

גליון תתקכד • ערש"ק פרשת אמור

• שנת העשרים •

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

מדוע נאמר דין המגדף פעמיים?

למה כתוב "ממחרת השבת"?

בגדר איסור הבאת "חדש"

'הצנע לכת' – לא בצדקה!





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש
ת.ד. 2033
כפר חב"ד 6084000
03-738-3734
Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office
1469 President St. #BSMT
Brooklyn, NY 11213
United States
(718) 534-8673

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

הרב מאיר יעקב זילברשטרום, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים,
הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייזס, הרב אליהו שווייכה

פתיחה

בעזרת.

הננו מתכבדים להגיש לפניכם את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תקנ"ד) היו"ל לפרשת אמור, ובו אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת כ"ק אדמו"ר מאיובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

◇ ◇ ◇

במדור "מקרא אני דורש" הובא דיוק בלשון הכתובים בפרשת המקלל, שממנו עולה ששני דין המקלל שבפרשתנו מדין מקלל לדורות, וחידוש מיוחד יש במעשה המקלל, שהייתה בו הוראת שעה שאינה לדורות.

מדור "יינה של תורה" עוסק בשאלה מדוע מי שמדברים עליו לשון הרע נענש גם כן, וזאת על פי ביאור עניין כח הדיבור של יהודי לטוב ולמוטב, וכיצד יש לנצלו בכיוון החיובי ולא ח"ו להיפך.

במדור "חידושי סוגיות" יחקור בהגדרת איסור חדש לגבוה לפני הקרבת שתי הלחם, אם הוא דין בקרבנות המקדש, או שהוא דין בשתי הלחם שחייבים המה להיות הבאים ראשונה. ועפ"ז יבאר החילוק בין שיטת התוס' לשיטת הרשב"א בטעם החילוק בין איסור חדש להדיוט ואיסורו לגבוה.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן שהופיעו במקורם, אלא עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים הושמט ריבוי השקו"ט והמקורות שהופיעו במקורם, ויש להיפך, אשר במקור הדברים מופיעים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגויות מי יבין.

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

תוכן עניינים

מקרא אני דורש ב
רנימה ולא סקילה - כיצד?

מדוע נאמר דין המגדף פעמיים, אחד גבי המקלל, ועוד פעם לדורות? מדוע לומדים ש"בית הסקילה חרץ ורחוק מב"ד" מהמקושש עצים ולא מהמקלל שבפרשתנו? / ביאור גדר עונש המקלל בפשוטו של מקרא שהיה בגדר הוראת שעה בלבד שלא מצינו כיצד בו לדורות

(ע"פ לקסי שוחת חז" עמ' 158 ואילך)

פנינים ד
מה ראה הכותב ליתנם באמצע הרגלים

(ע"פ לקסי שוחת חז" עמ' 255 ואילך)

למה נאמר "ממחרת השבת"? (ע"פ לקסי שוחת חז" עמ' 144 ואילך)

יינה של תורה ו
כוחה של אמירה חיובית

מדוע לשון הרע הורגת גם מי שנאמרה עליו? / האם "מספר בשבח חבירו" הוא מעלת ת"ח דווקא? / איך מלמדים זכות על החוטא? / וכיצד ניתן לגלות את הטוב שצפון בזולת? כוחו ומעלתו של דיבור בשבח הזולת

(ע"פ לקסי שוחת חז" עמ' 158 ואילך)

פנינים ט
שתי הלחם - החדרת הביטול בלימוד תורה שבעל פה

(ע"פ לקסי שוחת חז" עמ' 137 ואילך)

מדוע אין הערכות צריכות להיות "ערכי נחל"? (ע"פ לקסי שוחת חז" עמ' 132 ואילך)

חידושי סוגיות י
בגדר איסור הבאת מנחה מן החדש קורם לשתי הלחם

יפלפל בכמה דרכים שמצינו בהגדרת האיסור, ואם דמי לאיסור חדש באכילת הדיוט, ע"פ שיטות המפרשים בסוגיא דמנחות

(לקסי שוחת חז" עמ' 137 ואילך)

תורת חיים יג
בריאות של יהודי

בריאות של יהודי

דרכי החסידות יד
"המקבל הראשון" ר' זלמן משה

"המקבל הראשון" ר' זלמן משה

שיחות קודש טז
מתנות עניים וצדקה - "ובקצקכם את קציר ארצכם וגו'"

מתנות עניים וצדקה - "ובקצקכם את קציר ארצכם וגו'"

צוות העריכה וההגהה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב זילברשטרם, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

מכון 'אור החסידות', סניף ארץ הקודש ת.ד. 2033 כפר חב"ד,
Or Hachasidus - Head Office, 1469 President st. • 6084000
#BSMT, Brooklyn, NY 11213 - United States (718) 534 8673

להערות והארות:

טל' מערכת: 03-3745979 orhachasidutil@gmail.com





רגימה ולא סקילה – כיצד?

מדוע נאמר דין המגדף פעמיים, אחד נבי המקלל, ועוד פעם לדורות? מדוע לומדים ש"בית הסקילה חוץ מרחוק מב"ד" מהמקיש עצים ולא מהמקלל שבפרשתנו? / ביאור גר עונש המקלל בפשוטו של מקרא שהיה בגדר הוראת שעה בלבד שלא מצינו מוצא בו לדורות



א. בסוף פרשתנו מסופר אודות המקלל, שהביאו אותו אל משה ומשה הניחו במשמר עד שיקבל את ציווי ה' ביחס אליו. ומספר הכתוב: "וידבר ה' אל משה לאמר. הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה, וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו, ורגמו אותו כל העדה. ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו. ונוקב שם ה' מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה, כגר כאזרח בנקבו שם יומת" (כד, יג-טז).

והיינו, שדברי הקב"ה למשה ביחס למקלל מתחלקים לשני ענינים:

בתחילה נאמר לו מה לעשות עם המקלל הנוכחי **בפרט**, "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה, וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו כל העדה". ואחר כך נוסף ציווי **באופן כללי**, לדורות: "ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש איש כי יקלל אלקיו... מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה".

ולכאורה צריך ביאור (ראה גם דברי דוד כאן): לשם מה כפל הענין? לכאורה די היה בציווי הרגימה ביחס אל המקלל הנוכחי, שממנו נלמד גם לדורות, שכל מקלל כך דינו!

וביתר קשה, שהרי ע"ד המסופר כאן מסופר גם בס"פ שלח בנוגע להמקושש – שמצאו אותו מקושש עצים ביום השבת, וגם שם מסופר שהניחו אותו במשמר "כי לא פורש מה ייעשה לו" (וראה פרש"י פרשתנו כד, יב שהמקלל והמקושש "שניהם היו בפרק אחד"). ושם מספר הכתוב (טו, לה): "ויאמר ה' אל משה, מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה".

והיינו, שהקב"ה צוה על דינו – "מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ

לקראת שבת

ג

למחנה" – ולא היה ציווי נוסף שכך יהיה גם הדין לדורות, כי מובן מעצמו שאותו הדין שנאמר לגבי מקושש מתאים לגבי כל מחלל שבת; ומה איפוא נשתנה בענין המקלל, שיש צורך בציווי נוסף לדורות?!

ב. אך כד דייקת שפיר, הרי ששני הציוויים – הציווי בדבר המקלל הנוכחי, והציווי לדורות (באופן כללי) – אינם שווים:

בהציווי לדורות נאמר במפורש: "ונקב שם ה' מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה"; אולם ביחס למקלל הנוכחי לא נאמרה לשון מיתה, אלא רק "ורגמו אותו כל העדה" – ותו לא.

ויש בזה שינוי למעשה: החיוב לדורות על המקלל הוא עונש מיתה, והרגימה באבנים היא אמצעי להמיתו – היינו: יש לרגום בו אבנים עד שימות; אולם המצוה הפרטית ביחס למקלל הנוכחי, היא רק בעצם הרגימה, היינו: יש לרגום בו אבן אחת בלבד, ואם לא מת מאבן זו – אין חיוב להמשיך ולרוגמו עד שימות [כן הוא פשטות לשון הכתוב. ועוד יש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בעז"ה].

ומעתה מובן בפשטות מדוע נאמרו שני ציוויים, משום שמדובר בשני ציוויים שונים: בתחילה ציווי הרגימה שנאמר בתור הוראת שעה, ביחס למקלל הנוכחי בלבד – ואחר כך נוסף ציווי על חיוב מיתה, שהוא נאמר ביחס למקלל בכלל.

והביאור בזה – מדוע באמת הוקל דינו של המקלל הנוכחי, שיענש ברגימה בלבד ("ורגמו אותו") ולא בעונש מיתה ממש (שלכן לא נאמר בו "מות יומת")? – מובן בפשטות:

העדים ששמעו את קללתו של המקלל לא ידעו אם הוא חייב בעונש מיתה, (כפירוש רש"י כד, יב: "לא היו יודעים אם הוא חייב מיתה אם לאו"), כך שלא היו יכולים להתרות בו, כדרך שמתרים בכל מחוייבי מיתה. וכיון שחיוב מיתה בא רק על עבירה שנעשתה בעדים והתראה (וכן משמע להדיא מפרש"י בפסוק טו) – לכן בנידון דידן לא חל על המקלל חיוב מיתה ממש, כיון שהיתה זו עבירה בלא התראה, ועונשו היה בתור "הוראת שעה" – רגימה בלבד.

ומעתה יובן ההבדל בין המקלל למקושש, כי במקושש כן ידעו העדים שהוא חייב מיתה (ורק שלא ידעו באיזו מיתה – כפרש"י שם), ולכן יכולים היו להתרות בו שאם יעשה העבירה יתחייב מיתה; כיון שכן, הרי הוא שווה לכל חילול שבת שנעשה בעדים והתראה, ולכן כאשר בא הקב"ה וגילה שעונש המיתה של המקושש הוא על ידי סקילה, הרי שמובן מעצמו שכך יהיה גם לדורות, שכל המחלל שבת נענש על ידי סקילה, ואין צורך בציווי נוסף על כך.

ג. לפי זה – יש לתרץ קושיא נוספת:

על מה שנאמר במקושש, "ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אתו באבנים" (שלא טו, לו) – מפרש רש"י: "מבוא שביט הסקילה חוץ ורחוק מבית דין". היינו, שמלשון

"הוצאה" למדים שבית הסקילה נמצא רחוק ויש לצאת מבית הדין כדי להגיע אליו.

והקשו המפרשים (רא"ם. נחלת יעקב. ועוד - פרשת שלח שם): למה אומר רש"י שלימוד זה, שבית הסקילה נמצא מחוץ לבית דין, נלמד מהמקושש שכתוב בפרשת שלח ("מכאן") - והרי דבר זה כתוב עוד קודם לכן, כבר בפרשתנו אצל המקלל, "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה"!

ועל פי מה שהוסבר - יובן היטב:

ממה שנאמר כאן: "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה" - אי אפשר ללמוד על כך שבית הסקילה נמצא מחוץ לבית הדין, כיון שכאן מדובר על דין יוצא מן הכלל של רגימה בלבד, בהוראת שעה, ולכן אי אפשר ללמוד ממנו לגבי הדין הכללי של סקילה ומקומה - אלא על כרחך שדין ההוצאה כאן הוא הוראה מיוחדת; מה שאין כן במקושש, שאצלו היתה התראה והוא נענש בעונש מיתה ממש, ממנו אפשר ללמוד באופן כללי "שבית הסקילה חוץ ורחוק מבית דין".

ובזה יבואר גם שינוי הסדר בכתובים, בין המקלל למקושש:

במקושש כתוב "מות יומת האיש, רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה" - והיינו, שענין זה של "מחוץ למחנה" (אינו חיוב בפני עצמו, אלא) תוצאה מזה שהורגים אותו, כיון שבית הסקילה נמצא מחוץ למחנה;

אמנם כאן נאמרה ההוצאה כענין בפני עצמו: "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה", ורק אחר כך נאמרה הרגימה: "ורגמו אותו כל העדה", כי ההוצאה כאן אינה פרט בתוך חיוב הרגימה, אלא היא הוראת שעה נוספת בפני עצמה.

ד. ובטעם הדבר מדוע באמת היתה כאן הוראה מיוחדת להוציא את המקלל "מחוץ למחנה" - יש לבאר על על פי דברי רש"י (פרשתנו כד, י), שחטאו של המקלל התחיל מזה שהוא רצה ליטע אהלו בתוך מחנה ישראל, ולא הניחו לו לעשות זאת כיון שהוא "בן איש מצרי" - ואז כאשר "יצא מחוייב, עמד וגדף".

כיון שחטאו התחיל בכך שהוא רצה להיות (א) כמו ב"י ישראל (ב) בתוך מחנה ישראל - לכן עונשו היה בצורה כזו שבה רגמו אותו (א) במעמד ב"י קהל ישראל (ב) ומחוץ למחנה ישראל.

ומסיימים בטוב.

מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים

ובקוצרם את קציר ארצכם

חזר ושנה, לעבור עליהם בשני לאוין. אמר רבי אוורדימס ברבי יוסי, מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים, פסח ועצרת מכאן וראש השנה ויום הכפורים ויום מכאן, ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלין עליו כאלו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בחוכו (כג. כב. רש"י)

יש לבאר הטעם שצירף רש"י שני ענינים אלו - ביאור הטעם ש"חזר ושנה" ודרשת רבי אוורדימס ברבי יוסי בענין "מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים" - בדיבור אחד:

אילולא נאמרו כבר מצוות אלו קודם לכן - לא הי' מקום (בדרך פשוטו של מקרא) להקשות "מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים", כי הי' אפשר לפרש בפשטות, שכיון שזכרו כאן מצוות הקשורות בקצירה - הקרבת העומר ושותי הלחם - מלמדנו הכתוב שישנן עוד מצוות שזמנן "בקוצרם את קציר ארצכם".

אך מכיון שציוויים אלו נאמרו כבר בפרשת קדושים, והוצרך רש"י לפרש שהטעם שנשנו כאן הוא "לעבור עליהם בשני לאוין", ולאידך **תוכן** הפרשה כאן אינו מצוות התלויות בקצירה, אלא מצוות קרבנות הרגלים, כדמוכח מזה ש"פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוהכ"פ וחג מכאן", והרי ר"ה ויוהכ"פ אין להם שייכות לקצירת תבואה - הרי אין טעם ליתנם "באמצע הרגלים", אלא בפרשה המתאימה להם יותר בתוכנה.

ולכן הוצרך רש"י להביא את דרשת רבי אוורדימס, שהטעם לזה הוא כדי ללמדנו "שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלין עליו כאלו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו".

למה נאמר "ממחרת השבת"?

וספרתם לכם ממחרת השבת
ממחרת השבת - ממחרת יום טוב
(כג. טו. רש"י)

הצדוקים והבייתוסים פירשו שכוונת הכתוב היא ל"מחרת השבת" כפשוטו, ולא למחרת יום טוב. וצריך להבין: מדוע נקט הכתוב בלשון הנותנת מקום לטעות, ולא כתב בפירוש שהכוונה היא למחרת יום טוב?

כדי לבאר ענין זה, יש להקדים דברי המדרש (קה"ר פ"א ג, וגם במנחות סה, ב): "כתיב שבע שבתות תמימות תהינה, אימתי הן תמימות, בזמן שאין ישוע ושכני' ביניהם". והיינו, שהכתוב "שבע שבתות תמימות" מתקיים כשספירת העומר מתחילה באחד בשבת (שאו אין משמרות הכהונה של ישוע ושכני' משמשות בין פסח לעצרת), כי בקביעות זו שבע השבתות של ספירת העומר הן "שבתות תמימות כששת ימי בראשית".

ולכאורה תמוה: וכי בשאר קביעות השנים אין מקיימים את ציווי התורה "וספרתם לכם גו' שבע שבתות תמימות"?

ובהכרח לומר, ששני אופני "תמימות" הם: יש תמימות שענינה העדר חסרון, ותמימות זו ישנה בספירת העומר בכל שנה; ויש תמימות שענינה תוספת מעלה ושלמות, אף שאינה מעכבת, ותמימות זו מתקיימת דוקא כשהתחלת ספירת העומר היא באחד בשבת, "ממחרת השבת" כפשוטו.

וזוהו שרמז הכתוב בלשונו "וספרתם לכם ממחרת השבת גו' שבע שבתות תמימות תהינה", ללמדנו שכשהספירה היא "ממחרת השבת" ממש, אזי הספירה היא "שבע שבתות תמימות" בתכלית שלמותן.

ביאודים בעניני הפרשה על דרך החסידות



מדוע לשון הרע חורגת גם את מי שנאמרה עליה? / האם "מספר בשבח חבירו" הוא מעלת ת"ח דווקא? / איך מלמדים זכות על החוטא? / וכיצד ניתן לגלות את הטוב שצפון בוולת?

בית ומשלתו של דיבור בשבח הולת



והנה, שמות הפרשיות נתקבלו בתפוצות ישראל כבר דורות רבים, ומנהג ישראל הוא "תורה" (ראה תורה"ה נפסל מנחות כ, ב), והיינו שיש בשמות אלו הוראה בעבודתו של כל יהודי ויהודי. ואם כן, יש לחפש את המשמעות בעבודת ה' של הציווי "אמור"!

ומעתה יש לחפש ולעיין מה שיש לו ליהודי ללמוד מ"אמרותיו" של הקב"ה ש"הוא אלקים

חיים" ו"הוא אמת" והן מתקיימות תמיד.

יהודי "חי" כיוון שהוא רבוק ב"אלקים חיים"

אף על פי שבני ישראל הם בשר ודם, ובשר ודם אין בו ה"אמת" וה"חיים" כמו הקב"ה, מכל מקום הרי על בני ישראל נאמר "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום" (ואתחנן ד, ד), שמכיוון שהם דבוקים ב"אלקים חיים", גם בהם יש מעלת האמיתיות והוודאיות. וממילא, גם אמרותיו של יהודי הן "אמרות טהורות", והן בוודאי יתקיימו.

יתר על כן: בנוגע לאמירתו של הקב"ה נאמר (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו", שהשמים נבראו על ידי דבר ה', והיינו שלא זו בלבד שאמירתו מתקיימת בוודאי, אלא היא בעצמה פועלת את הפעולה, וכן אמרו חז"ל (אבות ריש פ"ה) "בעשרה מאמרות נברא העולם", שהעולם נברא על ידי דבר ה' עצמו.

ומכיוון ש"צדיקים דומים לבוראם" (רות רבה פ"ד, ג. ועוד) מובן, שגם אצל צדיקים הוא כן, שלאמירתם עצמה יש כח לפעול פעולות טובות, וכפי שיתבאר להלן.

מדוע לשון הרע הורגת את מי שנאמרה עליו?

את כוחו של דיבור איש ישראל ופעולתו בעולם, יש לנו ללמוד ממה שנזכר בהמשך דברי המדרש שם אודות פעולת לשון הרע בעולם, ומזה יש ללמוד לאידך גיסא, על גודל כוחו של דיבור טוב ופעולתו בעולם.

בין הדברים אודות חומר לשון הרע, איתא שם ש"הוא הורג שלשה: האומר, והמקבל והנאמר עליו". והדבר תמוה: תינח מה שנהרגים האומר והמקבל בסיבת הלשון הרע, שזהו עונש מלמעלה על גודל חטאם, אך ה"נאמר עליו" מה חטא, וכי משום שמזיקים לו האומר והמקבל צריך גם הוא להיענש?

אלא שבוזה חזינן כח דיבורו של איש ישראל: מהות עניין הדיבור היא הוצאת דבר שהי' בהעלם במחשבה אל הגילוי, וכן הוא גם בפעולת הדיבור בעולם, שבכוחו לפעול לגלות דברים שהיו בהסתר ובהעלם.

וכמו כן הוא בנוגע לדיבור לשון הרע:

לפעמים יש באדם רע, אלא שהרע הוא בהעלם ואינו מתבטא בעניין של פועל. וכאשר עומד יהודי אחר ומדבר בגנותו, הרי הוא פועל על ידי דיבורו שהרע שהי' בהעלם יתעורר אצלו ויתבטא ח"ו בעניין של היפך הטוב. אם לא הי' מדבר בגנותו, יכול להיות שהרע הי' נשאר בהעלם, ומעולם לא הי' בא לידי גילוי בדברים לא טובים בפועל, אבל הלשון הרע פעל לעורר את הדברים מן ההעלם אל הגילוי.

וזהו הטעם לכך ש"הנאמר עליו" הוא בכלל הנהרגים רח"ל, כי הדיבור בגנותו פועל עליו שיתגלו תכונותיו אלו הרעות, ויבואו לידי פועל, עד שמביא לתוצאות בלתי רצויות.

ומכיוון ש"מידה טובה מרובה ממידת פורעניות" (פסטה יא, א), הרי בוודאי דיבור טוב וחיובי של יהודי על זולתו, בכוחו לפעול ולהוציא עניינים טובים הטמונים בפנימיותו, מן ההעלם אל הגילוי, שאותם כוחות טובים נעלמים יתגלו בנפשו ויבואו לידי פועל בענייני תורה ומצוותי'.

כח נפלא זה, שדיבורו של יהודי מגלה עניינים מן ההעלם אל הגילוי אצל זולתו, נובע מהתקשרותו של יהודי באלקים חיים, שדיבוריו הם "אמרות טהורות" הפועלות בעולם, ועל כן יכול גם יהודי לפעול מעין אותן "אמרות טהורות", לגלות עניינים טובים שבנפש זולתו, ולהביאם לפועל טוב.

כיצד מביאים את הזולת למצב של זכות?

על ציווי חז"ל (אבות פ"ב מ"ד) "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו", נתבאר בתניא (פ"ל), שאל לו לאדם להרגיש עצמו נעלה וחשוב מן החוטא, משום שאינו יכול לדעת כיצד הי' הוא מתמודד עם אותו הניסיון של הזולת, אם הי' מגיע ל"מקומו".

"מקומו", היינו סביבתו והניסיונות שמוקף בהם, ומביא דוגמא מאחד ש"מקומו גורם לו לחטא, להיות פרנסתו לילך בשוק כל היום, ולהיות מיושבי קרנות, ועיניו רואות כל התאוות, והעין רואה והלב חומד, ויצרו בוער כתנור בוערה מאופה".

והתבוננות זו, לחשוב אודות מקומו של זולתו שגורם לו לחטא, מסייעת לקיום הציווי "הוי דן את כל האדם לכף זכות" (אבות פ"א מ"ו), כי הדבר מקטין את אשמת החוטא, מפני גודל הניסיון שהוא נתון בו. יתר על כן:

אודות הניסיונות שנפלו בחלקו של האדם, אמרו חז"ל שהקב"ה אינו מבקש מן האדם יותר מיכולתו, והוא מעניק לאדם כוחות המתאימים לעמוד בכל ניסיון שניתן לו: "איני מבקש . . אלא לפי כחן" (במדבר רבה פ"ב, ג).

ואם כן, כאשר פוגשים אדם ש"מקומו גורם לו לחטא", הרי נוסף על כך שיש להפחית באשמתו, הנה יש להתבונן גם במעלתו העצומה, שניתנו לו כוחות גדולים ונפלאים לעמוד בניסיונות קשים ועצומים כאלה. ובהתבוננות זו, ניתן לדון את החוטא "לכף זכות", מלשון "זך", שהלא מכירים בכוחות הנפלאים והזכים שנמצאים בקרבו.

ועל פי מה שנתבאר למעלה בעניין כח הדיבור, יש לומר יתר על כן:

לא זו בלבד שהוא מוריד מאשמתו של הזולת, ומוצא בו כוחות זכים ונעלים, אלא ניתן לפעול בפועל ממש את גילוי אותם כוחות וזכויות שטמונים בו בהעלם, וזאת על ידי ההתבוננות והדיבור בשבחו ובמעלת הכוחות הנפלאים שטמונים בו, שדיבור זה יש בכוחו לגלות את הכוחות הללו מן ההעלם אל הגילוי, באופן שיעמוד בניסיון ויהי זך וזכאי בפועל ממש.

"להזהיר" את הקטנים עד ש"יזהירו" באור יקרות

זוהי ההוראה שיש להפיק משם הפרשה "אמור":

יהודי צריך להיות תמיד במצב של "אומר" ומספר בריבוי בשבח זולתו, איזה שיהי' (וראה שו"ע אדמו"ר הזקן אר"ח סי' קנו סי"ב-ג שצריך לזהר "שלא ירבה יותר מדאי"), גם יהודי שיש צורך לדונו לכף זכות מכיוון שבגילוי מצבו הרוחני אינו טוב. וכשם שאמירתו של הקב"ה פועלת מעשה, כך גם אמירת שבח על זולתו מגלה ומוציאה לאור עולם את השבח שהי' גנוז בו.

על החדרת תנועת הביטול גם בתוך הבנת והשגת האדם.

מדוע אין הערבות צריכות להיות "ערבי נחל"?

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל (כנ, ט)

הגמרא (סוכה, לא-לד) מדייקת במלות פסוק זה, ודורשת הימנו פרטים רבים המעכבים בד' המינים: האתרוג - "פרי עץ" ו"הדר" דוקא, הלולב - "כפות" דווקא עם "עליו הראויין לאוגדן ולכפותן" (לשון שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' תמה ס"ג) דוקא, ההדס - "עבות" דווקא - "תלתא בחד קינא" (סוכה שם) וכו'.

אמנם לגבי הערבות מצינו (סוכה לג, ב במשנה) שאינן צריכות להיות בדוקא "ערבי נחל", וגם ערבות שאינן ערבי נחל כשרות מלכתחילה (ראה

טושו"ע או"ח סי' תרמו ס"א), וטעמא בעי.

ויובן ע"פ פנימיות העניינים:

ידועים דברי המדרש (ויק"ר פ"ל, יב) שבד' המינים רמוזים ד' הסוגים שבבני ישראל, והערבה רומזת למי שאין בו לא תורה ולא מעשים טובים. ונמצא, ששאר ג' המינים יש בהם מעלות גלויות המגדירות את מהותם, משא"כ מי שנמשל לערבה אין לו מעלות גלויות, מלבד עצם היותו מעם ישראל.

ועפ"ז יובן בעניננו: בשלשת המינים הראשונים סימני התורה בהם צריכים להיות בגלוי, דהסימנים הם העושים אותם למה שהם, ובלעדיהם האתרוג אינו אתרוג והלולב אינו לולב. משא"כ הערבה - די בעצם היותה ממין "ערבי נחל", שמבית ישראל היא, גם אם מעלתה זו אינה בגלוי, ובפועל לא גדלה אצל נחל (היינו מי שהוא בבחינת תינוק שנשבה לבין העכו"ם), כדי להכשירה להצטרף לארבעת המינים.

שתי הלחם - החדרת הביטול בלימוד תורה שבעל פה

ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרונים (כנ, יז)

בוזהר הקדוש (ח"א (בהשמטות) רס, א) מבואר ש"שתי הלחם" מוסב על תורה שבכתב ותורה שבע"פ (ראה זוהר ח"א (בהשמטות) רס, א).

ויש לבאר ענין זה בעבודת האדם לקונו:

תורה שבע"פ עיקרה הבנת האדם, כפסק ההלכה שבתורה שבע"פ אם אינו מבין מה שלומד "אינו נחשב לימוד כלל" (הל' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן ספ"ב, ע"פ מג"א או"ח ס"נ סק"ב). מה שאין כן תושב"כ לא נתלכשה כל כך בהבנת האדם, שהרי בלי התורה שבעל פה אי אפשר להבין את התושב"כ לאשורה, ולכן הקורא בתורה שבכתב מקיים מצות תלמוד תורה גם אם אינו מבין מה שקורא (הל' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן שם סוס"ב).

הנה, כאשר האדם מתעסק בהבנת והשגת התורה שבע"פ, עלול הוא לשכוח ח"ו על קדושת התורה, ולעסוק בה רק מפני העומק הטמון בה. מה שאין כן בלימוד תורה שבכתב, שאין עיקרה הבנה, מורגשים יותר קדושת התורה והביטול לנותן התורה.

וזהו שמקריבים שתי הלחם, להורות שיש לחבר את שני חלקי התורה, שגם ההבנה וההשגה שבתושבע"פ צריכה להיות חדורה בביטול שבתורה שבכתב.

וענין זה נרמז גם במה שמקריבים עם שתי הלחם שני כבשים, כי "כבש" מורה על ביטול, שכבשים "הם חלשים בטבעם כו' ומורגש בהם טבע הביטול" (לקוטי תורה לאדמו"ר הזקן פרשתנו לו, ריש ע"ב). והקרבן שתי הלחם עם שני הכבשים מורה



בגדר איסור הבאת מנחה מן החדש קודם לשתי הלחם

יפלפל בכמה דרכים שמצינו בהגדרת האיסור, ואם דמי לאיסור חדש באכילת הדיוט, ע"פ שיטות המפרשים בסוגיא דמנחות

כלל מאיסורו אף בהקרבת העומר, ועדיין יש איסור גמור להקדים שאר מנחות לשתי הלחם, מהיכי תיתי ישתנה גדר האיסור בין עומר לשתי הלחם אף שבשתיים האיסור עודנו בעינו, ומה פשר הדבר דמשום שבהדיוט יש שינוי בין עומר לשתי הלחם והותר מאיסורו – יהיה זה טעם שיתהפך האיסור בגבוה מגדר דיעבד לדין לכתחילה.

והנה, התוס' על אתר הקשו על דברי ריב"ז "לא אם אמרת כו'" – "תימה דנקט האי לישנא, דהוה ליה למימר קודם לעומר אסור משום דבעינן ממשקה ישראל". פירוש, למה הוצרך ריב"ז לנקוט ראייה וסברא צדדית (ומענין אחר, דיני אכילת הדיוט), לזה שאין האיסור שקודם לעומר שוה לאיסור שקודם לשתה"ל (מזה שהותר גבי הדיוט ומוכח דאין האיסור דאחר העומר חמיר כל כך), ואמאי לא ביאר גוף החילוק מטעם פשוט (ועוסק בהנידון גופא, דיני אכילת גבוה), דקודם העומר יש טעם לפסול מחמת דין אחר האמור בגבוה, דדבר האסור להדיוט הוי פסול גם בגבוה, כיון דכתיב בקרבנות (יחזקאל מה, טו) "ממשקה ישראל"

תנן במנחות סח, ב "העומר מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש". פירוש, דקרבת העומר הנקרב מן התבואה החדשה בט"ז בניסן – מתיר אכילת הדיוט מן החדש בכל המקומות, וקרבת שתי הלחם דעצרת מתיר להקריב מנחה במקדש מתבואה חדשה, דקודם שתי הלחם אין מביאין מנחה מן החדש. ועוד תנן התם: "אין מביאין (מן התבואה החדשה) מנחות ובכורים ומנחת בהמה קודם לעומר, ואם הביא פסול. קודם לשתי הלחם לא יביא, אם הביא כשר".

ובגמ' התם: "ייתב ר' טרפון וקא קשיא ליה מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם (כלומר, מאי שנא גבי עומר דאם הביא [מנחות לפניו] פסול, וגבי שתי הלחם אם הביא [מנחות לפניו] כשר. רש"י), אמר לפניו יהודה בר נחמיה, לא, אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט, תאמר קודם לשתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט", וקיבל ר' טרפון דבריו כמבואר התם. והדברים מצריכים עיון ובירור הך גדר מהו, דכיון שסוף סוף גבי גבוה לא הותר

(יערי' פסחים מח, א גבי איסור זה).

החדש, אי נימא דעדיין ישנו איסור להקריב עוד מנחה מן החדש או לאו. דאי אמרינן כאופן הא' שיש דין על כל מנחות המקדש שאסור להקריב מן החדש לפני שתי הלחם שיתירון, א"כ אף בכהאי גוונא הרי עדיין האיסור בעינו כל זמן שלא הובאו שתי הלחם שהם בלבד המתירים את האיסור דרמי על כל המנחות להביאן מן החדש. משא"כ לאופן הב' שהוא דין מיוחד בשתי הלחם שעליהם לבוא ראשונה (ומזה נגזר איסור על השאר), הרי הכא שבכל אופן כבר לא יהיו שתי הלחם ראשונים, שוב פקע האיסור דשאר המנחות ושרי להביא מתבואה חדשה.

ומעתה באמת היה אפ"ל בישוב דברי התוס' הנ"ל דבנקודה זו הוא החילוק בין עומר ושתי הלחם, וכמו שהאריך בשפת אמת כאן, דהעומר הוא בגדר "מתיר" (להדיוט ולגבוה), והיינו שהתורה אכן אסרה את החדש ואינו נותר אלא בהקרבת העומר; משא"כ גבי שתי הלחם לא הטילה התורה כלל איסור ודין על המנחות מצד עצמן להקריב חדש קודם לשתי הלחם, דלא מצינו ע"ז איסור בקרא (כמו גבי עומר, שמפורש בכתוב דפרשתנו "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו גו'"), אלא ההקפדה היא דין בשתי הלחם שיהיו "מנחה חדשה" (כלשון הכתוב בפרשתנו), ומזה נובעת הסיבה שאסור להקריב מנחה מתבואה חדשה קודם שתי הלחם, כי אז לא יהיו שתי הלחם "מנחה חדשה"; אבל אין כל דין על המנחות האחרות מצד עצמן, ולהכי אם הביא מנחה מהתבואה החדשה קודם שתי הלחם אין המנחה עצמה נפסלת. ועי' בשפת אמת שם מש"כ גבי הנפקותא דלעיל.

אמנם, כד דייקת בלשון הש"ס לכאורה מפורש להיפך. דלשון המשנה הוא "העומר

וייערי'ש בתירוץ תוס', והעולה מדבריהם דאכן למסקנא גופו של טעם הפסול לגבוה קודם העומר, הוא משום "משקה ישראל". ומדברי התוס' עולה דפשיטא ליה דעצם הדבר שיש איסור מן התורה להקדים המנחות לשתי הלחם אינו גורם לפסול הבאתה של המנחה בדיעבד, והוא רק דין של לכתחילה (והפסול דגבוה קודם העומר הוא דין אחר בפ"ע, לא מצד איסור חדש דגבוה, כ"א משום "משקה ישראל"), והיינו דברירא להו לתוס' שאיסור חדש דגבוה ואיסור חדש דהדיוט אינם דומים זל"ז, דאיסור הדיוט היינו גם בדיעבד (ומשום הכי גם בגבוה אסור בדיעבד ופוסל את המנחה, מצד "משקה ישראל" המשוה בין הדיוט לגבוה) ואיסור גבוה היינו לעולם רק איסור לכתחילה. והדבר צ"ע מנין לנו לחלק הך חילוק בין מה שאסרה תורה חדש להדיוט, שהוא איסור אף בדיעבד, ובין מה שאסרה תורה חדש לגבוה שאינו איסור הפוסל ובדיעבד עלתה המנחה.

והנה בהגדרת איסור חדש לגבוה יש לדון (עיי' בזה בצפ"ע הל' מת"ע לה, ג ואילך; הל' נדרים ח, ד. ועוד) אם הוא דין בקרבנות המקדש, דכדי להתיר הקרבתם מן החדש צריכות הם לדבר המתירם, ושתי הלחם מן החדש הוא דבר המתיר את הבאתן (וכדין עומר המתיר אכילת חדש), או דילמא הוא דין בשתי הלחם, דקבעה תורה דין בהם שחייבים המה להיות הבאים ראשונים מתבואה חדשה, ומכח זה נולד איסור להקריב שאר מנחות מן החדש (ועיי' בצפ"ע שם דחקר כעין זה גופא אף גבי איסור אכילת הדיוט לפני חדש, ואכ"מ). ונפקותא רבתי בין הצדדים במקום שעברו על הדין והביאו מנחה אחרת מן

היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש", שבפשטות מתייחס הלשון "מתיר" גם על שתי הלחם. ויתירה מזה, בלשון הגמרא הנ"ל מפורש להדיא הלשון מתיר בנוגע לשתי הלחם, והרי הלשון "מתיר" שייך רק כאשר לפנינו ישנו איסור באכילה או בהקטרה על המזבח; וא"כ עכצ"ל דודאי יש איסור על שאר המנחות גופיהו עד שיבואו שתי הלחם ויתירו, היינו שגם באכילת מקדש יש דין חדש על המנחות גופא.

ומעתה יש לבאר דמשו"ה מיאן הרשב"א (חידושים המיוחסים להרשב"א (הובא באסיפת זקנים)) לנקוט דאיסור חדש בגבוה הוא דין בשתי הלחם, אלא נקט להדיא כפשטות הש"ס, דגדר איסור חדש בגבוה דומה לאיסור חדש בהדיוט, שיש כאן דבר האוסר ומעכב, וכשם שיש איסור על ההדיוט מלאכול חדש כן ממש יש איסור אכילת מזבח מן החדש; והיינו כהצד האחר בחקירה דלעיל, דהוי דין במנחות שאסורות עד שתי הלחם.

דהנה הרשב"א כתב לבאר דקושיית ר"ט היתה כיון שהבין שאיסור חדש בגבוה הוא איסור נפרד מאיסור חדש בהדיוט, ואיסור זה אינו קשור כלל לעומר אלא רק לשתי הלחם, ולהכי הוקשה לר"ט דאין לחלק גבי פסול המנחה בין לפני עומר לאחר העומר והכל חד איסור הוא דקודם שתי הלחם (וראה שם דפליג על סברת התוס' שהחילוק הוא מדין "ממשקה ישראל"). ומדברי הרשב"א גופא מוכח דסבר דודאי דין שתי הלחם הוא דין במנחות, ולכן סבר ר"ט דהיה לו לפסול המנחות גם אחרי העומר.

ואף בדברי ריב"נ לר"ט מבואר מדברי הרשב"א שם דנקיט שהוא דין במנחות (כפשטות הסוגיא), דביאר שם שנקודת

תירוץ ריב"נ לר"ט הוא דאין איסור גבוה נפרד כלל מאיסור הדיוט, אלא יש כאן איסור כללי אחד בתורה נועי' היטב בל' רש"י על התורה משפטים כג, טז, כי "אין דעת הכתוב שיהיה חדש לגבוה אסור איסור בפני עצמו שלא מכח איסור הדיוט, אלא מכח איסור חדש שנאסר להדיוט קודם לעומר - נאסר לגבוה גם לאחר העומר, שקודם העומר נאסר להדיוט ולגבוה באיסור אחד, שנאסר לגבוה מכח האיסור שנאסר להדיוט, ואחר העומר שעבר איסור הדיוט המשיך הכתוב עדיין איסור גבוה שהיה בו קודם לעומר מכח איסור הדיוט שיהיה אותו איסור עומד לגבוה עד הקרבת שתי הלחם".

ומעתה יש סברא מחודשת לחלק בין לפני העומר לאחר העומר, "הילכך קאמר ר' יהודה שיש לחלק בין הנקרב קודם לעומר לנקרב לאחר העומר, דקודם העומר שלא הותר כללו של איסור כלל גם להדיוט - אם הקריבו בדיעבד פסול, אבל לאחר העומר שהותר האיסור מכללו, אע"פ שעדיין נמשך הוא לגבוה, מ"מ נגרע כחו ש"א איסור מאחר שלקח היתר בקצת לגבי שלא יהיה חמור האיסור כמו מתחילה, הלכך גם לגבוה אם הביא כשר". והיא סברא חדשה, דאין גבוה והדיוט ב' איסורים נפרדים (עד שיוקשה לפ"ז כדפרכינן ברישא, מאי טעמא ישתנה דין איסורו של גבוה מדיעבד ללכתחילה רק משום שאיסור הדיוט נשתנה להיתר) אלא הכל איסור אחד, וא"כ נמצא שלאחר העומר נגרע ונחלש כח אותו האיסור גופא מלעכב בדיעבד. ונראה דהוא כעין הא דאמרו בנדרים סח, א "קליש איסורא". ולדברי הרשב"א הכל א"ש, ומחזור היטב טעם הדין דלאחר העומר שוב אינו פוסל המנחה שהובאה בדיעבד.

העזרת היום

מכתבי עצה והדרכה בעבודת השי"ת בחיי היום יום

בריאות של יהודי

לא לדאוג, להכין צינורות וכלים לברכות

נתקבל מכתבו . . עם הפ"נ המוסגר בו
אשר אקראהו בעת רצון על ציון כ"ק מו"ח
אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ומה שכותב בענין מצב בריאותו, הנה
מוכרח הדבר אשר יהי' בבטחונו בהשי"ת
הרופא כל בשר ומפליא לעשות, אשר הוא
ית' לא רק בורא העולם אלא גם מקיים
מחי' ומנהיג את עולמו וגם את כל העניינים
הנמצאים בעולמו, ובפרט בני ובנות ישראל
אשר על כולם נאמר ואתם הדבקים בה'
אלקיכם חיים כולכם היום, ובמילא מובן
הדבר שמלמעלה משפיעים טוב, הן רוחני והן
גשמי, ואין מה לדאוג כלל על זה כי אם להכין
הצנורות והכלים להמשכת וקבלת ברכות
השי"ת, אשר הם עניני תורה ומצות, ובהסיר
כל המניעות על זה, אשר מכללם המה גם כן
עניני עצבות ומרה שחורה ח"ו, שהם היפך
ציווי התורה, עבדו את ה' בשמחה, וככל מה
שיתחזק בבטחונו בזה, הנה יראה ג"כ בעיני
בשר איך שמצב בריאותו הולך וטוב, ויסיח
דעתו לגמרי ממחשבות הנוגות וכו'.

בטח יודע מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בדבר שלשת
השיעורים השווים לכל נפש, והם בחומש
תהלים ותניא, בכל יום, וכן מהנכון אשר יתן
בכל יום בבקר - בימות החול - קודם התפלה,
איזה פרוטות לצדקה, ואחכה לבשורה
טובה ממנו אשר נתקבלו אצלו דבריי הנ"ל
ושגם הוא מודה שמצבו הולך וטוב, ולמותר
להעירו שישתתף בהתועדויות חסידותיות
אשר נערכות מזמן לזמן במחננו,

בברכה לבריאות הנכונה המחכה לבשו"ט.

(מכתב י"א מר חשן תשי"ג)

להירגע מעבודת יתר ומתיחת העצבים

במענה על מכתבו בו כותב שנדמה לו
חלישות בכח הזכרון שלו.

כפי שמתאר במכתבו, כנראה אין זה
חלישות בכח הזכרון, אלא תוצאה [של]
עבודת יתר ומתיחת העצבים (ניערווין) ולכן
ישאל חוות דעת רופא במקצוע הזה ויעשה
כהוראתו, ובטח איזה ימים הפסק בעבודה
הרגילה, תביא תועלת גדולה בהנ"ל.

(מכתב י"ט אלול תשמ"ז)

הרב יצחק אייזיק ווייס

ליבות הרב אייזיק ווייס מרת נאווה תהלה ומשפחתם שיוחו מנן, להצליחה מופלגת בדרך בריאות איתנה ועשירות נדולה

המדרש
לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שלמה
בן יעקב ע"ה
יאנג
נלב"ע כ"ז חשו"י ה'תשפ"א
תנצב"ח



"המקבל הראשון" ר' זלמן משה

הוא היה ביחידות אצל אדמו"ר הזקן, ואמר לו אדמו"ר הזקן: 'פרנסה' הכוונה הפרנסת הנפש, וכשזוכים לפרנסת הנשמה אזי יש השפעה מרובה בנפש.



המקבל הראשון מאדמו"ר הזקן

...נזכרתי על הרשימה הנמצאת אצלי מאשר ראיתי ושמעתי בהיותי ילד כבן שש - שמחת בית השואבה ושמחת תורה תרמ"ז - כשבא הישיש המופלג בזקנה, החסיד ר' זלמן משה נ"ע מראסאסנע (זוהי עיירה קטנה בין ליובאוויטש ודובראוונא) שהי' יושב בליאדי אצל הוד כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע משנת תקס"ח עד אלול תקע"ב שאז נסע הוד כ"ק רבינו הזקן מליאדי לסיבת המלחמה.

כשבא הר' זלמן משה הנ"ל לליאדי הי' כבן שש עשרה ולתשוקתו להיות בליאדי השתדך עם [בתו של] בעל הבית אחד בליאדי והי' חמש שנים מה'יושבים' אצל הוד כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, כארבעים שנה הי' מלמד ואח"כ התפרנס מחנות שאשתו היתה עוסקת בה ומאז בא לגבורות היו נכדיו - בעלי עסקים - מפרנסים אותו בכבוד והוא הי' עוסק בתורה ועבודה.

בכתבי מלמדי החסיד ר' ניסן ז"ל רשומים אותם המאמרים והספורים אשר חזר וספר הר' זלמן משה הנ"ל במשך השלושה חדשים אשר התעכב בליובאוויטש והתארח שם אצל נכד אחיו ר' יקותיאל מלמד. רוב המאמרים היו מאלו אשר זכה לשמוע בעצמו מאת הוד כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע וכן רוב הספורים היו מעת ההיא.

אמנם מה שראיתי ושמעתי בעצמי הוא אשר בליל חול המועד סוכות בשעת ההתועדות לשמחת בית השואבה ישב החסיד ר' זלמן משה הנ"ל בראש השלחן ודיבר (מה שדיבר לא הבנתי רק ראיתי אשר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק [הרש"ב] זצוקללה"ה נבג"מ ז"ע וכל המסובים שומעים בהקשבה מיוחדת ופניהם רצינים) וכשעמד עמדו כלם (אח"כ סיפר

לי מלמדי ר' ניסן ז"ל הנ"ל כי חסידי הוד כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע כשהיו חוזרים מאמר ששמעו מהוד כ"ק אדמו"ר הזקן היו עומדים על רגליהם כדין הקורא בתורה שצריך להיות מעומד) וכשגמר לדבר אמר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה לשמוע מאמרי קדש מהמקבל הראשון מהוד כ"ק רבינו, והי' בשמחה גדולה, וחיבק את החסיד ר' זלמן משה ויצא עמו במחול חסידותי - והר' זלמן משה הי' דל בשר בגובה ממוצע וקל ברגליו כבן ארבעים ופניו מאירות.

בכתבי מלמדי הנ"ל רשום דבורי הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק בלילה ההוא בביאור המשנה משה קבל תורה מסיני במעלת ענין הקבלה היינו שמירת דברי הרב בדיוק.

(אגרות קודש ח"ז עמ' יא)

'תורות' מאדמו"ר הזקן

[וברשימה אחרת הובאו פרטים נוספים לדמותו של החסיד ר' זלמן משה:]

בשנת תרמ"ז חול המועד סוכות, בא לליובאוויטש חסיד של אדמו"ר הזקן, שמו הי' ר' זלמן משה. הוא התגורר ברססנה, עיירה בין ליובאוויטש לדבורובה. הוא הגיע לליאדי כחתן בגלל שאדמו"ר הזקן הי' שם. הי' זה בשנים תקס"ח עד תקע"ב (בהיותו בן שש-עשרה) הוא הי' ביחידות אצל אדמו"ר הזקן, ואמר לו אדמו"ר הזקן: 'פרנסה' הכוונה לפרנסת הנפש, וכשזוכים לפרנסת הנשמה אזי יש השפעה מרובה בגוף.

ר' זלמן משה, על אף שהי' בתבנית גופו דל בשר, ולמרות גילו המבוגר, שיניו היו לבנות ושלימות. הוא הי' בר דעה, וחזר לכ"ק אדמו"ר [הרש"ב] נ"ע תורות ששמע מאדמו"ר הזקן.

כ"ק אדמו"ר [הרש"ב] רקד עמו בשמחת תורה (שמיני עצרת), ונשקו על כתפו ואמר ברכת שהחיינו (בלי שם ומלכות), על כך שזוכה להיות 'מקבל' מ'מקבל' של אדמו"ר הזקן.

אדמו"ר בירך את ר' זלמן משה באריכות ימים וגם "עמו במחיצתו", ור' זלמן לא קלקל הסכם זה (הי' זה בקשר לענין מסויים) כל ימיו.

(הענין של קלקול הסכם הוא הרי רק עד עשרה טפחים, למעלה מעשרה טפחים אין זה נוגע. אולם מרובה מדה טובה, שטפח נעלה יותר זוהי כבר דרגא).

ר' זלמן משה סיפר. . שאדמו"ר הזקן ביטל והי' ממאס את הענין של התפעלות הלב אצל החסידים, ו"הרבי הצעיר" ("דער יונגער רבי"), כך כינה ר' זלמן משה את האדמו"ר האמצעי, "הרבי הצעיר", רומם את ענין התפעלות הלב, אולם אצל החסידים של "הרבי הצעיר" הלב הי' אחר.

כעבור שנתיים (מאז שבא ר' זלמן משה לליובאוויטש) נודע שהוא כבר אינו בעלמא דין.

(תרגום מרשימת השומעים משיחת ליל ש"ק פ' בראשית ה'תש"ג - בלתי מוגה)



מתנות עניים וצדקה – ”וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם וְגו’”

‘הצנע לכת’ – לא בצדקה

...יש להעיר גם בנוגע להנהגה ד”הצנע לכת”:

ישנם הטוענים שהסיבה לכך שלא יודעים אודות פעולתם בנתינת הצדקה, היא - מכיון שהנהגתם היא באופן ד”הצנע לכת עם אלקיך”.

והמענה לזה:

ההנהגה ד”הצנע לכת עם אלקיך” היא אמנם מעלה גדולה ביותר, ועד כדי כך, שגדלה מעלתה גם לגבי עבודת הקרבנות, כהמשך הכתובים (מכאן 1, n-1): “הירצה ה’ באלפי אילים גו’ כי אם גו’ הצנע לכת עם אלקיך”.

אבל אף על פי כן, מכיון שאלו הנמצאים סביבו עלולים לחשוב שאינו נותן לצדקה, וילמדו ממנו כו’,

- שכן, בראותם יהודי מכובד, עם זקן שלם, שנתברך בעשירות, ואף על פי כן, אינו משתתף בענין של צדקה, יכולים לחשוב שמכאן “סימן” שההשתתפות בענין זה אינה עבור “אנשים מכובדים”...

לכן, בהכרח לתת צדקה באופן גלוי ומפורסם, כדי שממנו יראו וכן יעשו, ומטעם זה “מצוה לפרסם עושי מצוה” (כפי שמביא הרמב”א (יריד סרמ”ט ס”ג) מתשובת הרשב”א (ח”א סתקפ”א)).

ואם רצונו גם במעלה ד”הצנע לכת” - יוכל להוסיף כהנה וכהנה באופן ד”הצנע לכת”, מלבד מה שנותן בגלוי ובפירסום.

לאחר ‘מעות חטים’

– ‘מתנות עניים’

[החיוב דמתנות עניים מופיע בפרשתנו לאחר עניני חג הפסח, ספירת העומר וחג השבועות, וההוראה מזה:] כשמסתיימת התקופה דחג הפסח, כל החמישים יום מפסח ועד שבועות - יש צורך להדגיש מחדש את החיוב דמתנות עניים, “בקוצרכם את קציר ארצכם וְגו’” (כב, כב):

גם כאשר נדמה לו שנתן “מעות חטים” בריבוי כל כך עד שהספיק להזקוקים לזה (לא רק למשך ימי הפסח, אלא גם) למשך זמן אחרי הפסח, ויתכן שאמנם כן הוא המצב לאמיתותו - אומרים לו, שלאחרי התקופה דחג הפסח צריך לחדש עוד הפעם את כל ה”שטורעם” דמתנות עניים, היינו, שכאשר מקבל את ברכתו של הקב”ה, “בקוצרכם את קציר ארצכם”, “מוזנא רויחא”, צריך לזכור גם אודות החיוב ליתן גם לעני.

ולא עוד, אלא, שצריך להיות באופן ד”צדקה ומשפט” - כמו שכתוב באברהם אבינו (וירא יח, יט) “למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה’ לעשות צדקה ומשפט” - כפי שמבאר אדמו”ר הזקן (ראה תו”א בשלח סג, ב) שה”צדקה” באה לאחר הקדמת ה”משפט”, היינו, ששופט את עצמו ב”משפט צדק” כמה מוכרח ומגיע לו מברכתו של הקב”ה, ואת כל השאר נותן לצדקה.

