

לילה אחד עזבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תקצח
ערש"ק פרשת בהעלותך ה'תשע"ז

"משנאיך" - איך יתכן במציאות?

טומאה, ריחוק וחמץ המנוגדים לקרבן פסח

נבנה מקדש בין פסח ראשון לשני

להדליק את האור



פתח דבר

בעזרי"ת.

לקראת שבת קודש פרשת בהעלותך, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תקצח), והוא אוצר בלום בעניי 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 כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"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 על-אתר או בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת 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

לקראת שבת

כז

לכאורה ישנם ענינים נעלים ויקרים יותר. אבל תכלית הכל היא - "ושננתם לבניך", לבניך כפשוטו, ו"לבניך אלו התלמידים". ומה צריך ללמוד עמהם - לא רק הענינים העיקריים של תורה ומצוות, לא רק מה שכתוב בפירוש בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה, אלא ללמוד עמהם גם מנהג, וגם מנהג כזה שקשור עם ציפור, היינו, לא עם עוד יהודי, אלא עם בעל חי, ואפילו בשבת שאז צריכים להיות כולו קודש - צריכים להתמסר לכך שילד יתן דייסא לצפרים, ויקיים מתוך חיות ולהט מנהג זה - מנהג ישראל תורה.

וכאשר מתנהגים כן - מקבלים עי"ז את הברכות מלמעלה, שהילדים יגדלו כפי שילדי ישראל צריכים לגדול.

(תורת מנחם ח"ל עמ' 52 ואילך)

המן כלל בטענתו התענית דיוהכ"פ וזריקת תפוחים מגג ביהכנ"ס - בחדא מחתא!

מצינו בגזירת המן - הטענה "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים גו' ודתייהם שונות מכל עם..."

בתרגום שני מפרט כו"כ ענינים ב"דתייהם שונות מכל עם", וכולל בחדא מחתא ענינים הכי חמורים עם ענינים שאינם אלא מנהג בלבד:

מחד גיסא - "בתשרי . . בעשרא ב' קריין יתי' צומא רבה וציימין אינון נשיהון ובניהון ובנתיהון . . ואמריין יומא הדין מתכפרין חובנא כו" - שנוסף על היותו חיוב מדאורייתא, הרי זה דבר שמקובל אצל כל בני", ועד שגם אלו שלעת-עתה אינם מקיימים כל עניני התומ"צ, הרי הם מקפידים על התענית דיוהכ"פ;

ומאידך גיסא - "בירח סיון . . יומא דעצרתא, סלקין לאיגר בית אלקהון, ושדיין חזורי תפוחים ומלקטין יתהון, ואמריין, היך מה דמלקטין חזורי, היכדין יתלקטו בניהון מן ביננא" (עולים על גג בית הכנסת שלהם, ומפזרים שושנים ותפוחים, ומלקטים אותם, ואומרים, כשם שאנו מלקטים השושנים והתפוחים האלה, ככה יתלקטו בניהם מבינינו (שיתקבצו מן הגלות)) - שמזה שלא מצינו שנשאר רושם ממנהג זה, מובן, שלא זו בלבד שאין זה מדאורייתא, מדרבנן או דקדוק קל של דברי סופרים, אלא עוד זאת, שבמנהגי ישראל הי' זה רק באופן של הוראת שעה.

וכאשר המן מתאונן על כך ש"דתייהם שונות מכל עם" - כולל ב' ענינים אלו (התענית דיוהכ"פ וזריקת תפוחים מגג ביהכנ"ס בחג השבועות) בחדא מחתא!

וגם מזה רואים גודל ההקפדה על מנהגי ישראל, וטעם הדבר - כיון שמקיום המנהגים באים לקיום כל שאר הענינים.

(תורת מנחם ח"ל עמ' 189 ואילך)

אפילו אם תהי' לו קביעות ללמוד תורה, הוא יתפלל ויקיים מצוות וכו', מ"מ, מכיון שבהנהגתו ה"ה דומה לסביבתו, לא ניכר עליו שהוא יהודי, ולא נרגש אצלו הענין ד"המבדיל". בין ישראל לעמים", "אתה בחרתנו מכל העמים" - הרי זה מביא לידי כך, שגם בהמצוות שמקיים ובהתורה שלומד, לא נרגשת הקדושה הנדרשת.

וכאשר חסר בהיסוד - קדושת התורה וקדושת המצוות - אפשר שבמשך הזמן יחסר אצלו, חס ושלום, גם בקיום המצוות בפועל...

היסוד הראשון של חינוך הוא: שהילד ידע שהוא שונה מהאחרים, שידע שהוא יהודי. וזאת מקבלים בעיקר על-ידי מנהגי ישראל. מנהגים בולטים לעין ("ווארפן זיך אין די אויגן"); הם בעיקר חורטים בו את ההרגש ד"אתה בחרתנו מכל העמים", שמזה בא הענין ד"וקרבנו מלכנו לעבודתך" - היסוד והקיום דכל התורה.

וכמאמר רז"ל: "גדולה שימושה יותר מלימודה".

(תורת מנחם חפ"ז עמ' 198 ואילך)

המהר"ל הניח את עניני התורה העמוקים, והתמסר לחיזוק מנהג ישראל

כ"ק מו"ח אדמו"ר מספר שהמהר"ל מפראג קבע מנהג שבשבוע דפרשת בשלח ה' מצוה לכל מלמדי דרדקי ולכל ההורים שיש להם ילדים קטנים, לאסוף את הילדים בשבת שירה לחצר בית-הכנסת, והי' מצוה למלמדים לספר לילדים את הסיפור של קריעת ים סוף, איך שהצפרים שרו ורקדו בשעה שמשוה ובנ", אנשים ונשים, שרו את שירת "אז ישיר", והילדים הקטנים קטפו פירות מעצי הים והאכילו את הצפרים השרים ורוקדים.

המהר"ל ה' מצוה לתת לילדים הקטנים דייסא ("קאשע") שיוזקו לתרגומים ולצפרים - זכרון לפירות הים שהילדים הקטנים האכילו את הצפרים.

ואח"כ ה' המהר"ל מברך את כל הילדים, גם את ההורים, שיגדלו את ילדיהם לתורה, חופה ומעשים טובים...

כללות ההוראה מסיפור זה היא:

ככל שתגדל מעלתו של יהודי, וככל שתגדל מעלתם של הענינים שמתעסק בהם. המהר"ל הניח את עניני התורה העמוקים שכתב, והתמסר לעסוק בחיזוק מנהג ישראל - לעורר ילדי ישראל לקיים את המנהג, ולהסביר להם את טעם המנהג. שיקיימו אלפי שנים לאחר קריעת ים סוף באותה שמחה וחיות שהיו אז. ובכך לא הסתפק המהר"ל, אלא אחרי כן עוד יצא לברך את הילדים.

וההוראה מזה:

קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני לומדי ותמכי אורייתא, רודפי צדקה וחסד,
ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו

ולזכות אביהם ה"ה הרב החסיד
ר' מאיר שי'
זאנאץ
ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו, תמיד כל הימים



מכון אור החסידות	Or Hachasidus
סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-738-3734	United States
Likras@likras.org	(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,
הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם
טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

תוכן הענינים



מקרא אני דורש.....ה

"משנאיך" – איך יתכן במציאות?

מדוע מפרש רש"י תיבת "משנאיך" ולא תיבת "אויביך" הקודמת? / מדוע לא הסתפק רש"י במה שכבר ביאר ענין זה בפ' בשלח, ומבאר כאן ענין זה עוד הפעם? / ביאור הקושי המיוחד בתיבת "משנאיך" שאינו בתיבת "אויביך", ושבאמת לא תיתכן "שנאה" על הקב"ה ח"ו כ"א על ישראל בלבד

(עי' לקוטי שיעורי חכ"ג עמ' 73 ואילך)

פנינים...ח

מדוע נשארו בק"פ / א"ד ומידד – ו"וסתר משה פניו" בפנה

יינה של תורה.....ט

טומאה, ריחוק וחמץ שמנוגדים לקרבן פסח

פעולות הקרבן: קירוב, "העלאה" ו"המשכה" / לבטל הגאווה ולהיות מוכשר לפעולות הקרבן / תשובה גם למנגד על עצם הקרבן / בתורה שבעל פה מתגלית גם כפרתו של המזיד

(עי' לקוטי שיעורי ח"ה עמ' 61 ואילך)

פנינים...יג

גם כשעו"ה ה"הב "לא שינה" / אשה כושית – פ"פ"ה של תורה?

חידושי סוגיות.....יד

נבנה מקדש בין פסח ראשון לשני

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

(עי' לקוטי שיעורי ח"ב עמ' 216 ואילך)

תורת חיים.....יט

להדליק את האור

בהעלתך את הנֶר על שם שהלהב עולה כתיב בהדלקתן לשון עלייה, שצריך להדליק עד שתהא השלהבת עולה מאליה (בהעלותך ח, ב. רש"י)

דרכי החסידות.....כא

תחשוב אודות עצמך

הוספה.....כג

לקט מתוך דברות קודש בעניני הוראה, הדרכה וחיזוק בעבודת השי"ת

לקראת שבת

כה

חסידות שאין הפרש בין מנהג לדין, הוא רק במקום שאין חילול השם, אבל במקום שיש חילול השם, הרי פשוט גם ע"פ נגלה שאין הפרש באיזה ענין מדובר.

כשיש למישהו מושפעים, שישנם יהודים, בני או בנות ישראל, שמביטים על הנהגתו ולומדים ממנה, הנה כאשר הוא משנה ממנהגו לגריעותא ח"ו – הרי זה חילול השם, שכן, מושפעים אינם יודעים אם זהו דין או רק מנהג; הם יודעים רק שעד עתה התנהג באופן מסוים, ומהיום והלאה שינה את הנהגתו והתחיל להקל. ונמצא, שאצל המושפע הרואה את הנהגתו, נעשית תורת משה פלסתר ח"ו, והרי זה חילול השם.

ובמילא, למאי נפק"מ אם החילול השם נגרם על ידי קולא בדין מפורש או ע"י קולא במנהג ישראל, הרי זה אותו חילול השם, שהוא מהעבירות היותר חמורות.

(ש"פ שמיני תשי"ז – תורת מנחם ח"ה עמ' 138 ואילך)

הרצון, הרי כולם בשוה, וגם מנהג ישראל יש לו אותה החומרה, מאחר שגם מקורו של המנהג הוא מ"בעל הרצון".

וכן בנוגע לענין הדביקות שנפעלת ע"י המצוות בין מקיים המצוה למצוה המצוות, וכמ"ש "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום" – אין הבדל בין קלות וחמורות.

וע"ד שמצינו לענין פיקוח נפשות, דאע"פ שבכל התורה כולה ישנם חילוקי דינים בין ודאי, ספק, ספק ספיקא וכמה ספיקות, שבודאי הולכים תמיד לחומרא, בספק יש נפק"מ בין ספיקא דאורייתא לספיקא דרבנן, ואילו בספק ספיקא הולכים תמיד לקולא – הנה כל חילוקים הללו אינם קיימים בשעה שמדובר בפיקוח נפשות, שאז אפילו על כמה וכמה ספיקות מפקחין עליו את הגל בשבת.

ועד"ז הוא בענין "ואתם הדבקים גו' חיים" – שבזה אין נפק"מ בין דין מפורש למנהג ישראל.

ויש להוסיף, שהצורך בההסברה ע"פ

על ילד לדעת שהוא יהודי – וזאת מקבלים בעיקר על-ידי מנהגי ישראל

ישנם הטוענים: בשעה שצריכים לחנך ילדים בדרך התורה, וקשה ביותר להצליח לפעול הכל – הרי לפעמים כדאי לוותר ("צו פאָרקוקן") על מנהגים, ולהתמסר רק להחדיר בהם תוקף בענינים עיקריים...

[והמענה לזה:] הדבר הראשון שילד מבחין בו ושעושה עליו רושם – אינו ענין של דאורייתא או דרבנן, אלא מנהג ישראל, הוא הצד את עיניו ("פאָרכאַפט זיין אויג"), ויש לו עליו ההשפעה הגדולה ביותר.

אם הנהגתו של הילד וההנהגה מסביבו תהי' בדומה לסביבה הלא – יהודית, הרי

היתר כדי שלא לעבור על איסור.

היתר כדי שלא לעבור על איסור.

אם התחיל ליפול - אין שיעור לנפילתו

ומזה מובן, שכאשר משהו רוצה לשנות ממנהגו לגריעותא, בטענה שהמדובר הוא רק במנהג בעלמא. . הרי גם במנהג תלוי כל התורה, כנ"ל, וכאשר מוותר על מנהג ישראל, הרי זו התחלת הנפילה.

ואל יטעה שיוכל להתגבר ולקבוע בעצמו "עד כאן אנכי נופל ולא יותר", כי, לאחר שהתחיל ליפול, שוב אין שיעור לנפילתו, וכמאמר רז"ל (מגילה טז, א. הובא בפרש"י עה"פ) על פסוק "נפול תפול", "אומה זו כו' כשהם יורדים כו'", ועד שיבוא לידי איסורים שהם היפך רצונו, וכמאמר רז"ל (שבת קה, ב) "היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד עבודה זרה", דאף שגם הוא אינו רוצה לעבוד עבודה זרה, מ"מ, לאחר שוויתר להיצר בדבר קל, שוב אינו ברשות עצמו.

האדם צריך לדעת שכאשר הוא מסופק בעצמו: באיזה "מקום" צריכים להפסיק הירידה ולקבל על עצמו בתוקף שלא ימשיך הלאה - הרי ה"מקום" שצריך להפסיק הוא תיכף בהתחלה, שלכתחילה לא ילך בדרך של ירידה, כי אח"כ לא יהי ברשות עצמו להפסיק ירידתו.

ומה שטוען שהדבר לא יזיק לו, כי אותו לא יצליח היצר להעביר מן הדרך - הרי זו טעות והיפך התורה, דגם שלמה המלך, החכם מכל אדם, אמר "אני ארבה (נשים) ולא אסור (מן הדרך)" (שהם לא

אמרו רז"ל (סוכה כו, א) "פרצה קוראה לגנב". גם כשיש חומה - לא דלת או חלון, אלא חומה סתומה - ואדם חוטט באצבעו ובצפרניו ועושה פרצה קטנה, הרי פרצה זו "קוראת" לגנב, בקול גדול: "בוא הנה וגנוב חפציי וקח אותם מרשות היחיד לרשות הרבים".

והא בהא תליא - ומשני הצדדים: כשנמצא גנב - יודעים בבירור שהיתה פרצה בחומה, כי אילו היתה החומה סתומה כדבעי, לא הי' לגנב שום דרך לבוא אל הבית פנימה; ולאידך, כשישנה פרצה - ברור הדבר שיבוא גנב.

וכן הוא בענינו: כאשר האדם עושה פרצה קלה בחומת היהדות, גם אם אינה אלא פרצה בהעדר הזהירות במנהג ישראל, הרי בזה גופא הוא "קורא לגנב", שמזמין את היצר שיוציא את כל עניניו לרשות הרבים, טורי דפרודא, אפילו בדינים עיקריים.

בדביקות הנפעלת ע"י המצוות - אין הבדל בין קלות וחמורות

מלבד חומרת הזהירות במנהגי ישראל, מחמת היותה פתח לעבור על ענינים חמורים יותר - הנה האמת היא שגם מנהג מצד עצמו חמור כמו ענינים חמורים שבתורה.

והענין בזה - שכל החילוקים שישנם בין מצוות למנהגים וכו', הם רק כפי שמצוות הן בסדר השתלשלות, אבל מצד הרצון שבמצוות, ובפרט מצד "בעל

מקרא אני דורש

ביאורים ופירושים בפשוטו של מקרא

"משנאיך" - איך יתכן במציאות?

מדוע מפרש רש"י תיבת "משנאיך" ולא תיבת "אויביך" הקודמת? / מדוע לא הסתפק רש"י במה שכבר ביאר ענין זה בפ' בשלח, ומבאר כאן ענין זה עוד הפעם? / ביאור הקושי המיוחד בתיבת "משנאיך" שאינו בתיבת "אויביך", ושבאמת לא תיתכן "שנאה" על הקב"ה ח"ו כ"א על ישראל בלבד

א. "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה, קומה ה' ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך מפניך" (פרשתנו י, לה). ובפירוש רש"י פירש בתחילה ההבדל בין "ויפוצו אויביך" ל"ינוסו משנאיך" - "ויפוצו אויביך, המכונסין; וינוסו משנאיך, אלו הרודפים". ואחר כך העתיק תיבת "משנאיך", ופירש: "אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם. שנאמר: 'ומשנאיך נשאו ראש', ומי הם? 'על עמך יערימו סוד'".

ובפשטות כוונת רש"י להבהיר: הרי הכתוב מדבר על אלו שבאים להילחם בישראל, ואם כן, מדוע קורא להם בשם "משנאיך" - של הקב"ה? ועל כך הוא מפרש, "שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם".

אבל לכאורה תמוה - הרי שאלה זו מתעוררת כבר קודם, בתיבת "אויביך"! אם כן, מדוע מפרש רש"י ענין זה רק ע"י תיבת "משנאיך" - ולא על "אויביך" המוקדם בפסוק?

ב. יש מפרשים המתרצים (שפתי חכמים כאן - בשם קיצור מזרחי), שבראיה שרש"י מביא מהכתוב בתהלים (פג, ג-ד), נאמרה לשון "משנאיך" ("ומשנאיך נשאו ראש"), ולכן מפרש זאת רש"י דוקא ביחס ל"משנאיך" ולא ביחס ל"אויביך" ("שלא נזכר שם אויבים").

אך תירוצו זה מוקשה ביותר, שהרי בתהלים שם נאמר במפורש – לפני התיבות "ומשנאין נשאו ראש" – כי הנה אויבך יהמיון! הרי להדיא, שאלו ש"על עמך יערימו סוד" נקראים (לא רק בשם "משנאין", אלא גם) בשם "אויבך"!

ויתירה מזו: רש"י עצמו הביא לשון זו ד"אויבך" בפירושו לפני כן. בפרשת בשלח (טו, ז), על הפסוק "תהרוס קמין", מפרש רש"י: "ומי הם הקמים כנגדו? אלו הקמים על ישראל. וכן הוא אומר: 'כי הנה אויבך יהמיון'; ומה היא ההמיה? 'על עמך יערימו סוד', ועל זה קורא אותם אויביו של מקום".

הרי, שאותו פירוש שמפרש כאן רש"י ביחס ל"משנאין" – אומר רש"י כבר ביחס ל"אויבך". והדרא קושיא לדוכתה, למה בפסוק דין מפרש רש"י רק תיבת "משנאין", ולא תיבת "אויבך"?

ולכן נראה לומר דאדרבה, רש"י אינו מפרש מאומה על תיבת "אויבך", משום שהוא סומך על מה שפירש כבר קודם לכן – ש"אלו הקמים על ישראל" נקראים "אויביו של מקום", ולכן אין צורך להסביר את לשון הכתוב "אויבך", אף שהמדובר הוא על אלו שהם אויבים לישראל;

אמנם כשמגיע רש"י לתיבת "משנאין", כאן הוא אינו סומך על פירושו קודם לכן ונוזק לפרש הדגשה זו במיוחד, משום שיש קושי מיוחד בתיבת "משנאין" דוקא (שאינו בתיבת "אויבך").

ג. וביאור הענין:

ההבדל בין "אויב" ל"שונא" – כאשר מדייקים לחלק ביניהם – הוא [ראה ערכי הכינויים (לבעל סדר הדורות) ערך שונא: "שונא בלב . . אויב מגלה השנאה". וראה מלבי"ם כאן. ועוד], שאויב הוא בעל שנאה חיצונית וגלויה, הקשורה לעשיה בפועל; ואילו שונא הוא בעל שנאה עמוקה (שנאה כמדה בלב) החקוקה בלבו [וכמו שכתוב (קדושים יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך"], ולא זו בלבד שהוא מציק כשיש לו הזדמנות לכך אלא שהוא מחפש תמיד דרכים כיצד להרע וכלשון הכתוב: "שונא לו מתמול שלשום" (פרשת שופטים יט, ד)].

ומדויק הדבר בתוכחה שבפרשת בחוקותי (כו, יז), שם נאמר: "ונגפתם לפני אויביכם ורדו בכם שונאיכם", ורש"י מפרש – ש"ונגפתם לפני אויביכם" פירושו "בעלי דבביון מקיפין אתכם מבחוץ", ואילו "ורדו בכם שונאיכם" מכון לאלו ש"מחפשים אחר המצמוניות שלכם":

כי "אויביכם" הם אלו שיש להם איבה חיצונית וגלויה, המתבטאת בעשיה בפועל. וכיון שכן, מסתפקים ה"אויבים" בכך ש"מקיפין אתכם מבחוץ";

אולם "שונאיכם", היינו מי ששנאתם חקוקה עמוק בלב, וכתוצאה מכך הם אינם

לקט מתוך דברות קודש
בעניני הוראה, הדרכה וחיזוק בעבודת השי"ת
הדברים באו כאן באופן שנאמרו, כמעט ללא עריכה, מלבד
שינויים קלים להקל על הקורא

לא לוותר על מנהגי ישראל!

אל יטעה שיוכל להתגבר ולקבוע בעצמו "עד כאן אנכי נופל ולא יותר", כי, לאחר שהתחיל ליפול, שוב אין שיעור לנפילתו / הילד צריך לדעת שהוא שונה מהאחרים, שידע שהוא יהודי. וזאת מקבלים בעיקר על-ידי מנהגי ישראל

איתא בתשובות הרשב"א (ח"א ס"ט) שאין לבטל מנהג של נשים זקנות בישראל אפילו עם ששים רבוא סברות, והיינו, שגם אם ימצא משהו ששים רבוא סברות נגד מנהג זה, אי אפשר לבטלו.

– ענין זה כתוב לא בספר חסידות, אלא בתשובות הרשב"א, ספר שכבר נדפס קודם לגילוי החסידות...

ונמצא, שמנהגי ישראל הם כמו הוראות בית-דין, שעליהן נאמר "על פי התורה אשר יורוך", שאסור לעבור על הוראת בית-דין גם אם יש לו ראיות מתורה נגד הוראתם – שזהו דין זקן ממרא, שאינו מציית להוראת הבית-דין מחמת הראיות שיש לו מתורה שהוראת הבית-דין אינה נכונה, ומ"מ חל עליו דין דזקן ממרא. וכן הוא לענין מנהגי ישראל, שיש להם אותו התוקף של הוראת בית-דין שאי אפשר לבטלם אפילו עם ששים רבוא סברות.

ואע"פ שעניני המנהגים אין להם אותו התוקף של דין, ודבר שרק נוהגים בו איסור, מצד הדין הוא בגדר "היתר" – הרי זה ע"ד מ"ש בספרים (ראה חובת הלבבות שער התשובה פ"ה. הובא בראשית חכמה שער הקדושה רפ"ו. ובשל"ה שעג, א. תיח, ב) שצריך למנוע את עצמו ממאה שערים של

"חשוב כל יום חמשה עשר רגעים אודות עצמך"

חסיד אחד בא אל הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש ל"יחידות" והתאונן שהוא בעל תחבולות, כל דבר וכל ענין הוא "לוקח" בערמוניות. אמר לו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש לצום שש מאות תעניות, והחסיד נשאר תמה מאד.

אמר לו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש: מה אתה חושב, שצום נקרא שלא לאכול מגן החמה עד השקיעה, זה נקרא לרזות. תענית היא עבודה. חשוב כל יום חמשה עשר רגעים אודות עצמך אדעתא דנפשי. בלום פוך מלדבר. אין הכוונה למחשבת דא"ח, אלא פשוט לחשוב אודות עצמך.

עברו שנתיים ואותו חסיד נשתנה באופן אחר לגמרי.

כשהוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק [מוהרש"ב] סיפר לי סיפור זה, אמר: לא רק שנשתנה בכחות הנפש אלא שינוי ממהות למהות, לו ראית אותו היית מתפעל מהשינוי ממהות למהות שחל בו.

(ואמר כ"ק אדמו"ר: בגמרא יש ביטוי "זאת אומרת". מהסיפור האמור צריך כל אחד ללמוד שעל כל אחד לחשוב אודות עצמו כל יום במשך חמשה עשר רגעים.

כל אחד צריך להיות לו מלמד ללמוד ממנו

אצל הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש היה אברך מן ה"יושבים". אברך זה היה בר דעת, לא למדן גדול, אבל היתה לו ידיעה בלימוד, ובקי ב"לקוטי תורה", בספרי החסידות של הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" ולמד מאמרי הדא"ח של הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש. האברך עמד לצאת לעסוק בענייני מסחר, ונכנס אל הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש ושאל: במה יוצאים?

ענה לו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק:

נקוט האי כלל בידך: החסרונות שתראה אצל הזולת, דע שהם נמצאים בך, ובאשר למעלות - השתדל לקבוע אותן בתוכך.

שיטת מורנו הבעש"ט בהשגחה פרטית היא, שהקב"ה מסבב סיבות שיפגשו בזמן פלוני עם איש פלוני הרי זה לשם כוונה. כל אחד צריך שיהי' לו מלמד כדי ללמוד ממנו. מי שלא מאמין בכך - הוא כופר ר"ל.

אותו אברך בא לאחר מכן לליובאוויטש (הכרתי אותו) ואמר, שדברי הרבי - הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש - הצילו והעמידו אותו על הרגלים. הוא היה הולך אל הציון של הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש ונושק את האדמה.

(תרגום מספר השיחות ה'תש"ד עמ' 121 ואילך - לקוטי דיבורים המתורגם ח"ד עמ' 803 ואילך)

מפסיקים לחרוש מזימות, ולכן גם "מחפשים אחר המטמוניות שלכם".

ומעתה:

בשלמא זה שישנה מציאות של "אויביך", שהוא שנאה גלויה בלבד, הקשורה בעשיה בפועל - מובן: מכיון שלבו מושכו לעשות דבר שהוא היפך רצון ה', ואינו יכול למשול ברוחו, הרי הוא מורד בה' ומתנהג בניגוד לרצונו; אבל כיצד אפשר להיות "משנאיך", אדם שיש לו שנאה בלב לקב"ה המתבטאת ברדיפה תמידית?

והיינו, שהקושיא היא על עצם המושג "שונאי ה'" - דממה נפשך: אם האדם אינו מאמין ח"ו בה' לא מתאים לתארו בשם שונא ה', דהרי בדעתו לית דין ולית דין ח"ו, ועל כרחך שמדובר באדם מאמין במציאות ה', וא"כ מהו הפירוש שהוא שונא ה'?

ובשלמא גבי איבה תיתכן מציאות של אויבי ה', היינו אלה המורדים נגד ה' ומתנהגים היפך רצונו ית' ועד שאפשר להתנהג באיבה כמו מומר להכעיס (שגם הוא מאמין בה' אלא עושה להכעיס), אבל איך יתכן לומר שמישהו שונא את מי שאמר והיה העולם, דאם הוא מאמין בבורא עולם, איך אפשר לשנוא בשנאה כבושה בל"ב את "מי שאמר והיה העולם", היינו מי שברא אותו ומחייהו?!

ולפיכך הוצרך רש"י לפרש כאן במיוחד: "אלו שונאי ישראל שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם", כי אמנם אי אפשר לשנוא את מי שאמר והיה העולם, אבל מאחר שבני ישראל הם דבר אחד עם הקב"ה ו"בני בכורי ישראל" כתיב (שמות ד, כב), הרי כל השונא את ישראל בדרך ממילא שונא את מי שאמר והיה העולם.



דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בענייני עבודת ה'

מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



תחשוב אודות עצמך

חשוב כל יום חמשה עשר רגעים אודות עצמך, בלום פוך מלדבר, אין הכוונה למחשבת דא"ח, אלא פשוט לחשוב אודות עצמך

בעבר - איך צריכים להיות, כיום - לדעת איך צריכים להיות

כתוב אמנם: "ששת ימים תעבוד" אך בעבר ידעו, שהשי"ת הוא הזן והמפרנס ו"וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה". פעם ידעו שצריכים להיות יהודי, היום יודעים שצריכים להיות בן אדם, ובבני אדם ישנם גם בני אדם (בובות) של עץ. כפי שחייט מתקין מלבוש הרי הוא מודד אותו על בובה של עץ, ולכאורה הרי זה אדם, הרי רואים שהוא מתאים לו לבוש, אבל בכל זאת זה אדם (בובה) של עץ.

פעם ידעו שצריכים להיות יהודי, ירא שמים, חסיד. היום צריכים לדעת, לדעת ללמוד, לדעת חסידות. הוא והדבר הם שני ענינים. הוא צריך לדעת ללמוד. הוא - דבר נפרד. פעם היה ה"להיות", היום יש ה"לדעת". "להיות" ו"לדעת" הם שני דברים שונים.

הסיבה לכך היא: פעם חשב אדם על עצמו והיום חושבים על הזולת. וזה בא בסיבת האויר. אויר הוא אור י', שהיו"ד תאיר, שהנשמה של יהודי תהיה בגילוי, לומר אמן יהא שמיא רבא בכל כחו, כפי הפירוש בכל כח כוונתו. אויר מכלה גם את הברזל, בלי שום סיבה מתקלקל הברזל ומתכלה. צריך להיות אור י', שהיו"ד תאיר, שיוסרו הנחות העולם.

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

אלדד ומידד - ו"ויסתר

משה פניו" בסנה

וישאר שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ומידד ושם השני מידד

(יא, כז)

בגמ' (סנהדרין יז, א) נחלקו התנאים בטעם זה שנשאר אלדד ומידד במחנה, ד"א "בקלפי נשאר", ולדעת ר"ש "במחנה נשתיירו". אמרו אלדד ומידד אין אנו ראויים לאותה גדולה. והיינו, דל"א נשאר במחנה מפני "שנתייראו שלא יעלה בידן חלק" (רש"י ס, ו) ולר"ש נשאר במחנה מפני ענווה.

ויש לבאר המחלוקת ע"פ מה שנחלקו בברכות (ז, א) בנוגע להא שהסתיר משה פניו בעת גילוי שכונה בסנה, דל"תנא משה" דר' יהושע בן קרחה נענש על זה, ולר"י שמאל בר חמני א"ר יונתן קיבל על זה שכו.

ועד"ז יש לבאר כאן, שהרי אלדד ומידד עלה בידם על פי הגורל "זקן" ואעפ"כ נשאר במחנה. ונחלקו תנאים, דלדיעה אחת, כמו שמשענש על שהסתיר פניו, כי אם רצה הקב"ה להתגלות אליו לא ה' צריך להסתתר, כן לא היו אלדד ומידד צריכים להשאר במחנה מפני ענווה אם הקב"ה רצה בהם. וע"כ פירש שלא נשאר מפני ענווה, אלא להיפך, ואכן לא נהגו כהוגן. ולהשיטה שמשענש קיבל שכר על שהסתיר פניו, כן גם כאן אלדד ומידד עשו כהוגן שנשאר במחנה, והתנהגו בדרך הענווה.

ועוד יש לומר, דאפילו למ"ד טוב עשה משה, הרי כאן סבור שלא כהוגן עשו אלדד ומידד, כי זה שמשענש הסתיר פניו הוא דוקא מפני ששם היתה ראיית פנים שאי אפשר בשום נביא כ"א במשה (עיי"ש בחדא"ג מהרש"א), אבל באלדד ומידד שהיתה האצלת רוח ממשענש על ע' זקנים, לכולי עלמא אין להם להמנע מקבלת נבואה זו, אם נבחרו כבר לזה מן השמים. והא דלר"ש גם כאן עשו כהוגן הוא מטעם אחר, מפני דע' זקנים אלו ה' להם ג"כ לדון ולהורות ולנהוג שררה בישראל ולכן נשתמטו מצד זה.

(ציפ אגרות קודש ח"ב עמ' שו ואילך)

מדוע נשאר בקלפי?

וישאר שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם השני מידד

נכתבו כולם נקובים בשמות וע"י גורל לפי שהחשבון עולה ל"ב שבטים ששה ששה לכל שבט ושבת חוץ משני שבטים שאין מנוע אליהם אלא חמשה חמשה אמר משה אין שבט שומע לי לפחות משבטו זקן אחר מה עשה נטל ע"ב פתקין וכתב על שבטים זקן ועל שנים חלק וברר מכל שבט ושבת ששה והיו ע"ב אמר להם טלו פתקים מתוך קלפי מי שעלה בידו זקן נחקרש ומי שעלה בידו חלק א"ל המקום לא חפץ כך (יא, כז. רש"י)

בגמ' (סנהדרין יז, א) נחלקו התנאים בטעם זה שנשאר אלדד ומידד במחנה, ד"א "בקלפי נשאר", ולדעת ר"ש "במחנה נשתיירו". אמרו אלדד ומידד אין אנו ראויים לאותה גדולה.

וברש"י שם פירש דברי ת"ק ש"בקלפי נשאר", ש"לא הלכו ליטול שנתייראו שלא יעלה בידן חלק". ובהוספה לפרש"י בעין יעקב (סנהדרין ס) כתב על דברי ר"ש "במחנה נשתיירו" - "ות"ק נמי מודה לרבי שמעון דבמחנה נשתיירו". ובהא פליגי, ת"ק סבר דהאי דנשתיירו לא מחמת ענווה והסרת גדולה אלא שהיו מתיראים שלא יעלה בידם אלא חלק ונשארים בושם. ור"ש סבר מחמת ענווה נמנו עצמן מן הגדולה ועשו עצמם כשיריים.

ולכאורה יש לעיין מנא לי' לרש"י דלת"ק הא ד"במחנה נשתיירו" לא מחמת ענווה הוא, הרי בדברי ת"ק לא נזכר טעם לזה שלא הלכו ליטול פתקיהם, ואולי גם לשיטתו לא הלכו ליטול "מחמת ענווה"?

ויש לבאר בפשטות:

פירוש זה מוכרח הוא, כי הת"ק אומר ד"בקלפי נשאר", היינו שלא השתתפו אלדד ומידד כלל בקלפי ולא הלכו לקחת הפתקאות. וא"כ, אי נימא שגם הם אמרו "אין אנו ראויין לאותה גדולה" תמוה למה לא הלכו לקחת הפתקאות, הרי מה' משפט הגורל, וא"כ, היו צריכים להיות בטוחים שיעלה בידם חלק, ולמה לא השתתפו בקלפי? וע"כ צ"ל שאדרכה נשאר בקלפי מפני שפחדו שיעלה בידם חלק, ולא משום ענווה. וק"ל.

(ציפ אגרות קודש ח"ב עמ' שו ואילך)

דרכו בחיים ולהאיר את העולם. אולם נר-נשמה זה עליו להיות תחילה מואר עם האש של תורה, כדי שיאיר באור אמת, באור של "נר מצוה ותורה אור"³.

וזהו התפקיד והתכלית של כל יהודי – להיות נר מואר בעצמו, ולהדליק, או להוסיף באור, לכל "נר ה' נשמת אדם" עמו בא במגע, ולעשות זאת בשלימות, באופן שגם הם יוכלו להיות מוארים מעצמם, ולהיות מדליקי-נרות, נר מנר, בהמשך בלתי פוסק.

מובן מאליו, שעם היות שהציווי של "בהעלותך את הנרות" ניתן לאהרן הכהן, אולם ההוראה מכך שייכת לכל ישראל, היות שכל בני ישראל משתייכים ל"ממלכת כהנים"⁴, ובפרט שישנה גם ההוראה "הוי מתלמידיו של אהרן כו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה"⁵, להיות מתלמידיו של אהרן, חדרור עם אהבת ישראל, ולקרוב יהודים לתורה.

האשה – מאירה את בית ישראל

אם האמור לעיל קשור לכל יהודי ולכל ישראל, הנה ישנה הדגשה יתירה בנוגע לאשה היהודי, שהיא זו המדליקה בפועל את הנרות, אשר לה נתן הקב"ה את התפקיד היחודי והזכות הגדולה והמצוה המאירה של הדלקת נר של שבת קודש ויום טוב.

וברוחניות:

בתפקידה כעקרת הבית יש לה את הזכות להאיר את הבית היהודי וכל אחת בביתה שלה – גם את הבעל והילדים, והידידים והאורחים הבאים בשערי הבית; ובתור אם הבנים היא הראשונה להאיר את הנשמות הצעירות של הילדים, עד שהם נעשים מאירים מעצמם. כך למעשה יש לאשה חלק גדול בעשיית ביתה היהודי שלה, וכל בית-ישראל – בית עבד השכינה העליונה, בהתאם להכוונה האלוקית והאיחול – "ושכנתי בתוכם".

מיותר להדגיש, שכדי למלא את המשימות הנעלות והחשובות בשלימות המלאה, יש צורך בהכנה יסודית של בנות ישראל בחינוך על טהרת הקודש, מהעריסה ועד החתונה, וגם לאחר מכן, בתור עקרת הבית ואם הבנים, להעמיק ולהרחיב את החינוך הזה, בכדי להאיר במידה המלאה את הבית בישראל ואת כל בית-ישראל עם האור והחיות של נר מצוה ותורה אור.

(תרגום מאגרת "ערב שבת קודש מכרכים חודש סיון, ה'תש"מ – לקוטי שיחות ה"ח עמ' 451 ואילך)



(3) שם ו, כג.

(4) שמות יט, ו.

(5) אבות פ"א מ"ב.

(6) שמות כה, ח.

יינה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך החסידות

טומאה, ריחוק וחמץ שמנוגדים לקרבן פסח

פעולות הקרבן: קירוב, "העלאה" ו"המשכה" / לבטל הגאווה ולהיות מוכשר לפעולות הקרבן / תשובה גם למנגד על עצם הקרבן / בתורה שבעל פה מתגלית גם כפרתו של המזיד

כאשר קיבל השי"ת את טענתם של הטמאים "למה נגרע", והואיל לקבוע להם פסח שני להשלים קרבנם, צירף אל הטמאים גם את מי שהיה "בדרך רחוקה", שגם הוא יוכל לעשות את הפסח בחודש השני (פרשתנו ט, ז-י).

והנה, נוסף לטמא ולמי שהיה בדרך רחוקה, ישנו עוד אחד מן המנועים להקריב את הפסח שאינו מוזכר בכתוב כלל, והוא מי שאינו טמא ואף מצוי בעזרה, אלא שחמצו בדרך רחוקה ואינו יכול לבערו, ומכיון שחמצו קיים אינו יכול להקריב הפסח (פסחים ה, ב), וגם אותו יהודי יכול להקריב פסח שני. ויש ליתן טעם בדבר מדוע נקטה תורה דוקא שניים אלו, הטמא ושהיה בדרך רחוקה, ונמנעה מלהזכיר את זה שהיה חמצו קיים.

ויש לבאר תחילה בדרך הפנימיות ענינם של אלו השלושה שלא הקריבו הקרבן במועדו, שכל אחד מהם מחסר אחד מעיקרי עבודת הקרבן הרוחנית, ומכל מקום הסכימה תורה לכפר ולקבל בתשובה את שלשתם, ואזי יתברר כיצד שונה הוא מי שהיה חמצו קיים, שחסרונו גדול ויסודי יותר, ואשר לכן לא נכתבה כפרתו בתורה בפירוש.

תורת חיים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

להדליק את האור

בהעלתך את הנרות

על שם שהלהב עולה כתיב בהדלקתן לשון עלייה, שצריך להדליק עד שתהא השלהבת עולה מאליה
(בהעלתך ה, ב, רשי')

המשימה והתכלית של כל יהודי – להאיר את הסביבה

בתחלת הפרשה – בהעלותך את הנרות – ישנה הוראה ברורה, שעל יהודי "להדליק נר" ולהאיר. שגם בזה, כביכול, על יהודי לנהוג כבורא העולם, אשר תיכף בבריאת שמים וארץ הוסיף באור – "יהי אור".

כל ענינו של הנר, בגשמיות, הוא להוסיף אור ולהאיר את הסביבה. נר שאינו דולק או נר כבוי אינו מביא תועלת ואין לו משמעות כשלעצמו. רק בהיות הנר דולק ומאיר הרי הוא ממלא את תפקידו. מטרתו היא להאיר עבור האדם, כדי שיוכל לראות את הנעשה סביבו, להאיר את דרכו, שלא ייכשל, ולתת לו את האפשרות לעשות ולהשיג את מה שנצרך עבורו.

בטבע הנר, שכאשר מקרבים אש אל הפתילה, אפילו ניצוץ קטן – אם עושים זאת בשלימות, נתפס הניצוץ והנר דולק כבר מאליו. גם ענין זה בא לידי ביטוי בלשון "בהעלותך את הנרות" – "עד שתהא שלהבת עולה מאליה".

ההוראה בזה:

הקב"ה נתן ליהודי נשמה, אור אלוקי – "נר ה' נשמת אדם"² – על מנת להאיר את

פעולות הקרבן: קירוב, "העלאה" ו"המשכה"

בהקרבת הקרבן שלשה ענינים עיקריים:

א. "קרבן" מלשון קירוב. כאשר יהודי מביא קרבן, הנה "אמאי אקרי קרבן – על שם שמקרב" (ספר הבהיר סי' קט), שהיהודי מתקרב בכך להשי"ת.

ב. הקרבן פועל העלאה הגשמיות לרוחניות, והדבר מתבטא בכך שחלק מהקרבן נשרף, ונכלל ועולה באש שלמעלה.

ג. יחד עם ההעלאה, נפעלת גם המשכת קדושה בגשמיות כאן למטה, והוא על ידי חלקי הקרבן הנאכלים על ידי הכהנים והבעלים, שבאכילה זו חודרת קדושת הקרבן אל האדם ונעשית דם ובשר מבשרו.

ובקרבן פסח במיוחד, מודגשים ביותר שלשה חלקים אלו:

קירוב האדם שעל ידי קרבן הפסח, הוא באופן של פסיחה ודילוג. בכל קרבן מתרומם האדם יתר על מה שהיה קודם, אך לא יצא ממציותו הקודמת, אך בקרבן פסח הרי הוא מדלג ויוצא ממציותו לגמרי אל מעמד ומצב חדש ונעלה.

גם העלאה הגשמיות לרוחניות מודגשת ביותר בקרבן פסח, והוא מה שאינו נאכל אלא צלי אש, שענינה של אש הוא העלייה תמיד מלמטה למעלה, ומן הגשם אל הרוח.

וענין השלישי שהוא המשכת הקדושה למטה בעולם הגשמי, מתבטא גם הוא באופן מיוחד בקרבן הפסח, שענין האכילה שבו הוא מענינו היותר עיקריים, ועד ש"לא בא מתחילתו אלא לאכילה" (פסחים עו, ב).

ונמצא שקרבן פסח מבטא את ענין מהות ופעולת הקרבן ביתר שאת משאר מיני קרבנות.

לבטל הגאווה ולהיות מוכשר לפעולות הקרבן

והנה, בכדי לפעול שלוש ענינים אלו, צריך האדם להיות כלי ראוי אליהם, ולכל חלק מפעולת הקרבן יש תנאי המתאים לו בכדי שיוכל הקרבן לפעול פעולתו כראוי.

בכדי שיוכל להיות ענין קירוב האדם אל הבורא ית"ש, צריך שלא יהיה "חמצו קיים". דידוע מה שנתבאר בספרים (לקוטי תורה צו יג, ג. ועוד) מענין חמץ בעבודת האדם שהיא הגאווה והישות שהאדם מרגיש עצמו לדבר גבוה ככצק התופח. ובכדי להתקרב אל השי"ת בודאי מוכרח תחילה לעקור מלבו את הגאווה, ובאם לא, הרי על בעל גאווה אומר הקב"ה "אין אני והוא יכולין לדור" (סוטה ה, א).

בכדי שתוכל להיות ההעלאה מלמטה למעלה, מוכרח שיהא האדם טהור. דעניני

(1) בראשית א, ג.

(2) משלי כ, כז.

במלחמה הידועה בו' ימים – נשתנה המצב וירדה תקיפות יד ישראל (כולל שמתחיל מביום הז' ממש מכריזים "אחי הוא . . ויעלהו גו'" (מ"א כ, לב-לג)), ואין עתה היכולת ואפשריות לשנות (ולבנות) כפי הדרוש להקרבת ק"פ וכו' – ולכן האידנא גם אין מקום שלא להיות בער"פ או ביי"ד באייר קרוב לירושלים ת"ו.



תשובה גם למנגד על עצם הקרבן

וממוצא דבר אתה למד, ששלשה ענינים יש בפעולת הקרבן על האדם, והרי הם מתבטאים ביתר שאת ויתר עוז בקרבן הפסח, ומנגד, אלו השלשה שהפסידו קרבן פסח ראשון, החסירו כל אחד תנאי עיקרי מתנאי הקרבן: זה שהיה חמצו קיים, הוא בעל גאוה שאין שייכת אצלו התקרבות אל הבורא; מי שהיה טמא, אין נשמתו יכולה להתעלות מלמטה למעלה; ומי שהיה מחוץ לעזרה אין גופו יכול להתקדש.

ואף על פי שהחסירו תנאים יסודיים מתנאי הקרבן, מכל מקום חס עליהם השי"ת, ותיקן להם תשובה והשלמה בפסח שני.

והנה, גם באופני התשובה מוצאים אנו כמה חלוקות. דבתורה שבכתב עצמה, נמרק מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, כי דוקא שניים אלו הם הקלים יותר, שאינם מנגדים לעצם ענין הקרבן, אלא שחסר בהם תנאי לפעול אחת מפעולות הקרבן, ועל כן הדין נותן יותר להקל בתשובתם.

אך מי שהיה חמצו קיים, הוא בעל גאוה שאין הקב"ה יכול לדור במחיצתו, והוא מנגד על כללות עצם ענין הקרבן וההתקרבות להשי"ת, ואכן, במפורש בתורה שבכתב אין לו כפרה. אך בתורה שבעל פה [ראה במקור הדברים שדין זה בא ברמז ברש"י שעל אתר] מתבטאת דרגה גבוהה ורוחנית יותר, אשר לפיה גם מי שמנגד לעצם ענין הקרבן, עדיין רפואה יש למכתו ומקריב פסח שני.

בתורה שבעל פה מתגלית גם כפרתו של המזיד

והנה, דין פסח שני במי שהיה חמצו קיים, רמוז הוא בדברי רש"י, שפירוש רש"י הוא תורה שבעל פה הסמוכה ומפרשת פשטה של תורה שבכתב. אך דרגא נעלית יותר יש בתורה שבעל פה, והוא מה ש"ערכים עלי דברי דודיך [דברי סופרים] יותר מיינה של תורה" (סנהדרין לה, א וברש"י), תורה שבעל פה ממש במשנה וגמרא והלכות. ובגמרא

(פסחים צב, ב. וברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב) אמרו שאפילו מי שלא עשה הקרבן במזיד גמור, מכל מקום יכול גם הוא להקריב הפסח בשני, כי מצד הדרכה הנעלית יותר שבתורה הרי יש מקום לתשובה גם למי שפשע ממש ועבר את הדרך.

וכפי המבואר בסה"ק שזהו כל ענין פסח שני, מה ש"אין דבר אבוד ותמיד אפשר לתקן", מבלי הבט על מעמדו ומצבו של היהודי ומהות חטאו, יכול הוא תמיד לשוב אל אביו שבשמים ולהיות קרוב אל השי"ת כבתחילה.



אלו שבד"ר לא יעלו ומה טוב שהנמצאים בפנים – יצאו.

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 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 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 בצפענ"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

פנינים

דרוש ואגדה

גם כשעולה הלהב
"לא שינה"ויעש בן אהרן אל מול פני המנורה העלה
נרות¹ויעש בן אהרן – להגיד שכוהן של אהרן שלא שינה
(ח, ג, רש"י)

בלקוטי תורה להאריז"ל (כאן) מפרש מה שדוקא כאן הודיע הכתוב ש"לא שינה" שהוא מפני שלכאורה יש כאן שינוי, שהרי משה נצטווה "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", היינו, שכבר מהתחלת ההדלקה ממש יהיו הנרות "אל מול פני המנורה", אמנם בעשיית אהרן נאמר "אל מול פני המנורה העלה נרות", והיינו לאחר שכבר עלה הלהב, ולכאורה נראה ששינה מדברי משה, והנרות האירו אל מול פני המנורה רק אחרי עליית הלהב. ולכן מבאר שלא שינה, אלא גם בעשיית אהרן היו הנרות "אל מול פני המנורה" תיכף מתחלת ההדלקה, ורק שהכתוב מוסיף שגם לאחר שעלה הלהב ה' כן. ונמצא, שהוספה זו לשבח היא, והוסיף אהרן על מה שנצטווה משה.

ויש לבאר הדברים בעבודת האדם:

כאשר האדם עומד בתחלת עבודתו בעבודת השי"ת בנקל עדיין לכוון שעבודתו תהי' "אל מול פני המנורה", היינו, שיכוון לעשות רק מה שהקב"ה רוצה, ויקיים המצוות לשם אמתית כוונת המצווה.

אמנם, כשעולה מחיל אל חיל בעבודתו, ומתלהב בעבודתו בהתלהבות גדולה "כשעולה הלהב", הרי אז יתכן שימצא כמה סברות ואופנים במה לבטא את ההתלהבות שלו, וסוף סוף יכול גם להחטיא את הכוונה וח"ו ידמה בנפשו שזהו רצון הקב"ה ולא סברת עצמו. ולכן דוקא אז כש"עולה הלהב" צריך זהירות מיוחדת וקבלת עול יתרה, שגם אז תהי' עבודתו מכוונת "אל מול פני המנורה".

וזהו שכוהן של אהרן, שהוא זה שממשיך אהבה רבה בנשמות ישראל, שגם כאשר עולה הלהב –

"לא שינה" אלא הנרות מאירים גם אז "אל מול פני המנורה".

(ע"פ אגרות קודש ח"ב עמ' קלה)

אשה כושית – פלפולה
של תורה?ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה
הכשית אשר לקח

(יב, א)

איתא בשל"ה הק' (בהקדמתו בחלק בית חכמה (ט"ז ע"ב) ובמס' שבועות (קצ"ז ע"ב ואילך)) שענין האשה כושית שלקח משה זהו תלמוד בבלי, שענינו "במחשכים הושיבני".

ויש לבאר כוונת הדברים:

ידוע הביאור במה שנקרא תלמוד בבלי "במחשכים הושיבני", שהוא מפני שבתלמוד בבלי רבו הקושיות, הפלפול והסתירות וכיו"ב, משא"כ בתלמוד ירושלמי.

וכפי שהאריך בזה כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע בשערי אורה, וז"ל "כידוע שבא"י היו לומדים הלכות פסוקות בלי פלפול עמוק וארוך כ"כ רק מאשר נצרך לבאר טעמי ההלכות על בורין. אבל בני בבל כל התלמידים עיקר עסקיהם ה' דוקא בפלפול, ברוב קושיות ותירוצים. עד שהוציאו לאור כל דין ודין לאמתתו. ולכן אמר 'במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי' שנקרא מחשכים. כי הנה עיקר הפלפול הוא שכל דבר הלכה ודין לא יעלה בהשקפה ראשונה. וע"כ יקרא בשם חשך כמו שאדם הולך בחשך ולא יראה אור כך מניעת השגת האמת נק' חשך והעלם כו' וכל שיקשה קושיות יותר יותר יחשך אור האמת ויתעלם עומק הדבר כנ"ל" (שערי אורה סד"ה בכ"ה בכסלו).

וזהו מה שנאמר על משה ש"אשה כושית" לקח, כי אמרו חז"ל אשר פלפולה של תורה ניתן בדוקא למשה רבינו (נדרים לח, א). וזהו ה"אשה כושית", כי הפלפולים נקראים בשם "חושך", כנ"ל.

(ע"פ אגרות קודש ח"ו עמ' שפח)

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 קרבנות בזמן הזה. ע"כ. ועיין בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רלו מה שפלפל בזה אי בעינן כהן מיוחס ושאר דיני עבודת כהונה ואי טומאת הקהל מעכבת. ואף שלמעשה רבו האוסרים להקריב בזמן הזה ודחו ראיות המתירים בזה, הרי כיון שיש כאן ענין של כרת, הרי כדי לחשוש גם לשיטה זו נמצא חידוש גדול לענין זמן הזה גם אם יתמהמה גואלנו ח"ו. ראשית, לענין פסח ראשון – שמעיקר הדין לא בטל חיובו גם בזמן הזה, וא"כ – בעת שיד ישראל תקיפה ולא יד האומות, ואין אונס אמתי מהאפשרות לעלות להר הבית להקריב קרבן פסח, הרי לפענ"ד מן הראוי לחשוש לדעה הנ"ל ולהמנע מלהיות ב"ד בניסן בתוך ט"ו מיל סמוך לירושלים, שהוא שיעור דרך רחוקה להפטר מחיוב קרבן פסח, שהרי המדובר הוא בענין דשייך בו כרת, ולאידך גיסא – זה שהזכרים מבני יג"ש ומעלה יהיו משך שעות אחדות בדרך רחוקה מירושלים ת"ו לאו מילתא רברבא הוא (ועאכו"כ – שאלה שהם בלאו הכי בד"ר לא ידחקו את השעה ליכנס לירות"ו דוקא בשעות אלו), ולהכי מסקנתי שיש ספק וס"ס וכו' בנדו"ד, ולכן

(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. המוציאים לאור.

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 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 דדיני טומאה שבתורה ידחו ציבור מפסח ראשון לשני. ואם כנים הדברים הנ"ל שהפרש 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 ה' להם מקדש, הרי הדבר ה' 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).

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 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 שנתגיירו 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 המנ"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 ה' 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 חתנו 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

אפשר שהציבור 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 פ"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"ז 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 דמיי' 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 מדרחו לפסח שני". והוא בשינוי לשון מהספרי בפרשתנו "היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושים

חידושי סוגיות

עיון ופלפול 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 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

ה"א. תוספתא פסחים פ"ח ה"ב) גבי "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה (בין פ"ר לפ"ש)", ור' 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

שא"ל 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 ה' המקדש בפסח ראשון אם נאמר שיידחו כל ישראל לפסח שני. והמנ"ח כבר האריך לחקור בזה במצוה שפ, ופלפל 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