

גליון תתלב + ערש"ק פרשת בהעלותך

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

מי עשה את המנורה?

מה יש ללמוד בדורנו מפסח שני?

נבנה מקדש בין פסח ראשון לשני

הרחקת התמודדות ונסיונות





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,

הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת בהעלותך, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תתלב), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן אמירתם, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השק"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור "חידושי סוגיות", שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתות הדברים.

◇ ◇ ◇

ויה"ר שנוכח לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוכח לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש.....ג.

מי עשה את המנורה?

מדוע לא פירש רש"י שמשו עשה את המנורה? / האם ה' בעשיית המנורה גם מעשה בני אדם? / ביאור שני פירושי רש"י על "כן עשה את המנורה" שבאו לבאר מעלתה המיוחדת של המנורה על שאר כלי המקדש

(ע"פ לקטי שיחות חל"ח עמ' 33 ואילך)

פנינים...ה.

שונאי ישראל – שונאי הקב"ה (ע"פ לקטי שיחות חב"צ עמ' 73 ואילך)

מדוע נשארו אלדר ומידר במחנה? (ע"פ אגרות קודש חב"צ עמ' 7 ואילך)

יינה של תורה.....ז.

"לתבוע" מהש"ת את קיום המצוות

מדוע אי הקרבת הפסח במדבר נחשבת כ"גנות"? / היכן הקריבו משה ואהרן את התעלותם האישית בעבור כבוד עם ישראל? / מדוע היו האנשים הטמאים צריכים לתבוע את פסח שני ולא ציווה הקב"ה כן מלכתחילה? / ומה יש ללמוד בדורנו מפסח שני?

(ע"פ לקטי שיחות חב"צ עמ' 62 ואילך)

פנינים...ט.

הדלקת הנרות – גם במסעות (ע"פ ספר השיחות תשנ"ט עמ' 222 ואילך)

ביטול והכנעה – גם לאחר הנצחון במלחמה (ע"פ לקטי שיחות חר"ג עמ' 28 ואילך)

חידושי סוגיות.....י.

נבנה מקדש בין פסח ראשון לשני

יסיק פירוש מחודש בהא דאין ציבור נדחה לפ"ש, שהוא דין בפסח ראשון ולא בפסח שני, ויחדש עוד דדין זה הוא דוקא כשהדחי' היא מצד דין תורה כטומאה וכיו"ב ולא מאונס צדדי / ועפ"ז ידון להלכה אם יש לחשוש בזה"ז לדעת ר"י דפריש ולהיות בדרך רחוקה בפ"ר ופ"ש

(ע"פ לקטי שיחות חר"ב עמ' 216 ואילך)

דרכי החסידות.....יד.

שיטת ותורת הבעש"ט

מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



מי עשה את המנורה?

מודע לא פירש רש"י שמשוה עשה את המנורה? / האם הי' בעשיית המנורה גם מעשה בני אדם? / ביאור שני פירושי רש"י על "כן עשה את המנורה" שבאו לבאר מעלתה המיוחדת של המנורה על שאר כלי המקדש



"וזה מעשה המנורה מקשה זהב, עד ירכה עד פרתה מקשה היא, כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה" (פרשתנו ח, ד). וכשלוּמדי הפסוק לפי פשוטו, נראה שסיומו – "כן עשה את המנורה" מתייחס למשה הנזכר קודם לכן.

וכן פירש הרמב"ן (ועוד מפרשים): "כן עשה – משה הנזכר, כי הוא השתדל בלימודה ועשה אותה בציווי. וכך אמרו בספרי: להודיע שבחו של משה, שכשם שאמר לו הקב"ה – כן עשה". אמנם רש"י לא פירש בפשיטות דקאי על משה, אלא כתב בלשון סתומה:

"כן עשה את המנורה – מי שעשאה".

והיינו, שכתוב זה הוא "מקרא קצר", וכמו שלימד אותנו רש"י (ויחי מח, ב): "הרבה מקראות קצרי לשון"; וכעין מה שמצינו בפרשת ויחי (מח, א-ב) **"ויאמר ליוסף . . ויגד ליעקב"**, ולא פירש הכתוב מי אמר ומי הגיד – ומפרש רש"י דהיינו "אחד מן המגידים". ואף כאן סתם הכתוב ולא פירש "מי עשאה".

ויש לעיין בטעם שנטה רש"י ממשמעותו הפשוטה של הכתוב (וכפירוש המפרשים הנ"ל) – שמשוה (הנזכר כאן) הוא שעשה את המנורה כמראה אשר הראה ה' אותו.

ב. בכמה ממפרשי רש"י למדו בכוונתו (רא"ם. נחלת יעקב. באר בשדה), ש**בצלא** הוא שעשה את המנורה, כשם שעשה את שאר כלי המשכן. וזו כוונת רש"י באומרו "מי שעשאה" – "מי שדרכו לעשותה", והוא בצלאל (וע"ד פרש"י מקץ מא, יג).

והנה כן מפורש בכמה ממדרשי חז"ל (תרגום יונתן בן עוזיאל כאן. וראה גם תנחומא פרשתנו ו בסופו. במדבר רבה פט"ו, ד); אבל בדרך הפשט – דרכו של רש"י בפירושו – אין הדבר מבורר:

בפרשת ויקהל נאמר (לו, א) **"ויעש בצלא את הארון"**, ובהמשך הפרשה – לענין שאר הכלים – לא מפורש שמו של בצלאל, אלא בלשון סתומה: **"ויעש את המנורה"** (לו, יז).

לקראת שבת

ה

ולכאורה, מזה שנתפרש שמו של בצלאל דוקא לגבי הארון ולא לגבי שאר הכלים, יש משמעות ששאר הכלים לא נעשו בהכרח על ידי בצלאל דוקא (וראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 163 ובהערה 10 שם).

ומכל מקום, גם אם משה לא עשה בפועל את המנורה, הרי כבר למדנו בפירוש רש"י לעיל בפרשת נשא (ז, א): "בצלאל ואהליאב וכל חכם לב עשו את המשכן, ותלאו הכתוב במשה לפי שמסר נפשו עליו כו".

ומעתה הדרא קושיא לדוכתא, למה לא פירש רש"י את הכתוב כאן כמשמעותו הפשוטה – שתלה עשיית המנורה במשה.

ג. והביאור בזה:

אם מפרשים שמשה הוא ש"עשה את המנורה" – נמצא שהכוונה היא לספר בשבחו של משה, שעשה בדיוק כמראה אשר הראה אותו הקב"ה.

אבל לפי "פשוטו של מקרא" קשה: למאי נפק"מ כאן סיפור שבחו של משה באופן עשיית המנורה? (והרי זה שייך להפרשיות שבסוף ספר שמות).

וזהו שפירש רש"י "כן עשה את המנורה – מי שעשה", שבדיוק ובכוונה לא פירש הכתוב מיהו העושה, כי אין כוונת הכתוב לספר בשבחו של האדם העושה, אלא לבאר מעלת החפצא דהמנורה, וכדלקמן.

ד. ויובן בהקדים מה שממשיך רש"י ומביא פירוש נוסף בתיבות "כן עשה את המנורה" – ("מי שעשה) ומדרש אגדה: על ידי הקב"ה נעשית מאל"י".

והנה, דבר זה – שעשיית המנורה לא היתה באופן הרגיל, בידי אדם – הביא רש"י כבר בפרשת תרומה (כה, לא) על הפסוק "מקשה תיעשה המנורה", וז"ל: "תיעשה המנורה – מאל"י. לפי שהי' משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה 'השלך את הככר לאור והיא נעשית מאל"י'";

אלא ששם הביא רש"י זה כ"פשוטו של מקרא" ממש (שהרי לא הקדים שהוא "מדרש" או "אגדה"), ואילו בפסוק דידן הדגיש שאינו "פשוטו" ממש אלא "מדרש אגדה".

והטעם מובן, כי בפשט הכתוב כאן אין פירוש זה מתיישב:

הכתוב מתחיל "כמראה אשר הראה ה' את משה – כן עשה את המנורה", והיינו שבא לחדש שעשיית המנורה בפועל היתה בדיוק "כמראה אשר הראה ה'"; ובכן, אם עשיית המנורה היתה גם היא על ידי הקב"ה – מה חידוש יש בדבר ומאי קמ"ל?!

אמנם מעתה יש לתמוה על רש"י, למה הוצרך להביא פירוש זה כל עיקר – והרי הוא רחוק מאוד מדרך הפשט!

ה. והביאור בכ"ז (בהבא לקמן – ראה משנ"ת במדור זה אשתקד וצרף הדברים לכאן):

פרשה זו עוסקת באהרן, שנצטווה וקיים להעלות את הנרות, ובתחילת הסדרה פירש רש"י סמיכות הפרשיות – שכאשר "ראה אהרן חנוכת הנשיאים, חלשה אז דעתו לפי שלא הי' עמהם

בחנוכה, לא הוא ולא שבטו; אמר לו הקב"ה: חייך, ש"ך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות".

והקשה הרמב"ן: "למה ניחמו בהדלקת הנרות – ולא ניחמו בקטורת בוקר וערב"? כלומר: למה מעלת אהרן מודגשת דוקא בענין זה של "בהעלותך את הנרות", ולא בהקטרת הקטורת על המזבח הפנימי?

ועל זה הוא שממשיך הכתוב ומדבר במעלת המנורה, שדוקא בה ה' מחזה מהקב"ה על צורתה – "כמראה אשר הראה ה' את משה", יותר משאר כלי המשכן; וכמו שפירש רש"י בפרשת תרומה (כה, מ) "שהראה לו הקב"ה מנורה של אש" (ומדברי רש"י מובן שהי' "מראה" זה דוקא במנורה, וראה במפרשי רש"י שם, ואכמ"ל).

ויש לומר, שהמיוחד בהמנורה מובן על פי פירוש רש"י בפרשת אמור (כד, ג) שגר המערבי שבמנורה "הוא עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל" – ולכן גם עשייתה היא באופן של "גילוי שכינה" מיוחד, שהקב"ה הראה למשה את מראה המנורה (יותר משאר כלים).

ו. ומעתה מובן היטב מה שפירש רש"י על סיום הפסוק "כן עשה את המנורה – מי שנעשה":

כוונת הכתוב כאן היא להפליא במעלת המנורה, שנעשתה "כמראה אשר הראה ה' את משה" – ולענין זה אין נפק"מ מי בפועל עשאה, אם משה או בצלאל או חכם אחר, ולכן בכוונה סתם הכתוב ולא פירש את שם העושה, כי העיקר בענייננו הוא זה שהי' "גילוי שכינה" מיוחד לצורך עשייתה.

ולפי זה מובן גם מה שלא הסתפק רש"י בפירושו זה לפי פשוטו, אלא הוסיף והביא ה"מדרש אגדה" ש"על ידי הקב"ה נעשית מלאי" – כי לפי ה"מדרש" מבוארת עוד יותר מעלתה של המנורה, שלא רק שנעשית על פי ה"מראה אשר הראה ה' את משה", אלא עוד זאת שגם עשייתה בפועל היתה על ידי הקב"ה!

ז. והנה, לשון המדרש כאן (תנחומא פרשתנו ג. במדב"ר פט"ו, ד) הוא: "מי עשה – הקב"ה", אך רש"י שינה והוסיף ש"על ידי הקב"ה נעשית מלאי", וצריך ביאור בהוספה זו.

ונראה לפרש שבא רש"י להדגיש, שאין כוונת המדרש להפקיע הכתוב מידי פשוטו – ש"כן עשה את המנורה" מדבר בעשיית אדם, שהוא עשה "כמראה אשר הראה ה'" – אלא רק להשמיענו רמז נוסף, שהטעם שלא נאמר בפירוש מי ה' העושה הוא לפי שהמנורה לא נעשתה בפועל על ידי עשיית האדם בלבד אלא רק בצירוף מעשה ידי הקב"ה.

וזהו דיוק הלשון "נעשית מלאי": אם היתה הכוונה ב"כן עשה את המנורה" להקב"ה בלבד – אז לא מתאים הלשון "מלאי", והי' אומר "על ידי הקב"ה נעשית" ותו לא;

אך כיון שהי' כאן גם מעשה של אדם, על זה מתאים הלשון "נעשית מלאי" – שכלפי מעשה האדם נחשב שהמנורה "נעשית מלאי", כיון שאין במעשה שלו כדי לעשות מנורה (וע"ד לשון רש"י פקודי לט, לג). ואכמ"ל עוד.

היינו שכבר נטלו פתק בקלפי ועלה בידם פתק זקן, ואעפ"כ נמנעו מהאצלת רוח משה עליהם מחמת ענווה, שאמרו "אין אנו ראויים לאותה גדולה", והדבר נדרש להם לשבח.

שונאי ישראל – שונאי הקב"ה

קומה ה' ויפוצו אויביו ויעסו משנאיך מפניך משנאיך – אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל שנא את מי שאמר וחי' העולם, שנאמר ומשנאיך נשאו ראש ומי הם על עמך יערימו סוד (ז, לו, רש"י)

הקשו מפרשי רש"י: מדוע פירש כן רש"י רק גבי "וינוסו משנאיך" ולא גבי "ויפוצו אויבין" שלמעלה ממנו, דלכאורה גם שם הי' לו לפרש שאויבי ישראל הם אויבי הקב"ה? (ראה שפתי חכמים, משכיל לדוד, נחלת יעקב ובאר יצחק כאן. וראה במקור הדברים השקו"ט בתירוצהם)

ויש לומר הביאור הזה:

גבי "ויפוצו אויבין" שפיר מובן שאויבי בני ישראל הם אויביו של מקום, שהרי בזה שהם מצרים לישראל פועלים הם נגד רצונו של מקום, וממילא אויביו הם. וסמך בזה רש"י על מה שכבר כתב בפרשת בשלח (בשלח טו, ז): "כי הנה אויבין יהמיון, ומה היא ההמ" על עמך יערימו סוד, ועל זה קורא אותם אויביו של מקום", ואין רש"י צריך לחזור ולפרש גם כאן ש"ויפוצו אויבין" קאי על אויבי ישראל שהם אויביו של מקום.

אבל גבי "משנאיך" קשה לפרש כן, שהרי שנאה אינה תלויה במעשה, אלא היא רגש שבלב (ראה במקור הדברים שמאריך בביאור גדר השנאה), וקשה לצייר רגש כזה כלפי מעלה, שהרי אם הוא שונא את המקום משמע שהוא מאמין בו, ואין שייך שתהי' לאדם שנאה כלפי מי שבראו ומחי' אותו?

ולזה מפרש רש"י, שאכן לא שייכת שנאה לקב"ה עצמו, אלא מדובר במי ששונא את בני ישראל, שהשונא את בני ישראל נחשב כמי ששונא את מי שאמר וחי' העולם. וכיון שענין זה חידוש הוא, נזקק רש"י להביא רא' לזה מן הכתוב "ומשנאיך נשאו ראש".

מדוע נשארו אלדד ומידד במחנה?

וישארו שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם השני מידד ותנח עליהם הרוח והמה בכתבים ולא יצאו האהלה ויתנבאו במחנה

ת"ר וישארו שני אנשים במחנה, יש אומרים בקלפי נשתירו, שבשעה שאמר לו הקב"ה למשה אספה לי שבעים איש מקני ישראל, אמר משה כיצד אעשה אברור ששה מכל שבט שבט נמצאו שנים יתורים כו'. מזה עשה, בירר ששה ששה, והביא שבעים ושנים פתקין, על שבעים כתב וכן וצנים הניח חלק, בללן ונתנן בקלפי, אמר להם בואו וטלו פתקכם. כל מי שעלה בידו וכן אמר כבר קדושך שמים, מי שעלה בידו חלק אמר המקום לא הפיץ כך כו'. רבי שמעון אומר במחנה נשתירו כו', אמרו אלדד ומידד אין אנו ראויין לאותה גדולה (יא, כו. סנהדרין ז, א)

יש לבאר מחלוקתם של ת"ק ור"ש, שנחלקו אי הי' מותר לזקנים למאן בקבלת הנבואה לאחר שנבחרו לזה משמים.

וע"ד מה שנחלקו בברכות (ז, ב) גבי מה שהסתיר משה את פניו בסנה: תנא משמ"י דר' יהושע בן קרחא ס"ל שלא הי' לו למשה להסתתר, וגם נענש על זה, שכאשר ביקש לראות פני שכינה אמר לו הקב"ה "לא תוכל לראות את פני כו', כשרציתי לא רצית, עכשיו שאתה רוצה איני רוצה". ואילו דעת ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן היא ש"בשכר ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים", היינו שלא זו בלבד שלא נענש על שהסתתר מגילוי שכינה בסנה, אלא אדרבה - קיבל על זה שכר.

ועל דרך זה נחלקו כאן ת"ק ור"ש:

ת"ק ס"ל כדעת התנא משמ"י דר' יהושע בן קרחא, שמשא נענש על הסתרת פניו, היינו שהי' אסור לו למאן בקבלת הנבואה. ולכן פירש "בקלפי נשתירו", היינו שלא נטלו פתק בקלפי, לפי "שנתייראו שלא יעלה בידן חלק" (פרש"י סנהדרין סז), ולא חפץ לפרש שכבר נטלו פתק בקלפי ומ"מ נשתירו במחנה מחמת ענווה, כנ"ל שאין לנהוג כן.

ואילו ר"ש ס"ל כדעת ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן, שמשא קיבל שכר על הסתרת פניו. ולכן פירש גם כאן שאלדד ומידד "נשתירו במחנה",

המדרש מדרש
לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יהודה לייב ב"ר

מדרכי אברהם ישעי'

ע"ה נפטר

מבית ב"ר אברהם יצחק

נלב"ע י"ד ניסן ה'תשס"ב

הנצבה

יגה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות

"לתבוע" מהשי"ת את קיום המצוות

מדוע אי הקרבת הפסח במדבר נחשבת כ"גנות"? / היכן הקריבו משה ואהרן את התעלותם האישית בעבור כבוד עם ישראל? / מדוע היו האנשים הטמאים צריכים לתבוע את פסח שני ולא ציווה הקב"ה כן מלכתחילה? / ומה יש ללמוד בדורנו מפסח שני?



יסוד בעבודת ה' הנלמד מפסח שני

הפעם השני' שבה הקריבו בני ישראל את קרבן הפסח לאחר הקרבתו ביציאת מצרים, הייתה בחודש ניסן "בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים", כאשר נצטוו "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו וגו'" (פרשתנו ט, א-ב).

בחודש שלאחר מכן, "באחד לחודש השני בשנה השנית" (במדבר א, א) נצטוו בני ישראל על המניין שבתחילת חומש במדבר.

וכתב רש"י שיש בזה משום היפוך הסדר: פרשת קרבן פסח שנאמרה בניסן מופיעה בפרשתנו, ואילו פרשת הפקודים שנאמרה באייר מופיעה לפני זה, בתחילת חומש במדבר. וביאר שמשניו זה לומדים "שאינן סדר מוקדם ומאוחר בתורה".

וממשיך רש"י להביא טעם מדוע אכן שינתה התורה מסדר המאורעות, ולא פתחה את חומש במדבר בציווי הקרבת הפסח: "למה לא פתח בזה, מפני שהוא גנותן של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד". והיינו, שאכן הי' ראוי לפתוח בפרשה זו, אך מכיוון שקריאתה מגלה את גנות בני ישראל, לא פתחה בה התורה את חומש במדבר.

ויש לתמוה, לכאורה [לשקו"ט דלקמן ראה תוד"ה הואיל קידושין לו, ב. וראה במקור הדברים מדוע אין לתרץ כתיובן התוס' שם - בדרך לימוד פשוטו של מקרא לשיטת רש"י]:

לעיל בפרשת בא (יב, כה) כתב רש"י ש"תלה הכתוב מצווה זו [של קרבן פסח] בביאתם לארץ, ולא נתחייבו במדבר אלא פסח אחד שעשו בשנה השנית על פי הדיבור". והיינו שציווי קרבן פסח חל רק בארץ ישראל, ומה שהקריבו בני ישראל את הפסח בשנה השנית, ה' יוצא מן הכלל, לאחר שנצטוו על כך בפירוש, ואם לא היו מצטווים על כך בפירוש ה' אסור להם להקריבו.

ואם כן, נמצא שמה שהקריבו בני ישראל את הפסח במדבר בשנה השנית בלבד, ה' על פי דין ומתאים לציווי ה', ומדוע הדבר נחשב הדבר ל"גנות", ועד שמשום כך שינה הכתוב מסדר המאורעות, שלא לפתוח בגנותם?

בני ישראל היו צריכים לתבוע את הקרבת הפסח גם במדבר!

ביאור העניין:

בנוגע לכמה וכמה מצוות מצינו שחיובן רק לאחר הכניסה לארץ הקדושה, כמו בכורים, תרומות ומעשרות וחלה, ובזה לכאורה הן שוות לקרבן פסח שחיובו הוא רק בארץ.

אמנם, חילוק יש בין מצוות אלו לבין קרבן פסח. את המצוות התלויות בארץ לא שייך לקיים במדבר, שכן הן קשורות לגוף הארץ, לתבואות ולפירות שגדלים בה, אך קרבן פסח היא מצווה ששייכת לקיום במדבר, והא ראי' שבשנה השנית ציווה הקב"ה להקריבו גם במדבר.

[אפילו מצווה כמו פדיון פטר חמור, שאינה שייכת לגוף הארץ, אך חלה רק בארץ (לדעת "יש מרבוחינו" בפרש"י בא יג, יא), לא מצינו שנתחייבו בה כלל קודם כניסתם לארץ, וממילא נמצא שמצווה זו אינה שייכת למדבר, אך קרבן פסח שקרב בשנה השני, מובן שהוא שייך להקרבה במדבר].

וממילא מתעוררת שאלה עצומה: מכיוון שמצוות הפסח היא מצווה ששייכת וניתן לקיימה במדבר, מדוע לא תבעו בני ישראל מהקב"ה שיתן להם את הזכות ויצווה אותם להקריבו במשך כל הארבעים שנה?

והקושיא מתחזקת לאור מה שמצינו שלאחר הקרבת הפסח בשנה השנית היו אנשים שלא יכלו להקריבו במועדו, ועל ידי שזעקו "למה נגרע" ניתן להם זמן מיוחד בי"ד אייר להקריב פסח שני (פרשתנו ט, ו ואילך).

והלא הדברים קל וחומר: אם נענה הקב"ה לבקשת אותם יחידים שביקשו להקריב את הפסח וזעקו "למה נגרע", על אחת כמה וכמה שה' נענה לבקשת כל בני ישראל לזכות ולהקריב את הפסח במדבר.

ואם כן, היו צריכים כל בני ישראל לזעוק ולהתחנן בכל אותן שנים שהיו במדבר, "למה נגרע", ולבקש להקריב את קרבן הפסח, את אותו קרבן שהצילם במצרים עת אשר "וראיתי את הדם ופסחתי עליכם" (בא יב, יג), ושבזכותו נגאלו ממצרים (פרש"י שם, ו).

ואילו היו בני ישראל זועקים כן כאיש אחד, בוודאי ה' הקב"ה נענה לבקשתם ונותן להם להקריב קרבן פסח במשך ארבעים השנים שהיו במדבר.

ומה שלא ביקשו ופעלו את הקרבת הפסח באותן שנים, היא גנותם של ישראל, ולכן שינה הכתוב את הסדר בכדי לא לפתוח את חומש במדבר בגנותם.

מקריבים את מעלתם בשביל כבוד בני ישראל

אמנם, יש לתמוה:

גם אם בני ישראל לא נהגו כראוי, ולא דרשו את הקרבת הפסח בכל השנים שהיו במדבר, הלא היו עמם משה ואהרן ועוד יהודים נעלים ומרוממים, וכיצד ייתכן שהם לא התעוררו לפעול אצל הקב"ה שיקריבו את קרבן הפסח בל"ט השנים הללו?

ויש לומר שבזה חזינו את התמסרותם העצומה של משה ואהרן לבני ישראל:

עבודתם של נשיאי ישראל היא לכל לראש לדאוג ולעשות עבור צאן מרעיתם. ועד כדי כך שמצינו שמשה רבנו מסר את נפשו עבור בני ישראל, לא רק את חייו הגשמיים, אלא אפילו את חייו הרוחניים, ואמר לקב"ה שאם אינו מוחל לבני ישראל הרי "מחני נא מספרך אשר כתבת" (תשא לב, לב), ואף על פי שהתורה הייתה כל חייו של משה רבנו, מכל מקום רצה שהקב"ה ימחוק את שמו ממנה, העיקר להציל את בני ישראל!

ובנידון דין, הנה אם היו משה ואהרן פועלים אצל הקב"ה על ידי בקשה ותחינה את הקרבת הפסח בכל ארבעים השנים, ה' הדבר מגלה את גנותם של ישראל באופן מודגש. שהלא בני ישראל לא ביקשו את הקרבת הפסח, ומשה ואהרן ביקשו והצליחו לפעול זאת.

אך אם משה ואהרן לא יבקשו את ציווי הקרבת הפסח, הרי הגנות "קטנה" יותר. כי לא מצינו שאדם בעולם הצליח לפעול אצל הקב"ה ציווי להקרבת הפסח. כי בפסח שני לא הי' זה ציווי לקרבן פסח חדש, אלא רק להשלמת הקרבן שלא הצליחו להקריבו. אבל חידוש ציווי להקרבת פסח חדש לא עלה בידו של שום יהודי. וממילא הגנות בכך שבני ישראל לא עשו זאת, היא קטנה יותר.

ולכן, העדיפו משה ואהרן לוותר על התעלותם העצמית שיכולה הייתה להיות מושגת על ידי שיפעלו את ציווי הקרבת הפסח במדבר, העיקר לשמור על כבודם של בני ישראל ככל האפשרי.

עבודת התשובה דורשת התעוררות עצמית

יש להעמיק ולבאר מדוע אכן נדרשו בני ישראל במדבר לעבודה מיוחדת זו של תביעת האפשרויות להקריב קרבן פסח, ולא העניק להם השי"ת מלכתחילה את הציווי להקריב את הפסח במדבר.

כאמור למעלה, הרי תביעה מעין זו כבר הייתה מעולם, בנוגע לקרבן הפסח, והוא דין פסח שני, שלא ניתן מלכתחילה על ידי הקב"ה, אלא נתחדש עקב תביעת האנשים שטענו "למה נגרע".

לקראת שבת

יא

והטעם לזה שדין פסח שני לא ניתן מלכתחילה על ידי הקב"ה נתבאר במק"א (לקוטי שיחות ח"י"ח עמ' 118 ואילך) שהוא מפני שדין פסח שני הוא בשביל ה"טמאים לנפש אדם" (פרשתנו ט, ו), שמורה על הנהגה לא רצוי, הנהגה של טומאה וחטא. ומכיוון שהנהגתם לא הייתה על פי הסדר שקבע הקב"ה, לכן נדרשת מהם עבודה ותיקון שלא על פי סדר, היא עבודת התשובה. ואחד העיקרים בעבודת התשובה הוא, שנדרשת התעוררות של השב בתשובה, שמתעורר מעצמו לבקש תיקון וכפרה על שהחסיר בעונותיו.

ולכן, פסח ראשון, שהוא עבור מי שנוהג כפי "אשר עשה האלקים את האדם ישר", הנה קרבן פסח שלו ניתן כציווי מלכתחילה. אבל מי שחטא ופגם ועבר את דרך הישר, הנה עליו לזעוק ולהתחנן שתניתן לו האפשרות לתקן, בבחינת פסח שני. ועל דרך זה הוא בנוגע לשנים שהיו בני ישראל במדבר:

כאשר נצטוו בני ישראל להקריב את קרבן הפסח במצרים, היו בדרגה נעלית, נקיים מן החטא. וכמבואר בנבואת יחזקאל (יחזקאל טז) שמשווה את מצב בני ישראל אז לתינוק שנולד, וממילא לא שייכים אז חטאים ופגמים, ולכן הגיע אז ציווי קרבן הפסח מהקב"ה באופן ישר. אמנם, עיכובם של בני ישראל ארבעים שנה במדבר, הי' מחמת חטאם, וממילא העבודה שנדרשה אז מאיתם הייתה עבודת התשובה. ולכן גם כאן לא ציווים הקב"ה על הקרבת הפסח באופן ישר, כדרך ההנהגה לאיש אשר הולך ישר בדרכו עם קונו, אלא הי' עליהם לדרשו ולבקשו מעצמם, כדרך הבעל תשובה.

לתבוע את הנאולה!

ומכל האמור יש להפיק הוראה גדולה ונחוצה ביותר בתקופה זו:

כאשר זעקו האנשים הטמאים "למה נגרע", הרי האזין הקב"ה לתחינתם וחידש את פרשת פסח שני. ונתבאר למעלה שאף במשך השנים שהיו בני ישראל במדבר, הי' ביכולתם לדרוש ולזעוק שיצטוו להקריב פסח, והי' הקב"ה נענה להם.

ומכיוון שהתורה היא נצחית, והוראותי נצחיות בכל דור ודור ובכל מקום ומקום, הרי יש לדעת שלבקשותיהם ותפילותיהם של בני ישראל יש כח עצום, והן מתקבלות על ידי הקב"ה. ובפרט כאשר מדובר אודות הבקשה הנפשית שמבקש כל איש ישראל ג' פעמים בימות החול "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", והרי הוא מוסיף ומבקש גם בשבתות וימים טובים "שיבנה בית המקדש במהרה בימינו", שבוודאי בקשות אלו מתקבלות על ידי הקב"ה, והוא גואל את עמו ישראל ברחמים ובעגלא דידן.

ביטול והכנעה – גם לאחר הנצחון במלחמה

וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בחצצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאיביכם. וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרות (י', ט-י)

בפסוק זה נרמזה דרך בעבודת השי"ת:

"וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצור אתכם" - זו מלחמת האדם עם יצרו הרע, שהוא צורר את האדם, וכלשון השל"ה "כי אין לנו צר הצורר כמוהו" (פרשתנו חלק תושב"כ שנא, א).

"והרעותם בחצצרות" - העצה לנצח את היצר היא כאשר זועקים ומתחננים לפני השי"ת, שהוא רגש ההכנעה וההתבטלות לפני השי"ת. וכדאיתא בתניא (פכ"ח), שאם אין האדם מצליח לדחות את המחשבות זרות בשעת התפילה, אזי "ישפיל נפשו לה", ויתחנן לו ית' במחשבתו, לרחם עליו ברחמיו המרובים כרחם אב על בנים כו' על נפשו כו' להצילה ממים הזדונים".

"ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאיביכם" - על ידי ההתבטלות והזעקה נושע האדם ממלחמת היצר.

והנה, אפשר להעלות על הדעת, שלאחר שנצח האדם במלחמת היצר, ואין לו עוד מונע בעבודתו - יכול הוא כבר לעבוד את ה' רק מתוך טעם ותענוג, ואינו צריך עוד לרגש ההכנעה וההתבטלות. ועל כך מזהיר הכתוב:

"וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרות" - גם לאחר הנצחון במלחמת היצר, כשכבר מקריב קרבנות, שענינם הוא קירוב להקב"ה (ספר הבהיר סמ"ו קט). וראה גם זוהר ח"ג ה, א. ועוד), הנה גם אז עליו "לתקוע בחצצרות" ולהיות בכניעה וביטול לפני ה'.

הדלקת הנרות – גם במסעות

וביום חקים את המשכן כסה הענן את המשכן נו' ואחרי כן יסעו בני ישראל נו' על פי ה' יסעו בני ישראל ועל פי ה' יחנו עתה יחזור לספר בעניני הנסיעה והבצות שנצטוו בה (ט, טז-יח. רמב"ן)

מכיון שהתורה חוזרת לספר בענין המסעות בפרשת בהעלותך דוקא, בוודאי ישנה שייכות בין ענין המסעות לפרשה זו, ובפרט לתחילת הפרשה - "בהעלותך את הנרות" (וראה לקוטי שיחות ח"ה עמ' 75 בענין מה ששם הפרשה מורה על תוכן הפרשה כולה). ויש לבאר שייכות זו בעבודת האדם:

ענין העלאת הנרות בעבודת כל איש ישראל, הוא שהאדם צריך "להעלות" ולהדליק את אור ה' בנפשו, שעל"י נאמר "נר ה' נשמת אדם" (משלי כ, כז), על ידי "נר מצוה ותורה אור" (שם ו, כג).

ובהמשך לזה מדברת הפרשה בענין המסעות, ללמדנו אשר העלאת אור הנשמה אינה רק בלימוד התורה וקיום המצוות, אלא צריכה להיות גם ב"מסעות" האדם:

בחיי האדם ישנם "מסעות" רבים, מעין מסעות בני ישראל במדבר. האדם מיטלטל ממקום למקום וממדינה למדינה, ומסעות אלו אינם בהכרח לצורך עניני התורה ומצוות, אלא גם לדברי הרשות ומצד מצב המדינה וכיוצא.

ועל כך מורה פרשתנו, שגם עניני הרשות, ה"מסעות" והפעולות שעוסק בהם האדם בימי חייו, עליהם להיות מוארים באור הקדושה. והיינו, שגם בעניניו הגשמיים צריך האדם לעסוק לשם שמים ולעבודתו ית', ולנצל כל "מסע" וכל מצב שהוא נמצא בו בכדי להאיר את אור הקדושה בו ובסביבה שאל"י נקלע.

וכבר דרש מורנו הבעש"ט נ"ע: "על יהודי לדעת, שכאשר הולך הוא ממקום למקום, אין זאת שהוא הולך מעצמו, אלא מובילים אותו לשם מלמעלה. והכוונה היא 'לשכן שמו שם' - בכדי לפרסם את אלקותו ית' במקום המצאו" (לוח "היום יום" ח"י אלול, בתרגום ללה"ק).

יחודשי סוגיות

עיון ופולפול בסוגיות הפרשה



נבנה מקדש בין פסח ראשון לשני

יסיק פירוש מחודש בהא דאין ציבור נדחה לפ"ש, שהוא דין בפסח ראשון ולא בפסח שני ויחדש עוד דרין זה הוא דוקא כשהרחי' היא מצד דין תורה כטומאה וכיו"ב ולא מאונס צדדי / ועפ"י דרין להלכה אם יש לחשוש בזה"ל לדעת ר"י דפריש ולהיות בדרך רחוקה בפ"ד ופ"ש



יודא ס"ל בזה דציבור עושה פסח שני.

אמנם, לכאורה זהו רק דעת הירושלמי, אבל בדעת הבבלי עדיין צ"ע, וכידוע דברי הבבלי בפסחים סז ע"א גבי טומאת מת "איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני", דמשמע דלכו"ע לא אמרינן שציבור שלם יעשו פסחיהם בפ"ש. ואף דהתם היינו בטמאי מתים, ואמרי' דלא יידחו לפ"ש ועושינן פסח ראשון בטומאה, משא"כ הכא דהפסידו הקהל פסח ראשון באין מקדש, מ"מ נראה להוכיח דלדעת הבבלי בכה"ג נמי אי אפשר שציבור יידחה כולו ויעשה פסח שני. כי הנה דין זה שרוב קהל טמאים מקריבין פסח הוא רק בטומאת מת, אבל בטומאת זיבה וכיו"ב קיי"ל בפסחים התם דאין להם להקריב פסח ראשון, ואעפ"כ גרסינן לעיל

שאלה הלכה למעשה: כשנבנה בית המקדש בין פסח ראשון לשני אם יתחייבו כל הציבור בעשיית פסח שני. דגבי טומאת מת קיי"ל במתני' דפסחים עט ע"א דאין ציבור נדחה לפסח שני אלא מיעוטו, ואם רוב הציבור טמאי מת בזמן פסח ראשון מקריבין פ"ר בטומאה ואינם נדחין לפסח שני. ומעתה צ"ע בכה"ג שלא הי' המקדש בפסח ראשון אם נאמר שיידחו כל ישראל לפסח שני. והמנ"ח כבר האריך לחקור בזה במצוה שפ, ופולפל מכמה סברות, וסיים: שוב אח"ז ראיתי בירוש' פרק מי שהי' שהוא פלוגתא דתנאי אם יבנה ביהמ"ק בין פ"א לפ"ש דחד אמר דיקריבו ישראל פ"ש וחד אמר דלא יקריבו. ע"כ. וכוונתו לפלוגתא בירושלמי (פסחים פ"ט ה"א. תוספתא פסחים פ"ח ה"ב) גבי "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה (בין פ"ר לפ"ש)", ור'

הוא דין בפסח ראשון, שציבור אינו נדחה מן פסח ראשון להקריב קרבנם בפסח שני, וא"כ הדין נמדד בעת פסח ראשון, שאז – אין הוא דוחה את הציבור לפסח שני. (ונפקא מינה ג"כ בהיכא דבזמן פסח ראשון היו הנדחים מיעוט, ולזמן פסח שני נעשו רוב, ע"י גרים שנתגירו בינתיים וכיו"ב). ועפ"ז תובן פשטות לשון הש"ס בפסחים בכמה מקומות דחשבון רוב ומיעוט לענין דחי' מפסח ראשון לשני תלוי בהמצב בזמן פסח ראשון (ועפ"ז יתוסף נופך רב בדברי המג"ח שם בתחילתו גבי אופן חישוב רוב ומיעוט עיי"ש והבן).

ומעתה ברור דאין ראי' מדברי הש"ס בבלי לומר דאין ציבור מקריב פ"ש היכא דבזמן פסח ראשון לא הי' המקדש ולא חל על ה"רוב" הפטור מפסח שני (מצד הכלל דאין פסח ראשון דוחה רוב לפסח שני), ומעולם לא אמר הש"ס בבלי דיש גזירה קבועה של התורה שלעולם לא ייעשה פסח ע"י הציבור בפסח שני (ועיי"ע בספר יוסף אומץ להחיד"א, בשו"ת חתנת הנדפס שם סי' ו'). ושוב שפיר יכולים אנו לומר בדעת הבבלי גם כשיטת ר' יודא בירושלמי, דאם יבנה המקדש יעשו כל הציבור פסח שני.

ועוד יש להוסיף בעומק כוונת הש"ס "איש נדחה לפ"ש ואין ציבור נדחה לפ"ש", דר"ל דדוקא ענין זה שהפסח "נדחה", שפירושו, שדיני ואיסורי התורה דוחין (ואוסרין) את עשיית הפסח מראשון לשני – זהו דוקא ב"איש" ולא בציבור, דאין דיני התורה (לענין טומאה) דוחין את הציבור מראשון לשני. ומכאן למדנו לשני פנים: כאשר הציבור הם טמאי מתים, אין נדחים לפסח שני אלא עושים את הפסח

פ ע"א גבי רוב קהל זבין ומיעוטן טמאי מתים, דלדעת רב כל היכא דלא עבדו ציבור בראשון שוב אין משלימין הפסח בפ"ש, ואפילו המיעוט שהיו טמאי מת לא יעשו פ"ש, "הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון (כי הזבין לעולם אין עושים פ"ר ואפי' היו רוב, כנ"ל) לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני" (רמב"ם הל' ק"פ פ"ז ה"ד). ועפ"כ נראה דדעת הבבלי להדיא דלא יעשו כל הציבור פ"ש גם בשלא יכלו להקריב בראשון כלל. ולפ"ז נמצא דסתמי' דהבבלי פסק דלא כר' יודא ובירוש' נשאר הדבר בפלוגתא.

ונראה לחדש דבאמת לא בא הבבלי לחלוק על הירוש' כלל בענין זה ואין לסתום בהכרח דשיטתו נגד דעת ר' יודא שבירושלמי. וכידוע דברי התוס' יומא פז: ד"במה שאנו יכולין להשוותם (בבלי וירושלמי) יש לנו להשוותם", וכלל זה הוא אפילו בענין שיש בו גופא פלוגתא (כמו בגוונא דמיירי ב' התוס' שם). ובס' יד מלאכי (כללי שני התלמודים ס"י) אשכחן דיש לנו להשוותם אפילו בפירוש שיהי' רחוק קצת. ומעתה יש לומר גם בנדו"ד כן. דהנה לשון הש"ס בבלי הוא "איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני", וכן בסוגיא הנ"ל בדעת רב הלשון הוא "ורובא לא מרחו לפסח שני". והוא בשינוי לשון מהספרי בפרשתנו "היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושים פסח שני", וכאן לא נקיט הש"ס "ורובא לא עבדי פסח שני". ולכשתדוק יש כאן שינוי גדול בלשון הש"ס, דהדיוק בזה הוא דהא דליכא פסח שני בציבור לא הוי דין בפסח שני שלא נתנה תורה ענין פסח שני לציבור, אלא

בראשון (בטומאה), כנ"ל בריש דברינו ע"פ הש"ס. וכאשר הם טמאי זבים וכו', נדחים הם לגמרי מעשיית הפסח ואין להם תקנה בפסח שני, כי בצבור ליתא ענין הדחי' לפסח שני. הכלל, דבין כך ובין כך לעולם לא נאמר דיני טומאה שבתורה ידחו ציבור מפסח ראשון לשני. ואם כנים הדברים הנ"ל שההפרש בין יחיד לצבור הוא בענין דחיית התורה, שאין התורה דוחה צבור לפסח שני – שוב י"ל שאם לא עשו הצבור את הפסח מצד סיבה צדדית, ולא מצד דין טומאה וכיו"ב, חייבים הם בפסח שני. כי בעצם הענין דפ"ש לא מצאנו מפורש חילוק בין יחיד לצבור אלא בזה שאינם "נדחין" מפסח ראשון לפסח שני, וכנ"ל היינו דוקא דחי' מצד דין התורה. ועפ"ז יומתק לנו ג"כ מה ש"היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני", נקט הש"ס ברובן זבין דוקא, ולא כשאי עשייתן הפסח היתה מצד סיבה אחרת. והנה, בנדון דידן גבי פסח ראשון שלא הקריבו ישראל ולא הי' להם מקדש, הרי הדבר הי' מפני יד האומות ולא מצד עיכוב התורה עצמה, ובהכי לא נאמר מעולם הך כלל ד"אין ציבור נדחה לפסח שני" דמיירי במקום שהדבר בא מצד דחיית דיני התורה. ושפיר אין מחלוקת בין מסקנת הבבלי והירושלמי (ואפילו לדעת ר' יודא).

ובאמת, הוא הדין בזמן החיוב דפסח שני, דכנ"ל גם בשלא עשו פסח ראשון יש מקום שיקריבו כל הציבור בפ"ש (אף שעדיין צ"ע בכמה מהענינים שנזכרו לעיל בזה), הרי כיון שלדעת ר"י דפריש

והנה ידועה דעת הר"ח (וי"ג – ר' יחיאל) דפריש, דמקריבין קרבנות (פסח) בזמה"ז. וז"ל הכפתור ופרח פ"ו: גם כי אמר אלי (מה"ר ברוך)... שרבינו חננאל דפריז ז"ל אמר לבא לירושלים והוא בשנת שבע עשרה לאלף השישי ושיקריב

1. מסקנא זו פסק רבינו בשנת תשכ"ח, תיכף לאחר נצחון המלחמה באה"ק. אבל עיין להלן בסיום – מש"כ רבינו כמה שנים לאחר"ז טעם למה אין לחשוש לזה בפועל בשנים אלו. המו"ל.

ויעשה בטומאה", ויש לומר, שזהו דוקא כשהתורה דחתו, וכהלשון שם "התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה". אבל היכא שלא הקריב פסח ראשון מצד סיבה צדדית עושה פסח שני גם בטומאה (ומה שסתם הרמב"ם הלכה פסוקה שאין פ"ש דוחה את הטומאה – הרי ידוע בכללי הרמב"ם דאינו מביא דברים הנלמדים מדיוקא וכו'). וחידוש גדול יותר ממה שכתבנו כאן – עיין בצפנ"ח המלוקט עה"ת בהעלותך (בענין צבור ודחיית שבת)). וזהו דלא כמ"ש המנ"ח שם קרוב לסופו, דהנה במנ"ח כ' בפירוש שמפני הטומאה שאמרו לאו דוקא, וה"ה כששגג או נאנס, וסיים שזה פשוט ולא ניתן לכתוב מפני רוב פשיטותו. עיי"ש מה שביאר בלשון הש"ס "מפני טומאה דחיתיו". אבל במחכ"ת דהמנ"ח אין אנו מחוייבים לדחוק לתרץ דבריו בלשון הש"ס במקום דלתא דכרת, ועוד זאת שדבריו הם היפך הפי' הפשוט בש"ס (ועיי"ע מה שיש לפלפל במסקנא זו באגרות קודש חלק כה בשולי אגרת ט' תקטו).

אמנם, כל השקו"ט דלעיל אינה אלא לזמן שאין יד האומות תקיפה ויש מקום לאפשרות הקרבת ק"פ (ובמילא יש מקום להחמיר ולחשוש לשיטת ר"י דפריש), אבל בעוה"ר תיכף לאחר שנצחו בנ"י דאה"ק במלחמה הידועה בו' ימים – נשתנה המצב וירדה תקיפות יד ישראל (כולל שמתחיל מביום הז' ממש מכריזים "אחי הוא . ויעלהו גו'" (מ"א כ, לב-ג)), ואין עתה היכולת ואפשריות לשנות (ולכנות) כפי הדרוש להקרבת ק"פ וכו' – ולכן האידנא גם אין מקום שלא להיות בער"פ או בי"ד באייר קרוב לירושלים ת"ו.

החיוב הוא גם אם יתמהמה ח"ו – שוב גם בזמננו יש להתרחק לדרך רחוקה, וזה מאחר שלדעת רבי בפסחים צג ע"א פסח שני הוי רגל בפ"ע ולא רק תקנתא דראשון וע"כ חמור הוא ביותר וחייבים אף עליו כרת, ופסק הרמב"ם (שם פ"ה ה"ב) דהלכה כמותו. ולשיטת הראב"ד דעת רבי היא דגם מי שהי' בי"ד ניסן בדרך רחוקה חייב כרת כשהזיד בשני ולא הקריב. וא"כ גם בפסח שני יש להחמיר כנ"ל להיות בדרך רחוקה, ואפי' אם תמצי לומר שכל החשש הוא רק ספק וספק ספיקא וכו' (עיין להלן). ואף שכולנו טמאי מתים – הא לדעת ר' יודא פסח שני דוחה את הטומאה. וגם ע"פ הפס"ד דפסח שני אינו דוחה את הטומאה (פסחים צה: רמב"ם סוף הל' ק"פ), הרי לכמה דיעות (עיי' מאירי פסחים שם ותוס' יומא נא ע"א) אין כאן חילוק אמתי בדין בין פסח ראשון לשני, והא דפסח שני אינו דוחה טומאה הוא רק לפי שלעולם הוא בא ביחיד (שהרי "אין צבור נדחה לפסח שני"), ודין היחיד הוא שאין טומאה נדחית מפניו גם בפסח ראשון, ושוב נמצא שאין כאן דין מיוחד לפסח שני יותר מפסח ראשון, ומעיקר הדין אם יש היכי תמצי (כמו בנדוננו) שהציבור צריך להקריב בפסח שני – הטומאה תדחה מפני הפסח כמו בפסח ראשון. אבל יותר עיקר מזה יש לומר (והוא גם לשאר הדיעות), בדומה להמבואר לעיל גבי הא דאין ציבור נדחה לפ"ש דהיינו דוקא דחי' שע"פ דין התורה – דעל דרך זה יש לומר לשיטת ר"י דפריש גבי זמן הזה, שבנדו"ד מקריבין פסח שני גם בטומאה, מכיון שהטעם מה שפסח שני אינו דוחה את הטומאה הוא כלשון הש"ס שם "מפני טומאה דחיתיו יחזור



המחבר מודפס
לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שלמה
בן ר' יעקב ע"ה
יאנ
נלבי"ע כ"ז תשרי ה'תשפ"א
תנצב"ה

שיטת ותורת הבעש"ט

מורנו הבעש"ט הנחינו שיטה חדשה, כי צריכים לחזק את בני ישראל ובית יעקב בהתעוררות ונחמות ולכל
לראש להביט בהטוב, ולעורר עליהם רחמי שמים



שיטת התנועה ותורת התנועה

כל תנועה ותנועה בהופעתה התגלותה והתפתחותה באה בשתי דרכים מוכרות, והן, (א)
שיטת התנועה, (ב) תורת התנועה ההיא, ועל הרוב הגה השיטה היא כוללת כללי הדבר הן
הדבר ההוא והן בהמתיחס אל הפועל, ותורה היא ביאור החכמה והוראות באופני הפועל,
ולעולם הגה השיטה קודמת אל התורה.

וכן הוא גם בהתגלות תנועת החסידות, אשר הופעתה באה בשני אופני ודרכי ההתפתחות:
שיטה ותורה, והן המה שני הענינים הידועים באהלי חסידים: שיטת מורנו הבעש"ט ותורת
מורנו הבעש"ט.

שיטת מורנו הבעש"ט קדמה לתורת מורנו הבעש"ט קדימה זמנית, כי בתחלת כניסתו
של מורנו הבעש"ט בחבורת צדיקים הנסתרים בהיותו כבן ארבע עשרה שנה, כבר התחיל
בשיטתו החדשה בתוככי הצדיקים הנסתרים.

התעוררות, נחמות ולהביט בטוב

דרכם של הנסתרים היתה לעשות תעמולה להחזקת היהדות בקרב עם ישראל, אבל הכל
באופן של מוסר הוכחה והתראה, אשר על כל דבר פשע וחטא גם קל, האלקים בא במשפט
חמור ר"ל, וכדומה.

לקראת שבת

ומורנו הבעש"ט הנהיג שיטה חדשה, כי צריכים לחזק את בני ישראל ובית יעקב בהתעודדות ונחמות ולכל לראש להביט בהטוב, ולעורר עליהם רחמי שמים.

ולאט לאט הנה התקבלה שיטתו בתוככי חבורת צדיקים הנסתרים ונשתנו אופני עבודתם לטובת הרמת כלל ישראל.

כפי הקבלה, הנה בהיות מורנו הבעש"ט כבן אחת עשרה שנה בשנת תס"ט נכנס בחבורת הצדיקים הנסתרים. ובהיותו כבן ארבע עשרה בשנת תע"ב יסד את שיטתו, ודורשי רשומות מצאו רמז במספר שנת התחלת שיטת מורנו הבעש"ט תע"ב.

"תבוא עליך ברכה"

בסעודת יום שני דחגה"ש תקל"ד סיפר הרה"צ הרמ"מ מהאראדאק. את אשר שמע מאת מורו ורבו מורנו הרב המגיד ממעזריטש בשם הישיש ר' מרדכי הצדיק - או כמו שהיו קוראים אותו בימי אברכותו בשנות ת"נ-ת"ס - ר' מרדכי הנסתר, אשר בעבור כחמש עשרה שנה מאז אשר החבורה קדישא קיבלה שיטתו של ישראל הצעיר, וראו גודל עוצם מעלת התועלת אשר הביאה, קרא הישיש הצדיק ר' מאיר את הצעיר ר' ישראל הצדיק והניח ידיו על ראשו, ואמר תבוא עליך ברכה, עבור שיטתך באהבת ישראל.

החבורה קדישא - סיים הרב המגיד ממעזריטש - עשו ציון ורמזו בהר"ת דברכת הצדיק הר' מאיר, תבא עליך ברכה שהוא מספר השנה דשנת תע"ב. אשר אז יסד מורנו הבעש"ט נ"ע את שיטתו החדשה באהבת ישראל.

(אגרות קודש ח"ד עמ' רצא-ב)