

ב"ה

קובץ

פלאות עדותיך



גליון ה'
פ' משפטים
בדר"ח אדר

כולל:

הערות וביאורים

מאת ההנהלה, השלוחים, והתלמידים
במתיבתא ד'קוראל ספרינגס

חברי המערכת:

יושב ראש: הת' מאיר לזרוב

הרה"ת חיים דוד יאנאווסקי	הת' משה רובין
הת' מנחם יוסף יצחק איגל	הת' יוסף יצחק הכהן כהן
הת' מרדכי פנחס רוזנצווייג	הת' ישראל בערנשטיין



Published and Copyright 2021 by:
MA'ARECHES CORAL SPRINGS

For questions, sponsorships, and ha'oros,
Please email us at: cshaoros@gmail.com

פתח דבר

"הודו להוי' כי-טוב כי לעולם חסדו" "ואין טוב אלא תורה".

מתוך שבח והודי' להשי"ת הננו מתכבדים להגיש בפני קהל מחבבי תורה, רבנן ותלמידיהון, תלמידי התמימים אנ"ש והשלוחים, קובץ 'פלאות עדותיך' היו"ל ע"י ישיבתנו, ובו הערות, ביאורים ופולפולים, בנגלה, וחסידות, הלכה, מנהג ותורת רבינו.

נודע בשערים חביבותו הגדולה - שלא ניתנה להגביל לשיעורים - של כ"ק אדמו"ר לקובצי ההערות וחידו"ת שנדפסו ע"י תלמידי התמימים, שהוא פרי עמלם של התמימים, שמתניהם חגורים ולמלחמתה של תורה מוכנים, ומתוך התמודה ושקידה יגיעה והעמקה, צללו במים אדירים והעלו בידם דברים כבירים, חידושים נפלאים ועמוקים וכדבש הם מתוקים, ובעט על הנייר כתבוהו ועל מכבש הדפוס העלוהו, ליראי ה' ולחשבי שמו נרשמים ולעד ולעולמי עולמים נזכרים.

ובכן, מוציאים אנו לאור גליון זה הנקראת בשם "פלאות עדותיך" (תהלים קיט, קכט) בתקוה חזקה שע"י גליון זו נזכה להביא לידי אור את פלאות תורתנו הק'.

ויהי רצון שכולנו, תמימים שלוחים ואנ"ש דעיר קוראל ספרינגס בתוך כל אחינו בית ישראל, נזכה להוסיף בלימוד התורה כרצון כ"ק אדמו"ר, ועי"ז נזכה לגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר.

וזאת למודעי: שעברנו ועבדנו על תוכן ההערות והביאורים עד מקום שידינו משגת, הן בנוגע לתוכן והן בנוגע לטעויות הדפוס, אך "שגיאות מי יבין". ובקשה על להבא, שכל מי שיש תחת ידו איזו הערה בכל תחומי התורה, יואיל נא בטובו לשלחם אלינו ע"מ לפרסמם בגליונות הבאים בעזהי"ת לזכות בהם את הרבים, ועל מנת לעורר ולחזק בין כותלי הישיבה ובכל העיר את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה.

ואנו תפילה שע"י העיון וההעמקה בלימוד התורה, נזכה להגילוי ד"תורה חדשה מאיתי תצא", ואמיתית הגילוי ד"פלאות עדותיך", ויקויים היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בביאת משיח צדקנו, במהרה בימינו אמן.

המערכת

יום ועש"ק פרשת משפטים, אדר"ח אדר ה'תשפ"א (ה' תהא שנת פלאות אראנו), קוראל ספרינגס, פלארידא.

^א ובהתאם לנוטריקון של שנה זו המקובל בתוככי אנ"ש "תהא שנת פלאות אראנו".

^ב בקשר עם מנהג חסידים לומר בכל יום את הפרק בתהילים המתאים למספר שנותיו של הרבי.

מפתח כללי

- 3..... פתח דבר
- 5..... עבודת מרדכי (גיליון)
 הת' דוד מאיער
- 6..... קבלת התורה בפנימיות
 הת' דוד מאיער
- 9..... חשוד אשבעתא בגזלן
 הת' יוסף יצחק וואקס
- 11..... שמוות ונצח (גיליון)
 הת' מאיר לזרוב
- 17..... ותן טל ומטר (גיליון)
 הרב חיים אברהם שמחה הכהן פרידמאן
- 17..... שמור וזכור בדיבור אחד
 הת' אברהם גרינברג

עבודת מרדכי (גיליון)

הת' דוד מאיער
תלמיד בשיעור ג'

בקובץ שעברה (גיליון ד') שאל הת' י.י.וו. איך יתכן שמרדכי שהי' ראש בני ישראל בדורו יבזבז זמן מלימוד התורה עבור עסקנות ציבורית, ואף אם יתכן שעבור חסידותו "ברכה ניתנת בתורתו" כשיטת הירושלמי, מ"מ היה לו ללמוד עוד יותר באופן זו של הירושלמי ולא לבזבז זמן עבור ענינים אלו.

ואולי יש לבאר זאת ע"פ המבואר בסעיף ז'-י' בהשיחה שסי' שבאמת היה לו למרדכי ירידה בלימוד תורתו, ואעפ"כ היה מוכן לירידה זו עבור הצלת כלל ישראל, וכמו שמובא שם בסעיף ח':

"און עד"ז איז דער ביאור בעניננו: הגם אז דורכדעם וואס מרדכי איז געווארן א משנה למלך איז געווארן א ירידה אין זיין חשיבות (אלס חבר הסנהדרין) פון "בתר ד" צו "בתר חמשה", עס האט ביי אים געפעלט דער ענין ומעלה פון "תורתם אומנתם — איז אבער די ירידה כדאי, אפילו מצד ענינים פון סנהדרין גופא — וויבאלד דאס איז צוליב טובת הרבים (ע"ד הנת"ל אין תנא דבי אליהו)."

ולא באתי בזה אלא להאיר עיניו בדרך האמת.



¹ חלק ט"ז פורים ג

קבלת התורה בפנימיות

הת' דוד מאיער
תלמיד בשיעור ג'

בלקו"ש חלק ט"ז פרשת יתרו^ד מבאר רבינו שמושה רבינו לא היה ח"ו טועה במצב היהודים בזה שרצה שבני ישראל ישמעו עשרת הדברות מפי הגבורה, אף שהם בעצמם טענו שצריכים לשמעו מפי משה, מכיון שע"י התקשרותם למשה נתעלים הם במודריגתם שיכולים לקבל גם גילוי כוז מפי הגבורה, ובלשון השיחה:

"עס איז ניט דער פשט, אז משה רבינו האט זיך טועה געווען ח"ו אין אפשאצן דעם מצב פון אידן, נאר די כוונה אין דעם איז – בשעת משה רבינו קוקט אויף אידן (בשעת זיי שטייען צוזאמען מיט משה'ן) זיינען זיי טאקע באמת אין א (העכערן) מעמד ומצב באופן אז זיי קענען דאן לערנען און מקבל זיין תורה מפי הגבורה, ווייל משה הויבט זיי אויף און איז זיי מקרב צו זיין מדריגה (און דעריבער, כשם ווי ער האט געלערנט תורה מפי הגבורה, אזוי איז ער אויך פועל אויף אידן אז זיי זאלן קענען לערנען מפי הגבורה)."

וטענת בני ישראל היתה שצריכים לקבל התורה דוקא מצד השגתם הם, בלי כחו של משה רבינו:

"אידן האבן גע'טענה'ט: דאס וואס זיי קענען לערנען תורה מפי הגבורה איז עס דאך דערפאר וואס משה הויבט זיי אויף צו אזא דרגא – און דעריבער איז זייער מבוקש: זיי ווילן "נעמען" תורה מיט זייערע כלי השגה, מיט די אייגענע כחת אין דעם מעמד ומצב ווי זיי זיינען מצד עצמם. און אויף דעם האט דער אויבערשטער געזאגט "היטיבו כל אשר דיברו", ווייל אין דעם אופן וועט די תורה ביי זיי נתקבל און נקלט ווערן אין זייער פנימיות"

ומכל הנ"ל מובן, שזה שרצו לשמוע את עשרת הדברות שלא מפי הגבורה, הוא רק בכדי שיוכלו להשיגו בהשגתם הם, אף שבאמת על ידי כחו של משה שמעלם למדריגתו, שייכים הם לקבל התורה גם מפי הגבורה.

אבל לכאורה אין זה מובן, שהרי מפורש בגמ'^ה ש"על כל דיבור ודיבור פרחו נשמתם" שלכאורה משמע שבאמת לא היה להם יכולת לקבל את הגילוי מפי הגבורה, ולכן טענו

^ד שיחה ב' עמ' 205 בסעיף ג' שם

^ה שבת פח, ב. והובא בכמה שיחות ומאמרים בתורת רבינו

שצריכים לשמוע מפי משה! ודלא כמבואר בשיחה שזה שרצו לשמוע מפי משה הוא מפני שרצו לקבלו מצד השגתם הם?

ויש לבאר זאת על פי ביאור רבינו בענין הצורך בשני הדיברות הראשונות שנאמרו מפי הגבורה ושמונה דיברות האחרונות שנאמרו ע"י משה בהתוועדות משה"פ יתרו תשנ"ב¹:

"דער טעם פארוואס מ'דארף אנקומען צו ביידע דברות - הראשונות והאחרונות - איז, ווייל יעדערער פון זיי האט א מעלה:

די מעלה פון "וידבר אלקים גו" איז - דער גילוי והמשכת הדברות פון עצמותו ומהותו יתברך אן קיינע ממוצעים, אפילו ניט דורך דעם ממוצע פון משה רבינו ("איש האלקים").

דהגם אז משה איז א ממוצע המחבר וועלכער גיט איבער דבר השם באופן פון "שכינה מדברת מתוך גרונו", "בלי שום הרגש כלל כ"א דבר ה' הי' מדבר", בדרך מעבר און ניט בדרך התלבשות - פונדעסטוועגן איז "המעבר פועל ג"כ", און מ'האט געדארפט אנקומען צו משה'ן, ווייל "מפי הקב"ה בעצמו לא הי' יכולים לקבל כו", משא"כ דורך משה, איז "עם היות שהוא בדרך מעבר לבד מ"מ ה"ז פועל שיוכל להתקבל בנש"י".

דער אויפטו פון "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" איז, אז אלע אידן האבן געהערט די דברות "מפי הגבורה" עצמו אן קיין ממוצע!

אבער אעפ"כ, דער אופן ווי מ'נעמט אויף דעם דבר ה' איז דורך ביטול המציאות - ווי ס'איז דעמולט געווען, אז על כל דיבור ודיבור "פרחה נשמתך" (און ס'האט געדארפט זיין "הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים והחי' אותם"), און דעריבער האבן אידן געדארפט אנקומען (בנוגע צו די שאר הדברות נאך אנכי ולא יהי' לך) אז "משה מדבר ומשמיע.. לישראל".

די מעלה אין די דברות האחרונות שנאמרו ע"י משה איז, אז דער דבר ה' קומט אראפ אין א דרגא וואס איז בערך צו אידן; זייער מציאות גופא קען דאס אויפנעמען בפנימיות (ניט דורך ביטול במציאות). אבער דאס איז דערפאר ווייל דער גילוי דורד משה קומט אן צו אידן דורך עפעס-וואס א שינוי כו', ניט כביכול ווי דער גילוי איז מצד "וידבר אלקים גו" בעצמו"

היינו ש"פרחה נשמתם" בב' דיברות הראשונות אף מ"מ לא היה מפני שלא יכלו לקבל את התורה באופן זו אלא מפני שאופן קבלת התורה כששמעו "מפי הגבורה" פועל ביטול במציאות, ולכן בטלה נשמתם. ובסגנון אחר: יש אופן של קבלת התורה באופן חיצוני שאינו באה בערך המקבל ונעשה מזה פריחת הנשמה, ויש אופן שגילוי התורה בערך המקבל וממילא מקבלו בפנימיותו ואין בו פריחת נשמה.

¹ ונדפס בספר השיחות ה'תשנ"ב עמ' 331

ובזה יובנו דברי רבינו בחלק ט"ז הנ"ל. כי אף שמושה העלה את בני ישראל למדריגתו שיוכלו לקבל התורה כפי שבאה מפי הגבורה, אין הפשט בזה שהיו ממש במדריגת משה, שיוכלו לקבל גילוי כזו בפנימיות, אלא מצד זה שנתעלו במדריגא עד שנעשו כעין מדריגת משה, והיו יכולים לקבל התורה גם כן באופן שמעין משה. ואם כל זאת, קיבלוהו בחיצוניות, שלא היה יכולת לחדור מציאותם מגילוי כזו. ועיקר הכוונה במתן תורה הוא שיתקבל לא רק באיזה אופן שיהיה, אלא באופן שהוא לפי מדריגתם והשגתם ויחדור את מציאותם. ולזה היה צורך במושה להיות ממוצע בין בני ישראל להקב"ה שיוכלו לקבל התורה באופן פנימי.

ולא באתי אלא להעיר.



חשוד אשבעתא בגזלן

הת' יוסף יצחק וואקס
תלמיד בשיעור ב'

איתא במכילתין¹ טעם השבועה במשנה שבמקרה של שנים או חזין בטלית משיעין שניהם ש"אין לו בה פחות מחציה" ומבאר הגמ':

"שבועה זו למה אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבעתא לא אמרין מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבעתא"

ובפירש"י שם:

"ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד כו' - אדרבי יוחנן פריך דאמר חשדוהו רבנן שמא ילך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא אם חשוד הוא בכך חשוד הוא נמי לישבע"

"לא אמרין כו' - דחמיר הוא לאינשי איסור שבועה מאיסור גזילה"

ומבאר בתוספות כעין זה, ואח"כ מקשה בתוספות מאי שנא מקרה זה ממקרה רגילה שחשיד אממונא גם נחשד אשבעתא ומביא בזה ב' ביאורים:

"דחשיד אממונא לא חשיד אשבעתא - נראה דהיינו טעמא משום דשבועה חמורה כדאינתא ביומא (דף פו.) ובשבועות (דף לט.) שהעולם נודעזע על לא תשא וא"ת א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה דאמר שכנגדו נשבע ונוטל וי"ל דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן ולעדות הוא דפסול מדאורייתא משום אל תשת רשע עד וי"מ בשם ה"ר יהודה חסיד הא דחשיד אממונא כשר לשבועה משום דשמא ע"י שבועה יפרוש מגזל אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה"

ובביאור תירוץ הא' בתוס' (שלכאורה לפי דבריו אינו מובן איך מתורצת קושייתו) איתא במהר"ם שי"ף:

"בתוס' בד"ה דחשיד אממונא לא חשיד כו' וא"ת כו' וי"ל דגזלן לא פסול אלא מדרבנן. וקשה א"כ הדרא קושיא לדוכתיה כיון דמדרבנן חשיד אממונא חשיד אשבעתא א"כ היאך משיעין שלא יהא כל אחד הולך כו' ואפשר לומר דבשלמא לעיל [דקאמר והא גזלן] דמן התורה כשהגזלן מחויב שבועה נשבע ונפטר וחכמים לא

¹ ב"מ ה,ב

*הימננהו על השבועה ושקלו מניה לשכנגדו אבל הכא אין שייך לומר כלל שכנגדו כו'
דהא עשו משום שלא יהא כל א' הולך כו' [לכך אוקמוה אדין תורה]"*

היינו שיסוד החילוק שמחייבים שבועה כאן הוא בזה, שאין כאן "שכנגדו" שישבע תחתיו, מכיון ששניהם חייבים בשבועה, משא"כ לפי דברי ה"ר יהודה חסיד, החילוק הוא בזה שאין כאן ענין של חשוד אממונא באמת, רק שיש ספק אם יש להאמינם בטענתם כאן אבל אין שום גדר של 'ודאי' או 'עברייך' שיהיה ממש חשוד על שבועת שוא.

ולפי הבנה זו נמצא לכאורה שלפי דברי ה"ר יהודה חסיד אין דברי המשנה שמשביעים אותם שייכים בכל מקרה, כי במקרה שיש כאן גזלן ודאי, כגון שידוע כבר לבית דין שהוא גזלן, ובא עכשיו בטענה זו של "שנים אוחזין", דלכאורה במקרה כזו, לפי דברי ה"ר יהודה חסיד יש צורך בהבהרה במה יהיה הדין, האם יש להם לחלוק בלא שבועה או איזה דין אחר, מכיון שאין לנו להאמינו בשבועה מאחר שהוחזק גזלן.

ואין זה אלא בדרך אפשר, ואשמח אם אחד מקוראי הגיליון יעיר בזה.



שמות ונצח (גיליון)

הת' מאיר לזרוב
שליח בישיבה

- א -

מהי השייכות בין שמות לנצח?

בהמשך למה שכתבתי בגיליון לפ' בא שלכאורה מהי השייכות בין סוגית השמות וביאור ענין הנצח ושם צבאות המובאת במאמר ד"ה באתי לגני דשנת תשכ"א^א, ובפרט על פי דברי רבינו בתחלת סעיף ד' "ולהבין בעומק יותר ענין השמות, שעפ"ז תובן גם המעלה שבשם צבאות שהוא במדת הנצח שמגיעת בעצם הנפש כו"^ב שאינו מובן מהי הביאור במדת הנצח המובנת רק לאחרתי הבנת ענין השמות.

שמעתי ביאור שע"י ההבנה בענין השמות איך שהם מושרשים ב'עצמות' ואח"ז באים להביאור של ענין הנצחון ושם צבאות כפי שהם מושרשים ב'עצמות' אפילו יותר משאר השמות הרי זה מפליא ומגדיל ביותר את מעלתו של מדת הנצח שלא רק שנכלל בהשמות מהושרשים ב'עצמות', אלא שענין הנצחון מושרש ב'עצמות' עוד יותר משאר השמות.

אבל לכאורה אין זו ביאור מספיק: א) לא מצאתי בהמאמר שום מקום כשמבאר את מעלת מדת הנצחון שמשווה אותו לגבי שאר השמות. ב) אין זה מתאים אם דברי רבינו שעפ"ז תובן' גם המעלה שבשם צבאות^ג, כי לפי ביאור הנ"ל אין בזה הבנת מעלת שם צבאות, אלא הפלאת מעלת שם צבאות לגבי שאר השמות.

- ב -

שאלות בכללות המאמר

וגם אינו מובן כמה ענינים כללים במאמר שלכאורה דורשים ביאור:

א) הרי כל המאמר מיוסד על סעיף י"א של המאמר באתי לגני תש"י, ושם אינו מביא בכלל אריכות הביאור בענין השמות אלא מביא דברי המדרש בקצרה "שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, וכשאני נלחם עם הרשעים אני נקרא צבאות" שבפשטות מובאת רק בכדי להבהיר ששם צבאות הוא אחד מהשמות של הקב"ה ולבאר זהותו של שם זו שהוא שם דמלחמה. ומהי המקור לרבינו לבאר באריכות ענין זו במשמעות שהיא

^א ובעיקר במאמר של מוצאי שבת.

^ב ושומעים זאת ג"כ בהקלטה של המאמר, וכפי שנרשם בקובץ 'ומדייק במאמר'.

^ג 'וכנ"ל בהערה שאין זה רק דיוק המניחים, אלא שומעים זאת בפירוש גם בהקלטת המאמר.

היא תוכן סעיף י"א, הרי סעיף י"א כאן מבאר בעיקר ענין הנצחון ושם צבאות ואינו מבאר מאומה בנוגע לסוגיית השמות וחידושו של חסידות בהבנת הענין?

(ב) בהתחלת הביאור בענין השמות¹ מבהיר:

"והנה, במארו"ל זה (לפי מעשיי אני נקרא) יש שני ענינים שהם גם ענינים הפכיים. דמחוד גיסא, כיון שלפי מעשיי אני נקרא, הרי זה ענין החולף, שלפעמים נקרא בשם זה ולפעמים נקרא בשם אחר. ולאידך גיסא, בכל שם ישנו ה"אני" הנקרא בשם זה, שהרי ענין השם הוא שעל ידו מתקשרים (לא עם השם, אלא) עם ה"אני" הנקרא בהשם."

ולכאורה מהי הנחיצות להבהיר ענין זה שישנו בכל שם, לפני שמבאר בכלל ענין השמות בכללות?

ג) המאמר מבאר באריכות ששם צבאות ומדת הנצח מושרשים בעצם הנפש, ולכן על ידי העבודה דנצחון מעוררים שהקב"ה יבזבז את אוצרותיו עד ש"משליך חיינו מנגד" עבור הנצחון, אבל המאמר אינו מבאר מאומה איך ולמה מדת הנצח מגיע בעצמות הנפש, ורק מבאר שמכיון שאנו יודעים שמדת הנצח מושרש בעצמות, לפיכך יש לו פעולה מיוחדת של בזבז האוצרות, ומאין לנו לידע בפשיטות שנצח מושרש בעצם?

- ג -

המרחו של רבינו לבאר שמות

ויש לבאר בזה שטעמו של רבינו להאריך בענין השמות כאן, הוא לפי שכמה ענינים מוקשים קצת במאמרו של האדמו"ר מהוריי"ץ סעיף י"א:

(א) ע"ד השאלה הג' הנ"ל במאמר רבינו, קשה גם במאמרו של אדמו"ר מהוריי"ץ, מאין לנו לידע בפשיטות שמדת הנצח מושרש בעצמות שעבורו יבזבזו כל האוצרות?

(ואף שבהמשך המאמר מבאר בפרטיות שרש מדת הנצח², הרי: א) אין בו ביאור למה מושרש בעצם אלא רק מבאר באיזה מדריגה בנפש הוא מושרש (וב) למה לא הביא ענין זה בתחילת המאמר, לפני שמבאר התוצאה ממדת הנצח)

(ב) למה יש צורך להביא מארו"ל הנ"ל³, הרי עיקר השייכות של שם צבאות למדת הנצח הוא מספר שערי אורה⁴ ד"שם צבאות הוא בנו"ה ומשם נמשכות כל המלחמות שבועולם". ואילו במארו"ל הנ"ל רק נרמז השייכות למדת הנצח, בזה שמביא שהוא שם דמלחמה?

¹ בסוף סעיף ב'.

² בסעיף י"ח וי"ט להמשך הנ"ל.

³ ש"לפי מעשיי אני נקרא"

ולפי זה הבין רבינו, שמארו"ל זו באה לבאר לנו יסוד גדול בהבנת הטעם שנצח מושרש בעצם הנפש, ולזה הביאו אדמו"ר מהוריי"ץ בתחילת ביאורו בענין הנצחון כי באה לבאר למה יש לנצח ושם צבאות כח כזה (לכבוז האוצרות).

בסגנון אחר: מארו"ל הנ"ל לא באה בכדי להודיענו ששם צבאות הוא אחד משמותיו של הקב"ה, וגם לא באה לבאר לנו זהותו של שם צבאות שהוא במדת הנצח (כי זה מובן מספר שערי אורה), אלא באה לבאר החידוש שישנו בשם צבאות שמושרש בעצם הנפש, שהוא מעין תוכן הענין ששמות מושרשים בעצמות, וכדלקמן.

ומפני זה ג"כ, מבהיר רבינו שבמארו"ל זו ישנו שני הפכים המבטאים ענין זו, וכדלקמן ג"כ.

ד -

חידושו של אדה"ז בענין השמות

והביאור בזה בהקדים ביאור שיטת אדה"ז בענין השמות. דלכאורה, מהי היתרון בשיטת אדה"ז על שיטת הבעש"ט המבואר כאן, הרי גם שיטת הבעש"ט "אליו ולא למדותיו" היא לשרש הכלים, שהיא למעלה יותר מכל מדריגת האורות שבאצילות?

ויש לומר הביאור בזה, שלפי שיטת הבעש"ט, מכיון שהכוונה באליו היא דרגא נעלית של ה"איהו" של ה"גרמוהי", הרי לכאורה יש בזה חסרון גדול, כי זה שיש חיות אלקי בתוך הכלים הוא כמו "חידוש", כי משטחיות מציאות הכלים נראה שכל מציאותם באה להגביל ולהתעלם את האור אלקי שבתוכו. ומכיון שכן, ענין האלקות שישנו בתוך הכלים הוא כמו דבר חידוש שאינו נראה ומובן בענין הכלים כמו שהם בפשטות, וממילא, כשיהודי מתפלל בשם פרטי (כמו שם א-ל או אלקים) אין לו לכאורה היכולת להרגיש את ה"איהו" שבתוך ה"גרמוהי" שאליו מתפלל. וא"כ איך יוכל אדם פשוט להתפלל בשמות פרטיים, וביחד אם זה להרגיש את ה"אליו" שבתפלתו?

ולזה באה רבינו הזקן לבאר את אמיתית תוכן דברי הבעש"ט^י, שהכוונה בזה אינו ה"איהו" שבתוך ה"גרמוהי" כי אין זה אמיתית ענין "אליו" השייך לכל אחד, אלא הכוונה היא לזה שישנו בכלל מציאות של "איהו" המתייחס ל"גרמוהי" שבזו ישנו אמיתית ענין ה"אליו" הנרגש אצל כל אחד. ובדברי המאמר^{יז}:

"וזהו גם כללות פירוש כ"ק אדמו"ר הזקן ע"פ בכל קראנו אליו, אליו ולא למדותיו, כיודע תורת אדמו"ר הזקן בזה, דהפרדס מפרש שאליו היינו האורות המתלבשים בכלים דע"ס דאצילות. הבעש"ט מפרש שאליו היינו האלקות שבהכלים דע"ס דאצילות (וכנ"ל שהואור והחיות שבכלי הספירות הו"ע עמוק ונעלה יותר מהאורות המתלבשים בהספירות). והפירוש הפשוט הוא שאליו היינו עצמות א"ס כו'. והענין בזה, שהפירוש הפשוט שמסיים אדמו"ר הזקן אינו כחולק על רבו ח"ו, אלא

^{יז} וכידוע, שחסידות חב"ד, היא ההמשך האמיתי לתורת הבעש"ט והמגיד.
^{יט} סעיף ו'.

שהפירוש הפשוט הוא פנימיות כל הפירושים, והיינו, שהחיבור דאיהו וחיהו (פירוש הפרדס שאליו היינו האורות המתלבשים בכלים דע"ס דאצילות) והחיבור דאיהו וגרמוהי (פירוש הבעש"ט שאליו היינו האלקות שבהכלים דע"ס דאצילות), הוא מצד נמנע הנמנעות, שזהו הפירוש הפשוט שקא"ע על עצמות א"ס, אמיתית הענין דאליו. וממשיך בתורת אדמו"ר הזקן הנ"ל, שאמיתית הענין דאליו, עצמות א"ס, הוא אצל כל יהודי פשוט בידיעה עצמית ע"י אמונה פשוטה, וזהו מש"נ כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כהו"י אלקינו בכל קראנו אליו, ב"פ אליו, דהיינו עצמות א"ס ועצמות הנשמה (וזהו גם הענין דשם שמים שגור בפי כל, אפילו בפי נשים ותינוקות, והרי כוונתם היא לעצמותו ומהותו ית'). ומכל זה מובן בנוגע לכללות ענין השמות, שכאשר קוראים ומזכירים א' השמות מז' שמות שאינם נמחקים (כולל גם שם צבאות הקשור עם ענין הנצחון במלחמה), הרי הכוונה בזה היא אליו ית' (אליו ולא למדותיו), דהיינו עצמות א"ס, שהוא נמנע הנמנעות וישנו בעצם כו', שזהו"ע אני נקרא."

היינו, שזה שענין הגבול יתאים לענין אלקי (עד לענין נעלה ביותר כמו ה"איהו" שבתוך ה"גרמוהי" שהיא למעלה יותר מה"איהו" של "חיהו") הוא חידוש נפלא ביותר שנעשה רק על ידי הכח של נמנע הנמנעות. וזה שהשמות מושרשים בעומק כל כך עד ל"עצמות" אינו רק מצד העומק של ה"איהו" שבתוך ה"גרמוהי", אלא מצד החידוש של "גרמוהי" יש שייכות ל"איהו" עמוק כזו. וענין זה שב"אלו" שייך לכל אחד באמונה, כי כל אחד מאמין באמונה פשוטה שיש להקב"ה יכולת בכל ושהקב"ה הוא נמנע הנמנעות, וזהו אמיתית התוכן של ענין השמות.

וזהו מה שמביא בסוף סעיף ב"ו ההדגשה שענין השמות המבואר במארו"ל ל"פי מעשיי אני נקרא" יש בו ענינים הפכיים, כי ענין זה, שבכל שם הוא מתחלף לפי המעשים, ומאידך גיסא יש לו את ה"אני", ענין זה מבטא את אמיתית החידוש שישנו בענין השמות, חיבור הפכים כזו.

- ה -

שרש מדת הנצח באדם

ומזה נחתין לענין מדת הנצחון, שיש בו ג"כ מעין ענין זו שישנו בשמות. ויש לבאר ענין זה תחילה כמו שהיא בנפש האדם, ומזה יובן ג"כ כמו שהיא למעלה בשם צבאות.

ענין הנצח בכללות הוא (לפי ערך) כח תחתון באדם וכלשון "לב מגופא"^ט, ומאידך גיסא הרי היא קשורה עם העליון שבאדם וכמו שמובא בזהר"ט שענין הנצח קשור עם מצח

^ט וכן בתחילת סעיף ג'

^י כידוע ש"מבשרי אחזה אלקה"

^י ראה עץ חיים שער ט"ז (שער הולדת או"א וזו"ן) רפ"ד. לקו"ת מסעי צ"ג. הובא ג"כ במאמר ד"ה זו דשנת תשמ"א.

^י ח"ג קלו, ב (אד"ר) - הובא בהמשך תער"ב סוף עמוד א'רל"ז. הובא ג"כ במאמר באתי לגני הנ"ל.

ומוחא סתימאה (ענינים נעלים שבאדם). והענין בפשטות הוא, שענין הנצח היא דוקא השולטת על מעשה האדם באיזה אופן יהיו מעשיו^כ (יותר משארי הכחות שמופשטים קצת מענין המעשה), וביחד עם זה הרי היא נובעת מהחלטה חזקה הנעשה בעצם כח השכל^{כא} שכן צריך להיות, ואינו שייך באופן אחר^{כב}.

והנה בדרך כלל בחסידות^{כג} מבאר שמעלת הנצח הוא בזה שנובע מכח כה נעלה שבאדם עד שיוכל לשלוט על מעשיו, שענין כזה יכול להיות רק מצד זה שנצח נטוע בעומק נפש האדם (על דרך פשטות פירוש הבעש"ט שהעילוי שבשמות הוא מזה שה"איהו" שב"גרמוהי" היא נעלה יותר מכמו שהיא ב"חיהי").

אבל על פי המבואר לעיל בענין השמות יש לומר, שאמיתית החידוש במדת הנצח אינו בזה שנובעת מעומק הנפש, אלא אמיתית החידוש היא, זה שישנו כח באדם, שהמעשה שלו יהי' בהתאם עם החלטת עומק נפשו, זהו חידוש גדול ביותר הבאה רק מצד עצם נפשו שהיא העצם של כל חלקי נפשו^{כד} (וע"ד פירוש אדה"ז בענין השמות, שאמיתית החידוש היא בזה שיש בכלל כזה מציאות של "איהו" בתוך "גרמוהי").

ובסגנון אחר: חידושו של מדת הנצח אינו שנובעת מעומק כזו בנפש האדם, אלא זה שעומק זו שבנפש האדם שולטת על המעשה שיהי' כהחלטתו. ועפ"ז מובן מה שבשביל מדת הנצח משליך המלך חייו מנגד, כי ענין שבמדת הנצח המבטאת את עצם נפשו ממש אינו נותן לו שיותר אפילו עד כדי חייו, כי זה נוגע כ"כ עד לעצם הנפש ממש.

- ו -

שורש שם צבאות

ועפ"ז מובן ג"כ בענין שם צבאות למעלה, שאותו תוכן של חיבור הפכים ו"נמנע הנמנעות" הנמצא בכללות אצל כללות ענין השמות, ובפרטיות אצל מדת הנצח שבאדם, נמצא ג"כ בפעולת שם צבאות למעלה, שעיקר החידוש שבשם צבאות הוא, שבו מתבטא חיבור הפכים. והיינו כמו שמבאר בהמאמר^{כה} שהעבודה דשם צבאות היא שיפעול שבעולמות ב"ע יהי' יחוד אלוקות כמו שהיא באצילות (אם באופן של הוי' צבאות, צבאות, וצבאות הוי', שבכולם ענינו הוא לגלות אלוקות בבי"ע). אותו החידוש שישנו בכל שם כשמיחד עם ה"איהו" (היינו היחוד כמו שהיא באצילות), נעשה גם כן על ידי

^כ היינו הענין ד"לבר מגופא".

^{כא} ענין "מוחא סתימאה" הנ"ל.

^{כב} וכמבואר בארוכה בהמשך קול דודי תש"ט.

^{כג} ראה המשך הנ"ל, ועוד בכמה מקומות.

^{כד} ועל דרך המבואר בתחילת הערה 56 למאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א, שהפירוש באמונה מצד עצם הנשמה הוא שמחבר האמונה שמצד "מזלייהו חזי" עם האמונה שבתוך גוף האדם, שזהו בכח עצם הנפש דוקא.

^{כה} בסעיף ח' בארוכה. וגם על דרך זה היא בתורה אור לפרשת בא.

חיבור עולמות בי"ע עם שרשם באלוקות, שזה מגלה עוד יותר את הכח של "נמנע הנמנעות" שמצד עצמות שבתוך בי"ע ג"כ.

- ז -

סיום

וע"פ כהנ"ל מובן דברי רבינו שע"י הבנת עומק ענין השמות, "תובן גם המעלה שבשם צבאות שהוא במדת הנצח שמגעת בעצם הנפש כו" כי זה שנצח מושרש כ"כ בעצם הנפש עד שמשליך חייו מנגד מובן רק ע"י הקדמת הביאור בענין השמות שמושרשים בעצמות, היינו שע"י ההבנה בתוכן הענין שאמיתית התבטאות של העצם הוא כשמייחד 'עליון' ו'תחתון עד שנעשים כאחד ממש.

וזהו מה שמביא אדמו"ר מהוריי"ץ את דברי המדרש הנ"ל, כי בכדי לבאר את עומק פעולת הנצחון, עד שמבזבז את כל האוצרות, צריכים תחילה לידע ש"לפי מעשיי אני נקרא" שישנו ענין כזו שכשמחברים הפכים נעשה בזה גילוי העצם.

וכל הנ"ל אינו אלא בדרך אפשר ולפי הבנתי בדברי רבינו, וכל מי שיש לו תגובות על ביאור זו יואיל נא לשלחם לקובץ הבאה בכדי להדפיסו לרבים.



ותן טל ומטר (גיליון)

הרב חיים אברהם שמחה הכהן פרידמאן
שליח ומנהל חב"ד קוראל ספרינגס

בקובץ הערות דפרשת יתרו (עמוד 11) שאל הת' ל.י.ה.פ. אודות השינוי בין מנהגתנו מחג הסוכות לחג הפסח, שמחכים שבועיים לאחר החג מלשאול גשמים כדי להתאפשר לעולי רגלים לחזור לבתייהם בלי ירידת גשמים, בניגוד להשבועיים קודם חג הפסח ששואלים גשמים, אף שיש טורח לעלי רגל לחג הפסח.

ואולי יש לתרץ בדרך אפשר, שבזמן גמר צמיחת התבואות, כל טיפה וטיפה של גשמים היא מוכרחת לקיום התבואות, משא"כ בתקופת תשרי שהיא רק התחלת הצמיחה, אם יידחו הגשמים שבועיים, עדיין יוכלו לצמוח. ולכן אף שיהי' קשה לעולי הרגל לעלות לירושלים עבור חג הפסח, מוטב לוותר על נוחות כזה שהיא טובת יחיד, בשביל טובת הרבים.

ותן לחכם ויחכם עוד.



שמור וזכור בדיבור אחד

הת' אברהם גרינברג
תלמיד בשיעור א'

In רש"י, "זכור את יום השבת לקדשו" when the פסוק says פרשת יתרו¹², bothered why the wording of the עשרת הדברות here differs from the version in דברים, explains: "זכור: זכור ושמור בדבור אחד נאמרו וכו." – When ה' spoke, both שמור and זכור were said as one.

[עשרת הדברות explain why רש"י is only concerned here, and not with the many other variations in the wording of the עשרת הדברות.]

¹² פרק כ' פסוק ח'

From this רש"י, it seems that this experience was unique to this דיבור, while by the others, only one version was heard. Yet earlier, in פסוק א', when it says "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" רש"י comments:

"את כל הדברים האלה: מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן. אם כן מה תלמוד לומר עוד אנכי ולא יהיה לך, שחזור ופירש על כל דבור ודבור בפני עצמו:"

So at first, ה' uttered all of the עשרת הדברות at once, and only afterwards was each דיבור said on its own, in a way that could be understood. If so, when רש"י specifies that only by the דיבור of שבת two meanings were heard together, while by the other דיברות each was heard on its own, he must be referring to when the עשרת הדברות were repeated on their own. So why were זכור and שמור unique, that they alone were given over in one דיבור?

Furthermore, we see in an earlier רש"י^כ [as well as in the parenthesis in the רש"י we quoted above];

"משה ידבר: כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא (שמות כ ב) אנכי ולא יהיה לך והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע:"

Only the first two דיברות were heard directly from ה', while the others had to be received through משה רבינו. So if "זכור ושמור בדבור אחד" משה רבינו is not referring to when ה' uttered all of the דברות as one, can it be referring to the דברות said by משה רבינו? Is it possible for a human being to say two words simultaneously? רש"י himself says that this is something that "שאי אפשר לאדם לומר כן"

[Perhaps the explanation is that part of the סיוע that ה' gave רבינו, enabling him to be the voice of the עשרת הדברות, was the ability to say two דברות at once, yet this is difficult to reconcile with the words of the above-mentioned רש"י, "והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר" - רש"י, "ונשמע".]

Yet perhaps the answer may be in the continuation of the רש"י in פרק כ"ח:

כ"ו פרק י"ט פסוק י"ט
כ"ח פסוק ח' הנ"ל

”זכור: זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. וכן (שמות לא יד) מחלליה מות יומת, (במדבר כח ט) וביום השבת שני כבשים, וכן (דברים כב יא) לא תלבש שעטנז, (שם יב) גדילים תעשה לך, וכן (ויקרא יח טז) ערות אשת אחיך, (דברים כה ה) יבמה יבא עליה, הוא שנאמר (תהלים סב יב) אחת דבר אלוקים שתיים זו שמעתי.”

By all of these other instances where two phrases or words were heard as one, is not referring to the way the אידן heard it, but to how משה heard it from ה'. Afterwards, משה relayed it to the rest of the אידן as two separate sentences. So too here, when משה רבינו told over the words of ה', he said it as two separate announcements, yet informed the אידן that ה' had said them both בדיבור אחד.



מוקדש
לעילוי נשמת

הרה"ת השליח

חיים שניאור זלמן יהודה

בן יבלחט"א

אהרן לייב דוכס



ע"י התלמידים השלוחים שיחיו