לעבודתך – דער יסוד און קיום פון דער גאנצער תורה".

וכן ביאר רבינו בשיחת שבת פרשת תשא תשכ"ד² שגם שם מבאר רבינו שהיסוד של חינוך יהודי הוא לא בנוגע לדינים, אלא גם – ובמיוחד – בנוגע למנהגי ישראל. וכמודגש בליל הסדר שבחג הפסח – זמן החינוך של כללות ישראל, שהרי ביצי"מ היתה לידת עם ישראל – שאע"פ שישנם פרטי הענינים ד"פסח מצה ומרור", שבהם יש גם חיובים מדאורייתא או מדרבנן, הרי למרות שישנו הכלל ש"כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, הנה כשמדובר אודות חינוך הילדים הנה ההתחלה היא מהטיבול דכרפס, אע"פ שאין זה אלא מנהג בלבד.

וענין זה מצינו גם בנוגע לגזירת המן, שכשהתאונן על כך ש"דתיים שונות מכל עם" טענתו היתה בנוגע לב' דברים (א) התענית דיוהכ"פ ו(ב) זריקת תפוחים מגג ביהכנ"ס בחג השבועות שזה הי' רק מנהג, ומביא אותם בחדא מחתא, שמזה רואים גודל ההקפדה על מנהגי ישראל. וטעם הדבר – כיון שמקיום המנהגים באים לקיום כל שאר הענינים.

וראיתי הרבה שנתקשו בפירוש הדברים, שלכאורה, מהו הטעם שדווקא מנהגים "ווארפן זיך אין די אויגן" ובהם מודגש ה"אתה בחרתנו" ומחלקו מכל

(1) ע' 244 ואילך.

(2) תו"מ חל"ט ע' 189 ואילך.

הילדים בהרחוב, הלא ישנו גם מצוות דאורייתא שבהם רואים ההבדלה, ולדוגמא ציצית, ועוד כמה דוגמאות. וגם, למה הוי היסוד לכל התורה שבלי זה חסר "די נויטיקע קדושה" בתורה ומצוות?

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ מה שמבאר רבינו בשיחת שמבה"ש ה'תש"ב³ בהחילוק בין מצוות דאורייתא, דרבנן, ומנהגים. והוא, שישנם ג' סוגי עבדים זה למעלה מזה: א) עבד המקיים ציוויי והוראותיו המפורשות של רבו. ב) עבד המבין ותופס רמזיו של רבו ומקיים אותם. ג) עבד שמשער בעצמו מה ה' רוצה רבו, והולך ועושה זאת. וכן הוא בנוגע להיחס והקשר בין בני ישראל להקב"ה: במצוות דאורייתא – שנתפרשו בתורה שבכתב (כגון לולב, אתרוג וסוכה) – יהודי מקיים ציוויי והוראותיו המפורשות של הקב"ה. במצוות דרבנן – שלא נתפרשו בגלוי ע"י הקב"ה בתורתו, כי אם בדרך רמז (וכמו דאיתא בגמרא שמשה תיקן לישראל שיקראו בתורה כל ג' ימים, שני חמישי ושבת, וסמכו לזה את הפסוק "וילכו שלשת ימים ולא מצאו מים", ואין מים אלא תורה שנאמר "הוי כל צמא לכו למים". וכמאחז"ל "ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא") – יהודי מבין ותופס רמזיו של הקב"ה ומקיים אותם. ובמנהגי ישראל – שלא נתפרש ואפילו לא נרמזו בתורתו של הקב"ה (בדוגמת ה'הקפות', שמוזכרות לראשונה בימי הגאונים) – יהודי משער בעצמו מה יכול לגרום נחת רוח להקב"ה, והולך ועושה זאת.

וזהו הטעם שהשמחה שבקיום מנהגי ישראל נעלית יותר מהשמחה שבקיום מצוות מן התורה ומדרבנן עד שמגיע גם ברגליים – וכמו שרואים במנהגי הקפות – לפי שדווקא בקיום מנהגי ישראל מתבטא תכלית ההתקשרות וההתאחדות בין בני"י והקב"ה, שיהודי מסור כ"כ להקב"ה, עד שמבין בעצמו מה ה' רוצה הקב"ה ועושה זאת. ע"כ תוכן דבריו.

ועפ"ז י"ל שזהו הטעם שדווקא מנהגים "ווארפן זיך אין די אויגן", לפי שבמצוות אינו ניכר הקשר המיוחד בין בני"י להקב"ה, לפי שהקטן מבין למה מקיים מצוות, לפי שהקב"ה ציוונו או רמז לנו לעשותם. אבל במנהגים אינו מבין, הרי הקב"ה לא ציוונו לעשותם וא"כ למה עושים אותם? אלא, צריך לומר – הוא חושב לעצמו – שהטעם שעושים כן הוא לפי שיש כאן קשר והתקשרות מיוחדת בין בני"י והקב"ה עד שיכולים להבין מה שהקב"ה רוצה בלי ציווי או רמז, ובזה מתבטא ההפרש בינו לאוה"ע, ה"אתה בחרתנו מכל העמים", אשר מפני זה יש לנו ההתקשרות המיוחדת הזו.

וי"ל שזה מוסיף גם בהקדושה שבתורה ומצוות, לפי שזה מורה שגם זה שעושים מצוות ולומדים תורה הוא מפני הקשר המיוחדת הזה שיש לנו עם הקב"ה.



פג. סדר השאלות בלקו"ש חכ"ו שיחת

תצוה – ז' אדר

הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ו שיחת תצוה – ז' אדר מביא כ"ק אדמו"ר מש"כ ב'ספרים' (מאור עינים בפרשתינו) שיש רמז לז' אדר (יום פטירתו של משה רבינו) בפרשת תצוה (הבאה בסמיכות לה בקביעות השנה), בזה שלא נזכר שמו של משה רבינו בכל הסדרה.

ומקשה על זה, דלכאורה: א. אף שלא נזכר בשמו, כל הפרשה עוסק במשה (כולל גם תיבה הראשונה שבה – "ואתה תצוה"). ב. איך שייך שיתרמז הסתלקות הצדיק ע"י העדר הזכרת שמו – והרי ענין ההסתלקות בצדיקים הוא שרק הגוף מסתלק, אבל שמם ופעולתם נשארים לעד! ג. בסדרה זו הדיבור אל משה הוא בלשון נוכח (כגון "ואתה", "ועשית", "ולקחת", וכיו"ב), מה שאינו כן ברוב פרשיות התורה שהכתוב מדבר אודותיו ("וידבר ה' אל משה"), וכאילו שלא בפניו, א"כ נמצא לפי זה שבפרשת תצוה נזכר משה באופן אישי ביותר – שלא בערך אופן הזכרתו בשאר התורה!

וצריך עיון קצת, דלכאורה, קושיא הג' הוא הוספה והמשך לקושיא הא' (דלא רק שמשה הוי נזכר, אלא עוד זאת: מעולה הזכרה זו מהזכרתו בשמו בשאר פרשיות התורה), וקושיא הב' מדבר על נקודה אחרת (שבכלל, אי אפשר לקשר העדר הזכרת שם הצדיק עם הסתלקותו), ולמה מיקומה של קושיא הג' לבסוף, לאחרי קושיא הב'.

ויש לומר בדרך אפשר:

תוכן קושיא הא' רק מחליש נקודת המאור עינים – דאל יאמר שלא נזכר משה כל עיקר, אלא רק שמו לא נזכר.

קושיא הב' מקשה על הסברא הכללית שהעדר הזכרת שם הצדיק ירמז על הסתלקותו, שהרי בהסתלקות הצדיק רק גופו סליק, משא"כ עבודתו ושמו הנשארים לעד (כנ"ל).

וקושיא הג' הוא, שהמציאות מוכיח להיפך מפיו המאור עינים, שהרי "העדר הזכרתו" כאן הוי יותר אישי מ"הזכרתו" בשאר התורה.



פד. ערב פסח בשבת אינו נחשב עראי

הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר

הת' משה בנימין שי' קאפלאן

תלמידים בישיבה

בלקו"ש חכ"א ויקהל א משתדל רבינו להגדיר השינוי בבדיקת העזרה בבוקר הנעשית בשבת, שבה משתמשים הכהנים בנרות הדלוקין שם מערב שבת, אף שטלטול נרות בשבת אינו אלא שבות, ובין שאר עבודות שבמקדש, שבהם מתירים השבות.

ובסעיף ב' מתחיל לחלק, דהכלל ד"אין שבות במקדש" הוא רק במקרה עראי, במקרה מיוחד (כגון שהכהן גדול זקן או חולה, וצריך לטבול במים קרים ביוה"כ, שאז הותרו ליתן לתוך המקוה עששיות של ברזל מלובנין להפיגן). אבל לעבור על איסור שבות באופן קבוע – ובנדו"ד, לקבוע טלטול שתי אבוקות של אור בכל שבת בבוקר – לא עבדינגן.

ומקשה על סברא זו, שהרי בערב פסח שחל להיות בשבת, הדין הוא דמפשיטין עור קרבן הפסח על גבי המקלות, כמו בחול, אף שאפשר באופן אחר (בלי טלטול המקלות, וכגון בהפשטה על גבי זרועו)!:

וממשיך, שדוחק לפרש דערב פסח שחל להיות בשבת, כיון שחל רק מזמן לזמן, הוי נחשב מקרה "עראי".

ובביאור הדוחק בסברא זו יש לומר: כיון שקביעות ערב פסח לחול בשבת מוכרח, הוי ההלכות דמקרה זה בגדר "קביעות", ולא "עראי".

(ואולי יש להקשות על סברא זו, הואיל ובזמן שבית המקדש היה קיים היתה קביעות החודש נעשית ע"י קבלת עדים, א"כ אפשר שלא הי' מוכרח להיות מעולם קביעות כזה. אמנם (מלבד הידוע² שאכן הי' קביעות כזה בפועל ממש) מובן ופשוט שזה נחשב כקביעות יותר מכהן גדול זקן או חולה (לדוגמא), שהרי הזמן – מכיון שנקבע ע"י הב"ד, שוב לא יוכל להשתנות. ועצ"ע).



1) ולהעיר שמל' הרמב"ם בהל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ד (הובא לעיל סעיף א) "שאינ שבות במקדש" – יותר תקשה על פשוט זה.

2) ראה לדוגמא פסחים סו. א (בענין ההלכה שנשתכחה מבני בתירא). ועוד.

פה.

הת' מענדל שי' מישולבין
תלמיד בישיבה

נראה לי דאינו אמת סברא הנ"ל (לומר שזה עראי), שהרי אם הכל כשורה וכרגיל ואין עדי שקר או בי"ד מוטעין וכיו"ב, מוכרח שכל קביעות תהי' ע"פ מולד הלבנה, משא"כ היות הכה"ג חולה אינו מוכרח כלל (משא"כ זקן שכתוב ביוסיפון שעד הזמן דבית שני כשתקפו ידי רשעים לא העבירו כה"ג ממשמרתו לעולם).



פו.

הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר
הת' משה בנימין שי' קאפלאן
תלמידים בישיבה

אולם באמת גם זה אינו נכון, דאולי אע"פ שיהי' זה הקביעות בהלבנה אעפ"כ יהי' עננים המכסים', ובמילא לא יבואו עדים לקדש את החודש וא"כ אפשר (בעצם) שלא יהי' קביעות כזה לעולם.

(ואע"פ שמתמא אחד מהפעמים יהי' הלבנה מגולה ובמילא מוכרח לקדש, הרי בכהן גדול זקן יש גם אפשרויות [ואפשר אפי' אפשרויות יותר] ואעפ"כ אין זה נקרא קבוע).

ואולי אפשר לבאר בדא"פ שבקידוש החודש מוכרח הדבר (אם מקדשים) י"ג ימים לפני שחיטת קרבן הפסח ובמילא הרי"ז בענין זה כ'קבוע', משא"כ חולה שאפשר להשתנות לבריאותו אפילו יום אחד לפני יוהכ"פ.

אך גם לפי"ז צ"ע, שהרי בזקן מוכרח, ועוד יותר לפני החג מקידוש החודש (שלא יהי' יותר מי"ג ימים משא"כ בזקן).

אמנם, כד דייקת שפיר בהביאור שהביא רבינו, תמצא שהיסוד בה הוא: "...יש סדר הקבועה, במקרים מיוחדים (– א ספיציעלער מצב)". לכתחילה

(1) להעיר מלקו"ש חט"ו עמוד 9 שבמקומות מסויימים כמעט אין עננים ולכן אין גשם כמו מצרים, משא"כ א"י שענינו "למטר השמים תשתה מים".

אין קובעים הסדר לעבור על השבות".

אמנם ישנו לפעמים ש'מקרה נקרה', ובנידונים אלו – היתרו שבות כיון שהוא בביהמ"ק.

והנה סדר ערב פסח שחל להיות בשבת הוא דבר הקבועה – אינו בעי' שצריך לתקן (כמו כן גדול שלא יוכל מצד חולשו או זקנו לטבול), אלא הוי רק סדר אחר כדי ליזהר בשמירת השבת וא"כ – הוי הסדר בערב פסח ענין דלכתחילה? ובמה שקובעים לעבור על איסור שבות – הוי ראי' שאין ביאור זו נכון.



(2) דאפילו אם שייך יותר שיהי' כה"ג זקן או חולה – אין זה ענין דלכתחילה, משא"כ ע"פ שחל להיות בשבת, דהוי כמו "דבר קבוע אינו בטל".

פז. בענין מתנת שכיב מרע

הת' ארי' לייב שלום שי' קירשנבוים

תלמיד בישיבה

בגמ' כתובות דף יט, א איתא: א"ר יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן, דקאמר מאן אילימא דקאמר ליה פשיטא כל כמיניה ואלא דקאמר מלוה תבוא עליו ברכה. . אביי אמר לעולם דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים וכדרכי נתן דתניא רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו וכו' עיי"ש.

ובתוס' ד"ה וכגון כתבו "וא"ת ולהימניה במגו דאי בעי מחיל ליה דהא המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול, ויש לומר דלאו מגו הוא דשמא אין דעתו למחול ולהפסיד חובו. . ואם נאמר דמכירת שטר חוב אינו אלא מדרבנן הוה אתי שפיר דמצינן למימר דווקא מוכר שטר חוב דהוי מדרבנן יכול למחול אבל בנושה בחבירו כו' דחייב לו מן התורה אינו יכול למחול. וכן משמע בפרק מי שמת (ב"ב קמז, ב) דקאמר (שם לגבי דינו של שמואל שהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול ואפי' יורש מחול) ומודה שמואל דאם נתנו במתנת שכיב מרע שאינו יכול למחול, ומסיק מתנת ש"מ דאורייתא ואינו יכול למחול, דאי ס"ד מדרבנן אמאי אינו יכול למחול משמע דבמידי דאורייתא אינו יכול למחול",

וממשיך בתוס' "ויש לדחות דהתם ודאי אי מתנת שכיב מרע דאורייתא אין היורש יכול למחול דמאי אולמי' האי יורש מהאי יורש", ובתוס' לקמן דף פה, ב ד"ה המוכר כתבו את הדחי' (כמ"ש כאן) בביאור יותר "ויש לדחות דלעולם אפי' הוי מכר שטר דאורייתא יכול למחול, והתם ה"פ א"א בשלמא דאורייתא מש"ה אינו יכול למחול לפי שהוא אינו יורש אלא המקבל מתנה הוא היורש דאם הוא מדאורייתא א"כ נפקא לן מוהיה ביום הנחילו את בניו התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה אלא אי אמרת דרבנן אמאי אין יכול למחול הלא אפי' מידי דאורייתא יכול למחול כ"ש מתנת שכ"מ דרבנן", עיי"ש.

ועי' בחידושי רבינו קרשקש שמבאר עוד יותר וז"ל "ותירץ רבינו יעקב ז"ל [בתוס' לקמן פה, ב ד"ה המוכר], דאי משום הא לא איריא, דהתם הכי קאמר מתנת שכ"מ דאורייתא, כלומר והרי היא כירושה שזה זוכה בה כאלו הוא יורש דאורייתא שהתורה נתנה רשות להנחיל לכל מי שירצה, אלא שלמי שהוא ראוי לירש זוכה בלשון ירושה והאחרים אינם זוכים אלא בלשון מתנה אבל כולם משום ירושה אתו עלה וכולם יורשים הם, הילכך כיון שמקבל מתנה זו זוכה בה מדין

ירושה יורש אחר האיך ימחול, אטו שני אחים שירשו שטרי חוב מאביהן ימחול זה מה שירש חבירו הא ודאי לא, והאי נמי להא דמיא, אבל לעולם אימא לך דמכירת שטרות דאורייתא ואפילו הכי יכול למחול" עיי"ש.

ולכאורה עדיין צ"ב, דלכאורה אי ס"ל דמכירת שטרות דאורייתא א"כ גם אם מקבל מתנת שכ"מ הוא משום מתנה ולא משום ירושה הי' צ"ל דהיורש אינו יכול למחול דהרי שניהם מקבלים רק אחר מיתת השכ"מ, וא"כ כמו שמבאר רבינו קרקש דברי רבינו יעקב (ר"ת) דמאי אולמי' האי יורש מהאי יורש אי מתנת שכ"מ הוא מדין ירושה, כמו"כ הי' אפשר לבאר דמאי אולמי' האי יורש דהוה דאורייתא מהמקבל מתנת שכ"מ דהוה ג"כ דאורייתא.

ונראה הביאור בזה בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק כ"ח שיחה א' לפרשת פינחס דגדר ירושה אינו שניתן הדבר למי שהוא חוץ ממציאות המוריש, כ"א זה שהיורש מקבל הנכסים הוא משום שהיורש עומד במקום המוריש. ובהערה 58 שם כתב לתרץ עפ"ז קושית הקצות ר"ס רנ"ב על דברי הרשב"א, וז"ל הק': "עפ"ז אולי יש להסביר מה שמשמע ברשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ג סקכ"ה) דירושת היורשים הוא עם גמר מיתה לא לאחר מיתה – ראה קצוה"ח ר"ס רנ"ב", עכ"ל.

ופי' הדברים נראה דהקצות הבין בדברי הרשב"א שכתב "דלפי דעתי ירושת היורשין חלה עם גמר מיתה ומתנת שכיב מרע אינו אלא לאחר גמר מיתה, ואם אתה אומר כן כבר קדמה הירושה ואין לה הפסק", ומזה הבין הקצות דהרשב"א ס"ל דירושת היורשין חלה עם גמר מיתה דהיינו ברגע האחרון לפני המיתה, וע"ז הקשה הקצות שם "ומאד יפלא בעיני לומר ירושת היורשין עם גמר מיתה, כי נראה דודאי ירושה אינו אלא לאחר מיתה ודבריו צע"ג" עכ"ל הקצות.

וע"ז מסביר כ"ק אדמו"ר דגם הרשב"א לא כתב דירושה חל לפני מיתה כ"א לאחר מיתה, ומ"ש הרשב"א לחלק בין ירושה למתנת שכ"מ, הוא דבירושה אין כאן קנין חדש כ"א שהיורש עומד במקום המוריש, ובדרך ממילא הוה הנכסים שלו, משא"כ מתנת שכ"מ צריך מקבל המתנה לקנין חדש ואין זה בדרך ממילא, וא"כ אע"פ שבזמן חלו שניהם ביחד – היינו לאחר מיתה, מ"מ הוה ירושה עם גמר מיתה, והיינו שהוא המשך ישר להמוריש, משא"כ מתנת שכ"מ הוא לאחר גמר מיתה, והיינו שקודם צ"ל המיתה ואח"כ חל חלות חדשה שהנכסים עוברים לרשות מקבל המתנה, כן נראה בפשטות כוונת כ"ק אדמו"ר, ומתורץ קושיית הקצות.

ולפ"ז מובן ביותר דברי רבינו קרשקש בכיאור דברי רבינו יעקב, דרק אם מתנת שכ"מ הוא בגדר ירושה מובן דאין היורש יכול למחול, ומשום דמחמת הירושה היו שניהם חלים ביחד ורק משום דהתורה נתנה רשות להמוריש להנחיל לכל מי שירצה אין היורש יכול למחול, אמנם אי מתנת שכ"מ הוה מדין מתנה אפי' אי נימא דהוה מדאורייתא (כמו שמכירת שטרות הוה לשיטה זו מדאורייתא) אינם חלים ביחד, כי ירושה חל לפני קבלת המתנה ושפיר יכול היורש למחול.



פח. בענין קליפת עמלק

הת' מרדכי שי' ריבקיין

תלמיד ב"שיבת תות"ל המרכזית – 770

בלקו"ש חלק כ"ו' סוף שיחת פ' זכור – פורים מבאר רבינו ענינו של עמלק בעבודה, "אז ער איז מנגד צו דער אמונה און דעת בה', און צו דער בחי' רעותא דלבא וואס איז למעלה מן השכל אין קדושה", "און דאס איז דא בכל המדריגות שבעבודת ה'. אפילו ווען א איד פועל'ט און ער האט אמונה וידיעה בה' ע"י התבוננות שלו, "וידעת היום", און אויך בעבודת ה' גיט ער זיך איבער בקב"ע שלמעלה מן השכל, קומט אויך דארטן בחי' עמלק בדקות". ולכן "איז דאס ניט אויף אזויפיל (– לגמרי) בכח האדם עצמו מיט אים מלחמה האבן . . נאר מ'דארף אנקומן צו א נתינת כח מלמעלה...", ומבאר שהכח הזה הוא מרבתינו נשיאינו ע"י המאמרי חסידות שהם נותנים לנו.

ולכאורה צריך קצת ביאור, דהרי יהודי זה אוחז כבר בעבודה שמצד העצם שלמעלה משכל "קב"ע שלמעלה מן השכל", ואפילו שם קריכט אריין עמלק, וא"כ מהו הענין שלמעלה מזה שמצדו אפשר למחות את זכר עמלק?

וי"ל בדרך אפשר עכ"פ:

ובהקדם ביאור כ"ק אדמו"ר² בהחילוק בין תורה לתפילה, שתורה היא באופן דמלמעלה למטה ותפילה היא באופן דמלמטה למעלה, ולכן בתפילה אפילו כשהוא מגיע להדרגא הכי נעלית שזהו הביטול דשמו"ע כעבדא קמי' מרי³, עכ"ז זהו רק ביטול היש ולא ביטול עצמי, והטעם, לפי שכל מדריגה שהוא יגיע אליו בכח עצמו זהו דווקא ע"י הקדמת המדריגות שהם באופן של השגה, כי מדובר אודות עבודה מלמטה למעלה, משא"כ הביטול שע"י תורה להיות שהוא באופן דמלמעלה למטה אשר לכן אינו באה בהקדמת עבודות שהם באופן של השגה, לכן הביטול הוא ביטול עצמי.

ועד"ז י"ל בנידוד

– ובהקדם, שבכלל בהמקומות בחסידות שרבותינו נשיאינו מבארים ענינו

(1) ע' 227 ואילך.

(2) מאמר ד"ה אני לדודי ה'תשי"ב.

(3) שבת יו"ד, א.

של קליפת עמלק מבארים גם איך להלחם נגד זה ע"י עבודות שונות, ולדוגמא בלקו"ש ח"ד⁴ מבאר רבינו שהוא ע"י ההתחזקות בכל כוחו בתומ"צ בלי שום רפיון וחלישות כלל, אבל כאן מבאר שאדם בכח עצמו אינו יכול לעשות זה והוא דווקא ע"י הנתינת כח מרבתינו נשיאינו.

והטעם ע"ז שיש ביאורים שונים בענין זה הוא לכאורה לפי שקליפת עמלק נמצאת בכל דרגא ודרגא (רק שבדרגות גבוהות יותר הקליפה הוא דק יותר), לכן צריכים עצה לכל דרגא ודרגא, וזהו הטעם⁵ שרבתינו נשיאינו חזרו בהמאמרים ענינים אלו בכל שנה ושנה, לפי שענין זה הוא ענין תמידי שצריכים להלחם נגדו כאו"א לפי מדריגתו, (וזהו הטעם שמגילה – שיש בו ענין מחיית עמלק – הוא נצחי לעולם ועד (כמו שלומדים מהפסוק "בספר") כמו תושב"כ עיין שם בהשיחה בארוכה) ולכן, לפי שבנדו"ד מדובר אודות יהודי שנמצא בדרגה הכי גבוהה, ואפילו שם נמצא קליפת עמלק, לכן העצה היחידה בשבילו הוא להלחם עם הכח מרבתינו נשיאינו –

ולפי כהנ"ל י"ל שהטעם למה זהו העצה היחידה בשבילו הוא, ווייל אין וועלכן מדריגה ער זאל זיך נאר געפינען, הוא הגיע לזה ע"י עבודתו באופן דמלמטה למעלה, ולכן אע"פ שאכן יש לו הקב"ע שלמעלה מן השכל, ויש לו אמונה וכו', עכ"ז אין זה עבודה מצד עצם הנפש ממש, ולכן גם שם שייך קליפת עמלק, משא"כ אם עבודתו הוא עם הכח שרבתינו נשיאינו נותנים לנו ע"י תורתם (וכידוע שמה הוא המגלה עצם הנשמה של בני"י, ראה ד"ה וקיבל היהודים תרפ"ז), דווקא אז עבודתו הוא מצד עצם הנפש ממש (וע"ד ענין הביטול שע"י תורה), ובפרט שזהו ע"י תורתם שתורה הוא מלמעלה למטה.



(4) ע' 1277.

(5) לקו"ש שם.

פ.ט. מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול

הת' אפרים שי' שם-טוב

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ל"ו שיחה ראשונה לפורים¹, עומד כ"ק אדמו"ר על 'קלאץ קושיא': מדוע היה ספק לאחשורוש אם להמית ושתי אם לאו, "ולכאורה תמוה: הנהגת ושתי (ש"לא עשתה את מאמר המלך") הרי היתה מרידה במלכות – ומהו הספק בדינה?".

כדי ליישב זאת, מקדים ומבאר כ"ק אדמו"ר את הפסוק במגילה²: "והשתי' כדת אין אונס כי כן יסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש", כלומר, ענין "אין אונס" (כפי שרש"י מפרש: "שיש סעודות שכופין את המסובין לשתות כלי גדול . . . אבל כאן אין אונס") מלמד שאין מקפידים כאן על כבוד המלך, שהרי יכול הי' להראות לכולם כמה יין ביכולתו לתת, אך בחר לקבוע שהכל ייעשה "ללא אונס", וזאת משום שכל יסוד הסעודה מלכתחילה היה "לעשות כרצון איש ואיש", ולא להדגיש את גודל המלך.

על נקודה זו – שהשתי' כדת אין אונס לכאורה פגעה בכבוד המלך – מעיר כ"ק אדמו"ר בהערה 22 דלכאורה אין בכך סתירה, שהרי זהו רצונו של המלך עצמו, ומבאר ע"פ הכלל ד'מלך שמחל על כבודו – אין כבודו מחול'.

ומוסיף שם: "ויש לומר שגם ע"פ פשוטו של מקרא כן הוא (ואף במלכי או"ה), כי זהו מילתא בטעמא – שאין זה כבוד פרטי אלא כבוד המלך, ולכן אין זה ברשותו לוותר עליו".

כלומר, מכיון שהמלך מייצג את העם, כבודו אינו רק כבודו הפרטי, אלא כבוד כל העם, ולכן אין לו רשות למחול עליו.

ומכיון שאינו מצייץ כאן מראה מקום לטעם זה, וידוע עד כמה השתדל ורצה כ"ק אדמו"ר שיהיו מפתחות ומראי מקומות על כל ספר חסידות ובכלל הספרים, כדי להקל על הלומד שאם אינו מבין איזה נקודה על אתר, יוכל לעיין במקורות אחרים ולהרחיב בביאור הענין, כפי שאמרו חז"ל "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר" – על כן, נביא שני מקורות לטעם הנ"ל:

(1) ע' 161.

(2) א, ח.

א. בתוספות על מס' ע"ז דף י"א ע"א, ד"ה עוקרין על המלכים: "וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים".

ב. רבינו יונה על סנהדרין דף י"ט ע"א, ד"ה עמוד על רגליך ויעידו בך: "אמרינן במלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול משום דכבודו הוא כבודו של ישראל כולו דהמלך שלהם נכבד והלכך אינו יכול למחול כבודו של ישראל".

ולא באתי אלא להאיר.



צ. מדה כנגד מדה

הת' אר'י לייב שי' שעכטמאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"א שמות א' מביא א' כ"ק אדמו"ר פרש"י עה"פ "ויעש להם בתים" שזהו "בתי כהונה לוי' ומלכות . . כדאיתא במס' סוטה".

ובסוף השיחה (ס"ח) מבאר הרבי דזה שכותב רש"י תיבות אלו "כדאיתא במס' סוטה" הוא בכדי לשלול הפשט במדרש, שמביא על "ויעש להם בתים"; שמבאר המדרש שבתים הוא משה שניתנה תורה על ידו, וזכו יוכבד ומרים למשה מפני שהי' להם יר"ש, לכן הי' להם משה שניתנה תורה על ידו, שזהו מדה כנגד מדה מפני שתורה ענינה יר"ש.

ומבאר רבינו שרש"י שולל פירוש זה, ממה שכתוב בסוטה שהמדה כנגד מדה הוא דוקא בענין מעשה בפועל דמפני שקיימו הרבה נפשות בישראל, לכן הי' להם בתי כהונה כו' שזהו ענין השייך לכלל ישראל; משא"כ לפי המדרש המדה כנגד מדה הוא בענין פרטי שנוגע רק ליוכבד ומרים ואין ענין נתינת התורה ע"י משה ענין השייך לכלל ישראל, מפני שנתינת התורה הי' רק למשה ומסרה ליהושע, אולם הנתינה למשה עצמו אינו נוגע לכללות ישראל.

אך לכאורה צריך ביאור קצת, דאע"פ שבדברי רש"י אין יכולים לפרש כמו המדרש, אבל למה בכלל ביאר רש"י באופן זה של גמרא סוטה ולא כמו אופן המדרש, שהרי המדרש מתאים יותר לפי פשטות הכתובים, שלפי המדרש ויעש להם בתים קאי על מש"כ מיד לפני"ז: "ויהי כי יראו המילדות את האלקים" (שבשביל יר"ש שלהם קיבלו בתים של יר"ש כנ"ל);

משא"כ לפי האופן בגמ' סוטה הפשט ב"ויעש להם בתים" קאי על מש"כ בהפסוקים לפני"ז על "ותחיינן את הילדים" אם כן למה פירש רש"י דלא כהמדרש הלא הוא קרוב יותר לפשוטו?

ואולי אפשר לבאר בדא"פ דאע"פ שבאופן זה הוי פשוט יותר מכמו המדרש, מ"מ לפי ביאור השיחה יובן איך שדרך הגמרא הוא פשוט יותר מכמו המדרש, שהרי בכללות ביאור השיחה מדגיש רבינו בתיבת בתי כהונה לוי' ומלכות שהי' זאת מדה כנגד מדה על מה שקיימו נפשות הרבה בישראל לכן הי' להם ממשפחתם בית מיוחד, שנוגע לכל עם ישראל.

ולפי ביאור זה אפשר להבין איך זהו אופן יותר פשוט מהמדרש בענין זה שרש"י מבאר תיבת בית שהוא ממש תשלום על "ותחייך את הילדים" משא"כ לפי המדרש אין רואין בזה שניתנה תורה ע"י משה ענין הבית דוקא.

ובפרט כמו שמבאר שם בהערה 56 איך שגם בתי כהונה וכו' שייכים לענין יראו המילדות את האלקים שגם ענין בתי כהונה לוי' ומלכות הם ענין של יר"ש ולכן אף לפי אופנו של רש"י גם כן מתאים עם המשך הפסוקים.

ולא באתי אלא להעיר.



צא. אם עיצומו של יום דורשת תשובה

הת' משה דוד שי' שפוין
מאנטרעאל, קאנאדא

בלקו"ש ח"ד שיחה ליום הכיפורים כתוב, וז"ל: "אין גמרא איז דא א פלוגתא וועגן דער כפרת עוונות פון יו"כ: די רבנן זאגן: "יוה"כ אין מכפר אלא על השבים" . . . און רבי זאגט: "בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר", (ומבאר בהמשך את הקשר שבין רבי וחכמים) דער ביאור אין דער פלוגתא איז . . . ווי אזוי קען מען צוקומען צו דער כפרה וואס עס גיט דער "עיצומו של יום" רבי האלט אז ווי נאר קומט דער טאג פון יו"כ איז שוין מאיר דער "עיצומו של יום" – אפילו ווען א איד טוט ניט קיין תשובה – און דער עיצומו של יום אליין איז מכפר אויף זיין עבירות און דער רבנן האלטן אז בכדי צוקומען צו דער כפרה פון עיצומו של יום דארף זיין עבודת התשובה און דאן האט מען אויך דער כפרה פון עיצומו של יום וואס איז פיל העכער און גרעסער ווי די כפרה וועלכע מען האט דורך תשובה אליין אבער הכל מודים אז עיצומו של יום מכפר", עכ"ל. (ועיין שם בהמשך השיחה).

ולהעיר שבספר המאמרים תרפ"ה מאמר ד"ה ובחודש השביעי (אות ב) משמע שלא מספיק עיצומו של יום אלא צריך תשובה, וכלשונו שם "...וכפור בתוכו שהוא יום הכיפורים שהיא המשכה עצמית דלכפר על נפשתיכם, דע"י העבודה דיום הכיפורים, הרי יכול לתקן גם את הנפש במי שח"ו פגם בה (היינו בההארה העצמית שבנפש דבה שייך פגם כנודע הנה ביום הכיפורים הוא לכפר על נפשתיכם)", עכ"ל.

ובספר המאמרים תש"י מאמר ד"ה יום טוב של ראש השנה כותב באות א', וז"ל: "כיפור בתוכו וכתוב לפני הוי' טהירו ועיצומו של יום מכפר", עכ"ל. משמע שלא צריך כלל תשובה.

ואולי י"ל בדוחק שבמאמר ובחודש השביעי (תרפ"ה) מדבר המאמר על אתעדל"ת כמו שאומר שם "...ובשעה שישראל נוטלים את שופרותיהם ותוקעין הוא עומד מכסא דין לכסא רחמים ומרחם עליהם . . . וכן מביא וכדאיתא בזח"ג דצ"ט . . . וכדבני נשא תייבין מחטאיהן בעא לנגדא קול שופר דלתתא וכו'..." , עכ"ל.

ולכן מביא כאן ענין של עבודת האדם, משא"כ במאמר יום טוב של ראש

השנה (תש"י) מדובר אודות ההשפעות מלמעלה ללא קשר לאדם כמ"ש (עכ"פ באות א') "כדאיתא במד"ר בחודש השביעי ומפרשים שביעי לשון שובע זאט בחודש השביעי א זאטער חודש שהוא מושבע בכל גתות בתוכו . . . ברכות בתוכו דמזנותיו קצובות לו מראש השנה בשפע ברכה לכל השנה ועיקר הברכה הוא לבד זאת שהשפע תהי' בריבוי הנה יהי' במנוחה . . . סוכה בתוכו . . . וכו השפעת השמחה על כל השנה בשפע רב . . . בחסד הוי' עלינו הופך לנו מדת הדין למדת הרחמים... "עכ"ל.

ובכ"ז צ"ע ואבקש את הקוראים לעיין בזה.



צב. הגדרת חצי שיעור

א' מחברי המערכת

בלקו"ש חי"ד ואתחנן א (ס"ב), כתוב, וז"ל: "וידועה הקושיא ע"ז למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת (גם במלאכות שבת) ?

...האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" היינו שחסר בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת, עכ"ל.

והנה עפ"ז יש לתרץ מה שהקשה בשו"ת בנין ציון סימן קי"ג, וז"ל: "מה שהקשה מר נ"י על הרמב"ם דס"ל דחצי שיעור במלאכת שבת אסור מה"ת איך כתב דכל מלאכה שעשו שנים בשותפות פטורים שהרי יש איסור דאורייתא בכל א' משום חצי שיעור וכו'", עכ"ל.

אמנם עפ"י הנ"ל אין מקום לקושייתו כי גם כאן אין זה חצי שיעור אלא חצי מלאכה כי כל אחד עושה חצי מלאכה ומש"ה פטור.

[ומדי דברי בו, ראיתי בספר תורת ירוחם שכתב בסי' א' שם דהיעב"ץ בספר באמת דעתו נוטה דשנים שעשו מלאכה שניהם חייבים משום חצי שיעור. אמנם עפ"י הנ"ל לכאורה צ"ע עליו (ואולי אפשר לומר דכאן אם אחד עושה רק עקירה בלא הנחה או להיפך הוי חצי מלאכה ולא מלאכה שלימה בכלל, משא"כ אם שניהם עשו מלאכה, אחד מהם עקר והשני הניח יש לכה"פ מלאכה שלימה ביניהם ויש לחייבם מטעם חצי שיעור).

וגם מה שכתב בפשיטות דהרמב"ם ס"ל דח"ש שייך גם במלאכת שבת יש להעיר מהע' 16 בשיחה שם, וז"ל: "משא"כ לדעת הרמב"ם – ראה בשד"ח וכו'", עכ"ל.

ובשד"ח שם מביא כמה ספרים שדנים בדעת הרמב"ם ומוכיחים מדבריו בפ"ח מהל' שבת הכ"ג שכתב שם, וז"ל: "המוציא ח"ש פטור וכן כל העושה מלאכה מן המלאכות ח"ש פטור", עכ"ל. ועוד דדעת הרמב"ם שבאיסורי שבת ח"ש מותר מה"ת ואסור רק מדרבנן, וצ"ע עליו שכתב בפשיטות דהרמב"ם ס"ל כדעת רש"י ואדה"ז ועוד דח"ש שייך גם במלאכת שבת].



צג. הדגשת הזמן במצות אכילת

קרבן פסח ראשון ושני

הת' ברוך שי' שפירא

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ט"ז שיחה ב' לפרשת בא סעיף ד מבאר כ"ק אדמו"ר דחלוק מצות אכילת קרבן פסח ראשון ממצות אכילת פסח שני, ולכן אינם נכללים במצוה א', דמצות אכילת קרבן פסח ראשון בליל חמשה עשר בניסן הרי הוא בזמן שהוא יו"ט מצד עצמו (דלא כמצות שחיתתו ביום י"ד בניסן דרק מחמת שחיתתו נעשה יום של יו"ט), ומשום זה, היינו מחמת חשיבות הזמן, "ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים", יש אז המצוה דאכילת הפסח, משא"כ מצות אכילת קרבן פסח שני בליל ט"ו באייר אינו משום דאז הוא זמן של יו"ט, אלא משום שהוא הלילה שלאחרי הקרבת הקרבן בי"ד אייר, עיי"ש באריכות.

והנה בהלכות קרבן פסח פ"ח ה"א כתב הרמב"ם "אכילת בשר הפסח בלילי חמשה עשר מצות עשה וכו'" עיי"ש (ויש גירסא בליל חמשה עשר).

ויש לדייק במ"ש 'בלילי חמשה עשר', דלכאורה למה לא כתב 'בלילי חמשה עשר בניסן' (והי' הפירוש (לפי הגירסא 'בלילי') כל חמשה עשר בניסן של כל השנים), ולכאורה הי' אפשר לומר דהוא משום דכולל גם ליל חמשה עשר באייר (פסח שני), אלא דלכאורה א"כ כפל הדברים בסוף ה"ג "וכן אכילת בשר פסח שני בלילי חמשה עשר לחודש אייר מצות עשה וכו'", וממנ"פ אם בה"א כוונתו רק לכל לילי חמשה עשר בניסן של כל השנים למה לא הזכיר 'בניסן', ואם כוונתו בה"א לכלול גם לילי חמשה עשר באייר למה הזכירו שוב בה"ג. (ועד"ז יש להעיר בכותרת להלכות קרבן פסח "יש בכללן שלש עשרה מצות... ה. לאכול בשר הפסח על מצה ומרור בלילי חמשה עשר. ו. לאכול בשר פסח שני על מצה ומרור בלילי חמשה עשר לחודש השני..."), דבמצוה ה' לא הזכיר באיזה חודש היא ובמצוה ו' כתב שהיא בחודש השני עיי"ש).

והנה לכאורה יש נפק"מ גדול אם מ"ש בה"א כוונתו גם לליל חמשה עשר באייר (פסח שני), דהרמב"ם בתחילת ה"ג כתב "מצוה מן המובחר לאכל בשר הפסח אכילת שובע לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהם תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו וכו'" (ורק אח"כ כותב "וכן אכילת בשר פסח שני בלילי חמשה עשר לחודש אייר מצות עשה וכו'"), וא"כ אם

נימא דמ"ש בתחילת ה"א כוונתו גם לפ"ש י"ל דגם בפ"ש יש מצוה מן המובחר לאכלו אכילת שובע, אבל אם אין כוונתו לכלול גם פ"ש י"ל דבפ"ש אין מצוה מן המובחר לאכלו אכילת שובע, ולכן כתב אודות מצות אכילת בשר פסח שני רק אח"כ.

וראיתי בספר 'כלי חמדה' פרשת בהעלותך ע' מו, טור ב שכתב דהטעם דהפסח נאכל על השובע הוא משום דהפסח מורה על חירות כדרך שהמלכים אוכלים וא"כ ה"ה בפסח שני עיי"ש. ובע' מח, טור ב כתב דהא דהרמב"ם לא הזכיר אכילת שבע בפ"ש הוא משום דלא גרע משאר כל הקדשים שנאכלין על השובע (כמו שהאריך שם), ע"ש. ומדבריו אפשר ללמוד דס"ל דבה"א אין הרמב"ם מדבר אודות פ"ש, ולכן כתב דהרמב"ם לא הזכיר אודות אכילת שובע בפ"ש כנ"ל.

שוב ראיתי בספר 'שו"ת חסד לאברהם' (בחלק שעל הרמב"ם הל' קרבן פסח) שכתב דעיקר חידושו של הרמב"ם דהפסח נאכל על השובע הוא משום דמקודם אוכלין החגיגה דג"כ נאכל על השובע (כמו כל קדשים), ומביא מהירושלמי דטעמא דמקדימין החגיגה היא בכדי שלא יבוא לידי שבירת עצם בפסח, ומכיון דעיקר בא להשמעינו דפסח נאכל על השובע לא נצרכה אלא בפסח שאחר החגיגה, ומכיון שבפסח שני אין חגיגה ל"צ להשמעינו דלא גרע משאר קדשים שנאכלין על השובע עיי"ש. וגם מדבריו משמע דס"ל דבה"א אין הרמב"ם מדבר אודות פ"ש, ולכן כתב דבפ"ש אין הרמב"ם צריך לכתוב דנאכל על השובע דנכלל כבר בדין אכילת כל הקדשים (עי' רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"י ה"י והי"א, והלכות בכורים פ"ט הכ"ב), דאם כוונת הרמב"ם בה"א גם לפ"ש הרי גם מ"ש בתחילת ה"ג קאי על פ"ש וד"ל.

(ועיי"ש בה"ד 'ושניהם' (היינו הן פ"ר והן פ"ש) אינם נאכלין אלא צלי אש והאוכל ממנו כזית נא או מבושל בלילי פסחים לוקה וכו'), וגם בזה יש לעיין מה כוונתו בתיבת 'לילי', האם כוונתו לפ"ר ופ"ש או כוונתו לכל לילי הפסח של כל השנים, ויותר מסתבר שכאן כוונתו לכל לילי פ"ר ופ"ש של כל השנים).

ועי' לקמן פ"י ה"א "השובר עצם בפסח טהור הרי זה לוקה . . . וכן נאמר בפסח שני . . . אחד השובר את העצם בלילי חמשה עשר או ששבר וכו'", דברור דמ"ש 'בלילי חמשה עשר' כאן כוונתו הן לילי חמשה עשר בניסן והן לילי חמשה עשר באייר.

ואולי י"ל בזה ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנ"ל, די"ל דבכוונה השמיט הרמב"ם ולא כתב לגבי פסח ראשון שהוא בניסן, כי מכיון שמתחיל ההלכה

בתיבות "אכילת בשר הפסח" היינו דאיירי בחג הפסח, ואכילת הקרבן הרי קשור כנ"ל עם חשיבות היו"ט של פסח, אין שום צורך לכתוב שהוא בניסן מכיון שידוע לכל או"א שיו"ט של פסח הוא בניסן (וכמו שאומרים בהגדה "פסח שהיו אבותינו אוכלים. . על שום שפסח המקום וכו'" ועיי"ש הערה 47). אמנם בנוגע לפסח שני מכיון שמצות אכילתו אינו קשור עם שום חג צריך הרמב"ם לכתוב מפורש שהוא בחודש אייר.





שער
התוועדות

צד. מינוי ראב"ע לנשיא

הרב יצחק זאב שי' גרשוביץ
שליח בטנפליי, נ. דזש.

בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב מסביר כ"ק אדמו"ר את מעלתו המיוחדת של רבי אלעזר בן עזריה שזכה לפתוח תקופה חדשה וגאולתית באותו יום שמינוהו לנשיא, ובעיקר בפתיחת שערי בית המדרש לכל מאן דבעי, ולא דווקא למי שתוכו כברו.

בהמשך השיחה מסביר כ"ק אדמו"ר את הקשר לכך שדווקא ביום שבו מינוהו לנשיא זהו היום שבו אמר את המשנה דמזכירין יציאת מצרים בלילות, ובב' אופנים.

א. בעצם העובדא שבאותו היום הפך לנשיא:

"עפ"ז תובן שייכות המשנה לרבי אלעזר בן עזרי' שבאותו היום נעשה נשיא:

חידושו של נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) הוא לקשר ולאחד "כל ימי חיין" של כאו"א מישראל ושל כלל ישראל – "כל ימי חיין" הגשמיים בעולם הזה ובפרט בזמן הגלות ("לילות") – עם גאולה (יציאה ממצרים וגבולים) בכלל, ובפרט עם ימות המשיח, הגאולה האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות; דוקא הנשיא בכוחו לחבר ולאחד גלות עם גאולה, ובפרטיות יותר – לחבר את יציאת מצרים וימות המשיח (כפי שהם במצב שהם בהפסק של גלות בינתיים), "תזכור את יום צאתך מצרים כל ימי חיין". להביא לימות המשיח – שבחיו של יהודי "כל ימי חיין" כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי והחומרי ובזמן הגלות, הוא יכול לצאת ממצרים וגבולים, ויתירה מזו – לעמוד במצב דימות המשיח.

ולכן, דוקא ביום שעלה לנשיאות עסק ראב"ע בסוגיא ד"מזכירין יציאת מצרים" גם "בלילות" ו"להביא לימות המשיח".

ב. בכך שהגיע לשלימות בעבודת המדות:

"ועד"ז י"ל בנוגע ל"הרי אני כבן שבעים שנה" דראב"ע הנשיא: בכדי להיות נשיא הי' עליו להשיג את השלימות של "כבן שבעים שנה", הברור דעניני העולם (הנחלקים לשבעים, שבעים אומות וכו'). וזה נתן לו את הכח שיהי' אצלו "זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות", שיוכל לפעול את הענין דיציאת מצרים (הגאולה

ממיצרים וגבולים) אפילו בהיותם במצב של תחתון ("לילות"), נוסף על העבודה בזה בכל יום ויום, עד גם – "כל ימי חייך להביא לימות המשיח" (מעין) העילוי והגאולה השלימה, כשנעשה (שלימות הבירור דכל שבועים אומות כו'), והגילוי דשבעים, עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מוריך", ובאופן שאלקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר".

אלו הן ב' המעלות המיוחדות שנקשרו בו באותו יום שמדייק הרבי.

והנה מצאתי מעלה גדולה ונפלאה נוספת שאירע עם ראב"ע באותו היום בו מינהו לנשיא, וקשורה ל"מבצע יום הולדת". בספר "בן יהוידע" למרן הבן איש חי על מסכת ברכות בדייקו על המילים "ההוא יומא, בר תמני סרי שני הוה", וכך כותב: "נראה לי בס"ד דקדק לומר ההוא 'יומא' ולא אמר ההוא 'זמנא', דאפשר אותו היום היה יום הלידה שלו, והיה לו י"ח שנה שלמים, ולכך הצליח לעשות לו נס זה, דידוע שיום הלידה יהיה המזל של האדם חזק בו ומוצלח, על כן נוהגים שכל אדם יעשה יום הלידה יום טוב לעצמו, והא דנעשה לו בנס שמנה עשר שערי חוורתא כנגד שנותיו, להורות שהוא צדיק גמור, שכל י"ח שנותיו הם טובים בצדקות, והוא איש חי על דרך מה שנאמר: "ובניהו בן יהוידע בן איש חי, קרינן חיל וכתוב חי"".

בהמשך השיחה מקשר כ"ק אדמו"ר הענין דשבעים שנה ליום ההילולא דהרמב"ם:

"ולהוסיף, שהרמב"ם חי שבעים שנה, ימי שנותינו בהם שבעים שנה", שמורה שאצלו היתה בגלוי השלימות שקשורה ל"הרי אני כבן שבעים שנה" לפעול "יצאת מצרים" ככל המצבים (בימים, כלילות ולהביא לימות המשיח), כנ"ל בנוגע לראב"ע.

וע"פ הידוע שביום ההילולא של צדיק "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" עולים למעלה, וזה מאיר ומתגלה למטה ו"פועל ישועות בקרב הארץ" – מובן, שביום כ"ף טבת, יום ההילולא של הרמב"ם, נמצאים בגלוי "כל מעשיו ותורתו ועבודתו" של הרמב"ם – בחיבור ספר "משנה תורה" בארץ מצרים, וכל שאר עניני עבודה שלו במשך שבעים שנות חייו – וזה "פועל ישועות בקרב הארץ", בקרב הארץ דמצרים (מיצרים וגבולים דעולם), באופן שזה נעשה מורה דרך ו"מורה הנבוכים" דבנ"י בכל הדורות שלאח"ז. עכ"ל.

ואולי יש להוסיף: בסוף הסיפור הנ"ל המובא, במסכת ברכות (דף כ"ח) הגמרא מסיימת את הסיפור בהערה שאולי נראית שולית לכאורה אבל לאור החידושים הנפלאים שהרבי מאיר את הסיפור באור גאולתי מסתבר שזו הערת מפתח בהבנת כל הסיפור לאור תורת הרבי. וכך הגמרא מסיימת: "ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחאי הוה".

דהיינו, התלמיד שגרם לכל הענין היה רשב"י שענינו בעיקר הבאת הגאולה כמאמר "בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזוהר . . יפקון ביה מן גלותא ברחמים".

וליבי אומר לי שרשב"י בכוונה מכוון גרם למהומה בבית המדרש בכדי לגרום להעברת הנשיאות לרבי אלעזר בן עזריה ולהביא לימות המשיח, וזוהי הסיבה שבתחילה הגמרא לא מזכירה את שמו אלא אומרת "ת"ר מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע", דלכאורה אם יודעת הגמרא את שמו מדוע לא אומרת לנו בתחילה שמדובר היה ברשב"י? אלא שבשלב הראשון הדברים נראו פשוטים, סתם שאלה לגבי תפילת ערבית, אבל משהתפתחו הענינים והגיעו לאן שהגיעו, אז "נפל האסימון" כמו שאומרים, והבינו הכל שלא היה זה סתם שאלת תם אלא שאלה שתגרום להר הגעש להתפרץ בבית המדרש, ולהביא גאולה לבית המדרש, כזו שאלה ומהפכה מסוגל היה רק רשב"י לגרום.



צה. שבע מצוות וסניפי'

הרב אליהו שי' ווייסמאן
פורטלנד, אריגון

בשיחת י"ט כסלו תשמ"ד הזכיר כ"ק אדמו"ר בנוגע לשבע מצוות בני נח, "וכל הסניפים – עד ל' סניפים כמ"כ במדרש – תכליתם הוא לשבת יצרה".

ויש לעיין, מדוע מציין כ"ק אדמו"ר למדרש כמקור לכך שלשבע מצוות בני נח יש ל' סניפים, והלא לכאורה המקור לכך הוא בגמרא, במסכת חולין דצ"ב ע"א. (ולהעיר שבהנחת השיחה בשיחות קודש, אכן שינו וציינו כמקור לכך את הגמרא).

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



צו.

הת' מענדל שי' מישולבין
תלמיד בישיבה

ואולי יש לתרץ, דמצינו בכ"מ שהאגדות בגמרא ג"כ נקראים בשם מדרש, וכמו שאומרים ודרשו חז"ל, שקאי על דרשה בגמרא.

ולדוגמא ראה לקו"ש חכ"א שיחת פורים באות ד, שכתב כ"ק אדמו"ר: "און בנוגע דער סיבה אויף דער גזירה איז עס א) ווי דערציילט אין דער מגילה, און ב) ע"פ מדרשי חז"ל. . זיינען חז"ל מבאר אז די סיבה (רוחנית) איז געווען "מפני שהשתחוו לצלם".

ומציין בהערה 30 מקור לדרשה זו: "מגילה יב, א. וראה שהש"ר פ"ז, ח".

ולפי"ז אולי אפשר להסיר תמי' הנ"ל.



צז.

הרב אברהם משה שי' דייס
שליח כגרעשם, אריגון

ויש להוסיף על זה מהיום יום י"ח אדר שני: "אאזמו"ר כותב באחד
ממאמרו: צריכים ללמוד בכל יום תושב"כ עם פירש"י שזהו תרומות מדרשי
רז"ל".

שבפשטות גם פה הכוונה הוא שרש"י הוא תרומות לא רק של המדרשים
אלא גם כן המוכא¹ בגמרא².



(1) כן ראיתי גם מפורש בתרגומים לאנגלית של היום יום שלא תרגמו מילים אלו שזה בקשר
למדרש אלא לדברי רז"ל בכלל.

(2) הערת המערכת: ויש להעיר דלפי"ז אינו רק בנוגע אגדות שבגמ', כמו שפירש בהערה לפנ"ז,
אלא גם בגמרא סתם.

צח. בענין לבישת טלית לאחר הנישואין

הת' יהודה שלמה שי' ארגנס
תלמיד בישיבה

איאת במסכת קידושין: "משתבח לי' ר' חסדא לר' הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא. . . כי אתא [ר' המנונא לר' הונא] חזי' [ר' הונא] ד[ר' המנונא] לא פריס סודרא (מטפחת על ראשו). כדרך הנישואין שהיו רגילין לכסות ראשן. רש"י, א"ל מ"ט דלא פריסת סודרא, א"ל דלא נסיבנא".

ועפ"ז כתב המג"א: "משמע. . . שבחור שלא נשא אשה לא הי' מכסה ראשו בטלית ואפילו הוא תלמיד חכם".

והתפלא עליו היעב"ץ בספרו 'מור וקציעה': "לא הבנתי מה שכתב המג"א. . . טלית מאן דכר שמה, התם בסודר איירי, וסודר דבר א' וטלית דבר א', שהסודר כיסוי הראש והטלית כיסוי הגוף".

(וא"א לפרש דמה שכתב המג"א הי' רק משמעות העולה מהגמרא, ולא דוקא הי' מפרש בו ה'פשט' שם, שהרי מביא המג"א פירוש זו להלכה, ולפועל ישנם הרבה קהילות שאכן נוהגים כן).

ואולי אפשר לבאר שיטת המג"א ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחת ליל שמחת תורה תשט"ז: "...שבשעת הנישואין מתגלה כח הא"ס, והרי כח הא"ס הוא למעלה מהשתלשלות, ובהתאם לכך פועל ענין הנישואין שיהי' לימוד התורה בטהרה, שזהו"ע המקיף שלמעלה מהשתלשלות. וזהו גם א' הטעמים שנהגו ישראל להתעטף בטלית גדול אחרי הנישואין דוקא. – טלית קטן, לובשים גם קודם הנישואין, כיון שטלית קטן אינו אמיתית ענין המקיף, שהרי אינו מקיף את כל הגוף; משא"כ טלית גדול, שמקיף את כל הגוף, ומתעטפים בו בשעת לבישתו עכ"פ. . . וטעם הדבר – כאמור – כיון שבשעת הנישואין מתגלה כח הא"ס שלמעלה מהשתלשלות, בחי' המקיף, ולכן מתחילים אז להתעטף בטלית גדול, שהו"ע המקיף".

היינו, דאכן הוי הטלית מקיף על כל הגוף, אך מקיף זו שייך רק לאחרי הנישואין דאז נתגלה כח הא"ס שלמעלה מהשתלשלות.

אמנם אף לפי"ז עדיין צ"ב, שהרי מציין המג"א מקורו מהגמרא דקידושין הנ"ל, ושם מפורש להדיא דיירי בסודר המכסה את הראש (ובפרט לפי פרש"י

שם), וא"כ אדרבה, משמע דהוי ע"ד הטלית קטן שאינו מקיף את כל הגוף, והי' צריך ללובשו גם קודם הנישואין (היינו דלפי סברא זו אף מתחזק תמיית היעב"ץ המובא לעיל).



צט. בימי יהי' הדבר הזה

א' מהתמימים

ידועים דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ' בנוגע לביאת המשיח: "בימי יהי' הדבר הזה".

וביאר כ"ק אדמו"ר בש"פ חיי שרה תשי"א² וז"ל: "דברי הרבי (שהגאולה תהי' בימיו) הם בתקפם גם עכשיו, והמצב בהוה, בחדשים ספורים אלה, אינו חשוב הפסק, כיון שגם עכשיו הוא שופט את ישראל, ע"ד מארז"ל שכאשר "יראים ממנו" ה"ז חשוב כמו ש"הוא שפט את ישראל"³.

דלשון זו נאמרה על שמשון, שגם לאחר עשרים שנה לפטירתו, הי' עדיין השופט, כי עדיין יראו הימנו וכו'.

ובסמיכות ליו"ד שבט תש"ל, בשבת מבה"ח שבט, הזכיר כ"ק אדמו"ר: "עס איז אבער ניט דער פשט ח"ו אז לאחר עשרים שנה איז ניטא אט די אלע ענינים, נאר ס'איז בלויז אז אויף די ערשטע עשרים שנה דארף מען דאס באווארענען, ווארום עס קען דאך זיין א סברא אז וויבאלד ס'איז געווארן א נייער סדר, "ויקם מלך חדש" . . איז איצטער געווארן א נייער סדר אויף דעם זאגט מען אז אויך די עשרים שנה איז "שפט את ישראל", וכפי שיתבאר לקמן, אבער ס'איז ניט דער פשט אז לאחר עשרים שנה איז ניטא דער ענין . . ואדרכא: לאחר עשרים שנה איז דא דער ענין ביתר שאת וביתר עז".

אשר מזה מובן דאין חילוק בין מלפני עשרים שנה ללאחרי, וכפי שביאר בהתוועדות דיו"ד שבט: "...מעלין בקודש ואין מורידין ח"ו, וואס דערפאר לייגט זיך ניט אין שכל זאגן, אז די עשרים שנה הראשונים לאחר הסתלקותו איז שפט את ישראל און דערנאך איז ניט אזוי . . בשעת ס'רעדט זיך וועגן א נשיא בישראל, וואס מי יתן לנו תמורתו, איז דעמאלט איז פארשטאנדיק אז "מעלין בקודש" אז לאחר עשרים שנה ווערט נאך העכער און נאך העכער".

(1) סה"ש תרפ"ז ע' 122. ע' 126.

(2) תו"מ התוועדות ח"ב ע' 96.

(3) שיחות קודש תש"ל ח"א ע' 339.

(4) שם ע' 415.

מזה מוכח דבענין "בימי יהי' הדבר הזה" אין שינוי מלפני או לאחרי עשרים שנה.

ואולי י"ל עוד ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחת יו"ד שבט תשמ"א⁵ שמביא ב' גדרים במלך וכן בנוגע לנשיא הדור וז"ל: " (א) צי דאס איז א ענין חדש, ווערט דאס א מלכות חדשה, אדער (ב) דאס איז א ענין וואס דאס ווערט נמשך די מלכות . . וואס אט דעמאלט איז מלכותו גייט אן א הפסק, א פעולה נמשכת פון די משיכה ראשונה עד סוף כל ימיו, און דערנאך גייט דאס אויכעט איבער ביים בן מלך, אין א אופן אויכעט פון פעולה נמשכת . . האט דאס די מעלה וואס דאס איז די זעלבע אן שינויים".

נמצא מובן מזה דמה שאמר אדמו"ר הריי"צ אפשר שקאי על דור השביעי – דורו של כ"ק אדמו"ר.

ועפ"ז י"ל (עכ"פ בדוחק) שכוונת כ"ק אדמו"ר משני שיחות אלו בתש"ל הוא בנוגע להמשכת המלוכה בדור השביעי, וכמו שמרמז בשיחה הנ"ל דמבה"ח שבט אשר בנוגע ל"ויקם מלך חדש" אשר הוא באותו גדר דמלוכה והוי אותו המשכת המלוכה ממש, אז לאחרי עשרים שנה הוי המשכת המלוכה ממש באותו אופן.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



(5) שיחות קודש תשמ"א ע' 183 ואילך.

ק. "לא-ל גומר עלי"

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ ויקרא פ' זכור תשמ"א¹ מבאר הרבי בנוגע איך נפעל שינוי בעולם ע"י תורה או תפילה וז"ל: "דערפון קומט אויס, אז בשעת מ'וויל אויפטאן אן ענין וואס דארף ניט פועל זיין קיין שינוי אין גשם העולם – איז מען דאס פועל דורך תורה, משא"כ בשעת מ'דארף פועל זיין א שינוי בגשם העולם – קען מען דאס ניט אויפטאן דורך תורה, נאר דוקא דורך תפלה. ווארום הגם אז אויך תורה האט א שייכות צו וועלט, און תורה איז גאר בעה"ב אויף וועלט, כידוע דרשת חז"ל² עה"פ³ "לא-ל גומר עלי" אעפ"כ, אויף אויפצוטאן א שינוי בעולם, אז עס זאל זיין אתהפכא . . איז דאס בעיקר ניט דורך תורה נאר דורך תפילה".

והנה לכאורה צריך ביאור כי הרי זה היפוך כל הענין ד"לא-ל גומר עלי" אשר כל ענינה הוא פעולת שינוי בעולם ע"י התורה, ונצטט לדוגמא מלקו"ש חכ"ו פ' תשא א' הערה 37: "ואף שבכלל תורה שולטת על הבריאה ומשנה אותה, ואפילו את העבר כבירושלמי (כתובות פ"א ה"ב. ועוד) על הפסוק (תהלים נז, ג) לא-ל גו עומד מר עלי".

ואבקש מקוראי הספר להביע דעתם ולהאיר עיני בזה.



(1) ספ"ב.

(2) ירושלמי נדרים פ"ו ה"ח. ועוד.

(3) תהלים נז, ג.

קא. מאסרם של רבותינו נשיאינו דוקא בידי יהודים

הת' מנחם מענדל (בר"ש) שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ משפטים תשי"א מבאר כ"ק אדמו"ר דיהודי אינו משועבד לאף אחד, "אויף א אידן איז קיין זאך ניט קיין בעה"ב", אלא אדרבה, העולם משועבד לבנ"י,

– אא"כ כשיהודי עצמו גורם לכך שהעולם יהי' בעה"ב עליו.

ועפ"ז מבאר הטעם למה ההלשנה דאדמו"ר הזקן ואדמו"ר הריי"ץ היו דוקא ע"י יהודים, "שכן, לגרום מאסר לנשמה וגוף (ובפרט) בדרגא נעלית כזו – אין זה ביכלתו של גוי. . דבר כזה יכול להעשות רק ע"י יהודי".

ולפי זה מתעוררת תמי', שהרי ידוע¹ כי נוסף על כך שאדמו"ר הזקן ואדמו"ר הריי"ץ היו במאסר, כל רבותינו נשיאינו ישבו במאסר, ואם כן, יש לעיין, היכן אנו מוצאים במקרה שלהם שהיה המאסר דוקא על ידי יהודים.

בנוגע לאדמו"ר האמצעי ידוע שהי' מאסרו ע"י יהודים, ובפרט 'ליפמאן' (או שמחה קיסין) האחין של פנחס רייזיס².

בשיחת שבת פרשת שמות תשכ"ב הזכיר כ"ק אדמו"ר דלמרות שלמעשה אדמו"ר המהר"ש לא ישב במאסר, הייתה עליו עלילת דם, ובמקומו לקח ר' זלמן ניימארק את האשמה ונאסר תחתיו. וגם במקרה זה, העלילה והמאסר היו ביוזמת יהודי – תושב עיירת סטאראדוב³ בשם דוב לזרוב⁴.

ידוע מה שמסופר ב"היום יום"⁵ אודות 'מאסר' הצמח צדק בעת אסיפת הרבנים בשנת תר"ג, שבמהלכה נעצר עשרים ושתיים פעמים. אמנם, העצרות היו בידי הממשלה, אך האסיפה גופא נערכה על ידי ובהשפעת ה'משכילים' – יהודים.

(ואעפ"כ יש לחלק בין מקרה זה לבין מאסרם של אדמו"ר הזקן ואדמו"ר

(1) ראה לדוגמא שיחת ש"פ בשלח תשי"ג. ועוד.

(2) ראה בארוכה בספר 'תולדות חב"ד ברוסיה הצארית' עמ' קד ואילך.

(3) רשימת היומן ע' רו"ז.

(4) ראה בארוכה בספר 'כוחה של סניגוריה', מפרופ' פישל שניאורסון המסקר כל סיפור ההלשנה.

(5) ליום כ"ג חשוון. וראה ליתר אריכות 'אדמו"ר הצ"צ ותנועת ההשכלה'.

הריי"ץ, שבמקרים אלו היהודים עצמם רצו וכוונתם היתה לעצור אותם, משא"כ בנידון זה, אף שנגרם על ידי המשכילים, לא היתה כוונתם לעצור את הצמח צדק).

ובזה רואים גם ענין נוסף – השליטה של הצמח צדק על הממשלה, כנ"ל בהשיחה, שהרי בפועל, מתוך כל העצרות, נארכה האסיפה לזמן ארוך יותר ממה שהוקצתה לה על ידי הממשלה.

בספר השיחות תש"ה⁶ מסופר כי במהלך אסיפת הרבנים בפטרבורג בשנת עת"ר, בה התכנסו הרבנים כדי לדון בנושאים חשובים, אדמו"ר הרש"ב היה נתון במעקב של השלטונות, ובין היתר היה מוגבל בתנועתו.

ובפשטות, ניתן לראות זאת כמאסרו של אדמו"ר הרש"ב, שהרי כ"ק אדמו"ר מבאר בשיחת ש"פ קרח תשכ"ז, כי פירוש 'מאסר' הוא חוסר היכולת לפעול ולהתנהג כפי רצונו של האדם.

אולם, אם אכן כך הוא, יש צורך להסבר כיצד מעורבת יד ישראל בסיפור זה, שהרי מתוך דברי השיחה שם נראה כי כל המהלך נבע ישירות מהשלטונות עצמם. גם האסיפה גופא, נערכה בידי הממשלה ולא על פי השפעת צדדים אחרים.

וכן אינו ברור בנוגע למאסרו של כ"ק אדמו"ר בברלין⁷, שהי' זה ע"י משטרת הצרפתים, בלי עירוב – ככל הנראה – מאף יהודי.

ואולי יש לדחוק ולומר שאין זה מקרי 'מאסר' ממש, שהרי הי' זה רק מקרה של אי-הבנה, אך דוחק לפרש כן, וטעון בירור.

ויש להעיר בכהנ"ל, שהטעם למה מביא כ"ק אדמו"ר בשיחת משפטים הנ"ל, דוקא מאסרם של אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הריי"ץ, אפשר לבאר בפשטות ע"פ מה שמסביר כ"ק אדמו"ר בכ"מ שדוקא אצלם הי' באופן של 'איום' כביכול על היפך החיים, דבר חמור הרבה יותר.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בכה"ל.



(6) ע' 29-30. וראה בארוכה פרטי המאורעות ב'מבוא לאגרות קודש של אדמו"ר הרש"ב'

ע' 35-41.

(7) כמסופר בשם הרב י.ב.ס. בסרט 'שנים ראשונות' חלק ג.

קב.

הת' שניאור זלמן שי' גראסבויס
תלמיד בישיבה

בנוגע למאסרו של כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, בפשטות אפשר לומר בזה, דהרי באותו תקופה היו לחצים רבים על הרבי רש"ב מצד השלטונות הרוסיים וגם מצד חלק מקהילה היהודית, שראו בהסכמה לשלטון ה'צאר' דרך להקל על מצבה של היהדות ברוסיה.

ומשמע מכ"מ שהיו יהודים בעלי קשרים עם השלטונות שהחלו לפעול נגד הרבי רש"ב, על מנת להקל על חיי היהודים על ידי שיתוף פעולה עם השלטון (מה שהרבי רש"ב הי' מנגד אליו בתכלית), ולפי"ז יש להניח כי יתכן שהיו גם כאלה שהשפיעו על השלטונות לפעול בדרכים מסוימות, שהיו קשורות למעקב אחרי הרבי רש"ב או הגבלות שהוטלו עליו וכו'.



קג. כח הקב"ה בבריאת העולם

הנ"ל

בשיחת ש"פ אהו"ק תשמ"ה (הנחה בלה"ק סנ"ח): "מצד חקירת השכל – אי אפשר לדעת שום דבר, דמכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר, הכל הוא ביכלתו ית', ובמילא, אין כל הכרח שכלי לדעת באיזה אופן ברא את העולם: אם ע"י שצמצם עצמו להיות בבחי' מצוי ראשון (כפי האמת) או ע"י שהמציא איזה "אלקה אחר" לברוא את העולם ולהנהיגו.

ומכיון שכן, הרי מובן שהדרך היחידה לידיעה בענינים אלו היא – אך ורק מזה שהקב"ה הודיע לנו בתורתו, ואכן, הודיע לנו הקב"ה בתורתו, שבריאת העולם היתה ע"י שצמצם עצמו להיות בבחי' "מצוי ראשון", ולא ע"י המצאת "אלקה אחר" ח"ו, עכ"ל.

והנה ידועה חקירת הפילוסופים האם יש אפשר להבורא לברוא דבר כבד מאוד, ולדוגמא אבן כבידה כ"כ שאף הבורא אינו יכול להגביהו, ולכאורה לפי ההסברה בשיחה ש"מצד חקירת השכל א"א לדעת שום דבר" א"כ אולי באמת אפשרי הדבר, ולכאורה אין פסוק בתורה שדבר כזה א"א להיות.

אמנם אפשר לומר שאינו בדומה להכתוב בהשיחה, מפני שדבר כזה שיהי' אבן שא"א להגביהו הרי זה ענין של חסרון בהבורא, וענין של כל יכול ונמנע הנמנעות פירושו, שיכול הכל "אבל לא שאינו יכול".



קד. שיעור תניא משיעורי חת"ת

א' מהתמימים

ישיבת "אהלי תורה"

בהתוועדות אור לט"ו בשבט תשל"ט, שיחה ב, ביאר הרבי באריכות ההוראה משיעור חומש היומי, "ואתה תחזה גו".

ובהקדמה לזה ביאר, שלימוד ההוראה צ"ל דוקא משיעור חומש משיעורי חת"ת, השייך דוקא לשנה זו, ובין הדברים אמר (סט"ז בהנחה שבשיחות קודש):

"וואס דער שיעור תניא און דער שיעור תהלים פון חמשה עשר בשבט איז בשוה בכל השנים, אבער בנוגע צום שיעור חומש, זיינען דא שינויים משנה לשנה – לויט דער קביעות פון חמשה עשר בשבט אין ימות השבוע".

ולכאורה צ"ב: לכאורה בשיעור תניא יש חילוק בין שנה פשוטה לשנה מעוברת¹, וא"כ במה מתבטא ש"שיעור תניא . . בשוה בכל השנים" ?

וראיתי שכתבו לבאר בזה (בהערה בהוצאה החדשה דשיחות קודש):

"אלא שבנוגע לתניא, יש ג"כ חילוקים בין שנים פשוטות ומעוברות. ומובן שביחס להקביעות בימי השבוע (חומש) אפשר לומר ע"ז "בשוה בכל השנים" [היינו: הפשוטים והמעוברות]."

ולפענ"ד ביאור דחוק הוא. ועוד, דלפי זה עדיין צ"ב למה מקדים שיעור תניא לשיעור תהלים? והרי "ביחס" לשיעור תניא, בפשטות שיעור תהלים הוא יותר בגדר "בשוה בכל השנים"?

ואולי יש לבאר בדא"פ:

השיעור תניא דיום ט"ו בשבט תמיד קשור ליום דט"ו בשבט. ואף שישנם שני שיעורים ליום זה, אחד לשנה פשוטה ואחד למעוברת – שניהם שם ט"ו בשבט עליהם בכל שנה. וע"ד שיעור תהלים דט"ו בשבט ששוה בכל שנה.

(1) וראה שיחת אור לט"ו בשבט תשד"מ, ביאור ההוראה משיעור תניא היומי (דשנה מעוברת).

(2) נוסף על זה שבכלל נמנה בכ"מ שיעור תהלים לפני שיעור תניא. וכאן משנה, ומקדים שיעור תניא לשיעור תהלים.

ועפ"ז מובן העדיפות בלימוד הוראה משיעור חומש היומי, שכן בחומש אין שום שיעור הקשור במיוחד ליום דט"ו בשבט, אלא השיעור משתנה בכל שנה לפי הקביעות בימי השבוע. ובמילא שייך השיעור דוקא לשנה זו, כמבואר בשיחה.

ועפ"ז יובן ג"כ, בדא"פ, מה שמקדים בשיחה שיעור תניא לשיעור תהלים: השיעור דתהלים (אף שאומרים אותו מדי ט"ו בשבט), אין לו שייכות מיוחדת ליום ט"ו בשבט דוקא, אלא אומרים אותו ביום ט"ו מדי חודש בחודש. משא"כ השיעור דתניא ששייך במיוחד ליום דט"ו בשבט (וכנ"ל, שני השיעורים דפשוטה ודמעוברת).

אבל עצ"ע האפשר ליישב הנ"ל בלשון השיחה. ותן לחכם ויחכם עוד.



קה. נתינת מקום לגזירה ע"פ טו"ד

הת' מענדל שי' מישולבין
תלמיד בישיבה

בתחלת ההתוועדות דז' אדר תשמ"ה מבאר כ"ק אדמו"ר למה הוצרך המן לגורל, מכיון ש"מצד שכל יש מקום לשקו"ט אם צריכה להיות גזירה כזו אם לאו".

ולכאורה אינו מובן, דהרי בד"ה על כן קראו תשי"ג מבאר רבינו שמופרך לגמרי גזירה על ישראל מצד שכל ודעת?

ואולי יש לומר שבתשמ"ה מדבר לפי הביאור ב"נהנו מסעודתו של אותו רשע" שבלקו"ש שיחת פורים א חל"א, שמבאר שם דבזמן ההוא היו בני"י באופן דמקרה נקריית ע"י הנהגתם.

ולפי"ז מובן למה הי' ספק אם יש להמן סיכוי, שהרי במקרה נקריית אין ודאות הנוטה לאיזה צד.

אולם לפי"ז צריך לתווכ שיחה זו עם מאמר הנ"ל, ועוד חזון למועד.



קו. בענין כפל דינים ברמב"ם

הנ"ל

בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ה¹ מקשה כ"ק אדמו"ר על העובדה שפעמים הרמב"ם כופל דין א' הרבה פעמים, ומביא דוגמא מהכלל "וזה עיקר גדול בכל דברי משא ומתן הולכין אחר לשון בני אדם באותו המקום ואחר המנהג" שמוכא כו"כ פעמים, ואומר שאע"פ ששם יש לומר שמכיון ש"אין הולכין בממון אחר הרוב", יש מקום לחזור על כלל מסויים (לא רק פעם אחת בנוגע לדין אחד, אלא גם) כו"כ פעמים בנוגע לכו"כ דינים, ומסיים ש"מ"מ יש מקומות אחרים שאינם בנוגע דיני ממונות שהרמב"ם חוזר ומעתיק את הדברים שכבר כתבן פעם נוספת ושם צריך תירוץ אחר", עיי"ש.

ולכאורה צלה"ב התירוץ בזה ש"אין הולכין בממון אחר הרוב", דלמה הוי זה טעם לכפול דין א' כמה פעמים?

בנוגע כללים בדיני ממונות י"ל שמפני ש"לכל כלל יש יוצא מן הכלל" אין להלוך אחר הרוב (הכלל) בכל מקרה פרטי כי שמא הוא יוצא מן הכלל, ורק כשאומר הכלל עוה"פ בנוגע דין זה יודעים שגם זה חלק מהכלל.

אך לכאורה הוי רק תירוץ בנוגע כללים שכופל ולא דין פרטי, אפי' בדיני ממונות (כמו לדוגמא הדין ד"לא ימכר לגוי בשר נבלה בכלל שחוטה" שנזכר גם בהל' דעות פ"ב ה"ו וגם בהל' מכירה פי"ח ה"ג).



קז. קריאת משה בשם "בן עמרם"

הנ"ל

בהתוועדות ז' אדר תשמ"ה¹ מבאר רבינו מעלת עמרם ע"פ מה ש"בכ"מ נקרא משה בן עמרם, כלומר שחשיבותו ומעלתו של משה היא להיותו בן עמרם.

ומציין שם בהערה לסוטה דל"ה ע"א ורש"י, ששם מדבר על זה שקרא יהושע למשה בן עמרם במעשה המרגלים.

ולכאורה אינו מובן דהרי הטעם שיהושע קרא למשה "בן עמרם" כשדברו המרגלים הי' בכדי שיחשבו שמבזה משה ולכן יקשיבו למרות היותם בכעס עליו.



קח. שיטת רבינו כשנחלק מגילת תענית וגמרא

הת' צמח מענדל שי' פארסט

תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ שלח תשל"ז הזכיר כ"ק אדמו"ר סיפור שאירע ביום כ"ה סיון כמו שמובא בלוח 'דבר יום ביומו' ובמקורו ממגילת תענית.

ובהמשך השיחה מדגיש, דלמרות זה שבגמ' סנהדרין מביא אותו הסיפור בתאריך אחרת – כ"ד ניסן, מוכרחים להכריע כמ"ש במגילת תענית, שהרי בשני המילים (ניסן וסיון) ישנם ג' האותיות ס' ו' י', וא"כ מסתבר טפי לומר דהא בגמרא טעות סופר הוא, ונתחלף ב' אותיות, מלהסיק דנפל טעות במגילת תענית.

שהרי במגילת תענית נתחלק הפרקים לפי החדשים (פרק א – ניסן, פרק ב – אייר וכו'), וא"כ, שבטעות, מיקומה של סיפור הנ"ל הוי בפרק (וחדש) אחרת – דחוק!¹

ויש להאיר שכן מכריע רבינו בכל 'סתירה' כגון דא, ומהן:

(א) בשיחת ש"פ שלח תשמ"ו בהערה 4 ובשוה"ג, וכן בשיחת ש"פ שלח תשמ"ב מובא אותו הנידון דלעיל.

(ב) בהתוועדות דכ"א כסלו תשמ"ה הזכיר כ"ק אדמו"ר בנוגע מאורע מסוימת שמובא במגילת תענית שאירע בכ"א כסלו, ודוחה הא דאיתא במסכת יומא שאירע בכ"ה טבת מטעם והסבר דלעיל.

עכ"פ המורם מכהנ"ל, דלשיטת רבינו, בכל מקרה שמחולק התאריכים בין מגילת תענית וגמרא, מסתבר טפי להכריע כמ"ש במגילת תענית, ולהסיק דמה שכתוב בגמרא, טעות סופר הוא וכנ"ל.

[לעומת אחרים הסוברים שתלוי הדבר בנידון דכל מקרה].



1) ולהעיר שעמדה זו של רבינו – להכריע שאירע מאורע זה בסיון – הוי חידוש, שהרי החוקרים, לפי דלות שכלם, דבקו לגירסת הגמרא, לפי טעמיהם המוטעה. ואולי זהו מה ששולל כ"ק אדמו"ר בהשיחה: "זיינען דא אנדערע וואס ווילן זאגן אז דאס איז א מחלוקת, אבער אזוי ווי ס'איז דאך דא דער כלל אז "אפושי מחלוקת לא מפשינן". . דארף מען זאגן אז דאס איז ניט קיין מחלוקת, נאר ס'איז א טעות סופר".

קט. בטעם כתיבת הכ"מ אפילו בחודש הי"ב

הת' יצחק לייב שי' פדרמן
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ שמות תשמ"ט¹ מביא כ"ק אדמו"ר בנוגע להמנהג להפסיק אמירת קדיש בחודש הי"ב מש"כ הרמ"א² שהוא לפי משפט הרשעים יב חודש ולכן בכדי שלא להחזיקו כרשע מפסיק אחרי יא חודש.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שעושים כן לכל אחד מישראל לפי שכל ישראל בחזקת כשרות, ואפילו אם יודע בודאי שעבר עבירה, וזה גופא שהוא מפסיק מלומר קדיש אחרי י"א חודש, היינו שאינו מחזיק אותו לרשע – "דורך דעם גופא וואס מען איז דן די נשמה לכף זכות, ווערט בטל (אדער עכ"פ פארלייכטערט) דער דין למעלה און זי איז דעמולט עולה אין גן עדן".

והנה כתב המחבר בנוגע לכיבוד אב³ "חייב לכבדו אפי' אחר מותו, כיצד היה אומר דבר שמועה מפיו אומר כך אמר אבא מארי הריני כפרת משכבו אם הוא תוך שנים עשר חדש, ואם הוא לאחר שנים עשר חדש אומר זכרונו לברכה", והטעם כמש"כ רש"י בקידושין⁴ שפירוש הכ"מ הוא שהוא מקבל על עצמו כל עונש שצריך לבוא על נפשו (של המת), אבל אינו אומר זה לאחרי י"ב חודש לפי שכבר קיבל מה שקיבל שאין משפט רשעים בגיהנם יותר משנים עשר חודש.

ולכאורה אינו מובן למה אין מפסיקים אחרי י"א חודש כמו שנוהגים בקדיש בכדי שלא להחזיקו כרשע.

והט"ז תירץ⁵ שיש לחלק בין קדיש והכ"מ, לפי שכשמפסיק מלומר הכ"מ צריך לומר זכרונו לברכה, "נמצא דבחודש הי"ב דאי אפשר לומר ז"ל דשמא לא זכה עדיין לעולם הבא ויש כאן שקר ואם לא יאמר כלום. . יהיה זה זלזול שיודעים שמת ממילא אי אפשר להיות בשב ואל תעשה, על כן מוטב להזכירו בשם הכ"מ שאין זה זלזול, וגם כן אינו שקר דהא אומר אם יש עליו דין הריני מקבלו, דהא אפי' על צדיק גמור אומרים כן ואפשר שלא ראה פני גיהנם, מה שאין כן לענין

(1) סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 175.

(2) יו"ד סימן שע"ו סוס"ד.

(3) סימן רמ סעיף ט.

(4) לא, ב.

(5) סקי"ד.

קדיש הדרך היותר נכון שלא לומר כלום ואין ריעותא כלל בזה הואיל והבן הוא בשב ואל תעשה דאף אם אינו זוכה עדיין מ"מ אין שקר יוצא מפיו".

אמנם ביאור זה מספיק רק לשיטת הט"ז שאין אומרים ז"ל קודם י"ב חודש ולכן אם לא יאמר הכ"מ הוי זלזול, אך לפי שיטת הש"ך שכתב שאומרים ז"ל גם תוך י"ב חודש צריך ביאור למה אין מפסיקים מלומר הכ"מ בחודש הי"ב.

ולהעיר דלכאורה נראה שכ"ק אדמו"ר אכן נהג כשיטת הש"ך, שהרי בהשיחות והמכתבים מבין יו"ד שבט תש"י לתשי"א כתב על כ"ק אדמו"ר הריי"ץ – "כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע הכ"מ היינו שכתב הן ז"ל והן 'הכ"מ' בשנה ראשונה.

ואפילו אם תרצה לומר דלגבי צדיק ועאכו"כ נשיא – ששם אין הטעם דאפשר לא זכה לג"ע – אפשר לומר ז"ל גם בשנה הראשונה (ויש לעיין למה בכלל אומרים הכ"מ על צדיקים ואכ"מ), הרי גם על אחרים כתב כ"ק אדמו"ר ז"ל' בשנה הראשונה לפטירתם, ולדוגמא על רא"ח נאה השתמש כ"ק אדמו"ר בלשון ז"ל' בשנה הראשונה לאחר פטירתו.⁷

(וצריך עיון אם יש חילוק בין הורים לאחרים, ואכן בכל המקומות שראיתי לע"ע שכ"ק אדמו"ר כתב על הוריו בשנת האבילות השתמש רק בהל' 'הכ"מ', ורק לאחר שנה הראשונה כתב הל' ז"ל', אך ע"פ סברא, לכאורה אין שום טעם לחלק שהרי זה תלוי רק באם זכה לג"ע אם לאו, ועצ"ע ואכ"מ).

עכ"פ מכאן נראה שכ"ק אדמו"ר התנהג לפי שיטת הש"ך, וצריך עיון, כנ"ל, מהו הטעם שלא מפסיקים להשתמש בהל' 'הכ"מ' כמו שמפסיקים לומר קדיש.

השיווי ברכה כתב⁸ שאמירת הכ"מ הוא להועיל מעונש קל שאינו משפט גהינם, וגם קדיש מועיל (גם) בשביל זה, ולכן בעצם צריכים לומר הכ"מ וקדיש כל השנה, רק שבקדיש לפי שעיקר הטעם הוא בשביל גהינם אם לא יפסיק יהיה נראה דבגלל זה אומר קדיש, וע"כ מפסיקים בחודש הי"ב.

אך גם תירוץ זה הוי דחוק לכאורה, שהרי רש"י בקידושין כתב, כנ"ל, שאומרים הכ"מ לפי שמשפט רשעי ישראל י"ב חודש, דמשמע שהוא בשביל

6 סקי"ג.

7 ראה אג"ק חלק יו"ד ע' רנג. הרא"ח נאה נפטר ביום כ' תמוז ה'תשי"ד והמכתב נכתב

ביום כ"ב טבת, ה'תשט"ו.

8 יו"ד שם.

הצלתו מגהינם ולא (רק) מעונשים קלים.

ושמעתי לתרץ מהרב א.ד.ג. (ולאחר זמן ראיתי שכ"כ ב'ראשון לציון') שקדיש אומרים בפרהסיא משא"כ אמירת וכתיבת הכ"מ, ולכן אין חוששין להחזיקו כרשע.

אמנם – בנוסף לזה שנ"ל תירוץ זה קצת דחוק, שהרי אפ"ל שהוא מדבר או כותב לרבים ג"כ – לפי ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל, דמפסיקים אמירת קדיש (לא רק מפני טעם שלילי שלא להחזיקו לרשע, אלא גם מפני טעם חיובי) לפי שכל ישראל בחזקת כשרות, וזה גופא שדנין אותו לכף זכות "ווערט בטל (אדער עכ"פ פארלייכטערט) דער דין למעלה און זי איז דעמולט עולה אין גן עדן", הרי אע"פ שאינו שייך כאן הטעם להפסיק שלא להחזיקו לרשע, אבל לכאורה צריכים להפסיק כי עי"ז שדנין אותו לכף זכות ואין אומרים הכ"מ זה גופא מועיל לו, ולכאורה אין לחלק בין כתיבת ואמירת הכ"מ לקדיש.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.



קי. התנהגות ע"פ שלחן ערוך

א' מאנ"ש

מאריסטאון, נ. דשו.

בשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ה (הנחה בלה"ק ס"ז): בא' משיחותיו מספר כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שאמר לו אביו בעל יום ההולדת שבהיותו בן י"ב שנה נעשה גופו באופן שכל אבר ואבר התנהג ע"פ ציווי והוראת השו"ע, עכ"ל.

ויש להעיר מלקו"ש ח"א עמ' 25 וז"ל: "עס איז ידוע די מעשה מיטן רבי'ן (מוהרש"ב) נ"ע, אז אמאל האט ער זיך געקלאגט אז ער הערט ניט אויף איין אויער, ווען מען האט אנגעהויבן צו זוכן די סיבה דערפון איז מען דערגאנגען, אז שבת ווען ער האט געזאגט חסידות, האט מען אין א צווייטן צימער געשמועסט, און דאס האט אים מבלבל געווען צו זאגן דעם מאמר, אזוי ווי ער האט געפילט די אחריות, אז זיין ענין איז משפיע צו זיין חסידות, און דער שמועסן האט אים געשטערט האס ער מסלק געווען דעם חוש השמיעה פון דעם אויער וועלכער איז געווען צו דער זייט פון יענעם צימער. און דאס איז וואס עס שטייט אין א מאמר אז צדיקים האבן ביי זיך צוגענומען די ראי' אדער די שמיעה בשעת עס האט געשטערט צום נפש האלקית. ווארום צדיקים זיינען בעלי בתים אויך אויף די חושים וואס בטבע געוועלטיקט מען איבער זיי ניט", עכ"ל.





שער
אגרות קודש

קיא. שיטת רבינו בנושא גיוס בנות

הת' מענדל שי' מישולבין
תלמיד בישיבה

באגרות קודש חלק ו' ע' רסח מבאר רבינו גדר דין 'לא ילבש' וכתב: "הנה הענין דלא ילבש כו' ולא יהי' כלי גבר וכו' יש בזה כמה סוגים, שמלת אשה או כלי גבר שזהו עפ"י ד"ת, כמו (כלי זיין שאסור לאשה לצאת במלחמה ע"פ תורה [דבמילא כלי זיין גנאי הוא אצלה (שבת סג, א) ובזה מובן פשיטותי' דראב"י (נזיר נט, א) ובת"י לפרש קרא בכלי זיין. ובזה אין חולק עליון, כי כל כבודה בת מלך פנימה או) ענינים התלולים בצניעות וכיו"ב...".

כלומר דישנו דברים שהם בעצם אסור לאשה או איש ללבוש ולכן נחשבים לבוש איש או אשה, ומביא לזה דוגמא מכלי זיין באשה שהיא אסורה בעצם לצאת במלחמה (ולכן נחשבת כלי זיין כשמלת איש בעצם והיא עוברת במ באיסור ד'לא ילבש', ולפי"ז מסיק דאפי' במדינה שכולה נשים אסורה ללבוש כלי זיין, למרות דשם אינו בגדר שמלת איש).

אך טעון ביאור, שהרי מצינו שבאג"ק חלק כג' ע' פט תולה איסור גיוס בנות בהאיסור ד'לא ילבש', היינו דמשמע שם שעיקר האיסור הוא – האיסור ד'לא ילבש', ולכן יש איסור בעצם בכלי זיין ולצאת למלחמה, היפך ממשמעות מכתב הנ"ל.

ועוד, דבאגרות קודש חלק טו' ע' רנב שולל כ"ק אדמו"ר את טענת הרבנים, שאין איסור משום צניעות, ומאריך שם בשלילת הטענה, עיי"ש.

ולכאורה, אפילו בלאו הכי יש איסור עצמי בגיוס בנות לצבא מלבד בעיית הצניעות, וא"כ למה צריכים ליכנס ולשלול טענה זו, שהרי אינו נוגע למעשה כלל, ולא בזו תליא מילתא, רק על הבעי' העצמי שיש בה מצד עצמו.

[ובעצם צריכים ג"כ להבין שיטתם, שהרי, לכאורה, גם לשיטתם קיימת איסור עצמי זו].

ובכלל צריך בירור מהו המקור לאיסור זו, שהרי אינו מצויין בהמכתב באג"ק ח"ו.

אא"כ קשור לאיסור שהוזכר ברמב"ם הלכות מלכים פרק א הלכה ה': "אין מעמידין אשה במלכות, שנאמר: "מלך" ולא מלכה. וכן כל משימות שבישראל

אין ממנין בהן אלא איש". אבל בפשטות אין חיילה רגילה "משימה" (אע"פ שבמלכות שכולה נשים (שעוברים על איסור זה בלא"ה בהמלכה שלהם) יהי' בעי' זו שגם המשימות שיש בצבא יצטרכו להיות נשים) ולפי המצויין כמקור לדין זה ברמב"ם למס' מגילה יד, ב – דבפשטות הכוונה הוא למש"כ שם: "לא יאה יהירותא לנשי", ומפרש רש"י שם: "לא נאה חשיבות לנשים", ולפי"ז י"ל שגם צבא הוי בכלל איסור זו.



קיב. בענין זכרון להקהל

הנ"ל

באגרות קודש חלק ז ע' יג כותב כ"ק אדמו"ר: "...אחכה לידיעות מפורטות ע"ד האסיפה זכר להקהל, (מדגיש אני את התיבה זכר להוציא מלבן וכו' ובטח גם הם נזהרו בזה, כדי שלא ליתן פתחון פה ויד לאלו הרוצים להטעות בזה, וד"ל)".

דמזה משמע שיש בעי' בעשיית זכר להקהל באופן הדומה למעמד ההקהל עצמו, בקריאת פרשיות וכו', בכדי שלא להטעות ולהכשיל וכו'.

אך בשיחת ש"פ בראשית (התוועדות ב) אמר: "אבל בנוגע לעשיית זכר להקהל בזמן הזה – הנה גם אם יעשו זאת באותו זמן שהיו מקיימים מצות הקהל בביהמ"ק, ויקראו אותן הפרשיות וכו' (כך, שמלבד החסרון שביהמ"ק אינו עומד על תלו, הרי זה דומה ממש למעמד דהקהל כפי שהי' בביהמ"ק), אין שום חשש בדבר – שהרי בודאי אין שום איסור לקרוא פרשיות בתורה!".

ועוד יותר אמר בשיחת ש"פ בראשית תשמ"ח' (סה"ש תשמ"ח ע' 17 בהערה 89) בנוגע עשיית זכר להקהל: "ויש לומר הטעם – כי עצם מצות הקהל הוא (למען גו') יראו את ה' אלקיכם", ואא"פ לעשות זכר לזה, כי איזה זכר ליראה את ה' הוא הוא המצוה... בסגנון אחר: זכר הוא ע"י דבר שני שאינו מעיקר ועצם המצוה עצמה; עיקר המצוה אינו זכר כ"א המצוה עצמה (אפילו באם חסרים כל תנאים המעכבים. – דוגמא: הקרבת קרבן בזמה"ז בחו"ל)".

דמשני שיחות אלו משמע שאין חשש בעשיית זכר להקהל, אפילו עם כל הענינים כמו שהיו בזמן הבית, וא"כ צריך בירור בתיווך הדברים.

וצ"ע.



קיג. הכופר בהבריאה מהקב"ה נק' אפיקורס

הנ"ל

באגרות קודש חלק ז ע' קלה, קורא רבינו להכופרים בבריאה יש מאין בשם אפיקורסים.

ולכאורה לפי שיטת הרמב"ם עדיין אינו בכלל אפיקורס, דלפי שיטתו אפיקורס הוא מי שכופר בנבואה או השגחה, ובפרט לפי הראשונים (רא"ה ור"ן) שפי' אפיקורס הוא המבזה ת"ת.

ולכאורה נראה יותר שהוא בכלל מין כמו שביאר הרמב"ם שכופר בזה שהקב"ה צוה לכל ואין לעולם מנהיג (אע"פ שלפי רש"י ותוס' אינו מין שפי' שאדוק בע"ז) ובפשטות אין לומר שמפני שאינו מאמין בהשגח"פ כתוצאה מעיקר כפירתו בהבריאה מהקב"ה יקרא אפיקורס¹.

ואולי יש לתרץ ע"פ ביאור הלח"מ בהלכות תשובה פ"ג ה"ז, שפעמים בא שם אפיקורס בהשאלה במי שהוא במצב של "מבוא לאפיקורסות" שכופרים בתורה ותושבע"פ ולפי"ז אפ"ל שהכופר בבריאה כופר (בהתחלת ומזה בא לכפור בכל) התורה, וגם כופר בהקב"ה שאמונת הבריאה מיוסד עליו כמו שמבאר הרמב"ם.



(1) ראה לקו"ש חי"ט שיחת יביג תמוז.

קיד. נתינת צדקה בלילה

הת' צמח מענדל שי' פארסט

תלמיד בישיבה

באגרות קודש חלק ו' כותב כ"ק אדמו"ר לאשה א': "אין דער נאכט לייענען קריאת שמע און פארן לייענען געבען א פאר פרוטות אויף צדקה".

ולכאורה טעון הסברא, שהרי ידוע מהירושלמי וכתבי האריז"ל דבלילה אין נותנים צדקה, ואיך הורה לה להתנהג כן?

ובפשטות אפשר לבאר זה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בשיחת נר ה' דחנוכה תש"מ², דכשנותן ל'קופת צדקה' (צדקה פושקע) בלילה, אינו נק' שהנתינה היתה בלילה, שהרי עוד לא הגיע הכסף לידי העני.

ולכאורה כ"ה בנידון זה, דבפשטות הכוונה באגרת הנ"ל לתת צדקה בלילה היתה לתת לתוך פושקע וכדומה באופן שלא מגיע הכסף לעני תוך הלילה³.

ובזה גופא, יש להעיר ממענת כ"ק אדמו"ר על מה שביאר בנוגע נתינת צדקה בלילה, דתלוי אם מחפש עני או אם נודמן לו עני, שלא נתבאר בנוגע נתינת צדקה לתוך קופה בלילה, וע"ז השיב כ"ק אדמו"ר: "לא נתבאר כי פשוט הוא דתלוי מי הבעה"ב עלי' ובאיזה אופן", היינו דאם העני הוא זה שהקופה שייכת לו, אז בנתינת הפרוטה בו כבר קונה העני, אך א"ל נעשה הקופה כמו שליח לתת הפרוטה בהזדמנות אחרת.

אך לכאורה אינו מובן כל השקו"ט הנ"ל, שהרי מבאר כ"ק אדמו"ר בשיחת

(1) אגרת א'תשעט, ע' עדר.

(2) נדפס בלקו"ש חט"ו ע' 550.

(3) ולפי"ז יובן ג"כ מה שסיפר כ"ק אדמו"ר (בשיחת יום ב' דחה"ס תשט"ז): "פעם בהיותי בבית-הכנסת בלילה ושלשתי דבר-מה בקופת צדקה, ניגש אלי מישוהו וטען: היתכן שאתם נוהגים כך ("ווי קומט צו אייך אזא זאך") – והרי איתא להדיא בכתבי האריז"ל שאין ליתן צדקה בלילה? . . . לאחר זה, כשהייתי אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, אמרתי לו שקיבלתי היום "פסק", וסיפרתי לו המעשה אודות ה"פסק" שקיבלתי מאחד בענין נתינת צדקה בלילה – נענה כ"ק מו"ח אדמו"ר ואמר לי: הלה – מסתמא אינו נותן צדקה גם ביום, ולכן מצער אותו כשזולתו נותן צדקה בלילה...". דלכאורה למה באמת לא הקפיד כ"ק אדמו"ר בזה, רק לפי ביאור הנ"ל יובן, שהרי בקופת צדקה אין בעי'.

(4) נדפס בספר 'בחדרי תורתך' חלק ג ע' 27 ובהפיענוחים ע' 118, במענה לשאלת הריל"ג.

מוצש"ק פ' צו תשמ"ג⁵, דהטעם למה נוהגים ומותר לתת צדקה בלילה הוא מפני שהוי דבר ש"כבר דשו בו הרבים" (כדמוכח מזה שנוהגים לארגן מגבית לצדקה בקשר עם מלוה מלכה וכדומה), וא"כ לכאורה אין כל חילוק באיזה אופן נותנים הצדקה, ואפשר אפילו לתת להעני עצמו.

ואין לתרץ שטעם זה הוי רק בדיעבד משא"כ הטעם דלעיל, שהרי בהמשך השיחה שם מבאר כ"ק אדמו"ר שמושג זו ש'נתבטל' איזה דין בתורה מפני שדשו בו הרבים, הסיבה לזה הוא מכיון שכ"ה הדברים למעלה ונשתלשלו מזה גם למטה, ולכן אף זו הוי ע"פ תורה ומלכתחילה.

ואולי יש לומר דמה שדיבר כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל ה' דוקא בנוגע למגבית וכדומה ששם רק מקבלים החלטות וכו' לתרום או עכ"פ נותנים 'גזבר' להשתמש בו מאוחרת יותר, שדוקא מקרה כזו כבר דשו בו הרבים, אבל לא נתינה רגילה להעני עצמו.

אמנם לפי המענה הנ"ל, אפילו אם רק נתן ליד 'גזבר' המוסד וכדומה כבר נעשה הקנין והוי שלימות הענין דצדקה.

וצ"ע.

(אגב יש להעיר: בספר הליכות מנחם מביאים מסה"מ תרס"ו-ס"ז "להפריש צדקה פעמים בכל יום בבקר כשקם משנתה ובערב לפני שינתה", ובהמשך כותבים "אך בהוראת רבינו במשך השנים לא מצינו מעולם לתת צדקה לפני השינה".

ואחר בקשת מחילת כבודם הנה נראה דנעלם מהם אגרת הנ"ל דמפורש בו הוראה לתת צדקה קודם השינה).



(5) תו"מ ה'תשמ"ג ח"ג ע' 1288.

(6) ע' קא הערה 8.

קטו. בענין אי-אמירת תחנון בי"ט כסלו

הנ"ל

באגות קודש ח"ז¹ כותב רבינו במענה להשאלה שאם אין אומרים תחנון בי"ט כסלו מפני הגאולה של אדמו"ר הזקן, למה אינו כתוב כן בשו"ע שלו, שהטעם הוא פשוט לפי שאדה"ז כתב השו"ע שלו לפני המאסר וגאולה עוד במעזריטש (ראה הקדמת בני המחבר לשו"ע).

ויש להעיר, שלכאורה יש להקשות קושיא הנ"ל בנוגע להסידור של אדמו"ר הזקן, שכנראה חיבר אותו בשנת תקס"ג, ואינו מובא בפסקי הסידור – בנוגע הזמנים בהם אין אומרים תחנון – שאין אומרים תחנון בי"ט כסלו.

והתירוץ לזה נמצא בקצות השלחן² שכתב בהטעם למה השמיט אדמו"ר הזקן דין זה שאין אומרים תחנון בי"ט כסלו, שהוא מפני העניות שלו. ולא באתי אלא להעיר.

*

עוד כותב רבינו שם בנוגע לאלו שאינם חסידים למה גם הם לא יאמרו תחנון בי"ט כסלו אם הם רוצים לאמר תחנון, שלא יאמרו תחנון מפני שכבר נתקבל מכמה שנים ליום "סגולה", "איז זיכער אז דאס איז געקומען מיט דער הסכמה פון למעלה, דאס הייסט, אז למעלה איז אין דעם טאג א הארת פנים נוספת", ולכן אין לומר בו תחנון, עיי"ש.

ויש להעיר ממ"ש בס' שו"ת מן השמים סימן ה שכתב בנוגע י"ט כסלו שהוא "יום בשורה", וא"כ יש לומר שזהו עוד טעם למה ביום זה יש הארת פנים נוספת שלכן אין לומר בו תחנון.



(1) ע' קכה ואילך.

(2) להרח"א נאה, סימן כד הערה ל.

קטז. צירוף בקריאת שמות

א' מהתמימים

בא' מהסעודות (כנראה שמע"צ תש"ל) דיברו ע"ד קריאת שמות, ובין הדברים אמר כ"ק אדמו"ר שלא להפריד שמות כשנותנים שם לתינוק שהרי "דאס איז ניט דער נאמען".

על זה העיר א' דלכאורה רואים שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע נקרא ע"ש ר' שלום שכנא רק בשמו 'שלום', וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר שלא להפריד באם שייך.

וראה גם מה שכתב כ"ק אדמו"ר לא' שרצה להוסיף שם (כנראה השם 'ישראל') להשם תו"ת או אחי תמימים, שאין לעשות כן ובפרט שהרי אפשר לקרות השם – ישראל – על ענינים אחרים כמו ספרים וכדומה², וביחוד שהרי ידוע גם ע"פ נגלה שצירוף שני שמות על נושא אחד, אין הפי' שכל אחד מהם נשאר גם בפני עצמו, אלא ששניהם ביחד מהווים שם חדש, (כדמוכח גם מענין השמות דכלה וחמותה המובא בשו"ת הצ"צ אבה"ע סוף חלק א').

הרי ממכתב הנ"ל מוכח דאין זה רק כאשר מפרידים שמות, אלא גם כשמצרפים ב' שמות יחד, שהרי נעשה שם חדש, וכמבואר בהמצויין שם.

ולהעיר שאדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע נקרא לא רק בחצי שם אבי הצ"צ, אלא גם ע"ש אדהאמ"צ, וכן הרז"א נקרא ע"ש אדה"ז, וכן אבי' של הרבנית רבקה נ"ע³.

ולכאורה טעון ביאור, מהו הגדר ד'לא שייך' שאז יכולים להפריד או לצרף שמות.

ולהעיר מהמסופר בקונטרס חנוך לנער⁴ בעת הברית מילה של אדנ"ע: כ"ק חותני אמר, כי יקראו לו בשם שלום דובער ע"ש אביו – של כ"ק חותני – וע"ש אדהאמ"צ, ובעת קריאת השם אמר: רש"ב בשר שבר – צריכים לשבור בשר הגוף, (שזהו הוספה לזה שהצ"צ הי' עושה בכל בניו ונכדיו, שבעת הברית הי' קורא

(1) נדפס בספר 'בחדרי תורתך' ח"ג ע' 222.

(2) ולהעיר שבחדרי תורתך שם כתבו בהערה, ש"להעיר שבמכתב הזה לא הזכיר זה שאם א"א יכול", ע"כ. ולכאורה הרי כתב כ"ק אדמו"ר ובפרט שאפשר לקרות להספרים וכו', היינו – ובפרט שאפשר באופן אחר.

(3) רשימת היומן ע' רעו.

(4) ע' 8.

אותם גם עם הראשי תיבות של שמם⁵).

וגם בכללות צ"ב, למה מועיל קריאת חצי השם וצירוף שמות להיות נקרא על שמו באם לא שייך, ובפרט ע"פ המצויין משו"ת צ"צ בנוגע לשם החתן ומחותן מצוואת ר"י החסיד, שאם נותנים עוד שם אין זה אותו השם ואין לחוש להצוואה, וראה גם צ"צ פסקי דינים או"ח יו"ד בענין זה (וכידוע מהוראת הרבנים כשהשמות שוים), וכן בנוגע לחולה שהגזירה הוא רק על 'יעקב' ולא על 'משה יעקב', עיי"ש.

ולהעיר גם מהמסופר בימי בראשית שיש ענין גם ליתן רק שם א' אבער דער עיקר ניט מישן אנדערע נעמען במקום שאי אפשר, היינו שהשם מתייחס לאותו שנותנים שם אחריו אם אין נותנים עוד שם.





שער

רשימות

ק"ז. אין אשה מתעברת מביאה ראשונה

הרב יצחק לרמן שליט"א

ד"מ בישיבה

ושליח כ"ק אדמו"ר במעדולענדס, נ. דזש.

בגמ' יבמות דף ל"ד ע"א כתב: "אין אשה מתעברת מביאה ראשונה . . א"ל רבא לרב נחמן והא תמר בביאה ראשונה איעברא" (מיהודה. רש"י). ומתריך "א"ל תמר באצבע מעכה (קודם ביאה ופתחה פתח והווי ליה כב' ביאות. רש"י) דאמר רבי יצחק כל מועכות של בית רבי תמר שמן ולמה נקרא שמן תמר ע"ש תמר שמעכה באצבעה¹". ושאל הגמ': "והא הווי ער ואונן". ז.א. היא אינו בתולה דכבר נשאת לער ואונן. ותירץ הגמ': "ער ואונן שמשו שלא כדרכן²".

ובדף ע"ו: כתב אודות יעקב שלא ראה קרי מימיו כדכתיב בהברכה לראובן שהוא היה "כחי וראשית אוני". ומפרש תוס' בד"ה שלא ראה: "ונתעברה מביאה ראשונה שמיעכה באצבעה כדאמרין בתמר". דהיינו, שגם לאה מיעכה באצבעה כדי להתעבר מביאה ראשונה דיעקב, משום דאם לא מיעכה, אי אפשר לה להתעבר מביאה ראשונה³.

מדברים אלו משמע דהכלל ש"אין אשה מתעברת מביאה ראשונה" היא כל זמן שהיא בתולה, אבל כשנשברה בתוליה בדרך הרגיל, או אם מיעכה באצבע יכולה להתעבר.

אודות הגר כתב רש"י בפרשת לך לך (פרק ט"ז, פסוק ד ד"ה ויבא אל הגר ותהר) שנתעברה מביאה ראשונה. וכתב השפתי חכמים שזה היה באופן של נס.

(1) בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' צ) מפרש דזה דמועכות דבית רבי היה שלא ברצון חכמים. עיי"ש.

(2) והקשה המהרש"א למה דחה הגמ' לפרש כן כדי שיהיה מביאה ראשונה, והסיק דצ"ל שיש להגמ' איזה סמך מתוך הכתוב. אבל עיין ברש"ש שכתוב "הא דפסיקא ליה להש"ס לומר כן נ"ל דמפרשי ושחת ארצה כפי' בן תמים שהביא הראב"ע עיי"ש. ומש"כ המהרש"א לא מחזור". הנה באבן עזרא (פרשת וישב לח, ט) מפרש מבן תמים שהפירוש בשחת ארצה היא, ששחת ארצה שלה, היינו כהגמ'.

(3) ועיין מהרש"א על דף לד ע"ב ד"ה "והא תמר" ששאל דהיה להגמ' לשאול מלאה (שקדמא לתמר), ותירץ "י"ל דהתם איכא למימר כיון דיעקב כבש מעיינו פ"ד שנים ולא ראה קרי כבש נמי מעיינו ולא הזריע בביאה ראשונה ובביאה שנייה נתעברה . . ומיהו למסקנא נמי התם דמיעכה באצבע כמו שפירשו התוס' שם".

לכאור' יש לדייק מאיפה ידע רש"י שהגר היתה בתולה, הרי ידעינן דמצרים היה שטופי זימה ואפשר שהגר לא היתה בתולה. אולי יש לומר שהגר היתה צנועה ולא הפקירה את עצמה, כמ"ש רש"י בפרשת חיי שרה (פרק כה, פסוק א) "קטורה זו הגר, ונקראת קטורה על שם שנאים מעשיה כקטרת, ושקשרה פתחה שלא נדווגה לאדם מיום שפרשה מאברהם". וצ"ע.

ב.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אבן העזר סי' כב) הביא שאלה ממישהו שנשא בתולה בט"ו באב ונולדה לה ולד של קיימא בכ"ה שבט, ושאל אם אפשר לקיימה בגלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה. ותירץ שלא דוקא היא נתעברה מביאה ראשונה, והביא החשבון שיכול להיות שהיתה מביאה שני' עיי"ש. והוסיף "וגם נלע"ד שכוננת חז"ל שע"פ רוב אינה מתעברת מביאה ראשונה, ולכך הקשו ביבמות דף לד: . . מתמר האיך הפקירה עצמה ליהודה, ומהיכא תיתי דהיא ממיעוט ותתעבר מביאה ראשונה"⁴. היינו, דלהנודע ביהודה הכלל דהגמ' מדברת אודות רוב נשים, אבל יש מיעוטא שיכולות להתעבר.

בספר שיבת ציון (הבן של הנודע ביהודה) שאלה ע"ג, הביא שאלה מאיש כהן שנשאה בתולה, וביום שלאחרי החתונה נסע הבעל למרחוק והיה שם משך ששה חדשים. כשחזר לכיתו מצא אשתו מעוברת, ואשתו אמרה שנתעברה מביאה ראשונה והבעל מאמין לדבריה כי אשה צנועה היא. אבל יש שמרננין ואומרינן שזה אי אפשר בגלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה. ומתריך ע"פ הנודע ביהודה הנ"ל שיש מיעוט נשים שכן מתעברות. וכתב שמקורו של הנודע ביהודה היא מהר"ן בפ"ק דקידושין. וז"ל: "והנה דברי אאמ"ו נובעים מהר"ן זצ"ל בפ"ק דקידושין אהא דקא מבעיא שם אי תחלת ביאה קונה או סוף ביאה קונה הקשה אהא דאיתא במס' יבמות דף כ' דאין עשה דיבום דוחה ל"ת משום דגזרינן ביאה ראשונה אטו ביאה שניה ולמה לא אמר גזירה תחלת ביאה אטו סוף ביאה. ומתריך הר"ן דכל הביאה ראשונה היא מצוה דבעינן ביאה הראויה להקמת זרע. . . וע"ז הקשה הר"ן ז"ל הא גם הביאה ראשונה אינה ראויה להקמת שם. . . ומתריך הר"ן דמה דאמרינן אין אשה מתעברת מביאה ראשונה על הרוב קאמר אבל זמנין דמתעברת מביאה ראשונה".

אבל ברשימות כ"ק אדמו"ר (חוברת כא) מביא בהערה ב' דעת הנודע ביהודה

(4) ומתריך שלפי זה יש לפרש קושיית המהרש"א (הנ"ל) דבהוה אמינא סבר דלאה היתה מהמיעוט. אבל למסקנא היא נמי מיעכה באצבע.

וכתב "ובהערות וחיידושים להר"ד מזיטאמיר (נכד הצ"צ) דחה דעת הנודע ביהודה משו"ת הרי"ף סל"ח". בפיענוחים שם (15) הביאו המו"ל השו"ת הרי"ף שכתב במענה על השאלה אם הודית האנוסה והמפותה שהיא מעוברת מהאי אנוס, יהי' הולד אסור בקרובותיו וראוי ליורשו או לא, ותירץ ש"שאלה זו אינו צריכה מאונס ומפתה משום שאמרו שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה". היינו שלעולם א"א להתעבר מביאה ראשונה.

מצינו, לדפי הנודע ביהודה הכלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה היא רוב נשים, אבל יש מיעוטא שיכולות להתעבר. משא"כ כ"ק אדמו"ר סבר שהכלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה היא בכל הנשים, לא רק ברובו.

ג.

צריך עיון, מהו הסיבה שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה? לכאורה אפשר לפרש בכמה אופנים:

א. שהדם בתולים מטמטם הזרע, ולכן אי אפשר לה להתעבר.

ב. אין בעיה בהזרע שלו, רק שמפני שיש לה צער דהשרת הבתולים היא אינה מזרעת מיין נוקבין⁵.

ג. שאי אפשר להזרע להגיע להמקום הנכונה כל זמן שהבתולים בהדרך.

בשערי ישיבה גדולה-מיאמי ח"כ (ע' 71) יש פלפול מא' מאנ"ש שמפרש הכלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה באופן אחר, וסברתו היא מבנות לוט. דהנה על הפסוק "ותהרין שתי בנות לוט מאביהן" (בראשית י"ט, ל"ו) יש ב' גירסאות ברש"י, הא': "אע"פ שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה אלו שלטו על עצמן והוציאו ערותן (ס"א עדותן) לחוץ ונתעברה מביאה ראשונה. והב': "אע"פ שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה אלו שלטו על עצמן". בלי המילין ד"הוציאו ערותן לחוץ".

והוא מפרש, דהגירסא הראשונה סבר כתוס' הנ"ל דא"א לאשה להתעבר כל זמן שהיא בתולה, ולכן נצרכו לעשות פעולה מיוחדת להוציאה בתוליהם להתעבר. משא"כ להגירסא השנייה אם האשה חפצה מאד להתעבר יכולה להתעבר אפי' מביאה ראשונה. והביא מס' תוס' השלום (עה"ת) דגם להגירסא דהוציאו ערותן לחוץ, אין הפי' שהוציאו בתוליהם, רק שכנות לוט היו יכולות לשום רחמיהן

(5) כן הובא באבני נזר על מס' כתובות ס"י רמ"ז.

באופן כזה שיוכלו להתעבר מביאה ראשונה. ומשכתב בגמ' שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה, על הרוב תדבר.

דהיינו, שהוא מפרש הטעם שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה כטעם הג' שכתבתי (שאי אפשר להזרע להגיע להמקום הנכונה כל זמן שהבתולים שם), רק שהוא מחדש שאם האשה חפצה מאד להתעבר יכולה לשום רחמיה באופן כזה שיוכלו להתעבר אפי' מביאה ראשונה. והביא ראיתו מגמ' חגיגה (דף יד ע"ב טו ע"א): "שאלו את בן זומא בתולה שעיברה מהו לכ"ג (והיא אומרת שימצאו לה בתולים א"נ כ"ג נשאה ולא ידע שהיא מעוברת ומצא בה בתולים ואח"כ נמצאת מעוברת מהו לקיימה משום בתולה מעמיו יקח. רש"י) מי חיישינן לדשמואל דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם (שהיה בקי בהטייה, וזו נמי נבעלת כן. רש"י) או דלמא דשמואל לא שכיחא. אמר להו דשמואל לא שכיח וחיישינן שמא באמבטי עיברה". והוא מפרש שע"ד ששמואל היה בקי בהטייה ויכול לבעל בלי המשכת דם (אלא חידוש זה דשמואל לא שכיחא), יש נשים ג"כ שיודעים איך להטות כדי להתעבר מביאה ראשונה.

וכתב שעד"ז יכולים לפרש איך שלאה ותמר נמי נתעברה מביאה ראשונה. אבל מסיק בצ"ע למה לא מפרש כן הגמ' ביבמות בדרך זו. אבל האמת, כבר קדם לו רע"א בגליון הש"ס בימות דף ל"ד: על קושיות הגמ' "והא תמר" וכתב לעיין בפרש"י מש"כ אודות בנות לוט.

עד"ז אנו יכולים לומר שגם להטעם השני שהבאנו לעיל (שמפני הצער דהשרת בתולים אינה מזרעת מיין נוקבין) יכולים לומר ג"כ שאם האשה חפצה מאד להתעבר, יכולה להתעבר מפני שהיא מסיח דעתה מהצער ויכולה להזריעה.

משא"כ לפי דעת כ"ק אדמו"ר ותוס', שהכלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה היא בכל מקרה, נראה כטעם הג' שהבאנו לעיל (שאי אפשר להזרע להגיע להמקום הנכונה כל זמן שהבתולים בהדרך), ואי אפשר לו או לה לזרעה או להטות באופן שיתעבר בלי השברת הבתולים.

ד.

לסיכום:

יש שתי דעות איך לפרש הכלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה:

א. א"א לשום אשה להתעבר כל זמן שהיא בתולה (תוס' וכן הר"ז מזיטאמיר והרי"ף), כ"ק אדמו"ר, וכטעם הג' שכתבתי לעיל, רק שסבר שא"א להטיית בלי השברת הבתולות).

ב. יש מיעוטא דנשים שכן מתעברות. (ר"ן, ונו"ב, שיבת ציון ורש"י עה"ת).

ובדעה השניה גופא יש כמה אופנים לפרש האיך המיעוטא מתעברות:

א. בלי שום פעולה מיוחדת (משמעות הנו"ב).

ב. ע"י הטייה מיוחדת (רש"י לפי הגיר' "דהוציאו ערותן לחוץ" לפי' פלפול של א' מאנ"ש').

ג. בלי פעולה מיוחדת, רק ע"י התשוקה של האשה להתעבר יכולה להזריעה. (ע"פ רש"י הנ"ל בלי הגי' "דהוציאו ערותן לחוץ").

יש להוסיף, דעל הנודע ביהודה הנ"ל במהדורות החדשים יש קטע הנק' הערות הגאונים והביא שם פי' מהרי"מ קאמינעצקי שאומר שהכלל שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה היה רק על נערות ולא בתולות, וז"ל: "רק בנערה דפתחה סתום אמרינן כן משא"כ בבוגרת דפתחה פתוח נתעברה מביאה ראשונה . . והשתא אתי שפיר הא דלא פריך [ביבמות דף לד:] מיעקב, די"ל אולי לאה בוגרת היה. אך פריך שפיר מתמר דמפרש בסדר עולם דבת ח' היתה ולא בוגרת ופתחה סתום וא"ש".



(6) כן מפרש החתם סופר שיטת תוס' בשו"ת שלו על אבן העזר תשו' קמ"ג.
 (7) וכן מפרש החתם סופר בשו"ת הנ"ל רק באופן אחר קצת. עיי"ש.

קִיחַ. בִּיאֹר (בִּדְא"פ) בְּטַעַם מַחִיקַת מ"מ בְּרִשִּׁימוֹת

הת' שמואל שר' אייזנבך
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת קמ"ז¹ מביא כ"ק אדמו"ר – במענה על מה שנשאל – מה שכתוב בספר תולעת יעקב המביא מהזהר שבשבועות היו מקריבים שתי הלחם על המזבח, ולכאורה הוי קשה ממה דאיתא במנחות² דשתי הלחם לאו בני הקרבה נינהו.

ומבאר דההבנה הפשוטה היא שאין הכוונה ששתי הלחם עצמם נשרפים על המזבח, שכן מפורש שהם אינם קרבים, אך ניתן לפרש ש"לשרוף על המזבח" הכוונה לקרבנות הכבשים הנלווים לשתי הלחם, שחלביהן נשרף על המזבח, ומכח זה נחשבים שתי הלחם כחלק מהקרבה.

וממשיך דיחודו של חג השבועות הוא בכך שבשונה מכל השנה, שבה כל המנחות באות מצה, כאן יש הקרבה הכרוכה בלחם חמץ, משום שהכבשים והלחם תלויים זה בזה. לפיכך, שריפת חלבי הכבשים נחשבת כאילו גם שתי הלחם קרבים על המזבח.

ובתוך הראיות כתב: "ואמרינן נמי שאין הכבשים באים אלא בגין לחם (הוריות יג, א) . . . ולכן כשנשרפים חלבי הכשבים הרי זה כאילו נשרפו גם משתי הלחם וכנ"ל ש"יש ממנו לאישים".

וכאן נרשם בגוכתי"ק: "ועייג"כ במנחות (מה: מו.) וברמב"ם דאם אבדו שתה"ל ידחו גם הכבשים, משא"כ בתודה שאם אבד לחמה הבשר יאכל", ועל קטע זה העביר קולמוס³.

ואולי יש לבאר למה הוציא את זה בקו, ע"פ עיון במקורות אלו:

ברמב"ם הל' תמידין ומוספין הלכה טו כתוב: "שתי הלחם מעכבין את הכבשים ושני הכבשים אינן מעכבין את הלחם, ואם הונפו עם הכבשים מעכבין זה את זה ואם אבד הלחם יאבדו הכבשים ואם אבדו הכבשים יאבד הלחם ויביאו לחם אחר וכבשים אחרים".

(1) כרך ג עמוד 164 ואילך.

(2) מנחות עב, ב.

(3) כמצויין כל זה בהערה 26 בפיענוח הרשימה.

והרי מתחילת הלכה זו מוכח דאינם ממש 'מציאות' אחת, שהרי קודם התנופה "שני הכבשים אינן מעכבין את הלחם", וכמו שמבואר בגמרא דמנחות⁴, שהתנופה קובעת לחבר הלחם והכבשים להיות יחד, ומכאן והלאה דין אחד להם.

ואולי יש לבאר ג"כ ההו"א לציין למקורות אלו (וגם דלכאורה לפי"ז סותרים הם למה שמבואר בפנים הרשימה) ע"פ מש"כ בס' קרן אורה למנחות שם⁵, דמסתפק אם דין זה של הרמב"ם הו"י רק אם הניף שניהם יחד אך אם הניף אותם בנפרד אינם מעכבים זא"ז, או שבכל אופן התנופה מעכבים הם, דלפי אופן הראשון שכתב, א"ש להביא מזה ראי' למה שמבואר.



(4) מו, א. ופרש"י שם ד"ה שאם, ואיזו.

(5) ד"ה אליבא.

ק"ט. שקו"ט בענין טמטום המוח

הת' שניאור זלמן שי' גראסבויס
 הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' וילהלם
 תלמידים בישיבה

בתניא פרק כ"ט כתב אדה"ז לגבי טמטום הלב "וזאת היא עצה היעוצה בזהר הקדוש דאמר רב מתיבתא בגן עדן אעא דלא סליק ביה נהורא מבטשין ליה כו'. גופא דלא סליק ביה נהורא דנשמתא מבטשין ליה כו' פי' נהורא דנשמתא שאור הנשמה והשכל אינו מאיר כל כך למשול על חומריות שבגוף. ואף שמבין ומתבונן בשכלו בגדולת ה' אינו נתפס ונדבק במוחו כל כך שיוכל למשול על חומריו' הלב מחמת חומריותו וגסותו וכו'".

ומדייק כ"ק אדמו"ר על מש"כ "חומריות וגסותו" וז"ל: "ל"ר (לשון רבים). וא"כ קאי על המוח ג"כ", כלומר שהעצה מהזהר היא סיוע גם על טמטום המוח².

והנה במאמר ד"ה לפיכך נקראו תשט"ז מבאר רבינו הענין של טמטום הלב ומביא ג' עצות איך להסירה, ואחד מהם היא העצה מהזהר הנ"ל, אך לאחרי ההסברה בזה אומר³: "אמנם כאשר עשה את כל הענינים הנ"ל. . ומ"מ לא הועילו כל העצות הרי זה הוראה שלא זו בלבד שלבו מטומטם אלא עוד זאת שיש לו גם טמטום המוח והיינו אשר מוחו אינו כלי שיוקלט בו האור ומכיון אשר הטמטום הוא גם בהמוח לזאת לא הועילו כל העצות הנ"ל".

וממשיך להביא עוד ג' עצות על ענין של טמטום המוח⁴ שמזה משמע שהעצה מהזהר היא סיוע רק על טמטום הלב אבל לא על טמטום המוח, ואם עצה זה לא הצליח להסיר את הטמטום שבלבו הרי זה ראוי שיש בהאדם גם ענין של טמטום המוח אבל אין זה עצה לטמטום המוח (כמש"כ אדה"ז להדיא בד"ה להבין ענין טמטום הלב וטמטום המוח, עיי"ש⁵).

אבל לפי"ז קשה שהרי מהדיוק בתניא משמע שהעצה היא סיוע אף לטמטום המוח, אבל ממה שאמר בד"ה לפיכך הנ"ל נראה לכאורה להיפך כנ"ל.

(1) ראה מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים ע' קעא.

(2) ראה שיעורים בספר התניא ע' 330 בהערה 3.

(3) בס"ג.

(4) מה שהזכיר אדה"ז בלקו"ת תבא סע"ג ואילך, עיי"ש.

(5) מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תפד.

והנה כללות הענין של טמטום המוח הוא שאפילו אם הוא מתבונן אינו שייך להאור האלקי להיות נמשך במוחו כלל, וזהו מצד הטמטום שבו כיון שמוחו אינו כלי קיבול לאור זה.

(ולמעשה ממש"כ הצ"צ באוה"ת שמות – ב' ע' רנ"ז שבכדי להבין את האור האלקי במוחו צריך שיהא "כלי ריקן", וראה גם מה שאמר רבינו בד"ה לעושה נפלאות גדולות לבדו תשכ"ז "וכן הוא גם בלימוד התורה, שהלימוד פועל זיכון ושינוי בכלי המוח ובכל שילמד יותר אזי יזדכך השכל יותר, שיוכל להבין ולהשכיל ברוחב ועומק יותר ובנקל יותר כו", וזה שייך גם לביאור רבינו בד"ה לפיכך הנ"ל, עיי"ש).

ועפ"ז אולי י"ל שאודות זה מדובר במאמר הנ"ל, שטמטום המוח היא בכל התוקף וע"ז צריך הג' עצות שהביא הרבי שם בכדי להסירה, אבל בתניא י"ל שמדבר אדה"ז בסוג אחר של טמטום המוח, וזהו שהאור האלקי נמשך במוחו (ואפשר שיש לו גם התפעלות שכלית), אבל מ"מ אינו פועל עליו להיות חלק ממנו (ומשמע כן מלשון אדה"ז בתניא שם "אינו נתפס ונדבק במוחו כל כך", עיי"ש).

(וזהו גם מה שכתב אדמו"ר נ"ע⁷ שהאדם מבין את הדבר [ואפשר שיש לו התפעלות שכלית] אבל אינו פועל עליו להיות חלק ממנו, וזהו מצד החסרון ב"דעת" שלו [כמש"כ אדה"ז בד"ה להבין וכו' הנ"ל עיי"ש]).

והסיבה לזה היא מצד החומריות של המוח שהמוח אפילו כשהוא ריקן יכול להיות חומרי מצד הגסות [של הקליפה] שבו כמו שממשיך אדה"ז לבאר, ולזה צריך לבטשה – העצה מהזהר הנ"ל.

(וראה משמעות הדברים הנ"ל באוה"ת בראשית ז ע' 2508 ע"ש).

אבל לכאורה עדיין יש להקשות, דהנה במאמר ד"ה ואשה אחת תשמ"ו כתב רבינו⁸: "ועוד פירוש בכלים ריקים אל תמעטי, שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן, בלי דעת במוח ובלי דחילו ורחימו, ויתמרמר מאוד על ריחוקו, ועי"ז יאיר בו אור הנשמה וכמאמר רב מתיבתא בג"ע, אעא דלא סליק בי' נהורא מבטשין לי', גופא דלא סליק בי' נהורא דנשמתא מבטשין לי' וסליק בי' נהורא", והנה רואים שהעצה מהזהר היא גם על אופן הא' (ולאו דוקא לאופן הב'), וא"כ הדרא קושיא

6) רבינו מביא ענין זה בנוגע להלב ע"פ הפסוק "ולבי חלל בקרבי", ראה בד"ה לפיכך הנ"ל.

7) סה"מ תרנ"ד ע' רלט, כפי שמבואר בתניא עם פירוש חסידות מבוארת ח"ד ע' תכד.

8) בסוף סעיף א.

לדוכתא.

אבל לאחר עיון, אין כל סתירה ביניהם, דהרי כתב כאן: "בלי דעת במוח וכלי דחילו שענין הדעת הוא ענין התקשרות, ולפעול הרגשת ורחימו", וידוע⁹ שענין הדעת הוא ענין ההתקשרות, ולפעול הרגשת המידות, ועפ"ז אולי יש לומר, שכוונת רבינו הוא שכשאדם הוא במצב של – "בלי דעת במוח" – כלומר שאין לו הרגשת המידות (דהיינו כאופן הב' הנ"ל) אז מועיל עצת הזוהר, והנה הכל עומד על מקומו כביאורנו בתחילה.



(9) ראה לקו"ת במדבר ב, ד. ושם: "ובחי" הדעת אינה הידיעה לברדה, אלא דעת מלשון הרגשה, שהיא ההרגשה בלב", ובעוד מקומות.

קכ.

הרב דוד שי' ששונקין
ברוקלין, נ.י.

ונראה לתרץ בדרך אפשר באופן אחרת, לחלק התבוננות דמבטשין לי' לשתי בחי'; הא' זה שמביא האדם למרירות על עניניו הפרטיים, וב' שע"י בא למרירות כזו עד שיוצא לגמרי ממציאותו (וע"ד ההזזה עצמית דד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב).

וניחא מה שאין מובא עצה דילן בדרוש לפיכך הנ"ל, דמדריגה כזו אינה על דרך הרגיל, או שמא רק בזמנים מיוחדים וכיו"ב.

באופן אחר י"ל, דבכללות המדה היוצא מהתבוננות דמבטשין לי' היא מרירות פרטית, ולכן אין פועל עליו כלל היות מוחו מטומטם. ובפרטות יש בו גם מה שמביא לשינוי המהות.

ובזה גם מתורץ, מה שאין מביא בפירוש בתניא – שמועיל לטמטום המוח!





שער
שונות

קכא. אסתר בת דודו של מרדכי

הת' שניאור זלמן שי' גראסבוים

תלמיד בישיבה

ישנו מענה מכ"ק אדמו"ר על קונטרס מסוים שבו נכתב שמרדכי היה דוד של אסתר, וכ"ק אדמו"ר תיקן זאת וכתב¹: "בן, מג"א ז, ב, לתקן".

ולכאורה נתעוררת תמי', דהרי מצינו כמה מפרשים הכותבים שהי' מרדכי דוד של אסתר², ולדוגמא: [תרגום ו]תרגום שני על הפסוק³ "היא אסתר בת דודו". ועה"פ⁴ "כי הגידה אסתר מה הוא לה"; אבן עזרא, פי' הרמב"ם על מגילת אסתר, מנות הלוי, ילקוט מעם לועז, ועוד.

וא"כ מהו הסברא לדחות כל אלו המפרשים ולהסיק בפשיטות שלא הי' דודה של אסתר.

ואולי יש לומר, דכל אלו המפרשים, פירושם – זה שהי' דודה – מופיע בפרק ח' דהמגילה עה"פ "כי הגידה אסתר מה הוא לה", שזה קאי לאו דוקא על מציאות האמיתית, רק על מה שאסתר הגיד לאחשורוש, שיחוסה למרדכי היא בזה שהוא דודה⁵.

ואולי הסברא פשוטה למה היא מגדת כך, שהרי יחס זו, של דוד לגבי בת דוד, הוי קרוב יותר ועלול לגרום 'רושם' יותר אצל אחשורוש.

ולהעיר שמצינו כמ"פ שנקרא בן דוד – דוד, ולדוגמא אצל יעקב ורחל, כמ"ש⁶ "ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא", ובאמת הי' בן אחות אבי⁷.

ועצ"ע.



(1) ספר אלבוים "שיעורי לימוד הדת" ע' 177. וראה בליקוט מענות קודש תשל"ו-תשל"ז ע' 54. ושם [בלשון המענה]: "מרדכי לא הי' דוד אסתר (אסתר ב, וא"ו)". ושם: "מענה להנהלת המחלקה לדוברי עברית" שע"י "שיעורי לימוד הדת" – שהכניסו "דף להורים" ו"דף לילד" שהו"ל. . וכן הובא בקיצור סיפור מגילת אסתר, ובין השאר נכתב ש"מרדכי היהודי דוד אסתר המלכה לא השתחוה להמן".

(2) ראה בכ"ז ספר אור ישראל גליון לב ע' קמב.

(3) אסתר ב, ז.

(4) שם ח, א.

(5) ואין להקשות, דהרי התרגום מפרשים שהי' דודה בפרק ב', שהרי בפסוק שלאח"ז כתב

להיפך וכן מצינו להיפך בדפוס אחרת, ובמילא לא ניתן לדייק ולהכריע כזה או כזה.

(6) ויצא, כט, יב.

(7) ראה מגילה יג, ב.

קכב. קריאת שם פרשת כי תשא

הת' מנחם מענדל שי' קאנטאר
תלמיד בישיבה

ב"היום יום..." דשבוע פרשת כי תשא נכתב בשיעורי החומש "פרשת כי תשא".

אולם בכל סדרת לקוטי שיחות, השיחות בסדרה זו מתוארים "תשא", או "פרשת תשא" (בחלק א).

ולכאורה צ"ע סיבת ההפרש.

(ויותר קשה ע"פ לקו"ש חכ"א תרומה א, היכן שמבאר כ"ק אדמו"ר תירוץ להשאלה למה לא נקראת פרשת תרומה בשם "ויקחו", ומביא שם בהערה 6:

"עד"ז נקרא ברמב"ם בסדר תפלות שלו ("ויקחו ליי"). ובראב"ע ריש פרשתנו: בפרשת ויקחו לי תרומה. אבל במנהג ישראל בכו"כ מקומות (ברובם), בכל החומשים שראיתי וכו' נקרא – תרומה. וראה עד"ז בכמה סדרות, דנקראות ברמב"ם וראשונים באופן א' (ובכ' תיבות) ובמנהג ישראל (בדורות אחרונים?) בשם אחר (ובתיבה אחת), ומפרט כ"ק אדמו"ר דוגמאות על כך, אמנם לא הובאו שם ב' השמות ד"תשא", "כי תשא").



קכג. מחשבת תורה ברחוב

הת' משה בנימין שי' קאפלאן
תלמיד בישיבה

בלוח "היום יום..." לט' אדר ראשון כותב כ"ק אדמו"ר:

"אז מען געהט אין גאס און מען טראכט משניות תניא, און מ'זיצט אין קראם (סטאר) מיט א חומש, א תהלים, איז איצט איז דאס טייערער, ווי אין דער צייט, ווען אין גאס (סטריט) איז געווען ליכטיג באור תורה. מ'טאר ניט גיין אין גאס אליבא רקניא, מען דארף האבען תורה, מיט וואס צו גיין אין גאס".

ולכאורה אינו מובן, כי בתחילת הקטע, כאשר מזכיר את ה'גאס', הוא אינו מתרגם את המילה, ואילו בהמשך, כשאומר "ווען אין גאס (סטריט) איז געווען ליכטיג באור תורה", הוא מוסיף את התרגום לאנגלית – 'סטריט', ומה משנה כאן שצריך לתרגם אותו פה ולא קודם.

ועוד יותר אינו מובן שהרי כבר נדפס שני פעמים קודם לכן בהיום יום המילה 'גאס' (כ"א כסלו, י"ט טבת, וגם נזכר בו' אדר שני) ובאף אחד מהם לא נזכר תרגום המילה.

(ולהעיר שהתרגומים בקטע זו הם הוספות של כ"ק אדמו"ר ואינם נמצאים בתוך שיחה המקורית).

ואולי יש לומר: המילה 'גאס' באידיש אמנם מתייחסת לרחוב, אך במשמעותה הרחבה היא מתארת לא רק מקום 'פיזי' אלא גם את המרחב הציבורי בכלל – העולם החיצוני, הסביבה שמחוץ לבית, לעומת זאת, 'סטריט' באנגלית מדגישה יותר את הרחוב הפיזי, הממשי.

לכן, בתחילת הקטע, כשמדבר על כך שאדם יוצא ל'גאס' וחושב תורה, הוא מתייחס לכך שבכל יציאה אל ה'חוצה' – אל המרחב הציבורי – יש צורך לשאת עמו תורה.

אך בהמשך, כשהוא מדבר על העבר, שבו ה'גאס' (סטריט) איז געווען ליכטיג באור תורה, הוא מתרגם ל'סטריט' כדי להדגיש נקודה עמוקה יותר, דלא רק שהסביבה הציבורית הייתה חדרורה בתורה, אלא שהרחובות עצמם האירו באור התורה.

וזהו 'מסר' עמוק יותר, דכשחושבים תורה היום ב'גאס', היינו בכל מקום של 'חוצה', יקר טפי מאז שהיתה הרחובות עצמם מאירים באור התורה.

אך לפי"ז אינו מובן, דאם פירוש 'גאס' היינו חוצה הכללית, למה מפרט אח"כ 'קראם', דלכאורה נכלל כבר ב'גאס', ומה נתוסף על ידו.

ואולי יש לפרש, דאף על פי שהמושג 'גאס' אכן מבטא את היציאה אל העולם החיצוני והמרחב הציבורי, הוא עדיין נשאר מושג כללי, ויכול להתייחס לכל יציאה מהסביבה הפרטית אל החוץ, בין אם מדובר ברחוב ממש, במקום עבודה, או בכל מרחב שאינו בהכרח חדור בקדושה.

לעומת זאת, 'קראם' (סטאר) מתאר מציאות מסוימת ומוגדרת – מקום של מסחר, עסקים ועניינים גשמיים.

ובכן בכך שמפרט תחילה את ה'גאס' ולאחר מכן גם את ה'קראם', הוא מדגיש שני דברים שונים של התמודדות עם העולם החיצוני:

א. ה'גאס', היינו היציאה אל המרחב הציבורי – עצם ההימצאות מחוץ למקום של קדושה, בין אנשים ובסביבה שאינה בהכרח מוארת בתורה.

ב. ה'קראם', היינו עיסוק בעניני חול – לא רק שהיציאה החוצה דורשת חיבור לתורה, אלא שגם כשהאדם שקוע בפעולות גשמיות ממשיות, כמו מסחר ועבודה, עליו להכניס קדושה לתוך עיסוקיו, על ידי לימוד חומש או תהלים.

ובזה מחלק כ"ק אדמו"ר את המציאות של האדם בעולם לשני מצבים:

א. עצם היציאה מהבית, המחייבת את האדם לשאת עמו תורה ולמלא את מחשבתו בתורה.

ב. שגם כאשר האדם כבר נמצא בעולם הגשמי ומתעסק בעניני פרנסה, עליו להבטיח שתהיה נוכחות של תורה גם שם.

כלומר, לא מספיק שהאדם לא ילך ב'גאס' כשהוא 'רקניא' (ריק מתורה), אלא שגם כאשר הוא נמצא בתוך קראם – סמל הגשמיות והעיסוק בענייני העולם – עליו למלא את זמנו בתורה בפועל.



קכד. ליקוט מנהגי עיירת קאליסק והשוואותיהן למנהגי חב"ד

הרב מנחם שי' שמערלינג

חבר מערכת לשעבר

לפנינו ליקוט של ארבעים ושבע מנהגים מעיירה החבדי"ת קאליסק מאמצע שנות ה'תר"נ. הרשימה נלקטה מעדות אחד מתושבי העיירה שנולד בערך ה'תר"מ והתגורר בה עד ה'תרס"ד, והתראיין קצת לפני ה'תש"כ¹.

בתוך הראיון הארוך (שברוב רובו ממוקד בשימור שפת אידיש של איזור) מתאר הוא עיירה עם שתי מאות משפחות, שכל תושביה חסידי חב"ד ליובאוויטש. ישטעטל², עם ארבעה רחובות לא סלולות, ליד נהר קטן³.

בינתיים לא נתברר שם המרואיין, אך בתוך הראיון משתף כמה פרטים ביוגרפיים אודות עצמו. הוא מספר שאביו היה חבר ב"חברה קדישא" המקומית, וכן היה מלמד דרדקי. בשביל להרוויח עוד קצת, היה גם מהפך חצרו "מאפיית מצה" לפני החג. הוא היה גם "מעתיק", כנראה של מאמרי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע. המרואיין מספר על עצמו שבצעירותו היה מלמד דרדקי בכמה מקומות עד שנסע לארצה"ב, ושחזר לביקור בקאליסק בשנת ה'תרצ"ד.

כידוע, בדורות הקודמים לא התעסקו בבירור "מנהג חב"ד"³, וקשה למצוא רשימות מנהגים שנשמרו מאז באופן מסודר. גם מובן, שאין לראות בזה "מנהגי חב"ד" שנהגו בהם בדורות הקודמים, מושג שלא קיים עד תחילת שנות ה'ש"ת (אלא לכל עיירה היו מנהגיה). אך למרות זאת, יש ענין רב ברשימה כזו, וכן בהשוואתה למנהגי חב"ד בימינו אלה.

וזאת למודעי, אשר מפאת ריבוי הזמן שעבר מעת עזבו את העיירה עד זמן הראיון (יותר מחמישים שנה), ומה גם אשר שיתוף המנהגים לא היה באופן מכוון אלא באופן אגבי – לא נמסרו אלא באופן כללי בלי פרטי המנהגים, ואין לדייק בהם יותר מדאי.

(1) הקלטת הראיון: <https://dlc.library.columbia.edu/catalog/cul:2fqz612ms9>
(2) בעז"ה י"ל בקרוב חיבור מקיף על העיירה, תושביה המפורסמים, ושו"ת מרבני התקופה אודותה (ראה מש"כ בגליון תקנ"ט).

בקשתי שטוחה לכל מי שיש לו ענינים הקשורים לעיירת קאליסק, שיואיל לשתפם בכדי שיצא דבר שלם בעז"ה.

(3) ראה שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע מיום ז' אד"ש ה'תשי"א בתחילתה (תו"מ ח"ב עמוד 277).

בקשתי שטוחה לכל מי שיש לו הערות, הוספות ותיקונים, שיואיל לשלחם אלי, ות"ח מראש.

מנהגי קאליסק

מנהגי ראש השנה

- א. נוהגים לאכול תפוח מתוק בדבש⁵.
 - ב. בליל שני של ר"ה אוכלים פרי חדש כדי לצאת מידי ספק בברכת שהחיינו בקידוש (הפירות החדשות באיזור בתקופת ר"ה היו ענבים או אבטיח)⁶.
 - ג. החלות של סעודות ראש השנה מצויירות בתבנית סולם⁷.
 - ד. נוהגים לטבל את פרוסת "המוציא" בדבש⁸.
 - ה. אוכלים ראש איל בליל ראש השנה⁹.
- מנהגי יום כיפור**
- ו. בערב יוהכ"פ צריך לפייס ולבקש מחילה מכל מי שחטא כנגדו, ואפילו הקניטו בדברים בלבד¹⁰.
 - ז. עושים התרת נדרים בערב יוהכ"פ¹¹.
 - ח. בערב יוהכ"פ היו מונחות "קערות" צדקה רבות בבית הכנסת¹².
 - ט. נוהגין לאכול "קרעפלאך" בערב יוהכ"פ¹³.

(4) השוואתי את המנהגים בראש ובראשונה לספר "ספר המנהגים – חב"ד", וכן לספרים "אוצר מנהג חב"ד" מר"י מונדשיין; ו"שבח המועדים" מר"ש הורביץ. ובמקום שלא מצאתי השוואה במנהגי חב"ד, ציינתי לספר "נטעי גבריאל" מר"ג ציננער.

(5) ספר המנהגים, מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשיית ויוהכ"פ. ובהמצויין שם הערה 6.

(6) שו"ע אדה"ז סימן תר סעיף ו.

(7) כנראה, שיעלו התפילות ויתקבלו למעלה. אך באוצר מנהגי חב"ד, ראש השנה אות קכט: "החלות של סעודות ראש השנה עגולות, אך אינן מצויירות".

(8) אוצר מנהגי חב"ד, מנהגי ראש השנה אות קל.

(9) ספר המנהגים, מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשיית ויוהכ"פ.

(10) שו"ע אדה"ז סימן תרו סעיף א.

(11) לע"ע לא מצאתי מקור להתרת נדרים בערב יוהכ"פ. ואולי טעה המספר בין ער"ה ועריהכ"פ, או התכוון לפיוט "כל נדרי".

(12) אוצר מנהגי חב"ד, יום הכיפורים אות סח"ע.

(13) ספר המנהגים, מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשיית ויוהכ"פ. וראה אוצר מנהגי חב"ד, יום

י. מחרת יום הכיפורים נקרא "בשם השם" ("ג-ט'ס נאמען")¹⁴.

מנהגי חג סוכות

יא. אין מנהגנו בנוי סוכה¹⁵.

יב. נוהגין לאכול "קרעפלאך" בהושענא רבה¹⁶.

יג. המנהג שהילדים נושאים דגלים (עם ציור של המן מוביל את מרדכי על

הסוס) בשעת ההקפות בשמחת תורה¹⁷.

מנהגי חנוכה

יד. נוהגים לאכול מאכלים שעשויים בשמן (לאטקעס)¹⁸.

טו. הילדים שוחקים בחנוכה בסביבון¹⁹.

טז. נוהגים מלשחק בקלפים (קארטן) בחנוכה²⁰.

מנהגי ניתל ועוד

יז. נוהגין שלא ללמוד בנייתל²¹.

יח. לא נהגו להניח קצת ברזל על המים בשעת התקופה (ולשפכו באת היה

מגולה)²².

יט. יום שלישי היה יום טוב "לגמור" עסק, וכיום רביעי היה נמנעים מזה²³.

מנהגי ט"ו בשבט ושבת שירה

כ. מנהג לאכול בו חרובים²⁴.

כא. בשבת שירה נוהגים לתת לתינוקות דייסא להשליך לפני התרנגולים

הכיפורים אות עה.

14) ספר המנהגים, מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשי"ת ויוהכ"פ.

15) ספר המנהגים, מנהגי חג הסוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה.

16) אוצר מנהג חב"ד, הושענא רבה אות רלו.

17) נטעי גבריאלי, הלכות חג הסוכות פרק צד סעיף יא.

18) ספר השיחות ה'תשנ"ב עמוד 196, הערה 26.

19) שבח המועדים, קיצור הלכות חנוכה סימן יא סעיף ו.

20) שבח המועדים, קיצור הלכות חנוכה סימן יא סעיף ז.

21) היום יום י"ז טבת: "מה שנוהגים שלא ללמוד בנייתל, שמעתי מאאמו"ר הטעם, שהוא

כדי שלא להוסיף חיות. . והוא רק עד חצות הלילה".

22) ראה שולחן מנחם ח"ב עמוד עב שמקילין בענין זה.

23) להעיר מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע, אגרת ה'תשטז (אודות העתקת דירה בימים

אלו).

24) ספר השיחות ה'תנש"א עמוד 300.

מנהגי חג פורים

כב. מכין המן במשך הקריאה²⁶.

כג. נהגו בלבישת מסכות וכו' בפורים. כן נוהגים לעשות הצגה (שפי"ל) מסיפור פורים²⁷.

כד. אוספים "מעות מגילה"²⁸.

כה. לא נוהגים למנות "רב של פורים"²⁹.

כו. נוהגין לאכול "קרעפלאך" בסעודת פורים³⁰.

מנהגי חג פסח

כז. נוהגים שלא לאכול שום בפסח³¹.

כח. אודות מצה שרויה יש מסורות שונות. וראה בהערה³².

כט. נוהגים לשתות מע"ד והיוויון, והיו קונים את זה – וגם היין – מהמ"ץ³³.

ל. הנערים משחקים בחג הפסח עם אגוזים³⁴.

לא. אין נוהגין שבשבת זו מנקבין את החלות במפתח (המכונה "שליסעל

25) זכר לזה שהציפרים שרו ורקדו בשעה שמשה וכל ישראל שרו שירת אז ישיר, והילדים הקטנים קטפו פירות מאילני הים וכלכלו בהם את הציפרים השרות והרוקדות. ראה ספר השיחות ה'ש"ב עמוד 73 אודות מנהג זה, אך ראה ספר השיחות ה'תשמ"ט שאין נוהגים כן מחשש חילול שבת.

26) ספר המנהגים, דיני ומנהגי פורים: "מכין המן איזה פעמים במשך הקריאה (במקום שנוצר באיזה תואר: האגני, הרע וכיו"ב)".

27) שו"ע סימן תרצו סעיף ח. נטעי גבריאל, הלכות פורים פרק עד. וראה אוצר מנהגי חב"ד, חודש אדר אות ט.

28) ראה אוצר מנהגי חב"ד, חודש אדר אות קל (ובהערה שם). אך מדברי המספר משמע שהתכוון למעות שאספו הילדים, ולא למעות שנועדו להבעל קורא. וראה נטעי גבריאל, הלכות פורים פרק ע אות טו.

29) המנהג הוזכר ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע כמ"פ, אך לא נהגו כן אצל רבינו בהתוועדויות של פורים.

30) אוצר מנהגי חב"ד, חודש אדר אות קסז.

31) ראה אוצר מנהגי חב"ד, הנהגות וזהירות בימי הפסח אות טז.

32) מפי המספר נמסר שלא הקפידו בזה. אבל יליד העיירה בן גילור, ר' לוי יצחק שמערלינג, כן הקפיד על זה כל ימי חייו (למרות שזוגתו לא אימצה חומרא זו).

33) ראה אוצר מנהגי חב"ד, הנהגות וזהירות בימי הפסח אות ח בארוכה אודות שתיית י"ש של פסח, ושנחלקו בזה גדולי הפוסקים החב"דיים, ואדמו"ר הצ"צ אסר.

34) ראה אוצר כל מנהגי ישורון, פסח אות לד.

חלה" 35.

מנהגי ל"ג בעומר

לב. היו יוצאים לשדה³⁶.

לג. נהגו לאכול ביצים בל"ג בעומר, שקליפתן נצבעה בשעת הבישול בצבע

חום³⁷.

מנהגי חג שבועות

לד. נוהגין לאכול מאכלי חלב³⁸.לה. לא נהגו בשטיחת עשבים והעמדת אילנות בבית הכנסת³⁹.מנהגי אבלות⁴⁰לו. נוהגים לשים שברי כלי חרס על העינים של המת⁴¹.לז. אין נותנים ביד המת שרביט שקורין גאפליך⁴².

לח. כורכים את המת בטלית, וקושרים ציצית אחת ומשימין אותה בא' מן

הכנפות⁴³.

35) אוצר מנהגי חב"ד, בין פסח לעצרת אות ב.

36) ספר המנהגים, ימי הספירה ול"ג בעומר: "אצל אדמו"ר האמצעי הי' ל"ג בעומר מיו"ט המצויינים. הי' יוצא לשדה בעריכת סעודה קלה, שתית משקה ואכילת ביצים מבושלות ובניגונים ובריקודים. וראו אז הרבה מופתים". וראה באוצר מנהגי חב"ד שבהערה הבאה, שכן הי' המנהג אצל כל אדמו"רי חב"ד.

37) אוצר מנהגי חב"ד, ל"ג בעומר אות ס. ושם צויין שעד"ז הי' מנהג אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

38) שו"ע אדמו"ר הזקן סימן תצד סעיף טז.

39) אוצר מנהגי חב"ד, מנהגי חג השבועות אות ז. עיי"ש.

40) השוואתי את המנהגים לספרים "דרכי חסד" מרי"ד אושפאל, ראש הח"ק של אגודת חסידי חב"ד בארה"ב במשך הרבה שנים; ו"מדריך לדידיי שי"י מרלווי"צ גרליק, חבר בח"ק הנ"ל.

41) דרכי חסד סימן יב סעיף ט: "נוהגים ג"כ לשים שברי כלי חרס על העינים ועל הפה".

42) שם: "וצריכים לזוהר שלא יקמוץ המת אצבעות ידיו, ומה שבקצת מקומות נוהגין לקמוץ האצבעות, יש לבטל מנהג זה, וכן יש לבטל המנהג ליתן בידו שרביט שקורין גאפליך". ובהערה שם: "...ועי' חת"ס יו"ד סי' שכז שמצא מקור... וגם על נתינת הגעפליך בהאצבעות כתב רמזים לזה, ואין לשחוק על שום מנהג. – אבל אין אנו נוהגין בגעפליך".

43) שם סעיף י: "אח"כ כורכין אותו בהטלית... נהוג אצלנו שמימין תחילה (קצת באלכסון) את הסובב בהארון, ועל הסובב שוטחין את הטלית, ומניחין את המת עליהם בהארון... נוהגין לפסול א' מציצת שבטלית, או קושרים ציצית אחת ומשימין אותה בא' מן הכנפות".

לט. אין נוסח מיוחד לבקשת מחילה, וגם אין מדייקים על השפה⁴⁴.

מ. נושאים את הנפטר ברגל, לא בעגלה⁴⁵.

מא. נושאים את הנפטר בתוך ארון, ואח"כ מוציאים אותו אצל מקום הקבורה⁴⁶.

מב. עושים מעמדות – לא הקפות – (ליד בית הכנסת)⁴⁷.

מג. סמוך להלוויה (לפני או לאחר) עושים סעודה קטנה ("תיקון")⁴⁸.

מד. אחר הקבורה תולשין עשבים וזורקים לאחוריהם⁴⁹.

מה. בסעודת הבראה נותנים להאבלים לאכול ביצים עם אפר⁵⁰.

מו. סעודת החברה קדישא היה בליל הושענא רבה. אז מקבלים חברים חדשים, ומתקנים תקנות חדשות⁵¹.

44) מדרך פרק יא סימן ו סעיף ב: "אין נוסח מיוחד לזה ומזכירים שמו ושם אביו. [שמעתי אומרים "זיי מיר מוחל" וכיו"ב]."

45) דרכי חסד סימן טו סעיף ד: "במקומות שא"א לשאת את המטה לביה"ק. . . טוב להובילו בעגלת אוטו (ולא בעגלה רתומה לבהמות טמאות)".

46) שם סימן טו סעיף א. סימן יז סעיף א: קבורה האמורה בתורה הוא שיתן המת בקרקע ממש, ואם נתן מתו בארון ולא קברו בקרקע לא נקרא קבורה, ומצוה מן המובחר שיניח המת ע"ג קרקע ממש בקבר. ולא יניח דף תחתיו".

47) שם מנהגי ההקפות וסדר ההשכבה סעיף א: יש נוהגין לעשות סדר ההקפות. . היינו שמעמידים המטה ומקיפין סביב המטה בבית הקברות, או בביתו קודם שישאוהו הכתפים. . אך לא ראינו בדרך כלל מנהג זה אצל הח"ק, וכן אין נוהגין כן אצל חסידי חב"ד, וכפי הנראה מקובל שעניני הקפות שייכים רק ליחידי סגולה ביוצא מן הכלל".

לא מצאתי מקור לעשיית המעמדות ליד ביהכנ"ס, וכנראה טעה המספר (אולי זכר הלוויה שיצא מביהכנ"ס?).

48) לא מצאתי מקור לעשיית סעודה קטנה זו, וכנראה טעה המספר (אולי התבלבל עם עשיית סעודה קטנה ביום היארצייט).

49) שם סימן טז סעיף יא: "אחר הקבורה תולשין עשבים וזורקים לאחוריהם ואומרים: ויציצו מעיר כעשב הארץ. (וי"א: זכור כי עפר אנחנו). ואין לתלוש עשבים ועפר בחול המועד בבית הקברות כמו שנוהגים לעשות בחול".

50) שם בהוספות אות ה: "אבל אסור לאכל משלו בסעודה הראשונה. . ומצוה על שכניו שיאכילוהו משלהם, כדי שלא יאכל משלו. . מברין תחלה בביצים או בתבשיל של עדשים זכר לאבלות, ואח"כ אוכלים כל צרכם".

51) לע"ע לא מצאתי מקור לעשיית סעודת הח"ק בליל הושענא רבה. ונראה שטעה

מז. בעת צרה נהגו למדוד בית הקברות בפתילות, ואח"כ עושין בהן נרות של שעוה ונותנין אותו לבית הכנסת⁵².

והתבלבל עם הבא להלן: "יש הנוהגים שביום הושענא רבה ישכימו כל הח"ק בהשכמה והולכים לביהכ"נ להתעטף בטליתות וקוטלען, וכל א' מהח"ק יעמוד על מקומו בביהכ"נ ונר של שעוה דלוק לפניו, ואם יש בהח"ק מי שירדע להתפלל לפני התיבה, הוא קודם מאיש זר אשר לא מהח"ק. כל הכיבודים של אותו היום הן עליות הן פתיחת הארון הן הגבהות והן גלילות הכל שייך להח"ק. ביום שמיני עצרת אחר חצות היום מתקבצין כל הח"ק ולעת ערב בעת שנהנים לאור ילכו כל הח"ק לביהכ"נ, וביד כאו"א צריך להיות נר של שעוה דלוק, ומכניסין הגבאי תחת החופה מביתו אל ביהכ"נ ומזמרין ומרקדין לפניו כנהוג בין היהודים. ביום שב"ק אחר החג, הוא שבת בראשית, ג"כ שייך כל הכיבודים והעליות להח"ק. יש הנוהגים שביום שמחת תורה עומד גבאי הח"ק אצל הס"ת והם מחלקים הכיבודים גם ההקפות, וכל הכיבודים של יום שמחת תורה שייכים לח"ק, והגבאי עולה לחתן מפטיר" (נטעי גבריא אל הלכות אבילות ח"ב פרק צז סעיפים יד-טו).

52) באר היטב לשו"ע יו"ד סי' שעו סעיף ד: "במסכת שמחות מעשה באשה שחלה בנה והקיפה את העזרה, מכאן נראה שנהגו להקיף בית הקברות (אגודה). ומזה נתפשט המנהג שמודדין הבית חיים סביביו בפתילות, ואחר כך עושין בהן נרות של שעוה ונותנין אותו לבית הכנסת. והכל מנהג טוב".

במנהג זו היו כמה אופנים שונים. יש שהיו עושים אותו בכל חודש אלול, והיו עושים ממנו הנרות ליום הכיפורים (וראה אוצר מנהגי חב"ד, עשרת ימי תשובה אותיות לא-לו. ועצ"ע), אך כאן אמר המספר שרק עשאוהו בעת צרה. כן לא סיפר אם זה היה מנהג הנשים או כל אדם, ואיזה תחניות אמרו בשעת המדידה.



רשימת השגחה פרטית
עם ציוני המראי מקומות

הקדמה

בתור הוספה – בהמשך ללימוד ועיון בתורת כ"ק אדמו"ר – הדפסנו את רשימת "השגחה פרטית", שנדפסה בלקוטי שיחות חלק ח', עמודים 277-284, ונדפס כאן בהקלדה חדשה.

מכיוון שהרשימה גדושה במראי-מקומות וכתובה באופן תמציתי, והרבה מהמראי-מקומות לא צויינו באופן ברורה, הוספנו בשולי הגליון מקורות הברורים של המקומות הדרושים בירור, כדי להקל על הלומד ולהעמיד לפניו שולחן ערוך לעיון והעמקה בדברי כ"ק אדמו"ר הק'.

הוצאה זו לאור משמש כעין הקדמה ופתיחת השער לפרוייקט מורחב בסוגיית השגחה פרטית לפי שיטת הבעש"ט, ובפרט ע"פ תורת כ"ק אדמו"ר, שבעזה"י יו"ל בקרוב העתיד.

הרשימה נדפס ברשות הוצאת הספרים "קה"ת", וציון המראי-מקומות נערך על ידי הת' שניאור זלמן שי' גראסבוים והת' ישראל ארי' לייב שי' גרינברג, ותודתינו העמוקה נתונה להם על כך.

הערות, הארות וכל הדומה ניתנות לשלוח לדוא"ל Kovetz@rca.edu, ותודה מראש.

המערכת

השגחה פרטית*

מבואר בזה שיטות שונות בהשגחה – פרטית מחכמי ישראל
עד הבעש"ט ושיטת הבעש"ט.

א.

שיטת הבעש"ט:

השגח"פ בכל פרט ופרט ממאורעות האדם וגם הדצח"ם. ומובאה שיטה זו
בדא"ח אשר תחת ידי: ד"ח שער התשובה פ"ט¹, ד"ה את ה' האמרת רע"ח², ד"ה
הטה אלקי תרצ"ד³, לקו"ד י"ט כסלו תרצ"ד אות ג"ד⁴.

מוסיף על כל הנ"ל בד"ה על כן יאמרו תרצ"ו⁵, שכתב: ענין השגחה פרטית
שמבאר מורנו הבעש"ט דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות הנבראים למיניהם הם
בהשגחה פרטית מהבורא ית' והשגחה פרטית הלזו היא חיות הנברא וקיומו, אלא
דעוד זאת דתנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לה יחס כללי לכללות כוונת הבריאה
. . דגם תנועה אחת של דשא פרטי, משלים הכונה העליונה בענין הבריאה.

הערה א. המדובר ע"ד השגחה פרטית בשער היחוד והאמונה רפ"ב ואגה"ק
סכ"ה⁶, היינו ענין ההשגחה פרטית בכלל, שיש מינים כופרים בזה גם באפשרותה
– אף שמודים דכל הבריאה היא בדבר ה' מאין ליש, כדמוכח מהתשובה שם
ומבוארת שיטתם במק"א דס"ל שהבריאה היתה בדרך השתלשלות עו"ע שכל

(* השייכות לחגה"ש ראה במכ' הקודם. המו"ל.

(1) ע' מג [בהוצאה ישנה יב, ג] ואילך.

(2) סה"מ תרע"ח ע' תיב ואילך.

(3) סה"מ קונטרסים ב ע' רעח ואילך.

(4) לקוטי דיבורים ח"א ע' קנט ואילך [בהוצאה ישנה ע' פד ואילך].

(5) סה"מ קונטרסים ב ע' שע ואילך.

(6) עז, א.

(7) קלח, ב.

עלול פועל שינוי בהעילה, ולכן אא"ל שמלובש ומשגיח גם בעולמות השפלים (לקו"ת ד"ה ששים המה השני, ס"ב⁸) שזהו השפלה, וגם יפעול רבוי (תו"א רד"ה ארדה נא⁹) ולכן לדעתם עכצ"ל עזב ה' את הארץ, והוא רק אלקא דאלקיא ומטעם זה גופא כופרים גם באפשריות ענין הניסים (תו"א ד"ה ואלה שמות¹⁰) ותשובתם דאדרבא מוכרח לומר דכח המהוה עומד תמיד בדבר המתהוה, וא"כ נמצא הוא תמיד גם בעולמות התחתונים (ועי' פלח הרמון לר"ה פאריטשער ד"ה ארדה נא ס"ב¹¹ בזה).

הערה ב. ההשגחה בעין א' אל יראיו, בב' עינים, בעין א' שלמעלה מהשגחת ב' עינים (לקו"ת סד"ה כי תשמע בקול¹² ועוד) חלוקים באופן ההשגחה אבל לא בפרטיותה (לשיטת הבעש"ט, משא"כ לשיטות שקדמוהו) ולא עוד אלא שכולם מדריגות נעלות בהשגחה עכ"פ גם מלובש בטבע – ולכן גם בעין א' הוא דוקא ליראיו – והנהגת הטבע הוא למטה מהשגחת עין א' והוא, כביכול, בקשו לסמותה דב"ר פמ"ב¹³, וכמבואר כ"ז באוה"ת ד"ה אשר יאמר היום¹⁴, וע"כ צריך לפרש כן גם בד"ה הטא אלקי הקוה"ק [הקריאה והקדושה] אדר תש"ב¹⁵, ובשאר מקומות¹⁶.

ב.

שיטת חכמי ישראל עד הבעש"ט:

השגח"פ על כל אחד ואחד מבני אדם והשגחה כללית על המין בחי וצומח.

וז"ל במור"נ ח"ג (פי"ז) אחרי שמנה כמה דעות בענין ההשגחה: והדעת החמישי והוא דעתנו ר"ל תורתנו ... ש"ההשגחה האלקית" ... באישי מין האדם לבד ... אבל שאר בע"ח וכ"ש הצמחים ... השגחה מינית לא אישית ... (פי"ח) ולא תהי' א"כ ההשגחה האלקית בבנ"א כולם בשוה ... הסכלים הממרים ... ענינם נבזה וסודרו בסדר שאר אישי מיני בע"ח, נמשל כבהמות נדמו.

(8) לקו"ת שה"ש מ, ג.

(9) תו"א יד, ד.

(10) שם מט, א.

(11) פלח הרמון בראשית מה, ב.

(12) לקו"ת ראה כג, ד.

(13) ב"ר פרשה מב, ג.

(14) אוה"ת בראשית ח"א ע' 204 ואילך.

(15) "הקריאה והקדושה" גליון 18, ער"ח אדר, ה'תש"ב. שוב נדפס בספר המאמרים אידיש

ובשומר אמונים (לתלמידו של הרמ"ז, נזכר בשרש מצות התפלה סעי' ל"ד) כסופו כותב: אין שום דבר הווה במקרה בלתי כוונה והשגחה אלקית, כדכתיב "והלכתי עמכם בקרי", הרי שאפי' מדריגת המקרה מיוחסה לו ית', כי הכל מאתו בהשגח"פ. ואמנם פרטי ההשגחות . . . כפי מה שמצאתי בספרי המקובלים ובפרט בספר אלימה ... מיני הנבראים שבעוה"ז שאינם בעלי גמול והם ג' סוגים בע"ח צומח ודומם ... השגחתם הוא ע"י השרים המופקדים על כל אחד מהמינים ... להשפיע על כללות המין ... אמנם השגח"פ כגון אם יחי' שור זה או ימות ... אין כח בשר העליון להשגיח בזה, וכל הבע"ח וכ"ש הצו"ד לא יושגחו על פרטי עיניים כאלו, לפי שהמכוון מהם יושג במיניהם לבד, ואין צורך שתהי' ההשגחה על אישיהם, ולכן כל ענין אישיהם הוא במקרה גמור לא בגזירת השי"ת, זולת אם יגיע מזה איזה ענין אל השגחת האדם ... ולא שגזר השי"ת על אלו הדגים שימותו או יחיו . . . אבל גזר על האדם הזה מזונו ופרנסתו ... ועד"ז נמצאת השגחה לאדם בבע"ח שלו כגון אם ישמין שורו ... אם תשבר כדו. עכ"ל.

(ונמצא דוגמא לזה שכ' בדגים באגה"ק סכ"ה¹⁷ וז"ל: ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו ... ומתחייב ... על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום, וברמב"ם ספ"ו¹⁸ מה' תשובה הוא כנדו"ד ממש).

ומה שהביא מס' אלימה, הוא מס' אלימה רבתי להרמ"ק שכתב שם – עין כל תמר ה' פ"א – וז"ל: אין לעלות בדעת שום מאמין שימצא שום פעולה קטנה או גדולה שיהי' ע"ד מקרה ח"ו, אלא הכל בהשגחה עליונה ולא השגחה מהכוחות המחודשים בין מלאכים או כסאות או ספי' ח"ו, אלא הכל בסוד השגחת הא"ס כו'.

והולך ומבאר פרטי ההשגח"פ כנ"ל בשומר אמונים.

והנה ליישב הסתירה מרישא דדברי הרמ"ק והשו"א שכ' שאין דבר במקרה לסיפא שכ' דענין אישי הבע"ח הוא במקרה גמור, י"ל שלתרץ זה אמר בשו"א שאפי' מדרג' המקרה מייחסה לו ית', כי הכל מאתו בהשגח"פ.

ועייג"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ד שכ': שהכל כחפצו יעשה ואעפ"י שמעשינו מסורין לנו, כיצד כשם שהיוצר הפץ להיות האש והרוח עולים למעלה ... ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו. ובאריכות יותר קצת בפ"ח משמונה פרקים.

(17) קלח, ב.

(18) פרק ו, הלכה ה.

ולהעיר מתוד"ה הכל בידי שמים (נדה ט"ז, ב"ר) "דאין זה בידי שמים כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות".

וזאת למודעי, דגם לדעות הנ"ל דוקא השגח"פ אין בדצ"ח, אבל יודע הוא כל הפרטים ופרטי פרטיות, וכמ"ש בעיקרים מ"ד פ"ז וז"ל: בהכרח להיות ידיעות מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול אבל לא ישגיח בהם (בבע"ח) לתת גמול ועונש על כל מעשיהם אלא שישגיח בפרטיהם במה שהם חלקי הכלל ולשמור המין לא זולת זה.

* * *

ואין להקשות דאיך אפשר – גם לשיטה זו – שיהי' ענין בדצ"ח שאינו נוגע לאדם כיון שכולם לא נמצאו אלא בשביל האדם, וכמו שהאריך הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ²⁰,

דפשיטא (דלשיטה זו עכ"פ, וברור, לפע"ד, שגם לשיטת הבעש"ט בהשגח"פ כן הוא²¹) דהא דארז"ל (ברכות ו, ב"ב)²² כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה היינו בכללות מיני דצ"ח ובכללות המאורעות, אבל אין לומר דאופן נפילת עלה פרטי הנמצא בירכתי הים נוגע לאדם זה, וכמו שאין כוונת הרמב"ם לפרש מאמר

19) בגמרא שם: דריש ר' חנינא בר פפא אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו ונוטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבש"ע טפה זו מה תהא עליה גבור או חלש חכם או טיפש עשיר או עני ואילו רשע או צדיק לא קאמר כדו' חנינא דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ובתוס' שם: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים: ובאלו נערות (כתובות ל). דאמר הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים הכא איירי בתולדות האדם ובמדותיו והתם מיירי במאורעות כגון חלאים ופורעניות דהכל נגזר עליו ואינו יכול ליזהר כדאמר בחולין (דף ז:): אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה חוץ מצינים ופחים שיכול לשמור עצמו וא"ת והא חזקיה חזא דהוה ליה בני דלא מעלו (ברכות י). אלמא דנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים וי"ל דהראהו מה שעתיד להיות ועוד דהרבה דברים תלוי במזל כדאמר בשילהי שבת (דף קנו). מאן דאיתיליד בצדק יהא צדקן במצות דאיתיליד בשבת מתקרי קדישא וכן הא דאמרי כלדאי לאמיה דרב נחמן בר יצחק בריך גנבא ליהוי (שם): ועוד דאין זה בידי שמים כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות.

20) פרק ח.

21) כלומר, דלפי שיטת הבעש"ט כ"ה פירוש המארז"ל, ולא שזהו שיטת הבעש"ט עצמו.

22) בגמרא שם: וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר (קהלת יב, יג) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו' מאי (קהלת יב, יג) כי זה כל האדם א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא אומר כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה.

בן זומא שהביא שם בהקדמתו ברוך שברא כל אלה לשרתני שהי' נוגע לב"ז כל הפרטים שהיו בהעולים לחוג ועיין בלקו"ת סד"ה ושמתו כדכד השני²³, שבכלל מזכיר טפל ועיקר בבריאת הבע"ח.

ג.

והנה בשיטת חכמי ישראל שקודם הבעש"ט יש לברר:

(א) בענין ההשגח"פ בבני אדם, אם היא גם ברשעים, או"ה, סכלים, או רק בבני ישראל הצדיקים.

והנה דעת המו"נ הובא לעיל (ועייג"כ מו"נ ח"ג פנ"א) שאינה בסכלים ורשעים כי ההשגחה היא לפי הדבקות שבשכל.

ולפי"ז למדנו ג"כ דלשיטתו אין הסרת ההשגח"פ ברשע עונש וענין סגולי אלא ענין טבעי.

– ולכאורה – כ"מ דעת הרמב"ן (בראשית יח' יט') שכ' השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים עד בא עת פקודתם אבל בחסידיו ישים אליו לבו לדעת אותו בפרט כו'.

ועיין בדרך חיים שער התשובה פ"ט שכ': שקוראים תגר על הרמב"ם דהרי כתיב עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם גו' וכן היוצר יחד לבם גו' דהיינו למעשה הרשעים. כמו דכתיב היסתר גו' אע"פ שנכנס בו רוח שטות כבהמה ממש, אלא הענין הוא.. לצדיקים משגיח בחסד וטוב לרשעים במדה"ד כו'. עכ"ל.

וצ"ע לדכוותי איך לישוב זה בלשון המו"נ.

ובקה"י מע' השגחה הביא דעת הרמב"ן (הנ"ל) והבחי דהשגח"פ מתחלקת לב': (א) להשגיח במעשיו וזהו בכל אדם מישראל או באומות. (ב) להגן מן המקרים, וזהו רק לצדיקים.

ודעת האלימה (שם פל"ז) ושו"א אם הסרת ההשגח"פ ברשע הוא עונש סגוליי או טבעי, צ"ע. כי בראש דבריו כתב כל אחד מהם (מבנ"א) מושגח מהשי"ת בתכלית הפרטיות ומסיים: ההשגחה העשירית היא הסתר פנים מאת השי"ת, כי מחמת עונו עזבו ה' אל הטבע וההזדמן ... והוא משל אל מעין הנובע מים ... מי שלא ירצה לעלות למעלה במקורו (של המעיין) ישתה מן המים העכורים, שהם בסופו".

(ב) בצו"ח אם אין כלל השגח"פ, או ששר ומזל הממונה על המין משגיח גם בפרטיות.

והנה במו"נ, אלימה ושו"א וכו', כתבו בפ"י שהפרטים בדצ"ח הם במקרה גמור ואין כח בשר וכו' וכנ"ל.

אבל בקה"י (הנ"ל) מקשה אדעת הרמב"ן מירושלמי (שביעית פ"ט ה"א ואיתא ג"כ בב"ר פ"ט ועוד) דאמר רשב"י צפור מבלעדי שמיא לא מתצדי, – הערה: לכאורה אינו מובן כלל מה נתחדש לרשב"י ע"י הב"ק דצפור, הרי כמה כתובים מעידים על השגח"פ בבנ"א. וי"ל דקמ"ש"ל דגם במקום סכנה כן הוא ואינו מוכרח שיתפס, וק"ו מהצפור, שג"כ היה במקום סכנה מהציד, והא דאל יעמוד אדם במקום סכנה (שבת לב, א) אולי י"ל דשאני הכא דלית ל"י ברירה דאי אפשר להשאר כל ימי הגזירה שאינו יודע מתי תבטל במערה וגם בשרו העלה חלודה, ולכן לא דמי ג"כ לצינים ופחים (כתובות ל, א) – עאכ"כ נפש דב"נ.

ואין לומר – כמ"ש בחידושי הרד"ל – שאף את"ל דאין השגח"פ בבע"ח שאני הכא שהרווחת הציד תלוי' בזה א) דא"כ אין שייך לומר שיצא ב"ק על צפור פרטי זה שיהא נצוד אם לא וכמ"ש באלימה ושו"א הנ"ל. ב) דא"כ לא ה"ל לרשב"י לעשות הק"ו מצפור לב"נ, אלא מהרוחת פרנסה לנפש דב"נ.

ומתרץ. דהיינו מהשר והשר משגיח גם על הפרטים. ולא מצאתי חבר לדעתו לע"ע.

ג) להמקובלים הנ"ל כיון דבענין הגלגול יש שמתגלגלים בדצ"ח, לכאורה ברור שבדצ"ח כאלו יש בהם השגחה פרטית.

ד.

אם נמצא מחוקרי ישראל וחכמיהם – שקודם הבעש"ט – המחזיקים בשיטת השגח"פ גם בדצ"ח:

הנה בחינוך מצוה קס"ט כתב וז"ל: יש כתות בנ"א יחשבו כי השגחת השי"ת על כל עניני עולם ... בנפול עלה אחד מן אילן הוא גזר עליו שיפול ... וזה דעת רחוק הרבה מן השכל ויש כתות רעות יחשבו שלא ישים השגחתו ... והוא דעת הכופרים, ובעלי הדת האמיתיים מאמינים שהשגחתו השגחתו ... ב"ה על כל מיני בע"ח בכלל ... וכן קבלנו מגדולינו כו'.

משמע מהל' מבעלי הדת האמיתיים, דהיינו שלא נמצא בימיו מחזיקים בדעת כת הא'.

ומלשון שו"א (הובא לעיל) שמבאר ענין השגח"פ עפ"י מה שמצא גם בספרי המקובלים" משמע שגם בס' קבלה לא נמצא.

* * *

ומובן שדעת אלו שלא התעסקו בשאלה זו, לא שקו"ט בזה שיש מקום לחקור בזה וסברות לכאן ולכאן, ובהלכם אחרי פשוטי הכתובים מרגלא בפומייהו מסל"ת דהשגח"פ בדצ"ח, אין דעות אלו נכנסים למנין השיטות, אף, שעפ"י הברור לאח"ז, כשנתגלה אור הבעש"ט נודע שכיוונו אל האמת.

דוגמא לדבר: מה שכ' ברמב"ם (שגגות פי"ג ה"ה) "בד"א כשהי' זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל אם הי' ע"ה (ומובן שהכוונה ע"ה בהלכה זו, ואין נ"מ אם הוא חכם בהלכות אחרות) ה"ז פטור, שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית ומצטרף לכלל השוגגים על פיהם".

ובקל יש לחלק בין הנ"ל להא דסש"ב פמ"ב²⁴ שכ': והנה כדי להשכיל כו' אך כל ישראל מאמינים כו', ועד"ז באגה"ק סכ"ה²⁵: וגם היא אמונה פשוטה כו'.

* * *

והנה במו"נ ח"ג פי"ז ביאר דעה רביעית – לפי הסדר שם – בהשגחה, שהיא בכל הנמצאות – גם בדצ"ח – וזה מכריח לשיטה זו שיגיע גמול בעוה"ב גם לבע"ח בעד מה שקרה להם יסורין ומיתה בעוה"ז, כיון דכל דרכיו משפט. ומסיים: אמנם ענין זה הגמול לבע"ח שאינו מדבר לא נשמע כלל באמונתנו (באומתנו?) לפנים וגם חכמי התלמוד לא זכרוהו כלל אבל קצת האחרונים מן הגאונים ז"ל כאשר שמעוהו מכת המעזזילי' (כת הפילוסופים) ישר (שיטה זו דגמול לבע"ח) בעיניהם, והאמינוהו. (והרמב"ם דוחה דעה זו).

וצריך עיון אם זהו מכוון לשיטת הבעש"ט, כיון דלשיטה זו מוכרח ענין הגמול לבע"ח בעוה"ב, ועפ"י המבואר בדא"ח, ענין השכר אינו שייך כ"א בכנ"א בעלי בחירה.

ואף אם נחלק בין שכר וגמול שבמו"נ שם, שהוא רק תשלום כנגד היסורין שסבלו, ונאמר שזהו בדוגמת מש"כ בלקו"ת סוד"ה ושמתי כדכד השני בענין תועלת ותיקון הסוס, א"כ הו"ל להגאונים לומר ענין זה גם בצו"ד ולא רק בחי, שאם נקצץ הצומח או נאבד הדומם קודם זמנו (וידוע שהוא קודם זמנו אם הוא

(24) ס, ב.

(25) קמא, ב.

באופן דעובר אבל תשחית) ה"ז יסורין ומיתה לנפש הצומחת והדוממת, ועוד שבלקו"ת קאי בעליית ניצוץ הקדושה ואינו ענין לגמול בעד היסורין.

ואף שע"י המבואר בלקו"ת מתורצת הקושי' לשיטה הנ"ל מפני מה יש יסורין ומיתה לבע"ח פרטי זה, בכ"ז הנה ענין אחר הוא ולא ענין הגמול, וצ"ע.

ה.

אם הענין דהתהוות היא בכל רגע וכפי' הבעש"ט בלעולם ה' דברך נצב, מכריח הענין דהשגחה פרטית בכל נברא:

ואז ע"כ צ"ל דכל הנ"ל דסבירא להו דאין השגח"פ בדצ"ח, חולקים גם בענין ההתהוות בכל רגע.

והנה אף שאלו שתפסו ענין הצמצום כפשוטו לכאורה ברור שיחלקו על הדהתהוות היא בכל רגע וכוח הפועל צריך להיות תמיד בנפעל, אבל יש להביא כמה ראיות דהאומרים דאין השגח"פ בדצ"ח (ובעל שו"א שהוא בכלל, סבירא ל' דאין ענין הצמצום כפשוטו כמ"ש באריכות ויכוח ב' פל"ח) אפשר שיחזיקו בשיטה דהתהוות היא בכל רגע, וכל גדולי ישראל הנ"ל אין הכרח כלל לומר דחולקים על שיטת הבעש"ט בענין דברך נצב, אף שלא פירשו הדבר באר היטב בספריהם.

ומהראיות:

(א) גם הסוברים דאין השגח"פ בדצ"ח, ס"ל דידיעתו ית' הוא בכל מאורע פרטי בדצ"ח, וכנ"ל בשם העיקרים, וא"כ גם בכח המהוה יאמרו כן, דמאי שנא.

(ב) החידוש בדברך נצב הוא, שבכל רגע ההתהוות מחדש, אבל לכו"ע ברגע הראשון וכמו בעת לידת וולד – הטלת נשמה – הוא ע"י דבר ה' ולשיטת הרמב"ם וכו' לידת וולד בהמה וכו' אינו בהשגח"פ כי אם במקרה.

(ג) כמו דאין סתירה מבחירה חפשית של האדם לענין דברך נצב ואומרים (כנ"ל מרמב"ם הלכות תשובה) שחפץ היוצר לתת זה לרשות האדם, כמו"כ נאמר שחיות השייך לדצ"ח ניתן לשר ומזל הממונה על מין זה מדצ"ח – (ופשיטא שאין הכונה כאן לומר שיש להם בחירה חפשית, ע"י תניא רפ"ט²⁶ לקו"ת ביאור והניף ס"ג²⁷. כבוד מלכותך תר"ס²⁸) – או שזה נתלבש בחוקי טבע או גם שנמסר למקרה

(26) נא, ב.

(27) לקו"ת צו יז, ב.

(28) סה"מ תר"ס ע"י.

בעלמא – (וכנ"ל בלשון השו"א) – כי מצד ענין הדבר נצב כל אלו שוים הם. (ד) עפ"י המבואר בדא"ת, לכאורה ברור דענין ההתהוות וענין השגח"פ הם במדרי" שונות, והשגח"פ ענינה שינויים ותלוי' בשכר ועונש, ידיעה שלאחר המעשה ד"ת, משא"כ התהוות וקיום הדבר, ענינה התהוות מאין ליש שרק הוא לבדו בכחו ויכולתו כו' קיום הישות, סובב כ"ע, אלא שבא ע"י ממכ"ע כו'. ועי' בפלח הרמון ד"ה ארדה נא ס"ט²⁹ מ"ש בהפרש שבין ענין ההתהוות וענין ההשגחה.

והנה בסיום המשך ר"ה רס"ג³⁰ כתב, שהשגחה שעל הנברא זהו חיותו, ומציין לסש"ב פמ"ח (אף ששם לא נזכר אלא הלשון ידיעה, ולהעיר מתו"א ד"ה ארדה נא דגם שם משמע דהשגחה וידיעה שייכים זה לזה וזה לזה) וכמו שיש חיות כללי ופרטי, מסובב כ"ע וממלא כ"ע, כן יש השגחה כללית שבזה כל הנבראים שוים והשגח"פ שבה בנ"י במעלה לגבי אומה"ע וכו'. (עי' ג"כ בד"ה ע"כ יאמרו תרצ"ו, הובא הלשון בתחילת רשימה זו) ויש לעיין בזה ולהשוות ב' המאמרים.

(רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א – מנ"א תש"ג)

29) פלח הרמון בראשית נ, ב.

30) סה"מ תרס"ג ח"א ע' לד.

לזכות משפחת
הולצמאן שיחיו

לזכות משפחת
סירוטא שיחיו

מוקדש לזכות כל אלו
שעזרו בעריכת קובץ זו
הת' מנחם מענדל שי' ברוק
הת' צמח מענדל שי' פארסט

לזכות
כל חברי ההנהלה דישיבתינו
שמשקיעים את מיטב כוחם ומרצם
להצלחת תלמידי הישיבה

יהי"ר שימשיכו בעבודתם הקודש
לאריכות ימים ושנים טובות ומתוך הרחבה



נדבת
שליח כ"ק אדמו"ר ל'Lehigh University'
ר' שניאור זלמן ומשפחתו שיחיו
גרינבערג

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' משה ב"ר אשר זעליג ע"ה
נלב"ע יום חמישי כ"ג טבת ה'תשפ"ה

וזוגתו

הרבנית מרת פערל בת נחמי" ע"ה
נלב"ע יום חמישי א' דחנוכה ה'תשפ"ה

הערסאן



ולעילוי נשמת
הו"ח ר' ראובן ע"ה סולזמון
נפטר י' אייר ה'תשפ"ג



נדפס ע"י
שלוחי כ"ק אדמו"ר ב'שורט הילס' נ. דזש.
הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל
וזוגתו מרת חנה דבורה
ומשפחתם שיחיו

סולזמון

לזכות

שלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע למדינות סקנדינבי'
הרב חיים ומשפחתו גרייזמאן - שטוקהולם, שוודי'
הרב בנימין ומשפחתו וואלף - הלסינקי, פינלנד
הרב שאול ומשפחתו וילהלם - אוסלו, נורבגי'
הרב יצחק יעקב פסח הלוי ומשפחתו
לאווענטאל - קופנהגן, דנמרק
הרב לוי הלוי ומשפחתו לאווענטאל - קופנהגן, דנמרק
הרב אלכסנדר ומשפחתו נמדר - גוטבורג, שוודי'
הרב אברהם ומשפחתו פלדמן - רייקוביק, איסלנד
הרב שניאור ומשפחתו קסלמן - מלמו, שוודי'
שיזכו למלא את שליחותם הק' כפי רצון כ"ק אדמו"ר
מתוך הרחבה ומתוך מנוחה
וירוו נחת יהודי חסידותי רב מכל יוצאי חלציהם שליט"א
כרצון ולנח"ר המשלח - כ"ק אדמו"ר

וברכנו אבינו כולנו כאחד
און "די אחדות פון חסידים וועט זיי פירן ביז משיח'ן"
נאו ממש - במהרה בימינו אמן



נדבת צעירי השלוחים במדינות סקנדינבי'

לעילוי נשמת
מרת חי' לאה בת ר' זלמן
נפטרה יו"ד אלול ה'תשע"ז



ולעילוי נשמת
ר' לייב ב"ר דוד נתן
נפטר ג' ניסן ה'תשע"ח

ת'נ'צ'ב'ה'



נדפס ע"י בנם
ר' יצחק אשר בן חי' לאה שי'
וזוגתו
מרת רחל בת שרה תחי'
ומשפחתם שיחיו
קובאל

לזכות
נכדינו
יהודה לייב שי'
חי' לאה תחי'
אליהו לייב שי'
נפתלי אלימלך שי'
יהודה הכהן שי'
לוי הכהן שי'

שיגדלו להיות חסידים, יראי שמים ולמדנים
מסורים בצבא הרבי



נדפס ע"י זקניהם
ר' יצחק אשר
וזוגתו מרת רחל
שיחיו
קובאל

לזכות
אבי היקר
מראשי הישיבה דישיבת תות"ל מאריסטאון
הגה"ח הרה"ת
הרב שלום שפאלטר שליט"א
ראש מערכת הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון
למעלה מיובל שנים

שיהי' לו נח"ר מכל יו"ח שיחיו
ויזכה להמשיך בעבודתו הקודש
לאריכות ימים ושנים טובות
מתוך בריאות הנכונה



נדפס ע"י
בנו הרה"ת צבי אלימלך וזוגתו מרת חי' מושקא
ומשפחתם שיחיו
שפאלטר

לעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח התמים ר' אלימלך ב"ר צבי יעקב ז"ל
צויבל

משפיע בישיבת תומכי תמימים מאריסטאון
למעלה מיובל שנים
העמיד והדריך תלמידים הרבה בדרך החסידות

מקושר לכ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
אשר העיד עליו שהוא "חסיד, ת"ח, בעל מדות"

נפטר יום א' פ' חיי שרה
י"ט מרחשון ה'תשע"ז
ת'נ'צ'ב'ה'



נדפס ע"י חברי המערכת

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' משה ב"ר אשר זעליג ע"ה
הערסאן
משפיע בתות"ל נוארק
שליח ראשי ומנהל מוסדות חב"ד
שע"י תות"ל מאריסטאון ניו דזשערסי
חבר אגודת חסידי חב"ד העולמית
מקושר בכל נימי נפשו לאילנא דחיי כ"ק אדמו"ר זי"ע
הצליח בבני' והתפתחות מוסדות חב"ד לתפארת
ע"פ הדרכת רבינו נשיאנו
נלב"ע יום חמישי כ"ג טבת ה'תשפ"ה



ולעילוי נשמת
אשת חבר
הרבנית מרת פערל בת ר' נחמי' ע"ה
נלב"ע יום חמישי א' דחנוכה ה'תשפ"ה
ת'נ'צ'ב'ה'

לזכות

הרה"ח הרה"ת

ר' יוסף מנחם מענדל הערסאן שליט"א
שליח ראשי ומנהל מוסדות חב"ד ב'ניו דזשערסי'
ומנהל ישיבתינו הק'

יהי"ר שיאריך ימים על ממלכתו בעבודתו הק'
באריכות ימים ושנים טובות
ואך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו



נדפס ע"י

חברי ההנהלה ותלמידי התמימים
דישיבת תומכי תמימים - ליובאוויטש
מאריסטאון, נ. דזש.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו
כ"ק אדמו"ר זי"ע

