

ב"ה
חג הסוכות
ה'תשע"ד
גליון א' [אלף-נט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 העמדת דלתות ביהמ"ק השלישי
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 6 בענין יום הכפורים שחל להיות בשבת
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- 13 פעולת 'בר חיובא' במצות
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

- 20 בעל תשובה עילאה – קדש עצמך במותר לך
הרב דוד פלדמן

- 24 מצות וידוי ותשובה ביום הכיפורים
הרב בן ציון חיים אסטער

- 26 מסירות-נפש בבנ"י ירושה מאבותינו
הרב יוסף קראסניאנסקי

- 29 צמצום כפשוטו
הרב פרץ בראנשטיין

אגרות קודש

- 31 הערות וחידושי כ"ק אדמו"ר זי"ע לספר 'פירוש ופסקי הרי"ד' עמ"ס שבת
הרב מנחם מענדל גרינפלד

חסידות

- 37 ולא אבה א"ה לשמוע אל בלעם ויהפוך ה"א לך את הקללה לברכה
הרב ישכר דוד קלויזנר

- 40 הערות קטנות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו
הרב אברהם אלטר הלוי הבר

42 מקור לס' כתר שם טוב
הרב וועלוועל אדלר

43 הערות בדרושי אלול
הנ"ל

54 התקיעה השנית בתשר"ת – המשכה או העלאה?
הרב נחום וילהלם

57 תקיעת שופר בר"ח אלול
הרב זושע ווילימובסקי

58 הערה בתניא פל"ח (גליון)
הרב פנחס קארף

רמב"ם

60 הביטוי "דת האמת" בספר משנה-תורה להרמב"ם
הרב חיים רפופרט

72 שיטת הרמב"ם במקנא בינו לבינה לדעת אדה"ז
הרב יעקב יוסף קופרמן

הלכה ומנהג

77 קיום מצות סוכה במיני 'מזונות'
הרב לוי יצחק ראסקין

82 אמירה לנכרי לעלות באילן להביא שופר
הרב מנחם מענדל אלישביץ

84 בענין הקריאה בתורה בפרשת המועדות ד"שור או כשב גו", והמסתעף
הרב מנחם מענדל רייצעס

שונות

89 הערות ותיקונים לס' "אוצר החסידים" (ח"ב)
הת' ישראל מרדכי הלוי קאזמינסקי

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', כ"ז תשרי ה'תשע"ד

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים**

**און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ'
(776**

למשלוח הערות:
פאקס: 347-227-0308
אימייל: haoros@haoros.com
להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
haoros.com

בשורה טובה למבקשי ה'!

ע"פ בקשת רבים ניתן להשיג את השיעורים של הרב
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שיחי' עמ"ס שבת, וכן של
ראש ישיבת בית דוד שלמה הרב יוסף יצחק קלמנסון
שליט"א עמ"ס שבת משנה זו – (כפי שנכתבו על ידו,
ועדיין לא נדפסו בספרי 'רשימות שיעורים')

באתר: haoros.com

גאולה ומשיח

העמדת דלתות ביהמ"ק השלישי

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בגליונות הקודמים כתבתי אודות התיווך הידוע המובא בשיחות קודש, בין שיטת רש"י ותוס' וכו' דביהמ"ק השלישי בנוי ומשוכלל יבוא ויגלה משמים, ושיטת הרמב"ם שמשח בונה המקדש, ע"פ המבואר במדרשים עה"פ (איכה ב, ט) טבעו בארץ שערי' גו', דשערי ביהמ"ק טבעו בארץ, ולע"ל יתגלו ויעמידום בני", והמעמיד הדלתות כאילו בנאו כולו, כמבואר בב"ב נג, ב.

[בתור מאמר המוסגר: ראיתי כותבים, דלכאו' יש לתרץ ולתווך בין השיטות הנ"ל, דאע"פ שביהמ"ק יגלה משמים, מ"מ יעשו בני" הכלים לביהמ"ק, ועי"ז ישתתפו בביהמ"ק. [וגם אותם הכלים שישתמשו בהם בביהמ"ק השלישי מהמשכן וכו' (ראה מ"ש בגליון א'נ) הרי"ז מעשה בני"]. אבל מובן בפשטות, דזה רק מתרץ איך יקיימו בני" גם המצוה דועשו לי מקדש, דהיינו, שמכיון דהמצוה דועשו לי מקדש כולל לא רק המקדש אלא גם הכלים, כמבואר בהל' בית הבחירה בתחלתו ובכ"מ, (ראה לקו"ש ח"א שיחה ב' לפ' תרומה ובכ"מ), לכן מובן דגם ע"י עשיית הכלים משתתפים בני" בהמצוה. אבל עדיין אינו מתרץ הסתירה שמצאנו בנוגע בנין הבית עצמו, דלשיטת הרמב"ם דמשיח בונה הבית עצמו, א"א לומר דע"י עשיית הכלים נחשב כאילו בנו הבית עצמו, כפשוט. ולכן צריך לומר התיווך הנ"ל המובא בשיחות קודש דיהי' השתתפות בני" בהבנין עצמו ע"י העמדת הדלתות דנחשב כאילו בנאוהו כולו בעצמם. (או שאר התיווכים שנקבצו בהל' בית הבחירה עם חדושים וביאורים סימן כב). וק"ל.

וממוצא דבר מובן, (לפי תיווך זה), דלשיטת הרמב"ם שמשח בונה המקדש, יוצא שכל חלקי הבית, הן הבנין והן הכלים יהיו נעשים ע"י בני אדם, ואף גם מה שבא מלמעלה, יהי' נחשב ע"י העמדת הדלתות כאילו נעשה כולו בבני אדם. וראה להלן].

ב. והנה בשיחת ש"פ מטו"מ מבה"ח מנ"א תשל"ו (שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 501) מקשה, דלכאו' ע"פ התיווך הנ"ל הרי סו"ס חסר בפעולת בני" בבנין הבית?

ומבאר זה ע"פ שיטת הצפנת פענח הידוע¹, דבבית המקדש המצוה הוא לא הבנין, היינו פעולת הבנין, רק זה "שיהי", ולכן בונין בחול ואח"כ מקדישין, כי הבנין עצמו אינו המצוה, אלא "המצוה הוא הגמר שיהא". עיי"ש. ועפ"ז מבאר שם, דבאם המצוה הי' הפעולה עצמה, אז אכן הי' חסרון, אבל מכיון דהמצוה הוא "שיהא", ואין חילוק איזה פעולה עשה בזה, שלכן בונין בחול ואח"כ מקדישין, א"כ יוצא שלא חסר בהפעולה של בני", והפעולה של העמדת שערים הוא פעולה שלימה ביותר. עכתודה"ק.

והנה בגוף הדברים יש לעיין, דמהביאור בהשיחה יוצא, דבהמצוה דועשו לי מקדש "שיהא" ביהמ"ק, נכלל ג"כ העמדת הדלתות. ולכא' צלה"ב הביאור בזה דשלימות המצוה דביהמ"ק הוא בזה שישנם דלתות. ובפשטות הי' אפ"ל דאע"פ שאין הדלתות מעכבים לעבודת הקרבנות בביהמ"ק, [דלכא' לא מצינו שבאם חסר הדלתות א"א לעשות העבודה], אבל מ"מ מכיון שזהו א' מהפרטים בבנין הבית, לכן גם זה נכלל בהמצוה דועשו לי מקדש. וראה בצ"פ (ע"ס הפלאה השמטות נד, א, ומהדו"ת פג ב ד) דבבנין המקדש יש ב' גדרים, א' דברים המעכבים לקרבנות, ב' דברים שאינם מעכבים לקרבנות אבל הם למ"ע, ע"ש. ומובן דשלימות המצוה דועשו לי מקדש צ"ל גם הדלתות, אע"פ שאינו מהדברים המעכבים לקרבנות.

[וגם להוסיף שא' מהדברים דהעמדת הדלתות מועיל הוא לשמירת ביהמ"ק כמובן בפשטות, וגם שמירת ביהמ"ק הוא חלק מהענין "שיהי" ביהמ"ק, כמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 242 ועוד].

ובעומק יותר י"ל ע"פ המבואר בשיחת ער"ח מנחם אב תשל"ו (שיחות קודש ח"ב ע' 526 ואילך) בהדין המובא בב"ב נג, ב אודות הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר, שדוקא מי שהעמיד דלתות נחשב כאילו בנאו כולו, מפני שהראשון אע"פ שבנה כל הפלטרין, הרי מכיון שלא העמיד הדלתות הרי כל מה שבנה הפקיר לנכסי הגר, ודוקא השני שהעמיד הדלתות הרי הוא קונה הקרקע וגם הפלטרין מהפקר. ועד"ז מבאר שם באופן נפלא שמכיון שירושלים לא נתחלקה לשבטים וכו' הרי אע"פ שביהמ"ק יורד משמים הרי"ז נחשב להפקר ואינו שייך לבני, ובכדי להקריב קרבנות הרי"ז צריך להיות שייך לבני דוקא, ודוקא ע"י העמדת הדלתות שע"י בני"ה קונים את בית המקדש ועי"ז ראוי להקריב בו קרבנות. עיי"ש בארוכה.

וע"פ הביאור הנ"ל מובן בעומק יותר שפעולת בני"ה בעמדת הדלתות אינו רק לקיים שלימות המצוה דועשו לי מקדש, אלא שזה נוגע לכל הבית כולו ומעכב גם להקרבת הקרבנות.

1 מהדו"ת ג, ב. ובהנסמן בריש צפע"נ על הרמב"ם ספר עבודה (מלוקט).

ולהעיר ג"כ מצפע"נ מהדו"ת ו, א (הובא בלקו"ש חט"ז ע' 446, ע"ש) "עיי' ב"ב דנ"ג ע"ב דבלא דלתות אין עליו שם בית לקנין ור"ל דצורת הבית הוא נשלם בהדלתות . . ולכך ס"ל לרבינו ז"ל לקמן בהל' מזוזה דבית בלא דלתות פטור מן המזוזה דאין עליו שם בית מחובר".

ויה"ר שנזכה לבנין ביהמ"ק השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

בענין יום הכפורים שחל להיות בשבת*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חקירת הרבי אם שייך לקבל תוספות של אחד מהם בלבד

לפני שלשים שנה בשיחת קודש (ש"פ בראשית ב' תשד"מ – המשך לשמח"ת – סכ"ב (ספר תורת מנחם תשד"מ כרך א' ע' 377, הובא גם בס' 'שערי המועדים' – יום הכפורים סי' לא) הביא הרבי מ"ש בשו"ע אדה"ז הל' יוהכ"פ (ר"ס תר"ח ובסי' רסד ס"ד) דמצות עשה מן התורה להוסיף מן החול על הקודש, בין בעינוי בין באיסור מלאכה שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם כו' אין לי אלא יוהכ"פ, שבת מניין ת"ל תשבתו, יו"ט מנין ת"ל שבתכם, כל שבות שאתה שובת אתה מוסיף לה בין מלפני' ובין מלאחרי' עיי"ש. ויש לחקור בזה: כאשר יוה"כ חל בשבת – האם אפשר לחלק בין התוספת דיוהכ"פ לתוספת דשבת, היינו שבנוגע ליוה"כ מוסיף כך וכך רגעים, ובנוגע לשבת מוסיף מספר רגעים פחות מזה, או שאין לחלק ביניהם, שכאשר מקבל עליו תוס' דיוהכ"פ חל עליו גם התוס' דשבת, ונפק"מ לדברים המותרים ביוהכ"פ ואסורים בשבת – שאם נאמר שתוס' שבת יכולה להיות פחות מהתוספת דיוהכ"פ יוכל לעשותם בהפרש הזמן שבין התוס' שבת לתוס' דיוהכ"פ, וכן להיפך לקבל עליו תוס' שבת בלבד, ועד"ז בנוגע ליו"ט שחל להיות בשבת, האם אפשר לחלק בין תוס' שבת לתוס' יו"ט, שמוסיף מספר רגעים ביו"ט, ומספר רגעים פחות מזה

(* לעילוי נשמת גיסי היקר והאהוב הרה"ח הרה"ת וכו' מרדכי יוסף שמעון ב"ר ירחמיאל מנחם ז"ל גלב"ע ביום ז"ך אלול תשע"ג. ת.נ.צ.ב.ה.)

לשבת, ונפק"מ כאמור בענינים המותרים ביו"ט ואסורים בשבת האם יכול לעשותם בהפרש הזמן שבין התוס' שבת לתוס' יו"ט.

וממשיך לבאר שזה תלוי בגדר הדין ד"תוס' מן החול אל הקודש", האם הפירוש שהוא ענין פרטי שחל עליו קדושה פרטית ממועד זה, כגון אם מקבל עליו תוס' ביוהכ"פ, הפירוש הוא שיש אז הגדר דיוהכ"פ וכו' דאי נימא כן שייך לחלק ביניהם שיקבל אחד ולא השני, אבל אי נימא דתוספות הוא ענין כללי שמוסיף מן החול אל הקודש בכללותו אז לא שייך לחלק עיי"ש. וצויין שם ללקו"ש ח"ט ע' 58 בענין זה וז"ל: לכאורה מזה נפק"מ גם אם מצות תוס' היא מ"ע פרטית דהוי מעצם קדושת היום (והוי מ"ע שהומ"ג), או דהוי מ"ע כללית לכל היו"ט כו' ראה ביאור הר"י פערלא לסהמ"צ רס"ג עשה לד (קצח, א ואילך) עכ"ל.

ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' קיא שחקר ג"כ כעין הנ"ל אם הענין דתוס' הוא פרט מהיו"ט עצמו שמזמן התוס' מתחיל יוהכ"פ או שהוא ענין בפני עצמו ויוהכ"פ מתחיל רק אח"כ, וכתב שזה תלוי מאיזה לימוד ילפינן תוספת יוהכ"פ, דביומא (פא, א-ב), מצינו תרי ילפותות לזה: א) מדאיצטריך למעוטי לתוספת מעונש ואזהרה, מעצם עצם, שמעינן דמוסיפין, עי' רש"י שם (ע"ב ד"ה ותנא ב) מועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, יכול יתחיל ויתענה בתשעה, ת"ל בערב, אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה, הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש וכו' עיי"ש, ועוד יש לימוד מבחריש ובקציר תשבות, דכתיב בשביעית, כדאיתא (בר"ה ט, א ומו"ק ג, ב) ויליף כולהו משביעית, כדאיתא שם בתוס' (ד"ה ור"ע) עיי"ש, ומבאר דאם ילפינן מעצם עצם, דממעטינן מעונש ואזהרה, ש"מ דמוסיפין, הרי בודאי נכלל בעשה דיוהכ"פ עצמו, דמעטינן רק מעונש ואזהרה, אבל בעשה כדקאי קאי, ומתחיל האיסור עשה דיוהכ"פ מזמן התוס' ונמשך עד אחר יוהכ"פ, אבל אם ילפינן מועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, הרי מפורש בקרא בתשעה לחודש, א"כ הוי עשה בפני עצמה על זמן התוס', וכשמסתיים עשה דתוס', מתחיל העשה דיוהכ"פ ועונש ואזהרה דידי' כנ"ל, ולמאן דיליף משביעית, יש לדון, אם אמרינן, דאהדינן למילת' דאיסור של יוהכ"פ עצמו, או הוי איסור בפ"ע עיי"ש.

ולפי דבריו כיון דאדה"ז הביא הלימוד ד"מערב עד ערב" כנ"ל, יוצא להלכה דע"י התוס' לא חל עליו קדושה פרטית של יוהכ"פ, אלא הוא ענין בפני עצמו, ובענינו נימא שאי אפשר לחלק ולקבל רק קדושה אחת ולא השני.

אמנם באמת נראה דאפילו אי נימא דלפי הלימוד דמערב עד ערב לא חל עליו קדושת יוהכ"פ עצמו, מ"מ אכתי נימא דגילתה התורה שהאדם יכול לקבל ע"ע מעין קדושת יוהכ"פ בזמן התוס', – ע"ד המבואר בלקו"ש ח"ט פ' ואתחנן ג' (סיום

חג הסוכות ה'תשע"ד

על מסכת סוכה) בגדר ענין ה"שכינות" בכמה עינים אם זה פועל באופן מקיף בלבד או באופן פנימי, ושם בסעי' ו-ז ביאר ג"כ הגדר תוס' מן החול על הקודש, דיש לומר שהשבת פועל על זמן התוס' באופן פנימי, שנמשך בו מעין קדושת שבת – ונמצא שמקבל עליו קדושה פרטית חלק מקדושת יוהכ"פ, ואכתי יש סברא לומר שיש לחלק לקבל עליו קדושה אחת ולא ב' קדושות, משא"כ אי נימא דהך קבלה אינה קדושה פרטית מקדושה זו אלא קדושה כללית א"כ אי אפשר לחלק ביניהם.

ועי' בחלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל או"ח סי' ל' דנקט בפשיטות שיש לחלק ביניהם, דבתו"ד כתב דביוהכ"פ שחל בשבת יקבל עליו תוספות שבת קודם שמקבל עליו תוס' יוהכ"פ וכדסבירא ליה להיעב"ץ עיי"ש, וכ"כ באלף למטה (במטה אפרים) סתרי"ט ס"ק כב עיי"ש, ובשו"ת פרי יצחק ח"ב סו"ס ט' נסתפק בזה, ועי' גם בס' מקראי קודש – ימים נוראים – ע' קלג ובהררי קודש שם מה שכתבו בזה.

אם יש לחלק ביניהם יקבל עליו קדושת שבת ויאכל סעודת שבת

ולכאורה יש לתמוה דאי נימא דשייך לקבל קדושה אחת בלי השני, א"כ כשחל יוהכ"פ בשבת הרי יכול לקבל על עצמו רק תוס' שבת בלבד בזמן מוקדם, ולקדש אז ולאכול כזית פת באופן שיצא ידי חובתו בסעודת שבת, לפי הדיעה דאפשר לקיים מצות סעודת שבת גם בזמן התוס', (ראה שו"ע אדה"ו סי' רסז ס"ג) וכשיגמור יקבל עליו תוס' יוהכ"פ, ומדלא מצינו שעושים כן הרי מוכח בפשיטות דאי אפשר לחלק ביניהם?

וי"ל בזה דהנה בשו"ת צ"צ (או"ח סי' לו) הקשה השואל וז"ל: לפמ"ש בתשו' הרשב"א סי' תרי"ד דהרמב"ם פ"א מהל' שבועות ה"ו ס"ל דמן התורה מחוייבים בשבת לאכול כזית פת כמו בלילה ראשונה דפסח. א"כ לריש לקיש דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה א"כ כשחל יוהכ"פ בשבת יהיה מחוייבים לאכול כזית פת ביוהכ"פ דהא שיעור אכילת יוהכ"פ הוא בככותבת שהוא גדול מכזית וזה פלא עכ"ל, היינו דלפי ריש לקיש דסב"ל דחצי שיעור מותר מן התורה א"כ ביוהכ"פ שחל להיות בשבת יצטרך לאכול כזית פת, לפי מ"ש הרשב"א בשו"ת סי' תרי"ד לשיטת הרמב"ם (הל' שבועות פ"א ה"ו) דכזית פת בשבת הוא חיוב מן התורה, ולכן אף דשבועה חלה על איסור דרבנן, מ"מ כשנשבע שלא יאכל בשבת אין השבועה חלה וה"ו שבועת שוא כדפסק שם הרמב"ם משום דסב"ל שיש חיוב מן התורה לאכול כזית פת בשבת כמו שיש חיוב לאכול כזית מצה בפסח וכו' עיי"ש, וכיון דלגבי יוהכ"פ ה"ו חצי שיעור כי השיעור הוא בככותבת, א"כ למה לדידיה לא עושים כן?

והאריך שם הצ"צ בענין זה ובתחילה תירץ דאפ"ל דהעמידו חכמים דבריהם בשב ואל תעשה לבטל הך מ"ע, ואח"כ תירץ עוד דכיון דאכילה ביוהכ"פ היא עשה ול"ת וכיון דבדאורייתא אין עשה דוחה לא תעשה ועשה כן הוא גם בדרבנן, שעשו חיזוק לדבריהם כמו בדאורייתא וכמ"ש הרמב"ם בהל' שופר פ"א ה"ד ובכס"מ שם.

דברי הצ"צ ביוהכ"פ שחל בשבת אין כאן מצות עונג כלל

ולבסוף תירץ באופן אחר וז"ל: דכיון דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם ביוהכ"פ והיינו אף כשחל להיות בשבת. א"כ ביטלה התורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוהכ"פ. שהרי המצוה להתענות הוא הפך העונג מאכילה ושתייה, וסתם אכילה דשבת הוא כמה ביצים דמוכח מעומר לגולגולת דמן. שע"ז נאמר אכלוהו היום כו'. וביוהכ"פ שחל להיות בשבת צוה הקב"ה דוקא להתענות. א"כ אין שום מצוה מה"ת אף על אכילת כזית לבד בשבת דיוהכ"פ. דאין חיוב לאכול כזית אף להרמב"ם אלא בשאר שבת שהמצוה לאכול בו ולקדש על היין. משא"כ בשבת דיוהכ"פ שהמצוה להתענות א"כ אין שום מצוה ח"ו אף באכילת כזית לבד. וא"כ אין כאן שום מצוה שתדחה אף חצי שיעור לר"ל, מאחר שבשבת דיוהכ"פ בטל מ"ע זו והמ"ע הוא להפך לענות נפש, ולא שייך לומר שמ"ע ידחה ל"ת אלא כגון מילה בצרעת וכן סדין בציצית. שהמ"ע בתוקפה. רק שיש ל"ת כנגד. אבל לא שייך לומר שהל"ת שכנגדה ביטלה לגמרי המ"ע. דהא אינו מבואר בפירוש בתורה. שכשיש צרעת א"צ למול. . משא"כ הכא ביוהכ"פ שחל להיות בשבת בא הצינוי בפירוש להתענות וא"כ ביטלה התורה לגמרי המ"ע דאכילת שבת כשחל בו יוהכ"פ לכן ליכא שום מצוה גם באכילת כזית לבד. אף שאין בו איסור מן התורה לריש לקיש. והאוכל כזית אין מקיים שום מ"ע *ח"ו דאכילת שבת. כיון בשבת שחל בו יוהכ"פ נתבטל לגמרי מ"ע זו דעונג שבת. וא"כ האוכל כזית אינו רק עובר עבירה גם לר"ל בלי שום עשיית מצוה כלל וכלל¹. . ועי' מ"ש בזה בשו"ת הר צבי או"ח סי' קנה.

ולפי זה ניחא, די"ל דבאמת אפשר לומר שאפשר לקבל עליו תוס' שבת בלי תוס' יוהכ"פ ומ"מ אין מקדשים ואוכלים בזמן התוס', כי כל הקיום שבזה הוא מצד שבת עצמו, וכיון דבשבת עצמו ליכא שום חיוב במילא ליכא שום קיום גם בזמן התוס'.

ועי' גם ב'גלינוני הש"ס' להג"ר יוסף ענגל יומא פא, ב, שחקר ג"כ בשאלה זו אם אפשר לקבל תוס' שבת בלי יוהכ"פ וכו' או אי אפשר לחלק בניהם, ובתחילה רוצה

1) וראה שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' לה ובהשמטות ובח"ב סי' יא אות ב' ובשערי תורה ח"ד סי' נב שתירצו באופן אחר.

להוכיח דאי אפשר לחלק ביניהם מטעם הנ"ל דאי נימא שיש לחלק ביניהם יהי' חייב לקבל תוס' שבת ולא דיוהכ"פ ויאכל בזמן התספות סעודת שבת ויצא ידי חובת סעודת שבת בלי איסור, ואין לומר דכיון דאי אפשר לו לאכול הסעודה בגוף היום גם התוס' אינו כיום עצמו לגבי דבר שא"א להעשות בגוף היום, דזה לא מסתבר לכאורה כיון דגם ביום הוא מחוייב לאכול סעודת שבת אלא שאיסור יוהכ"פ מעכב עליו עיי"ש, מיהו לפי סברת הצ"צ ניהא כיון דבשבת זו הפקיע התורה לגמרי מצות אכילה.

דברי הרבי כשב' דברים חלים ביום אחד נעשים למציאות אחת

ויש להוסיף ביאור בדברי הצ"צ עפ"י מה שדיבר הרבי הרבה פעמים דכשחלים ב' קדושות ביום אחד שאין הפי' שכל קדושה הו"ע בפני עצמו, אלא האחד פועל על השני ונעשים לדבר אחד ממש, וכל נקודה ביום יש בו ב' הענינים, וראה לקו"ש חל"ט ע' 423 במכתב כ"ה אלול תשמ"ט וזלה"ק: פעמים רבות הודגש שכאשר מזדמנים יחד שני ענינים של קדושה, משפיע כל אחד מהם על משנהו ומוסיף בו חידוש. דבר זה תוקף גם באשר לראש השנה ושבת, שכאשר ראש השנה חל בשבת, באה תוספת בראש השנה, כך שהוא נעשה ראש השנה שבת וכו' עכלה"ק, וראה משיחת ש"פ וארא ר"ח שבט ס"ד (ספר התועדויות תשמ"ו כרך ב' ע' 280) לגבי ראש חודש שחל בשבת שנעשים ענין אחד לא באופן שחלק מסויים ביום שייך לשבת וחלק מסויים ביום שייך לר"ח אלא שכל רגע וכל נקודה דיום זה יש בו של שבת ור"ח, ומביא ראי' לזה מיוהכ"פ שהכהן גדול צריך לעשות גם העבודות של כל יום, כמ"ש ברמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ (פ"א ה"ב) משום דגם העבודה שבכל יום נעשה חדור בקדושת יוהכ"פ עיי"ש בארוכה.

וראה גם רמב"ם שם דכשחל יוהכ"פ בשבת גם הקרבן מוסף של שבת אינו מקריב אלא הכהן גדול, וביאר באור שמח (שם פ"ד) ע"ד הנ"ל, ועפ"י המבואר בזבחים צא, א, דאיבעיא שם תדיר ומקודש איזה קודם ורוצה לפשוט מהדין דבשבת ר"ח, מוסף של שבת קודם לשל ר"ח, הרי דתדיר קודם [ופירש"י ש"מוספי ר"ח – מקודשין משל שבת דאיברי מועד] ודוחה הגמ' אטו ר"ח רק לדידיה אהניא ולא לשל שבת, הרי ר"ח אהניא גם לשבת שמוסיף בו קדושה, נמצא דבקרבת מוסף של שבת יש בו המעלה הן מצד שהוא תדיר והן מצד שהוא מקודש ולכן הוא בא קודם, ועפ"י – מבאר באור שמח – כיון דבקרבת מוסף של שבת יש בו גם קדושת יוהכ"פ לכן ה"ו צריך להיות רק ע"י הכהן גדול, וראי' זו מזבחים הביא הרבי שם בהמכתב עיי"ש ובכ"מ.

דעפ"ז מבואר יותר מ"ש הצ"צ כנ"ל, דאין הפירוש דיוהכ"פ שחל בשבת יש בו ב' ענינים נפרדים ובמילא יש הו"א דמצד שבת נשאר החיוב של עונג (כסברת

הגר"י (ענגל) אלא דגם השבת מוחדר ביוהכ"פ, שבשבת עצמו יש בו יוהכ"פ, ובמילא מובן דגם מצד השבת עצמו לא שייך חיוב עונג.

ובאור שמח שם מסיק לפי דבריו שלכן יוהכ"פ שחל להיות בשבת ויש חולה שצריך לאכול לא יקדש, כיון דגם מצד שבת אסור בו לאכול עיי"ש, וביאור הדבר דכתב בשו"ע או"ח סי' תריח ס"י בחולה האוכל ביוהכ"פ דכשמברך ברכת המזון צריך להזכיר של יוהכ"פ ולומר יעלה ויבא, וכתב המג"א שם ס"ק י' אבל אינו מקדש כי לא תיקנו קידוש כלל ביוהכ"פ, ובהגהות רע"א שם כתב וז"ל: אפשר שזהו רק ביוהכ"פ בעלמא, כיון דקידוש יו"ט דרבנן לא תיקנו כלל קידוש ביוהכ"פ, אבל ביוהכ"פ שחל בשבת דחיוב עליו לקדש מדאורייתא כו' ממילא גם שבת זה בכלל וזה החולה חל עליו החיוב דשבת כו' עכ"ל, אבל בשו"ע אדה"ו שם ס"ח כתב: "חולה שאכל ביום הכיפורים ונתיישבה דעתו בענין שיכול לברך ברכת המזון צריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון שיאמר יעלה ויבא בבונה ירושלים ואם חל בשבת יאמר ג"כ רצה אבל אינו צריך לבצוע על שתי ככרות וגם אינו צריך לקדש על היין ולא על הפת משום שלא תקנו חכמים דברים אלו ביום הכיפורים" הרי מפורש דסב"ל דאפילו כשחל בשבת לא יקדש עיי"ש, והביאור בזה י"ל כנ"ל, דכיון דקדושת יוהכ"פ חל גם על השבת נמצא דגם מצד קדושת השבת עצמו אסור לאכול בו כנ"ל, [והוא אוכל רק מצד פקו"נ בלבד], במילא לא שייך גם אז קידוש על הכוס מצד שבת.

אמנם בגליוני הש"ס בהמשך דבריו הביא ראי' דאכן יש לחלק ביניהם, ממ"ש בס' 'תניא רבתי' בשם רש"י דיוהכ"פ שחל בשבת אוכלים מבעוד יום ואין מקדשין מבעוד יום כו' כיון שצריך להפסיק מבעוד יום, ותמה הגר"י דמה שייך לקדש מבעוד יום הרי אם יקבל עליו תוס' שבת במילא חל עליו תוס' יוהכ"פ ואסור לו לאכול ולשתות כו', ומוכיח מזה דבאמת אפשר לקבל תוס' שבת בלי יוהכ"פ, ומ"מ לא יקדש, ומבאר דבריו משום שכל הקיום ששייך בזמן התוס' שהוא טפל להעיקר הוא רק כששייך קיום בזמן העיקר, אבל באופן שאינו שייך הקיום בזמן העיקר מצד התענית, אינו שייך גם בזמן התוס' וזהו כוונתו של התניא רבתי דכיון שצריך להפסיק מבעוד יום ואינו שייך קיום בזמן העיקר במילא אינו שייך גם בזמן התוס'.

פלוגתת המהרש"ל והט"ז אם יש תוס' בשמיני עצרת

הנהגה ידועה פלוגתת המהרש"ל והט"ז (הובא בט"ז סי' תרסח ד"ה כתב רש"ל) שבתשובת המהרש"ל כתב בנוגע לשמיני עצרת שלא יקדש ויאכל מבע"י, שהרי כיון דעדיין יום הוא הרי צריך לברך לישב בסוכה, ולאידך גיסא כיון שמקדש בשביל שמיני עצרת אין לו לברך לישב בסוכה, ולכן ימתין עד שתחשך, ואין לומר דכיון שמקבל עליו תוס' יו"ט כבר עבר היום וליכא חיוב סוכה כלל, דזה אינו שהרי עדיין

חג הסוכות ה'תשע"ד

יום הוא ולא נפקע החיוב עיי"ש, אבל הט"ז חולק עליו וז"ל: דודאי מי שמוסיף מן החול על הקודש הוא עושה עפ"י ציווי תורתינו, כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהי' עליו קודם זה, והוה כמו בלילה ומחר ממש וכו' עכ"ל, היינו דסב"ל דכיון דמוסיף מן החול אל הקודש עפ"י תורה דינו כלילה ופטור מלישב בסוכה עיי"ש בארוכה, וראה לקו"ש חי"ט ע' 58 הערה 25 בדברי הט"ז.

ונראה דפלוגתתם הוא בהא דמוסיפין מן החול אל הקודש ואפשר לו להמשיך בו קדושת שבת, אם הפי' שזהו הוספה בלבד, אבל אינו יכול לגרוע החיובים דיום שלפניו, וזהו דעת המהרש"ל, דאפילו אם מקדש מבע"י אכתי רמיא עלי' חיובא דסוכה, משא"כ הט"ז סב"ל דלא רק שיכול להוסיף בו קדושת יו"ט אלא דעי"ז נפקע גם החיובים דיום שלפניו ולכן פטור אז עפ"י תורה מיישיבה בסוכה.

ועפ"י פלוגתא זו יש להעיר בחקירת הרבי הנ"ל, דלפי שיטת המהרש"ל דתוס' שבת הוא רק הוספה בלבד אבל אין החיובים של היום נפקעים כו' יש לומר דשייך לקבל קדושה אחת ולא של השני, דרק בזה הוא רוצה להוסיף, אבל אי נימא כהט"ז דגדר התוספת הוא דהוה כזמן חדש של לילה ואינו עוד יום מסתבר לומר שאין לחלק ביניהם כיון שבקבלת תוספת מקבל עליו זמן חדש של לילה,

אמנם לכאורה י"ל דזה אינו, כי לכאורה יש להקשות על שיטת הט"ז אם חל בא"י שביעי של פסח בערב שבת ומקבל עליו קדושת שבת בשביעי של פסח מבעו"י האם נאמר שכיון שקיבל עליו שבת מבעו"י פקע ממנו חובת היום דהיינו חובת הפסח וממילא יהי' מותר לאכול חמץ דמ"ש מסוכות דאמרינן שאם קיבל עליו שמיני עצרת וס"ל הט"ז שמותר לו לאכול מחוץ לסוכה אעפ"י שעדיין נמצאים בחג הסוכות? וכן ביו"ט שחל להיות במוצ"ש הכי נימא דע"י קבלת יו"ט בזמן התוספת יפקיע ממנו דיני שבת ח"ו, הרי ודאי אי אפשר לומר כן? ועי' בס' מור וקציעה או"ח שם שהקשה כן, ובשו"ת דברי יציב או"ח סי' רכו.

ולכאורה נראה דאין כוונת הט"ז שחשבינן ממש כאילו הגיע היום הבא אלא שאם נפגשים שתי קדושות הסותרות זו את זו אז אמרינן שאחת מפקיעה את השניה וממילא כשמקבל ע"ע קדושת שמיני עצרת הרי שמיני עצרת זמנו מיד אחרי סוכות והוי שני סוגי קדושות הסותרות זו את זו בכה"ג אמרינן שפקע ממנו קדושת סוכות ופטור מסוכה, (וראה לקו"ש חכ"ב ע' 129 דשמע"צ הוא רגל בפני עצמו שאין יושבין בסוכה), אבל בקיבל עליו קדושת שבת שאינה סותרת כלל לקדושת פסח דהרי פסח חל גם בשבת ויכולים שניהם לחול ביחד א"כ למה נימא שקדושת שבת שקיבל תפקיע מעליו את קדושת הפסח וכיון שקדושת פסח נשאר ממילא אעפ"י שקיבל עליו את השבת עדיין הוא אסור בחמץ, וכן כשקיבל

עליו תוס' יו"ט בשבת דיו"ט אינו סותר כלל לשבת, ודאי נשאר עליו קדושת שבת ואסור במלאכה.

דלפי זה נמצא דגם לדעת הט"ז אין הפירוש דלעולם אמרינן דכשמקבל עליו תוס' נעשה הזמן כלילה וכו' דזה אינו, אלא רק כשמקבל עליו דבר מסוים שסותר את זמנו של היום כמו שמיני עצרת שאין יושבים בסוכה חשבינן ליה רק בענין זה כלילה, וא"כ גם בנדו"ד אפ"ל דלעולם אפשר לקבל עליו קדושת יוהכ"פ בלי שבת או להיפך כיון שכאו"א שייך להיות בלי השני?²

ולכאורה לפי מה שביאר הרבי כנ"ל שב' הענינים חדורים זה בזה, דשבת חדור ביוהכ"פ ויוהכ"פ בשבת, אפ"ל דאי אפשר לחלק ביניהם לקבל רק אחד מהם בלבד כיון שהם נעשים לדבר אחד, אבל יש לדחות שכל זה הוא לאחר שב' הדברים כבר חלו בפועל, אבל לכתחילה י"ל שיוכל לקבל רק אחת מהם.



פעולת 'בר חיובא' במצות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מחיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

'קיצור' משיחה של הרבי (לקו"ש חט"ז יתרו ג')

א. הרבי מביא (באות א') מאמר רב יוסף (פסחים סח, ב) בקשר לחג שבועות "אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", ומדייק בזה דמהו ההדגשה ב"האי יומא", הרי לכאורה ההדגשה צ"ל על לימוד התורה (וכדברי רש"י בפירושו כאן "שלמדתי תורה ונתרוממתי")! גם מהו הדיוק ב"קא גרים", ולא "האי יומא" סתם? (ובאות ב' מביא ביאור אפשרי, ודוחהו).

אח"כ (באות ג') מביא עוד דיוקים בדברי ר"י: (א) מדוע הדגיש שמו; "כמה יוסף איכא בשוקא"? (ב) ומדוע מוסיף הענין ד'שוקא'?

ומבאר (באות ד'), דהחילוק בין תומ"צ כמו שהיו לפני מ"ת לכמו שהם לאחר מ"ת, הוא בזה שלאחרי מ"ת הר"ז בגדר "מצווה ועושה". והחילוק בזה אינו רק כלפי החיוב והשכר של הגברא', אלא בעיקר כלפי ה'חפצא' של המצות; דכאשר הקיום הי' רק מצד רצונו של האדם אז אין בכחו לשנות החפצא של המצות, ואילו

2) וראה ט"ז סי' רסג ס"ק ג' דשייך לקבל עליו תוס' שבת לענין קצת מלאכות בלבד הובא בגליוני הש"ס שם ואכמ"ל.

הג הסוכות ה'תשע"ד

כאשר הקב"ה מצווה על קיום המצוות אז נתחדש שע"י הקיום משתנה החפצא, שנהי' חפצא של מצוה (וקדושה) ע"י המצוה, או להיפך חפצא מתועב ע"י עבירה.

ומביא ע"ז (באות ה') מה שמצינו שכשאברהם אבינו הי' צריך חפצא של קדושה בכדי להשביע אליעזר, מצא רק הברית מילה שלו (שלכן אמר "שים נא ירך תחת ירכי"), והוא משום דרך על מצוה זו נצטווה, ולכן רק מצוה זו פעלה קדושה בהחפצא.

ומבאר (באות ו') דלזה כיוון ר"י בהחידוש המיוחד של "האי יומא", והיינו שדוקא ע"י החידוש של יום זה של מ"ת נהי' האפשריות שהתומ"צ יפעלו בחפצא העולם. ומבאר בזה דיוקים הנ"ל (אות ג') בדבריו: שמו 'יוסף' מורה על ענין ההוספה של קדושה, ו'בשוקא' מורה שהוספה זו פועלת בגשמיות העולם (ובאות ז' מבאר עפ"ז דקדוק דברי רש"י הנ"ל בדברי ר"י).

וממשיך לבאר (באות ח') דלפ"ז נבין גם דיוק לשונו "דקא גרים"; דהנה הפעולה של מ"ת בהחפצא של העולם אינו רק ע"ז שהאדם מקיים המצוה או עובר על עבירה, אלא שגם לפני קיום המצוה (או העבירה) כבר נהי' גדר של חפצא הראויה להיעשות בו מצוה (או חפצא מתועב). ומביא מעין דוגמא לדבר מזה שאברהם לא מל את עצמו עד שנצטווה, דהוא משום שלפני הציווי על מילה לא הי' חפצא של ערלה, ושוב לא הי' שום ענין בפעולת המילה.

וע"פ יסוד זה – שע"י עצם הציווי כבר נהי' גדר של חפצא הראויה למצוה – מבאר (באות ט' ויו"ד) דברי המכילתא (שאומרים בהגש"פ) "יכול מר"ח ת"ל מבעו"י וכו"; שהוא מיוסד ע"ז דמר"ח כבר הי' הציווי על מצה ומרור, ושלכן כבר ישנה לה' חפצא בעולם, וקס"ד שכבר יכולים לקיים מצות והגדת לבנך (עיי' בפנים לאריכות ההסבר).

ועפ"ז מבאר (באות יא) הלשון "האי יומא דקא גרים": הפירוש של 'גרים' הוא שמדובר בדבר שאינו פועל באופן ישיר אלא באופן של גרם, ועד"ז כאן הרי השינוי של החפצא בפועל נהי' ע"י קיום תומ"צ בפועל, אמנם יום מ"ת גרם לזה שהתומ"צ שייעשו לאח"ז אכן ישנו החפצא של העולם. ו'גרם' זה הוה בכ' ענינים: א) שנתחדש הגדר של חפצא הראויה להיעשות בה מצוה; ב) אז נשתנה החפצא של בני' עצמם, שהי' גמר הגירות שלהם ונהיו קדושים, אשר ע"ז ניתן להם הכח שכאשר יקיימו מצוה של הקב"ה אז יפעלו הקדושה גם בהחפצא.

אלא – מקשה הרבי – מדוע הי' זה דוקא ר"י שביאר ענין זה?

ומבאר (באות יב) דהנה בזה שע"י הציווי במ"ת נהי' האפשרות לפעול הקדושה בחפצת העולם, יש לשאול האם זהו דוקא כשהמצוה נעשה ע"י מי שמחויב ומצווה בדבר, או דגם אינו מצווה בדבר, הרי מאחר שמדובר ביהודי שנתקדש בקדושת

הגוף כנ"ל, וכבר נתחדש הגדרים של קדושה בחפצא בעולם, אז גם ע"י מצוה כזו יחול הקדושה בהחפצא? ונפק"מ לענין מ"ע שהזמ"ג ע"י נשים, או מצוה ע"י סומא, למ"ד שהוא פטור ממצות.

והנה ר"י הי' סומא, והוא עצמו מסתפק בגמרא האם חייב במצות או לא. ועפ"ז מובן מה שבא לחדש, דגם מצות שהוא עושה, פועלות בהחפצא מחמת סברא הנ"ל, דנתקדש בקדושת הגוף וכו'.

אמנם (באות יג) מבאר הרבי, דמאחר שציווי הקב"ה הוא זה שגרם לכל הענין של הפעולה בהפצא, מסתבר לומר, דשלימות הפעולה הוא דוקא ע"י מצווה ועושה, ולא במצוה כזו של ר"י (גם, עדיין אי"מ מדוע דוקא ר"י דיבר ע"ז, הרי הוא לא הי' הסומא היחיד בין האמוראים)!! ולכן מבאר הדבר (באות יד) עפ"ז שר"י הי' בדרגת 'סיני', ושלכן כולם היו צריכים לו, ושוב יש לו המעלה של הפעולה בהחפצא ע"ז שכל אלו המחוייבים בדבר צריכים אליו ופועלים על ידו.

(ובאות טו מראה איך שכל ביאור הנ"ל ע"פ 'נגלה' עולה בקנה אחד עם המבואר בחסידות בענינים אלו). עכתה"ד בקצרה.

דיון וביאור בדברי השיחה

ב. והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה, דזה שמבאר (באות ח', ט' ויו"ד) דגם לפני קיום התומ"צ בפועל כבר נהי' שינוי בהחפצא, שנהי' חפצא הראויה להיעשות בה מצוה, הוה היסוד להמבואר אח"כ (באות יב), דגם מי שאינו מצווה בדבר יכול לפעול הקדושה בהחפצא ע"י קיום המצוה; והיינו דמאחר שהוא אינו צריך 'לחדש' הפעולה בהחפצא, דזה כבר נפעל ע"י עצם הציווי לכן גם הוא יכול לפעול שינוי זה.

(ובאמת מצינו כעין סברא זו במק"א בתורת רבינו, והוא בשיחת אחש"פ תנש"א, בענין ספה"ע; דמאחר שמצוותי' אחשביה להספירה, והיינו דזה שישנה ציווי בתורה לספור הימים פעלה חשיבות במנין וספירה זו, לכן גם הספירה של מי שאינו מחוייב בדבר, כמו קטן או עבד (או אפילו נכרי בעצם), הוה ספירה חשובה ויכולה להצטרף להספירה אח"כ כמצווה ועושה (כמו קטן שנתגדל, עבד שנשתחרר, וגוי שנתגייר, באמצע הספירה), עיי"ש לפרטי הסברת הדבר).

אמנם בהשיחה מדוייק שאין זה הסברת הדבר; דהא אחרי שמבאר בארוכה (בג' 'אותיות' הנ"ל) נקודה זו, איך שע"י הציווי נהי' חשיבות בהחפצא גם לפני קיום המצוה, מוסיף (באות יא), דבזה שיום מ"ת 'ארם' (באופן שאינו ישיר) להשינוי בחפצת העולם ישנה שתי ענינים: ענין זה – שביאר עד אז בהשיחה – שע"י הציווי נהי' החפץ ראוי' להיעשות בה מצוה, ועוד ענין, מה שבנ"י נהיו קדושים עד שיכולים לפעול השינוי בהחפצא ע"י המצוה.

וכאשר בה להסביר (באות יב) ה'צד' שגם מי שאינו מחוייב בדבר יכול לפעול הקדושה בהחפצא מדגיש שהוא מצד ענין השני הנ"ל – דמדובר ביהודי שנתקדש בזמן מ"ת ושוב יש ביכלתו לפעול בחפצת העולם! ולא מחמת ענין הראשון, דכבר נפעל בהחפצא ע"י עצם הציווי.

(והחילוק בין כאן לספה"ע – דשם כן משתמש הרבי בסברא זו כנ"ל – הוא בפשטות; משום דכאן מדובר בחלות קדושה בהחפצא, ואשר זה לא יכולים לפעול מחמת טעם זה לבד כמשי"ת, ואילו שם לא מדובר בחלות קדושה אלא רק שהספירה יהא נחשב כמציאות של ספירה חשובה, אשר לזה מהני גם עצם הציווי ע"ז כמשנ"ת שם באורך).

ג. ביאור הדברים: עצם היכולת לפעול קדושה בחפצא דהעולם בפועל, באה מזה שישנה ציווי מאת ה' במצוה זו. ואילו מהו ה'כח' (ובסגנון של השיחה: ה'גרם') שישנה לאדם לפעול דבר זה, ע"ז מביא הרבי ב' דברים: א) מה שע"י הציווי כבר נהי' פעולה בהחפצא (גם לפני קיום המצוה בפועל), שנהי' ראוייה למצוה ולקדושה. ב) מה שהאדם עצמו נתקדש במ"ת.

יש בזו מה שאין בזו; מחמת נקודה הראשונה ישנה יכולת להאדם לפעול הקדושה בהחפצא גם בל"ז שהאדם נתקדש במיוחד, דהא כבר נהי' חפצא ראוייה לחלות קדושה כנ"ל, אמנם לאידך הרי בכדי שהאדם יפעול הקדושה מחמת זה לבד (שנהי' חפץ ראוייה כו'), צריך קיומו להיות באופן של 'מצווה ועושה' דוקא, מאחר דכל הפעולה בהחפצא הוא מחמת זה שהציווי פעלה בה ה'מוכנות' שיקויים בה הציווי.

אמנם מחמת סיבה השניה – מה שהאדם נתקדש בשעת מ"ת כו' – יש לו כבר הכח לפעול הקדושה בהחפצא גם בל"ז שהוא מצווה ועושה, דהרי כאן אין כחו בשינוי חפצא זו מחמת זה שהיא עצמה ראוייה ומוכנה לקיום הציווי, אלא מחמת זה שישנה יכולת כללי בעולם לשינוי החפצא לקדושה, ואדם זה שנהי' קדוש בשעת מ"ת יש לו האפשרות לפעול קדושה זו.

ובקצרה: גם בל"ז שהאדם נתקדש במ"ת, יכול לפעול קדושה בחפצא של מצוה כשמקיימה באופן של מצווה ועושה. ואילו מצד חלות הקדושה באדם (ע"י מ"ת) יכול לפעול הקדושה בחפצא גם באופן שאינו מצווה בדבר.

אמנם מהשיחה יוצא ג"כ, דשלימות חלות הקדושה הוא דוקא כשישנם ב' התנאים יחד; גם שמקיים המצוה באופן של מצווה ועושה, וגם שזה שמקיים המצוה נתקדש בשעת מ"ת, כמשי"ת.

נקודה הראשונה, דהשלימות הוא כשמקיים המצוה באופן של 'מצווה ועושה' דוקא (ולא מספיק זה שנתקדש כו'), מפורש בהשיחה (בסי"ג), שלכן אין הרבי

מקבל הביאור מדוע רב יוסף הוא זה שדיבר על מעלה זו של מ"ת, אחרי שאצלו לכאורה לא הי' שלימות הפעולה בהחפצא (עד שהוסיף הרבי הביאור בענין זה שהוא הי' במדריגת 'סיני' כנ"ל).

ואילו נקודה השניה, דהשלימות הוא דוקא עי"ז שהיהודי נתקדש (ולא מספיק זה שהוא מצווה ועושה), 'מכללא איתמר' עכ"פ;

דהנה כשהרבי מבאר (באות ה') שמאחר שאברהם אבינו נצטווה על ברי"מ לכן נהי' זה חפצא של קדושה (עד שהשביע בה אליעזר), מוסיף, דמ"מ אנחנו לא מלים מחמת ציווי זה, אלא מחמת הציווי במ"ת (כדברי הרמב"ם הידועים), והסיבה לזה הוא משום שאינו דומה הציווי בנבואה לאיש פרטי, להציויים במ"ת לכל בני ע"י משה רבינו. ומוסיף ע"ז בהערה (25) "ראה לקמן בפנים סי"א החילוק בפשטות".

ולכאורה פשוט שכוונת ה'הערה' היא, מה שמבואר בסי"א – בנקודה השניה שם – דהאדם פועל קדושה בהחפץ עי"ז שהוא נתקדש בשעת מ"ת, ואשר לפ"ז מובן מדוע אנחנו לא מקיימים המצוה מחמת הציווי לאברהם אבינו, שהי' לפני מ"ת, שזה הי' לפני גמר הגירות וקדושת הגוף.

(ונמצא דב'פנים' השיחה (באות ה') שעוד לא ביאר לנו הרבי ענין זה של חלות הקדושה באדם כו', וכל הדיון הי' בזה שה'ציווי' פועלת חלות הקדושה, לכן ביאר המעלה שבמצוות אחר מ"ת על מצוה זו של לפני מ"ת, בזה שהציווי לא הי' באותה דרגא של ציווי. אמנם בהערה מציין למאוחר יותר בהשיחה שמשם יוצא עוד נקודה, דלפני מ"ת חסר כל ענין חלות הקדושה בגוף האדם כמשנ"ת).

ועכ"פ מבואר מזה היטיב דגם כשמקיים המצוה באופן של 'מצווה ועושה' – כאברהם אבינו בברי"מ – ואכן פועל קדושה בהחפצא, מ"מ אין זה בשלימות כ"כ כמו שהוא כשמקיימים אותו ע"י מי שנתקדש בקדושת הגוף ג"כ.

קיום מצות ע"י גוי (ונפלאות ה'הערות')

ד. והנה בענין פעולה בהחפצא בקיום המצוות ע"י גוי, ישנה כמה 'הערות' במשך השיחה, אשר צל"ע איך להתאימם זל"ז;

כאשר הרבי מבאר (באות ד') איך שלפני מ"ת מכיון שלא הי' ציווי מהקב"ה לכן לא פעלו המצוות בחפצא בעולם, מעיר (בהערה 14) "וע"פ מרז"ל שעד מ"ת הייתה הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה כו' . . י"ל שכן הוא גם בז' מצוות בני נח לפני מ"ת אף שנצטוו עליהם. והטעם כי תוכנם ה"ה – ישוב העולם, בין אדם לחבירו – ואי"ז שייך להחפצא".

ואח"כ (בהערה 15): "וע"פ הנ"ל בפנים י"ל שגם ז' מצוות ב"נ (ראה לעיל הערה 14) – נתחדש לאחר מ"ת שמשנים החפצא (ראה רמב"ם ספ"ח מהל' מלכים).

(ובקטע נפרד): ולהעיר מפהמ"ש להרמב"ם ספ"ג דתרומות. וראה לקמן בפנים סי"א ואכ"מ".

ואח"כ (בסי"א) כשמבאר הרבי – בנקודה השניה שם – איך שבכחו של אדם לפעול קדושה בחפצא של מצוה עי"ז שהוא נתקדש בקדושת הגוף בשעת מ"ת, מעיר (בהערה 54) "ועפ"ז מובן שבעכו"ם אין שייך זה. וראה לעיל הערה 17" וכו'.

ובסיום השיחה (אות טו) כאשר מבאר איך הדברים עולים בקנה אחד עם פנמיות הענינים, ואיך שע"י קיום מצות נהי' המשכת הקדושה בפועל, מעיר (בהערה 77) "משא"כ עכו"ם אפילו אם מקיימין תומ"צ אין ממשיכין כלום" וכו'.

ומובן שכ"ז צ"ע, מהו כוונת והתאמת כל הדברים הללו שב'הערות'.

ה. ונראה דיתבאר היטיב ע"פ מה שכתבתי לעיל ביסודות ה'יצאות' מהשיחה; (א) דישנה שתי אופנים שיש בכחו של אדם לפעול קדושה בחפצא של מצוה; זה שהוא 'מצווה ועושה' (והחפצא כבר נהי' – ע"י הציווי – 'ראוייה' להתקדש), וזה שהוא – היינו האדם – נתקדש בקדושת הגוף במ"ת. (ב) רק זה שפועל בחפצא מחמת קדושתו העצמית, יכול לפעול גם בזה שאינו מצווה עליו. (ג) ושהשלימות הוא רק כשישנה לשתי הענינים ביחד.

והנה בגוי ישנה רק נקודה הראשונה ולא נקודה השנייה, דהרי ענין של מצווה ועושה יש לו בו' מצות דידיה, אבל קדושת הגוף שפעלה מ"ת אין לו כמובן.

וא"כ מובן מה שמחד גיסא ישנה אצלו ענין של פעולה בחפצא מחמת זה שהוא מצווה ועושה (וזהו מה שמבואר בהערה 15), ואילו חסר לו נקודה השנייה של קדושת הגוף (שע"ז מדובר בהערה 54), ונמצא שחסר לו שלימות הפעולה בחפצא (שהוא רק כשישנה לשתי הנקודות יחד כמשנ"ת).

אמנם בד"א שיש לו הכח לפעול בחפצא, רק כשפועל בדבר כ'מצווה ועושה', דמאחר שאין לו קדושת הגוף, הרי כל כחו בפעולתו הוא רק מחמת הציווי כמשנ"ת לעיל, וא"כ הר"ז שייך רק בו' מצות דידיה, משא"כ כשמקיים תומ"צ שלא נצטווה עליהן, שוב אין לו שום כח לפעול ע"י החפצא. וזהו מה שמבואר בהערה 77.

ו. אלא דבכל זאת הרי מבואר במדרש, שלפני מ"ת לא נשתנה חפצא של העולם לקדושה, ולכאורה הרי מחמת הציווי עליהם לקיים ז' מצות הי' צ"ל פעולה בחפצא ג"כ?

ע"ז הסביר (בהערה 14) דהגדר של הציווי על ז' מצוות היא שונה, דהוה רק מחמת יישוב העולם, ושוב אינו מוכרח שיפעלו שינוי בעולם.

אמנם ע"ז ממשיך (בהערה 15) דמ"מ מ"ת פעלה שינוי גם בזה, ופעלה שהמצות של ב"נ כן יפעלו בעולם ע"ד המצות של בנ"י לאחרי מ"ת, שפועלים בעולם מחמת זה שמקיימם בתור 'מצווה ועושה'.

וע"ז מציין כנ"ל: " (ראה רמב"ם ספ"ח מהל' מלכים). (ובקטע נפרד): ולהעיר מפהמ"ש להרמב"ם ספ"ג דתרומות. וראה לקמן בפנים סי"א ואכ"מ".

ביאור ציונים אלו (לפענ"ד כמובן): ברמב"ם מלכים שם כתוב, "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם".

ובפהמ"ש (שם) מפרש הרמב"ם דברי המשנה, "העובד כוכבים והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש"; (ומפרש) "אע"פ שאין הגוים חייבין במצות, אם קיימו מהם משהו מקבלים עליהן מקצת שכר. וזה מן הכללים אצלינו. והואיל ומקבלים עליהם שכר, מעשיהם בהם קיימים כמו שאתה רואה" וכו'.

ולכאורה הרי נקודה המשותפת בין דברי הרמב"ם הללו, הוא זה שאע"פ שעיקר החידוש במ"ת הי' בנתינת תומ"צ לישראל דוקא, ואילו לאומות העולם כבר הי' להם שבע מצות דידהו לפני מ"ת, מ"מ הרי מ"ת פעלה שינוי גם ביחס לאוה"ע, ואשר לכן צריכים לקיים שבע מצות דידהו מחמת הציווי במ"ת דוקא, וגם אם מקיימים מצות של ישראל, "מעשיהם בהם קיימים".

וזהו מה שמציין הרבי לדברים אלו בהערה' כאן, דהרי החידוש של הערה זו הוא, שאע"פ שלפני מ"ת לא הי' 'כח' בשבע מצות דידהו לפעול בהחפצא של העולם (כמבואר בהערה לפנ"ז כנ"ל), מ"מ ע"י מ"ת נשתנה הכח שלהם ג"כ.

אמנם בפרטיות יותר ישנה חילוק בין שני הציונים בדברי הרמב"ם; דבהלכות מלכים מדובר על קיומן של הז"מ שנצטוו בהן, והיינו קיום של מצווה ועושה, ואילו בפהמ"ש מדבר הרמב"ם על קיומן של מצות של ישראל, שלא נצטוו עליהן.

והרי לפי הנ"ל (ב'פנים' השיחה) יש חילוק גדול ביניהם; דבמצות שמקיימים בתור 'מצווה ועושה' יש להם הכח לשנות החפצא ג"כ (כמו שמפורש בהערה זו), ואילו במצות שלא נצטוו עליהן אין בהם כח זו, משום דרק מי שנתקדש בקדושת הגוף יש בכחו לפעול בחפצא גם כשאינו בתור מצווה ועושה כמשנ"ת (וכמו שמפורש בהערה 77 הנ"ל).

ומדוייק להפליא מדוע מפריד הרבי בין ב' הציונים (בשתי קטעים שונים כנ"ל), ובקשר לציון השני – מפהמ"ש – מעיר "וראה לקמן בפנים סי"א"; דהרי שם (בסי"א) מבואר יסוד זה של היכולת לפעול בהחפצא ע"י מי שנתקדש בקדושת הגוף, ושזה שולל עכו"ם (כמבואר בהערה 54 שם), ונמצא דלגבי מצוות כאלו – מצות של בני – הרי אע"פ ש"מעשיהם בהם קיימים", מ"מ אינם פועלים שום דבר בהחפצא (וכמו שמופרש בהערה 77 כנ"ל).



בעל תשובה עילאה – קדש עצמך במותר לך

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – י'עד הנחות בלה"ק'

א. בלקו"ש חי"ט ע' 401 ואילך נתבאר מ"ש בלקוטי לוי"צ לאגה"ת פ"ד שהלשון "לבאר היטב בהרחבת הביאור" הוא לנגד תשו"ת ותשו"ע: "לבאר היטב", מלכות וז"א, לנגד ב' הבחי' שבתשו"ת, תשובה ובעל תשובה, ו"הרחבת הביאור", בינה, לנגד תשו"ע – דלכאורה אינו מובן מדוע בנוגע לתשובה עילאה לא נרמזה בחינת "בעל תשובה עילאה" (חכמה)?

ומקדים לבאר פרטי הדרגות בתשובה, שב' הדרגות בתשובה תתאה (תשובה ובעל תשובה) הם סור מרע ועשה טוב, וב' הדרגות בתשובה עילאה הם עסק התורה (תשובה שבתשו"ע), וקדש עצמך במותר לך (בעל תשובה עילאה).

ומבאר, ע"פ מאמר המכילתא עה"פ "והייתם לי סגולה", "שתהיו קנויין לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקין בדברים אחרים", שלא די ב"עוסקין בתורה" להגיע לאמיתית הענין ד"קנויין לי", כי, גם כאשר עסק התורה הוא באופן ש"דבר ה' מדבר מתוך גרונו", עדיין יכול להיות שזהו לפי שהתורה חודרת בו לבטל מציאותו, ולא שהוא מצד עצמו בטל במציאות לאלקות; ורק ע"י העבודה דקדש עצמך במותר לך, שמבטל ומסלק את עצמו ליבטל אליו ית', אזי נעשה "קנוי לי".

וממשיך לבאר, שהעבודה דקדש עצמך במותר לך קשורה עם בחי' חכמה שבנפש, בחי' יו"ד (שזוהי הדרגא ד"בעל תשובה עילאה", כי תשו"ע גופא היא בבניה, ה"א עילאה, ובעל תשו"ע הוא בחכמה, יו"ד), כיון שע"י עבודה זו מתבטאת עצם נקודת ההתקשרות של בני"ע עם הקב"ה שלמעלה מציוור, כמו נקודת היו"ד.

ונקודת התקשרות זו נמשכת ובאה בבחי' ציוור בכל עניני העבודה: בעסק התורה, בעשה טוב, ועד לסור מרע, כך, שגם בתשו"ת דסו"מ ("התחלת מצות

התשובה ועיקרה) צ"ל נרגש תכלית הביטול שמצד נקודת ההתקשרות שמרומזת באות יו"ד (בעל תשו"ע).

ועפ"ז מבאר מ"ש באגה"ת "התחלת מצות התשובה ועיקרה . . ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור" – שבתשו"ת דסו"מ (ה' תתאה) צ"ל נרגש גם תוכן העבודה דע"ט (ו', "לבאר היטב"), וגם תוכן העבודה דלימוד התורה (ה' עילאה, "בהרחבת הביאור"); אבל אינו מרמז אודות אות יו"ד – שעל זה אין צורך בעבודה מיוחדת, דכיון שענינה הוא נקודת ההתקשרות, הרי מובן שנקודה זו נרגשת בכל עבודה הקשורה עם שאר ג' האותיות שענינם הוא המשכת נקודה זו בצירוי מסויים (ובפרט בתשובה דסו"מ, שלהיותה בתנועה של ביטול, נרגש דוקא בה עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מצירוי).

ב. והנה, בנוגע למקור הדברים שדרגת "בעל תשובה עילאה" (חכמה) הו"ע העבודה דקדש עצמך במותר לך – צויין:

(א) בהערה 27 – לאוה"ת וארא (ע' קפה. ע' ב'תקצז), ושם (לענין ד' הבחי' שביצי"מ שכנגדם נאמרו ד' לשונות של גאולה): ע"ד מ"ש בד"ה מה טובו ג' בחי' תשובה שהוא יצי"מ, הא' סור מרע, הב' ועשה טוב, הג' עסק התורה, הד' י"ל דברי סופרים קדש עצמך במותר לך. א"נ הד' פנימיות התורה.

(ב) בהערה 29 – לאוה"ת יתרו וד"ה ואתם תהיו לי תר"ס (בביאור העילוי ד"גוי קדוש" לגבי "ממלכת כהנים"), ששם מבואר בארוכה מעלת "קדש עצמך במותר לך" לגבי עשיית המצוות, מצד גודל מעלת הביטול ש"מבטל ומסלק את עצמו ליבטל אליו ית" (לקו"ת תצא לח, סע"ד – הובא באוה"ת שם).

ג) ובהערה 31 מביא מלקו"ת שם (ש"ביטול זה הוא . . בכח החכמה שבנפש, ולכן ארז"ל קדש א"ע במותר לך) כי קדש הוא בחכמה כמו קדש לי כל בכור"; ומלקו"ת ד"ה מה טובו (עה, ב), ש"קדש לי כל בכור" הוא בחי' "בעל תשובה עילאה, תשובה דאות יו"ד (ומוסיף בשוה"ג, שהלקו"ת ד"ה מה טובו הובא באוה"ת ובד"ה ואתם תהיו לי הנ"ל, בהמשך להענין המובא שם מלקו"ת תצא שם).

כלומר: באוה"ת מבואר רק שקדש עצמך במותר לך הו"ע נעלה יותר מג' התשובות שבלקו"ת ד"ה מה טובו: סו"ע וע"ט ועסק התורה, אבל לא מבואר שם שזוהי דרגא רביעית בתשובה (ומ"ש שם "הד' י"ל . . קדש עצמך במותר לך" ה"ז בשייכות לד' הענינים דיצי"מ, ולא דרגא רביעית בתשובה בהמשך לג' התשובות שבלקו"ת ד"ה מה טובו, שהרי שם נתפרש להדיא דרגא הד' בתשובה באופן אחר, כדלקמן);

חג הסוכות ה'תשע"ד

אלא כיון שבלקו"ת תצא מבואר ש"קדש (עצמך במותר לך) הוא בחכמה, כמו קדש לי כל בכור", ובלקו"ת ד"ה מה טובו מבואר ש"קדש לי כל בכור" הוא בחי' "בעל תשובה עילאה, תשובה דאות יו"ד", הרי מוכח להדיא שקדש עצמך במותר לך הוא דרגא רביעית בתשובה.

ג. אמנם בלקו"ת ד"ה מה טובו, לאחרי שמבאר בנוגע לתשו"ת ש"בעל תשובה" הו"ע המשכת ז"א במלכות, יחוד ו"ה, ע"י ועשה טוב – ממשיך לבאר בנוגע לתשו"ע, ש"בעל תשובה" הו"ע יחוד י"ה, ש"זהו דוקא ע"י מס"נ" (למעלה מיחוד ו"ה שהוא ע"י תומ"צ),

ומוסיף לבאר ב' המדריגות שבתשו"ע שזהו ע"ד "ענין ממעמקים קראתיך, ב' עומקים . . בינה לבא הוא בחי' פנימיות הלב ובחי' חכמה המאירה בפנימיות הלב והיא תעלומות לבו. גם י"ל שב' עומקים אלו היינו בינה היא אהבה רבה למס"נ באחד, וחכמה עילאה היא יראה עילאה".

ד. ויש לעיין בזה:

מהו הטעם שבשיחה זו נתבאר שדרגא הרביעית בתשובה הו"ע קדש עצמך במותר לך דוקא, ולא כפי שמפורש בלקו"ת ד"ה מה טובו – המובא בלקולוי"צ שנתבאר בשיחה זו – שגם עפ"ז הי' עולה יפה כל אריכות הביאור שבהשיחה ע"ד עצם נקודת ההתקשרות של בני"י עם הקב"ה (שצריכה להיות נמשכת בכל עניני העבודה כו'), שלכאורה מתבטאת בענין המס"נ כו' לא פחות מאשר בענין דקדש עצמך במותר לך?

ובפרט שהביאור שדרגא הרביעית בתשובה הו"ע דקדש עצמך במותר לך, לכאורה אינו עולה בקנה אחד עם המבואר בלקו"ת ד"ה מה טובו, ששם הובא דקדש עצמך במותר לך בתור פרט בעבודה דסור מרע (ולא בתור ענין בפ"ע, ונעלה יותר מכל שאר עניני העבודה),

וז"ל (עד, ג – בענין לקיחת הבכורה מעשו ע"י תשובות הנ"ל): "בעקירת הרצון מתאוות עוה"ז הן בסור מרע, וזהו קדש לי, קדש א"ע במותר לך",

ועד"ז בלקו"ת תצא (לח, ד): "בחי' בטל רצונך כו', דהיינו לצמצם ולכבוש את כל רצונותיו אשר לא לה' המה, הן במחשבה . . והן בדבור שלא להיות דבורו ורוח פיו כרצונו והן במעשה, עוצם עיניו מראות ברע, ולא תתורו אחרי לבבכם כו', בין באיסור בין בהיתר, כמארז"ל קדש א"ע במותר לך כו'",

והיינו, שגודל הביטול שבענין דקדש עצמך במותר לך ישנו באותה מדה (כלשון הלקו"ת: "בין באיסור בין בהיתר") גם בעבודה דסור מרע, דרגא הא' שבתשובה, וא"כ, מאי אולמי' דקדש עצמך במותר לך, להחשב בתור דרגא רביעית בתשובה!?. ה. ולהעיר:

בסיום השיחה מבואר שמצד תנועת הביטול שבתשובה דסו"מ נרגש דוקא בה עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מציוור, וכפי שמעיר בסוף הערה 42 מלקו"ת ד"ה מה טובו הנ"ל, שהתשובה דסו"מ היא "קדש לי, קדש א"ע במותר לך".

אבל, לכאורה לא מסתבר לומר שבשביל זה הוצרך להיות בנין השיחה באופן שהדרגא הרביעית דתשובה תהי' קדש עצמך במותר לך (ולא ענין המס"נ כו', כבלקו"ת ד"ה מה טובו) – כי:

נוסף לכך שאין זה ענין עיקרי בהשיחה [שלכן הובא רק בחצ"ר], כיון שנקודת ההתקשרות דהיו"ד צריכה להתבטא בכל עניני עבודת התשובה, ולא בתשובה דסו"מ דוקא,

הרי גם אם יסוד הביאור הי' שדרגא הרביעית דתשובה הו"ע המס"נ כו' (כבלקו"ת ד"ה מה טובו), הי' יכול להוסיף [בחצ"ר] שענין זה שייך במיוחד לתשובה דסו"מ, שמצד תנועת הביטול שבה נרגשת דוקא בה נקודת ההתקשרות שלמעלה מציוור (ללא צורך להכנס לכל אריכות הדברים בביאור המעלה המיוחדת דקדש עצמך במותר לך, שזוהי סוגיא בפני עצמה שנידונה בהדרושים המבארים את העילוי ד"גוי קדוש" על "ממלכת כהנים", ולא בהדרושים המבארים הדרגות שבתשובה).

ו. ואולי י"ל:

כיון שנקודת הביאור בהשיחה היא שענין התשובה הוא השבת הנפש למקורה כו' כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה כו", הרי אמיתית ענין התשובה צ"ל למעלה גם מנקודת יו"ד.

[ואולי נרמז הדבר בהערה 32, שביו"ד עצמה יש דרגא שאין בה ציוור כלל].

וענין זה נעשה ע"י העבודה דקדש עצמך במותר לך דוקא – כמבואר בד"ה ואתם תהיו לי תר"ס (ע' קנה) לענין המעלה דדברי סופרים (שמקשר שם עם הענין דקדש עצמך במותר לך), ש"מגיעים בבחי' מקור האור שלמעלה גם מבחי' י"ה בשרשם הראשון שהוא בחי' עצם האור. . ד"ס שרשן מבחי' עצמות א"ס שלמעלה גם מבחי' עצם האור, והוא בחי' מקור האור שלמעלה מבחי' גילוי. . גם בבחי' עצם

האור כו", ומסיים, "שבחי' זו יאיר בגילוי בנש"י לע"ל, ומעין זה גם עכשיו . . ע"י קדש עצמך במותר לך".

ואולי מצד עליו זה רוצה לקשר את דרגא הרביעית בתשובה שכנגד נקודת ה"יוד עם הענין דקדש עצמך במותר לך דוקא (אף שלא נזכר בד"ה מה טובו, ואדרבה כו'), כיון שדוקא עי"ז נעשית שלימות השבת הנפש לדרגא הכי נעלית.



מצות וידוי ותשובה ביום הכיפורים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חכ"ט בשיחה ליוה"כ (ע' 203 ואילך) מפלפל הרבי בביאור דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה בחיוב התשובה ביוה"כ יתר על החיוב בעשי"ת וכל השנה כולה, ובראשונה ר"ל אשר חיוב התשובה נובע והוא תוצאה מהא דעיצומו של יום מכפר לשבים ולכן כדי שיהיה לו כפרה רמ"א עליו חיובא לעשות תשובה כדי להסיר דבר המונע. ובהערה 18 שכן משמע בקרית ספר על הרמב"ם והביא גם לשון החינוך במצוה שסד שמשמע דחיוב וידוי (ותשובה) הוא רק הכשר לכפרת יוה"כ, וממשיך "וכן מפורש בשו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תרו: כיון שיוה"כ הוא יום הסליחה וכפרה . . לפיכך צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו כו' (ולכן מצות וידוי מן הדין הוא בתחלת זמן הכפרה". ע"ש), ובשוה"ג שם די"ל הכוונה בקרית ספר שהחיוב וידוי הוא (גם) מחמת כפרת יוה"כ, ולהעיר שענין זה כותב לא אמ"ש הרמב"ם "חייבים . . להתוודות ביוה"כ", כ"א על המשך ההלכה "מצות וידוי יוה"כ שיתחיל כו", וראה שו"ע אדה"ז שהובא בפנים ההערה ואכ"מ, עכת"ד השוה"ג.

וממשיך הרבי שזה דחוק בדברי הרמב"ם ומבאר באופן אחר אשר החיוב תשובה ביוה"כ הוא חיוב מיוחד מחמת היות יוה"כ זמן תשובה, ומבאר זאת באורך ע"ש.

והנה נמצא עולה מזה דלמסקנא אין דברי הרמב"ם עולה בקנה אחד עם מש"כ אדה"ז דלפי אדה"ז חיוב הוידוי (ותשובה) הוא מחמת היות יוה"כ יום סליחה וכפרה ולפי הרמב"ם הוא משום דיוה"כ הוא הזמן תשובה. והנה מוכח כן בפשטות לשונו של אדה"ז בריש הסימן שמעתיק בלקו"ש שם וגם הטעם שהביא מהלבוש [שלא הועתק בלקו"ש שם] וזל"ק "כיון שיוה"כ הוא יום הסליחה וכפרה . . לפיכך צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו כי כן מציינו בכל קרבנות הבאים לכפר שנאמר והתודו את חטאתם אשר עשו. והיינו שמפורש בדבריו שטעם הוידוי [ותשובה] הוא

מחמת שיוה"כ הוא יום סליחה וכפרה וכמו שבקרבן צריך וידוי כדי שיכופר לו כמו כן ביוה"כ צריך להתודות מחמת היותו יום כפרה, ולא כתב מפורש שיש חיוב לשוב בתשובה ולהתודות ביום הכיפורים רק שהוא מחמת הסליחה וכפרה, אמנם ברמב"ם הנ"ל מפורש "יוה"כ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך חייבין הכל לעשות תשובה ולהתודות ביוה"כ", שמפורש בדבריו שיש חיוב לשוב ולהתודות ביוה"כ.

אמנם מש"כ אדה"ז שהיודי הוא מחמת הסליחה והכפרה י"ל בתרי אנפי כמבואר בההערה ושוה"ג הנ"ל או משום דהוא להסיר דבר המונע וע"ד שיוה"כ מכפר לשבים שהכפרה הוא מחמת עיצומו של יום ורק שצ"ל תשובה (ע"ש הערה 20) או שהיום מחמת היותו יום סליחה וכפירה מחייב וידוי ותשובה, וע"ד שמצינו לגבי קרבנות המכפרים גופא שיש חיוב וידוי עם הקרבן וכמבואר בריש הל' תשובה וגם יש דין שיאמין בהכפרה המבואר בהל' שגגות פ"ג ה"י "אין יוה"כ ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו כו", והנ"מ בין ב' האופנים הוא אם היודי ותשובה הוא רק שיהיה לו תנועה כללית ד"שב" [ע"ש הערה *20] שלא יהיה מבעט או שהוא חיוב בעצם לשוב ולהתודות.

והנה בהערה 18 הנ"ל מסיים דלדעת אדה"ז מבואר מה שממשיך בסעיף א' "לכן מצות היודי הוא בתחלת זמן הכפרה", ויש לעיין אם כן הוא להדיעה הב' המובא בסעיף ב' "שזמן מצות היודי מן הדין הוא קודם התחלת זמן הכפרה דהיינו עם חשיכה כדי שיכנוס ליום בתשובה".

ובסעיף ב' כשאדה"ז מבאר דעת הי"א הנ"ל מבאר "ואע"פ שהתוודה עם חשיכה חוזר ומתוודה בתפילת ערבית ובכל תפילה של היום לפי שבודאי גם ביום הכיפורים עצמו חייב להתוודות ולשוב בתשובה שלימה", ומשמע מזה כלשון הרמב"ם דיש חיוב לשוב בתשובה ולהתוודות ביוה"כ מחמת יוה"כ עצמו ולא מחמת הסליחה וכפרה [דעד דמביא דיעה זו לא הביא בכלל המצוה שצריך לעשות תשובה ולהתוודות ביוה"כ אלא כנ"ל טעם הלבוש], אמנם מזה דאדה"ז הקדים בריש הסימן רק טעם הלבוש דצריך להתוודות רק מחמת היות יוה"כ יום סליחה וכפרה כמו קרבן ואח"כ מביא המחלוקת בזמן היודי משמע דשני הדיעות חלוקים לא בעצם יסוד חיוב היודי והתשובה אלא בב' האופנים הנ"ל איך לבאר חיוב היודי מחמת שיוה"כ הוא יום הסליחה וכפרה דלדיעה הא' די שיתוודה בהתחלת זמן הכפרה שאז מראה מיד שאינו בועט בכפרה ומאמין בהכפרה וכנ"ל, אמנם לדיעה הב' שזמן חיוב היודי הוא עם חשיכה קודם תחלת זמן הכפרה משמע שהחיוב הוא חיוב בעצם מחמת הסליחה וכפרה דיוה"כ ויום כזה מחייב "שיכנוס ליום – הסליחה

וכפרה – בתשובה, וגם כנ"ל שצריך להתוודות בלילה ג"כ "שבודאי גם ביוה"כ עצמו חייב להתוודות ולשוב בתשובה שלימה".

ונמצא לפי זה ג' מהלכים דלשיטת הרמב"ם יש חיוב לשוב בתשובה ולהתוודות ביוה"כ מחמת היותו זמן התשובה, והא דצריך להתוודות בליל יוה"כ אע"פ שהתוודה במנחה הוא משום דזה זמן המצוה בפשטות, ולשיטת הלבוש כל חיוב הוידי הוא ע"ד אופן א' הנ"ל בחיוב הוידי מחמת הכשר לכפרת היום להסיר המניעה כו' ולכן צריך להתוודות ערבית אע"פ שהתוודה במנחה אמנם א"צ לכנוס ליום בתשובה, ודעת הלבוש הוא כדיעה הא' בשו"ע אדה"ז, אמנם הדיעה הב' סובר כאופן השני הנ"ל שיש חיוב בעצם להתוודות מחמת היות היום יום הסליחה.

[ויש לבאר ע"פ זה השוה"ג הנ"ל וה"אכ"מ" הנ"ל מה דעת הרמב"ם] [לפי הקרית הספר] ואדה"ז בענין זה כי כנ"ל ישנם ב' אופנים והנ"מ בזמן מצות הוידי.]



מסירות-נפש בבני"י ירושה מאבותינו

הרב יוסף קראסניאנסקי
מאנסי, נ.י.

בלקו"ש חל"ה שיחה ג' לפ' לך שואל כ"ק אדמו"ר האיך אומרים שהמס"נ שישנו בכל ישראל הוא ירושה לנו מאבותינו ובפרט מאברהם אבינו שהוא פתח את הצינור למס"נ והרי המס"נ הוא על קיום התורה ומצוות שניתנו במתן תורה ואיך הוא שהמס"נ על קיום התורה ומצוות בא בירושה מאברהם שהיה לפני מתן תורה ולפני כללות ענין התורה ומצוות?

ומסביר כ"ק אדמו"ר שהחידוש דמ"ת הוא שבטלה הגזירה שהפרידה בין העליונים לתחתונים, אמנם בד"א במקום שישנו גדר דעליון ותחתון משא"כ לגבי עצמותו ית' שלמעלה לגמרי מגדר דעליון ותחתון, ונמצא למטה כמו למעלה הנה לגבי דרגא זו מעולם לא היתה גזירה בין עליון לתחתון, וממילא אין כל חילוק בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת. וזה שאומרים שבמ"ת נתחדש שבטלה הגזירה בין העליונים לתחתונים והו בהדרגא ששם ישנו עליון ותחתון והחידוש דמ"ת הוא שבדרגא זו ישנו הכח לחבר העליון ותחתון ע"י התורה ומצוות דבני"י.

ומסביר שם כ"ק אדמו"ר שכמו"כ הוא בנוגע לבני"י שמה שנתחדש אצלם במ"ת הוא מצד דרגת הגילוי של הנשמה, שמה שמצד עצם הנשמה הם מיוחדים בו ית' הנה זה בשוה לפני מ"ת ולאחר מ"ת ומה שנתחדש במ"ת הוא שמה שישנו אצל בני"י מצד העצם יורגש אצלם מצד הכוחות הגלויים שלהם.

ועפ"ז יובן זה שהמס"נ של בני"א לאחר מ"ת היא ירושה מאבותינו כי האבות הם העצם של בני"א שמצד דרגא זו ליתא לכל הגדרים דעליון ותחתון, ובמ"ת נתחדש שבחי' זו דמס"נ נמשכת גם בגדר הגילויים דעליונים ותחתונים, ע"ש בארוכה.

והנה לכאורה צ"ע שהרי בלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' ויגש ע' 245 מסביר כ"ק אדמו"ר שאם המשכת העצמות שפועלים ע"י קיום המצות היה מוכרח להיות בהעלם היה זה עצמו ראי' שאין זה המשכת העצמות היות שלגבי העצמות אין כלל הגדרים דהעלם וגילוי וממילא א"א לומר שהוא מוכרח להיות בהעלם. (וראה גם ד"ה ואתה תצוה במלוקט ו' שאם הגילוי הוא מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות אז הגילוי דעצם הנשמה חודר בהכחות גלויים מצד הציור שלהם, כמו שהם בענינם הם ע"ש).

והנה כאן הרי אומרים שבמקום שישנו הגדרים דמעלה ומטה הרי שם ישנו גזירה המפריד בין העליון והתחתון באופן שא"א שיבא בתוך התחתון כמו שהוא בגדרו, ורק שמצד העצמות שלמעלה לגמרי מגדר דעליון ותחתון, הנה שם אין כל חילוק בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת, והרי אם הוא העצמות הרי צריך להיות שיכול לבוא בתוך גדרי התחתון?

והנה לכאורה יש לתרץ ע"פ המבואר לקו"ש ח"א שיחה א' לפ' שמות שקודם מ"ת היו ישראל בגדר דבנים להקב"ה ומה שנתחדש במ"ת הוא שאז בחר הקב"ה בישראל ע"ש בארוכה. והנה ראה ד"ה פתח אליהו במלוקט ה' דא-ל דעות ה'. שישנם ב' דעות: הא' הדעה שלמעלה יש ולמטה אין והב' הדעה שלמטה יש ולמעלה אין. ומסביר שם באות ד' דב' הדעות הם אמת מכיון שהקב"ה הוא למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית ע"ש בארוכה.

והנה לכאורה היה מקום לומר שמצד הענין דלמעלה יש ולמטה אין הנה שי המעלה הוא שישראל הם בנים למקום שהרי מצד ענין זה הרי אין שום דבר בלתי השם - למעלה יש ולמטה אין - וממילא הרי תכלית המעלה הוא שהוא חד עם הקב"ה, המציאות היחידי - היינו שהם בנים למקום. משא"כ מצד הענין שלמטה יש ולמעלה אין, הנה מצד זה הרי שי המעלה הוא שהקב"ה בוחר בישראל, שהרי כאן המטה הוא יש, וממילא הרי תכלית המעלה הוא שהקב"ה בוחר ביש זה.

והנה ראה בלקו"ש חכ"ה ע' 430 הערה 57 שמסביר שם כ"ק אדמו"ר שמה שמבואר בח"ה (שהבאנו למעלה) שזה שהעצם בא בגילוי הוא מצד שלימות עצמותו ית' שיתגלה ולא ישאר בהעלם, הנה הא גופא טעמא בעי שהרי מצד יכלתו ית' שהוא כל יכול הרי אינו מוכרח שגילוי הוא שלימות? אלא הטעם הוא משום שעלה ברצונו ית' שגילוי הדבר יהי' שלימות בגדרי התחתונים (שכל זמן שדבר נשאר בכח ובהעלם ואינו משמש תפקידו בפועל ובגלוי - ה"ז חסרון בגדרי

הנבראים) ובמילא אם זה נשאר בהעלם ובכח אי"ז דירה בתחתונים בשלימותה מצד גדרי תחתונים.

ועפ"ז הרי זה שגילוי בתחתונים הוא שלימות הוא דוקא מצד גדרי התחתונים, משא"כ מצד העצמות הרי אין זה מעלה ושלימות, וממילא אם זה שישראל הם בנים למקום הוא במקום זה שלמעלה יש ולמטה אין, כדלעיל, הרי שם אין כל מטה, וממילא הרי אין ענין הגילוי שלימות ומעלה, ובהעדרו אין חסרון. וממילא הרי זה שהמס"נ בא בירושה מלפני מ"ת שאז היו ישראל בגדר דבנים למקום, שזהו בהמקום שלמעלה יש ולמטה אין, וממילא זה שאינו חודר בגדרי התחתון וישנו גזירה בין עליונים ותחתונים אין זה כל חסרון לגבי דרגא זו, וממילא מתורצת קושייתנו דלעיל.

אלא שזה אינו נכון. דהנה ראה לקו"ש חכ"ג ע' 219 הערה 61 ובלקו"ש חי"ז ע' 90 ובלקו"ש חי"ט ע' 282 שישנו שרש ענין הבחירה וגילוי ענין הבחירה ששרש ענין הבחירה כמו שהוא בעצמותו, ששם אני הוא ולא אחר ששם אין לאחר מקום כלל, הנה הבחירה הוא בנשמות שהם בנים למקום, עצם האב, וגילוי ענין הבחירה הוא בהגוף שנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם. הרי לנו מפורש שמקשר ענין הבן שהוא חד עם העצמות בהמקום ששם אני הוא ולא אחר עם (שרש ענין) הבחירה.

וראה גם בד"ה ויאמר וגו' מחר חודש (סה"מ מלוקט ה' ע' רנ) שענין הבחירה הוא לא רק בהגוף אלא גם בהנשמה "דזה גופא שהנשמות הם בנים להקב"ה הוא לפי שכך בחר בבחירתו החפשית". וראה גם בספר השיחות ה'תשנ"ב ע' 118 אשר "זה גופא שהנשמה היא בן להקב"ה הוא לפי שכך בחר בבחירתו החפשית", ע"ש. הרי לנו שגם במקום שמדברים על זה שהנשמות הם בנים להקב"ה הנה גם זה הוא בבחירתו.

אלא הענין הוא ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ח שיחה א' לפ' פינחס בענין חלקנו, גורלנו וירושתנו ע"ש בארוכה. והענין בקצרה בנוגע לעניננו שענין חלקנו הוא הענין שישראל הם בנים למקום, וענין גורלנו שהוא למעלה מחלקנו הוא ענין הבחירה בישראל שהוא למעלה מהענין שישראל הם בנים למקום כמובא לעיל מלקו"ש חי"א שזהו מה שנתחדש במ"ת שקודם מ"ת היה הענין דבני בכורי ישראל ובמ"ת נתחדש הענין דובנו בחרת. ולמעלה מהענין דגורלנו, ששם סוף סוף ישנם שני דברים הנותן והמקבל, הוא ענין הירושה שהיורש עומד במקום המוריש, היינו שאין כאן שני דברים אלא שהיורש הוא (עומד במקום) המוריש.

וי"ל שחלקנו, כמו שמבואר שם, הוא כמו שהקב"ה מצמצם את עצמו להיות אב וישראל הם לו לבן, היינו ישראל כמו שהם קודם מ"ת. וירושתנו, מה שישראל

הם חד ממש עם העצמות, הוא שרש ענין הבחירה. וגורלנו הוא גילוי ענין הבחירה - היינו הבחירה שהיה במ"ת, ובנו בחרת מכל עם ולשון - הבחירה בהגוף. וראה שם הערה 62, והערה 73 ע"פ תורת ה"מ שבנוגע להבחירה בהנשמה, מה שהקב"ה בוחר בהנשמה הוא "קודם שנבראו ישראל" היינו למעלה מבחי' אב, ובדרגא זו הקב"ה בוחר שצורתם של ישראל תהי' חקוקה בו (בדוגמת צורת הבן שחקוקה במחשבת האב).

ועפ"ז הנה מה שמבואר בלקו"ש חל"ה שהמס"נ שישנו בכל ישראל הוא ירושה לנו מאבותינו ובפרט מאברהם אבינו שהאבות הם העצם של בני" שמצד דרגא זו ליתא לכל הגדרים דעליון ותחתון אשר לכן הנה זה בשוה לפני מ"ת ולאחר מ"ת, היינו הענין דירושתנו מה שישראל הם חד ממש עם העצמות, היינו שרש ענין הבחירה. אשר לכן לא קשה קושייתנו דלעיל שהרי ענין זה, דירושתנו, למעלה מהענין דגורלנו ששם הוא גילוי הבחירה, היינו ששם ישנו בוחר ונבחר, משא"כ בהדרגא דירושתנו ששם אין כל דבר חוץ מה'. וממילא זה שאינו חודר בהמקום ששם ישנו עליונים ותחתונים אין זה חסרון כלל כיון שכאן אין כל דבר חוץ ממנו (ועפ"ז הנה מה שמבואר בלקו"ש ח"א שם הערה 49 משערי אורה ב"שרש מס"נ שיש לנש"י על התו"מ על קדה"ש" שהיא "לפי שרש אותיות התורה הוא בעצמות דחכ' דתורה הקדומה וכו' (שלמעלה הרבה גם מבחי' כח המוליד לנש"י בדומה לו כו') והוא היה ענין מס"נ דישראל בזמן מ"ת כו'" לפי שגם הרצון בתומ"צ, "מעשיהן של צדיקים" הוא מצד בחירתו ית' ע"ש י"ל דהיינו לגבי המס"נ שמצד הענין דחלקנו, היינו מצד זה שישראל הם בציור דבנים, אשר לגבי זה הנה הענין דגורלנו, בחירה, הוא מדריגה גבוהה יותר. משא"כ לגבי הענין דירושתנו, שירשים הענין דמס"נ מהאבות, מלפני מ"ת, הנה זה גבוה יותר מגורלנו, שהרי ירושתנו הוא שרש ענין הבחירה וגורלנו הוא גילוי ענין הבחירה וק"ל).



צמצום כפשוטו

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בשיחת ג' תמוז, תשנ"א (ספר השיחות תשנ"א ב' ע' 653) בהערה 48 מבאר הרבי שכללי השכל אפילו בעניני אלקות נבראים ע"י הקב"ה ואינם מחוייבים. למשל כל המבואר בפרק ב' דשער היחוד והאמונה שצריך להיות תמיד כח הפועל בנפעל להוות העולם מחדש בכל רגע, הוא לאו דווקא. ומצד נמנע הנמנעות היה יכול הקב"ה לברוא עולם שקיים שית אלפי שנין מכח שנמשך מששת ימי בראשית

בלי התחדשות תמידי. ולהעיר שהרבי מזכיר רק הענין להתחדשות העולם בכל רגע המבואר בפרק ב' דשעהיהו"א אבל לא הענין דצמצום כפשוטו המושלל בפרק ז' דשעהיהו"א.

ולכאורה משמע מדברי הרבי בהערה 48 שהקב"ה מצד נמנע הנמנעות גם היה יכול לברוא העולם באופן אחר לגמרי כולל באופן דצמצום כפשוטו. ואולי סמך לזה מהמבואר בשיחות קודש תש"מ ע' 75-74, 56-55, ששואל הרבי שם למה אדמו"ר הזקן בפ"ז דשעהיהו"א קורא הסוברים צמצום כפשוטו רק "טועים" משא"כ בפ"ב קורא האומרים שהעולם קיים מעצמו בלי התחדשות תמידי "מינים" ו"כופרים". ומתרץ שצמצום כפשוטו יש לו הוה אמינא על פי שכל דקדושה מצד החשש שהקב"ה "גדול מדאי" לעסוק בעצמו בניהול עולם הזה השפל מקום "האשפה" ומציין שם בהערה 261 לדברי ר"ע חי ריקי במשנת חסידים (גדול בישראל שסובר צמצום כפשוטו).

והרבי מבאר שם (ע' 75-74) שאפשר לתווך שיטת צמצום כפשוטו עם המדרש תהילים שהקב"ה מחדש הבריאה בכל רגע ע"י סוברים שהבריאה יש מאין בא מ"חיק הבורא" לא מעצמות הבורא:

"וואס דערפאר איז יש לומר אז אויך די וואס לערנען צמצום כפשוטו קענען האלטן אז די התהוות איז בכל רגע ורגע ווארום די וואס האלטן צמצום כפשוטו האבן ניט געוואוסט (פון דעם ענין וואס דער אלטער רבי איז מבאר אין אגה"ק) אז די התהוות איז פון עצמות פון אן ארט וואס "אינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו" און דעריבער איז אע"פ אז זיי האבן געלערנט צמצום כפשוטו האבן זיי געהאלטן אז די התהוות איז בכל רגע ורגע (ווי עס שטייט אין מדדש) ווארום אע"פ אז "הקב"ה סילק עצמו ומהותו" פון עוה"ז – פונדעסטוועגן איז שייך אז ער זאל מהווה זיין דעם עולם בכל רגע ורגע וויבאלד אז צוליב מהווה זיין יש מאין דארף מען ניט אנקומען (לדידהו) צו "עצמו ומהותו" דוקא. ואע"פ אז בריאה יש מאין איז נאר בחיק הבורא – וועט מען דארפן לשיטתם מחלק זיין צווישן בורא אליין און חיק הבורא אז די התהוות איז נאר געווען פון חיק הבורא אבער ניט פון בורא ע"ד ווי זיי זיינען מחלק צווישן "הוא" און השגחתו".

ומזה שהרבי מפלפל לתרץ הקושיות על שיטת צמצום כפשוטו מראה ששיטה זו אינו היפך התורה (לולי חידוש אדמו"ר הזקן בשעהיהו"א שהבריאה מעצמותו ומהותו דווקא) ולפי זה המבואר בהערה 48 הנ"ל שמצד נמנע הנמנעות יכול להיות קיום העולמות בלי התחדשות תמידי כ"ש שהקב"ה היה יכול לברוא עולם באופן דצמצום כפשוטו, שיטה שלפי ביאור הרבי יש מקור על פי תורה ושכל דקדושה.



אגרות קודש

הערות וחידושי כ"ק אדמו"ר זי"ע לספר 'פירוש ופסקי הרי"ד' עמ"ס שבת*

הרב מנחם מענדל גרינפלד
פתח תקוה, אה"ק

לפנינו אגרת-קודש מכ"ק אדמו"ר זצוקל"ה נבג"מ זי"ע, ובה הערות על ספר "פירוש ופסקי הרי"ד" (רבנו ישעיה ב"ר מאלי הזקן די טראני, מגדולי ראשוני איטליה (מהדורת חיסריק, נ.י תשכ"ב)), על מס' שבת – הנלמדת בישיבות תות"ל ברחבי העולם השתא. המכתב נדפס באגרות-קודש ח"כ ע' שלח ואילך. ובראש הספר הנ"ל ע' 3 ואילך.

בהערות למכתב באו מראי מקומות, ציונים ופענוחים. ובעיקר – החלקים בספר עליהם נסוב המכתב. בהערות בהם הובא פירוש הרי"ד, מופיעה הגמ' באותיות שונות. כל הביאורים המופיעים בהערות, הינם בדרך אפשר, ועל דעת העורך בלבד.

* * *

ב"ה, כ"ג אלול, תשכ"א
ברוקלין.

האברך הו"ח אי"א נו"נ התמים הרב אהרן שי'1

שלום וברכה!

נעם לי לקבל מכתבו בצירוף גליוני ההגהה של הספר פירוש ופסקי רי"ד על מסכת שבת, אשר זכה להתעסק בעבוד הכתבי-יד ובעריכתם להו"ל.

ואשרי חלקו להיות עוסק בתורתן של ראשונים, ראשונים כמלאכים², בעלי

(* מתוך ספר שיו"ל בקרוב – הכולל פענוח וביאורים לכל מכתבי רבינו זי"ע, בהם כתב הערות על ספרים, מאמרים תורניים ופרסומים נוספים.

(1 חיסריק, ברוקלין, נ.י.

(2 ראה שבת קיב, ב: "אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים וכו'") (וראה לקו"ש חט"ו ע' 281 הערה 14. וש"נ). וראה תוד"ה צדיקים – חולין ה, ב.

התוספות אשר מפיהם אנו חיים³.

ואשר לפעמים רבות בסגנונם הזך והקצר, מאירים דרך בים התלמוד ובאופן אשר מלכתחלה אין מקום לקושיות, פירות וכו'.

וכידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה⁴, בשם אבותיו רבותינו נשיאינו, בחילוק סגנונם של ראשונים, אשר בשורות ספורות מבארים דבר הקשה, פוסקי דין להלכה למעשה וכו', והדברים מאירים. משא"כ סגנונם של אחרונים, המאריכים בפלפולא דאורייתא שקו"ט ומו"מ במלחמתה של תורה עד שבאים לידי מסקנא ופס"ד, וגם אז – אינה באותה הפשיטות והאור כמו בספרי הראשונים.

ואמרו דוגמא לזה – איש הנמצא בהיכל גדול ומלא ההיכל כולו אורה, הנה תומ"י מוצא את הדרוש לו, באם זהו דלת, חלון וכיו"ב; משא"כ בדורות האחרונים, אשר נתגבר החשך עד אשר ימש חשך⁵ ונתמעטו הלכות וכו' – הרי האיש הנמצא בהיכל ורוצה למצוא הפתח, מגשש עד שמוצא חלל, מתחיל לחפש ראיות האם זהו הפתח המוליך חוצה או אינו אלא חלון פתוח ואולי גם חלון אטום, ראיות מן הצד ומסביב. ואינה דומה שמיעה הבנה והשגה, לראי'; אשר גם בהשכלה נמצאות דרגות אלו, מסקנא ע"י שקו"ט ושליטת ענינים סותרים וכו'⁶, או ראי' בעין השכל, שרואה את הענין ברור, עד שכל קושיות ופירות לא יוכלו לסתור המסקנא ואפילו לא להחלישה⁷,

וכידוע⁸ הדוגמא בזה⁹ מהענין דשתק רב, ואף שהקשו לו קושיות על פסק

(3) להעיר מלשון הרשב"א שו"ת ח"ב (סכ"ב): "מפי הגאונים ז"ל אנו חיים".

(4) ראה רשימה מ"יום א' ניסן, סג". נדפסה בסה"מ ליקוט ח"ב (ברוקלין, תשנ"ג) ע' רסח-ט (ונדפסה שוב – בתיקונים שונים – בסה"מ תרס"ג (מהדורת תשנ"ד) ע' רכו-ח): "פעם שאלו חסיד'י כ"ק אאזמו"ר בעל הצ"צ וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, מדוע הראשוני' כמו הרשב"א והרדב"ז דומיהם, התשו' שלהם הוא בקיצור נמרץ, ההלכה מפורשה, והאחרוני' התשו' ארוכ' ביותר, ועל הרוב רק קיבוץ הדעות, בלי פסק הלכה. והשיב הנ"מ הוא כמו בין פיקח לסומא, הפיקח שחפץ לילך בפתח הוא רואה לאן לילך כו' משא"כ הסומא, בתחלה הוא הולך אל החלון, בחשבו כי הוא פתח, עד וייס אָז טיר מוז זאיין אלאן אין ואנט אָבער עס קען זאיין אז דאָס [אין] א פּענסטער וכו'" [= הוא יודע שדלת היא חלל בקיר, אלא שיתכן וחלל זה, הוא חלון וכו']".

וראה: לקו"ש ח"כ ע' 87 (ובהערה 15) וע' 88, הביאור לחילוק בין סגנון הראשונים והאחרונים. תורת מנחם חלק כה ע' 144 ואילך, שכאשר דבקים בתורתם של הראשונים אפילו בדרך העברה בעלמא ועאכא"כ מתוך יגיעה יהיו אצל הלומד 'העניינים פקוחות' כשם שהיו אצל הראשונים.

(5) לשון הכתוב בא י, כא.

(6) וזוהי דרגת האחרונים – "לחפש ראיות האם זהו הפתח המוליך חוצה . . ראיות מן הצד וכו'".

(7) וזוהי דרגת הראשונים – "תומ"י מוצא את הדרוש לו".

(8) פיסקא זו איננה מפתגם כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע.

(9) ראה סה"מ תש"ח ד"ה כי מנסה. ועוד.

הדין, בכל זה לא הדר בו*, בידעו ברור בשכלו אשר כן הוא הפסק למרות הקושיא והפירכא¹⁰.

ויהי רצון אשר ירבה חיילים בלימוד התורה, הנגלה והפנימית גם יחד, שהרי תורה אחת היא¹¹, לימוד – כהוראת חז"ל¹² – המביא לידי מעשה, שגם הו"ל דספרים כהנ"ל בכלל זה, ולכוון אל האמת בפירוש הדברים והענינים, ע"י לימוד מתוך יראת ה' וביטול אליו ית' דוקא, שזוהי הדרך לכוון אל האמת, וכהוראת חז"ל, עה"פ וה' עמו – (סנה' צג, ב) שאפשר לדעת להשיב לישא וליתן במלחמתה של תורה להבין דבר מתוך דבר ולהראות פנים בהלכה, אבל לכוון אל האמת שהלכה כמותו, הוא דוקא, כשהוי' עמו¹³, אשר רק את דכא ושפל רוח ישכון¹⁴ (עיינ מאמר

*) (ביצה ו, א)¹⁵ דרוב הפוסקים פסקו כרב¹⁶. ועיי"ש ר"ן, רא"ש¹⁷, השגות הראב"ד על הרז"ה בסוכה (ז, א)¹⁸, קונטרס הרמ"ע, שברי לוחות ועוד¹⁹. וא"כ פליגי אתוד"ה ומודה (ב"ב סב, א)^{20, 21}.

10 להעיר שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ – א מדמה את הראשונים לפיקח וסומא, ואילו במכ' מדמה זאת לחדר מואר או חשוך. ב) כותב שע"פ רוב אין האחרונים פוסקים, ובמכ' כותב – שפוסקים, אלא שאי"ז באותה פשיטות של הראשונים.

11 ראה זח"ג קנב, א.

12 ראה קידושין מ, ב.

13 שמואל א-ט טז, יח.

14 ע"פ לשון הכתוב ישעי' נו, טו.

15 ושם: "אתמר אפרוח שנולד ביו"ט רב אמר אסור ושמואל . . אמר מותר . . אמרי' לי' רב כהנא ורב אסי לרב וכי מה בין זה לעגל שנולד מן הטרפה. שתיק רב".

16 ראה – טוש"ע אר"ח (סו"ס) תקי"ג ס"ח.

17 בר"ן שם (ד"ה איתמר): "רב אלפסי ז"ל לא פסק בזה הלכתא כמאן משום דאסתפקא לי' מדקי"ל אב ושמואל, הלכתא כרב באיסורי וקי"ל נמי רב ורבי יוחנן הלכה כר"י . . אבל הר"ז הלוי ז"ל פסק כשמואל משום דבגמרא משמע דרב כהנא ורב אסי סברי כוותי". וברא"ש (ד"ה אתמר) מוסיף עז: "וגם רבה רב יוסף דאמרי תרוויהו מ"ט שתיק רב אלמא קיימי כוותי".

18 ברז"ה שם (ד"ה אותו): "שתיק להו (ו)לאו משום דקבלה מינייהו אלא משום דלא חש לה". ובראב"ד (ד"ה אמר) משיג עליו: "ומייהו לית לן למימר דמשום דלא חש לה שתיק . . אלא היכא דמוכחא מילתא".

19 ושם (בסוף הקונטרס ד"ה ואשכחן): "ואשכחן נמי בגמרא פעמים רבות דרב כהנא ורב אסי מקשו לי' ושתיק רב. והשתא מבעי לן לאודועי דבכולהו דוכתי טעמא רבא ומסתבר וזה לי' לרב בסתרי תורה למימרא דלא כוותיהו, ואע"ג דשתיק להו בקהל עם משום "כבשים ללבושך" (משלי כו, כו), דהדר פריק להו בלחישא ואיכא מנייהו דהילכתא כוותי".

20 ושם: "רב כהנא ורב אסי הוו כמו תלמיד חבר לרב כדאמרינן (סנהדרין לו, ב) דלסברי' לא הוו צריכי. וברוב מקומות רב מודה כששתק".

21 הערה זו נדפסה בסה"מ שם ע' 102.

וידבר גו' אנכי – תרכ"ז, ושל אחריו²².

בברכת הצלחה בכל הנ"ל ולכוח"ט.

מנחם שניאורסאהן

ג.ב. לחביבותא דמילתא באתי עכ"פ באיזו הערות, אף שמייוחד הזמן בימי חדש אלול, ימי הרחמים והרצון, עאכו"כ בימי הסליחות, לעסוק בתפלה ובתחנונים ולהשתתף עם הצבור השופכים לב כמים²³ לפני אבינו שבשמים מלך חפץ בחיים²⁴.

הערה כללית – בכ"מ בספר זה – מעתיק ל' הש"ס כמו שהוא, מבלי כל הוספה ופי'. ואפילו – כשאינו פס"ד ואינו נוגע להלכה. וכמו: א"ר אלעזר כו' כאגמון ראשו (בס' ע' קנו)²⁵.

ואולי היו לפני המחבר שינויי גרסאות במקומות אלה ובהעתקתו בא לקבוע גירסא הנכונה.

– כמעט ולא נמצא בכל הספר פי' על חלק האגדה שבמסכתא.

ע' א. יציאות השבת ב' שהן ד' בחוץ כו' בפנים. ובהערה שכן גירסת משניות קעמברידז תרס"ב (בחוץ ואח"כ בפנים)²⁶.

והנה, כמ"כ בשינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם, לא מצאנו לנוסח זה חבר. ואינו מובן איך זה לא נמצא כל זכר לנוסח אשר הרי"ד בחר בו²⁷.

22 ע' רעו, רצ. וראה גם – סה"מ תרס"ו ד"ה כה אמר הוי' אם לא בריתי. סה"מ תפר"ח ד"ה וידבר אלקים אכה"ד האלה.

23 ע"פ נוסח "תפלת גשם".

24 נוסח "זכרנו לחיים".

25 בגמ' דף נד, ב: "אמר ר' אלעזר מאי משמע דהאי גימון לישנא דמיכף דכתיב וכו'". וברי"ד גרס: "לישנא דמיכף הוא דכתיב וכו'" (וראה שם הערה 78).

26 ושם: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בחוץ ושתיים שהן ארבע בפנים פי' יציאות השבת שתיים הן מן התורה בפנים דהיינו רשות היחיד שהן הכנסות". ובהערה 1: "וכ"ה במשניות דפוס קעמברידזש תרס"ב".

27 עורך הספר נכנס אל רבינו ליחידות והקשה לפניו על מש"כ בפנים המכתב: דלכאורה ישנה ראי' לגירסת הרי"ד (ועכ"פ ראי' שהייתה גירסא כזו) מהא דבריש נדרים (ב, ב) מביאה הגמ' דוגמאות מסוגיות בש"ס לענין "דפתח במאי דסליק" ואחת מהם היא משנת כמה מדליקין וכו' פ"ב דשבת. והק' רעק"א בגליון הש"ס שם: "אמאי לא הביא מהמוקדם ריש שבת כיצד העני עומד בחוץ". דמכאן ראי' דהגמ' בנדרים גרסה כגירסת הרי"ד (וכמשניות קעמברידז).

רבינו השיב לו: "עס איז אזא אפענע קשיא פון רעק"א, פאר וואס האָט זיך קיינער ניט געכאַפט אויף דער קשיא פאַר איהם, מוז מען זאָגן אַז עס איז דאָ אַנאַנדער פּשט". עכלה"ק] = הרי זו קושיא

אבל כד דייקת, עכצ"ל שגם המחבר – הרי"ד – גריס בפנים ואח"כ בחוץ, וכמוש"כ תיכף בפירושו: פי' יציאות השבת ב' הן מה"ת בפנים כו' וב' כו' מה"ת בחוץ כו'²⁸.

ואפילו את"ל שגם במפרשים נוהג דפתח במה דסליק מיני' – כאן אאל"פ כן, כיון שמתחיל הפי' בהתיבות "יציאות השבת" שבהתחלת משנתנו²⁸.

גם לקמן משמע דגירסת המחבר בפנים ואח"כ בחוץ, וכמוש"כ (סע"ב): זהו פירוש ב' בפנים כו' וב' בחוץ כו'. ובסע"ג: הרי פירש כו' נמצאו עכשיו ב' הכנסות בפנים כו' וב' הוצאות בחוץ וכו'²⁹.

וכדי ליישב הסתירה בין העתקת ל' המשנה והפי' – י"ל,

דהנה כמה ראשונים בפ' לש"ס – אין מעתיקים מהש"ס, בתחלת ד"ה של פירושם, אלא ב-ג תיבות, או שכתבו הפי' על הגליון דהש"ס, וכן עשה הרי"ד כאן. והמעתיק שלא הי' דייקן (שהרי לא הבחין בסתירה הנ"ל) לא דייק גם בהעתקת ל' המשנה, או שנזדמן לו משניות קעמברידז³⁰. אבל לאו גברא רבא כהרי"ד חתום על נוסח זה, ולכן לא מצינו לו חבר כנ"ל אף שרבים שתו ממימי הרי"ד³¹.

שם: בפנים דהיינו כו' הכנסות²⁸. – כאן מקום להעיר שזהו כפירש"י בשבועות (ה, א)³² ודלא כרש"י תוס' וכו' כאן³³.

שם. שהן ארבע – אין זה התחלת פסקא חדשה, כ"א המשך פסקא

מפורשת של רעק"א, וא"כ מדוע לא נשאלה שאלה זו לפני כן, ולכן מוכרחים לומר שיש בזה פשט אחר].

ויש לומר בנוגע לקושיית העורך דבאם נניח שיש ראי' מנדרים, (שאז נתרץ את שאלת הרעק"א, הרי אז) תתעורר הקושיא הנ"ל שבמכתב וביתר שאת: דלפ"ז צ"ל לכל המפרשים (ראשונים) גירסא זו, וזה הרי אינו, כדמוכה מפירושם שנדפסו לפנינו. ומוכרח לומר בפשטות שבמתניתין כאן ישנו "אנאנדער פשט" שהביא את התנא לפתוח ב"כיצד העני עומד בחוץ". וכנראה זאת הכוונה במה שאמר הרבי להנ"ל "מוז מען זאגן אז עס איז דא אנאנדער פשט".

ולעצם דברי רבינו ביחידות (לבאר קושיית הרעק"א) ראה – ס' "מגדים חדשים" ריש מס' שבת "הערות וביאורים" (ברוקלין, תשנ"ח) גליונות תשלז-ח, תשמב.

(28) הובא בהערה 26.

(29) היינו דגורס קודם "בפנים" ולאחמ"כ "בחוץ".

(30) דלעיל הערה 26.

(31) ראה בפתח דבר ל"פירוש ופסקי הרי"ד" (ע' 7-8), שציין לכו"כ מגדולי ישראל המביאים את דברי הרי"ד בפירושהם.

(32) ראה רש"י שבועות שם (ד"ה בפנים): "שתים לחיוב הכנסה בעני והכנסה דבעה"ב".

(33) ראה רש"י ד"ה העני, פשט בעה"ב. תוד"ה שתים. עיי"ש. וראה – פני יהושע על אתר (ד"ה בתוס', ד"ה שתים).

וכיון דאתינא להאי – צ"ע למה לא הובא דין דמתעסק במדידה דמותר – ברמב"ם, שו"ע רמ"א וכו'⁴³.

שם. ניטל חבית – כנראה צ"ל: נוטל חבית⁴⁴.

שם. בהערה. בריך רחמנא דסי'⁴⁵ – כנראה הפירוט: בריך רחמנא דסיי[ען].



חֲסִידוֹת

ולא אבה א"ה לשמוע אל בלעם ויהפוך ה"א לך את הקללה לברכה

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי תורה כי תצא (לח, ג) ד"ה ולא אבה הוי' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה כו' הקשה רבנו הזקן: "להבין מהו הפלא הגדול ועצום מה שלא אבה לשמוע בקול איש בליעל כבלעם הרשע"?

ב'מאמרי אדהאמ"צ' דברים ב (ע' תרמב) נאמר: "וכי מה היה בלעם תופס מקום, שישמע אליו, אדרבה, היה קליפה המנגד לקדושה דתורת משה וישראל עמו, והאיך ישמע אליו אף שהיה מקטרג כו"?

משמע דהוא "לשחוק".

(42) ברמב"ם הל' שבת (פכ"ד ה"ה): "ומודדין מדידה של מצוה כגון מקוה לידע אם יש כשיעור". בשו"ע הל' שבת (ששי"ז ס"א): "ולצורך מצוה כגון . . למדוד אחד משיעורי התורה, מותר לקשור". – ולא הזכירו ד"מתעסק במדידה" מותר הוא.

(43) ברמב"ם הל' שבת (פכ"ד ה"ה): "ומודדין מדידה של מצוה כגון מקוה לידע אם יש כשיעור". בשו"ע הל' שבת (ששי"ז ס"א): "ולצורך מצוה כגון . . למדוד אחד משיעורי התורה, מותר לקשור". – ולא הזכירו ד"מתעסק במדידה" מותר הוא.

(44) ושם: "הדרן עלך . . מסכתא דשבת ודין סימניהן . . ניטל חבית" (=פרק עשרים ואחד שהוא "נוטל חבית").

(45) ושם (הערה 133): "בכ"י ס [סמינר ניו יורק] מסיים . . בריך רחמנא דס". פירוט זה, הביאו העורך בהערה, ע"פ מכתב זה.

חג הסוכות ה'תשע"ד

עוד הקשה רבנו הזקן: "וגם מהו ויהפוך ה' את הקללה לברכה מאחר שלא שמע אל בלעם כלל" - ובמאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ו (ע' תרסו) מבואר: וממילא "מאי קללה איכא הכא עד שאמר שהיפך הקללה לברכה"?

ומבאר בלקו"ת שם: "הענין הוא שיש מקטרגים שמקטרגים על ישראל שלכך נוטלין שופר בר"ה לערבב הקטגור והוא שמחפש אחר עוונות בני ישראל ומדקדק אחריהם ללמד עליהם חובה וזהו נק' בחי' בלעם שכך היה דרכו של בלעם ג"כ שהיה מחפש ג"כ למצוא מקום עון לישראל ראש הפעור הנשקפה ע"פ הישימון וישת אל המדבר פניו מקומות שהיו עתידיים שם ישראל לחטוא כו' וזהו השבח ששיבח הכתוב כי אע"פ שבא בטענה, אעפ"כ ולא אבה הוי' אלהיך לשמוע, ופי' שלא אבה לשמוע אל דבריו כלל, ולא שיש להשיב על דבריו תשובה נצחת מטעם ודעת המושג ומובן, רק שאין מקבלין ושומעין את דבריו כלל בלי טעם ודעת. וכ"כ למה ביאר הכתוב ולא אבה הוי' אלהיך כי הוי' הוא אלהיך ממש שבכל נפש מישראל יש בחי' והארה משם הוי' וכמ"ש כי חלק הוי' עמו יעקב חבל נחלתו שהם חלק והארה משם הוי' ממש".

ובזה מתורץ הקושיא הראשונה "מהו הפלא הגדול ועצום מה שלא אבה לשמוע בקול איש בליעל כבלעם הרשע" - "כי אע"פ שבא בטענה, אעפ"כ ולא אבה הוי' אלהיך לשמוע, ופי' שלא אבה לשמוע אל דבריו כלל, ולא שיש להשיב על דבריו תשובה נצחת מטעם ודעת המושג ומובן, רק שאין מקבלין ושומעין את דבריו כלל בלי טעם ודעת".

אולם לפ"ז לכאורה תגדל יותר הקושיא השניה "מהו ויהפוך ה' את הקללה לברכה מאחר שלא שמע אל בלעם כלל" - וממילא "מאי קללה איכא הכא עד שאמר שהיפך הקללה לברכה"?

והנה מ"ש בסוף המאמר [ס"ד]: ש"יש בחי' הוי' הנמשך מלמעלה, וזהו כי אהבך ה' אלקיך. פי' אהבך לשון פועל יוצא שהוא הממשיך בך מדת האהבה הבאה מלמעלה שהיא אתעדל"ע שלפני אתעדל"ת, ומשם ויהפוך ה' לך את הקללה לברכה שזדונות נעשו כזכיות ממש. וביאור ענין זה הוא כי הנה גדול כח בע"ת דמשכין ליה בחילא יתיר כו', והיינו ע"י בחי' ובכל מאדך למעלה מכדי שתוכל נפשו שאת הן במס"נ בפו"מ כמעשה דר"א ב"ד כו' והן בבחי' ביטול אליו ית' וכלות הנפש בק"ש . . . ובחי' ובכל מאדך הוא המתגלה בבע"ת יותר מבצדיקים . . . והיינו לפי שיתרון האור הוא הבא מתוך החשך דוקא, שע"י הזדונות שישים אשם נפשו איך שבהבל בא כו' ונגעה בו עד הנפש. אי לזאת יצעק אל ה' בצר לו מאד ותהי' הצעקה גדולה לאלקים למעלה מכדי שתוכל נפשו שאת . . . והנה ע"ז נאמר ממעמקים קראתיך הוי' כי יש יו"ד עמקים שהם כנגד עשר בחינות הנפש ז' מדות

וג' שכליים והעומק שלהן הוא השרש שבכל בחי' שנק' עומקא דחשוכא דהיינו בחי' החשך שעדיין לא בא לידי גילוי בנפש שאין בו בחי' התלבשות בגוף ונפש הבהמית הוא מהמדות עליונות הבאות מלמעלה שהן למעלה מכוחות המתגלות בנפש רק ע"י בחי' ובכל מאדך מתגלה בחי' ממעמקים ומשם קראתיך הוי' להיות התחדשות בחי' הוי' בנפש ולהיות בנפש הוי' זו של בחי' ממעמקים שעדיין לא היתה בגילוי הנפש, ועי"ז ויהפוך ה' את הקללה לברכה שמשם נמשך מחילת וסליחת העוונות, וזרקותי עליכם מים טהורים כו' מחיתי כעב פשעיך כו', ולכן אומרים בעשי"ת מזמור זה ממעמקים, שבכל יום ממשיך עומק א' עד שביהכ"פ לפני הוי' תטהרו לפני הוי' המתגלה בנפש שמשם נמשך להיות תטהרו".

ולכאורה לפ"ז – ע"פ פשט – לא מתורץ עדיין הקושיא השני' "מהו ויהפוך ה' את הקללה לברכה מאחר שלא שמע אל בלעם כלל" – וממילא "מאי קלה איכא הכא עד שאמר שהיפך הקללה לברכה"?

ונראה די"ל דחדא קושיא מתורצת בחברתה, ובהקדם קושיא שלישית שהקשה ב'מאמרי אדהאמ"צ' דברים ב (ע' תרמב) שם: "ועוד, מהו שאמר 'ולא אבה לשמוע', הול"ל 'ולא שמע אל בלעם' כו" – וקושיא זו לכאן עדיין יש להקשות גם לפי תירוץ הנ"ל שבלקו"ת: "כי אע"פ שבא בטענה, אעפ"כ ולא אבה הוי' אלהיך לשמוע, ופי' שלא אבה לשמוע אל דבריו כלל, ולא שיש להשיב על דבריו תשובה נצחת מטעם ודעת המושג ומובן, רק שאין מקבלין ושומעין את דבריו כלל בלי טעם ודעת" – דסוף סוף בשביל הדבר הזה היה גם די שיאמר 'ולא שמע אל בלעם', ומהו שאמר 'ולא אבה לשמוע'?

ונראה דע"פ הפשט י"ל, שהכוונה ב'ולא אבה לשמוע' היא, שבאמת שולל לומר הך ד'ולא שמע אל בלעם' (כלל) [בלי 'אבה'], דא"כ יקשה הקושיא השני' "מהו ויהפוך ה' את הקללה לברכה מאחר שלא שמע אל בלעם כלל" ד"מאי קלה איכא הכא עד שאמר שהיפך הקללה לברכה" – אלא ש'ולא אבה לשמוע', כלומר שרק לא רצה לשמוע ולקבל ח"ו את התוכן הפנימי של דברי בלעם הרשע, אבל באופן חיצוני על מנת ש'יהפוך ה' את הקללה לברכה" – אכן 'שמע' את דברי בלעם, וזהו רק כדי שיכול להיות אח"כ 'זיהפוך ה' לך את הקללה לברכה, שזדונות נעשו כזכיות ממש', כי בלי 'זדונות' לא יתכן הך ד'גדול כח בע"ת דמשכין ליה בחילא יתיר כו', והיינו ע"י בחי' ובכל מאדך למעלה מכדי שתוכל נפשו שאת הן במס"נ בפו"מ כמעשה דר"א ב"ד כו', והן בבחי' ביטול אליו ית' וכלות הנפש בק"ש . . . ובחי' ובכל מאדך הוא המתגלה בבע"ת יותר מבצדיקים . . . והיינו לפי שיתרון האור הוא הבא מתוך החשך דוקא, שע"י הזדונות [דוקא] שישים אשם נפשו איך שבהבל בא כו' ונגעה בו עד הנפש' – והיינו שרק "לא אבה" ה"א לשמוע אל

בלעם", אבל למעשה אכן גם "שמע", כדי שיהיה אח"כ "ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה כו".



הערות קטנות במאמר ד"ה אני לדודי ה'תשכ"ו

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בכללות, מבאר באות ב' שהאתעדל"ת של האדם (אני לדודי) הוא ע"י התעוררות ונתינת כח מלמעלה, וזהו הגילוי די"ג מדות הרחמים שבאלול.

ולכאורה מהראוי להוסיף כאן: (א): דהנה ע"ד הפשט הפירוש ביגמה"ר הוא שהקב"ה מרחם על מי שמבקש ממנו סליחה, וכאן לכאורה הפירוש הוא שהוא מרחם על בני"י ומעוררם לתשובה.

(ב): וכן מהראוי לציין, את ההבדל בין פעולת הרחמים למטה באדם לבין פעולת הרחמים למעלה, דבאדם, כאשר מצד הרחמים על בנו ה"ה מעורר את בנו – למשל – לתשובה וללכת בדך הישר, הרי הרחמים של האדם, וההתעוררות להבן, הם 2 דברים, והיינו שמצד הרחמים ה"ה מחפש דרך לעורר את הבן, משא"כ למעלה, היגמה"ר המתגלים, הם הם המעוררים את בני"י.

ב. באות ב' כותב (התוכן) שהגילוי שבעשי"ת ובפרט בר"ה ויוהכ"פ הוא באופן שזה מעורר את האדם, ועבודת האדם היא כמו תוצאה מהגילוי מלמעלה.. משא"כ באלול וכו'.

ולכאורה צריך להבין מהו הפירוש שהגילוי דר"ה ויוהכ"פ מעורר את האדם,

והנה לכאורה הפירוש הוא דבר"ה ויוהכ"פ כל עם ישראל חש את אימת הדין והימים הנוראים, וכולם (כולל אלו שבכל השנה אין רואים אותם כ"כ בבתכנס"ס) באים לביהכנס"ס להתפלל עם הצבור באימה וביראה.

אבל אם זהו הפירוש – א"כ מהו הפירוש שאומר לקמן שהגילוי הוא רק למובחרים שבעם (אות ג'), והעבודה לזה היא עבודה נעלית של המובחרים שבעם (אות ד'), והרי כנ"ל, הרגשה זו מקיפה את כל כלל ישראל.

ואף שיש לומר שגם הרגשה זו היא לא לכולם ממש, והראיה שלא כולם באים לבתי כנסיות בר"ה ויוהכ"פ.

אבל יותר נראה לומר ד(הן אמנם גם הנ"ל נכון, אך זהו גילוי בבבחי' מקיף בלבד, אבל) הכוונה כאן היא בעיקר וביותר הוא לגילוי בבחי' פנימי, והוא דבר"ה ויוהכ"פ הקב"ה כביכול מתגלה להאדם – כלומר שהאדם חש פתאום את האמת – מצד נשמתו – שאלוקים אמת הוא אלוקים חיים, והאמת הוא שאין עוד מלבדו, ומבין וקולט, שאין מה לרצות שום דבר זולתו, כ"א להידבק באלוקים, ולכן שב בתשובה שלימה.

ולפי פירוש זה בהגילוי דר"ה ויוהכ"פ, יהיה מובן מה שכתב לאח"ז באות ג' וד' שהגילוי הוא רק להמובחרים שבעם וכו', והעבודה לקבל את הגילוי היא עבודה נעלית, כי אכן לחוש את דלעיל צ"ל לפני זה עבודה פנימית של האדם.

ג. ומעתה צריך להבין מהו הגילוי שבאלול.

דהנה בתחילת המאמר (באות ב' וג') נראה כוונתו, דזה שהגילוי דאלול מעורר את האדם, הר"ז מתבטא רק בזה שיודעים שהמלך בשדה, ידיעה זו גופא היא נתינת כח על העבודה דאני לדודי.

כלומר, דבלעדי הענין והידיעה שהמלך בשדה, הרי קשה להאדם להתעורר בתשובה, וגם כאשר מתחיל להתעורר בתשובה, ה"ה מהר מאד מתיימש, בחשבו שאין לו סיכוי לראות את פני המלך.

אבל בידעו שהמלך נמצא בשדה, ומחכה עליו, ויש לו את הרשות והיכולת לראות פני המלך, הר"ז נותן לו כח להתגבר על כל המכשולים ולהתקרב אל פני המלך.

אלא שפירוש זה מבאר רק בתחילת המאמר, אבל בהמשך המאמר (באותיות ה' ו') מוסיף, דהענין שהמלך בשדה ומקבל את כולם בספ"י וכו', הוא גם מעורר את האדם לתשובה ולהתקרב אל פני המלך, ומבאר זאת כי נשמת האדם קשורה בעצם עם עצמות א"ס ב"ה, וע"י הגילוי דהמלך בשדה, וביותר שמקבל את כולם בספ"י ומראה פנים שוחקות לכולם (תענוג העצמי בעצם בני", שלמעלה מתענוג המורכב) הר"ז מעורר את הרצון והתענוג פנימי דהאדם לעצמות א"ס ב"ה, אבל אי"ז שהעבודה היא בכח ההתעוררות שמלמעלה, אלא שההתעוררות שמלמעלה היא רק סיבה שעל ידה מתגלה הרצון פנימי דהאדם.

ד. גם צ"ע מהו הפירוש שבחודש אלול המלך בשדה ואפשר לקבל את פניו – והנה פירוש העבודה דלקבל את פניו, מפרש באות ד' שהכוונה בזה היא להעבודה דקבלת עול מלכות שמים – אבל מהו הפירוש שמקבלים את פני המלך, האם רואים או חשים משהו מפני המלך בימים אלו, (דהרי במשל בגשמיות, הוא אכן

כפשוטו שרואים את פני המלך בשדה, אבל מהו בנמשל בחודש אלול), ובמה זה שונה מכל השנה כולה.

ונראה לכאורה לבאר זאת, דאכן אין זה בא' מהחוששים והכחות הגלויים של האדם, כ"א זהו רק באמונה, בעצם הנשמה, דע"י העבודה דקבעומ"ש (דזהו העבודה דלקבל את פני המלך, כנ"ל) מתגלה עצמות א"ס בעצמות הנשמה, וזה נותן תוקף וכוח לעבודת אדם דאני לדודי.

ה. גם צ"ע, דבאות ד' שואל, דבכדי לבאר שהגילוי דאלול הוא לכאו"א נוגע רק שהמלך בשדה וכו', ומדוע מוסיף שהמלך מקבל את כולם בספ"י וכו',

ולכאורה הרי זה דבר ברור שכידועים שלא זו בלבד שהמלך נמצא בשדה, אלא הוא גם מקבל את כולם בספ"י וכו', הרי זה נותן יותר חשק לילך לקבל את פני המלך, ומהו השאלה בזה.

ואולי אפ"ל, דאה"נ היה יכול לענות כך, אבל אם כך, הר"ז הוספה מועטת על עצם הענין שהמלך בשדה, שזה בעצמו מעורר לבוא לקבל את פניו, ומזה שאדה"ז מכניס את כל הקטע הזה כתוספת לעצם הענין, נראה שיש לו בזה כוונה עמוקה יותר, חידוש גדול יותר. ולכן שואל מהו הכוונה והחידוש בזה.

וע"ז הוא המענה דהכוונה בזה היא שהמלך מקבל את כולם בספ"י, והכוונה בהדגשה זו היא שמקבל גם את אלו שרק רוצים לקבל את פני המלך, אך הם שבויים בידי יצרם, ולכן אי"ז בא לפועל אצלם, הנה גם אותם מקבל המלך בסבר פנים יפות וכו', – וזהו חידוש גדול מאד, וזה מחזק אותם, את הרצון שלהם שיתגברו על כל המניעות ועכובים וכו'.



מקור לס' כתר שם טוב*

הרב וועלוועל אדלר

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בספר כתר שם טוב השלם (שנערך ע"י הרה"ג הרה"ח וכו' ר' יעקב עמנואל שחט ע"ה) במקורות ומ"מ לס' קעה, ציין סימן שאלה להורות שלא מצא מקור. ובהערות וצינונים שבסוף הספר (ע' תקעו) מציין: "ראה לקמן סי' שס, ומשמע מושמע שזה פי' הבעש"ט". ובמקורות ומ"מ לס' שס ציין שנעתק מצפנת פענח [להרה"ק מפולנאה] וארא כה, א (ק, א).

(* לע"נ הרה"ג הרה"ח וכו' ר' יעקב עמנואל שחט ע"ה – נפטר כ' מנחם אב, תשע"ג.)

ויש להעיר שבס' בן פורת יוסף (להרה"ק מפולנאה) ויחי סה, רע"ב כתב: "דשמעתי ממורי ביאור משנה עין רואה ואזן שומעת כי מצד שהוא עין ראוי שיסתכל ויראה מסוף העול' ועד סופו וכאשר כתבתי מזה במ"א בשם מורי ג"כ. וגם אזן ראוי שיהי' שומעת הכרוזין של ב"ד שלמעלה ובת קול היוצא וכו' ודפח"ח".

וז"ל סי' קעה בכתר שם טוב, קרוב לסופו: "וז"ש דע מה למעלה ממך עין רואה, כי מצד שהוא עין ראוי שיסתכל ויראה מסוף העולם ועד סופו ולראות השגת אלהות, ואזן ראוי שתהא שומעת הכרוזין של ב"ד של מעלה ובת קול היוצאת מהר חורב, והיית יודע בחוש ראייה ושמיעה שיש אלוה בעולם".

ועפ"ז לכאורה י"ל דמקור סי' קעה שבכתר שם טוב הוא בכתבי הרה"ק מפולנאה – "וכאשר כתבתי מזה במ"א בשם מורי ג"כ", שהזכיר בבן פורת יוסף הנ"ל. כי לא נראה לומר שהכוונה בבן פורת יוסף שם הוא למ"ש בצפנת פענח הנ"ל, דז"ל בצפנת פענח: "ביאור משנה עין רואה ואזן שומעת וכו', מצד שהוא עין ראוי לראות מסוף העולם ועד סופו, ואזן ראוי לשמוע הכרוזין של מעלה". ובהשוואת הלשונות נראה שלשון הכתר שם טוב קרוב יותר ללשונו בבן פורת יוסף מללשונו בצפנת פענח.



הערות בדרושי אלול

הנ"ל

א. מבואר בד"ה אני לדודי תשכ"ז סעיף ד' (נדפס בסה"מ מלוקט ד'), שא' החידושים בהגילוי די"ג מדות הרחמים באלול הוא שהגילוי הוא גם לאלה שנמצאים במדבר דלעומת זה, בתכלית הריחוק. ומביא סמוכים לזה ממה שעיקר הגילוי דיגמה"ר שבאלול הוא נתינת כח על תשובה – כיון שתשובה כפשוטה היא על ענינים בלתי רצויים (שהם בבחי' מדבר), וכיון שעיקר התשובה הוא על פריקת עול – דמזה מובן, שהגילוי דאלול הוא גם לאלה שבתכלית הריחוק, ע"ש.

ועל מ"ש שם "שעיקר הגילוי דיגמה"ר שבאלול הוא נתינת כח על תשובה", מציין בהערה 18: "ראה לקו"ת ראה לג, סע"ג י"ג מכילין דרחמי המאירים ומתגלים בחודש אלול להיות עושים תשובה". ובאוה"ת פ' ראה ס"ע תתז י"ג מדות המאירים באלול הם הרחמים על חיי הנשמה לעוררה בתשובה".

ושוב בסעיף ו', מוכיח מכמה ענינים שהגילוי שבאלול הוא לא רק נתינת כח לעבודה אלא גם מעורר את האדם, ובקשר לזה מעיר בהערה 23: "להעיר גם מהלשון באוה"ת שבהערה 18 "לעוררה בתשובה".

ולכאורה יש כאן פלא, כי בלקו"ת פ' ראה שמצויין אליו תחילה בהערה 18 (שהוא ד"ה אני לדודי ה'ב', סעיף ג') כתוב לפנ"ז באותו עמוד (לג, ע"ג): "וזהו ענין הארת י"ג מכילין דרחמי בחדש אלול שהוא הכנה שיהיו יכולים לעשות תשובה להיות אני לדודי כו', ואף שבכל השנה אומרים י"ג מדות הרחמים ה' ה' אל רחום כו' הם רק הרחמנות על חיי הגוף בלבד, אבל י"ג מכילין דרחמי המאירים בחדש אלול הם הרחמים על חיי הנפש לעוררה בתשובה".

ורק בסוף העמוד (אחר שמפרש ענין ונתתי עשב בשדך לבהמתך, שוב) מסיים "וכ"ז הוא בכל השנה דוקא אבל בחדש אלול כתיב הרועה בשושנים שהן בחי' י"ג מכילין דרחמי המאירים ומתגלים בחדש אלול להיות עושים תשובה", ע"ש.

ועפ"ז נשאלת השאלה, מהו הצורך (בסיום הע' 18) להעתיק מלקו"ת רק הלשון שבסוף העמוד, ושוב להעתיק דוקא מאור התורה את הלשון: "י"ג מדות המאירים באלול הם הרחמים על חיי הנשמה לעוררה בתשובה", כשכבר כתוב בלקו"ת גם הלשון: "י"ג מכילין דרחמי המאירים בחדש אלול הם הרחמים על חיי הנפש לעוררה בתשובה". ולכאורה הו"ל לציין עכ"פ לב' המקומות, ולא לאוה"ת בלבד. ועד"ז בהע' 23, אם יש משמעות מיוחדת מהל' "לעוררה בתשובה", למה מצויין באופן שמשמע שזהו חידוש בלשון הנמצא רק באוה"ת, כשלשון זה נמצא כבר בלקו"ת.

[ואולי ייתכן לחלק ולהעדיף בין הלשון "י"ג מדות" שבאוה"ת להלשון "י"ג מכילין" שבלקו"ת, ואולי (גם) בין הל' "חיי הנשמה" שבאוה"ת להל' "חיי הנפש" שבלקו"ת, ויל"ע.]

ב. והעירני ח"א, שע"פ סגנון הל' בלקו"ת הנ"ל, הנה מ"ש "ואף שבכל השנה אומרים י"ג מדות הרחמים. . לעוררה בתשובה" – נראה לכאורה שהוא כמאמר המוסגר, ושע"כ לכאורה ייתכן שגם בלקו"ת זהו לשון הצ"צ¹, ושזה גופא הוא הכוונה בהציון לאוה"ת, לרמוז שהצ"צ הוא מקור הלשון "לעוררה בתשובה" בנדו"ד.

אבל אחר העיון, לכאורה לא נראה כן. כי גם במאמרי אדה"ז - הנחות הר"פ ז"ל (ע' כז) – שאליו ציין כ"ק אדמו"ר על מאמר דידן בהערות וציונים ללקו"ת – כתב

1) וכמ"ש בהקדמת ההוספות להערות וציונים בסוף הלקו"ת (קמה, א) – שלפעמים באו הגהות הצ"צ בלי סוגריים, ע"ש.

עד"ז: "ואף שבכל השנה אומרים י"ג מדה"ר ה' ה' אל-רחום כו' הם רק הרחמים על חיי נפש הגוף בלבד אבל י"ג מכילין המאירים בחודש אלול הם על הנפש לעוררם בתשובה שלימה לפניו לעצמותו ומהותו".

וגם בהנחת אדה"א שנדפס בסידור (רכה, ג² ואילך) נמצא עד"ז (רכז, א-ג): "דהי"ג מדה"ר שאמר משה הי' בשביל חיי עוה"ז אבל י"ג מדה"ר שאמר מיכה הי' בשביל חיי הנשמות. . ולזה הטעם אנו אומרים בכל יום י"ג מדה"ר ויעבור ה' על פניו כו' כי הן י"ג מדה"ר הנמשכות למטה בישראל דוקא. . זהו דוקא כל השנה שנמשך בחי' עשב כו' אבל מר"ח אלול. . שלא באמצעות המלאכים הנק' עשב כמו בשאר ימות השנה שאומרים ג"כ י"ג מדה"ר כנ"ל, ע"ש. ועד"ז כתוב שם גם ע"ד התעוררות מלמעלה: "שה' ממרום קדשו יערה עלינו כח התעוררות מלמעלה למטה עד יערה עלינו רוח ממרום כו' והיינו בחי' האתדל"ע שלפני אתדל"ת" (רכז, א), "וכך יש ביכולת י"ג מדה"ר הללו להחזירנו בתשובה ברוח התעוררות מלמעלה" (רכז, ג).

[ויש להעיר גם מלקו"ת שם ד"ה ושמתי כדכד הא', סעיף ג' (כה, ב): "אך גם ככדי שתהיה אתעדל"ת זו שנשוב אל ה' בכל נפשנו ומאדנו צריך ג"כ התעוררות מלמעלה עד אשר ממרום יערה רוח ה' על ישראל עמו לעורר לבבם שיצטקו אל ה' מתוך תוכם נקודת לבבם. וזהו ענין התגלות י"ג מדות הרחמים שבאלול שע"י הרחמים האלה קמה נפשו מנפילתה וגם נצבה ועולה לה' ברוח נדיב' בבחי' מאד ממש בחילא יתיר", ובאוה"ת נ"ך ח"ב ע' א'צו, מצייין לשם בזה"ל: "יש להעיר ממ"ש בד"ה ושמתי כדכד בענין שיש ב' בחי' בי"ג מדה"ר, הא' המאירי' באלול לעורר בתשובה, הב' המתגלי' ביוהכ"פ לאחר התשובה".

וראה גם רד"ה אני לדודי תקע"א (מאמרי אדה"ז תקע"א ע' רסה): "אני לדודי ודודי לי כו' ר"ת אלול שבו נפתחי' שלשה עשר מדה"ר כדי לעורר בתשובה. . והיינו בר"ח אלול שהוא בחי' התגלות רח"ר שע"י התעוררות רחמים אלו על נשמות ישראל יהי' יכולים לשוב אל ה'" – ושוב מסיים בסעיף ד': "כך כ"ז הוא בעש"ית שאז הוא זמן תשובה ממש, וקודם עש"ית הוא אלול גילוי יג"מ לעורר בתשובה ויעבור הוי' על פניו גלוי אא"ס בבחי' גבול" – ובקיצורי הצ"צ שם (ע' רסט-ער) כתב: "תשו' מלמטלמ"ע בעי"ת אך תחלה אתעדל"ע לעורר זהו ר"ח אלול. . ובאלול יגמה"ר בשדה לעורר התשו'".

2) אגב, בהמ"מ בלקו"ת (צט, ב – במהדורת תשע"ב שתח"י) ציינו: בסידור רכה, כ – אבל צ"ל: רכה, ב (בצד הא' דף רכה נמצא רק נוסח התפלה, ומצד זה אולי רצו לתאר מקום התחלת המאמר – עמוד ב', ולא עמוד ג') או: רכה, ג (וכן צויין מקום מאמר זה במאמרי אדה"ז – הנחות הר"פ סו"ע קצח. כתובים ח"ב (ברשימת מאמרי אדה"ז על כתובים) ע' שמב). ושוב, ברשימת הכת"י בלקו"ת (קסט, א – במהדורת תשע"ב) ציינו: בסידור רכו, א – אבל צ"ל כנ"ל.

אשר מכל הנ"ל מובן שהלשון הנ"ל "ואף שבכל השנה . . לעוררה בתשובה" בלקו"ת הוא מהנחת המאמר ולא הוספה מהצ"צ.

ג. ואולי י"ל, שמכיון שתוכן המבואר בסה"מ מלוקט (סעיף ד') הנ"ל הוא "שעיקר הגילוי דיגמה"ר שבאלול הוא נתינת כח על תשובה", לכן מכל הלשונות הנ"ל שבלקו"ת [וזהו ענין הארת י"ג מכילין דרחמי בחדש אלול שהוא הכנה שיהיו יכולים לעשות תשובה", "י"ג מכילין דרחמי המאירים בחדש אלול הם הרחמים על חיי הנפש לעוררה בתשובה", "י"ג מכילין דרחמי המאירים ומתגלים בחדש אלול להיות עושים תשובה"] – הלשון האחרון הוא הכי מתאים, כי רק ממנה נשמע באופן ברור שהתכלית ד"להיות עושים תשובה" הוא הטעם (העיקרי) שבגללו מאירים ומתגלים הי"ג מכילין דרחמי בחדש אלול (שמזה משמע לכאורה, שבלי טעם זה לא היו מאירים ומתגלים אז). משא"כ בהלשונות שלפנ"ז לכאורה אפשר לפרש שהנתינת כח לתשובה הוא רק תוצאה ופעולה של הארת הי"ג מכילין דרחמי, אבל לא שזהו עיקר ענינם.

אבל לאידך גיסא, הלשון "להיות עושים תשובה" (ועד"ז הל' "שהוא הכנה שיהיו יכולים לעשות תשובה") אינו מבטא לנכון את תוקף הנתינת כח, כי ממנו משמע שבנ"י בלבד הם עושי התשובה, ורק שלפני עשייתם מקבלים גילוי שנותן להם את הכח ע"ז. משא"כ מהלשון "לעוררה בתשובה" משמע שהגילוי גם משתתף ב"עשיית" ההתעוררות תשובה בלב בני".

והנה הל' באוה"ת פ' ראה הנ"ל הוא: "ומבואר במ"א דבכל השנה המשכת י"ג מדות הם הרחמים על חיי הגוף, אבל י"ג מדות המאירים באלול הם הרחמים על חיי הנשמה לעוררה בתשובה כו". ולכאורה י"ל שממה שהכניס הל' "לעוררה בתשובה" בקיצור תוכן הענין המבואר במ"א [ובפרט שבהמשך הענין שם לכאורה אינו מדבר (בפירושו) בענין התשובה, ע"ש] – הרי גם מזה נראה ש"לעוררה בתשובה" הוא עיקר ענינם די"ג מדה"ר שבאלול, עד כדי כך שגם כשמזכירים ענינם בקצרה (ובנוגע לענין אחר) א"א להשמיטו. היינו שאין זה מצד הלשון (- דהל' ישנה גם בלקו"ת כנ"ל) אלא מצד אופן הבאת הענין בהמשך הביאור באוה"ת שם.

ומאחר של' אוה"ת הנ"ל מראה שגם "לעוררה בתשובה" (ולא רק "להיות עושים תשובה") הוא עיקר ענינו דגילוי הי"ג מדה"ר שבאלול, לכן יש מעלה בהבאת הראי' גם מאוה"ת, כי כנ"ל הל' "לעוררה בתשובה" מבטא יותר את גודל התוקף והנתינת כח.

[ויל"ע אם אפשר לומר גם בסגנון אחר: דממה שהצ"צ מקצר כל הענין בל' "לעוררה בתשובה", מזה נראה שזהו תוכנם של כל הלשונות הנ"ל שבלקו"ת –

היינו שגם ב"להיות עושים תשובה" וגם ב"הכנה שיהיו יכולים לעשות תשובה" הכוונה הוא לאופן של "לעוררה בתשובה". אלא שיש להסתפק בזה, דכיון שהל' "לעוררה בתשובה" הוא לשון הלקו"ת בענין רחמים על חיי הנפש – שהוא עיקר הנושא באוה"ת שם (ע"ש), אולי מצד זה לא הי' צורך לכלול את תוכן שאר הלשוניות (ענינים) שבהמשך הדרוש בלקו"ת.]

ד. אבל עדיין צריך ביאור בהערה 23 הנ"ל, כי בסעיף ו' דהמאמר (שעליו קאי הערה 23) לכאורה לא דן עוד ע"ד עיקר ענינו של הגילוי דאלול, אלא בא להוכיח שהגילוי מעורר את האדם, וא"כ לכאורה הו"ל להביא בהערה 23, שגם בלקו"ת (ולא רק באוה"ת) ישנו הל' "לעוררה בתשובה", והי' יכול גם לציין להסידור, וד"ה ושמתי כדכד שבלקו"ת, וסה"מ תקע"א הנ"ל (אות ב'), או עכ"פ לא' מהם.

ולכאורה י"ל שלא רצה לציין לכל דרושים הנ"ל כי בהם הפירוש הפשוט הוא (או עכ"פ בקל יוכל להתפרש) שמדברים בדרגא גבוה בתשובה, וכמו"ש בלקו"ת ראה (לג, ע"ג) הנ"ל: "הגם שארו"ל לא זו משם עד שמוחלין לו, הנה הרי מ"מ אף שמוחלין לו החסרון במקומו עומד מה שלא השלים ההמשכה שהיה ממשיך כו', אך זהו ענין התשובה . . לפנימיותך . . עצמותו ומהותו ית' . . וע"י התשובה שימשיך אור חדש ע"י גילוי עצמותו ית' ימלא כל הפגמים והחסרונות כו' אך איך יכול האדם לעורר כ"כ למעלה בעצמותו ית' להמשיך אור חדש ממנו . . זהו ענין הארת י"ג מכילין דרחמי בחדש אלול שהוא הכנה שיהיו יכולים לעשות תשובה . . י"ג מכילין דרחמי המאירים ומתגלים בחדש אלול להיות עושים תשובה שימולא כל החסרונות".

3) לכאורה יש לפרש בלקו"ת ראה שם שהכוונה הוא גם לתשובה כפשוטה, כי ז"ל: "אם פגם ע"י איזו חטא שהוריד והמשיך חיות לסט"א שלא בירר והיפך כנ"ל כל מה שהיה צריך ע"ז הוא ענין התשובה והחזירנו בתשובה שלימה לפניך. והנה הגם שארו"ל לא זו משם עד שמוחלין לו, הנה הרי מ"מ אף שמוחלין לו החסרון במקומו עומד מה שלא השלים ההמשכה שהיה ממשיך כו', אף זהו ענין התשובה שאנו מבקשים והחזירנו בתשובה שלימה לפניך" על תשובה בכלל, ורק אח"כ פירש הל' על התשובה לפנימיותך ד"החזירנו בתשובה שלימה לפניך" – וממה שדייק לפרש אותו הל' וכו', אולי י"ל שבא להדגיש שאינו שולל ענין התשובה כפשוטה. אולם בהנחות הר"פ הנ"ל בפנים אין משמעות זו, ע"ש.

ולעיר גם מל' ד"ה ושמתי כדכד הנ"ל בפנים, שלאחר שהזכיר התשובה "אל ה' בכל נפשנו ומאדנו . . לעורר לבבם שיצטקו אל ה' מתוך תוכם נקודת לבבם" כתב בחדא מחתא "שע"י הרחמים האלה קמה נפשו מנפילתה וגם נצבה ועולה לה' ברוח נדיב' בבחי' מאד ממש בחילא יתיר". ולכאורה משמע שהכוונה הוא לתשובה כפשוטה ואחרי' תשובה נעלית יותר בהמשך א'. ואולי זהו גם הכוונה בלקו"ת ראה הנ"ל. ואולי י"ל שזהו הכוונה במ"ש בהנחות הר"פ שם: "ששב מדרכו שהוא בו [ושוב] וכלה שארו ולבבו לה' אחד לו לבדו, וילע"ע.

והיינו, שמדובר במי שעבר על מצות עשה (עד"מ) וכבר עשה תשובה, שעליו אמרו "אינו זו משם עד שמוחלין לו"⁴, וכדי לשוב בתשובה יותר נעלית שע"י ימלא כל החסרונות, ע"ז הוא מסתייע מהגילוי דאלול.

ומפורש עוד יותר בהנחות הר"פ הנ"ל: "תשובה שלימה לפניך פי' לפנימיותך שהוא למעלה גם מבחי' סוכ"ע. . . עצמותו ומהותו ית'. . . התעוררות תשובה ששב מדרכו שהוא בו וכלה שארו ולבבו לה' אחד לו לבדו ונמשך אור חדש הארה מעומ"ה ממלא כל החסרונות. . . י"ג מכילין המאירים בחודש אלול הם על הנפש לעוררם בתשובה שלימה לפניו לעצמותו ומהותו. . . בחודש אלול רועה בשושנים הארת התגלות י"ג מכילין דרחמי' שנהי' יכולין לעשות תשובה שלימה לפניך למהו"ע שימלא כל החסרונות"⁵.

משא"כ באוה"ת שם, הנה אף שבפשטות הכוונה הוא להמבואר בד"ה אני לדודי הב' שבלקו"ת כנ"ל⁶, ושם מדובר בתשובה נעלית שלאחר שכבר שב ונמחל לו כנ"ל, מ"מ לכאורה י"ל שממה שכתב הצ"צ הלשון "לעוררה בתשובה" בסתם, וגם סתם מקור הדברים בל' "ומבואר במ"א" (ולא כתב "ע"פ אני לדודי" וכיו"ב – כמו שכתב בסוף הסעיף שם "ועמ"ש במ"א ע"פ ושמתי כדכד") באופן שאין רמז עבור לומד המאמר למקום שבה מבואר יותר (וגם לא הורה הצ"צ לעיין בה"מבואר במ"א" – כמו שצייין "ועמ"ש" גבי ושמתי כדכד כנ"ל), הנה מכל זה משמע שאין הכוונה דוקא על דרגא גבוה בתשובה, אלא על "לעוררה בתשובה" במוכן הפשוט.

ה. ואין להקשות ע"ז: כיון שבלקו"ת הנ"ל מדובר לאחר שכבר עשה תשובה כפשוטה, א"כ איך מובא בהערה 18 סמוכין מלקו"ת שם להמבואר בפנים המאמר (סעיף ד') שהגילוי דאלול הוא גם להנמצאים עדיין במדבר דלעו"ז – כי המדייק בלשון המאמר (בפנים שם) יראה, שמקודם כתב שעיקר הגילוי הוא נתינת כח על

(4) יומא פו, א, ושי"ב. הובא באגה"ת ריש פרק א', ע"ש.

(5) ועד"ז הוא בסידור שם (רכו, ד - רכו, ג) "וצריך להשלים ולמלאות החסרון ההוא. . . זה תלוי בתשוב' עילא' דוקא. . . אך הנה בחי' הכח הזה עצמו שיש ביכולת כל ניצוץ ונפש אלקית להמשיך המשכה זאת מעומקא דכולא ושלמותא דכולא כו' הנה ע"ז. . . ה' ממרום קדשו יערה עלינו כח התעוררות מלמעלה למטה. . . והנה בחי' המשכה זאת היא המתגלה בר"ח אלול דוקא. . . וכך יש ביכולת י"ג מדה"ר הללו להחזירנו בתשובה ברוח התעוררות מלמעלה להמשיך ממקורא לכולא". וכן בסה"מ תקע"א שם: "אלול שבו נפתחי' שלשה עשר מדה"ר כדי לעורר בתשובה שהתשובה היא בי' ימים שבין כסא לעשור שאחר אלול שהן נק' עשרת ימי תשובה ע"ד מ"ש שובה ישראל עד ה' אלקיך שהיא בחי' ההשבה ממטה למעלה עד שהוי' נעשה בבחי' אלקיך, וא"א להיות בחי' תשובה זו אם לא ע"י הערה מלמעלה". וראה גם ל' ד"ה ושמתי כדכד הא' שבלקו"ת שנעתק בהערה קודמת.

(6) אבל להעיר מאוה"ת ויחי תתתסח, ב: "ואפ"ל אשר ב' בחי' י"ג מדה"ר הנ"ל הן חיי גופא וחיי נשמתא כנו' בסידור בהביאור ע"פ אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים" – שלא הזכיר הדרוש שבלקו"ת כלל, וגם בסידור גופא הזכיר רק הביאור ולא ד"ה אני לדודי שלפנ"ז שם. ויל"ע.

תשובה (סתם) בלי לפרט דרגא מיוחדת, וע"ז שפיר מביא סמוכין מלקו"ת (כמבואר לעיל אות ג'), ושוב מוסיף (ומחדש) – מבלי לייחס זה ללקו"ת או מקור אחר – שכיון שתשובה כפשוטה היא על ענינים דבחי' מדבר, א"כ אי אפשר לומר שמצד א' עיקר הגילוי הוא נתינת כח על תשובה נעלית, ומצד השני – לאלה הנמצאים במדבר אין גילוי כלל.

ואולי י"ל, שחלק מכוונת הביאור בפנים המאמר בהדגשת מה שתשובה כפשוטה היא על ענינים בלתי רצויים – הוא לרמוז שיש לפרש הל' "לעוררה בתשובה" שבאוה"ת (שנעתק בהערה שם) על תשובה כפשוטה, וכמבואר לעיל (אות ג').

ועפ"ז יש להוסיף עוד פרט בביאור הערה 18 הנ"ל, שלאחר שציין ללקו"ת ששם מדובר בסוג אחר של תשובה, שוב ציין לאוה"ת דוקא, כי שם יש לפרש שהכוונה היא לתשובה כפשוטה.

ויתירה מזה, אולי י"ל שמכוונת ביאור הנ"ל והציון ללקו"ת הוא לדייק מהחילוק בלשון שבין הנחת המאמר שבלקו"ת ובין הנחת הר"פ, שכיון שבל' הנחת הר"פ יש הדגשה יתירה על גובה התשובה המבוארת שם: "תשובה שלימה לפניו לעצמותו ומהותו... תשובה שלימה לפניך למהו"ע" כנ"ל, ובהמקומות המקבילות בלקו"ת הלשון הוא תשובה סתם (ע"ש), לכן יש לבאר לשון הלקו"ת (עכ"פ ע"ד הרמז) שקאי גם על תשובה כפשוטה.

ועפ"ז י"ל עוד, שהכוונה בהציון לאוה"ת (דוקא) בסוף הע' 18 הוא לרמז שמשם נלמד לפרש ל' הלקו"ת (גם) על תשובה כפשוטה⁷.

[אגב, יש להעיר שבסה"מ מלוקט הנ"ל צויין בהערה 17 (בקשר לזה שהגילוי דאלול הוא גם להנמצאים במדבר דלעו"ז): "ראה המאמר שבלקו"ת רפ"ב (לד, ב). ובכ"מ.", ונדצ"ל: (לב, ב).]

ו. והנה, אנה ה' לידי בספריית הכולל, ספר אור התורה דברים ח"ב (עקב-תבוא, הוצאת תשכ"ה) עם תיקונים והערות על הגליון שהם כנראה מהרה"ח וכו' הר"ר יהודה⁸ חיטריק ע"ה. ויש להביא כאן א' מהם השייך לעניננו:

בהמשך הענין שבאוה"ת הנס' בסה"מ מלוקט הנ"ל (שהוא סוף סעיף ו' מביאור הצ"צ לד"ה אני לדודי הא' שבלקו"ת, אוה"ת שם ע' תת-ח), מבאר הצ"צ שזה

7 ואולי י"ל שהצ"צ עצמו למד כן (גם) מחילוקי הלשונות הנ"ל שבין הנחת הלקו"ת ובין הנחת הר"פ.

8 כן כתוב שמו בתחלת הספר.

שהמשכת י"ג מדות הרחמים שבכל השנה הם הרחמים על חיי הגוף – שרשו הוא מי"ג מדה"ר שבחיצוניות המלכות, דחיצוניות המלכות נק' בחי' גופא לגבי פנימיות המלכות, אבל י"ג מדה"ר המאירים באלול שהם הרחמים על חיי הנשמה לעוררה בתשובה – שרשם הוא מי"ג מדה"ר שבפנימיות המלכות, בחי' נשמתא.

ושוב מוסיף לבאר, וז"ל: "וי"ל כי י"ג עלין [-י"ג מדה"ר שבחיצוניות המלכות⁹] שרשן מחיצוניות י"ג ת"ד שבז"א משא"כ תליסר מכילין דרחמי כו' [- י"ג מדה"ר שבפנימיות המלכות¹⁰] הם חיצוניות י"ג ת"ד דא"א שהם נעשים פנימי י"ג ת"ד דז"א ולכן הן הרחמים על חיי נשמתא, עיין בזוהר ח"ג דקל"ג ע"ב, וזהו ענין המשל שאז רשאין כל מי שירצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בספ"י כו' והיינו כיון שהארץ י"ג מדות דא"א נפתחים אז ונמשכים למטה במל' דאצי' שהוא מקור דבי"ע כו' (ועיין בזוהר ח"ג דקלח"א כמה חילא דמשה כו' ועמ"ש במ"א ע"פ ושמתי כדכד בענין ח"א שהם כו' וי"ל שאז באלול מאיר הארץ בחי' י"ג מכילין הנ"ל, גם בשושנה החיצונה ע"ד משנת"ל [שם, סעיף ג' – ע' תתד] ב' הרמ"ז פ' תצא דרע"ד שמתיקון של פנימי ייטיב גם לחיצונה כו') ולכן הם הרחמים על חיי גופא", ובזה מסתיים סעיף ו'.

ועל המילים האחרונים "על חיי גופא" כתב הר"י חיטריק: "אפשר צ"ל על חיי נשמתא". [ויש להעיר, שלא ידוע לי אם הערות ותיקונים אלו נכתבו בבחינת מסקנא, סלקא דעתך או משהו ביניהם, ולכן נדגיש יותר את תוכנם בבחינת הערה].

והיינו, שבכל המשך הענין הנ"ל נזכר תמיד שבאלול הוא הרחמים על חיי הנשמה, ולא נזכר דבר משייכות חיי הגוף לאלול, ולכן צריך ביאור איך מסיים כאן (ובפשטות) שי"ג מדה"ר דאלול הם הרחמים על חיי גופא.

ז. ולכאורה י"ל בזה בכמה אופנים [ולהעיר, שאף שבדרך כלל יש להימנע כפי האפשרי מלקבוע שיש טעות הדפוס, הנה בכרך אוה"ת הנ"ל ישנם ריבוי טעויות (וכו"כ הם טעות דמוכח) וכפי שציין הר"י חיטריק, ולכן בכל מקום שיש קושי בהבנה לכאורה מתגדל הספק אם מדובר בנוסח הנכון או לא], ומהם:

(א) כמו שהציע הר"י חיטריק כנ"ל, שאפשר גם כאן צ"ל: על חיי נשמתא.

(ב) אולי סיום הסוגריים הוקדם בטעות ובמקום: "שמתיקון של פנימי ייטיב גם לחיצונה כו') ולכן הם הרחמים על חיי גופא" – צ"ל: "שמתיקון של פנימי ייטיב

(9) כמבואר שם לפני"ז, ע"ש.

(10) כמבואר שם לפני"ז, ע"ש.

גם לחיצונה כו' ולכן הם הרחמים על חיי גופא), "היינו שהסוגריים מסיימים בסיום הסעיף. ולפ"ז נמצא שזהו חלק מהחידוש שמוסיף בהסוגריים - שהארת חיצונית י"ג תיקו"ד דאריך מאיר גם בחיצוניות המלכות - והיינו שמוסיף כאן, שמצד הארתו בחיצוניות המלכות יש באלול תוספת רחמים גם על חיי הגוף.

ג) בתחלת לשון הנעתק לעיל כתב: "וי"ל כי י"ג עלין שרשן מחיצוניות י"ג ת"ד שבז"א משא"כ תליסר מכילין דרחמי כו' הם חיצוניות י"ג ת"ד דא"א שהם נעשים פנימי' י"ג ת"ד דז"א ולכן הן הרחמים על חיי נשמתא", ולכאורה י"ל דצ"ל: "וי"ל כי י"ג עלין שרשן מחיצוניות י"ג ת"ד שבז"א ולכן הם הרחמים על חיי גופא משא"כ תליסר מכילין דרחמי כו' הם חיצוניות י"ג ת"ד דא"א שהם נעשים פנימי' י"ג ת"ד דז"א ולכן הן הרחמים על חיי נשמתא" - היינו שהל' הנדפס בסוף הסעיף נשמט ממקומו, ובאמת צ"ל כאן¹¹.

ח. אמנם, אולי גם אפשר ליישב הל' כפי שנדפס] - אבל כאמור ישנם ריבוי טעויות הדפוס בכרך אוה"ת הנ"ל, והבא לקמן תלוי בנכונות נוסח הדפוס, ובהכרח לברר אם אכן מדוייק הוא]. דהנה, מה שמציין הצ"צ לעיין בזח"ג קלג, ב, לכאורה אפשר לפרשו בב' אופנים, ובהקדים תוכן דברי הזהר שם:

בוהר שם הולך ומפרש הי"ג תיקוני דיקנא שבפסוקי מי א-ל כמוך (שבס' מיכה¹² - הנאמרים בסדר תשליך). וכאן מדובר בתיקון הששי, כי חפץ חסד הוא. ומבאר שהוא הנק' חסדי (כמ"ש וחסדי מאתך לא ימוש¹³) שהוא חסד דלגו, והיינו חסד דעתיק, ונק' גם חסד דקשוט, משא"כ חסד עולם (כמ"ש ובחסד עולם רחמתך¹⁴) שהוא חסד דלבר, והיינו חסד דז"א. ומסיים: "וחסד דקשוט לאו בחיי גופא אתמר אלא בחיי נשמתא".

ועפ"ז לכאורה י"ל שציון הצ"צ לעיין בוהר הנ"ל שייך למ"ש לפנ"ז. והיינו דתחילה ביאר הצ"צ שהרחמים הנמשכים מיגמה"ר שבחיצוניות המלכות הם רחמים על חיי גופא גם בשרשם - כי חיצוניות המל' נק' בחי' גופא, משא"כ הרחמים הנמשכים מיגמה"ר שבפנימיות המלכות הם על חיי נשמתא, כי פנימיות המל' הוא בחי' נשמתא. ושוב הוסיף, ששורש י"ג מדה"ר שבחיצוניות המלכות הוא מחיצוניות י"ג תיקוני דיקנא שבז"א, משא"כ י"ג מדה"ר שבפנימיות המלכות הם חיצוניות י"ג תיקוני דיקנא דאריך אנפין שהם נעשים פנימיות י"ג תיקוני דיקנא

11) ולהעיר משיעור התניא שלמדנו לאחרונה באגה"ק ריש סי' יג, שמצד קושי ההבנה העירו שיש להסתפק אם נדפסה הפיסקא שלא במקומו.

12) מיכה ז, יח-כ.

13) ישעי' נד, י.

14) ישעי' שם, ח.

דו"א. ועל כן, כששוב מוסיף ומסיים "ולכן הן הרחמים על חיי נשמתא", אפשר להבין שמה שהם הרחמים דחיי נשמתא (בקשר לז"א) הוא (רק) מצד שייכותם לפנימיות י"ג תיקוני דיקנא דז"א, בדוגמת המבואר לפני"ז בקשר למלכות.

ולכן מוסיף הציון לזהר הנ"ל, כי משם מובן דז"א מצד עצמו שייך לחיי הגוף, ורק י"ג תיקוני דיקנא דכתר (- שהם שנאמרו במיכה, כמבואר בתחלת סעיף ו' באוה"ת שם) שייכים דוקא לחיי נשמתא. וזה מבהיר שכוונת הצ"צ הוא (גם) שפנימיות י"ג תיקון"ד דז"א הם הרחמים דחיי נשמתא לפי שהם חיצוניות י"ג ת"ד דא"א (כתר), שאינו שייך אלא לחיי נשמתא. [ולכאורה אופן זה מתאים יותר למ"ש הר"י חיטריק].

ט. אולם, לכאורה אפ"ל שציון הצ"צ לעיין בזהר שייך (גם) למ"ש אח"כ. דהנה, באוה"ת תצוה (ח"ה) ע' א'תרב¹⁵ הוסיף ביאור על דברי הזהר הנ"ל, וז"ל: "חסד עליון הנ"ל הוא חיי נשמתא ולא חיי הגוף בזח"ג דקל"ג ע"ב ופי' חיי הגוף היינו כללות ביי"ע".

ולפי"ז י"ל שמהציון לזהר ואילך מתחיל הצ"צ חידוש נוסף – שמצד התלבשות הגילוי במלכות, גילוי הי"ג מדה"ר שבאלול הוא (גם) הרחמים על חיי גופא. והיינו שתחילה מציין הצ"צ לזהר, ושוב ממשיך: "וזהו ענין המשל . . . כיון שהאר"ת י"ג מדות דא"א נפתחים אז ונמשכים למטה במל' דאצי' שהוא מקור דבי"ע כו", ובהמשך לזה מסיים: "ולכן הם הרחמים על חיי גופא". כי מצד זה שמלכות היא המקור דבי"ע, וחיי הגוף היינו כללות ביי"ע, לכן י"ג מדה"ר הנמשכים במלכות הם הרחמים על חיי הגוף.

ולפי זה האופן, לכאורה י"ל דזהו מכוונת הצ"צ בכללות סעיף ו' (ואולי גם מהתחלת כל הביאור) שבאוה"ת פ' ראה הנ"ל – שבא לבאר דרגת ותוכן הגילוי די"ג מדה"ר שבאלול הנרמזת בהמשל דמלך בשדה (שבד"ה אני לדודי הא', שעליו מוסב ביאורו), והחילוק שבינו לדרגת ותוכן הגילוי דאלול המבואר להדיא בד"ה אני לדודי הב'. [ובפרטיות יותר י"ל, שבמ"ש בסוגריים (ועיין בזהר ח"ג דקלח"א . . . ייטיב גם לחיצונה כו')] בא לתווכך בין ב' הדרושים (או לקרב תוכן דרוש הב' לתוכן דרוש הא', אף שלא יהיו מסכימים לגמרי), שגם לדרוש הב' ישנה הוספה בחדש אלול בהרחמים שעל חיי הגוף, כתוצאה מה"תיקון של פנימי" – הרחמים על חיי הנשמה].

(15) וכ"ה אות באות באוה"ת תצוה (ח"ז) ע' ב'תשס, עם הגהה ארוכה נוספת.

וי"ל שגם זה נרמז בדיוק ל' הצ"צ "ומבואר במ"א" הנ"ל (אות ג' וד'), שר"ל שמקור דברים אלו הוא בדרוש שהוא "מקום אחר" – היינו שבו מבואר באופן אחר מכפי שמבאר כאן.

ולהעיר, שגם בסעיף א' דביאור הצ"צ שם (ע' תתב-ג) מבאר שהגילוי דאלול הנרמז בהמשל הוא "יג"מ דא"א שנכנסים ומאירים במל' דאצי' שנק' ג"כ יעקב יו"ד עקב שיורדת בבי"ע . . והיינו כדי להאירה מחשכת הקליפות" – שלכאורה כפי המבואר כאן בסעיף ו' זהו ה"תליסר עלין דבשושנה בין החוחים שבחי' שושנה זו הוא נק' בחי' גופא", והיינו מה ש"הבחי' החיצונה דמל' נק' שושנה בין החוחים שיורדת לבי"ע ואית בה י"ג מדות לשומרה מן החוחים" – שזהו "התגלות י"ג מדות שבכל השנה" (עכ"פ לפי מ"ש מיד אחר הבאת ה"מבואר במ"א" ע"ש).

וראה גם מ"ש הצ"צ בביאורי הזהר ח"ב ע' תקצב: "ואפשר זהו ג"כ ההפך בין י"ג מדה"ר דאלול כמשל המלך כשהוא בשדה חיצוניות המל' וי"ג מדה"ר דיוהכ"פ פנימיות המל', וכעין משנת"ל בין י"ג מדה"ר דלפני שמו"ע ודאחר שמו"ע, ע"ש¹⁶.

י. וע"פ הנ"ל יש לבאר גם דיוק ל' הצ"צ בסעיף ו' בהבאת המשל דמלך בשדה (מיד אחר הציון לזהר הנ"ל): "שאז רשאין כל מי שירצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בספ"י", דלכאורה הול"ל "שרוצה" וכל' אדה"ז בהמשל בלקו"ת. ובפשטות אפשר לפרש שזהו שינוי בסגנון, שאזה"ז נקט ל' הווה, והצ"צ נקט ל' עתיד (אבל בשניהם הכוונה הוא שבזמן שיש לו הרצון אז שייך לפועל להיות) אומרים שרשאי לצאת וכו') – אבל לפ"ז לכאו' הו"ל להצ"צ לנקוט ל' עתיד גם בהמשך הל' "והוא יקבל את כולם בספ"י", ולפועל נקט שם ל' הווה "מקבל".

ולכאורה י"ל שגם כאן מרומז מה שמופרש בסה"מ מלוקט הנ"ל סעיף ו' (ובהערה 24 ו-25 שם), שאפי' מי שאינו רוצה (בגלוי) בהווה לצאת להקביל פני המלך, הנה הגילוי דמלך בשדה באלול פועל גם עליו לעורר בו הרצון (בגלוי) מלכתחילה. וכמובן, עפ"ז מתוסף עוד ביאור (נוסף על המבואר לעיל אות ג' וה') בטעם הציון בהערה 18 ו-23 שם לאוה"ת דוקא.

ולהעיר מאג"ק ח"ג ע' תלט, חכ"ג ע' רנח, וחכ"ו ע' תעט שבהם מביא כ"ק אדמו"ר את המשל דמלך בשדה בל' "שירצה", ע"ש.



16) ויש להעיר עוד ממ"ש בנוגע לפסח במאמרי אדה"א ויקרא ח"א ע' שיט: "שבילי א' דפסח שנגלה עליהם מעצמו בלי אתעדל"ת כלל, הי' בשביל ב' דברים, א' לגופים לעוררם בתשובה לצאת מאפילה . . והב' לנשמות שימושכו וילכו אחרי ה' . . אדם חיצוני בעומ"ש בגופים . . העיקר הי' לגופי' להוציאם מנש"ט לבר", ע"ש.

התקיעה השנייה בתשר"ת – המשכה או העלאה?

הרב נחום וילהלם

עיה"ק ירושלים, אה"ק

לכאורה יש בזה סתירה בלקו"ת דרושים לר"ה, שבד"ה להבין המשנה (נו, ד) כתוב וז"ל: "והיינו תקיעה ראשונה שהיא המשכה מלמעלה למטה שמתענג מביטול היש כנ"ל אמנם תקיעה אחרונה היא העלאה ממטה למעלה ע"י קדימת השברים והתרועה שהם בבחי' שמאל דוחה והתעוררות רחמים רבים כמ"ש במ"א וכמ"ש בכוננת שהתקיעות והשברים הם לבטל היצה"ר כו".

ובד"ה והיה ביום ההוא (נח, ד) כתוב וז"ל: "אשר מזה יהיה לבו צועק כו' וזהו ענין התקיעה קול פשוט מפנימי' הלב ואח"כ שברים גנוחי גנח היינו בחי' לב נשבר ותרועה ילולי יליל הוא בחי' התעוררות רחמים בבכיה כו' ומזה נולד ונמשך התקיעה השנייה שהוא בחי' התגלות רצון העליון מלמעלה".

במאמר הראשון משמע שהתקיעה הראשונה ממשיך את הרצון העליון שאינו מלובש בחכמה והוא למעלה מרצון של המצוות שהוא מלובש בחכמה, והתקיעה האחרונה הוא רק בחי' העלאה שהוא ביטול היש, משא"כ במאמר השני משמע שהתקיעה הראשונה הוא ענין התשובה שהוא בחי' העלאה, והתקיעה השנייה הוא המשכת הרצון העליון מלמעלה.

והנה לפי עוד שלוש הבדלים שיש בין שני המאמרים, והם באופן הביאור בענין טעם קול הפשוט של התקיעה וכמו שיבואר בהמשך, נראה שבמאמר הראשון מבאר ענין השופר לפי דרך עבודת הצדיקים שהוא המשכה, ובמאמר השני לפי דרך עבודת התשובה שהוא העלאה.

ושלוש ההבדלים בביאור טעם ענין קול הפשוט ששני המאמרים חלוקים ביניהם, הם בענין מדת המלכות, ובענין מהות השופר שהוא מאיל, ובענין היחס בין בחי' קול הפשוט שנמשך מהעצם לבחי' אותיות שנמשכים מהחכמה.

א', ענין מדת המלכות, במאמר הראשון מבאר ענין המלכות כדי שלא יהיה ביטול במציאות רק ביטול היש שזהו בחי' ארץ, וזהו כי מלכות הוא בבחי' הרוממות והתנשאות שההתהוות מבחי' המלכות הוא יש מאין, והתכלית הוא שיהיה יש ושיהיה בטל. ולכן ענין התקיעה הוא בנין כלי מדת המלכות, שהתקיעה הראשונה הוא המשכת הרצון להתענג מביטול היש, והתקיעה האחרונה אחר הקדמת שברים ותרועה הוא ביטול היש.

ובמאמר השני מבואר מצד הקצה השני היינו שענין המלכות שהוא בחי' ממלא ומחיה בבחי' כח הפועל בנפעל הוא רק זיו והארה מהסובב, ולכן בנין המלכות מחדש הוא מה שממשיכים אור חדש מהסובב.

ויהיה ההבדל בענין המלכות שבמאמר הראשון מבואר בבחי' הכלי שבבנין המלכות, ובמאמר השני מבואר בבחי' האור החדש שמהסובב.

ב', ענין מהות השופר שהוא של איל הנה במאמר הראשון הוא ענין הביטול שלמעלה מהדעת שהוא מבחי' תוהו, ובמאמר השני הוא ענין המשכת רחמים שזהו ע"י הכבשים שיש בהם בחי' רחמנות, ולכן של פרה פסול כי הוא ענין שמאל דוחה, ולפי זה נמצא לכאורה שלפי הטעם במאמר הראשון היה יכול להיות השופר גם מקרן של פרה וכמו שמוזכר שם שגם פני שור הוא מבחי' הביטול של תוהו, וכן בהתקיעה הראשונה לא מוזכר שם ענין הרחמים אלא העונג מביטול היש, וכן השברים והתרועה שהן ענין הרחמים הם בשביל ענין שמאל דוחה לחיצונים כמ"ש בסידור של אדה"ז, והתקיעות והשברים הם לבטל היצה"ר.

ג', ענין היחס בין הקול הפשוט להאותיות הנה במאמר הראשון מבואר ענין הקירוב בין הקול הפשוט שהוא מא"א לשורש האותיות שהם מקדמות השכל, ולכן קרוב אליך הדבר לעשות מקול הפשוט ענין בנין המלכות שהוא בחי' אותיות הדבור ששרשו מבינה שהוא סוד השופר כי התגלות עתיק שהוא עונג העליון הוא בבינה.

אבל במאמר השני מבואר הריחוק בין האותיות שהם מהחכמה להקול הפשוט שהוא פנימיות הלב רצון העליון שהוא למעלה מעלה מן החכמה, עד שהחכמה הוא בחי' עשייה לגבי הרצון העליון, ולכן האור החדש שמהסובב ממלא כל הפגמים שבבחי' חכמה שממנה נמשכת התורה שהוא בחי' אותיות שהם שמותיו של הקב"ה.

ויובן כל זה שזהו ההבדל בין עבודת הצדיקים לעבודת התשובה כמבואר בלקו"ש חט"ז עמ' 413 כי הצדיק עושה כלים בבחי' תיקון שזהו ענין דירה בתחתונים (שם הע' 41) והוא ע"י המשכה ולכן ענין אחדות ה' הוא ע"י דחיית הרע שהוא מנגד לאחדות ה' והוא ענין ההעדר.

משא"כ בעבודת התשובה שהוא העלאה מתגלה תכלית מציאות הרע שהוא כדי שיהיה עבודת התשובה וזדונו נעשה לזכויות כי הבעל תשובה שמגלה את החיות האלוקי שבמציאות הרע ממשיך מהאור שלמעלה מהשתלשלות שהוא בחי' אורות דתוהו שמשם נפלו הניצוצות שלא ע"י סדר השתלשלות בבחי' שבירת הכלים שהם חיות מציאות הרע.

והנה במאמר הראשון שם מבאר ענין בנין כלי המלכות שיהיה המשכת הרצון והעונג מביטול היש, היינו שיהיה דוקא יש אלא שיהיה בטל שזהו ענין דירה בתחתונים, וכל ענין פנימיות הלב וענין צעק לבם אל ה' הוא ענין הביטול הכללי שבר"ה שיהיה כל השנה ביטול היש, ודחית הרע, שזהו עבודת הצדיק.

ולכן התקיעה הראשונה ע"י השופר שתוקעים בו תקיעה של מצוה הוא ענין הביטול הכללי להמשיך העונג, והשברים והתרועה הוא ענין שמאל דוחה ע"י הרחמים לבטל היצה"ר שהוא דחיית הרע, כי עבודת הצדיקים הוא ע"י דחיית הרע מכיון שאחדות ה' הוא מלמעלה למטה בבחי' המשכה, ולמטה הרע הוא מנגד, והתקיעה האחרונה הוא עבודת ביטול היש שהוא ממטה למעלה.

ובמאמר השני מבאר ענין עבודת התשובה שזהו המשכת התגלות רצון העליון שלמעלה מהשתלשלות ע"י פנימיות הלב וצעק לבם דעיקר תשובה בלב, וזהו שהתקיעה הראשונה קול פשוט מפנימיות הלב שהוא צעקת הלב, והשברים והתרועה הוא בחי' התעוררות רחמים, והתקיעה השנית הוא מה שממשיכים התגלות הרצון העליון, שזה נמשך ונולד ע"י פנימיות הלב וצעק לבם.

ולכן רק במאמר השני מתעורר השאלה שאם עיקר ההמשכה הוא מצעקת הלב שזהו התשובה, למה צריך שתהיה התקיעה בשופר דוקא, ומתרץ שני תירוצים כי עשיה לעילה ועוד שיומשך הרחמים בגשמיות.

אבל במאמר הראשון שאצל הצדיק אין ענין צעקת הלב של תשובה, ולכן השופר הוא מבהמה שיש בו הביטול שלמעלה מטעם ודעת, וע"י שהצדיק תוקע בו תקיעה של מצוה אז ממשיך גם מהעונג ורצון העליון שלמעלה מהשתלשלות.

וכן במאמר הראשון הקול הפשוט והאותיות (שהם כמו בחי' אורות וכלים) הם קרובים שזהו בחי' תיקון, כי ע"י הקול הפשוט הוא בשביל שיהיה ענין בנין כלי מדת המלכות, והקירוב הוא מצד שרשם שישראל עלו במחשבה שזהו נשמתן של צדיקים דוקא כי עלה לפניו עבודת הצדיקים שהם עושים דירה בתחתונים בבחי' כלים, הרי שיש לצדיקים שורש ברצון העליון, והמחשבה והדיבור שהוא מדת המלכות הם קרובים זה לזה.

משא"כ במאמר השני בבחי' עבודת התשובה צריך להדגיש את הריחוק של הקול הפשוט שהוא ענין התשובה מבחי' האותיות שנפגמו ע"י החטאים, וע"י האור החדש מהרצון העליון שלמעלה מהשתלשלות משלים את כל הפגמים.

לסיכום המאמר הראשון מבואר ענין קול הפשוט של השופר בשביל בנין המלכות לשנה הבאה בבחי' עבודת הצדיקים לעשות כלים למטה שיומשך בהם אור א"ס ע"י ביטול היש.

המאמר השני מבואר ענין קול הפשוט של השופר להמשיך אור ממעמקים למלאות הפגמים של שנה שעברה, ע"י התעוררות רחמים.



תקיעת שופר בר"ח אלול

הרב זושע ווילימובסקי

כולל אברכים – מידטאון, מנהטן

במאמר ד"ה אני לדודי תשל"ב (י"ל בקונ' ר"ח אלול תשמ"ט) בהערה 14 שם מציין למאמר כ"ק הצ"צ ד"ה אם יתקע שופר בעיר ומעיר ע"ז:

"בכותרת שם: "ענין תקיעת שופר בר"ח אלול" וצע"ק ההדגשה כאן ובכ"מ דר"ח".

היינו שצריך עיון קצת מה שבכמה מדרושי רבותינו המבארים ענין תק"ש בחודש אלול הלשון הוא "תק"ש בר"ח אלול" או "בר"ח ובכל החודש", ולכאור' תק"ש בר"ח שוה לתק"ש בשאר החודש והכל מנהג אחד, וא"כ הול"ל "תק"ש בחודש אלול", ותו לא.

ולכאור' ביאור הענין פשוט כשמעיינים במקור הך מנהג בראשונים ובפוסקים:

ז"ל הטור באו"ח רסתקפ"א – "תניא בפרקי רבי אליעזר, בר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה, שאז עלה לקבל לוחות אחרונות והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר עבודת גילולים, והקב"ה נתעלה באותו שופר שנאמר עלה אלהים בתרועה וגו', לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בר"ח אלול בכל שנה ושנה וכל החדש כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר אם יתקע שופר בעיר וגו', וכדי לערבב השטן וכן נוהגין באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב אחר התפלה" ע"כ

ובפרישה שם אות ג – "וכל החודש כו' פי' וא"ת ואכתי קשה מ"מ שתוקעין כל החודש, הוה לן לפסוק מיד אחר ר"ח, ע"ז משני כדי להזהיר כו' ועושין בכל החודש כן כדי לעורר על התשובה, דכיון דהוי עת רצון למשה בעלייתו ללוחות אחרונות, וכמ"ש אח"כ דמ"ה קיימי מר"ח אלול ומרבים בתחנונים עד יה"כ מה"ט . . . ע"ש שהאריך בביאור דברי הטור בטעמי המנהג דתק"ש באלול.

עכ"פ יוצא מדברי הטור והפרישה דיש טעם לתקוע בר"ח אלול מצד שאז עלה משה להר והעבירו שופר במחנה, ומפרש בפרדר"א שעל שופר זה נאמר "עלה

אלקים בתרועה", אלא שמטעם אחר תוקעים בכל החודש כדי לעורר בתשובה (ולערבב השטן).

וא"כ לכאור' מובן בפשיטות הדגש על ר"ח שבדרושים.

ויתירה מזו, במקור הך עניינא בפרדר"א פמ"ו (והובא ברא"ש סוף מס' ר"ה ובטור כאן) הלשון הוא "ועל כן התקינו חכמים שיהיו תוקעים בשופר בראש חדש אלול בכל שנה ושנה", ולא הוזכר כלל אודות שאר החודש, ומ"ש כן הטור הוא הוספת הטור בעצמו.

וא"כ, לכאור' אי"מ מה צריך עיון? הרי תקנת התקיעה דפרדר"א היא בר"ח, וע"ז נוסף עוד הנהגה דתק"ש בשאר החודש ומטעם אחר (כנ"ל מהפרישה).

[ראה לקו"ש ח"ט ע' 129 (שיחה ב' לשופטים) שמביא הטור הנ"ל ושקו"ט בזה, ובלקו"ש חל"ד שיחה לאלול שקו"ט בארוכה אודות מנהגנו בתקיעות דיום א' דר"ח ובהערה 12 שם: "להעיר מרוקח סק"ח שתוקעין כל מ' יום מר"ח אלול עד יוהכ"פ, ולכמה דיעות (ע"פ פדר"א שם) שתוקעין (רק) בר"ח אלול ובמוצאי יו"כ (שבלי הלקט סוף הל' יו"כ סשכ"ב. ועוד) – הובאו ברד"ל לפדר"א שם (אות יח)". וא"כ עוד יותר יפלא מה שהניח רבינו בצע"ק מ"ש ר"ח דוקא].

ואולי י"ל בזה: אין כוונת ה"צריך עיון" מה שע"פ פשט הדגש על תק"ש בר"ח יותר משאר החודש, שהרי זה מפורש בטור כנ"ל, אלא הכוונה להקשות ע"ז שבדרושי חסידות מדגישים זאת, כי הרי הביאור שבדרושים שייך לכל החודש כמו ר"ח.

[ולכן זהו רק צ"ע קצת כי יש מקום לתרץ שמדגיש ר"ח מצד שכן הוא ע"פ פשט, למרות שע"פ חסידות אין חילוק בין ר"ח לשאר החודש].



הערה בתניא פל"ח (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א'נח כ' הרב ב.ש.ד. שיחי' בביאור על הציון שברשימות הגהות והערות קצרות על התניא על מ"ש בלקוטי אמרים פרק לח "ולא שדביקות המחשבה ושכל האדם בו ית' היא מצד עצמה למעלה מדביקות קיום המצות מעשיות בפועל ממש כמ"ש לקמן" וברשימות מציין "ע"ל פ"מ ולעיל פל"ז", ומפרש הנ"ל שהכוונה למ"ש לקמן בפרק מ': "ובזה יובן היטב הא דדחילו ורחימו נקראים גדפין ד"מ . .

כי כמו שכנפי העוף אינם עיקר העוף ואין חיותו תלוי' בהם כלל כדתנן ניטלו אגפי' כשרה והעיקר הוא ראשו וכל גופו והכנפיי' אינם רק משמשים לראשו וגופו לפרחא בהון וכך ד"מ התורה ומצות הן עיקר היחוד העליון ע"י גילוי רצון העליון המתגלה על ידיהן והדחילו ורחימו הם מעלים אותן למקום שיתגלה בו הרצון אור אין סוף ברוך הוא והיחוד שהן יצירה ובריאה".

ובפ' לז כתב "ואעפ"כ ארז"ל לא המדרש עיקר אלא המעשה והיום לעשותם כתיב ומבטלין ת"ת לקיום מצוה מעשיית כשא"א לעשותה ע"י אחרים משום כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעוה"ז להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא לנהורא וימלא כבוד ה' את כל הארץ הגשמית דייקא וראו כל בשר יחדיו".

שבב' מקומות אלו מפורש להדיא המעלה שיש בדביקות שבמצוות מעשיות על המצוות שבמחשבה (פל"ז) ועל הדחילו ורחימו – כוונת המצוות (פ"מ). עכ"ד. וכן' שלזה כיוון גם רשד"ב זיסלין שהביאו קודם, שהוא ציין ל"ספ"מ", וזהו מה שהעתיק הנ"ל מפ"מ, וכן ציין ל"אגה"ק כט", ששם ג"כ מדבר ע"ד מעלת מצוות מעשיות.

אבל לא נראה כלל לפרש כן, כי כאן בפ' לח אינו מזכיר כלל שמצוות מעשיות יש להם מעלה על כוונת המצוות או על מצוות שבמחשבה ודיבור.

אלא נראה לי כמו שפי' בפיענוחים שהכוונה למ"ש בפ"מ "באותיות הקדושות של דברי תורה ותפלה . . . ההארה שבהן מקדושתו ית' היא בבחי' צמצום עד קצה האחרון מאחר שהקול והדבור הוא גשמי אבל בתפלה בכוונה ותורה בכוונה לשמה הרי הכוונה מתלבשת באותיות הדבור הואיל והיא מקור ושרש להן שמחמתה ובסיבתה הוא מדבר אותיות אלו לכן היא מעלה אותן עד מקומה ב"ס דיצירה או דבריאה . . . ושם מאיר ומתגלה אור א"ס ב"ה שהוא רצון העליון ב"ה". ובפל"ז "ת"ת כנגד כולם . . . מפני שת"ת היא בדיבור ומחשבה שהם לבושים הפנימיים".

ומה שבתניא כ' "כמו"ש לקמן", ולא "כמו"ש לעיל", י"ל כי בפ"מ מדבר בדיוק ע"ז מה שמדבר כאן בפל"ח אודות החילוק בין המצוה עצמה לבין כוונתה. משא"כ בפ' לז מדובר החילוק בין מצוות מעשיות ובין מצוות התלויות בדיבור ומחשבה, אבל הוא אותו הענין.

ומה שהקשה הנ"ל "הרי התוכן שציינו מפ' מ' ולו אודות מעלת הכוונה והמחשבה הוא היפך ממה שבא אדה"ז לומר "ולא שדביקות המחשבה וכו'", איני רואה כאן קושיא כלל, כי הרי אינו אומר שדביקות המחשבה אין לה מעלה על

דביקות מצוות מעשיות, אלא אומר שהמעלה אינה מצד עצמה, אלא כמו שמבאר אה"כ, אבל בודאי יש לה מעלה והוא פשוט.



רמב"ם

הביטוי "דת האמת" בספר משנה-תורה להרמב"ם

(המשך מהגליון הקודם)

הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

הצעה חדשה בכוונת הביטוי "דת האמת"

ה. וע"כ הנני בזה להציע שבאמת אין הכרח לפרש שהכוונה ב"דת האמת" (גם בשאר מקומות בדברי הרמב"ם) היא ל'תורת ישראל' דוקא, ובהקדים דברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"י והי"א) שכתב בזה"ל: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר (פ' ברכה לג, ד), מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר (פ' שלח טו, טו), ככם כגר. אבל מי שלא רצה, אין כופין אותו לקבל תורה ומצות¹. וכן צוה משה רבינו מפני הגבורה לכופ את כל באי העולם² לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג. והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום. . כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן".

מדברי הרמב"ם אלה מבואר שגם שאר האומות, בני נח לגוייהם³, ("כל באי עולם"), משועבדים הם לדברי הדת שניתנה למשה מפני הגבורה. ולפי זה יתכן

(1) מלשון הרמב"ם משמע שבאמת רצוי הדבר שיתגיירו אלא שאין כופין אותם על זה. וכ"מ בספר 'משך חכמה' עה"ת (פ' ברכה לג, ד), ע"ש. ואכ"מ להאריך בדבריו.

(2) דהיינו 'כל בני אדם'. וראה גם רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"ג ("כל איש ואיש מכל באי העולם"); הל' סנהדרין פי"ב ה"ג ("כל באי עולם בצורת אדם הראשון הם נבראים").

(3) להעיר מלשון הרמב"ם הל' נדרים פ"ט ה"כ: "שאינן נקראים בני נח אלא שאר האומות".

לומר שהביטוי "דת האמת" כולל גם 'תורת ישראל' וגם 'תורת בני נח' שעל שניהן 'צוה הקב"ה בתורה' אחת שנתן לנו על ידי משה רבינו.

לפי הצעה זו בכוונת הביטוי 'דת האמת' אין צורך לשנות את פירושו של שתי המילות "דת האמת" מכפי שפירשנום לעיל (ח"א דמאמרי (נדפס בגליון הקודם ס"ג)).

בין אם נאמר שפירושו הוא שהדת היא אמת בניגוד לשקר, ובין אם נאמר שפירושו 'דת המורה לנו את דרך האמת והישר', ובין אם נצרף את שני הפירושים ונאמר שיש בתיבות "דת האמת" משמעות כפולה: ה'דת שניתנה באמת מאת ה', ושהיא מורה לנו את דרך האמת' – הרי זה שייך גם ל'תורת בני נח' כמו ל'תורת ישראל', שהרי מדברי הרמב"ם הנ"ל מפורש יוצא שלמרות זה ש"משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל", מ"מ הרי אנו מאמינים בוודאות גמורה ש"צוה משה רבינו מפי הגבורה" שיקבלו עליהם "מצות שנצטוו בני נח"; קרי: דת האמת – בניגוד לשקר. ומכיון שכתב הרמב"ם "כל המקבל שבע מצות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם⁵ ויש לו חלק לעולם הבא", הרי מבואר ש'תורת בני נח' מהווה את 'דת האמת' והיא היא הדרך הישרה שיבור לו האדם שעל ידה יזכה ל"הטובה הצפונה לצדיקים [ש] היא חיי העולם הבא והיא... הטובה שאין עמה רעה"⁶ המיועדת ל"האדם [ה] שלם בדרכי האמת"⁷.

ואם באנו לומר, כפי שהצעת לעיל, שהתיבות "דת האמת" מורים בעיקר על יסודי הדת ועיקרי האמונה, הרי גם זה שייך לכל באי עולם, שהרי לפי משנת הרמב"ם הרי האמונה בה' ובנבואת משה עבדו שוה לכל נפש, בני ישראל ובני נח כאחד, וכמ"ש בהל' מלכים (רפ"ט) שבני נח מצווים "על עבודה זרה... וכל עבודה זרה שבית דין של ישראל ממתין עלי' בן נח נהרג עלי'... ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל", וכן כתב (שם פ"ח הי"א) שבני נח צריכים לקבל עליהם לעשות מצוותיהם "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו".

[וגם לפני מתן תורה, כתב הרמב"ם (הל' ע"ז פ"א ה"ג) על אברהם אבינו ד"כיון שהכיר וידע (אברהם את בוראו) התחיל... להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלו-ה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים... והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלו-

(4) ע"פ לשון הרמב"ם הל' מלכים שם פ"י ה"ט: "או יהי' גר צדק ויקבל כל המצות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע".

(5) וכ"כ בהל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז.

(6) לשון הרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"א. וראה שם ה"ו.

(7) לשון הרמב"ם שם ה"ו.

ה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד, והי' מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא, שנאמר (פ' וירא כא, לג), ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם". וכ"כ במורה נבוכים (ח"ג פנ"א) על דבר מעשה שלשת האבות, אברהם יצחק ויעקב, "כי כוונת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד השם בעולם ולהישיר בני אדם לאהבתו", וגם בענין נצחיות הבורא כתב הרמב"ם שם שאברהם אבינו ע"ה "התחיל לגלות זה הדעת אשר הביאו אליו העיון, ולזה הי' קורא בשם א-ל עולם" ו"כוונת כל נמשך אחר תורת משה רבינו ע"ה ואברהם אבינו או מי שילך בדרכיהם אמנם היא אמונה שאין דבר קדמון עם השי"ת"⁸].

על פי כל הנ"ל הוה אומר: אין 'דת האמת' אלא אחת, והיא הדת שניתנה מאת ה' על יד נביאו נאמן ביתו". דת זו מבוססת על האמונה בה' אחד ובתורה מן השמים. הדת כולל בתוכה שתי מערכות של דינים וחוקים: מערכה אחת, 'התורה והמצוות', לבני ישראל (ודכוותיהו – לגר המתגייר), ומערכה שני', 'שבע מצוות', לבני נח¹⁰. ועל כן כאשר בן נח חוזר להאמונה בה' ולקיום שבע מצוותיו ניתן לומר עליו שהוא חוזר ל"דת האמת"¹¹.

סמוכין להצעת ביטוי "דת האמת"

1. ונראה להביא סמוכין למה שכתבתי בכוונת הביטוי וההגדרה "דת האמת" מדברי הרמב"ם בתשובתו להרב עובדי' גר צדק¹²: "עיקר הדבר, שאברהם אבינו הוא שלימד כל העם והשכילם, והודיעם דת האמת וייחודו של הקב"ה, ובעט בעבודה זרה והפר עבודתה, והכניס רבים תחת כנפי השכינה¹³ ולמדם והורם וצוה

8 וראה גם שם ח"ב פי"ז: "אנחנו עדת הרודפים אחר משה רבינו ואברהם אבינו ע"ה נאמין כו", ע"ש.

9 להעיר גם מלשון הרמב"ם בהקדמתו לספר משנה תורה: "[ספר ראשון אכלול בו כל המצוות שהן עיקר] דת משה רבינו". [ויש להעיר שהמצוות שכתב הרמב"ם שם שהן עיקר ב"דת משה רבינו" – "ייחוד שמו ברוך הוא ואיסור עבודה זרה" שייכות גם הן לגוים].

10 להעיר גם מלשון הרמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון כו' . . . הוסיף לנח אבר מן החי . . . ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו".

11 ויעייין בלשון הרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט: "כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת, ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהי' גר צדק ויקבל כל המצות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע". ונראה מבואר כמ"ש בפנים – דכש'עומד בתורתו' איננו מחדש דת אלא מקיים את 'דת האמת'. ודו"ק.

12 תשובות הרמב"ם (מהדורת פריימאן, תל אביב תרצ"ד) סימן מב; תשובות הרמב"ם (הוצאת 'מקצי נרדמים', ירושלים תש"ך), סימן רצג (עמוד 549).

13 יש להעיר שבספר משנה תורה הביטוי 'כניסה תחת כנפי השכינה' הוא תואר נרדף ל'גירות'. ראה רמב"ם: הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ד ("כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה"); הל' דעות פ"ו ה"ד ("אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה"); הלכות מלכים פ"ח ה"ה ("אם קבלה עלי' להכנס תחת כנפי השכינה מטבילה לשם גרות"). וכ"ה בספר המצוות

בניו ובני אחריו לשמור דרך ה', כמו שכתוב בתורה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו', לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות, וכל המיחד שמו של הקב"ה כמו שהוא כתוב בתורה – תלמידו של אברהם אבינו¹⁴ ע"ה ובני ביתו הם כולם¹⁵, והוא החזיר אותם למוטב. כשם שהחזיר את אנשי דורו בפיו ובלמודו, כך החזיר כל העתידים להתגייר בצואתו שצוה את בניו ואת בני אחריו¹⁶.

הנהגה הדבר פשוט שלא לימד אברהם אבינו את אנשי דורו לקיים תורת ישראל (תרי"ג מצוות וכו'), אלא כמ"ש הרמב"ם בעצמו (הל' ע"ז פ"א ה"ג) שאברהם אבינו "השיג דרך האמת והבין קו הצדק. . . כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה. . . וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו הי' מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת". אלא על כרחך, דמ"ש הרמב"ם בתשובתו שאברהם לימד את העם והשכילים ו"הודיעם דת האמת", כוונתו שלימדם את יסודות האמונה השייכים גם לבני נח, אשר (בלשון הרמב"ם הנ"ל) "בני נח מקודם נצטוו בהן".

ואם כן, אף דיש מקום לומר שלשון הרמב"ם בספר משנה תורה לחוד ולשונו באגרותיו ותשובותיו לחוד¹⁷, מ"מ נראה שבנידון דידן יש לומר שהכוונה בהביטוי

להרמב"ם מל"ת רנב ("ועכשיו נכנסת תחת כנפי השכינה"). וראה גם שו"ת הרמב"ם הנ"ל בפנים ס"ג: "אדם שהניח אביו ומולדתו וכו' ונכנס תחת כנפי השכינה".

14) לכאורה הלשון "תלמידו של אברהם אבינו" שאול הוא מלשון המשנה (אבות פ"ה מ"ט): "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו כו', תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא", ע"ש ובפירוש המשנה להרמב"ם שם.

15) ראה גם מ"ש בפירוש המשנה ביכורים פ"א מ"ד: "שאברהם אב לכל באי העולם לפי שלימדם האמונה והדת". אבל בהל' ביכורים (פ"ד ה"ג) כתב: "נאמר לאברהם אב המון גוים נתתיך הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה" – וראה בהערה 12 בח"א דמאמרי (נדפס בגליון הקודם) ש'כניסה תחת כנפי השכינה' בספר 'משנה תורה' פירוש – גירות. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

16) הערה דא"ג: כל דברי הרמב"ם אודות אברהם אבינו (בתשובה זו ובמקומות שהובאו לעיל בפנים ובהערות) נוגעים אלינו ומורים לנו את הדרך להלכה למעשה – ע"פ מ"ש הרמב"ם בספר המצוות מ"ע ג: "שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת. . . וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרשו ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו, וזה, כי כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבהו ותבקש האנשים לאהוב אותו. וזה על צד המשל כן כשתאהב הא-ל באמת כמה שהגיעה לך מהשגת אמיתתו הנה אתה בלא ספק תדרוש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה. ולשון סיפרי ואהבת את ה' וגו', אהבה על הבריות כאברהם אביך, שנאמר (פ' לך יב, ה) ואת הנפש אשר עשו בחרן, ר"ל, כמו שאברהם בעבור שהי' אוהב השם כמו שהעיד הכתוב (ישעי' מא, ח) אברהם אוהבי שהי' גם כן לגודל השגתו דיש האנשים אל האמונה מחזק אהבתו כן אתה אהוב אותו עד שתדרוש האנשים אליו".

17) ועוד יש להעיר שב'אגרות הרמב"ם' מהדורת הרב יצחק שילת שליט"א (ירושלים תשמ"ז, עמוד רלג ואילך) גרס בתשובה זו "הודיעים [אברהם אבינו] דרך האמת" (במקום "דת האמת").

"דת האמת" אחת היא, ואיננה מוגבלת לתורת ישראל דוקא אלא כוונתו להדת האמיתית [המיוסדת על האמונה בהקב"ה וכפירה בע"ז], שניתנה על ידי בורא העולם לכל באי עולם.

כוונת הביטוי בפרק האחרון של ספר משנה תורה

ז. ועל פי כל הנ"ל נראה לומר, דמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים ריש פ"ב שבימות המשיח ישנתו רשעי אומות העולם למעליותא ו"יחזרו כולם לדת האמת", כוונתו שיחזרו כולם להאמונה הנכונה והאמיתית בה' אחד, ויקבלו עליהם וגם יזהרו לשמור את כל המצוות שנצטוו בני נח על ידי משה רבינו מפי הגבורה¹⁸.

והרי כבר כתב הרמב"ם לפני זה (בהל' מלכים סוף פ"א) שבימות המשיח יחזרו כל האומות להאמין בה' ויעבדו כל העולם את ה' ביחד, "שנאמר (צפני' ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"¹⁹, וגם יאמינו בתורת משה²⁰, ואם כן בוודאי יקבלו ויקיימו גם שבע מצות דידהו "שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן". בקיצור: "יחזרו לדת האמת"²¹.

ועפ"ז מובן בפשיטות איך ש"יחזרו כולם לדת האמת" נוגע למ"ש הרמב"ם בהמשך ההלכה ש"לא יגזלו ולא ישחיתו". כיון שיחזרו רשעי אומות העולם להאמין בה' וישמרו מצוות בני נח (שמחוייבים בהן מאז ומקדם), הכוללות איסורי רציחה וגזל וכו', וכל משפטי בני נח האמורים בגרי תושב שעל ידם הננו בטוחים

18 וע"ד מ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז שם ש"אברהם אבינו הי' . . מודיע לכל אחד ואחד [מבני נח] כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת".

[הערה דרך אגב: כמו בהל' מלכים – גם בהל' ע"ז שם השתמש הרמב"ם בפרש 'חזר' (= "שיחזירהו") להורות (לא על 'חזרה' למצב שכבר הי' לעולמים, כי אם) על 'מהפכה' לכיוון הנכון].

19 וראה גם מ"ש לקמן (הל' מלכים פ"ב ה"ה): "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ו"כל העולם" כולל כל גויי הארצות (וכדמוכח מ"ש בהלכה שלפנ"ו "לא כדי שישלטו על כל העולם").

20 וכמ"ש הרמב"ם שם ד"כשיעמוד המלך המשיח באמת כו' מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאייהם ואבותיהם הטעום".

21 ויש להעיר גם מ"ש בספר 'עץ חיים – הלכות פסקים ומנהגים' לר' יעקב חזן מלונדרץ, חלק שלישי, (מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ב), הל' משיח ועבודת בית המקדש – מיוסד על דברי הרמב"ם בהל' מלכים: "והוא שנאמר וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבו, זה הפי' שיהיו ישראל לבטח עם רשעי אוה"ע המשולים לזאב ונמר, יחזרו בתשובה (ראה בהערה 39 בח"א דמאמרי נדפס בגליון הקודם), ולא יגזלו ולא יאכלו דבר איסור, שנאמר לא ירעו ולא ישחיתו, וארי' כבקר יאכל תבן". הרי שהכתובים ד"לא ירעו ולא ישחיתו" וארי' כבקר יאכל תבן" משמשים כמקור לזה ש"לא יאכלו דבר איסור", וע"כ שהכוונה לאיסור גזל וכיו"ב, דאם במאכלות אסורות כבהמות טמאות עסקינן, אין כתובים אלו שייכים לענינו כלל.

"שלא ישחת העולם"²² וע"כ "לא יגזלו ולא ישחיתו"; לא ירצחו ולא יזיקו, ויכלו ישראל לישב בשלוה ובטח עמהם²³.

"ויאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל"

ח. על פי מה שנתבאר, דבמ"ש הרמב"ם ש"יחזרו כולם לדת האמת" אין כוונתו שיתגיירו ויהיו ישראלים גמורים,²⁴ מובן דמ"ש הרמב"ם בהמשך דבריו בהלכה זו "שיאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל", אין כוונתו בזה שלא יאכלו מאכלות האסורות לישראל²⁵ כבהמות טמאות, נבלות וטרפות וכו'²⁶ [כמו שהבינו איזה

22 לשון הרמב"ם הל' מלכים פ"י הי"א.

ראה גם מו"נ הנ"ל הערה 10 בח"א דמאמרי (נדפס בגליון הקודם), ש"בידיעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל היזק בני אדם קצתם לקצתם, כבר יעד אותו ואמר וגר זאב עם כבש וגו', ופרה ודוב וגו', ושעשע יונק וגו', ואחר כן נתן סיבתו ואמר כי הסיבה בהסתלק השנאות והקטנות וההתגברות, הוא ידיעת בני אדם בעת ההיא באמתת השם, אמר 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים', ודעהו".

23 וארווחא בזה שאין מקום לקושיות ופירוקים ממה שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"א הט"ו ש"לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו" והרי מהאי טעמא אמרו בגמרא (יבמות כד, ב; ע"ו ג, ב) שאין מקבלים גרים לימות המשיח, ואיך כתב הרמב"ם שלימות המשיח "יחזרו כולם לדת האמת" (ראה שו"ת דברי יציב שבהערה 42. ועוד) – דע"פ מה שבארתי בפנים לא נתכוון הרמב"ם בזה לומר שכל הגוים יתגיירו.

ומה ששנינו בברייתא במס' ברכות שרשב"א אומר שמתפללים על גויי חו"ל והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שעתידין להתגייר שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, וברמב"ם הל' ברכות פסק כוותי' (כנ"ל הערה 40 בח"א דמאמרי (נדפס בגליון הקודם)), יל"פ בפשטות שלדעת הרמב"ם הכוונה היא שהגוים יהיו גרי תושב, וכמו שפסק בהל' מלכים פ"ח (הנ"ל בפנים) ש"המקבל אותם (=שבוע מצוות ב"נ) הוא הנקרא גר תושב בכל מקום".

והא דאיתא במס' ע"ז כד, א "לעבדו שכס אחד כתיב", ופירש רש"י "משמע אין חילוק בעובדי ישראל והאומות תהא עבודתן שוה בכל מצותיו" – י"ל דהרמב"ם ס"ל כמ"ש בחדא"ג מהרש"א, שם ד"שכס אחד משמע רק "חלק אחד מן המצוות" – דכיון שלא יקבלו גרים לימות המשיח, אי אפשר להם לעובדו בכל מצותיו כישראל אבל הגוים [כצ"ל] יעבדוהו חלק אחד מן התורה שאפשר להם לקיים ואיסור רביעה בכלל החלק ההוא שכבר נצטוו עליו בני נח". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

24 אף שיתכן שכו"כ מהם (ובמשך הזמן – אולי גם כולם) יתגיירו, מ"מ לאו מילתא דפסיקא היא, והוא שייך להדברים ש"לא יעד אדם איך יהיו עד שיהיו".

25 אף ש"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה" (הל' מלכים פ"י ה"י), ו"אע"פ שאין הגוים חייבין במצות, אם קיימו מהם משהו מקבלים עליהן מקצת שכר" (פירוש המשנה להרמב"ם עמ"ס תרומות פ"ג מ"ט), וראה גם הל' מילה פ"ג ה"ז, [וכ"ה לכאורה גם לגבי המל"ת באכילת בהמות טמאות – שהרי באחרונים הביאו (כעין) מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל ממ"ש במדרש (קהלת רבה פ"א, א) "לעת"ל הקב"ה מוציא כרוז ומכריז ואומר כל מי שלא אכל בשר חזיר מימיו יבא ויטול שכרו, והרבה מאומות העולם שלא אכלו בשר חזיר מימיהם והם באים ליטול שכרן], מ"מ לא מסתבר שהרמב"ם התכווין לומר שבימות המשיח ירצו כולם לקיים תמיד כל מצות התורה הקשורות להל' מאכלות אסורות.

26 כמשמעות "דבר המותר" בהל' מאכא"ס (פ"ג הי"ד; פ"ט הט"ז; פ"י"ד הט"ז; פט"ו הכ"ח; פט"ז ה"א). ועוד.

מחברים²⁷] או אפילו מאכלות האסורות לבני נח כאבר מן החי²⁸ וכי"ב, אלא ר"ל שבמקום זה שעד עכשיו התנהגו רשעי הגוים בחוזק יד, ולא נמנעו מלגנוב ולגזול, לרמוס לבוז ולחלק שלל (הנהגות האסורות לבני נח משבע מצוות דידהו), הנה מעתה יאכלו וישתמשו ויהנו רק מ"דבר המותר" להם בשלוה ו"בנחת עם ישראל"²⁹.

תדע שכן הוא, דאי לאו הכי מה ענין "נחת" לכאן, וכי אי אפשר לאכול מאכלות האסורות "בנחת" ושלוה? ועל כרחך שהכוונה ל'אכילה' באופן שאינו מפריע לשלוה, דהיינו שלא על ידי גניבה וגזילה, חמס ורציחה – היפך הנהגת רשעי אומות העולם לפני ימות המשיח שהיא משולה להנהגת חיות הטורפות והדורסות³⁰.

ומה שנקט הרמב"ם לשון 'אכילה' דוקא ("ויאכלו דבר המותר", ולא "וייהנו מדבר המותר" וכי"ב) הוא משום שבא לפרש חידת הכתוב "וארי' כבקר יאכל תבן"³¹.

27 ראה לדוגמא מ"ש הרב חיים קרלינסקי במאמרו 'החזיר' והיתרו" לעתיד לבא' נדפס בלוח 'שנה בשנה' תשל"ב עמוד 243 ואילך, ושם (עמוד 254) כתב: "הרי שדבריו [של הרמב"ם] ברור מילולו על ימות המשיח. . . שאומות העולם יאכלו עם ישראל 'דבר המותר', ולא שדבר האסור יותר לישראל".

28 ראה רמב"ם הל' מלכים רפ"ט.

29 ולא כמ"ש בספר 'דנת יצחק' ע"ש ישעי' וירמי' (להרב אברהם יצחק סורוצקין, קריית הישיבה, ישיבת טלו וויקליף אוהייא, תשנ"ח) עמוד רסב, שבימות המשיח יתגיירו הגוים אלא שלא נקבלם, ועל כן יהי' דינם "כגרי תושב שקיבלו עליהם יותר משבע מצוות בני נח", וכיון שכתב המשנ"ב בביאור הלכה סימן דש (בדעת המג"א) דגר תושב "אם רצה לקבל עליו בעת תחלת גירותו עוד מצות מלבד השבע גם כן חלה קבלתו שמחוייב אח"כ לקיים", אם כן "היו אסורין במאכלות אסורות ולכן יאכלו דברים המותרים כישראל".

שוב איקלע לידי קובץ 'פעמי יעקב' (י"ל ע"י 'מכון פעמי יעקב', בני ברק) גליון ב' (טבת תש"נ) עמוד לא, ושם ב"סיום הרמב"ם שנאמר [!] מרן הרב משה יהודה ליב לאנדו שליט"א" ביום ז' טבת תש"נ, ביאר גם הוא דמ"ש הרמב"ם יחזרו לדת האמת "כוונתו שיקיימו שבע מצוות בני נח", אלא שהוסיף דמ"ש הרמב"ם ש"יאכלו דבר המותר" פירושו "שלא יאכלו אבר מן החי" – מאכל האסור לבני נח. אלא ששוב נתקשה מה ענין 'אבר מן החי' ל'נחת עם ישראל', והאריך בזה ע"ד הפלפול.

וכבר מלתי אמורה שלפענ"ד לא כיוון הרמב"ם במ"ש "דבר המותר" למאכלות אסורות (לבני"א או אפילו לב"ג), ולא כיוון הרמב"ם לאכילה דוקא אלא לכל השגת חפציהם שתהי' באופן המותר ולא בחמס וחוזק יד (ומ"ש "יאכלו" לישנא דקרא שמפרש נקיט ואויל), וע"כ יהי' הכל בנחת עם ישראל.

30 ראה רמב"ם הל' דעות פ"ה ה"ו: "לא יהא צועק וצווח. . . כבהמות וחיות. . . אלא דבורו בנחת".

31 וכן מבואר מתוך דברי הרב יהושע אבן שועיב בדרשותיו (הוצאת מכון 'לב שמח' ירושלים תשנ"ב) פרשת בהר ובחקותי, שכתב שלדעת הרמב"ם "אלו הכתובים שבאו בישעי', וגר זאב וגו', וארי' כבקר יאכל תבן, הם משל על רשעי אומתינו [!] – ראה לעיל הערה 39 בח"א דמאמרי (נדפס בגליון הקודם) שיחזרו בתשובה ונהי' כולנו עובדי השם כו', שהארי' בזמנינו זה מורד ולזה הוא טורף, ואז יעשה תשובה וישוב לאכול תבן". וראה גם מו"נ הנ"ל הערה 10.

כוונת הביטוי "דת האמת" בשאר מקומות בספר משנה תורה

ט. וכיון שנתברר שבהל' מלכים פי"ב מוכרחים אנו לומר שהביטוי "דת האמת" כולל גם 'תורת ישראל' וגם 'תורת בני נח', נראה פשוט שלא ללמד על עצמו בלבד יצא, וגם בשאר מקומות בספרו 'משנה תורה' שנקט הרמב"ם את הביטוי "דת האמת", אין לצמצם כוונת הביטוי ולפרשו כלשון נרדף ל'תורת ישראל' אלא יש לפרשו במובן נרחב, שכוונתו לכלול גם 'תורת בני נח', שהרי גם היא בכלל הדת האמיתית שניתנה על ידי בורא העולם לכל באי עולם.

אלא שעדיין יש מקום לעיון: למה זה נקט הרמב"ם ביטוי הכולל גם תורת ישראל וגם תורת בני נח (בדברו על דבר חיזוק הדת וכיו"ב) במקומות ספורים אלה: הל' חמץ ומצה; הל' מתנות עניים; הל' חגיגה (ב"פ) והל' מלכים.

והנראה להציע בזה הוא בהקדים: שברוב המקומות שנקט הרמב"ם ביטוי זה הוא בקשר עם מלך ישראל ותפקידו. והנה אע"פ שעיקר ענינו של המלך הוא להתעסק בצרכי ישראל³², מ"מ – לפי שיטת הרמב"ם – ענינו ותפקידו הוא גם להשפיע על בני נח שיקיימו את שבע מצוותיהם, וכמבואר גם מזה שכתב הרמב"ם את החיוב "לכוף את כל באי העולם³³ לקבל מצות שנצטוו בני נח" [וכן כלל את כל דיני בני נח] בהל' מלכים ומלחמותיהם³⁴.

עכשיו נתנה ראש ונשובה לכל ההלכות בספר 'משנה תורה' שהעתקנו בתחלת דברינו, ואבוהון דכולהו מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ד ה"י.

בהל' מלכים שם כתב הרמב"ם בנוגע למלך ישראל ש"תהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות [כל] העולם צדק". בהלכה זו הגדיר הרמב"ם את תפקידו של המלך, 'למלאות כל העולם' – כולל אומות העולם – באמת וצדק, ובהתאם לכך כתב שענינו הוא להרים את "דת האמת", הכולל גם את 'תורת ישראל' וגם את 'תורת בני נח'³⁵, כיון ששניהם נכללים בדת האמיתית שניתנה על ידי בורא העולם לכל באי עולם.

[ויש להוסיף, שבאותה ההלכה כתב הרמב"ם "שאינ ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות", "להלחם מלחמות ה'", ולקמן בהלכות מלכים (פ"ז

32) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ה: "המלך כו' יהי' עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה".

33) בספרי דבי רב על הספרי פ' תצא כא, יד שלדעת הרמב"ם "לא נצטוו משה רבינו לכוף את כל בני העולם אלא כשרוצים לדור עמו", ע"ש. אבל ראה לקו"ש חכ"ו פ' יתרו. ואכ"מ.

34) וגם במלך המשיח (תכלית השלימות בענין המלכות) כתב הרמב"ם בהל' תשובה שישפיע על כל גויי הארצות וכנ"ל בפנים ס"ד.

35) בשוה"ג ללקוטי שיחות הנ"ל הערה 44 בח"א דמאמרי (נדפס בגליון הקודם) כבר הרגיש שיתכן ש'דת האמת' האמור כאן איננה מוגבלת לתורת ישראל דוקא.

הט"ו) כתב הרמב"ם שהנלחם, "מאחר שיכנס בקשרי המלחמה, ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה"³⁶, ולכאורה הכוונה דעל ידי המלחמה 'יתכונן כסא ישראל' ועל ידי זה תהי' "דת האמת עומדת"³⁷. וממוצא דבר נמצינו למדים שהמלך, שענינו להרים דת האמת, עושה מלחמה על יחוד השם. ומזה יש להביא סמוכין למ"ש לעיל שהביטוי 'דת האמת' רומז גם לדת שתשתיתו הוא "העיקר הגדול שהכל תלוי בו" דהיינו האמונה במציאות ה' ויחודו].

ועד"ז בהל' חגיגה, בנוגע להמצוה להקהיל ולקרות בפני העם "פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת", "לחזק דת האמת". כיון ש"המלך הוא שיקרא באזניהם", נקט הרמב"ם ביטוי המתאים לתפקידו של מלך, דהיינו לחזק את "דת האמת" – כולל גם מה שציוה הקב"ה לכל באי עולם וכמשנ"ת.

[ויש להוסיף, שאחת הפרשיות שהיו קורין במעמד 'הקהל' היא (כמ"ש הרמב"ם בהל' חגיגה שם ה"ג) "פרשת שמע", פרשה "שיש בה יחוד השם ואהבתו ולימודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו" (כדברי הרמב"ם בהל' ק"ש פ"א ה"ב³⁸) – מתאים למה שהצעתי בדרך אפשר ש'דת האמת' רומז גם להאמונה האמיתית אשר הדת מיוסדת עלי'].

ועד"ז נראה לבאר בדברי הרמב"ם הל' מתנות עניים פ"ה ה"א, "אין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה". דהנה, הלשון "כסא ישראל" הוא לשון המקרא והוא מופיע כמה פעמים בספרי הנביאים והכתובים³⁹, ובכל מקום מבואר מתוך דברי הכתוב שכוונתו ל'כסא המלוכה'⁴⁰, ועל כן כשכתב הרמב"ם "אין כסא

36 ראה גם ספר המצוות להרמב"ם, מ"ע קצא, בא"ד: "זוה הכהן ייקרא משוח מלחמה . . ויוסיף על זה מאמרים יעוררו העם למלחמה ויביאם להסתכן בנפשם לעזור דת הא-ל ולשמרה ולהגן מן הסכלים בה המפסידים יושר המדינות". ושם, מל"ת נח: "שלא יברחו ושלא ישובו לאחור בעת המלחמה. כי בענין זה אפשר לקיים אמונת האמת". ובמורה נבוכים ח"ג פמ"א: ואמר (פ' תצא כג, טו) והי' מתנן קדוש ולא יראה בך ערות דבר . . עד שיהי' בלב כל אדם שהמחנה כמקדש ה', ושאינו כמחנות הגוים להפסד ולעבירות והזיק וזולתם וקחת ממונם לא לדבר אחר, אבל כוונתנו אנהו היישי בני אדם לעבודת השם וסדר עניניהם".

37 כלשון הרמב"ם בהל' מתנות עניים הנ"ל ס"א.

38 וראה גם שם ה"ד: "מסורת היא בידינו, שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתנו ציום וזרום על יחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותם ואמר להם, בני שמא יש בככם פסלות, מי שאינו עומד עמי ביחוד השם כענין שאמר לנו משה רבינו (פ' נצבים כט, יז) פן יש בכם איש או אשה וגו', ענו כולם ואמרו, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד".

39 מלכים-א ב, ד; שם ח, כ וכה; שם ט, ה; מלכים-ב י, ל; שם טו, יב; דברי הימים-ב ו, י; דברי הימים-ב ו, טז. ועד"ז בשמואל-ב ג, ו; ויבירמ"י לג, יז ובדברי הימים-א כב, י.

40 ע"פ מלכים-א א, מו.

ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה", פירושו שאין מלכות ישראל – שענינו להשפיע על כל באי עולם, להלחם על יחוד השם ולמלאות העולם צדק (כמשנת) – מתכונן אלא בצדקה⁴¹. ועל פי כל זה יצא כנוגה שהלשון "דת האמת" בהלכה זו מכוון גם כן לכל דברי הדת האמיתית שניתנה על ידי בורא העולם לכל באי עולם.

[ויש להוסיף, דנראה מדברי הרמב"ם בכמה מקומות שמצות צדקה דמייירי בה בהל' מתנ"ע שם, שהיא מ"המצות התלויות בתקינות יחסי בני אדם זה עם זה"⁴², שייכת גם לבני נח. ואע"פ שלפי דעת הרמב"ם לא נמנו 'מתנות עניים' במנין המצוות המוטלות על בני נח בתור חובה⁴³, (ודלא כשיטת הר"ן בזה⁴⁴), הרי תיקון המדות בכלל ועניני חסד וצדקה בפרט, ה"ה שייכים לכל באי עולם⁴⁵. וכמרומו בהלכה זו עצמה, בה כתב הרמב"ם "שהצדקה סימן לצדיקי זרע אברהם אבינו"⁴⁶,

41) והוא ע"ד האמור בספר מלכים-א (יו"ד שם) "לתתך על כסא ישראל . . וישמך למלך לעשות משפט וצדקה".

42) לשון הרמב"ם בפירוש המשנה ריש מס' פאה.

43) וברמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ה הביא מצות צדקה כדוגמא ממצוה שאין ב"נ מחוייבים בה אבל "אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה . . נתן צדקה מקבלין ממנו".

44) בחידושי ר"ן סנהדרין נו, ב "בצדקה נמי מחייבי (בני נח) ואשכחן דמיענש עלה דכתיב (יחזקאל טז, מט) ויד עני ואביון לא תחזיקו . . נמצאו חייבים בני נח . . על שני מצוות עשה והם הצדקה כו".

45) ידוע מ"ש תלמיד הרמב"ם בשמו (אגרות הרמב"ם דפוס ליפסיה עמוד 23 – הו"ד בשם הרמב"ם גם בשו"ת מהר"ם אלשקר סימן קי"ז) בענין חסידי אומות העולם דקיי"ל שיש להם חלק לעולם הבא, וזה לשונו: "מה ששאלת על האומות, הוי יודע דרחמנא ליבא בעי, ואחר כוננת הלב הם הם הדברים, ועל כן אמרו חכמי האמת ע"ה: חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, אם השיגו מה שראוי להשיג מידיעת הבורא יתברך, והתקינו נפשם במדות טובות, ואין בדבר ספק שכל מי שהתקין נפשו בכשרות המדות, וכשרות החכמה באמונת הבורא יתברך, בודאי הוא מבני העולם הבא".

ובהל' דעות פ"א ה"ז כתב הרמב"ם "לפי שהשמות האלו נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חי בין הלכת בה, נקראת דרך זו דרך ה', והיא שלמד אברהם אבינו לבניו שנאמר כי ידעתי למען אשר יצוה וגו'". ולפי דבריו אלה נמצא לכאורה דאע"פ שחובת ה'הליכה בדרך הבינונית' איננה ממצות בני נח, [ובפירושו כתב הרמב"ם (בהל' דעות שם סוף ה"ה) ש"מצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים . . שנאמר (פ' תבא כה, ט) והלכת בדרכיו" שהיא אחת מתרי"ג מצוות שנצטוו בהן ישראל (ראה ספהמ"צ להרמב"ם מ"ע ח)], מ"מ ענין ה'הליכה בדרכיו, דהיינו תיקון המדות שתהיינה בדרך הבינונית וכו', דבר רצוי הוא גם לבני נח, שהרי הכתוב "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" מייירי גם בבני נח וכדלקמן בפנים.

ולהעיר עוד מ"ש הרמב"ם בהל' דעות שם ה"ג: "שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה כו' ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן כו' או שכבר למד אחת מהן ונהג בה, יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים והיא הדרך הישרה".

וראה הערה הבאה.

46) וראה גם לשון הרמב"ם הל' אבל פ"ד ה"ב: "החק שחקקו אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה", ע"ש. ובהל' עבדים פ"ט ה"ח ש"זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה

ועל זה הביא הכתוב "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו לעשות צדקה", והרי כתב הרמב"ם (בהל' ע"ז שם) שה"אלפים ורבבות" של בני נח שהשפיע עליהם אברהם אבינו עד שהחזירם לדרך האמת הם "הם אנשי בית אברהם",⁴⁷ שהשתיל בהם את מדת הנדיבות והצדקה⁴⁸.

עדיין נותר לנו לבאר את מ"ש הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד "ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתו ליחודו". בהלכה זו אין הרמב"ם מדבר על דבר המלך או המלוכה, ומ"מ גם כאן מתאים מאד לנקוט ביטוי נרחב, הכולל במשמעותו גם את יסודות האמונה השייכים לכל באי עולם.

כי, בהלכה זו מבאר הרמב"ם איך ש'מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו'. בניגוד ל"אבותינו בימי תרח ומלפניו" – "קרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים".

והנה ה'קירוב' ליחודו של הקב"ה התחיל כבר בימי אברהם אבינו,⁴⁹ וכמ"ש הרמב"ם בהל' עבודה זרה פ"א ה"ג, "שהשיג [אברהם אבינו] דרך האמת והבין קו הצדק מתבונתו הנכונה, וידע שיש שם אלו-ה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא אלו-ה חוץ ממנו, וידע שכל העולם טועים... והי' הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם, ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'".

יצוה אותם בחוקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל". וראה גם רמב"ם הל' מלכים פ"י סוף ה"ז: "שהוא לבדו וזעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה".

(47) וכן מבואר מ"ש הרמב"ם באגרותיו (הו"ד לעיל בפנים ס"ג בח"א דאמרי (נדפס בגליון הקודם)) שאברהם אבינו "צוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה' כמו שכתוב בתורה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ה' וגו', לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות, וכל המיחד שמו של הקב"ה כמו שהוא כתוב בתורה – תלמידו של אברהם אבינו ע"ה ובניו הם כולם".

ויעוין גם במורה נבוכים (ח"ג פכ"ד) ש"אברהם אבינו הוא אשר התחיל להודיע היחוד ולקיים האמונה ולהשאר זה הדעת אחריו תמיד ולמשוך בני אדם אליו, אמר, כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'".

ויש להעיר, שלכאורה דברי הרמב"ם מיוסדים על תלמוד ערוך במס' סנהדרין נו, ב דהכתוב "למען אשר יצוה" מיידי בבני נח, ע"ש.

(48) ממוצא דברי הרמב"ם בארבעה מקומות (הל' דעות, הל' ע"ז והל' מתנות עניים ותשובתו להרב עובד' הגר) מבואר לכאורה שהרמב"ם פירש כתוב זה בערך כך: "למען אשר יצוה" – אברהם אבינו, "את בניו ואת ביתו אחריו" – כל ההולכים בעקבותיו, "ושמרו דרך ה'" – ללכת בדרך הבינונית, "לעשות צדקה ומשפט" – לקיים מצות צדקה כמשפט.

(49) אבל אין לומר שהכוונה אך ורק לתחלת הקירוב שהי' בימי אברהם שהרי בפירוש המשנה (פסחים פ"י מ"ד) כתב הרמב"ם "מתחיל בגנות, שמספר איך היינו לפני שבא אברהם, כופרים ומשתפים, ובחרנו ה' לו לנחלה", והרי בפשטות מ"ש שבחר אותנו לנחלה הכוונה למ"ש בהל' ע"ז שם "כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו" והיינו הבחירה המיוחדת בעם ישראל.

וכיון שבהל' חמץ ומצה מדבר הרמב"ם ע"ד הקירוב ליחודו של הקב"ה בדורו של אברהם אבינו, נקט שפיר הביטוי "דת האמת" המתאים לאותה תקופה והמרמז גם ליסודות האמונה, וליסוד היסודות – האמונה ביחודו ית⁵⁰.

* * *

המסקנא בקיצור

יו"ד. הביטוי "דת האמת" מכוון ל'דת משה' רבינו הכולל גם את 'תורת ישראל' וגם את 'תורת בני נח', שעל שניהן "צוה הקב"ה בתורה" אחת שנתן לנו על ידי משה רבינו בהר סיני.

פירוש התיבות "דת האמת" הוא ה'דת שניתנה באמת מאת ה'", או 'הדת המורה לנו את דרך האמת' או (שניהם יחד): ה'דת שניתנה באמת מאת ה', ושהיא מורה לנו את דרך האמת'. יתכן גם שהתיבות 'דת האמת' מורים על האמונה האמיתית שהיא יסוד הדת.

איך שיהי', הרי הביטוי "דת האמת" משמש כשם התואר לכל התורה והמצוה שגילה הא-ל על ידי משה רבינו [אשר חלקים ממנה נתנו כבר לפני זה על ידי הנביאים שקדמו למתן תורה]. דת זו כולל בתוכה את 'דרכי האמת' שגילה אברהם אבינו והקריאים בכל העולם כולו, מצוות שנצטוו אדם, נח, אברהם ומשה רבינו וכו'⁵¹, והיא היא הדת שחזיקו מלכי בית דוד הכשרים לדורותיהם, והיא היא הדת שירים המלך המשיח מהרה יגלה⁵², אכי"ר.



50) וברמב"ם הל' סנהדרין הנ"ל הערה ס"ב בח"א דמאורי (נדפס בגליון הקודם) נצטרך לגרוס (כהגירסא הרווחת שם) "תורת האמת", או יאמר דהטעם שצריך לכבד בני אברהם יצחק ויעקב במיוחד הוא משום שהם מאמינים בעיקרי הדת [וע"ד מ"ש הרמב"ם בהל' רוצה – הו"ד לעיל בהערה 38 בח"א דמאורי (נדפס בגליון הקודם) ע"ש], ועפמשנ"ת לעיל ש"דת האמת" רומז על עיקרי האמונה השווים לכל, אלא, שבהווה, בני אברהם יצחק ויעקב הם הם המהווים את "קהל המייחדים" (לשון הרמב"ם במו"נ ח"א פנ"ג ופע"ה), ועל כן הם ראויים שנחוס על כבודם במיוחד.

51) בסגנון הרמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ד: "כל התורה כולה, ובכל הנביאים, ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם ועד סוף העולם".

52) לשון הרמב"ם הל' פרה אדומה פ"ג ה"ד. ועד"ז בפירושו המשנה עמ"ס סנהדרין פ"י מ"א.

שיטת הרמב"ם במקנא בינו לבינה לדעת אדה"ז

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל קרית גת, אה"ק

בשו"ת אדה"ז (סי' כט) דן בעניין קינוי בעל לאשתו שנסעה בדרך ובאופן שיש לחשוש לייחוד ויש ספק שמא נאסרה לבעלה כיון שבעלה הוכיחה מקודם, ואדמוה"ז רוצה לבאר ש"אין כאן בית מיחוש מכל החששות". ובהמשך הדברים שם כותב: "ותו דגם אם נסעה בדרך לבדה בלא חבורה אין לחוש כלל דבכה"ג לא מיקרי קינוי כלל רק הוכחה שהוכיח אותה ומיחה בה שלא לעבור על דברי חז"ל, אבל לא משום שעלה על ליבו לחשדה לעשות מעשה חס ושלום. וקינוי שבתורה אינו אלא כשחודשה באמת כדאיתא ביבמות דף נה ע"ב. עיי"ש בתוד"ה "לשקנא לה" וברש"י שם" ע"ש.

ואח"כ ממשיך דאף שמהרמב"ם (ספ"ג מהל' סוטה) נראה שפירש את הגמ' דיבמות נה באופ"א עיי"ש. אבל "להרמב"ם בלאה"נ אין לחוש כלל בנדו"ד שהיה בינו לבינה – כלומר שהיות ואזהרת הבעל נאמר בינו לבינה ולא היו שם עדים הרי אין שם חשש קינוי לדעת הרמב"ם.

ובפשטות המקור לזה הוא (כמ"ש המגיה בתשובה שם) דברי הרמב"ם בריש הלכות סוטה: "קינוי האמור בתורה וקנא את אשתו הוא שיאמר לה בפני עדים אל תסתרי" וכו'. וכן גם בסוף הל' סוטה פ"ד הי"ח: "ולא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה כו' ואם עבר וקנא לה בפני עדים מתוך אחד מכל הדברים ה"ז קינוי".

אבל לכאורה יוקשה ע"ז מדברי הרמב"ם עצמו בסוף פכ"ד מהל' אישות: "אמר לה בינו לבינה אל תסתרי עם איש פלוני וראה אותה שנסתרה עימו ושהת כדי טומאה ה"ז אסורה עליו בזמן הזה שאין שם מי סוטה וחייב להוציא ויתן כתובה".

הרי מפורש דגם בקינוי בינו לבינה שלא בפני עדים נאסרת עליו. וכן הקשה על רבינו הזקן בשו"ת אבני"ז (חאהע"ז סי' רלג) והניח בקושיא. וכן בהגהת המדפיס שם הנ"ל סיים: "אבל צריך עיון גדול מסוף פכ"ד מהל' אישות", ומצווה ליישב.

ואוי"ל הביאור בזה בהקדים מה שמבאר בלקו"ש ח"ד (שיחה לפ' נשא ע' 1033) זה שלמסקנת הבבלי (סוטה כה, א) בעל שמחל על קינוי קינויו מחול, הוא דווקא קודם סתירה שאז יכול למחול על קינויו וכאילו לא קנא מעולם, אבל לאחר סתירה לא יועיל מחילה והטעם ע"ז, כי כל זמן שלא נסתרה אין כאן כלום עדיין חוץ מהקינוי, ועל קינויו שלו הוא "בעה"ב" ויכול לבטלו, אבל אחרי הסתירה כבר

ישנו דבר נוסף שאינו תלוי בבעל (כלומר: עצם מעשה הסתירה) ולכן לא תועיל מחילתו.

אמנם בירושלמי (סוטה פ"א ה"ב) מצינו שהבעל יכול למחול על קינויו אפילו אחרי שנסתרה כ"ז שלא נמחקה המגילה. ומביא ע"ז בשיחה את ביאור הרגצ'ובי (רמב"ם הל' סוטה פ"א ה"ז) שאין כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי כי הירושלמי מיירי בסתירה כזאת שכל מציאותה היא רק מצד הקינוי ולדוגמא: כשהבעל אומר לה אל תסתרי עם אביך או אל תסתרי עם מאה בני אדם, שבאופן כזה הרי לולי הקינוי של הבעל אין כאן סתירה ולכן בשעה שהבעל מוחל הוא מסלק את הקינוי שלו, בדרך ממילא מתבטלת גם הסתירה וכאילו לא היה כלום.

[ולהעיר שבמסקנת דבריו מפרש הרגצ'ובי באו"א את דברי הירושלמי שאי"ז מחילה ממש שמתרת את האשה לבעלה וכו' עיי"ש ומ"מ כיון שעצם החילוק הנ"ל בין (סתירה שאסורה גם לולי הקינוי וסתירה כזו שכל עניינה הוא רק מצד הקינוי) הוא חילוק אמיתי גם למסקנת הרגצ'ובי. ובהשיחה שם נוגע להמשך הדברים החילוק הנ"ל, לכן נקט בפשטות את תחילת דברי הרגצ'ובי בביאור הירושלמי אף שלמסקנה הרגצ'ובי מבאר את הירושלמי באו"א וק"ל]

והנה כבר דנו המפרשים בנוגע לעדי קינוי האם זה בתורת עדי בירור אבל מצד עצם הקינוי היה סיבה לאוסרה גם כשקינא בינו לבינה (וכן הוא בשו"ת מהרי"ט ח"ב סו"ס א' שלא איברו ביה סהדי אלא לשקרי) או שיש להם גדר של עדי קיום, כלומר: שהעדות נצרכת כדי לקיים את כוח הקינוי לאסור, ובלא עדים אין כוח בקינוי לאסור, וכמו בעדי הגירושין והקידושין שהעדים באים לקיים את עצם הדבר. (כ"כ בשא"ג בתשובות הנוספות בסוף ח"א ס"א וכו"ה בעוד כו"כ אחרונים) וראה בכ"ז בארוכה באוצר עיונים מערכה א' ובהנסמן שם, ואכמ"ל.

והנה, באם היינו נוקטים כהדיעה בסוטה (כה, א) שגם לאחר סתירה מועילה מחילת הבעל הרי וודאי מוכח דהא דאמרנן בריש סוטה (ב, א): "דרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה" זה לבד אינו מספיק לאוסרה מספק שהרי למ"ד זה גם אם כבר נסתרה ולאח"ז מחל הבעל, עדין היא מותרת לבעלה אף שיש כאן את הרגלים לדבר שהרי הלכה ונסתרה לאחר הקינוי וקודם שמחל על קינויו, ומ"מ כיון שמתבטל הקינוי עכשיו ע"י מחילתו הרי אין כאן חלות קינוי הגורם לכל האיסור. אבל לפי מה דקיי"ל להלכה כהמ"ד דלאחר סתירה אין מועילה מחילה, י"ל דגם אם כבר חסר כעת בחלות הקינוי, עדיין לגבי שתאיסור על בעלה, די בעצם הרגלים לדבר שקינא לה מקודם ומ"מ נסתרה.

אמנם בשביל לקיים בה כל פרשת סוטה ההשקאה וכו' צריך לזה קינוי עם כל הפרטים וכו' אבל גם אם חסר ב"חלות קינוי" אך עדיין יש את הרגלים לדבר

שראתה שבעלה חושדה וכו', והלכה ונסתתרה. דמספק יש לחשוש שנטמאה ונאסרת על בעלה.

ולפי"ז יש לחלק בין מה שהרמב"ם כתב בהל' סוטה "שקינני האמור בתורה וקינא את אשתו הוא שיאמר לה בפני עדים אל תסתרי" שזה מה שצריך בשביל עיקר הדין דפרשת סוטה – שבכדי שיוכל להביא את אשתו לביהמ"ק ולהשקותה ככל הסדר הכתוב בפרשה לזה צריך שיקנא בפני שנים והעדים הם ע"ד עדי קיום וכנ"ל.

ואם רק קינא לה במפורש בפני עדים הרי שלא נוגע אם יש כאן מקום וסברא לחשוש שנטמאת או לא – דאפילו אם קינא לה שלא תיטתר עם אביה ואחיה או עם מאה בנ"א ומ"מ עברה על קינויו, הרי יש כאן כל הנצרך בשביל לקיים בה כל הפרשה דסוטה שנאסרת על הבעל ונאסרת בתרומה ומביאה אל הכהן ומשקה אותה וכו'.

ועד"ז אם יהיה חסר באופן הקינוי כי קינא לה "מתוך שחוק" או "מתוך שיחה" או "מתוך קלות ראש" וכיו"ב, דבאופן זה י"ל שחסר בה"רגלים לדבר" כיון שאינה חוששת לדבריו, ואם נסתרה אחרי כזה קינוי אין כאן ממש רגלים לדבר ומ"מ ע"ז כתב הרמב"ם בהל' סוטה (פ"ד הי"ח כנ"ל) ד"אם עבר וקיננה לה בפני עדים מתוך אחד מכל הדברים האלו ה"ז קינוי" דהיות ולפועל אמר את לשון הקינוי דאל תסתרי וכו' בפני עדים הרי יש כאן "חלות קינוי" וחלים ע"ז כל הדינים האמורים בפרשת סוטה.

אבל אם היה מקנא לה מתוך שחוק וכיו"ב שלא בפני עדים או שהיה מקנא לה מאביה וכיו"ב בינו לבינה הרי אין כאן כל בית מיחוש כיון שחלות קינוי דפרשת סוטה אין כאן כיון שאין עדים וגם בהרגליים לדבר חסר באופן כזה וכנ"ל, וממילא תהיה מותרת לבעלה מכל הצדדים.

אמנם מה שכתב הרמב"ם בהל' אישות (ס"פ כד הנ"ל) שהאשה נאסרת גם בלי עדים זה מייירי כלשון הרמב"ם שם ש"אמר לה בינו לבינה אל תסתרי עם איש פלוני וראה אותה שנסתרה עמו ושהת כדי טומאה הרי זו אסורה עליו" כיון שרגליים לדבר שאם התרה במפורש והראה לה שחושש ולא "מתוך שחוק" וכיו"ב אלא גילה דעתו באופן ברור שהוא מקפיד על זה והלכה מ"מ ונסתרה עם אותו אדם ושהתה כדי טומאה הרי מספק היא נאסרת על הבעל הגם שאין זה קינוי גמור "דפרשת סוטה" כיון שהיה בינו לבינה אבל לענין "הרגליים לדבר" שייך לאוסרה גם בלי עדים כיון שהוא עצמו התרה בה ואח"כ ראה שנסתרה יש לו לחשוש מספק ואמנם כיון שאין עדים על הסתירה צריך לשלם לה כתובתה אבל מספק חייב להוציאה.

וי"ל שלכן כתב הרמב"ם דין זה בהלכות אישות ולא בהלכות סוטה כיוון שזה לא שייך כל כך לפרשת סוטה דהמושג קינוי בהלכות סוטה בשביל כל הדינים של סוטה הוא באמת רק בפני עדים. אבל בהלכות אישות שם מדובר בכל הפרק בכלל בעוברת על דת יהודית וכל מיני מצבים שהבעל חושש שאשתו נטמאה וכו', בשוגג או ברצון ע"ש בארוכה, הרי שכאן המקום לומר את הדין שגם באומר לה אפילו בינו לבינה אל תסתרי וכו' וראה אותה שנסתרה הרי יש לו לחשוש ונאסרת עליו.

אלא שלכאורה לפי הנ"ל יקשה טפי קושיית הכס"מ שם בהלכות אישות למה כתב הרמב"ם "הרי זו אסורה עליו בזמן הזה שאין שם מי שוטה" דמאי איריא בזמן הזה דווקא?

ואמנם הכס"מ עצמו מפרש קושייתו באופן כזה "אפילו בזמן דאיכא מי סוטה נמי אינו יכול להשקותה אא"כ קינא לה בפני שניים ונסתרה בפני שניים וכמו שפסק רבינו בפ"א מהלכות סוטה"? ולפי איך שהקשה הכס"מ שפיר י"ל כמו שמתרץ שם "ואפשר שנגרר אחר לישנא דגמרא דאמר לא לימא אינש לאיתתיה בזה"ז אל תסתרי עם איש פלוני דילמא קיי"ל כר' יוסי בר' יהודה דאמר קינוי ע"פ עצמו וליכא השתא מי סוטה למבדקה".

אמנם לפי הנ"ל עדיין קשה, שהרי לפי הביאור דלעיל לא זהו עיקר כוונת הרמב"ם ללמד שאין יכול להשקותה אא"כ קינא לה בפני שניים ונסתרה בפני שניים אלא אדרבה לומר שגם בהתראה שבינו לבינה כבר נאסרת עליו מספק, וא"כ שוב יקשה מאי איריא בזה"ז, גם בזמן הבית לכאורה נאסרת עליו באופן כזה? ובאמת גם תי' של הכס"מ צ"ב דלשון הרמב"ם כאן הוא לא בדוגמת לשון הגמ' שלא לימא איניש, אלא דין שאם התרה בה ועברה על התראתו-נאסרת. ומה זה שייך דווקא לזה"ז?

וי"ל כמו שביאר בשו"ת מהרי"ט הנ"ל דבאמת יש לשאול גם על הגמ' מדוע אמר ר"ח מסורא את דבריו דווקא בזה"ז וביאר שם המהרי"ט שבזמן שיש אפשרות להשקותה אם יקנא לה בפני עדים, ולא אמר בפני עדים - כיוון שאינו "דרך קינוי" אינה חוששת לאותו קינוי ואין כאן את ה"רגליים לדבר". וממילא א"ש מאוד דברי הרמב"ם שכפי שנתבאר לעיל במקנא בינו לבינה כל האיסור הוא לא מצד עצם חלות הקינוי שהרי לזה צריך עדים כנ"ל. אלא מצד הרגליים לדבר ואם בזמן הבית אינה חוששת לקינויו הרי אין את ה"רגליים לדבר" ואין מצד מה לאוסרה, משא"כ בזה"ז שאין לבעל יכולת להשקותה גם כשיקנא בפני עדים הרי שאם רק היה קינוי גמור לא מתוך שחוק וכו' הרי שאין לה כל סיבה שלא לחשוש לקינויו ואם מ"מ הלכה ונסתרה הרי "רגליים לדבר" שנטמאה, ונאסרת על בעלה.

ולפי כל הנ"ל א"ש דברי אדה"ז הנ"ל בתשובה שהרי כאן לא היה אמירה מצד הבעל כאילו שהוא חושדה לעשות מעשה ח"ו אלא רק הוכחה שהוכיח אותה ומיחה בה שלא ראוי ליסוע בדרך באופן כזה. וע"ז אומר אדה"ז שראשית כל לפי כמה מהראשונים ע"פ הגמ' דיבמות הנ"ל זה אינו קינוי בכלל כשאינו חושדה באמת אך גם אם לפי הרמב"ם זה כן נחשב לקינוי אבל זה דווקא אם יקנא לה בפני שניים שאז יש כאן "חלות קינוי" וכנ"ל שבפני עדים גם "מתוך שחוק" וכיו"ב הוא קינוי. אבל כשמקנא בינו לבינה שאז כפי שנת"ל אין כאן את הקינוי של "פרשת סוטה" אלא שמצד ה"רגליים לדבר" יש לחשוש אבל כנ"ל זה הרי דווקא כשיש לה לחשוש שהוא באמת חושדה ומ"מ הלכה ונסתרה הרי שיש לאוסרה מספק. אבל בנדו"ד שהקינוי היה בצורת תוכחה וכו' ולא שמראה לה שחושדה הרי שוב אין את הרגליים לדבר ואין כאן סיבה לאוסרה על בעלה.

ומה שהקשו האבנ"ז והמגיה שם בשו"ת אדה"ז מהך דהלכות אישות פכ"ד שכן נאסרת על בעלה גם בינו לבינה? זה מיירי כמבואר לעיל בקינוי גמור שאז דווקא נאסרת אם נסתרה לאח"ז מצד הרגליים לדבר אבל לא בנדו"ד שהי' רק אמירת תוכחה דאז אין את הרגליים לדבר וגם אין "חלות קינוי" כיון שאין כאן עדים.

כלומר שגם לפי הרמב"ם אנו משתמשים בסברא שזה לא היה קינוי גמור של חשד אלא שלדעת הרמב"ם הסברא הזו מועילה כאן כיון שזה בינו לבינה ואז בקינוי כזה חסר הרגל"ד. משא"כ לשאר הראשונים הרי שבעצם אין זה קינוי כלל ואפילו אם זה היה בפני עדים. ודו"ק.

* * *

ואמנם האבנ"ז והמגיה שם הבינו בדברי אדה"ז שבאמרו ש"להרמב"ם בלאה"נ אין לחוש" שלרמב"ם אין צריך כלל לכל מה שנכתב לפנ"ז, אלא רק מצד שזה היה בינו לבינה די בכך להתירה, ולכן הקשו מפכ"ד מהל' אישות הנ"ל, אבל באמת ה"בלאו הכי נמי" קאי על מה שאותם ראשונים למדו מהגמ' ביבמות נה ד"קינוי שבתורה אינו אלא כשחושדה באמת" ולכן אפי' אם יקנא בפני עדים באופן שאינו חושדה באמת אינו כלום!

וע"ז אומר אדה"ז שלרמב"ם "בלאה"נ אין לחוש כלל בנדו"ד שהיה בינו לבינה אבל עדיין אנו צריכים לזה שהקינוי היה רק באופן של תוכחה, משום דאז כשמקנא בינו לבינה אינו כלום וכפי שנת"ל בארוכה, משא"כ אם היה מקנא באופן של תוכחה בפני עדים, כן נחשב קינוי לשי' הרמב"ם. וכמו במקנא מתוך שחוק בפני עדים וכנ"ל.



הלכה ומנהג

קיום מצות סוכה במיני 'מזונות'

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

שאלה: בין הבאים לבית הכנסת שלי יש כמה וכמה שאין להם סוכה משלהם, וגם מסרבים להזמנתי לאכול סעודת החג אתי בסוכה. אך בליל הראשון של החג יתכן ויאותרו לשמוע קידוש ולאכול משהו בסוכה טרם חזרתם הביתה. והשאלה היא, האם לקיים המצוה של ליל זה צריכים שיאכלו לחם גמור, או שגם במיני עוגה תתקיים המצוה?

ברכת 'לישב בסוכה' באוכל מיני 'מזונות'

א. תשובה: הנה ראשית דבר עלינו לברר דין ברכת 'לישב בסוכה' כשאוכל מיני

מזונות:

דין מהות המאכל להתחייב בסוכה למדו הפוסקים מהמובא בגמרא¹ לדעת ר' אליעזר, המחייב אכילת י"ד סעודות בסוכה², "אם השלים במיני תרגימא, יצא". ובגמרא שקיל וטרי אי פירות הן בכלל 'מיני תרגימא'. ומ"מ ברור שתבשיל של דגן הרי הוא בכלל מיני תרגימא³. ומכיון שבאכילתו משלים הוא מנין הסעודות החייבות בסוכה, מובן שמאכל זה חייב להיאכל בסוכה. והכי מסיק הטור⁴: "תבשיל העשוי מחמשת המינין, הקובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה".

כמות האכילה של מיני 'מזונות'

משמעות לשון הטור היא שבשאר מינים הפחותים מלחם, לא יתחייב בסוכה אלא אם כן "קובע עליו", ומשמע שהוא סובר שצריך לאכול מהם שיעור גדול.

(1) יומא עט, ב.

(2) כן פירש רש"י שם. אכן למסקנת הגמ' סוכה כז, א, חזר בו ר' אליעזר אצל חכמים וסבירא לי' גם הוא שאין לדבר קצבה, "חזן מליילי יו"ט הראשון. ובהא מיהא פליגי עלייהו, דקסבר יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבנות... (רש"י שם ד"ה חזר בו).

(3) גם הביאו ראי' מהתוספתא (ברכות פ"ד ה"ד): "הביאו לפני מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני מזונות".

(4) או"ח סי' תרלט, בשם אביו הרא"ש (סוכה פ"ב הי"ג).

ונחלק על זה המגן אברהם⁵ והוכיח מסוגיית הגמרא⁶ שכל שאוכל יתר מכביצה מ'מיני תרגימא', חייב הוא לאוכלו בסוכה.

יש מן הפוסקים⁷ שמבחין בדין זה בין תבשיל של דגן לבין פת כסנין, ואליבי פת כסנין נחשב כפת גמור לענין זה, ואף באכילה עראית, כל שאכל יותר מכביצה מברך על אכילתו 'לישב בסוכה'.

חיוב האכילה בליל ראשון של חג

ב. וכעת נעבור לדין חיוב האכילה בליל ראשון של החג. הנה איתא בגמרא⁸:

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק, נאמר כאן 'חמשה עשר' ונאמר 'חמשה עשר' בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה, אף כאן לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות. והתם מנלן? אמר קרא 'בערב תאכלו מצות', הכתוב קבעו חובה.

הנה לענין אכילת הכזית בסוכה נקטינן⁹ ש"צריך להיות דומה בכל דבר" לאכילת כזית המצה בליל פסח, כולל שלא יאכל בערב יו"ט כדי שיאכל הכזית לתיאבון, ושצ"ל בלילה, ושיאכלנו קודם חצות.

אך עדיין יש לדון על מהות המאכל, האם נאמר שמכיון שהכזית מצה צ"ל לחם עוני, והנילוש במי פירות הוא פסול למצות מצה¹⁰, נאמר שהוא הדין לענין מצות האכילה בסוכה? ויתירה מזו: האם צריך שאכילה זו תהא בפת דוקא, אולי יקיים מצותו גם בתבשיל של דגן?

(5) שם סק"ו.

(6) יומא שם, ע"א ואילך.

(7) גינת ורדים (קושטא) כלל ד ס"ו, הובא בשערי תשובה או"ח שם סק"ה. ולהעיר דלא נחית שם לראיית המגן אברהם להוכיח שגם תבשיל מה' מיני דגן חייב בסוכה מדינא, גם בכביצה בעלמא.

ובשערי תשובה שם מביא מהחיד"א (שו"ת חיים שאל ח"א ס' עא, ציין אליו במחזיק ברכה ס' תרלט סק"ה) שאין לברך 'לישב בסוכה' אף על פת כסנין אם לא שקבע סעודתו עליו, והיינו הרבה יותר מכביצה. ברם גם החיד"א שם אינו מתייחס כלל להוכחת המגן אברהם, לברך באכילת יתר מכביצה מתבשיל של דגן. ומסתבר דכל שכן הדבר בפת הבא בכסנין. ובשערי תשובה שם מקיל לברך על פת כסנין בהמשך לקידוש, דאחשבי' מכיון שקידוש צריך להיות במקום סעודה, משא"כ בשאר ימי החג. אכן גם הוא מודה שהמנהג הוא לברך באכילת פת כסנין בכל ענין. וכן פסק בקצור שו"ע ס' קלה ס"ז.

אך ראה הגרעק"א שם שיש פוסקים שהבינו דרך אחר בדברי המגן אברהם. ואולי כדבריהם הבינו גם הגינת ורדים והחיד"א.

(8) סוכה כז, א.

(9) מהרי"ל, הביא הרמ"א ס' תרלט ס"ג ושוע"ר שם ס"כ. ויסודו בירושלמי (סוכה פ"ב ה"ז), הובא בתוד"ה תשבו סוכה כז א.

(10) ראה שוע"ר ריש ס' תסב. ושם הביא גם הטעם כי הנילוש במי פירות אינו בא לידי חימוץ. ואכמ"ל.

הנה הצל"ח¹¹ פשיטא לי' שמצוה זו מתקיימת גם בפת מתובלת. דברים מוסבים על המסופר בגמרא¹² אודות רב ששת שצם בערב פסח, שבגלל אסטניסיותו חשש שאם יאכל מה במשך היום, לא יוכל לאכול המצה בלילה לתיאבון. והקשה הצל"ח, למה לא התענה רב ששת גם בערב סכות? ותיריך, שבלייל סכות יכול לאכול פת מתובל בתבלין ובמיני מתיקה, משא"כ המצה. ולכן אם יחסר לו התיאבון לאכול הכזית בסוכה בליל ט"ו, יוכל לעוררה ע"י התבלין וכו'.

ועפ"ז חולק שם הצל"ח גם על האיסור המובא לעיל - לאכול סמוך למנחה בערב סכות. שהרי גם אם יאכל במשך היום שפיר יוכל בלילה לעורר תאותו ולאכול הכזית בסוכה לתיאבון¹³.

לאידך, הפרי מגדים¹⁴ סובר שאין לקיים המצוה של סוכה בפת העשוי' במי פירות, אף אם יקבע סעודתו עליו. ורק מעט מלח מותר, ע"ש טעמו. אך כבר העירו¹⁵ שאין המנהג להקפיד בזה, ורוב העולם אינם נמנעים מלאכול חלה מתוקה בליל ראשון של חג הסכות.

ואני אוסיף דאדרבה, הרי מנהג ישראל לטבל הפרוסה של 'המוציא' בדבש בליל סכות¹⁶. ואי ניחוש לההיא דהפרי מגדים, הרי מצה של מצוה בליל פסח אין לטבלו בשאר משקין, לפי שהן מפיגין טעם המצה¹⁷. ורק לזקן ולחולה הקילו לומר שאין היין וכיוצא בו מפיג טעם המצה¹⁸.

ונ"ל דהצל"ח ודעימי' סוברים שהילפותא ט"ו מט"ו מוגבלת לחובת הגברא, ואילו להפרי מגדים הרי השווי' זו כוללת גם החפצא¹⁹.

(11) פסחים קח, א.

(12) פסחים שם.

(13) לכאורה אישתימתי' להצל"ח שדין "שיכנסו לסוכה בתאוה" נאמר בירושלמי, והביאוהו התוספות (שבהע' 9).

(14) אשל אברהם סי' תרלט, ס"ק טו; משבצות זהב סו"ס תרמג.

(15) ראה פסקי תשובות סי' תרלט ס"ק יג.

(16) ראה אוצר מנהגי חב"ד-תשרי ע' שח. ואכן בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' לב נוטה שלא לטבל פרוסת 'המוציא' בדבש מחשש לדעת הפמ"ג הנ"ל.

(17) שוע"ר סי' תסא סי"ב.

(18) שם סי"ג.

(19) בשו"ת שרגא המאיר ח"ד סי' סו הביא ראי' לדעת הפרי מגדים מהספרא (פרשה ט):

"ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות, יום זה טעון מצה ואין חג הסוכות טעון מצה. והלא דין הוא, ומה אם זה שאין טעון סוכה טעון מצה, זה שטעון סוכה אינו דין שטעון מצה, תלמוד לומר 'זה', חג המצות זה טעון מצה, ואין חג הסוכות טעון מצה.

לחם שאינו גמור

ג. והנה לפי דברינו עד כה היה ניתן לומר שמצות האכילה בליל ראשון של סוכות מתקיימת גם בתבשיל של דגן. ברם המחבר בשו"ע²⁰ כתב "אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה, אפילו אכל כזית פת", ומשמע שמצריך שאכילה זו תהא בפת דוקא. ומקור הדבר ציינו²¹ לדברי הרא"ש²² (בהמשך לציטוטו מהירושלמי): "ואיבעיא להו אי יוצא במיני תרגימא"²³. מבואר לכאורה שחששו אולי הילפותא נאמר גם לענין החפצא. שעל פי זה מבואר עכ"פ שבתבשיל של דגן איכא למיחש שאין יוצא בו ידי חובתו מצות אכילה בסוכה בליל ראשון של החג.

ועדיין יש לדון ב'לחם שאינו גמור', פת הבא בכסנין וחביריו, אם יספיק גדר 'לחמו' לקיים בו מצות האכילה בסוכה בליל ראשון של החג. ויש מן הפוסקים שחרץ דינו דלא למיפק ביה²⁴. ברם איהו קאתי עליה משום סברתו גם בשאר ימי החג שאין לברך 'לישב בסוכה' כשאוכל פת הבא בכסנין אם לא שקבע עליו סעודה²⁵. ואנן הרי קי"ל לברך בכה"ג²⁶.

ואילו המטה אפרים²⁷ מורה "אם אין לו רק פת הבאה בכסנין, יקבע עליו ויאכל ממנו יוצר מכביצה". הרי שעכ"פ בשעת הדחק יכול לקיים מצות לילה ראשונה בפת הבאה בכסנין, ע"ש. והיינו דאף אי נימא שבמיני תרגימא אינו מקיים מצות ליל ראשון, מכל מקום 'לחם שאינו גמור' סגי למיפק ביה ידי חובתו.

ורצה לדייק מזה דלבד הך דמצה, הרי לכל שאר דבר שווים אכילת ליל סכות לזו של ליל פסח. ולהע"ד י"ל, עכ"פ למסקנת הספרא, שהשוויון הוא לענין מעשה הגברא, לא לאיכות החפצא. ולהעיר שבספרא לקמן שם רפי"ב יליף באופן דומה, שהאכילה של פסח אינה טעונה סוכה. וילע"ע.

(20) סי' תרלט ס"ג. אך להעיר שבשוע"ד (שם סי"ז) נמנע מלהזכיר 'פת' בחיוב אכילת ליל ראשון.

(21) ביאור הגר"א שם ס"ק יד.

(22) שם סו"ס טו.

(23) לשון זה אינו בירושלמי שלפנינו. גם הטור לא הביא זאת בשם אביו, כדרכו. ולהעיר שבבבלי מבואר לדעת ר' אליעזר, שהמחסר לאכול בליל ראשון, יכול להשלים מחסורו באכילת מיני תרגימא, כנ"ל הע' 2. אך נראה לחלק בין קיום עיקר המצוה לבין ההשלמה (כדין גרדומי ציצית - ראה תורה"ה אלא, מנחות לח ב).

(24) מחזיק ברכה סי' תרלט סק"ז. וכדבריו פסק במשנה ברורה שם ס"ק כא.

(25) כנ"ל הע' 7.

(26) כנ"ל הע' 5 מהמגן אברהם, וכדבריו כתב בשוע"ד שם סי"א.

(27) סי' תרכה סנ"ה. וע"ש בקצה המטה ס"ק צ שהביא דברי הפרי מגדים הנ"ל והרבה לפקפק עליהם.

ולהעיר שהמטה אפרים מורה תחלה שיקבע עליו ושוב מורה שיאכל יותר מכביצה. וכנראה שאין כוונתו לקביעות סעודה במדה המחייבת ברכת 'המוציא' על פת הבא בכסנין. ולהעיר מדין סעודת שבת שי"א שצ"ל מעט יותר מכביצה וי"א דדי בכזית (שוע"ד סי' עדר סי"ו. וראה גם סי' תרלט סי"ט).

ולענ"ד יש להוסיף ראייה ניצחת לקולא, אחרי שרק במיני תרגימא אסתפיק להו, הרי שכל שהמאכל הוא יותר קרוב ממנו להאיכות של לחם גמור - כגון פת הבא בכיסנין - לא נסתפקו כלל, ופשיטא גם להו שבזה יקיים מצות האכילה בליל ראשון של סוכות.

האם פת כיסנין ולחם חלוקים בעצם?

ד. ונראה לקשר דיון זה במה שיש לחקור בהבדל בין לחם גמור לפת שמברכים עליו 'מזונות', האם הפירוש הוא שהם שונים בעצם, ורק כשקובע סעודה על לחם שאינו גמור אז חל עליו חיוב ברכת המזון; או שבעצם גם לחם שאינו גמור לחם הוא, ורק מכיון שאינו שכיח שיאכל כדי שבעו ממנו, על כן לא החמירו עליו לברך בהמ"ז כשאוכל ממנו כזית וכביצה. אבל כשאוכל ממנו כדי שבעו, אז חייב הוא מן התורה לברך אחריו, כמו לחם גמור.

והיינו שלדעת הפרי מגדים והחיד"א, גם לולי דין 'לחם עוני', הרי מצות סוכה מתקיימת רק בלחם גמור. ולדעת שאר פוסקים תתקיים גם בלחם שאינו גמור.

ונראה שבזה יש הבדל בין דעת אדה"ז בשו"ע שלו²⁸ לבין דעתו בסדורו²⁹. שבשו"ע חזינן דקאתי עלה בהנחה שמנין ברכות לאו דאורייתא, ותקנת ג' ברכות נתקנה רק על לחם גמור. וא"כ על לחם שאינו גמור אין חיוב ברכת המזון מעיקרא. ואילו בסדור קאתי עלה דמן התורה אינו חייב ברכה על המזון עד שישבע ממנו, ורבנן הם שחייבו לברך גם על אכילה פחותה מזו, אך היינו בלחם גמור. ואילו באכל כדי שביעה, שווה לחם שאינו גמור ללחם גמור לחייבו בברכה מן התורה³⁰.

שלאופן הראשון ניתן לומר שמצוה המתקיימת באכילת לחם אינה מתקיימת באכילת פת הבא בכסנין. ואילו לאופן השני שפיר דמי.

ולהעיר מדין סעודת הבראה ר"ל, שמקורו מהכתוב³¹ "לחם אנשים לא תאכל", שכבתו הפוסקים³² שהיא מתקיימת בפת הבאה בכיסנין.

28) סי' קסח ס"ח. ולפני זה שם כתב גם לענין ברכה ראשונה, ש'בורא מיני מזונות' כולל גם לחם, ורק מפני חשיבות הלחם קבעו לו ברכה מיוחדת.

29) סדר ברכת הנהנין פ"ב בתחלתו.

30) ראה בארוכה ס' דובר שלום ע' סא-סג.

31) יחזקאל כד, יז.

32) שו"ת זרע אמת ח"ב (ליוורנו תקנו) סי' קנו, ונסמך על דבריו בח"א סי' כח, שם הוכיח שגם סעודת שבת ויו"ט מתקיימת בפת הבא בכסנין, דלא כמשמעות הט"ז באו"ח סי' קסח (ידוע המובא בשם אדה"ז [ע"י אחיו המהרי"ל?] על גליון השו"ע שלו סי' קפח ס"י: "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום"). אלא ששם הוא מדין ההזכרה מענין היום בברכה האחרונה. ולכאורה זה שייך אף בתבשיל של דגן,

סיכום:

מצות האכילה סוכה בליל ראשון של החג מתקיימת גם בלחם שאינו גמור, היינו פת הבא בכסנין וחביריו.



אמירה לנכרי לעלות באילן להביא שופר

הרב מנחם מענדל אלישביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – כרמיאל, אה"ק

בשו"ע סי' שז סי"ב כתב רבינו הזקן "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת. . לצורך מצוה, אומר ישראל לנכרי לעלות באילן בראש השנה כדי להביא משם שופר לתקוע בו". והנה במקור הדברים בשו"ע ורמב"ם הלשון הוא "אומר ישראל לעכו"ם בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה". וצ"ב למה שינה רבינו מלשונם.

והנה בטור כתב "כתב הרמב"ם ז"ל שאמירה לגוי מותרת בשבות דרבנן בדבר שיש בו צורך מצוה כגון שאומרים לו לעלות באילן להביא שופר לתקוע בו תקיעה של מצוה". ובמור וקציעה שם שהקשה על הטור ש"דברים הללו תמוהים הם וצריך לדחוק מאד ליישבם. אפילו אליבא דרמב"ם דנסיב נמי מאי דלא נהיג האדינא כו' מ"מ על הטור תמיהה קיימת, כ"ש השו"ע דאכפל וטרח למכתב מידי דלא צריך לן לגמרי, ואין אחד מהאחרונים לא חלי ולא מרגיש". ונראה דלכן שינה רבינו וכתב "לעלות באילן בראש השנה", להדגיש דהיתר זה מתאפשר בזמן הזה בראש השנה עצמה.

אמנם יש לדייק עוד יותר בדברי רבינו. שהרי לכאורה גם בזמן הזה יתכן לבקש מנכרי לעלות באילן בשבת ביום א' דר"ה כדי להכין שופר עבור יום ב' דראש השנה. וכמו שכתב בעיקרי הד"ט (סי' יד ס"ק צט) ליישב קושיית המור וקציעה, "ולא ידענא מאי דוחקיה דאטו לא מצי משכחת לה שלא יוכל למצוא למחר עכו"ם שיעלה באילן והוא צריך לו לתקוע למחר שהוא יום שני של ר"ה וקמ"ל דשרי לומר לעכו"ם שיעלה ביום שבת להביאו משום שבות שיש בו צורך מצוה. אי נמי בעי ליה לחנוכי ינוקי דמתעסקי' עמהן כדי שילמדו וידעו לתקוע למחר וחינוך

ואפילו בשאר פירות מז' המינים. ויש לעיין עוד). וכן כתב בס' גשר החיים פ"כ ס"ד, שסעודת הבראה צ"ל בלחם – "פת או עוגה".

התינוקות פשיטא דמצוה היא ואמירה לעכו"ם בדבר שבות קמ"ל דשרי במקום מצוה עיי"ש עוד.

וכתב כעין זה במאמר מרדכי (סי' תרנה סק"א) דמשמע מדברי השו"ע דאף שאין תוקעין בשבת ומביא לצורך מחר, מכל מקום שרי. וגם הוכיח מלשונם דיש להתיר שבות דשבות גם בשביל מצוה דרבנן שהרי על כרחך אינו מביא אלא לצורך י"ט שני ולא לצורך י"ט ראשון דהא לא אד"ו רא"ש¹.

והרי גם לדעת רבינו נראה שהתירו שבות דשבות גם בשביל מצוה שלמחר (עיי' סי' תנה סעיף יא-יב ודו"ק) אם אין אפשרות אחרת². אמנם בנדו"ד שינה רבינו מלשון השו"ע וכתב "לעלות באילן בראש השנה", משום דבלי שעת הדחק ודאי שאין לומר לו לעשות כן בשבת דמוטב שיידחה איסור אמירה לנכרי ביו"ט בשביל מצוה של אותו יום ולא יידחה בשבת דחמירא טפי (וראה באמרי בינה סי' יב ד"ה ואם שהשתמש בסברא זו לענין אחר). וע"ד שכתב רבינו (סי' שו סכ"ח) ש"אסור להכריז בשבת אצל מי שיש יין למכור אם הוא מקום שהיין מצוי בו הרבה שאין צורך מצוה בהכרזה זו ואסור משום דבר דבר אבל במקומות שאין היין מצוי כל כך מותר להכריז עליו בשבת שזהו צורך מצוה לקנות יין לקידוש ולכבוד היום". הרי דכיון שאפשר לקנות את היין ביום חול הנה אף שהמכריז מכון לשם מצוה, מ"מ צורך מצוה אין כאן כיון דאפשר לקיים המצוה גם לולא ההכרזה. וע"ע סי' שז ס"א ד"לומר מצוה פלונית אעשה למחר אסור אם הוא מצוה שאסור לעשותה בשבת, ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת אלא כשיש צורך למצוה כדיבור זה אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשייתה שלמחר".



1) אך סיים דיש לדחות, "דלשון הש"ע שם הועתק מדברי הרמב"ם פ"ו (ה"י) דהלכות שבת וברמב"ם י"ל דאתי שפיר ובמקום שתוקעים בו בשבת כמבואר בהלכות שופר (פ"ב מהל' שופר ה"ט ושם שגם בזה"ז תוקעין בשבת בכל מקום שיש בו ב"ד קבוע וסמוך בארץ ישראל עיי"ש) ומרן ז"ל בשו"ע העתיק דבריו ולדוגמא בעלמא נקטיה".

2) והנה בשו"ע ר"ס' שכה (סי' שכב ע"פ תוס' ומג"א) נפסק דגוי שהביא חליילין להספיד בהם ישראל דרך כרמלית ומתוך התחום א"צ להמתין כלל משום ד"אין הבאתו בשבת מועלת כל כך", ולכאורה הול"ל דא"צ להמתין משום דלכתחילה מותר לומר לו לעשות כן, דאין כאן אלא שבות דשבות והותר במקום מצוה אף שהמצוה יתקיים רק לאחר השבת? והתהלה לדוד (שם ס"ק מד) הוכיח משם דאכן אין להתיר בשביל דבר רחוק. ולפענ"ד אין משם ראיה, שהרי כבר כתב רבינו (סי' שו סכ"ב) שאין להתיר שבות דשבות בשביל הספדו, ושלכן אסור לומר לנכרי אפילו מע"ש שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו.

בענין הקריאה בתורה בפרשת המועדות ד"שור או כשב גו", והמסתעף

הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

א. בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תצ (ס"ב): "ביו"ט שני של פסח קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים, דהיינו בפרשת אמור 'שור או כשב וגו' עד סוף פסוק 'זידבר משה וגו'".

ובהמשך הסימן (ס"ט) מבאר הטעם לזה שקוראים פרשה זו ביו"ט שני דוקא (ולא בא' מימי חול המועד, כפי שה' מתאים יותר מצד סדר הפרשיות בתורה): " . . שביום ב' שהוא יום טוב יש לקרות פרשה הכוללת כל המועדים וימים טובים, וגם הוזכר בה יום חמשה עשר בפירוש מה שאין כן בפרשות הקודמות לה"; ולהעיר, שהל' קריאת התורה דחג הסוכות בשו"ע"ר לא הגיעו לידינו, אבל מובן מתוך דבריו כאן שזהו גם הטעם שקוראים פרשה זו בשני ימים טובים הראשונים דחג הסוכות.

[ובחצע"ג מוסיף טעם השייך דוקא לט"ז ניסן דוקא, ב' דחג הפסח: "וגם הוזכר בה הקרבת העומר שהיה קרב בו, ומטעם זה קורין בו פרשה זו ביום זה אף בארץ ישראל"; ואמנם, ביום ב' דחג הסוכות בא"י אין קוראים פרשת "שור או כשב"].

וכן מפורש בדברי הפר"ח כאן (ס"ה), שהוא לכאורה מקור דברי אדה"ז, וז"ל: "טעם סדר זה דביום ראשון קורין ענינו של יום, וביום שני קורין פרשה הכוללת כל המועדות, וכן בב' ימים של סוכות קורין אותם".

אמנם לכאורה צ"ע, דאם ביום "שהוא יום טוב יש לקרות פרשה הכוללת כל המועדים וימים טובים" – למה לא מצינו כן גם בחג השבועות?

דבשלמא ביום א' דחג השבועות קוראים מענינו של יום – סיפור מתן תורה שבפ' יתרו; אבל ביום ב' דחג השבועות לכאורה היו צריכים לקרוא בפרשה זו!

צע"ג בדברי אדה"ז לענין קריה"ת יום ב' דחגה"ש

ב. ומדאייתנין להכי, הנה סגנון אדה"ז בשולחנו לגבי קריאת התורה דיום ב' דחג השבועות דורש ביאור וביותר, וז"ל (סתצ"ד סי"ב):

"ביום טוב שני קורין חמשה גברי בפרשת 'כל הבכור', והמפטיר קורא בתורה 'ביום הבכורים' כמו בראשון, ומפטיר בנביא 'תפלה לחבקוק' עד 'למנצח בנגינות', ויש מקומות שמתחילין מן 'וה' בהיכל קדשו'."

הנה, זה שלא כתב אדה"ז שום טעם לזה שקוראים בפ' כל הבכור (כשם שלגבי יום א' דחג השבועות כתב (שם ס"ד) שקורין בפ' יתרו ונתן טעם "שהוא ענינו של יום שבו ניתנה התורה"), י"ל בפשיטות שאין צורך לתת טעם, כי כל הפותח את פ' כל הבכור רואה מיד שמדובר שם להדיא אודות חג השבועות;

אבל למה לא נתן שום טעם לזה שקוראים ההפטרה ד'תפלה לחבקוק"? והרי לגבי היום הא' דשבועות כתב אדה"ז (שם ס"ד) שמפטירים "בנביא במרכבה דיחזקאל", ומפרט הטעם לזה (ומקורו מרש"י מגילה לא, א): "על שם שנגלה הקב"ה בסיני ברבוא רבבות אלפי שנאן" – וכן הוא בכל ההפטרות שמזכיר אדה"ז בשולחנו לענין המועדים, שבכל פעם הוא מפרט הטעם והשייכות דההפטרה להיום [לענין ההפטרה דש"פ ואחש"פ – סת"צ סי"ג. לענין ההפטרה דיום א' דר"ה – סתקפ"ד ס"ז. יום ב' דר"ה – סת"ר א ס"א. הפטרה דיוהכ"פ בשחרית – סתרכ"א ס"א. ובמנחה – סתרכ"ב ס"ד]; ומאי טעמא על ההפטרה דיום ב' דשבועות לא ראה צורך לתת טעם לזה שקוראים אותה ביום זה, וכאילו הדבר ברור מעצמו!?

ואכן, בספרי הפוסקים (בדוגמת הלבוש על אתר), ועוד לפני"ז – בדברי רש"י על הש"ס מגילה (לא, א) מפורש טעם: "ומפטירין בחבקוק – שמדבר במתן תורה, אלוקה מתימן יבוא במתן תורה משתעי"; ולכאורה תמוה ביותר, מה ראה אדה"ז להשמיט טעם זה?

ובאמת שגם בנוגע לקריה"ת השמיט אדה"ז ענין חשוב לכאורה, ולא רק בטעמי ההלכות (וכמו שהוא לענין ההפטרה) – אלא בהלכה למעשה גופא:

הנה מקור דברי אדה"ז במ"ש בנוגע להפטרה שיש חילוקי מנהגים – אם מתחילים ב"וה' בהיכל קדשו" או ב"תפלה לחבקוק" – הוא במגן אברהם על אתר (סתצ"ד סק"ב);

ובמגן אברהם לפני"ז (שם סק"א) כתב עוד בענין קריה"ת ביום זה, ש"אם חל בשבת מתחילין עשר תעשר" – והיינו, כדי שיהיו שבע קרואים (ולא רק חמש ככל יו"ט). ולכאורה צע"ג, מה ראה אדה"ז להשמיט פרט זה? ובמכ"ש וק"ו: אם בנוגע לחילוקי המנהגים שבהפטרה – שכל ההבדל הוא באמירת פסוק אחד, ובוודאי אינו מעכב כו' – ראה לנכון להעתיק דברי המג"א, עאכ"כ שהיה לו לכאורה להעתיק

את זה שאם חל בשבת מוסיפים עוד שני קרואים ומתחילים את הקריאה מוקדם הרבה יותר בתורה!

ואכן, במקומות אחרים בשולחנו – כמו לענין ר"ה שחל בשבת וכן יוה"כ שחל בשבת – אדה"ז נחית ומפרט להדיא (ונסמן לעיל) שביום השבת מוסיפים וקוראים לעוד עולים (וזאת אף שאין הקריאה עצמה משתנה עי"ז ורק חלוקתה); ומה ראה בנדו"ד לשתוק לגמרי מדבר זה – מה הדין כאשר חל יום ב' דחגה"ש בשבת?

[איברא, דבאמת קושיא זו קיימת גם לענין אחש"פ, שגם שם הלכה היא שאם חל בשבת מוסיפים עוד שני קרואים ומתחילים מ'עשר תעשר', וגם שם שתק אדה"ז (בס' תצ) ולא הודיע דבר זה. אך שם גם המגן אברהם לא כתב דבר זה, משא"כ בנדו"ד שהמג"א כתב זה ואדה"ז העתיק מה שלפנ"ז ושלאח"ז והשמיט דבר זה.]

ואולי יש לקשר זה עם הידוע שהל' פסח נכתבו בזמן אחר מאשר שאר חלקי השו"ע, וזהו הטעם להבדל שבין אחש"פ וב' דחג השבועות – ששניהם בהל' פסח – שבהם לא כתב אדה"ז הדין כשחלים בשבת, לבין ר"ה ויוה"כ"פ – שהם בחלק אחר – ששם כן נחית אדה"ז לבאר הדין כשחלים בשבת. ועצ"ע רב].

בחג השבועות לא שייך "שבעת ימים תחת אמו"

ג. ועכ"פ נחזור לענינו, שלכאורה קשה מדוע ביום ב' דחג השבועות קוראים פרשת "כל הבכור" שהיא בס' דברים – ולא פרשת "שור או כשב" הקודמת לה (בס' ויקרא), שבזה חג השבועות הוא "יוצא דופן" לגבי חג הפסח וחג הסוכות שבשניהם קוראים "שור או כשב".

והנה בדבר זה האריך הפרי חדש (סתצ"ד ס"א), עיי"ש, והעולה מדבריו הוא ש"ביום שני של שבועות אין הכי נמי דהוה מצו לקרות 'שור או כשב' במקום 'כל הבכור', שבכל אחת משניהם יש ענינו של יום, אלא שבחרו העולם בפרשת 'כל הבכור'. והיינו, שאין טעם מבורר להעדפה זו.

ואולי יש להעיר בזה ע"ד החסידות, דהנה מבואר בשיחת יום ב' דחג הסוכות תשכ"ה (ע"פ המבואר בס' מאור עינים ואור התורה כנסמן שם), בזה שהקריאה מתחילה ב'שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו גו" – דלכאורה מה זה שייך לענין החג?

ומבאר, שענין זה ד"והיה שבעת ימים תחת אמו" שייך לשבעת ימי החג, אשר הם ה"שבעת ימים" שבהם נמצאים "תחת אמו" – בהמקיפים דיניה וכו'.

ומעתה מובן שיש הבדל לענין זה בין חג השבועות לפסח וסוכות – שהרי חג השבועות הוא יום אחד בלבד ואינו שייך להא ד"שבעת ימים תחת אמו", ואולי גם מטעם זה לא קוראים בו קריאה זו (אף שאין זה יישוב מספיק, דהא סו"ס היו יכולים בחג השבועות לקרוא את כל הקריאה דהמועדות - מלבד פסוקים אלו ד"שור או כשב גו").

בפ' "כל הבכור" – לא נזכרו יוהכ"פ ושמע"צ

ד. ואולי יש לומר בזה דבר חדש בדרך אפשר, והוא ע"פ המבואר בלקו"ש דשמח"ת תשל"ד (לפני "ארבעים שנה") – הנדפס בלקו"ש חי"ד ע' 156 ואילך.

ובהקדים: הנה מההבדלים הבולטים בין פ' "שור או כשב" לבין פ' "כל הבכור" הוא – שבפ' "כל הבכור" נזכרים רק ג' הרגלים: חג הפסח, חג השבועות וחג הסוכות, ותו לא. ואפילו שמיני עצרת אינו נזכר שם להדיא, ואדרבה: פשטות הלשון שם לענין חג הסוכות היא "שבעת ימים תחוג לה' אלקיך" – ולא נזכר היום השמיני; משא"כ בפ' "שור או כשב" שנזכרו גם (שבת), ראש השנה ויום הכפורים, וגם שמע"צ נזכר במפורש.

ומעתה אולי יתכן שזה א' הטעמים לזה שבחג השבועות מעדיפים את הקריאה ד"כל הבכור" ולא קוראים "שור או כשב", כי הענין דיוהכ"פ (ושמע"צ) הוא כמו "סתירה" להיו"ט דחג השבועות, וממילא משתדלים שלא להזכירו בשבועות, וכדלקמן.

יוהכ"פ ושמע"צ – שמחת הלוחות השניות

ה. והענין בזה: בלקו"ש שם מאריך ביישוב הקושיא "מהו השייכות לשמח שמחת תורה ביום השמע"צ – והלא בשבועות הוא זמן מתן תורה, ואם כן אז היה צריך להיות קביעת שמחה זו!"

ותוכן ביאורו, שבחג השבועות הלוחות ניתנו באופן של מתנה לבני ישראל מלמעלה, משא"כ בשמע"צ שבו גומרים את התורה, היינו שבמשך השנה למדו בני" את התורה מתוך עבודה ויגיעה ועכשיו מסיימים.

וכיון ששמחה שלימה בקבלת איזה דבר היא רק כאשר אינו "נהמא דכיסופא", לכן בחגה"ש מכיון שזה בא במתנה, בלי עבודה ויגיעה, אין השמחה שלימה – ודוקא בשמע"צ השמחה שלימה, שאז גומרים את התורה הגלמדת, היינו התורה הנקנית ע"י עבודה ויגיעה.

ומוסיף שם (ע' 159), ומבאר שיש דברים כאלה שאין אפשרות שהאדם ישיגם על ידי עבודתו, אלא רק באופן של מתנה – ואז, "כשהמדובר הוא בדבר שאי אפשר

לאדם להשיגו בעבודתו, כי אם רק ע"י שיקבלו במתנה, הרי קבלתו תגרום לו שמחה, אף שאינה שלימה כבדבר שהשיגו ע"י עבודה";

אמנם "בדבר שאפשר להשיגו ע"י עבודה, והוא מקבלו באופן של "נהמא דכיסופא", בלי עבודה ויגיעה, הרי השמחה מעורבת בצער על אשר לא יגע כו' וקיבלה עי"ז".

ובהמשך שם מאריך שתוכן זה מתאים להמבואר ששמע"צ הוא המשך של יום הכפורים, יום נתינת הלוחות השניות, שדוקא בהלוחות השניות מודגש ענין העבודה ויגיעה כו' ולא באופן של מתנה מלמעלה גרידא. עיי"ש.

ומעתה נמצא, שהמציאות דיוהכ"פ ושמע"צ היא כביכול ממעטת בהשמחה דחג השבועות: אם לא היה מציאות זו דנתינת הלוחות השניות, השמחה בלימוד התורה מתוך עבודה ויגיעה – והיה אפשר ללמוד תורה רק באופן של מתנה מלמעלה, כענינו של חג השבועות – אז אין מה ש"ימעט" בשמחת קבלת התורה בחג השבועות;

ודוקא משום שקיימת מציאות זו דנתינת הלוחות השניות, השמחה בלימוד התורה מתוך עבודה ויגיעה – הרי שהשמחה דחג השבועות, שהיא בקבלת התורה מלמעלה, "מעורבת בצער על אשר לא יגע כו' וקיבלה עי"ז" (כל' הלקו"ש דלעיל).

וא"כ מובן לכאורה שכאשר נמצאים בחג השבועות ושמחים בשמחת קבלת התורה – אינו מתאים להזכיר ביום זה את יום הכפורים ושמיני עצרת שמציאותם היא כמו "סתירה" לשמחת חג השבועות וגורמת כביכול ל"מיעוט" בהשמחה כו'; ולכן קוראים אז דוקא פ' "כל הבכור", ששם לא נזכרו כלל יוהכ"פ ושמע"צ (אלא רק חג הסוכות, והרי חג הסוכות בפשטות הוא זכר לענני הכבוד שהיו כבר ביציאת מצרים, ורק מטעם "צדדי" כביכול החג הוא בתשרי ולא בניסן כו'. ואכ"מ). ובוודאי יוסיפו ויעירו בכ"ז המעיינים שי', ויגדיל תורה ויאדיר.



שונות

הערות ותיקונים לס' "אוצר החסידים" (ח"ב)

הת' ישראל מרדכי הלוי קאזמינסקי
תושב השכונה

הגיע לידי לפני כו"כ שבועות הספר "אוצר החסידים" (ח"ב) על חסידי חב"ד אשר בניו יארק, וראיתי בו כמה וכמה טעויות וכו', ובאתי לתקן כמה מהם:

ע' 75 – "הרב שיפרין נסע לארצות הברית לערך בשנת תר"ס. אישיותו הושפעה רבות מדמותו של החסיד הנודע, הרב אברהם חיים רוזנבוים ע"ה, שהיגר אף הוא לארצות הברית, ונפטר בשנת תער"ד". ויש לתקן: נפטר תרע"ו. (וכן מצאתי על מצבתו שעל מ"כ בבית החיים מאונטזייאן – הר ציון – עיין תולדות חב"ד ברוסיה הסובייטית (ע' ריא)).

ע' 137 – "בחג הפורים תרצ"ו, סעדתי [ר' איצ'ה דער מתמיד] עם הרבי בביתו בעיר לינגרד. לאחר אמירת "לחיים" רבה, אזרתי עוז וביקשתי לספר מעשה זה . . .".

וזה כמובן לא יכול להיות! כי בתרצ"ו הי' רבינו ור' יצחק מתמיד בריגא (רבינו מתרפ"ח (אסרו חג דסוכות), ור' יצחק מתרצ"ד).

ע' 169 – "בשנת תש"ג כיבד הרבי הריי"ץ את הרב גורדון לעבור במקומו לפני התיבה בי"ג שבט, יום ההילולא של הרבנית הצדקנית מרת רבקה נ"ע". וזו טעות, כי י"ג שבט זהו היא"צ של אמו הרבנית שטערנא שרה ולא הרבנית רבקה (שהוא בי' שבט).

בפרק יא, "שכונת קראון הייטס" יש להוסיף, שהבנין הראשון שקנו החסידים בקראון-הייטס היה של הישיבה בבעדפארד.

ע' 238 – "בעת שכיהן הרב לוויטין כרב העיירה שצעדרין . . .". ויש לתקן, שהרי אף פעם לא הי' הרב לוויטין ע"ה רב בשצעדרין, אלא בראקשיק.

ע' 269 – נדפסה תמונה עם הכיתוב "הרבי בהלווית הרבנית חנה". אך זו היא תמונה מהלויית הרבנית חי' מושקא (ועיין דרכי חס"ד פי"ד סעיף ז').

הג הסוכות ה'תשע"ד

בפרק יט, "הרב משה לייב רודשטיין", נשמט פרט מרכזי: אין זה שמו האמיתי! אלא זושא שופרין (עי' תולדות חב"ד בפולין ע' שנו – ובס' "מבית הגנוזים" ע' סו-ז, "זוסמאן בן שאשא, דמתקריא רמ"ל").

בריש פרק א"ך הובאה תמונת (חלק) מתלמידי ישיבת תו"ת בשאנגהיי. ופלא שהובאה רק שלישי מן התמונה, וכי היו בשאנגהיי רק הם, ולא כל התמימים?

ע' 463 – נוסח אחר לסיפור המובא שם, ששמעתי מהרה"ח בנימין אלטהויז שי': בשנת תש"י הי' פה ביום כיפור ר' פנחס אלטהויז ע"ה וכ"ק אדמו"ר סיפר לו אשר מדפיסים "פלח הרימון". הוא ענה אשר הוא לא מבין, והרי יש כל כך הרבה חסידות מרביה"ק ולא מדפיסים, ודוקא של החסידים מדפיסים? הרבי עלה לחותנו הרבי הריי"צ, וסיפר לו מה שר' פנחס אלטהויז אמר. צחק הרבי הריי"צ והפטיר (הל' בערך): "איך האב געווסט אז פנחס פארשטייט אין א ניגון, ער פארשטייט אין חסידות אויכעט?"

ע' 560 – נדפסה תמונת כ"ק אדמו"ר עם הכותרת "הרבי אומר את המאמר בי' שבט תשי"א". תמונה זו אינה מיו"ד שבט תשי"א, אלא מתשכ"א, כי בתמונה נראים יושבים המשפיעים ר' שאול ברוק ור' שמרי' ששונקין, והם היו אצל הרבי בשנת תשכ"א.



לעילוי נשמת

ר' שלמה ב"ר יהושע הלוי ע"ה

לוי

נפטר ערב חג הסוכות י"ד תשרי ה'תש"ס

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו

ר' אשר הכהן וזוגתו מרת רבקה

ומשפחתם שיחיו

העכט



לע"נ

האשה החשובה מרת איטא ב"ר שלמה חיים

בראפמאן

נלב"ע ביום ט' תשרי ערב יוהכ"פ ה'תש"ע



נדפס ע"י משפחת בראפמאן שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת
ר' משה
בן הרה"ת ר' פריץ ע"ה
ליין
נלב"ע ביום י' מרחשון ה'תנש"א



ולעילוי נשמת
זוגתו מרת גיטא אידליא
בת הרה"ת ר' שמואל שו"ב ז"ל
ליין
נלב"ע ביום ב' דחזה"מ סוכות
ח"י תשרי ה'תשס"ב



ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת

האי גברא רבה

הרה"ח הרה"ת המפורסם לשם ולתהלה חבר המערכת "אוצר
החסידים"

זכה להוציא לאור ספרי ראשונים מכת"י

גריס באורייתא תדיר

מוה"ר אהרן בהרה"ח הרה"ת יהודה ז"ל

חיטריק

נלב"ע כ"ט תשרי ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן
בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה
ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה
נפטרה ביום השבת קודש, ו' דעשי"ת, בעלות המנחה
שנת ה'תשכ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן
וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו

כ"ץ



ולע"נ

הבחור המצוין

התמים הנעלה, בעל מדות תרומיות
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
סופר סת"ם
הת' שלום דובער ע"ה
בן יבדלחט"א הגה"ח הרב יצחק שליט"א
רייטבארט

נקטף בדמי ימיו

ביום שמחת תורה ה'תשס"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן

בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה

ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש ו' דעשי"ת, בעלות המנחה

שנת ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' הלל דוד

וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

קרינסקי

לזכות

הילד שלום דובער שיחי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה למזל טוב בשטומ"צ

ביום שלישי ו' תשרי ה'תשע"ד

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ויזכו לרוות
ממנו ומשאר יו"ח שיחיו

רוב נחת ועונג בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות אחיו ואחיותיו, מנחם מענדל, איסר שלמה, חי' מושקא,
רבקה יהודית גרסיה שיחיו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' משה יצחק ומרת חנה שיחיו

ליבליך