

קונטרס

מור אמר חדא

שיטתם ותכונתם
של בית שמאי ובית הלל
בתורת רבינו



מזכרת משמחת הנישואין של

הרב מיכאל וחנה שיחיו

פישמאן

יום ה' פ' ויצא,
ה' כסלו, ה'תשע"ח



קונטרס

מר אמר חדא

שיטתם ותכונתם
של בית שמאי ובית הלל
בתורת רבינו

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים ושמונה לבריאה

פתח דבר

אנו מודים לה' על כל הטוב אשר גמלנו, ובחסדו הגדול זיכנו בנשואי צאצאינו החתן התמים הרב **מיכאל שי'** עם ב"ג הכלה המתוללה מ' **חנה תחי' פישמאן**.

בשמחה ובטוב לבב הננו מודים למכירינו וידידינו שהגיעו מרחוק ומקרוב להשתתף בשמחתנו, ולברך את הזוג יחיו, ואותנו כולנו, בברכת מז"ט וחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות, ושיהי' בנין עדי עד מלא בברכות ה' עד בלי די.

*

בשבת והודי' להקב"ה אנו מגישים קובץ זה לקהל מוקירי דברי כ"ק אדמו"ר ולומדי תורתו לכבוד יום חתונת בנינו ויום שמחת לבנו. בראשית התשורה מופיעים מכתבי ברכה והדרכה מכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו למשפחות החתן וכלה שיחיו:

- (א) מכתב ברכה מכ"ק אדמו"ר לנישואי הורי החתן.
- (ב) מכתב ברכה מכ"ק אדמו"ר להולדת החתן.
- (ג) מכתב ברכה מכ"ק אדמו"ר לנישואי הורי הכלה.
- (ד) מכתב ברכה מכ"ק אדמו"ר לסב הכלה, הרב הלל לוינזון.
- (ה) מכתב הוראה מכ"ק אדמו"ר לסבתא רבתא של הכלה, ובהמשכו מכתב הרה"ג וכו' הרב יעקב לנדא בנוגע להוראת כ"ק אדמו"ר.

*

נודעת גישתם של גדולי הדורות כמו ר' יוסף ענגיל ור' יוסף רוזין, המכונה **הגאון מרוגאטשוב**, למצוא נקודת היסוד של שיטתם של כל אחד מהתנאים ואמוראים הנידונים, ושמנקודה זו נובעות דיעותיהם בכו"כ מקומות, כמו "כח או פועל", "יחיד או ציבור", "הווה או עתיד", ועוד דוגמאות רבות, ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

שונה היא שיטת הלימוד הנמצאת בעיקר בספרי הדרוש והנסתר,

שמאמריהם ושיטתם של התנאים והאמוראים קשורה לתכונות נפשם, הרמוזה בשמותם; בחינתם בספירות העליונות; גלגול נשמתם; יחוסם; מקום מגוריהם; עבודת ה' היחודית שלהם, הנהגותיהם הקדושות, מדותיהם הנעלות ומאורעות חייהם.

המעייין בתורת כ"ק אדמו"ר ימצא שעושה סמוכין ליסודי החקירות של הגאונים הנ"ל ומרבה להביא עוד דוגמאות מתלמוד, מדרשי הלכה, מדרשי אגדה וזוהר. יתירה מזו, הרבי מחדש עקרונות חדשים בכדי להסביר סוגיות מגוונות המובאות בספרים הנ"ל, וגם מקשר תורתם של מאות תנאים ואמוראים, לתכונות נפשם ומאורעות חייהם.

אמנם, דרך חדשה ויחודית של תורת הרבי נשיא דורינו היא לאחד ולשלב שני דרכי הלימוד האלו, הנגלה והנסתר, יחדיו, כי תורת היים תורה אחת היא ואין להפריד בין הדבקים. בדרך נפלאה מקשר הרבי שיטתם של מאות תנאים ואמוראים בלימוד התורה – עם תכונות נפשם, ועי"ז יוצאת תמונה שלימה יותר של כל תנא או אמורא הנדון.

בקובץ זה היוצא-לאור לרגל שמחת נישואי צאצאינו הננו מתכבדים להגיש בפני קהל לומדי התורה לקט תורני עשיר ורחב מתורתו של הרבי, על שיטותיהם ותכונותיהם של בית-שמאי ובית-הלל. בקובץ מובאים כללים שנלקטו מתוך ספרי הרבי; המקורות לכללים, מתוך המשנה, התלמוד, ספרי המדרש והזהר; ותמצית ביאורו של הרבי על הכללים והמקורות. לא כל הסבר של הרבי על שיטתם של ב"ש וב"ה מובא כאן, אלא רק אלו שהם יסוד מקיף בתורתם ואישיותם.

התשורה נקראת "מר אמר חדא" ע"ש הביטוי התלמודי המובא בכמה מקומות, "מר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי", ופירושו הוא, ששני תנאים, אמוראים או קבוצות, כבית-שמאי ובית-הלל, הנראים כחולקים זה על זה בענין מסוים, לאמיתתו של דבר מדברים על מקרים שונים, ואין ביניהם מחלוקת בזה. ע"פ שיטת רבינו יש-לומר, ש"מר אמר חדא", היינו שכל מאמריו וכל הנהגותיו של התנא או האמורא, שיטותיו בלימוד התורה, השקפותיו הטהורות, מדותיו, משמעות שמו ועד בחינתו ושורש נשמתו, קשורים המה זה לזה ולעצם מהותו, ומבטאים ענין אחד – "מר אמר חדא"!

מאמר זה נלקט, עובד ונערך מתוך כמאתים ספריו הקדושים של הרבי – לקוטי שיחות, ספר השיחות, ספרי המאמרים, שיחות קודש, אגרות קודש, רשימות, ועוד. הוא נאסף ע"י אבי החתן וכונם לפונדק אחד, והינו תדפיס מתוך ספר "משנת מנחם – התנאים ואמוראים במשנת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש", שעומד לצאת לאור, ובו משנתו של הרבי על כמאתיים תנאים ואמוראים. המובא כאן הינו רק תקציר מתוך דברי קודשו והרוצה לרוות צמאונו במים חיים של תורת הרבי עליו לעיין במקור דברי קודשו, ושם ימצא מרפא לנפשו. ומאחר ש"שגיאות מי יבין", ובפרט שדברי קדשו עמוקים מאד, לכן אם חלה איזה טעות בהנכתב, אתכם הסליחה, ובקשתנו שטוחה לפני הלומדים והמעיינים בקונטרס זה לשלוח אלינו את הערותיהם והארותיהם המועילות על הקונטרס לכתובת: mishnatmenachem@gmail.com

*

יהי רצון שבזכות הפצת תורתו של הרבי נזכה בקרוב לגאולה האמיתית והשלימה ולגילוי תורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא".

בשם המשפחות

פסח ונחנה נעמי פישמאן ישראל ומאשא פערל גרינבערג

יום ה' פ' ויצא – פ' ויברך ה' אותך, ה' כסלו, ה'תשע"ח

כאן צוה ה' את הברכה – קראון התיטם, נ. י.

מכתבי ברכה והדרכה
מכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

פיטמן - וויינטטיין - ברוקלין

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

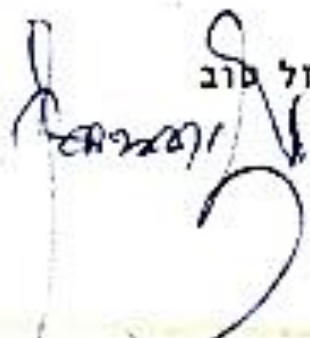
ב"ה, ט"ז שבט תשמ"ז
ברוקלין, נ. י.

האברך הווי"ח אי"א נוי"נ וכ"י
מותי פסח שי'
וב"ג ת"י

שלום וברכה

במענה על ההודעה מקביעות זמן חתונתם
ליום כ"ה אדר הבע"ל,

הנני בזה להביע ברכתי ברכה מזל טוב מזל
טוב ושתהי' בשעה טובה ומוצלחת ויבנו בית
בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורה
החסידות.

בברכת מזל טוב
מזל טוב


פישמן - ס. אפריקא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavich
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מחזם מענרל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 אימבערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.


ב"ה, כז' סבת חנשי"א
ברוקלין, נ. י.

הווי"ח אי"א נוי"נ וכו'
הרב פסח שי

שלום וברכה

במענה על ההודעה אשר נולד להם בן למזל טוב
והכניסוהו לבריתו של אברהם אבינו ונקרא שמו בישראל
מיכאל שי,

הנה יה"ר מהשי"ת שכסם שהכניסוהו לברית בן
יכניסוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ויגדלו
ביחד עם זוגי ת"י מתוך חרובה.

בברכת מזל טוב


RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ. י.

בי"ה, בי' שבט תשמ"ז

ברוקלין, נ. י.

האברך הווי"ח אי"א נוי"נ וכו'
מוה' ישראל שי'
וב"ג תי'

שלום וברכה!

במענה על ההודעה מקביעות זמן חתונתם
ליום ג' אדר הבע"ל,

הנני בזה להביע ברכתי ברכת מזל טוב מזל
טוב ושתהי' בשעה טובה ומוצלחת ויבנו בית
בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת
החסידות.

בברכת מזל טוב
מזל טוב

לוינזון-ירוש"ו

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

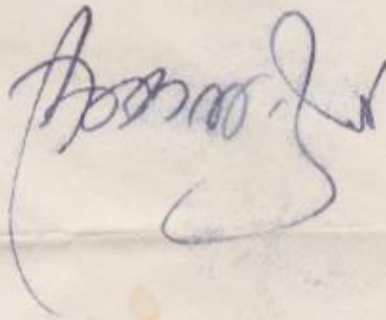
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשט"ז
ברוקלין, נ.י.

האברך הלל שי'

שלום וברכה!

המכ' והפ"נ נתקבלו.
ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל
ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע לו ברכתי,
ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות.

בברכה


סגלוב-שיקאגא

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, כ"ה טבת תשי"כ
ברוקלין

מרת רבקה חחי'

ברכה ושלום!

מאשר הנני קבלה מכתבה עם המצורף אליו, שמוחזר בזה, ובמ"ש אודות הפרדס, צריכה היחה למסור כל הענין לרב מורה הוראה או לידידים הנמצאים במקום ההוא באה"ק ת"ו, שהם ישאלו לרבמורה הוראה, הנוהג בזה, וחעשה כהוראתו. ואין לחפש בזה חומרות יותר על המדה, שהרי פסק דין רב, זוהי דעת תורה.

במ"ש אודות הויזה שלה, יש להחיעץ עם עו"ד ידיד

שלהם.

במ"ש אודות מר ליב שי', כמדומה לי שאמר לי שמכבר

השתח ביניהם אצל רב באה"ק ת"ו, וכנ"ל הרי דעת רב זוהי דעת תורה, תוה"ק תורת חיים.

בברכה לבשו"ט בהנוגע לשאמה
ולכאו"א מיו"ח שיחיו

הועדה לעניני שמיטה
בני - ברק

יעקב לנדא
רב אב"ד דבני-ברק
ארץ - ישראל

ב"ה, תמוז תשל"ד.

לכב' גבורי כח עושי דברו
שהמקידו אח פרוטסטס * כמצווה עלינו

תלכ' סגלוב רבקה נ"י

ברוכים אתם לד'.

זכות גדולה זכיתם מידו של הקב"ה להיות עושי דברו,
מצות שמיטת הארץ היא לפ"ד הכלי יקר בכדי להשריש בלבנו
עמו אח הכסחון בה' יח' וכבר נאמר אשרי הגבר אשר שם ה'
מבטחו, והבוטח בה' אמד וסובבנו.

יהי חסדו של אבינו שבשמים חופף עליכם תמיד -
להתברך בגוף ונפש ומאד כיד ה' הטובה, וכמיועד ממנו יח'
וצויתו אח ברכתי, הברכה כבר מצווה שתחול עליכם תמיד כל
הימים.

בכל הכבוד ובאיהוליס לבביים,

בשם ועדת השמיטה בני-ברק,

יו"ד יעקב לנדא
רב אב"ד דבני - ברק





**בית שמאי
ובית הלל**

שורש נשמתם / עבודתם / שמותם / שיטתם בלימוד (א): קולא וחומרא

בתורת רבינו, מצינו כמה "סוגיות" גדולות בשיטות ב"ש וב"ה התלויות זב"ז ובנויות אחת על השניה, כגון הנטיה להקל או להחמיר, העבודה ד"העלאה" (העלם) או "המשכה" (גילוי), גדרי נותן התורה ומקבלי התורה, ו"כח" ו"פועל", כמבואר לקמן. חילוקי שיטות אלו נובעות מהחילוק ביניהם מצד שורש נשמתם.

(א) 1) שורש נשמת שמאי ותלמידיו (בית שמאי) הוא מקו הגבורה, ולכן מצינו – במחלוקתם עם "בית הלל" – ש(בדרך כלל) היו מחמירים¹.

(2) זה ששורש נשמת שמאי הוא מקו הגבורה מתבטא בשם "שמאי", שהוא מלשון "השם" (השוקל ומודד) אורחותיו² (אחת מתכונות מדת הגבורה)³.

(3) בשורשה, מדת הגבורה של שמאי אינה גבורה סתם, אלא תגבורת החיות⁴ – והיא מהגבורות הקדושות שלמעלה מהחסדים⁵.

בית שמאי ובית הלל – הם תלמידיהם של שמאי והלל הזקן שנמשכו אחר דרכם של כל אחד מהם, הן בשיטתם בלימוד ובהלכה, והן בהנהגתם, כגון הנהגה באופן של חסד או גבורה. בית שמאי ובית הלל מפורסמים בעיקר בגלל מחלוקותיהם שביניהם ומהווים דוגמא למחלוקת שהיא לשם שמים. תואר זה ניתן גם להולכים אחר דרכם בדורות הבאים. מספר שנים לאחר החורבן, בישיבת יבנה, הוכרעה ההלכה כב"ה (ברוב המקרים).

ישנם תלמידים הידועים בשמם שנאמנים או נוטים לצד אחד או לצד שני. יונתן בן עוזיאל, רבי יוחנן בן זכאי, רבי יהושע בן חנניה, ורבן גמליאל שייכים לבית הלל. בבא בן בוטא, רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי טרפון שייכים לבית שמאי. אך רובם ככולם של החכמים אינם ידועים בשמם.

ברוב הסוגיות דלהלן ידובר על ב"ש וב"ה, למעט מספר מקומות בהם ידובר על הלל ושמאי עצמם (שנחלקו רק בד' מקומות).

1 זח"ג רמה, א. הקדמת התניא. אגה"ק סי' יג. לקו"ש ח"ו ע' 78. חי"ח ע' 220. ח"ב ע' 103–102. חכ"ד ע' 8. חכ"ט ע' 342. ובכ"מ.

2 מו"ק ה, סע"א על תהלים נ, כג "וְשֵׁם דְרָךְ".

3 לקו"ת שה"ש מה, ג. לקו"ש חי"ח ע' 220. חכ"ט ע' 342.

4 שיחות קודש תשל"ב, נשא ס"י.

5 סה"ש תנשא ח"ב ע' 581.

ב) 1) אמנם שורש נשמת הלל ותלמידיו הוא מקו החסד, ולכן מצינו – במחלוקתם עם "בית שמאי" – ש(בדרך כלל) היו מקילים⁶.

2) זה ששורש נשמת הלל הוא מקו החסדים מתבטא בשם "הלל", שהוא מלשון "בְּהִלּוֹ נָרוֹ"⁷ (מלשון הארה וזריחה⁸), שמורה על הענין של גילוי (השייך לענין החסד)⁹.

3) גילוי זה הוא האור והגילוי דשם הוי', שמצד זה היתה הנהגתו במדת הרחמים והחסדים¹⁰ (כי סתם שם הוי' רומז על "תפארת"¹¹ שהיא מדת הרחמים, וקו התפארת נוטה כלפי חסד¹²).

ג) זה שבכמה מקומות ב"ש מקילים וב"ה מחמירים, הרי זה מצד התכללות המדות של חסד וגבורה¹³, או מצד ההתכללות שבתורה שהיא "תורה אחת"¹⁴.

ד) 1) מצד מדת הגבורה (שורש נשמתם של ב"ש), ההנהגה והעבודה היא באופן של העלאה והיבדלות מהעולם, וכמו"כ ההנהגה היא באופן שהכל מדוד ושקול – דרך הנהגה שהיא טובה לעצמם, אך אינה מתאימה לעולם.

2) לעומת זאת, מצד מדת החסד (שורש נשמתם של ב"ה), ההנהגה והעבודה היא באופן של המשכה למטה – הנהגה המתאימה לעולם¹⁵.

ה) 1) מצד מדת הגבורה, העבודה צריכה להיות באופן של שכינת וביטול העולם והיבדלות מעניני העולם ("העלאה") – לכן כאשר יש אפשרות להקל

6 זח"ג רמה, א. הקדמת התניא. אגה"ק סי' יג. לקו"ש ח"ו ע' 78. ח"כ ע' 102-103. חכ"ד ע' 8. חכ"ט ע' 342.

7 איוב כט, ג.

8 ראה מצודת ציון, שם.

9 לקו"ת שה"ש מוה, ג. לקו"ש ח"א ע' 147. חכ"ט ע' 342. השם הלל הוא גם מלשון שבה והילול.

10 ד"ה מזמור לתודה אות ז, תשי"ז. (נדפס בתו"מ ח"ח ע' 250).

11 אגה"ק סי' י"ב. לקו"ת תורה תזריע כג, ג.

12 אגה"ק שם.

13 אגה"ק סי' י"ג ובכ"מ. בלקו"ש חכ"ד ע' 10 מביא הסבר נוסף, ועיין שם הערה 80.

14 לשון הכתוב שמות יב, מט. ובכ"מ. תו"מ התוועדויות ח"ב ע' 385.

15 תו"מ התוועדויות ח"ד ע' 157.

או להחמיר, נוטים ב"ש להחמיר, היינו להיבדל מעניני העולם.

(2) מצד מדת החסד, העבודה צריכה להיות לגלות אלקות בתוך העולם (המשכה בעולם) – לכן כאשר יש אפשרות להקל או להחמיר, נוטים ב"ה להקל, היינו לברר ולזכך את העולם¹⁶.

(ו) (1) בנפש האדם, מצד מדת הגבורה (שורש נשמתם של ב"ש) – עבודת האדם צריכה להיות קשורה בשלילת וביטול מציאותו.

(2) מצד מדת החסד (שורש נשמתם של ב"ה), עבודת האדם צריכה להיות קשורה עם מציאותו¹⁷.

(ז) (1) מפני ששורש נשמת שמאי הוא מקו הגבורה, לכן הוא סובר שתחילת עבודת האדם¹⁸ ועיקר עבודתו היא בקו ד"סור מרע" (דחיית הענינים הבלתי רצויים)¹⁹ – ע"ד עבודת הבעלי-תשובה²⁰.

(2) מפני ששורש נשמת הלל הוא מקו החסד, לכן הוא סובר שתחילת עבודת האדם²¹ ועיקר עבודתו היא בקו ד"עשה טוב" (להוסיף בעניני טוב וקדושה)²² – ע"ד עבודת הצדיקים²³.

(ח) (1) ב"ש מחמירים וסוברים שבתחילה צריכה להיות עבודת האדם ("אתערותא דלתתא"), ורק לאח"ז תבוא ההמשכה מלמעלה ("אתערותא דלעילא").

16 לקו"ש חכ"ד ע' 8.

17 סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 105.

18 אג"ק ח"א ע' פ.

19 לקו"ש חי"ח ע' 220. חכ"ה ע' 397. חכ"ט ע' 342. ראה לקו"ת שה"ש מה, ג.

20 סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 105.

21 אג"ק ח"א, שם.

22 לקו"ש חי"ח שם. חכ"ה שם. חכ"ט שם. ראה לקו"ת שם שלפי ב"ה תחילת העבודה צ"ל בקו ד"עשה טוב".

23 סה"ש תשמ"ט, שם.

(2) ב"ה מקילים וסוברים שכדי להמשיך מלמעלה ("אתערותא דלעילא") אין צורך בעבודת האדם ("אתערותא דלתתא") תחילה, אלא אדרבה ההמשכה מלמעלה ("אתערותא דלעילא") קודמת²⁴.

(ט) בסגנון אחר:

(1) ב"ש סוברים שעיקרו של דבר נקבע כמו שהוא מצד עבודת האדם – שהיא העלאה מלמטה למעלה.

(2) אמנם, ב"ה סוברים שעיקרו של דבר נקבע כמו שבא מצד התולדה (מהקב"ה) – שהיא המשכה מלמעלה למטה²⁵.

(1) ברכות לו, ב: בית-שמאי במקום בית-הלל – אינה משנה.

ביאור: מאחר שהנהגת "בית שמאי" היתה בקו הגבורות, וכמרומו בשם "שמאי" שהוא מלשון "השם אורחותיו"²⁶, היינו, שעבודתם היתה מדודה ומוגבלת (ענין של גבורה וצמצום, להיפך מקו החסד שענינו התפשטות והרחבה) – הנה הנהגה זו אינה מתאימה לעולם ולכן אין ההלכה כמותם, ויתירה מזו "בית-שמאי במקום בית-הלל – אינה משנה"²⁷.

(2) שבת יז, א: הבוצר לגת (רש"י: הבוצר ענבים לדורכן בגת), שמאי אומר: הוכשר (רש"י: [הענבים] ביין הנדלף עליהם, ואע"ג דאזיל לאיבוד לארץ, ששותת מן הסלים, גזירה שמא יבצרנו בקופות מזופפות). אמר לו הלל לשמאי: מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה (רש"י: מפני מה אתה מצריך לבצור בכלים טהורים, דקאמרת הוכשר, ואין אתה מצריך למסוק זיתים בכלים טהורים)? אמר לו: אם תקניטני – גוזרני טומאה אף על המסיקה. נעצו חרב בבית המדרש, אמרו: הנכנס יכנס (רש"י: לבית המדרש) והיוצא אל יצא (רש"י: לפי שהיו רוצין לעמוד במנין). ואותו היום

24 רשימות חוברת לה, ס"ב.

25 רשימות חוברת מה, ס"ב.

26 תהלים נ, כג.

27 סה"ש תשמ"ט, שם.

היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים, והיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל.

ביאור: כמבואר לעיל, שורש נשמת הלל הוא ממדת החסד (רחמים) ושורש נשמת שמאי הוא ממדת הגבורה (דין). שתי מדות אלו חסד וגבורה הן מנוגדות זו לזו.

מצד מדת החסד והרחמים, הממשיכה אלקות בעולם, נרגש שהעולם הוא מאוחד (בכח ובהעלם) עם אלקות, ועבודת האדם היא לגלות אלקות בעולם.

לעומת זאת, מצד מדת הגבורה מלכתחילה לא היה מקום לבריאת העולם, כי העולם מרגיש את עצמו כמציאות נפרדת מאלקות, ולכן גם לאחר שנברא העולם – יש לבטל ולשבור את מציאותו. מסדר עבודה זה של "גבורה" – שאין מייחדים את העולם עם אלקות, אלא העולם נשאר במציאותו הנפרדת, יכול להשתלשל ענין של עבודה-זרה – שחושבים שהעולם והקב"ה הם שתי רשויות ח"ו.

באותו יום שנפסקה ההלכה כשמאי, היינו שהיתה התגברות של מדת הגבורה והדין על מדת החסד והרחמים, חששו שכתוצאה מכך גם לעתיד יפסקו כשמאי, ותשתלשל מזה נתינת מקום כלשהי – בדקות דדקות – להרגשה שהעולם והקב"ה הם "שתי רשויות" ח"ו (אלא שצריך להלחם נגד העולם ולבטלו), שהוא ענין של ע"ז – כשם שהיה ביום שעשו את העגל.

אמנם, לבסוף לא נקבעה ההלכה לדורות כשמאי (וב"ש), אלא אדרבה, כפייתם של הלל (וב"ה) פעלה גם אצל שמאי (וב"ש) ענין של כפייה וביטול. והרבי מחדש, שזה עצמו פעל שבכמה מקומות ב"ש פסקו לקולא²⁸.

3) שבת כא, ב: מצות חנוכה – נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין – בית-שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית-הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך.

ביאור: הרבי מבאר מחלוקת זו כפי שהיא בעבודת האדם לקונו. הדלקת נר חנוכה מסמלת את הרעיון של "להאיר את החושך" שבבית ושבחוק, ועבודה זו נחלקת לשני אופנים, "סור מרע" – להלחם נגד הדברים הבלתי רצויים, ו"עשה טוב" – להוסיף בעניני טוב וקדושה.

לפי ב"ש עיקר העבודה היא "סור מרע", ובהתאם לכך הנה בתחילת העבודה כאשר המשיכה לדברים בלתי רצויים היא בתוקפה – זרוש מאמץ רב כדי לבטל את תוקף המנגד, ולכן יש צורך בריבוי אור – "שמונה נרות". אמנם, ביום השני, כאשר נחלש קצת תוקף המשיכה לענינים גשמיים וחומריים – אין צורך להתאמץ כ"כ ולכן מספיק להדליק שבעה נרות ("פוחת והולך") וכן הלאה.

אולם לפי ב"ה, שעיקר העבודה הוא ב"עשה טוב" (הוספה בעניני טוב וקדושה), מתחילין אמנם בנר אחד, אבל מכאן ואילך מוסיפין נר לכל יום ("מוסיף והולך"), היינו שעולים בסדר והדרגה מדרגה לדרגה. כי מיום ליום גדל התאבון לעניני תורה ומצוות, ובמילא יש צורך להוסיף באור. ההלכה נקבעה כב"ה, שעיקר העבודה היא להוסיף אור (וממילא יתבטל החושך)²⁹.

ראה עוד בענין השפעת שורש נשמתם על שיטתם לקמן שיטתם בלימוד (ג):
"כח" ו"פועל" מקור מס' 2.

4) שם כא, ב (בהמשך למקור מס' 3 הנ"ל): אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא ... חד אמר: טעמא דבית שמאי – כנגד פרי החג (רש"י: מתמעטים והולכים). בקרבנות דפרשת פנחס), וטעמא דבית הלל – דמעלין בקודש ואין מורידין.

ביאור: כמבואר לעיל (מקור מס' 3), לפי ב"ש, תחילת ועיקר העבודה היא ב"סור מרע" – לבער את הרע. ולכן בתחילת העבודה, שהרע הוא בתוקפו – צריך יגיעה גדולה ואור רב בכדי להתגבר עליו. אבל מיום ליום הרע פוחת והולך, וממילא, אין צורך באור גדול כביום הקודם. וזהו הטעם שפרי החג פוחתים והולכים, כי קרבנות אלו הם כנגד אומות העולם, והטעם להקרבתם

הוא, שהעולם לא יתרוקן (מלשון ריקנות) מהן (כלומר, על ידן)³⁰; אלא אדרבה, שיהפכו לטוב. ולכן מיום ליום, הרע שבהן פוחת ויש צורך במספר מועט יותר של קרבנות. כמו"כ נרות חנוכה כוונתם היא לגרש החושך והרע, ולכן מתחילים במספר הכי גדול, ופוחתים והולכים.

משא"כ ב"ה סוברים שתחילת ועיקר העבודה היא ב"עשה טוב", ומתחילים ב"עשה טוב" על-אף שהרע עדיין בתוקפו, ומעלין בקודש ומוסיפין אור בכל יום, והרע יידחה ממילא. ולכן הסדר בנרות חנוכה הוא, שמוסיף והולך בכל יום³¹.

5) שבת לא, א: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתים, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה. אמר לו: שבכתב – אני מאמינך, ושבעל-פה – איני מאמינך. גירני על-מנת שתלמדני תורה שבכתב. גער בו והוציאו בנזיפה. בא לפני הלל – גיריה ... שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גירני על-מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו בַּאֲמַת הַבְּנִיין שבידו. בא לפני הלל – גיריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד – זו היא כל התורה כולה, ואידך – פירושה הוא, זיל גמור ... שוב מעשה בנכרי אחד ... בא לפני שמאי, אמר ליה: גירני על-מנת שתשימני כהן גדול. דחפו באמת הבניין שבידו. בא לפני הלל – גיריה.

ביאור: מצינו בתורת הרבי, שני ביאורים על סוגיא זו:

1) בהנהגת הצדיקים, ישנם שני אופני הנהגה: ישנם צדיקים שהנהגתם ועבודתם היא באופן של קו הגבורה – העלאה, כלומר שעבודתם היא לעצמם, ואין להם קשר עם גשמיות העולם; לעומת זאת, ישנם צדיקים שהנהגתם ועבודתם היא באופן של חסד – המשכה, ויש להם עסק עם גשמיות העולם.

ע"ד האופן הא' היתה עבודתו של שמאי שהיתה בקו הגבורה, וכמרומו בשמו "שמאי", שהכל שקול ומדוד, ולא בהתפשטות והתרחבות (כמדת החסד). ברם,

30 יל"ש ס"פ פנחס.

31 אג"ק ה"א ע' פ.

הנהגה זו היתה טובה לעצמו, אך לא התאימה לעולם, ולכן כאשר באו הגרים להתגייר בתנאים של "על רגל אחת" וכיו"ב, דחפם שמאי.

הרבי ממשיך ומדייק שדחיפה זו היתה "באמת הבנין" (כלי מדידה), כלומר, שמצד המדידה והגבלה של ה"בנין" של שמאי לא היה לזה שום מקום, ולכן "דחפו" (בהתאם למדת הגבורה).

לעומת זאת, ההנהגה דהלל היתה באופן של חסד – המשכה, ולכן קיבל את הגרים הנ"ל³².

(2) לכאורה, הנהגת שמאי לגרים, היתה היפך ההנהגה ד"הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות"³³ – שהם דבריו של שמאי עצמו.

אך באמת אינו כן, אלא אדרבה, בדחייה זו היתה כוונה טובה, שהגרים יצטרכו לבוא להלל, בכדי שעי"ז יקבלו את ב' אופני העבודה דשמאי והלל – "סור מרע ועשה טוב". ונמצא, שבדחיית ב"ש עצמה קיים הענין של "סבר פנים יפות" – לזכותם בשני הקוים של "סור מרע ועשה טוב"³⁴.

(6) ראש השנה ב, א. משנה: ארבעה ראשי שנים הם ... באחד בשבט ראש השנה לאילן (רש"י: ואין תורמין מפירות אילן שחנטו פירותיו קודם לכן, על פירות האילן שחנטו לאחר מכאן), כדברי בית-שמאי. בית-הלל אומרים: בחמישה עשר בו.

גמ', שם יד, א: הואיל ויצאו רוב גשמי שנה (רש"י: כבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה, ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטין מעתה³⁵).

ביאור: השייכות בין מחלוקתם לשורש נשמתם תובן לאחר הקדמה קצרה:

32 תו"מ התוועדויות חי"ד ע' 157.

33 אבות פ"א, מט"ו.

34 תו"מ התוועדויות תשמ"ה ח"ד ע' 2122.

35 ראה תוס' שם שהטעם הוא גם לפי ב"ה.

מבואר בחסידות שבהמשכות אלקות המעוררות את האדם ("אתערותא דלעילא" – יש שני אופנים: א) אתערותא דלעילא הנמשכת על-ידי ולפי ערך ה"אתערותא דלתתא" (עבודת האדם למטה). ב) "אתערותא דלעילא" הנמשכת לפני עבודת האדם, וממילא אינה נמדדת לפי ערך עבודת האדם.

ב"ש, ששורש נשמתם מהגבורות ונטייתם היא להחמיר (ומרומו בשמם "שמאי" מלשון השם אורחותיו – ששוקל את דרכיו, איך ומה הוא³⁶) – סוברים, שמתחילה צ"ל עבודת האדם ("אתערותא דלתתא"), ורק אח"כ באה ההמשכה מלמעלה ("אתערותא דלעילא") – לפי ערך עבודתו.

משא"כ ב"ה ששורש נשמתם מהחסדים ונטייתם היא להקל, חולקים על בית-שמאי וסוברים, שאין צורך ב"אתערותא דלתתא" תחילה, אלא אדרבה ה"אתערותא דלעילא" קודמת (אופן הב').

והנה ענין הגשם הוא, שבתחילה צ"ל עבודת והתעוררות המטה – "ואד יעלה מן הארץ"³⁷, ואח"כ לפי ערכו באה ההמשכה מלמעלה – ירידת הגשמים, שזהו האופן דגבורה, שיטת ב"ש. ולכן כתוב "קשה יומא דמיטרא (גשמים) כיומא דדינא"³⁸, שענין הגשמים קשור עם "גבורות" (דין), כנ"ל.

בגמ' תענית³⁹ מצינו ב' זמנים של התחלת ירידת הגשמים. הזמן היותר מוקדם הוא תחילת חודש מרחשון, והזמן המאוחר יותר הוא תחילת חודש כסלו (דעת ר' יוסי בגמ' שם). וכיון שסוף זמן הגשמים (לכולי-עלמא) הוא סוף ניסן – נמצא שלדיעה הא' זמן הגשמים הוא ו' חדשים, ולדיעה הב' זמן הגשמים הוא ה' חדשים.

מכיון שב"ש הם מקו הגבורה, לכן הם סוברים, שהגשמים צ"ל ו' חדשים, שהוא הזמן הכי ארוך לירידת הגשמים, כי סדר ירידתם ("אתערותא דלתתא" ורק לאחר-זה ולפי ערכה באה ה"אתערותא דלעילא") מתאים לשורש נשמתם – גבורות (כדלעיל).

36 לקו"ת שה"ש מה, ג.

37 בראשית ב, ו.

38 ב"מ פה, א.

39 ו, א.

משא"כ ב"ה דוחים את ענין הגשם השייך לגבורה (כנ"ל) לזמן המאוחר יותר ולפי שיטתם הגשמים צ"ל רק ה' חדשים (הזמן הכי קצר לירידת גשמים) – כי שורש נשמתם מחסד.

על-פי כל זה, מבוארת היטב שיטת ב"ש וב"ה בקביעת יום ראש-השנה לאילנות: לב"ש שזמן הגשמים הוא ו' חדשים (מרחשון – ניסן) – רוב ימות הגשמים (מרחשון, כסלו וטבת) עברו כבר בר"ח שבט. ולב"ה הסוברים שזמן הגשמים הוא ה' חדשים (כסלו – ניסן) – רוב ימות הגשמים (כסלו, טבת וחצי חודש שבט) עוברים רק בט"ו בשבט⁴⁰.

7) חגיגה יב, א⁴¹: בית-שמאי אומרים: שמים נבראו תחלה ואחר-כך נבראת הארץ, שנאמר "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"⁴². ובית-הלל אומרים: ארץ נבראת תחילה ואחר-כך שמים, שנאמר "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים"⁴³. אמר[ו] להם בית-הלל לבית-שמאי: לדבריכם, אדם בונה עלייה ואחר-כך בונה בית? שנאמר "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה"⁴⁴ (רש"י: אלמא עלייה מיקרו). אמרו להם בית-שמאי לבית-הלל: לדבריכם אדם עושה שרפרף ואחר-כך עושה כסא (רש"י: שרפרף – לרגליו, וכסא – לישיב. על-כרחך הכסא עשוי תחילה, ולפי גובה הכסא הוא מתקן השרפרף)? שנאמר "כה אמר ה', השמים כסאי והארץ הדום רגלי"⁴⁵.

ביאור: מבואר בתורת הרבי (עיי"ע שיטתם בלימוד (ג): "כח" ו"פועל" מקור מס' 6), דפירוש המילה "תחילה" כאן, אינה (רק⁴⁶) כפשוטה (תחילה בזמן), כי כולם מודים שהשמים נבראו תחילה ורק אח"כ הארץ, ולאידך גיסא, שהארץ היא תכלית הבריאה. אלא המשמעות של "תחילה" כאן היא, תחילה בחשיבות. ומחלוקתם היא, מהי תכלית כוונת בריאת הארץ ומהו תכלית העילוי:

40 רשימות חוברת לה, ס"ב.

41 וכן בב"ר פ"א, טו. מחלוקת ב"ש וב"ה בתכלית כוונת בריאת שמים וארץ היא המקור למחלוקתם ב"כח" ו"פועל".

42 בראשית א, א.

43 בראשית ב, ד.

44 עמוס ט, ו.

45 ישעיהו סו, א.

46 כי אפשר לבאר הענין ד"תחילה" גם בזמן. עיי' בלקו"ש ח"ו ע' 78 הערה 60.

ב"ש סוברים שתכלית העילוי הוא "שמים" – רוחניות, ותכלית הכוונה דבריאת הארץ (גשמיות) היא "שמים" (רוחניות) – שתתעלה למעלה, ומטרת עבודת ישראל היא להעלות את ה"מטה" ("ארץ") על-ידי התורה והמצוות, לה"מעלה" – רוחניות. מאחר שתכלית כוונת בריאתה היא שתתעלה לדרגת "שמים", ממילא מובן שאופן בריאתה הוא כפי אופן השמים – וכמו שכתב רש"י (ד"ה שרפרף) "ולפי גובה הכסא, הוא מתקן השרפרף".

משא"כ לב"ה, מטרת בריאת הארץ (גשמיות) היא שתישאר במציאותה ובגדריה אלא שגדרים אלו יהיו על-פי תורה. והכוונה בה"מעלה" "שמים" היא, שיומשכו בארץ, ולכן אופן בריאת השמים הוא כפי הארץ (אדם בונה בית תחילה ואח"כ בונה עלייה)⁴⁷.

8) יבמות יד, א: ראה לקמן ערך שיטתם בלימוד (ג): "כח" ו"פועל", מקור מס' 7.

9) כתובות טז, ב: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית-שמאי אומרים: כלה כמות שהיא (רש"י: לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה), ובית-הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חגיגת או סומא, אומרים לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: "מדבר שקר תרחק"⁴⁸! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו.

ביאור: באופן היחס שצריך להיות כלפי כל יהודי – נחלקו בזה ב"ה וב"ש. שיטתם בזה רמוזה גם בשמותיהם, וכדלהלן.

ידוע שהקב"ה וכנסת ישראל נמשלו ל"חתן" ו"כלה". ובזה נחלקו כיצד יש להתייחס לכל יהודי:

בית-שמאי – מלשון "השם אורחותיו" ("השם" – מלשון שומא והערכה) – סוברים שצריך לדקדק ולהעריך בדיוק את הנהגת ישראל ("כלה") כפי שהיא בפועל ("כלה כמות שהיא"), ולפי אופן הנהגתם, כן הוא אופן ההנהגה עמהם.

47 לקו"ש ח"ו ע' 78-76. חכ"ה ע' 247 הע' 37. מה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 658-657. ע' 663.

48 שמות כג, ז.

ואילו ב"ה – מלשון "בהלו נרו" ("בהלו" מלשון הארה וגילוי), שהם מאירים ומגלים את הפנימיות של כל דבר – סוברים, שהפנימיות קובעת גם בענינים של "פועל" – "מעשה", ולכן גם בנוגע לבנ"י, מה שקובע זו הפנימיות שלהם שהיא טובה ("כלה נאה חסודה"). ומוכיחים זאת מהמשל ד"מי שלקח מקח וכו", כלומר, מכיון שהקב"ה בחר בבנ"י, הרי זה עצמו מברר, שה"מקח" (עמו, ישראל) טוב וקדוש בעצם (אף שבחיצוניות אינו נראה).

הרבי מלמד מזה הוראה לפועל (לשיטת ב"ה, שהלכה כמותם), שגם כאשר רואים אצל הזולת ענין בלתי רצוי ("חיגרת או סומא") – יש להסתכל על הפנימיות שבו שהיא טובה ("כלה נאה וחסודה"), וההוכחה היא, שהרי הקב"ה בחר בו ולקחו למקח. ולכן לא רק שאין להינתק ממנו אלא אדרבה זה שהראו לו זאת, הוא בכדי לסייע לחבירו לגלות את הפנימיות הטובה שבו ("בהלו נרו")⁴⁹.

באופן אחר: "כלה" מרמזת על האהבה בבחי' "כלות הנפש" שקיימת בכל נשמה להיכלל בהקב"ה. ע"ז נשאלת השאלה "כיצד מרקדין לפני הכלה", כלומר איך אפשר לגלות אהבה זו ד"כלות הנפש" (שלא תישאר בבחי' "מקיף" מלמעלה, אלא תימשך למטה).

ב"ש אומרים "כלה כמות שהיא", היינו, שלפי ערך ההעלאה מלמטה בבחי' אתכפיא וסור מרע – כן תהיה המשכת גילוי "כלות הנפש" בנפשם.

משא"כ ב"ה סוברים "כלה נאה וחסודה", כלומר שתחילה תהיה המשכת חסד עליון מלמעלה למטה להיות גילוי אלקות בנפש – ואז נקראת הנפש בשם "חסודה" ע"ש גילוי חסד זה שמתגלה בה – ורק אח"כ ובדרך ממילא יהיה הענין ד"סור מרע", כי ע"י גילוי האור יפלו החיצונים בדרך ממילא, ואז תתגלה בנפשו בחי' "כלות הנפש" ותהיה "כלה נאה". "ואפילו חיגרת או סומא" – כלומר שאצל הקב"ה השווה ומשווה קטן וגדול, מעשה התחתונים אינו תופס מקום, ולכן אור חסד זה נמשך אפילו אצל אלו שהם בבחי' חיגרת וסומא, על-אף שלפי מעמדם ומצבם אינם ראויים להמשכה זו.

זאת אומרת, שלפי ב"ה הכל מתחיל מ"אתערותא דלעילא", ולכן אין משנה מצב התחתון ואצל כולם נפעל הענין ד"כלה נאה"; משא"כ לב"ש, תחילה צריכה להיות עבודה ו"אתערותא דלתתא" ורק לאח"ז תהיה ההמשכה. ולכן א"א לפעול ההמשכה במצב של "חיגרת וסומא", אלא כל אחד ממשיך לפי עבודתו – "כמות שהיא"⁵⁰.

10) אבות, פ"א מי"ב: הלל אומר: הוי מתלמידיי של אהרן, אוהב שלום, רודף שלום, אוהב את הבריות, ומקרבן לתורה.

שם מט"ו: שמאי אומר: עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

ביאור: מצינו בתורת הרבי, שני ביאורים על משנה זו:

הגם שהנהגת שמאי מצד-עצמו היתה בקו הגבורה, כמו שנראה מהנהגתו שדחף הנכרים שבאו להתגייר "באמת הבנין"⁵¹, אבל אחרי שאמר הלל את המאמר "הוי מתלמידיי של אהרן כו'", הרי זה פעל על שמאי שגם הוא יאמר "והוי מקבל את כל האדם ("האדם" (בה"א) היינו שכולל גם נכרים)⁵² בסבר פנים יפות" שהיא הנהגה בקו החסד⁵³.

ביאור נוסף (באופן אחר): מדת ב"ש לא היתה מדת הגבורה הרגילה – ענין של צמצום; אלא גבורה נעלית ביותר – גבורה מלשון "תגבורת החיות". ומצד מדה זו מתאימה ונדרשת ההנהגה של לקבל "כל האדם בסבר פנים יפות", שהוא ענין של חסד⁵⁴.

11) אבות פ"א מט"ו: מובא לעיל מקור מס' 10.

ביאור: הרבי מבאר שמשנה זו מלמדת ג' אופנים בעבודת ה':

50 לקו"ת שה"ש מה, ג. רשימות חוברת מה, ס"ו. ראה רשימות חוברת לה, ס"ב.

51 שבת לא, א הובא לעיל.

52 תוד"ה ואין יבמות סא, א.

53 לקו"ש חי"ז ע' 114 הע' 37. ראה שיחות קודש תשל"ג, י"ט כסלו ס"ו. ועפ"ז יובן זה שמאמרו של הלל נאמר קודם למאמרו של שמאי – הגם שבדרך כלל מקדימים במשנה ובגמרא דברי שמאי (וב"ש) לדברי הלל (וב"ה) – כי מאמרו של שמאי בא לאחרי וע"י מאמרו של הלל.

54 שיחות קודש תשל"ב, נשא ס"י.

א) "עשה תורתך קבע": שלימוד התורה של יהודי צריך להיות באופן של "קבע". היינו, שהתורה שלומד תהיה חקוקה וקבועה בנפשו, עד שרישומה יהיה ניכר במשך כל היום.

במאמר זה מדגיש שמאי שלימוד התורה צריך להיות באופן של "קבע" אפילו ביחס לב' הקוים הנוספים בעבודת ה' – תפילה וגמילות חסדים (היינו שעיקר הקביעות תהיה בתורה).

ממשיך שמאי לבאר באיזה אופן צריך להיות עיקר לימוד התורה – "אמור מעט": שבלימוד התורה גופא, עיקר ורוב הלימוד יהיה "לשמה", ולא בכדי לפסוק הלכה – "אמור" (משמעות תיבת "אמור" היא – לימוד באופן של פסק הלכה), שזה צריך להיות באופן של "מעט".

ב) "ועשה הרבה": הגם שעיקר הקביעות צריכה להיות בלימוד התורה (ובלימוד התורה גופא, בעיקר בלימוד התורה לשמה), אעפ"כ גם קיום המצוות צריך להיות באופן של קביעות "ועשה הרבה" – הן בכמות, שיהיה ריבוי מצוות, והן באיכות, שיקיימן בחיות והתלהבות.

ג) "הוי מקבל את כל אדם בספר פנים יפות": מטבע הדברים, ההתבודדות מבני אדם מסייעת להבנה והעמקה, ומאחר שהוא מתעסק בלימוד תורה בהבנה והשגה ("לשמה"), עלול הוא לחשוב שעליו להתבודד מחברת בני אדם; וגם אם עליו להיות בחברת בני אדם, עליו להתחבר דוקא עם אנשי תורה שיוסיפו בלימוד תורתו, אך עם שאר בני אדם שאין להם מה להוסיף בתורתו – צריך הוא להתרחק ולפרוש מהם. על זה מזהיר שמאי, ש"הוי מקבל את כל האדם" (אפילו אלו שאינם תלמידי חכמים), ולא סתם לקבלם, אלא מתוך "סבר פנים יפות" – שחבירו ירגיש שהוא מקבלו ומתעסק עמו מתוך שמחה ומסירה ונתינה.

אך יש לשאול: איך אפשר לקיים את כל הוראות המשנה, הוראות שונות העומדות בסתירה זל"ז – לימוד התורה באופן של "קבע", לימוד מתוך הבנה והשגה (ולא רק בשביל לידע את המעשה אשר יעשון), ולאידך ריבוי עשיית מצוות בכמות ובאיכות; ויתירה מזו יחד עם הלימוד בהבנה והשגה הדורש התבודדות מבני אדם – דורשים לא רק קיום המצוות אלא גם להתעסק עם הזולת?

מתרץ על כך הרבי, שלכן מודיעה לנו המשנה שבעל המאמר כאן הוא שמאי, "ששם אורחותיו" ושוקל דבריו, כלומר, שיהודי צריך להעריך את הזמן שיש ברשותו והכוחות שניתנו לו מלמעלה, ואז ייווכח שיש לו את הכוחות לבצע ג' ענינים אלו, וגם ימצא את הזמן המתאים לכל אחת מג' עבודות אלו⁵⁵.

12) מנחות מא, ב: כמה חוטיין הוא נותן (לציצית)? ב"ש אומרים: ד', וב"ה אומרים: ג'. וכמה תהא משולשת (רש"י: תלויה הענף [לבד] מן הגדיל)? ב"ש אומרים: ד' (אצבעות), וב"ה אומרים: ג'.

ביאור: הרבי מבאר שמחלוקתם היא לשיטתם, אם עבודת האדם היא העיקר, או ההמשכה מלמעלה – שלפי"ז יש עדיפות לדבר כפי שהוא מצד התולדה (היינו כפי שנקבע מלמעלה).

יובן זה בהקדים הביאור בחילוק בין מספר ג' לד':

המספר ד' קשור עם עבודת האדם, וכמו שמצינו גבי ד' המינים של לולב, שלפי המדרש⁵⁶ כל אחד מהמינים מרמז לסוג אחר בבני ישראל, כפי מדריגת עבודתם: האתרוג שיש בו טעם וריח, הוא כנגד אלו שיש בהם תורה ומעשים טובים; הלולב שיש לו טעם, אבל אין לו ריח, הוא כנגד אלו שיש בהם תורה אבל אין בהם מעשים טובים; ההדס שאין בו טעם אבל יש לו ריח, הוא כנגד אלו שיש בהם מעשים טובים, אבל אין בהם תורה; והערבה שאין בה טעם ואין בה ריח, היא כנגד אלו שאין בהם תורה ואין בהם מעשים טובים.

אמנם המספר ג' מסמל את הענין כפי שהוא מצד התולדה, וכדמצינו שבני ישראל נחלקים מצד תולדתם לשלושה – כהן, לוי וישראל.

עפ"ז מבוארת מחלוקתם כאן. ב"ש סוברים שהענין צריך להיות כפי שהוא מצד העבודה דוקא ואין מספיק הענין כפי שהוא מצד התולדה, ולכן המספר של חוטי הציצית הוא ד' (מספר המסמל את עבודת האדם). אך ב"ה סוברים, שצ"ל הענין כפי שהוא מצד התולדה, ולכן סוברים שמספר הציצית הוא שלושה (מספר שמסמל את הענין כפי שהוא מצד התולדה).

55 לקו"ש חי"ז ע' 347 ואילך.

56 ויק"ר ל, יב.

בהמשך למחלוקת זו, נחלקו גם באורך החוטים, המורים על ההמשכה מלמעלה: לפי ב"ש, אורכם הוא ד' אצבעות, כי לשיטתם שצ"ל הענין כפי שהוא מצד העבודה (הקשורה למספר ד'), הנה ההמשכה עי"ז היא בכל ד' העולמות ואפי' בעולם האצילות⁵⁷.

משא"כ לב"ה שסוברים שצ"ל הענין כפי שהוא מצד התולדה – אורך החוטים הוא ג' אצבעות, היינו שההמשכה שעי"ז היא רק בג' העולמות בריאה, יצירה ועשיה⁵⁸.

שיטתם בלימוד (ב): גדרי נותן התורה וגדרי מקבלי התורה

התורה ניתנה מהקב"ה לישראל כפי שהם למטה בעולם. ולכן, ישנם בתומ"צ גדרים שבהם מתבטא צד "נותן התורה" – הענין כמו שבא מלמעלה – ויש גדרים שהינם בערך ולפי תכונות "מקבלי התורה" בעולם למטה.

(א) לפי ב"ש, עיקר כוונת נתינת התורה היא לפעול במקבלי התורה שיורגש בהם גדרי נותן התורה ומצוה המצוות. ולכן התורה גם לאחר ירידתה למטה, נשארת כפי שהיא מצד ה"נותן", ודיניה נקבעים כגדרי ה"נותן"⁵⁹.

(2) גם מצוות דרבנן (שנתקנו מצד "מקבלי התורה" – חכמים) ענינן הוא שיורגש בהם "נותן התורה"⁶⁰.

(ב) משא"כ לב"ה עיקר כוונת נתינת התורה בעולם היא שהתורה תשפיע על בני למטה כפי שהם נמצאים בגדריהם, היינו, שה"נותן" יומשך בגדרי ה"מקבל". לכן הם סוברים שדיני התורה נקבעים לפי גדרי המקבל⁶¹.

57 היינו אצילות הכללי או אצילות הפרטי.

58 רשימות חוברת מה, ס"ה.

59 לקו"ש חכ"ה ע' 247 והע' 37. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 660-659.

60 לקו"ש חכ"ה, ע' 248 הע' 48.

ג) (1) שיטת ב"ש נובעת משורש נשמתם – בחי' הגבורות, כי ענין הגבורה הוא העלאה מלמטה למעלה, ולכן הכוונה ב"מטה" ("מקבלי התורה") היא שיתעלה למעלה ("לנותן התורה")⁶².

2) שיטת ב"ה נובעת משורש נשמתם – בחי' החסדים, שענין החסד הוא גילוי והמשכה מלמעלה למטה, ולכן הכוונה היא ב"מטה" גופא, וההמשכה מלמעלה היא לפי גדרי ה"מטה"⁶³.

1) שבת כא, ב: תנו רבנן: מצות חנוכה – נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין – בית-שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית-הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך.

אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא ... וחד אמר: טעמא דבית שמאי – כנגד פרי החג (רש"י: מתמעטים והולכים. בקרבנות דפרשת פנחס), וטעמא דבית-הלל – דמעלין בקודש ואין מורדין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית-שמאי ואחד עשה כדברי בית-הלל, זה נותן טעם לדבריו (שעשה כב"ש) – כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו (שעשה כב"ה) – דמעלין בקודש ואין מורדין.

ביאור: ב"ש מדמים את נרות החנוכה שהם מדרבנן (ושפוחתין והולכין) לפרי החג שהם מן התורה (שגם הם מתמעטין והולכין), להראות שגם במצוות דרבנן (הגם שנתקנו ע"י חכמים) יורגש בהן גדרי נותן התורה כבמצוות דאורייתא (לשיטתם) שמודגש בהן צד ה"נותן". היינו שגם במצוות דרבנן נרגש, שמקיימים אותן מצד הציווי ("נותן התורה").

יתרה מזו: מצות נר חנוכה עיקרה הוא מן התורה (כ"פרי החג")⁶⁴.

61 לקו"ש חכ"ה, ע' 247 והע' 37. סה"ש תשמו"ה, שם.

62 לקו"ש שם. סה"ש שם.

63 לקו"ש שם. סה"ש שם.

64 ראה לקו"ש שם ע' 248 הע' 47-48, ובהנממן שם. עד"ז הוא בשאר מצוות דרבנן עיי"ש.

אמנם, ב"ה סוברים שמוסיפים והולכים משום "מעלין בקודש ולא מורידין", היינו שלדעתם עיקר ענין המצוה הוא כגדרי ה"מקבל", ומכיון שה"מקבל" נמצא למטה, לכן עליו לעלות בקודש עד שיגיע למעלה⁶⁵.

(2) יבמות יג, א. משנה: בית-שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית-הלל אוסרים.

גמ' שם יג, ב: רבא אמר: טעמייהו דבית-שמאי – דאין איסור חל על איסור. תינח היכא דנשא מת ואחר-כך נשא חי, לא אתי איסור אחות אשה וחייל אאיסור אשת אח (רש"י: והויא כנכרית), אלא נשא חי ואחר-כך נשא מת, אחות אשה קדים? כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל אאיסור אחות אשה, הויא לה צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא.

(תרגום חופשי: רבא אומר: טעמם של בית-שמאי הוא, דאין איסור חל על איסור. (שואלת הגמ':) זה מתיישב במקרה שנשא האח המת את אשתו ואחר-כך נשא האח החי את אשתו, לא בא איסור אחות אשה וחל על איסור אשת אח (רש"י: והויא כנכרית), אלא במקרה שנשא האח החי ואחר-כך נשא האח המת, איסור אחות אשה הרי קדם לאיסור אשת אח? (מתרצת הגמ':) מאחר שלא בא איסור אשת אח וחל על איסור אחות אשה, נחשבת לצרת ערוה שלא במקום מצוה ומותרת).

ביאור: להבין מחלוקת ב"ש וב"ה וביאורו של הרבי – צריך להקדים:

בין הדוגמאות של מצוות הנראות כסותרות זו את זו, שאמרה התורה שצריך לקיים אחת מהן, הגם שהיא סותרת לשניה, היא מצות יבום. מצד אחד יש את מצות לא-תעשה של "צרות אשת אחיך לא תגלה"⁶⁶, אבל מצד שני קיימת מצות-עשה של "יבמה יבא עליה"⁶⁷, ואמרה התורה שצריך לעשות יבום, הגם שקודם מיתת בעלה האשה היתה ערוה על היבם⁶⁸.

65 לקו"ש שם ע' 248 הע' 47-48.

66 ויקרא יח, טז.

67 דברים כה, ה.

68 ירושלמי' שבועות פ"ג ה"ח.

המשנה אומרת "בית-שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית-הלל אוסרים", פירוש, כשנפלו שתי נשים לפני יבם, ואחת מהן היא ערוה עליו, כגון בתו, פשיטא שאסורה להתיבם לו. אך בנוגע לאשה השניה נחלקו ב"ש וב"ה. לב"ש יכולה היא להתיבם לו כיון שאינה ערוה עליו, משא"כ לב"ה גם האשה השניה אסורה לְיָבָם. זהו הפירוש הפשוט של המשנה.

רבא מבאר שהטעם של ב"ש שהצרות מותרות, הוא משום ש"אין איסור חל על איסור". ביאור דבריו לפי מסקנת הגמרא (ע"פ רש"י) ובהקדים: במצוות יבום התירה התורה את האיסור של אשת אח, כלומר, שמותר ומצוה לְיָבָם לישא את אשת אחיו המת. אומרים על כך ב"ש (לפי הסברו של רבא), שבמקום שאין את האיסור של אשת אח, אין גם את המצוה של יבום. מתי לא קיים האיסור של אשת אח, כאשר בלאו-הכי היא ערוה עליו, כגון שהיא בתו, ולכן אין האיסור של אשת אח חל על האיסור הקודם, וממילא אין גם את המצווה של יבום. ומאחר שלא מוטל עליו ליבם אותה, לכן צרתה מותרת להתייבם לו.

לכאורה – שואל הרבי – לא מובן, הרי במצות יבום נוגעת לכאורה רק המציאות של "אשת אח", היינו שיש מצוה ליבם את אשת אחיו המת, ומדוע מקשרים זאת (לפי הסברו של רבא) לאיסור של אשת אח?

מבאר הרבי, שכאן ענינה של המצוה הוא להפוך את האיסור של נישואי "אשת אח", למצות-עשה ד"יבום", ולכן כשלא חל האיסור – לא חלה גם המצוות-עשה.

הרבי מוסיף ומבאר ששיטת ב"ש וב"ה בסוגייתנו היא בהתאם לשיטתם הכללית בענין כוונת בריאת האדם (והעולם)⁶⁹, ובהקדים: זה שהלאו ד"אשת אחיך" וה"עשה" ד"יבמה יבא עליה" הם ענין אחד, הוא (בעיקר) מצד דרגת המצוות כפי שהן למעלה מהאדם והעולם; משא"כ מצד גדר האדם והעולם הן (כמו) שני ענינים, דוגמת "אחת דיבר אלקים, שתים זו שמעתי"⁷⁰. היינו שזה שהמצוות נחלקות לתרי"ג או באופן כללי לשתים – "עשה" ו"לא-תעשה", הוא מצד מקבלי התורה; אבל מצד נותן התורה – ה"עשה" וה"לא-תעשה" ענינן אחד הוא.

69 עי' לעיל ערך שורש נשמתם / עבודתם וכו', מקור מס' 7.

70 תהלים סב, יב.

לפי ב"ש שכוונת בריאת האדם (והעולם) היא שיתבטלו ממציאיותם, וכל ענינם יהיה רק לשמש את קונם, להתעלות למעלה מן העולם – הרי נרגש בעבודה הענין ד'למעלה', ומכיון שלמעלה שתי המצוות קשורות ותלויות זו בזו, לכן גם בעבודת האדם ענינן אחד, וכשאינן את האיסור של "אשת אחיך", ממילא אין את ה"עשה" של "יבמה יבא עליה".

אבל לפי ב"ה שכוונת בריאת האדם (והעולם) היא שישארו במציאותם, אלא שמציאותם תהיה ע"פ תורה – גם כשאינן את האיסור ד'אשת אחיך" קיימת המצוה לייבם אשת אחיו, מכיון שמצד גדרי האדם והעולם, ה"מצות-עשה" וה'לא-תעשה" הן שני ענינים ואינן תלויות זו בזו (ולכן כשם שאסור לישא האסור עליו מצד איסור אחר (לא משום "אשת אחיך") כגון בתו, כך אסור לישא צרתה)⁷¹.

שיטתם בלימוד (ג): "כח" ו"פועל"

אחד מ"אבני הדרך" המרכזיים בתורת הרבי, בהסברת שיטות ב"ש וב"ה – הם הגדרים ד'כח" ו'פועל'⁷². "כח" פירושו היכולת ("פוטנציאל") הטמונה בדבר, מצב או זמן שעדיין לא התפתח, אבל יכול לבוא למילואו. "פועל" פירושו – המצב כמו שהוא במציאות לפנינו.

א) לפי שמאי וב"ש הולכים אחר ה"בכח", והוא העיקר של הדבר (מצד אמיתת הענינים)⁷³.

ביאור הדבר: מכיון ששורש נשמתם של ב"ש הוא מבחי' הגבורה⁷⁴, לכן הם סוברים שתכלית כוונת הבריאה היא שיתעלה ה"מטה" – "אריץ",

71 סה"ש תנש"א ח"א ע' 311 הע' 87.

72 ויתירה מזו, הענין ד'כח" ו'פועל" הוא ענין יסודי, שלכן הוא: א) פתיחת הש"ס (ע' לקמן מחלוקת ר"א, חכמים ור"ג – ברכות ב, א), ב) סיום מס' ברכות, שהיא המסכת הראשונה שהיא המלמדת אותנו לימוד כללי לכל הש"ס (ע' בהתוועדויות תשמ"ח ח"ב ע' 36 ואילך), ג) סיום הש"ס – מחלוקת ב"ש וב"ה בחלות דבש (ע' לקמן עוקצין פ"ג מו"א). (התוועדויות שם ע' 32 ואילך).

73 בית האוצר (להר"י ענגיל) מע' א כלל כו. מע' ב' כלל ב'. לאור ההלכה (להרש"י זויין) "לשימות ב"ש וב"ה". לקו"ש ח"א ע' 147. ח"ו ע' 70. ח"ז ע' 114. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 647 ואילך. ובכ"מ. 74 זח"ג רמה, א. הקדמת התניא. אגה"ק סי' יג. לקו"ת מה, ג. לקו"ש ח"ו ע' 78. ובכ"מ.

ל"מעלה" – "שמים" שהוא ה"בכח" של המטה – "אריץ" (כי האריץ היתה כלולה תחילה בשמים, ורק לאח"ז נבראה ובאה בפועל ובגלוי), ויהיה בבחי' העלם וביטול להקב"ה (כתכונת בחי' הגבורה). וזהו היסוד לשיטתם הכללית שהולכים אחר ה"בכח"⁷⁵.

ב) לדעת ב"ש, ה"בפועל" הוא רק אמצעי שעל-ידו מתגלה ומתאמת ה"בכח"⁷⁶, ועד כדי כך שלפעמים אין צריכים ל"בפועל" – דבוראי יהיה הפועל – וכלפי שמיא גליא שיהיה⁷⁷.

ג) בחלק מהמקרים (בכמה וכמה דינים) ב"ש סוברים שה"בכח" הוא כמו ה"בפועל", ובחלקם (בדינים בודדים) סוברים שה"בכח" עדיף על ה"בפועל"⁷⁸.

ד) יש לבאר את שיטתם שה"בכח" עדיף מה"בפועל", ומציאותו של דבר נקבע כפי שהוא "בכח" – בשלושה אופנים (ובדרך של "לא זו אף זו"):

1) ה"בכח" הוא עיקר מציאותו של ה"בפועל", כי ממנו נתחדשה מציאות ה"בפועל", וה"בפועל" אינו אלא המשך וגילוי ה"בכח".

ביאור הדברים: אצל הנבראים עיקר מציאות הדבר היא דוקא כאשר באה "בפועל", כי יתכן שה"בכח" לא יבוא לידי פועל וממילא יתבטל כל הדבר. משא"כ בעניני תורה, מאחר ששולטת על מציאות העולם ובודאי יבוא ה"בכח" לידי פועל – הנה העיקר הוא המציאות כפי שישנה "בכח", כי אז נוצרה מציאות הדבר⁷⁹.

2) יתירה מזו: הטעם שעיקר הדבר הוא ה"בכח" הוא, כי בעניני תורה ה"בכח" כולל בתוכו גם את ה"בפועל".

75 לקו"ש ח"ו ע' 77 הע' 54 וע' 79.

76 לקו"ש ח"ו ע' 79. סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 212 הע' 61. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 659.

77 לקו"ש ח"ב ע' 53. כמו ירידת הנשמה למטה ("בפועל"), שבוודאי תבצע שליחותה כמו שנאמר "לבלתי ידח ממנו נדח", ועוד ועיקר שענין זה כלפי שמיא גליא.

78 סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 660.

79 לקו"ש ח"ו ע' 73. חכ"ה ע' 246. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 655 ואילך.

ביאור הדבר: לפי ב"ש, הגדר הכללי של התורה ומצוותיה הוא "נותן התורה", שהרי עיקר המכוון בנתינת התורה ומצוות הוא לגלות ולפעול בנבראים את גדרי (ה) "נותן התורה", ומכיון שאצל ה' "אין כח הסר פועל"⁸⁰, לכן גם בתורה ה"בכח" כולל את ה"פועל"⁸¹.

3) יתירה מזו: מעלת ה"כח" היא מצד עצמו (ולא רק מצד שיש בו האפשריות ל"פועל"). וכנ"ל (כלל ב') שעיקר המעלה הוא – ה"כח", וה"פועל" הוא רק "אבן הבוחן" שעל-ידו מתאמת ה"כח"⁸².

ה) לפי ב"ה ה"פועל" הוא העיקר⁸³.

שיטתם נובעת משורש נשמתם – בחי' החסד⁸⁴ שענינה הוא המשכה למטה. כי מצד בחי' זו תכלית כוונת הבריאה היא שתישאר במציאותה ובגדריה אלא שגדרים אלו יהיו על-פי תורה, וה"בכח" (ה"מעלה") הוא רק אמצעי שממנו נמשך ה"פועל" (ה"מטה") ופעולתו היא שה"מטה" יהיה באופן הרצוי⁸⁵.

ו) ב"ש וב"ה לא נחלקו בכל מקום אלא רק בכו"כ דינים. ובפרטות:

1) זה שלב"ש ה"בכח" עדיף על ה"פועל" הוא רק בענינים שהם מציאות תורנית⁸⁶ (שכלול בהם גדרי ה"מעלה" שהוא ציווי ה' "נותן התורה", וגדרי ה"מטה" – "מקבלי התורה" – קיום הציווי ע"י האדם בעולם) או שהדיון הוא על לשון התורה⁸⁷ וכיו"ב.

80 ראה פרדס שער יא (שער הצחצחות) פ"ג.

81 לקו"ש חכ"ה ע' 246-247.

82 לקו"ש ח"ו ע' 73. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 655-656.

83 בית האוצר, שם. לאור ההלכה, שם. לקו"ש ח"א, ח"ו וח"ז, שם. סה"ש תשמ"ח, שם. ובכ"מ.

84 זח"ג שם. הקדמת התניא. אגה"ק שם. לקו"ת שם. לקו"ש שם. ובכ"מ.

85 לקו"ש ח"ו ע' 79. חכ"ה ע' 247. סה"מ תשמ"ח ח"ב ע' 663.

86 כגון ימי החנוכה.

87 כגון משמעות לשון "ובשכבך" (דברים ו, ז).

(2) שיטת ב"ש שה"בכח" נחשב כמו ה"בפועל" הוא בפרט בדינים שגדרם הוא ה"בכח"⁸⁸, ולכן מספיק שהענין קיים "בכח"⁸⁹.

(ז) מחלוקתם בהענין ד"כח" ו"פועל" – נובעת משורש נשמותם בספירות החסד והגבורה. ידוע ששורש מצוות לא-תעשה הוא למעלה משורש מצוות עשה, ע"ד ובדוגמת המעלה ד"השגת השלילה" לגבי "השגת החיוב"⁹⁰.

(1) שורש נשמות ב"ש הוא מבחי' גבורות קדושות שלמעלה מחסדים. ולכן ראו ענינים אלו – בהם נחלקו עם ב"ה – כפי שהם בשרשם "בכח" בבחי' גבורות קדושות, שאינן מתגלות כי-אם באופן של "השגת השלילה", ובתנועה של "שב ואל תעשה" – ענין מצוות לא-תעשה, ולכן הם (בדרך כלל) אוסרים.

(2) לעומת זאת, שורש נשמות ב"ה הוא מבחי' חסדים שענינם הוא גילוי, ולכן ראו ענינים אלו – בהם נחלקו עם ב"ש – כפי שהם בגלוי ("פועל"), שנמשכים ומתגלים באופן של "השגת החיוב" ובתנועה של "קום ועשה" – ענין מצוות עשה, ולכן ב"ה (בדרך כלל) מתירים⁹¹.

(ח) י"ל שמחלוקתם מיוסדת גם על שיטתם בגדרי ה"מעלה" (הקב"ה – נותן התורה) וה"מטה" (ישראל – מקבלי התורה) – מהו הגדר העיקרי בתורה, לפי ב"ש רוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי ה"מעלה", ולפי ב"ה רוב הדינים נקבעו לפי גדרי ה"מטה":

(1) מצד גדרי ה"מעלה" – הקב"ה נותן התורה, ה"בכח" הוא מציאות לעצמו (ולא כבנבראים שמהות ה"בכח" הוא שממנו בא ה"בפועל") והוא העיקר. ולכן לשיטת ב"ש שה"מעלה" הוא העיקר, ה"בכח" עדיף מה"בפועל".

88 כמו "הכשר טומאה".

89 סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 659-661. וראה אג"ק חט"ו ע' רפו.

90 ראה לקו"ת פקודי ג, ב ואילך. ובכ"מ.

91 סה"ש תנשא"א ח"ב ע' 581-580.

2) אמנם, מצד גררי ה"מטה" – מקבלי התורה (הנבראים), ה"בפועל" הוא העיקר ולא ה"בכח", ומהותו של ה"בכח" הוא שממנו בא ה"בפועל". ולכן לשיטת ב"ה שה"מטה" הוא העיקר, ה"בפועל" עדיף מה"בכח"⁹².

1) ברכות ב, א: מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה (שליש הלילה) הראשונה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: עד חצות. רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר.

ביאור: רש"י⁹³ מבאר את שיטת רבי אליעזר, וז"ל: "דאית ליה בשכבך – כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב". כלומר, עד סוף האשמורה הראשונה אנשים מתכווננים לישון, וההכנה לישון כוללת "בכח" את כל זמן השינה. אבל אחר האשמורה הראשונה, הגם שאז היא השכיבה בפועל, אינו יכול לקרוא ק"ש, כי עבר הזמן של ה"בכח". זוהי דעת ר"א שהיה מתלמידי ב"ש⁹⁴.

אמנם בשיטת חכמים (וכן היא שיטת רבן גמליאל) מבאר רש"י⁹⁵ וז"ל: "ובשכבך – כל זמן שכיבה". כלומר שלדעתם זמן ק"ש תלוי בשעה שבני אדם שוכבים בפועל (ולא רק "בכח"), שזה כולל את כל הלילה, ומה שאמרו חכמים עד חצות הוא כדי להרחיק את האדם מן העבירה⁹⁶.

ולהעיר: בטעם שסובר ר"א שקוראין עד סוף האשמורה הראשונה ואינו חושש להרחיק את האדם מן העבירה – כדעת חכמים שגזרו והקדימו את זמן ק"ש לפי שיטתם – י"ל ובהקדים: התושבע"פ היא "הפירוש" דתושב"כ, ופירוש זה כלול בתחילה בהעלם ו"בכח" בתיבות דתושב"כ, ואח"כ בא בגילוי ו"בפועל" בתושבע"פ. ועד"ז הוא בנוגע לגזירות ותקנות החכמים, שהן כלולות תחילה בהעלם ו"בכח" בענינים שהם מן התורה, ואח"כ באות בגילוי ו"בפועל" ב"דברי סופרים". ומשום שלשיטת ב"ש (וכן ר"א שהיה מתלמידי ב"ש) אזלינן בתר ה"בכח", לכן סוברים שמעמידים את הדין כמו שהוא מן התורה, שהוא

92 סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 660.

93 ברכות ד, א ד"ה אי כר"א.

94 רש"י ד"ה שמותי, ותוס' ד"ה דר"א שמותי, שבת קל, ב.

95 ברכות ט, א ד"ה רבנן.

96 לקו"ש ח"ו ע' 75–74. חכ"ה ע' 246 הע' 27. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 656–649.

הגדר של ה"בכח", ואין חוששין לגזירה מזרבנן – "בפועל" – שענינה "להרחיק את האדם מן העבירה"⁹⁷.

2) שבת כא, ב: תנו רבנן: מצות חנוכה – נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין – בית-שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית-הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך.

אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר: טעמא דבית-שמאי – כנגד ימים הנכנסין (רש"י: העתידים לבוא), וטעמא דבית-הלל – כנגד ימים היוצאין (שיצאו כבר, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין. רש"י שם)...

ביאור: כל ה"ימים הנכנסין" (העתידים לבוא) נכללים "בכח" ביום הראשון, ולכן לפי ב"ש מדליקין אז ח' נרות, וביום השני "פוחת והולך" כח זה, ונמצאים ב"כח" רק שבעה ימים, ולכן מדליקין שבעה, וכן הלאה. משא"כ לב"ה, מדליקין כנגד "ימים היוצאין", שהם הימים שישנם כבר "בפועל". ולכן ביום הראשון שיש יום אחד "בפועל" – מדליקין רק נר א', וביום השני שיש שני ימים "בפועל" – ב' נרות, וכן הלאה⁹⁸.

ענין ה"כח" וה"פועל" מתבטא גם בנס שהיה בפך השמן עצמו. לאחר שנעשה הנס בפך השמן והדליקו ממנו ח' ימים, אגלאי מילתא למפרע, שבהתחלת הנס היה בכחו של השמן לדלוק שמונה ימים, ובכל יום נוסף של הנס נתמעט ה"בכח" שבשמן, דביום הא' של הנס היה בכחו לדלוק ח' ימים, ביום השני של הנס היה בכחו לדלוק ז' ימים וכו'. לאידך גיסא, בכל יום ויום של הנס נתגדל ה"בפועל" של הנס, דביום א' היה נס ליום א' בלבד, וביום שני היה נס לשני ימים וכו'⁹⁹.

97 סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 649 הע' 34.

98 לקו"ש ח"א ע' 147-146. ח"ו ע' 73-75. חכ"ה ע' 245 ואילך. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 656-649. אג"ק ח"א ע' פ.

99 סה"ש תשמ"ח שם ע' 650.

ויש לקשר את שיטתם של ב"ש וב"ה כאן לשורש נשמתם. לפי ב"ה ששורש נשמתם מבחי' ה"חסד", כיון דלרובא דעלמא "אין לו אלא מה שעניו רואות בפועל"¹⁰⁰, אין להחמיר ולהקפיד שכאו"א יכיר בנס שעדיין טמון בהעלם ("בכח") בשמן. ולכן מדליקים רק נר אחד בלילה הראשון (דאין להדליק בליל ראשון ח' נרות על נס שאינו גלוי לעין כל).

אמנם ב"ש ששורש נשמתם הוא מבחי' ה"גבורה", מחמירים להדליק שמונה נרות בלילה הראשון – להכיר בנס הטמון "בכח" בשמן (שהיה בכחו לדלוק ח' ימים)¹⁰¹.

3) עירובין יג, ב: שתי שנים ומחצה נחלקו בית-שמאי ובית-הלל, הללו (ב"ש¹⁰²) אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו (ב"ה) אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא – יפשפש במעשיו.

ביאור: "בריאת האדם" הנזכרת כאן, פירושה – ירידת הנשמה למטה. ידוע, שהקב"ה מכריח את הנשמה שלמעלה לרדת למטה לגוף, כדי למלא את רצונו ית' על-ידי תומ"צ.

לפי ב"ש, ירידת הנשמה למטה אינה בשביל עצמה ("נוח לו שלא נברא"), דגם בהיותה למעלה יש לה ה"כח" לקיים תורה ומצוות, ולשיטתם הרי ה"כח" עדיף. וזה ש"בפועל" ירדה לעולם, הוא רק כדי למלא רצונו ית'.

משא"כ לב"ה ירידתה למטה, היא (גם) לטובת עצמה – "נוח לו שנברא", דדוקא על-ידי ירידתה למטה מביעה כוחותיה "בפועל", ולשיטתם הרי ה"בפועל" הוא העיקר¹⁰³.

100 ע"פ סנהדרין ו, ב. ובכ"מ.

101 אג"ק ח"א ע' פ-פא.

102 כ"ה בפשטות ש"הללו" הא' הם דברי ב"ש, בהתאם להנאמר קודם "נחלקו ב"ש וב"ה" – ב"ש לפני ב"ה. ובפרט שבכ"מ הקדים רבינו הקדוש דברי ב"ש לב"ה. סה"ש שם ע' 658 הע' 97.

103 סה"ש תשמ"ה ח"ב ע' 661.

בעומק יותר: רצון הקב"ה לברוא את האדם הוא ה"בכח" שממנו נעשה ה"בפועל" – בריאת האדם.

לפי ב"ש שה"בכח" הוא העיקר (וה"בפועל" הוא רק "אבן הבוחן" לאמת את ה"בכח"), מסתבר לומר שהכוונה בבריאת האדם היא לא בשביל טובת ושלמות האדם אלא בכדי להשלים את רצון הקב"ה.

משא"כ לב"ה שה"בפועל" הוא העיקר (ומעלת ה"בכח" – רצון העליון, הוא שמביא את ה"בפועל" – בריאת האדם), מסתבר לומר שהכוונה בבריאת האדם היא (גם) בשביל טובת ושלמות האדם.

מחלוקתם זו בכוונת הבריאה נוגעת גם לעבודת האדם:

לשיטת ב"ש – עבודת האדם היא לבטל את רצונותיו ו"לצאת" ממציאיותו, שכל מציאותו תהיה רק "לשמש את קונו". ומכיון שע"י הבריאה נעשה באדם הרגש של מציאות – עליו לשאוף לצאת ממציאיותו ולהגיע למצב שקודם בריאתו, ולכן ס"ל "נוח לו לאדם שלא נברא", כי זה שנברא ונעשה "מציאות" צריך להיות אצלו היפך רצונו.

משא"כ לב"ה שרצון הקב"ה בבריאת האדם הוא בכדי שיגיע האדם לשלמותו ע"י עבודת הבורא – הרי אדרבה, על האדם לשאוף להגיע לשלמותו, ומציאותו צריכה להיות אצלו באופן ד"נוח לו לאדם שנברא"¹⁰⁴.

ביאור נוסף: לפי ב"ה תכלית המכוון בבריאת האדם הוא לעשות לה' ית' דירה בתחתונים (שהוא ענין המשכת אלקות בעולם)¹⁰⁵, וע"י עבודה זו יש לנשמת האדם עלייה נפלאה, ולכן "נוח לו לאדם שנברא", כי התענוג והעלייה שבא ע"י עבודת הנשמה "בפועל", הוא גדול יותר מהצער בירידתה. אמנם לפי ב"ש "נוח לו שלא נברא", דאין בירידה זו "חידוש" לנשמה, דגם מקודם היה

104 סה"ש שם ע' 662-663. לפי ב"ש שעיקר המכוון בקיום התומ"צ הוא להשלים את רצון הקב"ה נותן התורה – עיקר גדרם של תומ"צ הוא גדרי נותן התורה, משא"כ לפי ב"ה שקיום התומ"צ הוא (גם) בשביל האדם, עיקר גדרי התומ"צ הם גדרי מקבלי התורה (ראה לעיל שיטתם בלימוד (ב): גדרי נותן התורה וגדרי מקבלי התורה). סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 662 הע' 103.

105 ראה לדוגמא לעיל ערך שורש נשמתם / עבודתם וכו' – הכללים, ומקור מס' 7.

"בכחה" לעבוד את עבודתה למטה, אלא פשיטא שכל ירידתה הוא רק כדי להשלים את רצונו ית'¹⁰⁶.

4) 'ירושלמי' פסחים פ"י, ה"ה. משנה: עד איכן (היכן) הוא אומר (אמירת "הלל" לפני אכילת קרבן פסח בליל פסח)? בית-שמאי אומרים: עד "אם הבנים שמחה"¹⁰⁷, ובית-הלל אומרים: עד "חלמיש למעינו מים"¹⁰⁸...

גמ', שם: אמרו להן בית-שמאי: וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים? ('פני משה': וכי יצאו ישראל ממצרים בתחילת הלילה, לשיאמרו בצאת ישראל ממצרים?). אמרו להן בית-הלל: אילו ממתין עד קרות הגבר אדיין (עדיין) לא הגיעו לחצי גאולה ('פני משה': שהרי עיקר הגאולה ויציאת מצרים ביום היתה), היאך מזכירין גאולה ואדיין לא נגאלו, והלא לא יצאו אלא בחצי היום, שנאמר "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל וגו'"¹⁰⁹? אלא מכיון שהתחיל במצוה, אומר לו מרק (גמור).

ביאור: ב"ש סוברים שאמירת "בצאת ישראל" היא לאחר אכילת קרבן פסח, הגם שבזמן זה עדיין לא יצאו בני ישראל ממצרים, כי נתינת הרשות (דהמצרים) לצאת ממצרים (שזה היה בחצות הלילה), נחשבת כאילו כבר יצאו ממצרים. או באופן אחר שאכילת הפסח (אפילו קודם חצות) שהיא הזכות והסיבה שעל-ידה יצאו ממצרים – נחשבת כיציאה ממצרים. ב"ש כאן הולכים לשיטתם שאזלינן בתר ה"בכח" – כי "הרשות" או "הזכות" לצאת ממצרים נחשבת כיציאה "בכח".

ואילו לפי ב"ה, הגאולה "בפועל" היתה רק בחצות היום, ואי אפשר להמתין עד חצות היום (זמן הגאולה בפועל) כדי לומר "בצאת ישראל ממצרים". וזה שאומרים "בצאת ישראל ממצרים" לפני אכילת הפסח, הרי זה משום ש"מכיון שהתחיל במצוה, אומר לו מרק (גמור)"¹¹⁰.

106 לקו"ש ח"ב ע' 54-52.

107 תהלים קיג, ט.

108 תהלים קיד, ח.

109 שמות יב, נא.

110 לקו"ש ח"ו ע' 70-69 ו-80-79. סה"ש תשמ"ה ח"ב ע' 651.

5) ר"ה פ"א מ"א: באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית-שמאי; בית-הלל אומרים: בחמשה עשר בו.

ביאור: ידוע שהאילנות יונקים מהגשמים של השנה החדשה ארבעה חדשים לאחר שנידונים¹¹¹. בא' בתשרי נידון האדם על כל עניניו (כולל המים), והזמן המיוחד שבו נידונים על המים בפרטות הוא ט"ו בתשרי (חג הסוכות). זאת אומרת, שבא' בתשרי נידונים על המים בהעלם ו"בכח" (שאין נידונים עליהם בפני עצמם אלא בכלל עניני העולם), ובט"ו בו הוא הדין "בפועל" ובגלוי.

ובזה נחלקו ב"ש וב"ה: לב"ש שה"בכח" הוא העיקר – ר"ה לאילן הוא בא' בשבט, כי אז היא התחלת היניקה בהעלם (ד' חדשים אחר שנידונין על המים "בכח"); משא"כ לב"ה שהעיקר הוא ה"בפועל" – ר"ה לאילן הוא בט"ו בשבט, שהיא התחלת היניקה "בפועל" (ארבעה חדשים לאחר ט"ו תשרי, שנידונין בו על המים "בפועל")¹¹².

6) חגיגה יב, א: בית-שמאי אומרים: שמים נבראו תחילה ואחר-כך נבראת הארץ. ובית-הלל אומרים, ארץ נבראת תחילה ואחר-כך שמים.

ביאור: מבואר בתורת הרבי, שהמשמעות של "תחילה" כאן, אינה כפשוטה, כי לדעת שניהם השמים נבראו תחילה ואח"כ הארץ, ולאידך – הארץ היא תכלית הבריאה. אלא, הכוונה היא ל"תחילה" במעלה וחשיבות, כלומר, מי מהם (שמים או ארץ) חשוב יותר, האם תכלית העילוי של ה"ארץ" היא שתתעלה לדרגת "שמים" (הגם שהארץ היא תכלית הבריאה, אך תכלית הכוונה בה גופא היא שתתעלה לדרגת "שמים"), או להיפך שהכוונה היא ב"ארץ", ותכלית הכוונה ב"שמים" היא שיומשכו ב"ארץ".

ב"ה סוברים, שהארץ חשובה יותר מפני שעלתה "במחשבה תחילה" ועיקר הכוונה הוא בה, ולכן עיקר כוונת בריאתה הוא שתישאר בגדריה אלא שגדרים אלו יהיו ע"פ תורה.

111 ירושלמי' ר"ה פ"א ה"ב. לתוס' ר"ה יד, א ד"ה באחד גם הבבלי ס"ל כן. ראה טורי אבן ר"ה שם.

112 לקו"ש ה"א ע' 146-147. ח"ז ע' 70-71. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 650-651.

אולם ב"ש סוברים, שהיות שהארץ נבראה מהשמים והיתה כלולה בה "בכח", אם-כן השמים יותר חשובים, כי הם ה"בכח" של הארץ (משא"כ לב"ה שהולכים אחר ה"בפועל", עיקר חשיבות הארץ הוא כפי שנבראה "בפועל"), וכוונת בריאת הארץ היא שתתעלה ותתבטל ממציאאותה כדי לשמש את קונה ("שמים")¹¹³.

(7) יבמות יד, א: בית-שמאי מחדדי טפי.

ביאור: שורש נשמת ב"ש הוא מבחי' גבורות קדושות שלמעלה מחסדים. כמו"כ הענינים שבהם נחלקו עם ב"ה – שרשם מבחי' זו. בחי' גבורות קדושות מפני גבהותה אינה יכולה להתגלות ב"השגת החיוב" אלא רק ב"השגת השלילה". ב"ש שהשיגו ענינים אלו כפי שהם בשרשם "בכח" (מפני שרשם שמבחי' זו), מחמירים ואוסרים – "שב ואל תעשה", כי מצד שרשם הגבוה קיומם אינו יכול להיות באופן של חיוב כי אם בשלילה. ומפני גודל השגתם נאמר עליהם ש"מחדדי טפי".

אמנם, שורש נשמת ב"ה הוא מבחי' חסדים (שלמטה מבחי' גבורות קדושות), ולכן ראו ענינים אלו רק כפי שהם בגלוי ו"בפועל" (ולא השיגו שורש ענינים אלו כב"ש), ששם אפשר להשיגם בהשגת החיוב וקיומם הוא באופן של "קום ועשה" – ולכן הם מתירים¹¹⁴.

באופן אחר: ישנם שני אופנים ודרגות בלימוד התורה: לימוד התורה כפי שהיא בגלוי ו"בפועל", ולימוד פנימיות התורה, ה"בכח" שבתורה.

ב"ש שהיו "מחדדי טפי" עסקו בדרגה הנעלית של התורה, והתעמקו ב"בכח" שבתורה ופנימיותה. וב"ה עסקו בלימוד התורה כפי שהיא בגלוי ו"בפועל" – נגלה דתורה.

מכיון שב"ש עסקו ב"בכח" שבתורה, היו יכולים לברר (בכוחה) לא רק את הרע הגלוי שבעולם אלא גם את הרע הנעלם, לכן (בדרך כלל) החמירו ואסרו דברים שיש להם רע בהעלם.

113 לקו"ש ח"ו ע' 76. סה"מ תשמ"ח ח"ב ע' 659-658.

114 סה"ש תנשא ח"ב ע' 581-580.

משא"כ ב"ה שעסקו בלימוד התורה כפי שהיא בגלוי ו"בפועל", (אין בכוחם, ובמילא) אין ענינם לברר את הרע הנעלם. ומכיון שאסור לדחות ולרחק דברים שיכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה, לכן בדרך כלל היו מקילים – וסוברים שמותר להשתמש באותם דברים¹¹⁵.

8) כדי להבין את המשנה דהלן, צריכים להקדים הקדמה קצרה, והיא: מן התורה יש לאשה הרואה דם שני זמנים שונים:

א) "ואשה כי תהיה זבה גו' שבעת ימים תהיה בנדתה וגו'"¹¹⁶. בפסוק זה מדובר על ראיית דם נדה באשה. הדין הוא, שאשה שראתה דם בתוך "ימי נדתה" צריכה להמתין שבעה ימים, בין שראתה טיפה אחת בין ראתה דם כל שבעת הימים. בלילה הראשון שלאחר שבעת הימים היא טובלת, ומיד לאח"ז היא נטהרת.

ב) "ואשה כי יזוב גו' ימים רבים בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה גו' וספרה לה שבעת ימים גו' וביום השמיני תקח לה שתי תורים או שני בני יונה וגו'"¹¹⁷. פסוק זה מתייחס לאשה שראתה דם בתוך "ימי זיבתה" (שהם י"א הימים שלאחר ימי נדתה). הדין הוא, שאם ראתה דם שלושה ימים רצופים ("ימים רבים") בתוך ימי זיבתה ("בלא עת נדתה"), היא סופרת שבעה נקיים (בלא ראיית שום דם) וטובלת ביום השביעי בבוקר, ואז היא מותרת לבעלה לערב. ביום השמיני היא מביאה קרבנה שהם ב' תורים או ב' בני יונה. אשה זו נקראת זבה גדולה, זבה גמורה, או זבה סתם. אך אם לא ראתה דם שלושה ימים, אלא רק יום או יומים, היא נקראת "זבה קטנה" ודינה שטובלת ביום שראתה, ומשמרת כל אותו יום. אם לא ראתה שום דם – הרי היא טהורה לערב.

המשנה דלהלן מדברת במי שרואה דם ביום י"א – (הסוף) של "ימי הזיבה".

נדה ע"א, ב. משנה: הרואה יום אחד עשר (רש"י: שהיא סוף ימי זוב, ואין יום שלאחריו מצטרף עמו לזיבה), וטבלה לערב ושמשה, ב"ש אומרים:

115 סה"ש תנש"א ח"ב ע' 578.

116 ויקרא טו, יט.

117 שם פסוק כה ואילך.

מטמאין משכב ומושב (רש"י: אפילו בעלה מטמא משכב ומושב לטמא אוכלין ומשקין, שהוא כבועל שומרת יום כנגד יום, דקסבר יום י"א בעי שימור) וחייבין בקרבן. וב"ה אומרים: פטורים מן הקרבן (רש"י: דלא בעי שימור).

ביאור: אשה שראתה דם ביום אחד מימי זיבתה, הרי יש לה "דין זבה", ומה שאינה סופרת אלא יום אחד בלבד (ולא ג' ימים כמו זבה גדולה) הוא, משום שלא נגמרה עדיין הזיבה. ולכן אם ראתה ביום י"א, ב"ה סוברים שלא צריכה שימור, כי אין שייך לומר ע"ז שהיא תחילת זיבה גדולה, שהרי לעולם לא תבא לידי זיבה גדולה (מכיון שהימים שלאחרי יום י"א אינם ימי זיבה).

אמנם ב"ש סוברים שהאשה צריכה שימור ביום י"א, כי הראיה של יום י"א יש בה האפשרות ("בכח") שתהיה זבה גדולה (כי יש בה דין זבה), ומה שאינה זבה גדולה הוא מפני שלא באו ימי הזיבה "בפועל" (כי בכדי שה"בכח" דראיית יום י"א יבוא "בפועל", צריכים לב' ראיות נוספות בימי הזיבה), אבל מצד ה"בכח" אין חילוק בין יום י"א ובין שאר הימים. מזה רואים שלפי ב"ש העיקר הוא ה"בכח" (שישנו ביום הי"א) ולכן בעי שימור, ולפי ב"ה – העיקר הוא ה"בפועל" (שתהיה זבה גדולה בפועל) ולכן לא בעי שימור¹¹⁸.

9) עוקצין פ"ג מ"ח: עיי"ע בית שמאי, בית הלל ורבי עקיבא, והדוגמא שם.

10) עוקצין פ"ג מ"א: חלות דבש, מאימתי מיטמאות משום משקה? בית-שמאי אומרים: משיהרהר¹¹⁹ (משיהרהר מחשבה בלבו לרדות הדבש¹²⁰). ויש שגורסין "משיחרחר"¹²¹, כלומר, משיביא עשן ויעשן להבריה הדבורים¹²²). ב"ה אומרים: משירסק.

ביאור: ידוע, שכל דבר מאכל מקבל "טומאת אוכלין", וכל דבר נוזלי מקבל "טומאת משקין". יש כמה חומרות במשקין על אוכלין לענין טומאה, ולדוגמא,

118 לקו"ש ח"ז ע' 105 ואילך. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 652.

119 גירסת י"א בפירוש רב האי גאון, ר"ש, רא"ש, הערוך (מע' חרחר), רע"ב ועוד.

120 פי' הרע"ב שם.

121 הגירסא העיקרית בפירוש רב האי גאון, פיה"מ להרמב"ם, ר"ש, רא"ש, הערוך (מע' חרחר), רע"ב ועוד. כ"ה בנדפס.

122 פי' הרע"ב שם.

משקין הם תמיד תחילה לקבל טומאה. הדבש כמו שנמצא בתוך הכוורת מקבל "טומאת אוכלין" (כי סתמו לאוכלין), ואילו כשמוציאו ומשתמש בו לצורך משקין, מקבל "טומאת משקין".

ב"ש סוברים, שאפילו כשמחשב בלבו להוציא את הדבש מהכוורת לשם משקה ("בכח"), ועאכו"כ לפי הגירסא "משיחרר" (שרק מביא עשן להבריה את הדבורים), נחשב הדבש כמשקה – כי הולכים אחר ה"בכח" (לשיטתם).

לפי ב"ה צריך לרסק את הכוורת "בפועל" כדי שיחשב הדבש למשקה¹²³.

בעומק יותר: משנה זו היא הקדמה למשנה האחרונה וסיום הש"ס: אמר רבי יהושע בן לוי: עתיד הקדוש-ברוך-הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר "להנחיל אוהבי יש, ואוצרותיהם אמלא"¹²⁴. אמר רבי שמעון בן חלפתא: לא מצא הקדוש ב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום"¹²⁵.

הרמב"ם מבאר את טעם הבאת משנה זו האחרונה: "לפי שהשלים כל דיני ההלכה ... חתם הדברים בגמול"¹²⁶.

הרבי מבאר את דברי הרמב"ם, שאין לומר שמדובר כאן בתשלום שכר במובנו הרגיל, כי מי שסיים את המשניות בוודאי למד כבר (בסדר נזיקין) שאין לעבוד ה' "על-מנת לקבל פרס"¹²⁷, ועוד מדובר כאן על "אוהבי" (כלשון הכתוב כאן), שעובדים את ה' לשמה¹²⁸. בהכרח לומר, שמדובר כאן על שלימות נעלית ביותר בעבודה שהצדיק מגיע אליה ע"י עבודתו מאהבת ה' (וכפי שיבואר להלן).

123 לקו"ש ח"א ע' 146-147. ח"ו ע' 70. חכ"ב ע' 49. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 648. רשימות חוברת קנא, ס"ג.

124 משלי ה, כא.

125 תהלים כט, יא.

126 פיה"מ כאן.

127 אבות פ"א מ"ג.

128 כמו שמבואר בארוכה ענין זה ברמב"ם עצמו, בהלכות תשובה פ"י ה"ב. ובפיה"מ בהקדמה לפרק "חלק" בסנהדרין.

עבודה נעלית זו של "לשמה" מרומזת בתוכן המשנה הקודמת המדברת על דבורים: אמרו רז"ל "מה הדבורה הזאת כל מה שהיא מסגלת – מסגלת לבעליה, כך כל מה שישראל מסגלין מצוות ומעשים טובים, הם מסגלים לאביהם שבשמים"¹²⁹. זאת אומרת, שעבודתו היא לשמה, ושכל עבודתו היא "לשמש את קונו".

הרבי מבאר, שהמשנה האחרונה באה בהמשך ליסוד פלוגתת ב"ש וב"ה בחלות דבש, שהוא בענין ה"כח" ו"פועל", ומקשר זאת גם לתוכן של "חלות דבש" ומבאר זאת בכמה אופנים:

(1) פלוגתתם אם הולכים אחר ה"בכח" או ה"בפועל" (יסוד מחלוקתם בחלות דבש) היא בהתאם לשיטתם בכוונת בריאת האדם ועבודתו.

לפי ב"ש שה"בכח" עיקר, הנה הכוונה בבריאת האדם (כלומר, התהוותו ליש ומציאות) היא לא בשביל טובת ושלימות האדם – שהוא ה"בפועל" של הבריאה, אלא בכדי להשלים את רצון הקב"ה – שהוא ה"בכח" של הבריאה. ולשיטתם, עבודת האדם היא לבטל את רצונותיו ו"לצאת" ממציאותו – שכל מציאותו תהיה רק "לשמש את קונו" (ה"בכח" של הבריאה). ומכיון שע"י הבריאה נעשה באדם בהכרח הרגש של מציאות, לכן לדעתם – מגמתו ושאיפתו היא לצאת ממציאותו ולהגיע למצב שקודם בריאתו (והיינו קודם שנעשה יש ומציאות) והבריאה היא בעל-כרחו – "נוח לו לאדם שלא נברא"¹³⁰. משא"כ לב"ה שה"בפועל" הוא העיקר, ורצון הקב"ה בבריאת האדם הוא שיגיע האדם לשלימותו ע"י עבודת הבורא – הרי אדרבה, על האדם לשאוף להגיע לשלימותו (מכיון שכן הוא רצון הקב"ה), וזה שנברא ונעשה ליש ומציאות צריך להיות אצלו באופן ד"נוח לו לאדם שנברא"¹³¹, כלומר שהכוונה היא בשבילו ולטובתו.

בהמשך למשנה של חלות דבש, שיסוד מחלוקתם הוא בענין "כח" ו"פועל", באה חתימת המשנה (המורה על שלימות עבודת האדם), שאינה מדברת על תשלום שכר במובנו הרגיל שהוא בשביל קיום המצוות, אלא על תכלית

129 דב"ר פ"א, ו.

130 עירובין יג, ב.

131 עירובין, שם.

המצוות – שהאדם מבין ומרגיש את העילוי של המצוות עצמן שהן רצונו של הקב"ה, והנח"ר שכביכול נעשה להקב"ה ע"י קיום המצוה.

"אמר רבי יהושע בן לוי, עתיד הקדוש-ברוך-הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא"¹³². הוא מדבר הן על צדיקים (כב"ש) שעבודתם היא לשלול ולבטל את מציאותם ("בכח"), והן על צדיקים (כב"ה) שעבודתם קשורה עם מציאותם ("בפועל")¹³³, שלאחר גמר כל העבודה בשני הקווין של שני סוגי הצדיקים, באים לדרגה נעלית יותר שבה נעשה החיבור של שני הקווין "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא".

השכר הוא "ש"י עולמות", שמצד אחד הם למעלה ממדידה והגבלה (כפי שמוכח מזה שביכולתם לקבל את "מלוא עומסו של הקב"ה"¹³⁴), ובפרט לפי פיה"מ לרמב"ם (כאן): "ענין אמרו "יש", כלומר המציאות התמידית אשר אין לה תכלית ... וכאילו אמר כי לאוהבי אנחיל את היש המוחלט, ואין שם יש אמיתי אלא הקיום התמידי"; ומצד שני: הם עולמות, שעולם מורה על גבול, וכמו"כ הם במספר מוגבל.

יש בזה חידוש לשיטת ב"ה, שהגם שעבודת האדם קשורה עם מציאותו – וא"כ מסתבר לומר לכאורה שהשכר יהיה מעין זה, שהאדם ירגיש רק בחי' זו דה"רצון" כמו שנעשה "מקור" לבריאת האדם – אעפ"כ הוא יקבל את השכר הבלתי מוגבל שלמעלה ממציאיותו.

ויש בזה חידוש גם לשיטת ב"ש, הסוברים שצריך לצאת מגדרי העולם, שבכ"ז השכר יחדור למציאות האדם, וכמו שריב"ל מביא את סיום הפסוק "ואוצרותיהם (של האדם) אמלא (חדורים לגמרי בגילוי ה"יש המוחלט").

132 משלי ה, כא.

133 סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 105. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 665–661. בסה"ש תשמ"ט שם מביא בתחילה ביאור שונה קצת, דשני סוגי הצדיקים הם: צדיקים – שעבודתם בגילוי אור מלמעלה – "עשה טוב", ובעלי-תשובה – שעיקר עבודתם היא בכירור וזיכוך המטה – "סור מרע". אך גם ב' סוגים אלו הם בדוגמת אופן העבודה דב"ש וב"ה.

134 ראה סנהדרין ק, א.

ענין זה מרומז במשנת חלות דבש, הכוללת את שני קווי העבודה דב"ש וב"ה. בנוגע לדבורים העושות דבש, ארז"ל: "מה הדבורה הזאת, כל מה שהיא מסגלת – מסגלת לבעליה, כך כל מה שישראל מסגלין מצוות ומעשים טובים, הם מסגלים לאביהם שבשמים"¹³⁵, והוא בדוגמת עבודת ב"ש לבטל את עצמו, שעיי"ז נוחלים ה"יש" כמו שהוא למעלה ממדת האדם. וגדר משקה הוא שיורד ונמשך למטה, בדוגמת עבודת ב"ה שענינה הוא המשכת אלקות בעולם. ועפ"ז ענין "חלות דבש ... משום משקה" הוא שגילוי ה"יש" כמו שהוא למעלה ממדת האדם (דבש), יהיה באופן שיורד ונמשך למטה (משקה) – חיבור ב' הקוויין¹³⁶.

(2) פלוגתת ב"ש וב"ה אם הולכים אחר ה"בכח" או ה"בפועל" (יסוד מחלוקתם בחלות דבש), יש נפקותא ממנה בנוגע לכוונת בריאת האדם עלי ארץ, ובשלימות שנעשית בנשמה ע"י ירידתה למטה.

לפי ב"ש שה"בכח" הוא העיקר, מסתבר לומר שהכוונה בבריאת האדם היא לא בשביל טובת ושלימות האדם – מאחר שגם למעלה היה "בכוחה" של הנשמה לירד למטה ולקיים התומ"צ, אלא בוודאי שכוונת ירידתה היא בכדי להשלים את רצון הקב"ה.

משא"כ לב"ה שה"בפועל" הוא העיקר – ירידת הנשמה למטה (ה"בפועל") פועלת שלימות בנשמה. וא"כ לשיטתם היה מקום לומר שכוונת ירידת הנשמה הוא (בעיקר או גם) בשביל שלימותה.

כדי לשלול סברא זו, מחדשת המשנה הבאה: "אמר רבי יהושע בן לוי, עתיד הקדוש-ברוך-הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק ... אוהבי יש". והיינו שגם לדעת ב"ה – תכלית ומטרת עבודת הנשמה למטה היא למלא את רצון ה', ודבר זה מתבטא בהתאחדותה עם הקב"ה "יש המוחלט" לעת"ל. ולכן מתאר ריב"ל את הגמול (היינו התוצאה של המצוה) לעבודה שלימה זו (למלאות את רצון ה' ולא בשביל עצמה) כנחלה ("להנחיל"), שהוא ענין הירושה, שהמוריש והיורש

135 דב"ר פ"א, ו.

136 סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 665-661.

הם דבר אחד¹³⁷, כי ע"י קיום המצוות ולימוד התורה באהבת ה', מתחבר האדם המוגבל עם נותן התורה ומצויה המצוות הבלי-גבול, שהוא היש המוחלט.

אך מכיון שיש שכר לנשמה כי הקב"ה "אין מקפח שכר כל בריה"¹³⁸, לכן מביא ריב"ל כענין צדדי את סיום הכתוב "ואוצרותיהם אמלא", שהם האוצרות של הצדיקים, הגם שלא הזכיר את ענין השכר במאמרו לפני כן.

וזהו הקשר גם לענין ד"חלות דבש", המרמזים על שלימות העבודה שהיא לשם הקב"ה – "לסגל לבעליה" (כנ"ל) ולא לשם שלימות הנשמה¹³⁹.

(ה) בכל אחת ממחלוקות ב"ש וב"ה יש חידוש על שאר המחלוקות¹⁴⁰.

מצינו כלל בש"ס, שרק כאשר יש "חידוש" במחלוקת השנויה, על שאר מחלוקות התנאים או האמוראים, מפרטת הגמרא גם מחלוקת זו. הרבי מסביר את החידוש שבכל אחת מהמחלוקות שמצינו בין ב"ש וב"ה בדוגמאות שהזכרנו לעיל, ובכמה אופנים.

כאן יסוכם החידוש של כל מחלוקת בקצרה:

1) ב"ש וב"ה נחלקו:

(א) במקום שה"בכח" ודאי יבוא לידי פועל (כגון חנוכה, ששמונת ימי החנוכה הכלולים ביום הראשון בוודאי יבוא בפועל. וכן ר"ה לאילן, שיניקת האילנות "בכח" בא' בשבט בוודאי תבוא "בפועל" בט"ו בו, כי היא דבר טבעי המזכיר לבוא).

(ב) נחלקו אפילו במקום שה"בכח" יבוא ממילא לידי פועל, אבל יש אפשרות למנעו שלא יבוא בפועל (כגון דגים שניצודו, שאף שימותו בדרך ממילא, מ"מ אפשר למנוע מיתתן ע"י שיחזירם למים).

137 שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סק"ח. ווארשא ח"ב סק"ח. ועוד.

138 'מכילתא' משפטים כב, ל.

139 לקו"ש חכ"ב ע' 47 ואילך.

140 לקו"ש ח"ו ע' 71 ואילך. ח"ז ע' 115 ואילך. סה"ש תשמ"ח ע' 652 ואילך. הרבי מבאר את החידוש שבכל מחלוקת באופן של "צריכותא", אבל כאן הבאנו את התוכן הכללי של כל אחת מהן.

ג) נחלקו אפילו במקום שצריך פעולה כדי שיבוא בפועל (כגון חלות דבש, שצריך לעשות פעולה (ריסוק) כדי שיצא מהדבש משקה; וכגון יצי"מ, שהגם שהיתה קיימת הרשות והזכות לצאת, בכ"ז עדיין היה צריך את היציאה בפועל).

ד) נחלקו אפילו במקום שה"בכח" לעולם לא יבוא "בפועל" (כגון אשה שראתה דם ביום י"א של ימי זיבה, שלעולם לא תהיה זבה גדולה)¹⁴¹.

(2) נחלקו:

א) במקום שבידו לפעול ולהביא את הדבר לפועל תיכף ומיד (כגון רדיית הדבש, שבידו לרסקו מיד).

ב) גם במקום שהדבר יבוא בפועל – ממילא – רק לאחר זמן, ועכשיו אינו יכול לבוא בפועל (כגון בנרות חנוכה – שהימים יבואו (ממילא) לאחר זמן, ור"ה לאילנות – שיניקתם תבוא (ממילא) לאחר זמן)¹⁴².

(3) נחלקו:

א) במקום שישנו רק ה"בכח", ועדיין לא הותחל ה"בפועל" (כגון יצי"מ, שבחצות לילה ניתנה הרשות והיתה להם הזכות – ה"בכח" – אבל יצאו רק בעצם היום; ק"ש – שההכנה לשכב היא ה"בכח", ובאה לפני השכיבה "בפועל"; ר"ה לאילן בא' שבט – שלא התחילה עדיין היניקה בפועל; וחלות דבש – שע"י ההרחור (או החרחור) לא התחילה בפועל רדיית הדבש).

ב) גם במקום שב"בכח" יש "מעין" ה"בפועל" (כגון דגים שניצודו, שכבר פרשו ממקום חיותם, וחשובים כמתים, אבל עדיין אינם מתים בפועל).

141 ח"ז ע' 115–116. סה"ש תשמ"ח ע' 652–653.

142 ח"ז ע' 115. סה"ש תשמ"ח ע' 653.

ג) גם במקום שב"בכח" מתחיל כבר ה"בפועל" ובאותו אופן שבא אח"כ (כגון נרות חנוכה, שביום א' מתחילים כבר בפועל ימי חנוכה)¹⁴³.

(4) נחלקו:

א) במקום שכבר הותחל ה"בפועל", והוא הסיבה ל"בכח" (כגון נרות חנוכה, שהיום הראשון הוא א' מימי חנוכה, ולכן הוא כולל "בכח" את שאר הימים).

ב) גם במקום שהותחל ה"בפועל", והוא אינו סיבה ל"בכח" (כגון ק"ש, שרק עוסקין לילך לשכב, שאינו מסובב מזה ששוכבין אז בפועל)¹⁴⁴.

(5) נחלקו:

א) במקום שכל תוכן הענין הוא רק ה"בכח" (כגון ר"ה לאילן, שבט"ו בשבט הוא רק החנטה, ולא גמר הפירות, שהוא רק ענין של "בכח" לגבי גמר הפירות).

ב) גם במקום שישנו גם ה"בפועל", כ"חלות דבש" שלאחר הריסוק ישנו משקה "בפועל".

ולאידך:

143 לקו"ש ח"ו 73, ושם הע' 31 ובשוה"ג. שם ע' 74 ובהע' 33. סה"ש תשמ"ח ע' 654. שם 656. ליתר ביאור: בנרות חנוכה מצינו שבאותו זמן ומצב (באיכות) באים ה"בכח" וה"בפועל" כאחד, משא"כ ברוב הדוגמאות, שה"כח" הוא לפני התחלת ה"פועל". ב"ש סוברים שאפילו כשה"כח" וה"פועל" באים כאחד, הולכים אחר ה"בכח", והחידוש הוא: שגם כאשר ה"בכח" בא מצד ה"בפועל" – דיום הראשון כולל "בכח" את שאר הימים מצד היותו אחד מימי החנוכה – וא"כ היה סברא לומר שעדיף שלימות ה"בפועל", מתחילת ה"בפועל" (ה"בכח") – אעפ"כ אזלינן בתר ה"בכח". יתירה מזו: יש במחלוקת זו חידוש כללי בגדרי שיטת ב"ש דאזלינן בתר ה"בפועל", שלא רק שה"בכח" מהני כה"בפועל", אבל העיקר הוא ה"בפועל", אלא אדרבה: ה"בכח" עדיף וגובר על ה"בפועל", ולכן גם כאשר ישנה האפשרויות לילך אחר ה"בפועל" – אזלינן בתר ה"בכח", כי הוא עיקר מציאותו של ה"בפועל", וה"בפועל" הוא רק המשך וגילוי הדבר. יתירה מזו: מציאות הדבר כפי שהיא "בכח" נעלית יותר מכפי שהיא "בפועל".

144 לקו"ש ח"ו ע' 75 הע' 41.

(א) נחלקו במקום שאפשר להביא הדבר לשלימותו בפועל מיד (כגון חלות דבש, שבידו להביאו לפועל בשעה שמהרהר).

(ב) גם במקום שבזמן שישנו ה"בכח" אי-אפשר שיתרחש ה"בפועל", כבר"ה לאילן דהחנטה בפועל היא רק ט"ו יום לאחר ה"בכח"¹⁴⁵.

(6) נחלקו:

(א) במקום שרואים שמעלת ה"בכח" היא מצד עצמו (כגון בענין בריאת שמים וארץ, שתכלית העילוי לב"ש הוא ב"שמים" [כנ"ל]).

(ב) גם במקום שאפשר לחשוב שמעלת ה"בכח" הוא מפני שיכול להביא ל"בפועל" (כגון ברוב הדוגמאות שהבאנו לעיל)¹⁴⁶.

(7) נחלקו:

(א) במקום שיש סברא לומר שלהלכה ה"בכח" הוא שוה ל"בפועל" (כגון ר"ה לאילן, שמספיקה היניקה "בכח" כדי לקבעו לר"ה)¹⁴⁷.

(ב) גם נחלקו במקום שיש סברא לומר שה"בכח" הוא יותר חשוב מזה"בפועל" (כגון נרות חנוכה, שלב"ש, מספר הנרות נקבע כפי ה"בכח", ולא כפי ה"בפועל" הבא כאחד עם ה"בכח" באותה שעה)¹⁴⁸.

(8) נחלקו:

145 לקו"ש ח"ו ע' 72.

146 סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 659 הע' 89.

147 והגם ששם ישנם ה"בכח" וה"בפועל" בזמן אחד – כי מא' בשבט עד ט"ו בו, הפירות היין "בפועל" מוגשמי שנה שעברה, אולם באותה שעה הן היין "בכח" מוגשמי שנה הבאה, וא"כ אפשר להוכיח מכאן שה"בכח" עדיף על ה"בפועל" לב"ש – אין זו ראייה כיון שא"א שזמן אחד יהיה שייך לב' שנים, לכן יש סברא לומר (גם אם נאמר שה"בכח" שוה ל"בפועל" [או אפי' שה"בפועל" עדיף ממנו אך מספיק ה"בכח"]), שמכיון שה"בכח" שוה ל"בפועל", לכן כאשר מגיע א' בשבט קובעים אותו כבר לר"ה, וממילא נפסקת השייכות לשנה שעברה (ה"בפועל") ולא שהעדיפו את ה"בכח" על ה"בפועל".

148 לקו"ש ח"ו ע' 73 הע' 31.

א) במקום שיש סיבה צדדית להכריח לילך אחר ה"בכח" (כגון נרות חנוכה, דבר' ימים האחרונים של חנוכה יש לומר, דזה שההדלקה היא באופן של פוחת והולך – הגם שיש מקום להוסיף בנרות מצד ה"בפועל" – הוא כדי לעשות חיבר למספר הימים, שלא להדליק כמספר הימים הראשונים).

ב) גם במקום שאין סיבה צדדית שמכרחת לילך אחר ה"בכח" (כגון בענין ק"ש)¹⁴⁹.

9) נחלקו:

א) בפירוש לשון הכתובים (כגון ק"ש).

ב) גם בענינים שאינם קשורים ללשון הכתוב (כגון חנוכה)¹⁵⁰.

10) נחלקו:

א) בנוגע למעשיו של הקב"ה, שהוא ית' אינו מוגבל כהנבראים, ויכול להיות אצלו ה"בפועל" לפני או בלי ה"בכח" (כגון בריאת שמים וארץ).

ב) גם במעשיהם של הנבראים – שמוכרח להיות ה"בכח" לפני ה"בפועל"¹⁵¹.

11) לפעמים, ב"ש באים להשמיענו מהו השיעור והאופן של ה"בכח" (כגון יצי"מ, שאכילת הפסח [או נתינת הרשות לצאת ממצרים] נחשבת ל"בכח", ולא שלב אחר שבא לפניו) (כגון ביטולם מהעבודה, שהתחיל בר"ה)¹⁵².

149 לקו"ש ח"ו ע' 75.

150 לקו"ש שם. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 656.

151 לקו"ש ח"ו ע' 77 ובהע' 55. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 659 הע' 89.

152 סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 653 הע' 61 והע' 63.

שיטתם בלימוד (ד): מחשבה ומעשה

(א) לדעת ב"ש המחשבה לבד יכולה לפעול שינוי בדבר.

(ב) לדעת ב"ה צריך מעשה¹⁵³.

עוקצין פ"ג מ"א: חלות דבש, מאימתי מיטמאות משום משקה? בית-שמאי אומרים: משיהרהר¹⁵⁴, בית-הלל אומרים: משירסק.

ביאור: עיין לעיל (ערך "כח" ו"פועל", מקור מס' 10) הביאור למשנה זו. גם כאן רואים, שלדעת ב"ש אפילו מחשבה לבד (הרהור) מחשיבה את הדבש ל"משקין". משא"כ לב"ה, המחשבה לבד אינה מספקת וצריכים מעשה (ריסוק)¹⁵⁵.

פסק הלכה

בנוגע לפסק ההלכה בין ב"ה וב"ש – מצינו כמה תקופות:

(א) בזמן הזה ההלכה כב"ה¹⁵⁶.

(ב) האריז"ל אומר שלעת"ל ההלכה תהיה כב"ש¹⁵⁷.

153 לקו"ש ח"ב ע' 501.

154 י"ג משיהרחר. ראה לעיל ערך שיטתם בלימוד (ג): "כח" ו"פועל" מקור מס' 10.

155 לקו"ש ח"ב, שם.

156 עירובין יג, ב: "מפני מה זכו בית-הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית-שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית-שמאי לדבריהן". עוד טעם שההלכה כב"ה, כי הלל היה הנשיא ושמאי היה האב"ד, וההלכה נפסקת כהנשיא (ראה חגיגה טז, ב).

הטעם להקדמת דברי ב"ש לדברי ב"ה ברוב המקומות בש"ס הוא, כי ב"ה היו מקדימין דברי ב"ש לדבריהן.

טעמים נוספים: 1) מפני מעלת ב"ש, כמודגש בשם "שמאי", מלשון "השם אורחותיו", שכל דרכיו שקולות ומדודות ע"פ תורה. (התוועדויות תש"נ ח"ב ע' 206).

2) כי בית מדרשו של שמאי נתייסד שנים רבות קודם ב"ה. (ס' תולדות תנאים ואמוראים להרב היימאן – ערך הלל. מובא בסה"ש תש"נ ח"ב ע' 586 בשוה"ג).

157 האריז"ל במק"מ לזח"א יז, ב. מובא בלקו"ת במדבר נד, סע"ב. לקו"ש ח"ב ע' 501. ח"ז ע' 116. ח"ז ע' 355. חכ"ב ע' 55. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 33. ובכ"מ.

ג) בזמן הזה מאיר מעין הגילוי דלע"ל הנ"ל¹⁵⁸.

1) עירובין יג, ב: שלש שנים נחלקו בית-שמאי ובית-הלל. הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת-קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלקים חיים הן, והלכה כבית-הלל.

ביאור: מזה שההלכה בזה"ז כב"ה, ולעת"ל תהיה ההלכה כב"ש – מוכח ד"אלו ואלו דברי אלקים חיים הן"¹⁵⁹.

2) עירובין שם: וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, מפני מה זכו בית-הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו, ושונים דבריהן ודברי בית-שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית-שמאי לדבריהן.

ביאור: הסבר הנ"ל – שהלכה כב"ה (בזה"ז) "מפני שנוחין ועלובין היו, ושונים דבריהן ודברי בית-שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית-שמאי לדבריהן" – ע"פ פנימיות הענינים:

אמרו חז"ל "לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא"¹⁶⁰, ומצד זה ישנן סברות נכונות ואמיתיות לכאן ולכאן, והם "דברי אלקים חיים". והנה ידוע ש"אלקים" קאי על ספירת הבינה, ולמעלה מזה הוא בחי' "אלקים חיים" שהיא ספירת הבינה כפי שנמשך בה בחי' החכמה. אמנם ההלכה היא למעלה מ"אלקים חיים", כמ"ש "והוי' עמו"¹⁶¹ – שהלכה כמותו"¹⁶², שהיא מעצמות החכמה.

הכלי להיות "הוי' עמו" (שהלכה כמותו) הוא הביטול שלמעלה מטעם-ודעת, וכן מצינו בב"ה "שנוחין ועלובין היו, ושונים דבריהן ודברי בית-שמאי", "ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית-שמאי לדבריהן", היינו שהגם שע"פ שכלם של ב"ה הונח כדברי עצמם, מכל-מקום להיותם נוחין ועלובין (ענין הביטול) הקדימו

158 לקו"ש חי"ז ע' 355.

159 לקו"ש חט"ו ע' 233 הע' 27. ראה מדרש שמואל לאבות פ"ה מו"ט. לקו"ת קרח נד, סע"ב ואילך.

160 ראה ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב. מדרש תהלים יב, ד.

161 ש"א טז, יח.

162 סנהדרין צג, ב.

דברי ב"ש (החולקים עליהם) לדבריהם. ומפני ביטול זה, זכו לדרגה שלמעלה מהבנה והשגה, עצמות החכמה, שמשם דוקא נמשכת ההלכה הפסוקה¹⁶³.

3) אבות פ"א מט"ו: שמאי אומר: עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

ביאור: מבאר הרבי¹⁶⁴, ששלוש הוראות אלו מדגישות, שלימוד התורה ("עשה תורתך קבע"), קיום המצוות ("עשה הרבה"), והנהגת אדם לחבירו ("מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות") צריכים להעשות לשם עצמם, ולא עבור מטרה אחרת. ענין זה מבטא ש"ישראל, אורייתא וקוב"ה – כולא חד"¹⁶⁵ (דכמו שהקב"ה אינו "אמצעי" לדבר אחר ח"ו, כמו"כ ישראל והתורה אינם "אמצעי" לדבר אחר).

זה שייך לבעל המאמר "שמאי", כי עיקר ענין זה ("ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד"), יתגלה לעתיד-לבא, שההלכה אז תהיה כב"ש¹⁶⁶.

הגם שקיום שלוש הוראות אלו יהיה בעיקר לעת"ל, צריכים לקיימן "במעשה בפועל" בזמן הזה (כי כל הגילויים לעת"ל הרי הם תלויים במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות), ובזה"ז ישנו "מעין" הגילוי שיהיה לע"ל¹⁶⁷.

*

הרבי מבאר מדוע בזה"ז הלכה כב"ה, ומדוע ישתנה פסק ההלכה לעת"ל כב"ש, ומביא לכך מספר טעמים המיוסדים על שיטתם של ב"ש וב"ה המבוארת לעיל בנוגע לשורש נשמתם, תוכן עבודת האדם ושיטתם בענין "כח" ו"פועל".

1) שיטתם היסודית בענין "כח" ו"פועל" נוגעת לכללות עבודת האדם, ולכן לעת"ל ההלכה בענין זה תשתנה בהתאם לשינוי מצב האדם אז.

163 ד"ה מזמור לתודה, תשי"ז, אות ו'. נדפס בתו"מ מאמרים חי"ח ע' 248-250.

164 ביאור זה בא בהמשך למבואר לעיל ערך שורש נשמתם / עבודתם וכו', מקור מס' 11.

165 ראה זה"ג עג, א.

166 לקו"ש חי"ז ע' 350 ואילך.

167 לקו"ש חי"ז ע' 355.

מבואר לעיל (ערך שיטתם בלימוד (ג): "כח" ו"פועל" מקור מס' 3. עיי"ש) שירידת הנשמה למטה היא בכדי למלא את רצון הקב"ה לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ועי"ז זוכה הנשמה להתעלות בעילוי נפלא.

לפי ב"ש נרגש בנשמה שתכלית ירידתה אינו בשביל העילוי שלה, מאחר וגם בהיותה למעלה היה "בכחה" לרדת למטה ולקיים שליחותה, והרי לדעתם העיקר הוא ה"בכח" – אלא הכוונה היא מילוי רצונו של הקב"ה.

לפי ב"ה, הנשמה גם מרגשת העילוי בעשיית רצונו ית' למטה "בפועל" שהיה חסר לה בהיותה למעלה, ואשר בשביל זה כדאית הירידה למטה – אלא שאעפ"כ טובעים מהאדם שעבודתו לא תהיה בשביל עצמו אלא יהיה בתכלית הביטול אליו יתברך למלאות כוונתו.

מכיון שבזה"ז האדם מרגיש את מציאותו ומעוניין הוא בשכר עבור עבודתו, לכן ההלכה היא כב"ה, היינו שאומרים לאדם שהעבודה גם פועלת בו עלייה – "נוח לו לאדם שנברא"¹⁶⁸. אבל לעת"ל שתבטל לגמרי מציאותו ותתאחד במציאות ה', וכל עבודתו תהיה רק בשביל מילוי תכלית הכוונה ולא בשביל עלייתו, ההלכה תהיה כב"ש – "נוח¹⁶⁹ לו לאדם שלא נברא"¹⁷⁰.

(2) כפי שנתבאר לעיל (ערך שיטתם בלימוד (ג) "כח" ו"פועל", מקור מס' 7), מחלוקת ב"ש וב"ה היא בדברים שהרע שבהם הוא "בכח" ובהעלם ואינו בגלוי – האם צריכים לדחותם או שיכולים (ובמילא צריכים) לקרבם ולהעלותם לקדושה.

ב"ש היו זהירים גם מענינים שיש בהם רע נעלם, ולכן דחו אותם; לעומת זאת, ב"ה פעלו המשכת הקדושה גם במקום שיש רע "בכח" ובהעלם, ע"י השימוש בענינים אלו שיש בהם רע נעלם – והעלאתם לקדושה.

168 עירובין יג, ב.

169 עירובין, שם.

170 לקו"ש הכ"ב ע' 47 ואילך, ובפרט ע' 55. ראה סה"ש תשמ"ט ה"א ע' 105.

ענין נוסף: ב"ש היה בכחם לברר הרע הנעלם – בירור בדרך דחייה – בכח לימוד התורה שלהם שהוא בדרגה נעלית – פנימיות התורה, שהיא ה"בכח" של התורה; משא"כ ב"ה לימוד התורה שלהם הוא ב"בפועל" של התורה, שהיא התורה הנגלית, ולכן אין ענינם לברר את הרע הנעלם (ה"בכח" של הרע), ומאחר שבגלוי אין בדברים אלו ענין של רע, לכן אמור לדחות דברים אלו אלא צריך להעלותם לקדושה, כי ע"י הדחייה יתוסף כח ב"לעומת זה"¹⁷¹.

בזה"ז ההלכה היא כב"ה, כיון שרוב בני האדם אינם בדרגה גבוהה כזו להזהר גם מרע הנעלם, וגם אין בכחם לברר את הרע הנעלם (ה"בכח"), מאחר שלומדים את התורה כפי שהיא בגלוי ו"בפועל" (נגלה דתורה) ואינם שייכים לדרגה הנעלית שבתורה – פנימיותה וה"בכח" שבה, שבכחה לברר גם את הרע הנעלם¹⁷².

לעת"ל ההלכה תהיה כב"ש, כי מאחר שיבוטל הרע הגלוי (כי יושלם בירור הטוב מהרע), הנה אז תהיה עבודת בני"י באופן נעלה יותר – להזהר בתכלית הזהירות מרע הנעלם (ה"בכח" של הרע), ויתירה מזו, לשלול גם האפשרות לענין של רע – ע"י דחיית וריחוק דברים אלו שיש בהם רע הנעלם.

ענין זה יהיה ע"י התגלות דרגה נעלית יותר בתורה "תורה חדשה מאתי תצא"¹⁷³ – ה"בכח שבתורה" ופנימיותה, שהיא למעלה משייכות לבירור העולם, ולכן נשללת על-ידה אפילו האפשריות לענינים בלתי רצויים¹⁷⁴.

3) בעומק יותר: ב"ש ששרשם מבחי' גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, ראו ענינים אלו (שנחלקו בהם עם ב"ה) כפי שהם בשרשם בבחי' נעלית זו, שלכן א"א להשיגם כי-אם ב"השגת השלילה" שלמעלה מ"השגת החיוב", וקיומן הוא ב"שב ואל תעשה" (כי מצד שרשם הנעלה אינם יכולים להתגלות בפעולה חיובית כי באופן דשלילה); משא"כ ב"ה

171 ראה ערך שיטתם בלימוד (ג): "בכח" ו"בפועל" מקור מס' 7 ביאור השני.

172 סה"ש תנשא"א ח"ב ע' 578.

173 ישעיה נא, ד.

174 סה"ש שם ע' 577-578.

ששרשם מבחי' חסדים, ראו ענינים אלו כפי שהם בגלוי, שאופן השגתם הוא ב"השגת החיוב" – "קום ועשה".

בזה"ז, רוב בני אדם אינם יכולים לשקול ולדקדק בשורש הענינים למעלה (ב"בכח") בבחי' גבורות קדושות, שהיא "השגת השלילה", כי-אם כפי שהם בפועל ובגלוי, ששם יכולים להשתלשל מהם ענינים בלתי רצויים, ומשום זה יש לנהוג בהנהגה דחפד ולהגביר החסדים על הגבורות, כדי שלא יצאו מזה ענינים בלתי רצויים (יניקת החיצונים), ולכן ההלכה היא כב"ה.

אך לעת"ל, לאחר שיושלם הבירור של הטוב מן הרע – יתעלו בני' לדרגה נעלית יותר, שיוכלו לדקדק ולשקול בשורש הענינים למעלה בבחי' גבורות קדושות שהיא בחי' השגת השלילה ("שב ואל תעשה"), ולכן ענינים אלו שמוותרים היום (כב"ה), הנה אז יהיו אסורים (כב"ש), כי יתגלה בהם שרשם הנעלה – גבורות קדושות שלמעלה מהחסדים¹⁷⁵.

יבמות יד, א: בית-שמאי מחדדי טפי.

ביאור: ב"ה עסקו בלימוד התורה כפי שהיא בגלוי ובפועל, וכן רוב חכמי ישראל, ולכן נפסקה ההלכה כמותם.

אמנם ב"ש עסקו בפנימיות וה"בכח" שבתורה, מכיון שהיו "מחדדי טפי", ולכן היו יכולים לברר לא רק את הרע הגלוי שבעולם אלא גם את הרע הנעלם, בירור בדרך של דחייה.

לעת"ל לאחר שיבורר הטוב מן הרע, ישתנה שיקול הדעת של חכמי ישראל בהתאם לשינוי המצב בעולם אז, שבנ"י יהיו במעמד ומצב כזה שיזהרו גם מרע הנעלם, ויהיה בכחם לבררו ע"י לימוד התורה שלהם שיהיה באופן נעלה יותר – "תורה חדשה מאתי תצא"¹⁷⁶ – שהוא הפנימיות וה"בכח" שבתורה,

175 סה"ש שם ע' 581.

176 ישעיה נא, ד.

ויהיו "מחדדי טפיי" (דרגה נעלית בלימוד התורה) כפי שהיה אצל ב"ש, ולכן ההלכה תהיה כמותם¹⁷⁷.

ועוד, כולם יהיו במעמד ומצב שיוכלו לדקדק ולשקול בשורש הענינים למעלה בבחי' גבורות קדושות, שהיא בחי' השגת השלילה (שלמעלה מהשגת החיוב, שהיא בענינים כמו שהם בגלוי ובפועל), ויהיו "מחדדי טפיי" (שמשיגים אפילו את בחי' השגת השלילה), ויתגלה בענינים אלו העילוי והשלימות של "גבורות קדושות שלמעלה מחסדים", ולכן ההלכה תהיה כב"ש¹⁷⁸.

ד) באופן אחר: בפרטות, בתקופה הראשונה של ימות המשיח ההלכה תהיה כב"ש, ובתקופה השניה של ימות המשיח, כשיחיו המתים, תהיה ההלכה כב"ש וכב"ה כאחד¹⁷⁹.

אבות פ"ה מ"ז: כל מחלוקת שהיא לשם שמים – סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים – אין סופה להתקיים. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים? זו מחלוקת הלל ושמאי.

ביאור: מלשון המשנה נראה, שלא רק שדיעה אחת תתקיים, אלא ש"המחלוקת" (כלומר שני הצדדים) תתקיים. האריז"ל מבאר, שבזה"ז ההלכה היא כב"ה ולא כב"ש, ולעתיד (בתקופה הראשונה, וכפי שיתבאר להלן), ההלכה תהיה כב"ש (ולא כב"ה), ולכן מחלוקתם "סופה להתקיים"¹⁸⁰.

אבל הרבי לא מסתפק בביאור זה, דא"כ, הרי דעת ב"ש מבטלת את דעת ב"ה, ואין "המחלוקת" מתקיימת! לכן, מבאר הרבי שיש בהלכות התורה שתי דרגות. יש את דרגת ההלכות, כפי שהן ציווי להאדם לפעול בעולם, ומצד דרגה זו מודגשת מציאות האדם וגדרי העולם. ויש את ההלכות כמו שהן לאמיתתן שהן רצונו של הקב"ה, ואינן באות לפעול על האדם והעולם.

177 סה"ש תנש"א ח"ב ע' 578.

178 סה"ש שם ע' 581.

179 סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 34-33.

180 האריז"ל במק"מ לזח"א יו, ב. לקו"ת קרח נד, סע"ב ואילך. סה"ש תשנ"ב ע' 33.

בזה"ז ובתקופה הראשונה של ימות המשיח, מודגשת בעיקר הפעולה בעולם (הדרגה הראשונה), ומצד גדרי העולם בהכרח שתהיה ההלכה למעשה בפועל כדיעה אחת, והדיעה השניה מתקיימת ברוחניות וא"א לפסוק כב' הדעות יחדיו (אלא בזה"ז ההלכה כב"ה, ודעת ב"ש היא ברוחניות, ובימות המשיח ההלכה תהיה כב"ש – ודעת ב"ה תהיה ברוחניות).

אמנם לאחרי תחה"מ יתבטל גדר הציווי לאדם (דרגה הא'), וישאר רק ענין האמיתי של ההלכות שהן רצונו של הקב"ה כמו שהוא מצד עצמותו (דרגה הב'). ומאחר שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", יכולים לבוא ולהתגלות בעולם החיוב והשלילה (חסד וגבורה) ביחד. וזוהי כוונת המשנה, שמחלוקתם "סופה להתקיים", דאז תתקיים המחלוקת עצמה, ופסק ההלכה יהיה כשניהם, ולא תתבטל דיעה אחת להשניה¹⁸¹.

שיטתם בלימוד (ה): חומר וצורה

בענין החומר והצורה רבו הביאורים והאופנים. בערך זה נבאר ענין החומר והצורה כפי ששייך לנדו"ד:

"חומר" משמעותו החומר (הגולם) שממנו נבנה הדבר, אם מדובר על חפץ גשמי או רוחני או מצב הלכתי. והוא כמו ה"גוף" של הדבר.

לעומת זאת, "צורה" היא התוכן הרעיוני של הדבר (ראה מקורות מס' 2-3); או תכונותיו של החפץ, כגון מראהו, ציורו, טעמו, טבעו, כמותו או איכותו וכיו"ב. הצורה היא כמו ה"נפש" של הדבר.

באופן כללי, גשמיות לגבי רוחניות היא כחומר לגבי צורה (ראה מקור מס' 1)¹⁸².

(א) לפי ב"ש עיקרו של כל דבר הוא "צורתו".

181 סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 34-33.

182 ע' בספר מפענה צפונות פ"א סי' א-ג.

(ב) לב"ה ה"חומר" הוא העיקר¹⁸³.

(1) חגיגה יב, א¹⁸⁴: מובא לעיל ערך שורש נשמתם / עבודתם וכו'.

ביאור: ב"ש סוברים ששמים נבראו תחילה, שהיא ה"צורה הזיולית" (כלומר הצורה כמו שהיא ב"פוטנציאל", לפני שבאה לכלל גילוי). וב"ה סוברים שהארץ נבראת תחילה שהוא ה"חומר"¹⁸⁵.

(2) ב"מ מג, ב. משנה: החושב לשלוח יד בפקדון, בית-שמאי אומרים: חייב; ובית-הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד, שנאמר "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו"¹⁸⁶.

(3) 'ירושלמי', שבועות פ"ח ה"א: אמר רבי יוחנן: ארבעה שומרין הן, ואין חייבין אלא דרך קניין (פנ"מ: אינן מתחייבין בשמירתן עד שימשכו ויקנו להן להיות שומר כל אחד ואחד לפי דינו) ... בית-שמאי אומרים: ילקה בחסר ויתר (הגמרא מצטטת קטע זה מדברי ב"ש, אך כוונתה להמשך המשנה, למחלוקת ב"ש וב"ה ב"החושב לשלוח יד בפקדון" (מובא ב"מקור" הקודם)¹⁸⁷). מזה נן קיימין (כלומר, מתי נחלקו ב"ש וב"ה), אם בעומדת ברשות הרבים וחשב לגזולה ומתה באותה המחשבה – דברי הכל חייב, אם עד שלא משך – דברי הכל פטור, אלא כי נן קיימין (במה מדובר) בעומדת באבוסו (של השומר).

ביאור: אם השומר משתמש בפקדון שהופקד אצלו בלי רשות הבעלים, הדין הוא שמתחייב לשלם בכל מקרה (גם בגניבה ואבידה ואפילו באונסין), וזה נקרא "שליחות יד" בפקדון. אמנם (לפי ה'ירושלמי' שם), כדי לחייב את השומר על "שליחות יד", כגון שנתכוון לגזולה, צריך בעל הפקדון להקנות את החפץ לשומר. ב'ירושלמי' שלפנינו מדובר שהשומר הביא את הפרה לחצרו ואח"כ עלה במחשבתו לשלוח בה יד.

183 צפע"נ מהדו"ת בהשמטות ע' 180. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 648 הע' 21 ובשוה"ג.

184 וכן בב"ר פ"א, טו.

185 צפע"נ מהדו"ת, שם. מובא בסה"ש תשמ"ח, שם.

186 שמות כב, ז.

ע"פ הפנ"מ שם. 187

לפי ב"ש חייב השומר משום שליחות יד, אע"פ שלא עשה קנין משיכה (שהרי לא הוציא את החפץ מרשות הבעלים לרשות אחרת, דהבהמה ברשות הבעלים עדיין עומדת, שהרי מקום הבהמה מושאל להמפקיד).

טעם הדבר הוא, כי ע"י מחשבת השומר לשלוח בה יד – נעשית כאן משיכה "צורית" (מלשון "צורה", כלומר משיכה תוכנית (ולא גשמית)). כלומר, כל עוד שימש כשומר – המקום שהבהמה היתה בו היה שייך להמפקיד (היה מושאל לו), אך ברגע שעלה בדעתו לשלוח בה יד – כלתה שמירתו, והמקום של הבהמה חוזר להיות של השומר, וא"כ הבהמה עברה ("משיכה צורית") ממקום המפקיד למקום השומר. אמנם קנין כזה מועיל רק לדעת ב"ש, כי ה"צורה" של המשיכה, והיינו התוכן של העברת דבר מרשות אחד לרשות השני – קיימת.

משא"כ לב"ה, משיכה "צורית" כזו אינה מועילה להקנות את החפץ, ולכן אין הנפקד חייב (עד שיעשה קנין ב"חומר", היינו משיכה גשמית)¹⁸⁸.

שיטתם בלימוד (ו): כללות הענין ופרטיו

ישנם שני אופני הסתכלות ("תפיסות") על כל דבר ודבר: א) בכללותו, כלומר, ראיית הדבר לפי תוכנו הכללי. ב) בפרטיו, כלומר, הסתכלות בפרטיו ובסיבתו או על התוצאות היוצאות ממנו.

ההבדל בין ב' אופני הסתכלות אלו אינו מסתכם רק במישור הרעיוני כי-אם יש לכך השלכות מעשיות, וכפי שנראה להלן. נחלקו ב"ש וב"ה, מהי דרך ההסתכלות ע"פ תורה:

א) 1) לפי ב"ש, על-פי תורה הענינים נקבעים בעיקר לפי תוכנם הכללי, היינו כפי ש"נתפסים" בהשקפה ראשונה¹⁸⁹.

2) לשיטתם גם בכל פרט צריכים למצוא את ה"כלל"¹⁹⁰.

188 צפע"נ מהדו"ת, שם. מובא בסה"ש תשמ"ה, שם.

189 לקו"ש הט"ז ע' 312.

190 לקו"ש שם הע' 34.

(ב) לב"ה יש להתחשב בעיקר בפרטי העניין¹⁹¹.

(ג) בסגנון אחר: לב"ש קובע העניין כמו שהוא לפנינו; משא"כ לב"ה, סיבת המצב, פרטיו או המסוכב שלו – הם הקובעים¹⁹².

הרבי מביא לכך דוגמאות מכל הששה "סדרים":

סדר זרעים:

(1) ברכות נא, ב. משנה: בית-שמאי אומרים: (על האש של הבדלה מברכים) שברא מאור האש, ובית-הלל אומרים: בורא מאורי האש.

גמ' נב, ב: דבית-שמאי סברי: חדא נהורא איכא בנורא (ישנו גוון אור אחד באש), ובית-הלל סברי: טובא נהורי איכא בנורא (יש הרבה גווני אורות באש). תניא נמי הכי: אמרו להם בית-הלל לבית-שמאי: הרבה מאורות יש באור (רש"י: שלהבת אדומה לבנה וירקרקת).

ביאור: הדין של ברכת הנר הוא, ש"אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו", כלומר, שחייב הברכה הוא רק כשאפשר ליהנות מהאור או כאשר נהנה בפועל¹⁹³.

לדעת ב"ש, כיון שיש הנאה מיד בראיית כללות האור (עוד לפני שמתבוננים בפרטי וגווני האור), לכן מברכים "מאור האש", כי בראייה זו האור נראה כגוון אחד.

אמנם לדעת ב"ה, כאשר מתבוננים במראה האש רואים את כל גווני האש ונהנים בפועל מכל הגוונים, ולכן מברכים "מאורי האש"¹⁹⁴.

191 לקו"ש שם ע' 313.

192 לקו"ש שם ע' 313 הע' 36.

193 הדבר תלוי בפלוגתת האמוראים שם נג, ב. ראה רש"י שם. 'ירושלמי' שם ה"ז.

194 לקו"ש שם ע' 312-313.

סדר מועד:

2) שבת לא, א: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: ... גיירני על-מנת שתלמדני תורה שבכתב. גער בו והוציאו בנויפה. בא לפני הלל – גייריה ... שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על-מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל – גייריה ... שוב מעשה בנכרי אחד ... בא לפני שמאי, אמר ליה: גיירני על-מנת שתשימוני כהן גדול. דחפו בַּאֲמַת הבנין שבידו. בא לפני הלל – גייריה...

ביאור: שמאי הסתכל על המשמעות הכללית של דבריהם ואופן קבלת הגירות על ידם – שלא היה כדבעי, ולכן דחה אותם. אבל הלל הסתכל על פרטי דיבורם וסיבות בקשתם, וראה שבאמת רוצים להתגייר, רק שיש חסרון בענין צדדי – כגון ידיעת גדרי הגירות וכיו"ב, ומשום זה גיירם¹⁹⁵.

3) חגיגה ב, א. משנה: הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן ... ומי שאינו יכול לעלות ברגליו. איזהו קטן – כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית-שמאי. ובית-הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, שנאמר "שלוש רגלים"¹⁹⁶.

ביאור: רש"י (שם) מפרש, שהטילו חכמים על הוריהם של הקטנים להביאם לבית המקדש כדי "לחנכם במצוות". ולכן ילד בגיל צעיר כל-כך שאין אביו יכול להביאו לבית המקדש, אין חיוב לאביו להביאו (כי לא הגיע לגיל חינוך של מצוה זו).

בזה פליגי ב"ש וב"ה: לפי ב"ש שסוברים שמסתכלים על כללות הענין, שהוא חיוב האב להביא את בנו לעזרה – ענין זה תלוי ביכולת האב, דכאשר האב יכול להביא את הילד (באיזה אופן שהוא) הרי אביו חייב להביאו, ובאם לאו (שאינו יכול להרכיבו על כתפיו) פשיטא שאינו חייב. אבל לדעת ב"ה שמסתכלים על פרטי הענין – תוכן החינוך של מצוה זו, אינו חינוך סתמי, אלא

195 לקו"ש הט"ז ע' 315-316.

196 שמות כג, יד.

שקיום מצוה זו בקטנותו, יחנכנו וירגילנו לעשותה בגדלותו. ולכן קטן שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות ברגליו – פטור, כי כאשר אינו יכול להלך ברגליו – פטור הוא גם בגדלותו ואין שייך לחנכו על זה¹⁹⁷.

4) חגיגה ב, א. משנה: בית-שמאי אומרים: הראייה – שתי כסף, והחגיגה – מעה כסף. ובית-הלל אומרים: הראייה – מעה כסף, והחגיגה – שתי כסף.

גמ' ו, א: בית-שמאי אומרים: הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף, שהראייה עולה כולה לגבוה, מה-שאיין-כן בחגיגה ... ובית-הלל, מאי טעמא לא אמרי כבית-שמאי? דקא אמרת ראייה עדיפא, דעולה כולה לגבוה – אדרבה, חגיגה עדיפא, דאית בה שתי אכילות (רש"י: מזבח ואדם).

ביאור: מצוה על כל אחד מישראל להביא שני קרבנות בכל אחד משלושת הרגלים, עולת ראייה (שנקראת "ראייה" סתם) ושלמי חגיגה (שנקראים "חגיגה" סתם).

לפי ב"ש, ה"ראייה" שוה יותר בגלל שעולה כולה לגבוה. כלומר, העובדה שהקרבת עולה כולה לגבוה (ולא רק חלקים של הקרבן – כמו קרבן "שלמים") מראה, שבכללות ענין הקרבנות הוא חשוב יותר.

אולם מצד שני, כאשר מסתכלים בפרטי הדבר, העובדה שב"חגיגה" קיימות שתי מצוות "פרטיות" (אכילת המזבח ואכילת אדם) מראה, ש"חגיגה" יותר חשובה. ולכן לב"ה ה"חגיגה" שוה יותר מה"ראייה"¹⁹⁸.

5) נחלקו חכמים ורבי אליעזר – שהיה מתלמידי ב"ש¹⁹⁹ – בטעם שמזבח הנחושת ומזבח הזהב שבמקדש אינם מקבלים טומאה: אם זה משום שהכתוב דימה אותם לאדמה ואדמה אינה מקבלת טומאה, או שמצד עצמם אינם מקבלים טומאה ואין צורך ללימוד מיוחד לזה מהפסוקים (וכדלהלן).

197 לקו"ש חט"ז ע' 319 הע' 74.

198 לקו"ש חט"ז ע' 318-319.

199 רש"י ד"ה שמותי ותום ד"ה דר"א שמותי, שבת קל, ב.

חגיגה כו, ב. משנה: כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה (רש"י²⁰⁰): מטומאת עמי-הארץ שנגעו בהן ברגל) חוץ ממזבח הזהב, ומזבח הנחושת, מפני שהן כקרקע (שאינה מקבלת טומאה), דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: מפני שהן מצופין.

גמ' כז, א: (מבארת הגמ' את טעמו של רבי אליעזר:) מזבח הנחושת – דכתיב "מזבח אדמה תעשה לי"²⁰¹ (רש"י: הכתוב קראו אדמה, למזבח שמעלין עליו העולות והשלמים, והיינו מזבח הנחושת), מזבח הזהב – דכתיב "המנורה והמזבחות"²⁰², איתקוש מזבחות זה לזה. וחכמים אומרים: מפני שהן מצופין. אדרבה, כיון דמצופין נינהו מיטמאו? אימא: וחכמים מטמאין מפני שהן מצופין. ואיבעית אימא: רבנן, לרבי אליעזר קאמרי: מאי דעתך, משום דמצופין, מיבטל בטיל צפויין גבייהו.

ביאור²⁰³: לפי מסקנת הגמרא (לפי האב"א), הטעם שלרבי אליעזר אין המזבחות מקבלים טומאה, הוא משום שמיצטן הכתוב מלקבל טומאה.

חכמים סוברים, שאין צריך למיעוט של הפסוק, דאינם מקבלים טומאה. טעם הדבר הוא, מפני שהם מצופים – שהתשמיש של המזבחות הוא רק ע"י הציפוי, ולכן אינם מקבלים טומאה מצד עצמם²⁰⁴; ואף שהציפוי שלהם (זהב או נחושת) עשוי ממתכת (המקבלת טומאה), אעפ"כ אינו מקבל טומאה, כי אינו נחשב לדבר בפני עצמו אלא בטל הוא לגבי המזבחות – "מבטל בטיל צפויין גבייהו".

לפי רבי אליעזר (שהיה מתלמידי ב"ש²⁰⁵) אלמלא הלימוד מהפסוק שהמזבחות נחשבים כקרקע, היינו סוברים שהמזבח מקבל טומאה, כי ה"ענין הכללי" של המזבח הוא כשמו: "מזבח הנחושת" או "מזבח הזהב". ומשום שתוכן המזבח הוא "מזבח הנחושת" או "מזבח הזהב" שהוא דבר המקבל טומאה, לכן הוא סובר, שהמזבח מקבל טומאה אלמלא גזירת הכתוב.

200 חגיגה כו, א ד"ה מעבירין.

201 שמות כ, ב.

202 במדבר ג, לא.

203 הביאור כאן הוא לפי שיטת הרמב"ם (פיה"מ להרמב"ם כלים פ"א מ"ד).

204 פיה"מ להרמב"ם, שם, ע"פ הכ"מ פ"ד מהל' כלים ה"ד. או משום שהם "כלי עץ העשוי לנחת" שאינו מקבל טומאה. פי' הרע"ב על המשנה.

205 שבת קל, ב. רש"י ד"ה שמותי, ותוס' ד"ה דר"א שמותי, שם.

אמנם לדעת חכמים (הסוברים כבית הלל), הגם שהמזבח נקרא "נחושת" או זהב", אולם "בפרטיות" (מצד פרטי המזבח), הזהב או הנחושת נחשבים כציפוי בלבד ובטלים הם לגבי המזבח, ואינם מקבלים טומאה²⁰⁶.

סדר נשים:

6) כתובות טז, ב: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית-שמאי אומרים: כלה כמות שהיא (רש"י: לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה), ובית-הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חיגרת או סומא, אומרים לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: "מדבר שקר תרחק"²⁰⁷! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקה מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? – הוי אומר: ישבחנו בעיניו.

ביאור: לפי ב"ש מקלסים את הכלה במעלות הנראות אצלה במבט ראשוני וכללי ("כמות שהיא"), ומכיון שבכלה זו המעלות של "נאה וחסודה" לא ניכרות עליה בראיה זו – א"א לקלסה במעלות אלו.

משא"כ לב"ה, צריכים לקחת בחשבון את "הפרטים", כפי שנראים ע"י התבוננות. ומשום שחתן זה בחר אשה זו לכלתו, הרי מובן בפשטות שהיא "נאה וחסודה" בעיניו (ובדוגמת הלוקח מקח, שטוב הוא בעיניו)²⁰⁸.

סדר נזיקין:

7) עדיות פ"א מ"א²⁰⁹: שמאי אומר: כל הנשים דיין שעתן (רע"ב: כל הנשים הרואות דם, דיין שעתן לטמא טהורות שנגעו בהן משעת ראייתן ואילך ... דלא חייש דלמא מקמי הכי הוה דם). והלל אומר: מפקידה לפקידה (רע"ב: בדקה היום ומצאה טהורה ובדקה לסוף שבוע ומצאה טמאה, חוששים למגעה מבדיקה ראשונה ואילך) אפילו לימים הרבה.

206 לקו"ש חט"ז, שם.

207 שמות כג, ז.

208 לקו"ש שם ע' 314-313.

209 וכן בנדה ב, א.

מחלוקת זו מופיעה גם במשנה בנדה ב, א. ובגמ' שם מבואר: מאי טעמיה דשמאי? קסבר: העמד אשה על חזקתה, ואשה בחזקת טהורה עומדת. והלל? כי אמר העמד דבר על חזקתו – היכא דלית ליה ריעותא מגופיה, אבל איתתא כיון דמגופה קחזיא, לא אמרינן אוקמה אחזקתה (מתי אומרים "העמד דבר על חזקתו" – במקום שאין לאותו דבר חסרון מצד עצמו, אבל אשה, כיון שמגופה היא רואה, אין אומרים בה "העמד דבר על חזקתו").

ביאור: גם כאן נחלקו ב"ש וב"ה לשיטתם:

ב"ש סוברים שמסתכלים על הדבר כפי שנראה לעינינו בהשקפה ראשונה (ולא על הזמן שקודם ראייתה בפועל), ולכן "דיה שעתה" – שמטמאים רק מזמן הראיה ולא מקודם, כשלא היתה ראייה (כי מעמידים האשה על חזקתה).

אולם ב"ה סוברים שלא מספיקה ראיית הדם בכלל, אלא צריכים לחקור את הסיבה שהביאה את האשה לראיית הדם עכשיו, שהוא טבע האשה, ולכן אין להעמיד את האשה על חזקתה כי יש ריעותא דמגופה²¹⁰.

8) ביאור שני, מובא בהמשך הגמרא שם (ג, ב): רבא אמר: טעמא דשמאי משום ביטול פריה ורביה. תניא נמי הכי: אמר לו שמאי להלל: א"כ בטלת בנות ישראל מפריה ורביה.

ביאור: גם לדעת רבא, שמאי מדגיש את כללות הענין: אם יעשו חכמים סייג בטהרות (שכל טהרותיה טמאות מבדיקה ראשונה ואילך) לא יבחין האדם בפרט זה (שטמאה למפרע רק לענין טהרותיה, ולא לגבי שאר דברים), ויפרוש מאשתו כי לבו נוקפו (שיחשוש שמא ראתה דם, כפי שאכן חוששים לענין טהרות), ויבטל מפריה ורביה.

אמנם הלל סובר, שהאדם מבחין בפרטי וסיבות הדבר, ויבין שמטמאים אותה רק לענין טהרות ולא לפריה ורביה²¹¹.

210 לקו"ש הט"ז ע' 314-315.

211 לקו"ש הט"ז ע' 315 הע' 53.

סדר קדשים:

9) חולין קד, ב: העוף עולה עם הגבינה על השולחן, ואינו נאכל – דברי ב"ש. וב"ה אומרים: לא עולה ולא נאכל.

ביאור: ב"ש סוברים שמסתכלים על הדבר (בנדו"ד הבאת הדברים לשולחן) כמו שהוא בפ"ע, ואין כל בעיה בעצם הפעולה דהבאת שני מינים אלו לשולחן.

אמנם ב"ה סוברים, שצריך להתבונן על הפרטים, ובנדו"ד מה תהיה התוצאה ("מסובב") ממעשה זה (ה"סיבה") של הבאת הדברים לשולחן. ולכן אם יעלו את העוף עם הגבינה על השולחן, אפשר שיבואו גם לאכלם ביחד²¹².

סדר טהרות:

10) כלים פכ"ח מ"ד: מטפחות ספרים בין מצויירות בין שאינן מצויירות – טמאות, כדברי ב"ש. בית-הלל אומרים: מצויירות – טהורות, ושאין מצויירות – טמאות.

ביאור: הדין הוא שדברים שמשמשים את האדם (הנקראים "משמשי אדם") מקבלים טומאה, אבל דברים שאינם ממשמשי אדם אינם מקבלים טומאה.

הרבי מבסס את הביאור של משנה זו על דברי הראב"ד²¹³: הראב"ד מחלק בין תיק, המשמר מה שבתוכו, שהוא ממשמשי אדם (שראוי לקבל טומאה), לחיפוי (מכסה), שהוא רק לנוי, שאינו מקבל טומאה. ועפ"ז מטפחות (מטליות שכורכים בהם) ספרים שמגינות על הספרים, נחשבות למשמשי אדם ומקבלות טומאה כ"תיק".

כל זה הוא במטפחות סתם, אך במטפחות המצויירות – נחלקו בזה ב"ש וב"ה:

212 לקו"ש חט"ז ע' 316.

213 בפ"י לספרא על שמיני יא, לב.

ב"ש סוברים שמקבלות טומאה, כי כאשר מסתכלים על גדרן הכללי – שהן מטפחות, ללא התבוננות בפרטיהן, הנה מצד הראיה הכללית רואים שב' סוגי המטפחות שומרות על מה שבתוכן, ולכן מקבלות טומאה כ"תיק".

אבל לפי ב"ה, שמתחשבים בפרטים, הנה מצד הפרטים ניתן להבחין שלכל אחד מהן יש תפקיד מיוחד: מטפחות המצויירות, עיקר תכליתן הוא ל"נוי" (לקשט את הספרים המכוסים בתוכן), ולכן הרי הן בטלות לכלי, ואין להן גדר של כלי, ומשום זה אינן מקבלות טומאה; אבל מטפחות שאינן מצויירות אינן עשויות לנוי לכלים, אלא משמשות כ"תיק" לשמור על הכלי שבתוכן, ולכן הרי הן משמשי אדם ומקבלות טומאה.

ישנו ביאור נוסף המיוסד על שיטות הרמב"ם והרע"ב (שם):

לב"ה מטפחות המצויירות אינן מקבלות טומאה, משום שציון מעיד עליהן שהן מיוחדות לספרים ואינן משמשי אדם ולכן אינן מקבלות טומאה, משא"כ מטפחות שאינן מצויירות משמשות גם לתשמישי אדם. בזה הולכים הם לשיטתם הכללית שמסתכלים על פרטי הדבר, ובעניננו – צורת המטפחות ותשמישן.

משא"כ ב"ש סוברים, שאין לחלק בין ב' סוגי המטפחות, וכולן נחשבות למשמשי אדם – וטמאות²¹⁴.

11) אהלות פי"א מ"ג: היה אדם נתון שם (בארץ, כנגד הסדק שבתקרת האכסדרה שטומאה תחתיה), בית-שמאי אומרים: אינו מביא את הטומאה (כדין דבר שאין לו חלל טפה, שאינו מביא את הטומאה). ובית-הלל אומרים: אדם חלול הוא, והצד העליון (של האדם) מביא את הטומאה (כדין דבר שיש בו חלל טפה שמביא את הטומאה).

ביאור: כאשר מת וכלים מונחים בשני מקומות, אם מאהיל עליהם דבר שחללו טפה וארכו ורוחבו טפה – הכלים נטמאים בטומאת אהל. במשנה זו מדובר על

214 לקו"ש ח"ז ע' 317-316 והע' 63. לב"ש מטפחות שאינן מצויירות נחשבות כמשמשי אדם, משום ש"עשוין למשמש בהם תמיד" (לשון הרע"ב שם). וגם כאן הולכים הם לשיטתם שאינם מחלקים בין אופני השימוש, וגם שימוש זה שאינו תכליתו של המטפחת מוחשיבו כמשמשי אדם. לקו"ש שם, הערה הנ"ל.

גג אכסדרה שנסדקה לשני חלקים, והמת נמצא בחלק אחד של האכסדרה, והכלים הטהורים נמצאים בחלק השני של האכסדרה, וא"כ בכדי שהטומאה תעבור מצד לצד, צריך שיהיה ביניהם דבר המאהיל שחללו טפת, וע"י כך יאחד את שני חלקי התקרה.

כאשר האדם מוגבה טפח מעל הארץ, הרי הוא מאהיל ומעביר את הטומאה מצד אחד של האכסדרה לצדה השני. במקרה שלנו מדובר שהאדם מוטל על הארץ, וא"כ אין חלל טפח תחתיו אלא רק מחלקו העליון של גופו, ובוה נחלקו ב"ש וב"ה:

ב"ש סוברים, שגוף האדם (בהסתכלות כללית) נחשב למציאות אחת (גוש אחד), ולכן אינו מביא את הטומאה, כי אין לגוף חלל טפח.

משא"כ ב"ה (שמסתכלים על פרטי הדבר) סוברים, שגוף האדם נחלק לפרטים רבים, ואחד הפרטים שבגוף הוא הכיסוי של העור והבשר שיש בתוכו חלל טפח (אם כי הוא ממולא מצד האברים האחרים, אבל מצד העור והבשר עצמם יש כאן חלל טפח²¹⁵), ולכן האדם מביא את הטומאה²¹⁶.

ד) יש חידוש בכל אחת מהמחלוקות הנ"ל דב"ש וב"ה, על שאר המחלוקות²¹⁷:

1) נחלקו בכלה חוגרת או סומא, שהמציאות היא כב"ש שישנם מומים (אלא שלגבי דעת האיש היא "נאה וחסודה"); וגם בנר הברלה, שהמציאות היא כב"ה, שישנם במציאות כמה גוונים באש²¹⁸.

215 וכמו שראינו במשנה זו שאם יש בגדים רבים, מקופלים אחד על השני, אע"ג שאין חלל טפח, אם העליון גבוה טפח מן הארץ – נטמאים הכלים. זאת אומרת, ששאר הבגדים לא ממעטים את חללו, וכן הוא בנדוד שהאברים שבתוכו לא ממעטים את החלל טפח שנוצר ע"י העור והבשר, כי הם פרטים אחרים. לקו"ש הי"ח ע' 246 הע' 59.

216 צפע"נ מהדו"ת נו, סע"ג ואילך. לקו"ש הט"ז ע' 318 הע' 66. הי"ח שם.

217 לקו"ש הט"ז ע' 314 הע' 48. שם ע' 315 הע' 53. שם ע' 318 הע' 67.

218 לקו"ש הט"ז ע' 314 הע' 48.

2) נחלקו בכלה חוגרת או סומא, שיש מקום לומר שמשנים מפני השלום; וגם בנר הברלה שאין את הסברא דלשנות מפני השלום²¹⁹.

3) נחלקו בנר הברלה, שיש מקום לומר שיברכו "בורא מאור האש", כי מצד הבריאה ("בורא") יש באור גוון אחד בלבד (ושינוי הגוונים באש הוא מצד קירוב וריחוק האש מהפתילה או מן העין); וגם בשאר מקומות שאין סברא זו²²⁰.

4) נחלקו לגבי "קדשים" (בנידה גבי ראיית דם, דלכ"ה עשו סייג בקדשים, ובחולין הרי הם מודים לב"ש שאינה מטמאה); וגם במקום שאינו קדשים אלא חולין (כגון נר הברלה, כלה ושבת)²²¹.

5) נחלקו בציפוי המזבח, שהיה מקום לומר שלא יתבטל הציפוי לעיקר שהוא כלי עץ – כי התורה החשיבה את הציפוי ע"י הציפוי לצפות המזבחות בזהב ונחושת ("מצותיה אחשביה"), אעפ"כ מחדשים חכמים שהציפוי בטל לעיקר²²².

השקפתם: לימוד התורה, תפילה וגמ"ח (קיום המצוות)

א) לפי ב"ש, לימוד התורה עדיף מעבודת התפילה וגמ"ח (מצוות מעשיות).

ב) לפי ב"ה, קיום המצוות עדיף מלימוד התורה²²³.

1) אבות פ"א מט"ו: שמאי אומר עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

219 לקו"ש הט"ז, שם.

220 שם בשוה"ג.

221 לקו"ש שם ע' 315 הע' 53.

222 לקו"ש שם ע' 318 הע' 67.

223 לקו"ש חי"ז ע' 350, והע' 35 שם.

ביאור: משנה זו באה בהמשך למשנה בתחילת הפרק "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים" – שכאשר אין פנאי לאדם להתעסק בכל שלושת העמודים בכל כוחו, עליו לבחור את העמוד של תורה ("עשה תורתך קבע")²²⁴.

(2) חגיגה יב, א²²⁵: מובא לעיל ערך שורש נשמתם / עבודתם וכו'.

ביאור: שמים וארץ כאן מסמלים את הרוחניות והגשמיות, ובעניננו – לימוד התורה ("שמים") וקיום המצוות וגמ"ח ("ארץ"). לדעת ב"ש – השמים קדמו לארץ, זאת-אומרת שלימוד תורה יותר חשוב מקיום המצוות. ואילו לדעת ב"ה, הארץ קדמה לשמים – שקיום המצוות יותר חשוב מלימוד התורה²²⁶.



224 לקו"ש שם ע' 350 ואילך.

225 וכן בב"ר פ"א, טו.

226 אוה"ת ואתחנן ע' רמא ואילך. לקו"ש הי"ז ע' 350 הע' 35.

לזכות הורי החתן

הרה"ת ר' פסח וזוגתו מרת נחנה נעמי שיחיו פישמאן
וכל בני משפחתם

ולזכות הורי הכלה
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת מאשא פערל שיחיו גרינבערג
וכל בני משפחתם

ולזכות זקני החתן
ר' צבי הירש וזוגתו מרת ביילא שיחיו וויינשטיין
וכל בני משפחתם

ולע"נ
ר' שלום ע"ה בן הקדוש ר' פסח
ומרת חנה בת ר' יעקב ע"ה
פישמאן

ר' לייב ע"ה ב"ר צבי הירש שיחיו
וויינשטיין

הרה"ח ר' ברוך עקיבא ב"ר משה ע"ה
ומרת הדסה ע"ה בת הקדוש ר' פנחס הלוי
גרינבערג

הרה"ח ר' הלל בן הרה"ח ר' יעקב ע"ה
ומרת אסתר מרים מלכה בת הרה"ח ר' ברוך פנחס ע"ה
לוינזון

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורינו



ולזכות
החתן התמים הרב מיכאל שיחי'
והכלה מרת חנה שתחי'
פישמאן

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
יום ה' פ' ויצא, ה'תשע"ח



נדפס על-ידי הוריהם
הרה"ת ר' פסח וזוגתו מרת נחנה נעמי שיחיו
פישמאן

הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת מאשא פערל שיחיו
גרינבערג



חן חן על השתתפותכם בשמחתינו!