

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ח / גליון שב
ערש"ק פרשת יתרו ה'תשע"א



פתח דבר



בעזתי"ת.

לקראת שבת קודש פרשת יתרו הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שב), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות ענייני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק 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 על-אתר או בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

מאתיים וחמישים שנה
להסתלקות מורנו הבעש"ט זיע"א

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 יוסף גליצנשטיין, הרב צבי הירש זלמנוב,
הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב שמואל רסקין



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President st.

Brooklyn, NY 11213

oh@chasidus.net

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 72915

טלפון: 03-738-3734

הפצה: 03-960-4832

תוכן העניינים



ה. מקרא אני דורש.....

אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים:

החידוש שנפעל במ"ת ע"י ההוצאה ממצרים

יבאר הצריכותא של ג' הפירושים ברש"י על כתוב זה, ויסביר גדר השעבוד המיוחד של יהודי להקב"ה שנפעל בזמן דמ"ת

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 124 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

אוריאן תליתאי בירחא תליתאי:

האחדות המיוחדת המרומזת במספר שלוש

מעלת האחדות של מספר שלוש על האחדות דאחד | האפשרות לאחד שני דעות המנוגדות בתכלית זה מזה | החילוק בין החכמה לתורה לחכמת האומות | "עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם"

(ע"פ לקו"ש חכ"א עמ' 108 ואילך)

יז. פנינים.....

דרוש ואגדה

יז. חידושי סוגיות.....

בגדרי הבדלה והלכות'

ידקדק בדברי הרמב"ם דלא כמ"ש נו"כ, אלא שס"ל דמקור דין הבדלה בתורה הוא מדכתיב "זכור את יום השבת לקדשו" / יבאר החילוק בגדר הבדלה בין דברי הרמב"ם בסהמ"צ לדבריו בס' היד / יחקור ג' אופנים בדין קידוש אם הוא לפעול קדושה על היום או להזכיר הבדלתו משאר ימים או להזכיר קדושתו ושבחו, ונפק"מ לכמה דינים בהבדלה / עפ"ז יבאר היטב שיטת הרמב"ם ולשונויותיו בזה

(ע"פ לקו"ש חל"א עמ' 99 ואילך)

כה. תורת חיים.....

לרגל ר"ה לאילנות, ט"ו בשבט, החל בשבוע פרשת יתרו הננו מביאים מכתבי קודש מכ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בביאור הכתוב "כי האדם עץ השדה"

כט. דרכי החסידות.....

שיחת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אודות שבירת טמטום הלב המונע מהתעוררות בעבודת ה'

מקרא אני דורש

אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים: החידוש שנפעל במ"ת ע"י ההוצאה ממצרים

יבאר הצריכותא של ג' הפירושים ברש"י על כתוב זה, ויסביר גדר השעבוד המיוחד של יהודי להקב"ה שנפעל בזמן דמ"ת

בתחילת עשרת הדברות: "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (פרשתנו כ, ב). ובפירוש רש"י:

"אשר הוצאתיך מארץ מצרים - כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי".

וממשיך להביא ב' פירושים נוספים:

"דבר אחר: לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים .. הואיל ואני משתנה במראות, אל תאמרו שתי רשויות הן, אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים.

דבר אחר: לפי שהיו שומעין קולות הרבה .. קולות באין מארבע רוחות ומן השמים ומן הארץ, אל תאמרו רשויות הרבה הן".

ולכאורה צ"ב, מה קשה בהבנת הכתוב פשוטו כמשמעו – שלכן נדרש רש"י להוסיף לו ביאור, ולא הסתפק בפירוש אחד אלא הוצרך לשלושה פירושים!?

ב.

והנה במפרשים פירשו (רא"ם. גור אריה. ועוד), שלרש"י הוקשה – מדוע תלה הכתוב אלקותו יתברך ב"אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר "אשר בראתי השמים והארץ וכל אשר בס"? ועל זה מתרץ רש"י (בפירושו הראשון), "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי" – דהיינו: "שעל ידי ההוצאה ממצרים מהיות להם עבדים זכה בהם להיות משועבדים לו ויהיה אלקיהם". (וכן לפי הפירושים הנוספים מובן מה שהדגיש דוקא יציאת מצרים, כי רצה לומר שהוא הוא אשר התגלה להם במצרים ולא אחר כו').

אבל לכאורה קשה:

אם זו כל הקושיא שעמדה בפני רש"י – מדוע תלה אלקותו ביציאת מצרים – הרי קושיא זו מיושבת היטב לפי הפירוש הראשון, "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי", שתוכן זה הוא ענין מובן ופשוט לפי "פשוטו של מקרא"; ולמה הוצרך אפוא רש"י להמשיך ולהביא עוד שני פירושים? [ובפרט ששני פירושים אלו לכאורה מחודשים ביותר, ורחוקים מדרך הפשט:

הן מצד תוכנם הכללי, זה שהיה הקב"ה צריך לשלול את הטעות של "שתי רשויות ה'", או "רשויות הרבה ה'" – איך מתאים לומר, שלאחר שישראל ראו את כל הנסים במצרים ובים סוף, ובעמדם במעמד הר סיני גופא, יהיה צורך לשלול מהם את הטעות שיש יותר מ"רשות" אחת ח"ו!?

והן מצד התוכן הפרטי שבכל א' מהפירושים, וכפי שהאריכו במפרשי רש"י שיש קושי בכל א' מפירושים אלו (ראה גור אריה. משכיל לדוד. ועוד) – שלכן הוצרך רש"י לשניהם].

ו"ל דאדרבה (וכע"ז פירש במשכיל לדוד), הקושי שעמד בפני רש"י הוא (אינו מה הקשר בין אלקותו ליציאת מצרים, אלא להיפך): – מאי קא משמע לן?!

הרי בני ישראל ידעו זה מכבר שמתן תורה הוא התכלית של יציאת מצרים, כמו שכתוב כמה פעמים בפרשיות הקודמות [מיד בפ' שמות נאמר (ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ועד"ז בר"פ וואר (ו, ו-ז): "לכן אמור לבני ישראל .. והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים .. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים"].

וגם בפרשתנו גופא (יט, ד-ו. וראה פרש"י שם) – בימי ההכנה למתן תורה – אמר להם הקב"ה "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם .. ואביא אתכם אלי .. שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי .. תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש";

אם כן, מה בא הקב"ה לחדש כאן באומרו "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"?

וע"ז מיישב רש"י – בפירושו הראשון ("כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי") – שבאמת התיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" אינם באים בתור טעם וביאור על "אנכי ה' אלקיך" (כפי שלמדו המפרשים), אלא בתור ענין נפרד ונוסף.

ד.

כוונת הדברים:

לשון רש"י כאן: "שתהיו משועבדים לי" – היא לשון מחודשת שאינה רגילה בענין זה של קבלת התורה והמצוות על ידי בני ישראל;

ונתבאר במק"א (ראה בארוכה במדור זה אשתקד), שבלשון זו – "משועבדים" – מבואר החידוש שהתחדש כאן, בתיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים":

אמנם, לבני ישראל היה ידוע מכבר, שהם צריכים לקבל עליהם מלכות שמים, תוך קבלה מלאה של ציווי הקב"ה שהוציא אותם ממצרים;

אבל עדיין אין בזה שלילת החירות של חיים "אישיים". וכמו מלך בשר ודם, החוקק חוקים לבני המדינה והם מקבלים עליהם עול מלכותו לקיים גזירותיו, אבל אין זה מבטל החפשיות שלהם לגמרי.

ועל זה בא הקב"ה כאן וחדש באמירתו: "שתהיו משועבדים לי", שפירושו שעבוד מוחלט להקב"ה, היינו שיהודי אין לו מציאות בפני עצמו ואין לו שום חירות (עצמית), הוא משועבד כל כולו, בכל נכסיו ובכל עשיותיו [כדין שעבוד לבעל חוב, שמשועבד בכל אשר לו לשלם את חובו].

וזה היא הכוונה במה שנאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי":

כיון שבני ישראל היו בעבדות בארץ מצרים, ששם היו לא סתם "עבדים" אלא באופן של "שעבוד" [וכפי שמצינו בכ"מ שמזכירים העבדות שהיתה במצרים בשם "שעבוד מצרים" (ראה פרש"י בפסוק כאן. פרש"י שמות ה, ד. בא יא, ה. משפטים כד, י. ועוד)] – עבודת פרך, ועד לאופן של "תכבד העבודה" (למעלה ממדידה וכו'), לכן "כדאי היא ההוצאה (הוצאה זו מהעבדות בלי קצבה שהיתה במצרים) שתהיו (לא סתם כעבדים למלך, אלא) משועבדים לי" (לגמרי).

[הווי אומר: שעבוד זה להקב"ה שעל בני ישראל חל עליהם מחמת יציאתם מארץ מצרים, ששם היו משועבדים לפרעה, כי לא זו בלבד שהיו עבדים סתם, אלא היה זה באופן של עבודת פרך (בלי קצבה); ולכן, כשהוציאם הקב"ה מארץ מצרים לא די להם לקבל עליהם מלכותו באופן כללי, אלא נעשו משועבדים לה', שאין לבני ישראל שום חפשיות כלל, כי התורה ומצוות מקיפות את כל חיי האדם].

לקראת שבת

י

ה.

ומעתה מבואר גם מדוע לא הסתפק רש"י בפירוש זה, והוצרך להביא ב' פירושים נוספים:
לפי האמור נמצא, שבפירוש זה מתכוון רש"י להפריד בין התיבות "אנכי ה' אלקיך" להתיבות
"אשר הוצאתיך מארץ מצרים" –

התיבות "אנכי ה' אלקיך" מכוונות להענין הידוע מכבר, זה שהקב"ה הוא השליט והמלך על
ישראל, "אלקי ישראל", ולכן צריכים הם לעבדו ולשרתו כעבד לאדונו;

ואילו התיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" באים להוסיף דבר חדש, שכיון והקב"ה הוציא את
בני ישראל משעבוד מצרים שהיה באופן של "תכבד העבודה", לכן בני ישראל צריכים להיות (לא
סתם "עבדים" ו"משרתים" לקב"ה, אלא) "משועבדים לי" לגמרי.

אמנם מזה שנקט הכתוב בלשון "אשר" – "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – משמע
שמדובר בהמשך אחד (ולא בהוספת דבר חדש).

ולכן מוסיף רש"י את הפירושים האחרים, שלפיהם מבואר היטב לשון "אשר", וכפי שמדגיש
רש"י "אנכי הוא אשר הוצאתיך כו'", היינו, שכל הפסוק הוא המשך אחד.



הסכמה מצד ישראל מעצמם, ולשם כך ה' צורך בכפיה מלמעלה].

(יעויין בארוכה לקוי"ש חל"ג עמ' 26 ואילך)



טעות עובדי ע"ז הראשונים

עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוקים כי בדבר אשר זדו עליהם

כי בדבר אשר זדו עליהם – כתרגומו, במים דימו לאבדם, והם נאבדו במים (יח, א. רש"י)

יש לעיין מדוע רק נס זה ש"במים דימו לאבדם, והם נאבדו במים" הוא אשר הכריח את יתרו להכיר "כי גדול ה' מכל האלוקים"? ויש לבאר זה ע"פ מ"ש הרמב"ם בריש הל' ע"ז, דעובדי ע"ז הראשונים לא כפרו במציאות הקב"ה ח"ו, כ"א אמרו שהקב"ה נתן כוח לכוכבים ולמזלות להנהיג העולם כרצונם, ולכן עבדו את הכוכבים והמזלות. אך בוודאי גם הם הודו שביכולת הקב"ה לשלוט ולהתגבר על הכוכבים והמזלות, שהרי הוא זה שנתן להם את הכוח להנהיג את העולם.

ועפ"ז י"ל דאם עונש המצריים לא ה' ע"י המים כ"א באופן אחר, עדיין ה' מקום לטעות, שאין הקב"ה שליט על המים עצמם שבהם "דימו לאבדם", כ"א שהקב"ה "גבר" על כוח המים, וענש את המצריים.

אך מזה שנאבדו המצריים באותם מים שדימו לאבדם, הוכח והוברר לכל, שאין לכוחות הטבע כח מצ"ע כלל, והקב"ה הוא המנהיגם בכל עת. ורק עי"ז בטלה הטעות דעובדי ע"ז הראשונים. וק"ל.

(ע"פ לקוי"ש חמ"ז עמ' 200 ואילך)

חיוב המצוות לאחר מ"ת

ויתיצבו בתחתית ההר

(יט, יז)

כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם, אם אתם מקבלים את התורה, מוטב. ואם לאו, שם תהי' קבורתכם

(שבת פח, א)

ידועה קושיית התוס' (שם ד"ה כפה) הרי "כבר הקדימו נעשה לנשמע" בה' סיון (כדמשמע בגמ' שם שבניית המזבח, ובמילא גם אמירת נעשה ונשמע, היתה בחמישי בסיון), ומדוע היו צריכים ל"כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית" כדי לקבל את התורה עוה"פ?

וי"ל בזה, ע"פ מ"ש הרמב"ם (פירוש המשניות חולין ספ"ז) דלאחרי שניתנה תורה בהר סיני, הנה גם המצוות שנצטוונו בהן לפני זה, אין אנו מקיימים אותם מפני הציווי שנאמר אז, כ"א מפני שנצטוונו בהן מפי הגבורה בהר סיני.

ונמצא, דאף שנצטוו בני' במצוות שונות גם לפני מעמד הר סיני, הרי החיוב לקיים אותן המצוות אז, והחיוב לקיים המצוות שלאחרי מ"ת – חיובים שונים הם.

ועפ"ז י"ל, דמכיון שכשאמרו בני ישראל "נעשה ונשמע" ה' זה לפני מעמד הר סיני, ואז לא ה' עדיין החיוב לקיים המצוות כפי שהוא לאחר מ"ת, הנה בקבלת עול מצוות אז לא קבלו על עצמן בני' את החיוב לקיים המצוות כחיובם לאחר מ"ת, כ"א כאופן החיוב שהי' לפני מ"ת.

ולכן ה' צורך בקבלת מצוות עוד פעם בשעת מתן תורה בפועל. [ואופן קבלה זו הוא מסוג אחר לגמרי, שעליו אכן לא היתה

יינה של תורה

אוריאל תליתאי בירחא תליתאי: האחדות המיוחדת המרומזת במספר שלוש

מעלת האחדות של מספר שלוש על האחדות דאחד | האפשרות לאחד שני דעות המנוגדות בתכלית זה מזה | החילוק בין החכמה דתורה לחכמת האומות | "עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם"

בפרשתנו: "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני גו', ויחן שם ישראל נגד ההר". ופרש"י² על התיבות "ויחן שם ישראל": "כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקות". והנה במעלה המיוחדת דחניה זו, נאמר בקרא שהיה "בחודש השלישי", ובגמ'³ איתא שענין זה ד"חודש השלישי" יש לו שייכות עמוקה עם כללות החידוש דחניה זו – מתן תורה: "דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא: בריך רחמנא דיהב אוריאל תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי".

ויש להבין עומק הענין דמספר "שלוש" והקשר שלו עם הענין ד"כאיש אחד בלב אחד", דעל-

(1) יט, א-ב.

(2) ע"פ המכילתא כאן. וראה בחילוקי הלשונות בין רש"י למכילתא בתחילת השיחה במקורה שלא הובא כאן (לקו"ש חכ"א עמ' 108 ואילך. ובס' "ביאורים לפרש"י עה"ת" עה"פ). וביאור נוסף בכללות פרש"י זה בדרך הפשט בלקו"ש חכ"א יתרו א (שם עמ' 100 ואילך).

(3) שבת פח, א.

לקראת שבת

יג

פניו נראה שדווקא המספר "אחד" מורה על שלימות האחדות, וע"ד מה שאמרו רז"ל⁴ בנוגע ליום הראשון דמע"ב: "יום אחד . . שהיה הקב"ה יחיד בעולמו". ויש להבין ה"אחדות" המתבטאת דוקא במספר "שלוש".

גם יש להבין שאלה כללית: כיצד יתכן שמתן-תורה הוא שפעל את הענין ד"כאיש אחד בלב אחד" מה שלא היה בכל שאר החניות, בו בשעה ש"לא ניתנו דברי תורה חתוכין אלא כל דבר כו' מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא"⁵, וא"כ התורה דוקא נותנת פנים לריבוי דעות ולא רק דעה א'? ובכתבי האריז"ל⁶ נת' שיש שישים ריבוא פירושים בתורה ע"ד הפשט, ס"ר פירושים בדרך הרמז, הדרוש והסוד (כנגד ס"ר נשמות ישראל). ואף שבהנוגע למעשה בפועל יש רק דרך אחת, דהרי ההלכה היא רק כדיעה א' – אבל אין זה קשור עם "לב אחד" – דהא כל אחד מבין ומרגיש אחרת בלבד?

החילוק בין הרמז שבמספרים "אחד", "שני" ו"שלישי":

"אחד" מדגיש שמלכתחילה אין אלא דבר אחד. וכלשון חז"ל שהובא לעיל "הקב"ה יחיד בעולמו".

"שני" מורה על התחלקות, היפך האחדות [וכמרז"ל על יום שני דמע"ב שבו נברא המחלוקת]⁷.

והחידוש ד"שלישי" שהוא מאחד את ה"שנים"⁸: וכמאמר חז"ל⁹ "שני כתובים המכחישים זה את זה – עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם".

משמעות הדברים:

ב"שני כתובים המכחישים זה את זה" היו שפירשו¹⁰ שאין הכוונה להכחשה ממש, אלא לדברים הנראים כהכחשה, עד שבא ה"כתוב השלישי" ומוכיח פירוש אחר ומתברר איזה מב' הפירושים הוא כפשוטו, ואיך השני אינו סתירה לו.

(4) בראשית רבה פ"ג, ח.

(5) מדרש תהילים יב, ז. וראה ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב.

(6) שער הגלגולים הקדמה יז. וכ"כ בשער רוח"ק בענין היחודים על קברי צדיקים הקדמה ג (קח, ב). לקוטי מהרח"ו שבסוף שער מאמרי רז"ל להאריז"ל.

(7) ב"ר פ"ד, ו. זח"א יז, א-ית, א. ועוד. ולהעיר מהקדמת ראב"ע לפי' עה"ת.

(8) וראה בזה בארוכה בזהר שבהערה הקודמת.

(9) ברייתא די"ג מידות (תו"כ בתחילתה).

(10) הראב"ד בפירושו לתו"כ כאן.

אמנם, בשל"ה הקדוש¹¹ הביא (וקיבל) את פירוש המדות-אהרן, שכאן מדובר ב"הכחשה גמורה כאשר יהיו סותרים זה את זה... וכוונתה (של המדה הי"ג) לומר שנירא לנפשותינו בבוא ב' כתובים סותרים זה את זה סתירה גמורה, ונניחם עד שיבא הכתוב הג' אשר הוא יהיה המכריע ביניהם, כי בכמו אלו הסתירות לא עזבם הכתוב לשכלנו.

והיינו, שבתחילה ה"שני כתובים" סותרים לגמרי אחד לשני. וההכרעה דהכתוב השלישי – אינה כאחד מן הפסוקים, אלא שהיא מגלה ענין חדש שהוא העומק דב' הכתובים הקודמים – ומצידו נתגלה שאין סתירה בין הכתובים. וכפי שממשיך ומבאר בדוגמא שהובאה בברייתא שם:

וראה המשל שהביאו לזה: כתוב אחד אומר "מן השמים השמייעך את קולו", שנאמר "כי מן השמים דיברתי עמכם" – שנראה שהקול בא מן השמים; וכתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני" – שזו היא סתירה גמורה: אחר שהוא בשמים, אינו בארץ; ואם הוא בארץ אינו בשמים! לזה אמר שבדבר כזה לא תגע בו יד השכל להשלים ביניהם, וגם לא לחשוב שהם סותרים זה את זה, אלא להמתין עד שיבא הכתוב הג' כו', והוא אמרו "מן השמים השמייעך את קולו וגו' ועל הארץ וגו' [מלמד שהרכיין הקב"ה שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם. וכן אמר דוד מלך ישראל בספר תהילים "ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו"]".

ובהגדרת הדברים בסגנון החסידות, כמו שכתב כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע אודות הענין ד"הלכה כדברי המכריע"¹²: "דהנה שנים החולקים, הגם שכאו"א הוא אמת, דאלו ואלו דברי אלוקים חיים כו', מכל-מקום אינו "אמת לאמיתו", שהרי הם מנגדים זה לזה. אבל המכריע הרי הוא סובל ב' הדעות. וכידוע דענין ההכרעה אינו שמסכים לאחת מב' הדעות, כ"א הוא דעת שלישי הכולל ב' הדעות, ושניהם מסכימים לדעת המכריע..."¹³.

זהו עומק העניין ד"שלישי": "אחד" פירושו שישנה רק דעה אחת ואין מקום לדעות נוספות, זו עדיין אינה אחדות שלימה. ב"שנים" יש ב' דעות, ושתינה אמת "אלו ואלו דברי אלקים חיים" – אבל הן סותרות אחת את רעותה. ו"שלישי" פירושו שאף שיש ב' דעות שונות, מ"מ באמיתיות אינן כולן אלא דעה אחת, וזוהי אמיתית עניין האחדות (שמתגלה בתורה הק') – שאף שיש פרטים נבדלים הרי שבעומק אינם אלא אחדות שלימה אחת.

ענין זה אף שמתבטא בעיקר בהכרעה של "כתוב שלישי", ישנו בכל פרט ופרט בתורה – גם

(11) חלק תושבע"פ שצ"ה, ב.

(12) שבת לט, סע"ב. בענין זה ראה גם בספר המאמרים תרכ"ז (לכ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע) עמ' רפב-ג. רצא-ב. ולהעיר מהענין דהלכה כדברי המכריע ע"ד הנגלה (ראה אנציקלופדיה תלמודית בערכו (ע' שמו ואילך. וש"נ) פלוגתת הראשונים באיזה אופנים אומרים כלל זה).

(13) המשך תרס"ו עמ' תלד-ה (בהוצאה החדשה תקעא-ג) עיי"ש באורך.

לקראת שבת

טו

פרטים כאלו שאין בהם הכרעה בהלכה, וגם בפרטים כאלו שההכרעה שבהם (נראית כאילו) נוטה לצד אחד לגמרי. דעל כל התורה נאמר "ה' יברך את עמו בשלום"¹⁴.

ביאור הדברים¹⁵:

חז"ל אמרו¹⁶ "יש חכמה בגוים תאמן . . יש תורה בגוים אל תאמן". נמצאנו למדים שבתורה ב' עניינים: (א) השכל שבתורה, "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"¹⁷ שיש דוגמתו בגוים, וגם "לעיני העמים" הוא נעלה ומיוחד. (ב) תורה עצמה שאינה בגוים.

ומהי "תורה עצמה" שאינה בגוים – הנה זהו מה שאיתא בספה"ק¹⁸ ש"תורה מלשון הוראה": תורת אמת אינה רק הסבר ועומק באמת שבכל דבר, התורה משלחת פארותיה מעומק השכל ועד למעשה בפועל, הוראות והדרכות כיצד צריך לנהוג הלכה למעשה. משא"כ חכמה סתם, אף שהיא מבררת מהו האמת וכיו"ב, ואף נותנת מסקנות לפועל, אבל אינה יכולה לצוות את האדם כיצד לנהוג.

[ולדוגמה: חכמת הרפואה אומרת שבאם אדם יתנהג באופן מסויים תהיינה התוצאות כאלו וכאלו. אבל חכמת הרפואה אינה מחייבת את האדם להתנהג באיזה אופן שהוא, והיא מצידה אינה שוללת מקרה של "חובל בעצמו" וכיו"ב. משא"כ התורה אוסרת על האדם לחבול בעצמו. זאת אומרת: דנוסף ע"ז שהתורה אומרת מה מזיק וכ', הרי שהיא גם מורה לאדם כיצד להתנהג בפועל¹⁹].

ומשום הכי גם ה"שכל" שבתורה הוא נפלא "לעיני העמים". שמכיוון שכאשר עוסקים בחכמת התורה, יודעים שמכל שקו"ט יש נפק"מ והוראה לפסק דין למעשה, הרי שהאדם הלומד מוכרח להתייגע ולהתעמק ביגיעה יתירה לעמוד על אמיתית הדברים, שלא להוציא ח"ו תקלה תחת ידו. ולכן גם ה"חכמה" שבתורה קשורה עם עומק נפלא שאינו בחכמת האומות.

חילוק זה שבין חכמת התורה לחכמת האומות, אינו אלא ביטוי ותוצאה לחילוק העיקרי שביניהם: התורה הקדושה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, והיא אמת לאמיתו (ולא רק אמת בתנאים ובזמנים

(14) תהלים כט, יא. – וקאי על תורה כדרז"ל (זבחים קטז, סע"א. ספרי נשא ו, כו. ועוד).

(15) להבא לקמן ראה בגוף השיחה דוגמאות ואריכות רבה, ולא הבאנום כאן מחמת קוצר היריעה.

(16) איכ"ר פ"ב, יג.

(17) ואתחנן ד, ו.

(18) זח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק. ובכ"מ.

(19) משא"כ בשאר כל החכמות, אף שגם בהן אין חכם כבעל הנסיון (בחכמה זו), מ"מ ענין ההוראה הוא דבר נוסף על עצם החכמה (שאפשר להתחכם בכ"כ אופנים, ולפועל להורות להתנהג אחרת כיון שלא הוכח וכיו"ב, דבעצם ההתחכמות אינו קשור עם העשייה בפועל). משא"כ בתורה, שעצם עניינה הוא הוראה, ועד – שזהו שמה "תורה" מלשון "הוראה", ושמו של דבר אשר יקראו לו בלה"ק, מורה על מהותו כידוע.

לקראת שבת

מסויימים כחכמת האומות). ו"אמת" הוא כלשון הידוע "מברית מן הקצה אל הקצה"²⁰ – דמה שהוא אמת חייב להיות נכון ומתאים בכל מקום ובכל דרגא שהיא, מעומק רום ועד עומק תחת. האמת אינה מוגבלת רק לשכל האדם (אף שגם בו היא אמת) – שיכול להבין בשכלו שכ"ה הוא האמת ולפועל להתנהג אחרת, אלא האמת משפיעה גם בענייני מעשה (ואדרבה, המעשה הוא העיקר²¹).

מהאי טעמא יש גם חילוק עיקרי בין הדרך שבה משיגים את חכמת התורה, לדרך שבה משיגים את חכמת האומות: דבחכמת האומות העיקר הוא החידוד וההבנה, ובחכמת ה' – להבדיל – הרי אף שצריכים לעיון והעמקה, אך הכרעת ההלכה תלויה בדבר אחר לגמרי, וכמאמרם ז"ל²² "וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן מפני שנחין ועלובין היו ושונין דבריהן ודברי ב"ש ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהן", וזאת על אף שבעצם ב"ש "מחדדי טפי"²³.

וטעם הדבר: כדי להגיע ל"אמת לאמיתו" שבתורה הק' (ההלכה שבתורה), בשכל לבד לא די, כיוון שלשכל יש נטיות טבעיות הקשורות עם אופיו של האדם הלומד (שלכן רואים שיש לכל אדם "קו" איך שהוא לומד ומכריע²⁴). ולכן, אף שטבע השכל הוא לצאת ולחפש את בירור האמת, ועד שהשכל יכול להסכים הרבה פעמים עם שכל הפכי לכפי הרגיל אצלו (כמו ב"קולי ב"ש וחומרי ב"ה"²⁵) – עכ"ז נשאר השכל בציורו וסגנונו, וגם כשהוא "מסכים" ומודה לשכל אחר, אין זה אלא שהוא מקבל בשכלו הוא את הדברים. אבל לעולם אין באפשרי ששכל מצד עצמו יבוא לאמת כמו שהיא, בלי שום קשר לדרך הבנתו.

הדרך היחידה לבוא לבירור האמת (ד"אמת לאמיתו") הוא ע"י ההתבטלות וההכנעה. דאז האדם יוצא מה"ציור" של השכל שלו, ונוטה אחר אמינות העניין. ולכן הלכה כב"ה ש"נחין ועלובין היו"²⁶.

וזהו הענין ד"שלישי" שבכל חלקי התורה: ד"אחד" פירושו שישנה רק דעה אחת, ואין מקום לשום דעה נוספת. ב"שנים" יש ב' דעות, ואלו ואלו דא"ת. ואילו "שלישי" שהוא ה"מכריע" הוא

(20) תניא פי"ג. סה"מ תרכ"ז והמשך תרס"ו הנ"ל. ובכ"מ.

(21) אבות פ"א מ"ז.

(22) עירובין יג, ב.

(23) יבמות יד, א.

(24) וידוע המבואר שהחילוק בין ב"ש לב"ה הוא מצד שורש נשמותיהם בחסד ובגבורה (תניא בהקדמה. אגרת-הקדש שבסוף התניא סי' יג. וראה זח"ג רמז, א. טעמי המצוות להרח"ו פ' תצא. ש' הגלגולים סוף הקדמה לו. ועיי"ג לקו"ת שה"ש ד"ה כיצד מרקדין) – דחילוק זה שמצד הנשמות מביא שהשכל יבין באופן כזה או אחר.

(25) עדיות פ"ד וה' ועוד.

(26) וראה בפנים השיחה שנרמז ענין זה בתחילת וסיום הש"ס: שסימונו בנוגע להלכות בפועל ("כל השונה הלכות בכל יום"), והתחלתו בקבלת עול מלכות שמים ("מאימתי קוראים את שמע בערבין"). עיי"ש.

לקראת שבת

לימוד התורה באופן כזה שמחפשים את עומק התורה מתוך ביטול והכנעה לנותן התורה, שאז מתברר ומתגלה איך הכל אמת.

דבחכמת האומות, כאשר יש דיון בבית-דין של עכו"ם, ומסכימים לדעת הרוב – אין זה שהמיעוט מסכים שכעת הרוב כן הוא האמת, ורק מכיון שהסדר הוא שחייבת להיות הכרעה דאל"כ "איש הישר בעיניו יעשה", ע"כ לפועל עושים כהכרעת הרוב.

אבל בחכמת התורה הק', אחר שהמיעוט מעיין בשכלו ומגיע למסקנתו, ואח"כ שומע דעת הרוב. ה"ה מבין שאף שהבנתו מקודם היא ג"כ אמת – אבל הכרעת ההלכה למעשה היא ה"אמת לאמיתו", והוא מתייגע בעומק הענין עד שמושיג בשכלו²⁷ שכ"ה האמת²⁸.



(27) וכמאמר חז"ל (נגעים ספ"ט. פי"א מ"ז): "חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים".

(28) וראה בפנים השיחה איך כ"ז שייך לחילוק בין החדשים ניסן (החודש הראשון), אייר (החודש השני) וסיון (החודש השלישי). והוראות להנהגה מכל האמור בעבודת השם.



עשרת הדברות ועשרה

מאמרות

וידבר אלקים את כל הדברים
האלה לאמר

(כ, א)

ידוע התמי', הרי לאמר פירושו לומר
לאחרים, ומכיון שכל בני' היו במתן תורה,
ואפי' הנשמות של דורות הבאים (כדאי'
בשמו"ר כח, ו) מה שייך כאן "לאמר" "לאמר
לאחרים"?

ותי' הרב המגיד ממעזריטש:

"לאמר" כאן מרמז על ה"עשרה מאמרות
שבהן נברא העולם" (אבות פ"ה מ"א), ופירוש
וידבר גו' לאמר הוא, לקשר את ה"וידבר"
- עשרת הדברות עם ה"לאמר" - ה"עשרה
מאמרות".

פירוש הדברים:

בעבודת האדם יש שני מצבים. יש זמן
שבו הוא עסוק כולו בלימוד התורה - עשרת
הדברות, ויש זמן שבו עסוק הוא ראשו ורובו
בדברי הרשות (המותרים ע"פ תורה) -
עשרה מאמרות שבהן נברא העולם.

ויכול להיות הו"א אצל האדם, שבעת
עסקו בדברי הרשות, 'מנותק' הוא מלימוד
התורה, ויכול הוא לסדר דרך חייו שלא ע"פ
השקפת התורה.

וזה פירוש "וידבר גו' לאמר" שגם בעת
עסקו בדברי הרשות - עשרה מאמרות, יהי'
קשור לעשרת הדברות, ע"י שגם אז דרך חייו
יהי' ע"פ השקפת התורה.

(ע"פ לקו"ש ח"א עמ' 148 ואילך)

קבלת התורה באונס או ברצון

ויתצבו בתחתית ההר

(יט, יז)

מלמד שכפה הקב"ה עליהם את
ההר כגיגית ואמר להם אם אתם
מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם
תהא קבורתכם. . מכאן מודעה רבה
לאורייתא

(שבת פח, א)

לכאורה תמוה, הרי לפ"ז לא קבלו עליהם
בני' את התורה אלא מאונס, ואיך זה מתאים
עם זה שהקדימו נעשה לנשמע, דמשמע
שקבלוהו מרצון?

ויש לבאר, דהנה זה שאדם לא יקבל על
עצמו עול התורה והמצוות הוא מפני שאינו
מכיר באמת שרק התורה והמצוות הם תכלית
הטוב, והיפך התורה והמצוות הוא תכלית
הרע, ואם יכיר בטוב התורה והמצוות בוודאי
יקבל על עצמו לקיימם.

והנה במעמד הר סיני עברו רק חמשים
יום מיצי"מ, שהיתה ערות הארץ, במדות
מושחתות וכו', וא"א הי' שבמשך זמן קצר
כזה ישתנו מן הקצה אל הקצה להכיר שרק
התורה היא חיינו, וזה שהקדימו נעשה
לנשמע שהכירו במעלת התורה, הי' מפני
שמלמעלה "כפו עליהם" הכרה זו ע"י
שהושפע עליהם אור הכרת האמת, ועי"ז
הרגישו ממש שהתורה והמצוות הם תכלית
הטוב, אבל מצד שכלם ומהלך חייהם מצ"ע,
עדיין לא הגיעו להכרה זו.

ולכן לאחר מתן תורה "מודעה רבה
לאורייתא" כי אף שקבלוהו ברצון בזמן
מ"ת לא הי' זה מצד שכלם כ"א בדרך מתנה
מלמעלה, אבל לאחר מ"ת כשלא הרגישו
את הכרת האמת שהושפע עליהם בזמן מ"ת,
נשאר שקיום התורה והמצוות עבודה גדולה
וקשה היא.

חידושי סוגיות

בגדרי הבדלה והלכותי'

ידקדק בדברי הרמב"ם דלא כמ"ש נו"כ, אלא שס"ל דמקור דין הבדלה בתורה הוא מדכתיב "זכור את יום השבת לקדשו" / יבאר החילוק בגדר הבדלה בין דברי הרמב"ם בסהמ"צ לדבריו בס' היד / יחקור ג' אופנים בדין קידוש אם הוא לפעול קדושה על היום או להזכיר הבדלתו משאר ימים או להזכיר קדושתו ושבחו, ונפק"מ לכמה דינים בהבדלה / עפ"ז יבאר היטב שיטת הרמב"ם ולשונוותיו בזה

א

וביציאתו בהבדלה". וכתב המגיד משנה,

שמדברי הרמב"ם "נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור".

והנה בביאור מקור הדבר לומר שהבדלה היא מצוה מה"ת, מצינו כמה דיעות:

יביא השיטות במקור דין הבדלה למ"ד דאורייתא היא, ויסיק דהרמב"ם ס"ל באופן מחודש – שהוא מכלל מצות "זכור את יום השבת לקדשו" עצמה

כתב הרמב"ם בהל' שבת (ר"פ כט): "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (פרשתנו כ, ח) זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח¹ וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש

ופשטות הלשון "וקידוש" — אינו "קידוש היום" (בניגוד להבדלה) דלהלן, אלא קידוש כל יום השבת כולו. ואולי צ"ל "לקידוש" או "וקידוש".

(*) אבל בסמ"ג (מ"ע כט) ושו"ע אדה"ז שם הועתק "וקידוש" (כברמב"ם לפנינו). וראה סהמ"צ להרמב"ם (מ"ע קנה) הוצאת קאפח: כלומר זכרהו זכירת קידוש וגדולה וזו היא מצות קידוש היום, אבל בהוצאת העליר: "זכר קדושה והבדלה וזו היא מצות קידוש". ובחינוך מצוה לא: זכרהו זכר קדושה וגדולה.

(1) כ"ה בדפוסים לפנינו. וכן הובא בשו"ע אדה"ז סרע"א ס"א. ובכמה כת"י ודפוסים "שבת" (ראה רמב"ם הוצאת פרענקל ובילקוט ש"נ שם).

לקראת שבת

השבת לקדשו, כלומר כו' [קדשהו] בכניסתו וקדשהו ביציאתו⁵] כלומר הבדלה שהיא ג"כ חלק מזכירת שבת ומתקנת מצותי".

ולכאורה צ"ב בטעמא דמילתא, מאי שיאטי' דהבדלה לענין "זכור את יום השבת לקדשו"?

ב

יוכיח דאין לומר שהרמב"ם פסק בס' היד שזהו מגדר הבדלת היום משאר ימים, אף שהזכיר הדבר בסהמ"צ

והנה, בסהמ"צ שם כתב הרמב"ם: "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכיר בס' . . קדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו".

ומדברים הללו לכאורה נמצאה שיטתו מבוארת, דהטעם שגם ההבדלה היא בכלל המ"ע דקדוש היום הוא לפי שגדר המ"ע דקדוש היום הוא במה שמזכירין "מעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו", ולכן הוי הבדלה בכלל מ"ע דזכור את יום השבת לקדשו, כי גם בהבדלה מזכירין "מעלתו והבדלו משאר

במ"מ שם כ' (ועד"ז נמצא בקרית ספר על הרמב"ם כאן. ובספר הישר לר"ת ס' טב) דילפינן ל² מדכתיב (שמיני י, י) ולהבדיל בין הקדש ובין החול³.

הסמ"ג (מ"ע כט) כתב שב' הזכירות למדין מתרי קראי – "א' בכניסתו היא זכור, ואחת ביציאתו היא וזכרת שנכתב (ואתחנן ה, טו) בפרשת שמור (שם, יב) כו".

והמגדל עוז (לרמב"ם שם) מבאר השייכות דב' הזכירות לב' הדברות זכור ושמור (דבדבור אחד נאמרו (מכילתא ורש"י פרשתנו עה"פ. ובכ"מ)) – ש"לשון זכור הוא מ"ע זכרהו בכניסתו שמקדשין אותו בדברים . . ולשון שמור שייך ביציאתו שלא ינהג בקדושת קדש מנהג חול עד שיבדילנו ויקבענו כו".

איברא, דמהא שהביא הרמב"ם רק הכתוב "זכור את יום השבת" ולא א' מג' הכתובים הנ"ל ("ולהבדיל גו", "וזכרת", "שמור גו") – משמע דאיהו ס"ל שגם חיוב הבדלה נכלל במצות "זכור את יום השבת לקדשו". וכן הוא להדיא בדבריו בספר המצות (מצות קידוש – מ"ע קנה) "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו כו' והוא אמרו יתברך זכור את יום

(4) לפנינו בסהמ"צ "זכרהו . . בכניסתו וביציאתו". אבל כפנים הוא בתרגום העליר וקאפח. וכן הובא במ"מ לרמב"ם כאן.

(5) וכבר העירו מגי' פי' המיוחס לרש"י בנויר ד, רע"א. שאילתות כת"י שאילתא קסו בתחלתו (ראה העמק שאלה שם שהי' לפנייהם הגירסא בנויר שם: אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל את יום). ועוד. וראה (וכן בהבא לקמן) אנציקלופדי' תלמודית ערך הבדלה בתחלתו. וש"נ.

(6) לפנינו בסהמ"צ א' "נזכיר במ) יציאת מצרים (וקדוש כו)". ובסהמ"צ הנ"ל בפנים ליתא. וראה טאו"ח סרע"א ובנ"כ שם. ואכ"מ.

(2) ומשמע במ"מ שם שהוא גם לדעת הרמב"ם אף שבתחילת דבריו כ' "והכל בכלל זכור". וראה פמ"ג או"ח (א"א) ר"ס רצו. העמק שאלה לשאלות שאילתא קסו סק"א.

(3) וממשיך במ"מ: "כמ"ש פרק ידיעות הטומאה (שבועות יח, ב) ולשון מכילתא (פרשתנו שם) זכור את יום השבת קדשהו בברכה ובביאור אמרו זכרהו על היין ואמרו ג"כ קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו". ואולי העתיק (מ"לשון מכילתא כו") מסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנה (הובא לקמן בפנים).

לקראת שבת

כא

הימים" (מהימים הבאים אחריו).

הזכרת הבדלתו משאר ימים, ויסיק דלהרמב"ם דרך חדשה בזה – שהוא זכירה של "קידוש ושבח"

והנראה בכל זה, בהקדים ביאור נוסף בגדר המ"ע דזכור את יום השבת לקדשו, שמצינו להסבירו בכמה פנים:

(א) גדר המ"ע הוא – "לקדשו", פירוש, שע"ד מעשה הדיבור מקדשים את השבת. וכעין וע"ד מעשה קידוש החודש וקידוש היוכל, שמקדשין אותם (בדיבור), והוא דבר הנעשה בכניסתם פעם אחת, שבעשיית הפעולה בהגיע זמן זה – שוב נתקדש כל משך הזמן, כן עד"ז מקדשים בדברים את יום השבת ע"י עשי' זו בכניסתו⁸.

ולדרך זו נמצא, שאין בהבדלה מענין קידוש היום דשבת, אלא הוי שם וחפצא אחרת לגמרי.

וי"ל שזהו טעם הדיעות (הנ"ל סעיף א) דאיכא לימוד מיוחד על חיוב הבדלה – כי אע"פ שגם לדידהו הבדלה היא מה"ת ושייכת למצות זכור, מ"מ אינה עיקר המצוה (וכלשון המגדל עוז שם – "הקידוש עיקר והבדלה תפילה לה").

(ב) גדרה הוא – "זכור את יום השבת – לקדשו", היינו שמחוייב לזכור בדיבור אודות המציאות דקדושתו והבדלתו של יום זה (כי קדושה פירושה הבדלה (ראה תו"כ ופרש"י ר"פ קדושים. וראה גם רש"ש פסחים קד, א (בסופו) ובהנסמן שם)) משאר הימים – כנ"ל מספר המצוות, ועי"ז

מיהו, לכאורה דוחק להעמיס כן בגדר הדברים כפי שנקטו לדינא בספר ה"ד, דהא התם פירש שענין המ"ע הוא "זכרהו זכירת שבח וקידוש", ולא הזכיר כלל הא דהזכירה היא להבדילו משאר הימים (הקודמים והבאים אחריו).

ויתירה מזו: בסהמ"צ כתב תיכף בתחילת דבריו "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו", והיינו שכלל הענין ד"לאמר דברים בכניסתו וביציאתו" בגדר המצוה דקידוש השבת. ובפשטות, טעמא דמילתא הוא כי לפי הגדר שהזכיר בסהמ"צ הרי ענין המצוה מחייב הזכרת "מעלתו והבדלו" של יום השבת בכניסתו וביציאתו (שעי"ז מבדילו מהימים הקודמים ממנו והבאים אחריו).

אבל בספר ה"ד חילק זמני הזכירה לבבא בפ"ע, דמתחילה כתב גדר המצוה מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור . כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, ואח"כ הוסיף בבבא בפ"ע – "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה";

ואי נימא דאף בספר ה"ד ס"ל לאותו הגדר שפירש בסהמ"צ, הו"ל לכלול זמני הזכירה דקידוש והבדלה בביאור גדר המצוה (ע"ד לשונו בסהמ"צ): מ"ע לקדש יום השבת בדברים בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה.

ג

יחקור בגדר מצות זכור אם הוא לפעול קידוש היום (ע"ד קידוש ב"ד) או רק

(7) ובמהר"ם חלאווה פסחים קו, א בפי' "עיקר קדושה בלילה הוא": בכניסתו כדרך שב"ד מקדשין המועדין. וראה להלן שם.

(8) ראה בארוכה רמב"ן פרשתנו עה"פ זכור (כ, ח) בסופו.

לקבוע את גבוליו מלפניו ומלאחריו.

נוסח קידוש שבת במוצ"ש קיים בזה מצות הבדלה (וכן לאידך באמירת נוסח הבדלה בכניסת שבת מקיים מצות קדוש היום¹⁰), דהא בעיקר תוכן המצוה אין נוגע פרטי הנוסח שאומר (מיהא צ"ע אי יוצא בזה מדרבנן¹¹ דמשנה הוא ממטבע שטבעו חכמים). משא"כ לאופן הא' ולאופן הב' הרי תוכן נוסח ההבדלה היא מעצם גדר המצוה.

(ב) היכא דלא הבדיל כלל – לאופן הב' דתרווייהו בהדי הדדי הוו חפצא אחת דזכירת שבת, י"ל שנחסר בקיום מצות קידוש, מ"ע דזכור את יום השבת לקדשו, משא"כ לאופן הא' והג'.

(ג) אי חייבות נשים בהבדלה: לאופן הב' והג' שהבדלה היא מעצם מצות "זכור את יום השבת לקדשו", פשיטא דחייב הבדלה עלייהו¹² כשם שחייבות בקידוש מן התורה (מפני שהוקש זכור לשמור)¹³ (ל' אדה"ז שו"ע או"ח סרצ"ו סי"ט); משא"כ לאופן הא' – י"ל דתליא מילתא בין הדיעות (הנ"ל סעיף א) במקור חיוב הבדלה: אליבא דהמגדל עוז¹³ שחיוב הבדלה שייך למצות "שמור" – ודאי חייבות¹⁴, "מפני שהוקש זכור

ולפי זה קידוש והבדלה הם ב' חלקים של מצוה אחת, דמצות זכור את יום השבת לקדשו מתקיימת דוקא כאשר מזכירין הבדלתו הן מהימים שלפניו (בכניסתו) והן מהימים שלאחריו (ביציאתו).

אמנם, גם לפי אופן זה, התוכן דב' חלקי המצוה – קידוש והבדלה – שונה זמ"ז, דהזכרת "הבדלו" של יום השבת בכניסתו הוא ע"י קידוש היום (שעתה נכנסים ליום קדוש), ואילו הזכרת "הבדלו" ביציאתו הוא ע"י נוסח הבדלה (שיוצאים מקודש לחול) – ורק שע"י ב' ענינים שונים אלו מתקיימת מצוה אחת ד"זכור את יום השבת לקדשו".

(ג) גדר המ"ע היא רק זכירת קדושתו בדיבור, ובלשון הרמב"ם בספר היד "זכרהו זכירת שבח וקידוש" – זכירה באיזה אופן שיהי'. ולאופן זה נמצא דזכירתו בקידוש וזכירתו בהבדלה הוי שם וגדר אחד ממש – "זכירת שבח וקידוש"⁹.

ד

יבאר הנפקותא מחקירה הנ"ל לדיני הבדלה – אם הבדיל בנוסח אחר, וכן במי שלא הבדיל אי חסר בקידושו, וגם לענין חיוב נשים בהבדלה

ומהנפקותות לדינא דאיכא למימר בין אופנים אלה:

(א) לאופן הג' יש מקום לומר, דגם אם הזכיר

(10) להעיר ממנ"ח מצוה לא (מא, ד). עיי"ש.

(11) עיין ברכות מ, ב. אנציקלופד' תלמודית ערך ברכות ע' רצט. מנ"ח שם בתחלתו (מא, ג). ואכ"מ.

(12) וכמ"ש במ"ש שם לדעת הרמב"ם.

(13) ופשיטא לדעת הסמ"ג (הנ"ל ס"א) דשניהם שייכים לזכור, אלא שהבדלה למדין מהכתוב "זכרת" השייך ליציאתו, כנ"ל שם.

(14) ולפמ"ש בצפ"ע על הרמב"ם כאן נפק"מ דלהדיעה דהבדלה היא מכלל זכור צ"ל דוקא בפה, משא"כ אם למדין מ"שמור" (או משאר כתובים) י"ל דהבדלה ד' בלב.

(9) להעיר ממאירי ברכות כז, א ד"ה מאחר, לענין שיכול להתפלל של מוצ"ש בשבת "שאף ההבדלה קדוש הוא לשבת".

ה

עפ"ז יבאר היטב סדר לשונות הרמב"ם, דס"ל שזמן המצוה ונוסחה אינו מעצם גדרה

וע"פ כל הנ"ל מבואר לנו היטב הטעם שהרמב"ם בספר היד חילק הענין לג' בבות – (א) "מ"ע לקדש את יום השבת בדברים¹⁷ כו' כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש", (ב) "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו", (ג) "בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" – ולא כייל כולם יחד לומר "וצריך לזכרהו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" (ע"ד לשונו בספר המצות),

דהא לשיטת הרמב"ם בס' היד ג' פרטים הם – (א) גדר המצוה, שהוא עצם הזכירה¹⁸. (ב) זמני קיום מצות זכירה זו (בכניסתו וביציאתו), ו(ג) תוכן הדברים שצריך להזכיר (קידוש היום והבדלה).

פירוש, דעצם גדר המצוה הוא רק "זכרהו זכירת שבח וקידוש", ואין זמן ונוסח (תוכן) הזכירה חלק מגוף גדר מצות הזכירה¹⁹; (ב) זמן

לשמור¹⁵; מיהו את"ל דילפינן לה מ"להבדיל בין הקודש ובין החול" מקום לומר¹⁶ דנשים פטורות ממנה, כי הבדלה הוי שם וגדר אחר ואין לה שייכות לגדר קידוש בכניסתו.

ועל-דרך מה שביאר אדמו"ר הזקן (בשו"ע שלו או"ח שם) בסברת שתי הדיעות בחיוב נשים בהבדלה (הובאו בב"י לטאו"ח וכן בשו"ע שלו שם בסוף הסימן) אליבא דמ"ד שהבדלה היא רק מדברי סופרים – ד"ש מי שאומר שהנשים פטורות ממנה כמו שהן פטורות מכל מ"ע שהזמ"ג . . . ואף שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין" ה"ז רק בדברים שהם "בגלל זכירות השבת או שמירתו, אבל הבדלה אינה ענין לשמירת שבת אלא דבר בפ"ע הוא שתקנו חכמים להבדיל בין קודש לחול ומצאו להם סמך מן התורה שנאמר ולהבדיל בין הקדש ובין החול, ויש חולקין ע"ז ואומרים שההבדלה היא מענין זכירת השבת וקדושתו שמזכירין הבדל בין קדושתו לחול ולפיכך הנשים חייבות בהם".

17) וראה צידה לדרך פרשתנו (עה"פ) דכ' ע"ד דברי הרמב"ם כאן, דעיקר מצוה זו של קידוש היום ילפינן מן מלת זכור שפירושו זכור בפה כמו זכור את אשר עשה לך עמלק גו'. וראה גם צפע"ג על הרמב"ם כאן שהביא מתו"כ פ' בחוקותי.

18) ובמנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם כתב "לקדש היום בזכירה". וכ"ה בהכותרת להל' שבת ברמב"ם הוצאת פרענקל (ולפינו שם "לקדש את יום השבת בזכירה").

19) ואולי י"ל דס"ל להרמב"ם (בספר היד) דהמ"ע מן התורה היא רק עצם הדבר "לקדש את יום השבת בדברים", אלא דרבנן קבעוהו זמנו בכניסתו וביציאתו, וכן תוכן ונוסח שתי הזכירות – נוסח הקידוש וההבדלה. אלא שכמובן שבזכירתו בכניסתו בקידוש היום

15) ראה מגדל עוז שם, שהביא בהמשך דבריו הא דברכות (כ, ב) כל שישנו בזכירה ישנו בשמירה והני נשי הואיל כו'.

16) להמבי"ט בקריית ספר שם וספר הישר לר"ת. אבל במ"מ שהביא דילפינן מן להבדיל כו' מפורש דנשים חייבות בהבדלה, כנ"ל הערה 12.

המצוה – "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו"; (ג) נוסח המתאים לזמן הקיום – "בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

[משא"כ לפי דרכו בסהמ"צ, דב' הוכירות (בכניסתו וביציאתו) הוי מצוה אחת, כנ"ל בארוכה; וכן משמע גם בלשון החינוך (מצוה לא) שכתב "לדבר דברים ביום השבת בכניסתו וכן ביציאתו שיהי' בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו נאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה", דכ"ל זמן המצוה בעצם גדר המצוה].

ועפ"ז יעלה יפה ג"כ הא דכתב הרמב"ם (בהמשך הפרק (שם הי"א)) ד"ש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום כו' וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט²⁰ – דמוכחא מילתא שס"ל שאין זה רק היתר למי שצריך לכך (כמו מי שהי' צריך להחשיך על התחום וכיו"ב)²¹, אלא שמלכתחילה מותר לעשות כן²².

וביציאתו בהבדלה מקיים המ"ע של תורה דזכירת קידוש היום (ולהעיר מלשון הלבוש או"ח ר"ס רצו). ע"ד מלאכה בחוה"מ, דאסור במלאכה מה"ל אלא דהחכמים קבעו איזו מלאכות אסורות (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חול המועד. וש"נ). ועד"ז בזכירת עמלק (ראה אנציקלופדי' תלמודית בערוך ע' רכא. וש"נ). וכמה כיו"ב.

(20) כ"ה בדפוסים שלפנינו (כמעט), וברמב"ם הוצאת פרענקל "במעט". וראה ילקוט ש"נ שם.

(21) כדעת רוב הראשונים – ראה תוד"ה צלי ברכות כז, ב. רא"ש שם פ"ד ס"ו. ובכ"מ בפוסקים – הובאו ונסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך הבדלה ע' פז.

(כמו בקידוש היום),

ולדברינו מחזור הדבר, דלהרמב"ם תוכן ענין ההבדלה (מן התורה) אינו (רק) מה שמבדילים בין שבת לחול בכלל²², אלא (כמו הגדר דקידוש) שמזכירין "זכירת שבח וקידוש" ביציאתו (כמו שמזכירין בכניסתו).

ו

יקשה דלכא' לשיטת הרמב"ם ליכא הכרח מגדר המצוה שיהא מחוייב בהבדלה אחר שעשה כבר קידוש, ויבאר שזהו מגדר "זכירה תמידית"

איברא, עדיין הדבר טעון הסברה, דבשלמא לפי דרכו בסהמ"צ מובן ההכרח לומר שמצות זכירה כוללת גם הבדלה, דהא מאחר שצריכים לקדש ו"להבדיל" את יום השבת מהימים שלפניו ושלאחריו, הרי מוכרח שבמצות זכור גו' יהי' גם ענין ההבדלה במוצ"ש, שדוקא אז נבדל היום מכל הימים; ועאכו"כ להשיטות שיש ילפותא מיוחדת להזכיר ענין של הבדלה במוצ"ש (אלא שנכלל במצות זכירת שבת מפני שנטפל לו כו');)

אבל לפי ביאורנו בדרך הרמב"ם בס' היד, הרי מאחר שתוכן מצוה זו (זכור גו' לקדשו) הרי הוא – "זכרהו זכירת שבח וקידוש" (כגדר קידוש שבכניסת שבת), א"כ, מנא לן להכריח שמצוה זו כוללת זכירת הדברים הללו גם בעת יציאת השבת (שהיא זכירה בגדר דקידוש בכניסתו, בפעם שנית)¹⁹?

(22) להעיר מלבוש שם.

לקראת שבת

כה

ומצינו לומר שהדגיש הרמב"ם סברא זו בהדין שכתב (בהמשך הפרק (פכ"ט ה"ד)) "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי", דמהמשך הענינים בהלכותיו שהשווה הדבר להא (שהזכיר תיכף לפניו) ד"אם לא קידש בלילה כו' מקדש והולך כל היום כולו", מובן, שא"ז רק בגדר דיעבד ותשלומין לחיוב (קדוש ו) הבדלה שה' עליו לקיים בזמנו, אלא שגם ימים אלו²⁵ זמנו הוא (כמו בקידוש ד"זמנה כל השבת" (ל' הב"ח או"ח

והנראה לבאר בזה, בהקדם מ"ש הרמב"ן (פרשתנו כ, ח) דבפסוק זה (זכור גו' לקדשו) איתנהו ב' מצוות – מצות "זכור" ומצות "לקדשו": מצות זכירת שבת היא מצוה תמידית, לזכור את יום השבת תמיד בכל יום, ואילו מצות קידוש (שלמדין מתיבת "לקדשו") היא הזכירה שבים השבת עצמו.

והנה אע"פ שלפי הרמב"ם מצות "זכירה" ומצות "קידוש" היינו הך, כלשונו "זכרהו זכירת שבח וקידוש", מ"מ י"ל, שגם הרמב"ם ס"ל מעין דברי הרמב"ן, פירוש, דמאחר ש"זכור" משמעו זכרון תמידית²³ (כנ"ל), הלכך ס"ל להרמב"ם, דמוכחא מלתא מן הכתוב שיש בקיום מצוה זו גופא ב' חלקים, חלק השייך לשבת עצמה, וחלק השייך לימים שלאחרי השבת. וזהו מ"ש "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו" – שע"י הזכירה ביציאתו נמשך זכרון השבת גם בימי החול שלאחרי'. וכפשטות הדבר, שעל ידי זכירת קדושת שבת בעת שיוצאים משבת לחול, זוכרים את יום השבת גם בימי החול²⁴.

שבת – תוספת שבת, וכדאיתא במכילתא עה"פ זכור, זכור מלפניו כו' מכאן אמרו מוסיפין כו') – עד"ת תוכן "קדשהו ביציאתו" הוא לא רק הזכרת מעלתו וקדושתו דשבת בעת יציאת השבת, אלא המשכת קדושת שבת ביציאתו* בהזמן דלאחרי זה. בסגנון חז"ל – שהחולין יהיו נעשים על טהרת הקודש (ראה סהמ"צ להצ"צ שם). וי"ל שזה מתאים גם עם הפירוש הפשוט ב"לקדשו", קידושו של יום השבת גופא, שזהו גם הפירוש ד"קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו", שגם ביציאתו מקדשים את השבת (ולא רק את ימי החול שלאחרי'). וטעם הדבר, כי ע"י הבדלה ביציאת השבת שתוכנה להמשיך את קדושת שבת גם בימי החול – מתבטאת שלימות קדושת השבת**, גודל קדושת שבת ומעלתה שבכחה לפעול ולהמשיך קדושה בימים שלאחרי'.

(25) י"א שרק ביום הא' זמנה הוא ושאר הימים עד יום ג' הוא תשלומין, ושלכן חילקם הרמב"ם וכתב "ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר", ומוסיף – "ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי" – ראה בארוכה שד"ח אסיפת דינים מערכת ה' אות טו (תתקפח, ב ואילך). אבל מזה שאדה"ז בשו"ע או"ח סרצ"ט ס"ח כתב דכולא חד דינא להו, משמע דס"ל בדברי הרמב"ם (ראה שד"ח שם) דכולם בכלל זמן הבדלה, וכבט"ז יו"ד ששצ"ו סק"ב (קרוב לסופו). וראה אנציקלופד' שם ע' פח ואילך. וש"נ.

(*) ראה מגדל עוז כאן שקישר ב' הענינים יחד. וראה גם סמ"ג ריש מ"ע כט ובסופו. (** להעיר ממשנת בלקו"ש חט"ז ע' 236 ואילך בפ' דברי המכילתא (הנ"ל בפנים) בתוס' שבת, שזהו חלק מקדושת שבת.

(23) להעיר שבס' היד בכתבו עצם המ"ע מן התורה "לקדש את יום השבת בדברים שנאמר כו' כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש", לא כתב (בפירוש) שהמצוה היא לזכרה ביום השבת. וראה לשונו בספר המצות שם (מ"ע קנה) בתחלתו ובהוצאת קאפח.

(24) ביאור זה בשיטת הרמב"ם עולה בקנה אחד עם המבואר בספרים (ראה סהמ"צ להצ"צ מצות מילה – ח, א) בתוכן הפנימי דברכת הבדלה, שענינה להמשיך קדושת שבת תוך ימי החול שלאחרי'.

שבזה מובן בפשטות לשון חז"ל שהובא ברמב"ם (בספר המצות) "קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו" (כנ"ל ס"א), שיש לפרשו גם כפשטות משמעות הלשון, ענין של פעולת המשכת קדושה; כלומר: כמו שע"י הקידוש "בכניסתו" ממשיכים קדושת שבת (וע"י הקידוש בזמן לפני כניסת שבת מוסיפים בקדושת

לקראת שבת

סרע"א ד"ה ואם שכח — בביאור דעת הרמב"ם) אלא
 ד"עיקר הקידוש בלילה" (ל' הרמב"ם שם ריש ה"ד),
 והיינו כנ"ל, דזהו לפי שעיקר תוכנה של זכירה
 זו הוא כדי להמשיך זכרון יום השבת בימי החול
 שלאחרי השבת שתהא "זכירה תמידית".
 ועפ"ז יומתק הסדר ברמב"ם שדין זה "אם
 לא קידש בלילה כו' ואם לא הבדיל בלילה כו"
 כתבו מיד לאחר נוסח קידוש והבדלה, ולפני
 (שאר) פרטי דיני קידוש והבדלה – דהא אין
 זה דין פרטי, תשלומין למצות הזכירה (קידוש
 והבדלה) דשבת, כ"א מעצם גדר המצוה – שגם
 אז נמשך זמן קיום גדר זה.





כי האדם עץ השדה

לרגל ר"ה לאילנות, ט"ו בשבט, החל בשבוע פרשת יתרו הננו מביאים מכתבי קודש מכ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בביאור הכתוב "כי האדם עץ השדה"

רוב מין הצומח מצורפים מחלקים הנכללים בשלשה: שרש, גוף האילן, פירות

...מענין יומא דפגרא דחדש זה הוא יום ראש השנה לאילנות, הרבה יש ללמוד בזה, כי האדם השם לבו לכל הנעשה מסביב לו הרי מכל דבר דבר ודבר יוסיף חכמה על חכמתו בהנהגה שבין אדם למקום ובין אדם לחבירו, ולא דוקא ממחזה בלתי רגיל, אלא אפילו מענינים המצויים ביותר, וכמו אילן צומח, כמה הוראות בחיי היום יומיים של האדם יש להבין.

ואעיר בזה על אחדים מהם, והם:

רוב מין הצומח ובפרט האילנות מצורפים מחלקים רבים הנכללים בכלל בשלשה: שרש, גוף האילן (גזע, ענפים, עלים) פירות (קליפה, הפרי עצמו, גרעינים).

מהחילוק אשר ביניהם: השרש - נעלם הוא מעין הרואה, אבל עיקר חיות האילן ע"י נמצא (אף שגם ע"י העלים שואפים האילנות מן האויר חומרים המוכרחים לחייהם, וכן קולטים החום מקרני השמש וכיו"ב). עוד זאת, אשר דוקא ע"י השרש עומד האילן על עמדו ואם שרשיו חזקים לא יירא מכל רוחות המנשבות שיעקרו אותו,

לקראת שבת

גוף האילן - הוא הוא רוב המכריע של בנין האילן, מזמן לזמן מוסיף הוא בעובי בענפים ובעלים, עד שעל ידו - ובפרט ע"י גזע האילן - יודעו שנות האילן.

אבל תכלית שלימות האילן הוא בעשותו פירות, כי ע"י הגרעין הוא מזריע זרעו להצמיח אילנות חדשים דור אחר דור.

עבודת האדם נחלקת לג' סוגים, האמונה, לימוד התורה וקיום המצוות, השפעה על אחרים

והנה האדם עץ השדה, היינו אשר בכמה פרטים דומה האדם למה שנראה באילן ועץ השדה ואפילו בחייו הרוחניים, וגם הם בכללותם: נחלקים לשלשה סוגים:

השרש - היא האמונה, אשר על ידה הוא קשור עם מקום ומקור חיותו, הוא הבורא ית' ואף כשגדל בחכמה תורה ומצות חיותו נמשך לו ע"י אמונתו בד', דתו ותורתו.

גזע וגוף האילן - הם הם לימוד התורה וקיום המצות ומעשים טובים, אשר הם צריכים להיות רוב בנין ורוב מנין של מעשי האדם ופעולותיו, וע"פ רוב המצות וגדלו בתורה ניכרו ימי שנות חייו האדם, היינו חיים מלאים תוכן של חכמה ומעשה.

פירות - תכלית שלימות האדם הוא, כאשר, נוסף ע"ז שהוא מקיים כל המוטל עליו בינו לבין עצמו, הנה משפיע הוא על חבריו והסביבה שלו שגם הם יהיו על צד השלימות, והיינו שפעולתו היא "גרעין" המצמיח אילן (אנשים) בעל שרשים (עקרי האמונה) גזע וענפים (תורה ומעשים טובים) ונושא פירות (מזכה את הרבים).

שלימות האדם הוא נושא הפירות כשהוא משפיע על הרבים

המורם מכל הנ"ל: שרש האדם ועיקרו - היא אמונה תמימה. חלישות באמונה מעמידה בסכנה קיום חייו הרוחניים של אדם גדול אפילו.

רוב מנין ורוב בנין האדם - הם מעשי הטובים ההולכים ומתרבים מיום ליום.

אבל שלימות האדם הוא נושא פירות - היינו כשהוא משפיע על הרבים ומזכה אותם להיות גם הם ממלאים את תפקידם ומטרות בריאתם אשר אז פעולתו עושה פירות ופירות פרותיהן דור אחר דור וזכות זה תלוי בו.

(אג"ק ח"א אגרת קלה)

תחלת פעולת האדם הוא בעלי' מסוג הדומם לסוג הצומח

מאשר הנני קבלת מכתבו מב' טבת, בו כותב אשר קבע זמן הכנסת הס"ת לביהכ"נ לחמשה עשר בשבט, ראש השנה לאילנות . . וכיון שאמרו רז"ל מגלגלין זכות ליום זכאי, וידוע פתגם הבעש"ט

לקראת שבת

כט

אשר מכל דבר וענין יש ללמוד הוראה בעבודת האדם, ז. א. במילוי תפקיד בריאתו, שהוא, כדבר משנה (מס' קדושין בסופה), לשמש את קונו, י"ל הרמז גם בהנ"ל, מתאים לפתגם רז"ל אשר האדם נקרא עולם קטן, וכל מה שיש בעולם יש באדם.

ובפרט כולל הוא ד' הסוגים דומם צומח חי מדבר, וגם בעבודת האדם לבוראו ד' סוגים אלו, והולך מחיל אל חיל, והתחלת ענינו בדומה לסוג הדומם, ז. א. שאינו אלא מקבל מבלי כל הוספה מצדו עצמו, אשר בכלל הם ימי הקטנות והילדות, מדומם מתעלה לצומח, אשר חטה אחת מצמיחה כמה חטין ומגרעין - צומח אילן נושא פירות, ז. א. אשר ענין שמקבל ולימוד שלומד מתבונן בו ומעבד אותו לארכו לרחבו ולעומקו ומנצלו להתפתחות עצמו ככל האפשרי.

מסוג זה עולה, במשך הזמן וע"י עבודה ביגיעת נפש ויגיעת בשר לסוג החי, ז. א. שמתגבר הוא על הטבעיות שלו, באם היא בלתי רצויה וכן על סביבתו מורשת אבות וכיו"ב, ומשנה מקומו ואינו קשור להסביבה שלו וכו' אבל גם זה אינו התכלית והמטרה האחרונה, ועליו לעלות לסוג עליון יותר, הוא סוג המדבר, אדם בעל שכל עיוני ולא רק שכל המעשי השייך לענינים שבפועל אשר ישנו גם בבעלי חיים, וכמו שועל פקח שבחיות כו' וכיו"ב.

ז. א. אשר אפילו בעבודתו לקונו אינו מסתפק בלימוד המוכרח בשביל לדעת המעשה אשר יעשה ואלה אשר לא תעשינה, כ"א גם עוסק בידיעת בוראו וכמה שכתוב דע את אלקי אביך, שכללותה היא פנימיות התורה אשר בדורנו נתגלתה ונתבארה בתורת החסידות.

מכל הנ"ל מובן, שתחלת פעולת האדם הוא בעלי' מסוג הדומם מקבל גרידא לסוג הצומח, והתחלה זו חלה בר"ה לאילנות וכמ"ש כי האדם עץ השדה, ומזה לר"ה לעניני בהמה ור"ה לעניני אדם (ראה משנה ר"ה רפ"א). אשר הנקודה התיכונה והאחרונה היא, אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, וכמרז"ל בפרקי דר"א (פרק א').

(אג"ק חי"ד אגרת ה'ח)

לא להסתפק בעלי' מדרגא לדרגא בגבול אלא דוקא מהלך בלי גבול

...כנראה מהעדר הידיעות - לא ניצלו . . כלל וכלל ימי הסגולה שעברו - בערך איזה שהוא להאפשרויות דימי סגולה אלו בכלל, וביחוד בשנה זו אשר על ידי המאורעות היתה תזוזה נוספת בכמה מבני' להתעוררות להקב"ה ואפילו לתורתו ומצותיו. וכמו שכתבתי איזה פעמים, איני יודע מה אוכל עוד לעשות בזה, כיון שכנראה מתעקשים בזה בתוקף הכי גדול לבלי לפעול מה להפצת המעניות, ומצמצמים א"ע ומורידים א"ע לבחינת צומח ר"ל, שאינו יכול לזוז מהטפחים האחדים במ מתפשטים השרשים שלו.

וגדול החשך שאין מרגישים מצבם - בעת הלימוד ע"ד שישנם ד' סוגים בעולם, דומם ולמעלה ממנו צומח, ותכלית הצומח שיתעלה בחי, שמעלה נוספת בו שהולך ממקום מעמדו למקום חדש

לקראת שבת

וגם שם ממלא תפקידו, וגם זה אינו מספיק וצריך הוא לעלות לדרגא של מדבר, וגם זה אינו מספיק כי צ"ל מהלך, ז. א. לא להסתפק בעלי' מדרגא לדרגא בגבול אלא דוקא מהלך בלי גבול. ואינם מרגישים המצב במ נמצאים, שמושקעים לא רק ראשם ורובם אלא כולם ממש בענינים הכי קטנטנים של הגוף ונפש הבהמית (שכלשון רבנו הזקן הגופים מחולקים הם ואין לו שייכות לגוף השני).

(אג"ק חי"ד אגרת ה'ה)

דוגמא מזריעה שנקלט בקרקע, שאין עמל לחנם

מאשר הנני קבלת מכתבו מחנוכה והקודמו, ומובן שמצטער אני על אשר עמל בענין רופא המתאים . . ונדמה שלא הי' תועלת בהשתדלותו, אבל מה שכותב שכל עמל שלו הי' לחנם, מובן שאינני מסכים לזה, כיון שעיי"ז עורר אותם ומכתביו . . מעוררים אותם גם עתה אף אלו שלא כתבו מענה אליו,

וסו"ס יביאו הפירות, וכידוע הדוגמא מזריעה שנקלט בקרקע ומצמיח רק אחוז מסוים מגרעינים הנזרקים, אבל באם יזרקו רק מספר הגרעינים אלו, תהי' הזריעה פחותה כמה פעמים ככה, והנה בהנוגע לזריעה, במלות אחרות בהנוגע לעניני הרשות יש מקום לומר שהגרעינים שלא נקלטו ענינים מצד עצמם הי' לחנם אף שמוכרחים היו גם הם כנ"ל, נוסף על זה בעניני קדושה ומצוה שכל פעולה ופעולה מביאה תועלת ולא רק תועלת פרטית בענינה אלא גם תועלת כללית בהגדלת האור בעולם כולו ולהוספה שאפילו מעט אור דוחה הרבה חשך נוסף על הנחת רוח שנגרם על ידי זה לאבינו שבשמים בורא עולם ומנהיגו אשר הוא שאמר שואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה.

(אג"ק חי"ד אגרת ה'נ)



דרכי החסידות

שיחות ואגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע בענייני עבודת השי"ת

הביטול הכללי הוא עיקר הדבר המעמיד

ריבונו של עולם, רחם עלי ועזור לי בחיות מאושרת ב"והאר עיינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך", כאותה חיות מאושרת שיש לשלמה מאנעסזאן ב"והעושר והכבוד מלפניך".

אימרת הביטול של מיכל המלמד הצולע הנאמרת בדרך אגב

בשיחת קודש הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק (מוהרש"ב) זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אשר הואיל לשוחח עם התמימים [תלמידי הישיבה בישיבת 'תומכי תמימים' בליובאוויטש] בסעודת שמחת תורה בשנת תרס"א באולם הגדול הנקרא "זאל הגדול", במלאת שלש שנים להתיסדות ישיבת תומכי-תמימים, אמר בין הדברים:

...סדר העבודה, הן עם עצמו והן עם זולתו, הוא שתחילה צריך להיות ביטול כללי, שהוא הכאה כללית בעצם ומהות הרע, ואח"כ צריך להיות בירור פרטי. לברר את הטוב והרע הנמצאים בהרע, והעבודה פרטית היא להוציא את הניצוץ הטוב שישנו בהרע, ואת הרע לדחות לחוץ.

כשם שמוכרחים לעבודה הפרטית בבירור הטוב והרע הנמצאים ברע, כך מוכרחים גם לביטול הכללי. אדרבה הביטול הכללי הוא עיקר הדבר המעמיד של העבודה הפרטית בעבודת הבירורים.

מרגלא בפ' חסידי הרבי האמצעי בשקלוב שאימרת הביטול של מיכל המלמד הצולע הנאמרת בדרך אגב, עושה את השומע לכלי לקליטת דברי ה"יחידות" של הרבי.

לפי ערך החמימות החסידית היה עדיין מהחסידים הקרירים

ר' שלמה מאנעסזאן - אביו של ר' מנחם מאנעס - היה אחד מאברכי החסידים של הרבי האמצעי. הוא היה גביר בן גביר, מחונן ומודרך על ידי חסידים שהיו עוד בזמנו של רבנו הזקן, ולאחר "יחידות" היה נוהג להתוועד עם חסידים ולהצטרף למחול ה"יחידות". אבל לפי ערך החמימות החסידית היה עדיין מהחסידים הקרירים, אלה הנקראים חסידים בעלי בתים.

ר' שלמה, כמו שאר אברכי החסידים בשקלוב, היה מתפלל בהתלהבות, מצטרף לכנופיות החסידיות ומתוועד כפי הנהוג בין חסידים.

אימרתו פעלה רושם חזק על ר' שלמה

פעם אחת בשעת התוועדות מסויימת, התפרץ מיכל המלמד הצולע בבכי, הכה את עצמו בלבו ובראשו, בטענו כלפי עצמו: ריבונו של עולם, רחם עלי ועזור לי בחיות מאושרת ב"והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך", כאותה חיות מאושרת שיש לשלמה מאנעסזאן ב"והעושר והכבוד מלפניך".

אף שמיכל המלמד לא התכוון לבטל את ר' שלמה, שכן הוא אמר זאת אדעתא דנפשיה, הוא חשב על עצמו, לא שבע רצון מדרגתו בעבודה, שכן אין הוא חש באמת לאמיתו את הבקשה של "והאר עינינו בתורתך" כפי שר' שלמה חש ב"והעושר והכבוד", ברם, אימרתו פעלה רושם חזק על ר' שלמה, הוא נסע חיש מהר לליובאוויטש, נכנס ל"יחידות" אל הרבי האמצעי ומאז נשתנה לאדם אחר לגמרי.

רואים במוחש שגדולה שימושה מלימודה

את ה"גדולה שימושה יותר מלימודה" רואים על כל צעד ושעל בהדרכה ובחינוך החסידי. "יחידות" היא לימודה, התוועדות חסידית - שימושה. ורואים במוחש שגדולה שימושה מלימודה. שמונת השנים בהן נסע ר' שלמה לליובאוויטש וכניסתו ל"יחידות" אל הרבי, לא פעלו עליו כאותו רושם חזק שפעלה עליו אימרתו הדרך-אגבית של ר' מיכל מלמד, שעשתה אותו לכלי קיבול של ה"לימודה".

הענין הפנימי שבכל זה הוא אור האמת בעבודתו של ר' מיכל המלמד. ר' מיכל לא חשב על תיקונו של ר' שלמה, הוא חשב ודאג על העדר עבודתו הוא באמיתות הבקשה "והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך".

ר' מיכל המלמד זכה עוד להיות אצל הרבי הזקן, באותה תקופה בה חסידים עבדו עבודתם בעבודה אמיתית בלי התנצלות של ענינים שונים, אהבה ויראה היו מטבעות מהלכות בין זקני החסידים, וכשהעבודה לא היתה בשלימות היו נרגשים מאד מכך.

אור האמת של ר' מיכל מצערו העמוק על העדר אושר-החיות בבקשה מהשי"ת על תורה ומצוות ועל אהבה ויראה, כדוגמת אושר-החיות שיש לר' שלמה בבקשת "והעושר והכבוד מלפניך - פעל ממילא ביטול כללי בטמטום שאפף את ר' שלמה ומנע אותו מקבלת דברי קדשו של הרבי האמצעי ב"יחידות" כפי שצריך להיות.

(סה"ש תש"ב עמ' 151 ואילך)

