

ב"ה

פרדס חב"ד

בטאון למחשבת חב"ד

גליון 15



סיון תשס"ה

Pardes Chabad

A Journal of Chabad Thought

בעריכת
הרב טוביה בלוי

מזכיר המערכת
הרב יצחק יהודה רוזן

יו"ל ע"י
פרדס חב"ד
ת.ד. 3. כפר חב"ד 72915

בשעו הפרדס

בשעה טובה ומוצלחת מגישים אנו בזה לצבור מעייני "פרדס חב"ד" גל' מס' 15.

כבר ידוע ומפורסם מה שלימדנו רבנו ללמוד כל אירוע וכל תופעה וכל דבר – למצוא בהם את הלקח וההוראה בעבודת ה', זאת על בסיס הנחת היסוד של החסידות על אחדות ה' כפשוטה, שהכל אלוקות.

המספר 15, מספרן של שתי האותיות הראשונות של שם הוי', מבטא את החכמה ואת הבינה. ובקצרה:

ארבע האותיות של שם הוי', בסדר עמידתן, מבטאות את ההשתלשלות ההדרגתית של ארבעת העולמות וקבוצות, במקביל, של ארבעה כוחות הנפש הראשיים, לפי סדר ירידתן מן העליון אל התחתון, (בשפה המדוברת): חכמה, בינה, רגש, ביצוע.

לעניננו: האות י' מסמלת את החכמה והאות ה' – את הבינה.

על פי מה שהוסבר לא אחת, ה"חכמה" היא נקודת ההתבטלות העל שכלית (ראה תניא פרקים יח-ט), ובמילים אחרות: כוח האמונה שבנפש, ואילו ה"בינה" היא כוח ההבנה וההשגה, או פשוט, כוח ההתבוננות השכלית. שני כוחות אלה חייבים להיות מופעלים בנפש כל יהודי, שניהם כאחד וכמשלימים זה את זה, "תרין רעין דלא מתפרשין".

בפשטות: ההבנה השכלית חייבת להיות מונהגת ומודרכת אך ורק על בסיס האמונה, והאמונה חייבת לבוא לידי גילוי ומימוש בשכל. שניהם יחד יוצרים את הרגשות הדרושים לעבודת ה', והעיקר את המעשה של המצוות התמידי, תוך התגברות על היצר הרע.

מכאן השם: "חב"ד". חסידות חב"ד מדריכה את היהודי למזג ולאחד את האמונה האיתנה בה' אחד בד בבד עם ההתבוננות השכלית. כך מתאחדות החכמה והבינה על ידי הדעת, הכח שבנפש הממזג אותם, ומפעיל אותן עד כדי מימוש מעשי.

"פרדס חב"ד" בא לשנן ולהזכיר ולחדד את הצורך וההכרח החיובי להפעיל את החב"ד שבכל נפש לעבודת ה' כנדרש.

את זאת מבטא לא רק החלק השני של השם ("חב"ד") אלא גם החלק הראשון ("פרדס").

ידוע הנאמר בתורת החסידות על הפסוק "אל תהיו כסוס כפרד". "פרד"ס". פשט רמז דרש, בנגלה שבתורה, אינם מספיקים כלל וכלל לבדם לעבודת ה' הרצויה, אלא שיש לצרף להם את פנימיות התורה, את הסמ"ך, בכך נוצר המושג "פרדס".

וכבר אמרנו כי השם "פרדס חב"ד", הוא בגימטריא "משיח", שכן לא אחת הובהר לנו והובטח לנו כי זה, ורק זה, יביא את המשיח.

המערכת

ערב חג מתן תורה, ה'תשס"ה

תוכן הענינים

דבר המלך

9 תצלום מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע להגר"א הלוי הרצוג זצ"ל

בדברי רבותינו

15 דיני מעבד, טוחן ולש – סי' שכא
הרב אברהם אלאשווילי

25 מציאות של התבטלות
הרב טוביה בלוי

35 תלת הלכתא רבתא בהלכות עירובין
הרב יוסף יצחק בלינוב

47 בראשית (א, א) במשנת כ"ק אדמו"ר זי"ע - ק"א ביאורים
הרב מנחם מענדל קפלן

91 דגים בקבלה ובחסידות
הרב יוסף קרסיק

105 ביאור בדברי אדמו"ר הזקן בענין שמר"ת
הרב שמואל מנחם מענדל שניאורסהאן

עיונים במשנת חב"ד ומנהגיה

115 מנהג אנ"ש בברכת כהנים
הרב טוביה בלוי

121 חב"ד וראדזימין
בסופו: דרוש דא"ח מכ"ק האדמו"ר הרה"ק רל"י מסיראטשין

132 הרב עמרם בלוי

139 ענינו דשביעי של פסח
הרב זלמן גופין

149 ברכת כהנים על ידי ישראל
 הרב לוי יצחק ראסקין

155 "הנזהר ממהו חמץ מובטח לו שלא יחטא"
 הרב חיים רפפורט

שביבים

173 טו"ב שביבים
 הרב טוביה בלוי

מבט על החולף במשקפי הנצח

185 חיוב קריעה על פיניו ישובי גוש קטיף
 הרב זלמן נחמיה גולדברג

187 "ישמח ה' במעשיו"
 הרב טוביה בלוי

סופרים וספרים

201 על סופרים וספרים בקצירת האומר
 המערכת

תגובות

207 עוד על גלגולו של מנהג חדש
 הרב מנחם מענדל דאברוסקין

208 סופגניות הנאפות ע"י מחללי שבתות אי נאסרין משום בישול עכ"ם
 הרב יצחק שמואל שכטר

**דבר
המלך**

דבר המלך

מיום כ"ג תמוז ה'תשט"ז התפרסם באג"ק חי"ג עמ' רפה בהשמטה מסויימת ומופיע כאן במלואו.

המכתב הוא מארכיונו של הרה"ח וכו' הרב חנוך גליצנשטיין שליט"א,
ות"ח לו על זיכוי הרבים.

**בדברי
רבותינו**

דיני מעבד, טוחן ולש – סי' שכא*

הרב אברהם אלאשווילי

מעבד

אב ותולדה

א. המעבד את העור הוא מאבות מלאכות, שכן במשכן היו מעבדין עורות תחשים ואילים¹.

ב. המולח את העור - חייב משום מעבד, שהמליחה היא מצרכי העיבוד².

ג. הדורס על העור עד שיתקשה או המרככו בידי ומושכו ומשוה אותו כדרך שהאומנים עושים - חייב משום מעבד³.

עיבוד באוכלין

ד. אין עיבוד באוכלין מן התורה⁴, והמולח בשר חי, אפילו מולחו הרבה כדי שיתקיים זמן מרובה ולא יסריח - פטור.

אבל מדברי סופרים יש עיבוד באוכלין, ולכן אסור למלוח בשר חי שעדיין לא נמלח להכשירו מדמו, אפילו כדי לאכלו חי בשבת⁵, לפי שהמלח מועיל לבשר חי, שלא נמלח עדיין, לרככו ולתקנו ולהכשירו לאכילה, ודומה לעיבוד⁶.

ואין צריך לומר שאסור למלוח בשר חי⁷ או שאר דברים⁸ כדי שיתקיימו ולא יסריחו⁹, כי

* תדפיס מתוך הספר קיצור הלכות משו"ע אדמו"ר הזקן הל' שבת ח"ב שעומד לראות אור בקרוב.

1. שוע"ר ס"ב.

2. שוע"ר שם.

3. שוע"ר סי' שכז ס"ה.

4. ומ"מ דבר שאינו אוכל גמור כגון חלבים, המולחן - חייב משום מעבד (שוע"ר סי' תצט ס"ט).

5. שאם לא כן אסור מטעם מכין משבת לחול, כמבואר בשוע"ר ס"ו.

6. שוע"ר שם.

7. אפילו נמלח והוכשר כבר מדמו (שוע"ר שם).

8. כמו דגים וכדומה.

9. שוע"ר שם. אבל אם מולחן כדי לאכול מיד - מותר, כדלקמן סעיף ..

זה דומה לעיבוד שהמלח מקיימן¹⁰. ואפילו במקום הפסד מרובה – אסור¹¹.

כבישה

ה. אסור לכבוש במי מלח מיני ירקות או שאר דברים שכובשים להתקיים¹², כיון שכובש אותם להתקיים – דומה לעיבוד, שהמלח מקיימן.

ויש אומרים שהכובש אסור מפני שהוא כמבשל מדברי סופרים¹³.

ו. אסור לעשות מי מלח מרובים או שאר משקים עם מלח מרובים לתת לתוך הכבשים. ואפילו לטבול בהם את פתו או לתת לתוך התבשיל – אסור לעשות מהם הרבה בבת אחת לצורך טבול שתי סעודות, מפני שכשהוא עושה מהם הרבה נראה כאילו עושה אותם לכבישה. ואפילו אם נותן שמן בין נתינת המים לנתינת המלח¹⁴ – אסור¹⁵.

ז. אבל מותר לעשות מעט לצורך סעודה אחת בלבד סמוך לסעודה¹⁶, אבל לא מסעודה לסעודה. ואם נותן שני שלישי מלח ושליש מים – אסור לעשות אפילו מעט לצורך טבול סעודה זו¹⁷.

מליחה

ח. כל דבר שהמלח מועיל לו לשנות את טבעו, לרככו או להקשותו או להפיג מרירותו, וכיוצא בענין זה¹⁸, כגון צנון ובצל ושום וכיוצא בהם מדברים החריפים¹⁹, וכן פולין ועדשים שנתבשלו בקליפתן²⁰, וכן מיני קישואים [=מלפפונים] חיינ שהמלח מועיל להם²¹, וכן כל

10. שוע"ר ס"ג.

11. שוע"ר ס"ב.

12. אפילו יאכל מהם גם אלאתר שאינו טורח בשביל החול לבד (שוע"ר ס"ג).

13. שוע"ר ס"ג. והטעם משום שמליח כרותח והוי כמבשל – ראה שוע"ר סי' תמז סכ"ט. סי' תעג סכ"ט. ועוד.

14. שאז אין המלח מתערב יפה עם המים ומתיש את כוחו מלהיות מי המלח עזין (שוע"ר ס"ג).

15. שוע"ר שם.

16. וכשחל פסח בשבת – יכול לעשות מי מלח בשבת, ובלבד שלא יעשה אלא מעט מזעיר לצורך טיבול הכרפס בלבד, ומכיון שקשה לצמצם כ"כ, לכן לכתחילה עדיף שיעשה אותו בערב שבת (ע"פ שוע"ר סי' תעג ס"ט).

17. שוע"ר ס"ג.

18. שהמלח מועיל לו לשנות טבעו ולא רק לתת בו טעם, והדוגמא לזה מובא בהמשך מ"מיני קישואים חיינ שהמלח מועיל להם", ועפ"ז מיושב מה שהקשה בבדה"ש סי' קכח סק"ב.

19. שכשהם שוהים במלח הם מזיעים ויוצאים מרירותם ונעשים קשים (שוע"ר סעיף ד).

20. שהמלח מרכך הקושי שיש בהם מצד קליפתם (שוע"ר שם). ומשמע שללא קליפתם מותר למולחם.

21. וכן הדין ב"ירק שקורין שלאטי"ן [=חסה] – ראה שוע"ר סוס"ד. סי' תעג סכ"ז וסכ"ט. ולכאורה הוא הדין בעגבניות, כיון שהמלח לא רק נותן בהם טעם אלא גם משנה טבעם ופועל בהם ריכוך. וכן כתבו כמה מפוסקי זמנינו – ראה פסקי תשובות סי' שכא אות א.

דבר שרגילים לעשות ממנו כבשים - אסור למלוח ממנו יותר מחתיכה אחת לבדה כדי לאכלה לאלתר, שכשהוא מולח שתי חתיכות יחד וכל שכן יותר - הרי זה נראה ככובש כבשים²². ואפילו חתיכה אחת אסור לטבלה במלח להשהותה הרבה במלחה, כי זה דומה לעיבוד²³. אבל מותר להטביל אפילו כמה חתיכות כל אחת ואחת לבדה ולהניחה לפניו כדי לאכלם לאלתר זו אחר זו בלי שיהוי זמן ארוך.

ויש אוסרין להשהות כלל במלח אפילו שעה מועטת אפילו חתיכה אחת לבדה, ולכן אסור לטבול שתי חתיכות ביחד, כי עד שיאכל הראשונה תשהה השנייה במלחה, והרי זה דומה לעיבוד²⁴. אבל מותר לטבול חתיכה [אחת] ולאכלה תיכף ומיד. וכן נוהגין. וכן הדין בכל דבר שהמלח מועיל לו²⁵.

ט. לפיכך מה שנהגו לחתוך צנון דק דק ונותנין אותו בקערה ומולחין אותו ושופכין עליו חומץ - אין איסור בדבר²⁶, כיון שאין משהין אותו כלל במלח לבדו אלא שופכים עליהם מיד חומץ ומינים אחרים - אינו דומה לעיבוד²⁷. וכל שכן אם שופכים שם שמן, שהשמן מתיש את כח המלח. ומכל מקום צריך לזהר לשפוך את השמן או את החומץ תיכף ומיד אחר המליחה.

ואם מולחין ירק [=חסה] ומשהין אותו עד שיקבל היטב המלח ורק אחר כך מערבין אותו עם שמן וחומץ - זהו איסור גמור, ודומה יותר לעיבוד²⁸.

י. כל דבר שאין המלח מועיל לו לשנות טבעו אלא שהוא נותן בו טעם בלבד כגון ביצה ובשר [מבושול] - מותר למלחן לצורך אותה סעודה²⁹. אבל אסור למלחן כדי להניח לסעודה

22. וכובש כבשים אסור משום עיבוד או משום בישול כמבואר לעיל (שוע"ר שם). ואף בדבר יבש שאין בו בישול אחר בישול (כמבואר לעיל סי' שיח), מ"מ כאן אסור (בדה"ש סי' קכח סק"ב, ע"ש הטעם).

23. שוע"ר שם.

24. ולא משום שנראה ככובש כבשים (שוע"ר ס"ד).

25. שוע"ר שם.

26. זהו לפי דעת ה"ש אוסרין" שבסעיף הקודם שהאיסור למלוח שתי חתיכות יחד הוא משום שדומה לעיבוד, וממילא כששופך מיד אחר המליחה חומץ או שמן - אין איסור בדבר. אבל לפי הדעה הראשונה שם שהאיסור למלוח יחד הוא משום שנראה ככובש כבשים - לא מועיל מה ששופך החומץ או השמן מיד אחר המליחה, כי האיסור הוא בעצם המליחה, אלא צריך לשפוך תחילה את החומץ או השמן ורק אח"כ למלוח.. אבל מדברי אדה"ז בפנים שכתב "וכן נוהגין, וכן הדין.. לפיכך מה שנהגו כו", משמע שלמעשה פוסק כדעה השנייה לגמרי בין לחומר ובין לקולא, וממילא אין צריך להחמיר כלל. אבל ראה בדה"ש שם סק"ג שכתב למעשה שטוב להדר לתת תחילה את השמן ואח"כ המלח, ובסק"ה הוסיף שטוב לנהוג כן גם כדי שלא יבוא לידי מכשול, שמא ישכח מלתת את השמן לאלתר.

27. ובלבד שיעשו זאת סמוך לסעודה ממש כדלקמן סעיף... (בדה"ש שם סק"ד).

28. שוע"ר ס"ד.

29. ע"פ שוע"ר ס"ה. וכן מותר לתת מלח בתבשיל (שאינו חם כל כך עד שהיד סולדת בו), שאין גזרת עיבוד שייך

אחרת.

ויש מי שאומר שאם יש איזה צד שטוב לו שימלחנו עכשיו ממה שימלחנו אחר כך סמוך לאכילה, כגון שעכשיו הוא חם קצת³⁰ ויקבל המלח בטוב יותר - אין איסור בדבר. ויש לסמוך על דבריו להקל בדברי סופרים אם צריך לכך³¹.

טוחן

אב ותולדה

יא. הטוחן הוא אב מלאכה שהיתה במשכן בשחיקת סממני הצבע³².

יב. וכל העושה דבר הדומה לזה שלוקח גוף אחד ומחלקו לגופים דקים הרבה³³ [כגון המבקע עצים דקים מאד³⁴] - הוא תולדת הטוחן³⁵.

אם אינו צריך לדבר נטחן

יג. מן התורה אין איסור תולדת טוחן אלא אם כן צריך לגוף דבר הנטחן³⁶, שאין דרך לטחון אלא כשצריך לגוף דבר הנטחן.

אבל מדברי סופרים כל שמחלק גוף אחד לגופים דקים הרבה - הרי זה כעין תולדת הטוחן ואסור³⁷.

יד. לפיכך, טיט יבש שעל גבי בגדו - יש אומרים שאסור לשפשפו אפילו מבפנים ואין צריך לומר לגרדו, מפני שטיט היבש מתפרר לפירוורים דקים, ועל ידי שפשוף או גרידה

בתבשיל (שוע"ר סי' תק סכ"א).

30. אבל אם הוא חם הרבה עד שהיד סולדת - אין למולחו משום חשש בישול, כמבואר לעיל סימן שיח, ובפרט בדבר גוש שדינו ככלי ראשון אף אם הוא בכלי שני, כמבואר לעיל שם (בדה"ש שם סק"ז).

31. שוע"ר שם.

32. שוע"ר סי' שא ס"א.

33. אבל למעך פירות כגון בננה או תפוח אדמה מבושל שאינו מפריד אותם לפירוורים, אלא נשארים כגוש אחד גם אחר המעיכה - אין שייך בזה איסור טוחן ומותר (בדה"ש סי' קל סק"ט ד"ה והנה).

34. שוע"ר סי' תקא סוס"ב.

35. שוע"ר סי' שא ס"א. אע"פ שאינו דומה לטוחן לגמרי, שהטוחן משנה את הגוף הראשון לגמרי משא"כ המחלת, אע"פ"כ הואיל ודומה לו בעשותה גופים רבים מגוף אחד - הרי זה תולדתו (שוע"ר שם).

36. אף להאומרים מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, זהו בשאר מלאכות, אבל בטוחן סוברים שפטור (שוע"ר סי' שב ס"ז).

37. שוע"ר שם.

נופלים ממנו פירורים ודומה לטוחן³⁸.

טו. ואם אין שם אלא מראה הטיט בלבד ומגרד שם לבטל המראה - מותר, דכיון שאין שם ממשות הטיט - אין זה דומה לטוחן³⁹.

בידולי קרקע

טז. כל דבר שהוא מגידולי קרקע - יש בו משום טוחן, אפילו הוא אוכל גמור, הואיל ויש במינו טחינה, דהיינו בתבואה וקטניית. לפיכך אסור לחתוך הירק דק דק כדי לאכלו - ואם חתך חייב משום טוחן⁴⁰.

יז. וכל זה בחותך ומניח לאכול לאחר שעה, אבל מותר לחתוך דק דק כדי לאכול לאלתר, או בשביל אחרים שיאכלו לאלתר, מפני שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו בחתיכות גדולות או קטנות אם דרך אכילתו כך הוא לאכול גם בחתיכות קטנות, וכל שהוא דרך אכילה - אין בו משום מלאכה, ומותר אפילו לכתחילה.

יש מפקפקין על היתר זה. ונכון לחוש לדבריהם ליזהר לחתוך את הירק לחתיכות גדולות קצת, שאז אין בו משום טוחן לדברי הכל.

אבל במדינות אשכנז נהגו לחתוך צנון ובצל דק דק מאד⁴¹. ויש להם על מי שיסמכו. ועל כל פנים צריכים ליזהר שלא יתחילו עד אחר יציאה מבית הכנסת, שצריך שיהא סמוך לסעודה ממש⁴².

יח. פלפלין⁴³ וכן כל מיני תבלינים⁴⁴ שאין דרך לאכלם [בפני עצמם] אלא על ידי תערובות - אסור לחתכן בסכין דק דק אפילו כדי לאכול מיד⁴⁵.

38. ע"פ שוע"ר שם סעי' יז-יח.

39. ע"פ שוע"ר שם ס"ח. ואין בזה איסור משום מלבן אף אם מעביר מראה הטיט לגמרי, כי אין זה דרך כיבוס, אבל אסור לעשות זאת ע"י מברשת, כיון שדרכו בכך (בדה"ש סי' קטז סק"ו).

40. שוע"ר ס"י. וראה גם שוע"ר סי' שא ס"א.

41. ראה גם שוע"ר ס"ד.

42. שוע"ר ס"י.

43. יש לעיין אם המדובר רק בפלפלין יבשים שאין הדרך לאכלם כך אלא ע"י תערובות (ראה שוע"ר סי' רב סכ"ב. סי' תריב ס"א), או אפילו בפלפלין לחים שהם ראויים לאכילה כך בפני עצמם, אף שדרך כלל אוכלים אותם ע"י תערובות (ראה שוע"ר שם ושם). וראה בדה"ש סי' קכט סק"ב שמחלק בין פלפלים חריפים מאד שאין הדרך לאכלם לבד ואסור, לבין פלפלין שאינם חריפים שדינם כירקות. וצ"ע.

44. כמו זנגביל וצפורן יבשים (ראה שוע"ר סי' רב סכ"ב).

45. שוע"ר ס"ז. וראה בדה"ש סי' קכט סק"ג שהוא הדין במרור (חריין) אסור לחתכו דק דק אפילו כדי לאכול לאלתר, כיון שאין הדרך לאכלו לבד. אבל צ"ע בדבר שהרי בליל הסדר אוכלים אותו לבדו, ובודאי שאז מותר לחתכו דק דק או אפילו לגררו במורג חרוץ. ולעיין לחתוך שום בסכין דק דק כתב שם בבדה"ש סק"ד

אוכלין שאינן גידולי קרקע

ט. אין טחינה באוכלין הראויין לאכילה כמות שהן, אם אינן גידולי קרקע. לפיכך, בשר מבושל או צלי או גבינה אפילו היא קשה מאד⁴⁶ וכיוצא בהם⁴⁷ - מותר לחתוך דק דק אפילו שלא לאכול מיד⁴⁸. ומותר לחתכם בין בסכין בין בקרדום או מגירה, שאף שהם כלים שמלאכתם לאיסור - מותר לטלטלם לצורך גופם⁴⁹.

כ. אבל בשר חי הואיל ואינו ראוי לאכילה כמות שהוא - אין שם אוכל עליו לענין זה⁵⁰, ושייך בו טחינה, ולכן אסור לחתכו דק דק לפני העופות⁵¹.

כא. מלח הגס, אף שאינן מגידולי קרקע - אסור לחתכו בסכין דק דק, שכיון שאינן ראוי לאכילה אלא על ידי תערובת - דינו כתבלין ולא כבשר וגבינה⁵².

טוחן אחר טוחן

כב. אין טחינה אחר טחינה. לפיכך, מותר לפרר הלחם דק דק לפני התרנגולים⁵³, ואין בזה משום טוחן⁵⁴ - הואיל וכבר נטחנה התבואה שממנה נעשה הלחם⁵⁵.

כג. וכן מלח שהיה דק מתחילתו ונתבשל ונעשה פתיתין - מותר לחתכו בסכין דק דק⁵⁶, משום שאין טוחן אחר טוחן⁵⁷.

טחינה בשינים

כד. דבר שאינן חפץ לאכלו ולא להאכילו לתינוק - אסור ללעסו בשיניו משום

שמותר כדי לאכלו לאלתר. וכן הוא משמעות שוע"ר סי"א.

46. כל שאפשר ללעסה אפילו בקושי - שם אוכל עליה (שוע"ר סי"ח).

47. כמו ביצים מבושלות. ועוד.

48. אבל אסור לגרור הגבינה דק דק בכלי המיוחד לכן אפילו כדי לאכול מיד, דכיון שהכלי מיוחד לכן - הרי זה

דרך חול (שוע"ר שם).

49. שוע"ר סי"ח. ולענין כלי המיוחד לכן - ראה לקמן סעיף כז.

50. אף שלענין מוקצה הוי אוכל, כדלעיל סימן שח.

51. שוע"ר סי"ט. וראה גם סי' שכד סי"ה.

52. ע"פ שוע"ר סי"ב.

53. וכן מצה וביסקויטים בשביל הקטנים.

54. וממילא מותר לעשות כן אפילו שלא ע"מ לאכול לאלתר (משמעות שוע"ר סי". וכ"כ במשנה ברורה סק"מ

הביאו בקצוה"ש סי' קכט סי"ה).

55. שוע"ר סי". וראה גם סי' תקד סי"ו.

56. והוא הדין בקוביות סוכר (פ"מ"ג סי' זה מ"ז סוסק"י. הובא בקצוה"ש שם סוס"ד).

57. שוע"ר סי"ב.

טחינה⁵⁸.

בכלי המיוחד לטחינה

כה. אסור לדוך במדוך פלפלין וכיוצא בהם ליתן בתוך המאכל⁵⁹, וכן אין כותתין מלח במדוך⁶⁰, ואפילו אוכל גמור כמו שום ושחליים וכיוצא בהם מאוכלין הנדוכין⁶¹ – אסור לדוך אותם, אפילו לאכול מיד⁶², דכיון שהכלי מיוחד לכך – הרי זה דרך חול⁶³.

אבל מותר לרסקן בשינוי גדול מדרך החול כמו ביד של סכין וכיוצא בו⁶⁴. וטוב להחמיר במקום שאפשר לדוך אותם בתוך הקערה וכיוצא בה, אבל לא במכתשת אף שכותש ביד של סכין⁶⁵.

כו. גבינה קשה אסורה לגוררה דק דק במורג חרוץ בעל פיפיות אפילו כדי לאכול מיד, דכיון שהכלי מיוחד לכך - הרי זה דרך חול⁶⁶.

הלש

כז. הלש הוא מאבות מלאכות⁶⁷.

כח. אינו חייב בנתינת המים לתוך הקמח בלבד, אלא עד שיגבל כדרכו בחול. ואין המגבל חייב אלא בדברים שהם בני גיבול, כגון קמח או עפר לטיט של בנין⁶⁸, אבל אפר וחול הגס ומורסן וקמח קלי וכיוצא בהם - לאו בני גיבול הן, והמגבלן פטור⁶⁹.

58. שוע"ר סי"ג. וראה עוד סי' שלא ס"א.

59. שוע"ר סי"ז.

60. שוע"ר סי"ב.

61. משמע שאוכלין שאין הדרך לדוכם כמו מיני ירק צנון ובצל – מותר לדוך אותם במדוך, כי זה עצמו הוא שינוי ולא היה דרך חול. אבל ראה בדה"ש סי' קכט סק"ו שאוסר, עיין שם באריכות.

62. שוע"ר סי"א.

63. שוע"ר סוס"ח.

64. ע"פ שוע"ר סעי' ז, יא, יב.

65. שוע"ר סי"ז גבי פלפלין, ולכאורה הוא הדין והוא הטעם בשאר הדברים.

66. שוע"ר סי"ח.

67. שוע"ר סט"ז. ומלאכה זו היתה במשכן בסממנים. וגדרה – חיבור החלקים הנפרדים לגוש אחד ע"י הוספת מים או שאר משקים.

68. וצ"ע בלשון שוע"ר סי' תקז ס"כ שאפילו טיט המוגבל מערב שבת ובשבת טח וממרח פי התנור חייב משום לש.

69. ולפי סברא זו חרדל שלשו מערב שבת – יכול לערבו במשקה למחר בין ביד בין בכף וליתן לתוכו דבש, ובלבד שלא יטרוף בכח אלא מערבו מעט מעט (שוע"ר סוסט"ז).

ויש חולקים על כל זה ואומרים שאין חילוק בין דברים שהם בני גיבול לדברים שאינם בני גיבול, ובכולם חייב בנתינת המים לבד או אחד משאר משקין ומי פירות אף על פי שלא יגבל כלל⁷⁰, כי נתינת המים זהו גיבולו⁷¹. ויש להחמיר כסברא זו. וכן נוהגין⁷².

כט. גיבול עב אסור בכל ענין משום לש, ואסור ליתן בהם המשקה בשבת אפילו בשינוי מדרך החול. ואם נתן המשקה מבעוד יום - מותר לגבל בשבת מעט מעט⁷³.

אבל אם הגיבול הוא רך - אין כאן לישה כלל, ואין איסורו אלא מדברי סופרים. והתירוהו לצורך השבת על ידי שינוי מדרך החול, כגון במקום שנותנים בחול הקמח תחילה ואחר כך המשקה - יתן בשבת המשקה תחילה ואחר כך הקמח, או להפך - במקום שההפך הוא השינוי, ואז מותר לגבל אפילו הרבה בבת אחת⁷⁴.

ל. הנותן זרע פשתן או שומשמן במים וכיוצא בהם - חייב משום לש, מפני שמתערבים ונתלים זה בזה⁷⁵.

לא. [דיני לישה בשלחנו של רבינו לא הגיעו לידינו בשלימות, אבל מה שעולה מכלל דבריו הוא, שכדי להמנע מאיסור לישה מדברי סופרים הוא בקיום התנאים דלהלן:

בגיבול עב: א) צריך ליתן המשקה מערב שבת. ב) בשבת יגבל מעט מעט, או ישנה באופן הבחישה, וכדלעיל.

בגיבול רך⁷⁶: א) צריך לשנות סדר נתינת המשקה והחומר מהדרך שעושים בימי חול⁷⁷. ב) צריך לשנות באופן הבחישה, שאם בחול דרכו לערב בידיו - בשבת יבחוש בכף⁷⁸, ואם

70. ואם אינו נותן מים ממש עליהם אלא לוקחם בידים רטובות - מותר לדברי הכל (שוע"ר סי' שכו ס"ט).

71. שוע"ר סט"ז. ולדעה זו אם נתן המים מערב שבת - אין בגיבולו בשבת איסור מן התורה אלא מדברי סופרים, והתירוהו ע"י שינוי, כגון שיגבל מעט מעט (שוע"ר סוסט"ז. סי' שכד ס"ג. סי' שכו ס"ט).

72. שוע"ר סי' שכד ס"ג. וראה גם סי' שכו ס"ט. ומשמע שם שנוהגין כדעה זו גם לקולא, כדלקמן סעיף שלאח"ז.

73. שוע"ר סט"ז. וראה גם סי' שכד ס"ג. סי' שכו ס"ט. והוא כדעה השנייה שבסעיף הקודם שנוהגין כמותה גם לקולא, כ"ל.

74. שוע"ר סט"ז.

75. שוע"ר סי' שמ סט"ז. כדעה השנייה שבסעיף ל שנתנת המים זהו גיבולו.

76. ויש לעיין מה נקרא גיבול רך. וראה בדה"ש סי' קל סק"ג שנראה לו ששיעור הבלילה אינו שוה בכל הדברים, אלא בכל דבר כדרך לישתו חייב עליו, ואם משנה ועושה רך מעט יותר מהרגיל - הוי בלילה רכה, אף שאינו ראוי לשתיה. ואם הוא רך עד כדי כך שהוא ראוי לשתיה - זה ודאי בלילה רכה גם בלי לשנות. וראה עוד דעות בספר פסקי תשובות סי' שכא אות ח.

77. ואם אין דרך ידוע שנותנים כן בחול, אזי די אם נתן תחילה את החומר ואח"כ את המשקה (שינוי זה מובא בגמרא - פס"ד צ"צ סי' זה סק"ה. הובא בקצוה"ש סי' קל סוס"א).

78. אך לא יסובב את הכף כדרכו בחול, אלא מעבירו שתי וערב אפילו כמה פעמים עד שיתערב יפה (שוע"ר סי'

בחול דרכו לבחוש בכף - בשבת יערב בידיו⁷⁹. ויכול גם לאחוז בכלי ולנענע עד שיתערב⁸⁰, או לנער מכלי אל כלי עד שיתערב⁸¹.

לב. [אם חל פסח בשבת - צריך לזהר לרכך את החרוסת במשקה מערב שבת. ואם שכח לרככו מערב שבת - ירככו בשבת⁸² על ידי שינוי, דהיינו שמתחילה יתן המשקה לתוך הכלי, ואחר כך יתן לתוכו החרוסת. ויכול לערבו באצבעו, או אווז בכלי ומנענע עד שיתערב⁸³].

לג. [מה שנהגו לחתוך צנון דק דק ונותנין אותו בקערה ומולחין אותו ושופכין עליו חומץ - אין איסור בדבר⁸⁴].

שכד ס"ג.

79. ראה בדה"ש סי' קל סק"ט.

80. שוע"ר סי' תעג סל"ד.

81. שוע"ר סי' שכד ס"ג.

82. וגם צריך לעשותו בלילה רכה, כמבואר בכללים שבפנים. וראה גם בדה"ש שם. ויש לומר הטעם שרבנו לא כתב זאת במפורש, משום שסובר שאופן עשיית החרוסת בכלל (גם לא בשבת) היא בלילה רכה, כלומר אף שתחילה החרוסת צריכה להיות עבה כמבואר בשוע"ר סי' תעג סל"ד, זהו לפני נתינת המשקה, אבל אחר נתינת המשקה היא נעשית בלילה רכה, וזהו גם דיוק לשון רבנו "ירככו", היינו שיתן כ"כ הרבה משקה עד שתהיה בלילה רכה. ועצ"ע.

83. שוע"ר סי' תעג סל"ד. דייק רבנו לכתוב "באצבעו" ולא בידו, משום שביום חול דרכו לערב (גם) בידו ולכן השינוי הוא בכך שבשבת מערב באצבעו (ראה בדה"ש סי' קל סק"ט).

84. ע"פ שוע"ר ס"ד. סעיף זה כתב רבינו בענין שאין בזה איסור מעבד, אבל מדבריו אפשר ללמוד גם שאין בזה איסור משום לש.

אבל ראה פס"ד צ"צ שם סוסק"ו שלדעה השניה שבסעיף ל דלעיל (שכן נוהגין) - צריך שיעשה בלילה רכה, וגם צריך לשנות מדרך החול שייגבל באצבעו או ע"י הכלי וגם יתן החומץ תחילה, כנ"ל בפנים. וכ"כ בקצוה"ש סי' קל ס"ו. וראה גם בדה"ש סי' קכח סק"ה. אבל מדברי רבינו הזקן בפנים שכתב "ושופכין עליו חומץ", משמע שאין הוא מצריך לשנות.

וראה בדה"ש סי' קל סק"ט שמיישב את מנהג העולם (שעושים בלילה עבה וגם לא משנים) ע"פ הסברא שלשה שייכת רק כשהמשקה מתערב עם האוכל, והיינו שהאוכל הוא דק ומרוסק, אבל צנון דק שלא נבלל עם המשקה - לא שייך בזה לישא.

וראה עוד שם שלמעך בננה או תפוח אדמה מבושל (וכן אבוקדו), ולסחוט עליהם תפוז או לימון - אין בזה משום לש, כיון שהם בלאו הכי גוש אחד והמשקה לא עושה בהם שום פעולת לישא מיוחדת. אלא שמסיים שלכתחילה יש להמנע מזה, אלא א"כ במיץ שהוא כבר סחוט מערב שבת. ולפי זה נראה שאסור להכין בשבת סלט ביצים, היינו שקוצצים ביצים ובצל דק דק ושופכים עליהם מיוזן, כיון שע"י המיוזן הם מתחברים לדבר אחד.

ויש ליישב מנהג העולם ע"פ המובא בספר תה"ד סי' זה סק"ב וסק"ה שכתב להתיר לצורך אותה סעודה בלי שום שינוי בבליילה רכה כיון שזה נקרא "מעט מעט" והוי שינוי. [ויש לעיין בזה בשיטת רבינו שכתב כאן "וכשנותן בשינוי - מותר לגבל אפילו הרבה בבת אחת", האם אפשר ללמוד בזה ש"מעט מעט" מותר אפילו בלא שינוי]. וראה עוד פסקי תשובות סי' שכא אות ו.

מציאות של התבטלות

הרב טוביה בלוי

בהקדמה לתניא קדישא מאריך כ"ק אדמו"ר הזקן בדברי 'התנצלות' כביכול, על כך שהוא כותב ספר, זאת בגלל טענת אנ"ש ש"אינה דומה שמיעה לראיה" - אינה דומה הכניסה לרבי ליחידות וקבלת הדרכה בעבודת ה', לקריאת הדברים כפי שהם כתובים עלי גליון. הוא מפרט בהרחבה את יתרונותיה של ההדרכה האישית הישירה על ההדרכה באמצעות ספר, ובסיום דבריו מצדק בכל זאת את כתיבת ספרו כיוון ש"ביודעי ומכירי קאמינא", שיש לפרשו, לכאורה, שהכוונה לאלה שמבקשים באמת ומתאמצים לדעת את דרכו בעבודת ה' ולצעוד בה.

הטענה המקובלת היתה שהקשר הישיר עם הרבי מהווה את הדרך לפתירת הבעיות הרוחניות, ואין להוריד את הדברים לרמת 'ספר' - שיטה הגיונית ומסודרת. כאשר מתעוררת אצל החסיד בעיה כלשהי או שבלבו מנקר ספק, מיד אורז הוא את מיטלטליו ונוסע לרבו, שם מתרומם מעל אירת החולין, והצדיק 'מפרנס' אותו, וממלא את נפשו באמונה, חיות והתלהבות. במצב הנפשי בו הוא עומד בשעה זו, לא נוגעות הקושיות ולא מבלבלים הספקות. במצב זה אין צורך כלל להתעסק בהבנת יתר, ואדרבה - השימוש בשכל יכול לעיתים לפגום חלילה באש האמונה היוקדת. מצויד במטען רוחני-קדוש זה הוא הולך לדרכו בעבודת ה' כל העת.

למעשה, זוהי שיטת החסידות הכללית; לעומתה מציג אדמו"ר הזקן את שיטתו שלו, לפיה הדרך הנכונה לעבוד את ה' היא דווקא על ידי העיון וההתבוננות בשכל אלוקי. בעצם כתיבת הספר מבטא אדמו"ר הזקן את שיטתו, שיטת חסידות חב"ד, חכמה בינה ודעת. רק על ידי התבוננות בשכל אלוקי ניתן להגיע לאהבת ה' אמיתית וליראה ממנו, ואז גם קיום המצוות - המעשה ה'בש' לכאורה - מתבצע כראוי, לפי מסלול של אמונה-התבוננות-אהבה ויראה-מעשה המצוות. אין להסתפק בהסתופפות בצל הצדיק המעניק לחסיד כוחות ומחדיר בלבו את האמונה וההתלהבות. יש 'להוריד' את הדברים כך שגם שכלו של האדם יוכל לקלוט עניני אלקות. לכן, אין כל מניעה - ואף קיים הכרח - בהצגת הדברים כשיטה מסודרת ובנויה ובאופן שיתקבל על הדעת, וכתיבתם כספר [ואכן, משנת תצ"ד, שנת התגלות הבעש"ט הקדוש, ועד שנת תק"מ, לא הופיע בדפוס אף ספר חסידי, ומאז נדפסו

מספר ספרים מתלמידי הבעש"ט הק' והמגיד ממעזריטש, ובראשם ספרי הרה"ק מפולנאה, דברי תורה בדרך החסידות, אך תניא קדישא הוא הספר החסידי הראשון שהודפס המציג את יסודותיה ועיקרה של שיטת החסידות בצורה מסודרת. למעשה, משמש ספר התניא כפרשן של דרך הבעש"ט הק', ומסבירה וסניגורה מול טענות המתנגדים.

החידוש שבשיטת אדמו"ר הזקן על שיטת החסידות הכללית אינו רק חידוש מסגרותי - שיש לעבוד את ה' גם בכוחות השכל. ביסוד השיטה, עם היותה נאמנת וצמודה לדרך הבעש"ט הק', עומד חידוש מהותי ב'הסתכלות' על עניני אלקות, כמתחייב מדרכו. להבנת הדברים ביתר ביאור נפנה תחילה להבנת ענין נוסף.

בטושו"ע או"ח ס"ה נפסק שבאמירת שם ה' יש לכוון פירוש השם הנקרא, שם אדנות - שהוא אדון הכל, וגם פירוש השם כפי שהוא נכתב (ולא נאמר), שם הוי' - היה הווה ויהיה.

בפשטות, המשמעות של "היה הווה ויהיה" (כאשר שלושת הזמנים, עבר הווה ועתיד, מתבטאים במילה בעלת שורש זהה) שמציאותו של הקב"ה הינה תמידית ונצחית, ללא שינויים. לאמור: כשם שקודם בריאת העולם (היה) היה הוא המציאות הבלעדית, וכך לעתיד לבא (יהיה), כך גם עתה - לאחר בריאת העולם (הווה) - אין עוד מציאות זולת האלקות (כמוסבר בפרק כ בתניא).

אמונה זו היא יסודה ובסיסה של תורת החסידות. תמיד האמינו יהודים באמונה שלמה שהקב"ה הוא בורא העולם והשליט העליון הכל-יכול, ואין עוד אלוקים זולתו. בתפיסת עולם זו, המציאות כולה והאדם הם בעלי ישות עצמאית כפי שנבראה ע"י הקב"ה, דבר שעושה אותה למעין 'אוטונומיה', אלא ש'אוטונומיה' זו מכופפת את עצמה, לקיום רצון ה'. הנהגה בדרך זו מקבילה לשם אדנות - אדון הכל. 'שם' זה נותן יחס לעולם ולמציאות הגשמית. 'שם' זה מבטא את האלקות המהווה את הגשמיות ושולטת בה, כלומר, שליטה על מציאות קיימת.

הבעש"ט גילה ופרסם את אחדות ה' כפשוטה. המצוה להאמין בה' כאל-אחד לא באה לשלול קיום אלקויות אחרות. לא די להאמין בכך שאין עוד אלוקים, יש לדעת ולהאמין שאין עוד מציאות - אין עוד מלבדו, וכל ישות עצמאית עומדת בסתירה וניגוד לאחדות ה'. בכך עורר הבעש"ט וחזק בלבם של יהודים רבים את האמונה בה'. זוהי דרך חדשה, לפיה יהודי צריך להכיר בכך שאין עוד מציאות חוץ מאלקות, וממילא, מבטל הוא את רצונותיו בפני הקב"ה וכל-כולו בטל לרצון ה'. גם היחס לכל עניני תורה ומצוות הופך מדבר 'בש' ומעשי בלבד, למלא חיות והתלהבות של קדושה, כיוון שלא האדם הוא העומד במרכז המציאות, כי אם האלקות. זוהי המקבילה לשם הוי' - היה הווה ויהיה. 'שם' זה מבטא את

האלקות שבאין-ערוך לבריאה ולמציאות הגשמית, ובדרגה זו הגשמיות כלל לא תופסת מקום.

בדרך זו ניתן לפרש אמרה ששמעתי, שהעיד הבעש"ט על עצמו ש"עניני הוא לומר אמן": הרמ"ז (זה"ק פרשת וילך) מפרש את דברי חז"ל ש"גדול העונה אמן יותר מן המברך" על פי הידוע כי באמירת שם ה' נאמר רק השם הנקרא - שם אדנות, ואילו השם הנכתב - שם הוי' - מוסתר ומוצנע כביכול. תיבת 'אמן' עולה בגימטריא כמנין שני השמות, ובאמירת אמן מתגלה (נאמר) גם השם הנכתב [לכן, בבית המקדש, שם נאמר השם המפורש לא ענו 'אמן' לאחר הברכות, כי אם 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' (תענית טז):]. באמירת השם המפורש, השם הנכתב הוא המתגלה, ואילו שם אדנות הוא השם המוסתר, ולכן היו עונים 'ברוך שם', כמבואר בחסידות שפסוק זה מתייחס לספירת המלכות, הספירה המתלבשת בעולמות ומחיה אותם, בדומה לשם אדנות]. הבעש"ט, כאמור, גילה ופרסם את אחדות ה' כפשוטה - שם הוי'. טרם גילוי החסידות היתה האמונה בה' כאדון המציאות - שם אדנות. מטרת הבעש"ט היתה 'לומר אמן', להחדיר את האמונה באחדות ה' - שם הוי'.

[כל יהודי חייב לקרוא פעמיים בכל יום מספר פרשיות בתורה - היא מצות "קריאת שמע, שיש לקרוא אותה כ'אגרת המלך', היינו כמי שקורא ציווי שקיבל ברגע זה מן המלך ועליו לקיימו. בפסוקים אלו מזהירה התורה "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלקים אחרים..וחרה אף ה'" ומפרטת את העונשים הבאים כתוצאה מחטא עבודה-זרה, וביניהם "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה" - באם ח"ו יעבוד עם ישראל לא-ל אחר, יורחק מארצו וינדוד בגלות. ככל פסוקי התורה, גם פסוקים אלו, לא פג תוקפם ח"ו, ומהווים הוראה נצחית לכל יהודי באשר הוא. בהסתכלות שטחית נראה כי התורה אוסרת על יהודי להאמין באלקים אחרים חוץ מהקב"ה. וכי יעלה על דעתו של יהודי כשר לעבוד עבודה זרה ח"ו?! האם יהודי המאמין בה' בכל לבו יחשוב לרגע להמיר את דתו?! לאור האמור יובנו הדברים. התורה מזהירה מפני עבודה זרה, מפני מציאות הנוגדת את האלקות, וזאתהה זו חובה על האדם לשנן לעצמו. אדם המחשיב את עצמו או כל דבר שהוא למציאות, הוא מנגד לאחדות ה'! לא תיתכן מציאות שאינה אלקות. על כך מזהירה התורה, אסור 'לעבוד' אלקים אחרים. בעיניו של יהודי אין תפיסת מקום כלל לצרכיו האישיים ולעולם הגשמי.]

כאן מתעוררות הקושיות המתבקשות: א. וכי כל הנראה לעינינו הוא רק אחיזת עיניים ותעתועי דמיון? ב. אמונה זו עומדת בסתירה, לכאורה, לשם אדנות המבטא יחס מלא לעולם והמציאות! ג. התורה מעידה על כך שהקב"ה ברא עולם בששה ימים, ומספרת בהרחבה את כל פרטי הבריאה! ד. ציווי התורה נותנים לגיטימציה מלאה למציאות הגשמית. פרטי הדינים וההלכות תלויים בשיעורי זמן, מקום וחומר!

כלפי קושיות אלו כלל לא פנה הבעש"ט. הוא בשיטתו טיפח וחיזק את האמונה, ללא שימוש בשכל. דרך זו גורסת כי השכל לא יכול להיות 'כלי' לקלוט אלקות. ניתן - וצריך - לפנות ישירות אל נפש היהודי שלמעלה מכוחות השכל, האמונה הפשוטה. הדרך להתמודדות עם קושיות אינה עיון והתעמקות בדברים, אלא התחברות לצדיק. על ידי התבטלות לדמות רוחנית עליונה, מתרומם היהודי לדרגה עילאית בה אין כל מקום לקושיות.

לעומתה טוענת שיטת חב"ד כי משמעותה של אחדות ה' היא שבכל פרט ופרט בבריאה תוחדר האלקות, לכן אפשר וחובה להשתמש גם בשכל למטרות קדושה ואלקות. כיוון שלא תיתכן מציאות שאינה חדורה באלקות, לא יתכן שהשכל - הכוח המוביל בנפש - יהיה מחוץ לתחום העבודה האלקית המתמדת. אי לכך, יש להבין ולהשיג עניני אלקות, ובתוכם גם את ענין אחדות ה' כפשוטה. בהתקשרות לרבי לא די, נדרשת עבודה פנימית, התבוננות בעניני אלקות המולידה רגש אהבה לה' ויראה ממנו.

לא בכדי, המתנגדים לתורת החסידות היו אלו השקועים באוהלה של תורה והאמונים על העיון בדברי תורה. כן גם, עיקר חיצו ההתנגדות הופנו כלפי אדמו"ר הזקן וכלפי שיטת חב"ד. כל עוד שהדגש הושם על האמונה והרגש שבלב, לא היתה בפייהם כל טענה. בכדי 'להסכים' עם גישה זו צריך להתקרב ולהתחבר לצדיק, ולא נשקפה סכנה כה גדולה לשיטת המתנגדים. ברם, כאשר הודגש הצד ההסברתי והשכלי, טענו הללו שדברים אלו - אחדות ה' כפשוטה - לא מתקבלים על הדעת. לפיכך, דווקא אדמו"ר הזקן נאלץ להתמודד עם הקושיות המוזכרות.

כיצד אכן ניתן ליישב את הקושיות האמורות?

להבנת הדברים נקדים: בכל פעולה שאדם מבצע מעורבים שני רצונות. רצונו בפעולה הוא למען מטרה מסוימת אחרת. לדוגמה: אדם מתייגע ועובד בכדי להרוויח כסף, הולך בדרך על מנת להגיע למקום מסוים. הרצון החיצוני רוצה בפעולה - האמצעי למען המטרה, ואילו הרצון הפנימי חפץ במטרה לשמה הוא נזקק לבצע פעולה כזו או אחרת.

העובדה שבנפש האדם קיימים שני רצונות אלו נובעת מכך שגם באלקות ישנו הרצון החיצוני והרצון הפנימי (אך לא במובן הפשוט כפי שהוא בנפש).

רצונו הפנימי של הקב"ה בבריאת העולם היה שתהווה מציאות גשמית ועולם חומרי שבחיצוניותו נראה כישות עצמאית ונפרדת מאלקות, ודווקא במציאות חומרית זו תחדור האלקות, על ידי קיום רצונו במציאות הגשמית. הווה אומר: רצון ה' הוא **במציאות** המתבטלת לאלקות. רצון ה' במציאות הגשמית מתגלה כאשר מוסרים אותה לאלקות ומחדירים בה את אור הקדושה. כלומר, הקב"ה רוצה במציאות **גשמית**, אשר תאיר בה

האלקות, על ידי קיום רצונו בגשמיות העולם. כאשר המציאות הגשמית מזדככת ומאיר בה אור הקדושה, מקבלת הגשמיות קיום אמיתי, כיוון שאז מתגלה שרצון ה' הוא דווקא במציאות הגשמית.

בכך הסיר אדמו"ר הזקן את כל התמיהות. המציאות הינה מציאות קיימת, והתורה מעניקה לגיטימציה למציאות, כאשר היא מתבטלת לאלקות ואינה מתקיימת כישות עצמאית. בקיום מצוה בחפץ גשמי מתבטלת המציאות הגשמית לאלקות. לכן, לשיטת חב"ד, יש להתבונן ולהעמיק בעניני אלקות, להפוך את מציאות השכל כפי שהיא למציאות החדורה ובטלה לאלקות, ולא לבטל את מציאות השכל.

לפני גילוי החסידות היה היחס למציאות הגשמית כאל מציאות בעלת ישות עצמאית (שם אדנות). החסידות חידשה כי אין עוד מציאות חוץ מאלקות (שם הוי'). חסידות חב"ד חידשה כי המציאות עצמה הופכת לדירה ומשכן לאלקות. זהו בעצם, החיבור שבין שם אדנות ושם הוי'. המציאות קיימת (שם אדנות) דווקא כאשר היא מבטלת עצמה לאלקות (שם הוי'). מיזוג זה בא לידי ביטוי בשם 'אלקינו', כפי שמבאר אדמו"ר הזקן בפרק מז בתניא ששם זה מבטא התבטלות לאלקות כביטול האבות לאלקות, אך, עם זאת, 'שם' זה מתייחס לבריאה ולמציאות, 'אלקינו' - אלקים שלנו, כלומר, האדם והעולם כפי שהם במציאותם בטלים לאלקות - וכפי ששמעתני מפי הגאון החסיד ר' שאול דב זיסלין זצ"ל: שיטת חב"ד כוללת חכמה - ביטול והתקשרות לרבי, בינה - הבנת הדברים בשכל, ודעת - חיבור שניהם יחד. יתכן, שלכך רומז אדמו"ר הזקן ב'דף השער' של ספר התניא בכתבו: "מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים" - שיטתו של אדמו"ר הזקן מורכבת מ'ספרים' - שיטה הבנויה ומסודרת (גם) על פי הגיון ושכל אנושי, ו'סופרים' - מגע ישיר וחי עם הצדיק.

לסיכום: לפי שיטת החסידות הכללית לא תיתכן מציאות הסותרת את האלקות, ומכך מתחייב שמציאות העולם - המהווה ישות נפרדת, ואם כן, סותרת, למציאות האלקות - אינה אמיתית, והתכלית היא בביטול העולם. חסידות חב"ד גילתה כי העולם עצמו - כפי שהוא במציאותו הנראית בחיצוניות כישות עצמאית הנוגדת את אחדות ה' - הוא כלי לקליטת האלקות בו בגילוי. רצון ה' הוא לא בשלילת מציאות העולם, כי אם התבטלות המציאות עצמה לאלקות. האמונה באחדות ה' כפשוטה היא המחייבת שבכל פרט ופרט בבריאה תורגש האלקות, וזאת על ידי קיום רצון ה' במציאות הגשמית. כאשר המציאות מתבטלת לאלקות, מתגלה הרצון האלקי שבה, כיוון שרצון ה' הוא במציאות גשמית המתבטלת לאלקות.

בפרק לג בתניא מבאר אדמו"ר הזקן נקודה זו, התבטלות המציאות, ומביא על כך את המשל מביטול אותיות הדיבור והמחשבה בעצמות הנפש, אותו הוא מסביר בהרחבה בפרקים כ-כא, ומוסיף "וכמ"ש במ"א משל גשמי לזה" (אגב: בכך מתכוון אדמו"ר הזקן

לשער היחוד והאמונה, שם מבאר משל זה בארוכה, ומכאן אחת ההוכחות לכך ששעהיהו"א נכתב לפני חלקו הראשון של התניא) מביטול אור השמש בשמש.

גם כאן נבחין בנקודה זו - מציאות מתבטלת: הדיבור כפי שהוא יוצא משפתיו של האדם הוא בעל מציאות קיימת, ומובן שמציאותו קיימת גם כאשר הוא נמצא רק בכוח - בעצם הנפש, רק ששם הוא בטל למקורו. הוא הדבר באור השמש: האור כפי שהוא מאיר בעולם (מנותק ממקורו) הוא בעל מציאות קיימת, ומובן שמציאותו מתחילה מהמקור ממנו הוא מגיע, כלומר, מציאותו קיימת גם כאשר נמצא עדיין בתוך כדור השמש, אלא ששם האור בטל בשמש עצמה.

הצורך בשני משלים אלו יובן על פי דברי הרבי נשיא דורנו. באג"ק חלק חי עמ' שעו כותב הרבי: "ברוב הפעמים בתורת חב"ד מביאים משלים מכוחות הנפש". לכן מביא אדמו"ר הזקן משל מכוחות הנפש, לקרב את הדבר לאדם.

בלקו"ש חלק טו עמ' 284 כותב הרבי (מובא כאן בתרגום חפשי): "חסידות חידשה שבעולם עצמו יהיה גילוי אלקות שלמעלה מהעולם, ולכן מביאה משלים מעיני העולם". ובהערה 37: "ולהעיר מתניא פל"ג: כמ"ש במ"א משל גשמי לזה". היינו, הצורך במשל גשמי הוא בכדי לגלות בעולם הגשמי את מציאות האלקות.

המשל מביטול הדיבור הוא להסביר את התבטלות האדם עצמו, ואילו המשל מביטול זיו השמש מסביר את התבטלות העולם כולו (ראה תניא פרק מג).

לאור הדברים נבין מספר נקודות המסתעפות מחידושה העיקרי של שיטת חב"ד - מציאות העולם מתבטלת לאלקות (המציאות ישנה, אך כל קיומה והווייתה בהתבטלות): א. המעשה הוא העיקר: בתורת החסידות מבואר שקיום מצוות מעשיות הוא פנימיות רצון ה', וכפי שהרבי נשיא דורנו חזר והדגיש ש"המעשה הוא העיקר". כיצד עולים הדברים בקנה אחד עם הדגש המיוחד הניתן בחסידות על עבודה פנימית דווקא?

לאור האמור מובן כי ללא קיום המצוות בגשמיות העולם, קיום העולם הוא רק מצד חיזוניות הרצון (שהרי עדיין לא התבטלה המציאות לאלקות, ואין כל מטרה בקיום העולם כישות עצמאית). בקיום מצוה האדם נעשה כשותף לקב"ה בבריאת העולם. על ידי קיום מצוות בחומר הגשמי, מתבטלת המציאות לאלקות ומתגלה בו הרצון הפנימי, ורק אז מקבלת הגשמיות מציאות אמיתית (כיוון שקיומה מצד הרצון הפנימי).

ב. תפילה-בקשת צרכיו: מצות עשה מן התורה על יהודי להתפלל ולבקש את צרכיו מהקב"ה. האם מתאים שבשעה שיהודי עומד לפני קונו, ונדרש ממנו לעמוד בביטול גמור 'כעבדא קמיה מריה', יבקש על צרכיו של בן אנוש יושב בתי חומר?

לאור האמור כי בשעה שאדם מבטל את המציאות לאלקות, מקבלת הגשמיות את

מציאותה, מובן כי כאשר יהודי מתפלל לבוראו ומוסר אליו את כל מציאותו כולל צרכיו הגשמיים והרוחניים, אז נהפכים צרכיו של האדם למציאות אמיתית שראוי לבקש עליה. בדרך זו ניתן להבין מה שכותב אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון בתניא (דף קנה). שענין התפילה הוא "לשנות הנבראים מכמות שהם": על ידי תפילה - שמשמעותה מסירת וביטול הגשמיות לאלקות - 'בורא' יהודי את המציאות הגשמית. המציאות כפי שהיא עומדת כישות נפרדת מאלקות - לפני שנפעל בה הביטול לאלקות - אינה בעלת קיום אמיתי, ודווקא כאשר מתבטלת לאלקות, הופכת למציאות אמיתית, כיוון שרצון ה' הוא במציאות גשמית המתבטלת לאלקות.

ג. **קבלת יסורים:** במקומות רבים מוסברת מעלת היסורים (כגון, פרק כו בתניא קדישא), ואשר לכן יהודי צריך לקבל באהבה יסורים הבאים עליו מלמעלה. מדוע, אם כן, לא יבקש האדם שיבואו עליו יסורים (כפי שמבאר אדמו"ר הזקן באגרת התשובה שיסורים באים דווקא מלמעלה)? והרי ככל שיתייסר ויבטש את עצמו, כך 'יתנתק' מהגשמיות ויתעלה בעבודת ה'!

לאור האמור מובן כי רצון ה' הוא לא ב'איפוס' המציאות, אלא ניצול הגשמיות לעבודת ה'. בכדי לעבוד את ה' כדרוש זקוק יהודי לחיים טובים (כפשוטו) ונטולי הפרעות. כלומר, כאשר המציאות היא בתחושת ישות וקיום עצמאי היא מהווה הסתרה על אלקות, ובמצב זה הייסורים תורמים לסילוק ההסתרה, אבל כשישנה תחושת התבטלות אין צורך בייסורים.

ד. **אימתי קאתי מר? לכשיפוצו מעיינותיך חוצה:** הרבי מבאר שני טעמים על כך שתורת החסידות התגלתה דווקא בדורות האחרונים: א. מצבם הנחות של דורות אלו מחייב התגלות של אור אלוקי נעלה, בעזרתו יוכלו לעמוד בכל הקשיים. ב. דורות אלו הם זמן של 'עקבתא דמשיחא', לקראת בוא הגאולה, ואור החסידות הוא 'מעין' טעימה ממעדני הגאולה. הרבי מוסיף לבאר כי שני טעמים אלו מקבילים לצורך בשיטת החסידות הכללית ובשיטת חסידות חב"ד: החסידות הכללית באה לחזק את האמונה באחדות ה', ולהחדיר רגש חיות והתלהבות בעבודת ה'. לכן התגלתה דווקא בדורות האחרונים בגלל מצבם הנחות ברוחניות. ואילו חסידות חב"ד מהוה הכנה לביאת המשיח.

לאור האמור יובן היטב הקשר בין תורת החסידות והפצתה לבין הגאולה העתידה. חידושה של חסידות חב"ד הוא שרצון ה' הוא במציאות המתבטלת לאלקות. בזמן הגלות, לא נרגש בגילוי במציאות הגשמית עצמה ביטולה לאלקות. לעתיד לבוא, יתגלה במציאות הגשמית הכוח האלקי המחיה אותה, כדברי הנביא "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" - אז תבחין גם העין הגשמית ב'דבר ה'" המקיים את העולם.

כן מובן כי ההתגלות האלקית שתהיה לעתיד לבוא תלויה באופן העבודה בגלות. המשכת האלקות בעולם, הנפעלת על ידי קיום רצון ה', היא כמונחת בקופסה ולא מתגלית, והמשכה זו עצמה תתגלה בגאולה, כפי שכותב הרבי בלק"ש חלק כב עמ' 70 (מובא כאן בתרגום חפשי): "העבודה של יהודים בזמן הגלות היא..זריעה והכרח לצמיחה, והתחלת הצמיחה בזמן הגאולה. כפי שאדמו"ר הזקן כותב בתניא שהגילויים דלעתיד "תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, כי הגורם שכר המצוה היא המצוה עצמה". זאת אומרת, שמה שנפעל לימות המשיח..אינו דבר נפרד מענין הגלות, אלא זוהי ה'צמיחה'..מעבודת ה'זריעה' בזמן הגלות. במעשינו ועבודתנו בזמן הגלות צריך שיורגש שזהו ענין..שמביא את הגילוי של משיח צדקנו, וממילא, שהגילויים לעתיד לבוא אינם ענין נפרד לעצמו, אלא המשך ותוצאה מהעבודה בגלות".

כל ענין וכל פרט שמביא לגילוי אלקות מקדם באופן ישיר את ההתגלות המוחלטת שבגאולה, וכזו היא תורת החסידות, המלמדת את התבטלות המציאות לה', כפי שזו תגיע לשלמות בגאולה.

ה. **משביעים אותו תהי צדיק**: בפרק יד בתניא מבאר אדמו"ר הזקן שעל כל אדם לשאוף להיות בדרגת 'צדיק', וכפי שכותב הרבי (מאמר ד"ה וישלח יהושע ספר המאמרים מלוקט חלק ב עמ' רצט): "אלא שאעפ"כ (קודם מבאר הרבי שעבודת הבינוני היא העבודה השייכת לכל יהודי (ולא עבודת הצדיק) - המעתיק) משביעין לכא"א מישראל תהי צדיק, שכל אחד צריך גם להשתדל בעבודת הצדיקים, כמבואר בארוכה בתניא". מהי עבודת הצדיק אליה צריך כל אדם לנסות להגיע?

בפרק י' בתניא מבאר אדמו"ר הזקן מהי דרגת הצדיקים הנקראים בשם 'בני עליה': "שגם עבודתם בבחי' ועשה טוב..הוא לצורך גבוה..ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד לרוות צמאון נפשם הצמאה לה' אלא..ליחדא קוב"ה ושכינתיה בתחתונים" ומביא על כך משל מן המוסר את נפשו על מנת להציל את אביו ואמו מבית האסורים. כלומר, עבודת הצדיקים אינה לצורך עצמם ורצונם להדבק בשכינה, כי אם בכדי לעשות 'טובה' כביכול לקב"ה, ולהוציא את השכינה ממאסרה, "שכינתא בגלותא".

נמצינו למדים כי עבודת הצדיקים היא 'להמשיך' ולהחדיר אור אלקי בבריאה - ללא התערבות רצונותיו האישיים, עד להבאת העולם למצב האידיאלי בו תראה לעין כל האלקות המחיה את העולם, ובלשון החסידות: 'המשכת אוא"ס בעולם הזה'. המשכת האלקות בבריאה היא למעשה, יסוד כל התורה כולה, כפי שמבאר אדמו"ר הזקן בפרק לב בתניא (עין שם).

בפרקים לה-ז 'מנחם' אדמו"ר הזקן את הבינונים שלמרות שאינם מצליחים להתגבר על

הרע שבנפשם, ועליהם לעמוד בהתמודדות תמידית מול פיתויי היצר - הרי שעל ידי קיום מצוות גורמים להבאת הגאולה. יוסברו הדברים: הקב"ה ברא עולם גשמי המסתיר על הכוח האלקי שבו, במטרה שאנו נביא את גילוי מציאותו המוחלטת והמלאה של הקב"ה בגשמיות. קיום הבריאה הוא, אכן, בגלל ההסתרה, שכן, גילוי יתר יביא לביטול הגשמיות וחזרתה לאין. ברם, אנו מצווים לגלות את האלקות בתוך המציאות הגשמית. דבר זה מושג על ידי קיום מצוות ה' באופן שתהיה להן אחיזה בגשמיות. כל מצוה המבוצעת על ידי גוף גשמי ופועלת בצורה מוחשית בעולם גשמי ובחמרים גשמיים, מביאה לגילוי האלקות באותה גשמיות. בצירוף כל הפעולות הללו תתעלה ותזדכך המציאות הגשמית כולה ותיראה בה האלקות בגלוי "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", במצב המזהיר של הגאולה העתידה. הבינוני מתנחם בכך שבכל מצוה שהוא מקיים הוא משרת ומקדם השגת אותו יעד נשגב, מטרת ותכלית כל הבריאה, וזאת דווקא על ידי ביטול רצונו וכניעתו לרצון ה'.

מה, אם-כן, ההבדל בין עבודת הצדיק לעבודתו של הבינוני (בענין זה), הלא שניהם בעבודתם גורמים לגילוי אלקות בבריאה, שזוהי תכלית הבריאה ומטרת עבודת האדם, ובכך מביאים את העולם לשלמותו בגאולה?

אלא שההבדל הוא בכוונה: אצל הצדיק - עבודתו היא בכוונה אמיתית אך ורק בכדי להמשיך אלקות בעולם. הבינוני לעומתו, אינו אוחז בדרגה נעלית זו ועליו לשאוף להגיע לכוונה זו - שאינו עושה לעצמו כי אם 'ליחדא קוב"ה ושכינתיה'.

זוהי לכאורה, משמעות דברי אדמו"ר הזקן בפרק מא בתניא: "ויתכוין להמשיך אורו ית' על מקור נפשו... וזהו פירוש לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה... ואף שלהיות כוונה זו אמיתית בלבד שיהיה לבו חפץ באמת יחוד העליון הזה צריך להיות בלבו אהבה רבה לה' לבדו... מ"מ יש לכל אדם להרגיל עצמו בכוונה זו". באופן דומה מאריך אדמו"ר הזקן לבאר גם בפרק מד שעבודה זו - עבודה באופן שכל כוונתו של האדם היא רק לשם 'עשית טובה' כביכול לקב"ה בהמשכת גילוי האלקות בעולם - שייכת וקרובה לכל אחד מישראל (עיי' גם קונטרס עץ החיים פרק ז).

ניתן לומר שזוהי כוונת רבינו בשיחת כח ניסן ה'תנש"א, בה מוסר הרבי את השליחות להבאת הגאולה בידי כל אחד מישראל, ובלשונו: "טוט אלץ וואס איר קענט"! הרבי מודיע כי העבודה באופן שכוונתה ומטרתה הוא אך ורק לשם גילוי האלקות בעולם, עבודה שהיתה שייכת עד עתה רק ל'צדיק' הדור - הנשיא, נמסרת לכל יהודי, על מנת שעל ידי קיום רצון ה' בגשמיות תחדור האלקות בבריאה עד לשלמות הגילוי בגאולה העתידה, וכפי שפירט הרבי את כוונתו בשבת שלאחר מכן: "כל יהודי... יש לו את האחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקו... ובמה תתבטא העבודה?... להוסיף בתורה ובמצוות, בלימוד התורה... ובקיום המצוות בהידור... וכל זה מתוך ציפייה ותשוקה חזקה לגאולה".

לאור האמור מקבלים הדברים משמעות מחודשת. כל יהודי, אפילו אם במצבו הנפשי אינו עומד בדרגה זו, צריך לשאוף לדרגת הצדיק, לגלות אלקות בעולם על ידי ביטול המציאות לאלקות בקיום התורה והמצוות.

ו. **אהבה בתענוגים:** במקומות רבים בחסידות מבואר כי אחד ה'שיאים' בעבודת ה', הוא הדרגה בה עומד הצדיק שאהבתו לה' היא לא בצמאון והשתוקקות, כי אם בהתענוגות על הקרבה לאלקות - אהבה בתענוגים.

לכאורה, מושג זה הינו פרדוקסאלי: אהבה היא הרגשת תאוה והשתוקקות למשהו נכסף, ואילו התענוג מושג לאחר מילוי התאוה והרצון. כיצד ניתן לומר שאהבתו לה' היא באופן של תענוג? האם כבר בא על סיפוקו, כביכול, בקרבה לאלקות, או שעדיין משתוקק למשהו?

יש לומר, שדרגה זו - אהבה בתענוגים - כוללת שתי תנועות בנפש. במצבו הנפשי האישי עומד הצדיק בקרבה לאלקות, והוא מתענג על האלקות, ודווקא משום שהוא עצמו עומד במצב כזה, הוא משתוקק לכך שהאלקות תאיר ותחדור בבריאה כולה, שהמציאות הגשמית כולה תתבטל לאלקות.

ז. **רצוא ושוב:** במקומות רבים בחסידות מבואר כי תכלית עבודת האדם היא בבחינת ה'שוב' - ירידת הנשמה לעולם השפל ולקיום מצוות בגשמיות, ולא בתנועת 'רצוא' - השתוקקות הנפש לצאת מהגוף ולהתאחד עם מקורה.

גם זאת, כיוון שרצון העליון הוא בהמשכת האלקות בעולם הגשמי, על ידי עבודת הנשמה בעולם, ולא 'בריחה' ממנו.

הדברים דלעיל נכתבו, מקוצר היריעה והזמן, בקיצור נמרץ ובתמציתיות, כך שפרטים רבים לא הובהרו די הצורך, ובל"נ ברשימה הבאה אשתדל בעז"ה להרחיב לבסס ולפרט, כפי ראשי הפרקים שבאמתחתי.

תלת הלכתא רבתא בהלכות עירובין

הרב יוסף יצחק בלינוב*

בשורות הבאות, אעסוק בפסקי דין בענייני עירובין אשר בתורת רבותינו נשיאנו זצוקלה"ה.

למעשה, בדברי כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, וכ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" נ"ע מצויים חידושים רבים, וכמובן אצל הרבי, אך רבים הם ואי אפשר לפרטם. הלוא שר"ע אדה"ז בהלכות עירובין - מלא בחידושים, ממש ריבוי הכרעות הלכה למעשה, וכן גם בתשובות הצ"צ. והגם שפעמים רבות הנה בספרות ה"מלקטים" – נשמטו חידושים אלו, עם זה ברור, שבנוגע לגופם של דברים – אין זה מעיד מאומה.

קצרה אפוא היא היריעה, ואין כאן מקומו לדון בכל דיני עירובין. להלן באתי לדון בג' עניינים התדירים מאד בהלכות עירובין, דברים הנוגעים למעשה, כפי שפסק רבינו הזקן בזה.

א. מצוות תיקון ועשיית עירוב

ואקדמות מילין, בנוגע חשיבות עניין זה דתיקוני עירובין: בגמרא עירובין (סח, א) מובא שרבה בר בר חנן אמר לאביי מבואה דאית בי' תרי גברי רברבי כרבנן (ע"ש ברש"י דרבה ג"כ דר שם באותו מבוי) לא ליהוי בי' לא עירוב? (בתמ"י) ולא שיתוף מבואות ... והיינו כאשר היה באפשריות לעשות עירוב ולא עשו, היה הדבר נחשב כתמוה. ועד כדי כך, שבגמרא ביצה (טז, ב) יש מחלוקת בנוגע לשאלה: האם ניתן לעשות עירוב חצרות ביו"ט שחל בערב שבת. ואי עשיית עירוב חצירות קוראת הגמ' בלשון: דמקלקלי בה רבים ע"ש בפרש"י ההקלוקל הוא כי יש כאלו שיכולים להיכשל ולטלטל. וכתב המרדכי (עירובין רמז תקטו) דמכאן רואים: דמצווה לערב טעמא רבה איכא דלא ליתו לידי איסורא. לאפוקי ולעילוי מבתים לחצרות. (ויש לציין לגמ' יומא כח, א קיים א"א ע"ה אפילו עירוב תבשילין ובמדרש שוח"ט תהילים א' ומד"ר תולדות פס"ד אפילו עירוב חצירות ועי' ספר התשבי לחכם הקדמון ר' אשי בחור ז"ל אות ע' ערך ערב בהג' רגלי מבשר ובהגהות הגאון מקיטוב

* מתוך שיעור מיום עיון שנערך ע"י בית דין רבני חב"ד באה"ק.

בפתח הספר. ויש הגירסא בגמ' כפי שהוא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' צד ואכ"מ).

יתר על כן: הריטב"א (שם על אתר) כתב: מהא שמעינן דלא מבעי לי' לצורבא מרבנן למידר במבוי וחצר שאינן מעורבין עיי"ש. **הרי שהעירוב הוא דבר כה נחוץ!**

גם בתשובות הרא"ש (כלל כ"א דין ח) מצינו אודות חומר עניין לעשות עירוב. שם מובא שאלת פלוני ששאל את הרא"ש בנוגע לק"ק פרייטש, האם במצב מסוים אפשר להתיר טלטול ע"י עירוב. וזה מדובר במקום שהיה עירוב עד הערעור. הרא"ש השיב לו אשר בוודאי אפשר לעשות העירוב, ושהוא מתפלא על כך שיש היכי תימצא להחמיר שלא לעשות העירוב ובל"ה הרא"ש: לא יעלה על לבך לומר מאי איכפת לי אם אני מחמיר כי אדרבה אתה מקלקל במה שאתה מונע מלערב... עבר איזה זמן, והעירוב לא נעשה. הרא"ש שיגר לאותו תלמיד שרצה למנוע העירוב מכתב נוסף, בו הוא כותב: שמעתי כי למרות שקיבלת את הפסק לעשות עירוב, בכל זאת לא עשית עירוב. אני שולח לך, אפוא, כעת את המכתב בצירוף עדים, (בכדי שלא יוכל לטעון שלא קיבל את המכתב). ואתה מצווה לעשות העירוב! ובאם לאו אני מנדה אותך! ודע, אם היית בזמן הסנהדרין היו ממיתין אותך. כך כתב הרא"ש¹. ואח"כ יש עוד מכתב שהרא"ש כותב: ואם כל זה לא יועיל ומצוה לנדונו בכל הקהילות ספרד וגם ידונו אותו למות בדין זקן ממרה כי חייבין למסור נפשנו על תורת האלוקים ולבער עושה הרעה מקרבינו ע"כ. הגע בעצמכם מה פסק הרא"ש על אחד סך הכל הפריע מלעשות ולתקן עירוב כי לדעתו ה"ה מחמיר וד"ל. ועי' ג"כ שו"ת תשב"ץ ח"ב סי' לז.

במכתבים על אודות עניין תיקוני העירובין (עי' שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב סי' קעא קעב וש"נ ועי' ג"כ באגרות קודש לכ"ק אדמ"ר הרשב"ב ח"ב ר"ז ורנ"ז שזה אחד מהדברים שהשתדל וביקש שיהיה עירוב ע"ש), כתב הרבי שזו "מצווה", מיוסד עמ"ש בשו"ע (סי' סס"ו וסי' שצ"ה – הן בשו"ע המחבר והן בשו"ע ר) ד"מצווה לתקן העירוב" (ותיקנו ג"כ ברכה בלשון "וציונו"). והנה, שם מדובר על עשיית עירוב חצרות - לעשות העירוב בכדי שיהיה רשות אחת, ולא מדובר על בניית צורת הפתח. דבמה שקוראים "עירובין" - שתי חלקים יש בזה: א) לפעול שהכרמלית תיהפך ל"רשות היחיד", וזה ע"י מחיצות או צורת הפתח. כאשר ישנם ריבוי רשויות היחיד, השייכות לאנשים שונים, אזי, בכדי שיוכלו לטלטל מרשות היחיד אחת לרשות היחיד השנית – יש צורך בחלק נוסף שבעירוב, והוא: ב) "עירוב חצרות", שיותר (וא"ו שרוקה) לכולם לטלטל, דעי"ז ריבוי הרשויות נחשבות כעת לרשות אחת. אם כן, מה שעושים צורת הפתח אין זה עירוב, אלא רק פרט והכנה

1. ויש להעיר, אשר במכתביו ציין הרבי לתשובה זו של הרא"ש. והגם דמיסתיפא, אולם יש לשער, כי תשובה בסגנון זה, היא נדירה בהחלט. ואולי לכן ציין לתשובה זו.

להעירוב. (אשר צורת הפתח או סוג מחיצות אינו מערב את כולם, אלא רק פועל חלות דין רשות היחיד על הכרמלית). הלשון "מצווה" האמור בשו"ע, נכתב (רק) בנוגע עירוב חצרות.

אך למרות זאת – הרי: א) בודאי יש בזה ענין חשוב דמהגמ' בעירובין וביצה, ומהראשונים הנז' לעיל, מכל הלין רואים בבירור הצורך להשתדל ביותר, בהא שלא יכשלו האנשים לטלטל בלא עירוב ח"ו. ב) למעשה, בעצם חיוב זה (לעשות עירוב) מונחים ב' החלקים שבעירוב. דהיינו: מצווה זו לתקן העירובין, כוללת לא רק את האי חיובא לעשות עירוב חצרות – אלא כמובן גם החיוב לעשות "מחיצות" או "צורת הפתח". (הגם שבשו"ע הלשון מצווה מובאת רק בנוגע לעירוב חצרות). כדמוכח מהחתם סופר, שבתשובה העוסקת בנושא זה של עירוב (חלק או"ח סי' צט) הרי הוא מתאר איך שהיה אצלו בפרשבורג, ושם כתוב בפירושו, כי הוא תיקן בכמה מקומות לחיים ועמודים וכו' (הקשורים בעשיית צורת הפתח), ועל זה כתב החת"ס הלשון "מצווה". אם כן ברור, דהגם שבשו"ע הלשון "מצווה" מיירי רק בנוגע עירוב חצרות, הרי בכל זאת, קאי גם על עניין עשיית צורת הפתח. וזה מובן ופשוט, דהעיקר הוא שיהיה מותר לטלטל, ותיקון המחיצות וצורת הפתח ה"ה חלק (וחלק החשוב) בהיתר הטלטול לכן גם זה נחשב למצווה. ועי' ג"כ בפתחא זוטא כלל יג פרט ג' שכ"כ מפורש (וע"ע שו"ת שו"מ מה"ת סי' פט ד"ה והנה ע"ש וצ"ב).

אלא, שביחד עם זה, הרבי מזהיר אשר אמנם מצווה גדולה יש בזה מחד, אך מאידך בל נשכח, כי קיים חשש שמא ישתכח העניין של טלטול בשבת. שהרי, מי שנולד בעיר שיש בה עירוב, וכך הוא גדל שנים ע"ג שנים, מונח אצלו בפשטות אשר בשבת ניתן לטלטל, ועכ"פ, הוא איננו בקיא בפרטי הלכות אלו, ויש חשש שמא ישתכחו ההלכות. (ועל הרבנים שעל אתר להכריע אם לעשות או לא לעשות עירוב). אבל בכל מקרה, הרבי מורה כי במקום שישנו עירוב - אזי מן ההכרח וחובה להשתדל שהעירוב יהיה כדבעי.

ב. מהו רשות הרבים

ב. בנוגע למנהג אנ"ש חסידי חב"ד, לגבי טלטול במקום שיש עירוב מהודר.

בשו"ת דובב מישרים להגאון מטשיבין זצ"ל (וכ"ה בשו"ת הר הכרמל או"ח סי' יח) מבאר מדוע צריך לבדוק כל שבוע את העירוב, מביא את העניין ד"חזקה העשויה להשתנות", וכמו שכתב רבינו הזקן (הל' ציצית סי' א סעי' יג) בנוגע לציצית, ואין לסמוך משבוע לשבוע – אלא העירוב טעון בדיקה בכל שבוע מחדש וכן מצד הדין דהיכא דאיכא לברורי לא סמכי' אחזקה. ובדידי עובדא, אשר למרות ריבוי השנים שאני עוסק בזה – אינני זוכר שבוע אחד בו העירוב לא דרש תיקון! אין זה אומר שבכל שבוע נפסל העירוב, אולם בכל

פעם נדרשו שינויים: עת שהעמוד עקום, ולעיתים אין החוט מתוח. אגב, בודקים פעמיים בשבוע, כי אם יגלו תקלה ביום שישי לא יספיקו לתקן, ולכן בודקים הן באמצע השבוע והן בערב שבת. וע"י הכנה רבה כדבעי עפ"י הלכה, וכן עפ"י מצב המקום בכל אתר ואתר לפי הצורך, ואז בס"ד זוכים בשב"ק לעירוב בלי תקלות ומכשול ח"ו.

אך מ"מ עלינו לברר האם כדאי להיזהר ולא לטלטל אפילו במקום שיש בו עירוב? (ואין זה מצד השאלה שמא תשתכח תורת שבת - טרם ראיתי מכתב כזה מהרבי שאומר שגם אם יש עירוב אין לטלטל מחשש שמא תשתכח. והחילוק הוא: ד"ש מא תשתכח" אמרינן רק במקום שעדיין אין בו עירוב, והשאלה היא האם לעשותו, אבל לא כשיש עירוב כשר כדת וכדין).

ומקור הספק הוא כי ידועה הפלוגתא מהי "רשות הרבים" (ברשות הרבים אין העירוב ע"י צוה"פ מועיל [ועכ"פ מדרבנן עיין שו"ע"ר סי' סד ס"ד במוסגר, ומה"ת גם ברה"ר מועיל צוה"פ], דצורת הפתח ועירוב מתקן רק הכרמלית), לפי דעה אחת, רשות הרבים הוא (כבר) באם הרחוב הוא ברוחב 16 אמה. ולפי דעה שניה, חל על המקום גדר רשות הרבים - רק באם "עוברים" בו שישים ריבוא אנשים "בכל יום", עיין שו"ע סי' שמה סעי' ז ושו"ע"ר שם סעי' יא ועוד.

הנה, לשון זו בהא דרה"ר הוא באם "עובר" ס' ריבוא אנשים "בכל יום" - הכוונה הפשוטה בזה דאין מצרפין האנשים דכל השבוע שעוברים שם או שיכולים לעבור שם כי הרה"ר שייך להם, אלא צריך שבכל יום "עוברים" שם ממש ס' ריבוא (אין הכוונה כאן אם צריך כל יום או סגי מידי פעם בפעם, אלא עיקר ההדגשה שיש ימים שעוברים בפועל ביום א' ס"ר ודוק ואכ"מ). כן מורה לשון רבינו וכ"כ, מפורש מופיעה בשו"ע המחבר (סי' שמה סעי' ז) וזו גם הלשון בה נוקט רבינו הזקן בשו"ע שלו (שם, סעי' יא).

(ה"משנה ברורה" שם ס"ק כד וע"ש שעה"צ ס"ק כה מקשה מניין המקור להגדרה זו, ותמה תמה אקרא, כי הבית יוסף מביא על אתר את דברי הר"ן במסכת שבת (נז, א. ר"פ במה אשה בפי' על הרי"ף ד"ה ארץ קשה וכו'), שכתב בנוגע לשיטה זו שס' ריבוא אנשים עוברים "כל יום". וכ"ה ברמב"ן שם וכ"כ גם הבה"ג עמ' 131 ובס' העיתים אות ר"ט ורבינו ירוחם אדם וחיה נתיב "ב חלק" ז' ועי' ג"כ מאירי ריש עירובין בפי' משנה א' ובדף ו ע"ב ד"ה מבואות. ובכל אופן, רבינו הזקן כותב בפשטות שצריכים "לעבור" ס' ריבוא אנשים בכל יום וכתבתי זה להעיר ויש הרבה להאריך עי' שו"ת בית אפרים סי' כו ושו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קפח).

ובכן, מציאות של רה"ר גמורה לפי הדעה הב' - אינו שכיח כ"כ עכ"פ בארה"ק. בעבר

חשבנו, שיתכן שרח' ז'בוטינסקי שבבני ברק בין ר"ג לכביש גהה (פתח תקוה) - יש בו "חשש רשות הרבים". ברם, מומחים שבדקו את הנושא (ביחד איתנו) הגיעו למסקנה, שביום הכי עמוס - יש לכל היותר 200 אלף אנשים, ואילו שישים ריבוא (הגדר דרה"ר) היינו 600 אלף. יש לציין, כי הסכום של 200 אלף זה, כולל בתוכו **אותם האנשים** שהולכים בבוקר וחוזרים בערב, והרי זה בכלל ספק - האם החזרה נחשבת, כאדם נוסף שהלך, או לא (שנחשב לפעם אחת - שאותו אדם הולך וחוזר). גם אם נניח שהייתה טעות בחישוביהם (והם שבו ושנו וחישבו למען הוודאות), אין לחוש, שכן טווח הטעות במקרה זה - הוא ענק. על כל פנים, התברר שלפי הדעה ה', יש לומר שלרוב זה יש דין "כרמלית", אך יש לזה עוד צדדים, ותלוי ג"כ במה שכ' לעיל בשם המ"ב וכו' ואכ"מ.

אולם, כאמור, יש הדעה הנוספת, המחמירה שגדר הרה"ר הוא באם רוחב המקום - ט"ז אמה. אשר לפי גדר זה נמצא, שכל רחוב שהוא רחב קצת - ויש בו ט"ז אמה, הוא רשות הרבים, ורחובות אלו מצויים מאד בכל עיר ועיר, והתם **אין העירוב מועיל!** ואיך מתקנין עירוב בכל ערי ישראל!

אלא דסמכינן (עיי' ט"ז ס"ק ו' מ"א ס"ק ז' ושא"פ) על הדעה ה', הסוברת שגדר רשות הרבים הוא שישים ריבוא, וכלשון שוע"ר שם: ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל לומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמוכו ע"כ. והנה, כתוב בפוסקים (כולל בשו"ע רבינו בסי' שמה סעי' יא) ש"ירא שמים יחמיר לעצמו". (ובפרט כאן שדעה הא' מביא השו"ע סתם ודעה ה' בלשון "יש אומרים" מזה מובן לכאורה טעם המחמירים. והרי הש"ך (בהלכות מליחה סי' סט ס"ק עא) כותב כלל, שכשהמחבר מביא דעה נוספת, המטרה היא לומר אשר כדאי להחמיר, בודאי כאן שדעה הא' היא הסתמא, וע"ע יד מלאכי כללי השו"ע כלל י"ב ו"ג. וכש"כ כאן כיון שכתב אדה"ז לירא שמים להחמיר, הגם שמעיקרא **דינא** ניתן ואפשר להקל, אבל היכא דאפשר לכאורה יש ליר"ש להחמיר) וגם יש לדייק בל' רבינו שכתב: "ואין למחות בידם" דהיינו שאי"ז כ"כ פשוט להלכה לסמוך על המקילין אלא לא למחות למי שעושה כן וד"ל.

נשאלת, אפוא, השאלה בנוגע למעשה: האם צריך להחמיר כהשיטה שט"ז אמה הוי רשות הרבים (ואזי אין העירוב דימינו מועיל). ובכן: מצד אחד, אכן מצינו בשוע"ר כי ראוי לנקוט כשיטה זו. אבל מצד שני בקונטרס אחרון, מצינו אחרת. **וידוע שהק"א הוא בבחינת בתרא לגבי השו"ע**, שרבינו כתב את הק"א אחרי שכתב בפנים כמובן ופשוט. והנה, בג' מקומות בקונטרס אחרון כשרבינו הזקן עוסק בנושא זה, הרי הוא מתעלם ממחלוקת² הנ"ל (ומכלל הן - מ"ש הש"ך שכשמביאים ב' דעות כדאי להחמיר - אתה שומע לאו,

2. ואכן בעצם העניין צ"ע בטעם הדבר, ויש לפלפל בזה.

שכשלא מביא אלא דעה אחת, סימן שאין כדאי להחמיר). וקובע רבינו בפשטות, שאין לנו בזמנינו רשות הרבים. ויש לזכור שהקונטרס אחרון במהותו, מהווה מעין "הרחב דבר" ופולפל (ביחס לש"ע), ואינו פסקי דינים מקוצרים, וביחד עם זה, רבינו לא כותב כאן (בק"א) שיש מחלוקת. והוא: בסימן ש"א ק"א ס"ק ג' כתב רבינו: "לא העתקתי דעת רש"ל כיוון שאין לנו עכשיו רשות הרבים!" וכ"ה פעמיים נוספות: בסי' שמח ס"ק א', ובסי' שנ ס"ק א' (ע"ש שכתב שלא מביא בפנים דעה מחמירה בענין הוצאה וכו' מחשש שיבוא לידי סקילה, כי אין לנו עכשיו רה"ר, דהיינו שלא מביא דעה כזאת אפילו בלשון י"א כשמדובר בגזירה ששייך רק לר"ה ועכשיו אינו שייך הענין וד"ל). והנה אף שבפנים הש"ע כתוב תמיד: **נוהגים** שאין רשות הרבים בזמנינו או בלשון **יש אומרים** שאין ר"ה גמורה בזמנינו וכדו'. **ונוהגים**... זאת אומרת, שיש מקום לחשוש לדעה המחמירה (ע"ע סי' רנב סעי' חי' כ', ש"א ס"ח ש"ג ס"כ"ג ש"ז ס"ז ש"ב ס"א ת"ד ס"ב ועוד). ואילו בקונטרס אחרון הוא כותב בזמנינו אין לנו רשות הרבים, ולא כותב "נוהגים". ואינו מזכיר כלל שיש דעה שבט"ז אמות הוי ר"ה וד"ל. (ועי' בפנים שוע"ר סי' רסו סעי' ו במוסגר וסי"ג כמו בק"א, ואולי קיצר וצ"ע).

לכשננתח עניין זה, הרי: נכון שירא שמים יכול תמיד להחמיר לעצמו, אבל דא עקא, שלכאורה במקרה זה אין "להורות" **לכל אחד** שכדאי - להיות ירא שמיים ולהחמיר. לדכאורה רבינו הזקן קבע כאן מסמרות שהעיקר לדינא עכ"פ, שאין דין רשות הרבים כאשר אין שישים ריבוא "עוברים בכל יום" (וכמובן שבמצב בו ישנם שישים ריבוא, הר"ז רשות הרבים גמורה). ואף ש"ל בכ"ז, אך כנלענ"ד בדרך אפשר עכ"פ, ועצ"ע בזה.

ג. המרחק בין העמודים בצורת הפתח

אלא שבנוגע היתר השימוש עם עירוב, יש בעיה מצד אחר (אשר איננו קשור במחלוקת זו מהו רה"ר). והוא: אפשריות תיקון צורת הפתח, כדלקמן:

כדי להפוך כרמלית לרשות היחיד - מתקנים (בדרך כלל - כמובן במקום שאין מחיצות) צורת הפתח (הוא ה"חוט" שאנו רגילים לראות כעירוב, הוא-הוא תיקון צורת הפתח). לא תמיד יש צורך בצורת הפתח: כשיש מקום מוקף מחיצות, וכמובן "מוקף" היינו - כפי שצריך להיות בעירוב. אכן, כאשר יש פרצות בהיקף, הנה, יש מקרים אשר גם בה עדיין אי"צ תיקון צורת הפתח (למרות הפירצה), ולא מוכרח לסגור את זה, ע"י מחיצה או צוה"פ דהיינו היכא דעומד מרובה על הפרוץ, או אפי' הפרוץ כעומד שוה בשוה, הפרצה נחשבת פתח (בפועל סוגרים **הכל** דבדין זה יש עוד תנאים דהיינו צ"ב אם אין פירצה שני' מול זה, וכן אין רבים בוקעין שם ועוד ואכ"מ). אמנם: במה דברים אמורים? שגודל הפרצה אינה יותר מעשר אמות. אבל אם הפרצה עברה את סך עשר אמות, אינו מועיל עומד מרובה על

הפרוץ. וכן, יש מצב בו אפילו שכל פירצה בפ"ע היא פחותה מעשר אמות (וכמובן פירצה שהיא יותר מג"ט דאין לבוד) אבל יש שם הרבה פרצות, ובצירוף כל הפרצות הוי פרוץ מרובה על העומד. בשני המקרים הללו, המחיצות כפי שהן עתה, אינו מספיק. אלא שניתן לתקן הפירצות צורת הפתח.

אך בענין זה איכא מחלוקת הראשונים (מובא הדיעות בטושו"ע סי' שסב ס"י ובשו"ע ר"ס ט"ט): רוב ראשונים סוברים שגם בזה (פירצה יותר מעשר אמות) אפשר, וגם בזה (פירצות באופן שפרוץ מרובה על העומד) אפשר לעשות צורת הפתח, אפילו כשיש שני חסרונות גם יחד מועיל צורת הפתח. לפי שיטות אלו, אין שום בעיה בהעירוב בערים בימינו. כי: למרות ש-א) יש בודאי פרצות הרבה יותר מעשר אמות ו-ב) יש בד"כ (ברוב הערים) גם ריבוי פרצות והרי הם מרובה על העומד, גם אז עבדינן ומועיל תיקון צורת הפתח. ואולם, הרמב"ם וסייעתו (הסמ"ג והסמ"ק) סוברים לא כך, שאם יש שתי חסרונות גם פרוץ מרובה על העומד וגם שהפרצה יותר מעשר אמות, על זה לא מועיל צורת הפתח. דהיינו: לפי הרמב"ם, צורת הפתח במקום שאין רוב גדרות, צריך להיות צורת הפתח שהוא לא יותר מעשר אמות [עד 4.80 מ']. יותר מעשר אמות – אזי: באם זהו מקום ש"פרוץ מרובה על העומד", דהיינו עיר שיש פה ושם גדרות אבל הרוב – פתוח, שאז רוב השטח מוקף ע"י "צורת הפתח" היות שהפרוץ מרובה על העומד, צריך להיות מעמוד לעמוד לא יותר מעשר אמות.

להלכה – הנה עיין בישוועות יעקב (סי' שסג ס"ק ה – וכ"פ הערוך השולחן סעי' ל) שכתב, דהיות שבעירובין הולכין אחרי המיקל, ובפרט שכאן רבו המקילין על המחמירין, לכן ניתן לסמוך לקולא וכו'. אבל רבינו הזקן (וכ"ה בשו"ת חתם סופר א"ח סי' פח כתב בנוגע לשיטת הרמב"ם "שיטה המחזורת לפענ"ד") מביא שתי הדעות בסימן שס"ב סעיף י"ט, וכותב: "...ו"א שאין צורת הפתח מועיל לפרצה יתרה מעשר אלא אם כן מרובה העומד על הפרוץ כו", ומסיים: "וטוב לחוש לדבריהם אע"פ שעיקר כסברא ראשונה". לכן במקומות שניתן לעשות [בערים הגדולות זה כמעט לא שייך] - צריך לעשות. ואם לא עושים כדעת הרמב"ם (היינו עמודים כל עשר אמות), אזי לכאורה כדאי וטוב להשתדל שלא לטלטל לדעת אדה"ז. וכך נהגו בביתו ומשפחתו של הגאון החסיד הרב יעקב לנדא זללה"ה רב ואב"ד דבני ברק, שעד בר-מצווה או נשים שיש להם ילדים קטנים אין לצער אותם ויש להקל, אבל אח"כ שהטלטול לא מוכרח, טוב לחוש.

אבל במקום שצורת הפתח מסודר כנ"ל (שאינן עשר אמות בין עמוד לעמוד או שעומד מרובה עה"פ) - מותר לכתחילה להשתמש עם העירוב. כמובן כשידעינן (1) שהמשגיח הוא יר"ש וגם מומחה ויודע היטב הל' עירובין. (2) בודק היטב את העירוב תמידין כסדרן. (3)

יש לו את הכלים והאפשרויות לתקן כל דבר הצריך תיקון ועל שלושה דברים אלו ההיתר של טלטול בשב"ק עומד וכשחסר אחד מהם כל העירוב בסכנה ולדאבונו הרב בהרבה מקומות חסר א' מג' תנאים הללו וה' ירחם.

ד. קנה העליון מונח בשיפוע

לא תמיד העמודים שמחזיקים את החוט העליון הם באותו גובה, הרבה פעמים קורה שעמוד לא יכול להיות גבוה יותר משלושה מטר, והחוט צריך לעבור מעל הכביש, ובכביש נוסעים רכבים גבוהים, ויש צורך שהחוט ימתח גבוה בהרבה מהרכב. לכך מוסיפים בצידו השני של הכביש עמוד גבוה יותר מטר או שני מטר מהעמוד השני, וממילא החוט שעל העמודים הוא לגמרי עקום דהיינו א. ועניין זה צ"ע אם הוה צורת הפתח כדבעי. והנה, בעניין זה יש בשו"ת הר"א מזרחי ח"ב סי' כה במענה לשאלה הבאה: שהיות שהחוט למעלה לא צריך שיהיה ממש מונח על הלחיים, דהלחיים אינם צריכים לנגוע במזוזות, ויכול להיות שהחוט אפי' גבוה הרבה – אתרחיש עובדא אשר עמוד אחד היה גבוה ועמוד שני נמוך, והניחו הקרש על העליון כזה א, וכיון שהיה בצד אחד גבוה ובהצד השני נמוך, האם עירוב זה כשר או לא. והטעם שלא יהיה כשר לעירוב (כתב השואל שם), דהיות ולא צריך לנגוע החוט בהלחיים, מסתמא הכוונה שאנו רואים שהקנה העליון נחשב כמו יורד עד הלחי שלמעלה, כך הבין השואל, ובמילא, כשעומד עמוד גבוה בצד ימין ועליו קרש עד"מ בצורת "ך" ובצד שמאל לחי קצר, אזי קנה העליון כאילו יורד עליו ובמילא הוא בשיפוע, וצריך לפסול כזה א. ועונה בתשובה שם: מצד גוד אסיק הנה אנו רואים כאילו הקנה התחתון עולה עד למעלה (דלא כמו שהבין השואל), ובעצם הוי הקרש ישר - דהקנה עולה עד למעלה מצד גוד אסיק וע"ש. וחזינו הן מהשאלה והן מהתשובה בהדיא, שכאשר הקנה העליון בשיפוע – העירוב פסול. אלא שהמשיב ענה, דהתם מיירי בכהאי גוונא שהקנה ישר ולא עקום ולכן מותר לטלטל.

בהגהות רבי עקיבא איגר (על שו"ע סעי' יא) מביא הרא"ם הנ"ל וכתב: ולפ"ז אם החבל עצמו משופע הרבה הוה כפתחא שמאי וצ"ע לדינא ע"כ. (וצ"ב אם זה מתאים עם מש"כ החת"ס אר"ח סי' פז דאמר' כלל זה רק בחסרון המפורש בש"ס) וגם בשו"ת ברית אברהם (חאו"ח סי' ט"ז) שם גם מדייק כן וצריך לדעת כמה עקום כי במציאות של הרא"ם היה מאוד עקום ומאוד נראה לעיניים, ובד"כ פתח כזה אנשים לא עושים, ואין לזה דין של צורת הפתח. ולכן נזהרים שהחוט לא יהיה משופע, ומנסים ומשתדלים שהעמודים יהיו שווים בגובהם עד כמה שאפשר (ומה השיעור צריך בירור) ועכ"פ החשש הוא חשש. גם הגאון המהרש"ם ז"ל בדעת תורה מביא את זה ודעתו כן. ודרך אגב ידוע שאומרים שר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל היה אומר שאם המהרש"ם מחמיר, אז הוא מפתח להקל. וכ"כ

האבני נזר (חאר"ח סי' קצז).

הנה, בשוע"ר (סי' שסב סעי' כ) כותב רבינו: "מהו צורת הפתח? קנה מכאן וקנה מכאן אפילו אחד רחוק מחברו". הכף החיים דן בגדר "רחוק" ומפלפל בזה ע"ש, וקשה לומר שזה הפשט בדברי רבינו. כי רבינו כאן הרי מביא את המגן אברהם (ס"ק יא). ואכן במהדורה החדשה דשוע"ר הביאו למטה הגירסה שאולי צ"ל: גבוה. ואז ה"ה דברי המגן אברהם עפ"י הגרע"א, הדנה המג"א מוסיף ע"ד השו"ע שכתב קנה מכאן ומכאן: אפי' אחד גסה מחבירו ע"כ, ומגיה הגרע"א שם: אפי' א' "גבוה" מחבירו כצ"ל. ולפי"ז דברי רבינו בשו"ע הם ממש דברי המג"א, ואולי י"ל דזה הפי' "רחוק", ר"ל רחוק בגובה ודוק, ואז אי"צ להגיה.

ועתה נלמד ונדייק היטב בשוע"ר ונראה דעתו הק' בענין שיפוע של החוט העליון, וזלה"ק: מהו צורת הפתח, קנה מכאן וקנה מכאן אפי' אחד רחוק (גבוה וכו"ל) מחבירו, וקנה על גביהם אפילו אינו נוגע בהם אלא יש ביניהם כמה אמות... ויהיו מכוונים כנגד קנה העליון... ע"ש. זאת אומרת שבתחילת הסעיף בכתבו "וקנה על גביהם" ר"ל ע"ג ממש, ואח"כ מתחיל עוד חידוש דין "אפילו אינו נוגע בהם" וא"כ מה שנאמר קודם וקנה על גביהם בהמשך למש"כ לעיל אפי' אחד רחוק (גבוה) מחבירו, ר"ל שהקנה העליון מונח בשיפוע כי אם עמוד אחד גבוה ועמוד אחד נמוך וקנה על גביהם ממש, מוכרח לומר שהקנה העליון מונח בשיפוע כזה. מוכרח מכאן שרבינו כ"ק אדה"ז ס"ל דשיפוע אינו פוסל את הצוה"פ.

ואם תאמר שמש"כ רבינו "וקנה על גביהם" ר"ל שיהיה מעליהם ולא מהצד, אבל אין כוונתו עליהם ממש, זה אינו, כי דבר זה כתב רבינו בשורה אח"כ "ויהיו מכוונים כנגד קנה העליון" וא"כ כאן בריש הסעיף מיירי רבינו (לפני הדין והחידוש שא"צ ע"ג ממש ואמרי' גר"א) מדין צוה"פ כפשוטו, דהיינו קנה מכאן ומכאן וע"ג ממש קנה, ורק בהמשך בא ללמד עוד דין "אפילו אינו נוגע בהם... ויהיו מכוונים כנגד קנה העליון".

(עכ"פ זה ברור שרבינו לא הזהיר שלא יהיה בשיפוע, אף שמביא דברי המג"א שמקורו הוא בשו"ת הרא"ם הנ"ל וד"ל).

המורם מכל הנאמר, דמשמע דעת רבינו הזקן דאין פסול בצוה"פ שהקנה העליון מונח בשיפוע. וכן דעת הפמ"ג באשל אברהם ס"ק ח"י ומ"ב ס"ק ס'.

ה. דבר המפסיק בין העמוד לקנה (או חוט) העליון

שאלה שכיחה מאד בעשיית צוה"פ, היות דהחוט העליון אין צורך שיגע בעמוד התחתון, אלא העיקר שיהיה מכוון מעליו, כמבואר בשו"ע (סוף סי' שסב וכו"ה בשוע"ר שם סעי' כ)

מצוי הרבה פעמים שמעמידים לחיים מכוונים תוך מתחת לחוט גבוה (עד"מ חוט חשמל או טלפון וכדו') ובזה מכשירים את החוט לצורת הפתח, אך דא עקא שענפים וגם עלים גדולים מפסיקים בין הלחי לחוט העליון, האם יש בזה בעיה?

ידוע בזה דברי הט"ז (סוף סי' שסג ס"ק יט) שפסק: ונ"ל עוד דאם למעלה מן הקנים שמעמידין למטה, יש גג שמפסיק בין גובה החבל להקנים, יש איסור בזה דלא הוה צוה"פ, כיון שהגג מפסיק בין החבל להקנים, ואין עושין צוה"פ בענין זה, אלא צריך שיפתח נקב גדול בגג למעלה מהקנים, בענין שיהיו מכוונים תחת החבל בלי הפסק ע"כ. (וצ"ב מה ההגדרה של "נקב גדול" ואולי הכוונה שאם יעשה נקב קטן, ורק חלק מעובי הקנה העליון יראה פני הלחי התחתון לא מספיק, וצ"ע אם הדיוק הוא שכל עובי הקנה העליון יהיה מגולה או שכל עובי קנה התחתון, ואולי יש בזה בכלל כוונה אחרת, אבל עכ"פ הלשון "נקב גדול" הוא בדיוק, דכן העתיקו גם רבינו בשו"ע (סעי' לב) והא"ר (ס"ק מז וכה) במ"ב (ס"ק קיב) ודלא כהחיי אדם (כלל מח הלכה ז) שהשמיט תיבת "גדול" ואכ"מ).

ואף שהתוס' שבת (ס"ק ס"ד) מקיל בדבר וחולק על הט"ז (וקושייתו הקשה גם בהגה לשר"ע רבינו על אתר) וכ"ד הערוך השלחן (סעי' מו) ע"ש, אך להלכה למעשה מחמירים בזה כהט"ז, דכן פסקו האליה רבה ורבינו בשו"ע והגאון המהרש"ם בדעת תורה והמשנה ברורה ס"ק קיב. וכ"ד הביט שלמה (בשר"ת חאר"ח סי' נה) והגאון ר"ש קלוגר ז"ל בשר"ת טוב טעם ודעת ח"א בהשמטות סי' א ועוד. אך כל אלו פסקו בנוגע גג המפסיק שהוא דבר קבוע, אבל בדבר שאינו קבוע י"א שאינו מפסיק ומובא בספרי המלקטים, וענפי העץ י"א שאינו קבוע והענפים נופלים בחורף ואז החוט העליון רואה את הלחי, וכן כל שנה גוזזים הענפים קצת.

וכאן מצינו דבר נפלא בשו"ע רבינו אשר "אולי" ניתן ללמוד מדבריו הק' לגבי ספיקא דנן, ונעתיק לשונו הקדוש בשו"ע סי' שסג סעי' לב כאשר מביא דברי הט"ז ויש מי שאומר שצריך שלא יהיה ביניהם אלא הפסק "אויז בלבד" אבל אם הקנים עומדים תחת הגג והחבל קשור על גבי הגג אין זו צורת פתח שכל צורת פתח דרכו להיות המשקוף על המזוזות בלי הפסק "דבר אחר" בינתיים לפיכך צריך שיפתח נקב גדול בגג למעלה מהקנים בענין שיהיו מכוונים תחת החבל בלי הפסק דבר אחר בינתיים עכ"ל.

ובדברי רבינו יש כאן שתי הוספות על דברי הט"ז והא"ר (וכן שאר הפוסקים שהעתיקו בערך כל' הט"ז) דמדגיש שצריך להיות "אויז בלבד" ושלא היה ביניהם "דבר אחר" ואף שכל הלשון של רבינו הוא בערך כהט"ז, מ"מ מוסיף ב' הוספות הנ"ל אשר לכאורה מהם ניתן ללמוד ולהבין שגם הפסק שאינו קבוע נקרא הפסק, דהרי כל דבר ומציאות כגון ענפים ואפילו עלים וכדומה, ה"ה "דבר אחר" כי אינו לא לחי ולא חוט העליון, וכש"כ וק"ו

שאינו נקרא "אוויר בלבד".

לכן צריך להקפיד שבין הלחי להחוט העליון לא יפסיק שום דבר אפילו לא עלים (ופעמים יש שם דגלים והם מפסיקים בין הלחי להחוט) "שלא יהיה ביניהם אלא הפסק אוויר בלבד".

"בראשית א, א" במשנת כ"ק אדמו"ר זי"ע

- מאה ואחד ביאורים על הפסוק הראשון בתורה -

הרב מנחם מענדל קפלן

מבוא:

בשנים האחרונות - מאז חשך מעלינו אורו הגדול של כ"ק אדמו"ר זי"ע ואין לנו שיור רק התורה הזאת אשר השאיר אחריו ברכה, הלא הם רבבות השיחות, המאמרים, האגרות והרשימות הממלאים מאות כרכים, והם כ'תלמודה של בבל' בלול מהכל והכל בו - חשים רבים צורך במפעל שיכנס ויסדר מחדש את כל השפע העצום, דבר דבור על אופנו, למען ירוץ הקורא בו, ולא יזדקק לשוט בכל אורכו ורוחבו של אוקיינוס עצום ממדים זה על-מנת ללקט את הביאורים השייכים לענין שלבו חפץ.

שבעתיים מורגש הדבר בכל הנוגע לביאורי רבנו זי"ע על חמשה חומשי תורה, בהם כמעט ואין לך פסוק שאין עליו שפע של ביאורים וחידושים, הפזורים אחת הנה ואחת הנה, דבר המקשה ביותר על החפצים "לחיות עם הזמן" וללמוד את פרשת השבוע או חלקה על-פי משנתו של רבנו זי"ע.

בתקופה האחרונה נעשו מספר נסיונות חלקיים להביא לפונדק אחד חלקים מתורתו של רבנו זי"ע על סדר חמשה חומשי תורה, בשפות שונות ובדרכים שונות, אך הדבר רחוק עדיין מלבוא על סיפוקו.

בתדפיס שלפנינו ניסינו לכנס את כל מה שעלה בידינו ללקט מתורת רבנו זי"ע על פסוק אחד בלבד - הפסוק הראשון בתורה, "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" - אם כליקוט העומד בפני-עצמו, ואם כהצעת בסיס שניתן להמשיך ולערוך כדוגמתה על כל חמשת חומשי תורה. יש לציין שבהשגחה פרטית הגענו, ללא כל התאמות ושינויים, לסכום של מאה ואחד ביאורים, בבחינת "שונה פרקו מאה פעמים ואחת".

לא נאריך בפירוט דרכי העריכה, שהקוראים יתוודעו אליהם תוך כדי עיון, רק נציין

שבחרנו לחלק את הביאורים לארבעה מדורים: "פשוטו של מקרא" - פשוטו כמשמעו; "הליכות עולם" - עיונים על-דרך הנגלה וההלכה, שאם-כי מעטים הם בכמות יחסית לשאר המדורים, קובעים הם ברכה לעצמם; "תורת חיים" - ביאורים בדרכו המיוחדת של רבנו ז"ע, שבסיסה נע בין עומק הפשט לפנימיות התורה, אך מציבה את הדגש על ההוראות בעבודת האדם ובהנהגתו; "יינה של תורה" - ביאורים על טהרת פנימיות התורה, בסגנון המצוי במאמרי חסידות.

בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ:

פשוטו של מקרא

א. יש לפרש בב' אופנים, בדרך כלל ובדרך פרט (כמו רוב הענינים בתורה):

(א) בדרך כלל¹ - דקאי על כל הבריאה, שנבראה יש מאין² ביום הראשון, ובימים שלאח"כ נתפרטה צורת הנבראים³. (ב) בדרך פרט - דקאי על הנברא ביום הראשון בלבד⁴.

בראשית ברא

ב. יש לבאר ע'פ מאמר המשנה⁵ "במאמר אחד יכול להבראות", דקאי על המאמר דבראשית⁶ (כמארז"ל⁷ "בראשית נמי מאמר הוא"), שממנו נבראה כל המציאות יש מאין, ואח"כ נתחלקו לפרטים ע"י שאר ה'ט' מאמרות⁸. וזהו שהסמיך להמאמר דבראשית תיבת ברא, כדאיתא ברמב"ן שלשון בריאה מורה על הוצאת יסוד דק מן האפס הגמור המוחלט, והוא המוכן לקבל אח"כ הצורה⁹.

1. ראה גם לקר"ש ח"ד ע' 323. ת"מ סה"מ ח"א ע' ל.

2. ראה רמב"ן כאן: ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון ברא.

3. ראה רש"י לקמן יד. כד.

4. ת"מ תשמ"ט ח"ד ע' 330.

5. אבות רפ"ה.

6. פרדס שערי ב פ"ו. לקר"ת בהר מא, ד. סה"מ תקס"ב ח"א ע' קפח. שם ע' תלב. סהמ"צ להצ"צ קסז, א. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' רפד-ה. ח"ב ע' תע"ז (וש"נ). אורה"ת עקב ע' תפ. שם ע' תצג. ובכ"מ. ובארוכה - סה"מ תרנ"ט ע' קמג ואילך. תש"ד ע' 67 ואילך. ת"מ סה"מ ח"ג ע' שכז.

7. ר"ה לב, א. וש"נ.

8. ראה גם ת"מ חכ"א ע' 54.

9. ת"מ תנש"א ח"ג ע' 232 (ובהע' 41).

אלקים

ג. אף שנכתב תמיד חסר, כאן י"ל טעם בדבר - ע"פ פרש"י כאן¹⁰ שפירושו לבראותו במדת הדין¹¹.

את השמים ואת הארץ

ד. יש להקשות למה לא מצינו מאמר בבריאתם כשאר הנבראים¹², ולמה לא פרש"י הטעם לזה¹³ (אף שמבאר כמה ענינים בפסוק זה באריכות גדולה). וכעין זה קשה בכמה נבראים בעולם שלא מצינו ציווי בבריאתם¹⁴. וי"ל שסמך רש"י¹⁵ על מ"ש לקמן¹⁶ שכל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון אלא שכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, ונמצא שכל המאמרות אינם על עצם בריאת הנבראים אלא על מה שנשתנו מברייתם ונקבעו במקומם, ולפ"ז י"ל שכל דבר שלא נשתנה מברייתו לאחר זמן לא הוצרך להזכיר בו אמירה לעצמו, שהרי בריאתו נגמרה עם בריאת כל תולדות שמים וארץ ביום ראשון¹⁷.

תורת חיים

ה. טעם הקדמת פסוק זה למעשה הבריאה: בסיום סדר הבריאה¹⁸ כתיב "אשר ברא אלקים לעשות", ופרש"י (בשם המדרש)¹⁹ "לתקן", ויש מקום לטעות שהקב"ה חסר ח"ו וצריך להאדם. ולכן מקדימים תחלה "בראשית גו' את

10. ד"ה ברא.

11. לקר"ש חכ"ט ע' 53.

12. ואין לפרש שכיון שעדיין לא הי' שום מציאות דבר בעולם אינו שייך לשון מאמר (כי אין אמירה אלא לזולתו), שהרי אש ומים קדמו להם (כפרש"י ד"ה בראשית ברא).

וכן אין לפרש שלא נאמר מאמר בבריאת השמים כיון שלא נבראו באמירה אלא ע"י תערוכת אש ומים (כפרש"י שם ולקמן ח), דאכתי תיקשי למה לא נזכרה בריאת אש ומים גופייהו (כדלקמן עז), ועוד דהא כתיב בהדיא (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו".

13. ואף שבגמרא (ר"ה לב, א. וש"נ) אמרו "בראשית נמי מאמר הוא", והיינו שבו נבראו שמים וארץ, מ"מ בפרש"י עה"ת לא מצינו שיפרש כן, ואדרבה משמע דלא ס"ל הכי (כדלקמן עה)).

14. כגון עשרה דברים שנבראו בע"ש בין השמשות (אבות פ"ה מ"ו), ועוד רבים.

15. כי גם בן חמש למקרא דרכו להמתין עד לסיום הענין לתירוץ קושייתו.

16. י"ד. כד.

17. שיחת ש"פ בראשית תשל"ד.

18. לקמן ב, ג.

19. ראה פרש"י לב"ר פ"א, ו.

השמים ואת הארץ, את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותי²⁰, והאדם בתוכם, ונמצא שגם תיקונו הוא בכחו של הקב"ה. וז"ש²¹ "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", זה רוחו של מלך המשיח²², שכבר בתחלת בריאת העולם נכללה שלימות הבריאה ע"י משיח. וכפי שמסיים²³ "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור", דקאי על האור שגנזו הקב"ה לעת²⁴, שעפ"ז נמצא שהאור דלעתיד ישנו גם עכשיו, אלא שגנזו בתורה²⁵, וגילוי הוא ע"י לימוד התורה וקיום הוראותי²⁶.

1. נוסף על בריאת העולם ביום ראשון למעשה בראשית, רומז הכתוב גם להתחדשות הבריאה בזמנים שונים: (א) בכל יום, כמ"ש²⁷ "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"²⁸. (ב) בכל יום ראשון בשבוע, שנקרא כן²⁹ ע"ש יום ראשון למעשה בראשית³⁰. (ג) בשבת בראשית בכל שנה ע"י התחלת התורה מחדש בפרשת בראשית, שע"י החידוש בתורה נעשה חידוש בעולם³¹ (שהרי אסתכל באורייתא וברא עלמא³², ובפרט ע"פ פרש"י כאן³³ שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל)³⁴. (ד) לעתיד לבוא, כמ"ש³⁵ "הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה", דהיינו שיהי' ניכר בהם בגלוי שנבראו (וחוזרים ומתהווים בכל רגע) ע"י הקב"ה. וגם חידוש זה הוא ע"י חידוש בתורה - תורה³⁶ חדשה מאתי תצא³⁷.

20. רש"י לקמן יד.

21. לקמן ב.

22. ב"ר פ"ב, ד. פ"ח, א.

23. לקמן ג.

24. חגיגה יב, א.

25. ראה תר"מ ח"ב ע' 55. וש"נ.

26. תר"מ חט"ו ע' 190.

27. נוסח ברכת יוצר.

28. לקר"ש ח"ב ע' 438. תר"מ חכ"א ע' 92. וראה לקר"ש ח"א ע' 1. תר"מ חט"ו ע' 193.

29. ראה לקר"ת שה"ש כה, סע"א. ובכ"מ.

30. תר"מ תשנ"ב ח"ב ע' 14.

31. והיינו שאין זה בחי' חידוש הישנות בלבד, אלא חידוש ממש.

32. זח"ב קסא, א-ב.

33. ד"ה בראשית ברא.

34. לקר"ש ח"כ ע' 283. תר"מ תש"נ ח"א ע' 285. 284. תשנ"ב ח"א ע' 189. שיחת ליל שמח"ת תשכ"ו. ש"פ

בראשית תשל"ב. יום שמח"ת תשל"ט. ש"פ בראשית תשמ"א.

35. ישע"י סה, יז. וראה שם סו, כב. לקר"ת שה"ש בסופו. ספר הליקוטים - דא"ח צ"צ ערך לע"ל ע' תריב

ואילך. ועוד.

36. ישע"י נא, ד. ויק"ר פ"ג, ג.

37. לקר"ש חל"ט ע' 403 ואילך. תר"מ תש"נ ח"א ע' 208. 224. תנש"א ח"א ע' 88. וראה תר"מ תש"נ ח"א ע'

- ז. עוד רומז הכתוב לכללות עבודת האדם בעולמו. ובכמה אופנים:
- א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" - ראשית העבודה היא לידע אשר הגשמיות והרוחניות (שמים וארץ) שניהם נבראו ע"י הקב"ה³⁸, וע"י ידיעה זו נשללת המחשבה דכחי ועוצם ידי גו'³⁹. "והארץ היתה תהו ובהו וחשך גו'²¹
- בהתחלת העבודה נראה לעינים שחלק האדם בעולם הוא עדיין תהו ובהו וחשך. "ויאמר אלקים יהי אור"²³ - עבודת האדם היא לגלות את האלקות שבעולם ע"י לימוד התורה וקיום המצוות (שהם בחי' ויאמר אלקים, דבר ה' ומצוותיו, ועליהם נאמר⁴⁰ "כי נר מצוה ותורה אור"), וכשרוצה בזה באמת - מסייעו הקב"ה להפוך את חושך העולם לאור ברגע כמימרא. ולאח"ז ביכלתו להתחיל בעבודה המסודרת מלמטה למעלה, כסדר הבריאה - צומח, חי, ואח"כ אדם שהוא מבוחר הבריאה⁴¹.
- ב) בהקדמת פירוש הבעש"ט⁴²: "בראשית" - ראשית העבודה היא, "ברא" - לגלות (מל' שמא הבריאה⁴³ - ניקב ויצא לחוץ), "אלקים" - את החיות האלקי אשר ב"את השמים ואת הארץ" (שמצ"ע הוא בהעלם⁴⁴, אלקים בגימטריא הטבע⁴⁵). ועפ"ז "ל עד"ז בנוגע לעבודת האדם בנפשו פנימה, שעליו לגלות את בחי' אלקים שבו, היינו נפשו האלקית שהיא חלק אלוקה ממעל ממש, ועי"ז בא לידי גילוי האלקות שבעולם⁴⁶.
- ג) "את השמים ואת הארץ" רומז לעבודת האדם במשך השנה בעניני העולם (את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיו²⁰), שהיא תלוי' באופן העבודה דשבת בראשית, כפתגם רבותינו נשיאינו⁴⁷ "אזוי ווי מ'שטעלט זיך אוועק

256. ח"ד ע' 258.

38. אלא שרצונו שענינים מסויימים יבואו לידי פועל ע"י בני-אדם בתור שלוחיו.

39. עקב ח, יז.

40. משלי ו, כג.

41. אלק' ח"ז ע' ה ואילך. י. פא. לקר'ש ח"ב ע' 437 וע' 657. ח"ד ע' 1247. תר"מ ח"י ע' 125. חכ"א ע' 91. וראה תר"מ תנש"א ח"א ע' 193.

42. ראה כש"ט (הוצאת תשנ"ט) בהוספות ס"ד. וש"נ.

43. חולין מג, ב.

44. והר"ע גילוי ההעלם דספירת המלכות, שכח הפועל שבה הוא בהעלם מהנפעל.

45. פרדס ש"ל פ"ב. ר"ח סעור התשובה פ"ו [ד"ה והמרגיל]. ש"ה פט, א. קפט, א. שח, ב. שו"ת ח"צ סי"ח. תניא שעהיוה"א רפ"ו.

46. לקר'ש ח"ב ע' 439 ואילך. תר"מ חכ"א ע' 93 ואילך. וראה תר"מ חכ"ז ע' 114 ואילך. תשנ"ב ח"ב ע' 15. סה"מ תש"ה ע' 261 ואילך. שיחת ש"פ בראשית תשכ"ח.

47. ראה תר"מ חכ"א ע' 132. וש"נ.

שבת בראשית אזוי גייט דאס א גאנץ יאר" (משא"כ בחודש תשרי, קודם שבת בראשית, העבודה בעניני העולם היא בהעלם עדיין)⁴⁸.

ח. תחלת הכתוב היא אודות הקב"ה ("בראשית ברא אלקים"), ורק לאח"ז מדבר אודות העולם ("את השמים ואת הארץ"), להורות שהאלקות והתורה הם באין-ערוך למעלה מהעולם. וע"י ההתבוננות בזה יש בכח האדם לדחות כל המניעות ועיכובים על לימוד התורה ועל עבודתו בעולם⁴⁹.

בראשית

ט. ארז"ל" "בראשית נמי מאמר הוא". ויש לפרש "מאמר" גם מלשון "את ה' האמרת"⁵⁰, לשון חשיבות ושבח⁵¹, שע"י המשכת וגילוי התורה בעולם ניתוסף חשיבות ושבח למעלה, כדרשת רז"ל⁵² על פסוק הנ"ל - "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם", בעולם דייקא⁵³.

ברא אלקים

י. "אלקים" - בגימטריא הטבע⁴⁵ ובגימטריא מום⁵⁴, שהו"ע ההעלם והסתור (משא"כ בתמים כתיב⁵⁵ "תמים תהי' עם הוי' אלקיך", ששם הוי' דוקא הוא אלקיך, כחך וחיותך). וזהו "ברא אלקים", שצריך להבריא ולרפא המום דהטבע⁵⁶.

את השמים ואת הארץ

יא. הפירוש הפנימי בזה - שכל שית אלפי שנין דהוי עלמא⁵⁷ ומאורעותיהם, כולם נכללו בבריאת יום ראשון⁵⁸.

יב. הכוונה בתיבות אלו היא לכל לראש להמציאות דשמים וארץ כמו שהם בתורה

48. תו"מ תשד"מ ח"א ע' 337. שיחת ש"פ בראשית תשכ"ז.

49. שיחת ליל שמח"ת תשל"ג. מוצש"פ עקב תש"מ.

50. תבוא כו, יז.

51. רש"י ברכות ו, א.

52. ברכות שם.

53. תו"מ תש"ג ח"ד ע' 156.

54. מאר"א אות מ' ס"ז. וראה ספר הליקוטים (דא"ח להצ"צ) ערך מום.

55. שופטים יח, יג.

56. אג"ק ח"א ע' מג ואילך. לקר"ש ח"ט ע' 368. חל"ח ע' 162. וראה תו"מ תשמ"ז ח"ב ע' 120.

57. ר"ה לא, א. וש"ג.

58. אג"ק ח"ג ע' תעח ואילך. לקר"ש חכ"ט ע' 469.

גופא (שבתוכנם יש כמה פירושים⁵⁹), ומהם נשתלשלו שמים וארץ גשמיים⁶⁰.

יג. פי' אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ששמע בחלום מזקנו מוהרי"צ מאוורוטש, דקאי על ב' עבודות בנשמות דבני תורה: "שמים" - שא מים, טעון מים⁶¹, זו תורה⁶², שהמים נושאים אותו והוא נושא את המים ומתעצם עם המים, כל מה שמחדש אינו מרגיש ישות כלל ואינו אלא מקבל. "ארץ" - אל"ף רץ⁶³, אל"ף - לשון אולפנא ולימוד⁶⁴, רץ - שנעשה עי"ז מבוהל ואינו בהתיישבות, וכל מה שמחדש הוא מציאותו שלו⁶⁵. וזהו שממשיך "והארץ היתה תהו ובהו"²¹ - שבאופן הלימוד ד"ארץ" עושים "תהו ובהו" בקשרם תוס' רמב"ם וכו'⁶⁶, "וחשך על פני תהום" - שרוצים לכסות בחושך על כח המשכיל⁶⁷, משא"כ באופן הלימוד דשמים - "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", זו²² רוחו של משיח⁶⁸.

יינה של תורה

יד. מבואר בדא"ח⁶⁹ שענין פסוק זה הוא התהוות ע"ס דאצילות שקודם יצירת כל הנבראים הפרטיים. ובב' אופנים: (א) "בראשית" - חכמה (כדאיתא בתרגום⁷⁰ "בחוכמתא ברא"), וב' ראשית הם חכמה עילאה וחכמה תתאה (בחי' המלכות הכלולה בחכמה), "את השמים" - מדות דאצילות, "ואת הארץ" - מלכות (כפי שהיא בפ"ע)⁷¹. (ב) פירוש הזהר⁷²: "בראשית" - חכמה, "ברא" - כתר, "אלקים" - בינה, "את" - חסד וגבורה, "השמים" - תפארת, "ואת" - נצח הוד יסוד, "הארץ" - מלכות⁷³.

59. ראה - לדוגמא - סה"מ תרנ"א ע' פט ואילך (מהזהר וכו').

60. תר"מ תשנ"ב ח"א ע' 201.

61. ב"ר פ"ד, ז.

62. ב"ק יז, א. וש"נ.

63. ראה ב"ר פ"ה, ח ובפי' מהר"ו. תו"א בראשית א, סע"ג.

64. ראה ספר הערכים חב"ד מע' אותיות התורה אות אל"ף. וש"נ.

65. והוסיף אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (בחלום הנ"ל), שהם חסיד ומתנגד.

66. ראה גם סה"ש תש"ב ע' 28.

67. ראה גם רשימות הצ"צ לתהלים (יהל אור) ע' קלא.

68. רשימות חס"ז ע' 6.

69. ראה סה"מ תר"ל ע' א ואילך. ועוד.

70. תרגום ירושלמי עה"פ (כ"ה בכ"מ בדא"ח. ובתרגום שם: בחוכמא).

71. דרושי אדה"ז ואדהאמ"צ בתו"ח (ז, ג ואילך). דרושי הצ"צ באוה"ת. וראה תו"מ תשמ"ו ח"א ע' 431.

72. ח"א רנו, ב (בתוספתא)..

73. ראה סה"מ תרנ"א ע' פט ואילך. וש"נ.

ואין מקום לומר שהם מדרשות חלוקות גם בתוכן הדברים, שלפירוש הזהר גם הכתר הוא בכלל בריאה יש מאין משא"כ לפירוש הא', כי באמת גם בחי' א"ק נחשב כבריאה יש מאין לגבי עצומ"ה ית⁷⁴. ובהכרח לומר שהחילוק שביניהם הוא רק בפירוש הכתוב, וצריך ביאור מהו תוכן החילוק, ויש ליישב⁷⁵.

טו. לפירוש הא' דלעיל (יד), שב' ראשית הם חכמה עילאה וחכמה תתאה (מלכות), יש לפרש שתיבת בראשית כוללת כל עולם האצילות (מבחי' חכמה ועד בחי' המלכות), ומשם נמשך "את השמים ואת הארץ", לכל שאר המדרגות, עד למטה בעוה"ז התחתון⁷⁶.

בראשית

טז. איתא בתרגום⁷⁰ "בחוכמתא ברא". והיינו, שאף שההתהוות היא ע"י כל הספירות (כנ"ל יד) שכולם נרמזו בפסוק זה), מ"מ תחילת ההתהוות היא מחכמה שהיא ראשית הגילוי⁷⁷.

יז. קאי על ספירת החכמה ("בחוכמתא"⁷⁰), ולמעלה יותר - על ספירת הכתר ("בקדמין"⁷⁸), ששניהם האירו בגילוי ביום הראשון⁷⁹.

יח. ארז"ל⁷ "בראשית נמי מאמר הוא". וי"ל⁸⁰ הכוונה בזה, שאף שאינו דומה לשאר התשעה מאמרות (ולכן לא נתפרש בתושב"כ בלשון אמירה), בהיותו מאמר כללי⁸¹, מ"מ נתגלה בתושבע"פ שגם הוא מאמר שבו נברא העולם⁸² כמו שאר המאמרות. ומ"מ גם לאח"ז אינו אלא נמי מאמר, שניתוסף על המאמרות, ואינו עיקר הענין דמאמר, כי אינו נמשך ומתגלה למטה כמו הטי' מאמרות⁸³.

יט. כשם שהמאמר דבראשית הוא מאמר כללי שממנו נפרטו התשעה מאמרות

74. סה"מ תר"ל שם.

75. תר"מ תשד"מ ח"א ע' 334. וראה תר"מ ח"ז ע' 122.

76. שיחת ש"פ בראשית תשל"ב.

77. תר"מ ח"ז ע' 122.

78. תרגום אונקלוס עה"פ.

79. תר"מ ח"כ ע' 265.

80. ראה גם לקו"ת במדבר יב, סע"ד ואילך. ד"ה ע"כ יאמרו תרצ"א פ"ה. מה רב טובך תרצ"ב פ"א. ועוד. וראה גם חז"א טז, רע"ב.

81. ולכן גם ההתהוות ממנו היא התהוות כללית (ראה חדא"ג מהרש"א לר"ה שם).

82. לקו"ת במדבר יב, סע"ד.

83. לקו"ש ח"י ע' 7 הע' 2. תר"מ תש"נ ח"ג ע' 284 הע' 8. ח"ד ע' 156. תנש"א ח"א ע' 193 הע' 12.

84. ראה גם לקו"ת במדבר יג, א.

שלאחריו (כנ"ל (יח)), כן הוא בשרשו בהע"ס, שהוא בחי' הכלל הכולל את הפרטים שלאחריו. וכמה דרגות בזה: (א) "בחוכמתא"⁷⁰, ספירת החכמה שכוללת כל הספירות. (ב) "בקדמין"⁷⁸, כתר שלמעלה מהחכמה⁸⁴. (ג) מחשבה הקדומה דא"ק, (ד) הרצון לבריאת העולמות שלפני הצמצום, (ה) בזה גופא - הרצון⁸⁵ וההשערה הם בחי' כלל ופרט⁸⁶.

כ. ארז"ל⁸⁷ "בראשית - ברא שית", שהו"ע ההתחלקות, כי הכוונה היא לפעול האחדות במקום ההתחלקות דוקא⁸⁸.

אלקים

כא. הטעם שנזכר שם אלקים דוקא - י"ל ע"פ ביאור אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע⁸⁹ שפסוק זה מורה על סדר העבודה דמלמעלה למטה, היינו שלא נתבררה עדיין קליפת עמלק, ולכן לא נזכר אלא שם אלקים, כי אין⁹⁰ השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק⁹¹.

כב. אלקים לשון רבים⁹², כי האור האלקי המחי' ומהוה את העולם הוא באופן של ריבוי, כשם שמציאות העולם עצמה היא באופן של ריבוי (משא"כ האור האלקי שבבחי' אחדות הפשוטה שלמע' מריבוי - אינו נמשך ומתגלה בעולם)⁹³.

את השמים ואת הארץ

כג. הקדים שמים לארץ כמ"ד⁹⁴ שמים נבראו תחלה, ולקמן⁹⁵ הקדים ארץ לשמים כמ"ד ארץ נבראת תחלה. ומבאר בזה אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע⁹⁶ שהם שני אופני עבודה בגילוי האלקות שבעולם: מלמעלה למטה (שמים ואח"כ ארץ) ומלמטה

85. ראה שער היחוד (לאדהאמ"צ) פ"י ו"א. ד"ה צאינה וראינה תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' שב ואילך).

86. תי"מ סה"מ ח"ג ע' שכז ואילך.

87. זח"א ג, ב. טו, ב. ועוד.

88. תי"מ תנש"א ח"א ע' 195 הע' 31.

89. סה"מ תש"ה ע' 74 ואילך.

90. ראה פרש"י ס"פ בשלח. תנחומא ס"פ תצא.

91. סה"מ תש"ה ע' 263 ואילך.

92. ראה פרש"י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.

93. תי"מ תש"נ ח"ג ע' 284.

94. חגיגה יב, א.

95. ב, ד.

למעלה (ארץ ואח"כ שמים).

ועפ"ז יש לברר מה שמתחילין לקרוא בראשית לאחר חודש תשרי, כי עבודת חודש תשרי היא מלמטה למעלה⁹⁶ (ארץ ואח"כ שמים), ולאח"ז מתחלת העבודה מלמעלה למטה (שמים ואח"כ ארץ)⁹⁷.

בראשית. אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכס שהיא מלוא ראשונה שנלעוו בה ישראל ומה טעם פתח בצדקת משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים שאם יאמרו אומות העולם לישראל לטעים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא הוא צדקה ונתנה לאשר ישר צעינו צדנו נתנה להם וצדנו נטלה מהם ונתנה לנו:

פשוטו של מקרא

כד. מזה שאינו מקדים "רבותינו דרשו" או "איתא באגדה" וכיו"ב, מוכח שפירוש זה הוא פשוט ממש⁹⁸.

כה. במדרש תנחומא⁹⁹ שלפנינו ופס"ז כאן נמצאת רק התחלת פרש"י (ומסיים בכתוב "כח מעשיו גו' נחלת גוים"). ואולי הוסיף רש"י סיום הפירוש ע"פ בראשית רבה¹⁰⁰. אבל ביפה תואר¹⁰¹ כתב: "באגדת ר' תנחומא איתי' להך אגדה בהאי לישראל, ומעתיק כהלשון שבפרש"י, ומסיים "ובזה הלשון הביא' רש"י ז"ל בתחילת פי' התורה". ומשמע דהכי גרס (וכן רש"י) בתנחומא. וכן משמע מפרש"י לתהלים¹⁰², שכ' "ומדרש תנחומא כתב לישראל מעשה בראשית כו' שלא יוכלו האומות לומר לישראל גזלנים אתם שכבשתם ארץ ז' גוים"¹⁰³.

96. ראה המשך מים רבים תרלו' פקל"ה. סה"מ תרלו' ח"ב ע' שס. לקר"א להה"מ מז, ד. או"ת להה"מ ל, א. אוה"ת על סידור ע' שסה.

97. סה"מ תשל"ה ע' 261 ואילך.

98. שיחת מוצש"פ בראשית תש"מ.

99. הוצאת באבער בראשית יא, הובא ביל"ש בא רמז קפז. וראה ס' הליקוטים פ' בא.

100. פ"א, ב.

101. לב"ר שם.

102. קיא, ו.

103. לקר"ש ח"י ע' 1 הע' 6. חט"ו ע' 104 בשוה"ג להע' 41.

כו. צריך ביאור: (א) א"כ למה נכתבו בתורה כל שאר הפרשיות שלאחר בריאת העולם וקודם "החדש הזה לכם"¹⁰⁴. (ב) הרי מצינו¹⁰⁵ שא"י בחלקו של שם נפלה ורק אח"כ כבשוה מהם הכנענים, וא"כ מה טענת אוה"ע¹⁰⁶. (ג) הרי לא מצינו בשום מקום עונש לאומה שכבשה ארץ של אומה אחרת¹⁰⁷, וע"כ שכיבוש מלחמה אינו בגדר גזילה¹⁰⁸ (שהיא מז' מצוות בני נח¹⁰⁹), וא"כ מה טענת אוה"ע.

ויש לבאר: טענת אוה"ע היא, דאף שכיבוש מלחמה אינו בגדר גזילה, מ"מ שאני כיבוש א"י ע"י ישראל משאר כיבוש, כי שאר כיבוש אין בו שינוי בעצם מהות הארץ אלא שינוי בעלות בלבד¹¹⁰, משא"כ ע"י כיבוש א"י נשתנתה לגמרי מהות הארץ¹¹¹ משאר ארצות העולם, ונחלטה לגמרי לישראל¹¹² ואינה יוצאת מידיהם

104. בגר"א כאן: "שם ה' נכתב פ' בראשית בלבד כו' ישיבו האומות שקר אתם דוברים כו' שאין הקב"ה עושה דינא בלא דינא כי למה יטול הארץ מן האומות ויתן לישראל", עי"ש בארוכה. וקשה לפירושו: (א) מלשון רש"י משמע שהתשובה לטענת אוה"ע היא רק שהארץ שלו ולכן ברשותו לעשות בה כרצונו, ולא שצריך לבאר להם הטעם שעשה הקב"ה כן. (ב) מלשון "ברצונו" משמע שהוא דבר שברצונו (ולא שמוכרח ע"פ דין וטעם). (ג) הטעם שנטלה מהם מפורש בפ' אחרי (ית, כה - אחר פ' החודש): "ואפקוד עונה על"י ותקיא הארץ גו" (ואדרבה, טעם זה עדיף על הטעם הנרמז בפרשיות שקודם פרשת החדש, שהרי בעת ההבטחה לאברהם עדיין "לא שלם עון האמורי" (לך טו, יז)).

105. פרש"י לך יב, ו.

106. ברא"ם כאן מבאר שהטענה היא שלא נתנו החלק המגיע לשאר בני שם. אבל פשטות הלשון "שכבשתם ארצות שבעה גוים" לא משמע כן כלל.

ואמנם בב"ר (פ"א, ב) איתא: "וישראל משיבין אותן כו' הלא בזוהר היא בידכם הלא כפתורים כו'". אבל מענה זה הוא רק שאוה"ע אין להם לטעון לסטים אתם, כי מום שבך אל תאמר לחברך (ראה רא"ם כאן). אבל אינו תשובה על הטענה עצמה. משא"כ עפ"מ"ש בפנים שא"י בחלקו של שם נפלה, נמצא שישראל לא גזלוה, אלא החזירו לרשותם את השייך להם, ושוב אין מקום כלל לטענת אוה"ע.

107. ואפילו דוד המלך כבש ארצות שאינם מכלל תחום א"י קודם כיבוש א"י, אף שלא שייך לומר בזה "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו", שהרי עשה שלא כתורה (ספרי עקב יא. כד) - משא"כ הארצות שכבשו לאחר כיבוש א"י נכללים במה שברצונו כו' נתנה לנו (ראה ספרי עקב שם. פרש"י יהושע א, ג. לקו"ש ח"ה ע' 9 הע' 37).

108. ראה שר"ע אדה"ז סתרמ"ט ס"י. ושי"נ. ולהעיר גם מפרש"י חקת כא, כו. דברים ב, כג.

109. סנהדרין נו, סע"א. רמב"ם הל' מלכים רפ"ט. וכ"ה גם בדרך הפשט, שהרי דור המבול לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל (רש"י נח ו, יג).

110. ראה פרש"י חיי שרה (כג, יז), שאפילו הפירוש "תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך" אינו ע"פ פשט"מ, כי שינוי בעלות אינו שינוי בעצם הדבר.

111. דאף שגם קודם לזה היתה בה קדושה (ראה רש"י תולדות כו, ב), הרי לא היתה עדיין בגדר ארץ ישראל (ראה רש"י לך יג, ז. טו, טז), וגם לא היתה בה קדושה בנוגע למצוות התלויות בארץ וכי"ב. וראה מכילתא בתחלתה. לקו"ש חט"ו ע' 201.

112. ואפי' בזמן שגלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו" (נוסח תפלת מוסף דיל"ט) - עדיין נקראת "ארצנו" ו"אדמתנו". וכן מצינו בכתוב (בחקותי כו, לב-ג), שגם בזמן אויביכם היושבים בה (בהתיישבות - ראה פרש"י ר"פ וישב), נאמר בה "והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה".

לעולם¹¹³ (ואפילו להתיישב בה אסור לאוה"ע, כמ"ש¹¹⁴ "לא ישבו בארצך"). וטענת אוה"ע היא שכיבוש חלוט כ"כ יש בו משום גזל¹¹⁵. וזהו מ"ש רש"י "שאם יאמרו אומות העולם", כל האומות, דלכאורה מאי איכפת להו לשאר האומות מה שכבשו ישראל ארצות שבעה גוים (כדלקמן (לג)¹¹⁶) - כי ע"י כיבוש זה נחלטה לישראל ומעתה אין לשום אומה זכות בה¹¹⁷.

ובזה יובן אריכות לשון המענה לטענתם: "כל הארץ של הקב"ה היא" - לא רק חיצוניותה אלא גם עצם מהותה¹¹⁸ (כיון ש"הוא בראה"), ולכן בידו לשנות מהותה¹¹⁹. ואין בזה שלילת זכותם של אוה"ע, כי "הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו" - היינו שמיד עם בריאתה¹²⁰ נתנה (במחשבה) לישראל¹²¹. ומה שאח"כ¹²² "ברצונו נתנה להם"¹²³ - אין זה רצון אחר (ובודאי שאין בזה שינוי רצון ח"ו), אלא

113. וכמ"ש (בחקותי שם) "ושממו עלי' אויביכם היושבים בה", שאף בשעה שיושבים בה חשיב "ושממו". ובכ"מ.

114. משפטים כג, לג. רש"י ואתחנן ז, ב. וראה גם רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ג וד' (ומיירי גם בזמן הגלות, כמ"ש בהלכה ו' "כל הדברים האלו כו' בזמן שגלו ישראל כו' או שיד עכו"ם תקיפה כו").

115. ומ"ש רש"י "שכבשתם ארצות שבעה גוים", אף שהטענה היא על שלילת זכות כל האומות (ובפרט אם נאמר שטענה זו היא גם בנוגע ל"כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם" (יהושע א, כג. וראה לק"ש ח"ה ע' 9 הע' 37)) - "ל שכוונתו בזה שטענת אוה"ע באה רק לאחר שכבשו ישראל ארצות שבעה גוים, משא"כ על כיבוש ארץ סיחון ועוג לא ה' מקום לטענתם, כי לא נעשתה אז עדיין ארץ ישראל (ראה לק"ש ח"ט ע' 14 הע' 4).

116. וע"ד "יינה של תורה" - ראה לקמן (מז).

117. אפי' את"ל שיותר להם לשבת בארץ, כי איסור לא ישבו בארץ הוא רק בז' עממין (ובאמת "ל שגם בדרך הפשט האיסור הוא בנוגע לכל האומות, כדלקמן (לג)).

118. דאל"כ מה נוגע כאן "כל הארץ", והרי בארצות שבעה גוים לחוד עסקינן.

119. ובזה יובן ביתר ביאור הטעם שבידו לקחתה מאוה"ע גם לאחר שנתנה להם (גם להפי' שטענת אוה"ע היא בנוגע לעצם הכיבוש, ולא ע"י שנחלטה לישראל, שענין זה הוא כבר משעת הבריאה, כדלקמן בפנים), דכיון ש"כל הארץ של הקב"ה היא", לכן היא ברשותו גם לאחר ש"נתנה להם" (וכדלקמן (לח)).

120. וזהו שמטמך "בראה" ל"נתנה" (ומחברם בוא"ו החיבור).

121. שעליהם קאי "ישר בעיניו" (כפרש"י לפנ"ז שנקראו "עמו", ובד"ה הסמוך - "בשביל ישראל כו"), דאילו להפי' (כמובן בהשקפה ראשונה) ש"אשר ישר בעיניו" קאי גם על אוה"ע שברצונו נתנה להם - קשה: (א) מאי נפק"מ בזה. (ב) איך שייך לכנות אוה"ע (ובפרט כנען שעליו נאמר (נח ט, כה) "ארור כנען") בשם "אשר ישר בעיניו". וטפי הול"ל "ונתנה למי שרצה".

122. לאחר זמן רב - ראה פרש"י לך יב, ו.

123. שלכאורה הוא מיותר [ודוחק לומר שכוונתו בזה להדגיש ששייכות א"י לאוה"ע היא רק מצד רצונו ית' ולכן בידו ליטלה מהם, דאדרבה, כיון שהארץ של הקב"ה היא, אם היו אוה"ע נוטלין אותה נגד רצונו ית' כביכול, הוה אתי שפיר טפי שבידו ליטלה מהם].

הוא הוא הרצון ש"ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"¹²⁴, כי כן הי' רצון הקב"ה, שבנ"י יקבלו את ארץ הגויים דוקא¹²⁵ ויהפכוה¹²⁶ לארץ ישראל¹²⁷ ע"י עבודתם¹²⁸ (ולכן אין בנתינתה לאוה"ע עוולה כלפי ישראל).

ועפ"ז יובן הטעם שנכתבו בתורה גם כל שאר הפרשיות עד "החדש הזה לכם", כי כולם באו להורות את ענין סדר נתינתה של ארץ ישראל לבנ"י. וזהו שהולך ומבאר הכתוב, שכאשר נפרדו איי הגויים בארצותם איש ללשונו¹²⁹ נפלה א"י בחלקו של שם (כפי שהי' במחשבתו של הקב"ה מיד עם הבריאה), וגם לאחר שהכנעני אז בארץ¹³⁰ - נאמרה מיד בסמוך ההבטחה "לזרעך נתתי את הארץ הזאת"¹³¹. ומה שנתעבב זמן רב כ"כ - לפי שעלה ברצונו ית' שהנתינה תהי' לאחרי שגר יהי' זרעך גו', והולך ומבאר פרטי קיום הגזירה בגלות מצרים, ולאח"ז - יציאת מצרים, שהיא כדי להביא את ישראל אל¹³² ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש¹³³.

אמר רבי יצחק

כו. י"ל בטעם הזכרת שם בעל המאמר (שדרך רש"י להזכירו רק כשנוגע לפשוטו של מקרא), שהוא כדי לבאר גודל ההכרח לתרץ קושיית אוה"ע (עד שמשנים משום

124. דאל"כ קשה: (א) היכן מצינו שכיבוש א"י ע"י בני חם הי' ברצונו של הקב"ה (שהרי פשיטא ש"רצונו" כאן הוא רצון מיוחד, ולא רק כמו כל המאורעות בעולם שהם בהשגחה פרטית, דאל"כ אין בזה תשובה לטענת "לסטים אתם", שהרי כל גזילה היא בהשגח"פ ואעפ"כ גזילה היא). (ב) למאי נפק"מ בזה לגבי התשובה לטענת אוה"ע.

125. וע"ד המעלה דאתהפכא חסוכא לנהורא. ועפ"ז יובן גם מה שנכתבו כו"כ פרשיות בתורה בשביל המענה לטענת אוה"ע, כי מכיון שרצון העליון הוא שארצות הגויים יפכו לא"י, צריך שגם הגויים יסכימו לזה. וראה עד"ז זח"ב סז, ב וסח, א (הובא ונתבאר בד"ה ויאמר משה תש"ט פ"ו). וראה לקו"ש ח"ה ע' 13 הע' 52.

126. ודוקא ע"י מלחמה וכיבוש, ובאופן שהתורה עצמה קוראת לא"י "נחלת גויים", ומביאה את טענת אוה"ע "לסטים אתם".

127. להעיר מזח"א פג, א: "אי לא אתייהבת ארעא קדישא לכנען בקדמיתא וישלוט בה לא הות ארעא חולקי ועדבי דקוב"ה".

128. ראה ברכות ה, סע"א.

129. נח יר"ד, ה.

130. טרם שגמר לכובשה, כלשון רש"י שם "הי' הולך וכובש".

131. לך יב, וז.

132. שמות ג, ח.

133. לקר"ש ח"ה ע' 4 ואילך. וראה גם לקר"ש חט"ו ע' 76 הע' 15. ע' 109 הע' 67. ע' 150 הע' 61*. ח"ל ע' 160 הע' 40. תר"מ סה"מ ח"ג ע' קז. תר"מ תשמ"ט ח"ג ע' 387 הע' 42. תש"נ ח"ד ע' 225. שיחת מוצש"פ בראשית תש"מ.

זה פתיחת התורה) - ע"פ שיטת רבי יצחק¹³⁴ דס"ל "אל תתגרה ברשע שהשעה משחקת לו כו' ולא עוד אלא שזוכה בדיון"¹³⁵.

לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם כו' ומה טעם פתח בבראשית

כח. הטעם שפתח רש"י בקושיא זו קודם שמבאר פירוש הכתובים (שלא כדרכו ברוב המקומות) - "ל בכמה אופנים:

(א) כי אין זו קושיא פשוטה כ"כ שתתעורר מאלו, ורק לאחר שמבאר שהי' ראוי להתחיל מ"החדש הזה לכם" מתעוררת הקושיא מה טעם פתח בבראשית. וי"ל שמטעם זה הוסיף על לשון המדרש⁹⁹ התיבות "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל", כדי לבאר הטעם שהי' ראוי לפתוח בהחדש הזה לכם¹³⁶.

(ב) כי קושיא זו היא הראשונה המתעוררת לבן חמש למקרא¹³⁷ בבואו לחדר, כי ע"פ מה ששמע עד עתה מצפה שילמדוהו עניני תומ"צ, ולא על אופן בריאת העולם. ומטעם זה כתב הקושיא בפירוש, להורות להבין חמש למקרא שיש לשאלתו מקום, ולעורר את התלמידים בדורות הבאים שישאלו גם הם שאלה זו¹³⁸.

כט. הקשה הרמב"ן: "ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלקים כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל"¹³⁹. ועוד קשה: (א) הרי גם לאחרי החדש

134 ברכות ז, ב.

135 לק"ש ח"כ ע' 541.

136 לק"ש חט"ז ע' 485. חכ"ו ע' 59 הע' 4.

137 אבות ספ"ה.

138 ת"מ תשד"מ ח"א ע' 349. 352.

139 ומצינו ג' אופנים בתירוץ קושיא זו:

א. במפרשי רש"י כאן, שגם באם התחלת התורה היתה מהחדש הזה לכם הוה ידעינן שהקב"ה ברא את העולם ממה שנאמר בעשה"ד "כי ששת ימים עשה ה' גו" (רמב"ן כאן); או מצד הנסים שראינו בעינינו, שהם ראוי' על חידוש העולם (גו"א כאן); או שהשאלה היא שיהי' הענין מסור לקבלת ישראל ושלא יכתב בספר התורה (בחיי כאן). וקשה לפירושם: (א) כיון שמע"ב הוא שרש האמונה, ראוי שיכתב בתורה מפורש ובפרטיות, ולא רק בדרך אגב בתור טעם למצות שבת (ומ"ש הבחיי שזהו התירוץ "משום כח מעשיו הגיד לעמו" - אינו מתאים לפרש"י "שאם יאמרו אוה"ע לישראל כו"). (ב) אינו מובן התירוץ "שאם יאמרו כו", דכיון שבלאה"כ היו ישראל יודעים שהקב"ה ברא את העולם, היו יכולים להשיב כן לאוה"ע (ומ"ש ברמב"ן שכוונת התשובה היא בנוגע לשאר הסיפורים דמע"ב - כבר הקשה עליו הרא"ם שלפ"ז הוא בראה כדי נסבה. ולהעיר, שבנוסח פרש"י שברמב"ן ליתא תיבות אלו).
ב. ברא"ם כאן מתרץ, שאין תועלת בכתיבת מע"ב כי האפיקורסים המאמינים בקדמות ומכחישים

הזה לכם מצינו כ"כ סיפורים בתורה, וע"כ שגם בסיפורי התורה ישנם הוראות עבור בני, וא"כ ה"ה בסיפורים שקודם החדש הזה לכם¹⁴⁰. (ב) אילו היתה התורה מתחלת בהחדש הזה לכם, הרי לא היו נזכרים בה המצוות שבספר בראשית - פרי' רבי, מילה וגיד הנשה¹⁴¹.

ויש לבאר: הבדלתם של ישראל מכל העמים בנוגע לעניני תורה ומצוות התחילה בעיקר בשעת מ"ת (ובאופן כללי יותר - ביציאת מצרים השייכת למ"ת¹⁴²), משא"כ המצוות שניתנו לישראל לפני ניתנו להם בתור סוג מיוחד של בני נח¹⁴³. וזהו שהקשה רש"י: כיון שענינה של התורה הוא ציוויים והוראות¹⁴⁴ לישראל, לא הוצרכו להיכתב בה הפרשיות שבהם ציוויים והוראות השייכים לזמן שבו היו ישראל עדיין בגדר בני-נח, אלא היו צריכים להיכתב בספר בפ"ע או להיות במסורה (כמו ז' מצוות ב"נ עצמם קודם מ"ת). ולזה תירץ, שכיון שפרשיות אלו צריכות לישראל כדי להשיב לאוה"ע על טענותיהם, נמצא שיש בהן הוראה לישראל, וראויות הן להיכתב בתורה¹⁴⁵.

התורה, יכחישו גם בסיפור הבריאה. וקשה לפירושו: (א) כל הנסים שלדעת כמה נכתבו בכדי להוכיח חידוש העולם וכי' - לא ה"ל לכתוב. (ב) גם בכדי להשיב לאוה"ע על טענתם אין תועלת בכתיבת מע"ב.

ג. בשפ"ח כאן (בפי' הב'), שכוונת רש"י היא שהתחלת ופתיחת התורה צ"ל "החדש הזה לכם", ובראשית ג' וכל שאר הפרשיות יכתבו אח"כ (ובזה מיושבות גם הקושיות שלאח"ז). וקשה לפירושו: (א) מפשטות אריכות לשון רש"י אין משמע כן. (ב) אינו מובן התירוץ, שהרי גם אילו נאמרו פרשיות אלו לאחרי פרשת החדש היו יכולים להשיב לטענת אוה"ע. ובהכרח שאין זו קושיא כלל, כי רוב הענינים שבתורה נכתבו ע"פ סדר הזמנים. (ג) בפרש"י תהלים קיא, ו: "כתב לישראל מע"ב כו' שלא יוכלו האומות לומר לישראל גולנים אתם כו".

140. במפרשי רש"י כאן, שקושיית רש"י היא לפי שעיקר התורה אינה אלא למצוותי. וקשה לפירושו: (א) א"כ ה"ל לרש"י להקשות כן גם על הסיפורים שאחרי החדש הזה לכם (ולהעיר, שבחולין ס, ב נזכרו כמה פסוקים שלאחרי החדש). (ב) לפ"ז גם מטעם שאם יאמרו כו' לא היו צריכים לכתוב פרשיות אלו בתורה, מכיון שהיא להורות לנו המעשה אשר נעשה (וראה במפרשים שם כמה נדחקו לתרץ קושיא זו).

141. בנוגע למילה - י"ל דהוה ידעינן מהכתוב "וביום השמיני ימול גר" (תזריע יב, ג). אבל המצוות פ"ר וגיה"נ אינם כתובים אלא בספר בראשית. ואף שבסנהדרין (נט, ב) איתא שפ"ר נשנית בסנין בכתוב (דברים ה, כז) "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם" - הרי בדרך הפשט (ראה רש"י בעלותך יב, א. שם, ח) אינו ציווי אלא רשות, כמסקנת הגמ' שם (ראה רש"י שם ד"ה לכל דבר). בגר"א כאן, דאם הי' מתחיל ב"החדש הזה לכם" היו כתובים מצוות אלו אח"כ. אבל מפשטות לשון רש"י לא משמע כן, וכנ"ל הערה 139.

142. שמות ג, יב.

143. ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 143 ואילך.

144. זח"ג נג, ב. גר"א ריש פרשתנו בשם הרד"ק.

145. לקו"ש ח"ה ע' 3 ואילך. ח"כ ע' 1. וראה תו"מ סה"מ ח"ג ע' קה ואילך.

ל. מקושיא זו משמע דנקט כהפי' כפשוטו דלקמן³³ דקאי על בריאת שמים וארץ, דאילו לפי' המדרש שם שבראשית היינו בשביל התורה ובשביל ישראל, נמצא דשפיר התחיל בעניני תומ"צ וישראל. אבל בתו"ח¹⁴⁶ פי' שזהו גופא התירוף "שאם יאמרו אוה"ע לישראל כו", דהיינו שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל, ששלימות עבודתם היא בארץ ישראל¹⁴⁷.

משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים

לא. משמע שנוסף על המענה לאוה"ע (אף שאולי זהו העיקר) יש בזה גם הסברה לבני"ע צמצם ("לעמרו"), שלא יחששו שיש בכיבוש א"י משום גזל. ואף שיש לפרש "הגיד לעמרו" שידעו מה להשיב לאוה"ע (כנ"ל (כט)), מ"מ יהי' עיקר חסר מן הכתוב, והול"ל "כח מעשיו הגיד לבני אדם" וכי"ב¹⁴⁸.

שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות

שבעה גוים

לב. הצורך בתשובה לטענות אוה"ע מובן גם לבן חמש למקרא, כי מזמן לזמן נתקל גם הוא בחברו מאוה"ע שבה אליו בשאלות שונות בעניני יהדות¹⁴⁹.

לג. צריך ביאור מאי איכפת להו לשאר האומות מה שכבשו ישראל ארצות שבעה גוים (אף שבדוחק י"ל שכוונתם בזה היא לאנות ולהקניט את ישראל). וי"ל (נוסף על הביאור דלעיל (כו)¹⁵⁰), שטענתם היא משום איסור לא ישבו בארצך¹⁴, די"ל שגם בדרך הפשט חל על כל האומות¹⁵¹, דזיל בתר הטעם שבכתוב "פן יחטיאו אותך לי"¹⁵².

הם אומרים להם כו' ונתנה לנו

לד. וכן מצינו¹⁵³ שאמר להם אברהם: "אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהי' תושב

146. בראשית ד"ה בראשית הב' פ"ד (ח, א).

147. תו"מ תש"נ ח"א ע' 286 הע' 24. תשנ"ב ח"א ע' 190.

148. לקר"ש ח"י ע' 1 הע' 8. ח"כ ע' 2. וראה לקר"ש ח"ל ע' 250.

149. שיחת ליל שמח"ת תשל"ז.

150. וע"ד "יינה של תורה" - ראה לקמן (מז).

151. וראה תוד"ה דאמר (ע"ז כ, א).

152. לקר"ש ח"ה ע' 9 הע' 36.

153. פרש"י חיי שרה כג, ד.

ואטלנה מן הדין, שאמר לי הקב"ה¹⁵⁴ לזרעך אתן את הארץ הזאת¹⁵⁵.

הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא

לה. ואף שגם אומות העולם יודעים שכל הארץ של הקב"ה היא¹⁵⁶, שהרי הדבר מוכרח בשכל הפשוט¹⁵⁷, מ"מ אפשר שאינם מאמינים שבורא העולם הוא אלקי ישראל דוקא¹⁵⁸, או שמאמינים בענין השיתוף¹⁵⁹, דהיינו שסוברים שנתן הקב"ה שליטה וממשלה לכוכבים ומזלות, ומצד הכוכבים ומזלות הארץ היא נחלת גוים¹⁶⁰. וע"ז משיבים להם ישראל שאין לכוכבים ומזלות שליטה כלל, ואינם אלא כגרזן ביד החוצב בו¹⁶¹.

לו. דיוק הלשון "כל הארץ" - ראה לעיל (כו).

הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו

לז. טעם שהסמיק "בראה" ל"נתנה", ופירוש "אשר ישר בעיניו" - ראה לעיל (כו).

הוא בראה

לח. היינו, שכיון שבעלות הקב"ה על הארץ היא מצד ש"הוא בראה", נשאת היא ברשותו גם לאחר ש"נתנה להם" (אף שנתנה להם בנתינה גמורה, כדלקמן (מד)), ובידו לחזור וליטלה מהם (ובדוגמת "כי¹⁶² לי הארץ"¹⁶³).

ברצונו נתנה להם

לט. הטעם לזה ע"פ דרך הפשט¹⁶⁴ - כדי שלא תהי' הארץ שממה ורבה עליך כו¹⁶⁵ עד

154. לך יב, ז.

155. לקו"ש ח"י ע' 2 סוף הע' 8.

156. מלבד פרעה שאמר "לי יאורי ואני עשיתני" (יחזקאל כט, ג), וכן שנחרב שאמר "מי בכל אלקי הארצות גו" (מ"א יח, לה) - ראה בארוכה דרוש תער השכירה (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' תשסז ואילך).

157. ובשופטני לא עסקינן (ראה ב"ק פה, א. ועוד).

158. ולהעיר שגם עובדי ע"ז קרו ל' אלקא דאלקיא (מנחות בסופה).

159. ובפרט להדעות שב"נ לא הוזהרו על השיתוף (ראה רמ"א או"ח סק"ו. ד"מ שם. סהמ"צ להצ"צ מצות אחדות ה'. תו"מ סה"מ ח"א ע' שכא ואילך. ח"ב ע' רפז ואילך).

160. ע"ד טענת המרגלים "אפילו בעה"ב אינו יכול להוציא כליו משם" (סוטה לה, א).

161. תו"מ תנש"א ח"א ע' 198.

162. בהר כה, כג.

163. לקו"ש ח"ה ע' 5 הע' 22. חל"ד ע' 107.

164. דלכאורה מוטב הי' אילו ניתנה מלכתחילה לישראל, ואז לא הי' צריך לשנות סדר התורה בשביל לתת

שיהי' עם ישראל¹⁶⁶, ואדרבה - שכשיקבלוהו ישראל ימצאו ערים¹⁶⁷ גדולות וטובות אשר לא בנית גו' כרמים וזיתים אשר לא נטעת¹⁶⁸.

מ. דיוק הלשון "ברצונך" - ראה לעיל (כו).

הליכות עולם

שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל

מא. היינו שהיא מצוה ראשונה שניתנה להם שלא בגדר בני נח, אלא בגדר ישראל¹⁶⁹ (משא"כ גיד הנשה ומילה, וכדמצינו¹⁷⁰ שמצות מילה חייבים בה גם בני קטורה)¹⁷¹. ומשמע שכבר קודם יצי"מ¹⁷² הי' להם דין גרים¹⁷³.

שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות

שבעה גויים

מב. הקשו מפרשי רש"י: והרי כנען עבדו של שם הי', כדכתיב¹⁷⁴ "ויהי כנען עבד למו", ומה שקנה עבד קנה רבו¹⁷⁵, ולמה ייקראו לסטים? אבל מובן, שאמירתו של נח "עבד עבדים גו' ויהי כנען עבד למו" היא קללה בלבד, ואין בכח הקללה להקנותו לעבד בפועל¹⁷⁶, ולהכי אין שייך לומר שארץ כנען היתה קנוי' כבר¹⁷⁷ לישראל¹⁷⁸.

טענת אוה"ע. ועכ"פ הו"ל לרש"י לפרש (כאן, או לקמן בפרשיות העוסקות בנתינת הארץ לישראל) טעם הדבר, או לומר שהיא גזירה שאין להרהר אחר' וכי"ב.

165. ע"ד משפטים כג, כט.

166. שהרי אפילו כשהיו ישראל ששים ריבוא הוצרך להיות מעט מעט אגרשנו גו' (משפטים שם, ל), כי אין די בששים ריבוא כדי למנוע שלא תהי' הארץ שממה ורבה עליך חית השדה, ועאכ"כ בזמן האבות שהיו מעטים עוד יותר. ולכן לא הוצרך רש"י לפרש טעם זה, כיון שהוא מובן מהכתוב.

167. ואתחנן ו, י-יא.

168. לקר"ש חט"ו ע' 150 הע' * 61. שיחת מוצש"פ בראשית תשל"ט.

169. ראה גם רא"ם כאן.

170. רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ח.

171. ראה גם לעיל (כט).

172. כסוגיא דיבמות (מו, א-ב) ובכ"מ.

173. לקר"ש חכ"א ע' 63 הע' 14. חכ"ב ע' 244. חכ"ו ע' 59 הע' 5. תר"מ חכ"ה ע' 181 ואילך.

174. נח ט, כו.

175. רש"י תולדות כו, לז.

176. אבל צע"ק בפרש"י נח ט, כה: "להיות משמש", דמשמע קצת שאינו קללה בלבד.

177. וראה פרש"י נח ט, כו. כז. לך יג, ז. טו, טז. לקר"ש חט"ו ע' 204.

178. לקר"ש ח"ה ע' 4 הע' 14.

מג. משמע מלשונו שהקנין ממון דישראל בא"י נעשה רק לאחר הכיבוש¹⁷⁹, וכן מפורש ברש"י לקמון¹⁸⁰ "ולא זכה בה אברם עדיין"¹⁸¹.

ברצונו נתנה להם

מד. בחזקוני כאן: "לא נתנה להם לחלוטין, דאל"כ היך חוזר ממתנתו". אבל ממ"ש רש"י¹⁸² "כי לא שלם עוון האמורי - להיות משתלח מארצו וכו' עד שתתמלא סאתה", משמע שהנתינה להם היתה נתינה גמורה, אלא שאח"כ נפרע מהם ונטל מהם את ארצם. ומ"מ לא די בהטעם דנפרע מהם, אלא צריך גם להטעם דהוא בראה, מב' טעמים: (א) כי אם אין הארץ שלו אין לו רשות ליפרע מהם בענין שאינו שלו (ולכן צ"ל שהיא שלו גם לאחר נתינתה, כנ"ל (לח)), (ב) שטעם זה נטלה מהם באופן שושלל מהם זכותם לגמרי (כנ"ל (כו) בארוכה)¹⁸³.

תורת חיים

מה. דיבור זה הוא בבחינת הקדמה כללית¹⁸⁴ לפרש"י על התורה¹⁸⁵:

"לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" - להורות שהענין הראשון הנוגע לאדם מישראל הוא התומ"צ. "ומה טעם פתח בבראשית כו' שאם יאמרו אוה"ע לישראל כו" - להורות שגם כשישראל נמצאים בגלות תחת ממשלת אוה"ע, אין להם להתפעל מאוה"ע ומדברים המנגדים לקיום התומ"צ, שהרי כל הארץ היא של הקב"ה נותן התומ"צ, ולכן ניתן לבני' ניתן הכח לפעול בעולם כולו ע"י התומ"צ (וכמו שמבאר בדיבור שלאח"ז³³, שתכלית הבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל). ואדרבה, עליהם להתחזק עוד יותר בקיום התומ"צ, ומתוך הרגשה שע"ז פועל בכל העולם כולו. ומרמז לזה גם בהזכרת שם בעל המאמר רבי יצחק - רמז ליצחק אבינו, שהי' לבדו נגד ישמעאל ובניו ובני הפילגשים וכו', ואעפ"כ לא התפעל מהם והתנהג כראוי.

179. אף ש"ל שזהו רק לדעת אוה"ע. ולכאורה צ"ל כן בב"ר (פ"א, ב) "אומה של בוזים אתם כו' וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו", שזהו רק לפי טענת אוה"ע, שהרי דעת הב"ר (פמ"ד, כב) שכבר נתנה לבני' בימי אברהם.

180. לך יג, ז. וכן משמע מפרש"י נח ט, כו. לך טו, טז. וראה לק"ש חט"ו ע' 147 הע' 24.

181. לק"ש חט"ו ע' 104 הע' 37. ע' 204 הע' 38.

182. לך טו, טז.

183. לק"ש ח"ה ע' 5 בשוה"ג להע' 22.

184. שהרי לא כתב הקדמה לפירוש, כמו שעשו אחרים מפרשי התורה - הראב"ע, הרמב"ן ועוד.

185. באופן המובן גם לבן חמש למקרא, אף שהוא בכלל יינה של תורה.

בזה יתבאר הטעם שמעתיק מהכתוב תיבת "בראשית" בלבד, ולא שאר התיבות שבכתוב¹⁸⁶ (ובפרט תיבות "את השמים ואת הארץ", שלכאורה עליהם הוא עיקר פירושו) - כדרכו בכ"מ¹⁸⁷ להעתיק התיבה הראשונה בלבד כשמבאר פסוק או ענין שלם (ובנדוד - כללות מעשה בראשית וכללות התורה)¹⁸⁸.

מו. עיין פשט"מ (כו). ולפי המבואר שם נמצא שישנם ג' שלבים בנתינת א"י לישראל: (א) נתינתה במחשבה לישראל בעת הבריאה, (ב) נתינתה לאוה"ע, (ג) נתינתה לישראל בפועל. וכנגדם ישנם ג' שלבים בלימוד התורה (כדלקמן (מז) שבפרש"י כאן רומז לסדר לימוד התורה): (א) במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה¹⁸⁹, (ב) בא מלאך ומשכחו כל התורה כולה¹⁹⁰, (ג) לימוד התורה שלאח"ז. וכן ג' שלבים בסדר השתלשלות התורה עצמה: (א) חכמתו ורצונו של הקב"ה¹⁹¹, (ב) משם נסעה וירדה¹⁹² עד עולם העשי' שרובו ככולו רע¹⁹³, (ג) גילוי עצם התורה ע"י לימוד הפשט שבתורה שבעולם העשי' דוקא ("נעוץ תחלתה בסופה"¹⁹⁴). וכשם שבא"י הנתינה לישראל בפועל היא בכח הנתינה במחשבה בעת הבריאה (דאל"כ לא ה' אלא כיבוש גרידא ולא שינוי המהות, כנ"ל (כו) בארוכה), אלא שניתוסף בזה מעלת עבודתם של ישראל - כן הוא בלימוד התורה, שלימוד התורה בפועל הוא בכח הלימוד במעי אמו¹⁹⁵, כי הלימוד במעי אמו הוא כשהנשמה היא בבחי' עיבור במלכות דאצילות¹⁹⁶, שאז עדיין אינה בגדר נברא, ולכן בכחה להשיג בחי' בלי-גבול שבתורה (משא"כ אם לא ה' לומד במעי אמו - לא ה' משיג אלא את התורה כפי שהיא בהגבלה בגדר הבריאה), אלא שניתוסף בזה מעלת העבודה והיגיעה¹⁹⁷.

186. וגם אינו רומז להם בתיבת "וגומר" וכי"ב.

187. ראה כללי רש"י (הוצאת תנש"א) פ"ו סעיף 7. וש"נ.

188. לקר"ש ח"י ע' 1. תר"מ תשד"מ ח"א ע' 310 ואילך. שיחת ש"פ בראשית תשמ"א.

189. נדה ל, ב.

190. וזהו שלמדו (נדה שם) הענין ד'ומשכחו כו" מהכתוב (בראשית ד, ז) "לפתח חטאת רובץ".

191. תניא פ"ד (ח, סע"א). והכוונה לבחי' חכמה דאצילות, כמובן ממ"ש שם "כי הוא היודע והוא המדע וכו'", שזהו בחכמה דאצילות (פ"ב בהגה"ה).

192. תניא שם (ח, ב).

193. תניא פ"ז (יא, ב).

194. ספר יצירה פ"א מ"ז. וראה לקר"ש ח"ה ע' 1 הע' 3.

195. ראה עד"ז לקר"ת שלח מד, א.

196. לקר"ת שה"ש ח, ד.

197. לקר"ש ח"ה ע' 13 ואילך.

מז. צריך ביאור: (א) מדוע פתיחת התורה צ"ל בבראשית דוקא¹⁹⁸, והרי כדי לשלול טענת אוה"ע ה' די אילו נכתב מעשה בראשית במקום אחר בתורה¹⁹⁹, או אפילו ה' נמסר בע"פ²⁰⁰. (ב) איך אפשר שישתנה סדר התורה כדי לשלול טענה של אוה"ע, והרי עיקר ענינה של התורה הוא הוראות לבני" בנוגע להנהגתם עצמם²⁰¹.
ויש לבאר בכמה אופנים:

(א) מבואר בדא"ח²⁰², שפנימיות טענת אוה"ע²⁰³ היא, דבשלמא כשאדם לומד תורה ומקיים מצוות, מסכימים הם שעליו להרגיש בזה קדושה, אבל כשעוסק בענינים גשמיים (ארצות שבעה גויים) - אין לערב בהם קדושה, שהרי טבע הענינים הגשמיים נקבע ע"י הקב"ה באופן שאינם שייכים לקדושה²⁰⁴, ולכן יש בזה משום גזילה²⁰⁵ (ונשתלשלה טענתם מטענת המרגלים²⁰⁶, שסברו שא"א לכבוש את א"י, דהיינו לכבוש ולהפך ענינים ארציים לקדושה²⁰⁷). ועפ"ז יש לבאר גם תוכן טענתם בנוגע לא"י כפשוטה, דכיון שכל ענינם של בני" הוא עבודת ה' המוטלת עליהם בכל מקום המצאם, והיותם לעם הוא רק ע"י בחירת הקב"ה בהם וקבלת התורה²⁰⁸, אין ראוי להם לכבוש ארץ מיוחדת ולהתיישב בה כשאר האומות, ויש בזה משום גזל²⁰⁹. ובזה יובן לשון רש"י "שאם

198. ובפרט אם הכוונה בקושיית רש"י "מה טעם פתח בבראשית" היא על סדר התורה, ולא שלא ה' צריך להכתב מעשה בראשית כלל (ראה לקמן (ג) דהכי י"ל ע"פ יינה של תורה), שע"ז לכאורה לא תירץ כלל (כדלעיל הע' 139).

199. משא"כ ע"ד הפשט ל"ק, כי רוב הענינים שבתורה נכתבו ע"פ סדר הזמנים, כדלעיל הע' 139.

200. וכדמצינו בסנהדרין (צ), א) שגביהא בן פסיסא השיב לטענות בני אפריקיא בטענה שאינה מפורשת בתושב"כ.

201. לקר"ש ח"ה ע' 12. ח"כ ע' 1. תר"מ ח"ט ע' 330.

202. ראה אוה"ת בא ע' רסב (ע"פ עמק המלך בתחלתו). וראה ד"ה כי ידעתיו תרפ"ד.

203. וכן "הגוי אשר בקרבך" (ראה שבת קה, ב. תר"א בראשית ב, ב. לקר"ת תבוא מב, ב. דרושי שמע"צ צ, ד. קובץ מכתבים לתהלים אהל יוסף יצחק ע' 218. אג"ק אדמ"ר מוהאי"צ ח"ז ע' עד, שם ג, א), דהיינו נפש הבהמית.

204. ואדרבה - להם משפט הקדימה על התומ"צ, כדמוכח מסדר הענינים בתורה, שהתחלתה בבריאת העולם, ורק לאח"ז בא הציווי ד"החדש הזה לכם".

205. וע"ד שמצינו במדרש (סדר אליהו זוטא פ"ט. י"ש תולדות רמז קיא), שיעקב ועשו חלקו ביניהם את העולמות, יעקב נטל עולם הבא ועשו נטל עולם הזה.

206. וכן טוענת גם הנשמה, שאינה חפצה לעסוק בענינים גשמיים, ורצונה להישאר בדביקות לאלקות.

207. כשם שע"ד הפשט ע"י כיבוש א"י נעשתה מציאות במהות וגדרים אחרים (כדעיל (כו) בארוכה).

208. כמאמר הרס"ג (ס' האמונות והדעות מ"ג פ"ז): "אומתנו איננה אומה כ"א בתורתי".

209. ועפ"ז יובן הטעם שצריכים למענה מישראל, אף שגם אוה"ע יודעים אודות מ"ת, שהרי מ"ת נתפרסם באותה שעה לכל אוה"ע (זבחים קטז, א), כי היא הנותנת, שטענתם היא דוקא לפי שידועים אודות מ"ת.

יאמרו אומות העולם", כל האומות, דלכאורה מאי איכפת להו לשאר האומות מה שכבשו ישראל ארצות שבעה גוים (כדלעיל (כו, לג)), כי ענין זה נוגע להנהגתם של כל ישראל בכל הארצות, שבכל מקום המצאם עוסקים בביורו המקום והכנסתו תחת רשות הקדושה²¹⁰.

והתשובה לטענתם היא "כח²¹¹ מעשיו הגיד לעמו וגו'²¹²", דהיינו שהכח (הכוונה והתכלית) של בריאת הענינים הגשמיים הוא כדי להמשיך בהם קדושה (שהר"ע העבודה דכל מעשיך יהיו לשם שמים²¹³ ובכל דרכיך דעהו²¹⁴), וכח זה המשיך (הגיד²¹⁵ - לשון המשכה²¹⁶) הקב"ה לישראל, שע"י עבודתם יהפכו את הענינים הגשמיים לקדושה ("לתת להם נחלת גויים"). ולכן ניתנה להם א"י דוקא, כי (א) כו"כ ממצוות התורה תלויות בא"י²¹⁷, (ב) התחלת העבודה היא בא"י, שנבחרה מכל הארצות²¹⁸, וממנה נמשכים ההשפעות לעולם כולו, כמארז²¹⁹ שכל העולם כולו שתה מתמצית א"י²²⁰. וי"ל שמטעם זה האריך רש"י בקושייתו (דהול"ל "התחיל התורה בבראשית ולא בהחדש הזה לכם משום כו"), להורות שתכלית הבריאה הוא בשביל כיבוש וביטול קושיית אוה"ע.

והנה, לכאורה אין בביאור זה כדי ליישב הטעם שדוקא פתיחת התורה צ"ל בבראשית, ואדרבה, הקושיא נתחזקה עוד יותר: הרי עניני התומ"צ הם למעלה מעניני העולם, וגם למעלה מהעבודה בעניני העולם²²¹, וא"כ אכתי הי' צריך

210. ראה "היום יום" חי אלול. כש"ט הוספות ס"ג. ובכ"מ. וראה תר"א (ר"פ לך. שם קיז, ב), ביאורה"ז לאדהאמ"צ (קלה, סע"ד ואילך) ובכ"מ - בביאור מחז"ל (פסחים פז, ב) לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים.

211. תהלים קיא, ו.

212. ראה אר"ת להה"מ ע"פ (עב, ג). לקר"א סצ"ד.

213. אבות פ"ב מ"ב.

214. משלי ג, ו.

215. וזהו שנקט ל' "הגיד", ולא "אמר" (כהמשך פרש"י: "אומרים להם") וכיו"ב.

216. כמדר"ל "שמושכין לבו של אדם כאגדה" (שבת פז, א. ועד"ז חגיגה יד, א. יומא עה, א). וראה אר"ת להה"מ תהלים עה"פ (עב, ג). שם ח"ש (י, ד). לקר"א סצ"ד.

217. וגם עיקר קיום מצוות התורה הוא בא"י דוקא, כמבואר בארוכה ברמב"ן ס"פ אחרי (יח, כד) - ע"פ ספרי עקב יא, יז (הובא ברש"י שם, יח). וראה תר"א ויחי (מו, ריש ע"ב). מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' ה (וש"ג).

218. תנחומא ראה ת. ועוד.

219. ראה תענית י, א.

220. וכפי שיהי' בגילוי לעת"ל, ש"עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות" (ראה יל"ש ישעי' רמז תיג).

221. ראה אוה"ת בא שם, דתורה ענינה המשכת אוא"ס מלמעלה מהצמצום, משא"כ סיפור מע"ב הוא אחר הצמצום. וראה ד"ה וירד תרס"ב וד"ה בראשית ברא תש"ה (פ"ל), שהביאור שמדברי הרשות מגיע רק בבחי' לבוש מלכות, ודוקא ע"י המצוות ממשיכים בחי' כתר מלכות (וראה גם תר"א צא, סע"ב. שערי

התחיל את התורה ב"החדש הזה לכם", ולא בבראשית. אבל באמת יש ליישב ע"פ ביאור הנ"ל בב' אופנים:

[א] מצד הכוונה העליונה בבריאת העולם להיות לו ית' דירה בתחתונים²²², ולכן מקדים "בראשית" ל"החדש הזה לכם", כי (א) מצד כוונה זו יש מעלה יתירה בעבודת הבריורים בעניני הרשות, שהם תחתונים טפי²²³, (ב) השלימות דדירה בתחתונים הוא ע"י בירור בדרך התלבשות, שהוא בדרך מלמטה למעלה - תחלה עניני העולם ולאח"ז עניני התומ"צ²²⁴. ויתרה מזו י"ל, דכיון שגם קיום המצוות הוא בדברים גשמיים, בהכרח להקדים "בראשית ברא" תחלה, כדי שיהי' אפשר לעסוק בקיום המצוות, שהו"ע "החדש הזה לכם". אבל אופן זה אינו מחוור, כי מעלה זו אינה שייכת כלל לתשובת טענת אוה"ע, ומל' רש"י משמע שהפתיחה בבראשית היא כדי לשלול טענת אוה"ע.

[ב] אי לאו דפתח בבראשית הי' עדיין פתחון פה לאוה"ע לטעון לסטים אתם בנוגע לענינים האסורים²²⁵ (שגם בהם מצינו לפעמים ענין הבריורים, ע"י ביטול ברוב ובששים²²⁶, וכן ע"י תשובה מאהבה שזדונות נעשו לו כזכיות²²⁷), דכיון שע"פ תורה הם ברשות הקליפה ולא ברשות ישראל, יש בהם משום גזילה. ולכן פתח בבראשית, להורות שגם דברים האסורים הם ברשות הקב"ה, והקב"ה עצמו נתן לישראל הכח לפעול בהם בירור ע"י התשובה, אף שאין לזה מקום ע"פ סדר התורה²²⁸ (שהו"ע "החדש הזה לכם"). וזהו "כח מעשיו הגיד לעמו וגו'", שהקב"ה המשיך לישראל הכח והניצוץ האלקי שבכל מעשיו²²⁹, ולכן בכחם לפעול בירור גם בדברים האסורים, ואין בזה גזילה²³⁰.

אורה סד, א).

222. תניא רפ"ז, ע"פ תנחומא נשא טז, ועוד.

223. ראה גם לקר"ש חט"ו ע' 245 ואילך.

224. וכמו בנוגע לא"י גופא, שתחלה "נתנה להם" (לאוה"ע), כדי שלאח"ז יהי' נטלה מהם ונתנה לנו. וכן בנוגע לכללות הבריאה, שתחלה הארץ היתה תהו ובהו וחשך (לקמן ב), ואח"כ ויאמר אלקים יהי אור (לקמן ג).

225. שהם בדוגמת שבעה גויים, כמחז"ל (רש"י אחרי יח, ג) מת"כ עה"פ) שאותן עממין שכבשו ישראל מקולקלים יותר מכולם.

226. אלא שאין מבטלין איסור לכתחילה (שו"ע יר"ד סצ"ט ס"ה).

227. יומא פו, ב. וראה בארוכה דרמ"צ קצא, א ואילך. ועוד.

228. אלא שמ"מ גם ענין זה נתפרש בתורה, כי כל גילוי עניני קדושה הוא ע"י התורה (ראה גם המשך תע"ב ח"ג ע' א'תח). אלא שבתורה גופא נכתב בהתחלתה, כי הכח לבירור זה בא מהקב"ה עצמו שלמעלה מהתורה.

229. כיון שישראל קדמו לתורה (ב"ר פ"א, ד. דתבא"ר פ"ד. וראה לקר"ת שה"ש יט, ב-ג. ובכ"מ).

230. לקר"ש ח"י ע' 2 ואילך. ח"כ ע' 1 ואילך. ח"ל ע' 250 ואילך. ת"מ ח"י ע' 114 ואילך. תנש"א ח"א ע' 196

ב) הפתיחה בשייכות לארץ ישראל ה"ע הרצון שלמעלה מהשכל (כמארז'²³¹ ל"למה נקרא שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה"), ומורה על קיום רצון העליון בלי שינויים (כמ"ש²³² "תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"), שהוא יסוד כל התומ"צ, ולכן קודמת ל"החדש הזה לכם" שענינו שכל²³³ וחשבון²³⁴.

ג) הפתיחה בשייכות לארץ ישראל היא ע"ד הקדמת מעשה המצוות לתורה (כלשון "קדשנו במצוותיך ותן חלקנו בתורתך"²³⁵), כי רוב המצוות תלויות בארץ²³⁶.

ד) סדר זה הוא הקדמה והוראה (ע"ד הרמז) בסדר לימוד התורה²³⁷: (א) תחלה - לימוד פשוטו של מקרא (שבדוגמת "בראשית ברא גו", פשטות העולם), ולאח"ז - ענינים מופלאים ויינה של תורה (שבדוגמת "החדש הזה לכם"²³⁸), המצוות והקדושה (שבעולם). (ב) תחלה - לימוד באופן המתאים לנפש הבהמית (גוי שבכאו"א מ'שראל²³⁹), ולאח"ז תכלית לימוד התורה - לימוד התורה באופן שלמעלה מהעולם²⁴⁰.

ה) הפתיחה במעשה בראשית היא ע"ד מעשה אבות סימן לבנים, דהיינו שהענינים שבספר בראשית (עניני הבריאה²⁴¹ ועבודת האבות) הם הכנה לעבודת הבנים²⁴², שהתחלתה בעיקר בספר שמות (בהמצוה ד"החדש הזה לכם"²⁴³).

מח. לכאורה יש להקשות קושיית רש"י גם על פרש"י גופי', שהי' צריך להתחיל את פירושו בהכלל "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"²⁴⁴ וכי"ב, ומה טעם פתח

ואילך. ת"מ סה"מ ח"ג ע' קה ואילך. שיחת יום שמח"ת תשל"ט.

231. ב"ר פ"ח, ח.

232. עקב יא, יב.

233. ראה רמב"ם הל' קידוה"ח רפ"א.

234. ת"מ ח"ט ע' 330.

235. נוסח תפלת שבת ויר"ט.

236. ת"מ סה"מ ח"ג ע' רמו.

237. כשם שע"ד הפשט פרש"י בדיבור זה הוא הקדמה כללית והסברה בנוגע לסדר כתיבת התורה (ויתרה

מזו - שמפרש גם את ענינה של כללות התורה, "לא הי' צריך להתחיל את התורה כו"). ובפרט שרש"י

לא כתב הקדמה לפירושו, כנ"ל (מה).

238. בא יב, ב.

239. ראה קובץ מכתבים לתהלים ע' 218. וש"נ.

240. לקר"ש ח"ה ע' 2. ע' 12 ואילך.

241. לפני שנתגלה בה כוונת בריאתה בשביל התורה ובשביל ישראל (ראה לקר"ש חט"ז ע' 478).

242. ראה לקר"ש ח"ו ע' 238.

243. ת"מ תשמ"ט ח"ב ע' 401.

244. בראשית ג, ח. ועוד.

בענין זה. והתירוץ לב' הקושיות אחד הוא - כיון שתכלית הכוונה היא "לתת להם נחלת גויים", לעשות לו ית' דירה בתחתונים דוקא (כנ"ל (מז))²⁴⁵.

מט. כוונת רש"י גם ללמד ולהורות בנוגע לכל הסיפורים והענינים שבתורה (גם אלו שלאחר "החדש הזה לכם"), שיש בהם הוראה עד סוף כל הדורות, גם ע"פ פשוטו של מקרא²⁴⁶.

ויתרה מזו, שנצחיות התורה מודגשת בהוראה ד"בראשית גו" יותר מבהמצוה ד"החדש הזה לכם", מב' טעמים: (א) ההוראה ד"בראשית" היא על כל הזמנים כולם, משא"כ הציווי ד"החדש הזה לכם" נוגע לר"ח ניסן בלבד, (ב) ההוראה ד"בראשית" נאמרה מלכתחילה בשביל משך זמן רב לאח"ז (לאחר שיכנסו ישראל לארץ), משא"כ הציווי ד"החדש הזה לכם" הי' שייך למעשה בפועל מיד²⁴⁷.

נ. עוד יש ללמוד מפרש"י ע"ד גודל חשיבות ההדגשה שא"י שייכת לעם ישראל, עד שכדי להשיב לאוה"ע על טענתם בזה פותחת התורה בבראשית²⁴⁸.

אמר רבי יצחק

נא. עיין פש"מ (מ. כז). ובדרך הרמז י"ל עוד בטעם הזכרת שם בעל המאמר בכמה אופנים:

(א) במפרשי רש"י²⁴⁹ מצינו שכוונתו לרמז בפתחת פירושו שמו של אביו, משום כבוד אב²⁵⁰. ואינו מחוור מכמה טעמים: (א) עפמ"ש רש"י²⁴⁴ "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", לא מסתבר שיוסיף ענין שאינו לצורך הבנת פש"מ²⁵¹.
(ב) לא מסתבר שישתמש בשם בעל המאמר כדי לקיים כיבוד אב שלו²⁵². (ג) הפתיחה ברמז לדבר מצוה במקום בפירוש הכתוב - היא היפך פרש"י גופי', שהתחלת התורה היא דוקא בסיפור בריאת העולם ולא במצוה ראשונה כו'.
ו"ל, שברמז זה גופא שרומז למצות כיבוד אב, יש תוספת ביאור בנוגע לתוכן פרש"י (המענה לטענת אוה"ע לסטים אתם), כי היסוד לטענתם הוא אמונתם

245. שיחת יום שמח"ת תשל"ט.

246. לקר"ש ח"ה ע' 2 בשוה"ג להע' 6. חט"ו ע' 76 הע' 15. ת"מ תשמ"ג ח"ב ע' 1130. 1148.

247. ת"מ תשמ"ג ח"ב ע' 1148 ואילך.

248. ת"מ תשמ"ג ח"ב ע' 1150.

249. דברי דוד. ועוד.

250. כידוע מנהג כ"כ גדולי ישראל בחיבוריהם.

251. אף ש"ל שכתבת פירוש שאמר רבי יצחק בהשמטת שם בעל המאמר (שהוא כשם אביו) יכולה להתפרש כשלילת כבוד אביו ח"ו.

252. ובדקות דדקות יש בזה מעין "לסטים אתם".

בענין השיתוף (כדלעיל (לה)), וע"ז הוא הרמז במצות כיבוד אב, שהשוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום כו' ששלשתן שותפין בו²⁵³, להורות שענין השותפות שייך רק באב ואם שהם בעלי בחירה²⁵⁴, ולא בכוכבים ומזלות שאינם אלא כגרזן ביד החוצב בו²⁵⁵.

(ב) רומז על השלימות דלעת"ל, שאז יאמרו ליצחק דוקא כי אתה אבינו²⁵⁶, שהידיעה על שלימות זו היא הנתינת כח לכללות עבודת ישראל בעולם. ועד"ז בנוגע ללימוד התורה, ששלימות לימוד התורה לעת"ל (תורה חדשה מאתי תצא²⁵⁷) היא הנתינת כח ללימוד התורה עתה (פתח בבראשית)²⁵⁸.
(ג) ראה לעיל (מה).

לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם כו' ומה טעם פתח בבראשית

נב. אף שע"ד הפשט כוונת הקושיא היא דלא הו"ל לכתוב בתורה מעשה בראשית כלל²⁵⁹, ע"ד יינה של תורה משמע טפי שכוונת הקושיא היא דהו"ל לכותבו במקום אחר ולא בהתחלת התורה²⁶⁰. וכדיוק לשונו "לא הי' צריך להתחיל כו' ומה טעם פתח²⁶¹ בבראשית"²⁶².

נג. כיון שההתחלה בבראשית היא במקום ההתחלה ב"החדש הזה לכם", י"ל שגם להמסקנא יש שייכות ביניהם. ובכמה אופנים: (א) ע"פ פרש"י כאן שהתחלת התורה בבראשית היא בשביל כיבוש א"י - גם מצות קידוש החודש (שאינן עושין אותו אלא סנהדרין שבא²⁶³), מורה שיהי' תמיד בנ"י בא"י ולא ימחה אותות²⁶⁴

253. קידושין ל, ב.

254. ראה תר"מ סה"מ ח"א ע' שכג ואילך.

255. תר"מ תנש"א ח"א ע' 197 ואילך.

256. שבת פט, ב.

257. ישע"י נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

258. תר"מ תנש"א ח"א ע' 199 ואילך.

259. כדלעיל הע' 139.

260. ראה שפ"ח כאן (בפי' ה'ב').

261. וביל"ש בא שם: התחיל.

262. לקר"ש ח"כ ע' 1.

263. רמב"ם הל' קדוה"ח רפ"ה. וגם החשבון שלנו הוא רק לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל (שם ספ"ה).

264. בהוצאת קאפח: ולא ירדש את שארית האומה לגמרי.

האומה מכל וכל²⁶⁵. (ב) כיבוש א"י רומז גם לבירור המקום שבעולם בכלל²⁶⁶ - בהמשך ל"החדש הזה לכם", שענינו בירור הזמן שבעולם (כדלקמן (נו) אופן הג'). (ג) ע"פ פרש"י לקמן שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל, שמורה על כח התורה לפעול בעולם (כדלקמן שם אופן הב')²⁶⁷.

נד. י"ל שרומז לב' זמנים שבהם מוציאים ג' ס"ת (דבתלת זימני הוי חזקה²⁶⁸, תוספת כח וחזיקו בכללות העבודה) - שמח"ת (שבו קורין בבראשית²⁶⁹) ושבת ר"ח ניסן (שבו קורין בס"ת הג' "החדש הזה לכם"). אלא שבשמח"ת הוצאת ג' ס"ת היא בכל שנה (חזקה בעבודה על סדר הרגיל, תמידים כסדרם), ובשבת ר"ח ניסן הוא רק בשנים מיוחדות (חזקה בעבודה שבהוספה על סדר הרגיל, מוספים כהלכתם)²⁷⁰.

נה. הטעם שהאריך לפרש הקושיא (נוסף על הביאור בפש"מ לעיל (כח)) - ראה לעיל (מז).

שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל

נו. י"ל הכוונה בזה, שנוסף לזה שהיא מצוה ראשונה בסדר כתיבתה בתורה²⁷¹, הרי היא ראשונה גם בענינה²⁷², היינו שמצות קידוש החודש היא יסוד והתחלת התורה. וכמה אופנים בזה:

א) מצות קידוש החודש מורה על אופן נתינת התורה, כמ"ש הראב"ע²⁷³ שמצוה זו היא לאות כי סמך על קריאת ב"ד בכל דור ודור, שסמך משה על תורה שבע"פ כו' כי אין הפרש בין שתי התורות ומידי אבותינו שתייה לנו מסורות כו', ובפרט

265. ראה סהמ"צ מ"ע קנג. שר"ת חת"ס י"ד סרל"ד. וראה צפע"נ לרמב"ם ספ"ה שם.

266. ראה גם לעיל (מז).

267. לקר"ש חכ"ו ע' 61 ואילך.

268. ב"מ קו, רע"ב. וש"נ.

269. שהוצאת הג' ספרים היא בשביל קריאה זו, שהרי הקריאה מעיקר הדין היא בפ' וזאת הברכה וקרבות היום בלבד (רמב"ם הל' תפלה פ"ג ה"ב-יד. וראה ת"מ תנש"א ח"ב ע' 405 הערות 5-6), והוצאת הס"ת הג' היא לקיים מתכיפין התחלה להשלמה (נוסח רשות לחתן בראשית).

270. ת"מ תנש"א ח"ב ע' 408 ואילך.

271. אף שבוחר (ח"ב כה, א ברע"מ) איתא ש"יודעתם כי אני ה'" (שבר"פ וארא, קודם "החדש הזה לכם") - "פקודא דא קדמא דכל פקודין".

272. ומה שלדעת מוני המצוות המצוה הראשונה היא לידע שיש שם אלקה (מנין המצוות שבריש ס' הוד) - היינו לגבי האדם, שבשביל קיום המצוות שלו צ"ל קבעו"ש תחלה (ראה מכילתא יתרו כ, ג. ברכות רפ"ב), אבל מצד התורה גופא "החדש הזה לכם" היא מצוה ראשונה.

273. בא יב, ב בפ"י האריך. וראה גם בפ"י הקצר. והאריך בזה בהקדמתו לפי' עה"ת בדרך הב', וס' העבור שלו בסוד העבור.

שהרבה מצוות תלויות בזה²⁷⁴.

(ב) מצוה זו מורה על כח התורה, כמארז²⁷⁵ ל"ע"ה²⁷⁶ פ"ה²⁷⁶ "לא-ל גומר עלי", "בת שלש שנים ויום אחד ונמלכין ב"ד לעוברו הבתולין חוזרין ואם לאו אינן הבתולין חוזרין".

(ג) מצוה זו מורה על כוונת ותכלית התורה, כי תכלית התורה היא לפעול קדושה בעולם²⁷⁷, ויסוד והתחלת ענין זה היא במצות קידוש החודש, שענינה הוא שב"ד פועלים קדושה בזמן (שהוא התחלת מציאות העולם²⁷⁸), הן ע"י עצם קידוש²⁷⁹ היום דר"ח (שאינו יום המעשה²⁸⁰ ויש בו קרבן מיוחד²⁸¹), ויתרה מזו²⁸² - לפי שע"י חשבון השנים והחדשים נעשה כל המשך הזמן²⁸³ חפצא דתורה בגלוי²⁸⁴, שתכלית בריאתו היא בשביל²⁸⁵ התורה ובשביל²⁸⁶ ישראל²⁸⁷.

274. ראה בארוכה אברבנאל בא יב, ב ד"ה והלימוד הג' ואילך. וראה צ"ח בפתיחה למס' ברכות בסופה בפ"י הסימן "זמן נקט".

275. ירושלמי כתובות פ"א ה"ב. וש"נ. והובא להלכה בש"ך (ושו"ע אדה"ז) י"ד סקפ"ט סק"ג (סקכ"ג).

276. תהלים נו, ג.

277. ראה בארוכה לק"ש חט"ז ע' 212 ואילך. ובכ"מ.

278. דאף שגדר העולם הוא בב' הענינים דזמן ומקום (שעיהו"א פ"ז (פב, א). וראה לק"ח ברכה צח, א), הרי בסדר הקדימה זמן קודם למקום (ראה גם לק"ש ח"כ ע' 333. וש"נ. וראה גם המשך תער"ב ח"א ע' שלט).

279. ראה שמו"ד פט"ו, כד.

280. יחזקאל מו, א.

281. ראה פרש"י חגיגה יז, ב ד"ה וקדש חדש. לבוש אר"ח ר"ס תיז.

282. שהרי מצות קידוש החודש אינה כוללת רק קידוש היום דר"ח ע"י ב"ד, אלא גם (א) קביעת ר"ח בכלל, שאינה תמיד ע"י קידוש, שהרי "אין מקדשין אלא חודש שנראה בזמנך" (רמב"ם הל' קדוה"ח פ"ב ה"ח, כדעת ראב"צ סנהדרין י"ד, ב (וש"נ)), ר"אין מקדשין אלא על הראי" (רמב"ם שם פ"ח ה"ח, וראה מנ"ח מצוה ד בתחלתה ד"ה והנה מצוה זו שהוא לכ"ע), (ב) עיבור שנים [לדעת הרמב"ם במנין המצוות שבריש ס' היד ובסהמ"צ מ"ע קנג, משא"כ לדעת הרמב"ן (בהשגותיו שם שורש א) הוא מצוה בפ"ע (כדעת הבה"ג. וכה' לדעת הסמ"ג מ"ע מו, מז), הובאו בחינוך שם. וראה בארוכה ביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג מ"ע נו בתחלתה. וראה שם ד"ה ולכן (רלו, א-ב)], (ג) הקביעות ע"פ החשבון בזה"ז (לדעת הרמב"ם שם פ"ה ה"ב).

283. שמצ"ע בריאתו באופן שהוא המשך אחד, ועד שבכמה עניני תורה הוא נקודה אחת (ראה צפע"ג מהד"ת כח, ב. מד, ב. שו"ת צפע"ג (דווניסק) ח"ב סל"ב. מפענח צפונות פ"ג).

284. וראה חגיגה יז, ב: "מנה ימים וקדש חודש מנה ימים וקדש עצרת". וראה תנ"ה אמרה שם.

285. פרש"י לקמן ד"ה בראשית ברא.

286. כמ"ש (תהלים קד, יט) "עשה ירח למועדים". וראה שמו"ד פט"ו, כב בסופו. ב"ר רפ"ו.

287. לק"ש חכ"ו ע' 59 ואילך.

משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים

נז. נמצא שפתיחת ספר בראשית היא בחיבתן של ישראל, כדמצינו בשאר הספרים שבתורה, כפרש"י בהתחלת כל ספר: בס' שמות - "להודיע חיבתן", בס' ויקרא - "לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים קדמה קריאה לשון חיבה", בס' במדבר - "מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה". וגם בספר דברים שהם דברי תוכחות פירש"י "סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודן של ישראל" (אף שבהמשך הפרשה ובפ' עקב הוכיח בגלוי ובפירושו)²⁸⁸.

נח. דיוק הלשון "כח" ו"הגיד" - ראה לעיל (מז).

שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות

שבעה גויים

נט. טענת אוה"ע לישראל לסטים אתם היא בגדר כל הפוסל במומו פוסל²⁸⁹, כי באמת ישראל הם הטוענים לאוה"ע לסטים אתם, שהרי העולם לא נברא אלא בשביל ישראל²⁹⁰, וכשאוה"ע משתמשים בכל דבר שבעולם בלא קבלת רשות מישראל - גזילה היא בידם²⁹¹.

הם אומרים להם כו' ונתנה לנו

ס. מפרש"י מוכח שתירוץ זה מובן גם לבן חמש למקרא וגם לאוה"ע, וגם מתקבל על דעתם כשאומרים להם בדברים היוצאים מן הלב²⁹². ויתרה מזו, דמשמע שצריך בדוקא לענות להם על טענתם, כדי שאוה"ע עצמם יסכימו לזה²⁹³, כי השלימות דדירה בתחתונים הוא כשהתחונן מצד ענינו נעשה כלי לאלקות²⁹⁴.

288. לקר"ש חכ"ג ע' 67.

289. קידושין ע, א.

290. כפרש"י לקמן ד"ה בראשית ברא.

291. תו"מ תשמ"ח ח"א ע' 355.

292. לקר"ש ח"כ ע' 273. חל"ה ע' 246 הע' 56. שיחת ליל שמח"ת תשל"ז.

293. וראה סה"ש תורת שלום ע' 70 ואילך, שכל הענין דשבירת הכלים דתהו ה' בכדי שהם יאמרו כפי רצונו.

294. תו"מ סה"מ ח"א ע' קמח הע' 23. ח"ג ע' קו. וכעין זה (ע"ד הפשט) לעיל הע' 125.

ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו

סא. וכיון דכל מה שברצונו נתנה להם הוא כדי שלאח"ז נטלה מהם ונתנה לנו (ראה בארוכה לעיל (כו)), מובן שאם מחליטים בתוקף נעשה בירור העולם בנקל, ומה שנדמה שצריך לזה יגיעה ועמל הוא רק מצד גודל ההעלם והסתרת²⁹⁵.

יינה של תורה

סב. החידוש שבפרש"י הוא, שגם כפי שבנ"י נמצאים בעוה"ז הגשמי, שבו הם ואוה"ע שווים בחומריותם, ולכן יש מקום לטענת אוה"ע לסטים אתם כו' - גם שם ישנו ענין הבחירה בבנ"י, ולכן ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו²⁹⁶.

סג. הטעם שהי' צריך להתחיל את התורה מהחדש הזה לכם - לפי שענין התורה הוא בחי' יחודא עילאה הנמשכת מבחי' דעת עליון, אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות (ובשרשו הראשון - אוא"ס שלמעלה מהצמצום), ולכן שייכת יותר להחדש הזה לכם, שהר"ע הגילוי דאו"ס שלמעלה משייכות לעולמות²⁹⁷, ולא למעשה בראשית, שהר"ע עבודת הבירורים, בחי' יחודא תתאה הנמשכת מבחי' דעת תחתון, אור השייך לעולמות (ובכללות - אחר הצמצום).
ועפ"ז י"ל כמה אופנים בביאור מ"ש ש"ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו כו"':

(א) גם בחי' יחודא צריכה לנתינת כח ("כח מעשיו הגיד לעמו") מבחי' יחודא²⁹⁸ (ובפרט שהכוונה היא להגיע עי"ז להעבודה דיחודא), ונתינת כח זו היא עי' פתיחת התורה (יחודא) בבראשית (יחודא).

(ב) הפתיחה בבראשית היא מצד מעלת העבודה דיחודא (עבודת הבירורים) על העבודה דיחודא (תומ"צ), כי ע"י בחי' יחודא דוקא מגיעים עד לבחי' דעת הג' שלמעלה גם מדעת עליון (כמאמר²⁹⁹ "תכלית הידיעה שלא נדעך"), ובשרשו הראשון

295. לקר"ש ח"כ ע' 263. ת"מ סה"מ ח"א ע' רלח.

296. ת"מ תשנ"ב ח"א ע' 193 ואילך.

297. וכמה אופנים בזה: (א) "החודש הזה" קאי על חודש ניסן, שהר"ע הנהגה נסית שבחי' ד"ע (ראה עקידה שער ל"ח בתחלתו. הובא ונתבאר באוה"ת בראשית יח, ב ואילך. סה"מ תרנ"ד ע' קלא ואילך. המשך תרס"ו ע' קנו. סה"מ תרע"ח ע' רכה. וראה לקר"ש ח"ז ע' 152 ואילך). (ב) "החודש הזה" שייך ליציאת מצרים, שאז התחיל הגילוי דאו"ס שלמעלה משייכות לעולמות. (ג) "החודש הזה" הר"ע יחוד סובב וממלא (אוה"ת בא ע' רסב), שבשרשו הראשון הוא המשכת או"ס שלפני הצמצום.

298. ראה קונטרס עץ החיים פ"ז ואילך.

299. ראה בחינות עולם ח"ח פ"ב. עיקרים מאמר ב ספ"ל. של"ה קצא, ב.

- המשכת בחי' עצמות אוא"ס שלמעלה מהאור שהי' ממלא מקום החלל³⁰⁰ (ומזה נמשך בפרט הבריור דכיבוש ארצות שבעה גוים). וזהו שמסיים "ונתנה לאשר ישר בעינינו": "ונתנה" - מלמעלה למטה, בחי' יח"ע; "לאשר ישר בעינינו" - בחי' ישר יחזו פנימו³⁰¹, שהוא מדריגה הג' בדעת שלגבי ד"ע וד"ת הם בשוה ממש. ג) הפתיחה בבראשית היא כדי להמשיך גילוי אוא"ס שלמעלה מהעולמות ("החדש הזה לכם") גם בבחי' "בראשית ברא" כמו שהוא לפני "החדש הזה לכם", דהיינו בעולם כמו שהוא במציאותו (מחוץ לתורה כביכול), שהתחון מצד ענינו יהי' כלי לאלקות. ועכ"פ מובן שאין זה שינוי ח"ו בהתורה בשביל אוה"ע, דאדרבה ע"י שנכתב ענין בריאת העולם בתורה נתגלתה הכוונה הפנימית שבעולם גופא (שהוא בשביל הגילוי), וממילא נעשה שייך לתורה³⁰².

לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם

סד. עיין פש"מ (כח) ותורת חיים (מז). ועוד י"ל בטעם שפירש הקושיא, דמה שלא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם אינו בדרך קס"ד בלבד, אלא הוא גם למסקנא. והיינו, שבפנימיות הענינים³⁰³ "החדש הזה לכם" הוא באמת³⁰⁴ יסוד והתחלת התורה³⁰⁵. ועפ"ז יש לבאר כמה פרטים בלשונו: (א) שהאריך לפרש דהו"ל להתחיל ב"החדש הזה לכם"³⁰⁶ (ולא במצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל סתם), (ב) לשון "לא הי' צריך להתחיל אלא כו", דמשמע לעיכובא אפילו בדיעבד³⁰⁷, (ג) לשון "להתחיל", דלא כלשון המדרש "לכתוב".

300. ראה המשך תרס"ו בתחלתו (ע' ד). ע' שלו ואילך. ס"ע שנד ואילך. ע' תקט. ד"ה יו"ט של ר"ה תשי"ס ז. ועוד.

301. תהלים יא, ז.

302. לקר"ש ח"כ ע' 262 ואילך. ת"מ סה"מ ח"א ע' רלז ואילך. ח"ג ע' קא. קה ואילך. ת"מ ח"ג ע' 95 ואילך. חט"ו ע' 177 ואילך. וראה סה"מ תשל"ג ע' 371 ואילך.

303. וע"ד הידוע (תוד"ה כמאן מצלינן - ר"ה כז, א. שער הכוונות ענין ר"ה דרוש א', פנ"ח שער ר"ה פ"ד (ובכמה דפוסים - פ"ו). נהר שלום סדר תפלות ר"ה קרוב לסופו. שמן ששון לשער הכוונות שם. ת"מ סה"מ ח"ג ע' קח. וש"נ) בתיווך ב' הדעות בזמן הבריאה (ר"ה י, סע"ב ואילך. וש"נ), שבריאת העולם בפועל (בחיצוניות) היתה בתשרי, והבריאה במחשבה (בפנימיות) היתה בניסן.

304. ראה גם לעיל (נו).

305. וכן הוא גם בפועל, שהתחלת **התושבע"פ** (פרש"י) שבפסוק זה היא בענין "החדש הזה לכם".

306. דאף שכ"ה לשון המדרש, אין דרכו של רש"י להעתיק לשונות המדרשים מלבד כשנוגע לפשט"מ.

307. ראה מנחות פג, ב ובתוד"ה מתני' שם.

וביאור הענין - בב' אופנים:

(א) תכלית התומ"צ היא לפעול גאולה³⁰⁸ וחידוש³⁰⁹ בעולם (שמצ"ע הוא בגלות, עולם לשון העלם³¹⁰), ולכן גם עבודת התומ"צ צ"ל בדרך גאולה וחירות, למעלה מהגבלות טבעו. וענין זה מרומז בפרשת "החדש", לשון חידוש³¹¹, כמארז"ל³¹² "בכל יום יהיו בעיניך חדשים", ע"י היציאה מהגבלות מציאותו (שהו"ע יצי"מ בפנימיות הענינים³¹³). והכח לחידוש זה ניתן לישראל דוקא³¹⁴ (לכם). ויתרה מזו: מכיון ש"בראשית ברא גו" הוא חלק מהתורה, נמצא ש"החודש הזה לכם" הוא גם ההתחלה והיסוד ל"בראשית ברא" (העבודה בעניני העולם), והיינו שגם העבודה בעניני הרשות צ"ל באופן של חידוש וגאולה.

(ב) מכיון שכל הטעם שפתח בבראשית הוא כדי להמשיך גילוי אוא"ס שלמעלה מהעולמות (שהו"ע החדש הזה לכם) גם בעולם גופא כמו שהוא במציאותו (כנ"ל (סג)), נמצא שפנימיות הפתיחה בבראשית גופא הוא "החדש הזה לכם"³¹⁵.

סה. הטעם שנתפרשה מעלת "החדש הזה לכם" (עבודת המטה) מיד על הפסוק הראשון בתורה, "בראשית ברא גו" - לרמז שלימוד הפסוק בתורה הוא גופא עבודה, וממילא נפעל עי"ז המעלה ד"החדש הזה לכם" (עבודת המטה) גם בענין "בראשית ברא"³¹⁶ (אתערותא דלעילא)³¹⁷.

308. כמארז"ל (שמור"ר פט"ו, יא) עה"פ "החדש הזה לכם גו": "כשבחר ביעקב ובניו קבע בו (ראש) חודש של גאולה".

309. ראה ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ז (בסה"מ תרפ"א ובהוספות לסה"מ קונטרסים ח"ב - תסב, סע"א ואילך).

310. לקר"ת שלח לז, ד. ובכ"מ.

311. ראה פסיקתא דר"כ ופס"ר פ' החודש: "חדשו מעשיכם". ראב"ע שם. ועוד.

312. רש"י תבא כו, טז. וראה רש"י יתרו יט, א. עקב יא, יג. ובספרי ורש"י ואתחנן (ו, ו) "כחדשה" (בכ"ף הדמיון). וראה טושר"ע ושו"ע אדה"ז אר"ח סי' סא ס"ב.

313. ראה תניא פמ"ז. ובכ"מ.

314. ראה ד"ה החדש הזה תרכ"ו פ"ג.

315. לקר"ש חט"ז ע' 481 ואילך. חכ"א ע' 65. תר"מ סה"מ ח"ג ע' צו ואילך. ע' שי הע' 25. תר"מ תשמ"ח ח"ב ע' 274.

316. ועפ"ז יומתק מה שסיפר אדמ"ר מוהרי"צ נ"ע שחסידים הראשונים היו לומדים בכ"ה אלול פרשת בראשית עד "יום אחד", כ"ו אלול - "יום שני" וכו' (ראה גם סי' יעב"ץ דיני חודש אלול אות כב), שהתכוונו בכך להביא תוכן של עבודה גם בהענינים ד"בראשית ברא גו" (אתעדל"ע).

317. לקר"ש חט"ז ע' 488.

שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל

סו. "מצוה" דייקא, ולא כתב "תורה"³¹⁸, כי תורה³¹⁹ היא למעלה מהעולם, משא"כ מצוה מורה על מעשה בפועל בעניני העולם, חיבור האדם והעולם עם הקב"ה³²⁰.

כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים

סז. בפסוק זה מודגשת מעלת הפעולה בהתחנות דוקא: "מעשיו" - כח המעשה שבאדם, "לתת להם נחלת גוים" - ארץ ישראל ("ארץ" דוקא), ובאופן שהיא נחלת גוים, דהיינו ששייכת לגוים, ועד ששייכותה להם היא באופן דנחלה³²¹.

שם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם

סח. "אומות העולם" - קאי על מה שנפלו בשבירת הכלים, והם עצמם אומרים לישראל המבררים אותם לסטים אתם, כי הכוונה היא שתהי' העבודה במציאות היש דוקא³²².

וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו

סט. היינו שנתנית א"י לבנ"י כפי שהיא בתורה הוא בסדר דמלמעלה למטה, החל מבחי' הרצון (שכולל גם פנימיות הרצון, תענוג)³²³.

318. דהול"ל "שהיא התחלת התורה לישראל" וכי"ב, כהתחלת המאמר "לא הי' צריך להתחיל את התורה כו".

319. גם כפי שהיא א' מהמצוות - ת"ת שכנגד כולם (פאה ספ"א).

320. תי"מ תנש"א ח"ב ע' 409.

321. תי"מ תשד"מ ח"א ע' 338 ואילך.

322. תי"מ חט"ו ע' 187 ואילך.

323. תי"מ תשמ"ח ח"א ע' 481 הערה 89.

בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקרא ראשית תבואתו

עא. כלומר שמפרש הבי"ת ד" בראשית³²⁶ לשון בשביל³²⁷.

עב. אף שבקרא נאמר "ראשית" ל' יחיד³²⁸, אינו מחלקם לשני פירושים³²⁹, אלא מחברם בוא"ו, כי הבריאה אינה בשביל התורה בפ"ע וישראל בפ"ע, אלא בשביל התורה וישראל יחד, דהיינו בשביל ישראל כפי שהם קשורים ומתאחדים בתורה³³⁰ ע"י שלומדים תורה ומקיימים מצוותי³³¹.

עג. גם פירוש זה יש לו שייכות לפשט"מ (כמובן ממ"ש רש"י לקמן²⁴⁴ "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"), כי גם הקטן, מיד בהתחלת לימודו, תמה איך יוכל האדם לתקן את העולם שהאלקות שבו היא בהעלם. וזהו שמיישב רש"י, שתכלית כל בריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל, ולכן יש בכחם לתקנו. ולכן הקדים פירוש זה לפירוש הכתוב כפשוטו, כי קושיא זו מתעוררת מיד בתחלת הלימוד³³².

בשביל התורה

עד. הוא להיפך מפי' המדרש³³³ "הי' הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם והתורה אמרה בראשית ברא אלקים ואין ראשית אלא תורה כו", כי לפי' המד"ר נמצא שהעולם עיקר³³⁴, ולפרש"י נמצא שהתורה עיקר³³⁵.

326. ראה רא"ם כאן.

327. לקר"ש ח"ח ע' 89 בשוה"ג להע' 48.

328. בזהר (ח"א ז, ב. תקל"ז תיקון א' וה' בתחלתם. ועוד) כ' שבראשית נוטריקון ב' ראשית. אבל ברש"י לא נרמז זה. וגם לדעת הזהר, מזה ששניהם באים בפירוש תיבה אחת מוכח שהם שייכים זה לזה (ראה כלאים פ"ט מ"ח. נדה סא, ב. ונת' בארוכה בלקר"ש ח"ג ע' 782. וב"מ).

329. כבמדרש (לק"ט ר"פ בראשית) שהם ב' דעות.

330. ראה משכיל לדוד כאן.

331. לקר"ש ח"ט ע' 41. ח"ח ע' 89 הע' 48. חכ"ח ע' 241 הע' 5. שיחת מוצש"ק נשא תשל"ח. וראה לקר"ש ח"כ ע' 31. חכ"ה ע' 456. 492. תר"מ תשנ"ב ח"ב ע' 14. תר"מ סה"מ ח"ד ע' פט. שיחת ש"פ בראשית תשמ"א.

332. שיחת ש"פ בראשית תשכ"ז.

333. ב"ר פ"א, א.

334. וכמרד"ל (ב"ר רפמ"ד) "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות".

335. אג"ק חט"ז ע' קנו.

בראשית בריאת שמים וארץ

עו. כלומר שמפרש ראשית לשון התחלה, ודלא כפירוש הגמרא⁷ שהוא מאמר¹⁷.

בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחושך ויאמר אלקים יהי אור

עו. משמע שלדעת רש"י אורה נבראת תחלה³³⁶, קודם בריאת שמים וארץ³³⁷.

ועוד שהשמים מאש ומים נבראו

עז. ואין להקשות למה לא נזכרה בריאת האש והמים, כנ"ל (ד) שלא נזכרו בפירוש אלא הנבראים שנשתנו מברייתם ונקבעו ממקומם לאחר זמן, אבל אותם שלא נשתנו לא נזכרה בריאתם¹⁷.

תורת חיים

בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו

עח. קאי לא רק על בריאת העולם, אלא גם על קיומו והתהוותו בכל יום מחדש³³⁸, שהוא ע"י שישאל לומדים תורה ומקיימים מצוותי, וגם על כל המאורעות שבעולם, שכולם הם בשביל ישראל ובשביל התורה³³⁹.

עט. יש לפרש בב' אופנים: (א) העולם נברא כדי להיות אמצעי והכשר שעל-ידו יקיימו ישראל תומ"צ, אבל זהו דבר נוסף על מציאות העולם והעולם עצמו אין לו חלק בזה³⁴⁰. (ב) העולם נברא כדי שע"י עבודתם בתומ"צ יהפכו ישראל את העולם גופא לדירה לו ית'³⁴¹, ועי"ז ניכר בהבריאה גופא³⁴² מעלת התורה

336. כדעה א' בב"ר רפ"ג (וש"נ), הובא בפשטות בשמ"ר פט"ו. וראה לק"ש ח"י ע' 12 הע' 31.

337. לק"ש ח"י ע' 7 הע' 3.

338. כתורת הבעש"ט (תניא ח"ב בתחלתו).

339. לק"ש ח"ט ע' 482. חל"ו ע' 35.

340. ע"ד מכשירי מצוה, שלהלכה (רמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ו. שו"ע או"ח סשל"א ס"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"ז) אינם דוחים שבת, כי אינם חשובים כמו המצוה עצמה.

341. וכיון שלמעלה אין כח חסר פועל (ראה פרדס ש"א פ"ג - הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פ"א. המשך תרס"ו ע' ה ואילך. קלט ואילך [וראה בהוספות שם הוצאת תנש"א ע' תרנט ואילך]. ד"ה שובה, ולקחתם תרע"א), נמצא שכוונת הבריאה בשביל התורה ובשביל ישראל היא מלכתחילה

וישראל³⁴³. ומ"מ העולם אינו אלא אמצעי וטפל לישראל ולתורה עצמם, ולכן גם לעת³⁴⁴, לאחרי השלמת הכוונה דדירה בתחתונים, יהיו אוה"ע טפלים לישראל³⁴⁵.

פ. "ראשית" - גם מל' ראש, שהתורה וישראל הם הראש דכל הבריאה (ותירה מזו - שקשורים עם הראש דהקב"ה כביכול, כמרומוז בתיבת ישראל³⁴⁶ - אותיות לי ראש³⁴⁷), דהיינו שכל הענינים דהבריאה ישנם תחלה בהתכללות בישראל ובתורה, ומשם נמשכים בעולם³⁴⁸.

פא. מקדים "בשביל התורה" ל"בשביל ישראל", לרמוז שגם התורה היא בשביל ישראל, כי ישראל קדמו³⁴⁹ לתורה³⁵⁰. ומטעם זה ישנו חילוק גם באופן בריאת השמים והארץ בשבילם: בשביל התורה - שמים בפ"ע וארץ בפ"ע (שהרי התורה היתה מתחלה בשמים דוקא, ולאח"ז ניתנה למטה בארץ דוקא, ולא בשמים היא³⁵¹), ובשביל ישראל - שמים וארץ יחדיו³⁵².

ובשביל ישראל

פב. היינו גם בשביל כאו"א מישראל בפ"ע, כמארז³⁵³ "כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם". ולכן בהכרח שכאו"א מישראל הוא מטרה בפ"ע, ולא אמצעי בשביל ישראל חברו³⁵⁴.

אמיתת מציאותם, ורק שמצד הנבראים לא נרגש הדבר עדיין.

342. ראה ג"כ פרש"י לקמן לא.

343. ע"ד דברי הר"ן (רפ"ב דקידושין) שהאשה יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, שהסיוע שלה נכנס בגדר מצוה רבה (תוד"ה וכי - שבת ד, א. ד"ה לא תהו - גיטין מא, ב) דפר"י ורבי' (ראה לקר"ש ח"ז ע' 187. 235. ועוד).

344. לקר"ת שלח מג, סע"א. ולהעיר גם מתניא ספ"ו.

345. לקר"ש ח"ו ע' 91. 236. ח"ט ע' 192 ואילך. ח"כ ע' 139. חל"ה ע' 96. וראה לקר"ש ח"י ע' 5. 12. חכ"ד ע' 161. חכ"ה ע' 6 ואילך. חכ"ט ע' 529.

346. ישראל דייקא, כי מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, אפילו לתורה (וכדלקמן (פא)).

347. פנ"ח שער הלולב פ"א.

348. תר"מ תשמ"ח ח"ב ע' 321 הע' 11. תשנ"ב ח"א ע' 200 ואילך.

349. ראה ב"ר פ"א, ד. ועוד. וראה בארוכה אוה"ת ר"פ תבוא. וש"נ.

350. תר"מ תנש"א ח"א ע' 193 הע' 19.

351. נצבים ל, יב.

352. תר"מ תשנ"ב ח"א ע' 211.

353. משנה סנהדרין לז, סע"א. וראה פיה"מ להרמב"ם בהקדמתו ד"ה דע כי הקדמונים חקרו.

354. לקר"ש ח"י ע' 25. חל"ז ע' 69 ואילך. תר"מ תנש"א ח"ד ע' 278.

בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחושך ויאמר אלקים יהי אור

פג. ומה שלא פתח הכתוב ב"ויאמר" ³⁵⁵ אלקים יהי אור ³⁵⁶ - הוא להורות סדר העבודה ³⁵⁷, דכיון שתכלית בריאת העולם הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים ²²², לכן תחלה צ"ל "תהו ובהו וחושך", ולאח"ז - "יהי אור" ע"י עבודתם של ישראל בקיום התומ"צ ³⁵⁸.

יינה של תורה

פד. ביאור הטעם שהביא רש"י פי' המדרש ³⁵⁹ (ש" בראשית" קאי על התורה וישראל, שקדמו לבריאה ³⁶⁰ והם למעלה מהבריאה), שהוא לכאורה היפך הפי' הפשוט ³⁶¹ (דקאי על הבריאה עצמה ³⁶²), ולא עוד אלא שהקדימו לפי' הפשוט: מאחר שהתהוות הבריאה היא מצד העצמות, שנתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים ²²², לכן יכול העולם להתאחד עם הקב"ה עצמו, ואחדות זו (דהעולם עם הקב"ה) נעשית ע"י ישראל והתורה כפי שהם חלק מהבריאה דוקא ³⁶³, מצד בחירת הקב"ה בהם ³⁶⁴ (וכמבואר בתניא ³⁶⁵ שהבחירה היא בגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם). ונמצא, שפי' המדרש (בשביל התורה ובשביל ישראל) אינו בסתירה לפי' הפשוט (דקאי על הבריאה עצמה) ³⁶⁶, אלא אדרבה - שלימות הבריאה עצמה באה

355. שהוא מאמר ראשון מהמאמרות שנתפרש בהם ל' אמירה בתושב"כ. וראה לעיל (ט).

356. שהרי זהו ענינה של התורה, כמ"ש (משלי ו, כג) "תורה אור". וכמארז"ל (ב"ר רפ"ג) עה"פ "ויאמר אלקים יהי אור", שעז"נ (תהלים קיט, קל) "פתח דברך יאיר", שהפתיחה היא בענין האור.

357. ראה גם לקמן (פט).

358. תו"מ תנש"א ח"א ע' 192 ואילך.

359. תנחומא (באבער) בראשית ג. ועד"ז ביל"ש עה"פ (רמז ב). מדרש לקח טוב עה"פ. וראה ב"ר עה"פ (פ"א, ד) ויק"ר פל"ו, ד. יל"ש ירמ"י רמז רסד.

360. ב"ר פ"א, ד.

361. ובפרט ע"פ הידוע (ראה לק"ש ח"ג ע' 782. ובכ"מ) שב' פירושים בתיבה אחת שייכים זה לזה.

362. וכדמשמע גם מד"ה שלפניו (ראה לעיל (ל)).

363. וכדמשמע גם מלשון "ראשית", כמו "ראשית תבואתה" (ירמ' ב, ג), שנמצאת מלכתחילה יחד עם שאר התבואה.

364. כי גם בתורה יש דוגמת ענין הבחירה, וכנוסח ברכת ההפטרה "הבוחר בתורה כו' ובישראל עמו" (ופי' באבודרהם סדר שחרית של שבת ופירושה, שהוא "על שם ודעת מחרוץ נבחר" (משלי ח, י)).

365. פמ"ט (סט, סע"ב ואילך).

366. ראה תו"ח בראשית ז, ג) שגם לפי' השני בפרש"י נרמז שהבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל.

ע"ז שבריאתה היא בשביל התורה ובשביל ישראל³⁶⁷.

אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני בשביל התורה שנקראת³⁶⁸ ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו³⁶⁹ ראשית תבואתו

פה. י"ל הרמז בזה, שחלק הדרש והאגדה שבתורה, שרוב סודות התורה גנוזין בה³⁷⁰, מגלה את פנימיות הכוונה שבריאה, שהיא בשביל התורה ובשביל ישראל. ולכן חייב אדם ללמוד חלק זה שבתורה, כי בלאה"כ עלולים עניני העולם שעוסק בהם (את השמים ואת הארץ) לבלבלו ועכ"פ לתפוס מקום אצלו³⁷¹.

בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו³⁷² ראשית תבואתו

פו. קאי לא רק על עולם הזה, אלא על כל סדר ההשתלשלות³⁷², גם עולמות עליונים³⁷³ וגילויים נעלים ביותר³⁷⁴, כולל הגילוי דחפץ חסד³⁷⁵, ואפי' הכוונה דדירה בתחתונים³⁷⁶ היא בשביל ישראל³⁷⁷.

פז. פירוש, שרצונו ובחירתו של הקב"ה בישראל ובתורה הוא בהם עצמם, משא"כ שאר הנבראים אינם תכלית ומטרה בפ"ע, אלא אמצעי שעל-ידם נשלמת כוונת הקב"ה בתורה וישראל³⁷⁸.

367. ת"מ תש"נ ח"א ע' 285 ואילך. תש"ב ח"א ע' 189 ואילך. וראה ת"מ סה"מ ח"ב ע' יא. ת"מ תשד"מ ח"א ע' 349 ואילך.

368. משלי ח, כב.

369. ירמ' ב, ג.

370. הובא בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב. וש"נ. וכ"ה באגה"ק סכ"ג (קלז, א).

371. לקר"ש חכ"ה ע' 6 ואילך.

372. שהרי בפ"י "את השמים ואת הארץ" נכללים גם שמים וארץ רוחניים, עשר ספירות (ראה ח"א לא, ב בתוספתא. רנו, ב. וראה גם סה"מ תרנ"א ע' פט ואילך).

373. כדאינתא בזהר (ח"א רנו, ב) שפסוק זה מרמז על כל הע"ס.

374. ועד שגם בחי' האור שהוא גילוי העצמות ולא רק גילוי מן העצם - הכוונה בגילוי זה היא בשביל נשי' (ראה ד"ה העושה סיכותו תרצ"ט פ"ב). וראה המשך תער"ב ח"ב ע' תתק.

375. מיכה ז, יח.

376. ראה המשך תרס"ו ע' שנא.

377. לקר"ש ח"י ע' 25. ת"מ סה"מ ח"א ע' עדר. ח"ב ע' קמד הע' 25. שלח. שפו. ח"ד ע' קצט. רכ. ת"מ תשמ"ח ח"א ע' 493. שיחת ש"פ במדבר תשל"ח.

378. לקר"ש ח"י ע' 25. ח"ל ע' 151. חל"ז ע' 69.

פח. עפ"ז מובן שכל החלוקות שבעולם ישנם גם בתורה ובישראל (ואדרבה, עיקר החלוקה הוא בהסיבה וממנה בא גם למסובב). ובפרטיות:

(א) שמים וארץ: בתורה - תושב"כ ותושבע"פ³⁷⁹, ובישראל - בחי' ראשיכם שבטיכם ובחי' חוטב עציך ושואב מימין³⁸⁰. וכשם שבעולם תכלית הכוונה היא בבחי' ארץ, עוה"ז התחתון³⁸¹ - כן הוא בתורה ובישראל, כדמצינו³⁸² שבי"ד של מעלה הולכים אצל בי"ד של מטה לשאול אותם פסק ההלכה, וגם בלימוד התורה בעוה"ז גופא התכלית היא לימוד שמביא לידי מעשה דוקא³⁸³.

(ב) ד' עולמות אבי"ע: בתורה - ד' בחי' פרד"ס שבתורה³⁸⁴, ובישראל - עפמ"ש בהלכות ת"ת³⁸⁵ שכאו"א מישראל חייב לעסוק בכל ד' עניני הפרד"ס. ובפרט ע"פ המבואר בכתבי האריז"ל³⁸⁶ שבכל ענין בתורה יש ס' ריבוא פירושים בכאו"א מד' בחי' אלו, כנגד ס' ריבוא נשמות ישראל³⁸⁷.

פט. מפרש"י נמצא שפסוקים אלו מרמזים על כללות העבודה³⁸⁸: "בראשית", בשביל התורה ובשביל ישראל - הנתינת כח לעבודה, לאח"ז העבודה בפועל באופן שתחלה "הארץ היתה תהו ובהו וחשך גו"²¹, ולאח"ז מתגלה ע"י התורה הענין ד"יהי²³ אור"³⁸⁹.

בשביל התורה

צ. תורה דייקא, ולא מצוות, כי בהדרגא דמצוות - המצוות הם בשביל העולם (כדי שהעולם יהי ע"פ רצונו ית'), משא"כ בהדרגא דתורה - העולם הוא בשביל התורה (דהיינו שבריאת העולם היא כדי שהרצון שבתורה יבוא לידי פועל)³⁹⁰.

379. ראה ת"א בראשית א, ב ואילך.

380. נצבים כט, ט-י. וראה זח"ב פב, א.

381. תניא רפל"ו. ובכ"מ.

382. דב"ר פ"ב, יד.

383. קידושין מ, ב.

384. ראה ע"ח הובא בנגיד ומצוה בתחלתו. נהר שלום בהקדמת רחובות נהר בסופה. מ"ח מס' חיוב הנשמות פ"א מ"ב. לקר"ד ח"ד תשעא, א.

385. ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ד. וש"נ.

386. שער הגלגולים הקדמה יז. שער רוה"ק בענין היחודים על קברי הצדיקים הקדמה ג (ב, ח). ועוד. וראה לקר"ת ברכה צד, א. ועוד.

387. ת"מ תשמ"ו ח"א ע' 430 ואילך.

388. ראה גם לעיל (ז).

389. ת"מ תנש"א ח"א ע' 193.

390. ת"מ תשנ"ב ח"א ע' 183.

ברא אלקים. ולא אמר נברא ה' שנתחלה עלה במחשבה לבראותו
 במדת הדין ורצה שאין העולם מחקיים והקדים מדת הרחמים
 וסחפה למדת הדין והיינו דכתיב ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים:

פשוטו של מקרא

צא. י"ל שאין כוונתו שהבריאה במדת הדין היתה רק במחשבה ולא בפועל (דא"כ נמצא שמחשבתו היתה בטעות ח"ו), אלא שגם בפועל היתה הבריאה בתחלה במדת הדין³⁹¹, ורק לאחר החטא³⁹² הקדים מדת הרחמים, כדמוכח מלשון רש"י "ראה שאין העולם מתקיים", דמשמע לאחר שנברא (וכן מוכח מלשון הכתוב "ברא אלקים", ומהמשך הכתובים דמעשה בראשית, שנאמר בהם שם אלקים בלבד). וזהו שמסיים "והיינו דכתיב³⁹³ ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", עשות דייקא, לשון תיקון³⁹⁴, ולא "ברוא", כי הבריאה היתה במדת הדין, ושיתוף מדת הרחמים הוא הוספה ותיקון שנעשה לאח"ז³⁹⁵.

וטעם הדבר - כי הנהגת העולם כתיקונו צ"ל במדת הדין דוקא³⁹⁶, וכפרש"י לעיל³³⁵ שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, ולזה צריך שיהי' דין בעולם, ורק לאחר החטא נשתנה מצב העולם, והוצרך להקדים ולשתף מדת הרחמים. ואף שהקב"ה ידע מתחלה שיחטא האדם, לא נמנע מלברוא את העולם בהתאם

391. וכדאיתא במדרש ילמדנו (הובא בתו"ש עה"פ אות רט): "כשברא הקב"ה את עולמו בראו במדת הדין כו". ואין להקשות דא"כ לא הי' משנה מלשון המדרש, ד"ל שלא הי' מדרש זה לפניו.

392. שהרי זה שאין העולם מתקיים במדת הדין הוא מצד החטאים, והחטא הראשון לא הי' עד יום ו' למע"ב (כפרש"י לקמן ג, ח ססרחו בעשירית). ואף שנזכר שם אלקים ביום השביעי - אינו גבי לשון בריאה.

393. בראשית ב, ד.

394. כפרש"י לקמן ז ולקמן כה (וגם עשיות אלו לא היו ביום ראשון).

395. ואף שפרש"י שם "ללמדך שכולם נבראו בראשון", י"ל: (א) הרי ממשך "דבר אחר כו", (ב) גם לפי הראשון - י"ל דקאי על מ"ש "בהבראם", ולא על המשך הכתוב "עשות הוי' אלקים", דקאי על התיקון שנעשה לאח"ז.

396. ואף שבדא"ח מבורא שהבריאה היא באופן ד"עולם חסד יבנה" (תהלים פה, ג. וראה שעהיה"א פ"ד עט, סע"א), מ"מ ע"פ פשט"מ הוא כפונים.

למצבו עתה, וכמ"ש רש"י גופי' לקמן³⁹⁷ "בשעת חדותא חדותא". והיינו, שכן היתה כוונתו מתחלה בסדר הבריאה³⁹⁸, שתהי' תחלה במדת הדין, ולאח"ז ישתף בו מדת הרחמים³⁹⁹.

צב. מוכח מפרש"י⁴⁰⁰ שאף בפשט"מ מורה כל שם משמותיו של הקב"ה על הנהגה אחרת⁴⁰¹.

ולא אמר ברא ה'

צג. הטעם שכתב הקושיא בפירוש (שלא כדרכו) - כי הקושיא אינה בפשטות הכתובים⁴⁰², אלא דקשה להבין חמש למקרא למה ברא הקב"ה את העולם במדת הדין, והרי מדת הרחמים היא מדתו של הקב"ה. וע"ז מתרץ שרק לאחר החטא נעשית הנהגת הקב"ה במדת הרחמים, אבל קודם החטא היתה במדת הדין (כנ"ל (צא))⁴⁰³.

והקדים מדת רחמים

צד. היינו⁴⁰⁴ שמדת הרחמים היא העיקר⁴⁰⁵, ובמקום ספק⁴⁰⁶ היא המכרעת⁴⁰⁷, וגם העונשים שלמעלה צ"ל בהסכמתה (אלא שמ"מ צריך גם למדת הדין, כיון שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, כנ"ל (צא) בארוכה)⁴⁰⁸.

397. ג, ו.

398. כדמצינו בכמה דברים בוימ"ב, וכמו בענין מיעוט הלבנה (חולין ס, ריש ע"ב), עץ פרי (פרש"י לקמן יא מב"ר פ"ה, ט), לויתן ובן זוגו (פרש"י לקמן כא. וראה לקר"ש ח"ה ע' 19 ואילך ובהערות). ודוגמתו בפרש"י לעיל (ד"ה בראשית) "ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". וראה משכיל לדוד כאן.

399. לקר"ש ח"ל ע' 10 הע' 18. ת"מ תשמ"ט ח"א ע' 263 ואילך. שיחת מוצש"פ בראשית תשמ"מ.

400. וכן מוכח מפרש"י נח ח, א. לך יז, א. תולדות כח, ג. ועוד.

401. לקר"ש חכ"ו ע' 23. ח"ל ע' 32.

402. ואדרבה - בפשטות הכתובים לק"מ (למה נאמר "ברא אלקים" ולא "ברא ה'"), כיון שבריאת העולם כתיקונה היא במדת הדין דוקא, כדלעיל (צא).

403. ת"מ תשמ"ט ח"א ע' 264 ואילך. וראה שיחת מוצש"פ בראשית תשמ"מ.

404. ראה גם שפ"ח ומשכיל לדוד כאן. פענח רזא כאן (ע"ד הקבלה).

405. ולהעיר שבמדרש לפנינו (ב"ר פ"ב, טו, פסיקתא רבתי פ' בחודש השביעי) ליתא שהקדים מדת הרחמים, ואדרבה, מקדים מדת הדין למדת הרחמים.

406. ראה פרש"י לקמן כו.

407. ראה פרש"י ואתחנן ג, כד.

408. לקר"ש ח"כ ע' 31.

צה. ואין להקשות למה הוצרך להקדים מדת הרחמים ולא סגי בשיתוף מדת הרחמים ומדת הדין בלבד, כי מדתו של הקב"ה בעצם היא מדת הרחמים (כנ"ל (צג)), וכיון שהוצרך לשתפה קודמת היא למדת הדין⁴⁰⁹.

תורת חיים

צו. ב' ענינים אלו (מדת הדין שהיתה בתחלת הבריאה, ומדת הרחמים שנתחדשה לאח"ז) בעבודת האדם הם: (א) העבודה ב"סור מרע ועשה טוב"⁴¹⁰, שעז"נ⁴¹¹ "האלקים עשה את האדם ישר", (ב) הפיכת הרע לטוב ע"י עבודת התשובה⁴¹².

שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין

צז. אין לפרש שהמכוון העיקרי הוא לדון ולענוש את הנבראים, אלא אדרבה - זהו⁴¹³ תכלית הטוב⁴¹⁴, שע"י אימת הדין ויראת העונש⁴¹⁵ יימנעו מלהיות חוטאים ורשעים⁴¹⁶.

צח. כעין לשון זה מצינו בפרש"י לקמן בסוף פרשתנו⁴¹⁷ "עלה במחשבתו של מקום להעציב", שגם מחשבה זו היא מצד מדת הדין⁴¹⁸. ובזה מרמז רש"י להכלל "נעוץ"⁴¹⁹ תחלתו בסופן וסופן בתחלתו⁴¹⁹.

ראה שאין העולם מתקיים

צט. כי מצד מדת הדין נרגש ביטול ושבירת העולם, משא"כ מצד מדת הרחמים,

409. שיחת מוצש"פ בראשית תש"מ.

410. תהלים לד, טו. לו, כז.

411. קהלת ז, כט.

412. תו"מ תשמ"ט ח"א ע' 265.

413. כמפורש בכ"מ אצל עונש (ראה יג, יב. שופטים יז, יג. יט, כ. תצא כא, כא). וראה פרש"י (שופטים שם). וכן בנוגע לשכר (רמב"ם הל' תשובה רפ"ט בארוכה). וראה בארוכה ד"ה שובה ישראל תרנ"ט. לקו"ש ח"ל ע' 7 הע' 47.

414. ל' ד"ה שובה ישראל שם (ע' כז).

415. וכדמצינו בהנהגת האדם (שמבשרי אחזה אלוקה איוב יט, כו) - "חושך שבטו שונא בנו" (משלי יג, כד), "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת" (סוטה מז, א). ובכ"מ.

416. לקו"ש ח"ל ע' 1.

417. ו, ה ד"ה ויתעצב.

418. ראה המשך פרש"י שם.

419. שיחת מוצש"פ בראשית תש"מ.

כמארז"ל⁴²⁰ "חסד אמר יברא כו' ואמת אמר אל יברא"⁴²¹.

והקדים מדת רחמים

ק. מלשון זה משמע דמ"ש "עלה במחשבה לבראותו במדת הדין" הי' רק קודם הבריאה⁴²², אבל הבריאה בפועל היתה ע"י שיתוף מדת הרחמים⁴²³.

יינה של תורה

שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין

קא. קאי על הצמצום שקדם להגילוי, ומ"מ הוא בשביל הגילוי⁴²⁴.

420. ב"ר פ"ח, ה. הובא בלקו"ת שה"ש מח, ב ואילך.

421. לקו"ש חכ"ד ע' 8.

422. אף שבפשש"מ אינו כן, כנ"ל (צא).

423. לקו"ש ח"ל ע' 1.

424. תו"מ סה"מ ח"ב ע' ע.

דגים בקבלה ובחסידות

הרב יוסף קרסיק

חודש אדר מזלו דגים. רבים מעירים על כך ששאר מזלות החודשים נאמרים בלשון יחיד בשונה ממזל זה שנאמר בלשון רבים (דגים ולא דג), כי אכן לפעמים כמו השתא ישנם שני חודשי אדר.

מאמר זה סוקר בפרטיות את סוגיית הדגים בפנימיות התורה, והוא מסביר את כל פרטי ההלכות הקשורות בדגים.

דברים מיוחדים בדג

שמונה-עשר דברים מיוחדים בדגים - והם:

- 1) בעל-חיים הראשון שנברא בששת ימי בראשית היו הדגים. 2) לאחר שנבראו כל היצורים, הביא הקב"ה את כולם בפני אדם-הראשון שיקרא להם שמות, חוץ מדגים¹ - יש להבין מדוע?² 3) מדוע בדור המבול כשמחה ה' את כל היקום, לא נמחו הדגים³?
- 4) עיני הדגים פקוחות כל הזמן והם אינם ישנים, כאמור. 5) דגים נחותים משאר בעלי-החיים בכך שאין להם חוש קול (ואין להם מיתרי קול). ומצד שני - דגים⁴ סובלים ממחלות הכי מעט, יחסית לשאר בעלי-החיים ובני-אדם. 6) מיד כשאוספים אותם מהמים הם מותרים באכילה, ואין צורך לשוחטם. 7) דמם מותר באכילה. 8) מדין תורה מותר לאוכלם עם בשר ועם חלב. 9) "המנהג⁵ הפשוט בישראל שאוכלים דגים קודם בשר" - יש להבין

1. כן משמע מפשטות הפסוקים בפרשת בראשית, ויש חולקים ואומרים שגם לדגים קרא שמות. פירוש הרד"ק וחזקוני לבראשית ב, יט.
2. לפי הפשט לא קרא שמות לדגים, כי: 1) השם ניתן כדי לשלוט על בעלי-החיים, אבל על דגים לא ניתן לשלוט. 2) אם היו מוציאים אותם מהמים בשביל לתת להם שם, מיד הם היו מתים (חזקוני לבראשית, ב, יט).
3. תלמוד ירושלמי מסכת קידושין, יג, א. ועיין בלקוטי שיחות חלק לה, עמ' 1.
4. נצח ישראל, פרק ט. חדושי אגדות למהר"ל, מסכת סנהדרין חלק שלישי, עמ' ריד.
5. ספר הליקוטים, ערך דגים, עמ' צ.

מדוע? 10) מדוע בסעודה שיערוך ה' בימי המשיח יוגש דג לווייתן? [בשונה מהסעודות המסופרות בתנ"ך, שהוגשו מאכלים רבים ולא רק דגים?] 11) הנביא יחזקאל⁶ מספר שבמרכבה העליונה של הקב"ה יש ארבע פנים: אדם, אריה, שור ונשר, ומוסבר בחסידות⁷ ש"מפני אדם" נמשכת השפעה לכל בני האדם שבעולם, מ"פני אריה" לכל החיות, מ"פני שור" לכל הבהמות, מ"פני נשר" לכל העופות, ונשאלת השאלה: מה עם דגי הים, למה אין "פני דג" במרכבה העליונה? היאך ניתנת השפעה לכל הדגים שבעולם? 12) הזוהר הקדוש אומר⁸ שלפעמים נשמות צדיקים ותלמידי חכמים¹¹ יורדות לעולם פעם נוספת בגלגול בדגים, ויש להבין מדוע? 13) במן¹² שאכלו בני-ישראל במדבר סיני, ניתן היה לחוש את כל טעמי המאכלים חוץ מטעם הדגים, ויש להבין מדוע? 14) למה טבע הדגים להתרבות בצורה מהירה בכמות הרבה יותר משאר בעלי החיים ובני-אדם? 15) למה צורת התרבות הדגים שונה משאר בעלי-החיים: בעוד שבכולם תחילה נעשה יחוד הזכר והנקבה ואחר-כך נעשית ההתרבות, הרי בדגים "דג¹³ נקבה תוליד ביצים בעצמה, ואחר כן כשיפיל הזכר זרעו עליהם - כל מה שיפול הזרע עליהם יהיה מהם דג, וכל הביצים שלא יפול עליהם לא יהיה מהם דג?" 16) הצמח צדק¹⁴ אומר שבדרך-כלל "דגים טהורים משכנם בעליונית המים הסמוך לאויר .. ודגים טמאים דירתם בתחתית המים" - יש להבין מדוע? 17) כלים¹⁵ העשויים מדגים (מעצמותיהם, עורותיהם וכדומה) אינם מקבלים טומאה, ואילו כלים העשויים משאר בעלי החיים מקבלים טומאה - מדוע? 18) אמרו בתלמוד¹⁶ "אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא" - יש להבין את פשר המאמר.

דג בקבלה

על הפסוק¹⁷: "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, אלא על מוצא פי ה' יחיה האדם",

6. מסכת בבא בתרא, דף עה, עמ' א.
7. באברהם (פרשת וירא, חי), ביעקב (פרשת ויצא, לא, נד) ובשלמה (מלכים א, ה).
8. בפרק א, פסוק י. וראה התוועודיות תשמ"ה, חלק א, עמ' 497.
9. תניא, סוף פרק ו. ספר הליקוטים, ערך מרכבה.
10. זוהר חלק א, דף רנב, עמוד ב. תיקונים חדשים, האידרא קדישא. וראה גם באבות דרבי נתן, פרק ארבעים. מגלה עמוקות, אופן יב.
11. בזוהר נאמר **תלמידי חכמים** ובחסידות נאמר **צדיקים**, ולכאורה הכוונה זהה.
12. מדרש פליאה, לפרשת עקב ח, ג.
13. רבינו בחיי לויקרא, יב, ב.
14. אף שבאופן כללי "דגים שטים למטה בים ולא יעברו הגלים" - ספר הליקוטים, ערך דגים, עמ' פח-צ. אגב: יש "שבע מאות מיני דגים טהורים!" (איכה רבה פתיחתא, לד. וראה תלמוד ירושלמי מסכת חולין, סג, א).
15. רמב"ם, הלכות כלים, פרק א, הלכה ג.
16. מסכת סנהדרין, צח, א.
17. פרשת עקב, ח, ג.

דורש האריז"ל¹⁸ ש"במזון יש גם חלק גשמי, והוא מקיים את הגוף, וגם חלק רוחני, מוצא פי ה' שמלוּבש בלחם, והוא מחיה את הנשמה".

ההוויה הגשמית של המזון אמנם מסתירה ומכסה את הכוחות האלוקיים החבויים בתוכו, אך בעת אכילת המזון זוכה היהודי באותם ניצוצות קדושה נעלמים.

המיוחד¹⁹ בדג שהשורש הרוחני-אלוקי שלו יותר קרוב למימד הגשמי:

כשם שבהוויה הגשמית הדג מחובר למקורו יותר משאר בעלי החיים, שכן דג שנברא מהמים מחובר למים, אינו יוצא מהם אף לא לרעג ואינו יכול לחיות בלי מים²⁰, ואילו שאר בעלי החיים שנבראו מהעפר אינם תלויים בעפר, והם יכולים לחיות גם כשגופם אינו מחובר לאדמה;

כך גם בקשר לשורש הרוחני: דג מחובר כל הזמן לשורשו הרוחני-אלוקי ("לאחדים ממש עם אלוקות"), ואילו שאר בעלי החיים אינם מחוברים לשורשם הרוחני כמו הדג והשורש הרוחני שלהם הרבה יותר סמוי ונסתר מבידג.

זאת ועוד השורש רוחני של הדגים יותר גבוה מהשורש של שאר מיני המזון - "כל²¹ הברואים יש להם שורש בעולמות העליונים, ודגים באים מעולם קדוש וגבוה מאד מאד" ["עולם אצילות", "אין-סוף"] יותר משאר בעלי החיים²².

זה סוד דברי חז"ל²³: "ואמת ה' לעולם - דגים שבים אמרוהו", מצד מעלתם הרוחנית, הם היו אלו שהכירו באמיתות ה' והכריזו: "אמת ה'!"

אם-כן שתי מעלות בדגים: (א) שיש להם שורש רוחני נעלה משאר בעלי החיים, (ב)

18. לקוטי תורה לאריז"ל, פרשת עקב.

19. עמק המלך, שער תיקוני תשובה (יז, ב). לקוטי תורה לאדמ"ר הזקן, פרשת צו, דף ח, עמ' ג. פרשת שמיני, דף יח, עמוד א. ספר הליקוטים, ערך דגים.

20. אבל גופם ממשיך להתקיים גם אחר שנימשו מהמים, כי שורש גופם אינו מהמים, אלא רק שורש נפשם וחיותם מהמים - רשימות, חוברת יא, עמ' 8.

21. מאור ושמש, ליקוטים ד"ה במסכת.

22. בספר הליקוטים (דגים, פד-צ): "דגי הים הם הנשמות הגבוהות ומלאכים עליונים ("דאצילות") .. שיש להם השגה והליכה בהיכלות עליונים משא"כ בהמות ארץ, נשמות כמונו". באגרות קודש (א, מז): נפש האלוקית היא בחינת דגים (שנבראו מהמים) הדבוקים במקור חיותם ("גם בשעת החטא היתה באמנה אתו יתברך"); נפש הבהמית היא בחינת בהמה (שנבראת מהעפר) ושקועה בגשמיות (אלא אם משהו "מרים" אותה, בשחיטה וכו'); נפש השכלית היא בחינת עוף (שנבראת ממים ועפר (רקק)) שהיא ממוצע בין שתייהן. ועוד: "דגים - ח'י יחידה, מקיפים. עוף - נר"ג, פנימיים" [בלקוטי תורה לאדמ"ר, צו, ח, ג: "עוף הוא מבחינת רוח דאצילות"].

23. מסכת פסחים, ק"ח, ב.

שבמציאות והווייתם הגשמית יש להם יותר קירבה לשורש הרוחני אלוקי²⁴ [לכן דגים הם²⁵ מאכלים דקים וזכים מחדדים השכל כמין ויותר ממנו". "דגים²⁶ יש בהם ניצוצות טובות מאוד, ויותר נח ליתקן", כי הם פחות מגושמים ויותר קרובים למקורם הרוחני].

הדג בשבת

לפי זה נבין מדוע "מצווה מיוחדת לאכול דג בשבת" - שכן לסעודות שבת יש ערך וחשיבות בשל הקדושה שהם משרים על היהודי - בהם מתחברים לשורש הרוחני העליון של המזון:

למרות שהשורש הרוחני קיים גם במזון הנאכל ביום-חול, הרי בימות החול השורש סמוי וגנוז ואין הסעודה ממשיכה קדושה עליונה על האדם; אבל בשבת הקשר של המזון עם שורשו הרוחני יותר חזק, כשאוכלים מזון גשמי בשבת מתחברים ביתר-שאת בכוחות הקדושה העליונים של שורש המזון.

אף שכך הם פני הדברים בכל מיני המזון השבתי (שמתחברים לשורש הרוחני), הרי יש עניין ודגש מיוחד בדג, משום שהקשר שלו עם השורש הרוחני הרבה יותר חזק וגלוי מיתר מיני המזון, לכן כאשר אוכלים דג בשבת הפעולה הרוחנית של שורש המזון הרבה יותר חזקה: באכילת דג בשבת מתחברים הרבה יותר לשורש הרוחני ולניצוצות הקדושה האלוקיים העליונים.

דגש מיוחד לאכילת דג בסעודה שלישית, שכן בשבת לעת ערב מגיע היהודי עד לעולם אצילות העליון, שבו השורש הרוחני של הדג.

[הבן-איש-חי כותב²⁷: "דגים חיים במים שהוא יסוד העליון, ושבת ניזון ממקום עליון וגבוה מאד". ועוד: "קדושת²⁸ השבת הוא שורש החיים" לכן אוכלים דגים שהם הנבראים הראשונים והם הכי קרובים לשורש הנבראים].

24. שורש הדגים מ"עלמא דאתכסיא", ובחינת המחשבה העליונה, ושאר הנבראים מ"עלמא דאתגליא", ובחינת הדיבור העליון, לכן: (1) שורש הדגים נעלה יותר, (2) הניצוצות האלוקיים קרובים יותר לעלמא דאתכסיא ו"הירידה הגדולה" היא "לבחינת עלמא דאתגליא" (לקוטי תורה בהעלותך לג,ב. לקוטי שיחות חלק לה, עמ' 5, הערה 43).

25. רבינו בחיי לפרשת בשלח, טז, ד.

26. יערות דבש, חלק שני, דרוש טז.

27. בן איש חי, שנה שניה, פרשת וירא, סעיף חי.

28. הרבי רבי בונם - ישרש יעקב, הגהות על שמע שלמה, פרשת משפטים דף כז.

בריאת הדגים ושמן

לפי זה יובהרו כל פרטי הענינים שבדגים:

(1) "דגים נבראו ראשונים" – מפני שהם הכי קרובים לשורש האלוקי העליון ול"דבר ה" שברא את העולם.

(2) "לכל²⁹ בעלי החיים אדם הראשון קרא שמות חוץ מלדגים" – לשם של כל ייצור יש משמעות מהותית, הקב"ה ברא כל יצור ויצור עם אותיות השם של אותו יצור, לדוגמא דגים נבראו עם אותיות ג-ד שהם "הקוד הרוחני" והשורש הרוחני שלו. אך הקוד הרוחני של כל היצורים נסתר וסמוי מעינינו הגשמיות (כי יש ריחוק ערך בין רוחניות לגשמיות, נשמה וגוף). ובכך שאדם הראשון קרא בשמות בעלי החיים הוא פעל המשכה וקירוב של השורש הרוחני הנעלם להוויה הגשמית של הנברא ("חיבור הנשמה עם הגוף"); והיות שדגים מחוברים בשורשם הרוחני, לכן לא הוצרך אדם-הראשון לקרוא בשמן ולהמשיך ולגלות את מקורם הרוחני, כי בין-כה הם קרובים אליו.

(3) "דגים לא מתו במבול" - מפני קירבתם לשורש האלוקי ["יען"³⁰ שהבריאה הראשונה היי .. נשאר בקיום].

חושי הדגים ומחלותיהם

(4) "עיני הדגים פקוחות כל הזמן, והם ערים כל הזמן" - כי הם קשורים ומחוברים לשורש האלוקי העליון, שהוא "לא ינום ולא יישן" ("עינא³¹ פקיא דזעיר אנפין"), שענין פקוחות תדיר.

(5) "דגים אין קול" "אין מחלות בדגים" - דגים קרובים לשורש הרוחני ו"רחוקים ונבדלים מהמציאות" הגשמית, וכתוצאה מכך: (א) אין בהם את חוש הקול, שכן הם אינם מושלמים בממד הגשמי, (ב) הם אינם סופגים מחלות גשמיות כשאר בעלי החיים³².

29. אגרות קודש ח"ז, עמ' ז. ובלקוטי שיחות חלק לה (שם) מוסבר הענין באופן שונה במקצת.

30. שפתי צדיקים, פרשת נח, דף מו. תורת אמת, חידושי תורה לראש השנה, דף ב. באגרא דכלה (לה, ב): "דגים לא נענשו במבול, כי לא נצטוו לידבק במינם דוקא" ("דגים פרצו" - בבא בתרא, עד, ב).

31. סידור האר"י (שבת) תרכו, מו, ב. סידור האר"י היכל הבעש"ט, ערב שבת. ועוד.

32. שכלל שהייצור יותר מושלם במובן הגשמי - כך הוא סופג יותר מחלות פיזיות הבאות מגשמיות העולם "כמו שתראה באדם שהוא שלם הבריאה - רגיל בו שנוי והפסד מחלאים הבאים עליו יותר מכל בעלי החיים, ואשר אין כל-כך שלם הבריאה - יותר רחוק מההפסד, ולכך דגים שאינם שלימות הבריאה - רחוק בהם ההפסד" (חדושי אגדות, שם).

אכילת דגים

6) "דגים"³³ אינם צריכים שחיטה - שחיטה נעשית כדי להתקרב לשורש הרוחני של הבשר, כדברי התלמוד³⁴ "אין ושחט אלא ומשך", שבשחיטה מושכים ומגלים את השורש האלוקי; לכן דגים שיש להם קרבה לשורש הרוחני, מותרים לאכילה גם ללא שחיטה [בלשון האדמו"ר³⁴: "שחיטה מעתיקו למקום-אחר לגמרי על-ידי נטילת נשמתו וחיותו ממקום שהיה עד עתה"³⁵ .. אבל דגים .. הם במדרגה נעלית, לכן מספיק בהם אסיפה במקום שחיטה¹⁸⁶].

7) "דם הדגים מותר באכילה, ודמם קר" - הדם³⁷ הוא החיות וההתלהבות מגשמיות וחומריות (עירוב טוב ורע), לכן הוא אסור באכילה, כי אין ליהודי לשקוע בחומריות העולם; אבל דגים שדמם קר (מפני הקרבה לשורש הרוחני), אין הם מסמלים שקיעה בגשמיות - לכן דמם מותר.

דגים, חלב ובשר

8) "מותר לאכול דג עם בשר או עם חלב" - רבינו בחיי³⁸ מסביר שסיבת האיסור לערב בשר בחלב כי זה "עירוב שני קצוות והפכים בכוחות העליונים": חלב הוא בחינת חסד ובשר הוא בחינת גבורה ו"אין חיבורם עולה יפה"; אבל ה'דג' שורשו מבחינה אלוקית עליונה (אין-סוף) שמעל החלוקה וההגדרה של חסד וגבורה, לכן אפשר לחברו גם עם בשר ובחינת גבורה וגם עם חלב ובחינת חסד.

9) "אוכלים דגים לפני בשר"³⁹ - היות שההתחברות לניצוץ האלוקי שבדג יותר קלה, לכן מתחילים עמו, ואז ממשיכים מן הקל אל הכבד - ומתחברים עם הניצוץ האלוקי

33. אגרות קודש ח"א, עמ' מז. לקוטי שיחות, חלק יט, עמוד 206 בהערה.

34. מסכת חולין ל, ב.

35. "שאיז יכול להפך לדם ובשר האדם ולהוסיף בו כוח לעבודת ה' על-ידי-זה ולא לגרום לנפילה, ובהמה .. אינה יכולה להגביה עצמה כלל אם לא אשר מי שהוא יגביהה".

36. וענין האסיפה "כי על-ידי התלבושות בגוף ועבודת הברורים בא עניין פיזור הנפש וכוחותיה בעניני עולם-הזה וצריך לאספם".

37. הבית היהודי, עמ' 320.

38. פרשת קדושים, יט, יט. לקוטי שיחות חלק כט, עמ' 128. הבית היהודי, עמ' 228. למהות תכונת הדגים יש להתבונן במאמרי חז"ל: דג ככל שמזקין - כך הוא מוסיף גבורה (שבת, עז, ב). "דגים שבים כיון שקדרה עליהם חמה מיד מתיים" (ע"ז, ג, ב). ובחסידות "דגים אין בהם יסוד האש" (סה"ל, ערך דגים, עמ' 10).

39. לקוטי תורה בהעלותך לג, ב. מאמרי אדמו"ר הזקן: שנת תקסג, עמ' תרצ. שנת תקסז, עמ' קצא. ספר הליקוטים, ערך דגים, עמוד צ.

שבשאר מיני המזון, שהם יותר מוסתרים וסמויים, ובלשון החסידות: דגים "מצד היותם למעלה ממדרגת הבשר .. שאינן בהתגשמות כל כך - הן ממוצעים .. ועל ידי אמצעות הדגים יוכלו לאכול בשר"; אבל אם יתחילו עם אכילת בשר, שהניצוץ האלוקי שלו מוסתר מאוד, יש חשש שיתגשמו וישקעו ברובד הגשמי שבו ולא יתחברו בניצוץ הקדושה⁴⁰.

[סיבות נוספות שמקדימים דגים לבשר: לפי הפשט⁴¹ - כי דג קל לעיכול יותר מבשר ו"לעולם יקדים דבר הקל ואחר-כך דבר הכבד". לפי הרמז⁴² - כי הם נבראו לפני שאר בעלי החיים, לכן אוכלים אותם לפני הבשר. לפי הדרוש⁴³ - כי הם נבראו מהמים ובהמות מהעפר⁴⁴, ו"מים הוא יסוד העליון, ועפר יסוד התחתון". בעצם כל הסיבות מהותם אחת - הכוח הרוחני שבדג, ולכן עיכולו מהיר, הוא נברא ראשון והוא נברא מהמים].

דגים בסעודת המשיח

(10) "בסעודת משיח יאכלו דג לווייתן" - בגלל⁴⁵ המעלה הרוחנית של הדג (אצילות). ויאכלו לווייתן, כי: א) "הוא מלך על דגי הים"⁴⁶, ה) "לווייתן הוא מלשון התחברות", מתלווה ומתחבר, שבאכילתו מתחברים בדרגות הקדושה.

(11) "במרכבת ה' יש פני אדם, חיות, בהמות ועופות, ואין פני דגים" - המרכבה העליונה היא מקור השפעה לעולמות ולנבראים, אבל דגים מחוברים למקור האלוקי העליון (שבעולם אצילות) שמעל המרכבה (שבעולם בריאה), ואינם זקוקים לקבל השפעתם מהמרכבה.

דגים וצדיקים

(12) "נשמות הצדיקים מתגלגלות בדגים" - יסוד גדול בדברי הקבלה הוא "גלגול נשמות": שאחר פטירת האדם שבה נשמתו לעולם בגוף אחר. סיבת הדבר: א) לכל נשמה ונשמה יש ייעוד ותפקיד אשר לשם כך היא יורדת לעולם, ונשמה שלא מילאה והשלימה את ייעודה

40. זה רק מצד השורש הרוחני הקרוב, אבל בשורש הרחוק והעליון - הבשר גבוה ונעלה הרבה יותר מהדגים, והלחם יותר נעלה מהבשר, ודווקא משום ששורשם הרוחני יותר נעלה הם נפלו למטה מטה ביותר, לכן אין מסתפקים באכילת דגים בשבת ואוכלים גם בשר ולחם (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג, עמ' תרצ. לקוטי תורה, שם).

41. כף החיים, סי' קנ"ג, ס"ק לח. על-פי רמב"ם, הלכות דעות, פרק ד, הלכה ז.

42. הרבי רבי בונים - ירש יעקב, הגהות על שמע שלמה, פרשת משפטים דף כז.

43. בן איש חי, שנה שניה, פרשת וירא, סעיף חי.

44. דגים - "ישרצו המים נפש חיה", בהמות - "תוצא הארץ נפש חיה" (בראשית א, כ-כד).

45. הרמ"ע מפאנו, מאמר שבתות ה' מ"כ, חלק ו. לקוטי תורה, פרשת שמיני, דף יח, עמ' א.

46. "לווייתן בגימטריא מלכות". "סוד הנון של לויתן .. חבור חמש מדות מתפארת עד מלכות" (הרמ"ע, שם).

ומשימתה, שבה לעולם פעם נוספת, כדי להשלים את התפקיד. ב) נשמה שנפגמה על-ידי חטא ומעשה לא טוב בעולם, שבה לעולם בגלגול נוסף, כדי לתקן את הפגמים מהגלגול הקודם.

מפני סיבות שונות לפעמים נשמה יורדת לעולם בגלגול בגוף של בעלי-חיים ולא בגוף של בני אדם, ונשמות הצדיקים ותלמידי חכמים לפעמים יורדות לעולם בדגים [לכן⁴⁷ בפטירת הצדיקים נאמר "אסיפה"⁴⁸, וגם על צידת הדגים נאמר "אסיפה"]. היות שצדיקים דבקים ומחוברים "לאחד ממש עם אלוקות .. בביטול בתכלית ממש", לכן נשמותיהם מתגלגלות בדגים שאף "הם לאחדים עם הים וכל חיותם ממנו, ולא יוכלו להתקיים בלתי מים כלל (ולא בברואי היבשה שהם בחינת יש ונפרד ממקורו)".

חסידים⁴⁹ מספרים שפעם אדמו"ר הזקן עמד במטבח והביט על חיתוך הדג והנחתו בסיר הבישול, ואחר-כך הוא אמר לתלמידיו: "נשמתו של פלוני בן פלוני שנפטר לאחרונה, מגולגלת בדג זה, אכלו את הדג ותקנו את נשמתו!" סיפר⁴³ הרבי ר' בונם ז"ע שפעם כששט ברפסודה על הנהר קפץ דג גדול לרפסודה, ובדג היתה מגולגלת נשמת תלמיד חכם, וערכת תיקון לנשמתו⁵⁰!

ועוד מסופר⁵¹ שלחסידי אחד נתקע עצם-דג בגרונו, ואמר לו אדמו"ר הזקן: "נשמות הצדיקים צריך לדעת איך לאכול..".

לכן יש מצוה לאכול דגים בשבת, כי "על-ידי⁴⁸ אכילת דגים בשבת יוכל לתקן" נשמות שהתגלגלו בדגים. ובשכר זה שמתקנים נשמות, הרי "מידה כנגד מידה, אם יבא לידי כך שהוא גם-כן יגולגל בדגים, יזמן הקב"ה שיאכל הדג (שהתגלגל בו) על ידי ישראל כשר וצדיק" ויתקנו אותו.

[אולם יש להבין: מדוע נשמות הצדיקים שכל מעשיהם טוב וקדושה צריכים להתגלגל

שוב?

יש אומרים⁵² שמדובר ב"צדיקים קטנים" הצריכים תיקון קל, לכן הם מתגלגלים בדגים

47. קיצור השל"ה, מסכת שבת, הנהגת שבת.

48. בראשית, מט, כט. במדבר, כ, כד. כז, כג. ישעיה יז, א. איוב לד, יד. ועוד.

49. שמועות וסיפורים חלק שני, עמוד 56.

50. בחרדים (פרק לג) בענין עריות "להשיב אותו הנפש - מצווה לאכול דג בשבת ובפרט בסעודה שלישית".

51. ליקוטי סיפורים, אדמו"ר הזקן, סיפור פ.

52. ישמח משה, פרשת וירא, דף מ, עמ' א. יערות דבש, חלק ראשון, דרוש א, המשך. וראה אור החיים לפרשת

בראשית א, כו.

שתיקונם קל ומיד עם אסיפתם מהמים הם כשרים לאכילה⁵³ [לכן בסעודות האמורות בתנ"ך לא הוגשו דגים, כי בימים ההם היו רק צדיקים גדולים ולא קטנים, וממילא לא היו נשמות המתגלגלות בדגים שצריך לתקנם⁵⁴]. אדמו"ר הזקן⁵⁵ אומר שמדובר ב"צדיקים שמבחינת חסד" וכשירדו לעולם הקב"ה "הפך מזלם ממערב למזרח .. לאש וגבורות", וצדיקים אלו שבים בגלגול בדגים, שהם בחינת חסד, שכן הם חוזרים ומתעלים לשורש נשמתם המקורי שבחסד (והם מתקנים ומעלים את הגבורה והרע לחסד והטוב)⁵⁶.

השם "דג"; הדג והמן

13) כאמור⁵⁷ במן שאכלו בני-ישראל במדבר הם יכלו לחוש את כל טעמי המאכלים חוץ מטעם דגים, וזה סוד תלונת בני-ישראל על המן שהוא רעב⁵⁸, "וירעיבך", כי לא היה בו טעם דגים, והדברים דרושים ביאור והסבר: וכי בגלל שלא היה בו טעם דג הוא נעשה 'רעב', הלא היה בו טעם של "כל⁵⁹ מעדני עולם" האחרים?

על המן נאמר שהוא "כזרע⁶⁰ גד" - במילים "גד" ו"דג" יש אותיות ג' ד', וההבדל הוא בסדר האותיות: במן ג' קודמת לד', ובדג ד' קודמת לג':

בתלמוד⁶¹ נאמר שלכל אות מהאותיות שבלשון הקודש משמעות מיוחדת, ומשמעות אותיות ג' ד': ג' - גדלות, עושר ונתינה; ד' - דלות, עוני וקבלה. לשון אחר: ג' - הכוח האלוקי המשפיע לבריאה, ד - הנבראים המקבלים⁶².

53. ומי שפגם קשה יותר מתגלגל בעוף, והיותר ממנו בבהמה, והיותר ממנו בצומח והיותר ממנו בדומם והנחות ביותר (מומרים ופושעי ישראל) בשרצים, ובאמצעות הגלגול "יקבל עונשו .. ויחזור לשורשו" (חוץ מהמתגלגלים בשרצים שיש להם "כליון .. ואבדה תקוותם") (אוה"ח, שם). לכן אומר האריז"ל (בשעה"מ, עקב) אכילת ירקות אינה משביעה כבשר, כי בצומח התגלגלו נשמות נחותות מאלו שבחי, ולאידך דווקא לכן מי שבדרגה עליונה יכול לאכול מיני מזון מהצומח ואפילו מהדומם (והאריז"ל אכל פעמים רבות עשבים, קוצים ודרדרים), כי דווקא "התלמידי חכמים המופלאים יכולים להעלות אפילו מבחינת דומם". ענין נוסף: לפעמים אכילת מזון מזיקה (בגשמיות או ברוחניות), כי במזון שהוא התגלגל נפש רשע גמור.

54. ובזמן שלמה היו כולם נשמות חדשות, שעדיין לא היו צריכות לבוא בתיקון (ראה זוהר, א, עג, ב).

55. כן נראה לעניות-דעתי על-פי מאמרי אדמו"ר הזקן - הקצרים, עמוד ט. ומשנת תקסג, עמוד תרצ.

56. ואולי אין סתירה בין הדברים, כי אולי יש שני מיני גלגולים בדגים (1) של מי שפגם (והגלגול לצורך תיקונו), (2) של צדיק שמבחינת החסד שהתהפך בעולם לגבורה (והגלגול לצורך חזרה לבחינת החסד).

57. אוהב ישראל, פרשת עקב.

58. פרשת עקב, ח, ג.

59. במדבר רבה, ז, אות ד.

60. פרשת בשלח, טז, לא.

61. מסכת שבת, קד, א.

62. הדבר מתבטא בצורת האותיות - ג: (1) פניו פונות לד', "שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים" (שבת,

יש שתי צורות בהשפעת הכוח האלוקי לנבראים: (1) שהנבראים עובדים ועמלים, וכשכר על עבודתם הם מקבלים תשלום והשפעה מהבורא, ואז האות ד קודמת לאות ג, שכן קודם המקבל עובד (ד), ורק אחריו ניתנת ההשפעה (ג)⁶³. (2) שהיהודי אינו עובד עבור ההשפעה והיא ניתנת לו במתנה, ואז ג' (המשייע) קודם לד' (המקבל).

זה סוד ההבדל בין מן לדג:

המן ניתן כמתנת שמים ללא הקדמת עבודת ישראל, לכן הוא נקרא "כזרע גד", ג-ד שהאות ג' לפני ד', המשייע נותן ללא טרחת המקבל; אבל בדג האות ד קודמת לג, שכן היהודי עמל כדי לקבל את השפע האלוקי, בכך שהוא מברר את ניצוצי הקדושה שבדג, שכן כאמור ניצוצי הקדושה שבו אינם מוסתרים והיהודי יכול לעמול ולגלות אותם ולהתחבר אליהם.

לכן מהמילה "וירעבך" שבמן לומדים שלא היה בו טעם דגים, כי מזון שהוא בחינת רעב הוא מזון הניתן במתנה חינם שהמקבל בוש לקבלו, לכן "במן לא היה טעם דגים, שלא היה בו התעוררת התחתון (ולכן היו בושים מלאכול)", ואילו דג מסמל מצב שמקבלים השפעה תמורת עמל ויגיעה ולא במתנה.

14) "דגים מתרבים הרבה יותר משאר בעלי-החיים" - שכן בדגים יש חיבור ותיאום נכון ומושלם של הזכר והנקבה, המשייע והמקבל, היות שהנקבה אינה רק 'מקבלת' אלא גם 'משייעה' (הד' לפני הג' (דג), כי המקבל גם תורם למשייע, כפי שזה מתבטא בכך שהנקבה מטילה ביציה לפני פעולת הזכר); ואילו בבעלי חיים אחרים שהנקבה היא רק בבחינת מקבל (ג' לפני ד'), יש חוסר איזון בין המשייע למקבל והחיבור ביניהם אינו מושלם – וממילא ההתרבות מוגבלת ומצומצמת.

15) "בכל היצורים לצורך ההתרבות תחילה הזכר משפיע בנקבה, ובדגים תחילה הנקבה מטילה ביצים ואז הזכר משפיע" - אותיות ג' ד' הן כנגד הזכר והנקבה: ג' הוא הזכר המשייע (לכן היו שלושה אבות) וד' היא הנקבה המקבלת (לכן היו ארבע אמהות), בדג

63. (שם) 2) רגל הג' הכי קרובה לד', שכן כשינתנת ההשפעה מעליון לתחתון, הרי מסוף העליון ורגלו, מועברת ההשפעה לתחתון. (ד: 1) הקצה העליון שבראשו פונה לג' ("מושכה קצת לצד גימ"ל" רש"י), כדי לא להטריח את המשייע יותר מדאי, וכן משום סדר ההשפעה שהמקבל מעלה את ראשו ומתעלה לכיוון המשייע (מרגל העליון לראש התחתון). (2) אחורי הד פונים לג' ופניו אינם נראים לג, כדי שהנתינה תהיה בצנעה, שכן המקבל בוש לקבל מתנת חיים ["וכן שאר האותיות הופכים פניהם זה מזה, לפי שכל אות מקבל מאות חברו הקודם לו, ועל כן בוש להסתכל באפיה, ולכן הופכת פניה כל אות מאות הקודם לה"].

63. ואז צורת האותיות כך שפני הד מופנים כלפי הג, כי "אינם צריכים להיות בושים להסתכל בפני המשייע", כי הם מקבלים השפעה בדין ולא בחסד.

האות ד' קודם לג' שכן המקבל מתחיל לפני המשפיע (שהוא מעורר השפעה, האמהות לפני האבות), לכן זה מתבטא גם בצורה הגשמית של התרבות הדגים, שהנקבה מטילה ראשונה, ואז "יפיל הזכר זרעו עליהם"⁶⁴.

דגים טהורים וטמאים

16) "דגים טהורים משכנם בעליונית המים, וטמאים בתחתית המים" - כי המים העליונים מסמלים קירבה לכוחות הקדושה העליונה, והמים התחתונים מסמלים ריחוק מהקדושה⁶⁵.

17) כלים העשויים מדגים אינם מקבלים טומאה – מפני מעלתם וקרבנם לקדושה.

משיח יבוא כש"לא ימצא דגים"

18) עתה נבין את פשר המאמר "אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא":

א) דגים⁶⁶ נמצאים תמיד במקום חיותם - במים, וזה מסמל מצב מעולה שהאדם דבק בקדושה האלוקית (כאמור שדג¹⁰ זה צדיקים ותלמידי חכמים), ו"לא ימצא דג" הכוונה שלא יהיו תלמידי חכמים (דג), משום שיהיה מצב רוחני שפל וירוד מאוד, מצב של "חולה" במשמעות הרוחנית, אדם שחטא ועבר נגד רצון ה', ואז יבוא בן דוד⁶⁷, כדברי רבי יוחנן⁶⁸: אין בן דוד בא אלא בדור שכולו חיב.

ב) "דג⁹ זה משיח", כי הוא מסמל כוח רוחני עליון מאוד, ו"חולה הם ישראל השבויים בצרה", וכאשר מצב בני ישראל יהיה כה נורא עד שלא יהיה שום פתרון רק "יתבקש דג" - רק תקווה ובקשה למשיח - "אז יגלה בן דוד במהרה בימינו", כי⁷⁰ גם אם לא יהיה לבני-ישראל שום זכויות הרי "בשכר הקיווי", הבקשה לגאולה – הם יזכו לגאולה השלימה.

64. בלקוטי תורה (לאריז"ל, פרשת ויצא): "דגים ביסוד דנוקבא".

65. דגים טהורים יונקים מהקדושה, וטמאים מהטומאה (היכלות קליפת בלעם ומכשפים. סה"ל, שם). ובכל-זאת "דגים אין ההפרש" בין דג טהור לטמא "ניכר כמו בחיות שניכר היכר גמור בין איל וצבי להיפוכן". במובן הרוחני "דג טמא" משול ללומד תורה אך אין בו דעת. "דג טהור" משול ללומד ויש בו דעת. "דג מהירדן" ללומד ויש בו דעת אך אינו יודע להשיב. "דג מהים הגדול" ללומד ויש בו דעת ויודע להשיב (אבות דרבי נתן, שם).

66. רשימות, שם, עמ' 16.

67. שמונה שמות למשיח בהתאם לשמונה דרגות במצב האומה והגאולה, ו"בן דוד" הוא השם הנחות ביותר, לכן הוא נאמר כאן, כשיש חולי לישראל.

68. מסכת סנהדרין, צח, א.

69. הרמ"ע מפאנו, גלגולי נשמות, אות ע.

70. מדבר קדמות, ערך קיווי. פירוש הרד"ק לסוף ספר שמואל ב. התועודיות תשמ"ו, ח"א, עמ' 536.

ג) פירוש נוסף⁶⁷, הפוך לחלוטין: מדובר על מצב רוחני מעולה ביותר - צדיקים גמורים עובדי ה' באמת ובתמים, ו"חולה" הכוונה ל"חולת" אהבה" - אהבה ותשוקה עצומה להקב"ה [וברצונו להתבטל לחלוטין בפני הבורא, הרבה יותר מביטול הדג, לכן נאמר "לא ימצא דג"], ואז תבוא הגאולה, בהתאם לדברי חז"ל⁶⁸ על מצב (נוסף) שבו אפשרית הגאולה "בדור שכולו זכאי".

ד) "לא"⁷² ימצא דג" הכוונה שיסיימו את תיקון כל ניצוצות הקדושה⁷³ ומלאו והשלימו את תפקיד ויעוד כל הנשמות: בדורות הראשונים שהניצוצות והנשמות היו זקוקות לתיקונים רבים וגדולים - הם התגלגלו בבחינת בהמה גסה הדורשת תיקון והכנה רבה; בדורות האחרונים כשהאומה היהודית סיימה את רוב תפקידה וייעודה, ונתרו רק דברים קלים לתיקון - הם התגלגלו בדגים שתיקונם קל; ובסוף הגלות ממש, כשכל הניצוצות והנשמות יהיו מושלמים ומתוקנים - לא יהיו גלגולים אפילו בדגים, שכן הכל יהיה מושלם; ואז, כאשר "לא ימצא דג", שהכל יהיה מצוחצח ומוכן - יבוא בן דוד.

ה) בימות המשיח מציאות העולם תשתנה לגמרי, וכדי ליצור "עולם חדש" יש לבטל לחלוטין את מציאותו הקודמת [כי כדי ליצור מציאות חדשה, ראשית יש לבטל את המציאות הקודמת], וזה נעשה רק כ"שלא ימצא דגים", כי לדגים כושר הישרדות הגבוה ביותר (הכי קצת מחלות, הם מתרבים במהירות, קשה להכחיד אותם), וכשלא ימצא דג זה מצב העולם שהעולם הגיע לשפל המדרגה שאפילו דגים כבר לא נותרו בו, ואז יבוא משיח⁷⁴.

ו) על דרך הסוד⁷⁵: "דג" הוא בחינת מלכות, "לחולה" בחינת יסוד (ששניהם בגימטריא 80⁷⁶), ו"לא ימצא דג לחולה" משמעותו שאין קשר והשפעה של יסוד במלכות. והפתרון "לא ימצא" - "ימצא" בחינת בלעם הרשע (ששניהם בגימטריא 142⁷⁷), וכש"לא ימצא", ש"לא יהיה כמו אצל בלעם בחינת קר .. שאין בהם זיווג" (כי אין יחוד זכר ונקבה, יסוד ומלכות), אז יהיה "בחינת דג .. ריבוי" ויבוא משיח.

71. שיר השירים ב, ה.

72. בית עולמים, דף קלב, עמוד ב, ד"ה סוד. יערות דבש, חלק ראשון, דרוש א, המשך.

73. על-דרך פירוש הקבלה על דברי חז"ל (ברכות ט, ב): "וינצלו את מצרים - מלמד שעשאוה מצולה שאין בה דגים", שרוקנו ותיקנו את כל ניצוצי הקדושה שבמצרים.

74. וזה סוד "אין בן-דוד בא אלא בדור שכולו חייב" - שתבטל לחלוטין מציאות העולם.

75. ספר הליקוטים, ערך דגים, עמ' פח.

76. "לחולה" עם הכולל.

77. "ימצא" עם הכולל.

סיכום

לשונו זההב של אדמו"ר הזקן⁷⁸ ש'אין טעם בתורת הנגלה למעלת הדגים אלא רק בתורת הקבלה והחסידות' - שופך אור מופלא וממקד את תשומת הלב לעצם מהות הדגים:

שמונה עשר דברים מיוחדים בדגים, ועל-פי בתורת הנגלה לכל אחד מהם הסבר אחר ושונה ואין קשר בין עניין אחד למשנהו; אך לפי ביאור הקבלה והחסידות במהות הדג, יורדים לשורש ומהות הדג, כוחות הקדושה העליונים שבדג, וכך כל שמונה עשר הדברים מתפרשים לפי אותו עיקרון יחיד.

ומכאן גם ההסבר למצוות אכילת דגים בשבת:

אכילת דגים בסעודות שבת ובמיוחד בסעודה שלישית, עוזרת לפעולה הרוחנית השבתית, כי בשבת היהודי מתחבר לכוחות קדושה נעלים מאוד, והדג, בשל סגולותיו הרוחניות - הינו 'מכשיר עזר' לפעולה מופלאה זו.

סוד קסמה של השבת - להביא את הקדושה העילאית אל העולם הגשמי שבו חי היהודי - מתבטא על-ידי דג, ש בד בבד עם הויתו הגשמית הוא אוצר בתוכו כוחות רוחניים נשגבים. הדג השבתי מביא לשפע קדושה יותר מיוחד אפילו משפע הקדושה שהיה במן!

אכילת דג בשבת היא עונג גשמי ורוחני גם יחד, והיא מסייעת להתחבר לקדושת השבת.

נסיים במשפט קצר של האדמו"ר⁷⁹: "דגים זהו עניין ליהודים ובפרט חסידים שעליהם נאמר 'וידגו לרוב בקרב הארץ', שגם בענינים ארציים וגשמיים נוהגים כמו דגים, שלא יפרשו ממקור חיותם .. דרך התורה והמצוות".

78. קונטרס אחרון, לסי' רמב סעי' ז. והובא בהתוועדויות תשמ"ה, ח"ד, עמ' 2075.

79. אגרות קודש חלק ה, עמ' רנ.

ביאור בדברי אדמו"ר הזקן בענין שמו"ת

הרב שמואל מנחם מענדל שניאורסאהן

א. כתב בשולחן ערוך סימן רפ"ה סעיף ב': "אם למד הפרשה בפירוש רש"י, חשוב כמו תרגום. וירא שמים יקרא תרגום וגם פרש"י".

וכותב המגן אברהם בסעיף קטן ד': "כמו תרגום. ומ"מ צריך לקרות ב"פ מקר' (רמ"מ פ"ז)".

ובשולחן ערוך שם סעיף ט' כתב: "מלמדי תינוקות אין צריכים לחזור ולקרות הפרשה בשבת".

וכתב המגן אברהם בסעיף קטן ט': "מלמדי תינוקות. נ"ל דדוקא בימיהם שהיו לומדים פ' המקרא עם התינוקות, אבל אם לומד פ' המלות לחוד לא יצא. ומ"מ די שיקרא פעם א' מקרא, דזה עולה לו במקום מקרא".

והנה, בנוגע לדברי המגן אברהם בס"ק ד', עיין בפרי מגדים (אשל אברהם אות ד') ובלבושי שרד (אות ג'), שנתקשו בדבריו, דמה צריך להשמיענו דבר פשוט כזה – שאע"פ שפירוש רש"י עולה במקום תרגום, צריך לקרות גם שנים מקרא – וכי תעלה על הדעת שפירוש רש"י יהווה תחליף גם לשנים מקרא!?

ובלבושי שרד רצה ליישב, דכוונת המגן אברהם היא לומר דמכיוון שכאשר לומדים את הפרשה עם פירוש רש"י, מפסיקים בפירוש רש"י באמצע הפסוק, לכן לא נחשב לימוד זה של הפרשה כפעם אחת של מקרא, וצריכים מלבד זאת ללמוד עוד שני פעמים מקרא. אך הלבושי שרד עצמו העיר שמדברי המגן אברהם בס"ק ט' לא משמע כן, שהרי כתב שמלמדי תינוקות שמלמדים את הפרשה לתינוקות עם פירוש המקרא, די שיקראו רק עוד פעם אחת מקרא.

ובנוגע לדברי המגן אברהם בס"ק ט', ראה נא עד כמה נתלבטו בזה במחצית השקל, בלבושי שרד ובפרי מגדים, ואיך שהן המחצית השקל והן הלבושי שרד הגיהו, פעם אחר

1. והוא בשו"ת מהר"ם מינץ, דפוס ראשון (קראקא שע"ז), סימן פ"ז, דף קלב, א. הובא להלן בפנים.

פעם, בדברי המגן אברהם שצריך להיות כתוב "תרגום" במקום "מקרא".

ההמחצית השקל הגיה בדברי המגן אברהם כך: "די שיקרא פעם אחת תרגום, דזה עולה לו במקום מקרא". ומפרש שמלמדי התינוקות קוראים עם התינוקות כל פסוק פעמים רבות, וממילא זה עולה להם לשנים מקרא. ורק שבימיהם שהיו לומדים עם התינוקות גם פירוש המקרא, זה היה עולה להם במקום תרגום, אבל בזמן הזה שקוראים פירוש המלות לחוד, לא יוצאים בזה ידי תרגום, אלא צריכים לקרוא בשבת פעם אחת תרגום.

ובלבושי שרד שם הקשה: כיוון שפוטרים מלמדי תינוקות שמלמדים כמה פעמים את הפסוקים מלומר שנים מקרא, למה כתב המגן אברהם שכשלומד פירוש המלות לחוד צריך לקרות עוד פעם מקרא? ותירץ גם הוא שיש להגיה "די שיקרא פעם אחת תרגום", שכיוון שלא יצא ידי תרגום באמירת פירוש המלות, יאמר פעם אחת תרגום.

ואולם, מפליא ביותר להלום את הדברים, ולומר שדווקא כאן נזדקק המגן אברהם, בדרך אגב וברמז בעלמא, לעניין של לצאת ידי חובת תרגום על ידי אמירת פירוש המלות של הפסוקים בלע"ז, לאחר שבשולחן ערוך לא הובא עניין זה, לא בדברי המחבר ולא בדברי הרמ"א, וגם המגן אברהם לא דן בעניין זה במפורש. ורק בטור ובט"ז (סוף ס"ק ב') הובא עניין זה, שכתב הט"ז שם: "אבל מי שאינו בר הכי [להבין בפירוש רש"י כראוי] ודאי ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז בזמנינו כגון ספר צאינה וראינה וכיוצא בו כדי שיבין ענין הפרשה". אבל המגן אברהם שלא הזכיר עניין זה, מאוד לא מסתבר לומר שלזה היתה כוונתו בס"ק ט'.

ב. אמנם, כבר האיר והבהיר את הדברים כ"ק רבנו הגדול, אורה ומאורה של תורת ה' תמימה, בסעיף מפורש, מבואר ומפורש בשולחנו הטהור סימן רפ"ה סעיף ב', ובקונטרס אחרון שם – כך שהכל כאשר לכל יוצאים דברי אלוקים חיים, שמחים ומאירים כנתינתן מסיני.

ותחילה ניגש לפרש את פשוטו של לשון המגן אברהם בס"ק ד' – מה כוונתו באמרו: "ומכל מקום צריך לקרות ב' פעמים מקרא".

והנה, אחר העיון בשולחן-ערוך של רבנו הזקן שם, ובקונטרס אחרון, ובמקורות שצוינו בקונטרס אחרון שם בסופו – תשובת מהר"ם מינץ וספר חמדת הימים – מתבהר ומתברר איך היה המנהג בימיהם באופן העברת הסדרה שנים מקרא ואחד תרגום (וכפי שנוכח א"ה להלן מלשונם). והוא: כשלמדו חומש עם פירוש רש"י, בין בפני עצמם ובין עם תלמידים, היה אופן הלימוד שלמדו את מלות הפסוקים יחד עם פירוש רש"י שעליהם בבת אחת, כאילו היה כתוב פירוש רש"י ממש באמצע, בין מלות הפסוקים. ואילו כשהיו

לומדים, או מלמדים, את פירוש החומש בלע"ז, בלשון אשכנז וכדומה, היה סדר הלימוד כפי שמתאר הט"ז כאן בסוף ס"ק ב' – לימוד כמו בספר 'צאינה וראינה', בלי לימוד הטקסט של הפסוקים עצמם, כאשר לימוד הפסוקים עצמם היה לימוד בפני עצמו.

ודרכם של מלמדי התינוקות היתה, בהתאם למה שמובא בגמרא, שבתחילה לימדו את הילדים פעמיים את אופן קריאת המקרא בלבד, ואחר כך – בפעם השלישית – לימדו רק את פירוש המלות בלבד, בלי קריאת הפסוקים, על-דרך מה שמובא בט"ז כנ"ל. או שהיו לומדים (בין כשלמדו בפני עצמם ובין כשלמדו את התלמידים) את פירוש רש"י עם גוף הפסוקים ביחד ממש. ונמצא שכבר היו להם שלוש פעמים של מקרא ופעם אחת של תרגום, גם באותם פסוקים שאין עליהם פירוש רש"י, כך שיצאו בזה ידי חובת אמירת שנים מקרא ואחד תרגום, כפי שנפסק בשולחן ערוך סעיף ב' ובמגן אברהם ס"ק ד'.

וזה לשון המהר"ם מינץ בתשובותיו, סימן פ"ז (שצילום ממנו שמור תחת ידי):

"ומה ששאלת: מי שהחזיר הסדרה [עם] פירוש, אם צריך גם כן לחזור ג' פעמים אותן פסוקים דאין להם פירוש. וכתבת נמי על כרחך אין צריך, דאם כן, מאי רבותיה. זה אינו, דמכל מקום איכא רבואת גדולה, לאפוקי כמה דיעות, ר"י ורב עמרם ורב נטרונאי גאון, דסבירא להו דווקא תרגום זכה שניתן למשה מסיני, עיין בהג"ה מיימוניות, וכן לא מועיל לע"ז או אשכנז לדידהו.

"וכמדומה לי ראיתי לדעתך, דאותם פסוקים שיש להם פירוש, פשיטא לך דאין צריך לקראתו שנים מקרא וחד פירוש, דאם היה לך פשיטא דצריך לומר ב' פעמים מקרא ופעם אחת פירוש, מסתמא נמי היה דינא אותו פסוק שאין לו פירוש צריך לומר מקרא ג' פעמים. וזה אינו לפי דעת: אפילו לדיעות דסבירא להו דפירוש מועיל יותר, זהו משום דסברי דיש להבין הפשט טפי מן הפירוש ממן התרגום. מכל מקום סברי דהוי כמו תרגום, דצריך לומר שנים מקרא וחד פירוש. אם כן, ממילא הוה נמי בזה דינא כתרגום אותם פסוקים שאין תרגום צריך לומר ג' פעמים כמו עטרות ודיבון. מכל שכן לפירוש ר"י, דפירש דלכך נקט עטרות ודיבון, ולא נקט ראובן ושמעון, דצריך לקרות עליו תרגום ירושלמי, אם כן, מי שמחזיר הפירוש גם כן לומר תרגום דידן היכא דליכא פירוש, דמאי שנא עטרות ודיבון דצריך לומר תרגום ירושלמי. אך האגודה כתב וזה לשונו: ויש גאונים האומרים דפירוש טוב כמו תרגום, ונכון להחמיר. עכ"ל".

ומדברי המהר"ם מינץ נמצינו למדים שני דברים: א) בפסוק שאין עליו פירוש רש"י, צריכים לקרוא את הפסוק פעם שלישית, כמו בפסוק שאין עליו תרגום. ב) כשלומדים את פירוש רש"י, צריכים לחזור על כל הפסוק כולו בשעת מעשה, בנוסף לשתי הפעמים של

אמירת מקרא לפני זה.

ג. אלא שכאן לא אוכל להתאפק ולהחשות, כי דווקא בנוגע לפרט השני הנ"ל (שהוא העיקר וחוט השדרה של סעיף ב' בשולחן-ערוך אדמו"ר הזקן סימן רפ"ה, ואשר עליו נסוב כל הקונטרס-אחרון) – שמפורש בדברי מהר"ם מינץ שבימיהם היה נהוג לחזור על כל המקרא כולו גם בשעת לימוד פירוש רש"י – דווקא כאן כל-כך גבר ההעלם וההסתרה, למרבה הפלא, עד שכמה גברין רברבין לא חלו ולא הרגישו בדבר, במחילה מכבוד תורתם וצדקתם זי"ע, החל מגדולי האחרונים ועד (ועד בכלל) ה'משנה ברורה' (פרט לבעל 'כף החיים' בסוף אות י"ט), זכר כולם לברכה. ולמרות שההוכחה מדברי מהר"ם מינץ היא לכאורה כמעט גלויה לכל המעיין, לא הזכירו האחרונים, וגם רבני דורנו שליט"א, מאומה בעניין זה.

שכן, כך מובן וברור מדברי מהר"ם מינץ: השואל היה סבור כנראה שמה שצריכים לקרוא פעם שלישית תרגום, או פירוש רש"י, הוא כדי להבין טוב יותר את הפשט, ולכן חשב שבאותם פסוקים שמחמת פשטותם אין עליהם תוספת הסבר בתרגום, או בפירוש רש"י, אין צורך לקרוא פעם שלישית מקרא. ועל כך עונה לו מהר"ם מינץ: "וכמדומה לי ראיתי לדעתך דאותן פסוקים שיש להם פירוש פשיטא לך דאין צריך לקראתו שנים מקרא וחד פירוש, דאם היה לך פשיטא דצריך לומר ב' פעמים מקרא ופעם אחת פירוש, מסתמא נמי היה דינא אותו פסוק שאין לו פירוש, צריך לאמרו מקרא ג' פעמים" (כלומר: והרי השואל כתב למהר"ם מינץ דעל כרחך אין צריך לאמרו פעם שלישית).

הנה, ראו נא, הביטו והתבוננו מה שכותב מהר"ם מינץ לשואל: מדברי השואל מובן שבכלל אין צורך בקריאת שנים מקרא ואחד פירוש! אלא מאי? וכי תעלה על דעתך שצריכים לקרוא רק פעם אחת מקרא ופעם אחת פירוש?! מריה דאברהם! ואיך אפשר לומר כזאת, בשעה שיש גמרא מפורשת הקובעת שחייבים לקרוא שנים מקרא!?

אלא, מכאן היה ההכרח של כ"ק רבנו הזקן לומר שבימיהם היה נהוג לחזור על כל המקרא כולו גם בעת לימוד פירוש רש"י. ולכן, סבר השואל שמי שלומד פעם אחת חומש עם פירוש רש"י, הרי כבר יש לו פעמיים מקרא. כי אף-על-פי שהוא לומד רק פעם אחת מקרא – הרי כשלומד פירוש רש"י, אז הוא חוזר גם על כל המקרא כולו פעם נוספת!

אלא שעל כך חולק מהר"ם מינץ ופוסק שבכל זאת צריכים לומר פעמיים מקרא, מלבד מה שחוזרים על המקרא בשעת לימוד פירוש רש"י. והטעם לכך הוא משום שישנם פסוקים או מלים שאין עליהם פירוש רש"י, והמקרא שאומרים אז בעת לימוד פירוש רש"י אינו נחשב אלא במקום תרגום בלבד. ולכן צריכים לומר בנפרד ב' פעמים מקרא, מלבד אמירת

המקרא בשעת לימוד פירוש רש"י.

זוהי, אפוא, כוונת המגן-אברהם בסעיף-קטן ד' שכתב: "ומכל-מקום צריך לקרות ב' פעמים מקרא". היינו, לאפוקי מדעת השואל, שסבר שדי באמירת פעם אחת מקרא כשלומדים פירוש רש"י ויש כבר פעם שנייה בעת לימוד רש"י, אלא כדעתו של מהר"ם מיניץ שאף-על-פי-כן צריכים לקרוא בנפרד פעמיים מקרא.

ד. ועתה נפן לביאור דברי המגן-אברהם בסעיף קטן ט': "נראה לי דדוקא בימיהם שהיו לומדים פירוש המקרא עם התינוקות, אבל אם לומד פירוש המלות לחוד לא יצא. ומכל מקום די שיקרא פעם אחת מקרא, דזה עולה לו במקום מקרא".

כלומר, מכיוון שדרכם של מלמדי תינוקות בימיהם היתה באופן המובא בגמרא, שבתחילה לימדו פעמיים את אופן קריאת המקרא בלבד, ואחר כך היו מלמדים את כל המקרא כולו עם פירוש רש"י, לכן יצאו בזה ידי חובת שנים מקרא ואחד תרגום, כי בזה כבר היה להם הכל כאשר לכל. וכמו שהביא המגן-אברהם לעיל סעיף-קטן ד' בשם מהר"ם מיניץ (וגם בביאור הגר"א כאן סעיף ו' מציין לסעיף ב': "אם למד הפרשה בפירוש רש"י וכו'").

אבל מלמדי תינוקות שלומדים רק עם פירוש המלות לחוד – כלומר: באופן המובא בט"ז, שלומדים רק את הפירוש בלי הפסוקים עצמם – הרי יש להם רק פעמיים מקרא שלמדו לפני כן, אבל לימוד הפירוש הוא ללא לימוד פעם נוספת של גוף המקרא, ולכן חסרה להם הפעם השלישית. וממילא הם צריכים לקרוא עוד פעם מקרא. ושוב אין צריך להגיה בדברי המגן-אברהם ולגרוס 'תרגום' במקום 'מקרא', אלא הכל פשוט וברור בט"ד.

ה. ומעתה נבוא לבאר את דברי רבנו הזקן בסימן רפ"ה בקונטרס אחרון, דבר דבור על אופניו:

בפנים השולחן-ערוך כתב בסעיף ב': "אבל הקורא ב' פעמים מקרא ובפעם הג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י שהוא בנוי על יסוד התלמוד, הרי זה מועיל יותר מהתרגום, שהוא מפרש יותר".

ועל זה כתב בקונטרס אחרון: "על כרחך צריך לומר כן" – שלימוד פירוש רש"י בפעם השלישית מועיל במקום 'אחד תרגום' – "לפי מה שכתבו הטור והאחרונים דנהגו כפירוש רש"י בעטרות ודיבון, אם כן, אינו יוצא בפירוש רש"י אלא אם כן קורא ג' פעמים במקרא באותם פסוקים שרש"י אינו מפרש שם מחמת פשיטותם, וכן בכל פסוק יש כמה וכמה תיבות שאין עליהם פירוש רש"י לפי שאין צריך. והאיך סתמו דיוצא בפירוש רש"י? אלא ודאי דמירי שלומד פעם הג' עם פירוש רש"י, דיוצא בו במקום פירוש התרגום במקומות

הצריכים פירוש¹.

ועתה מביא אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון את דברי מהר"ם מינץ ומוכיח מהם כדבריו: "וכן הבין גם כן ר"מ מינץ שהביא המגן אברהם. דאם לא כן, מאי אשמועינן? וכי סלקא דעתין דסגי בפעם אחת מקרא ופעם אחת פירוש רש"י לחוד בלי מקרא? וכי עדיף מתרגום?"

[וכאן מוסיף אדמו"ר הזקן כמה מלים, שהן ביאור באופן אחר מכל הנ"ל: "וכל שכן אם הוא טעות סופרים, וצריך לומר ג' פעמים כו". היינו, שייטכן לומר שיש טעות סופרים בלשון המגן-אברהם סעיף-קטן ד', וצריך לגרוס "ומכל-מקום צריך לקרוא ג' פעמים מקרא". וזאת, משום שככה זה יותר ברור ומדוייק ופשוט, שאומרים בסך הכל ביחד ג' פעמים מקרא²].

וממשיך אדמו"ר הזקן: "וכן הוא בהדיא ברבי משה מינץ, עיין שם" – פירוש: מדברי מהר"ם מינץ מוכח במפורש שאותם פסוקים שאין עליהם פירוש רש"י, צריך לאומרם שלוש פעמים. שהרי כתב: "אם כן, ממילא הוּו נמי בזה [היינו, בפירוש רש"י] דינא כתרגום אותם פסוקים שאין תרגום, צריך לומר ג' פעמים".

וממשיך אדמו"ר הזקן: "וכן כתב בחמדת הימים חלק ב³ פרק ט"ו⁴, עיין שם⁵".

וזה לשון 'חמדת הימים' שם: "ואתה תחזה כמה שגו בחוזה הסומכים על סברת האומרים שלימוד הסדר בפירוש רש"י חשיב כמו תרגום. כי הם לא באו לידי מדה זו אלא בהשכיל לבותם פשוטן של דברים שטעם התרגום הוא לתרגם את הכתובים ולהבין במקרא, ולזה יספיק פירוש רש"י ע"ה. והם לא ידעו כי לא ייתכן טעם הדבר כפי פשוטו, שאם כן למה יחזור ראובן שמעון לוי ג' פעמים".

כלומר: גם מדבריו של בעל 'חמדת הימים' אנו רואים איך שנהגו בימיו הלכה למעשה כשהעבירו הסדרה עם פירוש רש"י – לחזור ג' פעמים 'ראובן שמעון לוי'. וזאת, גם לפי

2. וזהו דלא כההסבר הנ"ל שכתבנו באריכות שקריאת המקרא בעת לימוד רש"י היא הפעם השלישית.
3. ויותר נראה לי שצריך לפענח הראשי-תיבות 'ח"ב' – 'חלק בתרא'. כי באמת זהו החלק הראשון של ספר 'חמדת הימים', אך מפני שנדפס לאחרונה כינהו אדמו"ר הזקן 'חלק בתרא', כלומר: הכרך שנדפס באחרונה. שכן, בשנת תק"ב הדפיסו את החלק השלישי של 'חמדת הימים', ואחר כך בשנת תק"ג הדפיסו את החלק השני, ורק אחר כך, בשנת תק"ד, הדפיסו את החלק הראשון.
4. כאן יש טעות הדפוס, ובמקום 'פ"ט' צריך להיות 'ד"ט', כלומר: דף ט"ו. ואולי המדפיס של 'קונטרס אחרון' העתיק מכתב-יד שבו צורת האות ד' היתה דומה לצורת האות פ'.
5. ואף כי ידוע בשם רבותינו הק' ז"ע שלא הביאו את הספר 'חמדת הימים' – הרי כאן לא הכריע רבנו הזקן על-פי דעתו וסברתו של 'חמדת הימים', אלא רק מביא מדבריו ראייה איך היה המנהג המקובל בימיו, והוא כמסיה לפי תומו. וד"ל.

השיטה שקריאת התרגום וכן פירוש רש"י היא רק כדי שיבינו את הפסוקים, אף-על-פי שהטור כתב במפורש שלפי אותה שיטה אין צריכים לחזור פעם שלישית על פסוקים כמו 'ראובן שמעון לוי'.

ו. לסיכום: הרי לפנינו דוגמה בולטת, המלמדת על הכלל כולו, עד היכן האיר רבינו הגדול את עיני ישראל בתורתנו הק', בדבר שלכאורה נסתם ונעלם אף מעיני גדולי הגאונים, ולאחרי העיון והדיוק רואים שזוהי האמת הפשוטה, הבהירה והברורה.

שכן, גם כאשר מדייקים היטב בלשונם של מהר"ם מינץ, 'חמדת הימים' וה'מגן אברהם', לא מוצאים באופן מפורש את החידוש. וזאת, משום שכפי הנראה מדבריהם, המצב והנוהג המקובל בימיהם היה כל כך פשוט בקרב אלה שקראו שנים מקרא ואחד תרגום – היינו: לא עם תרגום אלא עם פירוש רש"י – שחזרו תמיד שלוש פעמים על המקרא, בין בפסוקים שיש עליהם פירוש רש"י ובין בפסוקים שאין עליהם פירוש רש"י, עד שהספרים הנ"ל לא ראו שום צורך להבליט ולהדגיש זאת.

אך רבנו הגדול הוא ששיחזר והביא לפנינו את תיאור המצב כפי שהיה בימיהם. ובדברי אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון הדבר מפורש להדיא: גם בפסוק שיש עליו פירוש רש"י, צריכים לחזור פעם שלישית על המקרא מפני שיש בפסוק מלים שרש"י אינו מפרש אותן בגלל רוב פשיטותן.

לסיים, זאת דוגמא אחת לתעצומות עוזו נוראותיו של הוד כבוד קדושת קדש הקדשים רבנו הזקן נ"ע – אשר נגולו למראות עיניו הבדולחות בעליל הליכות עולם בימי קדם, מנהגי מקהלות רבות עמך ישראל בפרשה שמ"ת – ואשר צפנת פענח חשפם לעיני כל, יכולו, אפוא, להביטה נפלאות תורת השם תמימה, ערוכה בשולחנו זהב – טהור בהלכות שבת סי' רפה ובקונטרס אחרון שם.

* * *

והנה עתה תחזינה עיני כל תופשי תורה עוצם הפלגת גדולת הוד רוממות כבוד קדושת רבנו הזקן על פני כל גדולי הדורות שלא הבחינו כלל, במחילה מכבוד תורתם הרמה, בצורך הבאת פסק קדשו. שלאחרי העיון נוכחים איך שזוהו ממש "פֶּאֶשְׁעַט – פֶּשֶׁט" – ומה מאד מתאימים כאן דברי רבנו הצמח צדק (י"ד סי' סג, ח): "כי כשם שבין קדשי קדשים לחולי-חולין, גבהו דרכיו מדרכינו...". (ובהדגשת רבה"ק: "גם בגליא דאורייתא").

עיונים

במשנת חב"ד ומנהגיה

מנהג אנ"ש בברכת כהנים

הרב טוביה בלוי

א' מאנ"ש העיר' בנוגע למנהגנו בענין ברכת כהנים באה"ק. בדבריו, הביא משולחן ערוך אדה"ז שם משבח את מנהג אנשי ארה"ק ("ישר כחם של בני אר"י") שנושאים הכהנים כפיהם בכל יום. עוד הביא מדברי רבינו זי"ע בלקו"ש שרצה אדה"ז להנהיג כן גם בחו"ל (!), רק שלא עלתה בידו. עוד הביא מאגרת שכתב רבינו, ממנה נראה שנוטה דעתו ג"כ שבא"י יברכו הכהנים בכל יום (רק שלענין הוראה לפועל נמנע רבינו מלפסוק, וכלשונו: הנהגתי בזה.. הנח להם לבנ"י). מכ"ז נראית ברור דעת רבותינו שנ"כ בארה"ק צ"ל בכל יום.

לאחמ"כ מביא מדברי רבינו בסעודת חג הסוכות תשכ"א (נדפס בהמלך במסיבו כרך א עמ' 30), שם מבאר שטעם נ"כ הוא מצד ענין השמחה, ואשר על כן עלינו לנהוג כפי שנהגו אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, שנ"כ רק במוספי י"ט (ובלשונו של רבינו: האמנם שמחים בארה"ק יותר מבחו"ל?). מכך מסיק הכותב שדעת רבינו שעל אנ"ש לנהוג כפי המנהג בבית חיינו. היינו, נ"כ רק במוסף של י"ט. וכן כותב: מצד מנהג חסידות, י"ל שאנ"ש המקושרים אליו, שמחים בשמחתו וכן להיפך ח"ו, ינהגו כמנהג מקומו, שלא לשאת כפים כ"א ביו"ט. ולמעשה, על כל קהילה בכל אתר ואתר, לנהוג כהוראת מד"א, ולא באתי אלא להעיר ולעורר. ואשמח אם מי מהקוראים יביעו את חו"ד בנידון, ובתוספת מרובה לתועלת הכלל. עכ"ל.

ישנם כמה וכמה "מנהגים" ו"הלכות" שעולים לדיון בפרסומים שונים בכרם חב"ד, שהמוטיב המרכזי וה"מכריע" בהם הוא הטיעון של "התקשרות" (אשר לא תמיד נובע ממקור אמיתי, כיון שבנוי על רגש בלבד, שמעצם טבעו הוא עלול להטעות, ולעיתים אף נובע רק מהרגשת עצמו והבלטת "התקשרות" אל הרבי, וד"ל. מובן שאין כוונתי ח"ו לכותב דנן), והסתמכות על "הבנה" ו"דקדוק" בקטעי שיחות או רשימות שונות (שלא הוגהו על ידי הרבי), כדי להטיף לכך שאנו צריכים לנהוג אחרת מכלל ישראל "כיון דנפיק מפומיה דרב", וכי"ב.

1. קובץ הערות התמימים ואנ"ש ישיבת תורת"ל המרכזית כפר חב"ד - גל' ב (ריז) י"ד שבט ה'תשס"ה.

דוגמה של נושא שעלה לדיון לאחרונה הוא בקשר לדין "חדש", שבשנים האחרונות (כתוצאה מהאפשרויות הטכניות, ההתפתחות התעשייתית והאמצעים העומדים לידי ארגוני הכשרות) החלו שבטי ישראל החרדים לדבר ה' להקפיד על כך, וכאן שוב מצאו שיחת קודש ממנה "מוכח" שיש להקל בדבר, מהטיעונים הנ"ל.

במאמרו של הגה"ח ר' חיים ראפאפארט בפרדס חב"ד (גל' 13, עמ' 213 ואילך) בוחן לעומק את כל צדדי ההלכה והמנהג בזה, ומתייחס, בין השאר, גם לשיחה מכוחה ישנם הטוענים שאין להחמיר באיסור חדש. ובהערות שם (36, 37) כתב בטוב טעם, ואצטט את הנוגע לענייננו: השיחה הנ"ל מעולם לא הוגהה על ידי רבינו, וידוע עד כמה הזהיר רבינו שלא להורות הלכה למעשה מתוך רשימות התלמידים שלא הוגהו על ידו. ובפרט כה"ג שקרוב לומר שלא נאמרו הדברים אלא בתור הערה ולא בתור הוראה. ועאכ"כ בנדו"ד שהמורים הלכה מתוך השיחה רוצים להוציא ממנה מסקנה הנוגדת את מה שפסקו רבותינו בספרי הלכה שנכתבו ונדפסו במטרה ברורה להורות את המעשה אשר יעשון. וכל המשנה, ובפרט להקל, ידו על התחוננה.

ובמקומות בהם יכול להתעורר החשש דמה יאמרו מצד בני' היראים לדבר ה', ודאי וודאי שאין להקל ראש בזה, וע"ד מ"ש רבינו (אג"ק ח"ה, עמ' שיב) לענין חסיד ותיק ש"כיון שהוא הבעל קורא במילא גורם לו להתחיל ברוך שאמר אחר חצות", ש"לא נכון הדבר, כי אף שיש ליישב הדבר ע"פ דין, בקושי עכ"פ.. אבל במחנו בטח יש להתחשב עם הענין דמה יאמרו". ע"כ.

ואבוא בזה בהערה כללית אשר משום מה, בעוה"ר, החלה לנשב במחנו רוח "דמוקרטית" של "דין הניין לי". כלומר: (א) לקיחת פרט מסויים [דין] מהוראות הרבי. (ב) שיש בכך הנאה או תועלת כלשהי [הניין] (ג) שיש בזה הבלטת מציאותו וישותו של העושה זאת [לי], בעיקר בהדגשת התקשרותו אל הרבי לעיני כל ישראל. הדבר דומה לנהוג בעולם "בני תורה" שכל "פרומקייט" חדשה מתבצעת בקול תרועה ע"י כל אחד, בתנאי שאין זו חומרה המתקיימת בצנעה, אלא דווקא ברשות הרבים (ובדרך כלל בתנאי נוסף שהדבר אינו כרוך בהפסד מרובה בממון או טרחה יתרה בגוף) למען תיודע לכל מדת יראת השמים שבו. עוד צד שווה: שניהם הינם (בד"כ) מן הדברים שאין להם מקור מבוסס אלא נלמדים מא' המידות שהתורה נדרשת בהם.

ולענייננו: דברים המופיעים בשיחות בלתי מוגהות (למה טרח הרבי כ"כ להגיה את שיחותיו אם לבלתי מוגהות יש תוקף של הוראה למעשה? ועוד יותר: ידוע שפעמים רבות הגהת הרבי שינתה את משמעות הדברים מן הקצה אל הקצה או אף גם הפכה אותם לגמרי) או בנויים על "מעשה רב" או "מנהג" שכידוע לכל, לא תמיד (ואולי ליתר דיוק:

תמיד לא) הבחינה העין בפרטי ההנהגה ותדירותה ואת מידת התאמתה לנתוני מציאות שונים, כפי שניתן ללמוד מן היומנים הסותרים. וע"ד הכלל "אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה" (ב"ב קל, ב).

נקודה נוספת הראויה לתשומת לב: לעיתים מתקבל הרושם כאילו הביטוי המוצלח (וכמובן, המופגן) ביותר ל"התקשרות" הוא יגיעה לחפש ולמצוא יותר ויותר ענינים של "ונפלינו" וכל המרבה הרי זה משובח יותר. וכמובן, דברים שלא הורו רבותינו, בגוף שיטת חב"ד, עקרונותיה ודרכיה, כפי שהותוו על ידי שבעת מאורותיה, לאורם נלך. יש להרחיב בנושא רבות אך תקצר היריעה מהכיל. ואסתפק בציטוט מכתב הרבי (אג"ק חט"ו עמ' תלט): ולמה ישנו ממנהג הכול מפני ראייה שיש להטיל בה ספק.

נחזור לענייננו: לא יעלה על הדעת לשנות מנהג שנהגו אנ"ש בארה"ק מדורי דורות, החל בתלמידי אדמו"ר הזקן והאמצעי, ובהם גדולי וצדיקי עולם כמו הרב"מ מבבורויסק, ה"אהלי יוסף", ה"תורת חסד", הרד"צ חו, לשאת כפים בכל יום, בגלל רשימת דברים שאין עליה גושפנקא דמלכא (וכפי שציינ הכותב בעצמו שיתכן והדברים לוקים בחסר ויתר), ועוד תמורת הסתמכות על שיחות מוגהות ומכתבים בהם נראה לומר שדעת הרבי נוטה לחיוב. מה גם שמדובר במצוות עשה דאורייתא, אשר ידוע לכל עד כמה חסידי חב"ד התייגעו כל העת להדר ולהחמיר בכגון דא יותר מאחרים.

דא"ג יוזכר: סדר קריאת התורה בחוה"מ סוכות, אשר הרבי העביר קולמוס על הוראת שינוי בלוח כולל חב"ד, אף שהמקור לכאורה היה שינוי שיחה, אמנם לא מוגהת.

* * *

כתוספת להנ"ל הנני לבוא בזה במספר הערות:

א. כתב לי הגה"ח הר"ט זילברשטרומ שליט"א, רב אנ"ש דשיכון חב"ד בירושלים ת"ו: בענין ברכת כהנים בארה"ק, שיש המצטטים את דברי הרבי מרשימת הסעודות שגם בארה"ק יש להמנע, כמו שנוהגים בחו"ל, כי אין שורה בארה"ק שמחה יותר מבחור"ל (כדברי הרמ"א), סיפר לי הגה"ח הרב לוי ביסטריצקי ז"ל ששאל את הרבי על כך, וענה לו הרבי "אין בזכרוני שאמרתי דברים אלו". ע"כ.

הרי לנו בביור שהמנהג צריך להיות בכל מקום כפי המנהג שם, ובמקום שנהוג, נשיאת כפים בכל יום. ואין להסתמך על הנאמר (או לא) בשיחות שלא הוגהו ע"י רבינו.

ב. מכאן נלמד על הכלל כולו. בנוגע לדברים שאמר רבינו, כל עוד לא הוגהו על ידו ואין עליהם גושפנקא דמלכא, באם הדבר מנוגד להנהגה בפועל או הוראה מפורשת וכו', אין

לסמוך על כך כהוראה למעשה.

[מובן ופשוט, עם זאת, שכל שיחות הקודש של רבינו – אף הבלתי מוגהות – הינן חלק מתורתנו הקדושה ופנימיותה, וחובה על כל חסיד ללמדן ולהתעמק בהן כחלק מהתורה, ובפרט כחלק מתורת נשיא הדור. כמו כן, עלינו 'לקחת' מהן התעוררות וחיזוק בעניני עבודת ה' ופרטיה. כן, כאשר יש בהן הוראה מסויימת, שאינה מנוגדת להוראה ברורה וכו', המקבלה על עצמו ומיישמה, יבורך].

ג. עוד בענין השיחות הבלתי מוגהות: סיפר לי הרה"ח ר' אוריאל צימר ז"ל, שהרבי אמר לו ביחידות ביחס לפרסומים בשמו על דברים שאמר בנושאים שונים כי אינו נוהג להכחישם, גם כשאינם נכונים, משום שאם היה נוהג כן, היה עליו להוציא עיתון יומי להכחשות...

מובן שיתכן והמדובר ביחס לדברים שסולפו בזדון (אשר אין הדבר כן ח"ו במקרים הנידונים), אבל ניתן ללמוד מכך על יחסו של הרבי לדברים שלא הוגהו על ידו.

[לענין 'שמועות' בשם הרבי יש לעיין בסיום מאמרו של הגה"ח ר' חיים ראפאפארט ב'פרדס חב"ד' גל' 14, על אכילה לפני התפילה. ובהע' 75-76 שם].

אגב, פעם עמדתי לפרסם תוכן דברים ששמעתי בעצמי מהרבי בהתוועדות, והרבי פסל את הפרסום, לאמור: לא כל דבר שנאמר על ידי הרבי ישמש גם כהוראה למעשה. גם כאן, יתכן ואין הנידון דומה לראיה (שמפני סיבות לא היתה דעת רבינו נוחה מפרסום הדברים), אך ניתן ללמוד מכאן מבט כללי על ה"ל.

ד. ישנם הטוענים שניתן להוכיח בענינים שונים כיצד יש לנהוג, מהנהוג בביהכנ"ס ליובאוויטש שבליובאוויטש – 770. על יחסו של הרבי לענין זה נלמד מהעובדה הבאה: כאשר זכיתי להיות ביחידות בשלהי חודש תשרי ה'תשכ"ג, אמר לי הרבי ביחס למנהגים הנהוגים ב-770 (תוכן הדברים): הרי ישנו לוח כולל חב"ד, ויש רשימות לקוטי מנהגים (היה זה טרם הופעת ספר המנהגים), על פיהם יש לנהוג. בנוגע למה שנהוג בביהכנ"ס, הנה על זה אמר לי חותני הרבי, שאביו לא התערב בגבאות. כשהתעסקתי בהדפסת המחזור, הורה לי חותני הרבי, להכניס בו פיוט מסויים בתפילת ראש השנה [לענ"ד, הכוונה לפיוט 'אומץ אדיר' – הכותב]. אמרתי לרבי שזקני החסידים אומרים שלא נהגו לומר זאת אצל אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע [וע"ז אמר לו כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שאביו לא התערב בגבאות – הכותב].

הווה אומר: מכך שהרבי "הסכים" כביכול, לנהוג ב-770, אין להוכיח שכך על אנ"ש לנהוג, כיון שרבינו לא התערב בעניני גבאות (ככל רבותינו נשיאנו).

ה. בנוגע להנהגות שנהג בהם רבינו, קיימת אצל חלק מאנ"ש מחשבה, כי 'חובה' על כל חסיד לנהוג כך (ואולי מהווה הדבר אף חלק מהתקשרות לרבי). מן העניין לצטט מדברי רבינו בשיחת ש"פ קרח תשח"י (נדפסה בספר לקוטי הוראות בעניני ישידוכין ונישואין עמ' 133). אחרי שמבאר רבינו את הנהגת אדמו"ר מהורי"צ שצם ביום כלולות בנותיו, מוסיף (מובא כאן בתרגום חופשי): מן הסתם יהיו כאלה שיפרשו את האמור שרצוני להנהיג שהורי החתן והכלה יתענו ביום החופה. אומר אני בפירוש שלא זה עניני. אני מבאר טעם להנהגת הרבי שהיה נשמה כללית והידר בכל מיני הידורים, ואין זה ענין שצריך לחקות אותו. אם רוצים לחקות את הרבי שיחקו אותו תחילה בשאר עניני עבודתו והידוריו בכל עניני המצוות. ע"כ. והדברים מדברים בעד עצמם.

בהמשך לנ"ל, זכורני כי ברה"ה תשכ"ג, כאשר צעדנו אחרי הרבי לתשליך – מרחק של כשעה הליכה – היו שפתותיו של הרבי מרחשות כל העת. כך גם בכל פעם שראיתיו מגיע מביתו ל-770 (ברגל, כפי שנהג אז). אולי יש מקום להתחיל לנהוג כן...

ו. לסיכום: מאז ומעולם ועד ימינו היתה הנחה יסודית ברורה בבסיס ההתקשרות לרבי, על פי הכלל "אני פי מלך שמור", לא להוסיף ולא לגרוע ולא לפרש, אלא לקיים בקבלת עול כל הוראה קדושה על פי פשוטו של מקרא, ולא על פי 'רמז' או 'דרוש' או 'סוד'.

במשך למעלה מ-40 שנה זיכה הרבי את דורנו באלפי ורבבות הוראות קודש, לכלל או לפרט, וכולן נאמרו באופן שיובן גם לבן חמש למקרא, ובלי שישתמע לשתי פנים.

יתר על כן: הרבי חזר על כל הוראה בדרך כלל יותר מפעם אחת, ופרסם אותה בכל דרך. על רקע זה, לא יתכן ללמוד הוראה למעשה מרמז או 'שמועה' או דברים בלתי חתומים בחותם המלך.

ז. לגבי מה שצוין על סתירות בין רושמי המנהגים, אזכיר כדוגמא: בקובץ מנהגי מלך (שרבים רואים אותו כבר סמכא) כותב בעמ' 14: "קם ל"ויברך דוד' עוד לפני 'הללוי' הללו אל-בקדשו". והנה, בסדור תהילת ה' הוצאת קה"ת – מהדורה מתוקנת בעמ' יט מצויין בשולי הדף ב'הנהגות': "'ברוך ה' לעולם' יעמוד מכאן.. (מנהגי הרבי)".

נזכור שמדובר בהנהגה הנראית בגלוי ובפשטות לכל עין, ובכל זאת, יתכנו סתירות בין הרשימות. על כרחנו - שהדברים משתנים לפי נתוני מציאות ומצבים שונים וכו'. [ככלל, ידוע שהרבי התריע פעמים רבות במחאה גלויה על שעוקבים אחר הנהגותיו בשעת התפילה. לפי זה, כל רישום שנעשה באופן הנ"ל, הוא מעין מצוה הבאה בעבירה].

ח. התייחסתי בקצרה למנהג הקריאה בתורה בחוה"מ סוכות. במכתבו, כותב לי הר"ט זילברשטרום: בענין קריאת התורה בחוה"מ סוכות, הגה"ח רבי ברוך נאה ז"ל, לפני שהוציא

אל לוח כולל חב"ד בשנה שלאחרי שיחתו הקדושה של הרבי זי"ע שבאה"ק קוראים בחוה"מ כמו בחו"ל, והיה דין ודברים בזה אחר שהרבי ציוה להשמיט הנהגה זו בהדפסת השיחה וכו', ענה לו הרבי "לא לשנות מכפי שנהגו עד עתה". ע"כ.

חב"ד וראדזימין

הרב עמרם בלוי

חסידות ראדזימין היא אחת החסידויות המרכזיות בחסידות פולין, מבית מדרשם של קדושי עליון ומצוקי ארץ. אבי השושלת הרה"ק רבי יעקב אריה גוטרמן זצ"ל¹ הסתופף בצילם של החוזה מלובלין והמגיד מקוזניץ זצוק"ל, והיה לאחר מכן מתלמידיו המובהקים של הרה"ק רבי בונים מפשיסחא זצוק"ל, ואחרי הסתלקותו החל להנהיג עדה משלו בעיר ראדזימין. די אם נציין שהאדמו"רים הצדיקים לבית גור ואמשינוב בדורנו, הם יוצאי חלציו ונקראים בשמו לאוי"ט.

שורות אלו באות לציין את הקשר בין בית ראדזימין לבית חב"ד.

קשרי שידוכין

ב"בית רבי" ספר היסוד לתולדות אדמו"רי חב"ד אנו קוראים:

"אדמו"ר הר"ר לוי יצחק שליט"א מסיראטשין (פלך ויטבסק), הוא בעצמו היה מילידי ווארשא. נכד הרה"ק ר' יעקב מראדזימין נ"ע וישב תמיד על התורה והעבודה בווארשא, והיו לו שם אשה ובנים. ורצו לקבלו שם לרב במחוזות ההם שיהי' להם לרועה נאמן בר"ג. אך בתוך כך מתה עליו אשתו, ונתגלגל הדבר שאדמו"ר הרחש"ז נ"ע לקחו לחתן עבור בתו (אלמנת הר"ר שניאור בן הר"ר יעקב זלה"ה בנו של רבנו נ"ע) ותנאי התנה עמו שיהי' אצלו בלאדי ולא ישיב את בתו שמה. ואז קבע דירתו בלאדי. חותנו אדמו"ר החל ללמדו דרך חסידות חב"ד ולמד עמו כפליים לתושיה וכל טובו לא מנע ממנו, והי' יקר אצלו מאד. והוא נתן עיניו ולבו על לימוד הזה ושתה בצמא דברי קדשו של מר חותנו הקדוש נ"ע עד כי גדל והצליח ועשה פרי וכו', ובמשך הזמן התחיל לחזור הדא"ח לפני אנ"ש הקשורים והעטופים. כך ישב בלאדי על התורה ועל העבודה כל ימי חותנו האדמו"ר נ"ע².

המדובר בהרה"ק רבי לוי יצחק בן הרה"ק רבי ישראל בנו של הסבא קדישא הרה"ק רבי יעקב אריה זצ"ל שהתחתן עם בתו של הרחש"ז מלאדי בנו השלישי של אדמו"ר הצ"צ

1. תקנ"ב-תרל"ד

2. בית רבי חלק ג' עמ' יח

בחיי הסבא קדישא מראדזימין ובברכתו.

במסורת ראדזימין מסופר על נישואין אלו את הסיפור הבא: "בחיי הסבא קדישא מראדזימין הציעו לפניו שידוך עבור נכדו הרה"ק רבי לוי יצחק זצ"ל בן בנו של הרב רבי ישראל מאוסטראווצע ז"ל עם הרה"ק רבי זלמן מלאדי זצ"ל. ושלח את החסיד המפורסם ר' שמואל אלימלך ז"ל מוורשא ללאדי אודות ההתקשרות. והיה שם בשבת קודש ואמר אז הרה"ק מלאדי זצ"ל מאמר ארוך בחב"ד, וכשבא חזרה לראדזימין שאלו הסבא קדישא זצ"ל שיספר לו מה שראה ושמע שם. אמר לו: "שמעתי בשבת קודש מאמר שאמר, והיה לי התפעלות יתירה מדבריו העמוקים בקבלה ובחסידות". ולפי שר' שמואל אלימלך ז"ל הייתה לו תפיסה טובה, חזר לפניו את המאמר מילה במילה ממש כמו שאמר הרה"ק זצ"ל. אמר לו הסבא קדישא זצ"ל: "הלא גם אני אמרתי כל אלה הדברים בשבת קודש הזה רק שנעטף בלבוש שונה וקצר"³

כשהסתלק כ"ק אדמו"ר מוה"ר רחש"ז⁴ מילא את מקומו בלאדי בנו הרה"ק רבי יצחק דובער נ"ע⁵, וחתנו הרה"ק רבי לוי יצחק "היה איזה שנים בלאדי ואח"כ בסוף שנת תרמ"ב קבע דירתו בעיר סיראטשין, ולשם התחילו לנסוע אליו הרבה מאנ"ש של מר חותנו הק' לקבל לקח מפיו ולשאול בעצתו ברו"ג. והוא גם כן מקבל הנוסעים אליו בפנים יפות ומסבירות ומכניס את עצמו בעניניהם, והנוסעים אליו הם שבעי רצון ממנו⁶. רבי לוי יצחק נ"ע אמר מאמרי חסידות בדרך אדמו"רי חב"ד, שאף נרשמו ע"י השומעים. בסוף מאמרנו זה נביא מאמר חסידות שאמר בשבת פר' קרח בשנת תרס"ב בסירטשין.

הד על חסיד חב"ד המקושר לאדמו"ר מסירטשין, אנו מוצאים באפיזודה שמספר הרה"ח ר' מ"חן מנעוויל: "בליל י"ט כסלו תרמ"ח או תרמ"ט התאספו החסידים בנעוויל להתוועדות החג, וכל אחד סיפר נפלאות מרבתינו הק'. רוחם הייתה מדוככת והאוירה מלאה תוגה על אשר אין עדיין רבי בלובאוויטש. (כידוע אחרי הסתלקות אדמו"ר המהר"ש בשנת תרמ"ג. אף אחד מבניו לא קיבל את הנשיאות בשנים הראשונות). קובצו על יד כמה פרוטות כדי לקנות משקה, לפתע נכנס אדם כבן ששים, בעל זקן מגודל, נשוא פנים והדור בלבשו כאחד העשירים. ובפנים צוהלות קרא בקול: "גוט יו"ט חסידים"! הוא מספר שהוא חסיד חב"ד מדווינסק סוחר בעורות ועגלים, שהזדמן לרגל מסחרו בעיר, ומחפש מקום להתוועד בחג. הוא הוציא שטר של 3 רובל ושלח לקנות משקה. כאשר הביאו את

3. תועפות ראם אות כ'.

4. ד' טבת תר"מ

5. בעל "סידור מהר"ד, תקצ"ה-תר"ע

6. בית רבי שם

7. נכדו של הגאון החסיד ר' פרץ חן רבה של נעוויל, בן הרה"ח ר' משה אהרן.

המשקה הרימו החסידים כוס לחיים ואיחלו זה לזה: "יה"ר שנזכה במהרה לאדמו"ר חדש בלובאוויטש שיגן עלינו". גם האורח הרים את כוסו ואמר: "לחיים!, לחיים ארוכים של כ"ק אדמו"ר מסירטשין! עוד הדברים בפיו והחסידים הזועמים השליכו אותו החוצה לשלג ולכפור".⁸ כה עזה הייתה המרידות בין חסידי ליובאוויטש שבעוד בליובאוויטש אין רבי, ואילו בשושלת לאדי משמשים שני מלכים.

בשנת תרס"ה נסע לוורשא לברית של אחד מנכדיו ונסתלק שם ונטמן באוהל הק' של סבו הרה"ק ר"א מרדזימין.⁹ את מקומו בסירטשין מילא בנו הרה"ק רבי יהודה ירחמיאל ז"ל, אך לא האריך ימים על ממלכתו, ואחרי כמה שנים של נשיאות חלה ונסע לריגא (לטביה) לדרוש ברופאים ונסתלק שם, ושם מנוחתו כבוד.

בנו הרה"ח ר' חיים אליעזר ז"ל, שהיה צעיר לימים, סרב לקבל עליו עול הרבנות, וכך פסקה שושלת חב"ד-סירטשין-רדזימין.

הקשר בין חסידות חב"ד ושושלת ראדזימין המקורית

הקשר ביניהם בא לידי ביטוי וגילוי בעיקר ע"י הרבי השלישי לשושלת ראדזימין, הרה"ק רבי אהרן מנחם מענדל¹⁰ בן הרה"ק רבי שלמה יהושע דוד זצ"ל. חסידים מספרים: האדמו"ר רבי יעקב אריה אהב מאד את נכדו ראמ"מ ומשתעשע עמו תמיד, פעם אחת בט"ו בשבט שחל בשבת בעת עריכת השולחן הוא ישב בחיקו ועל השולחן עמד בקבוק יין. הילד לקח את הבקבוק ומזג לתוך כוסיות והחל לחלק לחסידים. החסידים הזקנים שחששו שהילד מפריע לרבי, אמרו לגבאי שיקח את היין מהילד. כאשר הגבאי ניסה לקחת את הבקבוק מהילד שאל אותו הרבי למעשיו, ענה לו הגבאי כי הוא לא רוצה שהילד יפריע לרבי. אמר לו הרבי ומי התיר לך להפריע לו? והוא עתיד להיות רבי בנוסח רוסיה (א רוסישער רבי)!

החסידים ראו ותמהו מה פירוש רבי בנוסח רוסיה ושמרו את הדבר. כאשר גדל הנער ויהי לאיש נכספה וגם כלתה נפשו לנסוע מחוץ למדינת פולין לבקר בהיכלם של צדיקי רוסיה. הוא שם לדרך פעמיו והגיע - בין היתר - לרוסיה הלבנה לעיר קאפוסט שם שכן כבוד האדמו"ר הרה"צ ר' שלמה זלמן נכדו של אדמו"ר הצ"צ¹¹, בצילו חמד וישב ושתה בצמא את דברי קודשו ושקד ולמד חסידות חב"ד.

8. ספר ויטבסק עמ' 230

90 וראה זה פלא. על אף חורבן העיר ורשא בימי השואה, הרי האהל הק' נשאר לפליטה, ומשמש תל תלפיות עד היום הזה.

10. ח"י אלול תר"כ-ט' אלול תרצ"ד

11. תק"צ-תר"ס, בעל ה"מגן אבות"

לאחר הסתלקות אביו זצ"ל¹² החל להנהיג ברמה את הרבנות בראדזימין והחל לומר תורה בשפע ובאריכות ואף היה לו חוזר מיוחד שהיה מעלה את תורותיו על הכתב בדקדוק מילה במילה. "אז הבינו למפרע מה שאמר עליו אדמו"ר זצ"ל הזקן שיהי' רבי מרוסיה, דהיינו שמאמרי הדא"ח שלו יהיו בדרך חב"ד שהיא חסידות רוסיה"¹³. ואמנם במאמריו ובדברי תורתו ניכרת בבירור השפעת חסידות חב"ד ואף מרבה להביא את דברי אדמו"ר הזקן מתוך ספר התניא ולקוטי תורה.

וכה מספר הרה"ח ר' אברהם ניימאן ז"ל¹⁴: "פעם אחת עמדתי לפניו בהיכלו, (של הרה"ק ר' אמ"מ נ"ע) והיה בדיחא דעתו טובא, והיה משיח אז שיחות יקרים בעיני חסידות... ומענין לענין אמר לי שהדברי תורה שהוא אומר הם דבר חידוש, ואמר כמו שעכשיו קוראים לחסידי לובאוויטש נכדי הגאון הקדוש הרב מלאדי זצ"ל חב"ד'ניקעס, כך מלפנים היו קורין לחסידי פולין חג'ת'ניקעס, והיינו כי מחלוקת ישנה היא בין חסידי פולין לבין חסידי חב"ד כי חסידות חב"ד מלמדת את האדם שעיקר העבודה לה' היא בהמוחין "חכמה בינה ודעת" דהוא להעמיק בשכלו ודעתו להתבונן בגדלות ה' איך שהוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולהו קמיה כלא חשיבא, דע"ז נולדים בהאדם המדות אהבה ויראה, דלכך נקראים חכמה ובינה בלשון המקובלים אבא ואמא. דהיינו כמו שאב והאם מולידים בנים ובנות כך העמקת החכמה והבינה בגדלות ה' מולידים המדות אהבה ויראה. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהל' יסודי התורה) והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה שעור ולא ערך מיד הוא אוהב וכו' ובחשבו בדברים האלו יפחד וירתת וכו' ע"ש. דהיינו דתולדות המידות אהבה ויראה הוא ע"י התבוננות בחב"ד בגדלות ה'. דלפ"ז ההתבוננות בחב"ד הוא ההתחלה וממנו נמשכין המדות דבסוף. דזה דרכם של חסידות חב"ד, שהם אומרים שהעיקר להתחיל במוחין חב"ד, ואמנם חסידות פולין שמשתלשל מהרבי אלימלך והרבי מלובלין צוקלה"ה שהאירו באורם ארצות פולין גליציה ואונגריין, הם אמרו שהתחלה הוא לתקן המידות אהו"ר שלא יהיה להאדם אהבה זרה ויראה זרה, וכדומה שאר המדות שלא יהיה כעסן ובעל גאווה וכו', ואז כשהאדם מזוכך במידות אפשר בידו להתבונן בגדלות ה' בהמוחין שלו, אבל אם לא תיקן המידות שלו ורוצה להתבונן בגדלות ה', אז הוא ממש כמו החוזה בכוכבים ההולך ומסתכל למעלה ולא ראה מקודם תחתיו אם יש בור או אבני מכשול שם דעל ידי זה נופל באחת הפחתים או ניגף באבן, שאף נראה שרק הרגליים נפלו אבל המוח מרגיש הכאב שנפגם המוח, ולכך התחלה היא בהמידות שהם

12. הרה"ק רבי שלמה יהושע דוד זצ"ל נפ' טו בשבט תרס"ג.

13. ראה תועפות ראם ס"ה

14. כותב תולדותיו ואחד מרושמי תורתיו, מחבר ספר "תועפות ראם" וורשא תרצ"ו

חג"ת חסד גבורה תפארת דלכך נקראו חג"תניקעס ולכאורה נרעה שהמה דרכים רחוקים זה מזה, אבל האמת כי כל דבריך [?] אחד הם. וזה שאני עשיתי הרכבה חדשה חסידות פולין עם חסידות חב"ד.... והראה לי איך כי בספרי חב"ד על דרך משל כשמדברים מיעקב ויוסף מפרשים הדבר רק במדות העליונות, דתפארת הוא יעקב ויסוד הוא יוסף, ובדברי תורה שלי אני אומר ומדבר מיעקב ויוסף שהיו בעולם הזה ואיך שבמעשיהם היו מכוונים להמדות העליונות וכו'. והאריך הרבה להטעים אותי ענין הזה. אבל מלבד מה ששכחתי קצת והנני מתיירא פן אכשל ח"ו שלא לכוון כדבריו בענין רם ונשא כזה, עוד תקצר היריעה מהכיל כולו וכמעט צריך לזה ספר מיוחד. ומתוך הדברים אמר, שהרבה מחדשים דרך חדש היו בעולם, כמו רשב"י, האריז"ל, הבעל שם טוב ז"ל ועוד חשב איזה צדיקים. וסיים אבל גם אני חידשתי ולא סיים דבריו, והיה נראה כמו שהפסיק באמצע הדיבור ושהה כמו חצי שעה ולא דיבר כלל ואח"כ בהמשך הדיבורים אמר כי גם אא"ז זצ"ל התחיל בהדבר ואני הגומר... וסיים אדמו"ר זצ"ל ואמר לי אתה מבין זאת, דלכך אחר שאא"ז זצ"ל היה המתחיל אני הגומר באריכות¹⁵.

מתוך דבריו הק' משמע שהחידוש שלו היא הרכבה בין חסידות חב"ד שעבודתה במוחין, לבין חסידות פולין שעבודתה במידות, עד כדי כך שהעמיד עצמו בשורה אחת עם הרשב"י, האריז"ל והבעש"ט, זכות כולם תגן עלינו. והשתדל מאד להוכיח שחסידות חב"ד וחסידות פולין חד הם, וכשם שזקנו אמר חסידות בדרך חב"ד ועטף זאת בלבוש שונה וקצר. גם הוא הולך בדרך זו, אך דברי תורתו הם באריכות¹⁶.

זאת לדעת, הרה"ק רבי אמ"מ ז"ל היה אומר מאמרים ארוכים בדרך מיוחדת משלו, ואף הועלו על הכתב ע"י סופרים מיוחדים, כאשר הוא עומד עליהם מקפיד על כל אות ותג. והעיד אחד מחסידיו שראה בביתו "יותר ממאתיים כרכים חדושי תורה בנגלה ובנסתר בכת"י, שכתב ע"י אחד מהמעתיקים, ובביתו ישבו כמה מעתיקים והיו כותבים בקביעות מדברי תורתו הק"¹⁷. לצערנו נשאר מעט מזעיר אשר משם נלקטו לקוטי בתר לקוטי¹⁸.

הדעת מפתח המידות

מתוך כתביו אנו רואים שהרעיון החבד"י - התבוננות בחב"ד להולדת המדות - המובא על

15. תועפות ראם אות כ.

16. ראה שם, סי' כא "דיבר עמי פ"א אודות הד"ת שלו שיש בהם עמקות וצריך להעמיק הדעת עליהם להבינם, ואף שלפעמים נראה שהם דברים פשוטים".

17. פתח דבר לספר "דורש לציון" ירושלים תשמ"ה.

18. לאחרונה יצאו לאור ספריו מחדש, ע"י הרה"ח ר' ישראל אריה רייס, ובתוכם ספר חנוך הבנים, עלים לתרופה, דורש לציון, לקוטי רא"ם וכן ברכת אהרן, לקוטי כת"י שלא נדפסו מעולם. ירושלים תשס"ד

ידו בלבוש הרמב"ם, כמייצג את שיטת חב"ד, הוא אבן פינה ומוטיב מרכזי בדברי תורתו. וכי השפעת תורתו של רבנו הזקן ניכרת היטב בדברי תורתו¹⁹.

והרי כמה דוגמאות:

- א -

"והנה כתיב יראת ה' ראשית דעת. הדעת דקדושה נקראת ראשית, והיינו שהדעת דקדושה הוא בחי' ראשית והתחלה להמדות דקדושה דע"י הדעת הוא התהוות ותולדות המדות²⁰, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהל' יסודה"ת) והאיך הוא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה שיעור ולא ערך מיד הוא אוהב וכו' ובחשבו בדברים האלו עצמם יפחת וירתת וידע איך שהוא ברייה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות יתברך ע"ש. הרי תלה הרמב"ם ז"ל התפעלות המידות דאהבה ויראה דקדושה, בענין ההתבוננות בדעת בגדלות הש"ת, שהדעת דקדושה הוא הפותח התפעלות המדות להקדושה שע"י ההתבוננות בהדעת בגדלות הש"ת לדעת כי אין עוד מלבדו ואלף אלפין ישמשוניה ורבו רבבן קדמוהי יקימון (כמ"ש דניאל ז') שזהו רק מספר גדוד אחד וכתוב (איוב כ"ה) היש מספר לגדודיו, ועם כל הריבוי הזה מ"מ חבה יתירה נודעת לנו מכל גדודי מעלה שקרבנו לשמו הגדול להיות נקרא אלקי ישראל²¹. הנה בהבנה ודעת הזה נולדים ונתעוררים המדות דאהבה ויראה בנפשות ישראל, וזה שנקרא הדעת בזוה"ק (ח"ב קע"ז ע"א) מפתחא דכליל שית שהדעת הוא המפתח להששה מדות כמו המפתח הגשמי שעל ידו פותחים השערים והדלתות שבחצר ושבתית כך הדעת דקדושה הוא המפתח הרוחני לפתוח הלב בבחי' פתח לבי בתורתין. להיות יוצאים המדות שבלב להתפעל בקדושה²². והכל לפי ערך הדעת שאם הדעת הוא בגדלות, בעמקות ההתבוננות להבין ברוממות הש"ת איך שהוא אין סוף ב"ה ממלא כלהו עלמין וסוכ"ע ולית אתר פנוי מיני' יתברך אז גם המדות המה בגדלות להיות נולד מגדלות ההתבוננות הזה בחי' אהבה ויראה עילאין, ואם ההתבוננות הוא בקטנות הדעת אז גם המדות שבלב המה ג"כ בבחי' קטנות שאינו נולד מההתבוננות הזה כ"א

19. ראה להלן, וכן ראה פירושו להגדה של פסח בשם "צמח מנחם" ורשה תר"צ דף י' שמביא את דברי רבנו הזקן בלקוטי תורה, וכן שם, דף ל, דף מג. גם ראה ברכת אהרן פר' 'זאת הברכה' דף קמא. כמו כן דרושיו בספר "דורש לציון" הם דרושים עמוקים שזורים בדברי קבלה וציטוטים מספר הזהר ומדברי אדמו"ר הזקן.

20. ראה תניא פרק ג.

21. ראה תניא פרק מו.

22. ראה "לקוטי תורה" פר' ואתחנן ד"ה ביאור הדברים ע"פ וידעת היום וכו' אות ג. וכן "דרך מצוות" מצות האמנת אלקות אות ב.

אהבה ויראה תתאה דלפ"ז הכל בבחי' לפי הדעת. דז"ש יראת ה' ראשית דעת, וכנ"ל²³.

הנה ידוע הוא דזה לעומת זה עשה אלקים וכמו שיש ז' מדות ודעת דקדושה כך יש ז' מדות ודעת דקליפה שהם ז' תועבות²⁴ דזה שיש בהלב ב' חללים חלל הימני וחלל השמאלי שהם בחי' לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו דחלל השמאלי שבלב הוא מלא דם אשר שם הוא משכן נפש הבהמיות וכמ"ש כי הדם הוא הנפש שהוא הנפש מקלי' נוגה המלוּבש בדם האדם שממנו באות כל הז' מדות הרעות הנקראים ז' תועבות, וחלל הימני בו הוא משכן הז' מדות הטובות דקדושה והם זה לעו"ז, וזה עבודת האדם כל ימי חייו להיות משפיל את הלב כסיל להיות אתכפייא שלא יצאו המדות הרעות להיות נכנע הנפש הבהמית והלב כסיל, ולהתגבר הנפש אלוּקית ולב חכם להיות התפעלות המדות שבלב להקדושה²⁵ שהוא ע"י הדעת דקדושה שהוא המפתח למדות שבלב כנ"ל²⁶.

- ב -

"דעל ידי ההתבוננות שבמח, החכמה והדעת המתבונן בגדלות האלקות מתפעלים המדות לעבודה האלקית, וע"ד מ"ש הרמב"ם ז"ל (בפרק ב' מיסודי התורה), והאיך הוא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה שיעור ולא ערך, מיד הוא אוהב כו', ובחשבו בדברים האלה עצמם יפחד וירתת וידע איך שהוא בריה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות ית' עיי"ש, הרי מבואר דהתפעלות המדות בקדושה הוא מצד הדעת והשכל המתבונן בגדלות האלקית, דאהבה ויראה הוא לפי אופן הדעת, דזה שנקרא הדעת בזוהר הקדוש (תרומה דף קע"ז רע"א) מפתחא דכליל שית כו', דהדעת הוא כמו מפתח הגשמי שעל ידו פותחים השערים והדלתות שבבית ובחצר וגם מנעילים, כך הדעת הוא מפתח לששה המדות לפתוח התעוררות המדות וגם לנעול אותם, וכפי ערך הדעת המתבונן בגדלות האלוּקית כך הוא התעוררות המדות להאלקות, דאם הדעת בגדלות גם המדות הם בגדלות, ואם הדעת הוא בקטנות גם מוהמדות הם בקטנות, דהרי הדעת הוא קיום המדות וחיותן כידוע²⁷.

23. ראה תניא פרק מב, וכן אגרת הקודש טו.

24. ראה תניא פרק ו.

25. ראה תניא פרק ט.

26. תועפות ראם אות כ"ד, קטע מדברי תורה האחרונים קודם שנסתלק מהאי עלמא.

27. "דורש לציון" עמ' כה.

- ג -

"דעל ידי התבוננות השכל והדעת בגדלות האלוקית יתברך, על ידי זה מתפעל האדם באהבה ויראה להש"ת, דאז הוא עובד אלקים, לקיים המ"ע ולהתרחק מהל"ת, דהאבה הוא שורש להלא תעשה²⁸, כידוע [רמב"ן שמות כ', ז'], והוא כמ"ש הרמב"ם ז"ל (בפרק ב' מהלכות יסודי התורה), והאיך הוא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתן שאין לה שיעור ולא ערך מיד הוא אוהב כו', ובחשבו הדברים האלו עצמם יפחד וירתת וידע איך שהוא ברי' שפלה אפלה עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות יתברך עיי"ש, דנמצא לפי זה דתלה הרמב"ם ז"ל בחי' התפעלות אהבה ויראה בענין ההתבוננות בדעת ושכל בגדלות האלקות, וזה הוא בחי' עבודה שעל פי הדעת"²⁹.

- ד -

"וזהו הפי' ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו שאם לא היתה הגאולה להדעת שהוא ההארה למוחין חב"ד אז הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו. דאז גם המדות חג"ת, נה"י היו ג"כ בגלות דהרי המדות אהבה ויראה כו' שהם סוד חג"ת הם נמשכין לפי ענין המדות. דהתפעלות המדות הם לפי הדעת כמ"ש הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהלכות יסודי התורה) והאיך הוא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה שיעור ולא ערך מיד הוא אוהב כו' ובחשבו הדברים האלו עצמם יפחד וירתת וידע שהוא ברי' שפלה אפלה עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות יתברך ע"ש. הרי דביאר דהתפעלות המדות אהו"ר הם לפי ענין הדעת. וא"כ לפי"ז אחר דפרעה הרשע פעל להיות הדעת בגלות ממילא הוא דגם המדות שהם תלויים בדעת ג"כ היו בגלות וכהנ"ל"³⁰.

הן מתוך דבריו והן מתוך דברי תורתו עולה בבירור שהוא מטיף ומלמד לשומעי לקחו להתעסק בהתבוננות בגדלות ה' שעיי"ז הם יגיעו לאהבה ויראה ותיקון המידות.

ההתבוננות בגדלות ה', לפי שיטתו, צריכה להיות בדברים המביאים להתפעלות המדות, וזה יכול להיות ע"י התבוננות בנפלאות הבריאה ובמעשה בראשית, כפי שמובא ברמב"ם, במאמרי הזהר הק', במדרשי חז"ל, בפתגמים של תלמידי הבעש"ט הק', בפירוש ויתר

28. ראה תניא פרק מא.

29. שם עמ' נא.

30. "צמח מנחם" פי' על הגדה של פסח. וורשא תר"צ עמ' טו. הנושא הזה הובא גם שם עמ' צד, וכן בעמ' כ', כמו כן נושא זה נידון בספר ברכת אהרן פר' במדבר דף לו וכן בדף לז, בפר' ואתחנן דף פז. ובעוד מקומות.

עמוק בפסוק מהתורה, בכל דבר שמביא לידי התפעלות והתעמקות בגדלות ה', אולם הכל מתוך מטרה אחת להביא לידי אהבה ויראה ותיקון המידות. כך שההתבוננות בגדלות ה' משמש כמכשיר להשגת אהבת ה' ותיקון המידות. אולם לא מצאנו אצלו הענין של התבוננות בידיעת ה' ע"י פנימיות התורה דוקא לשם ידיעת אלקות כפי שיטת חב"ד, בבחי' דע את אלוקי אביך וכו'³¹.

לכן הוא מפרש גם את הפסוק דע את אלוקי אביך ברוח זו: "וז"ש דע את אלוקי אביך ועבדהו דכפי ענין דע את אלוקי אביך, שהוא ענין ההתבוננות בגדלות אלוקית, כך היא בחי' עבדהו במידות, שיהיו המידות בקדושה בעבודה אלוקית, וזהו בחי' המידות שעל פי הדעת והשכל"³². ולכן הוא קורא לשיטתו דרך חדשה שהיא הרכבה של חסידות פולין עם חסידות חב"ד, והיא התבוננות בגדלות ה' כשיטת חב"ד ועטיפת דברי תורתו העמוקים בלבוש שונה.

מכאן גם נבין מדוע הוא מבסס את דבריו על דברי הרמב"ם הנ"ל, כי בהמשך הפרקים הרמב"ם מורה להתבונן בגדלות ה' ע"י התבוננות במעשה בראשית, בגלגלים וביסודות הבריאה, ומסיים: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך גלגל ואדם כיצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים מוסיף אהבה למקום וכו' וירא ויפחדו כו"³³.

לסיום ראוי לשים לב כיצד כ"ק אדמו"ר זי"ע מפרש את דברי הרמב"ם הנ"ל לפי שיטת חב"ד.

רבנו זי"ע מביא את דברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת פרק ב הלכה א): "הקל הנכבד והנורא מצוה לאהבו וליראה אותו שנא' ואהבת את ה' וגו' ונאמר את ה' אלוקיך תירא" וכן מביא את דברי הרמב"ם בהלכה ב' "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם וכו'" וממשיך הרמב"ם באותה הלכה "ולפי הדברים האלה אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיה פתח למבין לאהוב את השם" ומתאר במשך ג' פרקים את מעשיו הנפלאים. פרק אחד על מלאכים שהם חלק ממעשה מרכבה, ושני פרקים נוספים על מעשה בראשית ומסיים "בזמן שאדם מתבונן בדברים אלו ומכיר כל הברואים מוסיף אהבה למקום וירא ויפחד"³⁴.

31. ראה תניא קונטרס אחרון ד"ה להבין מ"ש בפע"ח, וכן "דרך מצוותיך" מצוות האמנת אלקות ס"ב, וכן קונטרס "עץ החיים" לאדמו"ר הרשב"ב פרק יג.

32. דורש לציון עמ' כו.

33. הל' יסוה"ת פרק ד הל' יב.

34. שם.

מקשה הרבי הרי משנה תורה לרמב"ם הוא ספר הלכה, לשם מה הוא מתאר ומפרט את "מעשיו וברואיו הנפלאים" שמקומו בספר חקירה או מוסר. אלא מסיק הרבי נ"ע שהפרקים הללו באו לא רק לשם המצוה של התבוננות כדי להוליד אהבה ויראה, אלא באו להדגיש מצוה נוספת הכלולה בידיעת מעשיו הנפלאים והיא מצוות ידיעת ה', ופרקים אלו מהווים למעשה המשך לפרק א' שבו פותח הרמב"ם את ספרו "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון" שהיא חלק בלתי נפרד ממצוות אהבת ה'. ומסיים הרבי ומדגיש שמדברי הרמב"ם למדנו, שקיום מצוות ידיעת ה' ואהבת ויראת ה', תלויה בידיעת מעשה מרכבה ומעשי בראשית כפי שכלולים בתוך "מעשיו הנפלאים"³⁵.

לעניננו אנו מבינים היטב למה הרבי מתכוון למעשה מרכבה ומעשי בראשית אחרי שנתגלה אור החסידות ע"י הבעש"ט ואדמו"ר הזקן.

הקשר עם רבותינו

הרה"ק רבי אמ"מ היה ידוע מאד בעסקנותו לטובת הכלל בפולניה ומחוצה לה³⁶, ובמסגרת פעולותיו הציבוריות היה בקשר עם כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע. בשנת תרע"א כאשר עמד על הפרק החוק של סגירת החנויות והעסקים בימי ראשון, חששו גדולי ישראל בפולניה ורוסיה, שאם יום ראשון יהיה אסור במסחר, חלקם לא יעמדו בסיון ויפתחו חנויותיהם בשבת, ואילו שומרי השבת פרנסתם תיפגע, בהיות עיקר פרנסתם ע"י הגויים העורכים את קניותיהם בימי ראשון. לשם כך ביקשו גדולי ישראל להתכנס ולטכס עצה. הגאון רבי חיים מבריסק ואדמו"ר מגור הזמינו גם את אדמו"ר הרש"ב להצטרף לאסיפה האמורה להתכנס בלודז, אולם אדמו"ר הרש"ב שהיה אז בנאות דשא לא יכל להשתתף. וכה כותב אדמו"ר רש"ב במכתבו: "בדבר יום הראשון קבלתי מכתבים וטעג' מוורשה ומהרב דגור נ"י ומהר"ח נ"י בדבר אסיפה שרוצים לעשות בלאדז. והשבתי להם שא"א לי לנסוע כעת. אח"כ קבלתי מכ' מהרדזימינער שמעכבים האסיפה בשביל זה, וכתבתי לו שבאם תהיה האסיפה בשבוע שאחר פורים הבע"ל אשתתף ג"כ א"ה"³⁷ ואמנם האסיפה נדחתה לכ"כא' אדר.

באסיפה זו השתתפו מלבד אדמו"ר הרש"ב גם הגר"ח מבריסק האדמו"רים מגור

35. לקוטי שיחות כרך כו עמ' 117 ואילך. כמו כן אנו רואים שכ"ק אדמו"ר ז"ע השתמש רבות בדברי ברמב"ם הנ"ל לעידוד ללימוד החסידות, לדוגמא, אגרות קודש חלק ו עמ' רפא, ביחס לרמז לחב"ד ע"ש, וכן במכתב כללי לתלמידי הישיבה הק' ת"ת אשר באה"ק, ממוצש"ק שמות התשכ"ד.

36. פעולותיו לטובת הכלל וכל מעשה תקפו וגבורתו הלא הם כתובים בספר "תועפות ראם" וכן בסוף ספר "לקוטי ראם" ירושלים תשס"ד.

37. אגרות קודש מאדמו"ר רש"ב כרך ה אגרת א"מא. ראה גם שם כרך ב אגרת רז.

ראדזימין, ראדזין, אמשינוב, סוכוטשוב, סוקולוב ועוד ועוד. בסיום האסיפה התפרסם מכתב בחתימת יד קדשם של כל המשתתפים, כאשר ראשון החותמים הוא הגר"ח מברסק ואחריו אדמו"ר הרשב"ב³⁸. כמו כן פעל הראמ"מ לטובת אספת הרבנים בשנת תר"ע. ועשה תעמולה למען בחירתם של רבנים יראי שמים³⁹.
גם עם כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע היה בידידות גדולה כפי שעולה מקשר המכתבים שהיה ביניהם.

לפנינו אגרת ששלח כ"ק אדמו"ר הרי"ץ לאדמו"ר מרדזימין⁴⁰.

ב"ה יום ב' ח' סיון תרפ"ט, ריגא.

כבוד קדושת ידידי הרה"צ המפורסם הנודע בכל מרחבי תבל לשם תהלה ולתפארת, גזע תרשישים נשיא ישראל, כ"ק כש"ת מורה"ר אהרן מנחם מענדיל שליט"א
אחדש"ט כ"ק באהבה וידידות.

היום קבלתי כ"ק בבשורת שמחה של מצוה מכלולות בן חורגו החתן המהולל ענף עץ עבות קדושי עליון זי"ע. ובוזה הנני לברך את כ"ק ושאר בשרו אשר חתונתו תהיה בשעטו"מ, ויבנו בית בישראל לגאון ולתפארת ויתברכו בדור ישרים יבורך וירם ה' ית' קרן התורה וקרן אחינו בית ישראל שיחיו בכל מילי דמיטב מנפש עד בשר. ויקבל כ"ק החוה"ש והברכה מאדון השלום כאו"נ וידידו הדו"ש ומצפה לאור כי טוב לכלל ישראל בגו"ר.

מוקירו ומכבודו
חי"ק

כמו כן לפנינו אגרת ברכה ששלח אדמו"ר מרדזימין לכ"ק אדמו"ר הרי"ץ ביום ו' דעש"ת שנת תרצ"ב⁴¹.

כבוד ידידי הרה"ק בוצ"ק חו"פ חוטר מגזע תרשישים רבן של ישראל כו' מוה"ר יוסף יצחק שליט"א לראשית השנה הנני בזה לברכו וחדש ה' עליו ועל כל ב"ב שיחי' ועל כל הנלווים אליו שנה טובה ומבורכת בכל טוב, ותפלותיו הזכות יתקבלו לרצון לפני אדון כל ויזכה לגמח"ט לחיים טובים ארוכים ושלו' אכ"ר.

נאום אהרן מנחם מנדל
בהרה"ק זצלה"ה זי"ע
מרדזימין

38. המכתב האורגני נמצא במכון "שוקן" אוסף ירושלמסקי מס' 269. כמו כן פעל עם כ"ק אדמו"ר הרי"ץ למשלוח מצות לאחינו בני ישראל ברוסיה בשנת תרצ"ד ואף חתמו יחד על "קול קורא" לעזרה יחד עם גדולי ישראל שבדור.

39. ראה אגרותיו בנושא זה ב"לקוטי רא"ם" עמ' מז'. כידוע אדמו"ר הרשב"ב עסק רבות למען בחירתם של רבנים חרדים.

40. אגר"ק הרי"ץ כרך טו עמ' קפג. תודתי נתונה להרה"ח ר' מ. לאופר שהפנה אותי לאגרת זו.

41. לקוטי רא"ם, עמ' עז.

מאמר דא"ח מכ"ק אדמו"ר מסירטשין

מאמר זה נמצא בתוך ביכעל כת"י של חסידות חב"ד במחלקה לכת"י של האוניברסיטה העברית ירושלים שמשפרו: 8° 3689, ומתפרסם כאן לראשונה באדיבות מנהלת המחלקה הגב' ר' פלסר. ותודתי נתונה לה על כך. הערות ומ"מ נעשו על ידי.

בס"ד דרוש מסירטשין מה ששמעתי פי' קרח שבת ר"ח תמוז תרס"ב

כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני תמיד כן יעמוד זרעכם ושמכם אמר ה'. הנה להבין ענין שמים החדשים והארץ החדשה, וגם להבין מה שדימה להם ענין זרעכם ושמכם כו'. וארז"ל ע"ז² והלא דברים קל וחומר ומה אם שמים וארץ שלא נבראו אלא לכבודן של ישראל עומדים וקיימים תמיד, ק"ו לישראל עצמן. וכן אומר למען ירבו ימיכם כו' כימי השמים והארץ, שהם חיים וקיימים לעולם.

יש להקדים לזה מה דכתוב כונן שמים בתבונה³. ואיתא בזהר⁴, כונן, מאי כונן אלא כונן כל יומא ויומא ולא פסיק כו', והיינו דכתיב שמים לא זכו בעיניו⁵, וכי ס"ד דגריעותא איהו משמים אלא חשיבו משמים איהו כו' עי"ש. והענין הוא שלגודל החביבות נראים בעיניו כאילו הם אינם זכים עדיין והם צריכים תיקון, ולזאת הוא ממשיך בהם תמיד מוחין חדשים. וזהו לא זכו בעיניו, לא זכו בלחודי לא כתיב אלא לא זכו בעיניו כמבואר בזהר הנ"ל. וכמשל אדם שיש לו כלי מפואר, משתדל תמיד לזככו, כי נדמה לו לגודל החביבות שעדיין אינו זך כ"כ, וכן אדם שיש לו בן חביב ביותר משתדל תמיד לתקנו, כי נדמה לו שאינו בתכלית השלימות עדיין לעוצם אהבתו אליו. כך למעלה בחי' שמים הם המדות הנק' ז"א [זעיר אנפין], ונק' שמים לשון אש ומים שהם בחי' חו"ג [חסד וגבורה]. וגם מלשון שומא ששמים מציאות אתעדל"ת [אתערותא דלתתא] של הנבראים להמשיך להם שפע אתדל"ע [אתערותא דלעילא] כפי"ע [כפי ערך] אתדל"ת שלהם. והם חביבין לפניו ית' ביותר, לזאת הוא ממשיך בהם תמיד מוחין חדשים, והיינו בחי' אורות עליונים דעתיק

1. ישעיה טו, כב. הפטרת שבת ר"ח.

2. מכילתא משפטים פר' כב-כג.

3. משלי ג, יט.

4. פ' ויגש דף רז ע"א.

5. איוב טו, טו.

וא"א שנמשכים בכל יום במדות דז"א בבחי' תוספות ועילוי יותר כו'. וזהו"ע כונן שמים בתבונה, ששמים הוא בחי' המדות דז"א, וכונן הוא לשון הווה והיינו שמכוננם בתמידות בכל יום ע"י המשכת מוחין חדשים שממשיכים בהם ע"י אמצעות התבונה כו'.

והנה להבין ענין המשכת מוחין דלמע', הוא ע"ד דוגמא ב... [עולם] התחתון, שענין המשכת מוחין הוא מה שרואה ומסתכל בעולמות הנבראים מאין ליש ומרגיש בשכלו שאין הדבר עושה את עצמו, ועל כרחך שיש בורא המח' ומהווה אותם. נמצא שמרגיש מציאות הבורא אך לא מהותו, וזהו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה כו'.⁶ וכידוע הקושי' במה שאנו רואים במראות יחזקאל שמתחילה ה' מראה הנבואה שלו במקום נמוך יותר והיינו בעולם העשי' אשר שם ישכנו סביב גם הקליפות שזהו"ע רוח סערה וענן גדול וכו'.⁷⁸ ואח"כ מספר ענין ראייה שלו בעצם המרכבה, רק שהוא בעולם היצירה, וכמאמר רז"ל⁹ כבן כפר כו'. וגם נבואת ישעי' שהיה גבוה ממנו לא היה רק בעולם הבריאה, ואפי' משה רבן של כל הנביאים ה' מראה הנבואה שלו בנו"ה [בנצח והוד] דאצילות ע"י התלבשותן בבריאה כו', נמצא שלא יתכן להיות בחי' הנבואה אפי' באצילות רק ע"י התלבשותן בבריאה כו', ואיך רשב"י והאריז"ל דרשו כמה דרושים בבחי' א"ק וא"א שהם למעלה מאצילות, ואא"ל [ואי אפשר לומר] שהיו גבוהים מן הנביאים, וכש"כ שהיו גבוהים יותר מבחי' משה כו', אלא ע"כ לומר דבחי' ראיית הנבואה הוא בבחי' ראיית המהות וזהו לא יתכן להיות רק בבחי' נמוכה יותר שהוא בבחי' חיצוניות חכ"ע [חכמה עילאה] הנמשך בבריאה ע"י נו"ה, וזהו"ע וראית את אחורי ופני לא יראו כו'¹⁰ היינו אור האצ' נקרא פני כו', ועל אור האצ' נא' כי לא יראני האדם וחי'¹¹, משא"כ השגת החכמים הם רק בבחי' ידיעת המציאות¹², וזהו יוכל להיות אפי' במדרגה גבוה דאצ' ולמעלה מאצ' כו'. וזהו חכם עדיף מנביא¹³ כי אעפ"י שיתרון מעלת הנבואה שרואה את המהות מ"מ לא יוכל להגיע בראייתו רק במדריגה נמוכה יותר משא"כ חכם הגם שאינו רואה רק המציאות אבל יוכל לראות ולהסתכל בעילוי אחר עילוי במדריגות גבוהות יותר כו'¹⁴. והנה כ"ז הוא למטה ענין המשכת מוחין

6. ישעיה מ, כו.

7. יחזקאל א, ד.

8. שם, מפסוק ה ואילך

9. חגיגה יג, ב.

10. פר תשא לג, ב.

11. שם לג, ב.

12. על ההבדל בין ידיעת המציאות לידיעת המהות מדובר רבות בחסידות, עיין לדוגמא לקוטי תורה לאדמו"ר הזקן פר' ואתחנן ד"ה "באור הדברים ע"פ וידעת היום וכו'".

13. ב"ב יב, ב.

14. עיין תניא אגרת הקודש יט שם מבואר נושא זה באריכות, ורל"י מסירטשין הולך בעקבותיו.

הוא בבחי' ידיעת המציאות, אבל למעלה המשכת מוחין מאו"א הוא בבחי' ידיעת המהות, וזהו"ע כונן שמים בתבונה כו'.

אך ע"י מה ממשיכים בחי' מוחין חדשים בבחי' ז"א, היינו ... [ע"י] למוד התורה כמ"ש ואשים דברי בפיך כו' לנטוע שמים¹⁵, והענין הוא דאותיות התורה נקראו שמן זית זך כו', כי כ"ב אותיות עם ה' אותיות מנצפ"ך הם בגי' זך, ופי' הפשוט הא מפני שהם זכים ומאירים אור העצמיות כמו שהוא בלי הסתר כלל, ולכן כאשר ממשיכים בחי' אותיות התורה למטה בבחי' המדות דאצי' הם מזככים בחי' המדות דאצי', והיינו בחי' הכלים שבהם שלא יסתירו כלל על האור רק יגלו ג"כ אור העצמי' כמו שהם, וזה הן שמים לא זכו בעיניו (כי הכלים מסתירים על האור. להיות שאור העצמי הוא גילוי קדוש ומובדל מהיות מקור לעולמות, והכלים דמדות פועלים בו שיהי' מקור לעולמות. וזה נק' הסתר האור כו') לכן הוא ממשיך בהן מוחין חדשים בתמידות לזכך הכלי שלהם עד שיגלו אור העצמי כמו שהם.

והנה יש ג"כ זיכוך בדרך העלאה והו"ע לבונה זכה דקטורת, כי בחי' המקיף דעשר כתרין דמסאבותא הוא בחי' הלבונה, וכאשר מתברר ועולה לשרשו ממשיך מקיפים עליונים למעלה בבחי' המוחין דז"א. וזהו על שלשה דברים העולם עומד על התו' ועל העבודה ועל גמ"ח¹⁶, כי ענין העבודה הוא בחי' העלאה מלמטה למעלה כענין לבונה זכה דקטורת הנ"ל¹⁷, ובחי' התו' הוא בחי' ההמשכה מלמעלה למטה, שהו"ע שמן זית הנ"ל. ועי' ב' הבחי' מזדככים השמים עד שיאיר ע"י אור העצמי כמו שהוא בלי הסתר כלל, כמו אותיות התורה שהם כלים דחור"ב שמגלים אור העצמי בלי הסתר כלל. וזהו ונגולו כספר השמים כו'¹⁸. ובתיבת ונגולו יש ב' פי' הא' בפרד"א¹⁹ שמפרש מלשון גלילה כמו וגללו האבן מעל פי הבאר, שפירושו ענין הסרה או כמו גלילת ספר שהוא ג"כ לשון הסרה כו'. ופי' הב' הוא בזה"ק²⁰ שמפרש אותו מלשון גילוי. וב' הפי' אמת והא בהא תליא. דהנה אמרו רז"ל²¹ הכל תלוי במזל ואפי' ס"ת בהיכל וענין ספר תורה הוא בחי' עמודא דאמצעיתא שהוא בחי' ת"ת הנק' תורה והוא נעלם בבחי' ההיכל שהוא בחי' המל' שבה שם אדנ"י בגי' היכל, וקיום התורה הוא מבחי' המזל שהוא מקור המוחין הממשכים בת"ת, כי המוחין

15. ישעיה נא, טז.

16. אבות פרק א משנה ב

17. עיין לקוטי תורה פר' נשא ד"ה "הנה כתב מקדש א' כוננו ידך" דף כב עמ' ד ענין העלאת הקטורת והמשכת אוא"ס ב"ה בחכמה עילאה.

18. ישעיה לד, ד.

19. פרק נא.

20. חלק ב, דף טו, ע"ב.

21. זהר חלק ג, קלד ע"א.

הממשיכים בו הוא מבחי' או"א [אבא ואימא], ואו"א יונקים ממזלות כי אבא יונק ממזל החכ' כו'²². נמצא שהמזל הוא מקור המוחין וכענין מזליהו חזי'²³ שהוא בחי' המקיפים שבנשמה כו'²⁴. והנה בחי' מוחין אלו מסתלקים בכל יום למקורם שהוא בחי' המזל הנ"ל, והסתלקות זאת הוא סיבה שיתייחד ממקורם בתוס' ועילוי יותר, וכמו השינה באדה"ת [באדם התחתון] שהוא הסתלקות המוחין ועי"ז גורם חידוש המוחין אח"כ.

וזהו"ע ב' הפי' הנ"ל הא' מלשון גלילה והסרה, והוא ענין הסתלקות המוחין למקורם בבחי' המזל. והב' מלשון גילוי, הוא מה שמתחדשים אח"כ, כי כך הוא המדה בכל ההשתלשלות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין שלא יוכל להיות שום גילוי חדש כ"א ע"י ההתעלמות תחלה במקורו, וכמו צמצום הראשון הוא התכללות האור במאור שזהו"ע גולל אור מפני חושך, היות שהוא מסיר ומעלים האור ע"י התכללותו במאור, ועי"ז וחשך מפני אור שמבקע החשך ומאיר אור שהוא בחי' הארת הקו. וכך הוא עד"ז בענין המשכות המוחין לבחי' המדות הנק' שמים שמתחדשים בכל יום, וחידוש זה לא יוכל להיות כ"א ע"י התעלמות במקורו תחלה כנ"ל.

וזהו"ע ג"פ קדוש כו' קדוש, הא' הוא מלמטה למעלה והר"ע עליות המוחין שבמדות למקור המוחין כו'. ולכן נק' קדוש מצד דסליק שמי' רזא דוי"ו למקורו בחי' קדוש כמבואר ברע"מ²⁵, והעלאה זאת הוא ע"י הקרבנות שהר"ע העבודה, או ע"י ק"ש ותפלה כו'. וקדוש הב' הוא המשכות המוחין מלמעלה למטה שזהו על ידי התורה אך המשכה זאת הוא למעלה ברזא דשמי' שהר"ע ע"ס דאצי'. אך קדוש הג' הוא בחי' המשכת המל' לצורך הנבראים מאין ליש²⁶ וזהו ע"י המצות הנק' בשם גמ"ח כו'. וזהו ענין שלשה דברים דתורה ועבודה וגמ"ח, וזהו ג"כ ענין ואשים דברי בפיק הוא התורה ובצל ידי כסיתך²⁷ הוא גמ"ח, לנטוע שמים הוא ע"י עבודת הקרבנות או ק"ש ותפלה במקום קרבן כנ"ל וזהו"ע השמים מספרים ופי' בזהר²⁸ דנהרין ונצצין בשלימו דספר עילאה, כי התו' יש בה כמה בחי' סופר וספר וסיפור²⁹ וכאשר אור התו' מאיר במדות אז מזדככים לקבל הארת המוחין דתורה כו'.

22. ראה לקוטי תורה פר' במדבר ד"ה 'וידבר א' את כל הדברים האלה לאמור אנוכי כו" אות ג דף טז.

23. מגילה ג, ע"א.

24. עיין לקוטי תורה פר' אמור ד"ה 'ביאור ע"פ והניף הכהן אותם" דף ט עמ' א.

25. שם פר' אמור דף צג, ע"א.

26. ענין הג' פעמים קדוש גידון הרבה בחסידות, עיין לדוגמא בלקוטי תורה פר' אמור ד"ה 'ונקדשתי בתוך בני', וכן בביאור הדברים שם. וכן בלקוטי תורה שיר השירים ד"ה 'כי כאשר השמים החדשים'.

27. ישעיה נא, טז.

28. חלק ב דף קו ע"ב

29. ספר יצירה פרק א משנה א.

וזהו ע מארז³⁰ אדם לעמל יולד אינו יודע אם לעמל תורה או לעמל שיחה כו', כי הנה עמל שיחה הוא בחי' התפלה הנק' שיחה³¹ כמ"ש ויצא יצחק לשוח בשדה כו'³² לפני ה' ישפוך שיחו כו'³³, והתפלה נק' חיי שעה³⁴ כי הנה שעה הוא בחי' הזמן כפשוטו או שעה הוא מלשון וישע שהוא לשון הפנה ובחי' זאת הוא מקור הזמן כי מקור הזמן הוא רצוא ושוב³⁵, והרצוא הוא בחי' הפנה שהוא פונה א"ע לצאת מגדר הכלי, וכן השוב שהוא פונה א"ע להתלבש בכלי כו'. והנה מקור הזמן הוא במל' כי מדת המל' נק' מלך מלך ימלוך עבר הוה עתיד³⁶, משא"כ בחי' שם הוי' הוא בחי' הי' הוה ויהי' כאחד להיות למעלה מן הזמן לגמרי, וזהו ההפרש בין תפי' לתורה שהתפלה הוא בחי' חיי שעה והיינו שממשיכים חיות מלמעלה מן הזמן אך ההמשכה הוא לתוך הזמן כמאמר ברוך עלינו את השנה הזאת שהוא בחי' הזמן כו', משא"כ התו' הוא בחי' חיי עולם שהוא בחי' המשכת אור וחיות שלמעלה מן הזמן למטה ואינו מתלבש בזמן, רק הזמן בטל במציאות לגבי למעלה מן הזמן, ולכן אין מצות ידיעת התורה תלויה בזמן כמ"ש והגית בו יומם ולילה³⁷ וכן העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה³⁸ אעפ"י שעכשיו הוא זמן הגלות ואין ביהמ"ק בנוי כו', ולכן מי שתורתו אומנותו הוא פטור מן התפי'³⁹ כי חיות התפי' הוא חיות מצומצם בזמן, משא"כ חיות התורה הוא חיות בלתי מצומצם כלל רק הגילוי דלמעלה מן הזמן ממילא בכלל מאתיים מנה כו'.

(ב) ולהבין ענין חיי עולם וחיי שעה הנה אמרו בגמ'⁴⁰ רבא חזי' לרב המנונא דקא מאריך בתפי' אמר רבא מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה ופי' רש"י תפלה נק' חיי שעה כי בתפי' מבקשים מזון רפואה שלום ותורה חיי עולם, ואיהו סבר זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד. וצריך להבין למה זמן תפלה לחוד הלא באמת תורה היא חיי עולם ותפי' רק חיי שעה א"כ למה אמר זמן תפלה לחוד וכן קשה זה ג"כ על המשנה שאמרו תורתו אומנותו מפסיקין

30. סנהדרין צט, ב.

31. ברכות כו, ב.

32. בראשית כד, ט.

33. תהלים קה, א.

34. שבת מו, א.

35. ראה תניא פרק מא, וכן לקוטי תורה פר' חקת ד"ה "על כן יאמרו המושלים" דף סד, עמ' ג ואילך. וכן בדרושים לר"ה ד"ה "להבין ענין הפסוק מי קל כמון וכו'" דף סא, עמ' א.

36. עיין תניא שער היחוד והאמונה פרק ז.

37. יהושע א, ח.

38. מנחות קי, א.

39. שבת יא, א.

40. שם י, א.

לק"ש ואין מפסיקין לתפלה⁴¹ משמע הא אם אין תורתו אומנותו מפסיקין לתפלה ולמה יפסיק מתורה לתפלה הלא תורה גבוה יותר. וגם מצינו שר' יוחנן אמר על משנה זו דתורתו אומנותו אין מפסיקין לתפלה ואמר ר' יוחנן ל"ש אלא רשב"י אבל כגון אנן מפסיקין בין לק"ש בין לתפילה ג"ז אינו מובן הלא גם ר' יוחנן ה' תורתו אומנותו ומהו הנפ"מ בין תורתו אומנותו של ר' יוחנן ובין תורתו אומנותו של רשב"י. והענין כי הנה זמן שייך רק לבחי' מל' שהוא מלך מלך ימלוך עבר הוה עתיד אבל למעלה מבחי' מל' אין שייך זמן ולכן תפלה נק' חיי שעה. אך יש להבין דא"כ מהו אומר מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה הלא חיי שעה נצרך וזה א"א להמשיך כ"א ע"י תפלה וא"כ למה רגזו עליו מניחין חיי עולם כו'. אך הענין כי המשכה זו דחיי שעה אפשר להמשיך ג"כ ע"י תורה כי יש בכלל מאתים מנה ויש בתו' ג"כ המשכה זו דחיי שעה והוא ע"ד שאמרוהו מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות⁴² והטעם ידוע לפי שנשים הם מעלמא דנר"ק⁴³ [דנוקבא] ולכן במצוות שתלויים בזמן הם פטורות. אך מ"מ עדיין אינו מובן כ"א הם מעלמא דנר"ק הם פטורים ממצוות, אך הענין כי עלמא דנר"ק משועבד לעלמא דדכורא ולכן במצוות אלו שהזמ"ג נשים פטורות כי האיש מוציא אותה והוא ע"ד מצות המלך. כי הנה כל ישראל מחוייבים לקיים כל התרי"ג מצוות ואיך יכול להיות שכ"א מישראל יקיים מצווה זו הלא א"א שכולם יהיו מלכים, אך הענין שהמלך כשהוא מנהיג המלוכה ביושר הנה הוא מוציא כ"י במצוה זו ודומה כאלו קיימו אותה. ועד"ז הוא מ"ע שהזמ"ג שבמצוות אלו האיש מוציא האישה, והנה עד"ז הוא ג"כ בענין תורה ותפלה, שבתו' יש ג"כ המשכה זו דחיי שעה כי יש בכלל מאתיים מנה אך זהו אם תורתו אומנותו דווקא וע"כ תורתו אומנותו אין מפסיק לתפילה כי יכול להמשיך ע"י תורה בחי' זו דחיי שעה, ומה שמפסיק לק"ש הוא כי ק"ש הוא בחי' אחרת כי ק"ש אין המשכה כ"א העלאה וצריך להיות העלאה ואח"כ המשכה והנה העלי' הוא בעצמות אוא"ס בעצמותו ומהותו כי אליו ולא למדותיו הוא בק"ש דווקא, פי' ע"י תורה. הגם דאורייתא מח"נ [מחכמה נפקא] הנה גם חכמה אין ערוך לגבי אוא"ס וע"כ כדי שיהי' המשכה ע"י תורה צריך להיות העלאה מקודם בק"ש למס"נ באחד ועי"ז יגיע לעצמות אוא"ס ב"ה ואזי אח"כ המשכה הוא ע"י תורה והטעם כי אורייתא מחכ"נ ובחכ' שורה אוא"ס לפי שחכ' הוא כח מה ואוא"ס אין שורה כ"א במקום מה וביטול כי אין עוד מלבדו. ולכן גם תורתו אומנותו מפסיק לק"ש כי א"א להיות המשכה בלי העלאה מקודם וההעלאה הוא ע"י ק"ש למסור את נפשו באחד ואח"כ הוא המשכה ע"י תורה בפ' ראשונה והיו הדברים האלה כו' ואח"כ בפ' שניה קבלת עול מצוות רמ"ח פקודין רמ"ח איברי' דמלכא⁴⁴. והנה בתורה יש

41. שם יא, א.

42. ברכות כ, ב.

43. ראה לקוטי תורה להאריז"ל פר' בראשית בהקדמה לטעמי המצוות.

44. נושא זה נדון באריכות בסדור עם דא"ח של אדמו"ר הזקן בשער הק"ש מדף עה ואילך, עיין שם.

תורה שבכתב ותורה שבע"פ הענין כי הם חו"ב⁴⁵ אין ויש תרדל"מ [תרי רעין דלא מתפרשין] אבל לא מפסיק לתפילה כי תפי' הוא ג"כ המשכה דחיי שעה והמשכה זו יש בתורה כמו יש בכלל מאתיים מנה כו' וזהו שאמר רבא לרב המנונא דחזיי' דקא מאריך בצלותא מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה ועתה י"ל מ"ש ואיהו סבר זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד העניין כי יש מעלה בתפילה שהמשכה זו צ"ל תמידית כי המחודש בטובו בכ"י תמיד מע"ב שהתחדשות מע"ב צ"ל תמיד וכדאיתא באגה"ק⁴⁶ בשם הבעש"ט על פסוק לעולם הוי' דברך ניצב בשמים שאם הי' הדיבור מפסיק הי' העולם כלא הי' כי צריך להיות תמיד הנהוות מאין ליש כי חו"ב [חכמה ובינה] הגם שחכ' נק' אין ובינה נק' יש כמ"ש להנחיל אוהבי יש מ"מ הם תרדל"מ והנה בחי' זו המחודש בכ"י מע"ב זה ממשיך מבחי' גבוה ולכן המחודש בטובו בכ"י תמיד מע"ב שהמשכה זו נמשך מבטובו דווקא כי נמשך מבחי' אני הוי' לא שנית⁴⁷ כ"מ שנאמר לי אינו ז⁴⁸ וזה מעלה דתפילה הגם שהיא רק חיי שעה מ"מ יש בזה מעלה שהיא תמיד אבל זהו ממשיכים ע"י תפלה משא"כ להמשיך בחי' זו ע"י תורה א"א כ"א כשלומד תורה בלי הפסק כלל ואזי יכול להמשיך המשכה זו דחיי שעה ע"י תורה אבל אם גם לפעמים מפסיק מלימוד התורה אינו יכול להמשיך ע"י תורה בחי' זו דחיי שעה שבתפלה נימשך מיחוד חיכוני דחו"ב התדירי' ולכן בחי' זו צ"ל תמיד ולכן אמר רב המנונא זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד והוא ע"ד שאמר ר' יוחנן על המשכה דתורתו אומנותו מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה ל"ש אלא רשב"י אבל כגון אנן מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה ופירש"י הואיל שמפסיקין תורתם לא אומנותם כ"ש שנפסיק לתפילה וזהו ע"ד הפשוט והפי' הוא כי אחר שמפסיקין לפעמים הנה אזי א"א להמשיך ע"י תורה המשכה זו דתמידית דחיי שעה אך מה שמ"מ רבא אמר לי' לרב המנונא מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה הוא כי רבא הי' סובר שרב המנונא תורתו אומנותו אבל רב המנונא הושיבו על עצמו שאינו במדריגת תורתו אומנותו בבחי' זו שיוכל להמשיך חיי שעה ע"י תורה כי אפי' ר' יוחנן אמר ע"ע כגון אנן מפסיקין בין לק"ש בין לתפילה שאינו במדריגה זו דתורתו אומנותו כ"ש הוא ולכן מאחר שאינו במדריגת תורתו אומנותו כי הוא דווקא כשלא פסק פומי' מגירסא ממש א"כ א"א להמשיך בחי' זו דחיי שעה ע"י תורה ולכן סבר זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד כי הגם שתו' גבוה יותר מתפילה כי תורה חיי עולם ותפילה חיי שעה מ"מ זמן תפילה לחוד כו' כי התפילה צריך להמשיך בחי' תמיד כו'.

(עד כאן ניתן להעתיקה. מכאן ואילך כתה"י מקוטע).

45. ראה לקוטי תורה דף פה ע"ב דרושים לשמיני עצרת ד"ה ביום השמיני וש"נ.

46. פרק כה. וכן שער היחוד והאמונה פרק א.

47. מלאכי ג, ו.

48. ויקרא רבה פר' ב, ב.

ענינו דשביעי של פסח

הרב זלמן גופין

משפיע ישיבת תות"ל המרכזית, כפר חב"ד

נאמר בתורה: "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת להו"ה אלוקיך" וגו', והנה על הפסוק הזה מובאים בלקוטי תורה (פר' צו יג, א – ד"ה ששת ימים תאכל מצות) ג' מאמרים, המבארים את ענינו של שביעי של פסח. ומטרתם של הדברים הבאים להלן, היא, להסביר החילוק בין שלושת המאמרים הללו – שמדברים על שלושה דרגות אחרות – עמוקות זו לפני זו. אך לכל לראש, עוד בטרם נפרט, יש לומר כי: (א) המאמר הראשון מדבר אודות שביעי של פסח איך שהוא **בהמשך** לחג הפסח כולו, סיומו ושלמותו של חג הפסח [ואיך שהמצות הם (רק) **הכנה** לשביעי של פסח] (ב) המאמר השני עוסק על שביעי של פסח מהבחינה של ש"פ כחג **בפני עצמו** (ג) והמאמר השלישי מבאר את ענינו דשביעי של פסח בזיקתו ובשייכותו **לעתיד לבוא**, לגאולה האמיתית והשלימה. ולהלן נראה עומקם של דברים.

ובכן:

א. **בהמאמר הראשון** מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן מה שכתוב "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת להו" אלוקיך" (בניגוד לשמיני עצרת – שם נאמר "עצרת תהיה לכם") – דלכאורה, אותו עניין שיש באכילת מצה בכל ששת ימי הפסח ישנו גם בשביעי של פסח, וא"כ, מדוע נאמר "ששת ימים תאכל מצות" !?

והעניין בזה: שאכילת המצות (עם ו"ו – המשכת גילוי אלוקות, שזה היה רק במצות שנאכלו אחר חצות הלילה, יעו"ש בלקו"ת) מהווה **הכנה** להגילוי דשביעי של פסח – קריעת ים סוף, "הפך ים ליבשה". ולכן נאמר "ששת ימים תאכל מצות", שמדבר בפסוק זה על המצה כהכנה לשש"פ. כלומר (מה הפשט "הפך ים ליבשה"): ספירת המלכות מכונה הן בשם "ים" והן בשם "ארץ". והנה, ההבדל בגשמיות בין ים לארץ – אינו במהות הדברים (שבים לא נמצאים הדברים שמצויים בארץ) אלא במידת הגילוי של אותם דברים; בים ישנו הכל, בעלי חיים צמחים וכו' וכו' – אלא שכל היקום הזה הינו מכוסה – במים, ולעומת זאת, בארץ אין יותר דברים מאשר בים – רק שאותם הדברים גלויים ונראים לעין

כל. בסגנון אחר: ים הוא ה"עלמא דאתכסיא" ואילו הארץ הוא ה"עלמא דאתגליא".

ממשיך אדה"ז וכותב, שע"פ הנ"ל יובן החידוש שבמידת המלכות, וזו לשונו: "וכמו כן למעלה, הנה בחינת מלכות דאצילות נקרא ארץ ונקרא גם כן ים. והיינו, כי הנה הארת והמשכת המלכות שנמשך ומתלבשת בבי"ע להחיות העולמות מאין ליש – שהם בחינת עלמין דאתגליין שנראים דבר נפרד, ויש בפני עצמו – נקראת בחינה זו 'ארץ', לאמור, תפקידה של מידת המלכות היא כמו מה שמשמש לאדם כוח הדיבור: הוא מעביר הלאה מה שיש בתוך האדם. ובמילא, עניין זה שהמלכות ממשיכה את החיות לברוא את עולמות בי"ע מאין ליש – ושהעולמות הללו יהיו בבחי' "עלמא דאתגליא", עניין זה, מכונה ה"ארץ" שבמלכות – הגילוי.

אכן, מן הצד השני, "המלכות היא המקבלת האור והשפע מאור אין סוף על ידי המדות דאצילות, וממנה דוקא נמשך אח"כ בבי"ע", דהיינו, אנו מדברים כעת על "מלכות דאצילות" – שהיא מעבירה את החיות לדרגות הנחותות הימנה – עולמות בי"ע, לדוגמא: ספירת החסד של עולם האצילות עובר דרך ספירת המלכות לעולמות בי"ע. ונשאלת שאלה: מדוע ספירת החסד של עולם האצילות צריכה למלכות? מדוע היא לא יכולה לרדת ישירות להאיר בבי"ע? והתשובה – פשוטה: כיון שהאור של ספירת חסד דאצילות איננו יכול להתקיים בעולמות בי"ע, ולשם כך נועד המעבר של ספי' החסד דרך המלכות – שעוצמת הספירה "תעלם" במלכות, "כי מדת מלכות הוא רוממות והתנשאות – כמו שכתוב 'והמתנשא מימות עולם', ודרך כלל ההתנשאות הוא הסתלקות, שלא לירד החיות עליהם כל כך, ולכן נקראת בחינת מלכות – "ים" – להיות כמו שהים מכסה ומעלים מה שבתוכו, כמו כן בחינת מלכות מעלמת ומכסה על בחי' מדות העליונים דאצילות . . . ולכן נקראת בחינה זו דמלכות – 'עלמא דאתכסיא'..."

לסיכום: בספירת המלכות קיימים שני פרטים א) ה"ארץ" שבו, מה שהוא מעביר את החיות לעולמות בי"ע, שבעקבות זאת הם קיימים. ב) ה"ים" שבו, מה שהוא של כל הספירות דאצילות עוברת דווקא ע"י ספירת המלכות, שהיא מרוממת ו"מנתקת" בין עוצמת הספירות של אצילות ו"מסתירה" אותם מפני עולמות בי"ע.

במה דברים אמורים? "כשהאור וההשפעה נמשך בדרך ובסדר השתלשלות מאצילות לבי"ע מבחינת ממלא, שאז שייך בחינת 'ים' ו'יבשה' – עלמא דאתכסיא ועלמא דאתגליא", שע"פ סדר השתלשלות מוכרח שיהיו ב' העניינים הנ"ל (ובלעדי זה לא יתאפשר להחיות הבי"ע). "אמנם בליל שביעי של פסח, שהיה מאיר ומתגלה הארה גדולה ועצומה מלמעלה מסדר השתלשלות, מבחי' א"ס ב"ה עצמו הסובב כל עלמין . . . שבאמת אינו בגדר 'עלמין' כלל [לא דאתכסיא ולא דאתגליא], לכן ע"י ירידה והמשכה מבחינה זו [של שביעי של פסח]

נמשך לשנות סדר השתלשלות לגמרי **שבחינת עלמא דאתגליא נעשה ממש בבחינת גילוי, כמו עלמא דאתגליא**, שכללות ההעלם עצמו בא לידי גילוי . . [והיינו: שבחינת עלמא דאתכסיא [ים] נעשה בחי' יבשה שהוא בחינת גילוי ממש למטה".

בלשון אחרת: הגילוי הגדול של שביעי של פסח – גילוי מדרגא שהיא מרוממת מסדר השתלשלות וגבוהה ממנה – מאפשרת גילוי כזה בו מה שהוא בדרך כלל בהעלם, "עלמא דאתכסיא", בא לידי גילוי: "הפך ים ליבשה". והיינו, שה"הפך ים ליבשה" מבטא – שלא רק שלא היה העלם נוסף, אלא שהיה גילוי וברמה הכי גבוהה עד שהמכוסה, התגלה.

ב. והנה, עלינו להבין מה הייחודיות של ספירת המלכות – שדווקא על ידה, כמו שהתבאר לעיל, עובר הגילוי על עולמות ב"ע: הרי בכל ספירה וספירה יש בה את ה"פנימיות" שבה ואת ה"חיצוניות" שבה, וא"כ, מדוע דווקא בספירת המלכות אומרים שיש בו בחינת "ים" ובחינת "יבשה" – הרי זהו לכאורה גם בכל הספירות, שהפנימיות של הספירה היא מכוסה (ים) והחיצוניות מגולה (יבשה – ארץ). וכמו על דרך משל: הרב ביחס לתלמיד, שישנו את "פנימיות" שכל הרב – המכוסה מהתלמיד, ויש את "חיצוניות" השכל – אותו התלמיד מוכשר לקבל. וא"כ מאי שנא ספי' המלכות משאר כל הספירות?

יתר על כן: לכאורה, מתאים יותר שהגילוי לעולמות ב"ע והתהוותם יהא מבחינת החסד שענינו השפעה (וכידוע עמ"ש הגמרא אומרת על אודות מה שנאמר באברהם אבינו ש"ויקרא שם בשם ה'" – "אל תיקרי ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא שם השם בפי כל עובר ושב!") וא"כ צ"ע מהי הסיבה שהתהוות היא מספי' המלכות דווקא.

ההבדל בין חסד למלכות – הוא: השפעת החסד, במהותה, יוצרת קירוב בין המשפיע אל המקבל בדרך ממילא. על דרך המשל הנ"ל: רב המוסר לתלמידו בקביעות שיעורים ומלמדו תורה, אזי, תלמידו **מתקרב** אליו, ונוצרת ביניהם קירבה, ורואים בחוש אשר ככל שהתלמיד לומד יותר אצל רבו באיכות ובכמות, הקירבה שביניהם – מתעצמת. (וכמו"כ אדם שנותן כסף לחברו, אשר נתינה זו יוצרת קירוב ואחוה).

לעומת זאת, השפעת המלכות – מלך – היא באופן ההפכי מן הקצה אל הקצה: המלך הוא ב**ריחוק** מן העם. ולכן: אם המלך החליט שלצורך ממלכתו הוא רוצה להטיל מס הכנסה מסוים, והוא אכן קובע שצריך ליתן המס. כעת, אם הוא יעניק להחלטתו זו נימוקים ויפרסם ברבים, אזי תצא מזה רק בוקא ומבולקא – כי כל אחד יאמר לעצמו, אם מפני הסיבה הזאת נותן המלך את המס, הנני פטור מנתינת המס – משום שהסיבה הזאת איננה רלוונטית כלפי, וכה"ג. העם, אפוא, מקבל רק את הפקודה מה שהם צריכם לעשות במעשה בפועל. בסגנון אחר: גם הדרגא בה המלך קרוב אל העם (שהוא מחייב אותם

(בדברים) זהו באופן של ריחוק. (ולהלן נבאר זאת).

לכאורה צריך ביאור במה שהוסבר שהשפעת החסד היא בקירוב, הרי לעיל כבר הובא שישנו "פנימיות" החסד (הרב) אותו איננו נותן! וא"כ ממה נפשך, אם הוא בקירוב – מדוע מעלים ממנו? אלא יש לומר בעומק יותר: הרב נותן לתלמיד כל מה שיש לתלמיד ברב! זאת אומרת, למעשה ברב ישנם שני בחינות: א) הרב איך שהוא לכשעצמו ב) הרב איך שהוא שייך אל התלמיד, ובמילא איך שהוא נראה ב"משקפיים" של התלמיד. והנה הקירוב בין הרב לתלמיד הוא (לא בהרב לכשעצמו) בחלק הזה שברב השייך אל התלמיד, והבה ונתבונן, אשר מצד בחינה זו הרי הרב איננו מעלים לתלמיד מאומה! הוא נותן לו כל מה ששייך אליו, ולכן התלמיד באמת מתבטל אל רבו. אלא שעם כל זה אין זה סותר לעובדה שהרב בעצמו עודנו מכוסה מהתלמיד.

והשתא ניתן להבין את החידוש שבספירת המלכות על שאר פני כל הספירות האחרות: כאמור, חיצוניות החסד מוענקת ללא הגבלות להמקבל. אבל במלכות – גם הדברים ששייכים אל הזולת, גם ה"חיצוניות" הם מכוסים מן המקבל, המלך – גם במה שהוא שייך אל נתיניו (שהוא מטיל עליהם מס וכו') – הרי זה באופן של ריחוק, התרוממות והתנשאות (שאינו נותן טעם על זה). גם האור האלוקי השייך לעולמות – מכוסה.

לפי זה, נוכל להבין היטב מדוע היה כה הכרחי שהאור של ספירות האצילות יעבור דרך ספירת המלכות: אם היה מתגלה בבי"ע חסד דאצילות – זה היה יוצר קירוב בין הנבראים להקב"ה, הנבראים היו בטלים ממציאיות, ולא היה מציאות כזו של ישות נפרדת! (והקירוב שמדובר כאן – אינו מצד אמיתית אוא"ס וכו', אלא גם אחרי הצמצום – עדיין עולם האצילות הוא אלוקות, ו"איהו וחיהו ואיהו וגרמוהי חד", וכמו במשל דלעיל שהקירוב בין הרב לתלמיד הוא בחיצוניות השכל, במה ששייך אל התלמיד, ובאמת מצד אמיתית עניין הרב אין קירוב) והרי זה (ראיית מקור העולמות) היפך הכוונה, שהיא, שיברא עולם – הנראה נפרד (ח"ו) וכו', ושדווקא בתחתונים הללו תיעשה לו יתברך דירה. ולכן הייתה ההתהוות דווקא ע"י המלכות – כי בזה, גם מה ששייך אל הנבראים מגיע בדרך של רוממות והתנשאות, ובזה שפיר יכול להיות עניין של מציות נפרדת (כביכול).

ההתהוות היא, אפוא, בבחינת ריחוק שלא מרגישים את האין האלוקי שמהווה אותנו. אכן, לו היינו חשים את ה"אין האלוקי" אזי היו הברואים בטלים במציאות (וכנ"ל).

לסיכום: בכל הספירות הנה ה"פנימיות" הוא הדרגה של הדבר עצמו, ואילו ה"חיצוניות" זה הדבר עצמו איך שהוא מתקשר ומגיע אל המקבל. ודרגה זו מגיעה באמת אל המקבל, ואפילו בדרך קירוב. והחידוש שבספירת המלכות הינו, שגם ה"חיצוניות" שבו שאמורה

לכאורה להתגלות אל המקבל, גם דרגא זו היא למעשה מרוממת ומנושאת – נעלמת מן המקבל.

בקריעת ים סוף, שהיה בשביעי של פסח, ארע העניין של "הפך ים ליבשה" – כלומר: לא זו בלבד שהיבשה נהיה יבשה והתגלה, אלא עוד זאת, אפילו הים התגלה! דהיינו, אותו ה"אין" האלוקי המהווה את הבריאה – התגלה. רק שהיה גילוי נעלה וכו', כנ"ל. [ועיי"ש בלק"ת ביאור השאלות עפ"ז – מדוע לא כתוב, כבשמיני עצרת, "לכם", ומהר"ע אכילת המצה לפנ"ז]

ז. א. עד עתה כל ההתבוננות הייתה, על שש"פ איך שהוא במידת ה"מלכות" שבו, היינו **ההמשך והחותם למה שלפנ"כ.**

ג. **בהמאמר השני** אדמור"ר הזקן כבר איננו מתעכב כלל על עניין המצות, רק שואל החילוק בין שש"פ ("עצרת להוי' אלוקיך") לשמע"צ (עצרת "לכם"), וגם, מהו עניין [ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת להוי' אלוקיך] לא תעשה מלאכה דהוי ליה למימר 'מלאכת עבודה' – דהא מלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט".

מזה שבשביעי של פסח נאמר "להוי' אלוקיך", מוכח, שישנו קשר מיוחד בין שש"פ להעניין ד"הוי' אלוקיך" – ואינו קשור לאכו"ש וכה"ג, "לכם". והיינו (בפנימיות העניינים): כשם שהמתענה ביו"ט (תענית חלום) – אסור בעשיית מלאכה (דלא שייך בהיתר "אוכל נפש") ה"ה שביעי של פסח ש"כולו להוי'" – ולכן נאמר גבי שש"פ "לא תעשה מלאכה", ללא הפירוט שרק מלאכת "עבודה" נאסרה, ולא מלאכת אר"נ.

מהסיבה הזו, מביא בהמאמר, שבביעי של פסח לא היו מקריבים שלמי שמחה. והביאור בזה, דלכאו' צ"ב מה העניין של שלמי שמחה – הרי בכל מצוה צ"ל שמחה, לא רק בחגים, אלא, דאין הכי נמי שבכל מצוה ישנו עניין השמחה – שיש המשכת אור אלוקי ע"י המצוה, ברם, שההמשכה ותוספת גלוי האור בכל מצוה הוא בהעלם – מקיף, כך שאינו מורגש ולכן אין מקריבים ע"ז שלמי שמחה. אבל, במועדים ותוספת האור בא באופן של גילוי ויותר שייך להרגיש השמחה – אפילו נפש הבהמית, ובמילא השמחה שצריכה להתבטאות על כזה גילוי אור – צריך שתורגש גם בנפש הבהמית, היינו הקרבת קרבן (שיאכלו ממנו וכו').

הדברים אמורים רק בכל הנוגע לשאר מועדים, שבהם מאיר גילוי אור בגילוי (ולכן מקריבים שלמי שמחה בניגוד לשאר המצוות, כנ"ל). אבל בשביעי של פסח הדברים שונים, שבחג זה גילוי האור הוא נעלה ביותר, ובלתי אפשרי להוריד השמחה שבאור גבוה שכזה ל"שלמי שמחה", ועי"ז מוסבר מה שכתוב "להוי' אלוקיך" ולא "לכם" – שזה מרומם מכל

ציור וגדר "שלכם".

אלא דהא גופא צ"ב: מה היה בשביעי של פסח שהוא כה נעלה ביחס לשאר המועדים, עד שמפני כן אין מקריבין בו שלמי שמחה, כי אי אפשר להוריד אור זה בפנימיות? ולבאר זה אומר במאמר ההסבר לקריעת ים סוף (ואנו נשווה את הביאור במאמר הזה להביאור דלעיל):

בקי"ס נאמר "הפך ים ליבשה" – ופסוק זה צריך ביאור, דלכאורה אמאי "הפך ים ליבשה"? הרי לא היה היפוך הים, "רק" שהמים עמדו כחומה, "קפאו כנד", והיבשה (שהייתה שם תמיד אלא באופן כזה שהמים כיסוה -) התגלתה! כי הים אז הצידה (אבל לכאור' הוא לא התהפך).

בין ים ליבשה מצוי הבדל נוסף: ארץ, יבשה לית ליה מגרמיה כלום, זהו דומם שאין בה כוח הצמיחה וכו', בחינת מקבל. לעומת זאת, המים הם אלו שמצמיחים את האדמה, בחינת משפיע. לאור ביאור זה, הכוונה ב"הפך ים ליבשה" הוא, שהקב"ה הפך את המשפיע למקבל. דהיינו: בקריעת ים סוף – מה קרה לים? – הוא נהפך לאבן, "נצבו כמו נד", "והמים להם חומה". לאמור, הנס לא היה בעצם בקיעת הים ותזוזת תכולתו לשני עברי הבקיעה, אלא בעיקר, זה שהמים (תכולת הים) שזזו הצידה – נהפכו לאבן. המים הם המשפיעים, המחיים ומצמיחים, ופתאום הם נהפכו לאבן – דומם. וזה אירע נוכח גילוי האור הגדול שהיה אז, שכלפי אור זה כל המשפיעים הפכו מקבלים.

כמו על דרך משל, כאשר חכם "בינוני", רב שכונה וכיו"ב, מגיע ושומע שיעור עמוק מחכם "גדול" הימנו – ראש ישיבה מפורסם וכד', הנה בעת שיעור זה, הרב (שהוא משפיע בשכונה בה הוא מכהן כרב) הופך לתלמיד השומע רוב קשב ושוקד על כל מילה שהרב אומר. וכל זה קורה מפני הגילוי הנעלה שהוא מקבל. כך אנו גם מוצאים בסדר התפילה: לפני שמר"ע – בפסוד"ז, ברכות ק"ש וק"ש, מתפלל האדם מתוך דביקות והתלהבות כרשפי אש שלהבת מתלהבת, "כל עצמותיי תאמרנה", ואילו כאשר הוא מגיע לשמונה עשרה, הוא הופך למתפלל אחר – כעבדא קמיה דמריה, באימה ויראה רתת וזיעה. ו"רק שפתיה נעות". מהיכן נובע שינוי זה? מכך שמקור תפילת שמר"ע נעלה לא"ע מחלקי התפילה הקודמים לו. בסגנון אחר: כשמגיעים בפני גילוי נעלה יותר – מתבטלים.

זה מה שאירע בקריעת ים סוף. היה כזה גילוי אור נעלה מאיתו ית', עד שהים (משפיע) הפך ליבשה (מקבל)!

ד. כעת, נשווה את הביאור האמור (במאמר השני) עם הנ"ל (במאמר הראשון):

במאמר הראשון הוסבר – מה שהים התגלה: שלא רק שחיצוניות המלכות התגלה, אלא

עוד זאת, "הפך ים ליבשה" – גם פנימיות המלכות התגלה. שראו בגלוי (יבשה) את ה"איך" (הים) האלוקי המהווה את העולם. (בבחינת "זה א-לי ואנוהו").

במאמר השני, מאידך גיסא, מוסבר (כאמור) שהפך ים ליבשה, היינו, שאת הים – משפיע – הפך ליבשה – מקבל, כי בפני גילוי אור נעלה ממנו גם המקבל הופך למשפיע.

כלומר: מה שהתגלה (ע"פ המאמר הראשון) זהו ה"איך" האלוקי שבד"כ מוסתר מאיתנו; אבל למעשה (כמוסבר במאמר השני) גם האין האלוקי הזה התבטל בפני "איך" יותר עמוק ונעלה ממנו! כי הגילוי הזה היה מאור שלמעלה מהעולמות. ויובן ע"פ המשל שהבאנו לעיל מהמלך: שהמלך גילה לא רק את העניינים החיצוניים בשלימות, שהסביר הטעם לפקודותיו – מדוע משלמים מס הכנסה וכו' וכו' – אלא עוד זאת, המלך גילה גם את פנימיותו הוא. ולכן נאמר "להוי' אלוקיך".

ז.א. (לסיכום) במאמר זה דובר על גילוי אור "עצמי" – היינו, פנימיות האור, אור שלמעלה מעולמות, (ולא שהוא בהמשך לספירות אחרות וכו' כבהמאמר הראשון).

ה. **בהמאמר השלישי** מבאר מה שהיה בקריעת ים סוף, ע"פ הפסוק "עד יעבור עמך, עד יעבור עם זו קנית", שהוזכר פעמיים "עד יעבור", דהיינו: ה"עד יעבור" הא' – קאי על מעבר בני"ב בק"ס, וה"עד יעבור" הב' על בקיעת הנהר דלעת"ל, וזהו העניין דקי"ס שהיה כלול בו (בהעלם) מה שיהיה לעת"ל בגילוי. ולכן נאמר "ששת ימים תאכל מצות", כי אליבא דאמת לא יאכלו מצות ביום שביעי של פסח, שהרי "אין בו לא אכילה ולא שתיה". ז.א. שבמאמר זה הוסבר שייכותו לעת"ל, שאז יהיה גילוי העצמות.

בכך ביארנו ג' הנקודות שבג' המאמרים, זו לפנינו מזו: (א) גילוי אור הממלא – האין האלוקי המחיה את העולם (ב) גילוי אור הסובב – שלמעלה מהעולם (ג) גילוי העצמות.

ויה"ר אשר "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

סיכום ג' המאמרים:

ששת ימים הא' – קריעת ים סוף סיום וגמר של יציאת מצרים
 ששת ימים הב' – קריעת ים סוף, ענין בפ"ע נעלה יותר מיציאת מצרים
 ששת ימים הג' – בקריעת ים סוף האיר גילוי דלעתיד לבוא.

ששת ימים הא':

מצרים ענינו העלם הנובע מההסתר של ספירת המלכות המעלים על הפנימיות שבו,

שלא יתגלה בב"ע וקריעת ים סוף ענינו ההעלם שהוא הפנימיות של המלכות מתגלה בב"ע יציאה מההעלם לגילוי.

ששת ימים הב':

קריעת ים סוף ענינו להפוך הגילוי להעלם. גם הפנימיות הנ"ל של המלכות שהוא גילוי, הוא גילוי של המדות דאצילות שהוא מוגבל וכשהאיר בחינה של עתיק שלמעלה מהשתלשלות, הגילוי התבטל, הוא נהיה דומם.

ששת ימים הג':

בקריעת ים סוף האיר הבחינה דלעתיד לבוא "אודך ה' כי אנפת בל", ראו אלוקות בתוך החושך וההעלם של הגלות עצמו היינו שהאיר בחי' שלמעלה מהעלם וגילוי.

ההבדלים הנ"ל כפי שמתבטאים בביאורים השונים בג' המאמרים

א. הפירוש קריעת ים סוף

מאמר הא' קריעה במשמעות פתיחה. ה"ים" שהוא פנימיות המלכות נפתח ונתגלה בב"ע.

מאמר הב' קריעה – במשמעות הפיכה. ה"ים" שהוא הפנימיות של מלכות שהוא גילוי, נהפך להעלם ודומם. מצד שהאיר בחי' שלמעלה מהשתלשלות.

מאמר הג' – קריעה במשמעות בקיעה. ה"נה" המרמז על ענין הגילויים נבקע והאיר הבחי' של מעבר הנהר עצמות ומהות שלמעלה מגילויים ונמשך באופן של ראייה אראנו נפלאות.

ב. מדוע לא נאמר "לכם" בשביעי של פסח?

מאמר הא' מצד קוצר המשיג והחסרון במקבלים: האור עצמו שייך לעולמות אור של השתלשלות אך הכלים עדיין קטנים לפני מתן תורה, לכן האור אינו בפנימיות ואין זוה "לכם" משא"כ בשמיני עצרת שהוא אחרי מתן תורה נאמר "לכם" בפנימיות.

מאמר הב' – מצד עומק המושג בחינת עתיק, שלמעלה מהשתלשלות יכול להאיר רק בבחינת מקיף. ולכן לא נאמר "לכם", שלכן לא הקריבו בשביעי של פסח שלמי שמחה, בשר של שמחה מרמז על קבלה פנימית.

מאמר הג' - ע"ד המאמר הב' – אך יש כאן חידוש נפלא שלעתידי לבוא לא יאכלו מצות

בשביעי של פסח ונראה לכאורה לומר "הפי" – עוני מרמז על כך שהגילויים עכשיו הם בצמצום בשמייעה בלבד בהשגה, משום שהעולמות כולם מוגבלים, לעתיד לבוא שיתגלה שהחושך עצמו אלוקות והשגת אלוקות יהיה באופן של ראייה אי"ז קטנות.

ברכת כהנים על ידי ישראל

הרב לוי יצחק ואסקין

כידוע, מצות ברכת כהנים ניתנה לבני אהרן לדורותיהם, וזר הנושא כפיו עובר ב'עשה' (כתובות כד ב, שוע"ר סי' קכח ס"ד). יש לתמו' איפוא על מה שלא נרתעו ישראלים מלברך בניהם ותלמידיהם בטופס ברכה זו.

(א) ברכת כהנים על ידי הש"ץ

מובלט הדבר ביותר במה שנהגו כל ישראל (מתקופת הגאונים ואולי מקדמת דנא'), שכאשר אין כהן בבית הכנסת שיברך את העם, אומר הש"ץ ברכת כהנים!

נוהג זה אומר דרשני - מהי מטרת אמירה זו של הש"ץ: לשם ברכה, או לשם אזכרה בעלמא? ואם לשם ברכה, איך יצאנו מידי איסור ברכת כהנים על ידי זר?

הנה על כזה וכיוצא בזה נשאל רב האי גאון, וכפי שהובא בס' שבלי הלקט:²

ומקום שאין כהן לישא את כפיו והחזן אומר ברכנו בברכה אם ראוי לענות אחריו אמן אחר כל ברכה וברכה, ואם צריך לעשות שינוי בין כהן לשליח צבור שלא יענו 'אמן' אחר שליח צבור, נשאל לרבינו האי זצ"ל. והשיב: אין מנהג אצלינו לענות 'אמן' על כל פסוק ופסוק, לפי שמפי כהן ג' ברכות ושליח צבור מסדרן כעין ברכה אחת, שאומר "א-להינו וא-להי אבותינו ברכנו בברכה"³ וכו', וזה מובחר. אלא שהעונה 'אמן' על כל פסוק ופסוק אין מחזירין אותו. ויש כזה בסדר ברכות הרבה, כגון "יעלה ויבא כו' זכרנו ה' אלהינו בו

1. לפי פירוש הרא"ש (על המשנה תמיד רפ"ה) היו אומרים נוסח זה – "אר"א ברכנו.. – במקדש, כשאמרו ברכת כהנים לפני הקרבת איברי התמיד, ולאחרי כן בירכו בנשיאת כפים כו'. וכן משמע בתוספות (ד"ה ברכת, ברכות יא ב).

2. סוף סי' כג [ובקיצור בס' תניא רבתי סי' ה]. וכעין זה הוא ובאוצר הגאונים (נדרים ע' 256). ובב"י (אר"ח סי' קכז) מביא דבריו בקיצור, ובאופן דמשמע קצת שעל ברכות הש"ץ אין לענות 'אמן' כלל, וכדעת הר"ף דלקמן. וצ"ע.

נוסחא אחרת של תשובת רב האי גאון נמצאת בתשובות הגאונים החדשות - עמנואל (אופק) סימן סב. המסקנה בנוסחא זו היא שווה לנוסח שבפנים, אך שם יש רק שאלה אחת: לומר 'אמן' פעם אחת או ג' פעמים.

לטובה" יש שעונין 'אמן' על כל ברכה וברכה ויש שעונין 'אמן' בסוף.

הרי שנשאל על שתיים: (א) אם על הקהל לענות 'אמן' לברכת הש"ץ ג' פעמים [או רק פעם אחת]? (ב) ואולי לא יענו הקהל 'אמן' כלל לברכת הש"ץ, בכדי להבחין ולשנות בין ברכת הכהן לזו של הש"ץ?

על שאלה הב' משמע שאין רב האי גאון משיב כלל. ועל שאלה הא' משמע מדבריו שנהגו במקומו לענות 'אמן' רק פעם אחת לבסוף,⁴ אך יש שנהגו לענות 'אמן' על כל ג' הברכות, והוא מראה פנים להנהגתם זו.

אם מדברי רב האי גאון מבואר שעונין כאן 'אמן', הרי שבדברי רבינו הגדול הרי"ף ז"ל מבואר שאין לענות 'אמן', וכפי שהובאו דבריו באבודרהם,⁵ וז"ל:

נשאל הרי"ף אם צריכין הקהל לענות 'אמן' כשאומר שליח צבור ברכת כהנים. והשיב דאין צריך לענות 'אמן' אלא כשנושא הכהן את כפיו, עד כאן. והטעם מפני שאין עונין 'אמן' אלא כששומעין מפי המברך. ולכן יש מקצת יחידיים שעונין "כן יהי רצון" במקום 'אמן'.

גם הרמב"ם (הל' תפלה פט"ו ה"י) מסיק "ואין העם עונין אמן". אלא שבהבנת דבריו של הרמב"ם מצינו כמה דרכים: (א) שלא לענות 'אמן' אחר הפסוקים, וכדברי הרי"ף הנ"ל (כסף משנה בשם הכלבו, וכן פסק בשו"ע א"ח סי' קכז ס"ב). ומפרש רבינו מנוח (שם), "לפי שאין אומרים אותו אלא לזכר בעלמא למה שהיו הכהנים אומרים". (ב) שלא לענות 'אמן' אחר הפסוק "ושמו את שמי..". (הובא בכס"מ שם, וכתב עליו דלא נהירא).

אכן, לדעת רב האי גאון, שעונים 'אמן' גם על ברכת הש"ץ, משמע שברכת הש"ץ איננה אזכרה בעלמא, כי אם ברכה, ולכן יש לענות עלי' 'אמן' (אם כי עדיין יש מקום לדון האם לענות פעם אחת או ג' פעמים). וכן מתבאר מלשון הזוהר חדש (ריש פ' נשא) שאין זה אזכרה כי אם ברכה. וז"ל שם:

תא חזי, כיון דש"ץ (עביד) [סיים] צלותיה ואתא לברכא ברכתא דכהני, אצטריך ודאי לכוונא ברעותא דלבא לברכא ליה לעמא קדישא די בעובדא ובמילולא קשיר קשורא

3. וטעם שקבעו חז"ל לומר "בברכה" לשון יחיד ז"ל שבא לרמז על מה שבמקדש היו מברכים "ברכה אחת" (תמיד פ"ז מ"ב). ואנו מבקשים שכן יהי בב"א.

4. ואולי גם לנוסח זה ז"ל דהיינו למטרת הבחנה הנ"ל, וכדמוכח בתשובות הגאונים דלקמן.

5. הביאו ב"י שם. ובהערות המ"ל לאוצר הגאונים מעיר שאולי נשתרבו הדבר מחמת הראשי-תיבות רה"ג, שיכול להתפרש 'רב האי גאון' וגם 'רבינו הגדול' = הרי"ף. ולא שם לבו אל השינוי התוכני שבין דברי רב האי גאון ושל הרי"ף.

דייחודא וישתכח דעל ידיה מתברכין עילאין ותתאין...

ומה שלא חששו על הידמות הש"ץ לכהן המברך – ראה להלן ס"ד.

ב) עניית 'אמן' לברכת כהנים של הש"ץ

על פי דברי האבודרהם הנ"ל, הרי מנהג העולם לענות לברכת כהנים של הש"ץ "כן יהי רצון". ואם כי משמעות האבודרהם והמחבר הנ"ל הוא לענות כן רק לבסוף, אכן רבים נהגו לענות כן על אחד מג' הברכות (מגן אברהם שם סק"ה). ורבינו הזקן קבע בסידורו לענות 'אמן' על כל אחת מג' הברכות.

ועל פי הנ"ל נראה לבאר, כי מנהג עניית 'אמן' לקוח מרב האי גאון, וכבר ציין בהקדמת שער הכולל שרבינו נטה להכריע ררב האי גאון. ומה גם כי דבריו מתאימים לדברי הזהר חדש, שאין כאן רק אזכרה כי אם ברכה.

אלא שרב האי גאון העדיף מנהג מקומו, לענות 'אמן' רק לבסוף מכיון שהש"ץ מסדרן ברכה אחת, וכלשון ההקדמה "ברכנו בברכה [לשון יחיד] המשולשת". אלא שמזכיר גם שיש נוהגים לענות 'אמן' על כל אחד משלשתן, וכעין שעושיין ב'עלה ויבוא', לענות 'אמן' על פרטי הבקשות אף שהם באמצע נוסח ברכה אחת.

ובדבר זה נקט רבינו כמנהג הנפוץ באשכנז, שהרי עונים "כן יהי רצון" על כל אחת משלשת הברכות, הרי דנהגינן כמנהג האחרון שמזכיר רב האי גאון. ולכן הציב בסדורו לומר 'אמן' ג' פעמים. ואדרבה, התמיהה על מנהג אשכנז, דאם נקטו כהר"ף שיש כאן אזכרה בעלמא, שלכן אין לומר 'אמן', למה נקטו לומר "כן יהי רצון" ג' פעמים, דמשמע שיש כאן בקשת ברכה?

ג) ברכת כהנים אחרי ברכת התורה בשחר

מנהג ישראל לומר פסוקי ברכת כהנים בהמשך לברכת התורה. ואף כי המגן אברהם (סי' מז סק"ח) הביא שהמהרש"ל חשש על זה משום ברכת כהנים בלילה,⁶ כבר הביא שם המגן אברהם שאין לחשוש לזה, "כיון שאומרים אותה לשם לימוד (ולא משום זכר לנשיאת כפים)" (לשון שוע"ר שם ס"ז).

6. כך הביא המגן אברהם שם בשם ס' לחם חמודות (ברכות פ"א ס"ק עה). ושם הביא מש"ת מהרש"ל סי' סד שנהג לומר פסוקים אחרים, ואת פסוקי ברכת כהנים אמר אחר פסוקי הקרבנות, כפי סדרן במקדש. ואילו חשש אמירת פסוקים הללו קודם אור הבוקר לא מצאתי בדברי חמודות שם ואף לא בשו"ת מהרש"ל. וילע"ע.

ולהעיר שבנוסח אשכנז באים כאן רק ג' הפסוקים "יברכך, יאר, ישא", ובסדר רב עמרם כתוב גם פסוק 'ושמו'. ואנו מוסיפים לומר גם לפניהם הפסוקים "וידבר, דבר", על פי האריז"ל.

ויש להעיר על הדומה, שגם בברכת כהנים של הש"ץ, הרי בסדר רב עמרם גאון, סידור רס"ג, וברמב"ם, הש"ץ מוסיף לומר גם פסוק "ושמו את שמי".⁷ והיינו לומר "עשה עמנו כמו שהבטחתנו באותן ברכות" (הגהות מיימונית, שם אות ה, בשם הרוקח). וכדבריהם פסק המחבר (סי' קכז שם). ברם בזה מנהגנו הוא כמנהג אשכנז ע"פ דעת רש"י, שאין הש"ץ אומר פסוק "ושמו", כמובא בטור שם מילתא בטעמא.⁸

ד) ברכת הבנים והתלמידים

מנהג ברכת הבנים בברכת כהנים בליל שבת מובא בס' מעבר יבק,⁹ נוהג כצאן יוסף,¹⁰ בסידור יעב"ץ,¹¹ ועוד.¹² ולמנהגנו עושים כן בערב יום הכיפורים,¹³ ולפני החופה.¹⁴

7. וכן הוא בשו"ע סי' קכז ס"ב. אך המג"א שם (סק"ד) כתב שאין מנהגנו כן, והיינו כדעת רש"י ועוד, הובאו בטור שם.
8. באבודרהם (שם) הביא הטעם לפי שפסוק זה רומז על שהיו מברכים בשם המפורש, ועתה אין אנו מברכים בשם זה.
9. שפתי רננות ריש פ"ג. שם מבאר הסגולה בליל שבת דייקא. גם מביא הפסוק "וישלח ישראל את ידו" (בראשית מח, יד), ומציין שהט"ו פרקים של היד הם כמנין ט"ו תיבות שבברכת כהנים. [ומשמע דעתו לברך ביד אחת]. אכן כד דייקת משמע שדעתו רק לכיין לפסוקי ברכת כהנים ואילו בדיבור כתב שהוא אומר הפסוק "ונחה עליו...". (ישעי' יא, ב). כעין דבריו בראשית חכמה (פרק גידול בנים – רמו סוף ע"ג), אלא דלא מיירי בליל שבת דוקא.
10. ע' קנז ואילך. ושם האריך הרבה להוכיח לברך ביד אחת, ורק להולך לדרך יברך בשתי ידיו.
11. ליל שבת, לפני 'שלום עליכם' (חדר המטות אות ז). ושם האריך שיש לברך – לבנים ולתלמידים - בשתי ידים.
12. סידור עבודת ישראל (ע' 195). סידור אוצר התפלות (דף שיב), עיין שם הטעם שכתב. כתר שם טוב (גאגין) סי' רסב. תורת מנחם – התוועדיות תשד"מ כרך ב' ע' 943. 'התקשרות' גליונות תקמט ע' 17, תקנ"ג ע' 18, תקנה ע' 14. וראה מדרש לקח טוב (פ' תולדות כז, ז) ש"בעבור אשר יברכה" היינו בברכת כהנים.
13. מוזכר במטה אפרים (סי' תרח ס"ג), ובכתר שם טוב (גאגין, ח"ו ע' 281), וכן מנהגנו - ספר המנהגים ע' 58, אוצר מנהגי חב"ד (תשרי, ע' קצד). וכן נהג בקודש כ"ק אדמ"ר ז"ע, לברך התלמידים התמימים תיכף לפני 'כל נדר'. ה' לבוש בהקיס"ל ועטופ בטליתו, כשהיא על פני ק', וה' מרים את הטלית נגד פניו בשתי ידיו הק' ומתחיל ב"וידבר, דבר, יברכך, יאר, ישא, ושמו" וגו', ואחר כך המשיך בברכה מפורטת – ראה לקו"ש (ח"ט ע' 379 ואילך, ובשאר דוכתי).
14. נסמן ב'התקשרות' שם. ובס' גישוואין כהלכתם (ח"א ע' שעו הע' 170) מביא שבס' חינוך וחסדא (אזמיר תרכ"ד - ח"א קלח, ד) הביא מנהג שהרב מברך את החתן וכלה בברכת כהנים (ללא נשיאת כפים). גם בס' הזכרונות (של כ"ק אדמ"ר הרי"ץ נ"ע – ח"א פנ"ה) מסופר על מנהג קראקא מלפני כ-400 שנה, שלגישוואי חלוצה היו מתאספים על כהני העיר, לבושי קיסל"ך ועטופי טליתות, עומדים בשתי שורות, וכשהחתן והכלה הלכו להחופה היו עוברים ביניהם, ואז בירכו אותם הכהנים בנשיאת כפים.

וביישוב מנהג זה, הנה בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סי' מא) כתב שכן נהגו גם גדולי ישראל לברך לתלמידיהם בברכת כהנים. ומיישב: א) שאין מברכים בנשיאת כפים. ומציין לשו"ת נודע ביהודה (מה"ק סי' ה'¹⁵). ב) שאין עוברים בזה"ז, מכיון שאין מברכים בשם המפורש.

עוד יש ליישב ולומר כי חיוב הברכה חלה על הכהנים רק על ידי ה"אמור להם" של הישראל – ראה שו"ע"ר סי' קכח ס"ג. ומכיון שהאבות והרבנים המברכים בפסוקי ברכת כהנים אינם עושים כן מחמת שאמרו להם לברך, אם כן אינם עושים כמעשה הכהנים ולכן אינם עוברים על איסור הנ"ל.

ה) הוספת הפסוקים שלפניהם ושלאחריהם

נהג כ"ק אדמו"ר ז"ע, כשבירך התלמידים בערב יום הכיפורים ובשאר הזדמנויות, להקדים הפסוקים "וידבר וגו' דבר אל אהרן" וגו' ולומר לאחרי' הפסוק "ושמו את שמי" וגו'.

לעת עתה לא מצאתי בזה הסברה ברורה.¹⁶ אכן בשיחות קודש של שמחת תורה תשד"מ (התועודיות ח"א עמ' 314) עורר כ"ק אדמו"ר ז"ע בעת רצון זה שכל אחד יברך את חברו, ושיברכנו בנוסח המקובל של ברכת כהנים. ובהמשך הדברים, בשבת בראשית (שם עמ')

ובמ"א הארזתי (קובץ כינוס תורה כ ע' ריד ואילך) במה שהכהנים מברכים חתן וכלה בעת החופה, ואף שלפעמים הוא בלילה. ותורף הדברים הוא על פי מה שהר"ן (מגילה טו ב) מוכיח מדברי הירושלמי (ברכות פ"ג ה"א, פ"ב ה"ד) שמחוץ לבית הכנסת אין הכהן חייב לברך, אף ששומע הקריאה לכך. ואף דבית הכנסת לא כתיבא באורייתא, מ"מ ברכת כהנים היא "אל העם" דייקא. ועל פי זה, כשהכהן מברך ליחיד אין זה מגדר מצות ברכת כהנים של תורה.

ובקובץ הפרדס (שנת תשי"ד סי' כ) טען הכותב שלאחר הצהריים שהוא עת שכרות הרי קבעו חז"ל שאינו זמן ברכת כהנים. גם טוען כי מנהג זה – שהכהנים יברכו את החו"כ בעת החופה - נובע מהמתחדשים ומקור מעשיהם הוא ממעשה כהני הנוצרים כו'. והגיבו על דבריו (שם סי' לג) כי מנהג ישן הוא. ועל יתר החששות כתב שם כמה צדדים לומר שאין כאן גדר של ברכת כהנים ממש (ומציין לשו"ת מהר"י אסאד שבפנים), ובמאמרי הנ"ל כיוונתי לכמה מדבריו.

לאיך: כעת שמעתי שהר"י ויינברג שי' הכניס דר"ח לכ"ק אדמו"ר ז"ע אודות החתונה של אחד מבניו שיחיו. הרבי קרא שלברכת כהנים כיבדו את הר' מ.פ. הכהן כ"ק. הרבי חיך ואמר על זה: "מסתמא היו חסרים עוד 'כיבוד'".

15. וכעין זה תירץ בביאור הלכה ר"ס קכח (תירוץ הא'). אך להעיר שבשו"ת רדב"ז (חו"ב' אלפים קיז) כתב שאין פרישת כפיו לעיכובא. [אבל בשו"ע"ר סי' קכח ס"כ וסכ"ג כתב שנשיאת כפים הוי לעיכובא]. ואולי יש לתון ע"פ שו"ת אבני נזר (או"ח סי' לא), ולחלק בין הכפים לבין הזרועות. ואכ"מ. ילקוט ציונים של הרבה מן האחרונים הדנים בשאלתנו בשו"ת יחיה דעת (ח"ה סי' יד) ובאוצר מנהגי חב"ד (תשרי – עמ' קצה).

16. ובס' נוהג כצאן יוסף וסידור יעב"ץ הנ"ל משמע שנהגו לברך בשלושת הפסוקים לבד.

(367), שמכיון שהם פסוקים בתורה, הרי כשם שכל אחד רשאי לומר פסוקים הללו בתור לימוד, הוא הדין שיכול להביע בהם ברכתו. וממשיך (שם עמ' 368) שמצינו כמה עניינים שבזמן שבית המקדש הי' קיים היו שייכים לכהנים דוקא, ומשחרב בית המקדש הרי הם שייכים לכל אחד מישראל, ומציין דוגמא: תפלה במקום קרבנות, שהקרבנות נעשות על ידי הכהנים דייקא, ואילו התפלות שייכות לכל אחד מישראל. ועד"ז בברכת כהנים. "אלא שאין זה מצות עשה, ופשיטא שלא שייך בזה הענין דברכת המצות". (כל זה משיחות שלא הוגהו). ונראה שהפסוקים הנוספים מבליטים שכוונתו, לא להידמות לכהן, כי אם לקרות ברכתו מן התורה.

ועיין עוד הברכות של ערב יר"כ: תשמ"ז (ספר השיחות ח"א עמ' 21, התוועדיות ח"א ע' 131), שם מבאר מה שכל ישראל מברכים בנוסח זה משום שכולם מ"ממלכת כהנים"; ספר השיחות תשמ"ח עמ' 127; תנש"א (ספר השיחות ח"א עמ' 39, התוועדיות עמ' 69).

[ויש להעיר, שכן הקפיד כ"ק אדמו"ר זי"ע גם כאשר בירכו כהנים ברכה זו שלא בעת התפלה, שיוסיפו פסוקים הללו. והרי בכהנים אין חשש של זר המברך הנ"ל. ואולי יש לבאר הדבר על פי המבואר בסידור האריז"ל (מובא בשער הכולל פ"י ס"ג) שבעת שהכהנים מברכים "אשר קדשנו" כו', יכוונו הקהל בהפסוקים 'וידבר', 'דבר אל אהרן', ע"ש הטעם. ועל כן י"ל שכאשר משום איזו סיבה מברך הכהן מבלי לברך לפניו, הרי אמירת הפסוקים פועלת כעין פעולת הברכה.]

עוד ראו שכ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לענות 'אמן' גם אחרי הפסוק 'ושמו'. וזה מתאים לכאן עם הנ"ל (אות ג) שיש שנהגו שהש"ץ אומר פסוק זה, כמבקש "עשה עמנו כמה שהבטחתנו" כו'. אך להעיר מפירוש הב' ברמב"ם הנ"ל (סוף אות א).

"הנזהר ממשו חמץ מובטח לו שלא יחטא"

בספרי הלכה וחסידות

מאת הרב חיים רפופורט

הבטחת האריז"ל ומקורה

(א) איתא ב'באר היטב' הלכות פסח: "האריז"ל כתב, הנזהר ממשו חמץ בפסח, מובטח לו שלא יחטא כל השנה".²

וכבר העירו דנראה שדברי האריז"ל מיוסדים על מ"ש בזהר הקדוש,³ וז"ל: "בזמנא דשליט עלייהו ליל שמורים, כלהו צריכים למהוי שמורים ונטורים מחמץ ושאור בכל שהוא, וכל מאכלים ומשקים כלהו נטורין. ומאן דנטיר לון מחמץ ושאור, גופי' איהו נטיר מיצר הרע לתתא ונשמטא לעילא, ואתמר בי' 'לא יגורך רע' בגין דהא אתעביד גופיה קדש ונשמתי' קדש קדשים ואתמר ביצר הרע 'וכל זר לא יאכל' קדש',⁵ 'והזר' הקרב יומת".⁷

1. ריש סימן תמ"ז.

2. כבר כתבו דורשי רשומות שדברי האריז"ל כהוייתן ב'באר היטב' לא נמצאו בכתבים הנמצאים אתנו היום. בכ"מ הובאו מעין הדברים המיוחסים לאריז"ל (בשמו או שלא בשמו): (א) בספר 'משנת חסידים' (להמקובל ר' עמנואל חי ריקי) מסכת חודש ניסן פ"ג מ"ד) מצאנו: "והשומר פסח מחמץ כהלכתו ויחמיר בו בכל החומרות שמחמירים המחמירים יועיל לנפשו מאד כל השנה". (ב) בספר 'מחברת הקודש' (קארעץ תקמג, ב"שער יציאת מצרים" סז, ב): "מצאתי כתוב, כל השומר פסח כראוי בכל ענינו הוא תועלת לנפש לכל השנה והחברים היו מחמירים כמנהג האשכנזים". (ג) בספר 'מקדש מלך' על זח"ג רפב, ב: "משם בארה כאשר קבלנו מפי גבורת אור המופלא האר"י זלה"ה כי כל האיש השומר פסח כהלכתו אין שולט בו יצר הרע, וזהו שאמר רעיא מהימנא כולהו צריכי למהוי שמורים ונטורים מחמץ ושאור בכל שהוא וכל מאכלין ומשקין כולהו נטורין, ומאן דנטיר להון מחמץ ושאור גופי' נטיר איהו לתתא ונשמטא לעילא".

ויש להעיר ממ"ש בספר 'שער הכוונות' ב"ענין הפסח" (דרוש ד') בא"ל: "ז"ל: "... והנה כיון שנעשה השימור הזה בשבעת ימי הפסח ונתבטלת אחיות החיצוניים בלאה, היא נשמרת מאל' מכאן ואילך כל ימות השנה, ואין חשש בעמדה בחוץ כנוודע, ולכן לא נצטוונו על אכילת חמץ או שאור, אלא בשבעת ימי הפסח".

3. ח"ג רפב, ע"ב – ברעיא מהימנא.

4. לשון הכתוב - תהלים ה, ה.

5. פרשת אמור כב, י.

6. לשון הכתוב – פרשת במדבר א, נא.

7. ויש להעיר גם מזהר ח"ב: מ ע"א; קפג, רע"ב. וראה מקדש מלך הנ"ל הערה 2. 'ליקוטי ההגדה' של רבינו זי"ע

[תרגום הזהר ללשון הקודש]: "בזמן ששולט עליהם ליל שמורים כולם צריכים להיות שמורים מחמץ ושאר מכל שהוא, וכל מאכלים ומשקין כולם שמורים. ומי ששומר אותם מחמץ ושאר, גופו הוא שמור מיצר הרע למטה והנשמה [שמורה] למעלה. ונאמר ב' לא גורך רע, מפני שגופו נעשה קדוש ונשמתו קדש קדשים, ונאמר ביצר הרע וכל זר לא יאכל קדש, והזר הקרב יומת".]

אזהרה וזירוז

(ב) דברי האריז"ל הובאו בכמה ספרים בכדי (א) להוכיח את העם ולמחות בידי העצלנים הנכשלים בעצמם והמכשילים אחרים בחשש איסור חמץ ר"ל, (וב) כדי לזרז את המזורזין בחומרות והידורים באיסור חמץ.⁸ ולדוגמא:

(א) בשו"ת 'חתם סופר', באגרת ששלח ליושבי העיר טריעס"ט להוכיחם ע"ד אופן "שמירתן, לישתן, עריכתן ואפיתן" של המצות לחג הפסח, כתב בא"ד: "הנה חמץ חיובו כרת, והנזהר ממשוהו נמלט מכל חטא ועון כל השנה כולה".¹⁰

(ב) בשאלות ותשובות 'אדמו"ר הזקן' בעל התניא וש"ע הרב,¹¹ כתב בענין ביטול מצה שנתפררה: "באמת כי גם שאינו איסור גמור וברור מדינא",¹² ו"במצה טחונה שעושים ממנה עגולים יש לדון בזה דין תערובות ותלוי באשלי רב רבי מחלוקת הפוסקים", ע"כ "אין למחות בהמון עם המקילים כיון שיש להם על מה שיסמוכו . . . אבל לפי מ"ש האריז"ל להחמיר כל החומרות בפסח פשיטא שיש להחמיר". ולכאורה מ"ש בשם האריז"ל כוונתו לדברי האריז"ל הנ"ל שמהם ניתן ללמוד שיש "להחמיר כל החומרות בפסח", שהרי עי"ז יוצל מחטא כל השנה כולה.

(עמוד ג). ועוד.

8. להעיר מ"ש ב'שו"ת מן השמים' סוף סימן עא: "מצות מצה ומצות חמץ הרי הם המצות שניתנו לישראל תחילה וקבלום עליהם באבהו ובחיבה, והחמירו בהם בכלליהם ובפרטיהם וכו' וכל המאריך בדקדוקיהם מאריכין לו ימיו ושנותיו".

9. ח"ה (בהשמטות) סימן קצו.

10. עוד כתב שם החת"ס: "מצות עשה של אכילת מצה משומרת בליל פסח היא יחידה נשאת לנו מכל מצות אכילה שבכל התורה. אין לנו [לא] פסח ולא קדשים, לא תרומה ולא מעשר שני, רק מצוה אחת משנה לשנה, ואם גם היא לא תועילה בדינינו בשלימות, ולא עוד אלא כי תחת יופי שיהי' האכילה של כל שבעה ספק איסור כרת, ולא עוד אלא שיכשיל בזה רבים ח"ו וגם נוציא על זה אלפים, הייטב בעיני ה' חלילה חלילה".

11. סימן ו.

12. ראה 'שערי תשובה' או"ח סימן תס סק"י. וש"נ.

ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא

ג) בספר 'דבש לפי'¹³ כתב החיד"א דהבטחת האריז"ל מרומז במקרא, וז"ל החיד"א: וזה רמז 'ושמרתם את המצות'¹⁴, וקרי 'ושמרתם את המצוות' כמו שאמרו ז"ל,¹⁵ ורמז שאם 'שמרתם את המצות' שמירה מעליא כהלכות הפסח, אז תהיו בטוחים 'ושמרתם את המצוות' לבלתי תחטאו. עכ"ל.¹⁶

בספר 'פנים יפות' על הכתוב¹⁷ "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה", כתב, וז"ל: רמז בזה מ"ש האר"י ז"ל שהנשמר מחמץ בפסח יועיל לנפשו כל השנה להשמר מחטא. הרי שגדולה מצוה זו שהרי אמרו חז"ל¹⁸ 'מצוה בעידנא דעסיק בי' מצילה מן החטא, והמצוה הזאת מאיר עיני הנשמה להשמר מן החטא כל השנה. וזהו שאמר 'ושמרת' שהוא לשון קיום, שהמצוה הזאת מתקיימת באדם 'מימים ימימה', כדפירש רש"י (ע"כ שם) 'משנה לשנה'. עכ"ל.

ובספר 'זכרון זאת' להרה"ק החוזה מלובלין זצ"ל¹⁹ על הכתוב²⁰ "את חג המצות תשמור, שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים, ולא יראו פני ריקם" כתב, וז"ל: "ל הלשון 'תשמור', ה' לו לכתוב את חג המצות 'שמור', ו'תשמור' משמע כאילו ממילא תשמור. וכן 'כאשר צויתך' מיותר. וגם הלשון 'למועד חודש האביב', הוה ל' למכתב 'במועד'. וגם, 'לא יראו פני ריקם' אינו ענין לזה. אך הנה איתא בשם האר"י ז"ל אם אדם נזהר כראוי בפסח הוא מובטח שלא יחטא כל השנה. בזה י"ל, 'את חג המצות תשמור' - את התורה. ומפרש היאך זה, וקאמר 'שבעת ימים תאכל מצות' עי"ז תקיים 'כאשר צויתך' כל התורה. ועד איזה זמן הוא תועלת על זה, קאמר 'למועד חודש האביב', פירוש עד הפסח הבא עלינו לטובה. ומפרש הטעם, 'כי בו יצאת ממצרים', פירוש בחג המצות, וכיון שהועיל לצאת ממצרים ממ"ט שערי טומאה למ"ט שערי בינה, על כן גם בכל שנה הוא תועלת שלא לחטא. אך אעפ"כ צריך לראות לקיים כל המצות מעשיות כי לא די

13. מערכת ח"ת אות ח"י.

14. פרשת בא יב, יז.

15. מכילתא על הכתוב בפרשת בא שם.

16. החיד"א מסיים: "ובמקום אחר כתבתי עוד בזה". וראה מ"ש בספרו 'מורה באצבע' סקצ"ו: "כתבו ז"ל שהנהגה מחמץ בפסח אפילו ממשוהו בטוח שתעלה לו שנה טובה". ובספרו 'לב דוד' פרק ל: "וכתב רבינו האר"י זצ"ל הדנהגה ממשוהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה".

17. פרשת בא יג, י.

18. סוטה כא, ע"א.

19. בדרושים לפסח (כג, ב ואילך).

20. פרשת משפטים כג, טו.

לו שלא יחטא, וזה אומרו 'ולא יראו פני ריקם', כי אם גם להתקדש. עכ"ל.

ובספר 'בית שמואל אחרון'²¹ עה"ת²² (סוף פרשת ויקרא) כתב, וז"ל: עוד יש לפרש הפסוק²³ 'החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה', ע"פ מה דאיתא במדרש איכה²⁴ 'גלתה יהודה מעוני' - על שאכלו חמץ בפסח. וקשה, הא איתא בגמרא²⁵ מקדש ראשון חרב מפני ע"ז וג"ע ושפ"ד ומקדש שני חרב מפני שנאת חנם, והכא אמר על שאכלו חמץ בפסח. ואמרת לפרש ע"פ **כתבי האריז"ל** שפירש 'שמור את חודש האביב'²⁶, שפירושו 'אב יב', ר"ל החודש ניסן הוא אב לכל יב חודש, **דאם נוהג כל המצוות שבחודש הזה כדין וכדת, הוא מובטח שלא יחטא כל השנה כולה.** וזה פירוש 'גלתה יהודה' שעברו עבירות, וקשה, היאך עברו עבירות הא 'הנזהר ממהו חמץ בפסח מובטח שלא יחטא כל השנה כולה', לזה אמר, שאכלו חמץ בפסח שלא נזהרו בפסח ממהו חמץ וזה פירוש 'החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה', דכמו שאתם נוהגין בפסח הזה כן תנהגו כל השנה. עכ"ל²⁷.

הכל צפוי או הרשות נתונה

ד) והנה ממ"ש בספר 'בית שמואל אחרון' הנ"ל משמע שעל ידי שנזהר אדם ממהו חמץ שוב נמנע ממנו לחטוא, ומוכרח הוא להיטיב מעשיו כל השנה, דאל"כ לק"מ "היאך עברו עבירות". ובש"ת 'תירושו ויצהר'²⁸ הביא קושיית העולם "איך עשו העגל הא הנזהר ממהו חמץ כו' [מובטח לו שלא יחטא] וביציאת מצרים העידה תורתנו הקדושה²⁹ כי לא חמץ, א"כ לא הי' גם משהו דקמי שמיא גליא" וא"כ איך יכלו לעשות את עגל הזהב? ומוכח ג"כ דנקט שהנזהר ממהו חמץ אי אפשר לו לעבור על רצונו יתברך עוד.

וכבר תמהו ע"ז, דאטו ברשיעי שרוצים לעבור את פי ה' דיבר האריז"ל בהבטחתו? ועוד, דאיך תתכן הבטחה כזו שימנע האדם מלחטוא, הלא קי"ל דהכל בידי שמים חוץ מיראת

21. להגאון ר' שמואל ב"ר משה פנחס פלקנפלד זצ"ל, אבד"ק פוזנא.

22. דפוס ראשון: נאוודוואר, תקסו.

23. פרשת בא יב, ב.

24. איכה רבה א, כח - על הכתוב איכה א, ג.

25. יומא ט, ע"ב.

26. פרשת ראה טז, א.

27. וראה גם מ"ש (שם בסוף פרשת תזריע): "אמרת לפרש הכתוב החודש הזה לכם על פי מה שפירש האריז"ל הנזהר ממהו חמץ בפסח מובטח שלא יחטא כל השנה כו', ואמרת, סדר עשיית מצוות על פי שו"ע, לזהר ממהו חמץ ועי"ז יהי' מובטח שלא יחטא כל השנה".

28. סימן לט.

29. פרשת בא יב, לט.

שמים, וכמ"ש הרמב"ם (הלכות תשובה רפ"ה): "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו... הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע".

אמנם כבר כ"כ הרה"ק החוזה מלובלין זצ"ל בפירושו (השני) על הכתוב³⁰ "את חג המצות תשמור", וז"ל: "הנה איתא בכתבי האריז"ל הנזהר ממהו חמץ מובטח שלא יחטא - **ודאי יש בחירה**, כי אם **מיירי באדם שאינו רוצה ליחטא** [!] הוא לו לתועלת. וזה י"ל את חג המצות תשמור כל השנה מליחטא".³¹

וכן כתב רבינו זי"ע ב'ליקוטי ההגדה' שלו דבמ"ש האריז"ל ד'מובטח לו שלא יחטא' לא דיבר מכל עוון ופשע אשר יעשה האדם לרצונו, אלא: "הכוונה שלא יאונה לו כל און בשוגג, שהרי בודאי בעל בחירה הוא גם אז". עכ"ל.³²

ודברי ה'בית שמואל אחרון' ו'קושיית העולם' שבש"ת תירוש ויצהר - צע"ג לפענ"ד.

הקב"ה עוזרו או מבטיח לו?

ה) ובכמה מקומות מבואר עוד, דבאמת אין כאן **הבטחה שלא יחטא** (אפילו בשוגג) בשום פנים ואופן, אלא שהבטיחנו האריז"ל שזהירות במשהו חמץ **מועלת ועוזרת לו** לאדם שלא יחטא בשגגה.³³ והוא על דרך מה שאמרו חז"ל³⁴ "כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא". ובספר החינוך³⁵ ובטור³⁶

30 פרשת משפטים כג, טו.

31 ספר 'זכרון זאת' טו, ד.

32 ו'ליקוטי שיחות' ח"ג עמ' 944: "איתא בכתבי האריז"ל שהנזהר ממהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא במשך כל השנה. וצ"ב: האדם הרי הוא בעל בחירה, הוא יכול לבחור תמיד בכל דרך שיחפץ, כיצד אפשר לומר, שעל ידי זה שיזהר ממהו חמץ שמונה ימים תנטל ממנו הבחירה? אלא פירוש הדבר הוא, שהאריז"ל מיירי מחטאים בשוגג".

33 ו'ליקוטי מהר"ח' חלק שני ב'סדר תפלת שחרית לשבת' (מב, ע"ב): "שמעתי מעשה רב שפעם אחת עלה בלב תלמידי רבנו הבעש"ט דברי רבינו האריז"ל דמי שזוהר במשהו חמץ בפסח בטוח שלא יחטא כל השנה, ועשו כל השתדלות ובליל ראשון דפסח מצאו איזה משהו חמץ ויחדרו מאוד חרדה גדולה, וכאשר באו לרבים הבעש"ט וספרו לו המעשה והשיב להם שהם היו חושבין שמצד השתדלותן הרב אין צריכים עוד להתפלל לה, ובאמת אם ה' לא ישמור שוא שקד שומר כי שגיאות מי יבין, וגם יש דברים אשר הם נסתר מנגד עיני בני אדם וחוש לזה ידוע דברי חכמינו זכרונם לברכה (סוכה נב, סוף ע"א) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו לא היה יכול לו, על כן צריך לבקש מה' גם להנצל מזדונות".

34 מנחות מג, ע"ב. רמב"ם סוף הלכות מזוזה.

35 מצוה טז ומצוה שפו.

36 אורח חיים סימן כד.

גרסו בנוסח מאמר זה: "מובטח [הוא] לו שלא יחטא [לעולם]". ולכאורה גם לפי גירסתם אין הכוונה אלא על"ד מ"ש הרמב"ם שם ד"מוחזק הוא³⁷ שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים" וע"כ רחוק הדבר שיבוא לידי חטא אבל אינו מן הנמנע. וה"ה בנדוד"ד.

ובספר 'אמרי פנחס'³⁸ איתא שהרה"ק הרב פנחס מקוריץ צ"ל גם הוא גריס בשם האריז"ל שהנזהר ממהו חמץ "יועיל שלא יחטא כל השנה", אבל "הי' הרב מקפיד על הבאר היטב שהעתיק בשם האריז"ל מובטח שלא יחטא וכו' כי אין אדם מובטח מהחטא, ובכתבים לא כתוב רק יועיל"³⁹.

אבל, לאידך גיסא, בכמה מקומות משמע שקבלה היתה בידם שהבטחת האריז"ל היתה הבטחה גמורה וערבון בדוק ומנוסה, דהנה דאיתא בגמרא בכמה מקומות⁴⁰ דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. והקשו התוספות⁴¹ מהא דמצינו בכ"מ בש"ס שנכשלו התנאים והאמוראים באיסורים שונים בשוגג. ותירצו התוספות דהא דקיי"ל דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים היינו דוקא "גבי מידי דאכילה, דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור" משא"כ בשאר איסורים דיתכן שיארע להם תקלה.

והקשו האחרונים⁴² דכיון שבמידי דאכילה עכ"פ אין הצדיקים נכשלים, הרי ע"כ שלא יכשלו באכילת משהו חמץ, וא"כ ע"פ הבטחת האריז"ל דהנזהר במשהו חמץ מובטח לו שלא יחטא כל השנה, שוב הדר דינא דלא יאונה לצדיקים אלו (שע"כ נזהרו ממהו חמץ) כל שגגה בין במידי דאכילה ובין בשאר איסורים, והדרא קושיית התוספות לדוכתא דהיאך משכח"ל שיחטאו הצדיקים בשוגג בשאר איסורים וכדמוכח להדיא בכ"מ בש"ס.

ומדבריהם נראה מבואר דהבינו דקבלת האריז"ל היתה דע"י הזהירות מאיסור חמץ תו לא שייך שיעבור האדם על איסור בלא דעת עכ"פ, ושגיאות ותקלות בשוגג מן הנמנעות הן אצלו.

37. וגם בטור עצמו י"ד שספ"ה גריס "מוחזק הוא".

38. שער ד' "שבת ומועדים" סימן רנב.

39. וראה גם לק"ש הנ"ל הערה 32: "האריז"ל מיירי בחטאים בשוגג. במזיד יתכן אמנם שיעבור עבירה ח"ו, מאחר שהוא תמיד בעל בחירה והוא חפשי תמיד לעשות כרצונו, אבל בחטא בשוגג הנעשה שלא מדעתו, לא יכשל (כל כך)" [הדגשת המעתיק]. אבל ראה שיחת רבינו זי"ע, אחש"פ ופסח שני ה'תש"מ – באופן אחר. ואכמ"ל.

40. וכדלקמן ס"ו.

41. ה"ד לקמן ס"ו.

42. שר"ת 'שואל ומשיב' מהד"ת ח"ד סימן יא. שר"ת 'ערוגת הבושם' סימן קלח. ספר 'ייטב פנים' בדרשה לשבת הגדול. שר"ת 'תירושו ויצהר' הנ"ל ס"ד. 'דברי תורה' להרה"ק ממונקאטש, בעל מנחת אלעזר צ"ל, מהדורא ב' סקל"ד. ועוד

ונ"ל דכך מטין דברי הרה"ק מרימנוב זצ"ל בספרו 'בארות המים'⁴³ שהביא גם הוא דאיתא בכתבי האר"י ז"ל דבאם האיש הישראלי שומר את עצמו בכל ימי הפסח מאיסור משהו חמץ אזי הוא בטוח כי כל ימות השנה יהא נשמר מהחטא, ובהמשך דבריו כתב ד"שמירה מהחטא נקרא השתנות הטבע ונס גמור", ואם אין כאן אלא עזר וסיוע יתירה מלמעלה למה יכונה השמירה בשם "נס גמור". אבל אם נימא דס"ל כמ"ש האחרונים הנ"ל דע"י הזהירות מחמץ נמנע ממנו עכ"פ מלחטוא בשוגג, ו"ל דכיון דע"פ מנהגו של עולם הלא מקרא מלא הוא ד"שגיאות מי יבין", א"כ זו ההבטחה שהבטיחו להנזהר ממהו חמץ שפיר יקרא בשם "השתנות הטבע ונס גמור". ודו"ק.

ומדאתינן לקושיית האחרונים הנ"ל חלה עלינו חובת הביאור לתוך דברי האריז"ל עם דברי התוספות וליישב דבריו שלא יסתרו את האמור במדרשי חז"ל, וזה החלי בעז"ה.

לא יאונה לצדיק כל און - במידי דאכילה

(ו) איתא בגמרא⁴⁴: "אמר רבי אבהו, לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול, ומנו, רבי חנינא בן גמליאל. [ומקשה הגמרא] האכילוהו סלקא דעתך, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כל שכן, [והגמרא מתרצת] אלא בקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו, אבר מן החי".

ובתוספות⁴⁵ כתבו, וז"ל: אמר רבינו תם **דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה**, דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור.⁴⁶ ולהכי לא פריך גבי רבי ישמעאל שקרא והטה בפרק קמא

43. בדרוש לשבת הגדול (לח, א).

44. מסכת גיטין ז, ע"א.

45. גיטין שם ד"ה השתא.

46. בפירוש דברי התוספות שדוקא אכילת איסור גנאי הוא לצדיק כתב בספר 'ערך לחם' (למהריק"ש) ריש יורה דעה, דהוא מפני "שהגוף מתהווה מדימוס המאכל ואיך יהי' גוף הצדיק חתיכת איסורא". וראה כע"ז בלקו"ש ח"ה עמ' 187 הע' 23 – ע"ד החסידות.

ויש להעיר גם מהא דקדיל (רמ"א יורה דעה ספ"א ס"ז) "לא יניקו תינוק מן הכותית אם אפשר בישראלית, **דחלב כותית מטמטם הלב** וכן לא תאכל המינקת, אפילו ישראלית, דברים האסורים וכן התינוק בעצמו, **כי כל זה מזיק לו בזקנותו**". ובש"ך י"ד שם סק"ו ביאר ד"אע"פ דקטן האוכל דברים האסורים מדרבנן אין **אביו מצווה להפרישו** וכמו שנתבאר בא"ח שם"ג, היינו מדינא, אבל מ"מ יפרישו מפני שמזיק לו בזקנותו שמתמטם הלב וגורם לו טבע רע".

ועד"ז הסביר בפני יהושע' הא דבין הדוגמאות לאיסור אונאת דברים שנמנו במסכת בבא מציעא (נח, ע"ב) שנינו: "אם הי' בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך, אם הי' גר ובה ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה", דלכאורה קשה, למה נקטו חז"ל איסור מאכלות אסורות דוקא. וכתב הפני יהושע' (ב"מ שם) לתרץ, "דמילתא דפשיטא היא שעונותיו

דשבת,⁴⁷ וגבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם,⁴⁸ ובההיא דפרק שני דכתובות דהעלו עבד לכהונה על פיו⁴⁹ לא גריס ל' רבינו תם, אע"פ שיש שם אכילת איסור תרומה לאשתו ולבניו שהן אסורין בתרומה, מכל מקום כיון שחכם עצמו אין נכשל באכילת איסור אין סברא להקשות. ורב ירמי' בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה,⁵⁰ אע"ג דאמר התם דמיתתו באסכרה,⁵¹ ובראש השנה בסיים תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא,⁵² אין דבר

הראשונים שעשה בגיותו אינן נחשבים לו דכקטן שנולד דמי אלא דמצד שאכל נבילות וטרפויות נהי דאיסורא ליכא בגיותו אפילו הכי מאיסא מילתא כדאמרין בעלמא שטמטס לבו של אדם . . . וקמ"ל דאפילו הכי אסור להכלימו בזה".

ועיוין ברמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז לענין ספיית איסור לקטן ד"להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות". ובשר'ת 'משיב דבר' (להנצ"ב) ח"א סימן כ' כתב ד"משמע דאיסור אכילה חמור בזה מאיסורי שבת שרק להרגילו אסור למספי ל' בידים". הוא מותיב לה והוא מפרק לה - "ואל תתמה ע"ז שחלקנו בין איסור מאכלות לשארי איסורים שהיי ידועה הוראת הראב"ד דמחללין שבת בחולה שיש בו סכנה ולא להאכילו נבלות וכבר נתקשו בזה ההוראה הרא"ש והר"ן ביומא (פ"א), ואני בעניי בחיבורי העמק דבר (דברים ו, י"ד) הראיתי מקור ההוראה במשנה דיומא, וביארנו טעמו ש"ד דמאכלות אסורות מטמטס את הלב ומזיק יותר משארי איסורים וה"נ יש לחוש לקטן להאכילו מאכל איסור יותר מחילול שבת, ורק מה שאסור מה"ת אין נ"מ בין חילול שבת למאכל נבלה, אבל באיסור מדרבנן חמיר מאכל איסור יותר". ואכמ"ל בזה.

וראה גם מ"ש רבינו ב'אגרות קודש' (ח"א אגרת קלב). וכדאי גם להעתיק את דבריו הנוקבים של רבינו ב'אגרות קודש' חלק כ"א (אגרת מספר ז'תת): "ידוע אשר מאכלות אסורות, הרי לבד גודל העונש בבא, הנה גם עתה תכונה יש בהם, אף שלא בכל דבר יש להשיגה ע"פ השכל, אשר מטמטמים הם את הלב ומוח של האדם האוכלם, עד שעניני תומ"צ וועורן עם פרעמד און ווייט, ער וועורט אלץ גרעבער און חומריות'דיקער, עד שיוכל להיות נמשך, מצד התכונות שהטביעו המאכלות אסורות בגופו, לעניני אסור כאלו שמעולם לא הי' שייך אליהם ואשר נבזים הם בעיניו ע"ע גם מצד האנושיות ותורת המוסר". ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

47. בשבת יב, ע"ב: "לא יקרא לאור הנר שמה יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע, אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר, כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר. רבי נתן אומר, קרא והטה וכתב על נפסוקו, אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטייתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה".

48. חגיגה טז, ע"ב: "אמר רבי יהודה בן טבאי, אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם, להוציא מלבן של צדיקין, שהיו אומרים אין עדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנידון. אמר לו שמעון בן שטח, אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים אין עדים זוממין נהרגין עד שיוזמו שניהם, ואין לוקין עד שיוזמו שניהם, ואין משלמין ממון עד שיוזמו שניהם. מיד קבל עליו יהודה בן טבאי שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח. כל ימיו של יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו הרגו וכו'".

49. "א"ר אלעזר רבבי יוסי: מימי לא העדתי, פעם אחת העדתי והעלו עבד לכהונה על פי; העלו סלקא דעתך, השתא ומה בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כ"ש. אלא בקשו להעלות עבד לכהונה על פי".

50. פסחים קו, ע"ב: "רב ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי, אישתלי וטעים מיד".

51. פסחים קה, ע"א: "רב הונא חזיי' לההוא גברא דשתה מיא קודם הבדלה, אמר ל' לא מיסתפי מר מאסכרה, דתנא משמ' דרבי עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה".

52. ראש השנה כא, ע"א: "לוי אקלע לבלב בחדסר בתשרי. אמר בסיים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא".

מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור. עכ"ל התוספות.⁵³

אין הקב"ה מביא תקלה – רק בשוגג או גם באונס?

ז) והנה לכאורה פשוט דהא ד"לא יאונה לצדיק כל און"⁵⁴ והא דהנזהר ממשו חמץ מובטח לו שלא יחטא,⁵⁵ שני דברים חלוקים נינהו: (א) דהא ד"לא יאונה לצדיק כל און" הרי פירשו התוספות דאינו אלא **במידי דאכילה**,⁵⁶ משא"כ הא ד"הנזהר ממשו חמץ מובטח לו שלא יחטא" מיירי **בכל חטא** ולא דוקא במידי דאכילה. (ב) דמשכח"ל הא בלא הא, משום דיתכן שגם מי שאינו צדיק ואינו מובטח שלא יאונה לו כל און יהא נזהר במשו חמץ ועי"ז יהי מובטח שלא יחטא כל השנה, ולא ידך משכח"ל צדיק שלא הי' נזהר ממשו חמץ, וכגון שבחג הפסח לא הי' צדיק ואח"כ עשה תשובה ועכשיו הרי הוא צדיק גמור, דצדיק זה נכלל במ"ש "לא יאונה לצדיק כל און" אבל אינו נכלל בהבטחת האריז"ל.

אמנם נראה עוד בזה, דחלוקה ההבטחה של האריז"ל ממה שנאמר לא יאונה לצדיק כל און, ומשום דנראה דבהא דקיי"ל דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, תרתי איתנייהו: חדא, שאין הצדיקים נכשלים בעשיית עבירה **בשוגג** (וכמבואר בגמרא ובדברי התוספות). ועוד, שאינם נכשלים בעשיית עבירה **באונס**, דגם עבירה באונס בכלל תקלה היא. משא"כ בהבטחת האריז"ל לא נאמר אלא שלא יחטא כל השנה דהיינו בשוגג (שע"ז צריך כפרה), אבל על עשיית מעשה האיסור **באונס** שאין בזה חטא דבעי כפרה כלל, ע"ז נ"ל דלא הבטיח מאומה.

וכן מצאתי שנקט בשו"ת 'אגרות משה',⁵⁷ ש"במידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה אף שלמרות זהירותו היתה התקלה, כגון שיהי' **אנוס** כו' שעוזרו הקב"ה לעשות שלא יהיה תקלה ולא יזדמן לו אונס וחסרון זהירות".

53. הקשו האחרונים מהא דאיתא במסכת נדרים יו"ד ע"א: "חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת, לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם. מה היו עושין, עומדין ומתנדבין נזירות למקום כדי שיתחייב קרבן חטאת למקום", ומבואר דאין הקב"ה מביא תקלה על ידם **בכל מילי** (דבלאה"כ למה להו להחסידים לנדור נזירות) ולא רק במידי דאכילה. [וראה 'שטה מקובצת' עמ"ס נדרים שם]. ובשו"ת 'אמרי כהן' סימן ג' תירץ שיש חילוק בין צדיק לחסיד דלחסיד אין הקב"ה מביא תקלה בכל מילי, משא"כ לצדיק דהוא רק במידי דאכילה. וראה שו"ת 'אגרות משה' דלקמן בפנים מ"ש בזה. ואכמ"ל.

54. משלי יב, כא.

55. כמ"ש האריז"ל.

56. בתוס' הרא"ש (יבמות צח, ע"ב) איתא להדיא דהכוונה ב"כל און" הוא ב"מידי דאכילה" דוקא.

57. אורח חיים ח"ד סימן קיט.

מאמר המוסגר

(ח) והנה איתא בגמרא⁵⁸ על הכתוב⁵⁹ "גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו": כגון רבי צדוק וחביריו [שלבש כח לכוף יצרו, להתגבר בחפצי קונו. פרש"י]. רבי צדוק תבעתי' ההיא מטרוניתא, אמר לה חלש לי ליבאי ולא מצינא, איכא מידי למיכל? אמרה לי' איכא דבר טמא. אמר (לה⁶⁰) מאי נפקא מינה [דהא מילתא דלא נזדמן לי אלא מאכל טמא]? דעביד הא אכול הוא [יש לי ללמוד מכאן דעביד האי, הבועל ארמית, ראוי למאכל טמא]. שגרת תנורא [אותה ארמית הסיקה את התנור לצלות דבר הטמא שם. ואשה גדולה היתה שלא הי' יכול להיפטר ממנה **ומסור בידה להורגו**], קא מנחא לי' [לאותו צלי בתוכו]. סליק ויתיב בגוי' [עלה וישב בתוך התנור], אמרה לי' מאי האי? אמר לה, דעביד הא נפיל בהא [באור של גיהנום], אמרה לי', אי ידעי כולי האי [אילו ידעתי שחמור עליכם הדבר כל כך] לא צערתיך. עכ"ל הגמרא.

והגה"ח ר' יצחק דובאו ז"ל שאל את רבינו זי"ע לפשר דברי הגמרא (לפי גירסת ופירוש רש"י הנ"ל) שאמר רבי צדוק "מאי נפקא מינה דהא מילתא דלא נזדמן לי אלא מאכל טמא, דעביד הא אכול הוא, יש לי ללמוד מכאן דעביד האי, הבועל ארמית, ראוי למאכל טמא", דלכאורה הדברים סתומים.

ובמכתב הרבי להרב דובאו, ⁶¹ כתב וז"ל⁶²:

ומה דשאינא מהי כוונת פירש"י קדושין (מ, א ד"ה אמר) - לפענ"ד הוא, דלפי פשוטו אינו מובן כלל הא דאמר רבי צדוק דעביד הא אכיל הא . . . ובפרט דמאכל טמא הוא לא מפורש מן התורה ובמלקות, וזנות דארמית אינו אלא במכות מרדות דרבנן.⁶³ ולגירסת רש"י [דלא גריס "אמר לה מאי נפק"מ", אלא "אמר מאי נפק"מ", ולפירושו כוונת הגמרא היא] דאמר זה רבי צדוק לעצמו ולא להארמית, [צריך ביאור] מהו התוכן ב"דעביד הא אכיל הא". ולכן פירש"י דלמד מזה רבי צדוק דהבועל ארמית ראוי למאכל טמא. ולמוד גדול הוא. דהנה בנידון דידן כל זה באונס. [כלומר: גם אילו לא הי' רבי צדוק נמלט מידי

58. קידושין מ, ע"א.

59. תהלים קג, כ.

60. רש"י לא גריס תיבה זו.

61. 'אגרות קודש' ח"ג עמוד קפ.

62. בתוספת ביאור המעתיק - **בחצאי ריבוע**.

63. ברמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ב ה"א וה"ב: "ישראל שבעל עכו"ם משאר האומות **דרך אישות**, או ישראלית שנבעלה לעכו"ם **דרך אישות**, הרי אלו לוקין מן התורה שנאמר (וואתחנן ז, ג) לא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תקח לבנך וכו'. **ולא אסרה תורה אלא דרך חתנות** אבל הבא על הכותית דרך זנות **מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים**, גזירה שמא יבא להתחתן".

אותה מטרונייתא והי' נכשל בפועל באיסור בועל ארמית, הי' זה עבירה באונס⁶⁴ וכמ"ש רש"י "שלא הי' יכול להיפטר ממנה ומסור בידה להורגו", וגם אילו הי' אוכל דבר טמא כדי להיענות לתביעת המטרונייתא הי' גם זה באונס]. וידוע דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אבל דוקא במידי דאכילה (תוס' גיטין ז, רע"א ובכ"מ⁶⁵).⁶⁶ וכשנזדמן האונס הראשון [=תביעתה לדבר עבירה], הרי זה, לכאורה, שייך גם בצדיקים [כי אין זה מידי דאכילה⁶⁷]. אבל כשראה רבי צדוק שזה קשור באכילת דבר טמא [=מידי דאכילה] למד מזה שגם בעילת ארמית הוא בסוג הנ"ל [דלא יאוונה לצדיק שיבעול ארמית באונס].⁶⁸ ובמילא יכול ללמוד גם כן מדריגתו מה היא. עכ"ל באג"ק.

והנה הרבה יש להאריך בביאור דבריו הקדושים, אמנם המורם מדבריו **הנוגע לענינו** הוא, דגם על עבירה באונס נאמר דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, דגם בכה"ג הוה תקלה וכמ"ש באג"מ, וכמשנ"ת].

אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא?

ט) ועכשיו נהדר אנפין ל"קושיית העולם",⁶⁹ היאך שייך שיעברו צדיקים על איסור בשוגג וכמו בהא דרבי ישמעאל שאמר אני אקרא ולא אטה וקרא והטה, הלא ע"כ לא נכשלו באיסור חמץ שהרי במידי דאכילה עכ"פ אין הקב"ה מביא תקלה על ידם (וכמ"ש התוספות), ואם כן תו לא משכח"ל שיחטאו כלל, שהרי האריז"ל הבטיח שהנזהר ממשהו

64. ובכה"ג – שהי' בצנעא – דינו שיעבור ואל יהרג וכמ"ש הרמ"א אבהע"ז ס"ז ס"ב דרק "הבא על הגוי בפרהסיא, שדינו שקנאים פוגעים בו... הוא בכלל עריות ודינו ליהרג ולא יעבור כמו בשאר עריות", והוא כשיטת רבינו יונה והריטב"א סנהדרין עד, ע"ב והארחות חיים הר"ד בבית יוסף אהע"ז שם. (כנ"ל בכונת רבינו).

65. תוספות שבת יב, ע"ב ד"ה ר' נתן אומר; יבמות צט, ע"ב ד"ה סלקא דעתך השתא; כתובות ל, ע"ב ד"ה ואי דלא; חולין ה, ע"ב ד"ה צדיקים עצמן.

66. יש להעיר שבלק"ש ח"ה (הנ"ל הע' 46) כתב, שע"פ דברי רש"י בפירושו על ספר משלי ("לא תזדמן לו עבירה בלי דעת") לא יאוונה לצדיק כל און מיירי בכל חטא אשר יחטא האדם ודלא כשיטת התוספות, ע"ש. ואכמ"ל.

67. ולא שייך בכה"ג הטעם (הנ"ל הע' 46) דשאני מידי דאכילה.

68. לכאורה ע"פ משנ"ת לעיל (הע' 46) בטעם הדבר שדוקא באיסורי אכילה אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אין מקום לדמות איסור בעילת ארמית לאיסורי אכילה. ואולי י"ל דבאגרת זו נקט שהגנאי לצדיק הוא במה שגופו נהנה מן האיסור, והרי קי"ל שהצד השווה ב"חלבים (=מאכלות אסורות) ועריות" הוא, "שכן נהנה" (כריתות יט, ע"ב). ויש להמתיק הדברים עפ"מ"ש כמה אחרונים בענין "אונס רחמנא פטרי", דבשאר איסורים שעבר עליהם באונס אין כאן מעשה עבירה כלל, משא"כ בחלבים ועריות, דאף שגם באלו קי"ל דבאונס רחמנא פטרי" מ"מ אם כי עונש אין כאן, מעשה עבירה יש כאן. וד"ק היטב בזה.

69. כן הוא בספר ייטב פנים' עה"ת ב'דרשה לשבת הגדול'. שר"ת 'תירוש ויצהר' סימן לט ד"ה והנה קושיית השואל.

חמץ לא יחטא כל השנה.

[בספר 'דברי תורה' (להרה"ק ממונקאטש זצ"ל)⁷⁰ כתב, ששמע קושיא זו "כד הוינא טליא", בשם "אשה חכמה המפורסמת . . . ה"ה הרבנית הצדקנית מרת בילא ע"ה בת זקיני הגאון האמיתי המפורסם מוהר"ר יצחק הלוי הורוויץ מהמבורג זצ"ל". ובשאלות ותשובות 'שואל ומשיב'⁷¹ הביא קושיא זו בשם "האשה חכמת לב בת הגאון מו"ה יוקל אבד"ק בראד"].

כמה תירוצים נאמרו לקושיא זו, ונביאם אחת אחת, עם מה שיש להעיר בהם - בצדמ:

(א) בשו"ת 'תירושי ויצהר'⁷² כתב בשם האחרונים "דכוונת האריז"ל דהנזהר ממשוהו חמץ אינו חוטא ג"כ בעיני מאכלות אסורות דוקא".

אבל כבר נתבאר שמסתמת הדברים המיוחסים להאריז"ל משמע ד"הנזהר ממשוהו חמץ מובטח לו שלא יחטא" בכל דבר איסור, ולא דוקא במידי דאכילה.

(ב) בספר 'דברי תורה' (הנ"ל) מתרץ: "מי הגיד לנו כי מה שכתוב ש'הנזהר ממשוהו חמץ' היינו רק באכילה, והלא כפי הנראה הכוונה גם בבל יראה וזהו אינו מידי דאכילה . . . ובאמת הוא נראה כן המקובל אצלנו דהכוונה גם במשוהו בבל יראה, כאשר עינינו רואות מנהג הצדיקים אבותינו ורבותינו הקדושים זי"ע אשר בבדיקת חמץ מסרו נפשם, ובפישוט ידים ורגלים על הארץ, לחפש בחורין ובסדקין אולי ימצאו איזה פירור מעט מזעיר ממשוהו, כמעט אינו חלק עשירית מכזית, אם כי על פי דברי חז"ל אינו מחוייב בפירורין שאין בהם כזית כלל,⁷³ בפרט שמכבדים הבתים והחדרים וירחצו מקודם אשר ממש בל יראה ובל ימצא כל דהו, עכ"ז יחפשו אולי ימצא עוד משוהו הנעלם מעין הרוחצים ומנקים ומכבדים את החדרים והיינו כי עי"ז שנוזהר ממשוהו חמץ, בכה"ג ישמר מחטא כל השנה ועבור זה הטריחו את עצמם כל כך בכל כוחם ויותר כנוצר".

אבל, הוא מפרק לה והוא מוטיב לה: בספר 'דברי תורה' הנ"ל, במקום אחר,⁷⁴ כתב שהעירו חכם אחד שמדברי זהר (הנ"ל ס"א) "כלהו צריכים למהוי שמורים ונטורים מחמץ ושאוור בכל שהוא, וכל מאכלים ומשקים כלהו נטורין. ומאן דנטיר לון מחמץ כו' איהו נטיר

70. מהדורא ב' אות קלד.

71. מהדורא תנינא ח"ג סימן יא.

72. סימן לט.

73. מה דפשיטא ל' להמנח"א נחלקו בזה גדולי הפוסקים, ראה מג"א סתמ"ב סק"ב. פר"ח שם. ק"א לשו"ע הרב שם סט"ו; סק"ה. ועוד. ואכ"מ.

74. מהדורא ו' אות פז.

מיצה"ר לתתא ונשמתא לעילא", משמע "דמיירי רק ממאכלין ומשקין ומאנין דילהון", ולא בבל יראה ובל ימצא.

(ג) בשו"ת 'ערוגת הבושם'⁷⁵ תירץ "דהאריז"ל מיירי מהנזהר ממשוהו חמץ אפילו מה שמדינא מותר כגון משהו על ידי תערובות שנתערב קודם הפסח באופן דאינו חוזר וניעור בפסח, דבכי האי גוונא ודאי לא שייך לומר דאין הקב"ה מביא תקלה בזה לצדיקים דהא מדינא שרי, ובזה נאמרו דברי האר"י הקדוש הדנהר ינצל ממכשול איסור כל ימות השנה".

אבל כבר העירו גם על זה, דאם נתבטל החמץ קודם הפסח "ומדינא שרי" לאכול אותו, מאיזה טעם נחוש להזהר מזה, ולמה תועיל זהירות זו דוקא להצילו מחטא כל השנה כולה.

(ד) בשו"ת 'שואל ומשיב' (הנ"ל) כתב די"ל דחמץ בפסח דומה לאכילה ביום הכפורים שע"ז כתבו התוספות דלא נאמר הא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, כיון ד"אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור".

אמנם לכאורה תירוץ זה מיתלא תליא באשלי רברבי, ובהקדם: האחרונים ביארו דבמ"ש התוספות ד"אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור" כוונתם לחלק בין איסורי חפצא לאיסורי גברא, וס"ל דלא שייך הא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים כשאין המאכל חפצא דאיסורא, דכשאין האיסור אלא על הגברא "אינו מגונה כ"כ", וע"כ הוא דאינו שייך באיסור אכילה ביוהכ"פ. וא"כ בנדד"ד הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אם חמץ בפסח הוא איסור גברא או איסור חפצא.⁷⁶ דלפי הסוברים דגם חמץ בפסח הוא איסור חפצא שפיר ב'י' הא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, והדרא קושיין לדוכתא.

(ה) עוד כתב בשו"ת 'שואל ומשיב' שם כתב "כיון דמשהו אינו חמץ כלל דבטל בששים רק דחז"ל גזרו משום דלא בדיל אבל בעצם אין בו איסור".⁷⁷ והנה בתירוץ זה השני נראה

75. סימן קלח.

76. ראה 'צפנת פענח' על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ו. שו"ת 'חלקת יואב' מהדו"ת סימן כ. ועוד.
77. בטעם דחמץ אסור במשהו ולא בטל כשאר איסורין, נחלקו הפוסקים בזה. הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) כתב שזהו משום "דהוא דבר שיש לו מתירין" שהרי אחר הפסח תהי' כל התערובות מותרת (ובשאינו מינו, אסור אטו מינו. ראה שם ה"ב). וכן כתב הרמב"ן במלחמות פסחים ל, ע"א. אבל שאר הראשונים (ר"ן, רא"ש, מאירי, ורבינו דוד עמ"ס פסחים שם) והפוסקים כתבו דהוא מ"כיון שהחמירה בו תורה לענוש כרת ולעבור עליו בבל יראה ובל ימצא ובני אדם מחמת שהן רגילין בו כל השנה הן קרובין לשכחה לפיכך החמירו בו חכמים שאוסר תערובתו במשהו" (לשון רבינו הרב בשולחנו הזהב א"ח סתמ"ז ס"א). ויעויין ב'קונטרס אחרון' לשר"ע הרב סתמ"ה סק"ו דנפק"מ בין שיטת הרמב"ם והרמב"ן לשיטת שאר הפוסקים, לענין איסור חמץ במשהו בערב פסח משש שעות ולמעלה, דלהרמב"ם כיון דהוא דבר שיש לו

דכוונת ה'שואל ומשיב' היא לומר, דכיון דאיסור משהו חמץ אינו אלא משום גזירה דרבנן, אין זה איסור חפצא, [בעצם אין בו איסור], והאיסור דרבנן אינו אלא איסור שהטילו על הגברא כדי להרחיק את האדם מן העבירה, וע"כ אם ישלם במשהו חמץ בשוגג אין הדבר "מגונה כל כך" וכמ"ש התוספות לענין התקלה דאכילה ביום הכפורים בשוגג.

אבל גם בזה באנו לידי מחלוקת האחרונים אם מאכלות האסורות מדרבנן איסורי גברא או איסורי חפצא הם. אכן ידועים דברי ה'נתיבות המשפט'⁷⁸ דס"ל שהעובר על איסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה, [והסביר בזה הא דקיימא לך⁷⁹ "המוכר בשר בהמה ונודע שהיתה טריפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם את הדמים, אבל המוכר לחבירו דברים שאיסורם מדברי סופרים אם אכלם אין המוכר מחזיר לו כלום" - דבאיסורי תורה אפילו אכלם בשוגג צריך כפרה ותשובה להגן מן היסורין ולא חשיבא הנאה, אבל באיסור דרבנן אין צריך כפרה והרי הוא כאוכל כשרה, ע"ש⁸⁰], ובכמה אחרונים⁸¹ ביארו דה"ט, משום דאיסור דאורייתא הוי איסור חפצא, ומשום הכי גם האוכלו בשוגג צריך כפרה, ואין אכילתו חשובה אכילה. אבל איסור דרבנן הוי איסור גברא, וכל שאכלו בשוגג לא קעביד איסורא ומשום הכי הוי כאוכל כשרה.

אבל גם בזה לא הגענו אל המנוחה, כי כמה אחרונים חלקו על דברי הנתיבות והביאו ראיות חזקות שגם העובר על איסור דרבנן בשוגג צריך כפרה,⁸² ומכלל דבריהם יש ללמוד (לכאורה) שדברים האסורים מדרבנן איסורי חפצא הם, ומאכלות שנאסרו מחמת גזירה

מתירין יהי' אסור במשהו גם אז, אבל לטעם השני הנ"ל החומרא היא רק משתחשך שרק אז איכא איסור כרת ובי"י ובי"י.

78. חושן משפט סימן רלד בביאורים סק"ג.

79. בשולחן ערוך חושן משפט שם ס"ב.

80. בנתיבות המשפט שם: "תדע, דהא אמרינן בעירובין [סז, ע"ב] דרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיבתא, ואילו ה'י נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא לאוכל כאילו אכל כשירה". ובאחרונים האריכו.

81. שו"ת 'תורת חסד' אר"ח סל"א אות ה. שו"ת 'בית שערים' חאר"ח סק"ב ד"ה ואמנם. שו"ת 'אבני צדק' חאר"ח סר"ס מה. שו"ת 'מנחת אלעזר' ח"א ס"ה.

82. בשו"ת 'עין יצחק' אהע"ז ח"א סימן סז (ענף ד ואילך) האריך ללפלל לביטול הנתיבות והמסתעף ממנה ודחה ראיות הנתיבות לעצם חידושו. בסוף התשובה (ענף ז אות מ) הביא שתי ראיות דגם שוגג באיסור דרבנן צריך כפרה, ואלו הם: (א) איתא בגמרא (חולין ו, ע"א): "א"ר זירא אפשר גזרו על התערובת דמאי, ומסתייעא מילתא דרב אסי למיכל איסורא, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כל שכן", ופירש רש"י (שם ד"ה אפשר) "אי איתא דגזרו חכמים על תערובת דמאי מסתייע מילתא דיגורם עון שלא ישים על לבו דגזרו עליו וישכח הגזרה ויאכל בשוגג", - "הרי דשוגג דרבנן הוא ג"כ עון מקרי". (ב) בתוספות (ה"ל ס"ו) הקשו מ"רב ירמי' בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה" מהא דק"ל דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, "והא זה אינו אלא מדרבנן ובשוגג וקרי לי' תקלה".

וסייג דרבנן נעשו אף הם כחתיכת נבילה שאיסורו בעצמותו.⁸³ ולפי דבריהם הדרא קושיין לדוכתא.

ויש להאריך בכ"ז עוד.

מי מעכב – שאור שבעיסה

י"ד) עכשיו נתנה ראש ונשובה לדברי האריז"ל שפתחנו בהם ונתבונן ביסוד הדברים: מהי הסיבה שדוקא זהירות יתירה ממשוהו חמץ מועלת להבטיח שלא יחטא האדם בשוגג כל השנה?

ביאורים שונים נמצאים בכמה ספרים. ובחסידות חב"ד⁸⁴ מבואר ענין זה בהקדם טעם הפנימי שגם חטאים בשוגג צריכים כפרה.⁸⁵

"קרבנות בכלל מכפרים רק על חטאים שעושים בשוגג, כי גם עבירה בשוגג צריכה כפרה.⁸⁶ אף שעצם עשיית החטא היתה שלא ברצון האדם ושלא מדעתו, מ"מ הא גופא שיכול ה' להכשל בעבירה בשוגג, מוכיח עליו שאיננו כדבעי למהוי ("אז ער איז ניט ווי עס דארף צו זיין"), כי אילו ה' כדבעי לא היה נכשל בעבירה אפילו בשוגג, כמו שנאמר לא יאונה לצדיק כל און. כלומר: אשמתו של העובר עבירה בשוגג היא בכך שהניח לנפשו הבהמית להתחזק ע"י פעולותיו הבהמיות הקודמות⁸⁷ (טרם עבר עבירה בשוגג), שהן הביאוהו למצב כזה שיוכל לעבור עבירה בשוגג.

הדברים שאדם עושה בדרך ממילא, שלא מדעתו ושלא בכוונה, מורים על מהותו; במה הוא שקוע, ובמה הוא מתענג. מעשי הצדיק, שתענוגו הוא באלקות, הרי הם פעולות של טוב וקדושה; ואילו זה שנכשל בעבירה בשוגג, הרי מעשיו מוכיחים עליו, שעדיין הוא שקוע ומתענג בענינים בלתי רצויים."

83. וכבר העיר הרבי ('אגרות קודש' ח"י אגרת ג'רלח. ועוד) ממ"ש בספר התניא ריש פרק ח: "עוד זאת במאכלות אסורות שלכן נקראים בשם איסור מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח אכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הסטרא אחרא משלש קליפות הטמאות ואפילו הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה".

84. 'לקוטי שיחות' ח"ג עמוד 944 ואילך.

85. הטעם ע"פ נגלה – ראה רמב"ם הלכות שגגות פ"ה ה"ו: "שהשוגג ה' לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא ה' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה".

86. ראה פירוש רש"י ריש מסכת שבועות (ז"ה תולה). פרש"י עה"ת פרשת נח ט, ה.

87. ראה אגרת הקודש ס"ח כח: "מהתגברות נפש הבהמית". ובתניא פ"ג: "הוא בתקפו . . ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשמש בו הרבה באכילה ושת"י ושאר עניני עולם הזה".

זאת ועוד: "למרות שמעשה העבירה הי' רק בשוגג, מכל מקום, בפרט מסויים, גדול הפגם יותר ממעשה במזיד, כי: פעולה שאדם עושה בכוונה ומדעתו איננה מורה כל כך על הקשר העמוק של האדם עם הדבר שעשה; יתכן ששייכותו עם הפעולה מוגבל לשעת עשייתו ואינו אלא בכח העשי' שלו ובדרגת הכוונה ודעת בה הוא מצוי אז. אבל פעולה הנעשית מאלי', הרי היא מלמדת על מהותו, 'אז דערמיט איז פארבונדן זיין איך', שהוא עמוק מכוונה ודעת, ולכן הוא נמשך ("ציט עס אים אינסטינקטיוו") לעשות פעולות אלו, עד שהוא בא לידי מעשה בפועל".

והנה ידוע⁸⁸ שמצה ענינה ביטול ואמונה המביאה (במילא) לקיום כל התרי"ג מצוות, משא"כ חמץ – היפך המצה – ישות וגאווה, מביאה (במילא) לכל מיני רע. אמנם על ידי עי"ז שנוזהר ממשוהו חמץ נשתנה מהותו, במדה מסויימת, למהות דקדושה⁸⁹ ובדרך ממילא לא יכשל בעבירות כי על ידי הביטול והאמונה יהי' שמור מכל חטא, וכמ"ש האריז"ל.

* * *

ויהי רצון שבקרוב ממש יוציאנו הקב"ה מהגלות המר הזו, ואת רוח הטומאה יעביר מן הארץ בגאולה האמיתית והשלימה, ונודה לפניו בשיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו.

88. תניא פרק לג.

89. וגם בבינוני שנפש החיונית שבו היא האדם עצמו (תניא פכ"ט), מכל מקום הרי גם נפש הבהמית שבישראל (מצד עצמה, כשלא הורידה, ע"י תאות היתר, בגקר"ט) היא בחינת קליפת נוגה, ומתאוה רק לדברים המותרים (תניא פ"ח).

שְׁבוּיִם

שביבים

הרב טוביה בלוי

א

בפיוט המפואר 'אדון עולם', אותו אנו אומרים בראשית תפילתנו כל יום, והוא עמוס תכנים בסיסיים של האמונה (המתבארים גם בפנימיות התורה), נכלל המשפט "ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא".

במבט שטחי על פניו נראה משפט זה כמדבר על המצב, כביכול, של העתיד, אחרי קיום העולם. חושבני שפירוש זה הוא מוטעה ויש בו קשיי הבנה לא פשוטים.

דומה, שכיוון שהמשפט שלפניו, "לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא", מתייחס לראשית בריאת העולם-מתייחס המשפט הנידון דווקא להווה, כלומר-תקופת קיום העולם. לפי זה, משמעות המושג 'ככלות הכל' היא במובן של שלימות, דוגמת הנאמר "ויכולו השמים והארץ", שאין פירושו מלשון סיום, כמובן, אלא מלשון שלימות, וכתרגום אונקלוס "ואשתכללו שמיא וארעא".

בהמשך לזה משמעות "ימלוך (נורא)" היא במובן של הווה מתמשך, כדוגמת הפסוק המפורסם, המובא רבות בתורת החסידות, "ככה יעשה איוב כל הימים", וכמוהו הפסוקים בפרשת בהעלותך, פרק ט', פסוקים טו-כג (שרש"י מזכירם במשמעות של מצב הווה בפירושו לפסוק "אז ישיר").

אם כן: "ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא" מבטא את המצב ההווה, ופירושו בעברית פשוטה: מן הזמן שלאחרי ששת ימי בראשית, כאשר העולם כולו הגיע לשלימותו, כל העת הקב"ה מולך לבדו.

ובהזדמנות זו: גם פירוש הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" הוא, בלשון אונקלוס, "מלכותיה קאים" וכו', שמובנו מצב של הווה מתמשך.

ב

בקטע הקודם הוזכר פירושו של רש"י למילים "אז ישיר משה", בהקשר למשמעות המושג "ישיר". הקטע המצוטט הוא בסיומו של דיון לשוני מקיף בנושא, אך לאחר מכן הוא מביא "מדרשו": "מכאן רמז לתחית המתים מן התורה".

הרמז נדרש, כמובן בפשטות, מן העובדה שעל שירה חד-פעמית בעבר משתמשת התורה במילים "אז ישיר" (הפרט שנידון, כאמור, בהרחבה על פי המשמעות הלשונית הפשטנית, אלא שעל פי כללי רש"י של הרבי מתחייבת כאן חדירה מעמיקה יותר לתוכן הפסוק, אולי מפני השאלה המזדקרת: גם אם אכן ניתן להבין את המושג "אז ישיר" במשמעות של עבר, כפי שרש"י מסביר, עדיין לא מובן מדוע לא משתמשת התורה במילה "שר" במקום "ישיר" כפי שנוהגת בכל המקרים כגון דא).

מכאן, איפוא, שהתורה מתכוונת לספר לנו שאותה שירה ישיר משה בעתיד, בזמן מסויים המוגדר בשם "אז", וכיוון שהתורה מספרת לנו זאת לאחר פטירת משה, מובן מאליו שתהיה תחית המתים, ו"אז" ישיר משה שוב את השירה.

נשאלת שאלה: מדוע בחרה התורה לרמוז לנו על תחית המתים דווקא בשירת הים?

המענה הוא, כידוע: שירת הים עצמה טומנת בחובה את הגאולה העתידה, כפי הפירוש הידוע על הפסוק "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך..מקדש ה' וגו'. זאת, כיוון שתוכן קריעת ים סוף וההתגלות האלקית המיוחדת שהיתה כרוכה בו ("זה א-ל") הוא מעין תוכן ההתגלות האלקית הצפויה בגאולה העתידה. נקודה זו, באופנים שונים, מתבארת בתורת חב"ד, ובמיוחד במאמרי ושיחות הרבי.

לאור כל האמור ניתן אולי לפרש את המושג "ישיר" גם בבנין "הפעיל". כלומר, שירת הים על ידי הגואל הראשון היא המולידה ויוצרת את ה"שיר חדש" של הגאולה העתידה לבוא.

ג

בשירת הים נאמרים שני הפסוקים "תפול עליהם" ו"תביאמו ותטעמו" בסמיכות זה לזה.

הדבר מבטא, בפשטות, את העובדה כי כניסת בני ישראל לארץ היתה תלויה בכך שהגויים פחדו להילחם בישראל, כמשתמע מן ההקשר בין שני הפסוקים.

למעשה, כידוע, בא עמלק ו'צינן' את הפחד (כפירוש רש"י על המילים "אשר קרן", בפ'

כי תצא).

לפי זה, כוונת הפסוקים היא לכניסה המיידית והנצחית שהיתה אמורה להיות, כידוע, לולא החטאים, שאם היה מצב של אימה ופחד על האויבים, לא היה צורך במלחמות שליוו את הכיבוש ושקדמו לו.

[מלחמת עמלק עיכבה איפוא את הגאולה השלמה, ומחייתו היא שתביא אותה (ראה 'פרדס חב"ד', גליון 14, עמ' 148).]

על פי הכלל שכל אירוע גשמי מבטא ומסמל אירוע רוחני, שהוא הוא המהווה את האירוע הגשמי-הטלת הפחד על האויבים מתרחשת בנפש האדם בכך שיצרו הרע נכנע לקדושה.

במילים אחרות: פעולתו של היצר הרע (הנפש הבהמית) באדם, שתוכנה ומהותה היא הסתרת האור האלקי אצל האדם (ראה תניא קדישא, פרק כט, דף לו, ובמקומות נוספים), הרי הכנעתו היא גילוי האור האלקי, ששיאו-הגאולה השלימה (ראה תניא פרק לו).

ד

האמור לעיל מסביר לנו את הקשר בין שני הטעמים הידועים לגילוי אור החסידות דווקא בתקופת "עקבתא דמשיחא": א. החסידות היא התרופה החזקה להעלם והסתר של תקופת "עקבתא דמשיחא". ב. החסידות היא ה'מיקדמה' לאורו של משיח עם ההתקרבות לגאולה השלמה, כדוגמת טעימת מאכלי השבת בערב שבת. הרבי ביאר בהזדמנויות רבות את שני הטעמים. בפשטות, הדברים מקבילים לתוכן שתי ההסכמות להדפסת התניא, כמסופר ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ורמוז בתאריכי ההסכמות.

לעניננו: "כימי צאתך מארץ מצרים", הרי האימה והפחד של הסטרא אחרא, "תפול עליהם אימתה ופחד", מוליכות הישר ל"תביאמו ותטעמו".

יתכן אף לומר שזה, למעשה, תהליך אחד. משל למה הדבר דומה? למנורה שאורה מוסתר ומכוסה בשורה של וילונות ומסכים. באותה מדה שמסירים מסך אחד-מביאים באופן ישיר ומידי לגילוי נוסף של האור, ובסיום התהליך, עם הסרת המסך האחרון, מתגלה האור בשלימותו.

לאמור: אין כאן שני ענינים שונים, אלא כל החלשה וכל מידה כלשהי של הכנעת הרע מביאות מיד את הגברת האור והקדושה.

זו, אולי, הכוונה בברכת "גואל ישראל", בלשון הווה.

ה

בפיוט "נשמת כל חי", בפירוט חסדיו הגדולים של הקב"ה אתנו, אנו מציינים בין השאר גם את: "ומחליים רעים ונאמנים דיליתנו".

מה פירוש המושג "נאמנים"?

הסבר: לכאורה מדוע יש להודות על כך שהקב"ה הוציא משהו ממחלה קשה, והרי הוא (הקב"ה) זה שהביא עליו את המחלה? אך מובן שהמחלה באה על האדם למלא שליחות הקשורה במעשי האדם עצמו, והיא ממלאת שליחותה נאמנה.

אנו מודים, אם כן, לה' על שחילץ אותנו מחליים רעים ונאמנים.

ו

בנידון האמור יש לשאול גם על התייחסותנו למקור ושורש כל החסדים עלינו, הוא נס יציאת מצרים, שגם עליו אנו מודים בפירוט באותו פיוט ("ממצרים גאלתנו" וכו'), נוסף לאיזכורים הרבים של חסד זה. גם כאן: הרי הקב"ה הוא שהכניסנו למצרים, ומראש הודיענו שזו כניסה זמנית לתקופה מוגבלת. היכן כאן החסד הגדול?

ההסבר המקובל על פי הסוד, בדבר שליחות בני ישראל לביורר והעלאת ניצוצות הקדושה מנפילתם לקליפת מצרים, דבר הנרמז ברכוש הגדול שהוציאו משם, אינו מספיק, לכאורה, כדי לספק סיבה לאדם פשוט להודות על כך.

התשובה נמצאת, דומה, במאמר הזוהר חדש, המובא על ידי הרבי ב'הגדה' שלו, ד"ה ואחרי כן יצאו (שבסוף הקטע "ברוך שומר הבטחתו").

המשתמע, לכאורה, מן המאמר האמור, שבני ישראל גרמו במעשיהם להשתעבדותם לעבודה זרה, כלומר-לשעבוד רוחני, נוסף לשעבוד הגופני הכלול בדבר ה' לאברהם אבינו, ועל ההוצאה משעבוד זה יש להודות ולהלל לה' ולשמוח וכו'.

דבר זה מסביר את הקשר בין יציאת מצרים לגאולה העתידה, שכן הדגש השווה בשתייהן הוא על הגאולה הרוחנית, הגילוי האלקי.

ז

התורה מספרת על נבואת אלדד ומידד (במדבר, יא, כו). רש"י אומר שהיו מתנבאים: "משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ".

ניתן אולי לומר בדרך אפשר: נבואת אלדד ומידד היתה, כמסופר בתורה, במסגרת

איסוף שבעים זקנים על ידי משה על פי ציווי ה', כדי להאציל עליהם רוח קדושה. ציווי זה נאמר, כמשתמע מהמשך הפסוקים, לאחר תלונת משה "לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה", תלונה שבסיסה הוא "מאין לי בשר לתת לכל העם הזה".

מה הקשר בין בעיית המחסור בבשר לבין קושי לשאת את משא כל העם, שהן, במבט שטחי, שתי בעיות שונות?

בתורת החסידות מוסבר שמשמעותה של טענת משה רבינו "מאין לי בשר" היא: משה רבינו ראה את תפקידו כ'רועה אמונה' (כפי המובן הפנימי של "רעיא מהימנא") המספק לעם את צרכיו הרוחניים, כך שאין זה מתפקידו לדאוג לצרכיו הגשמיים.

ידוע שביסוד חטא המרגלים היתה הנחתם שקיימת כביכול הפרדה מוחלטת בין רוחניות וגשמיות, בניגוד להנחת היסוד של היהדות כי יש להעלות ולקדש גם את הגשמיות, באמצעות קיום המצוות המעשיות. ארץ ישראל מהווה ביטוי מוחשי לכך שעבודת ה' מתקיימת גם (ובעיקר) בענינים חומריים, כגון ל"ט המלאכות, חרישה זריעה וכו'. משום כך, כמוסבר בחסידות, "מאסו בארץ חמדה".

נמצא, שההפרדה בין הגשמיות לבין הרוחניות שבדברי משה יכלה להשתמע לאוזן רגילה כהסכמה, חלילה, להפחתת חשיבותה ומעלתה של ארץ ישראל, וממילא להמעטת מעלת המצוות המעשיות.

מכאן-הקשר הישיר בין ראשית הפרשה לבין נבואת אלדד ומידד.

ח

כאמור, היהדות נותנת משקל עיקרי למצוות המעשיות, שכן רק על ידן מקדשים את החומריות והארציות. "המעשה הוא העיקר", דגש רב מאד על כך שם במיוחד הרבי במשנתו, כידוע.

אין בכך כל סתירה, חלילה, לחשיבותן ומשקלן הרב של 'חובות הלבבות', מצוות כגון- ידיעת ה', אהבת ה' ויראתו, עבודת התפילה, כפי שדורשת החסידות בהרחבה ובעוצמה רבה.

לא זו בלבד שאין 'חובות הלבבות' או בלשון החסידות: 'עבודה פנימית-סתירה לקיום המצוות המעשיות, אלא, אדרבה, כמוסבר במקומות רבים בתורת החסידות, לא ניתן לקיים את המצוות המעשיות עצמן כראוי, ובוודאי שא"א לקיימן לשמן, ללא מצוות כגון ידיעת ה' אהבתו ויראתו, המשמשות מניע ומקור לקיום כל המצוות, וזאת, נוסף לכך שהן עצמן נמנות בין תר"ג המצוות (וקיומן הוא חובה תמידית), שכן גם הן מבוצעות על ידי

גוף גשמי (ואברים גשמיים כמוח ולב), ומשפיעות עליו באופן מעשי.

[ראה, למשל, תניא קדישא, סוף פרק לט: "כמו שאין אדם עושה דבר בשביל חברו.. אלא אם כן אוהבו או ירא ממנו כך אי אפשר לעשות לשמו ית' באמת למלאות רצונו לבד" וכו', ע"ש.]

רמז לדבר:

פרשה שניה של קריאת-שמע פותחת בפסוק "והיה אם שמוע", ומדברת על "לאהבה את ה' אלקיכם" (=אהבה) ורק אח"ז "ולעבדו בכל לבבכם" (=תפילה).

(אכן, המשנה במסכת ברכות, המגדירה פרשה זו כ'קבלת עול מצוות', מדברת אף היא על 'קבלת העול' שהיא עבודה נפשית-רוחנית המובילה לקיום המצוות המעשיות).

אחרי תיאור הצד החיובי של עבודה זו (ושכרה), באה האזהרה מפני מצב הפוך, מצב שלילי. תיאור מצב זה מראה לנו אף הוא את הירידה במישור הרוחני-פנימי. המצב של "וסרתם ועבדתם" אינו מתבטא רק בעבודת אלילים כפשוטה, באופן שהיה נהוג בזמן התנ"ך: הרי גם אנו בזמננו חייבים לשנן לעצמנו פעמיים ביום (לפחות) את האזהרה שלא נכשל בחטא זה. ברור שאין הכוונה רק למנוע ולשלול אפשרות של עבודה זרה כפשוטה, שכן על כך אין צורך להזהיר את כל ישראל בכל הדורות באזהרות יום-יומיות. הכוונה היא, איפוא, למשמעות הפנימית של עבודה זרה, שהיא, למעשה, המצב הנפשי-רוחני של אי התבטלות וכניעה מוחלטת לפני הקב"ה-על ידי אי קיום 'חובות הלבבות' (ראה תניא קדישא, פרק יט והלאה. אגרת הקודש, סימן יא, ד"ה "להשכילך בינה-ע"ש היטב, ועוד).

מוזהרים אנו איפוא, שאם חלילה לא נטפח את 'חובות הלבבות', נגיע למצב של 'ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה', כלומר-ביטול קיום המצוות המעשיות והגשמיות, המסומלות, כאמור, בענינה של ארץ הקודש.

רמז נוסף: בפרשת תשא (שמות לד, כג-ד) מצוה התורה: "יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלקי ישראל". ציווי זה, במשמעותו הפנימית, מוסב על החובה לקיום מצוות 'חובות הלבבות'. בהמשך לזה מבטיחה התורה: "ולא יחמוד איש את ארצך". לאור האמור לעיל-יתכן שהכוונה היא שכאשר תעסוק בעבודה פנימית, תבטיח בכך שקיום המצוות המעשיות שלך ("ארצך") לא יהיה נתון, חלילה, לסכנה של פגיעת היצר הרע, "כי אורישי גויים מפניך". והמבין יבין.

ט

בני ישראל נקראים גם בשם "עם הארץ" (ויקרא כ, ב).

רש"י (שם) מסביר: עם שבגיננו נברא הארץ. דבר אחר: עם שעתידין לירש את הארץ וכו'.

הוסבר לעיל שארץ ישראל מסמלת ומבטאת את קיום המצוות המעשיות, והחדרת קדושה בגשמיות ובארציות.

כל בריאת העולם, כמוסבר בחסידות, היא אך ורק כיוון שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דווקא (ראה, בעיקר, תניא קדישא, פרקים לו-ז בהרחבה).

על פי הכלל שקבע הרבי ששני פירושים לענין אחד מבארים תוכן זהה בכיוונים שונים-מובן הקשר בין שני הפירושים, לאור האמור.

על פי זה ניתן, אם תרצה לומר, להסביר גם מדוע ביטוי זה דווקא לגבי עונשו של הנותן מזרעו למולך:

המשכיות הדורות מהווה ביטוי מובהק וגלוי של קיום הבריאה, כדוגמת יצירת האדם הגשמי בעולם הזה על ידי הקב"ה (והוראת-ברכת הקב"ה לאדם לפרות ולרבות בארץ). המנתק, רחמנא לילצן, המשכיות זו, תוך כדי עבודת אלילים, נלחם בכל תכלית הבריאה, כמפורט.

י

"בנה ביתך כבתחילה".

אולי תוכן בקשה זו הוא: אל נא תצפה ל"אתערותתא דלתתא" כזו שהיא תחייב את בנין בית המקדש השלישי, על ידי תיקון מלא של "ומפני חטאינו" (המוזכר בראשית תפילה זו). אנא, בנה ביתך **כבתחילה**, כשם שתחילת בנינו היתה באתערותא דלעילא בלבד.

יא

ב"לוח היום יום" (ט טבת, ומשם בספר המנהגים) מדובר גם על המנהג לירוק אחרי אמירת "שהם משתחוים" וכו' (שבתפילת "עלינו לשבח"), ובהמשך: "טעם הרקיקה, כי מדיבור מתהווה רוק, ואין רוצים להנות מרוק" וכו'.

הסמיכות המיידית של "טעם הרקיקה" לעצם קיום המנהג, ובכך נשללים באופן מידי טעמים אחרים העשויים לעלות על הדעת, מלמדנו, לכאורה, כי אין 'ליצור' רוק לשם קיום המנהג, אלא רק אם נוצר רוק בפה מן הדיבור יש לפלטו. ודי למבין.

יב

בתפילת "רבנו של עולם" הנאמרת לאחר פרשת העקידה בתפילת השחר מופיע הקטע "וקיים לנו ה' אלקינו את הדבר שהבטחתנו בתורתך על ידי משה עבדך" וכו' ולאחריו את הפסוק "וזכרת", פסוק מן התורה, ובהמשך: "ונאמר" ושוב פסוק מן התורה וכך עוד שני פסוקים מן התורה. לאחר מכן מופיעים חמישה פסוקים מן ה"ך, כולם כהמשך אחד, כשלפני כל פסוק המילה "ונאמר".

הכוונה, לכאורה, היא שכל פסוקים אלה (חלק מן המובאות מכיל יותר מפסוק אחד) נכללים בבקשה "וקיים לנו ה' אלקינו", שכן כל שורת הפסוקים מהווה, כביכול, בסיס ותמיכה לבקשתנו-דרישתנו להיטיב עמנו, כמפורט בעצם הבקשה שבראשית התפילה "ותתנהג עמנו במדת החסד והרחמים", "ובטובך הגדול" וכו'.

ברם, הפסוק האחרון, מספר ישעיהו (נו, ז): "והביאותים אל הר קדשי" וגו', נאמר בנבואה על "בני הנכר הנלוים על ה'", וכפי שמסתיים הפסוק (בנימוק, לכאורה, על נבואה זו) "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים".

אם כאן ניתן, בדוחק, לומר שאנו מתפללים לקיום מכלול היעודים של העתיד, גם אלה שאינם נוגעים לנו ישירות, הרי שאין כן בתפילת "זכור רחמך" שבסדר הסליחות (לפני "שמע קולנו") בה מפורט: "תביאנו אל הר קדשך ושמוחנו בבית תפלתך כמו שכתוב: והביאותים וגו'".

לא עלה בידי לברר אם "בני נכר" אלה "הנלוים על ה'" הם גרי צדק או לא (כי, לכאורה, יש פנים לכאן ולכאן), אך גם אם מדובר בגרי צדק לא מובן. מה על כולנו לבקש קיום יעוד המנובא על גרי צדק, ובמיוחד כאשר הביטוי "והביאותים" (ובעקבות זה: "תביאנו") מכוון, בהקשר זה, להבאה ממעמדם בגויים (ראה פירוש רד"ק).

יג

ידועים דברי חז"ל (התוכן) על הפור הוא הגורל שהפיל המן "מיום ליום ומחודש לחודש", שכאשר יצא הגורל לחודש אדר שמח כי ביום ז' בו נפטר משה, אבל הוא לא ידע כי משה גם נולד בז' אדר.

מפורסמת השאלה: הרי פטירתו של משה באה לאחר לידתו, כמובן, ומה תועלת ביום לידתו לאחר שבסופו של דבר נפטר ביום זה?

ניתן אולי להסביר (ואפשר אף אולי להעמיס דברים אלה בתוכן שיחת הרבי בנידון):

המן ידע שמשה רבינו הגן על בני דורו והציל אותם מגזירות, הן על ידי תפילתו והן על ידי הדרכת דורו. פטירתו של משה סמלה עבורו את היעדרו של מגן ומציל לבני ישראל, ולכן שמח.

ברם, יש, כידוע, 'משה רבינו' בכל דור (ראה תניא קדישא פרק מב: "בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה" וכו', עיין שם). המן לא ידע עובדה זאת, ולכן לא ידע שה'משה' שבדורו הוא מרדכי הצדיק שגם הוא יגן על בני ישראל וישים לאל את מזימותיו.

כוונת המאמר שהמן לא ידע שמשה רבינו ע"ה נולד בז' אדר אינה, אם כן, להולדתו של משה רבינו עצמו, אלא, על פי הכלל של "זרח השמש ובא השמש", 'להולדתו' של 'משה' חדש באותו יום של פטירתו. בו ביום 'נולד' 'משה' בדמותו של יהושע בן-נון.

לכן, בכל דור ודור, ביום פטירתו של ה'משה' של דור מסויים 'נולד' ה'משה' החדש, עד למרדכי בדורו של המן, שאכן הפר את מזימתו וליהודים היתה אורה ושמחה.

יד

את ההלכה "מצוה בו יותר מבשלוcho" (קידושין מא.) מבאר רש"י: "דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי (=שכאשר גופו עוסק במצוות מקבל יותר שכר)".

במבט שטחי תמוה הדבר שהיתרון שיש בכך שהוא עצמו, ולא שליחו, עוסק במצוה-מתמקד בפרט, צדדי לכאורה, של שכר יתר למקיים המצוה.

ברם, בעיון מעמיק יותר מובן הדבר:

הכלל התורני של "שלוcho של אדם כמותו" (כלומר-דמיון מוחלט בלי שום שוני) אומר לנו שמבחינת ה'חפצא' - עצם מהות המצוה - לא חלה כל הפחתה כאשר המצוה מתקיימת על ידי שליח, וממילא אין במקרה זה הפחתה כלשהי בזכותו ובקיום חובתו של המשלח, למרות שאין הדבר מבוצע על ידו גופו.

ההפחתה היחידה שיש בכך למשלח היא שהוא מפסיד את הטורח שבדבר, שהוא מרכיב חשוב בשכר המצוות על פי מה שקבעו חכמנו "לפום צערא אגרא".

ההסבר הפנימי: ידוע הנאמר בתורת החסידות, החל מן התניא קדישא, שהמצוות נועדו בעיקר להעלות בקיומן את הגוף והנפש הבהמית, ובכך להביא עליו את הגילוי האלקי של "יתרון האור מן החושך". גילוי זה נקרא 'שכר מצוה', על פי הביאור הידוע בחסידות למאמר "שכר מצוה-מצוה".

נמצא שהאדם הטורח בגופו במעשה המצוה 'ממשיך' עליו את הגילוי האלקי, שהוא,

כאמור, 'שכר' המצוה, ואלה הם דברי רש"י הקדוש: "דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי".

טו

השנה (תשסה) חל חג הפסח – כולל אחרון של פסח – בפ' קדושים (במנחת שבת הגדול, ע"פ קוראים פ' קדושים, וכן שיעורי החומש (מחת"ת) בימי החג הם בפ' קדושים).

רש"י על הפסוק "לא תלך רכיל" (יט, טז) אומר בין השאר: "שהיה משפטם לאכול וכו' והוא גמר חיזוק שדבריו מקויימים ומעמידם על האמת". כלומר: מקובל בין הבריות שאכילה בצוותא מהווה מעין גושפנקא על תוכן הדברים הנאמרים בסעודה זו.

אולי יש מכאן הסבר פשוט למנהג אכילת 'סעודת משיח'?

טז

ומאותה פרשה – מראשיתה:

לגבי המשפט "קדושים תהיו" מוזכר במאמרי דא"ח מאמר חז"ל: "עתידין צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש" (עיין שם).

לפי זה יש משמעות נוספת לקריאה "קדושים תהיו" – לאמור: עשו ככל אשר ביכולתכם להגיע לאותו מצב שיאמרו לפניכם קדוש, מצב הגאולה.

יז

ועוד משמעות ל"קדושים תהיו".

בתניא קדישא (ס"פ כז) מוסבר הפסוק "והתקדשתם והייתם קדושים", שהוא מופנה לבינונים שיכבשו יצרם ויקדשו עצמם וכו' ('והתקדשתם') ואז "והייתם קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהסט"א" (כלומר – הוא יגיע לדרגת צדיק, כפי שמשמע מהקשר הענינים, ע"ש).

אם כן: "קדושים תהיו" = "תהי צדיק" (עיין 'מציאות של התבטלות' בגליון זה).

**מבט על החולף
במשקפי הנוצח**

חיוב קריעה על הפינוי ר"ל

ברבעון התורני המכובד לענייני הלכה ומנהג "בית הלל" (המופיע בירושלים ת"ו, בעריכת הרבנים רבי ישראל מאיר יונה ורבי יגאל עזרא שליט"א), גליון כ"ב – גדוש בבירורי תורה והלכה פרי מחשבתם ועמלם של גדולי התורה – מופיע בין השאר בירור הלכתי מפורט של הרה"ג פנחס רז שליט"א, מח"ס "גנזי ברכה" כדלהלן.

הבירור המעמיק, רב הבקיאות והחרירות, דן בשאלת חובת הקריעה על מי שראה את פינוי ישובי גוש קטיף, אם חלילה וחלילה, רחמנא ליצלן, תבוצע גזירת העקירה והגירוש, היה לא תהיה, ומסיק להלכה לחיוב.

על כך מתפרסמות הסכמותיהם של הגאונים האדירים רבי מאיר מאזוז שליט"א ורבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א וזו לשונם:

הרב זלמן נחמיה גולדברג

חבר ביה"ד הגדול
ירושלים

נראה לי שדברי הרב הכותב נכונים. אמנם איני בקי במנהגים, אבל מבחינת הלכה נראה שכך ההלכה.

הרב מאיר מאזוז

ראש ישיבת "כסא רחמים"
בני ברק

אני מסכים לדברי הרב הכותב נר"ו שהרואה בעיניו וכן החיילים המבצעים את הפינוי יש להם לקרוע בגדיהם כדין הרואה ערי יהודה בחורבן, (וכל שכן שיהודים מחריבים ערי יהודים בעוה"ר). ובפרט אחר שהוכיח הה"כ נר"ו שגוש קטיף וסביבות עזה הם מכלל ערי יהודה ודבריו נכונים וישירים. (וגם אם ישאירו את היישובים בנויים וישבו בהם ערבים ח"ו, הגזירה קשה כפליים. נחלתנו נהפכה לזרים. בתינו לנכרים. והיה כזה במיתת שאול המלך ובניו כמבואר בשמואל א' ל"ז, ז). אבל בטחוננו חזק בהש"ת שיבטל גזירה זו בקרוב ממש.

"ישמח ה' במעשיו" (תהילים קד, לא)

הרב טוביה בלוי

החסידות בכלל, וחסידות חב"ד בפרט, באה לעולם במיוחד כדי לתקן את החלק הפנימי בעבודת ה', "חובות הלבבות" – ידיעת ה', אהבתו ויראתו, לימוד התורה וקיום המצוות לשמן ועבודת התפילה.

לאמור: המסר העיקרי של החסידות לא היה בתחום עצם קיום המצוות המעשיות, שכן בדרך כלל בדורות ההם, של הבעש"ט ואדמו"ר הזקן, היה קיום המצוות חלק טבעי בחיי העם, ולא היה צורך בחיזוק מצוות מסוימות ושמירה על פרטיהן, דבר שרבני ו"מגידי" הקהילות טיפלו בו. מה שחסר באופן בולט, עד כדי העדר כמעט מוחלט, היה החלק הפנימי שפורט לעיל.

פנימיות התורה בלבושה בתורת החסידות והדרכותיה באה לעורר ולעודד בעינינים שהוזכרו בראשית הדברים, וכפי שמפורט ב"שער" התניא (עפ"י המשמעות שבראש פרק יז וראש פרק כה, ע"ש).

חסידות חב"ד במיוחד באה להדריך את הרוצה לעבוד את ה' – להפעיל את חכמתו, בינתו ודעתו בהתבוננות בגדולת ה', בעבודה שבלב זו תפילה, ולהוליד בלבו רגשי אהבת ה' ויראתו שיבואו לידי ביטוי בלימוד התורה וקיום המצוות בהידור.

אך, מאידך, אין כתורת חב"ד לבאר ולהסביר עד כמה חשוב קיום המצוות בפועל והעדפת המעשה ה'יבש', על עבודה רוחנית 'מופשטת' שלא באה לידי ביטוי במעשה גשמי.

הרבי, בתורתו הרחבה מני ים, אף שמשנתו גדושה בעיני מחשבה והגות מעמיקים ובהדרכות לעבודת ה' נפשית ופנימית, חוזר הוא עם-זאת ומדגיש: "המעשה הוא העיקר", כפי שידוע לכל מעיין והוגה בספריו הקדושים, מאמריו שיחותיו ואיגרותיו, והוראותיו שבעל-פה.

אגב: ידוע, שהיו כאלה, שבמסגרת טיעוניהם ו'קושייתיהם' בביקורת על מבצע תפילין, באו בטענה כי היהודי שמזכים אותו בהנחת תפילין 'חד-פעמית' אינו מקיים את המצוה

בכוונה ואף אינו מבין כלל מה הוא עושה. מובן, שמלבד המציאות שהוכחה בעליל של ההשפעות הרוחניות מרחיקות הלכת שהיו על המזוכה, הרי המבקרים מזלזלים בענין הנשגב שיש בעצם קיום מצוה מעשית, גם בלי כוונה).

אתכבד בזה לספר מעשה שהיה:

בהתוועדות ליל ערב ראש השנה תשכ"ג – שהיתה, אגב, ההתוועדות הראשונה של הרבי שבה זכיתי להשתתף – דיבר הרבי על מאמר חז"ל "גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה". בתוך הדברים הציג הרבי סתירה בין מאמר זה לבין מאמר רשב"י ב'תיקוני זוהר' כי המקבל אורחים "ברעו שלים" (=ברצון שלם) כאילו "מקבל אפי שכינתא" שמשמעו, לכאורה, שוויון בין שני הדברים (והכנסת אורחים אינה עדיפה על קבלת פני שכינה).

אחד הביאורים שביאר הרבי ביישוב סתירה זו הוא על פי המבואר ב"לקוטי תורה" לאדמו"ר הזקן פ' שמיני, מאמר ד"ה לוינתן זה יצרת, שיש צדיקים שעיקר עבודתם הוא לא במישור המעשי אלא במישור הרוחני. לדוגמה מוזכר שם רשב"י ששהה במערה שנים עשרה שנים, ולא היה יכול לקיים מצוות רבות. אמנם "אונס רחמנא פטריה", אך העובדה שהקב"ה הכניסו למצב כזה ו'זיתר' על המצוות המעשיות שלו בתקופה זו, היא מפני שעיקר שליחותו בעולם הזה לא היתה רק במישור המעשה אלא במישור הרוחני. על פי זה ביאר הרבי את שיטתו של רשב"י שמבחינתו שלו, הכנסת אורחים, עם היותה מצוה רמה ונשגבה, הרי היא עדיין בגדר מעשה גשמי ואינה נעלית יותר מענין רוחני טהור כהקבלת פני שכינה (השיחה בשלמותה מופיעה ב"ליקוטי שיחות", חלק ג, פ' וירא, ואף תורגמה לעברית על-ידי כותב השורות במסגרת הסדרה המתורגמת).

עמדתי לפרסם את תוכן הדברים במסגרת יומן שכתבתי בעת ביקורי בחצר הרבי באותו חודש (היומן פורסם ב'בטאון חב"ד' כסלו תשכ"ג). כנהוג אז, הכנסתי לרבי את היומן העומד להתפרסם שכלל רשימת תוכן השיחה האמורה, כדי לקבל את הערותיו ואישורו לפרסום. הרבי הורה להשמיט ביאור זה, כיון שבהגשה תמציתית כזו עלול להיווצר רושם של אפשרות הקלה במצוות מעשיות ח"ו.

עד היכן הדברים מגיעים!

* * *

בתניא קדישא, פרקים לה ואילך, 'מנחם' אדמור הזקן את ה'בינוני' – הוא עובד ה' המצוי ש'אחריו כל אדם ימשוך' – על כך שבניגוד לצדיק, אשר לבו ברשותו והצליח להפוך את כל רגשותיו במשך כל היום כולו לה' לבדו, הרי הוא, ה'בינוני', חייב לקיים מאבק מתמיד עם הנפש הבהמית שבו, לבל תשתלט חלילה על לבושי נפשו. רגשותיו הטבעיים של

הבינוני, הבאים מן הלב – שהוא מקום משכן הנפש הבהמית, נוטים תמיד לכיוון השלילי, ועליו להיות בערנות מתמדת ולהפעיל את המוח לשליטה על הלב. הבינונים תוהים אפוא "למה זה ירדו נשמותיהם לעולם הזה ליגע לריק ח"ו, להלחם כל ימיהם עם היצר ולא יכלו לר".

ה'נחמה' משתרעת על פני מספר פרקים. אביא את תוכנה בתמציתיות מקסימלית: הקב"ה ברא עולם גשמי המסתיר את הכוח האלקי שבו, במטרה שאנו נביא את גילוי מציאותו המוחלטת והמלאה של הקב"ה בגשמיות. קיום הבריאה הוא, אכן, בגלל ההסתרה. שכן, גילוי יתר יביא לביטול הגשמיות וחזרתה לאין. ברם, אנו מצווים לגלות את האלקות בתוך המציאות הגשמית. דבר זה מושג על ידי קיום מצוות ה' באופן שתהיה להן אחיזה בגשמיות. כל מצוה המבוצעת על ידי גוף גשמי ופועלת בצורה מוחשית בעולם גשמי ובחומרים גשמיים, מביאה לגילוי האלקות באותה גשמיות. בצירוף כל הפעולות הללו תתעלה ותזדכך המציאות הגשמית כולה ותיראה בה האלקות בגלוי "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", במצב המזהיר של הגאולה העתידה.

הבינוני מתנחם בכך שבכל מצוה שהוא מקיים הוא משרת ומקדם השגת אותו יעד נשגב, מטרת ותכלית כל הבריאה, וזאת דוקא על ידי ביטול רצונו וכניעתו לרצון ה'.

זוהי לכאורה, גם משמעות דברי אדמו"ר הזקן בפרק יד בתניא, שעל כל יהודי לחתור ולשאוף להיות צדיק – "תהי צדיק". עבודת הצדיק היא "ליחדא קוב"ה ושכינתיה בתחתונים" (תניא פרק י) – "המשכת" וגילוי האור האלוקי בבריאה. זוהי בעצם, מטרת עבודתו של כל יהודי. אף אם בדרגתו הנפשית הוא עדיין במלחמה והיאבקות עם הרע שבלבו, הרי בכל קיום מצוה הוא ממשיך ומגלה אלקות בעולם (וראה בעניין זה גם תניא פרק מא, עמ' 114, ובפרק מד, דף סג).

גם כאן, מוצאים אנו את חשיבות המעשה הגשמי, שהוא הגורם לגילוי האלקות בבריאה.

* * *

כידוע, הבעש"ט פירש את אחדות ה' במובן נרחב ביותר, בגלותו בה את משמעותה המקסימליסטית, לאמור: אין כל מציאות מבלעדי ה', "אין עוד מלבדו" במלוא המובן של המושג – "את השמים ואת הארץ אני מלא". רעיון זה הנו היסוד העיקרי של שיטת החסידות.

הנחה זו של אחדות ה' כפשוטה והכל הוא אלקות, מהווה בסיס ויסוד ונקודת-מוצא לכל רעיונות החסידות והדרכותיה השונות, הנובעות כולן מהנחת יסוד זו.

להבהרת והסברת רעיון אחדות ה' כפשוטה, הקדיש אדמו"ר הזקן פרקים שלמים במשנתו, ובראשם "שער היחוד והאמונה", ובעקבותיו כל ממשיכיו וממלאי-מקומו נשיאי חב"ד העמיקו והרחיבו בדיונים מלאים ומפורטים בנושא זה, והגדילו לעשות הרבי נשיא דורנו במאמריו שיחותיו ואיגרותיו.

ההיחלצות המוגברת של אדמו"ר הזקן ושאר נשיאי חב"ד להבהרת והסברת שיטת הבעש"ט נובעת מאופייה וכיוונה היסודי של תורת חב"ד.

הבעש"ט הק' הודריך את תלמידיו על הבסיס של חיזוק וטיפוח האמונה בה'. האמונה בעצם מהותה היא נקודה פנימית של הנשמה היהודית, נקודה שקשורה לעצם מהותה של הנפש שהיא למעלה מכל כוחותיה וביטוייה הגלויים. כוחות הנפש הגלויים ומוכרים לכל, כוחות השכל והרגש מהווים את השכבה החיצונית (יחסית) של הנפש, ולכן הם ניתנים לשינויים והשפעות, וממילא גם לטעויות. מסיבה זו כאשר הופיע אורו של הבעש"ט עם דרכו המיוחדת בעבודת ה' הוא פנה בעיקר אל הנקודה הפנימית ביותר של הנפש, המהותית והעצמותית, שהיא האמונה, אותה טיפח והפעיל.

בגישה זו לא ניתן דגש רב לצד השכלי והעיוני של הדברים. הבעש"ט הק' הקרין את אור הקדושה בנפש כל שותי מימיו ושומעי לקחו בדרך ישירה ופנימית של החדרת אש קודש של אמונה טהורה, ולא דוקא באמצעות הסברה שכלית ועיונית הפונה אל המוח, ולכן הכרחי המפגש הפיזי בין הרבי לבין החסיד (ראה הקדמת התניא).

אדמו"ר הזקן שייסד את שיטת חב"ד, לפיה עבודת ה' מסודרת וראויה מתחילה בהתבוננות והעמקה שכלית בגדולת ה', קיבל את כל עקרונות שיטת הבעש"ט, אלא שמצא דרך גם אל השכל, ובכך להרחיב ולהעמיק את תחומי הקדושה בנפש, שתקיף את כל רובדי הנפש, כולל השכל, ולסלול את הדרך בעבודת ה' שתאפשר לקלוט את אור הקדושה גם באמצעות השכל. זאת, כמובן, עם זה שכדי להגיע לאהבת ה' ויראתו יש (על-פי הטבע) להפעיל את המוח. השכל הוא המוליד את הרגשות. "מוחין מקור למידות".

* * *

הרבי מסביר באחת משיחותיו הקדושות כיצד דוקא אמונת אחדות ה' כפשוטה, מחייבת את גילוי שתי הדרכים לעבודת ה' – דרך האמונה ודרך ההבנה, ודוקא בסדר בו נתגלו.

בראש ובראשונה, דוקא תפיסת אחדות ה' במשמעותה המקסימלית מחייבת את הפנייה תחילה אל האמונה. אמונה אמיתית מבטאת את ענין האחדות כפשוטה, שכן כל כוחות הנפש סובלים מעצם טיבם את קיומה של השניות. השכל, למשל, מסוגל להכיל שתי סברות מנוגדות, תוך קפיצה מזו לזו. לעומתו, האמונה צועדת ללא הרף בכיוון אחד. טבעי

אפוא שהתחלת הופעתה של ההכרה באחדות ה' במלואה תהיה בכוח האמונה שבנפש. ברם, אם אותה הכרה באחדות ה' תשאר רק בתחום האמונה – סותר הדבר את עצם רעיון האחדות. האמונה באחדות ה' אומרת שאין מקום פנוי מחוץ לאלקות, שכן הכל הוא אלקות. לפיכך, אם נאמר שהשכל אינו מסוגל לקלוט אלקות, יהווה הדבר סתירה מוחלטת לרעיון האחדות, שכן דבר זה מבטא את ההנחה כאילו יש רשות נוספת בה אין מקום לאלקות – השכל.

אמונת אחדות ה' מחייבת אפוא להניח שגם השכל מסוגל לקלוט אלקות, דבר המתחייב מן האמונה שלית אתר פנוי מיניה, ולכן בא אדמו"ר הזקן להסביר את אחדות ה' גם בעיון ובהבנה שכלית. כלומר, אדמו"ר הזקן לא הסתפק בהחדרת אור הקדושה אל עצם הנפש ופנימיותה אלא גם אל כוחותיה הגלויים ובראשם השכל, שאף הם יהיו חדורים בתחושת נוכחותו המתמדת של הקב"ה.

המושג המנוגד לאחדות ה', מקבל, על פי שיטת הבעש"ט, משמעות נרחבת. לפני גילוי אור החסידות היתה ההנחה ש"ב' רשויות" (לשון חז"ל) הוא ההכרה בקיומה של אלקות נוספת רח"ל, ואילו עפ"י שיטת החסידות הרי כל הודאה בקיומה של ישות עצמאית כלשהי מלבד הקדושה, מהווה ביטוי של עבודה זרה וכפירה רח"ל באחדות ה'.

"קדושה" פירושה – התבטלות מוחלטת ומלאה אל רצון ה', בלי כל מקום בשכל וברגש עצמי, ואילו "קליפה" פירושה – הסתרת ההתגלות האלקית ותחושת ישות עצמאית – "כל מה שאינו בטל אצלו יתברך אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו" (תניא פרק ו, ראוי לעיין שם, וכן – בפרק יט, לו, ובאגרת הקודש סימן יא).

לפיכך, מקיפה התורה את כל שטחי החיים, כל הזמנים וכל המקומות וכל האדם כולו. שיטת החסידות באמונת אחדות ה' היא מיצויה המלא והמדויק של היהדות בגישתה הבסיסית לעולם, על פיה אין שטח פנוי, "מלא כל הארץ כבודו".

לאור האמור, תובן יותר חשיבות ומעלת המעשה בפועל.

ההיצמדות להוראות השולחן-ערוך ואי-הסטייה מהן אפילו כמלוא נימה, היא הבחינה לכך שהיהודי עובד את ה' ללא נתנית מקום לישותו העצמאית. בביטוי רגשות אישיים וטבעיים, יהיו אשר יהיו, כאשר אינם נובעים מן ההתבוננות בגדולת ה', מבטא האדם את ישותו הפרטית והעצמאית, והדבר מנוגד לכל יסוד האמונה באחדות ה', שהכל הוא אלקות ואין עוד מלבדו.

בקיום מעשה גשמי מכניע האדם את רצונו, ומבטלו מפני רצון ה', ובכך מגלה בעולם עצמו – עולם גשמי הסותר, לכאורה, למציאות האלקות – את הכוח האלקי שבתוכו ואת

תכלית וכללות בריאתו. כאן באה לידי ביטוי אחדות ה' בשלמותה – גם המציאות הגשמית הנחותה הנה כלי לאלקות.

כלומר: היתרון בקיום המצוות המעשיות והלכותיהן הוא בשתיים. ראשית, בעצם העובדה שגם בדבר גשמי וחומרי יש אלוקות ועלינו לגלותה ולתת לה ביטוי ע"י קיום המצווה הכרוכה בו. שנית, האלמנט של הכניעה למרותו המוחלטת של ה' מתבטא יותר ע"י הכפפת הפעילות הגשמית של אברי גוף האדם (כידוע, למושג "מעשה" יש גם משמעות של כפייה, מלשון "מעשין על הצדקה") לרצון הקב"ה בניגוד לרצונו האישי של האדם.

הוראותיו של רבנו הן השולחן ערוך של כל חסיד, ועל פיהן עלינו לפעול. אך כאן נדרשת זהירות רבה מפני עירוב ה"אייגענע ישות". עלינו להיצמד להוראותיו הברורות והמפורשות של רבנו, ללא תוספות ומסקנות אישיות. פעולה הנובעת מרגש אישי כתוספת על דברי הרבי פסולה בתכלית. עלינו להכפיף את כל פעילותנו לרצון הרבי, שהוא רצון הקב"ה, גם תוך כדי כפיית רצוננו הרגשי.

זה מביא אותנו להכרזה הידועה (כ"ח בניסן תנש"א): "טוט אלץ וואס איר קענט", לא "אלץ וואס איר וילט"... (בעברית מדוברת: "עשו כל אשר ביכולתכם", לא "ככל העולה על רוחכם"...) להביא את משיח צדקנו.

בשבת לאחר מכן (פר' שמיני) פירט הרבי את כוונתו: "כל יהודי.. יש לו את האחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקנו!.. ובמה תתבטא העבודה?.. להוסיף בתורה ובמצוות, בלימוד התורה – נגלה דתורה ופנימיות התורה, ובקיום המצוות בהידור.. וכל זה – מתוך צפיה ותשוקה חזקה לגאולה".

מי שלמוד על היסודות הבסיסיים של החסידות יודע ש"אין לנו אלא דברי בן עמרם", ואין ליצור ולחבר דברים חדשים, שהם "אש זרה אשר לא צוה אותם" גם אם זה בא בגלל כלות הנפש, רגש אמיתי של "רץ לבך" ו"בקרבתם לפני ה'". הנחת עצמותו פירושה, לקיים רק הוראות ברורות ומפורשות, כפי שהרבי לימד אותנו, וכלשונו הק' "בלי רמזים ובלי פשט'לאך ובלי דריידלאך".

אין כל ענין בהזכרת שמו של הרבי ב'תוספת מה"מ'... (לא של 17 אחוזים, כי אם הוספה של מאות אחוזים). הרבי דיבר על הכרזת "יחי המלך" (ואף שביאר כי הכרזת "עד מתי?") כוללת בתוכה גם את משמעות הכרזה זו), ורגשות אישיים הבאים ממשכן הנפש שהוא הלב – הצמיחו משפט בן שמונה תיבות ("תוספת מה"מ" של 300 אחוז).

כל-שכן כאשר הדבר נוגד את השלחן-ערוך. כה אמר הרבי (קונטרס אחש"פ תשמ"ז, סה"מ מלוקט ח"ב עמ' מז): "בזמן הזה נוגע עוד יותר ענין הנצחון והמס"נ שלמעלה

מט"ד.. לעמוד חזק שלא לנטות מהשו"ע אפילו כקוצו של יו"ד".

אין ביהדות ובחסידות מקום ל"דמוקרטיה" ("תנו לעם להחליט"). "קדושה", לפי התניא, היא התבטלות מוחלטת, כמתחייב מאהבת ה' כפשוטה.

הוא-הדבר גם בנוגע למאבקו של הרבי בענין שלמות הארץ. בהזדמנות קודמת הוסבר, כי 'מלחמת ה' של הרבי למען שלמות הארץ, משתלבת במלחמתו הקדושה להבאת המשית. רעיון שלמות הארץ מבטא את האמונה באחדות ה', שהאלוקות חודרת ונרגשת בכל פרט בבריאה, עד שמתבטאת אפילו בקדושתה של ארץ גשמית. הגשמיות אינה מהווה סתירה לאלוקות, אדרבה, היא מהווה כלי לגילוי האלקות (ארץ הקודש). כל שעל – חומרי – מארץ-הקודש הוא ביטוי מלא של המציאות האלוקית הממלאת גם את העולם הגשמי בדרגתו הנחותה ביותר, כגון עפר.

הרעיון המסוכן של החזרת שטחים הוא המשך ישיר לשיטת הציונות ש"ככל העמים בית ישראל" וכי עלינו להידמות לכל אומות העולם. לשיטתם, לא קיים מושג של "ארץ ישראל השלמה". לגביהם, ארץ ישראל הנה ככל הארצות, עליה הקים עם – שהוא ככל העמים – את מדינתו החופשית והדמוקרטית, ובסמכותו לוותר על כל שטח ממנה ("תנו לעם להחליט").

לפיכך, אלו התומכים בסיסמאות בנוסח "תנו לעם להחליט", מהווים, למעשה, חלק מאותה שיטה כפרנית הטוענת כי ה"עם" (הכולל בתוכו גם את ערביי ישראל) הוא המכריע, ובסמכותו לוותר על שטחים.

אנו, כחסידיו ותלמידיו של רבנו שהיא תורת הבעש"ט הק', המאמינים באחדות ה' הפשוטה, אסור לנו להשתתף בפעולות מסוג זה, המהוות, בעצם, קריאת תיגר על כל יסוד האמונה בה' (נוסף על בעיות הצניעות החמורות הקשורות בכגון דא).

כל זה, גם אם השיתוף הזה עם הסיסמה הכפרנית נובע מרגש טהור ודאגה כנה לפיקוח נפש. רגשות אלה מביאים לטעות איומה בהבנת עצם מאבקו של הרבי, שהוא, כאמור, חלק ממלחמת ה' להביא את הגאולה. גם לולא טעמי פיקוח-נפש וכי"ב היה עלינו להילחם נגד החזרת שעל מארץ ישראל, ואפילו אם אינו בעל חשיבות ביטחונית (מובן שבמקרה זה – יש גם פיקוח נפש איום). מלחמתו של הרבי נגד החזרת שטחים היא בעצם מלחמתו להבאת האלקות בגילוי בבריאה. כמובן, לחומר הענין הדגיש הרבי את הסכנות הכרוכות בכך ליושבי ארץ ישראל, אך לא רק בגלל סיבות אלו נלחם הרבי בכל כוחו למען שלמות הארץ? וכי שמענו פעם מרבנו שעלינו לצאת ולהפגין נגד עישון (פיקוח נפש)? האם ציווה עלינו הרבי לצאת ולמחות בחזקה כנגד ההזנחה במניעת הקטל בכבישים? נגד היתר הפלות? נגד צמצום סל התרופות? ועוד כהנה וכהנה ענייני פיקוח נפש המצויים לרוב

במדינתנו וניתנים לתיקון, לפחות חלקי, ע"י השלטונות.

האם נצטוונו על ידי רבנו לצאת ולהפגין נגד שיטת ה'אתחלתא דגאולה', שהוא עצמו התבטא בחריפות רבה על כך, כי שיטה זו מעכבת את הגאולה וכו'? האם יצאנו למחות נגד רה"מ שהקים את ממשלתו בשיתוף מפלגות ה"ימין" – בהכרזה גלויה וברורה שלו על נכונות ל"ויתורים כואבים" (אין לשכוח שהרבי הוא נגד כל ויתור, על שעל אדמה בשטח שומם, ואילו תוספת המילה "כואבים" – פירושה היחיד הוא עקירת יישובים)? הקמת ממשלת 'שינוי' שהוקמה במיוחד על בסיס ההכרזה של "ביטול כפייה דתית"?

ועוד: מאבק שכל מהותו הוא נגד התוכנית המרושעת והאכזרית של עקירת יהודים מבתיים – מאבק מוצדק כשלעצמו – אינו המאבק על שלמות הארץ, ומהווה השלמה ברורה עם ויתורים שאין בהם עקירה! הסברים של "טקטיקה" וכיוצא בהן מקומן בעולם השקר של הפוליטיקה ולא במחנה הקדוש של "אמת ה' לעולם" (מה גם שכל חישובי ה"טקטיקה" עומדים על כרעי תרגולת).

לפנינו ניצבות שתי דרכים שהן אחת, וקשורות זו בזו, למניעת תכניות כאלו ואחרות להחזרת שטחים. הדרך האחת, לימוד מעמיק בתורת החסידות והפצתה. זו הדרך הבטוחה להבאת הגאולה, אז לא תהייה כל בעיות. כפי שכותב הרבי (א"ג"ח ח"ג עמ' קנט): "הקב"ה מגלה מסתורין שלו ע"י הבעש"ט, תלמידו ותלמידי תלמידיו וגם בדורותינו אלו, ובלבד שתבוא הגאולה, חירות מיצה"ר ושעבוד מלכיות, ושכל זה יהיה.. ברחמי, וכל אשר ההשפעה בידו צריך היה לצעוק בקול פנימי: אהב"י! חוסו על עצמכם ועל כלל ישראל, והפיצו תורת ודברי אלקים חיים. ולהודיע ממה שכתב ר"ח ויטל..שעי"ז הוא עיכוב קץ הגאולה, היינו שמעכבין עי"ז את עצמו ואת כלל ישראל, וכביכול את השכינה, בגלות.. האמנם לא די בצרות ישראל עד עתה ח"ו? ואין מספיק ח"ו גלות? או שח"ו לא יאמנו דברי הגואל אחרון הוא משיח צדקנו, דכשיפוצו מעיינות הבעש"ט חוצה – אז יבוא. והם הם דברי הגואל ראשון הוא רעיא מהימנא, דבגין דיטעמו מספר הזהר יפקון מן גלותא?" והדברים מדברים בעד עצמם.

אנו מאמינים שזו הדרך הטבעית, כפי שמובן משיחות הרבי בנושא זה.

הדרך השנייה של מחאה ישירה בנושא שלמות הארץ, תוך היצמדות מוחלטת להוראות הרבי בענין זה, והפצת הדברים [הספר הנפלא "קראתי ואין עונה" מרכז בתוכו את איגרות ושיחות הרבי בנושא זה. זכיתי לעודד ולהדריך את כתיבתו ופרסומו ואף לכתוב לו הקדמה, וכשיצא לאור רכשתי כמה עשרות עותקים ממנו, והפצתי בקרב בעלי השפעה ביהדות החרדית]. גם דרך זו נכללת בהפצת המעיינות, כיון שכל הוראותיו והדרכותיו הקדושות של הרבי הנן חלק מתורת החסידות, וגם מהווה מחאה ישירה בנושא שלמות

הארץ. קיימת ב"ה עמותת "פיקוח נפש", הפועלת על-פי הדרכים הברורות שהתווה הרבי, והיא פועלת שנים רבות לפני גזירת ההתנתקות, בלי שיושם דגש על "תנו לעם להחליט", רחמנא ליצלן, ובלי התחשבות בנושא של עקירת יישובים.

קראתי את תגובתו של ידידי הרה"ח ר' יוסף הרטמן שיחי' לרשימתי, אך לא זכיתי לרדת לסוף דעתו. שמחתי לקרוא בה שהוא מסכים לרוב דבריי, ואכן גם אני מסכים לרוב דבריו. הכותב מתייחס למה שכתבתי כי הצבעת הח"כים החרדים נגד 'תכנית ההתנתקות' (הביטוי המתאים יותר מכל לתכנית זו. מילים המשקפות את רעיון הציונות אשר כבר מראשיתו נועד להתנתק ולנתק כל סממן יהודי מיהודים ומארצם) מהווה ניצחון של הרבי והחסידות בדרך להבאת הגאולה, והוא חולק על כך שזו הצלחה אלא כותב כי הם מעכבים את הגאולה בכך שהצטרפו לממשלה, ומשמעות דבריו שהרבי לא הצליח ח"ו במלחמה זו.

תחילה אבהיר את דבריי: המעיין בספר 'קראתי ואין עונה' המרכז את איגרותיו ושיחותיו של הרבי בענין שלמות הארץ ימצא כי רוב פניותיו של הרבי בענין זה היו ליהודים שומרי תורה ומצוות, להם מסביר הרבי את הבעיה החמורה שבמסירת שטחים. אחת הבעיות העיקריות – ואולי העיקרית – בנושא ה'שטחים' מרגע היווצרה היא לא רק עצם הוויתור ונתינת שטח לאויב וכל הכרוך בכך, אלא שחוגים מסויימים, מטעמים של קנאה ושנאה, התחילו לפרסם כי מותר ואף 'מצוה' לתת 'שטחים' תמורת שלום וכו', והדבר גרם לחילול השם נורא ואיום. יתרה מכך: זוהי התנגדות לשיטת החסידות בכלל – האמונה באחדות ה', שזהו השורש לרעיון שלמות הארץ (לא במקרה, אלו שלחמו בחסידות ובהפצתה הם אלו ש'התירו' להחזיר שטחים). לדאבון לב, מעשה שטן הצליח, ורוב היהדות החרדית, אם לא כולה, 'שוכנעה' אז כי על פי תורה אין, חלילה, מניעה להחזיר שטחים. למעשה חדרה השיטה הכפרנית של "תנו לעם להחליט", שיטת הציונות, אל היהדות החרדית על ידי מעשה שטן זה. אגב: הוא הדבר לגבי שלמות העם בשיטת "תנו לעם להחליט" את מי לספח לעם. הדבר היווה מכשול עצום בדרך להבאת הגאולה והתפשטות החסידות בעולם, שיטת אחדות ה' כפשוטה. כל-שכן שהדבר היווה מחסום חמור ("מונע" בלשון התניא) בפני ההכרה בגדולתו האלוקית וקדושתו של מורה החסידות בדורנו, וממילא בקבלת דבריו הקדושים בכל התחומים.

ביום בו הרימו הח"כים החרדים – המייצגים את ציבור שולחיהם, ציבור שומרי המצוות בארץ ישראל – את ידיהם כנגד המהלך המסוכן, לראשונה בתולדות המאבק הקדוש של הרבי – הפגינה היהדות החרדית כולה את הכרתה בצדקת דרכו של הרבי (נקל לתאר שבמצב ששרר בעבר לא היה השטן מרשה הצבעה זו). בידיעה ואמונה כי "שלמות

הארץ" הוא חלק ממעיינות החסידות, כפי שהוסבר, הרי לפנינו ניצחון מזהיר וחד-משמעי של הבעש"ט הק' ושל הרבי, ויש להוסיף על כך שלראשונה בתולדות הכנסת השמייע הרב מאיר פרוש את דבריו של הרבי, בשמו הקדוש, בסימן שכט בשו"ע. בקול רם וצלול הדהדה בעולם הקריאה כי משה אמת ותורתו אמת, ודברי הבעש"ט הק' וממשיכו בדורנו, דבר ה', חיים וקיימים לעד. אותו רגע היסטורי צעד העולם כולו, על אפו וחמתו של מי שמתהפך בקברו, צעד ענק, גורלי ומכריע, אל התגלות המלך המשיח.

העובדה שסיעת 'אגודת ישראל' החליטה להצטרף לממשלה (דבר מוטעה לחלוטין מבחינתי, ואף השתדלתי בכל כוח למנוע מהלך זה ואף השתמשתי בשיחותי בנידון בביטוי "אין הצר" – 290 – שווה בנזק המלך...), אינה מסיגה ח"ו את העולם אחורנית אפילו כמלוא נימה, כשם שזה לא קרה כאשר ה"ימין" הצטרף ל"ממשלת העקירה והחורבן" של כל ענייני הדת, כולל "הכרזות ברורות על ויתורים כואבים". אותם גדולי-תורה שהחליטו על הצטרפות לממשלה, ממשיכים לדבוק בעמדתם נגד התכנית המסוכנת, אלא שלטענתם אין כל סתירה לכך שהם ייכנסו לקואליציה ויתפסו את מקומה של 'שינוי'. אותם גדולים שהתירו את ההצטרפות מבטאים בגלוי את הכרתם המלאה בקדושתו של הרבי ובצדקת דרכו, אלא שהם סבורים – בצדק או שלא בצדק – כי אין בצעד זה ניגוד לדרכו הק' של הרבי. חוסר טעם הוא לכפות את הבנתנו את דברי הרבי על מי שמבין אותם באופן שונה, שלא כאלה שנלחמו בשעתו במפורש בדעתו הק' של הרבי, וברבי עצמו. המהפך – שהוא הגורלי מכל – ניצב גם ניצב בכל תוקף בעוצמת קדושתו ומשמעותו ההיסטורית בדרך אל הגאולה, כפי שהבטיח הבעש"ט הק', שהרי הציבור החרדי הוא היעד העיקרי להפצת המעיינות.

על מה שכתבתי כי הדרך למניעת התכנית היא לימוד והפצת החסידות כותב הנ"ל: "כיצד אפשר לכתוב 'זהו תפקידנו הבלעדי ואין בלתו'?! אתמהה!... העיקר ביטול הגזירה ברוחניות, אך צריך לפעול גם בדרך הטבע".

מה השתוממתי בקראי את דבריו! לפתע, השיטה היא לא שיש לקיים מצוות מחאה כלפי שמיא וכלפי העולם, אלא שיש לנקוט צעדים טבעיים. ונשאלת השאלה: האם להפגנה חסרת סיכוי מול מהלכי הממשלה ייקרא 'דרך הטבע'?! והרי ראשי המתנחלים עצמם מודים בפה מלא כי הפגנות אלו לא ישנו בכהוא-זה את עמדתה של הממשלה והכנסת! הכל מכירים את ההתנהלות הדורסנית של אריק שרון בכל ימי פעילותו הפוליטית, והצלחתו לגרור אתו פוליטיקאים, כולל מפלגות ה"ימין" שלא היססו להצטרף לממשלתו גם כאשר הכריז שיש להקים ממשלה פלסטינית ולצאת משטח כבוש ולעשות ויתורים כואבים מאוד.

הכל יודעים כי רוב ח"כי הליכוד הם אתו, וכל שכן השמאל והעריבים. היש סיכוי כלשהו בדרך הטבע להביא לשינוי מציאות זו?!

מן הענין לצטט שוב מדברי רבינו לראש ממשלת ההתנתקות – מר אריאל שרון – עוד קודם שענה לתואר מכובד זה: "לצערי, איני מסכים עמו שהזהה בדעת הציבור בארצנו הקדושה תשפיע לשנות העמדה של החוגים הקובעים בזה". באחד העיתונים הגדולים התפרסמו השורות הבאות של מי שנמנה עם הדורשים קיום משאל עם: "משאל עם היה מפרק 90 אחוז מהמרירות ומהתסכול שאיתם יגיעו המתנחלים ותומכיהם להיאבק בקיץ. כל מי שהקשיב למתנחלים לאחרונה יכול היה להבין שהם כמעט התחננו שיתנו להם את האופציה להפסיד במשאל, כדי לפחות לדעת שמהלך כל כך משמעותי עבר בדרך הוגנת ולקבל את הכרעת העם. אבל מי הקשיב להם?"

אם נשתמש במשל של הרב הרטמן על הנפגע בתאונת-דרכים – הרי הפגנות התערובת של ה"ימין", גם אילו לא דגלו בפומבי בשיטה הכפרנית של "תנו לעם להחליט", דומות יותר למי שבמקום לטפל בנפגע מעדיף לצעוק על הנהג. וכי לזו "דרך טבעית" ייקרא?

הנה כי כן, לאור האמונה באחדות ה', שהכל אלקות כגילוי של הבעש"ט הק', שהוא הבסיס והיסוד לתורת החסידות והדרכותיה, יש חשיבות עצומה למעשה המצוות, כדי לבטא בכך את הימצאות האלקות גם בתוך הגשמיות, "מלא כבוד ה' את כל הארץ".

המלחמה "נגד כל מונע מלהיות כבוד ה' מלא את הארץ", היא היא מלחמת ה', כפי שכותב אדמו"ר הזקן בתניא קדישא.

מלחמה זו, כיוון שהיא מבטאת את גילוי אחדות ה', לא יכולה להיות על ידי 'אוטונומיה' ומקום לרגש עצמי – שאז הרי זה ההפך והניגוד הגמור לאחדות ה' – ולכן היא פסולה בתכלית. מלחמת קודש זו – וכל צעד שבה – חייבת להתנהל אך ורק על ידי השו"ע והוראות הרבי, והיצמדות מלאה להן, בלי להוסיף ובלו לגרוע ח"ו. אין אפוא מקום לא 'למשיחיים' ולא 'למזרחיים'. גם אם שתי סטיות אלה נובעות מרגש אמיתי וטהור – הרי הן תוספות "דמוקרטיות" של "רצון העם" בלי ההתבטלות המתחייבת מאמונה באחדות ה'.

קיום מלא ומעשי של דבר ה' זו הלכה, של ההוראות הקדושות של הרבי, יביא את הניצחון במלחמת ה' זו, יביא את גילוי כבוד ה' בכל הארץ בגאולה השלמה, שאז יגיע לשיאו מימוש אחדות ה' כפשוטה בגלוי.

אז – "יהי כבוד ה' לעולם" ("ונגלה כבוד ה'") כיוון ש"ישמח ה' במעשיו" – בדירתו ית' בתחתונים, בגשמיות.

**סופרים
וספרים**

על ספרים וסופרים בקצירת האומר

המערכת

שו"ע אדמו"ר הזקן – מהדורה מתוקנת – חלק ו'

בגל' מס' 8 של "פרדס חב"ד", במדור זה, נסקר בקצרה מפעל האדירים של ההוצאה המחודשת והמתוקנת של שולחן ערוך אדמו"ר הזקן, שהיה אז בראשיתו.

עתה זכינו לאורו של החלק השישי הוא חלק חושן משפט, ובזה נשלמה המהדורה המפוארת, שכל תופסי התורה מברכים מהללים ומשבחים את ההגשה הנפלאה שלה – על ששת חלקיה. מכל הבחינות ובעיקר על הציונים העשירים רחבי ההיקף, (וכפי שמבואר בקצרה באותה סקירה עיין שם). רשימת הספרים המהווים מקורות לציונים ולהערות, המופיעה בסוף המהדורה מכילה כ-650 ספרים (מרבותינו הראשונים – שצוינו על ידי אדמו"ר הזקן ומן האחרונים בעיקר – שצוינו על ידי העורכים).

העורכים הם – לכל החלקים: הרבנים וכו' וכו' מוהרשד"ב לוי שליט"א – עורך ראשי, מוהר"א אלאשולי שליט"א, ומוהר"י וילהלם שליט"א. אגב: פרדס חב"ד זוכה תכופות ב"ה, כידוע למעיינים בהשתתפות אישים דגולים אלה מפרי תורתם.

אגב: "ההלכות הצריכות" מחושן משפט כפי שנכתבו בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן, המהוות רובו ככולו של חלק זה, מועתקות, בחלקן הנכבד, כמעט כלשונו, בספר "קיצור שולחן ערוך" בסמינים המתאימים, פעמים בחלוקה אחרת של סימנים וסעיפים, או בשינוי כותרות, אם כי, כמובן, בהוספות מחד והשמטות מאידך. יש מקום לדון בהרחבה בנושא זה, מהיבטים שונים, ובכלל זה – בפרטי השינויים וטעמיהם, אך אין כאן המקום (ואולי כבר נידון או הוזכר הנושא באיזהו מקומן, ונודה למעיינים אם יודעינו מזה).

שערי הלכה - חלק ג'

הרה"ג הרה"ח מוהרז"ד סלונים שליט"א, מגדולי רבני חב"ד ורב מרכז העיר ירושלים ת"ו, איתמחי גברא בשורת ספרי הלכה מיוחדים במינם, כגון "שערי הלכה", אוסף פסקי

דינים הלכה למעשה, בנושאים שונים ומגוונים, ו"הליכות עולם" (ג' חלקים) – כל פרטי הלכות ראש השנה ויום הכיפורים וכל המסתעף.

זלה"ק של כ"ק אדמו"ר הזקן בתניא קדישא (אגרת הקודש, סי' כו, דף קמד ע"ב והלאה): "והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד מה נעשה בשמים ממעל ע"י עיון ובידור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים מה שהיה בהעלם דבר קודם העיון הלז וכו' וכו' ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר, כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר וכו' וכו'".

אכן, זכה הגרז"ד סלונים שליט"א, שהוא אחד מחשובי צאצאיו, לעסוק בבידורי הלכה פסוקה זה עשרות בשנים לאו"ט ובסייעתא דשמיא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וה' עמו בזכותו את הרבים בכתב ובעל פה בפסקיו בתחומים רבים שונים ומגוונים, כמעט בכל חלקי התורה.

עתה זכה להוציא לאור עולם את ספרו הנכבד "שערי הלכה" חלק ג' הכולל אוסף פסקים שהשיב לשואליו הרבים את דבר ה' זו ההלכה.

הספר כולל תשובות מפורטות ומנומקות לשאלות רבות הלכה למעשה בעניינים אקטואליים הנוגעים למעשה בבעיות השעה, בלשון צחה ובשפה ברורה.

הספר כולל 77 תשובות בעניני חלק אורח חיים, 42 תשובות בעניני יורה דעה, 7 תשובות בעניני אבן העזר, ו-6 תשובות בעניני חושן משפט. ומלבד זה בא באופן נפרד אוסף פסקים ותשובות לשאלות הלכתיות בעניני רפואה המכיל עוד 13 תשובות. בסה"כ 145 תשובות - פסקים.

מיותר לציין שתורתם של רבוה"ק נשיאי חב"ד, החל מאדמו"ר הזקן ועד לכ"ק אדמו"ר זי"ע, היא נר לרגלי המחבר ומקור לרבים מפסקיו, פעמים תוך כדי התפלפלות ועיון ובידור דבריהם הקדושים. בראש הספר מצוין שכ"ק אדמו"ר זי"ע נתן ברכתו הק' לעריכת הספר "שערי הלכה" וכתב שיש בהם עניין שהזמן גרמא. הגה"צ מוהר"מ הלבפשטאם שליט"א העניק הסכמה נלהבת לספר ומתפלפל בדבריו.

במבוא לספר מופיע מאמר נפלא ורב תוכן של המחבר להוכחת החשיבות המיוחדת של לימוד הלכות, ומענין לענין על מצוות ישוב ארץ ישראל.

מספר עמודי הספר כ-230 עמודים.

הרוגוצ'ובי

רבות נכתב על דמותו האגדית של יחיד הדורות הגאון הרוגוצ'ובי זצ"ל [אגב: התואר "הגאון", שהפך בדורנו לתואר שחוק, אינו הולם את הרוגוצ'ובי, אך חזקה על כל מעיין שידע את היחסיות הנכונה, הדבר דומה לתארים האחרים הנהוגים, כגון: "הרה"ח" ו"הרב", שדומה שכל יהודי היודע לקרוא א-ב מתעטר בהם, אך הדבר אינו יכול למנוע מלתאר את רבי איצ'ע דער מתמיד, או – למעלה מזה – רבי הלל מפאריטש בתואר "הרה"ח"]. כן הוקדשו מאמרים רבים לדרך לימודו ושיטתו, על ידי גדולי בעלי תריסין. ברם, טרם חובר ספר שיהווה מעין סיכום וריכוז כל הנאמר על הרוגוצ'ובי, כדי שכל קורא יקבל תמונה מלאה (ככל האפשר) יותר, שיש בה תיאור צדדים רבים ככל האפשר, של דמותו הענקית.

זכה הרה"ח ר' יאיר בורכוב שי' וההשגחה העליונה זימנה לו את המשימה הקדושה הזאת, אותה ביצע בחריצות ובפאר בספרו "הרוגוצ'ובי" שיצא לאור לאחרונה.

אולי ניתן לומר כי העובדה שהרב יאיר בורכוב שליט"א ניגש לביצוע המשימה מתוך התמסרות טהורה ואהבה, ובלי כל יומרה להיות "חוקר" ו"איש מדע" (אגב: גם לתארים אלו, במישור שלהם, קרה בדורנו מה שקרא לתארים התורניים שהוזכרו לעיל...), היא שהעניקה לו את אותה סייעתא דשמיא הדרושה לחיבור ספר כזה. לאמור: זכות אישיותו העילאית של הרוגוצ'ובי היא שעמדה לו, כביכול, ששמו לא ישמש לאנשים יהירים, קטני אמונה, לעשות אותו קרדום לחפור בו להאדרת כבודם ופרנסתם.

ואכן – הקורא בספר שלפנינו מתוודע לתהליך של "פדיון שבויים" (באופן שלכתחילה "לא אשים עליך") המונע את עיוות דמותו הקדושה של הרוגוצ'ובי.

אמרנו: "הקדושה", וכאן טמון אכן לב הענין, "חוקרים" למיניהם היו מחטטים בעיקר בסגולותיו השכליות שהיו אמנם למעלה מכל השוואה ודמיון בדורו ובדורות אחרים. בספר זה, לעומת זה, אנו מתוודעים גם אל חסידותו וצדקותו, וגם תמימותו האדירה, שאיננה צפויה, לכאורה, מבעל מוח ובעל ידע, כמעט חד-היסטורי. אנו רואים זאת מהתייחסותו הענווה אל כל ילד, מחרדתו לכל דקדוק מצוה, מהתבטלותו לצדיקי הדור, ובמיוחד לרבותינו נשיאי חב"ד, מאדיקותו בתורת הנסתר, מהתייחסותו לספרים כמו "מורה נבוכים" של הרמב"ם כחלק בלתי נפרד מקדושת התורה, ואף מסיפור קטן כגון: עמידתו על הרגליים במשך ארבע שעות נסיעה ברכבת מחשש של ספק שעטנז במושביו. נקל לתאר כמה "היתרים" היו עוברים ביעף אפילו במוחו של למדן רגיל ובריא יותר בגופו וצעיר יותר בגילו מאשר הרוגוצ'ובי באותה עת.

הרוגוצ'ובי היה גם בעצם הוויתו סמל ומופת לאמונת היסוד של הבעש"ט הקדוש של אחדות ה' כפשוטה, שהכל אלוקות. זאת משני היבטים: א. מכך שכל דבר גשמי וכל תופעה השתקפו אצלו בתורה הקדושה, שהיא, כלשון התניא, "רצונו הפנימי" של הקב"ה בבריאת העולמות. ב. אחדות ואיחוד כל חלקי התורה השונים (והסותרים לכאורה, כגון: חקירה וקבלה) בכל הנושאים בסוגיות שבתורה, אשר בבחינת "ולא קרב זה אל זה", למקשה אחת, מוכיחה את היות התורה כולה תורת אמת שניתנה מה' אחד. אגב: את כל זה אנו רואים גם במשנתו של כ"ק אדמו"ר זצוק"ל, ומאותה נקודת מוצא של אחדות ה' כפשוטה.

הגר"מ שפירא זצ"ל מכתירו, בין השאר, בתואר: "צדיק וחסיד" (באותו דור!). קטנים כמונו, במרחק דורות, דווקא לאור ספרו של הרב יאיר בורכוב שליט"א, נפטיר ונאמר במלוא הוודאות: "איש אלוקים קדוש הוא". (ראה גם לקוטי תורה פר' קדושים, ד"ה והדרת פני זקן, תניא קדישא פרק ה', פרק כג' ועוד). ואם בשביל זה בלבד הופיע הספר – דיינו!

יש להעלות על נס במיוחד את עקביותו של המחבר והבאת דברים בשם אומרם ומביא בכך גאולה לעולם.

תגובות

עוד על גלגולו של מנהג חדש

הרב מנחם דאברוסקין

בפרדס חב"ד (גל' 14) כתב הרב ברוך אברלענדר שי' ע"ד מקור המנהג לאכול מזונות אחר נטילת לולב, בכדי שברכת לישב בסוכה תעלה גם על הנטילת לולב.

ומביא בשם הר"פ שי' קארף שזו שמועה בשם סבי הר"מ דאברוסקין ע"ה ע"פ שיחת הרבי אבל לא נאמר בפירוש בהשיחות. ומסיים הר"ב אברלענדר שכנראה הכוונה לשיחת שמביה"ש תשכ"ד ומשאייר ליודעי דבר מתי היה הר"מ דאברוסקין ע"ה אצל הרבי, עכ"ד.

והנה נכון הדבר שבתשרי התשכ"ד היה סבי הר"מ דאברוסקין אצל הרבי, ושמעתי שבעת הסעודות (בדירת אדמו"ר הרי"צ) דיבר סבי עם הרבי ע"ד אכילת מזונות קודם התפילה (ואולי קשור עם ענין הנ"ל) אבל לא נמצא בכתובים.

אגב, שמעתי מרשנ"ז שי' וילשאנסקי (ממוריסטאון) שבתור ילד בא מצרפת לרבי בחה"ס (בהוש"ר?) שבירך על הד' מינים של הרבי בסוכתו של הרבי ובנוכחתו, הנה לאחר הברכה נתן לו הרבי, מזונות וציוה עליו הרבי לברך ולאכול בסוכה.

וכמדומה שהורה הרבי בשנים קדמוניות לצא"ח בנוגע למבצע ד' מינים, שישתדלו שיכנסו לסוכה לברך, וגם שיאכלו מיני מזונות בכדי שיברכו לישב בסוכה, וכן נוהגים בפועל בסוכות הציבוריות והניידות מקדמת דנא.

והנה לגופו של ענין - למעשה:

א. הרי בפועל המנהג אצל רוב אנ"ש לטעום מזונות קודם התפילה ובפרט בשבת ויר"ט, ועפ"ז באם בכל אופן טועם מזונות הרי הזמן הכי טוב לסומכם כמה שאפשר לנטילת לולב כדי שתחול הברכה גם על נטילת לולב. (וע"ד אלו שנוהגים שאין מברכים על ההבדלה לישיב בסוכה, אבל מסמיכים אכילת מזונות להבדלה ומברכים על המזונות לישיב בסוכה ומכוונים גם על ההבדלה - פסקי תשובות סי' תרלט סעי' י).

ב. הרבה מברכים על ד' מינים של הקהל בסוכת בית הכנסת וכדומה, או על אתרוגי קאלבריא בסוכת חברו, ואז נכנסים לשקו"ט והמחלוקת בנכנס לסוכת חברו שצריך לברך

לישב בסוכה אף אם לא אכל מאומה, ודעת רבינו הזקן בשו"ע סי' תרלט סעי' טו שצריך לברך וכן דעת הט"ז, (ולדעתו אפילו בסוכה שלו שנכנס לשבת סתם צריך לברך).

ומנהג העולם לאפוקי נפשיהו מפלוגתא ולכן אוכלים מיני מזונות שאז לכו"ע מתחייבים בברכת לישב בסוכה.

ויה"ר שנזכה לישב בסוכת עורו של ליתן בקרוב ממש.

סופגניות הנאפות ע"י מחללי שבתות אי נאסרין משום בישול עכו"ם

הרב יצחק שמואל שכטר

ראשית כל אודה לכם על האי מתנתא דתורה דשלחו לי בתורת משלוח מנות וידוע מש"כ בספה"ק עה"פ "ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו" ועיין בזה דבר נחמד מש"כ בספה"ק דגל מחנה אפרים (נכד מרן הבעש"ט זי"ע) בפר' משפטים בסופו עה"פ "ואל אצילי בני ישראל" ד"ה ע"ל דברי חיזוק לאברכים לומדי תורה.

וידוע ש"י הגה"ק מבוטשאטש זי"ע (תלמיד הקדושת לוי והרה"ק רמ"ל מסאסוב זי"ע) שחידש שיוצאים יד"ח בפת שחרית ע"י תפילות שירות ותשבחות ולימוד הסמיכה עה"פ "כמו חלב ודשן תשבע נפשי ושפתי רננות יהלל פי" דזהו באותה בחינה. כן שמעתי מכ"ק מרן מו"ר הגה"ק מקלויזנבורג זי"ע.

והספר פרדס חב"ד מלא תוכן מזן אל זן כרכא דכולי בי'. במש"כ הרב יצחק יהודה רוזן שליט"א במאמרו על מנהג אכילת לביבות (גל' יד עמ' 195) דן בנידון טיגון סופגניה האם יעשה ע"י יהודים שומרי שבת דווקא, לפי שישי אומרים שטיגון דינו כבישול, ובישול גוי אסור, ויש אומרים שלענין זה דין מחלל שבת כדין גוי.

בניד"ד יש לדון בכמה דברים:

- (א) אי שייך גזירת חתנות במומר כיון דזה עיקר טעמא דגזרו על פת ובישול עכו"ם.
(ב) או יש לחוש לטעם השני שמא יאכילנו דברים האסורים.

ג) אי בישול מומר דינו כבישול עכו"ם.

ד) טיגון הבצק כגון סופגניות אי יש לו דין פת עכו"ם או בישול עכו"ם.

ה) מה הדין בשכיר מומר אי יש לצדד להקל כהני הפוסקים דבשכיר עכו"ם לא גזרו.

ו) קונדיטוריה אי דינו כבית חרושת לצרף לסניף שיטות הפוסקים דאין דין בישול עכו"ם בבית חרושת.

ז) בנאפה או נתבשל שלא ע"י אש אלא ע"י חשמל דיש פוסקים דכיון דלאו אש ממש היא לא נכלל בהאי גזירה.

מקור דין זה בפת ושלקות עכו"ם, הנה מקור הדין הוא במשנה מסכת ע"ז (לה, ב), ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורים וכו' והשלקות.

א) וברש"י וכולהו משום חתנות. ובגמ' שם (לז, ב): מנא הני מילי א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן אמר קרא אוכל בכסף תשבירני ואכלתי וכו', אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ב) ופרש"י מדרבנן שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא, ובתוס' שם כ' דיותר היה נראה לפרש (כד' א) הטעם משום חתנות וכן הוא פ"ה במתני'.

חילוק בין אי העכו"ם מבשלם בביתו או בבית הישראל

א) וכתב התוס' (שם) אומר הר"ר אברהם ב"ר דוד דודאי: שלקות אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשלם בביתו. אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל אין לחוש וכו'.

ב) ולא הודה לו ר"ת דודאי כיון שהעובד כוכבים מבשל לא חלקו כלל חכמים בין רשות הישראל לרשות העכו"ם כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל וכו' עיי"ש.

אי חששו ג"כ לטעם שמא יאכילנו דברים טמאים

ובעיקר כוונת התוס' כתב מרן ז"ע בשו"ת דברי יציב (יר"ד ח"א סי' ל') לבאר כוונתם וזל"ק: ונראה בביאור המשך דבריהם, דמשום חתנות לא שייך כלל בביתו של ישראל, וכיון דיותר נראה הטעם משום חתנות לכן אומר הר"ר אברהם דלא אסרו כשהוא מבשל בביתו של ישראל כיון דלא שייך משום חתנות, וס"ל דחששא רחוקה היא שיכשילנו באכילת דבר טמא. ור"ת לא הודה לו דאף דעיקר התקנה היה משום חתנות, מ"מ כיון שכבר אסרו בביתו של נכרי וגם כאן בבית ישראל שייך עכ"פ חשש שיאכילנו דברים טמאים, וז"ש כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר וכו', ולכן לא חלקו חכמים בגזירתם ודו"ק.

והראב"ד בפירושו לע"ז (בד"ה והשלקות) כתב וז"ל: ולא תיקשי לך כיון דפת אינו אסור

אלא משום בישולי גויים למה הוצרכו שתייהן לשנות, כי יש לומר שבתחלה גזרו על בשולי עכו"ם משום דמצוי חתנות ידיה ולבסוף גזרו על כל בשול, וקרא אסמכתא בעלמא עכ"ל, והמגיה שם גמגם בכוננתו.

תחילת יסוד האיסור בתבשילין שלהם ולבסוף גזרו גם במבשל תבשיל ישראל והביא שם מרן ז"ע את הראב"ד וביאר כוונתו, שבתחילה גזרו רק על תבשילין שלהם דבזה שייך עיקר החשש דחתנות, ולבסוף גזרו על כל בישול היינו גם כשמבשל עבור ישראל בתבשיל שלו ודו"ק.

גזירת פת עכו"ם אי פשטה בכל ישראל

במסכת שבת (יז, ב) מבואר, שבית שמאי ובית הלל גזרו בזמנם על פת של גוים משום בנותיהם. ובתלמוד ירושלמי (עבודה זרה פ"ב ה"ה) איתא, שלאחר מכן עמדו בית דין והתירו פת עכו"ם משום שהיא חיי נפש. וכתבו התוספות (ע"ז לה, ב) בד"ה מכלל, שטעם ההיתר מכיון שלא פשט איסור זה בכל ישראל.

סופגניות של עכו"ם אי האיסור משום פת או משום בישולי עכו"ם

וכתב הריב"ש בתשובה (סי' כח), סופגנים שמטגנים הגוים אותם בשמן על מחבת, כיון שבלילותם רכה (שהבצק שלהם רק מאד ודליל), אין תורת לחם עליהם ואסורים משום בישולי גוים, ואפילו כשלוקחים אותם מן הנחתום אסור. ע"ש.

סופגנים של נחתום אי אסורים

וכן כתב בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' יא), שיש לאסור הסופגנים הנ"ל משום בישולי גוים, שלא התירו חז"ל פת של נחתום גוי, אלא משום שהפת חיי נפש, כמבואר בירושלמי (עבודה זרה פ"ב ה"ח), אבל סופגנים אסורים. (וראה עוד בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' פט). וכן כתב בארחות חיים (הל' איסורי מאכלות ח"ב סי' ס"ה) ע"ש.

לקנות סופגניות מעכו"ם שישראל מחתה האש שם

(א) החיד"א בברכי יוסף (שיורי ברכה סי' קיב ס"ק יא) הביא מה שכתב הגאון מהר"י זיין בשו"ת שערי ישועה (כת"י), שנהגו במצרים ליקח סופגנים הנעשים מעיסה רכה ומטגנים אותה בשמן ואוכלים אותה בדבש, כשישראל יושב שם ומחתה באור, והטעם לכך לפי שאין הסופגנים האלה נאכלים עם פת כלל, וכל שאין מלפתים בו את הפת אין בו משום בישולי גוים.

והגאון מהר"א הלוי, בשו"ת גנת ורדים, בתשובת שם השיג על טעם זה, שאף על פי שאין דרך ללפת בו את הפת, יש בו משום בשלוי גוים, אלא שטעם ההיתר בסופגנים אלה מפני שישראל עומד ומחתה מתחלת הטיגון ועד סופו. והגאון המחבר שערי ישועה חזר להעמיד דבריו. ע"ש.

באין מלפתין בו פת ואין נאכל חי אי אסור משום בישולי עכו"ם

א) אולם הטור והשו"ע (סי' קיג ס"א) כתבו: דבר שאינו נאכל כמות שהוא חי וגם עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת, שבישלו עכו"ם אפילו בכלי ישראל, אסור משום בישולי עכו"ם. עכ"ל. ומשמע דס"ל שאפילו נאכל כפרפרת ואינו עשוי ללפת בו את הפת אסור משום בישולי גוים. והפר"ח (שם סק"ג) כתב לדיוק כן מדברי מרן השו"ע, וסיים.

ב. אבל דעת הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ז הל' טו) הוא, שהעיקר תלוי אם הדבר בא ללפת בו את הפת, וכל מיני פרפרת אע"פ שהם חשובים ועולים על שלחן מלכים, מ"מ כל שאינם באים ללפת בהם את הפת, אפילו אם אינם נאכלים חיים, אין בהם משום בישולי גוים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהריט"ץ (סו"ס סי' ס') בדעת הרמב"ם. וכ"ה בשו"ת פנים מאירות (סי' סב).

מחלוקת אם נעשים הסופגניות מעיסה עבה או עיסה רכה

א) ומ"מ נראה שאם הסופגניות נעשים מעיסה עבה, כמו הבצק של לחם רגיל, אין להחמיר בזה לשיטת ב"י משום בשלוי גוים רק כדין פת.

ב) אבל לדין לשיטת הרמ"א אין נפק"מ בזה דין פת לשלקות דבתרוויהו דינם שווה דמהני השלכת קיסם.

ויש לעיין מה דינו בזה להולכים בשיטת הב"י דס"ל דבבישול אין מועיל השלכת קיסם וכבר דנו הפוסקים אי מותר לאחד מבני אשכנז הנוהג כשיטת הרמ"א למכור לאחד מבני עדות המזרח בישולי עכו"ם האסורים לפי הב"י וכבר האריך בזה בשו"ת מנח"י, ובהמשך התשובה אביאנה. וכן יש לדון בניד"ד דהבעלים אינם שומרים תומ"צ מה דינן בזה.

סופגניות הנעשות ע"י עכו"ם אי מותר

א) ראיתי את מש"כ במאמרו (בהע' 17) שהביא את שו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' נג) וכן האריך בזה בשו"ת יב"א (ח"ט יו"ד סי' י) ובספרו הליכות עולם על הבא"ח ח"ז פרשת חוקת (סי' יב) בהערה שם כתב דיש לצרף להתיר גם לבני עדות המזרח דיש בזה ספק

ספיקא. (ספק א') שמא חיתוי בגחלים והיסק האש על ידי ישראל מועיל גם בבישולי גוים כשיטת הרמ"א. (ספק ב') שמא הלכה כהפרי חדש וסיעתו שכל שאינו עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת אין בו משום בישולי גוים.

ב) ואעפ"י שהגרי"ח בשו"ת רב פעלים (יו"ד ח"ג סי' ט) כתב, שאין לסמוך על ספק ספקא כיוצא בזה בדין בישולי גוים, הואיל ושני הספקות הם נגד דעת מרן שקבלנו הוראותיו. ע"ש.

ב' ספיקות נגד פסק הב"י

וכתב אולם כבר העירוטי בכמה דוכתי שרבותינו האחרונים חבל נביאים הסכימו שגם כששני הספקות כנגד מרן הב"י, יש להקל, כי אפשר שבהצטרפות שניהם אף מרן יודה להתיר. ע"ש. והגרי"ח בעצמו בשו"ת רב פעלים (חיו"ד ח"ד סו"ס ה') העיר ע"פ דברי הגאון הראש"ל רבי דוד חזן בשו"ת נדיב לב (חו"מ סי' סג) שאפילו אם שני הספקות נגד מרן מצטרפים לספק ספקא להקל. ע"ש. וכן כתב הגאון מהרש"א אלפנדארי בשו"ת הסבא קדישא (חיו"ד סי' טז עמ' מד).

ובתשובה אחרת (כת"י) הארכתי בזה ובמש"כ לי הגאון הגדול ר' לוי יצחק הלפרין שליט"א ראש מכון טכנולוגי להלכה ששלח לי מש"כ בזה בארוכה במעשה חושב (ח"ה סי' יג) מערכה שלימה למצוא פתרון טכנולוגי הלכתי לבעיית בישול נכרים במטבחים ציבוריים.

השלכת קיסם בבישול אחר שפיתת הקדירה

ובאות ט' (שם) דן בארוכה בשיטת האבנ"ז להתיר גם לשיטת הב"י השלכת קיסם בבישול אחרי ששפת העכו"ם הקדירה.

וכתב דמצינו מקור גם לדברי האבני נזר (יו"ד סי' צד) ממה שכתב בשו"ת באר שבע (סי' כד ד"ה כתב הסמ"ג) בשם הסמ"ג שאם עכו"ם עשה מלאכה בשבת לצורך עצמו מותר לישראל להנות ממנו בשבת, אבל בענין אכילה כגון שבישל לצורך עצמו בשר דגים או ביצים יש צדדין לאסור ולחלק, שבדבר אכילה ראוי להחמיר בו יותר. והביא שכתב עליו הרב מהר"א שטיין ז"ל בביאוריו דאין לחוש בזה משום בישולי נכרים, כי יש לומר דמיירי שישאל הבעיר האש בערב שבת סמוך לחשכה, ובאותו האש בישל הנכרי בשר או דגים וביצים בשבת.

אי יש חילוק בין חיתוי בגחלים להדלקת האש

ואם תאמר היא גופה טעמא מאי, למה מהני טפי חיתוי בגלחים מהדלקת אש, יש לומר דטעמא רבה איכא במילתא, דשאני הדלקת האש שמאחר שהיא נעשית קודם שיניח הבשר לבשל אינה הוכחה שהוא מדליקו לבשל בשר אלא להתחמם בו או לבשל בו דברים שאינם עולים על שלחן מלכים או שהן נאכלים חיים דאין בהם משום בישול ע"א, אבל כשמחתה בגחלים בעוד הבשר עליהם אין לך הוכחה גדולה מזו דהוא מחתה בגחלים כדי לקרב בישולו, עכ"ל הבאר שבע.

גם למ"ד דלא מהני הדלקת אש לפני בישול חיתוי מהני

ומבואר מדבריו, דאף להסוברים דלא מהני הדלקת אש לפני הבישול, מ"מ יש חילוק בין חיתוי שמחתה להאוכל ובין הדלקת אש, דאע"ג דהדלקת האש לא מהני מ"מ חיתוי בשעת הבישול מהני, והכריח זאת מדברי הר"ן מתוך סברתו וטעמו, וכן ממש"כ הר"ן להדיא גבי הא דמר בר רב אשי.

וא"כ מצאנו חבר בזה לדעת האבני נזר, שכבר קדמו בשו"ת באר שבע בסברא דומה לשלו, וכתב דאף לסוברים דלא סגי בהדלקת האש ע"י הישראל קודם נתינת הקדרה מ"מ חתוי בשעת הבישול מהני. ואף שהב"י כתב ע"ז דהך חילוק הוא דוחק, מ"מ יתכן שלא דחה סברא זו.

וכן מבואר בכנסת הגדולה (יר"ד שם אות לג) שהביא את דעת הרשב"א דחיתוי דמהני הוא בבשר.

וסיים שם וז"ל: "ומיהו הדבר ברור דאם הניח גוי הבשר על האש ולא נתבשל אם לא שהישראל חתה בגחלים מותר כיון דהוא גרם הבישול עיין פרישה", עכ"ל. ובכף החיים (שם ס"ק סה) העתיק את דברי הכנה"ג.

באינו מתכוין השכיר לאפות לאדם מיוחד רק לאפות לכל בנ"א

ע"ש בי' דין חתנות

בשו"ת חלק"י (יר"ד סי' כה) נשאל בתפ"א שמשבתשלים בב"ח ודן שם בכמה טעמים להקל ובת"ד כתב, וגם כמה פוסקים מתירין בישול שפחות בבית ישראל משום דלא שייך חתנות, ואם כן לדידהו שייך היתר זה גם בדבר הנעשה בפאבריק, עי' שו"ע סי' קיג, ועי' ב"י סי' קיב (ד"ה וכתב הריב"ש), ובאינו מתכוין לאפות לאדם מיוחד אלא שכיר לאפות לכל בני אדם, אין זה חתנות.

וה"ה בניד"ד אי המדובר במפעל וכ"ש בשכירים מחללי שבת מ"מ לא גרע מעכ"ם, שו"ר דבשור"ת מנח"י ח"ז סי' סד (אות ג') שנשאל בכה, דיש מיני קיכליך וכיב"ז שנעשים לא מחמשת המינים וממינים שאינם נאכלים כמו שהוא חי, ועולים על שלחן מלכים.

וכתב המנח"י בתו"ד (היתר א') דגם בזה אין חשש, דהרי כל אלה מיני תרגימא נאפים בתנור כפת. (היתר ב') ועוד יש להתיר דלפי מש"כ בשו"ע שם (סי' קיג סעי' ד) כתב, דיש מי שמתיר בשפחות שלנו, ויש מי שאוסר ואפילו בדיעבד, והרמ"א כתב ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים עכ"ל.

אלא שהטו"ז והש"ך שם כתבו דכוונה על השפחות הקנויות לנו ומוזהרין על מלאכתן בשבת מה"ת, אבל הביאו שם מדברי האו"ה דס"ל להתיר גם בהנשכרים, וכן הביא המהרש"ל מתשובת הרמב"ן.

וא"כ בנד"ד הדפועלים אינם יהודים המה שכירים של הישראל בעל המאפיה, שפיר יש לצרף גם שיטה הנ"ל דלית בזה משום בישול עכו"ם.

פ"פ ססומכין לכתחילה בזמנינו ששכירים דינם כקנויים שלא שייך בהם בישול עכו"ם. כאשר חזיתי ספרים ראיתי בשד"ח (פאת השדה אספ"ד מע' בישולי עכו"ם סי' א') שהביא את המג"א שהביא מדברי הש"ך הנ"ל דלאו דוקא הקנויות מותרים לדברי המתיר בשו"ע הנ"ל. וכתב שנהגו בזמנינו כוותיהו ומנהג זה הלכה עיי"ש. ואמנם לא ידוע לנו ממנהג הנ"ל, אגבל חזי לאצטרופי כנ"ל.

פועלים עכו"ם בבי"ח המבשלים לפעמים בשבת שם לעצמן

שו"ר למרן זי"ע בשו"ת דברי יציב (שם) שנשאל בביה"ח שהנכרי העובד בשבת במטבח לפעמים מבשל גם לעצמו, האם מותר להניחו שם, ומה דין הכלים אם בישל לעצמו.

דין שכיר או שפחה קנויה המבשלים בבית ישראל

ודן בשכירים המבשלים בבית ישראל דפליגי הראשונים הנ"ל. ובשו"ע (סי' קיג) ובש"ך שם (סק"ז) הביא לשון תשובת הרמב"ן ושהמחבר קאי על שפחות הקנויות אבל לא בשפחות שלנו שנשכרו לשנה ואין אנו מוזהרין עליהן בשבת.

אי רמ"א מיקל דיעבד גם בשכיר עכו"ם

ונסתפק בכוונת הרמ"א אם קאי ג"כ אשפחות דמיירי המחבר, או דיש לסמוך על המתירין בישול עכו"ם בבית ישראל והוא דעת ר' אברהם. (טעם א') או דעיקר דמילתא סמיך אטעמא דא"א שלא יחתה אחד מבני הבית מעט. (טעם ב') או כמ"ש באו"ה של

מהרש"ל דמשום שעושים בע"כ אין בזה קירוב הדעת, אלא דבב"י וד"מ לא נזכר טעם זה עיי"ש.

אי יש חילוק בין עכו"ם גמור ובין קיבל עליו ז' מצות גרידא

ויש לעיין בדעת המחבר שהביא כאן דעת היש מי שמתיר שמחברת סתם כשהביא שיטה זו להיתר ומשמע בכל אופן אף שלא קבלו עליהן ז' מצוות, והוא כדעת הרשב"א שהביא הב"י (או"ח סי' צט ס"א) שם דבכל אופן מצווה עליו בשבת, והרי הרשב"א כאן אוסר אף אם מוזהר על שבידתה.

(א) וצ"ל דהמחבר לשיטתו אזיל, שבשו"ע או"ח שם הזכיר דעת הרשב"א סתם בדיעה ראשונה, דאם לא קיבל עליו שום מצוה אלא עדיין הוא עכו"ם גמור דינו שווה לקבל עליו שבע מצוות, ולכן סתם כאן כשהביא שיטת הרמב"ן להתיר בכל אופן בשפחות שלנו.

(ב) אף שלהרמב"ן גופיה צריך לחלק בזה ודו"ק.

שיטת הדברי יציב דהרמ"א מתיר גם בשפחות השכירות מטעם דא"א שלא יחתה א' מב"ב ישראל, וכתב שם (אות ז' בסופו) דכן שיטת הרמ"א דאפי' לא קיבל עליו ז' מצוות אפשר דאין מצווין על שבידתו, וההיתר רק משום דא"א שלא יחתה אחד מבני הבית, וכיון שכן שפיר שייך להתיר ג"כ בשפחות שלנו מהאי טעמא ודו"ק.

ובנידונו שם דהשאלה היא בבית החולים דהוי צורך גדול דן להתיר כיון דיש בזה ג' ספיקות.

(א) דסמכין בדיעבד על שיטת הר"א להתיר בכל עכו"ם המבשל בביתו של ישראל, כמו שכתב באיסור והיתר (שער מג דין יג), והעתיקו בתורת חטאת (כלל עה דין יז) ובדרכי משה (סי' קיג אות א'), וכנראה שגם הרמ"א בהג"ה (סעי' ד') כוונתו לזה וכמצויין שם בביאור הגר"א (ס"ק יא).

(ב) אף אם חיישינן גם בדיעבד לשיטת ר"ת, הרי יש חבל נביאים המתירים בשפחות שלנו שאין מבשלות מרצונן הטוב ולא שייך איקרובי דעתא, ועל כל פנים לגבי דיעבד. עיי"ש הספק הג' דאינו שייך לענינינו.

ובעכו"ם שבישל לחולה בשבת בבית ישראל והביא (שם) מש"כ בשו"ת בעי חיי (למרן בעל כנסת הגדולה, יו"ד סי' קנד), שנשאל בדין עכו"ם שבישל בשבת עבור חולה ישראל בבית ישראל. עיי"ש שכתב לצרף שאר ספיקות להקל וכנ"ל.

כח חשמל שבא מכח ישראל אי נחשב לבישול ישראל

להכין פלטה חשמלית מיוחדת עבור העכו"ם ונחשב החשמל כחיתוי ישראל

ומרן ז"ע (שם) בנידונו כתב כיון דהשאלה בביה"ח דעכו"ם מבשל שם בשבת הוי צורך גדול יש לצרף להכין מהיות טוב עצה להכין פלטה חשמלית מיוחדת עבור העכו"ם, שעיקר כח האש בא ע"י ישראלים העוסקים וגורמים זרימת החשמל ואם יפסקו עבודתם יופסק כח החשמל.

(א) ולא גרע מישראל שהדליק האש ואח"כ בישל עכו"ם שמבואר ברמ"א (סי' קיג ס"ז) דשרי כדעת המרדכי ואר"ה והגש"ד.

(ב) ודלא כהמחבר שם שכתב דרק לענין פת עכו"ם מועיל סגירת התנור ע"י ישראל, והוא שיטת הר"ן משום דבישול לא ניכר כל כך מעשה ישראל, וכמ"ש הט"ז (שם סק"ז).

היכר כזה שרי גם לדעת הב"י ובנ"ד שמכניס תנור חשמלי מיוחד עבור העכו"ם דהוי היכר גדול י"ל דגם להר"ן והמחבר שרי ודו"ק. ובלא"ה כתבו הט"ז (סק"ו) ועוד אחרונים דבביתו של ישראל יש לסמוך על הרמ"א.

הדליק העכו"ם מאש של ישראל מבית אחר וישראל לא סייע לתבשיל זה

עוד כתב מרן ז"ע טעם נוסף להתיר נראה שבנ"ד ברור היתירו, שהרי בהגה שם (בסעי' ז) כתב ו"א דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם רק שהעובד כוכבים הדליק האש מאש של ישראל שרי, והוא מהאר"ה (שער מג דין יג) בשם מהר"ם דכיון שעשתה האש מן האש שחיתה הישראל בגחלים אע"פ שבזה לא חיתה מותר, והאר"ה הוסיף ואפי' אם הביאה האש מבית אחר נוהגין כן עכ"ל, ומוכח שם דקאי על בישול עכו"ם ולא על פת עכו"ם, דמשום זה כתב שאין איסור בשפחות המבשלות בבית ישראל כיון שעשתה האש מאש של ישראל, וכן מבואר בד"מ (אות ד') ובפרישה (אות א') עיי"ש.

ומ"ש הש"ך (בסק"י), אבל השליך קיסם מועיל גם בבישולי עכו"ם וכן הוא בסמ"ק ובאר"ה להדיא עכ"ל, וכוונתו דכשהשליך הישראל קיסם מועיל אפילו אם העכו"ם עשה

האש לבדו והניח עליה קדרה שיתבשל בלא סיוע ישראל, ע"ש. ולפ"ז בנ"ד אם הישראל ידליק החשמל מהני גם לשיטת הב"י ל"מ בפת רק גם בבישול עכו"ם וכ"ש במומר לחלל שבת.

הנאפה בבתי חרושת וכדו' אי שייך גזירה בבישול עכו"ם כתב בברכ"י (יר"ד סי' קיב אות ט') הביא משו"ת מהריט"ץ (סי' קסא) שדן בהיתר פת פלטר שאומן באומנתו טריד כיון דעושה אותם למכור בשוק לא שייך משום חתנות ע"ש, ודנו הפוסקים בזה בבתי המפעל שלנו אי שייך חשש זה ועיין שו"ת שבה"ל (ח"י סי' קח אות ו') שהביא בשם החזו"א דאין להקל בזה. ומ"מ שאר הפוסקים כתבו בזה שכיון שאין קירוב דעת בין המבשלים והקונים יש לדון לצרף ולהתיר.

הטעם שבכספו מעונין ולא בידדות היהודים

והפירוש באומנתו הוא עסוק אינו בעבידתיה הוא טרוך, אלא פירושו שבכספו הוא עוסק ורק בכספו הוא מעונין ולא בידדות ואהבת היהודי ובגלל זה אין חשש קירוב דעת. ולכאורה אין בתי חרושת יותר טובים מזה שגם רק בכספו של בעל ביהח"ר מעוניין.

ולפ"ז נראה שרק אם האופה בא במגע עם קונים יש חשש איסור שהחילוק עומד חזק, שעד כאן לא נחלקו מהריט"ץ וברכ"י אלא כשבאים החנוני האופה במגע עם קונו. משא"כ כשיש מרחק גדול ביניהם ולא רואים זה את זה כולם מודים להתיר.

ולפ"ז יש לדון אי יש לצרף בניד"ד במאפיות שאין קירוב דעת בין המבשלים והאופים להקונים.

בתי מלון ומסעדות שישראל מדליק כל יום האש אי מותר גם לשיטת הב"י ואין חשש בישול עכו"ם

בשו"ת יב"א (יר"ד ח"ט סי' ו) נשאל, בתי מלון ומסעדות כשרים שיש להם תעודת כשרות מאת הרבנות הראשית, ומשגיח כשרות הוא מדליק בכל יום את האש, והטבח שהוא גוי (ערבי) שכיר אצלינו, נותן את התבשילים על האש, ומבשלים. האם מותר לאכול שם, מבלי לחשוש לאיסור בישולי גוים.

והשיב להתיר בכמה צירופים. וכן כתב הכנסת גדולה (בהגהות בית יוסף אות ח') בשם אביו ז"ל:

(א) שבשעת הדחק יש לסמוך על סברת הרשב"א בצירוף דעת הראב"ד שלא גזרו על

בישולי גוים בבית ישראל.

ב) וכתב על זה בשלחן גבוה (שם סק"ט וסק"י), שאף על פי שהפרי חדש כתב לאסור בשפחות הנשכרות לחודש או לשנה, שאין אנו מוזהרים עליהן בשבת, **בידוע** שנעלמו ממנו דברי האחרונים שמתירים גם בשפחות שבמדינות אשכנז שהן מושכרות להם, וכמו שהביא הכנסת הגדולה הנ"ל, וכבר ידעת שבשל דבריהם הלך אחר המיקל.

ס"ס להקל באיסור תורה נגד דע"ת הב"י (לעדות המזרח)

ועיין בשו"ת פני יצחק ח"א (חאה"ע סי' יד דף עד ע"ב), ועוד לו בחלק ה' (בהשמטות לא"ח סי' ה דף קסב ע"ד), **שרבים** מרבני האחרונים **עבדי ס"ס להקל גם באיסור תורה, ואע"פ ששני הספקות הם נגד דעת מרן.**

מכל מקום יש מקום לומר שכיון שנצטרפו כל צדדי ההיתר בזה, שפיר חשיב ס"ס להקל. והרי הגר"ח בשו"ת **רב פעלים** (או"ח ח"ד סי' ו) הנ"ל התייר בבישול משרתות גויות המושכרות לנו, **אפילו בלא צירוף הסקת האש ע"י ישראל**, וכתב שאין למחות בנוהגים להקל, כ"ש בנ"ד שהישראל מצית האש.

סופגניות אי שייך בהו בישול עכו"ם

ודן שם (בסי' ז), במה שהעלה בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סי' נג), **בדין סופגניות הנעשות על ידי גוים, במסעדות ובתי הארחה של יהודים, וכתב שאפשר להתירן באכילה, ואין לאסור אותן משום בישולי גוים, די ש כאן ס"ס.**

א) **משום תורת פת - שמא הלכה כהגנת ורדים והפרח שושן שאם קבע סעודתו עליהן מברך המוציא ובהמ"ז, וממילא אין עליהם תורת בישולי גוים.**

ב) **בביתו של ישראל כהפוסקים המקילין - ושמא הלכה כהראב"ד שכל שמבשל בביתו של ישראל מותר. וכל שיש ספק וספק ספיקא בודאי שיש להתיר באיסור בישולי גוים.**

סופגניות הנעשות ע"י גוי בבית ישראל

בספר הליכות עולם הנ"ל דן שנית בזה הגר"ע יוסף שליט"א וכתב, **דסופגניות הנעשות במסעדות של ישראל, מעיסה שבלילתה עבה, וטיגנו אותן הגוים בשמן, מותרות, ואין בהם איסור משום בישולי גוים.**

ולכן לענין בישולי גוים יש לתפוס כמו שאמרו (בעבודה זרה ז, א) בשל סופרים הלך אחר המיקל.

ויש להוסיף לצרף שיטת התוספות (עבודה זרה דף לת, א) בשם הראב"ד, שאיסור בישולי גוים אינו אלא כשהגוי מבשל בביתו, אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל אין לחוש לחתנות ולא משום שמא יאכילנו דברים טמאים. ע"ש.

וסיים שם דסופגניות הנעשות על ידי גוים במסעדות ובתי הארחה של יהודים מותרים באכילה, ואין בהם איסור בישולי גוים. ומכל מקום יש להזהר שישאל ידליק את האש. וכן אם כיבו את הגאז ואח"כ רוצים לטגן עוד סופגניות, יחזור המשגיח וידליקנו בעצמו. כתב השו"ע סי' קיב ומ"מ סיים והנהיגים להזהר תמיד מלאכול אפילו פת נחתום גוי, עליהם להזהר גם בסופגניות אלה, ותבוא עליהם ברכה.

ולפ"ז בניד"ד אם נעשה מעיסה שבלילתו עבה ע"י גוי או מחלל שבת בבית ישראל מעיקר הדין שרי ל"ב לדין כשיטת הרמ"א אלא גם לשיטת הב"י.

גזירת בישול עכו"ם במומר

בעיקר דין זה יש לדון בב' דברים:

(א) במומר ממש לע"ז או מומר לחלל שבת.

(ב) בתינוק שנשבה כהחילונים שאינם שומרי תומ"צ בזמנינו מה דינם בזה.

בתפארת למשה על שו"ע (י"ד סי' קיב סעי' ט) דן בזה וכתב דתליא בב' טעמים באיסור בישול עכו"ם. (טעם א') בש"ג כתב י"א שמא יאכילנו דברים אסורים. (טעם ב') ו"א משום חתנות ונ"ל דנ"מ אי בישול של מומר לע"ז אי אסור דהוי מומר לכל התורה.

(א) דלמ"ד משום חתנות שרי דהא אע"פ שחטא ישראל הוא ומותר לישא בתו ממומרים.

(ב) ולמ"ד שמא יאכילנו דברים אסורים אסור.

חילוק בין פת לתבשיל

ולפ"ז כתב שם דפת של מומר שרי דפת הוי רק משום חתנות ואין להביא ראיה מהא דאיתא בחולין (ד' ע"ב) דלר' ענן מומר לע"ז מותר לאכול משחיתתו מדאכיל יושפט אצל אחאב ופריך דילמא זבוח גברי דיושפט אבל יושפט וכו'. וכן צ"ל למאי דק"ל מומר לע"ז אי מומר לכל התורה דזבוח גברי דיושפט ומשמע דבישול לא קפיד רק אזובח ואי איתא דבישול מומר הוי כבישול גוי איך בעי למימר בפ' אין מעמיד' בש"ג אסור מדאורייתא מקרא דאוכל בכסף וגו' דא"כ איך אכל יושפט מבישל אחאב די"ל דודאי למאי דס"ד מגזירת הכתוב ודאי מומר שרי דאע"פ שחטא ישראל הוי אבל למאי דמסקינן דהוי דרבנן

ומטעם שמא יאכילנו דברים אסורים גם בישול מומר אסור וד"ק.

להתפל"מ יש חילוק בין פת מומר דשרי לבישול מומר דאסור

הרי דהלתפארת למשה יש חילוק בין פת מומר לבישול מומר דבפת דהוי משום גזירת חתנות שרי משא"כ בבישול דהוי גם מטעמא דשמא יאכילנו דברים טמאים אסור גם בבישול מומר.

שיטת המהר"ם שיק והתפל"מ

(א) שו"ר בשו"ת מהר"ם ש"ק סי' רפא (ד"ה אמנם) הביא הפת"ש הנ"ל ביר"ד (סי' קיב סק"א), בשם התפארת למשה הנ"ל לענין בישולי עכו"ם, דגבי מומר שרי, דהטעם דפתן ושמן הוא משום בנותיהן, ובבת מומר קי"ל דלא גזרינן, כדמוכח בנדה (דף לג) לענין צדוקי, א"כ איכ"ל דבישולי מומר ג"כ מותר. ע"ש במהר"ם ש"ק עוד מש"כ בזה.

(ב) וצ"ע דהוא בתפל"מ מבואר דבישול מומר החמיר ובאמת בפת"ש הנ"ל (סק"א) לא כתב רק בפת וצ"ע.

למהר"ם ש"ק אע"פ דלא גזרו להתחתן עמו הוא בכלל גזירת בישול ופת עכו"ם

ומ"מ בעיקר דברי התפל"מ הקשה עליו במהר"ם ש"ק (הנ"ל) וז"ל: ולי הדבר צ"ע דהרי מבואר בחולין (ד, ב), גבי אחאב ויהושפט, דפריך דלמא מיכל לא אכיל, שתויי הוי שתי, ועדיין לא גזרו על סתם יינם, וכתב (שם) הר"ן בחידושיו, דמבואר מזה דאע"ג דבמומר לע"ז, לא גזרו על בנותיו, מ"מ כיון דגוי הוא, הוא בכלל הגזירה. דסתם יינם, ומסתמא גם הוא בגזירת פתן ושמן, כן היה נראה לי ראייה גדולה, וכתב המהר"ם ש"ק דצריך לומר דהתפארת למשה ס"ל, דדווקא יינם בכלל, אבל פתן ושמן אינו בכלל, אבל הק' עליו ולא אדע החילוק, כיון דהחשש ניסוך לע"ז ליכא, כמבואר בהר"ן הנ"ל, אלא כיון דהוא כגוי, ג"ז בכלל, א"כ מ"ש פתן ושמן מיינם, וצ"ע.

ומסיום דברי המהר"ם ש"ק נראה דנשאר בצ"ע גם בדין זה.

להר"ן ורמב"ן מומר לכל התורה אסור משום חיתון

(א) והמהרש"ם בדעת תורה (שם סי' קיב) דן בזה וכתב וז"ל: ועי' ח"י הר"ן לחולין (ד, ב) מ"ש שם בא דקאמר מאי שנא וכו' ואכילה נמי וכו', והקשה הא מ"מ מומר לאותו דבר הוי ויינו אסור, ות"י דאין סתם יינם אסור משום ניסוך וכו', ורק משום בנותיהן גזרו ולכן אי

הוי מומר לע"ז כיון דכעכ"ם הוא הוי בכלל גזירתן אף שאין איסור חיתון בבנותיו מה"ת וכו' ע"ש, וכ"ה בחי' הרמב"ן, ומבואר דבמומר לכל התורה אסור משום חיתון וא"כ ה"נ בפתו.

י"א גם במומר לחלל שבת פתו אסור

(ב) ועי' תשובות מהר"י אסאד (יר"ד סי' לא) שכתב דבמומר לחלל שבת פתו אסור ומכ"ש מומר לע"ז ע"ש, וצ"ע לדינא, ועי' שואל ומשיב מהד"ת ח"ג סוס"י נ"ט (שתמה על דברי חי' הר"ן דהא הוי גזירה לגזירה יעו"ש היטב ודר"ק).

גד שחזר לסורו חמור משאר מומר ואפי' יין מבושל שלו אסור

ועי' בפרישה (סוף סי' רסח) דמבואר דבשל מומר גם יין מבושל אסור משום חתנות, אבל התם מיירי בגר שחזר לסורו, וקמ"ל דחמיר משאר מומר, אבל במומר ישראל אינו כן, ועמש"ל רס"י קיג בגליון הפ"ת (בשם פמ"ג או"ח סי' שכה בא"א סקכ"ב בסופו שכתב בפשיטות דבישול מומר אסור כמו בישול עכ"ם ע"ש) ועי' בפר"ח דפת של קראים אסור.

ובשו"ת טוטו"ד (מהדו"ת ח"ב סי' טז - עמ' ס') נשאל במומרת שמחללת שבת בפרהסיא אי בישולה אסור, היות דאיסור בישולי נכרים הוי מכח חתנות, ובזה שהיא רק דינה כמומרת ליכא איסור חיתון מן התורה.

וכתב הגרש"ק צ"ל והנה תמהתי מה זו שאלה במה שהיא פונדקית, זה ודאי אסור לאכול דהרי חשודה להאכיל טרפות ממש, כיון שהוי כמומרת לכל התורה איך רשאי לאכול מבישולה הרי יש חשש טרפות ונבלות ובב"ח. ושאלתו לא תפול רק באם תהיה משרתת וישמרנה מכל איסור רק שהיא מבשלת, בזה יפול ספר שלו אם מותר לאכול זה או לא.

ונשאלתי כעת דיש הרבה חברות כח אדם שהביטוח לאומי שוכר מהם אנשים לסיעוד ועזר אצל קשישים ולפעמים נשכרת אשה דתית אצל חילונים וצריכה לבשל להם דברים לא כשרים או גם להאכילם אם מותר.

וכמ"כ זקנים דתיים מקבלים משרתות חופשיות לסיעוד ויש חשש שמא לא נזהרים בהכנת המאכל בכשרות או גם חשש בשר בחלב וכדו'. והאמת שהדברי צריך תיקון ואכמ"ל כעת בזה.

במומר דל"ש חתנות מה"ת אסור משום שמא יאכילנו איסור

והביא הר"ן הנ"ל, וכתב ולכן כיון דבמומר יש חשש שיאכילנו דברים טמאים דומה

קצת לגזרת נכרי משום חיתון, דבנכרי דאינו עשוי להכשיל ולא שייך חשש אכילת דברים טמאים לכך גזרו בו משום חתנות, אבל **במומר דלא שייך איסור חתנות** מן התורה אבל מומר עשוי להכשיל את ישראל בדברים טמאים, לכך **לא פלוג בתקנתן**. ועכ"פ **לדינא אסור** בישולי מומר ומומרת כשל נכרי ממש.

מפעל או קונדטוריה של מומר ויש שם משגיח כשרות דל"ש חשש שיאכילנו איסור

ולפי טעם הגרש"ק יל"ע במפעל או קונדיטוריה השייכת למחללי שבת ויש שם משגיח כשרות קבוע דלא שייך נמי חששא דשמא יאכילנו דברים האסורים אי מותר או צריך המשגיח גם להדליק האש. ובכלל בבית חרושת של עכו"ם דנו פוסקים לצרף שיטת המהרי"ץ המובא בב"י דלא שייך בו איסור וגזירה דפת עכו"ם. ועיין בשו"ת מנח"י (ח"ג סי' כו אות ו').

ומ"מ י"ל הגם דלא שייך בזה כ"כ החשש דשמא יאכילנו איסור משום לא פליג יש לאסור ולכן אין היתר רק אם יש שם משגיח שותו"מ ושידליק גם האש כדינו. ובשו"ת לבו"מ (ח"א האבהע"ז סי' יח) הביא דברי הטוטו"ד הנ"ל דאוסר ופסק כותיה, וסיים שם ה**לבו"מ דאין שום היתר לפי"ד לאוכל אצל מומרי לחלל שבת אפילו דברים שאין חשש בהם משום איסור כגון ביצים וכי"ב**.

ובשו"ת משנ"ה (תנינא ח"ב סי' טז) הביא מש"כ, בכף החיים (סי' קיג ס"א) מחלוקת הפוסקים בזה וכתב להקל בדרבנן **בדיעבד** אפילו בבישול עכו"ם והביא את הפוסקים הנ"ל שאסרו וסיים דע"פ רוב גם **כליהם אינם טובלים** ומבשלים בשבת שלדעת הרשב"א הכלי נאסר ועוד ועוד כמה טעמים ולכן אין ליכנס לחנות מומר שמוכר דברי מאכל ולאכול שם **מכליהם אפילו לדברים המותרים** משום בישול עכו"ם.

הכופרים בריש גלי להכעיס למרוד בהקב"ה דינם כעכו"ם ממש ובנותיהן י"ל דאסור מה"ת

ועיין מש"כ מרן ז"ע בשו"ת דברי יציב אהע"ז (סי' סב-סג), דאע"ג דמומר להכעיס דינו כישאל מ"מ אלו הרשעים העושים להכעיס את קונם. וכופרים בריש גלי בשיטת הפוסקים דינו כעכו"ם גמור וקידושויו אינם קידושויו ע"ש וכשיטת הרשד"ם ושיטת גדולי הקדמונים.

ולכ"ז באותן מומרים להכעיס שעושים אגודה ללחום נגד אמונת הקב"ה ולמרוד במלכות שמים דינם כעכו"ם ופתן ובישוליהן כעכו"ם ממש וכן בנותיהן אוסרים מה"ת

וא"כ אין היתר רק שהישראל שותו"מ ידליק גם האש.

בשור"ת דברי יהודה יעלה אסאד (יר"ד סי' לא) נשאל בדבר מומר המחלל שבתות בפרהסיא אם בישולו אסור כבישול עכו"ם, וכתב, נ"ל פשוט דלא מבעיא לפרש"י (ע"ז לח, א) שאיסור בישולי עכו"ם משום שמא יאכילנו דבר טמא, שבודאי יש לאסור בישולי מומר, שהוא כמומר לכל התורה כולה וחשוד להאכילו דבר טמא, אלא אף לטעמא דחתנות, ובמומר לע"ז ליכא איסור חתנות מה"ת, מ"מ הרי (בע"ז לו, א) אמרינן שגזרו גם בשאר אומות דליכא בהו איסור חתנות מה"ת, לרבנן דר"ש, שפסק כמותם הטור אה"ז סי' טז, וא"כ ה"נ במומר לע"ז או לחלל שבת בפרהסיא, דהו"ל כגויס, ומדרבנן אסור להתחתן בהם, כדמשמע מלשון הר"ן בחי' לחולין (ד, ב) לגבי מומר לע"ז, וה"ה לגבי מומר לחלל שבת.

מחלל שבת בפרהסיא אי עושה יי"נ במגעו

(א) בחי' החת"ס ליר"ד (סי' קכד סק"ד) פלפל במ"ש רבינו יונה דמחלל שבת בפרהסיא עושה יי"נ במגעו.

(ב) וסיים בסו"ד: ועוד נ"ל דלא קיי"ל כר' יונה בזה דנהי דהו"ל מומר לכה"ת שאינו בר זביחה ובר קשירה וכתובה, מ"מ לענין לעשות יי"נ כיון שלא ראינוהו עובד ע"ז אין איסור ביינו משום יי"נ, שהרי גוי שאינו עע"ז אינו עושה יי"נ אלא בשתיה, משום בנותיהן, וזה לא שייך במומר לחלל שבתות "שהרי בתו מותרת", ומש"ה לא הביאו בשור"ע. ע"כ.

אי שייך איסור חיתון בבת מחלל שבת בפרהסיא

(א) וכדבריו כתב בשור"ת מהר"י אשכנזי (יר"ד סי' טז) שהמחלל שבת בפרהסיא אינו אוסר יין במגעו, שהרי עיקר איסור סתם יינם משום חיתון, וזה לא שייך בישראל מחלל שבת. ע"ש.

(ב) והגאון ממונקאטש בשור"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' עד) כתב על דברי המהר"י אשכנזי, דשרי ליה מאריה בהוראה זו שנעלם ממנו מ"ש הריב"ש (סי' ד) דסתם יינם של מומרים אסור. וכבר כתב המהר"י אסאד (יר"ד סי' לא) שבאמת אסור להתחתן עם בת מחלל שבת בפרהסיא וכו'. וכ"כ החת"ס בפתחה להל' יסודי התורה, ששייך בזה איסור חיתון כדי שלא ילמוד ממעשיו. ולכן בודאי שיש לאסור בפושעי זמנינו המחללים שבת בפרהסיא וכו'. עכת"ד.

וביב"א (אות ה') שם הק' על המנח"א מדברי החתם סופר בשלשה מקומות הנ"ל שמבואר יוצא מדבריו שאין איסור חיתון כלל במומר לחלל שבת.

וכתב שם אע"ג דאנו מחמירים בזה מ"מ בפת ובישול יש להקל דליכא בהי איסור חתנות והביא מש"כ בשו"ת חתן סופר (סי' כח ד"ה אבל) דרצה לאסור בישול עכו"ם במומר אבל למסקנא סובר כהתפל"מ דלא שייך איסור חתנות במומר.

ובעיקר שיטת הטוטר"ד בס' ערך ש"י (סי' קיג) כתב שאף רש"י לא כתב הטעם דשמא יאכילנו דבר טמא אלא לסעד לטעמא דחתנות שהוא העיקר, ולכן במומר שאין בו איסור חתנות אין לאסור בישולו. ע"ש.

קראין אי פתן או מגען ביין אסור

(א) ועיין שבילי דוד יור"ד סי' קי"ב (אות א') שהביא הפ"ח מש"ה דפת קראים אסור דמחללין שבת ולפ"ז מומרין לחלל שבת בפרהסיא ג"כ פתן אסור מיהא לקמן סי' קי"ט הביא תשו' רשב"א מומר לחלל שבת בפרהסיא או אין מאמין בחז"ל אסור יין במגע.

(ב) ובסי' קכ"ד (סק"ב) כ' ט"ז בשם רש"ל קראים אין פוסלין במגע ע"כ לא נדונין כמחללי שבתות וכמ"ש ב"ה בסי' ב' ובסי' קנ"ט הואיל דנולדו כן ולפי"ז שרי פיתן.

קראים הגם דמחללין מועדות כיון דלפי דרכן וטעותן כך החק אין דינן כמומרין דנולדו כך רק להחיות אין מצווין

אמנם נ"ל דאיהו כתב בשם הר"ש הואיל דמחללין המועדות כאלו מחללין שבתות ומבואר בספ"ק דע"ז דח"ה דבר שצדוקין מודין וכמ"ש תוס' חגיגה (דף י"ח) ולכן נדונין כמומרין ע"ש מש"כ במה שלפי דרכן כך הוא החק לא נידונין כמומרין דנולדו כך רק אין מצווין להחיות דמזיקין לאומה.

אפי' אין מחלל בפרהסיא רק יודע לכל דינו כפרהסיא

וכתב תב"ש יור"ד סי' ב' אפי' אין מחלל בפרהסיא רק יודע כי יתודע לכל דינו כמו פרהסיא.

לפני עור במכירת מאכלים שלשיטת המחבר יש בהם משום בישולי עכו"ם ולהרמ"א אין חשש

בשכירים יש מקילים

בשו"ת מנח"י (ח"ז סי' סב) נשאל בדין זה וכתב בנד"ד דהפועלים אינם יהודים המה שכירים של הישראל בעל המאפיה, (היתר א') שפיר יש לצרף גם שיטה הנ"ל דלית בזה משום בישול עכו"ם, וכאשר חזיתי בספרים ראיתי בשד"ח (פאת השדה אספ"ד מע' בישולי

עכו"ם סי' א) שהביא מג"א שהביא מדברי הש"ך הנ"ל דלאו דוקא הקנויות מותרים לדברי המתיר בש"ע הנ"ל, וכתב שנהגו בזמנינו כוותיהו ומנהג זה הלכה עיי"ש. אמנם לא ידוע לנו מנהג הנ"ל, אבל חזי לאצטורפי כנ"ל.

בישול עכו"ם בפלטר

(היתר ב') ועוד הרי בתשו' מוהריט"ץ (סי' קסא) ס"ל להקל גם בבישולי עכו"ם בפלטר כמו בפת במקום שנהגו להקל. ועפ"ז דנו הפוסקים לצרף להקל הנעשה בבתי חרושת וכדו' של עכו"ם (וכמו שהארכתי בזה בתשובה אחרת כת"י).

בשד"ח (פאת השדה) שם הביא מגדול הנ"ל דאף דאין הלכתא כן מ"מ חזי לאצטורפי להיתר א' מן השיטות עיי"ש, וא"כ הה"ד בנד"ד.

כל שבא ללפת הפת אי דינו כפת

(היתר ג') ועוד י"ל במינים שבאים לפרפרת אבל לא ללפת את הפת דיש לצרף דעת הרמב"ם דהעיקר תלוי אם בא ללפת את הפת הובא בפר"ח (סי' קיג סק"ג), ובבית מאיר שם כתב דלדינא אין הלכה כהפר"ח, והובא בדרכי תשובה שם (ס"ק יב) ועוד הביא מכ"פ בזה, אבל עכ"פ חזי לאצטורפי.

דבר שלהמוכר אין איסור והקונה שוגג באיסור דרבנן

(היתר ד') ועוד י"ל בזה דהקונים אינם מתעניינים כלל בזה, והשאלה רק אם אין בזה משום לפ"ע, ובנד"ד דלהמוכר שהוא אשכנזי ליכא איסור, והקונה הוא שוגג, והוא רק איסור דרבנן, יש בזה ג' פלוגתא דרבבא,

א) היכא דלדידי' מותר, ס"ל לבעל אמונת שמואל שהובא בפוסקים (ביו"ד סי' סב) דאין בזה משום לפ"ע.

ב) ורוב הפוסקים חולקים, הובא באריכות בשד"ח (כללים מ"ע וא"ו כלל כ"ו אות טו) עיי"ש.

ג) ואם המקבל שוגג, א) הנה בשד"ח שם (אות יג) הביא מדברי הפרישה, והסמ"ע (חו"מ רס"י ע') שהוכיח מדברי רש"י (ב"מ דע"ה ע"ב), דאיכא דהעובר שוגג, ליכא משום לפ"ע. ב) אבל הביא המון פוסקים שחולקים ע"ז.

לפ"ע באיסור דרבנן אי אסור מה"ת או מדרבנן

ושם (אות כא) הביא המון פוסקים בענין אם באיסור דרבנן שייך לפ"ע.

א) דהנה בס' יד מלאכי (סי' שסד) הביא מהרדב"ז (ח"ב קובץ ג' סי' רטו מלשונות

- (הרמב"ם) דלא אמרינן כן אלא באיסורי תורה.
 (ב) והוא חולק עליו, וכן ס"ל לרוב הפוסקים.
 (ג) ויש שס"ל דאינו עובר רק לפ"ע דרבנן.
 (ד) ויש דס"ל דעובר על לפ"ע דאורייתא עיי"ש.

ולכן סיים שם המנח"י, אמנם בהצטרפות כולם ביחד ובכה"ג דבעיקר האיסור אף אם יש בזה בודאי בישולי עכו"ם, הוא דל"מ הדלקת האש תלי' בפלוגתת הפוסקים, והמחבר החמיר, ויש בזה כמה צדדי היתר אף לדעת המחבר כנ"ל, ולא נצרכא להנ"ל רק לרווחא דמילתא שפיר מצטרפינן.

ומ"מ לפי עצת היב"א הנ"ל אתי שפיר טפי. דגם לשיטת הב"י אין איסור בכלל בזה אם יחתה הישראל האש אחר ששפת העכו"ם הקדירה.

גדר תינוק שנשבה

מחלל שבת אבל שאר מצוות מחזיקין אי דינם כמומר

ובעיקר דין מחללי שבת בזמנינו אי דינם כעכו"ם כבר דנו בזה הפוסקים ועיין מש"כ בזה מרן זי"ע "בדברי יציב" (אהע"ז סי' סב-ג), ובשו"ת מנח"י (ח"ט סי' כה) ושם הביא מה שדנו באותן המחללין שבת אבל שאר מצוות מחזיקין בהן, וכתב המנח"י דנדוע דברי השו"ת בנין ציון החדשות (סי' כג) דצדד לומר דבזה"ז שבעוה"ר פשתה הבהרת לרוב עד שרובם נעשה להם כהיתר, ומתפללים בשבת ומודים בבורא עולם ומלים בניהם ונוהגין בגיטין וקידושין, צ"ע אם לדונם כמומרים, די"ל דהו"ל כתינוק שנשבה לבין העכו"ם, וי"ל שלא יהא מגעם עושה יי"נ עיי"ש, והובא דבריו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכא), ובדרכ"ת (סי' קכד ס"ק י"ב), ואף דלמעשה בודאי אין להקל בזה, מ"מ חזי לאצטרופי.

אי יש לחלק בין חלב לבין גבינה שעשה מומר

ונידון שאלתו שם לענין חלב וגבינות שנעשו ע"י מומרים אי יש חשש בזה כמו בחלב עכו"ם ועיין מש"כ בזה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' כה) שהוכיח דבכה"ג ל"ה בכלל מירתת בבהמות ישראל ודיר ישראל עיי"ש, אבל הוא מיירי לענין החלב בעצמו, משא"כ לענין הגבינות, וגם לא בנכרי אלא בישראל מח"ש, דיש ג"כ שארי צירופי היתרא שפיר יש בכדי סמיכה להתיר הגבינות לעת הצורך באופן ארעי ועפ"י שאלות פי חכם מגדולי התורה דוקא שיראה גודל הנחיצות בזה ושלא יבוא לידי מכשול ללמוד מזה להבא אף שלא באופן

הנ"ל (ועי' מזה במנח"י ח"ג סי' עה ועח).

המורם מכל הנ"ל

עיסה שבלילתה רכה

(א) עכו"ם שעושיין סופגניות מעיסה שבלילתה רכה אוסר הריב"ש משום בישול עכו"ם דלא דמי להיתר פת (א) דאין עליהם תורת לחם, (ב) ועוד דבפת יש בו משום חיי נפש וכל זה לשיטת הב"י ולכן יש פוסקים דל"מ חיתוי אש בזה כדין בישול עכו"ם.

(ב) אבל החיד"א הביא מפוסקים העעשיו מבלילה רכה סגי בחיתוי אש ע"י ישראל כדין פת גם לשיטת הב"י. ומ"מ לדידן לשיטת הרמ"א אין נפק"מ אי דינו כפת או בישול דבשניהם מהני חיתוי אש ע"י הישראל.

ובשו"ת יחו"ד כתב ג"כ להתיר סופגניות הנעשות ע"י עכו"ם גם להנוהגים כב"י מהני חיתוי אש והטעם דיש בו ספק ספיקא.

ספק א': שמא הלכה כהרמ"א דמהני חיתוי אף בבישול.

בפק ב': שמא הלכה כהפר"ח דבאין עולה על שולחן מלכים ללפת בו הפת אין בו משום בישולי עכו"ם.

ב' ספיקות נגד שיטת הב"י

וכתב ביחו"ד שם דעיקר כהפוסקים דמהני ב' ספיקות נגד שיטת הב"י ודלא כהרב פעלים דס"ל דל"מ והביא שם דהרב פעלים עצמו במקו"א כתב דמהני.

חיתוי אש אחר ששפת העכו"ם הקדירה

שיטת הבאר שבע וכו"פ האבנ"ז דגם לשיטת הב"י מהני חיתוי אף בבישול באופן שהוא אחר ששפת העכו"ם הקדירה והטעם דהוי הוכחה יתירה דעושה כן לקרב הבישול.

בעלות ישראל ואופה מחלל שבת

כתבו הפוסקים דאם הבעלים ישראל והאופה הוא מחלל שבת דיש לצרף שיטת הראשונים דשכיר בבית ישראל אין איסור בישול עכו"ם וכ"ש בבית חרושת דאין אופה לאדם מיוחד רק לרבים דלא שייך בזה גזירת חתנות כמו שכתב המהריט"ץ וכמו שציינו

זאת להלכה החלקת יעקב והמנחת יצחק וזהו אפילו בבעלים עכו"ם דנו להקל וכ"ש בישראל מחלל שבת דנסתפקו הפוסקים אי גזרו על פתם ובישולם כיון דלית בהו איסור חתנות מה"ת או אפילו מדרבנן וכ"ש דסגי חיתוי אש בתחילת המלאכה גם לשיטת הב"י. וכל זה בתנאי דיש משגיח ישראל יר"ש שלא יערבו בו שום איסור.

וכ"ה בשד"ח הרבה פוסקים להתיר בשפחות דידן וכ"פ מרן הדברי יציב לצרף שיטות הנ"ל דלא גזרו בהם כלל דין בישול עכו"ם או מטעם שא"א יחתה שם אחד מבני הבית ולכן אם הישראל מדליק האש או החשמל מתחילה יש להתיר בשופי לכו"ע ועוד כתב היחווה דעת די"ל דהסופגניות דינו כפת כיון דאם קובע עליהם סעודה מברך המוציא וזהו בנוסף לספיקות הנ"ל. ויש להדגיש להשגיח דאם גז וכדו' נכבה שידליקנו ישראל וכפי שכתב שם ביחווה דעת. ומ"מ סיים (שם) דלמחמירים מפת נחתום עכו"ם גם בזה יש להחמיר.

פת או בישול מומר אי דינו כעכו"ם

(א) התפארת למשה כתב לחלק דפתו שרי כיון דהוי רק משום חתנות ובמומר לא שייך גזירה זאת.

(ב) המהר"ם שיק העתיק דהתפל"מ שרי גם בישול מומר.

(ג) ובעיקר הדין רצה המהר"ם שיק לאסור תרוייהו ונשאר בסוף בצ"ע על דין זה.

(ד) וכתב שם דלהרמב"ן והר"ן מומר לכל התורה גזרו ב' חיתון מדרבנן ולכן גם פתו ובישולו אסור משום לא פלוג.

(ה) י"א דגם במומר לחלל שבת פתו אסור וכמו שכתב מהר"י אסאד, ובטוטו"ד כתב לאסור משום דחשוד להאכיל איסור ובשבילי דוד כתב דפתו ובישולו אסור כעכו"ם.

(ו) אותם הכופרים בריש גלי למרוד בהקב"ה לשיטת מרן הדברי יציב דינם כעכו"ם גמורים ושייך בהם איסור חתנות מה"ת.

(ז) יש מחלקין בין יין מומר דאסור לפת ובישולו דמותר.

(ח) י"א דלמ"ד דלאו חיתון שייך בכל האומות בת מומר אסור לכאורה מה"ת.

(ט) י"א דרק מומר לע"ז יש בו איסור חיתון ולא במומר לחלל שבת ושיטת האוה"ח בספרו חפץ ד' דפת ובישול מומר דמותר.

מחלל שבת בפרהסיא אי אוסר יינו

(א) לרבינו יונה אסור. (ב) שאר פוסקים מתירין.

גדר פרהסיא

כתבו הפוסקים אפילו אינו מחלל בפרהסיא אלא כל שיודע שיוודע לכל דינו

כפרהסיא.

לסדר קידושין כשאחד מחלל שבת

המהר"ם שיק (אה"ע סי' יד) תמה האיך מסדרין קידושין כשאחד מבני הזוג מחלל שבת דשייך בהם איסור חתנות ועוברים אלפני עיור.

תינוק שנשבה אי דינו כמומר

הבנין ציון דן בזמנו במחללי שבתות אבל שאר מצוות מחזיקין דהוי כתינוקת שנשבה דצ"ע אי דינו כמומר ומ"מ כתב דאין להקל.

גר שחזר לסורו

י"פ דחמור מומר די ש בו איסור חתנות ולכן פתו ויבושלו אסור.

נמצא דלשיטת הפוסקים דהחשש במומר שמה יאכילנו דבר איסור אם יש משגיח

כשרות יש לצרף להקל וכ"ש אם המשגיח יחתה גם האש.

קופסאות שימורים המיוצרים בקיבוץ ויש משגיח כשרות לענין

בישוליהם

בשו"ת יב"א (ח"ה יו"ד סי' י) הביא הפוסקים הנ"ל דמעיר הדין יש להקל בדין מומר המחלל שבת בפרהסיא כשיטת הריב"ש ועוד מ"מ כיון דהרבה פוסקים ס"ל דאסור יש להחמיר שידליק המשגיח האש ע"י הכפתור אחד ששפתו הקדירה ובכה"ג יש להתיר גם לשיטת הב"י וכדכתבו הבאר שבע והאבנ"ז.

לפני עיור במכירת מאכלים לקונים העומדים בשיטת הב"י

(א) שיטת המנח"י דאם הפועל שכיר יש לצרף שיטת הפוסקים להתיר בשכיר וכן שיטת המהריט"ץ דבישול פלטר מותר.

(ב) ועוד דדינו כפת ומותר גם לשיטת הב"י בחיתוי ישראל.

(ג) לאמונת שמואל אם לדידי' מותר ליכא לפני עיור אע"פ ששא"פ חולקין ע"ז יש לצרף שיטתו.

(ד) אם המקבל שוגג פליגי הפוסקים אי יש לפני עיור.

(ה) לפני עיור באיסור דרבנן, (א) יש מתירין לגמרי. (ב) ויש אוסרין מדרבנן. (ג) וי"א

דמה"ת אסור.

ובהצטרפות כולם יחד כתב המנח"י דיש להתיר.

חלב וגבינה שעושה מומר

המנח"א אוסר בחלב. ובגבינה נסתפק המנח"י להתיר באופן ארעי לעת הצורך.

תבנא לדינא:

אם הבעלים מומר לחלל שבת י"ל לראות שהמשיגיח ישראל יר"ש שממונה על הכשרות שידליק האש מתחילה די"פ דפתו ותבשילו אסור, ולכתחילה אם אפה ידליקנו אחר ששפתו התבניות בתנור האפיה דבכה"ג מותר גם להב"י וגם ישגיח דאם נכבה האש או הגז החשמל וכדו' שידליקנו הוא כמו שכתב ביביע אומר.

ובבעלים ישראל והאופים מחללי שבת קיל יותר דבדיעבד י"א דאף בלא חיתוי כשר אבל לכתחילה וכן ראוי לדינא שגם בכה"ג ידליק המשיגיח האש ומותר אף לשיטת הב"י כמו שכתב המנח"י ובשו"ת יבי"א, ומ"מ כ"ז בתנאי שיש משיגיח יר"ש על כשרות המאכלים וכדכתב הגרש"ק בשו"ת טוטר"ד.