

# לכה את עמבתי

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תנ  
ערש"ק פרשת קדושים ה'תשע"ד

איך לא עבר אהרן על "אלקי מסכה לא תעשו"?

מדוע אהבת הבריות מביאה ל"מקרבן לתורה"?

אם יש חיוב להכנס לסכנה כדי להציל נפשות

כדי להבין תניא זקוקים לנגינה

אור  
החסידות



# פתח דבר

בעזרה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים 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 העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

\* \* \*

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

קובץ זה יוצא לאור לזכות  
הני תרי צנתרי דדהבא, 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  
**זאיאנץ**  
ס. פאולו ברזיל

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

צוות העריכה וההגהה:  
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,  
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי

## מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

[www.likras.org](http://www.likras.org) • [Likras@likras.org](mailto:Likras@likras.org)

# תוכן העניינים

## ה. מקרא אני דורש.....

האם עבר אהרן על "אלקי מסכה לא תעשו"?

איך עשה אהרן את העגל, הרי כתיב "לא תעשה לך פסל"? / מדוע לא נחשב אהרן כשלוחם של ישראל בעשיית העגל? / איך לא עבר אהרן על "לפני עור"? / ביאור זה שלא חטא אהרן כאשר עשה את העגל, אף שבפרשתנו נצטוו "אלקי מסכה לא תעשו לכם" (ע"פ לקוטי שיחות חי"א שיחה א' לפ' תשא; אגרת מי"א ניסן תשל"ג)

## ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

## י. יינה של תורה.....

"אוהב את הבריות ומקרבן לתורה":

מצוות "ואהבת לרעך כמוך" – "כלל גדול" או "כל התורה כולה"

ישראל ואורייתא מי קדם; דביקות ישראל בקוב"ה שלמעלה מן התורה / כל יהודי בוודאי סופו לעשות תשובה / אהבה ליהודי מצד שורש נשמתו / הרגשת הדביקות היא דווקא ע"י הקירוב לתורה / "אע"פ שחטא ישראל הוא" (ע"פ לקוטי שיחות חי"ז שיחה ב' לפרשתנו)

## יז. פנינים.....

דרוש ואגדה

## יט. חידושי סוגיות.....

בפלוגתת הפוסקים אם יש חיוב להכנס לסכנה כדי להציל נפשות

יקדים החקירה אם חייב להכניס עצמו לסכנה כדי להציל נפשות / יפלפל בדברי רש"י על המקרא, במה ששינה מלשון הש"ס; והעולה משיטתו בענין החקירה הנ"ל / יוסיף בזה לענין חיוב הצלה היכא דחבירו העמיד עצמו במקום מועד לסכנה (ע"פ לקוטי שיחות חל"ב שיחה ב' לפרשתנו)

## כג. תורת חיים.....

## כה. דרכי החסידות.....



## האם עבר אהרן על "אלקי מסכה לא תעשו"?

איך עשה אהרן את העגל, הרי כתיב "לא תעשה לך פסל" / מדוע לא נחשב אהרן כשלוחם של ישראל בעשיית העגל? / איך לא עבר אהרן על "לפני עור"? / ביאור זה שלא חטא אהרן כאשר עשה את העגל, אף שבפרשתנו נצטוו "אלקי מסכה לא תעשו לכם"

בריש פרשתנו: "אל תפנו אל האלילים, ואלקי מסכה לא תעשו לכם, אני ה' אלקיכם" (יט, ד).  
ובפירושו רש"י:

**לא תעשו לכם – לא תעשו לאחרים, ולא אחרים לכם.**

והיינו, שעשיית "אלקי מסכה" אסורה בכל גוונא. וכן פסק הרמב"ם להלכה (הל' ע"ז פ"ג ה"ט): "העושה עבודה זרה לעצמו – אף על פי שלא עשאה בידו, ואף על פי שלא עבדה, לוקה, שנאמר 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה'. וכן העושה עבודה זרה בידו לאחרים, אפילו עשה אותה לגוי – לוקה, שנאמר 'ואלקי מסכה לא תעשו לכם'. לפיכך העושה עבודה זרה בידו לעצמו, לוקה שתיים".

והנה, לעיל בפ' תשא (לב, א ואילך) מספר הכתוב אודות אהרן, שהעם נקהלו עליו ואמרו לו "קום עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה הי' לו". והורה להם אהרן להביא אליו את נזמי הזהב, וכן עשו – "ויביאו אל אהרן" (לב, ב). וממשיך הכתוב, אשר "ויקח מידם, ויצר אותן בחרט ויעשהו עגל מסכה, ויאמרו אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (לב, ג).

ובפירושו רש"י שם הביא ב' שיטות בפירוש הכתוב. לשיטה הא', אהרן נטל את הזהב שהביאו

## לקראת שבת

והניחו בתוך סודר, וקשר את פי הסודר וזרקו לאש – ואח"כ "באו מכשפי ערב רב . . ועשאוהו (לצורת העגל) בכשפים"; אולם לשיטה הב', אהרן בעצמו הוא שצר את צורת העגל בתוך הזהב, וכפשוטות לשון הכתוב "ויעשהו עגל מסכה" – דקאי על אהרן דבי' עסקינן. (וכבר נתבאר ב' שיטות אלו בארוכה במדורנו זה לש"פ תשא תשע"ג, עיי"ש היטב).

ולכאורה הדבר פלא גדול, שהרי גם לפי "פשוטו של מקרא" נראה וניכר גודל קדושת וצדקת אהרן; ואיך יתכן איפוא שרש"י מפרש (לפי הפירוש הב') כי אהרן בעצמו צר את צורת העגל, "ויעשהו עגל מסכה", ועבר על איסור "אלקי מסכה לא תעשו לכם" – עבודה זרה?!

וכבר האריכו בענין זה במפרשים, שלא היתה כוונתם ל"עבודה זרה" ממש וכו' (ראה גם במדור זה לש"פ תשא תשע"ב); ויש להוסיף ולהמתיק מעשהו של אהרן גם לפי דרך ההלכה, כדלקמן.

ב. ויובן בהקדים הבהרה כללית בענין זה:

מעשה אהרן הי' קודם שירד משה מהר סיני בפעם הראשונה. והיינו, שלאחר ששמעו כל ישראל את עשרת הדברות בהר סיני, עלה משה להר והי' שם ארבעים יום וארבעים לילה, ורק לאחר שירד מהר סיני אז התחיל ללמד לישראל את משפטי התורה ופרטיהם.

נמצא, איפוא, שאז הי' חיוב מפורש רק על מה ששמעו בעשרת הדברות; והציוויים שבפרשתנו עדיין לא נצטוו בהם, שהרי עדיין לא ירד משה מן ההר ולא התחיל בלימוד התורה כולה.

ואף שמסתבר שהיו הרבה ממשפטי התורה שהיו ידועים להם מקודם, ובפרט בענין זה דעבודה-זרה שמצינו שכבר אברהם אבינו לימד ליעקב בן-בנו "ארבע מאות פרקים" (זח"ב ערה, סע"ב) – הרי לא הי' זה בתורת חיוב גמור, אלא בתורת חומרא שאדם מקבל על עצמו (אף שאינו חייב בה).

[דוגמא לדבר – בענינים דחג הפסח (דמיני' אזלינן): במדרש מסופר (שמו"ר פי"ט, ה. וראה גם פרש"י בא יב, ו. ועוד), אשר בליל הפסח היו הרבה מישראל שלא היו מהולים, וכאשר הריחו מריח הפסח של משה רבינו ביקשו לאכול ממנו ולא הניח להם מחמת היותם ערלים, ו"מיד נתנו עצמן ומלו".

ולכאורה, איך יכולים היו למול בלילה – היפך מ"ש (תזריע יב, ג ובת"כ עה"פ) "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", "ביום ולא בלילה"? אלא, שדין זה שאין מלים בלילה התחדש רק לאחר מתן תורה, ולפני מתן תורה הי' אפשר למול גם בלילה (וראה פרטי השקו"ט בזה – לקוטי שיחות ח"ז ע' 125 ואילך, וש"ג).

ואף את"ל שגם לפני מתן תורה היו מקיימים הלכה זו של "ביום ולא בלילה" – הנה כיון שלא הי' זה בתורת חיוב גמור, לא ביטלו אכילת הפסח (שנאסרה לערל) מחמת חומרא בלבד].

אמנם, אע"פ שבכללות עדיין לא ידעו כל משפטי התורה באופן דחיוב – הרי אותם פרטים המובנים בסברא צריך שיתאימו גם אז (ולהעיר מתוס' שבועות כב, סע"ב).

## לקראת שבת

ז

ג. ונחזור לענייננו, שכיון ואז היו לפני שלימד משה פרטי המצוות, הרי אי אפשר להקשות על מעשה אהרן מהציווי "ואלקי מסכה לא תעשו לכם" שבפרשתנו; אך עדיין יש לברר, כיצד יתישב מעשה אהרן עם המפורש בעשרת הדברות, ששמעו כולם מפי הגבורה (יתרו כ, ד): "לא תעשה לך פסל!"

ויש לומר הביאור בזה (ולהעיר, שבכל הבא לקמן יש מקום להאריך בהשקוט שבפרטי הביאור, וכאן הובאה רק נקודת הענין בקיצור. – ויעיין בקונטרס "הערות הת' ואנ"ש" (שיבת תות"ל, נ.י.) משנת תשל"ג):

כד דייקת בלשונו של אהרן, אמר להם – "פרקו נזמי הזהב .. והביאו אלי". והיינו, שאמר רק שיביאו אליו את הזהב, ולא שיתנוהו לו. ונמצא שהי' בזה גילוי דעת, שאין רצונו לקנות את הזהב שיהי' שלו, ובמילא מובן שלא קנה את הזהב (כי אי אפשר שאדם יקנה דבר נגד רצונו); ובאמת שגם הם בתחילה אמרו לו "עשה לנו אלקים" [אף שאח"כ נאמר (תשא לב, כד) "ויתנו לי", שמצידם התכוונו ליתן לו לגמרי, אבל מצד אהרן לא נשתנה כמובן] – ונמצא, שהזהב נשאר בבעלותם של בני ישראל גם בעת שעשה אהרן את העגל.

והנה, כלל הוא בהלכה ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (ע"ז נג, ב. ובכ"מ); ומעתה נמצא, שעשייתו של אהרן לא אסרה את הזהב לעשותו 'עבודה זרה', ובמילא לא נעשה כאן מציאות של "פסל", ולא עבר על "לא תעשה לך פסל".

ואף שמצינו (ע"ז שם) כי כאשר הבעלים מגלה את דעתו שרצונו ח"ו במציאות של 'עבודה זרה', יכול גם אדם אחר לבוא ולעשות את הדבר שבבעלותם ל'עבודה זרה' – כי לאחר שידעים אנו שהבעלים רוצים בזה, הרי זה שבא ועושה את ה"פסל" נחשב כמו שליח של הבעלים ("שליחותא דידהו עבדי"); ובמילא בנדו"ד, הרי אף שהזהב לא הי' של אהרן, מ"מ הרי העם גילו את דעתם שרוצים הם בכך, ולכאורה נחשב הוא כמו שליח שלהם לעשותו "פסל!"

הרי מוכח מדברי הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ח ה"ג. ויש להאריך בזה ואכ"מ), שבכדי שתהי' "שליחות" זו לא מספיק גילוי דעת בדיבור וכיו"ב, אלא צריך להיות גילוי דעת במעשה דוקא; כי דוקא גילוי דעת שעל ידי מעשה הבעלים (המורה על תוקף רצונו בזה עד כדי עשיית מעשה), הוא הנותן כח לאדם אחר לאסור הדבר (שאינו שלו).

וממילא אתי שפיר, שכיון ובאותה שעה עדיין לא השתחוו העם לעגל, ורק הביעו את רצונם בדיבור (וכפי שאמרו: "קום עשה לנו אלקים" – מכלל שעדיין לא נעשה), הרי שעדיין לא חל גילוי דעת מספיק, ולא הי' יכול אהרן לאסור את הזהב ש"אינו שלו" ולהפוך אותו למציאות של "פסל", ושוב לא עבר על "לא תעשה לך פסל".

ד. ובאמת י"ל יתירה מזו, שאפילו בדיבור לא הי' גילוי דעת ברור של העם, שרצונם במציאות של 'עבודה זרה'. שהרי תלו את רצונם ב'עבודה זרה' בזה שאינם יודעים מה אירע למשה רבינו: "קום עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו – כי זה משה האיש. . לא ידענו מה הי' לו"; ואם כן, הרי זה

## לקראת שבת

כעין "תנאי", שאילו היו יודעים "מה הי' לו" למשה, לא היו רוצים בעשיית העגל, וא"כ בוודאי שאין בכחו של אהרן לאסור "דבר שאינו שלו" לאחר שאין הגילוי דעת ברור.

ועוד יש להוסיף, שאפילו את"ל שהי' מצד העם גילוי דעת במעשה, שהוא הנותן כח לאדם אחר להיות כמו "שליח" שלהם ולהפוך הזהב שלהם למציאות ד"פסל" (כנ"ל ס"ג) – הרי כדי שתתקיים ה"שליחות" לא די בגילוי דעת הבעלים אלא צריך להיות הסכמת ורצון השליח עצמו, כמובן; ובנדוד"ד, אהרן בוודאי לא קיבל על עצמו "שליחות" כזו, ובפירוש אמר להם "חג לה' מחר", וכל מה שעשה לא נתכוון אלא לדחותם (תשא לב, ה ובפרש"י).

[והנה לאחר כל משנ"ת, מובן שמצד עצמו הי' אהרן מחמיר ולא הי' עושה "אלקי מסכה" אפילו באופן כזה; אלא שלאחר שראה אהרן כיצד הרגו את חור שהי' מוכיחים (פרש"י תשא לב, ה) – לא החמיר על עצמו (בענין שעדיין לא נצטוו בו בפירוש) לנוכח חשש של פיקוח נפש. וק"ל].

ה. והנה, גם לפי כל הנ"ל שהמעשה דאהרן לא נחשב עבורו כ'עבודה זרה', הרי סוף סוף נכשלו על ידו כ"כ מבני ישראל באיסור 'עבודה זרה', ועבר לכאורה על הלאו ד"לפני עור לא תתן מכשול" (פרשתנו יט, יד).

ובפרט ע"פ הסברא המבוארת באחרונים (ראה שו"ת צפע"נ (ירושלים תשכ"ה) סי' ה. לקוטי שיחות חל"ט ע' 184. וש"נ), אשר האיסור "לפני עור" אינו איסור כללי, אלא שכאשר מכשיל את חבירו באיסור נחשב לו הדבר שעבר בעצמו (במדה מסויימת) על אותו איסור פרטי, וא"כ הוא הרי בנדוד"ד עבר אהרן על פרט אחד דאיסור 'עבודה זרה'.

[ואף שאיסור "לפני עור" הוא רק במקרה "דקאי בתרי עברי נהרא" (ע"ז, ב), וכגון שהנזיר נמצא בעבר א' של הנהר והוא בעבר הב', והיין נמצא עמו באופן שהנזיר אינו יכול להגיע אליו אלא א"כ יושיט לו, "דאי לא יהיב לי' לא מצי שקיל" (רש"י שם) – הרי גם בנדוד"ד הי' כעין זה, שבלעדי אהרן לא היו עושים את העגל, כדמוכח מזה ש"ויקהל העם על אהרן" דוקא].

אך גם זה אפשר לדחות בפשיטות, שכיון ועל האיסור "לפני עור לא תתן מכשול" נצטוו ישראל רק בפרשתנו, הרי בעת מעשה העגל עדיין לא הי' בזה איסור מפורש (וכנ"ל ס"ב), ושוב לא עבר אהרן על איסור 'עבודה זרה' כלל ועיקר.

ועדיין צ"ע, כי לא משמע כן מטענת משה לאהרן (תשא לב, כא): "מה עשה לך העם הזה כי הבאת עליו חטאה גדולה"; וגם מזה שחור הוכיח את העם עד שהרגוהו (רש"י תשא לב, ה) – משמע שהי' חיוב בדבר גם אז. [ולהעיר שלפני שעלה משה להר הפקיד את אהרן וחור על הנהגת העם, ואמר (משפטים כד, יד) "והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם", וא"כ היתה להם אחריות מיוחדת כו'].

ועצ"ע בכ"ז. ומסיימים בטוב.



# פנינים

## עיונים וביאורים קצרים

זה הוא הצינוי הכללי לקיים את כל המצוות שבמעשה שבין אדם לחבירו. וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 215 ואילך)

### למה דווקא

#### "מכור שדה וקח חמור"?

ולפני עור לא תתן מכשול

לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו,

אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור ואתה עוקף

עליו ונוטלה הימנו

(יט. יד. רש"י)

בתורת כהנים על הפסוק הובאו עוד דוגמאות

ל"עצה שאינה הוגנת לו", כמו "אל תאמר לו צא

בהשכמה כדי שיקפחוהו ליסטים, צא בצהריים

בשביל שישתרב (שיכהו שרב ושמש (קרבן אהרן

לתר"כ ס))". ויש לעיין מדוע לא הביא רש"י

דוגמאות אלו, והביא רק את הדוגמא ד"מכור

שדך וקח לך חמור".

וי"ל בפשטות:

הדוגמאות ד"צא בהשכמה" או "צא

בצהריים" הם למקרים שהיועץ כוונתו לגרום

נזק לחבירו, "שיקפחוהו לסיטים" או "שישתרב",

והאיסור לגרום נזק לחבירו, כבר יודעים

מאיסורים אחרים, כמו איסור עשיית בור וכיו"ב.

משא"כ הדוגמא ד"מכור שדך וקח לך

חמור" אינה דווקא להזיק את חבירו, שהרי

יכול להיות שחבירו צריך חמור יותר ממה

שצריך שדה, וא"כ אין הדבר מוכרח שעצה זו

היא בשביל להזיק את חבירו.

וזהו מה שמוסיף האיסור "לפני עיוור לא

תתן מכשול" שאפי' באם לא יזיק את חבירו

ע"י עצתו, אסור למייעץ לערב בזה שיקולים

פרכיים, וכוונתו צ"ל אך ורק לתת "עצה

שהוגנת לו", לטובת חבירו בלבד.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ז עמ' 141 ואילך)

### מה מוסיף בהבנה, ש"ואהבת" הוא "כלל גדול"?

ואהבת לרעך כמוך

זה כלל גדול בתורה

(יט. יח. רש"י)

יש לעיין, מה מוסיף זה שמצוות "ואהבת"

היא "כלל גדול" בהבנת הכתוב, שלכן מביאו

רש"י בפירושו?

ויש לבאר זה, דהנה הקשה הרמב"ן האיך

שייך לצוות על כל אדם שיאהב את כל אחד

מישראל, "כמוך", הרי "לא יקבל לב האדם

שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו"?

ועוד יש להקשות, באם נצטווין לאהוב כל

אחד מישראל "כמוך", מדוע ציוותה התורה גם

על שאר ציוויים שבין אדם לחבירו כמו צדקה,

גמילת חסד, איסורי גניבה, גזילה, נקמה, נטירה

וכיו"ב, הרי מובן מאליו שכשאדם יקיים את

הציווי לאהוב כל אחד מישראל כגופו, וודאי

יקיים את כל המצוות האלו?

וזהו שמפרש רש"י "זה כלל גדול בתורה",

שבוה מתרץ ב' קושיות אלו בחדא מחתא. שע"ד

הפשט אין מצוות "ואהבת" מצווה בפ"ע, כ"א

הכלל של המצוות שבין אדם לחבירו.

וא"כ: א. כבר מצינו בכ"מ שהתורה מפרשת

הן הכלל והן הפרטים שנובעים מהכלל,

ומתורץ קושיא הב'.

ב. מכיון שמצוות "ואהבת" – "כמוך" היא

הציווי הכללי לקיים את כל המצוות שבין

אדם לחבירו, הרי קיום מצווה זו הוא ע"י קיום

"הפרטים" שהם המצוות שבין אדם לחבירו.

ומכיון שהמצוות שבין אדם לחבירו הם

דברים שבמעשה, ללא כל התייחסות לרגש

האדם, ה"ה יכול לקיים או להימנע מעשייתן

בכל עת, וממילא אין קושיא האיך אפשר לצוות

על אהבת כל אחד מישראל "כמוך", כי ציווי



## **"אוהב את הבריות ומקרבן לתורה": מצוות "ואהבת לרעך כמוך" - "כלל גדול" או "כל התורה כולה"**

ישראל ואורייתא מי קדם; דביקות ישראל בקוב"ה שלמעלה מן התורה / כל יהודי בוודאי סופו לעשות תשובה / אהבה ליהודי מצד שורש נשמתו / הרגשת הדביקות היא דווקא ע"י הקירוב לתורה / "אע"פ שחטא ישראל הוא"

על הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" שבפרשתנו<sup>1</sup>, ידועים ב' מאחז"ל: מאמר רבי עקיבא<sup>2</sup> "זה כלל גדול בתורה", ומאמר הלל הזקן<sup>3</sup> שאמר "דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא הוא". והנה על אף הדמיון בין ב' הפירושים בוודאי יש הפרש גדול ביניהם. דלרבי עקיבא מצוות "ואהבת" אינה אלא "כלל גדול בתורה" – שהיא אחד מכללי התורה, משא"כ להלל הזקן "זו היא כל התורה כולה" וכל פרטיה אינם אלא פרטים המסתעפים מיסוד זה.

---

(1) יט, יח.

(2) פרש"י עה"פ והוא מתורת כהנים עה"פ. ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד. ב"ר פכ"ד, ז. – ולהעיר ממאמר בן עזאי (תו"כ וירושלמי שם. ב"ר שם בשינוי לשון) "זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה" – ראה מפרשים במקומות הנ"ל. נתבאר ע"ד החסידות באור-התורה (להצמח-צדק) בראשית כרך ג' תקצא א-ב.  
(3) שבת לא, א. וראה חדא"ג מהרש"א שם "והיינו דכתיב בתורה ואהבת לרעך כמוך".

## לקראת שבת

יא

ומכיון ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים"<sup>4</sup> בוודאי שב' הלשונות אמת, ומצד פנימיות התורה עכ"פ אפשר וצריך לקיים שניהם. ועפ"ז יש להבין: לאחרי שאמר הלל "זו היא כל התורה כולה" – מה מתוסף ע"י מאמר ר"ע (שחי לאחרי הלל הזקן) "זה כלל גדול בתורה", דלכא' בכלל מאתיים מנה?

\*\*\*

ויובן זה ע"פ עיון במאמר אחר של הלל הזקן בסוגיא זו דאהבת ישראל<sup>5</sup>: "הוי מתלמידי ש"ל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". דיש לדייק בזה מה השייכות בין "אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות" לבין "ומקרבן לתורה" דווקא? הרי מצד אהבת ישראל יבוא היהודי לעשות טובה לרעהו (לא רק בגשמיות אלא) בכל הפרטים, הן בגשמיות והן ברוחניות<sup>6</sup> ומהו הדיק "ומקרבן לתורה"?

הקושיא עוד תגדל ע"פ הביאור הפנימי במצווה זו דאהבת ישראל. דבתניא קדישא מבואר<sup>7</sup> שהטעם לאהבת כל אחד מישראל "למגדול ועד קטן" מבלי הבט על מצבו בעבודת ה', או כלשון המגיד נ"ע<sup>8</sup> שצריכים "לאהוב רשע גמור כמו צדיק גמור" – הוא מכיוון שאהבה זו הוא מצד נשמת כל א' מישראל ש"כולם מתאימות ואב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש". דמצד הנשמה כל ישראל אחים הם.

ולכאורה כיוון דכל יסוד מצוות אהבת ישראל, ובמיוחד "אוהב את הבריות" שכמבואר בתניא שם משמעו "הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא" – הוא מצד הנשמה, דמצדה כל ישראל אחים מבלי הבט על מצבם בתומ"צ, מה הקשר של זה עם העניין ד"ומקרבן לתורה". הרי אהבה שמצד הנשמה מביאה את היהודי לסייע לרעהו בלי להתחשב כלל במעמדו ומצבו של הנאהב, וא"כ מדוע יביא האהבה דווקא ל"מקרבן לתורה"?

הי' אפשר לבאר ע"פ הפירוש הידוע<sup>9</sup> ב"ומקרבן לתורה" דכוונת המשנה ללמד דאף שעוסק בקירוב "בריות" לתורה, שלא יחשוב בלבבו שמותר לעשות איזה פשרות ח"ו בתורה הק' מצד אהבת ישראל. אלא "אוהב את הבריות" חייב לבוא עם "מקרבן לתורה" ולא ח"ו בקירוב התורה אל רוח הבריות ע"י פשרות רח"ל.

אבל אין ביאור זה מספיק כלל ועיקר, דעדיין אינו מובן כיצד ה"ומקרבן לתורה" קשור עם

4 עירובין יג, ב.

5 אבות פ"א מ"ב.

6 ולהעיר מהנהגת הבעש"ט לעשות טובה בגשמיות מבלי לקשר טובה זו בתנאי דרוחניות כו' (וראה לקו"ש ח"א ע' 261).

7 פל"ב.

8 הובא בספר-השיחות ה'ש"ת ע' 117. וראה קונטרס 'אהבת ישראל' (קה"ת) ע' 7 בהערה.

9 ראה לקוטי שיחות ח"ב ע' 316. חט"ו ע' 198.

## לקראת שבת

ה"אוהב את הבריות", דלפום פשטא משמע שה"ומקרבן בתורה" אינו רק הבהרה בדיני "קירוב לתורה" אלא גם ובעיקר פרט חשוב ב"אוהב את הבריות".

ומדוייק מאוד בלשונו הזהב של רבינו הגדול בתניא שם: "אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו, ולכן נקראים בשם בריות בעלמא, צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה. וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'". והיינו שמפרש שהמכוון בקירוב ה"בריות בעלמא" – "בחבלי עבותות אהבה" הוא "לקרבן לתורה".

וצריך להבין: כיון שהאהבה לבריות היא מצד נשמתו ולא מהנהגתם ומצבם בעבודת ה' – מדוע צריכה אהבה זו להביא דוקא לקירוב לתורה יתר משאר דברים?

\*\*\*

ידועים דברי חז"ל<sup>10</sup> ש"מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר" – ואפילו לתורה ישראל קדמו; לאידך ידועים דברי הזהר הק"י<sup>11</sup> ש"ישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה". ולכאורה ב' מאמרים אלו בסתירה זל"ז: דאם ישראל קדמו למחשבת התורה, כיצד יכול להיות שהתקשרותם בקוב"ה היא ע"י התורה, והלא הם קדמו לה?

ומבואר בזה<sup>12</sup> דבשרשן ישראל למעלה מהתורה, אבל כשהנשמות ירדו לעולם הזה נשארה התורה גבוהה עליהם, וכאן דביקותן בקב"ה הוא ע"י התורה.

ומכאן שבישראל ישנן ב' קצוות: ישראל בשרשן, שם הם נעלים מהתורה, ועל דרגא זו אמרו חז"ל<sup>13</sup> "אע"פ שחטא ישראל הוא", דההתקשרות והדביקות בין ישראל לקוב"ה, אינה תלוי' בעבודתו בתורה ומצוות, כי הייחוד ביניהם נעלה היא גם מהתורה, ולכן מבלי הבט על מה שיעבור עליו רח"ל עדיין שם ישראל עליו ומיוחד הוא עם הקב"ה.

אבל מן הקצה השני, מכיון שכאן למטה דביקותם של ישראל בהקב"ה תלוי' בתורה (כנ"ל), לכן דביקות זו של ישראל וקוב"ה צריכה להתבטאות גם ע"י קיום התורה ומצוותי', ולא די במה ששם "ישראל" עליו מצד דביקותו בשרשו להקב"ה.

ולכן הדביקות של כל יהודי באשר הוא להקב"ה מצד שרשו הרי היא מביאה לזה ש"בודאי סופו

(10) ב"ר פ"א, ד. תדבאר פ"ד (קרוב לסופו).

(11) כן הובא בכ"מ בדרושי חסידות (לקוטי-תורה לאדמו"ר הזקן: נצבים ריש ד"ה כי קרוב. ראש השנה נט, א. שיר השירים טז, ד. ובכ"מ). וראה זח"ג עג, א.

(12) לקוטי-תורה לאדמו"ר הזקן שה"ש שם. המשך תער"ב לאדמו"ר מוהרש"ב פרק עו. המשך הנ"ל ח"ג ע' א"תג ואילך. ד"ה אז ישיר ה'ש"ת (לאדמו"ר מוהרי"צ) פ"ג ואילך. ובכ"מ.

(13) סנהדרין מד, רע"א.

## לקראת שבת

יג

לעשות תשובה"<sup>14</sup>, כדי שגם למטה יתקשר וידבק בהקב"ה ע"י קיום התורה והמצוות.

וכאשר ה' ישראל הוא" מתקשר בתורה הק' נתגלה לעין כל דביקותו האמיתית של "ישראל וקוב"ה" מצד שרש הנשמה, דקשר זה נעלה היא אפילו מן התורה.

ומכאן נפקותא לעניין אהבת ישראל: מהות האהבה לישראל היא מצד שורש הנפש דלמעלה, ולכן האהבה היא לכל איש ישראל בשווה<sup>15</sup> כנ"ל, ואפילו לכאלו שהם "רחוקים מתורת ה' ועבודתו"<sup>16</sup>. כי מצד שורש הנשמה קשר ישראל וקוב"ה אינה תלוי' בתורה (כנ"ל) והיא למעלה מהתורה, ולכן גם האהבה אינה מביאה רק לסיוע בעניינים רוחניים אלא היא מתבטאת גם בסיוע בענייני גשמיות ליהודי אחר.

אבל אח"כ, מכיון שכאן למטה דביקות ישראל וקוב"ה היא ע"י התורה הק', לכן אהבה זו (כולל גם האהבה מצד "שורש נפשם" שלמעלה מהתורה, הרי גם) היא מצוות עשה מן התורה, שהתורה היא המקשרת ומאחדת בין יהודי לרעהו, דצריכים לאהוב יהודי כי כך מצווה התורה.

ומכיון שאהבה וקשר זה מגיע מצד התורה, על כן חלים על מצווה זו כל ההגדרות וההגבלות שע"פ תורה, שאסור ח"ו לוותר על תג אחד מן התורה עבור אהבת ישראל, ועד שע"פ תורה יש יהודים שהיחס אליהם צ"ל באופן של "תכלית שנאה שנאתים"<sup>17</sup>.

\*\*\*

זוהי הכוונה בדברי הלל הזקן בהוסיפו "ומקרבן לתורה" על "אוהב את הבריות" ("הרחוקים מתורת ה' ועבודתו"). באהבת הבריות לבדה לא די, האהבה העצמית לכל אשר בשם ישראל יכונה היא רק דרגא אחת (וגם כאשר ח"ו לא מצליחים ב"ומקרבן בתורה" עודנה קיימת, אלא שאהבה זו) עליה לבוא לידי גילוי גם ע"פ תורה.

בדיוק כפי שידוע האדם כלפי עצמו, שאף שמעלתו האמיתית היא אשר הוא יהודי, וזה אינו תלוי במצבו בעבודת ה', ומ"מ הרי קשר זה מחייב ומביא שיתנהג גם בפועל ע"פ התורה ומצוותי', כי כאן למטה דביקות ישראל וקוב"ה תלוי' בתורה. – וכך בדיוק צריך לדעת בנוגע לזולתו, אותם ש"רחוקים מתורת ה' ועבודתו", שאהבה העצמית אליהם מצד היותם יהודים חייבת להביא לידי כך שגם בגלוי יהיו המה "יהודים של תורה".

14) תניא ספ"ט. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

15) בלקוטי שיחות ח"ב (ע' 300) נתבאר שגם פתגם המגיד "לאהוב רשע גמור כמו צדיק גמור" אינו מבטא עדיין את אמיתת כל העניין דאהבת ישראל, כי לשון זה עצמו מורה שישנם חילוקי מדרגות בין צדיק ורשע, ואילו באהבה עצמית אין חילוקי דרגות כלל.

16) לבד "המינים והאפיקורסים" (תניא שם בסוף הפרק). וגם באלה – ראה ס' הערכים חב"ד ע' אהבת ישראל סעיף ה' בסופו וש"נ.

17) תהלים קלט, כב. וראה שבת קטז, א.

ויתירה מזו: מכיון שכאן למטה מתגלה הדביקות בין ישראל לקוב"ה דווקא ע"י התורה (כנ"ל) הנה באם יישאר חברו "רחוק" מהתורה ומצוותי, א"א שירגיש את הקשר האמיתי בין יהודי לרעהו שאינה תלוי' בתורה ומצוות, כי כאן למטה דביקות זה מתגלה רק ע"י התורה. ורק ע"י ש"מקרבן לתורה" שאז מתגלה הקשר האמיתי בין ישראל לקוב"ה, ה"ה יכול להרגיש את אמיתית האהבה שמצד שורש הנשמה!<sup>18</sup>

\*\*\*

ועכשיו מובן היטב הדק החילוק בין ב' הלשונות: "כלל גדול בתורה" ו"כל התורה כולה".

רבי עקיבא מדבר על מצוות אהבת ישראל כפי שהיא מצד דיני התורה, שאף שחייבים לסייע ליהודי שני בכל ענייניו, הרי כ"ז ע"פ המדידות וההגבלות של התורה. ולכך לא שייך לומר ש"היא כל התורה כולה" – דהרי יש עניינים בתורה הגוברים על אהבת ישראל (ואהבת ישראל אינה כפיקוח נפש הדוחה את כל התורה). ובכל זאת בענייני תורה זהו "כלל גדול".

הלל הזקן מדבר על אהבת ישראל כפי שהיא מצד שורש הנשמה – אהבה לישראל ש"קדמו לתורה", ובדרגא זו התורה כולה היא כדי לגלות את הקשר בין ישראל לקוב"ה, והיא בשביל ועבור בני ישראל. ומכיון שקשר זה מתבטאת בגלוי ע"י קיום מצוות אהבת ישראל, לכן "זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא הוא".



18) אלא שמכיון שגם אם אינו "מקרבן לתורה" הרי יש בהם המעלה העצמית דבני-ישראל (בהעלם עכ"פ) – לכן, "והן לא לא הפסיד שכר מצוות אהבת ריעים" (לשון רבינו הגדול בתניא שם).

# פנינים

דרוש ואגדה

## מדוע עם ישראל לא "בטל ברוב" ח"ו?

שלוש שנים יהי לכם ערלים. לא  
יאכל

(יש, כג)

שונינו (ערלה פ"א מ"ו) "נטיעה של ערלה כו',  
שנתערבו בנטיעות, הרי זה לא ילקוט, ואם לקט  
יעלה באחד במאתים".

כלומר, הדין הוא שערלה שנתערבה ה"ז  
עולה באחד ומאתים, אך זהו רק בדיעבד, כי  
"אין מבטלין איסור לכתחילה". אמנם ביטול  
איסור הערלה הוא רק לאחר שילקוט מן  
המחובר, ולכן לכתחילה "לא ילקוט", משא"כ  
כשמחובר לקרקע, אינה בטילה גם באחד  
ומאתים, כי "מחובר לא בטל" (ראה בכ"ז  
מפרשים בערלה שם).

ויש לפרש זה ע"ד הדרוש:

כלל הוא בכל התורה כולה שהמיעוט בטל  
ברוב. וא"כ יש לשאול: מכיון שעם ישראל הם  
"המעט מכל העמים" (ואתחנן ז, ז), האיך יש  
כוח בידם שלא להתערב ולהיבטל בתוך מדבר  
העמים?

וע"ז כתוב "ואתם הדבקים בה' אלוקים  
חיים כולכם היום" (ואתחנן ד, ד). שמכיון שעם  
ישראל קשורים ומאוחדים תמיד עם הקב"ה  
וכל הזמן ה"ה בבחינת "מחובר", הנה א"א  
שיתבטלו ח"ו ויתערבו באומות, אלא גם בתוך  
ה"שבעים ואבים" ה"ה חיים וקיימים, ו"עם  
בלבד ישכון ובגוים לא יתחשב" (בלק כג, ט).

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 993)

## "לא תעמוד" – בסכנת מיתת רוחנית

לא תעמוד על דם רעך

לראות במיתתו ואתה יכול להצילו

(יש, טז, רש"י)

יש לבאר זה בדרך הרמז:

ידועים דברי מורנו הבעש"ט נ"ע שמכל דבר  
שיהודי רואה או שומע ה"ה צריך ללמוד מזה  
הוראה בעבודת השי"ת. דהרי "כל מה שברא  
הקב"ה בעולמו לא בראו דבר אחד לבטלה"  
(שבת עז, ב), ו"לא בראו אלא לכבודו" (אבות  
ספ"ו), וא"כ ודאי הדבר שבאם ראה דבר  
מסויים, הר"ז כדי שינצל את זה "לכבודו"  
ולעבודת ה', דאל"כ למאי עשה הקב"ה שיראה  
או ישמע דבר זה.

וזהו מה שכתב רש"י "לראות במיתתו ואתה  
יכול להצילו", דאין האדם יכול לומר, מי  
יאמר שביכולתו להציל את חברו, אלא מזה  
גופא שזימן לו הקב"ה "לראות במיתתו", ה"ז  
גופא ראי' שבודאי "אתה יכול להצילו", דאל"כ  
לאיזה צורך הראה לו הקב"ה דבר זה.

והוא הדבר בהצלה רוחנית של אדם  
מישראל, דאם בא לידיעתו, שישנו מישהו  
שצריך להצילו מ"מיתת" רוחנית, אין לאדם  
לומר, מי יאמר שדווקא עליו להציל אותו,  
אלא מזה גופא שזימן לו הקב"ה "לראות  
במיתתו" הרי זה סימן והוראה ש"אתה יכול  
להצילו", ומוטל עליו החיוב "לא תעמוד על דם  
רעך", לעשות את כל התלוי בו להצילו ממיתת  
וטביעה רוחנית ר"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ב עמ' 125 ואילך)



## בפלוגתת הפוסקים אם יש חיוב להכנס לסכנה כדי להציל נפשות

יקדים החקירה אם חייב להכניס עצמו לסכנה כדי להציל נפשות / יפלפל בדברי רש"י על המקרא, במה ששינה מלשון הש"ס; והעולה משיטתו בענין החקירה הנ"ל / יוסיף בזה לענין חיוב הצלה היכא דחבירו העמיד עצמו במקום מועד לסכנה

והנה, היכא דהצלת חבירו היא רק ע"י שיעמיד חייו בסכנה ודאית – כבר כתבו לדינא (מנ"ח מצוה רצו. העמק שאלה שאילתא קמו) דהלכה כדעת רע"ק (ב"מ סב, א), דחייך קודמין לחיי חברך. אבל עדיין חקרו הפוסקים בזה, היכא דמכניס עצמו רק בספק סכנה, ואילו מיתת חבירו ודאית היא – אי מחוייב להצילו או לאו. דבהגהות מיימוניות (דפוס קושטנא) על הרמב"ם (שם) כתב בשם הירושלמי דבכה"ג מחוייב הוא להצילו, ומבואר ע"ז בכס"מ (על הרמב"ם שם) ובב"י (על הטור שם) דהיינו לפי שזה ודאי וזה ספק, והצלת מסכנת ודאי דוחה כניסה

א.

### יקדים החקירה אם חייב להכניס עצמו לסכנה כדי להציל נפשות

גרסינן בסנהדרין (עג, א): "מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חי' גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר (פרשתנו יט, טז) לא תעמוד על דם רעך". ועד"ז הוא בתו"כ על פסוק זה. והיינו, דמחוייב אדם להציל נפש חבירו, כל שבידו הדבר. והכי נפסק לדינא (רמב"ם הל' רוצח כו' פ"א הי"ד. תשו"ע חו"מ ר"ס תכו) דהיכול להציל חבירו ולא הציל עובר בלאו ד"לא תעמוד על דם רעך".



להלכתא, דריבוי זה בא ללמד חיוב חדש. אבל לפי דרך לימוד המקרא לפי משמעות פשוטו בלבד, שהיא דרך פירוש רש"י על המקרא (כנודע דבריו על עצמו (בראשית ג, ח. שם, כד. ובהרבה מקומות) דלא בא אלא לפשוטו של מקרא ולא לדרשו), הנה יש לומר דהחידוש העולה מדקדוק לשון הכתוב הוא לענין החקירה הנ"ל אם צריך להכניס עצמו למקום סכנה. ולפ"ז יתפרשו כפתור ופרח דברי רש"י על כתוב זה בפירושו למקרא, במה ששינה מן הש"ס.

כי הנה, ז"ל רש"י על הכתוב: "לא תעמוד על דם רעך, לראות במיתתו ואתה יכול להצילו, כגון טובע בנהר וחי' או לסטים באים עליו". וצע"ק, דבש"ס וכן בתו"כ הלשון הוא "חייב (אתה) להצילו", ואילו רש"י שינה וכתב "אתה יכול להצילו", [ובאמת גם הרמב"ם (הל' רוצח כו' שם והט"ו) דייק לנקוט "ויכול להצילו". וכ"ה בשו"ע (שם) ושו"ע אדה"ז (חו"מ שם). אבל בטור השמיטו (אלא שאח"כ מעתיק ל' הרמב"ם). ואכ"מ להאריך בזה, כי אנן לבאר שיטת רש"י על המקרא קאתינן. אבל בפשטות י"ל הטעם ששינה מהם הטור, כי שם איירי בהחיוב ("חייב להצילו"), משא"כ ברמב"ם והמחבר איירי בהלאו (דאם יכול להצילו ולא הצילו עובר בלאו). מיהו עדיין יל"ע בשו"ע אדה"ז שם שכתב "ויכול להצילו... חייב לטרוח כו".

ואכ"מ]. ועוד שינוי אשכחן ברש"י מן הש"ס והתו"כ, דהתם נזכרו ג' דוגמאות [וכ"ה ברמב"ם ושו"ע שם] – "טובע בנהר או חי'... או לסטין כו", ואילו רש"י שינה וכתב "טובע בנהר וחי'

לסכנת ספק. ובסמ"ע (סי' תכוסק"א) משמע דס"ל דלדינא נקטינן דבכה"ג פטור, ובשו"ע אדמו"ר הזקן חו"מ (הל' נזקי גו"ב ס"ז) הביא ב' הדיעות בזה וסיים ד"ספק נפשות להקל", ובהלכות שבת (סי' שכט ס"ח) סתם כדעה זו דאין לו ליכנס לספק סכנה ע"ש. וכבר האריכו הפוסקים בחקירה זו (עיין בשאר נו"כ הרמב"ם וטושו"ע שם. ובפרטיות יותר כל הדיעות בזה – ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הצלת נפשות ס"ב וש"ג. ועוד).

ונראה, דלפי פשט המקרא (היינו ע"ד פשש"מ ולא ע"ד ההלכה) נראה יותר לפרש בכוונת הכתוב דמחוייב אף בכה"ג להכניס עצמו לסכנה ולהציל, אלא שעדיין אינו בכל מקום. וכמשי"ת.

ובהקדים דמסברא י"ל דעל כרחין אין כוונת הכתוב לחדש את עצם החיוב להציל את חברו מסכנת מות, אלא חיוב זה נלמד מק"ו מזה שחייבים לעזור לחבירו בכל דבר, אפילו הצלת ממונו (כדלהלן ס"ב), ועאכו"כ בהצלת נפשו. וכדאיתא בסנהדרין בסוגיין שמהכתוב (תצא שם, ב) "והשבותו לו" כבר נלמד גם החיוב להציל נפשו של חברו. ולהכי י"ל שיש בכתוב ד"לא תעמוד גו" חידוש באופן החיוב של הצלת חברו שא"פ ללמוד ממקום אחר.

ב.

**יפלה בדברי רש"י על המקרא, במה ששינה מלשון הש"ס; והעולה משיטתו בענין החקירה הנ"ל**

והנה, בסנהדרין שם אמרינן ד"לא תעמוד" בא ללמד דחייב גם לשכור אחרים להצלת חברו; אבל י"ל דעדיין זהו יישוב דוקא לפי לימוד המקראות ופירושהם בדרך דרשות חז"ל

(1) ולהעיר שבטור (גם בהעתיק ל' הרמב"ם) ושו"ע אדה"ז שם השמיטו הדוגמא מ"ח' רעה באה עליו".

שגם בש"ס ליתא, הרי שם עכ"פ נאמר "חי גוררתו", שמודגש שהמדובר בחי רעה, (ב) רש"י נקט כגירסת הש"ס, שהדוגמא ד"חי" באה לפני "לסטים", ולא כבתו"כ, שהדוגמא ד"לסטים" באה לפני "חי".

ולזה נראה דכוונה מיוחדת היתה לרש"י בכל לשונותיו כאן, ובהקדים ביאור עצם כוונת פירושו, במה בא ליישב ולבאר את פשט המקרא. דהנה, לפום ריהטא משמע שכוונת רש"י בריש דבריו ("לראות במיתתו ואתה יכול להצילו") היא לפרש התיבות ("לא תעמוד על דם רעך" – שהיינו "מיתתו", ולפי זה "לא תעמוד על דם רעך" פירושו, שאסור לעמוד ו"לראות במיתתו" כשיכולים להצילו. אבל לפ"ז קשה – מאי קמ"ל בהבנת הכתובים, הרי זהו הפירוש הפשוט של תיבות אלו, כמו שמצינו בהרבה מקומות במקרא, ש"דם" האדם היינו נפשו וחיותו (כמש"נ אחרי יז, יא. פ' ראה יב, כג.)<sup>7</sup> "כי נפש הבשר בדם היא", "כי הדם הוא הנפש"), ומה מחדש רש"י בפירושו ש"דם רעך" היינו "לראות במיתתו".<sup>8</sup>

לכאורה י"ל, שעיקר חידושו של רש"י הוא בפירוש תיבת "לא" (תעמוד) (ולא בפירוש "דם רעך") – שאין פירושה עמידה (גשמית) במובנה הפשוט [וכדמשמע מפירוש הראב"ע "שלא

או לסטים כו", והיינו שלפרש"י אין כאן ג' דוגמאות,<sup>2</sup> אלא צירוף שני מצבי סכנה, שנוסף לטביעתו בנהר, באים עליו חי' או לסטים [ואין לומר שכוונת ה"וא"ו ב"וחי" היא כמו "או חי" (כמו שמצינו בכמה מקומות שוא"ו משמש במובן "או"<sup>3</sup>) – כי רש"י עצמו ממשך "וחי' או לסטים", ומוכח שמ"ש לפנ"ז "וחי" פירושו כפשוטו ממש – וא"ו המוסיף.<sup>4</sup> ובפרט שבש"ס ותו"כ נאמר "או", ורש"י שינה ל"וחי", א"כ ודאי יותר שכוונת רש"י פשוטו כמשמעו<sup>5</sup>]. ותמוה בכלל: למה נקט רש"י דוגמא מסובכת כזו – צירוף של שלשה מקרי סכנה יחד – וכאילו שרק במצב כגון זה ציוותה תורה "לא תעמוד על דם רעך".

גם יש לדייק: (א) רש"י בפירושו השמיט תיבת "רעה" (שבתו"כ) וכותב "חי" סתם [ואף

(2) באחדים מכת"י רש"י שתח"י "או חי' או לסטים",\* ובעוד כת"י (וכ"ה בכת"י תימן נ. י. תשמ"א). וראה תוס' סנהדרין שם ד"ה להצילו) – "וחי' ולסטים כו" (ועכצ"ל שכוונת הוא"ו כמו "או", כדלקמן בפנים).

אבל בדפוס ראשון ושני, ודפוס רש"י הנפוצים הוא ככפנים.

(3) כפרש"י לעיל (בא יב, ה. משפטים כא, טו). וראה פרשתנו כ. ט. ועוד.

וראה – ע"ד ההלכה – רש"י ב"ק ט, ד ד"ה ורביע. יד מלאכי כללי שאר הפוסקים סל"א. אנציקלופדיא תלמודית ערך או לחלק ס"ב (וש"נ).

(4) ואין לומר שהוכרח לכתוב כן מפני תיבות "באים עליו" שלאח"ז, שיהי' ברור שקאי רק על "חי" (ולא על "טובע בנהר") – כי הול"ל "או באים עליו חי' או לסטים", ולא "וחי' כו" משמעו וא"ו המוסיף.

(5) נוסף שצע"ג אם רש"י בפירושו עה"ת, ישתמש בוא"ו במובן "או" (אף אם דרך הקרא לכתוב כן), וכמשנת"ל כמ"פ שרש"י כתב פירושו בלשון צחה וברורה.

(\* ובא"ו מכת"י רש"י שתח"י "או חי' דורסתו" (ע"ד הלשון בסנהדרין שם "או חי' גוררתו").

(6) ובפרש"י שם. וראה גם רש"י שם, ד. שם, יד.  
(7) וראה הנסמן בהערה הבאה.

(8) ודוחק לומר שכוונת רש"י לשלול דם חבורה (שאינו עוברים על לאו זה אם לא הציל חברו מחבורה) – כי פירוש הפשוט ב"דם רעך" היינו נפשו, ע"ד "דמי אחיד" (בראשית ד, י. – ורש"י שם מתרץ רק "דמי", לשון רבים). וראה נח, ט' שופך דם האדם. דמו ישפך" (ובפרש"י). וישב לו, כב. כו (ובפרש"י). משפטים כב, א (ובפרש"י). ובהרבה מקומות.

שדוגמאות אלו הובאו בש"ס ותו"כ – הרי כבר חזינו דרש"י שינה בזה מלשון הש"ס והתו"כ, הרי דכוונה אחרת לו [נוסף על העיקר שענינו של פרש"י עה"ת הוא (כלשון רש"י עצמו הנ"ל) לפרש פשוטו של מקרא (ולא להעתיק לשונות חז"ל)].

ויש לומר הביאור בכ"ז. דאכן כוונת רש"י אינה לבאר פירוש התיבות "לא תעמוד על דם רעך" – כי מובן ופשוט גם בלי פרש"י שכוונת הכתוב היא להצלת "רעך" ממיתה – אלא שבא ליישב קושי בלשון הכתובים. דכיון שכוונת הכתוב היא לחייב את האדם לעשות כל מה שביכלתו להצלת חברו – מדוע נאמר זה בלשון של שלילה, איסור ד"לא תעמוד על דם רעך", ולא בלשון של ציווי מפורש על העיקר (קום ועשה) – החיוב להציל את חברו ממות, ע"ד שמצינו במצוות שנאמר בננוגע להצלת ממונו של חברו, "עזוב תעזוב עמו" (משפטים כג, ה), "השב תשיבנו לו" (משפטים שם, ד ועד"ז תצא כב, א) וכו' [וגם אם רצה הכתוב להחמיר ולאסור בלאו – הרי לכל לראש הו"ל לכתוב העיקר, החיוב (מצות עשה) להציל את חברו (ע"ד מצוות הנ"ל להציל ממון חברו), ואח"כ להוסיף גם לאו]. ובאמת זה גופא הוא ג"כ הכרח להיסוד המובא לעיל, שבודאי אין כוונת הכתוב כאן לחדש את עצם החיוב להציל את חברו מסכנת

יתחבר עם אנשי דמים", והיינו ש"לא תעמוד גו" בא בהמשך למש"נ בתחילת פסוק זה "לא תלך רכיל בעמך", והכתוב מסיים ש"לא תעמוד" בחברת הולכי רכיל כי זה יביא ל"דם רעך"<sup>9</sup> – אלא לעמוד ולהתעכב<sup>10</sup> מלהשתדל בהצלת חברו (עומד ורואה במיתתו); שלכן מדייק רש"י לנקוט כמו לשון הש"ס "לראות במיתתו", כי זהו עיקר החידוש כאן, ש"לא תעמוד" היינו שעומד ורואה מבלי לעשות מאומה. אבל עדיין אינו מובן המשך לשון רש"י "ואתה יכול להצילו" – דמאי קמ"ל? הרי פשיטא דביכול להצילו קאי – וכי ס"ד דאם אינו יכול להצילו ורואה במיתתו עובר על לאו זה!? ואם כוונת רש"י להדגיש את פעולת ההצלה המתחייבת מלאו זה (שאסור לעמוד ולראות במיתתו אלא חייבים להצילו) – הול"ל "לראות במיתתו) אלא אתה חייב להצילו"<sup>11</sup>. ומעתה גדלה התמי' דלעיל במה ששינה רש"י בזה מן הש"ס והתו"כ, ובדוקא לא רצה לכתוב "חייב להצילו".

וגם בענין הדוגמאות שטרח רש"י להזכיר, כגון טובע בנהר וח"י או לסטים באים עליו" – יש להבין כוונתו בזה לענין פירוש המקרא: מצב של סכנת נפשות פשוט הוא ולמה צריך להביא דוגמאות לכך. וגם את"ל שצריכים להביא דוגמאות – מדוע דוגמאות אלו דוקא נצרכים לנקוט לענין פירוש וביאור פשט המקרא<sup>12</sup>. ומה

דוגמא המיישבת את המשך הכתובים כאן – אם אמר לך אדם אחר שיהרגנו אל תעמוד עד שתודיע לו" (בהמשך לתחילת הכתוב "לא תלך רכיל בעמך" – שאע"פ שהזהרתיו על לשון הרע, לא תעמוד על דם רעך) – ריב"א (וחזקוני) עה"ת. וראה גם בעה"ט, כלי יקר (יט, טו) ואוה"ח כאן (ולהעיר מתיב"ע ות"י כאן). והובא להלכה ברמב"ם, טוש"ע ושו"ע אדה"ז (ס"ח) שם.

9 ראה גם חזקוני, טור הארוך (ועוד) כאן. וראה רמב"ם הל' דעות רפ"ז.

10 כתיב"ע כאן "לא תמנע". וראה רש"י סנהדרין עג, א ד"ה לא תעמוד "לא תעמוד עצמך על דמו אלא הצילהו", שם ד"ה קמ"ל "לא תעמוד על עצמך משמע אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך".

11 או "אלא הצילהו" (ראה הערה הקודמת).

12 וראה לעיל בפנים סוף סעיף א.

12 ולהעיר, שלכאורה ע"פ פשוטו הי' צריך להביא

בחשש סכנה, בשביל ספק הצלת חבירו. ועיין בענין זה להלכתא – בשו"ת הרדב"ז (לשונות הרמב"ם ס' א' תקפב (ריח)): ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי כו'. וראה ס' חסידים (סי' תרדע).

ומעתה מתבאר היטב מה שדייק רש"י להזכיר הלשון "ואתה יכול להצילו" – דאע"פ שהזהירה תורה "לא תעמוד על דם רעך", הנה במה דברים אמורים שהאדם חייב להעמיד את עצמו בחשש סכנה (ו"לא תעמוד גו") – כשברור הדבר שביכולת האדם להציל את חבירו, "אתה יכול להצילו"<sup>15</sup>, וחשש הסכנה לא יפגע בוודאות ההצלה; אבל באם ספק בדבר, אין לאדם לסכן את עצמו בשביל ספק הצלת חבירו.

ועפ"ז מובן שצריך רש"י להביא דוגמא מיוחדת למצב סכנה שעליו ציוותה תורה "לא תעמוד על דם רעך" – לתאר מציאות מוחשית כזו, שיש בה שני הקצוות: חשש סכנה להמצייל (שלכן צריך הכתוב לחדש "לא תעמוד על דם רעך"), ולאידך, אין הסכנה בסתירה להצלה, וההצלה היא ודאית "אתה יכול להצילו". ודוגמא כזו ה"ה בצירוף שני-שלשה עניני סכנה הנ"ל, דהנה, כבר קבע רש"י כלל גדול בפירושו (כמ"פ (פרש"י משפטים כא, כה. כב, יז. שם, ל. ועוד)) דנקטינן להכלל (ב"ק נד, ב. וש"נ) "דבר הכתוב בהוה", ומובן שבהתאם לזה גם רש"י בפירושו מביא דוגמאות מן ההוה ורגיל.

וכן הוא הדבר בעניננו, שהדוגמא שהביא רש"י היא מצב "הוה" ורגיל (ובפרט בימי רש"י) שחשש הסכנה להמצייל הוא באופן שאינו מטיל

מות, ידיענו לה בק"ו מהצלת ממון כו', אלא שיש בפסוק זה חידוש באופן החיוב של הצלת חבירו שאא"פ ללמוד ממקום אחר. וחידוש זה מודגש בלשון הכתוב "לא תעמוד על דם רעך", דמזה מוכח שהמדובר הוא במצב הנותן מקום לאמר שמותר לאדם לעמוד ולהתעכב מלהצילו, וע"ז בא ציווי הכתוב "לא תעמוד גו".<sup>16</sup> הא כיצד – כשחבירו נמצא בסכנה כזו שהצלתו כרוכה בסכנה לחייו של המציל. ובמילא מובן, שבאופן זה יתכן לומר שהאדם יכול (ואולי עוד יותר – חייב) להשאיר לעמוד במקומו, כדי שלא לסכן את עצמו<sup>14</sup>. ולזה בא ציווי מיוחד "לא תעמוד על דם רעך", דכיון שהמדובר ב"דם רעך", סכנת מיתה (ולא רק חבורה, ועאכו"כ לא רק ממון), אסור לעמוד ו"לראות במיתתו" אלא חייב להצילו. אבל לאידך גיסא מובן, שאם פעולת ההצלה יכולה לגרום לסכנה להמצייל באופן שהיא מטלת בספק אפשריות ההצלה – אז מסתבר לומר (בלימוד ע"ד הפשט) שאין לחייבו להשתדל בהצלת חבירו [והיינו, שנוסף לזה, שאם ההצלה גורמת סכנה גדולה (הקרובה לוודאי) להמצייל, מובן שאא"פ לחייבו להשתדל בהצלת חבירו – הרי גם אם אין כאן אלא חשש סכנה, אבל הוא מטיל בספק אפשריות והצלחת ההצלה, מסתבר, שאין האדם חייב להכניס א"ע

14 משא"כ בדוגמא הנ"ל הערה 13 – דפשיטא שאיסור רכילות נדחה מפני פקו"נ.

ברשב"ם כאן "לא תעמוד מנגד אלא ניתן להצילו בנפשו של רודף" (וכ"ה בתו"כ כאן. וראה סנה' שם. וראה שפ"ח (הנדפס עם הרא"ם כו') כאן לפרש"י ד"ה אני ה'). אבל אין לפרש זה בפשוטו של מקרא, כי חידוש זה (המחייב פעולת הריגה) לא ה' צריך להאמר בלשון שלילה "לא תעמוד גו" (וראה רש"י תצא כב, כו) – משא"כ לפי המבואר בפנים שהחידוש שאין לעמוד כו' מפני (חשש) סכנה לעצמו.

15 להעיר גם משו"ת הרדב"ז (שם) וב"ח לטור שם – בפ"ל הרמב"ם "ויכול להצילו". ע"ש. וראה לקמן הערה 22. ואכ"מ.

סכנה (גם) להמצייל, כי כך הוא טבע הדברים, שחי' הבאה להתנפל על הטובע בנהר ובא א' להצילו, תבוא ותפול גם על המציל<sup>20</sup>. אבל מ"מ עדיין ה"ז בגדר "אתה יכול להצילו" (בודאי), כי אין חשש סכנה כזה גורע ביכולת ההצלה עצמה, אלא שיש חשש שאחרי ההצלה<sup>21</sup> תתנקם החי' במציל כנ"ל.

ומעתה מדוייק היטב לשונו של רש"י "חי" סתם ולא "חי' רעה" – כי [נוסף לכך שאינו הווה ומצוי שחי' רעה תבוא אצל נהר (הקרוב לישוב), הנה עוד ועיקר]: אם חי' רעה באה עליו, הרי גם המציל הוא במצב של סכנה ודאית (ע"ד הרגיל וב"הווה") המטלת בספק אפשריות ההצלה, ושוב אינו חייב להכניס את עצמו בסכנה כזו בשביל ספק הצלת חבירו. ולכן מדוייק רש"י שהמדובר ב"חי" סתם, שבכלל אינה מהווה סכנה לאדם, כי פוחדת ממנו<sup>22</sup>, אלא שבדוגמא זו, בראותה אדם טובע בנהר (שע"פ טבע) מפרפר בידיו ורגליו ונחלש וכו' אינה יראה מלהתנפל עליו כו'. משא"כ לגבי המציל, שאינו במצב של חלישות וכו', ה"ז רק חשש בעלמא, ולכן חייב האדם להציל את חבירו, "לא תעמוד על דם רעך". ושוב יובן גם הטעם שהקדים רש"י

ספק בפעולת ההצלה. כלומר, ע"ד הרגיל – סכנת לסטים או חי' רעה שייכת באדם הנמצא בדרך<sup>16</sup> יחידי, בלי שיירה כו'. וא"כ, אדם הפוגע (בהלכו בדרך) בחבירו כשחי' רעה או לסטים באים על חבירו, הרי ע"ד הרגיל אינו במצב של "אתה יכול להצילו" (בודאי), ואדרבא הרי הוא נמצא באותה סכנה ממש כמו חבירו, ואין כאן יכולת והצלה ודאית<sup>17</sup>. ולכן מביא רש"י דוגמא ד"טובע בנהר", שזהו מצב הווה ורגיל בכלל<sup>18</sup>, וכן בהפרט של "אתה יכול להצילו" – שכשאדם טובע בנהר ה"ז מפני שבאה "רוח סערה ותרומם גליו" (תהלים קז, כה) והאדם עיף ויגע וכיו"ב, וחבירו (הנמצא ביבשה) יכול בודאי להציל את הטובע – "אתה יכול להצילו". וכדי לבאר שהמדובר במצב שיש חשש סכנה להמציל (אף שעדיין ברור ש"אתה יכול להצילו"), מוסיף רש"י – "וחי' או לסטים באים עליו", כלומר, שחידוש התורה ב"לא תעמוד על דם רעך" ("לראות במיתתו ואתה יכול להצילו") מודגש במקרה שאדם טובע בנהר, ונוסף על כך "חי' או לסטים באים עליו"<sup>19</sup>, ובדרך ממילא יש חשש

16 ראה וישב לז, לג. רש"י – לך טז, יב. וירא כא, כ. ויצא כה, יא. ועוד.

17 נוסף לזה שאינו חייב להכניס א"ע בסכנה גדולה כזו בשביל להציל חבירו – ראה לעיל בפנים בחצא"ר.

18 היינו, שגם הסכנה ד"טובע בנהר" (שישובי בנ"א הם בסמיכות לנהר) היא יותר "הווה" מ"חי' או לסטים באים עליו" (שע"ד הרגיל אינו אלא בהולך בדרך יחידי, כנ"ל).

ו"ל שזהו טעם השינוי ברמב"ם ושו"ע (ושו"ע אדה"ז) "טובע בים" במקום "טובע בנהר" – לפי שנתרבו אז המפליגים בים [אלא שבטור (וגם בהעתקת ל' הרמב"ם) כ"כ "בנהר"]. – ומ"ש רש"י "בנהר" מובן ע"פ המבואר לקמן בפנים.

19 משא"כ כשחשש הסכנה הוא מצד הנהר עצמו, שהמציל חושש שגם הוא יטבע בנהר – הרי שוב אינו

מצב של "אתה יכול להצילו" (בודאי). וראה הערה 22.  
20 להעיר מהנתפס כשבא במחותרת (משפטים כב, א ובפרש"י).

21 או באו"א קצת: "אתה יכול להצילו" פירושו, שפעולת ההצלה עצמה היא ודאית (שודאי ביכולת של פעולה זו להציל), ואז חייבים להשתדל בזה אף שיש חשש סכנה ממק"א (משא"כ אם הסכנה היא מצד פעולת ההצלה עצמה – כמו הצלת חבירו מחי' רעה או לסטים, או טובע בנהר כשיש חשש שהמציל יטבע כמוהו – אינו בגדר "אתה יכול להצילו").

22 כמש"נ (נח ט, ב) ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ (ובפרש"י שם, אפילו תינוק בן יומיו).

אדם להציל המאבד עצמו לדעת, דהמנחת חינוך (שם, בקומץ למנחה) כתב דכשם שאין מחוייבים בהשבת אבידה של המאבד מדעת כן אין מחוייב בהצלת נפשו (דהא הצלת נפשות ידעינן מחיוב הצלת ממונ ד"והשבותו" כנ"ל, והרי לא אמרינן בש"ס ד"לא תעמוד" קמ"ל על "והשבותו" דאף בכה"ג חייב). אבל יש מי שחלק ע"ז (ראה בזה באנציקלופדיא תלמודית ערך הצלת נפשות ס"ג, ו"ש"ג).

ומעתה י"ל כעין זה לענין מקרים הנ"ל, שלא יהא מחוייב בהצלה (לפרש"י עה"ת), דהטעם הוא ע"פ משנת"ל, שמציאות של "לסטים באים עליו או חי' רעה באה עליו" ע"ד הרגיל (ב"הוה"), היא באדם ההולך בדרך יחידי; ונמצא, שאדם זה העמיד את עצמו במקום סכנה, כי לא הי' לו לילך יחידי אלא להצטרף לשיירה כו'.

ובמילא יש מקום לומר, שאין חייבים להשתדל בהצלתו בכל האופנים. דאף שפשיטא שאם ביכולתו של מישוהו להצילו בודאי ("אתה יכול להצילו") מבלי להעמיד עצמו בסכנה, הוא חייב בזה – מ"מ, אם פעולת ההצלה כרוכה בחשש סכנה להמציל, מסתבר לומר, שאינו חייב להעמיד את עצמו בחשש סכנה עבור חבריו שהעמיד את עצמו במקום סכנה.

"חי'" ל"לסטים" – כי (נוסף לזה שעל יד נהר מצויות חיות יותר מלסטים, וה"ז יותר "הוה", הנה) בזה מרמז רש"י, שה"לסטים" כאן הם מסוג דומה ל"חי'" שלפנ"ז, שאינה חי' רעה אלא חי' סתם (כנ"ל) – וכמו"כ אין המדובר כאן בלסטים המוכנים להתנפל על כל אדם כו' (שאו גם המצייל באותה סכנה ודאית), אלא לסטים כאלו שבדרך כלל פוחדים מבני אדם, אלא שבראותם "טובע בנהר" (שחלש ביותר) יתנפלו עליו כו'.

## ג.

**יוסיף בזה לענין חיוב הצלה היכא דחבירו העמיד עצמו במקום מועד לסכנה**  
ויש להוסיף עוד טעם – על דרך ההלכה – שלא הסתפק רש"י בהדוגמאות ד"לסטים באים עליו או חי' רעה באה עליו" כשלעצמן, כ"א בצירוף להדוגמא ד"טובע בנהר" (כנ"ל) – שאין זה רק משום שטביעה בנהר היא דוגמא רגילה ב"הוה", אלא משום שלשיטת רש"י (בפירושו עה"ת), גם במצב שפעולת ההצלה מחי' רעה או לסטים כרוכה רק בחשש סכנה עבור המציל (ולא סכנה ודאית), ועוד זאת, ש"אתה יכול (בודאי) להצילו", הנה מ"מ במקרים אלו, אין חיוב (לפרש"י עה"ת) להעמיד את עצמו בחשש סכנה בשביל הצלת חבריו.

ובהקדים פלוגתת האחרונים גבי אי מחוייב





## כיצד מקיימים "קדושים תהיו"?

...ומעניין פרשת שבוע זה: הציווי הראשון בה, תיכף בהתחלת וראש הסדרה, ציווי שהוא גם כולל כל עניני התורה ומצותי: קדושים תהיו.

בהקדמה – שהציווי מופנה – אל כל עדת בני ישראל, ובהסברת טעם הציווי – כי קדוש אני הוי' אלוקיכם.

והנה ידועה השאלה מהו תוכן הציווי קדושים תהיו והחידוש בו, כי הרי זהו ענין התורה בכללותה ומצותי וענין כל אחד ואחד מציוויי התורה. והביאור בזה, אשר הציווי הוא בדבר כללי, שנהי' פרושים מן המותרות, אע"פ שלא הוזהרנו מהם בתורה ולא נאסרו עלינו, יזהיר שנהי' נקיים טהורים ופרושים מהם.

ולכאורה יאמר האדם ובפרט בעשותו חשבון צדק בנפשו ויעריך מצבו אליבי' דנפשי' – דייך מה שאסרה תורה, והלואי שיקיים כל ציווי התורה המפורשים, אלו שהן מדאורייתא, מדרבנן ועד לדקדוק קל של דברי סופרים וחומרות האחרונים. ורק מי שכבר הגיע לדרגא זו – עליו להתעסק בעבודה הנעלית הזו – פרושים הן המותרות.

שפרשה זו: פרש"י (מתו"כ) עה"פ – יט, א.

ענין התורה בכללותה: ומקרא כתיב ואתם תהיו... וגוי קדוש וכתוב אלה הדברים (זח"ג ר"פ זו – פא, א). ומצותי: קדושים תהיו... הי' קדוש בעשותך כל מה שצויתך (סהמ"צ להרמב"ם שרש ד).

וענין כל אחד: כמרז"ל: כשהק' מחדש מצוה על ישראל הוא מוסיף להם קדושה (מכילתא לשמות כב, ל).

והביאור בזה: רמב"ן קדושים יט, ב. וצ"ע שלא מנאו במנין מ"ע (וגם לא והתקדשתם). אבל מדשתק הרמב"ן להרמב"ם (בהשגותיו לשרש ד' שבסהמ"צ) בנוגע לקדושים תהיו משמע דלהלכה ס"ל כהרמב"ם שהוא ציווי לקיים כל התורה, ולא כבפי' כאן – פרושים מן המותרות (וכן בנוגע ל[ו]התקדשתם – אף שמתרץ שם דעת בה"ג – ל' לא ס"ל). ובס' חרדים (סוף חלק מ"ע מה"ת) שממנין תרי"ג – לגאון ור"ש ו' גבירול – קדושים תהיו... שיפרוש מן המותרות. ולהעיר מהשינוים בנדו"ז בתניא ספכ"ז וספ"ל.

דייך... תורה: ירוש' נדרים רפ"ט. וראה ח"פ להרמב"ם פ"ד. לקו"ת מטות (פד, ב).

## לקראת שבת

ולכן מקדים הכתוב ומדגיש, שהדבור הוא – אל כל עדת בני ישראל, אין יוצא מן הכלל. וטעם הציווי הוא – כי קדוש אני ה' אלקיכם, שעפי"ז מובן ופשוט כי לכל אחד מופנה הציווי, כיון שכל אחד ואחת נאמר אנכי ה' אלקיך, טעמו של הציווי וסיבתו.

ועדיין הקושיא במקומה עומדת – איך יעלה לעבודת קדש עצמך במותר לך והרי כשל כחו בעונו באסור לו (עכ"פ עון עקיביו – שאדם דש בעקביו). והתירוץ בכתוב זה עצמו, ע"פ עוד פירוש בו – לפיו תובן האפשריות ויכולת המלאה למלאות הציווי – כי הדיבור ה' אל כל עדת בני ישראל כולם ביחד אשר אז קומה אחת ושלימה הם, ובפרט שפרשה זו נאמרה בהקהל, ז.א. שגם במעשה בפועל נקהלו כולם יחד, וגדול כח הרבים וגדול זכות הרבים ובפרט של כל עדת בני". ותוספת נתינת כח ע"י הודעת הטעם – כי קדוש אני ה"א, לומר אם מקדישים אתם עצמכם מעלה אני עליכם כאילו קדשתם אותי,

שמובנת ההתעוררות וההתלהבות בהתבונן האדם אשר במילוי ציווי זה מעלין עליו כאילו קדש את ה' אלקיו, התעוררות כחות הפנימיים שלו כחות עצומים להתגבר על כל מונע ומעכב ולקיים הציווי קדושים תהיו, במילואו ובשלימות.

וע"י קיום קדושים תהיו – באים על השכר (כפי' עוד בכתוב זה) – כי (עיי"ז) קדוש אני ה' (יהי') אלקיכם, נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים.

ויהי רצון אשר יקיים כל אחד ואחת את כל האמור למעלה וכעוד פי' בכתוב זה – מיוסד על הידוע אשר לשון ציווי הוא גם לשון עתיד והבטחה –

תקויים ההבטחה במילואה – שתהיו קדושים, קדושה נעלית כל כך עד ש"יכול לומר" שהיא "כמוני" – כקדושת אני ה"א – (אלא שבא הכתוב וממעט זה)

ועוד זאת: אלקיכם – כוחכם וחיות שלכם יומשכו מן קדושת, קדוש אני.

(אגרות קודש חכ"ג עמ' שפג)

וסיבתו: בתו"כ כאן: קדושים תהיו כי קדוש אני ה"א – פמליא למלך ומה עלי' להיות – מחקה למלך.

כשל כחו: לקו"ת דברים (סב, ד). ומרז"ל גטין (ע, א) מוסיף שגם בכח הגוף כושל.

עון עקיביו: ראה תהלים מט, ו ובתנחומא ומפרשי התורה ר"פ עקב. אוה"ת שם.

עוד פירוש: כי דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע (רש"י וישלח לג, כ) ולפעמים רבות לא פליגי.

כולם ביחד: ראה תניא פל"ב.

שגם במעשה בפועל: ראה לקו"ת ר"פ נצבים.

לומר... אותי: תורת כהנים עה"פ.

קדשתם אותי... שתהיו קדושים, קדושה נעלית... כוחכם וחיות שלכם יומשכו מן קדושת: עיין תניא ספכ"ז שמוסיף בפעולת קדש עצמך במותר לך על אתכפיא דאיסור "אסתלק קדושתו (דקוב"ה) הרבה ומקדושה זו נמשכת קדושה עליונה על האדם למטה לסייעו סיוע רב ועצום לעבודתו ית".

כפי' עוד: רמב"ן כאן.

לשון ציווי... והבטחה: ראה אוה"ת להצ"צ עה"פ (ע' קט).

ש"יכול לומר": ויקרא רבה ספכ"ד. וראה אוה"ת להצ"צ ר"פ קדושים.

אלקיכם כוחכם: טשו"ע או"ח ס"ה.

מן קדושת: שע"י העבודה דקדש עצמך במותר לך גם בחי' זו יאיר בגילוי בנש"י לעת"ל (סד"ה ואתם תהיו, תר"ס. אוה"ת יתרו ע' תתיא).

ובזה יובן פי' התנחומא (קדושים סו"ס ה): ה'ק' הנקרא קדוש כו' וקרא לישראל קדושים כו' אמר ה'ק' בעוה"ז קדושים נקראתם לעתיד וה' הנשאר... קדוש יאמר לו. וראה ב"ב עה, ב (ובפרש"י שם). לקו"ת נצבים נא, ג.





## כדי להבין "תניא" זקוקים לנגינה

הסבא – הוד כ"ק רבנו הזקן – הרי לא רצה שחסידים יהיו מפלגה, אלא שתהי' דרך לכל בני ישראל, ורצה להכין את העם לגילוי של לעתיד, ולכן התקין ענין הנגינה, שתהיינה ביחד "לארמאה קלא" עם "רעותא דליבא", דבר שישנו בניגון חסידותי של אש להבה.

### ביטול שני כשרונות

הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק ה"צמח צדק" הי' בעל כשרונות מלידה.

בקטנותו הי' בעל מנגן גדול, כששמע "תנועה" תפס אותה בכמה רגעים ובפנימיות. בחכמת הנגינה נכלל גם ענין השיר, כתיבת שירים, שלפעמים עושים שיר לפי אופן הניגון ולפעמים עושים ניגון לפי אופן השיר, והוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" הי' בעל כשרון גדול גם בזה. אך כשהתבגר עבד על עצמו לבטל את חוש הנגינה.

כשרון נוסף שהוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" עמל לבטלו, הי' חוש ההסתכלות בהדרת הטבע, בחוש זה התאבק משך זמן לשרשו מתוכו.

### כדי להבין "תניא" זקוקים לנגינה

מאוחר יותר התחרט הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" על שביטל בתוכו את חוש הנגינה, ומעשה שהי' כך הי':

הוד כ"ק רבנו הזקן כתב את ה"תניא" בזמנים שונים במשך כמה שנים בשנת תקנ"ו יצא ה"תניא" בכתב ובשנת תקנ"ז הופיע בדפוס.

בשנת תקנ"ח באה קבוצה של חסידים ותבעו מהוד כ"ק רבנו הזקן, שאין הם מבינים את ה"תניא". לא הבנת – מספר הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק", שהי' בן שמונה-תשע שנים כשזה אירע – את הקושיא, אך הרבי – הוד כ"ק רבנו הזקן – ענה להם: חצי דבר לא לוקחים. כדי להבין "תניא" זקוקים לנגינה.

כששמעתי זאת – המשיך הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" – התחרטתי על שביטלתי בתוכי את חוש הנגינה. מאז הנהיג הוד כ"ק רבנו הזקן אצל חסידים את ענין הנגינה.

הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" אמר:

עבודתם של הכהנים היא ברעותא דליבא, ושל הלויים – לארמאה קלא (ראה זח"ג לט, א. קעז, ב), לעתיד לבוא יהי' "והכהנים הלויים", שמדריגות הכהנים והלויים תהינה בהתערבות. כלומר, שהרעותא דליבא תהי' ב"לארמאה קלא", וה"לארמאה קלא" תעורר את ה"רעותא דליבא".

הסבא – הוד כ"ק רבנו הזקן – הרי לא רצה שחסידים יהיו מפלגה, אלא שתהי' דרך לכל בני ישראל, ורצה להכין את העם לגילוי של לעתיד, ולכן התקין ענין הנגינה, שתהיינה ביחד "לארמאה קלא" עם "רעותא דליבא", דבר שישנו בניגון חסידותי של אש להבה.

### הלוויים יגלו את העילוי שבמדריגת הכהנים

[והסביר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע:]

מעלת הלויים לעתיד היא על דרך "אשת חיל עטרת בעלה", כלומר לעתיד יגלו הלויים את העילוי שבכהנים. למעלה מאשר עתה – אין, ההתעלות תהי' שיהי' בהתגלות מה שכיום הוא נעלם. כיום ההתערבות המעולה ביותר היא על דרך כמו תערובת לח בלח, שעל ידי ביטול מציאותו העצמית, מתרבה מציאותו של דבר שני, אך לעתיד לבוא תהי' ההתערבות על דרך כמו תערובת יבש ביבש, שכל אחד נשאר במציאותו, ומציאותו הוא מגלה את העילוי של השני. זהו מדריגת הלויים לעתיד לבוא שהם יתגלו, כלומר הם יגלו את העילוי שבמדריגת הכהנים.

### כשמחנכים אברך מילדותו זהו כאומן היוצר כלי

"אין אומן בלא כלים" (פרי מגדים לאו"ח בהקדמה באגרת הראשונה. וראה מדרש תמורה). יש אומן ויש אומן. ההפרש הוא: אומן עושה מגולמי – כלי, ואילו אומן הוא שעושה כלי לכתחילה, הוא אינו מרשה מלכתחילה שיהי' גולמי. זהו ההבדל אם מחנכים אדם מבוגר, אז הוא הענין של אומן העושה מגולמי – כלי, או כשמחנכים אברך מילדותו, שאז הוא הענין של אומן, שהוא עושה מיד לכלי.

הרי "אין אומן בלא כלים" מכל שכן בענין האומן. בכלי האומנות של חסידות מנו שלשה דברים: מתינות, דעת והעמקה (הרגשה?), לפעמים צירפו גם נגינה.