

תדפיס מספר

אוצרות המזעדים

יום הדין
אבה ניסוך
ודת התשובה
יום וידוי ותשובה
רה שמיני עצרת
הדין

שמיני עצרת
שמונת תורה



פתח דבר

מתוך שבח והודיה להשי"ת, הננו להגיש בפני רבנן ותלמידיהון, קהל לומדי ומחבבי תורה וחסידות, תדפיס מתוך ספר "אוצרות המועדים" - עיונים, ביאורים וחדושים במשנת המועדים - **בענייני שמיני עצרת ושמח"ת** - מלוקטים ממרחבי פרד"ס תורתו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע.

וזאת למודעי, כי בכדי להביא בפני הלומד תורה סדורה ולהקל על המעיינים, הופקדו חבר מערכת 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.

ויהי רצון שזכות הפצת תורה, ובפרט פנימיות התורה, עליה 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 רגלנו", ונחגוג המועדים "כמצות רצונך" בעליה לרגל והקרבת הקרבנות, בבית המקדש השלישי, במהרה בימינו אמן.

בברכת התורה

מכון 'אור החסידות'

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

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

ס. פאולו ברזיל

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

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718-628-6700



תוכן העניינים

החג ש'עוצר' ו'ממשיך' את סוכות

עמ' ה

במה נחשב שמיני עצרת, ש"רגל בפני עצמו" הוא, כ"שמיני" לשבעת ימי הסוכות? / 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'? / **ביאור רחב במהותו של יום שמיני עצרת וחידושו ביחס לשבעת ימי חג הסוכות בפרט**

עניינינו
של יום

מסיימין ב'תשובה' ופותחין ב'תשובה'

עמ' יא

בהתאם למנהג ישראל בעת עריכת 'הדר' - יש להבין שייכות סיום התורה להתחלתה / איך יתכן שפרשת "וזאת הברכה", מסתיימת בעניין שהוא היפך ה"ברכה" ומעלתם של ישראל? / "מה טעם פתח בבראשית" - לצורך מענה לטענת האומות "לסטים אתם", די ומספיק שסיפור הבריאה ייכתב במקום אחר בתורה! / **ביאור השייכות דשבירת הלוחות שבסיום התורה, לשלילת טענת "לסטים אתם" שבפתיחתה**

שואלין
ודורשין

בגדר שמיני עצרת בפרש"י עה"ת

עמ' כ

יקדים שבב' הפירושים ברש"י על "עצרת" רמז שיטתו בגדרי הדינים שבש"ס בהא דהוי רגל בפ"ע ובדין טעון לינה - שנחלקו בהם הראשונים / יקשה אמאי לא נתפרשו ברש"י דיני הלינה וזמנה / יבאר דרש"י נתכוין ליישב בב' דרכים הא דשמע"צ לא נקרא "מקרא קודש" כשאר מועדות, אי משום שנשתנה לענין גדר איסור מלאכה או בדין לינה שבו / יסיק דלרש"י כאן - רגל בפ"ע הוא לענין גדר איסור מלאכה, ודין לינה הוא מחמת היום (קרבן הציבור) ולא חגיגת היחיד

חידושי
סוגיות

עיונים וביאורים

לתורה - ירושה, מכר, או מתנה?

"שהחיינו" על התורה - מה התחדש בה?

פנינים

דרוש ואגדה

ל'דירה' לקב"ה בתורה

ל'הבדל בין שמחת תורה לחג השבועות

תורת חיים

לאנחנו הרגליים של התורה!

לציאה מהסוכה למצב דגאולה

עניינו של יום

למהות ותוכן המועד

”עכבו עמי עוד יום אחד - קשה עלי פרידתכם”

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 מוכרח 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

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

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 לא כן, היה נקרא בשם "חג הסוכות" ולא בשם בפני עצמו²; ועוד זאת – דהעניינים העיקריים דחג הסוכות אינם נוהגים בו: ביום זה אין מקיימים מצות ישיבה בסוכה³, ובודאי שלא את מצות נטילת לולב.

– 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

(1) פינחס כט, לה.

(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

[ומודגש ביותר ב"מנהג ישראל" שקוראים ליום זה⁴ 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.

"ש"אין 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 "ש"אין שם חג הסוכות עליו"⁹, אולם שם מזכיר רש"י עניין נוסף (ומחודש) – "ש"אין 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 אלה אין סוכה מעיקרא;

ישראל, ששם עושים את "שמחת תורה" באותו יום של "שמיני עצרת" [ובאמת שגם בחו"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.

לקמן בפנים) – בלקוטי שיחות ח"ט ע' 227 ואילך, ובהערה 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) בחו"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 ובהערה 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

וזהו החידוש דשמיני עצרת, שבו "אין יושבין בסוכה": באמת ביום זה יש לגדר ה"סוכה", ולכן הוא נקרא 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 מחודש לשמחת שמיני עצרת בתרגום יונתן בן עוזיאל – על הפסוק "ביום השמיני עצרת תהיה לכם": "ביומא תמינאה כנישין תהוון בחדוא מן מטילכון 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 מטילכון 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 לשבע 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' שלמעלה ממנו¹¹, 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");

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 לחבירו, כיון שהוא בעצמו לא הבין את העניין על בוריו, ואין זאת אלא שדברי הרב 'מרחפים' מעל שכלו. רק לאחר שהוא יתאמץ ויטייגע בהבנת הדברים, אז יהפכו דברי הרב מ'אותיות פורחות' לעניין 'פנימי' המתיישב בשכלו.

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) קצת משל 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

וזהו החידוש של יום השמיני, "שמיני עצרת", שבו "עוצרים" (מלשון 'עצירה' וקליטה) את העניינים הנעלים דהג 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:

השמחה הגדולה
שבשמיני עצרת היא –
שאז נאספים מן הסוכה
אל הבית – דבר המורה
על כך שאותם עניינים
שנמשכו בסוכה באופן
של "עראי" ו'מקיף', הרי
עתה מכניסים אותם אל
הבית שהוא "דירת קבע"

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 נעלית יותר; וכמרומו בהשם "הקפות" – שעושים בשמיני עצרת ובשמחת תורה – שעל ידם נמשך 'מקיף' ממדרגה נשגבה 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".

(13) סוכה ב, א.

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

(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.

דהנה, בפירוש השם "שמיני" עצרת", ידוע המדרש¹⁵: "עצרת 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'?

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: "עכבו עוד יום אחד", 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) כולנו כאחד"): 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 מצד הנשמה כולם הם מציאות אחת מאוחדת, ואין מקום לחילוק ביניהם]¹⁶.

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.

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

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

ביאור העניין:

מן המפורסמות היא, שייכותו של חג הסוכות להאחדות שבתוך בני ישראל. וכפי שנרמז במאמר רז"ל¹⁷: "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" – שכל בני ישראל, מ"ראשיכם שבטיכם" ועד "חוטב עציך" ו"שואב מימיך" משתווים ומתאחדים, ויושבים יחדיו "בסוכה אחת".

גם מצות נטילת לולב מדגישה היא 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, שבסיומו של חג הסוכות 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 מהקרבות 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

הפירוד שלכם (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".

17) סוכה כז, ב. וראה לעיל ע' רמ.

18) ויקרא רבה פ"ל, יב.

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

ישראל, וכמאמר רז"ל²⁰: "פר יחידי למה? כנגד אומה יחידה" – והיינו, שכל ישראל יחדיו הם כמציאות אחת ו"יחידה".

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 ורקדים יחדיו באופן שאין מרגישים חילוק בין איש לרעהו.

[כי, השמחה אינה באופן שלומדים בהספר תורה (שאז 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, 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.

שבכללות שמחת בית השואבה נמשכת לכל ישראל, ועד "שכל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע" (רמב"ם הל' לולב פ"ח הי"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".

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

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

22) שזהו החידוש בשמחה זו לגבי השמחה דשמחת בית השואבה שבחג הסוכות, דעם היות

ובאותיות פשוטות:

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



ועל ידי התאחדותם של ישראל, שמתאחדים באופן של יש"י – ראשי תיבות: "יחד שבטי ישראל"²⁶ – זוכים ל"ישי הוליד את דוד"²⁷, ביאת והתגלות דוד מלכא משיחא, אשר ממנו תבוא תכלית ושלימות ד"זאת הברכה": "אני אברך ולי נאה לברך"²⁸, במהרה בימינו אמן.



(26) לקוטי שיחות חל"ד ע' 276.

(27) סוף מגילת רות.

(28) פסחים קיט, ב.

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

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

(25) ברכות יב, א.

שואלין ודורשין

עיונים וביאורים בענייני המועד

מסיימין ב'תשובה' ופותחין ב'תשובה'

בהתאם למנהג ישראל בעת עריכת 'הדרן' - יש להבין שייכות סיום התורה להתחלתה / איך יתכן שפרשת "וזאת הברכה", מסתיימת בעניין שהוא היפך ה"ברכה" ומעלתם של ישראל? / "מה טעם פתח בבראשית" - לצורך מענה לטענת האומות "לסטים אתם", די ומספיק שסיפור הבריאה ייכתב במקום אחר בתורה! / ביאור השייכות דשבירת הלוחות שבסיום התורה, לשלילת טענת "לסטים אתם" שבפתיחתה

"מתכיפין התחלה להשלמה" - בתורה ובפירוש רש"י

הראשון שבו (בתחילת פרשת "בראשית").

א.

ובפרטיות:

סיום התורה הוא בסיפור כמה מעלות טובות ושבחים על משה רבינו, ועד לסיום ממש: "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל"; ובפירוש רש"י - ד"לעיני כל ישראל" קאי על שבירת הלוחות: "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר 'ואשברם לעיניכם', והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר 'אשר שברת' - יישר כחך ששברת";

ביום שמחת תורה קוראים פרשת "וזאת הברכה", ובה מסיימים התורה כולה; ומיד לאחר מכן מתחילים את התורה מחדש, בקריאת התחלתה של פרשת "בראשית".

ובהתאם למנהג ישראל בעת עריכת 'הדרן'¹ - יש להבין את השייכות שבין סיום התורה לבין התחלתה ("מתכיפין התחלה להשלמה"²); וכן בנוגע לפירוש רש"י - צריך להבין השייכות בין ה'דיבור' האחרון שבפירושו על התורה (בסיום פרשת "וזאת הברכה") לבין ה'דיבור'

בקונטרס עץ החיים פל"א), אלא ישנה באמת שייכות בין הסיום להתחלה. וכבר העירו באחרונים מברכות י, רע"א ובתוספות שם. וראה ספר ויהא ברכה.

(2) נוסח "מרשות" לחתן בראשית.

(1) ויסודו בהאמור בספר יצירה (פ"א מ"ז): "נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן", שמזה מובן שיש שייכות מיוחדת בין התחלת וסוף כל עניין בתורה. והמנהג לקשר ב'הדרן' את סיום המסכת עם תחילתה, אינו לחידודי בעלמא (ובפרט שהזהירו על כיו"ב בתוקף המהר"ל והשל"ה וכו' - הובאו

שאם יאמרו אומות העולם לישראל 'לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים' – הם אומרים להם: 'כל הארץ של הקב"ה היא. הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו'.

ומעתה עלינו להבין השייכות בין שני עניינים אלו – שבירת הלוחות הנרמזת ב"לעיני כל ישראל" שבסיום התורה, ושלילת טענת "לסטים אתם", שהיא הסיבה לכך ש"פתח בבראשית".

והתחלת התורה היא בסיפור מעשה בראשית, "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". ובפירושו רש"י – שהתחלת התורה בעניין זה נועדה לבטל את טענת האומות כנגד ישראל "לסטים אתם". ובלשונו: "אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל; ומה טעם פתח ב'בראשית'? משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'.

שבח ישראל בסיום התורה; מה טעם "פתח" בבראשית

דהנה, הטעם שמשם שבר את הלוחות הוא משום שעשה קל וחומר – "ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה⁵ 'וכל בן נכר לא יאכל בו', התורה כולה כאן וישראל מומרים – על אחת כמה וכמה⁶! הרי, ששבירת הלוחות היא תוצאה של מצב בו ישראל נחשבים ל"מומרים" ואינם דאויים לקבל התורה.

והדבר פלא:

איך ייתכן שפרשת "וזאת הברכה", שעניינה הוא "הברכה אשר בירך משה איש האלוקים את בני ישראל" (אשר כהקדמה להברכה מצינו שדיבר משה ב"הזכרת זכות לישראל . . כדאי הם אלו שתחול עליהם ברכה"⁷) – מסתיימת בעניין שהוא היפך בתכלית ממעלתם של ישראל⁸! ? ובמילים

ב.

והנה, בנוסף להצורך בהבנת השייכות בין שני העניינים האמורים, הרי גם כל עניין בפני עצמו דורש ביאור טובא:

בסיום התורה:

מעשה שבירת הלוחות הוא, לכאורה, מאורע שלילי לגמרי. ועד כדי כך, שכאשר רצו חז"ל להפליא בגודל היפך-הטובה שבמינת צדיקים אמרו שדבר זה "קשה כיום שנשתברו בו הלוחות"³;

וגם אם בנוגע למשה עצמו נחשב הדבר מעלה, ש"הסכימה דעת הקב"ה לדעתו" ואמר לו "ישר כחך ששברת" (כפי שמביא רש"י⁴) – הרי בנוגע לבני ישראל בוודאי נחשב הדבר לחסרון גדול:

הלוחות יש משום שבחו של משה, ע"ש.

(5) בא יב, מג.

(6) שבת פז, א. רש"י תשא לב, יט.

(7) רש"י ברכה לג, ב.

(8) זאת ועוד: הרי "לעיני כל ישראל" אינו

משמש רק כסיום פרשת "וזאת הברכה", אלא

(3) רש"י עקב י, ו.

(4) כן ביארו מפרשי רש"י (רמב"ן. בחיי ועוד)

שכוונתו בהוספה זו ("הסכימה דעת הקב"ה לדעתו")

היא לבאר שבחו של משה בזה. וראה לעיל ע' שלז

ואילך ביאור מחודש, שאף בגוף מעשה שבירת

לקדימה ואיחור בסדר הפרשיות¹¹].

אך מעתה – כיון שהקושיא שעומדת בפנינו היא סדר דברי התורה, שהיתה צריכה להתחיל במצות "החדש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל", ולא ב"בראשית" – הרי זה תמוה: מהו התירוף על כך?

אמנם, רש"י מאריך שעל ידי סיפור בריאת העולם בתורה, יש בידי ישראל מענה לטענת האומות "לסטים אתם"; אך אי משום הא, די ומספיק שסיפור הבריאה ייכתב במקום אחר בתורה! וכי אם היתה התורה מביאה את פרשת "בראשית" בסוף התורה או באמצעה – לא היה בכך משום תשובה מספקת לטענת "לסטים אתם"? והדרא קושיא לדוכתא: מהו הצורך וההכרח בזה ש"פתח בבראשית"?

פשוטות: איזה מקום יש לשבירת הלוחות (שיסודה במצב שבו "ישראל מומרים") בתוך "חזאת הברכה"?

בתחילת התורה:

הנה מלשון רש"י "לא היה צריך להתחיל את התורה... ומה טעם פתח בבראשית" – משמע לכאורה, שאין כוונתו לתת טעם על עצם כתיבת פרשיות אלו שמ"בראשית" (עד "החדש הזה לכם"), אלא על כך ש"בראשית" היא התחלת התורה – "פתח בבראשית".

[ובאמת, שבכמה מדרשים⁹ הלשון הוא "לא היה צריך לכתוב את התורה... ומה טעם כתב מבראשית" – היינו, שמבארים הסיבה לעצם כתיבת הפרשיות "מבראשית"; אך בלשון רש"י שדייק "לא היה צריך להתחיל... פתח בבראשית"¹⁰ – מובן שכוונתו רק

שבירת הלוחות – לעורר ישראל בתשובה

יש בזה גם משום מעלתם של ישראל; והיינו, שאמירת הקב"ה למשה "יישר כחך ששברת", אינה רק שבח למשה לבדו שעשה כהוגן, אלא יש בזה גם משום שבח לכל ישראל.

דהנה, בנוגע לחטא העגל, איתא

ג.

ויש לומר הביאור בכלל זה – על-פי דרך הפנימיות:

סיום התורה בעניין שבירת הלוחות (המרומז בתיבות "לעיני כל ישראל"), מכריח אותנו לומר באופן מחודש – שבאמת

עה"פ בא יב, ב.

11 ראה שפתי חכמים על אתר (בפירוש הבי). וראה לקוטי שיחות ח"ה ע' 3 (הערה 9) – שבדרך הפשט מסתבר לפרש שגם כוונת רש"י היא שלא היתה התורה צריכה לכתוב פרשיות אלו בכלל (וכפשטות הכתוב "הגיד לעמו"). עיי"ש באורך; אבל ב"ינה של תורה" שבפירוש רש"י יש לפרש ככפנים. ובפרט ועיקר שרש"י מדייק

כסיום התורה שבכתב כולה; ואיך יתכן שהתורה שעניינה הוא "דבר אל בני ישראל" (שלכן "ישראל קדמו" לתורה. תדבא"ר פי"ד (וראה לעיל ע' שמג)) – תסתיים בהיפך שבחם של ישראל?!
9 נתחומא (באבער) בראשית יא. לקח טוב ריש פרשת בראשית. ועד"ז בבראשית רבה פ"א, ב, ובפרש"י לתהלים קיא, ו.

10 ועל דרך לשון רש"י כן הוא בילקוט שמעוני

בגמרא¹²: "לא עשו ישראל את העגל, אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה". וברש"י: "גבורים ושליטים ביצרם היו, ולא היה ראוי להתגבר יצרם עליהם. אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם, כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה".

ביאור הדברים: מעשה החטא לכשעצמו, הינו ודאי בלתי רצוי. אך אעפ"כ, הייתה "גזירת מלך" להביא את ישראל לידי כך – מפני שבעומק העניין, הייתה בזה כוונה רצויה: שעי"ז יבואו לעילוי שבעניין התשובה – שמבטלת חטא.

ויתירה מזו: פעולת התשובה אינה רק בביטול החטא, אלא – על-ידה דווקא מתעלים למדרגה נעלית יותר מאשר קודם החטא. וכדברי חז"ל¹³ "במקום שבעלי תשובה עומדים, אפילו צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד שם". ולפי זה, הכוונה הפנימית הרצויה שבחטא – היא בכך שעי"ז דוקא, אפשר לבוא למדרגה נעלית יותר (בכוח התשובה).

על-פי זה יש להסיק, שאף מעשה שבירת הלוחות (שהיה תוצאה מחטא העגל) – היה, בעומק העניין, בכדי לבוא לידי עילוי:

דהנה, אמרו רז"ל¹⁴: "אמר לו הקב"ה (למשה), אל תצטער בלוחות הראשונות,

שלא היו אלא עשרת הדברות לבר, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות. . כפלים לתושיה". כלומר: בלוחות השניות ישנו עילוי (ועד "כפלים לתושיה") על לוחות הראשונות; וכיון שכן, יש לומר, (שהכוונה הפנימית ב) שבירת לוחות הראשונות הייתה – בכדי שתהיה נתינת הלוחות השניות, ויהיה עילוי גדול יותר בלוחות: "הלכות מדרש ואגדות. . כפלים לתושיה"¹⁵.

ומעתה יש לומר בנדון דידן – שגם כוונת משה בשבירתו את הלוחות, באומר שכוין ו"ישראל מומרים" הרי שאי אפשר לתת להם את התורה – היתה (לא רק עניין שלילי, מניעת התורה מישראל כדי לשמור על כבודה, אלא) עניין חיובי:

דהנה, הכתוב כאן מדייק ששבירת הלוחות היתה (לא בהצנע, כעניין פרטי של משה, אלא דוקא) "לעיני כל ישראל"¹⁶ ("ואשברם לעיניכם");

ויש לומר, ששבירתו את הלוחות "לעיני כל ישראל" דוקא, היתה בכדי לעוררם בתשובה – דכאשר ראו בני ישראל את משה שובר את הלוחות, אז הבינו את שפל מצבם ובאו לזעזוע עמוק עד לחזרה בתשובה; וכמשל המובא בספרי חסידות¹⁷ – מבן

"פתח בבראשית" (ובילקוט שמעוני הנ"ל: התחיל מבראשית).

(12) ע"ז ד, ב.

(13) רמב"ם ה' תשובה פ"ז ה"ד – כדעת ר' אבהו ברכות לד, ב (וראה ספר המאמרים תש"ט ע' 183 בהערה. לקוטי שיחות ח"ד ע' 361).

(14) שמות רבה ריש פמ"ו.

(15) ע"פ ביאור זה, יומתק מה שדברי הקב"ה למשה – "אשר שברת" – "ישר כחך ששברת" (תשא לד, א), נאמרו לו בעת נתינת לוחות השניות

(ארבעים יום לאחרי שבירת הלוחות). ולכאורה, מאי טעמא לא נאמר לו "ישר כחך" תיכף לשבירתו? אך ע"פ המבואר שהתועלת הרצויה בשבירת הלוחות היא במעלת הלוחות השניות שבאה עי"ז – מובן, שאמירת "ישר כחך" על שבירתו, מקומה בעת נתינת לוחות השניות דווקא. דאז בא לידי גילוי העילוי שפעלה שבירת הלוחות.

(16) הגם דשבירת הלוחות לעיני בני ישראל ("ואשברם לעיניכם") אינה אלא פרט צדדי, שאינו נוגע לגוף השבירה, ואעפ"כ רמזה התורה את שבירתם בתיבות אלו דוקא.

שבירת הלוחות בסוף פרשת "וזאת הברכה" – כי דוקא על ידי שבירת הלוחות הגיעו ישראל למעלה יתירה, מעלת התשובה¹⁸; וזהו שאמר הקב"ה למשה: "ישר כחך ששברת", משום מעלת התשובה שנוספה בישראל ע"ז.

שאינו נוהג כדבעי, ודוקא כאשר "אביו דוחהו חוץ לבית ואומר לו שאינו אביו" – על ידי זה מתגלה אהבת הבן לאביו, עד שהבן צועק במר נפשו "שאינו רוצה ליפרד מאביו בשום אופן"! ומתבאר איפוא מה שמקומו של עניין

גילוי מעלת התשובה ב"יום האחרון"

דוקא כאשר בא רש"י להתיבות "לעיני כל ישראל", שפירושן "שנשאו לכו לשבור הלוחות לעיניהם", וראה שעניין זה מונה הכתוב בין השבחים והמעלות של משה, אז הוכרח להוסיף שמשוה קיבל מהקב"ה "ישר כח" על שבירת הלוחות, ונסתייע מהלשון "אשר שברת".

אמנם כיון שכל העניינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, מסתבר לומר שזה שבמקומו לא הזכיר רש"י את ה"ישר כח" שקיבל משה על שבירת הלוחות, אלא רק בסיום פרשת "וזאת הברכה" – הוא משום שדוקא כאן באה המעלה שבשבירת הלוחות לידי גילוי.

וביאור העניין:

דהנה, אחד העניינים בשייכות לקביעת

ד.

יש להוסיף בזה:

מה שאמר הקב"ה למשה "ישר כחך ששברת", נלמד מלשון הפסוק "אשר שברת", שכתוב כבר בפרשת תשא¹⁹ (וכן בפרשת עקב²⁰). אולם רש"י בפירושו על התורה מביא דבר זה לראשונה בסיום פרשת "וזאת הברכה" – שנאמרה כמעט ארבעים שנה לאחר מכן!

[ואמנם, משום שאלה של ממש על רש"י אין בזה – כי, רש"י מפרש "פשוטו של מקרא". והרי עצם הלשון "אשר שברת" – הכתובה בפרשת תשא (ועקב) – מתפרשת שפיר פשוטה כמשמעה, ואין הכרח להעמיס עליה משמעות זו ד"ישר כחך ששברת". ולכן במקומו לא פירש רש"י דבר זה;

של בני ישראל, והיה בטוח שכאשר ישבור את הלוחות לעיניהם הרי זה בוודאי יזעזע אותם ויפעל עליהם לשוב בתשובה.

כלומר: אף שבני ישראל היו אז במעמד ומצב גרוע ביותר, עד כדי כך, שזמן קצר לאחר מתן תורה כבר עשו עגל ועבדוהו, מכל מקום היה משה בטוח שכאשר יראו בעיניהם את שבירת הלוחות תתעורר אצלם נקודת היהדות כו', ולכן עשה מה שעשה, והצליח באמת לעורר את ישראל בתשובה.

(19) לד, א.

(17) הובא באור התורה וראו ריש ע' ככג (לעניין אחר).

(18) על פי זה, יש להוסיף ולבאר דיוק לשון רש"י – "שנשאו לכו לשבור את הלוחות לעיניהם", שמזה משמע כי עיקר ה"נשיאת לב" היא בזה שמשוה שבר את הלוחות "לעיני בני ישראל", עוד יותר מאשר ה"אומץ" שהיה צריך משה בשביל עצם השבירה.

ולפי המבואר בפנים י"ל, שכאן רואים את גדולתו הנפלאה של משה רבינו, "שנשאו לכו לשבור את הלוחות לעיניהם" – היינו, שגם לאחר חטא העגל, עדיין נשאר משה רבינו באמונתו בתוקף הנשמה

ואז תהיה ניכרת אך ורק המעלה שבזה – מעלת התשובה. אך לעת עתה, הרי אנו רואים בעיקר את העניינים הבלתי רצויים שבאו כתוצאה משבירת הלוחות, ולא את המעלה שבזה.

וזהו גם הטעם שבפירושו רש"י על התורה – "פשוטו של מקרא" – בא עניין זה של "ישר כחך ששברת" רק בסיום פרשת "וזאת הברכה", כאשר מסופר על כך שהקב"ה הראה למשה רבינו את מה שעתיד להתרחש בהמשך הדורות "עד היום האחרון" ("עד שיחיו המתים")²⁴ – כי דוקא אז יתגלה בשלימות העילוי שהגיעו אליו ישראל על ידי שבירת הלוחות.

התענית די"ז בתמוז²¹, הוא משום שבו נשתברו הלוחות. ולפי הנ"ל, שבשבירת הלוחות ישנה גם מעלה, שבזה פעל משה בבני ישראל את מעלת התשובה – מבואר מה שבימות המשיח עתיד להיות יום זה "לשון ולשמחה"²² – דסיבת השמחה היא מפני המעלה שמאורע זה.

אמנם, זה שי"ז תמוז יהיה "לשון ולשמחה" – יהיה רק לעתיד לבוא, ואילו בזמן הזה הרי הוא יום צער ותענית; והטעם לדבר – כי אמנם על ידי שבירת הלוחות התחיל עניין התשובה אצל בני ישראל, אבל שלימות הגילוי של מעלת התשובה תהיה רק לעתיד לבוא, כאשר ייבטל החטא לגמרי²³,

גזילה' והשגת גבול' בעבודת התשובה

והנה, בתורת הקבלה והחסידות מבואר²⁵, אשר 'כיבוש' ארץ ישראל במהותה הרוחנית, הוא עניין הקיים בכל מקום ובכל זמן, והוא בזה שיהודי 'מברר' את ניצוצות הקדושה אשר בעניינים התחתונים שבעולם, על ידי שהוא משתמש בענייני העולם לשם שמים ומעלה אותם לקדושה.

וזהו עניין 'כיבוש' ארץ ישראל' בעבודה הרוחנית – שהוא 'כובש' עניינים ארציים מאומות (והנהגות) העולם, ועושה אותם

ה.

והנה, מן המבואר לעיל עולה שהתורה (ופירושו רש"י) מסתיימת בעניין מעלת התשובה; ומעתה יש לומר, שגם תחילת התורה (ופירושו רש"י) – "מתכיפין התחלה להשלמה" – ממשיכה לעסוק בעניין זה:

כפי שרש"י מפרש, הטעם ש"פתח בבראשית" הוא כדי שתהיה תשובה על טענת אומות העולם – "לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים".

ד"מגלגלין חובה ליום חייב" (תענית כט, א. ערכין יא, ב) הרי זה שיום זה נקבע ליום חובה מלכתחילה הוא מצד שבירת הלוחות.

(22) זכרי' ח, יט ובמפרשים. נוסח ה"סליחות" לי"ז תמוז. ועוד. – וראה בארוכה לקוטי שיחות חט"ו ע' 414 ואילך. וש"נ.

(23) ראה סנהדרין קב, א.

(24) ספרי ורש"י ברכה לד, ב.

(25) אור התורה בא ע' רסב – על פי עמק המלך

(20) י, ב. – וראה חידושי אגדות מהרש"א לב"ב יד, א ד"ה אשר שברת.

(21) משנה תענית כו, סע"א. – ולהעיר, שתקנת התענית בי"ז תמוז הוא בעיקר מצד שבו ביום הובקעה העיר ירושלים (שלכן יש אומרים שמתחילה תיקנו צום הרביעי בט' תמוז – טור אורח חיים סתקמ"ט); אבל מפשטות העניין משמע, שכל ה"חמשה דברים" שאירעו בי"ז תמוז שייכים המה להתענית. וכמו שמסיים בטור שם: להבקעת העיר ולצרות שהוכפלו בו. ועוד להעיר, שמצד העניין

עניינים השייכים לחלק ה'איסור' שבעולם. שהרי, על ידי תשובה מאהבה "זדונות נעשו לו כזכויות"²⁸: ניצוצות הקדושה שהיו בתוך ה"זדונות", אותם דברי איסור שאינם ברשותו של יהודי ואינו יכול לבררם ולהעלותם על פי חוקי התורה – מתהפכים לטוב ונעשים ל"זכויות"²⁹!

ועל זה באים האומות וזועקים ככרוכי: "לסטים אתם!" הרי מדובר בעניין של עבירה, דבר שלפי כללי התורה אי אפשר להעלותו ולהחזירו לתחום הקדושה – התורה גופא קובעת כי דברים אלו שייכים לרשות ה'קליפה', ולא לרשות הקדושה; ואיך בא יהודי ורוצה להעלות גם ניצוצות אלו לקדושה?!

ובסגנון הנ"ל: כאשר מדובר על מאורע כמו שבירת הלוחות, שבא כתוצאה מחטא העגל – עניין של עבירה על רצון העליון – הרי זהו עניין שלילי בתכלית, עניין של תוספת בכח ה'קליפה'; וכאשר באים לקחת עניין שלילי זה³⁰ ולהפוך אותו לעניין נעלה המוסיף בכוח הקדושה – וכפי שיתגלה לעתיד כאשר י"ז תמוז, יום שבירת הלוחות, יהיה יום של "ששון ושמחה" – הרי זה עניין של "גזילה", "השגת גבול"!

ארץ ישראל; גם את מציאותו הגשמית של העולם (עניינים שאין בהם משום קיום מצוה) הוא 'כובש' ומהפך לקדושה.

ועל זה טוענים אומות העולם: "לסטים אתם!" הלא עניינים אלו שייכים לעולם הזה התחתון, ואין לעם ישראל רשות לקחתם ולהפכם לקדושה. ולכן, לטענתם, נחשבת עבודת הכיבוש – שעל ידה 'מרחיבים' את גבול הקדושה²⁶ – עניין של "גזילה".

ובעומק העניין, הרי עיקר טענת "לסטים אתם" היא כנגד עבודת התשובה:

ידוע המבואר בתניא²⁷, אשר ענייני העולם נחלקים לשני סוגים כלליים. יש את דברי הרשות, שנתנה התורה רשות להשתמש בהם – אלא שיהודי נדרש להשתמש בהם למטרה עליונה: לא סתם כך כדי למלא תאוותו, אלא באופן ש"כל מעשיך יהיו לשם שמים"; אך יש בעולם דברי איסור, שאותם אסרה התורה על יהודי, וגם אם הוא ישתמש בהם "לשם שמים" הרי לא יצליח להמשיך בהם קדושה בגלוי, כי הרחיקה אותם התורה בתכלית (באופן שכאילו אינם ברשות בני ישראל, אלא ברשות ה'קליפות').

אמנם על ידי עבודת התשובה נפעל חידוש דבר, והוא שמצליחים להפוך לטוב גם

"פתח בבראשית" – מעלת התשובה שלמעלה מן התורה

עוד קודם שהתורה מפרטת את תרי"ג המצוות, את דיני האיסור וההיתר, מה נחשב "רשות" ומה נחשב "איסור" – היא מקדימה

1.

וכדי להשיב על טענה זו – "פתח בבראשית":

(27) פרקים רח. ועוד.

(28) יומא פו, ב.

(29) ראה בארוכה דרך מצוותיך קצא, א ואילך. ועוד.

(30) ולהעיר, שגם כפשוטו הרי העממים שכבשו

בתחילתו. וראה גם ד"ה כי ידעתיו תרפ"ד. לקוטי שיחות ח"י ע' 2 ואילך.

(26) ראה עמק המלך שם. וראה מאור עינים ריש פ' תולדות – הובא ונתבאר באור התורה תולדות כרך ד תשצט, ב ואילך.

לחטא אלא ל"זכות" – לכן, בתורה גופא הרי זה בא בהתחלת ופתיחת התורה.

וזהו העומק הפנימי בלשון רש"י – "ומה טעם פתח בבראשית, משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'":

לבני ישראל ("עמו") נמשך וניתן ("הגיד" – מלשון המשכה³³) "כח מעשיו" – הכוח והניצוץ האלוקי שקיים בכל "מעשיו", אפילו באלה שעל-פי כללי התורה אין לנו רשות להתעסק בהם; כי כיון שישראל מאוחדים בתכלית עם הקב"ה, ובאופן ש"ישראל קדמו" לתורה³⁴ – לכן יש להם את הכוח מאת הקב"ה בעצמו (שלמעלה מן התורה) על עניין התשובה שבכוחה להפוך הזדונות לזכויות.

באותיות פשוטות:

מכיון ש"כל הארץ של הקב"ה היא", שהרי "הוא בראה" – הרי אין לו שום הגבלות בהשליטה בעולם ובכל אשר בו, כולל מה שנמצא ברשות ה'קליפות'. ואמנם "ברצונו נתנה להם", הקב"ה הוא זה שקבע בתורתו כי יש את מה שנמצא ברשות ה'קליפות' ואין ליהודי את הכוח להתקרב לשם, אבל "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"; והיינו, שכל המטרה מלכתחילה בזה שהקב"ה נתן ל'קליפות' את חלקם, הוא כדי שיהודי יראה את כוחו ויצליח – על ידי עבודת התשובה – להוציא מהם את מה שניתן להם ולהפכו לתכלית העילוי (כשם שכפשוטו, הרי מה שארץ ישראל ניתנה לרשות האומות מלכתחילה, הוא כדי שבני ישראל יתגברו עליהם ויכבשו מהם את הארץ).

את סיפור מעשה בראשית, אשר הקב"ה הוא זה שברא את העולם כולו, ו"ממך הכל"; כי, גם דברים האסורים – שלכאורה הם נמצאים עתה ברשות ה'קליפה' – הם באמת ב'בעלותו' של הקב"ה.

ולכן, אף שמצד כללי התורה אי אפשר לברר את הניצוצות שנמצאים בדברים האסורים, והיינו, שהתורה גופא קובעת שהם אינם ברשות בני ישראל, הרי מצד הקב"ה בעצמו – שהוא היוצר את כללי התורה, וממילא הרי הוא למעלה מהם – יש את הכוח לעשות תשובה, עד למצב שבו ה"זדונות" נהפכים לזכויות.

[וכמאמר רז"ל בעניין התשובה³¹, אשר "שאלו לחכמה" וכן "שאלו לנבואה" בדבר מי שחטא ועבר את הדרך – והשיבו שאין לו תקנה; וגם כאשר "שאלו לתורה" – השיבה "יביא אשם ויתכפר לו"; ודוקא כאשר "שאלו להקב"ה" – שלמעלה גם מהתורה – אז השיב "יעשה תשובה ויתכפר לו"].

אמנם, היות ועל התורה נאמר "ותורה אור" – שהגילוי של כל עניני קדושה הוא דוקא על ידי התורה – לכן גם עניין זה של כוח התשובה, שמקורו בהקב"ה בעצמו (כפי שהוא למעלה אפילו מכללי התורה כביכול), גם הוא מתגלה ומתפרש באמצעות התורה³²;

ורק שכיון ו'כיבוש' ו'כירור' הניצוצות שנמצאים בעניינים של עבירה ("ארצות שבעה גוים") – הוא ממדרגה שהיא למעלה מגדרי התורה [דלכן, אפילו מי שנכשל ב"ביטול תורה" – מצד כוח התשובה הוא יכול לבוא למצב שאין הדבר נחשב לו

(32) ראה גם המשך תער"ב ח"ג ע' א'תח.

(33) כמבואר בספרי המגיד ממעזריטש: אור

תורה עב, ג; י, ד. לקוטי אמרים סצ"ד.

ישראל את ארצם הם "מקולקלים יותר מכולם" (רש"י אחרי יח, ג – מתורת כהנים עה"פ).

(31) פסיקתא דר"כ פ' שובה. ילקוט שמעוני

תהלים מזמור כה. וראה ירושלמי מכות פ"ב ה"ו.

הוראה בעבודת השי"ת ל"סוף כל המועדות"

מזה שברוחניות "שמש ה'" אינה מאירה כל כך³⁸ – הרי הוא עלול להתיירא ולחשוש מפני חושך העולם;

ועל זה באה ההוראה, שאפילו כאשר מדובר על מצב "חשוך" כמו "שבירת הלוחות" – גם עניין כזה עניין אפשר להפוך אותו לעניין של תכלית העילוי, עד "לששון ולשמחה". כי, בכל מצב שהוא – יהודי דבוק ומאוחד עם הקב"ה ש"ממך הכל", ובמילא שום דבר אינו יכול להגביל אותו ולהפריע אותו מעבודת הקודש המוטלת עליו; ועליו רק לזכור את האמת הפשוטה אשר "כל הארץ של הקב"ה היא", וגם אם לזמן מסוים "נתנה להם", הרי בסופו של דבר "נטלה מהם ונתנה לנו"!

ז.

תוכן זה יש בו הוראה רבתי השייכת ליום שמחת תורה, שהוא "סוף כל המועדות"³⁵; ולאחר שבימים הנוראים ובזמן שמחתנו כל יהודי שרוי בתוך אורה עילאית של אור וקדושה – הרי במוצאי שמחת תורה הוא נדרש לשוב אל העולם ואל החושך הרוחני השורר בו.

כאשר יהודי יוצא אל העולם, "עולם" מלשון "העלם"³⁶, היינו שאורו של הקב"ה נסתר ונעלם – ובפרט בימי החורף כאשר יש כמחצית השנה ללא הקדושה של "שלושת הרגלים"³⁷ (וגם בגשמיות ניכר שהעולם הוא יותר במצב של "חושך", ומשתלשל הדבר



(37) לקוטי תורה ברכה צח, ב.

(38) ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 4, שבימי הקיץ יותר קל לעבוד את ה' מחמת שאז מרגישים יותר את "שמש הוי".

(34) ב"ר פ"א, ד. תדבאר פי"ד. וראה לקוטי תורה שה"ש יט, ב"ג. ובכ"מ.

(35) ר"ן מגילה פ' בני העיר (יא, א מדפי הרי"ף).

(36) לקוטי תורה שלח לז, ד. ובכ"מ.

חידושי סוגיות

בסוגיות המועד בש"ס ורמב"ם

גדר שמיני עצרת בפרש"י עה"ת

יקדים שבב' הפירושים ברש"י על "עצרת" רמז שיטתו בגדרי הדינים שבש"ס בהא דהוי רגל בפ"ע ובדין טעון לינה - שנחלקו בהם הראשונים / יקשה אמאי לא נתפרשו ברש"י דיני הלינה וזמנה / ידייק במה שנזקק רש"י לב' פירושים, ויקשה על מה שביארו המפרשים בזה / יוסיף לדייק במה שרש"י הוסיף כאן עוד מדברי אגדה אף שאינם זקוקים לפירוש פשט הכתוב / יבאר דרש"י נתכוין ליישב בב' דרכים הא דשמע"צ לא נקרא "מקרא קודש" כשאר מועדות, אי משום שנשתנה לענין גדר איסור מלאכה או בדין לינה שבו / יבאר מה שנצרך לדברי אגדה, שהוא טעמא דמילתא לב' הפירושים - אמאי נשתנה שמע"צ משאר מועדות / יסיק דלרש"י כאן - רגל בפ"ע הוא לענין גדר איסור מלאכה, ודין לינה הוא מחמת היום (קרנן הציבור) ולא חגיגת היחיד

יקדים שבב' הפירושים ברש"י על "עצרת" רמז שיטתו בגדרי הדינים שבש"ס בהא דהוי רגל בפ"ע ובדין טעון לינה - שנחלקו בהם הראשונים

לינה" (ואח"כ ממשיך "ומדרשו באגדה כו", כדלקמן).

והמדייק בדברי רש"י אלו ימצא חידוש שגדר שמע"צ שונה משאר היו"ט וכפי שית' לקמן.

א.

כתוב "ביום השמיני עצרת תהי' לכם", וברש"י על אתר (פנחס כט, לה) ד"ה "עצרת תהי' לכם": "עצורים בעשיית מלאכה, דבר אחר עצרת עצרו מלצאת מלמד שטעון

על הש"ס, ולדבריו יסורו הקושיות שיש להקשות בפירוש הראשונים.

דהנה בדין דטעון לינה מצינו בראשונים בב' אופנים⁵, אי מפני הקרבנות שמביא, דקרבן טעון לינה בירושלים; או מחמת היר"ט עצמו, דמפני כבוד יו"ט (ריטב"א סוכה שם. ובמאירי שם "לכבוד היום") טעון לינה:

בספרי איתא שדין לינה הוא מפני הבאת הקרבן, כמפורש בהתחלת לשון הספרי "הרי שהביא קדשיו כו'", שמזה מובן דזה ש"עצרו הכתוב מלצאת" הוא מפני הבאת קדשיו.

[וסוף דברי הספרי "הואיל וזה קרוי מקרא קדש וזה קרוי מקרא קדש מה זה עצור כו" – אין הכוונה שדין לינה הוא מפני כבוד יו"ט (מקרא קודש) שבו, אלא שהואיל ושניהם (יו"ט הראשון ויו"ט האחרון) נקראים מקרא קודש, למדין בהיקש מהשני על הראשון. והיינו ד"זה קרוי מקרא קודש וזה קרוי כו", הוא רק לימוד להשוותן זל"ז בדין "עצרו מלצאת", ולא סיבה וטעם לדין זה].

וכן מפורש בספרי ראה עה"פ (טז, ז) ופנית בבוקר והלכת לאהלך "מלמד שטעונים לינה אין לי אלא אלו בלבד מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועצים ת"ל ופנית בבוקר כל פונות שאתה פונה מן בוקר ואילך" (אלא דשם נתחדש שדין לינה הוא לא רק בקרבנות שאדם מביא ברגל, אלא דכל קרבן שמביא טעון לינה⁶). – ולינה זו היא

ובהקדים: הנה, בהא דהוי רגל בפ"ע, איתא בש"ס (סוכה מז, סע"ב ואילך. וש"נ) "שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב (פייס בפני עצמו זמן בפני עצמו רגל בפני עצמו כו)". ובפירוש "רגל בפני עצמו" מצינו כמה שיטות: במקום אחד בש"ס (סוכה מז, רע"א) פירש רש"י "שאיין יושבין בסוכה", ובכ"מ בש"ס פ' ש"אין שם חג הסוכות עליו². והרמב"ן (סוכה שם) הרבה לתמוה על רש"י, וכ' דפי' רגל בפני עצמו היינו שמתחייב בו בראי' וחגיגה ושמחה כרגל בפני עצמו, ולא מדין תשלומין דראשון, שגם אם הי' חגיגה בראשון, דכה"ג פטור בשני וכו' כיון דהוי תשלומין דראשון, משא"כ בשמיני עצרת הוא מתחייב בראי' וחגיגה דהוי רגל בפני עצמו (וכן יש עוד פירושים בראשונים ב"רגל בפני עצמו"³).

אמנם לפי דברי רש"י כאן (בפירוש הראשון) דעצרת פירושו "עצורים בעשיית מלאכה" והיינו שזהו גדר אחר משאר היר"ט, במילא מתבאר הגדר ד"רגל בפני עצמו" באופן פשוט, כמשי"ת.

ועד"ז יש ללמוד דבר חדש מפירוש השני שברש"י, דאף שלפום ריהטא נראה שכוונתו כאן לגדר דין לינה המבואר כבר בש"ס, ופירושו זה מקורו בספרי⁴, מ"מ, להלן ית' דדבר חידוש שנה כאן רש"י בדין לינה שלא נתפרש בפשטות לשון חז"ל, ובזה רמז רש"י לגדר מחודש בלינה המבואר בראשונים

תו"י שם. רמב"ן שם. ועוד.

(4) כברא"ם שבתחלת השיחה. וצ"ע בספר הזכרון כאן, שהביא על דברי רש"י מסוכה (מז, א) כשם ששבעת ימי החג טעונין. לינה כו'.

(5) ראה תוד"ה דכתיב חגיגה יז, ב בסופו (תי' הר"ר אלחנן). ריטב"א ר"ה ה, א; סוכה מז, ב. וברמב"ן סוכה שם משמע דהוי מחלוקת ר"י ורבנן.

(1) ר"ה ד, ב. יומא ג, רע"א. ועד"ז חגיגה יז, א שיש לו שם רגל בפני עצמו ואינו קרוי סוכות".

(2) ובתוס' ישנים יומא שם: פירש בקונטרס שאומר חג שמיני עצרת הזה. וראה תוס' ר"ה שם ד"ה פז"ר, דמ"ש רש"י (שם) "שאיין שם חג הסוכות עליו" – "רוצה לומר דבבהמ"ז ותפלה מזכירין שמיני עצרת ולא סוכות".

(3) ראה תוד"ה פז"ר בר"ה, יומא וחגיגה שם.

בלילה שלאחרי הבאת הקרבן.⁷

ונמצא מבואר מדברי הספרי דחייב לינה הוא מפני קרבנותיו הפרטיים שמביא ביו"ט (וכן בשאר ימות השנה).

אמנם מצינו בראשונים⁵ שפירשו שיש דין לינה (גם) מפני היו"ט, דכבוד יו"ט מחייב לינה בירושלים.

ולפי טעמים אלו יוקשה מאי טעמא אשמעינן רחמנא "עצרת, עצרו מלצאת"

דוקא גבי יום שמיני עצרת ולא בקרבנות דשאר יו"ט? ויתירה מזו, לאחרי שלמדן ממ"ש "ופנית בבוקר והלכת לאהלך" דכל פונות שאתה פונה מן הבוקר ואילך, דכל קרבן טעון לינה, שוב למה הוצרך הכתוב לומר גבי שמע"צ "עצרת תהי' לכם, עצרו הכתוב מלצאת"⁸?

אמנם לפי מה שית' בפרש"י – א"ש כמשי"ת.

יקשה אמאי לא נתפרש ברש"י דיני הלינה וזמנה

ב.

הנה, הרא"ם (בפרש"י כאן) כתב, שפירושו השני של רש"י ("עצרו מלצאת") מקורו בספרי על פסוק זה, "כדתניא בספרי ביום השמיני עצרת עצרו הכתוב מלצאת הרי שהביא קדשיו מבית פגי לירושלים שומע אני יאכלם בירושלים וילך וילין בבית פגי ת"ל ביום השמיני עצרת תהי' לכם עצרו הכתוב מלצאת. . אין לי אלא יו"ט האחרון שעצור מלצאת יו"ט הראשון מניין ודין הוא הואיל וזה קרוי מקרא קדש וזה קרוי מקרא קדש מה זה עצור מלצאת אף זה עצור מלצאת".

ולכאורה צ"ע: כבר נת' כמ"פ בארוכה שדרכו של רש"י בפירושו על התורה, שאינו מביא כל דרשות שבש"ס ובחז"ל על הכתובים, כיון שבא רק לפרש פשוטו של

מקרא ולא סתם להביא כל פירושי חז"ל על הכתובים (רק מביא מדבריהם הנוגע לפירוש פשט הכתובים). וכלשונו "ואני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא" (בראשית ג, ח). ולפ"ז קשה לומר שרש"י כאן נתכוין לדברי חז"ל הנ"ל כשסתם ולא פירש, ופשיטא שאין לומר שרש"י מסתמך בפירושו שהלומד יעיין בדברי רז"ל כדי להבין דבריו, ומה גם במקום (כבנדר"ד) שרש"י אינו מציין מקורם ("כדאיתא בספרי" וכיו"ב). א"כ יש להבין ממ"ש רש"י כאן "מלמד שטעון לינה", ואינו מבאר מהותה וענינה של לינה זו – זמנה ומקומה (וטעמה).

ויתירה מזו: רש"י בפירושו לש"ס פירש בכ"מ⁹ שהלינה היא במוצאי יו"ט (ובירושלים (סוכה שם)), ואם בפירושו לש"ס

ועוד) מדוע "לחג הסוכות אצטריך היקישא" (לחג המצות) דטעון לינה (ר"ה שם. וש"נ), ולא ילפינן (כשמע"צ בכורים ושאר כל הקרבנות) מדכתיב ופנית. ע"ש.

(9) סוכה מז, סע"א ואילך. חגיגה יז, סע"א ואילך. ועד"ז בר"ה ה, רע"א ("ליל חולו של מועד"). אבל א' לא רחוק שהכתוב יפרש עצמו – ראה רא"ם כאן, ובגור"א מפרש שהוא עשה ולא. ב) הקושיא

(6) וראה שם פלוגתת ר"י ורבנן אם פסח שני טעון לינה. ולהעיר מרמב"ן סוכה שם, דלר"י "אין שום קרבן טעון לינה אלא של רגלים בלבד".

(7) וכמ"ש בתורה טעון פסחים שם. ועוד. וכ"כ רש"י בסוכה שם, סע"א (בקרבן חגיגה). וראה מפרשי הספרי פרשתנו ופ' ראה שם.

(8) ולהעיר מקושיית התוס' (ר"ה שם. ועד"ז ברשב"א וריטב"א שם. תוס' וריטב"א סוכה שם.

[ולדוגמא: כשחל שמע"צ ביום ה', האם ה"טעון לינה" דשמע"צ כוונתו – הלילה בין יום ד' (כ"א תשרי) ליום ה' כ"ב תשרי (היינו מוצאי הושע"ר, תחלת שמע"צ), או הלילה בין יום ה' ליום ו' (מוצאי שמע"צ)].

ועוד: להלן בפ' ראה (טז, ז) פירט רש"י "שטעון לינה ליל מוצאי יו"ט", ולא הסתפק לומר "מלמד שטעון לינה", אף ששם לכאורה הוא דבר מובן מעצמו – דהרי מפרש שם הפסוק "ופנית בבוקר" – "לבקרו של שני" [היינו בוקרו של יום א' דחול המועד], ולכן, גם אם הי' ממשך לאח"ז רק "מלמד שטעון לינה" (בלי התיבות "ליל מוצאי יו"ט"), הי' מובן שהכוונה ללילה זה – ומ"מ נחית רש"י לפרש "ליל מוצאי יו"ט" – ומהו הטעם דכאן השמיטו?

צריך רש"י לפרש זמנה (ומקומה) של לינה זו א"כ עאכו"כ שהי' לו לפרש דבר זה בפירושו על התורה שהוא לפי פשש"מ השייך (גם) לבן חמש למקרא (אבות ס"ה).

[ובפרט שבמק"א בפירושו לש"ס (פסחים צה, ב ד"ה טעון לינה) כ' שזמנה של לינה (בחה"פ¹⁰) הוא (לא ליל מוצאי יו"ט, אלא) "לילה הראשון", היינו שזמן הלינה הוא בלילה הראשון דיו"ט¹⁰ (וכמפורש ברש"י שם, שדין לינה לא בא לאסור חזרה "לביטו ממש" – דהא יו"ט הוא, ועוד דקא בעי לאיתויי עולת ראי" – אלא שאסור ללון "חוץ לחומה בתוך התחום").]

וא"כ הו"ל לרש"י לפרש כאן אם הלינה היא בליל יו"ט או בליל מוצאי יו"ט.

דייק במה שנזקק רש"י לב' פירושים, ויקשה על מה שביארו המפרשים בזו

זה דאיכרי עצרת טפי משאר רגלים, הא כולחו נמי עצורים בעשיית מלאכה". ולפי' השני קשה "דהלינה היא בלילה שלאחריו ואיך נאמר שיום החג עצמו נקרא עצרת ע"ש שטעון לינה (בלילה של) אחריו ועוד דהא יו"ט ראשון נמי טעון לינה ומה שנא יו"ט האחרון דאיכרי עצרת טפי מיו"ט ראשון".

אמנם צ"ע בדבריהם, דהרי הטעם להבאת הפירוש השני הוא (כנ"ל) משום שלפי פירוש זה מסולקות הקושיות שישנן על הפירוש הראשון, אבל לפי הביאור הנ"ל, גם לפי' השני ישנה אותה הקושיא שעל הפירוש

ג.

גם צריך להבין: ידוע דכשרש"י עה"ת מביא ב' (או יותר) פירושים בכתוב ה"ז מפני שבכל א' מהפירושים יש קושי מה שאינו בהשני, אלא שהקושי בפ' הראשון אינו גדול כ"כ כהקושי בפ' השני, ולכן הוא ראשון. וצריך ביאור בנדו"ד: מהו הקושי בפ' הא' שהוצרך רש"י להביא פי' שני, ולאידך – במה קשה הפירוש השני (בפשש"מ) יותר מפירוש הראשון.

יש מפרשים (משכיל לדוד כאן. וראה גם רע"ב על פרש"י כאן) דלפי' הא' קשה "מאי שנא רגל

אבל ראה זרע אברהם לספרי ראה (טז, ז) ועוד, שהלינה דליל יו"ט דפסח הוא מצד הקרבת הק"פ ביי"ד, וא"כ הלינה בשאר יו"ט (מצד קרבנות החג) היא בליל מוצאי יו"ט.

על הפי' הב', שהי' לו לומר עצורים תהיו קשה עד"ז על הפי' הא'.

(10) להעיר משפת אמת לזבחים צז, ב.

הראשון¹¹: "מאי שנא יו"ט האחרון... מיו"ט הראשון"¹²?

וגם בגוף הקושיא הנ"ל שעל הפירוש השני צריך ביאור: א) מה שהקשו איך יתכן שיום החג עצמו ייקרא עצרת ע"ש שהוא טעון לינה בלילה שלאחריו – הרי ברש"י לא נתפרש כלל זמן הלינה, אם הוא בליל יו"ט

או בלילה שלאחריו (והרי גם בפירושו לש"ס מצינו דמפרש (או שקורא שמה) דהלינה היא בליל יו"ט, כנ"ל), ולמה לא נפרש דקאי על "ליל יו"ט"? ב) ומה שהקשו עוד "דהא יו"ט ראשון נמי טעון לינה ומה שנא יו"ט האחרון כו", הרי (בפשוטו של מקרא) לא נתפרש בכתוב (או בפרש"י) דיו"ט ראשון טעון לינה¹³.

יוסיף לדייק במה שרש"י הוסיף כאן עוד מדברי אגדה אף שאינם זקוקים לפירוש פשוט הכתוב

של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו" (בראשית ג, ת. ובכ"מ), והיינו דמביא אגדה רק באם "אנו צריכין לדברי אגדה" (בראשית א, ד. וראה גם שם, א (ד"ה הב') אין המקרא כו'. ועוד).

גם: תוכן דרש זה כבר הביאו רש"י לעיל בפ' אמור עה"פ (כג, לו) "עצרת היא". אבל שם לא הביא לפנ"ז את ב' הפירושים שכתב כאן ("עצורים בעשיית מלאכה" או "עצרו מלצאת"), וגם לא כתב ע"ז "מדרשו באגדה" וכיו"ב. והיינו דנקט שם שדרש

ד.

להלן ממשיך רש"י "ומדרשו באגדה לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד ע' אומות וכשבאין ללכת אמר להם המקום בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם פר אחד כו"¹⁴ התעכבו לי מעט עוד כו".

ויש להבין: מאחר שרש"י כבר הביא ב' פ' ששניהם הם ע"פ פשש"מ, מה מכריחו להביא עוד פירוש, ובפרט שהוא "מדרשו באגדה" (כדברי רש"י) – והרי כלל מפורש הוא בדברי רש"י "אני לא באתי אלא לפשוטו

ב ואילך ובפרש"י), וגם תיבת "ובשלח" שבתחלת הכתוב "ופנית גו" פרש"י "זהו צלי אש", שזהו בק"פ.

14) וע"ד שנת' כמ"פ, זה שהתיבות שבאמצע "פר אחד איל אחד" נדפסו כד"ה חדש בפרש"י הוא ט"ס, כי זה בא בהמשך הפירוש ד"מדרשו באגדה", שסימו "התעכבו כו' ולשון חבה הוא זה כו'", וכמ"ש בספר זכרון על פרש"י כאן (וכ"ה בכמה כת"י רש"י שתח"י).

[ומה שכ' רש"י רק "איל כנגד ישראל" ולא כ' ד(גם) "פר כנגד ישראל" (כבסוכה נה, ב הנסמן בפרש"י) כי מובן מעצמו, דמאחר דע' פרים הם לנגד ע' אומות (כנ"ל כט, יח בפרש"י), פשוט דפר אחד הוא נגד ישראל].

11) ואולי אין כוונת המשכיל לדוד לפרש עדיפות דפ"ה הא' על פ"ה השני כ"א הקושיות שישנן על ב' הפירושים שלכן הוזקק רש"י להמשיך בפ"ה (שלישי) ומדרשו באגדה כו'.

אבל – אין זה משמעות לשונו.

12) בשפ"ח: דלטעם ראשון רחוק הוא שהכתוב עצמו יפרש מהו העצרת שהוא עשיית מלאכה לכן פירש דבר אחר. ולפי ד"א קשה כיון דקאי על ישראל מאי דכתיב עצרת תהי' לכם הי' לו לומר עצורים תהיו.

13) דהרי מש"נ בפ' ראה "ופנית בבוקר" ופרש"י "מלמד שטעון לינה" – קאי (בפשש"מ) רק ביו"ט ראשון של פסח, וג"ז רק בשייכות לקרבן פסח די"ד ניסן, כפשטות המשך הכתובים שם (ראה שם טז,

(א) ובכמה כת"י רש"י שתח"י (ודפוסים) איתא "אלו כנגד ישראל".

מלאכה או עצורים מלצאת), אלא מפרשו בשייכות לענינו של היום עצמו, יום שבו – “עצרתי אתכם אצלי כו”.

ולפ”ז גדלה התמי’ בפסוק דידן, דמכיון שכאן כתיב “עצרת תהי’ לכם”, מהו הצורך לפרשו גם ע”פ “מדרשו באגדה” הנ”ל.

יבאר דרש”י נתכוין ליישב בב’ דרכים הא דשמע”צ לא נקרא “מקרא קודש” כשאר מועדות, אי משום שנשתנה לענין גדר איסור מלאכה אי בדין לינה שבו

להשמיענו שהחג ד”ביום השמיני” חלוק מכל שאר החגים, שאינו בגדר “מקרא קודש” אלא יש בו דין מיוחד ד”עצרת תהי’ לכם”. ובגדרו של דין מיוחד זה מביא רש”י ב’ פירושים:

פירוש הא’ הוא, שדין “עצרת” הוא באיסור עשיית מלאכה, שע”ז ממשיך בכתוב “כל מלאכת עבודה לא תעשו”, ד”עצרת תהי’ לכם” פירושו שתהיו “עצורים בעשיית מלאכה”. והיינו שדין איסור מלאכה בשמע”צ שונה הוא מהאיסור במועדים אחרים, דאיסור המלאכה בשאר המועדים הוא כתוצאה מקדושת היום, “מקרא קודש”¹⁶, ואילו בשמיני עצרת הוא מחמת ציווי מיוחד: “עצרת תהי’ לכם”, שאי עשיית מלאכה בו הוא מחמת דין וחיוב בפ”ע “עצורים בעשיית

“עצרתי אתכם אצלי כמלך שזמן את בניו כו” הוא הפירוש הפשוט ד”עצרת היא”.

וי”ל הטעם כי מלשון הכתוב שם “עצרת היא” – ולא כמ”ש כאן “עצרת תהי’ לכם” – מובן שאין זו עצרת המסוככת ונפעלת ע”י ומצד בנ”י; ולכן אינו מפרש שלשון זה מורה על ציווי לבנ”י (עצורים בעשיית

ה.

יש לומר הביאור בזה:

הקושי בכתוב כאן (שרש”י בא לתרצו) הוא השינוי הכא בהגדרת היו”ט דשמע”צ משאר ימים טובים, שבכל הרגלים נאמר בפרשתנו “מקרא קודש” [ביום ט”ו לחודש הראשון (חג הפסח) (כה, יזיח), ביום השביעי (דחה”פ) (שם, כה), ביום הבכורים (שם, כו), בחודש השביעי באחד לחודש (ר”ה) (כט), בעשור לחודש השביעי (יו”כ) (שם, ז), בחמשה עשר יום לחודש השביעי (יום א’ דחה”ס) (שם, יב)], וגבי שמע”צ שינה הכתוב כאן ולא נאמר בו “מקרא קודש” אלא “עצרת תהי’ לכם”.

ומזה מוכח שהכתוב (כאן¹⁵) בא

וראה קו”א שם סק”א דהרמב”ם “במנין המצות (כריש ספר היד) מנה שש מצותי לשבות ממלאכה בששת ימים טובים מדכתיב מקרא קודש בכל חד וחד ע”ש”. וראה פרמ”ג פתיחה להל’ יו”ט פרק הא’ סק”ב וג’.

(מ”ע קסג) למדו מהכתוב באחד . . . יהי’ לכם שבתון. ואולי גריס רבינו הזקן ברמב”ם שם “וגו” (ראה רמב”ם ספר המדע ירושלים תשכ”ד), והוי מסיים בהכתוב “מקרא קודש”. ואולי זוהי הכוונה במ”ש רבינו הזקן “ע”ש”. ועצ”ע (ובפרט שבסמה”צ שם הוסיף “האי שבתון עשה הוא”). וראה פרמ”ג שבפנים ההערה.

(15) אף שכפ’ אמור שם, נאמר מקרא קודש בשמע”צ (כבשאר היו”ט). וראה לקמן בפנים.

(16) ראה גם (ע”ד ההלכה) ב”י לטאו”ח סתפ”ז סד”ה סדר היום. שו”ע רבינו הזקן ריש הל’ שבתב.

(ב) ולהעיר מרמב”ם ריש פ”ז דהל’ יו”ט לענין חוה”מ “הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה”.

(ג) ברמב”ם שם לפנינו (וכן בסהמ”צ) מנה המצוה דלשבות בימים טובים מהכתוב מקרא קודש – רק בחמש מצות (מ”ע קנט (א’ דפסח), קס (ד’ דפסח), קסב (שבועות), קסו (א’ דסוכות), קסז (ח’ דסוכות)). ובר”ה

מלאכה" (והיינו גדר של העדר ושליה), ולא מצד "מקרא קדש". [ומה שבהפסוק דפ' אמור נאמר מקרא קודש בנוגע לשמיני עצרת, לא נאמר זה בסמיכות ל"כל מלאכת עבודה לא תעשו", כ"א (ראה רע"ב כאן) כהקדמה¹⁷ ל"והקרבתם אשה לה"¹⁸].

אמנם פירוש זה קשה קצת, כי כל פרשה זו דמועדים עוסקת בעיקר¹⁹ לא באיסור מלאכה דיו"ט, כ"א בקרבנות (מוספים), וא"כ ק"ק לפרש שדוקא בפרשה זו בא הכתוב לחלק בין יום השמיני לשאר הרגלים בענין איסור מלאכה (שמקומו המתאים לחידוש זה הוא, לכאורה, לעיל בפ' אמור).

ומחמת קושי זה ממשיך רש"י ומביא פירוש אחר – "ד"א עצרת עצרו מלצאת", דהיינו שהציווי ד"עצרת תהי"ו שביום השמיני (אינו מתייחס לאיסור מלאכה דיום זה, אלא) משתייך לקרבנות של חג זה, והיינו מה שבנ"י עצורים ביום זה מלצאת מלפני ה' (ממקום הקרבת הקרבנות). ואין רש"י צריך לפרש מקום המצאם ברגל (שבו "עצורים מלצאת"), שהרי כבר נתפרש לפנ"ז בפ' משפטים (כג, יז) ופ' תשא (לד, כג) "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל (את) פני האדון ה'", שבשלש הרגלים באים ונמצאים לפני ה', בביהמ"ק ובירושלים, ובז' ימי הסוכות מפורש "ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים" (אמור שם, מ), שכבר באו ונמצאו בירושלים במשך ז' הימים – קמ"ל התורה להוסיף שיתעכבו שם עוד יום אחד.

אלא שפירוש זה בפ"ע אינו מספיק,

דאי משום הא – אין הכתוב צריך לתאר את יום השמיני בשם "עצרת תהי' לכם", כדי ללמד שבנ"י צריכים להתעכב בשמע"צ בירושלים – כי בעצם הודעת התורה שישנו יום שמיני (בהמשך לחג הסוכות) (שגם הוא חג האסור בעשיית מלאכה, ו)מביאים בו קרבנות ("והקרבתם גו'"), מובן כבר שביום זה מתעכבים בירושלים, ומה נתוסף ע"י ההדגשה שנק' יום זה בשם "עצרת תהי' לכם"?

ולכן ממשיך רש"י "מלמד שטעון לינה", כלומר, השם "עצרת" מלמדנו דין חדש באופן ההעכבה, שאין השהי' בירושלים כמו בשאר ימות הרגל, אלא ש"טעון לינה" (שצריכים גם ללון בירושלים), משום שביום זה "עצורים מלצאת".

ואולי י"ל הטעם שלא פירש רש"י זמן הלינה – כי מכיון שחיוב לינה נלמד ממ"ש "עצרת תהי' לכם", שביום זה "עצורים מלצאת", הרי מובן שזמנה של לינה זו הוא בליל הרגל²⁰ (שהוא הנקרא "שמיני עצרת", ולא מוצאי יו"ט). וזהו החידוש בשמע"צ לגבי שאר רגלים, שבהם יכול (ע"פ פש"מ) ללון בליל הרגל במק"א מחוץ לירושלים וכיו"ב, משא"כ בליל שמע"צ צריך ללון בירושלים.

[ועפ"ז – לפרש"י, חיוב הלינה דפרשתנו וחיוב הלינה דפ' ראה הם תרי לינה: דין לינה בפרשתנו הוא בליל שמיני עצרת, ואילו דין לינה הנאמר שם (לגבי יום א' דחג הפסח) הוא ב"ליל מוצאי יו"ט"].

(20) להעיר מפרש"י פסחים דלעיל ס"א (אבל ראה לעיל הערה 10). ולהעיר שגם בספרי כאן יש מפרשים (ראה תולדות אדם לספרי) הכוונה דעצורים מלצאת היינו לינה דליל יו"ט, ולא דמוצאי יו"ט. וראה שפ"א שבהערה הנ"ל.

(17) ובפסוק שלאח"ז שם, לז נאמר כן בנוגע לכל המועדים "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה" גו'".

(18) להעיר משו"ע רבינו זקן שם על הגליון לענין חוה"מ "שקריו מקרא קודש לענין הקרבנות בלבד".

(19) אף שזכר בכל חג איסור מלאכה שבו.

וענין זה שייך שפיר לפ' קרבנות המוספים שבאים ברגלים, שהם קרבנות צבור הבאים עבור כלל ישראל בביהמ"ק, ואשר לכן מתעכבים בני ישראל בירושלים בזמן זה²¹.

אבל פירוש זה, עם היות שמתאים יותר (מהפירוש הא') לכללות תוכן הפרשה, אבל מאידך קשה יותר להולמו בפשטות המשך

כתוב זה – "עצרת תהי' לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו" – דמה ענין חיוב לינה לענין איסור מלאכה? ונוסף לזה: לפירוש השני מבואר רק הטעם שגבי שמע"צ נאמר "עצרת תהי' לכם", אבל לא נתיישב – מדוע לא נאמר כאן (בטעם איסור מלאכה) "מקרא קודש". ולכן מביאו רש"י רק כפירוש שני.

יבאר מה שנצרך לדברי אגדה, שהוא טעמא דמילתא לב' הפירושים אמאי נשתנה שמע"צ משאר מועדות

1.

ועדיין אין הענין מחוור כל צרכו: שני הפירושים שברש"י מבארים רק במה הוא ההבדל בין שמע"צ לגבי שאר הרגלים (אם בזה שאיסור מלאכה שבו הוא רק בגדר "עצורים בעשיית מלאכה" או בזה ש"עצרו מלצאת... טעון לינה"), אבל הא גופא טעמא בעי – מדוע באמת שונה יו"ט זה משאר כל הימים טובים?

וליישב זאת ממשך רש"י "ומדרשו באגדה לפי כו' וכשבאין ללכת א"ל המקום בבקשה כו' התעכבו לי מעט עוד ול' חבה הוא כו' קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד²² – שלפי אגדה זו מוסבר היטב הטעם והסיבה להחילוק בין שמע"צ וכל היו"ט [הן באיסור מלאכה (כפירוש הראשון) והן בענין חיוב לינה (כפירוש השני)].

כלומר: אין כוונת רש"י כאן להביא פירוש שלישי בתיבת "עצרת" (ע"ד פירוש בפ' אמור, שמפרש מ"ש שם "עצרת היא" – "עצרתי אתכם אצלי כו' עכבו עמי עוד יום אחד"), אלא שבהבאת אגדה זו כוונתו לבאר²³ שני הפירושים שלפנ"ז (שלכן לא כתב רש"י כאן כלשון הכתוב "עצרתי אתכם" וכיו"ב).

מאגדה זו מובן, שבעצם הי' היו"ט צ"ל רק שבעת ימים, אלא ד"כשבאין ללכת" (בסוף שבעת הימים, אזי) אומר להם המקום שיתעכבו עוד יום אחד "כדי שאהנה מכם". היינו שיו"ט זה אינו יום שנתייחד בעצם ובפ"ע, אלא שהוא בגדר הוספה לחג הסוכות (שנתחדשה "כשבאין ללכת").

וזהו ההסבר בפירוש הראשון, דשאני איסור מלאכה דשמע"צ מכל שאר היו"ט

(22) פרטי דיוקי הלשונית בפרש"י והשינויים לגבי פירושו בפ' אמור, וכן הטעם שהוצרך רש"י להביא כאן "ובמדרש רבי תנחומא למדה תורה דרך ארץ כו'" (ראה לעיל הערה 14 שגם זה הוא המשך לד"ה זה שבפרש"י) – נת' בארוכה בש"פ פנחס תשכ"ז (בהתוועדות).

(23) ולכן משנה רש"י וכותב "ומדרשו באגדה", ולא כרגיל "ומדרש אגדה".

(21) והיינו שלינה זו הוי כעין הכנה והכשרה של בניי – שמתעכבים ומתיישבים במקומם בירושלים לפני ה', לפני ההקרבה של היום. ומובן גם בפשט"מ שמכינים א"ע למאורע או דבר חשוב (ע"ד הנאמר במ"ת יתרו יט, י (ובפרש"י) וי"א). משא"כ ה"לינה" שבפ' ראה, שתוכנה שלא לעזוב המקום (או הפעולה חשובה), ולכן לנים במקומם בירושלים לאחר ההקרבה.

היא הסברה בחיוב לינה המיוחד בשמע"צ:
מכיון שכל תוכנו של יו"ט זה הוא
שהקב"ה מבקש מבנ"י "התעכבו לי מעט עוד
כו' קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד",
שבנ"י יהיו יחד עם הקב"ה "כדי שאהנה
מכם" – הרי מובן, שבמשך כל יום זה נמצאים
עם הקב"ה, ואין מקום ללון חוץ לירושלים.

[וע"פ המדרש אגדה מוטעם עוד יותר
הקשר דחיוב לינה לפרשה זו (דקרבנות דרגל)
– כי בקשת המקום באה בהמשך לקרבנות
דז' ימי החג (שהם כנגד ע' אומות), שמבקש
מבנ"י "עשו לי סעודה קטנה" – פר אחד איל
אחד דיום השמיני (שכנגד ישראל)].

– שבשאר היו"ט הוא (כנ"ל) בסיבת היותם
"מקרא קדש", משא"כ בשמע"צ (שלא
נאמר בו (כאן) "מקרא קדש") הוא שלילה,
שאיסור המלאכה הוא שצ"ל "עצורים
בעשיית מלאכה"²⁴

– כי מכיון ששמע"צ אינו יו"ט מצ"ע,
הרי מובן שאין קדושת היום הסיבה להיו"ט
ואיסור מלאכה, אלא להיפך – זה שבנ"י
מקיימים בקשת הקב"ה (להתעכב אצלו על
ידי) שיהיו עוצרים עצמם ממלאכה כו', הרי
סיבה וגורם שהיום יתקדש בקדושת יו"ט;

ועד"ז לפירוש השני ("עצרת עצרו
מלצאת מלמד שטעון לינה") – שאגדה זו

סיק דלרש"י כאן – רגל בפ"ע הוא לענין גדר איסור מלאכה, ודין לינה הוא מחמת היום (קרבן הציבור) ולא חגיגת היחיד

שגדר איסור מלאכה שבו ודין רגל שבו אינו
באותו גדר ודין רגל דסוכות, וכנ"ל שהוא
בסוג אחר בגדר איסור המלאכה (אף שלדינא
שויים הם).

ובהא דטעון לינה, אזיל רש"י כהשיטה
שהוא מדין קרבנות כהראשונים הנ"ל.

ז.

ובזה נמצא מבואר מרש"י גדר דינים
המיוחדים לשמע"צ שהזכיר כאן, ועל
ראשון ראשון:

לענין "רגל בפני עצמו", הנה, להמבואר
כאן ברש"י פשוט ומחזור הפירוש בזה –

הפרשה מדברת בקרבנות ובשמירת היו"ט].
ועפ"ז יש לבאר חילוקי הלשונות בין ב' פירושי
רש"י אלו (בפרשתנו – "עצורים בעשיית מלאכה",
ובפ' ראה – "עצור עצמך מן המלאכה"): בפ' ראה
אין המדובר בגדר איסור מלאכה מצד היום, אלא
רק ע"ד החיוב על האדם ביום זה, "עצור עצמך מן
המלאכה"; משא"כ בפרשתנו "עצרת תהי' לכם"
בא הכתוב לתאר גדרו של היום, שהאדם נמצא
ביום כזה הפועל שמצבו יהי' "עצורים בעשיית
מלאכה" [ובפ' אמור שנאמר "עצרת היא" – שאינו
בשייכות להאדם כלל – מפרש רש"י שקאי על
פעולת הקב"ה "עצרת אתכם אצלי", כנ"ל].

24) ואף שגם בפ' ראה (טז, ח) פי' "עצרת לה'
אלקיך" (הנאמר בשביעי של פסח) "עצור עצמך מן
המלאכה" – יש לפרש הכוונה שם, שבא בהמשך
למ"ש בכתובים שלפנ"ז ע"ד החיובים בימים
הקודמים (הפעולות בקשר לקרבן פסח כו', וששת
ימים תאכל מצות), אשר בהמשך לזה מפרש רש"י
דמ"ש "וביום השביעי עצרת לה"א", היינו "עצור
עצמך מן המלאכה", דהכוונה היא שאין בו מצוות
היום כבימים שלפנ"ז, והציווי אל האדם ביום זה
הוא רק – "עצור עצמך מן המלאכה" [אבל אין
לפרש שם שאיסור מלאכה דש"פ לא בא כתוצאה
מקדושת היום שהוא "מקרא קדש" – שהרי בפ'
ראה לא נאמר בשום יו"ט "מקרא קדש" וכל

מחוץ לתחום וכו', הרי יתכן שיצא מירושלים בתוך התחום כפרש"י (פסחים שם). (ג) אי"ז שייך להבאת קדשיו, קרבנות היחיד של כ"א מישראל (ראי' וחגיגה), כ"א מחמת קרבנות מוספי היום²⁶ שהם קרבנות ציבור – פר אחד איל אחד שכנגד כל ישראל.

וי"ל שבזה מבואר גם זה שבז' הימים שלפנ"ז לא הי' טעון לינה, כי מכיון שכל ימות הרגל הקריבו כנגד ע' אומות, הרי אף שהיו כל ז' הימים בירושלים אין הכרח שיהי' באופן כזה שיתעכבו שם כל הזמן ולא יצאו ללון.

ולפירושו מחזור מה שהקשינו, במה נשתנה שמע"צ משאר מועדות שמקריבין בהם, ומה נתחדש כאן בכתוב יותר מהתם – דהרי לרש"י "ופנית בבוקר והלכת לאהלך" שבפ' ראה ו"עצרת עצרו מלצאת" דכאן הם שני דינים שונים:

דין ופנית בבוקר מדובר בדין לינה מפני הקרבן²⁵ שמביא היחיד, ובזה "טעון לינה ליל מוצאי יו"ט", משא"כ מה שטעון לינה ביום השמיני עצרת "עצרו מלצאת" הוא דין בהיום דשמע"צ, ולפיכך – א) אינו בשאר רגלים, (ב) טעון לינה לא בליל מוצאי יו"ט, כ"א בליל יו"ט (דאף שאינו יכול לצאת



לאיזו פרשה כוונתו במ"ש "בפ' קרבנות", והרי לדבריו קרבנות טעונים לינה היינו קרבנות ראי' וחגיגה – קרבנות יחיד (ולא דפרשתנו דמדובר במוספי הרגלים – קרבנות צבור), ובפ' ראה שם (וכן בפ' משפטים ותשא) נזכרים קרבנות ראי' וחגיגה – לא יראה פני ריקם כו'. וצ"ע.

25) וגם זה רק בשייכות לקרבן פסח, כנ"ל הערה 13.

26) בריטב"א ר"ה שם: דהכתוב הוסיף ברגלים חיוב לינה מדין הרגל (והיינו לימוד דלמדין (ר"ה שם. וש"נ) מה חג המצות טעון לינה אף חג הסוכות טעון לינה), אע"פ שאינו מקריב קרבן והיינו דכתבי' לקרא בפ' חג המצות ולא כתבי' בפ' קרבנות. וצ"ע

פנינים

עניינים קצרים

עיונים וביאורים

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 כתיב! "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", היינו ששייכות התורה לישראל מדין ירושה. במדרש² אנו מוצאים שהתורה ניתנה לישראל בתורת מכר, "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורת 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 כולוהו 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:

ירושא – 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,

(3) ברכות ה, א.

(2) פ"ב מי"ב.

(1) דברים לג, ב.

(2) שמות רבה לג, א.

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.

"שהחיינו" על התורה – מה התחדש בה?

בדברי קדשו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש נ"ע⁶ מבאר, שברכת "שהחיינו" שמברכים בשמחת תורה, אינה רק על היום-טוב אלא גם על התורה עצמה.

ולכאורה צריכים אנו לביאור בזה:

דהנה, באם הכוונה בברכה היתה על שמחת האדם ב"גמרה של תורה", שמחה שהיא פעם בשנה, היה מובן מקומה של ברכת "שהחיינו", הנאמרת על דבר הנאה ושמחה הבא מזמן לזמן. אולם מדברי קדשו הנ"ל משמע שהברכה היא על לימוד התורה עצמו, ולא על השמחה הבאה ממנו; וצריך להבין, מה מקום יש לברכת "שהחיינו" על התורה, כאשר אנו כבר מסיימים אותה? ואף שגם מתחילים לימוד התורה מחדש, הלא התורה היא אותה התורה, ואיזה דבר חדש יש כאן לברך עליו "שהחיינו"?

אלא, הביאור בזה:

מאחר והתורה היא חכמתו של הקב"ה, הלא אין סוף להבנה והשגה בה – "ארוכה מארץ מדה ורחבה מגי ים"⁷. ולכן, כאשר מתחילים את התורה מחדש, אין האדם יכול להסתפק באופן לימודו שעד עתה, אלא מחוייב הוא תמיד "לאפשא לה" – ללמוד התורה באופן עמוק ונעלה יותר, עד שיהיה כחדש ממש לגבי לימודו הקודם; וכיון שהתחלת התורה היא באופן חדש ממש, מתאים שתבוא על כך ברכת "שהחיינו".

(5) ספר השיחות תש"ה עמ' 55.

(6) איוב יא, ט.

(7) דברים יא, יב.

דרוש ואגדה

'דירה' לקב"ה בתורה

בנוגע לנתינת התורה לישראל, איתא במדרש¹:

"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, שנפלאה 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 ובזיע².

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 מבואר, שיסוד החילוק בין חג השבועות לשמחת תורה הוא – 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-ידי 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.



תורת חיים

הוראות בעבודת היום

אנחנו הרגליים של התורה!

מאמרות קדשו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בעניין ההקפות¹: התורה תפצה לרקד בהקפות סביב שולחן הקריאה, אך מאחר ולתורה אין רגלים, אזי נעשה היהודי רגלים לתורה להוליכה סביב הבימה, כרגלים המוליכות את הראש.

ובתוכן דבריו הוראה חשובה:

ריקוד ההקפות שבשמחת תורה, מבטא את הדרישה מהאדם – שיהיה בבחינת 'רגלים' לספר תורה. כלומר, שיהיה בקבלת עול מוחלטת לתורה ולהוראותיה, כפי שהרגל בטלה אל הראש;

דכמו שהרגל אין לה מציאות עצמאית כלל – שהראש אינו צריך לצוות לרגלים שילכו, אלא מיד כשחפץ ללכת, הרגליים נעות מאליהם; כך גם יהודי – בעת ריקודו בשמחת תורה, מקבל הוא על עצמו להיות בטל לתורה לגמרי, עד שכל הוראותיה יתבצעו אצלו כמו בדרך ממילא, כרגל המבצעת את הרצון שבראש.

יציאה מהסוכה למצב דגאולה

בשמיני עצרת ושמחת תורה זהו הזמן שבו עוזבים את הסוכה וחוזרים לדור בבית.

ויש לבאר הוראה מזה בכללות עבודת האדם את השי"ת:

הישיבה בסוכה שהיא "דירת עראי", רומזת לכללות עבודת ישראל בזמן הגלות, שהוא מצב עראי, ואינו מקומם האמיתי של בני ישראל. והזמן דימות המשיח זהו המצב ד"דירת קבע".

(1) ספר השיחות ה'תש"ד ע' 36.

והנה, השהיה בגלות, אף שהיא "דירת עראי" – יש בה תכלית וכוונה: וכמארז"ל² "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים", וכמבואר בתורת החסידות³ ד"גרים" קאי על ניצוצות הקדושה שמבררים ישראל בעבודתם בכל מקומות מושבותיהם בזמן הגלות; ולכן צריך להיות זמן ומצב זה ד"דירת עראי" בגלות, בכדי שימלאו ישראל עבודתם זו.

אמנם אעפ"כ אמרה תורה, שבהגיע ימי שמיני עצרת ושמחת תורה, צריך לצאת מדירת עראי ולחזור לבית – דירת קבע: כי על אף הצורך והעילוי שבזמן הגלות, מצב זה אינו אלא מצב של גלות ("צא", "עראי"), ומקומו האמיתי (שעל האדם לשאוף לבוא אליו) הוא ב"דירת קבע" דוקא, כפי שיהיה בימות המשיח, במהרה בימינו אמן.



רשימת המקורות

המקורות שנשמנו בסימן כזה (*), ערוכים במקורם ע"פ רשימת השומעים, ולא הוגהו ע"י רבינו

עניינו של יום

לקוטי שיחות ח"ט ע' 225 ואילך.

שואלין ודורשין

לקוטי שיחות ח"ט ע' 237 ואילך; ח"כ ע' 1 ואילך.

חידושי סוגיות

לקוטי שיחות ח"ג ע' 176 ואילך.

פנינים

עיונים וביאורים:

התורה – ירושה, מכר, או מתנה? – לקוטי שיחות ח"ג ע' 115.
 "שהחיינו" על התורה – מה התחדש בה? – לקוטי שיחות ח"ט ע' 317 ואילך.

דרוש ואגדה:

'דירה' לקב"ה בתורה – תורת מנחם-התוועדויות ח"ד ע' 98*.
 ההבדל בין שמחת תורה לחג השבועות – ספר המאמרים מלוקט תשרי-חשוון ע' 215 ואילך.

תורת חיים:

אנחנו הרגליים של התורה! – לקוטי שיחות ח"ד ע' 1169.
 יציאה מהסוכה למצב דגאולה – תורת מנחם-התוועדויות תשמ"ה ח"א ע' 400 ואילך*.