

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ט / גליון שצז
ערש"ק פרשת תרומה ה'תשע"ג

מדוע זקוק הקב"ה לבית גשמי כדי להשרות שכינתו?

"מראה מקום" ברש"י - אוצר נפלא של דיוקים!

פלפול בשיטת הרמב"ם בעניין ציפוי כלים לגבי טומאה

מדוע הראה הקב"ה למשה דווקא מנורה של אש?



פתח דבר

בעזה"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

מאתיים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב יהודה בראוד, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ',
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות



United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 60840

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

במידותיו של ארון קמיפלגי

מדוע הוצרך רש"י לפרש שמחלוקת "חכמי ישראל" האם הס"ת הי' בתוך הארון או מחוץ לו מקורה "בבבא בתרא"? / האמנם המחלוקת (בין "חכמי ישראל") במקום עמידת הספר תורה מביאה למחלוקת בגודל הלוחות, האם היו קטנים יותר ולכן הי' מקום להס"ת בתוך הארון או שהיו גדולים יותר ומילאו את חלל הארון לבדם? / ביאור המוכיח כיצד מראה מקום ברש"י, שנראה כציון בעלמא, יש בו כוונה מיוחדת ומדויקת להפליא

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 196 ואילך)

ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

הגילוי האלוכי הנעלה ביותר

הרי הקב"ה אינו מדוד ומוגבל בהגבלת המקום ח"ו, ו"את השמים והארץ אני מלא", ומדוע נצרך לבנות לו ית' משכן שדוקא בתוך מקום שהוא יוכל להיות "ושכנתי בתוכם"? / התייחס עבודת הקרבנות בגשמיית, כיון שבכל מהותה היא עבודה גשמית, בבהמה גשמית ובאש גשמית וכו' – מובן שיש לה מקום מיוחד, אך עבודת התפילה שהיא עבודה שבלב מה טעם תהי' מוגבלת ומדודה שצריכה להיות מכוונת לירושלים? / החידוש המיוחד שבמשכן ובמקדש: חיבור הבלי-גבול והגבול

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 902 ואילך)

יג. פנינים.....

דרוש ואגדה

יד. חידושי סוגיות.....

בשיטת הרמב"ם בענין ציפוי כלים לגבי טומאה

יתקשה אמאי לא פירש הרמב"ם כרש"י דציפוי מתכת הוא טעם לקבלת טומאה / יבאר פלוגתא יסודית שמצינו בכמה מקומות בש"ס בין ב"ש לב"ה בדיני התורה, ועפ"ז יסיק בביאור פלוגתא ר"א ורבנן דסוף חגיגה בענין כלים מצופים

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 309 ואילך)

כד. תורת חיים.....

כז. דרכי החסידות.....



במידותיו של ארון קמיפלגי

מדוע הוצרך רש"י לפרש שמחלוקת "חכמי ישראל" האם הס"ת הי' בתוך הארון או מחוץ לו מקורה "בבבא בתרא"? / האמנם המחלוקת (בין "חכמי ישראל") במקום עמידת הספר תורה מביאה למחלוקת בגודל הלוחות, האם היו קטנים יותר ולכן הי' מקום להס"ת בתוך הארון או שהיו גדולים יותר ומילאו את חלל הארון לבדם?

ביאור המוכיח כיצד מראה מקום ברש"י, שנראה כציון בעלמא, יש בו כוונה מיוחדת ומדוייקת להפליא

בפרשתנו מאריך הכתוב בציווי ה' אודות עשיית הארון, פרטיו ומדותיו; לאחר מכן, בפרשת ויקהל, מדובר על כך שבצלאל עשה בפועל את הארון; ובפרשת וילך (לא, כו) מוצאים אנו הוספה בענין זה של הארון: שמשה צוה את הלויים לשים את ספר התורה שכתב "מצד" הארון – "לקוח את ספר התורה הזה, ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלקיכם, והי' שם בך לעד".

ובפירושו ענין זה שספר התורה הושם "מצד ארון ברית ה' אלקיכם", מביא רש"י בפירושו שם מחלוקת – האם הס"ת הושם בתוך הארון או מחוץ לו:

"נחלקו בו חכמי ישראל בבבא בתרא: יש מהם אומרים, דף הי' בולט מן הארון מבחוץ ושם הי' מונח; ויש אומרים, מצד הלוחות הי' מונח בתוך הארון".

ויש לדקדק בדברי רש"י אלו – ובהקדים:

הנה בכלל (ראה גם משנ"ת במדור זה בש"פ שמות שנה זו, ע"פ המבואר בלקוטי שיחות ח"א עמ' 55 ואילך.

וראה ספר 'כללי רש"י' (קה"ת, תשנ"א) עמ' 112 ואילך) אין מדרכו של רש"י בפירושו על התורה לציין את המקורות לדבריו, ואפילו כאשר מדובר בדבר חידוש או פלא שלכאורה דרוש לו מקור.

[לדוגמא: בפרשת נצבים (כט, י) חידש רש"י מאורע שלם שאין לו זכר במקרא: "באו כנענים להתגייר בימי משה כדרך שבאו גבעונים בימי יהושע . . ונתנם משה חוטבי עצים ושואבי מים" – ולא ציין רש"י כלל למקורו של חידוש זה בדברי חז"ל; ובפרשת האזינו (לב, יג): "מעשה באחד שאמר לבנו בסיכני הבא לי קציעות מן החבית, הלך ומצא הדבש צף על פי' כו" – ולא ציין רש"י מקורו של מעשה זה; ועוד שם (לב, כד): "מעשה הי' והיו הרחלים נושכין וממיתין" – וגם לענין מופלא זה לא ציין רש"י מקור כלל!].

ומעתה יש להבין בנידון דידן, בהמחלוקת האם הס"ת הי' בתוך הארון או מחוץ לו – מדוע הוצרך רש"י לפרש שמחלוקת "חכמי ישראל" מקורה "בבבא בתרא" (יד, א-ב)? ולכאורה הי' לו לכתוב: "נחלקו בו חכמי ישראל" (וכדרכו בכ"מ. וכגון משפטים כב, יד: "נחלקו בו חכמי ישראל שוכר כיצד משלם" – ולא פירש רש"י היכן), ותו לא!

ובפשטות: אם רש"י לא הי' מציין שהמחלוקת נמצאת "בבבא בתרא" – וכי היינו חסרים משהו בהבנת "פשוטו של מקרא"?

ב. [ואגב אורחא – יש להעיר בענין זה:

בפרשתנו, בסיום ציווי הארון, נאמר: "ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך" (כה, טז). ופירש רש"י:

"ונתת אל הארון – כמו בארון; העדות – התורה שהיא לעדות ביני וביניכם, שצויתי אתכם מצוות הכתובות בה".

ויש מפרשים שפירשו (ראה גור ארי'. לבוש. נחלת יעקב), כי כוונת רש"י (באומרו "התורה שהיא לעדות ביני וביניכם") היא לספר התורה שאותו כתב משה; ולפי פירושם, כוונת רש"י כאן היא שה' צוה את משה לשים את ספר התורה בתוך הארון, ודברי רש"י בפרשתנו מתאימים לשיטה השני' שהביא בפרשת וילך.

אמנם כד דייקת, פירוש זה מוקשה הוא מכמה פנים (בדרך הפשט עכ"פ):

(א) קשה לומר שבעוד בפרשת וילך מביא רש"י מחלוקת בדבר, הרי בפרשתנו הוא סותם בפשטות כשיטה אחת.

(ב) ידוע שרש"י כתב דבריו באופן המתאים לתלמיד צעיר, "בן חמש למקרא"; ובכן, התלמיד הלומד את פרשתנו, פרשת תרומה, אינו יודע עדיין ממציאות הספר תורה (שכתוב עלי' רק בפרשת וילך) – ואיך יתכן כי רש"י יכתוב באופן זה, בלי לפרש כוונתו?!

לקראת שבת

ז

ג) ספר התורה נכתב על ידי משה – ואיך מתאים שהקב"ה יאמר על זה "אשר אתן אליך"!!

ד) לפי פירוש זה עולה, כי כל הכתוב בפרשתנו מדבר בזמן הקמת המשכן, מלבד פסוק זה ד"ונתת אל הארון" שהי' רק בשנת הארבעים (שהרי רק אז נשלמה כתיבת הספר)! ופלא גדול יותר, שרש"י אינו רואה צורך להעיר על זה!

ולכן מחוורתא לפרש כפירוש המשכיל לדוד (וראה גם באר בשדה), שכוונת רש"י בפרשתנו באומרו "התורה" היא רק ללוחות הברית שניתנו מידו של הקב"ה (וכפרש"י פקודי מ, כ: "העדות – הלוחות". וראה רש"י תשא לב, יט שמשא אמר בנוגע להלוחות: "התורה כולה כאן"), ונצטווה משה כאן לשים את הלוחות בתוך הארון;

ורק בפרשת וילך, בסוף ארבעים שנה, אז (לאחר שסיים משה לכתוב את ספר התורה) נתחדש הציווי לשים גם את הספר תורה בסמיכות להארון: בתוך הארון – לצד הלוחות (לפי שיטה אחת), או מצד הארון מבחוץ (לפי שיטה שני').].

ג. ויש לבאר, שהטעם שהוצרך רש"י לציין ל"בבא בתרא" – היא כדי ליישב קושיא פשוטה העלולה להתעורר אצל התלמיד הלומד את פירושו (אם הוא "תלמיד ממולח"):

הנה בפרשתנו (כה, י) מפורשות מדות הארון – "אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו"; ודבר הפשוט הוא, שמדת הארון נעשתה באופן המתאים למה שיונח בתוכו.

[לכאורה הי' אפשר לומר, שזה שהארון נעשה באופן של "אמתיים וחצי ארכו" הוא כדי שיוכלו שני בני אדם הנושאים את הארון להלך בין בדי הארון, ואם הי' שיעור קטן יותר לא הי' מקום לשני אנשים באמצע (וכדברי רש"י פרשתנו כה, יב: "וארכו של ארון מפסיק בין הבדים אמתיים וחצי בין בד לבד, שיהיו שני בני אדם הנושאים את הארון מהלכין ביניהם");

אבל, לצורך זה הי' מספיק גם שיעור של "אמתיים בלבד", ואין צורך ב"אמתיים וחצי". וכפי שמוצאים אנו בשולחן, שהי' אורכו אמתיים בלבד (פרשתנו כה, כג), וגם אותו נשאו בבדים כמו הארון – הרי שהי' מקום לשני אנשים להיכנס בין אמתיים, וא"כ זה שהארון נעשה אמתיים וחצי – שייך למה שנמצא בתוכו].

ומעתה מתקשה התלמיד: הרי מדות הארון מפורשות הן בתורה שבכתב, ומוסכמות הן על הכל. ובכן, האמנם המחלוקת (בין "חכמי ישראל") במקום עמידת הספר תורה מביאה למחלוקת בגודל הלוחות;

לפי השיטה שהספר תורה הי' בתוך הארון – היו הלוחות קטנות יותר (ולכן הי' מקום להס"ת בתוך הארון), ואילו לפי השיטה שספר התורה הי' מחוץ לארון – היו הלוחות גדולות יותר (והם מילאו את חלל הארון לבדם)!!

וכדי להבהיר פרט זה, מציין רש"י שהמחלוקת נמצאת "בבבא בתרא"; וכאשר התלמיד יעיין שם, יראה שאין מחלוקת בגודל הלוחות, אלא בפירושן של מדות הארון:

בעל השיטה שספר התורה הי' מחוץ להארון – מפרש את ה"אמתיים וחצי" . ואמה וחצי" באמה "בת חמשה טפחים", כך שהארון לא הי' כה גדול והלוחות לבדם מילאו את חללו;

ואילו בעל השיטה שספר התורה הי' בתוך הארון – מפרש את ה"אמתיים וחצי" . ואמה וחצי" באמה "בת ששה טפחים", ובמילא הי' הארון גדול יותר, כך שהי' בו מקום גם להספר תורה.

ד. ויש להוסיף בהדיוק הנפלא שבלשון רש"י:

הנה מחלוקת זו בענין מקום עמידת הס"ת, וכן במדות הארון – מצינו גם בתלמוד ירושלמי (שקלים פ"ו ה"א וסוטה פ"ח ה"ג), וכן במדרש רבה (במדבר רבה פ"ד, כ); אולם רש"י מציין דוקא ל"בבא בתרא". וכד דייקת שפיר, הרי ציון זה מכוון ומדויק, כי רש"י מוכרח לציין דוקא לשם – ולא להירושלמי ולהמדרש.

ויובן בהקדים אשר באופן עמידת הלוחות בתוך הארון – מצינו בדברי חז"ל שלוש שיטות:

א) שיטת הבבלי ("בבבא בתרא") – רוחב כל לוח הי' ששה טפחים, וביחד הם תפסו שנים עשר טפחים, רובו ככולו של אורך הארון.

ב) שיטת הירושלמי – רוחב כל לוח הי' רק שלושה טפחים (ויש בזה גירסאות שונות, ואכ"מ. אך בתוספות מנחות צט, א מפורש שכן היא שיטת הירושלמי. וכן הוא בעוד מפרשים), ושתי הלוחות ביחד ששה טפחים.

ג) שיטת המדרש – אמנם רוחב כל לוח הי' ששה טפחים (כהבבלי), אך הלוחות היו מונחים "על צדיהם", כלומר: לא שוכבים לאורך הארון אלא עומדים לגובה הארון, וכך נמצא שבקרקע הארון תפס כל לוח רק את מדת עוביו – שלשה טפחים, וביחד – ששה טפחים (כהירושלמי).

ומשלוש שיטות אלו בענין הלוחות השלמות (השניות) ואופן עמידתם בארון – מסתעף גם ההבדל בענין שברי הלוחות הראשונות, שגם הם היו בתוך הארון (לפי דברי חז"ל):

א) לשיטת הבבלי – לא הי' מקום לשברי הלוחות לצידן של הלוחות השלמות, כיון שהלוחות השלמות כבר תפסו את רובו ככולו של אורך הארון; וכפי שמסביר רש"י על הש"ס, הרי לשיטה זו שברי הלוחות היו מתחת הלוחות השלמות.

ב) לשיטת הירושלמי – כיון שרוחב הלוחות השלמות הי' קטן בהרבה (מכפי שהוא לפי הבבלי), רק שלושה טפחים, הרי שהי' מקום מספיק גם לשברי הלוחות לאורך הארון, והם עמדו לצידם של הלוחות השלמות.

ג) לשיטת המדרש – כיון שהלוחות עמדו "על צדיהם", ותפסו רק ששה טפחים, הרי שהי' מקום

מספיק גם לשברי הלוחות. [בפירוש מהרז"ו על המדרש כתב: "ועל השלימות מונחים השבורות". אבל מפשטות לשון המדרש "לפי שלא היו עבות אלא שלשה טפחים" – מובן שהיו מונחות זו אצל זו, שבהמשך לזה מבאר דלהיות שהיו עבות רק שלשה טפחים, לכן הי' מקום באורך הארון עבור שתיהן כשהן מונחות על צדיהן].

ה. והנה, רש"י בפירושו על התורה – לפי "פשוטו של מקרא" – דרך אחרת יש לו בענין מקומם של שברי הלוחות הראשונות (שיטה רביעית), ולשיטתו הם לא היו ביחד עם הלוחות השלמות;

כי אליבא דרש"י, היו שני ארונות: ארון אחד שעשה בצלאל כחלק מכלי המשכן, דבי' עסקינן – ובו היו מונחים רק הלוחות השניות (השלמות). ולפי שיטה אחת גם הס"ת; וארון נוסף שעשה משה (קודם שהוריד הלוחות השניות) – ושם היו מונחים שברי הלוחות הראשונות.

[וכמו שכתב רש"י בפירושו לפ' בהעלותך (י, לג), על הפסוק "וארון ברית ה' נוסע לפניו" – "זה הארון היוצא עמהם למלחמה, ובו שברי לוחות מונחות".

ומפורש יותר בפירושו לפ' עקב (י, א): "... ולא זהו הארון שעשה בצלאל . . זה ארון אחר ה', וזהו שהי' יוצא עמהם למלחמה; ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה, אלא בימי עלי ונענשו עליו ונשבה".]

ומעתה מובן, שכאשר רש"י (בפירושו על התורה) בא לבחור באחת משלושת השיטות בחז"ל באופן עמידת הלוחות (השלמות) בתוך הארון – מוכרח הוא לנקוט דוקא כשיטת הבבלי ש"בבבא בתרא":

אם יתפוס רש"י כשיטת הירושלמי או כשיטת המדרש, שהלוחות השלמות היו תופסות באורך הארון רק ששה טפחים ביחד – והרי רש"י בפירושו לתורה לא ס"ל ששברי הלוחות עמדו גם הם בארון – יעלה כי חלק גדול מהארון הי' ריק;

ולכן מציין רש"י דוקא למה ש"נחלקו . . בבבא בתרא", כי לשיטת הבבלי הלוחות השלמות היו תופסות שנים עשר טפחים ביחד, ודוקא כך עולה כי הארון מלא לארכו (אם על ידי הלוחות לבד, או ביחד עם הספר תורה, כנ"ל בארוכה) גם לולי שברי הלוחות (ואמנם לשיטת הבבלי גופא הרי שמתחת הלוחות השלמות הונחו שברי הלוחות, אך פרט זה לא סבירא לי' לרש"י לפי "פשוטו של מקרא").



וממוצא דבר למדנו כמה דברי רש"י מדוייקים בתכלית, ואפילו מראה מקום שנראה כציון בעלמא – יש בו כוונה מיוחדת ומדוייקת להפליא.

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 383 הערה 25)

מנורה של אש למה?

וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר
מגיד שנתקשה משה במעשה המנורה, עד
שהראה לו הקב"ה מנורה של אש
(כה, מ. רש"י)

יש לעיין בזה, דלכאורה אם "נתקשה משה
במעשה המנורה" ה" מתאים יותר שיראה לו
הקב"ה מנורה של זהב, שממנה ה" משה צריך
לעשות את המנורה, וכמו שמצינו בנוגע למולד
הלבנה שלא הראה הקב"ה למשה "לבנה של
זהב", וכש"נתקשה משה על מולד הלבנה כו'
הראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו
כזה ראה וקדש" (לשון רש"י בא"ב, ב), וא"כ מדוע
כאן הראה לו דווקא מנורה של אש?

ויש לבאר זה, דהנה מנורה זו נצטוו
לעשותה רק אז. וא"כ, עדיין לא ה' מנורה
אחרת בעולם דוגמת המנורה שבמשכן שיראה
הקב"ה למשה כדי להבין ממנה צורת המנורה.
וכדי להראות למשה מנורה של זהב, ה' נצרך
שיעשה הקב"ה מנורה מיוחדת מזהב, רק
למטרה זאת.

והנה הדין הוא ש"לא יעשה אדם בית
תבנית היכל כו' מנורה כנגד מנורה כו' ושל
שבעה [קנים] לא יעשה אפי' של שאר מיני
מתכות" (ר"ה כד, א-ב). והיינו, שחוץ מהמנורה
שבביתם"ק יש איסור לעשות מנורה דוגמתה.

ועפ"ז יש לומר, דמכיון שבאם ה' הקב"ה
עושה מנורה של זהב, לא ה' אפשר להשתמש
בזה למשכן, שהרי הציווי ה' שבני ישראל
דווקא יעשו אותה (ראה גור ארי' כאן ועוד), והרי
אמרו חז"ל (שמו"ד פ"ל, ט. ועוד) "מדת בשר ודם
מורה לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום,
והקב"ה אינו כן, אלא מה שהוא עושה הוא
אומר לישראל לעשות ולשמור", ולכן לא עשה
הקב"ה "מנורה של זהב" מטעם איסור זה, כ"א
הראה לו מנורה של אש.

ויקחו לי עצים שבידם

ועצי שיטים

ומאין היו להם במדבר, פירש רבי תנחומא יעקב
אבינו כו' הביא ארזים למצרים ונטעם, וצוה
לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים
(כה, ה. רש"י)

ב'דברי דוד' (להט"ז) כאן הקשה "קשה שמא
ממצרים הביאו או קנו בארצות אחרות", וכן
הקשו עוד מפרשים, ותירצו באופנים שונים.

והנה ידועה הקושיא עה"פ "ויקחו לי
תרומה", דלכאורה הול"ל "ויתנו לי תרומה".

ויש לומר שקושיא אחת מתורצת בחבירתה.
דמזה שנקט הכתוב "ויקחו" ולא "ויתנו"
משמע שלא היו ישראל צריכים לחפש את
ה"תרומה" או לעשות איזה מלאכה כדי להכניס
בשביל לתת אותה למשכן, אלא ה"תרומה"
הייתה מוכנה לגמרי בידיהם של ישראל, ולא
ה' חסר אלא הלקיחה מידיהם לצורך המשכן.
וא"כ ע"כ אי אפשר לומר שלאחר הציווי קנו
את העצים "בארצות אחרות".

כמו כן, קשה לומר שגדלו העצים ממצרים
ולקחום ישראל בצאתם, שהרי עה"פ (לך יג, י)
"כגן ה' כארץ מצרים" פירש רש"י "כגן ה' –
לאילנות. כארץ מצרים – לזרעים" ומזה למדו
המפרשים (קיצור מוזרי, מנחת יהודה כאן) שאין
אילנות לרוב בארץ מצרים, וא"כ מנין לקחו
עצים משם.

ולכן ה' קשה לרש"י "מאין היו להם עצים
במדבר", וביאר ע"פ פירוש רבי תנחומא
שיעקב הביא אתו את העצים בארץ ישראל
ולקחום ישראל עמהם.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"א עמ' 142 ואילך)

יינה של תורה

הגילוי האלוקי הנעלה ביותר

הרי הקב"ה אינו מדוד ומוגבל בהגבלת המקום ח"ו, ו"את השמים והארץ אני מלא", ומדוע נצרך לבנות לו ית' משכן שדוקא בתוך מקום שהוא יוכל להיות "ושכנתי בתוכם"? / התינח עבודת הקרבנות בגשמיות, כיון שבכל מהותה היא עבודה גשמית, בבהמה גשמית ובאש גשמית וכו' – מובן שיש לה מקום מיוחד, אך עבודת התפילה שהיא עבודה שבלב מה טעם תהי' מוגבלת ומדודה שצריכה להיות מכוונת לירושלים?

החידוש המיוחד שבמשכן ובמקדש: חיבור הבלי-גבול והגבול

פרשתנו פותחת בציווי "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ועל יסוד הציווי הזה באו כל הפרשיות הבאות עד סוף ספר שמות. ולכאורה יש להקשות קושיא עיקרית ויסודית במהות כל הענין דהשראת השכינה במשכן ובמקדש: הרי הקב"ה אינו מדוד ומוגבל בהגבלת המקום ח"ו, ו"את השמים והארץ אני מלא"¹, ומדוע נצרך לבנות לו ית' משכן שדוקא בתוך מקום שהוא יוכל להיות "ושכנתי בתוכם"?

ואף שהיישוב הפשוט הוא שהמשכן הוא מקום להתגלות השכינה. דהוא ית' נמצא בכל מקום, אלא שהוא נעלם ונסתר מעין כל חי, וכדי לגלות שכנת עוזו, ה"ז על ידי עבודת האדם. ובית-המקדש הוא המקום שע"י העבודות שעובדים בו נגלה כבוד ה'. – אך זה גופא צריך ביאור: דלכאורה בכל אתר ואתר שיהודי עובד את השי"ת, ה"ה מגלה אלוקות בעולם, ומקרא מלא דיבר הכתוב²: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך", ולמה עבודות הקודש דביהמ"ק יכולות היו להיעשות אך ורק במקום אחד?!

(1) ירמ' כג, כד.

(2) שמות כ, כא. אבות פ"ג מ"ו. וראה ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד.

יתר על כן: עבודת הקרבנות (שהיא אחת העבודות העיקריות דביהמ"ק) נחלקת לשתיים: הקרבת קרבנות בגשמיות, ועבודת הקרבנות ברוחניות, שזהו ה"עבודה שבלב", שבזמן הזה עבודה זו היא התפילה שכנגד תמידין תקנום³. וב' חלקים אלו תלויים וקשורים במקום המקדש: הקרבת הקרבנות אסורה מחוץ למקום המקדש⁴; ועבודת התפילה, אף שהיא מותרת בכל מקום⁵ מ"מ היא צריכה להיות מכוונת כנגד בית המקדש ד"זזה שער השמים⁶, "והתפללו אליך דרך ארצם"⁷ ובארץ ישראל כנגד ירושלים ובירושלים כנגד ביהמ"ק – דסוכ"ס גם עבודת התפילה חייבת להיות דרך ביהמ"ק⁸.

דזה אינו מובן: התינוח עבודת הקרבנות בגשמיות, כיון שבכל מהותה היא עבודה גשמית, בבהמה גשמית ובאש גשמית וכו' – מובן שיש לה מקום מיוחד⁹. ואמנם, עבודת התפילה שהיא עבודה שבלב מה טעם תהי' מוגבלת ומדודה במקום מסויים!?

[דכל עניינה של התפילה היא אך ורק רוחניות, וכדאיתא בספרים¹⁰ שעניין התפילה הוא כקרבן – "קירוב הכוחות והחושים" לקב"ה. ובכלל עיקר התפילה הוא כוונת הלב, ואף עניין הדיבור שבתפילה הוא רק כדי לעורר הכוונה¹¹].

כלל גדול הוא בתורת החסידות: "כל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר"¹², ומשמעו שה"אורות" וההמשכות הגבוהים ביותר, באים ויורדים דוקא למקומות הכי נמוכים.

והנה, הקדוש-ברוך-הוא הוא "אין סוף". בלי-גבול אמיתי. דאינו מוגבל לא בהגבלות של "מקום", וגם לא בהגבלות של "למעלה מהמקום" – דגם "למעלה מהמקום" באמת היא הגבלה.

ובלשונו של המקובל רבינו מאיר נ' גבאי בעל "עבודת הקודש"¹³: "אין סוף הוא שלמות מבלי

(3) ברכות כו, ב. שו"ע אדמוה"ז ס' צח, ד.

(4) מאז שבאו לירושלים (זבחים פ"ד מ"ד, ח).

(5) מלבד בבקתא שמצד עניין צדדי – פיזור הנפש – א"א להתפלל שם. טוש"ע או"ח ס"צ.

(6) בראשית כח, יז.

(7) מלכים א ח, מח.

(8) וכיו"ב גם "אין התפילה נשמעת אלא בבית הכנסת" (ברכות ו, א. שו"ע ס' צ) שהוא מקדש מעט (מגילה כט, א).

(9) אבל לא לגמרי. דמדוע באמת עבודת הקרבנות צריכה להיות דוקא מקום מסויים ומוגדר, ולא כמו שהי' קודם איסור במות שהי' מותר בכ"מ?

(10) של"ה מסכת תענית, אור-תורה בסופו (ריא, ב) וש"נ.

(11) לקו"ת אחרי כה, סע"ד.

(12) נתבאר בארוכה בשערי-אורה (לכ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע) ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך, פל"ב ואילך.

(13) ח"א רפ"ח. העניין הבא לקמן הוא "לשון הרב המקובל רבי עזריאל ז"ל שקיבל מפי הרב החסיד רבי יצחק סגי-נהור, בן הראב"ד ז"ל שהיה שלישי לאלהיו ז"ל". נתבאר בארוכה בריבוי מקומות בחסידות, ראה לדוגמא

לקראת שבת

יג

חסרון. ואם תאמר שיש לו כח בלי גבול – ואין לו כח בגבול, אתה מחסר שלמותו". דדבר גבולי מוגדר הוא בזה שנמצא הוא רק בתוך ה"מקום" המוגבל, וכוח בלתי מוגבל ה"ה" מוגדר בזה שביכולתו לפעול רק בדרגא שהיא "למעלה מהמקום" ובלתי בע"ג. מה שאין כן בו ית', ח"ו אי-אפשר לומר שנמנע ממנו איזה דבר. דהוא יתברך "נמנע הנמנעות"¹⁴ וביכולתו לחבר ב' הפכים ממש – דאף שהוא ית' "אין סוף" ובלתי בעל גבול כלל, אין הגבול וה"מקום" נמנע ממנו ח"ו, וגם בתוך ה"מקום" ה"ה שוכן ומתגלה.

זהו החידוש המיוחד שבמקדש ובמשכן. מקום מסויים ומוגדר ביריעות, קרשים ואדנים (ובבית המקדש תחומי העזרה) – ושם איוה הקב"ה למושב לו.

דבבית המקדש, ה' גילוי כח זה דחיבור ה"מקום" וה"בלי מקום". דמחד, היו כלי המקדש צריכים להיות מדודים בשיעור מסויים, ומדוייקים בתכלית, ומאידך בתוך "מקום" ו"מדירה" זו ה' גילוי אורו ית' הבלתי בע"ג.

וכמפורש בדחז"ל ש"מקום הארון אינו מן המדה"¹⁵ – דהיו הגבולות של מקום (ולולא ה' קודש – הקדשים מחזיק עשרים אמה, או אם הארון לא היה מחזיק אמתיים וחצי וכו' – לא הייתה שם השראת השכינה. וע"פ הלכה היו חייבים להיות ההגבלות דמידת המקום) ועם זאת – "אינו מן המדה". דזאת יתכן רק בכוח הא"ס המפליא לעשות ולחבר "בלי-גבול" ו"גבול".

וכיוצא בזה ה' בכל המקום דביהמ"ק, דבחר הקב"ה להשרות שכינתו דוקא בין בדי ארון. דשם התגלה כוחו ית' הבלתי מוגבל כלל, גם לא בהגבלה ד"בלי גבול".

כאשר רוצה יהודי להתקשר בקב"ה, בדרגא כזו באלוקות שלמעלה מכל גבול והגדרה שהיא, גם למעלה מהתואר ד"בלי גבול" – צריכה להיות עבודת השם שלו דוקא בעניינים תחתונים וגשמיים. דעבודת הקרבנות בביהמ"ק, בשל היותה עבודה גשמית ממש, ובמקום מוגדר ומסויים – הרי שעבודה זו כלשון הזה"ק¹⁶ "רזא דקורבנא עולה עד רזא דאין-סוף"¹⁷. דבאם הקרבנות או עבודת התפילה לא היו קשורים במקום גשמי מסויים, הרי שהדרגא שהיו יכולים לבוא אליה ע"י העבודה – היא רק דרגא כזו המוגדרת להיות "למעלה מן המקום" ואינה מתגלית בדבר המוגבל.

בד"ה "ויולך ה'" תרס"ו.

14) ראה בשו"ת הרשב"א ס' תיח. ספר החקירה לכ"ק אדמו"ר הצמח-צדק ע' 68.

15) יומא כא, א. וש"נ.

16) זח"ב רלט, א. זח"ג כו, ב.

17) וכיו"ב בתפילה שעניינה הוא "יהי רצון" – שיהי' רצון חדש שלא ה' מקודם דזה קאי על דרגא כזו באלוקות שלמעלה מה"רצון" הרגיל (ובלשון החסידות: למעלה מבעל הרצון). רק שבתפלה להיותה בעיקרה עבודה רוחנית (אינה למטה ביותר – בערך הקרבן הגשמי), ובמילא אינה מגעת במקום נעלה כ"כ כקרבנות. ולכן היא אפשרית בכל מקום ורק שצריכה להיות מכוונת לצד המקדש, וגם התפלה עצמה, אף שצריכה להיות בבית הכנסת מקדש מעט, אין זה לעיכובא בדיעבד. משא"כ קרבנות שהם בגשמיות, מוכרחים להיות (בשעת איסור הבמות) במקום המשכן ומקדש דוקא.

אבל כשהעבודה קשורה בגשמיזמו ממש – הרי שהוא קשור רק בעצמותו ית'.

והשתא אתי שפיר עניין נוסף: ידוע דהמקדש שבירושלים הוא בדרגא למעלה מהמשכן שעשה משה ע"פ ה' במדבר סיני¹⁸. וטעם הדבר: המשכן לא ה' מוגדר במקום אחד תמידי, וכדכתיב גבי¹⁹: "ואהי' מתהלך באוהל ובמשכן". וכמו²⁰ בניינו ה' בעיקר ממין הצומח (עצי שטים) והחי (יריעות) ולא כ"כ מדומם²⁰ – ועל-כן עדיין לא ה' בבחי' "תחתון ביותר" ומשום הכי לא התגלה בו ה"גבוה ביותר".

דוקא אחרי שנבנה בית-עולמים, שה' מוגדר במקום מסויים ותמידי, ונבנה מבנין אבנים – דומם – שהוא ה"למטה ביותר", אזי שרה שם הגילוי העליון ביותר, דירת קבע לקב"ה.

וממנו נקח לעבוד את ה' אלו קינו:

ידוע דיוק רז"ל²¹ בפסוק "ושכנתי בתוכם" – "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל". שהקב"ה מבטיח כביכול "ושכנתי בתוכם" – שהוא ישרה ויתגלה, לא רק במשכן ובבית-המקדש, אלא גם ב"תוכו" של כל איש ישראל שיעשה מדבריו הגשמיים מקדש לה' – ע"י לימוד התורה, קיום המצוות, והבאת הקדושה גם בדברי החול והרשות.

ובמידה מסויימת השראת השכינה בכל איש ישראל גבוהה יותר מהשראת השכינה בבית המקדש. דכנ"ל דוקא ב"מטה ביותר" מתגלה ה"עליון ביותר". ועל-כן, דעת לנבון נקל שהבנין הגשמי דביהמ"ק, ככל שהי' "גשמי" הרי שהוא נעלה ומשובח לאין-ערוך על שאר חלקי העולם. משא"כ כשיהודי מכניס קדושה בחפציו ובעסקיו הגשמיים ועד ל"בכל דרכיך דעהו"²² שאפי' בדרכי ועסקי האדם הרי הוא יודע את הבורא – אזי הוא עושה "מקדש" מדברים תחתונים ממש. דמשום הכי, בית-המקדש השלישי, שיבנה במהרה בימינו, נבנה דוקא בזכות ובכוח מעשי ישראל בזמן הזה – מעשים הנעשים בגשמיזם הכי תחתונה!

18) ראה בזבחים פ"ד. מגילה ט, ב. הובא ברש"י דברים יב, ח.

19) שמואל ב ז, ו.

20) אדני הנחושת היו רק היסוד למשכן.

21) בלקוטי-תורה ר"פ נשא ועוד בכ"מ הובא בשם רז"ל. ולע"ע לא מצאתיו אלא בראשית חכמה (שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו), ובשל"ה שער האותיות אות ל. מסכת תענית רד"ה מענין העבודה. פ' תרומה חלק תו"א – שכה, ב. שכו, ב. – ועוד.

22) משלי ג, ו.

פנינים

דרוש ואגדה

כאהבת אב לתינוקו

ועשית שנים כרבים זהב
כרבים – דמות פרצוף תינוק להם
(כה, יח. רש"י)

איתא במדרש (דברים רבה פ"ה, ז. ובכ"מ) "מלך
שהיו לו בנים הרבה והי' אוהב את הקטן יותר
מכולן כו', כך אמר הקב"ה: מכל האומות
שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר "כי
נער ישראל ואוהבהו". והיינו, שאהבת הקב"ה
לישראל היא בדוגמת אהבת האב לבנו הקטן.

ובספרי חסידות (ראה לקוטי אמרים ואור תורה
להרב המגיד נ"ע) בתחילתם, ד"ה כי נער ישראל תרס"ו,
ועוד) מבואר הטעם לאהבת האב לבן הקטן
דווקא, כי האהבה בין אב לבן אינה מצד
מעלות הבן, חכמתו, מדותיו וכיו"ב, כ"א
משום שהוא בנו וחלק ממנו, ולכן אוהב אותו
האב באהבה עזה.

וענין זה מודגש דווקא בבן קטן. כי בבן
גדול מכיון שמשתמש כבר בחכמתו ומדותיו
אפשר להיות שהאב יאהב את הבן גם מצד
מעלותיו וכשרונותיו. משא"כ בבן קטן מכיון
ששכלו ומדותיו אינם מפותחים עדיין, גלוי
לכל שהאהבה היא רק מצד עצם היותו בנו.

וכן הוא גם באהבת הקב"ה לישראל,
שאהבה זו אינה רק מצד מעלות ישראל,
שמקיימים את התורה ואת המצוות או מצד
חכמתם, מדותיהם וכיו"ב, אלא אהבה זו היא
בדוגמת האהבה ל"בן הקטן", שהיא אהבה
עצמית הבאה מצד נשמת ישראל שהיא "חלק
אלוקה ממעל" (ראה תניא פ"ב בארוכה).

ועפ"ז יש לבאר הא דהכרובים "דמות פרצוף
תינוק להם", כי בזה מרומזת האהבה הגדולה
שיש להקב"ה לישראל בניו, שהיא בדוגמת
האהבה שיש לאב ל"תינוק" ולילדו הקטן.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 181)

"ארון" תמיד מוכן לצאת

בטבעות הארון יהיו הבדים לא
יסרו ממנו
(כה, טו)

כתב בספר החינוך (מצוה צו) ש"נצטוינו לבל
נסיר ברי הארון ממנו פן נהי' צריכים לצאת
עם הארון לשום מקום במהירות, ואולי מתוך
הטרדה והחפזון לא נבדוק יפה להיות בדים
חזקים כל הצורך כו' אבל בהיותם בו מוכנים
לעולם ולא יסורו ממנו יעשו אותו חזקות כו'".

והנה הארון הוא "משכן התורה" (חינוך
שם), ועד"ז אדם הלומד תורה הוא בדוגמת
ה"ארון" כי הוא "משכן התורה".

עלול האדם לחשוב, שבזמן שהוא עסוק
בלימוד התורה יש לו להתמסר כל כולו לזה,
ולהתבדל לגמרי מכל הדברים המבלבלים,
וא"כ אין מקום שיחשוב גם בעת הלימוד על
עוד יהודי שאינו קרוב עדיין ללימוד התורה.

אך אין האמת כן: כמו שבבדי הארון, גם
כאשר הארון הי' נמצא בקודש הקדשים היו
הבדים צריכים להיות תמיד על הארון, כדי
שברגע שיצטרכו יהי' הארון מוכן לצאת
"במהירות" למקום השני, כן הוא באדם
הלומד, שגם בעת שהוא שוהה ב"קודש
הקדשים" ולומד תורה בשקידה והתמדה
צריך הוא להיות "מוכן" ומזומן תמיד להביא
את התורה ליהודי אחר ולמקום שצריכים
אותה, ו"במהירות" הכי אפשרית.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 334 ואילך)

חידושי סוגיות

בשיטת הרמב"ם בענין ציפוי כלים לגבי טומאה

יתקשה אמאי לא פירש הרמב"ם כרש"י דציפוי מתכת הוא טעם לקבלת טומאה / יבאר פלוגתא יסודית שמצינו בכמה מקומות בש"ס בין ב"ש לב"ה בדיני התורה, ועפ"ז יסיק בביאור פלוגתת ר"א ורבנן דסוף חגיגה בענין כלים מצופים

א

**יביא הפלוגתא בין רש"י לרמב"ם בביאור
דברי רבנן אם הציפוי הוא טעם לטמא או
לטהר, ויתקשה בדעת הרמב"ם**

תנן בסוף חגיגה (כו, ב): "כל הכלים שהיו
במקדש טעונין טבילה [לאחר הרגל, לטהרם
מטומאת עמי הארץ שנגעו בהם ברגל (ראה
פרש"י שם כו, א ד"ה מעבירין)] חוץ ממזבח הזהב
ומזבח הנחושת מפני שהן כקרקע דברי ר"א,
וחכמים אומרים מפני שהן מצופין". וגרסין
עלה בגמרא: "מזבח הנחושת דכתיב (יתרו כ,
כא) מזבח אדמה תעשה לי, מזבח הזהב דכתיב
(במדבר ג, לא) המנורה והמזבחות איתקוש

מזבחות זה לזה. וחכ"א מפני שהן מצופין.
אדרבא כיון דמצופין נינהו מיטמאו (דאי לא
מצופה יש להם לטהרם משום כלי עץ העשוי
לנחת [דאינו מקבל טומאה ד"דומיא לשק בעינן
כו"], כדלעיל בסוגיין שם]. רש"י, אימא וחכמים
מטמאין מפני שהן מצופין, ואי בעית אימא רבנן
לר"א קאמרי מאי דעתיך משום דמצופין מיבטל
בטיל ציפויין גבייהו¹. ע"כ.

(1) ולכאורה צ"ע, דהרי מדובר כאן בכלים שהיו
במקדש ואעפ"כ קוראו מזבח הנחושת וצריך לטעם
דאקרי אדמה או דבטל ציפוי לגבי העץ, הרי רק מזבח
דמשכן הי' מעצי שטים מחופה נחושת (כבפרשתנו כז,
א ואילך), אבל של ביהמ"ק הי' מאבנים כו' (וראה שבת
נה, א ובפרש"י י"תוס' שם), ו"האי רצפה" (זבחים כז, ב)

והנה בפירוש האיבעית אימא נחלקו רש"י והרמב"ם. רש"י כאן פירש דרבנן קאמרי לר"א דכיון דיליף טעמא דאינן טמאין מדקרינהו "אדמה", שוב משמע דלדידי בלאו האי קרא טמאין אע"ג דעשוין לנחת, והיינו ודאי "מפני שהן מצופין" והציפוי מבטלן והוי להו ככלי מתכות, ועל דא קא מקשו רבנן דהלא מיבטל בטיל ציפויין גביהו, דרחמנא קרא עץ לכולהו ובלאו האי קרא נמי לא מקבלי טומאה. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות (כלים פ"א מ"ד)² פירש דלהך תירוצא דברי חכמים "מפני שהן מצופין" אינם טעם לטמא לדעת ר"א, אלא זהו טעם לטהר לשיטתם, ד"איתא בספרא עה"כ (שמיני יא, לב) כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם, יכול שאני מרבה את חיפויי כלים ת"ל בהם פרט לחיפויי כלים", היינו שכלי שהשימוש אינו בגופו אלא דרך חיפוי (ציפוי) – אינו מקבל טומאה.

[מפיהמ"ש שם מובן שכוונת הדרשא בספרא "פרט לחיפוי כלים ר"ל שזה הכלי לא יגיע השימוש בו בעצמו, אבל באמצעות הכיסוי אשר עליו", שכלי שמצ"ע ה' מקבל טומאה – מצד הציפוי טהור. וכמו שמסיים "כאשר חפה אותן ביטל אותן". אבל בספר היד (בפ"ד מהל' כלים שם) הביא דרשת הספרא לענין זה שהחפויין עצמן טהורים, ובהמשך לזה כתב "וכן כלי עץ כו' שיש בהן בית קבול שציפם במתכת טהורים ואין מקבלין טומאה מאחר שציפם ביטלן והציפוי עצמו טהור כמו שביארנו". מיהו גם שם צ"ל דזה שהציפוי מבטל להכלי, הכוונה שמבטל דין טומאתו, וגם זה נלמד מהספרא, וכלשונו – "וכן". ואכ"מ].

ונמצא שרש"י והרמב"ם מחולקים בגדר דין ציפוי לרבנן. דלשיטת רש"י ס"ל גם לרבנן שכלי עץ שיש עליו ציפוי של מתכת מקבל טומאה, ושאיני מזבחות שהתורה קראתן עץ. וכדעת רש"י כ"ה דעת הראב"ד (בהל' כלים שם) ופי' הרא"ש (במס' כלים שם) ועוד (וכ"מ דעת המאירי

והנה בפירוש האיבעית אימא נחלקו רש"י והרמב"ם. רש"י כאן פירש דרבנן קאמרי לר"א דכיון דיליף טעמא דאינן טמאין מדקרינהו "אדמה", שוב משמע דלדידי בלאו האי קרא טמאין אע"ג דעשוין לנחת, והיינו ודאי "מפני שהן מצופין" והציפוי מבטלן והוי להו ככלי מתכות, ועל דא קא מקשו רבנן דהלא מיבטל בטיל ציפויין גביהו, דרחמנא קרא עץ לכולהו ובלאו האי קרא נמי לא מקבלי טומאה. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות (כלים פ"א מ"ד)² פירש דלהך תירוצא דברי חכמים "מפני שהן מצופין" אינם טעם לטמא לדעת ר"א, אלא זהו טעם לטהר לשיטתם, ד"איתא בספרא עה"כ (שמיני יא, לב) כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם, יכול שאני מרבה את חיפויי כלים ת"ל בהם פרט לחיפויי כלים", היינו שכלי שהשימוש אינו בגופו אלא דרך חיפוי (ציפוי) – אינו מקבל טומאה.

ו"בנין" (שם ס, א וראה פרש"י ותוס' שם) שאין בה דין טומאה. ובתו"ט כאן תירץ: "אילו ה' מזבח הנחושת כבימי מרע"ה א"נ אם לעתיד יעשהו משל נחושת כו". וראה תוס' כאן ד"ה מזבח. אבל הל' במשנה "כל הכלים שהיו במקדש כו" (ועד"ז כמ"פ לפנ"ז) צע"ק. וברלב"ג (ועוד) למ"א (ח, סד) דגם מזבח שעשה שלמה ה' מצופה נחושת. וראה רי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מנין הפרשיות ר"פ נה נו.

אמנם בנוגע למזבח הזהב לדעת הרמב"ם מוכרח לכאורה לפרש (במשנה וגמרא) כאן כמו שתירץ התו"ט (בת"י הא), שהרי הרמב"ם (ביהב"ח פ"א ה"ח) כתב – "מזבח הקטורת . . אין עושין אותן אלא מן המתכות בלבד" (וכ"ה באוה"ח פרשתנו כה, ט סד"ה ואני אומר). או "ל (בדוחק עכ"פ) דאזיל בזה לשיטתו בדין ציפוי כיון שציפם בטלן (ראה לקמן בפנים ובהערות). אבל לכמה דיעות ה' מזבח הזהב של משה גם במקדש (ראה פרש"י זבחים כז, סע"ב). או שגם מזבח הזהב של שלמה ה' מחופה זהב, כהכתוב במלכים א', כ–כא ובמפרשים שם. וראה צפע"נ עה"ת תצוה ל, יוד. תו"ש מילואים לפ' תצוה (חכ"ג). ואכ"מ.

(2 וראה רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פי"א ה"א (בסופו).

שלשון הש"ס (ואב"א רבנן לר"א קאמרי כו') אתי שפיר יותר לשיטת רש"י, כמ"ש במפרשים (ראה פי' הרא"ש כלים שם, שכתב על דברי הרמב"ם שם "והוא עיין במשנה ולא עיין בגמרא". וראה דברי הר"י קורקס שם "וצריך לדחוק", ובמל"מ שם).

ב

יחדש סברא כללית בפלוגתות ב"ש וב"ה
בש"ס, אם דין התורה נקבע ע"פ הסתכלות כללית או ע"פ דרישה וחקירה בפרטי הדברים
 והנראה בביאור דעת הרמב"ם, בהקדים די"ל דאיהו ס"ל שמחלוקת זו דר"א וחכמים שייכא להא דר"א שמותי הוא, והיינו מתלמידי בית שמאי (רש"י (ד"ה שמותי) ותוס' (ד"ה דר"א שמותי) – שבת קל, ב. תוד"ה שמותי – גדה ז, ב), ומעתה באמת מחלוקת זו קשורה ותלויה בחילוקי השיטות בין ב"ש לב"ה (ועיין תוס' בביצה (לד, רע"ב ד"ה ואומר) שהקשו בפשיטות אפלוגתת ר"א וחכמים, ש"מחלפא שיטתייהו דב"ש וב"ה"), היינו ששייכת לסברא כללית דאשכחן בש"ס לשיטתייהו דב"ש וב"ה, שהיא יסוד להרבה מחלוקות שביניהם⁵. והיינו, מכיון שבכמה ממחלוקות ב"ש וב"ה מצינו צד השווה בדעותיהם, ולא במחלוקות שבענין אחד, אלא בסוגיות והלכות שונות בש"ס⁶ – שוב מסתבר שיסוד מחלוקתם (במקומות אלו) אינו מחמת התוכן המיוחד שישנו בכל מחלוקת בפני עצמה,

כאן, שכתב בטעם חכמים "הרי כלי בית המקדש אינם בטלים לגבי ציפויים אלא צפויים בטל אצלם". אבל לדעת הרמב"ם הנה ציפוי כלים בכלל מבטל דין טומאה מכלי המצופה כנ"ל.

ולכאורה יש לתמוה בדעת הרמב"ם, דהנה לפי פי' מהר"י קורקס שם דהטעם "מפני שהם מצופים" – "מיבטל בטל ציפוי גבייהו", היינו "דציפויין לא מיטמאי דבטלים אגב כלי דלא חשיבי כדי שיטמא הכלי בשבילו והכלי בשביל עצמו ודאי אינו מטמא כיון שמצופה", מובן, שהטעם שהמזבחות טהורין הוא רק מפני שמצופין, ובלא"ה היו המזבחות מקבלין טומאה. וכ"מ מפיה"מ שם. אבל לכאורה אינו מובן דהרי בלאו הכי היו טהורין כיון שהם עשויין לנחת וכו', וכמ"ש ברע"ב כאן "צפויין בטיל לגביהן והוון ככלי עץ העשויין לנחת שאינן מטמאין" (ומסיים "כך פי' הרמב"ם בהל' מטמאי משכב ומושב"⁴). וצ"ע. ואולי יש ליישב (בדוחק עכ"פ) דהרמב"ם סמך על הדרשא דירושלמי (כאן) א"ר הילא טעמא דרבנן . . התורה קראת אותו מיטלטל, עיי"ש (אלא שלפי פירוש קרבן העדה ופני משה בא ר' הילא לפרש טעם רבנן שמטמאין, ועיי"ש בהמשך הירושלמי. והרמב"ם ס"ל רק עצם הדרשא שהתורה קראן מיטלטל). ולכן צריכים חכמים לפרש דטעם טהרתם מפני שהם מצופים.

ועוד יש להאריך בזה ואין כאן מקומו, אבל בעיקר הדבר יש לעיין בשיטת הרמב"ם, דצריך להבין מהו טעמו של הרמב"ם וסברתו לפרש מחלוקת ר"א וחכמים דלא כרש"י, ובפרט

(5) ראה לקו"ש ח"ו (ע' 70 ואילך), ח"ז (ע' 114 ואילך), סה"ש תשמ"ח ח"ב (ע' 647 ואילך) – עוד סברא כללית ושיטה במחלוקת ב"ש וב"ה. וראה מפענ"צ פרק א' סי' ג. ועוד.

(6) אבל בכ"ז צ"ל צריכותא וסברא מיוחדת בכל מחלוקת, שלכן צריך לאשמעין בכל ענין בפ"ע דאף בזה פליגי.

(4) ועיין תויו"ט שהקשה עליו דדבריו סותרין זו"ז. וכן פירש במל"מ (כלים שם) ומפרש עפ"ז לשון הש"ס "לר"א קאמרי".

והנה פשוט שאין ב"ש וב"ה חולקים במציאות, והרי במציאות אנו רואים שכמה גוונים יש באור, וא"כ איך אומרים ב"ש דחדא נהורא איכא בנורא⁹. אלא ההסבר בזה הוא דב"ש ס"ל כנ"ל דבדיני התורה נקבעים הענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי הנראה מיד ובכללות, ולשיטת ב"ה יש לקבוע ע"פ המתברר ע"י דרישה ועיון, ולהתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם. ובזה מובן טעם מחלוקתם כאן, דהנה הרי אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו כדתנן בברכות שם – היינו שחייב הברכה אינו אלא כשיכול¹⁰ ליהנות מהאור או כשנהנה ממנו בפועל. והנהגה היא מיד כשרואה את האור בכללות שאז אינו רואה אלא אור סתם, גוון אחד של אור ("חדא נהורא"), ולכן סוברים ב"ש שגם הברכה צ"ל על בריאת¹¹ כללות האש: "מאור האש". משא"כ ב"ה אזלי בשיטה, שמכיון שכשמתבונן בהאש רואה כמה מאורות, והרי בפועל ההנאה שמהאש הוא מכל גווני נהורא – לכן צ"ל נוסח הברכה: "בורא מאורי האש"¹².

(9) ראה שנו"א להגר"א שם. ועיי"ש שמפרש שתלוי גם במחלוקתם דברא ובורא. אבל לכאורה בפשטות (ראה תוס' שם ד"ה בברא (ובצל"ח שם דהתוס' כתבו כאן לפי המסקנא)), גם למסקנא דברא ובורא כ"ע לא פליגי נקט ב"ה בורא דלשון קרא עדיף.

(10) ראה פרש"י שם. ובירושלמי שם ה"ו מחלוקת בגי' המשנה. וראה הערה הבאה.

(11) ולא על ההנאה (אלא שמברכין בעת ההנאה) – ראה בגמרא שם (נג, ב) ובהערה הבאה.

(12) אבל אין לומר שפליגי בפלוגתא האמוראים (שם נג, ב) אם יאותו יאותו ממש או לא יאותו ממש אלא שאילו ה' עומד בקירוב ומשתמש לאורה, שלב"ש צריך שיהנה ממש ולכן לדעתם צריך לברך "מאור האש" כי ההנאה היא מכללות אור האש ולא מפרטי הגוונים. וב"ה ס"ל לא יאותו ממש, ולכן מברכין "מאורי האש" כי הברכה (בעיקר) היא על עצם בריאת מאור האש, ובאור עצמו יש כמה גוונים.

אלא שיסוד כולם אחד הוא, וכמסקנת הש"ס בכמה מקומות דאזיל לשיטתי' (ראה שבת לד, ב).

והסברא הכללית היא דב"ש ס"ל שמדין התורה נקבעים ענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נראים בגדר (והסתכלות) הכללי הנראה מיד⁷ (על-דרך הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות (סנהדרין ו, סע"ב. וש"נ. וראה שו"ת נו"ב או"ח מהדו"ק סל"ה)). ושיטת ב"ה היא שבעיקר צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם, אע"פ שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה אלא הם נראים רק לאחר דרישה וכו' – ודוקא זה מכריע בדיני התורה⁸.

ולדוגמא נביא מחלוקת אחת על כל פנים מכל סדר:

בסדר זרעים – במס' ברכות (נא, ב) מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה בנוסח הברכה שעל האש במוצאי ש"ק: ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש. ובגמרא (נב, ב) מפרש פלוגתייהו "דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא" (רק (גוון) אור אחד יש באש, ולכן נוסח הברכה הוא "מאור", לשון יחיד); "וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא, תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור (שלהבת אדומה לבנה וירקרקת (רש"י))." ולכן צריך לומר "מאורי" לשון רבים.

(7) ואי"ז מצד העדר השקו"ט וכו', שהרי אדרבא ב"ש מחדדי טפי מב"ה (יבמות יד, א) חריפי טפי (תוד"ה כאן עירובין ו, סע"ב), אלא שהחריפות הוא יותר בגדר הכללי, או למצוא בכל פרט את הכלל.

(8) בסגנון אחר קצת: לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניו. ולב"ה – סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו – זהו קובע.

זו, הרי פשוט שבעיניו היא נאה וחסודה (ועיין בסוטה (מז, א): חן אשה על בעלה (וראה בפרש"י שם)).
[ועפ"ז יומתק ההמשך "מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", כי מענין זה מובן שמפני שאין דיעותיהן שוות (ראה ברכות נח, רע"א. סנה' לח, א. דרך ארץ פ"ט) – צריך להעריך את כאו"א לפי דעתו המיוחדת, ועל דרך הא דאמרו (אבות פ"ב מ"ד "הלל אומר") אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו (ככל הפירושים שבתבת "מקום"), ועי"ז נעשה מעורב אפילו "עם הבריות"].

ועפ"ז מובן ג"כ שלדעת ב"ה אי"ז שקר (וכעין זה כתב בחדא"ג כאן), שהרי לאחר ההתבוננות בפרטיות רואים שביחס לחתן זה היא באמת כלה נאה וחסודה. משא"כ לשיטת ב"ש שהראי' והגדר הכלליים הם הקובעים, אי אפשר לומר על חגרת וסומא שהיא כלה נאה וחסודה, וממילא הרי"ז בכלל "מדבר שקר תרחק"¹⁵.

15) והחידוש בשיטתם בכ"א ממקומות הנ"ל (שלכן צריכי לומר שניהם): באם הי' מפרש המחלוקת שלהם רק בכלה אפ"ל דבנר גם ב"ש ס"ל כב"ה, כי בכלה, הרי **במציאות** (רואים ו) ישנן מומין גלויים – חגרת וסומא (אלא שלגבי דעת האיש (המקדש) היא "נאה וחסודה"), אבל בנר הרי **במציאות** ישנם כמה גווניו באש*. ומטעם הנ"ל אם הי' נאמר מחלוקתם רק בנר, אפ"ל דבכלה גם ב"ה מודים לב"ש. וכן להיפך י"ל – דבכלה גם ב"ש מודי כיון שהקב"ה שינה מפני השלום (כלה רבתי שם).

(*) וגם לדעת ב"ה ישנו חידוש במחלוקת דנר (שלא היו יודעים מדעתם בכלה): שהרי המדובר הוא **בבריאת האור** (מהקב"ה) (גם אם נאמר דל' בורא פי' שהוא בורא תמיד (וראה שנו"א שם) ובפרט שגם לדעת רבא סברי ב"ה בורא נמי ברא (לשעבר) משמע – בריאת האור בששת ימי בראשית (ראה פירוש רש"י שם)) וחילוק המאורות שיש באש אי"ז מצד עצם בריאת האש כ"א תלוי בקירוב וריחוקו מהפתילה או מן העץ (וראה מאירי כאן).

ושוב בסדר נשים – איפליגו ב"ש וב"ה במס' כתובות (טז, סע"ב ואילך. דרך ארץ רבה ספ"ו): "כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (רש"י: לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה), וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה (משפטים כג, ז) מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש לדברכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו".

והנה פשוט שגם לב"ה אסור להגיד דבר שקר¹³, וגם לב"ש מי שלקח מקח רע מן השוק צריך שישבחנו בעיניו¹⁴. אלא ההסבר הוא דגם כאן אזלי לשיטתייהו: לשיטת ב"ש צריך להסתכל על כל דבר כפי שהוא נראה מיד לפי ההשקפה הכללית, ומכיון שבכלה זו אין המעלות דנאה וחסודה באופן שאפשר לראותן, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד – כלה כמות שהיא. וב"ה לשיטתם דס"ל שצריך להתחשב עם הפרטים כפי שהם נראים לאחר התבוננות, דכיון שהחתן לקח מקח – בחר בכלה

כי (א) אין לומר שפלוגתת ב"ש וב"ה היא פלוגתת האמרואים, (ב) ורבא ססב"ל יאותו ממש והלכה כמותו (רמב"ם הל' שבת פכ"ט הכ"ה, טוש"ע סי' רחצ ס"ד, שו"ע הרב ס"ו) הוא לפי דעת ב"ש. (ג) מפורש בגמרא שבברא ובורא כו"ע לא פליגי דברא משמע **לשעבר**, והיינו שהברכה היא על עצם בריאת האור. ולדעת ב"ש בפרט מברכין בל' ברורה ברא לשעבר. (ד) בהשגות הראב"ד להמאור (וכ"כ המאירי) שגם לרבא שיאותו ממש אין הכוונה שישתמש לאורו ואח"כ יברך, אלא שיהי' קרוב כ"כ כדי שיוכל להשתמש לאורה. אבל ראה שו"ת צפע"נ (דווינסק) ח"ב ס"ו (נעתק בכללים בערכו).

13) אבל ראה תוס' רי"ד "ואע"פ שאומר שקר". וכן משמע מתוך כ"ה כלה. וד"ה ישבחנו. ריטב"א ועיין יעקב כאן. וראה כלה רבתי רפ"י.

14) ראה תוד"ה ישבחנוה שם.

לקראת שבת

כא

טעמא אי אפשר להעמידה בחזקת טהרה, וכל הטהרות שנתעסקה בהן מעת פקידה הראשונה טמאות (מספ"ק¹⁸ עכ"פ).

ושב בסדר מועד – מצינו במס' שבת (לא, א) חילוק זה בשיטותיהם של שמאי והלל – בג' המאורעות שבא נכרי להתגייר, שבמאורע א' אמר הנכרי "גיירני ע"מ שתלמדני (רק) תורה שבכתב"; במאורע ב' אמר "גיירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת"; ובמאורע ג' אמר "גיירני ע"מ שתשימני כה"ג", ובכל ג' הפעמים דחה אותם שמאי ודחה, והלל קבלם וגייירם. וצריך להבין, ממה נפשך: הרי צריך להימנע מלקבל גרים בקלות – ובפרט בנדו"ד שהתנו את גירותם בכירור בתנאי

והנה ביאור זה בשיטותיהם של ב"ש וב"ה, שמצינו אותו במחלוקותיהם, יתחזק ויובן עוד יותר מהא דאשכחן לשיטתו זה בדעות שמאי והלל עצמם, ובשני ענינים שהלשיטתו מודגש בהם במיוחד: ההדגשה בענין הראשון דלהלן היא בזה שמחמת הלשיטתו הנה שמאי לקולא והלל לחומרא (היפך משיטתם בכלל)¹⁶, וההדגשה בענין השני היא ע"י מעשה רב, ששמאי והלל נהגו במעשה בפועל לפי שיטותיהם.

דהנה בסדר נזיקין – במס' עדיות (בתחילת המסכתא (ובריש נדה)) שנינו: שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מפקידה לפקידה אפילו לימים הרבה. ומבואר בגמרא (נדה ב, סע"א ואילך) בטעם הראשון בסוגיא: "שמאי קסבר העמד אשה על חזקתה ואשה בחזקת טהורה עומדת, והלל כי אמר העמד דבר על חזקתו היכא דלית לי ריעותא מגופי אבל איתתא כיון דמגופא קחזיא לא אמרינן אוקמא אחזקתה". וחזינן הכא את הקו הנ"ל שבדיעותיהם. דשמאי סובר שמסתכלים על ענין כפי שהוא נראה (או – אינו נראה) לעיניים מיד, ולכן ס"ל די' שעתה – זמן ראיית הדם בפועל, ולא לפני"ז כשלא ראתה (ולכן מעמידים אותה על חזקתה). אבל הלל סובר שמה שענינו רואות בכלל אינו מספיק, אלא צריך לחקור פרטי הענין דראיית הדם, שמה שראתה עכשיו (שעתה) הוא מסובב, כי יש ריעותא בגופה, והראי' הוא ענין טבעי באשה (ראה פרש"י שם, רע"ב ד"ה כיון¹⁷), ומהאי

18) ומטעם זה איכא עדיפות במחלוקתם דנר, כלה ושבת (דלקמן), כי בנדה: (א) זה שלא אוקמינן אחזקתה הוא רק סיג בקדשים, אבל לחולין גם ב"ה מודים דאוקמה לה בחזקת טהרה (ראה תוס' ריש נדה. תוד"ה ואב"א – שם ג, א). (ב) בגמרא שם (ג, א) קאמר עוד טעמים למחלוקת שמאי והלל.

אבל: (א) עי' תוד"ה ואב"א שם דגם לפי הטעם דאשה מרגשת כו' נמי צריך לטעמא דהעמד אשה על חזקתה (אבל ראה גליון התוס' שם). (ב) גם לפי המסקנא – דעת רבא שם (ג, ב) דטעמא דשמאי משום בטול פרי' ורבי' כו' (וכ"פ הרמב"ם בפיה"מ, רע"ב וכו') מודגשת שיטתו הנ"ל: לדעת שמאי אם יעשו סיג בטהרות לא יבחין האדם בפרט זה ויהי' לבו נוקפו ופורש, והלל ס"ל דלביטול פו"ר לא חיישינן, כי האדם יבחין בפרטי הדבר ויבין שמטמאין לה רק לטהרות כו'. ראה בגמ' שם ובל' הרע"ב כאן ובעדיות.

אבל להעיר: (א) שאין הלכה כהלל, כ"א כחכמים שאומרים "לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעל"ע כו'". (ב) ועיקר: דעת שמאי "כל הנשים כו'" הוא (כבגמרא שם ג, א) לאפוקי מר"א דרך ד' נשים דיין שעתן, והלכה כמותו לגבי ר"י (שם ז, סע"א ואילך). אף שגם בזה י"ל ע"ד הסברא שבמחלוקת שמאי והלל, דר"א ס"ל דבכל ד' נשים אוקמינהו אחזקה. ור"י ס"ל רק בבתולה דאליה חזקה, ראה משנה אחרונה שם. ואכ"מ.

16) ולכן הובא (לקמן בפנים) מחלוקתם ממס' עדיות – ראה תויו"ט ריש נדה. ועוד: ד"ב חזקתא"היא (ברכות כז, א).

17) וראה פרש"י שם ד"ה תרתי.

ובנדוד"ד בתור סיבה של מסובב שיצא מזה: ההעלאה על שולחן היא סיבה למסובב כי (כיון שיצר לב האדם רע מנעוריו נח ח, כא), הרי אם יתירו להעלות שניהם יחד על השולחן יתכן שע"ז יבוא סוף סוף לאכלם יחד²².

ג

עפ"ז יבאר עומק פלוגת ר"א ורבנן לשיטת הרמב"ם

ומעתה נבוא לאחת מהמחלוקות שבסדר טהרות דמצינו בה פלוגתא זו, ועל פי' יובן בנדוד"ד גבי ציפוי כלים. דהנה נחלקו במס' כלים (פכ"ח מ"ד): "מטפחות ספרים בין מצויירות בין שאינן מצויירות טמאות כדברי ב"ש, ב"ה אומרים מצויירות טהורות ושאין מצויירות טמאות". ובטעם מחלוקתם ביאר הגאון הרגצ'ובי (שו"ת צ"פ נ"י. סי' קלו (הובא בצפע"נ עה"ת שמיני ע' קו)) – על יסוד ביאורו של הראב"ד (בפי' לתו"כ הנ"ל)²³ בהפרש שבין תיק לחיפוי, ששימושן של תיק הוא לשמור ולהגן על מה שבתוכו, ולכן מקבל טומאה כי הוא בסוג דמשמשי אדם, אבל שימוש החיפוי אינו לשימור הדבר המחופה, אלא רק לנוי, ולכן אינו מקבל טומאה. ומבאר שבזה היא מחלוקת ב"ש וב"ה: מטפחות המצויירות, מכיון שהן עשויות לנוי הספרים שהם עטופים בהן, יש להן דין חיפוי, ולכן סוברים ב"ה שהן טהורות. אבל מטפחות שאינן מצויירות שאינן עשויות לנוי

שאינו כדבעי [ומי שבא להתגייר לשם שררה וכיו"ב, או שאינו מקבל ע"ע את כל התורה, אין מקבלין אותו (ראה בכ"ז יבמות כד, ב. מז, א. קט, ב. בכורות ל, ב. רמב"ם הל' איסור פי"ג הי"ד)] – וא"כ איך קבלם הלל¹⁹. ואם נאמר שקבלת הגירות של הגרים הללו היתה כדבעי, וכמו שרואים שבפועל נעשו גרי אמת – למה דחה אותם שמאי. וההסברה היא כנ"ל: אצל שמאי לשיטתו הכריע מה שעניו רואות בכלל – המשמעות הכללית של דבריהם ושל אופן קבלת הגירות, ומכיון שזה לא ה' כדבעי דחה אותם. אבל הלל, לשיטתו, דן בענין זה לפי פרטי וסיבות הדיבור, וראה שגרים אלו רוצים להתגייר באמת²⁰ (ומה שדיבורם ה' בנוסח הנ"ל – הרי"ז מפני טעם צדדי, מפני שחסרה אצלם הידיעה בגדר דכה"ג וכיו"ב)²¹.

ועוד מצינו בסדר קדשים – במס' חולין (קד, ב (במשנה)): "העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל דברי ב"ש וב"ה אומרים לא עולה ולא נאכל". היינו דב"ש ס"ל שרואים אנו את הענין (ההעלאה על השולחן) כמו שהוא, כפי שהוא בפני עצמו – והרי אין חשש איסור בהעלאת עוף על השולחן ביחד עם גבינה. אבל ב"ה ס"ל לשיטתם, שצריך להתבונן בפרטים,

19) ראה חדא"ג כאן. ושם כתב לענין הגר שבא ע"מ שיהי' כה"ג, דלא גיירי' הלל תיכף אלא עד לבתר הכי. אבל לכאורה מפשטות ל' הגמרא דקאמר "גיירי" כשבאו – בכל הג' מאורעות – משמע שהלל גיירם תיכף כשבאו אצלו. וכ"מ מפירש"י ד"ה גיירי'. וראה תוס' שבהערה הבאה.

20) ראה תוס' יבמות כד, ב. קט, ב. נסמן בגליון הש"ס שבת שם.

21) ולכאוף' כן צריך לפרש גם בפרש"י שבת ד"ה גיירי', דאל"כ ה' מספיק מש"כ "דלא דמיא הא לחוץ מדבר אחד... הגבורה".

22) לפי פי' הרמב"ם פ"ט מהל' מאכלות אסורות ה"כ. (עיין לח"מ שם). טוש"ע יו"ד ר"ס פח. וראה פרש"י חולין שם ד"ה אבל הכא. ד"ה גזירה. יד אברהם לשו"ע שם. ועוד.

23) ומביא שם המשנה כלים ספ"ז: זה הכלל העשוי לתיק טמא לחפוי טהור.

טמאות. וב"ש ס"ל שגם חיפוי הכלים טמא.

וע"פ דברינו תובן היטב הסברת מחלוקתם, מאי טעמא אמר כל אחד כשיטתו²⁴: ב"ש סוברים שמסתכלים על ענין לפי גדרו הכללי (מטפחות), ואין נכנסים לפרטים (שבהוספה להכלל), ומה שענינו ראות בכללות הוא ששני מיני המטפחות משמשות ככלי – שימוש לכסות ולשמור על הכלים, ולכן טמאות. אבל לב"ה מתחשבים עם פרטי הענין, ובנדוד"ד – עם הפרטים המראים את מטרת ותכלית השמוש של כל מין בפני עצמו: מטפחות המצוירות שמטרתן לנזק הכלים המכוסים בהן, דין חיפוי להן – שבטלות אל הכלי ואין להם גדר כלי²⁵ – ולכן טהורות, אבל מטפחות שאינן מצוירות שתכליתן אינו להוסיף בנוי הכלים שמכוסין בהן, אלא משמשות כתיק שמגין ושומר את הכלי – טמאות. ובאמת, דבהך מצינו כבר שר"א ס"ל כב"ש וחכמים כב"ה (ראה בהנמקו בצפ"נ שם ושם נדפס בטעות ר"מ במקום ר"א).

ועפ"י כהנ"ל בביאור השיטה היסודית שבזה ע"פ שאר פלוגות ב"ש וב"ה, שוב יבואר ג"כ – לשיטתו – טעם המחלוקת במשנה דנן בסוף חגיגה. דהרמב"ם סובר שר"א (שהוא תלמיד ב"ש) וחכמים אזלי בשיטות ב"ש וב"ה במחלוקות הנ"ל. ולהכי, ר"א ס"ל שציפוי מטמא, כי ענינו הכללי של המזבח הוא כשמו (גם של כל פרט שבו – "פרט ממזבח הנחושת") – הוא מזבח

הנחושת או מזבח הזהב שהם מקבלים טומאה. ומה שבפרטיו של המזבח הרי הנחושת והזהב הם ציפוי למזבח וטפלים לו – אי"ז משנה וקובע. וממילא הם מקבלים טומאה לולא שהתורה אמרה שהם כקרקע שאינה מקבלת טומאה. אבל חכמים סברי שגם לולא לימוד זה אינם מקבלים טומאה, כי אע"פ שבכללות ובענינו, המזבח – הן מזבח הנחושת והן מזבח הזהב – הוא כלי של מתכת, ולכן נקרא כן, אבל בפרטי המזבחות, המתכת אינו אלא ציפוי²⁶, וציפוי, איזה שיהי' – מזהב, נחושת וכו' – אינו אלא טפל לכלי וממילא – בטל לו (וממילא גם הכלי אינו מקבל טומאה (מחמת הציפוי)), ופרטים אלו מכריעים את הכלל, כנ"ל. ולכן אין צורך בלימוד מיוחד מכתוב שאין המזבחות טמאים, אלא מספיק הטעם דמפני שהם מצופים²⁷.

26 והוא דוגמת מחלוקת ב"ש וב"ה (אהלות פי"א מ"ג): ה' אדם נתון שם (תחת הסדק וכלים מצד אחד וטומאה בצד אחר – אם האדם חשוב אהל להביא את הטומאה) בש"א אינו מביא את הטומאה וב"ה אומרים אדם חלול הוא והצד העליון מביא את הטומאה (ועד"ז שם מ"ד. וראה מפרשי המשנה): דמצד קביעות כללות הדבר, האדם "כמו שהוא", הרי האדם ברי' אחד ומציאות אחת (גוש אחד). אבל מצד הפרטים הרי הוא "עור ובשר תלבישני", ופנימיותו הוא חלל טפח. ראה משנה אחרונה שם. וראה צפ"נ מהדו"ת נו, סע"ג ואילך, שמבאר מחלוקתם אם גופו של האדם נחשב כגוף אחד, או שהוא מורכב מחלקים*. וע"פ הנ"ל י"ל שתלוי בשיטתם הנ"ל.

27 והחידוש בשיטתם כאן: לפי פי' הרמב"ם בפיה"מ כלים שם, ומהר"י קורקס שם (הובא בסעיף א) מובן בפשטות החידוש, כי ביחד עם זה שהציפוי פועל ביטול הכלי שלא יטמא, אומרים שהציפוי בטל לגבי הכלי.

וגם לפי המובן מדבריו בהל' מטמאי משכב ומושב, רע"ב ומל"מ (שבהערה שם), שגם מצ"ע לא היו טמאין כיון שעשוין לנחת, וצפויין בטל לגביהן שישאר כלי עץ העשוי לנחת – חידוש בשיטתם כאן, שהרי בנדוד"ד הציפוי שלהם הוא מצד ציווי התורה שיהי' מצופה

24 גם לפי פי' הרמב"ם והרע"ב שם, יש למצוא קו הנ"ל בשיטות ב"ש וב"ה, דב"ה מחלקים לפרטים: דהמטפחות המצוירות ציון יעיד עליהם שהן מיוחדים לספרים ואינן משמשי אדם כו', וב"ש אין מחלקים (וגם אין מחלקים מהו עיקר השימוש כו'). ובפרט ע"פ פי' משנה אחרונה שם. אבל הבי' שבפנים שייך יותר לנדוד"ד דסוף חגיגה.

25 ראה פי' הר"ש שם "אין תכשיט לכלי".

(*) ועיי"ש בצפ"נ שגם בזה ס"ל לר"א כב"ש.

והן הן הדברים, דכשמסתכלים על ענין הקרבנות בכללותו יוצא שקרבן שכולו לגבוה צריך להיות שווה יותר מקרבן שרק חלק ממנו הוא לגבוה (וזהו שיטת ב"ש), אבל מצד פרטי הענין, הרי "אדרבה" המסקנא הפוכה: אכילת כהנים³¹ (וגם אכילת בעלים³²) בקרבן הוא ג"כ מצוה וא"כ גם אכילתם הוא ענין של "גבוה"³³,

ומה ינעם²⁸ לפי זה קישור הענינים שבין התחלת חגיגה וסיומה, כהמנהג שנתפשט לקשר בין התחלה לסיום (וכבר העירו האחרונים ע"ז מדברי הש"ס בברכות י, רע"א) "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי כו'", ובתוס' כתבו "דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי אלא חתימה מעין פתיחה כו'", עיי"ש, כי בהתחלת מסכתין מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה שנקודת הסברתה היא כבמחלוקת ר"א וחכמים בסיום המסכת.

דבמשנה הראשונה דחגיגה (בהמשנה כנדפס בגמרא. ובמשניות הוא מ"ב²⁹) שנינו: ב"ש אומרים הראי' שתי כסף והחגיגה מעה כסף, וב"ה אומרים הראי' מעה כסף והחגיגה שתי כסף. ומבאר בגמרא (ו, א) שב"ש ס"ל שמכיון "שהראי' עולה כולה לגבוה משא"כ בחגיגה" לכן צריכה הראי' להיות שווה יותר משלמי החגיגה שהם לאכילת אדם. וב"ה סוברים "אדרבה חגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות"³⁰.

נחוש וזהב (דבכ"מ הדין – דמצוותי' אחשבי') וראה לעיל הערה 1. ומ"מ גם בזה דעתם שקובע העיקר, ואשר גם ציפוי זה בטל וטפל להעיקר.

28) ועיין עוד בלקו"ש חט"ז ע' 319 ואילך ביאור נחמד בשייכות המימרות בש"ס שם סוף חגיגה לפי כל המבואר לעיל בפנים.

29) וראה לקמן הערה 34.

30) בטו"א שם כ' דלב"ה אי"ז שחגיגה עדיפא, אלא שמצד טעם זה שווה הוא לעולת ראי', אבל: (א) פשטות לשון הגמ' שם לכאורה לא משמע כן (וראה גם בסוף דבריו בטו"א שמוסברת העדיפות בנדר"ד). וראה בית האוצר מע' ב כלל ב. (ב) ועיקר: לדעת הרמב"ם (שאליב' קיימינן בפנים השיחה) בפיה"מ (וכ"ה ברע"ב) זהו טעם ב"ה שסוברים דשלמים יהו הדמים שלהם יותר, ולא קאמר טעם אחר.

(*) ראה בכורות י, א. פרש"י ביצה כז, ב – ד"ה חלה. וראה אנציקלופדיא תלמודית מעי' איטורו חשוב.

ומה שלא פ' הטעם שאיתא בגמ' לב"ה (שחגיגה עדיפא שישנה לפני הדיבור כו' דחתיב ויזבחו זבחים שלמים (משפטים כד, ה)) – אולי י"ל, כי ס"ל שדבר זה אם פרשה זו נאמרה לפני מ"ת (ראה פרש"י חגיגה שם) במחלוקת שנוי במכילתא (כמ"ש הרמב"ן שם (פסוק א')) וי"ל שסוגיא זו אתיא כמ"ד שקודם מ"ת נאמרה, אבל ההלכה היא שלאחר מ"ת נאמרה, כסדר הפרשיות (כהרמב"ן שם. וראה אברבנאל: נחלקו המפרשים . חכמי צרפת . . אבל חכמי ספרד קיימו וקבלו שהי' זה אחר מ"ת, כסדר הפרשיות). ולכן מפרש טעם ב"ה אליב' דכ"ע [ולמעשה שבתוס' רי"ד לחגיגה שם מפרש זה "שישנה לפני הדיבור" דהיינו לפני "יידבר ה' אליו מאהל מועד" (דיר"פ ויקרא)].

אבל עדיין צע"ק מדוע לא הביא טעם השני שבגמ' (הן לב"ש והן לב"ה) "ועוד מצינו שריבה בהן הכתוב כו'". ואולי כי ס"ל (כדמשמע מפשטות הלשון) שזהו רק טעם נוסף. וראה מה שמסיים שם בפיה"מ "ואלו הראיות והתשובות וטענות יקצר המקום הזה מלהגידם".

ועוד ועיקר – מכללי הרמב"ם שמביא (באם אין נפק"מ לדינא) קרא ודרשה היותר פשוטה (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד). ואכ"מ.

31) בפירש"י שם (ו, א) "שתי אכילות – מזבח ואדם". ובפיה"מ להרמב"ם (ועד"ז ברע"ב): לפי שיש בהם חלק לשם וחלק לבעלים וחלק לכהנים.

אבל צע"ק אם אפשר לפרש הביאור שבפנים לפי דעת הרמב"ם (בפיה"מ), שהרי אין מפורש בדעתו אם גם אכילת בעלים מצוה – ראה בהנסמן בהמובא בהערה הבאה.

32) ראה הנסמן בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפ' בא ע' 104 הערה 24.

33) להעיר דכהנים (ובעלים) משלחן גבוה קא זכו – ביצה כא, א. פרש"י שם ד"ה כהנים (וראה תוס' שם ד"ה אבל. ועוד). ובפרש"י סוכה ט, א ד"ה על: שלמי חגיגה . . דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה כעבד הנוטל פרס.

ונמצא ש"אדרבה חגיגה עדיפא" (וזוהי שיטת

ב"ה) מכיון שיש בה שתי אכילות לגבוה, ולכן צריכה החגיגה להיות שווה יותר מעולת ראי'³⁴.

להביאו לעזרה, א"כ אם אא"פ לו לאביו להביאו (כקטן, לא כטף) פשוט שאין חיוב (וזוהו השיעור שאינו יכול לרכוב על כתפיו). אבל כשאביו יכול להביאו – באיזה אופן שיהי' – מחוייב בזה.

אמנם כשמתבונן בפרטי הדבר הרי תוכן ענין החינוך הוא לא חינוך סתם, אלא – באופן שקיום המצוה דהקטן בקטנותו – יחנכו וירגילו לעשות מצוה זו בגדלותו, ולכן כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות כו' – דכה"ג בגדלותו פטור – גם מטעם חינוך קטן פטור (כבפרש"י במשנה ד"ה שלש רגלים). אבל אם יכול לאחוז ולהלך ברגלים שלו מחוייב, שהרי אז עושה הקטן המצוה כמו בגדלותו. וראה בגמ' שם ו, א ובפרש"י וטו"א בהסוגיא שם. ואכמ"ל.

(34) וי"ל השייכות דסיום המס' גם למחלוקת הא' דב"ש וב"ה במשנה:

איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי ב"ש וב"ה אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית כו'. ובפרש"י: אבל מכאן ואילך אע"פ שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. וראה שם תוד"ה איזהו. ובגמ' שם ו, א:

דכללות הענין הוא, שאביו* חייב לחנכו במצות –

האב חייב לחנכו בפרש"י ותוס' ברכות מח, א. ועוד. ואכ"מ.

(* וידוע השקו"ט אם הקטן נק' מחוייב בדבר או שרק





סוף הפירות לבוא

גם כאשר אין מחנך רואה תוצאות בעבודתו עליו לדעת שחזקה על תעמולה שאינה חוזרת ריקם וסו"ס יפעלו הדברים / דרך הפשרה אינה מצליחה כלל ובמיוחד בין בני הנוער

חזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם

... אף כי מזמן לזמן מגיעות אלי ידיעות אודותו, נעם לי לקבל עתה מכתבו, אף כי מובן שאינני שבע רצון ממצב הרוח הנשקף בו, והוא נפילת רוחו על אשר לפי דעתו אינו רואה פרי בעמלו ובעבודתו בתוככי הנוער.

ואף כי מובן אשר שביעת רצון גמורה של עסקן ובר פועל איננה מביאה תוצאות טובות ביותר, כי עלולה היא להחליש את המרץ אשר בו, כיון שהיצר מפתהו לומר, עשית דרך והצלחת, ועתה יבואו אחרים וימשיכו, הרי גם קצה השני, היינו רגש של יאוש ואפילו של נפילת רוח חזקה, תוצאותי' בלתי רצויות ועוד יותר מזיקות מאשר התוצאות מהקצה הראשון, כי הרפיון הנגרם על ידה גדול יותר.

בהנוגע לגוף הענין שהנוער שהשקיעו בו כל כך עמל, ובכל זה נסחף בזרם החילוני, הנה חזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם, אף שלא תמיד מצליחה באותה המדה שאלו' שואפים ומקוים. ועוד זאת אשר לפעמים תכופות ביותר התוצאות נראות רק לאחר זמן מכמה וכמה סיבות, ולפעמים רבות מתאחר עד שמסדר המחונך והמושפע בחיי משפחה, שאז אינו בעל שינויים כל כך, מביא בחשבון את כל העבר עליו ומצבו בהווה, ואז, גם התקופה שקבל השפעה מאיש פלוני במקום פלוני נכנסת בחשבון זה ויכולה להכריע את כף המאזנים לצד הטוב.

ההוראה מסיפור חז"ל על ר' עקיבא ותלמידיו

ועוד זאת, ובהקדם המסופר על רבנו עקיבא, אחד מגדולי התנאים, ומעמודי התורה שבעל פה שלנו, שמספרים חכמינו ז"ל¹ אודותו, אשר ארבעים שנה חי מלמד משפיע ומחנך ונשיא, והי' לו ארבעה ועשרים אלף תלמידים, תלמידים בערכו, זאת אומרת שלפי מצב ידיעותיהם ואופיים, רב ומשפיע שלהם צריך הי' להיות בממדי איש כרבי עקיבא, ומפני סיבה הנה מתו כולם ר"ל ועלולה הייתה התורה שתשתכח מישראל, והעמיד רבי עקיבא חמשה תלמידים, והם החזירו את כל התורה שבעל פה והפיצוה בישראל בזמנם ובדורם, ונמסרה דור אחר דור עד שבאה אלינו ולבנינו ולבני בנינו עד עולם.

– פשוט שאין תורתנו ספר סיפורים בעלמא, כי אם תורה כמשמעה לשון הוראה, אשר כל ענין שבה, מלמד הוא ומורה דרך לכל אחד ואחת, וביחוד סיפור הנ"ל הוא מופת חי אשר על האדם לנצל כשרונותיו בכל האפשרי, ואיזה תופעה שלא תפגע בו בעבודתו זו, איננו רשאי שתפעול עליו איזה נמיכת רוח, ואפילו אם הוא ח"ו על דרך האמור לעיל, אשר עמל של כמה שנים אבד בתוהו, כפי הנדמה לעיני בשר, עליו להמשיך במרץ ובשמחה בעבודתו הקדושה, וסוף כל סוף בודאי יצלח, אף שאפשר, על דרך האמור לעיל, שבמספר גדול לא הצליח או שלא עשו פרי, הרי שבכמות קטנה יצליח הצלחה מופלגה, שתמלא את כל החסרון ותשביע רצונו בעד כל העמל אשר עמל, וכלשון הכתוב המובא על ידי חכמינו ז"ל בסיפור הנ"ל, בבקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידיך, כי אינך יודע איזה מהם יוכשר.

"המסקנות ממריירות זו הן, אשר בודאי צריך להוסיף אומץ בעבודתו ..."

בודאי צריך להתעורר רגש של מריירות, על כל אחד ואחת הנוטה מדרך הישרה מדרך התורה והמצוה, אפילו אם נטייתו זו היא רק לימים ספורים ובענינים קלים, כי כל רגע ורגע יקר הוא, וכל פעולה ופעולה רבת ערך, ובפרט צריך להיות רגש מריירות זו אצל המחנך והמשפיע, אבל המסקנות ממריירות זו הן, אשר בודאי צריך להוסיף אומץ בעבודתו אשר עד עתה, לשפרה ולהשלימה, והרי כלל כללו, אין לך דבר העומד בפני הרצון, ולא רק בנוגע לתלמידים חדשים ולמושפעים חדשים, אלא גם בהנוגע לאלו שלעת עתה לא נראית השפעתו בהם, או שנעלמה מעיני בשר, ועוד ביתר שאת.

"דרך הפשרה, אינה מצליחה בכלל, וביחוד בין הנוער ..."

וצריך להביא ולהסיק בחשבון אשר דרך הפשרה, אינה מצליחה בכלל, וביחוד בין הנוער, כי טענתם פשוטה, שאם אפשר לעשות פשרה לשליש ולרביע, אפשר ג"כ להגדילה ולעשות פשרה פשרה למחצה וליותר, ועוד זאת, אשר אם הדבר סובל פשרות, הרי זה עצמו ראי' שאינו האמת, כי

(1) יבמות סב, ב.

דרכי השקר מרובות הן, אבל דרך האמת היא אחת,

ואף שרואים שאי אפשר להפוך את התלמיד או תלמידה בבת אחת ולעשותו אדם השלם, ושינוי אפשרי הוא רק לאט לאט ומן הקל אל הכבד, הנה בשעת התעמולה עצמה מוכרחת ההסברה, שהדברים אשר אותם דורשים מאתו, אין הכל הם ואינם ממצים את השלימות, כי כל אחד ואחת מחויב בכל התרי"ג מצות, ורק שבהתחשב עם מצבו, מתחילים אתו בענין פלוני ופלוני, כיון שאינו מוכשר לעת עתה לקבל הכל ביחד,

ועוד זאת, אשר אין האמת סובל שניות, ובנוגע לעמנו גוי אחד בארץ, הרי כל שניות ממנו והלאה – אפילו אם לתקופה קצרה מקבלים אותה מפני כמה סיבות – וכמו שאין לנו אלא אלקה אחד כך אין לנו אלא תורה אחת, אשר קדושה היא, כמו בדברה הראשונה אנכי ה' אלקיך, כן גם בכל שאר האותיות והתיבות אשר מראשיתה ועד סופה, ואין להתירא אשר הנוער לא יקבל זה, כי רואים במוחש את ההיפך, אשר דוקא האמת הגלוי ובלי פשרות מתקבל אצלם, אף שבחיייהם המעשים עדיין לא הגיעו למדריגה לעמוד בכל הנסיונות הנפגשים בחיי האדם.

"סוף סוף דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב"

הנקודה התיכונית מכל האריכות האמורה היא, אשר על כל אחד ואחת מבעלי השפעה וביחוד בשדה החינוך הכשר, לעבוד בכל מרצו ויכולתו בעבודה קדושה זו, ואף שאסור לו לוותר אפילו על הגרוע שבין תלמידיו, אסור לו גם כן לרפות ידיו ממלאכתו מלאכת שמים זו, אם רואה בלתי הצלחה בעבודתו, וסוף סוף דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, ובמשך הזמן יראה פרי טוב בעמלו.

– מובן שאם בכל עניני האדם זקוקים לעזר מן השמים, על אחת כמה וכמה בעבודת החינוך, אשר הכחות המנגדים על ה' ותורתו, נלחמים בזה בכל האמצעים והאופנים, ולהוספה בעזר מן השמים צריך להשתדל ע"י שלימות עצמו ובעניני עצמו, והענין² כפשוטו בחיים היום יומים, מתאים לתורתנו תורת חיים ומצות³, ואין זה³ סתירה לעבודה עם הזולת, ואדרבה אחת מסייעת לחברתה. ישמחני אם אקבל מכתב ידיעות ממנו שממשיך בעבודתו בהשפעה הרצוי' בחוגו ובסביבתו, השפעה ברוח ישראל סבא במרץ ההולך וגדול מזמן לזמן, ותקותי חזקה אשר כעבור משך זמן לא ארוך, יוכל לבשר גם כן שנראים פירות בעבודתו ...

(אגרות קודש חי"ב אגרת ג'תתט)

(2) כלומר הכוונה בההשתדלות ב"שלימות עצמו ובעניני עצמו", הוא כפשוטו – בחיים היום יומיים כו'.
(3) ההשתדלות בשלימות עצמו.

דרכי החסידות

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

כך נהג ר' יענקל זיפ

כל חג לכשעצמו היו בליובאוויטש הקדמות והכנות, מנהגים והידורי מנהגים משלו. אין המדובר בנוגע להידורי דינים ומנהגים המקובלים בכל תפוצות ישראל, או מנהגים הנהוגים בעדת החסידים, אלא מנהגים סתמיים שהיו אומרים עליהם: "כך נהג ר' יענקל זיפ [=נפה]", או "כך נהג ר' ישראל דער לעבעדיקער (החי)"

תיאור נפלא אודות המנהגים וההידורים בעיירה ליובאוויטש, ואודות מקורם מיהודי נפלא שקראו לו "ר' יענקל זיפ"

היכן שרצונו של אדם שם הוא נמצא

מחשבה וציור (דמיון) בכוחם להעמיד את האדם, בכל זמן ומקום שהוא רוצה. כלומר, כשהאדם רוצה, הרי במחשבה וציור הוא יכול להעמיד את עצמו בעבר שלפני עשרות בשנים ולחיות אותו מחדש בזמן ובמקום הזה שהוא נמצא, כפי שחי אותו אז.

מורנו הבעש"ט נ"ע אומר "היכן שרצונו של אדם שם הוא נמצא".

... בכוח לבוש המחשבה והציור להעמיד את האדם בעבר הרחוק ביותר, שבמקום שהוא נמצא כעת, יוכל לחיות מחדש את אשר ראה אז, באותן חוויות שחוה אז. אדרבה כעת כשהוא מבוגר ומנוסה יותר, וכבר עבר חלק מסויים מחייו, הוא יכול להבין באופן טוב ועדין יותר את אשר ראה בעבר.

לעתים קרובות חי אני מחדש, במחשבה וציור, מחזות שונים שראיתי בליובאוויטש בזמנים

שונים, הן אירועים נעלים ביותר, כמו אמירת חסידות ודרכי עבודה, איך התוועדו חסידים, איך בעלי בתים רגילים ואורחים גבירים שמעו חסידות, והן אירועים קטנים מהתנהגותם של יהודי העיירות הפשוטים, ואני מגיע למסקנה היסודית, שאור החסידות מחי' את כל הנמצאים בסביבה, ואף אלה שאור החסידות הוא לגבם אור מקיף בלבד, משפיעה עליהם חסידות, שמקבלים הם חיות אחרת לגמרי בקיום המצוות.

מנהגים והידורי מנהגים של תושבי ליובאוויטש

בעלי הבתים והיהודים הפשוטים, בעלי המלאכות בליובאוויטש, היו בודאי יהודים די רגילים, כמו כל היהודים שבכל הישובים היהודיים הקטנים, בכל זאת השפיעה עליהם הרבה האווירה החסידית, וכרגיל הורגש בכך יותר לפני חג, בהכנות לקראת החג ובימי החג עצמם.

כל חג לכשעצמו היו בליובאוויטש הקדמות והכנות, מנהגים והידורי מנהגים משלו. אין המדובר בנוגע להידורי דינים ומנהגים המקובלים בכל תפוצות ישראל, או מנהגים הנהוגים בעדת החסידים, אלא מנהגים סתמיים שהיו אומרים עליהם: "כך נהג ר' יענקל זיפ [=נפה]", או "כך נהג ר' ישראל דער לעבעדיקער (החי)".

היו במדריגה גבוהה יותר, בכמות ובעיקר באיכות

ר' יענקל זיפ ור' ישראל החי, שניהם תושבי ליובאוויטש [בתקופה קודם הבעש"ט הק']. בזמנים שהיו מודדים את האדם לפי ידיעותיו בתורה, היו הם יהודים רגילים שידיעותיהם בלימוד היו מועטות, אבל הם היו מארי עובדין, בעלי מעשה.

בכלל היו בעלי המעשה באותם ימים במדריגה גבוהה יותר מאשר בשנים אלו, הן בכמות ובעיקר באיכות. הכל הי' נעשה בתמימות והיו בעלי מעשה שהיו בעלי מדריגה אף ביחס לבעלי המעשה עצמם.

הרב הצדיק רבי ישכר דוב מקאבילניק, המגיד בליובאוויטש – אחד מהתלמידים הנסתרים של מורנו הבעל שם טוב, אצלו למד רבנו הזקן בילדותו – סיפר, שבבואו לליובאוויטש בתור חתן – בשנת תפ"ה בערך – מצא את ר' ישראל החי, שהי' אז אדם ישיש בן כתשעים שנה ואולי יותר, וכשרבי ישראל הי' מתפלל או חוזר תנ"ך או משניות, הי' זה בחיות של אברך צעיר.

... ר' ישראל הי' מספר שבליובאוויטש הי' יהודי שקראו לו ר' יעקב, יהודי פשוט, לא למדן, אלא שהי' בקי בתנ"ך באותיותיו, והי' בקי בדיני אורח חיים למן הלכות השכמת הבוקר ועד לדין האחרון של י"ד וט"ו אדר ראשון, על פרטי פרטיהם.

אותו ר' יעקב הי' עוסק בימי הקיץ בבניית תנורים ובימי החורף באריגת לבדים, והתפרנס

בשפע. ה' לו גם גן גדול ממנו היו לו במשך כל השנה תפוחי אדמה ושאר ירקות. בשעת עבודתו ה' חוזר בעל פה על התנ"ך ועל דיני אורח חיים.

כל דין ה' מנופה אצלו זך ונקי

ר' יעקב ה' בעל צדקה גדול ובעל מדות טובות. כשהתחתן וה' עליו לפרנס את משפחתו הלך אל ר' חיים הזורע – כך קראו לו – לשאול אותו במה לקבוע את פרנסתו. אמר לו ר' חיים הזורע: עשה לך פרנסה ממלאכות שיביאו חמימות ליהודים. לכן נעשה בונה תנורים ואורג לבדים.

לר' יעקב ה' כאמור גן גדול של ירקות ופירות שונים, וה' נוהג לחלק לילדים פירות שונים, תפוחים, שזיפים, דובדבנים וכדומה, ומלמד אותם אילו ברכות לברך עליהם, וכל יום אחרי הצהרים ה' מאסף אנשים, נותן להם קוואַס [משקה רוסי תוסס] ומספר להם דינים מאורח חיים. כך נוצרו מנהגים והידורי מנהגים שונים שנשאו עליהם את שמו של ר' יענקעלע זיף [נפה], שכן כל דין ה' מנופה אצלו זך ונקי.

ר' ישראל החי ה' תלמידו המובהק של ר' יעקב זיף, היו לו כמה מנהגים קבועים מסויימים שה' מייחס אותם לר' יעקב זיף, ובמשך הזמן נוספו אצלו הידורים שונים.

כך היו לתושבי העיר ליובאוויטש מנהגים שהיו מקובלים מדור לדור.

(תרגום מלקוטי דיבורים ח"א עמ' 226 ואילך)

