ספרי׳ — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

לקוטי שיחות

— ל״א —

עַל פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאַוויטש

ספר שמיני — כרך שני

שמות

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים״

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים ושתים לבריאה

הי׳ תהא שנת נפלאות בכל

צדי״ק שנה לכ״ק אדמו״ר שליט״א

מפתח כללי

הקדמת המו"ל V

תוכן ומפתח VII

לקוטי שיחות – ע"ס בראשית 1

הוספות

מכתבים ושיחות 229

מפתחות 287

LIKKUTEI SICHOS

Vol. 31

SHEMOIS

Published and Copyrighted by
"KEHOT" PUBLICATION SOCIETY
770 Eastern Parkway, Brooklyn, N.Y. 11213
Tel. (718) 493-9250 • 774-7200 • 778-0226
5752 • 1992
Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902—
LIḲUṬE SIḤOT
'al parshiyot ha-shavu'a, ḥagim u-mo'adim (vol. 31) Shemois

(Sifriy. Otsar ha-ḥasidim, Lyubavitsh) (Ḳovets shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3)
In Hebrew and Yiddish.
Title on verso of t.p.: Likkutei Sichos (vol. 31)
1. Hasidism--Sermons. 2. Bible. O.T. Pentateuch--Sermons. 3. Jewish Sermons--United States. 4. Sermons, Hebrew--United States. 5. Sermons. Yiddish--United States. 6. Habad–Addresses, essays, lectures. 7. Festival-day sermons. Jewish. I. Title. II. Title: Likutei Sichois. III. Series: Sifriyat Otsar ha-Ḥasidim, Lyubavitsh. IV. Series: Ḳovets Shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.
BM198.S3355s 1992 Hebr
ISBN 0-8266-5718-4 (set)
ISBN 0-8266-5776-1 (vol. 31)
Library of Congress Catalog Card #61-57983 CIP

נדפס בדפוס
שמחה ובנו גרשון גלוקאוו
Bookmart Press, Inc
N. Bergen, N.J. 07047

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסס"
ע"י מרדכי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה
Empire Press
550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225 • (718) 756-1473
Fax (718) 604-7633

בס"ד.

פתח דבר

בקשר עם יום העשרים לחודש מנחם אב, יום ההילולא של כ"ק הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן (אביו של יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א), הננו מוציאים לאור בזה — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו[2] — ספר לקוטי שיחות חלק לא על ספר שמות (הכרך השני של הספר השמיני של לקו"ש).

* * *

כרך זה כולל:

א) הלקו"ש על פרשיות התורה (והמועדים) ד(זמן קריאת) ספר שמות שנדפסו **בקונטרסים** בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשמ"ז — תשמ"ט[3].

---

1) נפטר בשנת תש"ד בגלות, בעיר אַלמַא אַטא במחוז קאַזאַכסטאַן.

2) **ספר ראשון**: כרך א (בראשית שמות ויקרא), כרך ב (במדבר דברים — הוספות), תשכ"ב. הוצאה שני' — תשכ"ד. הוצאה שלישית — תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט. הוצאה חמישית — תשמ"ה. הוצאה ששית — תנש"א. תשנ"ב.

ספר שני: ב' כרכים (כנ"ל ספר ראשון) — תשכ"ד. הוצאה שני' — תשכ"ת. הוצאה שלישית — תשל"ה. הוצאה רביעית — תשל"ט. הוצאה חמישית — תשמ"ה.

ספר שלישי: חלק ה' — בראשית (י"א ניסן תשל"ב). חלק ו — שמות (יו"ד שבט תשל"ג). חלק ז — ויקרא (עש"ק כ"ף מנ"א תשל"ג). חלק ח — במדבר (עש"ק יו"ד שבט תשל"ד). חלק ט — דברים (יו"ד כסלו תשל"ה). הוצאה שני' ומתוקנת של כרכים הנ"ל — ט"ו מנ"א תשל"ת. הוצאה שלישית ומתוקנת — חלק ה (כ"ה מ"ח תשמ"ט). חלק ו (מוצש"ק כ"ב שבט תש"נ). חלק ז (י"ב תמוז תשנ"ב).

ספר רביעי: חלק יו"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה. הוצאה שני' ומתוקנת — ר' תשרי תשמ"ב). חלק י"א — שמות (יו"ד שבט תשל"ו. הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ג). חלק י"ב — ויקרא (יו"ד שבט תשל"ז. הוצאה שני' ומתוקנת — עשק"מ אדר ראשון, תשד"מ). חלק י"ג — במדבר (פורים קטן תשל"ח. הוצאה שני' ומתוקנת — י"ג ניסן תשמ"ה). חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות תשל"ח. הוצאה שני' ומתוקנת — ג' סליחות תשמ"ו).

ספר חמישי: חלק ט"ו — בראשית (מוצש"ק ר"ח שבט תש"מ. הוצאה שני' ומתוקנת — מוצש"ק ט"ו בשבט תשמ"ז). חלק ט"ז — שמות (עש"ק ח"י אלול תש"מ. הוצאה שני' ומתוקנת — ועש"ק ג' כסלו תש"נ). חלק י"ז — ויקרא (י"ג אייר תשמ"א. הוצאה שני' ומתוקנת — ט"ו אלול תש"נ). חלק יח — במדבר (שבת מברכים ופ' החודש תשמ"ב. הוצאה שני' ומתוקנת — ערב ש"ק פ' יתרו, כ"ב שבט תש"נ). חלק י"ט — דברים (ט"ו מ"ח תשמ"ג. הוצאה שני' ומתוקנת — ט"ו בשבט, תשנ"ב).

ספר ששי: חלק כ — בראשית (ימי חנוכה תשמ"ג. הוצאה שני' ומתוקנת — ימי חנוכה תשמ"ט). חלק כ"א — שמות (ר"ח ניסן תשמ"ג. הוצאה שני' ומתוקנת — ט"ו תמוז, תנש"א). חלק כ"ב — ויקרא (ה' מנ"א תשמ"ג). חלק כ"ג — במדבר (ר"ח ניסן תשד"מ. הוצאה שני' ומתוקנת — כ"ח אלול תש"נ). חלק כ"ד — דברים (ד' חשון תשמ"ה).

ספר שביעי: חלק כ"ה — בראשית (ר"ח ניסן תשמ"ד). חלק כ"ו — שמות (מוצש"ק ר"ח ניסן תשמ"ח). חלק כ"ז — ויקרא (כ"ה אדר א' תשמ"ט). חלק כ"ח — במדבר (עש"ק פ' ויקרא תש"נ). חלק כ"ט — דברים (מוצש"ק פ' החודש תנש"א).

ספר שמיני: חלק ל — בראשית (י"א ניסן תשנ"ב).

3) וזאת למודעי, אשר השיחות שנאמרו בשנים הנ"ל ויצאו לאור בשעתם בקונטרסים בפני עצמם — לא נכללו בהוספות דספר זה (כבכרכי לקו"ש הקודמים), אלא נדפסו ב„ספר השיחות תשמ"ח" ו„ספר

ב) מכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) הכלולים בספר.

וזאת למודעי: רוב המכתבים שבכרך זה נדפסו בסדרת „אגרות־קודש" מכ"ק אדמו"ר שליט"א, שהולכת ונדפסת כעת על סדר השנים (לע"ע יצאו לאור יט כרכים[4]). וע"פ בקשת רבים נלקטו כאן מהמכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) דספר שמות.

ג) לתועלת המעיינים הוספנו (כמו בכרך למ"ד) בסוף הספר מפתח ענינים, פסוקים, מחז"ל וספרים.

* * *

ויה"ר שנזכה בקרוב להו"ל עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, וזכות הדפסת חלק „א־ל" (לשון גדולה וחוזק ותוקף[5], כח וחיל[6]) דלקו"ש תוסיף עוד יותר בבריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א וחיזוק כוחותיו הקדושים, וישלח לו השי"ת רפואה שלימה וקרובה בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו הקדושים, ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות ונעימות, ויראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו מתוך בריאות, הרחבה ונחת, ובקרוב ממש יוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו **ממש**. ונלמוד תורה מפיו של משיח צדקנו שילמד תורה את כל העם כולו[7], ומלך ביפיו תחזינה עיניך[8] בהתגלות מלכותו לעין כל, תיכף ומיד ממש, והיתה לה' המלוכה[9], אמן כן יהי רצון.

ועד להפצת שיחות

כ"ף מנחם אב, ה'תשנ"ב (הי' תהא שנת נפלאות בכל),
צדי"ק שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א
ברוקלין, נ.י.

השיחות תשמ"ט" – כל ספר – בשני כרכים [ספר השיחות תשמ"ז נמצא בדפוס].

4) הכוללים מכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א עד סוף שנת תש"כ.

5) לקו"ת הוספות לויקרא נא, ד (בשם הפרדס).

6) רש"י ויצא (לא, כט), הובא באוה"ת יתרו ע' תשנ. ע"ש.

7) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב. לקו"ת צו יז, א־ב. שער האמונה פנ"ו ואילך. ועוד.

8) ישעי' לג, יז.

9) עובדי' בסופו.

תוכן ומפתח

שמות

שיחה א (תשמ"ח) 1
ביאור ג' השיטות בדין הרמת יד על חבירו שנק' רשע — (א) דברי אגדה, (ב) איסור גמור דרבנן, (ג) עובר בל"ת דאורייתא — ומקורן בחו"ל (סנהדרין נח, ב. שמו"ר פ"א, כט. תנחומא קרח ח); הביאור ע"ד החסידות

שיחה ב (תשמ"ח) 8
„יש ביניכם לשון הרע והיאך אתם ראויין לגאולה" (תנחומא פרשתנו יו"ד); החידוש בגדר „עם ישראל" ביציאתם ממצרים לגבי זה שהיו „אומה" גם לפני יצי"מ

שיחה ג (תשמ"ט) 15
פרש"י ד, כ ד"ה על החמור; השינוי לגבי ל' הפרקי דר"א (פל"א); ההבדל ע"פ פנימיות הענינים בין חמור דאברהם, חמור דמשה וחמור של מלך המשיח

וארא

שיחה א (תשמ"ט-א) 23
וארא גו' ושמי ה' לא נודעתי להם — גילוי שם הוי' ביצי"מ בעבודת האדם

שיחה ב (תשמ"ח) 28
פרש"י ז, יד ד"ה כבד — ההכרח בפשוטו של מקרא ש„יקר" הוא „שם דבר", וביאור ענין כבדות לב פרעה ע"פ פנימיות הענינים

שיחה ג (תשמ"ז) 34
פרש"י ז, כה ד"ה וימלא שבעת ימים גו' — החידוש לפי פרש"י במכת דם לגבי שאר כל המכות, וביאור המשך ל' רש"י „שהיתה המכה משמשת רביע חדש כו'"

שיחה ד (תשמ"ט-ב) 41
פרש"י ט, יח ד"ה כעת מחר; השינויים בפרש"י (בענין „שרט לו שריטה בכותל כו'") — כאן; וירא יח, י ושם כא, ב; הטעם שרק במכת ברד הודיע משה את הזמן המדוייק של המכה והביאור ע"פ פנימיות הענינים

בא

שיחה א (תשמ"ט) 46
ולכל בנ"י היו אור במושבותם (י, כג) — החילוק בין דברי המדרש (שמו"ר פי"ד, ג) ודברי רש"י (שם, כב) בתוכן נס זה, ושייכותו לכללות מכת חשך

שיחה ב (תשמ"ז) 53
ביאור שיטת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב) דחגיגה נאכלת צלי, ודברי הצל"ח שהרמב"ם ס"ל שלדעת רבנן (פסחים סט, ב) איתקש חגיגה לפסח לענין צלי; דעת הרמב"ם (הל' ק"פ פ"י הי"א) שצולין את הפסח שלם (גם עם גיד הנשה כו')

שיחה ג (תשמ"ח) 61
פרש"י יג, יד ד"ה כי ישאלך בנך מחר — פירוש לשון רש"י „מחר שהוא עכשיו . . מחר שהוא לאחר זמן"

הערה: ליד כל שיחה צוינה (בסוגריים) השנה שבה יצאה לאור בפעם הראשונה בקונטרס בפ"ע.

תוכן ומפתח

בשלח

שיחה א (תשמ"ט) 69

ג' הדיעות (סוטה ל, ב) באופן אמירת השירה — כגדול המקרא את הלל, כקטן המקרא את הלל, כסופר הפורס על שמע; הטעם שלכו"ע פתיחת השירה היתה ע"י משה; כמה אופנים (ודרגות) באחדות ישראל (ע"פ תניא פל"ב. ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד); ההבדל בין ראשי בנ"י שבדור ונשיא הדור

שיחה ב (תשמ"ח) 77

פלוגתת הש"ס (כתובות ה, א) והמכילתא (פרשתנו טו, יז) אי "מקדש אדנ"י כוננו ידיך" הוא מעשה ידי הקב"ה או מעשה ידי צדיקים; השינוי בין דברי רש"י והמכילתא עה"פ; השייכות של בנין ביהמ"ק לתוכן שירת הים

שיחה ג (תשמ"ו) 85

הטעם שתיאור המן וקריאת שמו "מן" ע"י בנ"י בא בסוף פרשת המן (טז, לא), וכן הציווי להניח ממנו "למשמרת לדורותיכם" (שם, לב); הקשר בין ירידת המן וענין השבת, ושיטת רש"י עה"ת שענין השבת נתחדש בעת ירידת המן

יתרו

שיחה א (תשמ"ט) 93

החילוק בין שיטת המכילתא והמדרש רבה עה"פ (יט, ג) כה תאמר לבית יעקב גו' באופן מטירת דברי ה' לנשים (ושיטת רש"י בזה); ב' אופנים בגדר "ראשי דברים"

שיחה ב (תשמ"ו) 99

שיטת הרמב"ם בחיוב הבדלה, שנכלל במ"ע ד"זכור את יום השבת לקדשו" (הל' שבת רפכ"ט. סהמ"צ מ"ע קנה); ג' אופנים במצות "זכור גו" וביאור ל' הרמב"ם שיש "לקדש השבת . . ביציאתו"

שיחה ג (תשמ"ח) 106

סיום מס' עירובין בירושלמי: מצבתא אחת למדו כמה צבותות, וכא משביתה אחת למדו כמה שביתות; הקשר למאמר ר"ש במשנה האחרונה דהמס' "מקום שהתירו לך כו'"

משפטים

שיחה א (תשמ"ז) 112

ד' שומרין ודיניהם שלשה (ב"מ צג, א); ביאור פלוגתת ר"מ ור"י אם שוכר דינו כשומר חנם או שומר שכר, וההתאמה לביאור ענין ד' שומרים בעבודת האדם

שיחה ב (תשמ"ח) 119

שיטת הרמב"ם בדין שביתת עבדו (הל' שבת פ"ב הי"ד) ולשונו (שם) דעבדים שלא מלו "מותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן בפרהסיא כישראל בחול"; פלוגתת הרמב"ם (לפי ביאור אדה"ז) והרשב"א בדין גר תושב שאינו שכירו ולקיטו

שיחה ג (תשמ"ט) 128

פרש"י כג, כו ד"ה לא תהיי משכלה

פ' שקלים (תשמ"ט) 132

ביאור ב' התנאים המנוגדים במחצית השקל — (א) שצ"ל "מחצית" דוקא, (ב) מעשה הנתינה צ"ל "כולו כאחת בפעם אחת" (רמב"ם ריש הל' שקלים) — בעבודת האדם

תוכן ומפתח

תרומה

שיחה א (תשמ"ט) 135
פרש"י כה, ה ד"ה תחשים; הביאור ע"פ פנימיות הענינים בזה שהמכסה העליון של המשכן הי' מעורות תחשים דוקא, „מין חי' . . ששש ומתפאר בגוונין שלו"

שיחה ב (תשמ"ח) 142
פרש"י כה, ה ד"ה ועצי שטים — ההכרח ע"פ פשוטו של מקרא להביא פי' התנחומא „מאין היו להם במדבר" והשייכות (ע"פ פנימיות הענינים) לרבי „תנחומא"; פרש"י עה"פ (שם, ד) ותכלת וארגמן גו'

שיחה ג (תשמ"ז) 149
ההבדל בין גדר העשר קדושות שנמנו במשנה (כלים פ"א מ"ו) וגדר חלוקות המקומות (דירושלים והמקדש) שנמנו בזהר (ח"ג קסא, ב)

תצוה

שיחה א (תשמ"ח) 156
סיום רמב"ם הל' כלי המקדש ע"ד „אפוד בד" שהכהנים היו חוגרין — הנפק"מ להלכה מדברי הרמב"ם; שיטת הרמב"ם (שם פ"י הי"א) ש„רוה"ק לובש את הכהן ומביט בחושן . . במראה הנבואה כו'"

שיחה ב (תשמ"ט) 165
פרש"י כט, מג ד"ה ונועדתי שמה; ב' הגדרים ב„אהל מועד"

פורים

שיחה א (תשמ"ז) 170
מפני מה נתחייבו ישראל כלי' מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע (מגילה יב, א) — חומר החטא בעצם ההנאה מסעודת אחשורוש והשייכות לאופי המיוחד של נס ההצלה

שיחה ב (תשמ"ח) 177
ביאור בסיפור התמוה (מגילה ז, ב) „רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים . . איבסום קם רבה ושחטי' לר' זירא"; ביאור ענין מיתת נדב ואביהוא מפני ש„שתויי יין נכנסו למקדש" (רש"י שמיני י, ב)

תשא

שיחה א (תשמ"ט) 184
שיטת הרמב"ם (הל' תפלה פ"ד ה"ג) שקודם תפלת שחרית „רוחץ פניו ידיו ורגליו", ככהן שמקדש ידיו ורגליו קודם העבודה (שו"ת ושב הכהן ס"א); שיטת אדה"ז בזה בשולחנו (או"ח מהד"ק ס"ד ס"א); שני הגדרים שברחיצת הכהנים — קדושה וטהרה

שיחה ב (תשמ"ז) 191
ביאור פלוגתת הראשונים (רשב"ם ותוס' פסחים קב, סע"ב) בטעם שלא תיקנו בשמים במוצ"ש שחל ביו"ט ושיטת אדה"ז בזה (או"ח סתצ"א ס"א); שיטת הרמב"ם (הל' שבת ספכ"ט) בברכת בשמים ושייכותה להבדלה

ויקהל

שיחה א (תשמ"ט) 200
פרש"י עה"פ לה, יח ד"ה יתדות — הטעם שלא סמך על פירושו „במקום צוואתו" בס"פ תרומה

שיחה ב (תשמ"ח) 203
פרש"י עה"פ לה, כג ד"ה וכל איש אשר נמצא אתו; החילוק בין רש"י והמדרש (שמו"ר ספל"ג) אם הדברים היו מוכנים אצלם מאבותם או שהם הכינו המינים; הנפק"מ להלכה בחיוב ד"לשמה" בנדבת המשכן

שיחה ג (תשמ"ח) 211
פרש"י לה, ל ד"ה חור ושם, לד ד"ה ואהליאב; החידוש בהענין ד"לא נכר שוע לפני דל" כאן לגבי חיוב מחצית השקל באופן ד"העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט" (תשא ל, טו)

פקודי (תשמ"ט) 218
פלוגתת רש"י והרמב"ן (מ, יז) אם העבודות שבכל כלי נעשו תיכף בהכנסתו לאוהל מועד או רק אחרי הקמת החצר סביב; פלוגתתם (רמב"ן מ, ב) אם הקמת המשכן בז' ימי המילואים היתה בדרך ציווי או רק מטעם חינוך; הביאור בשיטת רש"י ע"פ פנימיות הענינים

הוספות

שמות 229
מקור למ"ש במכתב כללי לחג הפסח תשי"ז שישראל לא שינו **מאכלם** במצרים / דרגתו של משה רבינו ע"פ קבלה / ביאור בדרשת רז"ל על הפסוק (קהלת ח, ה) שומר מצוה גו' לב חכם — דקאי על משה ואהרן, יהושע ומשה, אסתר ומרדכי

בא 232
הרמז בסיום מס' פסחים ע"ד ברכת הפסח והזבח ופדיון הבן ושההחיינו / שקו"ט בדברי אדמו"ר הזקן בשולחנו (סתנ"ג סי"ד) דסגי שימור לשם שבעת ימים תאכל מצות, אי לדעה זו יש מצוה באכילת מצה כל שבעה / ביאור לשון חז"ל (ב"ק צח, ב) שחמץ בפסח „**הכל**" מצווין לבערו אף שחובת הביעור היא על הבעלים

יו"ד שבט 234
פעולת התוועדות יו"ד שבט צ"ל במעשה בפועל, גופא בתר רישא אזיל, כמשל השמש המאיר לס"ר כוכבים (אגה"ק סי' ז"ך) / עבודת בעל ההילולא באופן דיוסיף ה' לי בן **אחר**, הפיכת „אחר" לבן ובאופן דנסי נסים, ובאופן דיצחק שנתייחד שמו של הקב"ה עליו / מכתב כללי תשמ"ז: הפיכת כל בית יהודי ל„מקדש מעט", בית תורה עבודה וגמ"ח; וקשור לט"ו בשבט ר"ה לאילנות, באופן דצמיחה / מכתב כללי לכל ילדי ישראל: לעשות מחדרי הילדים בית תורה עבודה וגמ"ח, ובאופן דצמיחה / שיחה בהמשך לזה / לאחר סיום שנה מההסתלקות צריך לחזק ההתקשרות באופן דבכל יום יהיו כחדשים (כהוראת משה בנוגע לתורה ולמצות)

בשלח 245
שקו"ט במ"ש בס' בעש"ט על התורה שקריעת ים סוף הוא כאילו בטבע / ביאור במ"ש בתרגום יונתן (יד, כח) שעל המטה חקוקים שמות **ששה** אמהות / „אני ה' רופאך" ר"ת אריך שממנו הרפואה / רפואתו של הקב"ה באופן ד"לא אשים עליך" / ביאור הסתירות בזהר לענין הספירות הנמשכות בג' סעודות יום השבת / הזהירות לא לקדש

בשעה השביעית בערב שבת ומנהג ארה"ק בזה (וכן בענין ניטל) / ישוב סתירה בין התורת חיים לך (צו רע"ב) ופ' ויקהל לענין אי אכילת שבת מגשמת / תענית יארצייט בשבת

תיקון עירובין 248

פסק אדה"ז כשיטת רש"י דרה"ר תלוי בט"ז אמה בלבד; הטעם שבמספר ס"ר העוברים ברה"ר גם נכרים בכלל; אי מנהטן הוי לכו"ע רה"ר מן התורה; גדר „ים" ו„נהר" והחילוק ביניהם; החשש דשמא יעלה הים שרטון הובא להלכה ברמ"א ושו"ע אדה"ז; אם זה שאפשר לראות את מנהטן מהבתים הגבוהים מוציאו מגדר רה"ר; עוד מ"מ והערות בקונט' תיקון עירובין; בענין המצוה דתיקון עירובין / אי זרעים מבטלים המחיצות; עוד שקו"ט בהנ"ל / פסק אדה"ז שהים אינו עולה משום מחיצה; אין להדפיס ולפרסם שיש עירוב בעיר

ט"ו בשבט 252

ענין נטיעת עצים בט"ו בשבט אינו שייך למנהגי ודיני היום

יתרו 253

תיקון טעות במ"ש ברשימה מהתוועדות שמתן תורה הי' ענין של „הוספה", דבר המופרך מעיקרו / האם מצות הם מצד קבלת עול או יש להם טעם בשכל / מנא לן שקיום המצות צ"ל גם כשקשור בקשיים ויגיעה ונסיונות / כללי טעמי המקרא ומקורם ותוקפם / התאמת מרז"ל חמרא למרא טיבותא לשקייא עם איסור עבודת כוכבים ומזלות שעל ידם נמשכת ההשפעה / שימוש בתאריך לועזי

הלכות שבת 257

היתר העמדת קדרה ישנה ריקה על האש / גדר איסור תפירה בשבת / סיכת בטחון בשבת / תפירה בחוט של מתכת / שעון שבת / שותפות בפרנסה עם מי שאינו שומר שבת רח"ל / תיקון על הדלקת הנר אחר השקיעה — צדקה בסכום שב"ת

הוספה: קטע ממאמר אדמו"ר האמצעי בטעם העמדת חתן תחת החופה וביאור הקשר למתן תורה

משפטים 262

ביאור בפרש"י ב"ק ריש פ"ח (ברין חובל) ששמין כמה הי' יפה אם הי' מוכר עצמו לעבד עברי

ענייני רפואה 262

אם מותר להתעסק ברפואה מונעת; אם מותר להזריק דברים שאינם כשרים באכילה; תרכיב של „סאלק"; עירוי דם מנכרי — לכאורה מטמטם יותר מחלב הבא ממינקת נכרית / הקות דם בזמן הש"ס / הפלפול ושקו"ט בפרטי הרפואה שייך לרופא ולא לחולה / מאמר רבותינו שלרופאים ניתנה רשות לרפאות ולא להחליש וכו' / סגולות לרפואה אחר ניתוח: מזוזה, צדקה, תהלים / ניתוח השקדים — כעצת שני רופאים / שלילת מרה שחורה כתוצאה מדעת הרופאים / הקב"ה עושה נסים גם לאנשים פרטים / צ"ל אחיזה בטבע לרפואה, סיפור מאדה"ז בזה / עקירת שיניים בזמננו; הלחש למי שנתחב לו עצם (שבת סז, א) שייך גם בזמננו / סגולות לרפואת העינים — קריאת כמה שורות מהזוהר / והירות בקידוש והבדלה ולימוד חסידות בשבת — סגולה למאור עינים / רמז במרז"ל (שבת קיב, ב; פדר"א פ"כ) שזהירות בקידוש והבדלה מוסיפה במאור עינים / סגולה לרפואת עינים — השתתפות בנר תמיד בבית הכנסת, והירות בנרות שבת ויו"ט, צדקה לפני ההדלקה / סגולה למחלה נפשית של נטי' לגניבה

תוכן ומפתח

המשך פ' משפטים 270

ביאור בדברי הפרישה (חו"מ סשפ"ט סק"ג) דארי שטרף ואכל השינוי הוא בזה שטרף / סיגופים אינם דרך החסידות, אלא רק דנה"ב (ולא הגוף) / כשם שריבוי הצומות מזיק בזמננו (אגה"ת פ"ג) כך גם עניני מוסר המשפילים, אלא צריך להתבונן במעלת הנשמה

תרומה 273

פירוש לשון התורה אור (פ, א) שנסתלקה ההארה „לשרשו ומקורו"

תצוה 274

דעת הרמב"ם בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה / לשון אדמו"ר האמצעי (עטרת ראש לג, א) שמכנסי כה"ג היו עד העקב

אדר 275

בריא מזלי' ומ"מ בו מת משה; מ"מ בענין אם הסתלקות הצדיק הוי יום קשה או הילולא / סמיכות פורים ופסח, וכדיוק לשון רש"י (תענית כט, א ד"ה משנכנס) „פורים ופסח" / אם מרבים בשמחה מאדר ראשון / שתי היודי"ן בתיבת „יהודיים" במגילה / „אשר ישלטו היהודים גו'" בעבודת האדם / „ורבים מעמי הארץ מתייהדים" בעבודת האדם

פורים 278

מ"מ בביאור מרז"ל שלע"ל כל המועדים בטלים חוץ מפורים / כשחל פורים ביום א' כפרים מקדימין ליום הכניסה — אף שנמצאים בשבת בעיר בשביל קריאת פ' זכור / מנהגי חב"ד: אמירת „ולהרוג" ו„לפניהם" פעמיים בשינוי; ברכת הרב את ריבנו ביחיד; „זכר עמלק" בצירי או סגול / חינוך הילדים שלא ירצו „לשחק" תפקידו של המן ב„הצגת פורים"

פורים – פסח 281

חינוך — קשור לפורים ופסח

תשא 282

ביאור ל' רש"י (לג, יב) „תן עיניך ולבך על דבריך" / שקו"ט בביאור הרה"צ ממונקאטש בשם הרמ"ל מסאסאב בענין הוי' הוי' שבי"ג מדות הרחמים / ע"ד לימוד תורה שבכתב — בעל פה

ויקהל 284

הטעם שהבערה דוקא יצאת (לחלק או ללאו) / רק הארון עשה בצלאל בעצמו כמו שהאור נברא לא רק במאמר

פרה – החדש 284

הרמז בזה שאין הפסקה בין פרה להחודש — תשובה וגאולה

שמות

א. „ויאמר לרשע למה תכה רעך"[1], ופרש"י „למה תכה – אע"פ שלא הכהו נקרא רשע בהרמת יד". ומקורו במס' סנהדרין[2]: אמר ריש לקיש המגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך למה הכית לא נאמר אלא למה תכה אע"פ שלא הכהו נקרא רשע.

דין זה הובא להלכה ברמב"ם, וז"ל[3]: אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו . . כל המכה אדם כשר מישראל . . הרי זה עובר בלא תעשה . . אפילו להגבי' ידו על חבירו אסור וכל[4] המגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו הרי זה רשע.

והנה הרמב"ם שינה מלשון הש"ס בשתים: (א) מוסיף „אפילו להגבי' ידו על חבירו אסור". (ב) במקום „נקרא רשע" כ' „הרי זה[5] רשע".

ויש לפרש כוונת הרמב"ם בזה: מאמר ר"ל בש"ס אפשר לפרש שלא נאמר להלכה למעשה, אלא כדברי אגדה[6] בגודל עון הכאת חבירו כו' [וכדמשמע לכאורה מהמאמרים שהובאו בגמ' שם בהמשך לזה – „נקרא חוטא . . תיקצץ ידו[7] . . אין לו תקנה אלא קבורה"] – ומדגיש הרמב"ם שאינו כן, אלא (א) שהגבהת יד על חבירו יש בזה איסור גמור, ו(ב) שהמגבי' ידו „הרי זה רשע", כלומר, שאין זה ענין של קריאת שם בלבד, אלא שחל עליו דין רשע, וכמ"ש בהגהות מיימוניות כאן[8] (בשם הראב"ן[9]) שהוא פסול לעדות ולשבועה.

ועפ"ז יש לבאר טעמו של הטור שהשינה בדין זה מלשון הרמב"ם, וז"ל[10]: „אסור לאדם שיכה לחבירו ואם הכהו עובר בלאו . . והמרים ידו על חבירו לכותו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע" – היינו (א) שהשמיט הדגשת הרמב"ם שיש בזה איסור, (ב) נקט לשון הש"ס „נקרא רשע" (ולא כלשון הרמב"ם „הרי זה רשע"), כי הטור סבירא לי' שאין בזה פס"ד הלכה למעשה[11], ומביא זה בסגנון אגדה, להודיע גודל העון (כמו שמביא דברי אגדה בכמה מקומות בנוגע למדות והנהגות וגם למצות שונות)[12].

---

1) פרשתנו ב, יג.

2) נח, ב.

3) הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א-ב (וש"נ).

4) כל – כ"ה גם בש"ס לכמה גי' (ע"י ועוד – ראה דק"ס סנהדרין שם. וש"נ).

5) ראה ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת פרענקל, שבכמה כת"י הגירסא „נקרא רשע".

6) וראה שו"ת מהרי"ט אה"ע סי' מג (סד"ה ולפי עדות) „ואפשר דדברי הגדה הם ולאו עיקר דרשה" (ומסיים „ויש לחוש בזה להחמיר").

7) ראה רש"י שם. ערוך לנר שם (אבל בתוס' שם פליג. וראה עיון יעקב לע"י סנהדרין שם).

8) אות א'. ובדפוס קושטנטינא (נדפס ברמב"ם מהדורת פרענקל) „וכן פסק כו'".

9) לסנהדרין שם, הובא במרדכי (ב"ק סק"ב. סנהדרין סתרצ"ה) – הביאו הב"י לטור חו"מ הל' עדות סל"ד ס"ד (כדלקמן בפנים), וכן בב"ח שם ס"ב. וכן נפסק להלכה ברמ"א חו"מ שם ס"ד.

10) חו"מ ר"ס תכ.

11) אבל ראה יש"ש ב"ק פ"ח סס"ג (מתשובת ר' חיים, הובא בשו"ת מהר"י ווייל סכ"ח): כל רבותינו שוין בזה שהמגבי' ידו על חבירו נק' רשע ופסול לעדות ולשבועה . . ואע"פ שלא הכהו.

12) ומודגש גם בחילוק המשך לשון הרמב"ם

[ולכאורה כ"ה דעת המחבר בשו"ע, שהעתיק[13] (בהל' חובל[10]) ל' הטור הנ"ל (ע"ד חומר הרמת יד על חבירו), ואעפ"כ השמיט בשו"ע הל' עדות[14] את דברי ה־מרדכי[15] שהמגבי' ידו על חבירו פסול לעדות ולשבועה (אף שבב"י בהל' עדות[14] העתיק דעת המרדכי, וכדלקמן סעיף ב), דמזה משמע לכאורה, שלהלכה למעשה לא נקט כהמרדכי[16].

ב. והנה מפשטות לשון הרמב"ם „אפילו להגבי' ידו על חבירו אסור" — דלא כמ"ש בהלכה שלפנ"ז בנוגע למכה אדם „הרי זה עובר בל"ת" — משמע, ש־אינו איסור דאורייתא אלא רק איסור ד־רבנן[17] (ואסמכוה אקרא[18] ד„ויאמר ל־רשע למה תכה רעך"). וכן מפורש בחי־נוך[19], „וחכמים ז"ל מנעו אותנו אפילו מלרמוז להכות ואמרו כל המגבי' ידו על חבירו להכותו נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך", הרי ל־הדיא שהוא רק איסור דרבנן[20].

אמנם בב"י על הטור שם[14] כ' בביאור דעת המרדכי[15] שהמגבי' ידו על חבירו פסול לעדות, וז"ל „ואם המגבי' יד על חבירו אינו לוקה צ"ל דהעובר על ל"ת שאין בו מלקות פסול מדרבנן, ואע"פ שמדברי הרמב"ם ורבינו נראה שאינו פסול מדרבנן אלא העובר על דברי רבנן, משמע דכ"ש הוא לעובר על ד"ת שאין בהם מלקות".

הרי שהב"י מפרש דעת המרדכי ש־

והטור: ברמב"ם בא ענין זה בסגנון של המשך — „אסור לאדם לחבול כו' ולא החובל בלבד אלא כל המכה כו' אפילו להגבי' כו' אסור" — כי זהו דין ואיסור כהלכה הקודמת: משא"כ בטור בא כמאמר בפ"ע — „אסור לאדם שיכה כו' והמרים ידו על חבירו כו'".

13) ועד"ז בשו"ע אדה"ז ריש הל' נזקי גוף ונפש.

14) סל"ד שם.

15) נסמן בהערה 9.

16) ותלוי לכאורה בשקו"ט אם זה שהשמיט המחבר דינים שהביאם בב"י הוא משום שלא ס"ל כן להלכה או מפני טעמים אחרים (ראה יד מלאכי כללי השו"ע אות ד. שד"ח כללי הפוסקים סימן יג אות ה. ושו"נ). ולהעיר שבנדו"ד משמע בשו"ת הב"י (דיני קידושין ס"ב) שס"ל כהמרדכי להלכה (שפסול עכ"פ מדרבנן).

17) לדעת הכס"מ (ריש הל' גזילה ואבידה) דכשהרמב"ם כותב סתם „אסור" אינו אלא דרבנן. וגם לדיעות החולקים (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות יו"ד. שד"ח כללי הפוסקים סי' ה אות ט) — הרי בנדו"ד ששינה הרמב"ם מלשונו שלפנ"ז, משמע כבפנים. וראה שד"ח שם.

18) ראה שו"ת ב"י שבהערה 16. — בסמ"ע חו"מ סל"ד סק"ד „אסמכוה אקרא". אבל ממשיך שם „שהוא איסור דאורייתא". וראה לקמן בפנים סוס"ג והערה 28.

19) מצוה תקצה. ועד"ז הוא בסהמ"צ (מל"ת ש) בתרגום העליר וקאפח: וכבר הזהירו (עליהם השלום) מלרמוז להכות [ולא „הזהירנו" כבסהמ"צ לפנינו].

אבל להעיר מיד מלאכי כללי הרמב"ם אות כב ש„לפעמים כותב הרמב"ם ז"ל בספר המצות שלו על איזה דין שהוא מדרבנן ואין הכוונה מדרבנן לגמרי . . אלא שהוא מקובל אצלם אותו איסור ל־אסרו דבר תורה". ע"ש. וראה גם שד"ח כללי ה־פוסקים שם אות ז. ואכ"מ.

20) אלא שצע"ק עפ"ז אם משום זה יחול עליו דין רשע לפוסלו לעדות — שהרי רק המחויב מלקות (מה"ת או מדרבנן) נק' רשע (ראה רמב"ם הל' עדות פ"י ה"ג) [משא"כ אם הוא איסור דאורייתא אף שאין בו דין מלקות נפסל — כדלקמן בפנים מהב"י].

וי"ל דשאני בנדו"ד, שיש עליו דין רשע (לא רק מפני שעבר על איסור דרבנן, אלא) משום שהכתוב קראו רשע („ויאמר לרשע למה תכה רעך") — ראה לבוש חו"מ סל"ד סוס"ד: וקראו משה רשע לפיכך פסלוהו רבנן ג"כ לעדות. ועייג"כ שו"ת ב"י הנ"ל (הערה 16). שו"ת חוט השני סח"י (צויין בברכ"י חו"מ שם אות טו).

הוא ל"ת דאורייתא[21] (וכן משמע מפשטות לשונו, שמספקא לי' אם לוקה או לאו[22] – כמ"ש „ואם המגבי' כו' אינו לוקה צ"ל כו'").

ונמצא ששלש שיטות יש בפירוש מאמר ר"ל: א) שלא נאמר בתור הלכה ופס"ד כ"א ע"ד האגדה. ב) שזהו איסור גמור דרבנן. ג) שעובר בל"ת דאורייתא (ועד שקס"ד לומר שחייב מלקות).

ג. ונראה לבאר יסוד פלוגתא הנ"ל – שתלוי בהגדרת האיסור ד„מגבי' ידו על חבירו" – שיש לפרשו בשני אופנים:

א) הגבהת ידו על חבירו ה"ז התחלת הפעולה של הכאת חבירו. וזהו החידוש בהדין דהמגבי' ידו על חבירו נקרא רשע, דבהתחלת (כזו ד)פעולת ההכאה – כבר „נקרא רשע".

ב) אין האיסור מצד צער והיזק חבירו המוכה על ידו, אלא מצד המגבי', שעצם הגבהת היד על חבירו היא פעולה אסורה.

כלומר: האיסור דהכאת חבירו או גם המגבי' יד עליו (כמו כל האיסורים שבין אדם לחבירו) יש בו ב' חלקים: א) מצד הנפעל – היזק וצער לחבירו. ב) מצד הגברא (הפועל) – הנהגה (מדה) רעה של המגבי' והמכה.

וזהו החילוק בגדר ה„רשעות" ד„מגבי' ידו על חבירו": לאופן הא' הרי זה רק משום שפעולה זו (הגבהת היד) היא הכנה והתחלה של פעולת הכאת חבירו; משא"כ לאופן הב', שגדר ה„רשעות" הוא הנהגה (מדה) מגונה וכיו"ב של המגבי', הרי הגבהת היד עצמה היא מעשה רע, ולכן מצד הנהגה זו עצמה נקרא רשע[23].

ויש לומר שזהו טעם הפלוגתא, אם הא דהמגבי' ידו על חבירו נק' רשע הוא רק ענין חמור מדברי אגדה או שהוא הלכה ואיסור וחל עליו דין רשע (ופסול לעדות ולשבועה) – ובהקדם:

כלל הוא[24] בדיני התורה (מלבד ע"ז כו') שאין מענישים על מחשבה. ועפ"ז אינו מובן בנדו"ד, אם האיסור הוא „הכאת חבירו" – למה „המגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע"?

ואע"פ שכאן היתה לא רק מחשבה, אלא גם מעשה של הגבהת היד – מ"מ, הרי אין בזה מעשה דהכאת חבירו.

ויש לומר, שזהו טעם השיטה דהא ש„נקרא רשע" אינו דין רשע להלכה (לפסלו לעדות ולשבועה) – כי אין אדם נפסל לעדות ולשבועה על ידי הגבהת יד.

אבל לדעת הרמב"ם „הרי זה רשע" – כי ס"ל כאופן הב' הנ"ל, שעצם הגבהת היד ה"ז דבר האסור[25], וא"כ עשה מעשה אסור.

אלא שעפ"ז צ"ע סברת הב"י שהמגבי'

---

21) ולהעיר, שבשו"ת הב"י שם משמע שמספקא לי' אם נפסל מדרבנן או שהוא פסול מה"ת. וכן בשו"ת מבי"ט ח"א סו"ס רצא. ובשו"ת מהרי"ט (שבהערה 6) משמע שלדעת המרדכי פסול מה"ת. וראה שו"ת חוט השני שם.

22) אלא שבדרכי משה הארוך, סמ"ע חו"מ שם סק"ז (ועוד) נקטו שכוונת הב"י היא שאינו לוקה. וכ"ה בשו"ת מהרי"ט שם.

23) להעיר מנתיבות עולם להמהר"ל נתיב אהבת ריע רפ"ג. חדא"ג מהר"ל סנה' שם.

24) ראה קידושין לט, ב. וש"נ.

25) וי"ל שעד"ז היא שיטת רש"י בפירושו עה"ת שכ' „אע"פ שלא הכהו נק' רשע בהרמת יד" (ולא כ' „בהרמת יד על חבירו" וכיו"ב), ומשמע שזהו מצד עצם הרמת היד.

ידו על חבירו הוי לאו מדאורייתא (ועד שקס"ד שחייב מלקות), שלדעתו ה"ז משום הלאו דחובל בחבירו[26] — כיצד אפשר לומר שעבר על לאו זה כשחבירו לא נחבל על ידו?

וי"ל (בדוחק עכ"פ) שס"ל שזהו חידוש התורה בלאו דהכאת חבירו (שלא מצינו דוגמתו בשאר איסורים): אע"פ שאזהרת הלאו עצמו, היא הכאת חבירו (בפועל) — „לא יוסיף גו' להכותו"[27] — בא הכתוב „ויאמר לרשע למה תכה רעך" („למה הכית לא נאמר אלא למה תכה") לגלות על הלאו דהכאת חבירו[28], שגם בתחילת פעולת ההכאה, דהיינו הגבהת היד על חבירו[29] (ואף שלא המשיך בפעולה זו וחבירו לא הוכה) כבר עבר[30] על לאו זה[31].

ד. ויש למצוא מקור לג' שיטות הנ"ל בשינויי לשונות חז"ל בג' מקומות שהוא ענין זה דהמגבי' ידו על חבירו:

א) בגמ' הלשון (כנ"ל סעיף א): „ה־מגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע".

ב) בשמות רבה פרשתנו[32] נאמר: „ויאמר לרשע . . הכית לא נאמר אלא תכה מכאן שמשעה שאדם מרים ידו להכות חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע".

ג) בתנחומא[33] ובמדבר רבה[34] איתא: „ארבעה נקראו רשעים, (אלו הן) הפושט ידו לחבירו להכותו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע . . והלוה ואינו משלם . . ומי שיש בו עזות פנים . . ומי שהוא בעל מחלוקת".

כלומר: בגמ' נאמר סתם „המגבי' ידו על חבירו", ואילו במדרשים אלו בא בהוספה והדגשה „מרים ידו להכות חבירו", „הפושט ידו לחבירו להכותו".

וע"פ הנ"ל יש לומר, שלדעת הש"ס האיסור הוא בעצם מעשה הגבהת היד על חבירו (כנ"ל בדעת הרמב"ם), ולכן לא נאמר בש"ס „להכותו"[35] [ובזה יומתק

---

26) דפשיטא דמ"ש „ויאמר לרשע למה תכה רעך" אינו לשון ציווי, לאו. וראה שו"ת חוט השני שם.

27) תצא כה, ג.

28) ואולי זוהי כוונת הסמ"ע (שבהערה 18) „אסמכוה אקרא".

29) להעיר מהשקו"ט במפרשים בסוגיא דכתו־בות (לא, א) „הגבהה צורך אכילה . . הגבהה צורך הוצאה". וצ"ע אם היינו ממש כאן, אף שבשניהם אינה אלא הכנה להפעולה ולא הפעולה („לא הכהו").

ויש לחלק, כי בגמ' שם מדובר שלפועל נעשית כל הפעולה (האכילה, או ההוצאה), אלא שאנו דנים מאימתי מתחיל החיוב, אם מעצם פעולת האכילה (הוצאה) עצמה, או כבר מההכנה להפעולה; משא"כ בנדו"ד שמעולם לא בא לידי הפעולה עצמה (שהרי „לא הכהו"). ועוד. ואכ"מ.

30) אבל מובן הטעם שאין בזה חיוב מלקות (ראה פוסקים שנסמנו בהערה 22) — כי לענין חובל בחבירו אין כאן מעשה (ראה גם חכמת שלמה ל־שו"ע חו"מ סל"ד שם, בהשמטה שנדפסה בסוף ה־סימן).

31) ומה שדוקא באיסור זה דהכאת חבירו נפסל תיכף בתחילת הפעולה כשחבירו עדיין לא נפגע, ולא אמרינן כן בגניבה וגזילה וכיו"ב — י"ל כי הכאת חבירו היא כולה מעשה של רשעות, מבלי כל ריוח לעצמו, ולכן החמירה תורה באיסור זה שחל עליו תוקף האיסור מהתחלת הפעולה.

32) פ"א, כט.

33) קרח ח.

34) קרח פי"ח, יב. וראה גם פסיקתא דר"כ פ' ביום השמיני עצרת.

35) אבל להעיר, שלפי תרגום העליר וקאפח בסהמ"צ להרמב"ם שם, הובא שם מאמר הגמ' בלשון „כל המגבי' ידו על חבירו להכותו" (אבל

כפל הלשון, שבסוף מאמרו חוזר עוה"פ „אע"פ שלא הכהו (נקרא רשע)"[36] — להדגיש, שאיסור זה אינו שייך להכאת חבירו, אלא הגבהת יד (להכות) כשל־עצמה היא האיסור, „אע"פ שלא (שאין המשך, לא) הכהו".

משא"כ להמדרשים, שתוכן הענין דה־רמת יד על חבירו הוא, שזוהי (התחלת הפעולה של) הכאת חבירו, לכן מוסיפים „מרים ידו להכות חבירו", „הפושט ידו לחבירו להכותו".

[ועפ"ז אתי שפיר זה שגם הטור מו־סיף תיבה זו — „והמרים ידו על חבירו להכותו" (שליתא בגמ' כנ"ל)[37] — שהרי לדעת הטור החומר דהגבהת ידו על חבירו הוא מפני שזוהי התחלת פעולת הכאת חבירו[38] (אע"פ שלהיותה רק התחלה אין עליו דין רשע, כנ"ל)].

אמנם גם שני המדרשים הנ"ל יש ביניהם חילוק יסודי:

בשמו"ר ההדגשה היא — „מכאן שמ־שעה שאדם מרים ידו להכות חבירו . . נקרא רשע", והיינו שהמדובר באותו גדר של קריאת שם רשע הנפעל על ידי הכאת חבירו עצמה, והחידוש שבמדרש הוא, שהתחלת קריאת שם זה היא „מ־שעה שאדם מרים ידו להכות חבירו", כאילו שבהגבהת ידו הוא מתחיל להכות את חבירו. וזהו כשיטת הב"י (בפירושו על הטור), שהמגבי' ידו על חבירו הוי מגוף הלאו דחובל (ומכה) חבירו, כנ"ל.

משא"כ בתנחומא ובמדב"ר שסתם „ה־פושט ידו לחבירו להכותו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע", ומביא פרט זה ביחד עם עוד ג' ש„נקראו רשעים" — אין ה־כוונה לדין והלכות רשע, אלא ע"ד האגדה, כמו שאר הג' שנמנו במדרש שם שנקראו רשעים, שלא הובאו להלכה שנפסלו לעדות ולשבועה. וזהו כדעת הטור, כנ"ל.

ה. ויש להוסיף ביאור בשיטת ה־רמב"ם, שעצם הגבהת היד על חבירו יש בו איסור:

תכלית בריאת האדם ה"ה „לשמש את קונו"[39], על ידי קיום התורה והמצוות, בכל אבר ואבר שבו לפי ענינו (וכ־מבואר בפרטיות בס' חרדים — חלוקת המצות לפי אברי האדם).

והנה „יד" מורה על ענין הנתינה[40]. וי"ל שזהו עיקר תכלית בריאת היד — להשתמש בה לנתינה (להשפעה, חסד — מה הוא גמ"ח אף אתה כו'[41]): אבל

בגמ' לפנינו ליתא. ובדק"ס לסנה' שם לא הובאה גירסא כזו. וגם בס' היד לא הובאה תיבת „להכותו").

36) וראה דק"ס סנה' שם, שלכמה גי' ליתא סיום זה. וכן ליתא בריי"ף ב"ק ס"פ החובל.

37) ולהעיר שנקט הלשון „והמרים ידו" — שהוא ע"ד ל' המדרש (שמו"ר), ולא „המגבי' ידו" (כל' הש"ס).

38) וי"ל, שמטעם זה מסיים הטור (בהמשך להדין ד„והמרים ידו כו'") „וכל שכן שאסור לחבול בחבירו" — שלכאורה מקומו בתחילת הלכה זו [וכהסדר ברמב"ם שמתחיל „אסור לאדם לחבול כו'" ואח"כ ממשיך „ולא החובל בלבד אלא כל המכה כו' (ומסיים) אפילו להגבי' כו'"] — אלא שבזה מדגיש שהא ד„המרים ידו על חבירו להכותו" הוא גדר אחד עם „לחבול בחבירו". ולהעיר שבשו"ע שם (וכן בשו"ע אדה"ז הנ"ל הערה 13) הושמט סיום זה שבטור.

39) משנה ובריייתא סוף קידושין.

40) להעיר ממחז"ל (תניא פכ"ג — כח, ב) „יד המחלקת צדקה". וראה תקו"ז בהקדמה (יז, א) חסד דרועא ימינא. שרש מצות התפלה פ"ב (ע"פ של"ה — יא, א־ב. יג, ב ואילך. קסא, א־ב). אוה"ת ויקרא (כרך ג) ע' תשמח. ועוד.

41) רש"י עקב יא, כב. פ' ראה יג, ה. וראה ספרי עקב שם. סוטה יד, א.

כאשר האדם „מגבי׳ ידו על חבירו״ — שתמורת ההשתמשות ביד לתכלית ברי־אתה, להיטיב לחבירו, ה״ה משתמש בה באופן הפכי, להכות את חבירו — ול־העיר שזהו רשעות ללא הנאה וריוח להמכה (דלא כמו הנאת הגנב מגניבתו וכיו״ב[42], ובל׳ הכתוב[43]: לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב) — הרי יש בזה חטא חמור בין אדם למקום (לבוראו), כי הרי הוא מהפך את תפקיד בריאתה של היד מהקצה אל הקצה, כנ״ל.

[ויש להוסיף: כיון שרובן של מצוות התורה הן מצות מעשיות, לעשותן בידו של אדם[44], נמצא, שהאבר העיקרי שבו מתקיים (רוב) ה„שימוש״ לקונו, הוא יד האדם דוקא (משא״כ שאר האברים, שאף שגם בהם צריך הוא לשמש את קונו, הרי עיקר שימושם הוא בעניני הכשר מצוה, כמו ריצה לדבר מצוה וכיו״ב). נמצא, שכשהוא משתמש בידו באופן הפכי, הרי יש בזה ניגוד וסתירה ל־כללות תכלית בריאת האדם „לשמש את קונו״].

וחטא זה כלפי הקב״ה, מתחיל תיכף בהגבהת היד על חבירו (גם קודם ה־פגיעה בחבירו), שבהגבהה זו ה״ה מש־תמש בידו היפך כוונת בריאתו[45].

ויש לומר, שענין זה נרמז גם במקור הלימוד — „ויאמר לרשע למה תכה רעך״:

המכה והמוכה בנדו״ד היו דתן ו־אבירם[46], שהיו „נצים״[47] זה עם זה. והנה לקמן בסוף פרשתנו[48] מסופר, דלאחרי ששוטרי בנ״י טענו לפרעה „למה תעשה כה לעבדיך״ ופרעה ענה „לכו עבדו ותבן לא ינתן לכם ותוכן לבנים תתנו״ — פגעו דתן ואבירם[49] את משה ואת אהרן „ויאמרו אליהם ירא ה׳ עליכם וישפוט אשר הבאשתם את ריחינו בעיני פרעה ובעיני עבדיו לתת חרב בידם להרגנו״. ונמצא, שדתן ואבירם השתדלו לטובת ישראל (ובפרט ע״פ הפירוש[50] שהם היו משוטרי בנ״י, שצעקו אל פרעה (כנ״ל) „למה תעשה כה לעבדיך גו׳״[51] — ומ״מ,

---

42) ראה לעיל הערה 31.

43) משלי ו, ל.

44) כי העשי׳ שע״י רגלי האדם אינה דומה כלל להעשי׳ שעל ידי ידיו. כנראה במוחש, ש־חכמת המעשה היא ביותר וביותר במלאכות היד מב־מלאכות הרגל.

45) ע״פ המבואר בפנים יומתק הל׳ „המגבי׳ ידו״ דוקא, ולא נקט לשון כללי — ע״ד „כל המכה אדם״ (כלשון הרמב״ם לפנ״ז) — הכולל גם בעיטה ברגלים וכיו״ב, כי החטא בין אדם למקום בעצם ההגבהה כו׳ על חבירו הוא בעיקר בידו של אדם.

46) רש״י עה״פ. נדרים סד, ב. שמו״ר שם. ובכ״מ.

47) ל׳ הכתוב כאן. וראה רמב״ם הל׳ חובל ומזיק שם ה״א — „דרך נציון״ (אלא שי״ג „דרך בזיון״. ואכ״מ).

48) ה, טו־כא.

49) רש״י בפי׳ הב׳, משמו״ר שם (פ״ה, כ). נדרים סד, ב. ועוד.

50) נחלת יעקב (הובא בשפ״ח) על פרש״י שם, ע״פ שמו״ר שם.

[בנחלת יעקב קאי על פי׳ הא׳ ברש״י שם ש„ויפגעו אנשים מישראל״. אבל מההוכחה שלו (ש„וודאי מהשוטרים היו״) ממש״נ „בצאתם מאת פרעה״ (שאא״פ לפרש שקאי על משה ואהרן) — מוכח שכ״ה גם לפי׳ הב׳ ברש״י (ש„ויפגעו״ קאי על דתן ואבירם)].

51) שמות שם, טו. — וכמסופר בכ״מ (ראה רש״י שם, יד — משמו״ר עה״פ. ועוד) מסנ״פ של השוטרים להגן על בנ״י.

---

*) משא״כ בבהמה וחי׳ — אין חילוק (כמעט) בין ידים לרגלים, היזק נעשה ע״י שניהם, או גם ע״י שן וקרן שלהם וכיו״ב.

בנדון זה, תמורת השתדלותם לטובת יש־ראל, הנה הם עצמם ובינם לבין עצמם התנהגו באופן הפכי (היפך רגילותם) והיו נצים זה עם זה!

[ע"ד ומעין הנ"ל במגבי' ידו על חבירו — שתנועת ידו זו היא היפך כוונת בריאת היד עצמה].

ו. ובעומק יותר, וע"ד החסידות — יש לומר:

נתבאר במק"א[52], דכיון שאלפיים שנה קדמה תורה לעולם[53], והרי קודם שנברא העולם לא שייך ענין של חטא כו' — עכצ"ל, שבכל ענין ותיבה שבתורה יש (גם) פירוש פנימי ורוחני, שעל פיו כולו טוב.

ועד"ז צ"ל בענין איסור הכאת חבירו בכלל ובפרט ענין זה ד„המגבי' ידו על חבירו . . נקרא רשע" — שאפשר לפרשו גם למעליותא.

והביאור בזה:

נוסף ע"ז שהענין ד„תכה רעך" כפשוטו ישנו גם בקדושה, כמו „הכאת" ה־רופא הנדרשת לרפאות את האדם, ויתי־רה מזו — מצות מילה, שבאה על ידי „חבלה" ויציאת דם, באופן שיש על הנימול דין חולה, ועד שביום ג' מחללים עליו את השבת[54], שכ"ז הוא באופן ש־הוא דבר רצוי וטוב [ומובן, שכבר בעת התחלת מעשה זה (רפואה או מילה ו־כיו"ב), ע"ד „המגבי' כו' אע"פ שלא הכהו כו'", ישנה כבר מעלת הטוב עצמו] —

הנה עמפשנת"ל בפירוש „מגבי' ידו על חבירו", שזהו מצד השינוי הנפעל במציאות היד, היפך תכלית בריאתו — י"ל שעד"ז ישנו גם למעליותא, שהאדם משתדל באופן של שינוי טבעו ורגילותו בטובת חבירו, עד לאופן של „הגבהה", שמגבי' את „ידו" (כח ההשפעה שלו) למעלה ממדידה והגבלה, עד שהוא ב־מצב של „על חבירו" — למעלה מחבירו, כי השפעת החסד שלו היא יותר מה־מוכרח לחבירו, ועד שנותן למעלה מ־כלי־הקיבול של חבירו.

ולהעיר משני האופנים[55] דנתינה לחבירו: די מחסורו, לעשרו.

ולכן „נקרא רשע" — מלשון „ובכל אשר יפנה ירשיע"[56], שפירושו „ינצח"[57], „יצליח"[58], דהיינו הצלחה שלא ע"ד הרגיל, למעלה ממדידה והגבלה.

וזוהי גם ההוראה למעשה מהלכה זו: נוסף על פשטות הענין, גודל הזהירות בתכלית מכל ענין של הגבהת יד על חבירו, הרי — מהלכה זו צריך האדם ללמוד גם הוראה בקצה השני — שתהי' הנהגתו הנהגה של „המגבי' ידו על חבירו" למעליותא, להשתדל בטובת חבירו — „יד המחלקת צדקה" — יותר מטבעו ורגילותו, עד כדי להגבי' ולהוציא את ידו (עם כל מציאותו) מכל מדידות והגבלות, „בכל מאדך".

(משיחת ש"פ נח תשמ"ח)

---

52) לקו"ש חלק ל ע' 17 ואילך. ועוד. וראה סה"מ עטר"ת ע' תקטו ואילך.

53) ב"ר פ"ח, ב. תנחומא וישב ד. ועוד.

54) שבת קלד, ב. רמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ח. הל' שבת פ"ב הי"ד. טושו"ע או"ח סשל"א ס"ט. שו"ע אדה"ז שם ס"א.

55) ספרי ורש"י פ' ראה טו, ח. כתובות סז, ב.

56) ש"א יד, מז.

57) פסיקתא דר"כ פ' החודש. במדבר רבה פי"א, ג.

58) ראה סנהדרין צג, ב (ובחדא"ג מהרש"א שם ד"ה לא אמרו). מפרשים לש"א שם. וראה לקו"ש חכ"ה (ע' 277. 281).

שמות ב

א. עה"פ[1] „ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר" איתא בתנחומא[2] שאמר משה „יש ביניכם לשון הרע והיאך אתם ראויין לגאולה".

וצריך להבין: מצינו במדרשי רז"ל[3] שבגלות מצרים היו בין בנ"י עובדי ע"ז, ואעפ"כ נגאלו ממצרים[4], וא"כ – מהי הפשיטות אצל משה, דמכיון ש„יש ביניכם לשון הרע (ו)היאך אתם ראויין לגאולה", שבגלל חטא לשון הרע לחוד כבר אינם ראויים לגאולה?

רז"ל הפליגו מאד בחומר האיסור דלשון הרע, ואמרו „כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר"[5], ועד ש„כל[6] המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות ע"ז וג"ע ושפ"ד"[7], אבל מ"מ תמוה הדבר, שהחטא דע"ז בפו"מ לא עיכב את גאולתם, ואילו חטא לשון הרע ה"ה מניעה לגאולת בנ"י!

עוד מצינו ברז"ל שיש חומר בענין לשון הרע אפילו לגבי ע"ז בענין נצחון במלחמה – כדאיתא בירושלמי[8] „דורו של דוד כולם צדיקים היו וע"י שהי' להן דילטורים היו יוצאים במלחמה והיו נופלים . . דורו של אחאב עובדי ע"ז היו ועל ידי שלא הי' להן דילטורין היו יורדים למלחמה ונוצחין" – אבל לכאורה מזה למדנו רק שיש סגולה מיוחדת בשלום[9] (ובמילא – חסרון בלה"ר ומחלוקת) בענין דנצחון במלחמה: אבל מהי השייכות לגאולת ישראל, ועד כ"כ שבזה תהי' תלוי' גאולתם משיעבוד האומות?

ב. יתירה מזו:

בשמות רבה[10] על פסוק זה מבליט עוד יותר את חטא לשון הרע כדבר המעכב את הגאולה, וז"ל „הי' משה מהרהר בלבו ואומר מה חטאו ישראל

---

1) פרשתנו ב, יד.

2) פרשתנו יו"ד.

3) ראה מכילתא בשלח יד, כט. וראה מכילתא (ופרש"י) בא יב, ו. וכ"כ הרמב"ם הל' ע"ז ספ"א – הובא לקמן בפנים (סעיף ה).

4) להעיר משמו"ר פמ"ג, ח.

5) ערכין טו, ב. רמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ג.

6) ערכין שם. וראה ירוש' פאה פ"א ה"א. רמב"ם הל' דעות שם. פיהמ"ש להרמב"ם אבות פ"א מי"ז (בסופה).

7) וראה בכל הסוגיא דערכין שם (וכן בשאר המקומות שבהערה שלפנ"ז) כו"כ פרטים בחומר איסור לשון הרע.

8) פאה שם. הובא גם בבחיי עה"פ כאן (ושם הביאו ממדרש תהלים ז, ח). וראה גם הנסמן בהערה הבאה.

9) וכמבואר בכ"מ בחז"ל מעלה זו בשלום (ור' פחיתות המחלוקת) – ראה ספרי ובמדב"ר (פי"א, ז) עה"פ (נשא ו, כו) וישם לך שלום. ב"ר פל"ח, ו. תנחומא צו ז. שופטים יח'. פרש"י נח יא, ט.

וראה גם מס' דרך ארץ זוטא פ' השלום (ובכ"מ מהנ"ל) בנוגע מעלת השלום (וחסרון המחלוקת) בכלל.

10) פרשתנו פ"א, ל.

*) להעיר, שר"א הקפר (ברבי) הוא בעל המאמר (בתנחומא שם) „גדול השלום שאפי' ישראל עצמן עושין ע"ז ועושין חבורה א' כו'" (וגם בספרי ובמדב"ר בעל המאמר הוא ר"א בנו של ר"א הקפר), והוא הוא בעל המאמר במכילתא בא שם (שהיו בידם ד' מצות, כדלקמן הערה 34), שלשיטתו (ע"ש ובמפרשים) היו שטופין במצרים בע"ז.

שנשתעבדו מכל האומות, כיון ששמע דבריו אמר לשון הרע יש ביניהן היאך יהיו ראויין לגאולה לכך אמר אכן נודע הדבר עתה ידעתי באיזה דבר הם מש־תעבדים". ומפורש יותר בפרש"י עה"ת[11], שבתחילה מביא „ומדרשו — דאג לו[12] על שראה בישראל רשעים[13] דלטורין אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל", ושוב (בד"ה „אכן נודע הדבר") מביא „ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל מכל ע' אומות להיות נרדים בעבודת פרך אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

ולפי זה — זה שיש בין ישראל „רשעים דלטורין" הוא סיבה לא (רק) לזה שאינן ראויין להגאל אלא (גם) ל־היותם „ראויים לשעבוד", „להיות נרדים בעבודת פרך" יותר מכל ע' אומות. ותמוה: במה הוא החומר דחטא לשון הרע לגבי ענין זה — יותר משאר ה־חטאים?

ועוד וג"ז עיקר: איך אפשר לומר אשר לה"ר הי' בישראל יותר מבשבעים האומות, שלכן דוקא בנ"י נשתעבדו ולא ע' האומות?

וכ"ז הוא גם בפרש"י — (בנדו"ד מד־רשו המיישב) פשוטו של מקרא[14].

11) עה"פ.

12) בדפוס ראשון ושני, ורוב כת"י רש"י שתח"י — ליתא כל התחלת פרש"י שלפנינו („כפשוטו . . לו"), והתחלת פרש"י היא — „על שראה בישראל כו" (וכיו"ב). אבל בדפוסים שלפנינו ובב' כת"י רש"י שתח"י — הוא כבפנים (וכן הובא בגו"א). ולכ־אורה תיבת „לו" מיותרת (ובא' מכת"י רש"י שתח"י „דואג הי").

13) בדפוס ראשון ואיזה כת"י רש"י שתח"י „רשעים גמורים". ובעוד כת"י ליתא תיבת „רשעים" בכלל.

14) ע"ד לשון רש"י בראשית ג, ח.

וגם בגוף פירוש השמו"ר ופרש"י יש לעיין: אם חטא לשון הרע הוא סיבה להיות ראויים לשעבוד ולהיות נרדים בעבודת פרך — מהי הרבותא בזה ש־„אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל" — הרי בכלל מאתים מנה[15]?

עוד אינו מובן: בדברי דתן ואבירם הי' לא רק חטא לשון הרע, אלא גם חטא הלשנה (שהלשינו על משה לפרעה[16]) — והרי חטא הלשנה עולה בחומרו על חטא לשון הרע (וכוללו): מדוע מדגישים חז"ל שיראת משה היתה (רק) בגלל חטא לשון הרע, ולא על עיקר החומר שב־דבריהם — חטא הלשנה[17]?

15) ובילקוט פרשתנו עה"פ הביא ג"כ דרש הנ"ל ב' פעמים, אבל בשתיהם — כטעם על ה־שעבוד: אומר הי' משה לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה זאת האומה משתעבדת יותר מכל האומות שיש בעולם אכן נודע הדבר החטאה הזאת שלא על חנם משתעבדים. ולאח"ז מביא: מלמד שהי' משה מהרהר מה ראה הקב"ה לשעבד ישראל יותר מכל האומות עד שבאו דתן ואבירם• שעשו בו דלטוריא.

16) כמו שכ' בתנחומא פרשתנו שם. שמו"ר שם, לא. פרש"י עה"פ ב, טו. ועוד.

17) כן מפורש בשמו"ר (שם, ל) לפנ"ז שאמרו „נודיע עליך מה עשית למצרי". ואעפ"כ ממשיך „כיון ששמע כן נתירא מלשון הרע", וכן ממשיך בדברי ר"י ב"ר שלום כו' „כיון ששמע דבריו אמר לשון הרע יש ביניהן היאך יהיו ראויין לגאולה כו'". וגם בתנחומא ופרש"י שאינו מפורש שאמרו שיל־שינו עליו לפרעה•, לכאורה מובן הוא, מזה שגם לשיטתם הם הלשינו עליו, כבהערה שלפנ"ז. וב־דפוס שני וכמה כת"י רש"י (שתח"י) כתוב (גם) „מלשינים". וראה יפה תואר השלם לשמו"ר שם.

•) וכן הוא גם בפרש"י פרשתנו ב, יג. וצ"ע ההכרח בפש"מ וכו'. וראה פרש"י לקמן ה, כ.

•) בפרש"י „רשעים דלטורין". אבל בפשטות אין פירוש דלטורין מלשינים כ"א הולכי רכיל וכיו"ב, אלא שלפעמים כולל ג"כ מלשינים — ראה ערוך וערוך השלם ערך דלטור.

ג. והנה במק"א[18] איתא "אמר רב הונא כו' בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה".

אשר אין לשון הרע מפורט כסיבה בפ"ע, אלא כלול בתוך ד' דברים, ואילו לפי דברי התנחומא הנ"ל משמע[19] שחטא לשון הרע לחוד יש בידו למנוע מהם הגאולה.

וצריך להבין במאי קא מיפלגי.

[ולכאורה דוחק לומר דפליגי בחומר החטא דלשון הרע – שלפי התנחומא החטא דלשון הרע "מגדיל עונות כנגד שלש עבירות" (ולכן יש בחטא זה לחוד כדי למנוע הגאולה); ורב הונא שאומר בשביל ד' דברים נגאלו (ולשה"ר הוא רק אחד מהם) קאי בשיטת המ"ד שכל המספר לשון הרע הוא (רק) כאילו כופר בעיקר].

ד. וי"ל נקודת הביאור בזה:

ידוע שבעת יציאת מצרים היתה לידת עם ישראל[20], דעד אז לא היו בנ"י בגדר עם (גם בפשש"מ[21]) ובפ"ע, ורק ביצי"מ נעשו לעם בפ"ע, וכמ"ש[22] "לקחת לו גוי מקרב גוי". וענין זה, היותם לעם בפ"ע, פעל בהם אחדות, שנעשו עם אחד, כלומר, שיהיו חפצא אחת של עם, ולא רק קיבוץ של שבעים נפש או י"ב שבטים וכיו"ב (מגזע אחד כו').

ולכן כדי שיהיו ראויים לגאולה, היינו שיהיו עם אחד בפ"ע, אא"פ שתהי' הנהגתם באופן של פירוד ומחלוקת, היפך עם אחד.

ואף שענין האחדות שבעם אינו מיוחד, לכאורה, לעם ישראל דוקא – שהרי כן הוא גם אצל כל האומות, שהיותם לעם תלוי בזה שמתאחדים יחד, ובלי זה אא"פ להיות עם – מ"מ, אצל עם ישראל, גדר האחדות ונחיצותה הוא באופן אחר לגמרי (שלכן, המניעה לגאולה מפני דילטורין שייכת לגאולת ישראל דוקא).

ה. ויש לבאר זה בהקדים מ"ש הרמב"ם[23] בריש הל' עבודה זרה[24], לאחר תיאור האופן שנתפרסם שם השם על ידי אברהם ואח"כ ע"י יצחק ויעקב – "והי' הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וכו'".

וקשה: אם בהיותם במצרים (לפני ה"שיעבוד) כבר היו בני ישראל "אומה" – מה נתחדש אח"כ ביצי"מ בענין זה, שהיתה אז "לידת עם ישראל" (כמבואר בכ"מ, כנ"ל)?

וי"ל שזה מובן ע"פ המשך דברי

קצור מזרחי לפרש"י כאן. ועוד. אבל ראה נחלת יעקב לפרש"י כאן סד"ה מכאן אנו למדים.

18) ויק"ר פל"ב, ה. שהש"ר פ"ד, יב (א). ועוד (נעתקה התחלתו (גם) בשמו"ר (פרשתנו) פ"א, כח). וראה גם מכילתא בא שם. ועוד.

19) בנוגע להסתירה בין שתי הדרשות, שברז"ל הנ"ל מפורש שלא אמרו לה"ר וכאן מפורש יש ביניכם לשון הרע – צ"ל שאח"כ חזרו בהם עכ"פ מחטא זה (ראה המשך הלשון בתנחומא "ועשה שם כ' שנה והיו ראויין ישראל לגאולה"), וכמ"ש בצידה לדרך על פרש"י כאן (בסופו). וראה כלי יקר עה"פ. של"ה קס, ב.

20) כמבואר בנבואת יחזקאל קאפיטל טז וב־מפרשים שם. וע"ד ההלכה אז היתה גירות דעם ישראל (ראה יבמות מו, א ואילך).

21) כמש"נ (ויגש מו, ג) לגוי גדול אשימך שם (במצרים).

22) ואתחנן ד, לד.

23) שבשבוע זה – כ' טבת – יום פטירתו.

24) ספ"א.

הרמב"ם שם „עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות כו', וכמעט קט הי' העיקר ששתל אברהם נעקר וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו, כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות כו'"[25],

שמזה נלמד היתרון בהיותם לעם לאחר יצי"מ לגבי זה שהיו „אומה" גם לפני יצי"מ:

גדר ה„אומה" שלפני יצי"מ ומ"ת הוא בזה ש„נעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'", זאת אומרת: (א) האומה „נעשית" — מעצמה, ע"י פעולת אנשי האומה, יעקב ובניו כו'. (ב) עשייתה וגדרה של אומה זו — „שהיא יודעת את ה'", שידיעה זו היא המאחדת את אנשי האומה להקרא אומה בפ"ע.

ולכן מצד זה יתכן ח"ו ביטול האומה ע"ז „שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן כו' וכמעט קט הי' העיקר ששתל אברהם נעקר וחוזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן".

אבל ביציאת מצרים נתחדש ש„בחר ה' ישראל לנחלה"[26], כלומר — (א) היותם לעם ואומה בא מצד בחירת הקב"ה, ולא מצד פעולת העם, (ב) איכות הווייתן לעם היא באופן של נחלה, שבנ"י הם נחלתו של הקב"ה.

ולכן אין שייך בזה ענין הביטול וה־הפסק ח"ו, שהרי בחירת הקב"ה הוא ענין נצחי שאין בו שינוי והפסק; וזהו ענינה של „נחלה", דירושה אין לה הפסק[27].

ומעתה מובן הטעם שנגאלו ממצרים עם היותם במצב של „חזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן":

ידוע[28] שאמיתית ענין הבחירה הוא כשהדבר נבחר רק ברצון הבוחר ולא מחמת איזו מעלה בדבר הנבחר. כי כאשר רוצה דבר מפני מעלתו של הדבר ההוא, אין לקראה בחירה (חפשית), שהרי אז ההכרעה היא לא מצד בחירת הבוחר, אלא מצד מעלת הדבר הנבחר.

ומכיון שביצי"מ „בחר ה' ישראל לנחלה" — לפיכך לא הי' נוגע בזה (כ"כ) מעמדם ומצבם הרוחני (דהיינו מעלתם) של בנ"י[29], כי הכל הי' מצד בחירתו ית'.

אמנם, כל זה הוא רק בשייכות לשאר עבירות וחטאים, משא"כ בנוגע לחטא לשון הרע, כדלקמן.

---

25) ביאור דברי הרמב"ם שם — ראה לקו"ש ח"כ ע' 21 ואילך.

26) אף שבפרטיות הגמר ושלימות הבחירה הי' במ"ת (כמ"ש בשו"ע אדה"ז או"ח סי' ס"ד ממג"א שם סק"ב: כשיאמר ובנו בחרת מ"ת), וכמו שגמר הגירות דעם ישראל הי' במ"ת (והתחלתה במצרים), כדאיתא ביבמות שם. וראה לקמן הערה 33.

27) ב"ב קלג, סע"א. וראה גם שם קכט, ב. ועוד.

28) ראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 5 ואילך. וש"נ.

29) ויתירה מזו ע"פ מ"ש אדה"ז בתניא פמ"ט ש„ובנו בחרת כו' הוא הגוף החומרי הנדמה ב־חומריותו לגופי אוה"ע" [כי בחירה שייכת דוקא בשני דברים שווים, ולכן בהנשמה שהיא חלק אלקה ממעל ממש (תניא רפ"ב) לא שייך בזה אמיתית ענין הבחירה — ראה לקו"ש חכ"ג ע' 219 ואילך] — מובן שדווקא במצב כזה דבנ"י מודגשת בחירת הקב"ה. וי"ל שעפ"ז יומתקו דברי הרמב"ם שם שבחירת השם היתה לאחרי היות ישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כו'.

ו. ההסברה בזה:

בלשון הרע – ג' ענינים, בכללות[30]:

א) היזק חבירו ע"י לה"ר, כמובן ב־פשטות, ו„אמרו חכמים שלשה לשון הרע הורגת כו'"[31].

ב) מציאות וגילוי הרע שבאדם, שלכן הוא מספר בגנות חבירו כו'.

ג) הדיבור דלשון הרע (מה שאחד מדבר על חבירו), גם אם אין רצונו לה־זיקו, אפילו כשאין כוונתו לספר בגנותו ואינו מדבר בשנאה[32], כ"א עצם הדיבור אודות הרע שבחבירו, פעולתו הלא־טובה של חבירו (וכיו"ב) – מורה ומד־גיש את הפירוד והחילוק בין אחד לשני.

והנה, בב' הפרטים הראשונים שב־לה"ר דומה הוא לשאר חטאים: כשם ש־שאר חטאים (בדעות, במדות או במעשה) אינם פוגעים בבחירתו של הקב"ה ב־ישראל, מאחר שהבחירה היא מצד ה־בוחר ולא מצד מעלתו של הנבחר, כן הוא בלשון הרע, שאינו פוגע בבחירת הקב"ה:

אבל זה שלשון הרע גורם לפירוד ומחלוקת, ה"ז בסתירה לבחירה זו. ה־בחירה היא בהמציאות דעם ישראל, עם אחד. כלומר: אף שבחירת הקב"ה אינה בגלל המעלות (הרוחניות) שבבני ישר־אל, כ"א אך ורק מצד בחירתו ית' החפ־שית – מ"מ, צ"ל „חפצא" של עם ישראל שבו היא הבחירה[33]: וכאשר יש פירוד בין אחד לחבירו (בהנהגה חיצוניות עכ"פ) חסר במציאותה של החפצא ד־„(עם) אחד".

וזהו פירוש דיוק דברי חז"ל שדאגת משה היתה מזה ש„יש ביניכם לשון הרע" (דהיינו אמירתם למשה „מי שמך לאיש שר ושופט עלינו להרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי") – (ולא הדגי־שו הפרט דהלשנה לפרעה) – כי זהו עיקר המונע להגאולה: עצם הדבר שבן ישראל אינו נמנע מלדבר לשון הרע על איש אחר מבנ"י מורה על הפירוד שיש בבנ"י: ולכן זה דוקא (גם אם לא הי' מלשין עליו בפני פרעה) עורר דאגתו של משה ו„אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל".

ז. ועפ"ז י"ל, שגם תוכן דברי ר"ה (הנ"ל ס"ג) „בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים כו'", הוא מטעם הנ"ל, היינו שזה נוגע לבחירה הכללית ד־הקב"ה בעם ישראל – אלא ששם המכוון הוא מצד ההבדל של בני ישראל מה־מצריים, ואילו כאן העיקר הוא מצד האחדות דבנ"י כשלעצמם.

והביאור:

כל ד' דברים אלו „שלא שינו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע

---

30) להעיר מלקו"ש חכ"ב ע' 67 ואילך.

31) לשון הרמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ג (מערכין טו, ב. ירוש' פאה שבהערה 6). וראה גם רמב"ם שם בריש הפרק ובכס"מ שם. ועוד.

32) ראה רמב"ם שם ה"ד. וש"נ.

33) ואולי י"ל, דביצי"מ היתה בחירה כללית – בחירת הקב"ה בבני ישראל כעם, ובמ"ת (שהוא ה־גמר והתכלית דיצי"מ, וכמ"ש (פרשתנו ג, יב) „בהו־ציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"), נתוספה בחירה פרטית – בחירת הקב"ה בכל אחד מבנ"י בפרט [ויש להעיר – חיובי תורה ומצות הם חיובים פרטיים על כאו"א מישראל, וכמודגש בדיבור הראשון דעה"ד (יתרו כ, ב. ואתחנן ה, ו) „אנכי ה' אלקיך" ל' יחיד – שכ"א הי' אומר עמי הדבור מדבר (יל"ש יתרו שם (רמז קפו), מפסיקתא דר"כ פ' בחודש השלישי. וראה פסיקתא רבתי פכ"א. רמב"ן יתרו שם)]. ואכ"מ.

ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ ב־ערוה״ — תוכנם וענינם, שבהיותם מיוחדים במעלות אלו היו מובדלים בנ״י כעם אחד בפ״ע — מהמצריים.

ועם היות שההדגשה במרז״ל זה היא לא רק על שלילת החסרון הפוגם ב־אחדותם בתור עם אחד (שלא . . אמרו לשון הרע כו׳), כ״א גם על המעלות (החיוביות)[34] בפעולת והנהגת כאו״א בפרט — דכ״א לא שינה שמו כו׳, מ״מ ה־עיקר בזה הוא — מה שהם מובדלים מהמצריים כנ״ל, ולכן גם להר״ר נכלל בד׳ הדברים כי זה ש„לא הלשין אחד על חבירו״[35] היינו למצריים שביכולתם להרע לבנ״י;

משא״כ בהדרש על הכתוב כאן, ש־משה דאג שמא אינם ראויים להגאל, הכוונה היא מצד חסרון כללי בה„עם״ בזה שיש בהן „דילטורין״ (ולא חסרון דלהר״ר כא׳ מד׳ הענינים) — כי החשש כאן אינו שמא ילשינו עליו לפרעה, כ״א ע״ז שהם במצב של פירוד ביניהם (דהיינו הענין הג׳ דלעיל ס״ו)[36].

ח. ע״פ כהנ״ל יש לבאר (בפנימיות), מה שרש״י מחלק דברי השמו״ר כאן „הי׳ משה מהרהר כו׳״ — (בב׳ ד״ה ו)לב׳ ענינים[37] (כנ״ל ס״ב):

„ומדרשו דאג כו׳ אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל״: „ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל . . להיות נרדים בעבודת פרך אבל רואה אני שהם ראויים לכך״. וב־הקדם:

הטעם (הפנימי) לכך ד„לשון הרע ו־דילטורין״ פוגע רק ב„עם ישראל״ ולא בשאר האומות[38], מובן ע״פ הידוע[39] (וגם בפשוטו ש״מ[40]) שקדושה ענינה אחדות [שלכן נאמר ביעקב „נפש״ ל׳ יחיד — אף שהיו שבעים[41]], משא״כ בלעו״ז הוא ב־

---

34) להעיר שבמכילתא (בדעת ר״א הקפר) הל׳ הוא „וכי לא הי׳ בידם של ישראל ד׳ מצוות שאין כל העולם כדאי בהם״.

[וחולק על מ״ד הא׳ (ר׳ מתיא בן חרש) שם שהיו ערומים מכל המצות — ראה פי׳ „זה ינחמנו״ ו־מרכבת המשנה למכילתא שם. ובפרש״י בא יב, ו הביא בהמשך לדברי ר׳ מתיא בן חרש, גם מדברי ר״א הקפר — ראה לקו״ש חט״ז ע׳ 116 ואילך. ואכ״מ].

35) ל׳ רז״ל — בהנסמן בהערה 18.

36) בסגנון אחר: ברז״ל הנ״ל בשביל ד׳ דברים ה״ז סיבה חיובית, זכות שיש להם שהם ראויין לגאולה, כדברי המכילתא שם (ובפסיקתא דר״כ (פ׳ ויהי בשלח), שהש״ר (פ״ד, יב (א)), במדב״ר (פ״כ, כב), תנחומא בלק (טז), פדר״א (ספמ״ח) הלשון „בזכות ד׳ (ג׳) דברים כו׳״), ומניעה מלשון הרע לבד אינה סיבה מספיקה להגאל:

משא״כ בהדרש שלפנינו, שהמדובר בפעולת ודיבור לה״ר, הפירוד בין א׳ לחבירו — היא לבדה סיבה ש„אינן ראויין להגאל״.

37) בב׳ כת״י רש״ שתחי״ — הגירסא: ויירא משה, כפשוטו. אכן נודע הדבר, כמשמעו (ואח״כ ממשיך) ומדרשו דואג כו׳ על שראה כו׳ (ואח״כ אכן נודע הדבר, נודע לי דבר כו׳.

38) להעיר מב״ר ופרש״י נח שבהערה 9 ב־מעלת דור ההפלגה על דור המבול ששנאוי המחלוקת וגדול השלום. וי״ל א) דשם מדובר במחלוקת שבמעשה, „דור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם״ (ל׳ רש״י שם), וזה נוגע גם אצל ב״נ. ובישראל פוגע הפירוד מצד הדיבור דאחד על חבירו, גם בלא היזק כו׳. ב) לפני יצי״מ ומ״ת דלא היתה עדיין ההבדלה בין ישראל לעמים, פעל ענין האחדות גם בב״נ. וראה לקו״ש חי״ע ע׳ 55 ואילך. חי״ט ע׳ 112 הערה 38. וראה גם לקו״ש חכ״א ע׳ 106 ואילך.

39) בהבא לקמן — ראה בארוכה תו״ח נח עג, ג ואילך. ד״ה החלצו תרנ״ט פ״ג ואילך (סה״מ תרנ״ט ע׳ נה ואילך). ועוד.

40) פרש״י ויגש מו, כו.

41) ראה ויק״ר פ״ד, ו (פרש״י בהערה ה־קודמת).

אופן דפירוד והתחלקות [דלכן בעשו – אף שהיו רק שש נפשות נאמר „נפשות" ל' רבים[41]].

ושרש הענין (בפנימיות) הוא: פירוד והתחלקות באים כתוצאה מישות וגאוה, שמרגיש את עצמו ליש ודבר חשוב, ולכן אינו יכול להיות באחדות והת־כללות עם חבירו – כי הזולת ממעט את מציאותו;

משא"כ בנ"י שעליהם נאמר[42] „כי אתם המעט מכל העמים – שממעטין עצמכם"[43], היינו שהם בביטול (היפך הישות), ולכן כ"א נותן מקום לזולתו, עד שהם באחדות והתכללות[44].

והנה נראה בחוש, שגם מי שיש בו תוקף הישות והגאוה, הרי כשנמצא ב־מצב של עבדות ובפרט באופן דעבודת פרך, הרי זה פועל שבירת ונמיכות רוחו וביטול ישותו וגאוותו (היפך ממש"נ[45] וישמן ישורון ויבעט)[46].

וזוהי כוונת רש"י בזה שמחלקם לב' ענינים – ד„דאג . . שמא אינם ראויין להגאל": „נודע לי . . בעבודת פרך . . ראויים לכך":

א) מכיון שיש בהם דילטורין – שמא אינם ראויין להגאל:

אבל מכיון שסו"ס הגאולה עתידה לבא, לכן –

ב) „ויאמר אכן נודע הדבר" – שראויים לעבודת פרך, שכוונתו בזה – לא שראויים לזה בתור עונש (על חטאם בלה"ר), אלא, הם ראויים להיות „נרדים בעבודת פרך", „עבודה קשה המפרכת את הגוף ומשברתו"[47], למען הכין אותם להיות ראויים להגאולה;

וכמשנת"ל, שע"י שבירת רוחם והכ־נעת גאוותם וישותם (הסיבה), מתבטל במילא (המסובב –) הפירוד שביניהם – לה"ר[48] ודילטורין, שאז ראויים להגאל, כי שלימות ענין הגאולה הוא לא רק שיהיו עם אחד מצד מעלתם וענינם (היינו מה ש„לא שינו כו' לשון הרע כו'"), כ"א (גם) מצד בחירתו של הקב"ה.

ואז נעשו אומה נצחית, שא"א להם להתבטל עוד בתור אומה – „בחר ה' ישראל לנחלה", עם עולם.

(משיחת ש"פ צו תשכ"ו)

---

42) ואתחנן ז, ז. חולין פט, א – הובא בפרש"י עה"פ.

43) וראה בהמשך הגמ' (ופרש"י עה"פ) בנוגע אוה"ע שהוא להיפך.

44) עפ"ז תומתק השייכות בין ב' הדיעות בערכין שם „כל המספר לשון הרע אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם כו' ואיכא דמתני לה על גסי הרוח", דשניהם מאותו הטעם (וכמודגש בהכתוב (תהלים קא, ה) שהביא מ"ד הא' „גבה עינים ורחב לבב גו'"). אלא דמ"ד הא' חשיב מעשה ופעולת האדם – להר"ר: ו„איכא דמתני" חשיב עיקר הסיבה – „גסות הרוח".

45) האזינו לב, טו.

46) ראה גם בהנסמן בהערה 48.

47) ל' רש"י – פרשתנו א, יג. וראה סוטה יא, ריש ע"ב ובפרש"י.

48) וכמ"ש בערכין שם: מה תקנתו של מספרי לה"ר כו' אם ע"ה הוא ישפיל דעתו שנאמר (משלי טו, ד) וסלף בה שבר ברוח, ובפרש"י שם: מי ש־סילף בה וחפץ לסלקה שלא תהא בו עוד ישבור רוחו. וכמבואר בהסוגיא בגמ' שם, מדרשי רז"ל ובפרש"י ר"פ מצורע ועוד – בהטעם שלוקחים למצורע (עץ ארז ו)אזוב ושני תולעת.

שמות ג

א. ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה האלקים בידו[1]. ופרש"י "על החמור" — "חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק[2], והוא שעתיד מלך המשיח ל־הגלות עליו שנאמר[3] עני ורוכב על חמור".

בפשטות כוונת רש"י הוא לבאר מ"ש "על החמור", בה"א הידיעה[4], שמזה מוכח שהכוונה ל"חמור המיוחד", ומפרש רש"י את ייחודו של החמור — "הוא החמור שחבש אברהם כו'".

אבל יש להבין:

א) בכדי לבאר ייחודו של חמור זה הי' מספיק לכאורה לומר "הוא החמור שחבש אברהם" ותו לא, שבגלל זה הרי הוא כבר "חמור מיוחד", ומהו הצורך להוסיף שהחמור שחבש אברהם אבינו הי' לעקידת יצחק (שהרי לא מצינו ב־קרא שאברהם חבש חמור בזמן או לענין אחר), ומה גם להוסיף עוד ש"הוא (ה־חמור) שעתיד מלך המשיח להגלות עליו", דבר נפלא ונס גדול ביותר, שה־חמור יהי' חי וקיים אלפי שנים[5]! ובפרט שכ"ז אינו נוגע להבנת הכתוב.

ב) לשם מה מעתיק רש"י מהכתוב גם תיבת "על" — הרי לפי הנ"ל מבאר רק תיבת "החמור"?

ב. והנה בגמ'[6] איתא שפסוק זה הוא אחד מהפסוקים ששינו ע"ב הזקנים כש־תרגמו את התורה עבור תלמי המלך וכתבו "וירכיבם על נושא בני אדם", ופרש"י[7] "דמשמע גמל שלא יאמר משה רבכם לא הי' לו סוס או גמל", ובראב"ע כאן[8] פירש הטעם לשינוי זה "בעבור שהוא דרך גרעון שתרכב אשת הנביא על חמור אחד היא ושני בניי".

ועפ"ז יש מקום לומר שכוונת רש"י היא גם ליישב השאלות הנ"ל[9], מדוע הרכיב משה את אשתו ושני בניו על חמור אחד[10] (ובפרט שכפי שמסתבר ב־

---

1) פרשתנו ד, כ.

2) וירא כב, ג.

3) זכרי' ט, ט.

4) ראה מפרשי רש"י כאן — קצור מזרחי. באר מים חיים (לאחי המהר"ל). דבק טוב. ועוד.

5) בגו"א כאן בסופו (וכן בגבורות ה' פכ"ט) "ואין הפירוש שהחמור הי' חי כ"כ". אבל בפרש"י אינו נחית לתרץ ולבאר זה. ובפשטות משמע כפשוטו, שהוא אותו החמור. וראה רש"י וירא (כב, יג) באילו של א"א "מוכן הי' לכך מששת ימי בראשית".

6) מגילה ט, א.

7) ד"ה נושא. ובתוד"ה על "פן יאמר להם וכי לא הי' לו למשה רבכם סוס או גמל". וראה הגהות הרש"ש שם.

8) פרשתנו עה"פ.

9) ראה גם מלאכת הקודש ובאר בשדה על פרש"י כאן. וכ"מ מחדא"ג מהרש"א מגילה שם. ש"ך עה"ת כאן.

10) בראב"ע שם מביא "ויפת אמר כי הוא שם המין"* (ועד"ז הוא בטור הארוך, אברבנאל ועוד כאן). וממשיך בראב"ע (דלא כיפת) "ואין לתמוה אם רכב גרשום בנו אחרי' כי אולי קטן הי' והי' אליעזר בחיקה כי עוד לא נימול" (וראה גם חזקוני כאן).

*) ולפי' העץ יוסף בתנחומא כאן (כג) זוהי הכוונה בתנחומא "כאדם שאומר יצאו הבהמין [יצאה הבהמה]".

פשטות — יחד עם כל חפציהם) — ולא הרכיבם על (סוס או גמל, או) כמה חמורים? ולכן מפרש רש"י שלא הי' חמור רגיל אלא „חמור המיוחד" ש„הוא החמור שחבש אברהם כו'", וכיון שכן, אין פלא איך שחמור פלאי כזה[11] בכוחו לשאת משא כבד שאינו רגיל ובטבע.

[ועפ"ז יש לומר, שענין זה מרמז רש"י במה שהעתיק מן הכתוב גם תיבת „על", להדגיש, שבפירושו בא לבאר וליישב מה שהרכיב והעמיס כל כך „על ה־חמור"].

אמנם הא גופא טעמא בעי: מדוע הוצרך משה לקחת חמור מיוחד ול־הרכיב עליו את אשתו ואת שני בניו וכל חפציהם — ולא לקח די חמורים או סוס וגמל וכיו"ב[12]?

ג. גם צריך ביאור:

דרש זה שבפרש"י מקורו בפרקי דר' אליעזר[13], אבל שם מקדים „הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות", ואילו רש"י משמיט פרט זה.

ואף שגם כשרש"י מביא מדרשי חז"ל אין דרכו להעתיקם בלשונם וכצורתם אלא מביא רק מה שנוגע לפשוטו של מקרא, כמשנ"ת כמה פעמים (ומה גם בנדו"ד שבפדר"א בא הדרש על הפסוק דאברהם, ואילו רש"י כאן מביאו כדי להסביר הפסוק דפרשתנו) — מ"מ, כיון שתוכן הדרש הוא להסביר ייחודו של חמור זה, הו"ל לרש"י להביא הפרט שבו כבר נתייחד החמור והי' ידוע בו ש„הוא בן האתון שנבראת בין השמשות"

— הענין שהוא החמור ש„עתיד מלך המשיח להגלות עליו", ה"ז באחרית הימים ואיך יתיישב זה בפשוטו של מקרא.

ועכצ"ל, שכוונת רש"י כאן היא לבאר לא (רק) את ייחודו של חמור זה בכלל (כבפרקי דר"א), אלא בעיקר את ייחודו של החמור בנוגע לענייננו — לענין הלי־כת משה ממדין למצרים כדי לגאול את ישראל, ולכן הביא גם את הפרט ש„הוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו", כלו־מר שחמור זה נועד עבור גאולת ישראל — שהרי הליכת משה עם אשתו ובניו למצרים היתה כדי לגאול את בני ישר־אל מארץ מצרים[14].

אבל לפ"ז אינו מובן לאידך: הענין

וברמב"ן כאן בתחלתו „כי לא הי' לו רק גרשום כאשר הזכיר הכתוב ואליעזר נתעברה ממנו בדרך או במצרים אם הלכה שם". אבל בפרש"י (ד, כד) מפורש שאליעזר נולד לפני הליכתו למצרים. וראה גם פרש"י יתרו יח, ב.

11) שכבר אז הי' לפחות קרוב לד' מאות שנה — מזמן אברהם, ומכ"ש ע"פ המשך ל' רש"י שחמור זה יהי' גם אצל משיח.

12) בשלמא אם משה עצמו הי' רוכב על חמור זה, י"ל טעמו: היות שחמור זה נועד לדברים חשובים ונעלים, שאברהם אבינו חבשו לעקידת יצחק והוא החמור שעתיד המלך המשיח להגלות עליו, לכן מתאים שגם משה (גואל ראשון) ירכב עליו בשליחות של הקב"ה לגאול את ישראל ממצרים. אבל בפסוק נאמר רק „ויקח משה את אשתו ואת בניו (בלבד) וירכיבם על החמור"* — וא"כ מה טעם השתמש משה בחמור המיוחד, שאותו חבש אברהם לעקידת יצחק וכו'? וראה לקמן הערה 25.

13) פל"א.

14) ראה אברבנאל כאן (ועוד) בטעמו של משה לקחת גם אותם — כדי לחזק לבב ישראל כו'. ולהעיר מפרש"י יתרו שם.

*) ראה פי' הר"ח (הובא בבחיי כאן ד, כד) — שמבאר הכתוב כאן שמשה שלח אותם לפניו וזהו פי' „וירכיבם על החמור". וכן הוא בש"ד עה"ת שם.

ד„הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק", לכאורה אינו שייך לנדו"ד[15].

ד. וי"ל הביאור בזה:

בפירושו כאן בא רש"י לבאר היתור שבפסוק, שלכאורה אינו מובן[16] למה לי' לפרש ולפרט אופן הליכת משה ומש־פחתו למצרים — „וירכיבם על החמור" — ולא כתב בקיצור „ויקח משה את אשתו ואת בניו וישב ארצה מצרים גו'" — ובביאורו של רש"י מתיישב הקשר ד־פרט זה לכללות פרשה זו, כדלקמן.

בהשקו"ט בין משה והקב"ה אודות שליחותו לגאול את ישראל, שהקב"ה צווהו „לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים"[17] ומשה סירב לקבל את השליחות, הנה בסיום הז' ימים שבהם „הי' הקב"ה מפתה את משה בסנה לילך בשליחותו"[18] אמר משה „שלח נא ביד תשלח"[19], ולפי פירוש רש"י יש במענה זה שני ענינים: א) „שלא הי' רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו שהי' גדול הימנו ונביא"[18], ולכן אמר „שלח נא ביד תשלח" — „ביד מי שאתה רגיל לשלוח והוא אהרן"[20], ב) „ביד אחר שתרצה לשלוח שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד"[20].

אמנם, בסופו של דבר קיבל משה על עצמו את השליחות להוציא את בני ישראל, ופרש"י[21] שזהו מפני „שחרה בו וקבל עליו", אבל לא נתפרש בכתוב במה ואיך נשללה טענת משה הנ"ל [ואף שבכתוב ממשיך[22] „הלוא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו", כפרש"י „לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה", אינו גלַא־טיק כ"כ כי סירובו של משה לא הי' רק מצד קפידתו של אהרן, אלא שלא הי' רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו שהי' גדול ממנו].

ולכן י"ל, שכאשר הסכים משה לקיים שליחותו של הקב"ה, נרמז המענה על טענותיו בזה שסיבב[23] הקב"ה[24] שההלי־כה לקיום השליחות תהי' ע"י החמור „ה־מיוחד" — ש„הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו", שבזה מבוארים שני הענינים[25]:

---

15) ודוחק גדול לומר שאין להחשיבו בתור חמור המיוחד ולקוראו „החמור" רק בגלל מה שיקרה לעתיד („הוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו").

16) ראה באר בשדה על פרש"י כאן.

17) ג, יו"ד.

18) ל' רש"י ד, יו"ד.

19) ד, יג.

20) פרש"י שם.

21) שם, יו"ד.

22) שם, יד.

23) להעיר גם מרמב"ן כאן (בסופו): צוהו הקב"ה . . וישוב למצרים עם בניו ואשתו. אבל לפרש"י קשה לומר כן, דא"כ לא הי' מקבל מאהרן לשלחם חזרה (ראה פרש"י יתרו יח, ב). משא"כ להרמב"ן חזרו אח"כ ומטעם אחר, ע"ש.

24) וי"ל שלכן לא העתיק רש"י בהד"ה תיבת „וירכיבם" (אף שגם תיבה זו מיותרת, כנ"ל בתחילת הסעיף), כי אז היינו מפרשים שרש"י בא לתרץ רק זה שמשה הרכיב את אשתו ובניו על החמור (כנ"ל ס"ב), ולא שזה הי' רמז ומענה לטענתו של משה.

25) וי"ל שזהו הטעם שנאמר „וירכיבם על החמור" רק בנוגע לאשתו ובניו ולא שמשה עצמו רכב על החמור (ראה לעיל הערה 12), כי דוקא ברכיבה בלתי רגילה כזו, שהרכיב אשתו ובניו (וכן חפציהם) על חמור אחד, מדגיש שהי' כאן ענין מיוחד בשייכות להליכתו למצרים (משא"כ אם הי' נאמר שמשה בעצמו רכב על החמור היינו מפרשים שהוא מצד זה שחמור זה עתיד מלך המשיח להגלות

ב„עקידת יצחק" (כשחבש אברהם את חמורו) נצטווה — „והעלהו שם לעולה"[26], ומ"מ לא הסס אברהם אבינו לרגע למלא את ציווי ה', ואדרבא „נזדרז למצוה" ו־עד שחבש את חמורו „בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו"[27].

ומזה מובן בכ"ש וק"ו בנדו"ד, אף שיש בזה נטילת „גדולה" (ונוסף לעצם נטילת הגדולה — אפשר שיבוא לידי קפידה אצל אהרן, או שעכ"פ לא יתרצה ויקבלו בלב שלם) — איך שצ"ל קיום ציווי השם במילואו ובשמחה ובלב שלם.

ובשייכות לטענה הב' „שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד" — רמז לו הקב"ה „והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו", היינו שאין הם שני ענינים וגאולות נפרדות, אלא שה־גאולה העתידה על ידי מלך המשיח, הריהי המשך לגאולה זו דיצי"מ שעל ידי משה, והגאולה העתידה והתגלות מלך המשיח תלוי' בכחו של משה[28] ופעולתו בגאולת מצרים.

ה. ע"פ הנ"ל יש לבאר גם כמה דיוקי לשונות ברש"י:

א) בענין הא' כתב „הוא החמור שחבש אברהם", ובענין הב' כ' „הוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו". ולכ־אורה כשם שגבי אברהם נקט ע"פ לשון הכתוב („ויחבוש את חמורו"), כך הו"ל לנקוט לשון הכתוב גבי משיח „רוכב על חמור", והל"ל „והוא שעתיד מלך המשיח לרכוב עליו" (ע"ד לשון הפדר"א[13]).

ב) בפדר"א שם „שעתיד בן דוד לרכוב עליו", ואילו רש"י שינה וכתב „מלך המשיח".

והביאור בזה:

נת"ל (ס"ג), שבפדר"א כוונתו למנות את כל מעלותיו של החמור שחבש אבר־הם אבינו לעקידת יצחק, ש„הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות . . הוא החמור שרכב עליו משה בבואו למצרים . . הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו", ולכן הסתפק בלשון הכתוב ש־נאמר בו „עני ורוכב על חמור", וכינהו בשם „בן דוד":

משא"כ כוונת רש"י כאן היא (כנ"ל) לבאר הקשר דחמור זה לנדו"ד, וכנ"ל שבחמור המיוחד הזה נרמזת התשובה על סירובו של משה — וזהו דיוק לשון רש"י בשני הפרטים (כנ"ל):

בענין הא' כתב רש"י „הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק", כי בזה בא לבאר שקיום ציווי ה' צ"ל בלי חשבונות, כנ"ל, ודבר זה מודגש בעיקר בזה שאברהם אבינו בעצמו חבש חמור לעקידת יצחק (כנ"ל), שזה מורה על זריזותו ושמחתו לקיים ציווי השם (אהבה מקלקלת השורה[27]);

ובענין הב', שבו כוונתו להדגיש איך שהגאולה העתידה לבוא היא המשך ל־שליחות זו לגאול את בני ישראל מ־מצרים, לא מספיק לומר סתם „שעתיד בן דוד לרכוב עליו", כי לשון זו אין בה משמעות מיוחדת בקשר לגאולת ישראל, שהרי אפשר שבן דוד ירכוב עליו בכלל (לא בתור מושיעם של ישראל). דאף שגם זה מורה שהוא חמור מיוחד, שבן דוד רגיל לרכוב על חמור זה דוקא, מ"מ אינו שייך לענין הגאולה דוקא:

עליו ושייך לגאולה, ולכן גם משה רכב עליו בדרכו למצרים ע"מ להוציא את בנ"י, כנ"ל). ועצ"ע.

26) וירא כב, ב.

27) פרש"י עה"פ שם כב, ג.

28) להעיר מהידוע שמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון (ראה שמו"ר פ"ב, ו. זח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי). וראה ביאורו — לקו"ש ח"א ע' 8 ואילך. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 98 ואילך.

ולכן מדייק רש"י "שעתיד מלך המשיח להגלות עליו", היינו שהחמור שייך אליו (א) בתור "מלך המשיח" (ולא רק בתור "בן דוד"), ועוד זאת (ב) בקשר למעשה הגאולה, "להגלות עליו" (ולא רק בשביל "לרכוב עליו").

ו. ועוד יש לומר, שגם זה "שעתיד מלך המשיח להגלות עליו" שייך (לא רק לטענת משה שאין סופו להכניסם לארץ ולגואלם לעתיד, אלא) גם לטענתו ה' ראשונה (והעיקרית) שאינו רוצה ליטול גדולה כו' במקום אהרן אחיו הגדול ממנו (שבזה התחיל סירובו גם בתחלת דיבור ה' אליו[29], "מי אנכי כי אלך אל פרעה").

ובהקדים דיוק לשון רש"י שהעתיק מהכתוב "עני ורוכב על חמור", דלכ־אורה, אמאי העתיק רש"י גם תיבה זו, דאם היתה כוונת רש"י להעתיק חלק הכתוב המורה שקאי על מלך המשיח הו"ל להעתיק הלשון שלפנ"ז "מלכך יבוא לך צדיק ונושע גו'". ועכצ"ל דאין כוונתו כ"א רק לסמן הכתוב שבו מפורש שרוכב על החמור, וא"כ למה דייק להביא גם התיבה "עני ורוכב על חמור", ובפרט שהוא בסתירה לכאורה למה שאומר "מלך המשיח".

והביאור: בפירוש הכתוב "עני ורוכב על חמור" פרש"י "עני — ענוותן"[30], "ורו־כב על חמור — מדת ענוה היא". והיינו מפני ששליחות מאת ה', אף שתוכן השליחות הוא להיות גואלם של ישראל, הרי זה תלוי דוקא בענין הענוה ותכלית הביטול שלו, שעי"ז דוקא נמשכת ושורה עליו מלכותו של הקב"ה, בלשון ה־כתוב[31] "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח".

ובזה מרומז המענה למשה, שלא הי' רוצה ליטול גדולה כו', וטען "מי אנכי" — "מה אני חשוב"[29]: טענה זו מורה על ענוה שלו, וא"כ אדרבה, דוקא זה הוצרך להיות אצל משה כדי להיות ראוי ל־שליחות זו, דזה שהקב"ה בחר בו לגאול את ישראל, הוא דוקא מצד זה שהוא "מי אנכי" "מה אני חשוב".

ז. מיינה של תורה שבפרש"י:

ע"פ משנת"ל נמצא שיש חילוק בין חמור דאברהם וחמור דמשה וחמור של מלך המשיח: בחמורו של אברהם נאמר שחבש אברהם את החמור; בחמורו של משה — "וירכיבם על החמור"; ואילו בחמורו של משיח אומר רש"י "עתיד מלך המשיח להגלות עליו" (אף שבקרא נאמר "רוכב על חמור").

ויש לומר, שחילוקי לשונות הנ"ל הם בהתאם לג' שלבים ודרגות בהמשכת קדושה בעולם, בג' התקופות דאברהם משה ומלך המשיח.

ביאור הענין:

מבואר במפרשים[32] ש"חמור" מרמז ומורה על "חומר" הגוף וחומריות העולם בכלל [וכידוע גם פירוש הבעש"ט[33] על הפסוק[34] "כי תראה חמור שונאך גו'", דקאי על חומר הגוף]. וזהו כללות ה־קשר בין ענין הגאולה ל"חמור" דוקא [שלכן הן משה (גואל ראשון) והן מלך

29) ג, יא ובפרש"י.

30) וכ"ה בתרגום עה"פ.

31) ישעי' נז, טו.

32) ראה גו"א כאן (ובס' גבורות ה' פכ"ט). מנחה בלולה כאן. פנים יפות ועוד.

33) "היום יום" כח שבט. כתר שם טוב בהוספות (הוצאת קה"ת) סט"ז. וש"נ.

34) משפטים כג, ה.

המשיח (גואל אחרון)[35] יהיו רוכבים על חמור] — כי תוכנה הפנימי והעיקרי של הגאולה היא התגלות קדושתו ית', ש־בשביל זה צ"ל שבירת וזיכוך ובירור החומר, הן חומר הגוף של איש ואשה ד־ישראל בפרט והן חומריות העולם ב־כלל, ובלשון רבינו הזקן (בעל ההילולא דכ"ד טבת[36]) בספר התניא[37], שתכלית בריאת העולם תהי' לימות המשיח, "שאז יזדכך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו ל־קבל גילוי אור ה'".

והנה בפעולת האדם בבירור וזיכוך חומר הגוף, יש בכללות ג' אופנים:

א) עיקר עבודתו של האדם היא ל־גלות את אור נשמתו שהיא בהעלם והסתר בחומר הגוף, כי "עיר פרא אדם יולד"[38], ובטבעו הרי הוא הולך אחרי תאוות גופו, ועבודתו היא לפעול בעצמו שלא לנטות אחרי התאוות כו' אלא לעסוק בתורה ובמצות. ולפי אופן זה הרי העבודה היא בדרך כיבוש (שליטה), שהאדם שולט על גופו ונפשו הבהמית, ומכניע את חומר גופו באופן שחומר הגוף לא יעלים ויסתיר על אור נשמתו.

ב) למעלה מזה היא העבודה לזכך את חומר הגוף עצמו, שהגוף עצמו יהי' עובד ה', שזהו ע"י שינוי מדותיו ה־טבעיים, שלא ירצה תאוות העולם כו'[39].

אלא שבבירור וזיכוך חומר הגוף עצמו — יש שני אופנים:

(א) בירור וזיכוך הגוף הבא מצד אור הנשמה, דהיינו, שמסירותו לעניני קדו־שה היא בתוקף כזה, שריבוי אור ה־קדושה שבנשמה פועל גם על גופו להתברר ולהזדכך. שלפי אופן זה, הרי הקדושה שבאדם היא קדושת נשמתו, אלא שהגוף, להיותו מבורר ומזוכך, נעשה כלי לאור הנשמה.

(ב) זיכוך הגוף מצד עצמו, והיינו שהאדם עובד עם גופו עד שהגוף מצד עצמו נהפך לחפצא של קדושה[40].

וכשם שהוא בעבודת כאו"א בפרט — כן־הוא בכללות חומריות העולם, שיש שלשה אופנים בבירור וזיכוך החומריות, שע"ז מתגלה קדושתו ית' בעולם:

א) הכנעת וביטול גסות וחומריות ה־עולם המונעת השראת הקדושה, שביטול ושבירת החומריות נותן מקום שיהי' גילוי קדושה בעולם.

ב) שגשמיות העולם מתברר ומזדכך עד שנעשה כלי לגילוי אור הקדושה.

ג) תכלית השלימות בבירור וזיכוך

---

35) ראה לעיל הערה 28.

36) ולהעיר דבשנה זו (תשמ"ט) היא כהקביעות דשנת ההסתלקות תקע"ג, "מוצש"ק דשמות כ"ג אור לכ"ד טבת כחצות שעה יא" (ל' הצ"צ — נדפס במענה לשון בתחלתו. ועוד).

37) פל"ו (מו, ב).

38) איוב יא, יב.

39) והחילוק הוא גם בדרך העבודה עם הגוף, שבאופן הא' יתכן שהאדם יעסוק בסיגופים ושבירת החומריות, משא"כ באופן הב', וכתורת הבעש"ט הנ"ל "לא בזו הדרך ישכון אור התורה כי אם עזוב תעזוב עמו לברר את הגוף ולזככו ולא לשברו בסיגופים".

40) ויש לבאר ג' דרגות אלו בעבודת האדם: א) העבודה דתורה ומצות, שבכללות היא העבודה בעניני קדושה, אלא שפועל שהגוף לא יבלבל לעבודתו בקיום התומ"צ. ב) העבודה ד"כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות פ"ב מי"ב. רמב"ם הל' דעות ספ"ג), שהוא עוסק ופועל בעניני הגוף ("מעשיך") שיהיו לשם שמים. ג) "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו. רמב"ם שם), ש"בדרכיך" — עניני הגוף — עצמם יודע את הוי' (ולא רק שעושה אותם "לשם שמים") — ראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 103 ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ט (ע' 63 ואילך. וש"נ) ע"ד ג' העניינים דתורה מצות ותשובה.

העולם, שהגשמיות עצמה תתקדש, שזה יהי' לעתיד לבוא, כשיקויים היעוד[41] „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר", היינו שזאת תהי' תכונת ה„בשר" לעתיד לבוא, שיזדכך עד שיהי' ביכולתו של הבשר (מצד עצמו) לראות „כי פי ה' דבר"[42].

ח. וזהו ההפרש בין שלשת התקופות דאברהם משה ומשיח:

בימי אברהם, כאשר „לא ניתנה תורה עדיין . . עדיין לא נתברר ונזדכך חומריות העולם"[43], פעולת אברהם היתה לבטל להכניע ולשבור חומריות העולם שלא יפריע לגילוי אור הקדושה.

וזהו דיוק לשון רש"י „הוא החמור שחבש אברהם"[44], ש„חבישת" החמור מורה על הכנעת החומר[45];

בימי משה, לאחרי גמר וזיכוך ב„כור הברזל"[46] דגלות מצרים, „שזיכך את ישראל על ידי קושי השעבוד בחומר ובלבנים . . וכאשר נזדככו ישראל נזדכך ג"כ העולם וגשמיותו וחומריותו"[47] — הגיע העולם למצב שגשמיותו תהי' כלי לאור הקדושה:

וזהו שנאמר במשה „וירכיבם על החמור", שהעבודה ד„חבישת" החמור כבר נעשית על ידי אברהם אבינו, וכבר אפשר להיות ה„רכיבה" על החמור, שאור הקדושה יומשך תוך חומריות העולם.

אלא שאז הי' עדיין באופן ד„וירכיבם על החמור", היינו שאור הקדושה „רוכב" ומאיר על (ידי) החומריות, אבל גילוי אור הקדושה אינו מתייחס ל„חמור" עצמו, אלא להרוכב עליו.

משא"כ זיכוך גשמיות וחומריות העולם לעתיד לבוא הוא באופן של „עתיד מלך המשיח להגלות עליו", שגילוי אור המשיח יהי' על ידי ה„חמור" עצמו, שהחומר יזדכך כ"כ עד שהוא עצמו יגלה את אור הקדושה בעולם.

ועפ"ז יש לבאר הטעם הפנימי לעוד חילוק בין ג' חמורים דאברהם משה ומשיח: באברהם לא נאמר שהוא בעצמו רכב על החמור (ומשמע שהחמור נשא רק העצים והמאכלת ואילו הוא ויצחק (ושני נעריו) לא רכבו על החמור אלא הלכו ברגל); במשה נאמר שהרכיב את אשתו ובניו ולא נאמר שהוא בעצמו רכב עליו; ואילו אצל מלך המשיח מפורש „ורוכב על חמור".

וע"פ משנת"ל יש לומר הטעם בזה[48]: בזמנו של אברהם, כש„עדיין לא נתברר ונזדכך חומריות העולם", לא הי' עדיין קשר בין אברהם עצמו (ויצחק), עם ה„חמור"; אצל משה, כשכבר „נזדכך . . העולם וגשמיותו וחומריותו" באופן שהי' יכול להיות כלי לאור הקדושה, הרכיב את אשתו ובניו על החמור, אבל כיון שחומריות העולם מצד עצמה עדיין לא נתקדשה (ופעולת הזיכוך היא רק בכך

41) ישעי' מ, ה. וראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי פכ"ה.

42) ראה לקו"ש חי"ז ע' 94. וש"נ.

43) תו"א יתרו עד, א.

44) אבל זה הי' חידוש של אברהם — ראה צרור המור וירא שם „אמרו רז"ל מיום שנברא העולם לא הי' אדם שחבש חמורו עד שבא אברהם".

45) ע"פ כהנ"ל יומתק זה שלא הביא רש"י „הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות" (ראה לעיל ס"ג), כי ההדגשה ברש"י היא בעבודת ופעולת האדם בה„חמור", ולא ב„חמור בן האתון שנבראת בין השמשות", שהיא בריאה בידי שמים (והיינו שהוא חומר זך מעיקרא, למעלה מחומריות העולם).

46) לשון הכתוב ואתחנן ד, כ.

47) תו"א שם, ב.

48) ראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 71 ואילך.

שנעשה כלי לאור הקדושה שמאיר מלמעלה), לכן עדיין לא הי' „קשר" בין ה„חמור" למשה עצמו:

ודוקא לעתיד לבוא, כאשר חומריות העולם עצמה תגלה אור הקדושה, „עתיד מלך המשיח להגלות עליו", הרי מלך המשיח עצמו ירכוב עליו, כי אז תתגלה, ובאופן ד„כמים לים מכסים"[49], איך ש־אמיתת המציאות של כל נברא הוא „אמיתת המצאו"[50] ית', ובלשון אדמו"ר האמצעי[51], שאז יתגלה ש„יש הנברא" הוא חד עם „יש האמיתי".

(משיחות ש"פ שמות תשמ"ז:
י"ט כסלו תשח"י)

49) ישעי' יא, ט. רמב"ם סוף הל' מלכים.

50) רמב"ם ריש הל' יסוה"ת.

51) ביאוה"ז בשלח מג, ג.

וארא

א. בתחילת פרשתנו מסופר אודות דברי ה' אל משה (במענה על טענתו (ב־ס"פ שמות[1)) „למה הרעות לעם הזה גו'") — „וידבר[2] אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה', וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא־ל שד־י ושמי ה' לא נודעתי להם. וגם הקימותי את בריתי אתם גו' ואזכור את בריתי. לכן אמור לבני ישר־אל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם גו' וגאלתי אתכם גו' ולקחתי אתכם גו' וידעתם כי אני ה' גו'".

ומשמעות הדברים לפי פשוטם[3], שלא ידאג משה ש„והצל לא הצלת את עמך"[4], כי כעת הגיע זמן קיום הבטחת השם להאבות ויגאול את בני ישראל מארץ מצרים.

אבל צריך ביאור מהו ענינה של ה־הקדמה הממעטת (לכאורה) בערך ההב־טחה אל האבות — ש„וארא אל אברהם גו' בא־ל שד־י ושמי ה' לא נודעתי להם"?

בפרש"י[5] מבואר שכוונת הכתוב שב־ימי האבות עדיין לא קיים ה' הבטחתו, וזהו „ושמי ה' לא נודעתי להם" — „לא נכרתי להם במדת אמיתית שלי" (כיון שלא קיים עדיין הבטחותיו), ועתה הגיע זמן קיום ההבטחה. אבל עיקר הקושי במקומו עומד: למאי נפק"מ כאן זה שב־ימי האבות עדיין לא נתקיימה הבטחתו של הקב"ה?

ועוד: כל דברי התורה הם (תורה לשון[6]) הוראה נצחית לכאו"א מישראל עד סוף כל הדורות: ומהי ההוראה אלינו מהודעה זו ש„שמי ה' לא נודעתי להם"[7]?

גם יש להבין דיוק הכתוב „וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב", דלכאורה הו"ל לקצר[8] „וארא אל אבותיך"[9] (ו־כיו"ב)? וגם אם יש טעם שרוצה לפרט שמות שלשת האבות, הול"ל[10] „וארא אל אברהם יצחק ויעקב", ומדוע מפסיק ביניהם בתיבת „אל"[11] („אל יצחק ואל יעקב")?

ב. על הכתוב „וידבר אלקים אל

---

1) ה, כב.
2) ו, ב־ו.
3) כפרש"י עה"פ.
4) שמות שם, כג.
5) עה"פ.

6) ראה זח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק.

7) במ"א נת' (לקו"ש ח"ג ס"ע 855 ואילך. חט"ז ע' 52 ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 38 ואילך) ההוראה ע"פ פי' חז"ל (הובא גם ברש"י כאן ו, ט), שכוונת הכתוב היא לבאר מעלת האבות על משה רבינו, שהם לא הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה.

והשאלה בפנים היא לפי פשטות לשון הכתוב, שמשמעה שבא להשמיענו רק זה ש„שמי הוי' לא נודעתי להם".

8) וכלשון רש"י עה"פ „אל האבות". — וכידוע השקו"ט במפרשי רש"י מה מוסיף רש"י על המפורש בקרא. וראה לקו"ש ח"ג ע' 860. חט"ז שם.

9) ע"ד שמות ג, יג. בא יג, ה. שם, יא. ובכ"מ.

10) כמו תיכף לאח"ז (ו, ח) לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב. וראה שמות שם, טו־טז. ועד"ז בכ"מ.

11) להעיר ממחז"ל (מו"ק כו, א) „על על הפסיק הענין".

משה ויאמר אליו אני ה׳׳ מבאר רבינו הזקן[12], שיש בזה (לא רק נחמה והבטחה, אלא גם) תשובה ומענה על טענת משה „למה הרעות לעם הזה״, כי בזה מדגיש שענינה של גאולת מצרים הוא — הת־גלות שם הוי׳, „אני הוי׳״, וכמפורש ב־המשך הכתובים „לכן אמור לבני ישראל אני ה׳ גו׳ וידעתם כי אני ה׳ גו׳״, וכדי לזכות לגילוי שם הוי׳, שהוא גילוי עליון ביותר, צריך להיות תחילה גלות קשה ביותר („הרעות״).

ומוסיף הכתוב שמטעם זה לא הי׳ גילוי זה בימי האבות, „וארא אל אברהם גו׳ בא־ל שד־י ושמי ה׳ לא נודעתי להם״ — כי מעלה נפלאה בגילוי זה, שאפילו האבות לא זכו לו, „ושמי ה׳ לא נודעתי להם״ [שהתגלות ה׳ אל האבות היתה רק ב„א־ל שד־י״, שזהו כפי שהקב״ה מצמצם את עצמו לפי ערך העולמות (כפירוש שם שד־י — „שאמרתי לעולמי די״[13]), ולא שם הוי׳, שזהו שם העצם[14] כפי ש־הוא למעלה מגדרי העולם, „הי׳ הוה ויהי׳ ברגע אחד״[15]] — ולכן צ״ל בשביל זה הכנה מיוחדת של ירידה בגלות כו׳.

ג. ועפ״ז נמצא, שבדברי הקב״ה ל־משה, „וארא אל אברהם גו׳״, מבואר יסוד ועיקר ענינה של גאולת מצרים. שלא זו בלבד שמהותה של גאולה זו (אינה גאולה גשמית בלבד, אלא ב־עיקרה) היא גאולה רוחנית ממצב של שעבוד למצרים למצב של חירות ועבו־דת השם (ובלשון הכתוב[16] „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה״, שתכליתה של יציאת מצרים היא עבודת האלקים בקבלת התורה ומצוותי׳), אלא עוד זאת, שמטרת ותכ־לית גאולה רוחנית זו היא גילוי וידיעה בשם הוי׳.

ועפ״ז מובן בעומק יותר הטעם שה־כתוב מאריך כאן אודות האבות — „וארא אל אברהם גו׳ בא־ל שד־י ושמי ה׳ לא נודעתי להם״, כי בזה מודגש, שמבלי הבט על גודל מעלת עבודת האבות, וכמאמר חז״ל[17] „האבות הן הן המרכבה״, עדיין אין זה מצב של „גאו־לה״; ויציאת מצרים קשורה בכך שישנה הידיעה ב„שמי הוי׳״ (שלא נודע לה־אבות[18]).

ומטעם זה מפרט הכתוב את כאו״א מהאבות בפ״ע (ולא נאמר בקיצור „אל אבותיך״ וכיו״ב), וגם מפסיק ביניהם ב־תיבת „אל״ — להדגיש עוד יותר המעלה שבעבודת האבות.

כלומר: זה שהם ה„אבות״ של בנ״י אינו מורה על המעלה המיוחדת שב־כאו״א מהאבות בפ״ע אלא על הצד־השווה שבהם. ועוד זאת: זה שהם היו ה„אבות״ של בנ״י הוא ענין הבא מל־מעלה (שהקב״ה זיכה אותם, בשכר עבו־דתם, שהם יהיו האבות של כל בנ״י[19]).

---

12) תו״א פרשתנו נו, סע״א ואילך (מאמרי אדה״ז — פרשיות פרשתנו ע׳ רכו ואילך). וראה בארוכה תו״ח פרשתנו (צא, ב ואילך). אוה״ת שם (כרך ז ע׳ ב׳תקמט ואילך). ועוד.

13) חגיגה (יב, א) — הובא בתו״א שם (נו, ג).

14) ובפרט ע״פ המבואר (ראה אוה״ת פרשתנו ע׳ קכו ואילך. כרך ז׳ שם. ובכ״מ), שגילוי שם הוי׳ כאן הוא שם הוי׳ דלעילא (משא״כ להאבות, אף ש־גם אצלם נזכר כמ״פ שם הוי׳, נתגלה רק שם הוי׳ דלתתא). וזוהי כוונת רש״י עה״פ „לא ניכרתי להם במדת אמתית שלי״.

15) ראה תניא שער היחוד והאמונה פ״ז (פב, א), ע״פ רע״מ פינחס (רנז, סע״ב).

16) שמות ג, יב. וראה רש״י שם.

17) ב״ר פמ״ז, ו. פפ״ב, ו. רע״מ פינחס (רנז, ב). וראה תניא פכ״ג (כח, ב). שם רפל״ד.

18) ראה הערה 14.

19) ראה תניא פי״ח.

אבל פירוטם של אברהם יצחק ויעקב בפ"ע מדגיש את מעלתו המיוחדת של כאו"א מהאבות [וכידוע[20] שעיקר עבודת אברהם היתה בקו דגמילות חסדים, ו־עבודת יצחק – „עבודה", ושל יעקב – לימוד התורה] – ומ"מ, כיון שלא הי' להם הגילוי והידיעה ב„שם הוי'", „שמי הוי' לא נודעתי להם", אין זה מצב של גאולה (בשלימותה).

ד. ביאור הענין:

„מצרים" הוא מלשון מיצרים וגבו־לים[21], ותוכן זה שב„מצרים" ישנו גם ב־קדושה[22], דכיון שהאדם הוא נברא בעל גבול, הרי גם כשעובד את ה' בכל כוחו־תיו, לא יצא עדיין ממיצריו והגבלותיו (אף שנמצא כולו בעולם של קדושה);

ועניגה של „יציאת מצרים" הוא ה־יציאה ממיצרים וגבולים, גם דקדושה, שהאדם הוא ב„בחי' ביטול לגמרי" עד „שאינו מרגיש את עצמו כלל . . ואינו תופס מקום לעצמו כלל"[23], שביטול כזה אין ביכולתו של אדם לפעול בכח עצמו (ע"ד אין[24] חבוש מתיר עצמו כו'), אלא בא על ידי התגלות ה' מלמעלה, ובזה גופא – גילוי שם הוי', היינו עצמותו של הקב"ה כפי שהוא למעלה מגדרי העולם, שמפני עוצם גילוי זה מתבטל האדם מ־מציאותו, וזה מגבי' אותו למעלה ממיצ־רים וגבולים, אפילו „מצרים" דקדושה.

[משא"כ אצל האבות, ש„שמי ה' לא נודעתי להם", לא הי' „יציאת מצרים", היציאה (בשלימות) ממיצרים וגבולים].

ה. וזוהי גם ההוראה הנצחית לכאו"א מישראל – גם בזמן הגלות:

ידוע[25] שכאו"א בפרט יכול להגיע ל־מצב של גאולה ופדי' בעבודתו הרוח־נית, אף קודם גאולת כלל ישראל (שאז תהי' גאולה שלימה ופדי' גם בגשמיות כפשוטה).

ובזה יתכן, שהאדם יקשה לו להבחין אם הוא נמצא במצב של „גלות" או כבר זכה למצב של „גאולה". דאפשר שיעלה בדעתו, שאם גבר על יצרו והריהו מסור ונתון ללימוד התורה וקיום המצוות, וגם דברי הרשות שלו עושה „לשם שמים", הרי ודאי שכבר זכה ל„פדי'" וגאולה רוחנית.

ובזה משמיענו הכתוב – „וארא אל אברהם גו' ושמי הוי' לא נודעתי להם", דאפשר להיות עובד ה', עד לדרגא של „מרכבה", ועוד זאת, שעובד את ה' בכל אחד ואחד מג' העמודים דתורה עבודה וגמילות חסדים, וכל אחד מהם הוא בשלימות אצלו – ומ"מ, כל זמן שאינו מאיר אצלו שם הוי' שלמעלה מן הטבע, עדיין לא יצא ממצרים, ואין זה מצב של גאולה.

ו. ובמה יודע איפוא אם אכן כבר זכה לגילוי שם הוי' בנפשו? הנה ע"ז בא הפירוש בפרש"י „ושמי ה' לא נודעתי להם" – „לא נכרתי להם במדת אמתית שלי שעלי' נקרא שמי ה'", שאי הגילוי דשם הוי' אצל האבות הוא „שלא נכרתי להם במדת אמתית שלי"[26]:

מהותה של מדת האמת היא – העדר

---

20) זהר (ס"ת) ר"פ ויצא.

21) תו"א יתרו עא, ג. ובכ"מ.

22) ראה תו"א שמות (מט, סע"ד ואילך). פרשתנו (נז, ב ואילך). יתרו שם. ובכ"מ.

23) לשון התו"א פרשתנו שם (נו, א).

24) ברכות ה, ב. וש"נ.

25) ראה תניא אגה"ק ס"ד.

26) ראה גם פנים יפות ריש פרשתנו (הובא באוה"ת פרשתנו ריש ע' קצד).

השינוי. וכדאיתא בירושלמי[27] ש„חותמו של הקב"ה אמת"[28] שבג' האותיות א'מ'ת', הנה הא' ראשונה שבאותיות, מ' — אמצעיתן, ות' — אחרונה שבאותיות, כמ"ש[29] „אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים", והיינו, שענינה של „אמת" הוא, שנמצא בכל מקום — בתחילה אמצע וסוף — בשווה ובלי שינוי, וכ־מ"ש[30] „אני ה' לא שניתי" (וזהו הפירוש „אין אלקים", שאין שום העלם והסתר[31] מצד שם אלקים, מדת הדין והצמצום).

וזוהי הבחינה אם הגיע האדם למצב של יציאה אמתית מכל מיצרים וגבולים — כאשר עבודתו היא למעלה משינויים. כלומר, שלא משנה כלל באיזה ענין הוא עסוק: בלימוד התורה, בעבודת התפלה, בעשיית מצוות, או בעשיית דברי רשות שלו לשם שמים — שבכל דבר ודבר עבודתו היא מתוך אותו ביטול המוחלט לרצונו ית', בלי שינוי.

שהכח לזה הוא ע"י שמאיר אצלו שם הוי', „מדת אמתית שלי" („אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים"), שזה פועל אצל האדם ביטול כזה, שאינו נתפס ומוגבל בפרטי ציורי העבודה, אלא בכולם מאירה אצלו נקודת הביטול להקב"ה, למעלה מהגבלה ושינוי.

[וע"ד תורת הבעש"ט[32] עה"פ[33] „שויתי ה' לנגדי תמיד" — „שויתי לשון השתוות", ש„הכל שוה אצלו" ועובד את ה' „בכל כחו" ו„בכל האופנים"[34] — ש־„השתוות" זו אצל האדם באה מזה ש„הוי' (הוא) לנגדי תמיד", דכאשר שם הוי' מאיר אצל האדם באופן גלוי, ה"ז פועל „השתוות" בכל ענינו].

ז. כשם שהוא בנוגע לגאולת מצרים — כך הוא בנוגע לגאולה העתידה לבוא, שתוכן ענין הגאולה אינו רק גאולה גשמית, וגם לא גאולה רוחנית סתם (גאולה מהיצר הרע), אלא — גילוי שם הוי'.

וזהו גם עומק כוונת הרמב"ם בסיום ספרו, בתיאור מצב העולם „באותו הזמן" — ש„לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר[35] כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים":

בתחילת[36] ספר היד, כשמבאר ה־רמב"ם המצוה דידיעת ה', לא הזכיר שם הוי' בפירוש[37] וכתב רק „לידע שיש שם מצוי ראשון"[38], ואילו כאן מדגיש ה־רמב"ם „לדעת את ה'", וכן הביא הכתוב „מלאה הארץ דעה את ה'", והיינו מפני שאז תהי' הידיעה בשם הוי', ובזה גופא

---

27) סנהדרין פ"א ה"א. וכן ב"ר פפ"א, ב. דב"ר פ"א, י. שהש"ר פ"א, ט (א). וראה רש"י שבת נה, א.

28) שבת שם. וש"נ. מקומות שבהערה הקודמת.

29) ישעי' מד, ו — הובא במדרשים (ורש"י) שבהערה 27. ובירושלמי שם הובא פסוק אחר.

30) מלאכי ג, ו.

31) לקו"ת ר"פ מטות. ובכ"מ.

32) צוואת הריב"ש בתחלתה (ס"ב).

33) תהלים טז, ח.

34) צוואת הריב"ש שם ס"ג [וכמשנ"ת במ"א שפיסקא זו באה בהמשך לפיסקא הקודמת, ואולי צ"ל „וכן" במקום „וכל", כבכתר שם טוב (קה"ת — סר"כ) ואו"ת להה"מ (קה"ת — סז, א)].

35) ישעי' יא, ט.

36) בהבא לקמן ראה גם „הדרן על הרמב"ם" (ס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 8-207, ע' 215 ואילך).

37) כ"א רק בר"ת — „סוד היסודות ועמוד החכמות".

38) ורק בהמשך הענין (ה"ד וה"ו) מביא כתובים שבהם נזכר שם הוי'.

— מדריגה הכי עליונה שבו (בלשון הקבלה והחסידות „הוי' דלעילא"[18]), היפוכה תכלית הביטול לגמרי.

וזהו מה שמסיים הרמב"ם „(כי מלאה הארץ דעה את ה') כמים לים מכסים", שגילוי שם הוי' יפעול שלא תראה מציאות הארץ כלל, כי תהי' בטילה לגמרי בעוצם הגילוי, עד שתהי' מכוסה ב„דעה את ה' — כמים לים מכסים".

(משיחת ש"פ וארא תשכ"א)

וארא ב

א. בתחילת פרשת מכת דם[1] „ויאמר ה׳ אל משה כבד לב פרעה מאן לשלח העם״ — מעתיק רש״י תיבת „כבד״ ו־מפרש: תרגומו יקיר, ולא אתיקר מפני שהוא שם דבר כמו כי[2] כבד ממך הדבר.

והטעם שהוצרך רש״י לשלול את ה־פירוש „אתיקר״ (פועל עבר — „שכבר נהי׳ . . כבד״[3]), ולא הסתפק (כדרכו) לו־מר רק התרגום הנכון „יקיר״, אינו כדי לקבוע את הגירסא הנכונה בתרגום[4] — כי פשוט שאין זה ענינו של פירוש רש״י עה״ת לברר ולקבוע גירסאות בתרגום[5] — אלא מפני שיש קס״ד[6] בפשוטו של מקרא לפרש ש„כבד״ כאן הוא פועל עבר.

וההסברה בזה: בפסוק שלפנ״ז[7] נאמר „ויחזק לב פרעה״, שתרגומו[8] „ואיתקף״ (כמו „אתיקיר״), ולכן הי׳ מקום לפרש (כמו שתרגמו ופירשו התיב״ע, הרשב״ם והאבן עזרא) דמה שנאמר בפסוק לאח״ז „כבד לב פרעה״ הוא ג״כ באותו הדרך (כמו „ויחזק״) והיינו — „אתיקר״, פועל עבר. ומשום הכי הוצרך רש״י לשלול פירוש זה — „תרגומו יקיר ולא אתיקר (והטעם) מפני שהוא שם דבר כמו כי כבד ממך הדבר״.

אבל הא גופא טעמא בעי — בלשון הרא״ם: מי הגיד לו למתרגם שהוא שם ולא פועל עבר . . אם מפני שנמצא כי כבד ממך הדבר שהוא שם הנה מצאנו ג״כ נער וזקן שהוא שם ועכ״ז בא ויהי כי זקן יצחק[9] פועל עבר[10] . . ועוד ש־מלת „מאן״ הבא תיכף אחריו שהוא פועל עבר מכריח להיות „כבד״ פועל עבר . . כי „מאן״ שהוא פועל עבר מורה שכבר נהי׳ לבו כבד מזמן שעבר.

ובגו״א מבאר, „ומה שהכריח את ה־תרגום לפרשו שם דבר ולא פועל עבר שאין לומר שכבד לב פרעה כבר מאן לשלח העם ולכך לך אל פרעה דשמא אע״ג שכבר הי׳ חזק לב פרעה עתה אינו חזק״.

אבל בלבוש האורה דוחה פירוש ה־גו״א (ומקיים קושיית הרא״ם) — כי בה׳ המכות הראשונות רצה הקב״ה להודיע

---

1) פרשתנו ז, יד.

2) יתרו יח, יח.

3) ל׳ הרא״ם (הובא לקמן בפנים). ובגו״א „פירושו נעשה כבר״.

4) אונקלוס. וראה נתינה לגר כאן שכ׳ ש־„בתרגומים שלנו נמצא אתיקר, אבל בכ״י מצאתי יקיר כו״״.

5) להעיר שבכמה כת״י רש״י (שתח״י) „כתרגומו (לא „תרגומו״) יקיר כו״. ואכ״מ.

6) ובפרט את״ל שכוונת רש״י כאן ב„תרגומו״ אינה לת״א, אלא שכן הוא התרגום הנכון של תיבה זו (וכמשנ״ת במק״א בנוגע ללשון „תרגומו״ וכיו״ב בפרש״י עה״ת — ראה שיחת ש״פ האזינו תשמ״ו). וראה בהערה שלפנ״ז שיש גירסא בפרש״י „כתר־גומו״.

*) בנתינה לגר שם, שמ״ש ברש״י „שם דבר״ הוא ט״ס, וצ״ל שהוא שם או תואר. אבל בכל הדפוסים וכת״י רש״י שתח״י (וכן במפרשי רש״י) איתא „שם דבר״.

7) ז, יג.

8) בת״א ובתיב״ע.

9) תולדות כז, א.

10) וכן הביא בראב״ע (וראה גם רשב״ם) כאן.

שפרעה לא יתן לב לשוב באמת, וזהו ש„אמר לו השי״ת למשה הנה כבר ראית שהי׳ כבד לב פרעה ומאן לשלח את העם מפני שכבר חזק לבו לפיכך כדי שלא יאמרו הבריות אע״פ שכבר הי׳ חזק לבו שמא עכשיו הרך לבבו ויעשה תשובה וישלח לפיכך אינני רוצה להביא עליו מכת הדם בלא התראה אלא לך אל פרעה וגו׳ והתרה בו ואם עכשיו ירך לבבו ודאי יאמר אשלח את העם ולא אצטרך להביא עליו מכת הדם ואם עודנו חזק לבו איהו דאפסיד אנפשי׳ וידעו הכל שעודנו מתריס כנגדי ומן הדין אביא עליו מכת הדם״.

ולפ״ז נשארת (כנ״ל) קושיית הרא״ם: מהו ההכרח לפרש „כבד״ לשון „שם דבר״, ובפרט שאין זה מתאים עם המשך הכתוב „מאן גו׳״ שהוא פועל עבר[11]?

ועכצ״ל שזה שרש״י מפרש ומכריח גירסת התרגום „יקיר . . מפני שהוא שם דבר״ אינו מיוסד (רק) על ההוכחה מהכתוב „כי כבד ממך הדבר״, כ״א מצד המשך הפרשה גופא: אלא שהוא רק מסתייע לפירושו זה (ש„כבד״ הוא שם דבר) ממש״נ „כי כבד ממך הדבר״.

ב. ויש לומר, שכוונת רש״י כאן היא לתרץ שאלה כללית, לכאורה, בכתוב זה:

בתחילה מסופר, שהקב״ה אמר למשה „כבד לב פרעה מאן לשלח העם״, ואח״כ בפסוקים שלאח״ז[12] ממשיך הכתוב לספר שאמר לו הקב״ה „לך אל פרעה גו׳ ואמרת אליו ה׳ . . שלחני אליך לאמר שלח את עמי ויעבדוני . . לא שמעת עד כה . . בזאת תדע כי אני ה׳ הנה אנכי מכה גו׳ על המים גו׳ ונהפכו לדם״. והיינו שבכללות הדברים האלו ישנם שני ענינים: (א) הודעה למשה — „כבד לב פרעה גו׳״, (ב) דברי שליחותו ל־פרעה — „לך אל פרעה . . ואמרת אליו גו׳״.

והרי בזה שונה הודעה זו מההודעות של שאר המכות, שבכולן התחיל הקב״ה דבריו למשה מיד בדברי השליחות ל־פרעה

[מלבד במכת ארבה, שגם שם היתה הודעה מיוחדת כהקדמה לדברי השלי־חות „בא[13] אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו גו׳ למען שתי אותותי אלה בקרבו ולמען תספר גו׳ את אשר התעללתי במצרים גו׳״ (וכמשנ״ת במק״א[14] טעם הו־דעה זו, שבזה הסביר הטעם שמצווה את משה להתרות את פרעה (כדיוק לשון רש״י „בא אל פרעה, והתרה בו״) אע״פ ש„אני הכבדתי את לבו גו׳״, שזהו „למען תספר גו׳ את אשר התעללתי במצרים״, כפרש״י „שחקתי״, שעושה שחוק מפרעה כאילו יש לו בחירה לשמוע או לא)].

ומזה גופא שהודעה זו ד„כבד לב פרעה מאן לשלח העם״ נאמרה למשה רק כהקדמה לשליחותו לפרעה (ולא כחלק מהדברים שעליו לאומרם ל־פרעה[15]) מוכח, שדבר זה אינו (רק) ענין שצריך למסור לפרעה, אלא שזהו נוגע (גם) לידיעתו של משה עצמו, וגם, שכן הוא באמיתתו של דבר, שהטעם שבאה מכת דם על פרעה הוא מפני ש„כבד לב פרעה מאן לשלח העם״.

---

11) וראה באר יצחק כאן, שתירץ קושיית ה־רא״ם (וגם הקושיא מתיבת „מאן״).

12) ז, טו ואילך.

13) ר״פ בא.

14) לקו״ש ח״ו ע׳ 60 ואילך.

15) וע״ד לקמן ט, יז. ולהעיר מפרש״י ז, טז (מ„מדרשו״) בנוגע לענייננו — מכת דם.

ותמוה: לעיל[16], בסיפור שילוח משה לפרעה נאמר, שהקב"ה אמר למשה „ואני אקשה את לב פרעה גו' ולא ישמע אליכם פרעה". ומזה מובן, דכאשר ראה משה (לאחרי האות דבליעת מטה אהרן) כי „ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם", בודאי חשב שזהו מפני שהקב"ה קיים הבטחתו והקשה את לבו. וכיון שכן, איך אפ"ל ש„כבד לב פרעה" היא הסיבה להעונש דמכת דם — הרי הקב"ה הוא שהכביד את לבו[17]?

זה שמשה נצטווה למסור כן לפרעה ולהגיד לו שהוא נענש משום ש„לא שמעת עד כה" — מובן, כי הקב"ה רצה שפרעה סנ"ס ישלח את בנ"י ברצונו ע"י דיבור אחר דיבור.

[וכן אין להקשות — איך יתכן באמת שיגיע עונש לפרעה על העדר רצונו לשלח את בנ"י מארצו, מאחר שהסיבה לזה היתה (לא רצונו של פרעה, אלא) מה שהקב"ה חיזק את לבו — כי קושיא זו כבר תירצה רש"י לעיל עה"פ[18] „ואני אקשה", וז"ל „מאחר שהרשיע והתריס כנגדי ולולי לפני שאין נחת רוח באומות עו"א לתת לב שלם לשוב טוב לי שית־קשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכי־רו את גבורתי". והיינו, שזה שהקב"ה הקשה את לבו הי' עונש על „שהרשיע והתריס כנגדי"[19].

אבל מזה שהודעה זו היתה גם למשה עצמו, כנ"ל, עכצ"ל שגם עליו לדעת (ו־שכן היא אמיתית הדבר) — דמכיון ש־„כבד לב פרעה" לכן מגיע לו באמת עונש. ותמוה, כנ"ל, כיצד מתאים זה עם דברי הקב"ה אליו לפנ"ז „ואני אקשה את לב פרעה גו'"?

ג. לכאורה אפשר לתרץ ע"פ פרש"י עה"פ[18] „ואני אקשה" — „ואעפ"כ בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה אלא ויחזק לב פרעה", שמ־שטחיות הלשון משמע שבה' המכות ה־ראשונות לא חיזק ה' את לב פרעה מלך מצרים, אלא הוא חיזק את עצמו[20].

אבל כד דייקת שפיר אא"פ לתרץ כן, כי בפירש"י נאמר רק ש(בכתוב) „לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה": אבל ב־דברי הקב"ה למשה לא מצינו שיודיעו שבחמש המכות הראשונות לא יקשה את לבו (כ"א רק בחמש המכות האחרונות).

ובפרט את"ל כפי' המפרשים[21], שגם בחמש המכות הראשונות הקשה ה' את לב פרעה, אלא שבכתוב לא נאמר „ו־יחזק ה' את לב פרעה", כ"א „ויחזק לב פרעה" [כדיוק לשון רש"י „ואף על פי כן בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה אלא ויחזק לב פרעה" — ולא כתב בל' פשוטה „בחמש מכות הראשונות לא חיזק ה' את לב פרעה" (וכיו"ב)][22].

---

16) ז, ג־ד.

17) ומה שפרש"י (ז, ג) „ואעפ"כ וכו'" — ראה לקמן סעיף ג.

18) שם, ג.

19) ראה בארוכה רמב"ן שם. מפרשי רש"י עה"פ שם. של"ה פרשתנו (שי, ב). לקו"ש ח"ו שם.

20) כבשמו"ר פי"ג, ג — הובא ברמב"ן שם (ע"ש). וראה באריכה מפרשי רש"י שם.

21) נחלת יעקב על פרש"י כאן.

22) ולכאורה כן משמע מזה שמפורש בכו"כ מהאותות והמכות — החל מבליעת מטה אהרן (ז, יג. שם, כב. ח, יא. טו) — „ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה'" (וכיו"ב), שהכוונה בזה (כמפורש בפרש"י במכת צפרדע ומכת כנים — ח, יא. טו) להכתוב „ולא ישמע אליכם פרעה" שבא בהמשך ל„ואני אקשה את לב פרעה", והרי פשטות משמעות הכתוב היא דזה ש„לא ישמע אליכם פרעה" הוא מפני ש„ואני אקשה גו'".

וכמבואר במפרשים[21], „דבחמש מכות הראשונות סיבב הקב"ה פעולות שנתחזק לבו כמו . . במכת דם שאמרו ע"י מכשפות אתם עושים כן . . וזהו ויחזק לב פרעה, אבל ויחזק ה' היינו שהקב"ה חזקו בפירוש ולא ע"י פעולות וסיבות"[23].

והדרא קושיא לדוכתא — מאחר ששמע משה „ואני אקשה את לב פרעה גו'", איך יתכן בהתאם לזה להודיעו ש„כבד לב פרעה" הוא טעם העונש דמכת דם?

ד. ולתרץ שאלה זו מפרש רש"י „כבד" — „תרגומו יקיר ולא אתיקר, מפני שהוא שם דבר" — שבזה מתכוון רש"י להדגיש ברור, שכוונת הקב"ה ב„כבד לב פרעה" להודיעו, שאין זה (רק) משום שהוא ית' חיזק את לבו (שאז אין מקום להביא זה כסיבה לעונשו של פרעה), אלא למצבו של לב פרעה מצד עצמו, דזה ש„מאן לשלח העם" לא הי' (רק) מפני שהקב"ה חיזק את לבו, אלא ש(גם) הוא מצד עצמו הכביד את לבו שלא לשלח את בנ"י, ולכן ראוי הוא להענש ע"ז.

[וע"ד התי' בספרים על הקושיא[24] — איך העניש הקב"ה המצריים על שהעבידו את בנ"י בפרך, והרי הקב"ה גזר עליהם „ועבדום וענו אותם"[25]? — דזה שהמצריים העבידו כו' ועינו את בנ"י לא הי' כדי לקיים גזירת הקב"ה, אלא מפני רשעות לבם, ולכן נענשו על כך[26].

ולכן פרש"י ש„כבד" פירושו „יקיר ולא אתיקר" — כי ע"ז ברור יותר שהכוונה לכובד לב של פרעה מצד עצמו: אם הכוונה בלשון „כבד" היא „פועל עבר", היינו שהיתה כאן פעולת הכבדה, אין הדגשה שפרעה מצד עצמו הכביד את לבו, אדרבה — בפשטות צ"ל שקאי על פעולת ההכבדה שהיא מעשה הקב"ה המפורש לעיל בדברי הקב"ה למשה „ואני אקשה גו'" (ושוב אין מקום לומר שענין זה יהי' הקדמה וטעם לעונש פרעה): ולכן פרש"י ש„כבד" פירושו „יקיר ולא אתיקר", „שם דבר" המתאר המצב של לב פרעה — שלפ"ז מסתבר לומר שהכוונה שלבו של פרעה הי' (בעצם) במצב של „כבד", שהי' לו לב כבד בעצם, ולכן מגיע לו עונש על שלא שילח את בנ"י, כנ"ל.

ה. מיינה של תורה בפרש"י:

כבדות[27] הלב בפשטות ענינה — עקשות הלב, שאינו מתפעל משום דבר, וגם כששכלו מורה לו שצריך להתנהג באופן הפכי, וגם הרגש שבלבו נוטה לצד אחר — הרי הוא מתעקש שלא לשנות את הנהגתו. וזהו ענינה של „קליפת" פרעה — פרעה אותיות הערף[28], המורה על עקשות, „קשה עורף".

ועפ"ז יש לבאר עומק כוונת המד־

23) אבל בשאר מפרשי רש"י לא פירשו כן ברש"י. — במשכיל לדוד דוחה פי' הנחלת יעקב ממדרש הנ"ל (הערה 20) שמפורש שבחמש מכות הראשונות לא הכביד ה' את לבו. אבל כבר נת' כמ"פ שאא"פ להכריח הפי' בפרש"י עה"ת ע"פ מ"ש במדרשי רז"ל, ובפרט במקום שפשטות לשון רש"י לא משמע כן.

24) ראה רמב"ם וראב"ד הל' תשובה ספי"ו.

25) לך טו, יג.

26) ראה רמב"ן ובחיי לך שם. תוי"ט אבות פ"ב מ"ו בסופה. ועוד. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 153 ואילך.

27) בכל הבא לקמן ראה אוה"ת בא ע' רמו ואילך. שם (כרך ח) ע' ב'תתקב.

28) ל"ת ושער הפסוקים להאריז"ל פ' וישב (מ, א). ל"ת ר"פ שמות. ובכ"מ.

רש"[29], שפירש "כבד (לב פרעה)" – שלבו של פרעה נעשה כ(חלק הגוף שנקרא) כבד, "מה[30] הכבד כועס אף לבו של זה נעשה כבד"[31]: ידוע שיש שלשה שליטים בגוף[32], מוח ולב וכבד, כנגד ג' חלקי (כחות) הנפש – השכל (במוח), מדות (בלב), ומעשה (בכבד). וזוהי השייכות בין כבדות הלב ל"כבד" שבגוף – כי ענין העקשות שייך לכח המעשה של האדם (שזוהי בשליטת ה"כבד"), דגם כאשר אין לו שום הסברה (בשכל שב־ראש) ושום רגש (במדות שבלב) – הרי הוא עושה כן רק מחמת עקשות שלו.

ובזה מוסיף רש"י – "כבד . . יקיר ולא אתיקר" – כי העקשות גופא יכולה להיות בשני אופנים: (א) ההנהגה באופן של עקשות, עקשות בפועל – "אתיקר" (לשון פועל); (ב) הנהגה זו חודרת בכל מציאותו, עד שנעשה אדם עקש בעצם וזהו שם התואר שלו – "יקיר". כלומר: אין זה רק ענין של הנהגה של עקשות, אלא שמקור הכבדות שבנפש הוא ב־גילוי אצלו, ובדרך ממילא כל ענין – אצלו הוא באופן של עקשות. וכן הי' אצל פרעה, שאין הפירוש שהי' צריך להתגבר על עצמו כדי להתעקש כנגד הקב"ה, אלא הוא הי' "כבד" (עקשן) בעצם.

ו. והנה המכות שהביא הקב"ה על פרעה כוונתן הפנימית היתה לשבור את קליפת פרעה[33], וזה נעשה על ידי משה רבינו דוקא, וכמו שנאמר[34] "ראה נתתיך אלקים לפרעה", ופרש"י "שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין".

אבל ידוע, שכדי לבטל מדה רעה וכיו"ב ה"ז "במינה ודוגמתה"[35] – במדה דוגמתה בצד הקדושה. כי זה לעומת זה עשה האלקים[36], שכל מדה רעה היא "לעומת" מדה דוגמתה בצד הקדושה. וכן הוא בענין ה"כבד", שלעומת ה"כבד" דקליפה, ישנו "כבד" דקדושה, שהו"ע קבלת עול מלכות שמים שלמעלה מטעם ודעת ורגש. דבעבודה שע"פ טעם ודעת, וכן ע"פ מדות שבלב, ישנם שינויים מזמן לזמן, כנראה בחוש שהאדם אינו עומד תמיד באותה הדרגא בהשגה, ופשיטא לא בהרגש לבו באהבת ה' ויראתו; משא"כ העבודה דקבלת עול, "כבד" ד־קדושה, שהיא באופן של עקשות (כב־דות), הוא "רחוק מהשינויים"[37].

ומזה מובן בענינו, שכדי שמשה רבינו יוכל "לרדות" ולשבור את קליפת פרעה, הי' צריך לעורר בנפשו "כבד" דקדושה.

ויש לומר, שזהו הרמז והפירוש ה־פנימי בדברי רש"י כאן "כבד – תרגומו יקיר ולא אתיקר": "תרגומו" של "כבד" פרעה, כלומר, ענין ה"כבד" כפי שנת־פרש בקדושה, ענינו – "יקיר", והו"ע ה־

---

29) שמו"ר פ"ט, ח. וראה המשך תער"ב ח"א ס"ע תקה.

30) ובמדרש לקח טוב פרשתנו עה"פ: כבד לב פרעה, כלומר לבו של פרעה נהפך לכבד כשם שהכבד אין בו בינה להבין ולהשכיל כך אין בינה בלבו להבין ולהשכיל ע"כ נכבד לבו ונתחזק לו.

31) ובשמו"ר פי"ג, ג: כי אני הכבדתי את לבו מהו הכבדתי שעשה הקב"ה את לבו ככבד הזה שהיא כו' כך נעשה לבו של פרעה ככבד הזה ולא הי' מקבל דבריו של הקב"ה.

32) זח"ב קנג, א. זהר חדש רות (פ, א).

33) ראה תו"א פרשתנו (נז, א). אוה"ת פרשתנו (כרך ז) ע' ב'תרו ואילך.

34) פרשתנו ז, א.

35) ראה תניא פל"א.

36) קהלת ז, יד.

37) אוה"ת בא שם (ע' רמח). וראה תו"א פט, ד. ובארוכה המשך תרס"ו ע' שכא ואילך.

יקרות („הכבדות") של העבודה דקבלת עול בקדושה.

ובזה מבאר רש"י – „יקיר ולא אתיקר", שכדי לבטל כבדות של פרעה צ"ל „יקיר ולא אתיקר".

והביאור בזה: בקבלת עול ישנן (בכללות) שתי מדריגות[38]:

א) קבלת עול בדוגמת קבלת עול של עבד פשוט, דאף שבהפקירא ניחא לי'[39] ואין לו חשק ורצון בעבודתו ית', מ"מ כופה א"ע לקיים רצון אדונו. וקבלת עול זו היא למטה מכל כחות נפשו, דאף שאין לו עונג, רצון, השגה (שכל) או רגש (מדות) – הרי הוא כופה א"ע ב־מעשה בפועל, היפך רצונו וטבעו.

ב) קבלת עול שלמעלה מכל כחות נפשו – ועניינה, שאין התקשרותו לה' מדודה ומוגבלת כפי ערך ההגבלה של כחות נפשו [מדת הבנתו והשגתו בגדלות הא־ל, או מדת אהבתו ויראתו לה'] אלא הוא מוסר את עצמו לה' מכל וכל, בלי מדידה והגבלה. וקבלת עול זו מקורה בעצם הנפש, ש„טוענת עולך" מפני שהיא „יחידה לייחדך"[40], „חלק אלקה ממעל ממש"[41], ולכן אין מדידות והגבלות בתוקף התקשרותה של הנפש בהשם.

וזהו שמפרש רש"י – „יקיר ולא אתיקר" – שכדי לבטל כבדות דפרעה, שהוא „שם דבר", כבד בעצם, צ"ל „יקיר" דקדושה ו„לא אתיקר", שלא מס־פיקה עבודת ה' בקב"ע ב„פועל", הפעו־לה דקב"ע, שהיא למטה מכל הכחות, אלא צ"ל עבודת ה' מתוך קבלת עול עצמית, „שם דבר", כפי שהיא בעצם ה־נפש. הקב"ע מבחי' איתן שבנשמה[42], ה־„כובד" והחזוק שבעצם הנשמה.

וע"ז מביא רש"י הרא' מהכתוב „כמו כי כבד ממך הדבר", הנאמר אצל משה, כי ביטול קליפת פרעה הוא על ידי משה דוקא, כנ"ל, וזהו הרמז בפרש"י „כבד – ממך הדבר", ש„כבד" דקדושה (המבטל „כבד" דפרעה) בא „ממך", מ־משה רבינו[43] – כי משה ענינו „ונחנו מה"[44], תכלית הביטול לה', ולכן אצלו הוא אמיתית התוקף וה„כובד" המבטל כליל ה„כובד" דפרעה (שאינו אלא תוקף של ישות וגסות, „לי יאורי ואני עשי־תיני"[45]), ו„בזאת תדע כי אני ה'"[46].

(משיחת ש"פ וארא תשכ"ז)

---

38) ראה בכ"מ (סה"מ תרפ"ז ע' ח ואילך. תש"ב ע' 8. תש"ח ע' 4. ועוד) החילוק דקבלת עומ"ש דכל השנה להקבלת עול דר"ה.

39) גיטין יג, א.

40) נוסח הושענות דיום ג'.

41) תניא רפ"ב.

42) ראה לקו"ת ר"פ ראה.

43) ראה בארוכה תו"ח פרשתנו ד"ה הם ה־מדברים (קיט, ב ואילך). אוה"ת שם (ע' רכט־רל). וראה לקו"ש חט"ז ע' 74 ואילך. וש"נ.

44) בשלח טז, ז־ח. ועוד.

45) יחזקאל כט, ג. וראה שם, ט. וראה תניא ספכ"ב.

46) פרשתנו שם, יז – הנאמר בדיבור משה לפרעה בהקדמת מכת דם. וראה תו"א שבהערה 33 בפירוש „וידעו מצרים כי אני ה'" – „וידעו הוא מלשון שבירה".

וארא ג

א. בפסוק[1] „וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור" מפרש רש"י: וימלא מנין שבעת ימים[2], שלא שב היאור לקדמותו, שהיתה המכה משמשת רביע חדש ושלשה חלקים הי' מעיד ומתרה בהם[3].

כוונת רש"י בפשטות היא (כמ"ש במפרשים):

א) לתרץ לשון „וימלא" — לשון יחיד, ד„וימלאו (שבעת ימים) מיבעי לי"[4] [ואם „שבעת ימים" פירושו „שבוע של ימים"[5] (בלשון רש"י בכ"מ[6] — „שטיינ"א של ימים") — הול"ל „ותמלא", כי „שבעת הוא שם לשבוע בלשון נקבה"]; ולכן מוסיף רש"י תיבת מנין, כלומר, דהוי כאילו נכתב בקרא „וימלא מנין שבעת ימים".

ב) לייישב הלשון „וימלא" (גבי מנין ימים), דלכאורה אין לשון זה מתאים בנדו"ד — „כי[8] מלא לא שייך רק על דבר שיש לו שיעור (קצוב) כמו וימלאו ימי' ללדתי', מלא שבוע זאת והם שבעת ימי המשתה[10] — לכך אמר שגם בדבר הזה הי' המכה . . משמשת רביעית ה' חדש ויש לה שיעור שימלא".

אבל עדיין צריך ביאור באריכות לשון רש"י:

אם כוונתו היא רק להשמיענו שהי' שיעור קצוב לכל מכה ומכה (שלכן מתאים ע"ז לשון „וימלא"), הי' מספיק לומר „שבעת ימים, שהיתה המכה משמשת רביע חדש" — ומדוע מאריך רש"י ומוסיף:

(א) „שלא שב היאור לקדמותו" — ובפרט שלכאורה אין בזה חידוש לגבי המפורש בקרא.

[וגם את"ל שכוונתו לפרט ענינה של המכה שאודותי' מדובר בקרא זה — הו"ל לקצר ולכתוב „שבעת ימים, דהכאת היאור"[11] (וכלישנא דקרא כאן „אחרי הכות ה' את היאור"), ומדוע מאריך לתארה בלשון של שלילה „שלא שב היאור לקדמותו"[12]?].

---

1) פרשתנו ז, כה.

2) י"ל — שגם התיבות „שבעת ימים" הן חלק מהד"הי (וצ"ל נדפסות באותיות גדולות), אלא שרש"י מוסיף תיבת „מנין" (כאילו נאמרה תיבה זו בכתוב, כדלקמן בפנים). ועד"ז בכו"כ מפרש"י עה"ת, כמדובר כ"פ.

3) בדפוס ראשון ושני, וכת"י רש"י שתח"י — „בו" במקום „בהם" (ובמדרשים שבהערה 15 — „בהם"). ובפשטות — כי ההתראה היתה לפרעה.

4) ראב"ם, גו"א ועוד כאן.

5) ל' רש"י אמור כג, ח. וראה הנסמן בהערה הבאה.

6) ויצא כט, כז. בא י, כב. יב, טו. אמור שם.

7) ס' זכרון על פרש"י כאן. ע"ש.

---

*) ובדפוס ראשון דפרש"י: וימלא שבעת ימים, מנין שבעת ימים כו'. ובדפוס שני ליתא תיבת „מנין".

8) ל' הגו"א. ועד"ז בקיצור מזרחי. וראה רא"ם. באר יצחק. ועוד.

9) תולדות כה, כד.

10) ויצא שם ובפרש"י.

11) וראה לשון הרשב"ם כאן.

12) ולכאורה דוחק לומר שרש"י בא לשלול הפירוש (חזקוני ז, כ. בכור שור, הובא גם בריב"א עה"ת (ועוד) שם, יז) ש„לא נעשה היאור דם כ"א לפי שעה ומיד מתה הדגה מחמת הדם ואח"כ חזר היאור לקדמותו ומ"ש ולא יכלו מצרים לשתות . .

(ב) „ושלשה חלקים הי׳ מעיד ומתרה בהם״ — „מעיד ומתרה״ מאן דכר שמייהו ולמאי נפק״מ כאן (בהמדובר בקרא ע״ד זמן הכאת היאור)?! ועוד: מנא לי׳ ל־רש״י בפשוטו של מקרא שההעדאה וה־התראה נמשכו[13] זמן מדוייק ומוגבל של שלשה חלקי חדש[14] (והרי רש״י אינו מביא זה בשם המדרש — זאת אומרת, ש־ההכרח לזה הוא מפשטות הכתובים עצמם)?

גם צלה״ב דיוק לשון רש״י „היתה כו׳ רביע חודש ושלשה חלקים כו׳״: במדרשי חז״ל שהובא ענין זה[15] — הלשון הוא: „כ״ד[16] ימים הי׳ מתרה בהם . . ושבעה ימים המכה משמשת כו׳״ וכיו״ב — ו־מדוע שינה רש״י מלשון זה[17]?

ב. ויש לומר הביאור בכל זה:

הלשון „וימלא״ מורה שבשעה זו בא הדבר למילואו ולשלימותו[18], ומקודם לכן עדיין חסר הוא. וכן בענינו: טרם שעברו כל שבעת הימים עדיין הי׳ שיעורה של המכה חסר ולא נגמרה פעו־לתה, ורק כעבור מנין דשבוע ימים „נת־מלא שיעורה״.

אמנם בענין זה (שגמר המכה הוא רק כעבור כל זמנה) שונה מכת דם משאר המכות: פעולת שאר המכות (ששימשו רביע חודש[19]) היתה באופן, שבכל יום ויום נתחדשה פעולת המכה[20] [כמו מכת צפרדע, שבמשך שבעה ימים — בכל יום

לא מפני שהי׳ דם אלא משום והדגה . . מתה ויבאש היאור״ — כי מפשטות ל׳ הכתוב (ז, כא) „והדגה גו׳ ולא יכלו מצרים לשתות גו׳ (ואח״כ) ויהי הדם בכל ארץ מצרים״ משמע, שעיקר המכה הי׳ בזה שהיאור נעשה דם (וראה תוס׳ דעת זקנים (שם, יח). ריב״א הנ״ל. ועוד). ולהעיר מפרש״י (ז, יז) דפשוטו שמכה זו לא באה להלקות המצריים כ״א יראתם. ואכ״מ.

13) וגם את״ל ש(מצד חשבון השנים צ״ל ש)המכות לא באו תיכף זא״ז אלא נמשכו קרוב לשנה* (ראה מפרשי השמוא״ר כאן — פ״ט, יב. מהרז״ו לשמו״ר פ״ה, יט. ועוד. וראה תו״ש פרשתנו כאן אות צט) — מ״מ, מנ״ל בפשוטו של מקרא שמשה הי׳ מעיד ומתרה בהם כל הזמן שבין מכה למכה. וראה לשון המדרש (דב״ר פ״ז, ט) „לשלשים יום היתה באה המכה והיתה עושה ז׳ ימים והלכה לה והיו נרווחין כ״ג ימים בין מכה למכה״. וראה מדרש תהלים שבהערה 15 ובפי׳ מהר״י כהן (חתן המהר״ל) שם.

14) היינו חודש קצוב (ולא שבוע ושבוע וכיו״ב). ולהעיר מהתראת נינוה (יונה ג, ד), ב״ד (ראה מו״ק טז, א. אנציקלופדי׳ תלמודית ערך הזמנה (ב) וש״נ). ועוד.

---

*) ולהעיר: בפשש״מ — משה הי׳ בן פ׳ בדברו אל פרעה (פרשתנו ז, ז), ונפטר בן ק״כ שנה (ברכה לד, ז), ובי״ה הלכו במדבר מ׳ שנה (בשלח טז, לה. שלח יד, לג. דברים ב, ז. ועוד). ואכ״מ.

15) שמו״ר פ״ט, יב. תנחומא פרשתנו יג (ותנחומא באבער יד). ועד״ז בדב״ר שם. מדרש תהלים (שוח״ט) עה״פ עח, לח (וכן בהוצאת באבער שם).

בפיוט של ר״א הקליר (הובא בבחיי כאן): ירח ימים כו׳ שלשה חלקים כו׳ ורביעית כו׳. אבל מובן שטעמא בעי, אמאי העדיף רש״י לשון זה על לשון חז״ל בכל המדרשים הנ״ל.

16) ראה הגהות הרש״ש לשמו״ר שם (ועוד).

17) עוד שינויים בל׳ רש״י לגבי ל׳ המדרש — ראה לקמן הערה 26; 36; בפנים סעיף ו׳.

18) ראה ס׳ השרשים להרד״ק ערך מלא. וש״נ.

19) משא״כ מכת בכורות שמתו ברגע אחד, שאינה בכלל זה ש„היתה המכה משמשת רביע חדש״. ובמכת חשך ששת ימים. וראה השקו״ט במפרשי רש״י והשמו״ר. ועוד. שו״ת הרדב״ז ח״ג סתתי״ג. ואכ״מ. וראה הערה 20, 21, 35.

20) ראה גם גבורת השם (להמהר״ל) רפל״ג [אבל ראה שם בהמשך הפרק (וכן בגו״א פרשתנו ח, ה) שבמכת צפרדע ועוד לא הי׳ כן. ע״ש. וראה הערה הבאה].

היו מקרקרים בכל גבולי מצרים: במכת כנים – הלכו ורחשו באדם ובבהמה בכל יום ויום, ועד"ז בשאר המכות[21] – ולכן מתאים בהם הלשון „וימלא", כלו־מר, „שיעור" פעולת המכה „נתמלא" ב־שבעת הימים שהיתה מכה זו „משמשת" – פועלת והולכת (ועד אז עדיין לא נגמרה פעולת המכה (לא – תוצאותי")):

משא"כ במכת דם, הרי ברגע הראשון של המכה נהפכו „כל המים אשר ביאור . . ויהי הדם בכל ארץ מצרים"[22].

כמפורש בקרא: וימלא ז' ימים אחרי הכות ה' את היאור.

ואף שבמשך כל שבעת הימים של־אחרי הכאת היאור היו נכנסים מים חדשים להיאור[23] – הנה לא הי' צורך לפעולת מכת הדם מחדש כדי שגם מים אלו יהפכו לדם, כי מלשון הכתוב „כל המים אשר ביאור" ומהלשון „הלקה את יראתם"[24] מובן שמכת דם היתה בכל היאור (נהר נילוס) ובכל מקום שנמצא „יראתם" – גם מחוץ לגבולות מצרים[25];

ואולי יש להוסיף, שרק כמות קטנה של המים החדשים שנכנסו למקור היאור הגיעו ל(חלק) היאור שבארץ מצרים ונתבטלה במיעוטה, ובכלל – קמא קמא בטיל;

ומכיון שפעולת המכה „הכות היאור" כבר נגמרה ברגע הראשון, שוב לא שייך לומר לכאורה שבמשך שבעת ה־ימים היתה המכה ממשיכה בפעולה עד ש„נתמלא שיעורה" בשבעת ימים[26].

[במדרש איתא[27] ד„מצרי וישראל ב־בית אחד והגיגית מלאה מים ומצרי . . מוציאה מליאה דם וישראל שותה מים . . והמצרי אומר לו תן לי בידך מעט מים ונותן לו ונעשו דם" (ורק „כשהי' לוקח מישראל בדמים הי' שותה מים"), ולפ"ז נמצא דגם במכת דם היתה פעולת המכה נמשכת כל שבעת הימים, דהרי כשהגיעו המים מיד ישראל ליד מצרי נהפכו אז לדם.

אבל בפרש"י אין כל זכר לנס זה, והטעם – כי אין כל רמז לנס זה ב־פשוטו של מקרא[28], ואדרבה: בכתוב מ־פורש[29] „ויחפרו כל מצרים סביבות

---

21) וגם במכת דבר – „ביום ראשון הוכו כולם בדבר ומתו בתוך ז' ימים" (שו"ת הרדב"ז שם). וכן בחשך שהיתה המכה הולכת ומתגברת (ראה פרש"י בא י', כב. שו"ת הרדב"ז שם).

ובכל אופן: גם את"ל שהיו מכות שלא היו באופן שפעולתן היתה הולכת ומתגברת (וראה הנסמן בהערה הקודמת. ועוד) – לא קשיא, כי בהם לא נאמר הלשון „וימלא", משא"כ במכת דם.

22) ז, כ־כא. וכולל לא רק המים שביאור עצמו, אלא גם המים שב„נהרותם . . יאוריהם . . אגמיהם . . כל מקוה מימיהם . . ובעצים ובאבנים" (שם, יט. וראה רש"י שם).

23) וראה ראב"ע כאן פסוק כב. גבורת השם שם.

24) רש"י פרשתנו ז, יז.

25) ועוד: מכיון שטעם המכה הי' כדי להלקות יראתם הי' צ"ל המכה בכולה, שלא יאמרו שאין לו שליטה על כל „יראתם" (ע"ד פרש"י וירא יט, כד: בשלח יד, ב (בנוגע למצרים). ועוד).

26) ואף שכל יום שא"א להמצרים לשתות מים מן היאור נתוסף בצערם – הרי אין זו הוספה בפעולת המכה (אלא רק בתוצאות שלה).

[ועפ"ז יומתק השינוי בל' רש"י – „היתה המכה משמשת", ולא כתב (כלשון שמו"ר ותנחומא שם) „משמשת בהם" (ע"ד „מתרה בהם") – כי הדיוק כאן הוא פעולת המכה – „משמשת", ולא התוצאה בהמצריים („בהם")].

27) שמו"ר פ"ט, י (וש"נ) ותנחומא שם.

28) כקושיית הראב"ע (פרשתנו ז, כד). – וב־פרט ע"פ משנ"ת במק"א (לקו"ש חי"א ע' 31 ואילך), שפששמ"ם הוא כדעת הראב"ע (שם) שג' המכות ה־ראשונות פגעו גם בישראל. ע"ש.

29) פרשתנו שם.

היאור מים לשתות כי לא יכלו לשתות ממימי היאור", שפירושו (ע"ד הפשט) הוא, שהמים מחפירות אלו היו ראויים לשתי' ושתו אותם[30] (כי המכה היתה רק במי היאור, ולא בהמים שחפרו "סביבות היאור"[31], והיינו שהמים האלה לא נהפכו לדם).

ולכן מבאר רש"י – "שלא שב היאור לקדמותו", כלומר, גם מכה זו ("היתה המכה משמשת" –) היתה במשך כל שבעת הימים, אלא שלא היתה ע"י פעולה, כ"א באופן שלילי – "שלא שב היאור לקדמותו".

וההסברה: א) מפורש בקרא, כנ"ל, ד"הכות היאור" – הי' לפני ה"שבעת ימים", וא"כ פעולת המכה נגמרה אז. ב) לאידך, לא מצינו שלאחרי גמר מכת דם תהי' פעולה להחזיר את הדם למים. וב־פשטות – "שב היאור לקדמותו" בדרך ממילא[32], ונמצא שהמכה "היתה משמשת" כל שבעת הימים (שלא ישוב היאור לקדמותו). ולכן גם במכה זו מתאים הלשון "וימלא (מניז) שבעת ימים" – ש"נתמלא" שיעור המכה.

ג. ובכל זאת אין רש"י מסתפק בזה, כי עדיין אינו מיושב היטב המשך ה־כתובים כאן – "וימלא גו' אחרי הכות גו' ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ואמרת אליו גו'",

דהלשון משמע קצת, שהכתוב "וימלא גו'" הוא (גם) הקדמה להתראה שבפסוק שלאח"ז, דכאשר "וימלא שבעת ימים גו'" אזי אמר ה' למשה שילך ויתרה את פרעה על אודות מכת צפרדע[33].

דאם כוונת הכתוב היא רק להודיענו כמה ימים נמשכה המכה – הול"ל "ותהי המכה שבעת ימים" (וכיו"ב); ומזה שה־כתוב מדייק לומר "וימלא שבעת ימים גו'" (היינו הזמן דסיום וגמר המכה) משמע קצת, שפסוק זה הוא הקדמה להבא לאחרי סיום מכה זו.

אבל לאידך, אם "וימלא גו'" הוא רק הקדמה לפסוק שלאח"ז – הול"ל "ויהי אחרי המכה" (וכיו"ב). ומכיון שהכתוב מודיע בהקדמה זו גם שיעור זמן שימוש המכה ("וימלא שבעת ימים") משמע, שגם שיעור זה נוגע להמשך בפסוק שלאח"ז ע"ד ההתראה.

וזהו שרש"י כותב – "שהיתה המכה

---

30) ומתורץ בפשטות מ"ש (שם, כב) ויעשו כן חרטומי מצרים גו' (ראה ראב"ע שם. חזקוני וריב"א שבהערה 12. ועוד).

31) במדרש (שמו"ר שם, יא) פלוגתא, ולחד מ"ד סביבות היאור הי' דם (והמצריים חפרו בחשבם שימצאו מים – ראה מפרשים שם). אבל בפשש"מ שהיו יכולים לשתות מים מסביבות היאור ושתו, שהרי רש"י אינו מפרש בזה.

וי"ל, דאדרבה: מכיון שלפרש"י באה מכה זו להלקות יראתם – אין להכות המים שסביבות היאור (שאינם מנילוס), שא"כ אין מכה זו שייכת ליראתם כ"א למים (בכלל). – ומש"נ "נהרותם . . יאוריהם גו'" (ראה הערה 22), י"ל בפשש"מ, כי המים שב־מקומות אלו באו מהיאור (ע"ד "בעצים ובאבנים" שהובאו לשם ממק"א).

32) והרי לא מצינו שהיו צריכים להוציא הדם מהאגמים וכל מקוה מימיהם לאחרי המכה, או שהיתה פעולה ונס מיוחד שהדם בכל מקומות הנ"ל יחזור למים – ע"ד שנא' בהמכה (ז, יט) "ונטה ידך על מימי מצרים על נהרותם על גו' ויהיו דם".

וראה השקו"ט בכמה מפרשים (חזקוני, בכור שור, תוס' דעת זקנים וריב"א שבהערה 12. ספורנו שם, יח. אברבנאל. ועוד) – אם המים נעשו דם או רק נראו כדם (והי' להם טעם דם) ובמהותם נשארו מים. ושתיקת רש"י – משמעותה דמפרש כפשוטו ש"מ ממש.

33) להעיר גם מס' דבק טוב לפרש"י כאן.

משמשת רביע חודש ושלשה חלקים הי' מעיד ומתרה בהם", כלומר: גם ההתראה היתה קשורה עם שיעור וזמן מסויים, ועוד זאת – שני הענינים שבכל מכה (שימושה של המכה והתראתה) ושיעורם, הם חלקים משיעור אחד שלם*[33] הכולל כללות המכה: השיעור השלם והקצוב של כללות המכה הי' חודש[34] (שלם)*[34], והחודש נחלק לשנים: חלק אחד (רביע החדש[35]) הי' שיעורה של המכה עצמה, ושלשה חלקים – שיעור ההתראה.

ד. וי"ל דזוהי כוונת רש"י – שמקדים "שהיתה המכה משמשת" ל"הי' מעיד ומתרה בהם" [היפך סדרן בפשטות, דמקודם באה ההעדאה וההתראה ואח"כ המכה[36]]:

מקורו לסדר זה הוא סדר הכתוב, ש"וימלא שבעת ימים" (המלמדנו את שיעור הזמן שהיתה המכה משמשת) בא כהקדמה ל"ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה ואמרת אליו גו'" – ההתראה על המכה שלאח"ז. ועל יסוד זה הוא פירושו של רש"י, שחודש הימים שנקצב לכל מכה ומכה נחלק באופן, שהרביע הראשון "היתה המכה משמשת . . ושלשה חלקים (שלאח"ז) הי' מעיד ומתרה בהם" על המכה שלאח"ז.

אלא שלכאורה דבר תמוה הוא – איך מתאים לומר ששיעור זמן המכה נחלק באופן שבתחילה באה המכה ואח"כ ההתראה על המכה שלאחרי' – הרי כל ענין ההתראה הוא הכנה והקדמה להמכה (שתבוא לאחרי' דוקא)!

ה. ויש לומר הביאור בזה:

כוונתן של ההתראות לפרעה הי' לא (רק) במובן הרגיל של התראה, הכנה למכה שלאחרי' – (אלא) כדי לאיים ולהשפיע על פרעה לשלוח סו"ס את בנ"י מארצו,

שהרי הקב"ה אמר למשה תיכף בתחילת שליחותו לפרעה "ואני אקשה את לב פרעה גו' ולא ישמע אליכם פרעה גו'"[37] –

ההתראות היו (ג"כ) ענין של "מכה" – כדי "לרדותו . . ביסורין"[38], היינו, לגרום לו צער ויסורין, הדיבורים שהי'

---

*33) ואולי י"ל שלכן נקט רש"י שהשיעור הקצוב לכל מכה הי' חודש (ולא שבוע ושבוע – ראה לעיל הערה 14) – כי מסתבר לומר שהשיעורים של שני חלקי המכה היו חלקים מתקופה אחת – "חודש" (וכמו "שבעת ימים" של שימוש המכה שהם תקופה אחת – שבוע).

34) ובל' המדרש תהלים (באבער) שם: חודש הי' קצוב לכל מכה. וראה גם הלשון בדב"ר שם.

*34) להעיר משינוי בגובה המים בנהרות (כולל נילוס) בקשר לימים בחודש, כמחז"ל (רבינו בחיי. וראה מו"נ ח"ב פ"ל) עה"פ וממגד גרש ירחים.

35) וי"ל שבזה מוסיף רש"י ג"כ שאין צ"ל "שבעת ימים" בדיוק בכל מכה ומכה, אלא בערך רביע חדש (וכן "שלשה חלקים" שלאח"ז). ומתורצת קושיית הבעלי תוס' (דעת זקנים) כאן ש"לא היתה כ"א כ"ח יום". וכן – הערת המפרשים ממכת חשך (שלכאו' היתה רק ו' ימים).

36) ובפרט שרש"י משנה בזה מלשון המדרשים (שצויינו בהערה 15), שבכולם מקדים "מתרה בהם" ל"המכה משמשת".

ובפשטות הטעם (וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 58 הערה 14) – לפי שכאן בא לפרש "וימלא (מנין) שבעת ימים"; ורק אח"כ ממשיך לבאר מה אירע בשאר חלקי החדש.

אבל עדיין אינו מיושב לגמרי, כי רש"י כבר פירש הכתוב "וימלא שבעת ימים" – בכתבו "שלא שב היאור כו'", והמשך לשונו הוא רק ביאור שזהו השיעור הקצוב. ולכאו' הו"ל לתאר סדר המכה כפי שאירע בפועל.

37) פרשתנו ז, ג-ד.

38) ל' רש"י – פרשתנו ז, א. והכוונה גם ע"י דיבורו של משה – ראה לקו"ש חט"ז ע' 74.

משה מדבר לפרעה מלך מצרים בסגנון של התראה וכו' במשך כל זמן הנ"ל, ה"ז צער ויסורין לפרעה.

ועפ"ז מובן שההתראה היא המשך למכה שלפני', ובפרט שהמכוון בההתראות – „לרדותו . . ביסורין" – נעשה בתוקף יותר כאשר ההתראות באות ב־סמיכות למכות (בפועל[39]): כאשר אך זה עתה שב היאור לקדמותו – ומיד בא משה אל פרעה בהתראה על המכה הבאה – הרי זה ממשיך ומגדיל את ה־שימוש וההכאה של המכה הקודמת.

וי"ל אשר גם מטעם זה, באה ההת־ראה על המכה הראשונה (דם) בהמשך (ותיכף) למופת המטה – דלאחר המופת לפני פרעה שמטה אהרן נעשה לתנין גו' ויבלע גו' את מטותם[40] צוה ה' למשה: „לך[41] אל פרעה גו' והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך, ואמרת אליו גו'" (ההת־ראה על מכת דם) – כי עי"ז פעלה ההתראה על פרעה ביתר שאת.

ו. עפ"ז מתורץ עוד דיוק בלשון רש"י: במדרשים[15] הלשון „הי' מתרה" ו־רש"י מוסיף „הי' מעיד ומתרה" (ועוד – מקדים מעיד לפני ומתרה):

החילוק בין מעיד ומתרה הוא[42]: העדאה (לשון עדות[43]) ענינה – להודיע ולגלות דבר שאירע בעבר או שיקרה בודאי בעתיד; ואילו התראה פירושה, להזהיר שביאת הדבר תלוי' בהנהגתו של המותרה – דאם יעשה תשובה (או לא יחטא) לא יבוא, ואם לאו יבוא.

וכן בדברי משה אל פרעה היו שני הסוגים: ההעדאות הן הודעות שיענש (בודאי) על בלתי שלחו את עם ישראל, וההתראות על העתיד – „אם מאן אתה לשלח גו'"[44] (לאחרי התראה זו) תבוא עליו מכה פלונית.

וע"פ המבואר לעיל במטרת ההת־ראות מובן הטעם שרש"י מקדים „מעיד" ל„מתרה"[45] – כי ההתראות היו ענין של „העדאה", דהגם שנאמרו בלשון התראה – „ואם מאן אתה גו'" – מ"מ, מכיון ש„לא ישמע אליכם פרעה", הרי הן (גם) העדאה, ומשה (שהוא המדבר לפרעה) ידע שבודאי תבוא המכה.

ז. ש"פ וארא חלה (ברוב השנים[46]) בשבת מברכים חודש שבט או (כבשנה זו[47]) שבת ר"ח שבט – שבעשירי לחודש זה הוא יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר.

---

39) ע"ד פרש"י ר"פ אחרי.

40) פרשתנו ז, ט ואילך.

41) שם, טו ואילך.

42) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"ו ע' 58 ואילך.

43) אף ש„מעיד" הוא ג"כ לי' התראה (רש"י מקץ מג, ג) – מ"מ, מהכפל והשינוי בל' רש"י כאן מוכח כנפנים. וראה לקו"ש שם בהערה 13. וש"נ.

44) פרשתנו ז, כז. ועוד.

45) ובפשטות הטעם, כי במכה הראשונה היתה העדאה (ראה פרשתנו ז, טז־יז), ובמכה השני' – התראה (שם, כז).

46) רק בשתי קביעויות בלבד (א' דשנה פשוטה וא' דשנה מעוברת)* – שבת וארא אינה שבת מברכים או ר"ח שבט (ואז חלה ביום ג' שבט – דמיני' מתברכת ש"ק יו"ד שבט (יום ההילולא) שלאח"ז).

47) תשמ"ז.

---

*) ראה הלוחות שבסוף או"ח לאחרי הל' ר"ח. — ומפורסם שיש ערעור על לוחות אלה (ראה פר"ח לאו"ח הל' ר"ח. שו"ת אבני נזר חאו"ח סשט"ו. חת"ס ח"ו סי' לה. ס' קורות חשבון העבור ע' קסג ואילך. ועוד).

וי"ל רמז ולימוד בעבודת השם מהנ"ל (ע"ד ההתראות לפרעה (להמנגד), ש-עיקרן היו כדי "להכותו", "לרדותו . . ביסורין") – ע"פ המבואר במאמרי יום ההילולא[48], בענין מדת הנצח – שיש ענין מיוחד במלחמה לשבור ולנצח את המנגד,

אשר[49] ענין הנצחון (מדת הנצח) נטוע ומושרש בעצם הנפש, שלכן בשביל נצוח מלחמה פותח המלך את האוצרות החתומים והכמוסים מדור דור, וכמו"כ ברוחניות, שבשביל נצחון על המנגדים לקדושה, לכל הקשור להקב"ה וישראל (בניו של מקום) ותורה ומצות, הרי הקב"ה מגלה האוצרות הרוחניים הכי נעלים כדי לנצח מלחמה זו,

וכן הוא בנוגע למצרים, וכמו שמביא בהמאמר (בפרק השייך לשנה זו[50])

משנ"ת[51] "מוצא רוח מאוצרותיו שהכה בכורי מצרים", "דבשביל להכות בכורי מצרים . . (ש)הם תוקף ועוצם הקליפה, ובשביל זה מוציא רוח מאוצרותיו".

ומזה ההוראה גם אלינו, בדורנו זה, דרא דעקבתא דמשיחא, דמבלי הבט על גודל החושך כפול ומכופל שבעולם, עלינו לדעת שבשביל ניצוח מלחמה רוחנית זו, ניתנו לנו כל הכחות ה-דרושים לזה, מ"אוצרות" הכמוסים של הקב"ה[52], ועל ידי זה שעומדים חזק בתוקף גדול ומתחזקים בעסק התורה והעבודה והמצות, נזכה בקרוב לנצחון, לנצחון האמיתי,

שבני ישראל יצאו מן הגלות ביד רמה, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ וארא תשל"ה)

---

48) המשך באתי לגני השי"ת, שנמסר ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר ללמוד ברבים ליו"ד שבט תש"י, יום הסתלקותו.

49) ראה שם פי"א ואילך.

50) תשמ"ז – פי"ז.

---

51) תהלים קלה, ז-ח.

52) ראה המשך הנ"ל שם פי"ט-כ.

---

*) שנה הי"ז ללימוד ההמשך פעם שני'

(כמשנ"ת כמ"פ אשר י"ל שכל פרק מהעשרים פרקים של ההמשך מכוון גם לשנה אחת בפ"ע).

וארא ד

א. בדברי ההתראה לפרעה ע"ד מכת ברד נאמר[1] „הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד", ופרש"י „כעת מחר — כעת הזאת למחר, שרט[2] לו שריטה בכותל למחר כשתגיע חמה לכאן ירד הברד".

במפרשים[3] ביארו שדיוקו של רש"י הוא מהלשון „כעת מחר" [ולא אמר סתם „מחר" כמו לעיל[4] גבי מכת דבר[5]] — ש„כעת" (בניקוד קמ"ץ[6]) פירושו, „כעת הזאת למחר", דהיינו „העת[7] אשר הי' מדבר עמו".

אבל צ"ע, מנ"ל לרש"י (בפשוטו של מקרא) שמשה לא רק קבע לפרעה הזמן שירד הברד („כעת הזאת למחר") אלא גם עשה סימן, „שרט לו שריטה בכותל, למחר כשתגיע חמה לכאן ירד הברד"?

ואין לומר לפי שזו היתה הדרך ה־יחידי אז לברר ולידע שעה מדוייקת ביום[8] — שהרי ודאי היו אז מכשירים שונים לידע השעות, כמו שעון מים[9] וכיו"ב.

1) פרשתנו ט, יח.

2) תנחומא פרשתנו טז. שמו"ר פי"ב, ב.

3) ראה ראי"ם, רע"ב, גו"א, לבוש, אמרי שפר, קצור מזרחי. ועוד.

4) ט, ה.

5) גו"א ועוד כאן.

6) ראה רע"ב. לבוש. קצור מזרחי. באר יצחק. ועוד. וראה גם בארוכה מפרשי רש"י לפרש"י וירא יח, י. ואכ"מ.

7) ל' הרא"ם.

8) להעיר ממ"ב (כ, ט־יא וברש"י שם. וכן בישעי' לח, ח). משנה (עדיות פ"ג מ"ח. כלים פי"ב מ"ד־ה) „אבן השעות" ובמפרשים שם. — וראה ראב"ע בא (יא, ד) „בכלים גדולים של נחושת".

9) ראה זח"א צב, ב. ערוך מע' חלפסדרא (מב"ר ספמ"ט עה"פ המכסה אני מאברהם).

[וב„משכיל לדוד" על פרש"י כאן כתב, ד„כבר הרגיש כן הרב יפה תואר[10] והניחו חלק, והאמת דאגדות כאלה אין להם מקום להבינם אלא עפ"י הנסתר", והולך ומבאר דברי רש"י ע"ד הסוד, כ־דלקמן סעיף ה].

ב. יש מפרשים[11], שההכרח לזה הוא מלשון הכתוב „כעת" — „דפי' כעת נקו־דה בקמ"ץ הוא כמו כהעת והיינו ה־ידועה[12] ולזה מוכרח שאמר כעת הזאת ו„זה" ו„זאת" מורה באצבע כמ"ש רז"ל בכמה מקומות[13] . . וע"כ צ"ל דשרט שריטה בכותל והורה לו באצבע כשתגיע השמש לכאן שע"ז שייך הוראה באצבע, וכן דרשו ג"כ בתנחומא[14] גבי אברהם דכתיב[15] כעת חי' והיינו מטעם הנזכר".

אבל מלבד זאת שעדיין אין זה מתרץ מנ"ל לרש"י שהסימן הי' שריטה בכותל דוקא (ולא שהורה באצבע על „שעון מים" וכיו"ב שבזמן זה למחר ירד ה־ברד), הרי עוד זאת — בפרש"י לעיל גבי אברהם מוכח, שאין שיטת רש"י שתיבת „כעת" משמעה שהראה באצבע:

10) (השלם) לשמו"ר שם.

11) באר בשדה על פרש"י כאן.

12) ראה גם קצור מזרחי כאן.

13) הובא גם בפרש"י בא יב, ב. בשלח טו, ב. בהעלותך ח, ד. וראה גם רש"י תשא ל, יג. שמיני יא, ב.

14) וירא יג. וכן בתנחומא באבער שם לו.

15) וירא יח, י (כן הובא בתנחומא שם, והוא מדברי המלאך. ובת"ב — וכן בפרש"י שם כא, ב — הובא הכתוב דלקמן שם (יח, יד), מדברי הקב"ה. וכבר האריכו במפרשים).

עה"פ[16] „שוב אשוב גו' כעת חי'" גבי אברהם פרש"י „כעת הזאת לשנה הבאה", ולא העתיק שם פירוש התנחומא ש־הקב"ה שרט לו שריטה בכותל (וגם לא הביא איזה פירוש אחר ששייך בו „הור־אה באצבע"). ועד"ז אח"כ עה"פ[17] (ב־דברי הקב"ה לאברהם) „למועד אשוב אליך כעת חי' ולשרה בן פרש"י „למו־עד — לאותו מועד המיועד שקבעתי לך אתמול למועד[18] הזה בשנה האחרת", ואילו על התיבות „כעת חי'" לא פרש"י מאומה.

וביותר תמוה: בסיפור לידת יצחק נאמר[19] „ותהר ותלד שרה גו' למועד אשר דבר אותו אלקים", ופרש"י „את ה־מועד אשר דבר וקבע כשאמר לו למועד אשוב אליך שרט לו שריטה בכותל ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה אחרת תלד" — הרי שרש"י אכן הביא פירוש התנחומא, אבל (א) לא על הכתוב „כעת חי'" (שנאמר שתי פעמים לפנ"ז), אלא רק אח"כ עה"פ „ותלד גו' למועד אשר דבר אותו אלקים"[20], (ב) גם כש־רש"י מביאו בקשר ל„המועד אשר (הקב"ה) דבר וקבע", מעתיק רש"י רק התיבות „למועד אשוב אליך" ומשמיט המשך דברי השם „כעת חי'"[21]!

אשר מכל זה מוכח, שלשיטת רש"י אין הכרח מלשון „כעת חי'" שהיתה כאן איזו פעולה „שע"ז שייך הוראה באצבע", ואינו אלא לשון המורה על קביעת זמן מיוחד וברור.

[ויש לומר, שהכרחו של רש"י (בפ' וירא) שהקב"ה „שרט לו שריטה כו'", הוא מיתור לשון הכתוב בסיפור לידת יצחק[22]: לאחרי שנאמר[23] „וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", פשיטא שלידת יצחק היתה בדיוק „כאשר דבר", „למועד אשר דבר אותו אלקים", ול"ל להכתוב לפרט זה? ולכן מפרש רש"י, שיתור זה מלמדנו, שבעת לידת יצחק הי' ניכר לכל שהלידה היתה „למועד אשר דבר אותו אלקים"; והא כיצד? ע"ז אומר רש"י שהקב"ה „שרט לו שריטה בכותל כו'", באופן שהכל ראו והעידו שיצחק נולד בדיוק „למועד אשר דבר אותו אלקים"[24].

וא"כ — מנ"ל לרש"י כאן בפרשתנו, שלא רק שמשה רבנו קבע לפרעה זמנה המדוייק של ירידת הברד („כעת הזאת למחר"), אלא גם עשה סימן ו„שרט לו שריטה בכותל"?

---

16) שם, י'.

17) שם, יד.

18) לך יז, כא.

19) וירא כא, ב.

20) ולהעיר שגם בתנחומא בא הפירוש בפרשת לידת יצחק ולא לעיל במקומו.

21) בבאר בשדה על פרש"י וירא (יח, יד) כ' דנלמד ממ"ש „כעת חי'" (ע"ש). אבל מזה שרש"י השמיט תיבות אלו מוכח כבפנים.

22) ולא מלשון „למועד אשוב גו'" — דא"כ הי' רש"י מפרש זה במקומו (וירא יח, י). וראה רא"ם ועוד מפרשים לפרש"י שם (כא, ב). ואכ"מ.

23) שם כא, א.

24) והטעם שהכתוב מרמז ענין זה רק אצל לידת יצחק (ולא לפנ"ז כשהקב"ה קבע את המועד (ס"פ לך), או כשאמר לו „למועד אשוב אליך") — הוא בפשטות: עיקר הצורך בסימן זה לא הי' בשביל אברהם ושרה עצמם (שלאחרי ששמעו דברים ברורים מפי הקב"ה שוב לא הסתפקו כלל), אלא בעיקר עבור אלו שרננו אחרי יצחק ואמרו שהוא אסופי (רש"י וירא כא, ז) או ש„מאבימלך נתעברה שרה" (רש"י שם, ב. ר"פ תולדות) — שכדי לשלול רינון זה עשה הקב"ה (עוד) סימן שהכל יעידו שיצחק נולד באופן נסי ע"פ דברי ה', בדיוק „למועד אשר דבר אותו אלקים".

ג. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדם השאלה – במה נשתנתה מכה זו משאר המכות, שדוקא בה הודיע משה לפרעה את זמנה המדוייק של התחלת המכה?

ולכאורה הי' מקום לומר[25], שזה הי' בשביל „הירא את דבר ה'", שיוכל להניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים[26], וע"כ הודיע משה לפרעה זמנה המדוייק של התחלת ירידת הברד כדי שידעו מתי להניס את מקניהם ועבדיהם אל הבתים.

וכדי לשלול פירוש זה, מוסיף רש"י „שרט לו שריטה בכותל כו'", שע"י הוספה זו ברור, שמטרת משה באמרו „כעת הזאת למחר" לא היתה מכוונת ל„הירא את דבר ה'", שלא הי' בארמונו של פרעה ולא הי' יכול להבחין כלל בסימן זה של שריטה בכותל – אלא אך ורק בשביל פרעה עצמו, דכאשר פרעה יראה שלא זו בלבד שדברי ה' מתקיימים, אלא שהם מכוונים להרגע ממש שבו קבע שתתחיל המכה, הרי אא"פ לו להיות בספק כלל שאכן יד ה' עשתה זאת.

[וההכרח לומר שלא הי' בשביל „הירא את דבר ה'" מובן בפשטות – כי גם אם משה הי' אומר סתם „הנני ממטיר מחר ברד" (כמו שאמר במכת ערוב ודבר) היו יכולים „הירא את דבר ה'" ליצל את עבדיהם ומקניהם[27]; וכי היתה כוונת משה להרוויח שיוכלו להניח את עבדיהם ומקניהם בשדה זמן מועט[28] של תחלת יום המחרת עד שירד הברד?!].

ואין להקשות מדוע עשה ה' כן רק במכת ברד (ולא לפנ"ז במכת דבר וערוב שקבע זמנם רק באופן כללי, שיהי' „מחר"[29]) – כי זה מובן מעצמו מהמשך הכתובים כאן: בדברי ההתראה למכת ברד מצינו הקדמה מיוחדת (שלא מצינו בשאר המכות שלפנ"ז) – „כי[30] בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך גו' בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ . . בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כוחי ולמען ספר שמי בכל הארץ", והיינו שמכה זו (יותר מכל המכות הקודמות) תוכיח ברור את כוחו של הקב"ה. וא"כ מובן בפשטות הטעם שהראה הקב"ה לפרעה את „כוחו" גם בנוגע לקביעת זמן המכה, שכיוון את הרגע ממש שבו תתחיל המכה.

ד. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר ג"כ ההכרח לומר שמשה „שרט לו שריטה בכותל" דוקא (ולא הראה על „שעון" של מצרים); ובכלל מנ"ל שעשה איזה סימן ולא אמר סתם „כעת הזאת למחר":

כיון שכל כוונת קביעת הזמן היתה להראות לפרעה שהקב"ה יכול לכוון את

---

25) וראה לקו"ש חכ"א ע' 58.

26) ט, כ.

27) וכמפורש בפרש"י (לעיל ט, י. וראה רש"י בשלח יד, ז) שגם במכת דבר „לא נגזרה גזירה אלא על אותן שבשדות בלבד . . והירא את דבר ה' הניס את מקנהו אל הבתים". וראה אוה"ח פרשתנו שם (ט, ה).

28) שהרי הקב"ה אמר „השכם בבוקר" (ט, יג) – והברד ירד „כעת הזאת למחר".

29) וראה מה שתי' בגו"א כאן.

30) ט, יד-טז. – בפרש"י (שם, יד) „למדנו מכאן שמכת בכורות כו'". אבל: (א) לכמה מפרשים (ר"ת הובא בראי"ם, לבוש ועוד) קאי על מכת ברד („בכורות" – „בפת"ח הבית ובשורק הוי"ו". ע"ש). (ב) גם להמפרשים שקאי על מכת בכורות, עכצ"ל שהתראה זו שייכת גם למכת ברד כיון שנכתבה כאן. ועיקר: מ"ש (פסוק טז) „בעבור הראותך את כוחי ולמען ספר שמי גו'" קאי לכו"ע (גם) על מכת ברד. וכבר האריכו במפרשי רש"י. ואכ"מ.

הרגע ממש – לא הי' מקום לסמוך על מורה־השעות שהיו בידי פרעה וחרטו־מיו, שעל ידם יראו איך שה' כיוון את הרגע ממש – כי יתכן שאין מורה־שעות אלו (העשויים בידי אדם) מדוייקים, או שהחרטומים יטעו בחשבונם כו', וידמו שמשה לא כיוון את הרגע,

וע"ד פרש"י לקמן[31] גבי מכת בכורות, בדברי משה לפרעה „כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא גו'" – „שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחריו ולא אמר בחצות שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא",

ולכן מוכרח לומר שמשה עשה איזה סימן שאי אפשר לטעות בו[32] – וע"כ פירש „שרט לו שריטה בכותל, למחר כשתגיע חמה לכאן ירד הברד", שסימן זה אינו תלוי בידי אדם אלא בידי שמים (במהלך החמה) ואין לטעות בו.

[ועפ"ז יומתק הטעם שרש"י בפירושו הנ"ל בפ' בא עה"פ כחצות הלילה מעתיק בהד"ה גם תיבת „הלילה" (וכן בגוף פירושו[33], אומר „ור"ד כמו כבחצות הלילה" – ולא קיצר „כמו כבחצות") – די"ל, שהיסוד לפרש"י הוא מזה שהמדובר בחצות לילה דוקא: אם הי' מדובר בחצות יום, לא הי' צורך לשנות מדברי ה' כדי שלא יאמרו „משה בדאי הוא", כי הי' אפשר לעשות שריטה בכותל (כמו שעשה במכת ברד); אלא כיון שכאן הי' „חצות הלילה" ואין סימן שאא"פ לטעות בו, לא היתה ברירה אלא לשנות ולומר „כחצות הלילה"].

ה. מ„יינה של תורה" שבפירוש רש"י זה:

נזכרו לעיל דברי המשכיל לדוד שביאר פרש"י זה ע"ד הסוד, ותמצית דבריו:

רש"י מביא לקמן[34] שהי' הברד „נס בתוך נס האש והברד מעורבין . . ו־לעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם", שעירוב זה דאש ומים מורה על ההת־כללות דמדת הרחמים ומדת הדין, שהמים (חסד) באים מצד שם הוי"[35], מדת רחמים, והאש (גבורה) מבית דין[35] – מדת הדין, והיותם מעורבים יחד מורה על יחוד קוב"ה (הוי') ושכינתי' (דין) „על ידי השלום". וזהו הרמז גם כן בזה ש־„שרט לו שריטה בכותל . . כשתגיע חמה לכאן ירד הברד", כי השריטה ב־כותל, וכן הגעת השמש בכותל, מורים על יחוד קוב"ה ושכינתי' (כמו שמבאר שם ע"פ הזהר[36]).

ויש להוסיף, שההתכללות דרחמים ודין במכה זו – מפורשת בפשטות ה־כתובים: מכת ברד מיוחדת משאר כל המכות בשני הקצוות – מחד גיסא הרי ממכה זו הותחל תוקף הדין, מכות חמו־רות ביותר, וכמפורש בדברי ההתראה (כנ"ל) „בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך גו' בעבור הראותך גו'", ולאידך, היתה הקלה במכה זו שלא מצינו באף אחת משאר המכות – שניתנה אפשריות להנצל מן המכה[37], על ידי

31) בא יא, ד.

32) וראה גם מלאכת הקודש ובאר יצחק על פרש"י כאן.

33) דבנוגע להד"ה „ל שזה שייך לתוכן פי' הא' – „כהחלק הלילה".

34) ט, כד.

35) דבברד נאמר (ט, כג) „והוי'", שפירושו „הוא וב"ד" (רש"י וירא יט, כד: כל מקום כו'. וכן בפרש"י בא יב, כט).

36) משפטים קטז, רע"א. וע"פ מ"ש במאו"א מע' כותל (כ, טז). ע"ש.

37) אף שלפרש"י (משא"כ לרמב"ן ט, ג) גם בדבר הי' כן (ראה לעיל הערה 27) – אינו דומה, כי

הניסה אל הבתים, וכמפורש „הירא את דבר ה' גו' הניס גו' אל הבתים"[26].

ויש לומר, שהענין של חיבור שני הפכים מודגש גם בכללות תוכן פרש"י זה — „כעת הזאת למחר, שרט לו שריטה כו"', שבזה ההדגשה (כנ"ל בארוכה) איך שהקב"ה כיוון את הרגע ממש של התחלת המכה: המכות באו משם הוי', כמפורש כמה פעמים[38] בהמכות שעל ידם ידע פרעה (והמצרים) ש„אני הוי"', וכמפורש במכת ברד גופא[39], „והוי' נתן קולות וברד גו"' — והרי „שם הוי' מורה שהוא למעלה מן הזמן שהוא הי' הוה ויהי' ברגע א"'[40], וביחד עם זה באה מכה זו בתכלית הדיוק של זמן מוגבל, באותו הרגע ממש, חיבור של למעלה מזמן וזמן.

(משיחות ש"פ וארא וש"פ בא תש"מ)

כאן הרי מלכתחלה התרה אותם משה (ט, יט) „ועתה שלח העז גו"', שביקש אותם שיצילו א"ע ממכה זו. וראה פענח רזא (ועוד מפרשים) עה"פ (ט, כז) חטאתי הפעם.

38) פרשתנו ז, ה. ז, יז. ח, יח. ועוד.

39) ט, כג.

40) תניא שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א), ע"פ רע"מ פינחס (רנז, סע"ב).

בא

א. בסיפור מכת חושך נאמר בכתוב[1] „ויט משה את ידו גו' ויהי חושך אפילה בכל ארץ מצרים שלשת ימים. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים ולכל בני ישראל היה אור במושבותם". ואי' במדרש רבה[2] „ובג' ימי אפלה נתן הקב"ה חן העם בעיני מצרים[3] והשאילום שהי' ישראל נכנס לתוך בתי־הן של מצרים והי' רואין בהן כלי כסף וכלי זהב ושמלות[4] אם היו אומרים אין לנו להשאיל לכם היו ישראל אומרים להן הרי הוא במקום פלוני, באותה שעה היו המצריים אומרים אם היו אלה רוצים לשקר בנו היו נוטלין אותן בימי החושך ולא היינו מרגישין שהרי ראו אותן כבר אחר שלא נגעו חוץ מדעתנו כמו כן לא יחזיקו והיו משאילין להן, ל־קיים מה שנאמר[5] ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, ה"ד ולכל בני ישראל היה אור וגו', בארץ גושן לא נאמר אלא במושבו־תם שכל מקום שהי' יהודי נכנס הי' אור נכנס ומאיר לו מה שבחביות ובתיבות ובמטמוניות".

וכן איתא (בקיצור) בתנחומא[6] „וכן במצרים הענן מאיר לישראל ומחשיך למצרים שנאמר לא ראו וגו' ולכל בני ישראל היה אור והי' מאיר לישראל ו־מראה להן כל כלי כסף וזהב ושמלות וכל טוב מצרים ומה שבתיבות ובחביות ובמטמוניות הי' מראה להן והיו שואלין ונותנין להן בעל כרחן שהיו אומרים להם ישראל הרי לך במקום פלוני כלי כך וכך".

תוכן דרש זה הובא בקיצור בפרש"י[7] „ולמה הביא עליהם חושך שהיו . . ועוד[8] שחפשו ישראל וראו את כליהם וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא".

והנה לפום ריהטא נראה, שכוונת רש"י לפרש הכתוב כמו בפירוש ה־מדרש, דזה שבנ"י ראו את כלי המצריים

---

1) פרשתנו י, כב־כג.

2) שמו"ר פי"ד, ג.

3) לשון „ובג' ימי אפילה נתן הקב"ה חן העם . . והשאילום" — אין הכוונה שזה הי' בג' ימי אפי־לה, אלא בתר הכי, וכמובן מהמשך לשון המדרש, והכוונה ב„ובג' ימי אפילה" היא — שע"י (מה שארע ב)ג' ימי אפילה נתן הקב"ה כו', וכמ"ש במפרשי המדרש (וכן צריך לפרש לשון התנחומא (וארא יד בסופו) „אם היו אומרים אין לנו להשאיל הי' מאיר הקב"ה את המקום שהיו שם והי' אומר לו כו'" — ראה עץ יוסף שם). וכבר העירו שבמדרש לקח טוב (כאן ולקמן יא, ב) מפורש שלקחו בג' ימי אפילה (וכפשטות לשון התנחומא). וצ"ע. ואכ"מ.

4) ראה פרשתנו יב, לה (ובפרש"י).

5) לך טו, יד.

6) פרשתנו ג. וראה גם תנחומא וארא שם.

7) פרשתנו שם, כב.

8) ולא כתב ע"ז „ורבותינו דרשו" וכיו"ב, והיינו שזהו ענין המובן ומוכרח ע"פ פשוטו של מקרא. וגם לא כתבו בתור פירוש שני („ד"א"), אלא „ועוד" — כי לפרש"י היתה מכת חושך בגלל שני הטעמים. וראה בארוכה במפרשי רש"י כאן (וראה גם יפה תואר (השלם) לשמו"ר שם), שמפרשים שב' הטעמים הם על ב' אופני החושך, טעם הא' ברש"י הוא על ג' ימים הראשונים שלא ראו איש את אחיו, וטעם הב' על ג' ימים אחרים שהי' חושך כפול ומכופל שלא קמו איש מתחתיו. ואכ"מ.

הוא פירוש הכתוב „ולכל בני ישראל הי׳ אור במושבותם״.

אבל דוחק גדול לפרש כן כוונת רש״י, כי:

א) הדיוק הנ״ל שבמדרש, „בארץ גושן לא נאמר אלא במושבותם, שכל מקום שהי׳ יהודי נכנס הי׳ אור נכנס כו׳״, אינו פשטות הפירוש של „במושבותם״ (ואדרבה, זהו היפך פירוש הפשוט)[9], ואם רש״י ס״ל הכי הו״ל לכתוב זאת בפירוש.

ב) ועיקר: רש״י כתב פירושו על התיבות (בפסוק כב) „ויהי חושך אפילה גו׳ שלשת ימים״, כטעם למכת חושך — „ולמה הביא עליהם חושך״ — ולא הזכיר כלל בפירושו את התיבות (מהכתוב שלאח״ז — פסוק כג) „ולכל בני ישראל הי׳ אור במושבותם״.

ומשמע מזה, שלפי פרש״י היו כאן שני ענינים שונים: א) „ולכל בני ישראל הי׳ אור במושבותם״ — שבזה מדובר (כ־פשטות משמעות הלשון) ע״ד בתי ישראל (שבארץ גושן)[10]. ב) זה שבנ״י „ראו את כליהם״ של המצרים בבתי המצרים — ודבר זה נלמד (לא ממ״ש „ולכל בנ״י הי׳ אור במושבותם״, כי אם) מעצם מכת חושך, כיון שזו היתה כוונת המכה, כדי שבנ״י יוכלו לראות את כליהם ולשאול אותם אח״כ מהמצריים בעת יציאתם ממצרים.

ב. לפי הנ״ל נמצינו למדים, שיש חילוק עיקרי בין המדרש ופרש״י ב־פירוש הכתובים כאן:

להמדרש, מ״ש „ולכל בני ישראל הי׳ אור במושבותם״ — גם זה הוא חלק מ־מכת חושך, כי המכה כללה שני פרטים: (א) חושך (נסי) למצרים, (ב) אור (נסי׳׳[11]) לישראל, „שכל מקום שהי׳ יהודי נכנס הי׳ אור נכנס ומאיר לו כו׳״.

משא״כ לפרש״י הי׳ כאן רק נס אחד — החושך שהביא הקב״ה על המצרים, אלא שהטעם שהביא עליהם מכה זו הי׳ בשביל בנ״י, שע״י החושך ניתנה היכולת לבנ״י לחפש בבתי המצרים ולראות מקום כליהם, אבל לא הי׳ בזה נס נוסף שבנ״י יוכלו לראות מה שנמצא בבתי המצריים.

[ומה שהכתוב ממשיך אח״כ „ולכל בנ״י הי׳ אור במושבותם״, הוא ענין בפ״ע, שבא להדגיש שהמכה היתה רק במצרים ולא במקום מושב בנ״י בארץ גושן. כלומר: זה שלא החשיך לישראל בבית המצרי ה״ז חלק ממכת חושך, כי זהו המכוון והמטרה של המכה: משא״כ הכוונה במ״ש „ולכל בנ״י הי׳ אור במושבותם״, היא, אדרבה, להודיע שלא הי׳ שום רושם מהחושך במושבות בנ״י. וע״ד מ״ש במכת ברד[12] „רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא הי׳ ברד״, אף שלכ־אורה פשוט הוא בלאה״כ, שהרי המכה הי׳ רק על מצרים[13]].

וחילוק זה בין המדרש ופרש״י מוד־גש ומדוייק בשינויי הלשונות שביניהם:

9) ראה ביאורי מהרא״י על פרש״י כאן.

10) ראה מדרש שכל טוב כאן (כג) „ולכל בני ישראל הי׳ אור במושבותם היינו גושן ופשט׳ דקרא הוא אבל רבותינו דורשין כו׳״. ועד״ז הוא בפי׳ ר״י בכור שור „בארץ גושן שהם יושבין״ (אלא שמוסיף „אבל ארץ מצרים היתה חשוכה לכל העולם אפילו לישראל ורבותינו אמרו כו׳״. ואכ״מ). וראה גם אברבנאל כאן.

11) ראה פי׳ מהרז״ו לשמו״ר שם.

12) וארא ט, כו. משא״כ במכת ערוב ודבר נאמר „והפליתי ביום ההוא גו׳״ (שם ח, יח), „והפלה ה׳ בין מקנה ישראל גו׳״ (שם ט, ד).

13) וראה תפארת יונתן כאן (פסוק כג). ועצ״ע.

במדרש הלשון שהאור הי' „מאיר ל־ישראל ומראה להן . . מה שבתיבות ובחביות ובמטמוניות", ואילו בפרש"י (א) לא נזכר כלל שהי' כאן איזה „אור" (ורק הזכיר ע"ד ראיית בנ"י, „ראו את כלי־הם"), (ב) מדייק שבנ"י „חפשו" — דלא כבמדרש, שהאור הי' „מראה להן", (ג) משמיט שבנ"י ראו את הכלים ש„בתיבות ובחביות ובמטמוניות".

וע"פ הנ"ל מובן טעם השינויים ב־פשטות:

להמדרש ש„ולכל בנ"י הי' אור ב־מושבותם" הוא חלק מהנס, א"כ הי' זה אור מיוחד ונסי שהי' „מראה להן . . מה שבתיבות ובחביות ובמטמוניות", וע"ז אינו מספיק אור טבעי לראות על ידו מה שנמצא בתוך הכלים ו(כ"ש) במט־מוניות, אלא הי' אור מיוחד ונסי[11].

משא"כ ע"פ פשוטו של מקרא (דרך רש"י בפירושו עה"ת) לא הי' כאן אור נסי, כ"א רק שהחושך לא החשיך לבנ"י, ובמילא היו יכולים לראות מה שיש ב־בתי המצרים (באור רגיל וטבעי)[14], ולכן הוצרכו לחפש וכו' עד שראו את כלי המצריים (ועפ"ז יש לומר, שאפשר שלא מצאו בנ"י את כל הכלים שהיו טמונים במטמוניות כו').

[ועפ"ז יש לבאר עוד שינוי בין ה־מדרש ורש"י: ברש"י מפורש שזה שבנ"י היו נכנסים לבית המצרים ורואים את כליהם, הי' (אחד) מהטעמים למכת חושך[15], משא"כ מלשון המדרש משמע שאין זה הטעם למכת חושך, אלא דבר נוסף שאירע בשעת מכת חושך[16]. וע"פ הנ"ל יש לבאר הטעם, כי להמדרש שהי' אור נסי שהראה לישראל את כל כלי המצרים, אין צורך (כ"כ) להביא עליהם חושך, כי גם אם הי' אור אצל המצרים, היו ישראל רואים את כלי מצרים על ידי אור נסי זה[17]: משא"כ לפרש"י שלא הי' אור נסי, הרי האפשרות לראות כלי המצרים היתה רק מצד החושך שהביא הקב"ה על המצרים].

ג. ויש לבאר טעמו של רש"י ששינה מדרשת המדרש, ובהקדים:

ידוע שבקיום ציווי הקב"ה, יש ל־השתדל שהקיום יהי' בדרך הטבע, לא ע"י נס, היינו הן שהחפץ שבו נעשית ה־מצוה יהי' חפץ טבעי ולא מעשה נסים[18], והן שהמעשה דקיום המצוה ייעשה ב־דרך הטבע.

ויתירה מזו נת' במ"א בארוכה[19], שזה כולל לא רק קיום המצוה עצמה, אלא

14) ראה בחיי כאן (פסוק כא בסופו): והי' אור לישראל מפני שלא נסגרו להם שבילי האור כו'. ולהעיר ממושב זקנים שם בסופו „אע"פ שהי' חושך למצרים ממונם הי' נראה היכן הוא שהרי המכות לא הי' אלא בשביל גופם שילקו אבל בשביל ממונם לא הי' כו'".

15) דהרי הטעם השני „ועוד" בא גם בהמשך ותירוץ על השאלה „ולמה הביא עליהם חושך" (כנ"ל הערה 8).

16) הן בשמו"ר שם, שענין זה הוא כעין מאמר בפ"ע „ובג' ימי אפילה נתן הקב"ה כו'", וא"ז בהמשך לתחילת הפיסקא „חושך למה הביא כו'". ועד"ז בתנחומא וארא שם, שענין הנ"ל בא לאחרי סיום הטעמים לכל המכות. ובתנחומא פרשתנו שם ליתא בכלל התחלה זו „חושך למה הביא כו'".

17) ובפרט ע"פ פי' מהרז"ו במדרש שם שאין זה ע"פ אור טבעי אלא אור תורה ודעת רוה"ק, שעפ"ז נמצא שלא היו צריכים בכלל ליכנס לבתי המצרים „לראות" כליהם.

18) להעיר ממפרשים (מצפה איתן ועוד) לתוד"ה חטין (מנחות סט, ב). כלי חמדה פ' ויקהל (לה, כז־כח). ועוד.

19) לקו"ש ח"ה ע' 80 ואילך.

גם ההכנה למצוה, שגם ההכנה צריכה להיות טבעית. וכפי שלמדים מהספור הידוע[20] אודות קידוש לבנה של אדמו"ר הזקן, שביקש מהפקיד שהי' ממונה על הספינה לעצרה בכדי שיוכל לקדש את הלבנה מעומד ובישוב הדעת, וכאשר הפקיד סירב, עצר אדה"ז את הספינה בדרך נס, אבל לא קידש אז את הלבנה עד שהפקיד הסכים לעצרה בעצמו — שמהטעמים ע"ז הוא[21], לפי שרצה שגם ההכנה לקיום המצוה תהי' בדרך הטבע ולא ע"י ענין נסי[22].

ועפ"ז יש לבאר מה שלא פירש רש"י כבמדרש שראיית בנ"י את כליהם של המצריים היתה ע"י נס מיוחד (ע"י אור שלא ע"פ טבע) — כי לפי דרשה זו, הי' המכוון במכת חושך כדי שיוכלו ישראל לקיים את ציווי ה'[23] „וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", עד שיהי' „ונצלתם את מצרים" — „ותרוקינון"[24],

ולפ"ז נמצא, שההכנה לקיום ציווי זה הי' שלא ע"פ טבע, בדרך נס, כי רק ע"י אור נסי זה ראו את כלי כסף וזהב של המצריים ומה שהי' טמון כו', ורק ע"י קיימו הציווי לבקש מהם כל כליהם שהיו במטמוניות וכו'.

ולכן משנה רש"י ומפרש, שזה שראו את כליהם לא הי' ע"י אור מיוחד ובדרך נס, אלא ע"פ טבע, שחפשו ישראל בבתי המצריים וראו את כליהם באור טבעי, בכדי שגם ההכנה להמצוה תתקיים בדרך הטבע.

[ואף שכל עיקר הנס של מכת חושך הי' בשביל זה שישראל יוכלו לראות את כלי המצרים — הרי זה רק בגדר הסרת המניעה, או לכל היותר באופן של סיבה וגרם, ולא הכנה והכשרה להמצוה, שזה הי' דוקא בזה שבנ"י חפשו וראו את כליהם, ובכגון דא — אין זה שלא ע"פ טבע.

וגם דבר זה יש ללמוד מהסיפור הנ"ל של אדה"ז, דלכאורה זה שהפקיד הסכים לעצור את הספינה — לא הי' מחמת עצמו (ממש), אלא לפי שראה שבכחו של אדה"ז להעמיד את הספינה מעצמו באופן נסי,

אלא שזהו רק גרמא בעלמא: ההכנה עצמה, העמדת הספינה בשביל אמירת הברכה דקידוש הלבנה, היתה ע"י ה־פקיד בעצמו ולא באופן נסי].

ד. אמנם זה שהמדרש לא חש לזה, ומפרש שהי' בזה אור מיוחד ונסי, י"ל, משום דס"ל שבנדו"ד לא הי' צ"ל כן — ומצד כמה טעמים:

א) התנאי שקיום המצות צ"ל בדרך הטבע דוקא, הוא בעיקר במצות של־אחרי מ"ת [כי זהו ענין עיקרי במ"ת, ש־המצות יפעלו בגשמיות העולם, בלשון המדרש[25] „עליונים ירדו לתחתונים", ולכן רוב המצות ככולן הן בדברים גשמיים, ובזה גופא בדרכי הטבע דוקא, כמשנ"ת במ"א[19]] — משא"כ בנדו"ד שמ־דובר קודם מ"ת.

ב) תוכן הענין ד„וישאלו איש מאת

20) לקו"ד ח"ד תשנב, ב.

21) לקו"ד שם תשנג, א.

22) ראה בארוכה לקו"ש שם, שמטעם זה גם כאשר קיום המצוה קשור עם קשיים לא כדאי להסירם באופן בלתי טבעי — ראה שם לגבי הנהגת ר"ג (סוכה מא, ב). ועוד.

23) פרשתנו יא, ב. — וראה לקו"ש חכ"א ע' 78 ואילך.

24) שמות ג, כב ובפרש"י. פרשתנו יב, לו.

25) תנחומא וארא טו. שמו"ר פי"ב, ג.

רעהו גו'" אינו (כ"כ) בגדר של "מצוה" וחיוב (של בנ"י), אלא אדרבה, קבלת שכר (מלמעלה), שעי"ז נתקיימה הבטחת הקב"ה "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"[26], אלא שהקב"ה הלביש תשלום שכר זה בדרכי הטבע, על ידי שבנ"י ישאלו מה־מצרים כלי כסף גו', אבל תוכן הדבר הוא – קבלת שכר מלמעלה.

[ולכן מצינו שכללות הענין ד"וישאלו איש מאת רעהו וגו'" לא הי' תלוי כ"כ בידי ישראל, אלא בא בדרך נס מלמעלה, וכמפורש בתחלת הענין[27] "ונתתי את חן העם בעיני מצרים", וכנאמר בכתוב לאחז"ז שהי' בפועל "ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים"[28]: "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום"[29]].

ומובן, שבקיום ציווי כזה לא איכפת לן אם ההכנה נעשית ע"י נס.

[ויש להוסיף עוד, שבנדו"ד הי' מוכרח (לדעת המדרש) הנס להאיר את ה־"מטמוניות" – כי תכלית ומטרת הציווי "וישאלו גו'" היתה (לא רק שבנ"י יצאו "ברכוש גדול", אלא עוד זאת) – "ונצלתם את מצרים", "ותרוקינון".

ולכן הי' מוכרח להיות הנס ד"ולכל בנ"י הי' אור", להאיר את המטמוניות שבבתי המצרים, כי דוקא ע"י אור נסי זה היתה בידם האפשריות לראות כל מה שהי' טמון מכלי כסף וזהב אצל ה־מצריים לקיים מה שנאמר "ונצלתם את מצרים" (משא"כ אם היו רואים רק את הכלים שבחוץ וע"י שחפשו בבתי ה־מצריים, לא היו יכולים לקיים ציווי זה לרוקן את מצרים)].

ה. לפי זה יש לבאר (ע"פ פנימיות הענינים) גם החילוק בין המדרש ופרש"י בפירוש מ"ש "ולכל בנ"י הי' אור ב־מושבותם" – אם גם זה הוא חלק ממכת חושך או לא:

איתא בספרים[30] שה"רכוש גדול" ש־בנ"י הוציאו ממצרים מרמז גם על ניצוצות הקדושה שהיו נמצאים בארץ (ועניני) מצרים, דבזה שבנ"י הוציאו את כלי הכסף וכו' של מצרים, הוציאו את ניצוצות הקדושה (שבהם) מן הרע של מצרים והחזירום לרשות הקדושה.

ותוכן עבודה זו (של "בירור הניצוצות") הוא ענין עיקרי בעבודת כאו"א מישראל, דנוסף על החיוב של לימוד התורה ועבודת התפלה, שבעיקרם הם בהאדם עצמו, ובזה גופא – ברוחניות שלו (הבנת התורה בשכלו והרגש הלב בתפלה) – צ"ל גם קיום המצות (שרובן ככולן הם בדברים גשמיים), וכן עשיית דברי הרשות שלו לשם שמים, שע"ז ממשיך קדושה בגשמיות העולם ומעלה את ניצוצות הקדושה שבדברים גשמיים לרשות הקדושה (כמבואר בארוכה בספר התניא[31]).

---

26) להעיר מברכות (ט, א־ב) בפי' הפסוק בפר־שתנו (יא, ב) דבר נא באזני העם וישאלו וגו' "אין נא אלא לשון בקשה כו' בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו כו' שלא יאמר אותו צדיק כו'" (וראה גם שמו"ר פ"ג, יא). משא"כ ברש"י, אף שמביא תוכן הנ"ל שבגמ', משנה מלשון הגמ' וכ' "בבקשה ממך הזהירם על כך" (ולא כבגמ' שלשון "בקשה" נאמר גם בנוגע לאמירת משה לבנ"י).

27) שם ג, כא.

28) פרשתנו יא, ג.

29) שם יב, לו.

30) תו"א פרשתנו ס, ג – בביאור "וינצלו את מצרים" (וראה גם ל"ת להאריז"ל ר"פ תצא). וראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 823 ואילך. וראה בכל הבא לקמן לקו"ש חכ"א ע' 15 ואילך.

31) פל"ז.

וי"ל, שלפי פרש"י זהו החילוק בין שני הענינים שבכתוב – (א) עצם מכת חושך, שנתנה את האפשרות לבנ"י לה־כנס לבתי המצרים ולראות את כליהם, (ב) „ולכל בנ"י הי' אור במושבותם" – שהם כנגד שני סוגי העבודה הנ"ל: ה־עבודה דתורה ותפלה, שעל ידה מאיר אור הקדושה „במושבותם" של בנ"י (ב־נשמתו ורוחניותו), והעבודה של זיכוך העולם, להוציא את ניצוצות הקדושה שבדברים גשמיים ולהעלותם לקדושה.

שע"פ דרך הפשט – היינו כפי שה־דברים נראים בפשטות ובחיצוניות – הרי הם שני סוגי עבודה שונים, ואולי גם סוגים הפכיים.

אמנם במדרש – אגדה שבתורה ש־„רוב סודות התורה . . גנוזין באגדות"[32] – מפרש שגם זה ש„ולכל בנ"י הי' אור במושבותם" הוא חלק ממכת חושך, כי מצד הכוונה הפנימית, אין שני סוגי עבו־דה אלה ענינים שונים, אלא הם שייכים וקשורים זב"ז, כי גם העבודה דתורה ותפלה, תכליתה היא בשביל העבודה של בירור וזיכוך העולם (כמבואר ב־תניא[31], שהנשמה לא ירדה למטה כדי לתקן את עצמה, כ"א כדי לתקן את הגוף ונפשו הבהמית וחלקו בעולם).

וזהו התוכן הפנימי בדברי המדרש, שגם זה ש„לכל בנ"י הי' אור במושבותם" הוא חלק ממכת חושך, והיינו מפני שגם האור המאיר לישראל כשהם „במושבו־תם", שהוא האור המאיר בנשמתם על ידי תורה ותפלה, צריכים להמשיך ול־הכניס ב„בתי המצרים" (חושך העולם), כדי שעל ידו יוכלו להוציא משם את ניצוצות הקדושה הנמצאים שם ולהח־זירם לרשות הקדושה.

ו. ובעומק יותר י"ל, ע"פ ה„יינה של תורה" שבפרש"י – דזה שלפי פרש"י הסיום „ולכל בנ"י הי' אור במושבותם" אינו חלק ממכת חושך, הוא לפי שבזה נרמז ענין גבוה עוד יותר, הבא לאחרי גמר העבודה של בירור וזיכוך העולם.

דהנה מבואר בכמה מקומות, שירידת הנשמה ועבודתה למטה היא צורך עלי', שלאחרי גמר עבודתה בבירור וזיכוך ה־עולם מתעלית הנשמה למדריגה עליונה יותר מכפי שהיתה קודם ירידתה, ועד שזוכה „לאשתאבא בגופא דמלכא"[33].

וזהו הפירוש הפנימי בכתוב, שלאחרי גמר העבודה בבירור וזיכוך העולם (ש־זה נרמז במכת חושך, שעל ידה הוציאו בנ"י את רכושם של מצרים והכניסוהו ברשות הקדושה) – זוכים ל„ולכל בנ"י הי' אור במושבותם", שהנשמה באה ל־מושבה ומקומה האמיתי, ישראל וקוב"ה כולא חד, ששם אין מקום כלל למציאות של מצרים ועניני מצרים (אפילו לא כפי שהם מתבררים ועולים לקדושה)[34], כ"א רק (בלשון הזהר[35]) ישראל ומלכא בל־חודוהי.

ז. ומזה יש ללמוד גם עידוד גדול בעבודתנו עתה, בגלותנו זה האחרון:

אע"פ שנמצאים אנו בזמן של „חושך הגלות", ובזה גופא – חושך כפול ו־מכופל[36] דעקבתא דמשיחא, הרי הקב"ה מסבב סיבות, ועד לאופנים שלמעלה מן

32) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב. תניא אגה"ק סכ"ג (קלז, א).

33) זח"א ריז, ב.

34) ראה אוה"ת שמע"צ ע' א'תתו ואילך.

35) ח"ג לב, א.

36) כל' השמו"ר פי"ד שם. תנחומא וארא יד שם. וראה גם התחלת פרש"י פרשתנו כאן.

הטבע, כדי שבנ"י יוכלו לעבוד עבודתם בלי שום מניעות ועיכובים.

ואע"פ שכל הענינים הנ"ל צ"ל בדרכי הטבע דוקא – הרי זה במה שנוגע לקיום המצוה מצד בנ"י, אבל בנוגע להמצב (בעולם) הנדרש כדי שישראל יוכלו לעבוד עבודתם במילואה, אין שום הגבלות, והקב"ה עושה גם נסים גלויים כדי לאפשר לישראל לעבוד עבודתם בדרכי הטבע [כמו במכת חושך, שהקב"ה עשה נס גלוי והביא חושך נסי על המצרים, כדי שבנ"י יוכלו לחפש ולמצוא הכלים באופן טבעי (מצדם); וכן בסיפור הנ"ל מאדה"ז, שפעל על ידי נס, שהפקיד עצמו ירצה לעצור את הספינה].

ועאכו"כ לפי פירוש המדרש, שהי' כאן גם אור נסי – שודאי גם ענין זה אינו רק דבר חד־פעמי שאירע בגאולת מצרים, אלא מעין זה הוא גם בגאולה מגלות זה האחרון (שהיא "כימי צאתך מארץ מצרים"[37]), שגם בהיותנו ב"ארץ מצרים" (קודם בוא הגאולה) מאיר אור שלמעלה מהטבע, ובלשון הכתוב[38] (הו־בא בהמשך הענין במדרש הנ"ל[39]), דגם כש"החושך יכסה ארץ וערפל לאומים (מ"מ) ועליך יזרח ה' וגו'".

ויתירה מזו, אשר אור זה נותן הכח לבנ"י להפוך לקדושה גם את הענינים שבחושך העולם, אשר בחיצוניות נראה שהם דברים המעלימים ומסתירים ו־מונעים את האדם מלקיים ציוויו של הקב"ה,

ועד שהם עצמם מסייעים ועוזרים לבנ"י לקיים ציוויי ה', בדוגמת מה ש־פרעה עצמו סייע ועזר לבנ"י לצאת מ־גלות מצרים.

ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, וזהו העיקר, שבסוף זמן הגלות ישנו "אור במושבותם" דכלל ישראל, ובכל אחד ו־אחת מישראל, כפשוטו בגשמיות וברוח־ניות, שיש לכאו"א מבנ"י הרחבה ומנוחה בכל ענייניו,

ומכינים עצמם מתוך שמחה וטוב לבב לקבל פני משיח צדקנו, בנערינו ו־בזקנינו בבנינו ובבנותינו[40] וכספם וזהבם אתם[41], כפשוטו וכן ברוחניות הענינים, בקרוב ממש בעגלא דידן.

(משיחות ש"פ בא תשמ"א,
ש"פ ויק"פ תשמ"ה)

37) מיכה ז, טו.
38) ישעי' ס, ב.
39) שמו"ר שם בסופו (וראה הגהת הרד"ל שם). וש"נ.
40) פרשתנו י', ט.
41) ישעי' ס, ט.

בא ב

א. תנן במס' פסחים[1], שהחגיגה ה־באה עם הפסח „נאכלת לשני ימים ו־לילה אחד". ובגמ' שם[2]: מתני' דלא כבן תימא דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום וליל[ה] כו' מ"ט דבן תימא . . ולא[3] ילין לבקר זבח חג הפסח זבח חג זה חגיגה הפסח כמשמעו ואמר רחמנא לא ילין.

אח"כ ממשיך בגמ' שם: איבעיא להו לבן תימא נאכלת צלי או אין נאכלת צלי כי אקשי' רחמנא לפסח ללינה אבל לצלי לא או דילמא לא שנא ת"ש הלילה הזה כולו צלי[4] ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא שמע מינה.

הרמב"ם בהל' חמץ ומצה[5] כתב (בנוסח „מה נשתנה") — „שבכל הלילות אנו אוכלין כו' והלילה הזה כולו צלי". והקשה בלחם משנה[6]: תימה על דברי רבינו דהוא פוסק בהלכות קרבן פסח[7] . . דחגיגה נאכלת לשני ימים וליל[ה] אחד ודלא כבן תימא וא"כ לדידן ודאי אינה נאכלת צלי . . ולית לן לומר ה־לילה הזה כולו צלי דהא בגמ' אמרו דזהו כדברי בן תימא דס"ל היקשא וד־חגיגה נאכלת צלי אבל לדידן דחגיגה אינה נאכלת צלי לא מצינן למימר כולו צלי דהא איכא חגיגה.

ובצל"ח[8] ת"י שהרמב"ם ס"ל שגם ל־רבנן[9] החגיגה נאכלת צלי[10], וטעמם מ־שום שמצינו שהכתוב קראה פסח, וכמו שהביא הרמב"ם[11] „שעל חגיגת ארבעה עשר נאמר[12] וזבחת פסח לה"א צאן ובקר", אלא שרבנן ס"ל דלאו לכל מידי איתקש לפסח אלא רק לצלי (שהוא מידי דאכילה)[13].

ב. והנה ההסברה בדעת רבנן שרק לצלי איתקש חגיגה לפסח ולא לכל מידי דאכילה[14] (כמו לינה[15] „דאזהרת

---

1) פסחים סט, סע"ב.
2) ע, א.
3) תשא לד, כה.
4) משנה פסחים קטז, ב.
5) פ"ח ה"ב.
6) הל' חמץ ומצה שם.
7) פ"י ה"ג.

8) לפסחים שם ע, ב (ד"ה ובזה זכינו). וראה גם צל"ח שם קטז, א.

9) ויתירה מזו כתב, דהחידוש דר"ח „זו דברי בן תימא" הוא דגם לדידי' נאכלת צלי. ע"ש.

10) ומה שהרמב"ם לא כתב מפורש ההלכה ד־חגיגה נאכלת צלי — ת"י הצל"ח (שם ע, ב ד"ה ועוד אי האי קרא) „לפי שאין דרכו לכתוב פרטים שלא נזכרו בגמרא בפירוש". וראה מאירי פסחים שם שהכוונה ב„כולו צלי" היא רק על הפסח. וברבינו מנוח לרמב"ם שם (ועד"ז בהגה"מ שם אות ב) דלענין שתהא נאכלת צלי קי"ל כוותי' (דבן תימא) דהא סתם לן תנא כוותי'. וראה (וכן בהבא לקמן) אנציקלופדי' תלמודית ערך חגיגת ארבעה עשר. ו[ש"נ].

11) הל' ק"פ שם הי"ב.

12) פ' ראה טז, ב.

13) ובצל"ח שם (קכ, א לתוד"ה מפטירין) כ' דלרבנן יש בחגיגה גם משום שבירת העצם כיון שגם זו היא (ב)מידי דאכילה.

14) ולהעיר דבצל"ח שם ע, ב (הנ"ל הערה 10) כתב דלדעת הרמב"ם להכי קראה פסח (שתהא נאכלת צלי ו)להיות זמן שחיטתה אחר התמיד כמו פסח.

15) דאף שיש לימוד ע"ז — ראה צל"ח שם (קטז, א. קכ, א) — מ"מ צריך ביאור מהי ההסברה בזה.

לינה צווי אכילה היא"[16]) – י"ל לכ־אורה:

הטעם שהחגיגה באה עם הפסח הוא „כדי שיהא פסח נאכל על השובע"[17], ונמצא שהחגיגה הוי כטפל ומכשיר לפסח[18] ולפיכך איתקש חגיגה לפסח: אמנם מהאי טעמא רק אכילה זו של החגיגה הבאה לפני (וכהקדמה ל)אכילת הפסח הוקשה לפסח ונגררת בתר אכילת הפסח, ולכן נאכלת צלי כמוהו; משא"כ לאחרי גמר אכילת הפסח שוב אין ה־חגיגה טפל לפסח, ולא הוקשה לו.

ועפ"ז יש לומר לכאורה, דרבנן ובן תימא פליגי בגדר הדין[17] ד„חגיגה ה־באה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע":

לדעת בן תימא, מה שאמרו שע"י ה־חגיגה ה„פסח נאכל על השובע" הוא טעם לא רק על הקדמת אכילת החגיגה לאכילת הפסח, אלא גם על כל עיקר הבאת החגיגה בי"ד, שהטעם להבאת חגיגה בי"ד הוא רק כדי שיהא הפסח נאכל על השובע[19], ונמצא שכל עיקרו של הקרבן אינו אלא מכשיר להפסח, ו־לכן ס"ל לבן תימא שבכל מעשה הקרבן איתקש לפסח („כולהו מילי דפסח אתיין בחגיגה בההוא היקשא"[20]):

אבל לדעת רבנן, הטעם ד„כדי שיהא פסח נאכל על השובע" הוא (כפשטות לשון הברייתא) רק על הקדמת אכילת החגיגה לאכילת הפסח, אבל לא על עצם הקרבת החגיגה[21]. ולכן יש בחגיגה זו שני דינים: עצם הקרבן יש עליו שם חגיגה ודיני חגיגה; ורק במעשה ה־אכילה שלו, ובזה גופא – רק באכילה הבאה כהקדמה לאכילת הפסח – יש בו דין הכשר למעשה אכילת הפסח, ולענין זה הוקש לפסח, ולכן חלים אז על החגיגה דיני אכילת הפסח (שצ"ל צלי).

אבל קשה לבאר כן פלוגתת בן תימא ורבנן – כי מפשטות לשון הגמ'[17], „וב־מועט (שהי' הפסח מועט לאכילת בני החבורה[22]) מיהו מ"ט אתיא כדתניא חגי־גה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע", משמע, שכל עיקר הבאת החגיגה הוא רק כדי שיהא הפסח נאכל על השובע (וכן מפו־רש בתוס'[23] ועוד ראשונים[24], דהא שחגי־

16) ל' רש"י שם ע, א ד"ה למידי דאכילה.

17) פסחים ע, רע"א. וראה לשון הרמב"ם הל' ק"פ פ"ח ה"ג.

18) להעיר מדעת ר"י במשנה פסחים (קכא, א) בירך ברכת הפסח פטר את של זבח (חגיגת י"ד), וההסברה בזה (להירושלמי (בסוף המסכת), הובא בתוד"ה כשתמצי לומר בסופו בשם ר"ח כהן. וראה גם פרש"י ותוס' זבחים לז, א ד"ה תרי תנאי), כי ברכה על העיקר (פסח) פוטר את הטפל (זבח). וראה צל"ח במשנה שם ד"ה פוטרת בסופו, שהרמב"ם סובר כפירושו של רבינו חיים שהביאו התוס' כו'. וראה הדרן על מס' פסחים (הדרן הא' שנדפס ב־הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (בהוצאת תשמ"ו ושלאח"ז – ע' תנט ואילך)).

19) בתוס' (ותוס' הרשב"א) פסחים ע, א (ועד"ז בתוס' חגיגה ח, א ד"ה אלמא) דלבן תימא הוי חובה מדאורייתא. ועד"ז הוא בראב"ד הל' חגיגה פ"ב ה"י. אבל ראה כס"מ ולח"מ הל' חגיגה שם, דלהרמב"ם אפי' לבן תימא דאית לי' מקרא דהוי כפסח דרחמנא אקשי' יכולין אנו לומר דהוי רשות. וראה לקמן הערה 24.

20) ל' רש"י פסחים שם ד"ה ש"מ כולהו.

21) ולכאורה כן משמע מלשון הרמב"ם שב־הערה 17.

22) ל' רש"י ד"ה ובמועט – שם סט, סע"ב (במשנה).

23) שם ד"ה לאו חובה (בתחלתו). וכ"ה בתוס' הרשב"א (להר"ש משנץ) שם.

24) ראה מאירי למשנה פסחים שם: אע"פ שעלי' נא' בתורה וזבחת פסח . . אינה מצוה לעצמה

גת י"ד לאו חובה היא היינו ש„אינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השובע"). וא"כ גם לדעת רבנן כל עיקר הבאת החגיגה הוא רק הכשר להפסח (ולא רק מעשה אכילה שלה דליל ט"ו).

ועוד זאת: עצם ההסברה הנ"ל (בדעת רבנן) שאכילת החגיגה היא „מכשיר" לאכילת הפסח — אין בו טעם מספיק לכאורה שיחול עלי' גדר של פסח עד כ"כ שיהי' חיוב לאכלה צלי דוקא כמו הפסח עצמו. ועכצ"ל דזה שנאכל צלי הוא לא רק משום שיש על החגיגה שם „מכשיר" לפסח, אלא (כמ"ש הצל"ח כנ"ל) משום שהחגיגה עצמה נקראת בשם פסח („וזבחת פסח").

ומכיון שגם לדעת חכמים גוף הקרבן נקרא בשם פסח — טעמא בעי, מדוע חלים עליו דיני הפסח רק לגבי צלי?

ג. ויש לומר הביאור בזה — בהקדם ביאור שיטת הרמב"ם בדין הסיבה:

בדין הסיבה בליל פסח כתב הרמב"ם[25] „בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים כו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ובסוף הלכה שלאח"ז[26], לאחרי שמבאר פרטי דיני הסיבה (מי חייב בהסיבה, ואופן הסיבה), כ' „ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו".

ועדיין צריך הסברה: מדוע מחלק הרמב"ם הענין לשתי הלכות נפרדות [הלכה אחת — „כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות", והלכה שני — „ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו' ושאר אכילתו כו'"] ובמילא גם מאריך — לכאורה הו"ל לקצר ולכתוב תיכף בהלכה הראשונה „לפיכך כשסועד בלילה הזה צריך להסב בשעת אכילת כזית מצה כו'" (וכיו"ב)?

ונתבאר בזה במקום אחר[27], שלפי שיטת הרמב"ם יש בהסיבה שני דינים: א) מצוה כללית בפ"ע, שהאדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ע"י אכילה ושתי' בהסיבה (ובזה אין נפק"מ באיזו אכילה ושתי' מדובר[28]). ב) פרט ותנאי במצות אחרות (אכילת מצה וחיוב שתיית ד' כוסות) — שאחד מתנאי מצות (וחיובים) אלה הוא שצ"ל דרך הסיבה.

וזהו החילוק בין שתי ההלכות: בהלכה הראשונה — הבאה בהמשך להלכה שלפנ"ז ד„בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים כו' (וממשיך) לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך

אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע מפני שהפסחים לא היו באים אלא זכר ושה תמים בן שנה' ולא היו מצוים מהם כ"כ כו' ומתוך כך רמזה תורה להקריב שלמי חגיגה שתצטרף עם הפסח כו'. — אבל ראה לעיל הערה 21 בדעת הרמב"ם.

25) הל' חו"מ פ"ז ה"ז.

26) ה"ח.

27) ראה בארוכה לקו"ש ח"א ע' 15 ואילך.

28) בל' הרמב"ם (כנ"ל) „לאכול ולשתות" (סתם). — ורק בסוף ה"ח מפרט דב„שאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך" (דהיינו, שגם מצד החיוב הכללי דהסיבה אא"פ לחייבו להסב בכל הסעודה, וכשמיסב באכילת מצה ושתיית ד' כוסות יצא י"ח).

---

*) מזה משמע שדברי המאירי הם רק (לדלכתא) אליבא דרבנן, ולא לבן תימא שס"ל (שם ע, א) שגם חגיגה באה רק מאלו.

לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" – כוונת הרמב"ם לחיוב הסיבה כשל־עצמה: וב(סיום) ההלכה שלאח"ז (לאחרי שפירט פרטי הדינים של חיוב הסיבה) כותב הרמב"ם "ואימתי צריכין הסיבה", שכוונתו בזה היא לדין השני בחיוב הסיבה, מה שהסיבה היא (לא חיוב כללי בפ"ע, אלא) תנאי במצות אחרות של לילה זה (במצות אכילת מצה וחיוב שתיית ד' כוסות).

ושני דינים אלו בחיוב הסיבה מוד־גשים עוד יותר בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו – שלשונו ו־סידור דבריו בנדו"ד הוא ע"ד לשון ה־רמב"ם:

בתחלה מבאר[29] "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שה־מלכים והגדולים אוכלים לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות א"ע כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות". ולאחר כמה סעיפים (בפי־רוט כמה דיני הסיבה) ממשיך ומבאר[30] הדברים הצריכים הסיבה "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . מצה כו' אכילת הכריכה כו' אפיקומן כו' שתיית ד' כוסות (ומבאר הטעם) לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות כו' לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות".

אשר מזה מוכח, שבהסיבה ישנם שני חיובים וגדרים: (א) מצוה בפ"ע, שזהו מ"ש בסעיף שלפנ"ז "שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות". והיינו שזהו חיוב כללי ל־התנהג בדרך חירות בזה הלילה: ואח"כ מפרט (ב) הדברים ש"הם צריכין הסיבה דרך חירות", היינו שזהו (לא קיום החיוב של הסיבה בפ"ע, אלא) פרט ותנאי בדברים אחרים (וכדיוק לשונו "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" – ולא כתב "לפיכך צריך להסב בהן" וכיו"ב).

ד. ומכל זה למדנו, שלשיטת ה־רמב"ם הסיבה היא א) חיוב כללי בפ"ע, שהאדם צריך להסב "דרך חירות" (וכ־לשון אדה"ז הנ"ל "יכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שה־מלכים והגדולים אוכלים"), ב) הסיבה נעשית תנאי במצות אחרות של פסח, באופן, שע"י אכילת מצה (לדוגמא) בה־סיבה, מקיימים בזה שני דינים: (א) ה־חיוב הכללי דהסיבה. (ב) קיום מצות אכילת מצה בשלימות.

והנה לכאורה יש לעיין מהי הסברא וההכרח לחדש שהסיבה הוא גם תנאי ופרט בשאר מצות ליל פסח, ולא לומר שיש חיוב כללי של הסיבה, אלא ש־חכמים תקנו שהזמן המתאים ביותר לקיום חיוב זה הוא בשעת קיום מצות מסוימות (אחרות) של לילה זה?

[ובפרט שמצות אלו אין עיקר ענינם "להראות" חירות, כי אף ש"דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" – מ"מ, אין גוף מעשה המצוה (בדברים אלו) פעולה המורה על חירות[31]. ולדוגמא – אכילת מצה, דהגם שטעם אכילתה הוא מפני שמצה הוי זכר לגאולת מצרים (ש"לא יכלו להתמהמה גו'"[32]), הרי פשוט שאין במעשה אכילת המצה ענין המורה על "דרך חירות" (כמו בפעולת ההסיבה, שעצם ההסיבה מורה על הנהגה של בן

29) סתע"ב ס"ז.

30) שם ס"ד.

31) וכדיוק ל' אדה"ז שם "שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות".

32) פרשתנו יב, לט. וראה פ' ראה טז, ג. פסחים קטז, ב (במשנה). רמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ה.

חורין, וכדרך מלכים וגדולים), ואדרבה — מצה היא לחם עוני[33].

ויש לומר, שיסוד שיטת הרמב"ם הנ"ל בגדר דין הסיבה (דרבנן) הוא — דין (תורה) "צלי" שבקרבן פסח (דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[34]). וכ־ דלקמן.

ה. בדין צלי דפסח כתב הרמב"ם[35] "כשאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל וחותך כו' וכשיגיע לגיד הנשה מוציאו ומניחו עם שאר הגידים וה־ עצמות והקרומות שיוצאין בשעת אכילה שאין מנקין אותו . . ואין מחתכין אותו אלא צולין אותו שלם" (והראב"ד פליג "אין איסור גדול מזה שיצלה הפסח עם גיד הנשה ועם שמנו כו'").

וצ"ע, שהרי לכאורה כל דין צליית פסח הוא קשור באכילתו, "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי גו'"[36], וא"כ הוי כל כולו פרט באכילת הפסח[37], ומה ענין לציווי שיהא צולין אותו (שלם — גם) עם הגיד כו' שאינו שייך לאכילה?

ומוכח מזה דעת הרמב"ם, שדין צלייתו לא הוי (רק) פרט באכילת הפסח, אלא שהוא חלק מעשיית הפסח[38].

[ויש לומר שיסודו הוא מזה שהתורה קבעה פרטי דינים באופן מעשה הצלי' — "צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו"[39], שמזה משמע, ד"צלי גו'" הוא לא רק פרט באופן אכילת הפסח, אלא דמעשה הצלי' עצמו הוי דין ומצוה ב־ פ"ע במעשה הקרבן].

ויש לומר ההסברה בזה: בס' החי־ נוך[40] מבואר, ד"זה שנצטוינו לאכול צלי דווקא" הוא "לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי שהוא מאכל טוב ומוטעם כו' ואנו שאוכלין הפסח לזכרון שיצאנו לחירות כו' ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ו־ שררות".

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם ס"ל, שהחיוב לאכול צלי יש בו שני ענינים: א) אחד מתנאי מצות אכילת הפסח. ב) חלק מהחיוב הכללי ד"חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים"[41] — ע"י שעושה "כל[42] מעשה לילה זה דרך חירות", והרי אכילת בשר צלי מורה על "דרך חירות ושררות". ומטעם זה יש בגוף מעשה הצלי' חשיבות בפ"ע ועד שחלים עליו דינים מיוחדים (שאינם נוגעים לאכילת הפסח, וכנ"ל מרמב"ם שצולין הגיד) — מכיון שענין ה"צלי" הוא לא (רק) פרט ותנאי במצות אכילת הפסח, אלא יש בו (גם) ענין בפ"ע — להראות על ענין החירות (שהוא ענין וחיוב כללי בפ"ע בלילה זה).

ונמצא, שדין צלי מלמדנו, שהתורה

33) פ' ראה שם. ונפק"מ להלכה — ראה רמב"ם הל' חו"מ פ"ה ה"כ. פ"ו ה"ה.

34) פסחים (ל, ב. לט, ב. קטז, ב) וש"נ.

35) הל' ק"פ פ"י הי"א.

36) פרשתנו יב, ח.

37) וכן משמע ברש"י פסחים מא, סע"ב ד"ה אין לי (ומתורצת קושיית המהרש"א בפרש"י שם).

38) ולהעיר שלדעת הרמב"ם במו"נ (ח"ג פמ"ו) טעם אכילת צלי הוא כי כשם שהמצה למהירות כך הצלי למהירות ואין שם שהות לעשות מטעמים ולתקן תבשילים (והובא בחינוך שבהערה 40 כטעם נוסף) — והרי טעם זה אינו על אכילתו אלא על עשייתו צלי.

39) פרשתנו יב, ט.

40) מצוה ז.

41) ל' הרמב"ם (הובא בתחלת ס"ג) — ממשנה פסחים קטז, ב.

42) ל' אדה"ז (הובא לעיל ס"ג).

קבעה המעשה של „דרך חירות" דלילה זה באופן, דנוסף לזה שהחיוב ד„חירות" (לעשות פעולות המורות („להראות") על „דרך חירות") הוא ענין כללי בפ"ע, הרי כלל זה נעשה גם תנאי ופרט בפרטי מצות החג (שמצ"ע אינם באים להראות חירות)

— וכהדין ד„צלי" שהוא תנאי ב־אכילת הפסח, דעצם המעשה דאכילת בשר הפסח אין בו משום מעשה ד„דרך חירות" [דהקרבן הוא רק זכר לגאולת מצרים באופן ד„פסח ה'"[43], אבל אין מעשה אכילת הבשר פעולה המורה על „דרך חירות" (ע"ד הנ"ל ס"ד בנוגע ל־אכילת מצה)] — וחידשה התורה, שגם אכילה זו צ"ל באופן של „דרך חירות ושררות", צלי.

ומזה למד הרמב"ם גם לענין דין „דרך חירות" דרבנן — חיוב הסיבה — דעם היותה חיוב כללי בפ"ע, קבעוה חכמים באופן שתיעשה תנאי במעשה המצות דלילה זה, כנ"ל בארוכה.

ו. ע"פ כהנ"ל יש לבאר גם שיטת הרמב"ם בחגיגת ארבעה עשר:

אכילה „על השובע" היא אכילה חשו־בה, „כדרך שהמלכים אוכלין"[44]; ונמצא שדין אכילת הפסח „על השובע" הוא חלק מזה שאכילתו צ"ל באופן ד„דרך חירות ושררות".

ועפ"ז מובנת גם הסברא לחלק בין דין צלי לשאר תנאי הפסח (ולומר דהא דאיתקש חגיגה לפסח הוא רק לגבי דין צלי): מכיון שכל עיקר הבאת החגיגה שייך לענין זה שבאכילת הפסח, מה שצ"ל („על השובע" —) „דרך חירות ושררות", לכן חל עלי' גם דין „צלי" שבאכילת פסח, שגם טעמו הוא „כדרך שהמלכים אוכלין"[45]. משא"כ שאר פרטי הדינים שבפסח, שאינם שייכים לענין ה־חירות שבו, אינם שייכים לענין החגיגה.

ומכיון ששיטת הרמב"ם בדין „דרך חירות" דלילה זה היא, שאינו רק חיוב כללי בפ"ע, אלא שהתורה קבעה „דרך חירות" גם בשאר מעשי הלילה (שמצ"ע אינם פעולות של „דרך חירות"), ס"ל דגם לרבנן חל על החגיגה — הבאה ב־לילה זה בשביל הפסח — החיוב ד„דרך חירות" (צלי), ומהאי טעמא קראה התורה את החגיגה בשם „פסח" („וזבחת פסח").

[ופלוגתת בן תימא ורבנן היא: לדעת בן תימא אא"פ לחול על קרבן שאין עליו שם פסח גדר של „חירות", ולכן ס"ל דכי אקשי' רחמנא חגיגה לפסח

---

43) פרשתנו יב, כג. וראה שם, כז. רמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"ה ממשנה פסחים שם. חינוך מצוה ה. ז.

44) רש"י פסחים פו, ע"א. רשב"ם שם קיט, ב ד"ה כגון ארדילאי (וראה גם קרית ספר לרמב"ם סוף הל' חו"מ). וכבר שקו"ט דה"ז „חובת כל הקר־בנות", כדברי רש"י ורשב"ם שם. ולהעיר שבפרש"י בהסוגיא כאן (ע, ע"א) כ' „על השובע שיהו נהנין באכילתו ותיחשב להן" (ולא כמ"ש רש"י שם פו, א). וראה גם פרש"י שם סט, סע"ב במשנה „בדי שיהא פסח גמר שביעתן ותיחשב להן אכילה".

וראה ריי"פ פערלא לסהמ"צ להרס"ג עשין מז מח מט (ע' 432) השינוי בפסח לגבי שאר קדשים. אנציקלופדי' תלמודית ערך אכילת פסחים. וש"נ. ואכ"מ.

45) עפמ"ש בחינוך (מצוה טז) שגם טעם מצות שבירת עצם בפסח „מן השורש הנזכר שאין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר העצמות ולשברם ככלבים ולא יאותו לעשות ככה כ"א לעניי העם הרעבים כו'" — יש לבאר גם הא דלדעת התוס' (לפי' הצל"ח שם, הנ"ל הערה 13) יש גם בחגיגה משום שבירת עצם. אבל מובן שאינו דומה לענין אכילת צלי דהוי מעשה חיובי ד„דרך חירות ושררות" דבני מלכים ושרים.

נעשה כחלק מגוף הפסח[46] וכל דיניו כ־פסח[47]: אבל לרבנן, הדין דמעשה חירות חל (גם) על „כל מעשה לילה זה", גם במצות דהחג שמצ"ע אינן פעולות של דרך חירות (ועד שנעשה תנאי וחלק ב־מצות מצה ושתיית ד' כוסות, כנ"ל). וכן בנוגע לחגיגת י"ד, שהדין דאכילת צלי (אכילה „דרך חירות") חל גם על קרבן שאינו פסח, דאף שיש לו דין ושם בפ"ע (חגיגת ארבעה עשר, „ונאכלת לשני ימים ולילה אחד ככל זבחי שלמים"[48]) חל עליו, בו דין מעשה חירות ונאכלת צלי כקרבן פסח.

ויש לקשר זה עם שתי הדיעות[49] — דון מינה ומינה, דון מינה ואוקי באתרה. ואכ"מ].

ז. והנה ענין זה שבליל פסח — שיש במעשה חירות שבו שני ענינים: (א) כמו שהוא בפ"ע, (ב) כמו שפועל ומשפיע (גם) על ענין אחר שאינו מעשה חירות מצ"ע — הוא לפי שכן הוא בכללות יחס תוכן ענין (זכירת) יציאת מצרים לכללות התורה ומצוותי'.

והביאור: כתב החינוך[50] בנוגע לס־פור יציאת מצרים ש„הוא יסוד גדול ועמוד חזק בתורתינו ובאמונתינו" (ולכן „אינו מן התימה אם באו לנו מצות רבות ע"ז מ"ע ומל"ת"). ותפס כאן שני לשונות — יסוד ועמוד, המורים על ב' ענינים: יסוד יש בו מעלה על עמוד, להיותו היסוד שעליו עומד הבנין כולו ובהבטל היסוד בטל כל הבנין, משא"כ עמוד ש־לכאורה ה"ה רק לתמוך הבנין העומד: אמנם לאידך, הרי היסוד הוא דבר ה־טמון ומכוסה ואינו גוף הבנין עצמו, משא"כ עמוד הוא גלוי ועומד מבחוץ, והוא חלק מגוף הבנין עצמו.

וכן הוא היחס דיצי"מ למצוות שב־תורה:

לגבי כללות התומ"צ הרי יצי"מ היא ה„יסוד" שלהם, וכמ"ש בדיבור הראשון (מצוה ראשונה) דעשה"ד[51] „אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים", והיסוד שייך ומייסד כל הבנין; אבל לאידך אי"ז תוכנם הפרטי (הגלוי) של כל ה־מצות אלא שהוא יסוד שלהם — באופן „טמון"[52].

אמנם ישנם „הרבה דברים (ש)צוה הקב"ה לעשות זכר ליצי"מ . . כגון הפרשת בכורות וכל המועדים"[53], שבהם הענין דיצי"מ הוא לא באופן של יסוד אלא באופן של עמוד, כלומר שהוא חלק מתוכן מצות אלו[54], והוא אחד מ„עמודי" המצוה.

---

46) ועפ"ז מובן דיוק לשון בן תימא „חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח" ואינו מסתפק לומר רק הדין, שנאכלת ליום ולילה כפסח וכיו"ב, וכן להלן בהברייתא „חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח באה מן הצאן כו'". וראה צל"ח שם ד"ה הרי היא כפסח.

47) וכמובן גם מהאיבעי' בגמ' שם לדעת בן תימא „אם יש בה דין שבירת עצם או אין בה משום שבירת עצם אע"ג דכי אקשי' רחמנא לפסח אמר קרא בו ולא בחגיגה כו'".

48) רמב"ם הל' ק"פ פ"י הי"ג.

49) יבמות עח, ב. וש"נ.

50) מצוה כא.

51) יתרו כ, ב. ואתחנן ה, ו.

52) להעיר גם ממשנ"ת ע"ד ב' הענינים שנאמרו בנוגע לחג הפסח — ר"ה לרגלים (ר"ה ד, א) וחה"פ נמשך תמיד (ראה שיחת חה"פ תש"ג ע' 75) — ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 173 ובהערות שם.

53) שו"ת הרא"ש כלל כד סי' ב.

54) ע"ש ברא"ש שממשיך „שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליצי"מ אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים".

וכמו מצות הנחת תפילין, שצריך לכוין בהנחת תפילין „שצונו[55] המקום להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהן יחוד שמו ויציאת מצרים . . כדי שנזכור יצי״מ ע״י נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו שהוא יחיד בעולמו ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו״.

דעם היות שאין מהות ותוכן הנחת תפילין מוגבל להענין דיצי״מ – ואדרבה: עיקר ענינה הוא שעבוד הלב והמוח וכו'[56] – מ״מ, גם הענין דיצי״מ נעשה „עמוד״ של מצוה זו, ועד שזוהי אחת מהכוונות דהנחת תפילין, כנ״ל.

וי״ל שבאופן זה בא לידי ביטוי עוד יותר גודל הענין דזכר ליציאת מצרים – אשר לא זו בלבד אשר הוא ענין יסודי וכללי בכללות התומ״צ, אלא שחודר גם בתוך פרטי כו״כ מצות, ונעשה עמוד של כו״כ מצות.

ויה״ר שכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות[57], בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת אחש״פ תשמ״ג)

---

55) טושו״ע (ודאדה״ז) או״ח סכ״ה ס״ה (סי״א).

56) שו״ע (ואדה״ז) שם.

57) מיכה ז, טו.

בא ג

א. בפסוק „והי׳ כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה׳ ממצרים גו׳״ (שבסוף פרשת־נו[1]) מעתיק רש״י את התיבות „כי ישאלך בנך מחר״ ומפרש: יש מחר שהוא עכשיו ויש מחר שהוא לאחר זמן זה וכגון מחר יאמרו בניכם לבנינו דבני גד ובני ראובן [הנאמר בספר יהושע[2], כשחזרו לעבר הירדן לאחרי כיבוש וחלוקת[3] ה־ארץ].

מקורו של פרש״י זה הוא (לכאורה) במכילתא כאן[4], וז״ל: יש מחר עכשיו ויש מחר לאחר זמן, מה זאת הרי מחר לאחר זמן, מחר יהי׳ האות הזה [הנאמר לעיל[5] במכת ערוב] הרי מחר עכשיו, מחר יאמרו בניכם לבנינו הרי מחר ל־אחר זמן.

והנה הטעם שהשמיט רש״י הרא׳ ש־„יש מחר עכשיו״ מן הכתוב „למחר יהי׳ האות הזה״, לכאורה הוא (כמ״ש במפר־שים[6]) מפני שאין רש״י זקוק לרא׳ שיש מחר שהוא עכשיו, שהרי זהו הפירוש הפשוט של „מחר״ בכל מקום, ועוד, ש־„עיקר[7] הכוונה לפרש כאן מחר שהוא לאחר זמן״.

אבל עפ״ז צ״ע — מדוע מביא רש״י הקדמה זו („יש מחר שהוא עכשיו״) כל עיקר? הרי בהקדמה זו אין חידוש, ו־הול״ל בקיצור „יש מחר שהוא לאחר זמן כגון זה וכגון כו׳״?

ולהעיר שלקמן בפ׳ ואתחנן[8] עה״פ „כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות גו׳״, כתב רש״י בקיצור „כי ישאלך בנך מחר, יש מחר שהוא אחר[9] זמן״, מבלי להקדים „יש מחר שהוא עכשיו״. אלא שי״ל ששם החידוש הוא להיפך — שיש מחר שהוא בריחוק זמן רב, לאחר כמה דורות, עד שנשכח ענין יצי״מ[9] ושואלים „מה העדות גו׳״.

ב. גם יש לדייק בלשונו של רש״י בהרא׳ שמביא ש„יש מחר שהוא לאחר זמן״ — „וכגון מחר יאמרו בניכם לבנינו דבני גד ובני ראובן״ — דלכאורה:

א) ברובם המכריע של הראיות ש־מביא רש״י לדבריו מפסוק בתנ״ך, אין דרכו לכתוב באיזה המשך (או באיזה ענין) נאמר הפסוק אלא רק מעתיק לשון הכתוב; ומדוע מדגיש רש״י כאן שכתוב

---

1) יג, יד.

2) כב, כד. וראה שם, כז־כח. — ולהעיר שבדפוס א׳ וב׳ וכת״י רש״י (שתח״י) הועתק הכתוב דיהושע בערבוב לשונות פסוקים הנ״ל.

3) פרש״י מטות לב, כד.

4) וכן בתנחומא פרשתנו יג.

5) וארא ח, יט (ושם „למחר״). ולהעיר שב־תנחומא (וכן ביל״ש כאן. וראה מכילתא מהדורת האראוויץ) מביא עוד ראי׳ מ„מחר אנכי נצב על ראש הגבעה״ (בשלח יז, ט). ועד״ז במדרש לקח טוב (ובלקח טוב שם משמיט הרא׳ על „מחר לאחר זמן״!). וצ״ע הטעם שמובאים כתובים אלו דוקא. ואכ״מ.

6) נחלת יעקב כאן.

7) ו, כ.

8) כ״ה בדפוס א׳ ודפוסי רש״י שלפנינו (ולא „לאחר״, כפרש״י (וכן במכילתא) פרשתנו כאן). ובדפוס ב׳ וכמה כת״י רש״י (שתח״י) „לאחר״.

9) אבל ראה לקמן הערה 28. וראה לקמן סעיף ו והערה 41.

זה נאמר גבי „בני גד ובני ראובן"[10]? ועכצ"ל שע"י הוספה זו נתוסף ביאור והבנה בהראי' ש„יש מחר שהוא לאחר זמן".

ב) מהו טעמו של רש"י שהוא מקדים „בני גד" ל„בני ראובן"[11] — והרי ראובן הבכור? וגדלה התמי': רש"י מהפך סדר מכפי שהוא בכתובים דיהושע (שמם ראייתו[12]), שהכתוב מקדים בהם — בכל פעם — בני ראובן לבני גד!

ג) מדוע מביא רש"י הראי' ש„יש מחר לאחר זמן" מכתוב זה („דבני גד ובני ראובן"), ולא מפסוק הנאמר לפנ"ז בספר יהושע[13] — „למען תהי' זאת אות בקרבכם כי ישאלון בניכם מחר לאמר מה האבנים האלה לכם"? ויתירה מזו: מהו הצורך להביא לו „חבר" מנביאים — והרי יש פסוק מפורש בחומש, בפ' ואתחנן, כנ"ל — „כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות גו'" (שפשוטו ש"מ שכבר נשכחה יצי"מ, וכמפורש ברש"י שם כנ"ל „יש מחר שהוא אחר זמן[14]).

[ואף שראי' זו שבפרש"י היא המובאת במכילתא כנ"ל — הרי (א) גם במכילתא צריך ביאור טעם הדבר, (ב) נת' כמ"פ שאין ענינו של רש"י בפירושו עה"ת להעתיק דרשות רז"ל אלא רק כשהן לפי פשוטו של מקרא. ועכצ"ל שלהבנת פסוק דידן, מוכרח להביא הראי' דוקא מהפסוק דבני גד ובני ראובן].

גם יש להבין מדוע מעתיק רש"י בד"ה גם התיבות „כי ישאלך בנך", אף ש(לכאורה) מפרש כאן רק תיבת „מחר".

ג. ויובן זה בהקדם משנ"ת כמ"פ ע"ד דרכו של רש"י בפירושו עה"ת — שסגנונו בפירושו הוא סגנון ברור, שכדי להבינו אין צורך בעיון בהבנת מקורות רש"י, ועד שהוא מובן גם לתלמיד שאינו שייך אלא להבנת פשוטו של מקרא, שזהו — כדברי חז"ל במשנתם[15] — „בן חמש למקרא".

ומזה מובן, דגם כאשר רש"י משתמש בלשון חז"ל, כוונתו למשמעות הפשוטה של לשון וביטוי זה, אף שיתכן ולשון זו מתפרשת (במקורה) בחז"ל באופן אחר.

ועד"ז בענייננו: מ"ש רש"י „יש מחר שהוא עכשיו", כוונתו לפשוטה של תיבת „עכשיו", היינו שיש „מחר" (שאין פירושו יום הבא לאחר יום זה — כ"א הבא לאחרי המאורע, אע"פ) „שהוא עכשיו" ממש[16], מיד ביום זה. דכיון שבא לאחר המאורע שעוסקים בו, ה"ז „מחר"[17].

---

10) וגם במכילתא ליתא הדגשה זו.

11) בא' מכת"י רש"י שתח"י — „דבני ראובן ובני גד".

12) ולא מפ' מטות (לב, א ואילך) שמקדים בכל השקו"ט (לבד מהקדמתה) גד לראובן.

13) ד, ו (ובמצו"ד שם: ר"ל לאחר זמן). וכן שם, כא.

14) אלא י"ל שאינו מביא מפ' ואתחנן כי ה' נושאים בשני הכתובים דומים זל"ז, ורוצה להביא לו חבר מלשון „מחר" בנושא אחר.

אבל להעיר ממש"נ לעיל (ויצא ל, לג) „ועתה בי צדקתי ביום מחר", שהכוונה „לאחר זמן" ולא יום המחר.

15) אבות ספ"ה.

16) ולהעיר ממדרש לקח טוב כאן „יש מחר לאחר זמן ויש מחר בקרוב" (ולא כל' המכילתא — „עכשיו"). ועד"ז הוא ל' הרד"ק (בס' השרשים מע' מחר): הוא היום שיבא אחר היום שהוא בו, ויש שאינו בקרוב אחר היום כי אם לאחר זמן ברחוק.

17) ראה ראב"ע כאן: כי מחר חסר אל"ף והטעם מה שהוא אחר היום. וראה רד"ק שבהערה הקודמת.

וי"ל שאין רש"י צריך להביא ראי' לפירוש זה —

[וי"ל דזהו הטעם שלא הביא רש"י הראי' שבמכילתא ל"יש מחר שהוא עכ־שיו" ממש"נ "למחר יהי' האות הזה" — כי במכילתא הכוונה ב"עכשיו" היא ליום שלאחריו (ונקרא "עכשיו" לגבי "מחר שהוא לאחר זמן"), משא"כ בפרש"י ה־כוונה היא ש"יש מחר שהוא עכשיו" כ־פשוטו, בהווה, ובמילא אין להכתוב "למחר יהי' האות הזה" שייכות לכאן].

ולפי זה מתבאר המשך דברי רש"י: לפי הפירוש הרגיל בתיבת "מחר" — יום שלאחרי יום זה — תמוה, מדוע תהי' שאלת הבן "מחר" דוקא? אם הבן אינו מבין טעמה של המצוה, מדוע אינו שואל תיכף בשעת מעשה, היום, אלא מחכה עד למחרתו[18]?!

ולכן מבאר רש"י, ש"מחר" אין מובנו בכל מקום כפשוטו — מחרת היום — כי יש בו עוד פירושים (המתאימים כל אחד לתוכן הכתוב, הענין שבו נאמר): "יש מחר שהוא עכשיו", כלומר, הזמן הבא תיכף לאחרי הדבר או המעשה (שביום זה) — ה"ז "מאחר", "מחר"[17]: "ויש מחר שהוא לאחר זמן" — ביום מימים של־אחריו, או שנים, או דורות העתידים לבא:

ורש"י ממשיך "כגון זה וכגון מחר יאמרו בניכם לבנינו דבני גד כו'", היינו שבנדו"ד, הפירוש דתיבת "מחר" הוא (לא "עכשיו" אלא בדוקא) — "לאחר זמן", וכמבואר במפרשים[19], ששאלת הבן לא תתכן אלא "לאחר זמן", "דהא (אם מדובר בבן של זמן ותקופה זו הרי) ראה וידע יציאת מצרים וכל המכות ושלא הספיק בצקת להחמיץ[20] אלא ודאי מחר הוא לאחר זמן".

ד. ולפי זה יש לבאר גם מדוע הוצ־רך רש"י להקדים "יש מחר שהוא עכ־שיו" — אף שזה אינו הפירוש ד"מחר" בפסוק זה — ובהקדמה:

נוסף על הקושי הנ"ל שבפסוק זה — איך מתאים כאן הלשון "מחר", יש כאן גם קושי כללי יותר: למאי נפק"מ הד־גשה זו כאן, ששאלת הבן תהי' "מחר"? ובפרט, שתוכן זה — שאלת הבן — כבר מצינו לעיל בפרשה[21], "והי' כי תבואו אל הארץ גו' ושמרתם את העבודה ה־זאת, והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, ואמרתם זבח פסח הוא גו'" — ושם לא נאמר ששאלת הבן תהי' "מחר"; ומדוע כאן מדגיש הכתוב ששאלת הבן "מה זאת" תהי' "מחר"?

ואין לתרץ כי שם זה מובן מעצמו, כי הכתוב מקדים "והי' כי תבואו אל הארץ גו'", ובמילא פשוט שאין המדובר ב־שאלת הבן בזמן יצי"מ אלא בשאלה "לאחר זמן" (כשיבואו אל הארץ)[22] ואין צורך לכתוב "מחר" — כי גם כאן מפורש (כהקדמה לשאלת הבן) "והי' כי

כי זהו תוכן הפשוט ד(חידוש) "מחר", לא שבא השמש ואח"כ זרח השמש, אלא שזהו לאחר המאורע (בו מדובר שאירע היום).

18) ראה — ע"ד הדרוש — כלי יקר כאן.

19) נחלת יעקב כאן. וראה גם עץ יוסף ל־תנחומא כאן. פי' זה ינחמנו ומרכבת המשנה על המכילתא כאן.

20) מלשון זה (דהנח"י) משמע שמפרש ששאלת הבן היא בעניני פסח. אבל ראה לקמן סעיף ו שע"פ פשוטו של מקרא קאי במצות בכור. וראה מרכבת המשנה שבהערה הקודמת.

21) יב, כה־כז.

22) כ"ה בפשטות, שכתוב זה קאי בפסח דורות (שבפסוק שלפנ"ז) ולא בפסח מצרים (לפני פניו — שם, כא־כג). וראה פרש"י (שם, כז): על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם.

יביאך ה' אל ארץ הכנעני גו'"[23], וא"כ אין המדובר בשאלת הבן בדור יצי"מ, והדרא קושיא לדוכתא – מדוע מוסיף הכתוב כאן תיבת „מחר"?

ועכצ"ל שאין כוונת הכתוב בהוסיפו תיבת „מחר" כדי להדגיש הזמן, מתי תהי' שאלת הבן (עכשיו או לאחר זמן), אלא לבאר סיבת השאלה.

הסברת הענין:

יש שאלת „בנך" שסיבתה היא רק – היותו „בנך", כלומר, להיותו בן שחסרים לו הלימוד והידיעות, ולכן כשרואה דבר שלא למד טעמו עדיין הרי הוא שואל „מה זאת" [אלא שבזה גופא ישנם כמה אופנים ודרגות, וכמו שמביא רש"י כאן בד"ה שלאח"ז ש„דברה תורה כנגד ארבעה בנים, תם רשע ושאינו יודע לשאול והשואל דרך חכמה" – אבל הצד השווה בכולם הוא, ששאלותיהם באות משום שהם בנים, שעדיין לא למדו כו']).

וזוהי הדגשת והוספת התורה כאן „כי ישאלך בנך מחר" – שסיבת שאלה זו אינה רק בגלל זה שהוא בן (כהשאלה דלעיל – „והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם"), אלא בעיקר מפני שהמדובר הוא ב„מחר"[24]: זה ש־נמצאים בזמן אחר ובתקופה אחרת[25] הוא הגורם שאלה זו. וכדלקמן סעיף ו.

ה. עפ"ז מובן הטעם שלא הסתפק רש"י לכתוב בקיצור „מחר – לאחר זמן", אלא מאריך בפירושו: (א) מקדים „יש מחר שהוא עכשיו", (ב) מביא ראי' ודוגמא ל„יש מחר שהוא לאחר זמן" ממש"נ ביהושע „מחר יאמרו בניכם ל־בנינו", (ג) מוסיף בסוף הראי' „דבני גד ובני ראובן":

הפירוש ב„יש מחר שהוא לאחר זמן" אפשר להסבירו בשני אופנים:

א) גם לפי זה, „מחר" הוא מושג ו־שיעור של זמן, אמנם אין זמן זה מוגבל דוקא ליום הבא לאחרי יום זה, אלא הוא כולל כל יום „מחר" מימים שיבואו ב־עתיד[26]. ב) „מחר" אינו מושג הנקבע לפי סדר הזמנים, אלא תלוי ומתייחס לה־נושא שעוסקים בו, שהזמן שלאחר נושא זה נקרא „מחר" לגבי הזמן ההווה[27], שלפי זה הכוונה ב„לאחר זמן" אינה רק לעתיד סתם, אלא לתקופה חדשה, הבאה לאחרי סיום התקופה שבהווה.

וי"ל, שלפירוש רש"י כאן, התואר „מחר . . לאחר זמן" הוא במובן השני – תקופה חדשה לגמרי (וזוהי הסיבה ל־שאלת הבן). ולכן מקדים רש"י „יש מחר שהוא עכשיו" – כדי להוכיח שתיבת „מחר" יכולה להתפרש לא רק בתור שיעור של זמן, אלא גם במובן של „אחר כך", ובמובן כזה – „יש מחר שהוא עכשיו" בהווה (ונקרא „מחר" משום שבא לאחר המעשה): שמזה מובן גם בנוגע ל„יש מחר שהוא לאחר זמן" – שאין הכוונה רק שהוא ענין של עתיד (סתם), אלא שהוא בא לאחרי (סיום) תקופת ההווה.

---

23) יג, יא – וכפירוש הראשון (והעיקרי) ב־פרש"י. וראה לקמן סעיף ז.

24) ולכן מעתיק רש"י בהד"ה גם התיבות „כי ישאלך בנך" – להדגיש החידוש בסיבת שאלת הבן שבכתוב זה.

25) וזהו גם מובנו של „בנך" בכתוב זה – דור של „בנך", דור הבא (ולא „בנים" במובן המצומצם).

26) ראה ל' הרד"ק שנעתק לעיל הערה 16.

27) וגם „מחר" כפשוטו נק' כן מפני שבא „אחר היום" (כנ"ל הערה 17).

ולכן הביא רש"י הראי' מהכתוב „מחר יאמרו בניכם לבנינו דבני גד ובני ראובן" דוקא (ולא דפ' ואתחנן „כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות גו'", או ממש"נ ביהושע „כי ישאלון בניכם מחר לאמר מה האבנים האלה לכם") — כי דוקא בפסוק זה מודגש ביותר ש־אפשריות אמירה זו היא רק מפני ש־נמצאים בתקופה חדשה לגמרי — „יאמרו בניכם לבנינו", דור חדש ומשני הצדדים, ורק משום כך אפשר שתהי' אמירה כזו[28].

וכמובן מפשטות הסיפור ביהושע שם, שכאשר חזרו בני גד ובני ראובן לעבר הירדן, לאחרי קיום הבטחתם למשה „ואנחנו[29] נחלץ חושים לפני בני ישראל גו' עד התנחל בני ישראל איש נחלתו", הקימו שם מזבח, והסבירו טעמם לשאר בנ"י, שזהו „עד . . בינינו ובניכם ובין דורותינו"[30], שאם „מחר[31] יאמרו בניכם לבנינו לאמר מה לכם ולה' אלקי ישר־אל, וגבול נתן ה' בינינו וביניכם גו' את הירדן גו'", יאמרו „ראו[32] את תבנית מזבח ה' אשר עשו אבותינו גו'" — וחשש זה, ש„גבול נתן ה' בינינו וביניכם", אין לו מקום כלל כל משך ימי הדור ההוא, שהרי בני גד ובני ראובן מסרו נפשם בפועל עבור שאר בנ"י כדי להנחילם את ארצם. ורק בדור שלאח"ז, כאשר ישנם רק „בנים" — „בניכם" ו„בנינו", אזי יתכן שישכחו מעשיהם של בני גד ובני ראובן ויעלה על הדעת שיש „גבול" והפסק בינם ובין שאר ישראל.

ובזה מוסבר ג"כ דיוקו של רש"י, שמקדים „בני גד" ל„בני ראובן" — כי אף שראובן הוא הבכור ונזכר בדרך כלל לפני גד, מ"מ בענין מסירת נפשם ומלחמתם עבור כל ישראל, קדמו בני גד לבני ראובן [וכמו שהביא רש"י[33] שבני גד היו גבורים „שכן נאמר בגד[34] וטרף זרוע אף קדקד", וכמשנ"ת ב־מק"א[35] שבענין המלחמה היו בני ראובן טפלים לבני גד, ולכן מצינו בכ"מ הלשון „בני גד ובני ראובן", שמקדים בני גד לבני ראובן] — וזוהי ההדגשה כאן, דכיון שהמדובר ב„בני גד ובני ראובן" שמסרו נפשם עבור שאר ישראל, לכן כל החשש ד„יאמרו גו'" שייך רק „מחר לאחר זמן" — לאחרי קום דור חדש של בנים שאינם זוכרים מעשה בני גד ובני ראובן, כנ"ל.

---

28) משא"כ בסיפור דיהושע ע"ד „האבנים ה־אלה" שאין הכרח שמדובר בתקופה חדשה. וראה רד"ק שם (ד, כא): אשר ישאלון בניכם הנולדים הקטנים ואשר יולדו.

וכן בפ' ואתחנן, אף שמתוכן הפסוקים שם מובן שהשאלה היא לאחרי כמה דורות, שכבר נשכח ענין יצי"מ (כנ"ל ס"א) — מ"מ, בתיבות „כי ישאלך בנך מחר" עצמן, אין מודגש שמדובר בתקופה חדשה (משא"כ בכתוב „מחר יאמרו בניכם לבנינו", כנ־פנים).

ולהעיר, שע"פ משנ"ת במ"א (הובא לקמן הערה 38 בסופה) שאין השאלה „מה העדות גו'" בעניני פסח דוקא, אלא בנוגע לכללות ענין התומ"צ, הרי עיקר סיבת השאלה, לכאורה, היא (לא משום שנשכח ענין יצי"מ, אלא) מפני שהמדובר בבן שלא למד עדיין כו' ע"ד תומ"צ [אלא שבנוגע לדור שנכנס לארץ, גם אצל בניהם לא תתכן שאלה כזו „מה העדות גו'", כ"א רק אצל „בנך (של) מחר"]. ואכ"מ.

29) מטות לב, יז־יח. וראה גם שם, כז. לב.

30) יהושע כב, כז.

31) שם, כד־כה.

32) שם, כח.

33) מטות שם, יז.

34) ברכה לג, כ.

35) לקו"ש ח"ט ע' 1 ואילך ובהערות שם. וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 392 הערה 14.

ו. אמנם לפי זה יש לתמוה, מהו החילוק בין שאלת הבנים לעיל – „והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה גו'", והשאלה כאן בסוף פרשתנו „והי' כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת", שדוקא כאן סיבת שאלתו היא – „מחר" (היותו בתקופה חדשה)?

ויש לבאר זה בפשטות – על פי ה־חילוק בין תוכן השאלות:

השאלה דלעיל היא בנוגע לקרבן פסח, שמקודם ציוותה תורה[36] „והי' כי תבואו אל הארץ גו' ושמרתם את העבו־דה הזאת" (דהבאת קרבן פסח), וע"ז ממ־שיך הכתוב[37] „והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה גו' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח גו'"; משא"כ כאן בסוף הפרשה מדובר אודות מצות בכור[38], כמפורש בתחלתה[39] „והי' כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני גו' והעברת כל פטר רחם לה' וכל פטר שגר בהמה גו' וכל פטר חמור תפדה בשה גו' וכל בכור אדם בבניך תפדה", וע"ז ממשיך הכתוב[40] „והי' כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים גו' ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים גו' על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה".

ועפ"ז מובן גם החילוק בסיבת ה־שאלות:

הענין דיציאת מצרים (בכלל) לא שייך שישכח מבני ישראל[41], שהרי בכל יום ויום מזכירים וגם עושים כמה עני־נים „זכר ליציאת מצרים"[42], והשאלה ד־„מה העבודה הזאת לכם" בליל פסח באה מחמת שהמדובר ב„בן" שלא למד עדיין וכו';

משא"כ בנוגע למצות בכור יש הבדל באיזה דור המדובר: הדור של יוצאי מצרים, בודאי היו יודעים וזוכרים הצלת הבכורים שביניהם, ולכן כאשר ציווה הקב"ה[43] (ביום ט"ו ניסן) „קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל גו' לי הוא" – כפרש"י „קניתים ע"י ש־הכיתי בכורי מצרים" – לא הי' אצלם מקום לשאלה, שהרי הם עצמם קנויים להשם, ע"ז שהצילם ממות; ורק כשיקום דור חדש, שלא היו במצרים, הרי אצלם שייכת השאלה בנוגע למצות בכור – „מה זאת", ויש צורך להסבירם, כי היות ש„ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים גו'" – „על כן אני זובח לה' כל פטר רחם גו'".

ז. ע"פ הנ"ל שכאן המדובר במצות בכור – יש לומר עוד טעם שרש"י מקדים בתחילת פירושו „יש מחר שהוא עכשיו":

---

36) יב, כה.

37) שם, כו־כז.

38) במכילתא (סוף פרשתנו), וכן בהגדה של פסח, איתא שגם שאלה זו היא בשייכות לפסח, אבל לפי פשוטו של מקרא אין המדובר בפסח אלא במצות בכור, כבפנים.

וכ"ה בתיב"ע, ספורנו ואוה"ח [ומסיים: ורז"ל אמרו כנגד ד' בנים כו' זה דרך דרוש]. וראה גם באורוכה לקו"ש חכ"ז ע' 185 ואילך [וראה שם, דכוונת רש"י כאן (בד"ה שלאחז"ז) „דברה תורה כנגד ד' בנים כו'" אינה לשאלות בעניני פסח, אלא „דברה תורה" בכלל (וגם שאלת הבן חכם (בפ' ואתחנן) אינה בעניני פסח). ע"ש].

39) יג, יא־יג.

40) שם, יד־טו.

41) היינו אצל האבות, משא"כ אצל הבנים (דלא כהדור דיוצאי מצרים, שגם הבנים יצאו כו') – ראה לעיל סעיף א.

42) כמו בק"ש (פ' ציצית).

43) פרשתנו יג, ב.

עה"פ[44] „והי' כי יביאך ה' אל ארץ ה־כנעני" פרש"י „יש מרבותינו[45] שלמדו מכאן שלא קדשו בכורות הנולדים ב־מדבר, והאומר שקדשו מפרש[46] ביאה זו לומר אם תקיימוהו במדבר תזכו ליכנס לארץ ותקיימוהו שם". והיינו, שלפירוש הא' (והעיקרי) הבכורות שנולדו במדבר לא נתקדשו[47] (ובפשטות כוונת רש"י רק להנולדים במדבר, אבל הבכורים שהיו במצרים ע"פ פשוטו ש"מ נתקדשו[48], כמפורש לעיל „קדש לי כל בכור" (בלי תנאי „והי' כי יביאך גו'"), וכמפורש ברש"י כנ"ל „קניתים ע"י שהכיתי בכורי מצרים"[49]; אבל יש פירוש שני שגם הנולדים במדבר נתקדשו.

ולדיעה השני' קשה — מדוע נאמר כאן הלשון „מחר", דאא"פ לפרש שה־שאלה היא מחמת שנמצאים בתקופה חדשה, כי תקופת שהותם במדבר אינה תקופה חדשה (ממש), שהרי דור יוצאי מצרים עדיין היו חיים וקיימים[50]? ולכן מקדים רש"י „יש מחר שהוא עכשיו", ובזה מרמז רש"י, שלפי הדיעה שגם הבכורות שנולדו במדבר נתקדשו ואין התחלת מצות בכור לאחרי שיבואו ל־ארץ, מסתבר לפרש „מחר" דכאן — „מחר שהוא עכשיו"[51], שכשיראו שהאב מקיים מצות בכור*[51], ישאל תיכף לאח־רי זה — „מה זאת" (כנ"ל סעיף ג בפירוש „יש מחר שהוא עכשיו").

ח. מיינה של תורה בפרש"י[52]:

בפרש"י זה — „יש מחר שהוא עכשיו ויש מחר שהוא לאחר זמן" — י"ל דמ־רומז לשני סוגי „בנים" השואלים שאלות „מחר". „בנים" של „מחר" הם בני הדור הבא, ויש בהם שני אופנים: „יש מחר שהוא עכשיו" — הוא אמנם בן, מהדור הבא, אבל בתוכן מהותו הרי הוא חי ונמצא „עכשיו", כי אינו נפרד מאביו, אלא הוא חי אותם החיים של האב, חיי היהדות, ומהווה המשך (אבל) ישר („מחר") של האב. ובזה אין חידוש, ד־כאשר „בן" זה שואל שאלות ביהדות (ל־היותו עדיין במצב של בן) — חייבים להשתדל לענות לו כדי שיוכל לעבוד את ה' בשמחה וחיות.

אבל — „יש מחר שהוא לאחר זמן", בן כזה שאין לו קשר ושייכות לאופי החיים של האב, והרי הוא מ„תקופה חדשה", דור חדש „אשר לא ידע את יוסף"[53]; ומובן שסוג ה„שאלות" של „בן" זה, אינן

---

44) יג, יא.

45) בכורות ד, ב.

46) שם ה, רע"א.

47) צע"ק לשון רש"י, שהרי מפורש (במדבר ג, מ ואילך) „פקוד כל בכור זכר לבנ"י מבן חודש ומעלה", ש„בן חודש" אז הרי נולד במדבר (וכ־קושיית הגמ' שם (ד, סע"ב), ולכן מסיק שהפלוגתא היא רק אם „קדשו ולא פסקו" או „קדשו ופסקו". ע"ש).

48) ראה גם רמב"ן עה"ת שם „ע"ד הפשט".

49) וכמפורש לקמן בפ' במדבר (ג, יב־יג. שם, מ ואילך).

50) אלא י"ל דאף שמצות בכור התחילה תיכף במדבר, מ"מ לא ישאלו הבנים עד ל„מחר" — „לאחר זמן" (בתקופה חדשה, לאחרי תום כל הדור של יוצאי מצרים).

51) ולהעיר שבדפוס שני דפרש"י ליתא התי־בות „כגון זה". ועפ"ז שפיר י"ל שכוונת רש"י שכאן יכולים לפרש בשני אופנים.

*51) „עכשיו" היינו בעת קיום הציווי במדבר (לא זמן אמירת הציווי, ביצי"מ).

52) ראה גם לקו"ש חי"ו ע' 268 ואילך.

53) ל' הכתוב — שמות א, ח. וראה שיחת ש"פ וישב תשמ"ח השייכות לדורנו בפרט, שנשיא הדור, כ"ק מו"ח אדמו"ר, שמו (הראשון) „יוסף". ולהעיר, שהסתלקותו היתה בש"פ בא (יו"ד שבט השי"ת).

באות רק מחמת חסרון ידיעה, אלא שאופן החיים ע"פ תורה ומצות בהידור כו' הוא דבר חדש וזר אצלו ואינו לפי רוחו.

וזוהי הוראת התורה – דגם "בן" כזה, מכיון שהוא "בנך", הרי זוהי אחריות שלך (וזכותך) לענות על שאלות של בן זה, ולקרבו תחת כנפי השכינה.

וע"י שעוסקים עם כל סוגי הבנים של עם ישראל, מעמידים את "צבאות ה'"[54], שיזכו בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות[55], ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ בא תש"ל)

---

54) פרשתנו יב, מא. נת' בהמשך ההילולא – באתי לגני השי"ת – פ"י ואילך.

55) מיכה ז, טו.

בשלח

א. תנו רבנן[1] . . דרש רבי עקיבא ב־שעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את הלל[2] (להוציאן ידי חובתן. רש"י) והן עונין אחריו ראשי פרקים (הללוי"[3]), משה אמר אשירה לה'[4] והן אומרים אשירה לה'. משה אמר כי גאה גאה[4] והן אומרים אשירה לה'. רבי אלי־עזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר כקטן המקרא את הלל[2] והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה. רבי נחמי' אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו ("וקורין כולן יחד[5], וכך שרתה רוח הקודש על כולם[6] וכוונו יחד את השירה ככתבה". רש"י).

והיינו, דכו"ע ס"ל שמשה התחיל ב־אמירת השירה לפני בנ"י, וכמובן מלשון הכתוב "אז ישיר משה ובני ישראל", ש־הקדימו למשה בפ"ע[7] — והפלוגתא היא באופן המשך השירה ע"י בנ"י, דלדעת רע"ק אמירת (כל) השירה היתה על ידי משה בלבד, ובנ"י רק ענו "אשירה לה'"; לדעת ר"א גם בנ"י אמרו כל השירה, אבל לאחרי (ובדרך "מענה" ל)אמירת משה; ואילו לדעת ר' נחמי' משה רבינו רק התחיל את אמירת השירה, אבל אח"כ אמרו "כולן יחד" את כל השירה כולה.

וקמיפלגי בפירוש תיבת "לאמר" שב־כתוב ("אז[4] ישיר גו' לאמר"), כמבואר בגמ' שם "במאי קמיפלגי — ר"ע סבר לאמר אמילתא קמייתא ור"א בנו של ריה"ג סבר לאמר אכל מילתא ומילתא ור"נ סבר ויאמרו — דאמור כולהו בהדי הדדי, לאמר — דפתח משה ברישא". ויש להבין, מהי סברת מחלקותם בפירוש פסוק זה? ועוד, דמזה גופא שהכתוב משמיענו (בתיבת "לאמר") אופן אמירת השירה (מה אמר משה ומה אמרו ישראל) משמע שיש בזה נפק"מ באמירת השירה ותוכנה — וצריך להבין, למאי נפק"מ ב־תוכן אמירת השירה, כיצד (ובאיזה אופן משלשת אופנים הנ"ל) אמרו השירה?

כן צריך ביאור בדעת ר' נחמי' ש־משה רק פתח לבנ"י, אבל אח"כ אמרו השירה "כולן יחד" — מהו ענינה של "פתיחה" זו על ידי משה רבינו?

לדעת רע"ק או לדעת ר"א, י"ל בפש־טות, כי בנ"י לא ידעו מעצמם את נוסח

---

1) ברייתא סוטה ל, ב (ובמשנה שם כז, ב הובאו רק דעת רע"ק ודעת ר"נ).
וראה (הגירסאות והדיעות) תוספתא שם פ"ו, ב. ירושלמי שם פ"ה ה"ד. מכילתא וי"ש פרשתנו עה"פ (טו, א). ועוד. ואכ"מ.

2) ראה סוכה לח, ב.

3) כ"ה בפרש"י. וראה רש"י סוכה שם.

4) פרשתנו טו, א.

5) כ"ה בפרש"י. ובתוספתא הנ"ל (הובא ב־תוד"ה ר"נ שם) פי' דעת ר"נ באו"א. וראה הנסמן בהערה 1. חדא"ג מהרש"א סוטה שם. ועוד. ואכ"מ.

6) כן מפורש במכילתא פרשתנו שם בדעת ר"נ. וראה הערה 8.

7) ראה שמו"ר עה"פ (פכ"ג, ט בסופו). וראה לקמן ס"ב דרשת המכילתא.

השירה, ולכן היו צריכים לענות אחרי משה[8] (אם רק „אשירה לה'", או שענו אחריו כל דברי השירה);

אבל לדעת ר"נ ש„שרתה רוח הקודש על כולם וכוונו יחד את השירה ככתבה", הרי לא הי' צורך לכאורה ל„פתיחת" משה כדי שידעו את דברי השירה[9] [ולכאורה כן מוכרח לומר לפי הדרשות (שהובאו בהמשך הגמ' שם[10]) שגם העוללים ויונקים אמרו שירה, ועוד זאת, „שאפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה", שבהם לא שייך לומר שידעו לכוון את השירה ע"י ששמעו אותה ממשה, אלא שזהו ע"פ רוח הקודש ששרתה עליהם (וכמבואר בגמ' שם[11], שאמירת השירה שלהם היתה תוצאה מראיית השכינה, כי „ראו את השכינה . . ואמרו כו' כרס נעשה להן כאספקלריא המאירה וראו")]

— ומהו התוכן והמטרה בהפתיחה על ידי משה[12]?

ב. עה"פ „אז ישיר גו' אשירה לה' ויאמרו לאמר" מפרש האוה"ח „ויאמרו לאמר אשירה — פי' שאמרו זה לזה לאמר, פי' שיאמרו שירה יחד בלא בחי' השתנות והפרדה עד שיהיו כאיש אחד הגם היותם רבים ונתכוונו יחד ועשו כן ואמרו אשירה לשון יחיד[13] כאילו הם איש אחד שזולת זה היו אומרים נשירה".

זאת אומרת, שאמירת השירה היתה באופן מיוחד במינו, שכל ישראל אמרוה בהשתוות, כאיש אחד ממש, „בלא . . השתנות והפרדה". וע"פ מחז"ל הנ"ל ש־גם עוללים ויונקים, ואפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה, נמצא, שבאמירת השירה הי' מצב של אחדות גמורה, בלי שום „השתנות והפרדה", בין הגדול שבגדולים והקטן שבקטנים, עד העוברים שבמעי אמן.

ובזה יש לבאר זה שלכו"ע היתה אמירת השירה של בנ"י בהקדמת פתיחת משה — כי אחדות מוחלטת כזו, שכל ישראל יהיו כאיש אחד, מהגדולים ועד הקטנים, כולל עוברים שבמעי אמן, יכולה לבוא אך ורק על ידי משה רבינו.

והביאור בזה:

היות שמשה רבינו הוא ראש הדור

---

8) וראה גם מכילתא פרשתנו עה"פ, שרק בדעת ר"נ נזכר ש„שרתה רוה"ק על ישראל", משא"כ בשאר הדעות* (וראה חדא"ג מהרש"א סוטה שם). אבל עפ"ז צ"ל לכאורה דפליגי על הדרשה שגם העוללים כו' ועוברים אמרו שירה (כדלקמן בפנים), ובגמ' ברכות (נ, א) מפורש שר"ע ס"ל* כר"מ שגם העוברים אמרו שירה, ומשמע שם שכ"ה לכו"ע (וראה זהר פרשתנו ס, א). — וראה הערה 20.

9) ולהעיר מירושלמי סוטה שם „מה ת"ל לאמר (ש„הרי כולם אמרו שירה מעצמם כמשה", קה"ע), לאמר לדורות" — דלא כבבבלי שמפרש (לדעת ר"נ) „לאמר דפתח משה ברישא". וראה תרגום לשה"ש בתחלתו: משה עם בנוי דישראל . . פתחו כולהון ואמרו כחדא שירתא.

10) וראה גם תוספתא וירושלמי (ומכילתא) שם.

11) ל, סע"ב ואילך.

---

12) בפשטות י"ל שזהו"ע של דרך ארץ, שחיכו למשה שיפתח (ראה רש"י סוטה שם ד"ה לאמר „אחר שנרשו לאמר . . אחר שפתח חכם"). אבל לכאורה אינו ביאור מספיק, כי בשביל זה לא הי' צריך הכתוב להדגיש זאת (ולכאורה דוחק לומר דהא גופא קמ"ל הכתוב, שצריכים לחכות לפתיחת החכם).

13) להעיר מרש"י יתרו (יט, ב) „כאיש אחד בלב אחד". וראה לקמן הערה 51.

*) ולהעיר שבמכילתא הוצאת האראוויץ שם הועתק הלשון „שרתה רוה"ק כו'" גם בדעת רע"ק.

ונשיא הדור, לכן הרי הוא כולל את כל הדור כאחד, ובלשון רש"י[14] „משה הוא ישראל וישראל הם משה . . שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא ה־כל". ואחדות זו דישראל (כפי שהם כלו־לים במשה) הריהי באופן שלמעלה מהת־חלקות, כי הנשיא (כשמו) מנושא ומובדל מן העם, „משכמו ומעלה גבוה מכל ה־עם"[15], ולכן, האחדות דישראל כפי שהם כלולים בו היא באופן שלמעלה מהת־חלקות, אנשים נשים וטף בשווה, ע"ד „השוה[16] ומשוה קטן וגדול".

ולכן, ע"י שפתח משה רבינו את שירת בנ"י, שאמירת השירה שלהם באה על ידו ובכוחו, ה"ז פעל שאמירת השי־רה ע"י „כל הדור" תהי' בהשתוות גמורה (כפי שהם כלולים במשה[17]), כאיש אחד, „בלא . . השתנות והפרדה".

ויש לומר, שזוהי כוונת המכילתא עה"פ „אז ישיר משה ובני ישראל" — „משה שקול כנגד כל ישראל וישראל שקולין כמשה בשעה שאמרו שירה": כדי לבאר יתור הלשון בכתוב („משה ו־בני ישראל", אף שמשה הוא בכלל בנ"י) הי' מספיק לכאורה לבאר ש„משה שקול כנגד כל ישראל"[18], ומזה שנקט במכיל־תא (לא רק ש„משה שקול כנגד כל ישר־אל", אלא) גם ש„ישראל שקולין כמשה בשעה שאמרו שירה", משמע, שכוונת המכילתא לפרש שמשה ובנ"י השתוו ב־אמירת השירה[19]. וי"ל שהשתוות זו באה מצד זה שבנ"י הרגישו ש„משה הוא ישר־אל וישראל הם משה", שכולם נכללים במציאותו של משה (וזהו מה שמאחד אותם בהתאחדות גמורה ועושה אותם ל־מציאות אחת).

וזוהי כוונת סיום דברי המכילתא „וישראל שקולין כמשה בשעה שאמרו שירה", שאמירת השירה על ידי (פתיחת) משה („משה הוא ישראל") פעלה על ישראל שיהיו „שקולין כמשה", היינו שהם דומים ומתאחדים באמירת השירה עם משה (כיון ש„ישראל הם משה").

ג. ולפי הקדמה זו יש לבאר את שלש הדיעות הנ"ל באופן אמירת ה־שירה:

כיון שאמירת השירה היתה צריכה להיות באופן מיוחד, שיאמרוה כולם ב־אחדות גמורה, לכן לכו"ע (א) פתיחת ה־שירה היתה על ידי משה (הפועל האח־דות וההשתוות דכל ישראל)[20], (ב) אמי־רת השירה עצמה על ידי ישראל היתה באופן שהתאחדו עם (שירת) משה, כי הרגישו שכל מציאותם היא משה, „ישר־אל הם משה" (תכלית האחדות דישראל); והפלוגתא היא במידת ואופן שייכות ד־אמירת השירה של ישראל למשה רבינו:

---

14) חקת כא, כא.

15) ש"א ט, ב (וראה שם י, כג). וראה אוה"ת וירא (כרך ד) תשסד, ב. שה"ש (כרך ב) ע' תיד ואילך. ועוד.

16) ל' הפיוט „האוחז ביד".

17) ראה גם ש"ך עה"ת כאן „כיוונו למה שאמר משה כי כולם נכללים בו . . שנשמותיהם הם ניצוצות נשמתו". ולהעיר ממאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ו ע' קנ. תו"ח פרשתנו רכו, א־ב.

18) ראה דיעה הב' במכילתא שם „שאמר משה שירה כנגד כל ישראל".

19) ראה גם פי' מרכבת המשנה על המכילתא שם.

20) ע"פ המבואר בפנים י"ל, שלכל הדעות אמרו ישראל השירה ברוה"ק [וכן הובא בסתם ב־שמו"ר (פכ"ב, ג. פכ"ג, ב) עה"פ ויאמינו בה' (אבל במכילתא עה"פ הוא מאמר ר' נחמי'). וראה זהר פרשתנו שם. אלשיך וש"ך עה"ת כאן] — ומה שענו אחרי משה הוא מפני ביטולם והתאחדותם עם משה, כבפנים.

לדעת רע"ק אמירת השירה כולה היתה על ידי משה רבינו וישראל רק ענו „אשירה לה'", והיינו שכל ישראל „יצאו" ידי אמירת השירה באמירת משה[19], ולדעת ר"ע זוהי שלימות האחדות, כאשר היא באופן של ביטול גמור עד ש„יצאו" בשירת משה (שהם רק „עונין אחריו"[21]), שבזה מודגש שכל מציאותם של ישראל אינה אלא מציאותו של משה.

לדעת ר"א היו „עונין אחריו כל מה שהוא אומר", כי ס"ל ששלימות ההתאחדות היא כאשר בנ"י מרגישים התאחדות זו גם כפי שהם במדריגתם. דבאופן הנ"ל שהיו עונין אחריו (רק) „אשירה לה'" מודגש שישראל כפי שהם במדריגתם (ומצד מציאותם) אינם במצב של אחדות מוחלטת, והאחדות תלוי' בזה שהם רק „עונין" אחרי משה בביטול גמור[22]; ולכן ס"ל שאמרו כל השירה כמו משה, אלא שזה גופא הוא באופן של „מענה" לאמירת משה, שהיא תלוי' בשירת משה.

ור"נ ס"ל שגם שירת בנ"י יחד באופן של מענה למשה אין בה עדיין תכלית ההתאחדות עד שיורגש בהם ש„ישראל הם משה", מאחר שהם רק עונין אחריו. ולכן לדעת ר"נ אמרוה „כולן יחד" בלי שום התחלקות כלל, שזה מדגיש ש„משה הוא ישראל וישראל הם משה"[22] [אלא שזה גופא נתגלה על ידי שמשה רבינו „פתח" באמירת השירה, כנ"ל].

ד. האחדות של בנ"י הנפעלת על ידי משה רבינו דוקא, יובן בעומק יותר בהקדם תוספת ביאור בגדר „אחדות ישראל" — וכמשנ"ת כמה פעמים שיש שני ענינים: א) המצוה היא אהבת ישראל („ואהבת לרעך כמוך"[23]), שבזה יש עדיין שני אישים נפרדים, אוהב ואהוב (אלא שהאהבה היא „כמוך"); ב) הסיבה שאפשר להיות אהבה „לרעך כמוך" היא מצד הענין ד„אחדות ישראל", שפירושה, שכל ישראל הם מציאות אחת, כאיש אחד ממש.

ובזה גופא יש כמה אופנים (ודרגות):

בספר התניא[24] מבאר רבינו הזקן, שאחדותם של ישראל באה מזה שכל הנשמות[25] „כולן מתאימות ואב אחד לכולנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים[26] ממש[27] מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים[25] מחולקים".

והנה בירושלמי[28] מבואר ש„כל ישראל גוף אחד הן"[29] (כמובא שם משל לזה

---

21) להעיר ממשנ"ת במ"א (לקו"ש חכ"ג ע' 233) לענין אמירת הלל (ע"י עניית הללוי'), ע"ש.

22) וי"ל שר"ע ס"ל שאמירת כל השירה ע"י כל ישראל (בפ"ע) ממעטת מדרגת האחדות שע"י אמירה אחת דמשה; ור"א ס"ל שאפשר לאחדות זו להתגלות במציאות (ואמירת) בנ"י, אבל רק כשנרגש שהיא באה בדרך „מענה" לשירת משה; ור"נ ס"ל דכיון ש„משה הוא ישראל וישראל הם משה", לכן גם באמירתם „כולן יחד" נרגשת אחדות מוחלטת עם שירת משה. וראה לקמן הערה 54 (בלשון החסידות).

23) קדושים יט, יח.

24) פרק לב.

25) ראה גם רדב"ז להל' ממרים פ"ב ה"ד.

26) ראה רמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ב.

27) ולא רק „קרובים" או „דומין" (כבפ' לך יג, ח ובפרש"י).

28) נדרים פ"ט ה"ד.

29) ל' הקה"ע שם. ועד"ז הוא ברדב"ז הנ"ל. אברבנאל יהושע „פרשה שביעית". ועוד. וראה תניא אגה"ק סו"ס כב (ע"פ ס' שופטים כ, יא). שם סל"א. ובארוכה — סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל.

מב' ידים של גוף אחד), שלכאורה זהו אופן נעלה יותר באחדות ישראל. כי זה ש„כל ישראל אחים ממש" להיות ש„אב אחד לכולנה" מורה רק שה„אב" (שורש ומקור) שלהם הוא אחד, אבל ישראל עצמם (כפי שהם במקומם) מחולקים זה מזה („אב אחד לכולנה" — רבים), אלא שהם „כמו אחים ממש" [דאע"פ שאהבת אחים אינה כאהבה לאיש זר, אלא היא אהבה עצמית, בלשון הכתוב[30] „עצמי ובשרי אתה" — מ"מ הרי הם אישים נפרדים ומחולקים]; משא"כ זה שכל ישראל גוף אחד הן, מפני שכל ישראל הם „קומה אחת שלימה"[31], אין בהם (גם כפי שהם במקומם) גם ההתחלקות של אחים, אלא הם מציאות אחת, „גוף אחד".

ועפ"ז צריך ביאור: מדוע לא הביא רבינו הזקן בתניא זה שכל ישראל הם „קומה אחת שלימה", „גוף אחד", וכתב רק ש„אב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל (רק) אחים"?

ה. ויש לומר הביאור בזה:

זה ש„נקראו כל ישראל אחים ממש" לא הובא בתניא שם כדי להגדיר מהות ודרגת האהבה (שאהבת ישראל צ"ל כ־אהבת אחים), אלא רק בתור הוכחה לזה ש„אב אחד לכולנה" (לכל הנשמות). ולכן לא הביא שם הא ד„כל ישראל גוף אחד הן", כי האהבה שעלי' מדובר בתניא שם (הבאה מזה ש„אב אחד לכולנה") היא למעלה יותר גם מזה ש„כל ישראל גוף אחד הן".

הסברת הענין: זה שמביא בתניא שם ע"ד אחדות נפשות ישראל בשרשן ו־מקורן („אב אחד לכולנה") הוא כדי לבאר שהאהבה דישראל במקומם יכולה להיות כתוצאה מהרגש ה„התאמה" וה־אחדות (של כל נפשות ישראל) כפי ש־היא מצד „שורש נפשם בה' אחד"[32], וכ־דיוק לשון אדה"ז, ש„אהבה ואחוה אמי־תית" באה ע"י שהאדם (לא רק מגביר נפשו על הגוף, אלא) מגבי' ומעלה את הנפש „מעלה מעלה עד עיקרא ושרשא כו'"[33], כי ע"ז מרגיש שורש נפשו (ה„אב אחד").

ופשוט הוא, שהאחדות מצד זה ש„אב אחד לכולנה" היא למעלה יותר מה־אחדות ד„כל ישראל גוף אחד". שהרי אפילו דרגת האחדות דגוף אחד ממש (לא רק אחים), אינה אחדות מוחלטת, כי גם בגוף אחד ישנה ההתחלקות דאברי הגוף, עד לחילוק מן הקצה אל הקצה — ראש ורגל; משא"כ כפי שנפשות ישראל כלולות בשרשן ב„אב אחד" ה"ה למעלה מהתחלקות[34]; ועאכו"כ מצד אמיתית שו־רש הנשמה ב„ה' אחד"[35] (דנשמת כל איש

30) ויצא כט, יד.

31) לקו"ת ר"פ נצבים. ובכ"מ. — וראה בפרטיות לקו"ש חלק ל ע' 19־218.

32) ראה ד"ה אלה תולדות תער"ב (סה"מ תער"ב־ע"ז ע' נ) „דמצד שורש נפשם בה' א' גם ב־המשכתם מתאימות הנה". ע"ש. וכן משמע מל' כ"ק מו"ח אדמו"ר — בעל ההילולא דיו"ד שבט — דלקמן הערה 35.

33) וממשיך „וגם להמשיך אוא"ס . . במקור נשמות כל ישראל". ולהעיר ממ"ש לפנ"ז „והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן כו'".

34) ראה תניא פ"ב שהוא כמו בן הנמשך ממוח האב. ע"ש.

35) ולא רק „אב אחד" — בחי' חכמה, שהוא מקור להתחלקות. וי"ל שנרמז בל' התניא שם „ש־כולן מתאימות" — ראה סה"מ תרס"ט (ע' עג) „ש־מתאימות המה דהיינו בעצם מהותם", העצם של־מעלה מגילויים. ע"ש. וראה מכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר (קובץ מכתבים לתהלים בתחלתו. אגרות קודש שלו כרך ב' ע' תקכד): „הנפשות אוהבים זה את זה

ישראל היא „חלק אלקה ממעל ממש"[36], הרי כשם ש„ה' אחד" הוא פשוט בתכלית הפשיטות[37], למעלה מכל התחלקות, כן הוא בנוגע לנשמות ישראל (שהם „חלק אלקה ממעל ממש"), שענין האחדות „מצד שורש נפשם בה' אחד" הוא באופן של נקודה אחת שלמעלה מגדר התחלקות לגמרי.

ו. והנה הכח לעבודה נעלית כזו, להגבי' ולהעלות את הנפש שתרגיש את שרשה בה' אחד הוא ע"י דביקות בתלמידי חכמים, וכמו שביאר רבינו הזקן[38] מה שאמרו רז"ל „על פסוק[39] ולדבקה בו שכל הדבק בת"ח מעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה ממש", כי „על ידי דביקה בתלמידי חכמים" (שהם „הצדיקים והחכמים ראשי בני ישראל שבדורם"[40]) מתדבקות נפשות ההמון „במהותן הראשון ושרשם" למעלה (כמבואר בארוכה בתניא).

ויש לומר, שבזה גופא יש חילוק בין תלמידי חכמים בכלל („ראשי בני ישראל שבדורם") ונשיא הדור (כמו משה רבינו).

ויובן זה בהקדם שמצינו בכמה מקומות שה„מלך" נמשל ל„לב"[41] (וכנרמז בלשון הרמב"ם[42] „לבו (של מלך) הוא לב כל קהל ישראל"), שהטעם בפשטות הוא, דכשם שחיות כל הגוף תלוי' בלב כך חיות „כל קהל ישראל" תלוי' במלך.

אבל צריך להבין: הלא חיות הגוף תלוי' בעיקר במוח שבראש (שממנו נמשכת חיות לכל אברי הגוף, גם להלב[43]), וא"כ למה מדמים מלך ללב ולא למוח?

ויש לומר הביאור בזה[44]:

המעלה שבהשפעת הלב לאברי הגוף לגבי השפעת המוח אליהם היא — שאותה החיות הנמשכת מהלב באבר זה נמשכת גם באבר אחר ובכל האברים, שהרי מהלב נמשך דם לכל האברים (שבו מלובשת חיות הנפש, „כי הדם הוא הנפש"[45]), והרי בכל האברים נמצא אותו הדם, בלי התחלקות[46]: משא"כ (עיקר) החיות הנשפעת (בגלוי) לאברי הגוף מהמוח שבראש, היא באופן שכל אבר מקבל „חיות וכח" השייכים לו „לפי מזגו ותכונתו, העין לראות והאוזן לשמוע וכו' הפה לדבר והרגלים להלוך"[43].

להיותם אחד ממש מצד העצם דאלקות שהוא הכעצמות ב"ה הכוללם וזה הבנת מאמר . . דהנפשות מתאימות".

36) ל' התניא רפ"ב (ע"פ ל' הכתוב איוב (לא, ב), אלא שמוסיף תיבת „ממש"). וראה בארוכה שפע טל בהקדמה.

37) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ז. שם פ"ב ה"י.

38) תניא ספ"ב.

39) עקב יא, כב. ספרי ורש"י עה"פ. כתובות קיא, ב. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע ו. הל' דעות פ"ו ה"ב. שו"ע אדה"ז או"ח שם ס"ד. — ולהעיר ממכילתא פרשתנו עה"פ ויאמינו בה', „שכל המאמין ברועה נאמן כאילו מאמין במי שאמר והי' העולם".

40) ל' התניא שם (ו, סע"ב).

41) ראה ס' יצירה (פ"ו מ"ב) „לב בנפש כמלך במלחמה". בחיי ריש פרשתנו. אברבנאל פ' שופטים בפרשת המלך (בשם הפלוסופים). ועוד.

42) הל' מלכים פ"ג ה"ו.

בפשטות אין כוונת הרמב"ם לדמות המלך ללב כל קהל ישראל, אלא „שלבו הוא לב כל קהל ישראל", שלבן „על הסרת לבו (דמלך) הקפידה תורה". אבל מזה ש„הקפידה תורה" בעיקר בנוגע ללבו של מלך (משום ש„לבו הוא לב כל קהל ישראל"), מובן, שעיקר שייכות המלך לכל קהל ישראל הוא בענין הלב.

43) תניא פנ"א.

44) ראה (באו"א) לקו"ש חי"ט ע' 165 ואילך.

45) פ' ראה יב, כג. ועוד.

46) ראה לקו"ת במדבר יג, א.

וזהו הטעם שהמלך נמשל ל„לב", כי נוסף לזה שהמלך משפיע לבני המדינה את כל צרכיהם (לכל אחד ואחד לפי ענינו), הרי עיקר ענין המלכות הוא, מה שעצם מציאות המדינה כולה תלוי' בה־מלך[47], כמו הלב המשפיע עצם החיות לכל אברי הגוף.

ויש לומר, שעד"ז הוא ההפרש ברוח־ניות שבין ראשי אלפי ישראל שבכל דור ודור ונשיא הדור: החיות הרוחנית הנשפעת לכל אנשי הדור על ידי תלמי־די חכמים בכלל, ראשי אלפי ישראל שבכל דור ודור (שהם כמו „ראש ומוח לגבי נשמות ההמון"[48]) היא בבחי' „מזון רוחני" לכל אחד ואחד לפי ערכו: אבל עיקר חידושו של משה רבינו („נשיא הדור") הוא, שממנו נמשך עצם החיות (הרוחני) לכל אנשי הדור, כמו הדם ה־נשפע מהלב[49] לכל האברים, כי הוא מגלה אצל ישראל את נקודת היהדות שלהם, שהיא בשווה ממש אצל כל ישראל.

ומזה מובן גם בענין התקשרות נפשות ההמון בשרשן ומקורן: זה שעל ידי ראשי אלפי ישראל בכלל מתקשרות נפשות ההמון לשרשן למעלה, היינו ל־בחי' „אב אחד לכולנה", שהתואר „אב"[50] מורה על השייכות (שורש, מקור) לבנים, והיינו שהוא שורש להתחלקות למטה[51]; ואילו משה רבינו (נשיא הדור) מקשר נפשות ישראל בשרשם בה' אחד של־מעלה[51] מהתחלקות לגמרי[52] (שזה שייך לנקודת היהדות שלהם, שהיא בשווה ממש אצל כל ישראל[53]).

ז. ע"פ כל הנ"ל מובן גם בענינו — אמירת שירה ע"י משה ובני ישראל:

זה שמשה רבינו „פתח" באמירת שירה פעל בכל ישראל אמירת שירה מצד נקודת היהדות שלהם שהיא שווה ממש אצל כל ישראל[54]. ולכן גם ה־עוללים ויונקים אמרו שירה, ועוד זאת — גם העוברים שבמעי אמן, כי אמירת שירה זו באה מצד עצם המציאות של ישראל, שבכללה גם עובר שבמעי אמו; ועוד זאת — כיון שעצם מציאותם הוא בשווה ממש עם גדול שבגדולים, לכן אמירת השירה הי' באופן של השתוות גמורה, „בלא . . השתנות והפרדה"*[54].

---

47) שלכן המורד במלך יש למלך רשות להרגו (רמב"ם הל' מלכים שם ה"ח), כולל גם מאן דמחוי במחוג קמי מלכא (חגיגה ה, ב). — וראה לקו"ש ח"ד ע' 1050 ואילך. ח"ח ע' 25. ועוד.

48) תניא פ"ב (ו, ריש ע"ב).

49) להעיר מהמבואר בכ"מ שיחידה שבנפש שורה בלב דוקא (ראה המשך תער"ב ח"א פל"ה. וראה תו"א מג"א צד, סע"ד ואילך. שערי אורה ד"ה וקבל פט"ז ואילך. ועוד).

50) ראה לעיל הערה 35.

51) וי"ל שזהו פירוש ב' הלשונות „כאיש אחד בלב אחד" (ראה לעיל הערה 13) — „כאיש אחד", שעדיין יש בו התחלקות האברים, ראש ורגל כו': „בלב אחד" — נקודת החיות שלמעלה מהתחלקות.

52) בלשון החסידות — שנשיא הדור הוא ה־„יחידה" הכללית של כל הדור, המגלה את ה־„יחידה" שבכאו"א מאנשי הדור.

53) ולהעיר גם מלקו"ש חלק ל ע' 20־219 — לענין האחדות הנעשית ע"י מלך.

54) ויש לומר, שג' האופנים (דיעות) באופן אמירת שירה הם ע"ד ג' האופנים שישנם בגילוי נקודת היהדות (כמשנ"ת במ"א): א) גילוי נקודת היהדות בפ"ע (שלמעלה מהשכל). ב) הגילוי הוא באופן שפועל על השכל, שה„הנחות" שבשכלו הם בהתאם לנקודת היהדות, אבל נרגש שמקורן (אינו בשכל מצ"ע, אלא) בנקודת היהדות. ג) נקודת היהדות חודרת בכל מהותו ומציאותו, שאז השכל מצ"ע מבין כפי המחוייב מצד נקודת היהדות (ראה לקו"ש ח"ח ע' 5 ואילך. ועוד).

*54) ראה גם מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ע' של.

ויש לומר, שהחידוש בשירת הים הי' שאחדות זו (שמצד עצם מציאותם של ישראל) היתה באופן גלוי ממש. ולכן התבטאה האחדות בענין השירה, המורה על שמחה – כי „שמחה פורצת גדר"[55], וכן בענייננו, שהיא פורצת את ההגבלות וההגדרות של האדם ומגיעה לעצמות ומהות נפשו, וכן שמחה מורה על „בחי' התגלות"[56], שעל ידי השמחה באמירת שירה נמשכה אחדות זו באופן גלוי (כשם שגילוי השכינה אז הי' באופן שהיו רואים ממש, כאמרם[57] „זה א־לי גו'", ש„היו מראין אותו באצבע").

וכן תהי' לנו, שנזכה בקרוב ל„שירה העשירית"[58], כאשר „קהל[59] גדול ישובו הנה", בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ בשלח תשמ"ח)

---

55) ראה בארוכה המשך שמח תשמח (בסה"מ) תרנ"ז (ע' רכג ואילך).

56) תו"א פרשתנו סב, א. וראה בארוכה המשך הנ"ל בתחילתו (ע' קעג ואילך).

57) טו, ב וברש"י שם.

58) מכילתא פרשתנו כאן. ועוד.

59) ירמי' לא, ז.

בשלח ב

א. עה"פ[1] „מקדש אדנ"י כוננו ידיך" איתא במכילתא (והובא ברש"י עה"פ) „חביב בית המקדש לפני הקב"ה שכש־ברא הקב"ה את עולמו לא בראו אלא בידו אחת שנאמר[2] אף ידי יסדה ארץ וכשבא לבנות בית המקדש כביכול ב־שתי ידיו שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך אימתי תבנהו בשתי ידיך[4] . . ה' ימלוך לעולם ועד" (לעתיד לבא שכל המלוכה שלו. רש"י[5]). והיינו שפירוש „כוננו ידיך" הוא כפשוטו, שהמקדש הוא מעשה ידי הקב"ה.

אבל בגמ'[6] איתא „גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ (חדא יד. רש"י) וימיני טפחה שמים ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדנ"י כוננו ידיך"[7], ופרש"י „מקדש מעשה ידי צדיקים הוא" [ואף שבכתוב נאמר „מקדש אדנ"י כוננו ידיך" — הרי מעשה ידי צדיקים „קרוין . . מעשה ידיו של הקב"ה[8]].

ולכאורה יש מקום לומר, שפלוגתת הגמ' והמכילתא (אי „מקדש אדנ"י כוננו ידיך" הוא מעשה ידי הקב"ה (ממש) או מעשה ידי צדיקים) תלוי' בפלוגתא ה־ידועה אי בית המקדש השלישי יבנה על ידי בני אדם[9] או שיבנה על ידי הקב"ה עצמו[10] (ולכו"ע מדובר בפסוק ע"ד בית הג').

ועפ"ז י"ל דזה שרש"י עה"פ הביא את דרשת המכילתא הוא משום דאזיל לשי־טתו בכ"מ בש"ס[11] ש„מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך"[12].

---

1) פרשתנו טו, יז.

2) ישע' מח, יג.

3) כן הוא במכילתא, זח"ג שבהערה 10 ובכו"כ מקומות. ובכתוב (וכן הועתק בגמ' דלהלן) „אדנ"י". ולהעיר ממדרש לקח טוב עה"פ.

4) במכילתא הובא כאן משל ללסטים כו' (כ־דלקמן סוף ס"ב), ומסיים „ואח"כ נתודעה מלכותו לעולם לכך נאמר מקדש ה' כוננו ידיך ה' ימלוך לעולם ועד" (ולכמה גי' „ה' ימלוך לעולם ועד" היא התחלת המאמר שלאח"ז). ולכאורה במקום תוכן זה מסיים רש"י „ואימתי יבנה בשתי ידים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא שכל המלוכה שלו", כבפנים. אבל ראה לקמן בפנים סעיף ג.

5) כ"ה בדפוסי רש"י שלפנינו. וב' מכת"י רש"י (שתח"י).

בדפוס ראשון ושני וכת"י רש"י (שתח"י) סיום פרש"י הוא „בזמן שה' ימלוך לעולם ועד", ואח"כ מפרש רש"י תיבת „ועד" — „לשון עולמית הוי". ובדפוס ראשון איתא בסוף ד"ה זה (ועד) „(קמוצה היא) הוא לעתיד לבא שהמלוכה שלו היא לעולם". ולכאורה ט"ס שם.

6) כתובות ה, א.

7) ראה בארוכה לקו"ת נשא כא, סע"ב ואילך.

8) רש"י כתובות שם ד"ה הכי קאמר. שטמ"ק לכתובות שם בפירוש השני.

9) רמב"ם הל' מלכים רפ"א ובסופו. והוא ע"פ ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויק"ר פ"ט, ו. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב).

10) ראה זח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קח, סע"א. ח"ג רכא, א. יל"ש תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו).

11) סוכה מא, סע"א (הובא בתוס' שם). ר"ה ל, סע"א.

12) ל' רש"י סוכה שם.

אמנם לפי זה יש לתמוה לאידך גיסא – מדוע כתב רש"י (בפירושו לש"ס) ב־נוגע למקדש הג', ד„מקדש מעשה ידי צדיקים הוא" – היפך שיטתו (הנ"ל) ב־כ"מ שמקדש דלעתיד „יגלה ויבא מ־שמים".

ולכן נראה יותר לפרש, שהפלוגתא היא – באיזה מקדש מדובר בפסוק „מקדש אדנ"י כוננו ידיך"[13]: להמכילתא (ורש"י עה"ת) קאי על מקדש השלישי, ולכן פי' „כוננו ידיך" שהמקדש הוא מעשה ידיו של הקב"ה; משא"כ להגמ' קאי במקדש הא' (והב') שלכו"ע הם מעשה ידי אדם[14].

וצריך להבין מהו יסוד וטעם פלוגת־תם, אם בשירת הים מדובר ע"ד מקדש הא' (והב') או במקדש השלישי דלעתיד?

ב. והנה גם במפרשי התורה על אתר מצינו שתי שיטות בפירוש מקראות אלה, דלכמה מפרשים[15] קאי על המשכן וה־מקדש הא' שנבנה על ידי דוד (ושלמה), ומש"נ ע"ז „מקדש אדנ"י כוננו ידיך" הוא כאמרו „ככל אשר אני מראה אותך"[16]; „והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראת בהר"[17], ש„הקב"ה הראה[18] למשה תבנית כל המשכן בנוי"[19], ו„כן דוד אמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"[20], ולפי־כך נקרא ע"ש הקב"ה: אמנם לפרש"י (ועוד) קאי על המקדש שיבנה לעת"ל, כנ"ל.

ולכאורה יש לדייק בזה: שיטתו ו־ענינו של פרש"י עה"ת הוא לפרש פשוטו של מקרא, ובפשטות הרי כתוב זה בא בהמשך להתחלתו „תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה'", דהיינו הכניסה לארץ ובנין המקדש הא' – ו־מדוע מחלק רש"י את הכתוב לשנים, וזמן כל הגליות מפריד ביניהם, ואח"כ בא סוף הכתוב ע"ד המקדש דלעתיד [ובלאה"כ לכאורה פירוש זה הוא רחוק יותר מפשש"מ, מהפירוש דמ"ש „כוננו ידיך" קאי על המקדש סתם (הראשון) (שנבנה על ידי בנ"א ונק' „כוננו ידיך" מ־פני ש„הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל")].

וגם מצד הסברא אינו מובן – איך מתאים שבב(אמצע) שירה והודי' על ה־נסים דקי"ס, יזכירו בנ"י ע"ד ביהמ"ק דלעתיד, שזה מדגיש שהמקדש שיבנה כשיכנסו לארץ אז עתיד ליחרב[21] [וכ־מודגש בלשון המכילתא כאן „אימתי תבנהו בשתי ידיך, משל ללסטים שנכנסו לפלטרין של מלך בזזו נכסיו והרגו כו' והחריבו כו' לאחר זמן ישב המלך עמהם לדין תפס מהם הרג כו' וישב בפלטרין שלו ואח"כ נתודעה מלכותו לעולם"] – שע"י הוספה זו עירבו עניני פורענות ל(תוך) השירה[22]!

---

13) ראה מרכבת המשנה למכילתא. ועוד.

14) וראה גו"א לפרש"י שם בסופו. וראה בכל הנ"ל בביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג עשין יג (קיג, א ואילך).

15) ראה ראב"ע כאן עה"פ ובפסוק יח. כלי יקר וספורנו כאן. וכ"ה במדרש לקח טוב כאן.

16) תרומה כה, ט – הובא בספורנו כאן.

17) שם כו, ל – הובא בכלי יקר כאן.

18) ועפ"ז יובן דיוק הכתוב „כוננו" ולא „בנאו" וכיו"ב. ובפרט שרש"י עצמו כאן ממשיך „ואימתי יבנה" (ועד"ז במכילתא).

19) כלי יקר כאן.

20) דה"א כח, יט. ספורנו כאן.

21) להעיר מפרש"י שמות ג, יד.

22) אף שעל תחלת הכתוב „תביאמו ותטעמו" מפורש במכילתא „נתנבאו אבות ולא ידעו מה נתנבאו תביאנו ותטענו אין כתיב כאן אלא תביאמו ותטעמו אמרו הבנים נכנסין ולא האבות" – הרי זהו רמז ודיוק בתיבות שאמרו בלאה"כ, אבל בנדו"ד

ג. ויש לומר הביאור בזה:

מה שפרש"י „ואימתי יבנה בשתי ידים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא שכל המלוכה שלו", אין הפירוש בזה שזו היתה כוונת משה ובני ישראל ב־אמרם שירה זו, להזכיר ע"ד בנין ה־מקדש לעתיד לבא (לאחרי זמנו דרש"י) — אלא זוהי הסברתו של רש"י, שבפועל יהי' זה לעת"ל, אבל באמרם השירה התכוונו ישראל שזה יהי' במקדש סתם (הראשון), שהקב"ה יבנה את המקדש הזה בשתי ידיו ויקויים אז „ה' ימלוך לעולם ועד". כמבואר בכ"מ[23], שאלמלא חטאו היו ישראל נכנסים לא"י באופן של גאולה שלימה ונצחית שאין אחרי' גלות[24].

ובזה מובן בפשטות טעם השינוי בין רש"י והמכילתא: במכילתא מאריך ב־משל (כנ"ל) „אימתי תבנהו בשתי ידיך, משל ללסטים שנכנסו לפלטרין של מלך בזזו נכסיו והרגו כו' והחריבו כו' (שכ"ז הי' במשך זמן רב ו)לאחר זמן ישב המלך עמהם לדין תפס מהם הרג כו' וישב בפלטרין שלו ואח"כ נתודעה מלכותו לעולם" — דהיינו שהמדובר הוא במקדש שיבנה לעתיד, זמן רב לאחרי שיחרב המקדש (הא' והב'); משא"כ רש"י לא הביא אריכות זו, כי לפרש"י כוונת ישר־אל[25] היתה שהמקדש שיבנה תיכף ב־כניסתם לארץ יהי' נבנה ב„שתי ידיו" של הקב"ה.

כלומר: לפי המכילתא סיום הכתוב „מקדש אדנ"י כוננו ידיך" לא קאי על המקדש שמדובר אודותו בחלק הראשון של הכתוב „מכון לשבתך פעלת ה'" [ש־בפשטות אמרוהו בנ"י בשייכות למקדש הא' שנבנה כאשר „תביאמו ותטעמו בהר נחלתך"; ולהעיר שזה ש„כסא של מטה הוא מכוון כנגד כסא של מעלה" — שזהו הפירוש ב„מכון לשבתך פעלת ה'" (כ־מ"ש במכילתא[26]) — הוא בכל המקדשות, גם במקדש הא' והב']: משא"כ לפרש"י, לא התכוונו ישראל למקדש אחר, אלא לאותו המקדש שבתחילת הכתוב [אלא שבפועל גרם החטא ולא נתקיים זה, ולא יהי' עד לעתיד לבא, כפרש"י].

נמצינו למדים, ששלש שיטות יש בפירוש „מקדש אדנ"י כוננו ידיך": לה־מכילתא קאי על המקדש דלעתיד, ש־יבנה (זמן רב) לאחרי שיחרבו המקדשות הראשונים: להגמ' קאי על מקדש ראשון (ושני[27]), שהם מעשה ידיהם של צדיקים; ואילו לפרש"י[28], אף שקאי על המקדש שנבנה אז בכניסתם לארץ, מ"מ הכוונה שהקב"ה יבנהו בשתי ידיו „ואימתי (בא בפועל) כו'".

ד. ויש לומר, שג' שיטות אלו תלויות בשלשת האופנים בלימוד ודרשת לשונה של שירה:

לפי כמה פשטנים[29], דרך הכתובים במשל ושיר וכיו"ב לכפול הענין במלות שונות, ליופי המליצה בלבד; לאידך, ב־לימוד ע"ד הדרש — דורשים כל ענין שבשירה לענין בפ"ע.

נמצא שאמרו „מקדש אדנ"י כוננו ידיך" בנוגע ל־מקדש דלעתיד.

23) זח"ג שבהערה 10. וראה גם עירובין נד, א. שמו"ר רפל"ב.

24) וראה אלשיך כאן.

25) שהי"א דוקא פשוטו של מקרא.

26) הובא גם בפרש"י עה"פ.

27) כ"ה בגו"א לפרש"י כאן, שלהגמ' קאי גם על מקדש הב'.

28) וראה גם זח"ג שם.

29) ראה ראב"ע עה"פ. אברבנאל כאן טו, ב (ועוד שם). ועוד.

ויש לומר, ששיטת רש"י בפירושו על התורה היא שיטה ג', ממוצעת ביניהם: גם בשירה ס"ל לרש"י שלא קיימת הכפלה סתם, כי אם כאשר נוסף פרט וענין חדש [וכמ"ש רש"י (ישן)[30] בנוגע לשירת הים "כי גאה גאה . . בא הכפל לומר . . וכן כל השירה תמצא כפולה", ורש"י מפרש בהכתובים טעם לכפל ה־ענין[31]: אבל לאידך, ההוספה אינה ב־ענין חדש (לגמרי), אלא פרט נוסף באותו ענין [ע"ד "ועל[32] השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשותו" — שהכפל מוסיף תוקף וזריזות בענין זה עצמו].

וכן הוא בכתוב דידן — שיש בו כפל לשון, "מכון לשבתך פעלת ה', מקדש אדנ"י כוננו ידיך"; וכוונת הכפל יש לפרש בג' אופנים: (א) שזהו כפל גמור, רק ליופי המליצה, (ב) שזה מוסיף ענין חדש לגמרי, (ג) זהו פרט נוסף באותו ענין.

וזהו ההבדל בין ג' שיטות הנ"ל:

במכילתא — בו דרשו רבותינו — דריש את הכפל "מקדש אדנ"י כוננו ידיך" בענין חדש (שלא דובר אודותו לפנ"ז) — המקדש דלעתיד שיבנה לאחרי שיחרב הראשון והשני;

פירוש הגמ' דקאי על בנין המקדש הראשון (והשני) על ידי צדיקים — מתאים להשיטות שהכפל בכתוב הוא ליופי המליצה, ועפ"ז כוונת הכתוב ב־"מקדש אדנ"י כוננו ידיך" היא כמו בהת־חלת הכתוב "מכון לשבתך פעלת ה'"[33];

ולפרש"י, כפל זה בא להוסיף פרט נוסף במקדש זה שיבנה בכניסתם לארץ, דנוסף על כך שהקב"ה פעל "מכון לשב־תו" למעלה, הנה עוד זאת שיבנה את המקדש דלמטה בשתי ידיו [אלא שב־פועל לא נתקיים זה בכניסתם לארץ בפעם הא', ואימתי יקויים — "לעתיד לבא"].

ה. ויש לבאר בעומק יותר תוכן החי־לוק בין ג' הפירושים, ובהקדם ביאור הטעם שבשירת הים (שתוכנה ההודאה על נס דקריעת ים סוף והריגת המצרים) נזכר בכלל "בית המקדש" ומעלתו ("מ־כון גו' מקדש גו'") — דלכאורה מאי בעי הכא?

זה שנזכר בשירה ע"ד הכניסה לארץ — "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך"[1] — מובן, כי זהו ההמשך והשלימות דגאולת מצרים, כמ"ש[34] "אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני גו'"[35] (וכאמרם לפני זה בהשירה עצמה[36] — "נחית ב־חסדך עם זו גאלת נהלת בעזך אל נוה קדשך"[37]); וכיון שקי"ס הוא הגמר וה־סיום דיציאת מצרים (שהרי רק אז בטל כל הפחד מהמצריים), לכן כללו בשירת הים, שמעתה שנגמרה יציאת מצרים הרי

30) טו, א.

31) ראה לדוגמא גם רש"י שם, ג ד"ה ה' שמו. שם, ו ד"ה ימינך ה'. ועוד.

32) מקץ מא, לב.

33) להעיר שבכתובות שם הובאו ב' הפרטים — "מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדנ"י כוננו ידיך".

34) שמות ג, יז.

35) וראה גם שם, ח. וארא ו, ו־ח. ועוד.

36) טו, יג.

37) ראה רשב"ם שם. אבל בראב"ע שם: הוא הר סיני. ובתיב"ע: טור בית מקדשך. ועד"ז ברמב"ן "ונוה קדשך הוא בית המקדש". וכ"ה במכילתא עה"פ.

הם מוכנים לתכליתה של יצי"מ – „תביאמו ותטעמו בהר נחלתך".

ויש להוסיף, שאין זו רק בקשה על להבא (שהקב"ה יסיים את הענין דיצי"מ עד לתכליתו שהיא הכניסה לארץ), אלא שגם זה הוא חלק מההודי' על העבר, הנסים דקי"ס – כי הנסים דקי"ס, מלבד פעולתם על המצרים (ועד להשמידם ש־לא נשאר בהם עד אחד), הועילו גם כן שבנ"י יוכלו ליכנס לארץ בקלות, וכ־אמרם בהשירה[38] „אז נבהלו אלופי אדום גו' נמוגו כל יושבי כנען", וזוהי כוונתם באמרם[39] „תפול עליהם אימתה ופחד גו' עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", כפרש"י „אימה על הרחוקים ו־פחד על הקרובים", שפחד זה נשאר עליהם עד שעברו את הירדן (וכמו ש־הביא רש"י ע"ז הכתוב דיהושע[40] „כי שמענו את אשר הוביש וגו'"); ולכן אמרו „תביאמו ותטעמו גו'", כי גם אופן ה־כניסה לארץ הי' קשור עם הנסים דקי"ס כנ"ל.

אבל אינו מובן – מה ענין בנין ביהמ"ק לכאן?

[בדוחק י"ל, כי בנין ביהמ"ק מורה על גמר הכניסה לארץ, וכפי שהי' בפו־על שלא נכבשה כל הארץ עד ימי דוד, וגם בתוכן הענין, מפורש בקרא כי בנין ביהמ"ק בא לאחרי המנוחה מן האויבים מסביב[41]. אבל מלשון הכתובים כאן משמע, שהענין דביהמ"ק בא כאן לא כ־חלק וסיום של כיבוש וכניסה לארץ, אלא כענין ושבח בפני עצמו].

ועוד: למאי נפק"מ כאן פרט זה שה־מקדש נבנה ב„ידיך"?

ו. וי"ל הביאור בזה:

בסיום השירה (בפסוק שלאח"ז) נאמר „ה' ימלוך לעולם ועד", ומבאר הרמב"ן, „יאמר כי הראה עתה כי הוא מלך ו־שלטון על הכל שהושיע את עבדיו ואבד את מורדיו כן יהי הרצון מלפניו לעשות בכל הדורות לעולם". והיינו שתוכן ענין השירה הוא לא רק שבח והודאה על עצם הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה ב־איבוד מצרים כו', כ"א (בעיקר) שבח על זה שע"י קי"ס נתגלתה מלכותו ושליטתו של הקב"ה, הן בעצם איבוד פרעה ו־מצרים, והן באופניו, שהקב"ה שידד מערכות הטבע, והכל בשביל הצלת ו־גאולת ישראל.

והנה תכלית השלימות בהתגלות מל־כותו של הקב"ה בפועל היתה בקיום הציווי ועשו לי מקדש ושכנתי[42], בבנין בית המקדש, שירד לשכון בארץ[43], ולכן בבנין ביהמ"ק הראשון היתה גאולת יש־ראל בשלימותה מכל האויבים שמסביב, שלא הי' עוד שלטון לאוה"ע בארץ[44].

וזהו גם תוכן ענין בנין המקדש בשתי ידיו: החילוק בפשטות בין מעשה הנע־שה ביד אחד למעשה הנעשה בשתי ידים הוא[45], שמעשה בשתי ידים היינו שהעו־שה עסוק רק בזה, משא"כ מעשה ביד אחת הרי בשעת מעשה יכול להתעסק בענין שונה לגמרי, וכהדוגמא הנ"ל – בזמן בריאת הארץ בשמאל ברא שמים בימין.

38) טו, טו.
39) טו, טז.
40) ב, י.
41) ראה ש"ב ז, א־ג. ועוד. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ב.
42) תרומה כה, ח.
43) ראה רד"ה באתי לגני השי"ת.
44) ראה ראב"ע עה"פ טו, יח. ובכו"כ מפרשי התורה.
45) וראה לקו"ת נשא שבהערה 7.

וזהו תוכן החילוק בין העולם[46] ש־נברא ביד אחת[47] והמקדש שנבנה בשתי ידיו: ב„העולם" מצ"ע לא ניכרת בגלוי (כ"כ) אמיתית מציאותו, היינו זה שלא נמצא אלא מאמיתת המצאו[48], משום ש־נברא „ביד אחת": משא"כ בביהמ"ק שו־רה שכינתו והיו נעשים בו בגילוי עשרה נסים[49], באופן שהגבלות טבע העולם נתבטלו כו' — משום שנבנה בשתי ידים,

ולכן דוקא בביהמ"ק היו קוראים את השם ככתבו[50].

והנה ענין זה הוא בכל בתי המקדש, גם ביהמ"ק הא', ובהתאם לזה הוא פי־רוש הש"ס שפסוק זה קאי על המקדשות שהיו מעשה ידי אדם.

אמנם לפי פירוש המכילתא ורש"י, שפסוק זה ושלאחריו (ה' ימלוך לעולם ועד) הם ענין אחד אין לפרש ש„מקדש אדנ"י כוננו ידיך" קאי על מקדש הא', כי בו לא היתה מלכותו של הקב"ה בשלי־מות, שהרי נחרב, ולכן מפרשים שסיום השירה, היינו שלימות מלכותו של הקב"ה, הוא ביהמ"ק דלעתיד.

אלא שבזה ישנו חילוק בין המכילתא ופרש"י — שתלוי בכוונה הכללית של שירת הים:

שירת הים היא שירה הראשונה[51] ש־נזכרה בפירוש בתורה. ועפ"ז מובן שבין עשר השירות שהובאו במכילתא[52], הרי היא שירה כללית ביותר, הפתיחה לכל השירות[53], וי"ל שזהו שלמדו במכיל־

---

46) כ"ה בפרש"י, ועד"ז במכילתא (ויל"ש) „ש־כשברא הקב"ה את עולמו", והובאה רק התחלת הכתוב „אף ידי יסדה ארץ", ולא ההמשך „וימיני טפחה שמים" (ולא נרמז אפילו — לא במכילתא ולא ברש"י — ב„וגו'"). ועפ"ז מובן ש„העולם" שברש"י (ומכילתא) קאי רק על הארץ, ומובן בפשטות — כי כאן המדובר במקדש שהי' בארץ [ומעצמו מובן שישנו עילוי במקדש שנבנה בשתי ידיו גם לגבי שמים שנבראו רק בימינו של הקב"ה, אלא דכאן אין מדובר בזה].

ואין לחדש מחלוקת בין רש"י והש"ס (כתובות שם): „גדולים מעשה צדיקים ממעשה שמים וארץ דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים". ושאני פרש"י בתהלים (עח, סט) דמפורש בקרא שהמקדש הוא „כמו רמים" ולא „חביב" מהם. וראה תוד"ה דאילו כתובות שם. וב־ארוכה לקו"ת נשא שם.

47) בפרש"י בראשית (א, כז) „שהכל נברא במאמר והוא (האדם) נברא בידים". אבל שם אין ההדגשה שנברא בשתי ידים (כהמקדש), ואדרבא מביא הכתוב „כפכה" לשון יחיד, אלא שנברא בידים ולא במאמר (ראה מפרשי רש"י שם. ובדפוס שני דרש"י שם „והוא בידי"). ולהעיר שבמדרש תהלים (קלט, ה), אבות דר"נ (ספ"א) מכאן לאדם ולבית המקדש שנבראו בשתי ידים. וראה פדר"א ספ"כ וברד"ל שם אות מג.

48) ל' הרמב"ם ריש הל' יסודי התורה.

*) במכילתא שם לפנ"ז „שכשברא הקב"ה את העולם לא בראו אלא במאמר שנאמר בדבר ה' שמים נעשו", כי פי' „עולם" בכ"מ הוא בהתאם לענינו.

49) אבות פ"ה מ"ד.

50) פרש"י יתרו כ, כא.

51) ראה שמו"ר (פרשתנו) פכ"ג, ד: מיום שברא הקב"ה את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה להקב"ה אלא ישראל כו'.

52) בפרשתנו בריש השירה (טו, א). אף ששירה ראשונה (שבמכילתא שם) „נאמרה במצרים שנאמר השיר יהי' לכם כליל התקדש חג".

53) להעיר מהתחלת לשון המכילתא שם: את השירה הזאת וכי שירה אחת היא והלא עשר שירות הן כו'. וע"פ המבואר בפנים יל"פ סגנון הלשון במכילתא שקיים גם להמסקנא, דהרי במכילתא שם

תא[54] „אז שר משה לא כתיב כאן אלא אז ישיר משה נמצינו למדין תחיית המתים מן התורה", שהכוונה בזה (היא גם) שבשירה זו נכלל כל המשך השירות על גאולת ישראל עד להשירה דלעת"ל. כי כמו שגאולת מצרים היתה התחלה ופתיחה לכל הגאולות עד לגאולה העתידה[55], עד"ז שירת הים על גאולת ישראל ומלכותו של הקב"ה בעת קי"ס, כוללת כל הגאולות וגילוי מלכותו של הקב"ה עד סוף כל הדורות, והוא בביהמ"ק דלעתיד ד„ה' ימלוך לעולם ועד".

ולכן הובא במכילתא המשל ללסטים שנכנסו לפלטרין של מלך בזזו כו' והחריבו פלטרין של מלך לאחר זמן ישב המלך וכו' וישב בפלטרין שלו ואח"כ נתודעה מלכותו לעולם – כי הדגשת שלימות מלכותו של הקב"ה שבביהמ"ק דלעתיד היא בזה שבאה אחרי חורבן ביהמ"ק שלפנ"ז.

אמנם לפרש"י בפשש"מ, תוכן ענין השירה הוא – שירה דיצי"מ, מלכותו של הקב"ה שבאה לידי גילוי בנסים ונפלאות שעל הים ובגאולת בנ"י מפרעה ומצרים[56], אלא דשלימות מלכותו זו של הקב"ה, היינו המלכות של הקב"ה שבגאולת בנ"י ממצרים, הרי היא בביאה לארץ, ובבנין ביהמ"ק על ידי הקב"ה, שתהי' „כל המלכות שלו", והיינו תוכן הענין דבנין ביהמ"ק בשתי ידיו.

ז. ויש לפרש החילוק בין לשון המכילתא „ואח"כ נתודעה מלכותו לעולם", ולשונו של רש"י „שכל המלכות שלו":

בגילוי מלכותו של הקב"ה ישנם שני ענינים[57]:

א) איבוד המורדים ומנגדים למלכותו ית'[58], וכמובא בהמשך באתי לגני השי"ת[59], המאמר שניתן ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר ללמדו ביום ההסתלקות־הילולא שלו, שביטול ואיבוד המנגד נוגע לשלימות המלכות, ולכן בשביל נצחון המנגד מבזבז המלך כל אוצרותיו ואוצרות שאצרו אבותיו[60]; וכ"ה במלכותו של הקב"ה, כמ"ש[61] מוצא רוח מאוצרותיו ש־הכה בכורי מצרים, דמצרים הם המצרים וגבולים ובכורי מצרים הם תוקף ועוצם הקליפה, ובשביל זה מוציא רוח מאוצרותיו[62].

ב) בזה שיכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך, וכולם מקבלים את עול מלכותו ית', וכמו שיהי' לעת"ל ש„אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד"[63].

ויש לומר שזהו החילוק בין המכילתא ופרש"י:

ליתא תירוץ ע"ז (ולכן כמה מפרשים מחקוהו מהמכילתא).

54) שם לפנ"ז „ד"א".

55) ראה ד"ה כימי צאתך תש"ח.

56) ד„מכאן רמז לתחיית המתים מן התורה" כ' רש"י מ„מדרשו ארז"ל", ולאחרי שפי' „זהו ליישב פשוטו". ולהעיר גם מהשינוי בפרש"י „רמז לתחה"מ", ולא כהמכילתא „נמצינו למדין תחה"מ מן התורה". ובסנהדרין (צא, ב) „מכאן לתחה"מ מן התורה".

57) להעיר מתו"ח פרשתנו שלב, סע"ב ואילך בפי' „והנצח זו (בנין) ירושלים" (ברכות נח, סע"א).

58) ראה רמב"ן עה"פ (יח. הובא לעיל ריש ס"ו) כי הוא מלך ושלטון על הכל שהושיע את עבדיו ואבד את מורדיו. וראה כלי יקר ואוה"ח שם.

59) וראה תו"ח שם (ושם שלז, סע"א).

60) שם פי"א.

61) תהלים קלה, ז־ח.

62) ספי"ז.

63) צפני' ג, ט.

במכילתא ההדגשה ד„נתודעה מלכו־תו לעולם״ היא (בעיקר) באיבוד המנגד, וכמובן מהמשל „לאחר זמן ישב המלך עליהם בדין תפס מהם הרג מהם צלב מהם וישב בפלטרין שלו ואח״כ נתודעה מלכותו לעולם״;

ואילו לפרש״י עיקר הענין הוא לא באיבוד המנגד אלא בזה ש„כל המלוכה שלו״, וכמ״ש רש״י בפירוש „ה׳ אלקינו ה׳ אחד״[64] — „ה׳ שהוא אלוקינו עתה ולא אלקי האומות . . הוא עתיד להיות ה׳ אחד שנאמר[63] כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה׳ ו־נאמר[65] ביום ההוא יהי׳ ה׳ אחד ושמו אחד״.

(משיחות ש״פ בשלח וש״פ יתרו תשד״מ)

64) ואתחנן ו, ד.

65) זכרי׳ יד, ט.

בשלח ג

א. בפרשתנו, קרוב לסיום פרשת ה־מן — לאחרי סיפור הפרטים[1] דירידת המן ואופן לקיטתו, ופרטי המאורעות דיום ששי ושבת, שביום ששי לקטו לחם משנה וביום השבת לא ירד המן, עד לסיום הענין ש„וישבתו העם ביום ה־שביעי"[2] — נאמר[3]: „ויקראו בית ישראל את שמו מן והוא כזרע גד לבן וטעמו כצפיחית בדבש", ואח"כ בא הציווי ל־הניח ממנו „למשמרת לדורותיכם גו'"[4].

וצריך ביאור:

א) מדוע המתין הכתוב בפירוש ותי־אור המן („והוא כזרע גד גו'") עד לסיום כל הענין, כולל מאורעות דשבוע ימים[5] — ולא פירשו בתחילת סיפור המן (וב־פרט כאשר אמר משה לבנ"י[6] „הוא ה־לחם אשר נתן ה' לכם לאכלה")?

ב) ממ"כ כאן „ויקראו בית ישראל את שמו מן" משמע, שרק לאחרי כל ה־מאורעות שבינתיים (כולל פרטי המאו־רעות דיום ששי ושבת) החליטו שיש ל־קראו בשם זה: ואינו מובן: תיכף כשראו בנ"י את המן בפעם הראשונה חקרו ו־אמרו „איש אל אחיו מן הוא"[6] וברש"י „הכנת מזון"[8], אלא שאז לא הי' בגדר קריאת שם כהמשך הכתוב „כי לא ידעו מה הוא", וכביאור רש"י „לא ידעו . . שיקראוהו בשמו"[9]. ומה נתחדש להם בינתיים שידעו והחליטו לקראו בשם „מן"[10]?

ג) עד"ז קשה בהציווי להניח ממנו „למשמרת לדורותיכם" — דלכאורה הי' צ"ל הציווי בהתחלת ירידת המן, כשבנ"י ראו שהקב"ה מכין להם מזון כו' [שהרי זוהי כוונת הציווי ד„משמרת לדורותי־כם", כמבואר בפרש"י[11] ש„בימי ירמיהו כשהי' . . מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה והם אומרים . . מהיכן נתפרנס הוציא להם צנצנת המן א"ל אתם ראו דבר ה' . . ראו בזה נתפרנסו אבותיכם הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו"] — ולא לאחרו עד לאחרי פרטי המאורעות דיום ששי ויום השבת[12].

---

1) פרשתנו טז, יד ואילך.

2) שם, ל.

3) שם, לא.

4) שם, לב־לד.

5) שהרי תחילת ירידת המן היתה ביום א' — רש"י פרשתנו טז, א.

6) שם, טו.

7) בראב"ע (שם, לא) „הנה הזכיר למעלה ה־נסים שנעשו במן ושב עתה לספר בשבחו". אבל קשה לכאורה, כי מדוע לא נאמר זה לפני הזכרת ה־נסים (לאחרי אמירת משה „הוא הלחם גו'"), כב־פנים. ובפרט שמפסיק הענין בסיפור מאורעות דיום ששי (ושבת), שתיאור המן שייך לכאורה לתחילת ירידת המן.

8) ומביא ראי' מדניאל א, ה (וברש"י דניאל שם „לשון הזמנה". אלא די"ל ששם אין צריך לפרש „מזון", כי בזה המדובר בקרא. וראה סוכה לט, ב ובפרש"י שם. וראה יונה ב, א. שם ד, ו־ח. ואכ"מ).

9) ראה פרש"י (בראשית ב, יט): מיד בו ביום.

10) וראה כלי יקר (פרשתנו שם, טו) וש"ך עה"ת (שם, לא) טעם ע"ד הרמז.

11) פרשתנו שם, לב.

12) ולכאורה דוחק לתרץ ע"פ פרש"י (שם, לג) ש„לא נאמר מקרא זה עד שנבנה אהל מועד" (כי לפני שנבנה אהל מועד לא שייך הציווי „הנח אותו לפני ה'", „לפני הארון") ולכן מאחרו הכתוב עד

ועכצ"ל, שהמאורעות שבין התחלת ירידת המן לסיום הפרשה, כולל יום ששי ושבת — „הביאו" להבנת מהות המן ובמילא — בחירת וקביעות שמו, ולכן אף המתין הכתוב עד כאן לתארו ולצוות להניח ממנו „למשמרת לדורותיכם".

ב. ויש לומר נקודת הביאור בזה — שפרטי המאורעות דיום הששי ויום השבת אינם דבר נוסף וצדדי בענין המן, אלא הם שייכים לתוכן ענין המן, ובענינו: גדרו של מזון זה מחייב שלא ירד בשבת.

כלומר: הטעם שהמן לא ירד בשבת הוא לא רק בגלל איסורי שבת הקשורים בלקיטת המן והכנתו (שלפ"ז ה"ז (רק ענין צדדי ו)אריא הוא דרביץ עלי'[13], ו־מונע את ירידתו בשבת), אלא שזהו מצד המן, שתוכן ענין המן מחייב שלא ירד בשבת[14] (וכדלקמן סעיף ד ואילך).

ועפ"ז — נמצא שעד השבת (שאז לא ירד המן ואכלו את ה„לחם משנה" שירד ביום הששי) עדיין לא נשלמה תכליתו של המן.

וזוהי נקודת הטעם שקריאת שם „מן" ע"י בנ"י היתה רק לאחרי ש„וישבתו העם ביום השביעי":

זה שבתחילה אמרו בנ"י איש אל אחיו „מן הוא" („הכנת מזון") אין זה בגדר קריאת שם, אלא (הפכו) — שמחמת העדר הידיעה („כי לא ידעו . . שיקראוהו בשמו"), כיון שהי' תיכף לתחילתו ועדיין לא ידעו מהות מזון זה ופרטיו, לכן אמרו רק „מן הוא", שיש כאן „הכנת מזון":

ורק לאחרי שנגמר היקף (שבוע) שלם[5] של ירידת המן (ובפרטיות — שני החלקים שבזה — ירידתו בימי החול, ושלילת ירידתו בשבת) — באה לבנ"י הידיעה (ידעו) והכרת המן, והיו יכולים לקרותו בשם (המורה על תוכנו ומהותו).

וזהו גם הטעם שתיאורו של המן („כזרע גד גו") והציווי ליקח ממנו „למשמרת לדורותיכם" באו בכתוב רק לאחרי הסיפור אודות העדר ושלילת ירידתו בשבת — בתחילה מסיים הכתוב הסיפור אודות ירידת המן (שזה מסתיים עם הסיפור ע"ד העדר ירידת המן בשבת, כנ"ל), ואח"כ בא תיאור המן עצמו (ולבסוף — הציווי לדורות).

ג. ענין האמור, שהעדר ירידת המן בשבת אינו מסובב מאיסורי שבת, מובן ומוכרח הוא לפי שיטת רש"י בפירושו עה"ת, דמשמע שס"ל שכל ענין השבת נתחדש רק בעת ירידת המן:

לאחרי שלקטו בנ"י המן כמה ימים, הרי ביום הששי לקטו לחם משנה ואז „ויבואו[15] כל נשיאי העדה ויגידו למשה", ומפרש רש"י[16]: ויגידו למשה, שאלוהו מה היום מיומים, ומכאן יש ללמוד שעדיין לא הגיד להם משה

לסוף סיפור ענין המן — כי מכיון שבפועל „נכתב כאן בפרשת המן", הי' צ"ל כתוב לכאורה תיכף ומיד בסיפור התחלת ירידת המן (כבפנים). ועוד: מפשטות לשון רש"י משמע שרק „מקרא זה" (פסוק לג) נאמר שלא במקומו, ולא פסוק לב שלפניו (ו־ראה ראב"ע שם).

13) ל' חז"ל — עירובין עח, ב. שבועות כב, ב.

14) בהקשר שבין מן לענין השבת — ראה תו"א פרשתנו סה, ג (ובדרושי מן בתו"ח ואוה"ת פרשתנו).

וראה לקו"ש ח"ד ע' 1037 ואילך (ובהערה 19 שם). חט"ז ע' 173 ואילך.

15) שם, כב.

16) והוא ע"פ המכילתא עה"פ.

פרשת שבת שנצטווה לומר להם והי' ב־יום הששי והכינו גו'[17] עד ששאלו את[18] זאת כו'.

והדברים מתמיהים, שהרי מפורש ב־פרש"י לעיל[19] שפרשת שבת כבר ניתנה לישראל במרה — ומה מקום לשאלה „מה היום מיומים", דהיינו שאין נשיאי העדה יודעים כלל אודות יחודו של יום הששי, שבו חייבים להכין מאכלי שבת וכו', עד שתמהו „מה היום מיומים" ומשה הוצרך להגיד להם ולחדש „שבתון שבת קודש לה' מחר את אשר תאפו גו' ואת אשר תבשלו גו'"[20]?

אלא ששאלה זו מתורצת בדיוק לשו־נו של רש"י עצמו[19] — שכתב שבמרה „נתן להם מקצת פרשיות של תורה שית־עסקו בהם שבת כו'", כלומר, במרה לא נצטוו (לפרש"י) על השבת כ"א רק ניתנה להם פרשת שבת שיתעסקו בה (לימוד הפרשה[21]), שעדיין לא הי' ענין של שמי־רת שבת בפועל (ורק לימוד פרשת שבת בתורה) — ולכן שאלו „מה היום מ־יומים"[22].

ועפ"ז יש לתרץ[23] עוד דבר בלתי מובן: בהמשך הענין מסופר דאף לאחרי שהודיע משה לבנ"י ד„שבתון שבת קודש לה' מחר", ו„(המן) לא יהי' בו"[24] — „יצאו מן העם ללקוט"[25].

ולכאורה: היציאה לשדה ע"מ ללקוט המן היתה בודאי עם הכלים להביא בהם המן הביתה, ונמצא שעברו ביציאה זו על איסור הוצאה[26]?

ואין לתרץ שזוהי כוונת אמירת ה' למשה[27] „עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורותי, ראו כי ה' נתן לכם השבת גו' שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", שעברו בזה על „לשמור מצותי" — כי מפשוטו של מקרא (לשון הכתוב) משמע, שרק אז לאחרי שיצאו ללקוט נצטוו „שבו איש תחתיו אל יצא איש", שלא יצאו ללקוט המן בשבת[28] (ד־בפסוקים שלפנ"ז נאמר רק שהמן לא יהי' בו, אבל לא בא איסור (במפורש)

---

17) שם, ה.

18) כן הוא בדפוסים שלפנינו (וכן בדפוס ראשון). ובכמה כת"י שתח"י „מה זאת" (וכ"ה בהו־צאת בערלינער). — ובדפוס שני: עד ששאלוהו וזהו שאמר כו'.

19) פרשתנו טו, כה.

20) טז, כג.

21) ראה רמב"ן שם (בפירוש דברי רש"י). שפ"ח שלח (טו, לב). וראה ראי"ם פרשתנו שם בסופו (ונת' בארוכה בשיחות ש"פ בשלח וש"פ ואתחנן תשכ"ח). — ושקו"ט בארוכה במפרשי רש"י פרשתנו ופ' שלח שם.

ומ"ש רש"י בפ' ואתחנן (ה, יב) „כאשר צוך — קודם מ"ת במרה", וגם בפרש"י משפטים (כד, ג) „שבת . . שניתנו להם במרה", (שם, ז) „שנצטוו במרה" — אין הכוונה שנצטוו לקיימם תומ"י, רק שניתנו להם הפרשיות ללמוד (ראה בשיחות הנ"ל). וראה לקמן הערה 31. — ולהעיר משתי הדעות שהובאו בפרש"י בא יג, יא.

22) ואף שידעו אודות יום השבת מלימוד ה־פרשיות — מכיון שלא היו מצווים בשמירת שבת בפועל, לא עלה על דעתם שהלחם משנה בפועל — שייך לשבת.

23) וכן מתורצת בפשטות קושיית הרא"ם, דע"פ פרש"י (פרשתנו טז, א) דט"ז באייר יום א' בשבת הי', נמצא, שביאתם למדבר סין בט"ו אייר (פרשתנו שם) היתה ביום השבת, היינו שנסעו אז ביום השבת.

24) שם, כו ובפרש"י.

25) שם, כז.

26) וראה חזקוני שם. תוד"ה לאו עירובין יז, ב. וראה תי"ע שם, כט. ועוד.

27) שם, כח־כט.

28) ראה רש"י שם (כט): ועיקרו של מקרא כו'. וראה נחלת יעקב שם.

לצאת ללקוט), ונמצא שלא עברו בנ"י על ציווי ה'[29].

[וכוונת הדיבור „עד אנה מאנתם גו'" היא (לא שבנ"י עברו על ציווי ה', כ"א) רק שהיו מחוסרי אמונה, דמכיון שראו שהקב"ה נתן להם לחם משנה ביום ה־ששי באמרו הטעם בפירוש שביום ה־שביעי „לא תמצאוהו בשדה . . לא יהי' בו"[30], אין מקום לצאת לשדה למצוא מזון].

ותמוה — מאחר שכבר אמר להם משה ד„שבת קודש לה' מחר", הרי נאס־רו לצאת ללקוט המן בשבת מפני איסור הוצאה (ואף שלא מצאוהו בשדה, הרי הוציאו את הכלים כנ"ל)?

וע"פ הנ"ל יש לומר: ע"ד הפשט, הציווי על שמירת שבת בשלימותה לא בא עד מ"ת, ומה שכאן אצל המן נאמר להם „שבתון שבת קודש לה' מחר" — אין זה ציווי על שמירת שבת בשלימו־תה, כ"א אך ורק על שמירתה בענינים השייכים ללקיטת המן והכנתו[31]. ולכן, מכיון שבתחילה נאמר לבנ"י רק ע"ד איסור אפי' ובישול[20], לא נאסרו (עדיין) בהוצאה מרשות לרשות וכו', והיו מותרים ע"פ דין לצאת וכו', ורק כאשר ה' אמר בפירוש „שבו איש תחתיו אל יצא גו'" נאסרו בזה.

ד. נמצינו למדין, שאין הפירוש שאי־סורי שבת הם שגרמו שהמן לא ירד בשבת (שהרי בעת תחילת ירידת המן עדיין לא נאסרו ישראל במלאכת שבת זו), אלא להיפך: תוכן ענין המן הוא ש־גרם שתנתן לישראל מצות השבת (עכ"פ במלאכות השייכות ללקיטת המן והכ־נתו).

בפשטות הי' אפשר לבאר זה ע"פ פרש"י עה"פ[32] „הנני ממטיר לכם לחם מן השמים גו' למען אנסנו הילך בתורתי גו'" — „אם ישמרו מצות התלויות בו שלא יותירו ממנו ולא יצאו בשבת ללקוט", הרי שאחד מנסיונות המן (שה' המטיר לחם מן השמים „למען אנסנו") הי' בענין לקיטתו בשבת.

אבל הא גופא טעמא בעי: מהי ה־הסברה לזה שנסיון המן הי' דוקא בענין השבת? ובמיוחד (ע"פ הנ"ל) שזאת תהי' הסיבה שניתנה אז השבת לישראל.

שעכצ"ל שתוכן ענין המן קשור עם תוכן ענין השבת.

וי"ל הביאור בזה:

לעיל עה"פ[33] „ובקר וראיתם את כבוד ה'" פרש"י ש„הלחם ששאלתם ל־צורך בירידתו לבקר[34] תראו את כבוד אור פניו שיורידהו לכם דרך חיבה ב־בקר שיש שהות להכינו וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא".

שמזה מובן, שמלבד כללות החידוש שבנתינת המן — שהי' „לחם מן השמים",

---

29) ראה שקו"ט בארוכה במפרשי רש"י דלעיל הערה 21. ואכ"מ.

30) שם, כה־כו.

31) ועפ"ז יומתק ג"כ הא שבפ' ואתחנן שם פרש"י „כאשר צוך" — במרה, ולא בפ' המן (ראה מפרשי רש"י שם. ראה"מ פרשתנו טו, כה. ועוד) — כי לשיטת רש"י, בפ' מן נצטוו רק על מלאכות ה־שייכות ללקיטת המן (משא"כ במרה שניתנה להם (ללמוד) כל „פרשת" שבת).

32) פרשתנו טז, ד.

33) שם, ז.

34) כן הוא — „לבקר", ולא „בבקר" (כלשון רש"י לאח"ז) — בדפוסים שלפנינו, דפוס שני וכת"י רש"י שתח"י (אלא שבכמה מהם הלשון „בירידתו תראו לבקר כבוד כו'"). — ובדפוס ראשון: ובקר כשיוריד לכם המן וראיתם כו'.

המגיע לבנ"י בלי שום טירחא (עכ"פ בלי הטירחא הנדרשת בלחם מן הארץ) — הנה עוד זאת, שזה גופא נתנו הקב"ה באופן של „דרך חיבה", למעט ככל האפשרי את טירחת בנ"י בהשגת מזון זה.

ונמצא, שגדר ענין המן הוא אחד עם ענין השבת — כי מן הוא הלחם המגיע לבנ"י באופן של שביתה ומנוחה ותענוג, ללא טירחא ויגיעה מצדם[35].

ולכן, שלימות החיבה בנתינת המן היא בזה, שביחד עם נתינת המן, נתן הקב"ה לבנ"י את השבת, ובאופן ד„ראו כי ה' נתן לכם השבת", „ראו בעיניכם כי ה' בכבודו מזהיר אתכם על השבת שהרי נס נעשה בכל ע"ש לתת לכם לחם יומיים"[36] — היינו, שמזונם ניתן להם בשלימותו ביום הששי כדי שביום השבת תהי' להם מנוחה שלימה, ללא שום טורח ודאגה על מזונם של יום זה.

ה. ועפ"ז יובן המשך הכתובים[37], דרק לאחרי סיפור ענין השבת („וישבתו העם ביום השביעי") — אז „ויקראו גו' שמו מן",

כי שם זה מורה על ענין העונג בלתי מוגבל שבו, ש„הי' כ"א מישראל טועם כל מה שהי' רוצה"[38] בלי הגבלה — ש־לכן אין לתארו בתואר מוגבל, ויש לק־רותו רק „מן", „הכנת מזון"[39] — והכרת ענין ה„עונג" שבמן באה לידי שלימותה רק לאחרי ש„וישבתו העם ביום ה־שביעי";

והכתוב ממשיך להדגיש את גודל ה־עונג שבמן — „וטעמו כצפיחית בדבש"[40] (כי רק אז הרגישו העונג השלם[41] שב־מן);

ואח"כ בא הציווי להניח ממנו „למש־מרת לדורותיכם", כי בה„משמרת לדורו־תיכם" נוגע לדעת שהמן ניתן באופן כזה שלא זו בלבד שבמשך ששת ימי החול היו רק טירחות הכי מועטות, אלא עוד זאת, שבבוא השבת הכין הקב"ה מזונם מע"ש, באופן שבשבת היתה אצלם שבי־

---

35) ראה גם נחלת יעקב (הובא בשפ"ח) בראשית ב, ג.

36) פרשתנו טז, כט ובפרש"י.

37) בהבא לקמן — להעיר גם מצרור המור פרשתנו כאן.

38) שמו"ר פרשתנו (פכ"ה, ג)*. ועד"ז ב־במדב"ר פ"ז, ד. וראה יומא עה, א. רש"י עה"ת בהעלותך יא, ה ד"ה את הקשואים. שם, ח ד"ה וטחנו.

39) ראה גם כלי יקר שבהערה 10.

40) וי"ל ד„כזרע גד לבנ" הוא הטעם שאא"פ לקרותו בשם מלבד התואר הכללי „מן" (מלשון „הכנת מזון") — דמראה לבן מורה על פשיטות ש־למעלה מצבע (ראה בארוכה בזה לקו"ש ח"ט ע' 17 ואילך. וש"נ), ו„כזרע גד" היינו כפרש"י „לענין העגול", שעגול מורה על דבר שאין לו תחילה וסוף (ראה בחיי תרומה כה, לא בסופו. לקו"ת ואתחנן ז, סע"ב. שה"ש א, ג).

41) ולהעיר מפרש"י טז, כב: ומ"א כו'.

---

*) ולהעיר מדעת ר"א שם, ד„אף דבר לא הי' אומר בפיו אלא חושב בלבו מה שנפשו מתאוה כו'", דמשמע דמיד כש„חושב בלבו", „הי' טועם (באכי־לתו) מה שהי' מתאוה". שזהו עוד יותר מה„מהירות" שע"י „מטה אהרן" (קרח יז, כג. ועיין לקו"ת ס"פ קרח), שהיתה שהיית זמן (וכן הי' צ"ל הנחת המטה לפני ה').

וי"ל כי במציאותו של המן (למטה) כבר היו ב־פועל „כל מעדני עולם" (ל' הבמדב"ר שבפנים ה־הערה) ומחשבת האדם לא באה אלא לגלות טעם זה (משא"כ במטה אהרן שהי' צ"ל השפעה והמשכה מלמעלה, אלא שהיתה באופן של מהירות).

תה ומנוחה גמורה, „וישבתו העם ביום השביעי". בזה היא שלימות הידיעה והכרה (עד לאופן של ראי' — „למען יראו את הלחם"[41]) שהקב"ה יכול להזין את ישראל באופן שלא יצטרכו לעסוק בשום מלאכה ויוכלו לשמור (לעסוק) בתורה במנוחה גמורה.

ו. ההסבר האמור בשייכות של ענין המן ליום השבת — עולה בקנה אחד עם דברי הזהר[42], דאף שהמן לא ירד בשבת, ה"ז רק בירידתו והמשכתו למטה בעוה"ז, אבל למעלה הוא להיפך — שברכת המן היתה דוקא ביום השבת, ומינ' מתברכין כולהו יומין, שע"י ברכה זו ביום השבת ירד המן למטה בששת ימי החול שלאח"ז.

ולכאורה צריך ביאור: מכיון ש„קדשו במן שלא ירד כלל בשבת"[43] — מדוע ברכתו למעלה היא דוקא ביום השבת?

וע"פ האמור לעיל מובן: מכיון שתוכן ענין המן הוא — השפעת מזון באופן של תענוג, „בפנים מאירות . . דרך חיבה"[44], לכן הזמן המתאים לברכה על השפעה זו הוא דוקא ביום השבת, שאז הוא זמן מנוחה ועונג.

ז. והנה נוסף לזה שכל התורה היא נצחית, י"ל דזה שהמן הגשמי הוא „משמרת לדורותיכם", נצחי (וכמחז"ל[45] שנגנז עם הארון) — יש בו הדגשה מיוחדת שתוכנו ישנו תמיד בכל אחד ואחד מישראל. כלומר, דגם כאשר מזונו של האדם הוא „לחם מן הארץ", ובאופן שהוא בעצמו צריך לטרוח בזה (וכמאמר[46]: הרבה עשו כר' ישמעאל — שצ"ל ואספת דגניך גו'[47] — ועלתה[48] בידן) — מ"מ, גם במזון זה ישנו תוכן ענין המן[49].

והענין בזה:

ידוע[50] ההפרש בין ישראל לעמים, דלאומות העולם נשפע ריבוי השפעה, כי אצלם ההשפעה אינה בחשבון ובאה אליהם „חנם — מן המצות"[51], בלי עבודה (רוחנית), ולכן ההשפעה היא בריבוי, מאחר שאינה תלוי' בעבודה: משא"כ ההשפעה לישראל היא השפעה מדודה, כי נשפע לפי עבודתם, וכמש"נ[52] „אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם". ומכיון שההשפעה היא בחשבון, לכן היא השפעה מוגבלת ומדודה, לפ"ע עבודתם של ישראל.

אבל, ריבוי ההשפעה שאצל האומות הוא רק ריבוי בכמות, אבל אין בהשפעה זו עונג, בלשון התניא[53] שהקב"ה משפיע להם חיות רק „כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו": משא"כ בהשפעה לבני ישראל, עם היותה השפעה מדודה, בהשפעה זו ישנו „תענוג", כולל תענוג דלמעלה, שהקב"ה מתענג מהש-

---

42) פרשתנו סג, ב. שם יתרו פח, א.

43) פרש"י בראשית ב, ג. ועד"ז בפרש"י יתרו כ, יא.

44) ל' רש"י פרשתנו טז, ז.

45) יומא נב, ב. וש"נ.

46) ברכות לה, ב.

47) עקב יא, יד.

48) ולהעיר מהלשון ועלתה.

49) ראה גם בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 176 ואילך.

50) בכל הבא לקמן ראה קונטרס ומעין מאמר ח ואילך. ועוד.

51) ל' רש"י בהעלותך יא, ה (מספרי שם). ור' ראה זח"ב קכח, א. זח"ג קח, א.

52) ר"פ בחוקותי.

53) פכ"ב. נת' בקונטרס ומעין מ"ב פ"ב ואילך. מאמר ז' ואילך.

פעה זו לבני ישראל עם קרובו, ו„באור[54] פני מלך חיים".

וזוהי גם מעלתם של ישראל שהם בוחרים בהקב"ה[55], היינו שמוותרים על ריבוי ההשפעה שיכולים לקבל בדוגמת או"ה, ובוחרים לקבל חיותם ושפעם מצד הקדושה דוקא, אף שהיא השפעה מדודה, מאחר שרק בהשפעה זו ישנו התענוג דלמעלה, „באור פני מלך חיים".

ח. ומעלה זו בההשפעה לישראל, באה לידי ביטוי וגילוי בענין המן:

מצד אחד אין בהמן ריבוי בכמות, אדרבה, המן ניתן במדידה הכי מדויקת, רק ליום אחד, ורק עומר לגולגולת, לא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר[56]; אבל לאידך, עומר זה ניתן „בפנים מאירות . . דרך חיבה", שבנ"י ראו בזה „כבוד אור פניו"[57] (דבאור פני מלך חיים)[58].

וכשם שהוא מצד ה„למעלה", שבההשפעה שמצד הקדושה מלובש התענוג דלמעלה — כמו"כ הוא מצד ישראל (מקבלי ההשפעה), שההשפעה מתקבלת אצלם באופן של תענוג. וכפי שבא בגלוי ובפשטות בהמן, דמלבד זאת שהגיע להם ללא טירחא, הרי היו טועמים במן כל טעם שהיו רוצים[38], ועוד זאת, שביחד עם המן ירדו להם אבנים טובות ומרגליות[59] שאין (עיקר) ענינן אלא לעונג.

ולכן לא ירד המן בשבת (אף שברכת המן למעלה היא דוקא בשבת כנ"ל), כי ענין התלבשות התענוג בהשפעה זו תכליתו לפעול בישראל ענין העונג, ולכן דוקא ע"ז שיש בשבת ברכה על השפעת המן, ה"ז פועל שלא ירד למטה לישראל ביום השבת, באופן שמנוחת ישראל ביום השבת תהי' בתכלית השלימות.

וזהו אחד הביאורים בההפרש שבין ישראל לעמים בשבת — שבנ"י מחוייבים בשמירת שבת, ואילו עכו"ם ששבת חייב מיתה[60]: אצל ישראל, מכיון שענין עיקרי בההשפעה שלהם הוא ענין התענוג, לכן היא גורמת ומביאה את תענוג האדם, יום מנוחה ותענוג [וכן להיפך: כדי שאיש ישראל יהי' כלי לקבל השפעה זו צ"ל ענין השביתה ממלאכה]: משא"כ אצל האומות, שהקב"ה משפיע להם „כמאן דשדי . . שלא ברצונו", נשלל אצלם ענין ה„רצון" והמנוחה, כ"א יגיעה וטירחא דוקא.

וזוהי גם ההוראה הנצחית מענין המן לכל הדורות („משמרת לדורותיכם") — שאצל בני ישראל צ"ל יקר ההשפעה שמצד הקדושה שהיא באופן של „באור פני מלך חיים", אף אם בגלל זה צריכים לוותר על ריבוי ההשפעה שמצד ד„שדי בתר כתפוי", ודוקא ע"ז מגיעים למנוחה ועונג האמיתי,

---

54) משלי טז, טו.

55) ראה בארוכה אוה"ת תבא (ע' תתערב ואילך. תתרפד ואילך). ועוד. וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 280, ושו"נ.

56) פרשתנו טז, יח.

57) ל' רש"י (הובא לעיל ס"ד). וראה רמב"ן פרשתנו טז, ו (ובחיי שם, ד) ש„המן הוא מתולדות אור העליון". ע"ש בארוכה.

58) בניגוד להשליו, שלא מצינו בו מדידה כבמן (וראה בשליו דבהעלותך — יא, לב) — השפעה בריבוי, „אך לא בפנים מאירות יתננה לכם" (רש"י פרשתנו הנ"ל), וכן מצד בנ"י, שהי' רק „לאכול ולא לשובע" (רש"י שם טז, ח), בלי עונג. — וראה ע"ד החסידות לקו"ש חט"ז ע' 169 ואילך.

59) יומא עה, סע"א.

60) סנהדרין נח, סע"ב.

והקמעא (בגשמיות) בתחלה תומ"י מתברך לשובע[61], ועד שזוכים מלכת־חילה – למזוני רויחי, לריבוי בהשפָעות גשמיות[62], עד לריבוי ההשפעה שיהי' „באותו הזמן", וכמבואר ומפורש ומפורט ברמב"ם בסיום וחותם ספרו[63] – וב־מהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ בשלח תשכ"ח, ש"פ בחוקותי תשמ"ו)

61) ראה פרש"י בחוקותי (כו, ה) ד"ה ואכלתם.

62) ראה קונטרס ומעין מ"י פ"ג. ועוד. לקו"ש ח"ט שם.

63) שבשבוע זה (יו"ד שבט תשמ"ז – יום ה־הילולא דכ"ק מו"ח אדמו"ר) הי' סיום מחזור השלי־שי של לימוד שיעור יומי בספר הרמב"ם ללומדים ג"פ ליום (וכן סיום מחזור הראשון ללומדים פ"א ליום).

יתרו*

א. עה"פ[1] „כה תאמר לבית יעקב ות־גיד לבני ישראל" איתא במכילתא „כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים ותגיד לבני ישראל אלו האנשים, דבר אחר כה תאמר לבית יעקב בלשון רכה אמור ראשי דברים לנשים ותגיד לבני ישראל ותדקדק עמהם"[2].

וצריך ביאור: מלשון המכילתא („דבר אחר כו'"[3]) מוכח שיש כאן שני פירושים, ותמוה — מה הם שני הפירושים בכתוב? הרי אלה שני ענינים שונים, דבתחילה מפרש מי הם „בית יעקב" ו„בני ישראל" — „אלו הנשים . . אלו האנשים" — ואח"כ מפרש אופן הדיבור לבית יעקב — בלשון רכה, ואופן הדיבור לבני ישראל — תדקדק עמהם.

והנה במדרש רבה[4] עה"פ איתא: כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים א"ל אמור להם ראשי דברים שהם יכולות לשמוע, ותגיד לבני ישראל אלו האנשים א"ל אמור להם דקדוקי דברים שהם יכולין לשמוע.

ולפום ריהטא נראה שזהו כפירוש ה־שני במכילתא (או הרכב של שני הפירושים).

ויש להבין כוונת המדרש, (א) שמש־מיט הלשון „בלשון רכה", (ב) מוסיף „שהם יכולות לשמוע" (וכן אצל האנשים מוסיף „שהם יכולין לשמוע").

ולכאורה נראה דהמכילתא והמדרש פליגי מה אמר משה לנשים, דלהמדרש אמר להן רק „ראשי דברים", ואילו לה־מכילתא אמר (גם) דברים „רכים", וכמ"ש במפרשים[5] דהיינו דברי פיוס, כלומר, הסברת מעלת המצות[6] ושכר קיומן כו'[7].

[ויש להוסיף, שמפרש"י עה"ת משמע ד„לשון רכה" כולל שני ענינים — הן דברי פיוס כו' והן „ראשי דברים", שגם הם נקראים „לשון רכה" כיון שקל ל־הבינם.

וז"ל רש"י על הכתוב: „לבית יעקב אלו הנשים תאמר להן בלשון רכה, ות־גיד לבני ישראל עונשין ודקדוקין פרש לזכרים, דברים הקשין כגידין" — היינו א) שלא פירט פירוש ד„לשון רכה", ב) ב„תגיד לבני ישראל" כתב „עונשין ודק־

*) וכ"ב שבט — יום היאצ"ט של הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא בת כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) ע"ה ז"ל, אשתו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א. המו"ל.

1) פרשתנו יט, ג.

2) במכילתא לפנינו מסיים „ואמור להם". ו־ליתא ביל"ש כאן (רמז רעו).

3) הגר"א לא גריס תיבות „ד"א", אבל כ"ה בכל דפוסי המכילתא, וכן ביל"ש עה"פ.

4) שמו"ר פכ"ח, ב.

*) כולל הדפוסים שלא הובאה בהם באמצע הדרשה „כה תאמר לבית יעקב בזכות יעקב ותגד לבני ישראל בזכות ישראל" (ראה מכילתא מהדורת האראוויטץ).

5) ראה יפה תואר (השלם) לשמו"ר.

6) וראה מדרש שכל טוב בפי' „ראשי דברים" — „מצות קלות בלשון רכה ודברי נחת שלא יוכבדו בעיניהם".

7) ועדמ"ש ברמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ה, וב־ארוכה בפיהמ"ש פ' חלק באופן לימוד שלא לשמה דקטנים ונשים.

דוקין", ומשמע קצת דמפרש ד"לשון רכה" לנשים כולל שני הענינים[8]: א) הפכם של עונשין, דהיינו שאמר שכרן של מצות; ב) הפכם של "דקדוקין" — רק אמירה ודיבור כלליים, כלל המצות[9].

וצריך ביאור טעם פלוגתת המכילתא והמדרש אם אמר לנשים רק "ראשי דברים" או שאמר (גם) דברים "רכים" ע"ד שכר מצוות כו'.

גם יש לדייק, שבמדרש מתחיל "אלו הנשים" ואח"כ מפרט "אמור להם ראשי דברים כו'" (וכן ב"ותגיד לבני ישראל", מפרש תחילה "אלו האנשים" ואח"כ מפרט תוכן הדיבורים — "אמור להם דקדוקי דברים"), ואילו במכילתא (בפירוש השני) מתחיל בתוכן הדיבורים "בלשון רכה כו'" ומסיים שזהו "לנשים".

ב. ויש לומר נקודת הביאור בזה:

שני הפירושים במכילתא חלוקים בהטעם שעניני התורה[10] נאמרו בשני אופנים — "תאמר" ו"תגיד": לפירוש הראשון — סיבת התחלקות זו היא מצד מקבלי התורה, "אלו הנשים . . אלו האנשים"; דהחילוק בתכונת נפשם של נשים ואנשים הביא שני אופנים (סוגים) במסירת דברי תורה: משא"כ לפירוש השני, החילוק באופן מסירת התורה יסודו בהחפצא של הדברי תורה, דכן נדרש מצד התורה, שתחילה צריכים למסור "ראשי דברים" של תורה, ורק אח"כ את ה"דקדוקים"; ואח"כ מוסיף הכתוב, ששני סוגים אלו בד"ת מתחלקים לשני סוגים בבנ"י, מקבלי התורה — "כה תאמר ("לשון רכה . . ראשי דברים") לבית יעקב" (לנשים), "ותגיד לבני ישראל ותדקדק עמהם".

ועפ"ז יש לומר, שהמדרש לא אתי (כפי שמשמע משטחיות הלשון) כפירוש השני במכילתא, אלא אדרבה, מפרש ומבאר הפירוש הראשון במכילתא, שטעם התחלקות זו, "אלו הנשים . . אלו האנשים", הוא לפי שתלוי במה שיכולין לשמוע, כלומר: מצד התורה עצמה אין הכרח שתהי' חלוקה זו, אלא שכיון שצריכים למסור התורה לבנ"י, אנשים ונשים, לכן חלק משה את מסירת התורה לכל סוג לפי מה שהוא יכול לשמוע.

ואין סתירה לזה מהא שגם במדרש נקט אותו הלשון שבמכילתא — "ראשי דברים", ומשמע שלשניהם (המכילתא

---

8) ביפ"ת (הארוך) שם מפרש דבמכילתא אומר שני דברים: א) ב"לשון רכה שלא יפרש להם העונשים אלא יקריב בלשון רכה ופיוסים כי טוב עבוד אלקים ושכרן גדול"; ב) ו"ראשי דברים היינו שאפילו מעשי המצוה לא יפרש לגמרי וכו'". "וכן יראה מלשון רש"י בחומש שכתב לבית יעקב אלו הנשים בלשון רכה כו' לשון רכה לחוד ולא הביא רש"י רק השטה הא' שבמכילתא כו'". ונראה שמפרש מ"ש רש"י "עונשין ודקדוקין" ש(עיקר) כוונתו לעונשין (דכיון שהתחיל רש"י ב"עונשין" ולא ב"דקדוקין", משמע דדקדוקים הם פרט בעונשים). ועצ"ע.

9) ולהעיר ממדרש לקח טוב: שציוהו לאמר לנשים בנחת ולהנעים המצות ותגיד לבני ישראל המצות ודקדוקיהם דברים שהן קשין כגידים כו', ועוד יש לומר מה כה תאמר אלו ראשי דברים כו' ותגיד כל הענינים והעונשים והאזהרות כו'.

10) לפי פשטי' דקרא, מש"נ "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" קאי על הדברים שב-

---

פסוקים אלו (ד-ו) [וראה מפרשי התורה (צרור המור. תולדות יצחק. ועוד) מה שמבארים שני האופנים בפסוקים אלו]. אבל להמכילתא והמדרש קאי על ד"ת עצמם (פרטי המצות, שכרן ועונשן) כמ"ש במפרשי המדרש, ובמדרש לקח טוב ושכל טוב כאן. וכ"ה להתנחומא ס"פ מצורע: הנשים קבלו את התורה תחלה שנאמר כה תאמר לבית יעקב כו'. וראה מג"א או"ח סקפ"ז סק"ג. ולהעיר משבת פז, סע"א ובחדא"ג שם ד"ה בתחלה.

(פי' הב') ומדרש) נאמרו אותם הדברים לנשים – כי לא הרי „ראשי דברים" שב־מדרש כהרי „ראשי דברים" שבמכילתא.

ג. הסברת הענין:

בגדר „ראשי דברים" – שני אופ־נים[11]:

א) „ראשי דברים" ע"ד מחז"ל[12] „לעו־לם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", דרב הלומד עם תלמידו, צריך לצמצם את כל אריכות השקו"ט וריבוי הפרטים, בתוך „ראשי דברים", דברים קצרים, כדי שיוכל התלמיד לקבלם.

ב) „ראשי דברים" שהם, אדרבה, ה־כלל שממנו מסתעפים כל פרטי הענין. וע"ד לשון המשנה שהוא „דבר קצר וכולל ענינים רבים"[13], שכל פרטי ה־שקו"ט שבגמרא נרמזים בלשון המשנה.

וכן מצינו גם במתן תורה, שבתחילה ניתנו עשרת הדברות, שהם כללות כל התורה כולה, ד„כל תרי"ג מצות בכלל עשרת הדברות הן"[14]. ובזה גופא, רק שני דברות הראשונות, „אנכי ולא יהי' לך", מפי הגבורה שמענום[15], כי הם „כללות כל התורה כולה" (ד„אנכי כולל כל רמ"ח מ"ע ולא יהי' לך כולל כל שס"ה מל"ת")[16] – כי זהו סדר נתינת ה־תורה, שהתחלתה היא באמירת ה„כל־לים", „ראשי דברים", שבהם נכללים כל הפרטים.

[ועפ"ז יש לבאר מה שארז"ל[17] שב־תחילה אמר הקב"ה כל עשרת הדברות בדיבור אחד, ורק אח"כ נאמרו כל ה־דברות בפ"ע, „שחזר ופירש על כל דיבור ודיבור בפני עצמו" – דלכאורה תמוה: כיון שחזר ופירש כל דיבור בפ"ע, מה טעם הוצרך לאומרם תחילה בדיבור אחד מה שאין האוזן יכולה לשמוע? – אלא שזהו סדר נתינת התורה מאת הקב"ה, דתחילה ישנו ה„כלל גדול" של כל התורה כולה, שכל התורה כולה היא רק „דבור אחד"[18], ואח"כ בא הפי־רוט של התורה: תחילה לעשרת הדב־רות, כל דיבור בפני עצמו, ואח"כ ל־תרי"ג מצות, ובזה גופא – ריבוי פרטי המצוות, עד „ועלמות אין מספר"[19]].

וזהו החילוק בין „ראשי דברים" שב־מכילתא ל„ראשי דברים" שבמדרש: ב־שניהם מדובר ב„כלל" שבתורה, אלא שבמדרש קאי בכללי התורה „שהם [ה־נשים] יכולות לשמוע", היינו דברים קצרים שהתלמיד יכול לקבל, דכיון שנשים דעתן קצרה לכן אומרים להן רק „ראשי דברים" ולא ריבוי הדקדוקים: ואילו „ראשי דברים" במכילתא היינו „ראשי דברים" בעצם, כללי התורה ש־מהם מסתעפים כל פרטי התורה [ולפי המכילתא כללי התורה שייכים לנשים דוקא, כדלקמן].

ד. עפ"ז נמצא שיש הבדל יסודי בין המכילתא והמדרש באופן שייכותם של נשים לדברי תורה:

---

11) ראה בארוכה לקו"ש ח"כ ע' 87 ואילך. וש"נ.

12) פסחים ג, ב.

13) רמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה ד"ה אחר כן ראה להסתפק.

14) פרש"י משפטים כד, יב.

15) סוף מכות.

16) תניא רפ"כ.

17) פרש"י פרשתנו כ, א ממכילתא שם. וראה הפרטים והדיעות באופן אמירת עשה"ד – תו"ש פרשתנו חט"ז במילואים ס"ג וד'. וש"נ.

18) להעיר מלקו"ש ח"ח (ע' 88 ואילך), ב־ביאור פרש"י נשא (ז, יט) מיסודו של ר' משה ה־דרשן.

19) שה"ש ו, ח. שהש"ר שם.

להמדרש ניתן לנשים רק „מה שהם יכולות לשמוע", היינו רק הדברים השייכים להן; משא"כ להמכילתא, שלא נזכר התנאי „שהם יכולות לשמוע", הרי אדרבה, ניתן לנשים העצם של תורה וכללי', „ראשי דברים" שמהם מסתעפים הדקדוקים שנאמרו לאנשים.

ויש לומר שיש בזה נפק"מ לענין מצות עשה שהזמ"ג שנשים פטורות מ־הן[20] (וכן ת"ת שנשים פטורות ממצות ת"ת[21]):

לפי המדרש — מלכתחילה לא ניתנו להן ענינים אלה, היינו שאינן מצוות עליהן כלל, כי לא ניתן להן אלא „מה שהם יכולות לשמוע";

משא"כ להמכילתא, כיון שניתן להם „ראשי דברים", דהיינו כללי כל התורה כולה, הרי שייכות הנה לכל התורה כו־לה, והפטור הוא רק בענין קיומן במע־שה, אבל נתינת התורה ומצוותי', הרי כל התורה ומצוותי' (גם מ"ע שהזמ"ג)[22] ניתנו גם לנשים[23], וזה שאינן חייבות בעשייתן אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה.

ויומתק עוד יותר ע"פ מ"ש האריז"ל[24] ש„בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה . . אבל מל"ת כו'", ומסיים „וז"ס מה שארז"ל[25] אשתו כגופו דמיא", וכדאי' גם בזהר[26] שהאיש והאשה כל אחד לעצמו הוא „פלג גופא"[27] [וענין זה הוא לא רק

---

20) קידושין כט, א (במשנה). וש"נ. רמב"ם הל' ע"ז פי"ב ה"ג.

21) קידושין שם, ב. רמב"ם הל' ת"ת פ"א הי"ג. שו"ע יו"ד סרמ"ו ס"ו. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א סי"ד.

22) ראה תו"ש פרשתנו עה"פ (יתרו אות נ).

23) וי"ל שהוא לא רק לדעת בן עזאי שחייב ללמד את בתו תורה (סוטה כ, א. וראה תו"ש שם), אלא גם לר"א והלכתא דלא ילמד אדם את בתו תורה, ה"ז מציווי חכמים שרוב נשים כו' (סוטה שם. רמב"ם טושו"ע ושו"ע אדה"ז שם), הרי שניתן להם כל התורה*. וכ"מ מזה ש„אשה שלמדה תורה יש לה

*) לא רק הלכות הצריכות שזה גם נשים חייבות ללמוד. ויכולות לברך ברכת התורה (אגור הובא בב"י או"ח סמ"ז. שו"ע אדה"ז שם בסוף הסימן), היינו שחייבות ב(לימוד ה)תורה ולא רק

שכר כו'" (ל' הרמב"ם שם. וש"נ. וראה התחלת לשון אדה"ז בהל' ת"ת שם) ומוכח דשייכת להן. אלא שלא נצטווה ללמדה (ודוחק). וגם ע"פ ציווי חכמים דלא ילמד אדם בתו כו' — ראה פרישה שם סקט"ו: אבל אם למדה לעצמה אנו רואות שיצאו מהרוב כו'. וראה בהנסמן לעיל הערה 10.

24) טעהמ"צ פ' בראשית. שער מאמרי רשב"י לתקו"ז תס"ט. וראה אוה"ת בא ע' שמט־שנ. פינחס ע' א'קצט־א'ר.

25) מנחות צג, ב (וראה תוד"ה ידו שם). ברכות כד, א. וש"נ. זח"ב קיז, ריש ע"ב.

26) ח"ג ז, ב. קט, ריש ע"ב. רצו, א.

27) והרי ענין זה נאמר גם לסניף להלכה שנשים אומרות ברית ותורה בברכת המזון — „כיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה . . הרי הזכר ונקבה הם גוף א' לפיכך יכולות לומר על בריח הזכרים שחתמת בבשרנו וכן תורתך שלמדתנו על למוד הזכרים" (שו"ע אדה"ז או"ח סקפ"ז ס"ז, מב"י (בדק הבית) הובא במג"א שם סק"ג). וצ"ע, שביאור זה סותר הביאור דלעיל (הערה 23) — דבאם לומדות בעצמן למה זקוקות לפעולת „למוד הזכרים" (וראה מג"א שם).

בתור הכשר לקיום מצות שלהן (ש„חייבות ללמוד מצות שלהן **לידע היאך לעשותן** כו'") — ראה בארוכה לקו"ש חי"ד ע' 37 ואילך (ולהעיר מב"י יו"ד סשמ"ם סד"ה ומ"ש וכל העומד).

•) בשו"ע אדה"ז הובא זה כטעם **הא'** (ואח"כ מוסיף „ועוד שגם הנשים צריכות ללמוד מצות שלהן לידע האיך לעשותן . . כמ"ש בסי' מז"). — אבל מזה שבסי' מז (שזהו מקומו של חיוב התורה דנשים) לא הזכיר אדה"ז כלל הא ש„הזכר והנקבה הם גוף א'", מוכח, שאינו ענין **להלכה**, והובא כאן (בהל' ברהמ"ז) רק **לסניף** ראי' כו'.

בנשים נשואות אלא גם בבנות ישראל שלא נישאו עדיין*[27], כי כיון שאיש ו־אשה יחד הם נשמה אחת[28], וכ״א בפ״ע הוא „פלג גופא״, הרי גם לפני חיבור שני החצאים יחד, מהני המעשה של האיש ל„חציו השני״, להאשה].

ה. עפ״ז יש לבאר הטעם שרק ב־מכילתא מקדים „בלשון רכה״, משא״כ במדרש: „לשון רכה״ היינו דברי פיוס, כנ״ל. וי״ל שהכוונה לזה גופא שנאמר להם שהן שייכות ל„ראשי דברים״, ד־היינו עצם וכללי התורה [ועפ״ז מ״ש במכילתא „בלשון רכה אמור ראשי דב־רים״, היינו שאמירת „ראשי דברים״ זהו ה„לשון רכה״, ודלא כנ״ל ס״א]. ולכן, להמכילתא שבסדר זה ניכרת מעלת ה־נשים על האנשים, שרק להם אומרים „ראשי דברים״, כללי התורה, לכן מוד־גש במכילתא שאמר לנשים „בלשון רכה״, המעלה בנשים על האנשים: משא״כ להמדרש הוא להיפך: „כה תאמר לבית יעקב״ מורה על הצמצום והירידה של דברי תורה לנשים, שאין מגלים להן ד״ת כאנשים כי אין יכולות לשמוע כ״כ, ולכן השמיט במדרש ביטוי זה.

ועפ״ז מובן גם המשך לשון המדרש, שלאחרי פירוש זה ממשיך „ד״א למה לנשים תחילה שהן מזדרזות במצות״, דלכאורה אינו מובן: בפירוש הא׳ לא נזכר כלל ע״ד הקדמת נשים לאנשים, ומהי כוונת המדרש „ד״א למה לנשים תחילה״? וע״פ הנ״ל י״ל שכוונת המדרש היא, שהקושי בפירוש הא׳ במדרש הוא, דכיון שאין אומרים לנשים אלא מה שיכולות לשמוע (שזהו פחות מאנשים), א״כ „למה לנשים תחילה״[29]? ולכן מפרש המדרש שיש ענין שמצד זה הנשים קודמות — „שהן מזדרזות במצות״.

אמנם לפירוש השני במכילתא אתי שפיר בפשטות טעם הקדמת נשים ל־אנשים, כי זהו סדר נתינת דברי תורה, שבתחילה באים כללי התורה („ראשי דברים״), ואח״כ הפרטים (כמו בעשה״ד כנ״ל).

ו. אמנם זה צריך ביאור — למה לה־מכילתא נאמרו „ראשי דברים״, „כללי התורה״, לנשים דוקא, ולא לאנשים?

ויש לומר, שזהו בהתאם למעלה כללית שמצינו בנשים לגבי האנשים ב־ענין עבודת ה׳ בכלל. דהנה אנו רואים שאצל נשים יש יותר בגילוי אמונה בה׳ ויראת ה״[30], שאף שהטעם לזה בגלוי הוא לפי „שאין שכלם חזק כל כך (שלכן) קרובים (יותר) לקבל באמונה (פשוטה) ועושות בלי חקירה״[31], הרי שורש הענין הוא לפי שמאירה אצלם האמונה כפי שהוא מצד הקב״ה.

ואולי י״ל שמטעם זה חילוק בענין היחס, שעצם וכללות ישראל תלוי דוקא בהאם, שהנולד לאם ישראלית הוי ישראל (גם כשהאב אינו יהודי), ורק ה־פרטים והחילוקים בבני ישראל גופא, כהן לוי ישראל, תלויים ב(משפחת) האב.

וכיון שהתומ״צ ניתנו לישראל דוקא, לכן, להאם שבה תלוי קדושת ישראל, היתה נתינה מיוחדת של כלל התורה, „ראשי דברים״, שהם שייכים לאמונה

---

*27) ראה גם המשך חייב אדם לברך תרל״ח רפכ״ז (באופן אחר קצת).

28) ראה זח״א פה, ב. צא, ב. ועוד.

29) ראה מפרשי המדרש (יפה תואר ועץ יוסף) שם. ואכ״מ.

30) ראה אוה״ת (יהל אור) תהלים ע׳ תלה. נ״ך ח״ב ע׳ תתקכו.

31) ל׳ פי׳ מהרז״ו בשמו״ר שם.

בה' ויראת ה' כו' (שהם כלל כל התורה כולה, ובלשון הכתוב[32] "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' גו"): ולהאב שבו תלויים החילוקים ודרגות פרטיות דישראל, ניתנו לו ב־מיוחד הדקדוקים, פרטים דתומ"צ.

ויש לומר, שזה גופא הטעם שהנשים פטורות מקיום מ"ע שהזמ"ג, כי במצות גופא, הרי מל"ת ומ"ע שאין הזמ"ג, לא נמשכו ובאו בפרטי הגבלות הזמן כמ"ע שהזמ"ג, ולכן נשים להיותן שייכות ב־ייחוד לכלל התורה והמצות, חייבות רק במל"ת ומ"ע שאין הזמ"ג.

[ואולי י"ל שזהו תוכן ביאור האריז"ל ש"אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה", כי ענין זה שבעסק ה־תורה ומצות, הפעולה בפרטי הגבלות הזמן, שייך ל"פלג גופא" השני — חלק הזכר של הנשמה].

והנה כתיב "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"[33], דכשם שהי' ביצי"מ, שבשכר (בזכות) נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו ישראל ממצרים[34], ועל ידי זה[35] קבלו כל בני ישראל את התורה (ד"בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"[36]), כן הוא בגאולה העתידה לבא, שבזכות נשים צדקניות[37] יוצאים מהגלות הזה, וזוכים ללמוד תורתו של משיח, שילמד תורה את כל העם כולו, למקטנם ועד גדולם, שלימודו יהי' באופן של ראי'[38], ילמד הכלל גדול שבתורה, וידוע שלעתיד יתגלה עצם פנימיות התורה, במהרה ב־ימינו ממש.

(משיחות ש"פ יתרו תשמ"ה, כ"ה אייר תשד"מ)

32) ואתחנן ו, כד.

33) מיכה ז, טו.

34) סוטה יא, ב. במדב"ר פ"ג, ו.

35) ראה גם פדר"א פמ"א "לך אמור לבנות ישראל כו' שדרכם של אנשים הולכים אחר דעתן של נשים" (וברד"ל שם). וראה תנחומא ס"פ מצורע (הובא לעיל הערה 10).

36) שמות ג, יב.

37) ראה יל"ש רות (רמז תרו בסופו) "אין ה־דורות נגאלין אלא בשכר נשים צדקניות שיש בדור". וראה כתבי האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה כ. ל"ת וס' הליקוטים עה"פ שמות ג, ד) דדור האחרון דגלות הוא גלגול דור יוצאי מצרים.

38) ראה לקו"ת צו יז, א ואילך. שער האמונה פנ"ט ואילך. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

יתרו ב

א. כתב הרמב"ם בהל' שבת[1]: „מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר[2] זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח[3] וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה".

וכתב המגיד משנה, שמדברי הרמב"ם „נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור".

והנה במקור הדבר שגם הבדלה היא מצוה מה"ת, מצינו כמה דיעות:

במ"מ שם (ועוד[4]) כ' דילפינן לי'[5] מד־כתיב[6] ולהבדיל בין הקדש ובין החול[7].

הסמ"ג[8] כתב שב' הזכירות למדין משני פסוקים — „א' בכניסתו היא זכור ואחת ביציאתו היא וזכרת שנכתבי ב־פרשת שמור[10] כו'".

והמגדל עוז[11] מבאר השייכות דב' ה־זכירות לב' הדברות זכור ושמור (דב־דבור אחד נאמרו[12]) — ש„לשון זכור הוא מ"ע זכרהו בכניסתו שמקדשין אותו בדברים . . ולשון שמור שייך ביציאתו שלא ינהג בקדושת קדש מנהג חול עד שיבדילנו ויקבענו כו'".

אמנם מזה שהרמב"ם הביא רק הכתוב „זכור את יום השבת" משמע דס"ל שגם ההבדלה נכללת במצות „זכור את יום ה־שבת לקדשו". וכן מפורש בספר המצות במצות קידוש[13] „שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו כו' ו־הוא אמרו יתברך זכור את יום השבת לקדשו כלומר כו' [קדשהו[14] בכניסתו וקדשהו ביציאתו[15]] כלומר הבדלה ש־

---

1) ר"פ כט.

2) פרשתנו כ, ח.

3) כ"ה בדפוסים לפנינו. וכן הובא בשו"ע אדה"ז סרע"א ס"א. ובכמה כת"י ודפוסים „שבת" (ראה רמב"ם הוצאת פרענקל ובילקוט ש"נ שם).

ופשטות הלשון „וקידוש" — אינו „קידוש היום" (בניגוד להבדלה) דלהלן, אלא קידוש כל יום השבת כולו. ואולי צ"ל „לקידושו" או „וקידושו".

4) קרית ספר על הרמב"ם כאן. ספר הישר לר"ת סי' סב.

5) ומשמע במ"מ שם שהוא גם לדעת הרמב"ם אף שבתחילת דבריו כ' „והכל בכלל זכור". וראה פמ"ג או"ח (א"א) ר"ס רצו. העמק שאלה לשאילתות שאילתא קסו סק"א.

6) שמיני י, י.

7) וממשיך במ"מ: כמ"ש פרק ידיעות הטומאה (שבועות יח, ב) ולשון מכילתא (פרשתנו שם) זכור את יום השבת קדשהו בברכה ובביאור אמרו זכרהו על היין ואמרו ג"כ קדשהו בכניסתו וקדשהו ב־יציאתו. ואולי העתיק (מ„ולשון מכילתא כו'") מ־סהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנה (הובא לקמן בפנים).

8) מ"ע כט.

9) ואתחנן ה, טו.

10) שם, יב.

11) לרמב"ם שם.

12) מכילתא ורש"י פרשתנו עה"פ. ובכ"מ.

13) מ"ע קנה.

14) לפנינו בסהמ"צ „זכרהו . . בכניסתו וב־יציאתו". אבל כבפנים הוא בתרגום העליר וקאפח. וכן הובא במ"מ לרמב"ם כאן.

15) וכבר העירו מגי' פי' המיוחס לרש"י בנזיר ד, רע"א. שאילתות כת"י שאילתא קטו בתחלתו

*) אבל בסמ"ג (מ"ע כט) ושו"ע אדה"ז שם הועתק „וקידוש" (כברמב"ם לפנינו). וראה סהמ"צ להרמב"ם (מ"ע קנה) הוצאת קאפח: כלומר זכרהו זכירת קידוש וגדולה וזו היא מצות קידוש היום, אבל בהוצאת העליר: „זכר קדושה והבדלה וזו היא מצות קידוש". ובחינוך מצוה לא: זכרהו זכר קדושה וגדולה.

היא ג"כ חלק מזכירת שבת ומתקנת מצותי".

ולכאורה צ"ב בטעמא דמילתא, מהי השייכות של הבדלה לענין "זכור את יום השבת לקדשו"?

ב. בסהמ"צ שם כתב: "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וב־יציאתו נזכיר בם[16] . . קדוש היום ומעל־תו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו".

ומדבריו אלה מובן, שהטעם שגם ה־הבדלה היא בכלל המ"ע דקדוש היום הוא מפני שגדר המ"ע דקדוש היום הוא מה שמזכירים "מעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו", ולכן הוי הבדלה בכלל מ"ע דזכור את יום השבת לקדשו, כי גם בהבדלה מזכי־רין "מעלתו והבדלו משאר הימים" (מה־ימים הבאים אחריו).

ברם לכאורה דוחק להעמיס כן ב־ספר ה"יד", שבו הוא מפרש שהמ"ע עני־נה "זכרהו זכירת שבח וקידוש", ואינו מזכיר דהזכירה היא להבדילו משאר הימים (הקודמים והבאים אחריו).

ויתירה מזו: בסהמ"צ כתב תיכף ב־תחילת דבריו "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו", והיי־נו שכולל הענין ד"לאמר דברים בכניס־תו וביציאתו" בגדר המצוה דקידוש ה־שבת. והטעם בפשטות, כי לפי הסברת הרמב"ם בסהמ"צ הרי גדר המצוה מחייב הזכרת "מעלתו והבדלו" של יום השבת בכניסתו וביציאתו (כדי להבדילו מה־ימים הקודמים ממנו והבאים אחריו).

אבל בספר ה"יד" חילק זמני הזכירה לבבא בפ"ע, דמתחילה כתב גדר המצוה "מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת ב־דברים שנאמר זכור . . כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש", ואח"כ מוסיף ב־בבא בפ"ע — "וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום וביצי־אתו בהבדלה":

ואם ס"ל בספר ה"יד" כמו שהוא מפרש בסהמ"צ, הו"ל לכלול זמני ה־זכירה דקידוש והבדלה בביאור גדר ה־מצוה (ע"ד לשונו בסהמ"צ): מ"ע לקדש יום השבת בדברים בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה.

ג. ויש להקדים ביאור גדר המ"ע ד־זכור את יום השבת לקדשו, שיש להס־בירו בכמה אופנים:

א) גדר המ"ע הוא — "לקדשו", כלו־מר, שע"י מעשה הדיבור מקדשים את השבת. וכעין וע"ד קדוש החודש וקדוש היובל, שמקדשין אותם (בדיבור), והוא דבר שנעשה בכניסתם פעם אחת, כן עד"ז[17] מקדשים בדברים את השבת ב־כניסתו[18].

ולפ"ז אין בהבדלה מענין קידוש ה־יום דשבת, אלא הוי שם וחפצא אחרת לגמרי.

וי"ל שזהו טעם הדיעות (הנ"ל סעיף

(ראה העמק שאלה שם שהי' לפניהם הגירסא בנזיר שם: אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל את יום). ועוד. וראה (וכן בהבא לקמן) אנציקלופדי' תלמודית ערך הבדלה בתחלתו. וש"נ.

16) לפנינו בסהמ"צ אי' "(נזכיר בם) יציאת מצרים (וקדוש כו')". ובסהמ"צ הנ"ל (הערה 14) ליתא. וראה טאו"ח סרע"א ובנ"כ שם. ואכ"מ.

17) ובמהר"ם חלאווה פסחים קו, א בפי' "עיקר קדושא בלילה הוא": בכניסתו כדרך שב"ד מקדשין המועדין. וראה להלן שם.

18) ראה בארוכה רמב"ן פרשתנו עה"פ זכור (כ, ח) בסופו.

א) שיש לימוד מיוחד על חיוב הבדלה – כי אע"פ שגם לדידהו הבדלה היא מה"ת ושייכת למצות זכור, מ"מ אינה עיקר המצוה (וכלשון המגדל עוז – „הקידוש עיקר והבדלה טפילה לה").

ב) גדרה הוא – זכור את יום השבת – לקדשו, כלומר לזכור בדיבור ע"ד קדושתו והבדלתו (כי קדושה פירושה הבדלה[19]) משאר הימים – כנ"ל מספר המצות – ועי"ז לקבוע את גבוליו מלפניו ומלאחריו.

ולפי זה קידוש והבדלה הם שני חלקים של מצוה אחת, שקיום מצות זכור את יום השבת לקדשו הוא דוקא כאשר מזכירין הבדלתו הן מהימים של־פניו (בכניסתו) והן מהימים שלאחריו (ביציאתו).

אמנם, גם לפי אופן זה, תוכן שני חלקי המצוה – קידוש והבדלה – שונה זמ"ז, דהזכרת „הבדלו" של יום השבת בכניסתו הוא ע"י קידוש היום (שעתה נכנסים ליום קדוש), ואילו הזכרת „הבדלו" ביציאתו הוא ע"י נוסח הבדלה (שיוצאים מקודש לחול).

ג) גדר המ"ע היא רק זכירת קדושתו בדיבור בלשון הרמב"ם בספר היד „זכרהו זכירת שבח וקידוש" – באיזה אופן שיהי'. ולאופן זה נמצא דזכירתו בקידוש וזכירתו בהבדלה הוי שם וגדר אחד – „זכירת שבח וקידוש"[20].

ד. מהנפק"מ בין אופנים אלה י"ל:

א) לאופן הג' יש מקום לומר, דגם אם אמר נוסח קידוש שבת במוצ"ש מקיים מצות הבדלה (וכן לאידך באמירת נוסח הבדלה בכניסת שבת מקיים מצות קדוש היום[21]), כי בעיקר המצוה אין נוגע פרטי הנוסח שאומר (אלא דצ"ע אם יוצא בזה מדרבנן[22] כיון דמשנה ממטבע שטבעו חכמים). משא"כ לאופן הא' ולאופן הב' הרי תוכן נוסח ההבדלה היא מעצם גדר המצוה.

ב) כאשר לא הבדיל כלל – לאופן הב' דשניהם יחד הוי חפצא אחת דזכירת שבת, י"ל דחסר בקיום מצות קידוש, מ"ע דזכור את יום השבת לקדשו, משא"כ לאופן הא' והג'.

ג) אם נשים חייבות בהבדלה: לאופן הב' והג' שהבדלה היא מעצם מצות „זכור את יום השבת לקדשו", פשוט שחייבות בהבדלה[23] „כשם שחייבות ב־קידוש מן התורה (מפני שהוקש זכור לשמור)"[24];

משא"כ לאופן הא' – י"ל דתלוי בה־דיעות (הנ"ל סעיף א) במקור חיוב הבדלה: לפי דעת המגדל עוז[25] שחיוב הבדלה שייך למצות „שמור" – חיי־בות[26], „מפני שהוקש זכור לשמור"[27];

19) ראה תו"כ ופרש"י ר"פ קדושים. וראה גם רש"ש פסחים קד, א (בסופו) ובהנסמן שם.

20) להעיר ממאירי ברכות כז, א ד"ה מאחר, לענין שיכול להתפלל של מוצ"ש בשבת „שאף ההבדלה קדוש הוא לשבת".

21) להעיר ממנ"ח מצוה לא (מא, ד). עי"ש.

22) עיין ברכות מ, ב. אנציקלופדי' תלמודית ערך ברכות ע' רצט. מנ"ח שם בתחלתו (מא, ג). ואכ"מ.

23) וכמ"ש במ"מ שם לדעת הרמב"ם.

24) ל' אדה"ז שו"ע או"ח סרצ"ו ס"ט.

25) ופשיטא לדעת הסמ"ג (הנ"ל ס"א) דשניהם שייכים לזכור, אלא שהבדלה למדין מהכתוב „וזכרת" השייך ליציאתו, כנ"ל שם.

26) ולפמ"ש בצפע"נ על הרמב"ם כאן נפק"מ דלהדיעה דהבדלה היא מכלל זכור צ"ל דוקא בפה, משא"כ אם למדין מ„שמור" (או משאר כתובים) י"ל דהבדלה די' בלב.

27) ראה מגדל עוז שם, שהביא בהמשך דבריו

אבל את"ל דילפינן לה מ„להבדיל בין הקודש ובין החול" מקום לומר[28] דנשים פטורות ממנה, כי הבדלה הוי שם וגדר אחר ואין לה שייכות לגדר קידוש ב־כניסתו.

[ע"ד הסברת אדמו"ר הזקן[29] בשתי הדיעות[30] (לפי השיטה שהבדלה היא רק מד"ס) — ד„יש מי שאומר שהנשים פטו־רות ממנה כמו שהן פטורות מכל מ"ע שהזמ"ג . . ואף שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין" ה"ז רק בדברים שהם „בגלל זכירות השבת או שמירתו, אבל הבדלה אינה ענין לשמירת שבת אלא דבר בפ"ע הוא שתקנו חכמים להבדיל בין קודש לחול ומצאו להם סמך מן התורה שנאמר ולהבדיל בין הקדש ובין החול ויש חול־קין ע"ז ואומרים שההבדלה היא מענין זכירת השבת וקדושתו שמזכירין הבדל בין קדושתו לחול ולפיכך הנשים חיי־בות בהם"].

ה. ע"פ כל הנ"ל מובן היטב הטעם שהרמב"ם בספר היד חילק הענין לג' בבות — (א) „מ"ע לקדש את יום השבת בדברים[31] כו' כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש" (ב) „וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו", (ג) „בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" — ולא כללם יחד לומר „וצריך לזכרהו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" (ע"ד לשונו בספר המצות),

כי להרמב"ם הם ג' פרטים — (א) גדר המצוה, שהוא עצם הזכירה[32]. (ב) זמני הזכירה (בכניסתו וביציאתו), ו(ג) תוכן הזכירות (קידוש היום והבדלה): א) עצם גדר המצוה הוא רק „זכרהו זכירת שבח וקידוש", ואין הזמן והנוסח (תוכן) של הזכירה חלק מגוף מצות הזכירה[33]: ב) זמן המצוה — „וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו": ג) נוסח המתאים להזמן — „בכניסתו בקידוש היום וביציאתו ב־הבדלה".

[משא"כ לפמ"ש בסהמ"צ, דשתי הזכי־רות (בכניסתו וביציאתו) הוי מצוה אחת, כנ"ל בארוכה: וכן משמע גם בלשון החינוך[34] שכתב „לדבר דברים ביום השבת בכניסתו וכן ביציאתו שיהי' בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו ל־שבח משאר הימים שלפניו ואחריו ש־

הא דברכות (כ, ב) כל שישנו בזכירה ישנו בשמירה והני נשי הואיל כו'.

28) להמב"ט בקרית ספר שם וספר הישר לר"ת. אבל במ"מ שהביא דילפינן מן להבדיל כו' מפורש דנשים חייבות בהבדלה, כנ"ל הערה 23.

29) בשו"ע שלו או"ח שם.

30) שהובאו בב"י לטאו"ח וכן בשו"ע שלו שם בסוף הסימן.

31) וראה צידה לדרך פרשתנו (עה"פ) דכ' ע"ד דברי הרמב"ם כאן, דעיקר מצוה זו של קידוש היום ילפינן מן מלת זכור שפירושו זכור בפה כמו זכור את אשר עשה לך עמלק גו'. וראה גם צפע"נ על הרמב"ם כאן שהביא מתו"כ פ' בחוקותי.

32) ובמנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם כתב „לקדש היום בזכירה". וכ"ה בהכותרת להל' שבת ברמב"ם הוצאת פרענקל (ולפנינו שם „לקדש את יום השבת בזכירה").

33) ואולי י"ל דס"ל להרמב"ם (בספר היד) דהמ"ע מן התורה היא רק עצם הדבר „לקדש את יום השבת בדברים", אלא דרבנן קבעוהו בכניסתו וביציאתו, וכן תוכן שתי הזכירות — נוסח הקידוש וההבדלה. אלא שכמובן שבזכירתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה מקיים המ"ע של תורה דזכירת קידוש היום (ולהעיר מלשון הלבוש או"ח ר"ס רצו). ע"ד מלאכה בחוה"מ, דאסור במלאכה מה"ת אלא דהחכמים קבעו איזו מלאכות אסורות (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חול המועד. וש"נ). ועד"ז בזכירת עמלק (ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו ע' רכא. וש"נ). וכמה כיו"ב.

34) מצוה לא.

נאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה", שכולל זמן המצוה בעצם גדר המצוה].

ועפ"ז יומתק ג"כ מ"ש הרמב"ם (ב־המשך הפרק[35]) ד„יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום כו' וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט"[36] — דמוכח שס"ל שאין זה רק היתר למי שצריך לכך (כמו מי שהי' צריך להחשיך על התחום ו־כיו"ב)[37], אלא שמלכתחילה מותר לעשות כן[20] (כמו בקידוש היום),

כי להרמב"ם תוכן ענין ההבדלה (מן התורה) אינו (רק) מה שמבדילים בין שבת לחול בכלל[38], אלא (כמו הגדר דקידוש) שמזכירין „זכירת שבח וקידוש" ביציאתו (כמו שמזכירין בכניסתו).

ו. אמנם עדיין הדבר טעון הסברה: בשלמא לפי מ"ש בסהמ"צ מובן ההכרח שמצות זכירה כוללת גם הבדלה, כי מכיון שצריכים לקדש ו„להבדיל" את יום השבת מהימים שלפניו ושלאחריו, הרי מוכרח שבמצות זכור גו' יהי' גם ענין ההבדלה במוצ"ש: ועאכו"כ להשי־טות שיש לימוד מיוחד שצריכים להז־כיר ענין של הבדלה במוצ"ש (אלא שנכלל במצות זכירת שבת מפני שנטפל לו כו'):

אבל לפי שיטת הרמב"ם בס' היד (ע"פ המבואר לעיל) — הרי מכיון שתוכן מצוה זו (זכור גו' לקדשו) הרי הוא — זכרהו זכירת שבח וקידוש (כמו הקידוש שבכניסת שבת), מהו ההכרח לומר שה־מצוה כוללת זכירת הדברים הללו גם בעת יציאת השבת[33]?

ויש לומר הביאור בזה בהקדם מ"ש הרמב"ן[39] דבפסוק זה (זכור גו' לקדשו) יש ב' מצוות — מצות „זכור" ומצות „ל־קדשו": מצות זכירת שבת היא מצוה תמידית, לזכור את יום השבת תמיד בכל יום, ואילו מצות קידוש (שלמדין מתיבת „לקדשו") היא הזכירה שביום השבת עצמו.

והנה אע"פ שלפי הרמב"ם מצות זכירה ומצות קידוש היינו הך, כלשונו „זכרהו זכירת שבח וקידוש", י"ל, שגם הרמב"ם ס"ל מעין דברי הרמב"ן, דהיינו, שמכיון ש„זכור" משמעו זכרון תמיד[40] (כנ"ל), לכן ס"ל להרמב"ם, שיש במצוה זו שני חלקים, חלק השייך לשבת עצמה, וחלק השייך לימים שלאחרי השבת. וזהו מ"ש „וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו" — שע"י הזכירה ביציאתו נמשך זכרון ה־שבת גם בימי החול שלאחרי'. ובפשטות, שעל ידי זכירת קדושת שבת בעת ש־יוצאים משבת לחול, זוכרים את יום השבת גם בימי החול.

[וי"ל שזה מודגש בהדין שכתב ה־רמב"ם (בהמשך הפרק[41]) „ואם לא הב־

35) שם הי"א.

36) כ"ה בדפוסים שלפנינו (כמעט), וברמב"ם הוצאת פרענקל „במעט". וראה ילקוט ש"נ שם.

37) כדעת רוב הראשונים — ראה תוד"ה צלי ברכות כז, ב. רא"ש שם פ"ד ס"י. ובכ"מ בפוסקים — הובאו ונסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך הבדלה ע' פז.

38) להעיר מלבוש שם.

39) פרשתנו שם.

40) להעיר שבס' היד בכתבו עצם המ"ע מן התורה „לקדש את יום השבת בדברים שנאמר כו' כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש", לא כתב (בפי־רוש) שהמצוה היא לזכרה ביום השבת. וראה לשונו בספר המצות שם (מ"ע קנה) בתחלתו ובהוצאת קאפח.

41) פכ"ט ה"ד.

דיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי", שמההמשך וה־השוואה (ללפנ"ז) ד„אם לא קידש בלילה כו' מקדש והולך כל היום כולו", מובן שאי"ז רק בגדר דיעבד ותשלומין לחיוב (קדוש ו)הבדלה שהי' עליו לקיים בזמנו, אלא שגם ימים אלו[42] זמנו הוא (כמו בקידוש ד„זמנה כל השבת"[43] אלא ד־„עיקר הקידוש בלילה"[44]), והיינו כנ"ל, כי עיקר תוכנה של זכירה זו הוא כדי להמשיך זכרון יום השבת בימי החול שלאחרי השבת.

ועפ"ז יומתק הסדר ברמב"ם שדין זה „אם לא קידש בלילה כו' ואם לא הבדיל בלילה כו'" כתבו, מיד לאחרי נוסח קידוש והבדלה, ולפני (שאר) פרטי דיני קידוש והבדלה — כי אין זה דין פרטי, תשלומין למצות הזכירה (קידוש והב־דלה) דשבת, כ"א שגם אז נמשך זמן קיומה].

ז. ביאור זה בשיטת הרמב"ם עולה בקנה אחד עם המבואר בספרים[45] בתוכן הפנימי דברכת הבדלה, שענינה להמשיך קדושת שבת תוך ימי החול שלאח"ז.

שבזה מובן בפשטות לשון חז"ל ש־הובא ברמב"ם (בספר המצות) „קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו" (כנ"ל ס"א), שיש לפרשו גם כפשטות משמעות ה־לשון, ענין של המשכת קדושה: כלומר: כמו שע"י הקידוש „בכניסתו" ממשיכים קדושת שבת (וע"י הקידוש בזמן לפני כניסת שבת מוסיפים בקדושת שבת — תוספת שבת, וכדאיתא במכילתא עה"פ זכור, זכור מלפניו כו' מכאן אמרו מוסי־פין כו') — עד"ז תוכן „קדשהו ביציאתו" הוא לא רק הזכרת מעלתו וקדושתו דשבת בעת יציאת השבת, אלא המשכת קדושת שבת ביציאתו[46] בהזמן דלאחרי זה.

וי"ל שזה מתאים גם עם הפירוש ה־פשוט ב„לקדשו", קידושו של יום השבת גופא, שזהו גם הפירוש ד„(קדשהו ב־כניסתו ו)קדשהו ביציאתו", שגם ביציאתו מקדשים את השבת (ולא רק את ימי החול שלאחרי'). וטעם הדבר, כי ע"י הבדלה ביציאת השבת שתוכנה להמשיך את קדושת שבת גם בימי החול — מתבטאת שלימות קדושת השבת[47], גודל קדושת שבת ומעלתה שבכחה לפעול ולהמשיך קדושה בימים שלאחרי'.

ח. ועל ידי קיום מצות שבת — הן כמו שהיא בשבת עצמה, ע"י שביתה מעשי' גשמיית, וקיום מצות זכור וקדוש שבת, והן ע"י פעולתה בימי החול להמ־שיך בהם מקדושת השבת, בסגנון חז"ל שהחולין יהיו נעשים על טהרת הקודש[45],

---

42) י"א שרק ביום הא' זמנה הוא ושאר הימים עד יום ג' הוא תשלומין, ושלכן חילקם הרמב"ם וכתב „ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר", ומוסיף — „ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי" — ראה בארוכה שד"ח אסיפת דינים מערכת ה' אות טו (תתקפח, ב ואילך). אבל מזה שאדה"ז בשו"ע או"ח סרצ"ט ס"ח כתב דכולא חד דינא להו, משמע דס"ל בדברי הרמב"ם (ראה שד"ח שם) דכולם בכלל זמן הבדלה, וכבט"ז יו"ד סשצ"ו סק"ב (קרוב לסופו). וראה אנציקלופדי' שם ע' פח ואילך. וש"נ.

43) ל' הב"ח או"ח סרע"א ד"ה ואם שכח — בביאור דעת הרמב"ם.

44) ל' הרמב"ם שם ריש ה"ד.

45) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות מילה (ח, א).

46) ראה מגדל עוז כאן שקישר ב' הענינים יחד. וראה גם סמ"ג ריש מ"ע כט ובסופו.

47) להעיר ממשנ"ת בלקו"ש חט"ז ע' 236 ואילך בפי' דברי המכילתא (הנ"ל בפנים) בתוס' שבת, שזהו חלק מקדושת שבת.

נוסף על שמצ"ע צ"ל[48] כל מעשיך לשם שמים ובכל דרכיך דעהו[49],

הרי "כל[50] השומר את השבת כהל-כתה ומכבדה ומענגה כפי כחו כבר מ-פורש בקבלה שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לעולם הבא שנאמר[51] אז תתענג על ה' והרכבתיך על במותי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דיבר".

(משיחת כ"ח אייר תשמ"ה)

48) שו"ע או"ח סרל"א ודאדה"ז שם סקנ"ו ס"ב.

49) ראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג — מהשיעורים דשבוע זה (בשנת תשמ"ז) (בהלימוד דג"פ ליום).

50) ל' הרמב"ם סוף הל' שבת.

51) ישעי' נח, יד.

יתרו* ג

א. איתא בירושלמי סוף עירובין: הוא הי׳ אומר צבת בצבת עבדי (הצבת אינה נעשית אלא בצבת אחרת. קרבן העדה) צבתא קדמייתא מה הוות (צבת הראשונה מי עשאה. קה״ע) בירי׳ הוות (ברי׳ מששת ימי בראשית, שהיא מדברים שנבראו בע״ש בין השמשות[1]. קה״ע). אמר רבי חנינא קומי ר׳ מנא ומה את אמר לה (כלומר איך אתית דבר זה לדינים שבמתני׳. קה״ע), מצבתא אחת למדו כמה צבותות וכא משביתה אחת למדו כמה שביתות.

בפני משה מפרש השייכות של מאמר זה לכאן, שזהו מענה (ברמז) על האי־בעיא שבגמ׳ שם לפנ״ז, בקשר לדברי המשנה בדין הוצאת שרץ שנמצא במקדש — „רע״ק אומר מקום שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת משם מוציאין אותו״, ואמרו ע״ז בגמ׳ „הוציא מקום שחייבין עליו כרת ונפל למקום שאין חייבין עליו כרת — כבר נראית לצאת [כלומר[2], כבר הי׳ ראוי להוציא בתחילה, ופשיטא שמוציאו אף משם, אלא דהא קמבעיא לן, אם] מצאת אחר בצדו [במקום[2] שנפל . . שאין חייבין עליו כרת] מוציא את שניהם [דמכיון[2] ש־הותר לזה הותר אף לזה] או אינו מוציא אלא את שנראה לצאת״ [בתחילה]?

וכמענה על איבעיא זו השיב ר׳ מנא „דרך רמז ומשל . . דכמו מצבתא אחת למדו לעשות כמה צביתות, הכא נמי מ־שביתה אחת למדו כמה שביתות, דמכיון שהותרה לו שבות אחת במקדש, לטלטל ולהוציא זה שנראה לצאת, מוציא עמו במקום שנפל גם את השני עמו, דמאי שנא, דכיון שהותר הותרו כמה שביתות״ (הואיל ובבת אחת הן[3]).

אבל פירוש זה צע״ג, כי לכאורה אינו אלא רמז רחוק ביותר, שהרי אין שום קשר בין הסברא להתיר את השבות הנ׳ — „כיון שהותרה (שביתה אחת) הותרו כמה שביתות״ (שיסוד ההיתר בזה הוא — „הואיל[3] ובבת אחת הן״) — עם המשל „צבת בצבת עבד״ (שמצבת אחת נעשו כמה צבתות)[4].

וגם אין פירוש זה מתיישב בלשון הירושלמי „משביתה אחת למדו כמה שביתות״ — שהרי אין כאן ענין של לימוד, אלא רק היתר כולל, „דמכיון שהותר לזה הותר אף לזה״.

ועוד זאת: לפירוש זה, למאי נפק״מ השקו״ט כיצד נוצרה הצבת הראשונה — הרי כדי לבאר שמשביתה אחת למדו כמה שביתות מספיק לומר אשר „צבת בצבת עבד״[5]?

---

*) וסיום מס׳ עירובין (ירושלמי).

1) ראה גם אבות פ״ה מ״ו. פסחים נד, א. וראה לקמן בפנים בסוף הסעיף.

2) ראה פני משה.

3) ל׳ מראה הפנים לירושלמי שם. וראה הערה הבאה.

4) במראה הפנים שם מבאר (ע״פ דברי ה־תוספתא, הובא לקמן ס״ב) „דהלכות שבת כהררים התלוים בשערה הן ולמדין זה מזה בסמך מועט כמו שעושין מצבתא אחת כמה צבתות זא״ז וה״נ . . תל־מוד דבר מדבר בהלכות שבת דכשהתירו שבות אחת התירו כמה שביתות הואיל ובבת אחת הן״. אבל עצ״ע מהי השייכות בין לימוד הלכות שבת „בסמך מועט״ להא ש„התירו כמה שביתות הואיל ובבת אחת הן״.

5) וכלשון המשנה אבות שם „צבת בצבת עשוי״ (ותו לא).

ובפרט שיש דיעות[6] שאין הכרח לומר שהצבת הראשונה היתה ברי' בידי שמים, כי „אפשר יעשנה בדפוס כו'", ולמה לי' להירושלמי להכנס כאן בה־שקו"ט ולהסיק שהצבת הראשונה היתה בריאה בידי שמים [והרי גם אם נעשתה בידי אדם, נעשו כמה צבתות ממנה].

ב. והנה מקורו של מאמר זה הוא (כמ"ש בפני משה) בתוספתא כאן[7], וז"ל התוספתא: הלכות שבת . . כהררין תלוין בשערה מקרא מועט והלכות מרובות ואין להם על מה שיסמכו, מכאן אמר ר' יהושע צבתא בצבתא מתעבדא צבתא דקמייתא[8] מה הוית הא לאו ברי' הות.

הרי מפורש, שהדמיון ד„צבתא בצב־תא מתעבדא" לענין ה„שביתה" הוא בכך, דאף שיש רק „מקרא מועט" (בתורה) בנוגע לשביתת שבת, מ"מ, מ„מקרא מועט" זה יוצאים „הלכות מרובות" (עד שהן כמו „הררין תלוין בשערה", ויתירה מזו — „אין להם על מה שיסמכו") — ב־דוגמת ריבוי הצבתות שכולן הן תוצאה מצבת הראשונה שנבראה בששת ימי בראשית.

ובזה מובן היטב הטעם שבתוספתא הובא אופן יצירת הצבת הראשונה, ש־היא בידי שמים — כי זהו הדמיון לשבי־תת שבת, שמקורן ועיקרן של ה„הלכות מרובות" דשבת הוא — „מקרא (מועט)", תורה שבכתב שהיא „בידי שמים"; ומזה נסתעפו אח"כ „הלכות מרובות", עד לריבוי השבותין גזירות וסייגים שמד־רבנן[9] — בדומה לצבתות הרבה שנעשו בידי אדם, מכחה של הצבת הראשונה.

ולכן נ"ל, שגם בירושלמי כאן (ש־הביא ג"כ השקו"ט ע"ד בריאת הצבת ה־ראשונה) הכוונה כמו בתוספתא[10], ומ"ש „משביתה אחת למדו כו'" לא קאי על שבות דרבנן (כפירוש הפני משה"י), אלא על ענין השביתה המפורש בתורה, שהוא „מקרא מועט" („שביתה אחת"), שממנו למדו „שביתות הרבה" — ריבוי איסורי שבות דרבנן.

[וכמ"ש הרמב"ם[12] „נאמר בתורה[13] תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן ש־אסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה" — שמהמשך דברי ה־רמב"ם מובן, שאיסורי שבות שמדרבנן שייכים הם להעשה ד„תשבות", וכידועה השקו"ט[14] בפירוש דברי הרמב"ם, אם ה־כוונה היא שהתורה אסרה עניני שבות אלא שהדבר נמסר לחכמים, או שכל איסורי שבות הם מדרבנן ורק סמכו על

---

6) מסקנת הברייתא — פסחים נד, א. וראה לקו"ש חי"ז ע' 380 הערה 6.

7) סוף עירובין. וכן בתוספתא חגיגה ספ"א. וראה משנה וגמ' חגיגה י, א ואילך. וראה לקמן סעיף ד.

8) כ"ה בתוספתא לפנינו. ולכאו' הוא טה"ד וצ"ל „קדמייתא" (כבירושלמי כאן. וכן בתוספתא חגיגה שם). ובתוספתא צוקרמאנדל (כאן וחגיגה שם) „קמייתא".

9) ראה גם מרא דמתניתא לתוספתא כאן.

10) ושאלת רבי חנינא „ומה את אמר להּ היא משום שלא שמיעא לי' תוספתא זו. ור' מנא השיב לו תוכן דברי התוספתא.

11) וכ"כ בשירי קרבן כאן (ופירושו צ"ע לכאו־רה. ואכ"מ).

12) הל' שבת רפכ"א.

13) משפטים כג, יב.

14) ראה מ"מ ולח"מ שם. צפע"נ על הרמב"ם ריש הל' שבת (ובכ"מ). ועוד. רמב"ן עה"ת אמור כג, כד. ואכ"מ.

מקרא זה, או שיש עניני שבות שהם מן התורה ויש שהם מדרבנן].

ועפ"ז יש לומר, שדברי הירושלמי הנ"ל בסוף המסכתא שייכים לסיום ה־משנה האחרונה של המס', שהוא במאמר רבי שמעון — „מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך, שלא התירו לך אלא משום שבות", שביאור מאמר זה של ר"ש (באיזה מקרים התירו חכמים שבות) תלוי בביאור השייכות בין שבותים דרבנן (ש־הם „בידי אדם", „משלך") למקור ענין השביתה בתורה („מקרא מועט"), כד־לקמן.

ג. ויובן זה בהקדם דברי הבבלי בסוף המס' בדברי ר"ש, וז"ל:

„רבי שמעון היכא קאי . . דתנן[15] מי שהחשיך חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס, ר' שמעון אומר אפי' חמש עשרה אמה יכנס, לפי שאין המשוחות מ־מצין את המדות מפני הטועים (כלומר[16]: כאשר מודדים ומסמנים את המקום שבו מסתיימין אלפיים אמה, „אין ממצין את המדות", אלא מציבים את הסימן בתוך התחום, שאם יצא לא עביד איסורא), ד־קאמר תנא קמא לא יכנס, וא"ל ר' שמעון יכנס" — כי „משלך נתנו לך, שכבר הוא בתוך תחומו" (רש"י).

„שלא התירו לך אלא משום שבות — היכא קאי . . דקאמר תנא קמא[17] קושרה (בנימת כנור במקדש שנפסקה, שס"ל ת"ק שקושרה בשבת), וא"ל ר"ש עונבה, עניבה דלא אתי לידי חיוב חטאת שרו לי' רבנן, קשירה דאתי לידי חיוב חטאת לא שרו לי' רבנן", זאת אומרת, אשר „גם כאן לא נתנו לך אלא משלך, דהיינו עניבה, דהוה דבר המותר" (תוס')[18].

כלומר: דברי ר"ש „מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך, שלא התירו לך אלא משום שבות" — מוסבים על שני ענינים שבהם פליג על ת"ק: (א) דין ד„מי שהחשיך חוץ לתחום", ששם מקיל ר"ש ואומר ש„אפילו ט"ו אמה יכנס", מכיון ש„משלך נתנו לך", (ב) דין נימת כנור במקדש שנפסקה, ששם מחמיר ר"ש ואוסר קשירה, כי „לא התירו לך אלא משום שבות", דהיינו „לא נתנו לך אלא משלך", דבר המותר — עניבה.

ובתוס' שם מבאר הטעם „דנטר עד הכא" [דלכאורה: הדין ד„מי שהחשיך חוץ לתחום" הובא במס' זו לפני כו"כ פרקים[15], וכן הדין ד„קושרין נימא בשבת" נאמרה במשנה קודמת[19] — ומדוע נאמרו דבריו של ר"ש (ביחס לב' דינים אלה) בסיום המס' דוקא?] — „משום דבעי לאסוקי מילי דבמקדש אבל לא במדינה", וכמו שמבאר במהרש"א „משום דר"ש לא פליג אלא אמקדש, לא בעי לאפסוקי בכל הני איסורי דרבנן דכו"ע מודו בהו במדינה, ונטר עד הכא לאש־מועינן דפליג ר"ש אקשירת נימא ב־מקדש ואוסר".

אבל המהרש"א עצמו דוחה פי' זה, וכ' „וכל זה הוא דחוק לומר דמשום כך נטר עד הכא, שלא הוזכר כלל מפורש פלוגתא דר"ש בקשירת נימא בשום משנה, ולעיל נמי[20] פליג ר' יהודה את"ק במילי דמקדש לחוד, ולא נטר עד הכא".

15) עירובין ספ"ד (נב, ב).
16) ראה רש"י שם.
17) שם קג, רע"א.

18) והיינו ד„משלך נתנו לך" פירושו „דבר ה־מותר", והוא „כלל גדול אף לדהכא . . שלא התירו אלא עניבה" (קול הרמ"ז למשנה כאן). — וברש"י מפרש באו"א. ואכ"מ.
19) שם קב, ב.
20) שם קב, א־ב.

ולכן מבאר, שדברי ר"ש נאמרו לא רק בנוגע לשתי הלכות אלו, אלא „כללא אתא ר"ש לאשמעינן, ולכך . . נטר במלתא דר"ש עד הכא שהוא סוף מס' עירובין, ונתן כלל בכל דיני מסכת עירובין שהקילו בהם בכמה מקומות לצורך מצוה ושאר צרכים ומשום דהם אמרו לאסור והם אמרו להתיר דכל דיני עירובין אינן אלא מדרבנן . . ולכך ניתן רשות לחכמים להקל בהן לפי הצורך וז"ש כל מקום שהתירו חכמים להקל בדיני עירובין היינו משום דמשלך מה שאסרת ניתן לך להקל בו משא"כ ב־איסורי דאורייתא שלא ניתן רשות ל־חכמים להקל בהן וזה הענין מפורש ב־כל המסכת".

[וכוונת הגמ' „ר"ש היכא קאי" היא רק „משום[21] דלשון כל מקום משמע ד־קאי (גם) על דבר פרטי בענין זה שאמר ר"ש כבר, וקאמר בענין התירו לך מ־שלך מצינו דבר פרטי בדברי ר"ש ש־אמר דאפי' ט"ו אמות יכנס וכן בענין שלא התירו לך אלא משום שבות מצינו שאר"ש דבר פרטי באיסור קשירת נימא"].

ד. ויש להוסיף בעומק יותר:

כוונת ר"ש אינה רק לחלק בין דאורייתא ודרבנן (שרק שבות דרבנן אפשר להתיר, „משום דהם אמרו לאסור והם אמרו להתיר"), אלא בא לחלק בדרבנן גופא, שיש שבות שהיא „משלך" וזו התירו, משא"כ שבות שאינה „משלך" [וכדין השני שבבבלי — נימת כנור במק־דש שנפסקה, שזה שאסר ר"ש קשירה הוא משום דאתי לידי חיוב חטאת, שאין המדובר באיסור דאורייתא (כי מדובר בקשר שאינו של קיימא)[22] אלא בשבות שהוא משום גזירה שמא יבוא לידי חיוב חטאת].

ועפ"ז נראה, שכללא דר"ש אינו רק „כלל בכל דיני מסכת עירובין", אלא נאמר בנוגע לכללות הלכות שבת. שב־נוגע לאיסורי שבות מצינו כמה סוגים באופן שייכותם לאיסור תורה, ובזה נתן ר"ש הכלל, שאין כח ביד חכמים להתיר שבות רק מסוג זה שהוא „משלך".

ביאור הענין:

באיסורי שבות יש שני סוגים כללי־ים, וכמבואר בצפע"נ על הרמב"ם[23]: (א) יש שבותים ש„רבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא", ויש עליהם שם מלאכה (מד־רבנן), (ב) דברים שחכמים אסרו לעשות בשבת אבל אין על דברים אלו שם „מלאכה" (אפילו מדרבנן).

ויש לומר, שזוהי כוונת התוספתא הנ"ל שהלכות שבת הן „כהררין תלוין בשערה מקרא מועט והלכות מרובות ואין להם על מה שיסמכו" — דלכאורה תמוה: במשנה חגיגה[24] מחלק בין „היתר נדרים" ו„הלכות שבת", ד„היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו" ו„הלכות שבת . . הרי הם כהררים התלוין בשערה שהן[25] מקרא מועט ו־הלכות מרובות" — וכאן אומרת התוספ־תא[26] שגם הלכות שבת „אין להם על מה

21) לשון המהרש"א שם.

22) כ"ה ברע"ב כאן, משא"כ לפרש"י (וראה גם ר"ח) שס"ל שלת"ק הותר גם מלאכה דאורייתא — ראה תוי"ט כאן (ולעיל מ"ג. ושם, שגם הרמב"ם ס"ל דאיירי בקשר שאינו של קיימא). ואכ"מ.

23) להל' שבת פ"א ה"ד.

24) י', א.

25) כ"ה לפרש"י חגיגה שם. וראה תוד"ה מעילות — שם י', ב.

26) וכן בתוספתא חגיגה שם.

שיסמכו" (והרי גם בתוספתא נאמר (כבמשנה) שהלכות שבת הן „מקרא מועט והלכות מרובות")[27]?

וע"פ הנ"ל י"ל – כי באיסורי שבות גופא יש שני סוגים: (א) „הררין תלוין בשערה" היינו איסורי שבות שיש להם עיקר מן התורה, דאף שמדובר אודות „הררין" (ריבוי הלכות) התלויין בשערה בלבד („מקרא מועט"), מ"מ הרי הם תלויים ומחוברים ב„שערה", (ב) „אין להם על מה שיסמכו" היינו איסורי שבות שאין להם עיקר מן התורה, ואלה „אין להם על מה שיסמכו", והרי הם כ„פורחין באויר"[28].

וזהו הכלל דאתא ר"ש לאשמעינן בכל הלכות שבת, שמצינו בהן ריבוי איסורי שבות, ש„מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות" – שלא התירו אלא „משלך", דהיינו שבות שהיא כולה מדרבנן[29] ואין לה עיקר מן התורה, משא"כ שבות שיש לה עיקר מן התורה (ויכולה להביא לידי חיוב חטאת[30]) לא התירו.

ה. ועפ"ז מתבאר פירוש דברי הירושלמי בסוף המסכת, שמביא התוספתא „הוא הי' אומר צבת בצבת עבד, צבתא קדמייתא מה הוות, בירי' הוות", ללמדנו שכשם ש„מצבתא אחת למדו (נעשו) כמה צבותות, וכא משביתה אחת למדו כמה שביתות" – שבזה בא לבאר את כללו של ר"ש הנ"ל[31]:

כדי לבאר החילוק בין שני סוגי איסורי שבות – מקדים, שהצבת ראשונה היא ברי' בידי שמים (שמצבת זו נעשו כמה צבתות – בידי אדם); וכמו כן הוא בנוגע לדיני שבות – שעצם האיסור ד־שבות הוא מן התורה – ברי' בידי שמים,

---

27) אבל להעיר מפרש"י במשנה חגיגה שם (ד"ה היתר נדרים) „מעט רמז יש במקרא", והרי גם בנוגע להלכות שבת כו' פי' (שם ד"ה הלכות) „תלויות ברמז מקרא מועט", וא"כ אין חילוק ביניהם. וי"ל שיסודו הוא מל' התוספתא חגיגה שם (וראה תוס' שבהערה 25) שמסיים גם בהלכות שבת וכו' „ואין להם על מה שיסמכו" (ורק בסוג הג' – „הדינין והעבודות וכו'" אומר (במשנה ותוספתא) „יש להן על מה שיסמכו").

28) אלא שבחגיגה שם לא מדבר באיסורי שבות שמדרבנן אלא בהלכות מרובות שמן התורה, כדאיתא בגמ' שם (סע"א ואילך) שהכוונה למלאכה שאין צריכה לגופה . . מלאכת מחשבת אסרה תורה. משא"כ בתוספתא (וכן בירושלמי כאן) שהכוונה לאיסורי שבות (שלכן מביא הא דצבת בצבת מתעבדא, כנ"ל סעיף ב).

29) ראה צפע"נ שם: וזהו . . שלא התירו לך אלא משום שבות ר"ל רק הני דאין עליהם שם מלאכה דרבנן.

30) כהסיום בבבלי „דאתי לידי חיוב חטאת לא שרו לי' רבנן" (וראה לעיל הערה 22).

וי"ל שגם בדוגמא הא' שם (באיסור תחומין) כן הוא, כי גם איסור תחומין (באלפיים אמה) יש לו (עכ"פ) עיקר מה"ת* [כדעת הרמב"ם הל' שבת רפכ"ז (וראה הדיעות בזה בשו"ע אדה"ז או"ח ר"ס שצו. תו"ש מילואים לפ' בשלח סכ"ב. וש"נ). וראה מלא הרועים (מע' תחומין אות ה) דגם ר"ש אפשר שס"ל תחומין דאורייתא. ע"ש] – אלא שכאן, מכיון שאין ממצין את המדות, ה"ז „משלך".

31) ע"פ המבואר בפנים יש לבאר (ע"ד הרמז) הא שדברי ר"ש לא באו במשנה בפ"ע אלא הם בהמשך לתחילת המשנה בדין שרץ שנמצא במקדש שס"ל לר"י שמוציאו בצבת של עץ – לרמז, שגם כללו של ר"ש מתבאר (כמ"ש בתוספתא) ע"פ משל מענין ה„צבת".

*) ולהעיר ממשנ"ת במק"א (לקו"ש חי"ג ע' 6 בהערה. חכ"ז ע' 40-38) שגם לפרש"י עה"ת (בשלח טז, כט) י"ל שאינו איסור דרבנן אלא ע"ד שיטת הרמב"ם (סהמ"צ שרש ב. ועוד) ב„דברי סופרים". ע"ש.

כמ"ש בתורה[13] „תשבות", ו„משביתה אחת למדו כמה שביתות" — כמה איסורי שבות שנתפרשו ע"י חכמים (כשם שמ־צבת ראשונה שנעשתה בידי שמים — נעשו כמה צבתות בידי אדם).

[וזהו גם ביאור השאלה והתשובה „צבתא קדמייתא מה הוות (ומתרץ) בירי' הוות" — דכן הוא גם בנמשל, באיסורי שבות, שיש קס"ד לומר[32] שכל ענין ה„שבות" הוא רק מדרבנן (ובמשל — שגם צבת הראשונה נעשית בידי אדם[33]), אבל המסקנא היא — „בירי' הוות", ש־יסוד ענין השבות הוא מן התורה, כנ"ל (סעיף ב) מהרמב"ם].

ועפ"ז מובן ג"כ, דגם באיסורי שבות דרבנן גופא ישנם שני סוגים: שבות שהיא דומה ל„שביתה אחת" והנ"ל, כלו־מר שבות שיש לה עיקר מן התורה (ועל ידה יכולים לבוא לידי איסור דאורייתא) — ושבות זו אין להתיר, ויש שבות שאינה דומה ל„שביתה אחת" שהיא בירי' בידי שמים, אלא היא כולה מדרבנן („בידי אדם"), שאין לה עיקר מן התורה (ואין יכולים לבוא על ידה לידי איסור דאורייתא), ואזי „משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות"[34].

ו. והנה בכללות ענין השבת איתא במדרש[35] ששאל מין א' מר"ע, „אם כדבריך שהקב"ה מכבד את השבת אל ישב בה רוחות אל יוריד בה גשמים אל יצמיח בה עשב" והשיב לו ר"ע: „אמשול לך משל לשנים שהיו דרין בחצר אחת, אם אין זה נותן עירוב וזה נותן עירוב שמא מותרין לטלטל בחצר, אבל אם הי' אחד דר בחצר, הרי הוא מותר בכל ה־חצר כולה. אף כאן הקב"ה לפי שאין רשות אחרת עמו וכל העולם כולו שלו מותר בכל העולם כולו", והיינו, שכל־לות ענין השבת הוא העדר ההוצאה מ־רשות לרשות[36]. ואדרבא כללות ענין השבת הוא לגלות שכל העולם כולו הוא ברשותו של הקב"ה, ובמילא הכל רשות היחיד, ליחידו של העולם.

וזהו ג"כ כללות ענין העירובין — מ־לשון[37] לערב יחד, כלומר שעושים מכמה רשויות — רשות אחת, ובמילא מותרין לטלטל כו'.

וזהו גם כללות החידוש שיהי' ב־גאולה האמיתית והשלימה — „יום שכולו שבת"[38] — שאז יקויים היעוד[39] „מחצתי ואני ארפא", כלומר, שיתבטלו כל המחי־צות[40] המבדילות בין „רשות הרבים" ל„רשות היחיד", ויהי' העולם כולו — רשות היחיד, ליחידו של עולם.

(משיחות יו"ד שבט וט"ו בשבט תשמ"ג)

---

32) ראה לעיל סעיף ב ובהנסמן בהערה 14.

33) כנ"ל בפנים (סוף סעיף א) מפסחים נד, א.

34) ועפ"ז נמצא, שהחילוק בין הבבלי וירושלמי בסיום המס' הוא — שבירושלמי מבאר תוכן דברי ר"ש באופן כללי, והבבלי שהוא (גם בזמן) לאחר הירושלמי ממשיך לבאר את כללו בפרטיות, בהביאו דוגמאות שבהם כלל זה (כנ"ל מהמהרש"א) — מת־אים לחילוק באופן לימוד הבבלי ולימוד הירושלמי, כמשנ"ת כמ"פ (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 168 ואילך. וש"נ).

35) ב"ר פי"א, ה.

36) ראה תו"א צט, ד. לקו"ת תזריע כא, ג. ועוד. לקו"ש חי"א ע' 68 ואילך.

37) ראה עירובין מט, א וברש"י שם. רמב"ם הל' עירובין פ"א ה"י. מאירי (בחידושים ועד"ז בבית הבחירה) ריש עירובין. ועוד.

38) סוף תמיד.

39) האזינו לב, לט — וקאי על לעת"ל (קה"ר פ"א, ד).

40) המשך חייב אדם לברך תרל"ח פכ"ה (לאדמו"ר מהר"ש).

משפטים

א. תנן[1]: ארבעה שומרים הן[2] שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל ונושא שכר והשוכר נשבעים על הבורה ועל השבוי ועל המתה ומשלמין את האבידה ואת הגניבה.

ובגמ'[3]: מאן תנא ארבעה שומרים אמר רב נחמן . . רבי מאיר היא. א"ל רבא לרב נחמן מי איכא דלית ליה ארבעה שומרין (על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן. רש"י[4]) א"ל הכי קאמינא לך מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא (דס"ל שהשוכר משלם כשומר שכר) . . אי הכי[5] ארבעה שלשה נינהו אמר רב נחמן בר יצחק ד' שומרין ודיניהם שלשה[6].

וצריך ביאור:

מפשטות לשונו של רב נחמן "הכי קאמינא לך כו'" משמע, שבדבריו "מאן תנא שוכר כנושא שכר רבי מאיר היא" לא חזר ממה שאמר לפנ"ז "מאן[7] תנא ארבעה שומרים כו'", אלא שבזה ביאר דבריו הראשונים — "הכי קאמינא לך": כלומר, השאלה "מאן תנא שוכר כנושא שכר" (אינה שאלה אחרת וחדשה, אלא) היא ביאור והסברת השאלה הראשונה "מאן תנא ארבעה שומרים" (המתיישבת כדלעיל מיני' בתירוצו "רבי מאיר היא").

ולכאורה בשתי שאלות אלו — מזה ש"שוכר כנושא שכר" (דהיינו שאין לשוכר דין בפ"ע) יוצא שהם שלשה שומרים, דלא כ"תנא ארבעה שומרים"[8] (וכמשך הגמ' תיכף לאח"ז "אי הכי ארבעה שלשה נינהו"[9]).

ב. ויש לומר בזה:

ברש"י[10] מבואר טעם פלוגתת ר"מ ור"י אם השוכר דינו כשומר חנם או כשומר שכר:

המ"ד דס"ל שדינו כשומר חנם הוא

---

1) ב"מ צג, א. שבועות מט, א.

2) וברמב"ם ריש הל' שכירות: ארבעה שומרים נאמרו בתורה (פרשתנו כב, ו ואילך — וגם שוכר נאמר בתורה (פרשתנו שם, יד) אלא שלא פירש מה דינו (רש"י שם)).

3) ב"מ שם. שבועות שם, ב.

4) ב"מ שם. ובשבועות שם (ד"ה רבי מאיר היא): על כרחינו ארבעה הם זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר.

5) בשבועות שם במקום "אי הכי" — "הני". וברש"י שם "ול"ג אי הכי ובין לר' מאיר ובין לר' יהודה פרכינן להו". אבל בב"מ סתם רש"י ולא הגי'. וראה תוד"ה אי הכי ב"מ שם. תורת חיים שבועות שם. מפרשים לב"מ שם. וראה לקמן הערה 20.

6) וכן הוא ברמב"ם ריש הל' שכירות (ושם ה"ב). שם רפ"ב.

7) דמהמשך הלשון "הכי קאמינא כו'" מוכח דרב נחמן הוא דאמר "מאן תנא ארבעה שומרים" והוא השיב (עין יהוסף ב"מ שם).

8) בכוס הישועות ב"מ שם מפרש "והא דקאמר מאן תנא ד' שומרים רצה לומר מאן תנא מתני' דד' שומרין". אבל צע"ק אמרו "מאן תנא ד' שומרין", דמשמע ששאלתו היא על מנין ארבעה (וכפי שהבין רבא). ובפרט שאם כוונתו מאן תנא דמתני' הול"ל בקיצור וכבכ"מ "מתני' מני" וכיו"ב.

9) וגם צע"ק הלשון, דלאחרי שמקשה בתחילה "מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין", וכפרש"י "על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן", מהו שמסיים "שלשה נינהו" (מצד זה שבדין יש רק שלשה)?

10) ב"מ פ, ב ד"ה רבי יהודה וד"ה רבי מאיר.

מפני „דקא יהיב אגר מלאכתו ואינו נוטל שכר על שמירתו". כלומר, אע"פ שהשוכר יש לו הנאה מהחפץ (בזה ש־משתמש בו), מ"מ לא נעשה ע"ז־שומר שכר, לפי שהנאה זו לא באה בתור שכר על שמירתו, שהרי „יהיב אגר מלאכתו", ומכיון ש„אינו נוטל שכר על שמירתו" הרי הוא שומר חנם.

וטעמו של המ"ד דדינו כשומר שכר הוא — „הואיל ולהנאתו הוא אצלו אע"פ שנותן שכר פעולתו ש"ש הוא דאי לא יהיב שכר הוי שואל וחייב באונסין השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש". ומלשון רש"י משמע, דבעצם הי' צ"ל לשוכר דין שואל, אלא שמכיון ד„יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש".

כלומר, אין הפירוש שמ"ד זה ס"ל שהתחייבותו של השוכר לשמור החפץ היא בגדר תשלום נוסף (לדמי השכירות עבור הנאתו מהחפץ), ונמצא שהנאת ה־חפץ היא קבלת שכר על שמירתו ולכן הוי שומר שכר[11] — אלא כל חיובו של השוכר הוא מפני שהחפץ נמצא אצלו „להנאתו" דבזה נעשה כמו שואל[12] (ורק מחמת ד„יהיב לי' אגרא לא הוי שואל (ממש) והוי (רק) ש"ש").

הסברת הענין: קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר כשמו כן הוא — שענינו, וקיבל על עצמו והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירנו בשלימות לבעליו*[12] [וסיבת החילוק בין חיובי שומר חנם ושומר שכר — דשומר שכר שמקבל שכר על שמירתו חייב לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר[13], לשמור גם מגניבה ואבידה, ושומר חנם שאינו מקבל שכר על שמירתו דיו ב־שמירה פחותה ופטור על גניבה ואבי־דה]: משא"כ חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור[14] החפץ של ה־משאיל, אלא דהוי (גם) כאילו קנה ה־חפץ[15] לגמרי ובמילא חייב להחזירו (ע"ד הלואה), דמכיון ש„כל הנאה שלו"[16] קנה את החפץ[15] להתחייב גם באונסין (שאין שייך להשמר מהם, אין גדר שמי־רה בהם*[16]).

וזוהי כוונת רש"י בביאור דעת המ"ד דשוכר הוי כשומר שכר — „הואיל ול־הנאתו הוא אצלו": יסוד חיובו של שוכר (למ"ד זה) הוא לא מחמת התחייבותו ב־שמירת החפץ, אלא משום שהחפץ נמצא אצלו (לא לשם שמירת החפץ עבור ה־מפקיד, אלא להיפך—) „להנאתו", שיכול להשתמש בו — כמו השואל: אלא מכיון ד„יהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי

---

11) וכן משמע מלשון הירושלמי שבועות (פ"ח ה"א): נושא שכר והשוכר לפי שנהנה מקצת ומהנה מקצת נשבע מקצת ומשלם מקצת.

12) ועפ"ז יומתק הטעם ששוכר נאמר בתורה בפרשת שואל (פרשתנו כו, יד) — שזהו לא רק מצד הדמיון ביניהם במציאות. ולהעיר מלבוש חו"מ ר"ס רצא.

*12) שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ג ס"ח. ועיין קו"א שם סק"ב. ואכ"מ.

13) ראה ב"ק מה, סע"א. ב"מ צג, ב. ועוד. טושו"ע חו"מ סס"ג. — אבל ראה שו"ע אדה"ז ב־קו"א שם. ואכ"מ.

14) ראה רש"י ד"ה אין — ב"ק קיב, א. מחנה אפרים הל' שאלה ופקדון ס"א. וכבר האריכו ב־אחרונים.

15) ראה קידושין מז, ב. ב"מ צט, א. סנהדרין עב, א ורש"י ד"ה אבל שם. ועוד.

16) ב"מ לד, א. שם צד, ב (ע"ש). ירושלמי שבועות שם. וראה רש"י עה"ת פרשתנו כב, יד. ועוד.

*16) ראה צ"צ בחידושים על הש"ס כתובות רפ"ה (ד"ה אלא שמשעבד גופו).

ש"ש", היינו שמכיון שאין „כל הנאה שלו" שהרי משלם עבור הנאתו, הרי זה ממעט ומנכה מחיובו כשואל ו„לא הוי שואל והוי ש"ש", כלומר שתשלום השכר מגרע מדין שואל שבו להתחייב באונסין ונשאר עליו רק חיוב גניבה ואבידה (כמו שומר שכר)[17].

ונמצא שהשוכר ה"ה כעין „ממוצע" בין ש"ש ושואל — באיכות חיובו ומהותו הוא שואל (ובכמות חיובו ודינו הוא ש"ש).

ג. ומעתה מובן שפיר המשך דברי הגמ' הנ"ל (סעיף א):

כוונת השאלה „מאן תנא ארבעה שומרים" היא: מזה שהתנא נקט מנינם („ארבעה שומרים הן") — דלכאורה מניינא למה לי[18]? — למד רב נחמן, שחלוקתם ל„ארבעה שומרים" אינה רק חילוק חיצוני, שבמציאות ישנם ארבעה אופנים בהמצאו של החפץ ברשותו של השומר (בלשון רש"י[19] „זה בחנם וזה בשכר זה שואל וזה שוכר"), אלא שהם חלוקים גם בגדרם ומהותם.

ולכן אמר רב נחמן „(מאן תנא ארבעה שומרים . .) רבי מאיר היא" — כי דוקא לשיטתו דשוכר משלם כשומר שכר יתכן לומר שארבעת השומרים יש להם ד' גדרים מחולקים:

למ"ד שהשוכר משלם כשומר חנם, הרי אע"פ שהשוכר (בשכר) אינו דומה לשומר חנם, כנ"ל, מ"מ לענין גדר חיוב השמירה המוטל על השומר (ארבעה שומרים הם) הרי השוכר הוא ממש כ־שומר חנם (כי „אינו נוטל שכר על שמירתו") ובמילא אין כאן אלא שלשה (מיני הגדרות של) שומרים ולא ארבעה.

משא"כ לדעת ר"מ דהשוכר משלם כשומר שכר — אין זה משום שגדר וסיבת חיובו של השוכר הוא גדר חיובו של הש"ש, אלא רק דינו כשומר שכר (היינו, שהוא דומה לש"ש רק בכמות חיובו, אבל באיכות החיוב ה"ה כשואל). ולכן הרי הוא שפיר סוג שומר מיוחד, והיינו ד' שומרים.

וזהו מה שביאר רב נחמן כששאלו רבא „מי איכא דלית לי' ארבעה שומרין" (בחשבו שהענין ד„ארבעה שומרין" הוא מפני חלוקתם במציאות, והרי „על כרחך ארבעה מיני שומרין אשכחן") — „הכי קאמינא לך" (דמה שאמר לפנ"ז „מאן תנא ארבעה שומרים . . ר"מ היא", הכוונה בזה) כי היינו הך: הדגשת התנא במשנתנו „ארבעה שומרים הן" — שיש ד' גדרים חלוקים בשומרים, אתי שפיר רק לדעת ר"מ שס"ל דשוכר כשומר שכר, כנ"ל.

וזוהי גם כוונת הגמ' במסקנא, „אי הכי ארבעה, שלשה נינהו . . ד' שומרין ודיניהם שלשה": לפי סברת המקשן ה"ה תרתי דסתרי — אם השוכר וש"ש חלוקים (לא רק במציאות, אלא) בעצם גדרם ומהותם, איך יתכן שיהיו שוים בחיובים? ומאחר שאין נפק"מ ביניהם בכמות חיוביהם, עכצ"ל ד„שלשה נינהו"[20] גם

---

17) ולהעיר גם מלשון רש"י ב"מ (פא, א) ד"ה השאילני ואשאיל לך: אין זה שואל להתחייב ב־אונסין כו'.

18) כשאלת הגמ' בכ"מ (כריתות ב, ב. וש"נ).

19) שבועות שם.

20) עפ"ז מובנת ההדגשה „אי הכי ארבעה כו'", דמשמע שהשאלה היא רק לפי מה שאמר „רבי מאיר היא" (וראה לעיל הערה 5 ובהנסמן שם) — כי לדעת ר' יהודה ששוכר כשומר חנם מעיקרא אין קס"ד שיש „ארבעה שומרים" מחולקים בגדרם ומהותם (וראה גם מעייני החכמה ב"מ שם).

[בתורת חיים שבועות שם מפרש איפכא, דלר"

בעצם גדרם[21]. וע"ז מתרץ "ד' שומרין ודיניהם שלשה", שאמנם חלוקים הם לארבעה שומרים, ובכ"ז אין זו סתירה שלענין דינא נחלקים רק לשלשה, כנ"ל.

ד. ההסבר הנ"ל, בהא ד"ד' שומרין ודיניהם שלשה" — שהשומר שכר וה־שוכר חלוקים הם בעצם מהות התחייבות השמירה שלהם (שלכן יש "ד' שומרים") אלא שבכ"ז לענין דינא השוכר משלם כשומר שכר (— "דיניהם שלשה") —

י"ל שמתאים עם ביאור ענין הד' שומרים בעבודה רוחנית[22]. וכדאיתא בשל"ה[23] ד"כמו שד' שומרים נוהגין בין אדם לחבירו כן (נוהגין) בין אדם למקום ב"ה".

וי"ל ביאור הענין[24]:

ידוע שקיום העולם תלוי בקיום ה־תומ"צ של בנ"י[25]. ונמצא, שבנ"י הם בגדר "שומרים", שהקב"ה מסר עולמו לרשותם שהם "ישמרו" אותו[26], וע"ד שנאמר[27] "לעבדה ולשמרה", ושמירת ה־עולם היא על ידי קיום התומ"צ.

והנה לפי פשוטו נחלקים ד' השומרים לג' סוגים כלליים בענין יחסם להחפץ הנשמר ובעליו: (א) שומר חנם שכל ה־הנאה משמירה זו היא להמפקיד (כי אין השומר מרוויח כלום משמירת הפקדון, שאינה אלא בשביל תועלתו של המפ־קיד); (ב) שואל — שכל הנאה שלו (כי אין המשאיל מקבל שום הנאה מהחפץ); (ג) שומר שכר והשוכר, שהנקודה המשו־תפת ביניהם היא, שבשניהם יש הנאה הן לבעלים והן לשומר[28] [בשומר שכר — המפקיד נהנה מזה שחפצו שלו נשמר (ובשמירה מעולה), והשומר מקבל שכר עבור טרחתו; ושוכר יש לו הנאת הש־תמשות בחפצו של המשכיר, והמשכיר מקבל תמורת זה דמי השכירות].

ולפי זה יובן גם תוכנם של ה־

פשיטא שהם ד' שומרים, כי שוכר וש"ח "תרי גווני נינהו דשוכר נהנה ומהנה ושומר חנם אינו נהנה כלל", משא"כ לר"מ ד"תרווייהו חד גווני נינהו דתרווייהו נהנה מקצת ומהנה מקצת".

אבל ע"פ המבואר לעיל סעיף ב (ע"פ פרש"י) הטעם דשוכר כשומר שכר צ"ל כבפנים).

21) וי"ל דלהמקשן הטעם דשוכר כש"ש הוא מפני שהנאת החפץ היא בגדר שכר שמירה (כה־סברא שהובאה לעיל ס"ב והערה 11. וראה תורת חיים שבהערה הקודמת).

22) וע"פ דברי הרמב"ם (סוף הל' תמורה) ש"רוב דיני התורה אינו אלא עצות . . לתקן הדעות וליישר כל המעשים", שמזה מובן שכל הלכה שבתורה יש לה (נוסף על פירוש הפשוט —) פירוש גם בעבודה רוחנית, בינו לבין קונו. וכמבואר בכ"מ.

23) במס' פסחים שלו קנה, א ("מצה עשירה").

24) המבואר לקמן הוא ע"פ המבואר בשל"ה שם (א־ב). וראה עוד ביאורים בד' שומרים ברוחניות — שם חלק תושב"כ (פרשתנו) שכ, סע"א ואילך (ושם, מעשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"א פ"ג). ש"ך עה"ת וראש דוד (להחיד"א) פרשתנו. ועוד.

25) ראה שבת פח, א. וש"נ. וראה גם זח"ב קסא, א־ב. ועוד.

26) כמובן שיש לפרש ענין ד' שומרים גם ב־נוגע לשמירת התומ"צ עצמן, וכן שמירת הנשמה [וכמחז"ל (דב"ר פ"ד, ד. מדרש תהלים יז, ח) "הנפש והתורה . . נרי בידך . . אם שמרת את נרי"]. וראה בספרים שנסמנו בהערה 24. — והמבואר בפנים הוא ע"פ המובן משל"ה במס' פסחים שם, שמפרש "שואל שכל הנאה שלו" לענין הנאה מעוה"ז ("הרוג בקר ושחוט צאן" — ישעי' כב, יג).

27) בראשית ב, טו (הובא בשל"ה מס' פסחים שם, א).

28) כלשון הירושלמי שבועות שם: נושא שכר והשוכר . . נהנה מקצת ומהנה מקצת. וראה גם מו"נ ח"ג פמ"ב (ובחיי פרשתנו כב, ו) "שניהם . . משתתפים בתועלת" (ובתרגום קאפח: שותפים בהנאה).

„שומרים" בהענין ש„בין אדם למקום ב"ה" (כמבואר בשל"ה[29]):

„שומר חנם הוא המעלה העליונה ש־לא ע"מ לקבל פרס כלל, הוא שומר רק למען שמו יתברך", ובלשון הרמב"ם[30] — „עובד מאהבה . . לא מפני דבר בעולם . . ולא כדי לירש הטובה (אפילו לא כדי לזכות לחיי העולם הבא[31]) אלא עושה האמת מפני שהוא אמת . . מפני[32] שהוא הרב ראוי לשמשו".

„שומר שכר — העובד ע"מ לקבל פרס", וכן השוכר[33] — „הוא ע"ד ה־אומר[34] סלע זה לצדקה ע"מ שיחי' בני" (וכדלקמן סעיף ו).

„שואל שכל הנאה שלו . . אינו מאמין בגמול ועונש", וכמבואר בשל"ה[35] שהם הרשעים שאינם עוסקים כלל בעבודת השם.

ה. ואולי יש לבאר דבריו וכן — ל־באר בדקות ענין ה„שואל" באופן שתתכן דרגא זו גם בשומר תומ"צ (ותומתק פשטות הענין, שכל הד' סוגים נקראים שומרים[36] — שומרי העולם (כנ"ל) שהיא ע"י היותם שומרי תומ"צ[37]) — ובהקדים:

מכיון שכל העולם נברא בשביל יש־ראל (כמאמר[38] „בשביל ישראל שנקראו ראשית") הרי כאו"א מישראל יכול לדרוש ולתבוע[39] — ובצדק — את כל צרכיו הגשמיים, בני חיי ומזוני רוויחי, בגלל היותו בן אברהם יצחק ויעקב (בלא שום פעולה ועבודה מצדו). ע"ד הדיעה[40] גבי הפוסק מזונות לפועל ד„אפילו . . עושה להם כסעודת שלמה בשעתו" לא יצא י"ח מכיון ש„הן בני אברהם יצחק ויעקב", דמכיון שהוא בן אברהם יצחק יעקב הרי הוא ראוי ל־סעודה גדולה מ„סעודת שלמה בשעתו"[41]

[והתנא החולק ואומר „הכל כמנהג המדינה"[40] אין טעמו משום דס"ל שאין כאו"א מישראל ראוי ח"ו לזה, אלא מפני שס"ל שלא היתה דעתו של הבעה"ב לספק לו מזונות אלא כפי מנהג המדינה (כולל — הפועל במדינה זו) ולכן אא"פ לחייבו יותר].

---

29) מס' פסחים שם. וראה שם (וכן בהנסמן בהערה 24) ביאור עוד פרטים בדיני השומרים.

30) הל' תשובה פ"י ה"ב. — ושם „והיא מעלת אברהם אבינו", וראה של"ה שם דאברהם „הי' ש"ח . . וישמור משמרתי משמרתי דייקא ולא משמרתו דהיינו למענו".

31) שם ה"א.

32) שם ה"ד.

33) בשל"ה שם „נושא שכר"", אבל לכאורה עכצ"ל שכוונתו לשוכר, שהרי ענינו של ש"ש כבר ניאר לפנ"ז, וכן בהמשך הענין (דנושא שכר) מביא ע"ז פלוגתת ר"מ ור"י אם דינו כשומר חנם או כשומר שכר. וכן מפורש בלשונו שם לפנ"ז „ד' שומרים . . ש"ח שומר שכר נושא שכר . . השואל" (שקורא לשוכר — „נושא שכר").

34) ב"ב י', ב. וש"נ.

35) מס' פסחים (שם ע"ב).

---

*) כ"ה בדפוסי השל"ה שתח"י (אמ"ד, ת"ט. אמ"ד, נח"ת. ספד"א, תע"ז. פיורדה, תקכ"ב. יוזפוף, תרל"ט. דפוס צילום וארשא, תרכ"ב). ויל"ע בדפוסים אחרים.

36) ובפרט ע"פ מ"ש בעש"מ ובשל"ה חלק תושב"כ (שבהערה 24) שד' שומרים הם לנגד ד' אותיות שם הוי' (וראה קהלת יעקב (לבעהמ"ס מלא הרועים) ערך שומרים). ועיין עשרה מאמרות שם.

37) ראה לעיל הערה 26.

38) רש"י ר"פ בראשית.

39) כמחז"ל „בזרוע" (ברכות יז, ב).

40) משנה ב"מ רפ"ו.

41) ראה ב"מ שם פו, ב (הובא בפרש"י למשנה שם).

וזהו ענין ה„שואל" (ברוחניות) שכל הנאה שלו – שנהנה מן העולם (בקבלת כל צרכיו כו') ללא „תשלום" (עבודה) מצדו.

אלא שכשם ששואל (כפשוטו) הרי הוא קונה את החפץ להתחייב באונסין מאחר שכל הנאה שלו – כך הוא ב־רוחניות, דמי שרוצה ליהנות מן העולם בלי כל עבודה, הרי קבלת הנאה זו גופא מחייבת אותו „להחזיר" את חלקו בעולם להקב"ה בשלימות – שזהו ע"י קיום התומ"צ שבהן תלוי קיום העולם כנ"ל – ואי אפשר לפטור את עצמו ב־טענת „אונס" (ואפילו לא „אונס גדול"[42]).

ונמצא שקיום התומ"צ של ה„שואל" אינו בגדר עבודה, „עבודת השם", ש־ענינה לחייב ולשעבד עצמו בעבודה בשביל האדון השם ב"ה, כי גבי השואל הרי זו התחייבות המסובבת מהנאתו (כמו חיובי השואל המסתעפים מזה שכל הנאה שלו, דהוי כאילו קנה את החפץ ובמילא חייב גם באונסין, והרי זה כעין חיוב כלפי עצמו[43]).

ו. על פי המבואר לעיל בביאור דעת ר' מאיר בההפרש בין שוכר לשומר שכר יש לכאורה להוסיף ביאור גם ב־דברי השל"ה בביאור ענינם ברוחניות – שומר שכר הוא העובד ע"מ לקבל פרס והשוכר „הוא ע"ד. האומר סלע זה ל־צדקה ע"מ שיחי' בני" – שאינם רק אופ־נים שונים ביחס קבלת השכר (והתועלת) של העבודה, אלא שהם סוגים שונים.

והביאור: כשם ששומר שכר ושוכר כפשוטם מחולקים זמ"ז בעצם מהותם (כנ"ל בארוכה), שהשומר שכר עיקרו הוא – שומר, שהתחייב ושיעבד את עצ־מו[44] לשמור חפצו של המפקיד, ובעבור זה הוא בא על שכרו: משא"כ אצל ה־שוכר הוא להיפך, שעיקר מטרתו היא שהחפץ יימצא אצלו להנאתו, וכדי ל־השיגו הרי משלם דמי שכירות –

כמו כן הוא גם ברוחניות: ראשיתו ועיקרו של ה„שומר שכר" הוא – עבודת השם – היינו שרוצה לקיים רצונו ית־ברך ולשמור העולם למענו יתברך, אלא שעדיין לא הגיע לדרגא של „שומר חנם" (שלא ע"מ לקבל פרס) באופן ש־עניני שכר לא יתפסו מקום אצלו, ולכן הוא מצפה לקבל שכר עבודתו: אבל עיקרו של ה„שוכר" הוא להיפך – רצונו וחפצו הוא ליהנות מן העולם (ולקבל כל צרכיו כו'), אלא שהוא יודע ומרגיש שעליו „לשלם" להקב"ה (בעה"ב של ה־עולם) עבור הנאה זו, ולכן מקיים תומ"צ וכו'.

[ולכן מביא השל"ה ע"ז הדוגמא ד„ע"מ שיחי' בני", שבזה מודגש שעיקר נתינת הצדקה מסובב מזה שהוא זקוק לישועת ה' – ש„יחי' בני"[45]].

---

42) ל' הרמב"ם ריש הל' שכירות. – וראה של"ה מס' פסחים שם ענין חיוב אונסין ברוחניות, „כדמצינו בפרעה וסיחון שהקשה ה' את לבם" (כפירושו שקאי על רשעים. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ג ואילך).

43) ולהעיר מרש"י ב"מ (פא, א ד"ה שמירה בבעלים) דב„השאילני . . ואני אשאיל לך" לא הוי „שמירה בבעלים" כי „אין כאן בעלים של חפץ במלאכתו של שומר". וראה נתיבות המשפט (סש"ה סק"ב) ומעייני החכמה (ב"מ שם) שזהו מפני ששומר לעצמו.

44) להעיר מצפע"נ כללי התורה והמצות ערך שומרים (וש"נ) אם דין השומרים הוא מחמת שיעבודו דהשומר או מחמת גזה"כ. וראה מחנה אפרים הל' שאלה ופקדון ס"א.

45) וראה של"ה שם (ע"ב) השייכות לנח ש„הי' רק בשביל שיהי' קיום העולם". ולהעיר ממה ש־מבאר שם (ע"א) הפלוגתא אם שוכר כש"ח או

ונמצא שהשוכר במהותו אינו לא כ־שואל ולא כשומר שכר:

כשואל לא הוי, דמכיון שקיום ה־תומ"צ שלו יש בו ענין של „תשלום" להקב"ה עבור הנאתו מן העולם, ולכן הרי זה בגדר עבודת השם, שעושה עבו־דתו למענו יתברך (ודלא כשואל, הדורש צרכיו בחנם, שקיום התומ"צ שלו אינו בגדר של „עבודת השם", כנ"ל סעיף ה).

אבל גם כשומר שכר אינו, שהרי ה־שומר שכר, עצם עבודתו בקיום התומ"צ היא למענו יתברך (כי אינו נהנה ב־שמירתו מגוף הפקדון, ושכרו הוא ב־ענין צדדי): משא"כ השוכר שקיום ה־תומ"צ שלו מעיקרא הוא בגדר „תשלום", תמורת הנאתו מן העולם, ואינו למטרה של „שמירה".

ז. אלא שאעפ"כ דינו של השוכר הוא כשומר שכר, ובמילא „דיניהם (דה־ארבעה שומרים רק) שלשה":

סוף־סוף, מאחר שגם אצל השוכר יש פעולות של „עבודת השם", לכן דינו לה־כלל בהסוג של „עבודת ה' (עכ"פ) שלא לשמה" כהשומר שכר[46],

ונצטווינו[47] — „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה",

דהיינו, שסוף סוף יגיע כאו"א — גם השואל (הדרגה הכי תחתונה ב„שלא לשמה") — להעבודה מאהבה, שלא איכפת לו מציאותו הוא, ועד שתהא „נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד . . ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה"[48] — „וסוף הטובה לבא בגללה"[49].

(משיחת ש"פ וישלח תשמ"ז)

כש"ש, דאלו ואלו דא"ח — שהם שני אופנים, אם „גמר בלבו הן יחי' הן לא יחי'" (ל' רש"י ב"ב י', ב) או לא גמר.

46) משא"כ שואל, דמכיון ש„כל הנאה שלו" י"ל שהוא ע"ד הנהגה מדברי תורה שנוטל כו' (אבות פ"ד מ"ה. הל' ת"ת להרמב"ם פ"ג ה"י ולאדה"ז פ"ד ס"י"ד). ואף שגם בזה אמרו מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה כו' (הל' ת"ת לאדה"ז שם) — ה"ז רק היתר, מכיון ש„מוטב שיעסוק כו' משיתבטל כו'" (הל' ת"ת לאדה"ז שם)*: משא"כ ה„שלא לשמה" דה„שוכר" הנ"ל שזהו סדר העבודה ע"פ טבע — ראה פיהמ"ש להרמב"ם סנה' בהקדמה לפ' חלק (ד"ה והכת החמשית): מזרזין אותם ע"ז כו', ע"ש בארוכה (ובהל' תשובה שם ה"ה: אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה כו').

47) פסחים נ, ב. רמב"ם הל' תשובה שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג (וש"נ). — וראה הערה הקודמת.

48) רמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ג. שם ה"ו.

49) שם ה"ב.

---

*) ולהעיר מלקו"ש ח"כ (ע' 49) שי"ל שגם היתר זה לעשות התורה „קרדום לחתוך בה" (ל' המשנה אבות שם) הוא רק כדי „להתפרנס" (כי מוכרח בזה) אבל לא כדי להשיג עשירות. ע"ש.

משפטים ב

א. כתב הרמב"ם[1]: „כשם שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת כך הוא מצווה על שביתת עבדו ואמתו . . ש־נאמר[2] למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר. עבד ואמה שאנו מצווין על שביתתן הם עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות וקיבלו מצות שהעבדים חייבין בהן, אבל עבדים שלא מלו ולא טבלו אלא קיבלו עליהן שבע מצות שנצטוו בני נח בלבד הרי הן כגר תושב ומותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן בפרהסיא כישראל בחול".

וצריך ביאור — מה טעם הוספת ה־רמב"ם בהדין ש„עבדים שלא מלו ולא טבלו . . מותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן", שאופן עשיית המלאכה המותר להם הוא „בפרהסיא כישראל בחול"? ו־הרי גם אם הי' כותב רק „מותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן" ותו לא, היתה משמעות הדברים שאין בהיתר זה שום הגבלה.

בפשטות נראה שמקור וטעם הוספה זו הוא ע"פ לשון הברייתא[3] (שהיא מקו־רה של ההלכה[4]) „גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד (בדבר האבד[5]), ר' עקיבא אומר כישראל ביו"ט (אוכל נפש[5]), ר' יוסי אומר גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל בחול, רש"א אחד גר תושב ואחד [עובד כוכבים] עבד ואמה התוש־בים עושין מלאכה בשבת לעצמן כישר־אל בחול", וע"ז[6] „אמר רב אדא בר אהבה הלכה כר"ש" — וכלשון זו דדברי ר"ש (שהלכה כמותו) נקט הרמב"ם: „כישראל בחול", שבזה שולל את שאר השיטות בדבר.

אבל לכאורה אין טעם זה מספיק לבאר הוספה זו בהרמב"ם: מכיון שה־רמב"ם לא הביא את דיעות החולקות, הרי גם באם הי' כותב בקיצור „ומותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן" הי' פשוט שכוונתו לכל סוגי מלאכה, ואין מקום לפרש שהכוונה שמותר רק במלאכת אוכל נפש (כיו"ט) או בדבר האבד (כ־חוה"מ), ובשאר מלאכות אסור, כי פש־טות הלשון „מותרין לעשות מלאכה ב־שבת לעצמן" משמעותה כל המלאכות[7] (ולכל היותר הי' יכול לכתוב „לעשות כל מלאכה כו'")[8].

[ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם בהקדמתו לס' היד, שכתב ספרו „בלשון ברורה . . עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ול־גדול", ובאופן ש„אדם קורא בתורה שב־כתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם" — דמזה מובן, שאדם הלומד הלכה זו ברמב"ם — בין

1) הל' שבת פ"כ הי"ד.
2) פרשתנו כג, יב.
3) כריתות ט, א.
4) מגיד משנה כאן.
5) פרש"י שם.
6) ללישנא בתרא בגמ' שם.
7) ובשו"ע (או"ח סי' דש ס"א) סתם המחבר „ומותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו".
8) ואף שמכללי הרמב"ם (ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב וה') שמעתיק דיני התלמוד „כצורתם וכלשונם" — שאני בנדו"ד, שהלשון „כישראל בחול" מתאים רק בגמ' כי בא בניגוד לשאר הדיעות המפורשות שם „כישראל בחוה"מ . . ביו"ט", משא"כ ברמב"ם שלא הביא המחלוקת, כנ"ל ב־פנים.

שהוא יודע שבגמ' יש מחלוקת בין ש־אינו יודע מזה — יש לו לפרשה פשוטה כמשמעה, והיינו ש„מותרין לעשות מלא־כה בשבת לעצמן" — כל מלאכה ב־משמע).

ב. אבל כד דייקת שפיר, מדברי ה־רמב"ם גופא מוכח שאין כוונתו בהתי־בות „כישראל בחול" ללשון ר"ש בהב־רייתא — שהרי מוסיף תיבת „בפרהסיא", שאינה בדברי ר"ש[9].

והרי הוספה זו היא שינוי בתוכן: כל תוכן דבריו של ר"ש בהברייתא („עושין . . כישראל בחול") הוא לקבוע באיזה סוג מלאכה הוא מותר — שלדברי הת"ק מותר במלאכת דבר האבד (כישראל ב־חולו של מועד), ולדברי רע"ק מותר רק במלאכת אוכל נפש (כישראל ביו"ט), ול־דעת (ר"י ו)ר"ש מותר בכל המלאכות „כישראל בחול": אבל ברמב"ם מפורש שהתיבות „כישראל בחול" הן טעם להתיר אופן עשיית המלאכה — אפילו „בפרהסיא".

[הרדב"ז[10] כתב שהרמב"ם הוסיף תי־בת „בפרהסיא" — „לפרושי להברייתא". ולכאורה כוונתו, שלהרמב"ם מחלוקת התנאים (אם גר תושב עושה מלאכה כישראל בחוה"מ, או כישראל ביו"ט או כישראל בחול) היא אם אסור לעשות מלאכה בפרהסיא ושרי רק בצנעא כ־ישראל בחוה"מ, או שעושה גם בפר־הסיא, כישראל בחול.

אבל פירוש זה צ"ע[11], דלכאורה פש־טות דבריהם „כישראל בחוה"מ", „כיש־ראל ביו"ט", „כישראל בחול", מורה (כפרש"י[12]) שפלוגתתם היא באיזה סוג מלאכה מותר ולא באיזה אופן; וכן מפו־רש בירושלמי[13] דמ"ד גר תושב בשבת כישראל ביום טוב כוונתו: „מה ישראל ביום טוב אופה ומבשל ואסור בכל מלאכה אף גר תושב בשבת כן": ומ"ד גר תושב בשבת כישראל בחולו של מועד — „מה ישראל בחולו של מועד מגבב מעל פני השדה ואסור בכל מלאכת השדה אף גר תושב בשבת כן": ודעת ר"ש גר תושב בשבת כישראל ב־שאר ימות השנה[14] פירושה: „מה ישראל בשאר ימות השנה חורש וזורע וקוצר אף גר תושב בשבת כן".

וצריך ביאור: מדוע הוצרך הרמב"ם להוסיף שההיתר לעשות מלאכה הוא גם „בפרהסיא"[15] (ומשום זה — להוסיף גם טעם והסברה „כישראל בחול")?

ג. בפשטות י"ל הטעם שהוסיף ה־רמב"ם „בפרהסיא":

מצב זה „עבדים שלא מלו ולא טבלו" אינו מצב הרצוי לעבד, דעבד ברשות ישראל או נלקח מן העכו"ם צריך שיכנס „לכלל עבדי ישראל" ע"י מילה וטבילה, ורק כשלא רצה העבד מגלגלין עמו כל

9) להעיר שבב"י לטאו"ח סי' דש, כשהעתיק לשון הרמב"ם השמיט „בפרהסיא".

10) שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' אלף תקכה.

11) נוסף שאינה מוסברת כוונת רע"ק „כ־ישראל ביו"ט", שלכאורה אינה אלא הגבלה בסוג המלאכה.

12) ועד"ז פי' ברגמ"ה כריתות שם (נדפס שם י, ב). אלא שכ' בדעת הת"ק (כישראל בחוה"מ) „דאינו עושה כל מלאכה אא"כ אין לו מה יאכל או דבר האבד". ובדעת רע"ק (כישראל ביו"ט) „אלא מכשירי אוכל נפש בלבד". ואכ"מ.

13) יבמות פ"ח ה"א (ושם ג' הדיעות הם ר' יודה ר' יוסי ור"ש. וראה גירסת השטמ"ק בכריתות שם (אות יא בשם תוס')).

14) וי"ע בשינוי לשון הירושלמי „בשאר ימות השנה", ולא כבבבלי „כישראל בחול". ואכ"מ.

15) ודוחק גדול לומר שהוא בכדי לשלול טעות בלשון „לעשות מלאכה . . לעצמן" דהיינו כשהוא בפ"ע, בצנעא. ובפרט שבהמשך ההלכה מפורש ה־חילוק „לישראל רבו . . לעצמו" (הובא לקמן ס"ד).

י"ב חודש עד שימול ויטבול ואסור לקיימו יתר על כן כשהוא ערל[16]; ונמצא שמצב זה של עבד (שלא מל וטבל)[17] הוא רק כעין הכנה שיבוא לכלל עבדי ישראל הכשרים – עבד בשלימות;

ולכן קס"ד שעשיית מלאכה שלו כ"ז שלא מל וטבל צ"ל באופן שלא יסתור ויבלבל מצב ההכנה לתכליתו – שיכנס לכלל כשרי עבדי ישראל, ובמילא מס־תבר שגם במלאכה שעושה לעצמו יעשה דוקא[18] בצנעא ולא בפרהסיא.

בסגנון אחר קצת: קס"ד לומר של־אחר שימול ויטבול ויתחייב במצות, כולל שמירת שבת במילואה, יש לחשוש שיאמר ד"אשתקד" אף שלא עשה מלא־כה בשביל רבו בשבת, עשה בשביל עצמו בפרהסיא "עכשיו נמי אעשה כו'", כמו שמצינו כמה גזירות חכמים כיו"ב[19] [וגם בנוגע לגר – כדעת ב"ה[20], ד"גר שנתגייר בע"פ" אינו עושה פסחו "גזירה שמא יטמא לשנה הבאה ויאמר אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי עכשיו נמי אטבול ואוכל ולא ידע דאשתקד נכרי הוה ולא מקבל טומאה עכשיו ישראל ומקבל טומאה"].

ומהאי טעמא מוסיף הרמב"ם ש"מותר לעשות מלאכה בפרהסיא", ואין חוש־שים[21] להמצב שיבוא בעתיד[22] ע"י ש־ימול ויטבול[23].

ד. אבל בעומק יותר י"ל, שדברי ה־רמב"ם הם בהתאם לשיטתו בגדר שבי־תת "בן אמתך והגר".

ויובן כ"ז בהקדם הביאור בהמשך דברי הרמב"ם בהלכה זו (בהסברת ה־כתוב "וינפש בן אמתך והגר"), וז"ל: "הואיל וגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת וגר צדק הרי הוא כישראל לכל דבר, במי נאמר וינפש בן אמתך והגר, זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל כמו בן אמתו, שלא יעשה מלא־כה לישראל רבו בשבת אבל לעצמו עושה, ואפילו הי' זה הגר עבדו הרי זה עושה לעצמו".

והנה הרשב"א[24] השיג על הרמב"ם שכתב שמדובר ב"לקיטו ושכירו של ישראל", וס"ל דכל גר תושב ("אפילו ב־שאינו שכיר אצל ישראל") אסור במלא־כת ישראל, ועד"ז בעבד ערל ש"לא במלאכת רבן בלבד אסרן הכתוב אלא לכל ישראל", כי "עבד[25] ערל כגר תושב

16) רמב"ם הל' איסו"ב פי"ד ה"ט. הל' מילה פ"א ה"ו. ורק אם התנה עמו בתחלה מותר לקיימו (רמב"ם שם).

17) ועד"ז גר תושב – ראה בהנסמן לקמן הערה 56, 57.

18) וע"ד שמצינו שאסרו כמה ענינים לקטן (אף שלא הגיע לחינוך) דילמא אתי למסרך אחר מנהגו כשיגדיל – ראה שבת קלט, סע"א. עירובין מ, ב (וראה תוס' שבת ועירובין שם. רשב"א שבת שם). ובתרומת הדשן (פסקים סס"ב) כ' הטעם לזה שב־כלל "אסרה תורה דלא ליספו לי' בידים" – "דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות וכשיגדיל יבקש לימודו".

19) סוכה מא, א. וש"נ. ועוד.

20) פסחים צב, א. רמב"ם הל' ק"פ פ"ו ה"ז.

21) להעיר מהשקו"ט דלא תקנו חכמים לב"נ (ראה שד"ח פאת השדה (כרך ח) כללים מערכת הג' א'תריא, א. א'תריב, א. וש"נ).

22) וא"ז דומה לקטן (ראה הערה 18), כיון שקטן (גם כשלא הגיע לחינוך) עכ"פ הוא בגדר תומ"צ ורק הוא מחוסר זמן (ולהעיר משבת ר"פ מי שהחשיך. שו"ע אדה"ז מהד"ב סי' ד בסופו), משא"כ עבד הנ"ל, שמחוסר מעשה. וק"ל.

23) ויש לומר, שזהו גם מה שמוסיף הרמב"ם "כישראל בחול" (ראה לקמן ס"ז) – שהוא ע"ד ישראל העושה מלאכה בחול, שאין בזה שום הגבלה, אף שלאח"ז – בשבת, יאסר במלאכה.

24) בספרו עבודת הקודש בסופו (הובא במ"מ לרמב"ם כאן). וראה הנסמן בהערה הבאה.

25) שו"ת הרשב"א ח"א סי' נט. ועד"ז שם ח"ג סי' ערב. חידושי הרשב"א יבמות מח, ב.

מה גר תושב אסור במלאכתנו אף על פי שאינו כבוש תחת ידינו אף כשאסרה תורה עבד ערל לכל ישראל אסרה".

ובמגיד משנה ביאר שגם הרמב"ם ס"ל כהרשב"א, ד„אפילו אינו שכירו אסור מן התורה לומר לו לעשות מלאכה לצורך ישראל . . ולא מצינו היתר אלא בעושה מלאכת עצמו . . ורבינו שכתב שכירו ולקיטו דבר בהווה[26] . . עבד תושב וגר תושב אינם עושין מלאכה דבר תורה בשביל שום ישראל בין רבו בין שאינו רבו".

אמנם רבינו הזקן בשולחנו[27] הוכיח בארוכה דמ"ש הרמב"ם ד„וינפש בן אמתך והגר — זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל כמו בן אמתו" — כוונתו „דבדוקא נקט שכירו ולקיטו . . עיקר האיסור משום שהוא שכירו"; וה־טעם שרק „גר תושב שהוא לקיטו ושכי־רו של ישראל" אסור בעשיית מלאכה לישראל — ולא כל אינו יהודי שהוא שכירו ולקיטו — הוא (כמו שביאר שם בארוכה) מפני שצ"ל „שכירו ולקיטו דומיא דבן אמתו", וזהו רק ב„גר תושב", כי „קרא מיירי כשישראל שרויים על אדמתם . . ואזי אין מקיימין ביניהם עכו"ז עד שיקבל ז' מצות דמ"ה נקרא גר תושב שמותר להושיבו בינינו", וגר תושב „שנתיישב לגור על אדמת ישראל להיות שכירו ולקיטו . . מאחר שדעתו להשתקע ע"ד לעבוד לישראל לעולם והוא כבוש תחת ידו ומוכרח בעבודתו ה"ז כעבד עולם לענין שבת . . ולפי[28]

שמושל בגופו להשתעבד בו כמו בבן אמתו ממש . . הקפידה תורה עליו . . שלא לעשות לרבו בשבת"[29].

ונמצא דהרמב"ם והרשב"א פליגי אם גר תושב שאינו שכירו ולקיטו של ישר־אל מצווה בשביתת שבת.

ולאידך מצינו חילוק (כעין) הפכי בין הרמב"ם והרשב"א בהלכה זו:

הרשב"א[30] כתב „שאילו הי' העבד או השפחה עושין מלאכת רבן שלא מדעתנו וניכר שאינן עושין לדעתו שהוא מותר ואינו מצוה להפרישו"[31].

אבל מפשטות לשון הרמב"ם משמע שאסור במלאכה לצורך ישראל רבו, בין מדעתו ובין שלא מדעתו (וכמפורש ב־קרית ספר כאן), ולא הותרה אלא מלא־כת עצמו.

ה. ויש לומר, דפליגי בגדר המצוה ד„וינפש בן אמתך והגר" — שיש לפרשה בשני אופנים:

א) דהוי פרט בשביתת הישראל[32],

---

26) ובשו"ת הרדב"ז שם, דמ"ש הרמב"ם שכירו ולקיטו — „לרבותא נקט דאפי' לקיטו ושכירו עושה מלאכה לעצמו דלא עדיף מבן אמתו".

27) מהדו"ב השייך לסי' רנב וסי' דש (נדפס בשו"ע אדה"ז ח"ב בסופו [תיא, א־ב]).

28) שם תיא, ב קרוב לסופו.

29) ולהעיר שאדה"ז שם כ' דלהרמב"ם „אפשר דמשכחת לה גם האידנא כשישראל מניח לא"י לדור בחצירו הקנוי לו בתנאי שיעבדנו כו'". ע"ש.

30) שו"ת הרשב"א ח"א שם.

31) וכן זה שאסורים אפילו לישראל אחר, ה"ז רק „כשיש שם אמירה דישראל, אבל בלא אמירה דישראל מותר ואפילו עושה על דעת ישראל" (שו"ת הרשב"א שם. וראה גם ל' הרשב"א בחי' ליבמות שם).

32) וע"ד שמצינו שני האופנים במצות חינוך* אם הוי מצות האב, או דהוי מצות הבן — ראה רש"י ותוס' ד"ה עד שיאכל ברכות מח, א. וראה לקו"ש חי"ז ס"ע 233 ואילך. וש"נ.

*) להעיר משו"ת הרשב"א ח"א שם: דומי' דקטן שאין ב"ד מצווין להפרישו רק בעושה ע"ד אביו כו'. ועד"ז בחידושיו שם: וכאותה שאמרו בשבת קטן שבא לכבות כו'.

שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם. כלומר, ששביתת עבדו וגר תושב היא בכלל שביתת בעה"ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר ב־שביתת הישראל[33].

ב) השביתה שייכת (גם) לבן האמה והגר תושב עצמם[32], שעבדו של ישראל וגר תושב השייך לו, חל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה[33] („וינפש") ביום השבת[34]. אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על הישראל[35], שהוא מוזהר שבן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו. כלומר: בתור בעה"ב מוטלת עליו האחריות וה־חיוב לראות שעבדו וגר תושב השייכים אליו ישבתו.

[ואע"פ שאינם אסורים אלא במלאכת רבם אבל לעצמם מותרים במלאכה — הרי זה משום שהחיוב דוינפש (ואיסור המלאכה) אינו מחמת עצמם [שהרי אינם מישראל שיחול עליהם חיוב שביתה] אלא רק מפני שייכותם לישראל, להיו־תם עבדו של ישראל וגר תושב השייך לישראל; ולכן אסורים רק במלאכה עבור רבם, דהיינו בחלקם השייך לישר־אל; משא"כ כשעושים לעצמם — שבזה אין שייכות לישראל ואין זה נכנס בגדר העבדות שלהם, לא חל חיוב של שביתה].

וזהו שורש החילוק בין דעת הרשב"א והרמב"ם:

לדעת הרשב"א הזהירה תורה (ב־לשונו[36]) „שלא לעשות מלאכתנו על ידי עבדינו ולא על ידי גר תושב", דהיינו ששביתת עבד וגר תושב היא פרט ב־„מלאכתנו", בשביתת איש ישראל (ו־„דומיא דשור וחמור דמחד קרא נפקי דכתיב ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך ומה שור וחמור אנו מצווין עליו אף עבדנו אנו מצווין עליו"[37]). ולכן, ב־עבד שכבוש תחת ידינו, הרי בעשיית מלאכה עבור רבו הרי הוא מבטל שביתת רבו בשבת[38]. ומטעם זה אסור לעבד ערל (וכן גר תושב שאינו כבוש תחת ידינו) לעשות מלאכה אפילו ל־

---

33) וי"ל בסגנון אחר: לאופן הא' השביתה בעבד וגר הוי רק גדר שלילה, שלא תתבטל שביתת הבעה"ב (כי העיקר הוא (כלשון הרשב"א דלקמן בפנים) „שלא לעשות מלאכתנו ע"י עבדינו כו"), אבל אין בשביתתו של העבד והגר קיום דשביתה; ולאופן הב' חל שם שביתה במעשה דהעבד והגר, והיינו, שבזה שהעבד והגר אינו עושה מלאכת רבו, יש בשביתתם קיום מצות וינפש הנאמר בתורה.

34) וע"ד שביתת „עבדים שמלו וטבלו לשם עבדות וקיבלו מצות שהעבדים חייבין בהן" (ש־בתחילת הלכה זו) — שהרי הם מצווים בעצמם על שביתת שבת (ראה ראב"ד, מ"מ ונ"כ הרמב"ם כאן), ומ"מ גם „אנו מצווין על שביתתן" (כברמב"ם כאן לפנ"ז), ונמצא, שע"ז שאנו שומרן ומונען מעשיית מלאכה בשבת (כל' הרמב"ם), מתקיים (לא רק החיוב שעל האדון, אלא גם) חיוב מצות שבת שלהם.

35) וראה לקמן בפנים ס"ו ובהערה 45 ש"ל ש(לדעת ת"ק ורע"ק) גם הם עצמם הוזהרו.

36) בחי' ליבמות שם. ועד"ז הוא ברמב"ן שם. ובתוס' ישנים יבמות שם (ד"ה זה גר) „אנחנו מצווים שלא לחלל שבת על ידינו לצוות לו ישראל לעשות מלאכתו".

37) ל' הרשב"א בשו"ת שם. אבל מזה אין הוכחה כי י"ל שהאדם מוזהר, שגם בהמתו תשבות בשבת, ולא משום שזה שולל שביתת האדם (וראה צפע"נ על הרמב"ם הל' שבת כאן (ה"א) והל' תרומות פ"ב (לב, א) — בדעת רש"י ריש נזיר). וראה אמרי בינה הל' שבת ס"א — שלהרשב"א, גם בהמתו אם עושה מלאכה מעצמה אין בעה"ב מוזהר ולא ציותה התורה ע"ז. ע"ש. ואכ"מ. ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סו"ס רמו.

38) להעיר מתהלה לדוד או"ח סי' דש אות א, שנראה שהרשב"א לא קאמר שע"ד האדון הם עושין אלא בקנוי קנין הגוף, אבל בשכיר לא קמיירי. וראה יש"ש יבמות שם סנ"ג. וראה לקמן הערה 43.

ישראל אחר שאינו אדונו כאשר הישר־אל מצוהו לעשות מלאכה עבורו[39], שאז הרי זה כאילו הישראל עושה מלאכה על ידי העבד והגר תושב[40]; ורק כשאין ישראל מצוהו על המלאכה, מותר לו (מן התורה) לעשות מלאכה גם עבור ישראל[41].

משא"כ להרמב"ם שביתת העבד והגר תושב שייכת להעבד והגר עצמם. ולכן האיסור הוא רק בגר תושב שהוא שכירו ולקיטו של ישראל, שהוא כבוש תחת ידינו והרי הוא „כעבד עולם" (כנ"ל מ־אדה"ז), דכיון שהישראל „מושל בגופו להשתעבד בו כמו בבן אמתו ממש", לכן נמשכת עליו[42] תורת שביתת שבת לענין עשיית מלאכה לרבו[43].

ולכן ס"ל להרמב"ם שגם אם הגר תושב עושה מלאכה לישראל רבו שלא מדעת רבו ה"ז אסור — כי אין האיסור מצד שביתת הישראל, אלא מצד שביתת הגר תושב עצמו.

ולאידך, סתם גר תושב (שאינו לקיטו ושכירו של ישראל) העושה מלאכה ל־ישראל, אפילו בציווי דהישראל — אין בזה איסור מן התורה, כי גר תושב כזה לא שייך שתומשך עליו תורת שבת (כיון שאינו „כעבד עולם" של הישראל).

ו. ובזה יש להוסיף ביאור בשינוי נוסף בין לשון הרמב"ם ללשון הגמ':

בברייתא שם בדברי ת"ק הלשון הוא „גר תושב מותר לעשות[44] מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד, רע"ק אומר כישראל ביו"ט", והיינו ד„מותר" שבדברי ת"ק קאי גם על דברי רע"ק; ואילו ר"י אינו אומר בקיצור ע"ד לשון רע"ק „כישראל בחול", אלא מאריך „גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל ב־חול", וכן בדברי ר"ש „אחד גר תושב ואחד עבד ואמה התושבים עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול".

וצריך ביאור: אמאי שינה הרמב"ם מלשונם של ר"י ור"ש (שפסק כמותם) „עושין מלאכה בשבת לעצמן", וכ' „ומ־תרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן" (כל' הברייתא בדעת הת"ק ורע"ק)?

וע"פ הנ"ל יש לומר: הטעם ששינו ר"י ור"ש מלשון הברייתא לפנ"ן, נ"ל, משום שהחילוק בין דעתם לדעת ת"ק ורע"ק אינו רק חילוק בכמות — כמה מלאכות הותרו להם (דלדעת הת"ק, ורע"ק, כו"כ מלאכות הן אסורות ורק מלאכות אלו (להת"ק דבר האבד ולרע"ק מלאכת אוכל נפש) הותרו להם, משא"כ לר"י ור"ש שכל המלאכות הותרו להם) — אלא זהו אופן אחר של היתר, התלוי בהגברא (כפשטות לשונם), דלת"ק ורע"ק גר תושב ועבד עצמם אסורים במלא־כה[45], גם במלאכת עצמו, אלא שהותר

39) נסמן לעיל הערה 31.

40) ומה שדין זה אינו באמירה לעכו"ם בעלמא (שאמירה לעכו"ם היא רק שבות של דבריהם) ורק בעבד וגר תושב — הוא גזה"כ (חי' הרשב"א שם. ועד"ז ברמב"ן שם. ועוד).

41) וראה בארוכה לבוש או"ח סי' דש ס"א.

42) ואולי זהו דיוק ל' אדה"ז במהד"ב שם (נעתק לעיל ס"ד) „הקפידה תורה עליו . . שלא לעשות לרבו בשבת" — דלכאורה תיבת „עליו" מיותרת.

43) ולכאורה, מזה שלאדה"ז א"צ שיהי' „גופו קנוי" אלא רק ש„מושל בגופו", ואפילו בשכיר שנה או לקיטו שהוא למלאכה מסוימת (ע"ש בפרטיות), מוכח שאין זה רק פרט בשביתת האדון כשורו וחמורו, כ"א ששייך להעבד והגר עצמו.

44) בשטמ"ק שם תיבות „מותר לעשות" — נמחקו (וגריס במקומן — „עושה").

45) ראה פרש"י יבמות שם ד"ה גר תושב „שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים" (ועד"ז הוא בתוס' רי"ד

להם לעשות לעצמם מלאכות מסויימות, משא"כ לר"י ור"ש הרי מלכתחילה אין שום איסור מלאכה עליהם, והאיסור הוא רק שלא לעשות מלאכה עבור רבו. ו־נמצא, דזה ש„עושין מלאכה . . לעצמן" אינו רק היתר, שמותרין לעשות מלאכה לעצמם, אלא ש„עושין מלאכה" לעצמן[46], שמלכתחילה אינם בגדר שביתת שבת.

ובזה מתורץ טעמו של הרמב"ם ש־דייק בלשונו וכו' „ומותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן" — כי לדעת ה־רמב"ם, הא ד„וינפש בן אמתך והגר" שייך לבן האמה והגר עצמם כנ"ל (ולא (רק) מצד ביטול שביתתו של ישראל, הבעה"ב), ועשיית מלאכה לעצמם הרי היא בגדר היתר[47] — „מותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן"[48].

ז. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר דיוק ל' הרמב"ם שהוזקק להוסיף (על ל' הש"ס) „ומותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן בפרהסיא" — כי ע"פ משנת"ל, הרי ל־שיטת הרמב"ם עבד זה (שדינו כגר תושב) אינו מופקע מעצם חיוב שביתה, ואדרבה, זה שעושה מלאכה בשבת ה"ז כעין גדר „היתר" — „ומותרין לעשות מלאכה כו'" — ולכן סלקא דעתך אמינא, דגם כשהותר לו לעשות מלאכה, הוא רק בצנעא אבל לא בפרהסיא[49], כדי ש־לא ייראה שאין אצלו כל ענין השבת: ולכן הוזקק הרמב"ם להוסיף שאינו כן, אלא שמותר לעשות מלאכה אפילו בפר־הסיא.

וכדי לבאר הטעם שבאמת אין אוס־רים עליו לעשות מלאכה בפרהסיא כתב הרמב"ם „כישראל בחול", דיש לומר ש־כוונתו כפשטות לשונו, שלא בא לשלול (כבש"ס) „כישראל בחוה"מ . . ביו"ט" (שלא נזכר ברמב"ם כאן כלל), אלא[50] — „כישראל בחול" ולא „ככהרי", והיינו, שלא תימא דזה שהותר לו לעשות מלא־כה לְעַצמוֹ הוא משום שהוא נכרי שאינו בתורת שבת כלל (ורק שאסור לעשות

יבמות שם), הרי דס"ל שהגר תושב עצמו מוזהר על השבת, גם במלאכת עצמו. וראה ערוך לנר שם, שדברי רש"י הם אליבא דת"ק ור"ע בכריתות שם. ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג עשה לד (קפט, סע"ד ואילך. ועוד). וראה לקמן בפנים ס"ח ובהערות שם.

46) ראה ראשונים ליבמות שם (בקושייתם על דעת רש"י שבהערה שלפנ"ז), שלכאורה מחויב לעשות מלאכה בשבת כיון שעכו"ם ששבת חייב מיתה (וראה שו"ת חת"ס או"ח סס"ב). ולהנ"ל אולי י"ל דזהו פי' ר"י ור"ש ד„עושין מלאכה", דלא כת"ק ורע"ק. ואכ"מ.

47) ועפ"ז י"ל דג' חלוקות בדבר:

א) דעת רש"י (אליבא דת"ק ורע"ק) — שגר תושב עצמו מוזהר שלא לעשות מלאכה בשבת, אפילו במלאכת עצמו, כנ"ל הערה 45.

ב) דעת הרמב"ם — שהאזהרה היא על הישראל רבו, אבל תוכנה שהגר תושב ישבות מעבודת רבו. והיינו שהשביתה מתייחסת להגר תושב. ואולי י"ל דגם להרמב"ם (ובפרט לדעת המ"מ, כדלקמן בפנים ס"ח) הגר תושב עצמו מוזהר שלא לעשות מלאכה לרבו (ע"ד הנ"ל באופן הא').

ג) דעת הרשב"א — שכל ענין השביתה אינו שייך להגר תושב עצמו ורק לישראל, שלא יעשה מלאכה על ידי גר תושב והעבד. וכפשטות הלשון דר"י ור"ש. ועצ"ע.

48) עפ"ז יומתק כפל לשון הרמב"ם בסוף ההלכה „זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל כמו בן אמתו שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת אבל לעצמו עושה ואפילו הי' זה הגר עבדו הרי זה עושה לעצמו" — כי זה צריך בעיקר להשמיענו (ההיתר לעצמו), מאחר והשביתה שייכת להגר עצמו.

49) להעיר מריטב"א ונמוק"י יבמות שם: ואם אמר לו שיעשה לעצמו ויזון עצמו בשבת כיון ש־התנה עמו מבעוד יום עושה הוא לצורך מזונותיו ובלבד בצנעא שלא יהא חשד הרואים.

50) ראה יד מלאכי (כללי הרמב"ם אות לח): נמצא להרמב"ם במקצת מקומות שבגמ' תפס לשון א' לכוונה אחת והוא תפס אותו לכוונה אחרת.

מלאכה לישראל רבו — משום שביתת רבו) — אלא שטעם ההיתר למלאכת עצמו הוא ע"ד „ישראל בחול", דכמו שעשיית מלאכה על ידי ישראל בחול אינה משום שהגברא אינו בתורת שבת, אלא משום שהזמן הוא „חול" [דגם אז יש עליו איסור מלאכה בשבת, אלא שעתה הוא זמן „חול"], הנה מעין זה הוא גם בעבד זה שדינו כגר תושב, שהגברא ישנו בתורת שבת, אלא שענין השבת אצלו הוא רק בשייכות למלאכת רבו, משא"כ בנוגע למלאכה לעצמו הרי הוא „כישראל בחול".

וכיון שבנוגע למלאכה לעצמו הרי הוא „כישראל בחול" — מובן, שאין מקום לאסור עליו עשיית מלאכה בפר־הסיא [ולאידך, אין זה מגרע כלל מזה שגם אצלו ישנה תורת שבת (בנוגע ל־מלאכת רבו)].

ח. והנה הובא לעיל (סעיף ד) של־דעת המגיד משנה גם הרמב"ם ס"ל כה־רשב"א, דאפילו אינו שכירו אסור מן התורה לעשות מלאכה לצורך ישראל, ולא מצינו היתר אלא בעושה מלאכת עצמו.

ועוד זאת חלוקה שיטת המגיד משנה מדעת אדה"ז — שלשיטתו ס"ל להרמב"ם שנכרי שלא קיבל עליו שבע מצות ב"נ אינו בכלל האיסור[51], דרק מי שקיבל עליו שבע מצות ב"נ הזהירה תורה על שביתתו בשבת לצורך ישראל — דלא כשיטת הרשב"א שס"ל[52] דגם עבד שלא קיבל עליו שבע מצות ב"נ (ואפילו עובד ע"ז) מצווין עליו [משא"כ אדה"ז כתב[53] דס"ל להרמב"ם „דקיום ז' מצות אינו ענין לאיסור מלאכה בשבת"[54], וס"ל שגם להרמב"ם הא ששכירו ולקיטו אסור במלאכת רבו הוא גם כשלא קיבל עליו ז' מצות].

ויש לבאר סברת הפלוגתא בין שיטת אדה"ז ושיטת הה"מ — שתלוי בסיבת וטעם חלות תורת שביתת שבת על העבד וגר תושב עצמם (כנ"ל בארוכה, שזוהי שיטת הרמב"ם), שיש לבאר זה בשני אופנים:

א) מצד שייכותם להישראל, דכיון שהעבד קנוי לרבו וכן הגר תושב כבוש תחת ידינו (כנ"ל מאדה"ז) — לכן נמשכת עליו תורת שביתת שבת (בנוגע למלאכת רבו).

ב) מצד שייכות שלהם לדיני ישראל ותורת ישראל — כי גם קבלת ז' מצות ב"נ של גר תושב שייכת לתורת ישראל, כמ"ש הרמב"ם[55] „צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו ב־פני שלשה חברים . . והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו . . אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב" — והיינו שצריך לקבל עליו ז' מצות (א) בפני שלשה חברים (מבני ישראל), (ב) ו„מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו". ד־מכיון שיש לו יחס ושייכות לתורת ישר־

---

51) וכדעת הרמב"ן בתורת האדם (שער ה־הנצאה), הובא במ"מ שם.

52) עבודת הקודש שם. שו"ת ח"א וח"ג שם. ובב"י לטאו"ח שם שכ"ה דעת הסמ"ג והתרומה והגהות מרדכי והטור. — ב' הדיעות הובאו בשו"ע או"ח שם ס"א.

53) מהד"ב שם. ע"ש.

54) „כמ"ש התוס' וראש"ש ס"פ החולץ" (ל' אדה"ז שם).

55) הל' מלכים ספ"ח. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ו ע' 132 ואילך. וש"נ.

אל (שהרי „קיבל עליו" הוראות תורת ישראל השייכות אליו)[56], יש מקום לומר שיום השבת אצלו אינו יום סתם שיש אז ציווי, אלא יש לו חלות ושם של „שבת" דישראל[57].

והכי ס"ל להמגיד משנה, שלדעת הרמב"ם, שביתת העבד וגר תושב היא לא (רק) מפני שייכותם לנכסים, ממון דישראל, אלא גם מצד שייכותם לדיני ותורת ישראל (וכמ"ש הרמב"ם עצמו בגדר קבלת ז' מצות של גר תושב). ולכן, בענינים השייכים לישראל[58] (היינו כשעושה מלאכה עבור ישראל) נמשך גם עליו הענין דשביתת שבת.

ולכן מפרש המ"מ שלדעת הרמב"ם שכירו ולקיטו לאו דוקא, אלא כל שעושה מלאכה בשביל ישראל אסור — כי טעם האיסור הוא מצד עצם שם „גר תושב" (או „עבדים . . (ש)קיבלו עליהן שבע מצות שנצטוו בני נח . . (ש)הרי הן כגר תושב"). ולאידך, עכו"ם שלא קיבל עליו ז' מצות ב"נ אינו אסור במלאכתו עבור ישראל, כי אי אפשר שיחול עליו דין שביתה (משא"כ להרשב"א אין צורך שיחול עליו דין זה, כי לשיטתו כל האיסור הוא מפני שביתת הישראל, כנ"ל בארוכה)[59].

(משיחות ש"פ מצורע וש"פ אחרי תשמ"ו)

---

56) ראה ט"ז יו"ד ס"ב סוסק"א דלהרמב"ם גר תושב „יצא מכלל העמים"*. וראה גליוני הש"ס להר"י ענגל ע"ז סד, ב: מגמ' סנהדרין שם מוכח דגירות של גר תושב הוא שמקבל עליו מצות גר תושב בתורת ישראליות ונעשה ישראלי למצוות אלה. וראה אוצרות יוסף להנ"ל (חידושי יו"ד ח"א אות יו"ד בארוכה) בביאור דברי הט"ז. ערוך לנר שבהערה הבאה. וראה לקו"ש חכ"ו שם (ע' 9-138 ובהערות שם).

57) להעיר ממ"ש בשו"ת חת"ס (הנ"ל הערה 46) בדעת רש"י. וראה ערוך לנר יבמות שם, כי גר תושב צריך לקבל עליו ז' מצות, דאי משום נכרי אין צריך לקיים רק ז' מצות ולא יותר, אבל כשנעשה גר תושב צריך לקבל ז' מצות כמו שמקיים אותן ישראל, וכיון דבישראל שוה מחלל שבת לעוע"ז כו' צריך לקיים שבת ג"כ.

58) להעיר משו"ת חת"ס שם.

59) וע"פ הנ"ל בפי' דעת המ"מ יש לתרץ גם המשך ל' הרמב"ם בהלכה זו, שתיכף לאחרי אמרו הדין ש„עבדים שלא מלו ולא טבלו כו' הרי הן כגר תושב ומותרין לעשות מלאכה בשבת לעצמן כו'", ממשיך „ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג" — דלכאורה תמוה, מה זה שייך כאן, ובפרט שהרמב"ם לא איירי כאן בגר תושב אלא ב„עבדים שלא מלו ולא טבלו אלא קיבלו עליהן שבע מצות", ולמאי נפק"מ כאן הדין ד„אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג" (ראה תהלה לדוד לשו"ע או"ח סי' דש)?

וע"פ הנ"ל י"ל**, כי בזה מדגיש הרמב"ם דזה שהעבדים אסורים במלאכת רבם (כפי המשתמע מדיוק ל' הרמב"ם, שרק „לעצמן" מותרים במלאכה, הא לרבם אסורים) — זהו מפני שם „גר תושב" שחל עליהם (כלשון הרמב"ם „הרי הן כגר תושב"), ששייך לדיני ותורת ישראל, כמודגש בכך ש„אין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג".

---

*) ברגמ"ה כריתות שם (נדפס שם יוד, ב) כ' בנוגע לגר תושב „שיש בו **קצת גירות**". אבל כ' כן בדעת הת"ק ורע"ק שלכן „אינו עושה כל מלאכה בשבת כו'", ולא בדעת (ר"י ו)ר"ש דעושה כישראל בחול.

*) משא"כ בהל' ע"ז (פ"י סה"ז) והל' איסורי ביאה (פי"ד ה"ח) שנוגע להלכה בפועל (וראה הל' איסורי ביאה שם סה"ט). וראה הל' מילה פ"א ה"ו. וראה לקו"ש חכ"ו שם (ע' 6-135 ובהערות שם).

**) בתהלה לדוד שם מקשה עוד לדברי אדה"ז בהרמב"ם דבשכירו ולקיטו אף בלא קבל ז' מצות, דלפ"ז צ"ע למאי נפק"מ כתב הרמב"ם דאין מקבלין גי"ת אלא בזמן שהיובל נוהג. ולכאורה לפי דברי אדה"ז שם ה"ז המשך מאמר המוסגר למ"ש הרמב"ם לפנ"ז, כלשון אדה"ז שם, „ומה שהזכיר הרמב"ם ז' מצות ב"נ גבי עבד ואמה היינו משום דבלא"ה אסור לקיימן כלל אפי' בח"ל ובזה"ז". וצ"ע.

משפטים ג

א. „לא תהי׳ משכלה ועקרה בארצך גו׳״[1]. בפרש״י מעתיק „לא תהי׳ משכלה״ ומפרש „אם תעשה רצוני״.

וכתבו מפרשים[2], שחידושו של רש״י הוא, ד„אע״ג[3] דכאן לא כתיב תנאי . . על כרחך ג״כ על תנאי קאמר, דאל״כ הרי נמצא משכלה״, כלומר, אע״פ שב־כתובים הקודמים מפורש התנאי ד„אם[4] שמוע תשמע בקולו ועשית כל אשר אדבר גו׳ ועבדתם את ה׳ אלקיכם גו׳״, מ״מ, כיון שכאן מתחיל הכתוב „לא תהי׳ משכלה״ (בלי וא״ו המוסיף), הרי מזה „נראה[5] שזו פרשה בפני עצמה[6] והוי הבטחה בלתי תנאי״; וזהו ששולל רש״י בפירושו „אם תעשה רצוני״, שגם הב־טחה זו היא על תנאי שבנ״י יעשו רצון ה׳, והכרחו של רש״י שגם הבטחה זו היא על תנאי — ד„הרי נמצא משכלה״.

ולכאורה פירוש זה דחוק הוא, דאף שנאמר „לא תהי׳ גו׳״ בלי ו׳ המוסיף — איך יעלה על הדעת שברכות אלו ד„לא תהי׳ משכלה גו׳״ שאני מכל הברכות שבתורה ונאמרו בלי תנאי ואינן תלויות במצב האדם (עד שהוזקק רש״י לשלול קס״ד זו).

ועוד זאת: בהמשך ל„לא תהי׳ משכלה גו׳ את מספר ימיך אמלא״ נאמר: „את׳ אימתי אשלח לפניך והמותי את כל העם גו׳ ושלחתי את הצרעה גו׳ וגרשה את החוי גו׳״ (ועוד כמה פרטים ע״ד גירוש האומות מן הארץ וירושת הארץ) — ובודאי לא יתכן לומר שכל הבטחות אלו הן „בלי תנאי״, שהרי הן הן ההבט־חות האמורות לפנ״ז על תנאי ד„אם[8] שמוע תשמע בקולו גו׳ — ואיבתי את אויביך גו׳ ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמורי גו׳ והכחדתיו״. ופרשה זו (ד„לא תהי׳ משכלה גו׳״) היא בהמשך לפרשה שלפני׳.

יש מפרשים[9], שהקס״ד היא רק בנוגע לברכה זו ד„לא תהי׳ משכלה גו׳ ב־ארצך״, שמזה שהכתוב מדייק בה לומר „בארצך״, יש משמעות, שאין ברכה זו תלוי׳ בקיום התומ״צ[10] (דאל״כ מדוע היא רק „בארצך״ ולא בכל מקום שמקיימים רצונו ית׳), אלא זהו מסגולת הארץ[11]; וקמ״ל רש״י שגם ברכה זו („בארצך״) היא על תנאי ד„אם תעשה רצוני״.

אבל לכאורה גם פירוש זה דחוק, כי א״כ הי׳ לו לרש״י להעתיק גם תיבת „בארצך״, כיון שהיא יסוד פירושו „אם תעשה רצוני״.

---

1) כג, כו.

2) גו״א. דבק טוב.

3) ל׳ הגו״א.

4) כג, כב. שם, כה.

5) ל׳ הדבק טוב.

6) ולהעיר ש„לא תהי׳ משכלה״ היא פרשה חדשה (סתומה), אלא שצ״ע אם חלוקת פרשיות שבס״ת שייכת ללימוד פשוטו של מקרא — ראה לקו״ש חט״ו (ע׳ 423, 425 ובהערות שם).

7) כג, כז ואילך.

8) שם, כב־כג.

9) באר בשדה. וראה גם דבק טוב כאן „שאין הבטחה זו תלוי׳ בארץ״.

10) וכן משמע מזה שבברכה זו לא נזכר שבאה ע״י פעולת הקב״ה (כמו „וברך גו׳ והסירותי גו׳ אמלא״), אלא לשון הבטחה (ומציאות) ש„לא תהי׳ משכלה גו׳״. וראה לקמן סעיף ד.

11) ע״ד מ״ב (ב, יט) „והארץ משכלת״.

ועוד זאת: עפ"ז צ"ע למסקנת רש"י, שגם ברכה זו תלוי' בעשיית רצונו של הקב"ה – מדוע ניתנה ברכה זו רק "בארצך" ולא בכל מקום המצאו של איש ישראל העושה רצונו ית' (כמו שאר ברכות)[12]?

ב. והנה הרא"ם כתב, שכוונת רש"י במ"ש "אם תעשה רצוני" היא "כאילו אמר ועבדתם את ה' וברך את לחמך ואת מימיך ולא תהי' משכלה ועקרה כו' שפירושו עבדו את ה' ובזה יבורך לחמך ומימיך ולא תהי' משכלה כו'", והיינו ש"לא תהי' משכלה גו'" הוא המשך לסיום הכתוב שלפניו "(ועבדתם את ה"א) וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך" (וכן פירשו כמה פשטנים, כמו האבן עזרא, רמב"ן ועוד)[13].

ונראה מדבריו, שרש"י בא בפירושו כאן (לא לשלול קס"ד שברכה זו ניתנה בלי התנאי דשמיעה בקולו של הקב"ה – אלא) ליישב מ"ש "לא תהי' משכלה" בלי וא"ו המוסיף, וקמ"ל רש"י שזהו דרך הכתובים, דהוי כאילו כתוב "ולא תהי' משכלה" בתוס' וא"ו.

אבל לכאורה קשה לפרש כן בלשון רש"י "אם תעשה רצוני", דלפ"ז העיקר חסר מן הספר, והו"ל לרש"י לכתוב ברור "מקרא חסר", או "מחובר למקרא של מעלה" (וכיו"ב), או "אם תעבדוני" כלישנא דקרא כאן "ועבדתם".

ולכן נ"ל להיפך, שבדיוק לשונו "אם תעשה רצוני" כוונת רש"י לשלול פירוש זה (ש"לא תהי' משכלה גו'" הוא המשך ל"ועבדתם גו'"):

מפשוטו של מקרא משמע, שהכוונה במ"ש "ועבדתם את ה' אלקיכם" אינה לכללות עשיית רצונו של הקב"ה (בשמירת התומ"צ)[14], אלא לשלילת עבודה זרה, דבפסוק שלפנ"ז נאמר "לא תשתחווה לאלקיהם ולא תעבדם גו' כי הרס תהרסם גו' (ובהמשך לזה אומר) ועבדתם את ה' אלקיכם" (שלילת עבודה זרה[15]).

ודייק רש"י בפירושו על "לא תהי' משכלה", ושינה מלשון הכתוב "ועבדתם" וכתב "אם תעשה רצוני", והיינו שהתנאי לברכה זו אינו ה"ועבדתם" שבפסוק הקודם, אלא עשיית רצונו (דהיינו עשיית המצות), וכתוב זה קאי אלפני פניו, תחילת הענין, ששם נאמר[16] "השמר מפניו ושמע בקולו גו' אם שמוע תשמע בקולו ועשית כל אשר אדבר"*[16], דהיינו עשיית כל המצוות, דכאשר ישראל יעשו רצונו, הרי נוסף על כל ההבטחות שנכתבו לעיל ("ואיבתי גו' והביאך גו'"), הנה עוד זאת, "לא תהי' משכלה גו'".

[אלא שהכתוב מפסיק ביניהם (בתור "מאמר המוסגר") באזהרת ע"ז, דבהמשך להנזכר בכתוב ע"ד "האמורי והחתי גו'"[17], מזהיר שלא יכשלו בעבודה זרה של יושבי הארץ, "לא תשתחווה גו' ולא תעבדם גו' (אלא) ועבדתם את ה"א" (וכן

---

12) בבאר בשדה שם, ד"בחו"ל אפי' עושים רש"מ בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא ולז"א בארצך שאינה תחת המזל שה' דורש אותה". אבל לכאורה אינו ע"ד הפשט. ובכל אופן, הו"ל לרש"י לפרשו.

13) וראה גם ע"ד החסידות – תו"ח ואוה"ת פרשתנו עה"פ.

14) כפירוש הראב"ע כאן. ועוד.

15) ראה רמב"ן עה"פ. ועוד.
בסגנון אחר קצת: "ועבדתם את ה"א" הוא קבלת מלכותו של הקב"ה, ו"אם תעשה רצוני" – קבלת (ועשיית) מצוות (ע"ד רש"י אחרי יח, ב).

16) כג, כא־כב.

*16) וכ"כ בגו"א כאן.

17) כג, כג.

השכר המגיע ע"ז – „וברך את לחמך גו' והסירותי גו' מקרבך"[18]).

וע"פ זה מתורץ לשון הכתוב „לא תהי' משכלה גו'" (בלא וא"ו המוסיף), כדי להפסיקו מכתוב שלפנ"ז, ולהדגיש שאינו המשך ל„ועבדתם את ה'א", אלא קאי אלפני פניו.

ג. וצריך ביאור בתוכן הענין: מה נשתנתה ברכה זו ד„לא תהי' משכלה", שהיא באה דוקא בגלל עשיית רצונו („אם תעשה רצוני"), ולא (רק) בגלל „ועבדתם את ה'א" (כהברכות ד„וברך את לחמך . . מימיך והסירותי גו'")?

ויש לומר בזה בהקדם הטעם שה־כתוב מדייק „לא תהי' משכלה גו' ב־ארצך", דלכאורה קשה (כנ"ל סעיף א): כיון שגם ברכה זו היא על תנאי ד„אם תעשה רצוני", מדוע ניתנה הברכה רק „בארצך", ולא בכל מקום שישראל עושים רצונו של הקב"ה?

והביאור – בפשטות (עד שאין רש"י צריך לפרשו): הפירוש ד„לא תהי' משכ־לה גו' בארצך" הוא פשוטו כמשמעו – שברכה זו אינה (רק) לאדם פרטי, לזה שעושה רצונו של הקב"ה, אלא ברכה לארץ, „לא תהי' משכלה גו' בארצך", והיינו, שהברכה היא להארץ, ש„אם תעשה רצוני" משתנה טבעה להיות ארץ שאין בה „משכלה ועקרה".

ונמצא, שהוספת התיבה „בארצך" לא באה להגביל ברכה זו (שהיא רק בארץ ישראל), אלא אדרבה, להגדיל הברכה הבאה על ידי עשיית רצונו של הקב"ה, שהברכה נמשכת לא רק להאדם העושה רצונו, אלא מביאה ברכה לכל ארץ ישראל כולה.

ועפ"ז מובן בפשטות הטעם שברכה זו היא (א) שכר על „תעשה רצוני" (קיום „כל אשר אדבר"), ולא רק על „ועבדתם את ה'א" (שהוא רק שלילת ע"ז כנ"ל) – כי ברכה גדולה כזו דורשת קיום כל המצוות, (ב) רק „בארצך"[19] ולא בחוץ לארץ – כי ברכה זו קשורה בעשיית רצונו ית' בארץ ישראל, דכיון שזהו ה־מקום המיוחד והנעלה שהכין הקב"ה עבור בנ"י (כמפורש בפסוקים שלפנ"ז „ולהביאך אל המקום אשר הכינות"[20]), לכן, עשיית רצונו ית' בארץ זו פועלת ברכה מיוחדת לכל הארץ כולה (משא"כ בחו"ל שנמשכת הברכה ד„לא תהי' משכלה ועקרה") רק לאדם זה העושה רצון ה').

[ובזה אתי שפיר גם החילוק בין שני חלקי הכתוב – (א) „לא תהי' משכלה גו' בארצך", (ב) „את מספר ימיך אמלא" (בלי הדגשה שזהו רק בארצך)[21] – כי החלק הראשון מדבר בברכה הנפעלת בכל הארץ, ובחלקו השני מפרט הכתוב ברכה מיוחדת להאדם העושה רצונו – „את מספר ימיך אמלא", היינו בכל מקום מושבו של כאו"א מישראל, גם בחוץ לארץ].

ד. ויש להוסיף עוד (ע"פ פנימיות הענינים):

---

18) משא"כ כאשר „תעשה רצוני" (בקיום כל המצות) – הרי מפורש במ"א „אם שמוע תשמע לקול ה' גו' והאזנת למצותיו ושמרת כל חוקיו (אזי) כל המחלה גו' (מלכתחילה) לא אשים עליך" (בשלח טו, כו).

19) שלכן המתין בברכה זו עד אחרי „ועבדתם גו'", דקאי בזמן שישראל יושבים בארצם – משא"כ תחילת הפרשה („הנה אנכי שולח מלאך גו'") וכן הכתובים שלאחרי „לא תהי' משכלה גו'" („את אימתי אשלח גו'") קאי בזמן שהיו ישראל במדבר.

20) כג, כ. וראה רש"י שם.

21) ראה מדרש לקח טוב עה"פ.

בשכר על „ועבדתם גו׳״ נאמר „וברך את לחמך גו׳״ – לשון ברכה, ואילו כאן אומר הכתוב „לא תהי׳ משכלה גו׳״, ש־משמעו הבטחה[22].

וההפרש ביניהם: הברכה היא רק נתינת כח מלמעלה על שפע זה, אבל יתכן שיהיו מניעות ועיכובים כו׳ ב־המשכת השפע למטה באופן שהברכה לא תתקיים בפועל ממש, בגשמיות כ־פשוטה[23]; משא״כ הבטחת הקב״ה על טובה אי אפשר שלא תתקיים (כמבואר ברמב״ם[24]):

וזהו טעם החילוק, דעל „ועבדתם את ה״א״, שענינו רק שלילת ע״ז (כנ״ל), בא השכר רק דרך „ברכה״ („וברך גו׳״)[25], משא״כ כאשר „תעשה רצוני״ – אזי בא השכר בהבטחה, „לא תהי׳ משכלה גו׳ בארצך את מספר ימיך אמלא״, באריכות ימים ושנים טובות בפשטות,

וזוכים לירושת הארץ, עד ל„ושתי[26] את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר״, שזה[27] הפסוק מדבר בלעת״ל בקיום היעוד[28] „כי ירחיב ה״א את גבולך״ ונאמר[29] „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ״.

(משיחת ש״פ משפטים תשד״מ)

22) ראה גם ד״ה לא תהי׳ משכלה תש״ב.

23) ראה לקו״ת ס״פ קרח. ובכ״מ.

24) הל׳ יסוה״ת פ״י ה״ד.

25) ומ״ש „והסירותי מחלה״ שגם הוא לשון הבטחה, מ״מ ה״ז הבטחה הבאה בהמשך (ותלוי׳ ב)ברכה.

26) שנאמר בהמשך הענין (כג, לא).

27) מדרש לקח טוב עה״פ. וראה גם ראב״ע.

28) פ׳ ראה (יב, כ), וכדאיתא במכילתא (בא יב, כה) שזוהי הכוונה ב„ושתי את גבולך גו׳״.

29) תהלים עב, ח. מדרש לקח טוב וראב״ע פרשתנו שם.

פרשת שקלים

א. במצות נתינת מחצית השקל מצינו שני פרטים מיוחדים:

א) החפצא שבו נעשית המצוה צ"ל „מחצית השקל"[1], ולא „שקל שלם", ועד שבכתוב מודגש פרט זה ביותר, שלא נאמר „עשר גרה" (כמו שממשיך בכתובי „עשרים גרה השקל") אלא „מחצית ה־שקל". וכך הוא גם החיוב לדורות, כנ־פסק ברמב"ם[2], „מחצית השקל זו מצותה שיתן מחצית מטבע של אותו הזמן אפילו הי' אותו מטבע גדול משקל הקדש".

והדגשה זו על „מחצית" דוקא (ולא „עשר גרה", שהוא מספר השלם[3]) יש בה חידוש לגבי כל עניני המקדש (וקדושה בכלל), שצריכים להיות „שלימים" ו־„תמימים", כמו: כלי שרת מקדשין דוקא כשהם שלמים ומלאים[4], קרבנות צ"ל תמימים דוקא (ולא בעלי מום) וכן הכהן המקריב צ"ל תמים, ועוד — ואילו כאן הדיוק הוא שצ"ל „מחצית" דוקא ולא דבר שלם.

ב) בנוגע למעשה הנתינה פסק ה־רמב"ם[5] שמחצית השקל „אינו נותנו ב־פעמים רבות, היום מעט ולמחר מעט, אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת". שגם זה חידוש לגבי שאר חיובי ממון, שלא מצינו שיהי' חיוב לתת כל הסכום שהוא חייב בו „כאחת בפעם אחת", משא"כ כאן שחייב ליתן „כולו כאחת בפעם אחת"[6].

ולכאורה שני פרטים אלו הם דבר והיפוכו: מחד גיסא מודגש במצוה זו ענין של העדר השלימות — „מחצית ה־שקל" דוקא, ומאידך — יש כאן הדגשה שמעשה הנתינה צ"ל מעשה „שלם", „כולו כאחת בפעם אחת", ולא נתינה ל־חצאין.

ב. ויש לבאר זה — ע"ד המוסר וה־חסידות:

ידוע הרמז בענין מחצית השקל, ש־מציאותו של הנותן אינה אלא „מחצית", וכדי שיהי' דבר שלם („שקל הקודש") זקוק הוא ל„מחצית" שני'. ואחד הביאו־רים בזה הוא: שני ה„חצאים" (של „שקל הקודש") מרמזים על הקב"ה ובנ"י, כי הקב"ה וכנסת ישראל נמשלו כביכול, ש־כל אחד מהם הוא „פלג גופא"[8] (מחצית). וכתורת הרב המגיד[9] עה"פ[10] „עשה לך שתי חצוצרות", ד„חצוצרות" היינו „חצאי צורות", ו„שתי חצוצרות" מרמזים על הקב"ה וכנס"י, ש„שניהם ביחד הוי צורה שלימה".

ופירוש הדברים מובן ע"פ המבואר

---

1) תשא ל, יג.

2) הל' שקלים פ"א ה"ה.

3) ראה ראב"ע לשמות ג, טו. פרדס שער ב'.

4) זבחים פח, א.

5) ריש הל' שקלים.

6) וראה צפע"נ ריש הל' שקלים (ובעוד מקו־מות). ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג (מ"ע ז' (צב, ג־ד). מ"ע כ' (קמח, ג ואילך)). ועוד. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 384 ואילך.

7) ראה אוה"ת תשא ע' א'תתמז ואילך. וראה שם ע' א'תתקיא.

8) זח"ג (ז, ב. קט, ריש ע"ב).

9) בספרו אור תורה (מה, ד ואילך). הובא ב־אוה"ת תשא שם ע' א'תתמח (וראה אוה"ת בהעלותך ע' שסט). ונת' בארוכה באוה"ת לתהלים (יהל אור) ס"ע שנז ואילך. המשך תער"ב פרק שפד ואילך.

10) בהעלותך י, ב.

בספר התניא[11], שנשמת כל איש ישראל היא „חלק אלקה ממעל ממש", כלומר, שאין הנשמה מצ"ע דבר נפרד ממנו ית' שנוסף לעצם מציאותה הריהי מתקשרת ומתאחדת עמו ית', אלא שמלכתחילה הריהי „כולא חד" עם קב"ה[12], „חלק אלקה ממעל ממש".

וזהו ענין „מחצית השקל", דהיינו גילוי הנפש האלקית, המעורר באדם את ההרגשה שאינו אלא „מחצית" בלבד, ו־שואף ורוצה להתאחד עם „חצי צורה" הב', עם הקב"ה.

ג. והנה הכרה והרגשה זו, שאין ל־האדם שלימות בפני עצמו כי כל מצי־אותו אינה אלא „מחצית" ו„חצי צורה", באה לידי ביטוי (בעיקר) בענין המסירת נפש[13].

דהנה מבואר בתניא[14], שענין המסירת נפש לה' לא בא מחמת דעת והתבוננות בה' כלל, אלא בלי שום התבוננות רק כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד בלי שום טעם וטענה כלל, והיינו משום שה' אחד מאיר ומחי' כל הנפש כו'.

כלומר: זה שכל ישראל מוכנים למ־סור נפשם לה' הוא באופן „שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד", היינו, שמרגישים שאינם יכולים להיות נפרדים ממנו ית'[15].

והרגש זה בא ע"י שמעוררים בעצמם את התקשרותם לה', שישראל והקב"ה הם כמו שתי חצאי צורות, וכאשר מרגיש ש־„ה' אחד" הוא הוא חיותו ואמיתית מצי־אותו („משום שה' אחד מאיר ומחי' כל הנפש"), א"כ אין שייך שיהי' פירוד בין הנשמה והקב"ה, שאינם אלא כמו „שתי חצאי צורות".

וזהו הרמז בשני ההפכים הנ"ל שב־מצות מחצית השקל — (א) מחצית דוקא, (ב) „כולו כאחת בפעם אחת" — ואדרבא שניהם תלויים זב"ז:

כאשר האדם מרגיש את עצמו כ־„מחצית", שזהו מצד גילוי ההתקשרות לה', שאינו דבר נבדל מאתו ית' אלא כמו „חצי צורה", אזי מסירתו ונתינתו לה' היא באופן של „כולו כאחת", בלי התחלקות.

וכמו ענין המסירת נפש בפשטות, ש־היא נקודה אחת שלמעלה מהתחלקות, דלא שייך לומר שיש לאדם „קצת" מסי־רת נפש או „הרבה" מסירת נפש, כי ה־פירוש של מסירת נפש הוא — שמוסר את נפשו, דהיינו נקודת החיות שלו, לה', ולא תתכן בזה התחלקות, ובדרך ממילא מוסר כל אשר לו לה'.

ויש לומר, שזהו גם הרמז במאמר חז"ל[16] שהקב"ה הראה לו למשה „מטבע של אש" וא"ל „כזה יתנו", שתוכן מצוה זו אינה נתינה של ממון בלבד, אלא נתי־נת „מטבע של אש", נתינה החדורה באש הנשמה, ועד שכולה אש, שזהו"ע מסירת נפשו לה', אש המסירת נפש.

---

11) תניא רפ"ב. וראה ס' שפע טל בהקדמה בארוכה (ובספרו נשמת שבתי הלוי שער ד' ואילך).

12) וראה לקו"ת שבהערה הבאה. ועוד.

13) ראה לקו"ת ר"ה (סב, ד) הטעם שבן אינו חייב למסור נפשו בשביל אביו, לפי שהבן נפרד ממנו ו„נהי' מהות בפ"ע", משא"כ „הנשמה אינו כך רק כולא חד ואינה נפרדת ממנו ית' כלל . . לכן מוכרח להיות לה אהבה . . במס"נ ממש".

14) ספי"ח.

15) כפתגם הידוע („היום יום" כ"א סיון. כ"ה תמוז) שכאו"א מישראל „אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות".

16) ירושלמי שקלים פ"א ה"ד. תנחומא תשא ט (בסופו). תיב"ע ורש"י תשא (ל, יג). ועוד.

ד. והנה תרומת מחצית השקל היא (בעיקר) בשביל קרבנות ציבור שהקריבו במשך השנה[17], ש„קרבנות" נקראים „עבודה" סתם[18], לפי שעבודת הקרבנות מרמזת על כללות ענין ה„קירוב" לה' (קרבן מלשון קירוב[19]), שזהו תוכן כל עניני עבודת ה', שעל ידם מתקרב האדם לקונו — ומזה מובן, שמצות מחצית ה־שקל היא היסוד של כללות הענין ד־עבודת ה'.

ויומתק הביאור בזה — כי עבודת ה' בשלימות היא דוקא כאשר האדם מרגיש בכל עניניו, שאינו אלא „מחצית", דכל אשר הוא עובד את ה' בכל כוחותיו, אין זאת אלא „מחצית", כי אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו[20], שהקב"ה נותן ל־אדם את הכחות הדרושים כדי שיוכל לעבוד את השם, ויתרה מזה ע"פ מ־חז"ל[21] עה"פ[22] „מי הקדימני ואשלם":

והרגש זה בא ע"י „מחצית השקל"[23], שענינה (ברוחניות) הוא ענין המסירת נפש (כנ"ל), דכאשר יסוד עבודתו היא התעוררות ד„מסירת נפשו לה' על יחודו, שיהי' קבוע בלבו תמיד ממש יומם ו־לילה לא ימיש מזכרונו"[24], אזי נרגש בכל עניניו שאינו אלא „מחצית".

ועל ידי העסק בתורת מחצית השקל, שניתנה דוקא „כולו כאחת, בפעם אחת", למעלה מהתחלקות, נזכה בקרוב ל־גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, שגאולה זו תבוא ג"כ לא בסדר והדרגה[25], אלא (כפסק דין ברור של הרמב"ם[26], ש)„כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה . . ומיד הן נגאלין", תיכף ומיד ממש, ובעגלא דידן.

(משיחת שבת פרשת שקלים תשד"מ)

---

17) ראה שקלים רפ"ד. רמב"ם הל' שקלים רפ"ד. רש"י תרומה כה, ב. תשא שם, טו.

18) ראה מפרשים לאבות פ"א מ"ב.

19) ס' הבהיר סק"ט. בחיי ויקרא א, ט. ועוד.

20) סוכה נב, ריש ע"ב. קידושין ל, ב. וראה תניא פי"ג.

21) תנחומא אמור ז. ויק"ר פכ"ז, ב.

22) איוב מא, ג.

23) וי"ל שזהו מהטעמים שמצות מחצית השקל הוצרכה להיות באופן שהקב"ה הראה למשה „מטבע של אש" וא"ל „כזה יתנו" — שזוהי נתינת כח גלוי („זה") מלמעלה על קיום מצוה זו.

24) ל' התניא ספכ"ה. עי"ש.

25) כהדיעה בירושלמי (ברכות פ"א ה"א) דגאולתן של ישראל קמעא קמעא כו'.

26) הל' תשובה פ"ז ה"ה.

תרומה

א. אחד מהדברים שנצטוו ישראל ל־הביא לתרומת המשכן („וזאת התרומה אשר תקחו מאתם״[1]) הוא „עורות תחשים״[2], ופרש״י „תחשים״ — „מין חי״״.

והנה ברז״ל מצינו פלוגתא בדבר: בבבלי[3] הובאו דברי רשב״ל בשם ר״מ „תחש שהי׳ בימי משה ברי׳ בפני עצמו הי׳ ולא הכריעו בה חכמים אם מין חי׳ הוא אם מין בהמה הוא כו״״, אבל בירו־שלמי[4] אי׳ „רבנן אמרין מין חי׳ טהורה״[5] (וכן איתא בתנחומא[6] „ר׳ יהודה אומר חי׳ טהורה גדולה היתה במדבר כו׳ ובעורה ששה גוונים ונטלו אותה ועשו ממנה יריעות״)[7].

ועפ״ז (וכן מבואר במפרשים[8]), קובע רש״י כדברי הירושלמי (והתנחומא) ש־הוא „מין חי״״.

וצ״ע, מנ״ל לרש״י בפשוטו של מקרא להכריע בין דיעות אלו, שהוא „מין חי״״?

1) פרשתנו כה, ג.

2) כה, ה.

3) שבת כח, ב.

4) שבת פ״ב ה״ג.

5) וממשיך בירושלמי שם שאתי׳ כדברי „רשב״ל בשם ר״מ כמין חי׳ טהורה ברא הקב״ה כו״״.

6) פרשתנו ו.

7) בפסיקתא רבתי פל״ד (לג) ר׳ נחמי׳ אומר חי׳ טהורה היא כו׳ אמר רבי אלעזר . . בשם רשב״ל . . בשם ר״מ לפי שעה נבראתה ונגנזה. ובקה״ר (פ״א, ט) ר׳ יוחנן אומר מין חי׳ גדולה הראה הקב״ה למשה ועשה הימנה צורך המשכן וגנזה.

8) ראה דברי דוד להט״ז כאן. צידה לדרך. באר בשדה. וראה בארוכה מלאכת הקודש על פרש״י כאן.

ב. אח״כ ממשיך רש״י „ולא היתה אלא לשעה, והרבה גוונים היו לה לכך מתרגם ססגונא ששש ומתפאר בגוונין שלו״.

והנה הטעם שהוצרך רש״י לומר ש־„לא היתה אלא לשעה״, י״ל בפשטות, ד־כיון שלא ידוע ללומד המקרא (בן חמש למקרא) שיש מין חי׳ ששמה תחש, מפרש רש״י שאכן אין זו חי׳ ידועה[9] כי „לא היתה אלא לשעה״[10].

9) וכבר שקו״ט בארוכה במפרשי רש״י ועוד — בפי׳ הכתוב ביחזקאל (טז, י) „ואנעלך תחש״, אם הי׳ כל המ׳ שנה במדבר, או שעשו מנעלים ממה ש־נשאר, או שהוא תחש אחר כו׳. וראה תרגום ופרש״י יחזקאל שם. ולפי הפס״ר שם — קאי על עורות תחשים (ולא על מנעלים כפשוטם). ואכ״מ.

10) בכמה מפרשים (גו״א. באר מים חיים (לאחי מהר״ל). ועוד) מבואר ההמשך בפרש״י „ולא היתה אלא לשעה״ — „דאל״כ הרי לא הותר למלאכת שמים אלא בהמה טהורה דכתיב למען תהי׳ תורת ה׳ בפיך מן המותר בפיך, וא״כ תחש חי׳ טהורה הי׳, ולמה לא מנה אותה [בין] בהמות וחיות טהורות (בפ׳ שמיני ופ׳ ראה), אלא לשעה היתה ולא מנה דבר שהי׳ לשעה״ (ל׳ הגו״א. וכעין זה כתבו בכמה מפרשים). אבל: א) בפרש״י עה״ת לא הובאה ה־הלכה שצ״ל „מן המותר בפיך״*. ב) אפי׳ להלכה (בהמשך סוגיית הגמ׳ שם, שהובא לענין תחש הא דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד), כ׳ הרשב״א (בחי׳ לשבת שם) בשם רב האי גאון ד„הואיל וקם לי׳ ק״ו דרב הונא מברניש . .

*) וכדמוכח גם מזה שרש״י אינו מתרץ בנוגע לתולעת במלאכת המשכן — ראה רבינו בחיי כאן (כה, ג). מפרשי רש״י (הואיל משה (באר היטב). אמרי שפר. דבק טוב (בהגהה). ועוד). שו״ת חת״ס שבפנים ההערה (בטופה). ואכ״מ.

[ועפ"ז מובן גם הטעם שנקט רש"י „לא היתה אלא לשעה", שזהו ע"ד לשון הבבלי „ולפי שעה נזדמן לו למשה ו־עשה ממנו משכן ונגנז" — ולא כהירו־שלמי „כמין חי' טהורה ברא הקב"ה ל־משה במדבר כיון שעשה בה מלאכת ה־משכן נגנזה", או כלשון ר' נחמי' בתנחו־מא „מעשה נסים היתה ולשעה שנבראת בו בשעה נגנזה"[11] — כי בפשוטו של מקרא אין הכרח שהיתה כאן בריאה מיוחדת או מעשה נסים (וכן מעשה מיוחד של גניזת התחש), אלא רק ש„לא היתה אלא לשעה", ולכן נשכח זכרו בתנ"ך].

וכן מובן זה שרש"י ממשיך „והרבה גוונים היו לה", דכיון שאין זו חי' ידועה (כי „לא היתה אלא לשעה"), צריך רש"י לפרש במה מיוחדים עורות תחשים, ש־בגלל זה ציווה ה' להביאם לתרומת המשכן[12] (ובפרט שלא נאמר בקרא ש־צריכים לצבוע העורות, כמו שפירש ב־„עורות אילים — מאדמים"), ולכן פרש"י ש„הרבה גוונים היו לה" (ואין זקוקים לצביעה).

אבל צ"ע מהי אריכות לשון רש"י „לכך מתרגם ססגונא ששש ומתפאר ב־גוונין שלו", דלכאורה הי' מספיק לכתוב בקיצור „כתרגומו (ססגונא)", שמזה מוכח שיש לתחש הרבה גוונין; ומהי הדגשת רש"י (א) „לכך מתרגם כו'", (ב) סיומו בפירוש דברי התרגום „ששש ומתפאר בגוונין שלו"?

והנה לכאורה דברי רש"י (בפירוש התרגום) מקורם בגמ'[13], שהגמ' מפרשת דברי רבי נחמי' ש„מכסה אחד [של עו־רות אילים מאדמים ועורות תחשים] הי' ודומה כמין תלא אילן", ש„ה"ק כמין תלא אילן הוא שיש בו גוונין הרבה ולא תלא אילן דאילו התם טמא והכא טהור, א"ר יוסף אי הכי היינו דמתרגמינן ססגונא ששש בגוונין הרבה" — וזהו כ־לשון רש"י „לכך מתרגם ססגונא ששש ומתפאר בגוונין שלו".

אבל כבר נת' כמ"פ שאין דרכו של רש"י בפירושו עה"ת להעתיק לשונות חז"ל כ"א רק הנוגע לפירוש פשוטו של מקרא, ומה נוגע אריכות לשון (הגמ' ו)רש"י לפירוש תיבת „תחש"?

[ומה גם בנדו"ד, שכוונת ר' יוסף במ"ש „אי הכי" (סיועתא היא. רש"י), אינה רק להוכיח שתחש יש לו הרבה גוונים, אלא בעיקר לפרש שטהור הוא (דלא כ„תלא אילן" שטמא הוא) — דכיון ד„הוא טהור ניחא הא דמתרגמינן ססגו־נא לפי שאינו דומה לתלא אילן אלא בזה שיש לו גוונין הרבה"[14].

יש מפרשים[15] שרש"י בא לתרץ דברי התרגום, דכיון שכתב רש"י „ולא היתה אלא לשעה", איך נאמר בתרגום (בבבל) שם לחי' זו שלא היתה ידועה לא לפני זמן המשכן ולא לאחריו? ולכן כ' רש"י „לכך מתרגם ססגונא ששש ומתפאר בגוונין שלו", שאין כוונת התרגום שזהו

א"כ איכא למילף כו' דאפי' בהמה טמאה נמי מתכשר". וראה גם ר"ן ר"ה רפ"ג (ד"ה ומיהו אע"ג דמסקינן). וראה שו"ת חת"ס או"ח סל"ט. יו"ד סרע"ו. שד"ח אסיפת דינים מערכת חנוכה אות יד. ועוד. ואכ"מ.

11) ועד"ז בפס"ר שם „לפי שעה נבראתה ו־נגנזה". ולשון הקה"ר „הראה הקב"ה למשה ועשה הימנה צורך המשכן וגנזה" — י"ל בב' האופנים.

12) ראה באו"א קצת בהואיל משה ואמרי שפר על פרש"י כאן.

13) שבת שם, ע"א.

14) תוס' הרא"ש שבת שם.

15) ראה חנוכת התורה (להר"ר העשיל) כאן. חי' חת"ס שבת שם.

שם „תחש" בארמית, אלא זהו תיאור מראהו של התחש, „ששש . . בגוונין שלו".

אבל גם פירוש זה דחוק הוא, שהרי (כמדובר כמ"פ) אין ענינו של פרש"י עה"ת להעתיק ולפרש את דברי התרגום.

ג. ויש לומר הביאור בזה – ב־פשטות:

רש"י בפירושו „מין חי" לא בא לש־לול הפירוש שתחש הוא „מין בהמה"[16], אלא לשלול קס"ד ש„תחש" הוא שם צבע, ופירוש „עורות תחשים" הוא כמו „עורות אילים מאדמים", דכשם ש„עורות אילים מאדמים" פירושו עורות אילים ש„צבועות היו אדום לאחר עבודן"[17], כן יש מקום לפרש „ועורות תחשים", ש־צבעו עורות בצבע הנקרא „תחש" [וע"ד הדיעות שמצינו בירושלמי[18], ד„ר' יהודה אומר טיינין לשם צובעו נקרא" (עורות אילים צבועות היו עורות תחשים ונק־ראים תחשים על שם צבע שדומה ל־תחשים. קה"ע), ור"נ אומר גלקטינין (שם צבע[19]. קה"ע[20])].

ולכן כ' רש"י ד„תחשים – מין חי'", וכוונתו בפשטות, שלקחו עורות של מין חי' ששמה תחש ולא שלקחו עורות (אילים) וצבעו אותם בצבע תחש[21].

[והכרחו של רש"י בפשטות הוא, דאם הכוונה שצבעו את העורות (אילים) ב־(צבע של) תחש – הול"ל „עורות אילים מאדמים ותחשים" (וכיו"ב), ולא „ועורות תחשים": ומזה שהכתוב מוסיף „ועורות תחשים" מובן, שאין אלו העורות שעלי־הם מדובר לפנ"ז („עורות אילים")[22], אלא שהם עורות של תחש (ותחש הוא „מין חי")].

וזהו גם ההמשך בדברי רש"י „לכך מתרגם ססגונא ששש ומתפאר בגוונין שלו":

בזה בא רש"י להביא ראי' מהתרגום שאינו סתם שם צבע, שצבעו בו העורות, אלא שהוא מין חי', דתחש מתורגם „ססגונא", שהחי' „שש ומתפאר בגוונין שלו"[23].

ולכן לא כתב רש"י בקיצור „כתר־גומו ססגונא", כי אז הי' מקום לפרש שכוונת התרגום היא ש„תחש" הוא צבע המורכב מצירוף הרבה גוונים, או[24] „ססגונא" פירושו ששה גוונים (ע"ד ה־דיעה בתנחומא שבעור התחש יש ששה

---

16) להעיר מס' זכרון (על פרש"י) ומשכיל לדוד כאן, שאין כוונת רש"י חי' ולא בהמה, אלא למין חי', וחי' משמע נמי בהמה. אבל בבאר בשדה כ' שהדברים דחוקים.

17) ל' רש"י כאן.

18) שבת שם.

19) וראה שירי קרבן לירושלמי שם בביאור החילוק בין ב' הדיעות.

20) וראה ערוך (ערך טיינון) שפירש שהוא צבע תכלת. ובמוסף הערוך (ערך גלאקסינון) שהוא מין חולדה יקרה וחשובה הגדילה במדינת צפון. ולפ"ז נמצא שהחילוק בין ר"י ור"נ הוא אם הי' רק צבע או מין חי' טמאה. וראה ערוך השלם במקומות הנ"ל. ועוד. ושקו"ט במלאכת הקודש (על פרש"י כאן) בפי' דעת ר"י ור"נ בבבלי (שם כח, א). ואכ"מ.

21) להעיר גם מהמשך לשון התנחומא (בדברי ר"נ) „ועורות תחשים למה דכתיב אורך היריעה האחת שלשים באמה מי מביא לך יריעה של שלשים אמה אלא מעשה נסים לשעה שנבראה ונגנז".

22) ודוחק לומר שהכוונה לעורות סתם, מאיזה בהמה וחי' (לאו של אילים דוקא), צבועים בצבע הנקרא תחש – כי לא מסתבר שהכתוב לא יפרט מאיזה מין צ"ל העורות, ובפרט שכל דבר שבנדבת המשכן נאמר באופן מפורט.

23) אבל ראה נתינה לגר על תרגום כאן.

24) וראה עוד פירוש בערוך ערך ססגון.

גוונים)[25] — אלא מדגיש „ששש ומתפאר בגוונין שלו", שעי"ז מובן שכוונת התרגום ל„מין חי".

ד. אבל עדיין צע"ק דיוק לשון רש"י „ששש ומתפאר בגוונין שלו", דלכאורה הי' מספיק „ששש" (כלשון הגמרא)[26], ומהי ההוספה ש(לא רק „ששׁ" אלא גם) „מתפאר בגוונין שלו"?

ויש לומר, שבזה מרמז רש"י גם ל־המעלה המיוחדת שב„עורות תחשים", שאינו רק בגלל יופי הגוונים שבעורות אלו, אלא לפי שזה מדגיש את תכונת התחש, שעורות מגוונים אלו פועלים בהתחש שיתפאר בצביעו (וזהו ענין עיקרי בו עד־כדי כך, שזהו חלק משמו בלשון התרגום).

וזוהי גם המעלה והחשיבות בתרומה זו ד„עורות תחשים": מובן ופשוט, שתרו־מה ממין החי עולה בחשיבותה על תרו־מה ממין הצומח (ע"ד שמצינו בקרבנות על המזבח)[27], ובזה היא חשיבותם ה־מיוחדת של „עורות תחשים" גם לגבי „עורות אלים מאדמים", לא רק לפי שב־עורות תחשים היו „הרבה גוונים" (דלא כשאר הצבעים שהובא כל אחד מהם בפ"ע, תכלת וארגמן ותולעת שני כו'), אלא בעיקר משום שהגוונים הם חלק מעור התחש עצמו. דבנדבת ה„עורות אילים מאדמים" (שצבעו אותן לאחרי שכבר היו) הרי הנדבה ממין החי היא רק בנוגע לגוף העור עצמו, אבל לא בנוגע לצבע העורות; משא"כ בנדבת עור תחש, הרי גם הצבע־הוא בכלל הנדבה דחי', מאחר שהצבעים הם חלק מעצם עור החי, ועד שזה נוגע לתכונת החי — „ששש ומתפאר בגוונין שלו" (כנ"ל).

וי"ל, שזהו טעם נוסף לכך שיריעות אלה היו המכסה העליון ביותר שעל המשכן[28] — כי נוסף על זה שיריעות אלה עלו ביופים על השאר[29], ועוד זאת, שאינו דומה יופי של עור צבוע לגבי יופיו ותפארתו של עור שיש בו ריבוי גוונים בטבעו ותולדתו — הנה בעורות תחשים הרי הגוונים הם חלק מתכונת „חי'", כנ"ל.

ה. ויש להוסיף ביאור בזה שמכסה עורות תחשים הי' המכסה העליון של המשכן, כי מעלה זו שבעורות תחשים, שגם הצבע שבהם הוא חלק מהחי, יש בו ביטוי מיוחד של התוכן הפנימי דכללות המשכן:

„חי" הוא רמז על הקב"ה, שנקרא „חי העולמים", לפי שהוא יתי' מקור החיים של כל העולמות, ובלשון הרמב"ם[30] ש־

---

25) וכ"כ בבאר מים חיים על פרש"י בשם הרד"ק „וזהו שש גוונא שתירגם אונקלוס".

26) בדפוס ראשון דפרש"י „ששש בגוונים".

27) ראה לקו"ש חט"ז (ע' 451 ואילך) בטעם שהנשים טוו על העזים, במחובר, כי אז התרומה היא בסוג הקרבה דחי, שהיא תרומה חשובה יותר ממטוה בחוטים החתוכים מעזים. ע"ש באורך.

28) לר"נ (כנ' רש"י פרשתנו כו, יד) שהי' מכסה בפ"ע של עורות תחשים. והובא ברש"י מתחילה כדיעה הא'. וגם לדברי ר"י דמכסה א' הי', הרי חצי' של היריעה העליונה הי' מעור תחש.

29) ואף שפרש"י (פרשתנו כו, יג) למדה תורה דרך ארץ שיהא אדם חס על היפה, והיינו על יריעות התחתונות דשש משזר תכלת וארגמן כו', הרי נוסף על העיקר, שזהו רק לגבי יריעות העזים דפשיטא שלגביהן הן היפה, הרי הכוונה שם היא בעיקר לענין השוויות שלהם. וראה בחיי שמפרש „כלומר שלא יגיעו לארץ כדי שלא יתטנפו בעפר וב־גשמים", שזה שלא יתטנפו בעפר כו' פשיטא שהי' בעורות תחשים שלא היו מכסות את הקרשים כל עיקר.

30) ריש הל' יסוה"ת.

„כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"; ו־מסתבר שאין כוונת הרמב"ם במ"ש ש„כל הנמצאים . . לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו" רק לכל הנמצאים בכללות של־הם, אלא גם בפרטי הנמצאי[31], שכל פרטי הנמצא „לא נמצאו אלא מאמיתת ה־מצאו".

כלומר:

כל דבר שבעולם נחלק (בכללות) ל־שלשה חלקים: א) עצם מציאות הדבר, שזהו ענין השווה בכל דבר. ב) תכונתו המיוחדת של כל דבר, שבזה כל דבר חלוק מזולתו. וכמו אש ומים, החלוקים בטבעם ותכונתם, עד שטבעו של האש הוא היפך טבעו של מים. ג) שאר פרטי כל דבר, שאינם חלק מעצם תכונתו ו־תוכנו.

וכל עניני הנברא הנ"ל „לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו" — דהיינו נוסף על עצם מציאות הנברא, ועד"ז תוכנו וגדרו המיוחד של כל נברא — גם הפרטים ה־טפלים נמצאו מ„אמיתת המצאו".

וזהו ענינם של יריעות מ„עורות תחשים" שבמשכן:

כיון שענינו של המשכן הוא — „ו־שכנתי בתוכם"[32], השראת השכינה ב־אופן גלוי, הרי מובן, שבו הי' באופן גלוי זה שמ„אמיתת המצאו" של הקב"ה נמצאו כל הנמצאים בכל פרטיהם. [וכ־מבואר בספרים[33], שה„ציורים הגופניים" שבמשכן וכליו — אפשר „להתבונן מהם ציורים העליונים שהם דוגמא להם",

שזהו לפי שהם משתלשלים מהם, וכפי שהאריך הרמ"א בספרו תורת העולה].

ולכן הי' צ"ל במשכן ענין המורה על הקשר שבין דברים חיצוניים של הנב־ראים, עם „אמיתת המצאו" — וזה נרמז ב„עורות תחשים", שגם צבע עורם (ש־אינו אלא דבר חיצוני) הוא מ„מין החי" — להורות, שגם הדברים הכי חיצוניים של הנבראים, עד לצבע שלהם, „לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", „חי ה־עולמים"[34].

ו. ויש להוסיף בזה, ע"פ ביאור רבי־נו הזקן (בתורה אור[35]) ע"ד ההפרש בין חומר הנברא וצורתו, שהחומר של הנב־ראים נברא בדבר ה' ובעשרה מאמרות, משא"כ „אופן צורת הרקיע (לדוגמא) . . נעשה בחפץ ה' שלא בא לכלל גילוי בדבור או מאמר" — שהטעם לזה הוא לפי ש„דבור ומאמר . . הוא הפועל ה־ישות" שבכל הנבראים, דאם הי' נברא רק „בחפץ ה' ורצונו בלבד . . הי' העו־לם בטל במציאות ממש", משא"כ בצורת הנבראים (שמקורה „בחפץ ה' . . שלא בא לכלל גילוי בדבור או מאמר") נמשך ענין הביטול בנבראים. ע"ש באורך.

[ויש לומר, שזה בא לידי ביטוי בזה שצורת הנבראים הוא דבר חיצוני שאין בו „תוכן" — שהטעם הפנימי לזה הוא, לפי שבצורת הנברא נמשך ענין הביטול, ולכן בא בצורת הנברא שאין לה „מצי־אות" ותוכן לעצמה (כמו ה„מציאות" שב־עצם מציאות הנברא, וכן בתוכן הנברא וגדריו)].

ועפ"ז יובן בעומק יותר הטעם (הפני־

31) וראה גם רמב"ם שם פ"ב ה"ט (הובא לקמן בפנים ס"ז).

32) פרשתנו כה, ח.

33) בחיי פרשתנו כה, ט. ובכ"מ.

34) ראה לקמן הערה 36.

35) מקץ מא, ג. וראה בארוכה סה"מ תרס"ג ע' קיח ואילך. קונטרס עה"ח פ"א. סה"מ תש"ח ע' 72 ואילך. ועוד.

מי) שהמכסה העליון ביותר הי' מעורות תחשים דוקא, כי ענין הביטול שבנבראים (שזהו תוכנו העיקרי של המשכן — השראת השכינה הפועלת ביטול גלוי להקב"ה), שייך ל„צורת" הנבראים יותר מלשאר חלקי הנברא (כנ"ל); וביטול זה נרמז ב„עורות תחשים" דוקא, שגם צבעו של העור (שהוא רק דבר חיצוני) הוא מ„מין החי", ואדרבה, דבר חיצוני זה שייך לעצם מהותו של החי[36], יותר מתכונות פרטיות שבו, שלכן „שש ומתפאר" דוקא בגוונין שלו.

ז. ע"פ הנ"ל יש לבאר ג"כ הטעם שדבר זה התבטא ביריעות שעל המשכן דוקא, כי החילוקים בחלקי המשכן, כלים וקרשים ויריעות המשכן הם בהתאם לג' ענינים הנ"ל[37]:

כלי המקדש, שכל אחד מהם חלוק מזולתו ובכל אחד מהם היתה עבודה אחרת בהתאם לתכונתו הפרטי של הכלי, הנה על ידם מתגלה איך שתוכנו וגדרו הפרטי של כל דבר שבעולם הוא דבר ה' וחיותו הפרטי המהווה ומחי' אותו, ואמיתית מציאותו הוא כפי שהוא למעלה:

הקרשים, שהם מקיפים את כל אשר בתוכם בשווה, מורים על אור מקיף, ועל ידם נפעל ונתגלה זה שכל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, שענין זה הוא דבר השוה בכל הנמצאים כולם, ש„כל הנמצאים . . מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהי' בטבור הארץ הכל מכח אמיתתו נמצאו"[38];

והיריעות, המקיפים את כל אשר בהמשכן ואת הקרשים מלמעלה, גם הם מורים על אור מקיף, אבל על מקיף נעלה יותר, שלכן הוצרכו להיות צבועים, ובפרט היריעות העליונות דמכסה עור תחש — להורות, דגם הציור החיצוני שבדברים שבעולם הוא בטל ל„חי העולמים", ואדרבה, ביטול זה של הציור החיצוני בא ממדריגה נעלית יותר, אור מקיף דקדושה (רצון וחפץ ה') שלמעלה יותר.

ח. ג' ענינים הנ"ל ישנם גם בעבודת האדם:

בכל מצוה ומצוה — יש ג' ענינים:

א) מעשה המצוה, שבזה שווים כל אחד ואחת מישראל, מגדול שבגדולים עד קטן שבקטנים (ולדוגמא: מעשה הנחת התפילין של משה רבינו הוא בשווה למעשה הנחת תפילין של איש פשוט בכל הזמנים), ובלשון התניא[39] „תורה אחת ומשפט אחד לכולנו בקיום כל התורה ומצות בבחי' המעשה",

ב) כוונת המצוה, שבזה חילוקים מאחד להשני, ותלוי' בדרגת האדם בעבודה פנימית שלו במוחו ולבו — מדת

---

36) ראה סה"מ תרס"ג בתחלתו וסה"מ תש"ח ס"ע 5 ואילך (ועוד) — ע"פ תויו"ט סוף מס' תמיד — החילוק ד„חי העולמים" בצירי, שחי דבוק אל העולמים והוא החיות של העולמות, משא"כ חי עולמים בפת"ח, שהוא בחי' החיות שאינה שייכת לעולמות, בחי' „חי בעצם". וראה במקומות הנ"ל (סה"מ תרס"ג ע' קז, סה"מ תש"ח ע' 31) — שבחי' „חי עולמים" בפת"ח שייך לחיות דמוח החכמה, שבא בנוי ויופי, דחיות זה הוא חיות הבלתי מורגש. ע"ש בארוכה (וראה סה"מ תרס"ח ע' יח). ועפ"ז יומתק ביותר השייכות ד„שש ומתפאר בגוונין שלו" ל„מין חי" של היריעות דוקא, המורים על אור וחיות שלמעלה משייכות לפנימי, כדלקמן ס"ז.

37) בכללות מבואר (ראה סהמ"צ להצ"צ מצות בנין מקדש. ובכ"מ) דהחילוק הוא, שכלי המקדש הם אור פנימי, וקרשים ויריעות — אור מקיף.

38) רמב"ם שם פ"ב ה"ט.

39) רפמ"ד. וראה שם בהקדמה.

הבנתו את גדלות הבורא כו', המביאה לאהבת ה' ויראת ה' (ובלשון פסק ה־רמב"ם[40] „והיאך היא הדרך לאהבתו ול־יראתו בשעה שיתבונן כו'"), והן „הנסת־רות לה' אלקינו"[41] שעל זה איתא בזהר[42] ש„כל חד וחד לפום שיעורא דילי'".

ג) הידור מצוה (שאינו מעכב בקיום המצוה), עד להידור בפרטים נוספים על גוף המצוה, ובפרט — ענינים התלויים במנהג.

והנה יש מקום שיטעה אדם לחשוב, שעיקר הדיוק בקיום המצוות הוא רק ב־שני ענינים הראשונים הנ"ל, כי:

הצורך בדיוק במעשה המצות מובן ופשוט, שהרי המעשה הוא העיקר, וכפי שהאריך אדה"ז בתניא[43], ד„אם קרא ק"ש במחשבתו ובלבו לבד בכל כח כוונתו לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרות . . ואם הוציא בשפתיו ולא כיון לבו יצא ידי חובתו בדיעבד";

וכן מובן הצורך בכוונת המצוות, כי מצוה בלי כוונה היא „כגוף בלא נשמה", וכפי שהאריך אדה"ז בתניא[44] אודות גודל ההכרח בקיום המצות מתוך אהבת ה' ויראת ה';

אבל בענינים הנוספים ובפרט המנה־גים, מהו הדיוק בהם? ובפרט במנהגים השייכים לחינוך ילדים קטנים, שאינם מבינים ואינם שייכים לשים על לבם מה שרואים ושומעים, ומה גם טף בגיל רך ביותר,

וע"ז באה ההוראה שגם צבע, גוון החיצוני, הוא חלק ממין חי', שדברים כציור חיצוני צריכים להעשות מתוך חיות, וחיות הבא מעצם הנשמה, וכמה ממנהגי ישראל שרשם למעלה יותר מ־כמה עניני דינים[45], ומנהג ישראל תורה היא[46], מנהג מבטל הלכה[47], וכתשובת הרשב"א[48] הידועה בזה.

ועי"ז שכאו"א מוסיף בכל עניני תומ"צ — הן קיום התומ"צ בפועל וב־הדור מצות, „הנגלות לנו ולבנינו"[49], הן ב„הנסתרות לה' אלקינו" בעבודת ה' באהבת ה' ויראת ה', והן בדיוק במנהגי ישראל — ע"י נעשה „ושכנתי בתוכם", בתוך כל אחד ואחת מישראל,

וזה מקרב ומזרז עוד יותר את בנין בית המקדש השלישי, מכון לשבתך פעלת ה'[49], שמקדש שלמטה מכוון כנגד ביהמ"ק שלמעלה[50], במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תרומה תשל"ד)

---

40) הל' יסוה"ת רפ"ב.

41) נצבים כט, כח.

42) ראה זח"א קג, ב. תניא בהקדמה. שם רפמ"ד.

43) רפל"ח.

44) שם ואילך.

45) ראה לקו"ת (סוכות פ, ג) בענין מנהג הקפות, ניסוך המים (תושבע"פ) וניסוך היין (תושב"כ).

46) ראה תוד"ה נפסל (מנחות כ, ב). מהרי"ל, הובא ברמ"א יו"ד סשע"ו ס"ד. מנהגים ישנים מדורא ע' 153.

47) ל' הירושלמי יבמות (פי"ב ה"א), ב"מ (פ"ז ה"א) — הובא בפוסקים. וראה בארוכה שד"ח כללים מערכת המ' כלל לז־לח.

48) ח"א ס"ט.

49) בשלח טו, יז.

50) ראה מכילתא ופרש"י עה"פ. ובכ"מ.

תרומה ב

א. „ועצי שטים"[1] — ופרש"י[2]: ומאין היו להם במדבר פירש רבי תנחומא[3] יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים.

ויש להבין: פירוש זה של רבי תנחומא לכאורה הוא דברי אגדה בלי מקור בפשוטו של מקרא, ומה הכריח את רש"י לנקוט פירוש זה כאשר יש לפרש בפשטות, שבנ"י קנו עצים אלה מתגרי האומות[4], או כדפירש באבן עזרא*[4] (ו־עד"ז בבעלי התוספות עה"ת[5]) שהי' יער של עצי שטים סמוך אל הר סיני שמשם כרתו את העצים[6].

במפרשים[7] תירצו שההכרח הוא מ־משנ"נ לקמן בפ' ויקהל[8] „וכל אשר נמצא אתו עצי שטים", הרי מפורש בקרא שה־עצים כבר היו בידי ישראל (וכמו ש־הביא ג"כ באבן עזרא[9]).

אבל קשה לומר שזהו הכרחו של רש"י — שהרי רש"י לא הזכיר קרא זה, ומובן שדוחק גדול ביותר לומר שרש"י סומך כאן[10] על פסוק דלהלן (בפ' ויק־הל[11]).

ב. ויש לומר הביאור בזה — ב־פשטות:

הציווי על נדבת המשכן נאמר בלשון — „ויקחו לי תרומה . . תקחו את תרומתי . . התרומה אשר תקחו מאתם"[12], ולכ־אורה הול"ל בלשון „נתינה" (או הבאה וכיו"ב), דהיינו פעולת המנדב מבנ"י לתת את תרומת ה', ומדוע נאמר בלשון

---

1) פרשתנו כה, ה.

2) ראה גם רש"י לקמן (כו, טו) — שחוזר על תוכן פירושו זה, עם כמה שינויים (וראה לקמן סוס"ה). ואכ"מ.

3) פרשתנו ט. וראה גם ב"ר פצ"ד, ד.

4) כקושיית הט"ז (דברי דוד כאן). ועוד.

*4) אבל להעיר שבפי' הקצר שלו כאן מסיק שהוציאום ממצרים. וראה גם בפי' הארוך שלו לע"ל בשלח טו, כב.

5) וכן בחזקוני עה"פ.

6) בכמה מפרשים (דבק טוב, שפ"ח ועוד) הביאו משנ"נ בישעי' (מא, יט) „אתן במדבר ארז שטה", דמשמע שדוקא לעת"ל יהיו אילנות במדבר אבל עכשיו אין שם אילנות*. וגם ע"פ טבע וסברא אין ארזים במדבר (וראה באר יצחק על פרש"י כאן).

אבל (נוסף על זה שבכל אופן יכולים לקנות מתגרי האומות, הרי) עדיין לא היו רחוקים אז מארץ נושבת וכו' כולל יער כו'. ולהעיר משלח (טו, לב) „במדבר . . מקושש עצים". אברבנאל ואוה"ח שם.

---

*) אבל להעיר שבבעה"ת שם הובא פסוק זה לרא' שהיו שם ארזים.

7) שפ"ח (הנדפס עם הרא"ם). באר יצחק. ו־עוד.

8) לה, כד. וראה גם שמו"ר פרשתנו ספל"ג. ב"ר שם.

9) אבל מה שהקשה בראב"ע ע"ז — כבר תירצו במפרשי רש"י (ראה רא"ם, גו"א, צידה לדרך ועוד). וראה גם יפה תואר (השלם) לב"ר שם.

10) ודוחק לומר שסומך על פירושו לקמן (ב־פרשתנו כו, טו) שנלמד ממשנ"נ „ועשית את הקרשים" (כתי' המלאכת הקודש על פרש"י כאן). וראה דברי דוד לקמן שם.

11) ולהעיר, שמהכתוב „וכל אשר נמצא אתו" אפשר לדייק להיפך, שלא היו מוכנים אצלם אלא שנמצא ונזדמן אצלם.

12) ריש פרשתנו (כה, ב־ג).

„קיחה" (דקאי על האנשים הגזברים הלוקחים[13] את התרומה מאת בנ"י)?

[ובנוגע להנותנים (מנדבים), נזכר ב־כתוב רק ע"ד פעולת ההפרשה, כפרש"י „תרומה, הפרשה יפרישו לי מממונם נד־בה", שאין זו פעולת הנדבה (נתינה) לה', כ"א רק הפרשת התרומה מ(שאר) ממונם לשם נדבה (וקיחת הגזברים — „ויקחו לי"[14] — היא לאחר שישנה כבר פעולת ההפרשה)].

ומשמעות הכתובים, שכל הדברים ש־נמנו בכתוב (שהם נדבת המשכן) כבר היו ברשותם ובידם של בני ישראל מקו־דם לכן, ולא היתה חסרה אלא פעולת הקיחה מהם בלבד.

בסגנון אחר קצת: אם הי' כתוב לשון נתינה, שמשמעו שיש חיוב על הנותנים לתת, הרי זה כולל גם שיעשו כל מה שביכולתם כדי שתהי' נתינה, כולל גם כריתת עצים או קנייתם כו': אבל לשון קיחה תוכנו שמצד הנותן הכל מוכן[15] ואין חסר אלא מעשה הקיחה של ה־גזבר*[15].

[ויש לומר שלכן מפרש רש"י ומדייק ש„ויקחו לי תרומה" אין פירושו הנתינה לה', אלא רק „הפרשה, יפרישו לי מ־ממונם נדבה", שזה מדגיש עוד יותר שה־דבר שמנדבים כבר נמצא אצלם, והפעו־לה שלהם היא רק „הפרשה", להפריש דברים אלו מתוך שאר ממונם].

וזהו פירוש שאלת רש"י (על „ועצי שטים") — „ומאין היו להם במדבר"[16], כלומר, מאין היו עצי שטים מוכנים ב־ידם במדבר ולא הי' חסר אלא קיחה מידם [היינו שהדגשת רש"י „במדבר" אין כוונתה מפני שאין עצים גדלים במדבר, אלא שאין דרך בני אדם להשתמש ב־עצים (ובפרט עצים כאלה) בהיותם ב־דרך במדבר]. ומתרץ רש"י „פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה כו' והביא ארזים כו' וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים"[17].

ובזה מתורץ ג"כ דיוק ל' רש"י „פירש רבי תנחומא" — שזהו לשון בלתי רגיל בפרש"י, ועוד זאת — דברי התנחומא לכאורה אינם פירוש דברי הכתוב, אלא אגדה המתעוררת בסי־פור עשיית המשכן, ואיך מתאים הלשון „פירש רבי תנחומא"? והל"ל „איתא ב־מדרש תנחומא" (או — כרגיל בכ"מ ב־פרש"י[18] — לכתוב הפירוש ולסיימו (פירושו) בציון מקורו: תנחומא).

אלא שבזה מדגיש רש"י, שההכרח להביא דברי רבי תנחומא אינו מפני

---

13) ראה ספורנו (ועוד) שם. וראה לקו"ש חט"ז ע' 289. חכ"ו ע' 263.

14) ראה מפרשי רש"י שם (אבל בלבוש שם מפרש ש„ויקחו לי" היינו הפרשת הנותנים). וראה בארוכה לקו"ש חט"ז שם ע' 286 ואילך (ובהערה 23 שם).

15) אלא שלפועל „הנשים . . טוו את העזים" (ויקהל לה, כו) — ולא נתנו מן המוכן בידן — כי רצו לטוות „מעל גבי העזים" (רש"י שם), שע"ז נתוסף באיכות נדבתם (ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 452 ואילך. וראה לקמן ע' 209).

15*) ראה לקמן ע' 206 ואילך — באופן אחר (וראה שם ע' 208 ואילך בשיטת המדרש).

16) ומשנה מלשון התנחומא „ומהיכן היו ה־קרשים".

17) הטעם שהוזקק רש"י לומר שיעקב אבינו נטע ארזים במצרים (ולא שציווה לבניו שיקחו עמהם ארזים כשיצאו ממצרים) — ראה מפרשים (קיצור מזרחי. מנחת יהודה) — ע"פ פרש"י לך (יג, י) — שאין אילנות לרוב במצרים. ובאמרי שפר על פרש"י כאן תי' שהמצרים לא היו מניחים את ישראל לכרות אותם. ע"ש.

18) ראה לדוגמא — פרש"י נח יא, ה. לך יד, יג. וירא יח, יב.

שאלה המתעוררת בכללות הסיפור [כי השאלה מהיכן היו העצים אפשר לתרץ באופנים אחרים, כנ"ל], אלא מפני פירוש לשון הכתוב, שבו מודגש שהדברים ש־נדבו למלאכת המשכן היו מוכנים בידם ולא היתה חסרה אלא הקיחה, כנ"ל.

ג. ויש לומר, שזוהי גם כוונת רש"י בפירושיו עה"פ[19] „ותכלת וארגמן גו'", וז"ל: ותכלת, צמר צבוע בדם חלזון וצבעו ירוק. וארגמן, צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן. ושש, הוא פשתן.

דלפום ריהטא משמע שרש"י בא לפ־רש מה הם שלשה דברים הללו[20]. אבל אינו מובן:

א) סו"ס לא פירש רש"י מהו „ארגמן" (וכותב רק שזהו צבע „ששמו ארגמן")!

[ויש להוסיף: מצינו פלוגתא בזה בין הרמב"ם והראב"ד, שהרמב"ם[21] פי' „ש־הוא הצמר הצבוע אדום" (ועד"ז פי' ה־אבן עזרא כאן „כדמות אדום"), וב־ראב"ד[22] פי' ש„ארגמן ארוג משני מינין או משלשה צבעין על כן נקרא ארגמן".

והנה זה פשוט שרש"י לא ס"ל כה־ראב"ד, שהרי כותב „מין צבע ששמו ארגמן" — הרי שזהו שם של צבע אחד (ולא — כמה צבעים ארוגים יחד)[23]. גם מסתימת לשון רש"י „מין צבע ששמו ארגמן" מוכח שלא ס"ל שהוא „אדום"[24] — דא"כ הו"ל לפרש (כמו שפירש ש־„תכלת . . צבעו ירוק"). ועכצ"ל ששיטת רש"י היא שיטה שלישית — ש„ארגמן" הוא צבע בפני עצמו[25].

וא"כ העיקר חסר — שהי' צריך לבאר מהו צבע ארגמן[26].

ב) מדוע צריך רש"י לפרש ד„שש הוא פשתן" — הרי כבר מצינו לשון „שש" לעיל בפ' מקץ[27], „וילבש אותו בגדי שש", ושם לא פרש"י כלום[28], ועכצ"ל מפני שפירושה של תיבת „שש" ידוע אפילו ל„בן חמש למקרא" (המבין בפשטות לשון הקודש) ואין צורך לפרשה. ומדוע הוצרך לפרשה כאן?

ד. ולכן נ"ל שעיקר כוונת רש"י בפירושיו כאן אינה לבאר מה הם שלשת הדברים הללו, אלא לתרץ את השאלה הכללית הנ"ל המתעוררת בכתובים כאן — „מאין היו להם במדבר" דברים הללו:

---

19) כה, ד.

20) וצ"ע שלא פירש מהו „תולעת שני", כמו שפי' לקמן בפ' מצורע (יד, ד) „שני תולעת". וראה לקמן הערה 35.

21) הל' כלי המקדש פ"ח הי"ג.

22) בהשגות שם.

23) וי"ל, שלא ניחא לי' לרש"י פירוש ה־ראב"ד, כי החידוש דריבוי גוונים הוא ב„עורות תחשים", כפרש"י (כאן ד"ה תחשים). ומסתבר ש־ארגמן הו"ע בפ"ע (ובפרט שעורות תחשים היו ענין נסי רק „לשעה", כפרש"י (הנ"ל). אבל ראה לעיל ע' 136).

24) ואולי י"ל כי תולעת שני הוא צבע אדום (כרשב"ם עה"פ. וראה גם ראב"ע. ועוד. וכ"ה בפרש"י ישעי' א, יח. וראה רש"י גיטין סט, ב ד"ה אהלא. רש"י ע"ז כח, ריש ע"ב ד"ה שב. וברש"י מצורע שם: צמר צבוע זהורית). ולהעיר גם מ„עורות אלים מאדמים" (אלא שיש כמה סוגי צבע אדום. ואכ"מ).

25) וראה תו"ש עה"פ (אות מו) ובמילואים לשם ס"ב (נדפסו בסוף כרך כב).

26) ע"ד שפי' מהו צבע תכלת.

ולכאורה דוחק לומר שהי' ידוע ומפורסם במקומו של רש"י איזה צבע נק' „ארגמן" ולא הוצרך רש"י לפרשו (ולהעיר מרש"י ב"מ כא, א (במשנה): צמר סרוק ומשוך . . וצבוע ארגמן ומצויין הן). ובפרט שמפשטות לשון רש"י „ממין צבע ששמו ארגמן" (ולא בקיצור „צמר צבוע ארגמן") משמע, שאינו צבע ידוע.

27) מא, מב.

28) וראה משכיל לדוד כאן.

מלשון הכתובים כאן מובן, כנ"ל, ש־דברים אלו כבר היו ברשותם של ישראל ולא היתה חסרה אלא קיחת הגזברים; ולכאורה: בשלמא כסף זהב ונחושת — כבר למדנו לעיל שבנ"י שאלו מהמצרים „כלי כסף וכלי זהב גו'"[29] (ולאחר זה ביזת הים, כמפורש בפרש"[30] שבנ"י מצאו בים „תכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות" של המצרים), ומובן שהיו אצל בנ"י מן המוכן; אבל „מאין היו להם במדבר" צבע תכלת (שהוא מדם חלזון) או צבע ארגמן וכו'? ובכלל אינו מובן שביציאתם ממצרים ילקחו בנ"י עמהם לצרכיהם במדבר צלוחיות של צבעים.

ולכן מפרש רש"י, ש„תכלת" היינו — „צמר[31] צבוע בדם חלזון"[32], וכן „וארגמן" פירושו „צמר[31] צבוע ממין צבע ששמו ארגמן", ואין שאלה כלל מאין היו להם דברים אלה במדבר, כי מפורש בקרא שהיו להם הרבה צאן עוד בהיותם במצרים (וכדברי משה לפרעה „בצאננו ובבקרנו נלך"[33], וביציאת מצרים מפורש שלקחו אתם „צאן ובקר מקנה כבד מאד"[34]) — וא"כ מובן ולא ייפלא שהי' נמצא אצל בנ"י הרבה צמר[35], כולל — צמר צבוע בצבעים שונים*[15].

וכדי שיהי' ברור ופשוט כיצד הי' אצל ישראל מן המוכן „שש", מוסיף רש"י ומדגיש — „ושש הוא פשתן", שכבר הביא רש"י בפירושו[36], שפשתן גדל במצרים, ובמילא מובן, דכאשר „וינצלו את מצרים"[37] לקחו עמהם גם פשתן.

ועפ"ז — שגם בפירושיו הקודמים בא רש"י לבאר „מאין היו להם במדבר" — דברים המנויים בכתוב — מתורץ בפשטות דיוק הט"ז[38] בפרש"י דידן, שמתחיל רש"י פירושו בתוס' וא"ו[39], „ומאין היו להם במדבר" — „ולא אמר מאין בלא וא"ו".

[בט"ז[38] מתרץ שהי' „קשה ל"ל עצי שטים . . די לומר ושטים . . מש"ה כתב ומאין הי' להם, פירוש דקשה עוד מאין הי' כו', וצ"ל דהכתוב קאי על מה שנטע יעקב במצרים וע"ז אמר עצי, מאותן שטים שהיו כבר מנטיעת יעקב".

אבל צ"ע בתירוצו, שהרי מצינו עד"ז בכ"מ בפרש"י [שמתחיל פירושו בשאלה (כמו „למה נסמכה כו'" וכיו"ב) ובמפרשים ביארו שעיקר השאלה שרש"י בא

---

29) בא יב, לה.

30) בשלח טו, כב.

31) ולא הצבע עצמו — אף ש„תכלת" פירושו „צבע ירוק של חלזון" (רש"י שלח טו, לח), וכן ארגמן הוא שם צבע (כפרש"י כאן).

32) אלא שעפ"ז צ"ע למה הוצרך רש"י לסיים „וצבעו ירוק". ואולי י"ל, שהוא כדי שלא יוקשה מדוע הוצרכו לג' מיני צמר, ומבאר שזהו מפני שינוי הצבעים.

33) בא י, ט.

34) בא יב, לח.

35) ועפ"ז מתורץ בפשטות הטעם שלא פרש"י מהו „תולעת שני" — כי „תולעת" פירושו „צמר צבוע" ורק ה„צבע קרוי שני" (רשב"ם כאן)*. וא"כ פשוט שהי' מצוי אצל ישראל.

36) בראשית ב, יא.

37) בא יב, לו.

38) דברי דוד כאן.

39) כ"ה גם בדפוס ראשון, כמה כת"י רש"י (שתח"י) ובדפוסים הנפוצים. אבל בדפוס שני וכמה כת"י רש"י (שתח"י) — „מאין" (בלי וא"ו).

*) אבל בפרש"י ישעי' (שבהערה 24) „תולע, צבע שצובעים בו אדום, גרעינים הם ויש תולעים בכל אחד ואחד". ועפ"ז לכאורה לפרש"י הוא להיפך, ש„תולעת" הוא שם הצבע, ו„שני" הוא ה„צמר". וראה וישב (לח, כח. ל). ל' רש"י מצורע שם. ואכ"מ.

לתרץ בפירושו אינה שאלה זו, אלא שיש בכתוב „הרגש מבחוץ", המתיישב ע"י התירוץ על השאלה שמביא רש"י ב־פירושו] — ומ"מ לא התחיל רש"י ה־שאלה בוא"ו המוסיף].

וע"פ המבואר לעיל מובן בפשטות, כי גם בפירושיו הקודמים עוסק רש"י בתירוץ שאלה זו: אלא שכאן, בנוגע ל־עצי שטים, כיון שאין שום תירוץ, לכאו־רה, בפשטות הכתובים — מפרט ושואל רש"י „ומאין היו להם במדבר". וכדי ל־הדגיש ששאלה זו באה בהמשך לפירו־שיו הקודמים — מתחיל רש"י „ועצי שטים, ומאין היו להם במדבר".

ה. אמנם עדיין אין הענין מתיישב כל צרכו. דהן אמת שמהכתובים מוכח שגם עצי השטים היו מן המוכן ברשותם של בנ"י, ובמילא הוכרח לומר שכבר הוכנו מקודם לכן (ע"י ציוויו של יעקב כו') — אבל הא גופא טעמא בעי: מכיון שהיו יכולים להשיג עצי שטים מתגרי האומות או מיערות הסמוכים — מדוע הוצרך יעקב אבינו להשתדל יותר מ־מאתים שנה[40] לפני הציווי על מלאכת המשכן — בהבאת ונטיעת ארזים ב־מצרים?

לכאורה יש לומר, שיעקב ידע ש־ציווי השם על מלאכת המשכן יהי' בתוכן (בלשון) „תקחו" כנ"ל, שמזה מובן, שרצונו ית' הוא שהדברים שהוצרכו למלאכת המשכן יהיו מוכנים בידי ישר־אל, וכיון שבדרך הטבע אין טעם וסיבה שבנ"י יוליכו עצי שטים ממצרים, הוצרך יעקב לצוותם על כך ולהכין הארזים.

אבל זה עוד מגדיל השאלה — כי לפ"ז נמצא, שהציווי בלשון „קחו" הכריח פעולתו של יעקב בהכנת הארזים יותר ממאתים שנה לפני הציווי: היינו שלפיכך הי' הציווי בלשון „תקחו" כדי שיעקב יטע הארזים במצרים — וטעמא בעי?

והביאור בזה מרמז רש"י בהזכירו את שמו של בעל המאמר — „רבי תנחומא":

„תנחומא" הוא מלשון תנחומין. ולכן „פירש רבי תנחומא" ש„יעקב אבינו צפה ברוח הקודש וכו'", מכיון שענין זה הוא נחמתן של ישראל:

כאשר בנ"י נמצאים בגלות מצרים, במצב דקושי השעבוד, ועד לגזירת „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו"[41] וכו' — הרי נוסף על ההבטחה ד„ואנכי אעלך גם עלה"[42], „שואבים" הם נחמה ותנחומין כל משך זמן הגלות בראותם בעיניהם ממש את עצי הארזים שהביא יעקב ונטע במצרים, שטעמו בטרחא רבה זו[43] הי' מפני ש„צפה ברוח הקודש שעתידין . . לבנות משכן במדבר", „וצוה לבניו (ובניו לבניהם ובני בניהם אחריהם) ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים".

כלומר: עצי שטים לצורך המשכן גופא — היו יכולים כנ"ל להשיג בכמה אופנים, אבל כדי שתהי' נחמתן של ישראל (ענינו של רבי תנחומא) — הביא יעקב ארזים ונטעם במצרים (וציווה ל־בניו שיטלום עמהם כשיצאו ממצרים), כדי שבמשך כל זמן גלות ושעבוד מצרים יהיו לנגד עיניהם עצים אלו ש־

40) כפרש"י עה"פ לפני זה: רדו . . רמז ל־מאתים ועשר שנים שנשתעבדו למצרים (מקץ מב, ב).

41) שמות א, כב.

42) ויגש מו, ד.

43) ראה (ויגש מה, יט ואילך) שיוסף שלח עגלות וכו' ממצרים לארץ כנען בכדי להביא יעקב ואת אשר לו למצרים.

ניטעו על מנת שיטלום כשיצאו ממצרים, היינו ש(ראית) עצי ארזים אלה מזכירים ומדגישים את גאולת ישראל.

וזהו גם הרמז בלשון רש"י ובהתחלתו (הקדמת הענין) „פירש רבי תנחומא" — כלומר: ענין הנחמה („תנחומא") הוא באופן של פירוש (ענין של פשט, ולא רמז ודרש), כי נחמה זו היתה לא רק הבטחה בדיבור וכיו"ב, אלא נחמה בדבר גשמי, הנראה בעיני בשר, נחמה בפשטות.

ובזה מתורץ עוד דיוק בלשון רש"י, שלא הסתפק לומר שיעקב נטע ארזים במצרים אלא מוסיף ומפרט „והביא ארזים למצרים" — דלכאורה, למאי נפק"מ שהביאו הארזים ממקום אחר?

וביותר תמוה: להלן עה"פ[44] „ועשית את הקרשים" חוזר רש"י על תוכן פירושו זה איך הכין יעקב אבינו ארזים כו', עם כל פרטי הענין (ועוד מוסיף פרטים חדשים) — ומ"מ משמיט שם פרט זה שיעקב הביא ארזים למצרים[45].

וע"פ הנ"ל י"ל, כי פרט זה נוגע לענין התנחומין — שבנ"י יראו בעיני בשר ארזים שהובאו ממק"א (מארץ ישראל[46] — המורה על מצב של גאולה), שזה מדגיש עוד יותר שאין נתונים לחלוטין תחת שליטת המצרים, אלא אעלך גם עלה[42], יצאו ויעלו לארץ ישראל (ויטלו ארזים אלה עמהם).

ו. ויש להוסיף ב„יינה של תורה" ש־בפירוש רש"י — שפירוש זה של רבי תנחומא הוא „תנחומין" נוסף על גלות מצרים גם על כל הגליות ועל אריכות דגלות זה האחרון (שכל המלכיות (ו־גליות) נקראות על שם מצרים[47]).

דהנה איתא בספרים[48] שהגלות נמשל להליכת בנ"י במדבר, „מדבר העמים"[49] ותכלית הליכה זו היא — „לבנות משכן במדבר", דהיינו לעשות במדבר וממצי־אות ה„מדבר" (שהוא מקום הקליפות, נחש שרף ועקרב וצמאון גו'[50] מקום ש־מם מכל ענין של קדושה) משכן ומקדש לו ית', דירה לו ית' בתחתונים, שאין תחתון למטה ממנו.

ובגמר עבודה זו זוכים לקיים ה־ציווי[51] „ועשו לי מקדש" כפשוטו, בבית המקדש השלישי, שבו יתגלה גם המשכן שעשה משה, „מקדש המדבר"[52].

והכח להתגבר על חשכת הגלות, וב־פרט חשך כפול ומכופל דעקבתא ד־משיחא, ואדרבא „לבנות משכן במדבר" — הוא מפעולת יעקב אבינו ש„הביא ארזים למצרים ונטעם".

וי"ל הביאור בזה:

ה„ארזים" (שמהם „ועשו", נעשו העצי שטים למשכן) הם גם רמז על הצדיקים שנקראים „ארזים" כמו שנאמר[53] „צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה", כ־מבואר בכלי יקר[54]. ובפרטיות יותר הם רמז על נשיאי ישראל (לשון התנשאות),

---

44) כו, טו.

45) וכן הקשה באמרי שפר על פרש"י כאן, ונשאר בצ"ע.

46) ראה גם באר מים חיים (לאחי המהר"ל) על פרש"י כאן.

47) ב"ר פט"ז, ד.

48) ראה בחיי ועוד ר"פ מסעי. לקו"ת דרושי אלה מסעי וביאורם.

49) יחזקאל כ, לה.

50) עקב ח, טו.

51) פרשתנו כה, ח.

52) ל' הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ב. נת' בלקו"ש חט"ז ע' 473 ואילך.

53) תהלים צב, יג.

54) פרשתנו כו, טו. ע"ש.

שעומדים באופן דהתנשאות (ישגה) כ־ארזים.

וזוהי השייכות ליעקב אבינו דוקא — כי „נשיא" הוא ר"ת „ניצוצו של יעקב אבינו"[55], דכמו שיעקב אבינו הי' „מאחד את כל ישראל" (כמ"ש בגו"א כאן)[56], ובלשון רבינו הזקן[57] שנשמת יעקב היתה „כלולה מכל הנשמות שבישראל מעולם ועד עולם" — כן הוא אצל כל נשיא ישראל, שנשמתו היא נשמה כללית ה־כלולה מכל נשמות אנשי דורו, ולכן הוא מאחד את כולם[58].

וזהו שכ' ופירש רש"י שיעקב אבינו הביא „ארזים" למצרים, כי כל הנשיאים הם ניצוץ של יעקב אבינו, ומקורם הוא מארץ ישראל, כי באמת הם למעלה מ־ענין הגלות[59], אלא שכדי להכניס בבנ"י הכח להתגבר על חשכת הגלות ולבנות משכן במדבר, „נטעם" במצרים, בזמן הגלות.

וזוהי נחמתם של ישראל בהיותם ב־„מדבר העמים", שיש להם ה„ארזים" ש־נטע יעקב אבינו בכל דור ודור[60] שהם למעלה מהגלות, ונראים לבנ"י ומשפי־עים כח בכל ישראל לא להתפעל מ־חשכת הגלות כ"א להתגבר עליו, עד שבונים ועושים משכן במדבר.

ואזי זוכים לנחמה השלימה — נחמה כפשוטה ממש, בפועל ממש — שהנחמה היחידה האפשרית על אריכות גלות זה האחרון היא — גאולה האמיתית וה־שלימה[61] על ידי משיח צדקנו, כפשוטה ממש, למטה מעשרה טפחים ממש, וב־מהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תרומה תשמ"ז)

---

55) מגלה עמוקות (אופן פד. עה"ת ר"פ ויחי). קהלת יעקב (לבעל מח"ס מלא הרועים) מע' רבי.

56) ראה גם בית האוצר להר"י ענגל כלל א אות כ'. לקו"ש חכ"ו ע' 8.

57) אגה"ק ס"ז (קיא, סע"ב).

58) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1051 ובהערות.

59) להעיר מפתגם אדה"ז „שלפני נשמות ה־גבוהות . . לא נחרב הבית כלל" (פלח הרמון שמות ע' ז). וראה אוה"ת לנ"ך (כרך ג) ריש ע' א'שלא.

60) להעיר ממחז"ל (יומא לח, ב. תניא פ"א) עמד ושתלן בכל דור ודור . . וצדיק יסוד עולם.

61) ואז יקויים היעוד (ישע' יב, א) אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני.

תרומה ג

א. בדיני קדושת א"י ירושלים ומקדש כו' שנינו[1], דעשר קדושות הן: עיירות המוקפות חומה, לפנים מן החומה (ירושלים), הר הבית, החיל, עזרת נשים, עזרת ישראל, עזרת כהנים, בין האולם למזבח, ההיכל, קודש הקדשים. וכ"פ הרמב"ם בהלכות בית הבחירה[2].

אמנם בזהר מצינו חלוקה אחרת לכאורה, וז"ל[3]: (ישובא דעלמא . . אסחר [מקיף] לירושלם ו)ירושלם . . אסחרא לה' הר הבית והר הבית אסחר לעזרות דישראל ואינון עזרות סחרן ללשכת הגזית דתמן סנהדרי גדולה יתבין כו' ולשכת הגזית אסחר למזבח והמזבח אסחר לבית האולם והאולם להיכל והיכל לבית קדש הקדשים דתמן שכינה שריא וכפרת וכרובים וארון.

וחזינן כאן כמה שינויים בזהר לגבי המשנה, וביניהם:

א) בזהר לא נמנו („עיירות המוקפות חומה"), „החיל", „עזרת[4] נשים"[5], „עזרת כהנים" ו„בין האולם למזבח".

ב) לאידך נמנו שם „לשכת הגזית", „מזבח" ו„אולם" שלא נמנו במשנה.

[לענין „עזרת כהנים" ו„בין האולם למזבח" לכאורה י"ל החילוק, דלפי המשנה נכלל האולם בקדושת היכל[6] דקדושת אולם והיכל חדא קדושא היא[7], ולכן חשיב בפ"ע „עזרת כהנים" ו„בין האולם למזבח"; ובזהר קאי כהשיטה דאולם והיכל שתי קדושות[7], וקדושת אולם ובין אולם למזבח חדא קדושה היא[8], ובמקום עזרת כהנים מנה מזבח שהי' עומד בעזרת כהנים.

אבל ביאור זה דחוק הוא, שהרי הלשון „מזבח" אינו מתיישב היטב לפ"ז — דאם כוונת הזהר לעזרת כהנים מדוע נקט (רק) „מזבח" העומד שם[9].

---

1) כלים פ"א מ"ו. שם מ"ז ואילך. וראה ספרי זוטא קרוב לתחלתו. במדב"ר פ"ו, ח.

2) פ"ז הי"ג ואילך. וראה מפרשי המשנה שם מ"ז ובסוף הפרק.

3) ח"ג קסא, ב.

4) ובפרט שי"א שלדעת ר"א (יומא מד, ב) דהמעלות הן מן התורה ה"ז גם בחיל ועזרת נשים (פרש"י יומא שם ד"ה מעלות. ר"ש כלים שם מ"ט בסופה) — אף שלהלכה מעלות אלו (דחיל ועזרת נשים) הן מדרבנן, כמ"ש במפרשי המשנה כלים שם מ"ח. רמב"ם וראב"ד הל' ביהב"ח שם הט"ז-י"ז.

5) אלא דבפשטות „עזרות דישראל" — לשון רבים (וכן לאח"ז „אינון עזרות") — כולל גם עזרת נשים (ואולי י"ל — עכ"פ בדוחק — גם עזרת כהנים)*. ולהעיר מלשון הזהר שם קעא, א „עזרות" (סתם) ואינו מפרט „דישראל".

6) כמ"ש בתוי"ט כלים שם ד"ה ההיכל מקודש. וראה ספרי זוטא ובמדב"ר שם.

7) ראה עירובין ב, א. יומא מד, ב. זבחים יד, א. נח, ב (ותוס' שם ד"ה קדושת). נט, א. ועוד.

8) יומא שם. וראה רמב"ם בפיהמ"ש כלים שם מ"ט. רע"ב שם בסופו.

9) אף דמזבח שאני משאר כלי שרת דהוי רצפה (זבחים כז, ב) בנין (ראה פרש"י שם). ולהעיר ד(לדעת ר"י) קידש שלמה את כל הרצפה בקדושת מזבח (זבחים נט, סע"א ובפרש"י). ואכ"מ.

---

*) ולהעיר שגם בש"ס ל' „עזרות" כולל לפעמים עזרת נשים עזרת ישראל (וחלק שלו) עזרת כהנים — ראה (לדוגמא) יומא יב, א (ובפרש"י). מגילה כו, א (ובפרש"י). פרש"י זבחים נג, סע"ב ד"ה רצועה. ועוד.

גם יש לדייק בסדר דנקט בזהר: א) דחשיב „לשכת הגזית" לאחר „עזרות"[9] דישראל", אף שגם בחצי' (דלשכת ה־גזית) שבקודש[10] הרי קדושתה היא לכ־אורה כקדושת העזרה[11] ולא יותר מזה[12].

ב) יש גירסא בזהר[13] „והאולם אסחר למזבח והמזבח אסחר להיכל", דחשיב מזבח לאחר האולם. וכבר הקשו ע"ז[14] — לאיזה מזבח הכוונה „אם מזבח זה הוא מזבח החיצון מאי קאמר והאולם למזבח והרי מזבח חיצון [הוא לפני ו]רחוק מה־אולם כדתנן[15] כ"ב אמה בין מזבח ל־אולם ואם נאמר שהוא מזבח פנימי מאי קאמר והמזבח אסחר להיכל הרי המזבח בתוך ההיכל הוא".

ב. ויובן זה בהקדם ביאור שינויים יסודיים בין לשון הזהר ללשון המשנה:

א) במשנה הלשון לגבי כ"א מהקדו־שות הוא „מקודש ממנו" (הר הבית מקו־דש ממנו, החיל מקודש ממנו, עזרת נשים מקודשת ממנו וכו'); ואילו בזהר הלשון הוא „אסחר ל.." (ירושלים . . אסחרא . . והר הבית אסחר לעזרות דישראל ואינון עזרות סחרן כו'). כלומר: במשנה מפו־רשת המעלה ב„קדושה" הנעלית לגבי זו שלמטה ממנה, ואילו בזהר מדגיש ה־היפך — כיצד המדרגה (קדושה) התח־תונה מקפת והיא „חיצונה" לזו שלמעלה ממנה[16].

ב) במשנה מפורשת קדושת כל מקום לגבי חיובי הגברא[17] — הר הבית מקו־דשת ממנו שאין זבים וזבות כו' נכנסים לשם, החיל מקודש ממנו שאין עו"כ וטמא מת נכנסים לשם כו', וכן בנוגע לשאר הקדושות — משא"כ בזהר מדובר ע"ד קדושת המקומות כמו שהם מצד עצמם.

ג. וי"ל הביאור בזה:

בענין עשר הקדושות ויחסם זל"ז יש ב' ענינים:

---

*9) ולהעיר גם מזהר שם (קעא, א) דחשיב „לשכות" אחר „עזרות".

10) רמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ה (וש"נ).

11) ולכאורה דוחק לתרץ לשון הזהר „אינון עזרות סחרן ללשכת הגזית" ע"פ הנ"ל (הערה 5) ד„עזרות" כולל גם עזרת נשים.

12) באור החמה לזהר שם (קסא, ב) דמ"ש „עזרות סחרן" — „לאו דוקא, שהרי לשכת הגזית היתה כנוסה בהר הבית אלא מפני שהיתה ראוי' להיות כלה מן העזרה ולכך הי' לה פתח לעזרה אלא מפני שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד לבד לכך היתה חול כדי שיוכלו הסנהדרין לישב אמנם היא פנימה לעזרה נידונית שהנשיא במקום המלך ובית דין היא בית דינו של מלך והיא רמז למקום גבוה פנימי לעזרה" (וראה גם המשך דברי הזהר שם).

אבל צ"ב, איך מתאים זה שלשכת הגזית נחשבת „למקום גבוה פנימי" יותר [ובפרט דלפי פירושו הפירוש ד„סחרן" היינו שהיא „קדושה פנימה מ־קדושה", כמ"ש בהמשך דבריו (הובא לקמן הערה 16)] — עם זה שקדושת לשכת הגזית אינה יותר מקדושת העזרה.

13) הובא במקדש מלך לזהר שם. וראה ניצוצי אורות שם.

14) מק"מ שם.

15) מדות פ"ה מ"א.

16) ראה אור החמה שם: וכל אותן סחרן הכא לא יחוייב שיהי' ממש סובב אלא הכוונה שהיא קדושה פנימה מקדושה כענין שיהי' דא מוחא לדא כו'.

17) ראה פיהמ"ש להרמב"ם כלים שם מ"ו: בעבור שזכר מדריגות הטומאה כו' לקח' ג"כ במדריגות המקומות הטהורים אשר הם ג"כ מסיבות הסרת הטומאות כו'. ובספרי זוטא ובמדב"ר שם איתא: מכאן (מהדין דשילוח טמאין מג' מחנות) נתנו חכמים מחיצות ואמרו עשר קדושות הן כו'.

*) כ"ה בפיהמ"ש לפנינו (לקח). ובהוצאת קאפח: עסק.

א) כל אחת מהן היא קדושה בפ"ע, עם דינים מיוחדים (התלויים בתוספת הקדושה כו').

ב) הקדושות תלויות זו בזו (כלומר, הקדושה התחתונה היא „תוצאה" מהקדושה שלמעלה ממנה: וכן להיפך — הקדושה התחתונה היא כעין הכנה לקדושה שלמעלה ממנה[18]):

ולדוגמא: קדושת ירושלים תלוי' בקדושת[19] הר הבית וקדושת הר הבית (טפלה ו)תלוי' בקדושת עזרות דישראל, ועד"ז קדושת אולם תלוי' בקדושת ההיכל שלמעלה ממנה והיכל בקדה"ק[20]. ונפק"מ, כשבטלה הקדושה הנעלית יותר (קדושת היכל לדוגמא) — בטלה ממילא הקדושה[21] שלמטה ממנה (אולם) וכיו"ב.

ונראה דזהו יסוד ההפרש בין המשנה והזהר:

במשנה מדובר אודות כל אחת מהקדושות כענין בפ"ע, ולכן מודגש בעיקר הנפק"מ לגבי הגברא, שכ"א מהקדושות שונה מזו שלפני' לגבי דינים מסויימים: משא"כ בזהר כוונתו להדגיש את הקשר והחלות של הקדושות זו בזו, ולכן מדגיש בעיקר כיצד אחת מקפת את שלאחרי' ומוקפת מזו שלפני'.

ולפי זה אתי שפיר הא דחשיב בזהר „ירושלם . . אסחרא להר הבית והר הבית אסחר לעזרות דישראל", ולא חשיב קדושת חיל ועזרת נשים — כי קדושת חיל ועזרת נשים אינן משנות בקדושה שלמטה מהן — ואינן „מוסיפות" בקדושה שלמעלה מהן:

משא"כ ירושלים, הר הבית ועזרות דישראל כו' שהם בגדר קדושת ג' מחנות „מפתח ירושלים עד הר הבית כמחנה ישראל ומפתח הר הבית עד פתח העזרה כו' כמחנה לוי' ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה"[22], דקדושת מחנה ישראל תלוי' בקדושת מחנה לוי' וקדושת מחנה לוי' תלוי' בקדושת מחנה שכינה. ועד"ז תליא (לדעת הזהר) קדושת אולם (שבמחנה שכינה גופא)[23] בקדושת היכל ו־קדושת היכל בקדושת קדה"ק[24].

ד. אמנם אי משום הא, דהזהר קאי בחלות הקדושה, עדיין לא נתיישב אמאי חשיב „לשכת הגזית" ו„מזבח" שאינם חלוקות בפ"ע בה(עשר) קדושות.

וגם קצת קשה לפרש שכוונת הזהר דכל הקדושות המנויות תלויות זב"ז, כי לכאורה לאו מילתא דפשיטא היא (ו־עכ"פ בנוגע לכל הקדושות)[25].

---

18) אלא ש"ל בזה בכמה אופנים: זה נוגע רק בתחלת הקדושה דאא"פ להקדושה החמורה לחול בלי קדושה קלה (שלפני') — ועד"ז י"ל לאידך — או שתלויים זב"ז גם לאחר שחלו הקדושות, או שזה נוגע רק לשלימות הקדושה שבכ"א. וראה לקמן בפנים. ואכ"מ.

19) ראה תוד"ה מאי זבחים ס, ב „(זהו תימא לומר דהא) ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית ואיך יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימא". וראה שם בתוס' לפנ"ז.

20) עיין רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ה.

21) או עכ"פ שלימות הקדושה, כנ"ל הערה 18.

22) ל' הרמב"ם שם פ"ז הי"א (פיהמ"ש כלים שם). — ומסיים (ועד"ז בפיה"מ מתוספתא): והחיל ועזרת הנשים מעלה יתירה בבית עולמים. — והוא מזבחים קטז, ב. (וש"נ). ספרי נשא ה, ג. וראה ספרי זוטא ובמדב"ר שם.

23) ראה אלי' רבה כלים שם מ"ט.

24) ראה רמב"ם שם פ"א ה"ה: ושלשתן נקראין היכל.

25) וראה תוד"ה קדשים (זבחים סא, א) דגם כשנסע אוהל מועד ד„אין קרוי מחנה שכינה קיים ולחם הפנים ושאר ק"ק מיפסלי ביוצא", לענין מחנה ישראל ומחנה לוי (אע"פ שנסע) אהל מועד הוא. וכן לאידך, כשבאו בה פריצים בעזרה (את"ל ד)וחללוה

ולכן נראה לומר, דבזהר לא נחית כלל לה„(עשר) קדושות", ולא לגדר ה־קדושה שבמקומות אלו (שלכן לא נזכר שם בכלל לשון קדושה[26]) כ״א לעצם החפצא דמקומות אלו, דירושלים והר הבית ועזרות הוי חלות ושם בפ״ע (מ־לבד ענין הקדושה שבהם), ובזה נאמר בזהר ד„ירושלם . . אסחרא להר הבית והר הבית אסחר לעזרות דישראל כו׳", כלומר, דהשייכות והחלות דמקומות אלו אינו (רק) בענין הקדושה שבהם, אלא בשמם וגדרם המיוחד[27]. ונמצא, דחלות שם הר הבית תלוי׳ בחפצא ד„עזרות ד־ישראל", וכן בשאר המקומות דקא חשיב.

והשתא אתי שפיר הא דחשיב לשכת הגזית ומזבח, כי לשיטת הזהר הרי חלות שם עזרות תלוי בגדר לשכת הגזית „דתמן סנהדרי גדולה יתבין" (דמשמע שאין זה נתינת סימן על מקומה דלשכת הגזית, וסימנא למה לי, אלא שזוהי נתינת טעם, נוגע לחלות דינה בתורת מקום לשכת הגזית, דעזרות סחרין ו־תלויים בו), וחלות שם לשכת הגזית תלוי׳ בחפצא דמזבח (ובדין זה לא נוגע המקום ד„עזרת כהנים" כ״א גדר מזבח, וכמרז״ל[28] שמקום הסנהדרין „אצל ה־מזבח"[29]).

וע״פ זה מובן היטב ההמשך בדברי הזהר: התחלת הענין היא „כד ברא קוב״ה עלמא אשרא לימא דאוקינוס ד־אסחר כל ישובא דעלמא וישובא דכל שבעין אומין כלא אסחר לירושלם וירו־שלם באמצעיתא דכל ישובא שריא", והרי אוקיינוס ויישובא דע׳ אומות לית בהון גדר „קדושה", אלא שאין המדובר בחלות קדושה, כ״א בעצם חלות ענין מקומות אלו בברייתו של הקב״ה, ועד״ז הוא בההמשך „והיא (ירושלים) אסחרא להר הבית" וכן בכל חלקי המקדש דכ״א „אסחר" לחלק השני וכיו״ב, שאין המדו־בר בדין קדושה הנוספת שבו כ״א בעצם החפצא שלו[30], וכנ״ל.

ה. ע״פ מה שנת״ל מובן, שיש ב׳ אופני חלוקת המקומות בא״י וכו׳: חלו־קת הקדושות — עשר קדושות שבמשנה; וחלוקת מקומות נפרדים בתור חפצא בפ״ע ותלותם ושייכותם זל״ז — המקו־מות שנמנו בזהר.

ולכאורה דבר זה גופא דורש ביאור ב(פנימיות) הענין: מדוע ענינם הפרטי (ושייכותו להשאר) המדובר בזהר — אין

אוכלין ק״ק בהיכלי — ראה מכתבי תורה מכתב ו (נעתק בצפע״נ עה״ת קרח יח, י). ועוד כיו״ב. וראה לקו״ש חכ״א ע׳ 253 ואילך ובהערות שם. וראה לקמן ע׳ 218 ואילך.

26) משא״כ בזהר להלן שם (קעא, א). ושם ליתא הר הבית, ועוד שינויים. ולהעיר מאור החמה שם ד״ה ארץ פרט. ואכ״מ.

27) ולכאורה בזה מדובר ברמב״ם שם פ״א ה״ה (ולא בדין וחלוקי קדושות שבהם). וכן משמע בקרית ספר על הרמב״ם שם. ע״ש.

*) ראה ספרי קרח יח, י. זבחים סג, א. מנחות ח, סע״ב.

28) ירושלמי מכות פ״ב ה״ו. מכילתא ס״פ יתרו. משפטים כא, יד. פרש״י ר״פ משפטים.

29) וכאשר הסנהדרין גלו ממקומם בלשכת הגזית א״א לדון דיני נפשות — ע״ז ח, סע״ב (ובתוד״ה מלמד). וש״נ. רמב״ם הל׳ סנהדרין פי״א הי״א־יג. ולדעת הרמב״ן (בהשגותיו לסהמ״צ מ״ע קנג) „בטלו כל הדינין (ולא רק דיני נפשות) התלויין בב״ד הגדול".

30) ואולי י״ל שזה שייך לגדר ענין הבחירה, „המקום אשר יבחר" בירושלים ובמקדש (מלבד ענין הקדושה שבהם), שהבחירה היא בב״א ובשווה בכל המקומות שבמקדש שחשיב בזהר שם. ועצ״ע.

הם אותם העשר הקדושות שנמנו ב־משנה?

וי"ל הביאור בזה:

החילוק הכללי בין הגדרת המקומות שבמשנה ושבזהר הוא, שבמשנה קאי בדינים והלכות בנגלה דתורה, ובזהר קאי בתוכנם וענינם לפי פנימיות התורה. ולפ"ז י"ל, שהמשנה עוסקת בדיני וגדר ביהמ"ק (וירושלים) שלמטה, ואילו בזהר קאי (בעיקר) בביהמ"ק שלמעלה[31].

והנה, אחד החילוקים בין גדר „מטה" לגדר „מעלה" הוא, שלמטה הכל קשור ונמדד בהגבלה דמקום, שהרי גדר עולם הוא זמן ומקום[32], ואחד מהגדרים הכי עיקריים דדבר גשמי הוא מה שהוא תופס מקום: משא"כ ענין ש„למעלה" — ובכלל גדר רוחני — אינו מוגדר ב־מקום[33], כי אם הוא תוכן ומעלה רוחנית (וכמ"ש הרמב"ם[34] בפירוש מקום ברוח־ניות).

ולפי זה י"ל, דאחד החילוקים עק־ריים בין ביהמ"ק שלמעלה וביהמ"ק של־מטה הוא, שבביהמ"ק שלמעלה כל המעלות ומדריגות שבו הן בגדר „כלל" הכולל הפרטים (ואינו ניכר כ"כ ההבדל בין הפרטים), ובביהמ"ק שלמטה כל מדריגה שבו היא בגדר „פרט" שנפרט ונפרד ונבדל מפרטים אחרים[35].

[דוגמא לדבר — החילוק בין לשון המשנה ללשון הגמרא: לשון המשנה הוא „דבר קצר וכולל ענינים רבים"[36], ואילו כאשר דבר קצר זה מתפרט ומתפרש בגמרא ה"ה מתבאר באריכות ובריבוי פרטים. ומובן ד„פירוש דברי המשניות וביאור עמקותי'"[37] שבגמרא הוא לא רק „פירוש" ו„ביאור", כ"א שנתחדשו ג"כ כו"כ הסברות וחידושי דינים, אלא דכמו שכל אלו היו כלולים בה„כלל", „דבר קצר וכולל" של המשנה היו כולם ב־התכללות ובהתאחדות ולא היו ניכרים חלוקי הפרטים (ואולי בחלקם — גם לא היו קיימים).

ובאופן כללי יותר: בתורה יש כו"כ דרגות: כפי שהיא „חמודה גנוזה"[38] ב־אוצרו של הקב"ה שהיא תורה אחת ואין בה שום התחלקות, דאורייתא וקוב"ה כולא חד: לאח"ז כמ"ש[39] ואהי' אצלו אמון גו' שעשועים גו': כפי שניתנה מידו של הקב"ה[40], שגם אז כל התורה היא ענין אחד, דאף שישנם עשרת הדברות,

---

31) והייני שבזהר מדובר בביהמ"ק שלמטה בהתאם וכפי שבו מתבטא ביהמ"ק שלמעלה. וראה ההמשך בזהר שם: ולבא דא (קה"ק) אתזן ממוחא דרישא (ובהגהות הרח"ו שם: ירושלם של מעלה המכוון כנגדה) ואתאחיד דא בדא כו' כגוונא דא לעילא לעילא כו'. וראה תו"א יג, ב. סה"מ תקס"ו ע' סא־ב. סידור קמז, א.

32) שער היחוד והאמונה פ"ז. ובכ"מ.

33) ראה לקו"ש ח"י ע' 111 ואילך. ושו"נ.

34) מו"נ ח"א פ"ח. ס' החקירה להצ"צ עד, סע"ב ואילך. וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"י.

35) ואף שמקדש של מעלה מכוון כנגד מקדש שלמטה (פרש"י ויצא כח, יז. בשלח טו, יז. משפטים כג, כ. ובכ"מ) — ובכל פרטיו וענייניו (ראה ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה (קה"ק). תנחומא פקודי ב (היכל). וראה זח"ב נט, ב. ועוד) — מ"מ, גדר בחי' ביהמ"ק שלמעלה עם כל הפרטים הוא בבחי' „כלל" לגבי ביהמ"ק שלמטה.

36) ל' הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש (רד"ה אחר כן ראה).

37) ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד.

38) שבת פח, סע"ב.

39) משלי ח, ל. וראה תניא קו"א ד"ה דוד זמירות. לקו"ת במדבר יח, א ואילך. ובכ"מ.

40) ל' רש"י נשא ז, כ. וראה לקו"ש חי"ח ע' 90.

הרי בדבור ה' נאמרו כל עשה"ד בדיבור אחד[41]; ולמטה יותר ישנה ההתחלקות דעשרת הדברות (כל אחד בדבור ב־פ"ע[41]), אבל היא באופן שנכללים בהם כל תרי"ג מצות וכו'[42]. ועוד.

אמנם כ"ז הוא כמו שהוא מצד למע־לה — הקב"ה, נותן התורה — אבל כאשר מגיעה למקבלי התורה — בנ"י, ה"ה נמשכת בריבוי התחלקות בפועל, הן ב־תורה עצמה, ה' חומשי תורה, כ"ד ספרים דאורייתא וכו'[43], והן בציווי ה־תורה, חלוקות זו מזו — מ"ע ומל"ת, עד לתרי"ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן, שכ"א היא מצוה בפ"ע וכו'. ועוד][44].

ו. ועפ"ז יובן גם ההפרש בין חלוקי הדרגות בביהמ"ק שלמטה לחילוקי ה־דרגות בביהמ"ק שלמעלה: דרגות קדו־שת ביהמ"ק שלמעלה הרי הן מדריגות רוחניות שאין חילוקי הדרגות בהדגשה כ"כ ובאופן דהבדלה א' מזולתו כ"כ: משא"כ בביהמ"ק שלמטה, שגדר „מטה" קשור עם מקום מוגבל ומסויים, הרי כל הדרגות קשורים ותלויים בחילוקי קדו־שת המקום, דכל מקום מובדל ומחולק בקדושה שונה (נעלית יותר מזו שלמטה ממנה וכן להיפך).

ומכיון שהמשכת עניני ודרגות ביהמ"ק שלמעלה אינה תלוי' (כ"כ) ב־קדושת מקום מוגבל ומסויים כ"א בתוכן ומעלת הדבר, לכן יתכן שיהי' שינוי וחילוק בין ביהמ"ק שלמעלה לזה של־מטה — דמה שלמעלה נחשב לדרגא אחת הרי כשנמשך למטה בקדושת מקום ומחיצות נחלק למקומות שונים בחילוקי דרגות הקדושה[45], וכיו"ב.

וי"ל דתוכן זה ד(המעלות ד)ביהמ"ק שלמעלה, מתבטא בביהמ"ק שלמטה לא בחלוקי דרגות הקדושה, כ"א בעצם השם והתוכן דמקומות ומדריגות אלו.

ועפ"ז מובן הא דאף שבדין קדושה שבהם הנה בביהמ"ק שלמטה חלוקים חיל, עזרת נשים ועזרת ישראל כו' — מ"מ כמו שהם בביהמ"ק דלמעלה ה"ה כלולים כולם בהר הבית ועזרות דישר־אל, ולכן הוי כ"א מהם חפצא בפ"ע לענין זה.

וכ"ה במדריגות הקדושה, דבביהמ"ק שלמטה נמנה בפ"ע עזרת כהנים, בין האולם למזבח. ואילו בביהמ"ק שלמעלה חשיב רק „מזבח" (ובזה גופא אינו מפרט מזבח החיצון), כי בביהמ"ק שלמטה גדר חילוקם הוא קדושת מקום ולכן נחלק בחלוקי מקומות, עזרת כהנים ובין ה־אולם ולמזבח, משא"כ בביהמ"ק דלמע־לה הכל הוא בחי' אחת, ענין ותוכן ה־מזבח,

[וכן הוא להגירסא „והאולם אסחר למזבח והמזבח כו'" — ואינו מפרט אם קאי במזבח החיצון או הפנימי — כי ב־ביהמ"ק שלמעלה תוכנו וגדרו דהמזבח אחד הוא, כי ב' המזבחות (הפנימי והחי־צון) הם פנימיות וחיצוניות[46] דבחי' אחת,

41) מכילתא ורש"י יתרו כ, א. ובכ"מ.

42) פרש"י משפטים כד, יב.

43) ראה גם לקו"ש חי"ח שם.

44) וראה לקו"ש חט"ז (ע' 98 ואילך), חכ"ב (ע' 233 ואילך) — כמה ענינים בתורה שהמשכתם למטה אינה באופן שהם למעלה. וראה הערה הבאה.

45) להעיר משו"ע אדה"ז או"ח מהד"ת ס"א ס"ח: עת רצון . . קדושת שבת ויו"ט הוא למעלה מגדר המקום והזמן רק שמאיר למטה בכל מקום ומקום זמנו הראוי לו, וזהו ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בח"ל ביו"ט שני של גליות כו'. וראה תו"ח שמות שמט, ב ואילך.

46) וראה לקו"ת דרושים לסוכות עח, ד (ו־בכ"מ), דב' המזבחות הן בלב חיצוניות הלב ופני־מיות הלב.

אלא דכפי שבא בביהמ"ק שלמטה נחלקו לב' מזבחות ומקומות מפני הקדושות ה־שונות].

ז. אמנם ביאור זה – שבביהמ"ק של־מעלה (ובמילא – בזהר) הענינים הם באופן כללי יותר – אינו מיישב את ההפרש בין המשנה והזהר לענין אולם והיכל, דבמשנה נחשבו לקדושה אחת (כנ"ל ס"א) משא"כ בזהר נחשב אולם בפ"ע.

וי"ל בזה – ע"פ הידוע, שבכמה עני־נים מצינו שלמעלה הם בריבוי יותר ול־מטה במיעוט יותר.

ומה שנת"ל, שלמטה הוא ריבוי ופי־רוט ולמעלה מיעוט והכללה, המדובר הוא בכמות, שלמטה הכמות הוא בריבוי – ריבוי התחלקות לחלקים רבים: אמנם בנוגע לאיכות, הריבוי הוא למעלה דוקא, והיינו לא ריבוי (פרטים) התחל־קות, אלא ריבוי איכות, גודל העילוי ד־מדריגות אלו[47].

[וכמובן ג"כ מהמשל הנ"ל, דכאשר ה„דבר קצר" של המשנה בא באריכות ההסברה ושקו"ט בגמרא, ואח"כ בדברי הראשונים עד לספרי האחרונים, הנה כל מה „שיורד" עומק השכל של המשנה הרי השקו"ט והביאורים הם בריבוי יותר, אבל אור השכל הוא בצמצום ומי־עוט יותר].

ועד"ז בענינו, כשמדובר בביהמ"ק שלמעלה הרי במדריגה נעלית ביותר (בקדושה) – היכל – נעשה ריבוי יותר, ובמילא דרגת הגילוי דבחי' היכל היא במדריגה נעלית יותר מהאולם: משא"כ בביהמ"ק שלמטה לא ניכר (בגלוי) ה־הפרש בין קדושות אלו.

וע"פ כ"ז יומתק זה שבסיום דברי הזהר דייק להביא „דתמן שכינה שריא וכפורת וכרובים וארון"[48], ולא הסתפק בזה ש„בית קדשי הקדשים" הוא מקום הכי מקודש מעצם היותו „בית קדה"ק" – להדגיש דגודל מעלת קה"ק הוא (לא כ"כ מצד היותו „בית קדש הקדשים", כ"א) מצד גודל מעלתו בריבוי איכות הקדושה והשראת שכינה שבו.

ח. ועל ידי העסק, הדיבור בתורת הבית – ביהמ"ק למטה, והעסק, הדיבור בביהמ"ק שלמעלה, והעסק, הדיבור בשניהם יחד – אומר הקב"ה ש(ע"י ה־עסק בתורתו) אין בניו ביתי בטל[49], וזה ממהר עוד יותר גילוי ביהמ"ק שלמעלה תוך ביהמ"ק דלמטה[50], שמשיח יבנה מקדש במקומו[51]

ואז יתגלה גם משכן שעשה משה במדבר[52],

שכולם נכללים בציווי אחד[53]: ועשו לי מקדש –

במהרה בימינו ממש.

(משיחת מוצש"ק פ' שלח תשל"ט)

---

47) ראה בארוכה בדרושי חסידות (ביאוה"ז ח"ש קלא, ד. תו"ח ח"ש קכו, ב. אוה"ת – ענינים ס"ע קצג ואילך. וראה ס' הליקוטים־דאה"ח צ"צ ערך אורות וכלים ס"ה ושו"נ) בהחילוק דאורות וכלים, שהאורות כל מה שלמעלה יותר הם בריבוי יותר ולהיפך בכלים. וראה ספר הערכים־חב"ד (כרך ד) ערך אורות דספירות – ביחס לכלים ס"ז. ושו"נ. וראה ג"כ לקו"ש ח"כ ע' 87 ואילך.

48) דיוק ענינים אלו בזהר – ראה לקוטי לוי"צ הערות לזהר שם.

49) תנחומא צו יד. וראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 412 ואילך.

50) ראה לקו"ש שם ע' 418 ואילך. ושו"נ.

51) רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

52) ראה יומא עב, סע"א. סוכה מה, ב (וב־פרש"י).

53) פרשתנו כה, ח. רמב"ם ריש הל' בית ה־בחירה.

תצוה

א. בסוף הל' „כלי המקדש והעובדים בו"[1] (בסיום הפרקים דבגדי כהונה)[2] כותב הרמב"ם: זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד („שמונים וחמשה איש נושא אפוד בד"[3]), לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כהן גדול אפוד בד. ואף הלוים היו חוגרין אותו, שהרי שמואל הנביא לוי הי' ונאמר בו[4] נער חגור אפוד בד. אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח ה' קודש להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ב' רוח הקודש[5].

וצריך להבין:

ספרו של הרמב"ם הוא פסקי דינים „הלכות הלכות"[6] — א"כ למה כתב ה' רמב"ם בסיום הל' כלי המקדש „זה ש' אתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד לא היו כהנים גדולים וכו'", שלכאורה אין בזה נפקותא להלכה (ואי משום שדרכו לסיים כל ספר מ' ספרי היד בדברי מוסר ומדות טובות[7] — הרי סיום זה הוא לא מענינים אלו), כי אם פירוש וביאור ב„דברי נביאים" (ש' מ"ש „שמונים וחמשה איש נושא אפוד בד", אין הכוונה לכהנים גדולים וכו'), שלכאורה אין מקומו בספר היד?

בכסף משנה כאן: „כתב כן כי היכי דלא תיקשי לן היאך כתוב[8] גבי אחימלך בן אחיטוב פ"ה כהנים חגורים אפוד בד". אבל אינו מובן [נוסף לזה שאין ענינו של הרמב"ם בספרו היד ליישב ולפרש פסוקים בנ"ך, הרי גם] — את"ל שכוונת הרמב"ם להתאים דבריו עם ה' כתובים (שאפוד בד הנזכר בדברי הנביאים אינו האפוד של כהן גדול) — הו"ל להביא ענין זה לעיל, בפרק שלפנ"ז[10], במקום שהמדובר הוא בפרטי דיני עשיית האפוד[11]?

---

1) כ"ה השם המלא דהלכות אלו, כבהתחלת ספר היד. וכן בהכותרת לפני ההלכות.

2) פ"י ה"ג.

3) ש"א כב, יח (הובא בכס"מ, כדלקמן).

4) שם ב, יח.

5) ראה ירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ב) „מלמד שהיו כולם ראוין להיות כהנים גדולים", וכנראה מפרש הרמב"ם בירושלמי שלפועל חגרו אפוד בד. אבל ראה תרגום ש"א שם „דכשרין למלבש אפוד דבוץ", ומשמע שבפועל לא לבשו אפוד בד, אלא ש„כולם ראויין לכהונה גדולה" (פ' רבינו ישעי' ש"א שם). וראה ראב"ע פרשתנו כח, ו „ומפרשים רבים פ' זה (הכתוב דש"א הנ"ל) שהיו ראוים לשאת אפוד". וראה לקמן הערה 36.

6) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספרו.

7) ראה רמב"ם סוף הל' תמורה ש„רוב דיני התורה אינן אלא . . לתקן הדעות וליישר כל ה' מעשים".

8) ש"א כב, יח.

9) כי אף את"ל שלדעת הכס"מ מ"ש הרמב"ם בהקדמת חיבורו „אדם קורא בתושב"כ תחלה (ואח"כ קורא בזה כו')" הכוונה לא רק לחמשה חומשי תורה אלא גם לנ"ך, ה"ז לכאורה רק מה שנוגע להלכות ופירוש המצות שבנ"ך, אבל לא לתרץ ולבאר פסוקי נ"ך.

10) פ"ט.

11) וגם: אז הו"ל להרמב"ם לתרץ השאלה בהפסוק „פ"ה כהנים הא . . אין ממנין שני כהנים גדולים כאחת" (כבירושלמי סנהדרין שם), וכמו שהביא בהל' כלי המקדש לפנ"ז (פ"ד סהט"ו).

גם אריכות לשון הרמב"ם כאן מורה ברור שאין כוונתו (רק) לבאר שאפוד בד הנזכר בדברי הנביאים אינו מהבגדי כהונה (אפוד של כה"ג) — כי:

(א) לפ"ז שחידוש הלכה זו הוא ש־אפוד בד אינו האפוד של כה"ג — למה ממשיך הרמב"ם לבאר דמה שבני הנבי־אים חגרו אפוד בד הוא כדי „להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול", היינו הד־גשה הפכית מתוכן ההלכה שאפוד בד אינו שייך לאפוד כה"ג[12]?

(ב) הרמב"ם מביא ראיתו מזה ש„אף הלוים היו חוגרין אותו שהרי שמואל הנביא לוי הי' ונאמר בו נער חגור אפוד בד" — לכאורה הו"ל להביא ראי' אלי־מתא יותר, ממש"נ[13] ודוד חגור אפוד בד, שלא הי' משבט לוי כלל (שזה מוכיח עוד יותר שאין אפוד בד שייך לאפוד של כהן גדול)[14].

ב. ולכן נראה שאין כוונת הרמב"ם (רק) לתרץ שאלה מ„דברי הנביאים", כי אם לבאר ענין של הלכה:

מ"ש הרמב"ם „אפוד בד . . היו חוג־רים אותו בני הנביאים" — יש לומר, ש־כוונתו בזה לומר שיש (גדר של) הלכה על בני הנביאים (לחגור אפוד בד, ועי"ז) „להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש".

ויובן זה ע"פ מ"ש הרמב"ם בהלכות יסודי התורה[15] ש„הנביא עומד . . להו־דיענו דברים העתידים להיות בעולם . . ואפילו צרכי יחיד מודיע לו, כשאול שאבדה לו אבדה והלך לנביא להודיעו מקומה". ולכן, בכדי שבנ"י ידעו מיהו הנביא שאליו יפנו בצרכיהם, היו בני הנביאים חוגרים אפוד בד, „להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש", שאז יוכלו כל ישראל לשאול אצלו כו'[16].

וזהו ביאור המשך הענינים ברמב"ם כאן:

לאחרי שמבאר פרטי דיני אורים ותו־

---

12) והולי"ל (ע"ד שהעתיק בקרית ספר לה־מב"ט כאן) „אפוד בד הי' חגור כל מי שהי' ראוי שתשרה עליו שכינה כדאשכחן בשמואל שהי' חגור אפוד בד".

13) ש"ב ו, יד. ועד"ז דה"א טו, כז.

14) והרי הרמב"ם אינו מפרש שהי' כתונת בד של כהן הדיוט, כפי' הא' ברבינו ישעי' לש"א שם.

15) פ"י ה"ג.

16) לכאורה י"ל דנפק"מ לפועל גם לפני ביאת המשיח (וראה לקמן ס"ז), דהרי גם לאחרי הזמן שנסתלקה רוה"ק מישראל כשמתו נביאים ה־אחרונים חגי זכרי' מלאכי (יומא ט, ב. סוטה מח, ב. ועוד) היו כמה הראוין לרוה"ק ונבואה כו'

[וראה אגרת תימן להרמב"ם בפי' הכתוב (בלק כג, כג) כעת יאמר ליעקב „שתחזור הנבואה לישראל בשנת ארבעת אלפים תשע מאות שבעים ושש לבריאה" (וראה תולדות האוה"ח להר"ר מרגליות (פ"ג הערות כה, כו); הקדמתו לשו"ת מן השמים, ושו"נ — דמפורש בכ"מ ברז"ל שהיתה השראת רוה"ק כו' במשך הדורות). וראה בכל הנ"ל לקו"ש חי"ד ע' 73 ואילך. ושו"נ. ושם שזה נוגע להלכה בנוגע לבנין במה בזמן הזה. ע"ש. וראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 788 ואילך]

— אם עליהם ללבוש אפוד בד (בגד מיוחד). ואכ"מ.

---

*) בסהמ"צ להרמב"ם בסוף השרשים מבואר דהנבואה היא רק בזמן הבית ולא בזמן הגלות (וראה גם מו"נ ח"ב פל"ו: וזאת היא הסיבה העצמית הקרובה להפסק הנבואה בזמן הגלות בלי ספק כלומר עצלות ועצבות כו'. וראה שם פל"ב). אבל שם כוונתו לכאורה לנבואה באופן קבוע ותמידי וכו'. או ששם מדבר בדרגא נעלית בנבואה ולא רוה"ק וכיו"ב. ואכ"מ.

מים[17], „כיצד שואלין (באורים ותומים) עומד הכהן כו'", וכי „אין נשאלין בהן להדיוט אלא או למלך או לבית דין או למי שצורך הציבור בו" — מוסיף שיש עוד אופן של שאלה: „אפוד בד . . היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש להודיע כי הגיע . . למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש" — דמכיון ש„אין נשאלין בהן (באורים ותומים באפוד וחושן) להדיוט", לכן היו צריכים בני הנביאים לחגור אפוד בד, „להודיע" שהגיעו „למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש", וכאו"א מבנ"י יכול לשאול אצלם בכל הענינים ואפילו צרכי יחיד.

ועפ"ז מובן הטעם שלא הביא הרמב"ם מזה שדוד הי' חגור אפוד בד — כי חגירת „אפוד בד" של דוד היתה בקשר להעלאת הארון[18] ולא בשייכות לענין הנבואה („להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש" כדי שיוכלו לשאול אצלו) — אלא מביא הרא'[19] משמואל הנביא, שאליו הלך שאול כשאבדה לו אבדה להודיע לו מקומה, שאין זה שייך לאורים ותומים כי אם לנביא[19].

ג. אלא שעדיין אינו מובן:

הלכה זו ע"ד „בני הנביאים" ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש — שייכת לכאורה להלכות יסודי התורה[20], ששם נתבארו פרטי דיני הנבואה, דרכי הנבואה והנהגת הנביא וכו', וגם הענינים שהוא מודיע לבני ישראל (כנ"ל) — ומדוע כתבה הרמב"ם בהלכות כלי ה־מקדש ודיניו כהונה?

ואע"פ שיש בלבישת האפוד בד דמיון ללבישת אפוד דכהן גדול, ועד שזה מודיע ש„הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש" — הרי זה גופא דורש ביאור: מהו טעם ההכרח לקשר מעלת הנביא ומי שהוא ראוי ש־תשרה עליו רוח הקודש (ובמילא יכול להודיע „דברים העתידים להיות") עם מעלת הכהן גדול „שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש"[21]?

ויש לומר, שזהו בהתאם לשיטת ה־רמב"ם בגדרם של האורים ותומים, כד־לקמן.

---

17) בפ"י הי"א־ב.

18) ראה פי' רבינו ישעי' ש"ב שם. פירוש (המיוחס ל)רש"י דה"א שם.

19) וכמודגש בלשון הרמב"ם שכתב „שמואל הנביא", אף שהכתוב בשמואל א — בו נאמר „נער חגור אפוד בד", לא נאמר „הנביא" אלא „שמואל משרת את פני ה'". וראה רד"ק ורלב"ג שם.

20) בפ"ז ואילך.

21) עפמ"ש הרמב"ן עה"ת (שופטים יח, יג): וטעם תמים תהי' עם ה'א שנייחד לבבינו אליו לבדו ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד וממנו לבדו נדרוש העתידות מנביאים או מאנשי חסידיו ר"ל אורים ותומים ולא נדרוש מהוברי שמים . . וזו מצות עשה כו' (וכ"ה בהשגות הרמב"ן לסהמ"צ בהוספות למ"ע מ"ע ח. וראה מג"א שם בדעת הרמב"ם. וראה רמב"ן בסוף סהמ"צ שנסתפק אם השאלה באו"ת היא מצות עשה וצ"ל נמנית במנין המצות. ובמג"א שם שסברת הרמב"ן נכונה שהשאלה באו"ת תהי' מן המצות הנוהגות לדורות כו') —

יש לבאר לכאורה מה שהרמב"ם כתב ע"ד לבישת האפוד בד דבני הנביאים כאן, אף שזה מודיע שהגיע „למעלת כה"ג . . ברוה"ק", כי בהל' יסוה"ת מדבר בעיקר בזה ש„מיסודי הדת שהא־ל מנבא את בני האדם" (רפ"ז שם), ומה שמודיעים להנביא (ראה רמב"ם שם ה"ז. פ"ט ה"ב. ועוד). ואילו כאן בסוף הל' כלי המקדש שמדבר בענין או"ת שדיברו בשאלה דוקא, הרי נסתעף מזה גם לבישת אפוד בד בנביאים, שנוגע לדין שאלה אצל הנביאים, וכנ"ל בפנים ס"ב.

ד. ביאור הענין:

באופנה של תשובת האו"ת איתא ב־גמ'[22]: ר"י אומר בולטות (האותיות בול־טות, כגון ע"ן משמעון למ"ד מלוי ה"י מיהודה — לומר עלה, וכל אחת אינה זזה ממקומה אלא בולטת במקומה והוא (הכהן) מצרפן[23], ר"ל אומר מצטרפות (שמאליהן הן מצטרפות), ומקשה בגמ' „כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו אין שואלין בו שהרי שאל צדוק ועלתה לו ואביתר ולא עלתה לו", ומתרץ בגמ' „סיוע הוי מסייע בה־דייהו". ופרש"י „כהן בהדי אורים ותו־מים הלכך אם כהן כשר הי' וראוי לשרות שכינה עליו האותיות בולטות או מצטרפות על ידו כשנשאלין בו ואם לאו לא בולטות ולא מצטרפות". הרי דס"ל לרש"י שהאותיות עצמן היו בולטות או מצטרפות אם הי' כהן כשר.

אמנם הרמב"ם[24] כתב „רוה"ק לובש את הכהן ומביט בחושן ורואה בו ב־מראה הנבואה עלה או לא תעלה באות־יות שבולטות מן החושן כנגד פניו", והיינו דס"ל שהאותיות לא היו בולטות כפשוטן אלא במראה הנבואה[25] (ולשיטה זו תירוץ הגמרא הוא כפשוטו, שאם אין הכהן כשר אינו רואה דבר במראה ה־נבואה).

ומזה מובן, דלשיטת רש"י תשובת ה־או"ת שייכת לגוף האו"ת עצמם, שהאות־יות עצמן בולטות או מצטרפות. משא"כ לדעת הרמב"ם התשובה דאו"ת אינה ענין השייך לגוף האותיות דהחושן, אלא הוי רק דבר המסייע, המעורר את גילוי הנבואה של הכה"ג.

ולפ"ז נראה, דלהרמב"ם השאלה וה־תשובה באו"ת של כה"ג אינו פרט מעניני כהונה שבו אלא גדר ומעלה בפני עצמו, שיש לכה"ג עוד ענין, שהוא רוה"ק ו־נבואה שבו.

אבל מזה שכתב הרמב"ם לפנ"ז[26] „עשו בבית שני אורים ותומים כדי ל־השלים שמונה בגדים[27] ואע"פ שלא היו נשאלין בהן", מוכח דס"ל שהאו"ת הוי חלק מבגדי כהונה גופא[28] (ולא כדעת

22) יומא עג, ב.

23) פרש"י שם.

24) פ"י הי"א.

25) ראה צפע"נ השלמה לב, ד (נעתק בצפע"נ על ס' עבודה המלוקט להל' כלי המקדש כאן). וראה צפע"נ שם: פליגי רבינו והרא"ש ז"ל* אם הך דבולטות . . ניכר לעיני הכהן או רק במראה ה־נבואה. ובאמת זה תליא בהך מחלוקת דיומא שם (עג, א) ר"י ורבנן, אם צריך לומר כה אמר ה' או לא, ר"ל אם האמירה הי' ג"כ נבואה או הי' אומר רק מה שהוא רואה.

26) ה"י.

27) וכ"ה בתוד"ה ואורים — יומא כא, ב. רשב"ם ב"ב קלג, ב ד"ה לגזבר. וראה ראב"ע פרשתנו כח, ו. וראה הערה הבאה.

28) בכמה מפרשים (באר שבע סוטה מח, א. מרכבת המשנה לרמב"ם הל' ביהב"ח שם. הכתב והקבלה פרשתנו כח, ל. ועוד) כתבו שלדעת הרמב"ם אבני החושן גופא הם האו"ת* (כשיטת המפורש שבהחושן, ולא מצד מראה הנבואה דהכה"ג. ולפ"ז גם בזה קאי הראב"ד בשיטת רש"י. או למד כן מגוף דברי הראב"ד דהאו"ת ורוה"ק שני דברים הם. ואכ"מ.

*) ולכאורה כוונתו, שכן צ"ל ע"פ השגות הראב"ד בהל' ביהב"ח שם רפ"ד (הובא בצפע"נ לפנ"ז שם). ואולי פירש כן דברי הראב"ד כיון ד־לשיטתי' (לפי הכס"מ) האו"ת הוא שם המפורש כשיטת רש"י (כדלקמן הערה 29). וא"כ משמע דהך דהיו האותיות בולטות או מצטרפות הוא מחמת שם

האומרים[29] דהאו"ת אינם מבגדי כהונה אלא דהוי שם המפורש או שמות הקודש שמניחין בתוך החושן והאפוד וגם בל־עדי השמות אינו חסר בבגדי כהונה[30]), וא"כ נמצא שהאו"ת הם חלק ופרט מענין הכהונה ובגדי כהונה[31] (היינו — שלימות הכהונה ובגדי כהונה כפי שהוא בכה"ג כשמלובש בשמונה בגדים), שאין זה ענין של נבואה כ"א שירות ועבודה דכהונה.

ועכצ"ל שלשיטת הרמב"ם יש בגדר כהן גדול (ובגדי כהונה שלו) — שני

רה"ג ורש"ג ורנ"ג — באוצר הגאונים ברכות ד, א ועוד). אבל מפשטות לשון הרמב"ם כאן ובהל' ביהב"ח פ"ד ה"א משמע שהוא עש"ז בפ"ע ולא גוף אבני החושן. וראה צפע"נ מהד"ת סז, ד — נעתק ב־צפע"נ המלוקט להל' ביהב"ח שם — שהוא „מה ש־נכתב שם האבות בהחושן . . וכן שבטי כו"י, ע"ש**. ודברי הרמב"ם בפיהמ"ש (סוטה פ"ט מ"ב): ושמיר נחש חופר אבנים ובו פתחו אורים ותומים — אפשר ליישב גם לפי' הצפע"נ הנ"ל. ואכ"מ.

29) פרש"י פרשתנו כח, ל. רמב"ן שם. ראב"ד בהשגות להל' ביהב"ח פ"ד ה"א (לפי הכס"מ שם). ריטב"א יומא עג, ב. וראה לקו"ש חי"א ע' 136 ואילך ובהערות — „לשיטתי" דהרמב"ם ורש"י בזה.

30) וראה רמב"ן עה"ת (שבהערה שלפנ"ז) שמשמע קצת דהאפוד בד שהי' שמואל ודוד חגורים בו היו בו גם שמות הקדושים. והוא חידוש גדול! ואולי יש לשלול משמעות זו. ואכ"מ.

31) וי"ל שלכן מפרש הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י הי"א) שמ"ש בגמ' (יומא עג, א) „פניו (של כה"ג) כלפי שכינה" היינו „לפני הארון", ולא כפרש"י (יומא שם) „כלפי או"ת ושם המפורש ש־בתוך החושן" (הובא בכס"מ לרמב"ם שם), כי לדעת הרמב"ם הי"ז (גם) חלק ופרט מעבודת הכהונה שבביהמ"ק, ולכן מפרש „ופניו לפני הארון"*. והוא

בבאר שבע סוטה שם). ואינו ברור אם כוונתו כמפרשים הנ"ל דהחושן גופא הוא האו"ת, או שגם להרמב"ם י"ל דהאו"ת הוא שם המפורש, אלא שפה קורא אורים ותומים לחשן בדרך השאלה. ואכ"מ.

**) בצפע"נ השלמה (לב, ד) דתוס' ורשב"ם (שבהערה שלפנ"ז) „מפרשים דאו"ת הי' עצם החושן אך באמת אינו כן".

*) בפשטות י"ל דס"ל להרמב"ם שהפירוש „לפני הארון" פשוט יותר בלשון „כלפי שכינה" ש־בגמ'. ועוד, בפסוק (תרומה כה, כב) מפורש „ונו־עדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני

ע"ד כמה עבודות בביהמ"ק שצריכים מקום מיוחד לעבודתם, כולל לפני הכפורת, הזאה בין הבדים וכו', וכיו"ב. משא"כ לדעת רש"י ועוד שהוא „שם המפורש", ונמצא דהוי ענין בפ"ע לא משירות דכהונה, מפרש „כלפי השכינה" — „כלפי או"ת ושם המפורש שבתוך החושן", לא כלפי מקום מסויים בביהמ"ק (וראה חדא"ג מהרא"א סוטה מח, ב ד"ה משחרב „דאו"ת שייכי גם בלא מקדש"). ולהעיר מצפע"נ מהד"ת סז, ג (נעתק בצפע"נ המלוקט סוף הל' כלי המקדש) דגם בארון הי' שם המפורש. ע"ש. וראה לקו"ש חי"א שם ע' 137 בהערה. ועצ"ע.

הכרובים אשר על ארון העדות גו'". וראה עקרים (מ"ג פי"א) דסבת הנבואה בישראל באה מצד הארון (והלוחות) ולכן בבית שני אף שהיו כו"כ ראויין לנבואה לא היתה שם נבואה לפי שלא הי' שם ארון (ע"ש. ובארוכה בס' עבודת הקודש ח"ד פכ"ד).

אבל: א) ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז לא נזכר ה־כתוב „ונועדתי גו'" ששייך לכללות ענין הנבואה, ואדרבה, מפיהמ"ש להרמב"ם (סנהדרין פ' חלק היסוד השביעי. ועד"ז במו"נ (ח"ב ספמ"ה)) משמע שונועדתי לך גו' מעל הכפורת מבין שני הכרובים שייך להיתרון דנבואת משה דוקא (ומ"ש במו"נ ח"ג פמ"ה נוגע בעיקר להכרובים. ע"ש. ואינו שייך לכאורה לנדו"ד). ב) ברמב"ם הל' כלי המקדש שם הי"ד מפורש שהטעם שלא שאלו להאו"ת „מפני שלא היתה שם רוח הקודש וכל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ואין שכינה שורה עליו אין נשאלין בו", ולא לפי שלא הי' ארון. וראה גם רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד ה"א [ודוחק לומר שזוהי כוונת הרמב"ם בהל' ביהב"ח שם „ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין כו"" שכ' בהמשך לגניזת הארון. ובפרט לפמשנ"ת בלקו"ש חכ"א ע' 159 ואילך. וראה שם ע' 161]. ג) הרמב"ם בספרו דהלכה לא הזכיר שבטלה נבואה, ואדרבה, לדעתו מפורש ש־היתה נבואה לאחז"ז, כנ"ל הערה 16. ש"נ.

ענינים: א) השירות והעבודה דכהונה גדולה, ב) מעלתו של כהן גדול בדרגת נבואה ורוה"ק[32], שגם פרט זה (השני), מעלת הכה"ג בתור נביא, הוא חלק מג' דר כהונה גדולה ושייך לבגדי כהונה[33].

וזהו תוכן שני הענינים שמצינו ב' או"ת: א) אחד מבגדי כהונה, ב) השאלה בהם, ענין דנבואה (דהכה"ג).

ה. ובזה מובן מה שממשיך הרמב"ם בהלכה בפ"ע ע"ד לבישת אפוד בד של בני הנביאים – „זה שאתה מוצא בדברי הנביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד לא היו כהנים גדולים כו' אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוה"ק להודיע כי הגיע זה למעלת כה"ג שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש" –

שי"ל כוונתו בזה: לאחרי שביאר לפנ"ז, שענין הדיבור ע"פ רוח הקודש דאו"ת ה"ז גדר בכהן גדול ובגדי כהונה – ממשיך לבאר, שמעין זה הוא גם בבני הנביאים, שגם הם הגיעו למעלה זו ש' יכולים לדבר „ברוח הקודש",

שאין ענינו של נביא רק להודיע דברי עתידות כו' וכיו"ב לתועלת בנ"י, אלא ככהן גדול שענינו משרת לה'[34],

ולכן יש גם אצלם בגד הדומה ל' אפוד של הכה"ג.

וי"ל שלכן מדייק הרמב"ם ומאריך „מעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש" – ולא כ' בקיצור (כלשונו לפנ"ז[35]) „מעלת כהן גדול שמ' דבר ברוח הקודש"[36] – לבאר, שהדיבור ברוח הקודש אינו ענין צדדי (ענין נוסף) בכה"ג, אלא שזה נוגע לגדר הכהונה שבו (כנ"ל), ובמילא לבגדי כהונה – „מדבר על פי האפוד והחושן ברוח ה' קודש": ומזה מסתעף שגם בכל נביא (ומי שראוי שתשרה עליו רוח הקודש) שהוא ג"כ כעין גדר דכהן גדול, יש בו דין לבישת אפוד, אלא שאינו אפוד של כהן גדול רק אפוד בד[37].

ו. והנה ע"פ הנ"ל שחגירת אפוד בבני הנביאים היא מעין לבישת האפוד של הכה"ג, שהיא גדר בכהונה – יש לבאר הטעם שבני הנביאים היו חוגרין אפוד בד דוקא. דיש לומר, שאין זה רק כדי להודיע שאין הם כהנים גדולים, אלא (גם) למעליותא, מפני שאפוד בד שלהם קשור עם בגדי בד שלובש הכה"ג ביום הכיפורים דוקא.

והביאור בזה:

אע"פ שבספר היד לכאורה לא נחית הרמב"ם לחלק בין נבואה לרוח הקודש – וכותב שתי הלשונות הן בנוגע לכהן גדול והן גבי נבואה: באורים ותומים*[37]

---

32) להעיר מזח"ב קמח, סע"א.

33) להעיר מהשקו"ט אם בגדי כהונה הם צורך עבודה או לצורך כהן – ראה בית האוצר מערכת ב' ג כלל יו"ד. ועוד.

34) ראה רד"ק ורלב"ג ש"א ב, יח.

35) בהלכה יו"ד (מיומא עג, ב).

36) ובירושלמי „מלמד שהיו כולם ראוין להיות כהנים גדולים" (ואינו מזכיר רוה"ק), ולכאורה כי בירושלמי קאי רק בפי' הכתוב (דש"א כב) „ויפגע (הוא) בכהנים וגו' (נושא אפוד בד)", ומפרש דכל הכהנים ראוין להיות כהנים גדולים. אבל ברמב"ם נראה שאינו מפרש כן בירושלמי.

37) כלומר: אף שעיקר הטעם דלבישת אפוד בד הוא (כמפורש ברמב"ם) „להודיע . . שמדבר . . ברוה"ק" (וכנ"ל ס"ב הנפק"מ להלכה) – מ"מ, זה שהודעה זו היא ע"י לבישת אפוד בד דוקא, הוא לפי שיש בו גם מעין גדר של כהונה (ולכן הביאו הרמב"ם בהל' כלהמ"ק ולא בהל' יסוה"ת).

*37) בהי"א.

„רוח הקודש לובש את הכהן . . ורואה . . במראה הנבואה", ולעיל בהל' יסודי התורה[38] „אין הנבואה חלה אלא כו' מיד רוח הקודש שורה עליו" —

מ"מ, מצינו במורה נבוכים[39] אריכות הביאור בדרגות שונות של נבואה, כולל החילוק בין „רוח הקודש" ל„נבואה". ו־מבאר שם, שדרגת כהן גדול הנשאל באורים ותומים נכלל ב„מדרגה הב'" שבכללות נקרא „רוח הקודש", ומדרגה זו של נבואה היא „בעת היקיצה והש־תמש החושים על מנהגיהם"[40]. אבל בהג־דרת הנביאים כתב הרמב"ם לעיל בהל־כות יסודי התורה[41] „הנביאים מעלות מעלות הן . . וכולן אין רואין מראה ה־נבואה אלא בחלום בחזיון לילה . . וכו־לן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתונותיהם מתטרפות כו'". הרי שגדר „נביאים" כפי שמתבאר בספר היד כולל רק נביאים ממש (ולא מי שמדבר רק ברוח הקודש, שזהו גם „בעת היקיצה והשתמש החושים על מנהגיהם").

ומזה מובן, שאף שהרמב"ם כותב ש־בני הנביאים לובשים אפוד בד „להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש" — כוונתו רק בכללות (ע"ד מ"ש בהל' יסוה"ת גבי נביאים „רוח הקודש שורה עליו"), אבל בפרטיות הרי הם למעלה ממעלת כהן גדול המדבר ברוח הקודש.

ולכאורה חידוש גדול הוא, אבל לכ־אורה בלאה"כ מוכרח לומר כן, שהרי בנוגע לנביאים, מבאר הרמב"ם בארוכה בהל' יסודי התורה שם[38], שדרושים כו"כ תנאים והכנות — „אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעו־לם . . בעל דעה רחבה נכונה עד מאד . . שלם בגופו . . מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם . . ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהי' לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים . . דעתו פנוי' תמיד ל־מעלה . . להבין באותן הצורות הקדו־שות הטהורות כו'" (כמו שמאריך שם) — שאין תנאים אלו במינוי כהן גדול; ומצינו רק ש„כהן גדול צריך שיהי' גדול מכל אחיו הכהנים בנוי בכח ב־עושר בחכמה ובמראה"[42] — שאין זה בערך כלל להתנאים הנדרשים מאדם ש־רוצה להגיע לדרגת הנבואה (שזהו[43] ענין „בני הנביאים" — שמתנהגים בכל תנאים אלו ומבקשין להתנבא)[44].

ויש לומר, שזהו גם הטעם שהיו בני הנביאים חוגרים אפוד בד דוקא — לרמז על מעלתם לגבי כה"ג „שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש". כי החושן והאפוד הרי הם משמונה בגדים, בגדי זהב: אמנם „(אפוד) בד" הרי הוא ע"ד „בגדי בד" של כה"ג, בגדי לבן, שהי' לובש בכניסתו לקדש הקדשים ביום הכפורים[45].

---

38) פ"ז ה"א.

39) ח"ב פמ"ה.

40) וראה גם רמב"ן פרשתנו שם. בחיי ברכה לג, ח.

41) פ"ז ה"ב.

42) הל' כלי המקדש ריש פ"ה.

43) ראה רמב"ם הל' יסודי התורה שם ה"ה.

44) ראה אברבנאל פרשתנו (בביאור שאלה הח'. ע"ש) שמבאר הטעם לאו"ת, שהוא „לקלות מדריגת רוה"ק בהיקש של מדריגות הנבואה, ולכך היתה נבואה צריכה זמן והכנה ראוי' אלי'. אמנם האורים והתומים, הכהן המוכן, הי' מספיק לו התבוננות והכנה־מה להשגת תשובתם, מה שלא הי' כן בנבואה". ולהעיר מסוטה מח, ב ובעיון יעקב לע"י שם.

45) הל' כלי המקדש פ"ח ה"ג. הל' עבודת יוהכ"פ רפ"ב.

[ולהעיר מדברי הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל, „ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' . . ופרק מעל צווארו עול ה־ חשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים" — היינו שמגיע לא רק למעלת שבט לוי או מעלת הכהנים, אלא גם למעלת כהונה גדולה (שזהו התואר „קדש קדשים" — הנאמר בכה"ג דוקא, „ויבדל אהרן להק־ דישו קדש קדשים"[46]), ובזה גופא — מעלת כה"ג בשייכות ל„קדש קדשים", שזוהי מעלתו ביום הכפורים בכניסתו לקודש בבגדי לבן][47].

אבל — מכו"כ סיפורי חלות נבואה בפועל אשר בספרי הנביאים (ובדרז"ל שעליהם), מובן — שלא היו אז במצב שמתארו הרמב"ם דלעיל (חכם גדול כו' שלם בגופו כו' שלא תהי' לו מחשבה כלל כו' תמיד למעלה כו') — וע"כ צ"ל (אף שדוחק קצת)[48], שכוונת הרמב"ם לשלימות חלות הנבואה (וגם אז כשהי' בעצבות נפסקה (לשעה). ולהעיר ממאמר רז"ל[49]: כל ל"ח שנה כו'). ואכ"מ.

ז. והנה ע"פ המבואר לעיל (ס"ב), שלבישת אפוד בד על ידי בני הנביאים יש בה גדר של הלכה — יש לעיין מהו הדין לעתיד לבא, שאז יקויים היעוד[50] „אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם" — דלכאורה ע"פ הנ"ל יצטרכו הכל לחגור „אפוד בד" כ„בני הנביאים".

ולכאורה יש לומר דמכיון שיעוד זה יתקיים אצל כל ישראל, שוב אין צורך „להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול" — אבל עדיין יש מקום לשקו"ט, כי בפשטות, גם לעתיד לבא תהיינה כמה מעלות בענין הנבואה, ובלשון הרמב"ם[51] „הנביאים מעלות מעלות הן . . נביא גדול מנביא" [ע"ד המפורש בקרא[52] שגם לעתיד לבא יהיו חילוקים בין „קטנם" ל„גדולם"], ובמילא יש לומר, שגם אז יצטרכו לשאול מנביא[53] גדול יותר, ויש מקום לחגירת אפוד בד.

ויהי רצון שעל ידי העסק בלימוד ההלכות הקשורות עם בגדי כהונה עד ל„אפוד בד" ד„בני הנביאים" — יראה

---

46) דה"א כג, יג.

47) ע"פ כהנ"ל יש לתרץ הקושיא (בפנימיות הענינים עכ"פ) בזה דאין ממנין שני כה"ג כאחת, שאיתא הטעם ע"ז (ירושלמי יומא פ"א ה"א. וראה בבלי יומא יב, סע"ב) מפני איבה. ועפ"ז, מכיון שבני הנביאים חוגרים אפוד בד להודיע שהגיע למעלת כה"ג — הרי גם בפ"ה כהנים חגורים אפוד בד יש בזה משום סרך (עכ"פ) איבה?

כי חשש איבה שייך רק בדרגת כה"ג, שאין אצלו כל התנאים הדרושים לנביאים, משא"כ ב־ נביאים שהגיעו לזה על ידי הכנה רבה ועבודה גדולה וכו', לא שייך אצלם אפילו סרך איבה (בדוגמת ימות המשיח שלא תהי' קנאה ותחרות — ראה רמב"ם סוף הל' מלכים).

48) בעקרים שם, שע"י הנביא תמצא הנבואה על הבלתי ראוי או בלתי מוכן מצד הארון והלוחות באומה. עי"ש (וראה גם דרשות הר"ן דרוש הח'). אבל ברמב"ם לא נזכר כלל שהנבואה תלוי' בארון, כבשוה"ג להערה 31.

49) תענית ל, סע"ב. ירושלמי שם (פ"ג ה"ד). ועוד — הובא בפרש"י דברים ב, טז. וראה מרי"ן ח"ב פל"ו.

50) יואל ג, א.

51) הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב.

52) ירמי' לא, לג.

53) ולהעיר דלהרמב"ם במו"נ (ח"ב ספל"ב) הא דאשפוך את רוחי גו' ונבאו בניכם גו' — אינה נבואה ממש. אבל לא כ"כ בסהמ"צ בסוף השרשים.

כהן בציון, ונזכה בקרוב לקיום היעוד „אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם", „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"[54].

(משיחת ט"ו תמוז תשמ"ו)

---

54) ישע' יא, ט.

תצוה ב

א. „ונועדתי שמה לבני ישראל"[1], ופ־רש"י „ונועדתי שמה – אתועד עמם בדי־בור, כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם".

ויש להבין: תוכן ענין זה כבר נאמר בפסוק שלפניו[2], „אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם", ופרש"י „כשאקבע מועד לדבר אליך, שם אקבענו לבא", ועד"ז נאמר לעיל בפ' תרומה[3] „ונועדתי לך שם ודברתי אתך גו'" ופרש"י „כש־אקבע מועד לך לדבר עמך, אותו מקום אקבע למועד שאבא שם לדבר אליך" – ומהי כוונת רש"י במשל נוסף זה ד„מלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם" וכן למה מביאו רק כאן בפסוק „ונועדתי שמה לבני ישראל"?

הרא"ם מפרש, דקשה לי' לרש"י מדוע לא נזכר כאן (אחרי „ונועדתי שמה") ענין של „דיבור" (כמו בפ' תרומה וכן כאן בפסוק הקודם, שמפורש „ודבר־תי אתך", לדבר אליך") – לכן „הוצרך לפרש אתועד עמהם בדיבור שפירושו כאילו אמר ונועדתי שמה ודברתי", ו־„מפני שקשה . . לומר שהוא מקרא קצר וחסר ממנו הדיבור הוכרח לפרש כמלך הקובע כו' שפירושו שמפני שמנהג ה־מלך לקבוע מקום לדיבור אמר ונועדתי במקום ודברתי".

ולכאורה זהו פירוש דחוק, כי (נוסף לזה שמצינו פעמים רבות בפרש"י[4] שה־כתוב הוא „מקרא קצר", הרי בנדו"ד) כיון שבפסוק הקודם מפורש „אשר אועד גו' לדבר אליך", אין צורך לחזור על זה עוד הפעם בכתוב הסמוך[5].

וגם תוכן הפירוש דחוק, כי קשה לו־מר שאין הכתוב צריך לפרט שה„ונועד־תי" של הקב"ה הוא בשביל „דיבור", מפני שכן הוא מנהגו של מלך בשר ודם, ש„קובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם" – שהרי אדרבא רגיל בחז"ל ש־מפרשים בנוגע להקב"ה „מה מלך ב"ד" או כיו"ב.

בגור ארי' כתב, שהטעם שמביא רש"י המשל, הוא „מפני שקשה למה כתב סתם ונועדתי שמה לבני ישראל ולא כתב ונועדתי לדבר שמה אליך, ועוד הרי כבר כתיב אשר אועד לכם שמה", וע"ז „תירץ כמלך הקובע מקום וכו' כלומר שלא בא הכתוב לומר רק כי מקום זה יהי' מקום קבוע לדבר עמהם כמלך הקובע מקום לעבדים לדבר עמהם לכך כתב עוד ונועדתי לבני ישראל כלומר שזה המקום הוא מקום הקבוע לדבר אתם ולא הוצרך לפרש ג"כ למה הוא מתוועד אתם שכבר הזכיר זה . . ולא בא הכתוב הזה רק לומר שזה המקום הועד בקביעות שדבר זה לא הזכיר ה־כתוב שיהי' שם הדיבור בקביעות".

ודבריו צ"ע, שהרי זה ש„מקום זה יהי' מקום קבוע לדבר עמהם" כבר מפורש בכתוב (ופרש"י) שלפנ"ז („שם אקבענו לבא") וכן לעיל בפ' תרומה („אותו מקום אקבע . . לדבר אליך"), כנ"ל.

---

1) פרשתנו כט, מג.
2) כט, מב.
3) כה, כב.
4) החל מפרש"י בראשית א, א ד"ה בראשית ברא.
5) וראה גו"א כאן (נעתק לקמן בפנים).

ואולי כוונתו (כפי שמשמע מסיום דבריו), שהחידוש בכתוב זה הוא (לא קביעות מקום הדיבור, אלא) "שיהי' שם הדיבור בקביעות" (ולא רק עראית).

אבל קשה לפרש כן לשון רש"י, "כ־מלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו", ואילו לפירושו, אין ההדגשה על קביעת המקום, אלא על קביעת הזמן, שהמלך מדבר עם עבדיו באופן קבוע.

ב. לכאורה אפשר לפרש כוונת רש"י בפשטות:

עיקר הקושי בכתוב שאותו בא רש"י לתרץ הוא מ"ש "ונועדתי שמה לבני ישראל"[6], שמזה מוכח שהכוונה לענין השייך (לא רק למשה בלבד, אלא) לכל ישראל.

ועפ"ז צריך לומר, לכאורה, שאין ה־כוונה ב"ונועדתי" כאן ל"אתועד עמם ב־דיבור" (שזה אינו אלא למשה), אלא הוא בתוכן "ונועדו אליך", להתוועד ול־הקהל יחד[8], דקאי על השראת השכינה במשכן[9], שהיא לכל ישראל (וכמ"ש אח"כ[10] "ושכנתי בתוך בנ"י . . לשכני ב־תוכם").

[משא"כ בפ' תרומה שמפורש "ונועד־תי לך", עכצ"ל שזהו ענין השייך רק ל־משה, ולכן פרש"י "כשאקבע מועד לך לדבר עמך": וגם בפרשתנו שנאמר "אשר אועד לכם שמה (לדבר אליך שם)", ומ"מ פרש"י (כנ"ל) "כשאקבע מועד לדבר אליך שם כו'" (ולא פי' ש־"אועד לכם" הו"ע בפ"ע, וקאי על השראת השכינה במשכן לבנ"י) — מובן הטעם, כיון שנאמר "לדבר אליך" (ולא "ודברתי אליך"), שמשמעו, שזוהי מטרת ה"אועד לכם").

וזהו ששולל רש"י בפירושו וכותב "אתועד עמם בדיבור", שגם כאן הכוונה לקביעת מקום בשביל דיבוריי (ולא השראת השכינה במשכן, שהיתה (לא בזמן מועד, אלא) בתמידות).

ולתרץ איך אפשר לומר ש"ונועדתי שמה לבני ישראל" פירושו "אתועד עמם בדיבור", כשלא מצינו אף פעם שהקב"ה ידבר לבני ישראל ממקום זה — ע"ז מביא רש"י משל "כמלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם":

כשם שמלך הרוצה למסור דבר מה לעבדיו, אין הכרח שהמלך עצמו ידבר אליהם בכל פעם, אלא המלך עצמו מדבר אל שריו ומשרתיו, והם מוסרים את דברי המלך — כן הוא בנמשל, שה־פירוש ב"ונועדתי שמה לבני ישראל" הוא, שהקב"ה קובע מקום לדבר עם בני ישראל כמו מלך המדבר עם עבדיו, שהדיבור מגיע אליהם (לפעמים) באמ־צעות שר כו', וכן מגיע דיבור ה' לבני ישראל על ידי משה רבינו.

ויש לומר, שכן הי' בפשטות, דכאשר רצה השם למסור ציווי לבנ"י, נקהלו

---

6) בגו"א שם תי' רק למה לא נאמר "לדבר אליך", כי "לא הוצרך לפרש . . למה הוא מתוועד אתם שכבר הזכיר זה". אבל לא תירץ למה נאמר "לבני ישראל" ולא "אליך".

7) בהעלותך י, ג־ד. — וראה לקמן סעיף ה.

8) בס' זכרון על פרש"י תרומה שם כ' "שכל אועד ונועדתי הכתוב גבי שכינה היא מלשון והיו לאותות ולמועדים (בראשית א, יד) . . ולא מלשון קבוץ או ביאה למקום ההוא כמו ונועדו אליך . . דלאו אורח ארעא לפרש הכי גבי שכינה". וצ"ע לכאורה, מאי שנא מ"וירד ה' על ה"ס", ועוד כיו"ב. — וראה הערה 23.

9) ע"ד פי' האברבנאל, צרור המור ועוד כאן. וראה רמב"ן וספורנו תרומה שם.

10) כט, מה־מו. וכן לעיל בפ' תרומה (כה, ח) "ושכנתי בתוכם". ועוד.

11) וכ"ה בתרגומים כאן "ואזמין מימרי".

בנ״י אל פתח אוהל מועד ומשה שמע דברי ה׳ בתוך האוהל ומסרם לבנ״י[12].

[ועפ״ז יובן גם ההמשך בפסוקים ה־באים[13] — „וקדשתי את אוהל מועד גו׳ ואת אהרן גו׳ אקדש לכהן לי. ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלקים״: בתחילה מבאר הכתוב בנוגע למשה, שאף שדברי ה׳ הם רק למשה, מ״מ, ה״ז כמלך המדבר עם עבדיו, שהדיבורים מכוונים לכל ישראל, ובמילא חל ע״ז מ״ש „ונועדתי שמה לבני ישראל״, ובהמ־שך לזה אומר, שכן הוא בנוגע לכללות המשכן, שאף שהשירות במשכן שייכת לבני אהרן הכהנים המשרתים במשכן, מ״מ, השראת השכינה שבמשכן היא (לא רק לאהרן ובניו, אלא) „בתוך בני ישר־אל״].

ג. אבל פירוש זה אינו מתיישב בלשון רש״י, כי:

א) אם כוונת פרש״י זה הוא לתרץ הלשון „(ונועדתי שמה) לבני ישראל״, הי׳ צריך להעתיק תיבות אלו בהד״ה?

ב) באם עיקר חידושו של רש״י הוא, שכוונת ד„ונועדתי״ היא בשביל דיבור, אף שנאמר „לבני ישראל״ — הו״ל לרש״י לקצר בתחילת פירושו ולכתוב „ונועדתי שמה — בדבור״, ולמה מקדים „אתועד עמם״, שלכאורה אינו אלא הכפלת לשון הכתוב עצמו?

ג) למה כ׳ רש״י „בדיבור״ ולא „ל־דבר״ (כלשון הכתוב „לדבר אליך״)?

ד) ועיקר: שאלה זו כבר מתעוררת בפסוק הקודם, „אשר אועד לכם . . ל־דבר אליך״, שמזה מוכח שהדיבור ל־משה (אליך) נק׳ „אועד לכם״ (לבנ״י), ועכצ״ל שזהו מפני שהדיבורים למשה הם בשביל[14] ישראל. וא״כ הו״ל לרש״י להביא המשל שם[15].

ד. ולכן נראה לפרש דברי רש״י ב־אופן אחר, ובהקדים:

הכתובים ד„אשר אועד גו׳ ונועדתי גו׳״ באים בהמשך למ״ש „עולת תמיד לדורותיכם פתח אוהל מועד לפני ה׳ — אשר אועד וגו׳״, ובפשטות, זהו פירושו של „אוהל מועד״[16], שנקרא כן מפני ש־שם „אועד לכם גו׳ לדבר אליך גו׳ ונו־עדתי שמה לבני ישראל״.

ועפ״ז יש לומר, ששני הכתובים — (א) „אשר אועד לכם גו׳ לדבר אליך״, (ב) „ונועדתי שמה לבני ישראל״ — הם שני ענינים שונים ב„אוהל מועד״.

והביאור בזה:

לקמן בפ׳ תשא נתבאר[17], שאחרי חטא העגל לקח משה את אהלו מחוץ למחנה „וקרא לו אוהל מועד והי׳ כל מבקש ה׳ יצא אל אוהל מועד גו׳״, ובפרש״י שם „וקרא לו, והי׳ קורא לו אוהל מועד הוא בית ועד למבקשי תורה״, ואח״כ נאמר[18] „והי׳ כבוא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל ודבר עם משה״, היינו, שאהלו של משה (שקרא לו „אוהל מו־

12) להעיר מר״פ שמיני (ט, א־ו. שם, כג). ועוד. וראה לקמן סוס״ד.

13) כט, מד־מה.

14) ע״ד רש״י שמות ד, טז. ועד״ז רש״י ח״ש (כד, ז), ויצא (כח, טו). — ולהעיר מפרש״י דברים ב, טז־יז.

15) וגם: מהו ההכרח בפשש״מ ש„ונועדתי״ פירושו „אתועד עמם בדיבור״ ולא שקאי על השראת השכינה (כנ״ל)? ובפרט שגם „אתועד עמם בדיבור״ כבר נרמז בכתוב הקודם „אשר אועד לכם . . לדבר אליך״ (כבפנים).

16) כמ״ש בראב״ע כאן.

17) לג, ז.

18) לג, ט.

עד") הי' המקום ששם דבר אתו השם, ונמצא, שבאהלו של משה היו שני ענינים: (א) „בית ועד למבקשי תורה", (ב) המקום שבו דבר ה' אל משה.

והנה סדר זה שבאהלו של משה לא נהג אלא עד שהוקם המשכן, כפרש"י שם[19] „והדבר הזה נהג משה מיום ה־כפורים עד שהוקם המשכן ולא יותר . . משהוקם לא נדבר עמו עוד אלא מאוהל מועד", ז.א. שלאחר הקמת המשכן עברו שני ענינים אלה שבאהלו של משה ל־משכן.

וכמו שמצינו, שנוסף לזה שהמשכן הי' המקום שבו דבר ה' אל משה, הי' המשכן „בית ועד" לישראל, מקום הקה־לם של ישראל, כמפורש בכתוב[20] „ל־מקרא העדה גו' ונועדו אליך כל העדה אל פתח אוהל מועד", וכן מצינו בבנות צלפחד שעמדו „לפני משה גו' וכל העדה פתח אוהל מועד"[21] (ובפרש"י שם „בבית המדרש היו כו'"[22]).

ה. ויש לומר, שזוהי כוונת רש"י כאן במ"ש „ונועדתי שמה — אתועד עמם":

פירושה של תיבת „אועד" שבכתוב הקודם „אשר אועד לכם גו' לדבר אליך" הוא קביעות מקום, כלשון רש"י „כשאקבע מועד כו' שם אקבענו לבא" (וכן „ונועדתי" דלעיל פ' תרומה, שפ־רש"י „כשאקבע מועד כו' אותו מקום אקבע למועד")[23], וכתרגום אונקלוס ש־הוא לשון הזמנה, והיינו שהוא מיועד ומיוחד[24] לענין מסויים:

אבל בפסוק דידן הכוונה היא לענין שני: „ונועדתי" לשון „אתועד עמם" מלשון „בית ועד"[25] (ובלשון הכתוב הנ"ל „ונועדו אליך כל העדה")[26]. ומובן בפש־טות הטעם שנאמר „לבני ישראל", כי ה־כוונה היא למקום הקהלת העדה.

[ונמצא, שב„אוהל מועד" — שני פירו־שים: (א) „אשר אועד גו' לדבר אליך" — מקום קבוע ומזומן לדיבור ה' אל משה. (ב) „ונועדתי שמה לבנ"י" — „בית ועד" של בני ישראל].

והטעם שרש"י מוסיף „(אתועד עמם) בדיבור" — כי בפסוק נאמר „ונועדתי שמה", היינו שאין זה רק „בית ועד" של ישראל בינם לבין עצמם[27], אלא המקום שהקב"ה „מתועד" עם ישראל[28], ולכן, צריך רש"י לפרש במה הוא ה„קשר" בין הקב"ה וישראל במקום זה, ולכן אומר „בדיבור".

ועפ"ז מתורץ ג"כ דיוק לשון רש"י „בדיבור" (ולא נקט כלשון הכתוב ש־לפנ"ז „לדבר"): „התועדות" זו שבין הקב"ה וישראל בדיבור, אינה רק בזה

19) לג, יא.

20) בהעלותך י, ב־ג. וראה שם, ד.

21) פינחס כז, ב.

22) וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 184 ואילך.

23) אבל להעיר מרש"י מדייק „אקבענו לבא", וכן בפ' תרומה „אותו מקום אקבע למועד שאבא שם לדבר אליך", ומשמע קצת שגם שם כוונת רש"י לפרש „אועד" (וכן „ונועדתי") מלשון „ביאה למקום ההוא" (ראה הערה 8). ואכ"מ.

24) ע"ד משפטים (כא, ח־ט) „יעדה . . ייעדנה".

25) ובשם אפרים על פרש"י כאן מגי' המשך לשון רש"י „מקום מועד" — שצ"ל „מקום וועד", „וכן בלשון המשנה . . למקום הוועד וז"ש כאן אתוועד עמם".

26) ולכן העתיק רש"י בהד"ה רק תיבות אלו, כי עיקר כוונת רש"י לפרש החידוש (והשינוי) ב־„ונועדתי שמה" לגבי „אשר אועד לכם" שלפנ"ז.

27) כמו „למקרא העדה" שבפ' בהעלותך שם, שזהו „כשתרצה (משה) לדבר עם הסנהדרין ושאר העם" (רש"י שם).

28) וראה גם ל' הגו"א כאן.

שבמקום זה מדבר הקב"ה לישראל (ב־אמצעות משה, כנ"ל), אלא גם להיפך, דכאשר בנ"י צריכים לבקש איזה דבר מאת הקב"ה, מתכנסים ל„בית ועד" זה להתפלל[29] אליו ית'.

[ומדוייק בלשון רש"י במשל ה„מלך הקובע מקום מועד לדבר עם עבדיו שם" — דלכאורה הול"ל „אל עבדיו" (ע"ד לשון הכתוב הקודם „לדבר אליך" (לא „עמך" או „אתך"), אף ששם קאי על משה) — אלא שכוונת רש"י בזה לדייק, שאין ההדגשה בזה שזהו המקום שהמלך מדבר אל עבדיו, אלא שזהו המקום ה־קבוע ששם „מתדבר" המלך עם[30] עבדיו (כולל ג"כ, שהעבדים מדברים שם עם המלך)].

ואין להקשות, איפה מצינו (בפשוטו של מקרא) שבנ"י התפללו בפתח אהל מועד — כי זהו דבר המובן מאליו (ואין רש"י צריך לפרשו) דכשיש צורך להת־פלל עושים זה במקום של הקהלה (כבית הכנסת), ובמדבר הרי זה הי' אצל פתח אוהל מועד, מקום „מקרא העדה".

ובפרט שמצינו כן בפירוש בנוגע ל־בית המקדש, שנקרא[31] „ביתי בית תפ־להּ", שנוסף על זה שביהמ"ק הוא מקום השראת השכינה ושם הקריבו קרבנות[32], הרי הוא גם מקום ששם נתאספו ישראל להתפלל אל ה', „והתפללו והתחננו אליך בבית הזה"[33] [ויש לומר שזה מובן גם מפרש"י לעיל עה"פ[34] „וזה שער השמים" — „מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה"].

וכיון שגם המשכן נקרא „מקדש", „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"[35], מובן, שלפני בנין בית המקדש הי' המשכן „מקום תפלה"[36].

ויהי רצון, שכן תהי' לנו, שעל ידי ה־עסק ב„צורת הבית[37] . . ומוצאיו ומו־באיו", נזכה לבנין בית המקדש (השלי־שי)[38], שאז יתגלה גם המשכן (וכל כליו) שעשה משה[39], „ונועדתי שמה לבני ישראל", במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ תצוה תש"מ)

---

29) וראה גם הראב"ע בפי' הקצר כאן „ונועדתי שמה — הנה רמז למקום תפלה".

30) ראה מלבי"ם באילת השחר אות שלט.

31) ישעי' נו, ז.

32) ראה רש"י וירא כב, יד.

33) מ"א ח, לג (ועד"ז דה"ב ו, כד). ע"ש כל הקאפיטל.

34) ויצא כח, יז.

35) תרומה כה, ח.

36) וראה לקמן שמיני (ט, כד) „וירא כל העם וירונו" (ובפרש"י „כתרגומו", ובת"א —) „ושבחו", והרי עמדו אז „פתח אהל מועד" (שם, ה). — ולהעיר מתפלת חנה (ש"א א, י וברלב"ג שם).

37) יחזקאל מג, יא — מהפטרת פרשתנו.

38) נוסף לזה שאז הקב"ה „מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית" (תנחומא צו יד), ועוד, שע"ז נחשב כאילו אין „בנין ביתי בטל" (תנחומא שם. נת' בלקו"ש חי"ח ע' 414 ואילך) — הרי זה מקרב בנין ביהמ"ק כפשוטו ממש (לא רק „כאילו").

39) ראה סוטה ט, סע"א. ועוד. וראה שיחת ש"פ צו תש"מ.

פורים

א. איתא במס' מגילה[1]: שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כלי' . . מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע . . א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו . . מפני שהשתחוו לצלם.

והנה החטא שבהנאה „מסעודתו של אותו רשע" בפשטות הוא אכילת מאכלות אסורות, וכדאיתא במדרש[2] שבנ"י „באו . . בספק (בסכנה) . . על שאכלו מתבשיל הגוים". והתמי' מפורסמת[3]: וכי אכילת מאכלות אסורות חמורה כ"כ ש־בגללה יתחייבו כלי' היל"ת[4]?!

[ובגמ' הקשו על טעם זה רק למה יהרגו „שבכל העולם כולו", היינו שב־נוגע לאלה של שושן עצמה מודים שהם ראויים לכלי'[5]].

גם יש לדייק בלשון הגמרא „שנהנו מסעודתו של אותו רשע", דמשמע שה־חטא אינה האכילה אלא ההנאה[6] מסעודת אחשורוש.

[גם לכאורה דוחק (קצת) לפרש ה־כוונה לאכילת מאכלות אסורות — דהרי אמחז"ל[7] שהמשתה הי' „כרצון איש ו־איש[8] — כרצון מרדכי והמן", וכן מפורש במדרש[9] עה"פ[8] „והשתי' כדת אין אונס" — „אין אונס ביין נסך", הרי שבהסעודה היו (גם) מאכלים כשרים: ואם כוונת הגמ' היא שבכ"ז אכלו בנ"י מאכלות אסורות, לא הו"ל לסתום אלא לפרש].

ב. יש מפרשים[10], דמכיון שמשתה זה עשה אחשורוש על ביטול בנין המקדש

---

1) יב, א. וראה שהש"ר פ"ז, ח.

2) שהש"ר שם. ועד"ז בתנחומא (באבער) ס"פ בהר: שכולם היו ראויין להריגה שאכלו מתבשילי עובדי כוכבים (ובתנחומא לפנינו שם: מתבשילי המלך).

3) ראה מפרשי הע"י שם. מנות הלוי בהקדמה בארוכה. אלשיך על מג"א (א, ח). ובכו"כ ספרי דרוש.

4) ולהעיר, שביל"ש אסתר (רמז אלף מח, מ־מדרש אבא גוריון (א, ה)) — וג"כ בשם רשב"י (בעל המאמר בשהש"ר שם) — „שאכלו בשולי כותים* בעל כרחן". אלא שבגמ' דילן שנאמר ש„נהנו מסעודתו כו'" מוכח שהי' ברצונם [ורק על הטעם ד„השתחוו לצלם" אמרו ש„לא עשו אלא לפנים (מיראה. רש"י)].

*) שינוי מפני „הבקורת" וצ"ל „גוים", כבדפוס ראשון דהיל"ש (שאלוניקי, רפ"ז), וכן בדפוס ספד"מ, תמ"ז. וכ"ה במדרש אבא גוריון שם. וראה לעיל סוף הערה 2.

5) וראה בכמה מפרשים (הרי"ף לע"י שם. מנות הלוי שם. וראה רש"י אסתר (ד, א) ובשפ"ח שם. ועוד), שגם למסקנא יש בידם מה שנהנו מסעודתו כו', וע"ז נתגלגל עליהם גם חטאם הראשון ש־השתחוו לצלם (וראה לקמן הערה 48, השייכות דשני הענינים).

6) באסת"ר (פ"ז, יח) איתא ג"כ „מפני שנהנו ישראל מסעודתו של אחשורוש". ואולי בזה הכוונה (כמפורש במדרש שם לפנ"ז) ש„אכלו ושתו ונש־תכרו ונתקלקלו (בזנות)". משא"כ בגמ' דסתם, משמע שהחטא הי' בעצם ההנאה כו'. וראה תרגום לאסתר ד, א.

7) מגילה שם בסוף העמוד.

8) אסתר א, ח.

9) אסת"ר פ"ב, יג.

10) הרי"ף לע"י שם. וראה גם מנות הלוי שם.

*) משא"כ בגמרא „אותו רשע", כנ"ל.

(כדאיתא בגמ'[11] שלפי חשבונו של אחש־ורוש מלאו השבעים שנה דגלות בבל ובנ"י לא נגאלו — „אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי" והוציא את כלי המקדש להשתמש בהם כו'), א"כ „כל מי שנהנה מאותה סעודה הוא יורה שהוא שמח על חורבן המקדש".

אבל לכאורה אין הענין מובן[12], שהרי המדובר כאן הוא אודות גזירת כלי' ר"ל הכוללת גם את הטף (שאינם בני חיובא), וכמפורש במגילת אסתר[13] שגזירת המן היתה על העם כולו, „מנער ועד זקן טף ונשים". וא"כ, בשלמא אם נתחייבו כלי' „מפני שהשתחוו לצלם" ניחא, כמ"ש ב־מפרשים[14] ד„בע"ז שייך שפיר כלי' כמו בעגל דכתיב[15] ואכלה אותם כרגע"[16]. אבל איך אפ"ל שעבור זה שנהנו כו' ו־הראו שהם שמחים על חורבן ביהמ"ק — תהי' גזירת כלי' גם על אלה (הטף) שלא חטאו בזה[17]?

ג. ויש לבאר זה בהקדם משארז"ל[18] שבנ"י נמשלו ל„כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו„גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שה־מצאם של ישראל בין האומות הוא ל־פעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל„כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שאין מקום בטבע ל־קיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה („גדול הרועה") מצילם ושומרם בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

אמנם, במה דברים אמורים שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה„שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם — כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרם. אבל כשהם „מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה„זאבים" וכוחותיהם ה־טבעיים — הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית[19] ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע.

[ע"ד ביאור הרמב"ם[20] במש"נ[21] „והס־תרתי פני מהם גו' ומצאוהו רעות רבות גו' על כי אין אלקי בקרבי מצאוני ה־רעות האלה" — בדרך מציאה, דכאשר האדם מבדיל את עצמו מהשם, „השם נבדל ממנו והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו", היינו שהוא מסלק ממנו השגחתו המיוחדת „להמלט מיד המקרה" — ובמילא נשאר „מופקר ל־מקרה"[22].

ויש לומר, שזוהי גם כוונת הרמב"ם (בריש הלכות תעניות[23]) בפירוש משנ"ת[24] „והלכתם עמי בקרי והלכתי (גם אני[25])

---

11) מגילה יא, ב.

12) וראה לקמן הערה 30.

13) ג, יג.

14) עיין יעקב לע"ז שם.

15) ל' הכתוב גבי עדת קרח (קרח טז, כא. יז, י). ובחטא העגל נאמר „ואכלם" (תשא לב, י).

16) ולהעיר גם מדין עיר הנדחת שגם הטף ונשים נהרגים (רמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ו. וראה כס"מ שם).

17) בגאון יעקב לע"ז שם, שזוהי הקושיא „שבכל העולם כולו אל יהרגו", דלמה יתחייבו כלי'. אבל צ"ע, שהרי קושיא זו (מדוע יתחייבו כלי') היא גם בנוגע להטף שבשושן עצמה, כבפנים.

18) תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"י, יא. וראה פסיקתא רבתי פ"ט.

19) להעיר מענין אין קטיגור נעשה סניגור (ברכות כט, א. וש"נ).

20) מו"נ ח"ג פנ"א (קרוב לסופו).

21) וילך לא, יז.

22) ואי"ז סותר לענין ההשגחה פרטית — ראה לקו"ש חי"ח ע' 199 ואילך.

23) פ"א ה"ג.

24) בחוקותי כו, כז־כח.

25) כ"ה ברמב"ם לפנינו (דלא כלשון הכתוב).

עמכם בחמת קרי" – „כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהיא קרי („דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית"[26]) אוסיף לכם חמת אותו קרי" – שאין ר"ל (רק) ש־הקב"ה מוסיף בהעונש והצרה, אלא שאז הנהגת הקב"ה כלפי האיש ההוא היא באופן של „קרי", שמסולקת ממנו השג־חתו ית' המיוחדת, ובדרך ממילא נשאר „מופקר למקרה"[27].

ועפ"ז יש לבאר זה ש„נהנו מסעודתו של אותו רשע" גרם לגזירת כלי' – כי אינו בגדר עונש על חטא, אלא שזו היתה תוצאה טבעית מהנהגתם[28]:

מעמדם ומצבם הטבעי של בנ"י לאח־רי ש„גדל המלך . . את המן . . וינשאהו . . מעל כל השרים גו'"[29] הי' בדומה ל„כבשה העומדת בין שבעים זאבים"; והנהגתם (אף שהייתה לפני זמן – אבל הוכיחה דמחשבתם והרגש שלהם הם) ב־אופן של „נהנו מסעודתו כו'" – שללה השמירה הנסית ד„גדול הרועה".

כי העובדה שבני ישראל נהנו מזה ש„אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה[30] שמציאותו של רשע (אחשורוש) הייתה חשובה אצלם עד כ"כ – שהשתת־פותם בסעודתו היתה נחשבת אצלם ל־„כבוד" עד שנהנו מזה. והשתתפותם ב־סעודה לא היתה מוכרחת (להיות „אחש־ורוש המולך"[31] היו מחוייבים בכבוד מלכות[32]) – אלא עשו זאת מפני הנאתם מ(הזמנתם ל)סעודה זו[33]. ומכיון שבנ"י עצמם החשיבו את ה„(שבעים) זאבים" ונהנים מהכבוד ש„מקבלים" מ„אותו רשע", הרי בזה גופא הם דוחים את ה־שמירה הנסית של „(גדול) הרועה", ומכ־ניסים ומורידים עצמם תחת שלטון (ה־טבעי) של ה„זאבים", השולל את קיומה של ה„כבשה"[34], כנ"ל.

ד. ליתר ביאור – ובהקדמה:

ידוע מה שאמרו חז"ל[35] דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה[36] „וברכך ה"א

וראה ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרענקל.

26) ל' הרמב"ם הל' תעניות שם לפנ"ז.

27) ע"ד פירוש הכלי יקר בחוקותי שם, כד.

28) ע"פ המבואר בפנים מתורצת שאלת ה־מפרשים (מנות הלוי שם. ענף יוסף לע"י שם. ועוד) – מדוע השאלה „וכי משוא פנים יש בדבר" היא רק בנוגע להטעם ד„השתחוו לצלם", ולא להטעם ד„נהנו מסעודתו כו'"? – כי חיוב כלי' מפני שנהנו כו' אינו ענין של עונש על חטא, כ"א תוצאה טבעית מהנהגת בנ"י, ובמילא כאשר נשתנה מצבם של בנ"י – בטלה בדרך ממילא הגזירה.

29) אסתר ג, א.

30) ועפ"ז אתי בפשטות סתימת לשון חז"ל „שנהנו מסעודתו של אותו רשע" – דמשמעו שעצם ההנאה מסעודתו (איזו שתהי') של „אותו רשע" יש בה סיבה לגזירה זו (משא"כ לפירוש המפרשים הנ"ל סעיף ב אין החסרון בכך שהיא „סעודתו של אותו רשע" בכלל, אלא סעודה זו דוקא, שעשה בתור משתה ושמחה על חורבן הבית).

31) ל' הכתוב – אסתר א, א.

32) דהרי „גזר עליהם שיבואו כולם כו'" (אסת"ר פ"ז, יח).

33) ראה גם מנות הלוי שם. יערות דבש ח"א דרוש ג (ז' אדר תק"ד) ד"ה הביטו נא. ועוד. – וראה גם לקמן הערה 61 בדיוק „נהנו".

34) ולכן „נתחייבו כלי'", גם הטף – ע"ד מ"ש במו"נ (ח"ג פי"ח) „קל להרגם". – וראה לקו"ש חי"ח ע' 198 בנוגע לעדת קרח.

35) ראה שבת לב, א. פסחים סד, ב. זח"א קיא, ב. קיב, ב. ועוד.

36) פ' ראה טו, יח. – וראה בכ"ז ד"ה וברכך גו' במאמרי אדה"ז – תקס"ה ח"ב (ע' תרמח ואילך); תקס"ח ח"א ע' קסה ואילך. דרך חיים בהקדמה. סהמ"צ להצ"צ מצות תגלחת מצורע פ"ב ואילך. קונטרס ומעין מאמר יז ואילך.

בכל אשר תעשה" דוקא – דאף ש„ברכת ה' היא תעשיר"[37], מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב „בטל"[38], אלא מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו, „אשר תעשה".

אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית כלי[39], דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא שהם רק „כלי" לברכתו של הקב"ה, שבו משפיע לו הקב"ה מזונו ופרנסתו. כלומר: הקב"ה רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע – הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק „ברכת ה'" כנ"ל. ומכיון שכן, אין מקום להחשיב העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה „ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראוי ל„ברכת ה'".

ובעומק יותר:

זה ש„ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקב"ה (מנהיג הטבע) – אלא עוד זאת, ועיקר – שבני ישראל אינם נתונים מעיקרא תחת שלטון והנהגת הטבע; וכמבואר בכמה מקומות, שבנ"י מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע[40], והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניני ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע[41].

ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו[42] צ"ל מעשה האדם („אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע, ולכן הלביש „נסים" אלו בלבושי הטבע, עשי' בדרכי הטבע – „בכל אשר תעשה". אבל עשי' זו היא רק „לבוש" חיצוני לגמרי לה־ השפעה דלמעלה (שמקורה משם הוי' שלמעלה מן הטבע).

[והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי את הענין ד„ברכת ה' היא תעשיר" – למה הדבר דומה? לאדם העוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...].

ה. ומכל זה יובן גם במצבם של ישראל בימי אחשורוש:

בנ"י הנמצאים בגלות תחת שליטת האומות צריכים לתת כבוד למלכות[43] ו„דינא דמלכותא דינא"[44], ו„דרשו את שלום העיר . . והתפללו בעדה וגו'"[45], כו'. ולכן, כאשר אחשורוש זימן את היהודים לסעודה היו מוכרחים להשתתף (כפשוט

---

37) משלי י, כב.

38) ספרי (ויל"ש) עה"פ ראה שם.

39) ראה בארוכה במקומות שציויינו בהערה 36. ד"ה וידעת תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' נו ואילך). ועוד.

40) ראה גם לקו"ש חי"ח ע' 200 ואילך. וש"נ.

41) ראה סהמ"צ להצ"צ שם (קז, סע"א): בעסקו במו"מ יכוין שמאמין שהשפע ברכת ה' היא כשארי הנסים הגלויים כמו שהורייד המן כו'. וידוע פתגם אדמו"ר מהר"ש (נדפס בסה"מ תש"ט ע' 21. ועוד) שפרנסה בזמן הזה היא כמו השפעת המן כו'. – וראה בכ"ז לקו"ש חט"ז ס"ע 176 ואילך.

42) משא"כ בנסים שאינם לבושים בטבע. ובמועדי השנה – הגאולה דפסח. וראה לקמן סעיף ו.

43) ראה רש"י ויחי מח, ב. שמות ה, ג. וארא ו, יג. בא יא, ח. ועוד.

44) נדרים כח, א (וש"נ). רמב"ם הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"א ואילך.

45) ירמי' כט, ז. אבות פ"ג מ"ב.

– כרצון איש זה מרדכי[46], באופן ה־מותר, במאכלים כשרים וכו').

אבל ביחד עם זה היתה צריכה להיות הידיעה וההרגשה וההכרה הברורה, ש־קיומו של עם ישראל אינו תלוי כלל באחשורוש ח"ו (אע"פ שהי' מולך ב־כיפה[47]), כ"א אך ורק בידי הקב"ה: ו־עוד זאת, שקיומם של בנ"י הוא בגדר נס המלובש בטבע, ולפעמים נס גלוי – ככבשה אחת בין שבעים זאבים (כנ"ל), ד„גדול הרועה" ששומר את בני ישראל בהנהגה נסית שלמעלה מן הטבע.

וזהו התוכן (הפנימי) במה שאמרו ש־חטאם של בני ישראל הי' בזה ש„נהנו מסעודתו של אותו רשע": השתתפותם בסעודה זו לא היתה מפני כבוד המלכות וכיו"ב, אלא מפני שהחשיבו את אחש־ורוש עד כ"כ שטעו לחשוב שקיומם תלוי[48] בחסדו של (המלך אחשורוש) רשע – היינו אדם שהוא הפכו של קיום רצון בורא העולם! ולכן הביאה האפ־שרות להשתתף בסעודתו להנאה ותענוג.

ו. על פי הנ"ל בגדר חטאם של ישר־אל בימי גזירת המן, יבואר היטב גם אופנו המיוחד של נס ההצלה בימי פורים, שבו נשתנה מנס ההצלה בימי חנוכה (ועאכו"כ – בגאולת מצרים) – שההצלה דימי חנוכה היתה ע"י נסים גלויים שלמעלה מן הטבע (מסרת גבו־רים ביד חלשים כו'), משא"כ ההצלה ד־ימי פורים באה על ידי נס המלובש ב־טבע (שהרי „לא הי' דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע"[49]) –

דיש לומר, שזהו בהתאם לסיבת ה־גזירה בימים ההם [שבני ישראל הורידו עצמם תחת ההנהגה של דרכי הטבע, עד להנהגה של (אחשורוש – בהיותו) אותו רשע, ועד „שנהנו מסעודתו של אותו רשע"[50]]:

נס המלובש בטבע מלמדנו, שההנהגה הנסית דלמעלה אינה מוגבלת ב„למעלה־מן־הטבע", באופן המכריח שידוד מער־כות הטבע, אלא יכולה להתלבש גם בתוך לבושי הטבע עצמו.

החידוש בנס פורים, נס המלובש ב־טבע, שהוא נס כמו נס גלוי, שלכן מבר־כים הברכה „שעשה נסים" הן בחנוכה (נס שאינו מלובש בטבע) והן בפורים (נס מלובש בטבע), והיינו דמה שהציל הקב"ה את בנ"י בימי הפורים לא הי' באופן של הנהגה טבעית, אלא בהנהגה נסית, שלכן „נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע"[51] – ואעפ"כ ה־נס התלבש בלבושי הטבע, כי גם ב־„טבע" דבנ"י מלובש „נס" שלמעלה מה־טבע.

ז. שני קצוות אלו שמבקשים ודור־שים מכאו"א מישראל – מחד גיסא אין סומכין על הנס ועליו לעשות בדרך הטבע דוקא, וביחד עם זה עליו להכיר שכל הטבע שבחייו הוא רק „לבוש" וכל ענייני באים מההנהגה הנסית דלמעלה –

46) ראה לעיל טוס"א.

47) מגילה יא, א־ב. תרגום שני בתחלתו.

48) עפ"ז יומתק הקשר בין שני הטעמים (וראה לעיל הערה 5) – „שנהנו מסעודתו כו'" ו„השתחוו לצלם" – כי גם הא ד„נהנו מסעודתו כו'" הו"ע של ע"ז (בדקות), כידוע הביאור במרז"ל (ע"ז ח, א) ישראל שבחו"ל עובדי ע"ז בטהרה הן (לקו"ת אחרי כז, ג. ד"ה וידעת שם. ובכ"מ). – וראה גם מנות הלוי שם.

49) לשון רבינו הזקן בתו"א מג"א (צג, סע"ג ואילך. ק, רע"א ואילך). – וראה לקו"ש חי"ז ע' 154 הערה 51.

50) מבלי להזכיר (גם עכ"פ) „אחשורוש".

51) תו"א שם צג, ריש ע"ד. ק, א.

באו לידי ביטוי בהשתדלותה של אסתר בביטול הגזירה[52]:

מחד גיסא הלכה אל אחשורוש (ב־שליחותו של מרדכי) „להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה"[53], שבשביל כך היתה צריכה למצוא חן בעיניו, ובפרט אשר (א) לא נקראה למלך „זה שלשים יום"[54], (ב) בואה אל חצר המלך הפנימית[54] הי' ש„לא כדת"[55] וסכנת נפשות ממש („אחת דתו להמית"[54]).

וא"כ בודאי שהיתה זקוקה לנשיאת חן מיוחדת.

ויחד עם זה צמה „שלשת ימים לילה ויום"[55] — תענית ועינוי — שע"פ טבע גורם להעדר נשיאת החן[56].

ולכאורה — ממנ"פ: באם ההצלה היתה צריכה לבוא על ידי השתדלות ב־דרכי הטבע — איך מתענין[57] — ומחלי־שה ע"ז האפשרות למצוא חן בעיני ה־מלך? ואם סמכה אסתר שההצלה תבוא בדרך נס מלמעלה, ולכן גם ההשתדלות היא (רק) בזה שמתפללים להקב"ה (מתוך תענית שמדרכי התשובה היא) — איך נכנסה לסכנת נפשות ממש ללכת אל המלך?

וע"פ הנ"ל מובן, כי דוקא הנהגה כזו היא המבטלת ומתקנת החטא „שנהנו מסעודתו כו'":

יסוד הטעות שגרם ל„הנאה" מסעודתו של אותו רשע הי' בכך שחשבו דכאשר נמצאים במצב שצריכים להשתדל בדרך הטבע, אזי „הממשלה" לחוקי הטבע ו־תלויים בהם — ובהנהגתה של אסתר הראתה להם בעליל, שהליכתה לאחש־ורוש היא באופן של רק „לבוש" להצלה הבאה מלמעלה, באופן של נס למעלה מן הטבע. ולכן לכל לראש זקוקים לתפלה ותענית כדי להיות ראויים לנס זה: אולם מאחר שרצה הקב"ה שההצלה נסית דלמעלה תהי' לה אחיזה בדרכי הטבע, לכן ציווה עלי' מרדכי בדבר ה' — ללכת לאחשורוש (ואף שסכנה בדבר).

ובמילא מובן שאין מקום להתחשב כ"כ בה„לבוש" (אם אינו בהתאם לגמרי עם כל הדרוש על פי דרכי הטבע)[58] — כי העיקר אינו הלבוש שבו באה ה־הצלה, כ"א סיבת ההצלה.

ח. אחת מההוראות שיש ללמוד מזה בעבודת כאו"א:

בנ"י נבראו נשמות בגופים, באופן שמוכרחים להתעסק בצרכי הגוף. ומ־כיון שהקב"ה ברא באופן זה, בודאי זהו רצונו יתברך, שיתעסקו בצרכי ה־גוף.

ובאה ההוראה מימי הפורים, דאף שצריכים להתעסק בעניני הגוף — הרי העסק צ"ל לא באופן של „הנאה", כי אין התעסקות זו אלא „לבוש" וטפל לעיקר תפקידו בעלמא דין: ההנאה והתענוג של איש ישראל צ"ל בחיי נשמתו, לימוד ה־תורה וקיום המצות וכו', ואילו ההת־עסקות בעניניו הגשמיים היא רק כדי שיהי' בריא ושלם ויוכל לעבוד את השם[59].

---

52) לכללות סעיף זה — ראה גם לקו"ש ח"א ע' 214 ואילך. ח"ו ע' 191 ואילך.

53) אסתר ד, ח.

54) שם, יא.

55) שם, טז.

56) ראה ראב"ע שם, טז.

57) להעיר משו"ע או"ח (סו"ס תקעא) דאנשי המלחמה מתענין לאחרי המלחמה.

58) ראה במקומות שנסמנו בהערה 36.

59) עיין רמב"ם הל' דעות פ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א. וראה הערה הבאה.

ובזאת ייבחן האדם אם עוסק בצרכי גופו לשם שמים, או לאו:

כאשר חיי נשמתו הם העיקר אצלו וחיי גופו הם טפל, וג"ז — כדי שיהי' הגוף בריא ושלם לעבוד את השם[60], אזי כל חיותו והנאתו הם בלימוד התורה וקיום המצוות, והתעסקותו בעניני הגוף הוא מתוך הכרח, עכ"פ — בלי הנאה[61];

אבל כשעושה חיי גופו עיקר, הרי כאשר בא לעניני נשמתו הוא אומר „מה חובתי ואעשנה"[62], ואילו כשהמדובר ב־נוגע לצרכי גופו, מושקע בהם ועוסק בזה מתוך תענוג — „נהנין" מעניני נפשו הבהמית.

וזהו הלימוד של ימי הפורים, שכל ההצלה של ימים ההם היתה קשורה בזה, שהיהודים הכירו שההנאה מ„סעודתו של אותו רשע" היא נגד עצם קיומו (טבעו האמיתי) של עם ישראל, ועי"ז זכו ל־הצלה וגאולה,

ומיסמך גאולה לגאולה[63], גאולת פורים לגאולת פסח — ועד וכולל יציאה אמתית ממצרי והגבלות הגוף

— וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות[64], בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות פורים תשכ"ב, תשכ"ז)

---

60) כי היות הגוף בריא ושלם מדרכי (עבודת*) השם הוא (רמב"ם הל' דעות רפ"ד).

61) ראה טור שם (בסוף הסימן) „ועל הדרך הזה* זקף רבינו הקדוש אצבעותיו למעלה . . ואמר . . שלא נהניתי מהם (כתובות קד, א) אלא לש"ש". ובשל"ה עשרה מאמרות מ"ח (נו, ב ואילך בהגהה) דאף שלא פסק מעל שולחנו לא חזרת כו' (ע"ז יא, א. וכקושיית התוס' שם) — „לא עשה זה בשביל הנאה דהיינו שיהנה הגוף רק . . שיהי' חזק לעבודת הבורא, ואז הלשון . . מדוייק שאמר לא נהניתי כלומר אע"פ שאכלתי לא עשיתי בשביל הנאה"**

---

*) לכאו' כצ"ל, כמשנ"ת כמ"פ (לקו"ש ח"ב ע' 531. ועוד).

) ולא **ממש — שהרי זוהי הנהגת רבנו הקדוש, וכלשון אדה"ז שבהערה (בשוה"ג) שלאח"ז — **אא"כ** מי [אף שמעין זה שייך אצל כאו"א, שלכן הביאו אדה"ז בתניא. וראה שיחת ש"פ תשא תשכ"ח (הועתק גם בליקוט פירושים כו' לתניא שם) שמטעם זה מדייק אדה"ז „**רבינו** הקדוש". ע"ש באורך].

) וי"ל שזוהי כוונת אדמו"ר הזקן בתניא (פ"ח) „ולכן צריך . . לנקותו ולטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת עולם הזה . . אא"כ מי שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו כרבינו הקדוש" — דאם כפי' התוס (ע"ז — **בדוגמת הנת"ל בנדו"ד, שהחטא לא הי' בזה שאכלו **מהסעודה כ"א בזה ש**„נהנו **מסעודתו**".

62) ל' חז"ל — סוטה כב, ב.

63) מגילה ו, סע"ב.

64) מיכה ז, טו.

שם) שהוא לא אכל מהחזרת כו' (רק אוכלי שולחנו) — מהי הרבותא בזה שהמתנהג ככה אינו צריך לחיבוט הקבר? אלא — שאע"פ **שאכל** לא **נהנה** מזה, כדברי השל"ה שבפנים ההערה.

פורים ב

א. איתא בגמרא[1]: „אמר רבא מיחייב איניש לבסומי (להשתכר ביין[2]) בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי"[3]. ובהמשך לזה: „רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום (נשתכרו[4]), קם רבה שחטי' לר' זירא, למחר בעי רחמי ואחיי'. לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

ולכאורה סיפור זה לפי פשוטו דורש ביאור והסברה, דאיך אפ"ל שרבה נכשל בענין של (אפילו אביזרייהו דאביזרייהו ד)שפ"ד ר"ל[4]?

בחדא"ג מהרש"א[1] מבאר שלא הי' כאן ענין של מיתה ממש (שחטי' כפשוטו), אלא „כעין שחטי', דאגברי' חמרא וכפיי' לשתות יותר מדאי עד שחלה ונטה למות". וכעין זה[5] ביאר גם בהגהות יעב"ץ[1] — „שלא שחטו ממש . . (אלא) באחיזת עינים . . (רק) שהרואים היו סבורים ששחטו באמת . . אף ר' זירא נתפעל מהם לבש חרדה ונתעלף מרוב דאגה כו'".

אבל נוסף ע"ז שפשטות הסיפור וב־פרט סיומו „למחר בעי רחמי ואחיי'"*[5] אינו מובן עפ"ז, הרי עדיין אין זה מיישב הנהגתו של רבה, דסוף סוף הזיק הדבר לבריאותו של ר' זירא (ועד ש„נטה למות"), שזהו איסור של תורה לחבול בחבירו באיזה אופן שהוא ובפרט — כנ"ל?

בתשובות החת"ס[6] מקשר זה ששחטי' רבה לר' זירא עם דברי הגמרא[7] „האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא (שופך דמים) . . אמר רבה אנא במאדים כו'".

אבל ראה יעב"ץ[1] שכותב „אבל דם ו־דאי לא שפך רבה, אף אם הי' במאדים", ולכאורה אין לומר שהי' אצל רבה ענין של שפיכות דמים, ח"ו. וכמבואר ב־רמב"ם וכו'[8], שזה שאדם נולד בטבע (כולל מזל מאדים) מסויים אינו בסתירה לבחירה חפשית, ואדרבה, ובודאי ניתנו לו הכחות להתגבר על נטיותיו ה־טבעיות[9], ובודאי שכן הי' אצל רבה.

---

1) מגילה ז, ב.

2) פרש"י שם.

3) וכן הובא להלכה ברמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ו. טושו"ע או"ח סתרצ"ה ס"ב. וראה נ"כ שם. לקמן סוס"ב.

4) ואף ש„איבסום" — הרי אדם מועד לעולם כו'. ובכל אופן פשוט שלא נכשל רבה בזה אפילו בשוגג או באונס. ולהעיר שרבה אמר (ברכות סא, ב — ראה על הגליון שם שכ"ה הגירסא הנכונה) „כגון אנא בינוני". וראה תניא פ"א. שם פי"ג (יט, א).

5) וראה גם מאירי מגילה שם „שחטי' — מלשון סחיטה ר"ל שימעכו, ואחיי' מלשון החלימני והחייני" (וראה גם חדא"ג שם).

*5) אבל ראה הערה הקודמת.

6) חאו"ח סקפ"ה. סקצ"ו. וראה גם עץ יוסף לע"י שבת קנו, א.

7) שבת שם.

8) ראה שמונה פרקים פ"ח. הל' תשובה פ"ה ה"ד ובלח"מ שם. וראה לקו"ש חט"ו ע' 9 ואילך.

9) נוסף על זה שיכול לנצל טבע זה עצמו בטוב וקדושה, כהמשך הגמ' שם: אי אומנא . . טבחא . . מוהלא. וכדברי אביי שם בנוגע לרבה — „מר נמי עניש וקטיל", ובפרש"י „בנ"א העוברין על דבריו"

וביותר תמוה:

בהמשך הסיפור מפורש (כנ"ל) „לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי" — כלומר: לא זו בלבד ש־לא מצינו בגמרא שרבה יעשה תשובה על מעשה זה, אלא עוד זאת, שלשנה הבאה שוב הזמין את ר' זירא לחגוג וכו' עמו סעודת פורים (למרות שיודע ש־עלול לקרות מה שקרה בשנה שעברה)!

זאת ועוד: הסיבה שר' זירא לא נענה להזמנתו של רבה היתה רק מפני ש„לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא", היינו, שבעצם הי' מוכן גם השנה לחגוג סעודת פורים ביחד עם רבה, אף שיתכן שרבה יעשה מה שעשה בשנה שעברה[10], והטעם שלא הסכים הי' רק מפני שלא הי' בטוח שגם הפעם יקרה הנס שרבה יחי' אותו אחרי פורים!

ב. והנה מצינו ביאורים[11] ע"ד ה־דרוש והסוד, שסיפור זה ש„איבסום קם רבה שחטי' לר' זירא" מרמז לענינים רוחניים. ולפי זה אפ"ל שאינו אלא משל בלבד, וע"ד שמצינו הענין ד„מיבסמי" בעובדא דרבה בר בר חנה[12] — שאינו אלא משל (וע"ד כמה מהסיפורים שב־סוגייא דרבה בר בר חנה, שהם משלים ורמזים על ענינים רוחניים[13], ולא ש־אירעו בפועל בגשמיות).

אבל אין לפרש כן בענייננו (שסיפור דרבה ור' זירא הוא רק משל ורמז על ענין רוחני) — שהרי סיפור זה הובא ב־המשך (ובתור סיוע חיזוק ודוגמא) לפסק הלכה שבגמרא, „מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע", שרבה ור' זירא קיימו את החיוב „לבסומי . . עד דלא ידע" בפועל ממש; ומכיון שמדובר ב־ענין של הלכה, על כרחך צריך לפרש, שסיפור זה הי' כפשוטו, ולא (רק) ברוח־ניות הענינים [משא"כ סיפורי רבה בר בר חנה הנ"ל, שהובאו בחלק האגדה ש־בגמרא].

וכן מוכח מדברי הר"ן ובעל המאור[14] שהביאו הא ד„כתב ה"ר אפרים ז"ל מההוא עובדא דקם רבה ושחטי' לר' זירא . . אידחי לי' מימרא דרבא, ולית הלכתא כוותי', ולאו שפיר דמי למעבד הכי". ומוכח מזה דדעתם בפשטות שהסיפור דרבה ור' זירא הוא כפשוטו — ונגרם היזק (מיתה) לר' זירא, כי בלאה"כ אין מקום לומר שמשום כך יבטל החיוב לבסומי בפוריא כו'.

ג. ולכן נראה לומר, שסיפור זה הי' כפשוטו, שכתוצאה ממצב של „איבסום" נגרמה (ע"י רבה) מיתה כפשוטו לר' זירא — ומ"מ היתה מיתה זו (ומעשה רבה) באופן כזה שאין בה שום סרך אפילו של שפ"ד או בכלל איזה ענין בלתי רצוי, ועד כדי כך — שגם לשנה הבאה רצה רבה לחזור שוב על אותה הנהגה.

וי"ל בזה בהקדם המבואר בענין מיתת נדב ואביהוא[15] — שכמאמר חז"ל[16]

(וראה ע"ז יוסף לע"י שם. ולהעיר מהמשך תער"ב ח"ג ע' א'רצ).

10) והרי אסור לאדם לעמוד במקום סכנה (שבת לב, א).

11) ראה סד"ה אמר רבא חייב איניש תש"ח (סה"מ תש"ח ע' 125). לקוטי לוי"צ על מחז"ל ע' קעח. ובארוכה — לקלוי"צ אגרות ע' שב־ג. וראה צפע"נ עה"ת ויחי מט, כב.

12) ב"ב עג, ס"ע"ב.

13) לדוגמא: ראה זח"ג רכג, ב. ועוד.

14) הובא גם בב"י לטוא"ח רסתרצ"ה. ב"ח שם. ט"ז סק"ב. פר"ח סק"ב. יד אפרים.

15) ולהעיר, שבכמה קבי"עות דשנים מעוברות — חל פורים בפ' שמיני, שבה מסופר ע"ד מיתת נדב ואביהוא.

16) פרש"י שמיני י', ב (מויק"ר פי"ב, א. ועוד).

מתו מפני ש„שתויי יין נכנסו למקדש", שמיתה זו היתה קשורה (תוצאה) משתיית יין יותר מדאי.

וידועה התמי': מפורש בכתוב שמשה אמר לאהרן „הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש"[17], ובפרש"י „עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך" — וכיצד יתכן שיהי' אצלם דבר בלתי־רצוי וב־פרט עד כ"כ שיכנסו למקדש „שתויי יין"?

ומבואר בזה[18] ע"פ מ"ש באוה"ח ה־קדוש[19], שנדב ואביהוא מתו מפני גודל תשוקתם להתקרב להקב"ה, ש„לא נמנעו מקרוב לדביקות נעימות עריבות ידידות חביבות נשיקות מתיקות עד כלות נפשו־תם מהם". ובלשון הכתוב[19] „בקרבתם לפני ה' וימותו", היינו, שסיבת מיתתם היא „קרבתם לפני ה'"[20].

וזהו גם הפירוש ד„שתויי יין נכנסו למקדש": הכוונה ב„יין" היא[21] לסודות ופנימיות התורה, כמאמר[22] „נכנס יין יצא סוד", דכמו שיין גשמי מגלה את הטמון בלבו של אדם[23], כן הוא ברוחניות, ש־„יינה של תורה" היינו גילוי סודות התורה[24]; ו„שתויי יין" מורה על גודל ועוצם הגילוי דפנימיות התורה[25], עד למצב של „כלות הנפש" [דכמו ב„שתויי יין" כפשוטו הרי היין גורם לביטול ה־חושים, כך גודלו של גילוי זה והשתוק־קות זו גרמו אצלם ביטול החושים, ועד לכלות הנפש].

ולכן לאחרי מאורע זה הזהירה ה־תורה „יין ושכר אל תשת"[26], שאסור לשתות „יין דרך שכרותו"[27], שבזה נרמז, דכאשר „שותים" יין שבתורה, סודות ורזין דתורה, צריכים להזהר שלא לבוא למצב של „שכרות" של „כלות הנפש", וצ"ל באופן של „נכנס בשלום ויצא ב־שלום"[28], כידוע הפירוש בזה[29], שה־כניסה ל„פרדס" צריכה להיות „בשלום", באופן כזה שבודאי תהי' היציאה „ב־שלום" — נשמות בגופים[30].

---

17) שמיני י, ג.

18) ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 22־121. וראה לקו"ש חי"ב ע' 55. ושי"נ.

19) ר"פ אחרי.

20) ראה בארוכה ד"ה אחרי מות — תרמ"ט (בסה"מ תרמ"ט), תשכ"ב. לקו"ש ח"ג ע' 987 ואילך.

ומ"ש „ויקריבו גו' אש זרה גו'" (שמיני שם, א) — אין הכוונה ל„זרה" ביחס לענין הקדושה ח"ו, כי אם ביחס לענין המשכן, שתכליתו וכוונתו — השכנת והמשכת אלקות בתוכם למטה (בדלקמן בפנים). וראה לקו"ש חל"ב ע' 100 ואילך.

21) וי"ל — נוסף על הענין כפשוטו, כמרז"ל (סנהדרין לח, רע"א) אגברו חמרא שע"ז יתוסף ב־לימוד התורה וכו'. וראה לקמן בפנים. — וה"ז הי' קודם שניתנה הלכה בקרא לאסור שתיית יין קודם לכניסה למקדש (למשכן).

22) עירובין סה, סע"א. סנהדרין שם. תנחומא שמיני ה. זח"ג שמיני לט, א.

23) וכן היין עצמו מובלע תחילה בענבים (ראה פסחים לג, ב) ואח"כ יוצא מן ההעלם אל הגילוי (ראה לקו"ת שה"ש ב, סע"א. ובכ"מ).

24) ראה של"ה (שהובא לקמן ס"ד) „יצאו ד' את הנקראת סוד". וראה בארוכה אמרי בינה שער הק"ש ספנ"ג ואילך (ובכ"מ) שיינה של תורה הוא רזין דאורייתא.

25) ראה גם סד"ה חייב אינש לבסומי עטר"ת (וכן דשנת תרנ"ו), ד„לבסומי בפוריא הוא תענוג הנפש בפנימיות התורה". וראה הנסמן בהערה 18.

26) שמיני שם, ט.

27) פרש"י שם.

28) חגיגה יד, סע"ב. טו, סע"ב (ע"פ גירסת הע"י). ירושלמי חגיגה פ"ב הי"א.

29) ד"ה אחרי מות — הנ"ל. לקו"ש ח"ג שם ע' 990. ובכ"מ.

30) אבל לפני הציווי ד„יין ושכר אל תשת" — הי' יכול להיות הענין ד„שתויי יין", עד למצב של „כלות הנפש" ממש, ולכן, גם לאחרי זה אמר משה

ד. והנה פשוט, שביאור זה ב„שתויי יין נכנסו למקדש" לא בא להוציא הענין והקרא מידי פשוטו – שהרי מפורש בכתוב (כנ"ל), שלאחרי זה הזהירה תורה „יין ושכר אל תשת", האיסור לשתות „יין דרך שכרותו" כפשוטו. וא"כ עכצ"ל, שגם אצל נדב ואביהוא הי' ענין של שתיית יין (גם) בגשמיות.

וי"ל פירוש הדבר, שאצל נדב ואבי־הוא היתה שתיית היין כפשוטה קשורה עם גילוי „יין" שבתורה (סודות ורזין דתורה). וכמבואר בשל"ה[31], דזה שמצינו אצל „קדושים אשר בארץ . . ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי בסעודות גדולות . . היתה כוונתם בזה לש"ש כי מתוך משתה היין הוו מבדחי טובא ו־מתוך כך אומרים ד"ת על השלחן הרבה מאד וכפליים לתושי' . . דמתוך שמחה מגלה החכם רזי התורה . . כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש ואז הוא יותר מוכן לגלות תעלומות חכ־מה . . נכנס יין יצא סוד . . שע"י משתה היין יצאו ד"ת הנקראת סוד כו'"[32]. וכן הי' אצל נדב ואביהוא, שהיו „קדושים" ביותר וביותר – „בקרובי אקדש" כנ"ל, שע"י „ששתו . . הרבה יותר מדאי" נגלו אצלם רזי תורה עד שהגיעו לכלות הנפש.

ועפ"ז י"ל שזו היתה גם סיבת מיתת ר' זירא – שהיתה ע"ד מיתת נדב ו־אביהוא, דמ"ש „שחטי'" היינו (כמ"ש ה־מהרש"א) „דאגברי' חמרא . . לשתות יותר מדאי", ו„חלה ונטה למות" (לא ע"י היין הגשמי, אלא) היינו כלות הנפש ע"י רוב „שתי'" (גילוי) של „יין" שבתורה (סודות התורה).

ומ"מ אין זה מוציא הענין מידי פשוטו – שהיתה שתיית יין כפשוטה (ע"ד הנ"ל בנדב ואביהוא); וגם מיתת ר' זירא היתה כפשוטה, פירוד הנשמה מן הגוף ממש (לא רק התעלפות) – ולכן ס"ל לר' אפרים שמפני העובדא דרבה ור' זירא בטל החיוב דלבסומי.

ולפי זה מובן היטב שאין כאן אביז־רייהו של שפיכות דמים ח"ו כלל, שהרי המיתה היתה כלות הנפש בלימוד סודות התורה של ר' זירא.

ובזה מבוארת גם הדגשת הגמרא „איבסום" – „נשתכרו" (לשון רבים), היינו, שרבה ור' זירא שניהם נשתכרו, ומשמע ששכרות שניהם גרמה ל„קם רבה שחטי' לר' זירא" – כי (לא רק מעשהו של רבה אלא) גם מיתת ר' זירא היתה מפני שהגיע למצב של שכרות המביא ל„כלות הנפש" של האדם כנ"ל, אלא שזה נעשה בו ע"י רבה, „קם רבה שחטי' לר' זירא", כדלקמן סעיף ו.

ה. וזהו תוכנו של הסיפור ש„רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום (נשתכרו)":

שתיית היין שלהם (כפשוטה) היתה לכוונה כנ"ל בשל"ה, שמתוך משתה היין יתגלה אצלם יין שבתורה, רזי תורה[25]. וכן הי', שע"י שתייתם בסעודה זו נגלו אצלם סודות ורזי תורה נעלים ביותר, עד לתכלית העילוי ד„עד דלא ידע"[33].

שעליהם נאמר „בקרובי אקדש", „הם גדולים ממני וממך", כי זה הי' לפני הציווי.

31) שער האותיות (פד, ב).

32) ומביא שם מסנה' (לח, רע"א) אגברו חמרא אדרדקי; שבת (סז, ב) רע"ק עשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס כו'. ועוד.

33) וראה בארוכה לקו"ש חט"ז (ע' 371), ש"ל דמ"ש הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) „שישתכר וירדם בשכרותו" הוא עדמ"ש הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב) ש„אין רואין מראה הנבואה אלא . . שתפול עליהן תרדמה".

אבל אף ששניהם נשתכרו, מ"מ רק אצל ר' זירא בא מזה כלות הנפש ממש. והטעם — כי רבה הי' לו שכל רב יותר („מוחין דגדלות"), ולכן הי' יכול לקבל עוצם הגילוי של רזי תורה, משא"כ ר' זירא לא הי' יכול להכיל גילוי זה [וכמרומז גם בשמותיהם[34]: „רבה" מורה על גדלות, ו„זירא" מורה על קטנות, מלשון זעירא[35]].

ולכן אצל ר' זירא בא ע"ז כלות הנפש ממש, עד שנפרדה נשמתו מגופו כפשוטו: משא"כ רבה (מצד עצמו), לא בא לכלות הנפש.

ו. עפ"ז י"ל הפירוש ד„קם רבה שחטי' לר' זירא" [דלכאורה הול"ל „קטלי'" וכיו"ב]:

איתא בגמרא[36] „אין ושחט אלא ו־משך", היינו שתוכן ענין השחיטה הוא — (משיכה ו)העלאה, שכן, ע"י השחיטה מכשירים את הבהמה לאכילת אדם, וע"ז מעלים את הבהמה מסוג החי לסוג המדבר (שנעשית דם ובשר כבשרו — דהמדבר), וכמבואר בכ"מ[37], שמטעם זה הותרה השחיטה למרות הענין דצער בעלי חיים — מכיון שע"ז מעלים את הנשחט לדרגא נעלית יותר.

ובענייננו: הפירוש ד„רבה שחטי' לר' זירא" („כפי' לשתות יותר מדאי") הוא — שרבה משך (שחט) והעלה את ר' זירא לדרגא נעלית שלא בערך (ע"ז שגילה לו סודות ורזין דתורה עמוקים ביותר („יותר מדאי") בערך לימודו הרגיל לפי דרגתו), ודבר זה הביאו לכלות הנפש כפשוטו ממש, וכמו בנדב ואביהוא.

ושני הענינים ישנם — שהכוונה ב־„שחטי'" היא לכלות ופירוד הנשמה מן הגוף ממש (לא רק התעלפות), וביחד עם זה — אין זה ענין של שפיכות דמים ח"ו, אלא אדרבה, ענין נעלה ביותר — כלות הנפש (בדוגמת נדב ואביהוא).

[וזהו גם דיוק הלשון „קם רבה שחטי' לר' זירא" — דלכאורה, הול"ל „שחטי' רבה לר"ז" ומהו קם רבה?

וי"ל הביאור בזה: קימה מורה על עלייתו של רבה לדרגא נעלית ביותר (ויקם — תקומה היתה לו[38]), „לבסומי עד דלא ידע". אלא שבנוגע לרבה עצמו, מכיון שהיו לו כלים ד„רבה", הרי גם כשהי' במצב של „קם" (עלי' גדולה ב־יותר גם לגבי דרגתו של רבה), לא הכריח כלות הנפש. משא"כ בנוגע לר' זירא, וכאשר רבה גילה לו את הענינים שהשיג אז (במצב ד„קם"), ע"ז — כלתה נפשו, „שחטי' לר' זירא", ממש].

ולכאורה איך יביא רבה את ר' זירא לכלות הנפש, היפך הכוונה שצ"ל „ל־שבת יצרה"[39], נשמות בגופים דוקא — כי רבה אמר והעריך את ר' זירא שהוא בערך דרבה ולא יבוא לכלות הנפש.

ובעומק יותר י"ל: כיון שרבה הי' בכחו לפעול „ואחיי"[40] — להחזיר נשמת ר"ז לגופו, לכן לא הי' זה בסתירה ל־הכוונה דנשמות בגופים דוקא, כי כלות

34) ראה גם לקוטי לוי"צ שם.

35) ראה חדא"ג מהרש"א ב"מ פה, א ד"ה וקרו (מס' יוחסין).

36) חולין ל, ב.

37) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1112. ח"ט ע' 206. וש"נ.

38) רש"י ח"ש כג, יז.

39) ישעי' מה, יח.

40) ראה לקו"ת תזריע (כב, ג) ועוד שהתנאים והאמוראים היו יכולים לעשות מופתים עצומים בכח תורתם. ע"ש. ולהעיר מסנהדרין סה, ב (כגירסת הרמ"ה שם) „רבה ברא גברא".

הנפש אצל ר' זירא הי' רק ענין עראי — במשך יום הפורים (שאז ישנו החיוב „לבסומי . . עד דלא ידע"[33]) — משא"כ „למחר" (לאחרי הפורים[41], שאין חיוב „לבסומי . . עד דלא ידע" ואדרבא) — „בעי רחמי ואחיי"[42], בהתאם לכוונה העליונה — נשמות בגופים דוקא, ע"ד „נכנס בשלום (למשך זמן, ואח"כ) יצא בשלום".

ז. ע"פ כהנ"ל אתי שפיר גם המשך סיפור הגמרא — „לשנה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא":

לא זו בלבד שרבה לא הצטער על מה שאירע בסעודת פורים הקודמת, אלא אדרבה — הוא הזמין את ר' זירא לערוך סעודת הפורים יחדיו גם בשנה זו, מתוך כוונה שגם בשנה זו יפעל אצל ר' זירא עילוי גדול כזה עד לכלות הנפש. וכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים — הרי לאחרי פורים יחזור ויחייהו (כפי שהי' מעשה רב בשנה ש־עברה), ויהיו בר' זירא ב' המעלות: ה־עילוי דכלות הנפש והעילוי דמילוי הכוונה של נשמות בגופים.

[או באופן אחר קצת: רבה חשב שבמשך השנה התעלה ר' זירא למדריגה עליונה יותר, וכבר ביכלתו להשיג סו־דות ורזין דאורייתא עמוקים ביותר באו־פן שלא יבוא לידי כלות הנפש בפועל, פירוד הנפש מן הגוף].

וע"ז ענה לו ר' זירא — „לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא": הוא חפץ ומשתוקק לעילוי דכלות הנפש [ע"ד „מתי יבוא לידי ואקיימנו"[43]], ומשום זה הי' רוצה לערוך סעודת פורים ביחד עם רבה גם השנה: אבל אעפ"כ, מכיון שתכלית הכוונה היא נשמות בגופים, חושש הוא שלאחרי שיגיע לכלות הנפש שוב לא תרצה נשמתו לרדת ולהתלבש בגופו, ומי יודע אם גם בפעם הזו יצליח רבה לפעול „נס" כזה שנשמת ר"ז תרצה לירד ולהתלבש עוה"פ בגופו — „לא ב־כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא"[44].

ח. והנה להלכה נפסק בשו"ע[45] שיש חיוב לבסומי בפורים עד דלא ידע, ואין חוששים שיסתעף מזה שום דבר בלתי רצוי כו'.

ומזה מובן גם בנוגע לתוכן הרוחני של שתיית יין „עד דלא ידע" — דהיינו ללמוד באופן דבאהבתה תשגה[46] סודות

---

41) עפ"ז יומתק הדיוק שרק „למחר" ביקש עליו רחמים ולא תיכף בו ביום [אף שבפשטות י"ל שעדיין הי' במצב של שכרות (וכן מפורש בגירסת הע"י: למחר כי פכח מיני' חמרא) — הרי לכאורה לאחרי ששחטי' הי' זה גופא צריך לבטל השכרות, וכפתגם הצ"צ בכיו"ב „יין קשה פחד מפיגו" (לכאו' צע"ק מב"ב (י, א) „פחד קשה יין מפיגו", ומשמע שיין קשה יותר מפחד. אבל אינו קושיא כי אית פחד ואית פחד כו' — ראה לקו"ש חכ"ה ע' 499. וש"נ)].

42) אלא שמ"מ הי' זקוק לבקשת רחמים דוקא, „בעי רחמי ואחיי" — כי לאחרי שהנשמה נפרדה מן הגוף ועלתה למעלה, קשה לפעול עלי' שתסכים לרדת שוב למטה, במכש"כ מבע"כ אתה חי (אבות פ"ד מכ"ב) לפני הירידה, וה"ז בגדר נס, כהמשך הסיפור שא"ל „לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

43) ברכות סא, ב.

44) לאופן הב' הנ"ל (בפנים) — ענהו ר' זירא, שעדיין הוא במצב של „זירא", שגילוי סודות התורה „יותר מדאי" עלולים לפעול בו פירוד הנפש מן הגוף ויצטרך לנס של תחיית המתים (ראה לעיל הערה 42) — ו„לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

45) או"ח סתרצ"ה ס"ב.

46) ראה רמב"ם הל' תשובה (פ"י ה"ג).

(„יין") התורה, עד שמגיע למצב של „שכרות" וביטול מציאותו[47],

שבפורים ניתן הכח לכאו"א מישראל, כל חד וחד בכל מאדך (שלך) בערך שיעורא דילי', לקיים „שתי" זו ולהגיע לדביקות כזו בסודות התורה המבטלת מציאותו, מבלי חשש שמעבודה זו יבוא לידי הנהגה של התבודדות ופרישות מן העולם, היפך הכוונה של „לשבת יצרה", אלא אדרבה, ע"י קיום חיוב זה ביום הפורים, יתוסף לו חיות בעבודת השם במשך כל השנה כולה, בעשיית דירה לו ית' בתחתונים — „נכנס בשלום ויצא ב־שלום".

(משיחות ש"פ שמיני וש"פ תזריע תשד"מ)

---

47) ע"ד ל' הטור או"ח סצ"ח (הובא בשו"ע (ודאדה"ז) שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ה) בנוגע לחסידים הראשונים, „שהיו מגיעים (בתפלתם) להתפשטות הגשמיות". וראה לקו"ש חט"ז שבהערה 33.

תשא

א. כתב הרמב"ם בהל' תפלה[1] „חמשה דברים מעכבין את התפלה . . טהרת ידים כו'", ולהלן שם[2] מפרש: במה דברים אמורים שאינו מטהר לתפלה אלא ידיו בלבד בשאר תפלות חוץ מתפלת שחרית אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל. ובהשגות שם: לא ידעתי רגליו למה.

במגדל עוז כ' על השגת הראב"ד „ואני תלמידו מצאתי אותו שנוי בברייתא בשמעתא בתרייתא דפרק במה טומנין[3] דאסיקנא סברי לה כי הא דתניא רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונהו משום שנאמר[4] כל פעל ה' למענהו".

וכתב ע"ז בכסף משנה: ולי נראה דלא אישתמיטתי' האי ברייתא להראב"ד . . דלא לענין תפלה איתניא האי ברייתא אלא לענין אם מותר לרחוץ פניו ורגליו כדי ליפות את עצמו וכפירש"י[5].

ולפ"ז פלוגתת הרמב"ם והראב"ד היא בפירוש הברייתא הנ"ל[6], דלדעת הרמב"ם[7] איתניא האי ברייתא לענין תפלה[8], ולהראב"ד לא לענין תפלה איתניא אלא אם מותר לרחוץ פניו ורגליו ליפות את עצמו.

והאחרונים[9] הוסיפו לבאר שיטת הרמב"ם ע"פ גירסת כתב יד[10] בש"ס שבת שם „רוחץ . . פניו ידיו ורגליו משום שנאמר[11] הכון לקראת אלקיך ישראל . . כל פעל כו'", דהרמב"ם גריס הכי בש"ס, שרחיצה זו היא „שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל", ולכן מפרש שהברייתא שנוי' לענין תפילה, ואילו להראב"ד ה"גירסא כלפנינו שהובא רק הפסוק „כל פעל ה' למענהו", ולכן מפרש שכוונת הברייתא אינה לענין חיוב לפני התפילה אלא היתר ליפות את עצמו.

וצריך ביאור:

א) מדוע לא הביא הרמב"ם את הכתוב שהוא המקור לחידוש דין זה — „משום שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל" (וכמו שהובא בפי' הגאונים[12] וב"ספרים דתלמידי רש"י[13]), ע"ד שהביאו לקמן[14] לענין תפלת בעל קרי?

---

1) פ"ד ה"א.

2) ה"ג.

3) שבת ג, ב.

4) משלי טז, ד.

5) שבת שם. ועד"ז במאירי שם. ועוד.

6) ראה מעשה רוקח לרמב"ם שם.

7) עוד דיעות שס"ל שכוונת הרמב"ם היא ל־ברייתא הנ"ל בשבת — כפתור ופרח פ"ה; מג"א או"ח ס"ד סוסק"א. וראה סדר משנה לרמב"ם שם.

8) והגמ' מביאה זה לענין ליפות — וראה מעשה רוקח וסדר משנה שם.

9) בהבא לקמן ראה פרחי ציון (לרי"פ פערלא) לכפתור ופרח שם. תו"ש פרשתנו ל, כא אות קכב.

10) הובא בדק"ס שבת שם.

11) עמוס ד, יב.

12) רב נטרונאי גאון, הובא בסדר רב עמרם גאון בתחלתו (שבלי הלקט הערוגה הראשונה ענין התפלה ס"א. ברכי יוסף או"ח סוס"ד. ועוד). תשובות הגאונים באוצר הגאונים לברכות (תשובות) סי' שסט בתחלתו. וראה גם סידור הרס"ג דיני תפלה וק"ש. ספר האשכול הל' תפלה וק"ש ס"ד.

13) מחזור ויטרי בתחלתו. וש"נ לספר הפרדס (ע' שיח בהוצאת עהרנרייך) וסדור רש"י.

14) פ"ד ה"ו.

ב) לפי גירסא זו בברייתא, אין חילוק לכאורה בין תפלת שחרית לתפלת מנחה כו', שהרי „הכון לקראת אלקיך ישראל" שייך גם לשאר התפלות[15], וא"כ אינו מובן טעמו של הרמב"ם שכתב שדין זה הוא רק[16] בשחרית[17].

ב. בשו"ת ושב הכהן[18] ביאר, דטעמו של הרמב"ם הוא כדברי הרשב"א[19] שכ' בהחילוק דתפלת שחרית ותפלת מנחה וערבית, „לפי שבשחר אנו נעשים כברי' חדשה דכתיב[20] חדשים לבקרים רבה אמונתך . . צריכים אנו להודות לו ית' על שבראנו לכבודו ולשרתו ולברך בשמו[21] ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן הברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר ולפיכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו"[22].

ועפ"ז מבאר[23], ד„כיון שכל כהן הי' צריך לקדש ידיו ורגליו קודם העבודה בשחרית ולכן צריך ליטול ידיו ורגליו בתפלת שחרית וכיון שכהן העובד כיון שנוטל ידיו שחרית שוב אין צריך לקדש כל היום, לכן לא תקנו בשאר התפלות רק נטילת ידים מפני שידים עסקניות" (ועפ"ז כ' שם שהגירסא ברמב"ם היא „רוחץ ידיו ורגליו", בהשמטת תיבת „ו־פניו", כיון שכהן מקדש רק ידיו ורגליו, ושכן נראה מהשגת הראב"ד שהשיג רק על „רגליו" ולא גם אמ"ש הרמב"ם „ופניו"[24]).

והנה דין רחיצת ידים לפני התפלה מטעמא דהרשב"א, הביאו רבינו הזקן בשו"ע בהלכות נטילת ידים[25], וז"ל: כל

---

15) וכ"ה להגי' שלפנינו בסידור הרס"ג. אלא שלא הביא שם הפסוק „הכון לקראת אלקיך".

16) ובדברי הגאונים הנ"ל כבר כתבו בכ"מ (בהנסמן בהערה 9. ועוד) שמסגנון הלשון משמע שמקורם מהך דברכות (יד, סע"ב ואילך) הרוצה לקבל עליו עול מ"ש שלימה כו', ולא מהך דשבת.

17) ולהעיר שע"פ הגירסא בכ"י („שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל") ליתא התיבות „בכל יום", דלא כהגירסא שלפנינו „רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום", שבפשטות הכוונה לפעם אחת ביום. אלא די"ל, שגם להרמב"ם (להפירוש שגריס הפסוק „הכון") גרסי' „בכל יום". וראה בארוכה סדר משנה שם.

18) ס"א.

19) שו"ת ח"א סקצ"א. נעתק בב"י לטאו"ח ס"ד.

20) איכה ג, כג.

21) ע"פ לשון הכתוב (עקב י, ח) בנוגע לכהנים — כבהמשך לשון הרשב"א.

22) ובאבודרהם (סדר שחרית של חול) כ' „דומיא דכהן (גדול) שמקדש ידיו קודם העבודה וכן צריך שיקדש אדם ידיו קודם שיעבוד את הבורא ית' כדי שיעבדנו בידים נקיות".

עוד ספרים שביארו דברי הרמב"ם שהוא דומיא דקידוש ידים ורגלים דכהן — ספר המנוחה לרבינו מנוח (נדפס מכ"י. ירושלים, תש"ל) לרמב"ם כאן. ש"ך עה"ת פרשתנו ל, יח. פר"ח או"ח סצ"ב („ולי נראה דמשמע לי' להרמב"ם דומיא דקידוש דבעינן ידים ורגלים ה"נ תפלה". וממשיך „ואינו מחוור". ע"ש). וראה שו"ת נוב"י או"ח מהד"ת סק"מ (מבן המחבר). ועוד.

23) וראה ספר קובץ לרמב"ם כאן. ועוד.

24) להעיר שברבינו מנוח שם הובא „והגי' הראב"ד פניו ורגליו למה". ובסדר משנה כאן כ', ד„אפשר דבגירסתו (דהראב"ד) לא היתה בהברייתא כי אם רוחץ אדם פניו וידיו אבל תיבת ורגליו לא היתה בגירסתו ולכן השיגו הראב"ד מאין הרגלים".

25) מהדו"ק ס"ד ס"א (וראה מהדו"ת שם ס"א) — והדין דשבת הביא בסוף הסימן כאן, ומפרשו כבפרש"י שהוא לא לענין תפלה, „רוחץ אדם פניו ורגליו• בכל יום בשביל כבוד קונו שנאמר (נח ט, ו) כי בצלם אלקים עשה את האדם" (כהובא בפרש"י שבת שם).

•) והשמיט „ידיו" שבגמ', ובפשטות י"ל לפי שכבר נטל ידיו תיכף בבוקר כתוכן סימן זה.

אדם הקם ממטתו שחרית בין עשה צרכיו ובין לא עשה צרכיו צריך לרחוץ ידיו . . מן הכלי ואפילו אינו רוצה ל־התפלל עד לאחר כמה שעות לפי שכל אדם כשהקב"ה מחזיר לו נשמתו נעשה כברי' חדשה כמ"ש חדשים לבקרים כו' שהאדם מפקיד נשמתו עיפה והקב"ה מחזיר לו חדשה ורגועה כדי לעבוד להשי"ת בכל יכולתו ולשרתו כל היום הזה כי זה כל האדם, לפיכך צריכים אנחנו להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי כדי לעבוד עבודתו ולשרתו כמו כהן שהי' מקדש ידיו מן הכיור בכל יום קודם עבודתו.

והנה מדברי אדה"ז שחיוב נטילה זו ישנו „אפילו אינו רוצה להתפלל עד לאחר כמה שעות" מוכח, שאין נטילה זו שייכת לתפלה, אלא היא הקדמה ל־כללות עבודת השי"ת „כל היום הזה" (וכמובן ג"כ מהא שהביא אדה"ז דין זה בהלכות נטילת ידים, דלא כהרמב"ם שהביאו בהל' תפלה[26]).

ושינוי נוסף מצינו בדברי אדה"ז שם לגבי הרמב"ם — שהרמב"ם הביא גם חיוב רחיצת רגלים, שלפי הפירוש הנ"ל (משו"ת ושב הכהן) מקורו בקידוש רגלים דכהן; ואילו אדמו"ר הזקן (כה־רשב"א) לא הביא אלא חיוב רחיצת ידים — אף שנקט ג"כ הטעם שחיוב זה שייך לקידוש (ידים ורגלים) דכהן[27].

ויש לומר, ששני שינויים אלה תלויים זב"ז, כדלקמן.

ג. החיוב ד„ורחצו אהרן ובניו גו' ו־רחצו גו'"[28] — יש בו שני ענינים:

א) לפי פשוטו, טעם רחיצה זו היא (כמ"ש הרמב"ן[29]) „דרך כבוד של מעלה, כי כל הקרב לשולחן המלכים לשרתו כו' רוחץ ידיו בעבור היות הידים עסק־ניות כו'". ויש לומר שבזה נכלל לא רק נקיות כפשוטה אלא גם גדר טהרה[30], כמו טהרה מטומאה שהיא ע"י טבילה. ולפי זה הרי קידוש ידים ורגלים הוא מעין ענין הטבילה[31] שצ"ל לפני הכניסה לעזרה לעבודה, אף על פי שהוא טהור[32].

ב) מלשון התרגום[33] „ויקדשון כו'"[34] ומלשון חז"ל[35] „קידוש ידים ורגלים" משמע, שאין זה ענין של טהרה בלבד, אלא יש כאן תוס' קדושה ע"י רחיצה זו.

והנפק"מ ביניהם י"ל, דלענין דין

26) אלא שבזה י"ל שכיון שהשו"ע הוא הלכה למעשה, כותבו אדה"ז בהל' נט"י על סדר היום.

27) ולא מסתבר לומר שמעיקר הדין גם לדעת אדה"ז צ"ל רחיצת רגלים אלא שלא נהגו עתה מפני הטורח או מפני שאינן עסקניות כמו הידים או לפי שבימינו אין הולכים ברגלים מגולות (ראה ספר המנוחה שם. שו"ת נוב"י שם), דאז הי' אדה"ז מביא כדרכו (ע"ד נוסח הנ"ל) שמעיקר הדין צריך רחיצת רגלים, אלא שבזמננו אין צורך ואין נוהגין כן כו'.

28) פרשתנו ל, יט־כא.

29) פרשתנו כאן, יט. וראה גם רלב"ג, אבר־בנאל כאן. וראה תר"ש (שם, יט אות קח).

30) ראה גם פי' המיוחס לראב"ד לספר יצירה (פ"א מ"ג) „ולפי שהידים עסקניות הן ולפיכך נצטוינו ורחצו אהרן ובניו ממנו כו' כדי לטהרם מהיסח הדעת כו'". ע"ש.

31) ראה יומא לב, ב דקידוש וטבילה למדין זמ"ז (ולהעיר מגירסת הר"ח שם).

32) יומא ל, א במשנה. רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ה ה"ד.

33) אונקלוס ותיב"ע (בפסוק יט־כא).

34) „ולכך תרגם אונקלוס מלת ורחצו לשון קדושה שאמר ויקדשון ולא תרגם ויסחון כמשפטו בשאר המקומות" (בחיי כאן ל, יט). ולהעיר מתו"י יומא לב, א ד"ה מקום.

35) משנה יומא שם (כח, סע"א: ל, א: לא, ב). ועוד. רמב"ם שם פ"ה ה"א. ועוד.

טהרה שבקידוש ידים ורגלים יש דין אחד להידים ורגלים, דכשם שבטבילה צריך לטבול כל גופו, עד"ז הוא לענין קידוש ידים ורגלים, שהידים ורגלים ל־ענין זה הם כמציאות אחת[36], ואין טהרה לחצאין, ואילו דין קדושה שבקידוש ידים ורגלים עיקרו הוא בידים, שבהן נעשות בפועל עבודת המקדש[37] (והרג־לים הם רק כעין עזר – צ"ל עמידה על הרצפה וכו')[38].

[ויש לומר ששני הענינים נרמזים בשני הפסוקים שבפרשה[39], „ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם", „ו־רחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו": ה־פסוק השני קאי בדין טהרה שבקידוש ידים ורגלים, ולכן נאמר „ידיהם ורגלי־הם" ביחד בלי הפסק, כי לענין הטהרה הם כגוף ומציאות אחת; משא"כ הפסוק הראשון קאי בענין הקדושה, שבזה נאמר „ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם"[40], שאין הידים ורגלים בגדר ומציאות אחת, וקידוש רגלים בא כהוס־פה על הקידוש דידים][41].

ד. ויש לומר, שזהו החילוק בין ה־הלכה ברמב"ם (לפירוש שו"ת ושב ה־כהן) והדין בשו"ע אדה"ז:

להרמב"ם, רחיצת ידים כו' בזמן הזה היא מעין דין טהרה שבקידוש ידים ו־רגלים, וכמפורש בלשונו ב„חמשה דב־רים (ש)מעכבים את התפלה" – „טהרת ידים כו'", ובזה מוסיף, שלשחרית אינו די בטהרת הידים, אלא צ"ל גם רחיצת (פניו ו)רגליו, כקידוש ידים ורגלים של הכהן לפני עבודתו במקדש[42].

אמנם אדה"ז ס"ל בפירוש דברי ה־רשב"א, שתקנה זו אינה מצד ענין ה־

---

36) ראה השקו"ט בצפע"נ מהד"ת נט, א. צפע"נ עה"ת פרשתנו ל, כא. וראה מנ"ח מצוה קו.

37) ראה חינוך שם: משרשי המצוה . . על כן ראוי לנקות הידים שהן העושות במלאכה בכל עת יגעו הכהנים בעניני הבית (אלא שפשטות לשונו הוא מטעם נקיות, „לנקות הידים", וע"ד תחלת הענין ברמב"ן שם). ולהעיר מאברבנאל כאן, שמפרש שני הציווים דורחצו, ל„הכה"ג בהכנסו באהל מועד ומזאת הבחינה הי' עיקר הרחיצה ברגלים כו', בניו . . ביאר ענינם באמרו או בגשתם אל המזבח . . ובבחינה הזאת היתה רחיצת הידים העסקניות ב־קרבנות המה עיקר הרחיצה כו'".

38) ראה ספרי קרח (יח, ז): מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ורגליו כו' כך אכילת קדשים בגבולים כו' אי מה להלן ידיו ורגליו כו' אמרת מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו מקום שאין צריך אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו (נמצינו למדין נטילת ידים מן התורה). וברבינו הלל שם „במקדש משום דקאי במקום קדש וצריך לעלות בכבש ובמזבח כו'". וראה במפרשי הספרי שם.

39) ל, יט. שם, כא. וראה פנים יפות כאן.

40) ראה צפע"נ עה"ת שם, דמבאר אמאי כתיב „ואת רגליהם" דמשמע דפסיק (ומציין למגילה (ב, ב) ועוד). וראה אוה"ח שם. ועוד. וראה שו"ת שער אפרים סי' מח (בהגהת בן המחבר). שו"ת חת"ס או"ח סקצ"ד. ציונים לתורה (להר"י ענגל) כלל לה (ד"ה וע"ע רש"י עה"ת ואילך). וראה תו"ש פרשתנו במילואים ס"ה. וש"נ.

41) לכאורה יש לחקור כעין זה גם בענין היסח הדעת, אם גדר היסח הדעת הוא שחסר בשמירת ידיו ורגליו, היינו שהוא מדין טהרה (ע"ד דברי רש"י זבחים כ, סע"ב ד"ה או דילמא. וראה לשון הראב"ד הנ"ל הערה 30), או „דכיון דילפינן בדף י"ט ע"ב מקרא דבנואם ובגשתם והיסח הדעת עושה כמו ביאה חדשה" (צפע"נ קונטרס השלמה לד, ד), ובמילא צריך קידוש חדש.

42) להעיר מלשון הלבוש או"ח ס"ד ס"א „וית־פלל בנקיות ובטהרה שאין האדם נקרא טהור עד שיביא ידיו במים כמו שמצינו בכהן העובד במקדש שה' צריך לטהר ולקדש ידיו ורגליו כו'", ולאח"ז הביא מדברי הרשב"א. ע"ש בפרטיות.

טהרה, אלא מצד דין קדושה[43], וכמודגש בלשון הרשב"א "לפיכך אנו צריכים ל־התקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש כו'", ולא הזכיר לשון של טהרה. ולכן ס"ל שזה מתקיים גם ב־נטילת ידים לחוד, כיון שגם בקידוש ידים ורגלים שבמקדש הי' עיקר ה־קידוש בידים.

ויסוד החילוק ביניהם יש לומר:

להרמב"ם, זה שתיקנו רחיצת ידים ורגלים מעין קידוש ידים ורגלים של כהן הוא מפני שתפלות[44] כנגד קרבנות תיקנום[45], וכיון שהתפילה היא כעבודת הכהן במקדש לכן צריכים לקדש ידים ורגלים לפני תפלת שחרית.

והנה יסוד ההפרש בין דין טהרה ש־בקידוש ידים ורגלים ודין קדושה שבו, י"ל, שדין טהרה הוא בעיקר מצד ה־גברא, שמי שאינו טהור אינו ראוי ל־עבודה, משא"כ דין קדושה הוא מצד קדושת המקדש, דקודם שנכנס או עושה עבודה במקדש צ"ל במצב של קדושה יתירה.

וזהו הטעם שס"ל להרמב"ם שרחיצת ידים כו' לפני התפלה היא רק מעין גדר טהרה שבקידוש ידים ורגלים דכהן, כי זה שהתפילה היא במקום קרבנות אינו ממשיך עלי' קדושה כבמקדש[46], וה־השוואה היא רק מצד הגברא, שעבודת המתפלל היא כעבודת המקריב[47].

משא"כ אדה"ז ס"ל שהדמיון לעבודת הכהן אינו מצד תפלה שבמקום קרבן, אלא מפני שה"אדם מפקיד נשמתו עיפה והקב"ה מחזיר לו חדשה ורגועה כדי לעבוד להשי"ת בכל יכולתו ולשרתו כל היום הזה כי זה כל האדם לפיכך צרי־כים אנחנו להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי כדי לעבוד עבודתו ולשרתו";

ומטעם זה ס"ל שאין נטילה זו שייכת לגדר טהרה, כי גדר טהרה יתכן רק כהכנה לעבודה מסויימת (תפלה, לימוד התורה, עשיית מצוה וכיו"ב), משא"כ זה שהאדם עובד ה' "כל היום . . כי זה כל האדם", שבזה נכלל כל עשיותיו במשך כל היום (כולל גם "כל מעשיך לשם שמים", עד (בלשון הרמב"ם[48]) ש"עובד את ה' תמיד") — ולכן ס"ל שזהו מעין דין קדושה שבקידוש ידים ורגלים, ש־קדושה זו אין ענינה לטהר עצמו להבדל ממצבו שלפנ"ז, בכדי שיוכל לעבוד ולשרת, אלא הוא כעין הכשרה לעבודה ושירות.

ה. והנה הובא לעיל שלפי הגירסא הנפוצה ברמב"ם[49] נזכרה גם רחיצת ה־פנים, שלא היתה בקידוש ידים ורגלים דכהנים במקדש.

ויש לבאר החילוק (לפי גירסא זו)

---

43) ראה בחיי שם "והוא הטעם שתקנו לנו רז"ל נטילת ידים בתפלה ולשון נטילה ירמוז לזה שהוא לשון הגבהה כלשון שאו ידיכם קודש . . ולכך תרגם אנקלוס מלת ורחצו לשון קדושה כו'". וראה רמב"ן שם שכ' בהמשך להתרגום "(והרחיצה הזאת לקדושה תרגם אותה אונקלוס) ומן הענין הזה תקנו רבותינו נטילת ידים בתחלה כו'". וראה רקאנטי שם. רמב"ן מהדורת שעוועל.

44) ברכות כו, ב.

45) כן מפורש בספר המנוחה שם.

46) אבל להעיר מפנים יפות כאן: ומזה למדו חז"ל רחיצת ידים לתפלה ולסעודה כי התפלה לעמוד לפני הש"י כו' והוא ענין ביאת אהל מועד כו'. ע"ש.

47) ראה טושו"ע ושו"ע אדה"ז או"ח סצ"ח ס"ד.

48) הל' דיעות ספ"ג.

49) וכ"ה בכ"י תימן.

בין הרחיצה לפני תפלת שחרית (שכולל גם רחיצת הפנים) ורחיצת ידים ורגלים של הכהנים — ע"פ פנימיות הענינים:

החילוק בין פנים לידים ורגלים הוא, שבידים וברגלים שוכן כח העשי' של האדם, משא"כ הפנים הם מקום משכן הכחות הנעלים שבו, כח השכל, חוש הראי' והשמיעה והדיבור כו'.

וענינם בעבודת האדם הוא, דידים ורגלים מורים על הכחות החיצוניים שבנפש, שמלובשים בעניני העולם הזה, ואילו הפנים היינו הכחות הפנימיים, ש־אינם עסוקים (כ"כ) בעניני העולם, דהרי עניני העולם צריכים להעשות בלא לב ולב, מבלי להכניס בזה ראשו ולבו, רק „יגיע כפיך כי תאכל"[50], יגיע כפיך דוקא ולא יגיעת המוח והלב[51].

ויש לומר שזהו החילוק לדעת ה־רמב"ם (לגירסא זו) בין קידוש ידים ורגלים בזמן הבית לפני עבודת הכהנים במקדש, והרחיצה שהיא הכנה וטהרה לפני תפלת שחרית, הכוללת גם רחיצת הפנים:

בזמן הבית, כשעבודתם של ישראל בכלל היתה כדבעי, והיינו שהפנים, כחות פנימיים דשכל ומדות, היו תמיד מובדלים מעובדין דחול ועניני העולם, ובפרט בכהן שהוא מובדל לעמוד לשרת לפני ה'[52], לא הי' צורך לטהרת הפנים, כ"א קידוש וטהרת ידים ורגלים[53], והיינו הכחות החיצוניים של האדם שבהם הוא אוכל ושותה — דברים השייכים ל־„מעשיך".

אבל בזמן הגלות, ובכאו"א מישראל המחוייב בתפלות, צריך לתקן ענין של טהרה גם לבני אדם שהתעסקותם בעניני העולם היא באופן שמכניסים בזה גם את שכלם ולבם, פנימיותם, ולכן צ"ל גם טהרת הפנים, טהרת הכחות הפנימיים, בכל יום לפני תפלת שחרית.

ו. אבל כ"ז הוא לפי הרמב"ם, שרחיצה זו היא מעין גדר טהרה שבקידוש ידים ורגלים.

אבל לפי מ"ש אדה"ז ש„צריכים אנחנו להתקדש בקדושתו . . כדי לעבוד עבודתו ולשרתו", גדר הקדושה בשביל כללות עבודת היום, הרי גם בזמן הזה אין צורך ברחיצת הפנים.

והביאור בזה:

נטילה זו הריהי תיכף בבוקר כשקם ממטתו, כלשון אדה"ז בתחילת הסעיף, ובאה בהמשך לאמירת „מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתי ב־חמלה רבה אמונתך"[54], שאף שהטעם ב־פשטות שאמירה זו יכולה להיות בידים בלתי טהורות הוא „מפני שאין קדושה בתיבות נוסח זה, כיון שאין בו שום שם"[55], הרי מבואר במ"א[56] שהטעם ה־פנימי לזה הוא לפי שכל הטומאות שב־עולם אין יכולים לטמאות את ה„מודה אני" של יהודי, שאפילו יהי' חסר בענין זה או בענין אחר, אבל ה„מודה אני" שלו נשאר תמיד בשלימות.

---

50) תהלים קכח, ב.

51) לקו"ת שלח מב, ריש ע"ד. חוקת סו, ג. ר"ה סג, ד. ובכ"מ.

52) ראה רמב"ם רפ"ג ורפ"ד מהל' כלי ה־מקדש. וראה סוף הל' שמיטה ויובל.

53) להעיר מפנים יפות שם בהטעם שתיקנו רק רחיצת ידים.

54) שכתב שם לפנ"ז ס"א ס"ה (וכן במהד"ת שם ס"ו).

55) שו"ע אדה"ז שם.

56) „היום יום" י"א שבט (ע' יט).

והיינו שההודאה באמירת „מודה אני" שרשה הוא ברצונו הפשוט של כאו"א מישראל, שישנו תמיד בכל נפש מישר־אל יהי' מי שיהי' ובכל מצב שהוא, וכ־פס"ד הרמב"ם[57] הידוע שכל איש ישראל רוצה תמיד לקיים רצון קונו.

וענין זה הוא בהדגשה תיכף בקומו משינתו, לפי „שכל אדם כשהקב"ה מחזיר לו נשמתו נעשה כברי' חדשה כמ"ש חדשים לבקרים כו' שהאדם מפקיד נשמתו עיפה והקב"ה מחזיר לו חדשה ורגועה כדי לעבוד להשי"ת בכל יכולתו ולשרתו כל היום הזה כי זה כל האדם", והיינו שכל איש ישראל תיכף כשקם משינתו מוכן הוא לעבוד להשי"ת בכל יכולתו ולשרתו כל היום.

[וזהו תוכן אמירה זו דמודה אני, „להתבונן מיד לפני מי הוא שוכב לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, כמ"ש[58] הלא את השמים ואת הארץ אני מלא כו'"[59] — „כן יחשוב בכל עסקיו ועניניו"[60], „וזה כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים ההולכים לפני האלקים כמ"ש[61] שויתי ה' לנגדי תמיד"[62], והיינו שעד"ז צ"ל כל היום כולו].

ובמילא אין צורך כאן בענין הטהרה שבקידוש ידים ורגלים (כיון שהוא ע"ד דבר שאין מקבל טומאה (לדוגמא — כל שבים[63])), כ"א רק גדר קדושה, והיינו שהזמנה והכשרה זו של האדם לעבדו ולשרתו צריכים להביאה לידי מעשה, „להתקדש בקדושתו" בפועל — ולכן אין צורך ואין מקום לרחיצת הפנים.

(משיחות ח"י אלול תשמ"ה, ש"פ דברים תשמ"ו)

57) ספ"ב מהל' גירושין.
58) ירמי' כג, כד.
59) סידור אדה"ז בתחלתו.
60) שו"ע אדה"ז מהד"ק שם ס"ב. וראה דרכי משה בטור שם ורמ"א או"ח בתחלתו (ממו"נ ח"ג פנ"ב).
61) תהלים טז, ח.
62) שו"ע אדה"ז מהד"ת שם ס"ה.
63) כלים פי"ז מי"ג. רמב"ם הל' כלים פ"א ה"ג.

תשא ב

א. אי' בגמ'[1]: נשמה יתירה ניתנה בו באדם בע"ש במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו שנאמר [בפרשתנו[2]: וביום השביעי] שבת וינפש כיון ששבת וי אבדה נפש (וינפש דורש בנוטריקון ווי נפש[3]). וכתבו הראשונים[4] (וכן הוא בזהר[5]) שזהו הטעם לתקנת חכמים להריח בבשמים בכל מוצאי שבת – כדי להשיב את הנפש ש־דואבת על איבוד הנשמה יתירה במוצאי שבת [וכן פסק אדמו"ר הזקן בשולחנו[6]: הנהיגו חכמים להריח בבשמים בכל מו"ש כדי להשיב את הנפש שהיא דו־אבת ליציאת השבת בשביל הנשמה יתירה שהלכה לפיכך מיישבים ומשמחין אותה בריח טוב].

אמנם במוצאי שבת שחל בו יו"ט אין מברכים על הבשמים – ונחלקו הראשו־נים בטעמו של דבר:

הרשב"ם[7] כתב „שהרי גם ביו"ט יש לנו נשמה יתירה כשבת".

ובתוס'[8] הקשו „דא"כ במוצאי יו"ט אמאי לא תקינו בשמים (וממשיך) ולכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה", ומה שביו"ט שחל להיות במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים – „משום ד־שמחת יו"ט ואכילה ושתי' מועיל כמו בשמים"[*8] (ובמקום אחר כתבו בתוס'[9] „כיון דיש לו מאכלים חשובים וטובים מיישב דעתו ממילא בלא ריח בשמים").

[וכן פסק אדה"ז בשולחנו[10], דכשחל יו"ט במוצ"ש „א"צ לבשמים שתענוג יו"ט ושמחתו משיב את הנפש"].

וצ"ב במאי פליגי, כי דוחק לומר דפליגי במציאות אם ביו"ט ישנה נשמה יתירה. ובפרט שבזהר[11] מפורש שגם ב־יו"ט יש נשמה יתירה.

ב. והנה בתירוץ דברי הרשב"ם – שלכאורה תמוהים הם, כקושיית התוס', דא"כ היו צריכים לברך על הבשמים גם במוצאי יו"ט – יש לומר שכוונתו ע"ד מ"ש הר"ן[12] בטעם שאין מברכים על ה־בשמים משבת ליו"ט, וז"ל: דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת הנפש בבשמים אבל משבת ליו"ט

1) תענית כז, ב. ועד"ז בביצה טז, א (בשינוי לשון קצת).

2) לא, יז. וראה בעלי התוס' עה"פ.

3) פרש"י תענית שם*. ובפרש"י ביצה שם „דרשינן לי' אוי על הנפש שהלכה לה".

4) רשב"ם ותוס' פסחים קב, סע"ב. תוד"ה כי – ביצה לג, ב. שו"ת הרשב"א ח"ג סר"צ. ועוד – הובא לקמן בפנים.

5) ח"ב רח, ב. ח"ג לה, ריש ע"ב.

6) או"ח ר"ס רצז.

7) פסחים שם.

*) ידועה השקו"ט אם הפירוש לתענית הוא לרש"י – ראה שם הגדולים להחיד"א מערכת רש"י קרוב לסופו.

8) פסחים שם ד"ה רב אמר.

*8) ועד"ז הוא בשו"ת הרשב"א שם. או"ז ח"ב סי' צב בשם ר"י בר' שמואל. ארחות חיים הלכות מגילה אות ג. כל בו סי' מא. ועוד.

9) ביצה שם סד"ה הנ"ל.

10) או"ח סתע"ג ס"י.

11) ח"א פא, ב. ח"ג כט, א. רמב, ב. תקו"ז ת"י (כב, א). תכ"א (מה, ב). ועוד. וראה שערי זהר לביצה טז, א.

12) פסחים שם. ועד"ז במאירי שם.

הרי יש ביו"ט ג"כ קצת מנוחה ומיו"ט לחול גם כן אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח באוכל נפש ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם.

ועד"ז י"ל להרשב"ם, דמ"ש דגם ב־יו"ט יש נשמה יתירה, אין כוונתו שהיא באותה הדרגא של הנשמה יתירה דשבת, אלא בדרגא פחותה יותר [וכמפורש בזהר[13] שיש נשמה יתירה לא רק ביו"ט אלא אפילו בר"ח (שאין אפילו ברכת הבדלה), ועכצ"ל שיש כמה מדריגות ב„נשמה יתירה"], ולכן אין ברכת בשמים גם במוצאי יו"ט, כי דאבון נפש כזה הדורש ריח טוב בא רק מציאת הנשמה יתירה שבאה בשבת (שהיא מדריגה גבוהה כו'), משא"כ מציאת נשמה יתירה דיו"ט אין הנפש דואבת עד כדי להצריך בשמים.

ומכל מקום ביו"ט שחל במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים (אף שהנשמה יתירה דשבת הלכה לה) — כי מאחר שישנה „נשמה יתירה" של יו"ט, אין ה־נפש דואבת כ"כ להצריך בשמים ל„הנ־חת הנפש" (ע"ד דברי הר"ן הנ"ל).

ג. עפ"ז יש לבאר גם פלוגתת ה־רשב"ם והתוס':

לדעת הרשב"ם השינוי בין נשמה יתי־רה דשבת לנשמה יתירה דיו"ט אינו גדול עד כדי להצריך „הנחת הנפש ב־בשמים"; משא"כ לדעת התוס', גם ה־יציאה משבת ליו"ט גורמת לדאבון ה־נפש במדה כזו שצריכים להנחת והשבת הנפש, אלא שהשמחה והעונג דיו"ט הם במקום פעולת הבשמים.

ויובן בהקדים ביאור ענין „נשמה יתי־רה" ע"ד הנגלה. דבזהר[14] מפורש דענין „נשמה יתירה" הוא המשכת „נשמה נוס־פת" מלמעלה ביום השבת (כמובן הפשוט ד„נשמה יתירה"): אמנם בנגלה דתורה מבואר ענין נשמה יתירה באופן אחר[15]:

רש"י בפירושו לש"ס (במס' ביצה[16])

13) ח"א שם. תקו"ז שם. וראה שערי זהר הנ"ל.

14) ראה בהנסמן בהערה 5, והערה 11.

15) עפ"ז מתורץ בפשטות מ"ש אדה"ז בשו"ע (או"ח סתצ"א ס"א) ש„ביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל" — אף שבזהר מפורש (כנ"ל סוס"א) שגם ב־יו"ט יש נשמה יתירה (ראה בכ"ז שער הכולל פי"ז אות כב*) — כי בשו"ע קאי אדה"ז בענין נשמה יתירה ע"פ נגלה והלכה למעשה דתורה, וע"ד ה־נגלה ביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל (כדלקמן ס"ד־ה בארוכה).

ולהעיר דגדולה מזו מצינו — בנוגע לדינא: בהל' שבת (או"ח סרמ"ב ס"ז) פסק אדה"ז, ד„אם הגוים מייקרים השער של הדגים ומחמת זה יש כמה בני אדם שאין יכולים ליקח דגים לשבת נכון לתקן שלא יקנה שום ישראל מהם דגים איזה שבתות כו'", ובקו"א שם „אין טעם בדרך הנגלה שיתקנו דוקא דגים כו'".

כלומר: למרות המפורש בקבלה** הענין ד־אכילת דגים בש"ק וגודלו, ולא עוד, אלא שאדה"ז מביא זאת בסידורו (סדר סעודה שלישית) השווה לכל נפש „וטוב לאכול דג בסעודה זו יותר מבשאר סעודות" — מ"מ, מכיון ש„אין טעם בדרך הנגלה שיתקנו דוקא דגים", לכן „נכון לתקן שלא יקנה שום ישראל . . דגים" (גם אלו שידם משגת) ו„איזה שבתות".

16) טז, א ד"ה נשמה יתירה. וראה דק"ס שם בשינוי לשון.

*) שם כתב: וקרוב לומר שחיבת כלל הוא טעות המעתיק וצ"ל אין לאדם נשמה יתרה כמו בשבת (— ואשר בשו"ע אדה"ז דפוס קאפוסט חסר כל סעיף א).

**) ראה עמק המלך שער תיקוני התשובה פ"ה (יז, ג). וראה שער הכולל פי"ז סקכ"ה. מאמרי אדה"ז — הקצרים ע' ט; ענינים ע' תי.

מפרש „נשמה יתירה" — „רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו". ובמקום אחר (בפרש"י לתענית[17]) פי' נשמה יתירה „שמרחיבים דעתו לאכילה ושתי"[18]. ובתר"י[19] איתא „וטעם הבשמים במוצאי שבת מפני הנפש יתירה שהיתה לו ממנוחת שבת והוא מצטער עכשיו כשהלכה אותה מנוחה ממנו ומריח בבשמים כדי ליישב נשמתו". ובתשובת הרשב"א[20]: וי"מ נשמה יתירה דהיינו המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת כאילו היא נשמה יתירה וכשעובר ממנו ונכנס בימי הטורח והעוני כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש.

ושמעינן מהא, שפירוש „נשמה יתירה" אינו במובן הפשוט — נשמה נוספת — אלא מצב נפשי הבא כתוצאה ממנוחת השבת ועונג שבת.

ועפ"ז יש לומר שפלוגתת הרשב"ם ותוס' היא בהגדר דמנוחה ואיסור מלאכה ביו"ט, אם הוי באותו הגדר דמנוחה ואיסור מלאכה דשבת, והשינוי הוא רק בכמות — דמלאכות מסויימות (מלאכת או"נ) מותרות; או דהוי שינוי באיכות המנוחה, ואיסור מלאכה דיו"ט הוי חפצא של מנוחה אחרת ממנוחת שבת[21]:

לדעת הרשב"ם (וכן הר"ן) מנוחה דיו"ט הוי באותו סוג וגדר דמנוחת שבת[22] אלא שהיא פחותה ממנה, שינוי בכמות, ולכן כאשר יו"ט בא תיכף לאחרי השבת, אפשר למנוחת יו"ט להחשב כעין המשך למנוחת שבת, ואין הנפש דואבת מיציאת שבת ליו"ט;

משא"כ לדעת התוס', מנוחת שבת הוי חפצא של מנוחה אחרת, ההבדל בין מנוחת שבת ומנוחת יו"ט אינו רק שינוי בכמות אלא גם שינוי באיכות.

[וי"ל שמעין זה יש ללמוד מדיוק לשון הרמב"ם בהתחלת הל' שבת[23] וב־התחלת הלכות שביתת יו"ט: בהל' שבת פתח בהחיוב „שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר[24] וביום השביעי תשבות", ואילו בהל' שביתת יו"ט פתח בהאיסור „ששת ימים תעשה מלאכתך וביום השביעי שבת לה' אלקיך", כתוב בעשיית מלאכה כו' הן הנקראין ימים טובים ושביתת כולן שוה שהן

---

17) כז, ב ד"ה נשמה יתירה (הב'). וראה לעיל שוה"ג להערה 3.

18) ברש"י שבע"י „דעת רחבה, ומתאב לאכול ולשתות כו'", ואח"כ נתוסף בחצע"ג „וכדי ליישב דעתו שניטלה ממנו אותה תאבון מברכין על ההדס במוצאי שבתות ואין מברכין במוצ"ש שחל ביו"ט שלא ניטלה ממנו תאותו".

19) לברכות נא, ב.

20) ח"ג סר"צ. הובא באבודרהם סדר מוצאי שבת ופירושו (סדר הבדלה).

21) להעיר מהשקו"ט ופלוגתת הראשונים בפירוש ההיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט — אם הם סוג מיוחד של מלאכות שעליהן לא נאמר האיסור כלל, או שאותן המלאכות הותרו לצורך הנאת ושמחת יו"ט. בסגנון אחר: אוכל נפש הוא סימן, או טעם, כלומר: „מלאכת עבודה" אסרה תורה, פרט למלאכת אוכל נפש שאיננה בכלל שם זה של „מלאכת עבודה", או שלא קלות המלאכה (שאינה „עבודה") היא הגורמת, אלא ששמחת יו"ט הוא שבשבילה התירה התורה לעשות מלאכה ביו"ט (ראה רמב"ן אמור כג, ז. מגיד משנה לרמב"ם ריש הל' יו"ט ושם ה"ה. ובכ"מ).

וראה בכ"ז לקו"ש חי"א ע' 34 ואילך. וש"נ. והשאלה שבפנים יש לה מקום לפי ב' האופנים שבההערה. ואכ"מ.

22) להעיר מפרש"י פסחים מו, ב ד"ה מד־אורייתא — דשבת ויו"ט חדא קדושה היא דתרווייהו שבת איקרו.

23) מהשיעורים דשבוע זה (תשמ"ז) (דג"פ ליום).

24) משפטים כג, יב.

אסורין בכל מלאכת עבודה כו'"[25] — כי בשבת העיקר הוא ענין החיובי, המנוחה דשבת[26], וביו"ט העיקר הוא האיסור והשלילה].

ומהאי טעמא ביציאה משבת ליו"ט מן הדין היו זקוקים לבשמים, אלא דשמחת יו"ט ואכילה ושתי' מועילים כמו ב־שמים.

ד. אמנם עדיין אין הענין מתיישב בלשונו הזהב של רבינו הזקן, שכתב בשולחנו[27] בטעם שאין מברכים בשמים במוצאי יו"ט — כי „ביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל", היינו שמוסיף על לשון התוס' (הנ"ל) תיבת „כלל".

ולכאורה, ע"פ הנ"ל שלכו"ע יש איזו מדריגה של „נשמה יתירה" גם ביו"ט — מדוע מוסיף ומדגיש אדה"ז ש„ביו"ט אין . . כלל".

ויש לומר הביאור בזה — שלדעת אדה"ז י"ל שפלוגתת הרשב"ם ותוס' היא בעצם הגדר דנשמה יתירה (ולכן, לפי שיטת התוס', אף דלא פליגי עם ה־רשב"ם במציאות, מ"מ, אין ביו"ט נשמה יתירה כלל).

ביאור הענין:

הטעם שהמצב דמנוחת שבת נק' בשם „נשמה יתירה" — יש לומר, משום שהמנוחה והעונג דשבת אינם ענין צדדי ועראי, אלא שהם פועלים שינוי בעצם הגברא[28], עד שזהו כאילו שנכנסה בו נשמה יתירה.

ויש לומר שזה מובן גם ממקור ה־לימוד להענין דנשמה יתירה, שנלמד (כנ"ל) ממ"ש בפרשתנו „שבת וינפש":

החידוש דפ' שבת בפרשתנו לגבי פ' שבת בעשה"ד[29] הוא, שבעשה"ד הגדרת מהות יום השבת היא היותו יום מובדל משאר הימים, „כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ גו', וינח ביום ה־שביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו"[30]; ואילו בפרשתנו הגדרת מהות יום השבת היא — „אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם"[31], „ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם"[32].

כלומר: בעשה"ד מדובר ע"ד החפצא דיום השבת בפ"ע; ואילו בפרשתנו מבואר ע"ד פעולת השבת[33] בישראל, ש־ביום השבת נעשה שינוי בהגברא, בבני ישראל, משאר ימי השבוע.

---

25) כי קיום העשה והל"ת שביו"ט — רמב"ם שם ה"ב — הו"ע בפ"ע (וממשיך עד"ז גם בריש הל' שבת).

26) מנוחה, ולא ביטול מלאכה (צפע"נ על ה־רמב"ם הל' שבת רפכ"א. ע"ש. וראה גם צפע"נ שם רפ"א. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סכ"ג).

27) או"ח סתצ"א ס"א.

28) ראה ב"ר פי"א, ב: לא דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת כמו שהוא דומה בשבת. וראה תו"ח שמות (תרלב, א) „כמו שהעיד ע"ז מן גדולי חכמי הרופאים שבליל שבת ויומו יש שינוי גדול בדפק שביד הישראל מחמת הארת אור העונג העצמי' דיחידה כו'". ומביא על זה דוגמא: וכמו שנעשה שינוי לטוב בדפק מאיזה עונג נפלא מ־בשורה טובה שתדשן עצם (משלי טו, ל) כמו שהי' ברבן יוחנן בן זכאי (גיטין נו, ב).

29) יתרו כ, ח ואילך.

30) שם, יא.

31) לא, יג.

32) לא, יז.

33) אף שבפרטיות מצינו (ראה רש"י עירובין צו, א ד"ה מי שצריכין אות. מנחות לו, ריש ע"ב) שפסוק הא' בפרשתנו (לא, יג) קאי גם בימים טובים, שגם הם נק' אות. ואכ"מ.

ובפרט ע"פ מה שפרש"י על הפסוק „כי אות היא ביני וביניכם" — „אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה", דמשמעות הענין, שמנוחת האדם ביום השבת היא לא רק מנוחה סתם מטורח מלאכה, אלא ש(זהו יום מנוחתו של הקב"ה, ובמילא) מנוחת האדם ביום זה פועלת בו שינוי ועלי' במצבו.

וכן מודגש בלשון רש"י[34] „שבת שבתון" — „מנוחת מרגוע ולא מנוחת עראי", המנוחה דיום השבת היא בזה שהאדם משתנה לגמרי במצב נפשו למצב של „מרגוע", ולא רק שנח מטורח המלאכה.

ולדוגמא: כאשר האדם ישבות ממלאכה ביום אחר (אפילו שביתה מכל מלאכה), לא תהי' זאת מנוחה הפועלת בו שינוי גברא, מנוחת מרגוע, כ"א „מנוחת ארעי" בלבד (כמו כאשר בן נח ישבות לגמרי ביום השבת, שלא יבוא ע"ז לידי מנוחה גמורה[35]), ורק ביום השבת ניתן לבנ"י יום מנוחתו של הקב"ה, ועל ידי מנוחתו נתקדש ונעשה שינוי באדם מששת ימי החול[36].

וזהו מה שלמדין מהפסוק „ביום השביעי שבת וינפש" שבפרשה זו דוקא, שיש נשמה יתירה — כי פירוש נשמה יתירה היינו שינוי הגברא שבא ע"י זה ש„שבת וינפש", מנוחתו של הקב"ה[37] שניתנה להאדם ובהאדם.

ה. ועפ"ז מובנת הפלוגתא בין הרשב"ם ותוס' בנוגע ליו"ט:

לדעת הרשב"ם מנוחת שבת ומנוחת יו"ט הוי גדר אחד, והשינוי הוא רק בכמות (כנ"ל ס"ג), ולכן גם מנוחת יו"ט הוי בגדר „נשמה יתירה";

[ואולי יש לומר, שלדעת הרשב"ם הענין ד„נשמה יתירה" קשור בעיקר (לא עם מנוחת שבת, אלא) בעונג ושמחת שבת[38], וכפשטות לשון רש"י הנ"ל[39] ד„נשמה יתירה" היא „רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה כו'"[40]; וענין זה שייך גם ביו"ט דיש בו מצות שמחה והאכו"ש במועדות בכלל מצות עשה הוא[41], ו„נהגו להרבות במיני מאכלים בי"ט יותר מבשבת"[42] (אף שמובן שאינו דומה להנשמה יתירה דשלילת עשיית מלאכה כ"א שבמנוחת שבת ישנה השראת קדושה בישראל. וראה מכילתא פרשתנו (לא, יד): כי קודש היא לכם מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל.

37) להעיר מפרש"י עה"פ.

38) אלא שישנו גם בהמתענה בשבת (שהרי הוא מחויב בשמים במוצש"ק). — שו"ע אדה"ז שם ס' רצז ס"ב (ממ"א שם בריש הסימן).

39) ביצה שם. ועד"ז בתענית שם.

40) ראה גם ספר הפרדס לרש"י ריש הלכות הבדלה (הוצאת עהרנרייך ע' כו): מפני שבשבת ניתנה נשמה יתירה באדם והוא שמח מתוך שאכל ונתענג ונח ושקט.

41) רמב"ם הל' שביתת יו"ט פ"ו הט"ז ואילך.

42) שו"ע אדה"ז או"ח סתקכ"ט ס"ז.

34) לא, טו.

35) ראה מכילתא בב' פסוקים הנ"ל (לא, יג. יז): ולא ביני ובין אומות העולם.

36) ע"פ כהנ"ל בפנים יומתק הא שענין זה בשבת נאמר דוקא בפרשתנו, ראה פרש"י (פסוק יג) „אע"פ שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה", והיינו שהייתה קס"ד לדחות את השבת בשביל מלאכת המשכן, כיון שע"פ מה שהי' ידוע לפנ"ז — ענינה של שבת (רק) שלילה ואיסור מלאכה והמשכן ענינו השראת השכינה', וע"ז בא החידוש דפרשת שבת „כי אות היא ביני וביניכם גו' כי אני ה' מקדישכם גו'", שהשביתה בשבת היא לא רק

*) להעיר מענין עשה דוחה ל"ת. וראה אגה"ת רפ"א.

שבת, מאחר שבשבת יש מנוחה שלימה, הדרושה לשלימות העונג והשמחה)];

משא"כ לדעת התוס', זה שיש מנוחה ביו"ט אינה אותה האיכות של מנוחה דיום השבת (כנ"ל סעיף ג) ואין מנוחה זו פועלת שינוי גברא להקרא בשם „נשמה (יתירה)" של האדם, כי נשמה יתירה יש רק באותו הגדר דמנוחה שלימה, „מנוחת מרגוע" מכל מלאכה שבשבת.

[וכמפורש ברשב"א שם[20]: „וי"מ נשמה יתירה דהיינו המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת כאילו היא נשמה יתירה וכשעובר ממנו ונכנס בימי[43] הטורח וה־עניי כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש. ולפי פירוש זה, בשבת הוא שנתוספה בו נשמה מפני שהוא יום מנו־חה ואפילו ממלאכת אוכל נפש משא"כ ביום טוב"[44].

וי"ל שזוהי גם כוונת אדה"ז בכתבו[27] שביו"ט „אין לאדם נשמה יתירה כלל" — אף שגם ביו"ט יש מנוחה, וכן יש חיוב עונג ושמחה[45] — כי חידוש זה שבשבת, השינוי גברא שע"י „אני ה' מקדישכם", לא נתפרש (כ"כ) ביו"ט.

והטעם שמדייק להוסיף הדגשה זו — כי בזה מבוארים דבריו בטעם שאין מברכין על הבשמים במוצאי שבת ליו"ט — „לפי . . שתענוג יו"ט ושמחתו[46] משיב את הנפש"[10], שמזה מובן, שבעצם היו צריכים לבשמים אלא שתענוג יו"ט ושמ־חתו הם במקום בשמים (שהם משיבים את הנפש)[47], והיינו דמכיון שאין ביו"ט נשמה יתרה כלל, לכן הנפש דואבת (גם) מיציאת שבת ליו"ט, אלא שמשיבין אותה, היינו שאין מניחין אותה לצאת ע"י תענוג יו"ט ושמחתו לפני זה[48], ע"ד פעולת הבשמים לאחרי שיצאה ביציאת השבת.

[משא"כ אם הי' איזה ענין של „נשמה יתירה" ביו"ט, גם אם לא הי' באותו ה־אופן כמו בשבת, אזי הי' מקום לומר

---

43) כ"ה ברשב"א לפנינו. ובאבודרהם שב־הערה 20 העתיק „נשמה יתירה וכשנכנס לימי". וראה ספר הפרדס שם: והנה הוא במחשבה מעתה ובטורח ובעסק, ונפשו אינה שמחה כאשר בתחלה.

44) בארחות חיים ובכל בו שבהערה *8: לפי שאין נפש יתירה ביו"ט אחר שיש בו טורח מאשר יאכל לכל נפש שיעשה בו.

45) ראה שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס רמב ובקו"א שם סק"ב. סי' תקכט.

46) בראש"ש (פסחים שם פ"י ס"ט) שנסמן על גליון שו"ע אדה"ז — (ב' הלשונות אלא בשינוי סדר) „שמחת יו"ט ותענוג". וכן באור זרוע שבהערה *8 „תענוג יו"ט ושמחתו". אבל בתוס' פסחים שם שמחת יו"ט. ועד"ז בארחות חיים וכל בו „ונהנית ג"כ משמחת יו"ט". ובשו"ת הרשב"א שם ובמ"מ לרמב"ם שם הזכיר רק עונג — „עונג יו"ט עולה כבשמים". ואדה"ז לשיטתו דיש עונג ושמחה ביו"ט, כנסמן ב־הערה שלפנ"ז.

47) להעיר משינויי הלשונות בראשונים הנ"ל (שבהערה הקודמת): בתוס' פסחים: מועיל כמו בשמים. ועד"ז בשו"ת הרשב"א „עולה כבשמים". ובאור זרוע „משיבה נפש שאבדה". בארחות חיים וכל בו „הכנסת יו"ט לנפש במקום בשמים". וב־ראש שם „דמחמת שמחת יו"ט ותענוג אין אדם מרגיש בחסרון הנפש". ואכ"מ.

48) וזהו חידוש עיקרי לגבי פעולת הבשמים, הבאים (לאחרי תפלת ערבית) ביחד עם הדה"נ, היינו לאחרי יציאת השבת (ובמילא יציאת הנשמה יתירה) — משא"כ תענוג ושמחת יו"ט פועלים ב־הוספת יו"ט שבהש"ק, ואין יציאת הנשמה יתירה מעיקרא.

ולהעיר שבסעודה ג' דש"ק שנמשכה במוצ"ש שחל ביו"ט ואכל בלילה אומר יעו"ש.

---

*) ואולי נכלל עונג בהמשך לשון התוס' „ואכילה ושתי" — ראה שו"ע אדה"ז שנסמן בהערה שלפנ"ז. וראה לשון רש"י בביצה ותענית שם.

שאין צריכים בשמים כי אין הנפש דו־אבת (ע"ד דברי הר"ן הנ"ל)].

ו. והנה אף שכמה ראשונים הביאו הענין דנשמה יתירה כטעם על ברכת ב־שמים במוצאי שבת — הרמב"ם לא הזכירו, וז"ל (בהל' שבת[49]): ולמה מבר־כים על הבשמים במוצאי שבת מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת[50] משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב.

ואף שבהגה"מ מציין ע"ז למאמר הגמ' „נשמה יתירה כו'", ומשמע שכוונתו לומר ולפרש דמ"ש הרמב"ם „הנפש דו־אבת ליציאת שבת" היינו מ"ש בגמ' שב־מוצ"ש נוטלין מהאדם את הנשמה יתירה שניתנה לו — הנה מסתימת לשון ה־רמב"ם „מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת" ולא הזכיר אודות הנשמה יתירה שבגמ', לכאורה משמע שאין כוונתו[51] ל־נשמה יתירה, אלא שהנפש (סתם) דואבת ליציאת השבת (בכלל)[52].

[והרי זהו שינוי עיקרי נוסף בתוכן — אם דאבון הנפש הוא מיציאת השבת עצמה, או (רק) ממה שניטל ממנו (נשמה יתירה) על ידי יציאת השבת].

גם יש לדייק, שברובא דרובא אין דרכו של הרמב"ם לכתוב בהי"ד טעמי המצות[53] והמנהגים, וכשכותב טעם ה"ז משום שנוגע לגוף הדין, שיש נפק"מ להלכה בזה וכיו"ב. וצ"ב בנדו"ד — למה כתב הרמב"ם הטעם לברכת בשמים ב־מוצאי שבת (ובפרט שלא כתב הטעם שמברכין על הנר במוצ"ש בפ"ע, אלא — במקום שנוגע להלכה[54]).

ואין לומר שכוונתו בזה לבאר מ"ש בהלכה שלפנ"ז[55] שבמוצאי יו"ט (ויום הכפורים) אינו צריך לברך על הבשמים, וממשיך בהלכה זו „ולמה מברכים על הבשמים במוצאי שבת (דוקא) מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת כו'" — כי ע"פ זה העיקר חסר מן הספר, מדוע דו־אבת הנפש ליציאת השבת ולא ליציאת יו"ט וכיו"ב:

לפי השיטה שדאבון הנפש הוא מפני הנשמה יתירה שיצאה — מובן טעם ה־חילוק בין שבת ויו"ט, כי ביו"ט אין נשמה יתירה כנ"ל באורך (והרי הענין ד„נשמה יתירה" ויציאתה במוצ"ש נלמד ממ"ש „וביום השביעי שבת וינפש" (כנ"ל) ובכתוב מדובר בשבת ולא ביו"ט ו־יוהכ"פ): אבל בלשון הרמב"ם „מפני ש־הנפש דואבת ליציאת שבת" אין לכאורה טעם והסברה במה נשתנו יו"ט ויוהכ"פ שאין מברכין בהם על הבשמים, ומדוע אין אומרין בהם שהנפש דואבת ליציאת יו"ט וכיו"ב.

[במגיד משנה[56] מבואר „שאין הנפש דואבת אלא ביציאת שבת שהיתה נחה מכל מלאכה" (וכדברי הר"ן הנ"ל). אבל אין חילוק זה נרמז בלשון הרמב"ם „מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת"[57].

---

49) ספכ"ט.

50) ברמב"ם הוצאת פרענקל הובאה גירסא „השבת". וכהובא בשו"ע אדה"ז שם ר"ס רצז.

51) ראה גם מעשה רוקח לרמב"ם כאן. וראה הערה הבאה.

52) ואולי ס"ל דמאמר הנ"ל דנשמה יתירה הוא אגדתא וע"פ מרז"ל (ירוש' פאה פ"ב ה"ד. וראה ב"ב קל, ב) דאין למדין מאגדה.

53) ראה גם הל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב בקו"א.

54) ב(הלכה כז, ב)הדין ד„אור שהוקדח מן העצים ומן האבנים מברכין עליו במוצ"ש".

55) הכ"ח.

56) לרמב"ם הכ"ח.

57) אף שכותב ה„שבת" ולא „היום".

ובפרט שלעיל בפרק זה[58] כתב הרמב"ם בפירוש "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין ב־לילי ימים טובים ומבדילין כו' שכולם שבתות ה' הן").

וצ"ל שהרמב"ם לא נחית כאן לבאר החילוק בין שבת ויו"ט אלא לבאר עצם השייכות דברכת בשמים למוצ"ש.

ז. ויש לומר, שכוונתו בזה היא להג־דיר השייכות דברכת בשמים להבדלה, שאינה ענין צדדי, אלא שהיא מעצם תוכן ענין ההבדלה.

כלומר: זה שמברכים על הבשמים במוצאי שבת בעת הבדלה הוא לא רק כדי לשמח וליישב הנפש מדאבונה, אלא זה שייך לעצם חיוב הבדלה.

ביאור הדבר:

בתחילת הפרק[59] כתב הרמב"ם ד־מצות קידוש של יום השבת היא: "זכרהו זכירת שבח וקידוש וצריך לזכרהו ב־כניסתו וביציאתו כו' וביציאתו בהבד־לה", והיינו שגם הבדלה ענינה קיום מצות "זכור את יום השבת לקדשו"[60], שתוכנה — "זכירת שבח וקידוש": ומטרת זכרון זה ביציאת השבת הוא (כמשנ"ת במק"א[61]) כדי להמשיך זכרון השבת גם בימי החול שלאחרי', כמובן גם בפש־טות שע"י זכירת קדושת שבת בעת שיוצאין משבת לימי החול זוכרים את יום השבת בימי החול.

וזוהי גם השייכות דברכת בשמים ל־הבדלה, כי כדי לזכרו "זכירת שבח וקידוש" במוצאי שבת ("ביציאתו") זקו־קים לענין של שמחה כו', וכמובן שאין מקום ל"זכירת שבח וקידוש" במצב של "נפש דואבת"[62]. ולכאורה זוהי הכוונה בספר הפרדס לרש"י[63] (לאחרי שמבאר שעל ידי הבשמים "הוא מפיג צערו ולא יתעצב אל לבו בזוכרו ששת ימי ה־מעשה") — "וכל זה תקנו כדי שיהא זכרון שבת בלבו ויהא שמח אף בצאתו".

ועפ"ז מובן הטעם שלא הביא ה־רמב"ם הענין דיציאת "נשמה יתירה", אלא כתב "מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת" — כי זה מדגיש (יותר) השייכות דברכת בשמים לחיוב הבדלה, הקשורה עם יציאת השבת (בכלל) — ולא רק עם יציאת הנשמה יתירה מן האדם. והיינו דברכת הבשמים אינה רק לתקן ענין שבמוצאי שבת (דאבון הנפש) אלא ענינה הוא (גם) המשכת פעולת וזכרון שבת בלאחרי השבת, ולכן ה"ז חלק והשלמה לזכירת שבת (בהבדלה)[64].

---

58) הי"ח.

59) פכ"ט ה"א.

60) יתרו כ, ח.

61) לעיל ע' 99 ואילך.

62) משא"כ ביו"ט, אף שגם אז יש חיוב הבדלה (כנ"ל ברמב"ם הי"ח), מ"מ אין הנפש דואבת בשעת הבדלה (מכיון שלא "היתה נחה מכל מלאכה", כמ"ש במ"מ) ולכן א"צ לברך על הבשמים.

63) נסמן בהערה 40.

64) וי"ל דנפק"מ להלכה: א) כשמבדיל ביום ראשון, דגם אז יכול לברך על הבשמים** (ולא כבטור ושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סרצ"ט ס"ו (ס"ט)), כיון דהוי חלק מענין ההבדלה. ב) לאידך, באם אין לו יין להבדיל וכיו"ב, א"צ לברך על הבשמים במוצ"ש***. ועצ"ע.

*) ולא כתבו הרמב"ם בפירוש, כי מכללי הרמב"ם שאין דרכו לחדש דינים (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה, ושו"נ).

**) ראה פירוש רשב"ץ לברכות (אה"ק, תשל"א) נג, ב (ד"ה ולענין בשמים). ולהעיר מ־רמב"ם שם ה"ד "אבל אינו מברך על האור אלא מוצ"ש בלבד" (ולא הזכיר "בשמים").

***) אבל ראה רשב"ץ שם.

ח. עפ"ז יש לבאר עוד כמה שינויים בין לשון הרמב"ם ולשון אדה"ז בשולחנו:

ברמב"ם כ' „(מפני שהנפש דואבת כו') משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב"; ואילו אדה"ז כ' „כדי להשיב את הנפש שהיא דואבת כו' לפיכך מיישבים ומשמחין אותה בריח טוב", היינו שה־רמב"ם הקדים „משמחין" ל„מיישבין", ואדה"ז מקדים „מיישבים" ל„משמחין":

לפי הטעם שברכת בשמים היא משום יציאת הנשמה יתירה, הרי עיקר פעולת הבשמים היא השבת הנפש — כי נטילת נשמה יתירה גורמת חלישות[65] החיות כו', ולכן צריכים להשיב הנפש: אלא שאח"כ מוסיף אדה"ז גם „משמחין אותה" — לבאר מהות השבת הנפש ע"י ה־בשמים, כי סו"ס אין כאן השבת הנפש ממש (שהרי אין פעולת הבשמים להשיב הנפש כמו שהיתה בשבת לפני שניטלה הנשמה יתירה) אלא רק „משמחין" את הנפש (סתם);

משא"כ להרמב"ם עיקר ענין ברכת הבשמים הוא לשמח את הנפש, היפך דאבון הנפש (צערה וכו') על „יציאת השבת", כדי שיציאת השבת תהי' מתוך שמחה, ולכן מתחיל בהעיקר — „משמחין אותה כו'".

ט. לפי ביאור זה בשיטת הרמב"ם — שברכת בשמים שייכת לעצם ענינה של הבדלה — יש לבאר בפשטות[66] טעם ה־דין דבליל יו"ט שחל להיות במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים[67]:

במצות קידוש והבדלה דשבת כתב הרמב"ם (כנ"ל) „כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן".

ולכן, כשחל יו"ט במוצאי שבת, הרי נמשך משביתת וקדושת שבת בימי היו"ט הבאים תיכף לאחרי' [ובפרט שלהלכה הרי נקטינן (וכן פסק הרמב"ם[68]) שסדר הברכות בי"ט שחל להיות במוצאי שבת „מקדש קידוש יום טוב כו' ואח"כ מבדיל"] באופן שהמנוחה והשמחה ד־שבת נמשכות ביו"ט, ובמילא אין מקום לבשמים, כי אין כאן דאבון הנפש, אלא שמחת הנפש.

(משיחות ש"פ בהוי"ב וש"פ במדבר תשמ"ה; י"ג ניסן תשמ"ו)

---

65) ראה פרש"י תענית שם ד"ה נשמה יתירה (הא') „והוי חלש". ובשו"ת הרשב"א (הובא לעיל בפנים): אבדה ממנו נשמה יתירה והוא נחלש. וכ־שבלי הלקט השלם סק"ל: ובמוצאי שבת ניטלת ממנו נשמה אחת ונשאר חלוש ע"כ צריך להריח ב־בשמים ובריח טוב כדי להתחזק. ועד"ז בעוד ראשו־נים.

66) וא"צ למ"ש במ"מ „ענג יו"ט עולה כ־בשמים" — ע"ד הנ"ל בתוס' (ושאר ראשונים) שב־הערה 47.

67) ראה רמב"ם הכ"ב שלא הזכיר בשמים.

68) שם.

ויקהל

א. בתחילת „ציווי מלאכת המשכן"[1] שבפרשתנו, כותב רש"י[2] „כבר פירשתי נדבת המשכן ומלאכתו במקום צוואתם" (בפ' תרומה ותצוה וריש פרשת תשא).

אעפ"כ מצינו כמה פרטים במלאכת המשכן שרש"י נחית לפרשם בפרשתנו (כמו בפסוק[3] „את המשכן את אהלו ואת מכסהו" שמפרש רש"י מה הם „משכן", „אהלו" ו„מכסהו", ועוד), ומובן הטעם, כי דברים אלה א"א לידע פירושם מ„מקום צוואתם" ולכן הוצרך רש"י לפרשם כאן, וכמבואר במפרשים[4] בנוגע לרוב פירושי רש"י כאן (הטעם שלא סמך רש"י על פירושו „במקום צוואתם").

ועפ"ז צ"ע בפרש"י על הפסוק[5] „את יתדות המשכן ואת יתדות החצר ואת מיתריהם", שפירש „יתדות, לתקוע ולקשור בהם סופי היריעות בארץ שלא ינועו ברוח", „מיתריהם, חבלים לקשור" — שהרי ענין זה כבר פירשו רש"י „במקום צוואתם", בס"פ תרומה עה"פ[6] „לכל כלי המשכן גו' וכל יתדותיו וכל יתדות החצר נחושת", שכתב שם „יתדות, כמין נגרי נחשת עשויין ליריעות האהל ולקלעי החצר קשורים במיתרים סביב סביב בשיפוליהן כדי שלא תהא הרוח מגביהתן", ולמה הוזקק רש"י לחזור ולפרש כאן שוב פעם ענינם של „יתדות המשכן"?

[וגם „מיתריהם", שלעיל „במקום צוואתם" לא נתפרשו בקרא, לכאורה לא הי' רש"י צריך לפרש כאן, כיון שכבר פירש שם שהיתדות היו „קשורים במיתרים סביב סביב בשיפוליהן"].

ב. גם יש לדייק בלשון רש"י שה„יתדות" היו „לתקוע ולקשור בהם סופי היריעות כו'":

לעיל בס"פ תרומה כתב רש"י בנוגע ליתדות היריעות, „ואיני יודע אם תחובין בארץ או קשורין ותלויין וכובדן מכביד שפולי היריעות שלא ינועו ברוח (אלא שאח"כ מסיק) ואומר אני ששמן מוכיח עליהם שהם תקועים בארץ לכך נקראו יתדות ומקרא זה מסייעני אהל[8] בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח".

ועפ"ז צ"ל (וכ"כ במפרשים[9]) דמ"ש רש"י כאן „לתקוע" היינו כמסקנתו לעיל שהיו „תקועים בארץ".

אבל צ"ע לפי הגירסא בפרש"י לעיל, שסיום הפירוש שם „ואומר אני" אינו

---

1) ל' רש"י ריש פרשתנו (לה, ב).

2) לה, ה. — ויש לעיין למה הוצרך רש"י לדגשה זו (וכן בפרש"י לקמן שם, יג „כבר פרשתי כו'"), והרי דרכו ברוב המקומות לסמוך על מה ש־פירש קודם, מבלי שיכתוב בפירוש „כבר פירשתי", ובפרט שהוא בסמיכות כ"כ (משא"כ בפרש"י ואתחנן ה, ז). ואכ"מ.

3) שם, יא.

4) ראה רא"ם, גו"א ועוד — שם, יא: רא"ם, ס' זכרון ועוד — שם, יב: שפ"ח ומשכיל לדוד — שם, יג (אבל ראה לקמן הערה 14). — וראה לקו"ש חט"ז ע' 325 ואילך.

5) שם, יח.

6) כז, יט.

7) בביאור פרש"י זה — ראה בארוכה לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' תרומה (ע' 162 ואילך).

8) ישעי' לג, כ.

9) אמרי שפר על פרש"י כאן.

מרש"י אלא מתלמידו[10], מדוע סתם רש"י שם וכאן מסיק שהיו תקועים בארץ?

וגם להגירסא הנפוצה שהמסקנא שם היא מדברי רש"י עצמו, צריך ביאור, ע"פ משנ"ת במ"אי[11], שמזה גופא שרש"י מתחיל שם בלשון של ספק "ואיני יודע אם תחובין כו'" (ולא כתב תיכף כפי המסקנא שהיו תקועים בארץ), מוכח, שהראיות שהביא רש"י שהיו תקועים בארץ (מזה "ששמן מוכיח עליהם" וכן ה"מקרא . . (ש)מסייעני") אינן ראיות גמורות – ויש להבין, מה הכריח את רש"י כאן בפרשתנו לקבוע שהיו "לתקוע", ולא נקט לָשון שאין בו הכרעה בספק הנ"ל, כמו (ע"ד תחלת לשון רש"י בפ' תרומה שם): "עשויין ליריעות האהל קשורים סביב בשיפוליהן כדי שלא ינועו ברוח". וכיו"ב.

ג. ויש לומר הביאור בזה – בפשטות:

עה"פ[12] "ואת שמן המאור" פרש"י "אף הוא צריך חכמי לב שהוא משונה משאר שמנים כו'", שמזה מובן, שכל הדברים שנמנו כאן הוצרכו לחכמי לב דוקא לעשותם.

[ובזה מתורץ שינוי לשון הכתוב, דלעיל בפ' תרומה שם נאמר "לכל כלי המשכן בכל עבודתו וכל יתדותיו גו'", וכן לקמן בפ' פקודי, כאשר הביאו בנ"י את המשכן וכל כליו למשה, נאמר בסיום הענין[13] "ואת כל כלי עבודת המשכן", ואילו כאן בפרשתנו לא נזכרו "כל כלי המשכן".

ועפ"פ הנ"ל מובן בפשטות: "כלי המשכן" שבס"פ תרומה הם (כפרש"י שם) הכלים "שהיו צריכין להקמתו ולהורדתו כגון מקבות לתקוע יתדות כו'", ובשביל זה אין צריכים חכמי לב, כי הם כלים רגילים הנמצאים גם אצל אלו שאינם "חכמי לב"].

ועפ"ז תמוה, למה היו צריכים ל"חכמי לב" בשביל עשיית "יתדות" ו"מיתרים"[14]?

ולתרץ זה מפרש רש"י שהיתדות היו חלק בלתי נפרד מהיריעות עצמם, כיון שבלעדם היו נעות ברוח, ומובן, דכיון שהחכמי לב היו צריכים לעשות את היריעות, לא הסתפקו רק בעשיית החלקים העיקריים שביריעות, אלא גמרו אותן באופן שתהיינה דבר שלם בכל פרטיו, והיינו שעשו לא רק את גוף היריעות, אלא גם את כל קרסיהן, ועד ליתדות ומיתרים שהוצרכו לקשרם שלא ינועו ברוח.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שרש"י מדייק כאן שהיתדות היו "לתקוע", דהיינו שהיו תקועים בקרקע (ולא רק "תלויין וכובדן מכביד שפולי היריעות"), כי באופן זה מודגש יותר שהם חלק מקביעות (בנין) היריעות (כיון שעל ידם היריעות מחוברות בארץ), משא"כ להפירוש שהיו "קשורין ותלויין וכובדן מכביד" עליהן, היתדות הם פרט נוסף על היריעות (שתלויין בהן (ע"י שכובדן מכביד))[15].

---

10) כן הובא במהדורת בערלינער (מכת"י) – "(ואומר אני) יוסף בר שמעון". אבל בדפוס ראשון ושני וכת"י רש"י שתת"י – ליתא.

11) לקו"ש ח"ו שם (ע' 165 ואילך).

12) פרשתנו שם, יד.

13) לט, מ.

14) אבל אין לומר שזהו הטעם שהוצרך רש"י לפרש גם "ואת לחם הפנים" (שם, יג) – כמ"ש בשפ"ח ומשכיל לדוד שם – כי מזה שרק בפסוק שלאחריו כ' רש"י "אף הוא צריך חכמי לב", מוכח, שבפסוק הקודם אין זו שאלת רש"י. וראה לקו"ש חט"ז שם הערה 33.

15) וי"ל (באו"א קצת), דאם רק כובדם מכביד

ד. ומכאן הוראה ל„חכמי לב" שבכל דור ודור בעבודת החינוך, שעליהם מוטלת החובה להעמיד תלמידים הרבה, כפסק הרמב"ם[16] ש„מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו", שאין מילוי חובתו של החכם מסתיים בכך שהוא מלמד את התלמיד אותם הדברים שביכלתו (בחכמתו הגדולה) להשפיע אליו,

אלא צ"ל „חכם לב" באמת, לדאוג שפירותיו שמעמיד יהיו שלמים בכל הפרטים, עד שגם ענינים הנראים כטפלים וחיצוניים — כמו יתדות ומיתרים, שלכאורה א"צ להם „חכם לב" — משתדל שיהיו אצל התלמיד בתכלית השלימות.

ודוקא כאשר „גומר" את העמדת התלמיד עד לפרטים הכי חיצוניים, אז ישנה הוודאות והבטחון שהוא דבר של קיימא, ש„לא ינועו ברוח", דגם כאשר ישנם רוחות מנשבות בעולם הרי התלמיד עומד חזק על משמרתו בהתאם לה־הוראות רבו. זהו הסימן שתלמודו של הרב חדר לפנימיותו של התלמיד, עד שלא נשאר פרט ממנו שאינו חדור בזה. וע"ד פתגם רבינו הזקן[17] על הפסוק[18] „עקב אשר שמע אברהם בקולי", שאברהם אבינו „שמע" ציווי השי"ת בכל ציור קומה שלו, ראש גוף ורגל, עד שגם העקביים שלו „שמעו" את ציווי השי"ת.

וזה נרמז גם בדברי רז"ל[19] שאין המצוה נקראת „אלא על שם הגומרה", דגם כאשר עיקר הדבר כבר נעשה, וחסר רק פרט קטן בגמרו, הרי כיון שלא נגמרה כל המצוה הרי לא נתקיימה, ומי שגומר המצוה, אף שהשלים רק פרט קטן, נקראת כל המצוה על שמו דוקא. וזהו כנ"ל, דעד שישנו כל הדבר, אינו שחסר רק פרט אחד, אלא שעי"ז חסר בהכל, כיון שאין בטחון שהדבר יעמוד איתן נגד כל הרוחות המנשבות, וצ"ל שהדבר יחדור בכל הציור קומה שלו.

ומזה גם עידוד גדול לדורנו זה, דרא דעקבתא דמשיחא, שאע"פ שאנו בדרגא של „עקביים" לגבי הדורות הקודמים[20], ואכשור דרא בתמי', הנה דוקא עבודתנו בגמר הבירורים, בעקביים — וכהיתדות בשולי היריעות שעל ידם נקשרות וקבועות בארץ[21] — היא הגומרת את העבודה הנצרכת להביא את הגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו (אם שאין זה אלא פרט, ובפרט לגבי גודל העבודה של דורות שלפנ"ז).

ואין המצוה נקראת אלא ע"ש הגומרה — הדור דעקבתא דעקבתא דמשיחא, שהוא הגומר „מעשינו ועבודתנו (של) כל זמן משך הגלות"[22], ומביא בפועל את „תכלית השלימות . . של ימות המשיח ותחיית המתים"[22], במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ ויק"פ תשל"ז)

עליהם ותלוים באויר לא משנה כלום בהיתדות, משא"כ אם היו תקועים בארץ (וקושר בהם סופי היריעות בארץ), ולכן הוצרכו להעשות ע"י חכמי לב דוקא.

16) הל' ת"ת פ"א ה"ב. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ח.

17) הובא בסה"מ תש"ח ע' 253 ואילך. וראה גם „התמים" חוברת ו' נב, ב ואילך (אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' תקסח ואילך).

18) תולדות כו, ה.

19) רש"י עקב ח, א (מתנחומא שם ו. ועוד. וראה סוטה יג, ב).

20) ראה תניא פ"ב. שם אגה"ק סרי"ס ט. ובכ"מ.

21) המרמזת על המשכת השכינה בארץ דוקא — ראה בארוכה ד"ה באתי לגני תשי"א (פ"ב-ג. פ"ז ואילך), שזוהי העבודה דדרא דעקבתא דמשיחא. ע"ש.

22) ל' התניא רפל"ז.

ויקהל ב

א. „וכל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים ועורות אילים מאדמים ועורות תחשים הביאו"[1], ופרש"י „וכל איש אשר נמצא אתו" — „תכלת או ארגמן או תולעת שני או עורות אילים או תחשים כולם הביאו".

ולפום ריהטא נראה שכוונת רש"י היא לבאר שהוא"ו („וארגמן ותולעת ו־גו'") אינו ו' המוסיף (שרק מי אשר „נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני וגו'" — כל הדברים המנויים בכתוב — הביא (כולם), אבל מי שלא נמצאו אצלו כל הדברים כולם לא הביא (אף א' מהם)), אלא או או קאמר, דכל איש אשר נמצא אתו תכלת או ארגמן או תולעת שני וגו', כל אחד מהם הביא מהנמצא אתו.

וההכרח לפרש כן[2] הוא מלשון ה־כתוב גופא: „וכל איש אשר נמצא אתו". דאת"ל דרק מי שהיו לו כל הדברים הביא, הול"ל „אשר נמצאו אתו", לשון רבים, שנמצאו אתו כל הדברים. ומכיון שנא' „אשר נמצא אתו", ל' יחיד, הרי ש־מדובר על כל דבר בפ"ע — תכלת או ארגמן או תולעת שני וגו'.

אבל צריך להבין:

א) מהי הקס"ד בכלל לפרש כוונת ה־כתוב שדוקא מי שהיו בידו כל הדברים הביא[3], ומי שהיו בידו רק חלק מהם לא הביא? לא מסתבר כלל, ובפרט בפשוטו של (מקרא, ובמילא בפשוטו של) הענין שמי שרוצה לנדב רק א' מהדברים לא יוכל להביא! ולמה הוצרך רש"י להודי־ענו דבר פשוט כ"כ?

[ואין לומר שליתר הבהרה „רצה (רש"י) . . לבאר מה שאין צריך ביאור" — דא"כ „למה לא ביאר כן ב(פסוקי)[4] חח ונזם וכו' שהם הראשונים בכתוב", דמ"ש שם „כל נדיב לב הביאו חח ונזם וטבעת וכומז כל כלי זהב", הכוונה או או קאמר, חח או נזם או טבעת כו'[5]].

ב) מכיון שרש"י מאריך וכותב (כ־מעט) כל המינים[6] — למה דילג רש"י והשמיט מהכתוב ב' מינים (תיבות) — „ושש ועזים"?

ב. יש מפרשים[7] המבארים, שרש"י בא ליישב רק המשך לשון הכתוב, ש־נראה כסתירה: מתחיל „וכל איש אשר נמצא אתו" לשון יחיד ומסיים „הביאו" ל' רבים: ולכן מפרש רש"י דמה שנאמר „וכל איש אשר נמצא אתו" (ל' יחיד) הוא משום שקאי על כל דבר בפ"ע — כל

---

1) פרשתנו לה, כג.

2) ראה משכיל לדוד כאן.

3) להעיר מאוה"ת תרומה כה, ג בפי' וזאת התרומה: ואולי שיכוון לומר שלא יביאו ישראל נדבה ממין א' או מג' אלא צריכין להביא מכל המינים ואינם יוצאים י"ח תרומת המשכן אלא בהבאתם מכל המינים. אבל עיי"ש שכ' ש„אין הכוונה כי כל איש ואיש מישראל יביא מכולן אלא שבכללות . . יהיו כל המינים".

4) לה, כב.

5) כמו שהקשה בספר זכרון כאן.

6) דלכאורה הי' אפ"ל „וגו'" ולא להאריך. וראה לקמן הערה 30 הגי' בדפוס ב'. ולהעיר שבכת"י תימן (נ.י., תשמ"א) נאמר גם „או שש או עזים".

7) ראה באר בשדה ובאר יצחק כאן. וראה גם סיום הלשון בספר זכרון כאן.

איש אשר נמצא אתו תכלת או איש אשר נמצא אתו ארגמן או איש אשר נמצא אתו תולעת שני וגו' — וסיום הכתוב „הביאו" (ל' רבים) פירושו „כולם הבי־או", כל אחד ואחד מכל שנמצא אתו מין ממינים אלו, דבזה מתאים לשון רבים[8].

אבל פירוש זה צ"ע מכמה טעמים:

א) זה שפתח בלשון יחיד „כל איש" וסיים בלשון רבים „הביאו" רגיל הוא ולא קשה מידי בפשש"מ, וכדמוכח מה־כתוב שלפנ"ז „כל נדיב לב הביאו" — ולא כתב „כל נדיבי לב הביאו"[9].

ב) לפי זה עיקר פירושו של רש"י חסר מן הספר — דהול"ל „או איש אשר נמצא אתו ארגמן"[10] וכיו"ב.

ג) גם אם הוא"ו הוא ו' המוסיף אפשר לרש"י לתרץ השאלה הנ"ל: „כל איש אשר נמצא אתו תכלת ואיש אשר נמצא אתו ארגמן כו' — כולם הביאו"?

ד) עדיין לא מתורץ מדוע השמיט רש"י „שש ועזים"[11]?

ג. בשפ"ח כאן[12] מבאר הקס"ד ד־דוקא מי שיש לו כל הדברים יביא ומי שאין לו כל הדברים לא יביא וגם הא דהשמיט מהכתוב שש ועזים — „משום שמצינו כי ג' מינים הללו דהיינו תכלת וארגמן ותולעת שני ששלשתם אלו הם תמיד בכל מלאכת המשכן ובבגדי כ"ג, כן עורות אילים מאדמים ועורות תחשים משניהם יחדיו עשו מכסה לאהל כמו שפירש"י לעיל בפרשת תרומה[13] מ"ה סד"א דכל מי שיש לו כל הדברים אלו דוקא יביאו ומי שאין לו אלא מין אחד לא יביא כיון דשלשתן צריכין למלאכה שאין עושין שום דבר מזה בלא זה אבל שש מצינו בבגדי כהנים הדיוטים שעשו משש לבד וכן אותן ד' בגדי כהן גדול שהי' עובד בהן בעבודת פנים ביום כפורים וגם בשאר עבודות, וכן בנוצה של עזים לא היו עושין מהן שום דבר רק יריעות עזים פשיטא הוא דיביאו לבד ומ"ה לא נקט רש"י שש ועזים כיון דמלתא דפשיטא הוא[14] שיביאו לבד".

אבל צ"ע בפירושו[15]: מהי הסברא ע"פ פשוטו שכיון שדברים הללו באו ב־יחד במלאכת המשכן ובבגדי כהונה לפי־כך צריכה גם נתינתם להיות ביחד!

---

8) ולכאו' צ"ל שפירוש רש"י כאן הוא כאילו הוי אומר דשיעור המשך הכתוב כך הוא: וכל איש אשר נמצא אתו תכלת ו(או) ארגמן ו(או) תולעת שני ו(או) עורות אילים ו(או) תחשים (כולם) הביאו. והיינו, דהתיבות של הכתוב — תכלת, ארגמן, תולעת שני, עורות אילים, תחשים, הביאו — אינם חלק מפירושו של רש"י אלא העתקת לשון הכתוב (וצריכים להיות באותיות גדולות כשאר התיבות שרש"י מעתיק מהכתובים).

9) בבאר יצחק כ' דאף שדרך הכתובים כן, מ"מ דרכו של רש"י ליישב זה במקום האפשרי. וצ"ע.

10) להעיר שבב' כת"י רש"י (שתח"י) הגירסא בפרש"י זה היא: וכל איש אשר נמצא אתו (וגו') כולם הביאו — ותו לא!

11) ובבאר בשדה מתרץ „משום דשני דברים אלו כמעט נמצאים ביד כולם".

12) והוא מס' מנחת יהודה.

13) כו, יד. וראה הערה 17.

14) וראה בשפ"ח (ממנח"י) עוד פירוש.

15) גם צע"ג בדבריו דג' מינים תכלת וארגמן ותולעת שני הם תמיד בכל מלאכת המשכן „שאין עושין שום דבר מזה בלא זה" — דהרי ישנם „בגדי שרד" שבהם הי' כל מין בגד בפ"ע (במדבר ד, ו ואילך. הובא בפרש"י לעיל תשא לא, י). ואולי לשיטתו גם זה נחשב למלאכה אחת במלאכת המשכן שכולם הם בכלל כיסוי, „בגדי השרד" (תשא שם). ודוחק.

ולהעיר ממעיל שהי' „כליל תכלת" (תצוה כח, לא וברש"י), ורק הרמונים היו מג' מינים אלה (שם, לג).

גם: בפשש"מ לא מצינו שכ"א מבנ"י ידעו כל פרטי עשיית המשכן ובגדי כהונה ומאיזה דברים נעשו, ובפשטות ידעו מזה (לפני העשי') רק (ראשי) ה־„חכמי לב" שעשו מלאכת המשכן[16], ו־למה יעלה בדעתם של המביאים, דרק מי שיש לו כל הג' מינים (תכלת וארגמן ותולעת שני) יביא משא"כ אם יש לו רק חלק מהם.

ועוד ועיקר: גם לפירושו הרי אין קס"ד שצריך להביא כל המינים שב־פסוק יחד, כ"א „ג' מינים הללו דהיינו תכלת וארגמן ותולעת שני", או „עורות אילים מאדמים ועורות תחשים" — וא"כ מוכרחים לחלק הכתוב לשנים, ולפרש הוא"ו ד„ועורות אילים גו'" דהיינו „או עורות אילים גו'" (דלא כשאר הוי"ן שבכתוב)[17]; ומה מקום לקס"ד כזו, וב־פרט שאין לה רמז בלשון הכתוב?

ד. ויש לומר הביאור בזה, בהקדם עוד דיוק בפסוק זה, שנאמר בו „וכל איש אשר נמצא אתו גו'" ולא כבפסוק שלפנ"ז „כל נדיב לב"[18].

לכאורה י"ל: נדבת המשכן באה ל־אחרי שנתרצה הקב"ה לישראל על עשיית העגל[19] (ועד שהמשכן נקרא „משכן העדות" — „עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכינתו ביניהם"[20]).

ולכן: באותם הדברים שמהם נעשה העגל (והיינו כלי זהב בכלל, ובפרט ה־תכשיטים שנעשו מזהב), מדגיש הכתוב „כל נדיב לב הביאו חח ונזם וטבעת וכומז כל כלי זהב", שנתינת דברים אלה למלאכת המשכן היתה בנדבת הלב, בכוונה מיוחדת ורגש לב מיוחד, לכפר[21] על נתינת דברים אלו עבור עשיית ה־עגל[22]; אבל בשאר דברים של נדבת ה־משכן, שאינם שייכים לעשיית העגל, אין צורך בהדגשה שבאו בנדיבת הלב, ולכן נאמר סתם „כל איש אשר נמצא אתו".

אבל אין זה ביאור מספיק, כי אע"פ שבנדבת המשכן היו גם דברים שלא ניתן ממין שלהם לעשיית העגל, מ"מ, כיון שכללות נדבת המשכן באה לאחר שנתרצה הקב"ה על עשיית העגל, הרי מסתבר שגם בנתינת שאר הדברים לנד־בת המשכן הי' צריך להיות הרצון הטוב ונדיבות הלב לתתם להמשכן, שענינו הוא „ושכנתי בתוכם"[23], היפך נדבתם ל־העגל, וכמו שאכן נאמר בציווי ה' למשה בר"פ תרומה (בנוגע לכל הי"ג דברים) „מאת כל איש אשר ידבנו לבו". וא"כ מדוע מדגיש הכתוב „כל נדיב לב" רק ב„חח ונזם גו' כל כלי זהב"[24]?

---

16) שאליהם הי' הציווי במלאכת המשכן (תשא לא, ב ואילך. פרשתנו לה, ל ואילך) ובבגדי כהונה (תצוה כח, ג ואילך).

17) וגם זה דעורות אילים מאדמים ועורות תחשים משניהם יחדיו עשו מכסה לאהל, הוא רק לדיעה השני' בפרש"י תרומה שם, משא"כ לפי דיעה הא' — היו ב' מכסאות נפרדים.

18) ראה באוה"ח עה"פ — לה, כב.

19) פרש"י תשא ל, טז. וראה תנחומא שבהערה 21. ועוד.

20) פקודי בתחלתה ובפרש"י שם. וראה גם רש"י שמיני ט, ב. שם, כג.

21) ראה תנחומא תרומה ח. שמו"ר פרשתנו ספמ"ח (וביפ"ת שם).

22) ראה תשא לב, ב־ג: שם, כד ובפרש"י. פרש"י דברים א, א.

23) תרומה כה, ח.

24) באוה"ח שבהערה 18 מבאר, שיש הפרש בין „ידבנו לבו" ל„נדיב לב". עי"ש. אבל לכאורה אינו מוכרח (בפשוטו ש"מ עכ"פ).

ולכן עכצ"ל שבכל הנתינות היתה נדבת לבם של בנ"י, וכמפורש בכתוב שלפנ"ז[25] „ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה' גו'".

וכיון שכן יש מקום לומר שנדיבות הלב אכן מודגשת בכתוב גם בנתינת שאר הדברים: כשם שבנוגע לזהב נאמר „כל נדיב לב הביאו חח ונזם גו' כל כלי זהב", כי הבאת תכשיטין כו' וכל כלי זהב מורה על נדיבות הלב ביותר, כמו"כ הוא בכתוב שלאח"ז „וכל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני וגו'", שהיינו מפרשים (בוא"ו המוסיף) אשר מעלת הנדיבות היתה בזה שכל מי שנמצאו אתו כל המינים הללו הביא כולם.

כלומר: אין הקס"ד שמי שהי' אצלו רק דבר אחד לא הי' יכול להביאו, אלא קס"ד שפסוק זה בא להשמיענו גודל נדבת לבם של ישראל למלאכת המשכן, שמי שהי' אצלו מכל המינים לא הסתפק בדבר אחד אלא הביא מהכל.

ולכן הוצרך רש"י לשלול פירוש זה, ומפרש שהכוונה בהכתוב היא לא להדגיש שמי שהי' בידו הכל הביא מהכל, אלא או או קאמר, כל אשר נמצא אתו תכלת או ארגמן או תולעת שני גו' כולם הביאו.

[ויש לומר שהעדיפות בפירוש זה[26] (דאו או קאמר) מרמז רש"י בדיוק לשונו בסיום פירושו — „כולם הביאו", והיינו שלפירוש זה מדבר הכתוב בנדבת כל ישראל (שהרי בפשטות — לאחרי ביזת מצרים ודהים[27] אצל כאו"א הי' עכ"פ אחד ממינים הללו), מ"משא"כ את"ל שהכתוב מדבר רק במי שהי' אצלו מכל המינים (והביא מהכל), נמצא שהכתוב מדבר רק במספר מסוים של מנדבים].

ויש לומר, שנדיבות הלב במינים אלו התבטאה בהפעולה והטרחא המיוחדת של בנ"י בנוסף לעצם הנתינה וההבאה — דהרי תכלת אין פירושו שהביאו צמר לחוד וצבע לחוד, אלא „צמר צבוע בדם חלזון"[28]; ועד"ז ארגמן[28] ותולעת שני. ומכיון שלא זו בלבד שהביאו דברים אלו למלאכת המשכן, אלא שטרחו גם לצבוע את הצמר בצבעו המתאים וכו'[28*] — הרי זו הוכחה על נדבת לבם ו„רצונם הטוב"[29] בנתינתם לעשיית המשכן.

ויש לומר, שענין הנ"ל (ביטוי נדבת הלב בהפעולה והטירחא כו') נרמז בפרש"י כאן, בזה שהשמיט רש"י מהכתוב וש ועזים, כי רק מינים אלו שמונה רש"י, תכלת וארגמן ותולעת שני עורות אילים ותחשים[30], מוכרחת בהם עשי'

---

25) לה, כא.

26) או שס"ל לרש"י שאין מסתבר לחלק בין הכתובים, וכשם שהוי"ן בפסוק כב („חח ונזם וטבעת גו'") או או קאמר, כ"ה גם בפסוק דידן.

27) שמות ג, כא־כב. בא יא, ב ובפרש"י. פרש"י בשלח טו, כב.

28) פרש"י תרומה כה, ד.

*28) אבל ראה לעיל ע' 145. וראה שם ע' 143 ואילך.

29) ראה פרש"י ר"פ תרומה בפי' „ידבנו לבו".

30) בנוגע ל„תחשים" לכאורה אין לומר (כ־בפנים) שהמלאכה המיוחדת היתה צביעת העורות ע"י אדם — דהרי רש"י פירש (תרומה כה, ה. וראה לעיל ע' 137) „והרבה גוונים היו להם", דהיינו להתחש (שנברא באופן דבעורו היו הרבה גוונים). ואין לומר דפעולת האדם בזה היא עיבוד העור, שעיבוד עורות אלו הוצרך להיות באומנות מיוחדת, שלא יאבד ויתקלקל ה„הרבה גוונים (ש)היו להם" — דאין לכ"ז אפילו רמז בפירש"י. ולהעיר שבדפוס שני דפרש"י ליתא התיבות „או עורות אילים או תחשים", ובמקום זה אי' רק „וגו'" (ובדפוס א' וכמה כת"י רש"י (שתח") ליתא „או תולעת שני").

ופעולה מיוחדת מצד האדם: משא"כ בשש (שהוא פשתן) ועזים (דהיינו נוצה של עזים[28]) הרי אין הכרח (מצד עצם נדבת המשכן) שתהי' בהם פעולה מיוחדת של האדם מלבד עצם הבאתם להמשכן[31] (דקצירת הפשתן וגזיזת השערות אינן אלא הכנה המוכרחת, בכדי לאפשר הבאתם להמשכן). ולכן מובן, שבהבאת שש או עזים*[31], כל א' מהן בפ"ע, אינה ניכרת נדיבות הלב של הי מביא.

[ואין לפרש דנדבת לב בשש ועזים הוא רק בהבאת שניהם יחד, דבזה ניכר רצונו הטוב וכו' של המביא — והיינו טעמא שהשמיט רש"י "ושש ועזים" מלמ־נות עם אלה שבהם ודאי אשר או או קאמר — כי ה"ז חידוש ושינוי גדול והו"ל לרש"י לפרש].

ה. ויש להוסיף בזה ע"ד ההלכה:

בנדבת המשכן יש חיוב שתהי' לשמה, כפרש"י[32] "ויקחו לי תרומה — לי לשמי". ויש לברר מהו הדין בדברים הדורשים מעשה והכנה מיוחד בשביל המשכן (ע"ד התכלת וארגמן ותולעת שני כו', הצרי־כים צביעה כנ"ל) — אם גם מעשה הי הכנה צ"ל לשמה.

והנה רש"י פירש (עה"פ[32] ויקחו לי תרומה) "תרומה — הפרשה, יפרישו לי ממונם נדבה", דהיינו שעוד לפני נתינת הנדבה להגזברים צ"ל הפרשת הממון (אצל הבעלים) לה'. ועפ"ז מסתבר, שגם מעשי ההכנה (הדרושים כדי שהדברים יהיו ראויים לנדבת המשכן) צריכים להיות "לשמי"[33].

וי"ל שזהו טעם הקס"ד דמש"נ "וכל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותו־לעת שני גו'" פירושו שהביאו כל המי־נים יחד (ולא חלקם או מין אחד בלבד):

כאשר אחד הביא רק אחד מהמינים הללו (הדורשים מעשה הכנה כנ"ל) — יש מקום לומר, שאין לו נאמנות שצבע הצמר לשמה, דאפשר שהי' מונח אצלו מכבר צמר צבוע, ולא טרח לצבוע צמר חדש בכוונה "לשמה" [ועצם ההבאה אינה רא' ברורה על ה"לשמה" כל כך — כי כיון שהי' אצלם עשירות מרובה מביזת מצרים וביזת הים[27], הרי אין ב־נתינה מועטת זו הוכחה על רצון לטרוח עבור נדבת המשכן];

ורק כאשר רואים השתדלות מיוחדת דהמביא להשתתף בנדבת המשכן, ע"י הבאת כל המינים "תכלת וארגמן ותו־לעת שני וגו'", אזי נאמן הוא שגם טרח וצבע הצמר לשמה.

וזה שולל רש"י בפירושו "וכל איש אשר נמצא אתו תכלת או ארגמן או תו־לעת שני גו'" — שאין הכוונה בהכתובים שהביאו את כל המינים[34], אלא או או קאמר.

ויש לומר, שההוכחה שפעולת ההכנה (בצביעת הצמר כו') היתה לשמה היא

---

31) דטוויית השש וכן העזים אינו דבר שבנדבת המשכן, אלא שייך למלאכת המשכן. ופעולת הנשים בזה (לה, כה־כו) לא היתה מוכרחת מחמת נדבת המשכן אלא שהיתה נדיבות לב יתירה מצדן "וכל אשה חכמת לב בידי' טוו וגו' וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העזים". וראה לקו"ש חט"ז (ע' 451 ואילך).

*31) בלי הטירחא והפעולה, כבשאר המינים. אבל ראה לקמן סוס"ה עוד ענין בזה.

32) ר"פ תרומה.

33) ובפרט ע"פ פי' לבוש האורה ר"פ תרומה שם.

34) והטעה שרש"י שולל פירוש זה — ראה לעיל ס"ד ובה"ש סרה 37.

מזה שכ״א שהי׳ לו מדברים אלה (אפי׳ רק א׳ מהם) הביאום להמשכן, והביא כל מה שהי׳ לו מדברים אלה[35] (ולא כמו חח ונזם גו׳ כל כלי זהב, שלא נאמר שהבי־או כל התכשיטים והזהב שהי׳ להם[36]), וזוהי הוכחה מספיקה שהיתה פעולת ההכנה באופן ד״לי לשמי״[37].

ו. ויש לומר שבענין זה חלוקים רש״י (עה״ת) והמדרש:

איתא במדרש[38]: יעקב אבינו . . קרא לבניו אמר להם היו יודעין שהקב״ה עתיד לומר לבניכם לעשות משכן אלא יהיו כל צרכיו מוכנים בידכם כו׳ ויש מהם שהתקינו עצמן לדברים ויש מהן ששכחו וכשבא משה ועשו המשכן יש מהם שהביאו מעצמן ויש מהם שלא הביאו אלא ממה שהי׳ מונח בידו שכן הוא אומר כל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ואומר*[38] כל אשר נמצא אתו עצי שטים. ופירשו המפרשים[39] דבב׳ פסוקים הנ״ל כתוב ״אשר נמצא אתו״ (בתכלת וארגמן גו׳ ובעצי שטים), שפירושו שהי׳ אצלם למשמרת מוכן מאבותם — משא״כ בנוגע לחח ונזם וכל כלי זהב וכיו״ב ששם נאמר שהי׳ בנדבת הלב ושל המביא (לא שהי׳ מוכן מקודם, מאבותיהם).

אבל רש״י אינו מפרש ״אשר נמצא אתו״ הנאמר בתכלת וארגמן וכו׳ שהי׳ מוכן אצלם מאבותם*[39], וא״כ ס״ל שהם הכינו והפרישו מינים אלו לה׳.

ויש לומר שתלוי בגדר דין לשמה שהוצרך להיות בנדבת המשכן[40], דיש לומר בזה ב׳ אופנים[41] — א) שהוא דין במעשה הגברא[42], או ב) שהוא דבר ה־שייך ונתפס בהחפצא, חפצא זו צריכה שתעשה לשמה.

ובזה הוא החילוק בין המדרש ופי־רוש רש״י:

לפי המדרש, החיוב ד״לשמה״ בנדבת המשכן שייך לקדושת הדברים שמהם נעשה המשכן, דכדי שיהי׳ ה״ושכנתי ב־תוכם״, בתוך הדברים שבמשכן — צרי־כים הדברים להיות מוכנים לקדושתם. והיינו שזה נוגע לגוף החפצא דדברים אלה שיהיו מזומנים למלאכת המשכן[43]. ולכן מפרש המדרש, דמש״נ ״אשר נמצא

---

35) להעיר מהגי׳ בדפוס שני דרש״י ״הכל הביאו״.

36) וראה אוה״ח שם (לה, כב).

37) ואולי י״ל, דזה שהביאו הכל מאותו המין — מראה ומוכיח יותר שהיתה אצלם הכוונה ״לשמי״, מבאם היו מביאים חלק מכל מין ומין.

38) שמו״ר ספל״ג.

*38) פרשתנו לה, כד.

39) ראה יפ״ת (השלם), פי׳ מהרז״ו, ועוד שם.

*39) ורק בעצי שטים פירש לעיל (תרומה כה, ה. כו, טו) שיעקב אבינו נטעם במצרים וציוה לבניו להעלותם עמהם ממצרים שיהיו מזומנים בידם.

40) בגדר ד״לי לשמי״ דנדבת המשכן לפרש״י — ראה לקו״ש חט״ז ע׳ 286 ואילך. חכ״ו ע׳ 172. ועוד. ושם — באו״א קצת מהמבואר בפנים.

41) להעיר (ע״ד ההלכה) מחילוקי דרגות ״לשמה״ בסת״ם (סנהדרין מח, ב ובמפרשים שם. מנחות מב, ב. רמב״ם הל׳ תפילין פ״א הי״א והט״ו: פ״ג הט״ו־טז. טושו״ע (ודאדה״ז) או״ח סל״ב ס״ח וט׳ (סי״א ואילך). יו״ד ר״ס רעא. ועוד — ובנ״כ), בציצית (סוכה יא, ב. מנחות שם. רמב״ם הל׳ ציצית פ״א הי״א. פ״ב ה״ג. טושו״ע (ודאדה״ז) או״ח רס״א (ס״ג)). ועוד. וראה בעל המאור ומלחמות ה׳ לסוכה ט, א. ועוד. ואכ״מ.

42) להעיר מר״ן סנהדרין שם (בשם הרמב״ן) דלדעת רבא, עיבוד לשמה אינו כדי לקדש את העור אלא מצוה היא לחבב את המצות כו׳. ע״ש. וראה בארוכה במלחמות ה׳ שם.

43) ראה פנים יפות פרשתנו עה״פ. וראה צפע״נ עה״ת פרשתנו לה, ו. ועוד.

אתו תכלת וארגמן וגו'" היינו שאצל בנ"י היו דברים אלה מוכנים מכבר בשביל מלאכת המשכן, כי דברים אלה שהוצרכו להכנה, הי' ע"ז ציווי מיוחד של יעקב אבינו שיהיו צרכיהם מוכנים בידם, כדי שיהיו בטוחים שהדברים ייעשו מתחלתם (דהיינו גם בעת פעולת ההכנה) "לשמי", לשם המשכן, ואז יוכלו להביאם למשכן.

משא"כ לפרש"י החיוב ד"לשמי" הוא דין במעשה הגברא[44], דכיון שעשיית המשכן קשורה עם כפרת חטא העגל (שבו הי' ניכר שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל כנ"ל[45]), לכן הוצרכו שנדבתם להי' תהי' "לי — לשמי" (היפך נתינתם לעגל הזהב).

ולכן אא"פ לרש"י לפרש "אשר נמצא אתו", שדברים אלה היו מוכנים כבר למשמרת מאבותם*[45] (שאז אין כאן כוונה "לשמה" דהגברא המנדב), אלא קאי על המנדבים עצמם, שהם הכינו והפרישו מינים אלו "לשמה".

ז. והנה ע"פ כל הנ"ל יומתק החילוק שמצינו בין האנשים והנשים בנדבת המשכן — דאף שגם האנשים התנדבו למשכן בנדיבות הלב, מ"מ, הביאו רק מה שנדרש מהם, דהיינו עצם הדברים ד"תכלת וארגמן ותולעת שני וגו'", משא"כ הנשים, הרי לא זו בלבד שהתנדבו למלאכת המשכן עוד יותר מהאנשים, כמ"ש[46] "ויבואו האנשים על הנשים"[47], אלא עוד זאת, שלא הסתפקו בהבאת הדברים עצמם, אלא הביאו מטוה (שבשביל זה גם טוו בעצמן את התכלת ואת הארגמן את תולעת השני ואת השש, וכן "טוו את העזים")[48].

וע"פ הנ"ל יש לומר טעם לדבר גם ע"ד ההלכה:

לאנשים לא היו יכולים להתיר שיביאו מטווה, כי לאחרי שחטאו בעגל אין נאמנות וודאית שיעשו מלאכתם לשמה[49], והיו יכולים להאמין להחכמי הלב שהקב"ה "מילא אותם חכמת לב"[50];

משא"כ הנשים, הרי לא השתתפו בחטא העגל[51], ובמילא אין נתינת מקום כלל לספק בנוגע לעשי' ופעולה ד"לי לשמי" — כי ודאי שאצלם ישנה נדיבות לב ביותר[52] לכל עניני קדושה[53], ובפרט

---

44) וי"ל שזהו החידוש בפרש"י יתרו כ, כא "מזבח אדמה תעשה לי — שתהא תחילת עשייתו לשמי", שהוא דין בהחפצא דמזבח ולא (רק) במעשה הגברא. ועד"ז בפרש"י (תרומה כה, ח) ד"ועשו לי מקדש — ועשו לשמי בית קדושה". וראה לקו"ש חכ"א ע' 255 הערה 38. וש"נ. חכ"ו שם. ואכ"מ.

45) סעיף ד'.

*45) ושאני עצי שטים הנ"ל הערה *39. ואכ"מ.

46) לה, כב.

47) ראה רמב"ן עה"פ. וראה ראב"ע בפי' הקצר כאן. רבינו בחיי. מדרש הגדול. ועוד.

48) לה, כה-כו.

49) אף שהנדבה והכנתה היו לשמה.

50) פרשתנו לה, לה.

51) פרדר"א פמ"ה. תנחומא תשא יט. פינחס ז. ועוד.

52) ראה מקומות שבהערה 47. וראה רבותינו בעה"ת כאן (לה, כב): ויבואו האנשים על הנשים, כלומר לשלול מהן תכשיטיהן כדכתיב חח ונזם, ואעפ"כ הנשים שמחות וזהירות במלאכת שמים כדכתיב כל הנשים אשר נשא לבן אותנה לפיכך זכו הנשים שלא לעשות מלאכה בראש חודש לפי שבמעשה העגל לקחו תכשיטיהן בעל כרחן כדמשמע מדכתיב ויתפרקו וגו' ובמעשה המשכן שמחו בנתינה לפיכך* נתן להם ר"ח ליו"ט ונ"ל דזהו ר"ח ניסן שבו הוקם המשכן ואגב אותו ר"ח משמרות כל ר"ח השנה.

53) ראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 266 ואילך.

*) רבינו בחיי שם מביא תוכן זה מפרקי דר"א

בעיניני המשכן, וכפי שהי' בפועל, שלא מנעו את עצמן מכל טרחא כדי שנדבתם

(בהמשך לקדימת הנשים במצות נדבת המשכן) „נתן הקב"ה לנשים שכרן בעולם הזה ובעולם הבא לפי שהי' זה בראש חודש, בעולם הזה שמשמרות ראשי חדשים יותר מן האנשים, ובעולם הבא שהן עתידות להתחדש כמו ראשי חדשים שנאמר (תהלים קג, ה) המשביע בטוב עדיך תתחדש כנשר נעוריכי". ובפרקי דר"א לפנינו מבואר זה בשייכות לזה שלא רצו הנשים ליתן לעגל. וראה רד"ל לפדר"א שם אות כ.

תהי' מהודרת יותר, עד שבשביל כך – „טוו את העזים", „מעל גבי העזים טווין אותן"[54], מפני גודל נדבות לבן לעניני המשכן, השתדלו גם ב„אומנות יתירה" במלאכת המשכן.

(משיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ז)

54) פרש"י לה, כו. וראה לעיל הערה 31.

ויקהל ג

א. בפסוק[1] „ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה" מפרש רש"י: חור, בנה של מרים הי'.

וצריך להבין: חור כבר נזכר בתורה לעיל (בס"פ בשלח[2]) במלחמת עמלק (ומשה ואהרן וחור עלו ראש הגבעה, ואהרן וחור תמכו בידיו (של משה)), וכן בס"פ משפטים[3] — שם מסופר דכשעלה משה להר, אמר אל הזקנים „אהרן וחור עמכם גו'" — ובשני המקומות פרש"י דחור „בנה של מרים הי'"[4]; וא"כ למה לי' לרש"י לחזור על כך בפרשתנו[5]?

במפרשים[6] ביארו כוונת רש"י, ד„קשה הלא אין דרך לייחס את האדם רק אל אביו כמו שייחס את אהליאב[7] ולמה ייחס את בצלאל אחר חור אבי אביו אלא בודאי כי חור (להיותו בנה של מרים) הי' עיקר ייחוס של בצלאל ולכך מייחסו אותו אחריו".

אבל לכאורה אין זה תירוץ מספיק, כי:

א) בפרשתנו מסופר ע"ד דיבור משה אל בני ישראל (אודות מינוי בצלאל וכו'), אבל כבר לעיל בפ' תשא[8] מפורשים אותם הדברים בדברי ה' אל משה — „וידבר ה' אל משה גו' ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה

---

1) פרשתנו לה, ל.
2) יז, י. שם, יב.
3) כד, יד.
4) וכ"ה גם בפרש"י תשא לב, ה „חור בן אחותו".

ולהעיר מהשינוי בלשון רש"י: בפ' בשלח שם מסיים (בקיצור) „וכלב בעלה" (אלא שבדפוס ראשון ושני ועוד ליתא תיבות אלו), ובפ' משפטים שם מסיים — „ואביו כלב בן יפונה (ומוסיף ראי') שנאמר (דה"א ב, יט) ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור, אפרת זו מרים כדאיתא בסוטה (יא, סע"ב)". ואכ"מ.

5) יש מפרשים (קיצור מזרחי ועוד), שהטעם שהוצרך רש"י לכתוב כאן ש„חור" הוא בנה של מרים — כי בכתוב זה יש הכרח לכאורה לומר שאינו חור בן מרים. שהרי בעלה של מרים הי' כלב בן יפונה (ראה הערה הקודמת), ובעת שילוח המרגלים הי' בן ארבעים שנה (יהושע יד, ז) — „ואיך יתכן שבתוך מ' שנה יוליד את חור וחור את אורי ואורי את בצלאל ושיהי' כבר בצלאל האומן הגדול כו'" (וראה השקו"ט בראש"ם, גו"א ועוד כאן), והי' אפשר לטעות שחור זה אינו חור בן מרים (ע"ד פי' הראב"ע תשא (לא, ב) שכלב בעלה של מרים אינו כלב בן יפונה) — ולכן הוכרח רש"י לפרש שחור בן מרים הי'.

אבל [נוסף לזה שגם על פי' זה קשה (כדלקמן בפנים) מדוע לא פירש זה רש"י לעיל בפ' תשא עה"פ „בצלאל בן אורי בן חור"* — הנה] דוחק גדול לומר כן, כי בפרש"י אין כל רמז אפילו לכל שקו"ט זו, ובפרט שעדיין לא למדנו (בכתוב או בפרש"י) אודות שנות כלב וכו'. והרי רש"י לא עמד על קושיא כזו גבי יהודה (כהראב"ע וישב לח, א) — ראה רא"ם ועוד כאן.

6) גו"א. ועד"ז בדברי דוד. ועוד.
7) לקמן פסוק לד.
8) לא, א־ב.

---

*) בקיצור מזרחי שם חי' ד„רמז בזה שא"ל משה לישראל שאל ירע בעיניהם על שהי' בצלאל יניק כו' שזכות אבי אביו עשה לו כו'" (וראה גם הואיל משה (באר היטב) כאן). אבל צ"ע, כי מכיון שלפירושו יש צורך לשלול הטעות שחור זה אחר הי' — הו"ל לרש"י לבאר זה לעיל בפ' תשא (כהראב"ע שבפנים ההערה). ועוד.

יהודה", ושם לא פירש רש"י כלום. ואם קשה לרש"י מדוע מייחס את בצלאל אחרי אבי אביו — הו"ל לפרשו לעיל בפ' תשא[9]?

ב) אף את"ל ש„חור הי' עיקר ייחוס של בצלאל", מהו הכרחו של רש"י שזה שהכתוב מייחסו לחור הוא להיותו בנה של מרים (שלא נזכר בכתוב) — והלא אפ"ל בפשטות, שזהו מפני מעלתו של חור עצמו.

וכדמוכח משני המקומות הנ"ל גודל מעלתו של חור — (א) רק אהרן וחור עלו עם משה בעת מלחמת עמלק (ובפרט ע"פ פרש"י שם[10] „מכאן לתענית שצרי־כים שלשה לעבור לפני התיבה כו'" — וחור הי' אחד מהשלשה); (ב) בעליית משה להר אמר „אל הזקנים . . אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם" — הרי שגדלה מעלתו של חור (אפילו) על שבעים הזקנים.

עוד זאת: בפרש"י לעיל[11] מובא שב־עת עשיית העגל הי' חור מוכיח את בני ישראל והרגוהו, כלומר: (א) בעת ש־אהרן השתדל רק לדחות את בנ"י[12] — הנה חור „הי' מוכיחם", (ב) ומשום זה נהרג, היינו העילוי דמסירת נפש על קדוש השם.

וא"כ, מנ"ל לרש"י לחדש שכוונת ה־כתוב היא לייחס את בצלאל ל(חור להיותו בן) מרים — ולא[13] לחור עצמו[14]?

ב. ויש לומר, שפרש"י „חור בנה של מרים הי'" אינו דיבור בפ"ע, אלא הוא התחלת פרש"י שלאח"ז על הפסוק[7] „ול־הורות נתן בלבו הוא ואהליאב בן אחי־סמך למטה דן", וז"ל: ואהליאב[15], משבט דן מן הירודין שבשבטים מבני השפחות והשוהו המקום לבצלאל למלאכת ה־משכן והוא מגדולי השבטים לקיים מה שנאמר[16] ולא נכר שוע לפני דל.

כלומר: כוונת הכתוב בהזכרת יחוסם של בצלאל ואהליאב היא להדגיש הרי־חוק שביניהם, שבצלאל הוא „מגדולי ה־שבטים" ואהליאב „מן הירודין שבשב־טים" — ומכל מקום „השוהו המקום ל־בצלאל"; ומטעם זה מדגיש הכתוב „בן חור", ופרש"י „בנה של מרים הי'" — „להודיע[17] גודל יחוסו מגדולי היחס וה־

9) בגו"א כ' שפרש"י זה בא בהמשך לפרש"י לפנ"ז (פרשתנו לה, כז) שהנשיאים נתעצלו בנדבת המשכן ולכן „נחסרה אות משמם", משא"כ בצלאל שמסר נפשו על המלאכה (כפרש"י לקמן לז, א) הכתוב מייחסו. אבל אינו מובן: מכיון שהכתוב מייחסו כן גם בפ' תשא — מנ"ל לרש"י שזהו הטעם לייחוסו כאן? ועוד.

10) בשלח יז, י.

11) תשא לב, ה ד"ה ויאמר.

12) רש"י שם, ב. שם, ה.

13) ראה גם תנחומא (פרשתנו ד) ושמו"ר (פרשתנו פמ"ח, ג) „מה צורך לחזור להזכיר כאן (חור) כו'". וצע"ק בכמה מפרשי רש"י שפירשו כן כוונת רש"י כאן. וראה הערה הבאה.

14) ע"ד הדרוש וההלכה י"ל שכוונת רש"י לתרץ: מכיון שבנ"י הרגו את חור במעשה העגל, איך יתכן להדגיש לבנ"י שמו של חור (ובפרט בקשר לעשיית המשכן שהוא כפרה על חטא העגל — נסמן לקמן הערה 40)? ע"ד האיסור להזכיר ל־בע"ת מעשיו הראשונים (משנה ב"מ נח, ב). ומתרץ, שהזכרת חור כאן היא רק כדי לייחסו למרים (משא"כ בפ' תשא שאין קושיא זו). וראה עד"ז ב־מלאכת הקודש על פרש"י כאן. ולהעיר גם מצידה לדרך (בסופו) ופני דוד (להחיד"א) כאן.

15) ע"פ המבואר בפנים תומתק הגירסא בדפוס ראשון ושני וכת"י רש"י שתח"י, שהד"ה של רש"י הוא „אהליאב" (לא — ואהליאב, כלשון הכתוב) — להדגיש שאי"ז העתקת לשון הכתוב, אלא זהו לשון רש"י, ובא בהמשך לד"ה חור.

16) איוב לד, יט.

17) משכיל לדוד פרשתנו כאן.

מעלה בין מצד האב בין מצד האם שבזה מתקיים טפי מ"ש . . ולא נכר שוע וכו'".

[ויש לומר שזהו גם בהתאם למ"ש ב־נוגע לאהליאב „מן הירודין שבשבטים מבני השפחות", היינו שפחיתותו שייכת ליחוס האם, ולכן מסתבר לומר, שגודל היחוס של בצלאל הוא (לא רק מצד ה־אב אלא גם) מצד האם].

ועפ"ז מתורץ מדוע לא פרש"י עה"פ „בצלאל גו' בן חור" שבפ' תשא דחור בנה של מרים הי' — כי בפ' תשא אפשר לומר בפשטות, שהכתוב רוצה לייחס את בצלאל לחור מצד מעלותיו של חור המפורשות בכתוב (ובפרש"י) כנ"ל ס"א: ורק בפרשתנו, שבה עיקר הכוונה היא להדגיש ש„לא נכר שוע לפני דל", מוסיף רש"י שהיחוס לחור בא לתאר מעלת יחוסו של בצלאל (גם) מצד ה־אם[18], כנ"ל.

אלא שעדיין השאלה במקומה עומ־דת: גם אודות אהליאב כבר נאמר לעיל בפ' תשא[19] (בדיבור ה' אל משה) — „ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן", ושם לא פירש רש"י כלום. ואת"ל שכוונת הכתוב בהזכרת יחוסו של בצלאל ואהליאב היא להדגיש הענין ד„לא נכר שוע לפני דל" — הו"ל לרש"י לפרש זאת לעיל בפ' תשא [ואמנם כן הוא במדרש[20] (שהוא מקורו, לכאורה, של פרש"י זה), שתוכן ענין זה („שגדול וקטן שוין לפני הקב"ה") הובא לעיל על הפסוקים דפ' תשא].

ועכצ"ל שכ"ה דרך הכתובים לייחס אדם אחרי אביו ושבטו ואין הכרח לומר (ע"ד הפשט) שכוונת הכתוב בפ' תשא היא ללמד ד„לא נכר שוע לפני דל" — וא"כ מהו הקושי בפשטות הכתובים ד־פרשתנו שהכריח את רש"י לפרש שה־כוונה כאן היא „לקיים מה שנאמר ולא נכר שוע לפני דל"?

ג. ונראים דברי הלבוש[21], שקשה ל־רש"י השינוי בלשון הכתובים, דלמעלה (בפ' תשא[19]) כתיב ואני הנה נתתי אתו את אהליאב וגו' ואתו י"ל פירושו שנתנו אתו (את — הטפל) לשרתו במלאכה זו לא שיהי' ראש אומנים כמותו, אבל בפרשתינו אומר משה להורות נתן בלבו הוא ואהליאב משמע שיהא שוה לבצל־אל בהוראת מלאכה זו לאומנים, שיהא ראש כמוהו, לכך פרש"י כאן (דוקא) אהליאב משבט דן כו' לקיים מה שנאמר לא נכר שוע לפני דל[22].

אבל עדיין אינו מובן:

מהו ההכרח דזה שהשוה המקום את אהליאב לבצלאל הוא „לקיים מה ש־

---

18) ולהעיר שבמרים מודגשת מעלת זכות משפחה העוברת לדורות שלאח"ז — „ויעש להם בתים" (שמות א, כא ובפרש"י). וראה גם תנחומא (פרשתנו ד בסופו). שמו"ר פרשתנו (פמ"ח, ד). וראה משכיל לדוד ובאר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן.

19) לא, ו.

20) תנחומא תשא יג (בסופו). שמו"ר פ"מ, ד. — ובשניהם לא הובא הכתוב „ולא נכר שוע גו'". וראה תו"ש תשא שם אות יד. וש"נ.

21) בתי' הב' (על פרש"י באהליאב"). וראה גם יריעות שלמה (מהרש"ל) ודברי דוד כאן. — תי' הא' שבלבוש (בפרש"י חור) אינו ע"ד הפשט. וראה גם מה שהקשה עליו בצידה לדרך כאן.

22) אלא שצע"ק דא"כ הו"ל לרש"י להעתיק בהד"ה גם תיבת „הוא (ואהליאב)". וראה דבק טוב כאן. וי"ל ע"פ הנ"ל ס"ב (והערה 15) שא"י"ז ד"ה חדש אלא המשך פרש"י שלפנ"ז.

*) וע"פ הנ"ל ס"ב — ה"ז תירוץ גם בנוגע לפרש"י בחור.

נאמר ולא נכר שוע לפני דל", וזהו ה־טעם שהכתוב מדגיש יחוסם — הרי אפשר לומר בפשטות, שהסיבה לכך ש־שניהם נבחרו להורות ולפקח על מלאכת המשכן היא מפני גודל חכמתם, והיינו דזה שאהליאב שוה לבצלאל „בהוראת מלאכה זו לאומנים ויהא ראש כמוהו"[22] הוא מפני ששווה לבצלאל ב„חכמת לב" [ואדרבה: למאי נפק"מ ענין של יחוס כאשר מדובר אודות ענין הדורש „חכמת לב"?].

ועפ"ז מנ"ל לרש"י לחדש שטעם השוואתם הוא „לקיים מה שנאמר ולא נכר שוע לפני דל"[23] [והרי זה שהכתוב מייחסם כו' אינה קושיא כלל, שכ"ה דרך הכתובים (וכבנדו"ד גופא, שהכתוב מייחסם גם לעיל בפ' תשא), כנ"ל]?

לכאורה אפשר לתרץ, כי מאריכות לשון הכתוב כאן מוכח שבצלאל הי' העיקר[24] [היינו שנוסף לזה שבפ' תשא[25] מאריך הכתוב רק אודות בצלאל ומוכח שהוא לבדו הי' ראש כל האומנים, הנה גם מהכתובים דפרשתנו משמע שבצלאל הי' העיקר], שהרי בתחילה יש אריכות בכתוב אודות מעלת בצלאל — „ראו קרא ה' בשם בצלאל גו' וימלא אותו רוח אלקים בחכמה גו' ולחשוב מחשבות גו' ובחרושת אבן גו' בכל מלאכת מח־שבת"[26], ורק אח"כ ממשיך בכתוב[27] „ול־הורות נתן בלבו הוא ואהליאב גו' מלא אותם חכמת לב לעשות כל מלאכת חרש גו'", ומשמע מזה[28], שחכמת בצלאל גד־לה משל אהליאב. וא"כ קשה מדוע השווה אותם לענין הוראת המלאכה? ו־לכן פירש"י שהוא כדי „לקיים מה ש־נאמר ולא נכר שוע לפני דל".

אבל עפ"ז אינו מובן לאידך גיסא: אם חכמת בצלאל אמנם גדלה משל אהליאב — כיצד ניתן להשוותם אך ורק כדי לקיים „ולא נכר שוע לפני דל"? הרי כשם שאין לישא פנים לעשיר מפני עושרו, כך אין מקום לישא פנים לדל כשאינו ראוי לכך — רק כדי להשוותו לעשיר!

גם צריך להבין:

א) מדוע יש צורך להדגיש את הענין ד„לא נכר שוע לפני דל" על ידי השוואת בצלאל ואהליאב (ובפרט שהחי־לוק ביניהם הוא לא בענין של „שוע" ו„דל" בפשטות אלא בענין היחוס) — כאשר תוכן הענין ד„לא נכר שוע לפני דל" מפורש בכתוב לפנ"ז, ובקשר ל־עשיית המשכן — הציווי דמחצית השקל, שמפורש בו[29] „העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט"? (ובפרט שהיו שתי נתינות של מחצית השקל (אחת לתרומת האדנים ואחת לקנות מהם קרבנות ציבור[30]) אשר בלשון רש"י[31] — „הושוו בהם עניים ועשירים").

---

*22) ל' הלבוש שם.

23) ולכאורה דוחק לומר דכוונת רש"י ב־„השוהו המקום לבצלאל" היא, שהטעם שהקב"ה נתן לו חכמה כזו כמו דבצלאל [כפשטות הכתובים (תשא לא, ג: ו. פרשתנו לה, לד־לה) שלא היתה בהם חכמה זו מצד טבעם אלא ניתנה להם ע"י הקב"ה במיוחד] — הוא כדי „לקיים מש"נ ולא נכר שוע לפני דל".

24) ראה דבק טוב כאן. וראה גם משכיל לדוד ועוד.

25) לא, ב־ה.

26) לה, ל־לג.

27) שם, לד ואילך.

28) וגם בפסוק „להורות" גופא מדגיש „נתן בלבו", אלא שאח"כ ממשיך „הוא ואהליאב" (כדיוק הדבק טוב כאן).

29) תשא ל, טו.

30) רש"י תשא שם (וראה גם רש"י ר"פ תרומה).

31) תשא שם.

ב) מהו דיוק לשונו של רש"י "לקיים מה שנאמר כו'" – לשון בלתי רגיל ב־פירוש רש"י[32], והל"ל "כמו שנאמר", "וזהו דכתיב" וכיו"ב.

ד. ויש לומר הביאור בזה:

כוונת רש"י היא לתרץ (לא רק הטעם ש"השוהו המקום לבצלאל", אלא גם) סיבת השינוי בלשון הכתוב בין ציווי השם למשה ודברי משה לבנ"י: בציווי השם לא הודגשה השוואת אהליאב ל־בצלאל, ודוקא בדברי משה לבנ"י מפו־רש "ולהורות גו' הוא ואהליאב גו'".

ואף שמצינו[33] כמה פעמים בתורה ש־לא נפרטו כל פרטי הציווי הן בדברי ה' למשה והן בדברי משה לבנ"י (ובמקו־מות רבים מעיקרא לא נאמר בתורה אלא אחד מהם בלבד, או ציווי השם או דברי משה לבנ"י) – כי פשיטא שמשה רבינו מסר כל ציוויי השם לבנ"י, ואשר כל מה שאמר לבנ"י בשם ה' נצטווה על זה –

שאני בנדו"ד, שאין המדובר בהוספת פרט בלבד, שאז אפשר לתרץ שהכתוב לא חש לפרטו שתי פעמים, אלא בשינוי בתוכן: בפ' תשא[19] נפרט שמו של אהליאב רק ביחד עם שאר חכמי לב ("ואני הנה נתתי אתו את אהליאב גו' ובלב כל חכם לב גו'"), דאף שזה שנפרט בפני עצמו מורה על מעלתו לגבי שאר חכמי לב[34], אין הכרח לומר שיהא שווה לבצלאל ועד שיחשב "ראש כמוהו" (ואדרבה, מזה משמע ש"קרוב" הוא יותר ל"כל חכם לב"); ואילו מה־ציווי "ולהורות גו' הוא ואהליאב גו'" בפרשתנו משמע שהיו שניהם שווים בהוראת המלאכה. ומכיון שכן, למה לא נאמר ענין זה תיכף בציווי השם בפ' תשא (והרי השמטה זו נותנת מקום ל־טעות שאין אהליאב שווה לבצלאל)?

ומזה למד רש"י, שהדגשה זו של השוואת אהליאב לבצלאל הו"ע השייך בעיקר רק לגבי ידיעת בני ישראל, משא"כ בגוף ועצם ציווי השם אינו נוגע (כ"ב).

וזהו שכתב רש"י "ואהליאב משבט דן כו' לקיים מה שנאמר ולא נכר שוע לפני דל" – ומדייק "לקיים מה שנאמר" (ולא כתב "וזהו דכתיב" וכיו"ב): אין כוונת רש"י שהטעם שציווה הקב"ה להשוות אהליאב לבצלאל הוא מפני ש"לא נכר שוע גו'" – כי פשיטא שעיקר החשיבות במינוי ראשי אומנים הוא מפני היותו "איש חכם לב . . לדעת לעשות את כל מלאכת עבודת הקודש"[35] ותו לא[36] (ואם אינו בגדר זה לא יועיל הטעם ד"לא נכר גו'" למנותו ראש), והיינו, דזה שהקב"ה ציווה למנות שניהם כראשים בהוראת המלאכה הוא אך ורק מפני שהי' בהם השתוות שבגללה ראוי אהליאב להיות שוה לבצלאל בזה[37]: אלא שבנוגע לבני ישראל הי' כאן ענין נוסף, שהי' צורך לקיים (דהיינו לתת "קיום" ותוקף – ע"ד

---

32) אף שנמצא במקומות אחדים (ראה לדוגמא רש"י וישב לז, יד).

33) ראה רמב"ן וארא ט, יח. בא י, ב. יא, א. ועוד. וראה לקו"ש חי"ג ע' 72.

34) ראה רא"ם ועוד בפרש"י שם ד"ה ובלב כל חכם לב.

35) ל' הכתוב פרשתנו לו, א.

36) להעיר מראב"ע תשא לא, א.

37) אף שמובן שבצלאל הי' גדול בחכמה מאהליאב (כדמוכח מהמשך הכתובים כנ"ל) – מ"מ נתמנו שניהם "להורות" מחמת צד השווה שבהם במעלתם על כל שאר חכמי לב. וראה הנסמן בהערה 34.

קיימו וקבלו[38], שטר שנתקיים בחותמיו) אצל בני ישראל תוכן הענין ד„לא נכר גו'" (כדלקמן), ולכן הדגיש משה לבנ"י את השוואתם של בצלאל ואהליאב למרות גודל ריחוקם בענין היחוס.

ה. ביאור הענין:

בענין נדבת המשכן מצינו שהיתה לפי ערך מה שהי' לכאו"א מבנ"י, בלשון רש"י[39] — „לא היתה יד כולם שוה בה אלא איש איש מה שנדבו לבו". וכמסופר בפרשתנו[39] אודות חילוקי ההבאות מ־„אשר נמצא אתו", תנופת זהב, תכלת וארגמן גו' או „תרומת כסף ונחושת" וכו'.

ולכאורה זה מעורר שאלה ותמי': ה־משכן הרי הוא ענין כללי ועיקרי ביותר אצל בנ"י, ובפרט ע"פ פרש"י[40] שהמשכן הוא „עדות לישראל שוויתר להם הקב"ה על מעשה העגל". וא"כ איך יתכן שב־ענין כללי ועיקרי כזה יודגש ולתמיד חילוק בין עשירים שנטלו חלק חשוב בנדבת המשכן ועניים[41] שלא הי' ביכל־תם ליטול חלק חשוב בנדבת המשכן?

[ורק בנוגע להאדנים (יסוד המשכן) וקרבנות ציבור היו כולם שווה (בנתינת מחצית השקל), כנ"ל].

ונמצא, שהסדר דעשיית המשכן על ידי נדבת בנ"י הי' באופן שנתן מקום לטעות שיש חילוק בין בנ"י בשייכותם למשכן ה' (לפי דרגת נדבת לבם).

אמנם מכיון שכל בני ישראל השתת־פו בנדבת המשכן, וכאו"א כפי נדבת הלב, הרי יד כולם שווה בו (והחילוקים שביניהם הם רק מצד כמות הנתינה) — ע"ד פרש"י[42] „אחד המרבה ואחד המ־מעיט ובלבד שיכוין את לבו לשמים". אבל מכל מקום, מכיון שבפועל ישנם חילוקים, ה"ז גורם לחלישות בזה שכל בני ישראל שייכים בשווה ל(עשיית) ה־משכן.

ולכן, כדי לתקן זה, הי' צורך „לקיים מה שנאמר ולא נכר שוע לפני דל", כלומר, לתת „קיום" ותוקף שידעו בני ישראל שהכל שווים בעשיית המשכן (ל־בטל החלישות שנגרמה בזה כתוצאה מ־נדבת המשכן שבה הודגש החילוק שבין עשירים ועניים).

וזה נעשה ע"י הדגשת משה בדבריו לבני ישראל שמלאכת המשכן ניתנה ביד בצלאל ואהליאב, דלמרות ריחוקם ב־ענין היחוס — בצלאל הי' „מגדולי השב־טים" וממשפחתו של משה רבינו (שהרי זקנו חור — „בנה של מרים הי'") ואהליאב „מן הירודין שבשבטים מבני השפחות" — מ"מ השוום המקום למלאכת המשכן — „לקיים מה שנאמר ולא נכר שוע לפני דל", שע"ז „נתקיים" אצל בנ"י ה„יסוד", שבעשיית המשכן משתווים כל ישראל.

ועפ"ז מובן ג"כ הטעם שלא די' השוואת בנ"י בענין נתינת מחצית השקל „לקיים מה שנאמר ולא נכר גו'"[43] — כי

---

38) מג"א ט, כז.

39) לה, כב ואילך.

40) ר"פ פקודי. ועד"ז שמיני ט, כג. וכן מובן לכאורה מפרש"י לעיל תשא ל, טז. וראה רש"י תשא לא, יח. לג, יא.

41) אף שלא היו עניים ממש בבנ"י אז (ראה בא יב, להי־ו. רש"י בשלח טו, כב: בא יג, יג) — הרי מובן שהיו חילוקים בהעשירות ובכמות נדבות ה־משכן.

42) ויקרא א, יז (ואדרבה, יש מעלה בקרבן עני — רש"י שם ד"ה בכנפיו. רש"י שם ב, א. ועוד).

43) נוסף ע"ז שעצם הענין דנתינת מחה"ש בין עשיר בין עני לקרבנות ציבור ותרומת האדנים אין

כאן הי' צורך לבטל החלישות בענין זה שעל ידי (החילוקים ב)נדבת המשכן, ולזה היו צריכים להדגיש ההשתוות ב־מלאכת המשכן (שנעשית בנדבות בני ישראל).

ו. הביאור בזה בפנימיות הענינים:

הטעם לזה שהיו שני אופני נתינות לתרומת המשכן — התרומות ש„הושו בהם עניים ועשירים", ונדבת המשכן ש„לא היתה יד כולם שוה בה אלא איש איש מה שנדבו לבו" — כי זהו בהתאם לשני סוגי עבודות שבישראל[44]:

יש ענינים שבהם משתווים כל ישר־אל, ויש מה שכ"א מחולק מחבירו, ו־בכללות: מעשה המצות — ד„תורה אחת ומשפט אחד לכולנו בקיום כל התורה ומצות בבחי' מעשה"[45], וכוונת המצות, אהבת ה' ויראתו כו', ד„כל חד וחד לפום שיעורא דילי'"[46], „שהם לפי הדעת את ה' שבמוח ולב"[45].

אמנם תכלית הכוונה היא, להמשיך ענין האחדות גם ב„נדבת הלב" של בנ"י[47], שיהי' נרגש, דלמרות החילוקים שישנם בזה בין אחד לחבירו, מ"מ כולם שווים לפניו ית'. וזה מרומז בזה שעשיית המשכן (עם הדברים שבאו בנדבת בני ישראל, „איש איש מה שנדבו לבו") — היתה באופן ד„לא נכר שוע לפני דל".

וזהו הטעם שענין זה מודגש דוקא ב־אמירת משה לבני ישראל, ולא בציווי השם למשה — כי כל ענין זה הוא להמ־שיך ענין האחדות בדרגא זו שבה רואים החילוקים שבבני ישראל, ואין מקום להדגיש זה בציווי השם למשה. ועוד, בציווי השם למשה — עדיין הוא למעלה מחילוקים שבבני ישראל:

כשמשה מוסר ציווי השם לבני ישר־אל, ה"ז „מגיע" להדרגא שבה קיימים החילוקים בין איש לחבירו, ומשה ממ־שיך בהם ענין האחדות[48], „לא נכר שוע לפני דל".

(משיחות ש"פ ויק"פ וש"פ צו תשכ"ט
ש"פ ויקהל תשמ"ו)

בה „לקיים מש"נ ולא נכר שוע לפני דל" — כי זהו מלכתחילה ענין שלא שייכים בו חילוקים.

[וע"ד שלא שייך לומר, שזה שכל ישראל, בין עשיר ובין עני, מקיימים מצות ה' באופן אחד (כמו: מעשר בהמה — א' מעשר (ולא מתשע), ד' פרשיות של תפילין ולא חמש), אף שמצד עשרו יכול להוסיף ע"ז, יש בו משום „ולא נכר שוע לפני דל", כי מצד תוכן מצות אלו מלכתחילה אין מקום לחילוקים].

משא"כ במלאכת המשכן שהו"ע התלוי בחכמה וצ"ל בו חילוקים (והרי יש חילוק בין בצלאל לאהליאב וחכמי לב. וראה הערה 37) — הרי רק כדי „לקיים מש"נ ולא נכר שוע לפני דל" השוום המקום זל"ז.

44) בהבא לקמן — ראה לקו"ש חי"א ע' 110 ואילך. וש"נ.

45) ל' התניא ר"פ מד.

46) ל' הקדמת התניא (מזהר). ועד"ז שם רפמ"ד.

47) ראה גם לקו"ש שם ע' 113.

48) ראה לקו"ש שם ע' 115. לעיל ע' 70 ואילך. ועוד.

פקודי

א. לאחרי ההקדמה הכללית „בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן״[1], נתבארו בכתוב[2] פרטי הדברים: ויקם משה את המשכן גו׳ ו־יפרוש את האוהל על המשכן גו׳, ואח״כ מפרט את הבאת כל כלי המשכן למקומם והעבודות שבהם[3]: „ויתן את השולחן גו׳ ויערוך עליו ערך לחם גו׳ וישם את המנורה באהל מועד גו׳ ויעל הנרות גו׳ וישם את מזבח הזהב גו׳ ויקטר עליו קטורת גו׳״, ורק אח״כ[4] „וישם את מסך הפתח למשכן״: ולאחרי „ואת מזבח העולה שם גו׳ ויעל עליו את העולה ואת המנחה״[5], נאמר[6] „ויקם את החצר סביב למשכן ולמזבח גו׳״.

והנה הרמב״ן כאן[7] מאריך, שכוונת הכתובים אינה לספר סדר המעשים בפועל, ומסיים ד„ויעל עליו את העולה ואת המנחה בזמנם״[6*], כי עדיין לא הקים החצר סביב למשכן ואין מקריבים בלא קלעים כי יהיו שחוטי חוץ אלא (עשה) כולם בזמנם (לאחרי גמר הקמת המשכן והחצר)״.

אבל מזה שרש״י לא כתב שאין כוונת הכתובים לפרש סדר המעשים, משמע לכאורה, שע״פ פשש״מ, הפרשה על הסדר נאמרה[8], והיינו שהעבודות והקרבנות שבכל כלי נעשו תיכף בהכנסתו למקומו באהל מועד[9]. ועפ״ז נמצא של־שיטת רש״י היו כל העבודות, עריכת הלחם, העלאת הנרות, והקטרה על המזבח וההקרבה על מזבח החיצון — לפני (שימת פתח המשכן ו)הקמת החצר, ולא חש למ״ש הרמב״ן ש„אין מקריבים בלא קלעים״[9*].

ב. והנה במס׳ זבחים פליגי רש״י ו־תוס׳ במ״ש בגמרא[10] „בשני מקומות קדשים נאכלים . . קודם שיעמידו לויים את המשכן ולאחר שיפרקו הלויים את המשכן״:

רש״י פירש[11] ש„לאחר שיפרקו הלויים את המשכן״, היינו גם פירוק קלעי החצר ועדיין המזבח במקומו[12], ולתוס׳[13] היינו כאשר המזבח וקלעי החצר במקומן, דאם נפרקו גם קלעי החצר, אין מחנה שכינה קיים לגבי קדשי קדשים.

ולפ״ז י״ל לכאורה דרש״י עה״ת קאי לשיטתו בפירושו לש״ס, דאפ״ל אכילת קדשים גם כשאין קלעים לחצר והרמב״ן ס״ל כפירוש התוס׳ שם.

---

1) פרשתנו מ, יז.
2) פסוק יח ואילך.
3) מ, כב ואילך.
4) שם, כח.
5) שם, כט־ל.
6) שם, לג.
6*) וכן „פי׳ ויערוך עליו ערך לחם ויעל הנרות . . עשה כן בזמנה אחר המשיחה״ (רמב״ן שם).
7) וראה טור הארוך כאן (פסוק יח).
8) אבל ראה לקו״ש ח״ו ע׳ 227 הערה 20.
9) וכן משמע קצת בראב״ע כאן (מ, ב).
9*) וכן זה שעשו העבודות בהכלים קודם משיחתם (ראה רמב״ן שם). וראה לקמן סוס״ג.
10) זבחים ס, סע״ב ואילך.
11) שם סא, ריש ע״ב ד״ה מהו דתימא.
12) וראה שטמ״ק שם אות א.
13) שם ד״ה ולאחר. וראה גם שטמ״ק הנ״ל. שטמ״ק שם (ס, ב) אות ה.

[ובביאור סברת המחלוקת י"ל, דחלות דין חצר אוהל מועד יש לבארו בשני אופנים: א) כפשוטו, שדין חצר חל ע"י המחיצה של קלעי החצר סביב המזבח (וכדמשמע מלשון הרמב"ם לענין העזרה במקדש[14] "עושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אוהל מועד הוא הנקרא עזרה"), ב) הקמת המזבח לפני פתח אוהל מועד משוי לי' גדר חצר אוהל מועד וחלות גדר עזרה (וחצר), וקלעי החצר הם רק כעין תנאי וסימן (עד היכן מגיע חצר אוהל מועד), אבל לא שהם פועלים חלות חצר אוהל מועד (ודין עזרה)].

— ואף כי לפום ריהטא יש לחלק בין פלוגתת רש"י ותוס' וב' האופנים בפירוש עה"ת, פי' המקראות, כי בש"ס שם קאי לאחר שהוקם המשכן והקלעים (חצר המשכן) ונסתלקו הקלעים והשאלה היא אם יש אז פסול יוצא (לענין אכילת קדשי קדשים), ומשמע דלענין ההקרבה צריכים לקלעי חצר גם לדעת רש"י, אלא שיש לימוד מיוחד בגמ' שם[15] דלאחרי שנקרב לא איפסיל הבשר ביוצא, ומותר לאכלו אף בלא קלעים מאחר שהמזבח קיים —

הרי מדברי רש"י שם מוכח שדין זה הוא לא רק לגבי אכילת ק"ק, אלא גם לגבי הקרבה, ויתירה מזו, לא רק שיכולים להקריב וכו' על המזבח כאשר פירקו הקלעים, אלא מקריבין כאשר מקימים את המשכן גם לפני העמדת הקלעים:

בפי' דברי הגמ'[16] "בשני מקומות" — "קודם שיעמידו לויים את המשכן" פרש"י[17] "קודם שיעמידו לויים את המשכן דנקט הכא לאו דוקא הדא דלא משכחת לה שיהא המזבח מונח קודם העמדת המשכן שהרי קודם שיחנו בני קהת נושאי המזבחות היו חונין בני גרשון ומררי נושאי המשכן ומקימין אותו . . הקימו בני גרשון את המשכן עד בואם של בני קהת"[18]. וממשיך ו"אי בששינו את הסדר מוקמת לה היכי שחטי קרבנות קודם שיעמידו משכן הא אמר באיזהו מקומן[19] בשלמים ששחטן קודם שיעמידו לויים כו' פסולין, ואי גרסת לה מוקי לה בששינו את הסדר וההוא דאיזהו מקומן שלמים דוקא קאמר משום דכתיב בהו[20] ושחטו פתח אוהל מועד ולא יליף שאר קדשים מינייהו".

הרי מפורש דלרש"י הא דלא גרסינן "קודם שיעמידו לויים את המשכן" הוא מפני המציאות, כיון דבתחילה מקימים המשכן והחצר[21] ואח"כ באים בני קהת ומכניסין הכלים, אבל לא לפי שאסור להקריב על המזבח לפני הקמת החצר[22] (והמשכן).

---

14) הל' ביהב"ח פ"א ה"ה.

15) סא, ב.

16) סא, א.

17) ד"ה ושני מקומות (ע"פ גירסת הצ"ק). וראה גירסת השטמ"ק שם אות ג.

18) וכ"כ רש"י בפירושו עה"ת בהעלותך יו"ד, יז. שם, כא.

19) זבחים נה, ב.

20) ויקרא ג, ב.

21) בפרש"י שבהערה 17 נזכר מפורש רק הקמת המשכן, אבל לכאורה כוונתו דגם הקמת החצר היתה לפני הבאת הכלים, שהרי בעבודת בני גרשון ובני מררי היתה לא רק הקמת המשכן אלא גם קלעי החצר. ועפ"ז נמצא, דמ"ש רש"י דאפשר לאוקמי בששינו הסדר, היינו שלא הקימו אפילו קלעי החצר ורק המזבח והכלים [אבל ראה לקו"ש חי"ח (ע' 50 הערה *54) בפרש"י בהעלותך שם, שרק המשכן הוקם קודם ולא החצר, וכפשטות הכתובים דפרשתנו].

22) משא"כ לדעת התוס' שם סד"ה קודם.

ואדרבה, לפי מה שפי' רש"י דבאם שינו הסדר (והקריבו על המזבח לפני הקמת המשכן והחצר) פסולין הרי זה א) לפי שחסר בזה פתח אוהל מועד[23], ולא לפי שאין כאן קדושת המזבח וחצר אוהל מועד והוי כשחוטי חוץ (כדברי הרמב"ן). ב) דין זה הוא רק בשלמים ולא בשאר קדשים.

וא"כ בנדו"ד בפרשתנו, אשר א) הי' כאן גדר „פתח אוהל מועד", כמפורש „ואת מזבח העולה שם פתח אוהל מועד", אלא שלא הוקם „החצר סביב למשכן ו־למזבח", ב) המדובר בהקרבת עולה ו־מנחה (ולא שלמים) — שפיר כשרה ה־הקרבה על המזבח קודם שהועמדו קלעי החצר*[23].

אבל כד דייקת אין מקום לפרש של־דעת רש"י סדר ההקרבה ביום הקמת המשכן הי' באופן כזה משום דקאי ל־שיטתו בש"ס, כי גם לשיטתו בש"ס אין זה אלא עבודה הכשירה בדיעבד[24], ו־פשיטא שהסדר הראוי והרצוי דהקרבה במשכן הוא כאשר המשכן הוא בשלימות בכל חלקיו וכל כליו על מקומם[25]. והרי בפסוקים אלו קאי בתחילת הקמת ה־משכן ביום שמיני למילואים, ולא מס־תבר שביום זה יעשו העבודות במשכן באופן הכשר רק בדיעבד ולא באופן הרצוי לכתחילה — ובודאי שההקטרה וההקרבה והעבודה דבכל הכלים היו כאשר הם בשלימות[26].

ג. ולכן נראה לבאר פלוגתת רש"י והרמב"ן על יסוד משנ"ת במ"א[27] דפליגי בביאור הטעם שהקים משה את המשכן בז' ימי המילואים לפני ר"ח ניסן, אף שהקב"ה ציווהו[28] „ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אוהל מועד":

הרמב"ן[29] כתב „כי (הקב"ה) אמר לו

---

23) כהובא בפרש"י מזבחים נה, ב — ראה פרש"י שם בריש העמוד ד"ה ניבעי. שטמ"ק שם אות וא"ו. תוס' שבהערה הקודמת. וראה גם רש"י מגילה י, א ד"ה קלעים להיכל „שיהא מזבח הבנוי בעזרה קרוי אשר פתח אוהל מועד". וראה גם מאירי שם. וראה תוספתא זבחים (קרבנות) פי"ג, ב „לא עשה כלום" (ולא כתב דהוי שחוטי חוץ. וראה חסדי דוד לתוספתא שם). תו"כ ויקרא עה"פ (א, ה) אשר פתח אהל מועד (הובא בפרש"י עה"ת שם), ובפי' הר"ש ושאר מפרשים שם. ואכ"מ.

*23) אבל ראה רש"י ויקרא שם. ואכ"מ.

24) ובפרט שי"ל בפשטות, דחילוק גדול יש בין לאחר שכבר הוקם המשכן פעם א', דאז גם בשעת פירוק המשכן, לפני הקמתו נחשב לאוהל מועד (מחמת הלימוד (זבחים סא, ב) „אע"פ שנסע אוהל מועד הוא"), לבין הקמתו בפעם הראשונה דמסתבר שצריך להיות הקמה „שלימה" עם כל פרטי', משכן שלם, שיחול עליו שם „אוהל מועד". וראה צפע"נ עה"ת פרשתנו מ, ט. ובכ"מ. ובארוכה לקו"ש חכ"א ע' 254 ואילך. ושו"נ.

25) וגם יש לדון בנוגע להקרבה על השולחן מנורה מזבח הפנימי והחיצון — ע"פ מ"ש בתוספתא מנחות (פי"ו, ו) „השולחן והמנורה והמזבחות מעכבין זא"ז", ובירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) מחלוקת ר"מ וחכמים אם השולחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבנות. וראה תירוץ הירושלמי שם: כאן בעבודת פנים כו' ובפי' פני משה וקרבן העדה שם. צפע"נ על הרמב"ם במנין המצות מ"ע כ. ואכ"מ.

26) ועוד ועיקר: זה מתרץ רק בנוגע להקרבה על המזבח לפני הקמת החצר, אבל עדיין אינו מובן, שהרי את"ל שהכתובים כסדרם, וכן הי' סדר העשי' בפועל, נמצא שלא הי' קידוש ידים ורגלים לפני כל עבודות אלו, שהרי „וישם את הכיור גו' ורחצו ממנו" (פסוק ל־לא) נאמר לאחר כל ההקרבה של היום!

27) לקו"ש חי"ב ע' 58 ואילך. וראה גם לקו"ש חי"א ע' 181 ואילך. ובכ"מ.

28) פרשתנו מ, ב.

29) פרשתנו שם. וראה פירושו בפ' צו ח, ב.

מתחלה (קודם ז' ימי המילואים) והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית ב־הר"[30], וכשאמר לו הקב"ה „ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים כו'" היינו ש„ביום החודש הראשון תהי' הקמתו ל־עמדה"[31], הנה ידע כי בעת ימי המלואים יצטרך להקים ולהוריד כו'".

כלומר, לדעת הרמב"ן הציווי הרא־שון („והקמות גו'") קאי על ז' ימי ה־מילואים ופירושו הקמה על מנת לפרקו, והציווי השני דקאי על ר"ח ניסן הוא על סוג „הקמה" אחר, „לעמדה".

אבל רש"י בפירושו על התורה אינו מפרש שהכוונה בציווי הקמתו בר"ח ני־סן היא „תקים לעמדה", ומדסתים משמע דס"ל שפירוש „ביום החודש הראשון גו' תקים את המשכן גו'" הוא (לא שביום זה „תהי' הקמתו לעמדה", אלא) כפשוטו, ש־הקמתו (סתם) בכלל תהי' ביום הזה, והיינו שפסוק זה הוא „פירוש" הכתוב „והקמות גו'". ולפ"ז, זה שהעמיד משה את המשכן לפני ר"ח ניסן, לא נצטווה ע"ז (בפירוש)[32], אלא שלמד זאת מזה שנצטווה לחנך את אהרן ובניו בעבוד־תם, והחינוך בעבודה צ"ל במקום שבו תיעשה העבודה לאח"ז בקביעות. וגם נצטווה שכל ז' ימי המילואים יהיו „אל פתח אוהל מועד גו'"[33], הרי שצריך להקים את המשכן.

והיינו שלדעת רש"י העמדת המשכן לפני ר"ח ניסן לא הי' בזה גדר של „וה־קמות את המשכן", שבא בתור קיום ה־ציווי ועשו לי מקדש[34], אלא הוי רק פרט (ותנאי) במילוי ציוויים אחרים; משא"כ להרמב"ן גם לפני שמיני למילו־אים הי' בזה גדר דהקמת המשכן, אלא שהוא לא כהאופן דשמיני למילואים ש־אז הי' „הקמתו לעמדה".

ועפ"ז נמצא, שלדעת הרמב"ן, עיקר גדר „חינוך המשכן" הי' בז' ימי המילו־אים, ובמילא המשכן ביום השמיני כבר אינו בגדר „חינוך" אלא הוי שלימות המשכן, כמו שצ"ל עבודתו בשלימותה — עבודה הרגילה במשך כל הזמן.

ואילו לפרש"י (ע"פ פשש"מ) כיון שבז' ימי המילואים לא הי' גדר דהקמת המשכן אלא חינוך דאהרן ובניו, נמצא, דרק בשמיני למילואים הי' מעשה של „הקמת המשכן" בתור „חינוך" לעבודות דמשכן. והיינו שביום הח' גופא היו שני גדרים במשכן: א) יום השמיני, שמיני דימי מילואים, שהוא חינוך לעבודת המשכן, וקיום הציווי דועשו לי מקדש [ולכן מצינו ש(גם) ביום שמיני למילואים הקריב משה[35] קרבנות צבור (כפרש"י[36]), וכן מצינו כמה שינויים בסדר העבודה ביום הקמת המשכן לגבי סדר עבודה הקבוע לדורות (בעריכת לחם הפנים[37], העלאת הנרות ועוד[38])], ב) לאחר ששר־

30) תרומה כו, ל.

31) ראה דברי הרמב"ן פרשתנו שם, יז ב־תחלתו.

32) דמ"ש (תצוה כט, מד) „וקדשתי את אוהל מועד ואת המזבח גו'", הרי זה בפרשת התמיד, ולא ציווי על הקמת המשכן. ועוד ועיקר: זה בא בהמשך להכתוב (שם, מב) „עולת תמיד לדורותיכם גו'".

33) תצוה כט, ד. לב. צו ח, ג. לא. לג. לה. וראה רמב"ן פרשתנו שם, ב.

34) תרומה כה, ח.

35) ולא כסדר הקבוע דהקרבה במשכן שהי' ע"י הכהנים אהרן ובניו.

36) פרשתנו מ, כט.

37) שזמנו הקבוע הוא „ביום השבת יערכנו" (אמור כד, ח), והרי שמיני למילואים הי' ביום הראשון.

38) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 229 ואילך.

תה שכינה, שאז נגמר ונתקדש המשכן בשלימות — לאחרי שנמשח ושרתה בו שכינה ע"י הקרבנות דאהרן[39], הרי מאז נחשב התחלת עבודה התמידית דמשכן בכל משך זמנו[40].

ולכן לא קשה זה שנעשו כל פרטי העבודה בכל הכלים תיכף לאחרי העמדתם (כפשטות הכתובים), לפי שבפרשה זו קאי ב„חינוך המשכן", ולא ב(התחלת) העבודה התמידית (הרגילה) במשכן[41], ו„חינוך" יש בו תנאים שונים[42].

וי"ל דלשיטתייהו אזלי: להרמב"ן, מה שהכתוב נחית כאן לפרש את כל העבודות הנעשים בכל הכלים תיכף לאחר סיפור הקמת כל כלי, אף שלמעשה לא נעשית העבודה בהם עד אחר גמר הקמת המשכן וכליו ומשיחתם[43], כי בזה בא ה־כתוב לבאר ענינו של כל כלי, והרמב"ן לשיטתו דס"ל[44] שהכלים הן הכשר לה־עבודה[45] „מפני שנצטווינו לשום לחם לפני ה' תמיד וצוה אותנו בהכשר ה־עבודה הזאת שהיא לשום אותו בשולחן מתואר כן ושיסודר לנו שתהי' ההדלקה הזו במנורה של זהב משקלה ועגינה כן וכן והנה הם תשמישי קדושה", וחולק על דעת הרמב"ם[46] שהכלים הם מחלקי המקדש ונכללים בהציווי דועשו לי מקדש.

משא"כ לדעת רש"י בפשש"מ י"ל ד־ס"ל כדעת הרמב"ם, שכל הכלים מחלקי המקדש הם[47], ולכן מובן שזה שנאמרו כל פרטי העבודה הנעשים בכל הכלים תיכף לאחר העמדתם — אף שפשוט ד־אין להקריב בהכלי לפני בנין והקמת כל המשכן, שנשלם דוקא כאשר כולו קיים וכל הכלים על מקומם[48] — הוא לפי שבפרשה זו קאי ב„חינוך המשכן", כנ"ל.

ד. אבל צריך ביאור: למה הי' חינוך המשכן (בשמיני למילואים) באופן כזה — הקרבה על המזבח לפני הקמת חצר אוהל מועד?

---

39) ראה פרש"י שמיני ט, כג.

40) ראה הערה הבאה.

41) במלבי"ם כאן (פסוק כט) דהקרבה על ה־מזבח לפני שהקים הקלעים הוא לפי שהי' לו עדיין דין במה. ולפי משנ"ת בפנים אין מוכרח לומר שהי' לו דין במה בשמיני למילואים אלא שהי' גדר מיוחד דחינוך המשכן [ומה שממשיך במלבי"ם „ולא נתחנך המזבח עד למחר בשחרית לכן הקריב קודם הקמת הקלעים" צ"ע. ואכ"מ].

42) ועפ"ז מובן גם שלא הוצרך משה לקדש מ־הכיור לפני כל עבודות הנ"ל, שציווי זה הוא „ב־בואם אל אוהל מועד ובקרבתם אל המזבח" (מ, לב), היינו כאשר העבודה נעשית ע"י (משה) אהרן ובניו בתור כהנים (ראה רש"י שם, לא), משא"כ התחלת העבודה דיום שמיני למילואים שהיתה ע"י משה (כפרש"י). וראה גם צפע"נ עה"ת (פרשתנו מ, לא), אלא שהוא כתבו ביחס לז' ימי המילואים, ד„אז לא הוה רק גדר במה מחמת פירוק והקמה" (וכן כתב להלן שם ד"ה ברש"י). וראה מלבי"ם שם (פסוק כט ופסוק לא) שלא רחצו מהכיור לפנ"ז.

43) רמב"ן מ, יז.

44) בהשגות לסהמ"צ מ"ע לג.

45) ו„עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפ"ע" (רמב"ן בהשגות שם).

46) סהמ"צ מ"ע כ. שם שורש יב.

47) להעיר מפרש"י תרומה עה"פ (כה, ח) „ועשו לי מקדש — ועשו לשמי בית קדושה". ולכ־אורה נעשה בית קדושה כאשר „ושכנתי בתוכם", ששורה בו שכינה, שזהו רק לאחרי הקמתו במילואו עם כל הכלים (וראה שם, ט ובפרש"י שם) ולאחרי גמר חינוך שלו. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 172.

48) ראה רמב"ם ריש הל' ביהב"ח „מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", והרי לא נעשה „מוכן" עד שישנם כל הכלים על מקומם. וראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 116 ואילך בכ"ז, ובביאור דעת הרמב"ם ורמב"ן במ"ע ד„ועשו לי מקדש".

ויש לומר הביאור בזה (עכ"פ בפני־מיות הענינים):

הציווי „ועשו לי מקדש" הוא ציווי ל־דורות לבנות בית לה', ובלשון ה־רמב"ם[49] „מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו' שנאמר ועשו לי מקדש", וציווי זה קאי על כל בתי מקדשות[50]. אלא שנאמר ציווי זה ל־משה ונתקיים לראשונה בבנין המשכן ש־עשה משה.

ונמצא, דאף שקיום מצוה זו בשלי־מותה הי' בבנין המקדש בירושלים, ש־נעשה בנין קבוע „ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המורי"[51], ואילו המשכן הי' רק „לפי שעה"[52], מ"מ, כיון שהציווי (לפי פשוטו) וקיום הציווי (לפי פשוטו) נעשה ע"י משה בעשיית המשכן, הרי קיומו במשך כל הדורות בא מכוחו של המשכן ו־עשייתו של משה בזה.

[וכמו שהוא בצורת הבית, שכתב ה־רמב"ם[54] דהדברים שהם עיקר בבנין ה־בית הן הן הדברים שהיו במשכן: עושין בו קודש וקדש הקדשים ויהי' לפני ה־קדש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלשתם נקראין היכל ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אוהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש — כך הוא בפרטי עניני הבית[53].

ולפי זה י"ל, שהחינוך[54] דיום שמיני למילואים הוא נוסף על חינוך המשכן — „חינוך" כל הבתי מקדשות וכל עניני המקדש בכל הדורות.

והנה לרוב הפוסקים נקטינן להלכה ד„מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה"[55].

ואף שהרמב"ם כתבו (בעיקר) לגבי קדושת מקום המקדש והעזרה מצד קי־דוש שלמה, „שהוא קידש העזרה וירו־שלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא"[56], וכפי שהסביר הרמב"ם[57] החילוק בין „מקדש וירושלים" ל„קדושת שאר א"י", ש„קדושת המקדש וירושלים מפני ה־שכינה ושכינה אינה בטילה", נ"ל שי"ל יתירה מזו, שגם במקדש עצמו (לא רק מקומו) יש בו נצחיות גם כשאינו בנוי ומוקף מחיצה[58], וזה נעשה ונמשך מה־

---

49) ריש הל' ביהב"ח.

50) ראה אוה"ת תרומה שם. ובארוכה לקו"ש חט"ז ע' 302 ואילך.

51) רמב"ם שם ה"ג.

52) רמב"ם שם ה"א.

53) וראה רמב"ם שם פ"ו ה"א. פ"ז ה"א. ועוד.

54) ראה גם רמב"ם הל' מעה"ק ספ"ב „וכשם שהקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח כו' והקריבו בשבת כך הנשיא מקריב חנוכתו בשבת לעתיד כאשר מפורש שם" (בספר יחזקאל — מו, ד).

וי"ל שבזה חלוק חינוך דמשה מחנוכת הנשיאים (שהיתה לאחרי גמר החינוך דשמונת ימי המילואים) שגדרה הוא חינוך מזבח זה ומקדש זה (המשכן), וכן בכל מקדש מהג' מקדשות ישנו חינוך בפ"ע השייך למקדש פרטי זה — משא"כ חינוך משה ביום השמיני הוא חינוך כללי לכל בתי מקדשות.

55) לשון הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו. וש"נ. ושם פ"ב ה"ד (מזבחים סב, א) „ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית".

56) פ"ו הי"ד.

57) שם הט"ז.

58) וכדמשמע ברמב"ם שם הט"ו שגם קדושת חלקי המקדש קיימת. וראה ירושלמי מע"ש פ"ג סה"ג „רואין את המחיצות כאילו עולות" ובמפרשים שם. וראה לקו"ש חכ"א ע' 253 ובהערות. וש"נ.

חינוך דמשכן[59] ע"י משה ביום שמיני למילואים, באופן שעשה בו עבודה לפני גמר הבנין — והיינו בזה ד„ואת מזבח העולה שם פתח משכן אוהל מועד ויעל עליו את העולה ואת המנחה" לפני הקמת „החצר סביב למשכן ולמזבח", הי' זה חינוך לכל זה.

ה. ויש לבאר בעומק יותר, בהקדם עוד שאלה, דלכאורה זה שהועמדו הכלים לפני הקמת כל המשכן ה"ז היפך הסדר שציווה הקב"ה, וכמו שהביא רש"י בתחילת הפרשה[60] „אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן אלא כל אשר צוה ה' את משה . . כי משה ציוה לבצלאל לעשות תחלה כלים ואח"כ משכן אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה".

וכן הי' סדר הקמת המשכן וכליו בעת המסעות, וכנ"ל שתחילה היו בני גרשון ובני מררי מקימין את המשכן, וכשבאים בני קהת „מוצאים אותו על מכונו ומכניסין בו הארון והשולחן והמנורה והמזבחות"[61].

וא"כ יפלא ביותר למה ביום הראשון דהקמת המשכן הי' בסדר הפוך: בנוגע מזבח העולה שהוקם והקריבו עליו לפני שהקימו את החצר סביב, ובנוגע לשאר הכלים, ד„ויבא את הארון אל המשכן" ואח"כ „וישם את פרוכת המסך"[62], וכן היתה הכנסת הכלים באוהל מועד והקרבה עליהם לפני השלמת הבנין ע"י „וישם את מסך הפתח למשכן", שלכאורה בנין בלי פתח אינו בנין גמור.

אלא שהן הן הדברים: „בנוהג שבעולם", היינו כפי סדר הרגיל צריך „לעשות תחלה בית ואח"כ משים כלים בתוכו", ובנין כזה שמוגדר בגדרי „סדר העולם" אינו ענין קיים ונצחי; וכדי שיהי' ענין הנצחיות והקיום ב(מצות) „ועשו לי מקדש", דמקריבין אע"פ שאין בית „ואוכלין כו' אינה מוקפת מחיצות" — הנתינת כח ע"ז בא דוקא מהקמה באופן כזה שהי' ביום שמיני למילואים, שהוא לא „כנוהג שבעולם", אלא בשינוי (למעלה) מסדר התמידי.

ולכן הי' יכול לחול, להיות שם מעשה הקרבה בנוגע ללחם הפנים והדלקת המנורה והקטרה על מזבח הזהב גם לפני גמר המשכן, ולפני נתינת מסך פתח למשכן (וגם לפני נתינת מזבח העולה והקמת החצר סביב), כי כלל זה שבכדי שיחול שם משכן צריכים לכל החלקים וכל כליו הוא באופן ד„סדר" — „בנוהג שבעולם", אבל לא לפני זה, שאז הוא לפני תנאי הנוהג בעולם, אז אין הגבלה בזה.

ו. ומזה גם הוראה בעבודת האדם לקונו: עבודת האדם כפי שצ"ל ע"ד הרגיל, תמידים כסדרם, היא העבודה ע"פ סדר והדרגה, מלמטה למעלה, תחילה העבודה בכלל, בענינים כלליים ואח"כ בענינים פרטיים. אבל מזמן לזמן (ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא כאשר „אין אתנו יודע עד מה" בסוד עבודת הבירורים) צ"ל אופן העבודה שלמעלה מ„נוהג שבעולם" — סדר והדרגה — אלא חטוף ואכול חטוף ושתי.

ובכללות, צ"ל כן בתחילת חינוך כל

---

59) אף שע"פ הלכה במשכן עצמו כיון שהוא לשעה הוי בעיקר קדושת מחיצות — ראה תוד"ה בשילה יומא מד, א. חסדי דוד שבהערה 23. ועוד.

60) לח, כב.

61) פרש"י בהעלותך י, כא.

62) וכן הוא בהציווי בפרשתנו — מ, ג. ובציווי ה' למשה בפ' תרומה (כו, לג) נאמר תחילה נתינת הפרוכת ואח"כ „והבאת שמה . . את ארון העדות". וראה רמב"ן ואוה"ח שם.

ילד וילדה בישראל, שאף שצ"ל „חנוך לנער על פי דרכו"[63] דוקא, אין להסתפק רק בחינוך בעבודה „מוגבלת" שע"פ סדר ונוהג שבעולם, אף שזהו גם לפי סדר דקדושה, אלא צ"ל החינוך באופן שלמעלה מטעם ודעת[64], עד לאופן של עבודה דמסירת נפש.

ודוקא חינוך באופן כזה, מביא ד„גם כי יזקין לא יסור ממנה"[63] בענין הקיום והנצחיות של תוקף יהדותו של המחונך, דגם כאשר אינו נמצא בבית ומחיצות דקדושה, עומד חזק ותקיף בעבודת ה', ו„מקריב" (את גופו ונפשו הבהמית להי'[65]), „אע"פ שאין (נמצא ב)בית" — דירה שבה מאירה קדושתו של הקב"ה בקביעות ובאופן גלוי (בביהכנ"ס ובי־המ"ד), וגם „אוכל ק"ק", דענין דקדושה בתקפה נעשית אכילתו — מזונו וחיותו, „אע"פ ש(הסביבה) היא חריבה ואינה מוקפת במחיצה" — הגבלות דקדושה.

ועל ידי שכאו"א יחנך את עצמו ובני ביתו וסביבתו באופן כזה, ה"ז ממהר עוד יותר גמר זמן החינוך, שהוא עבו־דתנו דזמן הגלות (כדברי רז"ל[66]), ב־ביאת משיח צדקנו, ובנין בית המקדש השלישי[67], שיהא בנין נצחי, בנינא ד־קוב"ה[68], במהרה בימינו ממש, ובעגלא דידן.

(משיחות ש"פ ויק"פ תשמ"ה, ש"פ שמיני תשכ"ה)

---

63) משלי כב, ו.

64) ראה לקו"ש חי"ט ע' 91 ואילך (סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"ד חינוך בנותיו).

65) ראה לקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב. המשך באתי לגני השי"ת פ"ב. ובכ"מ.

66) ספרי ורש"י עקב יא, יז (יח).

67) ראה כלי יקר פרשתנו (מ, יז) שנרמזו כאן כל ג' המקדשות, ו„הוקם המשכן" קאי במקדש השלישי ש„מאליו יבנה לכך נאמר הוקם מאליו משמע".

68) זח"ג רכא, א. ח"א כח, א.

הוספות

•

מכתבים ושיחות

מפתח

שמות 229
בא 232
יו"ד שבט 234
בשלח 245
תיקון עירובין 248
ט"ו בשבט 252
יתרו 253
הלכות שבת 257
משפטים 262
עניני רפואה 262
המשך פ' משפטים 270
תרומה 273
תצוה 274
אדר 275
פורים 278
פורים — פסח 281
תשא 282
ויקהל 284
פרה — החדש 284

שמות

. . . במ״ש כת״ר בסיום מכתבו, שלפי שלא מצא המקור* לטהרת המאכלים במצרים הביא את השיגרה**.

תמיהני עליו, שהרי מובן, שדוקא כשמוצאים נוסחא אי מצוי׳ כלל — בטח יש לזה מקור בטוח, כיון שהחשש קרוב שחידושה תעורר תמהון ושאלה.

ומה שעומד הנני על פרט זה, מובן, לאחרי ההקדמה, שבכלל אותם המחפשים מקורים לנוסחאות בלתי רגילות, מסתפקים — רובם ככולם — בציונם למקום פלוני בו נמצאת הגירסא בלתי שכיחא. ולדעתי זהו חלק הטפל לפי ערך — לגבי העיקר הדורש ביאור. והוא, שהבאת נוסחא בלתי שכיחא בודאי יש לה סיבה מיוחדת, שהענין בו עוסקים מתחזק ומסתייע דוקא בנוסחא הבלתי שכיחא וידועה, משא״כ בנוסח הרגיל. וברובא דרובא זהו קשה לבאר יותר מאשר למצוא המקור. ועוד זאת שזהו מבהיר יותר את הענין, ע״י ההודעה כמה דייק מחבר המאמר או כותב הספר, משא״כ בהנוגע למקור — הרי לא בשופטני עסקינן, וכשמביאים מאמר רז״ל בודאי ראוהו בספר וכו׳.

מהנ״ל מובן ג״כ, שהרוצים להגיה נוסחא רגילה במקום נוסחא הבלתי רגילה, אף שבמקרים נדירים אפשר להיות שהנוסחא בלתי רגילה היא שגגת המעתיק, אבל ברובא דרובא לא כן הדבר, וכיון שדייק בעל המאמר בנוסחא בלתי רגילה, ההגהה אינה תיקון, כ״א להיפך.

וכן הוא בנדון דידן, שכיוונתי בדיוק להביא הנוסחא בו מוזכר ע״ד מאכלים, בקשר עם המאבק בזמן האחרון דוקא בענין זה, ושקבל צורות מצערות וגם מחפירות, וביותר דוקא באה״ק ת״ו, ואין להאריך בדבר המכאיב, וד״ל.

הארכתי בכל הנ״ל אף שאין צועקין על העבר והסיבה — שבאם ימצא כת״ר אופן לתקן הנ״ל לדעתי, כדאי הדבר ואפשר גם זו לטובה כיון שעל ידי התיקון תובלט הכוונה אפשר יותר.

בגוף הדבר המקור במדרש לנוסח הבלתי רגיל שהוא גם כן המקור לנוסח השיגרתי שלא שינו לבושם ושפתם, מצוין בשולי הגליון.

ויהי רצון שבקרוב ממש נזכה לקיום היעוד הן עם לבדד ישכון, שההכנה והכלי

---

*) למ״ש במכתב־כללי לחגה״פ תשי״ז (נדפס בהגש״פ עם לקוט טעמים מנהגים וביאורים (בהוצאות תשמ״ו ושלאח״ז — ע׳ תקפ)) „שהיו ישראל מצויינים שם בלבושם ומאכלם ולשונם״. המו״ל.

**) בהעתקת תוכן האגרת הנ״ל בעתונים. המו״ל.

לזה [וע״פ מאמר רבנו הזקן בתניא ריש פרק ל״ז, דתכלית השלימות הזה של ימות המשיח וכו׳ תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, מובן שפרט מסוים בשלימות – תלוי בפרט מעין זה בהעבודה, וכן ענין הבדידות דלע״ל תלוי ב]הבדידות במשך זמן הגלות ע״י שבנ״י מצוינים הם בכל עניניהם, ונזכה בתכ״י להמשיך בספירת העומר ענין הגעגועים לזה, לקיומו של יעוד זה, שהגעגועים מוסיפים אומץ חיות ואור בקיום כל הענינים המחישים ומקרבים הדבר אליו מתגעגעים, גאולתנו האמיתית והשלימה.

[בשולי הגליון:]

בהערות הר״ש בובער (פסיקתא דר״כ פ״י) דמאמר השגור דלא שנו את לבושם (השיגרתי הנ״ל) – אין זכר ממנו בשום מקום. וראה ג״כ אוצר דברי חכמים להרב היימן ד״ה בזכות. – אבל העיר המו״ל דהפסיקתא שם בשולי הגליון דבלקח טוב פ׳ תבוא (כו, ה) נמצא: מצוינים שם שהי׳ מלבושם ומאכלם ולשונם משונים מן המצרים. ולהעיר מיל״ש עה״פ הנ״ל הן עם לבדד ישכון. וראה ג״כ מילואים לתורה שלימה פ׳ שמות ע׳ רלט.

(ממכתב ז׳ אייר, תשי״ז)

. . . ובנוגע לדרגת משה בהחמשה שנק׳ נר״ן ח״י, יעוין בכתבי האריז״ל כמצוין למטה, ונמצא שם גם ביאור ארוך בהענין דסר לראות, ובהכתוב אסורה נא ואראה, ידועה השיחה* שנדפסה בזה מכ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע.

(ממכתב כ״ה טבת, תשי״ט)

---

1) בשה״פ ס׳ הלקוטים וגם בלקו״ת להאריז״ל.

*) ראה סה״ש תש״ב ע׳ 47. המו״ל.

. . . בסוף הספר* ביאור המדרש בקה״ר (ח, ה) עה״פ שומר מצוה גו׳ לב חכם.

והנה בילקוט שמעוני (ועייג״כ בקהלת זוטא) נמצא המדרש באריכות יותר (וד״ת עניים במקום זה ועשירים במק״א). ומפרש הכתוב על אהרן ומשה, יהושע ומשה, אסתר ומרדכי.

---

*) הערות לס׳ לב ארי׳ החדש. המו״ל.

— הובא שם גם פי׳ דקאי על יוסף אבל פי׳ זה הוא רק על תחלת הכתוב, משא״כ פי׳ הנ״ל דמבארים כל הכתוב —

מזה מוכרח (בפרט מהפי׳ דיהושע ומשה) דדרז״ל היא דחכם דקרא הוא גדול משומר מצוה.

ויל״פ בקיצור דמשה ואהרן הם שושבי׳נא דמלכא ושושדמ״ט. משה ויהושע פני חמה ופני לבנה, משפיע ומקבל. וכן מרדכי ואסתר. ומובן שלמעלה אין ידיעת הרע מזקת, משא״כ האדם מצד הלמטה שלו יודעי טו״ר גורם לחטא ומיתה (נתבאר בארוכה בתורה אור — לבעל התניא — ד״ה והנחש הי׳ ערום*). ולכן למשה שושדמ״ל לא הזיק ע״י שידע שיהי׳ ונקדש בכבודי כביל״ש שם משא״כ לשושדמ״ט ובניו וצריך הי׳ להעלים זה. וכן עד״ז ענין מעשה העגל דמשה ויהושע, וגזירת המן דמרדכי ואסתר. והרא׳ אשר כשסיפרו לאסתר הרי פרסה נדה, דמים טמאים ויניקה לחיצונים. — והוא ע״ד מי שדעתו חזקה הרי בשורה לא טובה בנוגע לעתיד, ל״ע, לא תבלבלו מעניניו, משא״כ נשים שדעתן קלה. ואסתר נשמרה מידיעה זו ולא הי׳ מקום ליניקת החיצונים ע״י שעסקה בביעור חמץ דוקא, היינו ביטול הרע לגמרי. והוא ע״ד מרז״ל (פסחים יא, א) הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיני׳.

והשי״ת ישמר את כאו״א בתוך כלל ישראל, ויגאלנו מהיות עבדי דאחשורוש להיות קדושים ודאי ולעשות הטוב בעיניו בשמחה בפנימיות ובשלימות.

(ממכתב י״ז שבט, תשי״ד)

---

*) תו״א ה, ג. וראה תר״ח ד״ה והנחש. המו״ל.

בא

בנוגע קבלתי הידיעה על דבר המשך לימודם תלמוד תורה דרבים, ואשר ימים אלו מסיימים מסכת פסחים, דבר בעתו שלשים יום קודם החג,

ויהי רצון אשר מתאים לחותם וסיום מסכת זו* ברכת הפסח וברכת הזבח במשנה וברכת פדיון הבן וברכת שהחיינו בביאור המשנה היא הגמרא,

שהקרבת הפסח ועניני תלוים במילה, המעכבת בהם, שלכן שניהם מסוג אחד, וכמשנה ריש מסכת כריתות, וענינם הפנימי — שווה — כריתות ברית שבין הקב"ה וישראל, המבדיל אותם מבין האומות (מילה) וגואל בני ישראל מן הגלות (שכל הגליות נקראו מצרים) וענין הזבח שלמים, העושה שלום בעולם[א], ממשיך הרוחניות בהגשמיות, שלכן הבשר נאכל לכהנים וגם לבעלים, אכילה כפשוטה,

שמזה מובן הביאור בגמרא והשייכות לפדיון הבן, בדוגמת פסח ומילה האמורים, פדיון בני בכורי ישראל ביחד עם ברכת שהחיינו, שמברכין אותה על הטוב הנראה ונגלה דוקא[ב], והלכתא אבי הבן מברך שתים הוא אבינו שבשמים,

אשר בעגלא דידן על ידי משיח צדקנו יפדה את בנו בכורו ישראל מבין הגליות, ונאמר לפניו שיר חדש[ג], הנה אלקינו זה, כסיום מס' תענית, שהחיינו וקימנו לזמן הזה . . .

(ממכתב ששי באדר, ה'תשי"ח)

---

*) ראה גם לקו"ש חי"א ע' 42 ואילך. המו"ל.

א) תו"כ לויקרא ג, א.

ב) תוד"ה העושה (השני) סוכה מו, א.

ג) תוד"ה ונאמר פסחים קטז, ב.

. . . במש"כ בהכרעת אדה"ז בשולחנו או"ח סתנ"ג סי"ד דסגי שימור לשם ז"י תאכל מצות ולאו דוקא לבערב תאכלו מצות — דלדעה זו יש מצוה כל ז' באכילת מצה (וכ"כ גם בתורה שלימה במילואים לכרך יא בפי' הש"ס פסחים מ, א) ע"כ אאפ"ל כן, כי דעת אדה"ז בזה (שם סו"ס תעה) כהרמב"ם דאין מצוה כלל כ"א בליל הא', וכ"מ גם מסתימת ל' הרא"ש, טושו"ע, אף שהם הם בעלי דעה הב' בסתנ"ג סי"ד, כמצויין שם במ"מ. וכ"מ גם ברמב"ם הל' חו"מ פ"ה ה"ט (עיי"ש במ"מ ובצפע"נ

להראגצובי). באם בכלל בהנ"ל ישנו הגדר דלשמה והדעות באכילת מצה כל ז' — האריך בזה בתו"ש שם. ואכ"מ.

(ממכתב כ"ח אדר, תש"כ)

. . . במה שהעיר בדברי רז"ל (ב"ק צח, ב) אשר חמץ בפסח הכל מצווים עליו לבערו, אף שידוע שחובת ביעור חמץ הוא רק על הבעלים.

יעוין בשו"ע רבנו הזקן סי' תמ"ג סעיף ז, שאף שאין אחריות החמץ עליו, מ"מ צריך לבערו, כדי שלא יעבור בעל החמץ בבל ימצא שכל ישראל ערבים זב"ז ולא מצ"ע . . .

(ממכתב כ"ח כסלו, תש"כ)

יו"ד שבט

מאשר הנני קבלת מכתבו – בו כותב ר"פ מההתועדות בעת רצון,

ויהי רצון שיפעלו דברי התעוררות פעולתם מתאים לדבר משנה, לא המדרש עיקר אלא המעשה, ובפרט שהרי זה עתה באנו מיום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיאנו, אשר בכל שנה ושנה עולה בעילוי אחר עילוי גם לגבי העלי' דשנה שלפני', וגופא – אלו המקושרים, השייכים וההולכים בהדרכתו – בתר רישא אזיל (אלא שכמובן שצ"ל גם אתעדל"ת וגם פעולות התחתון), וכמובן גם ממאמר התיקונים (כן הוא באגה"ק. ולע"ע מצאתי כל הענין בזח"ג רעג, א. וראה ג"כ שם רטז, ב. ובתיקונים (תס"ט קיב, א. קיד, א. ת"ע קלח, א) מצאתי רק חלק מהמבואר באגה"ק שם. – ואולי טעות המעתיק הוא באגה"ק – ונשתרבב לו ממש"כ בתניא פמ"ד "בהתיקונים") המובא באגה"ק סי' ז"ך כמו שמש המאיר מתחת לארץ לששים רבוא כוכבים . . .

(ממכתב כ"ז שבט, תשי"ח)

נעם לי לקרות במכתבו של כת"ר מי"ב שבט תוכן דבריו בההתועדות בעת רעוא דרעווין ולית זעפין כי בי' מלכא בגלופין, ובפרט ביום ההילולא של צדיק יסוד עולם אשר עבד במס"נ בהקו שיוסיף לי ה' בן אחר, וכמדובר מאז מאחר לעשות בן, ובאחר, הרי נכנס גם הסוג היותר פחות שעליו מכריזין חוץ מאחר, ושגם בשבילו עצה היעוצה בתורתנו תורת חיים שידחק ואז יכנס, ומי שנסי נסים נעשו לו (וכדרז"ל ברכות נ"ז ריש ע"א יוחנן נסי נסים נעשו לו) הוא מפסיק גם העשן.

וי"ל רמז נוסף בזה ע"פ הנראה במוחש שככל שירבה גשם וחומר העץ יתרבה ג"כ העשן ולהיפך כשנזדכך החומר וגם הגשם שנעשה רוחני, אין מקום לעשן, כי כבר הוא כולו רוחני ואור.

יצחק דמייחד הקב"ה שמו עליו (תנחומא תולדות ז' כי אפרו (יסוד היותר גס העפר. אגה"ק סט"ו) ג"כ צבור ע"ג המזבח) . . .

(ממכתב ט"ז שבט, תשי"ז)

ב"ה, בימים שבין יו"ד וט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות,
ה'תשמ"ז. ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בבואנו* מיום יו"ד שבט, יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, עדיין „חי" בזכרון העניו של נצחיות הנפש בכלל, ובפרט נצחיות נפשו של נשיא בישראל ואשר כל חייו בעולם הזה היו קשורים וחדורים בנצחיות התורה והמצוות, וביחוד, כיוון שבעל ההילולא הקים דור, ודורי דורות, של תלמידים וממשיכים ההולכים בדרכיו,

ובמיוחד כאשר המטרה העיקרית של עבודתו ופעילותו היתה הפצת התורה (הנגלית והפנימית) והמצוות בחוגים הרחבים ביותר של יהודים בכל מקום, עד שהדבר יקיף את כל יהודי ואת כלל היהודים, בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו,

---

*) תרגום מאידיש. — נדפס בלקו"ש חכ"ו ע' 412.

ט"ו בשבט: אין אומרים בו תחנון (שו"ע או"ח סקל"א ס"ו), ומנהג ישראל לאכול פירות האילן ביום זה — מג"א שם ס"ק טז. השלמה לשו"ע אדה"ז (לבעהמ"ס דברי נחמי') שם ס"ח. [ויש נוהגים לומר ליקוטים מתנ"ך וזהר כו' (נדפסו בס' פרי עץ הדר — ויניציאה, תפ"ח. וכמ"פ לאח"ז). — ולא ראיתי במדינותינו נוהגים כן]. — וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חמשה עשר בשבט ס"ד. ושו"נ.

ראש השנה לאילנות: משנה ריש מסכת ר"ה (כדעת ב"ה, שהלכה כמותן. ראה — בנדו"ד — רמב"ם הל' תרומות פ"ה הי"א. הל' מעשר שני פ"א ה"ב). וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' תיג-ד.

לאילנות: כן הוא בכ"מ. במשנה שם: לאילן (וראה לקוטי לוי"צ שם אודות הגימטריא ד„אילן" — „אילן", ולא „אילנות") — נת' בהתוועדות ש"פ יתרו ה'תשמ"ה בסופה.

שבט, יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר: השייכות דחודש שבט לבעל ההילולא — ראה לקו"ש חכ"ו ע' 4-93 (ושם ע' 90 ואילך). ובארוכה ראה שיחות: ש"פ שמות מבה"ח שבט ה'תשמ"ו ס"א-ב (לקו"ש שם ע' 300-299); ש"פ וארא ר"ח שבט ה'תשמ"ו (שם ע' 315 ואילך). ש"פ וארא ר"ח שבט ש.ז. (סה"ש תשמ"ז).

ההילולא: ראה אגה"ק סי' ז"ך וביאורו וסי' כח. סידור שער הל"ג בעומר (דש, ב-ג). אוה"ת נ"ך כרך ב (ע' תתקנד ואילך). ד"ה להבין ענין ל"ג בעומר בתו"ח שמות (רחץ, ב ואילך). ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י בסה"מ תקס"ד (ע' קד), מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב (ע' תרסו ואילך), תרנ"ד (ע' רסא ואילך), תרע"ח (ע' רצא ואילך), עטר"ת (ע' תיג ואילך). ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו (ע' רכב ואילך). ועוד.

נשיא . . כל חייו . . וחדורים . . התורה והמצוות: כנודע שחיי הצדיק אינם חיים בשריים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה — אגה"ק ביאור לסי' ז"ך (קמו, ב).

תלמידים . . ההולכים בדרכיו: ובלשון אדה"ז באגה"ק סי' ז"ך (קמו, א): בראותו ילדיו מעשה ידיו בקרבו יקדישו שמו יתברך אשר יתגדל ויתקדש כאשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו.

עבודתו . . היתה הפצת התורה: להעיר מאו"ת להה"מ (הוצאת קה"ת) קז, סע"ג ואילך (בהוצאת קה"ת תש"מ ואילך — סתמ"א): ויש צדיקים העומדים בפרץ . . נקראים שומרי תורה.

בנערינו . . ובבנותינו: ע"פ לשון הכתוב — בא יו"ד, ט.

בלי יוצא מן הכלל, ואדרבה: „כולנו כאחד", ובאופן של „עמדו הכן כולכם" ולומר להי': „נעשה ונשמע" — את כל המצוות ואת כל התורה כולה, לנצח.

לפיכך, מופנית ההצעה והבקשה הכפולה דלהלן לכל אחד ואחת, יהודים בכל מקום שהם, ובהקדמה:

כל שנה, ומשנה לשנה, ביום הילולא, צריכים להיות, ונהיים, כל עניני בעל ההילולא, לא רק נמשכים, כי אם, ובעיקר, מתחדשים ביתר שאת וביתר עוז, כפי שצריכים להיות כל עניני הטוב והקדושה, כפי ההוראה „מעלין בקודש", ובפרט בענינים כלליים ועיקריים.

ההתחדשות היא גם בענינים שכבר היו מקודם, אלא שלפני כן לא היה הענין דבר עיקרי, או לא באותה הדגשה כפי שהיא מתבטאת באופן המחודש. וממילא מעוררת ההתחדשות, אצל אנשים בכלל, ואצל יהודים בפרט, כוחות רעננים, המתבטאים גם במעשה בפועל, והרי „המעשה הוא העיקר". כך נעשים הענינים המחודשים (גם אם אינם חדשים) „כחדשים", ועד לכדי התחדשות העושה אותם „חדשים" ממש.

* * *

טבע האדם, כפי שברא אותו הקב"ה, הוא שתופעה יום־יומית, או אפילו תופעה שאינה תכופה אלא שהיא באה יחד עם, או בתוך, ענינים אחרים, ולא כדבר עיקרי — הרי אין היא מעוררת תשומת לב מיוחדת, גם אם הענין כשלעצמו יהיה חשוב ככל שיהיה.

כולנו כאחד: אשר ע"ז נעשה „ברכנו אבינו" — ברכת „שים שלום" בסוף תפלת העמידה. וראה תניא פרק לב.

עמדו הכן כולכם: לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו בקשר ליום הסתלקות־הילולא של אביו (כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע) — נדפס בקונטרס ל"ו בתחלתו (סה"מ קונטרסים ח"ב שצז, ב). אגרות־קודש שלו ח"ד ע' רעח־ט. וראה לקו"ש ח"ו ע' 283-4.

נעשה ונשמע: משפטים כז, ז. וראה שבת פח, א.

כל שנה . . הילולא . . מתחדשים: שהרי נוסף לזה שבכל השנה כולה „תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו' בעוה"ב" (ברכות בסופה. וש"נ) — י"ל שביום ההילולא ניתוסף עילוי שבאין ערוך. וכמובן מאמירת קדיש אז: דאיתא בכתבי האריז"ל (שער הכוונות ענין הקדיש. פע"ח שער ו ספ"א בהגה"ה. סידור האריז"ל קודם עלינו. ועוד. הובא בשיורי ברכה (להחיד"א) לשו"ע יו"ד סו"ס שעו) שאמירת הקדיש שייך ג"כ לעליית הנשמה ממדריגה למדריגה בג"ע זה עצמו. ועפ"ז י"ל, אשר בסיום אמירת הקדיש די"א חודש מסתיים סדר עליות זה ומתחיל סדר חדש בעליות הנשמה בג"ע זה גופא, ואמירת קדיש ביום היארצייט בכל שנה — ה"ז מפני עליית הנשמה אז לדרגא נעלית שבאין ערוך. ואכ"מ.

מעלין בקודש: ברכות כח, א. וש"נ. ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג.

המעשה הוא העיקר: אבות פ"א מי"ז. תקו"ז תנ"ב (פז, סע"א). ת"ס (צג, ב). ת"ע (קלג, ב. קלד, א).

כחדשים . . חדשים ממש: ראה ספרי ופרש"י עה"פ ואתחנן ו, ו. שו"ע אדה"ז או"ח סס"א ס"ב. פרש"י עה"פ תבוא כו, טז. יתרו יט, א. עקב יא, יג.

התחדשות העושה אותם „חדשים" ממש: להעיר מהשינוי דבנין הורדוס בביהמ"ק השני — שמי שלא ראהו לא ראה בנין נאה מימיו (ב"ב ד, א. וראה ג"כ סוכה נא, ב).

שונה הדבר כאשר הדבר מופיע כדבר עיקרי, ובתוספת הדגשה מתאימה, שאז ההתייחסות אליו וההיענות הם באופן אחר לגמרי.

ובנוגע אלינו – ענין שכבר דובר עליו בעבר, אבל לא במלוא ההדגשה הנדרשת כשמדובר בדבר עיקרי בחיי יום יום:

לעשות כל בית יהודי ל„מקדש מעט", כפי שהדבר רמוז בציוויו והבטחתו של הקב"ה: „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", כהדגשת חכמינו ז"ל שלא נאמר „ושכנתי בתוכו" (לשון יחיד: במקדש), אלא „בתוכם" (לשון רבים) – בכל אחד ואחת, ב„לבבך", „נפשך", „מאודך־ממונך", בכל בית יהודי.

במלים פשוטות: באים לבטא במלוא ההדגשה כי יש לעשות את הענין של „ושכנתי בתוכם" – לדבר עיקרי, ולהתמסר לכך בפועל בהשתדלות הגדולה ביותר, במחשבה דיבור ומעשה, לשם הבאת הדבר להגשמה מעשית במדה המלאה ביותר.

ביתר בהירות ויתר פירוט: ה„מקדש מעט" – „ושכנתי בתוכם" – בלבו של כל יהודי ובכל בית יהודי, יהוו השתקפות ובבואה, כביכול, של המקדש הכללי, שכלל בתוכו, ושימש בזה מקור לכל העולם, את כל שלושת העמודים שעליהם העולם עומד: תורה, עבודה וגמילות חסדים.

תורה – מודגשת בפרט הראשון של „ועשו לי מקדש" – בהציווי: „ועשו ארון

מקדש מעט: ראה יחזקאל יא, טז. מגילה כט, א.

בציוויו והבטחתו: דציווי׳ם שבתורה הם (גם) לשון עתיד והבטחה (תו״א ס״פ תשא: או״ת להה״מ הוספות סי״ב (וש״נ); סה״מ תרכ״ו ע׳ קיב ואילך; תר״ל ע׳ קמ ואילך; שם ס״ע קמח ואילך – בנוגע ל„ואהבת"). ובלקו״ת במדבר יג, ג: כי העתיד והציווי שניהם משמשין בלשון אחד.

ועשו לי מקדש: תרומה כה, ח.

ועשו לי מקדש . . בכל בית יהודי: ראה פרש״י עה״פ: ועשו לשמי בית קדושה. ד״ה ועשו לי מקדש תרפ״ה (סה״מ תרפ״ה ע׳ קעט).

כהדגשת חכמינו ז״ל: בלקו״ת ר״פ נשא (כ, סע״ב) הביאו בשם „ארז״ל". וראה ראשית חכמה שער האהבה פ״י קרוב לתחילתו (ד״ה ושני פסוקים – סט, ב). אלשיך עה״פ תרומה כה, ח קרוב לסופו (ד״ה עוד יתכן – פט, א). של״ה סט, א. רא, א. שכה, ב. שכו, ב. וראה גם ד״ה היושבת בגנים תש״ח (ע׳ 132 ואילך). ד״ה באתי לגני דההילולא בתחילתו. ועוד.

המקדש הכללי, שכלל בתוכו . . כל שלושת העמודים: ראה (ע״ד החסידות) אוה״ת דרושים לפ׳ זכור (ס״ע א׳תשפ ואילך).

שלושת העמודים . . תורה, עבודה וגמילות חסדים: אבות פ״א מ״ב. וראה לקו״ת שלח מט, ב. ד״ה על שלשה דברים ה׳ש״ת (ע׳ 160 ואילך).

עבודה: תפלה, שבמקום קרבנות תיקנוה (ברכות כו, א־ב. זח״ב כ, ב), ונקראת עבודה (תענית ב, א. רמב״ם הל׳ תפלה בתחלתו. סהמ״צ מ״ע ה (וראה שיחת ש״פ בחוקותי ה׳תשד״מ). רבינו יונה באבות שם).

בפרט הראשון של „ועשו לי מקדש": כי „זה הכלל („ועשו לי מקדש") כולל מינים רבים שהם המנורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש וכו׳" – סהמ״צ להרמב״ם מ״ע כ (וראה שם שרש יב – מהשיעורים בלימוד הרמב״ם דימים אלו) – אלא שהרמב״ם לא מנה הארון בין „חלקי המקדש", וכמשנ״ת במק״א. וראה לקו״ש חי״א ע׳ 116 ואילך. חכ״א ע׳ 252 ואילך.

בפרט הראשון . . „ועשו ארון: ראה רמב״ן עה״פ תרומה כה, כב: עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון . . על כן הקדים הארון והכפורת בכאן. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1346 ובהערות שם. חי״א שם. „ועשו ארון גו׳ . . את העדות": תרומה כה, יו״ד. שם, טז.

וגו' ונתת אל הארון את העדות" (התורה) – בקודש הקדשים של המשכן והמקדש,

ותיכף לאחר שהושלמה התורה (שבכתב) – בא הציווי והקיום של: "ושמתם אותו (את ספר התורה) מצד ארון ברית ה'" – בקודש הקדשים.

עבודה – "ביתי בית תפלה יקרא" ו"זה שער השמים", כל התפילות מכוונות ועולות דרך בית המקדש (וקודש הקדשים).

והרי "ועשו לי מקדש" בכלל הוא שיהא "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות", כפי שמסביר הרמב"ם, והכוונה והתוכן הפנימי של הקרבן הוא – "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'", להתקרב אל ה', עד לידי הקרבת חלבו ודמו, תפלה במסירת הרצון והנפש.

גמילות חסדים – כפי הציווי הפרטי שמיד לאחר "ועשו ארון" (ופרטיו) "ועשית שולחן גו' ונתת על השולחן לחם", שבית המקדש היה המקום שממנו השפיע הקב"ה את כל חסדיו מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, בשביל העולם בכלל ובשביל בני ישראל במיוחד.

* * *

התורה: פרש"י עה"פ.

ותיכף . . ברית ה': וילך לא, כד-כו. ולהעיר אשר מקום הסנהדרין גדולה הי' בלשכת הגזית ורק שם היתה בתקפה (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"א-יב).

תיכף: כי באותו היום שיצא (משה) מן העולם כתב (וסיים) הס"ת (ב"ב טו, א. דב"ר פ"ט, ט. מדרש תהלים צ, א. פסיקתא דר"כ פיסקא וזאת הברכה. הובא בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (ולס' היד)).

ביתי בית תפלה יקרא: ישעי' נו, ז.

"זה שער השמים", כל התפילות . . ועולות: ויצא כח, יז ובפרש"י.

כל התפילות מכוונות . . בית המקדש (וקודש הקדשים): להעיר מברכות ל, א: הי' עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש כו' הי' עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים כו'. רמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ג. טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סצ"ד ס"א-ב.

ובירושלמי ברכות פ"ד ה"ה – בסוף הענין – מוסיף ומסיים: ההי"ד כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים.

הרמב"ם: ריש הל' בית הבחירה.

והתוכן הפנימי של הקרבן: ראה לקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב. ד"ה באתי לגני דההילולא פ"ב. ועוד.

אדם כי יקריב: ויקרא א, ב. וידועה תורת אדה"ז עה"פ (בקונ' לימוד החסידות ע' 20).

קרבן . . להתקרב: ראה ספר הבהיר סי' מו (קט). הובא ברקאנטי עה"פ בראשית ד, ג (טז, א): של"ה ריא, ב. זח"ג ה, רע"א (הובא בשל"ה שם). וראה פע"ח שער התפלה פ"ה. בחיי ורמב"ן עה"פ ויקרא א, ט.

הקרבת חלבו ודמו: ראה לקו"ת פינחס עז, ג ואילך. ד"ה כי חסד חפצתי תרצ"ט (ע' 238 ואילך). ועוד.

ועשית שלחן גו' . . לחם: תרומה כה, כג. שם, ל.

שלחן . . חסדיו: ראה ב"ב כה, ב: הרוצה . . שיעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון (היינו עושר, שיעריך שולחנו מחמת עושרו – רבינו גרשום שם). תקו"ז תכ"ד (סט, ב). שו"ע אדה"ז או"ח סצ"ד ס"ג. וש"נ. וראה תיב"ע לפקודי מ, ד (הובא בחדא"ג מהרש"א לב"ב שם).

שבית המקדש . . השפיע הקב"ה . . חסדיו: ראה אדר"נ פ"ד, ד: על העבודה כיצד, כל זמן שעבודת ביהמ"ק קיימת העולם מתברך על ישראל וגשמים יורדין בזמנן כו'.

בשביל העולם בכלל: כמארז"ל (במדב"ר פ"א, ג. וראה גם ויק"ר פ"א, יא. שהש"ר פ"ב, ג (ה)) אילו

בכל האמור קיים ציוויו של ה': „והלכת בדרכיו", כשם שה' גומל חסדים, כך, כביכול, תהיה אתה גומל חסדים וכו'. ה„מקדש מעט" שבכל בית יהודי צריך לגלם בתוכו את כל שלושת העמודים האמורים:

תורה: — „בית שמגדלין בו תורה", בית שבו לומדים תורה בקביעות, ובאופן של „מגדלין", גדלות בכמות ובאיכות, כולל גם שהבית יהיה „בית מלא ספרים", שהספרים לא ישארו על המדף או בארון, אלא שכל הבית יהיה „ממולא" ב(תוכנם של) הספרים.

תפלה: — „בית שמגדלין בו תפלה", החל מפתיחת היום ב„מודה אני לפניך מלך" ועד ל„השכיבנו אבינו לשלום" בקריאת שמע שעל המטה.

התפלה היא בצבור בבית הכנסת, אבל מיד שיתעורר משנתו על מטתו — יקום ויאמר: מודה אני וכו', והיום מסתיים בקריאת־שמע שעל המטה, וביניהם כמה תפלות וברכות, ברכות לפני המזון ולאחרי המזון וכו'.

גמילות חסדים: — נוסף לקופת הצדקה שבבית, הרי זה בית שמקיימים בו הכנסת אורחים, גמילות חסדים בנפשו בגופו ובממונו ליחידים ולכלל, תמיכת והחזקת מוסדות תורה, בתי כנסיות לתפלה, ומוסדות צדקה וחסד וכו'.

היו אומות העולם יודעים מה הי' המקדש יפה להם קסטריות (גזוזטראות — פי' וגירסת הערוך, הובא במת"כ לוק"ר ובמדב"ר שם; או מצור למחנה של אנשי מלחמה — פי' מהרז"ו לויק"ר שם) היו מקיפים אותו כדי לשומרו כו'.

והלכת בדרכיו: תבוא כח, ט. רמב"ם הל' דיעות פ"א ה"ה־ו. סהמ"צ מ"ע ח (ועד"ז במנין המצות שבריש ספרו). — מהשיעורים בלימוד הרמב"ם דימים אלו. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ג. ובסהמ"צ שם: וכבר נכפל זה הציווי ואמר ללכת בכל דרכיו (עקב יא, כב. ספרי (הובא בפרש"י) שם) . . וכבר נכפל זה הענין בלשון אחר אחרי ה' אלקיכם תלכו" (ראה יג, ה. סוטה יד, א). ולהעיר מפרש"י ראה שם. וע"ע מכילתא עה"פ בשלח טו, ב. שבת קלג, ב.

בית שמגדלין בו תורה . . תפלה: ראה מגילה כז, רע"א.

בית . . בקביעות: דבית ענינו התיישבות וקביעות — ראה שמואל ב ז, ה־ז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג מהרש"א, עיון יעקב לע"ר, ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושדה).

תורה בקביעות: ראה לקו"ש חי"ב ע' 229 ובהערה שם ד"ה קבוע. — ולא רק קביעות בזמן, כ"א גם קביעות בנפש — לקו"ד כרך א ז, א.

בית מלא ספרים: ע"ד מארז"ל — ירושלמי סנהדרין פ"י ה"א. תנחומא קרח ב. במדב"ר פי"ח, ג.

שכל הבית יהי' „ממולא": ואף שבבית צ"ל כלים ויש כותלי הבית וכו' — הוא ע"ד ההלכה (שבת צג, סע"ב. רמב"ם הל' שבת ספי"ח) דפטור (אף) על הכלי. וראה לקו"ש חי"ג ע' 275 ובהערות 10, 11 שם.

מיד שיתעורר משנתו . . יקום ויאמר: מודה אני: רמ"א או"ח ס"א סוף ס"א (ובבאר היטב שם). שו"ע אדה"ז שם מהדו"ק ס"א ס"א. שם ס"ה. מהדו"ב ס"א ס"ד. שם ס"ו. סידור אדה"ז לפני „מודה אני". ולהעיר מכש"ט (הוצאת קה"ת) סרי"ב (כז, ג־ד) ע"ד גודל ענין דיבור הראשון בקומו משנתו ואיך שהוא משפיע על כל היום.

גמילות חסדים בנפשו בגופו ובממונו: ראה סוכה מט, ב. פרש"י ורבינו יונה לאבות פ"א מ"ב. ד"ה אשר ברא והמשכו ד"ה כל הנהנה תרפ"ט פ"ד ואילך ופ"ח ואילך (סה"מ קונטרסים ח"א כג, א ואילך).

בית כזה – „מקדש מעט" – נמשל, כביכול, ל„מקדש אד' כוננו ידיך" (בפרשת השבוע), הקשור בפסוק הבא מיד לאחריו: „ה' ימלוך לעולם ועד",

זהו בית ש„מודה אני לפניך מלך" חודר בכל עניני הבית ומהווה נקודת מוקד יסודית להנהגת הבית ובני הבית של כל היום, „לעולם ועד".

ודאי ישנם כל שלושת העניינים האמורים – תורה, תפלה וצדקה – בבתי היהודיים, אך אין הדבר דומה למצב שבו עושים אותם לעיקר ויסוד של כל עניני הבית.

ומאחר שהקב"ה דורש מן האדם לעשות לפי כוחו – מובן שמה שהקב"ה דורש מכל יהודי, איש או אשה, הרי זה לגמרי במסגרת כוחותיו ואפשרויותיו לבצע, אבל בד בבד דורש הקב"ה שכל אחד ואחת ינצל את כוחותיהם בכל מלוא המדה. בפרט ע"פ מאמר הידוע שלא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה (כלומר, מיותר ובלתי ניתן לניצול), והוא מצפה לפיכך שהכוחות אשר הוא מעניק ינוצלו במלוא המדה.

בכך נכללים גם הכוחות שהקב"ה מעניק ליהודי לקיים את הציווי „להעלות בקודש" – לא להסתפק במצב שבהווה, יהיה טוב ככל שיהיה, כי אם ללכת „מחיל אל חיל", לעלות ולהתעלות יותר ויותר, מזמן לזמן ומיום ליום, בכל העניינים של טוב וקדושה.

* * *

וכאן גם הקשר לראש השנה לאילנות, הלקח ממנו:

התורה אומרת „כי האדם עץ השדה", האדם נמשל לאילן. סימן לעץ חי הוא,

---

בפרשת השבוע: בשלח טו, יז.

בפסוק הבא מיד לאחריו: שם, יח. וראה להלן הערה ד"ה מקדש אד'.

שמודה אני . . חודר: ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ט.

לעולם ועד: להעיר מתניא פכ"ה: ויחוד זה (שע"י עבודת האדם) למעלה הוא נצחי לעולם ועד.

הקב"ה דורש . . לפי כוחו: במדב"ר פי"ב, ג.

בכל מלוא המדה: ראה כתובות סז, רע"א.

מאמר הידוע: שבת עז, ב.

שהכוחות אשר הוא מעניק: כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל (עקב ח, יח). ובפרט מילוי התפקיד אשר בשבילו נברא.

מחיל אל חיל: לשון הכתוב – תהלים פד, ח. וראה ברכות בסופה. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ה ס"א. וש"נ.

כי האדם עץ השדה: שופטים כ, יט. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1114 ואילך. ח"ו ע' 9-308. חט"ז ע' 529 ואילך. חכ"ד ע' 115 ואילך.

האדם נמשל לאילן: בתענית (ז, א) איתא שקאי על תלמיד חכם: ועפמשנ"ת במש"נ (ישע' נד, יג) „וכל בניך לימודי ה'" (ראה ד"ה וכל בניך תרפ"ט, נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א טז, ב ואילך) – הרי כל בניך כפשוטו, כאו"א מישראל בכלל זה. והרי כאו"א מחוייב לנהוג במנהגי ר"ה לאילנות.

לעץ חי . . צומח כל העת: להעיר מירושלמי סוכה פ"ג ה"א.

שהוא צומח כל העת, ותכליתו של כל עץ היא להוציא פירות טובים ופירי פירות, רבים יותר ככל האפשר וטובים יותר ככל האפשר.

נדרש מיהודי שיפעל באופן של צמיחה מתמדת, מוסיף והולך בכל עניני טוב, המתבטאים וקשורים בשלושת העמודים, תורה, תפלה וגמילות חסדים (מצוות),

וכיוון שכל הענינים האלה קשורים עם הקב"ה, אין סוף ברוך הוא, הרי ממילא גם הם אין־סופיים, ותמיד יש מקום להוסיף בהם,

וגם להוספה ולעליה העניק הקב"ה את כל הכוחות הנחוצים, כאמור, ויותר מכך: לעשות ולפעול בכל האמור בשמחה ובטוב לבב.

* * *

ויהי רצון, שכל אחד ואחת יצליחו בכל האמור, שעל ידי כך יחישו עוד יותר את בנין בית המקדש, הרמוז בפסוק „מקדש אד' כוננו ידיך", בביאת משיח צדקנו, כאשר יקויים „ה' ימלוך לעולם ועד",

ויקויימו במלואם היעודים: רצית השם ארצך, ארצנו תתן יבולה, לשכון כבוד

ותכליתו של כל עץ . . להוציא פירות טובים: כמש"נ (בראשית א, יא) „עץ עושה פרי למינו אשר זרעו בו". אלא שעברה האדמה (וי"א שהוסיפה) ועשתה אילני סרק (ירושלמי כלאים פ"א ה"ז ובפ"מ שם. וראה לקו"ש חט"ז ע' 530 בשוה"ג). וראה להלן הערה ד"ה ארצנו תתן יבולה.

ופירי פירות: כי הם פירות כאלה שנמצא בהם הזרע והגרעין שמהם יצמחו אילנות ופירות כמותם. ראה פרש"י עה"פ בראשית שם.

וגמילות חסדים (מצוות): דכל המצוות נקראות בשם צדקה — ראה תניא פל"ז (מח, ב). תו"א מקץ לח, ג. מב, ג. לקו"ת בשלח ב, א. שה"ש מד, ג. מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ס"ע עדרת. וש"נ.

שכל הענינים האלה . . אין־סופיים: ראה תהלים קיט, צו: רחבה מצותך מאד (ובמפרשים). וראה יהל אור להצ"צ עה"פ (ע' תעא). אוה"ת בראשית (כרך ג) תקה, ב ואילך. לקו"א להה"מ סקע"ט (מו, סע"ג ואילך).

מקדש אד' . . כאשר יקויים ה' ימלוך: ראה פרש"י עה"פ: המקדש אשר כוננו ידיך . . בשתי ידים, ואימתי יבנה בשתי ידים — בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבוא שכל המלוכה שלו.

רצית השם ארצך: תהלים פה, ב. ולהעיר מהשייכות המיוחדת דפסוק זה ל(שנה זו) שנת השמיטה — ע"פ מדרש תהלים עה"פ: זש"ה (עקב יא, יב) ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, הקב"ה הופך ומהפך ומסתכל ונותן עיניו בה עד שתרצה מעשי' להקב"ה . . עשו את השמיטין . . אותה שעה היא מרצה מעשי' להקב"ה . . לכך רצית ה' ארצך.

ארצנו תתן יבולה: תהלים שם, יג. — ולע"ל אף אילני סרק עתידין לעשות פירות (תו"כ עה"פ בחוקותי כו, ד). ובזה יתתקן מה שעברה האדמה ועשתה אילני סרק (הערה דלעיל ד"ה ותכליתו). וראה לקו"ש חט"ז ע' 531 הערה ד"ה אילני סרק*.

לשכון כבוד בארצנו: תהלים שם, יו"ד. וראה מכתב י"א ניסן ה'תשמ"ו בסופו בהערה (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים (קה"ת תשמ"ז) ע' תתצד).

---

*) ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. המו"ל.

בארצנו, משום שיקויים: הראנו ה' חסדך, וישעך תתן לנו (חסדך שלך וישעך שלך), ובאופן של „הראנו", „וראו כל בשר" – לעיני בשר ממש.

בכבוד ובברכה
ובברכת הצלחה בכל האמור
/מקום החתימה/

הראנו ה' חסדך: תהלים שם, ח. וראה הערות למכתב הנ"ל שם (ע' תתצג). שיחת כ"ו ניסן (בהיחידות), ושבעה עשר בתמוז ה'תשמ"ו. ועוד.
וראו כל בשר: ישעי' מ, ה.

ב"ה, בימים שבין יו"ד שבט, יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר,
וט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות,
ה'תשמ"ז. ברוקלין, נ.י.

לכל ילדי ישראל
בכל מקום שהם
השם עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנוסף* למכתב הכללי והכולל – באה כאן בפרט ההצעה והבקשה הכפולה אל כל אחד מכם, ילד וילדה, לעשות מן החדר שלכם, המטה, השולחן וכו' – „בית" של תורה, תפלה וגמילות חסדים: ללמוד בו כל יום תורה, לומר תפלה להשם, לתת צדקה בקופת־צדקה (לבד משבת ויום טוב), וכיוצא בזה.

ולכל אחד מכם יהיה סידור (תפלה) משלו, חומש (או ספר אחר של תורה) משלו, וכן להבדיל, קופת־צדקה משלו.

[ולרשום – על הדף שלפני התחלת הסידור או הספר – „להשם הארץ ומלואה" (או בראשי־תיבות „להי"ו") ואת השם שלו, כמנהג ישראל. ואם אפשר – גם על קופת־הצדקה].

* * *

והשי"ת יברך ויצליח את כל אחד מכם „לצמוח" לגדול ולהתעלות בתורה ותפלה וגמילות חסדים ומצות – בהתאם להרמז של ראש השנה לאילנות, ולהביא במשך כל השנה הרבה פירות טובים (מעשים טובים),

– כפי ברכותיו הרבות של כ"ק מו"ח אדמו"ר,

ושתעשו את כל זה בבריאות טובה ובשמחה.

בברכת הצלחה רבה בכל זה
/מקום החתימה/

---

*) תרגום מאידיש. – נדפס בלקו"ש חכ"ו ע' 420.

חלק משיחת ש"פ משפטים, פ' שקלים מבה"ח וער"ח אדר ה'תשמ"ז
– ע"ד ההשתדלות שכל ילדי ישראל שי' יעשו בית תורה, תפלה וגמ"ח –

בהמשך למכתב הכללי המיוחד לכל ילדי ישראל שי' – באתי לעורר ולזרז עוד הפעם בבקשה כפולה בנוגע לתוכן המכתב, שכל אחד ואחת מילדי ישראל, בכל מקום שהם, יעשה מחדרו הפרטי, מטתו ושולחנו כו' "מקדש מעט"[1], "בית" של תורה, תפלה וגמילות חסדים:

בחדרו של כל ילד וילדה – יניחו, במקום חשוב ובולט ונראה לעין, חומש (או ספר אחר של תורה), סידור, וכן (להבדיל) קופת צדקה.

וכדאי שהחומש הסידור וקופת הצדקה יהיו שלהם דוקא, וגם ירשמו את שמם (הילדים בעצמם, או ההורים) על הדף שלפני התחלת הסידור או החומש, ואם אפשר – גם על קופת הצדקה, וכמנהג ישראל – ירשמו לפנ"ז "לה' הארץ ומלואה"[2] (או בראשי־תיבות: לה"ו).

ובודאי אין צורך להאריך בגודל התועלת שבדבר –

הן בנוגע לעצם העובדה שבחדרו של כל ילד וילדה ישנם ג' הדברים דתורה תפלה וגמילות־חסדים,

ועוד ועיקר – שע"ז יתוסף בלימוד התורה בחומש (וכיו"ב) ובתפלה לה' מידי יום ביומו, ובימות החול – גם בנתינת הצדקה, וכל זה – בחיות וחביבות מיוחדת, מכיון שנעשה בחומש סידור וקופת־צדקה המיוחדים, שייכים להם, כטבעם של ילדים,

והן בנוגע לרשימת שמם של הילדים לאחרי "לה' הארץ ומלואה" – שע"ז (א) מזכירים ומדגישים את השם היהודי של כאו"א מילדי ישראל, גם לאלו שלעת־עתה עדיין אינם מרבים להשתמש בשמם היהודי, (ב) ועיקר: מחנכים את ילדי ישראל ומחדירים במוחם ולבם שכל חפץ שלהם קשור עם הקב"ה, "לה' הארץ ומלואה".

* * *

ובקשה מיוחדת וכפולה – להורים, מחנכים ומחנכות, מדריכים ומדריכות, מנהלי מוסדות חינוך וכיו"ב שי':

נוסף לכך שהם עצמם, בתוככי כל בני ובנות ישראל, צריכים לעשות מביתם הפרטי בית תורה תפלה וגמ"ח, כמבואר בארוכה במכתב הכללי והכולל –

מוטלת עליהם האחריות, ביחד עם הזכות הכי גדולה, להשפיע ולפעול על הילדים והילדות שיעשו כל הנ"ל.

---

1) ראה יחזקאל יא, טז. מגילה כט, א.

2) תהלים כד, א.

וכדי להדגיש ולהבליט את החשיבות המיוחדת בפעולתם של הילדים – באה בקשה הנ"ל בשני מכתבים:

מכתב א', בארוכה ובפרטיות – אל בני ובנות ישראל, שאצלם, ענינים אלו הם מעיקר הדין; ומכתב א', בקיצור ונקודה – לכל ילדי ישראל, שאצלם, ענינים אלו הם מצד חינוך,

אבל הובטחנו[3] „חנוך לנער על פי דרכו (שע"ז) גם כי יזקין לא יסור ממנה".

וזה מגדיל ביתר שאת ויתר עוז זכות המחנכים וגם אחריותם – כיון שנוגע לכל משך ימי חייו של המחונך/כת.

ובקשתי כפולה – כאמור – שההורים, המורים והמדריכים כו', יעוררו וישפיעו על הילדים בכל הנ"ל,

ועוד, וגם זה עיקר – שיסבירו להילדים את המבואר ומפורש בספרי קדמונינו גדולי ישראל (ומשם צומצם ונעתק תוכן המכתב הארוך, שנקודתו) – שבית המקדש הכללי כולל את ג' הדברים שעליהם העולם עומד, תורה תפלה וגמ"ח, ומעין זה צריך להיות גם בביתו וד' אמותיו של כאו"א מישראל, „מנער ועד זקן טף ונשים"[4],

ובודאי ימצאו את הסגנון והאותיות המתאימים לפי־ערך שכלם והבנתם של הילדים וגילם.

וכדאי שהמדריכים והמדריכות שי' ישאלו את הילדים והילדות שי': המשתמשים בסידור, חומש וקופת הצדקה שלהם –

מזמן לזמן ובפרט – ביומין זכאין.

* * *

בטח יפרסמו בקשה כפולה זו בכל מקום ומקום, ובמיוחד בין אלה שיש להם השפעה חשובה בענין החינוך,

ותקוותי חזקה שיתקבלו הדברים, ויפעלו פעולתם,

ובודאי יצליחו בכל זה בהצלחה רבה ומופלגה – כפי שרואים במוחש בתקופה האחרונה את מדת ההצלחה בפעולות אלו, ובודאי יהי' כן גם בעתיד,

וכפי שאמר הקב"ה שהוא המצווה: ועשו[5] לי מקדש ושכנתי בתוכם (כמועתק במכתב הכללי פי' רז"ל בהדיוק בתוכם): „ובחנוני[6] נא בזאת"!

ועוד וג"ז עיקר – שע"ז זוכים להחיש ולהקדים בנין בית המקדש הכללי והעיקרי, בית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו ממש.

---

3) משלי כב, ו.
4) ל' מג"א – ג, יג.
5) תרומה כה, ח.
6) ל' הפסוק – מלאכי ג, י.

נסתיימה שנת ההסתלקות של נשיאנו כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

מתגברים הגעגועים באשר כלה קיץ עובר חורף ואנחנו לא נושענו.

אבל מצד השני ההרגל עושה את שלו. ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולהוראותיו – אשר כולא חד – ילך הלוך וחסור ח"ו.

אלה הדברים אשר דבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום. ופירושו: כדיוטגמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה.

ובנוגע למצות: מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום. ופירושו: שיהיו עליכם חדשים כאילו שמעתם בו ביום*.

(ממכתב ט"ו בשבט ר"ה לאילן, ה'תשי"א)

---

*) ע"כ הגיע לידנו. המו"ל.

בשלח

במענה למכתבו מבדר"ח אד"ר בו כותב תמיהתו על המובא בספר בעל־שם־טוב בפרשת בהעלותך בשם הבעש"ט ביאור ענין קריעת ים סוף, אשר כאלו הוא בטבע, והנס הוא מה שהקב"ה בראשית הבריאה הטביע בטבע אשר ביום פלוני יבקע הים, והוא דלא כמבואר בכ"מ אשר קרי"ס הי' נס ונס גדול ביותר.

והנה ספר הנ"ל הוא מלוקט מכמה ספרים, וצריך עיון עד כמה מדויקים הדברים המובאים בספרים מהם לוקט, כי הרי בענינים כגון אלו, הנה ע"י אי דיוק באיזו תיבות משתנה הכוונה מהקצה אל הקצה. ובפרט עפ"י הידוע אשר הבעש"ט הי' אומר דברי תורה בלע"ז ולא בלשון הקדש, והמעתיק לא תמיד כיוון להענין של הבעש"ט, אפילו כשהמלקט הי' באותו שעה ובאותו מקום. עיין דוגמא באגרת הקדש לרבנו הזקן סכ"ה (קמא, א).

וקרוב לודאי שגם בנדו"ד כן הוא, שהרי צודק בהערתו שקרי"ס נחשב לנס גדול ביותר. ועיג"כ שער היחוד והאמונה לרבנו הזקן פרק ב'.

בגוף הענין, אפילו את"ל שמי שהוא אמר בענין קרי"ס בסגנון המובא בשם הבעש"ט כנ"ל, ידוע כגון דא שהרבה פעמים עונים לשטתך ולטעמך, אפי' את"ל, ז.א. שאפילו את"ל (אף שהענין אינו כן) שהי' בזה ענין טבעי – בכל זה כו'. כהביאור שם.

וזאת למודעי, אשר הרבה מגדולי ישראל וחוקרי ישראל בדורות שעברו בארו באופן זה ענין הקשת עליו נאמר שאות ברית הוא, אף שמבואר שזהו ענין בטבע. יעיין במפר' התורה פ' נח.

גם יש לפרש סגנון הנ"ל עפמש"כ בבחיי (בשלח יד, כז): הושם בטבע המים כו'. עיי"ש.

(ממכתב ד' אד"ר, תש"ט)

. . . במ"ש בתרגום יונתן, שמות יד, כא שעל המטה חקוקים כו' ושמה אמהות ומעיר, שהרי רגיל בכ"מ ד' אמהות (שרה רבקה רחל ולאה) ואין קורין אבות ואמהות אלא כו'*.

י"ל בפשיטות, אשר בהמטה הוזכרו לאו דוקא האבות כ"א כל שבט ושבט, שלכן הוסיפו גם האם של כאו"א . . .

(ממכתב ד' שבט, תש"כ)

*) נתבאר באריכות בלקו"ש ח"ו ע' 304. המו"ל.

. . . ויה"ר אשר בלשון הפרשה שקראו בשבת העבר, יעלה ארוכה, וכמבואר בזה הר"ת כי אני ה' רופאך: ארי"ך כי כל אסוותא מלעילא (עיין זהר חלק ג' רצב, ב. מאו"א מע' אריך. קהלת יעקב מע' ארוכה. וראה ג"כ זח"ג רד, א. דש, סע"ב. ז"ח בלק נד, ג) . . .

(ממכתב י"ד שבט, תשט"ו)

. . . ויהי רצון אשר מכאן ולהבא אך טוב בטוב הנראה והנגלה יבשר, ובענייני בריאות יהי' דוקא ע"ד רפואתו של הקב"ה וכמ"ש כי אני ה' רופאך ובמילא לא אשים עליך מעיקרא*, וידוע** שהוא ר"ת אריך ע"ז נאמר ארוכתך מהרה תצמח שקדים הטובים מכל שקד דאהרן כהנא רבא . . .

(ממכתב ט' תמוז, תש"ז)

*) ע"פ פשוטו של מקרא וכפי' רש"י ובבעה"ת עה"ת – ואין להקשות ממדרשו בסנה' קא, א.

**) קהלת יעקב (לבעהמ"ס מלא הרועים) מע' רפואה.

. . . במ״ש בהסעודות דש״ק – שנמצאו בזה לכאורה סתירות במאמרי הזהר.

הסדר הוא כדברי רשב״י (זח״ב פח, ב) וכמו שאומרים באתקינו סעודתא: חקל ת״ק, ע״ק ז״א. ומש״כ בזח״ב (פח, א): סעודתא חדא לקבל ע״ק כו׳ סעודתא תנינא לקבל חת״ק כו׳ – כבר פי׳ באור החמה שם שמפרש ע״ס הכתוב ולא ע״ס הסעודות. כן מש״כ בזח״ג, רפ״ח סע״ב – הוא ע״ס מעלת המדות – כמוש״כ באוה״ח לזח״ב פח, ב. ובסי׳ לרבנו הזקן בדרושי סעודות שבת נת׳ הענין ע״פ חסידות . . .

(ממכתב כ׳ ניסן, תשי״ז)

. . . במ״ש אודות הזהירות שלא לקדש משעה 6־7 בערב שבת*, הנה מובן הכוונה לשעה בת ששים רגעים, כי הילוך המזלות הוא בקיץ ובחורף, וגם בחצות היום אין חילוק בין המקומות שבדרום ובצפון, ובמילא שעה הששית היינו שש שעות שוות לאחר חצות היום.

ומ״ש שאין חוששין לזה באה״ק ת״ו, וכן בענין ניט״ל**, בטח יודיע טעמם של אלו שאין חוששים לזה באה״ק ת״ו, ואם הם בר סמכא . . .

(ממכתב י״ח טבת, תשט״ז)

*) ראה גם לקו״ש חי״א ע׳ 290. חט״ז ע׳ 576. המו״ל.

**) ראה לקו״ש ח״י ע׳ 319. המו״ל.

. . . במ״ש בתורת חיים ס״פ לך, דף צ״ו ריש עמוד ב׳, אשר גם אכילה דשבת מגשם לגוף מצד התענוג הגשמי שבגוף שאינו נברר והוא מעורב טו״ר גמור מעה״ד טו״ר, שלכאורה אינו מתאים עם מ״ש בתורת חיים פ׳ ויקהל דף תרכ״ז ותרמ״ז, שהאכילה דשבת אינה מגשמת דפרש שבתכם לא קאמר.

הנה מה שיש לפרש בזה הוא שאף שבשני המקומות אומר הלשון מגשם, אבל החילוק בזה הוא שרע אין באכילת שבת אבל מגשם כמו ענין של היתר, וזה אפשרי גם באכילת שבת, ומכש״כ וק״ו ממ״ש בתו״ח פ׳ לך הנ״ל שאפי׳ האהבה דנפה״א הבאה במורגש משתלשל מזה וכו׳ עיי״ש. –

ובדא״ג הנה בענינים אלו מדובר בתו״א ר״פ חיי שרה ובסידור סדר סעודת שבת (סעודה ב׳ ד״ה יגלה לן טעמי׳) וכן בדרך מצותיך עמוד 179 ושם, עיי״ש . . .

(ממכתב ז׳ טבת, תשי״ד)

נבהלתי בקבלת מכתבו מיום ג' שקס"ד להתענות בשבת, תענית יארצייט, ויש בזה כמה דיעות, ולכ"ע אין מתענין, ולדעתי מוטב להקדים ליום ו' ואם אי אפשר מאחרין ליום א' או שאין מתענים כלל. ויעוין הדיעות בזה בשו"ע או"ח תקס"ח סעיף ט'. ובאחרונים שם טורי זהב סי' תכ"ט ס"ק ג' ובשו"ע רבינו שם סעיף ט' ובספרים שהובאו בשדי חמד אסיפת דינים מערכת אבלות ס"ק צ"ו, ובספר כל בו להרב גרינוואלד עמוד ש"צ, ולדעתי אפילו התרת נדר אין שייך בזה. ובכל אופן לא להתענות בש"ק.

(ממכתב כ"ו טבת, תש"ד)

~

. . . ע"א*. ס"ב. שיטת רש"י. כ"פ רבנו הזקן בשולחנו שמ"ה סי"א. ובכ"מ. ובשו"ת בית אב תנינא ס"ה ובמפתחות מונה שלשים פוסקים מהראשונים דס"ל כרש"י.

שם. אא. הטעם שבמספר ס"ר — גם א"י בכלל, י"ל, כי שבת במרה נצטוו (ראה תוד"ה אתחומין שבת פז, ב), ועדיין דין ב"נ להם (וכידוע דעת כמה ראשונים בזה). וגם לאח"כ, במ"ת נגדרו עניני שבת „כאשר צוך" במרה.

ע"ב. ס"ג. לכו"ע רה"ר מה"ת. צ"ע וביורר, דכמדומה הרחובות כולם מסתיימות, סו"ס, בגשרים ומנהרות הסתומות ע"י צוה"פ או גם מחיצה ו„שראנקען" כדי לגבות מס וכיו"ב. — לעיין א"א להר"א מבוטשאטש שמ"ה.

ע"ג. גדר ים ונהר. (נפ"מ בכתיבת גט וכיו"ב) לכאורה י"ל אם מימיו מיקווי וקיימי במקומם (אף שישנם גלים), או שוטפים (מקואות פ"ה מ"ד. מכות ד, א. יבמות קכא, א. ועוד. וראה שו"ת צפנת פענח להגר"י מרגצוב** סנ"ח-נט) — אבל אליבי' דאמת נ"ל, שבכ"מ הוא לפי ענינו. ובהל' עירובין תלוי במה שרואים הבפועל אם (לפעמים עכ"פ) מעלה שרטון ונקרש. א"ל. — ובזה מבואר מה שבראשונים ואחרונים נפרטו כמה דינים וחילוקים בחששות הנ"ל, בנהרות שונים, בעוקי וכו' — אף שאינם מבוארים בש"ס —

ועפ"ז יש לברר כל חלקי היקף מנהעטאן המובאים כאן. — ויל"ע בספרים שהובאו בזה בארחות חיים (החדש) שמ"ג.

ע"ג. חשש שמא יעלה הים שרטון אליבא דחד ס"ד. צ"ע כי כ"פ הרמ"א (ראה יד מלאכי כללי הרמ"א חי). והעתיקו לפסק הלכה אדה"ז שסי"ג סל"ה.

שם. דעת החת"ס. דעת אדה"ז (שם) שטוב לחוש לדברי האוסר.

---

*) הערות לקונטרס „הצעה לתיקון עירובין". המו"ל.

**) דווינסק ח"א. המו"ל.

ע"ד. ס"ח. דאפשר לראות מראש הבתים הגבוהים וכו'. — **אין נלפענ"ד כלל לומר, דע"י בנין מגדל וראשו בשמים באמצע שטח גדול ביותר מוקף יהפך כל השטח מרה"ר** דאורייתא **לרה"י. ואין לומר דכל** הראוי **לראות ההיקף ע"י בנין וכיו"ב — רה"י הוא מה"ת, דא"כ קושית הש"ס דכו"ע מקיף לי' אוקינוס (עירובין כב, ב, לפי הפי' המובא בקונטרס שצ"ל ההיקף) במקומה עומדת, וכמסופר בשלמה (ירושלמי. הובא בתוד"ה ככדור ע"ז מא, א).**

ועכצ"ל דלפי הנ"ל צריך שיראה בעמדו בשטח הארץ. ובבכורות (נד, ב) שהוא טז מיל. ואולי בנדו"ד הוא יותר ע"ז כי שם צ"ל שלטא בה עינא לשמור ולמנות משא"כ בהיקף מחיצות.

— **ולהעיר להנ"ל מפסחים (צד, א) יכול ליכנס בסוסים ובפרדים כו'. ועייג"כ בשיעור מקום קרוב (מו"ק כב, א), בימינו דנוסעים במסה"ב, באוירון וכיו"ב — דשקו"ט בזה בספרים הובאו בס' כל בו — להרב גרינוואלד — ח"א ע' של.**

ע"ה סוסי"א. **יל"ע בשו"ע רבנו הזקן סשמ"ג סמ"ג.**

שם. סי"ב. אא. **יעוין ביאור הלכה לבעה"מ משנ"ב סשנ"ח ס"ט.**

שם. גג. **בפלוגתא שנוי' — ראה ס' הובאו בהגהות מהרש"ם שבארחות חיים (החדש) סשנ"ח.**

* * *

בענין שמצוה היא לתקן עירובין. — ראה עירובין כח, א. טושו"ע או"ח סשס"ו סי"ג. שט"מ ביצה (טז, ב). שו"ת הרא"ש כלל כא. רשב"ץ (ח"ב, סל"ז). חת"ס חאו"ח סצ"ט. שו"ת בית אב תנינא סי' א.

ולהעיר, אשר כל הספר האחרון דן בעניני עירובין, ושקו"ט שם בכמה פרטים המובאים בקונטרס זה.

(ממכתב ט"ו אייר, ה'תשי"ד)

●

מאשר הנני קבלת מכתבו מא' קרח בצירוף קונטרס אודות אפשריות ונחיצות דתקון ערובין במנהטן.

והנה כבר ישנו בזה קונטרס „הצעה לתקון ערובין" הנ"ל מהרה"ג כו' צבי שי' אייזנשטדט מעובד בפרטיות בצירוף מראה מקומות וכו' במ"ש כת"ר ועוד עם הוספות **על זה.**

ולפלא שלא הזכיר בכל השקו"ט שבקונטרס ששלח אלי אודות הענין דזרעים הנמצאים בעיר שלדעת כמה ראשונים ואחרונים מבטלים המחיצות. כן לא נגע בזה

דחלק מנהטן מסובב מהים, ואפילו החלק שנק' ריווער הנה צ"ע רב אם הוא בגדר נהר ע"פ הלכה, ואכ"מ להאריך. ועיין בקונטרס להרב אייזנשטדט הנ"ל. וכן מקואות פ"ה משנה ד', מכות ד' א' ועוד. שו"ת צפנת פענח להגאון מרגצוב סי' נ"ח נ"ט בגדר נהר ע"פ דין. כן כפי המבואר בקונטרס הנ"ל כמה מקומות שלא הקיפו נוסף על הענין דחלק המחיצות לא הוקפו לדירה.

ומה שהעיר כת"ר במחלוקת הראשונים אם צ"ל ששים רבוא בוקעים, כך פסק רבנו הזקן בשולחנו הטהור סי' שמ"ה סעיף י"א, ועיין בשו"ת בית אב תנינא סי' ה' דמונה שם שלשים דעות מהראשונים דס"ל כזה.

ומה שהעיר במ"ש הר"א מבוטשאטש, דאין ראי' דעכו"ם אין נכנסים במס' ס' רבוא ומחפש ראיות ע"ז, הנה בכ"מ מהאחרונים משמע דבמס' ס' רבוא נכללים גם עכו"ם. והיסוד ע"ז י"ל כי שבת במרה נצטוו (ראה תוס' ד"ה [אתחומין] שבת [פז, ב]) ואז עדיין דין בני נח להם (וכידוע דעת רוב הראשונים בזה), וגם לאח"כ במ"ת נגדרו עניני שבת כאשר צוך (במרה).

ומ"ש* בענין דמצוה לתקן ערובין, יעוין נוסף על מה שהזכיר במכתבו, שיטה מקובצת לביצה ט"ז ב', שו"ת הרא"ש כלל כ"א, תשב"ץ ח"ב סי' ל"ז, חת"ס הל' או"ח סי' צ"ט, שו"ת בית אב תנינא סי' א'.

(ממכתב ד' תמוז, תשי"ד)

---

*) קטע זה נדפס גם בלקו"ש חט"ז ע' 522. המו"ל.

●

מאשר הנני קבלת מכתבו מענה על מה שכתבתי הערותי בעניני עירובין.

ומ"ש בענין הזרעים שלא ראה זרעים במנהטן, הנה לפלא הדבר כי מרובים הם בכמה מקומות שם.

כן מ"ש אודות העלאת שרטון שבמקום שהוא מדרבנן אין חוששין שמא יעלה שרטון, ע"כ צ"ל שלא נתקבלה דיעה זו כיון שלדעת כמה ראשונים וכמה גם מאחרונים להלכה למעשה אין רשות הרבים בזמן הזה ובכ"ז מביאין ומאריכין בהחשש דעלה שרטון גם עתה*.

ומ"ש ע"ד הערתי דשאני שבת שבמרה נצטוו, ומקשה ע"ז מתוס' שבת פ"ז ע"ב ד"ה [א]תחומין, הנה כמדומני ברור שגם במכתבי ציינתי לתוספות זה כי שם משמע

---

*) קטע זה נדפס גם בלקו"ש חכ"א ע' 384. וראה שם מכתב המשך לזה. המו"ל.

דלחד מ״ד נצטוו על הוצאה במרה וממנו נלמד גם להשני כיון דלא בזה הוא פלוגתייהו. ומה שרוצה לדמות זה למילה (ולהעיר מפיה״מ ספ״ז דחולין), הרי גם על זה רמזתי במכתבי שציינתי שם דבשבת שבסיני נאמר להם כאשר צוך במרה משא״כ מילה, וכמובן . . .

(ממכתב ח״י אלול, תשי״ד)

●

מאשר הנני קבלת מכתבו בצירוף ה„קונטרס תיקון עירובין״ של כת״ר שי׳, ומוחזר בזה הקונטרס.

ומש״כ בענין הסכמה — הרי ידוע שאין זה בנוהג בית הרב. ומנהג אבותינו בידינו. ובפרט אשר אין הזמן גרמא כלל, לעיין בהספר כפי הדרוש. ועוד זאת — ועיקר הוא אצלי — אשר בכל מקום הנה אנא באתרי׳ דרב אנא, הוא אאזמו״ר רבנו הזקן בעל התניא והשו״ע, ונהוג דוקא כרב. ובזה כמובן גם מש״כ בשו״ע שלו (סשס״ג סל״ה) דהים אינו עולה משום מחיצה.

ומה שרוצה כת״ר לדחוק ולפרש פס״ד זה — דוקא באם יש חשש שגם האשפה תנטל ותשאר מחיצה אחת — במח״כ אין לזה מקום כלל, כי בפירוש כתב דינו בשו״ע שם — באשפה של רבים שאינה עשוי׳ להתפנות. וכשיעלה הים שרטון ישארו ב׳ מחיצות סמוכות זל״ז כדל״ת ולחי או קורה בצד ג׳.

* * *

והנה, אף כי, למרות הנ״ל, שמחתי לקרות בסיום הקונטרס אשר שכר משכירו ולקיטו כו׳,

(אף כי בטח בלא ברכה, ודלא כמשמע משטחיות הלשון, שהרי מידי כמה ספיקות לא יצא. וברכות אין מעכבות)

ולדעתי זכות גדול ונפלא הוא לכת״ר, אפילו את״ל אשר לכמה דעות יש מקום לדון ע״ד כמה פרטים וספקות,

בכ״ז ברור לדעתי מוחלטת ותקיפה — שאין להדפיס, וגם לא לפרסם באופן אחר, שגמר הענין ותקן העירוב (עכ״פ לפי דעתו).

ומש״כ בסיומו דהקונטרס תועלת הפרסום — בכדי להציל אף אלו דלאיסורא מכווני וכש״ס (נזיר כג, א),

בודאי גם כת״ר משער כמה מאלו המזידים — לומדים או אפילו רק יודעים ע״ד ספרים וקונטרסים כאלו,

משא״כ בהנוגע לשומרי תומ״צ, שעליהם דוקא אחז״ל דמורי היתרא לנפשייהו

(באם רק ימצא איזה יסוד ואמתלא שיהי') שעלול פרסום הדבר להביא אותם עד לפרצות כו'. ולאחרי הפרסום יהי' הענין בגדר לא יוכל לתיקון, אפילו אם ירצה.

– האזהרה רבה שבפתיחת הקונטרס – כבר ראו במוחש, שאין זה מועיל בדבר הנדפס ומתפרסם, כיון שבעוה"ר רווחת השיטה דבהיתרא ניחא. ובפרט במדינה זו, אשר ה„רע־בנים" עומדים על משמרתם – משמרת לעומת ה' ולעומת תורתו – לפרוץ חומת הדת והיהדות.

ויהי רצון שבימיו ובימינו יקוים בפועל מאמרז"ל (ירושלמי תענית פ"א סוף ה"א) אילו היו ישראל משמרין שבת אחת כתיקונה מיד הי' בן דוד בא,

– בבבלי (שבת קיח, ב) איתא שתי שבתות כהלכתן. ואינו סותר להמאמר בירושלמי דתענית הנ"ל, וכמו שביאר רבנו הזקן בספרו לקוטי תורה פ' בהר רד"ה את שבתותי תשמרו. עי"ש. –

ובהוספה בשמות רבה (סוף פכ"ח): למה – שהיא שקולה כנגד כל המצות . . .

(ממכתב אדר"ח אדר, תשי"ח)

ט"ו בשבט

. . . בענין נטיעת עצים בט"ו בשבט, הנה אין לערב את זה במנהגי שו"ע וכו' ויש להשמיטו מספר שצ"ל שוה לכל . . .

(ממכתב כ"א אייר, תשי"ד)

יתרו

. . . דא"ג לכתבו מכ"ט מנ"א תוכן המדובר כאן בעת ההתועדות*, דהגילוי דשעת מתן תורה, הי' רק ענין של תוספת, – מובן שמופרך מעיקרא, שהרי מ"ת הוא כללות סדר כל ההשתלשלות וכו' וכו'. ואין להאריך בדבר הכי פשוט. מה שכן הי' מדובר, שאף שעשרה מהווים פרהסיא הממלאת כל העולם הזה, ז.א. שממלא ברוחב בענין השטח, משא"כ בעומק וגובה, המשכה ממקום נעלה ביותר, בזה שייך כמה דרגות גם למעלה מעלה מעשרה. והרי דבר פשוט שהדרגות הם אין קץ בגובה ועומק. וזה"ע דס' רבוא – חכם הרזים שממשיך מדריגת רז. ועד"ז במתן תורה. וכנראה שכמה ענינים נרשמים – כעין זה, ולפלא איך זה הקורא אין מרגיש כלל בהאמור – שזה מורה על העדר מוחלטי דשימת לב. וד"ל . . .

(ממכתב כ"ב אלול, תש"כ)

---

*) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1332. המו"ל.

. . . בענין שאלתו מה שקשה לו לבאר להם את ענין המצות אם זהו מצד קב"ע או שיש להם טעם בשכל, הנה הנקודה הכללית בזה היא, שהמצות ניתנו מהשי"ת לבני אדם, ובמילא מובן הדבר אשר החכמה שבהם היא בלי גבולית, לאידך גיסא מובן ג"כ שיש גם איזה תפיסא ואחיזה בשכל אנושי, וזהו ענין טעמי המצות המובאים בספרים, אבל כיון שזהו מחכמתו ורצונו של הקב"ה הרי פשוט שכמה שיתעמק האדם בטעמי המצות והתועלת שבהם, הנה אין זה עד גמירא כי א"א לבעל גבול לתפוס ולהקיף ענין בלתי גבולי, כ"א אפס קצהו ושמץ מנהו.

ונוסף ע"ז, כיון שהמצות ניתנו מהבורא ית' לתועלת האדם הנברא על ידו, הרי בטוח הדבר שיכול הוא ית' לכוון לטובת הנברא על ידו, וכמו שא"א שיאמר אדם שלא יאכל עד אשר יבין בשכלו את התועלת שיש באכילה ושתי' וכמו שמופרך הדבר שהחולה בראשו יאמר שלא יקבל כל תרופה עד שיבין בשכלו אם תועיל לו, כי אדרבה לקיחת הסממנים והרפואות והאכילה ושתי' מחזקים את המוח וכח השכל שבמשך הזמן יוכל להבין את התועלת שיש באכו"ש בסממנים ורפואות.

הנה כן הוא הדבר ג"כ בענין המצות, שבטוח הדבר שיש להבינם אפס קצהו גם בשכל אנושי, אבל אין זה תנאי ח"ו לקיום המצות ולימוד התורה כ"א אדרבה התומ"צ הם הדברים המביאים לזה שבמשך הזמן יהי' שכלו מוכשר להבין ולהשיג את הנ"ל,

ויש להאריך בזה, אבל הביאור צריך להיות מתאים להדרגא שבו נמצאים התלמידים, ואל בינתו אשען אשר יוכל להתאים הדברים לכח הבנתם והשגתם.

מוסג"פ איזה ענינים ממה שי"ל כאן באנגלית, שיוכל להשתמש בזה להבנת נקודה הנ"ל והשי"ת יתן לו הצלחה בעבודתו בקדש וכן הצלחה בעניניו הפרטים ובריאות הנכונה לזוגתו ולבתו שיחיו . . .

(ממכתב א' שבט, תשי"ב)

. . . לכתבו שיש שאלה שמבלבלת לו ולע"ע לא מצא מענה עלי' וסובל מהספק וכו', ושואל למראה מקומות וציונים בם ימצא המענה לשאלתו.

והיא, מנה"מ דקיום המצות נדרש מאתנו גם במעמד ומצב שקשור הדבר ב־קישוים וביגיעה ועד לכדי נסיון.

ולפלא הספק והשאלה בענין פשוט כהנ"ל, ואבאר שיחתי, שהרי הספק האמור יש לו מקום באחת משתי אלה, א) באם מצוה המצוה ציווה עלי' באופן בלתי משוכלל, ז.א. אומר רק ראשי פרקים וחסרה הפרטיות, שבמילא יש מקום לכמה ספיקות באותם הענינים שלא פורש אודותם, ב) באם מצוה המצוה לא הי' יכול לשער כל מעמד ומצב אפשרי בו יהי' נמצא זה המצווה ממנו, ובמילא אי אפשר לדעת באם גם במעמד ומצב זה מצווה הוא לקיים הציווי.

כיון שיסוד אמונתנו (דא"ג – זהו גם יסוד שאר אמונות להבדיל) שמצוה המצוה, הוא תכלית השלימות, ובמילא ניכר זה גם בהציווי[ם] שבאו באופן מבורר, וכן יודע עתידות הוא, ובשלימות חכמתו שיער כל מעמד ומצב אפשרי בו יהי' נמצא מקבל הציווי בהווה ובעתיד, הקרוב ואפילו בעתיד הרחוק, הרי שני תנאים האמורים אינם במציאות בודאי ובודאי, ולכן יש למצוא בתורת המצוה גם אופן ודרישת קיום ה־מצוה שבכלל אין בזה הגבלה רק הגבלה אחת, וחי בהם וכו', וכמבואר מרז"ל בכ"מ (ומהם יומא פה, ע"ב) שמזה נלמד שאך פקוח נפשות דוחה עניני התורה ותו ולא מידי, ועד"ז שאר ההגבלות שישנן במצות, וכמו הידור מצוה עד שליש, גם הם נתפרשו בפירוש בתורתו של מצוה המצוה, באופן שאין כל מקום ספק, ובזה גם נשלל הספק שלו . . .

(ממכתב כ"ז ניסן, תש"כ)

. . . א) בנוגע להערה שלו* שבענין הטעמים שבתורה אם נכון לקרות הפסוקים מתאים לפשט המקרא, או כפי הטעמים, לא הי' בזה ספק אצלו, וכללות הספק הוא רק בנוגע למקרה אחד מסוים בלבד. ודוקא בזה הוא הספק כיון שעפ"י כללי ה־טעמים במקרא צריכים היו להיות הטעמים בפסוקים אלו באופן אחר מכמו שהם בפועל, מפני שכלל אחד נדחה מפני כלל השני.

מענה: כללי הטעמים, הנה כפי שכתבתי לו במכ' הקודם אינם, ברובא, אלא מעשה ידי אדם שכללם ע"י החיפוש בהטעמים שבכתובים אשר כדי לתרץ הסתירות שיש בזה ממקום למקום, הוציאו כללים אלו, ובמילא אם יתענין איש אחר בזה ויכול למצוא כלל שיתרץ כל הקושיות באופן אחר הרי אז אפשר שיבוטל הכלל הקודם, ויחזיקו בהכלל שימציא איש זה (כמובן הנה כ"ז הוא רק ברוב כללי הטעמים, כי אחדים מהם יסודם בהררי קדש, וכידוע יש איזה מכללי הדקדוק והנגינה שיסודם בחכמת הקבלה). משא"כ בתושבע"פ שנמסרה לשיקול דעת חכמי התורה.

היוצא מהנ"ל שגם במקרה מסוים שעמד עליו הנה, לפ"ד, ברור הדבר שצריך לקרותו כפי הטעמים.

ב) יותר על כל הנ"ל, גם אם היו הכללים הנ"ל מקובלים הלכה למשה מסיני, הנה כיון שגם הפרט שכלל פלוני נדחה מפני כלל השני הרי גם זה הלמ"ס הוא שבמקום מסוים זה צריכים להיות הטעמים כפי הכלל השני, במילא צריכים לנגן את הכתוב ג"כ באופן כזה, וכמו שהצעתי במכ' הקודם מהזהר שהטעמים ניתנו לנגן בהם את הכתובים והם כנפש ונשמה לגוף.

ג) סניף [. . .] להנ"ל: במק"א מפורש שינגנו דלא ככתוב (בפשטא זרקא ת"ק שהם לעולם בסוף תיבה. בת"ג שהיא לעולם בראש תיבה. עי"ג"כ שמיני יו"ד, ב) מכלל דליכא אחריתי.

ד) שאלתו במה אלים כלל א מחבירו שבשבילו נדחה הוא ולא יהי' להיפך, הנה כנ"ל הכללים נוסדו על יסוד המציאות שראו בכתובים וזה הכריח את המדקדקים ובעלי הטעמים לכלול כלל שבמקרה ששני כללים הם בסתירה א' לחבירו הרי רואים אנו בכתוב איזה מהם עדיף ודוחה את חבירו. הטעם על הדחוי, בפשטות, י"ל, שזהו תלוי ביופי הנגינה ונעימות הקול.

ה) מ"ש מפני מה לא הזכרתי את הסוגיא בנדרים המדברת ע"ד הטעמים, הנה התירוץ ע"ז במכ' שציינתי להספרי' המובאים בפקועות שדה, ובהם מתבארת סוגיא דנדרים ג"כ כדי צרכה . . .

(ממכתב ח' כסלו, תשי"ב)

---

*) על מכתב י"ט תמוז תשי"א (לקו"ש חט"ז הוספות לפ' יתרו ע' 572). המו"ל.

. . . ובענין של צדקה הרי אמרו רז"ל גדול המעשה יותר מן העושה, שזהו עוד יותר ממרז"ל חמרא למרא טיבותא לשקייא.

דרך אגב ידועה הקושיא שמאחר שאומרים חמרא למרא טיבותא לשקייא, א"כ למה אסורה עבודת כוכבים ומזלות שעל ידיהם ג"כ נמשכת ההשפעה למטה, וכמו שכתוב וממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים. והתירוץ פשוט, אשר השמש והירח וכל צבא השמים אינם בעלי בחירה ואינם אלא כגרזן ביד החוצב שאין מקום לנתינת תודה לגרזן, משא"כ אם השקייא הוא בעל בחירה, שאז ברצונו הטוב נעשה שליח להביא הטוב בפועל ממש, הרי מגיעה לו נתינת תודה*. יוצא מזה ג"כ שכיון שה־מלאכים אינם בעלי בחירה, וכמו שהובא בתניא פ' ל"ט בהתחלתו, וגם בברואי מטה אין הבחירה חפשית מצוי' אלא בבני ישראל, הנה ענין טיבותא לשקייא אינו שייך לאמיתתו אלא בבני ישראל.

— ומובן הדבר כי בחירה חפשית לגמרי אינה אלא בבורא עצמו, שהוא אין דבר מכריחו ח"ו, ולכן בחירתו חפשית, משא"כ בכל הנבראים שאי אפשר שיהיו חפשים לגמרי, כיון שסו"ס טבעם או שכלם או רצונם ותאוותם מכריחים אותם לעשות פעולה זו ולא הפכה. וגם אם ההכרח בא מבפנים, הרי גם אז אין הבחירה חפשית. וכיון שאין בחירה חפשית שייכת אלא במהות ועצמות א"ס ב"ה שהוא תכלית השלימות, הרי גם למטה אין לזה מקום אלא באדם הנעשה בצלמנו כדמותנו, אשר אתם דוקא קרואים אדם . . .

(ממכתב ו' תמוז, ה'תש"א)

---

*) ראה סהמ"צ — להצ"צ — מצות מילה פ"ג. לקו"ש חל"ו יתרו תשנ"ב. ושנ"נ. המו"ל.

במענה למכתבו מיום 22/5 (ולפלא גדול על אברך ישיבה מגזע אנ"ש ותמימים שבמכתבו יורה התאריך למספרם, בה בשעה שבאותו יום עצמו אמר היום יום חמישי בשבת, מיוסד על הציווי זכור את יום השבת לקדשו, ולא עוד שהוא בימי הגבלה דמתן תורה) . . .

(ממכתב ט' סיון, תשי"ח)

. . . קדרה ישנה ריקנית על האש – תמי׳ איזה תיקון יש בזה ומקלקל הוא, ובפרט של מתכות. וכנראה בחוש, ומקרא מלא הוא בפורעניות (יחזקאל כד, יא) והעמידה על גחלי׳ רקה למען גו׳. ומש״כ בזה משו״ע או״ח סשי״ח סעי״ב – הרי שם מים בתוכה. – (ואם באופן כזה התירו עאכו״כ שאין לאסור בריקנית שמקלקל שמא יתכוון להתחלת מלאכת צירוף!) ולכן סתמו כל הפוסקים בסי׳ רנג ס״ג: קדרה ישנה ריקנית ולא חילקו בין חרס ומתכת – (וממש״כ סו״ס תק״ב חרס י״ל דאדרבה של מתכות קילא טפי ויש מקום להתיר גם בחדשה. עי״ש) . . .

(ממכתב כ״א שבט, תשט״ו)



. . . בענין התפירה כמדומה שעכ״פ רמזתי במכתבי הקודם, שלכאורה ענין התפירה יש בו שני פרטים: א) חיבור שני דברים נפרדים ע״י דבר שלישי. ב) שדבר המחבר צ״ל ע״י חוט התפירה. היינו שהוא נכנס בדוחק בהנקב כו׳. וחבור יכול להיות גם ע״י חוט של מתכת וכמו שגם במשכן אחד החוטים הי׳ של זהב (ובזה נפתר הספק שלו במכתבו בנוגע לחוט של ברזל). ולכן חייב ג״כ המדבק ניירות או עורות ע״י דבר שלישי, דבק.

ובזה מובן ג״כ החילוק דחבור ענין של פרקים או תופר, שהתפירה הוא ע״י דבר שלישי, משא״כ ענין של פרקים. וזהו ג״כ ההיתר כשהנקבים רחבים מתוקנים ועגולים, כי אז החוט לא בדוחק. וע״פ הנ״ל מובן ג״כ ההיתר, המובא בפשטות, דהכנסת קרסים בלולאות. ואינו דומה למה שהביא במכתבו מהקרבן נתנאל האיסור לחבר הבגד ע״י שפילקע, דאין בזה תנאי ההיתר דלעיל.

וע״פ הנ״ל מובן ג״כ ההיתר דזיפער, כיון דבזה אין דבר שלישי המחבר. והוא נכנס בדין כלי של פרקים, שכלי שיש בו חריצין מותר לחברו בשבת כיון שאינו מעשה אומן וכיון שעשוי לפתוח ולסגור תמיד (עיין ט״ז ומג״א סי׳ שי״ג סעיף ו׳, ובשו״ע רבנו שם סעיף כ״א). ולא עוד אלא אפילו הי׳ בנדון הזיפער חוט המחבר, הנה ע״פ הנ״ל יש להתיר זה, שהוא ע״ד נקב עגול תפור ורחב שמותר להכניס בו השנצים, שהטעם בזה הוא שאינו כמו תפירה שהוא הדוק. ואף שגם בזיפער הדוק, אבל מובן שאין דומה ההידוק דמתכת ע״ג מתכת לגבי ארג וארג, וע״ד המובא לענין חציצה בטבילה (שבת נז, א). והבו דלא לוסיף עלה.

הערה: 1) ע״פ הנ״ל מובן ג״כ מה שמהדקים את הנעל ע״י שרוך הנעל שנכנס בנקבים שמשני צדי הנעל, שהוא ע״ד שנצים הנ״ל, ועושים כן אפילו אם העיגול של מתכת המקיף את הנקב חסר, ואין פוצה פה ומפקפק בזה.

2) המובא לעיל בענין ההיתר המובא בפשטות להכניס הקרסים בלולאות

הנה לכאורה הכוונה לקרסים התפורים מצד אחד בהבגד והלולאות תפורים מצד השני. ולא כהקרסים ולולאות שביריעות המשכן, ששם היו הקרסים דבר נפרד, וע"פ הנ"ל ה"ז תולדה דתופר . . .

(ממכתב כ"ז שבט, תש"ג)

במענה על מכתבו עם המוסגר בו שקו"ט בנוגע להשתמשות במחט בטחון (כנראה כוונתו, זיכער נאדעל) בשבת.

מובן שנבהלתי מהקס"ד בסיום התשובה שלו, שלא רק אסור אלא שחושש גם לאיסור דאורייתא ח"ו, וחס לי' לזרעא דאבא לעשות כו"כ מבנות ישראל הכשרות בדורנו זה ובדורות שלפנינו לטועות בכגון דא, ומי לנו גדול מהקרבן נתנאל (שבת פ"ז סק"ו שמביאו כת"ר בהתשובה שלו) שנזהר אפילו מלאסור בפירוש, ורק שכותב שתמה מאין נוהגים העולם וכו', ומובן שע"ד שדבר משנה שמצוה לקיים דברי חכמים, הרי מצוה לקיים מנהג זקנות מישראל מכמה דורות מבלי מוחה בידם.

ובטעמי ההיתר הנה יש לנו לומר כמה ענינים וכדאי צירופם יחד לבאר מנהג הנ"ל, והם:

א) במתכת ובחוט של מתכת אין תפירה, ואף שאין ראי' מפורשת לדבר הנה זכר לדבר ממה שכל מלאכות של שבת למדין אנו ממשכן, ואף שהי' גם חוט של זהב בהאריג, אבל פשיטא שלא תפרו בחוטים אלו, דמילתא דתמיהא כזו צריך הי' להיות ציווי מפורש בזה, וממ"ש במנחות מא, א דנקטה בסיכי שלפירוש הערוך היינו יתדות, הנה מובן ששם צ"ל ענין של חיבור ואינו נוגע כלל באיזה אופן, אם של תפירה או באופן אחר, ופשוט ג"כ, שגם בכלאים לא נזכר בכתוב ענין של תפירה כ"א יחדיו, ובמילא אין מזה ראי' לחיוב על תפירה בשבת. ומה שנמצא באיזה דברים חיבור או תפירה שלא ע"י חוטים, היינו דוקא בענין שדרכו לחברו באופן כזה, ופשוט בכ"מ דחיוב מלאכה בשבת הוא דוקא כשהמלאכה נעשית כדרכה ולא בשינוי וכלאחר יד, משא"כ כלאים.

ומ"ש כת"ר בתשובה שלו, ששבת וכלאים שווים, הנה לדידי אי אפשר לומר כזה וכנ"ל וכבר ידועה הראי' משבת מ"ח ריש ע"ב, זה חיבור וזה אינו חיבור, עיי"ש.

ב) כבר ידוע דעת רבנו יואל אשר נפסקה הלכה כמותו (שו"ע או"ח סי' שי"ז ס"ג) אשר צ"ל תפירה של קיימא, וקיימא בעניני שבת מפורש בענין קשר של קיימא, ועיין בשו"ע לרבנו הזקן סי' שי"ז בתחלתו, שהיינו דוקא עומד להתקיים לעולם (גם בזה י"ל הסברא בפשיטות, כיון שכן הי' במשכן, שכל עניני תפירה וחיבור היו על מנת שישארו כך לעולם). ובנדון דידן יש להוסיף שמחט ובמחט בטחון ביחוד הנה

רואים במוחש בכל ענינים שמשתמשים בהם לשם חיבור שאי אפשר שישארו כך לעולם.

ג) השימוש במחט בטחון הרי ע"פ רוב — השימוש הוא דוקא בענינים של צורך היום, שאז מתירים בתרי דרבנן אפילו לכתחלה וכמובא בכ"מ. וע"פ כל הנ"ל הנה לדעתי בתחיבה אחת דמחט בטחון אין מקום לערעור כלל וכלל, ויש מקום לומר שאפילו בב' וג' תחיבות מותר, ועכ"פ לא יותר מענין דרבנן.

לא הארכתי בכל הנ"ל כפי הדרוש כי כבר האריכו בזה בשקו"ט בגוו"ר* סי' יז־יט בספר טל אורות שהחזיק בדעת המשיב, ובס' ארחות חיים החדש סי' ש"ם, ומאסף לכל הדיעות בזה בספר קצות השלחן להרב אברהם חיים נאה חלק שמיני סי' קמ"ו סעיף י"ב עיי"ש בארוכה בכל הנ"ל.

דא"ג במה שהעיר כת"ר הראי' ממנחות הנ"ל, כיוון לדעת הגדולים הוא בקונטרס אחרון לשו"ע רבנו הזקן סי' ש"א בסופו, וכמו שהעיר ג"כ בקצות השולחן . . .

(ממכתב כא אלול, תשט"ו)

---

*) גנת ורדים חאו"ח כלל ג סי' יז־יט. המו"ל.

●

במענה על מכתבו, והוא בהמשך להשקו"ט בענין חוט של מתכת ותפירה בו בהנוגע להלכות שבת, ומביא כת"ר כמה מרז"ל במכתבו שמשתמשים בלשון תפירה או חייטא, היינו תפירה בארמית, אף שהוא חוט של מתכת וכיו"ב.

ולפלא על הנ"ל, דכי תפירה כתיבא בקרא באיסורי שבת? חיובי שבת ילפינן ממלאכת המשכן, ואינו נוגע אם נקראים תפירה א"ל, אלא אם היתה המלאכה במשכן או עכ"פ דרכה בכך, ואף שבמשנה נקט הלשון תופר, הוא משום דיש בכלל מאתים מנה, אבל אין בכלל מנה מאתים, וכמו שבשאר לשונות המשנה ה"ז דוקא באופן שהי' במשכן ודרכו בכך, ופשוט.

דא"ג אף שאין נוגע להנ"ל, במה שהעיר ממ"ש ויתפרו עלי תאנה, אף שלא הי' להם חוטי משי או צמר או כיו"ב, ולכן לומד שהכוונה היא על אופן תפירה שהוא שלא כדרכו בימינו, ואין החומר נוגע, הנה אם משום הא, יכול לומר גם כן שבטח לא הי' מחט ובמילא תפרו באצבעים, היינו שעשו נקב בצפורן כו' וכו' ועל יסוד זה לחייב תפירה הפטורה לכל הדיעות. ובהנוגע לפועל הנה צ"ע מנין לכ' שלא הי' להם חוטי משי או צמר וכו' ורק הא פשוט שלא הי' להם חוט של מתכת דעלי' אנו דנין, כי הרי בן בנו של אדם הי' לטש כל חרש נחשת וברזל.

כן במ"ש שאין הבדל בין כלאים לשבת באיזה חומר תוכף השתי תכיפות,

לדעתי פשוט ההיפך, כי בכלאים אינו נוגע באיזה אופן נעשה החבור כי אם המציאות שנעשה היינו החיבור, ובשבת הוא להיפך – שכל האיסור תלוי ורק בזה אם כשהאופן בו נעשית המלאכה הוא כדרכו וכו'.

ובמה שהעיר על לשוני לעשות מבנות ישראל הכשרות וכו' דמנ"ל דכן מנהג בנות ישראל. הנה תמכתי יתדותי עה"כ בקרבן נתנאל ובספרים שלאחריו, שכן נהגו בקהלות ישראל וכו' כי הדין שוה במחט בטחון כמו שהוא בדורנו זה או בהאופנים המובאים בקרבן נתנאל ובספרים דלאחריו . . .

במש"כ כת"ר משבת (עד, ב) ועוד, הנה, לטעמיך, אם מדמה מחט של בטחון לזה הרי צ"ל בפשיטות חייב חטאת וכו', ועכצ"ל גם לכ' שאינו דומה, והטעם כי אין תפירה במחט, ובמשכן חוטים היו.

משבת (מח, ב) מוכח דאין ללמוד שבת מכלאים, כי תפירה שאינה לקיים אינה תפירה וחיבור בשבת (ועי"ש בהגמ"ר). והטעם כנ"ל.

במה שהקשה בתוד"ה דידע (שבת סט, א) דאיך אפשר דידע בעשה דשבת ולא ידע בלאו כיון דקיום העשה הוא ע"י שמירת הלאו – לא הבנתי הקושיא דהפי' שם הוא שלא ידע שיש בתורה איסור לאו בזה. לגוף ההנחה דקיום העשה דתשבות הוא רק ע"י שמירת הלאו – ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"א.

(ממכתב יו"ד ניסן, תשט"ז)

~

. . . ובמה שכותב בענין מנורת החשמל, הנה אצל כמה חרדים לדבר ה' נוהגים בכגון דא לתקן א שבת זייגער, ואף שיש מחמירים ביותר המפקפקים גם בהיתר זה, שלכן הנני מושך את ידי מלתת עצה באופן רשמי, אבל הוא מצדו עליו להשתדל בזה, ומבלי לעשות טומעל, ולכן כדאי שיחקור איפוא יכול להשיג שעון כזה, שבודאי נמצא למכביר בתל אביב ובפרט בין חוגי היראי שמים דאשכנז, שנהגו בכגון דא זה דורות, ויקנה השעון על חשבוני, ומובן שעלי לסלק את כל ההוצאות, היינו מחיר השעון וגם קביעתו במקום הצריך בבית בו נמצא, לאחר שיודיעני, ולאחר שיעשה את זה מובטחני שיעלה בידו שיסכימו על הדבר ובמילא יקל ג"כ להנהיג זה בשאר מוסדות המלבן, וד"ל . . .

(ממכתב ג' טבת, תשט"ז)

~

במענה על מכתבו ששואל אם יקנה עסק בשותפות עם עוד אחד שאינו שומר שבת, באופן אשר גם העסק לא יהי' בשמירת שבת, אלא שיהי' על חלקו של השני.

הנה בטח יודע כי ממון הקשור עם חלול שבת הנה ר״ל לא רק הם הולכים לטמיון, אלא גם גוררים ממון אחר, א״כ מה לו ולמסחרים כאלה הקרובים מאד מאד להפסד ורחוקים משכר?!

והשי״ת הזן ומפרנס לכל, בטח ימציא לו פרנסתו בריוח באופן כשר ובאופן שיוכל להשתמש בפרנסתו אף געזונטע זאכן און אידישע זאכן . . .

(ממכתב ט׳ אייר, ה׳תש״א)



איך האב ערהאלטען אייער בריף פון מוצאי שבת קדש מקץ, אין וועלכען איר שרייבט וועגען דעם צופאל, דורך דעם טעות פון דעם פעיפער בנוגע צו דער צייט פון ליכט צינדען:

איר זאלט צוטיילען אויף צדקה, אין פארלויף פון עטליכע וואכען, $7,02* (זיבען דאללאר מיט 2 סענט) און עס איז בעסער צו טאן דאס, ערב שבת פאר ליכט צינדען, און אויך לערנען די דינים פון שבת, אין קיצור שולחן ערוך, — אויף וויפיל איך ווייס, איז פאראן דער קיצור שולחן איבערזעצט אויך אין ענגליש, וועט אייך מסתמא זיין גרינגער צו לערנען פון דער ענגלישער איבערזעצונג — און עס וואלט זייער גלייך געווען ווען איר זאלט צו דעם לערנען, צוציהען נאך אייניגע פרויען, אויף צו לערנען צוזאמען, און זאלט אויך אויפגעבען דעם געדאנק (מסיח דעת) פון דעם גאנצען ענין, און זאלט נאך אמאל בודק זיין די מזוזות פון אייער הויז.

(ממכתב ח׳ טבת, תשי״ב)

$7,02: בגימטריא שבת. המו״ל.



[הבא לקמן מסר כ״ק אדמו״ר שליט״א בתור הוספה ללקו״ש יתרו (י״ח שבט) תשמ״ח].

ז״ע הגיע לידינו ביכל כתב יד מעתיק הכולל דרושי ומאמרי כ״ק אדמו״ר האמצעי, ולתועלת הרבים* מועתק הרשום שם (דף פו, ב)**:

הטעם שמעמידין החתן תחת החופה ביום חתונתו, כי החופה הוא בחי׳ מקיף וכל מה שיעסוק בעבודת ה׳ עד ימי חייו נמשך לו ממקיף בעת הזאת ולכן צריך לקשר מחשבתו בה׳ אז שע״י כן ימשיך ממקיף אז כו׳, וד״ל. תקע״ח.

---

*) ולהעיר מפרז״ל עה״פ בפרשתנו ויתיצבו בתחתית ההר (יט, יז) שכפה עליהם הר כגיגית (חופה) שלפני מ״ת (קידושין) — שע״ז באו לביטול ומס״נ ורצון ואהבה כו׳ לתכה״י (תו״א מג״א צח, סע״ד — וראה פרש״י עה״ת שם. שבת פח, א. ועוד).

**) לאח״ז — נדפס במאמרי אדה״א דרושי חתונה ח״ב בסופו (ע׳ תשכח). המו״ל.

משפטים

. . . במה שהעיר בב"ק משנה רפ"ח – לתרץ פרש"י דבעבד עברי שמינן, מהערת המעיו"ט ותוס' רעק"א – כ"כ גם בתפארת יעקב על המשניות שם. – ולהעיר על הערתו – א) הרי גם מוכר עצמו יוצא ביובל. ב) המשנה פי' צ"ל שווה לד"ה לרבנן כמו לר"א דס"ל דגם מוכר עצמו הוא רק לשש (קדושין יד, ב). ומה שלפענ"ד בפרש"י – דשולל הפי' דשמין כעבד כנעני – דהרי אין לבנ"י שיווי זה, כיוון דאסור להעבידו עבודת עבד נצטווה עליו טוב לו עמך ועוד. וע"כ פי' כע"ע דוקא, וכהערת (קושית) המעיו"ט – שמין החילוק בין מכירה דפרוטרוט ומכירה בב"א ומנכין זה. וק"ל.

(ממכתב כ"ח שבט, תש"כ)

במענה על מכתבו מי"ד חשון (והקודמו), בו שואל:

א) אם מותר לעסוק בטפול רפואי רק לחולה, או שמותר גם להשתמש באותן הרפואות שהם מונעים ממחלות, זאת אומרת המחסנים את הבריאות שלא יחלה.

והנה מעשים בכל יום שעושים כן גם גדולי ישראל ומנהיגיו, ועיין ג"כ הלכות דיעות להרמב"ם פרק ד'. ומקרא מלא דבר הכתוב, כל המחלה גו' לא אשים עליך, כי אני ה' רופאך, שגם זה בכלל הרפואות.

ב) אותם הסממנים שמזריקים בתוך הגוף, אם מותר להשתמש בהם, וכנראה ששאלתו בהנוגע לאלו שנעשים מדברים בלתי כשרים.

והנה גם בהנ"ל מעשים בכל יום אשר אנשים יראים וחרדים נוהגים ככה מבלי כל פקפוק, והרי מותר ליהנות מדברים האסורים באכילה ומותרים בהנאה.

ג) איך לנהוג בהנוגע לתרכיב של סאלק, שמתחילים עתה להזריק לילדים.

כבר נהגו בזה כאן זה כו"כ חדשים, וגם כנ"ל בחוגי הכי חרדים, ז.א. שאין כאן שאלה בהנוגע לכשרות וכיו"ב, אבל מובן שיש לברר שיהי' התרכיב ממעבדה טובה בת סמכא . . .

מובן אשר שאלה בפ"ע היא – עירוי דם, שהורגלו בזה בזמן האחרון והולך נוהג זה ורווח יותר ויותר. שאין מדקדקים כלל מי הוא נותן הדם. ומסברא ה"ז מטמטם יותר ממש"כ בשו"ע יו"ד ספ"א ס"ז בהגהה. ואפשר הטעם לאי הדקדוק בזה,

מפני שלפעמים תכופות משתמשים בעירוי בחולי שיש בו סכנה ועכ״פ חולה רציני. ועוד שהוא ענין חד פעמי – משא״כ ביו״ד שם.

– להעיר: הקזה המוזכרת בש״ס – ברוב הפעמים המדובר הם בבריא המקיז דם.

דיני רפואה – ראה שו״ע יו״ד סי׳ קנה, שלו . . .

(ממכתב כ״ד מ״ח, תשי״ז)

נצטערתי לשמוע מהבהלה בריצה לרופאים במשך כל היום כולו ועל דבר שאין לזה כל יסוד, ופליאה גם על בעלה הרב שי׳ למה זה ועל מה זה משתמשים הם בענין הזריזות במקום שאינו צריך, ואם בכלל הזריזות מעלה היא, אבל מלבד זאת שה־ בהלה בכ״א חסרון הוא הרי גם זריזות לאו בכל ענין מקומו הוא, עליהם להיות בטוחים בהשי״ת המהווה מקיים ומחי׳ את כל העולם ומלואו ובפרט את כל אחד ואחת מישראל עם קרובו אשר ישלח לה בריאות הנכונה וביחד עם בעלה הרב שי׳ יגדלו את בנם שי׳ לתורה לחופה ולמעשים טובים, ואף שצריך לכל דבר גם כלי בדרך הטבע, היינו לשאול דעת רופא ולמלאות אחרי הוראתו, אבל הפארקאכקייט אין דעם והפלפול והשקלא וטריא בדיעות הרופאים וההעמקה בחכמת הרפואה ועניני׳, הרי אין זה ענין אלא רק לאותם אשר פרנסתם היא בזה, כדי שיוכלו לעשות מלאכתם באמונה עפ״י ציווי התורה ורפא ירפא, אבל השאר הנה עליהם להשתמש בשכלם ובכח הבנתם ודעתם כמה שחוננם השי״ת אם בעניני תורה ומצות או בדברי הרשות שאפשר להפכם לענין של מצוה, אבל הדאגה והמרה שחורה אין זה אלא דברים המזיקים להבריאות, הן בריאות הגשמי והן בריאות הרוחני ומטרידים ומבלבלים אותם מלמלאות תפקידם ושליחותם בעלמא דין, והשי״ת יזכה אותה ואת בעלה הרב שי׳ להיות בהם הסימנים דעמא פזיזא בעניינים של תורה ומצות והמתינות והישוב הדעת בשאר ענייניהם ויהי׳ להצלחה בגשמיות וברוחניות,

בברכה לבריאות הנכונה.

(ממכתב י״ב סיון, תשי״ב)

בעתו קבלתי את מכתבו בנוגע למצב בריאות בנו . . . שי׳ אשר דואג הוא לחוו״ד רופא אחד שהרפה את ידיו והחליש את תקותו לרפו״ש של בנו שי׳:

בטח ידוע לו מאמרם של כמה וכמה מנשיאנו רבוה״ק על מרז״ל ורפא ירפא,

שניתן רשות לרופא לרפאות, שרק זהו הכח והסמכא שיש לרופא – לרפאות בענין של רפואה, ובפרט – שהרופא השני ג"כ אינו מסכים לחו"ד הפסמיסט אין לו איפוא כלל להחליש התקוה הטובה, ובפרטי פרטיות הוא בימינו אלה שבכל יום ויום מתחדשים תרופות חדשות ודרכים חדשים בעניני רפואה.

בעת רצון שהנני על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הנני מזכיר את בנו שי' לרפואה, ותקותי חזקה אשר במשך הזמן יוכל לבשרני בשו"ט בזה, אבל מובן מעצמו שח"ו אין לו להחליש בטחונו בהשי"ת שהוא הוא הרופא חולים ואין מעצור לו להושיע ברב או במעט, ועל ידי תוספת כח בהבטחון, הן מצדו והן מצד זוגתו תחי', הנה בלי ספק, אשר זה ימהר ג"כ הטבת בריאות בנו שי'.

מהראוי אשר יקח על עצמו לימוד נוסף בתורה בכלל ובתורת החסידות בפרט, וכן נתינה לצדקה – אף אם גם סכומים קטנים, אבל – בקביעות ותכופות לזכות בנו שי' ואחכה לבשו"ט ממנו בהנ"ל . . .

(ממכתב כ"ב אייר, תשי"א)

~

דער אויבערשטער זאל העלפן, אז די אפעריישאן זאל דורכגיין כשורה, און איר זאלט קאנען אנזאגן גוטע בשורות וועגן דעם.

עס וואלט געווען א גוטע זאך ווען איר קאנט האלטן בא זיך אין צימער אין שפיטאל א כשר'ע מזוזה, און אויך נעמען אויף זיך, אז באלד ארויסגייענדיק פון שפיטאל וועט איר אלע ערב שבת וערב יום־טוב געבן עפעס אויף צדקה פון רבנו מאיר בעל הנס, און זאגן יעדן טאג א קאפיטל תהלים אין לשון הקדש, אדער אויב דאס איז אייך שווער, דאן אין ענגליש.

איך האף צו הערן א גוטע בשורה, אז בא אייך גייט צו בעסערס, און פארענדיק בברכה.

(ממכתב ר"ח שבט, ה'תשי"ב)

~

במענה על מכתבו, בו מודיע אשר לומד בהישיבה בספריא זה שנתיים וב' חדשים, ויש רופא מייעץ לעשות נתוח בהשקדים בגרון ומיעצו לעשות עתה וכן מבקש ברכה בעד אביו מוה"ר . . . שי'.

הנה א) בנוגע להנתוח, ישאל עוד רופא אחד מומחה במקצוע זה, ואם גם הוא

יסכים לעשות הנתוח ועתה, הרי יהי רצון שיהי׳ הנתוח כשורה ובשעה טובה ומוצלחת, ובהש״ק שלפני הנתוח יאמר את כל התהלים — ואם באפשר בלי הפסק, היינו גם בלא אמירת יהי רצון כ״א אחר כל הספרים — וכשידע ברור יום הנתוח יודיע לכאן . . .

(ממכתב א׳ שבט, תש״ב)



איך האב ערהאלטען אייער בריף פון כ״ד טבת, אין וועלכען איר באשרייבט אייער לאגע, און אז איר האט געזעהען דעם רעפארט פון דעם דאקטאר און ווי דאס האט געווירקט אויף אייך, און ווי איר מאלט זיך אויס די צוקונפט און דערפאר זאגט איר תהלים און בעט בא השי״ת, און פרעגט מיין מיינונג:

ענטפער:

דאס וואס איר זאגט תהלים און בעט דעם רבונו של עולם, דאס איז געוויס גוט, ווייל ער ברוך הוא איז דער בעל הבית אויף דער גאנצער וועלט און אויף יעדער מענשן מיט אלע זיינע איינצעלהייטען, אבער דאס וואס איר שרייבט אז איר האט זיך אריינגעטראכט אין דעם רעפארט פון דעם ד״ר, און מאלט זיך אויס די צוקונפט, בין איך ניט איינפארשטאנען מיט אייך, ווייל דאס געהערט ניט אן צו אייך לגמרי, און ניט אויף דעם זייט איר באשאפען געווארען.

הרה״ג וכו׳ מוה״ר . . . שרייבט מיר, אז איר זייט א איד א בעל תורה ומצות, במילא איז דאך זיכער, אז איר גלויבט, אז השם יתברך איז דער אדון עולם — דער בעל הבית פון דער וועלט — און מיר זעהען אפילו אין מענשליכע בעל׳בתי׳שקייט, ווען מען איז א גוטער בעל הבית, אז אלעס איז בא עם פאנאנדערגעטיילט, אז איינס זאל ניט מישען דאס אנדערע, און יעדער טייל פון דער בעל׳בתי׳שקייט זאל דינען צו דעם צוועק, אויף וואס דאס איז געמאכט געווארען און אויב עס איז ריכטיג אזוי בא א מענשן וועלכער איז באגרעניצט אין אלע זיינע ענינים, און קאן במילא צייטענווייז מאכען אויך א טעות, איז מכל שכן וקל וחומר אז עס איז זיכער אזוי אין דעם רבש״ע בעל הבתי׳שקייט, אז יעדער זאך וואו עס געפינט זיך, דארף ערפילען איר ציעל און שלימות — פארפאלקאמונג — אין אי׳ר שליחות, און אז מען חאפט אן צו טאן א אנדער ענין, איז פאראן אין דעם צוויי חסרונות א) ווי באלד דאס איז ניט צוגעפאסט צו איר ענין, מאכט דאס נאר קאליע — מקלקל — ב) דאס ציט אפ — וועגדעט אפ — פון צו ערפילען די שליחות אויף וועלכע זי איז באמת באשטימט.

און דאס אלעס אויבען געזאגטע, איז אויך אננעמבאר אין אייער ענין, צוליב פילע אורזאכען, וועלכע זיינען געווויס בהשגחה פרטית, איז אייער פראפעסיע, ניט קיין מעדיקער, און זייט ערצויגען געווארען אלס איד א שומר תורה ומצוה, ווייסען

מיר פון דעם צוויי זאכען, אז א) מעדיצין זאכען, איז ניט אייער שליחות פון השי"ת אויף דער וועלט, ב) אז אפהיטען תורה ומצות, וואס אין דעם איז אויך אריינגענומען די מצוה פון ואהבת לרעך כמוך, הוכח תוכיח וכו' און אויך ווי עס שטייט אין דעם ספר תנא דבי אליהו, כי תראה ערום וכסיתו, אז מען זעהט א אידען א נאקעטען פון תורה ומצות, דארפמען זיך משתדל זיין צו באקליידען אים מיט תורה ומצות, אז אט דאס איז אייער ציעל, און שליחות צו וועלכער איר זייט באשאפען געווארען.

פון דעם איז פארשטענדליך, אז וועז איר וועט זאגען השערות און דיעות אין חכמת הרפואה, איז ערשטענס וועגדעט דאס אפ פון צו אויספירען אייער שליחות צו וועלכער איר זייט באשטימט, 2) אין די זאכען פון אייער רפואה, קאנט איר ח"ו נאר איבערפירען (קלקול) אבער בשום אופן ניט פארריכטען, דער איבערפירען אין דעם קאן זיין ח"ו, ווייל פון אויפרעגונג, דאכט זיך אייך אויס זאכען וואס וועלען ניט זיין, במילא שוואכט דאס אייער מזל, און עס שוואכט אפ אייער בטחון אין השם יתברך, דורך אייער אריינטראכטן און אריינטיפען זיך, וואס דער דאקטאר זאגט, און וואס וועט יענער פראפעסאר צוטראכטען, א. ז. וו.

און אז איר פרעגט מיין מיינונג, זאג איך אייך, אז איר דארפט זיך פירען, ווי די תורה הקדושה פאדערט, און די תורה זאגט, אז זי — די תורה — האט געגעבען רשות אויף צו היילען, ד.ה. די תורה האט געגעבען רשות מענשען צו וועגדען זיך צו דאקטוירים, און האט געגעבען רשות און מעגליכקייט צו די דאקטוירים, נאר אויף אויסצוהיילען און פארריכטען דעם מענשן, און דערפאר פירט זיך די וועלט, אז מען גייט צו א דאקטאר און דערנאך טוט מען דאס וואס זיי וווייזען אן טאן, און איר האט מער ניט וואס צו טאן אין דעם, און דארפט דאס איבערלאזען צום דאקטאר, און וואס איר דארפט טאן איז, זיין זיכער בהשם יתברך אז איר וועט האבען אריכות ימים ושנים, און לויט ווי עס שטייט אין פסוק יראת ד' לחיים, איז וואס אלעס שטארקער אייער בטחון וועט זיין בהשם יתברך, און וואס וויניגער ספיקות אין דעם, און וואס מער איר וועט זיך אוועקגעבען אויף אויסצופירען אייער שליחות אין דער וועלט — ווי פריער געזאגט — צו היטען תורה ומצות און אויך ווירקען אין דעם זין אויף אנדערע, אלץ מער אריכות ימים ושנים וועט איר האבען, כפשוטו אן פשט'לעך אין דעם, און פארגעסט אין גאנצען אויף דעם רעפארט און וואס איר האט געלייענט אין מעדיצינישע ביכער, ווייל דאס איז ניט אייער שליחות און עס געהערט אינגאנצען ניט צו אייך, און וויבאלד דאס געהערט ניט צו אייך, קען דאס אייך ניט בעסער מאכען און בדרך כלל מאכט דאס גאר ח"ו פארקערט.

איר זאלט זעהען צו זאגען אלע טאג א יום תהלים (ווי דער תהלים איז פאנאנדערגעטיילט אויף די טעג פון חודש) נאך דעם דאוונען אין דער פרי, און לערנען אלע טאג חומש מיט פרש"י, און אויך איינטייל נעמען אין די שיעורים וועלכע מען לערנט ברבים, וואס איינער פון די שיעורים לכל הפחות זאל זיין דער לימוד החסידות, און זעלבסטפארשטענדליך צו שטעלען זיך דעם ציעל (מטרה) ווי

עס שטייט אין פסוק, און ווי דער בעל שם טוב הקדוש האט דאס געפאדערט פון חסידים, „עבדו את ה׳ בשמחה״ עבדו איז דער טייטש, סיי אין דאוונען און לערנען און סיי אין עסען און טרינקען און די אלע אנדערע זאכען וואס א מענש טוט און אפילו מיטן שלאפען, ווי דער רמב״ם שרייבט אין הלכות דיעות, און ווען איר וועט אזוי טאן, וועט איר אנהויבען פילען בעסער און נאך בעסער און וועט ווערען געזינטער און וועט קענען אנזאגען מיר בשורות טובות אין דעם.

עס וואלט אויך גלייך געווען, אז יעדער טאג פארן דאוונען אין דער פרי און פאר מנחה, זאלט איר געבן א פאר פענים אויף צדקה (זעלבסטפארשטענדליך אויסער שבת און יום טוב).

איך האף און בין זיכער, אז איר וועט אנגעמען מיין פארשלאג און אנווייזונגען ווי געזאגט, און וועט מיר לאזען וויסען וועגען דאס אלעס ווי אמגיכסטן.

בברכה לבריאות טובה ורפואה קרובה ויוכל במנוחת הנפש ומנוחת הגוף למלאות שליחותו בעלמא דין לאריכות ימים ושנים טובות ולהיות חסיד . . .

(ממכתב כ״ז טבת, תשי״ב)

במענה על מכתבו מי״ז סיון, הנה נבהלתי לקרות התחלתו אשר קשה לו מאד כו׳ וכו׳ ובהדי כבשי דרחמנא למה לך. ובמה שמעתיק דברי הרמב״ם אשר אין הקב״ה עושה נס יוצא מדרך הטבע לאיש פרטי, הנה במוחש ראינו נסים יוצאים מדרך הטבע גם לאנשים פרטים ובפרט בשנים האחרונות. ובפרט בהענינים התלוים בחלל הגוף שכמה וכמה פעמים טעו בזה לאחרי כל הבדיקות. וכ״ז נוסף על זה שמיום ליום מתחדשים תרופות חדשות. אלא שמוכרח הדבר וא״א בלא״ה לחזק ההתקשרות עם השי״ת הרופא כל בשר ומפליא לעשות ואין „המקרא״ יוצא מידי פשוטו שהוא מפליא לעשות בפו״מ לאדם פרטי והראי׳ ע״ז כיון שכל אחד בפרט מברך ברכה זו. והאריכות בזה אך למותר. והלואי שלא היו מקיימים הענין דיוסיף דעת גו׳ בכיו״ב וטוב יותר לקיים מרז״ל שאין בעל הנס מכיר בניסו. מובן שכל הנ״ל אינו שולל כלל הסברא שצריך לדעת חוו״ד עכ״פ של שני רופאים במקצוע זה וחוו״ד בנוגע לפעולות, וכידוע מאמר הצ״צ שהתורה אומרת שיש רשות לרופא לרפאות, אבל לא ח״ו לגרום מרה שחורה כו׳ . . .

(ממכתב כ״א סיון, תשי״ג)

במענה על מכתבו מב' שלח, שמודיע ממצב בריאות אשתו תחי' הנה כשאהי' על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אזכירה ובטח יעורר ר"ר עלי'.

בודאי קיבלה איזה הוראות מהרופא וממלאה אחריהם, ואתענין לדעת אם מלבד מה שכותב בדבר ביטער זאלץ ומאגניזיע, יודע ג"כ על דבר בעשטראלונגען או ע"ד נתוח, כי אף שהוי' רופא כל בשר ומפליא לעשות, אבל בכ"ז מהנהוג שיהי' קצת אחיזה ג"כ בטבע, אף אם דקה מן הדקה וכמו ששמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שלאדמו"ר הזקן בא אליו חולה גדול ל"ע, פ"א וריפא אותו בחתיכת מצה שמורה און האלבע גלאז וואסער, הרי שעכ"פ איזה אחיזה בטבע צריך להיות, והשי"ת ישמע תפלתו ובקשתו ויוכל להודיע בשו"ט . . .

(ממכתב כ"ז סיון, תשי"א)

. . . במ"ש בנוגע לכאב שינים, והרופאים מייעצים לעקור כו' — הנה אף שידוע מרז"ל (פסחים קיג, א) בהנוגע לעקירת שינים (ויש חסידים מספרים שלכן הרה"ג הרה"ח והרה"צ ר' הלל נ"ע מפאריטש נזהר שלא לעקור שן), אבל לא ראיתי נזהרים בזה, ואפילו לא בבית הרב*. ומובן ע"פ הידוע בהנוגע להרפואות שבש"ס, ושנשתנו הטבעים. ולא עוד אלא שאסור לנסות בזה וכמובא ממהרי"ל (רע"ק ליו"ד סי' שלו).

דא"ג פעם שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שזהו לבד** הלחש למי שנתחב לו עצם וכו' (שבת סז, א) שהיו למדים אותו אפילו לתינוקות של בית הרב, ובעת הצורך, ל"ע ול"ע, היו אומרים אותו בהקדמת העמדת קערה על הראש — ולכן אף שצ"ע אם יש לעשות בקצה האחרון, מה שמייעצו רופא אחד לעקור כל השינים ח"ו אלא להתייעץ עם עוד מומחים בזה, ואפשר מספיק אחד או שנים וכו'.

(ממכתב י"ט אייר, תשט"ז)

*) ראה גם לקו"ש חי"א ע' 293. המו"ל.

**) שוב מצאתי כן גם במהרי"ל — בסופו בליקוטים.

בנועם קבלתי פ"ש ממנו ע"י . . . אשר ת"ל הוטב מצב בריאותו וראיית עיניו. ובטח גם על להבא ישמור את הענינים שכתבתי לו אודותם. ומה טוב שיוסיף ללמוד בכל יום או שילמדו לפניו איזה שורות בספר הזהר הקדוש ואיזה שורות בספר התניא הק' אשר בהם מורגל הלשון תא חזי שזהו ציווי תורתנו הק' שיראו אלקות

במוחש שזהו גם כן סגולה ותרופה למאור העינים הגשמיים כדבעי ולראות איך שנתהוו ומתקיימים על ידי דבר ה' כח הפועל בנפעל . . .

(ממכתב י"ח סיון, תשי"ג)

במענה על מכתבו בו כותב אודות מצב בריאותו ובפרט בהנוגע להעין, הנה בטח ימשיך למלאות הוראות הרופאים בזה והשי"ת ישלח דברו וירפאהו.

ובודאי למותר לעוררו במרז"ל אשר הזהירות בקידוש והבדלה מוסיפים בפרט בהנוגע למאור עינו של אדם, וכן הוספה בלימוד תורת החסידות ביום השבת, אשר ע"ד הצחות י"ל שזהו הרמז במרז"ל שפסיעה גסה נוטלת כו' אשר לביעור הגסות ולהפכה באים ע"י הטבילה במים של תורת החסידות טבילה אותיות ביטול.

(ממכתב כ"ו אדר ב', תשי"ד)

. . . קבלתי ידיעה בהנוגע למצב בריאותו, ותקותי חזקה אשר הכל הי' בסדר ובהצלחה ויבשרני טוב בזה. ובודאי למותר לעוררו על מרז"ל אשר כל הזהיר ביין של קידוש* וביין של הבדלה** הרי זה מוסיף במאור עיניו.

ובימי חדש אלול החשבון של כל השנה, יש לומר בזה גם על דרך הרמז והמוסר, אשר כל הזהיר ביין (נכנס יין השכל וההבנה — יצא ונגלה סוד האדם והבריאה) של קידוש (במה שעליו לקדש בחייו ובחלקו בעולם על ידי עשה טוב (מצות עשה)) ובהבדלה (במה שעליו להפרד ולהבדל מזה על ידי סור מרע (מצות לא תעשה)) הרי זה מוסיף במאור עיניו של אדם, אשר יראה את האמת בכל סביבתו ובקרבו פנימה אמת הוי' לעולם, וכלשון הרמב"ם (תחלת יסודי התורה) הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתו (ומקודם לזה) וכל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו.

בברכה לרפואה קרובה ולבשורות טובות ולכתיבה וחתימה טובה.

ובהבדלה הוא ע"י השירים, כיון דעד עת קץ שאת רוח הטומאה אעביר מן

*) שבת קיג, ב וברש"י שם.

**) ראה פדר"א פ"ך ובפי' הרד"ל שם. — עיון תפלה בסי' השלם.

הארץ — הוא רק שמעכבים את הפורעניות, כלשון הפדר״א, ולא שמבטלין כליל מכל הארץ, שזוהי פעולת מצוה עצמה. ואכמ״ל.

(ממכתב יו״ד אלול, תשט״ו)

. . . הודעתו בענין מרת . . . תי׳, שהחליטו לעשות נתוח על עינה האחת מבלי לחכות זמן רב, הנה יה״ר מהשי״ת שיהי׳ הנתוח כשורה ותחזור לאיתנה בקרוב, איני יודע המנהג בשם, אבל אם ישנו נר תמיד בביהכ״נ, צריכה היתה להשתתף בזה (אבל לא לתקן זה מעיקרא) ואם אין שם תקנה כזו, הרי תקבל ע״ע למשך איזה זמן, הוצאת הנרות בביהכ״נ, ובטח מברכת נרות בעש״ק ועריו״ט, וטוב שתפריש לצדקת רמבעה״ז (רבי מאיר בעל הנס) קודם הדלקת הנרות . . .

(ממכתב כ״ג טבת, תשי״ב)

. . . ע״ד בנו . . . שי׳ שיש לו נטי׳ לגנבה ח״ו, צריך לפנות בזה לרופא במקצוע זה, כי זהו מעין חלישות, וישנם עתה אמצעי רפואה לזה, ומובן שלא להניח גם מזה לאמר בכל יום קאפיטל תהלים (נוסף על הסדר) וגם ליתן קודם תפלת שחרית ומנחה א פרוטה או שלש לצדקה לזכות בנו ביחוד, וגם לבדוק את הציצית שבהט״ק של בנו שי׳ ושלא ילך בגילוי ראש, ולבדוק המזוזות בביתם, ואם נהוג בין התלמידים שהולכים במקיף תחת הכובע, צריך הוא להרגילו בזה בלי בליטה ושיבוא זה מהצעת חבריו, ואקוה שיוכל לבשר בשו״ט בזה . . .

(ממכתב כ״ז טבת, תשי״ב)

. . . מה שהקשה על הפרישה לטחו״מ משפ״ט סק״ג דמפרש דארי שטרף ואכל השינוי הוא בזה שטרף, אבל האכילה אח״כ אורחי׳ הוא — ולדידי׳ איפכא מסתברא.

הנה אף דמלשון רש״י (ב״ק טז, ב ד״ה והכתיב) משמע קצת דהשינוי הוא בהאכילה, ע״כ אאפ״ל כן מדמשני שם בש״ס בשנמלכה ואכלה ואם השינוי באכילה מאי מהני הא שנמלכה.

וגם הסברא הוא כדעת הפרישה, כי הרי ארי טורף בשביל חוריו ומעונותיו ואוכלם אח"כ – היינו נבלות, אלא שבשעה שרעב אינו מחכה עד שתמות כי הוא מלך בחיות כו' וכמ"ש בפרישה ואם רואים שמחכה ה"ז היפך אורחי'.

גם בשה"ג כתב כהפרישה.

(ממכתב י"ב אדר, תשט"ו)



במענה על מכתבו בו כותב אודות מצבו ברוחניות ואודות תשוקתו למלאות החסרון בענינים דיראת שמים ועבודת התפלה ולימוד התורה.

הנה בכלל ידועה הודעת רז"ל בהנ"ל לא יגעת ומצאת אל תאמין יגעת ולא מצאת אל תאמין שמזה מובן אשר בידו הדבר תלוי ובלבד שיתייגע בזה ואליבא דנפשי'.

ולמותר להעירו אחר שכבר נתפרסם הדבר בכמה מכתבים ואח"כ במאמרי דא"ח אשר לא זוהי הדרך ע"י תעניות וסיגופים באופן שמחלישים את הבריאות כ"א עזוב תעזוב עמו ביחד עם הגוף ונה"ב, והסיגופים צ"ל של נפש הבהמית אבל לא של גוף האדם שהוא קנינו של הקב"ה וכמבואר בכ"מ ועיין בהלכות נזקי הגוף לרבנו הזקן בעל התניא – פוסק בנסתר דתורה – והשו"ע – פוסק בנגלה דתורה – וסיגופי נה"ב הם, בולם פיו מלדבר דברים בטלים ואפילו דברים נחוצים לפ"ע לדחות זה למשך איזה זמן או רגעים וכן הגדרת חוש הראי' וכו' וכמבואר בכ"מ (ובהם ספר התולדות לאדמו"ר מוהר"ש נ"ע עמוד 72 בסופו) ועליו להתייעץ עם משפיע דא"ח שבסמיכות אליו ומה טוב שיתייעץ עם הרה"ח כו' . . . משפיע דא"ח בישיבת תומכי תמימים בלוד, ולמותר לבאר שכל הנ"ל הוא בתור הוספה על השיעורים בלימודיו בתורת החסידות ובתורת הנגלה והשי"ת יצליחו.

(ממכתב י"א אד"ר, תשי"ד)



נמסר לי בקשתו לברכת רפואה לאחד מתלמידיו . . . שי' כן ידיעתו השני' אשר הי' הנתוח והכל בסדר ויה"ר מהשי"ת אשר כשם שמבשר מתוצאות הטובות בגשמיות כן יבשר מתוצאות הטובות ברוחניות היינו שתלמידיו בריאים כדבעי ברוחניות.

וכיון שאצל איש הישראלי הגשמיות והרוחניות ביחד ילכו הנה אפ"ל ע"ד הצחות נשען על מ"ש רבנו הזקן באגה"ת פ"ג אשר בדורותנו אלה אינם בריאים כמו

שהי' בדורות הראשונים ובמילא ריבוי הצומות מזיק שאפשר שיבוא ע"ז לחולי או מיחוש ח"ו, הנה עד"ז הוא גם בנוגע לרפואת הנפש שאם בדורות הראשונים אפשר הי' להסתפק בהסדר דסיגופים ברוחניות היינו ענייני מוסר המשפילים את האדם ומצערים אותו כו' וכו' הנה בדורותינו אלה יוכל לבוא ע"ז לידי חולי או מיחוש או מיחוש ברוחניות, היינו שיפול ברוחו ביותר או שיעשה למיואש ח"ו או שהגוף ונה"ב ויצה"ר ימרדו נגד ההשפלה, ולכן מוכרח לאחוז בהדרך שהורה הבעש"ט דעזב תעזוב עמו, אשר מתחילים בהסברה שהנשמה היא חלק אלקה ממעל ממש כי הוא וחכ' אחד ובמילא שלוחו של האדם העליון כמותו (עיין לקו"ת ריש פ' ויקרא בזה) וניתנו לאדם כחות נעלים ביותר לא רק להתגבר על המכשולים אלא גם להאיר בתוספת אור את נפשו וגופו וחלקו שבעולם ולעשות כלים לאלקות מתוך שמחה, ובמילא חבל על זמנו, הכחות שאינו משתמש בהם, שהסיבה לזה הוא שפלות גופו כו' וכו' ושמחה פורץ גדר אפילו הגדרים דגופו ונפשו הבהמית.

ומה נפלא הדיוק שנפסק להלכה ברמ"א שו"ע או"ח סי' צ"ח סוף סעיף א' וז"ל, ויחשוב קודם התפלה מרוממות האל יתעלה (ורק אח"כ הוא) ובשפלות האדם, והרי ידוע דגם סדר הדברים שבתורה, תורה היא, ואם עליו מוטל להמשיך סדר הנ"ל בתלמידיו עאכו"כ שאצלו צריכים להיות ענינים אלו טופח ע"מ להטפיח ואין לך דבר העומד בפני הרצון אפילו כשנצרכים לשנות הרגילות שכבר נעשה טבע.

(ממכתב י"ט אד"ר, תשי"ד)

תרומה

במענה על מכתבו, במה דשאילנא קדמיכון: בתורה אור פ' תרומה (פ' ע"א) ד"ה אבל, בהמוסגר שם בנוגע לזמן הגלות, שנסתלקה בחי' ההארה כו' „לשרשו ומקורו באצילות", מהו שרשו ומהו מקורו.

ומאמר זה מתאים למאמר הזהר, דבגלותא קוב"ה סליק לעילא ולעילא, ופירושוהו בכ"מ, קוב"ה — ז"א אנפי זוטרי שבתו"א שם, לעילא בינה, ולעילא — עתיק היינו כתר*, והוא מובן ע"פ המבואר בתקו"ז תקון מ"ט דבינה נק' שרשא דאילנא, וברע"מ בא מ"ב ע"ב דכתר נקרא מקור (ויעוין ביאורו בלקו"ת ויקרא נ"ב ע"א), ויבואר גם ע"פ פשוט בחילוק הלשונות דשרש ומקור, כמובן במקום שהובאו שניהם, להורות על חילוק מדרגות, אשר השרש נמצא בקירוב והוא ממהות הענינים דהבא מהשרש, משא"כ מקור, שהוא בריחוק מהבא מן המקור.

וע"פ האמור יומתק ג"כ המובא בנגלה בס' גידולי טהרה שו"ת שבסוף הספר בס' ב' בביאור השם בור ומעין ומסיים מקור יאמר על הכח המוטבע כו' — שהנ"ל מתאים להסדר בספירות, דכתר חכ' בינה, הם מקור מעין בור או שרש . . .

(ממכתב כ"א אדר, תשט"ו)

---

*) יעויין בכ"ז: זח"ג עה, רע"א ובמק"מ שם. פרדס שער ערה"כ מע' אוי ומע' הוי. הוספה לרשימות הצ"צ על התהלים בתחלתה (נדפס באוה"ת נ"ך כרך ב' ע' תתקיא. המו"ל). וראה ג"כ זח"ג כ, ב.

תצוה

. . . דבר״י בסופו*. דעת הרמב״ם בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה. דבריו צ״ע, דבפי׳ כתב הרמב״ם דבג״כ מותר ליהנות בהן אפילו קודם העבודה פרט לאבנט שאסור מפני שעטנז (כלי המקדש פ״ח, יא־יב. ועיין ת״י יומא סט, א ד״ה ותיפוק). אבל שייכין דבריו לדעת התוד״ה בגדי יומא שם.

(ממכתב ב׳ כסלו, תש״ז)

---

*) הערות לס׳ „דברי ישכר דברי יוסף״. המו״ל.

. . . במ״ש ע״ד הכתוב בשער ר״ה ויוהכ״פ, לאדמו״ר האמצעי*, שהמכנסים של הכה״ג היו עד העקבים.

זה מזמן העירוני על זה, ובחפשי בין הכתבי יד, הנה מאמר האמור לע״ע לא נמצא, אבל מצאתי מאדמו״ר הצ״צ** מאמר באותם הענינים ומבאר ג״כ ענין הבגדים ושם אין התיבות המדברים בשיעור המכנסים . . .

(ממכתב כ״ז תמוז, תש״ח)

---

*) עטרת ראש לג, א. וראה גם מאמרי אדמו״ר האמצעי דברים ח״ד ע׳ א׳רלט. המו״ל.

**) ראה אוה״ת דרושים לסוכות ס״ע א׳תשיח ואילך. המו״ל.

אדר

. . . לשאלתו במאמר רז"ל, משנכנס אדר מרבין בשמחה כו' דבריא מזלי' א"כ איך זה קרה בחדש האמור שמת משה רבנו רועם של ישראל*.

התירוץ מובן מסוגית הש"ס (מגילה יג, ב) אשר היתה סברא להכריע חדש האמור לשני הצדדים, וכמרז"ל שם כיון שנפל פור בחדש אדר וכו', אבל המסקנא שלא הי' יודע כו', וזה הכריע והחליט כל החדש כולו, אשר על כולו נאמר, ונהפוך הוא.

ב) לשאלתו בהסתירה לכאורה ממאמר רז"ל בענין הסתלקות הצדיקים, שקשה כיום וכו' ובמה שקורין ליום זה הילולא וכו'.

כבר האריכו בזה באחרונים, וכמה ביאורים נאמרו בזה עיי"ש (נקבצו בשד"ח אספ"ד מע' א"י סק"ו ובפאת השדה שם. בס' הילולא דרשב"י להרב מרגליות. ועיי"ג לקוטי הש"ס להאריז"ל לברכות ו, ב. פרש"י יבמות קכב, רע"א ריגלי – שהוא ל' יו"ט. ועוד).

(ממכתב ט"ז שבט, תש"כ)

---

*) ראה לקו"ש ח"י ע' 362. המו"ל.



. . . והרי נמצאים אנו בהימים דסומכין גאולה לגאולה, וידוע* הרש"י הנפלא (והן ידעתי אשר חיותו בלשונות רש"י) תענית כ"ט סוף ע"א ד"ה משנכנס אדר, ימי נסים היו לישראל פורים ופסח. שמהא מוכח דבחדא מחתא הם, ואדרבה נקראים ע"ש אדר, שבו נולד וזרח קרנו של הגואל ראשון ואחרון, דגאולת מצרים וכימי צאתך גו' אראנו נפלאות – בגאולה העתידה, שכיון שע"י שקימו מה שקבלו כבר, בימי הפורים דאדר, שבמילא בטלה המודעה רבה לאורייתא – מתאחדת פנימית נפש איש הישראלי, אשר תמיד באמנה היתה אתו, וכידוע ממהר"ל מיוסד עמ"ש הרמב"ם בהל' גרושין ספ"ב, עם חיצוניות הנפש – שזהו הכלי לגילוי היחוד דסתים דאורייתא עם

---

*) ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 344. המו"ל.

הגליא, וליחוד וגילוי סתים דקוב"ה וגליא דקוב"ה — שזהו ענין גאולה השלימה והאמיתית, אשר כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם (שער האמונה פט"ז ואילך).

(ממכתב ה' ניסן, תשט"ו)

. . . ידוע* מרז"ל משנכנס אדר מרבין בשמחה (הובא להלכה במג"א סתרפ"ו ס"ה. ועיין שו"ת חת"ס חאו"ח סק"ס ונמוקי או"ח שם — לבעהמ"ס מנח"א) ועפמש"כ ברמ"א או"ח סתקס"ח ס"ז הוא מן אד"ר. וא"כ לשו"ת הגאונים ומהרי"צ גיאת (הובא בטואו"ח סת"כ. וראה בס' [ש]הובאו בשד"ח פאת השדה כללים ס"ק פב) איחזקא שמחה ג"פ: אדר, ר"ח ושמחת חו"כ. וחזקה על להבא.

(ממכתב כ"ג שבט, תשי"ד)

*) מענה על הודעה ע"ד קביעת זמן החתונה לראשון דר"ח אד"ר. המו"ל.

. . . ויהי רצון שבהמצאנו בחדש אדר אשר על כל יום בו, נאמר דמרבין בשמחה, שמזה מובן שעניני אדר המביאים לשמחה, ז.א. עניני המגילה השפיעו בכל ימי החדש, הנה עכ"פ עתה יתגלה הענין, דעמי הארץ מתיהדים, וא"כ כ"ש וק"ו אותם הנרמזים ביו"ד השני*, וכמדובר בהתועדות דפורים בתורת הבעש"ט והצ"צ ש־שמענוה** מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ובמאמר המוסגר יש להעיר, שנרמז הענין דפי' שני יודי"ן גם בנגלה דתורה, וכשיטתי מאז, שכל המדובר בנגלה דוגמתו בנסתר, והנאמר בנסתר דוגמתו בנגלה, בדרוש רז"ל על הכתוב וייצר בשני יודי"ן, וראה ג"כ הגהות הצ"צ*** עמוד פ"א ואילך . . .

(ממכתב י"ט אדר, תש"כ)

*) של הנאמר במגילה „ביהודיים", שהם עשר כחות של נה"ב. המו"ל.

**) סה"ש תש"ב ע' 82־3. המו"ל.

***) קיצורים והערות לס' התניא. המו"ל.

. . . והשי"ת יזכנו, מתחיל מיומא דנא ראש החדש, לראות אשר ונהפוך הוא אשר ישלטו (שליטה וממשלה, בגוף ובעולם, ולא בדרך מקיף – עיין תניא תחלת פי"ג) היהודים (כח האמונה – עיין מגילה תחלת דף י"ג) המה בשונאיהם (על ידי האתהפכא דשונאיהם מחשוכא לנהורא – עיין לקו"ת סד"ה ה' לי בעוזרי) . . .

(ממכתב אדר"ח אד"ש, תשי"א)

. . . והרי נמצאים אנו בחדש אדר הוא חדש הסגולה שבו נאמר ונהפוך הוא וגו' ורבים מעמי הארץ מתייהדים וגו' ועד"ז בדקות שהענינים דעמי הארץ (עיין לקו"ת דברים צ' ד) נעשים באופן שהם מתייהדים (וכדרז"ל כל הכופר בע"ז נק' יהודי) ויהי רצון שיעשה כל זה מתוך הרחבה אמיתית בגשמיות וברוחניות . . .

(ממכתב כ' אדר, תשי"ח)

פורים

. . . במש״כ בפי׳ מרז״ל שלעת״ל כל המועדים בטלים חוץ מפורים. ויש עוד מ״ד דגם חוץ מחנוכה, יוהכ״פ.

יעוין שו״ת הרשב״א סצ״ג. ס׳ החיים (לאחי המהר״ל) ס׳ פרנסה רפ״ז. עקרים מ״ג פט״ז. מ״מ ס״פ ויקהל. הוספות לתו״א לרבינו הזקן ריש מג״א. שערי אורה (לרבנו האמצעי) ע׳ קיג. ועוד.

(ממכתב אד״ש תש״ז)

. . . במשנה ריש מגילה דכשחל פורים ביום א׳ כפרים מקדימים ליום הכניסה, יום חמישי הקודם. — ומקשה כת״ר דלדיעה דפ׳ זכור נקראת בעשרה מן התורה הרי נתקבצו בני הכפרים בלא״ה בערב שבת, וא״כ יכולים לקרות המגילה בזמנה. ולא פירש כוונתו, וכנראה קשה לו, דכיון שצריך לילך חזרה בכי טוב, היינו באור בקר, הרי בע״כ נשארים בעיר גם במוצש״ק.

והנה מלבד דהרי אפשר שיהיו הכפרים באופן שמותרת ההליכה גם בשבת ע״י עירובי תחומין, כן — הרי ענין דהליכה בכי טוב, אינה אלא עצה טובה ולא דרבנן ודאורייתא*, כן הרי אפשר שיצאו מהעיר קודם שיתאסף המנין לתפלה ובפרט למקרא מגילה שזמנה כל היום. ויעוין בר״ן שם שממקרא מגילה בלילה בכלל פטרו אותם חכמים. ובכ״א אין זקוקים להערה זו דוקא לדיעה דקרית פ׳ זכור היא מן התורה — שהרי קה״ת בב׳ וה׳ מתקנת עזרא ומקפידים עלי׳ בני הכפרים, כמובא בכמה מפרשים שזהו ענין יום הכניסה שמתכנסים לקה״ת, וא״כ עאכו״כ קריאה דיום השבת — וי״ל דלשבת מסדרים שיבוא מי שהוא היודע להכפרים להוציאם ידי חובתם (משא״כ בימי החול, שבני העיר טרודים במלאכתם), שעפ״ז מתורץ איך סדרו בני הכפרים קרה״ת דשבת שהיא חיוב יותר מקרית ב׳ וה׳: דפשיטא שאין לומר דבכל שבת ושבת היו כל בני הכפרים (ואצ״ל בפ׳ זכור) מתכנסים לעיר לשמוע קריאת התורה! . . .

(ממכתב כ״א אדר, תשט״ז)

---

*) עפמש״כ בתוד״ה יכנס (ריש פסחים) — אינה ברבים ההולכים בדרך הידוע להם, וכהליכת בני הכפרים הרגילים ללכת בזו הדרך בכל יום כניסה.

במענה על מכתבו* מער"ח מנחם:

במ"ש בכפילת ובשינוי אמירת תיבות „ולהרוג" „לפניהם" — אפשר שהי' בזה משנה ראשונה ומשנה אחרונה, כיון שמנהגי פורים נדפסו בחיי כ"ק מו"ח אדמו"ר בעלמא דין ולאחרי שעבר עליהם.

במ"ש בהנוגע לברכת, הרב ריבנו — כן ראיתי כ"ק מו"ח אדמו"ר מברכה ביחיד — בהיותו בפאריז. דא"ג אז קראתי המגילה לפניו בכפילת הנ"ל, והביע תנועה של שביעת רצון (כמובן רק תנועה כיון שהיתה באמצע הקריאה. ולאחר הקריאה נסתובבה השיחה בענינים אחרים).

במ"ש בהנוגע לזכר אם בחמשה נקודות או ששה, — בטח ראה חילוקי השמועות בזה המובאות בקצות השולחן. ולא אסתייעא מילתא לשמוע בזה הוראה מכ"ק מו"ח אדמו"ר. וטעמי ונמוקי בהצעתי בזה — ה"ה כתובה בהערה למנהג זה שבקונטרסי פורים. ועוד טעם שלא נכתב שם — ע"ד הביאור דאתקן רבי אבוה בקיסרי (ר"ה ל"ד) כדי לכלול כל המנהגים ולא יראו הדברים כשתי תורות . . .

(ממכתב ד' מנ"א, תשט"ז)

---

*) וז"ל: בנוגע לזכרונותי מהוראת רבינו הק' נבג"מ . . . בפעם הראשונה כשקרא לי [כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] לקרא את המגילה בראסטוב, כלומר באותה המגילה שהוא בעצמו החזיק, אמר לי לפני שהתחלתי: „ביי אונז זאגט מען ניט איבער, מען זאגט ולהרוג און לפניהם". וככה הייתי קורא. וככה גם קראתי במוסקבא בפני כ"ק חותנו נבג"מ באותו פורים שחזר מדרכיו ראסטובה, מחשש חיפושים כלליים שנערכו אז בראסטוב [בשנת תרפ"ד, ראה אג"ק שלו ח"א אגרת שמ (ע' תריח). וא"כ היה זה לפני הנסיעה לרוסטוב, ע"י"ש], וקראנו את המגילה ביחידות במלון בזאראדיא (דרך אגב אמר לי אז לברך את ברכת הרב את ריבנו גם ביחיד) . . . כן תמיד בפ' זכור קראו רק זָכָר, ובפ' ויבא עמלק זָכָר. המו"ל.

. . . בפורים ישנה הדגשה מיוחדת — ע"פ „מנהג ישראל" — לשתף את הקטנים והקטנות בכל עניני פורים („וזכרם לא יסוף מזרעם"), וכמנהג ישראל שהילדים „מכים" את „המן" בעת קריאת המגילה, וכיו"ב.

ובכמה מקומות נהוג שהילדים עורכים „הצגת פורים" — שבה ממחישים את כל סיפור המגילה. ולכן, כשם שצריכים מישהו שישחק ויציג את התפקיד של מרדכי ואסתר, חרבונה, וכיו"ב, כמו כן צריכים מישהו שישחק ויציג את התפקיד של „המן" — לדבר את דבריו של המן, וכיו"ב.

וכאשר שואלים את הילד או הילדה: היתכן שהנך ממלא תפקיד כזה ב„הצגה" — לדבר את דבריו של „המן", בה בשעה שהנך קורא לו בשם „המן הרשע"?!

אזי משיב הילד — שיודע הוא שדיבורים אלו (דבריו של המן שמציג ב„הצגת פורים") אינם שייכים ל„יהודי" חו"ל. אבל אעפ"כ, מכיון שמבטיחים לו „פרוטות

אחדות" עבור דבר זה, מוכן הוא לחרוג ממציאותו – למשך זמן קצר בלבד – ולחזור על דבריו של המן!

ובפרט – ממשיך הילד להצטדק – שהוא עדיין לפני "בר־מצוה" (או "בת־מצוה"), וא"כ, אין לבוא אליו בטענות, ויתירה מזו – טוען הוא – מהכסף שיקבל עבור מילוי תפקידו ב"הצגה" יתן חלק לצדקה!

וכאשר שואלים אותו: הרי ביכלתך להרויח כסף ע"י להבדיל חזרת משניות בעל־פה [כמנהג ישראל שההורים (או הזקנים) נותנים "פרסים" לילדים (או לנכדים) עבור הצטיינותם בענינים הקשורים עם תורה ומצוותי'], ולמה עליך "לשחק" את התפקיד של "המן"?! – עונה הילד, שעבור ה"הצגה" נותנים לו סכום כסף גדול יותר, או שמקבל זאת במהירות ובנקל יותר, וכיו"ב!

ועדיין ממשיכים לשאול אותו: אם אמנם משחק אתה את תפקידו של "המן" אך ורק כדי לקבל פרוטות אחדות – מדוע הנך "מונח" בזה כל כך, ועושה זאת מתוך חיות, בליווי תנועות ידים ורגלים וכיו"ב?!

עונה הילד: כאשר "ישחק" את תפקידו של "המן" בחיות וב"שטורעם", בקול רם ויפה ומתוך חיות – יזכה לקבל "כבוד" מהוריו וחבריו, כי כולם יראו שהוא "שחקן" טוב שיכול לשחק ב"תיאטרון", מכיון שהוא "שיחק" את תפקידו של "המן" בצורה טובה ביותר, עד שהצליח להפחיד את קהל השומעים, מכיון שדיבר את דברי המן (היפך הברכות וכו') בחיות ולהט גדול ביותר, שכולם יכלו לתאר לעצמם שכך דיבר המן הרשע בעצמו, רחמנא ליצלן!

ולכן מעוניין הוא "לשחק" את תפקידו של המן מתוך חיות וכו' – כי רק אז יקבל "כבוד" מכולם על היותו "שחקן" מעולה: משא"כ אם ישחק את התפקיד רק כדי לצאת ידי חובתו, בקול ענות חלושה, כך שיכירו בדבריו שאינו מתכוין לדברים שאומר!

ומוסיף הילד לטעון: מדוע באים אליו בטענות ושאלות וכו' – הרי המלמד והמורה־דרך שלו יודע שהוא קיבל על עצמו לשחק ב"הצגה" את תפקידו של "המן", ומכיון שלא מיחה בעדו, מובן שאין כל עול בכך – מדשתיק אודי לי'! ובפרט – שברוב הפעמים הודה לו בפירוש.

ומזה מובן עד כמה צריכים להקפיד על חינוך הקטנים – שאפילו אם מישהו ידבר על לבם שבשביל כסף (ובפרט אם יתנו חלק ממנו לצדקה) וכבוד כדאי להם להתנהג (אפילו לפי שעה בלבד) באופן שאינו מתאים ליהודי, ידעו שאין מה להתפעל מהצעה כזו! ועוד ועיקר – שלא ישאר עליו שום רושם כלל וכלל מדיבורים אלו וכו'.

וכאשר משתדלים לחנכו באופן כזה בעודו צעיר לימים, "חנוך לנער" – אזי בטוחים שגם "כי יזקין לא יסור ממנה"!

(משיחת תענית אסתר (מוקדם) תשמ"ג)

פורים – פסח

. . . אתעניין לדעת אם לוקח חלק בחיים החרדים דעירו ובפרט בנוגע להחינוך אשר הוא ג"כ מענינא דיומא בימים שבין פורים לחג הפסח, אשר הגזירה דפורים נתבטלה ע"ז שמרדכי הגדול בדורו הן בתורה והן ביראת שמים ובחכמה, למד בעצמו עם תשב"ר כמסופר בדברי רז"ל, ונקודה זו היא ג"כ בחגה"פ אשר התחלתו בסדר, הנה עושים כמה תחבולות להמשיך לב התינוקות ובפרט שלא יישנו (שינה בגשמיות וכ"ש מבחינת שינה רוחנית) ומתחיל הסדר בשאלת תינוקות, וכן הוא גם בסיום ימי חגה"פ ענינם קריס"ס מסופר ג"כ בשמו"ר, שהם, היינו התינוקות שנולדו ונתגדלו במצרים הכירוהו תחלה (להקב"ה) אשר המורם מזה הוא, שגאולתן של ישראל הן בגשמיות והן ברוחניות תלוי' בחינוך דור הצעיר, ועל כאו"א מישראל אפילו שיהי' גדול כמרדכי שעליו ארז"ל במדרש אסתר רבה, שמרדכי בדורו כמשה בדורו, מחויב בעצמו לקחת חלק בחינוך זה.

והשי"ת יזכנו את כאו"א מאתנו להאיר את חלקו בעולם אשר ע"ז מקדימים ומביאים את הגאולה השלימה והאמיתית של כלל ישראל, וכמבואר בתניא פל"ז . . .

(ממכתב כ"ח אדר, תשי"ב)

תשא

במענה על מכתבו בו העיר על דיוק לשון רש"י הנפלא (תשא לג, יב) וז"ל ראה תן עיניך ולבך על דבריך. ואענה גם אני חלקי, בכוונת רש"י, וגם מנ"ל לרש"י.

תכלית בקשת משה הנ"ל היתה שאף שחטאו ישראל הנה בכ"ז תהי' השראת השכינה ביניהם, עצמותו ומהותו ית' ולא ע"י שליח ואפי' לא ע"י אחר (עיין לקו"ת צו יב, ע"ג). וכמו שמסיים בקרא אם אין פניך הולכים גו' ונפלינו אני ועמך גו' אשר זהו ענין דירה לו ית' בתחתונים ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בתוך כאו"א ע"י המקדש. ובמילא ידוע לנו כוונת משה מהבטחת הקב"ה בהנוגע לבית המקדש וכמו שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים, היינו גם בעת ריתחא.

ובזה יובן הירושלמי התמוה — ברכות פרק ד' הלכה ה' — פניו למעלה ועיניו ולבו למטה, עיי"ש. ועפ"ז מובן ג"כ דיוק לשון רש"י וגם מה שמסיים „על דבריך" שהיא ספי' המלכות, שבה נברא העולם שתכליתו ופנימיותו הוא בית המקדש, כי כללות העולם הוא דירה לו ית', ובעולם גופא — זהו ענין בית המקדש, ועפ"ז יש לבאר ג"כ הענין דעיניו ולבו — עפ"י המבואר בתקוני זהר תקון כ"א דף נ' ע"ב ורזא דמילה כו' . . .

(ממכתב י"א ניסן, תשי"ג)

. . . מה שהעתיק במכתבו* בענין הוי' הוי' וכו'. הנה לא ביאר הענינים כל צרכם. א) בדברי הרא"ש כיון שמחשבת ע"ז מצטרפת הרי אין זה קודם שחטא. ב) בהפירוש דה' אחד שמסביר שלא יהיו צריכים רק לשם אחד. הנה איך אפשר לומר שלע"ל לא יהיו י"ג תיקוני דיקנא שהן י"ג מדות הרחמים שלדעת כמה מהראשונים

*) וז"ל: בספר של הגה"ק כחד מקמייא מרן ממונקאטש זי"ע בשם הגה"ק רמ"ל סאסובער זי"ע כי ארז"ל ר"ה י"ג בי"ג מדות ה' ה' אני ה' קדם שיחטא האדם, וה' לאחר שיחטא האדם, והקשה הרא"ש שם מה צריך למדת הרחמים קדם שיחטא? ותירץ דמירי במחשבת ע"ז שהוא למען תפוש את בנ"י בלבם, עכ"ד הרא"ש ז"ל, ולפ"ז צריכין ב' שמות רק בשביל ע"ז ולעתיד בב"א יהיה להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון ולא יהיה עוד מחשבת ע"ז כלל על כן באמת לא יהיו צריכין לב' שמות רק לשם אחד — מדת הרחמים בכללותה שא"א בלעדה — השי"ת יזכנו בקרוב שיהיה ה' אחד ע"י משיח ה' מדברנא דאומתי' במהרה דידן כי"ה. המו"ל.

מתחילים משם הוי׳ הראשון ואדרבה מדויק הוא דוקא מל׳ רז״ל אני הוא קודם שיחטא. וההסבר בזה הוא בקיצור. א) עפמ״ש בתניא פרק ט״ז בדיוק הלשון מצרפה והול״ל מעלה עליו כאלו עשאה, ועיין שם בקרבן נתנאל. ב) אין הענין שיבוטל ח״ו שם הוי׳ אחד משני שמות הוי׳ אלא המדובר הוא בהפסיק טעמי שביניהם שלע״ל יהי׳ הוי׳ אחד שני השמות באחדות. יעוין זח״ג קלח, א. לקו״ת דנט״א.

(ממכתב כ״ד סיון, תשי״ד)

אין ענטפער אויף אייער בריף, אין וועלכען איר שרייבט, אז בא אייך איז א ספק אויב מיין הוראה האט צו טאן מיט אייער שאלה.

הנה לאחרי בקשת סליחתו, מוז איך זיך באנוצען מיטן זעלבען אויסדרוק פון אייער בריף: א ספק צי דאס האט צו טאן מיט אייער שאלה.

עס רעט זיך ניט וועגען דעם, צי מען קען וויסען תורה שבכתב אויף אויסווייניג, וואס דאס קומט פון לערנען מערערע מאל אין ספר.

אייער פראגע איז געווען, פאר וואס זאל מען ניט איינפירען צו לערנען אויף אויסווייניג תורה שבכתב (ניט דוקא פון ספר), איז אויף דעם האט מען אייך אנגעוויזען אז עס איז א פסק דין, ניט טאן אזוי. און מ׳האט אויך אנגעוויזען דעם ערשטען מקור, אבער דאס איז אויך א דין אין שולחן ערוך (או״ח סמ״ט).

די אלע ביישפילען וואס איר ברייגט, אז תנאים ואמוראים האבען געוואוסט פסוקים פון תנ״ך אויף אויסווייניג, איז באמת א שאד דער טרחה אין דעם, ווארום אין יעדער שול וועט איר געפינען אידען וואס וויסן אשרי אויף אויסווייניג, און מען רעט שוין ניט וועגען קריאת שמע, חאטש אלע וויסין אז דאס איז תורה שבכתב. נאר ווי גענאגט פריער, וויסען אויף אויסווייניג איז איין זאך, אבער בקביעות לערנען אויף אויסווייניג איז דאס דער עיקר אין תורה שבעל פה און ניט אין תורה שבכתב.

ביותר תמי׳ ופלא, לויט אייער שרייבען אז איר געהט דורך דעם תנ״ך אלע צוויי חדשים, ווי קומט איר אפפרעגען א ענטפער בעפאר איר זייט טרייבט אין עם...

(ממכתב י״ט אלול, תשי״ז)

ויקהל

. . . במש"כ ע"ד שהבערה – דוקא – לחלק יצאת וללאו יצאת – יש להעיר מזה"ק ח"ב רג, ב ונתבאר בס' המצות להצ"צ מצות לא תבערו. – כן יעוין שו"ע לרבנו הזקן או"ח סתצ"ה בקו"א (ושקו"ט בזה בשו"ת אבני נזר חאו"ח סרל"ח) . . .

(ממכתב כ"ח אייר, תשט"ז)

. . . במה שהעתיק מס' בנין אריאל שרק הארון עשה בצלאל והשאר רק ע"פ דבריו ועצתו, כי האור לא נברא במאמר וכו'* – הל' צריך ביאור, כמובן, ואין הס' תח"י. וראה זח"ב קכז, ב. רמב"ן עה"ת בראשית א, ג. – ולהעיר מפדר"א פ"ג: י' דברים עלו במח' כו' והארון והאור לעוה"ב. ועיי"ש בביאור הרד"ל.

(ממכתב כ"ח אייר, תשט"ז)

*) אלא נתעטף הקב"ה כו', ולפי שהארון נגד האור לכן הוצרך גם הוא להעשות (לא רק במאמר אלא במעשה ידיו. המו"ל.

פרשת פרה – פרשת החדש

. . . ולסיים מעין הפתיחה, הרי ידוע מאמר הירושלמי במגילה פ"ג הלכה ו' שאין להפסיק בין פרשת פרה לפרשת החדש, וע"פ הסימן שהוא ע"ד דכוס ג' וד' דליל הפסח זמן חירותנו, הנה מובן שמעין איסור יש בדבר, ונאמר בהתועדות דשבת זה, שי"ל שזהו מיוסד על מרז"ל (סנהדרין צז, ב) אם ישראל עושין תשובה נגאלין, והוסיף ביאור ופירוש ברמב"ם הל' תשובה פ"ז הלכה ה' ומיד הן נגאלין, והובא מרבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשו"ע (פוסק בנגלה דתורה) באגרת התשובה שלו פרק י"א נגאלין מיד.

(ממכתב כ"ז אדר, תשט"ז)

מפתחות

מפתח ענינים

א

אב ואם:
67 (בטעם שעצם היחוס דישראל תלוי בהאם משא"כ בנוגע לכהונה כו').
אבות:
21 (בימי האבות לא נתברר ונזדכך עדיין חומריות העולם, ועבודתם היתה בשבירת חומר העולם). 24 (ושמי ה' לא נודעתי להם. ענינם הכללי וענינם הפרטי דכאו"א מהאבות).
ע"ע אמהות.
אברהם:
15 (חמור דאברהם, דמשה, דמשיח).
אגדה:
197 (אין למדין מאגדה).
אדם:
5 (תכלית בריאתו לשמש את קונו).
עי"ע קץ.
אדם הראשון:
231 (יודעי טו"ר גורם לחטא ומיתה).
אדר:
275 (משנכנס אדר מרבין בשמחה כו' דבריא מזלי', ולאידך בו מת משה. סמיכת גאולה לגאולה). 276 (משנכנס אדר כו').
אהבה ויראה:
ע"ע יראת ה'.
אהבת ואחדות ישראל:
10 (האחדות בישראל נחוצה לעצם מציאותם בתור עם). 70 (אחדות דישראל ע"י משה). 72 (ב' הענינים: אהבת ישראל, אחדות ישראל. מאמר הירושלמי: כל ישראל גוף אחד הן). 73 (נקודה אחת שלמעלה מהתחלקות). 75 (כאיש אחד בלב אחד). 217 (כל ישראל שוים במעשה המצות).
ע"ע שלום.
אהל מועד:
167 (פירושו).
אהליאב:
214־215 (השוואתו לבצלאל).
אהרן:
ע"ע משה. נדב ואביהוא.
אומות העולם:
90 (מקבלים השפעה בריבוי ובלי חשבון אבל אין בהשפעה זו ענג).
ע"ע ב"נ.
אורות וכלים:
155 (האורות כל שלמעלה יותר הם בריבוי יותר ובכלים הוא להיפך).
אורים ותומים:
158 (אם השאלה בא"ת נמנית במנין המצות). 159 (בולטות או מצטרפות. אם היו בולטות כפשוטן או רק במראה הנבואה. אם האבני חושן גופא הם הא"ת). 160 (אם הם מבגדי כהונה).
אחד, אחדות:
13 (בקדושה, משא"כ בלעו"ז). 74 (ה' אחד – פשוט בתכלית הפשיטות). 282 (לעת"ל ה' אחד גו').
אחדות וריבוי:
153 (בתורה). 155 (באיכות למעלה הוא ריבוי יותר ולמטה במיעוט יותר, ובכמות להיפך).
ע"ע אהבת ואחדות ישראל.
אילן:
ע"ע עץ.
איתן:
33 (איתן שבנשמה).
אלישע בן אבוי':
234 (שובו כו' חוץ מאחר).
אלעזר, ר"א הקפר:
8.

אם:
ע"ע אב ואם.

אמהות:
246 (מה שלפעמים הוזכרו ששה אמהות).

אמונה:
ע"ע אשה.

אמת:
26 (חותמו של הקב"ה. א'מ'ת').

אסתר:
175 (צום אסתר אף שהוצרכה למציאות חן). 231 (עסקה בביעור חמץ, ביטול הרע לגמרי).
ע"ע פורים.

אפוד:
156.
ע"ע נבואה.

ארבע פרשיות
ע"ע זכור. פרה.

ארגמן:
144.

ארון:
237 (הר"ע התורה שבביהמ"ק).

ארזים:
147 (רומז על צדיקים).

ארי':
270 (בענין טבעו לטרוף ומתי אוכל כו').

ארץ ישראל:
128 (לא תהי' משכלה ועקרה בארצך). 129 (בחו"ל במזלא תליא מילתא משא"כ א"י שאינה תחת המזל).

אשה:
93 (כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים כו'). 96-97 (בגדר ובטעם פטור נשים ממ"ע שהז"ג וממצות ת"ת. איש ואשה פלג גופא כו'. אצלם בגילוי יותר אמונה ויראת ה'). 98 (בזכות נשים צדקניות יוצאים מהגלות). 209 (מעלת הנשים בנדבת המשכן).

את:
187 (מפסיק).

אתעדל"ת ואתעדל"ע:
134 (אלמלא הקב"ה עוזרו כו').
ע"ע מלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט.

ב

בגדי כהונה:
161 (אם הם צורך עבודה או צורך כהן). 274 (בגדי כהונה שלא בשעת העבודה. אם המכנסים של כה"ג היו עד העקביים).
ע"ע אור"ת. אפוד.

בגדי שרד:
204.

בורא ונברא:
139 (גם פרטי הנברא לא נמצאו אלא מ־אמיתת המצאו).

בחירה:
11 (בחירה חפשית מצד רצון הבוחר ולא מצד מעלת הנבחר). 177 (מה שהאדם נולד בטבע מסויים אינו בסתירה לבחירה חפשית). 256 (בחירה חפשית: בבנ"י, ב־עצומ"ה).
ע"ע ישראל.

בטחון:
264 (בטחון בעניני בריאות מחזק את ה־בריאות).

ביטול:
25 (ביטול לגמרי שייך דוקא ע"י גילוי מלמעלה). 33 (תכלית הביטול ואמיתית התוקף). 134 (עבודה בשלימות הוא דוקא כשמרגיש שהוא רק מחצית ואלמלא הקב"ה עוזרו כו'). 139 (נמצא יותר ב־צורת הנבראים מאשר בחומרם).
ע"ע משה. ענוה.

בינה:
273 (שרשא דאילנא. שרש ומקור – בינה וכתר. כתר חכ' בינה: מקור מעיין בור).

ביעור חמץ:
ע"ע אסתר. וראה לקמן פסחים יא, א.

בירורים:
20 (אופנים בבירור וזיכוך המטה). 50

(בירור הדברים הגשמיים הו"ע עיקרי בעבודת כאו"א מישראל).

בית:
237 (לעשות מכל בית מקדש מעט). 239 (כל בית צ"ל ממולא מתורה עבודה וגמ"ח. ענינו קביעות). 242 (כנ"ל). 243 (כנ"ל).

בית הכנסת:
ע"ע רפואה.

בית המקדש:
77 (ביהמ"ק דלעתיד יבנה ע"י בנ"א או בנינא דקוב"ה). 81 (נבנה בשתי ידים. הוא השלימות דקי"ס ודגילוי מלכותו של הקב"ה בעולם). 149 (בפרטי העשר קדר־שות: לפנים מן החומה, הר הבית כו'. לשון „עזרות" כולל לפעמים עזרת נשים עזרת ישראל עזרת כהנים. אולם והיכל שתי קדושות). 150 (בדין לשכת הגזית). 152 (המקום אשר יבחר). 153 (ביהמ"ק שלמטה מכוון כנגד ביהמ"ק שלמעלה. ביהמ"ק שלמטה וביהמ"ק שלמעלה ע"ד פרט וכלל). 155 (ע"י העסק בתורת הבית אין בנין ביתי בטל). 169 (נק' בית תפילה. העסק בצורת הבית מקרב בנינו). 219 (בלשון הרמב"ם: עושין מחיצה סביב להיכל כו' הוא הנקרא עזרה). 220 (אם השולחן מנורה ומזבחות מעכבין זא"ז). 223 (ציווי ועשו לי מקדש הוא על כל הבתי־מקדשות. קידשה לשעתה וקידשה לעת"ל. נצחיות המקדש גם כשאינו בנוי ומוקף מחיצה). 225 (ביהמ"ק השלישי בנין נצחי). 236 (השינוי דבנין הורדוס בביהמ"ק השני עד שמי שלא ראהו לא ראה בנין נאה מימיו). 237 (ג' הקוין ד־תורה תפלה וגמ"ח – בביהמ"ק. ושכנתי בתוכם). 238 (ממנו יוצאת השפעת חסדי הקב"ה לכל העולם). 244 (כנ"ל 237). 282 (בו עיקר דירה בתחתונים).
ע"ע הוי', שם. משכן.

בית מלא ספרים:
239.

בכור:
67 (אם קדשו בכורות הנולדים במדבר).

בכל דרכיך דעהו:
20.

בכל מאדך:
7.

בני גד ובני ראובן:
62 (הקדמת בני גד לבני ראובן).

בני חיי ומזוני:
129 (במזלא תליא מילתא).

בני נח:
13 (לפני מ"ת שלא הי' ההבדלה בין ישר־אל לעמים, הי' ענין האחדות גם בב"נ). 91 (בטעם עכו"ם ששבת חייב מיתה). 121 (לא תיקנו חכמים לב"נ). 126 (קיום הז"מ מצד ציווי הקב"ה). 248 (במספר ס"ר (לרה"ר) נכנסים גם ב"נ. הטעם לזה). 250 (כנ"ל).
ע"ע אומות העולם. גר תושב.

בצלאל:
211 (בן אורי בן חור. גילו בעת עשיית המשכן). 214 (חכמתו ניתנה ע"י הקב"ה במיוחד. בצלאל ואהליאב). 284 (עשה רק הארון והשאר רק ע"פ דבריו ועצתו).

בריאות:
ע"ע רפואה.

בריאת העולם:
ע"ע בורא ונברא.

ברכה:
ע"ע הבטחה.

ג

גאוה:
ע"ע גסה"ר.

גאולה:
8 (תלוי' בזהירות מחטא להי"ר). 18 (חמור של מלך המשיח. שייכותה למשה). 25 (בעבודה הרוחנית). 26 (עסק כל העולם לדעת את ה' בלבד כו'). 79 (אלמלא חטאו

היתה גאולה נצחית בכניסתם לא"י בפעם ראשונה). 98 (בזכות נשים צדקניות). 134 (נגאלין מיד, ולא קמעא קמעא). 148 (היא הנחמה היחידה על אריכות הגלות). 230 (הגעגועים להגאולה). 275 (סומכין גאולה לגאולה). 284 (ישראל עושין תשובה ו־נגאלין מיד).
ע"ע גלות. מצרים.

גוף ונפש:
11 (בחירת הקב"ה בגוף החומרי). 20 (בירור הגוף ולא שבירתו). 175 (התענוג צ"ל בחיי הנשמה, וההתעסקות בעניני ה־גוף רק כדי לעבוד את ה'). 72־271 (עזוב תעזוב עמו, ביחד עם הגוף ונה"ב).

גלות:
40 (בעקבתא דמשיחא ניתנו הכוחות ה־דרושים לניצוח המלחמה הרוחנית). 52 (בעקבתא דמשיחא נסים גלויים כדי ש־בנ"י יוכלו לעבוד עבודתם בלי מניעות ועיכובים). 147 (נמשל להליכת בנ"י ב־מדבר לעשות שם המשכן ודירה בתחתו־נים. הכח להתגבר על חשכת הגלות ע"י פעולת יעקב אבינו בנטיעתו הארזים כו'). 148 (צדיקים למע' מענין הגלות). 173 (נתינת כבוד למלכות ודינא דמלכותא, ועם זאת צריך לדעת שקיום בנ"י הוא בידי הקב"ה למעלה מהטבע כו'). 189 (בזה"ב כוחות הפנימיים דמוח ולב היו תמיד מובדלים מעובדין דחול, משא"כ בזה"ג). 230 (פרטי השלימות של ימות המשיח תלוי בפרטי מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות). 273 (בגלותא קוב"ה סליק לעילא ולעילא).
ע"ע עקבתא דמשיחא.

גמר:
ע"ע סיום.

גניבה:
270 (עצה ע"ד ילד שיש לו נטי' לגניבה).

גסות הרוח:
14 (גורם לפירוד. אין אני והוא יכולין לדור כו').

גר תושב:
119 (בדין שביתתו). 27־126 (קבלתו הז' מצות. אם יש בו קצת גירות).

גשמיות ורוחניות:
271 (אצל איש הישראלי גשמיות ורוח־ניות ביחד ילכו).

ד

דבקות:
ע"ע הליכה.

דברי סופרים:
102 (דברים שעיקר חיובם מה"ת אלא ש־רבנן קבעו באיזה אופן). 110 (שיטת ה־רמב"ם בד"ס).
ע"ע שבות.

דברים בטלים:
ע"ע דיבור.

דצח"מ:
ע"ע משכן.

דון מינה ומינה, מינה ואוקי באתרה:
59.

דורות:
ע"ע עקבתא דמשיחא.

דיבור:
271 (זהירות מדברים בטלים).

דירה בתחתונים:
147. 183. 282.

דתן ואבירם:
6. 9.

ה

הבדלה:
ע"ע קידוש. שבת.

הבטחה:
131 (מעלת הבטחת הקב"ה על ברכת הקב"ה).
ע"ע מצות.

הבערה:
ע"ע שבת.

הדלקת נרות ש"ק:
ע"ע נש"ק.

הידור מצוה:
141 (מעלת הידור מצוה ונחיצות הזהירות בה).

הילולא:
ע"ע הסתלקות.

היסח הדעת:
187 (בדין קידוש ידים ורגלים).

הכאה:
1 (בדין מגביה ידו על חבירו).

הליכה:
239 (והלכת בדרכיו).

הלל:
69 (גדול המקריא את ההלל). 72 (עניית הללוי').

הלל, הרה"צ ר"ה מפאריטש:
258 (סיפור זהירותו מעקירת שן).

הסיבה:
ע"ע פסח.

הסתלקות, הילולא:
234 (עלי' בכל שנה, וגופא בתר רישא אזיל). 235 (מראי מקומות לדא"ח בענין הילולא). 236 (התחדשותה בכל שנה. ע"ל ייית הנשמה ואמירת קדיש די"א חודש ודיום היארצייט). 275 (הסתלקות צדיקים קשה כיום כו', ולאידך קורין לו הילולא).
ע"ע יארצייט.

העדאה:
ע"ע עדות.

הפצה ושליחות:
ע"ע חינוך.

הקזת דם:
263.

השגחה פרטית:
171 (והסתרתי פני מהם גו', אינו בסתירה להשגח"פ).

השתוות:
26 (שויתי ה' לנגדי תמיד, לשון השתוות שהכל שוה כו').

ז

זה:
41 (לשון מראה באצבע).

זירא, ר"ז:
181 (מלשון זעירא).

זכור, פ' זכור:
279 (זכר נקרא בחמשה נקודות או בששה נקודות).

זריזות:
263 (צ"ל בעניני קדושה).

ח

חובל:
262 (דברי רש"י בחיוב נזק שבעבד עברי שמינן).

חודש, חדשים פרטיים:
עיין בערך כל חודש פרטי.

חול המועד:
ע"ע יו"ט.

חומר וצורה:
ע"ע צורה וחומר.

חומש:
ע"ע שלמה, רש"י.

חת"ת:
266.

חופה:
ע"ע חתונה.

חור:
12-211 (בנה של מרים, מעלתו ומסירות נפשו).

חושן:
ע"ע או"ת.

חטא:
70 (הכוונה והתפלית בו הו"ע התשובה).

חטא העגל:
209 (נשים לא השתתפו). 231 (ההבדל לגבי משה ויהושע).
ע"ע משכן.

חי העולמים:
140 (בפתח או בצירה).

חידוש:
236 (כחדשים, חדשים). 245 (כנ"ל).

חינוך:
68 (החיוב לענות גם לשאלת בנך מחר, שהוא לאחר זמן ורחוק מדרך האב). 122 (אם הוא מצות האב או מצות הבן). 202 (על הרב והמחנך להעמיד תלמידים הרבה, ולהשלים עד הפרטים החיצוניים והאחרונים של התלמיד). 224 (ע"פ דרכו גו', ולאידך צ"ל למעלה מטו"ד ובמס"נ. צ"ל נצחי גם כאשר המחונך יצא מביהכנ"ס וביהמ"ד כו'. עבודתנו בזה"ג הוא זמן החינוך על לעת"ל). 281 (מרדכי גדול בדורו ולמד בעצמו עם תשב"ר. גאולתן של ישראל תלוי בחינוך דור הצעיר).
ע"ע גניבה. פורים. קטן.

חכם:
230 (שומר מצוה גו' לב חכם, ומארז"ל ע"ז).

חכמה:
ע"ע בינה.

חמור:
15 (דעקדה, דמשה, דמשיח). 19 (חומר הגוף).

חנוכה:
174 (חנוכה נס שאינו מלובש בטבע, פורים נס המלובש בטבע).

חצוצרות:
132 (שתי חצוצרות, שתי חצאי צורות).

חתונה:
261 (בטעם החופה המשכת המקיף כו').

חתן וכלה:
ע"ע חתונה.

ט

טבילה:
269 (טבילה אותיות ביטול).

טבע:
7 (עבודה למע' מטבעו ורגילותו). 258 (נשתנו הטבעים). 262 (אין לך דבר העומד בפני הרצון, אפילו שינוי טבע הרגילות).
ע"ע נס.

ט"ו בשבט:
ע"ע שבט.

טעמי המקרא:
245 (ע"ד כללי הטעמים ומקורם).

י

יארצייט:
248 (שלילת תענית יארצייט בשבת).
ע"ע הסתלקות.

יגיעה:
271 (לא יגעת ומצאת אל תאמין כו').

יד:
1 (איסור הגבהת יד על חבירו). 5 (תכליתו הו"ע נתינה לצדקה). 6 (הוא האבר העיקרי שבו מתקיימים המצוות מעשיות).

ידיעה ובחירה:
31.

הוי', שם:
24 (ושמי ה' לא נודעתי להם. שם העצם). 44 (והוי', הוא ובית דינו – חסד ורחמים). 45 (הי' הוה ויהי' – למע' מהזמן). 82 (בביהמ"ק היו קוראים את השם ככתבו). 282 (הוי' דלעילא והוי' דלתתא. לעת"ל יהי' ב' השמות הוי' אחד גו').

יהושע:
ע"ע חטא העגל. משה.

יוחנן, ר' יוחנן:
234 (פעולתו באלישע בן אבוי').

יום טוב:
102 (מלאכה בחוה"מ אסור מה"ת אלא שחכמים קבעו איזה מלאכות אסורות). 191 (בטעם שאין הרחת בשמים במוצ"ש שחל ביו"ט. בענין נשמה יתירה ביו"ט). 193 (אי שבת ויו"ט הם אותו גדר מנוחה ואיסור מלאכה והשינוי הוא רק בכמות, או שהשינוי הוא באיכות והחפצא של המנו-

חה. בגדר היתר מלאכות אר"נ ביו"ט אם הוא משום קלות המלאכה כו'). 196 (שיטת אדה"ז בעונג ושמחה ביו"ט).
ע"ע שבת.

יוסף יצחק, כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע:
67 (הרמז בשמו). 234 (הרמז בשמו: יוסף ה' לי בן אחר, יצחק דמייחד הקב"ה שמו עליו). 235 (עבודתו בתומ"צ ובהפצת התורה וכו' נצחית). 279 (מנהגיו בקשר לקריאת המגילה).
ע"ע שבט, יו"ד שבט.

יחוד קוב"ה ושכינתי':
44.

יחידה:
33. 75.

יין:
179 (הו"ע גילוי סודות התורה. שתויי יין דנדב ואביהוא – כלות הנפש). 182 (יין קשה פחד מפיגו, פחד קשה יין מפיגו). 256 (חמרא למרא טיבותא לשקייא).

ים:
248 (בגדר ים ונהר להלכה). 250 (כנ"ל).

יסוד:
59 (לשון: יסוד גדול ועמוד חזק).

יעקב:
148 (כולל כל הנשמות ומאחד כל ישר-אל). 146 (נטיעתו ארזים במצרים לעודד את בנ"י בגלות).
ע"ע משכן. נשיא.

יצחק:
234 (הקב"ה מייחד שמו עליו. אפרו צבור ע"ג המזבח).

יציאת מצרים:
ע"ע מצרים.

יראת ה':
98 (כלל כה"ת כולה).

יריעות:
ע"ע משכן. תחש.

יש:
22 (יש הנברא ויש האמיתי).

ישראל:
11 (הבחירה בישראל ביצי"מ ובמ"ת. הבחירה בהם נצחית). 12 (כנ"ל. בחירה כללית ובחירה פרטית בישראל). 14 (ה-מעט מכל העמים, ביטול ואחדות). 51 (ישראל וקוב"ה כולא חד). 73 (ישראל קומה אחת שלימה). 90 (ההשפעה לישר-אל מפנימיות הרצון והעונג). 91 (בחירתם בהקב"ה). 132 (הקב"ה וכנס"י שניהם ביחד הם צורה שלימה). 133 (ישראל ו-קוב"ה כולא חד). 171 (כבשה בין ע' זאבים וגדול הרועה כו', קיומם נסי למע' מהטבע ואי"צ להחשיב את הזאבים ולהכ-ניס עצמם תחת הנהגת הטבע). 190 (כ"א רוצה לקיים תמיד רצון ה').
ע"ע אב ואם. בחירה. נשמה.

ישראל, הבעש"ט:
245 (הבעש"ט הי' אומר ד"ת בלע"ז וה-מעתיק לא תמיד כוון כו').

כ

כבד:
32 (דלעו"ז, דקדושה).
ע"ע מוח לב כבד.

כהנים:
161 (ב' גדרים בכה"ג: א) שירות ועבודה דכהונה גדולה, ב) מעלתו בדרגת נבואה ורוה"ק). 163 (לא שבט לוי בלבד אלא כל שנדבה רוחו כו'. בדין שאין ממנין שני כה"ג כאחת). 185 (בדין קידוש ידים ורגלים קודם העבודה).
ע"ע בגדי כהונה.

כוונה:
217 (במעשה המצות כל ישראל שוין, ב-כוונת המצות כל חד לפום שיעורא דילי').
ע"ע מצות.

כותל:
44 (ענינו ע"פ הסוד).

כיסוי ראש:
270 (במנהג דכיפה תחת הכובע).
כלב בן יפונה:
ע"ע מרים.
כלות הנפש:
ע"ע נדב ואביהוא.
כללי רש"י:
ע"ע שלמה, רש"י.
כפל:
80-79 (הכפלת לשונות במשל ושיר שב-כתובים אם לפעמים הוא ליופי המליצה בלבד).
כשרות האכו"ש:
229.
כתר:
273 (כתר נק' מקור, ובינה שרש. כתר חכ' בינה, הם: מקור מעיין בור).

ל

לב:
74 (הטעם שמלך נמשל ללב. חילוקו מהמוח בהשפעה על האברים). 75 (יחידה שבנפש שורה בלב דוקא).
לבושים:
ע"ע מצרים.
לבן (גוון):
89 (פשיטות שלמעלה מצבע).
לעתיד לבא:
21-20 (זיכוך גשמיות העולם. ונגלה גו' וראו כל בשר גו'). 83 (גילוי מלכותו של הקב"ה לעת"ל). 98 (לימוד תורתו של משיח באופן של ראי'). 163 (אשפוך את רוחי גו' ונבאו בניכם ובנותיכם, נבואה בכל ישראל ומ"מ יהיו חילוקי דרגות בנבואה). 283 (יהיו שני השמות הוי' אחד כו').
ע"ע עץ. רה"י ורה"ר.
לשון הרע:
8 (חומר איסור לה"ר והטעם שבזה תלוי גאולת ישראל משיעבוד האומות). 12 (מלבד ההיזק כו' הוא גם פוגע בעצם מציאות עם ישראל).
לשם שמים:
20 (ג' הדרגות: תומ"צ, כל מעשיך ל-ש"ש, בכל דרכיך דעהו). 105 (ע"ד הנ"ל). 117-116 (מעלת עבודה לשמה שלא ע"מ לקבל פרס, וסוגים בעובד ע"מ לקבל פרס). 175 (ההתעסקות בעניני הגוף צ"ל בכדי שיוכל לעבוד את ה'). 188 (כל מעשיך לש"ש).
לשמה:
118 (לשמה ושלא לשמה בלימוה"ת). 207 (אם גם מעשה ההכנה בנדבת המשכן צ"ל לשמה). 208 (גדר לשמה במעשה המשכן: דין במעשה הגברא, או נתפס בהחפצא. חילוקי דרגות לשמה: בסת"ם ובציצית).

מ

מגילה:
ע"ע פורים.
מדבר:
ע"ע גלות.
מדות:
ע"ע מוח לב כבד. רחמים, יגמדה"ר.
מודה אני כו':
189. 239.
מוח:
74 (חילוקו מהלב בהשפעה על אברי ה-גוף).
מוח לב כבד:
32 (מוחין מדות ומעשה).
מועד:
165 (בפירוש „ונועדתי").
מזבח:
149 (הוי רצפה ובנין). 154 (הפנימי וה-חיצון, פנימיות וחיצוניות).
מחר:
61 (יש מחר שהוא עכשיו ויש מחר שהוא לאחר זמן).

מחצית השקל:
132 (מחצית, ולאידך צריך ליתנו בבת אחת. שני החצאים מרמזים על הקב"ה וכנ"י). 133 (רומז על מס"נ. הראה לו הקב"ה למשה מטבע של אש כו'). 134 (בשביל קרבנות צבור והוא היסוד לכל־לות עבודת ה').

מחשבה:
ע"ע ע"ז.

מטה:
246 (מה הי' חקוק במטה משה).

מילה:
7 (חבלה ויציאת דם). 232 (שייכותו ל־פסח).

מלא:
35 (בשורש לשון מלא).

מלך:
74 (נמשל ללב, לבו הוא לב כל קהל ישר־אל). 75 (מציאות המדינה תלוי' במלך. בטעם שהמורד יש רשות למלך להורגו). ע"ע נשיא.

מלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט:
20 (אופנים בבירור וזיכוך התחתון).

מן:
85 (שייכותו לשבת). 89 (היו בו כל ה־טעמים). 90 (שייכותו לשבת. תוכנו גם בהמזון התמידי דלחם מן הארץ). 91 (ניתן במדה, ולאידך בפנים מאירות כו'. ביחד עמו ירדו אבנים טובות ומרגליות).

מנהגים:
141 (מעלתם ונחיצות הדיוק בהם).

מסירות נפש:
133 (אינו מחמת התבוננות אלא שא"א להיות נפרד כו'. נקודה שלמעלה מהת־חלקות). 134 (יסוד העבודה).
ע"ע נדב ואביהוא.

מספרים:
248 (ס' רבוא). 250 (כנ"ל). 253 (כנ"ל).

מעיין:
273 (כתר חכ' בינה, הם: מקור מעיין ו־בור).

מעיל:
204.

מעלין בקודש:
ע"ע עלי'.

מצה:
57 (לחם עוני). 232 (שימור לשם ז"י תאכל מצות).
ע"ע פסח. שנ"ז, אדה"ז.

מצות:
140 (בג' הענינים שבכל מצוה: מעשה ה־מצוה, כוונתה, הידור המצוה). 202 (מצוה נקראת ע"ש גומרה). 217 (במעשה המצות כל ישראל שוין, בכוונת המצות כל חד לפום שיעורא דילי'). 237 (ציוויי התורה הם לשון עתיד ולשון הבטחה). 241 (הם בל"ג). 253 (אם הם מצד קב"ע או שיש להם טעם בשכל. מצות הם בל"ג וטעמי המצות הם רק אפס קצהו. ע"י קיומם נעשה שכלו מוכשר להבינם). 254 (הכרח קיום המצות גם מתוך קשיים ונסיונות).
ע"ע לש"ש. נס. תומ"צ, חילוקם.

מצרים:
8 (נגאלו אף שהיו ביניהם עוע"ז). 10 (ב־יצי"מ היתה לידת עם ישראל). 21 (זיכוך העולם ע"י כור הברזל דגלות מצרים). 24 (שייכות יצי"מ לשם הוי'). 25 (יציאה מ־מיצרים וגבולים גם דקדושה). 28 (הכב־דת לב פרעה). 32 (המכות כוונתן היתה לשבור את קליפת פרעה). 34 (בענין מכת דם). 35 (הזמן שנמשכו המכות). 36 (אם איזה מהמכות פגעו גם בישראל). 38 (ההתראות לפרעה). 41 (בענין מכת ברד). 46 (מכת חושך). 47 (המכות רק על מצרים). 50 (הרכוש גדול, בירור ניצוצי קדושה. ולכל בנ"י הי' אור במושבותם). 59 (סיפור יצי"מ יסוד גדול ועמוד חזק כו'. הרבה דברים שעושים זכר ליצי"מ). 83 (גאולת מצרים פתיחה לכל הגאולות). 146 (עידוד בנ"י בגלות מצרים ע"י ש־יעקב נטע הארזים). 147 (כל הגלויות נק' ע"ש מצרים). 216 (אם הי' עשירות ו־

ענינות בזמן יצי"מ). 229 (במאחז"ל שלא שינו ישראל את לבושם מאכלם ולשונם). ע"ע גאולה. קי"ס.

מקום:
153 (פי' מקום ברוחניות).

מקור:
ע"ע שרש.

מרדכי:
281 (גדול בדורו ולמד בעצמו עם תשב"ר. מרדכי בדורו כמשה בדורו). ע"ע פורים.

מרים:
221 (אם בעלה הוא כלב בן יפונה).

משה:
18 (גואל ראשון וגואל אחרון). 33 (תכלית הביטול, אמיתית התוקף. ביטול ישות דפרעה ע"י משה). 71 (כולל את כל הדור ועל ידו אחדות כל הדור). 215 (לפעמים מוצאים שינויים בלשונות ה־ כתובים בין ציווי ה' למשה לדברי משה לבנ"י). 217 (ממשיך אחדות בישראל). 230 (דרגתו בענין נרנח"י). 231 (משה ו־ אהרן שושבינא דמלכא ושושדמ"ט. משה ויהושע פני חמה ופני לבנה). ע"ע אברהם. חטא העגל. נדב ואביהוא. ס"ת.

משיח:
19 (עני ורוכב על חמור, עני מלשון ענוותן). ע"ע אברהם. גאולה.

משכן:
135 (לא הותר למלאכת שמים אלא מן המותר בפין). 138 (בטעם שהנשים טוו על העזים במחובר. תרומת המשכן מדצח"מ). 139 (מודגש בו בגלוי שמאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים. עניני המשכן דוגמ־ תם בעולמות עליונים). 140 (בהג' חלו־ קות: יריעות, קרשים, כלי המשכן). 142 (מאין היו להם עצי שטים במדבר). 143 (ע"ד נדבת המשכן). 147 (במדבר העמים). 201 (ע"ד היתדות). 202 (היתדות מורים על המשכת השכינה למטה בארץ). 205 (נדבת המשכן אחר הריצוי על עשיית העגל). 206 (נדבת המשכן מביזת מצרים והים. נדיבות הלב בנדבת המשכן). 8־207 (בגדר תרומת המשכן לשמה ואם צ"ל לשמה גם במעשה ההכנה). 212 (כפרה על חטא העגל). 216 (ענין עיקרי וכפרה על חטא העגל. יד כל ישראל היתה שוה בו אף שהיו חילוקים בנדבת המשכן). 218 (סדר הפרטים בהקמת המשכן. בדין הקרבה ו־ אכילת קדשים בלא קלעים). 219 (אם קלעי החצר הם הפועלים חלות חצר אוה"מ). 220 (הקמת המשכן ע"י משה לפני ר"ח ניסן). 221 (חינוך המשכן ב־ שמיני למילואים). 223 (כל הבתי־מקדש הם מכוחו של המשכן ופעולת משה). 224 (העמדת הכלים לפני הקמת המשכן. נצחיות המשכן).
ע"ע בצלאל. תחש.

משנה:
95 (פרטי השקו"ט שבגמרא נרמזים ב־ לשון המשנה). 153 (משנה וגמרא כלל ופרט). 155 (כנ"ל).

מתן תורה:
12־11 (הבחירה בישראל). 49 (ביטול ה־ גזירה דעליונים ותחתונים). 93 (כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים כו'). 95 (התחלתה באמירת הכללים: דיבור אחד עשה"ד כו' ואח"כ הפרטים). 253 (כללות סדר כל ה־ השתלשלות. במעמד ס' רבוא. המשכת מדריגת רז).
ע"ע עשה"ד.

נ

נבואה:
157 (לבישת הנביא אפוד בד. הנביא מודיע גם צרכי יחיד. אם פסקה נבואה בזה"ז). 160 (תלוי' בארון ולוחות משא"כ בב"ש שלא הי' ארון. אם פסקה נבואה). 161 (ענין הנביא לשרת לה' ככה"ג). 162

(הפרש דנבואה ורוה"ק). 163 (אם דרו־שים לנבואה כל התנאים דחכם גדול גבור כו'. לעת"ל תהי' נבואה בכל ישראל, ו־מ"מ יהיו ג"כ חילוקי דרגות בנבואה).

נדב ואביהוא:
179 (שתויי יין נכנסו למקדש. כלות ה־נפש שלהם). 231 (למשה שושבינא ד־מלכא לא הזיקה הידיעה דונקדש בכבודי, משא"כ לאהרן שושדמ"ט ובניו צריך הי' להעלים זה).

נדרים:
109 (היתר נדרים פורחין באויר כו').

נהר:
38 (שינוי בגובה המים בימי החודש ה־שונים).
ע"ע ים.

נזק:
ע"ע חובל.

נטילת ידים:
185־6 (בדין נט"י קודם התפילה ונט"י שחרית). 189 (אמירת מודה אני לפני נט"י).

ניט"ל:
247 (אם חוששין לזה באה"ק).

ניתוח:
ע"ע רפואה.

נס וטבע:
48 (הן מעשה המצוה והן ההכנה אלי' צ"ל טבעית ולא בדרך נס). 171 (קיום ישראל הוא נסי למע' מהטבע). 174 (נס המלובש בטבע, ושאינו מלובש בטבע). 267 (ראינו נסים יוצאים מדרך הטבע גם לאנשים פרטיים ובפרט בשנים האחרונות).

נסיונות:
245 (הכרח קיום המצות גם מתוך נסיו־נות).

נרנח"י:
ע"ע יחידה.

נצח:
40 (גילוי אוצרות הכמוסים עבור מדת הנצח). 83 (כנ"ל).

נרות שבת קודש:
261 (תיקון למי שנכשל בהדלקה"נ אחר הזמן). 270 (הפרשה לצדקת רמבעה"ן קודם הדלקה"נ).

נשיא:
71 (כולל את כל הדור, ועל ידו אחדות כל הדור. משכמו ומעלה גו'). 75 (השפעת נשיא הדור על אנשי הדור, וחידושו על השפעת שאר ראשי וצדיקי הדור. יחידה הכללית של הדור). 147 (נשיאי ישראל נק' ארזים מלשון התנשאות). 148 (ר"ת ניצוצו של יעקב אבינו. נשמה כללית ומאחד כל ישראל).

נשים:
ע"ע אשה.

נשמה, נש"י:
51 (ירידתה לתקן הגוף. ירידתה צורך עלי', לאשתאבא בגופא דמלכא). 74 (חלק אלוקה ממעל ממש). 75 (ג' אופנים בגי־לוי נקודת היהדות שבכ"א מישראל). 133 (חלק אלוקה ממעל ממש. כולא חד עם קוב"ה). 192 (ענין הנשמה יתירה דשבת).
ע"ע איתן. יחידה.

ס

סדר:
224 (עבודה שבסדר והדרגה, ועבודה ב־אופן חטוף ואכול כו').

סיגופים:
271־72 (שלילת סיגופי הגוף וצ"ל רק סיגופי נה"ב).

סיום:
202 (אין המצוה נקראת אלא ע"ש ה־גומרה).

סנהדרין:
152 (מקום סנהדרין אצל המזבח).

ספירת העומר:
230 (געגועים למ"ת).

ספר תורה:
238 (ביום שיצא מהעולם כתב משה הס"ת).

ע

עבד:
119 (בדין שביתת עבד שלא מל ולא טבל).

עבודה בדברי הרשות:
ע"ע רשות.

עבודה זרה:
174 (ענינה בדקות, ישראל שבחו"ל עוע"ז בטהרה הם). 256 (באיסור החשבת כו"מ מפני שאין להם בחירה חפשית, אף שחמרא למרא טיבותא לשקי'). 282 (מחשבת ע"ז מצטרפת למעשה).

עגולים:
89 (מורה על דבר שאין לו תחלה וסוף).

עגל:
ע"ע חטא העגל.

עדות:
2 (בדין פסול רשע לעדות). 39 (העדאה היא לשון התראה ג"כ).

עיר הנדחת:
171 (גם טף ונשים נהרגים).

עירובי תחומין:
248-52 (בענין תיקון עירוב במנהטן, וב־כמה פרטי דיני עירובין. הטעם שבמספר ס"ר בנוגע רה"ר גם נכרים בכלל).
ע"ע שבת.

עירוי דם:
ע"ע רפואה.

עלי':
240 (מעלין בקודש).

עמוד:
ע"ע יסוד.

ענוה:
19 (מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח).
ע"ע ביטול.

עני:
ע"ע עשיר ועני.

עסק:
ע"ע פרנסה.

עץ:
240 (כי האדם עץ השדה). 241 (תכליתו ליתן פירות. לעת"ל אילני סרק עתידין לעשות פירות ויתתקן מה שעברה האדמה ועשתה אילני סרק).

עקב:
202 (עקב אשר שמע אברהם בקולי, פתגם אדה"ז שגם העקביים שמעו כו').

עקבתא דמשיחא:
98 (דור האחרון דגלות הוא גלגול דור יוצאי מצרים). 202 (מעלת העבודה ב־דורנו בגמר הבירורים ובעקביים שהיא הגומרת ומביאה הגאולה). 224 (בדרא ד־עקבתא דמשיחא אין אתנו יודע עד מה בסוד עבודת הבירורים. העבודה באופן דחטוף ואכול כו').
ע"ע גלות.

עקדה:
15 (ויחבוש את חמורו). 18 (כנ"ל. זריזותו בקיום מצות ה' בלי חשבונות).

עקשות:
31 (קשה עורף דקליפה). 32-31 (דקליפה, ודקדושה).
ע"ע פרעה.

עשיר ועני:
216 (אם היו עשירים ועניים בזמן נדבת המשכן. מעלת קרבן עני).
ע"ע משיח.

עשן:
234 (רק בחומר גס משא"כ כשמזדכך).

עשרת הדברות:
153 (בדיבור אחד).
ע"ע מ"ת.

פ

פדיון הבן:
232 (פדיון בני בכורי ישראל).

פורים:
170 (במארז"ל בטעם הגזירה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע). 174 (נס המלו־

בש בטבע). 177 (חייב איניש לבסומי כו' והסיפור דרבה ור' זירא). 231 (הבדל בהיחס דמרדכי ואסתר להגזירה. אסתר פרסה נדה כו'). 77-276 (ורבים מעמי ה־ארץ מתייהדים. ונהפוך הוא גו'). 278 (כל המועדים בטלים חוץ מפורים. בדין ד־כפרים מקדימים ליום הכניסה). 279 (ע"ד כפילת ושינוי אמירת „ולהרוג" „לפני־הם". ברכת הרב ריבנו ביחיד). 280 (זהי־רות בחינוך ילדים, שבהצגת פורים לא יתחפשו וישחקו בתפקיד „המן הרשע"). ע"ע אסתר. זכור.

פנים:
189 (מורה על כוחות הפנימיים. טהרת הפנים לפני התפילה).

פנימיות התורה:
115 (כל הלכה שבתורה יש לה גם פירוש בעבודה רוחנית). 179 (שתויי יין — גודל ועוצם הגילוי דפנימיה"ת). 182 (ע"ד הנ"ל). 69-268 (לימוד פנימיה"ת סגולה ותרופה למאור העיניים).

פסח:
53 (דין חגיגה הבאה עם הפסח). 55 (גדרים במצות הסיבה). 59 (סיפור יצי"מ יסוד גדול ועמוד חזק כו'. ב' הענינים: ר"ה לרגלים, וחה"פ נמשך תמיד). 61 (ב־שאלת הבן, כי ישאלך בנך מחר גו'). 66 (בהגדה: כנגד ד' בנים דיברה תורה כו'). 281 (בליל הסדר: עשיית כמה דברים שלא יישנו התינוקות, הוראה לחינוך). ע"ע מצה. קרבן פסח.

פקוח נפש:
254 (דוחה כה"ת).

פרה:
284 (בענין שאין להפסיק בין פרשת פרה לפרשת החודש).

פרנסה:
173 (ברכת ה' היא תעשיר, ומ"מ צריך עשיית כלי. פרנסה בזה"ז היא כמו השפ־עת מן). 189 (צ"ל יגיע כפיך ולא יגיע המוח ולב).

פרעה:
31 (אותיות הערף, עקשות דקליפה). ע"ע מצרים.

צ

צבת:
106 (צבת בצבת עשוי').

צדיקים:
74 (דביקות בת"ח וראשי בנ"י שבדורם). 147 (נקראים ארזים). 148 (הם למע' מ־ענין הגלות). ע"ע נשיא.

צדקה:
7 (די מחסורו, לעשרו. למע' מטבעו ורגי־לותו). 117 (הנותן סלע לעני ע"מ שיחי' בניו). 239 (כל הבית צ"ל ממולא מצדקה וגמ"ח. גמ"ח בנפש גוף וממון). 241 (כל המצות נק' בשם צדקה). 43-242 (לכל ילד צ"ל קופת צדקה משלו). 256 (גדול ה־מעשה יותר מן העושה). ע"ע נרות שבת קודש.

צורה וחומר:
139 (כל דבר שבעולם נחלק לג' חלקים: עצם הדבר, תכונת הדבר שבזה חלוק מ־זולת, ושאר פרטי כל דבר שאינם חלק מתכונתו. צורה וחומר נבראו מרצון ומ־דיבור).

ק

קבלת עול:
32 (מעלת העבודה בקב"ע). 33 (ב' דר־גות: למטה מכוחות הנפש, למעלה מ־כוחות הנפש).

קטן:
121 (אסרו כמה ענינים לקטן גם בלא הגיע לחינוך משום דילמא אתי למיסרך כשיגדיל. גם בלא הגיע לחינוך הוא בגדר תומ"צ). 43-242 (לעשות מהחדר שלהם בית של תורה תפלה וגמ"ח. לכ"א צ"ל

סידור חומש וקופת צדקה). 281 (הם הכי־ רוהו תחילה).
ע״ע עיר הנדחת. פורים.

קידוש:
259 (יין של קידוש והבדלה סגולה ל־ מאור עיניים).
ע״ע נש״ק. שבת.

קידוש ידים ורגלים:
ע״ע כהנים.

קרבן פסח:
57 (בדין צולין אותו שלם. אם דין צלייתו קשור עם אכילתו). 58 (דין אכילתו על השובע). 232 (שייכותו למילה).
ע״ע פסח.

קרבנות:
134 (נק׳ עבודה סתם ורומזת על כללות העבודה והקירוב לה׳). 223 (מקריבין ה־ קרבנות אע״פ שאין שם בית בנוי). 238 (אדם כי יקריב מכם. הקרבת חלבו ודמו. מלשון קירוב).

קריעת ים סוף:
69 (אופן אמירת השירה). 70 (אחדות ישראל בעת אמירת השירה). 80 (בטעם שנכלל בשירת הים גם ע״ד הכניסה לא״י ובנין ביהמ״ק). 82 (שירת הים פתיחה ל־ כל השירות). 235 (בהמובא בספרים שגם אם הי׳ בטבע, הנס הוא מה שהקב״ה הט־ ביע בתחילת הבריאה שביום פלוני יבקע הים). 281 (הקטנים הכירוהו תחילה).

קשת:
245 (אות ברית הוא, אף שמבואר שזהו״ע בטבע).

ר

ראי׳:
249 (עד ט״ז מיל). 271 (צ״ל סיגופי נה״ב בהגדרת חוש הראי׳ כו׳).
ע״ע רפואה.

ראש השנה:
33 (חילוק קב״ע דר״ה לקב״ע דכל ה־ שנה).

רב ותלמיד:
95 (לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה).
ע״ע חינוך.

רבה:
177 (בהסיפור דקם רבה ושחטי׳ לר״ז כו׳). 181 (שמו מורה על גדלות).

רחמים, יגמדה״ר:
271 (בפסוק הוי׳ הוי׳ כו׳).

רפואה:
246 (כי אני ה׳ רופאך ר״ת אריך, כי כל אסוותא מלעילא. לא אשים עליך מעיקרא כו׳). 262 (שימוש ברפואות המונעים מ־ מחלות. זריקות גם מדברים בלתי כשרים. דקדוק בעירוי דם מי הוא הנותן הדם). 263 (בענין הקזה. שלילות דאגה ומרה שחורה בעניני רפואה). 264 (ניתנה רשות לרופא לרפאות. צריך לחזק התקוה וה־ בטחון. להחזיק בחדרו בבית הרפואה מזוזה כשרה, וקבלת צדקה על עצמו. ע״ד ניתוח בהשקדים בגרון). 265 (אמירת כל התהלים בש״ק לפני ניתוח. על החולה לא להתערב בעניני הרופאים). 266 (לחזק ה־ בטחון). 267 (לפעמים הוא ע״פ נס. רשות לרופא לרפאות. יוסיף דעת יוסיף מ־ כאוב). 268 (סיפור על א׳ שאדה״ז ריפא אותו בחתיכת מצה שמורה וחצי כוס מים – בלבוש דטבע. הלחש למי שנתחב לו עצם כו׳, שהיו למדים אותו אפילו לתינו־ קות של בית הרב). 70־268 (סגולה ותרו־ פה למאור העיניים: לימוד פנימיה״ת, זהירות בקידוש והבדלה, השתתפות ב־ נרות דביהכ״נ).

רשות, עבודה בדברי הרשות:
20. 50.
ע״ע לש״ש. תומ״צ, חילוקם.

רשות היחיד ורשות הרבים:
111 (לעת״ל יהי׳ העולם כולו רה״י ל־ יחידו של עולם).
ע״ע ב״ע. עירובי תחומין.

רשע:
1 (המגביה ידו על חבירו נק' רשע). 7 (רשע דקדושה – בכל אשר יפנה יצליח, ניצוח והצלחה למע' ממדידה והגבלה).

ש

שבט, חודש:
235 (שייכותו לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע).

יו"ד שבט
234 (עלי' בכל שנה וגופא בתר רישא אזיל). 245.

ט"ו בשבט
235 (ענינו ומנהגיו). 242. 252 (נטיעת עצים בט"ו בשבט אין לערב זה במנהגי השו"ע כו').
ע"ע עץ.

כ"ב שבט
93.

שבת:
87 (פרשת שבת ניתנה לישראל במרה). 91 (בטעם שניתנה לישראל דוקא). 99 (בה־דיעה שהבדלה היא מה"ת. זכור ושמור). 100 (גדר מ"ע דזכור את יוה"ש לקדשו). 101 (אם נשים חייבות בהבדלה). 103 (הבדלה מבעוד יום). 104 (הבדלה ענינה להמשיך קדושת השבת בימי החול של־אח"ז. תוספת שבת). 107 (הלכות שבת כהרדין התלויין בשערה כו'. שבות דרבנן ודאורייתא). 108 (דין מי שהחשיך חוץ לתחום ודין קושרין קשירת נימא). 109 (שבות דרבנן ודאורייתא. הלכות שבת כהרדין כו'). 110 (איסור תחומין יש לו עיקר מה"ת). 111 (ענינה העדר ההוצאה מרשות לרשות ולגלות שכל העולם הוא ברשותו של הקב"ה). 119 (בדין וינפש בן אמתך והגר). 123 (בדין שביתת בהמה). 191 (מוצ"ש: נטילת הנשמה יתירה, וריח הבשמים). 192 (אכילת דגים בשבת אין לו טעם בדרך הנגלה). 194 (בשבת העיקר מנוחה, ביו"ט ביטול מלאכה. המנוחה והעונג דשבת פועלים שינוי בהגברא עד שאין דומה אור פניו של אדם כו' וגם שינוי בדפק שביד כו'). 198 (כשמבדיל ביום ראשון אם גם אז יכול לברך על ה־בשמים. כשאין לו יין להבדיל במוצ"ש אם צריך לברך על הבשמים). 247 (סדר ה־סעודות: חקל תפוחין קדישין, ע"ק ז"א. אודות הזהירות שלא לקדש משעה 6־7 בע"ש ואם חוששין לזה באה"ק. אם אכי־לת שבת מגשם). 248 (שלילת תענית יארצייט בשבת. נצטוו במרה). 252 (אילו היו ישראל משמרין כו' בן דוד בא). 257 (קדירה ישנה רקנית על האש). 257־59 (בענין מלאכת תפירה והשתמשות במחט בטחון). 260 (בענין שבת זייגער. שלילת ממון הקשור עם חילול שבת). 261 (נתינת צדקה כמספר שבת). 284 (הבערה לחלק או ללאו יצאת).
ע"ע יו"ט. מן. נרות שבת קודש.

שד־י, שם:
24 (שאמרתי לעולמי די).

שואל:
ע"ע שומרים.

שוכר
ע"ע שומרים.

שולחן:
238 (שולחן דביהמ"ק על ידו יוצאת ה־השפעה. שולחן בצפון).

שומרים:
112 (בסוגיא דארבעה שומרים הן כו'. ב־דין שוכר כשומר חנם או כשומר שכר). 115 (ענין הד' שומרים בעבודה הרוחנית). 116 (ד' שומרים לנגד ד' אותיות שם הוי'). 117 (גדר חיובם מחמת שיעבוד השומר או מחמת גזיה"כ. בדין שוכר כנ"ל).

שונא:
277 (אשר ישלטו גו' בשונאיהם, אתהפכא דשונאיהם מחשוכא לנהורא).

שחיטה:
181 (ענינה העלאת הנשחט, אין ושחט אלא ומשך).
שינויים:
26 (אני ה' לא שניתי. מעלת העבודה בלי שינוי, שהן בתורה הן בתפילה או במצות מאיר אצלו אותו נקודת הביטול). 32 (עבודה בקבלת עול שהוא רחוק משינויים).
שיניים:
268 (לא נזהרים מעקירת שן).
שיר:
ע"ע כפל. קי"ס.
שכר ועונש:
ע"ע לשם שמים. לשמה.
שלום:
8 (מעלת השלום ופחיתות המחלוקת ש"ע"ז נוצחין במלחמה).
שלום דובער, כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע:
279 (מנהגיו בקשר לקריאת המגילה).
שלמה, רש"י:
28 (לשון „תרגומו" בפירש"י עה"ת). 34 (לפעמים גם תיבות שבתוך פירושו הם חלק מהד"ה). 62 (גם כשמשתמש בלשון חז"ל, כוונתו למשמעות הפשוטה של לשון וביטוי זה). 80 (שיטתו בהכפלת לשונות בשירות שבכתובים). 128 (צ"ע אם חלוקת פרשיות שבס"ת שייכת ללימוד פשש"מ). 137 (אין ענינו להעתיק ולפרש את דברי התרגום). 143 (דרך ציונו להמדרשים שהם מקור דבריו). 165 (רש"י כותב פעמים רבות שהכתוב הוא מקרא קצר). 204 (לפעמים התיבות שבתוך פירושו הם חלק מהד"ה). 215 (לשון רש"י: „לקיים מה שנאמר כו'". שינויים בלשונות בין ציווי ה' למשה לדברי משה לבנ"י).
שמחה:
76 (פורצת גדר. ענינה גילוי). 267 (עבדו את ה' בשמחה). 272 (פורצת הגדרים דגוף ונה"ב).
שמירה:
115 (ענינה בעבודה הרוחנית).
ע"ע שומרים.
שניאור זלמן, כ"ק אדמו"ר הזקן:
49 (הסיפור אודות קידוש לבנה שעצר את הספינה בדרך נס). 268 (סיפור על חולה שאדה"ז ריפא אותו בחתיכת מצה שמורה וחצי כוס מים).
ע"ע עקב (פתגם אדה"ז).
שעון:
41 (המכשירים בזמן המקרא לידע השעות).
ע"ע שבת.
שרש:
263 (ביאור חילוק הלשונות: שרש ומקור).

ת

תהלים:
ע"ע רפואה.
תולעת:
135 (תולעת שני בנדבת המשכן). 144 (כנ"ל).
תורה:
7 (אלפיים שנה קדמה תורה לעולם. בכל תיבה שבתורה יש גם פירוש פנימי ורוחני שהוא כולו טוב). 115 (כל הלכה שבתורה יש לה גם פירוש בעבודה רוחנית). 153 (למעלה היא תורה אחת בבחי' כלל ואח"כ מתחלקת לפרטים).
תורה שבכתב:
283 (בענין לימוד תושב"כ בעל-פה).
תורה ומצות, חילוקם:
20. 51 (גם העבודה דתומ"צ תכליתה הו"ע בירור וזיכוך העולם).
תורה עבודה וגמ"ח:
237-39.
ע"ע שינויים.

תחומין:
ע"ע עירובי תחומין. שבת.
תחיית המתים:
181 (דרבה לר' זירא).
תחש:
135. 144. 206.
תלמוד:
ע"ע משנה.
תלמידי חכמים:
ע"ע צדיקים.
תענית:
271-72 (שלילת תעניות וסיגופים).
ע"ע שבת.
תפילה:
184 (ע"ד רחיצת פניו ידיו ורגליו לפני ה' תפילה). 237 (במקום קרבנות ונק' עבודה). 238 (עולה דרך ביהמ"ק). 272 (מתחילה צריך ההתבוננות ברוממות הא-ל ורק אח"כ בשפלות האדם).
ע"ע תורה עבודה וגמ"ח.
תפילין:
60 (יש בהם ג"כ זכירת יצי"מ).
תשובה:
20 (ע"ד ג' הענינים: תורה מצות תשובה). 70 (זדונות כזכיות). 273 (ישראל עושין תשובה ומיד נגאלין).

מפתח פסוקים

בראשית

א, ג **ברמב"ן**: 284.
א, יא עץ עושה פרי גו': 241.
א, יד והיו לאותות ולמועדים: 165.
א, כז **ברש"י**: שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים: 82.
ב, ג **ברש"י**: ברכו במן שלא ירד כלל בשבת: 90.
ב, יא **ברש"י**: שהוא מגדל פשתן שנאמר כו': 145.
ב, טו לעבדה ולשמרה: 115.
ב, יט **ברש"י**: מיד בו ביום: 85.
ג, ז ויתפרו עלי תאנה: 259.
ו, ה־ו וירא ה' כי רבה גו' וינחם גו' (**ורש"י**: אע"פ שגלוי לפניו כו' לתשובת המינים כו'): 70.

נח

ט, ו כי בצלם אלקים עשה את האדם: 186.
יא, ה **ברש"י**: 143.
יא, ט **ברש"י**: 8. 13.

לך לך

יג, י **ברש"י**: כארץ מצרים לזרעים: 143.
יד, יג **ברש"י**: 143.
טו, יג ועבדום וענו אותם (**ורמב"ן ובחיי**): 31.
טו, יד ואח"כ יצאו ברכוש גדול: 46. 50.

וירא

יח, י כעת חי' (**ורש"י**): 41. 42.
יח, יב **ברש"י**: 143.
יח, יד למועד אשוב אליך כעת חי' (**ורש"י**): 41. 42.
יט, כד **ברש"י**: והוי' הוא ובית דינו: 44.
ברש"י: אמר הקב"ה אם אפרע כו': 36.
כא, א וה' פקד את שרה כאשר אמר גו': 42.
כא, ב ותהר ותלד שרה גו' למועד גו' (**ורש"י**: שרט לו שריטה כו'): 42.
כא, ז **ברש"י** שרננו אחרי יצחק כו': 42.
כב, ב והעלהו שם לעולה: 18.
כב, ג ויחבוש את חמורו: 15.
כב, יג **ברש"י**: מוכן הי' לכך משי"ב: 15.

חיי שרה

כד, ז **ברש"י**: 167.

תולדות

כה, כד וימלאו ימי׳ ללדת: 34.
כו, ה עקב אשר שמע אברהם בקולי גו׳: 202.
כז, א ויהי כי זקן יצחק: 28.

ויצא

כח, טו **ברש"י**: 167.
כח, יז וזה שער השמים (**ורש"י**: מקום תפילה כו׳): 169.
ברש"י: שביהמ"ק שלמעלה מכוון כנגד ביהמ"ק שלמטה: 153.
כט, כז **ברש"י**: שטיינ"א של ימים: 34.
ל, כד יוסף ה׳ לי בן אחר: 234.
ל, לג ועניתה בי צדקתי ביום מחר: 62.

וישב

לז, יד **ברש"י**: 215.
לח, א **בראב"ע**: 211.
לח, כח ותקשור על ידו שני: 145.

מקץ

מא, לב ועל השנות החלום גו׳: 80.
מא, מב וילבש אותו בגדי שש: 144.

ויגש

מה, יט [העגלות ששלח יוסף להביא את יעקב]: 146.
מו, ג לגוי גדול אשימך שם: 10.
מו, כו **ברש"י**: 13.

שמות

א, ח אשר לא ידע את יוסף: 67.
א, כא ויעש להם בתים (**ורש"י**): 213.
ב, יג ויאמר לרשע למה תכה רעך (**ורש"י**: אע"פ שלא הכהו כו׳): 1. 3.
ברש"י: דתן ואבירם כו׳: 9.
ב, יד ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר (**ורש"י**: על שראה דלטורין כו׳): 8.
ג, ג אסורה נא וארא: 230.
ג, ד כי סר לראות: 230.
ג, יא מי אנכי גו׳: 19.

ג, יב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון גו': 12. 24.
ג, יד **ברש"י**: 78.
ג, כב ונצלתם את מצרים: 49.
ד, י **ברש"י**: שחרה בו וקבל עליו: 17.
ד, יג שלח נא ביד תשלח (**ורש"י**): 17.
ד, טז **ברש"י**: 167.
ד, כ וירכיבם על החמור (**ורש"י**: חמור המיוחד כו'): 15.
ד, כד **ברש"י**: 16.
ה, כ **ברש"י**: 9.
ה, כ־כא ויפגעו . . ויאמרו אליהם ירא ה' עליכם גו' (**ורש"י** אנשים מישראל או דתן ואבירם): 6.

וארא

39 (שייכות הפרשה לחודש שבט).
ר"פ וידבר גו' אני ה': 24.
וארא גו' ושמי ה' לא נודעתי להם (**ורש"י**): 23.
ז, א ראה נתתיך אלקים לפרעה (**ורש"י**: שופט ורודה כו'): 32.
ברש"י: לרדותו . . ביסורין: 38.
ז, ג ואני אקשה את לב פרעה (**ורש"י**): 30. 38.
ז, ה וידעו גו' אני הוי': 45.
ז, ז ומשה בן שמונים גו': 35.
ז, יג ויחזק לב פרעה: 28. 30.
ז, יד ויאמר ה' גו' כבד לב פרעה גו' (**ורש"י**: תרגומו יקיר כו'): 28.
ז, טו לך אל פרעה גו' והמטה גו' תקח בידך: 29. 39.
ז, טז ואמרת אליו גו': 39.
ז, יז בזאת תדע כי אני ה': 33. 45.
ברש"י: הלקה את יראתם: 35. 36.
ז, יט ונטה ידך על מימי מצרים גו': 37.
ז, כ כל המים אשר ביאור גו': 36.
ז, כא והדגה גו' ולא יכלו מצרים לשתות גו': 35.
ז, כד ויחפרו גו' מים לשתות גו': 36.
ז, כה וימלא שבעת ימים גו' (**ורש"י**: וימלא מנין כו'): 34.
ח, יא **ברש"י**: 30.
ח, יח והפליתי ביום ההוא גו': 47.
למען תדע כי אני ה': 45.
ח, יט למחר יהי' האות הזה: 61.
ט, י **ברש"י**: לא נגזרה גזירה אלא על אותן שבשדות: 43.
ט, יד כי בפעם הזאת גו' (**ורש"י**: למדנו מכאן שמכת בכורות כו'): 43.
ט, טז בעבור הראותך את כוחי גו': 43.

ט, יח הנני ממטיר כעת מחר גו׳ (**ורש״י**: כעת הזאת למחר שרט לו כו׳): 41.
ט, יח־יט **ברמב״ן**: 215.
ט, יט ועתה שלח העז גו׳: 45.
ט, כ הירא את דבר ה׳ גו׳: 43. 45.
ט, כג והוי׳ גו׳: 44.
ט, כד **ברש״י**: נס בתוך נס האש והברד מעורבין כו׳: 44.
ט, כו רק בארץ גושן גו׳ לא הי׳ ברד: 47.

בא

ר״פ בא אל פרעה גו׳: 29.
י, ב **ברמב״ן**: 215.
י, ט בצאננו ובבקרנו נלך: 145.
י, כב **ברש״י**: חשך של אופל . . מוכפל כו׳: 36.
ויט משה את ידו גו׳ ויהי חושך גו׳ (**ורש״י**: שחפשו ישראל וראו את כליהם כו׳): 46.
ברש״י: שטיינ״א של ימים: 34.
י, כג לא ראו איש את אחיו גו׳ אור במושבותם: 46.
יא, א **ברמב״ן**: 215.
יא, ב דבר נא באזני העם וישאלו גו׳: 49. 50.
יא, ד כחצות הלילה (**ורש״י**): 44.
יב, ב **ברש״י**: 41.
יב, ח ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי גו׳: 57.
יב, ט צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו: 57.
יב, טו **ברש״י**: שטיינ״א של ימים: 34.
יב, כג ופסח ה׳ גו׳: 58.
יב, כה־ז והי׳ כי תבואו . . כי יאמרו אליכם בניכם . . זבח פסח גו׳: 53. 66.
יב, כז **בפרש״י**: על בשורת הגאולה כו׳: 63.
יב, לה כלי כסף וכלי זהב גו׳ (**ורש״י**): 46.
יב, לה־ו 216.
יב, לח צאן ובקר מקנה כבד מאד: 145.
יג, ב קדש לי כל בכור כו׳: 66.
יג, יא והי׳ כי יביאך גו׳ (**ורש״י**: יש מרבותינו שלמדו מכאן שלא קדשו בכורות . . והאומר כו׳): 67. 87.
יג, יג **ברש״י** (שלא היו אז עניים בבנ״י): 216.
יג, יד והי׳ כי ישאלך בנך מחר (**ורש״י**: יש מחר שהוא עכשיו כו׳): 61.

בשלח

יד, ב **ברש״י**: 36.
יד, ז **ברש״י**: ומהיכן היו . . מהירא כו׳: 43.

יד, כא **בת"י** שעל המטה חקוקים כו' וששה אמהות: 246.

יד, כז **בבחיי**: הושם בטבע המים כו': 246.

טו, א אז ישיר (**ורש"י**: רמז לתחה"מ כו'): 69. 83.

ברש"י: בא הכפל לומר כו': 80.

טו, ב **ברש"י**: 41.

טו, טו אז נבהלו גו': 81.

טו, טז תפול עליהם גו': 81.

טו, יז תביאמו ותטעמו גו': 78.

ברש"י (שביהמ"ק שלמטה מכוון כנגד ביהמ"ק שלמעלה): 153.

מקדש אד' כוננו ידיך (ורש"י שהמקדש הוא מעשה ידי הקב"ה): 77.

ברש"י שם: ואימתי יבנה בשתי ידים כו': 79.

טו, יח ה' ימלוך לעולם ועד: 81.

טו, כב **ברש"י** (שלא היו אז עניים בבנ"י): 216.

בראב"ע: הוציאו עצי שטים ממצרים: 142.

טו, כה **ברש"י**: נתן להם מקצת פרשיות כו' שיתעסקו בהם שבת כו': 87.

טו, כו אם שמוע תשמע גו': 130.

לא אשים עליך כי אני ה' רופאך: 246. 262.

טז, א **ברש"י** דט"ז באייר יום א' בשבת הי': 87.

טז, ד הנני ממטיר גו' למען אנסנו גו' (**ורש"י**: אם ישמרו כו'): 88.

טז, ה והי' ביום הששי גו': 87.

טז, ז **ברש"י**: בפנים מאירות . . דרך חיבה: 90. 91.

ובוקר וראיתם גו' (**ורש"י**: הלחם ששאלתם כו'): 88. 91.

טז, ח **ברש"י**: לאכול ולא לשובע כו': 91.

טז, טו מן הוא גו': 85.

טז, יח לא העדיף המרבה גו': 91.

טז, כב **ברש"י**: ומ"א כו': 89.

ויבואו גו' ויגידו למשה (**ורש"י**: שאלוהו מה היום מיומים גו'): 86.

טז, כג שבת קודש לה' גו': 87.

טז, כז יצאו מן העם ללקוט גו': 87.

טז, כח עד אנה מאנתם גו': 87.

טז, כט ראו כי ה' נתן לכם השבת (**ורש"י**): 89.

ברש"י: אלו אלפים אמה כו': 110.

ברש"י: ועיקרו של מקרא כו': 87.

טז, לא ויקראו גו' שמו מן והוא כזרע גד גו': 85.

טז, לב למשמרת לדורותיכם **ובפרש"י**: 85.

טז, לג ולא נאמר מקרא זה עד שנבנה אוה"מ: 85.

יז, ט מחר אנכי נצב על ראש הגבעה: 61.

יז, י ומשה ואהרן וחור (**ורש"י**: בנה של מרים הי'): 211.

יתרו

יח, ב **ברש"י**: 16.
יח, יח כי כבד ממך הדבר: 28.
יט, ב **ברש"י**: כאיש אחד בלב אחד: 70. 75.
יט, ג כה תאמר לבית יעקב גו' (**ורש"י**): 93. 94.
כ, א [**ברש"י** שבתחילה אמר הקב"ה כל עשה"ד בדיבור אחד כו']: 95.
כ, ב אנכי ה"א אשר הוצאתיך מאמ"צ: 59.
כ, ח זכור את יוה"ש לקדשו: 99. 198.
ברמב"ן: 100. 103.
כ, יא וינח ביום השביעי על כן ברך גו': 194.
כ, כא מזבח אדמה תעשה לי (**ורש"י**: שתהא תחלת עשייתו לשמי): 209.
ברש"י (שבביהמ"ק היו קוראים את השם ככתבו): 82.

משפטים

ר"פ **ברש"י** דמקום הסנהדרין אצל המזבח: 152.
כב, ו בדיני שומרים: 112.
כב, יד דין השוכר: 112. 113.
כג, יב וביום השביעי תשבות: 107. 193.
וינפש בן אמתך והגר: 119. 121.
כג, כ **ברש"י**: ביהמ"ק שלמעלה מכוון כנגד (ביהמ"ק) שלמטה: 153.
כג, כא השמר מפניו גו': 129.
כג, כב אם שמוע תשמע גו': 128.
כג, כהו"ז וברך גו' את מספר ימיך אמלא: 131.
כג, כו לא תהי' משכלה גו' (**ורש"י**: אם תעשה רצוני): 128.
כג, כז את אימתי אשלח גו': 128.
כג, לא ושתי את גבולך גו': 131.
כד, ג **ברש"י**: שבת . . שניתנו להם במרה: 87.
כד, ז **ברש"י**: מצות שנצטוו במרה: 87.
כד, יד אהרן וחור עמכם (**ורש"י**: בנה של מרים הי' ואביו כו'): 211.

תרומה

ר"פ ויקחו לי תרומה (**ורש"י**: לי לשמי): 207.
ויקחו לי תרומה (**ורש"י**: תרומה הפרשה יפרישו לי כו'): 142. 207.
ידבנו לבו (**ורש"י**): 206.
כה, ג וזאת התרומה גו': 135. 142.
באוה"ח: ואולי כו' צריכין להביא מכל המינים כו': 203.
כה, ד ותכלת וארגמן גו' (**ורש"י**: ותכלת צמר צבוע כו'): 144. 206.
כה, ה עורות תחשים (**ורש"י**: מין חי' . . והרבה גוונים כו'): 135. 206.
ועצי שטים (**ורש"י**: ומאין היו להם כו'): 142. 208.

כה, ח ועשו לי מקדש: 81. 155. 169. 209. 3־221. 237.
ושכנתי בתוכם: 81. 139. 147. 166. 169. 205. 237.
ברש"י: ועשו לשמי בית קדושה: 209. 222. 223.
כה, ט ככל אשר אני מראה אותך גו': 78.
ברש"י: 222.
בבחיי שציורים הגופניים שבמשכן וכליו אפשר להתבונן מהם ציורים העליונים: 139.
כה, י ועשו ארון גו': 237.
כה, כב ונועדתי לך שמה גו': 160.
ונועדתי לך שם גו' (**ורש"י**: כשאקבע מועד לך כו'): 165.
כה, כג ועשית שולחן גו': 238.
כו, יג **ברש"י**: למדה תורה ד"א שיהא אדם חס על היפה: 138.
כו, יד **ברש"י** מכסה לאהל מעורות אילים מאדמים ועורות תחשים: 138. 204.
כו, טו **ברש"י**: יעקב אבינו נטע כו': 142. 147. 208.
כו, ל והקמות גו' אשר הראת בהר: 78. 221.
כז, יט וכל יתדותיו וכל יתדות גו' (**ורש"י**: כמין נגרי כו' ואיני יודע אם תחובין כו'): 200.

תצוה

כח, ו **בראב"ע**: ומפרשים רבים פי' . . ראויים כו': 156.
בראב"ע בענין או"ת: 159.
כח, ל **ברש"י ורמב"ן** דהאו"ת אינם מבגדי כהונה: 160.
ברמב"ן ע"ד האפוד בד דשמואל ודוד: 160.
כח, לא כליל תכלת: 204.
כט, ד אל פתח אוה"מ גו': 221.
כט, מב עולת תמיד לדורותיכם גו': 221.
אשר אועד לכם שמה (**ורש"י**: כשאקבע מועד כו'): 165.
כט, מג ונועדתי שמה לבנ"י (**ורש"י**: אתועד עמם בדיבור כמלך כו'): 165.
כט, מד וקדשתי את אוה"מ: 221.
כט, מה ושכנתי בתוך בנ"י: 166. 167.
כט, מו ונקדש בכבודי: 231.

תשא

ל, יג מחצית השקל גו': 132.
ברש"י שהראה לו הקב"ה למשה מטבע של אש כו': 133.
ל, טו העשיר לא ירבה גו' (**ורש"י**): 214. 216.
ל, טז **ברש"י** שנדבת המשכן באה לאחרי הריצוי על עשיית העגל: 205. 216.
ל, יח **בש"ך עה"ת** ע"ד קידוש ידים ורגלים: 185.
ל, יט ורחצו אהרן ובניו גו' (**ורמב"ן**): 186. 187.

ל, כא ורחצו ידיהם ורגליהם גו': 186. 187.
לא, א **בראב"ע**: 215.
לא, ב בצלאל בן אורי בן חור: 211.
בראב"ע ע"ד כלב בעלה של מרים: 211.
לא, ו ואני הנה נתתי אתו את אהליאב גו': 213.
לא, יג **ברש"י**: אע"פ כו' מלאכת המשכן אל יקל בעיניך לדחות את השבת כו': 195.
אות היא ביני וביניכם גו' (**ורש"י**): 194.
לא, טו שבת שבתון (**ורש"י**: מנוחת מרגוע כו'): 195.
לא, יז ביני ובין בנ"י אות היא לעולם: 194.
וביום השביעי שבת וינפש: 191.
לא, יח **ברש"י**: 216.
לב, ב־ג נזמי הזהב . . ויתפרקו גו': 205.
לב, ה **ברש"י** שחור הי' מוכיח לבנ"י כו': 212.
שם: חור בן אחותו: 211.
לב, כד למי זהב גו': 205.
לג, ז וקרא לו אוה"מ גו' (**ורש"י**: והי' קורא לו אוה"מ הוא בית ועד כו'): 167.
לג, ט והי' כבוא משה האהלה גו': 167.
לג, יא **ברש"י**: והדבר הזה נהג משה מיוהכ"פ כו': 168.
ברש"י: סלחתי . . והתחיל לצוותו על מלאכת המשכן: 216.
לג, יב **ברש"י**: ראה תן עיניך ולבך על דבריך: 282.
לג, טו אם אין פניך הולכים גו': 282.
לד, כה ולא ילין לבקר זבח חג הפסח: 53.

ויקהל

לה, ב **ברש"י**: כבר פירשתי נדבת המשכן ומלאכתו במקום צוואתם: 200.
לה, ה את המשכן את אהלו ואת מכסהו (**ורש"י**): 200.
לה, יג ואת לחה"פ (**ורש"י**: כבר פרשתי כו'): 100. 201.
לה, יד ואת שמן המאור (**ורש"י**: אף הוא צריך חכמי לב): 201.
לה, יח את יתדות המשכן גו' (**ורש"י**: לתקוע ולקשור כו'): 200.
לה, כא ויבואו גו' אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה גו': 206.
לה, כב ויבואו האנשים על הנשים: 209.
כל נדיב לב הביאו חח גו' (**ואוה"ח**): 203. 205.
לה, כג וכל איש אשר נמצא אתו גו' (**ורש"י**: תכלת או ארגמן כו'): 203.
לה, כד וכל אשר נמצא אתו עצי שטים: 142. 208.
לה, כה וכל אשה חכמת לב בידי' טוו כו': 207. 209.
לה, כו הנשים . . טוו את העזים (**ורש"י**: מעל גבי העזים): 138. 143. 209. 210.
לה, כז **ברש"י** שהנשיאים נתעצלו כו': 212.
לה, ל בצלאל בן אורי בן חור (**ורש"י**: חור בנה של מרים הי'): 211.

לה, לד ואהליאב (**ורש"י**: משבט דן כו'): 212.

פקודי

ר"פ משכן העדות (**ורש"י**: עדות לישראל שוויתר כו'): 205. 216.
לח, כב **ברש"י**: כי משה ציוה לבצלאל לעשות תחלה כלים כו': 224.
לט, מ ואת כל כלי עבודת המשכן: 201.
מ, ב ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים גו' (**ורמב"ן**): 220.
מ, יז בחודש הראשון [**וברמב"ן** ע"ד הסדר בהקמת המשכן וההקרבה בו]: 218. 222.
בכלי יקר שנרמזו כאן כל ג' המקדשות: 225.
מ, יח [מפסוק יח ואילך ע"ד פרטי הקמת המשכן כו', אם על הסדר נאמרו]: 218.
מ, כח וישם את מסך הפתח למשכן: 218. 224.
מ, כט [**ברש"י**: הקרבת משה קרבנות צבור גם בח' למילואים]: 221.
מ, כט־ל ואת מזבח העולה שם גו': 218.
מ, לא **ברש"י**: 222.
מ, לב בבואם אל אוה"מ גו': 222.
מ, לג ויעל עליו את העולה גו': 218.

ויקרא

א, ה **ברש"י**: 220.
א, יז **ברש"י**: אחד המרבה ואחד הממעיט כו': 216.
ג, ב ושחטו פתח אוה"מ: 219.

צו

ח, ב **ברמב"ן**: 220.
ח, ג אל פתח אוה"מ גו': 221.

שמיני:

ט, א־ו קרא משה . . ויאמר . . פני אוה"מ גו': 167.
ט, ב [**ברש"י** משכן לאחרי הריצוי על חטא העגל]: 205.
ט, כג [**ברש"י** משכן לאחרי הריצוי על חטא העגל]: 205. 216.
[**ברש"י** שהשראת השכינה ע"י עבודת אהרן]: 222.
ט, כד וירא כל העם וירונו (**ורש"י ות"א**): 169.
י, א ויקריבו . . אש זרה גו': 179.
י, ב [ת"ג בראש התיבה]: 255.
ברש"י: שתויי יין נכנסו למקדש: 178.
י, ג הוא אשר דבר גו' בקרובי אקדש (**ורש"י**: שהם גדולים כו'): 179.
י, ט יין ושכר אל תשת (**ורש"י**): 179.
י, י ולהבדיל בין הקדש ובין החול: 99.

מצורע

יד, ד — שני תולעת (**ורש"י**): 144.

אחרי

ר"פ — בקרבתם לפני ה' וימותו: 179.
באוה"ח בענין נדב ואביהוא: 179.

קדושים

יט, יח — ואהבת לרעך כמוך: 72.

אמור

כג, ז — **ברמב"ן** בענין היתר מלאכת או"נ: 193.
כג, ח — **ברש"י**: שבוע של ימים: 34.

בחוקותי

ר"פ — אם בחוקותי תלכו גו': 90.
כו, ה — ואכלתם לחמכם לשובע (**ורש"י**): 92.
כו, כד — **בכלי יקר**: 172.
כו, כז־כח — והלכתם עמי בקרי והלכתי גו': 171.

במדבר

ג, מ — פקוד כל בכור זכר גו': 67.
ד, ו־יג — בגד כליל תכלת . . תולעת שני . . ארגמן: 204.

נשא

ז, יט — **ברש"י** מיסודו של ר"מ הדרשן: 95.
ז, כ — **ברש"י**: התורה שניתנה מידו של הקב"ה: 153.

בהעלותך

ח, ד — **ברש"י**: 41.
י, ב — עשה לך שתי חצוצרות גו': 132.
י, ג־ד — ונועדו אליך גו': 166. 168.
י, יז — **ברש"י**: 219.
י, כא — **ברש"י**: מוצאים אותו על מכונו ומכניסין בו הארון כו': 219. 224.

שלח

טו, לב — במדבר . . מקושש עצים: 142.
במפרשי רש"י ע"ד מצות שנצטוו במרה: 87.
טו, לח — **ברש"י**: צבע ירוק של חלזון: 145.

קרח

יז, כג — פרח מטה אהרן גו': 89.

בלק

כג, ט — הן עם לבדד ישכון: 229.

פינחס

כז, ב — פתח אוה"מ (**ורש"י**: בביהמ"ד היו כו'): 168.

מטות

לב, יז — ואנחנו נחלץ חושים גו' (**ורש"י**): 65.

דברים

א, א — **ברש"י**: בשביל . . וזהב כו': 205.

ב, טז — **ברש"י**: שכל ל"ח שנה כו': 163.

ברש"י: שאין השכינה שורה כו': 167.

ואתחנן

ה, ז — **ברש"י**: 200.

ה, יב — שמור את יוה"ש גו': 99.

ברש"י: כאשר צוך קודם מ"ת במרה: 87. 88.

ה, טו — וזכרת גו': 99.

ו, כ — כי ישאלך בנך מחר (**ורש"י**: יש מחר שהוא אחר זמן): 61.

עקב

ח, א — **ברש"י**: אינה נקראת המצוה אלא ע"ש הגומרה: 202.

יא, יז — **ברש"י**: 225.

יא, כב — ולדבקה בו: 74.

ראה

יג, ה — אחרי ה"א תלכו: 239.

טו, יח — וברכך ה"א בכל אשר תעשה: 172.

טז, ב — וזבחת פסח גו': 53.

שופטים

יח, יג — **ברמב"ן**: וממנו לבד נדרוש העתידות מנביאים כו' אורים ותומים כו': 158.

תצא

כה, ג — לא יוסיף גו' להכותו: 4.

תבוא

כח, ט והלכת בדרכיו גו׳: 239.

וילך

לא, יז והסתרתי פני מהם גו׳: 171.

לא, כד ושמתם אותו מצד ארון ברית ה׳: 238.

ס״פ **בצרור המור:** משה כתב באותו יום י״ב ס״ת כו׳: 208.

ברכה

לג, כ וטרף זרוע אף קדקד: 65.

יהושע

ד, ו כי ישאלון בניכם מחר: 62.

כב, כד מחר יאמרו בניכם לבנינו: 61.

שמואל א

א, י 169.

ב, יח נער חגור אפוד בד: 156.

ברד״ק ורלב״ג: 161.

ט, ב משכמו ומעלה גבוה מכל העם: 71.

כב, יח שמונים וחמשה איש נושא אפוד בד: 156.

שמואל ב

ו, יד ודוד חגור אפוד בד: 157.

מלכים א

ח, לג והתפללו והתחננו אליך בבית הזה: 169.

מלכים ב

ב, יט והארץ משכלת: 128.

כ, ט־יא **וברש״י:** 41.

ישעי׳

א, יח **ברש״י:** תולע, צבע שצובעים בו אדום כו׳: 144. 145.

יא, ט כי מלאה גו׳: 26.

לג, כ אהל בל יצען גו׳: 200.

מ, ה ונגלה גו׳ וראו כל בשר גו׳: 21.

מא, יט אתן במדבר ארז שטה: 142.

מד, ו אני ראשון ואני אחרון גו׳: 26.

מח, יג אף ידי יסדה ארץ גו׳: 81. 82.
נו, ז כי ביתי בית תפלה: 169. 238.
נז, טו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח: 19.

ירמי׳

כט, ז דרשו את שלום העיר גו׳: 173.
לא, לג מקטנם ועד גדולם: 163.

יחזקאל

טז, י ואנעלך תחש: 135.
כד, יא והעמידה על גחלי׳ רקה למען גו׳: 257.
מו, ד 223.

יואל

ג, א אשפוך רוחי גו׳ ונבאו בניכם ובנותיכם: 163.

עמוס

ד, יב הכון לקראת אלקיך ישראל: 184.

יונה

ג, ד [ימי התראת נינוה]: 35.

צפני׳

ג, ט אז אהפוך גו׳: 83. 84.

זכרי׳

ט, ט עני ורוכב על חמור: 15. 19.

מלאכי

ג, ו אני ה׳ לא שניתי: 26.
ג, י ובחנוני נא בזאת: 244.

תהלים

טז, ח שויתי ה׳ לנגדי תמיד: 26. 190.
עח, סט כמו רמים מקדשו (**ורש״י**): 82.
פה, ב רצית ה׳ ארצך: 241.
פה, ח הראני ה׳ חסדך גו׳: 242.
פה, י לשכון כבוד בארצנו: 241.
פה, יג ארצנו תתן יבולה: 241.

צב, יג צדיק גו' כארז בלבנון ישגה: 147.
קכח, ב יגיע כפיך גו': 189.
קלה, ז מוצא רוח מאוצרותיו: 83.
קלה, ז"ח מוצא רוח מאוצרותיו שהכה בכורי מצרים: 40.

משלי

ג, ו בכל דרכיך דעהו: 20.
ח, ל ואהי' אצלו אמון גו': 153.
י, כב ברכת ה' היא תעשיר: 173.
טו, ל שמועה טובה תדשן עצם: 194.
טז, ד כל פעל ה' למענהו: 184.
כב, ו חנוך לנער ע"פ דרכו גו': 225.

איוב

לד, יט ולא ניכר שוע לפני דל: 212.
מא, ג מי הקדימני ואשלם: 134.

אסתר

בפי' מנות הלוי בהקדמה ע"ד שנהגו מסעודתו של אותו רשע: 170.
א, ח כרצון איש ואיש: 170.
באלשיך ע"ד שנהגו מסעודתו של אותו רשע: 170.
ג, א גדל המלך גו' את המן גו': 172.
ג, יג מנער ועד זקן טף ונשים: 171.
ד, א **ברש"י**: 170.
ד, יא לא נקראתי גו' זה שלשים יום: 175.
ד, טז צום אסתר: 175.
בראב"ע: 175.
ח, יז ורבים מעמי הארץ מתיהדים: 276. 277.
ט, א ונהפוך הוא אשר ישלטו גו': 276.

דניאל

א, ה וימן להם גו': 85.

דברי הימים א

כג, יג ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים: 163.
כח, יט הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל: 78.

מפתח מאמרי חז״ל

ברכות

ט, א־ב בבקשה מכם שאלו כו׳: 50.
יד, ב הרוצה לקבל עליו עול מ״ש שלימה כו׳: 185.
יז, ב בזרוע: 116.
כ, ב כל שישנו בזכירה ישנו בשמירה והני נשי כו׳: 102.
כד, א אשתו כגופו דמיא: 96.
כז, א **במאירי**: שאף ההבדלה קדוש הוא לשבת: 101.
כז, ב **בתוד״ה צלי**: 103.
לה ב הרבה עשו כר׳ ישמעאל ועלתה בידן: 90.
נ, א גם העוברים אמרו שירה: 70.
נא, ב **בתר״י**: וטעם הבשמים במוצ״ש מפני הנפש יתירה כו׳: 193.
נג, ב **בפירוש רשב״ץ ד״ה ולענין בשמים**: 198.
סא, ב אמר רבה כגון אנא בינוני: 177.
מתי יבוא לידי ואקיימנו: 182.

שבת

כח, א כמין תלא אילן הוא שיש בו גוונין הרבה: 136.
כח, ב תחש שהי׳ בימי משה ולא הכריעו בה כו׳: 135.
לב, א אין סומכין על הנס: 172.
מח, ב זה חיבור וזה אינו חיבור: 258. 260.
נ, ב רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו כו׳: 184.
נז, א חציצה בטבילה: 247.
סז, א [הלחש למי שנתחב לו עצם כו׳]: 258.
סז, ב רע״ק עשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס כו׳: 180.
עד, ב 260.
עז, ב לא ברא הקב״ה בעולמו דבר אחד לבטלה: 240.
פז, ב **בתוד״ה אתחומין**: 250.
פח, ב חמודה גנוזה: 153.
קיג, ב כל הזהיר ביין של קידוש כו׳: 269.
קנו, א אמר רבה אנא במאדים כו׳: 177.

עירובין

106 (סיום על המס׳).
יז, ב **בתוד״ה לאו**: 87.
כב, ב דכו״ע . . מקיף אוקינוס: 249.
כח, א [שמצוה לתקן עירובין]: 249.
נב, ב מי שהחשיך חוץ לתחום כו׳: 108.

סה, א נכנס יין יצא סוד: 179.
צו, א **ברש"י ד"ה מי שצריכין אות:** 194.
קב, ב קושרין נימא בשבת כו': 108.
בסופה מקום שהתירו לך חכמים משלך כו' מי שהחשיך כו': 108.

תוספתא

בסופה הלכות שבת כו' כהררין תלויין בשערה כו': 107.

פסחים

בתחילתו **בתוד"ה יכנס:** 278.
ג, ב לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה: 95.
מ, א 232.
מא, ב **ברש"י ד"ה אין לי:** 57
מו, ב **ברש"י ד"ה מדאורייתא:** דשבת ויו"ט חדא קדושה כו': 193.
נ, ב לעולם יעסוק כו' שלא לשמה כו': 118.
נד, א צבת . . אפשר יעשנה בדפוס כו': 106. 107.
סט, ב **ברש"י:** כדי שיהא פסח . . ותיחשב כו': 58.
ע, א כדי שיהא פסח נאכל על השובע: 54.
ברש"י: על השובע, שיהו נהנין באכילתו כו': 58.
מתני' דלא כבן תימא כו' חגיגה הבאה עם הפסח ה"ה כפסח: 53.
פו, א **ברש"י:** כדרך שהמלכים אוכלין: 58.
צב, א דעת ב"ה בגר שנתגייר בע"פ כו': 121.
צד, א יכול ליכנס בסוסים ובפרדים: 249.
קב, ב **ברשב"ם ותוס'** ע"ד הרחת בשמים במוצ"ש: 191.
קד, א **ברש"ש:** 101.
קו, א **במהר"ם חלאוה** בפי' עיקר קדושא בלילה הוא: 100.
קיג, א ולא תעקר ככא: 258.
קטז, ב הלילה הזה כולו צלי: 53.
קיט, ב **ברשב"ם ד"ה כגון ארדילאי:** 58.
קכ, א **בתוד"ה מפטירין ובצל"ח:** 54.
קכא, א בירך ברכת הפסח פטר את של זבח: 54.
בסופה ע"ד ברכת פדיון הבן וברכת שהחיינו: 232.

ראש השנה

ב, א ר"ה לאילן: 235.
יז, ב ה' ה' אני הוא קודם שיחטא כו': 282.
לד, א אתקן רבי אבהו בקיסרי: 279.

יומא

ט, ב נסתלקה רוה"ק מישראל: 157.

כא, ב **בתוד"ה ואורים**: 159.
לב, א **בת"י ד"ה מקום**: 186.
לב, ב קידוש וטבילה למדין זמ"ז (**ור"ח שם**): 186.
מד, א בתוד"ה בשילה: 224.
מד, ב בדעת ר"א דהמעלות הן מה"ת: 149.
היכל ואולם שתי קדושות: 149.
נב, ב המן נגנז עם הארון: 90.
סט, א **בתוד"ה בגדי ובת"י ד"ה ותיפוק**: 274.
עג, א פניו (של כה"ג) כלפי שכינה: 160.
עג, ב ר"י אומר בולטות ר"ל אומר מצטרפות כו': 159.
בריטב"א דהאו"ת אינם מבגדי כהונה: 160.
עה, א ביחד עם המן ירדו להם אב"ט ומרגליות: 91.
פו, ב זדונות כזכיות: 70.

סוכה

לח, ב [גדול המקריא את ההלל]: 69.
לט, ב 85.
מא, א **ברש"י**: מקדש העתיד . . יגלה ויבא משמים (**ותוס'**): 77.
מא, ב רבן גמליאל שלקחו באלף זוז כו': 49.
נב, ב אלמלא הקב"ה שעוזר לו אין יכול לו: 134.

ביצה

טז, א נטילת הנשמה יתירה במוצ"ש: 191.
ברש"י ד"ה נשמה יתירה: 193.
לג, ב **בתוד"ה כי**: 191.

תענית

191 (אם הפירוש לתענית הוא לרש"י).
כז, ב נשמה יתירה כו' במוצ"ש נוטלין אותה כו': 191.
ברש"י ד"ה נשמה יתירה (הב'): 193.
כט, א **ברש"י ד"ה משנכנס אדר**: 275.
ל, ב כל ל"ח שנה כו': 163.

מגילה

ב, א כפרים מקדימים ליום הכניסה: 278.
ז, ב מיחייב איניש לבסומי כו': 177.
רבה ור"ז כו' קם רבה שחטי' לר"ז כו': 177.
ט, א וירכיבם על נושא בני אדם (**ורש"י ותוס'**): 15.
י, א **ברש"י ד"ה קלעים להיכל**: 220.

יא, ב אמר השתא ודאי תו לא מיפרקי כו': 171.
יב, א מפני שנהנו מסעודתו כו' מפני שהשתחוו לצלם: 170.
כרצון איש ואיש . . כרצון מרדכי והמן: 170.

חגיגה

י, א היתר נדרים כו' הלכות שבת כהררים התלויין בשערה כו': 107.
יד, ב נכנס בשלום ויצא בשלום: 179.
טו, א שובו כו' חוץ מאחר: 234.
טו, ב פסק קוטרא מקברי' דאחר: 234.

יבמות

מח, ב **ברש"י ד"ה גר תושב**: 124.
בחידושי הרשב"א בדין שביתת גר תושב: 121.
עח, ב דון מינה ומינה, דון מינה ואוקי באתרה: 59.
קכא, א גדר ים ונהר: 248.
קכב, א **ברש"י**: 265.

כתובות

ה, א במעשה ידיהם של צדיקים כתיב מכון לשבתך כו': 77.
לא, א הגבהה צורך אכילה כו': 4.
קד, א שלא נהניתי מהם אלא לש"ש: 176.

נזיר

ד, א **ברש"י** ע"פ זכור את יוה"ש: 99.
כג, א 251.

סוטה

ט, סע"א 169.
יג, ב [מצוה נקראת ע"ש הגומרה]: 202.
כ, א במחלוקת ר"א ובן עזאי אם חייב ללמד את בתו תורה: 96.
כז, ב דעת ר"ע ור' נחמי' באופן אמירת השירה: 69.
ל, ב ע"ד הדיעות באופן אמירת השירה: 69.
שאפי' עוברים שבמעי אמן אמרו שירה: 70.
מח, א **בבאר שבע** שלהרמב"ם אבני חושן גופא הם האו"ת: 159.
מח, ב **בחדא"ג** דאו"ת שייכי גם בלא מקדש: 160.
נסתלקה רוה"ק מישראל: 157.
בעיון יעקב: 162.

גיטין

סט, ב **ברש"י ד"ה אהלא**: 144.

קידושין

יד, ב בדין מוכר עצמו: 262.
כט, א בפטור נשים ממ"ע שהז"ג: 96.
כט, ב בפטור נשים מת"ת: 96.
ל, ב אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו: 134.
מז, ב להשואל קנין בהחפץ: 113.

בבא קמא

טז, ב **ברש"י ד"ה והכתיב**: 270.
פג, ב **ברש"י ד"ה וכמה**: שאם הי' נצרך הי' מוכר עצמו בעבד עברי: 262.
צב, ב חמרא למרא טיבותא לשקייא: 256.
צח, ב חמץ בפסח הכל מצווים לבערו: 233.
קיב, א **ברש"י ד"ה אין**: 113.

בבא מציעא

כא, א **ברש"י**: צמר סרוק ומשוך כו': 144.
פ, ב **ברש"י ד"ה ר"י וד"ה ר"מ**: 112.
פא, א **ברש"י ד"ה השאילני ואשאיל לך**: 114.
ברש"י ד"ה שמירה בבעלים: 117.
פג, א בדין פוסק מזונות לפועל כו': 116.
צג, א ארבעה שומרים הן כו' מאן תנא כו': 112.
צט, א להשואל קנין בהחפץ: 113.

בבא בתרא

י, א פחד קשה יין מפיגו: 182.
י, ב האומר סלע זה לצדקה כו': 116.
עג, ב [כמה מהסיפורים בסוגיא זו הם משלים ורמזים על ענינים רוחניים]: 178.
קלג, ב **ברשב"ם ד"ה לגזבר**: 159.

סנהדרין

לח, א אגברו חמרא כו': 179. 180.
מח, ב לשמה בסת"ם: 208.
נח, ב המגביה ידו על חבירו כו' נק' רשע כו': 1.
עכו"ם ששבת חייב מיתה: 91.
סה, ב רבה ברא גברא (**גירסת הרמ"ה**): 181.
עב, א **ברש"י ד"ה אכל**: 113.
צא, ב מכאן לתחה"מ מן התורה כו': 83.
צז, ב אם ישראל עושין תשובה נגאלין: 284.
קא, א ע"פ לא אשים עליך: 236.

מכות

ד, א [ים ונהר]: 248. 250.

שבועות

יח, ב המבדיל . . דכתיב ולהבדיל כו': 99.

מט, א"ב ארבעה שומרים הן כו': 112.

עבודה זרה

ח, א ישראל שבחו"ל עוע"ז בטהרה הם: 174.

יא, א לא פסק מעל שולחנו לא חזרת כו' (**ותוס'**): 176.

מא, א **בתוד"ה כפדור**: 249.

סד, ב **בגליוני הש"ס להר"י ענגיל**: בדין גר תושב: 127.

אבות

פ"א מ"ב תורה עבודה וגמ"ח: 237.

פ"ב מ"ו **בתויו"ט ע"ד ידיעה ובחירה**: 31.

פ"ב מי"ב כל מעשיך יהיו לש"ש: 20.

פ"ד מ"ה הנהנה מד"ת נוטל כו': 118.

פ"ד מכ"ב בע"כ אתה חי: 182.

פ"ה מ"ד עשרה נסים כו' בביהמ"ק: 82.

פ"ה מ"ו צבת בצבת עשוי': 106.

זבחים

יט, ב הלימוד מקרא דבבואם או בגשתם: 187.

כ, ב **ברש"י ד"ה או דלמא**: 187.

לז, א **ברש"י ותוס' ד"ה תרי תנאי**: 54.

נה, ב שלמים ששטחן קודם שיעמידו לויים כו' פסולין: 219.

ס, ב **בתוד"ה מאי**: 151.

בשני מקומות קדשים נאכלים כו' ולאחר שיפרקו הלויים כו': 218.

סא, א **בתוד"ה קדשים**: 151.

ברש"י ד"ה ושני מקומות: 219.

סא, ב **ברש"י ד"ה מהו דתימא, ותוד"ה ולאחר**: 218.

סב, א שמקריבין אע"פ שאין שם בית: 223.

סג, א מנין שאם הקיפו עו"כ כו': 152.

פח, א כלי שרת מקדשין כשהם שלמים: 132.

תוספתא

פי"ג, ב לא עשה כלום: 220.

מנחות

מא, א דנקטה בסיכי': 258.

סט, ב **בתוד"ה חטין**: 48.
צג, ב אשתו כגופו דמיא: 96.
תוספתא
פ"ו, ו השולחן והמנורה והמזבחות מעכבין זא"ז: 220.

חולין
ל, ב אין ושחט אלא ומשך: 181.

נכורות
ד, ב אם קדשו בכורות הנולדים במדבר: 67.
נד, א ט"ז מיל קא שלטא ב' עינא: 249.

ערכין
טו, ב חומר חטא להו"ר: 8.
אין אני והוא יכולין לדור כו' על גסי הרוח: 14.

כריתות
ט, א גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת כו': 119.

תמיד
בסופו **בתויו"ט** ע"ד הניקוד דחי העולמים: 140.

מדות
פ"ה מ"א כ"ב אמה בין מזבח לאולם כו': 150.

כלים
פ"א מ"ו ואילך עשר קדושות הן כו': 149.

מקואות
פ"ה מ"ד 238. 240.

ירושלמי

ברכות
פ"א ה"א גאולתן של ישראל קמעא קמעא: 134.
פ"ד ה"ה פניו למעלה ועיניו ולבו למטה: 282.

שבת
פ"ב ה"ג תחש מין חי' טהורה: 135.

עירובין
בסופו הוא הי' אומר צבת בצבת כו' למדו כמה שביתות: 106.

יומא
פ"א ה"א אין ממנין שני כה"ג כאחת משום איבה: 163.

שקלים
פ"א ה"ד הראה לו הקב"ה למשה מטבע של אש כו': 133.
פ"ד ה"ב מחלוקת ר"מ וחכמים אם השולחן כו' מעכבים את הקרבנות: 220.

תענית
פ"א סה"א אילו היו ישראל משמרין שבת אחת כו': 252.

מגילה
פ"א ה"א [ביהמ"ק הג' ע"י אדם]: 77.
פ"ג ה"ו אין להפסיק בין פרשת פרה לפרשת החודש: 284.

יבמות
פ"ח ה"א בדין שביתת גר תושב: 120.

סוטה
פ"ה ה"ד אופן אמירת השירה דמשה ובנ"י: 70.

נדרים
פ"ט ה"ד כל ישראל גוף אחד הן: 72.

סנהדרין
פ"י ה"ב מלמד שהיו כולם ראויין להיות כה"ג: 156.

מכות
פ"ב ה"ו מקום סנהדרין אצל המזבח: 152.

שבועות
פ"ח ה"א נושא שכר והשוכר לפי שנהנה מקצת כו': 113.

מדרשים

מכילתא
בא יג, יד יש מחר עכשיו כו': 61.

בשלח יד, כט גאולת מצרים גם כשהיו ביניהם עוע"ז: 8.
טו, א אז שר משה לא כתיב כו': 83.
משה שקול כנגד כל ישראל כו' בשעה שאמרו שירה: 71.
הדיעות באופן אמירת השירה: 69.
טו, יז בשתי ידיו שנאמר מקדש אד' כוננו ידיך כו': 77.
יתרו יט, ג כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים כו': 93.
כ, א בתחילה אמר הקב"ה כל עשה"ד בדיבור אחד כו': 95.
כ, ח זכור ושמור . . נאמרו בדיבור א': 99.
זכור מלפניו כו' מכאן אמרו מוסיפין כו': 104.
ס"פ מקום סנהדרין אצל המזבח: 152.
תשא לא, יג ולא ביני ובין או"ה: 195.
לא, יד כי קודש גו' מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל: 195.

תורת כהנים

ויקרא א, ה ע"פ אשר פתח אוהל מועד: 220.

ספרי

קרח יח, ז מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ורגליו כו': 187.
יח, י הרי הגוים שהקיפו את העזרה כו': 152.

ספרי זוטא

בתחילתו עשר קדושות הן כו': 149.

ספר יצירה

פ"א מ"ג בפי' המיוחס להראב"ד: ורחצו אהרן ובניו גו' לטהרם מהיסח הדעת: 186.
פ"ו מ"ב לב בנפש כמלך במלחמה: 74.

פרקי דרבי אליעזר

פ"ג י' דברים עלו במח' כו' והארון והאור לעוה"ב: 284.
פ"כ [זהירות בקידוש והבדלה מוסיף במאור עיניו]: 269.
פל"א הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות: 16.
פמ"ה נשים לא השתתפו במעשה העגל כו': 209.

פסיקתא דרב כהנא

פ' החודש בכל אשר יפנה ירשיע – יצליח: 7.
פ"י [ע"ד מאחז"ל דלא שינו בנ"י את לבושם מאכלם ולשונם]: 230.

פסיקתא רבתי

פל"ד תחש חי' טהורה כו': 135.

בראשית רבה

פ"ח, ב אלפים שנה קדמה תורה לעולם: 7.
פי"א, ב לא דומה אור פניו כו' בשבת: 194.
פי"א, ה תשובת ר"ע להמין על שמירת הקב"ה את השבת: 111.
פל"ח, ו 8. 13.
פצ"ד, ד יעקב צפה כו' והביא ארזים למצרים: 142.

שמות רבה

פ"א, כט ויאמר לרשע כו' אע"פ שלא הכהו נקרא רשע: 4.
פ"א, ל לה"ר יש ביניהם כו' הם משתעבדים: 9.
פ"ט, ח מה הכבד כועס אף לבו של זה נעשה כבד: 32.
פ"ט, י מצרי וישראל בבית אחד והגיגית מלאה מים גו': 36.
פ"ט, יא אם סביבות היאור הי' ג"כ דם: 37.
פ"ט, יב כ"ד ימים הי' מתרה בהם כו': 35.
פי"ב, ב שרט לו שריטה בכותל כשתגיע חמה לכאן ירד הברד: 41.
פי"ג, ג [שמקודם הקשה פרעה עצמו את לבו]: 30.
מהו הכבדתי שעשה הקב"ה את לבו ככבד: 32.
פי"ד, ג ובגי' ימי אפלה כו' היו ישראל אומרים להם הרי הוא במקום פלוני כו': 46.
פכ"ב, ג ישראל אמרו השירה ברוה"ק: 71.
פכ"ג, ב ישראל אמרו השירה ברוה"ק: 71.
פכ"ג, ט הקדמת משה בהשירה: 69.
פכ"ה, ג בהמן הי' כ"א מישראל טועם כל מה שהי' רוצה: 89.
פכ"ח, ב כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים כו': 93.
ספל"ג יעקב אבינו כו' לבניכם לעשות משכן כו': 208.
פ"מ, ד נתתי אתו את אהליאב גו' שקטן וגדול שוין לפני הקב"ה: 213.
פמ"ח, ג מה צורך לחזור להזכיר כאן חור כו': 212.
ספמ"ח [נדבת המשכן לכפר על העגל]: 205.

ויקרא רבה

פ"ד, ו נפש יעקב, נפשות עשו: 13.
פ"ט, ו [ביהמ"ק הג' ע"י אדם]: 77.
פי"ב, א שתויי יין נכנסו למקדש: 178.
פכ"ז, ב ע"פ מי הקדימני ואשלם: 134.
פל"ב, ה בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים כו': 10.

במדבר רבה

פ"ז, ח עשר קדושות הן כו': 149.
פי"ח, יב אע"פ שלא הכהו נק' רשע: 4.

דברים רבה

פ"ז, ט לשלשים יום היתה באה המכה כו': 35.

אסתר רבה

פ"ב, יג והשתי' כדת אין אונס – אין אונס ביין נסך: 170.
פ"ז, יח מפני שנהגו ישראל מסעודתו של אחשורוש: 170.
פ"י, יא כבשה העומדת בין ע' זאבים כו': 171.

שיר השירים רבה

פ"ז, ח בנ"י בימי אחשורוש באו בסכנה על שאכלו מתבשיל הגויים: 170.

קהלת רבה

פ"א, ט תחש, ר"י אומר מין חי' גדולה הראה הקב"ה למשה כו': 135.
פ"ח, ה עה"פ שומר מצוה גו' לב חכם: 230.

תנחומא

146 (השם מלשון נחמתן של ישראל).
תולדות ה כבשה העומדת בין ע' זאבים כו': 171.
ז יצחק הקב"ה מייחד שמו עליו: 234.
שמות י אכן נודע הדבר, יש ביניכם לה"ר והיאך אתם ראויים לגאולה: 8.
כג כאדם שאומר יצאו הבהמין: 15.
וארא ג כ"ד ימים הי' מתרה בהם כו': 35.
יד אם היו אומרים אין לנו להשאיל כו': 46.
טז שרט לו שריטה בכותל כשתגיע חמה לכאן ירד הברד: 41.
בא ג וכן במצרים כו' שהיו אומרים להם ישראל הרי לך במקום פלוני כלי כך וכך: 46.
יג יש מחר עכשיו ויש מחר לאחר זמן: 61.
תרומה ו תחש חי' טהורה כו': 135.
ח [נדבת המשכן לכפר על העגל]: 205.
ט ומהיכן היו הקרשים כו': 142.
תשא ט הראה לו הקב"ה למשה מטבע של אש כו': 133.
יג נתתי אתו את אהליאב גו' שגדול וקטן שוין לפני הקב"ה: 213.
יט נשים לא השתתפו במעשה העגל כו': 209.
ויקהל ד מה צורך לחזור להזכיר כאן חור כו': 212.
מצורע ס"פ הנשים קבלו כו' כה תאמר לבית יעקב כו': 94.
אמור ז ע"פ מי הקדימני ואשלם: 134.
קרח ח אע"פ שלא הכהו נק' רשע: 4.
עקב ו אין המצוה נק' אלא ע"ש גומרה: 202.

מדרש תהלים

עח, לח — חודש הי' קצוב לכל מכה: 38.
קלט, ה — אדם וביהמ"ק נבראו בשתי ידים: 82.

ילקוט שמעוני

יתרו רמז רעו — ע"פ כה תאמר לבית יעקב גו': 93.
אסתר רמז א'מח — שאכלו בשולי כותים בעל כרחן: 170.
קהלת רמז תתקעח — ע"פ שומר מצוה גו' לב חכם: 230.

מדרש לקח טוב

בא י, כב — לקיחת ישראל מהמצריים בג' ימי האפלה: 46.

זהר

חלק א

כח, א — [ביהמ"ק הג' ע"י הקב"ה]: 77. 225.
פא, ב — נשמה יתירה ביו"ט: 191.

חלק ב

מב, ב — כתר נק' מקור: 273.
סג, ב — ברכת המן משבת: 90.
פח, א — ברכת המן משבת: 90.
סעודתא חדא לקבל ע"ק כו': 247.
פח, ב — סדר הסעודות: חקל תפוחין קדישין ע"ק ז"א: 247.
קכז, ב — 284.
קמח, א — 161.
רג, ב — באיסור הבערה בשבת: 284.
רח, ב — בטעם הרחת בשמים במוצ"ש ובענין נשמה יתירה: 191. 192.

חלק ג

כט, א — נשמה יתירה ביו"ט: 191.
לה, ב — בטעם הרחת בשמים במוצ"ש ובענין נשמה יתירה: 191. 192.
עה, א — קוב"ה בגלותא סליק לעילא ולעילא: 273.
קלח, א — בענין הוי' הוי': 283.
קסא, ב — פרטי החילוקים בהעשר קדושות: 149.
קעא, א — עזרות ולשכות כו': 149. 150. 152.
רכא, א — [באם לא היו חוטאין היתה מיד גאולה נצחית כו']: 79.
ביהמ"ק דלעתיד בנינא דקוב"ה כו': 77. 79. 225.

רמב, ב נשמה יתירה במוצאי יו"ט: 191.
רעג, א כמו שמש המאיר כו': 234.
רפח, ב ע"ד הג' סעודות: 247.

תקוני זהר

ת"ו (כב, א) נשמה יתירה במוצאי יו"ט: 191.
תכ"א (נ, ב) ורזא דמילה כו': 282.
תס"ט (קיב, א) 234.

מפתח ספרים

ספרי הרמב"ם

יד החזקה

2 (כשכותב סתם „אסור" אם אינו אלא מד"ס). 92 (סיום מחזור השלישי של לימוד שיעור היומי ברמב"ם). 119 (העתקתו דברי התלמוד כצורתם). 125 (לפעמים משתמש בלשון הגמ' לכוונה אחרת). 156 (אין ענינו בס' היד ליישב ולפרש פסוקים בנ"ך). 197 (אין דרכו בס' זה לכתוב טעמי המצות והמנהגים). 198 (אין דרכו לחדש דינים).

הקדמה

אדם קורא בתושב"כ תחלה ואח"כ קורא בזה כו': 156.

מנין המצות ע"ס הלכות הרמב"ם

הל' שבת לקדש היום בזכירה: 102.

הלכות יסודי התורה

פ"א ה"א יסוד היסודות גו' לידע שיש שם מצוי ראשון גו': 26.
כל הנמצאים כו' מאמיתת המצאו: 82. 139.
פ"ב ה"ט כל הנמצאים כו' הכל מכח אמיתתו נמצאו: 139. 140
פ"ז [לא מזכיר פסוק „ונועדתי גו'" שהארון שייך לכללות ענין הנבואה]: 160.
פ"ז ה"א אין הנבואה חלה אלא על חכם כו' מיד חלה עליו רוה"ק: 162. 163.
פ"ז ה"ב וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום כו': 162.
אין רואין כו' שתפול עליהן תרדמה: 180.
פ"י ה"ג הנביא כו' ואפי' צרכי יחיד מודיע לו: 157.

הלכות דעות

פ"ג עניני הגוף לש"ש: 175.
ספ"ג עובד את ה' תמיד: 188.
פ"ד ה"א היות הגוף בריא ושלם כו': 176.

הלכות תלמוד תורה

פ"א ה"ב מצוה על כל חכם כו' ללמד את כל התלמידים כו': 202.
פ"א ה"ג בפטור נשים מת"ת: 96.

הלכות עבודה זרה

ספ"א ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה' עד כו' במצרים כו': 10.
פ"י ה"ו בדין גר תושב בזמן שהיובל נוהג: 127.

הלכות תשובה

פ"ה ה"ד [הנולד בטבע מסויים אינו בסתירה לבחירה חפשית]: 177.
ספ"ו עונש מצרים אף שהי' בגזירת הקב"ה: 31.
פ"ז ה"ה הבטיחה תורה כו' ומיד הן נגאלין: 134. 284.
פ"י ה"ב עובד מאהבה כו' ולא כדי לירש הטובה כו': 116.
פ"י ה"ג באהבתה תשגה כו': 182.
פ"י ה"ד אופן לימוד שלא לשמה דנשים וקטנים: 93.
פ"י ה"ה אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה כו': 118.

הלכות תפילה

פ"ד ה"א חמשה דברים מעכבין את התפלה כו' טהרת ידים כו': 184.
פ"ד ה"ג בד"א כו' אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו (**וראב"ד**): 184.
פ"ד ה"ו ע"פ הכהן לקראת אלקיך ישראל: 184.

הלכות מילה

פ"א ה"ו מגלגלין עמו כו': 121.
בדין גר תושב: 127.

הלכות שבת

פ"א ה"א שביתה בשביעי ממלאכה מ"ע כו': 193.
פ"כ ה"ד אבל עבדים שלא מלו כו' בפרהסיא כישראל בחול: 119.
ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג: 127.
במי נאמר וינפש כו' גר תושב שהוא לקיטו ושכירו כו': 121.
פכ"א ה"א נאמר בתורה תשבות כו': 107. 260.
פכ"ז ה"א דתחומין יש להם עיקר מה"ת: 110.
פכ"ט ה"א מ"ע מה"ת כו' וביציאתו בהבדלה: 99.
זכרהו זכירת שבח כו' וביציאתו בהבדלה: 198.
פכ"ט ה"ד ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר כו': 103.
אבל אינו מברך על האור אלא בליל מוצ"ש בלבד: 198.
פכ"ט ה"י"א וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום כו': 103.
פכ"ט ה"י"ח ומבדילין במוצ"ש כך מקדשין בלילי יו"ט ומבדילין כו': 198.
פכ"ט הכ"ב [לא הזכיר בשמים]: 199.
פכ"ט הכ"ז אור שהוקדח מן העצים כו' מברכין עליו במוצ"ש: 197.
פכ"ט הכ"ח [במוצאי יו"ט אי"צ לברך על הבשמים]: 197.
ספכ"ט ולמה מברכין על הבשמים במוצ"ש כו': 197.

הלכות יום טוב

פ"א ה"א ששת ימים כו' אסורין בכל מלאכת עבודה כו': 193.
במ"מ בענין היתר מלאכת או"נ: 193.

הלכות חמץ ומצה

פ"ה ה"ט 232.
פ"ז ה"ר"ז בכל דור כו' מיסב דרך חירות: 55. 57.
פ"ז ה"ח ואימתי צריכין הסיבה כו': 55.
פ"ח ה"ב שבכל הלילות כו' והלילה הזה כולו צלי (**ולח"מ**): 53.

הלכות שקלים

פ"א ה"א אינו נותנו בפעמים רבות כו': 132.
פ"א ה"ה מחצה"ש כו' מחצית מטבע כו': 132.

הלכות תעניות

פ"א ה"ג ע"פ והלכתם עמי בקרי גו': 171.

הלכות מגילה

פ"ב הט"ו שישתכר וירדם בשכרותו: 177. 180.

הלכות איסורי ביאה

פי"ד ה"ח בדין גר תושב בזמן שהיובל נוהג: 127.
פי"ד ה"ט מגלגלין עליו כל י"ב חדש כו': 121.

הלכות שמיטה ויובל

בסופו ולא שבט לוי בלבד כו' נתקדש קדש קדשים: 163. 189.

הלכות בית הבחירה

פ"א ה"א מ"ע לעשות בית לה' כו': 222. 238.
פ"א ה"ה [סגנונו בנוגע מקומות החלוקות במקדש]: 52-151.
עושין מחיצה כו' כעין קלעי החצר כו': 219. 223.
פ"א הי"ב מקדש המדבר: 147.
פ"ב ה"ד שמקריבין כו' אע"פ שאין שם בית: 223.
פ"ד ה"א ואף או"ת שהיו בב"ש לא היו משיבין כו': 160.
בראב"ד: 159. 160.
פ"ו הי"א ככל . . וכן תעשו לדורות: 223.
פ"ו הי"ד שהוא קידש כו' וקידשן לעת"ל: 223.
פ"ו הט"ו מקריבין כו' אע"פ שאין שם בית כו': 223.
פ"ו הט"ז קדושת המקדש וירושלים מפני השכינה כו': 223.
פ"ז הי"א וכנגדן לדורות: 223.
מפתח ירושלים עד הר הבית כו': 151.
פ"ז הי"ג העשר קדושות כו': 149.

הלכות כלי המקדש

156 (שם הלכות אלו).
פ"ה ה"א כה"ג צריך שיהי' גדול מכל אחיו כו': 162.
פ"ח ה"ג בגדי לבן דכה"ג: 162.
פ"ח ה"ג הוא הצמר הצבוע אדום (**וראב"ד**): 144.
פ"ח י"א־יב בג"כ מותר ליהנות בהן אפי' קודם העבודה פרט לאבנט כו': 274.
פ"י ה"י עשו בב"ש או"ת כדי להשלים שמונה בגדים כו': 159.
מפני שלא היתה שם רוה"ק כו': 160.
פ"י ה"י"א פניו (של כה"ג) לפני הארון: 160.
ומביט בחושן ורואה בו במראה הנבואה כו': 159.
פ"י ה"י"ב אין נשאלין בהן להדיוט כו': 158.
פ"י ה"י"ג זה שאתה מוצא כו' אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים כו': 156.

הלכות מעשה הקרבנות

ספ"ב וכשם שהקריבו הנשיאים כו': 223.

הלכות קרבן פסח

פ"ו ה"ז בגר שנתגייר בע"פ כו': 121.
פ"ח ה"ג אכילת שובע לפיכך אם הקריב כו': 54.
פ"י ה"י"א כשאדם אוכל את הפסח כו' צולין אותו שלם: 57.
פ"י ה"י"ב שעל חגיגת י"ד נאמר וזבחת פסח כו': 53.
פ"י ה"י"ג חגיגת י"ד . . נאכלת לשני ימים כו': 53.

הלכות חגיגה

פ"ב ה"י **בראב"ד ונו"כ**: 54.

הלכות חובל ומזיק

פ"ה ה"א־ב אסור לאדם לחבול כו' וכל המגבי' ידו על חבירו כו': 1.

הלכות שכירות

פ"א ה"א ארבעה שומרים נאמרו בתורה כו': 112.

הלכות ממרים

פ"ב ה"ד **ברדב"ז** ע"ד אחדות ישראל: 72.

הלכות מלכים

פ"ג ה"ו לבו הוא לב כל קהל ישראל: 74.
ספ"ח צוה משה רבינו כו' לכוף את כל באי העולם כו': 126.
פי"א ה"א [משיח בונה ביהמ"ק]: 77.

פי"א ה"ד [משיח בונה ביהמ"ק]: 77.
בסופו לא יהי' שם . . לא קנאה כו': 163.
לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת כו' כמים לים מכסים: 26.

ספר המצות

2 (לפעמים כותב על איזה דין שהוא מדרבנן ואין הכוונה מדרבנן לגמרי כו').
שורש יב שהכלים הם מחלקי המקדש כו': 222.
סוף שרשים דהנבואה היא רק בזה"ב ולא בזה"ג: 157.
נבואה שתהי' לעת"ל: 163.
מ"ע ח וכבר נכפל כו' אחרי ה"א תלכו: 239.
מ"ע כ שהכלים הם מחלקי המקדש כו': 222. 237.
מ"ע לג **בהשגות הרמב"ן** שכלי המקדש הן הכשר להעבודה: 222.
מ"ע קנה ע"פ זכור את יוה"ש: 99. 100.
מל"ת ש וכבר הזהירו מלרמוז להכות: 2.
בהשגות הרמב"ן
הוספות למ"ע ח השאלה באורים ותומים: 158.

פירוש המשניות

סוטה פ"ט מי"ב ושמיר כו' ובו פתחו אורים ותומים: 160.
שמונה פרקים פ"ח הנולד בטבע מסויים אינו בסתירה לבחירה חפשית: 177.
כלים פ"א מ"ו בעבור שזכר מדריגות הטומאה כו' לקח ג"כ במדריגות המקומות הטהורים כו': 150.

מורה נבוכים

ח"ב פל"ב ע"פ ואשפוך רוחי גו' ונבאו בניכם גו': 163.
ח"ב פל"ו 163.
ח"ב פל"ז הפסק הנבואה בזמן הגלות כו': 157.
ח"ב פמ"ה ע"פ ונועדתי לך גו': 160.
החילוק בין רוה"ק לנבואה: 162.
ח"ג פי"ח קל להרגם: 172.
ח"ג פמ"ב שניהם . . משתתפים בתועלת: 115.
ח"ג פמ"ה 160.
ח"ג פמ"ו טעם צלי בק"פ: 57.
ח"ג פנ"א ע"פ והסתרתי פני מהם גו': 171.

אגרת תימן

שתחזור הנבואה לישראל בשנת כו': 157.

טור

אורח חיים

סצ״ח חסידים . . היו מגיעים (בתפילתם) להתפשטות הגשמיות כו׳: 183.
סרל״א [עניני הגוף לש״ש]: 175.
ועל הדרך הזה זקף רבינו הקדוש כו׳ נהניתי מהם אלא לש״ש: 176.
סרע״א **בב״ח ד״ה ואם שכח**: 104.
סד״ש **בב״י** משמיט „בפרהסיא״ מל׳ הרמב״ם: 120.
הל׳ ר״ח הלוחות שבטור, הערעור עליהם: 39.

חושן משפט

לד **בב״י וב״ח** [אם המרים ידו על חבירו פסול לעדות]: 2־1.
ר״ס תכ המרים ידו כו׳ נקרא רשע: 1.

שולחן ערוך

אורח חיים

2 (אם זה שהשמיט המחבר דינים שהביאם בב״י הוא משום שלא ס״ל כן להלכה או מפני טעמים אחרים).
ד **במג״א סוסק״א** בענין רחיצת פניו ידיו ורגליו לפני התפילה: 184.
כה, ה שצונו המקום להניח כו׳ יחוד שמו ויצי״מ כו׳: 60.
צב **בפר״ח**: להרמב״ם דומיא דקידוש ידים ורגלים ה״נ תפילה: 185.
צח, א חסידים . . שהיו מגיעים (בתפלה) להתפשטות הגשמיות כו׳: 183.
ויחשוב קודם התפילה מרוממות הא־ל כו׳: 272.
רלא [עניני הגוף לש״ש]: 175.
רנג, ג קדרה ישנה רקנית כו׳: 257.
רצו **בפמ״ג** (א״א) בריש הסימן: 99.
דש, א בדין גר תושב שמותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו (**ונו״כ**): 119. 4־123. 126.
שיג, ו 257.
שיז, ג שצ״ל תפירה של קיימא: 258.
שיח, ב 257.
שנח, ט **בביאור הלכה להמשנ״ב**: 249.
סו״ס תקב 257.
סו״ס תקעא אנשי המלחמה אין מתענין: 175.
תרצה, ב חייב איניש לבסומי כו׳: 177.

יורה דעה

ס״ב **בט״ז סוסק״א** דלהרמב״ם גר תושב יצא מכלל העמים: 127.

חושן משפט

לד, ד **ברמ"א** [אם המגבי' ידו על חבירו פסול לעדות]: 2-1.
שה **בנתה"מ סק"ב** בדין השאילני ואני אשאיל לך: 117.
שפט **בפרישה סק"ג** בענין ארי שטרף ואכל: 270.
ר"ס תכ המרים ידו כו' נקרא רשע: 1.

שולחן ערוך אדמו"ר הזקן

192 (השו"ע הוא ע"פ נגלה).

אורח חיים

מהדורא תניינא

א, ו באמירת מודה אני קודם נט"י: 189. 239.
א, ח עת רצון כו' קדושת שבת ויו"ט הוא למע' מגדר המקום והזמן כו': 154.
ד, א ליטול ידיו . . ככהן המקדש ידיו כו': 186.

מהדורא קמא

א, ב כן יחשוב בכל עסקיו ועניניו כו': 190.
א, ה בטעם אמירת מודה אני קודם נט"י: 189.
ד, א צריך לרחוץ ידיו כו' כמו כהן שהי' מקדש ידיו כו': 186.
סו"ס מז בנוגע ברכת התורה דנשים: 96.
ס, ד כשיאמר ובנו בחרת יזכור מ"ת: 11.
קפז, ז הזו"נ הם גוף א' לפיכך יכולות לומר על ברית כו': 96.
רמב, א חיוב ענג ושמחה ביו"ט: 196.
רמב, ז אם הגויים מייקרים השער של הדגים: 192.
סו"ס רמו 123.
רנב **במהדו"ב השייך לסרנ"ב וסד"ש** (הנדפס בסוף השו"ע) בדין וינפש בן אמתך והגר: 121. 126. 127.
רעא, א זכור את יוה"ש לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבח כו': 99.
רצו, יט אם נשים חייבות בהבדלה: 101. 102.
רצז, א התקינו חכמים להריח כו' בשביל הנשמה יתירה כו': 191.
רצז, ב נשמה יתירה גם בהמתענה בשבת: 195.
רצט, ח בדין הבדלה עד יום ג': 104.
שיג, כא 257.
שיז, א 258.
שמג, מג 249.
שמה, יא דצ"ל ס' רבוא בוקעים: 248. 250.
שסג, לה דהים אינו עולה משום מחיצה: 248. 251.

תמג, ז — אף שאין אחריות החמץ עליו צריך לבערו כו': 233.
תמג — **בקו"א סק"ב**: 113.
תנג, יד — [סגי שימור לשם ז"י תאכל מצות ולאו דוקא לבערב תאכלו מצות]: 232.
תעב, ז — שישב בהסיבה דרך חירות כו': 56.
תעב, יד — אימתי צריך להסב כו': 56.
תעג, ו — אי"צ לבשמים שתענוג יו"ט ושמחתו משיב את הנפש: 191.
סו"ס תעה — [אין מצוה כ"א בליל הא']: 232.
תצא, א — ביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל: 192. 194.
תצה — **בקו"א** בענין הבערה: 284.
תקכט, ז — נהגו להרבות במיני מאכלים בי"ט יותר מבשבת: 195.

הלכות נזקי גוף ונפש

בתחילתו — המגבי' ידו על חבירו נק' רשע: 2.

הלכות תלמוד תורה

פ"א ס"ח — [מצוה על כל חכם ללמד כל התלמידים כו']: 202.
פ"א ס"ד — בפטור נשים מת"ת: 96.
רפ"ב — **בקו"א** דאין דרכו של הרמב"ם לכתוב בספרו היד טעמי המצות: 197.
פ"ד ס"ג — בדין לעולם יעסוק בתומ"צ אע"פ שלא לשמה כו': 118.
פ"ד ס"ה — חסידים הראשונים היו מגיעים בתפילתם להתפשטות הגשמיות: 183.
פ"ד ס"ד — בדין מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה כו': 118.

סידור אדמו"ר הזקן

סעודה ג' — וטוב לאכול דג בסעודה זו כו': 192.

מפתח ספרים
(ע"פ סדר הא"ב)

אבודרהם
סדר שחרית דומיא דכהן שמקדש ידיו קודם העבודה כו': 165.
סדר הבדלה ע"ד הנשמה יתירה: 193. 196.

אבני נזר, שו"ת
או"ח סרל"ח 284.

אוצר דברי חכמים (היימן)
ד"ה בזכות 230.

אור זרוע
ח"ב סצ"ב בענין הנשמה יתירה בשבת: 191.

ארחות חיים
הל' מגילה
אות ג' בענין הנשמה יתירה בשבת: 191. 196.

הרא"ש, שו"ת
כלל כד ס"ב הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליצי"מ: 59.

בית אב תנינא, שו"ת
בענין עירובין: 49־248.

בית האוצר
כלל א אות כ 148.

בית יוסף, שו"ת
דיני קידושין ס"ב 2.

בנין אריאל
רק הארון עשה בצלאל והשאר רק ע"פ דבריו ועצתו: 284.

גבורות ה'
פכ"ט חמור דמשה ודמשיח: 15. 19.

רפל"ג במכות מצרים בכל יום נתחדשה פעולת המכה: 35.

גידולי טהרה
שו"ת ס"ב מקור יאמר על הכח המוטבע כו': 273.

גנת וורדים
או"ח
כלל ג סי"ז-י"ט 259.

דברי ישכר דברי יוסף
דבר"י בסופו דעת הרמב"ם בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה: 274.

רדב"ז, שו"ת
ח"ג סתתי"ג 35.
ח"ה סי' א'תקכה בדברי הרמב"ם בדין שביתת גר תושב: 120.

דרשות הר"ן
דרוש ח' 163.

קונטרס „הצעה לתיקון עירובין":
248 ואילך.

ושב הכהן, שו"ת
ס"א בדין קידוש ידים לפני התפילה: 185.

חוט השני, שו"ת
סח"י 2-3.

חינוך
מצוה ז זה שנצטוינו לאכול צלי דוקא כו': 57.
מצוה טז בטעם מצות שבירת עצם בפסח: 58.
מצוה כא יסוד גדול ועמוד חזק באמונתנו כו': 59.
מצוה לא לדבר דברים ביוה"ש בכניסתו וכן ביציאתו כו': 102.
מצוה קו לנקות הידים שהן העושות במלאכה כו': 187.
מצוה תקצה וחכמים כו' כל המגבי' ידו על חבירו כו': 2.

חתם סופר, שו"ת
או"ח סל"ט 136.
או"ח סס"ב 125. 127.

או"ח סקפ"ה־ו בהגמ' דקם רבה ושחטי' לר"ז כו': 177.
או"ח סקצ"ד בדין קידוש ידים ורגלים: 187.
יו"ד סרע"ו 136.

יד מלאכי

כללי הרמב"ם

אות ב' וה' שהרמב"ם מעתיק דיני התלמוד כצורתם וכלשונם: 119.
אות לח להרמב"ם במקצת מקומות שבגמ' תפס לשון א' לכוונה אחת והוא תפס אותו לכוונה אחרת: 125.

כללי השו"ע

אות ד 2.

יערות דבש

ח"א דרוש ג **ד"ה הביטו נא**: בענין שנהנו מסעודתו של אותו רשע: 172.

כל בו

סמ"א בענין הנשמה יתירה בשבת: 191. 196.

כל בו (להרב גרינוואלד)

ח"א ע' של 249.

כפתור ופרח

פ"ה בענין רחיצת פניו ידיו ורגליו לפני התפילה: 184.

לב ארי' החדש

בסופו על המדרש ע"פ שומר מצוה גו' לב חכם: 230.

לקוטי הש"ס להאריז"ל

ברכות ו, ב 275.

לקוטי תורה להאריז"ל

בראשית **בטעהמ"צ** בטעם שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג: 96.
וישב פרעה אותיות הערף: 31.
ר"פ תצא הניצוצי קדושה שהוציאו ממצרים: 50.

מבי"ט, שו"ת

ח"א סו"ס רצ"א 3.

מגלה עמוקות

אופן פד נשיא ר"ת ניצוצו של יעקב אבינו: 148.

עה"ת פ' ויחי נשיא ר"ת ניצוצו של יעקב אבינו: 148.

מהרי"ט, שו"ת

סמ"ג ואפשר דדברי הגדה הם ולאו עיקר דרשה: 1.

מהרי"ל

בסופו בליקוטים לחש למי שנתחב לו עצם: 268.

מחזור וויטרי

בתחלתו (רחיצת פניו כו' משום הכון לקראת אלקיך ישראל): 184.

מחנה אפרים

שאלה ופקדון ס"א בגדר חיוב השומרים: 113. 117.

מן השמים, שו"ת

בהקדמת הר"ר מרגליות ע"ד השראת רוה"ק בזה"ג: 157.

מנחת חינוך

מצוה לא (דף מא, ג־ד): 101.

מצוה קו בדין קידוש ידים ורגלים: 187.

נתיבות עולם

נתיב אהבת ריע רפ"ג 3.

סדר רב עמרם גאון

בתחילתו רחיצת פניו כו' משום הכון לקראת אלקיך ישראל: 185.

סמ"ג

מ"ע כט א' בכניסתו היא זכור כו': 99.

סהמ"צ להרס"ג – בביאור הרי"פ פערלא

מ"ע ז (צב, ג־ד) במצות מחצה"ש שצריך ליתנו בבת־אחת: 132.

עשין יג ע"ד מקדש השלישי: 78.

עבודת הקודש (רשב"א)

בסופו בדין שביתת גר תושב: 121.

עבודת הקודש (ר"מ ן' גבאי)

ח"ב פכ"ד נבואה תלוי' בארון ולוחות: 160.

עיקרים

מ"ג פי"א סבת הנבואה בישראל באה מצד הארון כו': 160.

פלח הרמון

שמות ע' ז שלפני נשמות הגבוהות . . לא נחרב הבית כלל: 148.

פרדס הגדול (רש"י)

ריש הל' הבדלה מפני שבשבת ניתנה נשמה יתירה והוא שמח מתוך שאכל כו': 195. 198.

ציונים לתורה

כלל לה ד"ה וע"ע רש"י עה"ת ואילך: 187.

צמח צדק – ש"ס

כתובות רפ"הבד"ה אלא שמשעבד גופו: 113.

צפנת פענח

על הרמב"ם

במנין המצות

מ"ע כ 220.

הל' שבת

פ"א ה"ד סוגי שבותים: 109.

פ"כ הי"ד בגדר שביתת בהמה: 123.

פכ"א ה"א בשבת העיקר מנוחה ולא ביטול עבודה: 194.

רפכ"ט הנפק"מ אם למדין הבדלה מכלל זכור או ממק"א: 101.

הל' שקלים

פ"א ה"א נתינת מחצה"ש כולו כאחת בפעם אחת: 132.

מהדורא תניינא

יט, א בדין קידוש ידים ורגלים: 186.

סז, ג גם בארון הי' שם המפורש: 160.

סז, ד מה שנכתב שם האבות בהחושן כו': 160.

השלמה

לב, ד בפעולת אותיות האו"ת ואם הוא הי' עצם החושן: 159. 160. אם בהאו"ת היו האותיות בולטות כפשוטן או רק במראה הנבואה: 159.

לד, ד דכיון דילפינן מקרא דבבואם או בגשתם והיסח הדעת עושה ביאה חדשה: 187.

כללי התוהמ"צ

ערך שומרים דין השומרים מחמת שיעבוד השומר או מחמת גזה"כ: 117.

מכתבי תורה
מכתב ו 152.
שו"ת
דווינסק ח"א
סנ"ח־נט 248. 250.
על התורה
ויחי מט, כב 178.
תשא ל, כא בדין קידוש ידים ורגלים: 187.
ויקהל לה, ו בגדר לשמה בנדבת המשכן: 208.
פקודי מ, ט 220.
מ, לא 222.

קהלת יעקב
מע' ארוכה 246.
מע' רפואה 246.

רשב"א, שו"ת
ח"א ס"ט במעלת מנהג: 141.
סנ"ט בדין שביתת גר תושב: 121.
סצ"ג במארז"ל כל המועדים בטלים כו': 278.
סקצ"א בדין קידוש ידים לפני התפילה: 185.
ח"ג סער"ב בדין שביתת גר תושב: 121.
סר"צ בטעם הרחת בשמים במוצ"ש: 191. 193. 196.

של"ה
נו, ב ע"ד רבינו הקדוש שלא נהנה מעוה"ז: 176.
פד, ב קדושים כו' ששתו הרבה בסעודות כו' לגלות תעלומות חכמה כו': 180.
קנה, א ענין הד' שומרים בעבודה הרוחנית: 115.
קס, ב 10.
שי, ב 30.

שער אפרים, שו"ת
סמ"ח בדין קידוש ידים ורגלים: 187.

שער הכולל
פי"ז אות כב על לשון אדה"ז: ביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל: 192.

ס' השרשים (רד"ק)
מע' מחר הוא היום שיבוא אחר היום שהוא בו כו': 62.

תורת האדם (רמב"ן)

שער ההוצאה בעבד שלא קיבל עליו ז' מצות ב"נ שאינו בכלל איסור שביתה: 126.

תורת העולה (רמ"א)

(עניני המשכן דוגמתם בעולמות עליונים): 139.

מפתח ספרי חסידות

הבעש"ט

כתר שם טוב

סרי"ב גודל ענין דיבור הראשון בקומו משנתו: 239.

סר"כ ע"פ שויתי ה' לנגדי תמיד: 26.

צוואת הריב"ש

ס"ב שויתי לשון השתוות כו': 26.

בעל שם טוב עה"ת

בהעלותך בענין ק"ס: 235.

ראה גם במפתח הענינים ערך ישראל, הבעש"ט.

הרב המגיד

אור תורה

מה, ד ע"פ עשה לך שתי חצוצרות: 132.

סז, א ע"פ שויתי ה' לנגדי תמיד: 26.

כ"ק אדמו"ר הזקן

תניא

חלק א

רפ"ב חלק אלקה ממעל ממש: 33. 74. 133.

פ"ב נשמות דורותינו . . שהם בחי' עקביים כו': 202.

ספ"ב ע"פ ולדבקה בו שכל הדבק בת"ח כו': 74.

פ"ח ולכן צריך כו' אא"כ מי שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו כרבינו הקדוש: 176.

פט"ז והול"ל מעלה עליו כאילו עשאה כו': 283.

ספי"ח אלא בלי שום התבוננות . . שא"א כלל לכפור בה' אחד כו': 133.

פכ"ב כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו כו': 90.

פכ"ג יד המחלקת צדקה: 5.

ספכ״ה מסירת נפשו כו׳ קבוע בלבו תמיד כו׳: 134.
פ׳ לב כולן מתאימות כו׳ שורש נפשם בה׳ אחד כו׳: 72.
פל״ו אז יזדכך גשמיות הגוף והעולם כו׳: 20.
רפל״ז תכלית השלימות הזה של ימוהמ״ש תלוי במעשנו ועבודתנו כו׳: 230.
רפל״ח מעשה המצוה וכוונתה: 141.
רפמ״ד תורה אחת ומשפט אחד לכולנו כו׳ בבחי׳ המעשה כו׳: 140. 217.
פמ״ד כמ״ש בתיקונים כו׳: 234.
פמ״ט ובנו בחרת כו׳ הוא הגוף החומרי: 11.
פנ״א החיות שנמשך מהמוח לאברים: 74.

חלק ג

פי״א נגאלין מיד: 284.

אגרת הקודש

ס״ד [גאולה ופדרי בעבודה הרוחנית]: 25.
ס״ז נשמת יעקב כלולה מכל הנשמות: 148.
סו״ס ט העבודה דעקבתא דמשיחא: 202.
סו״ס כב אחדות ישראל: 72.
סכ״ה המעתיק לא תמיד כוון לדברי הבעש״ט: 245.
סי׳ זך בשם התיקונים: 234.
סל״א אחדות ישראל: 72.

תורה אור

ה, ג 231.
טו, ג 247.
מא, ג 139.
מט, ד 25.
נו, א 24.
ס, ג 50.
סה, ג 86.
פ, א 273.
צג, ג 174.
ק, א 174.

לקוטי תורה

תזריע

כב, ג 181.

נשא

כ, ב 237.
כא, ב 77. 81. 82.

שלח
מב, ד .189
ר"ה
סב, ד .133
סוכות
עח, ד .154
פ, ג .141
שה"ש
ב, א .179

מאמרי אדמו"ר הזקן

תקס"ה ח"ב
ע' תרמח .172

תקס"ח ח"א
ע' קסה .172

כ"ק אדמו"ר האמצעי

ביאורי הזהר
קלא, ד .155

דרך חיים
בהקדמה .172

עטרת ראש
לג, א .274

תורת חיים
בראשית
ד"ה והנחש .231
נח
עג, ג .13
לך לך
צו, ב .247
חיי שרה
קכו, ב .155

שמות
צא, ב .24
שלב, ב .83
שמט, ב .154
תרכז .247
תרלב, א .194
תרמז .247

מאמרי אדמו"ר האמצעי

דברים ח"ד
ע' א'רלט .274

כ"ק אדמו"ר הצמח צדק

דרך מצותיך
ח, א .104
בנין מקדש .140
קז, א .173

אור התורה
וארא
ע' קצד .25
בא
ע' רמח .32
ע' שמט בטעם שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג: .96
זכור
ע' א'תשפ .237
תשא
ע' א'תתמז .132
סוכות
ע' א'תשיח ואילך .274
עניינים
ס"ע קצג .155

יהל אור
ס"ע שנז .132

כ"ק אדמו"ר מהר"ש

המשך תרל"ח

רפכ"ז בפטור נשים ממ"ע שהז"ג: 97.

כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע

סה"מ תרמ"ט

ד"ה אחרי 179.

סה"מ תרנ"ז

ע' נו 173.

סה"מ תרנ"ט

ע' נה 13.

סה"מ תרס"ג

בתחלתו 140.
ע' קז 140.
ע' קיח 139.

סה"מ תרס"ח

ע' יח 140.

סה"מ תרס"ט

ע' עג 73.

תער"ב חלק ב

פשפ"ד 132.

תער"ב חלק ג

ע' אירצ 178.

סה"מ תער"ב־ע"ו

ע' נ דמצד שורש נפשם בה' אחד כו': 73.

סה"מ עטר"ת
סד"ה חייב אינש 179.

קונטרס ומעין
מאמר ח 90.

קונטרס עץ החיים
פ"א 139.

כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ

סה"מ תרפ"ה
ע' קעט 237.

סה"מ תרפ"ז
ע' ח ואילך 33.

סה"מ תש"ח
ע' 5 14.
ע' 31 140.
ע' 72 139.
ע' 125 178.
ע' 253 202.

ספר המאמרים תש"י
באתי לגני פ"א 40. 83.

ספר השיחות תש"ב
ע' 3־82 276.

לקוטי דיבורים
ח"ד תשנב, ב 49.

אגרות קודש
ח"א
ע' תריח 279.

ח"ג

ע' תקסח .202

כ"ק אדמו"ר שליט"א

היום יום

י"א שבט אמירת מודה אני לפני נט"י: 189.
כ"ח שבט בירור הגוף ולא שבירתו: 20.
כ"א סיון כ"א מישראל אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות: 133.

הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים

ע' תקפ .229

הרה"ג הרה"ח והמקובל מוהר"ר לוי יצחק שניאורסאהן

לקוטי לוי יצחק

מאמרי חז"ל

ע' קעח .178

אגרות קודש

ע' שב־ג .178

לזכות

מרת **שרה דבורה** תחי׳

בת רייזל

שיחזק השי״ת את בריאותה ויתן לה

אריכות ימים ושנים טובות ובריאות

*

ספר זה נדפס

ע״י

בנה הנדיב ר׳ **זאב שלום** הלוי

ומשפחתו שיחיו

למשפחת הורביץ

(פאלו, בראזיל)


הוצאת ספרים
קרני הוד תורה
ליובאוויטש