

ירח האיתנים

עיונים וביאורים בעניני
שמיני עצרת ושמחת תורה

תשרי תשע"ב



פתח דבר

בעזה"ת.

מתוך שבח והודי' להשי"ת הננו שמחים להגיש בפני קהל שוחרי התורה ולומדי', את הקונטרס "ירח האיתנים" – עיונים, ביאורים ופנינים יקרים בעניני זמן שמחתנו – שמחת תורה, מתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ זיע"א, המבארים עניני מועד זה ע"פ המבואר בהרחבה בתורת החסידות.

וזאת למודעי, כי בדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ואף עברו עריכה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנשמנו ברשימת המקורות שבסוף הקונטרס), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

ויה"ר אשר יזכה השי"ת את כלל ישראל בשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות, ונזכה ל"קול לעת יגאל עמו נאור; והי' לעת ערב יהי' אור; מבשר ואומר" (פיוט "אומץ ישעך" דהושע"ר) בעגלא דידן, אכי"ר.

מכון אור החסידות

מחרת יום הכפורים, ה'תשע"ב

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב יוסף גליצנשטיין,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States ארץ הקודש
1469 President st. ת.ד. 2033
Brooklyn, NY 11213 כפר חב"ד 60840
likras@likras.org טלפון: 03-738-3734
718-534-8673

נדפס באדיבות

The Print House
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237
718-628-6700



שמיני עצרת
ושמחת תורה

תוכן העניינים

נגיל ונשיש בזאת התורה

ברכת שהחיינו על התורה ז
טעם לשמחתן של ישראל עם התורה בשמחת תורה

לעיני כל ישראל

התועלת בשבירת הלוחות – "ישר כחך ששברת" יב
ושיכות פרשת פ' "וזאת הברכה" ל'ענין המועד'

שמיני רגל בפני עצמו

כהא דשמע"צ רגל בפ"ע ובדין לינה שבו. כ
יקדים שבב' הפירושים ברש"י על "עצרת" רמז שיטתו בגדרי הדינים שבש"ס בהא
דהוי רגל בפ"ע ובדין טעון לינה – שנחלקו בהם הראשונים / יקשה אמאי לא נתפרש
ברש"י דיני הלינה וזמנה / ידייק במה שנוקק רש"י לב' פירושים, ויקשה על מה
שביארו המפרשים בזה / יוסיף לדייק במה שרש"י הוסיף כאן עוד מדברי אגדה
אף שאינם זקוקים לפירוש פשט הכתוב / יבאר דרש"י נתכוין ליישב בב' דרכים הא
דשמע"צ לא נקרא "מקרא קודש" כשאר מועדות, אי משום שנשתנה לענין גדר איסור
מלאכה או בדין לינה שבו / יבאר מה שנצרך לדברי אגדה, שהוא טעמא דמילתא לב'
הפירושים – אמאי נשתנה שמע"צ משאר מועדות / יסיק דרש"י כאן – רגל בפ"ע
הוא לענין גדר איסור מלאכה, ודין לינה הוא מחמת היום (קרבן הציבור) ולא חגיגת
היחיד

דרכי החסידות

לתפוס ב"עץ החיים" לג
אמרי קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, בגודל
מעלת הימים דשמ"ע ושמח"ת והצורך לנצלם.

נגיל ונשיש בזאת התורה

למהותו של יום

ברכת שהחיינו על התורה

טעם לשמחתן של ישראל עם התורה בשמחת תורה

השמחה על 'גמרה של תורה' – מהות היום

א. בטעם הדבר דנקרא יום טוב האחרון דשמיני עצרת בשם "שמחת תורה", איתא ברמ"א (או"ח סתרס"ט) "לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה".

והנה לפום ריהטא הי' נראה דאין כאן אלא שם הסכמי על שם הפעולה ד"שמחין" . . לגמרה של תורה". אמנם כבר נתבאר כמ"פ (ראה בארוכה לקוטי שחות חלק טו ע' 13 ואילך), דכל שם שהוסכם בתורה, גם כשאינו אלא לרגל סיבה ופעולה מסויימת – הרי זה מרמז על תוכן וענין הדבר. ובפרט ע"פ הידוע (שער היחוד והאמונה בתחלתו) ד"שמו של כל דבר אשר יקראו לו בלשון הקודש" היא חיותו של הנברא – הרי מובן בכמ"ש שתוכנו בא לידי גילוי בשמו.

עפ"ז מובן בנוגע לעניננו – "שמחת תורה": אע"פ שנקרא לכאורה על שם פעולת השמחה שעושין לגמרה של תורה כו'; אמנם הואיל וע"פ התורה נקרא כל המעל"ע בשם הכולל "שמחת תורה" (ולא רק ה"סעודת משתה" וכיו"ב), על כרחך ששם זה שייך לכל עניני היום; ולא עוד, אלא מזה גופא דגמרה של תורה הוקבעה ליום זה הרי מוכח דלא רק דכל עניני היום שייכים לשמחת התורה אלא יתירה מזו – דהשמחה דגמרה של תורה הוא ענין בעצם היום.

על פי כל הנ"ל יובן מה שאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר (שיחת ליל שמח"ת תש"ה) על שמח"ת – דהשהחיינו דיום זה הוא לא רק על היו"ט אלא גם על התורה. ובמק"א מבאר (ד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ה): "דכשם שבר"ה מברכים ברכת שהחיינו על קיום הצייוי דתק"ש כו',

וביוהכ"פ מברכים שהחיינו על הצום ועל הסליחה כו', כמו כן ברכת שהחיינו שמברכין בשמח"ת, היא על התורה ושמחתה".

טעם ברכת שהחיינו על התורה

ב. והנה בפירוש דבר זה – דהשהחיינו קאי "על התורה" – הנה בהשקפה ראשונה הי' נראה דהברכה באה על "גמרה של תורה". אבל קשה לומר כן – דהא ברכת שהחיינו חובתה על דבר חדש ולא על סיום.

[אלא אם כן נאמר ש'הדבר חדש' כאן הוא – לא קריאת ולימוד התורה, אלא שמחת הלבב דהאדם מזה שמסיימין התורה (להעיר מעין זה ברוקח (הל' ברכות סו"ס שעא): "והנאת סיום התורה והתחלת התורה בשמחת תורה לחתן מברך שהחיינו"). וה"ז ככל הנאה ושמחה חדשה הבאה לאדם, שמברך עליה שהחיינו (סדר ברה"נ לאדה"ז רפי"ב). – אך מלשונו של כ"ק מו"ח אדמו"ר משמע שהברכה היא "על התורה" עצמה, ולא (רק) על שמחת היום].

ועכצ"ל, דהשהחיינו הוא לרגל התחלת התורה ביום זה.

ואף ששמחת תורה ענינה "גמרה של תורה", אמנם הואיל וגמרה של תורה גופא היא הנותנת להתחיל את התורה מחדש [דהא בתורה לא שייך משך זמן מסיום התורה ועד התחלתה, דהא תיכף ומיד ובלי שום הפסק חוזר וחל עליו מחדש החיוב תמידי ללמוד תורה]; וכמנהג ישראל (עי' ב' טעמים על זה בטור סתרס"ט ואבודרהם שער ג') שתיכף כשמסיימים קריאת "וזאת הברכה" חוזרין וקורין בראשית – לכן השהחיינו על גמרה של תורה קאי ממילא על התחלת התורה.

אלא דגם זה קשה – דהרי חיוב לימוד התורה הוא תמידי ואינו מתחדש מזמן לזמן, וגם התורה הנלמדת מחדש, היא אותה תורה שנסתיימה עכשיו וא"כ על איזה חידוש מברכין שהחיינו, ואם מצד גודל חשיבותה נחשבת כדבר חדש, הרי ענין זה ישנו בכל יום ויום וכמרו"ל "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים"?

ההתחדשות בלימוד התורה

ג. לכן נראה דהשהחיינו הוא על החידוש בהבנת התורה, דהנה כאשר מתחילין ללמוד התורה מחדש יש חיוב "לאפשא לה" (זהר ח"א דף יב, ב. תורה אור לאדה"ז מקץ דף לט, ד) היינו ללמדה באופן חדש עד שיהיה באופן של אין ערוך להלימוד הקודם, – ואי אפשר להסתפק בהבנה הקודמת – מאחר שהתורה היא חכמתו של הקב"ה והיא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים", ואין סוף להבנתה והשגתה.

ומכיון ששמחת תורה באה לאחרי התענית וסליחה ומחילה דיוהכ"פ שאז נעשה כל יהודי מציאות חדשה ע"י התשובה (ראה לקוטי ביאורים בספר התניא חלק ב ע' נ ואילך, וע' פו ואילך)

– לכן יש בכחו להתחיל התורה באופן חדש לגמרי היינו להגיע להבנה חדשה לגמרי בתורה – ובדוגמת לוחות השניות שניתנו ביוה"כ שעל ידם נעשה הוספה ועילוי בהתורה (ראה שמות רבה ריש פרשה מ"ו. מאמר ד"ה "ויתן לך" דשנת תרס"ו. ספר המאמרים תש"ו פרק ל"ה) דבהמשך לזה בא שמחת תורה.

ועל כך הוא ההודי' לה' "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה" – שמסיימין אופן אחד בהבנת התורה, ומתחילין התורה מחדש בהבנה חדשה לגמרי שבאין ערוך.

שמחת התורה – ע"י ריקוד דוקא

ד. אלא שלכאורה בביאור זה לא יצאנו ידי חובה, דהלא השגת הבנה חדשה בתורה באופן שבאין ערוך להשגה הקודמת – לאו מילתא זוטרתה היא, ואינה שייכת אלא ליחידה סגולה ובעלי השגה גדולה; ואם כן צ"ב היאך מברכים שהחיינו כל אחד ואחד מישראל, אע"פ שאינם שייכים למדרגה זו דהשגה חדשה לגמרי בהבנת התורה?

יתירה מזו: מנהג ישראל, שהשמחה דשמח"ת נוטלים בה חלק כל ישראל כאחד, מ"ראשיכם שבטיכם" ועד "חוטב עציך ושואב מימך", וכולם רוקדים עם התורה בשווה; ולפי הנ"ל דעיקר השמחה הוא החידוש בהבנת התורה – הי' צ"ל חילוק בגודל השמחה, דעיקר השמחה היתה צריכה להיות באלה השייכים להבנה נעלית בתורה, ושאר כל העם לא יהיו אלא טפלים להם?

והתמי' גדולה מזאת: אילו היתה השמחה דשמח"ת קשורה עם העלי' בהבנת התורה, היתה אופן השמחה גם כן צריכה להיות כך: שיתעסקו בלימוד התורה מתוך יתרון בכמות ובאיכות, וההבנה בתורה היא שתעורר את השמחה, – אך לפועל לא כן הוא, דהשמחה בשמח"ת היא מתוך הריקוד ברגליים, ששמחים ורוקדים עם התורה כפי שהיא מכוסה ומעוטפת במעיל שלה, מבלי אפשרות להסתכל בה מבפנים כלל!

ומכך מובן, שיש בשמחת תורה יתרון מיוחד המביא את כל ישראל לשמוח עם עצם הענין דלימוד התורה, ובאופן חדש מדי שנה בשנה, ועד שמברכים על זה שהחיינו.

דיוקים בברכת שהחיינו

ה. ונראה לומר, דהשהחיינו דמברכין "על תורה" ביום זה – הוא שבח והודי' כללית לה' על חיי האדם שעל פי התורה. וביום זה נעשה תוספת חידוש בכללות החיים שמצד התורה, כי ביום זה שבו מסיימין התורה, הנה לרגל סיומה של תורה נמשך בתורה אור חדש (כמבואר בד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ה, ובכ"מ). וממילא – כיון דהוי תורה נעלית יותר, הנה גם כללות השמחה דחיים שמצד התורה, מתחדשת ומתעלית.

ויובן זה בהקדים הביאור בנוסח ברכת שהחיינו, שתיקנוה אנשי כנסת הגדולה (רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ה: ונוסח הברכות עזרא וב"ד תקנום. וראה שו"ע אדה"ז סס"ח ס"א), וממילא מובן גדול הדיוק שלה.

הנה נוסח הברכה הוא "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה". וצריך ביאור: א) מה הם שלשת הלשונות שהחיינו, קימנו, הגיענו. ב) לכאורה צ"ב, שהרי סדר ההודיה צריכה להיות מן הקל אל הכבד; אם כן תחלה הי' לנו להודות על עצם קיומנו ("וקימנו") ורק אח"כ להוסיף הודיה יתירה לה' על תוספת חיות ("שהחיינו"); ומדוע קבעו לומר תחלה "שהחיינו" ורק אח"כ "וקימנו"?

"שהחיינו" – חיים שמוצד התורה

ו. והביאור בזה: הנה כשאדם מברך ומודה לה' על שמחה חדשה הבאה לו – הרי הוא מודה ומשבח לה' על חיותו וקיומו מיום הוולדו – "שהחיינו וקימנו", ועד "לזמן הזה"; ובזה יתכן שתתעורר שאלה: האם החיים שלו עד היום היו תמיד באופן שראוי להודות על זה ולומר "שהחיינו"? והלא יתכן שרוב ימיו עברו עליו שלא בעונג ונחת, אלא היו זמנים של צער ועגמת נפש;

וכידוע סברתם של החוקרים (מור"ח ח"ג פ"ב. המשך המאמרים "מים רבים" דשנת תרל"ו לאדמו"ר מהר"ש בתחלתו) בנוגע כללות מין האנושי, שכאשר עושים חשבון של העתים השונים בחיים, יתכן ביותר שהזמנים של היפך הטוב והעונג הם יותר מהזמנים של עונג וטוב, ועד דהסך הכל יוצא – בלשון חז"ל – "נוח לו שלא נברא" (עירובין יג, ב). ומכיון שכן – היאך יכול להודות ולברך על חייו; והלא מידי ספק ומידי שאלה עכ"פ לא יצא (ראה שו"ת חת"ס אור"ח סני"ה)?

ולכן תיקנו בנוסח ברכה זו הלשון "שהחיינו" דוקא, והיא הבאה בראש, והענין:

"שהחיינו" פירושו – חיים המקיפים את כל עניני האדם וזמניו בשוה. דכשם שחיות האדם (כפשוטו, זה שהוא חי ולא מת) נמצאת בכל האדם מראשו ועד רגליו בשוה, דהלא כל חלקי הגוף חיים המה; ככה "שהחיינו" דפירושו עצם החיות – קאי על חיים כאלו המקיפים את כל עניני וזמני האדם בשוה.

והוא החיים שעל פי התורה דוקא; דמכיון שעל פי התורה צ"ל "כל מעשיך לשם שמים" (אבות פ"ג מ"ב) ו"בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו), הרי נמצא דבנ"י שחיים על פי התורה הרי כל רגע ורגע חדורים הם עם "חיות" של תורה, חיים של "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם" (דברים ד, ד).

משא"כ בלי תורה הלא אי אפשר לומר דרוב זמני האדם הם חיים כאלה שאפשר לשבח ולהודות על זה לה'; דהא תורה על הרוב תדבר – רוב זמני היום הולכים על אכילה

שתי' ושינה, ועל משא ומתן, שכל אלה אינם עיקר רצונו של האדם ותכליתו כדי שבהם יחיה ויתענג בחפץ אמיתי ופנימי.

ולכן משבחים ומודים לכל לראש – "שהחיינו", כי חיים שעל פי התורה הם החיים הראויים לשמם אשר עליהם ראוי להודות.

"וקיימנו" – הודאה לה' מצד הגוף

ז. ומעתה צריך להבין מהו ההוספה "וקיימנו"; והלא "קיום" – קיום הגוף, הוא פחות מ"חיות" – חיים רוחניים, כנ"ל.

אך הביאור בזה הוא:

במילה "וקיימנו" אנו מודים לה' על ירידת הנשמה להגוף, שעל ידה נמשכים החיים האמיתיים דתומ"צ בהגוף – שמצ"ע הוא רק בבחי' קיום ולא נרגש בו חיות רוחנית, וזהו הודאה לה' מצד הגוף – "וקיימנו", שנמשך בו החיות – "שהחיינו".

"והגיענו" – השמחה שע"י היגיעה

ח. ע"פ הנ"ל צריך להבין מהו ההוספה ב"והגיענו"?

והנה בשיחת ליל שמח"ת תש"ה אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר: פעם היו מפרשים "והגיענו" מלשון יגיעה ("איינמאָטערן"). ולכאורה קשה: צער דיגיעה הוא ההיפך דברכת שהחיינו הבאה על תענוג ושמחה [וכדחזינן במילה (ראה אבודרהם שער ג. הגמ"י הל' מילה פ"ג אות ד), דא' הטעמים שאין מברכים שהחיינו הוא מחמת "צער אדינוקא" (כתובות ח, א) אע"ג דמילה הוי מצוה גדולה ש"קבלו עליהם בשמחה" (כדאיתא בשבת קל, א ובפרש"י)]?

וי"ל הביאור בזה: החיים שע"פ התורה ד"שהחיינו וקיימנו" ("חיי תורה" דהנשמה והגוף), באם לא ישיגם האדם מתוך יגיעה, הנה לא זו בלבד דלא ישמח בהם כראוי, אלא עוד יתבייש מזה שהרי זה "נהמא דכיסופא" אצלו (מאחר שלא עמל על דבר זה). ועל זה הוא השבת, ש"הגיענו" – כי היגיעה מביאה שמחה ותענוג בכל חייו (וע"ד מארו"ל "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו").

ט. תוספת החיות בכאו"א מישראל

וזהו התוכן דברכת שהחיינו שמברכין על התורה בשמח"ת: לאחר שסיימו בני"א את התורה, נמשך אור חדש 'אין סוף' בתורה, וכאשר בני"א קוראים התורה מחדש הנה מצד החיות המחודשת שנמשכה בה הרי היא כביכול דבר חדש ולכן שמחים בני"א בתורה ומברכים ברכת שהחיינו.

ובזה גופא ב' אופנים: א) בעלי תורה ויושבי אוהל. ב) מארי עובדין טבין ובעלי עסק.

בבעלי תורה – ה"שהחיינו" הוא בעיקר על הלימוד וההבנה בתורה באופן חדש שנמשך מיום זה (כדלעיל בארוכה), ובזה הוא עיקר ה"יגיעה" שלהם (והגיענו); וענין זה משפיע גם על עבודתם בתוך הגוף ובעולם – "וקיימנו".

בבעלי עסק – אף כי אינם שייכים לאופן חדש בהבנת התורה, אמנם עצם זה שהתורה מתעלית ביום זה ע"י אור חדש כנ"ל, מתעלה ומתחדש החיות בלימוד התורה שלהם ובכללות "חיי התורה" שלהם במשך כל היום, ולכן מברכים: "שהחיינו"; וכמו כן מיתוסף עילוי בחיי הגוף שלהם ע"פ תורה, ולכן מברכים: "וקיימנו";

ובנוסף לזה מיתוסף להם כח להתייגע בכל הנ"ל – להוסיף "חיים של תורה" בכל עניניהם, הן בקיום כל הוראות התורה במשא ומתן, אכילה וכו' וכל צרכי הגוף, והן בהגיעה להינתק מעניני העולם ולהתייגע יותר בשיעורים קבועים (כולל – קביעות בנפש) בלימוד התורה, ולכן מברכים "והגיענו".

ולכן עיקר השמחה דשמח"ת הוא בהקפות דוקא, ולא בקריאה ולימוד בתורה, כי אם בתנועות ופעולות מעשיות דריקודים וכו' עם התורה עצמה – כי עיקר השמחה דשמח"ת הוא (לא כ"כ מצד השגת והבנת התורה אלא) בזה שהתורה מחייה אותנו, שנהיה חדורים בכל ענינינו ועד לענינים של מעשה בפועל – בחיי התורה.



לשם מצות תלמוד תורה, אלא לשמה – לשם התורה עצמה:

והיינו ע"ד משל מבן שלא ראה זמן ארוך את אביו, דברגע שרואהו, תופסו ומחבקו ומנשקו. שאין זה מצד איזה תועלת שתצמח לו מזה, אלא רק בגלל שזהו אביו.

וכך גם בלימוד "לשמה" – אין הוא לומד לשם תועלת כל שהיא שתהיה לו מן הלימוד, לידע את המעשה אשר יעשון, ואפילו לא לשם קיום מצות תלמוד תורה – אלא מצד שזוהי התורה, חכמתו של הקב"ה, שהיא מציאות אחת עם הקב"ה ("אורייתא וקב"ה כולא חד" (ראה זח"ג עג, א)), וממילא על ידה "אותי אתם לוקחים" (שמו"ר פל"ג, ו (בשינוי לשון). הובא בתניא פמ"ז) – תופס הוא את אביו המלך ע"י התורה.

– ואם כן, אין הוא מחשב אם מחוייב הוא ללמוד אם לאו, אלא בכל רגע פנוי שיש לו, מנצל אותו ללימוד.

וזהו ש"הלל מחייב עניים ור' אלעזר בן חרסום מחייב עשירים" – דהגם שהעניים והעשירים אינם מחוייבים בלימוד מצד טרדותיהם, הנה, גם כשע"פ דין פטור הוא מלימוד התורה – צריך הוא לעסוק בתורה בכל רגע פנוי, מחמת העונג שצריך להיות לו בלימוד התורה.

לימוד "לשמה" מהו?

יהלל מחייב את העניים רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים (יומא לה, ב)

איתא בגמ' (יומא לה, ב): "ת"ר עני ועשיר. באין לדין, לעני אומרינן לו מפני מה לא עסקת בתורה, אם אומר עני הייתי וטרוד במזונותי אומרים לו כלום עני היית יותר מהלל כו'. עשיר אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה, אם אומר עשיר הייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר כו' נמצא הלל מחייב את העניים רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים."

ולכאורה דרוש בזה ביאור, דממה־נפשך:

אם טענתם ("טרוד במזונותי", "טרוד בנכסי") אינה טענה, ואין בה בכדי להצדיק מה שלא עסקו בתורה, לשם מה צריך להראי' מהלל ור"א; ואם טענתם צודקת, ובאמת אינם מחוייבים בלימוד התורה מפני הטרדות – מה מועלת הראי' מהלל ור"א?

הביאור בזה:

מצד מצות תלמוד תורה – אכן ישנם הגבלות ותנאים מתי מחוייב הוא ללמוד, ובאם טרוד הוא בעסקיו מחוייב הוא רק בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית וכיו"ב;

אבל ישנו ענין נוסף בלימוד התורה – לימוד תורה לשמה. די"ל, דאין זה אפילו



התועלת בשבירת הלוחות – "יִישָׁר כַּחַךְ שִׁשְׁבֵּרֶת"

ושייכות פרשת 'וזאת הברכה' ל'ענין המועד'

א. בטעם קביעת פרשת 'וזאת הברכה' כקריאת היום של יו"ט שני דשמיני עצרת, הוא יום שמחת תורה, מצינו כמה טעמים בדברי הראשונים:

בר"ן (מגילה לא, א) מבאר, שזהו מפני שמחת תורה הוא "סוף כל המועדות", ולכן מקשרים זאת עם "ברכת משה רבנו שברך את ישראל"; במחזור וויטרי (ספ"ה) מבואר, שזהו "בכדי לסמוך שמחת התורה שזכו לסיימה, לשמחת החג"; או – שזהו בכדי "לסמוך ברכת המלך (בשמיני עצרת) לברכת משה".

אמנם, מדברי הרמב"ם משמע, ששייכותה של פרשת 'וזאת הברכה' לשמחת תורה (אינה רק מפני סיבה צדדית, כהטעמים הנ"ל, אלא) היא משום שקריאה זו היא – "ענין המועד".

כמובן מכך, שקודם שמפרט את קריאות כל הימים טובים כולל הרמב"ם ואומר (הל' תפילה פי"ג ה"ח ואילך), שתוכן הקריאה בכל יו"ט, הוא "בענין המועד" של אותו היום, כי "משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד מענינו", ובהמשך לזה מפרט "מה הן קורין" בכל יו"ט, ובקריאות דחג הסוכות כותב "וביום טוב אחרון קורין כל הבכור . . . ולמחר קורין וזאת הברכה".

וצריך להבין: כיצד מהוה פרשת 'וזאת הברכה' (ברמז על-כל-פנים), "ענין המועד" של שמיני עצרת?

מהו השבה בשבירת הלוחות

ב. ויובן זה בהקדם ביאור בסיומה של פרשת 'וזאת הברכה':

בפסוקים שבסיום הפרשה, מונה התורה שבחיו של משה רבנו ("ולא קם נביא עוד . אשר ידעו ה' . . לכל האותות והמופתים כו"), וחותמת בתיבות: "לעני כל ישראל". ומפרש רש"י (ומקורו בספרי) – שתיבות אלו רומזות, למעשה שבירת הלוחות על-ידי משה: "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם".

ובכדי לבאר, מהו השבח בזה למשה (דהרי כוונת הכתובים כאן למנות שבחיו) – מוסיף רש"י: "והסכימה דעת הקב"ה לדעתו. שנאמר 'אשר שברת', יישר כחך ששברת". היינו, ששבירת הלוחות הייתה מעשה רצוי, ועד שאמר לו הקב"ה על כך 'יישר כחך'. אמנם, צריך להבין:

טעמו של משה בשבירת הלוחות, היה מפני שעשה קל-וחומר: "ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות, אמרה תורה 'וכל בן נכר לא יאכל בו'; התורה כולה כאן, וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה!" (שבת פז, א). ולפי זה, שבחו של משה בשבירת הלוחות, הוא בחרדתו לכבוד התורה, שלא ליתנה ל'מומרים'. אבל בנוגע לישראל, היה בזה, לכאורה, משום גילוי קלונם.

ולפי זה תמוה: הלא עניין פרשה זו הוא – "הברכה אשר ברך משה . . את בני ישראל", ובריש הפרשה, אף הזכיר משה זכותן של ישראל, "כלומר: כדאי הם שתחול עליהם ברכה" (רש"י לג, ב) – וכיצד מתאים, שיהיה סיום הפרשה בעניין שהוא היפך שבחן של ישראל?!

העילוי שע"י הלוחות השניות

ג. ויש לומר הביאור בזה:

בנוגע לחטא העגל, איתא בגמרא (ע"ז ד, ב): "לא עשו ישראל את העגל, אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה". ומפרש רש"י: "גבורים ושליטים ביצרים היו, ולא היה ראוי להתגבר יצרים עליהם. אלא גזירת מלך היתה לשלוט בהם, כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה".

ביאור הדברים:

מעשה החטא לכשעצמו, הינו ודאי בלתי רצוי. אך אעפ"כ, הייתה "גזירת מלך" להביא את ישראל לידי כך – מפני שבעומק העניין, הייתה בזה כוונה רצויה: שע"ז יהיה מקום לעניין התשובה.

ויתירה מזו: פעולת התשובה אינה רק בביטול החטא, אלא – על-ידי דווקא מתעלים לדרגה נעלית יותר מאשר קודם החטא ("במקום שבעלי תשובה עומדים, אפילו צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד שם" (ברכות לד, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד)). ולפי זה, הכוונה

שמיני עצרת ושמחת תורה

טו

הפנימית הרצויה שבחטא – היא בכך שע"ז דווקא, אפשר לבוא לדרגה נעלית יותר (בכוח התשובה).

על פי זה, יש להסיק, שאף מעשה שבירת הלוחות (שהיה תוצאה מחטא העגל) – היה, בעומק העניין, בכדי לבוא לידי עילוי:

דהנה, אמרו רז"ל (שמו"ר רפמ"ו): "אמר לו הקב"ה (למשה), אל תצטער בלוחות הראשונות, שלא היו אלא עשרת הדברות לבד, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות. . כפלים לתושיה". כלומר: בלוחות השניות ישנו עילוי (ועד "כפלים לתושיה") על לוחות הראשונות.

וכיון שכן, יש לומר, ש(הכוונה הפנימית ב)שבירת לוחות הראשונות הייתה – בכדי שתהיה נתינת הלוחות השניות, ויהיה עילוי גדול יותר בלוחות (בתורה): "הלכות מדרש ואגדות. . כפלים לתושיה".

[ויש לומר, שאף בנוגע לישראל, פעלה שבירת הלוחות עילוי. כי אף שבפשטות, היה שבירת הלוחות משום גילוי קלוני (כנ"ל), הכוונה הפנימית שבזה הייתה – לעוררם בתשובה; וכמשל הבן שהנהגתו אינה טובה, אשר דווקא על-ידי שאביו מרחקו מביתו, ואומר לו שאינו אביו – מתגלית אהבת הבן בתוקפה, ואין חפץ בשום אופן להיפרד מאביו].

הזכרת ה"ישר כחך" רק ב'זאת הברכה'

ד. על-פי ביאור זה, יומתק עניין נוסף:

דברי הקב"ה למשה – "אשר שברת" ("ישר כחך ששברת") (תשא לד, א), נאמרו לו בעת נתינת לוחות השניות (ארבעים יום לאחר שבירת הלוחות). ולכאורה, מאי טעמא לא נאמרו לו תיכף לשבירתן?

אמנם, ע"פ המבואר לעיל, שהתועלת הרצויה בשבירת הלוחות, היא במעלת הלוחות השניות שבאה עי"ז – מובן היטב, שאמירת "ישר כחך" על שבירתן, מקומה בעת נתינת לוחות השניות דווקא. כי בנתינתן באופן של "כפלים לתושיה", בא לידי גילוי העילוי שפעלה שבירת הלוחות.

עפ"ז יש להוסיף ולבאר, מה שעניין זה ד"ישר כחך ששברת", לא הביאו רש"י על הכתוב "אשר שברת" (בנתינת לוחות שניות), אלא דווקא על הכתוב "לעיני כל ישראל", בסיום 'זאת הברכה':

דהנה, אף לאחר נתינת לוחות השניות, אז בא לידי גילוי העילוי הפנימי שבשבירת הלוחות, נחשב זה עדיין, כמובן, כעניין בלתי רצוי. אשר לכך, אחד הטעמים לצום י"ז

בתמוז, הוא משום שבו נשתברו. אמנם, לעתיד לבוא, אז יבטל צום י"ז בתמוז ויהפך לשמחה (כלומר: שגם המאורעות שהביאו לקביעתו, לא יהוו עוד סיבה לתענית) – יש לומר, שזהו מפני שאז תתגלה בשלמות המעלה בהתשובה דעם ישראל על חטא העגל שהותחלה ע"י "ואשברם לעיניכם" (ועד"ז תתגלה אז המעלה של הלוחות השניות), ואז יהי' יום שבירת הלוחות – יום ששון ושמחה.

לכן, בפירוש רש"י מובא העניין ד"ישר כחך ששברת" רק על הכתובים בפרשת 'וזאת הברכה', העוסקים גם בזמן דלעתיד ("הראה הקב"ה (למשה) כל המאורעות שעתידין ליארע לישראל עד שיחיו המתים" (פרש"י לד, ב)) – כי רש"י מפרש הרי "פשוטו של מקרא", וב'עולם הפשט' רק אז תחשב שבירת הלוחות כמעלה, גם בגילוי ובפשטות.

על פי זה, מיושבת היטב אף השאלה דלעיל, כיצד סיום פרשת 'וזאת הברכה' הוא בהיפך שבחן של ישראל – מאחר והמדובר כאן אודות שבירת הלוחות, הוא אודות העניין הפנימי שבזה (כפי שיהיה בגילוי לעתיד), אשר זהו מעלה ושבח לתורה ולישראל.

שייכות סיום הפרשה ל'שמחת תורה'

ה. עפ"ז מובן, כיצד קריאת 'וזאת הברכה' מהוה "עניין המועד" של שמיני עצרת:

ידועה השאלה, מדוע נקבעה 'שמחת תורה' בשמיני עצרת, ולא בחג השבועות, זמן מתן תורה?

ומבואר ע"כ בדרושי חסידות, ש'שמחת תורה' היא על נתינת לוחות שניות, שניתנו ביום הכיפורים – אשר השמחה בהם, גדולה מן השמחה על נתינת לוחות ראשונות במתן תורה. אלא שקבעוה בשמיני עצרת, שהוא "יום האחרון שאחר יוה"כ".

ולפ"ז נמצא, שסיומה של פרשת 'וזאת הברכה' (ש"הכל הולך אחר החיתום" (ברכות יב, א)), אודות המעלה שבשבירת הלוחות ("ישר כחך ששברת"), ו"ענין המועד" של שמחת תורה, הם באותו העניין ממש – מעלת לוחות שניות על הראשונות:

כי, מצד מעלתן של לוחות השניות: (א) ישנו עילוי בשבירת לוחות הראשונות, בכך שהביאו לידי נתינת השניות. (ב) נקבע היו"ט דשמחת תורה על נתינת לוחות השניות דווקא.



'דירה' לקב"ה בתורה

בנוגע לנתינת התורה לישראל, איתא במדרש (שמו"ר רפ"ג):

"משל למלך שהיתה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו, אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי – שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו".

ויש לומר פירוש הדברים:

התורה, שהיא חכמתו של הקב"ה, ירדה ונתלבשה בשכל אנושי. וממילא, מקום יש לחשוש, שבגלל ההבנה המלאה שאפשר להבינה בשכל (ועד שאפי' גויים יכולים להבינה), לא יהי' נרגש בלימודה קדושת התורה.

– ולכן מבקש הקב"ה: "בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו": צריך לעשות 'מקום' בתורה לדירת הקב"ה – שיהי' ניכר ונרגש שזוהי תורתו של הקב"ה, חכמתו ורצונו ית'. דלכן הלימוד צריך להיות באופן ד"מה להלן (במתן תורה) באימה ביראה ברתת ובזיע אף כאן (בלימוד התורה עכשיו) באימה וביראה וברתת ובזיע" (ברכות כב, א).

גודל העילוי בכך ש"אין יושבים בסוכה" בשמע"צ

ישמע"צ רגל בפ"ע... שאין יושבים בסוכה (סוכה מה, רע"א וברש"י)

צריך להבין: מה שאין יושבין בסוכה הוא לכאורה רק הוראה על כך שנסתיים חג הסוכות, ואין זה מורה על ענינו של שמע"צ (דהרי גם בשאר ימות השנה אין יושבים בסוכה). וא"כ, כיצד אפשר לומר שיחודו של שמע"צ כ"רגל בפני עצמו" מתבטא בכך ש"אין יושבין בסוכה"?

הביאור בזה:

אודות ענינו של חג הסוכות איתא בדרושי חסידות, שאז נמשך גילוי בחי' עליונה באלוקות – בחי' ה'מקיף'. ונרמז זה בענין הסכך, אשר הוא 'מקיף' על היושב בהסוכה. אמנם בשמע"צ, מצד גודל העלוי שבו, נמשכת בחי' ה'מקיף' בפנימיות. ולכן אין שייך בו ענין הסוכה ('מקיף').

וזהו מה שרש"י מסביר העילוי דשמע"צ שאין יושבין בו בסוכה, שבזה מתבטא גודל מעלתו – שהמקיף נמשך בפנימיות.



קשה עלי פרידתכם

אודות היום טוב ד"שמיני עצרת" אמרו חז"ל (ראה פרש"י אמור כג, לו. פינחס כט, לו. בחי



'לפזר' את הישות ו'לקלוט' את הקדושה

'שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר
קש"בי
(סוכה מה, רע"א)

פז"ר קש"ב – פייס, זמן, רגל, קרבן, שירה
וברכה – בפני עצמו.

וי"ל ע"ד הרמז:

על ידי "פזר" – פיזור ופירוד הישות,
נעשה "קשב" – הקשבה וקליטה של הענינים
דקדושה. אשר זהו ענינו של שמע"צ – "עצרת
(פינחס כט, לה) תהי' לכם", מלשון 'עצירה'
וקליטה (ראה ספר לקוטי תורה (לרבינו הזקן) דרושי
שמע"צ פח, ד. צא, א. ובכ"מ).



שם, לה): משל ל"מלך שזימן את בניו לסעודה
לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמנו להפטר, אמר,
בני, בבקשה מכם, עכבו עמי עוד יום אחד,
קשה עלי פרידתכם". כלומר, שלאחרי שבעת
ימי חג הסוכות אומר הקב"ה לבני ישראל
"עצרת תהי' לכם" – "עכבו עמי עוד יום
אחד".

ולכאורה אינו מובן מדוע אומר "קשה
עלי פרידתכם" – טפי הול"ל "פרידתנו"?

אך יש לבאר:

(א) מצד הקב"ה – אין פירוד. מצדו, ישנו
תמיד הקישור עם בני ישראל באופן ד"פנים
בפנים" (ואתחנן ה, ד) אלא שהפירוד הוא מצד
בני ישראל – ש"פנו אלי עורף ולא פנים"
(ירמי' ב, כז). וזוהי הכוונה "פרידתכם" –
הפירוד שלכם (שנעשה מצדכם).

(ב) סיבת הפירוד בין בני ישראל והקב"ה,
היא הפירוד של בני ישראל בינם לבין עצמם
– "פרידתכם". כי, כאשר חסר בענין ד"כולנו
כאחד" (נוסח ברכת שים שלום: "ברכנו אבינו כולנו
כאחד"), חסר גם ב"ברכנו אבינו" (ראה תניא
פל"ב).



שמיני רגל בפני עצמו

חידושי סוגיות

בהא דשמע"צ רגל בפ"ע ובדין לינה שבו

יקדים שבב' הפירושים ברש"י על "עצרת" רמז שיטתו בגדרי הדינים שבש"ס בהא דהוי רגל בפ"ע ובדין טעון לינה – שנחלקו בהם הראשונים / יקשה אמאי לא נתפרש ברש"י דיני הלינה וזמנה / ידייק במה שנזקק רש"י לב' פירושים, ויקשה על מה שביארו המפרשים בזה / יוסיף לדייק במה שרש"י הוסיף כאן עוד מדברי אגדה אף שאינם זקוקים לפירוש פשט הכתוב / יבאר דרש"י נתכוון ליישב בב' דרכים הא דשמע"צ לא נקרא "מקרא קודש" כשאר מועדות, אי משום שנשתנה לענין גדר איסור מלאכה או בדין לינה שבו / יבאר מה שנצרך לדברי אגדה, שהוא טעמא דמילתא לב' הפירושים – אמאי נשתנה שמע"צ משאר מועדות / יסיק דרש"י כאן – רגל בפ"ע הוא לענין גדר איסור מלאכה, ודין לינה הוא מחמת היום (קרבן הציבור) ולא חגיגת היחיד

א.

יקדים שבב' הפירושים ברש"י על "עצרת" רמז שיטתו בגדרי הדינים שבש"ס בהא דהוי רגל בפ"ע ובדין טעון לינה – שנחלקו בהם הראשונים

בפרשת הקרבנות כתיב "ביום השמיני עצרת תהי' לכם" (במדבר כט, לה), ובפירוש רש"י מעתיק מן הכתוב "עצרת תהי' לכם" ומפרש: "עצורים בעשיית מלאכה דבר אחר עצרת עצרו מלצאת מלמד שטעון לינה" (ואח"כ ממשיך "ומדרשו באגדה כו", כדלקמן). ונראה לדייק בדברי רש"י בב' הפירושים, שבדבריו אלו יתבארו גדרי הדינים, דשמע"צ הוי "רגל בפני עצמו", ושטעון לינה בירושלים.

הנה, בהא דהוי רגל בפ"ע, איתא בש"ס (סוכה מז, סע"ב ואילך. וש"נ) "שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב (פייס בפני עצמו זמן בפני עצמו רגל בפני עצמו כו)". ובפירוש "רגל בפני עצמו" מצינו כמה שיטות: במקום אחד בש"ס (סוכה מח, רע"א) פירש רש"י "שאינ יושבין בסוכה", ובכ"מ בש"ס¹ פי' ש"אינ שם חג הסוכות עליו"². והרמב"ן (סוכה שם)

שם ד"ה פז"ר, דמ"ש רש"י (שם) "שאינ שם חג הסוכות עליו" — "רוצה לומר דבבהמ"ז ותפלה מזכירין שמיני עצרת ולא סוכות".

(1) ר"ה ד, ב. יומא ג, רע"א. ועד"ז חגיגה יז, א שיש לו שם רגל בפני עצמו ואינו קרוי סוכות".
(2) ובתוס' ישנים יומא שם: פירש בקונטרס שאומר חג שמיני עצרת הזה. וראה תוס' ר"ה

הרבה לתמוה על רש"י, וכ' דפי' רגל בפני עצמו היינו שמתחייב בו בראי' וחגיגה ושמחה כרגל בפני עצמו, ולא מדין תשלומין דראשון, שגם אם הי' חגיגה בראשון, דכה"ג פטור בשני וכו' כיון דהוי תשלומין דראשון, משא"כ בשמיני עצרת הוא מתחייב בראי' וחגיגה דהוי רגל בפני עצמו (וכן יש עוד פירושים בראשונים ב"רגל בפני עצמו"3).

אמנם לפי דברי רש"י כאן (בפירוש הראשון) דעצרת פירושו "עצורים בעשיית מלאכה" מתבאר הגדר ד"רגל בפני עצמו" באופן פשוט, כמשי"ת.

ועד"ז יש ללמוד דבר חדש מפירוש השני שברש"י, דאף שלפום ריהטא נראה שכוונתו כאן לגדר דין לינה המבואר כבר בש"ס, ופירושו זה מקורו בספרי4, מ"מ, להלן ית' דדבר חידוש שנה כאן רש"י בדין לינה שלא נתפרש בפשטות לשון חז"ל, ובזה רמז רש"י לגדר מחודש בלינה המבואר בראשונים על הש"ס, ולדבריו יסורו הקושיות שיש להקשות בפירוש הראשונים.

דהנה בדין דטעון לינה מצינו בראשונים בכ' אופנים5, אי מפני הקרבנות שמביא, דקרבן טעון לינה בירושלים; או מחמת היו"ט עצמו, דמפני כבוד יו"ט (ריטב"א סוכה שם. ובמאירי שם "לכבוד היום") טעון לינה:

בספרי איתא שדין לינה הוא מפני הבאת הקרבן, כמפורש בהתחלת לשון הספרי "הרי שהביא קדשיו כו", שמזה מובן דזה ש"עצרו הכתוב מלצאת" הוא מפני הבאת קדשיו.

[וסוף דברי הספרי "הואיל וזה קרוי מקרא קדש וזה קרוי מקרא קדש מה זה עצור כו" — אין הכוונה שדין לינה הוא מפני כבוד יו"ט (מקרא קודש) שבו, אלא שהואיל ושניהם (יו"ט הראשון ויו"ט האחרון) נקראים מקרא קודש, למדין בהיקש מהשני על הראשון. והיינו ד"זה קרוי מקרא קודש וזה קרוי כו", הוא רק לימוד להשוותן זל"ז בדין "עצרו מלצאת", ולא סיבה וטעם לדין זה].

וכן מפורש בספרי ראה עה"פ (טו, טז) ופנית בבוקר והלכת לאהלך "מלמד שטעונים לינה אין לי אלא אלו בלבד מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועצים ת"ל ופנית בבוקר כל פונות שאתה פונה מן בוקר ואילך" (אלא דשם נתחדש שדין לינה הוא לא רק בקרבנות שאדם מביא ברגל, אלא דכל קרבן שמביא טעון לינה6). — ולינה זו היא בלילה שלאחרי הבאת הקרבן7.

3) וברמב"ן סוכה שם משמע דהוי מחלוקת ר"י ורבנן.

4) וראה שם פלוגתת ר"י ורבנן אם פסח שני טעון לינה. ולהעיר מרמב"ן סוכה שם, דלר"י אין שום קרבן טעון לינה אלא של רגלים בלבד.

5) וכמ"ש בתוד"ה טעון פסחים שם. ועוד. וכ"כ רש"י בסוכה שם, סע"א (בקרבן חגיגה). וראה מפרשי הספרי פרשתנו ופ' ראה שם.

3) ראה תוד"ה פז"ר בר"ה, יומא וחגיגה שם. תו"י שם. רמב"ן שם. ועוד.

4) כבר"ם שבתחלת השיחה. וצ"ע בספר הזכרון כאן, שהביא על דברי רש"י מסוכה (מז, א) כשם ששבעת ימי החג טעונים. לינה כו'.

5) ראה תוד"ה דכתיב חגיגה יז, ב בסופו (תי' הר"ר אלחנן). ריטב"א ר"ה ה, א; סוכה מז, ב.

ונמצא מבואר מדברי הספרי דחיוב לינה הוא מפני קרבנותיו הפרטיים שמביא ביו"ט (וכן בשאר ימות השנה).

אמנם מצינו בראשונים⁸ שפירשו שיש דין לינה (גם) מפני היו"ט, דכבוד יו"ט מחייב לינה בירושלים.

ולפי טעמים אלו יוקשה מאי טעמא אשמעינן רחמנא "עצרת, עצרו מלצאת" דוקא גבי יום שמיני עצרת ולא בקרבנות דשאר יו"ט? ויתירה מזו, לאחר שלמדין ממ"ש "ופנית בבוקר והלכת לאהלך" דכל פינות שאתה פונה מן הבוקר ואילך, דכל קרבן טעון לינה, שוב למה הוצרך הכתוב לומר גבי שמע"צ "עצרת תהי' לכם, עצרו הכתוב מלצאת"⁹? אמנם לפי מה שית' בפרש"י – א"ש כמשי"ת.

ב.

יקשה אמאי לא נתפרש ברש"י דיני הלינה וזמנה

הנה, הרא"ם (בפרש"י כאן) כתב, שפירושו השני של רש"י ("עצרו מלצאת") מקורו בספרי על פסוק זה, "כדתניא בספרי ביום השמיני עצרת עצרו הכתוב מלצאת הרי שהביא קדשיו מבית פגי לירושלים שומע אני יאכלם בירושלים וילך וילין בבית פגי ת"ל ביום השמיני עצרת תהי' לכם עצרו הכתוב מלצאת. . אין לי אלא יו"ט האחרון שעצור מלצאת יו"ט הראשון מניין ודין הוא הואיל וזה קרוי מקרא קדש וזה קרוי מקרא קדש מה זה עצור מלצאת אף זה עצור מלצאת".

ולכאורה צ"ע: כבר נת' כמ"פ בארוכה שדרכו של רש"י בפירושו על התורה, שאינו מביא כל דרשות שבש"ס ובחז"ל על הכתובים, כיון שבא רק לפרש פשוטו של מקרא ולא סתם להביא כל פירושי חז"ל על הכתובים (רק מביא מדבריהם הנוגע לפירוש פשט הכתובים). ולפ"ז לא נוכל לומר שרש"י כאן נתכוין סתם לדברי חז"ל הנ"ל, ופשיטא שאין לומר שרש"י מסתמך בפירושו שהלומד יעיין בדברי רז"ל כדי להבין דבריו, ומה גם במקום (כבנדוד') שרש"י אינו מציין מקורם ("כדאיתא בספרי" וכיו"ב). א"כ יש להבין מ"ש רש"י כאן "מלמד שטעון לינה", ואינו מבאר מהותה וענינה של לינה זו — זמנה ומקומה (וטעמה).

המצות) דטעון לינה (ר"ה שם. וש"נ), ולא ילפינן (כשמע"צ בכורים ושאר כל הקרבנות) מדכתיב ופנית. ע"ש.

8) ראה ראשונים שבהע' 5.

9) ולהעיר מקושיית התוס' (ר"ה שם. ועד"ז ברשב"א וריטב"א שם. תוס' וריטב"א סוכה שם. ועוד) מדוע "לחג הסוכות אצטרין היקישא" (לחג

ויתירה מזו: רש"י בפירושו לש"ס פירש בכ"מ¹⁰ שהלינה היא במוצאי יו"ט (ובירושלים (סוכה שם)), ואם בפירושו לש"ס צריך רש"י לפרש זמנה (ומקומה) של לינה זו א"כ עאכו"כ שהי' לו לפרש דבר זה בפירושו על התורה שהוא לפי פשוט"מ השייך (גם) לבן חמש למקרא (אבות ספ"ה).

[ובפרט שבמק"א בפירושו לש"ס (פסחים צה, ב ד"ה טעון לינה) כ' שזמנה של לינה (בחה"פ¹¹) הוא (לא ליל מוצאי יו"ט, אלא) "לילה הראשון", היינו שזמן הלינה הוא בלילה הראשון דיו"ט¹² (וכמפורש ברש"י שם, שדין לינה לא בא לאסור חזרה "לביטו ממש" — "דהא יו"ט הוא, ועוד דקא בעי לאיתויי עולת ראי"י" — אלא שאסור ללון "חוץ לחומה בתוך התחום").]

וא"כ הו"ל לרש"י לפרש כאן אם הלינה היא בליל יו"ט או בליל מוצאי יו"ט.

[ולדוגמא: כשחל שמע"צ ביום ה', האם ה"טעון לינה" דשמע"צ כוונתו — הלילה בין יום ד' (כ"א תשרי) ליום ה' כ"ב תשרי (היינו מוצאי הושע"ר, תחלת שמע"צ), או הלילה בין יום ה' ליום ו' (מוצאי שמע"צ)].

ועוד: להלן בפ' ראה (טז, ז) פירט רש"י "שטעון לינה ליל מוצאי יו"ט", ולא הסתפק לומר "מלמד שטעון לינה", אף ששם לכאורה הוא דבר מובן מעצמו — דהרי מפרש שם הפסוק "ופנית בבוקר" — "לבקרו של שני" [היינו בוקרו של יום א' דחול המועד], ולכן, גם אם הי' ממשיך לאח"ז רק "מלמד שטעון לינה" (כלי התיבות "ליל מוצאי יו"ט"), הי' מובן שהכוונה ללילה זה — ומ"מ נחית רש"י לפרש "ליל מוצאי יו"ט" — ומהו הטעם דכאן השמיטו?

ג.

דייק כמה שנוקק רש"י לב' פירושים, ויקשה על מה שביארו המפרשים בזה

גם צריך להבין: ידוע דכשרש"י מביא ב' (או יותר) פירושים בכתוב ה"ז מפני שבכל א' מהפירושים יש קושי מה שאינו בהשני, אלא שהקושי בפ' הראשון אינו גדול כ"כ כהקושי בפ' השני, ולכן הוא ראשון. וצריך ביאור בנדו"ד: מהו הקושי בפ' הא' שהוצרך רש"י להביא פ' שני, ולאידך — במה קשה הפירוש השני (בפשוט"מ) יותר מפירוש הראשון.

11) להעיר משפת אמת לזבחים צז, ב. אבל ראה זרע אברהם לספרי ראה (טז, ז) ועוד, שהלינה דליל יו"ט דפסח הוא מצד הקרבת הק"פ בי"ד, וא"כ הלינה בשאר יו"ט (מצד קרבנות החג) היא בליל מוצאי יו"ט.
12) ראה הע' הקודמת.

10) סוכה מז, סע"א ואילך. תגיגה יז, סע"א ואילך. ועד"ז בר"ה ה, רע"א ("ליל חולו של מועד").

אבל א) לא רחוק שהכתוב יפרש עצמו — ראה רא"ם כאן, ובגור"א מפרש שהוא עשה ולא. ב) הקושיא על הפי' הב', שהי' לו לומר עצורים תהיו קשה עד"ז על הפי' הא'.

שמיני עצרת ושמחת תורה

כג

יש מפרשים (משכיל לדוד כאן. וראה גם רע"ב על פרש"י כאן) דלפי' הא' קשה "מאי שנא רגל זה דאיקרי עצרת טפי משאר רגלים, הא כולהו נמי עצורים בעשיית מלאכה". ולפי' השני קשה "דהלינה היא בלילה שלאחריו ואיך נאמר שיום החג עצמו נקרא עצרת ע"ש שטעון לינה (בלילה של) אחריו ועוד דהא יו"ט ראשון נמי טעון לינה ומה שנא יו"ט האחרון דאיקרי עצרת טפי מיו"ט ראשון".

אמנם צ"ע בדבריהם, דהרי הטעם להבאת הפירוש השני הוא (כנ"ל) משום שלפי פירוש זה מסולקות הקושיות שישנן על הפירוש הראשון, אבל לפי הביאור הנ"ל, גם לפי השני ישנה אותה הקושיא שעל הפירוש הראשון¹³: "מאי שנא יו"ט האחרון . . מיו"ט הראשון"¹⁴?

וגם בגוף הקושיא הנ"ל שעל הפירוש השני צריך ביאור: א) מה שהקשו איך יתכן שיום החג עצמו ייקרא עצרת ע"ש שהוא טעון לינה בלילה שלאחריו — הרי ברש"י לא נתפרש כלל זמן הלינה, אם הוא בליל יו"ט או בלילה שלאחריו (והרי גם בפירושו לש"ס מצינו דמפרש (או שקורא שמה) דהלינה היא בליל יו"ט, כנ"ל), ולמה לא נפרש דקאי על "ליל יו"ט"? ב) ומה שהקשו עוד "דהא יו"ט ראשון נמי טעון לינה ומה שנא יו"ט האחרון כו", הרי (בפשוטו של מקרא) לא נתפרש בכתוב (או בפרש"י) דיו"ט ראשון טעון לינה¹⁵.

ד.

יוסיף לדייק במה שרש"י הוסיף כאן עוד מדברי אגדה אף שאינם זקוקים לפירוש פשט הכתוב

להלן ממשיך רש"י "ומדרשו באגדה לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד ע' אומות וכשבאין ללכת אמר להם המקום בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם פר אחד כו"¹⁶ התעכבו לי מעט עוד כו".

רק ביו"ט ראשון של פסח, וג"ז רק בשייכות לקרבן פסח ד"ד ניסן, כפשטות המשך הכתובים שם (ראה שם טז, ב ואילך ובפרש"י), וגם תיבת "ובשלת" שבתחלת הכתוב "ופנית גו" פרש"י "זהו צלי אש", שזהו בק"פ.

16 וע"ד שנת"כמ"פ, זה שהתיבות שבאמצע "פר אחד איל אחד" נדפסו כד"ה חדש בפרש"י הוא ט"ס, כי זה בא בהמשך הפירוש ד"מדרשו באגדה", שסיומו "התעכבו כו' ולשון חבה הוא זה כו'", וכמ"ש בספר זכרון על פרש"י כאן (וכ"ה בכמה כת"י רש"י שתח"י).

[ומה שכ' רש"י רק "איל כנגד ישראל" ולא כ']

13 ואולי אין כוונת המשכיל לדוד לפרש עדיפות דפי' הא' על פי' השני כ"א הקושיות שישנן על ב' הפירושים שלכן הוזקק רש"י להמשיך בפי' (שלישי) ומדרשו באגדה כו'.

אבל — אין זה משמעות לשונו.

14 בשפ"ח: דלטעם ראשון רחוק הוא שהכתוב עצמו יפרש מהו העצרת שהוא עשיית מלאכה לכן פירש דבר אחר. ולפי ד"א קשה כיון דקאי על ישראל מאי דכתיב עצרת תהי' לכם הי' לו לומר עצורים תהיו.

15 דהרי מש"נ ב' ראה "ופנית בבוקר" ופרש"י "מלמד שטעון לינה" — קאי (בפש"מ)

ויש להבין: מאחר שרש"י כבר הביא ב' פי' ששניהם הם ע"פ פש"מ, מה מכריחו להביא עוד פירוש, ובפרט שהוא "מדרשו באגדה" (כדברי רש"י)? — והרי כלל מפורש הוא בדברי רש"י "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו" (בראשית ג, ח. ובכ"מ), והיינו דמביא אגדה רק באם "אנו צריכין לדברי אגדה" (בראשית א, ד. וראה גם שם, א (ד"ה הב') אין המקרא כו'. ועוד).

גם: תוכן דרש זה כבר הביאו רש"י לעיל בפ' אמור עה"פ (כג, לו) "עצרת היא". אבל שם לא הביא לפניו את ב' הפירושים שכתב כאן ("עצורים בעשיית מלאכה" או "עצרו מלצאת"), וגם לא כתב ע"ז "מדרשו באגדה" וכיו"ב. והיינו דנקט שם שדרש "עצרת אתכם אצלי כמלך שזמן את בניו כו'" הוא הפירוש הפשוט ד"עצרת היא".

וי"ל הטעם כי מלשון הכתוב שם "עצרת היא" — ולא כמ"ש כאן "עצרת תהי' לכם" — מובן שאין זו עצרת המסובבת ונפעלת ע"י ומצד בני"; ולכן אינו מפרש שלשון זה מורה על ציווי לבני" (עצורים בעשיית מלאכה או עצורים מלצאת), אלא מפרשו בשייכות לענינו של היום עצמו, יום שבו — "עצרת אתכם אצלי כו".

ולפ"ז גדלה התמי' בפסוק דידן, דמכיון שכאן כתיב "עצרת תהי' לכם", מהו הצורך לפרשו גם ע"פ "מדרשו באגדה" הנ"ל.

ה.

יבאר דרש"י נתכוין ליישב כב' דרכים הא דשמע"צ לא נקרא "מקרא קודש" כשאר מועדות, אי משום שנשתנה לענין גדר איסור מלאכה או בדין לינה שבו ויש לומר הביאור בזה:

הקושי בכתוב כאן (שרש"י בא לתרצו) הוא השינוי כאן בהגדרת היו"ט דשמע"צ משאר ימים טובים, שבכל הרגלים נאמר בפרשתנו "מקרא קודש" [ביום ט"ו לחודש הראשון (חג הפסח) (כה, יז-יח), ביום השביעי (דחה"פ) (שם, כה), ביום הבכורים (שם, כו), בחודש השביעי באחד לחודש (ר"ה) (כט, א), בעשור לחודש השביעי (יו"כ) (שם, ז), בחמשה עשר יום לחודש השביעי (יום א' דחה"ס) (שם, יב)], וגבי שמע"צ שינה הכתוב כאן ולא נאמר בו "מקרא קודש" אלא "עצרת תהי' לכם".

ומזה מוכח שהכתוב (כאן¹⁷) בא להשמיענו שהחג ד"ביום השמיני" חלוק מכל שאר

אחד הוא נגד ישראל].
17) אף שבפ' אמור שם, נאמר מקרא קודש בשמע"צ (כבשאר היו"ט). וראה לקמן בפנים.

ד(גם) "פר כנגד ישראל"^א (כבסוכה נה, ב הנסמן בפרש"י) כי מובן מעצמו, דמאחר דע' פרים הם לנגד ע' אומות (כנ"ל כט, יח בפרש"י), פשוט דפר

שמיני עצרת ושמחת תורה

כה

החגים, שאינו בגדר "מקרא קודש" אלא יש בו דין מיוחד ד"עצרת תהי' לכם". ובגדרו של דין מיוחד זה מביא רש"י ב' פירושים:

פירוש הא' הוא, שדין "עצרת" הוא באיסור עשיית מלאכה, שע"ז ממשיך בכתוב "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ד"עצרת תהי' לכם" פירושו שתהיו "עצורים בעשיית מלאכה". והיינו שדין איסור מלאכה בשמע"צ שונה הוא מהאיסור במועדים אחרים, דאיסור המלאכה בשאר המועדים שייך לקדושת היום, "מקרא קודש"¹⁸, ואילו בשמיני עצרת הוא מחמת ציווי מיוחד: "עצרת תהי' לכם", שאי עשיית מלאכה בו הוא מחמת דין וחיוב בפ"ע "עצורים בעשיית מלאכה" (והיינו גדר של העדר ושלילה), ולא מצד "מקרא קודש". [נמה שבהפסוק דפ' אמור נאמר מקרא קודש בנוגע לשמיני עצרת, לא נאמר זה בסמיכות ל"כל מלאכת עבודה לא תעשו", כ"א (ראה רע"ב כאן) כהקדמה¹⁹ ל"והקרבתם אשה לה"²⁰].

אמנם פירוש זה קשה קצת, כי כל פרשה זו דמועדים עוסקת בעיקרה²¹ לא באיסור מלאכה דיו"ט, כ"א בקרבנות (מוספים), וא"כ ק"ק לפרש שדוקא בפרשה זו בא הכתוב לחלק בין יום השמיני לשאר הרגלים בענין איסור מלאכה (שמקומו המתאים לחידוש זה הוא, לכאורה, לעיל בפ' אמור).

ומחמת קושי זה ממשיך רש"י ומביא פירוש אחר — ד"א עצרת עצרו מלצאת", דהיינו שהציווי ד"עצרת תהי'" שביום השמיני (אינו מתייחס לאיסור מלאכה דיום זה, אלא) משתייך לקרבנות של חג זה, והיינו מה שבנ"י עצורים ביום זה מלצאת מלפני ה' (ממקום הקרבת הקרבנות). ואין רש"י צריך לפרש מקום המצאם ברגל (שבו "עצורים

18) ובפסוק שלאח"ז שם, לז נאמר כן בנוגע לכל המועדים "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה' גו".

19) להעיר משו"ע אדה"ז שם על הגליון לענין חוה"מ "שקרוי מקרא קודש לענין הקרבנות בלבד".

20) אף שנזכר בכל חג איסור מלאכה שבו.

18) ראה גם (ע"ד ההלכה) ב"י לטאו"ח סתפ"ז סד"ה סדר היום. שו"ע אדה"ז ריש הל' שבת³. וראה קו"א שם סק"א דהרמב"ם "במנין המצות (בריש ספר היד) מנה שש מצות⁴ לשבות ממלאכה בששת ימים טובים מדכתיב מקרא קודש בכל חג וחד ע"ש". וראה פרמ"ג פתיחה להל' יו"ט פרק הא' סק"ב וג'.

ב) ולהעיר מרמב"ם ריש פ"ז דהל' יו"ט לענין חוה"מ "הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה".

ג) ברמב"ם שם לפנינו (וכן בטה"מ⁵) מנה המצוה דלשבות בימים טובים מהכתוב מקרא קודש — רק בחמש מצות (מ"ע קנט 'א' דפסח), קס (ד' דפסח), קסב (שבועות), קסו (א' דסוכות), קסז (ח' דסוכות). ובר"ה (מ"ע קסג) למדו מהכתוב באחד... יהי' לכם שבתון. ואולי גריס אדה"ז ברמב"ם שם "וגו" (ראה רמב"ם ספר המדע ירושלים תשכ"ד), והרי מסיים בהכתוב "מקרא קודש". ואולי זוהי הכוונה במ"ש אדה"ז "ע"ש". ועצ"ע (ובפרט שבטה"מ⁶ שם הוסיף "האי שבתון עשה הוא"). וראה פרמ"ג שבפנים ההערה.

מלצאת"), שהרי כבר נתפרש לפני"ז בפ' משפטים (כג, יז) ופ' תשא (לד, כג) "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל (את) פני האדון ה'", "שבשלש הרגלים באים ונמצאים לפני ה', בביהמ"ק ובירושלים, ובז' ימי הסוכות מפורש "ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים" (אמור שם, מ), שכבר באו ונמצאו בירושלים במשך ז' הימים — באה התורה להוסיף שיתעכבו שם עוד יום אחד.

אלא שפירוש זה בפ"ע אינו מספיק, דאי משום הא — אין הכתוב צריך לתאר את יום השמיני בשם "עצרת תהי' לכם", כדי ללמד שבני צריכים להתעכב בשמע"צ בירושלים — כי בעצם הודעת התורה שישנו יום שמיני (בהמשך לחג הסוכות) שגם הוא חג האסור בעשיית מלאכה, ומביאים בו קרבנות ("והקרבתם גו'"), מובן כבר שביום זה מתעכבים בירושלים, ומה נתוסף ע"י ההדגשה שנק' יום זה בשם "עצרת תהי' לכם"?

ולכן ממשיך רש"י "ללמד שטעון לינה", כלומר, השם "עצרת" מלמדנו דין חדש באופן ההעכבה, שאין השהי"י בירושלים כמו בשאר ימות הרגל, אלא ש"טעון לינה" (שצריכים גם ללון בירושלים), משום שביום זה "עצורים מלצאת".

ואולי י"ל הטעם שלא פירש רש"י זמן הלינה — כי מכיון שחיוב לינה נלמד ממ"ש "עצרת תהי' לכם", שביום זה "עצורים מלצאת", הרי מובן שזמנה של לינה זו הוא בליל שמיני דהרגל²² (שהוא הנקרא "שמיני עצרת", ולא מוצאי יו"ט). וזהו החידוש בשמע"צ לגבי שאר רגלים, שבהם יכול (ע"פ פשש"מ) ללון בליל הרגל במק"א מחוץ לירושלים וכיו"ב, משא"כ בליל שמע"צ צריך ללון בירושלים.

[ועפ"ז — לפרש"י, חיוב הלינה דפרשתנו וחיוב הלינה דפ' ראה הם תרי לינה: דין לינה בפרשתנו הוא בליל שמיני עצרת, ואילו דין לינה הנאמר שם (לגבי יום א' דחג הפסח) הוא ב"ליל מוצאי יו"ט"].

וענין זה שייך שפיר לפ' קרבנות המוספים שבאים ברגלים, שהם קרבנות צבור הבאים עבור כלל ישראל בביהמ"ק, ואשר לכן מתעכבים בני ישראל בירושלים בזמן זה²³.

אבל פירוש זה, עם היות שמתאים יותר (מהפירוש הא') לכללות תוכן הפרשה, אבל מאידך קשה יותר להולמו בפשטות המשך כתוב זה — "עצרת תהי' לכם כל מלאכת

בירושלים לפני ה', לפני ההקרבה של היום. ומובן גם בפשש"מ שמכינים א"ע למאורע או דבר חשוב (ע"ד הנאמר במ"ת יתרו יט, י (ובפרש"י) וי"א). משא"כ ה"לינה" שבפ' ראה, שתוכנה שלא לעזוב המקום (או הפעולה חשובה), ולכן לנים במקומם בירושלים לאחר ההקרבה.

22 להעיר מפרש"י פסחים דלעיל ס"א (אבל ראה לעיל הערה 10). ולהעיר שגם בספרי כאן יש מפרשים (ראה תולדות אדם לספרי) הכוונה דעצורים מלצאת היינו לינה דליל יו"ט, ולא דמוצאי יו"ט. וראה שפ"א שבהערה הנ"ל.

23 והיינו שלינה זו היא כעין הכנה והכשרה של בני' — שמתעכבים ומתיישבים במקומם

שמיני עצרת ושמחת תורה

כו

עבודה לא תעשו" — דמה ענין חיוב לינה לענין איסור מלאכה? ונוסף לזה: לפירוש השני מבואר רק הטעם שגבי שמע"צ נאמר "עצרת תהי' לכם", אבל לא נתיישב — מדוע לא נאמר כאן (בטעם איסור מלאכה) "מקרא קודש". ולכן מביאו רש"י רק כפירוש שני.

ו.

יבאר מה שנצרך לדברי אגדה, שהוא טעמא דמילתא לב' הפירושים — אמאי נשתנה שמע"צ משאר מועדות

ועדיין אין הענין מחוור כל צרכו: שני הפירושים שברש"י מבארים רק במה הוא ההבדל בין שמע"צ לגבי שאר הרגלים (אם בזה שאיסור מלאכה שבו הוא רק בגדר "עצורים בעשיית מלאכה" או בזה ש"עצרו מלצאת... טעון לינה"), אבל הא גופא טעמא בעי — מדוע באמת שונה יו"ט זה משאר כל הימים טובים?

וליישב זאת ממשיך רש"י "ומדרשו באגדה לפי כו' וכשבאין ללכת א"ל המקום בבקשה כו' התעכבו לי מעט עוד ול' חבה הוא כו' קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד"²⁴ — שלפי אגדה זו מוסבר היטב הטעם והסיבה להחילוק בין שמע"צ וכל היו"ט [הן באיסור מלאכה (כפירוש הראשון) והן בענין חיוב לינה (כפירוש השני)].

כלומר: אין כוונת רש"י כאן להביא פירוש שלישי בתיבת "עצרת" (ע"ד פירושו בפ' אמור, שמפרש מ"ש שם "עצרת היא" — "עצרת אתכם אצלי כו' עכבו עמי עוד יום אחד"), אלא שבהבאת אגדה זו כוונתו להסביר²⁵ שני הפירושים שלפנ"ז (שלכן לא כתב רש"י כאן כלשון הכתוב "עצרת אתכם וכיו"ב).

הסברת הענין:

מאגדה זו מובן, שבעצם הי' היו"ט צ"ל רק שבעת ימים, אלא ד"כשבאין ללכת" (בסוף שבעת הימים, אזי) אומר להם המקום שיתעכבו עוד יום אחד "כדי שאהנה מכם". היינו שיו"ט זה אינו יום שנתייחד בעצם ובפ"ע, אלא שהוא בגדר הוספה לחג הסוכות (שנתחדשה "כשבאין ללכת").

וזהו ההסבר בפירוש הראשון, דשאני איסור מלאכה דשמע"צ מכל שאר היו"ט — שבשאר היו"ט הוא (כנ"ל) בסיבת היותם "מקרא קדש", משא"כ בשמע"צ (שלא נאמר

הוא המשך לד"ה זה שבפרש"י) — נת' בארוכה בהתועדות ש"פ פנחס תשכ"ז.

(25) ולכן משנה רש"י וכותב "ומדרשו באגדה", ולא כרגיל "ומדרש אגדה".

24 פרטי דיוקי הלשונות בפרש"י והשינויים לגבי פירושו בפ' אמור, וכן הטעם שהוצרך רש"י להביא כאן "ובמדרש רבי תנחומא למדה תורה דרך ארץ כו'" (ראה לעיל הערה 16 שגם זה

בו (כאן) "מקרא קדש" הוא שלילה, שאיסור המלאכה הוא שצ"ל "עצורים בעשיית מלאכה"²⁶.

— כי מכיון ששמע"צ אינו יו"ט מצ"ע, הרי מובן שאין קדושת היום הסיבה להיו"ט ואיסור מלאכה, אלא להיפך — זה שבנ"י מקיימים בקשת הקב"ה (להתעכב אצלו על ידי) שיהיו עוצרים עצמם ממלאכה כו', הוי סיבה וגורם שהיום יתקדש בקדושת יו"ט; ועד"ז לפירוש השני ("עצרת עצרו מלצאת מלמד שטעון לינה") — שאגדה זו היא הסברה בחיוב לינה המיוחד בשמע"צ:

מכיון שכל תוכנו של יו"ט זה הוא שהקב"ה מבקש מבנ"י "התעכבו לי מעט עוד כו' קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד", שבנ"י יהיו יחד עם הקב"ה "כדי שאהנה מכם" — הרי מובן, שבמשך כל יום זה נמצאים עם הקב"ה, ואין מקום ללון חוץ לירושלים.

[וע"פ המדרש אגדה מוטעם עוד יותר הקשר דחיוב לינה לפרשה זו (דקרבנות דרגל) — כי בקשת המקום באה בהמשך לקרבנות דז' ימי החג (שהם כנגד ע' אומות), שמבקש מבנ"י "עשו לי סעודה קטנה" — פר אחד איל אחד דיום השמיני (שכנגד ישראל)].

א.

יסיק דלרש"י כאן — רגל בפ"ע הוא לענין גדר איסור מלאכה, ודין לינה הוא מחמת היום (קרבן הציבור) ולא חגיגת היחיד

ובזה נמצא מבואר מרש"י גדר דינים המיוחדים לשמע"צ שהזכיר כאן, ועל ראשון ראשון:

דש"פ לא בא כתוצאה מקדושת היום שהוא "מקרא קודש" — שהרי בפ' ראה לא נאמר בשום יו"ט "מקרא קודש" וכל הפרשה מדברת בקרבנות ובשמירת היו"ט.

ועפ"ז יש לבאר חילוקי הלשונות בין ב' פירושי רש"י אלו (בפרשתנו — "עצורים בעשיית מלאכה", ובפ' ראה — "עצור עצמך מן המלאכה"): בפ' ראה אין המדובר בגדר איסור מלאכה מצד היום, אלא רק ע"ד החיוב על האדם ביום זה, "עצור עצמך מן המלאכה"; משא"כ בפרשתנו "עצרת תהי' לכם" בא הכתוב לתאר

26) ואף שגם בפ' ראה (טז, ח) פי' "עצרת לה' אלקיך" (הנאמר בשביעי של פסח) "עצור עצמך מן המלאכה" — יש לפרש הכוונה שם, שבא בהמשך למ"ש בכתובים שלפנ"ז ע"ד החיובים בימים הקודמים (הפעולות בקשר לקרבן פסח כו', וששת ימים תאכל מצות), אשר בהמשך לזה מפרש רש"י דמ"ש "וביום השביעי עצרת לה' א", היינו "עצור עצמך מן המלאכה", דהכוונה היא שאין בו מצוות היום כבימים שלפנ"ז, והציווי אל האדם ביום זה הוא רק — "עצור עצמך מן המלאכה" [אבל אין לפרש שם שאיסור מלאכה

ד) אף שלמעשה, גם בששת הימים שלפנ"ז אין חובה לאכול מצה (כפרש"י שם) — הרי זה גופא נלמד מיום השביעי (כפרש"י שם). ואכ"מ.

שמיני עצרת ושמחת תורה

כט

לענין "רגל בפני עצמו", הנה, להמבואר כאן ברש"י פשוט ומחוור הפירוש בזה – שגדר איסור מלאכה שבו ודין רגל שבו אינו באותו גדר ודין רגל דסוכות, וכנ"ל שהוא בסוג אחר בגדר איסור המלאכה (אף שלדינא שוים הם).

ובהא דטעון לינה, ס"ל לרש"י שהוא דין בהיום דשמיני עצרת. ולפירושו מחוור מה שהקשינו, במה נשתנה שמע"צ משאר מועדות שמקריבין בהם, ומה נתחדש כאן בכתוב יותר מהתם – דהרי לרש"י "ופנית בבוקר והלכת לאהלך" שבפ' ראה ו"עצרת עצרו מלצאת" דכאן הם שני דינים שונים:

דין ופנית בבוקר מדובר בדין לינה מפני הקרבן²⁷ שמביא היחיד, ובזה "טעון לינה ליל מוצאי יו"ט", משא"כ מה שטעון לינה ביום השמיני עצרת "עצרו מלצאת" הוא דין בהיום דשמע"צ, ולפיכך – א) אינו בשאר רגלים, ב) טעון לינה לא בליל מוצאי יו"ט, כ"א בליל יו"ט (דאף שאינו יכול לצאת מחוץ לתחום וכו'), הרי יתכן שיצא מירושלים בתוך התחום כפרש"י (פסחים ס). ג) אי"ז שייך להבאת קדשיו, קרבנות היחיד של כ"א מישראל (ראי' וחגיגה), כ"א מחמת קרבנות מוספי היום²⁸ שהם קרבנות ציבור – פר אחד איל אחד שכנגד כל ישראל.

וי"ל שבזה מבואר גם זה שבז' הימים שלפנ"ז לא הי' טעון לינה, כי מכיון שכל ימות הרגל הקריבו כנגד ע' אומות, הרי אף שהיו כל ז' הימים בירושלים אין הכרח שיהי' באופן כזה שיתעכבו שם כל הזמן ולא יצאו ללון.



שם. וש"נ) מה חג המצות טעון לינה אף חג הסוכות טעון לינה), אע"פ שאינו מקריב קרבן והיינו דכתבי' לקרא בפ' חג המצות ולא כתבי' בפ' קרבנות. וצ"ע לאיזו פרשה כוונתו במ"ש "בפ' קרבנות", והרי לדבריו קרבנות טעונים לינה היינו קרבנות ראי' וחגיגה – קרבנות יחיד (ולא דפרשתנו דמדובר במוספי הרגלים – קרבנות צבור), ובפ' ראה שם (וכן בפ' משפטים ותשא) נזכרים קרבנות ראי' וחגיגה – לא יראה פני ריקם כו'. וצ"ע.

גדרו של היום, שהאדם נמצא ביום כזה הפועל שמצבו יהי' "עצורים בעשיית מלאכה" [ובפ' אמור שנאמר "עצרת היא" – שאינו בשייכות להאדם כלל – מפרש רש"י שקאי על פעולת הקב"ה "עצרת אתכם אצלי", כנ"ל].

27) וגם זה רק בשייכות לקרבן פסח, כנ"ל הערה 15.

28) בריטב"א ר"ה שם: דהכתוב הוסיף ברגלים חיוב לינה מדין הרגל (והיינו לימוד דלמדין (ר"ה

אין עוד מלבדו

אתה הראת לדעת כי ה' הוא
האלוקים אין עוד מלבדו'

(דברים ה, לה)

מסופר על החסיד ר' בנימין קלעצקער
ע"ה (מגדולי חסידי אדמו"ר הזקן), שהי' בעל
מסחר בקורות עצים, ופעם א' בעת העסק
עשה חשבון בקשר לעסק, ובהגיעו לסך הכל
רשם 'סך הכל: אין עוד מלבדו'.

וההוראה מזה היא:

גם מי שברגת השגתו אינו בדוגמת
החסיד ר"ב קלעצקער, ואינו מבין ומשיג כיצד
"אין עוד מלבדו" – שאין העולם מציאות
ואין שום דבר מלבד הקב"ה – עדיין יכול
הוא להתנהג באותו האופן. דהיינו, שהנהגתו
תהי' "בכל דרכיך דעהו", שיהי' משאו ומתנו
באמונה, ללא שמץ אונאה גזל ומרמה וכיו"ב,
וכן נתינת הצדקה שלו תהי' בשפע בידעו
שככל שמרבה בצדקה, כך הברכה מהקב"ה
היא בריבוי יותר.

הנהגה באופן זה באה מהכרה והרגשה
ש"אין עוד מלבדו", שגם חוקי הטבע
מתבטלים להקב"ה, וכשהנהגתו כלפי שמים
תהי' כדבעי, ה"ז יפעל תוספת גם בשפע
הגשמי, גם כשעל פי חוקי הטבע אין מקום
להנהגה כזו.

יציאה מהסוכה למצב דגאולה

שמע"צ ושמח"ת זהו הזמן שבו עוזבים
את הסוכה וחוזרים לדור בבית.

וההוראה מזה בעבודת האדם:

הישיבה בסוכה שהיא "דירת עראי" רומזת
לעבודת ישראל בזמן הגלות, שהוא מצב ארעי
ואינו מקומם האמיתי של בני ישראל. והזמן
דימות המשיח זהו המצב ד"דירת קבע".

אף שהשהי' בגלות "דירת עראי" היא,
מ"מ יש תכלית וכוונה בזה, וכמארז"ל (פסחים
פו, ב) "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין
האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים",
דמבואר בכ"מ (תו"א בראשית ו, רע"א. לך יא, א-ב)
ד"גרים" קאי על ניצוצי הקדושה שאדם מברר
בעבודתו בעולם.

ונמצא, שהכוונה בשהי' בגלות היא לברר
את ניצוצי הקדושה, וזהו שבמשך ימי חג
הסוכות "אמרה תורה צא מדירת קבע ושב
בדירת עראי" (סוכה בתחלתה).

אעפ"כ אמרה תורה, שבהגיע ימי שמע"צ
ושמח"ת עליו לצאת מדירת עראי ולחזור לבית
– דירת קבע. כי על אף כל העילויים שבזמן
הגלות, מצב זה אינו אלא מצב של גלות
("צא", "עראי"), ומקומו האמיתי (שאליו
עליו לשאוף להעלות את עצמו) הוא "דירת
קבע" – כפי שיהי' בימות המשיח בכ"א.

שמחה ללא חשבונות

חודש תשרי הוא חודש כללי, המשפיע לכל השנה (סה"מ תקס"ו ע' שעט. ועוד), ומזה מובן שגם השמחה בשמחת תורה היא שמחה כללית על כל השנה.

ועל כן, השמחה בשמח"ת אינה יכולה להיות שמחה המדודה על פי הבנת השכל בלבד, שכן שמחה כזו לא יכולה להיות שמחה כללית, כי היא מוגבלת הן בהגבלת השכל בכלל, והן בהגבלת שכלו הפרטי של כל אדם – רק עד כמה שהוא מביין ויש לו טעם לשמוח, ואינה יכולה להיות על כל השנה כי אינו יכול לדעת מה יהי' אח"כ ואם תהי' לו אז סיבה לשמוח...

ולכן, צריכה להיות השמחה מצד קבלת עול – מפני שהקב"ה צוה להיות בשמחה, ששמחה זו מגיעה מעצם הנפש ואין בה הגבלות.

ויתירה מזו: כיון שאמרו רבותינו נשיאינו ש"מצות היום בשמחה" (ראה ספר השיחות תש"ג ע' 8. תורת מנחם – התועדויות תשמ"ה ח"א ע' 363 ואילך) הרי אין פנאי להתבוננות שכלית וחשבונות אם להיות בשמחה, שכן ארבעים ושמונה השעות של שמע"צ ושמח"ת הם יקרים מאוד, ויש לנצלם לשמחה שלימה, ובמילא חבל על הזמן שיבזבז על עשיית חשבונות, משום שבינתיים אינו עסוק בשמחה!

(ובפרט שהחשבון נותן מקום גם להיפך, ונמצא שבזמן זה הוא עסוק גם עם היפך השמחה...).

וכאשר יהיה "ישמח ישראל בעושיו" (תהלים קמט, ב) אזי יהיה גם "ישמח ה' במעשיו" (שם קד, לא).



לתפוס ב"עץ החיים"

ובזה כולם שווים, גם אלה שבעשרת ימי תשובה ויום הכיפורים היו רחוקים, אך בשמחת תורה היו תופסים ב"עץ החיים". לא היה להם הרגש של גילוי, אך הנשמה התרעננה. הרי שהריקוד של שמחת תורה הוא בעונג נשמתי והאחיזה ב"עץ החיים" של ספר תורה מביא חיות בקיום המצוות.

ראו שהוא כולו רטוב מהריקוד

בשמחת תורה תרנ"ב הי' "שלמה דער געלער" (החסיד ר' שלמה הצהוב) בליובאוויטש. שלמה הי' גבה קומה וכשהיה מחזיק ב"עץ החיים" ורוקד עם הס"ת, היה הדבר ניכר מאד, וכולם ראו שהוא כולו רטוב מהריקוד. אמר עליו אבי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע – שהוא נכד טוב.

החסיד ר' אלי"בער החרש הי' סבו של שלמה הצהוב. ר' אלי"בער היה בעל חוש שמיעה טוב, אלא קראו לו "החרש", מפני שבילדותו, כשהיה אצל רבנו הצ"צ, ושמע חסידות, ובתוך הדברים שמע שרכילות ולשון הרע לא צריכים לשמוע, פעל הדבר עליו, שלא ישמע אפילו אבק לשון הרע ואבק רכילות. ולכן קראו לר' אלי"בער "החרש".

האחיזה ב"עץ החיים" של ספר תורה מביא חיות בקיום

המצוות

החסיד ר' אלי"בער הנ"ל סיפר, שפעם שאלו את הוד כ"ק אדמו"ר הצמח-צדק, מה ההפרש בין העבודה של חודש אלול ותשרי לבין העבודה של שמחת תורה.

וענה בקצרה:

ישראל ותורה הם בן ובת. האב דורש ותובע מהבן יותר מאשר מהבת, ומתקרב ונהנה מן הבת יותר מאשר מן הבן.
ביאורו של דבר הוא:

חודש אלול, כשעושים חשבון הנפש, נעשה מריר מאוד על הלב, מתפשטים מענייני עולם הזה. לאחר מכן בראש השנה, האדם הוא בבחינת 'קנטוניסט' [חיילים ברוסיה אשר היו משרתים 25 שנה תחת משטר חמור], העבודה בעשרת ימי תשובה היא לבדוק כל תנועה ותנועה. ביום כיפור עומדים לפני הוי'. בנעילה – אומר אדמו"ר האמצעי – מתעוררת גם בקל שבקלים הנקודה הפנימית למסור נפשו על קידוש השם בפועל ממש. ובחג הסוכות כאשר מגיע הושענא רבה, כשהוא מקבל את הפיתקא, הרי הוא הולך להתחשבן, בטענו: ריבוננו של עולם, מדוע מגיע לי כך, ונעשה בטל בהעדר תפיסת מקום, שאין לו מקום כלל, רק בכך שהוא תופס עצמו ב"עץ החיים", ויוצא בריקוד עם התורה.

ובזה כולם שווים, גם אלה שבעשרת ימי תשובה ויום הכיפורים היו רחוקים, אך בשמחת תורה היו תופסים ב"עץ החיים". לא היה להם הרגש של גילוי, אך הנשמה התרעננה. הרי שהריקוד של שמחת תורה הוא בעונג נשמתי, והאחיזה ב"עץ החיים" של ספר תורה מביא חיות בקיום המצוות.

(ספר השיחות ה'תש"א עמ' 31-30)

לא הי' מסוגל לילך לבדו ל'הקפות' עם הספר-תורה

כ"ק אדמו"ר האמצעי לא הי' מסוגל לילך לבדו ל'הקפות' עם הספר-תורה, הי' נוהג לילך אי-אלו פסיעות ולאחר-מכן הי' מוכרח שיעזור לו אי-מי ויחזיק עבורו את הספר-תורה.

לא הי' זה מצד חלישות – כי-אם מצד דביקות, שהרי אדמו"ר האמצעי לא הי' שייך להתפעלות, אלא לדביקות.

(ספר השיחות תרצ"ז עמ' 163)

הכוונה העליונה בטבע היא שיהיה לאדם שכל להבין ש"אין

עוד מלבדו"

הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק היה בשמחת תורה – כמדומה שנת תרנ"ט או תרס"ג – במצב רוח מרומם. בכלל התוועד רבות באותו חג הסוכות והשמיע שיחות קדושות בכל יום מהחג.

באותו שמחת תורה אמר הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק בשעת ההקפות: ישנו מאמר מהוד כ"ק רבנו הזקן מהזמנים הראשונים, בבואו ממזריטש – והיה נוהג אז לומר אימרות קצרות - אימרה שהיתה תורה שלמה:

"אתה הראת לדעת כי הוי' הוא האלקים". אתה – עצמות אין סוף, הראת, לדעת – שגם נבראים בעלי גוף ידעו השגות אלקית בדיעה שכלית על ידי ההבנה ש"הוי' הוא אלקים", שטבע הוא למעלה מן הטבע.

הכוונה העליונה בטבע היא שיהיה לאדם שכל להבין ש"אין עוד מלבדו".

גדולות - הגדולות של הנפלאות, זה רק: "לבדו" - זאת יודע

רק הקב"ה בעצמו

"לעושה נפלאות" – את הנפלאות רואים כולם, אך: גדולות – הגדולות של הנפלאות, זה רק: "לבדו" – זאת יודע רק הקב"ה בעצמו. "כ"י" – ל' הכלים של זו"נ שעל ידם יכול להיות "עולם", הרי – חסדו, שבאמת הרי יכול היה להיות שבעולם יאיר הכל בגילוי, אלא כך עלה ברצונו שיהיה עולם, הרי זה חסדו, ובגלל זה צריכים להיות ל' הכלים של זו"נ.

(ספר השיחות ה'תש"ד עמ' 37-38)



רשימת המקורות

ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 371 ואילך

ע"פ לקו"ש חלק ט, ע' 237 ואילך

ע"פ לקוטי שיחות חל"ג עמ' 176 ואילך

נגיל ונשיש בזאת התורה

למהותו של יום

לעיני כל ישראל

השבח בשבירת הלוחות

שמוני רגל בפני עצמו

הידושי סגויות

פנינים:

רסיסי טל

לימוד "לשמה" מהו? ע"פ לקוטי שיחות ח"ב ע' 304

דברי חפץ

'דירה' לקב"ה בתורה ע"פ תורת מנחם ח"ד ע' 98 / גודל העילוי שאין יושבים בסוכה בשמוע"צ ע"פ תורת מנחם ח"ז ע' 112 / קשה עלי פרידתכם ע"פ לקוטי שיחות ח"ב ע' 433 / "לפור" את הישות ו"לקלוט" את הקדושה ע"פ תורת מנחם ח"ז ע' 112

תורה אור

אין עוד מלבדו ע"פ לקוטי שיחות ח"ב ע' 649 / יציאה מהסוכה למצב דגאולה ע"פ תורת מנחם תשמ"ה ח"א ע' 400 / שמחה ללא חשבונות ע"פ תורת מנחם תשמ"ה ח"א ע' 400

