



עִזְנִים וְכִיאֹדִים כְּעִנִּי

רֹאשׁ הַשָּׁנָה • יוֹם כִּיפּוּר

סוּכּוֹת • שְׁמַחַת תּוֹרָה



פתח דבר

מתוך שבח והודי' להשי"ת, הננו להגיש בפני רבנן ותלמידיהון, קהל לומדי ומחבבי תורה וחסידות, קונטרס "אוצרות המועדים - תשרי" והוא כולל עיונים, ביאורים וחידושים במשנת מועדי חודש השביעי - ראש השנה, יום הכיפורים, סוכות ושמחת תורה - אשר ירוו כל צמא לדבר ה' המבקש להתוות דרכו ולחגוג את מועדי ה' כפי שמוארים באור תורה ובאור תורת החסידות - מלוקטים ממרחבי פרד"ס תורתו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע.

ושמו יאה לו - "אוצרות המועדים", כי במאמרי וביאוריו נפתח צוהר לאוצרות הפנימיים הטמונים בעמקי ענייני המועדים, הן בביאור עניינים מוקשים ובחידוש ופלפול בתורת המועד ובסוגיותיו, והן בענייני עבודת האדם את השי"ת, כפי הדרך היעודה לכל מועד ומועד.

ולמען הקל על הלומדים, שיוכל כל אחד למצוא מבוקשו בלא עמל וטורח, חילקנוהו לארבעה מדורים: "עניינו של יום" - מאמרים לכללות מהות ותוכן המועד, ועבודת השי"ת שבו, "שואלין ודורשין" - חידושים וביאורים בענייני המועד, "חידושי סוגיות" - עיון ופלפול בסוגיות המועד בש"ס וברמב"ם, "פנינים" קצרים - ביאורים, דרוש ואגדה וענייני הדרכה.



וזאת למודעי, כי בכדי להביא בפני הלומד תורה סדורה ולהקל על המעיינים, הופקדו חברי המערכת לערוך את הביאורים המובאים בזה, ובאיזהו מקומן הובאו הדברים בשינוי סדר וסגנון מכפי שנאמרו או נכתבו בדברי הרב. ואף כי הושקעו כוחות רבים בכדי לברר וללבן כל דבר ודבר, למען נוציא מתחת ידינו דבר מתוקן, הלא "שגיאות מי יבין", וכל הרוצה להחכים, יעיין בדברי הרב כפי שנכתבו במקורי הדברים (נסמנו ב'רשימת המקורות' בסוף הקונטרס) וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



הביאורים שבקונטרס שלפנינו נלקטו מתוך הספר "אוצרות המועדים - תשרי", שיצא לאור על ידינו לפני כמה שנים.



ויהי רצון שזכות הפצת תורה, ובפרט פנימיות התורה, עלי' הובטח מורנו הבעש"ט נ"ע בעלייתו להיכל המשיח ד"לכשיפוצו מעיינותיך חוצה" אזי "קאתי מר" - תעמוד לנו לזכות מהרה לביאת משיח צדקנו, אשר אז "נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלוש פעמי רגלינו", ונחגוג המועדים "כמצות רצונך" בעלי' לרגל והקרבת הקרבנות, בבית המקדש השלישי, במהרה בימינו אמן.

בברכת התורה
מכון 'אור החסידות'



מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

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

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

נדפס באדיבות: The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

תוכן הענינים

ראש השנה

עניינו של יום.....1.

צרכים אישיים ביום כה קדוש

ביאור נפלא בתוכנו של ראש השנה, המשלב לעבודה מושלמת אחת, שני ענינים הנראים הפכיים ורחוקים זה מזה בתכלית / ביאור תוכן הדברים בהפסטר היום - תפילת חנה לפני ה', הדין ודברים של עלי הכהן עימה, וההוראה מכך בעבודתנו בראש השנה

שואלין ודורשין.....יד

אפשר לערבב את השטן

טעמם של כמה ממנהגי ראש השנה הוא 'לערבב השטן' - שלא ידע שהוא ראש השנה / מה עניינו של 'ערבוב' זה? האם אפשר להטעות את השטן, שהוא מלאך, בדבר כה פשוט ומפורסם?

חידושי סוגיות.....כא

בהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת

מקשה בלשון הרמב"ם מה שייך עובדין דחול לדין ר"ה שחל בשבת / יקדים דעכצ"ל שאין טעם באיסור מגזירה דרבה לבד / יבאר ע"פ שיטת רבינו הזקן באופן מחודש דגזירה דרבה הוא רק לחזק האיסור דעובדין דחול

פנינים ועיונים קצרים.....כד

שופר בשבת - לא אפשרי או לא צריך? // לא אד"ו ראש // תלמיד חכם תוקע בשבת ובמקדש // תקיעת שופר במקדש הפרטיגם כשהתקיעות בשלימות נחוצה עבודת האדם

שבת שובה / האזינו

מקרא אני דורש.....ל

"תורתו ומלכותו ועולו" - שלשת הזכויות של ישראל

בין "שיקבלו את התורה" ל"שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו" / היחס בין עבד לאדונו ובין עם למלכו / שלשת זכויות שביעקב ושבעם ישראל

יינה של תורה.....לג

קרבת השי"ת כאב לבנינו

"לדרוש" בעת "הימצאו", ו"לקרוא" - "בהיותו קרוב" / אהבת השי"ת לישראל - כאב ל"תינוק קטן" / אהבה גלויה גם כשאין ראויים לכך / לדרוש קרבת ה', ולגלותה בכל כוחות נפשו

יום הכיפורים

עניינו של יום.....לח

עבודת יוהכ"פ בלי לשכוח מהגוף

ביאור נפלא בשני הצדדים שבעבודת יום הכיפורים: עיקר עבודת היום בהתרוממות מהעניינים הגשמיים, ותכלית עבודת היום בהמשכת הקדושה גם לאחר מכן, בחיי היום-יום שלאחרי יום הכיפורים

חידושי סוגיות.....מד

החידוש ב"זמן תשובה" דיום הכפורים

ידקדק בלשונות הש"ס והרמב"ם לענין החילוק בין עשיית ויוה"כ / מוכיח מלשון הרמב"ם שגור התשובה דיוהכ"פ הוא ענין אחר מהתשובה דעשיית / יבאר תשובה סתם היא חיוב שאין הזמ"ג, וזוהי חלות החיוב המחודשת שביוה"כ שנקבע זמן לתשובה / יקשה מהו חיוב תשובה דיוה"כ אחר שכבר נתחייב בזמן שחטא / יבאר דביוה"כ חל חיוב אף במי שחטא וכבר שב, כיון שהחיוב תשובה אינו מצד מצב הגברא רק מצד הזמן

פנינים ועיונים קצרים.....נ

מדוע לא ישתמשו בבגדי לבן לשנה הבאה //

שמחת תורה

עניינו של יום.....פכ

החג שעוצר וממשיך את סוכות

במה נחשב שמיני עצרת, ש"רגל בפני עצמו" הוא, כ"שמיני" לשבעת ימי הסוכות? / בתרגום יונתן בן עוזיאל מפרש, ששמחת שמיני עצרת היא 'בכניסה מן הסוכה לבית' - האמנם שמחים אנו בזה שנסתיימה המצווה החשובה של ישיבת סוכה? / בדברי המדרש: "בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד, שקשה עלי פרידתכם" - כיון שסוף סוף מוכרח להיות "פרידתכם", מהי התועלת ב"עוד יום אחד" שיהיו יחדיו, אם בלאו הכי לאחריו יאלצו 'להיפרד'?

שואלין ודורשין.....פט

השבח הנפלא ביותר: שבירת הלוחות

"לעיני כל ישראל" - "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם". האם זהו שבחו של משה רבינו? / "מסיימים בטוב" - כיצד יתכן, שסיום וחזרת התורה יהיה אודות שבירת הלוחות, עניין בלתי רצוי בתכלית? / ביאור טעמו של משה רבינו בשבירת הלוחות, השופך אור חדש על מהותו של רועה נאמן, מנהיג אמיתי ואוהב ישראל

חידושי סוגיות.....צח

בהא דלא היה דין גזילה ומזיק בשבירת הלוחות

יקשה דלכאורה היו ממון ציבור והוי מזיק דבר שיש בו שוויות / יסיק דלא שייך בלוחות נזק, דהמזיק ע"מ להיטיב אינו מזיק, וגם מחמת דלית בהו הנאה / יקשה דעדיין איכא בזה דין גזילה, ויבאר החילוק בין גזילה ומזיק / יבאר דליכא למימר דהיו הלוחות בשותפות דלית בה שוה פרוטה לכ"א / יבאר דא"א לישב כנ"ל אף לרש"י דס"ל דצ"ל שו"פ לכל אחד לענין בעלות / יסיק דלא היו נכסי ציבור ושאינו לוחות משאר חלקי המשכן דניתנו מתנה למשה

פנינים ועיונים קצרים.....קה

התורה - ירושה, מבר, או מתנה? // "זכו ישראל לכתר תורה" - מה המשמעות? // 'דירה' לקב"ה בתורה // ההבדל בין שמחת תורה לחג השבועות // פז"ר קש"ב: 'לפור' הישות ו'לקלוט' הקדושה

וידוי בלי עזיבת החטא - רק "טובל ושרץ בידו"? // מה עניין הקטורת ביוהכ"פ כשאין שטן להעביר זוהמתו? // ליכנס בפנים ככהן הדיוט // רוצה גשמיית? בוא אל הקודש

חג הסוכות

עניינו של יום.....גו

ניסוך המים שבכל יום

ביאור על-פי פנימיות בעניינם של 'ניסוך היין' ו'ניסוך המים', הטומנים בחובם יסודות בדרכי עבודת האדם את השי"ת

שואלין ודורשין.....סב

לישב בסוכותו של לוויתן

את מצות סוכה מקשרים רז"ל עם מה שאמר אברהם אבינו לאורחיו "והשענו תחת העץ", ועם סוכת עורו של לוויתן דלעתיד / מהו תוכנם המיוחד של שני אלו בשייכות למצות סוכה, ובפרט ששניהם פסולים לסוכה: "והשענו תחת העץ" הוא סיכון במחובר ו'עורו של לוויתן' אינו גידולי קרקע / ביאור רחב על-פי דרך הפנימיות בתוכן הכללי דהמצוות הנרמז במצות הסוכה, ומהות ה'סיכון' במחובר' וב'עור' הלויתן' בעבודת המצוות ובשכרן

חידושי סוגיות.....סו

גדר היו"ט דסוכות והמסתעף בדיני לולב

יחקור בנטילה בסוכה אי הוא דין בסוכה או בלולב, ויביא הנפקותא שבזה / יקדים מלימוד חז"ל בהכתובים, דנראה שאין חיוב סוכה ממהות היו"ט ורק שזהו זמן חיוב בפועל / ידחה, דעכצ"ל שחיוב סוכה הוא מגדר היו"ט עצמו, ויקשה בכמה דיוקים שבהכתובים / יסיק דמחולק סוכות מן הפסח במה שמצות הישיבה היא היא כל תוכן היו"ט בעצמו, ולא רק פרט בו / יבאר דחילוק סוכות מפסח, הוא מחמת שלא חל על הזמן שם יו"ט ע"י מאורע שהי' בו, רק ע"י חיוב הישיבה שבו חל הוא / יסיק דבסוכות אף שאר חיוביו נשלמים ע"י סוכה, כיון שהיא המחילה עצם היו"ט

פנינים ועיונים קצרים.....עו

מדוע בסוכות יש סדר שונה להקרבנה? // מדוע "טעם" זה תורה ו"ריח" - מצוות? // "ערבי נחל זה הקב"ה" // מדוע אין נוטלים התמר עצמו? // לומד תורה חייב לעשות פירות

ה'אש
השנה



צרכים אישיים ביום כה קדוש?

כיצד יתכן, אשר בשעה שיהודי עומד בתנועה נפשית של קבלת עול וביטול מוחלט כלפי המלך, יעלה בדעתו לבקש ולהתחנן אודות רצונותיו וצרכיו האישיים? / איך קורה שבתפילות ראש השנה מתרגשים ומתלהבים ב"מי יעני ומי יעשר" יותר מאשר ב"מלוך על העולם כולו בכבודך"? / איך טעה עלי הכהן טעות שכזו, לחשוב שאישה המתפללת בדבקות היא שיכורה, ואם היא אכן שיכורה, מדוע המתין לסיום תפילתה ולא פעל שיוציאוה מיד מבית ה'?

ביאור נפלא בתוכנו של ראש השנה, המשלב לעבודה מושלמת אחת, שני עניינים הנראים הפכיים ורחוקים זה מזה בתכלית / ביאור תוכן הדברים בהפסרת היום - תפילת חנה לפני ה', הדין ודברים של עלי הכהן עימה, וההוראה מכך בעבודתנו בראש השנה

מנוגדים וסותרים זה לזה:

מחד: מצינו בדברי רז"ל כי ראש-השנה הוא יום הכתרת המלך¹, מלכו של עולם. וכדברי הגמ' המפורסמים² "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם". וחוזר ונשנה הוא בנוסח התפילה - "מלוך על העולם כולו בכבודך", "מלך ישראל", "מלך על כל הארץ" וכו'.

לפני חג ומועד ממועדי ישראל, יש את עניינו המיוחד לו - אשר לשמו נקבע בתורת אמת - ובא לידי ביטוי בפרטי המצוות, המנהגים, ותקנות חז"ל המיוחדות למועד זה.

והנה, כאשר מתבוננים במצוות ראש-השנה, ובמאמרי ותקנות חז"ל אודות כללות תוכן היום, מוצאים אנו שני עניינים עיקריים - השזורים במצוות, מנהגי ותפילות החג, אשר מלבד זאת שבהשקפה ראשונה נראה כי אין כל שייכות ביניהם, הרי שלכאורה הם אף

(1) ראה בארוכה ספר אוצרות המועדים עמ' 99 ואילך.

(2) ר"ה טז, א.

וצרכיו האישיים (העניין הב') – והרי רצונות אלו מתעוררים רק כאשר מרגיש האדם את מציאות עצמו, אז חש הוא בחסרונותיו וחפץ בהשלמתם. ומה לו ולבקשות אלו בעת שעוסק לבטל עצמו מכל וכל, וחושב הוא רק אודות המלך ורצונו?

[וכמובן גם מדברי הזוהר³, שהמבקשים "ביומי דכפורי" על "מזונא סליחה וכפרה וחיי" – הם ככלבים הצועקים "הב הב", כיון שחושבים אודות עצמם ולא אודות השכינה].

וכיון שבנוסח התפילה דראש-השנה הכניסו חכמים גם בקשות על צרכי האדם, ואף ביארו שזהו זמן מסוגל ועת רצון לכך – הרי מובן, שבקשות אלו צריכות להיאמר לא רק כבמתוך הכרח – אשר כיון שהקב"ה ציוה עלינו לבקש על צרכינו הגשמיים בראש-השנה, לכן מקיימים אנו זאת (רק) בכדי למלאות את רצונו – אלא מתוך רצון והרגש אמיתי בצרכים המבוקשים; ועם זאת – נדרש מאיתנו להיות חדורים ביישום ה"תמליכוני עליכם", הדורש ביטול בתכלית, ששואף את הרצון והמציאות העצמית.

ומתעוררת התמיהה – כיצד יכול היהודי להכיל בנפשו ב' תנועות הפכיות בו זמנית: לרצות באמת ולהתחנן על חסרונות כ"פרנסה וכלכלה" הנזקקים אך ורק להשלמת מציאות עצמו, בה בשעה שנדרשת ממנו תנועה של עמידה בהכנעה ובהתבטלות מוחלטת?

ומובן, שפעולת ההכתרה היא על-ידי קבלת העם את עול המלך, וביטול מציאותם מכל וכל; וכפי הנראה במוחש ב'מלכותא דארעא', שהכתרת המלך נעשית על-ידי שאנשי המדינה מקבלים עליהם את עולו, באופן שמבטלים מציאותם כלפיו לגמרי – לבל יעשו עוד דבר כפי רצונם הם, אלא כל מציאותם והנהגתם תהיה אך ורק כרצון המלך וחפצו. אשר דוקא ביטול באופן כזה, הוא המעורר אצל המלך את הרצון לקבל על עצמו את עול המלוכה.

ומאידך: ראש-השנה הוא יום הדין על כל צרכיו של האדם³. לא רק צרכיו הרוחניים, אלא גם הגשמיים. ואדרבה: עיקר הדין בראש-השנה הוא על גשמיות. וכמפורש בהגהות מיימוניות⁴ ש"אין אדם נידון בראש-השנה אלא לענייני עולם-זה". ולכן מבקשים בתפילות היום אודות בני חיי ומזוני – "כתבנו בספר חיים טובים", "כתבנו בספר פרנסה וכלכלה" וכיו"ב.

אשר מלבד אי שייכותם של ב' עניינים אלו, הגה לכאורה תרתי דסתרי נינהו:

כיצד ייתכן הדבר, אשר בה בשעה שיהודי עומד בתנועה נפשית של ביטול מוחלט כלפי המלך (העניין הא'), יעלה בדעתו לבקש ולהתחנן אודות רצונותיו

(3) "כי חק לישראל הוא" – דין ומשפט על מזונות האדם ('חק' מלשון 'הטריפני לחם חוקי') (משלי ל, ח); "משפט לאזוקי יעקב" – דין ומשפט על עניינים רוחניים (לקוטי תורה ראש השנה נה, סע"ד. ד"ה כי חק ה'ש"ת).

(4) הלי' תשובה רפ"ג.

(5) תיקוני זוהר, תיקון ו.

מילוי רצוני ית' - באמצעות הגשמיות

הביאור בזה:

כאשר יהודי מבקש על ענייניו בראש-השנה, אין מבקשו בזה עבור תועלתו האישית, בכדי שיהיה לו ריבוי בענייני עולם-הזה, או אפילו ריבוי בעניינים רוחניים - אלא בהמשך וכתוצאה לעבודה ד"תמליכוני עליכם":

דהנה, כל היותנו כאן "בעולם הזה הגשמי והחומרי", הוא מכיוון ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". כלומר, שהעולם על כל בראיו ופרטיו, יהיה מתאים לרצוני ית', ויהיה ראוי להיות מכון לשבתו.

ואת זאת, פועלים אנו דוקא ע"י השימוש וההתעסקות בענייני העולם הגשמיים; דכאשר יהודי משתמש בכל פרט מפרטי הבריאה כפי רצונו של הקב"ה [הן בהפיכתם לקדושה ע"י עשייתם ל'חפצא' של מצוה (כהפיכת עור הבהמה לתפילין); הן כתשמיש של מצוה (כמצוות ציצית וסוכה); והן בעבודתו בענייני הרשות לשם שמים כפי ציווי התורה] - הרי בכך הוא ממשיך את האור האלוקי, ומברר ומגלה את 'ניצוצי הקדושה' החבויים בכל פרט מפרטי הבריאה, וכך נעשה העולם 'מכון לשבתו ית'.

ובאמת זהו תוכן תפילתנו בראש-השנה

"מלך עַל הָעוֹלָם כּוֹלֵו בְּכַבּוּדְךָ" - שבכל העולם כולו, על כל פרטיו, יהיה ניכר ונגרש שהקב"ה הוא מלכו. וזאת על-ידי עבודתנו ב'בירור' ענייני העולם, לעשותם דירה לו ית'. ונמצא, שעבודת 'בירור' ענייני העולם, הרי היא המביאה את הכתרת המלך לידי שלמות, להיות "מלך על העולם כולו".

וכיוון שלכל יהודי ישנם 'ניצוצי קדושה' מסוימים השייכים לנשמתו, אשר עליו דוקא מוטל לבררם ע"י עבודתו בענייני העולם במשך ימי חייו - לכך מבקש היהודי מהקב"ה שישפיע לו צרכיו הגשמיים, בכדי שיבואו לחלקו כל הדברים הגשמיים אשר ממתנים ל'בירורו', ובכך יוכל למלא את חלקו בעבודת בירור ניצוצי הקדושה, והפיכת העולם לדירה לו ית'.

ולפ"ז מבואר היטב, ש"בקשת צרכיו" בראש-השנה מהוה המשך ממש לעבודת הכתרת המלך - כי עיסוקו של היהודי בצרכיו אינו משום שמרגיש את מציאות עצמו ואת החסר לו, אלא אדרבה: כל מעייניו נתונים בהכתרת המלך, ולכן, מבקש ומתחנן שיתאפשר לו לבצע את חלקו בעבודה זו, על-ידי שיושפעו לו צרכיו, בהם יביא לידי פועל את "מלך על העולם כולו בכבודך".

◇ ◇ ◇

הישכנו ב' הדברים יחדי?

אך לכאורה יש מקום לשאלה:

את בקשת צרכיו בראש-השנה קבעו

(6) תנחומא נשא טז. מבואר בתניא רפ"ו.

בהם תתעטף": הרעב והצמא הגופניים בהם חש האדם, מקורם האמיתי הוא בכך ש"נפשם בהם תתעטף" – הנפש חפצה בדברי מאכל ומשקה אלו בכדי לברר את הניצוצות שבהם (היות ואלו ניצוצות השייכים לחלקה), ו'רעב' זה של הנשמה נרגש אצל האדם באופן של רעב וצמא גופניים.

ומכאן מצינו יסוד, שאף שהאדם חש רק ברעבונו וצימאונו הגופני – הרי באמת, זהו 'רעב' פנימי של נשמתו לניצוצי הקדושה שבמאכל השייכים אליו.

ועל-דרך-זה הוא בענייננו: מה שיהודי מבקש ומתחנן בראש-השנה שימלא הקב"ה בקשתו ויתן לו צרכיו הגשמיים והרוחניים – הנה אע"פ שבהרגשתו, רצונו בזה הוא משום שנוגע לו מציאותו וענייני 'בני חיי ומזוני' שלו, באמת ובפנימיות זהו 'רעב' הנשמה למלא את רצון קונה, לעשות מן הדברים הגשמיים דירה לו ית'.

לכן, מתאימה בקשת צרכיו של ב"י יהודי, גם זה שאינו מרגיש ב'רעב' הפנימי של נשמתו, לעבודת הכתרת המלך – מאחר ובאמת רצונו הפנימי בזה הוא בכדי להשלים את הכתרת המלך – "מלוך על העולם כולו בכבודך".

התעוררות מעומק הלב

ובעומק יותר:

חזינן לפועל, שבקשת ענייניו הגשמיים של האדם בתפילות ראש-השנה – "מי ינוח ומי ינוע וכו'", נאמרת בהתעוררות ומעומק הלב, יותר מאשר בבקשת "מלוך

חז"ל בנוסח התפילה עבור ב"י אחד מישראל, בכל מעמד ומצב בו הוא נמצא – והרי ידע אינשי בנפשיה, שעיסוקו בצרכיו אינו רק בכדי לפעול בהם בירור הניצוצות, אלא (עכ"פ גם) כיון שנמצא ב"מצר" כפשוטו, ורוצה שהקב"ה ימלא את צרכיו "מידו המלאה כו' והרחבה".

ובשלמא אילו היו דורשים ממנו שבתפילות ראש-השנה ירומם עצמו ולא יחשוב כלל אודות ענייניו הגשמיים, אלא יעסוק אך ורק בעבודת "תמליכוני עליכם", לפעול בעצמו קבלת עול מלכותו ית' – לא היה מקום לקושיא: כי כיון שזהו זמן בו ישנו סיוע מיוחד מלמעלה [ובלשון המקובל בדרושי חסידות⁷: זהו זמן של "קירוב המאור (הקב"ה) אל הניצוץ (הנשמה)"], מסוגל כל יהודי להתעורר ולהתקרב אל הקב"ה, ולשכוח לגמרי על צרכיו האישיים, וכל חפצו ורצונו יהיה אך ורק עבור המלך.

אבל כיצד ניתן לתבוע מב"י יהודי, שיהיו אצלו ב' הקצוות גם יחד: שיחשוב אודות צרכיו הוא ו'רצות שהקב"ה ימלאם, ובזה גופא שלא יתערבו כל רגשות ופניות אישיים, כי אם שיהיה כולו אך רק עבור הקב"ה?

'רעבון' הנשמה

הדבר יובן על-פי ביאור מורנו הבעש"ט נ"ע⁸ על הפסוק⁹ "רעבים גם צמאים נפשם

7) ראה דרך חיים יג, ריש ע"א.

8) כתר שם טוב סי' קצד.

9) תהלים קז, ה.

על העולם בכבודך".

שכרות' חנה בתפילתה

על-פי כל זה, יתבאר באור חדש תוכן הפטרת ראש-השנה, אודות תפילת חנה לפני ה' בשילה.

דהנה, על-פי דרך הפשט, נתקנה קריאת הפטרה זו בראש-השנה מפני שבו נפקדה חנה¹¹; אך בהתאם לכלל ש'תורה' מלשון 'הוראה', מובן – שסיבת קריאת הפטרה בשבת ומועד, הוא משום שיש בתוכנה בכדי ללמד הוראה בעבודת ה' דאותו היום. וכן הוא בהפטרת חנה, דיש למצוא בתוכנה הוראות כלליות בעבודת היום דראש-השנה.

ויובן זה בהקדם הביאור בכללות הסיפור דתפילת חנה – דבתחילה חשבה עלי הכהן ל"שכורה", כיון שתפילתה היתה באופן ד"מדברת על לבה גו", ולכן נזף בה "עד מתי תשתכרין". וחנה השיבה לו על כך: "לא אדוני, אשה קשת רוח אנכי גו", ואשפוך את נפשי לפני ה'".

דלכאורה יש לתמוה על כל שיחת הדברים ביניהם מתחילתה ועד סופה:

א) איך יתכן שיטעה עלי טעות שכזו מן הקצה אל הקצה! – דלא רק שלא הכיר בה שמתפללת היא בשפיכת הנפש, אלא חשב עוד שהיא "שיכורה"? [ובפרט דעלי נתמנה אותו היום שופט על ישראל¹², דאפילו שופט סתם – הרי צריך לדון "דין אמת לאמיתו"¹³, שקשור עם עיון

ויש לומר, שאין זה רק מפני שענייני עולם-הזה קרובים אל האדם, ו'חדור' הוא בהם יותר מאשר עניינים רוחניים (כפי הנרגש בחיצוניות) – אלא זוהי הוכחה, שאף רצונו הפנימי ותשוקת נשמתו בזה היא ביותר.

דהנה, בתורת החסידות מבואר, שמה ש'נתאוה הקב"ה" שיעשו ישראל מן העולם מקום ראוי לדירה לו ית' – 'נוגע' זה בעצמותו ומהותו ית'¹⁰ [כלומר: בתורת הסוד מבואר, כי בכדי לברוא ולהנהיג העולמות, 'יצר', כביכול, הקב"ה בחינות ומדרגות רבות באלוקות (בדומה לכוחות דנפש האדם, כמו המוחין והמידות); וישנם עניינים הנמשכים מצד דרגה ובחינה מסוימת באלוקות, אולם 'תאוה' וכוונה זו, הינה בעצמותו ומהותו ממש].

וכיון שנשמתו של היהודי מרגשת, שדבר זה 'נוגע' בעצמותו ומהותו ית' – ממילא חודר הדבר בכל רבדיה, ו'נוגע' בנקודה הכי פנימית שבה – עצם הנשמה. ולכן, דוקא בבקשות אודות צרכי הגוף, מתעורר היהודי בהתעוררות פנימית, כיון דעבודה זו דעשיית דירה לו ית' בתחתונים נוגעת בעצם נשמתו ופנימיות נקודת לבבו.

◇ ◇ ◇

(11) ראה רש"י ור"ן מגילה לא, א. שו"ע רבינו הזקן סתקפ"ד ס"ז.

(12) רש"י שמואל-א, א, ט.

(13) שבת י, א.

(10) ראה המבואר בהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו, סוף ד"ה אם בחוקתי תרס"ז.

השתפכות' וגילוי רצון הנפש

ויובן זה על-פי המבואר לעיל בגדר בקשת צרכיו דראש-השנה – דהוי מצד חפץ הנשמה לעשות מן הדברים הגשמיים דירה לו ית':

טענת עלי היתה, שכאשר עומדים "לפני ה'" – לפני קודש הקדשים, צריך שלא יהיה 'נוגע' שום דבר, מלבד העובדה שעומדים "לפני ה'". בשעה כזו, אין מקום להיות מונחים בבקשות על עניינים גשמיים, ואפילו לא בעניין כה עיקרי כמו "ונתת לאמתך זרע אנשים".

וכיון שחנה, בעמדה לפני ה', היתה טרודה, עד כדי ש"הרבתה להתפלל", בבקשתה ל"זרע אנשים" – טען עלי שזוהי הנהגה של "שיכורה": זהו מצב של "שכרות" ברצונותיה, דרצונה כל כך תקף וחזק, עד שלא שתה ליבה למקום בו היא נמצאת, שעומדת "לפני ה'".

על כך היה מענה חנה "ואשפוך את נפשי לפני ה'", דאדרבה: עמידתה "לפני ה'" הביאה אותה למצב מרומם וגילוי והשתפכות (פנימיות) נפשה – ודוקא משום כך, "הרבתה להתפלל" עבור צרכיה הגשמיים; כי, כמבואר לעיל בארוכה, דוקא הבקשה אודות צרכים גשמיים 'נוגעת' בפנימיות הנשמה, ובאה מתוך התעוררות פנימית!

ולכן, לא רק שתפלתה ל"זרע אנשים" אינה עניין של "שכרות" ח"ו ברצונותיה האישיים, כי אם אדרבה: זוהי תוצאה והתבטאות של גילוי עצם נשמתה –

במחשבת הנדון¹⁴, ואיך ייתכן ש'פסק' את דינה באופן כזה שהביאו לטעות מרה כל כך?].

(ב) אפילו אם תמצא הסברה כיצד טעה עלי טעות שכזו¹⁵ – עדיין אינו מובן, מדוע מסופר על כך בנביא? הרי אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב"¹⁶, על אחת כמה וכמה, להבדיל, בנוגע לעלי הכהן!

(ג) מכיון שחשבה עלי ל"שיכורה" – מדוע המתין לה עד אשר סיימה תפילתה [כפי שמפרש רש"י על הפסוק¹⁷ "ועלי שומר את פיה" – לשון המתנה] – הרי היה לו להפסיקה מיד ולהשתדל שיוציאה מבית ה'?

מכל האמור מוכח, שלא חשבה עלי לשיכורה במובן הפשוט, אלא לשיכורה בעניין התפילה. זאת אומרת: כיון שתפילת חנה היתה באופן ד"הרבתה"¹⁸ להתפלל – הרי שזוהי תפילה יתירה על המידה, שאינה דבר הרצוי כאשר עומדים לפני ה' בבית ה' (כדלקמן).

ומענה חנה ע"כ הוא – "ואשפוך את נפשי לפני ה'". דכאשר ה"הרבתה להתפלל" קשור בשפיכת הנפש, אין זה עניין של "שכרות" בתפילה, אלא, אדרבה – דרגא נעלית בתפילה.

(14) עיין בתוס' שם ובב"ב ח, ב.

(15) ראה רש"י ומצודות במקומו, יד אפרים וחכמת שלמה לשר"ע אר"ח סי' קא. ועוד.

(16) בבא בתרא כג, א.

(17) שמואל-א שם, יג.

(18) שם, יב.

הכהן' שבנפשו הגוער בו: "עד מתי תשתכרין"?! כיצד מסוגל הנך לעסוק בעת הכתרת המלך, בענייני עולם הזה וצרכיך האישיים?!

וטענתו של עלי זו גופא, מעוררת ומגלה באדם שאכן בקשתו עבור צרכיו הגשמיים, אינה בסתירה להכתרת המלך, אלא אדרבה, מקורה הוא בפנימיות נפשו – כתשובתה של חנה (שקיבלה עלי): "ואשפוך את נפשי לפני ה'";

כי דוקא בשעת העמידה בתכלית הביטול "לפני ה'" ופעולת ה"תמליכוני עליכם" – אז יש לבקש אודות הצרכים הגשמיים בבני חיי ומזוני רויחי, "ונתת לאמתך זרע אנשים" – בכדי לגלות בהם ועל-ידם את ה"תמליכוני עליכם" בכל העולם, "מלך על העולם כולו בכבודך".



ובשם שמענה חנה תירץ לגמרי את טענת עלי, ועד שאדרבה, הסכים עמה – עד לנתינת ברכתו והבטחתו "ואלקי ישראל יתן את שلتך אשר שאלת מעמו" – כך ממלא הקב"ה את בקשתו של כל אחד מישראל, לשנה טובה ומתוקה, כפשוטה – בטוב הנראה והנגלה, בבני חיי ומזוני – ובכולם – רויחי.

דריצונה הוא למלאות הכוונה העליונה דעשיית דירה לו ית' בתחתונים דוקא, ואת זאת מבטאת היא בבקשה ל"זרע אנשים".

ובזה יובן גם מה שבבקשתה הוסיפה ונדרה מיד, שאם יתקיים "ונתת לאמתך זרע אנשים", הרי "ונתתיו לה" כל ימי חייו" – דבזה הביאה לידי ביטוי את הנרגש בנפשה פנימה, שבקשתה ל"זרע אנשים" אינה עבור צרכי עצמה, כי אם עבור 'צרכי' הקב"ה בלבד – שיהיה כל חייו מסור ונתון לקב"ה. וכמודגש גם בפירוש חז"ל¹⁹ דבבקשתה "זרע אנשים" ביקשה חנה "אנשים חכמים ונבונים וגדולים וצדיקים, אמרה (חנה) . . שהם יִשְׁמְרוּ שֵׁךְ הַקֶּבֶד"ה".

וזהו השייכות דקריאת הפטרה זו לראש-השנה, וההוראה ממנה בעבודת היום:

הן אמת שפנימיות בקשתו של כל אחד מישראל אודות צרכיו, היא מחמת תשוקת נשמתו להביא לידי פועל את רצון ה' (כמבואר לעיל); אך אין די בכך שפנימיות האדם היא כדבעי, אלא צריך להביא זאת גם בגילוי.

ולזאת, בעת שעומד האדם לבקש על צרכיו בראש-השנה, ישנו 'עלי





אפשר לערבב את השטן?

טעמם של כמה ממנהגי ראש השנה הוא 'לערבב השטן' - שלא ידע שהוא ראש השנה / מה עניינו של 'ערבוב' זה? האם אפשר להטעות את השטן, שהוא מלאך, בדבר כה פשוט ומפורסם?

הייתכן 'לערבב' את השטן בדבר כה פשוט?

א. בשייכות לראש-השנה מצינו כמה וכמה מנהגים שמטרתם "לערבב השטן", ומהם:

(א) מה שתוקעים בשופר בימי חודש אלול, הוא בכדי לערבב את השטן¹ - "שלא יבין מתי יהיה ראש-השנה"².

(ב) "מטעם זה נמי אין תוקעין בערב ראש-השנה"³ - כי אז יהיה סבור השטן

(1) רא"ש (ר"ה בסופה), ראבי"ה (שם סתקמ"ב) וטור (סתקפ"א) בשם פדר"א (וראה ביאור הרד"ל לפדר"א פמ"ו אות כ) ועוד - אבל בלי ההסברה שערבוב השטן היינו "שלא יבין כו".

(2) כן הוא הלשון במנהגים להר"א קלוזנר (רבו של מהרי"ל) מנהגי ר"ה אות א הגהה א. ועד"ז הוא במנהגים למהר"א טירנא חודש אלול, מטה משה סתשע"ח, מהרי"ל מנהגי ימים נוראים הגהה הב' (לו, א), ולבוש רסתרס"ט.

(3) מנהגי מהרא"ק, ומנהגי הר"א טירנא שם. מהרי"ל מטה משה שם. וראה לבוש ואליה רבה סתקפ"א. לבוש רסתרס"ט. ועוד. הטעם לאי התקיעה בער"ה הובא להלכה במג"א סתקפ"א

שעבר יום הדין"⁴.

(ג) "מתחילין לקרות בראשית בשמחת תורה (ולא בראש-השנה) - כדי שלא יבין את ראשית שנה ואחרית שנה".

(ד) אין מזכירים ראש חודש בתפילות ראש-השנה⁵ - "שלא ידע שהיום הוא ראש חודש תשרי (ולא יבא לקטרג)"⁶.

(ה) אין מברכים החודש בשבת שקודם ראש-השנה (כבכל שבת קודם ראש חודש) - שלא ידע שקרב ובא ראש חודש תשרי⁷.

סקי"ד. הוספות לשו"ע רבינו הזקן סו"ס תקפא.

(4) לשון מהרא"ק שם.

(5) שו"ע רבינו הזקן או"ח סתקצ"א ס"ו. והוא מלבוש סתקפ"א ס"א (וראה גם סתקפ"ב ס"ו). הר"א טירנא ומהרא"ק שם.

(6) כ"ה (בחצאי עיגול) בשו"ע רבינו הזקן שם. וראה בזה מבוא לקונטרס השלחן (להרא"ח נאה) ס"ח.

(7) מנהגי מהרא"ק, הר"א טירנא ולבוש (סתקפ"א) שם.

הוא דבר התלוי בדעת בית דין. והיינו, שקביעת וקידוש החודש ע"י בית דין, היא הפועלת ועושה את היום להיות ראש חודש; ועד ש"כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ראש-השנה ואימתי יום הכיפורים, הקב"ה אומר להם לי אתם שואלים? אני ואתם נלך אצל בית דין של מטה"¹⁴.

ועפ"ז אפשר לומר – שע"י העדר ההזכרה דראש חודש בתפילות ראש-השנה ובשבת שלפניו¹⁵, הרי זה כאילו¹⁶ שהיום דראש-השנה לא נקבע ("לא קדשוהו") כראש חודש תשרי, וממילא אין יודע השטן (מתוך ודאות עכ"פ) "יום שהוא ראש-השנה".

אבל, ראשית – תירוץ זה אינו מספיק עבור שאר המנהגים הנ"ל, שאינם שייכים לעניין ראש חודש.

ועוד זאת – שאף עצם התירוץ דחוק הוא: דהרי בראש-השנה עבדין כמה וכמה עניינים בהם ניכר ובהדגשה שזהו היום דראש-השנה – וכיצד אפשר לומר שמפני ש"לא קדשוהו" לראש חודש, אין יודע השטן שזהו יום ראש-השנה?!

ולכאורה דרוש בזה ביאור טובא⁸:

הלא ה"שטן" הוא מלאך ובא בבי"ד של מעלה. וכמפורש בספר איוב⁹, שהשטן בא ביום הדין (בראש-השנה¹⁰) בתוך בני האלוקים "להתייצב על ה'", וכו'.

ופלא הוא: וכי אפשר 'לערבבו' ולהטעותו "שלא ידע היום דראש-השנה"? והלא זהו דבר פשוט¹¹ ומפורסם, הנדפס בלוחות וכו'!

ב. והנה, בנוגע לב' המנהגים האחרונים, שנועדו לערבב השטן שלא ידע אודות ראש חודש – היה ניתן לבאר לכאורה, על-פי דברי הלבוש¹² – דלאחרי שכותב הטעם "כדי לערבב את השטן שלא ידע יום שהוא ראש-השנה", מוסיף: "כיון שלא קדשוהו".

דהנה, ידוע¹³ אשר קביעות החדשים

(8) ראה גם אמת ליעקב מערכת ז אות צה.

(9) א, ו ואילך. ולהעיר ממר"ג ח"ג פכ"ב. רמב"ן לאיוב ב, א. וראה צפע"נ למר"ג שם (צפע"נ עה"ת דברים ע' טז). שו"ת צפע"נ דוינסק ח"א סק"א. ואכ"מ.

(10) ראה מפרשים לאיוב שם.

(11) להעיר מחגיגה (ד, סע"ב) וכתובות (עז, ב) בעניין הטעיית (שלוחו של) מלאך המות. וראה גם תורה תורה – שבת פט, א. אבל שם הכוונה לא להטעות אלא ל"טירדה".

(12) רסתקפ"א שם.

(13) ראה רמב"ם הל' קידוש החודש ספ"ב (מתוך אמור כג, ד. ר"ה כה, א): בית דין שקידשו את החודש בין שוגגין, בין מוטעין, בין אנוסין הרי זה מקודש, וחייבין הכול לתקן המועדות על יום שקידשו בו. ומי שציווה לשמור המועדות הוא ציווה לסמוך עליהם. וראה לקוטי שיחות חט"ז

ע' 98 ואילך.

(14) דב"ר פ"ב, יד (ובהגסמן ברד"ל שם). וראה (בעניינינו) פירוש אחר בחכמת שלמה (למהרש"ק) לשו"ע או"ח סתקפ"א ס"ג.

(15) שייכות ברכת החודש לקידוש החודש – ראה לקוטי שיחות ח"ט ע' 187 ואילך.

(16) אבל לא ממש, שהרי כל החדשים וכו' כבר נקבעו ע"י הלל הנשיא.

הביאור - תוכן העירבוב הוא בסתימת דברי קטרוגו

ג. ויש לבאר בזה, בהקדם מה שמצינו בגמרא¹⁷ עניין ערבוב השטן, בנוגע לכללות המצוה דתקיעת שופר: "א"ר יצחק . . למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב השטן".

והנה, עניין ערבוב השטן כאן, פירש רש"י¹⁸ דהיינו - "שלא ישטין", כי "כשישמע שישאל מחבבין את המצוות, מסתתמין דבריו". דכיון שישאל אינם מסתפקים ב"תוקעין ומריעין" פעם אחת, אלא חוזרים ותוקעים תקיעות דמעומד, הרי זה מראה על חיבתם היתירה למצוות ה' - וזה סותם דברי השטן המקטרג.

ועפ"ז יש לבאר, דכן הוא גם עניין ערבוב השטן האמור במנהגים הנ"ל - דאין מהות ה'ערבוב' בכך שלא ידע אימתי יום ראש-השנה, אלא זהו 'ערבוב' בשייכות לסתימת דברי הקטרוג של השטן, כדלקמן.

ד. ותחילה נבאר עניין התקיעות בחודש אלול, שנועדו לערבב השטן "שלא יבין מתי יהיה ראש-השנה":

עניין התקיעות בחודש אלול הוא,

כידוע¹⁹, "כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה". וכמובא על כך הכתוב²⁰ "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" - דהשופר מעורר חרדה ויראה, ומביא לידי התעוררות תשובה.

ולכן, ע"י פעולה זו גופא, שישאל תוקעים בשופר ומתעוררים בתשובה, נעשה השטן מעורבב²¹ - בחשבו, שע"י התשובה דחודש אלול, כבר זכו ישראל בדין (בא"ל) ולכן אין כל תועלת עוד בקטרוגו - "מסתתמין דבריו"²².

וזהו פירוש התיבות "לא יבין מתי יהיה ראש-השנה" - דאין המכוון בזה אודות היום (הזמן) דראש-השנה, דהשטן אינו יודע (את הכתוב בלוח) מתי הוא ראש-השנה, אלא - שאינו יודע מתי נעשה העניין והתוכן המיוחד דראש-השנה - הדין ומשפט²³ (וכמפורש בלשון

(19) ראה הנסמן בהערה 1 בשם פרקי דר"א (פמ"ו).

(20) עמוס ג, ו.

(21) ולפירוש הר"ן ר"ה שם ועוד, דערבוב השטן פירושו הכנעת היצר (כמאמר ר"ל (ב"ב טז, א): "הוא שטן הוא יצה"ר הוא מה"מ") - א"כ הוא הוא עניין התשובה הבאה ע"י תקיעת שופר.

(22) ולהעיר, שהלשון (במקומות שבהערה 1) הוא "ובדי לערבב את השטן" ולא "ועוד כדי כו'" (כבלבוש שם. וראה מט"מ שם). ומשמע קצת שאי"ז טעם שני כ"א המשך למ"ש לפניו "להזהיר ישראל שיעשו תשובה".

(23) ועד"ז יש לפרש דברי הירושלמי (שהובא בערוך (שם), תוס' ור"ן ר"ה שם. טאו"ח סתקפ"ה. ועוד) ש"ערבוב השטן" ע"י תקיעות דר"ה הוא מחמת שחושב שתקיעה זו היא התקיעה בשופר גדול דלע"ל כשיגיע זמנו להתבלע - דהיינו, לא שטועה שהוא הזמן דלעתיד (ראה גם סמ"ג שהובא

(17) ר"ה טז, סע"א ואילך.

(18) ועד"ז בר"ח שם. מאירי שם. ערוך ערב. ולהעיר מתיב"ע פינחס כט, א. שו"ע רבינו הזקן סתקפ"ה ס"ו.

התעוררות התשובה מן התקיעות דחודש אלול) – מבטלים בערב ראש-השנה את מנהג התקיעות, לומר: כבר אין אנו צריכים להתעוררות התשובה דתקיעות אלו, מאחר וכבר זכינו בדין.

[ואע"פ שהשטן יודע, דמה שאין תוקעין בשופר בערב ראש-השנה הוא מנהג קבוע מאז ומקדם, וטעמו ונימוקו הוא משום זה גופא – לערוב את השטן,

הנה, מכיון שאין זה סתם מנהג, אלא מנהג ישראל ש"תורה הוא"²⁸, "תורת אמת", אין זה רק שמדמים שזכו בדין כביכול, אלא יש בזה גם עניין אמיתי – ובמילא, אילו זכו – תהיה זו באמת זכייה מוחלטת בדין, ויפסק דינם לטוב; ולכן – קטרוגו הוא על הספק ומתוך חלישות].

ד. באופן דומה ניתן לבאר אף את תוכן שאר המנהגים שנועדו לערוב השטן:

דהנה, מה שראש-השנה שווה בזמנו לראש חודש תשרי, אין זה רק עניין בסדר הזמנים (שהתחלת השנה היא בדרך ממילא גם התחלת חדשה הראשון), אלא זהו גם נוגע (בלשון הש"ס²⁹ – "אהנאי") לעניינו ותוכנו של ראש-השנה: ההתעוררות שנעשית מצד שהיום הוא ראש חודש³⁰, מוספת בהתעוררות בעבודת היום דראש-השנה, וממילא גם בתוצאתה – לזכות בדין.

מהרי"ל²⁴: "ואין יודע מתי הדין ויקטרג": דכיון שישראל עושים תשובה כבר בחודש אלול, קודם שבא ראש-השנה, הרי 'דינם' נחתם לטובה כבר בחודש אלול, וודאי הדבר שייכתבו ויחתמו בספרן של צדיקים.

[ובפרט שמצינו בכמה מקומות, שגם בכל ימות השנה (לאו דוקא בראש-השנה) שייך שיהיה פסק דין מוחלט לטובה על האדם, ע"י תשובה ותפילה כדבעי. ולדוגמא: חזקיהו המלך²⁵, שע"י תפילה ותשובה פעל שיהיה "והוספתי על ימך חמש עשרה שנה"²⁶. ומשמע מן הסיפור שלא היה זה בזמן מיוחד כראש-השנה וכיו"ב²⁷].

ומכך נעשה השטן 'מעורבב', בחשבו שע"י התעוררות התשובה דחודש אלול כבר זכו ישראל בדין. כך שקטרוגו בראש-השנה הוא עכ"פ רק על הספק, וממילא בלא תוקף וכו'.

ובזה מבואר גם מה ש"אין תוקעין בערב ראש-השנה, כי אז יהיה סבור השטן שעבר יום הדין":

בכדי לערוב את השטן עוד יותר, שיחשוב שכבר זכו ישראל בדין (על-ידי

בב"י לטאו"ח שם), אלא – שתוכן ופעולת תקיעה זו הוא אותו התוכן ופעולה שבתקיעה דלעתיד ולכן יתבלע תיכף.

(24) שבערה 2.

(25) מלכים ב, א ואילך. ישעיה לח, א ואילך.

(26) מלכים שם כ, ו. ועד"ז בישעיה שם, ה.

(27) ראה עטרת ראש ד, א. ולהעיר מטורי אבן לר"ה (יז, ב).

(28) תור"ה נפסל – מנחות כ, ב. ובכ"מ.

(29) זבחים צא, רע"א.

(30) ולהעיר, דראש חודש הוא יום כפרה (ראה פינחס כח, טו ובפירש"י). וכנוסח מוסף דראש חודש: זמן כפרה לכל תולדותם.

לקטרג": מכיון שזה מראה [ואילו זכו, כנ"ל, היה זה באמת כן] שעבודת ראש-השנה דישראל היא באופן הכי מושלם ומעולה, כך שאינם צריכים להגיע לתוספת ההתעוררות דראש חודש וד"גמרה של תורה" והתחלתה, דבלאו הכי זוכים הם כבר בדין. וממילא - לא יבוא השטן לקטרג, או עכ"פ קטרוגו הוא רק על הספק כו'.

ערבוב השטן - בראותו שישראל אינם מתאמצים לזכות בדין

1. אלא דלכאורה, אין ביאור זה (בנוגע לב' העניינים האחרונים - הזכרת ראש חודש וסיום והתחלת התורה) מתיישב כל כך:

דהנה, לפי ביאור זה - הגורם והסיבה לכך שהשטן "לא יבא לקטרג", היא מפני שחושב שעבודתם של ישראל היא בשלמות וודאי זוכים הם בדין. אלא ש'ערבובו' לחשוב כך, הוא ע"י שאין מזכירים ראש חודש ואין מסיימים התורה.

אמנם, מן הלשון "שלא ידע שהיום הוא ראש חודש" . ולא יבא לקטרג" משמע - שעיקר הסיבה לכך ש"לא יבא לקטרג" היא (לא מצד שלימות עבודתם של ישראל, המרומזת כאן, אלא) מצד הא גופא ש"לא ידע שהיום הוא ראש חודש" - מצד עצם השלילה דראש חודש.

[דהרי לא נזכר כאן כלל הענין (החיובי) דעבודת ראש חודש, אלא רק צד השלילה - "שלא ידע כו'".

ועד"ז גם בנוגע לכך שאין מסיימים ומתחילים התורה בראש-השנה - די ש'יהיה ראוי לקרות פר' בראשית בראש-השנה"³¹. אין זה רק מצד שהיום דראש-השנה הוא התחלת השנה (בזמן), אלא גם משום שהענין של "גמרה של תורה"³² ו"התחלת התורה" מוסיף בזכויותיהם של ישראל - ומובן שזה יכול להביא תועלת מרובה בעבודה והשתדלות דראש-השנה לזכות בדין.

ובזה מבואר מה שאין מזכירים ראש חודש בראש-השנה "לערבב השטן שלא ידע שהיום הוא ראש חודש תשרי": שאין הכוונה בזה להעדר הידיעה שהיום הוא הזמן דראש חודש, אלא שאין הוא יודע מעניינו ועבודתו דראש חודש - דכיון שישראל אינם מזכירים ראש חודש בראש-השנה, השטן אינו מרגיש בהתעוררות ובעבודה דראש חודש - "לא ידע שהיום הוא ראש חודש"³³;

ועד"ז בנוגע להא ד"מתחילין לקרות בראשית בשמחת תורה, כדי שלא יבין את ראשית שנה וכו'" - דהיות שישראל אינם מתחילים "לקרות בראשית" בראש-השנה, חושב השטן שבעבודת ישראל בראש-השנה חסר העניין והפעולה הבאה על-ידי סיום והתחלת התורה.

וזה מערבב את השטן ש"לא יבא

(31) ל' הלבוש ר"ס תקפא.

(32) דאם היו מתחילין בראשית ברה"ה היו גם מסיימין אז את התורה, שהרי "מתכיפין התחלה להשלמה" (נוסח ה"רשות" לחתן בראשית).

(33) אבל להעיר של' הלבוש שם הוא: שלא ידע יום שהוא ר"ה.

פעולה טובה הבאה מן ההעדר והחיסרון

ח. אלא שלפי זה דרוש ביאור לאידך גיסא:

כיצד יתכן, אליבא דאמת, שיינטלו מישראל עניינים אלו? אמת אמנם שישנה בזה כונה לערוב השטן – אבל, כנ"ל, סוף סוף חסרים אצל ישראל עבודות אלו: ההתעוררות דתקיעת שופר בערב ראש-השנה, ההתעוררות דראש חודש, והענין דגמרה של תורה והתחלת התורה – אשר כל זה היה יכול להועיל ביותר וביותר בעבודה לזכות בדין?!

וי"ל הביאור בזה, דזה גופא שמונעים מישראל דברים אלו בכדי לערוב השטן, צריך להביא [ומביא] לידי התעוררות תשובה עמוקה יותר מכפי שהיה נפעל ע"י העניינים הנ"ל:

דהנה, כתב רבינו הזקן בספרו לקוטי תורה³⁵, דהתעוררות התשובה דראש-השנה צריכה להיות באופן ד"קול היוצא מפנימיות הלב" (בדוגמת קול השופר, שהוא קול פשוט הבא מהבל הלב). והדרך לבוא לזה היא "על ידי המרירות שבנפשו על ריחוקו מה' אשר רחוק ממנו בתכלית".

ויש לומר, דמרירות זו "על ריחוקו מה'" נרגשת אצל האדם באופן חזק ביותר – ע"י התבוננותו בכך שמונעים ממנו את העניינים טובים הנ"ל בכדי "לערוב השטן". דבזה נרגש אצלו גודל

משא"כ בנוגע למה שנתבאר בכך ש"אין תוקעין בערב ראש-השנה כי אז יהיה סבור השטן שעבר יום הדין" – הנה בלשון זה גופא ("אין תוקעין בערב ראש-השנה") מודגש, שקודם לכן בן תוקעין³⁴, שמצד זה (התקיעות דחודש אלול) כבר נחתם דינם ו"עבר יום הדין", כנ"ל.

ז. ויש לבאר, דתוכן עניין ערוב השטן בב' מנהגים אלו (אין מזכירין ראש חודש ואין מסיימים התורה), הוא באופן אחר מהנ"ל:

בעת שרואה השטן, שביום ראש-השנה נחסר בעבודת ישראל (ההזכרה, וממילא) ההתעוררות דראש חודש, ועל דרך זה – המעלה ד"גמרה של תורה" והתחלתה, הרי זה מביא חלישות בקטרוגו. בחשבו, שבין כך עבודתם של ישראל חסרה היא, ואין הוא צריך להתאמץ עוד ולחפש חסרונות נוספים שלהם.

ואע"פ שיודע הוא שזה גופא עושים בכדי לערובו – הנה פ"ע הרי סוף סוף נחסר אצל ישראל ההתעוררות והזכות של עניינים אלו (וממילא גם התוצאות מזה לעניין הדין דראש-השנה)! וממילא, חושב הוא, שאין צריך להתאמץ כו' כנ"ל.

34) ובפרט לפי ל' המהרא"ק שהובא במהרי"ל (וכן הוא במטה משה שם) – שב' המנהגים באים בהמשך זל"ז: מנהג כשר לתקוע מראש חודש אלול... לערוב השטן... ויקטרג לכן אין תוקעין (מפסיקין) בער"ה כי אז היה סבור השטן שיום הדין עבר.

אלא – שבעת שהאדם מקיים התורה והמצוות מצד שמבין בשכלו טעמים וחשיבותם, או מצד שיש לו הנאה בקיומם – אזי יש מקום שיהיה אצלו חילוק בין העבודות: דבפעולה חיובית (כתקיעת שופר וכו') יהיה לו חשק ו'חיות' יותר, מאחר ומבין שפועל הוא בזה עניינים נעלים כו'; משא"כ בקיום מנהג שעניינו הוא – העדר עשיה (הימנעות מהעניינים הנ"ל), דבזה אין מרגיש שעושה ופועל מאומה – בזה לא יהיה לו חשק ו'חיות'³⁷.

אבל מצד הענין כפי שהוא באמיתותו, שענין המצוות הוא לקיים רצון הקב"ה – הרי האדם צריך לעשות מה שהקב"ה רוצה מאיתו, בלא כל חילוק ושינוי כלל וכלל במה יהיה הציווי (בין אם מבינו בין אם לאו, בין אם יש לו בזה חיות בין אם לאו)³⁸ – הנה אם מתנהג האדם באופן כזה, אזי אין אצלו כל חילוק בין העבודות, ואפילו בעת שמפסיד הוא ענין טוב, הנה כיון שזה גופא "תורה היא", מקיים הוא המנהג מתוך שמחה וטוב לבב³⁹.

(קה"ת) ע' תסה ואילך).

(37) וזהו החשבון דהשטן – שסו"ס חסר בעבודתם של ישראל בפועל. ובפרט שי"ל שאינו יודע מהענין דקלא פנימאה (ההתעוררות שבאה ע"י חסרון הפועל, כנ"ל בפנים), ואפילו בנוגע למחשבה – הרי ישנן כמה דרגות גם במחשבה (ראה תורה שאין (שבת יב, ב), ובהצויין בהגהות רעק"א שם. ועוד. ואכ"מ).

(38) ובלשון הידוע (צוואת הריב"ש אות ג. וש"נ): שהכל הוא צורך גבוה, מפני שהשי"ת רוצה שיעבדו אותו בכל האופנים.

(39) ובלשון הידוע (שם): כי לפעמים אדם הולך ומדבר עם בני אדם ואז אינו יכול ללמוד . . . ואל יצער את עצמו בזה, כי השי"ת רוצה שיעבדוהו בכל האופנים.

ירידתו – שלשטן יש כלפיו כוח כה חזק, עד שמוכרחים משום כך לייטול ממנו את תקיעת השופר (בערב ר"ה), הזכרת ראש חודש והתחלת התורה!

ובפרט נוסף עמוקה התעוררות תשובה זו (ע"י מניעת הדברים הנ"ל) מהתעוררות התשובה דתקיעת שופר וכו':

התעוררות התשובה דתקיעת שופר (ועד"ז – הזכרת ראש חודש וקריאת פר' בראשית) באה ע"י דבר שחוץ הימנו (דהשופר גורם לו שיתעורר וכו'); משא"כ התעוררות התשובה הבאה מכך שישו"ל"ם ממנו את הענין דתקיעת שופר וכו' – הרי זו התעוררות הבאה ממנו עצמו, שנוגע לו גודל ירידתו ומצבו השפל. וממילא זו התעוררות עמוקה יותר, הבאה מנפשו פנימה.

ט. ובעומק יותר יש לומר – אשר שלילת העניינים דתקיעת שופר וכו', לא רק שמביאה תועלת גדולה יותר מאשר עשייתם בפועל, אלא (בעומק העניין) אף אין נחסר כאן מעלת הקיום והעשיה בפועל:

דהנה, מה שנמנעים מעשיית עניינים אלו, הלא זה גופא הוא מנהג ישראל ש'תורה היא'. ונמצא, דגם ההימנעות מעשיה – עשיה היא, דמקיימים בזה מנהג ישראל – תורה³⁶.

(36) ע"ד סברת המ"ד (מכילתא יתרו כ, א) שבעשרת הדברות גם על "לאו" ענו "הן", דגם בלאו נרגש אצלם העניין החיובי שבו – קיום ציווי הבורא (נחבאר בלקוטי שיחות ח"ו ע' 119 ואילך; הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים



בהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת

מקשה בלשון הרמב"ם מה שייך עובדין דחול לדין ר"ה שחל בשבת / יקדים דעכצ"ל שאין טעם באיסור מגזירה דרבה לבד / יבאר ע"פ שיטת רבינו הזקן באופן מחודש דגזירה דרבה הוא רק לחזק האיסור דעובדין דחול

ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים או יוציאו מרשות לרשות ויבוא לידי איסור סקילה, שהכל חייבים בתקיעה ואין הכל בקיאין לתקוע. עכ"ל.

וצריך עיון בלשון הרמב"ם, דלכאורה היא אריכות שלא במקומה – דפתח בטעם התקיעה בר"ה שחל בחול כהקדמה לדחיית התקיעה בר"ה שחל בשבת, ולכאורה הוא עניין אחר.

ב

יקדים דא"א לומר שהוא מגזירה דרבה לבד

ובהקדים: הנה, בטעם האיסור דגזירה דרבה יוקשה בזה דהא מצינו בלולב דביום הראשון שהוא מ"ע מה"ת, הלולב ניטל בכל מקום אף ביו"ט שחל בשבת (סוכה מא, א.ב. רמב"ם הל' לולב פ"ז הי"ג-טז). ותמוה, מאי שנא לולב דלא גזור,

א

צ"ע בלשון הרמב"ם בדין ר"ה שחל בשבת

תנן בר"ה (כט, ב) "יום טוב של ר"ה שחל בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". ומפרש התם בגמ' "מדאורייתא מישראל שרי, ורבנן הוא דגזור ב" כדרבה, דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות בר"ה".

ולפום ריהטא נראה דהא שגזרו רבנן שאין תוקעין הוא רק משום גזירה דרבה.

והנה, הרמב"ם הביאה להלכה זו בספרו (הל' שופר פ"ב ה"ו) וז"ל: יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, אין תוקעין בשופר בכל מקום אף על פי שהתקיעה משום שבות ומן הדין ה' שתוקעין, יבוא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם. ולמה אין תוקעין, גזרה שמא יטלנו בידו

כלומר, דאף שמהש"ס נראה שטעם האיסור הוא משום גזירה דרבה, הנה י"ל שזה רק בצירוף טעם נוסף דעובדין דחול.

ג

שיטת רבינו הזקן באופן מחודש

והנה, המעיין באריכות לשונו הזהב של רבינו הזקן בשו"ע שלו ימצא פלא, וזה לשונו (סי' תקפח ס"ד):

אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול, ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תורה כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור, לפי שהכל חייבים בו ואין הכל בקיאים בו גזירה שמא יטלנו בידיו וילך אצל הבקי בו. עכ"ל.

והנראה בכוונתו דחידוש מפתיע שנה כאן, לומר שטעם האיסור עצמו הוא אך מדין עובדין דחול לבדו, דזהו גדר איסור תק"ש בשבת. וכל מה שנצרכו לגזירה דרבה, זהו רק כמו ביאור צדדי לדין מפני מה האיסור עובדין דחול אינו נדחה כבסתם ר"ה שחל בחול דאיכא נמי עובדין דחול, ואפ"ה היו תוקעין.

פירוש, דגדר האיסור כאן לתקוע הוא מדין עובדין דחול, ובזה לא עסקו כלל בהסוגיא דר"ה שם, לבאר גדר דין האיסור דשופר בשבת, וזה הי' פשוט לש"ס שטעם האיסור הוא מדין עובדין דחול לבד.

הא התם נמי איכא למיחש שיטלטלנו ד' אמות ברה"ר שיוליך לולכו לביהכנ"ס. וכדהקשו התוס' ברה"ה שם (וכ"ה בסוכה מג, א).

ועוד דסברא היא שלא לגזור, דהא מצינו גבי לולב, דאף במי ששכח וכבר הוציא מרשות לרשות ע"מ לצאת ידי המצוה, פטור מחטאת כיון דהוציאו ברשות ועסק במצוה (סוכה מא, ב. רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"י). וא"כ קשה ביותר, איך נאמר דבנדוד"ד החמירו לגזור רק מחמת שמא יעבירו דלא יקיימו המצוה, הא כיון דחזינן שפטרורו בדעיבד למי שהוציא, ונמצאת הוצאה זו קלה היא ואינה מחייבת חטאת – היאך נסבור דרק מחמת חשש שיבוא להוצאה קלה כזו תבטל מ"ע דאורייתא לתקוע.

והנה, התוס' שם תירצו, דשאני הכא שתקיעת שופר הוי "מעשה חכמה", היינו שאף התקיעה עצמה עובדין דחול היא, משא"כ לולב דנטילתו עצמו הוא רק טלטול בעלמא ואין בזה שבות אחרת.

והי' נראה לבאר בכוונתם, דהכא שחל בשבת הא דאסרו רבנן הוא מחמת שנצטרפו לכאן שני שבותין, דהתקיעה עצמה היא עובדין דחול, ועוד דבשבת חיישינן שמא יעבירו, ומחמת ב' שבותים גזרו כאן (משא"כ בלולב דרק שבות אחד איכא, מה שחיישינן שיעבירו, אבל ליכא עוד שבות אחרת במעשה המצוה).

וכמו שהאריכו הפוסקים (מג"א ומחצה"ש או"ח סי' תקפח), דהכא טעם האיסור הוא ב' שבותים יחד.

והוא אריכות דברי רבינו הזקן, לפרש דברי הש"ס, דכל כוונת הגמרא כאן אינה להגדיר מהות האיסור (שהוא ודאי מדין "עובדין דחול"), אלא רק להסיר קושיא המתעוררת אחר שידעין שהאיסור הוא מגדר "עובדין דחול" לבד. ובלשונו הזהב – "אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול, ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תורה כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה, הואיל ואין בו שבות גמור". וממשיך רבינו הזקן ומביא על קושיא זו הגזירה דרבה ("לפי שהכל חייבים בו" ואין הכל בקיאים בו" גזירה שמא יטלנו בידי וילך אצל הבקי כו"), ר"ל, ש"תריך קושיא זו הביא הש"ס גזירה דרבה, שגזירה וחשש זה מחזק את "עובדין דחול" שלא ידחה.

וא"כ אתי שפיר אריכות לשון הרמב"ם, דאף הוא נתכוין לכך, שפתח בראשית בהטעם דעובדין דחול כיון שזהו גדר האיסור כאן (ודלא כשיטת הפוסקים הנ"ל שעיקר הטעם דהאיסור עצמו הוא מגזירה דרבה), ורק שהוקשה לו מ"ט נתעורר כאן איסור דעובדין דחול, וזהו המשך דברי הרמב"ם, שעל ענין זה הוא הסבר הש"ס, דכיון שבשבת איכא גזירה דרבה, הנה לזה נתחזק כאן האיסור דעובדין דחול עצמו ונתעורר לאסור התקיעה.

ורק שהוקשה להגמ' מ"ט אמרו לאיסור זה אף במקום מצוה, הא מצינו ברדיית הפת שנאסרה מטעמא דעובדין דחול (כמו שציין רבינו הזקן שם בשו"ג לפרש"י בשבת ג, ב. ולפי' הרי"ף והר"ן שם. וכ"ה משמעות הגמרא דלהלן. ובב"י סי' רנד), ואעפ"כ דחוהו במקום מצוה, דמי ששכח פת בתנור וקדש היום מותר להציל מזון ג' סעודות שהוא מצוה. ומאי שנא הכא.

ועוד ועיקר, הוקשה להש"ס מהא דבר"ה שחל בחול ודאי לא אמרו האיסור, וזה כיון שודאי לא ביטלו חכמים מ"ע מן התורה (כדלעיל), וכמו שהאריך הט"ז (או"ח שם) דאף שחכמים גזרו דברים נגד התורה, מ"מ במקום שנאמר בפירוש בתורה להתיר לא גזרו, וא"כ ודאי דבר"ה לא ביטלו מצוה המפורשת בתורה. ולזה קשה מאי טעמא נתעורר האיסור מחדש בר"ה שחל בשבת (היינו אותו האיסור, מגדר "עובדין דחול" לבד), הא לענין עובדין דחול ליכא שום חילוק בין שבת ליו"ט.

ורק לתריך קושיא זו הביא הש"ס גזירה דרבה, דלכך שאני שבת מכל ר"ה ונתעורר כאן האיסור דעובדין דחול, ושוב נאסרה התקיעה לגמרי מדין עובדין דחול לבד (ולא עקרו דבר המפורש בתורה, כיון שלא ביטלו המצוה לגמרי כל שנה).





שופר בשבת - לא אפשרי או לא צריך?

"יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה"¹. והוא מפני גזירת חכמים - שמא ילך ההדיוט אצל הבקי שילמדנו לתקוע, ויחלל את השבת בהעברת ד' אמות ברשות הרבים.

ומבואר בדרושי החסידות, כי מה שעקרו חכמים את מצות התקיעה כשחל בשבת, אף שקשה - "איך² היה כוח ביד חכמים לעקור" מצוה מן התורה³? - היינו מפני שהפעולה הרוחנית הנעשית ע"י תקיעת שופר⁴ נפעלת כבר בלאו הכי ע"י השבת. וממילא - אין צריך לתקיעת השופר, ולכן עקרה חכמים.

ולכאורה צריך ביאור בעיקר קושייתם ("איך היה כוח ביד חכמים לעקור"): הלא כלל הוא, ש"יש⁵ כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה?"

ויש לבאר:

כיון שהזמן וסדר הזמנים, הוא בריאה שברא הקב"ה, ובראו באופן שראש השנה יחול בשבת - הרי אם אכן בראש-השנה שחל בשבת ישנו חיוב לתקוע בשופר, ומצד החשש ד"שמא יעבירו ברשות הרבים" עקרוהו חכמים - יהיה נמצא שמתחילה ברא הקב"ה את העולם באופן כזה, שלא יהיה אפשרי לקיים את המצוה.

וזה לא יתכן - דהלא כל מטרת בריאת וקיום העולם היא "בשביל ישראל ובשביל התורה"⁶ - ואי אפשר שתהיה מציאות הבריאה מנוגדת למטרתה, ותמנע האפשרות לקיים מצוה ממצוות התורה (באם רק ירצה האדם לקיימה)!

וכיון שכן, צריך לומר - שחשש חכמים ד"שמא יעבירו" אינו בא לעקור את מצות

(12) ראש השנה כט, ב.

(13) לשון כ"ק רבינו הזקן, סידור עם דא"ח רמ, ג. וכן הוא במאמרי חסידות נוספים.

(14) ההכרח לפירוש הקושיא באופן זה - ראה במקורי הדברים, לקוטי שיחות חלק ז עמ' 52 הערה 25.

(15) במדינה, לאחר חורבן בית ראשון.

(16) תוד"ה וחותם ברכות טז, א.

(17) תנחומא (באבער) בראשית פסקא ג, ה. הובאה ברש"י בראשית א, א.

התקיעה; אלא, מכך שחששו חכמים ל"שמא יעבירונו", מוכח שאין זקוקים לפעולת התקיעה בשופר בשבת.

◇ ◇ ◇

כ"א אד"ו ראש" - הרי ר"ה הראשון היה ביום שישי?

בנוגע לקביעות ימי ראש השנה, ידוע הכלל "לא אד"ו ראש" (- לעולם אין ראש השנה חל בימים ראשון, רביעי ושישי). ולכאורה יש כאן מילתא דתמיהא: הלא ראש השנה הראשון (יום בראש אדם הראשון) היה ביום השישי?⁸!

ויוכן בהקדים ביאור הסיבה לכך ש"לא אד"ו ראש":

דהנה, הרמב"ם בבארו עניין זה ("לפיכך עשו יום קביעה ויום דחיה כדי לפגוע ביום הקיבוץ האמיתי"⁹), לא ביאר טעמו - מדוע קבעו את ימי הדחיה לימים אלו דוקא?¹⁰ ויש לבאר - שהטעם האמיתי בזה הוא על-פי קבלה, כדלקמן; והרמב"ם, עם היותו מקובל גדול (כידוע בשם הבעש"ט), לא ביאר הטעם מפני שנזהר מלגלות דברי קבלה¹¹ אפילו ברמז.

דהנה, ראש השנה הוא יום הדין ומשפט¹² (ובפרט יום א' דראש השנה, שהוא "דינא קשיא"), והוא יום קבלת עול המלך - שהם דברים השייכים לאופן ההנהגה דמידת ה'גבורה'; לכן, קבעו שלא יחול ראש-השנה בימי אד"ו דוקא - מאחר והם שייכים למידה ההפכית, מידת ה'חסד': יום ראשון - הוא כנגד מידת החסד, הספירה הראשונה; יום רביעי - כנגד מידת הנצח (הספירה הרביעית), שהיא 'ענף' למידת החסד. ויום שישי - הרי נאמר בו (בבריאה) פעמיים "טוב", שזה מורה על חסדים.

על-פי זה יתבאר, מדוע ראש-השנה הראשון, יכול היה להיות ביום השישי:

כי מה שראש-השנה עכשיו שייך למידת ה'גבורה', הוא משום שקבע הקב"ה שהמשכת החיות וההשפעה עבור השנה החדשה, תהיה תלויה בעבודת האדם (שזהו תוכן עניין

(21) רמב"ם הל' קידוש החודש רפ"ז. טושו"ע או"ח סתכ"ח.

(22) ואף שהכלל "לא אד"ו ראש" שייך לקביעות שע"פ החשבון, משא"כ בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה - הנה לדעת הר"ס"ג (הובא ביסוד עולם שער ד פ"ו) גם בזמן שמקדשים ע"פ הראיה, עיקר הקביעות מן התורה היא ע"פ החשבון.

(23) שם ה"ז.

(24) וכפי שהשיג עליו הראב"ד.

(25) ראה ספר השיחות קיץ ה'ש"ת עמ' 41 ובהערה שם (וש"ג).

(26) פע"ח שער ר"ה פ"א-ב.

הדין ומשפט, וקבלת עול המלך בראש השנה); משא"כ בראש השנה הראשון, תחילת בריאת העולם – הרי כללות הבריאה וההמשכה אז לא היתה תלויה בעבודת האדם (שעדיין לא היה בעולם), אלא הייתה רק מצד חסדו של הקב"ה, "כי חפץ חסד הוא" (-) דרצונו 'להשפיע' ולברוא את העולם היה רק מצד חסדו וטובו, ולא מצד סיבה – עבודת האדם). ומכיון ששייך הוא למידת ה'חסד', לכן היתה קביעותו ביום השישי – השייך לחסדים.



תלמיד חכם תוקע "בשבת" ו"במקדש"

שנו חז"ל במשנה "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה"¹³.

ויש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

מצות שופר בראש השנה עניינה הוא עבודת התשובה על מעשי כל השנה כולה, וכדברי הרמב"ם¹⁴ "שתקיעת שופר בראש השנה . . רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה . . הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". והנה תשובה היא על מעשי האדם בכל השנה – שבאותם דברים שבהם נכשל וחטא באותם דברים צריכה להיות התשובה.

ועל פי זה יש לפרש דברי המשנה:

אנשים רגילים, העוסקים בענייני חולין, הרי התשובה שלהם היא גם על ענייני חולין. וענייני זה נקרא שראש השנה חל "בימי החול", היינו, שהתשובה וה"ראש השנה" של רוב העם היא על ענייני "חול". ולכן גם תקיעת שופר היא אז גם "במדינה", המרמז על ענייני עולם הזה וחולין שאינם שייכים ל"קודש" ומקדש.

אבל תלמידי חכמים, שאין להם בעולמם אלא עסק התורה והמצוה, שלכן תלמיד חכם איקרי שבת¹⁵, הרי אצלם חל ראש השנה "בשבת" – כי אין להם עסק עם ענייני "חול". ולכן גם אין תוקעים במדינה, כי אין להם עסק כלל עם ענייני מדינה, אלא עם ענייני "מקדש" וקדושה בלבד.

אמנם, יכולים הם לטעות ולחשוב, שכיון שכן, הרי הם פטורים לגמרי ממצות

(13) ר"ה פ"ד מ"א.

(14) הל' תשובה פ"ג ה"ד.

(15) זח"ג כט, ב.

התשובה ותקיעת שופר, מכיון שהם ב"מקדש" – מקום שבו אין מקום לענייני חולין, לכן אומרים גם להם ד"במקדש היו תוקעין", שגם עליהם לשוב בתשובה על החסרונות בעבודת השם ד"בית המקדש".

וכהא דרבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל שלא יארע דבר תקלה בידו בהיותו בבית המדרש¹⁶; ורבי יוחנן בן זכאי שבכה "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי"¹⁷ ועוד.

◇ ◇ ◇

תקיעת שופר "במקדש" הפרטי

"יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה"

(ר"ה כט, ב)

יש לומר בזה על-דרך הדרוש:

תקיעת שופר – היינו עבודת התשובה. וכמ"ש הרמב"ם¹⁸ דתוכן התקיעה הוא: "עוררו ישנים משנתכם . . וזכרו בוראכם וחזרו בתשובה".

ובראש-השנה שחל בשבת – אין תוקעין: כי ראשית ותחילת עבודת התשובה, היא תשובה מיראה – יראת העונש. וכיון שקדושת שבת מגינה מפני העונשים¹⁹, אין שייכת בה יראת העונש.

אבל "במקדש היו תוקעין": 'מקדש' – היינו המקדש הפרטי שבתוך כל אחד מישראל ("ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", "בתוך כל אחד ואחד"²⁰); וכאשר הוא בבניינו – שעומד הוא בדרגה נעלית, ושייך כבר לתשובה מאהבה, אזי 'תוקעין' – אפשר לו לעסוק בעבודת התשובה – גם בשבת.

◇ ◇ ◇

גם כשהתקיעות בשלימות - נחוצה עבודת האדם

אודות ראש-השנה שחל בשבת (בו אין תוקעים בשופר) מבואר בתורת החסידות –

(16) ברכות כח, ב.

(17) שם.

(23) ה'ל' תשובה פ"ג ה"ד.

(24) ראה דרך מצותיך (להצמח צדק) מצות לא תבערו אש (פט, א) ואילך.

(25) של"ה סט, א. ועוד.

שהעניין אותו פועלים ישראל בדרך כלל על-ידי התקיעה בשופר, נפעל מעצמו ובלאו הכי על-ידי עניין השבת.

והנה, כיון שפעולה זו (פעולת ה'תקיעות') נפעלת על-ידי השבת – ודאי זהו באופן הכי מעולה ומושלם שאפשר. דהרי זה נפעל מעצמו, בלא תלות באיכות עבודתם ומצבם של ישראל.

ומצינו דבר פלא, דמכל מקום – למחרת, ביום השני דראש השנה, דורשים מישראל שיעבדו עבודתם ויתקעו בשופר! ולכאורה – מה יש כאן להוסיף, לאחר ש'לימות הפעולה שהיתה ביום הראשון?

אלא, מכאן הוראה:

החיוב דעבודת האדם, אינו רק בעת שישנו עניין החסר ודורש תיקון, שבעבודתו הוא מתקנו ומשלימו; אלא אפילו כאשר הדבר מתוקן ומושלם על ידי צדיקים, ואפילו על ידי הקב"ה – מכל מקום, אל ימשוך אדם ידיו מעבודה זו ויאמר שאין צורך בה. כי רצון וחפץ ה' הוא, שפעולת כל דבר בעולם תהיה על-ידי עבודת האדם דוקא – ולכן גם בדבר המתוקן ומושלם דרושה עבודת האדם, ועד כדי כך שמבלעדי עבודתו אין שלימות הדבר אמיתית²¹.



(5) וכמו בתחילת הבריאה, ד"עולם על מילואו נברא" ע"י הקב"ה (ב"ר פי"ד, ז), ואעפ"כ – צריך האדם "לעשות – לתקן" (שם פי"א, ו. ובפרש"י).

**שבת
שובה
האזינו**



"תורתו ומלכותו ועולו" – שלשת הזכויות של ישראל

בין "שיקבלו את התורה" ל"שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו" / היחס בין עבד
לאדונו ובין עם למלכו / שלשת זכויות שביעקב ושבעם ישראל

בפירושו לפרשת וזאת הברכה כתב
רש"י בפשטות ובקיצור: "שפתח לבני
עשו שיקבלו את התורה ולא רצו כו";

אולם בפרשתנו האריך רש"י בלשוננו
וכתב שישראל "קיבלו עליהם תורתו
ומלכותו ועולו, מה שלא עשו ישמעאל
ועשו" – היינו, שאין הנידון רק בקבלת
"תורתו" של הקב"ה, אלא גם בקבלת
"מלכותו ועולו".

וצריך להבין מדוע הוצרך רש"י כאן
לאריכות משולשת זו: "תורתו ומלכותו
ועולו" – וגם בעצם הענין: מה ההבדל
בין "מלכותו" לבין "עולו", דלכאורה
היינו הן ? !

ב. והביאור בזה – ההוספה
שב"מלכותו" ביחס ל"תורתו", והחידוש
ב"עולו" לגבי "מלכותו":

הלשון "תורתו" מתייחס בעיקר
ללימוד התורה, מה ששייך לשכל האדם.
ואמנם, נכלל בזה גם ענין שמירת מצוות

על הפסוק (פרשתנו לב, י) "ימצאהו
בארץ מדבר וגו'", מפרש רש"י שהכתוב
מדבר בשבחם של ישראל בעת קבלת
התורה, שבני ישמעאל ובני עשו לא
רצו לקבל את התורה, ודוקא בני ישראל
קיבלוה, וזה לשונו:

"ימצאהו בארץ מדבר – אותם מצא
לו נאמנים בארץ מדבר, שקבלו עליהם
תורתו ומלכותו ועולו, מה שלא עשו
ישמעאל ועשו, שנאמר 'וזרח משעיר למו
הופיע מהר פארן'".

והיינו, שמהכתוב בפרשת וזאת
הברכה (לג, ב) "וזרח משעיר למו הופיע
מהר פארן", למדים שישמעאל ועשו לא
רצו לקבל התורה (ודוקא ישראל ניאותרו
לקבלה) – וכמו שפירש רש"י שם:

"וזרח משעיר למו – שפתח לבני עשו
שיקבלו את התורה ולא רצו; הופיע –
להם – מהר פארן, שהלך שם ופתח לבני
ישמעאל שיקבלוה, ולא רצו".

אך יש לדקדק:

ג. ומעתה יש לפרש, שדברי רש"י בפסוק דידן – הם המשך למה שפירש בפסוק שלפני זה, על "חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", וזה לשונו שם:

"...ומי הוא 'חלקו' – 'עמו'; ומי הוא 'עמו' – 'יעקב חבל נחלתו', והוא השלישי באבות, המשולש בשלש זכויות: זכות אבי אביו וזכות אביו וזכותו, הרי שלשה, כחבל הזה שהוא עשוי בשלשה גדילים, והוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם ולא עשו בנו של יצחק".

והיינו, שבתחילה מדבר הכתוב במעלתו של יעקב אבינו, שהוא "משולש בשלש זכויות" ("זכות אבי אביו וזכות אביו וזכותו, הרי שלשה") – שעל זה אומר "יעקב חבל נחלתו", כמו חבל העשוי משלושה גדילים – ולכן דוקא הוא נחלתו של הקב"ה, ולא ישמעאל דודו ועשו אחיו;

ואחר כך ממשיך הכתוב באומרו "ימצאהו בארץ מדבר" – שזכויותיו המשולשות של יעקב אבינו נמשכו לבניו (שעליהם נאמר בפסוק הקודם "חלק ה' עמו" – עם בני ישראל), וגם אצלם ישנן שלוש זכויות, כי קיבלו עליהם "תורתו ומלכותו ועולו", ולכן דוקא הם "חלק ה' עמו" (ולא בני ישמעאל ובני עשו שלא רצו לקבל).

ויומתק, ששלושת הזכויות של "תורתו ומלכותו ועולו" שקיבלו בניו של יעקב – מקבילות הן עם פרטי הזכות המשולשת של יעקב עצמו, "זכות אבי אביו (אברהם) וזכות אביו (יצחק) וזכותו"; וכפי שמצינו ב"פשוטו של מקרא", שכל אחד מהאבות

התורה – אך ההדגשה היא על אותן הוראות שבתורה שיש להן טעם בשכל (מה שאין כן ה"גזירות" שאין להם טעם מובן).

וזהו החידוש שבלשון השני: "מלכותו", כי כשאדם מקבל מלכותו של הקב"ה, נכלל בזה שיקבל גם ה"גזירות" שאין להם הסבר – שהרי זהו ענין המלכות, שהעם מקבלים עליהם לשמוע אל המלך ולקבל גזירותיו, גם אם אינם יודעים או מבינים הטעם.

ולאחר מכן באה הלשון השלישית של "עולו" ומוסיפה ענין עמוק יותר, שלא רק שמקבלים על עצמם לקיים את מצוות המלך, אלא שמשעבדים את מציאותם אליו, שתמיד מוטל עליהם עולו.

הווי אומר:

קבלת מלכות (סתם) אינה שוללת חירות גמורה בחיים הפרטיים שלו, וכמו במלך בשר ודם, ששליטתו וחוקיו אינם שייכים ל(כל) פרטי חיי האדם, אלא רק לדברים השייכים לחיי המדינה, המלכות או להמלך;

ואילו "קבלת עול" זהו כמו עבד אמיתי ושלם, שהוא משועבד לאדונו באופן קבוע תמיד, ביום ובלילה, ואין חייו שלו, כי תמיד עול אדונו עליו (וראה לקוטי שיחות חלק כו ע' 126 ואילך).

והם שלושת הענינים שנתחדשו בבני ישראל על ידי קבלת התורה:

נוסף על זה שקיבלו עליהם לקיים את הוראות התורה, ועוד זאת – שקיבלו עליהם מלכותו יתברך, הנה גם קיבלו עליהם עולו של הקב"ה, כעבד אמיתי.

ד. ובדרך החסידות יש להוסיף, שהדגשת רש"י על זה שבני ישראל קיבלו (לא רק "תורתו", אלא גם) "מלכותו ועולו" – מתאימה היא ללשון הכתוב "ימצאהו בארץ מדבר":

בספר 'אור התורה' (לה'צמח צדק) – פרשתנו ע' א'תרסט ואילך) מבואר הלשון "ימצאהו", ש"ענין המציאה הוא דבר יקר וגם בא שלא בסדר והדרגה", ולפי זה מבאר לשון רש"י "אותם מצא לו נאמנים בארץ מדבר", "כי ענין האמונה הוא למעלה מהחכמה", כענין המציאה שהיא למעלה מהחכמה (וכמו מציאה כפשוטה, שבאה בהיסח הדעת).

וזה שהקב"ה "מצא" כביכול את ישראל במדבר, באופן של "מציאה" שלמעלה מסדר והדרגה – הוא משום שגם עבודת ישראל היתה באופן כזה, שקיבלו על עצמם (לא רק "תורתו", אלא גם) מלכותו ועולו, שזהו ביטול בשלימות, למעלה מהחכמה (כמו ביטול עבד לאדונו);

ומדה כנגד מדה, "ימצאהו בארץ מדבר", שהקב"ה מתקשר כביכול עם בני ישראל בדרך מציאה, שלא בסדר והדרגה ולמעלה ממדידה והגבלה.

הי' מיוחד באחד משלושת מעלות אלו:

תורתו – מצינו במיוחד אצל יעקב אבינו שעסק בתורה, כמסופר בכתוב (תולדות כה, כז ובפרש"י) "ויעקב איש תם יושב אהלים", "אהלו של שם ואהלו של עבר". וענין זה הי' עיקרי במיוחד אצל יעקב, שלכן כבר בהיותו במעי אמו רבקה, הי' "מפרסם לצאת" כאשר היתה אמו עוברת ליד "פתחי תורה של שם ועבר" (רש"י תולדות כה, כ).

מלכותו – מודגש אצל אברהם אבינו, שעסק בפרסום מלכותו של הקב"ה, וכמו שכתוב "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם", שאברהם פעל שיהא נקרא שמו של הקב"ה "אלוקה לכל העולם" (וירא כא, לג ובפרש"י. וראה גם רש"י חיי-שרה כד, ז).

עולו – מכוון לעבודתו של יצחק, וכפי שכבר פירש רש"י (תולדות כה, כז. כו, ב) שעל ידי העקידה נעשה יצחק "עולה תמימה" שהיא כליל לה'. ולכן לא הותר לו לצאת מארץ ישראל או לשאת שפחה, מפני שהי' חדור כל כולו בקדושת עולה – כמו ענין ה"עול", החודר בכל פרט בחיי האדם (ולהעיר מהדמיון בין תיבת "עולה" לתיבת "עול", וצריך חיפוש בספרים האם דיברו בזה).





קרבת השי"ת כאב לבניו

"לדרוש" בעת "הימצאו", ו"לקרוא" – "בהיותו קרוב" / אהבת השי"ת לישראל – כאב ל"תינוק קטן" / אהבה גלויה גם כשאין ראויים לכך / לדרוש קרבת ה', ולגלותה בכל כוחות נפשו

יש לבאר היטב מהות "המצאו" של הקב"ה, וכנגדה עבודת האדם ד"דרשו את ה' בהמצאו". וגם מה שילמד האדם לעבודתו מסיפיה דקרא "קראוהו בהיותו קרוב", שכל אלו הם יסוד ועיקר גדול בעבודת האדם את בוראו בימים קדושים אלו.

"לדרוש" בעת "הימצאו", ו"לקרוא" – "בהיותו קרוב"

על דרך הפשט, שני חלקי הכתוב "דרשו ה' בהמצאו" ו"קראוהו בהיותו קרוב", הוא כפל לשון של אותו התוכן, ליופי המליצה, שבהיות ה' "מצוי" ו"קרוב" יש "לדרוש" ו"לקרוא" את הקב"ה (וראה במצודות עה"פ).

אך בדרך ההלכה והדרוש, ובפרט על פי פנימיות העניינים, ודאי ששני חלקי הכתוב הם עניינים שונים זה מזה, ובכל אחד מהם תוכן וחדידוש מיוחד. אשר "המצאו" של הקב"ה מעורר את ישראל

עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים מסוגלים הם ביותר ל"תשובה וצעקה", וכפי שכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ו) "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים היא יפה ביותר, ומתקבלת היא מיד".

ומקור הדבר מה שימים אלו מסוגלים לתשובה, הוא מהכתוב (ישעי' נה, ו) "דרשו ה' בהמצאו", שעליו אמרו חז"ל (ר"ה יח, א ובפרש"י) שהקב"ה "מצוי לו" לאדם ב"עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים".

יש לתמוה בזה, דהלא המצאו של הקב"ה לאיש הישראלי בעשרה ימים אלו צריך להביא התעוררות בכ"ז ענייני עבודת הבורא ית"ש, ובפרט בעבודת התפילה, שבעת שהקב"ה מצוי וקרוב אליו מתקבלות תפילותיו מיד. אך מהי השייכות המיוחדת של קירוב וגילוי זה לעבודת התשובה דווקא?

ועל כך מודיע הקב"ה, שבימים אלו באופן מיוחד הרי הוא "מצוי" לאדם, שהוא מתגלה ליהודי בדרך "מציאה" שאינה קשורה עם עבודתו במשך השנה שעברה ועם מצבו הרוחני. ויתרה מזו: שמתגלה אף למי שאינו טורח כלל לחפש ולבקש קרבת ה'; אלא כמציאה הבאה לאדם בהיסח הדעת, מתגלה השי"ת לכל איש ישראל באופן שווה.

וטעם הדבר מה שזוכה כל יהודי לגילוי נפלא זה של קרבת ה', אף שמצד עבודתו אינו ראוי לכך כלל:

בנוגע לאהבתו של הקב"ה לישראל, איתא במדרש (אגדת בראשית פ"ה, א) שעוצם אהבה זו נרמז בכתוב (הושע יא, א) "כי נער ישראל ואוהבהו". וממשיל את הדבר לאהבת האב לבנו הקטן: "כשם שבנו של אדם כשהוא תינוק קטן, אם יחטא אין אביו מסלק עליו מפני שהוא קטן . . כך ישראל, אפילו חוטאין . . מעלה עליהן שהן כתינוק קטן, שנאמר כי נער ישראל ואוהבהו".

הנה מצאנו כאן עוצם אהבת השי"ת לכל יהודי, אפילו חוטא ח"ו, שאוהבו אהבה עצמית ובלתי תלויה בשום דבר, כאב האוהב את בנו התינוק בלא תנאים ואפילו כאשר יחטא לו. ומשום כך, גם כאשר אין הנהגת האדם כדבעי במשך השנה כולה, הנה בימים שבין ראש השנה ליום הכפורים מתגלה הקב"ה לכל יהודי, גם כאשר הדבר בדרך "מציאה" שאינו ראוי לכך מצד עצמו.

ל"דרשו את ה'", ואלו "בהיותו קרוב" צריך לעורר את האדם ל"קראוהו", וכפי אשר יתבאר.

אהבת השי"ת לישראל - כאב ל"תינוק קטן"

כאשר השי"ת "מצוי" לו לאדם, מורה הדבר על כך שהאדם לא התאמץ ועבד בכדי לזכות לגילוי זה. ד"מציאה" משמעותה שהאדם לא חיפש והתייגע אחר הדבר, שהרי לא יתכן לומר שאדם יהיה טורח "לחפש מציאה", אלא בא לו הדבר פתאום בהיסח הדעת (סנהדרין צז, א).

ומכך מובן, שהפסוק "בהמצאו" מדבר באדם שמצד עבודתו ומעלתו אינו ראוי לגילוי זה של קרבת השי"ת, ומכל מקום הקב"ה "מצוי" לו מבלי התחשב במעמדו ומצבו, והרי הוא מקבל את הגילוי כאדם המוצא מציאה בהיסח הדעת בלא שעמל על כך.

וגילוי זה בא לאדם בימים אלו שבין ר"ה ויום הכפורים:

בתחילת השנה, עושה האדם חשבון צדק מכל מעשיו דיבוריו ומחשבותיו במשך השנה שעברה, ואם אינו מרמה את עצמו, הרי יודע אדם את האמת אשר מצבו הרוחני רחוק ביותר מכפי הרצוי, ואפילו "כדבעי ליה למיעבד לא עבד" (כתובות סז, א), ויכול ליפול בייאוש ח"ו, בחשבו מי אני ומה אני שאוכל להתעלות ולהתקרב אל הבורא ית"ש.

אהבה גלויה גם כשאינן ראויים לכך

והנה, אף שהקב"ה מתגלה לכל איש ישראל בימים אלו, מכל מקום יכול הדבר להיות באופן שאינו מרגיש בגלוי קרבת השי"ת. ועל דרך הבן הקטן שיחטא לאביו, שאף שאינו "מסלקו מעליו", מכל מקום במצב זה אין אהבת האב מתגלה אל הבן באופן שירגיש בפועל את קרבת האב אליו.

ועל-דרך-זו יכול האדם לומר: הן אמת שמפני האהבה העצמית של הקב"ה לעם קרובו, אינו "מסלק מעליו" גם כאשר הם חוטאים, והוא "מצוי לו" בדרך מציאה; אך עדיין אולי אין כאן קירוב, שאין זה באופן שירגיש האדם קירובו להשי"ת.

ועל כך מוסיף הנביא ומודיע "קראוהו בהיותו קרוב" – שבימים נעלים אלו, לא זו בלבד שהקב"ה מצוי לכל יהודי ועוזרו ומסייעו לשוב אליו, אלא גם "קרוב" אליו, שמבלי הבט על מעמדו ומצבו הרוחני, מרגיש האדם באופן גלוי אהבתו וקרבתו של הקב"ה לישראל.

לדרוש קרבת ה', ולגלותה בכל כוחות נפשו

תכלית התגלות השי"ת ליהודי בימים אלו, היא שיתעורר האדם חזרה אל קונו

"כמים הפנים לפנים" (משלי כו, יט). ואם כן הנהגת האדם ועבודתו מחמת התגלות השי"ת עליו, עליה להיות בדוגמת "המצאו" ו"בהיותו קרוב":

"דרשו ה' בהמצאו"

כאשר יהודי אינו מתייגע בעבודת ה' משך כל השנה, הרי עבודתו היא באופן של "מציאה" – שאינו משים ליבו ועיונו בעבודת ה', אלא עוסק בתורה ומצוותיה בהיסח הדעת בלא השתדלות ויגיעה.

וכאשר מתגלה אליו השי"ת בדרך "מציאה" בלא השתדלות מצידו, צריך הדבר לעוררו "לדרוש" את ה', שדרישה משמעה בקשה וחיפוש חזק ביותר (ראה רש"י ד"ה ודרשת – סנהדרין מ, סע"א), שהאדם מתייגע ומתעסק בהשתדלות רבה בעבודת הבורא, ועד שתובע (כהתרגום עה"פ) ממש קרבת ה'.

"קראוהו בהיותו קרוב"

ואילו הפרט השני שבכתוב, שהקב"ה מצוי לכל יהודי באופן שמרגיש קרבת ה', מעוררו שלא יסתפק בדרישה שדורש ומחפש קרבת ה' רק מצד פנימיות נפשו; אלא שתהיה הדרישה אצלו בגלוי בכל כוחות נפשו, והוא עניין ה"קריאה" – שהאדם קורא ומגלה את אשר טמון בלבו, וכמו כן בעבודת עשרת ימי תשובה, ש"יקרא" ויגלה את קרבת ה' באופן שכל פרט ופרט בכוחות נפשו יהיה מאיר וחדור בהארת קדושתו ית'.



יום
הכיפורים



עבודת יוהכ"פ - בלי לשכוח מהגוף!

אם עניין התענית הוא כדי שיתנתק האדם מענייני הגוף ויתעסק רק בעבודה רוחנית, מדוע הצום הוא עיקר יותר מתפילות ועבודות היום? / מה הקשר בין פרשת נדב ואביהוא, שני בני אהרן שהקריבו אש זרה לפני ה' שמתו, ליום הכיפורים? / בספרים נתבאר רבות אודות גודל מעלתם ודבקותם של בני אהרן. מדוע אפוא הזהירה התורה שלא נלך בדרכם לדבוק בה' בהתרוממות מהגוף הגשמי עד כלות הנפש ממש?

ביאור נפלא בשני הצדדים שבעבודת יום הכיפורים: עיקר עבודת היום בהתרוממות מהעניינים הגשמיים, ותכלית עבודת היום בהמשכת הקדושה גם לאחר מכן, בחיי היום-יום שלאחרי יום הכיפורים

משבתות ומועדים אשר מצוה לענגם באכילה ושתייה, הנה ביום הכיפורים נדמים ישראל למלאכי השרת¹ – דהוא יום צום ותענית, בו האדם מתרומם ומתעלה מעל כל ענייניו החומריים, ואין עסקו בזה היום אלא בהתקרבות והדביקות בהשי"ת.

אמנם, לפי זה ניתן היה לחשוב, שביום קדוש זה על האדם לשכוח לגמרי מענייני גופו וענייני עולם הזה הגשמי, דמה לו בזמן נעלה זה, בעת קרבתו לפני ה', ולמחשבות אודות ענייני עולם הזה הנחותים;

יום הכיפורים, 'יום הקדוש', הוא היום המקודש ביותר מכל ימות השנה, וכמובא בגמרא² 'ולקדוש ה' מכובד'³ זה יום הכיפורים. וקדושה זו שביום הכיפורים מעלה ויתרון יש בה אף על קדושת כל שבתות ומועדי השנה, כפי שמשמע מכך שבלשון הכתוב נקרא יום הכיפורים – "שבת שבתון"³, השבת של כל השבתות.

קדושה זו באה לידי ביטוי גם בעבודת היום אצל כל אחד מישראל, שבשונה

(1) שבת קיט, א.

(2) ישע' נח, יג.

(3) אחרי טז, לא. אמור כג, לב.

(4) ראה רמ"א או"ח סתר"י ס"ד.

אך האמת היא, שגם בעת הרגשת

הבית במיודעיו של מקום, והייתי סבור או כי או כך, עכשיו אני רואה שהם גדולים ממני וממך" – וזה פשוט שלא יטעה בהם משה להחשיבם כגדולים ממנו ומאהרן, ושבהם נתקיים העניין ד"בקרובי אקדש", והם אינם אלא חוטאים לה'.

ונתבאר בזה, אשר אדרבה – עניין גדול היה בכניסתם של בני אהרן אל הקודש, והוא שבאו להקטיר קטורת מתוך דביקות נפלאה בהשי"ת, שהיו מתעלים ומתורוממים בדביקותם בה' עד שבאו לכלות הנפש ממש מרוב תשוקתם לידבק בשכינה¹⁰.

וכך יש לפרש את זה שיצאה אש מלפני ה' ואכלתם חיים, שלא היה בזה משום עונש על חטאם, כי אם שבזה הגיעו לתכלית הדבקות בה', בחינת כלות הנפש ויציאתה מן הגוף לידבק בשכינה נומה גם שעל-פי פשוטו של עניין, לא נצטוו עדיין שלא להתקרב אל הקודש (דציווי זה נתחדש רק לאחר מיתתם), ומובן אם כן שלא היה בידיהם חטא ועוון זה].

אלא שאעפ"כ, לא היתה ביאתם זו אל הקודש רצויה, דלכן נצטוונו והוזהרנו שלא לנהוג כבני אהרן; והדבר צריך ביאור, דכיון שגדלה מעלתם בעניין זה גופא, מדוע הוזהרה תורה שלא נלך בדרכם לדבוק בה' בהתרוממות מהגוף הגשמי עד כלות הנפש?

והביאור בזה, דאף שגבהה מעלת

רוממות וקדושה עצומה זו, אל לו לאדם לשכוח מענייניו הגשמיים, וכאשר הוא מתעלה ומתרומם עד למאוד בעבודת יום הכיפורים, עליו לזכור ולידע שתכלית הכל היא עבודת ה' בחיי היום-יום, שעבודה זו אין עניינה הפרישות מחיי הגוף, כי אם להיפך – שבהיותו אדם גשמי בעל צרכים גשמיים, אז דוקא ביכולתו לקיים את התורה והמצוות בשלימות, כפי שיתבאר לקמן.

חטא בני אהרן – "בקרבתם לפני ה'"

ויתבאר זה בהקדם תוספת טעם והסברה בקריאת התורה שקבעו חז"ל לקרוא ביום הכיפורים, בפרשת אחרי מות⁵ – דאף שטעם הקריאה בפרשה זו הוא "לפי שבתוכו עבודת היום"⁶. אמנם, יש לעיין בשייכות התחלת הקריאה – "אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה'", לתוכן היום דיום הכיפורים ועבודתו.

דהנה, בעניין חטא בני אהרן נתבאר במקום אחר⁷, שחלילה לומר שהיה בידיהם חטא ועוון כפשוטו. כפי ששמע גם מדברי משה רבינו לאהרן הכהן בשייכות למיתתם: "הוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש"⁸, "יודע הייתי שיתקדש

(5) טושו"ע סי' תרכ"א.

(6) לשון הבית יוסף שם.

(7) על יסוד דברי האוה"ח הק' ריש פר' אחרי. ראה בארוכה לקוטי שיחות חלק לב ע' 98 ואילך. תורת מנחם התועדויות חל"ט ע' 395 ואילך.

(8) שמיני י, ג.

(9) ויקרא רבה פ"ב, ב.

(10) ראה אוה"ח שם.

"לך אכול בשמחה לחמך" – תיכף לאחר יום הכיפורים

ומצינו אף לתוכן עניין זה בפרטי עבודת הכהן-גדול ביום הכיפורים:

דהנה, סיום עבודת יום הכיפורים היה, ביציאת הכהן-גדול לביתו – ד"מלון אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש¹².

[ועניין זה הוא חלק ופרט בעבודת היום – כמוכח מכך שהביאו הרמב"ם בספרו היד¹³ כחלק מן "סדר כל המעשים שביום זה" – דהלא אין עניינו דהרמב"ם להביא סתם סיפורי דברים, אלא דבריו הם "הלכות הלכות"¹⁴].

ועל-פי פנימיות הדברים יש לפרש גם עניין זה על-פי היסוד הנזכר, שבעת עבודת יום הכיפורים יש לזכור אודות עבודת ה' שבחיי היום-יום, קיום התורה והמצוות בגשמיות העולם;

דיש לומר, דזה שיציאת הכהן-גדול לביתו ועריכת הסעודה לאוהביו מהוות חלק מדיני עבודת היום, מלמד, שעל אף שעבודת כהן-גדול ביום הכיפורים הייתה בתכלית הפרישות והקדושה, הנה התכלית בזה אינה הפרישות וההבדלה מענייני העולם לבדה, כי אם בהכרח להמשיך הקדושה גם לזמן שאחר היציאה

עבודתם עד למאוד, הנה תכלית המטרה לשמה ברא הקב"ה את העולם היא, שיקיימו ישראל את המצוות בהיותם מלוכשים בגוף בעולם הזה הגשמי, ורק עבודה זו של קיום התורה והמצוות כפי שהם בגשמיות, היא המשלימה את תכלית כוונת בריאת העולם. כאמור במדרש¹¹, אשר תכלית בריאת כל העולמות היא מה ש"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", היינו – בעולם הזה הגשמי והחומרי דוקא.

ולכן הזהירה תורה שלא לנהוג כבני אהרן שהתרוממו בדביקותם עד כלות הנפש מהגוף, כיון שעל האדם לכוון כל התעלות ודביקות אליה יבוא בעבודתו, להמשכת הקדושה בחיי היום-יום, בקיום המצוות באמצעות הגוף הגשמי.

ועל-פי הקדמה זו בביאור עניין כניסת בני אהרן אל הקודש, והאזהרה שלא לנהוג כמותם בדרך הפנימיות – מבואר בטוב טעם תחילת קריאת התורה ביום הכיפורים בפרשת בני אהרן, שבזה רצו חז"ל ללמדנו מוסר השכל והוראה מיוחדת: אשר גם בעת ההתעלות של היום המקודש ביותר, בו כל אחד מישראל אין מגמתו אלא לידבק בה' כבני אהרן – הנה על האדם לזכור אשר התכלית והמטרה של התעלות נשגבה זו, היא 'להביא' את קדושת יום הכיפורים במשך כל ימות השנה, לקיום התורה ומצוות בגשמיות כדבעי.

(12) משנה יומא פ"ז מ"ד.

(13) הלכות עבודת יום הכיפורים סוף פ"ד. וראה בארוכה בלקוטי שיחות חל"ד עמ' 106, שגראה ללמוד כן בדעת הרמב"ם גם מחמת כמה שינויים ששינה בלשונו מלשון המשנה. ואכמ"ל.

(14) כלשונו בהקדמתו לספרו.

(11) תנחומא שמות טז. ראה הביאור בזה בארוכה בתניא פל"ו ואילך.

אוצרות המועדים

ובהשקפה ראשונה ניתן היה לחשוב שב' ענינים אלו הינם שונים ונפרדים זה מזה – שהרי עבודת היום מצד עצמה היא עבודה של התרוממות מהגשמיות ואין לה קשר עם ענייני הגוף הגשמי כלל, ורק שעם זאת, ישנה אזהרה שלא לשכוח מעבודת ה' של כל ימות השנה – שהיא נעשית בהיות האדם בגוף גשמי, ומתקיימת עם עניינים גשמיים.

אולם בהתבוננות מעמיקה יותר, נראה לומר – שעניין ה'יצאה מן הקודש', וההוראה שלא לנהוג כבני אהרן (העבודה עם הגוף וענייניו), חזינן לו אף בעבודת היום עצמו, שמודגשת בה השייכות לגשמיות הגוף והעבודה עימו.

דהנה, בעניין הצום והתענית יש להתבונן ולראות לא את ההתנתקות מן ענייני גשמיות הגוף וההתעסקות בעניינים רוחניים בלבד, כי אם להיפך – שהיא עבודה השייכת לגוף עצמו, שהצום והתענית באים ללמדנו עיקר גדול בחיי הגוף של כל איש מישראל.

עניין זה ביכולתנו ללמוד מן ההדגשה העיקרית שישנה ביום הכיפורים על הצום והתענית:

דהנה, עצם העובדה שנקבעה תענית ביום הכיפורים, מובנת היא ביותר – דהרי (כמבואר לעיל) על-ידי התענית מתנתק האדם מצרכי הגוף וביכולתו להשקיע עצמו בעבודת הנשמה, לדבוק בה' כמלאכי השרת.

אמנם, לפועל רואים אנו – שחשיבות עצם התענית גדולה היא יותר מאשר (אמצעי המאפשר את) העבודה הרוחנית של יום הכיפורים, שהרי מי שהתענית

מן הקודש, לזמן שהולך לביתו. דלכן היציאה לביתו בשלום ועריכת הסעודה נחשבים לחלק בלתי נפרד מעבודת היום הקדוש.

ועל דרך זה יש ללמוד בעבודת יום הכיפורים אצל כל אחד ואחד מישראל – שצריכים לדע שצריך העבודה אינה הפרישות והקדושה של יום הכיפורים לבדה, אלא בעבודת ה' בחיי היום-יום, קיום התורה ומצוות בגשמיות.

ויש לבאר, שזהו תוכן המובא בהלכה¹⁵ אשר במוצאי יום הכיפורים יש לערוך סעודה, ובת קול יוצאת ואומרת "לך אכול בשמחה לחמך" – שבוה מודגש העניין האמור, אשר תכלית ושלמות עבודת היום היא בהמשכת הקדושה גם בענייני הגשמיים של האדם, דלכן, תיכף לאחר יום הכיפורים אומרים לו "לך אכול בשמחה לחמך"!

◇ ◇ ◇

מהו העיקר - הדביקות בשכינה או עיני הגוף?

מהמבואר עד עתה נמצאנו למדים ב' הדגשות וצדדים שונים בעבודת יום הכיפורים: מחד – עיקר עבודת היום הוא ההתרוממות מן העניינים הגשמיים, והדביקות בה' בעבודה רוחנית מתוך צום ותענית. אך מאידך – על האדם להעמיד בזיכרונו, אשר תכלית ומטרת עבודת היום היא להמשיך את הקדושה גם לאחר מכן, בחיי היום-יום שלאחרי יום הכיפורים.

יום הכיפורים

מא

התרוממות וקדושה אמיתית אין פירושן – שכחה מענייני הגוף והתעסקות אך ורק בענייני הנשמה, כי אם להיפך – המשכת קדושה לענייני הגוף והעולם עצמם, לגלות בהם עצמם קדושה, על ידי שיעבדו בכוחם את הקב"ה; דבעת שמקיימים איזו מצוה באמצעות הגוף הגשמי, הרי באותה שעה מתעלה ומתרומם הגוף הגשמי ונמשכת בו קדושה, ועד"ז גם העניינים הגשמיים המסייעים לקיום המצוה.

דאף שהעניינים הגשמיים מצד עצמם נראה שהם מציאות נפרדת מקדושת השי"ת, הנה על ידי השימוש בהם לקדושה, שמקיימים בכוחם תורה ומצוות, מתעלים ומתרוממים עניינים אלו, עד שבהם עצמם ניכרת האמת שהם אינם אלא כלי לעבודת ה' הרוחנית, לקיום התורה והמצוות.

וכן הוא בגוף האדם, אשר אף שמצד עצמו נראה הוא למציאות בפני עצמה, מציאות גשמית המנותקת מהקדושה – הנה על ידי שמשתמשים בכוחו של הגוף לעבודת הבורא, מגלים שכל עניינו של הגוף עצמו הוא להיות 'כלי' שעל ידו מקיימים את מצוות הקב"ה.

ועל-פי זה יובן מדוע עיקר עניינה של עבודת יום הכיפורים הוא הצום והתענית: האכילה והשתיה הם העניין היסודי עליו עומדים חיי הגוף, וההדגשה בהתנזרות מן האכילה והשתיה ביום הכיפורים היא – שיורגש בגוף הגשמי שהרוחניות והנשמה הם העיקר, ולא ענייני הגוף – הגברת הרוחניות על הגשמיות;

עצמה גורמת לו לחלישות הגוף עד כדי כך שאינו יכול להתפלל ולהתעסק בעבודת היום, פטרינן ליה מתפילות ועבודת היום בכדי שיוכל להמשיך ולהתענות, ולא להיפך.

והדבר צריך עיון – דהרי אם עניין התענית והצום הוא רק בכדי שיתנתק האדם מענייני וצרכי הגוף ויתעסק רק בעבודה רוחנית, היה מן הראוי שאדם הנמצא במצב שאין בכוחו לצום ולהתענות בד בבד עם התפילה וההתקרבות לה', יוצרך לערוך סעודה קלה, על מנת שישוּבו אליו כוחותיו, ואז יוכל להמשיך בעבודתו בכוחות מחודשים;

דהרי באם העיקר היא העבודה הרוחנית, הנה באם יטעם מעט וישיב את נפשו במאכל ומשקה, יוכל לעבוד את ה' ביתר שאת ולשכוח מגופו, ולעתים דוקא התענית היא המזכרת לו לאדם את קיום הגוף וצרכיו.

והיות שהדין הוא שהצום והתענית חשובים עד כדי כך, שידחו את התפילה והעבודה הרוחנית אצל מי שאין ביכולתו לקיים שניהם, מכאן ראייה והוכחה – שהעיקר הוא התענית הקשורה עם הגוף הגשמי; ומה שישנה הדגשה כה עיקרית על הצום והתענית, מלמדנו שאין הצום והתענית רק תנאי הגורם שיוכל האדם לשכוח מענייני הגוף, כי אם להיפך – שהצום והתענית עניינם להמשיך קדושה מיוחדת בגוף עצמו, כדלקמן.

בגוף הגשמי יורגש שהרוחניות היא העיקר

הביאור בזה:

יום הכיפורים, העבודה היא שהאדם יאכל וישתה ויקיים את גופו כראוי וישתמש בכוח זה לקיום התורה ומצוות, ואילו ביום הכיפורים הוא על-ידי מניעת האכילה ושתייה, שאז מורגש אצלו בגלוי שעיקר עניינו – גם של חיי הגוף שלו, היא הרוחניות, שלשמה קיים גם הגוף הגשמי.

ועל-ידי זה, ניתן הכוח לעבודה עם העניינים הגשמיים עצמם, לרוממם ולהכלילם ברוחניות – על-ידי המשכת הקדושה בהם בחיי היום-יום שלאחר יום הכיפורים.

ונמצא, שאף גוף התענית דיום הכיפורים מטרתו היא לרומם את גשמיות הגוף ועניינו – ורק שלאחרי





החידוש ב"זמן תשובה" דיום הכיפורים

ידקדק בלשונות הש"ס והרמב"ם לענין החילוק בין עשי"ת ויוה"כ / מוכיח מלשון הרמב"ם שגדר התשובה דיוה"כ פה הוא ענין אחר מהתשובה דעשי"ת / יבאר דתשובה סתם היא חיוב שאין הזמ"ג, וזוהי חלות החיוב המחודשת שביוה"כ שנקבע זמן לתשובה / יקשה מהו חיוב תשובה דיוה"כ אחר שכבר נתחייב בזמן שחטא / יבאר דביוה"כ חל חיובאף במי שחטא וכבר שב, כיון שהחיוב תשובה אינו מצד מצבה הגברא רק מצד הזמן

מהמשך דבריו "יום הכיפורים הוא זמן תשובה" נראה, שדוקא יוה"כ"פ הוא זמן תשובה, למיעוטי הימים שבין ר"ה ליוה"כ"פ שהם אינם "זמן תשובה".

ובפרט שכתב בסידור האריז"ל (עשי"ת) גבי עשרת ימי תשובה, וז"ל: "מי שיחזור בתשובה גמורה ויתענה בז' ימי התשובה נמחל לו כל עוונותיו . . יום ראשון מז' ימי התשובה ביום א' דשבת מתכפרים לו כל עוונותיו שחטא ביום א' דשבת, וכן ביום ב' וכו'". והיינו, שכל אחד מז' הימים שבין ר"ה ליוה"כ"פ מכפר על אחד מימי השבוע דכל השנה כולה. הרי שבימים אלו מודגש ענין התשובה, יותר מר"ה ויוה"כ"פ.



ידקדק בלשונות הש"ס והרמב"ם לענין החילוק בין עשי"ת ויוה"כ

כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ו): "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ"פ היא יפה ביותר כו'". וממשיך בהלכה שלאח"ז: "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל כו' והוא קץ מחילה כו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים".

וצריך ביאור בדבריו, דבתחילה הדגיש ש"אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם בעשרה ימים כו' היא יפה ביותר כו'", אלמא כל עשרת הימים "זמן תשובה" הם, וכשמים "עשרת ימי תשובה"¹. ולכאורה,

- ירושלים, תשכ"ד) "בעשרת ימי תשובה שבין כו'".

(1) ולהעיר מהגירסא ברמב"ם כאן (ראה ס' המדע

אוצרות המועדים

יום הכפורים מכפר¹ [כפרה מצד עצם היום, שהיא נעלית גם מהכפרה שעל ידי התשובה] (רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג וד'). וכיון שמהות ימים אלו עצמם היא נעלית מה"ימים שבין ר"ה ויוהכ"פ" שעניינם תשובה, לכך א"א למנותם בכלל ימי התשובה.

(ב) בנוסף לכך יש בהם גם את עניין התשובה כבשאר ימים שביניהם – שלכן נכללים הם בעשרת ימי תשובה.

[ועד שמצינו לדינא, שנשתנה אופן התשובה דר"ה ויוהכ"פ, והוא אופן נעלה בתשובה, שאסור שתהא מתוך עצב.

לא מיבעי ראש השנה, שבו נאסר לומר וידויים כו' (שו"ע רבינו הזקן או"ח סתקפ"ד ס"ב), אלא אפילו ביוהכ"פ (שחייב בוידוי⁸) – פסק אדמו"ר הזקן (או"ח סו"ס תר"י (ממג"א שם סק"ה בשם ס' חסידים סתר"ט⁹)): "הלובש שק מחמת תשובה צריך לפשטו ביוהכ"פ מפני שהוא יו"ט וצריך לכבדו בכסות נקי". פירוש, שהתשובה דיוהכ"פ אסור שתהי' בסתירה לזה שהוא יו"ט וא"א שתהי' נגד היו"ט שבו, ולפיכך אסור שיהי' לבוש ב"שק מחמת תשובה"⁹].

והנראה בזה בהגדרת ענין התשובה ביוהכ"פ, בהקדם הדיוק בדברי הש"ס בזה. דאיתא בגמרא (ר"ה יח, א. יבמות מט, סע"א. שם קה, סע"א) "דרשו ה' בהמצאו . אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". ויש לדייק במימרת הש"ס כאן, דבלשון זה ישנם לכאורה ב' הפכים: הלשון "שבין" ר"ה ליוהכ"פ ירמוז שימי ר"ה ויוהכ"פ עצמם אינם³ בכלל ימים הללו שנזכרו כאן⁴; ולאידך, ממה שאמרו "עשרה ימים שבין כו" מוכח, שגם ר"ה ויוהכ"פ הם בחשבון הימים, שהרי בין ר"ה ליוהכ"פ ישנם שבעה ימים בלבד.

ולזה יש לבאר, דבמימרא זו רמזו לנו חז"ל לומר שבר"ה ויוהכ"פ עצמם ישנם ב' גדרים, שמצד אחד שוים הם לשאר הימים שביניהם ומצד השני שונים הם:

(א) גדר מהות היום העיקרי של כל אחד מימי הדין הללו אינו שייך לתשובה. דגדרו העיקרי של ר"ה הוא – "תמליכוני עליכם", קבלת מלכותו ית', ובמה בשופר" (ר"ה טז, סע"א. שם לד, ב'). והגדר העיקרי של יוהכ"פ הוא – "עצמו" של

(2) בע"י ר"ה שם: שמר"ה עד יוהכ"פ. אבל בש"ס לפנינו (ר"ה יח, א) וכן בע"י יבמות שם הוא כבפנים. וכ"ה בר"ח ר"ה שם. ועוד.

(3) ראה בנדר"ז תענית ה, רע"א. בהנסמן בשד"ח כללים מע' הבי"ת כלל עב (ובשו"ת בית אפרים חאו"ח סנ"א שצוין שם – ד"הך דעשרת ימים שבין ר"ה כו' ודאי דאיכא דלא דייק ונקט כי הך לישראל).

(4) ולהעיר מטאו"ח סתר"ג: אלו הם שבעה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ.

(5) וראה בארוכה ספר אוצרות המועדים ע' 99 ואילך.

(6) כ"ה ברמב"ם לפנינו. ובקריית ספר (להמבי"ט)

על הרמב"ם כאן (ולהלן פ"ב) "עיצומו". וראה ס' המדע (ירושלים, תשכ"ד) בשינויי נוסחאות.

(7) וראה תוס' שבעות יג, סע"א: היום עצמו . מכפר.

(8) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז וח'. שו"ע רבינו הזקן שם רסתר"ז (וראה גם טור ושו"ע שם. טור שם סתר"ב).

(9) והרי החיוב תשובה דיוהכ"פ הוא מה"ת (וכלשון הידועה דרבינו יונה (בשערי תשובה שלו שער ב אות יד בסופו): "מצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה

איברא, דדוחק גדול לפרש כן בלשון הרמב"ם, שפשטות המשך לשונו – "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל כו' והוא קץ מחילה כו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים" – משמע יותר, שחיוב התשובה ביוהכ"פ אינו תוצאה מענין אחר, ממה ש"עצמו של יום הכפורים מכפר", אלא רק מחמת ש"יוהכ"פ הוא זמן תשובה"; היינו שביוהכ"פ ישנו חיוב תשובה מצד היותו "זמן תשובה", ולא רק בתור יום כפרה. ומדיוק לשון זה מוכח שגדר התשובה דיוהכ"פ הוא בענין אחר מתשובת עשיית.

ונראה יותר בגדר הדברים, דאף שהיום דיוהכ"פ אכן מיוחד הוא בעצמו גם לענין התשובה, מכל מקום ישנו חילוק עיקרי בין התשובה המיוחדת (בעשרה) ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ, לבין תשובת יוהכ"פ [וכפי שהדגיש זה הרמב"ם גם במה שחילקם בב' הלכות בפ"ע, דחיוב התשובה ביוהכ"פ לא כתב באותה ההלכה בה מדובר אודות המעלה דעשרת הימים, כי אם בהלכה בפני עצמה].

ולזה, כאשר מדובר אודות העשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ בתור עשרת ימי תשובה, הרי שאדרבה: דייק הש"ס להבדיל את זה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ [בהיותם מיוחדים לענין התשובה, כנ"ל] מימי ר"ה ויוהכ"פ עצמם, וזה כיון שחיוב התשובה ביוהכ"פ הוא ענין בפני עצמו, והוי גדר אחר בתשובה.

בסגנון אחר (בהגדרת החילוק): הא שעשרת ימי תשובה מובדלים משאר השנה בתור ימי תשובה, הוא בזה שאז הקב"ה הוא "בהמצאו .. בהיותו קרוב"

והיינו, שר"ה ויוהכ"פ שוים הם בענין התשובה לשאר ז' ימי התשובה.

אלא, שملשון הרמב"ם הנ"ל "זמן תשובה" נראה שהתשובה דיוהכ"פ היא באופן מיוחד. והי' נראה לבאר בזה, שחיוב התשובה דיוהכ"פ, אינו מהיות יוהכ"פ מצד עצמו מיוחד לתשובה, רק הוא תוצאה בלבד מהגדר העיקרי הנ"ל דיוהכ"פ – "עצמו של יוהכ"פ מכפר". פירוש, דעיקר יוהכ"פ הוא כפרת היום, ורק שכיון ש"עצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים (דוקא)" כמ"ש הרמב"ם, לפיכך מוטל חיוב תשובה על כאו"א, בכדי שיוכל להיות אצלו הענין ד"עצמו של יוהכ"פ מכפר", היינו, שהתשובה היא רק להסיר דבר המונע מעיקר היום.

ב

מוכיח מלשון הרמב"ם שגדר התשובה דיוהכ"פ הוא ענין אחר מהתשובה דעשיית

ביום הכיפורים שנאמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", ואילו החיוב דכסות נקי' הוא רק מדברי קבלה (ראה שו"ע רבינו הזקן שם ס"ח. וראה קו"א לסרמ"ב סק"א דלדעת הרמב"ם לכבדו בכסות נקי' הוא מדרבנן), ולמה לא דוחה "שק מחמת תשובה" את החיוב דכסות נקי'?

אלא שמכיון שעניינו (העקרי) דיוהכ"פ הוא מה שעצמו של יום מכפר, לכן, התשובה דיוהכ"פ היא תשובה מתוך שמחה (ולא ב"שק"). ולהעיר מס' חסידים סתרט"ז: ביוהכ"פ צריך לקרוע הלב ולא הבגדים. – וראה במפרשי הפסוק יואל ב, יג.

(א) ראה ראשית חכמה ש' התשובה פ"ג (ד"ה עוד לתשובה) המקורות והטעמים ד"תשובה צריך שק". של"ה מס' ר"ה בתחלתה. שם מס' יומא (רלב, א).

מיד¹⁸; וזה כיון שבעשרת ימים אלו הוא זמן מסוגל של "בהמצאו . . . בהיותו קרוב", שמזה באה התוצאה שעי"ז נתוסף תועלת (גם) בענין התשובה, ש"היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד".

משא"כ יום הכפורים, שבו נתחדש הענין ד"זמן תשובה . . . לפיכך חייבים . . . לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים". היינו שהזמן דיום הכפורים מחייב תשובה בחיוב מחודש שחל ע"י יוה"כ. ולא רק שהתשובה תהי' בנקל יותר או נעלית יותר וכו', אלא שהזמן מביא חיוב תשובה.

וענין זה ביוה"כ פ' אינו קשור דוקא במה שהוא מעשרת הימים שבהם הקב"ה הוא "בהמצאו בהיותו קרוב", רק הוא ענין בפ"ע ביוה"כ.

ד

יקשה מהו חיוב תשובה דיוה"כ אחר שכבר נתחייב בזמן שחטא

ובזה יבואר גם גדר החיוב "לעשות תשובה . . . ביום הכפורים", דלכאורה יש להקשות בכללות ענין זה היאך ייתכן לומר "זמן תשובה" – ממה נפשך: אם נכשל בחטא, הרי שמחוייב בתשובה באיזה זמן שיהי', ואינו שייך לחיוב דיום הכפורים; ואם לא נכשל בחטא, איך שייך בו חיוב לעשות תשובה.

ויש מן האחרונים שביארו בזה, דאה"נ מיירי בחיוב תשובה על חטא, שנתחייב בו מיד שחטא, ורק שכשעשה החטא נתחייב בזה סתם ולא הוגבל לו זמן לקיים החיוב, וא"כ כל זמן שהוא חי וביכלתו לעשות

והתשובה אז "יפה ביותר" (כדלקמן אות ד). משא"כ בנוגע לר"ה ויוה"כ פ' סגולת הזמן היא בדבר נעלה יותר מתשובה – בר"ה "תמליכוני עליכם", וביום כיפור "עצמו של יום מכפר"; ולאחר מכן נתוסף ענין מיוחד ביום כיפור – החיוב לעשות תשובה כפשוטה. וכמשי"ת לקמן.

ה

יבאר דתשובה סתם היא חיוב שאין הזמ"ג, וזוהי חלות החיוב המחודשת שביוה"כ שנקבע זמן לתשובה

הנה, תשובה היא מצות עשה שאין הזמן גרמא. דמיד שנכשל בחטא מוטל עליו החיוב לעשות תשובה, כמ"ש הרמב"ם ב"כותרת" להל' תשובה: "מצות עשה . . . שישוב החוטא מחטאו"¹⁰; דהחיוב לעשות תשובה על החטא אינו קשור בזמן מיוחד – אלא הוא בכל זמן (באם נעשה חטא).

והא דאמרינן שעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ פ' הם נבדלים בענין התשובה, אין הפירוש שבעשרה ימים אלו מתוסף בעצם חלות החיוב דתשובה על החוטא¹¹, אלא רק שהתשובה (בגדר הרגיל שבה, שמתחייב בו בכל השנה מיד כשחוטא) בימים אלו "יפה ביותר ומתקבלת היא

10) ראה בארוכה לקוטי שיחות חל"ח עמ' 18 ואילך (חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' יח) (וש"ג) שמוה מוכרח דגם התשובה עצמה היא מצוה (ולא רק הוידוי).

11) ברמב"ם שם פ"ג ה"ג-ד שהאדם צריך לעשות תשובה בימים אלו מחמת הדין דר"ה כו'. אבל אי"ז חיוב נוסף של תשובה מצד עצמה.

חטא) הוא הסיבה המביאה חיוב התשובה על האדם, וממילא לא שייך לומר ש"חייבים הכף לעשות תשובה" – שהרי הדבר תלוי האם האדם הוא במצב הדורש תשובה או לא.

משא"כ ביום הכפורים הזמן הוא הסיבה לחיוב התשובה, ולא מצב הגברא, ובמילא הדבר שייך לכולם, והוא "זמן תשובה לכף" – ליחיד ולרבים. . חייבים הכף לעשות תשובה; מכיון שזהו חיוב מחמת הזמן, אין בזה כל הגבלה והדבר חל על "הכל".

ואף שלכאורה עדיין תימה, היאך ייתכן לחייב את "הכף" בתשובה, והרי תשובה (כפשוטה) שייכת רק על חטא – זה גופא תירץ לנו הרמב"ם בהמשך דבריו בהלכה שלאח"ז (ה"ח): "עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים זה חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו שנאמר (תהלים נא, ה) כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד". וכיון ש"אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), ובודאי חטא פ"א בחייו, א"כ, תמיד יש מקום לתשובה לכל אחד, דאף אחר שעשה כבר תשובה על החטא ההוא, מ"מ, "חטאתי (אע"פ שנתכפר כבר) נגדי תמיד", ועדיין מקום לתשובה, כשם ש"חוזר ומתודה עליהן"¹⁵.

תשובה, א"א לומר שביטל את המ"ע דתשובה. ורק באם מת בלא תשובה, אזי הוא בגדר ביטול מ"ע¹². משא"כ ביום הכפורים ישנה מ"ע לעשות תשובה ביום זה, ואם אינו עושה תשובה ביום הכפורים הרי שביטל¹³ מ"ע¹⁴.

אלא שמלשון הרמב"ם "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכף ליחיד ולרבים כו" לפיכך חייבים הכף לעשות תשובה כו' ביוהכ"פ" (שהדגשה זו כותב הרמב"ם דוקא לגבי חיוב התשובה ביום הכפורים) משמע יותר בכוונתו דר"ל שמתוסף ביוה"כ בעצם חיוב התשובה, היינו שזהו סוג חיוב שהוא שונה במהותו מחיוב התשובה דכל ימות השנה, וחיוב זה חל עתה על הכל (גם מי שלא חטא), שלכן "יום הכפורים הוא זמן תשובה לכף" . . חייבים הכף לעשות תשובה".

ה

יבאר דביוה"כ חל חיוב אף במי שחטא וכבר שב, כיון שהחיוב תשובה אינו מצד מצב הגברא רק מצד הזמן

וי"ל הביאור בזה:

בכל ימות השנה מצב הגברא (אשר

12) ע"ד (חיוב כרת) במצות מילה (רמב"ם הל' מילה פ"א ה"ב).

13) ראה חינוך מצוה ססד: "ועובר כו' ולא התודה כו' ביום הכיפורים . . בטל עשה זה".

14) ולאחרי יוהכ"פ עד יוהכ"פ הבא – לכאורה דינו כמאחר תשלום קרבנותיו – בין רגל לרגל (ירושלמי ר"ה פ"א ה"א. וראה מפרשים שם. ר"ה ו, א-ב. תמורה יח, ב).

15) בבית אלקים (להמבי"ט) שער התשובה פ"ו (ד"ה עוד אפשר) ד"אפשר לומר כי לא הזכיר כאן כי אם הוידוי ולא התשובה כי אינו צריך לחזור ולשוב על מה שחטא מקודם כיון ששב מקודם אבל להעלותו על שפתיו בוידוי הוא צריך (והטעם –) להיותו נזכר שלא ישוב עוד". אבל ע"פ משנ"ת כמ"פ (ראה לקוטי שיחות (וחידושים וביאורים) שבערה 10. לקוטי שיחות ח"י ע' 194)

עליו חיוב להתעורר בתשובה על חטא זה, אע"פ ש"וחטאתי נגדי תמיד";

וזהו בשאר ימות השנה, אבל ביום הכפורים, שחיוב התשובה שבו הוא מצד שהזמן מחייב תשובה, וחל חיוב על "הכל לעשות תשובה" – הנה אם בימי חייו הי' אי פעם ענין שעליו תתכן תשובה¹⁶, חייב הוא לעשות תשובה ע"כ גם עתה, מכיון ש"וחטאתי נגדי תמיד", ובמילא יש לחיוב תשובה זה הבא מחמת הזמן דבר שיכול להתפס בו, ו"חייבים הבל לעשות תשובה", כנ"ל.

16 יתרה מזה נלפענ"ד (והנפק"מ להלכה): (א) המקדש אשה תיכף להתחלת חיובו במצות (ומציאות עבירות בחייו) ע"מ שהוא בעל תשובה¹ – אינה מקודשת, (ב) אעפ"כ שייך אצלו "זמן תשובה" ע"ד שיש אצלו "זמן זרע וקציר" אף שאין לו שדה, (ג) אם נדר ע"מ "שאעשה דבר פלוני בזמן תשובה" ועשה ביוהכ"פ – מחוייב לקיים נדרו.

(ג) ברמ"א (ושו"ע רבינו הזקן) או"ח סו"ס שמג, דאם עבר עבירה בקטנותו "טוב לו שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה ולכפרה". אבל כאן שע"פ דין "אין צריך לתשובה" (רמ"א ורבינו הזקן שם), אינו בגדר "בעל תשובה".

והחילוק בזה הוא רק שכאשר סיבת החיוב לעשות תשובה היא מחמת מצב (חטא) האדם (שזהו גדר תשובה בכל ימות השנה, כנ"ל), הנה באם האדם (לא חטא, או) כבר עשה תשובה על החטא (שעזב את החטא לגמרי), וכבר נשתנה מצבו, אין

שגדר הוידוי הוא מה שהאדם מבטא בשפתיו החרטה שבלבו (וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב), מובן לכאורה, דכאשר מתוודים בפה צ"ל בשעת מעשה הרגש החרטה שבלב (ולהעיר ממ"ש המבי"ט עצמו בקרית ספר (ריש הל' תשובה) "התשובה והוידוי מצוה אחד היא שאין וידוי בלי תשובה"²). – והרי רבינו הזקן מפרש הענין דוחטאתי נגדי תמיד לענין תשובה (ראה מ"ש בתניא פכ"ט לו, ב)). וראה שערי תשובה לר"י בסופו. ומה שלא הזכיר הרמב"ם "תשובה" – י"ל כי נכלל במה שממשיך שם "שהוא עומד בתשובתו". ואכ"מ.

(ב) אבל י"ל שמספיק מה שכבר גמר בלבו בעבר (וזהו מה שאומר בשפתיו). ובפרט עפמ"ש בבית אלקים שם רפ"ג בנוגע לוידוי, שע"י "שגומר בלבו כו' ואומר דברים אלו בפיו ובשפתיו אז יבוש ויכלם מלשוב עוד למה שחטא", שלכאורה ענין זה אפשר גם מבלי שיתעורר עתה ברגש של תשובה כו'. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 312. ואכ"מ.



מדוע לא ישתמשו ב'בגדי לבן' לשנה הבאה?

בנוגע ל'בגדי לבן' שהיה לובש הכהן-גדול בעבודות הפנים דיום הכיפורים, איתא בגמרא': "והניחם שם - מלמד שטעונין גניזה"; "אינו עובד בהם פעם שניה לעולם אלא נגנזין במקום שיפשוט אותם"².

ולכאורה תמוה, מדוע לא ישוב להשתמש בבגדים אלו בשנה הבאה (כשאר כל בגדי כהן-גדול, שאין כל הגבלה בזמן השימוש בהם)?

יש לבאר הטעם הפנימי לכך:

עיקר עניינה של עבודת הכהן-גדול ביום הכיפורים, הוא עבודת התשובה (כפרת עוונות בני ישראל). ומעבודתו זו, נמשך הכוח לכל אחד מישראל לעסוק בעבודת התשובה הפרטית שלו.

והנה, מעלתה של עבודת התשובה [אפילו על עבודת הצדיקים] היא בעניין החידוש שבה. כלומר, האדם עוקר ומשנה את מציאותו הקודמת, שהיה מלוכלך בחטא, ונעשה למציאות חדשה. ועד שיכול לומר על עצמו (כלשון הרמב"ם³): "איני אותו האיש שעשה אותם המעשים"! [משא"כ בצדיקים - אף שעולים בעבודתם מדרגה לדרגה, אין בהם מעלת החידוש, מאחר ואין זה באופן שמשנים מציאותם למציאות חדשה].

וכיון שאת הכוח לעבודת התשובה מקבלים ישראל מעבודת הכהן-גדול ביום הכיפורים, הרי גם עבודתו היא באופן כזה: כניסת הכהן-גדול לקודש הקודשים, המקום המקודש ביותר - אינה פועלת אצלו רק עליית מדרגה, אלא פועלת התחדשות גמורה במציאותו, וכביכול אינו אותו הכהן-גדול שנכנס אשתקד לפני ולפנים.

וזוהי ההסברה הפנימית בכך שאין הכהן-גדול נכנס לפני ולפנים באותם הבגדים שלבש אשתקד - כי מה שהוא נעשה למציאות חדשה, צריך להתבטא גם בלבושיו - שצריכים להיות בגדים חדשים, לא אותם השייכים לעבודת השנה שעברה.

(1) יומא כד, א.

(2) רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ה.

(3) הל' תשובה פ"ב ה"ז.

וידוי בלי עזיבת החטא - רק "טובל ושרץ בידו"?

"כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו"

(רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ג)

את המתודה בדברים ולא גמר בליבו לעזוב מדמה הרמב"ם ל"טובל ושרץ בידו".

וצריך ביאור:

מלשון זו משמע, שוידוי כזה נחשב לוידוי (שלכן הוי בגדר 'טובל'), ורק שאינו מועיל - כיון שהחטא ('השרץ') עדיין בידו. ולכאורה - במה נחשב זה כוידוי? הלא דיבורו הוא רק מן השפה ולחוץ, ואינו מתחרט כלל על חטאיו! וטפי נראה דהוי כאילו לא טבל כלל!

ויש לבאר:

אמירת הוידוי היא אכן עניין חיצוני בלבד, ואפשר שהיא להיפך מהרגשתו בליבו פנימה - אך מכל מקום, יש בה תועלת.

דהנה, טבע כל אדם הוא, שכשאומר דבר בפיו ובלבו פנימה הוא באופן אחר - הרי זה גורם לו לרגש בושה בשעת מעשה, וחש שלא בנוח בזה; ויש לומר, שתחושת בושה זו, שבוש הוא כמעשיו - יש בה משום מעשה תשובה (אך פשיטא שאין זו תשובה גמורה - דעיקרה הוא עזיבת החטא).

לכן, נחשב הוא כ"טובל ושרץ בידו" - כי באמירת וידוי זה, אף שהיא קודם שישבו מחטאו, ישנה תועלת ופעולה טובה (דהוי 'מעשה תשובה') - ולכן נחשב זה כ'טבילה'. ורק שאינה מועלת - מחמת שאוחז הוא ב'שרץ' (העבירה) עדיין.

◇ ◇ ◇

מה עניין הקטורת ביוהכ"פ כשאינן שטן להעביר זוהמתו?

אודות כללות עבודת הקטורת בבית המקדש, מבואר בזוהר⁴ - דעניין הקטורת הוא להעביר הזוהמא וטינופא דהיצר הרע.

ולכאורה, צריך ביאור על-פי זה - כיצד עניין עבודת הקטורת הוא עניין עיקרי

(12) זהר חדש שה"ש עה"פ משכני אחריו (ד"ה פתח ר"ש כו' משכני).

בעבודת יום הכיפורים? הלא ביום הכיפורים אין לשטן וענייניו שליטה, ד"לית ליה רשותא לאסטוני⁵ – ומהו שצריכים אז להתעסק בהעברת הזוהמא שלו?

ויש לבאר:

בהתעסקות ב'העברת הזוהמא', ישנן שתי דרכים: א) ביעור הרע – על-ידי מלחמה ו'התעסקות' עם הרע בכדי לבערו; ב) הפיכת הרע לטוב – העברת הרע באופן שמהפכים אותו ועושים ממנו מציאות חדשה – מציאות דטוב וקדושה. על-דרך "זדונות נעשו לו בזכויות"⁶ על-ידי תשובה מאהבה.

ועבודת יום הכיפורים, היא כפי האופן הב': כי כיון שעבודת התשובה דיום הכיפורים באה לאחרי שכבר עשו תשובה בחודש אלול, ראש השנה, ועשרת ימי תשובה – מובן, שהיא תשובה באופן נעלה ביותר – והיינו 'העברת הרע' שעל-ידי הפיכתו לטוב וקדושה.

וכיון שמהות העברת הרע שעל-ידי הקטורת דיום הכיפורים, היא הפיכת הרע לטוב – לכן היתה קטורת זו דוקא בקודש הקדשים (משא"כ הקטורת דשאר ימות השנה) – כי הפיכת הרע לטוב מקורה בדרגה אלוקית שלמעלה מכל הגבלה (דלכן אפשר לעשות מן הרע מציאות הפכית ממש – טוב), וזה שייך לקודש הקדשים, שם האירה דרגה זו⁷.

◇ ◇ ◇

ליכנס בפנים ככהן הדיוט

עבודת הכהן-גדול ביום הכיפורים – לפעול כפרה על כל ישראל, היתה נעשית "בפנים" (בקודש הקדשים), ובבגדי לבן "ככהן הדיוט"⁸.

ומכך יש ללמוד הוראה בעבודת האדם את ה':

באם רוצה האדם לפעול 'טהרה' (בעצמו ו) בסובבים אותו, ולהביאם "לפני ה'" – להתקרב לקב"ה, לתורתו ומצוותיו – אזי צריך הוא צריך ליכנס 'בפנים' ולהיות "ככהן הדיוט":

(13) יומא כ, א. ויק"ר פכ"א, ד. ועוד. וראה יפה תואר לויק"ר שם: "כי אז יתענו בני" וישוּבו בתשובה לכן נקיים הם מעוון ולא ישמע ה' לקטרוגו".

(14) יומא פו, ב.

(15) ראה יומא כא, א (וש"נ) "מקום ארון אינו מן המידה", דזהו נס שנושא הפכים, למעלה מכל הגבלה.

(3) לשון רש"י אחרי טז, ד.

פעולת הקירוב (בעצמו ו)באחרים, צריכה להיות לא מצד פניות ונטיות ו'רווחים' שיהיו לו מכך, אלא אך ורק בכדי למלאות רצונו של הקב"ה וכוונתו;

ולזאת – צריך 'לפשט' ולהתנער מן המחשבות אודות רוח של ('בגדי זהב' שהם "לכבוד ולתפארת", וליכנס "בפנים" – בפנימיות ובעומק הנפש שלו, אשר בה נרגש רצון ה' והחפץ לקיימו בלא כל נטיות, דאזי פועל הוא מתוך הרגשה שהוא 'כהן הדיוט'; וזוהי הדרך לפעול כפרה, לא רק בעצמו אף על האחר ואף "בעד כל קהל ישראל".



רוצה גשמיות? בוא אל הקודש

תיכף ליציאת הכהן-גדול מקודש הקדשים, היה מתפלל "תפילה קצרה", ותוכנה – בקשה עבור ענייניהם הגשמיים של ישראל, פרנסה בהרחבה וכו'.

ולכאורה – הלא כניסתו לקודש הקדשים, היתה באופן הכי נעלה והכי מקודש, והוא דבר פלא שתפילה זו אודות ענייניהם הגשמיים של ישראל, היתה דוקא תיכף לאחר יציאתו מן הקודש?

ויש לבאר, דבזה היא ההוראה – שאצל איש ישראל הרי גם ענייניו הגשמיים קשורים אל המקודש ביותר; דבשאר עמי הארץ פרנסתם תלויה בעבודתם והתעסקותם בה, ואילו אצל ישראל תלויה הפרנסה בקיום התורה ומצוות – "אם בחוקותי תלכו . . ונתתי גשמיכם בעתם". כי גם ענייניו הגשמיים של היהודי באים מאת הקב"ה באופן 'ישיר', בלא תלות בדרכי הטבע.

ולכן, אל יחשוב אדם שבאם 'יבוא אל הקודש' שעה נוספת ללמוד בה תורה, אזי יחסר מפרנסתו – אלא אדרבה: דוקא 'ביאה' זו 'אל הקודש' היא שתביא ל"ברכת ה' היא תעשיר".



**חג
הסוכות**



"ניסוך המים" שבכל יום

אחד העניינים העיקריים המייחדים את חג הסוכות, הוא ניסוך המים בכל ימות החג בבית המקדש, אשר "שמחת בית השואבה" הקשורה בו הייתה שמחה גדולה ביותר / כיון שניסוך ה'מים', על-פי פנימיות, היא העבודה דקבלת עול בלא טעם ועריבות, מדוע הייתה השמחה הגדולה בשייכות לה ולא בניסוך היין - דבר המשמח? / ניסוך המים ילפינן מאותם הפסוקים בהם מדובר אודות ניסוך היין ולמה חילקו וקבעו את ניסוך המים כחובת היום, ולא כחובת הזבח? ביאור על-פי פנימיות בעניינם של 'ניסוך היין' ו'ניסוך המים', הטומנים בחובם יסודות בדרכי עבודת האדם את השי"ת

פרטי העניינים דניסוך המים, והחלוקות בינו ובין ניסוך היין, טומנים בחובם יסודות בכללות דרכי עבודת האדם את השי"ת, כפי שיתבאר בדברים דלקמן. זאת ועוד - אשר בביאור עניין ניסוך המים על-פי תוכנו הפנימי, ימצא לנו ביאור בכמה וכמה עניינים מוקשים בפרטי הלכותיו.

'יין' ו'מים' בחיי הנשמה

ותחילה נקדים ביאור עניינם של 'ניסוך היין' ו'ניסוך המים' על-פי פנימיות, דהם מבטאים ב' אופנים בדרכי עבודת ה', הנרמזים בתוכן העניין ד'יין' ו'מים':

אחד העניינים העיקריים המייחדים את חג הסוכות מן שאר מועדי השנה, הוא ניסוך המים בכל ימות החג בבית המקדש. דבשונה מכל הנסכים שבכל השנה, שהם של יין, ישנו בחג הסוכות ניסוך נוסף ומיוחד - של מים.

ובשייכות לשאיבת המים וניסוכם אף נערכה בבית המקדש "שמחת בית השואבה" בכל ימות החג, בה היתה שמחה גדולה ביותר, כמסופר במשנה ובגמרא¹, ועד ש"מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו".

העובד את השי"ת:

דהנה, אף שלפועל היו שניהם, הן ניסוך המים והן ניסוך היין, ביום – מכל-מקום, איתא בירושלמי⁴ שניסוך המים כשר בדיעבד אף בלילה, משא"כ ניסוך היין, שכשר ביום בלבד; נמצינו למדים, שבסדר העבודה – קודם ניסוך המים לניסוך היין. דניסוך המים שייך תיכף בלילה הראשון של החג, ואילו ניסוך היין מתחיל רק בבוקר שלמחרתו.

משמעות הדבר בעבודת האדם:

יסוד ותחילת העבודה היא העבודה דקבלת עול ('מים') דוקא. כי אף שעבודת היין – עבודת ה' בהשגה ועל-פי שכל, צריכה אף היא להיות, ויש להשתדל שגם שכל האדם יבין שצריך לעבוד את השם [דהרי "כל חלב לה"י"⁵ – את המוכר והטוב ביותר צריכים ליתן לקב"ה, וודאי שאת השכל, הדבר הטוב והערב ביותר באדם, צריכים לשעבד לקב"ה] – מכל-מקום בהכרח להקדים לכך את היסוד, העבודה בקבלת עול.

וכמו שמצינו בשעת מתן תורה, שתחילה וראשית הכל "הקדימו ישראל נעשה לנשמע". דהקדמת ה"נעשה" היא מצד העבודה דקבלת עול – כי כיון שאין יודעים עדיין כלל במה המדובר ("נשמע"), הרי מובן, שאין בקבלה זו טעם ועריבות, אלא קיבלו את התורה מצד קבלת עול.

יין – יש בו טעם ועריבות ("געשמאק"), אבל מים – אין בהם כלל עריבות. וכפי שבא הדבר לידי ביטוי בהלכה² – דעל שתיית יין צריך תמיד לברך, כי כיון שיש בו טעם, הרי בכל אופן ששותים אותו יש בכך טעם ועריבות; אבל על מים – אינו מברך אלא אם כן שותה לצמאו, שאז דוקא ישנו טעם בשתייתם.

וכשם שהוא בחיי הגוף, כן הוא בחיי הנשמה:

"יין" – היא העבודה על-פי טעם ודעת, דעובד את ה' מצד הבנתו והשגת שכלו. ובכך ישנה הנאה ועריבות – כי בעת שמבין ומשיג האדם את טעם הדבר, עשייתו בזה היא מתוך עריבות;

ו'מים' – היא העבודה באופן דקבלת עול, דאף בעת שאינו מבין הטעם וכו', עושה הוא את הדבר מפני עול המלך שעליו. וכיון שעבודתו נעשית מצד העו"ל שעליו, אין בה (מצד עצמה)³ טעם ועריבות. והם ב' אופנים כלליים בעבודת האדם את השי"ת, אשר באים לידי ביטוי בכל עת עסק התורה והמצוות ועבודת האדם את ה' בחיי היום-יום, וצריכים אנו לשניהם, כדלקמן.

'ניסוך המים' קודם

מן עבודת ניסוך המים והיין בחג הסוכות, נשמע גם מהו סדר העבודה הראוי בעבודות ה'מים' וה'יין' אצל האדם

(4) סוכה פ"ד ה"ו. וראה גם תוד"ה איבעיא – תענית ב, ב. רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ז.
(5) ויקרא ג, טז.

(2) ברכות מד, א.

(3) אא"כ "שותה לצמאו" – ראה להלן.

יכולים וצריכים לגשת לעבודת ההשגה, ניסוך היין.



חובת היום וחובת הזבח

והנה, בטעם הדבר שניסוך היין הוא ביום דוקא, משא"כ ניסוך המים שכשר אף בלילה, מבואר⁹ – דהיינו מפני שניסוך היין הוא חובת הזבח, ולכן הוא בזמן הקרבת הזבח – ביום דוקא. משא"כ ניסוך המים הוא חובת היום דיום-טוב¹⁰, ולכן כשר בדיעבד גם בלילו.

אמנם, נתינת טעם זו גופא דורשת ביאור: דהרי ניסוך המים ילפינן מאותם הפסוקים בהם מדובר אודות ניסוך היין¹¹ (וכמרומו גם בכך שאחד הפסוקים הוא "ונסכיה"¹² – לשון רבים), ומאי טעמא חילקו וקבעו את ניסוך המים כחובת היום, ולא כחובת הזבח?

אך על-פי החילוק דלעיל בפנימיות העניין דניסוך המים והיין – יתבאר גם הטעם לחילוק זה [וכפי שנתבאר בכמה מקומות¹³ – שישנם עניינים בנגלה דתורה,

וכמו כן בעבודה הפרטית של כל אחד ואחד, אמרו חז"ל⁶: "למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצות". ודייקו בזה לומר בלשון "עול" דוקא, היינו, שאין בזה עריבות. וכפי שמביא רבינו הזקן בתניא בארוכה (מדברי הזוהר)⁷, "כהאי תורא דיהבין ליה עול בקדמיתא כו".

וטעם הדבר שיסוד העבודה מוכרח להיות בקבלת עול – הוא מפני שלולא הקדמת הקבלת עול, גם להבנה והשגה לא יהיה קיום;

דהרי לימדונו רז"ל⁸: "אלמלא הקב"ה עוזרו (להאדם) אין יכול לו (להיצר-הרע)". ובכדי לזכות לעזר זה של הקב"ה – זהו דוקא בעת שנוגש בעבודתו 'שייכותה' להקב"ה, שיסודה הוא בקבלת עול מלכותו עליו. משא"כ כאשר עבודתו אינה מיוסדת על קבלת עול שמים, אלא רק על הבנתו האישית, דאזי אין הוא 'נותן מקום', כביכול, לקב"ה בעבודה זו, אזי חסר אצלו ב"הקב"ה עוזרו" – וממילא, כיון ש"אין יכול לו", אזי בסיבת היצר הרע, תחסר אצלו לבסוף גם העבודה שמצד ההשגה.

ולכן, אף שצריכה להיות גם העבודה ד'יין', דגם את השכל צריכים לשעבד לקב"ה – הנה צריך לדעת שתחילת העבודה, תיכף משקידש היום, היא בניסוך המים (קבלת עול), ורק לאחר מכן

(9) ראה גבורות ארי לתענית שם. הובא בהמועדים בהלכה (לרשי זעורין) סוכות ע' קטז. וראה גם שיחת שמחת ביה"ש תשי"ג סל"ח (תורת מנחם – התוועדות ח"ז ע' 55).

(10) ואע"פ שגם ניסוך המים קשור עם הזבח, שלכן איתא בתוספתא (סוכה ג, ז) ששייך פיגול בניסוך המים, מ"מ, אין זה קשור עם זמן הזבח. וראה שו"ת אבני נזר חלק או"ח סי' תצה.

(11) שבת קג, סע"ב. וש"נ.

(12) פינחס כט, לא.

(13) ראה לקוטי שיחות ח"ט ע' 209. וש"נ.

(6) ברכות יג, א.

(7) פמ"א.

(8) סוכה נב, ב.

אשר הבנתם היא באמצעות ביאורם הפנימי דוקא:]

דהנה, החילוק בין 'חובת (ה)זבח' ו'חובת (ה)יום' הוא: 'זבח' - יש בו שייכות לעבודת האדם (המביא את הקרבן). דלכן ישנם בחיובי הזבח כמה וכמה חילוקי מדרגות נולדוגמא: נשים וכו' פטורות ממחצית השקל¹⁴, ממנו הביאו קרבנות ציבור - מאחר והקרבן שייך למהות ודרגת האדם המביאו.

ואילו יום טוב (חובת ה'יום') - אין בו שייכות לעבודת האדם. דהרי היום טוב הינו מקודש ועומד מעצמו, בלא כל פעולה של האדם נכי אף שקביעות החדוש תלויה אמנם בקידוש בית-דין, הנה לאחר שביט-דין קבעו את היום דראש חודש, אזי בבוא יום הט"ו חל בו ממיא חג הסוכות]. ולכן, אין בעניין היום חילוקי מדרגות, אלא הכל שווים בו.

לכן, ניסוך היין הוא חובת הזבח: כי יין, העבודה שעל-פי טעם ודעת, היא לפי ערך האדם המשיג - דלפי אופן ודרגת שכלו כך היא השגתו. וזה שייך לעניין 'הזבח' - שאף הוא תלוי בעבודת ודרגת האדם.

ואילו ניסוך ה'מים' הוא חובת היום: כי 'מים', העבודה דקבלת עול, אינה לפי ערך האדם ואין בה חילוקים בין אדם למשנהו - דהרי היא מצד עול מלכות שמים שעל האדם, בלא התחשבות בהבנתו והרגשתו. וזה שייך לעניין ה'יום' (יום טוב) - שאף בו אין נוגע מעמדו ומצבו של האדם, אלא

תיכף משקידש היום נעשה קדוש. ובוזה אף מבואר עניין נוסף - תוכן העניין שניסוך היין הוא ביום דוקא, ואילו ניסוך המים יכול להיות גם בליילה:

עבודת היין, עבודה מצד השגה - יכולה להיות רק כאשר שכלו נמצא במעמד ומצב של 'אור' ('יום'). אז דוקא, כאשר ביכולתו להבין ולהרגיש, ביכולתו לעבוד את ה' מצד שכלו.

משא"כ עבודת ה'מים', העבודה באופן דקבלת עול - יכולה להיות גם ב'לילה', כאשר אין אור שכלו מאיר. כי קבלת עול מלכותו יתברך אפשרית בכל מצב שהוא, בלא כל חילוק מהו מעמדו ומצבו של האדם.



שמחה וחיות ב'צימאון' ל'מים'

אלא, שעל-פי המבואר לעיל בעניינו הפנימי דניסוך המים - צריך ביאור:

דהנה, השמחה הגדולה שהיתה בחג הסוכות בבית המקדש, עד ש"מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו", היתה קשורה עם ניסוך המים דוקא. ולכאורה, כיון שניסוך ה'מים' היא העבודה דקבלת עול, שהיא בלא טעם ועריבות, ייפלא הדבר - כיצד היתה השמחה הגדולה בשייכות לעבודה זו דוקא, ולא בניסוך היין - דבר המשמח?

ויש לבאר, דכשם שבמים כפשוטם, אף שלכשעצמם אין בהם טעם ופטורים מלברך עליהם - הנה בעת ש"שותה

אוצרות המועדים

כשהיא בלא הגבלות. דלכן, הביטוי דשמחה אמיתית אצל האדם היא בעשיית דברים שלא לפי מדידת והגבלת השכל שלו (כמו תנועות הגוף ומחיות כף; וכן – רואים במוחש שבעת שמחה גדולה מתנהג האדם היפך טבעו, ואף הכילי מפזר ממון וכדו').

ולכן "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" – כיון שדוקא שמחה זו, השייכת לניסוך ה'מים' – העבודה דקבלת עול – היא שמחה בלא הגבלה.



הצדוקי – "נסך על גבי רגליו"

על-פי המבואר לעיל, נרויח ביאור בדברי המשנה¹⁶ (בנוגע לניסוך המים): "ולמנסך אומר לו הגבה ירך", לפי "שפעם אחת נסך (צדוקי) אחד על גבי רגליו, ורגמוהו כל העם באתרוגיהן", ולכן היו אומרים למנסך "הגבה ירך", בכדי "שנראה שתתן המים בספל".

דלכאורה, צריך להבין:

(א) כיון שהצדוקים אינם מודים בניסוך המים (שהוא מדרשת רז"ל, ולא נכתב בפירוש בתורה) – לא היה לצדוקי לנסך כלל, ומדוע ניסך על גבי רגליו?

(ב) "ורגמוהו כל העם" – הלא שינוי בעבודה דינו במיתה בידי שמים או עכ"פ שייך זה לקנאים¹⁷ ("קנאים פוגעין בו"),

לצמאו" חייב הוא לברך, מפני שערכים הם עליו; כן הוא גם בעבודה ד'מים' (קבלת עול) – דבעת שהיא נעשית מתוך 'צימאון', אזי גם בה ישנה עריכות וטעם.

והיינו, דכאשר מתבונן האדם בירידה שנפעלה בנשמתו "מאיגרא רמה לבירא עמיקתא"¹⁵ – ממקור חוצבה תחת כסא הכבוד בעולמות העליונים גבוה מאוד נעלה, עד לעולם הזה החומרי והשפל – אזי מכיר הוא, שכל גדלותו בהשגה ובחכמה, אין לה ערך כלל לגבי המצב בו עמדה נשמתו קודם ירידתה, ו'הלואי תהא יציאתו מהעולם כביאתו' עכ"פ! ומצד זה נעשה אצלו צימאון גדול להיות שייך לאלוקות.

ובכדי לרוות צימאנו לאלוקות, אין זה ביכולת עבודתו שמצד השגת שכלו (שהרי אינה בערך כלל, כנ"ל), אלא רק באמצעות קבלת עול השי"ת, דכאשר מקיים המצוות בקבלת עול – בכדי לקיים רצון השי"ת, הרי בזה הוא מתקשר ומתאחד עימו; וכאשר הקבלת עול היא באופן כזה, מתוך צימאון – אזי יש בה ריבוי עריכות וחיות.

ואדרבה: העריכות והשמחה שבקבלת עול היא גדולה יותר מאשר השמחה הבאה מצד השגה – כי כאשר השמחה היא מצד השגה, הינה מדודה ומוגבלת – דכפי אופן ומידת ההשגה, כן היא מידת השמחה; אבל השמחה שמצד קבלת עול, שאינה תלויה בהשגה, אינה בה הגבלה כלל.

[וזהו אף אמיתית עניין השמחה –

(16) סוכה מח, ב.

(17) ראה סנהדרין פא, סע"ב (במשנה). רמב"ם

(15) ע"ד חגיגה ה, ב.

ומדוע רגמוהו כאן "כל העם"?

ויש לבאר:

שיטת הצדוקים היתה שצריכים להבין את התורה רק על-פי שכל, ולכן לא היו מודים במסורת חז"ל; כפי שהוא מצד האמת, הרי "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" וכו', וכל דיני תורה שבעל-פה, עד להלכות שנפסקו בשולחן-ערוך ושאר הספרים שנתקבלו בישראל, אין להרהר אחריהם. יש להשתדל אמנם להבין עד כמה שאפשר, אבל גם מה שאין מבינים יש לקיים כפי שכתוב; אבל הצדוקים טענו, שכיון שהתורה "לא בשמים היא" – צריך כל אחד 'ליקח' את התורה כפי שמבין בשכלו הוא, ולא דוקא כפי מסורת חכמים.

ולכן, על ניסוך היין, העבודה שבהבנה והשגה – הסכימו, אבל לניסוך המים, העבודה דקבלת עול – היו מנגדים.

וזהו גם מה שהצדוקי "ניסך על גבי רגליו":

גם לשיטת הצדוקים, יש מקום לעניין המים, קבלת עול – אך זהו רק אצל הנשים ועמי הארץ, וכן בעלי עסקים ששכלם טרוד בעסק ולא בתורה – אשר הם מוכרחים להתנהג לפי ההוראות שנותנים להם החכמים; אבל אלו שהם נותני ההוראות, כיון שהם עוסקים בתורה, הרי הם – לשיטת הצדוקים – אינם צריכים להיות בטלים למסורת חכמים, ויכולים הם לפסוק כפי הבנתם, כיון שגם הם בעצמם עוסקים בתורה.

ולכן ניסך הצדוקי "על גבי רגליו": הוא בעצמו, כיון שהוא כהן במקדש ומשרת את ה' – אינו זקוק לקבלת עול; אבל "על גבי רגליו" – ההוראות הבאות ממנו לפשוטי העם [בדוגמת הפירוש הפנימי בפסוק¹⁸ "שש מאות אלף רגלי העם" שאמר משה – ש"העם" הינם ה"רגלים" שלו, והוא ה'ראש' המנהיגם] – שם צריך ל'מים', שהם מקבלים ממנו ההוראות בדרך קבלת עול.

[וכמו כן ישנו העניין ד"רגליו" בו גופא: ה'רגליים', העניינים הנחותים שבו, שאין בהם שייכות לשכל והבנה, מסכים הוא שיהיו בדרך קבלת עול; אבל ענייני המוח והלב – שם אינו מערב קבלת עול, אלא סומך על הבנתו והרגשתו לבד].

ולכן "רגמוהו כל העם" – לא הכהנים, אלא פשוטי העם דוקא:

בעלי השגה – הגם שאף יסוד עבודתם היא העבודה דקבלת עול, מכל מקום, כיון שבעבודתם (עבודת ההשגה) השכל גם כן 'תופס מקום' – הנה בשעה שבאים וטוענים שאין צורך בקבלת עול אלא די בשכל בלבד, קשה להם להשיב על כך, כי אין נרגש בהם כל כך שהעבודה בשכל בלבד אינה מספקת;

אבל פשוטי העם דוקא, שעבודתם היא בקבלת עול פשוטה, בלא השגה – הרי מיד בשמעם את טענת הצדוקי שאין צורך בקבלת עול, 'הרגישו' מיד שזהו היפך רצון העליון – ולכן רגמוהו "כל העם" דוקא.



לישב בסוכתו של לויתן

את מצות סוכה מקשרים רז"ל עם מה שאמר אברהם אבינו לאורחיו "והשענו תחת העץ", ועם סוכת עורו של לויתן דלעתיד / מהו תוכנם המיוחד של שני אלו בשייכות למצות סוכה, ובפרט ששניהם פסולים לסוכה: "והשענו תחת העץ" הוא סיכוך במחובר ועורו של לויתן אינו גידולי קרקע / ביאור רחב על-פי דרך הפנימיות בתוכן הכללי דהמצוות הנרמז במצות הסוכה, ומהות ה'סיכוך' במחובר' וב'עור הלוי' ב'עבודת המצוות ובשכרן

- יש בזה תוכן מיוחד בשייכות למצות סוכה. וצריכים אנו לביאור מה הוא.

ובפרט, שהלא לדינא מחולקים הם מן הסוכה - "והשענו תחת העץ" הוא סיכוך במחובר, הפסול בסוכה; ואף 'עורו של לויתן' פסול לסיכוך, דלא הוי גידולי קרקע⁵.

מצות סוכה רומזת לכללות המצוות

ב. ויש לבאר:

המצוה הראשונה לאחר יום הכיפורים, בו נשלמת פעולת הכפרה והתיקון על השנה שעברה - היא מצות סוכה. וכיון

צל העץ וסוכת הלוי - מה ענינם למצות סוכה

א. בנוגע למצות סוכה אמרו רז"ל¹, שניתנה לישראל בשכר שאמר אברהם אבינו לאורחיו² "והשענו תחת העץ".

ובנוגע לשכר קיומה אמרו³ - "כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה מושיבו בסוכתו של לויתן לעתיד לבוא".

והנה, כיון שדברי תורה מדויקים הם, מובן - שהשייכות בין "והשענו תחת העץ" למצות סוכה שניתנה בזכותה, וכן מה ש"סוכתו של לויתן" היא השכר למקיימי מצות סוכה - אין זה רק מצד הדמיון החיצוני שביניהם (שאף העץ ועור הלוי עשויים לסיכוך וצל), אלא

(1) ב"ר פמ"ח, י.

(2) וירא יח, ד.

(3) ילקוט שמעוני אמור רמז תרנ"ג.

(4) סוכה ט, רע"ב (במשנה).

(5) סוכה יא, א (במשנה).

– האיש הפשוט, שאין לו הכרה כלל בענייני שכל, אין נחשב כלל למציאות אדם בעיניו (ולא מצד גאוה ח"ו, אלא – ב'עולמו' של החכם, אין נכנס אדם כזה בגדר 'בן אנוש', אלא כמו חפץ דומם ממש).

והנה, בעת שמצוה החכם לאיש הפשוט לעשות עבורו איזה דבר, הרי בכך – 'נולדת' מציאותו של האיש הפשוט. כלומר: נחשב הוא בעיני החכם כמציאות דבר, אשר אפשרי לדבר אליו ולצוות לו. ובנוסף, הרי הוא זוכה גם להיות קשור אל החכם, בכך שממלא את רצונו.

ובדוגמת משל זה, כן הוא ביחס למצוות ה':

הבורא ב"ה, מצוה המצוות, והנברא – אין ערוך ביניהם כפ"ד וכפ"ה. ומצד עצמו, אין נחשב הנברא אצלו ית' כמציאות דבר כלל.

ועל ידי זה שציונו ה' במצוותיו, הרי בכך 'נולדה' מציאות האדם – אשר נחשב הוא להיות מצוה מאת ה'! ועל-ידי שמקיים הציווי, וממלא את רצון ה', אזי לא רק שנחשב הוא למציאות דבר, אלא זוכה אף להיות קשור ומחובר אליו ית'.

ומובן, שכן הוא בכל מצוה, קלה כחמורה. כי ההתקשרות וההתחברות היא מחמת עצם הציווי מאת ה', בלא כל חילוק במה הוא הציווי.

וזהו פירוש מאמר רז"ל¹¹ "שכר מצוה – מצוה". כלומר, ה'מצוה' עצמה, עצם הציווי מאת ה', הוא ה'שכר מצוה'. כי

שהיא כמו 'מצוה ראשונה' הפותחת את השנה החדשה, מהוה היא מצוה כפ"ית.

וכמודגש גם בפרטי המצוה:

(א) בנוגע לכל אדם בפרט – מקפת הסוכה את כפ"ות האדם. הן את כל קומת גופו (אשר מצות הישיבה בסוכה אינה באבר מסוים לבד, אלא בכל הגוף), והן את כל צרכיו וענייניו – אשר צריך לעשותם כולם בסוכה ("תשבו כעין תדורו").⁶

(ב) בנוגע לכללות ישראל – אמרו רז"ל⁷ "כל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת". והרמז בזה: מצות סוכה כוללת ומאחדת את כפ"י ישראל⁸, עד אשר ראויים כולם לשבת יחדיו בסוכה אחת.⁹

וכיון שמצות סוכה היא מצוה כללית, יש לבאר, דנרמז בה תוכן עיקרי בכללות עניין המצוות, כדלקמן.

ג. תוכנן הכללי של כל המצוות הוא, כשמן: 'מצוה' מלשון 'צוואה' וחיבור.¹⁰ דעל ידי קיום מצוה, מתקשר ומתחבר האדם עם הקב"ה.

ויובן באמצעות משל¹¹:

אצל חכם גדול ביותר, כל חייו וכל ענייניו הם רק העיסוק במושכלות, וזולת זה, אין נחשב אצלו מאומה. וכיון שכן

(6) סוכה כח, ב.

(7) סוכה כז, ב.

(8) ראה גם ספר אוצרות המועדים ע' 280.

(9) ראה לקוטי תורה בחוקותי מה, ג. ובכ"מ.

(10) ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"י עמ' שסט ואילך.

(11) אבות פ"ד מ"ב.

אוצרות המועדים

הקב"ה וציוויו), צריך הוא לבוא עכ"פ לידי קיום המצוות בעילוי הכי אפשרי מצד גדריו וכוחותיו שלו; ובזה היתה ה'הכנה' על-ידי האבות – שעבודתם היתה באופן הכי נעלה¹³ כפי שהיה אפשרי אז, קודם ציווי ה' – בכדי שלאחרי זה, במתן תורה, יותן הכוח (על-ידי ציווי ה') להתעלות עוד יותר, ולהתקשר בקב"ה ע"י המצוות.

ד. וזהו תוכן העניין – שבזכות אמירת "והשענו תחת העץ" דאברהם אבינו, ניתנה מצות סוכה:

בזכות "והשענו תחת העץ" – עבודת ה'הכנה' ע"י קיום המצוות דהאבות, נתאפשרה נתינת 'מצות סוכה' – המורה על כְּלִיטוֹת המצוות (כנ"ל), באופן שיוכלו לבוא על-ידן למעלת ה'צותא וחיבור' עם הקב"ה.

והכנה זו מרומזת ב"והשענו תחת העץ" דוקא – כי הושבת האורחים תחת צל העץ, זהו דבר שאינו מוכרח מצד הדין (דמעיקר הדין, כוללת מצות הכנסת אורחים רק 'אש"ל': אכילה, שתיה ולויה¹⁴), אלא, זהו הידור מצוה – המורה על התמסרות ביתר שאת לקיים רצון ה'. וזה בא להורות, שאופן ה'הכנה' הוא – העבודה (בקיום המצוות) באופן הכי מעולה שאפשר.

כל שכר המצוות, בזה ובבא, כאין נחשב לגבי פעולת המצוה עצמה, על-ידה זוכה האדם להתקשר ולהתחבר עם הקב"ה.

"והשענו תחת העץ" - עבודת ההכנה על ידי האבות

ד. והנה, כשם שבמשל, בכדי לזכות להיות מצוה מאת החכם, דרושה גם הכנה מצד האיש הפשוט, שישים ליבו לשמוע, וימסור עצמו לקיים דברי החכם – כן הוא גם בנמשל:

כללות עניין המצוות, וה'צותא וחיבור' עם הקב"ה שנפעל על-ידן, החל במתן תורה. אז נצטוו ישראל במצוות ע"י הקב"ה, ובכך ניתנו להם האפשרות והכוח להתקשר עם הקב"ה על-ידם.

וה'הכנה' לזה היתה – עבודת קיום המצוות על-ידי האבות, קודם מתן תורה: דהנה, קיום המצוות דהאבות, לא היה מחמת ציווי ה'¹², אלא – בכוח השגתם וידיעתם בתורה השיגו האבות את ענייני המצוות, ולכן קיימום. וכיון שכן, מובן – שבקיום המצוות שלהם לא היתה מעלת ה'צותא וחיבור', הבאה בסיבת ציווי ה' שבמצוות (כמבואר לעיל).

אך אעפ"כ, היתה עבודתם זו 'הכנה' למתן תורה – כי קודם שיבוא האדם לידי התקשרות עם הקב"ה (שזהו רק בכוח

(13) עד שהיתה עבודתם את ה' באופן ד'מרכבה' שהיו בטלים לקב"ה באופן הכי נעלה. ראה תניא פכ"ג, פל"ד.

(14) עיין סוטה מח, ב. ועייג"כ רש"י ד"ה בבריתו כתובות ח, ב.

(12) למעט מצות מילה עליה היה ציווי ה'. החילוק בין מצות מילה לשאר מצוות האבות – ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"א ע' 38 ואילך; ח"ג ע' 760.

סוכת הליתן - גילוי שכר המצוות דלעתיד

1. והנה, הקישור והחיבור עם הקב"ה שנפעל על-ידי המצוות, הוא בהעלם עתה, ויהיה בגילוי רק לעתיד לבוא – דאז יהיה נרגש בהאדם שהוא מאוחד ודבוק בשכינה.

וזהו שאמרו, ששכר מצות סוכה (כללות המצוות, כנ"ל) – הוא סוכת עורו של ליתן. כי "ליתן" מורה על מעמד ומצב של התקשרות והתחברות עם הקב"ה באופן גלוי, כפי שיהיה לעתיד לבוא:

"ליתן" – הוא מלשון חיבור וצותא¹⁸ (כמו "הפעם ילדה אישי אלי"¹⁹); עוד זאת – אשר דגים בכלל, נתייחדו בכך שניכר בהם בגלוי תמיד חיבורם ושייכותם למקור חיותם (דהרי אם יוצאים מן המים אינם יכולים לחיות)²⁰. וזהו מה שלעתיד לבוא יהיו מקיימי המצוות באופן ד"ליתן" – שיהיה ניכר בהם חיבורם עם הקב"ה בגלוי ובאופן תמידי.

ועניין זה, יהיה חלקם של כל מקיימי המצוות בזמן הזה – כי זהו עיקר שכר המצוות ("שכר מצוה – מצוה"), דה'צותא וחיבור' שנפעל בהם על ידי קיום המצוות עתה יבוא בהם לידי גילוי, ויהיו מקושרים בקב"ה באופן תמידי ובאופן גלוי.

וזהו אף הרמז בכך ש"והשענו תחת העץ" הינו סינוך במחבר:

עץ מחובר מורה, שעם היות העבודה באופן של 'עץ' – שביכולתו לצמוח ולעלות מעלה מעלה, נשאר הוא תמיד 'מחובר' ותלוי בשרשו. וזהו תוכן עבודת ה'הכנה' דהאבות, שהיתה בכוח עצמם (טרם ציווי ה' במתן תורה) – כי אף שהנברא יכול להתעלות עד לעילוי הכי אפשרי שביכולתו, אין הוא יכול (בכוחות עצמו) להגיע למעלה מכך (למעלה משרשו)¹⁵, ולהתחבר עם הקב"ה.

אמנם, במצות סוכה שניתנה לישראל במתן תורה, הסך הינו תלוי דוקא – להורות, שבכוח ציווי ה'¹⁶, יכול הנברא לבוא אף למה שלמעלה משרשו¹⁷, ולהתקשר ולהתחבר עם הקב"ה.

15) והראיה לזה ממעין עין עיטם (יומא לא, א) שהיה גבוה מקרקע עזרה, כיון שאי אפשר שיעלו המים למעלה יותר מן המעין שהוא שרשם ("שאי אפשר למים לעלות להר שהוא גבוה ממקום שנובעין משם" (רש"י שם)).

16) ובמשל המים (שבהערה הקודמת) – אף שמעצמם אינם יכולים לעלות למעלה משרשם, הרי ע"י כלי (הנק' פאמפע) אפשר להגביהם, וזהו ענין פעולת מ"ת (סה"מ תרנ"ד ס"ע ר').

17) וזהו הרמז גם בכך שהסוכה צ"ל בגובה י' טפחים – דעד י' טפחים הוא רמז על מציאות הבריאה, ולמעלה מ' טפחים הוי מקום שכינה (סוכה ה, א). להורות שע"י מצות סוכה מתעלים הנבראים למעלה מכפי שהם מצד מציאותם כנבראים, ומתקשרים עם הקב"ה.

18) ראה לקוטי תורה ר"פ שמיני (יח, ב).

19) ויצא כט, לד.

20) וזהו גם מה ששנינו (כלים פ"ז מ"ג) "כל שבים טהור". כי מצד הדביקות וההתאחדות לגמרי בקב"ה, אין שייכת שם כלל מציאות טומאה.



גדר היו"ט בסוכות והמסתעף בדיני לולב

יחקור בנטילה בסוכה אי הוא דין בסוכה או בלולב, ויביא הנפקותא שבזה / יקדים מלימוד חז"ל בהכתובים, דנראה שאין חיוב סוכה ממהות היו"ט ורק שזהו זמן חיובו בפועל / ידחה, דעכצ"ל שחיוב סוכה הוא מגדר היו"ט עצמו, ויקשה בכמה דיוקים שבהכתובים / יסיק דמחולק סוכות מן הפסח במה שמצות הישיבה היא היא כל תוכן היו"ט בעצמו, ולא רק פרט בו / יבאר דחילוק סוכות מפסח, הוא מחמת שלא חל על הזמן שם יו"ט ע"י מאורע שהי' בו, רק ע"י חיוב הישיבה שבו חל הוא / יסיק דבסוכות אף שאר חיוביו נשלמים ע"י סוכה, כיון שהיא המחילה עצם היו"ט



יחקור בנטילה בסוכה אי הוא דין בסוכה או בלולב, ויביא הנפקותא שבזה

כתב אדמו"ר הזקן בסידורו, ב"דיני הלולב" (לפני הלל): מצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר¹.

והנה יש לחקור בגדר הידור זה².

(1) הלשון בסידור: "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל אלא לפי שמצות . . מובחר ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך". וראה בהערה הבאה הלשון דכתבי האריז"ל.

(2) כי י"ל, דמקור דין זה אינו רק ממה שמצינו כן ע"פ הקבלה בכתבי האריז"ל (פע"ח שער הלולב (שער כט פ"ג) ענין נטילת לולב. שער הכוונות

דמצינן לפרשו בפשיטות שהוא מדיני מצות סוכה, דהא כללות חיוב סוכה הוא כדאיתא בסוכה (כח, ב ואילך. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ה ואילך. טוש"ע ודרכינו הזקן או"ח ר"ס תרלט ג"כ): "תשבו כעין תדורו", "שיהי' אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל ז' הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו . . וכל דבר שלא הי' עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו" (לשון רבינו הזקן שם ס"ד), עד שמצינו דנזקקין לטעם והיתר מיוחד שיוכל ללמוד וכו' חוץ לסוכתו (סוכה שם. רמב"ם שם ה"ט. טוש"ע

דרושי חגה"ס בתחלתו. סידור האריז"ל (כוונת לולב ונענועיו). משנת חסידים מס' ימי מצוה וסוכה רפ"ה), ומה גם שרבינו הזקן שינה בזה מלשון האריז"ל, דבכתביו נזכר בל' "טוב לברך כו" וכו"ב.

שבהם מקיימים חיוב ישיבה, אזי במקום שפטור מסוכה – אין שום מקום לומר מצד הידור זה שימתין מליטול לולבו עד שיפסקו הגשמים ויטלנו בסוכה, דכעת בזמן שנוטלו פטור הוא מן הסוכה לגמרי ושוב לא חל כאן ההידור לעשות דבר זה בסוכתו (כיון שכל ההידור חל דוקא מחמת חיוב הסוכה שעל הנוטל, עתה אין חיוב ישיבה עליו), וכשם שלא חייבוהו לחכות מאכילתו ושתייתו וכיו"ב עד שיעצרו הגשמים⁴.

אמנם, אי אמרינן שהוא חיוב מדיני ל"ב, דמצותו מן המובחר שיטלנו בסוכה, א"כ, אף שאינו מחוייב עתה בישיבה בסוכה, מ"מ, כיון שמחוייב הוא גם עתה בנטילת לולב, ושלמות הנטילה היא בסוכה, עדיין חל עליו הידור זה, ומסתברא מלתא דלמצוה מן המובחר יצטרך להמתין⁵ לעצירת הגשם ע"מ שיוכל לקיים הנטילה בהידור, אחר שחל עליו הידור זה ביחד עם חלות חיוב הנטילה שיש עליו.

(ודרבינו הזקן) שם ס"ד). וא"כ, מובן ופשוט דאף מצות נטילת לולב שמקיים באותו הזמן שנתחייב בישיבתה, צריך שיעשנה בתוך סוכתו ככל דבר שעושה בזמן שמחוייב בישיבה בה.

[ובפרט, שקיום מצוה היא עשי' חשובה, "מצוותי" אחשבי" (ראה בכורות י, א. רש"י ביצה כז, ב ד"ה חלה וראה אנציקלופדיה תלמודית ע' איסורו חישובו), שהוא ענין שיש בו קביעות, ומחוייב להיות בסוכה בק"ו מטיול וכיו"ב].

אבל ממה שהביאו אדמו"ר הזקן להידור זה ב"דיני נפילת ל"ב", וגם מדיוק לשונו שכ' "מצות נפילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר" (שמדגיש בזה מצות לולב עצמה) – נראה יותר לפרש גדר הידור זה באו"א, דהוי דין והידור במצות ל"ב, שע"ז נעשית מצות הל"ב "מצוה מן המובחר"³.

ונפקא מינה לדינא, היכא דפטור אדם מלישב בסוכה, וכמו בשעת ירידת גשמים והדומה, ש"המצטער פטור מן הסוכה" (ראה סוכה כח, ב במשנה. שם כט, א. רמב"ם שם ה"י. טוש"ע (ודרבינו הזקן) שם ס"ה ואילך (סי"ז סכ"א):

אי נימא דהוא רק הידור בחיוב ישיבה בסוכה, כשאר אכילה ושתי

(4) ראה שו"ע רבינו הזקן שם (סכ"ה-ו. וש"נ) יתירה מזו.

(5) ראה שו"ע רבינו הזקן או"ח סצ"ד סוס"ה: כדי לקיים המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין כ' ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזרזים מקדימין למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר. וראה שד"ח (כללים מע' זיין כלל א) עד"ז לענין נטילת ד' מינים דנכון להמתין לקיים המצוה מן המובחר וראה אנציקלופדי' תלמודית כרך יב עמ' תיח. וש"נ.

(3) ראה ביכורי יעקב או"ח סי' תרמד סק"א: "ולכן מה שנוהגין אנשי מעשה לטול לולב בשחרית קודם הליכה לביהכנ"ס בסוכה מנהג כשר הוא לא בלבד מהטעם דע"פ הקבלה לטול לולב בסוכה אלא ג"כ מטעם זרזין מקדימין למצות ל"ב". אבל לדבריו ה"ז הידור רק מצד זמן נטילת הלולב, קודם התפילה, אבל לא מצד עצם נטילתו בסוכה. משא"כ לפי מה שית' בפנים.

הכתוב רק באיסור מלאכה ובקרבנות החג, והול"ל רק "בחמשה עשר יום לחודש השביעי חג שבעת ימים לה'", ותיבת "הסוכות" ייתורא הוא, דחיוב ישיבה בסוכה הזכירו הכתוב רק לאח"ז בסוף הפרשה ולא מיירי בי' עתה¹⁰.

ולזה דרשוהו, דאילולא שאמרה תורה "חג הסוכות הזה", היינו באים לכלל טעות גבי מצות ישיבה בסוכה שהזכיר הכתוב לאח"ז, דכיון שהזכירה בפ"ע בסוף הפרשה "בסוכות תשבו שבעת ימים", מקום לומר שנתכוון בזה הכתוב לשבעה ימים אחרים הבאים לאחר שבעת הימים שדיבר בהם הכתוב קודם ("בחמשה עשר גו' שבעת ימים לה'"), וא"כ הי' ספק בדבר אי שבעת הימים שזכרו גבי סוכה "שבעה אחרונים" הם או דלמא אותם השבעה, "שבעה ראשונים". ובמה שהזכיר הכתוב בפירוש גבי "שבעת ימים" הראשון דהוא "חג הסוכות הזה" ברירא מלתא ד"שבעת ימים" שזכרו אחר זה גבי ישיבה בסוכה הם הם הימים, ולא "שבעה אחרונים".

והנה, מפשטות הדרשה הי' נראה לומר בכללות גדר חיוב ישיבה בסוכה, דאי"ז ממהות החג עצמו כלל¹¹, דמזה עצמו

הראשון מקרא קודש גו' שבעת ימים גו' הול"ל אח"כ. ובזית רענן מפרש לגירסת היל"ש "שבעת ימים תקריבו אשה לה'". וכנראה הקושיא היא רק על התיבות "שבעת ימים" דלא הול"ל שבעת ימים (ועד"מ לפנ"ז (כג, 1) "בחג המצות". וראה לקמן בפנים סעיף ד). ואכ"מ.

(10) ברבינו הלל: הא כתיב קרא אחריןא בסוכות תשבו שבעת ימים. ומשמע שמפרש הקושיא ד"הסוכות שבעת ימים" מיותר כאן.

(11) להעיר מלשון החינוך כאן (מצוה שכה):

ב

יקדים מלימוד חז"ל בהכתובים, דנראה שאין חיוב סוכה ממהות היו"ט ורק שזהו זמן חיובו בפועל

והנה, יש לבאר מדוע הוא דין ב"נטילת לולב", בהקדים ביאור גדר חג הסוכות. הנה נאמר בסוף פרשת המועדות (פ' אמור כג, לד), "דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'", ודרשו חז"ל (תורת כהנים): מה ת"ל⁶, לפי שנאמר (פ' אמור כג, מב) בסוכות תשבו שבעת ימים, ואיני יודע אם שבעה ראשונים אם שבעה אחרונים, כשהוא אומר ובחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה', הרי שבעה ראשונים ולא שבעה אחרונים.

ובמפרשים (קרבן אהרן לתו"כ. מלבי"ם⁸) נתבאר בכוונת הלימוד הנ"ל מן הכתוב, דמה שהקשו "מה ת"ל" היינו דהוקשה להו לחז"ל מה טעם הזכיר כאן הכתוב התיבות "חג הסוכות"⁹, הא הכא מיירי

(6) כ"ה בדפוס וכת"י התו"כ (גי. תשי"ז, ירושלים תשל"ב) לפנינו. וביל"ש כאן "שבעת ימים למה נאמר". וראה לקמן הערה 9.

(7) כ"ה בדפוס וכת"י לפנינו, ובכת"י ירושלים הנ"ל, ויל"ש שם: "בחמשה" (כבכתוב).

(8) וראה גם רבינו הלל, ובאופן אחר קצת בפ"י הראב"ד ור"ש משאנץ לתו"כ, ובזית רענן ליל"ש שם, כבהערה הבאה.

(9) בפ"י הראב"ד (ועד"ז בר"ש משאנץ) לתו"כ: "פ"י שהרי כבר נאמר למטה אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ וכו'". ולכאורה הפירוש שכל הכתוב שהעתיק התו"כ מיותר. ולפירושו צ"ל דהכתובים (לה-לו) "ביום

עם חיוב נטילת לולב (שהכתוב כרכו בחג עצמו¹³ – "בחמשה עשר יום . . תחוגו את חג ה' . . ולקחתם לכם" (ויקרא כג, לט-מ)), אלא מצות ישיבה הוא חיוב נפרד בפ"ע שאינו כרוך בעצמיותו בגדר חג (שמפני זה איכא קס"ד לומר דזמן חיוב הישיבה אינו כלל באותם הימים של החג ומצוותיו), ורק שלפועל השמיענו הכתוב במה שהוסיף תיבת "הסוכות" דזמן חיוב הישיבה הלזו שהיא חיוב בפ"ע, הוא באותו הזמן של החג ומצוותיו, שהוא שבעת הימים המתחילים ב"חמשה עשר יום לחודש השביעי".

ג

ידחה, דעכצ"ל שחיוב סוכה הוא מגדר היו"ט עצמו, ויקשה בכמה דיוקים שבהכתובים

אך א"א לומר כך, דמ"מ ממה שדבר זה עצמו (דזמן חיוב ישיבה הוא ב"שבעה הראשונים") השמיענו הכתוב דוקא במה שכינה להחג עצמו (במקום שהזכירו בראשונה, גבי שאר מצוותיו) "חג הסוכות", ולא השמיענו לחידוש זה בדרך אחר, מוכח, דאין הפירוש בחידוש התורה רק ללמדנו שלפועל נקבע זמן החיוב של

שהוצרך הכתוב להשמיענו דחיוב ישיבה בסוכה הוא באותם הימים שנאסרו ממלאכה ונתחייבו בקרבן, מוכח דחיוב סוכה אינו מעצמיות החג (עד שנדע בפשיטות שוודאי חיובו באותם הימים הוא), ואינו מגדר אחד עם שאר החיובים שנפרטו בכתוב מיד כהמשך ל"חג שבעת ימים לה'" (כהמשך הכתוב "ביום הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים תקריבו אשה לה"¹²), ואף לא

"מצות סוכה שנצטוינו לשבת בסוכה ז' ימים שנאמר כו' ויום ראשון הוא יום ז' בתשרי". ואינו מזכיר כלל ענין החג, ולא כמש"כ בלולב (נעתק לקמן הערה 13). ובמנין המצוות בריש ספר היד (מ"ע קסח) כתב הרמב"ם "לישב בסוכה שבעת ימים שנאמר כו'". ושם עד"ז בלולב (מ"ע קסט). אבל לכאורה אין להוכיח משם (פרט זה), כיון: א) שנכתבו בקיצור הכי נמרץ. ב) באו בהמשך לשביתה בחג הסוכות כו'. וראה לשונו בסהמ"צ (נעתק לקמן הערה 14). ואולי אין לדייק כ"כ בלשונות דספרים הנ"ל.

ולהעיר מהשינוי ברמב"ם: בספר היד באו "הלכות שופר וסוכה ולולב" בהלכות בפ"ע, ומצוות ודיני השביתה ואיסור מלאכה ביו"ט (פסח שבועות ר"ה סוכות ושמע"צ) ביחד לפני"ז בהלכות בפ"ע "הלכות שביתה יו"ט". ולאידך, בסדר מנין המצוות (בסהמ"צ ובמנין המצוות בריש ספר היד), מנה המצוות דכל יו"ט ע"פ הסדר (פסח (ספירת העומר) שביתה בשבועות, בר"ה, יוהכ"פ (להתענות בו ולשבות ביום הצום), סוכות) ביחד עם מצות השביתה שבהם" – מ"ע קנו-קע (מלבד מצות תקיעת שופר שכתב לבסוף לאחר מצות נטילת לולב).

12) ובפרט שמסיים לפני הציווי על ד' מינים וסוכה (כג, לז) "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם גו'". וראה רמב"ן כג, לט. מד. אברבנאל כאן רשב"ם שם, מג בסופו. ספורנו לט בסופו. ובכ"מ במפרשי התורה.

א) אלא שבחג המצות מנה תחלה המצוות (סיפור

13) וראה לשון החינוך כאן (מצוה שכד): "מצות לולב שנקח ביום ראשון של חג הסוכות". וראה מקומות שבהערה שלפנ"ז.

יצי"מ ואכילת מצה) ואח"כ השביתה שבו; ובחגה"ס להיפך – תחלה מצות השביתה, ואח"כ המצוות שבו (ישיבה בסוכה ונטילת לולב).

אוצרות המועדים

אמנם, עדיין יקשה לנו טובא מהכתובים:

חדא, דעדיין יש לדקדק בזה, מה טעם בעת שהזכיר הכתוב אחר כך לחיוב ישיבה עצמו, ב"שבעת ימים" השני, לא הודגש בכתוב כלל ועיקר מה ששבעה אלו הם הם ה"שבעה ראשונים" שהזכיר הכתוב מקודם. ואפילו לא דייק הכתוב לרמזם בלשוננו ולומר "בסוכות תשבו בשבעת הימים" (שאז היתה המשמעות, שבעת ימים הידועים לנו כבר מן הכתובים מקודם), ורק הזכירם בסתם "בסוכות תשבו שבעת ימים", וכאילו נשמע מסגנון הכתוב דשבעה אחרים וחדשים הם שלא הזכירם מקודם, והיינו שאין זה ממהות החג.

ותו קשה, דמדוע הפסוקים דכללות חיוב סוכה נאמרו כענין בפ"ע בסוף הפרשה. דאי אמרינן דהכתוב השמיענו שחיוב סוכה הוא ממהות החג, מדוע נמנע הכתוב מלהזכירו יחד עם שאר חיובי החג מיד בתחילה כשהזכיר לשבעת הימים בראשונה.

ועוד צריך להבין שהכא שינה הכתוב מדרכו גבי החג הראשון שנזכר בפרשת המועדות, דהתם הזכיר תחילה למצות, "בחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו" (כג, ו), ורק לאחר"ז נזכרו דיני איסור מלאכה ו"מקרא קודש" שבו, וחיובי הקרבנות כל שבעה¹⁷,

(17) ע"ד הפשט ראה מלבי"ם כאן: "שהוצרך להניח הודעת הלכות הסוכה שהם מרובים עד לבסוף. משא"כ ענין המצה ופרטי' נתבאר כבר בפ' בא". אבל עדיין צ"ע, דמ"מ הפרטים "כל האזרח

החג ושאר מצוותיו בשבעה אלו, אלא בזה השמיענו הכתוב גם זה גופא שחיוב ישיבה בסוכה שייך לעצמיות החג¹⁴ וענייניו¹⁵, ויתירה מזו דכיון שנקבע הדבר בשמו של החג, הרי נרמז בזה תוכן ועניין עצם החג¹⁶ (כבכל שם דבר, שבו נרמז תוכן הדבר ההוא הנקרא בשם זה).

(14) ראה תוד"ה נכנס (סוכה מו, א), רא"ש ור"ן שם (הובאו בב"י אור"ח סו"ס תרמא): "דכיון דסוכה מחמת חג קאתיאל¹⁷ סברא הוא דזמן (היינו ברכת שהחיינו) ידידה כו' פטור הוא אף בחג". וראה רמ"א שם. ולהעיר מדעת הב"ח (בתשובה סקל"ב, הובא בבאה"ט שם סק"ב) גם להיפך דאם בייך שהחיינו על החג פטור לזמן לסוכה¹⁸. וראה נר"כ השו"ע שם. לקמן הערה 29.

ולהעיר מלשון הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קסח) שמדגיש השייכות דסוכה להחג: "שצונו לישב בסוכה שבעת ימים בימי החג" (ובהעתקת קאפח: "בכל ימי החג"). ובהמצות בספר היד (כבהכותרת להלכות שופר וסוכה ולולב): "לישב בסוכה כל שבעת ימי החג" (ועד"ז כתב בלולב שם: "ליטול לולב במקדש כל שבעת ימי החג"). וכ"כ שם בפנים ההלכות (פ"ו ה"ז): "אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה".

(15) ראה לשון הר"ש משאנץ בפ"י לתו"כ שם בסופו: "וסוכה ולולב חג אחד הוא". ועד"ז בפ"י הראב"ד שם: "ולולב וסוכה חג הוא להם".

(16) ראה לקמן הערה 29.

(ב) כ"ה בתוס' ותוס' הרא"ש ור"ן שם. וברא"ש לפנינו: "דכיון דסוכה מחמת חג עשה". וראה שוה"ג הבא.

(ג) אלא שעיקר סברת הב"ח שם היא: "כיון דשעת מצוותו הוא וכוונתו לברך גם אסוכה שוב א"צ לברך עוד". ומביא רא"י מדעת התוס' והרא"ש. ולאחרי שמעתיק דברי התוס' מפרש: "מאחר דכוונתו בשעת הברכה ה' גם על החג משום דסוכה מחמת חג קאתי זמן ידידה. אי"כ כ"ש בנד"כ", ע"ש. ואכ"מ. וראה לקמן שוה"ג להערה 29.

כל הימים – "חג הסוכות שבעת ימים לה"²⁰.

ומאידך, הובא לעיל דנמצא גם שינוי לגריעותא בחג הסוכות, שבחג המצות הזכיר הכתוב מיד בתחלה למצות מצה – "שבעת ימים מצות תאכלו", משא"כ גבי סוכות שלא נזכר בסמיכות לשם החג ועצמיותו, רק בפני עצמו בסוף הפרשה.

אמנם להמבואר להלן א"ש שינויים אלו, והוא מכללות החילוק בין מועדות אלו, דמצינו עוד שינוי ביניהם, מה שבל' הגמרא נשתנה שם "חג המצות" להיות נקרא בכינוי אחר – "חג הפסח"²¹ (וכן הוא הלשון המורגל במנהג ישראל, בלשון בני אדם). משא"כ חג הסוכות, שכפי שהוא נכתב כך הוא נקרא, ואף בלשון הש"ס ובמנהג ישראל לא נשתנה משמו בתורה שבכתב²², להיותו נקרא "חג הסוכות"²³. אלא ע"כ מוכרח לומר שבחג המצות אין מצות המצה מעצמיות גדר היו"ט ממש, ולכך לא חששו חכמים מלשנות שמו

ואילו בחג הסוכות שביתת היו"ט נאמרה לפני מצוות היו"ט. ומוכח דבדוקא שינה הכתוב גבי סוכה לומר דלא הרי שייכות מצות מצה לפסח כהרי שייכות מצות סוכה לסוכות.

ד

יסיק דמחולק סוכות מן הפסח במה שמצות הישיבה היא כל תוכן היו"ט בעצמו, ולא רק פרט בו

ונראה לבאר בזה, דחלוק גדר חג הסוכות מחג המצות שנוכח אף הוא בפרשת המועדות. ובהקדם דמצינו עוד שינויים בדרך הזכרת הכתוב מחג המצות לחג הסוכות¹⁸, דגבי חג המצות מצינו שיזכיר הפסוק לשמו ("חג המצות") רק בשייכות ליומו הראשון – "ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה"¹⁹, אבל לא נשתתף שם זה בפירוש בכתוב אף לשאר ימיו¹⁹, משא"כ בחג הסוכות שנתפרש על

בישראל גו' למען ידעו דורותיכם גו' הי' אפשר להניח לבסוף, ולכתוב בתחילת הפרשה "בסוכות תשבו שבעת ימים", כבמצה.

18 בחג השבועות נאמר (כג, טז. כא): "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם גו'". ברה"י: "יהי לכם שבתון וזכרון תרועה" (שם, כד). ביום הכיפורים: "יום הכיפורים הוא" (שם, כז), "יום כיפורים הוא" (שם, כח).

19 ועד"ז בפניחס (כח, יז): "בחמשה עשר יום לחודש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל". ובמשפטים (כג, טו) "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות". ועד"ז בתשא (לד, יח). אבל לא נאמר "חג המצות שבעת ימים". וגם בנ"ך (דה"ב ל, כא. ועד"ז שם לה, יז. עזרא ו, כב) לא נאמר על עצם שם החג כ"א על עשיית בני"י – "ויעשו בני"י

גו' את חג המצות שבעת ימים בשמחה גו'".
20 ועד"ז בראה (טז, יג): "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים".

21 כל השבעה (שמונה) ימים, ולא רק יום י"ד וט"ו ניסן שנק' פסח גם בתושב"כ (ראה השק"ט כו' בס' המועדים בהלכה להרש"י ז"ל ע' רטו ואילך). וראה הגש"פ קה"ת (הוצאת תשמ"ו ואילך) ע' תרסח בהערות.

22 מלבד השמות ע"ש מועדי התבואה (בחי משפטים כג, יז): מועד חודש האביב, חג הקציר, חג האסיף. – נתבאר באור התורה משפטים ע' א'קעז ואילך. ספר אוצרות המועדים ע' 265 ואילך.

23 או "חג" סתם בש"ס ובלשון בנ"א (כולל שמע"צ – ראה שו"ע י"ד סר"כ ס"ך). בתושב"כ – גם פסח ושבועות.

אוצרות המועדים

רק מפאת מצוה אחת פרטית שבו (כבחג המצות, שהזכיר שם הכתוב למצות מצה מיד בתחילה, לבאר מה שנקרא ה"ט בשם "חג המצות"), אלא דזהו שמו בעצמו ואין אנו זקוקים ע"ז לטעם, כיון שהוא כל מהות ה"ט מה שישנה בו מצות ישיבה בסוכה, כדלהלן.

ה

יבאר דחילוק סוכות מפסח, הוא מחמת שלא חל על הזמן שם יו"ט ע"י מאורע שהי' בו, רק ע"י חיוב הישיבה שבו חל הוא

וההסברה בכל זה, דהנה, מה שחלה קדושה ודין יו"ט על הזמן דחמשה עשר בניסן אינו רק מחמת זה גופא שבלילה זה איכא לחיוב מצה²⁵, אלא גם מקודם לזה כבר נתייחד מחמת "מאורע היום", שיום זה עצמו הוא "יום צאתך מארץ מצרים" (בא יב, יד), וממאורע זה כבר נתקדש לנו היום במילא, כהמשך הכתוב שם מיד – "והי' היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם"²⁶. ואחר שכבר

לשם אחר, משא"כ בסוכות לא שינוהו כיון שהוא הוא תוכן ומהות ה"ט.

ואדרבה – רק גבי חג המצות הוזקק הכתוב לפרש מיד בתחילה למצות המצה, אשר בזה ביאר מפני מה נתכנה ה"ט בשם זה ד"חג המצות", אף שלא זהו כל מהותו ותוכנו, ולכך מיד כשהזכיר הכתוב שמו הוצרך לומר שבחג זה איכא מצוה ד"שבעת ימים מצות תאכלו", ורק מחמת פרט זה זכה החג לכינויו, אבל לא מפני שזהו כל מהותו ותוכנו²⁴.

משא"כ גבי סוכות לא נזקק הכתוב לפרש המצוה בתחלה, להיות שייכותו להמצוה פשוטה מעצמה. פירוש, דבזה גופא שלא ראה הכתוב צורך לפרש הטעם שנקרא ה"ט ע"ש המצוה דסוכה, הדגיש לנו הכתוב דאדרבה – מה שנתכנה בכינויו "חג הסוכות" אינו רק להיות מצוה זו פרט אחד מן החג (עד שיוצרך הכתוב לפרשה עתה), אלא היא היא כל מהות החג ושבעת ימיו כולם, "חג הסוכות שבעת ימים לה'".

ולזה נמנע הכתוב בדוקא מלהזכיר מצות ישיבה בסוכה כשהזכיר לה"ט בתחילה, דבזה השמיענו רבותא גדולה יותר, שלא נטעה לומר ששם החג הוא

(25) ועד"ז הוא בחג השבועות (ראה טז, י) שאינו מחמת חיוב וקיום מצוות (קרבנות) דיום זה כ"א (כמודגש בשמו – גם בפרשת המועדות דכאן – פ' אמור) מצד "וספרתם לכם גו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום גו'" (אמור כג, טו. טז. וכן בראה שם, ט), מצד הזמן והמנין דשבעה שבועות. ולכן מקריבים בו מנחה חדשה. משא"כ הלשון "ביום הביכורים" (פינחס כח, כו. ראה פרש"י שם). אבל לא נק' מטעם זה במקרא בשם חג.

(26) וראה שם מב, ובפרש"י: "הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך".

(24) ולכן נאמר הלשון "חג המצות" (בעיקר) רק על יום ט"ו, כנ"ל בפנים, שהרי מצות אכילת מצה היא רק בלילה הראשון שאז הכתוב קבעו חובה משא"כ בשאר הימים שהוא רק רשות (תו"כ פרשתנו שם. פסחים כק, א). וראה ט"ז או"ח סתרס"ח קרוב לתחלתו: "ולמה יקראו כל הימים חג המצות והי' לקרותם איסור חמץ אלא דהכל נגזר אחר לילה הראשונה ובשכילה באו שאר הימים כו'".

כולל בו בעצמו כל מעשי האדם וחיו בימים אלו, "תשבו כעין תדורו", "דר בסוכה כל ז' הימים בין ביום בין בלילה", כנ"ל), ומחמת חיוב מצוה זו שבהם נתקדשו להיות ימים המיוחדים "חג לה'", ימים אשר בהם מחוייב אדם לישב בסוכה – "חג הסוכות".

וכבר רמזו רש"י בפירושו לש"ס, גבי מה שאמרו בסוכה (מז, רע"א) דשמיני עצרת "רגל בפני עצמו", שכתב על זה דחילוקו משאר ימי החג הוא "שאינ יושבין בסוכה". היינו שכיון שקדושת היו"ט בעצמו היא (מסובבת ו) ענין הישיבה בסוכה³⁰, דעצם הרגל מתבטא בזה ש"יושבין בסוכה"³¹ [או בסגנון אחר: קדושת החג נעשית ע"י הישיבה בפועל שבעה ימים בסוכה³², "תשבו כעין תדורו"], א"כ שמיני עצרת שאין בו חיוב הישיבה חלוק הוא מעצם היו"ט דפוכות להיות יו"ט בפ"ע.

[ויעוד יש להגדיר החילוק בסגנון אחר קצת, מהא דנשתנה אופן הזכרת יציאת מצרים שמזכירין ביו"ט, בין חג המצות לחג הסוכות, דבחג המצות טעם ההזכרה הוא "זכור את היום הזה אשר יצאתם

נתייחד ליו"ט ונעשה יום קדוש מפאת מאורע שבו, אזי נצטוינו לקיים ביום קדוש זה המצוות שבו²⁷, ובין המצות נכלל לנו אף חיוב אכילת מצה²⁸.

משא"כ שבעת הימים שראשיתם "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה", לא מצינו מה שיבדילם ויקדשם מצ"ע, אלא בהיפוך – חיוב ומצות הישיבה בסוכה בשבעה ימים אלו היא היא המקדשתם ומייחדתם להיות בקדושת היו"ט²⁹ (ובפרט, שקיום מצות הישיבה

27 ראה לקוטי שיחות חט"ז ע' 107 ואילך. וש"נ.

28 ראה לשון הרמב"ם (לענין אכילת מצה) במנין המצות בריש ספר היד מ"ע קנח: "מצוה ז' בהכותרת להלכות חמץ ומצה". ולאידך בסהמ"צ מ"ע קנח וביד הלכות חמץ ומצה רפ"ו: "לאכול מצה בליל חמישה עשר".

29 וכמודגש בהלכה בטעם הדיעות דמחלקות דכשכירך זמן בשעת עשיית הסוכה לפני החג אינו מברכו ביו"ט על החג, משא"כ לאידך אם בירך על החג בליל א' בביתו צריך לברך זמן כשיאכל בסוכה – "דכיון שבירך בשעת עשי' וציקר יו"ט אינו אלא מפני הסוכה" ברכת הסוכה עולה ליום טוב ולסוכה" (ספר ההשלמה לסוכה מו, א. הובא בספר המכתם לסוכה שם. כל בו סוף הל' לולב. אורחות חיים סוף הל' סוכה (ועד"ז הוא במאירי סוכה שם). ועפ"ז מחלקים לשאר יו"ט, פסח ועצרת, דמברכין זמן אין יו"ט. וראה ברכי יוסף אור"ח סתרמ"ג דכתב דכן הוא להלכה).

ד בתוס' רא"ש ור"ן הלשון להיפך (כנ"ל הערה 41), אבל בברכ"י שם סתרמ"ג כתב דקאי בחד שיטה. אבל ראה שו"ת משאת משה (אור"ח סי' ה שהובא בבאה"ט וברכ"י שם) דכתב בסברת התוס': "וכיון דמחמת קאתי מבי בריך אטוכה הו"ל כמפורש אטוכה וארגל דמשם א' הו". ברם היכא דברך שהחיינו ארגל גופי לא זו פוסר זמן דסוכה דאין הרגל נתגלה במצות עשיית סוכה, ע"ש. ואכ"מ.

30 ע"פ כהנ"ל מוכן גם שאין סתירה מזה שבמס' יומא (ג, א) ועד"ז בחגיגה (יז, א) פ"י "שאינ שם חג הסוכות עליו" – כי היינו הך.

31 ראה גם ט"ז אור"ח סו"ס תרסח.

32 עפ"ז אולי יש להסביר זה ד"בלילה ראשון של חג . . צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם ואע"פ שהוא מצטער בו' בלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה" (שו"ע רבינו הזקן אור"ח סתרל"ט סי"ז. וש"נ), אף שבשאר ימות החג אינו מחוייב, כיון שע"ז נעשית שלימות קדושת החג.

אוצרות המועדים

הכתוב בשייכות להיו"ט עצמו, איסור מלאכה וקרבתות ונטילת לולב, ודאי אינם נפרדים בפ"ע מחיוב הישיבה בסוכה דזמן זה, דאדרבה – כיון ששייכים המה להיו"ט, וכל שם היו"ט דסוכות הוא ע"י שיש בו חיוב הישיבה, מובן שתוכן "חג הסוכות" חל אף על אלו.

משא"כ גבי חג הפסח, דשם החג חל על יום זה מצ"ע ולא מן המצוות שבו, לא יוכרח לנו גבי איסור מלאכה וחיוב קרבתות שבו ששייכים המה למצות מצה, רק שייכים הם לקדושת החג עצמו (שאינה כרוכה ותלוי' בהמצוה דמצה שבו³⁵), שזו חלה ע"י מאורע שאירע בו.

ובזה מחוור לנו היטב מה שהכתוב, בהזכירו לחיוב ישיבה בסוכה בשבעת

35) וכמודגש בהדין (שו"ע רבינו הזקן או"ח סתצ"א ס"ג ממג"א וחי"י שם) ד"מי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה", ד"אכילת חמץ (ש) אינו תלוי' כלל בקדושת היום^ה. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 36.

ה) ועפ"ז צ"ל גבי מ"ש רבינו הזקן בסי' תלב ס"ג (מהרא"ש פסחים פ"א סיו"ד. ועוד): "ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה לפי שמצווה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה" – שאין הכוונה במ"ש "לצורך הרגל" ו"לצורך המועד" לקדושת המועד, כ"א רק להזמן דהרגל. ולהעיר שרבינו הזקן שינה שם מלשון הרא"ש שם שהרא"ש כתב "סמכינו ל' אומן דרגל מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחויב לברך שהחיינו בעשייתו אלא סמכינו ל' הזמן דרגל" (וכ"כ רבינו הזקן בעצמו בסי' תרמא סוס"א לענין הסוכה "לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום כו' וברכה אחת עולה לכאן ולכאן") ורבינו הזקן שינה לכתוב "לפיכך היא נפטרת כו'". וראה ב"ח שם סי' תלב, ט"ז שם טוסק"ב. ואכ"מ.

ממצרים" (ולכן –) "וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם" (בא יג, ג. ובכ"מ בהפרשה³⁶), היינו שהזכירה דיצי"מ היא המקדשת את הזמן להיות חג לה'.

אבל גבי (שבת ושבעות, וביותר –) חג הסוכות נאמר בכתוב (אמור כג, מג) "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים", פירוש דחיוב זכירת המאורע ישנו כאן אע"ג דאינו הזמן שבו "הושבתי את בני" (ואדרבה, דוקא מפני שאינו בימי האביב, זמן יציאתם ממצרים, ישנה אז למצות הישיבה בסוכה, כמ"ש הטור (או"ח סתרכ"ה³⁷)), ואף לא הזכיר הכתוב לטעם זה ד"כי בסוכות גו'" כשהזכירו להיו"ט בתחילת הפרשה, רק כשזכר מצות ישיבה בסוכה הוסיף טעם זה, כיון שאין הזמן מתקדש להיות חג ע"י הזכירה בעצמה, כ"א בהיפך, דאחר שנתקדש ע"י חיוב הישיבה שבו, חל בו אף חיוב הזכירה].

ד

יסיק דבסוכות אף שאר חיוביו נשלמים ע"י סוכה, כיון שהיא המחילה עצם היו"ט

והמורם מכל זה, דעצמיות החג שבסוכות, וכל ענייני החג שהזכירם

33) וראה רמב"ם הל' חו"מ רפ"ז.

34) או"ח סתרכ"ה. וראה בארוכה ב"י וב"ח שם. ולהעיר שגם רש"י בפ"י עה"פ (אמור) סתם "ענני כבוד" (ראה מפרשי רש"י). וראה שו"ע רבינו הזקן שם.

וכיון שודאי שלימות גדר שם היו"ט היא בהישיבה בסוכה בפועל, מובן ביותר דמה שמהדרים ליטלו תוך לסוכה אינו רק מדין "כעין תדורו" דסוכה, שבזה מקיים הישיבה בהידור, אלא הוא דין בנטילת הלולב עצמה, דעי"ז ניתוסף יותר ב"שם (וקיום ה)מצוה" דלולב להיות מתקיימת בזמן שהוא "חג הסוכות" ממש, "מצוה מן המובחר"³⁸.

[וע"ד הא דאמרו "שבת אהנאי לתמידין" (להחיל דיני שבת אף על התמידין שמקריבין בהם שבעצם אינם חיובים השייכים לשבת) וכמה כיו"ב (עיין בסוגיא דזבחים צא, רע"א). ועד"ז ביוהכ"פ אמרי' שאהנאי לכל קרבנות היום, שלכן כל עבודות יוה"כ אינן כשרות אלא בכה"ג (יומא לב, ע"ב. וש"נ)].

היום" (פרש"י סוכה שם ד"ה וה"ג). משא"כ בסוכה שמצוה בעשייתה שנאמר "חג הסוכות תעשה לך" – ראה פרש"י מכות ח, א. שו"ע רבינו הזקן סתרמ"א ס"א (ט"ז שם). סתרכ"ה (מרמ"א ומג"א שם). העמק שאלה לשאלות שאילתא קסט. ועוד. וראה צפע"נ הל' שבועות פ"ה הט"ו מה שמחלק בין מצה לסוכה לפני החג.

(38) ע"פ כהנ"ל מובן גם מנהג חב"ד שמהדרין לאגוד הלולב בסוכה (ערב יו"ט).

(1) וראה סוכה שם ע"א. וש"נ. ובפרש"י שם ד"ה לולב, ואכ"מ.

הימים, לא רמזו בלשון "בשבעת הימים" (ימים הידועים כבר), אף שכבר נזכרו לנו שבעה ימים אלו בתחילת הפרשה – מחמת שבזה רצה להדגיש דאין הימים קדושים כבר מעצמם קודם לחיוב זה שישנו בהם (שנאמר שאחר שנתקדשו כבר, החיל בהם הכתוב חיוב ישיבה באותם השבעה שכבר מקודשים לנו), רק חיוב ישיבה זה עצמו שישנו בהם הוא המקדשם להיות חג לה', כנ"ל בארוכה.

והנה עפ"י כ"ז יתבאר היטב גבי נטילת לולב בגדר ההידור הנ"ל, דהא בלולב אמר הכתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון גו'", היינו דשם המצוה הוא שאחר שכבר נתקדשו כל השבעה מחמת חיוב הישיבה שבהם, להיות "חג הסוכות", אזי ב"יום הראשון" דשבעה הללו חייב רחמנא ליטול לולב. ונמצא, שקדושת "חג הסוכות" שע"י חיוב הסוכה, היא היא הגורמת את³⁶ "זמן המצוה" ו"שם המצוה" ד"ולקחתם לכם ביום הראשון גו"³⁷.

(36) וע"ד ל' רש"י ד"ה ולולב (סוכה לג, א). וד"ה ה"ג (שם ע"ב).

אלא שלדעת רש"י הרי"ז חל תיכף משקידש היום למקרי' דיחוי.

(37) ו"אין אגודתו (לפני החג) קריאת שם להיות חל שם לולב פסול לדחות כו' עד שיקדש עליו





מדוע בסוכות יש סדר שונה להקרבה?

בסדר הקרבת הקרבנות בחג הסוכות, פוסק הרמב"ם¹, שפרי החג, האילים והכבשים, שהם קרבנות עולה, קרבים ראשונים. ואילו השעירים שהם קרבן חטאת, קרבים רק לבסוף. סדר זה, שונה הוא, מסדר ההקרבה בשאר ימות השנה, בהם החטאת קודמת לעולה².

ודרוש ביאור, מדוע נשתנה חג הסוכות משאר ימות השנה בסדר הקרבת הקרבנות?
הביאור בזה:

טעם הקדמת קרבן החטאת לקרבן העולה בכל השנה, הוא מפני שקרבן החטאת עניינו לכפר על העבירה, ואילו קרבן העולה מטרתו היא, כפי שכותב רבינו הזקן באגרת התשובה³, ש"לאחר שעשה תשובה ונמחל לו העונש... שולח דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך". ומאחר והעולה תפקידה לרצות לאחר הכפרה, לכן קריבה היא לאחר החטאת.

סדר זה נכון הוא בכל ימות השנה. אולם בחג הסוכות, שהוא תיכף לאחר יום הכיפורים, שבו נתכפרו עוונותיהם של ישראל – אין מקום להקדים את הקרבת קרבן החטאת, קרבן הכפרה.

אלא שמכל מקום, למרות מחילת החטאים – נדרשים עדיין לקרבן החטאת. והטעם הוא, על-פי המבואר בתניא⁴, שגם כאשר יהודי עשה תשובה נכונה על חטאו, ונמחל לו, מכל מקום בעלייתו למדרגה נעלית יותר בעבודת ה', נדרש הוא שוב לתשובה על אותו החטא. והוא מפני ש"עיקר התשובה היא בלב, והלב יש בו בחינות ומדרגות רבות", ועל כן יש צורך בתשובה עמוקה ונעלית יותר, בהתאם למדרגתו עתה.

וכן הוא גם בחג הסוכות, שלמרות מחילת העוון דיום הכיפורים, נדרש היהודי לכפרה נעלית יותר בחג הסוכות. שכן לאחר שנתכפרו כל עוונותיו (ובפרט לאחר הקרבת העולות דסוכות), הרי הוא במדרגה נעלית יותר, ולכן לא נפקד מקומו של קרבן החטאת.

(4) הלכות תמידין ומוספין פ"ט ה"ז.

(5) שם ה"ז.

(6) פרק ב.

(7) פרק כט.

מדוע "טעם" זה תורה ו"ריח" - מצוות?

ידוע מה שאמרו רז"ל⁵, אשר ד' המינים הם כנגד ד' הסוגים בעם ישראל:

בד' המינים – יש אלו שיש בהם טעם או ריח, יש אלו שיש בהם הן טעם והן ריח, וישנם אלו אשר תרומתם ליתא בהו. וכן הוא בעם ישראל, אשר יש שיש בהם "טעם" – תורה, ויש שיש בהם "ריח" – מצוות, ויש שיש בהם תרומתם, וכו'.

ויש לעיין – מה טעם ההשוואה בין "טעם" לתורה דוקא, ו"ריח" למצוות דוקא?

ויש לבאר: הנאת ה"טעם" בגשמיות – באה ממאכל או משקה, הנכנסים בפנימיות האדם, ונעשים דם ובשר כבשרו. משא"כ ההנאה מ"ריח" – אין בה מציאות דבר הנכנס בפנימיות האדם.

וזהו גם החילוק בין תורה ומצוות: על התורה נאמר "תורתך בתוך מעי" – התורה היא כמו מזון הנכנס במעי האדם. כי לימוד התורה הוא בשכ"ל והבנה, דבזה 'נכנסת' חכמת התורה בשכל האדם, ועד שהיא מתאחדת עמו⁷ – ("טעם").

משא"כ מצוות, הם 'גזירות המלך': קיום כל המצוות, אפילו אלו המובנות בשכל האדם – צריך לקיימן רק מפני שכן ציוה ה' (ולא מפני הבנת האדם בטעמים). ונמצא, שזהו ממש כעניין הריח: אמנם יש במצוות הנאה – חיות והתלהבות בקיום ציווי ה', אך אין זה דבר הבא בפנימיות האדם, מאחר ואין קיומם מצד הטעם השכלי שבהם, אלא רק מצד קבלת עול המלך.

◇ ◇ ◇

"ערבי נחל זה הקב"ה"?...

איתא במדרש⁸: "פרי עץ הדר זה הקב"ה שכתוב בו⁹ הוד והדר לבשת, כפות תמרים

(10) ויק"ר פ"ל, יא.

(11) תהלים מ, ט.

(12) ראה תניא ספ"ה.

(11) ויקרא רבה פ"ל, ט.

(12) תהלים קד, א.

זה הקב"ה שכתוב בו¹⁰ צדיק כתמר יפרח, ענף עץ עבות זה הקב"ה דכתיב¹¹ והוא עומד בין ההדסים, וערבי נחל זה הקב"ה דכתיב ב¹² סולו לרוכב בערבות גו".

ויש לתווך זה, בדרך הדרוש, עם המדרש הידוע¹³ שד' המינים הם כנגד הסוגים השונים שבעם ישראל: לומדי התורה (לולב), בעלי מעשים טובים (הדס), אלה שמבורכים בשתי המעלות (אתרוג), ואלה שאין בהם לא זה ולא זה (ערבה).

דהנה מעלת לימוד התורה, היא, שיהודי לומד את חכמת ה' ובכך מתאחד עם הקב"ה¹⁴. וכן במצוות – שהם רצונו ית' – שכאשר יהודי מקיים מצוות, מעלתו היא, שהוא מאוחד עם מצוה המצוות, הקב"ה; וממילא מובן, שיהודי שהוא בבחינת 'לולב', או 'הדס', או 'אתרוג', מעלתו היא – שהקב"ה 'שורה בתוכו' (אם ע"י לימוד חכמתו אם ע"י קיום רצונו, אם ע"י שניהם יחדיו). ונמצא, דמדויקים היטב דברי המדרש, שהמינים רומזים על הקב"ה ועל ישראל המקיימים תורה ומצוות – כי עיקר מעלת ישראל הוא באור ה' השורה עליהם.

ברם, מין ה'ערבה', שהוא כנגד יהודי שאין בו תורה ואין בו מצוות – במה היא רומז על הקב"ה? אלא, מעלת הערבה היא שגדלה באחוזה, שעל-שם זה קרויה "אחוונא"¹⁵. ונמצא, שהערבה רומזת על יהודים שיש בהם אחדות ישראל. וכיון שכן, גם על ערבה ניתן לומר "ערכי נחל זה הקב"ה", כי אחדות ישראל אמיתית תיתכן רק כאשר מאיר ביהודי אור ה'.



מדוע אין נוטלים התמר עצמו?

"כפות תמרים אלו ישראל מה התמרה הזו יש בו טעם . . כך הם ישראל יש בהם תורה"

(ויקרא רבה ל, יא)

יש לדקדק, לדברי המדרש שמעלת הלולב היא בטעם שבו, מדוע אנו נוטלים את הלולב ולא את התמר עצמו, שבו יש את הטעם?
ויש לומר הביאור בזה:

(13) שם צב, יג.

(14) זכרי' א, ח.

(15) תהלים סח, ה.

(16) ויקרא רבה ל, יא.

(17) ראה המבואר באריכות בתניא פרק ה.

(18) שבת כ, סע"א.

לימוד התורה נמשל אכן לתמר, אך כשם שבתמר, ישנו את הפרי עצמו, וישנם את העלים שתפקידם להגן על הפרי – כן גם בנמשל, שבלימוד התורה ישנם שני חלקים: יש את השקלא וטריא בלימוד, קודם שבאים למסקנה, ויש את המסקנה שהיא הסברא האמיתית; המסקנה נמשלה לפרי (עיקר הדבר), והעלים ש'מגינים' על הפרי היא השקלא וטריא – ש'מגינה' על הסברא האמיתית מפני קושיות וסתירות.

והנה, טבע האדם שהתענוג השכלי מלימוד, הוא בעיקר כאשר מצליח לברר את הסוגיא ולהגיע למסקנה. ואילו בעת היותו שרוי בשקלא וטריא, אין הוא מתענג עדיין, ואדרבה יש בו התייסרות מסוימת על שעדיין לא הבין העניין לאשורו.

וזהו הטעם שאנו נוטלים את הלולב ולא את התמר עצמו:

כאשר אדם מגיע לתענוג שכלי, יכול לבוא מזה ל'ישות' והרגשת עצמו, על הבנתו דבר שכל זה. ולכן ההשוואה של לולב לתלמיד חכם היא דוקא בעלי הלולב ולא בפרי עצמו – להורות, שגם מי שמבין ומשיג בתורה, צריך שלא יבוא מזה לידי ישות חלילה, שכן התורה היא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים"¹⁶, והשגתו של הלומד בה, היא כיחס עלי הלולב כלפי הפרי עצמו.

◇ ◇ ◇

לומד תורה חייב לעשות פירות

"ד' מינים שבלולב ב' מהם עושים פירות"

(מנחות כז, א)

ידועים דברי המדרש¹⁷, שמין הלולב (שיש בו 'טעם') רומז על בעלי תורה. ויש להאיר ולהדגיש עניין נוסף שצריך להיות ב'לולב':

על הפסוק "צדיק כתמר יפרח"¹⁸ דורשים רז"ל¹⁹ "מה התמרה עושה פירות כך הצדיקים עושים פירות". והיינו, שעניין התמר הוא – לעשות פירות (וכמובא בגמרא²⁰ "ד' מינים שבלולב ב' מהם עושים פירות", שהם לולב ואתרוג).

וההוראה מזה בעבודת האדם את השי"ת:

(19) איוב יא, ט.

(4) ויקרא רבה ל, יב.

(5) תהלים צב, יג.

(6) במדבר רבה פ"ג, א.

(7) מנחות כז, א.

אין ליהודי להסתפק בכך שהוא בבחינת 'לולב' – יושב אוהל, אלא נדרש ממנו גם 'לעשות פירות' – לפעול על אחרים, שגם הם יעבדו את ה', ויבואו להיות בבחינת תמר ('פרי' הלולב) – "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם לב אחד אלא לאביהם שבשמים"²¹.

אמנם, באם יבוא יהודי ויאמר, שאין הוא שייך לעבודת עשיית פירות – אין בכוחו לפעול על הזולת, ובטח שאין ביכולתו לעשות פירות טובים – ואם כן, שמא יפסיק לגמרי את עבודתו כ'לולב' – לימוד התורה, ח"ו – על-כך באה המשנה²² ופוסקת: "ציני הר הברזל כשרות" – גם דקלים רעים, שאינם עושים פירות, כשרים ליטול מהם לולב. ובענייננו: גם יהודי זה שאינו עושה פירות, אין לו להימנע מלהיות בבחינת 'לולב', מללמוד תורה. אלא שבד בבד עם יגיעתו בתורה, ישתדל לפעול על אחרים, ומשמים יסייעוהו שיוכל לעשות פירות טובים ומשובחים.



(8) סוכה מה, ב.

(9) סוכה לג, סע"ב.

שמחת
תורה



החג ש'עוצר' ו'ממשיך' את סוכות

במה נחשב שמיני עצרת, ש"רגל בפני עצמו" הוא, כ"שמיני" לשבעת ימי הסוכות? / בתרגום יונתן בן עוזיאל מפרש, ששמחת שמיני עצרת היא 'בכניסה מן הסוכה לבית' - האמנם שמחים אנו בזה שנסתיימה המצווה החשובה של ישיבת סוכה? / בדברי המדרש: "בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד, שקשה עלי פרידתכם" - כיון שסוף סוף מוזכר להיות "פרידתכם", מהי התועלת ב"עוד יום אחד" שיהיו יחדיו, אם בלאו הכי לאחריו יאלצו 'להיפרד'?

ביאור רחב במהותו של יום שמיני עצרת וחידושו ביחס לשבעת ימי חג הסוכות בפרט

לא כן, היה נקרא בשם "חג הסוכות" ולא בשם **בפני עצמו**²; ועוד זאת - דהעניינים העיקריים דחג הסוכות אינם נוהגים בו: ביום זה אין מקיימים מצות ישיבה בסוכה³,

כאשר מתבוננים בעניינו של יום, "יום השמיני" אשר בו "עצרת תהיה לכם"¹ - נדרשים אנו לברר את מהותו של יום ככלל, ואת חידושו ביחס לשבעת ימי חג הסוכות בפרט.

(2) וזהו גם מה שמברכים בו "שהחיינו", כשמחה חדשה. דלא כיום האחרון של חג הפסח, בו אין מברכים "שהחיינו" - כי הוא מהווה המשך לימים הראשונים דחג הפסח.

(3) בחו"ל - שנוהגים יום טוב שני של גלויות - הרי שביום "שמיני עצרת" (היינו היום הא') כן יושבים בסוכה (אם כי יש חילוקי מנהגים בפרטי הישיבה) מצד "ספיקא דיומא". אך גם שם אין מברכים על ישיבה זו, כי אין ישיבה זו שווה להישיבה שבחג הסוכות [וראה בביאור ענינה של ישיבה זו ע"ד החסידות (ושייך גם להמבואר לקמן בפנים) - בלקוטי שיחות ח"ט ע' 227 ואילך,

דהנה, מחד - שם היום-טוב שתיקנו חז"ל לומר בנוסח התפילה והקידוש, הוא "יום שמיני עצרת" - היינו, שהוא בא **בהמשך** לשבעת ימי החג שלפניו ולכן נקרא בשם "שמיני";

אמנם מאידך - מובן, שיש בו משום חידוש ועניין מיוחד בפני עצמו - דאם

"שאיין יושבין בסוכה"

בפירוש רש"י למסכת סוכה⁸, על מה שאמרו כי שמיני עצרת הוא "רגל בפני עצמו" – מצינו דבר חידוש: בדרך כלל מבואר שהיותו רגל בפני עצמו הוא "שאיין שם חג הסוכות עליו"⁹, אולם שם מזכיר רש"י עניין נוסף (ומחודש) – "שאיין יושבין בסוכה".

ולפום ריהטא, נראה הדבר מוקשה:

זה שאין יושבים בסוכה ביום שמיני עצרת, אינו משום שהוא "רגל בפני עצמו", אלא משום שהוא אינו חלק מחג הסוכות; הלא גם אם שמיני עצרת לא היה יום-טוב בכלל – גם אז לא היו יושבים בו בסוכה, כשם שאין יושבים בסוכה במשך רובם ככולם של ימי השנה!

ובכן קשה – כיצד רואים בזה ש"אין יושבין בסוכה", את היותו של שמיני עצרת "רגל בפני עצמו"?

וצריך לבאר בעומק העניין – שאף שברוב ימות השנה אין יושבים בסוכה, הרי אינו דומה שמיני עצרת לשאר הימים: בשאר ימות השנה אין בכלל 'מציאות' (של תורה) ד"סוכה של מצוה", ולכן לא שייך להגדירם כימים שבהם "אין יושבין בסוכה", דהא בימים אלו אין סוכה מעיקרא;

וזהו החידוש דשמיני עצרת, שבו "אין יושבין בסוכה": באמת ביום זה יש קשר לגדר ה"סוכה", ולכן הוא נקרא

ובודאי שלא את מצות נטילת לולב.

[ומודגש ביותר ב"מנהג ישראל" שקוראים ליום זה בשם "שמחת תורה"⁵ – שם שלא ניכר בו ההמשך לחג הסוכות, אלא הוא עניין בפני עצמו לגמרי].

ובאמת שאין צורך להכביר במלים, כי מפורש בגמרא⁶ ששמיני עצרת הוא "רגל בפני עצמו" (כי "אין שם חג הסוכות עליו"); ומעתה מוטל עלינו להבין ולחקור: אם "רגל בפני עצמו" הוא – מה מקשר אותו עם חג הסוכות, עד שהוא נקרא בשם "שמיני" לשבעת ימי הסוכות?⁷ וכפי שיתבאר בדברים דלקמן.

ובהערות 19 ו-45 שם] – ועכ"פ, בארץ ישראל (בה דיברו במשנה, במדרש, בזוהר וכו') יושבים בסוכה שבעה ימים בלבד, וביום השמיני אין יושבים בסוכה כלל. וראה גם בהערה 5 לקמן.

(4) טור ורמ"א באו"ח סי' תרסט. זהר ח"ג רנו, רע"ב.

(5) בחור"ל נוהגים לקרוא להיום הא' בשם "שמיני עצרת", ולהיום הב' בשם "שמחת תורה" [ויש בזה טעם עמוק (ושייך להמבואר לקמן בפנים) – ראה בארוכה בלקו"ש ח"ט ע' 225 ואילך ובהערות 10 ו-22 שם]. אך בארץ ישראל הרי שני העניינים באים ביחד, ולכן בזהר הובא העניין ד"שמחת תורה" בהמשך ל"עצרת", כיון שרשב"י היה בארץ ישראל, ששם עושים את "שמחת תורה" באותו יום של "שמיני עצרת" [ובאמת שגם בחור"ל, זה גופא שנקבע "שמחת תורה" ביום שהוא יום טוב שני ד"שמיני עצרת", מוכיח שהם שייכים זה לזה].

(6) יומא ג, א. חגיגה יז, א. ר"ה ד, ב. ובפרש"י. (מאמר זה נמצא גם בסוכה מח, רע"א – אך שם מפרש רש"י באופן אחר את הטעם לכך שהוא "רגל בפני עצמו", כמובא לקמן).

(7) וראה ט"ז לאו"ח סתרס"ח סק"א, שרק לעניין פז"ר קש"ב חלוק הוא מחג הסוכות, אבל "בלאו הכי חד חג הוא".

(8) מח, רע"א.

(9) כך מפרש רש"י במקומות האחרים בהם הובא מאמר זה, כנ"ל בהערה 6.

אוצרות המועדים

לשבעה חלקים ופרטים¹⁰; וכאשר יהודי יושב שבעה ימים בסוכה – הרי הוא ממשיך מן ה'מקיפים' העליונים בכל חלקי נפשו ומציאותו.

אמנם אף שעל ידי הישיבה בסוכה מקבל האדם מן ה'מקיפים' שבסכך, הרי השפעה זו בעיקרה היא בבחינת 'מקיף' – כלומר: האורות העליונים אינם 'חודרים' בפנימיותו של האדם ומתאחדים עימו ביחוד גמור, אלא הם נשארים כדבר 'מקיף' ש'למעלה ממנו'¹¹, כשם שכפשוטו הרי הסכך אינו מתאחד עם האדם היושב תחתיו אלא רק מסבב אותו מבחוץ (ובזה שונה הוא בתכלית ממזון ומשקה, שהם נכנסים בתוך גוף האדם ממש ומתאחדים עמו באופן של "דם ובשר כבשרו");

וזהו החידוש של יום השמיני, "שמיני עצרת", שבו "עוצרים" (מלשון 'עצירה'

בשם "שמיני" לימי חג הסוכות – וזהו גופא היתרון בשמיני עצרת לגבי הימים שלפניו, בזה ש"אין יושבין" באותה סוכה (שישבו בימים שלפני זה), כפי שיתבאר לקמן.

ויסוד זה עולה גם מתוך מה שמצינו טעם מיוחד לשמחת שמיני עצרת בתרגום יונתן בן עוזיאל – על הפסוק "ביום השמיני עצרת תהיה לכם": "ביוםא תמינאה כנישין תהוון בחדוא מן מטיילון לבתיכון (מן סוכותיכם אל בתיכם) כנישת חדוא ויומא טבא";

שגם בזה נראה בעליל – אשר אין הפירוש ששמיני עצרת הוא עניין נפרד לגמרי, שאין לו שייכות עם חג הסוכות, אלא אדרבה – השמחה דשמיני עצרת מיוסדת היא במציאות ה"סוכה", בזה שנאספים "מן מטיילון לבתיכון", וכמו שיתבאר.

להביא את הארות הסוכה ל'דירת קבע'

ביאור העניין:

בתורת הקבלה מבואר, אשר בסכך הסוכה מתנוצצים אורות עליונים, הנקראים 'מקיפים', וכאשר יהודי יושב בצל הסכך הרי הוא זוכה לקבל השפעה והארה מן 'מקיפים' אלו.

וזהו שנצטוונו לשבת בצל הסכך שבעה ימים – "בסוכות תשבו שבעת ימים" – כי מספר שבע הוא מספר כללי, שכל העניינים שבבריאה מתחלקים

(10) ראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט. כלי יקר ר"פ שמיני. ובארוכה בדרושי החסידות ד"ה ויהי ביום השמיני – מהשנים תש"ד, תש"ה, ועוד.

(11) משל, בדא"פ, לכל הבא לקמן: תלמיד השומע שיעור מפי רב גדול בחכמה, וככל שנמשך השיעור הרי הוא נעשה עמוק יותר ויותר. ובכן: התלמיד, מפני קטנות שכלו (בהשוואה לשכל הרב העמוק), הרי שאת חלקו הראשון של השיעור הוא תופס ב'פנימיות', כלומר: הוא מבין אותו היטב ומתעצם עמו, עד שיכול להסבירו לחברו כעניין מ'שלו' (ויתכן אפילו שחברו יחשוב שהוא חידש זאת בכוחות עצמו); אולם את חלקו השני של השיעור – שהוא עמוק ביותר – הוא תופס רק בבחינת 'מקיף', כלומר: אין הוא יכול להסביר זאת לחברו, כיון שהוא בעצמו לא הבין את העניין על ברורו, ואין זאת אלא שדברי הרב 'מרחפים' מעל שכלו. רק לאחר שהוא יתאמץ ויחייגע בהבנת הדברים, אז יהפכו דברי הרב מ'אותיות פורחות' לעניין 'פנימי' המתיישב בשכלו.

שמחת תורה

וקליטה) את העניינים הנעלים דחג הסוכות באופן שייקלטו ויבאספו¹² בתוך מציאות האדם גופא, ש'יחדרו' ויתאחדו עימו בפנימיותו.

ומה יומתקו בדרך זו דברי תרגום יונתן בן עוזיאל האמורים, שהשמחה דיום השמיני שייכת היא לזה שנאספים "מן מטילכון לבתיכון" – מן הסוכה אל הבית; ולכאורה תמוה: לשמחה זו מה עושה? האמנם שמחים אנו בזה שנסתיימה המצוה החשובה של ישיבת סוכה?!

אלא:

כשם שהסוכה עצמה היא "דירת עראי"¹³, כך ההשפעה שהאדם מקבל מסכך הסוכה היא באופן של "עראי", וכאמור – שבימי חג הסוכות מקבל האדם בדרך 'מקיף' בלבד, ואין הדבר חודר בפנימיותו כדבר קבוע ומיושב;

וזוהי השמחה הגדולה שבשמיני עצרת, שאז נאספים מן הסוכה אל הבית (וכלשון רש"י הנ"ל: "שאיין יושבין בסוכה") – דבר המורה על כך שאותם עניינים שנמשכו בסוכה באופן של "עראי" ו'מקיף', הרי עתה מכניסים אותם אל הבית שהוא "דירת קבע", באופן של התיישבות בפנימיות האדם.

ויש להוסיף, שלאחר שממשיכים ה'מקיפים' דסוכה באופן פנימי, באים ומתנוצצים 'מקיפים' חדשים – ממדרגה

פג

נעלית יותר; וכמרומו בהשם "הקפות" – שעושים בשמיני עצרת ובשמחת תורה – שעל ידם נמשך 'מקיף' ממדרגה נשגבת ונעלית יותר מאשר ה'מקיפים' דסוכות. וי"ל שעל שם פרט זה נקרא היום בשם "שמחת תורה" – שם בפני עצמו שלא ניכר בו כלל ההמשך לחג הסוכות – על שם ה'מקיף' הנעלה יותר שהוא אינו המשך לסוכות¹⁴.

"עכבו עימי עוד יום אחד"

על-פי הסברה זו בחילוק בין סוכות לשמיני עצרת – יומתקו ויבוארו, על-פי דרך הפנימיות, דברי רז"ל בעניין "קשה עלי פרידתכם".

דהנה, בפירוש השם "(שמיני) עצרת", ידוע המדרש¹⁵: "עצרתי אתכם לפניי. כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמנו – אמר: בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד, שקשה עלי פרידתכם".

ולכאורה, משל זה אומר דרשני: היאך מסייע שמיני עצרת לעניין זה ד"קשה עלי פרידתכם"; דמה בכך שנשארים יום אחד נוסף, הרי סוף סוף ייפרדו! כלומר: כיון שסוף סוף מוכרח להיות "פרידתכם" לבסוף – מהי התועלת בזה ש'יחטפו' להיות עוד יום אחד בו יהיו יחדיו, אם בלאו הכי לאחריו יאלצו 'להיפרד'?

(14) ויש להאריך בזה, אך אכ"מ; וראה בלקו"ש ח"ט שנשמך לעיל בהערות 3 ו-5.

(15) לשון רבינו בחיי פינחס כט, לה. וביתר אריכות בפרש"י עה"ת – אמור כג, לו; פינחס כט, לו.

(12) כפי שמוכן מתרגום אונקלוס על "עצרת" – "כנישין", במשמעות של אסיפה. וראה לקוטי תורה סוכות פא, ג. שמיני עצרת פח, ד. צא, א. אור התורה שמע"צ ע' א'תשפט. ובכ"מ.

(13) סוכה ב, א.

אוצרות המועדים

מצד הנשמה כולם הם מציאות אחת מאוחדת, ואין מקום לחילוק ביניהם¹⁶.

ומעתה יובן, אשר כשם ששמיני עצרת בא להוסיף ולהעלות בקודש (ביחס לימי חג הסוכות שלפניו) בהאחדות שבין הקב"ה וכנסת ישראל – כך הוא מוסיף ומעלה בהתאחדות שבין בני ישראל עצמם.

ביאור העניין:

מן המפורסמות היא, שייכותו של חג הסוכות להאחדות שבתוך בני ישראל. וכפי שנרמז במאמר רז"ל¹⁷: "כֹּה יִשְׂרָאֵל רְאוּיִים לִישֵׁב בְּסוּכָה אַחַת" – שכל בני ישראל, מ"ראשיכם שבטיכם" ועד "חוטב עצין" ו"שואב מימין" משתווים ומתאחדים, ויושבים יחדיו "בסוכה אחת".

גם מצות נטילת לולב מדגישה את האחדות שבין בני ישראל, וכדברי המדרש¹⁸ אשר ארבעת המינים רומזים לסוגים שונים שיש בעם ישראל, ונטילתם יחד מדגישה את האחדות שמאחדים את כל הסוגים בבני ישראל יחד; מה"אתרוג" שיש בו טעם וריח ועד לה"ערבה" שאין בה לא טעם ולא ריח, נעשים כולם למצוה אחת – "אגודה אחת, לעשות רצונך בלבב שלם".

ובדרך זו מתבאר כמין חומר לשון המדרש, שבסימו של חג הסוכות

אך על-פי מה שנתבאר לעיל – יובן זה בטוב:

האחדות שבין הקב"ה וכנסת ישראל בימי חג הסוכות – המתבטאת בישיבה בסוכה, על-ידה מקבלים ישראל מהאורות העליונים שבסוכך הסוכה – כיון שהיא רק בבחינת 'מקיף', הרי היא דבר הנפסק: בזמן הישיבה בסוכה ובזמן החג יהודי מתרומם ומתעלה באחדותו עם הקב"ה, אבל לאחר החג, כיון שהאורות דהסוכה לא 'חדרו' בפנימיותו – עלול הדבר לחלוף (כאילו לא היה) ו"נפרדים" זה מזה;

וזו התועלת ש"ביום השמיני", שאז "עצרת תהיה לכם" – באופן של קליטה והתיישבות, וכדיוק הלשון: "עֲבֹדוּ יוֹם אֶחָד", באופן של העכבה וקביעות. ואז נמשכת המעלה והאחדות דחג הסוכות באופן פנימי, כך שיש לזה המשך גם בימים שלאחר מכן, ומתבטל צער ה"פרידה".

◇ ◇ ◇

"פרידתכם" - הפירוד שבין בני ישראל

והנה נודע לכל הטועם מעץ החיים – היא פנימיות התורה, אשר האחדות שבין הקב"ה וכנסת ישראל באה בד בבד עם האחדות שבתוך בני ישראל גופא. כי שני העניינים תלויים ומסובבים אחד מחבירו (וכנוסח התפילה: "ברכנו אבינו – (כאשר) כוֹלְנוּ בְּאַחַד"): דכאשר מאירה הנשמה, שהיא המאחדת יהודי עם הקב"ה, הרי בדרך ממילא נרגש פחות החילוק שבין יהודי לחבירו [שהרי עיקר ההתחלקות בין בני ישראל הוא מצד ענייני הגוף, ואילו

16 וראה בארוכה תניא פרק לב. ספר הערכים חב"ד ערך "אהבת ישראל". ועוד.

17 סוכה כז, ב. וראה ספר אוצרות המועדים ע' 280.

18 ויקרא רבה פ"ל, יב.

שמחת תורה

אומר הקב"ה לבני ישראל – "קשה עלי פרידתכם"; ולכאורה, היה צריך לומר "קשה עלי פרידתנו"!

אך העניין בזה¹⁹, דמה שקשה לפני הקב"ה הוא "פרידתכם" – הפירוד שבין בני ישראל עצמם; דכיון ובימי חג הסוכות מרגישים בגלוי את האחדות בין בני ישראל, הרי כשעומד החג להסתיים יש חשש שאחדות זו תיפסק ויהיה מצב של "פרידתכם".

וזו התועלת שביום שמיני עצרת, שבכוחו לפעול שהאחדות שבישראל תמשיך גם לאחר החג, כדלקמן.

"פר אחד" – "אומה יחידה"

דהנה, בשונה מהקרבנות של חג הסוכות, שבהם יש פרים ואילים רבים, הרי קרבנו של שמיני עצרת הוא "פר אחד איל אחד"; ובדבר זה, ישנו רמז והוראה על האחדות שבין בני ישראל, וכמאמר רז"ל²⁰: "פר יחידי למה? כנגד אומה יחידה" – והיינו, שכל ישראל יחדיו הם כמציאות אחת ו"יחידה".

19) בפשטות יש לפרש, שמצד הקב"ה אין פירוד. כי מצידו ישנו תמיד הקישור עם בני ישראל באופן "פנים בפנים", וכל הפירוד האפשרי להיות הוא מצד בני ישראל, כאשר "פנו אלי עורף ולא פנים" (ירמי' ב, כז). וזו הכוונה "פרידתכם" – הפירוד ש"לכם" (שנעשה מצידכם);

אך יש להוסיף, כדלקמן בפנים, שבאמת הפירוד דבני ישראל מהקב"ה בא בגלל הפירוד של בני ישראל בינם לבין עצמם – "פרידתכם", כי כאשר חסר בהעניין ד"כולנו כאחד", חסר גם בהעניין ד"ברכנו אבינו".

20) סוכה נה, ב. וראה בחיי סוף פרשת פינחס; חידושי אגדות מהרש"א לסוכה שם.

פה

ודבר זה בא לידי ביטוי בפועל (גם בזמן הזה), באופן החגיגה דשמחת תורה (שבשמיני עצרת) – שהיא בשמחה ובריקודים, באופן המאחד את כולם יחד, מן הגדול שבגדולים עד הקטן שבקטנים – דכולם רוקדים יחדיו באופן שאין מרגישים חילוק בין איש לרעהו.

נכי, השמחה אינה באופן שלומדים בהספר תורה (שאו נרגש ההבדל בין אחד לחבירו לפי מדת ההבנה וההשגה), ואפילו אין פותחים את הספר, אלא נוטלין אותו כפי שהוא סגור ומכוסה;

ועוד זאת, שזהו באופן דריקוד דוקא, שהוא על ידי הרגלים – דאין זה מן הכוחות הנעלים שבאדם (השכל והרגש) בהם ישנם חילוקים בין אחד לחבירו, אלא הם מורים על כוח העשייה שבאדם – בו משתווים כולם, דעשיית הגדול שבגדולים שווה היא לעשיית הפשוט שבפשוטים].

ובזה היא ההוספה דשמיני עצרת על חג הסוכות – כי אף שגם חג הסוכות מצוין הוא באחדות ישראל שבו, הרי האחדות דסוכות אינה אחדות בתכלית:

זה ש"כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" עדיין אינו מאחד בתכלית את כל ישראל כמציאות אחת ממש; אלא – כל אחד נשאר על עמדו, ואין זאת אלא שהם משותפים בהישיבה ב"סוכה אחת". ויתירה מזו: גם ישיבה זו ש"כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" יכולה להיות (כפירוש רש"י) דוקא "בזה אחר זה".

וכמו כן הוא בהמצוה דנטילת ד' המינים באגודה אחת – דאף שניכר בזה אשר כל המינים מתקשרים יחדיו, הרי התאחדותם זו היא רק בשייכות למצוה,

אוצרות המועדים

נמצאים בני ישראל יחד – היינו שהאחדות דישראל אינה רק מצד ענייני המועד המיוחדים, אלא חודרת היא גם בדברים פשוטים וגשמיים – הרי זה פועל על כל ימי השנה ה'פשוטים' והרגילים.

"יחד שבטי ישראל"

וזהו שקריאת התורה ביום זה היא בפרשת "וזאת הברכה", וכתב הר"ן²³: "לפי שהוא סוף כל המועדות חותמין בברכת משה רבינו שבירך את ישראל" – כי על ידי אחדות ישראל בתכלית השלימות כפי שהיא ביום זה ("סוף כל המועדות" – היינו, תכליתם ושלימותם), זוכים ל"וזאת הברכה"; וכנוסח התפילה: "ברכנו אבינו – כולנו כאחד", כי האחדות דישראל היא ה'כלי' לקבל ברכת ה'.

ואמנם כן, גם בתוכן הפרשה עצמה מודגשת האחדות שבתוך עם ישראל:

בתחילת הסדרה מברך משה רבינו את כל ישראל יחדיו, ומסיים אשר בכדי לקבל את הברכות צריך להיות "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל"²⁴;

ובסמיכות לסיום הסדרה, [לאחר שהכתוב מפרט את הברכות שמשה בירך לכל שבט בפני עצמו], שב משה ומברך עוד הפעם את כלל ישראל יחדיו;

ועד לסיום הסדרה ממש (ד"הכל הולך אחר החיתום)²⁵ (בהתיבות: "לעני כֹּה־ישראל").

אבל מצד עצמם, כמינים סתם, אין הם מאוחדים; ואדרבה: כל קיומה של המצוה היא על ידי שנוטלים ארבעה מינים שונים זה מזה, היינו, שגם בשעת המצוה גופא נרגש החילוק והשוני שביניהם.

ואילו האחדות המתבטאת בהקרבת "פר אחד" בשמיני עצרת – היא באופן שנרגש שכל ישראל הם דבר אחד ממש, דיש כאן רק מציאות אחת – "אומה יחידה"²¹; וזהו גם אופן האחדות שנרגש בפועל בעת הריקודים והשמחה שבשמחת תורה²².

וכאשר מדובר על אחדות ישראל באופן כזה, שמצד עצם מציאותם וקיומם הרי הם כולם מציאות אחת – הרי אחדות זו נשארת בתקפה תמיד, וגם לאחר החג, בכל השנה, עומדים בני ישראל באחדות אמיתית.

ובאותיות פשוטות:

החידוש של שמיני עצרת הוא בכך שהוא יום 'פשוט', שאין בו מצוה מיוחדת (כבחג הסוכות) – ואדרבה: המצוה דשמיני עצרת היא לאכול ולשתות ולשמח, בגשמיים; וכאשר גם בזמן זה (יום 'פשוט', שאין בו עניינים מיוחדים)

21 וזהו גם הדיוק "עכבו עמי עוד יום אחד" – יום שענינו אחדות הפשוטה, למעלה מהתחלקות פרטים – ראה תורה אור ק', רע"א.

22 שזהו החידוש בשמחה זו לגבי השמחה דשמחת בית השואבה שבחג הסוכות, דעם היות שבכללות שמחת בית השואבה נמשכת כֹּה־ישראל, ועד "שבֹּחַ העם האנשים והנשים כֹּה־בין באין לראות ולשמח" (רמב"ם הל' לולב פ"ח ה"ד), הרי מובן ששמחתם אינה בדומה לזו של "גדולי חכמי ישראל כו'", ש"הם היו מרקדין כו' ומשמחין כו'" (רמב"ם שם) – כי מצד השמחה דסוכות עדיין יש הבדל בין "גדולי חכמי ישראל" לבין "כל העם".

23 מגילה פ' בני העיר – יא, א בדפי הרי"ף.

24 לג, ה. וראה פרש"י ואור החיים על הפסוק.

25 ברכות יב, א.

דוד מלכא משיחא, אשר ממנו תבוא
תכלית ושלמות ד"זאת הברכה": "אני
אברך ולי נאה לברך"²⁸, במהרה בימינו
אמן.

ועל ידי התאחדותם של ישראל,
שמתאחדים באופן של יש"י - ראשי
תיבות: "ויחד שבטי ישראל"²⁶ - זוכים
ל"ישי הוליד את דוד"²⁷, ביאת והתגלות

(26) לקוטי שיחות חל"ד ע' 276.

(27) סוף מגילת רות.

(28) פסחים קיט, ב.



השבה הנפלא ביותר: שבירת הלוחות

"לעיני כל ישראל" - "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם". האם זהו שבחו של משה רבינו? / "מסיימים בטוב" - כיצד יתכן, שסיום וחזרת התורה יהיה אודות שבירת הלוחות, עניין בלתי רצוי בתכלית? / ביאור טעמו של משה רבינו בשבירת הלוחות, השופך אור חדש על מהותו של רועה נאמן, מנהיג אמיתי ואוהב ישראל.

שבירת הלוחות - שבחו של משה רבינו?

הכתוב באופן זה⁴ - תמוה הוא:

דהנה, תוכן הכתובים כאן הוא אודות

א. על הפסוק "ולכל היד החזקה גו' אשר עשה משה לעיני כל ישראל" - סיומה וחזרתה של פרשת וזאת הברכה ושל התורה כולה - מפרש רש"י התיבות "לעיני כל ישראל": "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם שנאמר¹ 'ואשברם לעיניכם' והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר² 'אשר שברת' - יישר כחך ששברת"³.

ולכאורה, מה שבחר רש"י לפרש

(4) ולא כפירוש כמה פשטי המקרא (רמב"ן, בחי. וראה גם ספורנו, אוה"ח ועוד כאן. מו"נ ח"ב פל"ה), ש"לעיני כל ישראל" (אינו עניין בפני עצמו, אלא) בא בהמשך ל"היד החזקה" ו"המורא הגדול" - ש"נעשו לעיני כל ישראל".

[במפרשי רש"י כ' שהכרחו של רש"י שקאי על שבירת הלוחות, הוא מפני דהול"ל "לכל ישראל" וכיו"ב (רא"ם, גו"א ודבק טוב ועוד); ובתו"ת כאן, דאין לפרש שמוסב אלמעלה, משום שבכל פרט שבכתוב זה מתבאר ענין גדולה יתירה - ומה מעלה יתירה יש בזה שעשאו לעיני כל ישראל? (ויש להוסיף, שע"פ פרש"י שקאי על שבירת הלוחות יומתק ל' הכתוב "אשר עשה משה", משא"כ לפי הרמב"ן כו' שצריך לפרש ש"הבין והראה זה")];

אבל זהו רק הכרח ש"לעיני כל ישראל" הו"ע בפ"ע, אבל גוף התמיהה שבפנים במקומה עומדת - כיצד מתאים לכלול שבירת הלוחות, שמצ"ע היא דבר בלתי רצוי בתכלית, עם כל המעלות הנפלאות שנמנו בכתוב לפנ"ז?⁵

(1) עקב ט, יז.

(2) תשא לד, א. עקב י, ב.

(3) ומקורו בספרי עה"פ, וז"ל: "בשברי לוחות נאמר . . ואשברם לעיניכם וכאן הוא אומר אשר עשה משה לעיני כל ישראל".

ב. והנה, בביאור השאלה הראשונה
- כיצד מתאים עניין שבירת הלוחות
עם מעלות משה המנויות כאן - כתבו
מפרשי רש"י, שמטעם זה הוסיף רש"י¹⁰
"והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר
'אשר שברת' יישר כחך ששברת" - בכדי
להדגיש דעם היות ששבירת הלוחות מצד
עצמה אינה עניין של מעלה, מכל מקום
יש בזה משום שבח בנוגע למשה שהרי
"הסכים השם על ידו".

אבל תירוצו זה צריך עיון - דהרי סוף
סוף שבירת הלוחות עצמה היא דבר בלתי
רצוי והיפך השבח לגמרי. ודוחק גדול
לומר שבכדי לרמוז "שהסכים השם על
ידו", יצרף הכתוב את העניין דשבירת
הלוחות (שמצד עצמו הוא בלתי רצוי
בתכלית) עם כל המעלות הנפלאות של
משה (נבואתו, האותות בארץ מצרים,
קבלת הלוחות וכו'), ומה גם - בסיומן
וחותמן!

[ובפרט, שתוכן שבח זה "הסכים השם
על ידו" - מצינו גם בעניין נעלה וטוב,
"הוסיף משה יום אחד מדעתו"¹¹ (במתן
תורה); נוסף לכך שמצינו כמה פעמים,
שעל-ידי תפילתו פעל משה שהקב"ה

שבחו של משה וגודל מעלותיו, וכפרש"י
על הכתובים כאן⁵: "אשר ידעו ה' פנים
אל פנים" - "שהיה לבו גס בו ומדבר אליו
בכל עת שרוצה"; "ולכל היד החזקה"
- "שקיבל את התורה בלוחות בידיו";
"ולכל המורא הגדול" - "נסים וגבורות
שבמדבר הגדול והנורא";

ואיך מתאים לפרש, שלאחרי
מעלות גדולות ונפלאות אלו, יסיים
הכתוב (ב"לעני כל ישראל" -)
ש"נשאו לבו לשובור הלוחות לעיניהם"?!
ותמיהה נוספת עולה מפירוש זה:
ידוע הכלל⁶ ש"מסיימים בטוב". וכיצד
יתכן, שסיום וחותם התורה כולה יהיה
אודות שבירת הלוחות, עניין בלתי רצוי
בתכלית?

ושאלה זו היא גם בנוגע ללשון רש"י,
שמסיים פירושו על התורה בתיבת
"ששברת" - דלכאורה, אפילו אם ישנו
הכרח לפרש ש"לעני כל ישראל" קאי על
שבירת הלוחות, הוה ליה לרש"י לסדר
דבריו באופן שסיומם לא יהיה בתיבת
"ששברת"⁷, עניין בלתי רצוי, כי אם
בהתיבות "יישר כחך" או "הסכימה דעת
הקב"ה לדעתו" וכיוצא בזה⁸.

(5) לר, י ואילך.

(6) ראה ברכות לא, א. רש"י סוף איכה (בנוגע
ל"דברי תוכחה" - והרי משנה תורה הם דברי
תוכחה (רש"י ריש פ' דברים)). תוס' סוף נדה.

(7) וע"ד ל' הספרי כאן.

(8) ולהעיר מגירסת דפוס א' "אשריך". (בצילום
דפוס א' מטושטש, וצריך ביור), ובכמה כת"י
רש"י (שתח"י) "אשרי תלמיד שרבו מודה לו".
אבל בדפוס שני ודפוס רש"י הנפוצים ליתא.

(9) רא"ם, שפ"ח ועוד.

(10) ממקום אחר בחז"ל - שבת פז, א. יבמות סב,
א. אדר"נ פ"ב, ג.

(11) רש"י יתרו יט, טו (בפי' הא'), אלא שלא סיים
כמו כאן (וכל' חז"ל במקומות שבהערה הקודמת)
ש"הסכים הקב"ה על ידו". ולהעיר ממשכיל לדוד
על פרש"י בהעלותך (יב, ח), דמ"ש רש"י (מספרי)
שם "אמרתי לו לפרוש מן האשה" אינו סתירה
למחז"ל (שם) שזהו אחד מהדברים שעשה משה
מדעתו. אבל ראה לקוטי שיחות ח"ח ע' 288.

אוצרות המועדים

ראיה שבשבירת הלוחות ישנו שבח¹⁶. ולפי זה יתיישב מה שסיימה התורה ב"לעניי כל ישראל", "שנשאו לבו לשבור את הלוחות" דוקא (וכן רש"י מסיים פירושו על התורה בתיבת "ששברת" דוקא) – מאחר ושבירת הלוחות יש בה מעלה ושבח גדול ביותר למשה, כדלקמן.

משה רבינו מוסר נפשו עבור ישראל

ד. הביאור בזה:

בביאור טעמו של משה בשבירת הלוחות, מובאים ברש"י שני טעמים:

א) על הפסוק¹⁷ "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים גו'" (האמור בנתינת לוחות שניות) מפרש רש"י¹⁸: "פסל לך – משל למלך שהלך למדינת הים והניח ארוסתו עם השפחות, מתוך קלקול השפחות יצא עליה שם רע, עמד שושבינה וקרע כתובתה. אמר: אם יאמר המלך להורגה אומר לו עדיין אינה אשתך. . המלך זה הקב"ה, השפחות אלו ערב רב,

"יסכים" עימו ויבטל גזירה שנגזרה על ישראל וכדומה¹² – ומה טעם שדוקא בשבירת הלוחות (הקשורה עם חטא העגל, עליו נאמר¹³ "וביום פקדי ופקדתי וגו'") יביא הכתוב את העניין ד"הסכים הקב"ה"¹⁴.

ועוד – דלפירושם, חסר העיקר מן הספר: בלשון הכתוב ("לעניי כל ישראל") נרמז רק המעשה דשבירת הלוחות לעיניהם, ואילו לשבחו של משה (הסכמת השם על ידו) אין כאן כל רמז.

ג. אלא, מוכרחים אנו לומר – שלדעת רש"י, הפעולה דשבירת הלוחות עצמה, היא עניין נעלה ביותר המורה על מעלתו ושבחו של משה רבינו¹⁵; ולא עוד אלא – דכיון שנאמרה לאחר כל מעלותיו הנפלאות האמורות לפני זה (כולל מעלת קב"ה הלוחות – "שקיבל את התורה בלוחות בידיו"), ובסיומן וחותמן – הרי מעלה זו עולה על כולנה.

[ומה שכתב רש"י בהמשך דבריו "והסכימה דעת הקב"ה לדעתו" – אין כוונתו שזהו כל תוכן השבח (כביאור המפרשים הנ"ל), אלא – רק כתוספת

16) ראה רמב"ן ב"ב יד, ב (וכן בחידושים המיוחסים להריטב"א שבת פז, א. רשב"א הובא ב"הכותב" לע"י שם – הובאו בכמה מפרשי רש"י כאן) דשבירת הלוחות חביבה לפני המקום, דאל"כ לא ה' אומר לשומם בארון. ע"ש. ועכ"ל שאינו רק משום שמשה היה צודק בשבירתם (מהק"ו דמה פסח כו'), אלא שיש בזה ענין של מעלה וחביבות. וראה גם לקוטי שיחות ח"ד ע' 30 ואילך. חכ"ו ע' 249 ואילך.

17) תשא לד, א.

18) מתנחומא תשא ל. וראה שמו"ר רפמ"ג. שם רפמ"ו. תנחומא עקב יא. אדר"ג פ"ב, ג.

12) וראה ברכות לב, סע"א – לענין תפלת משה על ישראל: אשרי תלמיד שרבו מודה לו (וראה לעיל הערה 8).

13) תשא לב, לד. וראה רש"י שם.

14) ועוד ועיקר: עניין זה אינו שבחו של משה דוקא, וכפרש"י (פינחס כז, ז) גבי בנות צלפחד "אשרי אדם שהקב"ה מודה לדבריו".

15) וראה ספר אוצרות המועדים עמ' 280 ואילך, הביאור בזה ע"פ פנימיות העניינים.

שמחת תורה

והשושבין זה משה, ארוסתו של הקב"ה אלו ישראל". כלומר, כוונת משה בשבירת הלוחות היתה להגן על ישראל ולהצילם מעונש כו' (בדוגמת קריעת הכתובה על-ידי השושבין).

(ב) במעשה שבירת הלוחות, על הפסוק¹⁹ "וישלך מידי את הלוחות וישבר גו'", מפרש רש"י²⁰ – "אמר: מה פסח שהוא אחד מן המצוות אמרה תורה²¹ 'כל בן נכר לא יאכל בו', התורה כולה כאן וכל ישראל מומרים ואתננה להם?" – והיינו, שטעמו דמשה בשבירת הלוחות היה, משום שלא היו ראויים ישראל לקבל את התורה.

והנה, מכך שאין רש"י מביא שני טעמים אלו בתור שני פירושים חלוקים, מובן, שלשיטת רש"י תרומתהו איתנהו בה, ושתי כוונות היו למשה בשבירת הלוחות: (א) מפני כבוד התורה – שלא רצה ליתנה ל"מומרים", (ב) בכדי להגן על ישראל מן העונש כו'.

ויש לומר – שהטעם הראשון ("כל ישראל מומרים ואתננה להם") בא בעיקר לבאר הסיבה להעדר הנתנה דהלוחות לישראל – אבל אין זה טעם (מספיק) עדיין לשבירת הלוחות (שזהו היפך כבוד התורה²²); ואילו הטעם השני הוא נתינת

צא

טעם והסברה מה היתה סיבתו של משה ל"שבור את הלוחות"²³ – בדוגמת קריעת הכתובה על-ידי השושבין²⁴.

ועל-פי זה, כיון דעסקינן הכא בשבחו ומעלתו של משה בשבירת הלוחות, שעל כך נאמר לו "פסל לך . .") אשר שברת – יישר כחך ששברת"²⁵ – מובן, שתוכן השבח (אליו מתכוון רש"י כאן) מודגש (בעיקר) בטעם השני, בכדי להגן על ישראל, שהוא הטעם למעשה שבירת הלוחות²⁶, וכדלקמן.

ה. דהנה, מובן בפשטות גודל ויוקר ערכם של הלוחות, ובפרט בעיני משה רבינו, שהרי "הלוחות מעשה אלקים המה . . . מכתב אלקים"²⁷, והוא זכה לקבלם

23) אבל לאידך – לולא טעם הראשון (שע"פ תורה אא"פ ליתן תורה לישראל) אין מובן איך הותר למשה לא לקיים שלחות הקב"ה למסור הלוחות לישראל (וראה נחלת יעקב כאן, דזה שמשה ה' בטוח שיסכים הש"י על ידו הוא משום שדרש הק"ו כו'). ועוד י"ל. ואכ"מ.

24) אבל ראה לקוטי שיחות חכ"ו ע' 248-9 והערה 11. וראה לקמן הערה 48.

25) ועפ"י יומתק זה שרש"י מביא טעם זה דוקא על הפסוק "פסל לך", שסיומו "אשר שברת – יישר כחך ששברת".

26) בגמ' (שבת ויבמות שם) הובא הענין ד"יישר כחך ששברת" בהמשך להק"ו מפסח (וראה גם פרש"י – כגירסת השטמ"ק – מנחות צט, ריש ע"ב. רבינו גרשום שם. ועוד). אבל בפרש"י עה"ת, פשוטו של מקרא, מסתבר לומר ש"יישר כחך" הוא בגלל הצלתן של ישראל, ככפנים. וראה גם עין יוסף לתנחומא עקב שם ולע"י מנחות שם. משכיל לדוד כאן. ועוד. וראה הערה הקודמת.

27) תשא לב, טז.

19) תשא לב, יט.

20) משבת ויבמות שבהערה 10. תנחומא תשא שם.

21) בא יב, מג.

22) כקושיית המפרשים (בחיי תשא לב, טז. פענח רזא ומושב זקנים (שם, יט). ועוד. צפע"נ עה"ת (שם, טז). ועוד) – מדוע (ואיך) שבר משה את הלוחות.

שנכשלו בחטא העגל!

וזהו שלאחרי שמונה התורה כמה וכמה מעלות גדולות ונפלאות של משה רבינו, מסיימת היא במעלה הגדולה ביותר – "לעיני כל ישראל", "שנשאו לכו לשבור הלוחות" – שכן, רק בשבירת הלוחות בא לידי ביטוי גודל מסירת נפשו של משה רבינו עבור ישראל, שבשביל להגן עליהם שבר את הלוחות.

"נשאו ליבו לשבור את הלוחות לעיניהם"

ו. על-פי ביאור זה, יתבארו אל נכון דיוקי לשון רש"י כאן, הדורשים לכאורה ביאור:

(א) רש"י מדייק לומר "לשבור את הלוחות לעיניהם" שנאמר ואשברם לעיניהם, ובפשטות – היינו מפני שבפרט זה הוא הרמז בלשון הכתוב "לעיני כל ישראל"; אמנם הא גופא טעמא בעי – מדוע בא הכתוב לרמז את העניין דשבירת הלוחות באופן שבירתם דוקא, "לעיני כל ישראל" – שלכאורה אינו אלא עניין צדדי³² – ולא במעשה השבירה גופיה³³?

(ב) מהו הדיוק בלשונו של רש"י

מידי הקב"ה בכבודו ובעצמו²⁸ – נוסף על החביבות שלו לדברי תורה בכלל²⁹.

ואעפ"כ, כאשר ראה משה רבינו, הרועה הנאמן ואוהבם של ישראל, שיש מקום לחשש שמציאות הלוחות (שהם בדוגמת ה'כתובה') יכולה לפגוע בישראל ח"ו, לא היסס כלל וכלל אף לרגע (ואף לא שאל את הקב"ה), ותיכף ומיד שבר את הלוחות כדי להצילם מעונש.

ועוד זאת – ששבירתו את הלוחות היתה עבור הצלת חלק קטן מעם ישראל בלבד, ואף הם – היו במצב ירוד ביותר, שנכשלו בחטא העגל³⁰, ואעפ"כ, בכדי להגן עליהם לא היסס משה רבינו לשבור את הלוחות!

וזהו מעלתו הנפלאה של משה רבינו, מנהיג ישראל, רועם הנאמן של ישראל – דלא זו בלבד שמצינו בו ש'הפקיר את כל מציאותו, ואמר "ואם אין מחני נא מספרך", "מכל התורה כולה"³¹, בכדי להגן על כלל ישראל – אלא עוד זאת, ששבר את הלוחות שקיבל מאת הקב"ה בכבודו ובעצמו, בכדי להגן על אלה

(28) וכפרש"י כאן "לכל יד החזקה – שקיבל את התורה בלוחות בידיו".

(29) ועד שהתורה נקראת על שמו, וכמ"ש (מלאכי ג, כב) זכרו תורת משה עבדי. ובשמו"ר (פ"ל, ד) ועוד – שזהו לפי שמסר נפשו עליה.

(30) שרק מספר קטן נכשלו בפועל – ראה תשא לב, לה. וראה רש"י שם, כ (וראה לקוטי שיחות חט"ז ע' 409 ואילך). וצ"ע מל' רש"י הנ"ל "כ" ישראל מומרים". ואולי כי אז עדיין לא ידע משה מי חטא בפועל.

(31) תשא לב, לב ובפרש"י שם. וראה ברכות לב, א. ועוד.

(32) ולהעיר מש"ך עה"ת כאן, שפירש כל הכתוב על שבירת הלוחות.

(33) ובפרט, שאינו עניין מיוחד לשבירת הלוחות דוקא, שהרי כמה מהענינים המנויים בהכתובים כאן נעשו "לעיני כל ישראל", כנ"ל הערה 4 מהמפרשים.

(על דרך הלשון גבי נדבת המשכן "כל איש אשר נשאו לבו"³⁵, ועוד³⁶) ולא "שעלה בדעתו" – כי רגש אהבת לבו לישראל הוא הוא שהביאו לשבור את הלוחות.

ויש להוסיף (בדרך הרמז עכ"פ) – שבלשון "נשאו לבו לשבור הלוחות" מרמז רש"י, שבכדי "לשבור הלוחות" הוזקק משה לעניין של הרמה והגבהה ("נשאו") ברגש הלב: דהרי כבודו ויראתו את התורה היו גדולים מאד, ולכן, כדי "לשבור הלוחות" היה צריך לנשאו ולהגביה את האהבה שבלב ביותר – לעורר בלבו אהבת ישראל גדולה כל כך – עד כדי שתכריע את יראתו וכבוד התורה שלו, ולשבור את הלוחות כדי להציל את ישראל³⁷.

סיום התורה - בהיפך שבח התורה וכבודה?

ז. אמנם עדיין צריך ביאור:

על-פי הכלל³⁸ ד"הכל הולך אחר החתום" מסתבר לומר, שסיום וחותם התורה צריך להיות בעניין המבטא את מעלת התורה.

"שנשאו לבו"³⁴ לשבור את הלוחות – דלכאורה (א) הוה ליה לומר באופן קצר "ששבר את הלוחות"; (ב) עכ"פ הוה ליה לנקוט "עלה בדעתו" – כהמשך לשון רש"י עצמו "והסכימה דעת הקב"ה לדעתו", ומה עניין נשיאת לב לשבירת הלוחות?

אמנם, על-פי המבואר לעיל, דמעלת משה בשבירת הלוחות היא – גודל אהבת ישראל שלו, מתורצים דיוקים אלו:

(א) מה שבחר הכתוב לרמז את מעשה שבירת הלוחות בכך שהיתה "לעניי כל ישראל" דוקא – היינו מפני שבזה מודגשת מעלת משה – גודל אהבת ישראל שלו. דהרי בכך שהיתה שבירת הלוחות "לעניי כל ישראל" היה משום היפך כבוד התורה ביותר וביותר, ואעפ"כ, מסירות נפשו של משה עבור ישראל גדלה כל כך, עד שגברה אפילו על היפך כבוד התורה באופן כזה.

[ובדרך הרמז יש להוסיף – ששבירתו את הלוחות "לעניי כל ישראל" דוקא (והדגשת עניין זה בכתוב), היתה בכדי לנטוע בלבם של כל ישראל, עד סוף כל הדורות, את העניין דאהבת ישראל בתכלית השלימות].

(ב) כיון ששבח משה בשבירת הלוחות הוא בגודל הרגש דאהבת ישראל בלבו של משה, עד כדי למסור נפשו בשביל הגנת ישראל – לכן נקט רש"י "שנשאו לבו לשבור הלוחות" [דלשון זה (נשיאת הלב) מורה על נדיבות הלב לעניין טוב

(35) ויקהל לה, כא.

(36) ויקהל שם, כו, לו, ב.

(37) ראה גם בארוכה לקוטי שיחות חכ"א (ע' 175 ואילך) בטעם תפלת משה על עושי העגל באופן של "ואם אין מחני נא מספרך גוי" – כי התמסרותו של משה לישראל היא גדולה יותר מהתקשרותו עם התורה.

(38) ברכות יב, א.

(34) וליא בספרי עה"פ.

והם המקיימים אותם⁴³ – ועל כרחך צריך לומר שישאל קדמו [וכמפורש במדרש⁴⁴ "מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר . . אילולי . . ישראל עתידין לקבל את התורה לא היה כותב בתורה צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל"]. וכיון שכן, מהו הספק "איזה מהם קודם", עד שצריכים לאליהו לחדש "אני אומר ישראל קדמו"?

אלא, הביאור בזה: לולא החידוש דאליהו ("אני אומר ישראל קדמו"), אפשר היה לומר שקדימת ישראל לתורה היא (רק) קדימה בזמן, אבל עדיין אפשר לומר – שבמעלה וחשיבות – התורה היא עיקר, וקודמת לישראל⁴⁵; וזהו החידוש ד"אני אומר ישראל קדמו": קדימת ישראל לתורה היא גם (ובעיקר) קדימה במעלה, דמעלתם של ישראל קודמת

ותמוה: אף שעל-פי הביאור דלעיל יוצא, שסיום התורה הוא בדבר טוב – שבחו של משה בגודל אהבתו ומסירת נפשו עבור ישראל, ואף משום גודל מעלתם של ישראל יש בזה – שגם כשהם במצב ירוד ביותר, הנה כדי להגן עליהם ולהצילם מעונש כו' כדאי אפילו לשבור את הלוחות;

מכל מקום, בנוגע לתורה עצמה – הלא זהו היפך השבח, דהרי שבירת הלוחות זהו "ביטולה של תורה"³⁹ והיפך כבודה⁴⁰!

ח. ויש לומר הביאור בזה:

איתא בתנא דבי אליהו רבה⁴¹: "שני דברים יש בעולם . . תורה וישראל, אבל אני יודע איזה מהם קודם⁴², אמרתי לו: בני, דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה . . אבל אני אומר ישראל קדמו".

ולכאורה יש לעיין בדברי תדבא"ר אלו – הלא כל עניין התורה לא יתכן בלא ישראל, שלהם נאמרו כל ציוויי התורה

(43) כההמשך בתדבא"ר (כהגירסא שהובאה בהערה הבאה) – שאינו מוכן מעיקרא מה קס"ד? ! (44) ב"ר פ"א, ד (וראה במדב"ר פ"א, יד. שמו"ר דלקמן הערה 48). – ולהעיר שבכמה מקומות (ספר המאמרים ה'ש"ת ע' 61. ועד"ז ספר המאמרים תרנ"ט ע' יג. המשך 'בשעה שהקדימו – תע"ב' ח"ג ס"ע א'רנא. ועוד) הובא בשם תדבא"ר "ואני יודע כו' כשהוא אומר צו את בני דבר אל בני" אומר אני ישראל קדמו". – אבל בתדבא"ר שלפנינו הובאה הרא" מהכתוב (ירמ' ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה" ויש להסביר הראיה ע"פ המבואר באור התורה תבוא (ע' תתלד) דזה ש"ישראל קדמו שנאמר קדש ישראל לה' ראשית תבואתה" – "הו"ע הביכורים שקודמים לתרומה", ענין התורה, "תורה מ', התורה דאטייהבית בארבעים יום" (אבל ראה פרש"י ירמ' שם "קדש ישראל, בתרומה").

(45) ומעלתם של ישראל היא שרק הם ביכולתם לקיים את ציוויי התורה. ראה תורה אור שמות נג, ד ואילך. לקוטי תורה אחרי כו, ב. ובכ"מ.

(39) ל' חז"ל (מנחות צט, ריש ע"ב. וש"נ) בנוגע לשבירת הלוחות. ואף שממשיך שם "שביטולה . . זהו יפודה" – הרי זה רק מצד התוצאה דשבירת הלוחות (כלשון רש"י שם "כיון דנתכוין לטובה"), אבל עצם הענין דשבירת הלוחות הוא "ביטולה של תורה".

(40) ואף שלכאורה יש בשבירת הלוחות כבוד התורה, שלא ניתנה למומרים – ה"ז רק בהעדר נתינתם לישראל, אבל לא בשבירתם.

(41) פ"ד.

(42) ולהעיר מפרש"י בראשית (א, א) שתורה וישראל נק' "ראשית".

וגבוהה ממעלת התורה.

ואולי יש לומר אף יתירה מזו – דמטרת נתינת התורה היא, בכדי שעל-ידה תבוא לידי גילוי המעלה (הגבוהה ממנה) – מעלתם של ישראל [ונכמו שמצינו בדברי חז"ל, שהתורה היא **בשביע** ישראל: "מפני מה חביבין דברי תורה על הקב"ה . . מפני שדברי תורה מכריעין את ישראל לכף זכות"⁴⁶].

ובזה מבוארת השייכות ד"לעני כל ישראל" (שבירת הלוחות) עם "גמרה של תורה":

ב"גמרה של תורה", סיומה וחומתה של התורה כולה, הוא מקום הראוי שיבוא בו התוכן (ה'סך הכל' והתכלית) של התורה כולה; וזה אכן מודגש בתיבות שבסיום התורה "לעני כל ישראל" – "שנשא לבו לשבור הלוחות לעניהם":

בשבירת הלוחות עבור הצלת ישראל (שזהו טעם השבירה שבו עסקין הכא) – מודגשת מעלתם של **ישראל** על התורה⁴⁷ –

דישראל קדמו לתורה (והתורה היא בשביל ישראל⁴⁸) – עד כדי ששוכרים את הלוחות (דהוי "ביטולה של תורה") בכדי להצילם! לומר לך – **ששלימותה ותכליתה של כל התורה היא – "צו את בני ישראל, דבר אל בני ישראל": להביא לידי גילוי את מעלתם של ישראל, שהיא למעלה ממעלת התורה – "ישראל קדמו".**

מעלת ישראל - תוכן היו"ט דשמיני עצרת

ט. ויש לבאר, דעניין זה מודגש גם בתוכן היום דשמחת תורה (שמיני עצרת) – שבו מודגשת ומתגלה **מעלתן של ישראל**: וכדברי הגמ' הידועים, שהקרבת ד"פר אחד איל אחד"⁴⁹ שמקריבים בשמיני עצרת – הוא "כנגד ישראל"⁵⁰ "פר יחידי . . כנגד אומה יחידה"⁵¹. דלאחר שבימי חג הסוכות מקריבים שבעים פרים, כנגד

(48) להעיר משמו"ר (פמ"ז, ט) "כל התורה שנתת לי היא וידבר ה' אל משה דבר אל בני צו את בני" אמור אל בני" אם הם כלים מה אני עושה בתורתך". ועפ"ז יומתק זה שהתורה היא דוגמת שטר כתובה (כנ"ל), שענינו הוא ראי' על נישואי האיש והאשה (ואם הם בטלים, אין צורך בו וקורעים אותו).

ומתורץ ג"כ זה ששבר משה את הלוחות גם להטעם שנשא ק"ו מפסח כו' ישראל מומרים ואתננה להם – כי אם אין ישראל יכולים לקבל התורה, שוב בטלה חשיבות התורה עצמה, ככפנים [ועפ"ז, גם בטעם זה מודגשת מעלת ישראל על התורה].

(49) פינחס כט, לו.

(50) רש"י עה"פ.

(51) סוכה נה, ב. וראה פרש"י פינחס שם, לה-לו.

(46) תדבאר שם. ובהמשך הדברים: משל למלך ב"ו שיש לו בנים ועבדים הרבה בתוך ביתו ויש לו למלך עבד זקן ביניהם שהוא מלמד את בניו דרכים נאים . . ואוהב את העבד הזקן . . אלמלא עבד זקן זה שהוא מלמד את בני דרכים נאים כו' מה יהי עליהן, כך דברי תורה כו'". והיינו שהעיקר הם **ישראל** – בנים, ומעלת התורה היא שעל ידה מתגלית מעלתם של ישראל, בדוגמת ה"עבד זקן" שע"ז שמחנך את בן המלך, מתגלית מעלתו של בן המלך. וראה הערה הבאה.

(47) משא"כ בטעם הא' דרש"י – "כל ישראל מומרים ואתננה להם" – מודגשת מעלת התורה על ישראל, שמעלת ישראל היא בזה שהם מקיימים וממלאים ציווי התורה, ולכן, בהיותם "מומרים" אין לתת להם את התורה. אך ראה הערה הבאה.

(א) שמחת ישראל בתורה – דישראל שמחים ב"גמרה של תורה"⁵⁶. והיינו, שהתורה מביאה שמחה בישראל; (ב) שמחתה של התורה (כמובן הפשוט של התיבות 'שמחת תורה'). כמבואר בתורת החסידות – שישראל 'משמחים' את התורה⁵⁷, ועד כדי כך – ש"ישראל הם החתן והתורה . . היא הכלה", היינו, שישראל 'משפיעים' ומוסיפים השפעות בתורה⁵⁸.

ובעניין זה, מודגשת מעלתם של ישראל שקדמה אף למעלת התורה, "ישראל קדמו" – שמצד מעלתם זו, ביכולתם 'לשמח' את התורה ו'להשפיע' בה.

שבעים אומות העולם, באה ביום זה לידי גילוי אהבת הקב"ה לישראל עמו, ששמח הוא עימם **בבד** – "משל למלך . . אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך"⁵². היינו, שהענין דשמחת תורה הוא: גילוי מעלתם וחביבותם של ישראל, עד לאופן ד"יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך"⁵³, ובלשון הזהר⁵⁴ – "לא אשתכח במלכא אלא ישראל בלחודיה".

ויש להוסיף, דבשמחת תורה מודגשת ומתגלה אף מעלתם של ישראל ש"קדמו" אף לתורה:

דהנה, ב"שמחת תורה" – שני פירושים⁵⁵:

(52) סוכה שם.

(53) משלי ה, יז. וראה ספר המאמרים עת"ר (ע' לה. מד), תש"י (ע' 71, 82).

(54) ח"ג לב, א. וראה (בנוגע לשמע"צ) זח"א סד, א-ב. שם רח, ב.

(55) בהבא לקמן – ראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 168. וש"נ.

(56) ל' הטור ורמ"א או"ח סתרס"ט.

(57) ד"ה להבין ענין שמח"ת שבספר המאמרים עטר"ת; ספר המאמרים תרצ"ט ע' 68, 72, ועוד. וראה זח"ג רנו, ב: ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה . . ומעטריין ל"ס"ת בכתר דיליה.

(58) לקוטי תורה פרשתנו צד, א. ובכ"מ.





בהא דלא היה דין גזילה ומזיק בשבירת הלוחות

יקשה דלכאורה היו ממון ציבור והוי מזיק דבר שיש בו שוויות / יסיק דלא שייך בלוחות נזק, דהמזיק ע"מ להיטיב אינו מזיק, וגם מחמת דלית בהו הנאה / יקשה דעדיין איכא בזה דין גזילה, ויבאר החילוק בין גדרי גזילה ומזיק / יבאר דליכא למימר דהיו הלוחות בשותפות דלית בה שוה פרוטה לכ"א / יבאר דא"א לישב כנ"ל אף לרש"י דס"ל דצ"ל שו"פ לכל אחד לענין בעלות / יסיק דלא היו נכסי ציבור ושאינו לוחות משאר חלקי המשכן דניתנו מתנה למשה

להניחם בארון (וילמד סתום מן המפורש בלוחות שניות), ומסתבר לכאורה, שכשם שכל חלקי וחפצי המשכן (והמקדש) הוו נכסי ציבור¹, כך גם הלוחות שנכתבו "להורותם" (משפטים כד, יב) – ניתנו לכל ישראל (אף שלא הי' משכן וארון שבו עדיין).

[וכמפורש ברז"ל (ספרי בהעלותך י, ב) – דעת אבא חנן (וכהגירסא בספרי לפנינו, שקאי על הלוחות)]² אפילו לגבי לוחות שניות

(1) שצ"ל מוסרו לציבור יפה יפה (ר"ה ז, סע"א ואילך. יומא לה, ב. ועוד). וראה לקו"ש חכ"ו ע' 281 ואילך.

(2) וגם להדיעות שמלכתחלה חצבן משלו (ראה במדרשים שנשמנו בפנים. ספרי בהעלותך יב, ג. ועוד) – צ"ל שאח"כ הוצרך למסרן לצבור יפה יפה, שלכן הוצרך להיתר ד"פסולתן שלך יהא"



יקשה דלכאורה היו ממון ציבור והוי מזיק דבר שיש בו שוויות

בסיום פרשת "וזאת הברכה" שקורין בשמח"ת (שו"ע סי' תרסט): "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל". ובפרש"י שם: "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם שנאמר ואשברם לעיניכם והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר אשר שברת יישר כחך ששברת".

והנה, במעשה זה דשבירת הלוחות נמצא לכאורה דבר תימה לענין דיני ממונות:

דהרי הלוחות אף הם ניתנו למשה ע"מ

אוצרות המועדים

ואין לתרץ שלא היתה שום שוויון להאבנים, שהרי לא בנו בתים במדבר (וכיו"ב) – כי (א) האבנים ראויות היו לתשמישים אחרים, וכמש"כ (בשלח יז, יב) "ויקחו אבן גור' וישב עליה", עשיית מצבה וכו'; (ב) מפורש בחז"ל (ד, יג. תנחומא תשא כו. וכו"ה בספרי בהעלותך יב, ג) ש(גם) לוחות הראשונות היו של "סמפירנון"⁵; (ג) בכל אופן: מכיון שהלוחות היו "מעשה אלקים" הרי בוודאי שמשום זה עצמו הי' ערכם ושווי שלהם רב.

ב

יסיק דלא שייך בלוחות נזק, דהמזיק ע"מ להיטיב אינו מזיק, וגם מחמת דלית בהו הנאה

והנה, המעיין בדיני מזיק יראה לכאורה שדין מזיק אינו ענין לשבירת הלוחות, ומשני טעמים⁶:

(א) מבואר ברז"ל (שמו"ר פמ"ג, א. תנחומא ברכה יא (וראה אדר"נ שם). וראה גם תנחומא תשא ל. פרש"י שם לה, א') שכוונת משה בשבירת

(5) והוא אבן "ספיר" (עץ יוסף לתנחומא שם). וראה לקו"ש ח"ט ע' 106 הערה 9.

(6) את"ל שהלוחות הם נכסי הקדש – הרי כל הנוקין פטורים בשל הקדש (ירושלמי גיטין רפ"ה, הובא בתוד"ה שור ב"ק ו, סע"ב). אבל מ"מ פשיטא דאסור להזיק נכסים של הקדש.

(7) משא"כ להטעם (שבת פז, א. יבמות סב, א. תנחומא תשא שם. ועוד) דמשה דריש ומה פסח כו' וישראל מומרים כו' (היינו ששברם מפני שבני לא היו ראויים להם), אין כאן הצלת וטובת ישראל (אלא הצלת וכבוד התורה). וכן לטעם הרמב"ן (תשא לב, טז). ועוד.

אבל להעיר שרש"י (תשא לב, יט. לה, א) מביא

(שבהם נאמר (תשא לד א. ברכה י, א) "פסל לך", ומצינו בכמה מדרשים (תנחומא ברכה ט. תשא כט. ויק"ר פל"ב, ב. ירושלמי שקלים פ"ה ה"ב. פרש"י תשא שם. ועוד) שחצבן משה "בתוך אהליו" – ש"לא היו אלא משל ציבור", וכמבואר במפרשים (תולדות אדם לספרי בהעלותך שם י, ב). וראה בכ"ז לקוטי שיחות ח"ט ס"ע 112 ואילך), שמהאי טעמא הוצרך היתר מיוחד ד"פסל לך – פסור לתן ש"ך יהא" (נדרים לה, א. תנחומא ברכה ותשא שם. ירושלמי שם. שמו"ר פמ"ו, ב. ויק"ר שם. ועוד), כי בלאה"כ ה"ה של ציבור; ועאכו"כ בלוחות ראשונות³ שהיו "מעשה אלקים" (תשא לב, טז),

וא"כ צריך להבין היאך שבר משה את הלוחות והרי יש בזה משום היזק נכסי (ממון) ציבור?⁴

(ככפנים). אבל ראה לקמן סעיף ו ובהנסמן שם.

(3) אבל ראה לקמן הערה 23.

(4) במדרש (תנחומא ברכה יא. דב"ר ברכה פ"ג, טו) א"ל (הקב"ה) למשה אני הכתבתי בתורתי ואמרת (ויקרא ה, כג) והשיב את הגזילה אשר גזל או את הפקדון אשר הפקד אתו ועתה הפקדון שהי' אצלך (להביאם לישראל – מת"כ לדב"ר שם) השיב אותו זו שנאמר פסל לך.

אבל עצ"ע, איך הותר לו (למשה) לשברם לכתחילה?

ולהעיר מהשקו"ט במפרשים (בחי' תשא לב, טז). מושב זקנים ופענח רזא (שם, יט). וראה צפע"נ עה"ת (שם, טו). ועוד) – איך הותר לו למשה לנהוג בהלוחות מנהג בזיון והור"ל להניחם בהר כו'. – ובמושב זקנים שם תי' "שלכך שברם . . כדי לילך למחנה לישראל ולסלקם מן העון . . וכי אומרים לאדם חטוא בשביל שיזכה חברך . . מצוה דרבים שאני כדי למנוע רבים מעון" (ע"ש). ועפ"ז מיושבת גם השאלה שבכפנים (משא"כ לתי' שאר מפרשים שצויינו לעיל).

של הנאה ותשמיש בהם (אפילו לא כס"ת, שעכ"פ יכולים לקרות בו, ואדרבה – "לשמיעה קאי" (ב"ב מג, א), ש"נהנה בו ויוצא בשמיעתו" (רשב"ם שם)), ופשיטא שלא ניתנו למכרם – וא"כ לא היתה לישראל שום בעלות בהלוחות (וגרוע מבעלות באיסורי הנאה), ובמילא לא שייך בזה דין מזיק.



יקשה דעדיין איכא בזה דין גזילה, ויבאר החילוק בין גדרי גזילה ומזיק

איברא, דעדיין לא נתיישב, דאף את"ל שאין כאן דין מזיק, מ"מ יש בזה איסור גזילה, דהא שני טעמים אלה אינם מפקיעים דין גזילה:

הטעם הא' – דהמזיק נכסי חבירו בשביל טובת חבירו אין עליו דין מזיק – לא שייכא בגזל, דאף גזל שהוא לטובת הנגזל הרי זה אסור, וכהדין (שו"ע חו"מ סשנ"ט ס"ב¹⁰) ד"אסור לגזול אפי' ע"מ לשלם דבר יפה ממנו";

והטעם הב' – שהרי הא דבעלות הלוחות היתה כעין איסורי הנאה – אינו מתיר איסור גזל. וכביאור רבינו הזקן (בקו"א שלו להל' פסח סי' תלה סק"ב) לענין איסורי הנאה, שאף ש"אין לו זכות בגופו

הלוחות היתה בשביל טובתם של ישראל, להקל את עונשם (ששבירת הלוחות היא דוגמת קריעת הכתובה, כי אז ידונו אותם כ"פנוי" ולא כ"אשת איש"). והנה, המזיק נכסי חבירו באופן שהוא לטובת הניזק, אין בזה לכאורה דין מזיק⁸.

[ולהעיר (שו"ע רבינו הזקן חלק חו"מ הל' שמירת גו"נ ובל תשחית סי"ד-ט"ו. וש"נ) מאיסור בל תשחית, דאף שאדם "צריך ליהזר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו" – ה"ז רק "כשעושה דרך השחתה וקלקול, אבל ע"מ לתקן מותר לקלקל"⁹].

(ב) מכיון שהלוחות ניתנו ע"מ להניחם בארון, הרי לא היתה לישראל אפשרות

שני טעמים (ולכאורה לא כשני טעמים נפרדים), ומשמע שס"ל דהא והא איתנהו ב' (וכן משמע בתנחומא תשא שם, שמביא שני הענינים בהמשך אחד). ואכ"מ (וראה לקו"ש חל"ד ע' 219 ואילך).

8) ואף ש"אסור להזיק ממון חבירו אפילו ע"ד לשלם כמו שאסור לגנוב ולגזול ע"מ לשלם" (שו"ע רבינו הזקן חלק חו"מ ריש הל' נזקי ממון, מפרישה וסמ"ע לטושו"ע חו"מ ר"ס שעח) – הרי לא כתב שזהו "אפילו ע"מ לשלם דבר יפה ממנו" (כהדין בגניבה וגזילה, כדלקמן בפנים והערה 10). [אלא שי"ל (בדוחק עכ"פ) שמוכן מהלשון "כמו שאסור לגנוב ולגזול כו'", היינו שווה בזה לגניבה וגזילה (ראה פרישה וסמ"ע שם)]. וראה לקמן הערה 12.

9) וכמפורש שם, שכ"ה גם אם התיקון אינו בגופו של דבר זה אלא בדברים אחרים וכיו"ב.

בסוף סי"ד שם כ', ד"אפי' כונתו כדי להראות כעס וחימה להטיל אימה על בני ביתו שאינן נוהגין כשורה" אסור. – אבל בנדו"ד הרי אין זה "להטיל אימה", אלא כדי להצילם מעונש. ולהעיר משו"ע רבינו הזקן שם הל' נזקי גו"נ ס"ד. לקו"ש ח"י"ח ע' 466 (חידושים וביאורים ברמב"ם הל' ביהב"ח ע' קד). וראה לקו"ש חכ"ט ס"ע 11 ואילך (חידושים וביאורים שם ע' קעה).

10) אלא שאם החפץ עומד לימכר והתשלומין בעין רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין ע"י אחר (י"א בשו"ע שם ובש"ך שם סק"ד. וכן פסק רבינו הזקן בשו"ע הל' גזילה וגניבה ס"ב. ע"ש). ולכאורה לא שייך לנדוד.

אוצרות המועדים

ועוד ועיקר – הלוחות ניתנו "להר-רותם" – וה"ז הנאה הכי גדולה, אף שמצות עצמן לאו ליהנות ניתנו. וע"פ כהנ"ל הדרא קושיא לדוכתא: אף את"ל דבשבירת הלוחות אין דין מזיק – אבל בכל אופן יש איסור גזל.

ואין לתרץ שאין חיוב גזילה עד שיעשה קנין בדבר הנגזל (ראה משנה ב"ק עט, א. ובכ"מ) – שהרי בנדוד"ד מפורש בכתוב (כנ"ל) "ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם גו' ואשברם גו'", היינו שקודם שבירת הלוחות היתה תפיסה (מיוחדת) בהם ע"מ לשברם [והרי גם הגזול ע"מ לאבד החפץ הוי גזלן, כמו הלוקח בידו מטבע של חברו ע"מ לזרוקו לים הגדול, שמיד שלוקחו דינו כגזלן וחייב בהשבה (שם צח, א)].

ד.

יבאר דליכא למימר דהיו הלוחות בשותפות דלית בה שוה פרוטה לכ"א

לכאורה יש לתרץ ע"פ דחז"ל¹⁴ עה"פ (יתרו כ, ב) "אנכי ה' אלקיך" (ל' יחיד) – שעשה"ד נאמרו לכאו"א מישראל בפ"ע וכאו"א מישראל אומר "עמי הדבור מדבר".

ועפ"ז יש לומר, שגם בהיותם – עשה"ד, ה"להורותם" – חקוקים על לר-

בע"כ של הבעלים – ה"ז מפני שס"ל שאיסורי הנאה הם הפקר.

(14) פסיקתא דר"כ פ' בחודש השלישי בסופו. תנחומא (באבער) יתרו יו. יל"ש עה"פ (רמז רפ). וראה גם פסיקתא רבתי פ' כא. רמב"ן עה"ת עה"פ.

מחמת שאסור לו ליהנות ממנו" (ולכן אין בזה דין מזיק מאחר ד"לאו מידי חסרי"), מ"מ "אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים" (וכן בהלוחות שאינם "הפקר גמור")¹¹.

[ובביאור הדבר יש לומר, דחלוקים גדרי גניבה וגזילה מגדר מזיק:

איסורו וחיובו של מזיק הוא משום שמפסיד את חברו, ולכן לא יתכן דין מזיק אא"כ יש בחפץ הניזק תועלת והנאה להניזק (ומטעם זה אם מזיק ממון חברו בשביל טובת חברו אינו נק' מזיק, כנ"ל, מחמת שאין הוא מפסיד נכסי חברו, אלא אדרבה, מביא לו תועלת ותיקון העולה "בשוויותו" על שוויות החסרון)¹²];

משא"כ האיסור בגניבה וגזילה הוא בזה שנוטל חפץ מרשות חברו ומכניסו לרשותו, ואין הדבר תלוי בשוויות החפץ (בהנאתו ותשמישו בהחפץ), אלא בעצם הבעלות של חברו¹³].

(11) וגם להדיעות שאיסורי הנאה אינם של הבעלים כלל (רש"י סוכה לה, א ועוד) ואין בהם משום גזל (ראה אנציקלופדי תלמודית ערך איסורי הנאה (ס"ע צו ואילך) וש"נ) – ה"ז רק באיסורי הנאה ממש שהם הפקר (לשיטה זו), משא"כ בנדוד"ד (לוחות), אף שאין לבני"ש שום הנאת ממון וכיו"ב, מ"מ עדיין הם בבעלותם.

(12) והא דאסור להזיק ממון חברו אפילו ע"ד לשלם (כנ"ל הערה 8) – היינו מפני שאין בזה שום ריוח ותועלת להניזק, ואין כאן אלא הפסד וחסרון (זמני עכ"פ, עד שישלם), משא"כ כשמשלם "דבר יפה ממנו".

(13) שלכן אסור לגזול כל שהוא מדין תורה (כדלקמן סעיף ד). ולהעיר משו"ע רבינו הזקן חו"מ הל' מציאה ופקדון סל"ז. וגם להדיעות (ראה הנסמן בהערה 11) שאיסורי הנאה יכולים ליקח

שיטת רש"י (סוכה כז, ב ד"ה כל האזרח¹⁶) דפחות משה פרוטה לא הוי "שלכם" [שפי' הא ד"כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" (סוכה שם) - ד"אי אפשר שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא ע"י שאלה", חזינן דאי לאו ד"מטי שוה פרוטה לכל חד" לא מיקרי שלכם] - וא"כ בנדו"ד דלא מטי שוה פרוטה לכל חד, הרי לא הוי "לכם" ואין על זה דין בעלות, ושוב לא שייך בזה איסור גזילה.

אבל אא"פ לומר כן, דהא [נוסף לזה שיש לומר, שכוונת רש"י היא רק לממון שותפים שהשתתפו מעצמם, שדוקא אז בעינן ש"פ לכל אחד ואם לאו לא הוי "שלכם"¹⁷, משא"כ בממון שזוכה להם ע"י אחר (כנדו"ד, שהקב"ה זיכה להם את הלוחות ע"י משה), גם כשלא מטי ש"פ לכ"א הוי שלכם, הרי' כל הקס"ד הנ"ל, לומר שהלוחות לא נמסרו לישראל כנכסי ציבור (וע"ד כל הדברים שבמשכן ומקדש) אלא כנכסי שותפות, הוא מטעם כי אז יש לכאו"א מישראל בעלות פרטית בהלוחות (כנ"ל) - אבל ע"פ הנ"ל (לפי שיטת רש"י) נמצא, כי בתור שותפים לא תגיע אף לאחד מבנ"י שום בעלות בהלוחות (כי לא מטי ש"פ לכ"א)!

ובכל אופן - הלא דברי רבינו הזקן בתוקפן להלכתא, דאף איסורי הנאה אית בהו דין גזל.

חות האבן, הרי הלוחות עצמם, לא ניתנו באופן שיהיו נכסי ציבור (ואין בעלות להיחיד בפ"ע), כ"א שכל ישראל יהיו שותפים בהלוחות (ויש בעלות לכאו"א מישראל).

ומכיון דלא מטי שוה פרוטה לכאו"א מישראל הרי אין כאן לאו דלא תגזול, כי ה"לאו דלא תגזול אינו חל אלא בשוה פרוטה כי התורה לא תחייב אלא בדבר שבממון ופחות משה פרוטה אינו נקרא ממון" (לשון החינוך מצוה רכט. וראה ל' רבינו הזקן בשו"ע שלו ריש הל' גזילה וגניבה (נעתק לקמן בפנים)).

אבל זה אינו¹⁸, שהרי מ"מ "אסור לגזול כל שהוא דין תורה" (רמב"ם ריש הל' גזילה. ועד"ז בחינוך שם. שו"ע רבינו הזקן שם), ד"אע"פ דפחות מש"פ אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחלה" (ל' רבינו הזקן שם).

ועוד ועיקר - דגם באיסורי הנאה דאין בזה גם משהו של שיעור - אינו הפקר כו' כנ"ל דברי רבינו הזקן.

ה.

יבאר דא"א לישב כנ"ל אף לרש"י דס"ל דצ"ל שו"פ לכל אחד לענין בעלות

אלא שלכאורה יש מקום לדון בזה ע"פ

(16) וכבר שקו"ט בארוכה באחרונים בדעת רש"י (ואם לדעתו יש איסור גזילה בפחות מש"פ). ואכ"מ.

(17) כי מכיון דלא מטי ש"פ לכל אחד לא סמכו דעתם לקנות כו' (משא"כ כשזיכה להם ע"י אחר).

(15) וגם צ"ע אם לא מטי שוה פרוטה לכ"א מישראל, שהרי היו אבנים טובות (נסמן לעיל סוס"א ובהערה 5), ואפילו מפסולתן של לוחות נתעשר משה (נדרים לח, א. ובכ"מ (נסמן לעיל סוס"א). וברש"י תשא לד, א "נתעשר . . הרבה"), נוסף על היותם "מעשה אלקים".

שמעיקרא ניתנו למשה והוא נהג בעין טובה ונתנם לישראל²²).

ועכצ"ל, דאף שהלוחות לאחרי שהוקם המשכן (ונבנה ביהמ"ק) – היו צ"ל מונחים בקדה"ק, מ"מ (לדיעה זו) הרי הם שלך, אלא שבעין טובה "נתת להם".

ועפ"ז יש לומר, שבנוגע ללוחות הראשונות לכו"ע היו רכושו של משה²³, וכמש"נ (תשא לא, יח) "ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו גו' שני לוחות העדת גו'", ופירשו חז"ל (נדרים לח, סע"א. תנחומא (תשא טז), שמור"ר (פמ"א, ו) ורש"י עה"פ. ועוד) ש"ויתן" הוא ל' מתנה.

ואף שלכאורה הנתינה למשה במתנה היא – בנוגע ל(דברי) תורה (שהתורה ניתנה למשה במתנה) – מ"מ, הרי פשוטות ל', הכתוב קאי על נתינת הלוחות (ואינו סותר לזה שד"ת ניתנו במתנה), וא"כ להפירוש ש"ויתן" לשון מתנה, צ"ל שגם הלוחות עצמם ניתנו למשה במתנה²⁴.

22) שמוזה מובן שמסרם לישראל לא מפני החיוב למסרם לציבור יפה יפה (ראה הערה 26) אלא מפני עין טובה שלו.

23) דבנוגע ללוחות שניות מפורש ברוב מקומות (נסמן לעיל סוס"א) שרק פסולתן הם שלו (דלא כבתנחומא הנ"ל שגם הלוחות עצמם "שלך"); משא"כ בפסוק "ויתן גו' ככלותו גו'" (שבכלוחות ראשונות) שבכו"כ מקומות בחז"ל (נסמן בסוס"ו) פירשו לשון מתנה. ולהעיר שבתורה מודגש בכ"מ שנתנית הלוחות היתה למשה (ראה משפטים כד, יב "ואתנה לך"), ואתחנן ה, יט ("ויתנם אלי"), ברכה ט, ט-יא ("ויתן .. אלי", נתן .. אלי").

24) וראה גם פנים יפות תשא שם (אלא שהוא כתב כן להדיעה (שמור"ר שם, ה) שנתנית הלוחות למשה היתה לאחר חטא העגל, ושכוונת הש"י היתה ליתן למשה לבדו). ולהעיר ממושב זקנים (שצוין בהערה 4) "למה לא אמר לו הנח אותם

ן.

יסיק דלא היו נכסי ציבור ושאני לוחות משאר חלקי המשכן דניתנו מתנה למשה

ויש לומר הביאור בזה, ובהקדם:

אף שהלוחות היו צ"ל מונחים בארון, מ"מ, יש חילוק עיקרי בין הלוחות וכל חלקי המשכן, כי גם לאחר זה שהוכנסו להמשכן אין הלוחות בעצם חלק מהמשכן אלא הם ענין לעצמו, וכדמוכח מזה גופא שניתנו למשה כו"כ חדשים קודם עשיית המשכן¹⁸, אלא שאח"כ נצטוו משה לעשות ארון אחר (ראה רש"י ברכה י, א. בהעלותך י, לג) ולהניחם בו וכ"ז במשכן.

ועפ"ז יש לומר, שיש נפקותא בין כל חלקי המשכן והלוחות בנוגע לדין בעלותם, דאף שכל חלקי המשכן צריכים להיות של ציבור (וממון ציבור), שאני הלוחות (שקדמו להמשכן), שאינם צ"ל ממון ציבור¹⁹.

ומצינו להדיא דיעה כעין זו בנוגע ללוחות שניות – בתנחומא ברכה (ט²⁰), וז"ל: פסל לך בזכותך והוא שלך, אמר (הקב"ה), משה נתתי לך²¹ ואתה מתנהג בהן בעין טובה נתת אותה להם (היינו

18) ולדעת התנחומא (תרומה ח. וראה גם רש"י תשא לא, יח. לג, יא) גם הציווי על מלאכת המשכן הי' אחרי חטא העגל.

19) ולהעיר ממ"ש בצפע"נ עה"ת (ויקהל לז, א) בנוגע לארון שבמשכן – דלא הי' עליו דין כלי שרת ממש, ולכן לא צריך "מסירה גמורה" לציבור.

20) וראה גם תנחומא תשא לה "לך אני נותנה .. יהיו לך לבדך .. ומתוך עין טובה שהי' בו במשה נתנה לישראל".

21) כן הגי' בעץ יוסף שם.

ז.

ובזה תתישב שפיר קושיא שנתחבטו בה מפרשי התורה, דהנה, עה"פ (ברכה ט, יז²⁵) "ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם לעיניכם", הקשה באור החיים הק' (ועוד²⁶) "למה הוצרך לתופסם והלא בידו היו".

במדרש (תנחומא ברכה יא²⁷) איתא ד"הי' משה מחזיק בשנים והקב"ה בשנים כו' וגברו ידיו של משה ואחזו בלוחות ושברן", ובמק"א איתא (אבות דר"נ שם. שמו"ר פמ"ו, ג. ועוד) - שהזקנים אחזו בלוחות וחזקה ידו של משה ושברם. ולפ"ז מוכן דיוק ל' הכתוב "ואתפוש בשני הלוחות", המדגיש תפיסת הלוחות מיד הקב"ה או מיד הזקנים.

אבל עצ"ע לפי הבבלי ועוד שלא נזכר בהם שמשה תפס הלוחות מהקב"ה או מהזקנים, ואדרבא - א"ל הקב"ה למשה יישר כחך ששברת (שבת פז, א. וש"נ²⁸) - מהו פי' של "ואתפוש"?

בשמים . . לפי שכבר נתנו למשה שנאמר ויתן אל משה ואין לעכב מתנתו".

אלא שבמדרשים שצוינו בהערה הנ"ל מפורש שהלוחות היו רק פקדון בידי משה כדי למסרם לישראל.

(25) משא"כ בפ' תשא לב, יט: וישלך מידי - ותו לא.

(26) כן הקשה גם באלשיך, ש"ך עה"ת ועוד. וראה אבות דר"נ פ"ב, ג בסופו.

(27) וכן בירושלמי תענית פ"ד ה"ה (ובקרבן העדה שם "ודריש מדכתיב ואתפוש . . ל"ל להתפיסן שהרי כבר היו בידו . . אלא שהי' תופסן בכח").

(28) הובא בפרש"י עה"ת (סוף ברכה) ונת' בלק"ש ח"ד ע' 217 ואילך.

ויתירה מזו: באבות דר"נ (שם (בחצ"ע"ג))²⁹ איתא "נסתכל (משה) בהן וראה שפרח כתב מעליהן, אמר האיך אני נותן להם לישראל את הלוחות שאין בהם ממש, אלא אחזו ואשברם שנאמר ואתפוש גו'" - הרי שחז"ל מפרשים מה שאמר משה "ואתפוש", שיש כאן תפיסה ואחיזה מיוחדת - "אחזו ואשברם".

וצריך להבין - מהו ענינה של תפיסה זו? אמנם, ע"פ כל הנ"ל דהלוחות לא היו ממון ציבור, יש לבאר דיוק ל' הכתוב - "ואתפוש בשני הלוחות גו' ואשברם גו'":

כשם שבלוחות שניות אמרו חז"ל (לדעת התנחומא כנ"ל) שמשה נהג בהם עין טובה ונתנם לישראל [וכן איתא בגמ' (נדרים שם) לענין פלפולה של תורה שניתן רק למשה ולזרעו "ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל"] - עד"ז י"ל גם בלוחות ראשונות, דאף שהקב"ה נתנם למשה במתנה, מ"מ להיותו "טוב עין" לא הי' בדעתו לקנותם לעצמו אלא ליתנם לישראל.

וזהו שמשמענו הכתוב "ואתפוש בשני הלוחות גו' ואשברם גו'": כדי שיהי' מותר למשה לשבור הלוחות (בלי כל חשש איסור גזל וכו') הי' צ"ל שלו לגמרי, וכיון שבתחילה נתכוון משה ליתנם לישראל, הי' צורך בתפיסה מיוחדת כדי להפקיע מחשבתו הקודמת³⁰ ולקנותם לעצמו שיהיו שלו לגמרי.

(29) ושם בנוסחא ב "מה עשה תפס בשני הלוחות ושברן".

(30) להעיר מב"פ (פח, א) "משום דגמר בלבו לקנות" (וברשב"ם שם ד"ה רב ספרא "דגמר בלבו להקנותו . . כיון דירא שמים הוא . . זכה . . ונתחייב כו").



התורה - ירושה, מכר, או מתנה?

"תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"

(ברכה לג, ד)

במהות היחס והקשר שבין ישראל לתורה, יש להבין: דהנה בתורה כתיב¹ "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב", היינו ששייכות התורה לישראל מדין ירושה. במדרש² אנו מוצאים שהתורה ניתנה לישראל בתורת מכר, "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי כו'". ואילו במקומות אחרים, מתייחסים חז"ל לתורה כמתנה מאת הקב"ה: "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל . . תורה כו'"³.

והביאור בזה, שאכן כולו איתנהו בה – דבעניינים מסוימים התורה היא ירושה לישראל, ובעניינים אחרים קונים אותה ישראל בתורת מכר, וכן ישנו בה עניין הניתן לישראל במתנה מאת הקב"ה:

ירושה – כשם שבירושה בכלל אין מתחשבים מיהו המקבל, וכל היורשים למגדול ועד קטן שווים ביחס אליה – כך בתורה, היא ירושה לכל אחד ואחד מבני ישראל, גם לאדם הפשוט ביותר [דלכן כל יהודי, בכל מצב שהוא, מחויב בלימוד תורה].

מכר – בפרקי אבות נאמר⁴ "התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך". היינו, דהגם שהתורה היא ירושה לכל יהודי, שזה אינו בעבודתו – עדיין נדרש הוא ללמוד ולהבין בתורה, שזה אינו בא ממילא, אלא כרוך ביגיעה שכלית. ובעניין זה התורה היא בחינת מכר, שנקנית תמורת 'תשלום' – יגיעת האדם בה.

מתנה – ישנם עניינים בתורה, שלמרות יגיעתו של האדם, לא יוכל להשיגם, מאחר והם נפלאים מכלי שכלו של האדם, ואותם מקבל האדם באופן דמתנה מלמעלה. ובדוגמת מאמר חז"ל⁵ ש"בתחילה היה משה לומד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה", היינו, שהזיכרון הנצחי שהיה למשה בתורה (שזהו דבר שנפלא מגדר שכל נברא, שיש בו שכחה), ניתן לו במתנה מלמעלה.

1 (דברים לג, ב).

2 שמות רבה לג, א.

3 ברכות ה, א.

4 פ"ב מי"ב.

5 נדרים לח, א.

”זכו ישראל לכתר תורה” - מה המשמעות?

כתב הרמב”ם בספרו היד, בהלכות תלמוד תורה⁶: ”בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן, שנאמר⁷ 'והיתה לו ולזרעו אחרייו ברית כהונת עולם'. כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר⁸ 'זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי'. כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר⁹ 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', כל מי שירצה יבוא ויטול”.

ותמוה – הלא הרמב”ם מגדיר את חיבורו כספר של ”הלכות הלכות”¹⁰, ומאי נפקותא להלכה בהלכות תלמוד תורה, שישנו כתר כהונה וכתר מלכות, ובכתר כהונה זכה אהרן ובכתר מלכות זכה דוד?

ויש לומר, שבכדי להגדיר את עניינו של כתר תורה שניתן לישראל, הוצרך הרמב”ם להקדים את עניין כתר כהונה וכתר מלכות:

דהנה כתר כהונה וכתר מלכות שזכו בהם אהרן ודוד, אין עניינם – תפקיד הכהונה והמלוכה בפועל, שהרי גם קודם שזכה אהרן לכתר כהונה, היה עניין הכהנים והכהונה בעולם, וכן בדוד, היה עניין המלוכה קודם לו – אצל שאול. אלא כתר כהונה שניתן לאהרן, היינו שעניין הכהונה לא היה עניין נוסף בו, אלא הפך להיות חלק ממהותו. ולכן ”והיתה לו ולזרעו אחרייו” – דהכהונה עברה לבניו לא רק כשררה העוברת אל היורש, אלא הכהונה נעשתה מעין תכונת נפש העוברת בירושה לבנים. וכן בדוד לגבי כתר מלכות, שהמלכות נעשתה חלק ממהותו (ולכן ”זרעו לעולם יהיה” – עוברת היא לבניו).

ובזה מבאר הרמב”ם, דכך הוא גם כתר התורה שניתן לישראל. ששייכות התורה לישראל אינה רק בכך שביכולת היהודי ללמוד התורה – אלא שזכו ישראל לכתר תורה, שהתורה נתעצמה עימם והפכה להיות חלק ממהותם – ולכן, היא ”מורשה קהילת יעקב”, כתכונת נפש העוברת מאב לבן. ורק ש”כל מי שירצה” – מי שרוצה שתהיה מעלת התורה אצלו (לא רק כחלק ממהותו הנעלמת, אלא) בגלוי – ”יבוא ויטול” וילמד בה בפועל.

(6) רפ”ג.

(7) פנחס כה, יג.

(8) תהלים פט, לו.

(9) ברכה לג, ד.

(10) הקדמת הרמב”ם לספר היד, סד”ה ובזמן הזה.

‘דירה’ לקב”ה בתורה

בנוגע לנתינת התורה לישראל, איתא במדרש¹¹:

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

ויש לומר בפירוש הדברים:

התורה, שהיא חכמתו של הקב”ה, שנפלאות לגמרי מהשגת שכל אנושי, ‘הורידה’ הקב”ה להיות מושגת בשכל אנושי, שיוכלו ישראל ללמוד בה ולהבינה. אך כיון שאין נרגש בה שהיא חכמה אלוקית, תורת ה’, ומושגת היא בשכל כלל חכמות שבעולם, להבדיל – יש מקום לחשוש, שלא יהיה נרגש בהלימוד קדושת התורה;

– ולכן מבקש הקב”ה: “בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור בתוכו”: צריך לעשות ‘מקום’ בתורה לדירת הקב”ה – שיהיה ניכר ונרגש בלימוד שהתורה היא תורת ה’, חכמתו ורצונו ית’. דלכן צריך להיות הלימוד באופן ד”מה להלן (במתן תורה) באימה ביראה ברתת ובזיע אף כאן (בלימוד התורה בכל זמן) באימה וביראה וברתת ובזיע¹².



ההבדל בין שמחת תורה לחג השבועות

במועדי ישראל ישנם שני חגים בשייכות לתורה: חג השבועות – זמן מתן תורה, ושמחת תורה – זמן “גמרה של תורה”. ומצינו לחילוק ביניהם באופן ההנהגה בהם – דחג השבועות עיקרו בלימוד תורה, ובשמחת תורה העיקר הם ההקפות והריקוד עם התורה.

ויש לבאר ולתת טעם לחילוק זה:

בתורת החסידות מבואר¹³, שיסוד החילוק בין חג השבועות לשמחת תורה הוא –

(1) שמו”ר רפ”ג.

(2) ברכות כב, א.

(13) ראה גם ספר אוצרות המועדים ע’ של ואילך.

שחג השבועות הוא בשייכות עם נתינת לוחות ראשונות, ושמחת תורה, הוא בשייכות עם לוחות האחרונות (שניתנו ביום הכיפורים); ועוד מבואר, דהלוחות הראשונות ניתנו לישראל קודם שחטאו, בעת היותם בבחינת צדיקים. ואילו הלוחות השניות ניתנו לאחר חטא העגל והכפרה שעליו, היינו, שהיו אז ישראל בבחינת בעלי תשובה.

ועל-פי זה יבואר בטוב החילוק הנ"ל:

דהנה, עבודת בעלי תשובה, עיקרה היא בבחינת 'העלאה' – להעלות את התחתון (החטא וענייני העולם שהיה שקוע בהם) לקדושה (על-די עבודת התשובה). ואילו עבודת הצדיקים – עיקרה בבחינת 'המשכה' – שאין הם מתעסקים בענייני העולם הנחותים לבררם ולהעלותם, אלא: בקדושתם ממשיכים הם אורות נעלים בעולם.

לכן, חג השבועות – ששייך לבחינת עבודת הצדיקים (לוחות ראשונות) – עיקרו בלימוד תורה, שעניין הלימוד הוא – 'המשכה': להמשיך קדושה וחכמת ה' בעולם על ידי הלימוד; ואילו שמחת תורה, ששייך לבחינת בעלי תשובה (לוחות האחרונות) – עיקרו בריקוד ברגליים, שעניינו הוא 'העלאה': להעלות את התחתון ולבררו. דהרגלים הם מסמלים את התחתון והנחות (שהם האבר הנחות ביותר בגוף האדם), ובהם מרקדים ושמחים עם התורה.



פז"ר קש"ב: 'לפזר' הישות ו'לקלוט' הקדושה

"שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב"

(סוכה מח, רע"א)

יש לבאר בדרך הרמז:

על ידי "פזר" – פיזור ופירוד הרגשת הישות, נעשה "קשב" – הקשבה וקליטה של ענייני הקדושה בפנימיות האדם. אשר זהו ענינו של שמיני עצרת, "עצרת תהי' לכם"¹⁴ – מלשון 'עצירה' וקליטה¹⁵.



(14) פינחס כט, לה.

(15) ראה ספר לקוטי תורה (לרבינו הזקן) דרושי שמע"צ פח, ד, צא, א. ובכ"מ.

הוספה

תדפיס מתוך ספר

דרכי

החסידות

- מועדים -

מהו ה"על חטא" אצל צדיקים?

"יום הכיפורים הוא יום הסליחה וכפרה כמו שכתוב כי ביום הזה יכפר וגו', לפיכך צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו" (שולחן ערוך אדמו"ר הזקן ר"ס תרוז).
מדוע מתוודים "על חטא" עשר פעמים ביום הכיפורים? מה הפירוש "באונס וברצון"? ומה היה ה"על חטא" של הצמח צדק? – לקט ענינים אודות אמירת הוידי "על חטא" ביום הכיפורים

הדמעות מכבסות כתמי העבירות

התשובה דיום הכיפורים היא תשובה פרטית לפרט חטאיו. דזהו ענין הוידיים באמירת אשמנו בגדנו כו', וביותר בהוידי דעל חטא, אשר מלבד זאת שבוידוי מפורטים כמה פרטי עבירות, הנה מלבד זאת הרי ענין הוידי זה אשר כל אחד ואחד יוסיף לפרט חטאיו כפי המתייחס לכל סעיף וסעיף כפי שידע אינש בנפשיה.

וכמו בהוידי דעל חטא שחטאנו לפניך באימוץ הלב הנה זהו ענין כללי, מצות הוידי הוא לפרט בשפתיו בחשאי במה היה אימוץ לבבו, ונוסף לזה צריך להתוודות ולפרט הענינים הלא טובים אשר גרמה אימוץ לבבו, וכן כל פרטי עניני הוידיים שצריך לפרט אותו הענין עצמו ולפרט כל פרטי הענינים המסובכים מהמקור ההוא, וכן באמרו ועל חטאים שאנו חייבים עליהם עולה חטאת כו', כולם כאמור בהוידי הנה בכל חיוב וחיוב צריך לפרט חטאיו בפרטיות.

והוידי המפורש דעל חטא אומרים עשר פעמים נגד עשר כחות הנפש ונגד עשר ספירות, להיות כי בחטאים פוגמים בעשר כחות נפשו ובעשר ספירות העליונות.

ודמעות מכבסות, דכמו שבגשמיות הרי המים הרותחים מכבסים כל כתם וכל לכלוך הנה כמו-כן הדמעות הבאים ממרירות נפשו שמתמרמר ומכה במר נפשו ושב אל הוי' הנה הדמעות אלו מכבסים כתמי העבירות והוי' יסלח לו ומתמלאים כל הפגמים בכחות נפשו ובעשר ספירות העליונות. דכל זה ביום הכיפורים ומפרט חטאיו בתשובתו הפרטית. (ספר המאמרים תרח"ץ עמ' ט)

אומרים 'על חטא' כי אין שום העלמות וקטרוגים

לכאורה מאחר שאומרים פעם אחת 'על חטא' דיו, ומדוע צריך לומר עשר פעמים 'על חטא'? אלא שזוהי יציאה בכל [עשר] הכחות להיות היציאה ממה שהוא האדם.

וזוהו ענינו של יום הכיפורים, כי בראש השנה יש להיזהר מהזכרת החטא (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתקפ"ד ס"ב), כי בזמן קבלת-עול אין שייך להזכיר חטא. וכמו חייל שמציינים איזה ענין לא טוב שלו בפני המלך, ועל כן יש להיזהר בזה, אבל ביום הכיפורים אומרים 'על חטא', שאז אין שום העלמות וקטרוגים.

והעבודה ביום הכיפורים היא בביטול ה'ציור' שלו, בכל אחד ואחד, בגדולים וגם בפשוטים. היציאה ממעמדו ומצבו, לא כמו ה'אני', וכן הוא גם בגדולים.

(ספר השיחות תרפ"ט עמ' 28-9)

"באונס וברצון" — הרצון הוא סיבת האונס

ובזה יובן לנו נוסח הוידוי רבה דועל חטא שמתחיל בהוידוי, ועל חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון, דלכאורה אינו מובן מדוע התחלת הוידוי הוא בפתגם זה.

אך הענין הוא דהנה כל וידוי בא אחרי טיב העיון בהחטא אשר חטא וההתבוננות העמוקה בהסיבה הגלויה או הנסתרת אשר הביאה את החטא, ולזאת הנה ביום הכפורים שבא אחרי הטהר האדם במקצת עכ"פ בימי הסליחות, והעבודה בקבלת עול מלכות שמים בר"ה, אחרי ההתבוננות והעמקת הדעת בעשרת ימי תשובה בדעותיו ומדותיו, בחיפוש פנימי מהנעשה עם האדם בקריאת ממעמקים קראתיך הוי' ואחרי ההכנה במעלי דיומא רבה, הנה אז מגיעים לידי הבנה והכרה כי הרצון הוא סיבת האונס.

ברירא מילתא אשר החפץ העליון ב"ה, הוא רק בבחירת הטוב, ולכאור"א מישראל ניתן הכח והעזו להתגבר על כל המעצורים המונעים ומעכבים מתורה ועבודה השי"ת ומקיום המצות כהלכתן, והנסיגות הם בשביל להרבות העבודה, וכמאמר רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות, ורק בחלישות הרצון מתגבר ר"ל האונס ח"ו.

(אגרות קודש ח"ב עמ' תל)

החסיד ר' יעקב זלמן מוכר ספרים, התלוצץ בנאום המגידות שלו בסעודת שמחת תורה תרס"ג ואמר על אחד מבעלי הגאווה הגדולים בחידושי תורתו באמת והחזיק עצמו לעניו והושיבוהו בראש השולחן והתענג הבעל גאווה במאד – ה"על חטא שחטאתי לפניך באונס", הכריחו אותו לשבת, "וברצון" – וזה היה לו לרצון...

(אגרות קודש ח"ו עמ' פה)

ה"על חטא" של צדיקים – שעבודתם אינה בדרגת בעלי תשובה

אצל הוד כ"ק רבנו הזקן היה חסיד ר' אברהם שלמה אולער. הוא היה מחותנו של הרבי, לא מוחתן ישיר, אלא קרובו של מחותן הרבי, שכן, ר' משה – בנו של הוד כ"ק רבנו הזקן – היה חתן באולע. ר' אברהם שלמה היה קשיש מהוד כ"ק רבנו הזקן ועוד נסע אל המגיד ממזריטש. הוא היה למדן בנגלה, קבלה וחסידות והיה גביר. היה בטבע רחב-דעה, 'ראש חריף'.

פעם אחת ביום הכיפורים יצא הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק – שהיה אז בגיל עשר-אחת עשרה – מבית הכנסת לרגע קט, כשנכנס חזרה לבית הכנסת לא מצא את המחזור שלו. אומר לו ר' אברהם שלמה, בוא ונאמר "על חטא" במחזור שלי. ענה לו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק: אין ה"על חטא" שלנו שווים.

ר' אברהם שלמה נפגע מאד מתשובה זו. אחרי יום הכיפורים נכנס אל הוד כ"ק רבנו הזקן, וכיון שהיה 'ראש חריף' אמר לרבי – כיצד מוצאים חן בעיניכם הנערים של היום, וסיפר לרבי את הסיפור האמור. ענה לו הוד כ"ק רבנו הזקן: הוא – הכוונה על הצמח צדק – כבר אינו ילד כלל, הוא זקן שבזקנים. נסמך על ידי בדביקות ואמר: אכן, ה"על חטא" אינם שווים, ה"על חטא" שלו הוא על דרך 'יְחַטֵּאתָ [את המקדש]' (יחזקאל מה, יח).

כשהוד כ"ק אאמו"ר החדק סיפר לי סיפור זה, הסביר, שישנו "על חטא" של בעלי תשובה ו"על חטא" של צדיקים. ה"על חטא" של צדיקים הוא על כך אשר עבודתם איננה בדרגת בעלי תשובה, למרות שאין זה שייך אליהם וזה למטה מהם, ולכן זה נקרא לגבם "חטא" למרות שישנה בהם העבודה¹.

(ספר השיחות ה'תש"ה [המתורגם ללה"ק] עמ' כד)

1. וראה ההסבר בזה במקור הדברים שם.

עבודת ערב יום הכיפורים

תיאור עבודת ערב יום הכיפורים אצל כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע - כשעד חצות היום היה במצב רוח מרומם ובשמחה, ולאחר חצות האוירה היתה משתנית ועבודתו היתה בתנועה של מרירות, בגיל ורעדה. אירוע שהתרחש בערב יום הכיפורים עם חסיד איש-שיבה, המתקשר היטב לסדר עבודת ערב יום הכיפורים.

מצב הרוח המרומם והמלא הדרת קודש שרר עד צהרי היום

שני ערבי ימים טובים, ערב יום כיפור וערב פסח, היו דומים בליובאוויטש מבחינה זו שבשניהם היה הבדל באוירה בין המחצית הראשונה של היום לבין המחצית השנייה של היום. חצות היום הוא שהבדיל את ההבדלה האמורה, כאילו הם שני זמנים נפרדים בשנה.

בערב יום כיפור¹ היה אבי קם מהשינה לא מאוחר מאשר בשעה אחת וחצי אחרי חצות הלילה. בשיעורי הלימוד של ערב יום כיפור, נכללו גם מסכת יומא, רמב"ם ופרי עץ חיים. במרבית הפעמים הייתי בא לחדרו של אבי בשעה שלש ושווהה שם עד לשעה חמש, חמש ורבע לפנות בוקר. לא מאוחר משעה חמש וחצי ערכו את הכפרות.

באותן שעות ששהיתי בחדרו של אבי, היינו לומדים ומשוחחים בעניני עבודת יום הכיפורים בכלל, ועבודתו של הכהן הגדול בפרט. הלימוד והשיחות האמורות היו מתוך

1. אודות ערב פסח – ראה לקמן עמ' רי ואילך.

שמחה ותענוג יוצאים מן הכלל. התפללו בהשכמה. מצב הרוח המרומם והמלא הדרת קודש שרר עד צהרי היום. גם סעודת הצהרים – ערב יום כיפור היו אוכלים לא יאחר מהשעה אחת עשרה לפני הצהרים – היתה נערכת מתוך רוממות רוח מסוימת. בערב יום הכיפורים בסעודת הבוקר היה אבי משוחח בענין מסויים בחסידות ובעבודה.

איך תהיה העבודה של ערב יום הכיפורים בביאת המשיח

לרוב היה תוכן הענין מוקדש לנושא: איך תהיה העבודה של ערב יום הכיפורים בביאת המשיח במהרה בימינו אמן.

פעם אחת היתה שיחה כזו: כשמשיח יבוא יהיה למטה, בעשיה שבעשיה, כלומר בעולם הזה הגשמי – גילוי האור האלקי, אלקות בגילוי, כפי שהדבר כעת בעולם האצילות².

...כשמשיח יבוא יהיה למטה בעולם הזה כפי האמת. המקום הגשמי יהיה אלקות ממש בלי שום התלבשות של לבוש הגשם, שכן בגשם יראה פרצופו האמיתי איך שהוא עצמות ממש.

וכפי שהדבר במקום, כך יהיה גם בזמן, שבכל יום יאיר גילוי האמיתי של היום, אז יאיר ה"ובתשעה לחודש" כפי שנאמר מפי הקב"ה. כשם שבמקום וגוף יראו את דבר הוי' המהווה ומחיה את המקום ואת הגוף, כך גם יראו את דבר הוי' המהווה ומחיה את הזמן. כשמשיח יבוא במהרה בימינו אמן יתממש אז מה שכתוב (ישעיה מ, ה) "ונגלה כבוד הוי', וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דבר", יראו את דבר הוי' במקום ובזמן.

כשמשיח יבוא במהרה בימינו אמן יהיה כל אחד בעל שכל אמיתי, יבינו את אשר יראו, וההבנה תהיה הבנה אמיתית, באמת של נשמה, ולכן יכירו אז את ה"ובתשעה לחודש" כפי שהוא בעצם מהותו.

אז, כשמשיח יבוא במהרה בימינו אמן, יתגעגעו לימי הגלות, אז יצטערו על שלא עסקו בעבודה, אז ירגישו בפנימיות את הכאב הגדול של העדר העבודה, ימי הגלות הם ימי העבודה של האדם להכין את עצמו לביאת המשיח במהרה בימינו אמן.

שליח הציבור של כלל ישראל עומד ומבקש רחמים עבור כלל ישראל

מיד אחרי סעודת הבוקר חל שינוי במצב הרוח המרומם והשמח, ומספר דקות אחרי השעה אחת עשרה החל אבי להתכונן לתפלת המנחה. ההכנה היתה – אמירת תהלים.

2. ראה ביאור הדברים בהרחבה בלקוטי דבורים שם, עמ' 185.

אמירת התהלים היתה בקול דממה ובקול תחנונים מיוחד, שהיה חודר עד עומק נקודת הלב.

בעמדנו מאחורי הדלת ובהאזיננו לאמירת התהלים של אבי היינו שורים את עצמנו בדמעות. ההרגשה היתה ששליח ציבור של כלל ישראל עומד בהיכל קדשו ומבקש רחמים עבור כלל ישראל.

כרגיל היתה אורכת אמירת התהלים כשעה וחצי, ולפעמים שתיים. לאחר מכן היתה העבודה של תפלת המנחה, שהיתה נמשכת כמה שעות. השעות שמחצות היום עד אחרי תפלת כל נדרי היו חדורות במדריגה העליונה ביותר של מרירות. כך – היתה המחצית הראשונה של ערב יום כיפור – יום טוב ושמחה, והמחצית השניה – מרירות ועבודה ביראה גלויה.

(לקוטי דבורים ח"א [המתורגם ללה"ק] עמ' 184-6)

•

אני נותן לכם 'לעקא' והשם יתברך יתן לכם שנה מתוקה

שני ימי ראש השנה, עשרת ימי תשובה ויום כיפור היו הימים הנוראים וימים של עבודה.

ישנם דברים שיכולים לתאר אותם בכתב, זקוקים לכך לאדם מוכשר ומחונן, בעל שפה מתאימה, אך ישנם דברים שגם אדם כשרוני ומחונן אין בכוחו לתאר אותם בכתב, שכן מן הנמנע למצוא לכך את הביטויים המתאימים.

מסביב לליובאוויטש היו ישובים יהודיים קטנים בהם חיו ועסקו בעבודת האדמה מספר משפחות יהודיות. ראשי המשפחות היו ברובם בני תורה וחסידים גדולים.

אחד מהם – ר' זלמן קראו לו – בן תורה וחסיד גדול³, חי בשוב שצערבינע 25-30 קילומטר מליובאוויטש. למרות שבאותו ישוב היה מגין יפה והתפללו בציבור שלש פעמים ביום, בכל זאת היה נוהג להיות בליובאוויטש בימי הסליחות, ראש השנה, עשרת ימי תשובה ויום כיפור.

בליל ערב יום כיפור היה אבי ער כל הלילה ומתפלל בהשכמה. בשעה שתים עשרה היה כבר אחרי סעודת יום טוב, ועד לשעה אחת היה אומר תהלים ואז מתפלל מנחה.

3. ראה אודותיו גם לקמן עמ' רד ואילך.

אני נותן לכם חתיכת עוגה, והשם יתברך יתן לכם שנה מתוקה

בשנת תרמ"ח או תרמ"ט, בערב יום כיפור, נכנס החסיד ר' זלמן אל אבי מיד אחרי התפלה ב"גוט יום טוב" שמח ורחב.

אבי היה אז במצב רוח רציני מאד ושקוע בספר שלמד, וענה לו:

"אכן, כעת חג, וחג הוא מועדים לשמחה, אך זה הרי ערב יום כיפור, צריכים להיות במצב של התעוררות תשובה מעומקא דליבא, ותשובה היא חרטה על העבר וקבלה טובה על להבא".

ר' זלמן ענה:

"רבי, אנחנו חיילים. על ערב יום כיפור עד לצהרי היום, אמר השם יתברך שהוא חג וציווה להיות בשמחה, אחרי הצהרים צריכים להתפלל מנחה, לומר "על חטא" ולעשות תשובה".

וסיים:

"רבי, תנו לי מזונות ('לעקאח')",

אבי היה מרוצה מאד מתשובתו של ר' זלמן, נתן לו חתיכת עוגה ואמר: אני נותן לכם חתיכת עוגה והשם יתברך יתן לכם שנה מתוקה.

(ספר השיחות ה'ש"ת [המתורגם ללה"ק] עמ' יט)