



קובץ לימוד



ישיבת קיץ חיילי בית דוד - ה'תשע"ד
יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



מו"ל: מרכז חב"ד העולמי
לקבלת פני משיח צדקנו

744 Eastern Parkway NY, U.S.A.
Tal. 718-778-8000 Fax. 718-778-0800



נערך ע"י: איגוד תלמידי הישיבות
ישיבת תות"ל המרכזית, בית משיח - 770

770 Eastern Parkway NY, U.S.A.
Tal. 718-773-4939 Fax. 04-6974225

ב"ה. ימות המשיח

פתח דבר

עם פתיחת שערי ישיבת הקיץ 'חיילי בית דוד' בפעם הי"ג ברציפות, אנו שמחים להגיש למובחרים מבין תלמידי התמימים בישיבות תות"ל ברחבי הארץ שהחליטו להקדיש את 'בין הזמנים' שלהם להוספה בלימוד ולחיוזוק ההתקשרות לרבי שליט"א מלך המשיח, תוך ניצול מירבי של זמן זה של ימי הקיץ כרצונו הק' של כ"ק אד"ש, יחד עם הנאה חסידית צרופה – 'נפש בריאה בגוף בריא'.

הקובץ שלפנינו כולל ארבעה שערים המהווים יחד מכלול מרתק של נושאים שנבחרו בקפידה על מנת להעשיר את הידע החסידי בענינים שאינם נלמדים בדרך כלל במסלול הלימודים הישיבתי הרגיל:

שער חסידות – מאמר 'מצות מינוי מלך' מתוך ספר 'טעמי המצוות' – דרך מצוותיך' של אדמו"ר הצמח-צדק, עם חלוקה לקטעים והוספת כותרות המקלות על ההתמצאות בחומר ובהבנתו. וכן מאמר מ'ספר המאמרים קונטרסים' של כ"ק אדמו"ר הרי"צ: 'נעשה נא עליית קיר קטנה' העוסק באמונה המלווה את חייו של היהודי על כל צעד ושעל.

לחביבותא דמילתא, נוספו בצידי המאמר סקירות קצרות על ענינים השייכים לתוכן המאמר או לזמן אמירתו, ולמאורעות בתולדות החסידות שנקשרו למאמר זה.

שער נגלה – לקט ראשוני מסוגו שנועד להעניק מבט תמציתי על שיטתו של הרבי בלימוד פירוש רש"י על התורה. בתוך המסגרת המצומצמת שלפנינו, נעשה מאמץ לבחור את הכללים המרכזיים העומדים בבסיס שיטתו של הרבי, ולהגיש אותם בצורה הבהירה ביותר, באמצעות הדגשת הכללים מתוך מכלול הענינים המתבארים בשיחה והשמטת הנושאים הנזכרים בשיחה שאינם קשורים ישירות לכלל הנלמד, כאשר המטרה היא לתת שימת לב מיוחדת לכללים כפי שהם עומדים בפני עצמם.

בעריכת שער זה נעזרנו רבות בספרו של הר' טוביה בלוי "כללי רש"י" שיצא לאור בעידודו של הרבי, אך הגשנו את החומר בצורה שונה, על מנת לתת דגש בכל קטע על כלל אחד בלבד.

בתחילת כל אחד מהפרקים הבאנו שיחה אחת של הרבי בה מתבאר כלל המופיע בפרק, כדי לתת את האפשרות לראות את הדברים במקורם, כפי שנמסרות ונחתמו בטבעת המלך.

שער גאולה ומשיח – ביאור משולב על חלקים נרחבים מב' הפרקים האחרונים של הלכות מלך המשיח ברמב"ם, מתוך שיחותיו של הרבי המבארים דיוקים שונים בהלכות אלו (לקט זה הינו תדפיס ראשוני מתוך מערכת ביאורים רחבה יותר שתופיע בע"ה על ידי מערכת ההוצאה לאור של את"ה בקרוב, ותכלול את ב' הפרקים בשלימותם).

שער הלכה – לקט הלכות מעשיות בנושא הנחת תפילין ויציאה למבצעים, שנועד לתת את הכלים ההלכתיים הדרושים כמענה לשאלות שונות המתעוררות לעיתים בזמן היציאה בשליחותו של מלך לרחובה של עיר.

ישיבת קיץ 'חיילי בית דוד' התשע"ד

לקט זה מתבסס בעיקרו על סדרת מאמרים שנדפסה בעבר בגליון 'התמים' של את"ה העולמי בעריכת הרב חיים זילבר, וכעת נערכה מחדש בתוספת המרובה על העיקר, ועברה הגהה אצל רבנים מורי הוראה מתוך מטרה להגיש מערכת שלימה ומסודרת כשולחן הערוך לפני האדם לסעודה.

• • •

ביטחוננו איתן כי התמסרותם של 'חיילי בית דוד' לנצל את ימי הקיץ כדבעי גורמת נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר שליט"א, דבר שללא כל ספק מזרז את בואה של הגאולה האמיתית והשלימה.

אך איננו מסתפקים בבטחון ובאמונה, רצוננו ותביעתנו היא שעוד בזמן קיומה של ישיבת הקיץ בשנה זו, נזכה לחזות עין בעין בהתגשמות נבואת הגאולה, כאשר כאן ב"צפת – המפורסמת במעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה", נראה בעיני בשר כיצד "ממקומך מלכנו תופיע, ותמלוך עלינו, כי מחכים אנחנו לך", בביאת משיח צדקנו מלך מבית דוד, וכולנו יחד בתוך כלל אחב"י נכריז לפניו בשמחה ובהתבטלות:

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

**ישיבת הקיץ 'חיילי בית דוד'
שע"י את"ה העולמי**

ימות המשיח, ט"ו מנחם אב, ה'תשע"ד
קי"ב שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



שער
חסידות



דרך מצוותיך להצ"צ

מצוות מינוי מלך

מקור המצוה

פ' שופטים: למנות מלך מישראל שנאמר שום תשים עליך מלך (דברים י"ז ט"ו) (תצ"ז):

מקשה מהמאורע בימי שמואל¹

הנה צריך להבין מה שקצף שמואל על בני" כששאלו ממנו תנה לנו מלך (ש"א ח' ו') וגם הש"י אמר לו כי לא אותך מאסו כו', מה החרי אף הזה הלא זוהי מצותו ית' כמארוז"ל ג' מצוות נצטוו בני" בכניסתם לארץ ואחת מהם למנות להם מלך (סנהדרין כ' ב').

הנה שרש ענין המכוון במינוי המלך הוא שבו ועל ידו יהיו הישראל בטיילים לה' כי כל ישראל צריכים להיות בטיילים למלך וסרים למשמעתו בכל אשר יגזור כמ"ש שמואל וזה יהי' משפט המלך וגו' (שמ"א ח' י"א).

מהות ענינו של המלך

והנה המלך בעצמו בטל לאלהות וכמ"ש דהע"ה אם לא שויתי ודוממתי (תלים קל"א ב') דהיינו שנגע הביטול לה' כ"כ בלבבו עד שגם בגשמיות לא הי' יכול להרים עיניו ולהגביה לבו בבחי' יש ודבר מה אלא היה כמו בחי' דומם שאין לו תנועה. וזהו העיקר במלך שמחמת זה נק' מלך, שהוא מרכבה למדת מלכותו ית' שבאצילות; וידוע דפי' מרכבה הוא בחי' הביטול כמו ביטול המרכבה לגבי הרוכב.

טעם א' במינוי מלך

ומאחר שהמלך הוא בטל למלכות שמים וישראל בטיילים למלך הרי נמצא בו ועל ידו הישראל בטיילים לאלקותו ית'. וזאת היא עבודת המלך תמיד – להיות בו ועל ידו הנבראי' בטיילים לה' ע"י שהוא בטל והם בטיילים אצלו כו'.

טעם ב' במינוי מלך

ועוד יש טעם פשוט במינוי המלך שינהיג את העם כראוי כי אלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו, והמלך במשפט יעמיד ארץ להצדיק את הצדיק ולהרשיע את הרשע.

1. א ויהי, כאשר זקן שמואל... ויתקבצו, כל זקני ישראל; ויבאו אל שמואל, הרמתי. ה ויאמרו אליו, הנה אתה זקנת, ובניך, לא הלקו בדרךך; עתה, שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים. ו וירע הדבר, בעיני שמואל, כאשר אמרו, תנה לנו מלך לשפטנו; ויתפלל שמואל, אל ה'. ז ויאמר ה', אל שמואל, שמע בקול העם, לכל אשר יאמרו אליך; כי לא אתה מאסו, כי אתי מאסו ממלך עליהם. ח ככל המעשים אשר עשו, מיום העלתי אותם ממצרים ועד היום הזה, ויעזבני, ויעבדו אלהים אחרים כן המה עשים, גם לך. ט ועתה, שמע בקולם: אך, כי העד תעיד בהם, והגדת להם, משפט המלך אשר ימלך עליהם.

ב' סוגים בנשמות; המלך נצרך לסוג הראשון דווקא

והנה שני כוונות אלו שבמינוי המלך אינן שייכים לצורך תלמידי חכמים שבישראל, כי הנה בנשמות ישראל יש ב' מינים א' אותן שאינן ת"ח והם ריקנים מתורה וחכמה ואעפ"כ הם מלאים מצות וזהירים בתכלית בסומע"ט ואפי' בדקדוק קל של ד"ס, וזהו מצד מזג ותכונת שרשן שלמעלה שאינו ראוי לקבל בתוכו בחי' תורה וחכמה רק בבחי' מעשה בלבד וכמו שאנו רואים בעליל שיש כמה אנשים שלומדים אצל רב ומיד ביציאתם ממנו מניחים התורה ומשכחים עליה כאילו לא היה ועוסקים בחיי עוה"ז. והב' הן הנשמות הגבוהות אותן שהם ת"ח בעלי תורה המשכילים בחכמת ה' ובתורתו יהגו יומם ולילה,

והנה לפי ב' הטעמים הנ"ל אנו מוצאים שהנשמות הפשוטות הן לבד הצריכים למלך שינהיג אותן כראוי עפ"י טעם הב' אבל מי שתורתו אומנתו ויודע בעצמו האסור והמותר והכל ברור לו כשמש ואצ"ל שבודאי הוא צדיק ולא יעשה בזדון כי סתם ת"ח הוא י"ש כו' הרי אינו צריך למלך כלל רק לנביא ושופט כשמואל וכיוצא, וגם עפ"י טעם הראשון בענין הביטול לה' ע"י המלך זה אינו שייך ג"כ אלא לאותן שאינן ת"ח שהם בחי' יש מצד עצם מציאותן למעלה, שלכן אינן ת"ח כי החכמה היא בחי' ביטול כח מה וע"כ כל גיא שוטה כי מבחי' החכמה א"א להיות הסתעפות הישות אלא אדרבה בחי' ביטול דוקא, ולכן הם צריכים למלך כדי שיתבטלו ביטול היש כביטול העבד לפני המלך כמ"ש שום תשים עליך מלך (דברים י"ז ט"ו) שהרי המלך בטל לה',

אבל הנשמות הגבוהות הנק' ת"ח הם בבחי' ביטול מצד עצם שרשן שלמעלה כי איזהו חכם הרואה את הנולד שהחכמ' היא בחי' ראייה שרואה איך שנוולד מאין ליש ומחדש בכל יום מע"ב והם שנק' אחים וריעים למקום או בנים, הרי אינן צריכים למלך כלל להיות מתבטלים על ידו ביטול היש כעבד לפני המלך שהרי הם בטילים מצד עצמן בבחי' ביטול שלמעלה מביטול היש, ולכן המלאכים יש עליהם מלך מפני שהם ג"כ בחי' יש ודבר כמו מיכאל וגבריאל הגם שעומדים באהוי"ר תמיד הרי מ"מ הוא מציאות נפרד לעצמו ירא ה' ואוהבו ע"כ יש עליהם מלך הוא מ"ש מלכותך מלכות כל עולמים (תלים קמ"ה י"ג) וכן הם הנשמות דבי"ע כנ"ל. אבל הנשמות הגבוהות כמו נשמת רשב"י וכיוצא הם בבחי' בנים והם למעלה מבחי' גדר קבלת המלך ב"ו שלמטה עליהם שאינו אלא למי שהוא עבד דייקא דהיינו שהוא דבר נפרד כנ"ל שהרי אפי' על אלף בנים לא יקרא האב מלך (כי הם מבחי' אצי' שהוא אלהות ממש עיין ביאור ב' מיני נשמות אלו מצוה מ"ב פ"ב)

יישוב הקושיא מדוע לא רצה שמואל שיהי' מלך

ולכן לא רצה שמואל להמליך עליהם מלך כי רצה שיהיו כולם במדרגיה זו ואז לא יצטרכו למלך ב"ו וזהו שאומרים אבינו מלכנו ב' הבחי' ובאבינו אומרים חטאנו וחטא היינו בשגגה ובמלכנו אומרים פשענו ופשיעה היינו בזדון:

מקשה מדוע בימות המשיח יצטרכו למלך

. . ג) אך עדיין צ"ל מהו שהמשיח ג"כ יהי' מלך. דלפי משנת"ל פ"א קשה כי בזמן ביאת משיח בב"א יהיו כל בני ת"ח כמ"ש ומלאה הארץ דעה את ה' (ישעי' י"א ט) וכת' ולא ילמדו עוד איש את רעהו (ירמי' ל"א ל"ג) וא"כ למה צריכים למלך.

מקשה עוד על מה שהמלך הוא רק לנשמות הפשוטות

וכן קשה על המצוה שבתורה למנות מלך בישראל והלא תורה א' לכולנו וא"כ גם ת"ח נצטוו בכך וא"כ קשה לפי משנת"ל פ"א.

מבאר ענין המלוכה אצל מלך המשיח – ששייך לכל הנשמות

אך הענין דבאמת שייך בחי' מלוכה גם על ת"ח הגם שמשכילים בתורת ה' ואינן נצרכים להיות בבחי' ביטול כעבד ע"ד הנ"ל פ"א אלא שהיא בחי' מלוכה יותר נעלית. והענין כי התורה היא בחי' בלי גבול וכמאמר ילכו מחיל אל חיל (תלים פ"ד ח') שיש בחי' מדריגות אין קץ ותכלית הכל בבחי' עילוי אחר עילוי באופן השגת התורה, והנה לע"ל יהי' גילוי אלקות בהשגת פנימי' התורה והיינו ע"י משיח שהוא ילמוד פנימי' התורה לכל העם גם מה שהי' כעת בהעלם, אכן אעפ"כ בודאי הוא בעצמו יכיר יותר כי לא כל מה שמשיג בעצמו יכול לגלות וללמד לכל העם כי לא יוכלו להשיג והנה מחמת בחי' זו נק' מלך.

דכמו ענין המלוכה שלמטה הוא רק בחי' הביטול היינו מה שהוא למעלה מהגבלת שכלו כי לדבר שמתיישב בשכלו בטוב טעם ודעת אין צריך ע"ז לפקודת המלך שהרי גם בלא מצותו נכון הדבר מצד עצמו וטוב הוא בעיניו אלא הפקודה הוא רק על דבר שהוא נגד שכלו והוא פלאי ממנו שאעפ"כ מצד הפקודה והגזירה מוכרח לקיים אותה ומבטל רצונו לרצון המלך כי אינו יודע לב המלך (וטעמו הכמוס) וה"ז בחי' ביטול לגבי למעלה מן החכמה שלו שאע"פ שאינו מתיישב בשכלו שומע לגזירת המלך שאצלו נכון הוא ויש לו טוב טעם. ועד"ז יובן ג"כ בענין התורה שיש בה מצות וחוקים המצות הם המושגים כמו ציצית ותפילין, והחוקים הם כמו פרה אדומה ושעטנז שצמר ופשתים כל חד לחודי' שרי וכן כל א' מהם עם משי רק צמר ופשתים יחדיו לא תלבש כו'.

ענינו של מלך המשיח עצמו

והנה טעמי תורה יתגלו לע"ל ע"י המשיח אכן לו בעצמו יתגלה הרבה יותר לאין קץ ותכלית ממה שיוכל הוא לגלות לעם וכמ"ש בו הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד (ישעי' נ"ב י"ג) והם ה' עליות ישכיל מאברהם כו' וגבה מאד אותיות אדם שיהי' למעלה גם מאדה"ר שהוא ח"ע כי למשיח יתגלה יותר, ולכן יהי' משיח ג"כ מלך על ישראל הגם שיהיו אז כולם במדריגת ת"ח עד שגם טעמי התורה יתגלה להם מ"מ הרי לא כל מה שיתגלה למשיח יתגלה להם אלא יהא בחי' מקיף עליהם ומצד זה נק' בשם מלך עליהם שהמלוכה היא מה שלמעלה מן השכל של המקבל.

ועפ"י הקבלה הוא כך כי הנבראים דבי"ע יש עליהם מלך תתאה מל' דאצילות שנעשה עתיק לבריאה והיינו בחי' עתיק הוא מה שלמעלה מהשכל מלשון המעתיק הרים (איוב ט' ה') שנעתק ונבדל מן השגת הנבראים שבג' עולמות בי"ע אלא הוא בבחי' מקיף עליהם כמשל גזירת המלך על העבד שהעבד מבטל רצונו כי הוא למעלה מהשגתו כו' ונק' זה בשם מל' דאצי' על בי"ע, אבל לגבי הנשמות דאצי' הנק' אחים לזו"נ אין זה בחי' מקיף והעלם כלל שהרי נק' אחים ממש להספי' כנ"ל ומ"מ הרי גם עליהם יש בחי' מקיף והוא מה שמל' דא"ק נעשה עתיק לאצילות פי' עתיק דאצי' מה שמתנשא מימות עולם הם יומי' עילאי' שהם מדות דאצי' ונעתק ונבדל מהם והגבה מאד נעלה מהשגתם הוא בחי' המל' דא"ק על אצילות ושם יהי' שרש המשיח וזהו וגבה מא"ד שנאמר בו ועליו נאמר חיים שאל ממך נתתה לו (תלים כ"א ה') ולא כמו בדוד שהי' ממל' דאצי' שקבל חיים מאדה"ר והאבות שהם הספי' דאצילות כנ"ל פ"ב משא"כ במשיח נתת אתה הא"ס בעצמו כו' ומצד זה יהי' בחי' מלך על ישראל, הגם שיהיו ת"ח והגם שיתגלו טעמי מצות אבל לא כל מה שיתגלה לו.

ולכן נק' רב ומלך מפני מה שיגלה טעמי מצות בהשגה לישראל יהי' נק' רב ומפני מה שישאר בבחי' מקיף עליהם נק' מלך ועד"ז יובן ג"כ עוד ענין מל' דא"ס כתר לא"ק כו' והמבין יבין:

2. ושם: להבין מארז"ל (ילקוט שמעוני בראשית סי' מ"א) שאדה"ר נתן לדוד ע' שנה משלו כשהראה לו הקב"ה דור דור ומנהיגיו וראה דוד שהי' בר נפלא, ועל כן חסרו לו ע' שנה משני חייו שהיו ראויים להיות אלף שנה, ומבואר בזהר פ' וישלח דקס"ח ע"א שגם האבות נתנו לו ע' שנה אברהם שבק לי' חמש שנים דהוה לי' לאתקיימא מאה ותמנין שנין ואתקייים מאה ושבעים וחמש שנין חסרין חמש, יעקב הוה לי' לאתקיימא בעלמא כיומי דאברהם ולא אתקייים אלא מאה וארבעין ושבע שנין חסרין תמניא ועשרין יוסף דאתקייים מאה ועשר שנין הוה לי' לאתקיימא קמ"ז שנין כיעקב וחסר מנהון תלתין ושבע שנין הא שבעין דשבקו לי' לדוד מלכא לאתקיימא בהון . .

הוספה

הדפסת מצוות מינוי מלך

ב"ה יום חמישי תענית אסתר (נדחה) התשל"ג

לכבוד הרב ר' מנדל פוטרפס שליט"א

שלום וברכה!

בקשר לע"א מוסדות שהקימו ומקימים לשבעים שנות כ"ק אדמו"ר שליט"א, צריך להקים (כמוסד) קופת הכנסה לכסף המיועד רק לנסיעה אל הרבי שליט"א, לאנ"ש שעדיין לא היו ואין ידם משגת לנסוע (בחובות). את הכסף אפשר לגבות כעין מס מכל אחד אשר ידבנו לבו אשר בעצמו נוסע אל הרבי שליט"א, הוא כתרומה מכל מי שנותן. ויזכו אחד מאנ"ש שלא הי' אף פעם אחת אצל הרבי שליט"א. ומונע עצמו מלהסתופף בצל כ"ק אדמו"ר שליט"א (ובטח שכל אחד פנימה בתוך לבו חפץ) מפני דוחק בכסף וכו'.

ויותר ממה שיעשו עם האיש הנ"ל כל אחד יעשה לעצמו שיזכה שעל ידו בא יהודי לבית המקדש. הרבי שליט"א דבר אודות זה הרבה. ובשנת תשכ"ז רוב השיחות הי' ענין הקשור בזה. ומשנת תשכ"ז הרבי שליט"א נותן הוצאות הנסיעה לאנ"ש היוצאים מן המיצר למרחב. וכן משתתף בנסיעה של הרבה מאנ"ש שבאים ממקומות שונים. ופעם הרבי שליט"א אמר "אז געלט פארבינד איינעם מיטן צוויטען וכו'".

לשנת הקהל הבעל"ט יש לי הצעה לתת הוצאות הנסיעה לאחד מאנ"ש בשם גרשוביץ שיחי' הגר בכפר. ועד כמה שידוע לי עדיין לא הי' אצל הרבי שליט"א ואין להם בבית מיותר ומטופל בכמה ילדים שיחיו. כהתחלה לענין מצורף 50 ל"י.

כמו כן יש לי הצעה אשר בשנת השבעים ולקראת י"א ניסן הבעל"ט. שנת ה-ע"א יוציאו לאור חוברת בפני עצמה של "שום תשים עליך מלך" מדרך מצוותיך לכ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" וצוקל"ה זי"ע נבג"מ, המוקדשת לכ"ק אדמו"ר שליט"א ושילמדו אותו ברבים בי"א ניסן הבעל"ט.

ואולי ירחמו עלינו מן השמים כאשר יראו חפצינו ורצוננו לקיים מצוות מינוי מלך. ונזכה להמליך בקרוב את כ"ק אדמו"ר שליט"א כמלך המשיח. ואולי יהי' לה' מזה נחת רוח ובאתרועתא דלתתא אתערותא דלעילא לגאלנו בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו. וכפי שהזכיר כ"ק אדמו"ר שליט"א בי"ט כסלו "כי מציון תצא תורה" וכו'. ועוד בקשר לזה: מצורף 10 ל"י כהשתתפות בהדפסת החוברת ויהי' רצון מה' שנלמד לקיים לשמור ולעשות וכו'.

ויהי רצון מה' שכל הנ"ל יהי' בהצלחה ונזכה לגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש, ממש קרוב.

בכבוד רב. פורים שמח וחג פסח כשר ושמח

בעילום שם.

התוועדות חסידיית

עם הרה"ח ר' חיים לוי יצחק שי' גינזבורג

ואולם, למרות שהכותב אפילו לא כתב זאת בכתב ידו כדי שלא יזהו מיהו, ולשם כך מסר רק העתקה בכתב יד מישוהו אחר, הרי שעד מהרה התברר שהמציע אינו אחר אלא גיסי הרה"ח ר' בנציון ע"ה שמטוב.

[הרה"ח ר' אברהם פריז, שגם לו היה מתאים להציע את הנ"ל, כבר לא היה אז בין החיים בעלמא דין].

כנראה שההצעה השנייה במיוחד מצאה אוזן קשבת, וכבר התכוננו אפילו לבצעה בפועל. אלא שברגע האחרון החליטו שיש צורך לשאול את הרבי ולבקש אישור על כך.

התגובה הגיעה מהר מאוד. הרבי פסק חד-משמעית: "פשוט אין הזמן גרמא כלל וכלל לזה", והוסיף מילים חריפות [מודגשות כמה פעמים בשני קווים] שצריך לנזוף בתוקף במי שהציע כזה דבר, ולהודיע מיד טלפונית על ביטול כל סברא ו"קא סלקא דעתך" ממין זה.

– בספרו זאת הוסיף ר' מענדל וציין: באופן כללי נשאר אז הדבר בסוד גמור, ורק מכיוון שההצעה הגיעה ממני היה צורך להודיע לי את התשובה, כדי שיוכלו למצוא את המציע ולנזוף בו... –

כשראה הרה"ח ר' בנציון ע"ה את התשובה, שמח מאוד. הסובבים אותו התפלאו: לשמחה מה זו עושה, כאשר הרבי עצמו אומר שצריך לנזוף בכך ובתוקף?

"אינכם מבינים", אמר ר' בנציון. "קודם כל, הרבי כותב שעתה אין הזמן גרמא לזה, ומזה מוכח שבעתיד אכן תבוא העת שכן יהיה הזמן גרמא לזה!".

והוסיף עוד: "מה חושבים אתם, קינדערלאך, שהרבי יבוא ויגיד לכם תודה ויישר-כח על דבר שכזה?! והרי מבואר בחסידות שמינוי מלך הוא דוקא כשהעם מבקשים ומתחננים והוא אינו רוצה, וצריך לבקש ולחזור ולבקש שוב ושוב, עד שהדבר יתקבל. וכפי שאכן ראינו בנוגע לקבלת הנשיאות בשנת תש"י, שביקשו וביקשו והפצירו, והרבי סירב בתוקף ושלל זאת בתכלית, ועוד טרח והבהיר שוב ושוב שהדבר לא שייך בשום אופן.

פעם, בתקופה בה היו עדיין "ויכוחים" אודות [החתימות על] הבקשה מהרבי שליט"א שיקבל את המלוכה כמלך המשיח, סיפר המשפיע הרה"ח וכו' ר' מענדל פוטרפס את הסיפור הבא:

ב"שנת השבעים" להולדתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הייתה התעוררות גדולה בין אנ"ש. התעוררות זו לא הייתה רק ב"אתערותא דלתתא", אלא גם ב"אתערותא דלעילא", בהנחיית ובהוראות הרבי שליט"א עצמו, להקים שבעים ואחד מוסדות חדשים, כמתנה לקראת היכנסו לשנת השבעים ואחד. לשם כך נוסד אף ועד מיוחד שנקרא "ועד ע"א מוסדות", ואילו זרמו ההצעות והרעיונות אילו מוסדות ניתן להקים.

באותה שעה, מספר ר' מענדל, הגיעה אלי פנייה אנונימית, חתומה "בעילום שם", ובה הצעה להקים שני מוסדות נוספים, כדי שאעביר אותה לאן שצריך.

הצעה אחת היתה לייסד קרן עבור אלו מאנ"ש הרוצים לנסוע לרבי שליט"א ואין ידם משגת, שיוכלו גם הם להגיע לבית המקדש [בלי מרכאות]. על-ידי התרומה לקרן זו יזכו התורמים בזכות הנפלאה של ההשתתפות בנסיעה לרבי, כפי המבואר במכתבי הרבי שליט"א אודות משתתפי ההגרות לנסיעה לרבי, שעל-ידי השליח הנוסע בפועל מקבלים כל המשתתפים את כל מה שצריך לקבל, ועד שגם הם צריכים לערוך את כל ה"הכנות" לנסיעה, כמקובל אצל חסידים.

ההצעה השנייה הייתה להדפיס במיוחד את "מצוות מינוי מלך" שב"ספר המצוות" [דרך מצוותיך] של ה'צמח צדק', ושכל אנ"ש ילמדו זאת במיוחד בי"א ניסן. זאת מכיוון שכולנו מצפים ומחכים לרגע שנוכל לקיים את מצות "מינוי מלך", בקבלת מלכותו של הרבי מלך המשיח, וכאשר נלמד זאת כולנו במיוחד בי"א ניסן, בוודאי יעורר הדבר למעלה ויגרום ויפעל שאכן נוכל לקיים זאת בפועל בהתגלות מלכותו עלינו ולעין כל.

כאמור, נכתבו ההצעות בעילום שם, ונמסרו לידי העבירים ל"ועד", כדי שלא יידעו כלל מי עומד מאחוריהם.

ובקשר לדברים כאלו אמרו חסידים את הפתגם [והובא גם כמה פעמים ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א]:

"אזוי ווי מ'פרעגט - אזוי ענטפערט מען" [כפי ששואלים - כך מקבלים תשובה].

כלומר: כאשר רוצים דווקא לפנות "שמאלה" מדרך התורה והחסידות, נותן לכך גם הרבי מקום, בבחינת "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו". מה-שאיין-כן בקשר לנטייה "ימינה", יותר ממה שנצטוונו, משום שישנם דברים שצריכים לבוא מלמטה דווקא.

ונזכיר כאן את התשובה הידועה שכתב הרבי שליט"א בקיץ תנש"א [למר שמואל שמואל, עורך העיתון 'ישראל שלנו'], שניתנה אחרי שהרבי עודד ברבים בכל עוז את שירת והכרזת "יחי אדוננו" בשבתות [ואפשר לראות זאת גם בוידאו מיום ראשון ט"ו אייר]: "כיון שקמו מנגדים חדשים להענין" יש להפסיק הפרסום למשך זמן [הנוסח המדויק אינו תחת ידי].

יש המסבירים שלכן - לסיבת ה"מנגדים חדשים" הנ"ל - רואים כי בשיחות הקודש שעד שבת פ' אמור תנש"א הוזכר בגלוי ובעיקר אודות ענייני גאולה ומשיח, ואילו בשיחות קודש שאחרי שבת זה נדמה כאילו הנושא [בצורה כה גלויה ומלאה] ירד קצת מסדר היום [ורק אחרי כמה שבועות, בשבת פ' נשא, עלה מחדש].

וכן מזכירים את ההודעה שהגיעה אז לארץ-הקודש - בקשר לתהלוכות ל"ג בעומר - להוריד השלטים "אנו רוצים משיח עכשיו" [?]

וההודעה שלא ילמדו מעידוד השיר "לא לכאן ולא לכאן"...

וזאת למרות שבאותו זמן קיבל הרבי ברצון - ואף ציין כמה פעמים שגרם נחת-רוח רב - את הפסק דין של הרבנים, - אותו חזר והקריא בשנים האחרונות ברבים הרה"ג הרב דוד חנוזין בכינוס מיוחד שהתקיים במוצש"ק שאחרי כ"ח ניסן בכפר חב"ד - הקובע מפורשות שהרבי הוא-הוא מלך המשיח [כך, ואפילו לא בנוסח של "בחזקת שהוא משיח"] ועליו להתגלות ולגאול את ישראל מיד כי מכבר הגיע זמן הגאולה.

וכבר התפרסם שלאחרי פסק הדין של הרבנים נסעו שני שלוחים - הרה"ח ר' דוד נחשון ור' אבי טאוב - להקריא אותו על ציוני רבותינו נשיאינו שברוסיה ובאוקראינה, ואח"כ בחברון ובצפת וכו', והכל תוך הוראות מפורטות

"וחלילה לומר שאז, בתש"י, היה זה מן השפה ולחוץ. לא ולא! היו אלו דברים שנאמרו באמת לאמיתו, אלא שכך הוא הסדר, שהענין צריך לבוא דוקא "מלמטה", מן העם, שהם, הנפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך, הם בבקשתם שוב ושוב בתחנונים ללא הרף, גם אחרי "סירוב" ושלילה מוחלטת וכו' פועלים בו בתחנוניהם את הרצון למלוכה, רצון הסגור וחתום בעצם עצמותו, ועל ידם מתגלה הדבר.

"ולפיכך, למרות שעתה "קיבלנו על הראש", הרי עלינו לשמוח על כל "סדק" שנוצר ב"סירוב", ובוודאי יבוא זמן שהרצון למלוכה יתגלה בשלימותו, ונקבל את מלכותו ברצון עלינו". כך אמר חסיד ומקושר כר' בנציון שמטוב.

והוסיף ר' מענדל ואמר: אכן, מצינו שישנם דברים מסויימים אצל רבותינו נשיאינו שצריכים לבוא דוקא מלמטה, ואילו מצידם, "מלמעלה", אין הם מסכימים כלל בתחילה, ורק אחר כך אולי נותנים איזה שהוא רמז בלבד, ו"חסידים זיינען דאך קלוג" [= הרי הינם פקחים], ואם כן צריכים "לחטוף" כל שביב של גילוי כזה בשתי ידיים, ולנסות שוב ושוב עד שהדבר יתקבל.

"בכאלה עניינים", היה ר' מענדל מבהיר, לפעמים עלולים חסידים גם "לקלקל" חס-וחלילה, וזאת כאשר הם פונים לרבי בשאלות בסגנון של "מי אומר", "אולי לא" וכדומה, ועלול להיות שדווקא שאלות אלו הן הגורמות שהעניין יידחה למשך זמן ח"ו.

וכפי שידוע - הוסיף ר' מענדל - הסיפור בין חסידים אודות חסיד גדול - יודע אני במי מדובר, אמר ר' מענדל אך מפני כבודו לא אזכיר את שמו - שנכנס אל כ"ק אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע ושאל אותו מה לעשות בקשר ל"זמן תפלה", שהרי סוף סוף ישנה הלכה בשולחן-ערוך... והרבי ענה לו שכמוכן עליו לנהוג אך ורק על פי ההלכה בשולחן-ערוך ואסור לו בשום אופן לאחר זמן תפלה, - וזאת למרות כל המכתבים וההסברים בעניין זה ע"י רבותינו נשיאינו. אך מכיוון שהלה שאל ונתן מקום לספק, לכן נמנע ממנו עניין נפלא זה.

וכן הסיפור הידוע אודות המשקה "בנדיקטין", שהרבי שליט"א השתמש בו במשך שנים רבות בהתוועדויות ואף סיפר שרבותינו נשיאינו השתמשו בו וחיבבוהו, אך מכיון ש"חכם אחד" העיר והטיל ספיקות, לכן הורה שיותר לא יעלו את המשקה על שולחן בהתוועדות.

"מלוה מלכה" של נשי ובנות ישראל שבה הוכרו אודות בקשתנו מהרבי מלך המשיח שיבוא ויגאלנו עכשיו ממש;

ועל כולם העידוד הנפלא במשך כשנה וחצי לשירת והכרות "יחי", ועד לעיני כל העולם כולו ב"סאטעלייט" המפורסם של יו"ד שבט תשנ"ג [ותוזכר כאן זכותו של המשפיע ר' מענדל אשר הטיל את כל כובד משקלו כדי שהשידור יועבר באופן ישיר גם לכפר חב"ד, בשעה שרבים ו"גדולים" ניסו למנוע זאת בטענות של "חילול השם", ואין כאן המקום להאריך].

כשיודעים, והרבי אומר זאת במפורש, שזה מה שמוסיף חיים במלך ופועל את התגלותו לעין כל, ושזו צריכה להיות משאת נפשנו וכל חיינו כולם – מבינים עד כמה חשוב ונוגע ונחוץ לעשות הכל שה"יחי" אכן יישמע וייראה בכל מקום ובכל פינה, בכל פרסום ובכל עניין ללא יוצא מן הכלל,

– וזאת גם אם יש "תירוץ" [אם ראית גנב – ותירץ עמו] שבלי זה הדבר יתקבל יותר ויגיע ליותר יהודים וליותר הצלחה וכו'. כי הקב"ה "לא ייקח שוחד" ואי אפשר לוותר ח"ו על דבר הנוגע ונחוץ ביותר עתה, תמורת הבטחה שבגלל זה "ניתן לו יותר" בפרטים אחרים וכו' וד"ל –

שהרי אנו אין לנו אלא את "העבודה היחידה שנתרה", ועלינו לעשות הכל שלא לסטות ממנה גם כמלוא נימא, והעיקר, שנראה תיכף ומיד בהתגלות מלכותו לעין כל ונכריז לפניו כבר מעתה, כולנו כאחד, מתוך אהבה ואחדות אמיתיים:

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

מהרבי שניתנו על כל צעד ושעל, כולל תשובות בכתב ובעל-פה שהביעו קורת-רוח רבה מאד משליחות זו.

•

כאשר כמעט ואין הוראות ואין רמזים, ואדרבה, דומה שהשליטה היא מוחלטת, צריך בכל זאת להתעקש ולבקש ולהפציר, ואפילו "למסור את הנפש ולהסתכן בקפידא" [כפי שכותב הרבי כמה פעמים].

על אחת כמה וכמה אחרי שנאמר – לא ברמז אלא במפורש – שהכרות "יחי המלך" מוסיפה חיים במלך, והרבי אף מסביר שכל הכרות "עד מתי" לא היתה אלא בעיקר בגלל ה"יחי המלך" הכלול בה.

והרבי לא הסתפק בזה [אף שכנ"ל אין ה"סדר" שהוא יאמר זאת, שהרי עניין זה צריך לבוא מלמטה, כמבואר באותה שיחה נפלאה של ב' ניסן תשמ"ח], אלא הוסיף ואמר שיש להוסיף בהכרות "יחי המלך" מתוך שמחה וחיות!

הרי שאז ודאי שצריך "לחטוף בשתי ידיים" את דברי הקודש ולהבין שמעתה עיקר ההכרזה היא "יחי המלך", אלא שאת זה צריכים אנו לומר, ולא לחכות שיאמרו לנו זאת שוב ושוב.

כל זאת בנוסף לעידודים הנפלאים לפסקי-דין הקובעים שהרבי הוא מלך המשיח; השיחה אודות "יחי אדוני המלך דוד לעולם" ובעניין "התגלות עצם מציאותו של משיח"; קבלת "תוף מרים" המפורסם שעליו כתובה, ובגדול, הכרות ה"יחי"; העידוד הנלהב בכתב ובעל-פה לאותה

ביאור הגילוי שיהי' בימות המשיח

פדה בשלום העת"ר (מהמשך תער"ב) ותשכ"ו

א

"אד"ש מבאר הלשון "וחסידיך יברוכה"

ג) ויובן זה בהקדים מ"ש⁸ יודוך ה' כל מעשיך וחסידיך יברוכה, ואיתא בזהר⁹ דפירוש יברוכה הוא יברכו כה. ומבאר אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (במאמרו ד"ה פדה בשלום העת"ר¹⁰), דכה הוא מלכות¹¹, ויברכו כה הוא להמשיך גילוי אור במלכות. ונאמר וחסידיך יברוכה, דהמשכה זו היא בכח חסידיך דוקא. והענין הוא, דזה שחסידיך יברוכה הוא בסמיכות ובהמשך לידוך ה' כל מעשיך, הוא, כי ההמשכה במלכות (שע"י חסידיך) היא ממקום נעלה מאד (אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות) שאין שייך בו השגה אלא הודאה בלבד, יודוך. וההמשכה משם (באופן דברכה) היא בכח חסידיך דוקא.

היינו, ש"יברוכה" מתחלק לב' מילים "יברכו-כה", ופירושו הוא, לברך היינו להמשיך גילוי אור, ל"כה", לספירת המלכות שנקראת כה³. ברכה זו נמשכת ע"י (ו)חסידיך" דוקא, דבכדי להמשיך ממקום גבוה שכזה, הוא דוקא ע"י חסידיך (להבנת הענין ביתר פירוט, יש לעיין במאמר עצמו).

ב

"חסיד המתחסד עם קונו" הוא המשכת א"ס לז"א דאצי"

מדוע להמשיך לספירת המלכות? בהמשך מובא מאמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהמשך תער"ב בו מבאר מדוע צריך להמשיך אור בספירת המלכות (ומובא גם במאמר אד"ש מה"מ לקמן).

(המשך תער"ב) . . ואחר כך אומר וחסידיך יברוכה, דהברכה היא באותו האור העצמי שבו היא ההודאה כו' (וכמו ברכת כהנים היא אחר הודאה דוקא כו'), אבל זה בכח בחי' חסידיך דוקא כו'.

והענין הוא דהנה אמרו רז"ל איזה חסיד המתחסד עם קונו, פי' קונו הוא בחי' ז"א דאצילות – כי ברוך עושך ברוך יוצרך ברוך בוראך ברוך קונך הן ד' עולמות אבי"ע נמצא אצילות הוא בחי' קנין, וכמ"ש בתו"א בהביאור דואלה המשפטים דאצילות נק' קנין לפי שהוא בחי' גילוי ההעלם שזוהו היציאה וההתגלות מרשות לרשות כו', וידוע דז"א הוא סוף עולם האצי' (כי מלכות היא שרש ומקור בי"ע שבאצי' כו'), ע"כ נק' ז"א קונו. ופי' מתחסד עם קונו היינו שממשיך מבחי' עצמות א"ס שלמעלה מאצי' תוס' אור בבחי' ז"א דאצי' כו'⁴.

3. כמבואר באות שמ"ח בהמשך ע"ב " . . והענין הוא דהנה ידוע דבחי' מל' נקרא כה שהוא כמו כף הדמיון לבד וכמ"ש הוא מראה דמות כבוד ה' בחי' מראה ודמות לבד, וכמו ע"מ דבר המוסתר ומופלא מהשגת בנ"א ורוצה להבינו לזולתו, מראה אליו בדמות לומר שאותו הדבר המופלא יוכן ע"ד דוגמא מדבר זה המושג ומוכן, ואזי יאמר כה, דאם הי' מראה לו גופו של הדבר המוסתר לא הי' אומר כה הוא הדבר אלא זה הוא הדבר היינו מהות אותו הדבר עצמו מבלי הצטרכות לדוגמא כו', אבל כאשר מראה רק דוגמת הדבר אומר כה כו'. וכמו"כ בבחי' מל' דעצמות האורות דאצי' מתעלמים לגמרי כו" עיי"ש (ע' תש"ט).

4. (נקודות לביאור: אצי' נק' קנין. במאמר "חמשה קנינים" תשי"ב (נדפס בלקו"ש חל"ה ע' 39 ואילך) מבאר הרבי שליט"א מלך המשיח בארוכה ענין זה, דלכאורה אינו מובן הרי כל העולם כולו שייך לקב"ה ומהו שנאמר במשנה "חמשה קנינים קנה הקב"ה", והו"א שכל השאר אינו קנינו של הקב"ה? ומבאר שם, שבכל העולם כולו לא נרגש שייכותו לקב"ה בגילוי, והדבר דורש עבודה ויגיעה כדי לגלות כיצד כל העולם אינו אלא לגלות את כבודו של הקב"ה, משא"כ בחמשה קנינים אלו שבהם נרגש בגילוי שייכותם להקב"ה. ומבאר שם הלשון "קנין" – "קנה הקב"ה" – דמכיון שהקב"ה ברא אותם לכן הלשון הוא "קנין" שאינו אלא כעין העברה מרשות לרשות אבל לא "הוית דבר חדש"; ז"א סוף האצי': מבואר בריבוי מקומות בחסידות, ש"מלכות

מביא פירוש הת"ז ע"כ, ש"קונו" קאי על המלכות - "קן דילי"

ובתיקוני זהר פירש קונו קן דילי והוא בחי' המלכות שנקראת קן כו' כמ"ש הפרד"ס שעה"כ ערך קן. וענין המתחסד עם קונו הרי זה לבד מילוי החסרון מה שהמל' היא בבחי' חסרון האור, וכידוע בענין אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים כו' דאתה הב' חסר ה' [בנ"ך מופיעה המילה "אתה" ללא ה"א - "את"], והן ה' פרצופים דכתר חו"ב זו"נ שחסרו בבחי' המל' לצורך ההתהוות כו', והיינו שנתעלמו ונסתלקו האורות עצמיים דאצי' [השרש ומקור של ספירת המלכות שהי' בה] ונשאר רק בחי' מל' דמל' דהיינו בחי' חיצוניות המל' לבד כו' (והוא בחי' כח הפועל שנת"ל [במאמרים שלפנ"ז נתבאר ש"כח הפועל בנפעל" הוא בחי' חיצוניות המלכות דווקא]), ובשרש הראשון הוא בחי' הצמצום שהי' באוא"ס ב"ה, דהאוא"ס שהי' ממלא מקום החלל ידוע שזהו בחי' אצי' דכללות כו' שיש בזה גם כן עשר ספירות מן כתר עד המלכות, וכמו מה שעלה ברצונו יתברך להיטיב מצד כי חפץ חסד הוא כו' (דבחי' חפץ חסד הוא בחי' החסד ההיולי העצמי הכלול בעצמות א"ס שלמעלה גם מבחי' גילוי בעצמותו כביכול כו', והרצון להיטיב הוא בחי' גילוי הרצון כו') עד הרצון דאנא אמלך כו', ויש בזה גם כן בחי' חכמה ובינה ומדות כו' (ועמ"ש במ"א בד"ה ועשית חג שבועות רנ"ו, בענין הד' אותיות שבשם הוי' שבאוא"ס לפני הצמצום כו', אך עיקר ענין הצמצום הוא בבחינת מלכות דא"ס (עמ"ש במק"מ בראשית דט"ו בפ"י בריש הורמנותא דמלאכא בשם מורו ז"ל) דמל' דא"ס יש בה מהכתר עד המל'), והצמצום הוא שנתעלם האוא"ס שהי' מאיר בגילוי קודם הצמצום ונשאר רק בחי' מל' דמל' דא"ס שנעשה בחי' כתר ועתיק לאדם דבריאה דכללות כו', וזהו בחי' החסרון שבבחי' מל' כו' (וכמו כן בבחי' ז"א יש גם כן חסרון אור וכידוע שנאצל רק בבחי' ו' קצוות כו').

והמילוי שנתמלאה האור בבחי' מל' אין זה חסד כי אם צדקה כו', וכידוע שחסד הרי זה למעלה מצדקה וכמאמר רז"ל סוכה דמ"ט גדולה גמ"ח יותר מהצדקה שהצדקה נק' זריעה וגמ"ח קצירה כו', והרמב"ם כתב ההפרש בין חסד ובין צדקה שצדקה הוא ענין היושר לתת לכל א' כפי הראוי לו אבל החסד הוא הפלגת הטוב להיטיב יותר ממה שהוא ראוי כו'.

מבאר את ענין החסד ומעלתו על צדקה

(המשך תער"ב) והענין הוא כידוע בצדקה נאמר די מחסורו אשר יחסר לו אבל אי אתה מחוייב לעשרו כו', והיינו כנ"ל שהוא רק למלאות החסרון דבחי' המל' דהמשכה זו הוא רק מהאור שנסתלק דהיינו מבחי' ההעלם השייך אל הגילוי ואין זה גילוי אור חדש כו'.

אבל ענין החסד הוא הפלגת הטוב והוא ענין העושר השפעה בריבוי בבחינת תוס' אור שתוספתו של הקב"ה מרובה על העיקר, והוא בחי' גילוי אור חדש ממש שלמעלה הרבה מכל בחי' הגילויים שמתגלה בחי' ההעלם השייך אל הגילוי כו',

(ובפנימיות הענינים) ובבחי' הכתר זהו ההפרש בין בחי' חיצוניות הכתר ובחי' פנימיות הכתר כו', דאין עשיר אלא בדעת שעומד תחת בחי' פנימיות הכתר כו' וכמשנת"ל מפרק קמ"א ואילך, וז"ע המתחסד עם קונו שממשיכים במל' מבחי' פנימיות הכתר שזהו בחי' עשיר כו'.

אד"ש מבאר בענין הנ"ל

. . (ה) ומבאר בהמאמר השייכות דיברכו כה [ההמשכה במלכות (כה) מאוא"ס שלמעלה מהשתלשלות] לחסידיך, ע"פ מ"ש הרמב"ם²⁵ החילוק שבין חסד לצדקה, דצדקה הו"ע היושר (צדקה מלשון צדק ויושר) לתת לכל אחד כפי הראוי לו, וחסד הוא הפלגת הטוב להיטיב יותר ממה שהוא ראוי. ומביא בהמאמר, דמ"ש הרמב"ם שצדקה הוא ההשפעה לכל אחד כפי הראוי לו הוא כמ"ש (גבי מצות צדקה)²⁶ די מחסורו אשר יחסר לו, ואמרו רז"ל²⁷ די מחסורו ואי אתה מצווה לעשרו. והחסד [שהוא הפלגת הטוב להיטיב יותר ממה שהוא ראוי] הוא השפעה בריבוי (למעלה ממילוי החסרון), עשירות.

דאצילות" יורדת ובוראת את עולם הבריאה, שזהו"ע המלכות, דאף ש"לית לה מגרמה כלום", מ"מ דוקא על-ידה נעשה המשכת האור לבי"ע. ועפ"י יש לומר דאף שספ"י המלכות נמצאת בעולם האצי' - שייכת היא לעולמות בי"ע. ובמ"א מבואר על חו"ב דאצי' ששרשם ומקורם גבוה למעלה מעולם האצי'. ונמצא שדווקא ז"א דאצי' הם ענינו של עולם האצי' - וממילא עליהם דווקא אפשר לומר הלשון "קנין" - "קונו"

ועד"ז הוא למעלה בהמשכה בספירת המלכות, דענין הצדקה הוא המשכת הגילוי ששייך למלכות, שעי"ז נתמלא החסרון שלה. [וכידוע²⁸ בענין את עשית את השמים גו'²⁹, את חסר ה', דזה שהמלכות נעשית מקור להוות את העולמות (עשית את השמים גו') הוא ע"י שנחסרו ממנה ה' פרצופים (כתר, חכמה, בינה, ז"א ומלכות), וזה שנשארו הוא רק חיצוניות המלכות, מלכות דמלכות]. וענין החסד הוא המשכת גילוי אור שלמעלה משייכות למלכות שנמשך במלכות.

וזהו שאמרו רז"ל³⁰ איזהו חסיד המתחסד עם קונו, ומפרש בתקו"ז³¹, עם קונו – עם קן דילי, קונו הוא ז"א (כי אצילות נק' קנין³², וז"א הוא סוף האצילות³³), וקן דילי הוא המלכות (כמ"ש בפרדס³⁴ שהמלכות נקראת קן), וענין המתחסד עם קן דילי הוא שממשיך במלכות גילוי אור חדש (שלמעלה מהאור שנסתלק ממנה), עשירות. ובענין הספירות הוא פנימיות הכתר, עתיק. שהמשכה דחיצוניות הכתר, אריך, הוא בכלל מילוי החסרון³⁵. דכיון שאריך הוא שורש ומקור הנאצלים אלא שהוא מקיף עליהם (סובב), הוא בכלל האור השייך לעולמות (מלכות), ולכן, כשאור זה אינו מתגלה במלכות, המלכות היא חסירה, וע"י שנמשך ומתגלה, נתמלא החסרון³⁶. ועתיק הוא בחינה תחתונה שבמאציל, ואו"ס שלמעלה משייכות לעולמות (למעלה גם משייכות באופן דסובב ומקיף), עשירות³⁶.

ג

קשה, ע"פ הגמ' דמשמע שחסד שייך גם לעשירים

המשך תער"ב: והנה בגמרא שם אמרו עוד דצדקה רק לעניים וגמ"ח בין לעניים ובין לעשירים, הרי חסד שייך גם בבחי' עשיר כו' ואם כן הרי זה למעלה ממדריגת עשיר כו'.

מבאר הגילוי שהי' בימי שלמה לגבי הגילוי דלעתיד – ב' דרגות בעליית המלכות

וי"ל דהנה בימי שלמה הוה קיימא סיהרא באשלמותא, וענין השלימות הזאת אינו רק מילוי החסרון לבד כ"א שהי' במדרי' העשירות בריבוי השפעה ביותר בבחי' גילוי עצמות או"ס בבית המקדש וכמ"ש יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך כו', ושלמה הי' איש מנוחה שנתבטלו כולם ממילא מעוצם הגילוי כו' וכמשי"ת (ועמש"ל פרק קכ"ב דשלמה הי' בבחי' הוד מלך שמבחי' עתיק כו'),

ואיתא בע"ח שער מיעוט הירח פ"ב שהי' אז במדרי' הוא"ו, דחשיב שם ז' מדריגות בעליית המלכות, ובימי שלמה הי' במדרי' הוא"ו דהיינו שזו"נ היו פנים בפנים אבל כתר למעלה מכתרה ומקבלת האור על ידי ז"א כו', והמדריגה הז' הוא דכתר א' לשניהם ומקבלת האור שלא על ידי ז"א כו', ומבואר שם פ"א ההפרש דבמדריגה הז' אין האור מאיר עדיין בבחי' מל' דמל' (כ"א שנכללת בבחי' יסוד שבה כו'), וכאשר יהיו כתר א' לשניהם [קיימא סיהרא באשלמותא במדריגה הנעלית שבה – "והי' אור הלבנה כאור החמה"] אז יהי' הגילוי גם בבחי' מל' דמל' כו'.

צ"ב מהי השלימות האמיתית – אם הגילוי בספירות האחרונות או "כתר א' לשניהם"

ולכאורה הרי מבואר בכ"ד (בכמה דוכתין) דקיימא סיהרא באשלמותא הוא שיהי' הגילוי גם בה' ספירות האחרונות דמל' כו' [ולא הענין של "כתר א' לשניהם"]. וצריך לומר שיש בזה מדריגות חלוקות,

מבאר דגם בההארה בספי' האחרונות דמלכות יש כמה אופנים

דהנה באמת גם בבחי' מילוי החסרון דמל' מאיר האור בספירות האחרונות דמלכות ולכן משום זה אין אחיזה לסטרא אחרא כו', דהרי בפגימו דסיהרא יש להם אחיזה ויניקה מפני העדר האור, וכאשר נשלם האור והגילוי אין להם אחיזה ויניקה כו', וכמשנת"ל פרק קמ"ג, ומכל מקום זהו רק העדר האחיזה לבד, אבל בכדי שיתבטלו ממילא ולא יהיו צריכים למלחמה כלל על זה צריך להיות המשכה גבוה יותר כו', וזה הי' בימי שלמה שהי' ההמשכה מבחי' פנימי' הכתר בבחי' מלכות על ידי זה נתבטלו ממילא כו'.

מבאר בענין הנ"ל ההפרש בין הגילוי בימי שלמה ללעת"ל, באופן הגילוי בה"ס האחרונות

ומכל מקום גם בימי שלמה לא נתהפכו לגמרי בעצם מהותם וכמו אז אהפוך אל כל העמים שפה ברורה כו', שזה יהי' לעתיד שיתהפכו בעצם מהותם לגמרי כו', וי"ל דבימי שלמה הי' הכל רק העלאת הנצוצות דקדושה כו', ומפני ריבוי האור והגילוי נכללו הנצוצות בדרך ממילא וכמו האבוקה שמושכת הנצוצות אלי' כו', אבל ענין אז אהפוך אל העמי' כו' הוא שהרע יהפך לטוב וזה יהי' לעתיד דוקא כו', והוא על ידי שיהי' הגילוי בבחינת מלכות שבמלכות ביותר אחרונה שבמלכות כו', דבימי שלמה הי' גם כן הגילוי בה' ספירות האחרונות גם בבחי' מל' דמל' אבל הי' רק כמו שכלולה ביסוד שבה כו', ו[ביאור הענין] י"ל דיסוד דנוקבא ידוע שזהו בחי' התקשרות המקבל בהמשפיע כו', וזה שייך במדרי' הקדושה שהמקבל נמשך אל המשפיע ומתקשר בו כו', וכמו כן בימי שלמה שהי' רק העלאת הנצוצות שהן במדרי' הקדושה על כל פנים דאף שנתרחקו מאד מכל מקום ה"ה במדריגת הקדושה ושייך בהם ענין הביטול וההתקשרות כו', והיינו שיכול להיות בהם עדיין הרגש האלקי שיהי' בהם הרצוא למעלה שעל ידי גילוי האבוקה הוא שנתעוררו ונתעלו כו', אבל לעתיד כאשר יהי' הגילוי בבחי' מל' שבמל' עצמה או גם אותן שאין בהם ביטול כלל היינו שאין בהם שום הרגש אלקי שיתעוררו ויעלו בבחי' רצוא והתקשרות כו' (והיינו כמ"ש במ"א דמ"ש בסש"ב דבג' קליפות הטמאות אין בהם טוב כלל – אין הכוונה שאין בהם שום ניצוץ כלל, שהרי אי אפשר להיות קיום שום דבר בלי איזה ניצוץ טוב (הגם שקיומם הוא מהמקיף מכל מקום בהכרח שיהי' בהם איזה ניצוץ כו'), רק שהניצוץ הוא שנתרחק ונחשך כל כך עד שהוא כמו רע כו', והיינו שאין בו שום הרגש אלקי כלל וכלל כו'), ועל ידי הגילוי דלעתיד יתעלו ויכללו בקדושה, וכמו ובאו האובדים כו' והשתחוו כו'.

גם י"ל שזהו מה שלעתיד יהי' הגשמי אלקות ממש כו', וזהו על ידי בחי' מל' דמל' שזהו בחי' כח הפועל בנפעל שמתעלם ומתלבש בבחי' היש בפועל כו', ועל כן על ידי הגילוי בבחי' מל' שבמל' יהי' הגשמי בבחי' אלקות ממש כו' (ובע"ח שם מבואר זה על בחי' המל' כמו שהיא באצילות אך הכל הוא ענין א' כו'), ובאופן כזה לא הי' עדיין בימי שלמה רק לעתיד כו' (ומכל מקום מעין זה הי' בבית המקדש גם כן וכמשי"ת), ובכדי שתהי' ההמשכה בבחי' מל' דמל' ושיהי' הביטול גם בהרחקים לגמרי כו' ושיהי' הגשמי אלקות כו', הרי שרש ההמשכה צריך להיות ממדריגה גבוה יותר כו' (וכמו כאשר יתקע בשופר גדול אז ובאו כו').

אד"ש מבאר הנ"ל, ומוסיף ביאור במה שהי' בימי שלמה

(1) וממשיך בהמאמר, דאיתא בגמרא³⁷ שצדקה היא לעניים וגמילות חסדים היא בין לעניים בין לעשירים. ומזה (שגמילות חסדים היא גם לעשירים) מובן, שההשפעה שמצד החסד היא למעלה ממדריגת עשיר. ולהעיר, דלכאורה הי' אפשר לומר דהשפעת החסד לעשיר היא שמשפיעים לו עשירות גדולה יותר מהעשירות שהיתה לו מקודם. ומ"ש בהמאמר שההשפעה שמצד החסד היא למעלה ממדריגת עשיר, יש לומר, דכשהשפעה שמשפיעים לו עכשיו הוא ענין שבערכו, הרי, כיון שמקודם הי' חסר הענין שמשפיעים לו (אף שהענין הוא בערכו), אינו (אמיתית הענין ד) עשיר. ולכן מבאר בהמאמר, דגמ"ח לעשירים היא שהשפעה שמצד החסד היא למעלה ממדריגת עשיר, היינו שהוא בסוג אחר לגמרי (וזה שאין לו ענין שאינו בערכו כלל, אינו חסרון בהעשירות שלו).

(2) ובכדי לבאר ענין החסד שלמעלה מעשירות, מקדים בהמאמר ביאור ענין העשירות שהי' בימי שלמה (דרגא הכי נעלית שבעשירות). ומבאר, דזה שבימי שלמה הוה קיימא סיהרא באשלמותא³⁸, הוא, דנוסף לזה שנמשכו במלכות (לבנה, סיהרא) ה' הפרצופים שנחסרו, נמשך בה גם הגילוי דפנימיות הכתר, עתיק. ומהעשירות דמלכות (כנסת ישראל) נמשכה עשירות מופלגה לישראל גם למטה, עשירות מופלגה בגשמיות ועד שאין כסף נחשב בימי שלמה למאומה³⁹, ועשירות מופלגה ברוחניות, שבימי שלמה דוקא נבנה בית המקדש, דהגילוי שהי' בביהמ"ק הוא גילוי נעלה יותר מהגילוי שהי' במשכן שהי' מקודם.

אד"ש מבאר הטעם לכך שבימי שלמה נמשכו אליו הניצוצות

ולהוסיף, דזה שבימי שלמה הי' גילוי נעלה ביותר, הוא גם לפני שנבנה ביהמ"ק. שהרי זה שבנין ביהמ"ק הי' ע"י שלמה דוקא [אף שתבנית המקדש נעשה ע"י דוד⁴⁰] הוא כמ"ש⁴¹ הוא (שלמה) יהי' איש מנוחה גו' ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו (ולכן) הוא יבנה בית לשמי גו', וידוע, דזה שכל הגוים היו בטלים לשלמה [שלכן הי' בימיו מנוחה ושלום] הוא שהיו בטלים להגילוי דאוא"ס שהאיר על ידו⁴². ועד"ז הוא בנוגע לזה שבאו אליו מכל העמים לשמוע את חכמתו⁴³, דהטעם האמיתי על זה שבאו אליו הוא מפני שנמשכו לאלקות (ועד"מ מ"ש⁴⁴ במשיח⁴⁵ ונהרו אליו כל הגוים, דזה שכולם היו נמשכים אליו הוא שיהיו נמשכים לאלקות). כי הגילוי אור שהאיר אז, משך אליו את הניצוצות שבהעמים, בדוגמת אבוקה שמושכת אלי' כל הניצוצות⁴⁶. וכיון שהגילוי שהאיר אז הי' גילוי נעלה ביותר, לכן, גם הניצוצות שבמקומות הרחוקים⁴⁷ נמשכו להגילוי שהאיר ע"י שלמה, כמ"ש⁴⁸ ומלכת שבא שמעת את שמע שלמה לשם ה' גו' ותבא ירושלמה גו'.

ד

מבאר הפרש בין "קומה ה'" במשה ל"קומה ה'" שאצל דוד

(המשך תער"ב) דהנה משה אמר קומה ה' ויפוצו אויביך ודוד אמר קומה ה' למנוחתך, דענין קומה ויפוצו הוא ענין המלחמה כו', והיינו שהמשכן הי' מהלך במדבר והי' הורג בחי' נחש שרף ועקרב שהן ג' קליפות הטמאות והי' מברר בירורים בהילוך זה כו' שזהו בדרך מלחמה, כמו שהמלך יוצא ממקומו והולך למדינת האויב להלחם בו ולכובשו כו' וכמ"ש בלקו"ת בהביאור דבמדבר סיני באהל מועד (ומכל מקום לא הי' מלחמה ממש שהרי נתבטלו ממילא להיות שהי' ע"י משה ואהרן כו', ומכל מקום הי' ההילוך במקום האויב כו', וי"ל שזהו כענין גלי' דתורה שמתלבשת מ"מ בענינים גשמיים גם בטענות דשקר כו' ועל ידי התלבשות זאת מתברר ממילא כו'), אבל ענין המנוחה הוא שהאויב מתבטל ממילא ואינו בבחי' ירידה ויציאה ממקומו כלל כו',

וזהו קומה ה' למנוחתך כו', דהנה המשכן הי' מצומח והי' בזה ההמשכה רק מבחי' חיצונית הכתר כו', אבל בית העולמים הי' מדומם דוקא ובכדי שתהי' ההמשכה בדומם צריך להיות שורש ההמשכה ממקום גבוה יותר והיינו מבחי' פנימיות הכתר להיות הגילוי גם בבחי' מל' שבמל' שעל ידי זה הי' הגילוי גם בדומם כו', והגם דבימי שלמה לא הי' עדיין במדרי' דאז אהפוך אל העמים כו', מכל מקום בביהמק"ד הי' מעין זה והוא מה שמקום הארון הי' לא מן המדה שהי' המקום בבחי' בלתי מקום כו' והיינו דבביהמק"ד הי' הדומם אלקות כו', ובכללות העולם הי' הברור בדרך מנוחה כו',

וזהו שבקש דוד קומה ה' למנוחתך כו' והשיב לו הקב"ה על זה חייך במאנין דילי לא אשתמש אלא במאנין דילך, מאנין דילי הן כלים דאצילות כו' ואשתמש במאנין דילך בחי' כלים דבי"ע בבחי' יש נברא דוקא כו', שהניח הקב"ה העליונים והתחתונים והשרה שכינתו למטה דוקא כו' כמ"ש בסש"ב.

וכל זה המשיך על ידי בחי' חסידים דוקא וכמו שכתוב שם כהנין כו' וחסידים ירננו, דבכל מקום הרי הלויים הם המגנים ונק' בדיחי דמלכא וכאן כהנים וחסידים דוקא כו' וכמ"ש בזהר שם ובביאור על מאמר הזהר הנ"ל באריכות, וזהו וחסידים יברוכה להיות הברכה בבחי' כה דמל' שבמל' זהו על ידי המשכה העצמית והוא על ידי חסידים דוקא כו' וזהו הקימה בבחי' מל', וזהו גם כן ענין ארוממך אלקי המלך דבבחי' אלקי המלך שזהו בחי' כח הפועל בנפעל הי' המשכת בחי' הרוממות העצמית דא"ס ב"ה כו'.

ביאור אד"ש בענין זה – ענין המלחמה והמנוחה

(ה) והנה זה ששלמה הי' איש מנוחה, דהבירור שבימיו הי' בדרך מנוחה [שלא הי' צריך למלחמה בכדי לברר את הניצוצות, אלא שהניצוצות נמשכו אליו מעצמם, שיתבררו], הי' זה בעיקר ע"י הגילוי שהאיר בבית המקדש. דהבירור ע"י הגילוי שהאיר במשכן, כולל גם הגילוי שהאיר בהארון שהי' במשכן, הי' בדרך מלחמה, והבירור ע"י הגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' בדרך מנוחה. כדאיתא בזהר⁴⁹, תרין אינון הוו דאמרו קומה ה', משה ודוד, משה אמר⁵⁰ קומה ה' ויפוצו אויביך, ודוד אמר⁵¹ קומה ה' למנוחתך. ומבואר בהמאמר⁵², דזה שהמשכן והארון היו מהלכים במדבר בכדי לבטל את הקליפות שהיו במדבר (נחשים שרפים ועקרבאים) ולברר ולהעלות את הניצוצות דקדושה שנפלו לשם, הוא בירור בדרך מלחמה. כמו מלך שיוצא

ממקומו והולך למדינת האויב להלחם בו ולכבושו. ולכן אמר משה [בנוגע לנסיעת הארון במדבר – ויהי בנסוע הארון] קומה ה' ויפוצו אויביך, דישנם אויבים שצריך ללחום בהם. והבירור ע"י הגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' בדרך מנוחה, דשלמה הי' במקומו והנצוצות נמשכו אליו מעצמם. ולכן אמר דוד קומה ה' למנוחתך.

אד"ש מוסיף עוד בביאור ענין המנוחה

ולהעיר, דבכ"מ⁵³ מבואר, דהבירור שהי' ע"י נסיעת הארון במדבר הוא בירור בדרך מנוחה. כי ענין המנוחה שמבואר שם הוא שהבירור הוא בדרך ממילא. וכיון דביטול הקליפות ובירור הנצוצות שנפלו בהם ע"י הגילוי שהאיר במשכן הי' בדרך ממילא, לכן, גם הבירור שע"י הארון דמשכן נק' בירור בדרך מנוחה. אבל אמיתית ענין המנוחה הוא שהמברר אינו יורד למקום המתברר אלא נמצא במקומו, וע"י הגילוי אור (דהמברר) שמאיר על המתברר, הוא נמשך בעצמו להמברר. ומנוחה באופן זה היתה בימי שלמה דוקא. [וע"ד הידוע⁵⁴ בענין הבירור שע"י תורה, דבכללות, גם הבירור שע"י גליא דתורה הוא בדרך מנוחה. דכיון שהבירור הוא בדרך ממילא (דע"י שלומדים בתורה שדבר זה מותר ודבר זה אסור, הם מתבררים ממילא. ולא כהבירור דתפלה שהוא ע"י שנפש האלקית מתלבשת בנפש הבהמית), לכן, גם הבירור שע"י גליא דתורה נק' בירור בדרך מנוחה. אבל בפרטיות, כיון שהבירור ע"י גליא דתורה הוא ע"י שהיא יורדת ומתלבשת בענינים הגשמיים, הרי זה ענין של מלחמה [ע"ד יציאת המלך ממקומו והליכתו למקום האויב], ואמיתית הענין דבירור בדרך מנוחה הוא בהבירור שע"י פנימיות התורה].

אד"ש מחדד החילוק שביניהם – שהוא בב' ענינים

(ט) ויש לומר, שהחילוק בין קומה ה' שאמר משה לקומה ה' שאמר דוד הוא בשני ענינים. באופן הבירור [שהבירור ע"י הארון דמשכן הי' בדרך מלחמה, שלכן נאמר ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך, שישנם מנגדים (אויביך ומשנאיך) שצריך ללחום בהם, והבירור שבימי שלמה ובפרט ע"י הגילוי דביהמ"ק הי' בדרך מנוחה, קומה ה' למנוחתך, כנ"ל בארוכה], וגם בהבירור עצמו. דזה שבקומה ה' שאמר משה נאמר ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך, הוא, לפי שגם לאחר הבירור ע"י נסיעת הארון במדבר, נשאר עדיין מנגדים, אויביך ומשנאיך, אלא שהיו באופן דיפוצו וינוסו. והענין הוא, דבבירור שבדרך מלמעלה למטה, שהעליון (המברר) אינו מתלבש בהתחתון והבירור בהתחתון הוא ע"י גילוי אור דהעליון, זה שהתחתון אינו מנגד הוא לא מצד המציאות (רצון, שכל וכו') שלו, אלא אדרבה, מפני שע"י שמאיר בו גילוי אור שאינו בערך אליו הוא מתבטל ממציאיותו⁵⁵. והנה כשהבירור הוא באופן שהעליון (המברר) בא למקומו של התחתון (המתברר), הרי זה מוכיח שהתחתון תופס מקום לגבי', ולכן אין שייך שע"י הגילוי שלו יתבטל התחתון בתכלית. וכיון שגם בירור זה הוא בדרך מלמעלה למטה ולא בדרך התלבשות (כנ"ל סעיף ח), והביטול שע"י גילוי אור זה אינו ביטול בתכלית, לכן, גם לאחר הבירור נשאר עדיין (בהעלם) מציאות דמנגד (אויביך ומשנאיך), אלא שמ"מ, כיון שהתחתון אינו בערך גם לגבי גילוי זה שיש לו תפיסת מקום לגבי', לכן, גם ע"י גילוי זה מתבטל התוקף דהתחתון, וההתנגדות שלו (אויביך ומשנאיך) היא באופן דיפוצו וינוסו. משא"כ בהבירור שבדרך מנוחה, דזה שהעליון (המברר) הוא במקומו ואינו יורד למקומו של התחתון הוא לפי שהתחתון אינו תופס מקום לגבי' – ע"י גילוי אור זה, הביטול דהתחתון הוא ביטול בתכלית.

ויש לומר בעומק יותר, דגם כשהבירור הוא באופן שהמברר הוא במקומו אלא שהוא בדרגה כזו שהמתברר יש לו תפיסת מקום לגבי', הביטול דהמנגד אינו ביטול בתכלית. ועפ"ז יש להוסיף ביאור בזה שמשמע בהמאמר דזה ששלמה הי' איש מנוחה הוא מפני שבימיו הוה קיימא סיהרא באשלמותא, עשירות שלמעלה ממילוי החסרון, כי אמיתית הענין דמנוחה [ושלום]⁵⁶ הוא כשהמנגד מתבטל בתכלית, ובכדי שהמנגד יתבטל בתכלית הוא ע"י המשכת ענין העשירות, ואו"ס שלמעלה משייכות לעולמות, עתיק. דבאור השייך לעולמות, כולל גם אור הסובב, כתר, כיון שאור זה נותן מקום לעולמות, עולם מלשון העלם והסתר⁵⁷ – הביטול דהמנגדים שבעולם ע"י גילוי אור זה אינו ביטול בתכלית. וזה ששלמה הי' איש מנוחה ושלום הי' בימיו הוא מפני שבימיו היתה המשכת בחי' עתיק, עשירות.

ה

מבאר הגילוי דלעת"ל – המשכת א"ס שברדל"א

(המשך תער"ב) ויש לומר שתהי' ההמשכה מבחינת פנימיות עתיק היינו בחי' הא"ס שנמצא בבחי' רדל"א שזהו עיקר בחי' עתיק כו' וכמ"ש בהביאור דשבת שבתון (ועמ"ש במ"א ביאור הג' לשונות נמצא ומתעלם ומתגלה כו' דבדרך כלל זהו כהג' ענינים דאתה הוא הוי' כו', דאתה זהו בחי' העצמות, הוא והוי' היינו בחי' אור א"ס, הוא בחי' עצם האור והוי' הוא בחינת גילוי האור בעצמותו כו', וזהו נמצא ומתעלם כו', נמצא זהו בחי' אתה שנמצא כמו שהוא בהעלמו דשם שמים שגור בפי כל ומהו בחי' העצמות אינו ידוע גם במדריגות היותר גבוהות כו', ומתעלם זהו בחי' הוא, ומתגלה בחי' הוי' שהוא בחי' גילוי האור כו', וז"ע נמצא ומתעלם ומתגלה בתלת רישין כו'), ומשם נמשך הגילוי גם בבחינת מל' שבמל' כו', וזהו ענין החסד גם לעשירים כו'.

אד"ש מרחיב ומבאר ענין הגילוי דלעתיד

יו"ד) וממשיך בהמאמר, דענין החסד שהוא למעלה גם מעשירות [שלכן גמילות חסדים היא גם לעשירים], הוא הגילוי דלע"ל שהוא נעלה יותר גם מהגילוי שהי' בימי שלמה. דההמשכה שבימי שלמה היתה מבחינת עתיק (כנ"ל), ולע"ל תהי' ההמשכה מבחינת פנימיות עתיק, היינו א"ס שברדל"א, שהוא עיקר הענין דעתיק.

ולעיר ממ"ש בזה (באדרא זוטא⁵⁸) האי עתיקא אשתכח בתלת רישין, ופירש הרח"ו (בביאור האדר"ז⁵⁹), שעיקר עתיקא הוא הא"ס, ועל שם התעלמותו בג' רישין נקראים גם הג' רישין בשם עתיק. ועפ"ז עיקר עתיקא הוא א"ס שבכל ג' הרישין. אבל במאמר זה מבאר שעיקר הענין דעתיק הוא א"ס שברדל"א.

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש בהמאמר (בהמשך הענין) בענין מ"ש הרח"ו (בביאור האדר"ז שם) נמצא ומתעלם ומתגלה בג' רישין, שג' הלשונות נמצא ומתעלם ומתגלה הם כמו ג' הענינים דאתה הוא והוי'. נמצא הוא כמו אתה, עצמות, מתעלם ומתגלה הם כמו הוא והוי', ב' מדריגות באור. ופירוש נמצא הוא שהוא נמצא כמו שהוא בעצמותו. ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהמאמר שעיקר הענין דעתיק הוא א"ס שברדל"א. ולהוסיף, דע"פ הביאור בהמאמר דענין נמצא (שא"ס נמצא ברדל"א) הוא שהוא נמצא ברדל"א כמו שהוא בעצמותו, יש לבאר זה שבימי שלמה היתה עשירות אמיתית, אף שלא הי' אז הגילוי דלעתיד, כי החידוש שהי' לע"ל הוא שאז הי' גילוי העצם שלמעלה מבחינת הגילויים, וענין הגילויים הי' בימי שלמה בשלימות.

יא) ומבאר בהמאמר, דע"י שלעתיד לבוא תהי' ההמשכה מפנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) שלמעלה מההמשכה שהיתה בימי שלמה, עי"ז יומשך הגילוי למטה יותר. וכדאיתא בע"ח⁶⁰, שבעליית המלכות יש ז' מדריגות. בימי שלמה היתה מדריגה הו' ולע"ל תהי' מדריגה הז'. ומהחילוקים שביניהם הוא, דבמדריגה הו', הגילוי במלכות הוא רק בט' ספירות שבה ועד לבחינת יסוד שבה (והגילוי במלכות דמלכות⁶¹ הי' ע"י שנכללה ביסוד שבה), ובמדריגה הז', הגילוי הוא גם במלכות דמלכות (כמו שהיא במקומה). וממשיך בהמאמר [הובא לעיל בחוברת זו], שהחילוק דב' העליות דמלכות (עלי' הו' שבימי שלמה ועלי' הז' שתהי' לע"ל) הוא גם בנוגע להנצוצות שנפלו למטה. והענין הוא, דיסוד דנוקבא הוא התקשרות המקבל (מלכות) בהמשפיע (ז"א), ומלכות דמלכות הוא (בדרך כלל) כח הפועל שבנפעל. ולכן, בימי שלמה שהגילוי במלכות הי' רק בדרגת המלכות כמו ששייכת לז"א, גם ההעלאה דהנצוצות שנפלו למטה היתה רק באותם הנצוצות ששייכים להרגיש אור אלקי⁶². ולע"ל שהגילוי הי' גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע ועד לכח הפועל שבנפעל, גם הנצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלקי, ואפילו הנצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע, גם הם יתעלו ויוכללו בקדושה. ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) הי' בתכלית ההתאחדות באלקות. וזה שהגשמי הי' אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו הי' בתכלית ההתאחדות. והטעם לכל זה הוא (כמובא לעיל מהמאמר), כי אז תהי' המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א), ולכן הי' אז הגילוי גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה – גם למטה בעוה"ז הגשמי, בנצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים (גם בהנצוצות שנתרחקו), וגם בדברים הגשמיים עצמם.

אד"ש מחדש בתוכן הגילוי

ויש לומר, דהטעם על זה שע"י המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) יהי' גילוי אלקות בכל מקום, הוא, כי פנימיות עתיק הוא (בכללות) עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו, ואדרבא, אמיתת המצאו ית' הוא המציאות של כל הנמצאים⁶³, ולכן ע"י גילוי פנימיות עתיק, יהי' נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות. ועפ"ז יש לומר שהעילוי בעולם שיהי' ע"י המשכת פנימיות עתיק לגבי מצב העולם שהי' בימי שלמה הוא גם בנוגע לאותם הדברים שגם בימי שלמה הי' בהם גילוי אלקות. כי הגילוי שהי' בימי שלמה (שהגילוי אז הי' מחיצוניות עתיק) הי' כמו דבר נוסף על הדברים שבהם נמשך הגילוי, והגילוי שיהי' לע"ל בכל דבר הוא שיתגלה אז המציאות שלו גופא.

1

עפ"ז מסכם אד"ש את ענין "חסידך יברוכה"

(יב) וזהו וחסידך יברוכה, שהמשכה במלכות (יברכו כה) שנמשכת ע"י חסידך הוא באופן של חסד, הפלגת הטוב. דנוסף לזה שהם ממשיכים במלכות האורות שנסתלקו ממנה שע"ז נתמלא החסרון שלה, הם ממשיכים בה ענין העשירות שלמעלה ממילוי החסרון, עתיק, ויתירה מזה, שממשיכים בה גם הגילוי שלמעלה מבחי' עשירות, פנימיות עתיק. ומבאר בהמאמר, דזה שהמשכה זו נמשכת ע"י חסידך (דוקא) הוא מצד שני ענינים. מצד הביטול שלהם. כמאמר הזהר (הובא לעיל סעיף ה) איזהו חסיד המתחסד עם קונו, שעבודתו היא לא בשביל עצמו בכדי שיהי' דבוק באלקות אלא לצורך גבוה, כמבואר בתניא⁶⁴. וע"י שהעבודה שלהם היא בביטול (למעלה ממצאיות), לכן ההמשכה שנמשכת ע"י עבודתם היא מבחינת העצם שלמעלה מהתפשטות (מצאיות), עתיק, ויתירה מזה – פנימיות עתיק. [וזהו איזהו חסיד שמתחסד עם קונו ופירש בתקו"ז עם קן דילי'. דמהביאורים בהקשר דשני הענינים הוא, דע"י שהוא מתחסד עם קונו, שעבודתו היא לא בשביל עצמו אלא לצורך גבוה, לכן בכחו להתחסד עם קן דילי', שהמשכה במלכות (קן דילי') תהי' (לא רק באופן של צדקה, מילוי החסרון, אלא) באופן של חסד – עשירות ולמעלה מעשירות]. ועוד ענין בהשייכות דהמשכת פנימיות עתיק לחסידך, דענין החסידות הוא שכחות הטבעיים נעשים כחות אלקיים⁶⁵, והחידוש בעולם שיהי' לע"ל ע"י המשכת פנימיות עתיק הוא אז אהפוך אל עמים⁶⁶ [שהבירור בימי שלמה הי' ע"י שהאור דלמעלה משך אליו את הנצוצות שבהעמים (כנ"ל), ולע"ל יהפכו הם עצמם לקדושה], ע"ד שכחות הטבעיים נהפכים ונעשים כחות אלקיים.

אד"ש מבאר הטעם שצריך להיות הביטול אצל "חסידך"

ולכאורה משמע, שהמשכה דפנימיות עתיק הוא ע"י הביטול דחסידך, וזה שע"י המשכת פנימיות עתיק יהי' אהפוך אל עמים הוא ע"י שהכחות הטבעיים דהחסידים נעשים כחות אלקיים. וצריך להבין, דלכאורה, זה שע"י המשכת גילוי פנימיות עתיק יהי' אהפוך אל עמים, אין זה ענין נוסף על הגילוי אלא נכלל בהגילוי עצמו, דכיון שאמיתת המצאו ית' היא המציאות של כל הנמצאים לכן ע"י הגילוי דפנימיות עתיק יהי' נרגש בכל דבר שמציאותו היא אלקות (כנ"ל סעיף יא), וכיון שע"י הביטול דחסידך נמשך הגילוי, למה צריך גם להארתהפכא דכחות הטבעיים שלהם. ויש לומר, שהארתהפכא דכחות הטבעיים היא גם בשביל המשכת פנימיות עתיק. והענין הוא, דכיון שאמיתת המצאו ית' היא אמיתת המציאות דכל הנמצאים, לכן, כשישנה מציאות (בהאדם) שאינה אלקות, הוא סתירה להגילוי דהמשכת העצמות (פנימיות עתיק), וע"י שכחות הטבעיים שלו נעשים כחות אלקיים (דיש לומר, שזה נעשה ע"י שנרגש בו (בהעלם עכ"פ) שאמיתת המצאו ית' היא המציאות שלו) הוא המשכת הגילוי דפנימיות עתיק.

8. . . תהלים קמה, י.
- 9) ח"ב עט, ב. ח"ג קמו, א. רסז, א.
- 10) נדפס בקונטרס בפ"ע (קה"ת, ה'תשל"א). ולאח"ז – בהמשך תער"ב ח"ב ע' תשסו ואילך.
- 11) כמבואר בארוכה בהמשך הנ"ל פשמ"ח ואילך (ע' תשטו ואילך).
- 12) מו"נ ח"ג פנ"ג.
- 26) ראה טו, ח.
- 27) כתובות סז, ב.
- 28) ראה גם סה"מ תרנ"ג ע' רנח ואילך. תר"ס ע' מג ואילך. עזר"ת ע' קיז ואילך. קונטרסים ח"ב רצו, א ואילך. ה'תש"א ע' 149. לקמן ח"ד ע' קד. ובכ"מ.
- 29) נחמי"ט, ו.
- 30) זהר ח"ב קיד, ב. ח"ג רכב, ב (ברע"מ). וראה שם רפא, א (ברע"מ). תקו"ז בהקדמה (א, סע"ב).
- 31) כן הובא גם בתניא פ"י (טו, ב). וראה תקו"ז שם.
- 32) תו"א משפטים עה, ד (הובא בהמשך תער"ב כאן). ובכ"מ.
- 63) ראה תו"א תרומה פא, ב. המשך תרס"ו ס"ע תרפד ואילך. ובכ"מ.
- 34) שער כג (שער ערכי הכינויים) ערך קן – הובא בהמשך תער"ב כאן.
- 35) כמובן גם מזה שכתר הוא מה' הפרצופים שנחסרו מהמלכות, כנ"ל בפנים.
- 36) ראה גם לקמן ח"ד ע' מה.
- 37) סוכה מט, ב.
- 38) זהר ח"א קנ, רע"א. רכה, סע"ב. רמג, סע"א. ח"ב פה, א. ח"ג מ, ב. מז, א. וראה שמו"ר פט"ו, כו: כיון שבא שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה.
- 39) מלכים-א י, כא. דברי הימים-ב ט, כ.
- 40) כמ"ש (דברי הימים-א כח, יא) ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם וגו'.
- 41) דברי הימים שם כב, ט-י.
- 42) כ"מ בד"ה פדה בשלום תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ס"ע קסד) ותש"ד (פכ"א – סה"מ ה'תש"ד ריש ע' 111).
- 43) מלכים-א ה, יד. וראה גם שם י, כד. דברי הימים-ב ט, כג.
- 44) ישע"י ב, ב.
- 45) שהוא מזרע שלמה (פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פ' חלק יסוד הי"ב).
- 46) ראה גם תו"א בראשית ו, א. לקו"ת במדבר ד, א. ביאורו"ז לאדהאמ"צ בהוספות קלב, ג. ובכ"מ.
- 47) דזה שהיו בריחוק מקום גשמי נשתלשל מזה שהיו רחוקים ברוחניות.
- 48) מלכים-א י, א-ב.
- 49) ח"א קמח, א.
- 50) בהעלותך י, לה.
- 51) תהלים קלב, ח.
- 52) וראה גם לקו"ת במדבר ג, ד ואילך. ביאורו"ז שם קלב, ב ואילך. ועוד.
- 53) ד"ה פדה בשלום תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט ע' קסג) ותש"ד (פ"כ – סה"מ ה'תש"ד ע' 108).
- 54) ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום (הא') ה'תשמ"א ס"ג ואילך (לעיל ס"ע מז ואילך). וש"נ.
- 55) ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום ה'תשכ"ב (לעיל ע' א ואילך). וש"נ.
- 56) ויש לומר, דזהו החילוק בין מנוחה לשלום: מנוחה היא שאין לו מלחמות (גם לא ה"מלחמה" דהליכה למקום האויב), אבל זה שיש מנגד (בהעלם) שאינו לוחם – אין זה היפך מנוחה; ושלום הוא – שאין מנגד (גם לא מנגד בהעלם). ועפ"ז יומתק מ"ש (דברי הימים-א כב, ט) "הוא יהי' איש מנוחה גו' (ואח"כ מוסיף) שלמה יהי' שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו". וצ"ע מה שמוסיף גם "ושקט". ועצ"ע. ואכ"מ.
- 57) לקו"ת שלח לו, ד. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' שג. ח"ג ע' א'נט. וראה לקו"ש חל"ד ע' 112 הערה 63. וש"נ.
- 58) פ' האזינו (רפח, ב), הובא בלקו"ת דרושים ליוה"כ בסופן (עא, ג).
- 59) הובא בלקו"ת שם.
- 60) שער לו (שער מיעוט הירח) פ"א-ב.
- 61) דכשקיימא סיהרא באשלמותא, נמשך הגילוי גם בה' ספירות האחרונות דמלכות (כולל גם מלכות שבמלכות). אלא שבימי שלמה, הגילוי במלכות דמלכות הי' ע"י שנכללה ביסוד דמלכות (המשך תער"ב כאן פשע"ד).
- 62) וע"ד אבוקה שמושכת אלי' את הנצוצות (ראה לעיל ס"ז) שהוא דוקא נצוצות שלא נכבו.
- 63) רמב"ם ריש הל' יסודי התורה.
- 64) פ"י (טו, ב).

בס"ד, ה' תצוה, רצ"א¹. ראקשיק.

נעשה² נא עלית קיר קטנה ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה והי' בבואו אלינו יסור שמה³. הנה מ"ש ונשים לו שם וגו' קאי אדלעיל מיני⁴ כי איש אלקים קדוש הוא עובר עלינו תמיד, דפי' איש אלקים קדוש כו' הוא הרוח טהרה שיש בכל אחד ואחד מישראל, דזהו עובר עלינו תמיד, דתמיד יש ההשפעה מלמעלה ברוח טהרה וכדאי' בתנד"א (ריש פ"ט) בין איש ובין אשה כו' הכל לפי מעשיו של אדם רוח הקדש שורה עליו. והובא בילקוט⁵ ע"פ⁶ ודברה אשה נביאה שזכתה לזה ע"י הפתילות שעשתה למקדש, דבמנורת המשכן אי⁷ וכי לאורה הוא צריך. וענין אור המנורה הוא מה שישראל מאירים את העולם באור תורה, ודבורה עשתה פתילות למקדש ובזה זכתה לנבואה וזיכתה גם את אישה לפידות הגם שהי' איש פשוט, וזהו איש אלקים דאיש מורה על התגברות המדות⁸, אלקים בגימט' הטבע⁹, איש האלקים, דער וואָס ברעכט טבע ומתגבר עלי', הנה קדוש הוא שהוא מובדל, עובר עלינו תמיד ולזאת נעשה נא עלית קיר קטנה כו'. דהרוח הטהרה יהי' בהתיישבות ויאיר בכל עניניו שעוסק בעניני עולם. והנה להבין זה בעבודה בנפש האדם הנה אי' בזכ"ב דקל"ג ע"א דמטה שולחן כסא ומנורה הם ד' תקונא שכינתא¹⁰, ומבואר שם באריכות, והמורם מכל האמור הוא דמטה היא תפלת ערבית, ושולחן כסא ומנורה צלותא דשחרית, שולחן הוא פסוד"ז וברכות ק"ש, כסא ק"ש, ומנורה תפלת שמו"ע, וצ"ל והלא כתיב¹¹ ערב ובקר וצהרים אשיחה וגו' שהם הג' תפלות דשחרית מנחה וערבית וידוע דגדלה מעלת תפלת המנחה על שארי התפלות דערבית ושחרית וכמאמר¹² לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, וא"כ למה אינה חושבה, אך היא הנותנת להיות כי גדלה מעלת תפלת מנחה, לכן הנה הד' תקונין מטה שולחן כסא ומנורה הם הכנה אל תפלת המנחה. וצ"ל מהו"ע¹³ תפלת המנחה בכלל, ומה ענינה בעבודה בחיי האדם בפרט, אך הענין הוא, דהנה כתיב¹⁴ ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, דתכלית העבודה הוא שיהי' בחי¹⁵ אח"ד, שבד' רוחות העולם וז' רקיעים וארץ ימשיכו בחי'

1. המאמר נאמר בבית האכסניא שלו לפני נסיעתו מראקשיק.

2. מאמר זה נדפס בקונטרס יג (ספר המאמרים קונטרסים ח"א קסד, ב ואילך). בהוצאה זו ניתוספו מ"מ והערות ע"י המו"ל.

המאמר מיוסד על ד"ה והבריח התיכון תרנ"ד (ספר המאמרים תרנ"ד ע' קנח ואילך), שמיוסד על ד"ה וזה מעשה המנורה באוה"ת בהעלותך ע' שנו ואילך.

3. מלכים-ב ד, י.

4. שם, ט.

5. ילקוט שמעוני ספר שופטים רמז מב.

6. ספר שופטים ד, ד.

7. שבת כב, ב. מנחות פו, ב.

8. ראה לקו"ת שה"ש כה, א ואילך. ספר המאמרים תרכ"ט ס"ע קעא ואילך. תרל"ה ח"א ע' קצ ואילך. עטר"ת ע' שלג ואילך. ד"ה רבי אומר תר"ץ. ספר המאמרים תרצ"ב ע' מה. תרצ"ג ע' תעו. ע' תפג. ה"ש"ת ע' 96 ואילך. ועוד.

9. פרדס שער יב (שער הנתיבות) פ"ב. ר"ח שער התשובה פ"ו ד"ה והמרגיל (קכא, ב). של"ה פט, א (דאיתא בזהר); קפט, א (ומרומז בזהר); שח, ב. שו"ת חכם צבי סי"ח (הובא בלקו"ת פ' ראה כב, ריש ע"ג). תניא שעהיוה"א רפ"ו. לקו"ת שם כב, סע"ב ואילך.

10. ראה גם מאמרי אדמו"ר הזקן ענינים ע' תמח ואילך. תקס"ז ע' רנה ואילך. נביאים ס"ע יט ואילך. דרך חיים ע' 69. ע' 92.

11. תהלים נה, יח. וראה ברכות לא, א.

12. ברכות ו, ב.

13. כ"ה בהעתיקה ובהנדפס. בגוכתי"ק: מהו"ע מעלת.

14. בראשית א, ה.

15. כ"ה בהעתיקה ובהנדפס. בגוכתי"ק: בחי' ומדריגת.

הא' שהוא א"ס אלופו ש"ע¹⁶. וזהו יום אחד, הגילוי דאחד. ובכדי שיהי' הגילוי דאחד הוא ע"י ערב ובקר, דבכדי שיהי' בקר אור הוא ע"י הקדמת העבודה דערב, דהתחלת העבודה היא מערב שהיא תפלת ערבית בכלל, וק"ש שעהמ"ט בפרט.

וביאור דבר זה הוא דהעבודה דק"ש שעהמ"ט הוא מה שהאדם עושה חשבון צדק¹⁷ מכל מה שעבר עליו במשך היום, במה שהי' ראוי להיות ובמה שהי' בפועל, דהראוי הוא אשר תומ"י בקומו משינתו יתעסק בעבודת הבורא ית' וכמ"ש¹⁸ ראשית ערסתיכם חלה תרימו תרומה וגו' ערסתיכם ל' עריסה דתומ"י בקומו משינתו יתנו לה' תרומה¹⁹, באמירת מזמורי תהלים ובלימוד כל אחד לפי יכולתו, ולהתפלל בצבור, ולהתעסק בעניני מסחרו כפי התורה בזהירות מאבק אונאה וכו' ולעשות גמ"ח עם רעהו, דכל זה הוא הראוי להיות, אבל בפועל הי' אשר תומ"י בקומו משינתו עוסק בצרכי הבית, ולפעמים גם אינו מתפלל בצבור, וגוף ועצם תפלתו היא במהירות גדולה, שאינו שומע כלל מה שהוא מדבר²⁰, ולבו בל עמו מרוב טרדותיו ומחשבותיו, ואח"כ הנה בכל היום כל מחשבותיו הוא רק לטובת עצמו ועניניו הגשמיים, ואודות טובת זולתו, או טובת נפשו לא חשב כלל, ובליילה כאשר עושה חשבון ממה שעבר עליו כל היום, הרי רואה במוחש אשר כל מה שחשב למוכרח בעניני עולם בעסק ומו"מ הי' טעות גמור, ואשר כל תחבולותיו הי' שלא לטובתו כלל, ולא הרויח מזה מאומה, ולפעמים עוד אדרבה הפסיד, ואם הי' מתפלל בצבור שחרית צהרים וערב והי' קובע עתים לתורה, ולא הי' מטריד ומבלבל א"ע בריבוי מחשבות וטרחות יתרות ובתחבולות של מה בכך, הנה לבד זאת שלא הי' מאבד את כחותיו (ער וואָלט ניט פאַרלירן דעם געזונט) הנה עוד זאת הרי הי' עוסק בעבודת השי"ת אשר זהו תכלית ועיקר ירידת הנשמה בגוף וכמ"ש²¹ אנכי עשיתי ארץ ואדם עלי' בראתי, דמה שאנכי מי שאנכי²² עשיתי ארץ הוא בשביל האדם²³, ובריאית האדם היא בשביל בראתי"י שיקיים תרי"ג מצות²⁴, וכמארז"ל²⁵ שהתנה הקב"ה עם מע"ב אם מקבלין ישראל את התורה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתהו ובהו. דתכלית בריאת העולם הוא בשביל התורה²⁶, וכמו שאנו רואים במוחש דאם אין לומדים תורה הרי נעשה ח"ו תהו ובהו בכלל ובפרט, וכאשר מתבונן בזה בהעמקת דעתו ורואה במוחש כי כל אשר הוא עושה בין כך ובין כך הנה רק עצת ה' היא תקום²⁷, ולזאת עושה הסכם חזק בנפשו בהחלט גמור אשר לא ישוב לכסלה עוד²⁸ להיות מוטרד ומבלבל בריבוי מחשבות והרהורים של מה בכך רק שמעתה יתחזק בקבלת עומ"ש להשכים ולהעריב לבהכ"נ להתפלל בצבור ובמתינות לשמוע את אשר מוציא

16. ראה לעיל ע' קעה. ע' קצח. וש"נ.

17. ראה לעיל ע' קמ. וש"נ.

18. שלח טו, כ.

19. ראה לעיל ע' יז. וש"נ.

20. ראה לעיל ע' קעו. ע' רא.

21. ישעי' מה, יב.

22. ראה לקו"ת פינחס פ, ב. ובכ"מ.

23. ראה זח"א רה, ב.

24. ראה רמ"ז לזהר שם. וראה גם ד"ה רבי אומר תר"ץ. ספר המאמרים תרצ"ו ע' 139. תרח"ץ ע' כה. אגרות-קודש אדמו"ר מהור"י צ"ח ד' ע' שכא (הועתק ב"היום יום" כב חשון). ספר השיחות תרפ"ז ע' 152. תרח"ץ ע' 255.

25. עבודה זרה ג, א, ה, א. וראה ד"ה אני ישנה תר"ץ. ספר המאמרים תרצ"ב ע' קמא.

26. פרש"י ורמב"ן בראשית א, א.

27. משלי יט, כא.

28. ראה תניא אגה"ת פ"א. פי"א. ראה סה"מ קונטרסים ח"א מאמר ד"ה א"ר אבהו.

בשפתיו לפני אדון כל, ויקבע עתים לתורה בשעורים קבועים ללמוד דיני התורה למען לידע את המעשה אשר יעשה בקיום המצות כהלכתן בהידור, ויתר מכפי כחו יתנאה לפניו ית' במצות²⁹ ויעשה כלי לפרנסתו³⁰, ויבטח בה' אשר יתן לו פרנסתו כפי המצטרך אליו, וזהו העבודה דק"ש שעהמ"ט, בהחשבון ממה שעבר עליו, וההסכם חזק על להבא בסו"מ ועש"ט, דאז הנה שינתו יערב לו, דבעת השינה הרי נשמתו עולה למעלה ושואבת לה חיים³¹, ובמילא הרי בקומו משינתו מתעורר בהתעוררות גדולה ואומר מודה אני בהתעוררות הלב ומכיר בחסד עליון אשר החזיר לו הקב"ה פקדונו בשלימות.

והנה כאשר ישים האדם אל לבו ה"ה מכיר ורואה גודל חסד עליון המחזיר נשמות לפגרים מתים³² וכאמרם ז"ל (ברכות דנ"ז ע"ב) שינה אחד מששים למיתה, והקב"ה החזיר לו נשמתו, ולא עוד אלא שנעשה כברי' חדשה³³, אי לזאת הנה ראשית עבודתו צ"ל עבודת השי"ת שהיא עלינו מחובת הבנים לאביהם ומחובת העבדים לאדונם, וכמ"ש³⁴ בני בכורי ישראל, וכתוב³⁵ בנים אתם לה' אלקיכם, דחיבה יתרה נודעת לנו שנקראי' בנים למקום³⁶, וכתוב³⁷ כי לי בני עבדים עבדי הם, ולכן אנו קוראים אותו ית' בשם אבינו מלכנו³⁸, ובהתעוררות זו יאמר ברכות השחר ויכין עצמו לתפלה ואין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש³⁹ שהוא ההכנעה והשפלות⁴⁰ הבאה מההתבוננות הכללי במה שאמרו רז"ל⁴¹ ודע לפני מי אתה עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, והתחלת התפלה היא⁴² הודו לה' קראו בשמו⁴³ שהיא שבח והודאה כאחד, והיינו⁴⁴ דהודאה זו הרי אינה דומה להודאה הראשונה דמודה אני שאומר תומ"י בקומו משינתו, דמודה אני הוא הודאה כללית וכמו עד"מ אחד הרואה איזה דבר ואינו מבינו כלל, אבל מאחר שרואה הדבר בפועל ה"ה מודה אע"פ שאינו מבין כלל, וכן הוא בהודאת הבקר באמירת מודה אני שרואה במוחש שהקב"ה החזיר לו נשמתו, ה"ה אומר מודה אני לפניך מלך חי וקים שהחזרת בי נשמתי בחמלה רבה אמונתך, משא"כ בהודאה זו דהודו שהיא הודאה ושבח כאחד לפי שכבר התבונן במקצת בכללות הענין עכ"פ, ואח"כ הנה בסדור שבחו של מקום באמירת ב"ש ופסוד"ז הנה מתרחב ומתגדל אצלו הבנתו והשגתו באור האלקי המחיי' את כל הנבראי', דהשגה זו הרי באה בהתלבשות בשכל האנושי עד אשר גם השכל הטבעי דהנה"ב יכול ג"כ להבין זאת, אמנם להיות הנה"ב עיקרו מדות⁴⁵ וכל חפצו ורצונו הוא דברים הגשמי' ומוטבע בהם, ער איז אין דעם פארטרונקן

29. ראה שבת קלג, ב.

30. ראה ספר המאמרים תרצ"ו ע' 115. ובכ"מ.

31. ב"ר פי"ד, ט.

32. ברכת "אלקי נשמה".

33. ראה מדרש תהלים כה, א. שו"ת הרשב"א ח"א סקצ"א. שו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ק ס"ד ס"א.

34. שמות ד, כב.

35. פ' ראה יד, א. וראה תניא רפ"ב.

36. אבות פ"ג מי"ד.

37. בהר כה, נה.

38. תענית כה, ב. ועוד.

39. ברכות ל, ב.

40. ראה פרש"י ברכות שם. וראה לעיל ע' קלח. וש"נ.

41. ראה ברכות כט, ב.

42. ראה מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג ח"א ע' קכד ואילך. תורת חיים וארא קז, א ואילך (בהוצאה החדשה – עג, ב ואילך).

43. דברי הימים-א טז, ח.

44. ראה המשך תער"ב ח"א ע' תריט. ח"ב ע' תתד.

45. ראה סה"מ קונטרסים ח"א מאמר ד"ה והבריח התיכון.

בדרך פשיטות, וברגילות גדולה שהוא רגיל רק בזה, והוא אחוז וקשור בכל עניני עולם הנה לזאת הרי העבודה דפסוד"ז הוא לזמר⁴⁶ עריצים⁴⁷ היינו להפריד הרע מהנה"ב ולהוציאו מהרפש וטיט, וכמו עד"מ גולמי עץ שצריכים לעשות ממנה כלי הנה הגולמי כמו שהוא א"א לעשות ממנו כלי, ובכדי להכשירה להיות ראוי לעשות ממנו כלי צריכים לחקוק אותה תחלה בחקיקה מבחוץ, ואח"כ חוקקים אותה מבפנים לעשותה כלי קבול⁴⁸, כמו"כ בהאדם עץ השדה⁴⁹ הנה ע"י רוממות אל בגרונם⁵⁰ בהילולים ותשבחות דפסוד"ז בחיות והתפעלות הנה אז פועלים הזזה בהנה"ב להפרד מן הרע לשעה עכ"פ, ונעשה בו איזה נטי' אל הטוב. היינו ההנחה הכללית דאלקות הוא טוב.

והנה הנה"ב הגם דכשמו כן הוא שהוא בהמי וטבעי ועיקרו מדות, אבל מ"מ הרי יש בו מעלה גדולה, ומעלתו הוא מה שהוא עלול להתפעל, דטבע העלולית להתפעל הוא מעלה גדולה, וכמו שאנו רואין במוחש בטבעי בנ"א די שמי שהוא תמיד בקרירות ובטבעו אינו מתפעל, ואין זה מצד השכל כ"א כך הוא טבעו, דהן אמת דכללות ההפרש בין שכל למדות הוא⁵¹ דשכל הוא מתינות והתישבות, ומדות הם התרגשות והתפעלות, הנה המתינות והתישבות אינו ענין הקרירות, ולזאת הנה כללות ענין הקרירות הוא אינו מצד השכל כ"א כך הוא טבעו ורגילותו מבלי התרגש, ועל הרוב באה מצד הישנות ואהבת עצמו, ויש מי שטבעו חם ומתרגש ומתפעל בנקל, הנקרא בל' בנ"א א' היציגער מענטש, און טוט אָפּ אַ זאַךּ בהתרגשות, ניט אויס גערעכענט, ועל הרוב עושים ענינים מה שלמעלה מיכולתם, הרי אנו רואים במוחש דעל הרוב הם עלולים יותר להתפעל במדות טובות מכמו במדות לא טובות, והראי' דכאשר עושה דבר לא טוב הוא מתחרט ע"ז וכאשר עושה דבר טוב כמו בצדקה וגמ"ח או בטרחה גדולה בשביל טובת חבריו הגם שהכביד עליו ביותר ומ"מ אינו מתחרט ע"ז כלל, ולפעמים עוד מתענג ע"ז, וכמאמר העולם ווען ניט פון היץ וואָלט זיך די זאַךּ ניט אופגעטאָן, ובפרט באלו שיש להם קביעות עתים לתורה ונמצאים בסביבה של לומדי תורה דסוף סוף המאור דתורה מחזירם למוטב⁵², ועלולים יותר להתפעל במדות טובות. וטעם הדבר הוא לפי שטבע עלילת ההתפעלות מביא לטוב, וכן הוא בהנה"ב להיות טבעו עלול להתפעל לזאת הנה בעבודה בפסוד"ז בכלל ובהתבוננות דברכות ק"ש בביטול המלאכים וחיות הקודש בפרט ה"ה מתעורר ומתפעל ופועלת בו חקיקה פנימית יותר, דהנה הנה"ב הרי שרשו הוא משמרי האופנים⁵³ לזאת בהבנת וידיעת ביטול מקורו ה"ה נחלש ויוצא ממעמדו ומצבו הראשון⁵⁴, ונעשה מוכשר לעשותו לכלי, וזהו דשולחן הוא פסוד"ז וברכות ק"ש והכוונה בזה הוא דהעבודה דפסוד"ז וברכות ק"ש שעיקר העבודה היא בחקיקת הנה"ב לעשותו כלי בב' חקיקות האמורות בחקיקה מבחוץ להפרידו מרע ובחקיקה מבפנים להיות כלי לאור אלקי, שהוא ע"י ביטול הציור של הנה"ב. דהנה הנה"ב הוא כח המתאוה⁵⁵, א' כח וואָס וויל, ואופן התאוה שלו, זיין

46. ע"פ ישע"י כה, א. וראה זח"ג רפד, א.

47. ראה לקו"ת בחוקותי מז, ד. נצבים נא, ד. ובכ"מ.

48. ראה לקו"ת בחוקותי שם. ובכ"מ.

49. שופטים כ, יט.

50. תהלים קמט, ו.

51. ראה ספר המאמרים תרצ"ז ע' 219 ואילך.

52. ראה פתיחתא דאיכ"ר ב. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז.

53. ראה עץ חיים שער נ (שער קיצור אבי"ע) פ"ט. לקו"ת ויקרא ב, ב. האזינו עד, ג. שה"ש מב, ד. ובכ"מ.

54. ראה לקו"ת ויקרא שם.

55. ראה לקו"ת חוקת נו, ג ואילך. ספר המאמרים תרכ"ט ע' קא ואילך. תרנ"ה ע' קלה. תרע"ח ע' רי. שיחת ש"פ אחרי תשד"מ.

וועלין, הוא בכח גדול וכמ"ש ורב תבואות בכח שור (משלי י"ד⁵⁶) וממנו הוא שבא יצר הרע, היינו שהוא מלביש את הכח המתאוה בציורים רעים דתאות גופני' ומדות רעות, אבל כח המתאוה עצמו אינו רע בעצם מהותו, וע"י ביטול ציור הרע הרי יכול להפך את כח המתאוה לטוב⁵⁵ ולפעול בו ועל ידו בציורים טובים ברצונות רוחני' בתפלה בצבור בתפלה בכוונה ובקביעות עתים לתורה, דכ"ז תלוי בשולחנו של אדם, וואָס פאַר אַ טיש באַ אים איז.

והנה כסא הוא ק"ש⁵⁷, דפסוק ראשון דק"ש הוא שמע ישראל הוי' אלקינו הוי' אחד⁵⁸, שמע ישראל אַ איד דערהערט אַז הוי' אלקינו איז הוי' אחד⁵⁹, דהנה ישראל קאי על הנפש האלקי שהוא חלק אלקה ממעל⁶⁰, דתי' ישראל הוא⁶¹ יש"ר א"ל⁶² דהנה"א הוא בחי' אל, דהלמ"ד הם המדות דנה"א⁶³, דבשרשן הם ג' בחי' נה"י וכמו הולד דכשהוא בעיבור הנה ראשו בין ברכיו וכמו"כ הוא בהנה"א כמו שהוא בעיבור קודם שנמשך ומתלבש בגוף שה"ה תלת כלילן גו תלת⁶⁴ ואינו מתגלה כ"א בבחי' נה"י, אלא שנה"י עצמן כלולים ג"כ מעשר, וזהו הלמ"ד שהם המדות דנה"א, וירידת הנשמה הוא לצורך עלי', שהיא העלי' הנעשית ע"י עבודת הנה"א למטה בלימוד התורה ובקיום מצות מעשיות ובכל הנהגותיו ע"פ התורה והיינו בבירור כל עניני עולם לעשותם כלים לאלקות, וזהו האל"ף שהוא הנתנית כח מלמעלה על עבודת הבירורים, שזהו"ע ההשבעה מה שמשיביעין אותו תהי צדיק⁶⁵ שהו"ע השובע בנתינת כח⁶⁶ שיוכל לברר בירורים, והוא בחי' נהירו דחוכמתא עלאה⁶⁷, והכוונה בזה הוא דשכל האלקי יתקבל בשכל האנושי, והיינו ששכלו האנושי יהי' כלי לקבל השכל האלקי, וזהו"ע האל"ף שהוא ענין אאלפך חכ' אאלפך בינה⁶⁸ והיינו המוחין דנה"א שמחי' את המדות ומגדלים ומרחיבים את המדות להיות בבחי' פרצוף. וזהו דהנה"א נקרא אל שהם המוחין ומדות דנה"א, ויש"ר אל היא העבודה האלקית כמו שהיא ע"פ התורה וע"פ הכוונה העליונה בתכלית בריאת והתהוות העולמות. דהנה כתיב (קהלת ז'⁶⁹) לכד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, אשר עשה האלקים את האדם ישר, הנה האדם קאי על הנה"א שנק' אדם, דהנה"ב נק' בהמה, והנה"א נקרא אדם, ואלקים עשה את האדם ישר דהנה"א בעצם הוא במדרי' ישר וכמ"ש⁷⁰ לעשות את הישר בעיני ה' אלקיך שהוא היושר דתומ"צ, והמה בקשו חשבונות רבים, דכאשר נעשים המה פי' שהם נעשים שתיים,

56. פסוק ד. וראה לקו"ת האזינו עה, ריש ע"ד. ובכ"מ.

57. ראה גם המשך תער"ב ח"ב ע' תשב ואילך.

58. ואתחנן ו, ד.

59. ראה לעיל ע' קכד. וש"נ.

60. ראה תניא רפ"ב.

61. בהבא לקמן – ראה תורת חיים בשלח שנט, ב ואילך (בהוצאה החדשה – רמו, סע"ב ואילך).

62. ראה עבודת הקודש ח"ג פכ"ז. פרדס שער כג (שער ערכי הכינויים) פ"י. תורת חיים שם. וש"נ.

63. ראה תורת חיים שם.

64. ראה זח"ב (תוספתא) נ, א. עץ חיים שער הכללים פ"ב-ג.

65. נדה ל, ב.

66. ראה קיצורים והערות לתניא ע' מח ואילך. ע' נז ואילך. ע' קסה ואילך (בהוצאת תשמ"ט). ספר המאמרים תרל"ג ח"א ע' רעז ואילך. תרח"ץ ע' רלד ואילך. ראה סה"מ קונטרסים ח"א מאמר ד"ה והבריח התיכון.

67. ראה זהר ח"א צד, א. ח"ג ל, ב. לא, א. סה, א.

68. ראה איוב לג, לג. שבת קד, א.

69. פסוק כט.

70. פ' ראה יג, יט.

והיינו בירידת הנשמה בגוף דהנה"א מתלבש בהנה"ב, והם שתיים, אז הנה בקשו חשבונות רבים, היינו פיזור הנפש ברכות מחשבות הטורדות ומבלבלות אותו מעבודת השי"ת ובדיבורים ומעשים אשר לא לה' המה. וע"ז הנה אנו אומרים שמע ישראל, דשמע הו"ע אסיפה וקבוץ⁷¹ וכמ"ש וישמע שאול את העם וגו' (ש"א ט"ו⁷²) ותרגם וכנש שאול ית עמא וגו', וכן הוא באמירת שמע וכו' שיקבץ ויאסף מחשבותיו דבוריו ומעשיו להיות יש"ר והוא ע"י ההתבוננות בה' אלקינו חו"ב שהם מקור ההתהוות, והוי' אחד דאני הוי' לא שנית⁷³ להיות דכללות ההתהוות הוא מהארה בלבד. וזהו דק"ש הוא כסא שהוא כס א'⁷⁴ דכוס הוא בית קיבול, וכס א' שהשכל האלקי יתקבל בשכל האנושי להיות הגילוי דשכל האלקי בכל עניינו, עד שהנהגותיו בכל עניניו יהיו ע"פ שכל האלקי.

[על קטע זה כתב רבינו "אצ"ל"⁷⁵, וצ"ל בשוה"ג: וביאור הענין הוא דהנה כתיב (ישעי'⁷⁶) השמים כסאי וגו' שמים הוא אש ומים⁷⁷ שהם מדות העליונות⁷⁸, וכן הוא בעבודה בנפש האדם, הרי יש אהבה כרשפי אש, ויש אהבה הנמשכת כמים⁷⁹, וזהו השמים כסאי דאש ומים שהם מדות הם כסא כס א' דבהם ועל ידם מתגלה ומאיר האל"ף שהוא נהירא דחוכמתא].

והנה מנורה הוא שמו"ע, דשמו"ע הוא צלותא דמעומד⁸⁰, דקריאת שמע היא צלותא דמיושב⁸⁰, ושמו"ע היא צלותא דמעומד. והענין הוא דהנה ק"ש היא ההתבוננות באלקות בהשגה דבינה⁸¹, דזהו פי' שמע שהוא השגה והבנה⁸² וכמ"ש⁸³ דבר כי שמע עבדך. והיינו ההשגה וההבנה בגדולת ורוממות א"ס ב"ה ועי"ז בא להתפעלות הלב שמתפעל באהוי"ר, אמנם כל התפעלות היא מורגשת, אבל שמו"ע היא צלותא דמעומד שהוא בחי' הביטול במציאות וכמ"ש (מ"א י"ט⁸⁴) ואחר האש קול דממה דקה, דאש היא רשפי התשוקה דק"ש שמתפעל באהבה בהתלהבות הלב ורעש, ועדיין הוא במציאות ישות ולכן הוא בהתלהבות ורעש דוקא דאם הי' מתבטל כל ישותו לא הי' מרעיש וכמו עד"מ עץ הנשרף באש הנה כ"ז שהעץ לא נשרף לגמרי ה"ה בוער בלהב ורעש, אבל כשנשרף כל ישות העץ אז אינו מרעיש כלל, ואז דוקא הוא עיקר החום, וכמו"כ יובן ברשפי אש התשוקה שבק"ש שהוא עוד לא נתבטל כל מציאותו לגמרי כ"א עודנו בבחי' יש, והאהבה היא בהרגש והתלהבות, אבל שמו"ע היא בחי' קול דממה דקה צלותא בחשאי דוקא שהוא בבחי' ביטול במציאות לגמרי וכעומד לפני המלך שמתבטל בכל עצמותו לגמרי מכל וכל

71. ראה לקו"ת שלח מ, ד. ואתחנן יא, ב. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג ח"ב ע' תרעז. אוה"ת עקב ע' תעט. ועוד.

72. פסוק ד.

73. מלאכי ג, ו.

74. ראה תו"א משפטים עז, ב. מגילת אסתר צה, ג. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ט ע' ד.

75. על קטע זה כתב רבינו: "אצ"ל" (= אין צריך להעתיק)*.

76. סו, א.

77. ראה חגיגה יב, סע"א.

78. ראה תו"א בראשית א, א. לקו"ת בחוקתי מח, ב.

79. ראה קונטרס העבודה פ"ד (ע' 22). ספר המאמרים תרס"ה ע' רד. תרפ"ה ע' רצא. ובכ"מ.

80. ראה זח"ג קכ, ב.

81. ראה תו"א שם. אוה"ת בראשית ח"ו תתרכד, סע"א ואילך. ספר המאמרים תרל"ח ע' רכא ואילך.

82. ראה זח"ג (אד"ר) קלח, ב.

83. שמואל-א ג, י. מאמרי אדמו"ר הזקן ואוה"ת שבעה ע"ה 71. ועוד.

84. פסוק יב.

(* ראה שיחות ש"פ ראה, מבה"ח אלול תשמ"ב; ש"פ האזינו, שבת שובה (התוועדות ב') תשמ"ה (תורת מנחם התוועדות תשמ"ב ח"ד ס"ע 2060 ואילך. תשמ"ה ח"א ע' 73) – ושם, שיש להדפיס קטעים אלו ולציין שנרשם עליהם "אצ"ל".

על קטע זה כתב רבינו "אצל"ל⁷⁵, וצ"ל בשוה"ג: ובכללות הנה ב' עבודות אלו דק"ש ושמו"ע הוא ההפרש בין העבודה דאתכפיא להעבודה דאתהפכא, דבק"ש הגם שמגיע לבחי' אהוי"ר אבל בכללות הוא במדריגת אתכפיא עדיין והוא להיותו במציאות יש עדיין, אלא שהיש בטל כו' אמנם בעמידה דשמו"ע הנה בכללותו הוא בחי' אתהפכא בחי' ביטול במציאות].

וזהו מנורה היא שמו"ע. והנה במנורה כתיב⁸⁵ מעשה המנורה, והיינו דע"י מעשה הטוב בפועל מגיעים לבחי' מנורה, והכוונה בזה דבעשיית הטוב בפו"מ בקבלת עול דוקא עולים ומגיעים להמדריגה היותר עליונה, דהנה כתיב⁸⁵ וזה מעשה המנורה מקשה זהב עד ירכה עד פרחתה מקשה היא וגו' ואומר רבינו הגדול נ"ע⁸⁶ דמי שרוצה לצאת מבחי' רע ולעשות עצמו מנורה, יעשה כסדר הזה, מקשה⁸⁵, שמתחלה הי' ככר עגול, ומקיש בקורנס לפשט אברי⁸⁷, וע"י הכאת הקורנס יורד זהב העליון למטה, והתחתון עולה למעלה עד שנתערב כל הזהב ומתבטל מצורתו⁸⁸ הראשון, כן יעשה האדם בעצמו לשבר המדות שיתבטלו מצורתם כמאמר⁸⁹ בטל רצונך מפני רצונו עכ"ל. דהמנורה נעשית מככר זהב, דככר הוא בגימט' רם, ובגימט' מר, היינו הן אַז מי איז באַ זיך געהויבען, או ח"ו מי איז באַ זיך צו בראַכען פון עניני עולם צריכים לעשות מזה מנורה, והוא ע"י ביטול ושכירת הצורה של מדותיו שהו"ע בטל רצונך מפני רצונו שזהו תפלת המנחה, וכדאי' בספר סדה⁹⁰ במעלת תפלת המנחה על התפלות דשחרית וערבית, דהנה⁹¹ תפלת שחרית היא בבקר קודם שהוא⁹² הולך לעסקיו, ואין זה חידוש כלל, ווי איז אַנדערש, אַ איד שטייט אויף אין דער פרי, איז די ערשטע זאַך הולך לבהכנ"ס להתפלל בצבור, ותפלת ערבית הוא בערב בגמר עסקיו וג"כ אינו פלא שמתפלל אַזוי איז דער דרך הרגיל פון כל אחד מישראל, אבל תפלת המנחה שהיא באמצע היום כאשר האדם טרוד בעסקיו, ונמצא בשוקים וברחובות או הוא בנסיעה ופונה א"ע מכל עסקיו ומתפלל היא עבודה אמיתית. וזהו יתרון מעלת תפלת המנחה על שאר התפלות וזהו תפלת מנחה שבכל יום, והנה ישנם העבודה כללית דג' תפלות שחרית מנחה וערבית בכללות חיי האדם, תפלת שחרית הוא בימי הילדות והבחרות שהולך לחדר וגולה למקום תורה בישיבה בלימוד בהתמדה, ואין זה פלא כלל שזהו חובת גברא בכל אחד מישראל ללמד את בנו תורה, וכל אחד מחויב ללמוד, ותפלת ערבית היא כאשר באים בשנים ועוסקים בתורה ובמצות דאין זה פלא דכך היא המדה. אמנם תפלת המנחה הוא כאשר האדם באמצע שנותיו, ורותח בכל עניני עולם בטרדת העסקים והנהגת ב"ב, הנה אז ישבר מדותיו ורתיחותיו, ותהי' הנהגתו ע"פ התורה והמצוה זהו עבודה. וזהו הד' תיקונא דשכינתא דמטה כסא שולחן ומנורה, שהם תפלת ערבית ושחרית והם⁹³ הקדמה והכנה אל תפלת המנחה, והיינו דע"י ההתבוננות הנ"ל דק"ש שעמה"ט והעבודה בפסוד⁹⁴ ובברכות ק"ש, ק"ש ושמו"ע הנה אז הוא מגיע להעבודה דתפלת המנחה ע"פ השגה היינו דגם שכלו האנושי יגיד לו, דכן צ"ל הן בתפלת המנחה שבכ"י, והן בתפלת המנחה

85. בהעלתך ח, ד.

86. לקו"ת בהעלותך לב, ד. וראה אוה"ת שבעה ערה 2 (ע' שסב).

87. פרש"י בהעלותך שם. וראה פרש"י תרומה כה, לא.

88. כ"ה בהעתיקה ובהנדפס. בלקו"ת ובכתי"ק: מצורתה.

89. אבות פ"ב משנה ד.

90. = סדר היום (לר' משה בן מכיר - סדר תפלת מנחה). - הובא באוה"ת נ"ך ח"א ע' עב. ספר המאמרים תרכ"ז ע' נב. תרל"ה ח"א ע' י. תרנ"ד ע' צה. עזר"ת ע' פז. תרפ"ח ע' לו. לקמן ע' שנב. וראה שיחת יז תמוז תשמ"ז ובהערות שם.

91. ראה גם מאמר אבות החסידות - "התמים" חוברת ח ע' מב [שצז, ב].

92. כ"ה בהנדפס. בהעתיקה: שהאדם.

93. כ"ה בהנדפס. בהעתיקה: הם.

דכללות ימי חייו כנ"ל. והנה אי' בזהר⁹⁴ עשי' לעילא, דע"י מעשה בפועל מגיעים לבחי' ומדרי' כזו שהיא למעלה מעלה מכמו שמגיעים ע"י השכלה והשגה.

וזהו נעשה נא עלית קיר קטנה ונשים לו שם מטה שולחן כסא ומנורה וגו' דהרוח טהרה שישנו בכל אחד ואחד מישראל יהי' בבחי' התישבות וגילוי, הוא ע"י ד' תיקוני שכינתא הנ"ל. וזהו נעשה נא עלית קיר קטנה וגו' דעשי' לעילא, דבהעבודה בפועל באהבת ישראל בכלל, ובהכנסת אורחים שבאה בטרחת הגוף בפרט וכאשר היא בכוונה לשם שמים הנה עי"ז מגיעים להמדרי' היותר עליונה בד' תיקוני שכינתא להשלים הכוונה דברה"ע להיות לו ית'⁹⁵ דירה בתחתונים⁹⁶, והיא כלי טהורה לקיבול שפע ברכה העליונה בבני חייא ומזונא.

94. ח"ג קח, ב. ח"א קטו, א. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב ח"ב ע' תעא ואילך. ביאורה"ז לאדמו"ר האמצעי בהר פב, סע"ב ואילך. אוה"ת פ' ראה ע' תרסח. ספר המאמרים תרל"ח ע' רלג. תרע"ח ע' שצו ואילך.

95. ראה לעיל ע' ג. וש"נ.

96. ראה תנחומא בחוקותי ג. נשא טז. ב"ר ספ"ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא פל"ו.

הוספה

ביקור ראקשיק

מסעו של אדמו"ר הריי"צ במדינת ליטא,
שנחתם במאמר 'נעשה נא עליית קיר קטנה' הנדפס לעיל

כשחזר אדמו"ר הריי"צ מהמסע שערך בארצות הברית (שהחל בחודש אלול תרפ"ט והסתיים כמעט שנה תמימה לאחר מכן בכ"א תמוז תר"צ), פנו אליו חסידי חב"ד תושבי ליטא וביקשו ממנו לערוך מסע ביקור גם במדינתם. אדמו"ר הריי"צ נענה לבקשה, ובכ"ד שבט תרצ"א פנה אליהם במכתב בו הודיע להם על הסכמתו לערוך אצלם ביקור קצר:

אל ידידינו אנ"ש בערי ליטא

ד' עליהם יחיו

שלום וברכה.

במענה על בקשתם להתארח במדינתם הט' יע"א להתראות עם אנ"ש שי' ולבחור המקום והזמן.

הנני בזה להודיעם כי יקר לי משאלות אנ"ש ד' עליהם יחיו, ובעזה"י הנני למלאות בקשתם, ואבא אי"ה לעי"ת ראקשיק יע"א, על ימים אחדים, מוגבלים ומיוחדים.

אדמו"ר הריי"צ הגיע לראקשיק בר"ח אדר ושהה בה עד ט' אדר. מזכירו הנאמן הרב חאצ'ע פייגין התלווה אליו בביקורו, ותיאר את רשמיו הנרגשים במכתב שנשלח לאחד מידידיו החסידים:

ביום הרביעי בראשון למרבין בשמחה [ר"ח אדר] קבלו את פני כ"ק אדמו"ר שליט"א על הגבול צירים באי כח אנ"ש שי', מקהלות ומוסדות שונים, קבלת פנים נהדרה ברוב עם נערכה בבית הנתיבות בעיר ראקשיק, וברוב עמל עלה בידי המסדרים לפלס דרך בין המון הנאספים ולהביא את כ"ק אדמו"ר שליט"א אל האכסניא אשר הכין עבורו ברוב עמל וטורח בגופו ובממונו הנכבד ובעל מדות טובות ר' פסח שי' רוך.

רושם גדול נעשה בכל המדינה, העיר ראקשיק נעשית מטרופולין, כל העיירות הקרובות שואלת ודורשת ממנה לדעת את שלום כ"ק אדמו"ר שליט"א, וזמן האפשרי להראות.

אין די כח לתאר רגשי נועם האחוה והידידות אשר נראו על פני כל הנאספים והבאים במשך כל ימי שבת כ"ק אדמו"ר שליט"א בראקשיק יע"א, מרבית האנשים והנשים הבאים יום יום מעיירות הקרובות והרחוקות, אבל התאפק לא אוכל מלהעיר בקצרה בשרטוטים כוללים דברי ימי בקור זה.

עונג רוחני הי' נרגש בכל הזמן בבית האכסניא של כ"ק אדמו"ר שליט"א, אולם הגדול אשר לפני חדר כ"ק אדמו"ר הי' תמיד מלא אנשים מפה אל פה, מעבר מזה אנשים למאות דוחקים עצמם על חדר כ"ק אדמו"ר שליט"א להכנס ליחידות, ומעבר מזה יושבים ועומדים רבנים שובי"ם זקנים עם נערים, חוזרים מאמרי החסידות ששמעו, ולומדים קונטרסים הנדפסים מכבר, הללו בוכים בכי' של מרירות על מצבם הרוחני עד הנה, באים לידי התעוררות פנימי' ואמיתית, הללו בוכים בכי' של שמחה מרגשי הקדש שנתעוררו בהם, מחודש ימינו קדם, בהתאספם בהמון רב במקום מושב רבותינו הקדושים לקבל פני השכינה, ואלו ואלו ששים שמחים על שזיכם השם יתברך והגיעם לימים טובים הללו, ורבים מדברים ברגשי התלהבות ובתמימות פשוטה על דבר הפחיתות לשאול מהרבי על גשמיות, כי עכ"פ בבא אל הרבי דארף זיך ניט הערין אַז עס פעלט גשמיות, במלות אחדים, מראה ראקשיק בתשעה ימים הללו הי' כמו ימים הנוראים בחצרות רבותינו הקדושים.

קבלת אנשים על יחידות התחילה אחר התפילה עד שעה מאוחרת ביותר בלילה (ובאמצע היום הפסקה) וכה נשנה בכל יום ויום (לבד יום הש"ק) עד יום נסעו יום ה' ט' אדר.

ביום ב' בבוקר נתאספו כאיזה מאות נשים תחי' בתלונה על אשר האנשים שי' נכנסים לדבר פא"פ, ורואים את פני כ"ק אדמו"ר שליט"א, ולהם משיבים בכתב, אשר ע"כ מבקשים לראות את פני כ"ק ולשמוע ברכה מפיו, כ"ק אדמו"ר שליט"א הואיל למלא בקשתם ויצא אל האולם שלפני חדרו אשר בו התאספו כולן ויברכן.

ביום השלישי בערב קרא כ"ק אדמו"ר שליט"א ועידת אנשים ונשים ויגד לפניהם דברי כבושין והתעוררות בדבר טהרת המשפחה, באותו מעמד נוסדה חברת "אגודת נשים" עם פנקס אשר בו נרשמו החברות, ובראש הפנקס הקדמה וברכה בחתימת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

ביום החמישי ט' אדר טרם נסעו אמר — בבית האכסניא שלו — המאמר נעשה נא עלית קיר, אחרי המאמר נאספו תלמידי ישיבת ראקשיק יחיו ויצא אליהם כ"ק אדמו"ר שליט"א אל אולם הבית, וידבר אתם ויברכם.

בשעה השני' בצהרים התאספו כל אנשי העיר והמון האורחים, ד' עליהם יחיו, לקבל ברכת הפרידה וכולם יחד הלכו ללוות את כ"ק אדמו"ר שליט"א בנסעו אל בית הנתיבות, הלוך ונגן, עד קצה העיר, וקהל גדול יחיו נוסעים עד בית הנתיבות.

בחצי השעה השלישית, יצא המסע מתחנת ראקשיק מתוך קריאות הנאספים, קריאות של התעוררות ורגש פנימי, צאתך לשלום, יברכך ד' וישמרך, ובואך להצלחה".



שער
נגלה



תורת אמת

הגאון רבי אהרן חיים הלוי צימרמן היה תופעה פלאית ונדירה. הוא היה ראש הישיבה הצעיר ביותר בארצות הברית בדור שאחרי השואה, שבגיל 24 בלבד התמנה כבר כחבר בהסתדרות הרבנים של ארצות הברית, ועמד בראש ישיבת "יבנה" שבניו-יורק. הוא היה גאון עצום ששלט ללא מיצרים בגמרא מדרש והלכה, ועמד בקשרים קרובים עם הרבי מלך המשיח שליט"א. התמימים שכתבו יומנים מבית חיינו באותה תקופה מתארים אותו כטיפוס סוער וחם מזג, שהיה מגיע לעיתים בהפתעה ל-770, פוגש את הרבי במבואת הכניסה כשחזר מתפילת מנחה וכיו"ב, ופותח בשיחה תורנית מעמיקה עם הרבי שתמיד התאפיינה בציוני מקורות שהתעופפו באוויר במהירות מפתיעה, והותירה את כל הנוכחים המומים.

בא' הפעמים שסיים את השיחה עם הרבי, נותר להרהר דקות ארוכות במסקנות שעלו משיחתו התורנית, והתמימים התקבצו סביבו וביקשו ממנו לומר להם משהו על הגדולה של הרבי, על דרך הלימוד שלו, או על ההתרשמות שלו מהאישיות של הרבי. לאחר דקות של שתיקה, הוא סיפר שבמהלך היחידות אמר לרבי, כי לדעתו אפשר לסכם את כל סדר קדשים בשלושה יסודות מרכזיים, וכל השאר זה רק הסתעפויות של יסודות אלו. הרבי השיב: לא שלוש נקודות, אלא נקודה אחת. ולא רק סדר קדשים, אלא התורה כולה.



חסידי ביארו, שאותה נקודה אחת יסודות שעליה מושתתת כל תורתו של הרבי מלך המשיח שליט"א – היא נקודת האמת. בתורתו של הרבי הכל משתלב יחד. הלכה ואגדה, פנימיות התורה ופשוטו של מקרא, הכל מוצא את מקומו הנכון בשיחותיו של הרבי, ונעשה שותף לאריגת המכלול המושלם של תורת אמת.

בתורתו של הרבי חוזרת על עצמה שוב ושוב אותה נקודה: התורה היא תורת אמת, וממילא אין בה שום דבר מיותר. כל אות ותג באים לאלפנו בינה, וכל ניסוח בא להוסיף ביאור והוראה.

לעיתים נראה כי הרבי קובע עוד ועוד כללים בשיטתו של רש"י, ומאות הכללים מתערבלים מול עינינו ומותירים אותנו מבובלים ונבוכים, אך הסתכלות מעמיקה יותר תגלה לנו את העובדה שכל כללים אלו אינם אלא כלל אחד שניתן מהקב"ה בעצמו בשעת מתן תורה: תורת אמת.



להלן נעשה ניסיון להציג את הכללים העיקריים שמציב הרבי מלך המשיח שליט"א בלימוד פירוש רש"י על התורה, ומפאת קוצר הזמן והמקום הצגנו רק כללים אחדים מתוך מאות כללים שהרבי מונה בשיחותיו.

במקומות שהצלחנו, צירפנו יחד כמה כללים המתבארים מתוך קטע אחד בפירושו של רש"י, וברוב המקומות הובאו דוגמאות נוספות בהם ניתן להיווכח כיצד ניתן להבין טוב יותר מקומות אחרים בפירושו של רש"י על פי הכלל שהתבאר.

כלל א'

לא באתי אלא לפשוטו של מקרא

שיטתו של רש"י לעומת פשטנים אחרים
דוגמת האבן עזרא הרלב"ג והרד"ק

כלל ידוע הוא בשיטתו של רש"י, שאף מוזכר בעדותו של רש"י לגבי עצמו (בראשית ג, ח): "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא".

ברם, מלבד רש"י ישנם פרשנים נוספים המפרשים את הכתובים בדרך הפשט, ולא תמיד דבריהם עולים בקנה אחד עם דברי רש"י. בשיחותיו, מציב הרבי מלך המשיח שליט"א מספר כללים בדרך הלימוד הפשטנית הייחודית לרש"י:

(א) רש"י לא מיישב סתירות מפסוקים מאוחרים יותר, שהרי ילד בן חמש לא למד אותם עדיין.

(ב) הוא לא מסביר רק קשיים בפירוש הכתובים, אלא גם מילים מיותרות.

(ג) פירושו על דרך הפשט הוא מנקודת מבטו וידיעותיו של ילד בן חמש ("בן חמש למקרא").

(ד) בשונה ממפרשים אחרים המעדיפים לפרש בצורה שתתאים לתמונה הכוללת של פירוש הפסוקים, במקומות רבים רש"י מעדיף לבכר את הפירוש המתאים ביותר לתיבות עצמם, גם אם זה לא מתאים לגמרי לפירוש הפשט.

בפרק זה נתוודע למספר מקומות בהם רש"י מוציא כביכול את הכתוב מפשוטו ומפרשו בצורה "מוזרה" השייכת יותר לדרך הדרש, אך לאחרי העיון המתאים נראה כיצד דווקא דברי רש"י הם המוכרחים על פי הפשט הפשוט.

חלק א' | בסדר מסודר

להלן דיון ממסכת סוטה (י, א) ביישוב פסוקים:

כתיב וירד שמשון תמנתה (אלמא תמנת זיכידה), וכתיב הנה חמייך עולה תמנתה (אלמא עלייה היא); ושמשון ויהודה תרוייהו בזרץ ישראל (הו)?

אמר רבי אלעזר: שמשון, שנתגנה בה (שנשא מצנות פלשתיס האסורות לו), כתיב ביה ירידה; יהודה, שנתעלה בה (שמשס נולדו פרץ זרח שהעמידו מלכים ונביאים זישראל), כתיב ביה עליה.

רבי שמואל בר נחמני אמר: שתי תמנאות היו: חדא בירידה וחדא בעליה.

רב פפא אמר: חדא תמנה הואי (שהיתה מיושבת צלמלע שיפוע ההר): דאתי מהאי גיסא (הבא לה מראש ההר) — ירידה, ודאתי מהאי גיסא (הבא לה מרגלי ההר) עליה, כגון ורדוניא ובי בארי ושוקא דגרש (עייכות הן היושבות צפיפוע ההרים).

בגמרא הובאו שלוש אפשרויות ליישוב הסתירה – האם היתה תמנה בירידה או בעלי: (א) הירידה והעלי' הינם רוחניות. (ב) היו שתי תמנאות. (ג) היא היתה באמצע ההר ותלוי מהיכך מגיעים. נעבור לפירושו של רש"י על הפסוק (וישב לח, יג) "הנה חמיך עולה תמנתה":

ובשמשון הוא אומר וירד שמשון וגו' תמנתה – בשיפוע ההר הייתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן.

ראשית, בהתאם לכלל א' הנ"ל, שואל כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש ח"י ע' 122):

הואיל ובפסוק זה עצמו אין שום ענין הקשה לתלמיד, אלא שאפשר להקשות עליו מפסוק שהתלמיד עתיד ללמדו (בשופטים) – א"כ מהו טעמו של רש"י בזה שמיישב את הסתירה בפרשה זו, בעוד שמקומו של יישוב זה הוא לכאורה בשופטים?

הפסוק בו נאמרה הלשון ירידה – נאמר רק בספר שופטים, והרי הכלל הוא שרש"י לא מיישב סתירות שיתעוררו מאוחר יותר?

ושאלה נוספת (ס"ב):

מדוע בחר רש"י בתירוץ השלישי (שבגמרא) ובמה הוא עדיף משני התירוצים הקודמים לו, מאחר שגם הם מוסברים לכאורה ע"ד הפשט?

מכיון שהגמרא הביאה את התירוץ המובא ברש"י כתירוץ אחרון, מוכח שהוא הפחות "חזק". ומדוע בחר רש"י דוקא בו?

אמנם, ע"פ כלל ב' הנ"ל, מקדים הרבי לבאר את הנקודה שהוקשתה לרש"י (ס"ג):

בפירושו של רש"י . . [כוונתו] לתרץ מה שיש להקשות ולתמוה על לשון זו עצמה: לאיזה טעם הוצרך הכתוב לתאר את הליכתו של יהודה לתמנה בלשון עלי' דוקא?

כיון שרש"י מתרץ גם מילים מיותרות בפסוק – הוא צריך להביא פירוש שיבאר את ההכרח במילה "עולה". ודוקא התירוץ השלישי בגמרא, מיישב זאת (ס"ה):

כיון ששתי דרכים מוליכות לתמנה . . ע"י הדגשה זו [בל' "עולה תמנתה"] ידעה תמר באיזה דרך הולך יהודה תמנתה, דהיינו בדרך העולה מתחתיתו של ההר.

תמר חיפשה את חמי' יהודה, ולזה הועילה לה המילה "עולה" – כך היא ידעה שעלי' לחפשו בחציו התחתון של ההר.

חלק ב' | במשקפיים של ילד בן חמש

על הפסוק: "וְשָׁנְתָם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְכְךָ וּבְקוּמְךָ" (דברים ו, ז), מפרש רש"י "לבניך – אלו התלמידים".

נתרגם קטע מתחילת שיחה א' לפרשת ואתחנן (ח"ט):

לא מובן . . הרי הרבה יותר פשוט לומר ש"לבניך" משמעותו בנים, כפירוש הפשוט דבנים ברוב המקומות . . [ו]רש"י מפרש את הפסוקים לפי דרך הפשט,

מדוע דוקא רש"י, שנצמד לפשט הכתובים, מוציא את המילה "בנים" מפשוטה? הרבי מבאר זאת בארוכה, ובסעיף ח' מתרץ בפשטות, בהתאם לכלל ג':

ילד זה לומד בחדר אצל מלמד, בחדר לומדים גם עוד ילדים. הבן חמש למקרא יודע גם שישנם עוד חדרים רבים בהם לומדים מלמדים עם ילדים, וכשהוא מגיע לפסוק "ושנתם לבניך", הוא שואל: מדוע הכנים אותי אבי למלמד בחדר ואינו לומד איתי בעצמו – וכך עושים גם האבות של שאר הילדים; האם עוברים אבותיהם של כל הילדים ח"ו על מצוות עשה? עונה לו רש"י "לבניך – אלו התלמידים", ובמילא אביך לא עובר ח"ו על שום מצוה, כי אין חיוב ללמוד בפרטיות עם הילדים האישיים.

כיון שרש"י מדבר לילד מנקודת מבטו וידיעותיו, הוא מתגבר על הצורך להיצמד לפשט, ועונה לילד על השאלה שמתעוררת לו – מדוע אביו שולח אותו למלמד.

חלק ג' | העדפת פירוש המתאים ביותר לתיבות עצמם

בסיפור מלחמת עמלק נאמר (בשלח יז, יב):

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּכַבְדִּים, וַיִּקְחוּ אֶבְרָהָם וַיִּשְׂמְרוּ תַּחְתָּיו, וַיֵּשֶׁב עֲלֵיהֶם. וְאַהֲרֹן וְחֹר וְתָמָר בְּנֵי דָוִד, מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד, וַיְהִי יָדָיו אֲמוֹנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ.

האבן עזרא מעניק סיבה פשוטה לצורך בתמיכת ידי משה:

אין כח באדם להרים ידיו יום שלם, ואפילו שעות מועטות.

אך דוקא רש"י מפרש בדרך הדרש:

בשביל שנתעצל במצווה ומינה אחר תחתיו, נתייקרו ידיו.

למה שינה רש"י מדרכו להיצמד לפשוטו של מקרא? מסביר כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חכ"א ע' 89, הערה 5), לפי כלל ד':

כי אז הול"ל "ויכבדו ידי משה", להורות שנעשו כבודות מהרמת ידיו הנזכרת בפסוק שלפנ"ז.

כיון שדרכו של רש"י להעדיף את פירוש המילים עצמם מפירוש הסיפור כולו, הוא מדייק בסדר המילים "וידו משה כבדים", ממנו משמע שידי משה היו כבדים בלי קשר להמשך הסיפור – שהרימם משך זמן ארוך. ולכן מפרש רש"י ע"ד הדרש, שהיות ונתעצל במצווה – נתייקרו (כבדו) ידיו.

הוספה | דיבור המתחיל

לצד הדיוק בכל תיבה ותיבה בפירוש רש"י, עומד כלל נוסף בבסיס שיטתו של הרבי בהבנת דברי רש"י: גם במילים אותם בחר רש"י לצטט מתוך הפסוק – מונח דיוק מרבי, אלו מילים לצטט, ובאיזה אופן להעתיקם. פעמים רבות, בחינה מדוקדקת של הצורה בה בחר רש"י לצטט את המילים אותם מפרש – די בה כדי לשפוך אור על כוונת דבריו, על ההוכחה לכך שבחר לפרש דווקא בצורה מסויימת, או תירוץ קושי צדדי שעלול להתעורר אצל תלמיד ממולח.

להלן נראה דוגמא מייצגת בה מדייק הרבי מלך המשיח שליט"א ב"דיבור המתחיל" בפירושו של רש"י בפרשת בראשית, ועל פיו מוכיח את פירושו של רש"י ואת המניעים שגרמו לו לפרש את הפסוק שלא לגמרי כפשוטו.

במסכת יבמות מובא (סג, א):

אמר רבי אלעזר: כל אדם שאין לו אשה – אינו אדם, שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם. . . ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב אעשה לו עזר כנגדו – זכה עזרתו לא זכה כנגדו (חלוקה עליו וסותרת

זכריו).

ואיכא דאמרי: רבי אלעזר רמי: כתיב "כנגדו", וקרינן "כניגדו": זכה כנגדו, לא זכה מנגדתו (מללא כתיב יו"ד – לשון נגלה, למלקות).

אשכחיה רבי יוסי לאליהו. אמר ליה: כתיב: "אעשה לו עזר" – במה אשה עוזרתו לאדם?

אמר ליה: אדם מביא חיטין – חיטין כוסם (בתמיה) פשתן – פשתן לובש? לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו?

בדברי הגמרא ראינו הסבר פשוט לפסוק (בראשית ב, יח) "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ", כשהאדם לבדו איננו יכול "להסתדר", שהרי גם אם יביא הביתה חיטים ופשתן, לא יוכל להשתמש בהם ולחיות מהם, בלעדי עקרת הבית שתכין מהחיטים מאכלים ומהפשתן בגדים וכו'.

אמנם, דוקא רש"י חורג מהפשט של הפסוק ומפרש בדרך הדרש:

לֹא טוֹב הָיְתָה וְגו' – שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג.

רש"י מביא את דברי המדרש שהיותו של האדם לבדו לא טובה משום שאז יוכל הדבר להביא לכפירה. הדבר קשה הן משום שכבר בגמרא הובא ההסבר הפשוט לדברים, ויתירה מזו (לקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' בראשית. הערה 30):

גם ה"בן חמש למקרא" רואה אשר המצאת צרכי אביו הוא ע"י אמו דוקא. כדי להבין זאת, עלינו להתבונן בדיבור המתחיל – "לא טוב היות וגו'" (שם הערה 31):

דלכאורה ממ"נ: או שהוצרך להעתיק (לא רק לרמוז ב"וגו'") גם התיבות "האדם לבדו" (מכיון שזה נוגע למ"ש בפירושו "ואין לו זוג"); ומכיון שתיבות אלו רק מרמזים ב"וגו'" (לפי שמפרש רק הטעם למה "היות האדם לבדו" הוא לא טוב), הרי מב"ש שלא הוצרך להעתיק תיבת "היות" – כי ההכרח לפירושו (אשר "לא טוב" אינו להאדם כ"א "שלא יאמרו") הוא מלשון הכתוב "לא טוב היות וגו'": "היות וגו'" – המציאות שנאמר לאחרי זה ("האדם לבדו") הוא לא טוב בכלל.

מכך שרש"י מעתיק דוקא את המילים "לא טוב היות", למרות שהמילים "האדם לבדו" לכאורה נוגעות לפירושו יותר מהמילה "היות", מובן שהקושי שלו הוא בניסוח זה (שם ס"ט, מתורגם):

מן הניסוח "לא טוב היות האדם לבדו" מובן ש"היות האדם לבדו" הוא "לא טוב" בכללות. ולכן מפרש רש"י "שלא יאמרו וגו'".

אם הי' נאמר "לא טוב לאדם היות לבדו", הי' ניתן להסביר כדברי הגמרא ביבמות – שלאדם לא טוב להיות לבד. אך מניסוחו הנוכחי של הפסוק, מובן שהיותו של האדם לבדו – אינה טובה לבריאה בכלל. לכן מוכרח רש"י להביא את המדרש שהיות האדם לבדו תביא אותו לכפירה. וקושי זה מרומז בכך שהעתיק מהפסוק דוקא את המילים "לא טוב היות וגו'" – כיון שההוכחה לפירושו היא מיקום תיבת "היות" בניסוח של הפסוק, לעומת המשך הפסוק – ה"וגו'".

ו י ש ב ב

וסתירות מפסוקים אחרים שטרם למד דם התלמיד.

ומעתה בנדוד, הואיל ובפסוק זה עצמו אין שום ענין הקשה לתלמיד, אלא שאפשר להקשות עליו מפסוק שהתלמיד עתיד ללמדו (בשופטים) — א"כ מהו טעמו של רש"י בזה ש- מיישב את הסתירה בפרשה זו, בעוד שמקומו של יישוב זה הוא לכאורה בשופטים (לאחר שהתלמיד למד את ב' הכתובים ויודע להשוותם)?

ג) למה לי לרש"י להאריך בלשונו (שהיא בתכלית הדיוק לכל פרטי, כידוע) ולומר „ובשמשון הוא אומר“? דלכאורה, אי"ז אלא שפת יתר: מאחר שרש"י בעצמו מביא לשון הכתוב „וירד שמשון וגו'“, ובזה הרי ידוע לנו במי (ואיפה) נאמר לשון ירידה זו, ה"י מספיק לשון קצרה, כמו: „וכתיב וירד שמשון וכיו"ב?

ב. והנה על קושיא זו (שלשונות הכתובים בשייכות לתמנה סתרי א-

א. בפירושו על הפסוק „ויגד ל- תמר וגו'“ מעתיק רש"י התיבות „עולה תמנתה“ ומפרש: „ובשמשון הוא אומר: וירד שמשון וגו' תמנתה — בשפוע ההר היתה יושבת עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן.“
וצריך להבין:

א) הלא סתירה זו מוירד שמשון וכו' (שרש"י מיישבה בפירושו) מת- עוררת וישנה כבר על ל' הפסוק שלפני זה — שגם שם נאמר „ויעל וגו' תמנתה“ — וא"כ ה"י לו לרש"י להקדים את פירושו זה על הפסוק ההוא?

ב) מכיון שדרכו של רש"י לפרש לפי „פשוטו של מקרא“ — ובאופן ש- יתאים ל„בן חמש למקרא“, הרי מובן שכוונתו של רש"י לבאר רק את ה- ענינים שהתלמיד, בלמדו פסוק זה, יתקשה בהם; אבל אין דרכו ליישב בפסוק הנלמד (שפירושו כשלעצמו אתי שפיר, אלא שיש בו) קושיות

(1) פרשתנו לת, יג.

(2) שופטים יד, א.

(3) ראה פרש"י שם „ויעל“ קאי על „תמנתה“ משא"כ לפי פ"י ראב"ע זכור.

(4) בש"ח כתב שבפסוק ראשון היינו מפרשים „ויעל“ קאי עמי"ש „על גוזוי צאנו“ (ואף שרש"י כתב דקאי על „תמנתה“ כדלעיל הערה 2, ו' כוונתי, דלתרץ הקושיא ממי"ש בשמשון היינו מפרשים באו"א).

אבל מובן שזהו ולא כפי הפשוט (שלכן כתב רש"י אליבא דאמת „ויעל“ קאי על „תמנתה“), וא"כ פשוט שאם ה"י רש"י מקשה שם מהנאמר בשמשון ה"י מתרץ ובשפוע ההר היתה יושבת כמו שפירש כאן.

(5) ראה לקי"ש ח"ה בתחלתו בארוכה.

(6) ובפרט שבגמרא (ראה להלן ס"ב) ליחא לתיבות אלו*.

(7) משא"כ להלן בפרש"י (לת, כז) מובן מ"ש „וברבקה הוא אומר וימלאו ימי ללדת“ ששם לא נזכר בפסוק שרש"י מעתיקו במי מדבר.

* ומה שהתירוץ בגמרא מתחיל בלי ירידה („זאתי מהאי גיסא ניסא ירידה וזאתי מהאי גיסא עלי“) משא"כ רש"י בתירוץ מתחיל בלי עלי („עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן“), הוא לפי שבגמרא קאי בשמשון (ירידה) ומקשה מהנאמר במק"א (ביהודה — עלי), ובפירש"י — איפכא.

(ובפרט דמזה שהם מוקדמים בסדר התירוצים שבגמרא. משמע שהם קרוי בים למשמעות הכתובים יותר מתירוץ השלישי — וא"כ עוד יותר תמוה: דוקא רש"י, המפרש לפי פשוטו של מקרא, מביא ומעדיף את התירוץ האחרון י).

ג. והביאור בכ"ז:

בפירושו של רש"י עה"פ שלפנינו אין המכוון (העיקרי) בו ליישב את הסתירה לל' "עולה" הנאמר גבי יהודה (מל' "וירד" בשמשון — מכיון שאין התלמיד יודע עדיין מסתירה זו), אלא לתרץ מה שיש להקשות ולתמוה על לשון זו עצמה: לאיזה טעם הוצרך הכתוב לתאר את הליכתו של יהודה לתמנה בל' עלי' דוקא? כלומר: למה מדייק הכתוב שהוגד לתמר כי חמי' "עולה תמנתה" — וכי יש איזה נפ'

הדדי) מצינו בגמרא* ג' תירוצים: (א) "שמשון שנתגנה בה [ופירש"י: "שנשא מבנות פלשתים האסורות לו"] כתיב ב'י ירידה, יהודה שנתעלה בה [ופירש"י: "שמשם נולדו פרץ ונרח שהעמידו מלכים ונביאים בישראל"] כתיב ב'י עלי'".

(ב) "שתי תמנאות היו, חדא ב' ירידה וחדא בעלי'".

(ג) "חדא תמנה הוא, דאתי מהאי גיסא ירידה, ודאתי מהאי גיסא עלי'". לפי"ז יש להקשות עוד על פירוש רש"י הנ"ל:

מדוע בחר רש"י בתירוץ השלישי (שבגמרא) ובמה הוא עדיף משני ה' תירוצים הקודמים לו, מאחר שגם הם מוסברים לכאורה ע"ד הפשט?

* (7) סוטה י, א. וראה ירושלמי שם פ"א ה"ח.

(8) ורק לפעמים (במקום ספק?) מוסיף פים סימן בשם וכמו ארם נהרים וארם צובה. — וי"ל שמפ"ז בא פי' זה רק בתור פי' שני ולא — עקרי.

(9) ת"י הא' שבגמרא — מוכח שיש לאמר בו בפשוטו של מקרא ממה שרש"י בכ"מ מפרש עלי' וירידה — במעלה וחשיבות (ראה להלן ס"ד, וראה רש"י שמות לב, ז, לג, א. במדבר טז, יב, דברים א, מב).

ותירוץ הב' — נוסף על המובן בפשטית ששייך לימר כן בפשוטו של מקרא, הרי יש הוכחה לזה מפשט"מ מהמפור' ביהושע (טו, י, שם, נו, יט, מג) שהיו שתי תמי' נאות, אחת בחלקו של יהודה ואחת בחלקו של דן ושמשון הי' ממשפחת הדני (שופטים יג, ב) והי' במחנה דן (שם, כה). והנה משמע ביהושע (שם) שזו שבחלקו של יהודה היתה נקראת תמנה, וזו שבחלקו של דן היתה נקראת תמנתה, וזה מתאים עם מש' מעות הכתובים בפרשתנו ובשופטים, כי בכ"פ שנוכרת "תמנתה" בפרשתנו לכאורה פירושו לתמנה, וששם העיר הי' תמנה, משא"כ בשמשון אאל"פ כן (ראה שופטים

יד, ב, שם, ה "כרמי תמנתה") ולפי"ז מוכח ביותר כהתי' ששתי תמנאות היו, — אבל לפרש"י כאן עכצ"ל שתמנה אחת היא ששינוי כהנ"ל בשמות — רגיל הוא (ובפשטות — שלכן אין רש"י צריך לעורר עדי"ז), וי"ל שכבר יודע זה התלמיד מעצמו בלמדו: פניאל פנואל (וישלת לב, לא, שם, לב).

לכאורה פשוט דאין להביא רא"י ממדינים מרגים שבפרשתנו (לו, כח, שם, לו) — כי ע"ד הפשט (משא"כ להש"ס סוטה מג, א) שתי אומות הן (ח"ש כה, ב) ולא הוצרך רש"י לפרש זה כיון שכבר פי' לפני זה (פרשתנו שם, כח) שגמכר פעמים הרבה — אבל שפורש בפרש"י (שם) שה' מדינים מכרוהו למצרים, וא"כ גם מכאן רא"י.

(10) כי אף שהלימוד בגמרא הוא ע"ד הדרש והרכיז כו', הרי מובן שבדרך הדרש ג"כ יש להקדים הפי' שהוא יותר מסתבר לפי משמעות הכתוב.

(11) והוא האחרון גם בירושלמי (שם), משא"כ התי' הראשונים הם שם בסדר הפוך.

לכאורה, בנדו"ד: מאחר שאין טעם וצורך לפרש שיהודה "עולה תמנתה" הול"ל בל' סתמית: "הולך תמנתה" וכיו"ב.

ד. אמנם בפסוק הקודם לזה, אף שגם בו נאמר "ויעל וגו' תמנתה", בכ"ז אין מקום לקושיא זה, לפי ששם אפשר לפרש שאין הכוונה עלי' גש-מית, ממקום נמוך למקום גבוה, כ"א עלי' רוחנית — בחשיבות ומעלת הנפש וכו'. ולא הי' פי' זה יוצא מידי פשוטו של מקרא: דהרי בתחילת ה' פרשה נאמר ¹² "וירד יהודה מאת אחיו", ופרש"י (בפשטות פירושו): "שהורידוהו אחיו מגדולתו" (ירידה ברוחניות) — והי' מסתבר לומר ש-בהמשך לזה נאמר בו אח"כ "ויעל" ללמדנו שבהליכתו לתמנה (וע"י מע-שה תמר שנסתובב מזה) חזר ונתעלה (ברוחניות) — וכתירוץ הראשון שב-גמרא ¹³ המובא לעיל).

אכן, זה יתכן רק במקום שנאמר "ויעל", בל' גסתר בדרך שלישי ה'

ולפי"ז אולי י"ל שכשיעקב רצה שיסכימו בניו ללכת למצרים לא הי' לו לומר "רדו", ולכן דייק רש"י: "ולא אמר לכו" וכו', וראה ער"ז בפי' מהרו"ו בב"ר עה"פ.

16 פרשתנו לח, א.

17 ומה שלא העתיק רש"י תיבת "וירד" בפירושו (אף שלכאורה מפי' תיבת "וירד") הוא: לפי שלא בא שם לפרש "וירד", וגם ההוכחה לפי' אינה ממש"ג "וירד וגו'", אלא שלאחר שאנו יודעים "שהורידוהו אחיו מגדולתו" מובן מעצמו שזהו פי' "וירד יהודה מאת אחיו".

18 לפי הבבלי בסוטה (שם), אבל לפי הירושלמי (שם) ש"ע"י שהיתה לש"ש לפיכך כתוב בה עלי", והיינו שתמר לש"ש נחכונה (ראה בפי' קה"ע ופ"מ שם) לא יתכן לפרש כן לי' עלי' הגאמר ביהודה ע"ד הפשט.

קוּתא לתוכן הסיפור (אף אם הדבר כן הוא), בזה שתדע שהילוכו הוא באופן של עלי' דוקא ולא בדרך ירידה או באורח מישור?

וכמו שמצינו (שאין דרך הכתוב לתאר את אופן ההילוך במקום שאין צורך) לעיל בפ' העקידה (שכבר למ' דה התלמיד) שהקב"ה אמר לאברהם: "והעלהו וגו' על אחד ההרים" ¹⁴ — ובכ"ז נאמר אח"כ בכתוב ¹⁵ "וירד" (ולא ויעל) אל המקום גו'; "ויבואו אל המקום וגו'", אף שהליכתם היתה באופן של עלי' ¹⁶. והטעם בזה פשוט: לפי שאין נפק"מ איך הגיע "אל ה' מקום", ולא בא הכתוב לפרט דבר שאינו נוגע לענין המדובר ¹⁷. וה"ה

12 וירא כב, ב. וראה פרש"י שם ש"ו "והעלהו" פירושו שיעלהו להר.

13 וירא שם — ג, ט.

14 ומה שנאמר "והעלהו וגו' על אחד ההרים" (ראה לעיל הערה 12) — פשוט שכאשר נזכר הר בפירוש בכתוב מוכרח לומר לשון עלי' ואינו שייך לשון אחר, וראה שמות יט, יג' ובמקומות רבים.

15 ראה בהנסמן לעיל הערה 9, וראה פרש"י מקץ מב, ב (עה"פ "רדו שמה וגו'"): "ולא אמר לכו" וכו', וראה ברא"ם וגו"א וש"ח שם שהקשו שכונ"כ פעמים נאמר לי' ירידה על ההולך מא"י למצרים ועלי' על ההולך ממצרים לא"י, ובגו"א תירץ "שדוקא המדבר לא יאמר רדו מפני שהוא לשון קללה אל המדובר", ואינו מובן שהרי מפורש להיפך בכ"מ (ראה ויגש מה, ט, שמות יט, כא, שם, כד, ועוד).

ואואפ"ל שהירידה מא"י למצרים — עכ"פ ברוב הפעמים — מורה על ההליכה למקום של צרה וכו' והעלי' מורה על היציאה משם. וראה ויגש מה, ג: "אל תירא מרדה מצרימה" וגו' ובפרש"י שם: "לפי שהי' מוצר" וכו', וראה סו"פ מקץ: "עלו לשלום" וגו', וראה ער"ז כלבוש האורה ויגש מה, ט.

שבגמרא). שהרי אין כוונתו העיקרית לתרץ את הסתירה בלשונות הכתובים * (וכנ"ל, משום שאין זה קשה להתלמיד בלמדו פסוק זה) אלא את הדיוק בל' "עולה" הנאמרה כאן — ודבר זה לא יתיישב אלא באופן ש"עולין לה (תמנתה) מכאן ויורדין לה מכאן" (דאז יש צורך לרמוז ול"הודיע לתמר באיזו משתי הדרכים הולך יהודה תמנתה).

אבל לפי הסברא ש"שתי תמנאות היו" עדיין לא תתיישב קושיא זו: דא"א לומר של' "עולה תמנתה" באה לרמוז ולהודיע שדרך הליכתו של יהודה מכוונת לתמנה הנמצאת בראש ההר ולא לזו שבתחתית ההר — כי:

(א) לא באופן כזה מסמנים עיר וכיו"ב כ"א כמש"נ: בית חורון תח"תון גו' בית חורון עליון * . ועוד.

(ב) כיון שסתם המגיד בהשם * משמע שלא הי' מקום לספק (מפני שרק אחת הייתה בסמיכות או כיו"ב).

(ג) הרי שתי התמנאות ודאי לא היו סמוכות אחת לחברתה * , וא"כ אין צורך להודיע לאיזו מהן הכוונה ע"י הדיוק של "עולה תמנתה".

ו. אמנם לאחרי כל הנ"ל, אין הענין מיושב כל צרכו מצד הדוחק בעצם הפירוש — שתמנה "בשיפוע ההר היתה יושבת" — לפי שדבר

מדבר — היינו שהתורה היא המספרת את מאורעותיו של יהודא והיא היו" דעת לרמוז בל' "ויעל" את עלייתו הרוחנית שעתידה לבוא ע"י הליכתו לתמנה. משא"כ בפסוק שלפנינו, ש"נאמר בו "חמיך עולה תמנתה" בל' נוכח, והיינו שזהו הנוסח שבו הוגד הענין לתמר ע"י מישהו מאנשי ה"מקום — הרי א"א לפרש שכוונתו (של המגיד ההוא) לעלי' הרוחנית של יהודה בעתיד, כי דבר זה ודאי לא הי' ידוע לו, וכיון שכן, הלא הקושיא בכתוב זה — למה נאמרה ל' "עולה" בהליכתו תמנתה — במקומה עומדת * .

ה. וקושיא זו מתרץ רש"י באמרו "ובשמשון הוא אומר וירד שמשון וגו' תמנתה", והיינו שע"י שמקדים ליישב סתירה זו שבין כתובים אלה, מתורצת הקושיא בפסוק זה בדרך ממילא: דמאחר שביהודא נאמר ל' "עולה תמנתה" ובשמשון "וירד . . תמנתה", הרי שבע"כ צ"ל ש"בשיפוע ההר היתה יושבת, עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן";

ומעתה, כיון ששתי דרכים מוליכות לתמנה — בדרך ירידה מראש ההר ובעלי' מתחתיתו — סרה ה"תמיה בל' "עולה תמנתה", כי זהו פרט הנוגע לסיפור הדברים: ע"י הדגשה זו ידעה תמר באיזה דרך הולך יהודה תמנתה, דהיינו בדרך העולה מתחתיתו של ההר.

ועפי"ז יובן למה לא נקט רש"י ש"שתי תמנאות היו" (כתירוץ הב')

(19*) אלא שאף שלא זהו עיקר כחנת רש"י כאן, הרי מ"מ הואיל והוצרך לתרץ הסתירה בשביל ישוב ל' עלי' לא הוצרך כבר לתרצה בשופטים.

(20) יהושע טז, ג, טז, ה.

(20*) ראה לעיל הערה 8.

(21) ראה לעיל הערה 9 ששתי התמנאות המוזכרות ביהושע היו א' בחלקו של יהודה וא' בחלקו של דן.

(19) ולכן לא פי' רש"י כאן כתירוץ הא' שבגמרא, מכיון שבפשוטו של מקרא א"א לפ' "עולה תמנתה" — עלי' ברוחניות, משא"כ בגמרא שהלימוד הוא ע"ד הדרש וכו'. וראה ער"ז במשכיל לדוד.

כלל ב'

אין מוקדם ומאוחר בתורה!?

שיטתו של רש"י בהקדמת ואיחור סיפור המאורעות

כשנתקלים במאורע המופיע בתורה לאחר התרחשות אחרת שלפי ההיגיון וסדר הזמנים היה אמור להופיע לפניו, עולה מאליו הכלל המופיע עשרות פעמים במפרשי המקרא: "אין מוקדם ומאוחר בתורה".

כלל זה מופיע כבר בדברי חז"ל, וגם רש"י עצמו מביא אותו כמה וכמה פעמים לאורך פירושו על התורה, אך הוא מטעה, היות ולשיטת רש"י אכן יש מוקדם ומאוחר בתורה.

כפי שנראה להלן, הרבי מלך המשיח שליט"א מוכיח כי לשיטת רש"י, רק במקומות בהם אנחנו מוכרחים לשנות את סדר המאורעות – משתמשים בכלל "אין מוקדם ומאוחר", אך כשיתכן אפשרות אחרת להסביר את השינוי בסדר הכתובים, התורה אכן תספר את המאורעות לפי סדר התהוותם.

ההוכחה העיקרית לכך היא מהעובדה שבכל מקום שרש"י מביא כלל זה, הוא מביא הוכחות חזקות לדבריו. מכך מובן שההנחה הפשוטה היא שאכן יש מוקדם ומאוחר בתורה, ויש צורך בהוכחות במקרה שאין זה כך.

מלבד שיטתו הכללית של רש"י להשתדל לפרש המאורעות על פי סדר הכתובים, גם כאשר רש"י כן נוקט בכלל של "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (סך הכל בשבעה מקומות בתורה כולה!), זהו רק בתנאי שמדובר בשני ענינים שונים ולא באותו ענין עצמו.

מקור הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", מובא במסכת פסחים (ו, סע"א ואילך):

תניא: שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום; רבן שמעון בן גמליאל אומר: שתי שבתות;

מאי טעמא דתנא קמא?

שהרי משה עומד בפסח ראשון ומוזהיר על הפסח שני (והורג להן צהלות פסח השני, להיינו שלמים יוס: שהוא צהרצעה עקר באייר), שנאמר וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ, וכתוב וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ מִמָּאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם;

ורבן שמעון בן גמליאל אומר לך: איידי דאיירי במילי דפסחא – מסיק להו לכל מילי דפסחא;

מאי טעמא דרבי שמעון בן גמליאל? שהרי משה עומד בראש החדש ומוזהיר על הפסח שנאמר הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רִאשׁ חֲדָשִׁים, וכתוב דְּבָרוֹ אֵל כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֵשֶׂר לַחֲדָשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבִתּוֹ.

ממאי דבריש ירחא קאי? דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי?

אלא אמר רבה בר שימי משמיה דרבינא: מהכא: וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִייתָ לְצֵאתָם מִמִּצְרַיִם בְּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, וּכְתִיב וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֵדוֹ.

הכא נמי ממאי דברישי ירחא קאי? דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי?

אמר רב נחמן בר יצחק: אתיא מדבר ממדבר: כתיב הכא בְּמִדְבַּר סִינַי וּכְתִיב הַתָּם וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאַהֲל מוֹעֵד בְּאַהֲל לְחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי; מה להלן בראש חדש (לכתיב זיה: זאחד לחודש השני) אף כאן בראש חדש.

וניכתוב ברישא דחדש ראשון והדר ניכתוב דחדש שני? (לא אשמעתין פריד, אלא אסדר פרשיות קפריד: מכדי פרשת פסח נאמרה תחלה, שהרי זחדש הראשון נאמר, כלכתיב ופרשה פקודים נאמרה זאיייר, ומאי טעמא אקדמה להאי זראש הספר ופרשת זו זפרשת זעהלותד?)

אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה (לא הקפידה תורה על סדר מוקדם ומאוחר, ופרשיות דנאמרו תחלה הקדימו המאוחרות לה).

אמר רב פפא: לא אמרן אלא בתרי עניני (זשתי פרשיות), אבל בחד עניינא (זמקראות הסדורות זפרשה אחת) — מאי מוקדם מוקדם, ומאי דמאוחר — מאוחר, דאי לא תימא הכי "כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט" (דאי לא תימא הכי: זכסדר כתיבתו נאמרו, הא דקיימא לן: כל כלל ופרט אין זכלל אלא מה שהוא זפרט, לפי זזא הפרט ופרט זזהו הכלל — היכי סמכינן עלה?) — דלמא פרט וכלל הוא (גירסת רס": ונעשה כלל מוסף על הפרט: זלא תאמר אין כאן אלא פרט, או כיוצא זו נזיא זדינו זזנין אב, לכן הוסיף הכתוב כלל אחרי לזביא כל זזר, ואפילו אינו זומה לפרט)!

הגמרא מוכיחה באריכות מפרשת קרבן הפסח ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה", אך דוקא בשתי פרשיות, ואילו בפרשה אחת מסודרים הפסוקים לפי התרחשותם. בגליון הש"ס מציין ר' עקיבא איגר:

עיינן ברש"י בחומש בראשית ו, ג. יח, ג. שמות ד, כ.

הפירוש הראשון, הוא בסיום סיפור המבול בפרשת נח, שם הובאה גזירת המבול שנאמרה עשרים שנה לפני הולדת יפת — לאחר סיפור הולדתו:

וַיֹּאמֶר יְקִיָּבֶק לֹא יְדוֹן רוּחִי בְּאָדָם לְעֹלָם בְּשָׁנָם הוּא בְּשָׁר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה:

והיו ימיו ונו' — עד מאה ועשרים שנה אאריך להם אפי ואם לא ישובו אביא עליהם מבול. ואם תאמר משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה — אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות, וכן מצינו בסדר עולם.

הפירוש השני, הוא בפרשת וירא, כשהגיעו המלאכים לבקר את אברהם, ושם נראה לכאורה כי רק לאחר שקיבל את פניהם, ביקש מהקב"ה להמתין לו עד שילך לקבלם:

וַיֵּשָׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיִּרְא וַיֵּרָץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה: וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מְצִאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ:

ויאמר אדני אם נא ונו' . . דבר אחר קודש הוא, והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים. ואף על פי שכתוב אחר וירץ לקראתם — האמירה קודם לכן היתה, ודרך המקראות לדבר כן.

ההוכחה השלישית היא מסיפור חזרת משה למצרים :

וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיֵּרָכְבּוּ עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מִיָּה
הַאֱלֹהִים בְּיָדוֹ:

מלשון הפסוק נראה שרק לאחר ששב משה למצרים הוא לקח את המטה, ועל כך מפרש רש"י:

אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא:

בהשקפה ראשונה מובן, שאלו ציונים למקומות מוקדמים יותר בהם רש"י נוקט בכלל זה של "אין מוקדם ומאוחר בתורה", וקושייתו של רעק"א היא מדוע כלל זה נלמד דוקא מפרשת הפסח ("זאת אומרת"), ולא מפסוקים קודמים.

אבל (לקו"ש ח"ז ע' 119, שוה"ג להערה 12):

דוחק לומר שכוונתו רק לציין עוד מקומות לפנ"ז – שהרי יש הרבה מקומות ברש"י. ויש עוד מקומות לפני רש"י.

ומכיון שהוא מציין דוקא לפירושים אלו, מובן שהפירוש בדבריו הוא (שם. ובלקו"ש חכ"ג ע' 63, שוה"ג להערה 13):

לכאורה (כוונתו בזה, ש)לפי זה מוכח דלפרש"י עה"ת, כלל זה הוא גם "בחד עניינא".

רעק"א מנסה להוכיח שרש"י סובר שגם בענין אחד אין מוקדם ומאוחר, ואלו הן שלשת הוכחותיו – שנאמרו לכאורה בענין אחד, ואעפ"כ מפרש רש"י ש"אין מוקדם ומאוחר". אך הרבי שליט"א דוחה את שיטתו, ומבאר כיצד המקורות אליהם מציין אינם סותרים לכך שהכלל "אין מוקדם ומאוחר" נאמר רק בשני עניינים:

קשה לומר בלימוד מקרא בפשוטו – שזהו דרך פרש"י עה"ת – ד(אפילו בחד עניינא) אין מוקדם ומאוחר. . ולכן עכצ"ל שאין זו הוכחה, כי הפסוק "ויהי נח גו' ויולד נח גו'" בא בהמשך לסדר הדורות שמאדם ועד לבני נח. ואחרי שמספר ומונה כל דורות אלו, מתחיל לספר ענין חדש – ענין המבול: "ויהי כי החל האדם גו' ויקחו להם נשים גו' לא ידון רוחי גו'". וא"כ ה"ז תרי ענייני;

במקרה הראשון, מדובר אכן בשני עניינים – סדר תולדות נח, וסיפור המבול. אך במקרה השני מדובר בענין אחד, ואכן אין כוונת רש"י שם לכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", כדלהלן:

כשראה אברהם שלשה אנשים נתעורר מיד לרוץ לקראתם, אלא שמקודם לזה הוזקק לומר להקב"ה שימתין לו. ולכן אי"ז שייך לענין "אין מוקדם ומאוחר". ועפ"ז מתורץ מה שרש"י אינו כותב לשון (קצר) זה, כ"א. . "ודרך המקראות לדבר כן".

הסיבה לשינוי הסדר כאן היא כיון ש"דרך המקראות" היא לומר לנו את הסיבה ואחר כך את המסובב, וזה שאברהם רץ לקראת אורחיו היתה הסיבה לכך שאמר לקב"ה "אל נא תעבור מעל עבדך". אך אין לזה קשר לכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", שנאמר רק בשני עניינים.

גם במקרה השלישי לא השתמש רש"י בלשון "אין מוקדם ומאוחר בתורה", כיון שאי"ז רק ענין אחד – אלא:

יתרה מהנ"ל – דהוא במקרא אחד. . מדייק רש"י בלשונו "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא" (ולא כבהנ"ל – "בתורה").

כיון שכאן מדובר בשינוי סדר בפסוק אחד, א"א להשתמש בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", ולכן פירש"י שאין לדקדק בשינוי הסדר בפסוק.

אחרי-בהעלותך

ועוד²], כשהפרשיות הן שלא כסדרן, מפרש רש"י שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ומדלא פירש כן כאן, מוכח שלפי פירושו הכתובים כאן הם כסדרן.

אף שאין מוקדם ומאוחר בתורה – הרי [נוסף לזה אשר אפי' בדרך ההלכה כלל זה הוא רק "בתרי עיניני" (פסחים ו, ב). וכן מוכח מפירש"י¹ חיי שרה כד, כג (וראה רא"ם שם). שם, מז.

בפשטות יש לומר כי דווקא בב' פרשיות אלו שהתורה מקדימה את הפרשה שבה מפורש הזמן המאוחר לפרשה שבה מפורש הזמן המוקדם, "למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר", משא"כ בשאר המקומות בתורה, שבהכתובים עצמם אין מפורש (ומוכרח) שפרשה המאוחרת נאמרה לפנ"ז. ואפשר שיש ליישבם בדרך אחרת. ולכאורה זהו הפירוש הפשוט בלשון הגמרא שם "זאת אומרת כו'" (וראה פנים יפות נשא שם). ומתרוצת לכאורה קושיית רע"א בגליון הש"ס שם מדוע למדו זאת מכאן³.

(לקו"ש חלק ד' שיחה א' לפ' אחרי,
וחלק כ"ג שיחה א' לפ' בהעלותך)

2. בפסחים שם הכוונה ב"בתרי עינינא" הוא לשתי פרשיות, כדפרש"י שם. אבל בדרך הפשט, גם במקראות הסדורים בפרשה אחת, באם הם שני עינינים שונים – אין מוקדם ומאוחר.

3. כן משמע לכאורה שכוונתו להקשות על מ"ש "זאת אומרת אין מוקדם כו'" (שע"ז הוא הציון), ומעיר מפרש"י בג' מקומות לפני זה שמפורש כבר שאין מוקדם כו'.

אבל י"ל (ראה לקו"ש [המתורגם] ח"ז ע' 125) שכוונתו להקשות על המשך לשון הגמרא שאינו מועתק בגליון הש"ס שיש הפרש בין חד עינינא לתרי עינינא).

כי דחוק לומר שכוונתו רק לציין עוד מקומות לפנ"ז – שהרי יש הרבה מקומות ברש"י (וישלח לה, כט. שמות ד, כ. יתרו יט, יא. תשא לא, יח. צו ח, ב.). ויש עוד מקומות לפני רש"י (מכילתא בשלח טו, ט. ספרי ברשתנו בדעת רבי). וגם בתוס' ברכות ז, ב. ועוד. ואכ"מ.

1. בגליון הש"ס שם: "איין ברש"י בחומש בראשית ו, ג. יח. ג. שמות ד, כ". ולכאורה (כוונתו בזה ש)לפי זה מוכח שלפירש"י עה"ת כלל זה הוא גם "בחד עינינא". אבל קשה לומר כן בלימוד מקרא כפשוטו – שזהו דרך בפירש"י עה"ת – ד(אפילו בחד עינינא) אין מוקדם ומאוחר (ובפרט שאפילו בלימוד ע"ד ההלכה יש מוקדם בחד עינינא. וכלפי לייא) ולכן עכצ"ל דאין זו הוכחה (וראה הערה הבאה), כי הפסוק "זיהי נח גו' ויולד נח גו'" (בראשית ה, לב) בא בהמשך לסדר הדורות שמאדם ועד לבני נח. ואחרי שמספר ומונה כל דורות אלו, מתחיל לספר (ובקפיטל אחר) ענין חדש – ענין המבול: "זיהי כי החל האדם גו' ויקחו להם נשים כו' לא ידון רוחי גו'". וא"כ ה"ז תרי עיניני;

בפ' וירא (יח ב-ג), מה שמקדים הכתוב "וירץ לקראתם" ל"ויאמר גו'" לפירוש השני שברש"י (אף שהם בחד עינינא) הוא, כי כשראה אברהם שלשה אנשים נתעורר מיד לרוץ לקראתם, אלא שמקודם לזה הוזקק לומר להקב"ה שימתין לו. ולכן אי"ז שייך לענין "אין מוקדם ומאוחר". ועפ"ז מתורץ מה שרש"י אינו כותב לשון (קצר) זה, כ"א: א) "ודרך המקראות לדבר כן". ב) זקוק לראי' ע"ז ממק"א. ג) מאריך ובאריכות גדולה "כמו שפירשתי אצל לא ידון וגו'".

[ואף שבלא ידון כותב "אין מוקדם ומאוחר בתורה" – זה עצמו שבפ' וירא אין מעתיק לשון זה ומכריח פי' בלא ידון בשינוי מההכרח שעל אתר, מוכיח שפירושו (בזמן אמירת לא ידון -) אחד הוא וכמו בפ' וירא, אבל ההסברה – שונה היא מס"פ בראשית לר"פ וירא וכאו"א מוכרחת במקומה. ואכ"מ. ועוד בפ' וירא (ועיקר) ד"ויאמר" עכצ"ל דקאי גם על "יוקח נא" (שהרי לא נאמרה בו אמירה בפ"ע), ואן כן התיבות "אד". עבדך" – מעין מאמר קצר מוסגר ורק דרך אגב].

ועד"ז הוא גם בפ' שמות שם (אף שלכאורה הוא יתירה מהנ"ל – דהוא במקרא אחד), שלכן מדייק רש"י בלשונו "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא (ולא כבהנ"ל – "בתורה"). משא"כ בנדו"ד, אין מקום לומר שהדיבור "אחרי מות גו'", שבא בהוספה על האמירה "דבר גו' ואל יבוא גו'" [ובפרט שהדיבור "אחרי מות גו' בפ"ע אין לו שום פירוש, וכל עינינו הוא הוספת טעם וזירוז להציווי "ואל יבא" – יהי' כתוב לפני "ויאמר גו'".

נלל ג'

נפטיש יפוצץ סלע

כיצד ומתי מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים

כאשר רש"י מביא מספר פירושים באותו ענין, הרי זה משום שבכל אחד מהם יש קושי מסויים על פי פשוטו של מקרא, ולכן זקוק רש"י לפירוש נוסף – כי בכל אחד מהפירושים ישנו קושי שאין בחבירו.

יחד עם זאת, גם הסדר בדברי רש"י מדוייק, וכאשר הוא מביא שתי פירושים הוא עושה זאת מכיון שהפירוש הראשון עדיף על חברו, היות והקושי בו אינו גדול כל כך.

כשרש"י מביא פירוש שלישי, זהו מחמת קושי משותף שישנו בכל שני פירושים יחד, שהפירוש השלישי מתרצו.

יחד עם זאת, כאשר רוצה רש"י להציג בפנינו שני פירושים שקולים שהינם שווים במעלתם (כי הקושי בכל אחד מהם שווה באותה מידה) – מכיון שרש"י לא יכול לכתוב את שניהם יחד הוא מוסיף הקדמה עוד לפני שמביא את הפירושים עצמם: "נחלקו בו חכמי ישראל", או כיו"ב, על מנת להדגיש שיש לפנינו שני פירושים שקולים וזה שהוא מבכר ומביא פירוש אחד לפני חברו – הרי זה רק משום שאין ביכולתו לכתוב את שני הפירושים יחד.

להלן נראה שתי דוגמאות מייצגות שרש"י מביא מספר פירושים בדבריו, ונעמוד על ההבדלים ביניהם:

חלק א' | פירושים שקולים

במסכת בבא בתרא (יד, א) נחלקו היכן היו מונח ספר התורה שעשה משה בארון הברית:

ארון שעשה משה אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו – באמה בת ששה טפחים (כדי מאיר לטעמיה דאמרי: כל האמות היו צינורות), והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה מונחות כנגד ארכו של ארון (ז' אלז' ז); כמה לוחות אוכלות בארון (אוכלות = תופסות; כך לשון המשנה "אוכל בדרום אמה אחת" גבי יסוד המזבח; ואף בלשון מקרא "כי יוכלו אתיקים מהנה" בספר יחזקאל)? – שנים עשר טפחים; נשתיירו שם שלשה טפחים; צא מהן טפח (לעובי הכתלים, שהרי מנחוז נמדד אמתים וחצי ארכו), חציו לכותל זה וחציו לכותל זה – נשתיירו שם שני טפחים, שבהן ספר תורה (שכתב משה) מונח (כמו שנאמר ויכתוב משה את התורה וגו'), שנאמר אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה וגו': מאי אין בארון – רק? – מיעוט אחר מיעוט (אך ורק – שני מיעוטין הן) ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

ספר תורה שמונח בארון (ארכו לרחבו של ארון) – פירנסת ארון לארכו (כלומר: מלאת כל חללו לארכו, ופיקשת לרכי מדתו); צא ופרנס ארון לרחבו – כמה לוחות אוכלות בארון? – ששה טפחים (במדת רחבו); נשתיירו שם שלשה טפחים; צא מהן טפח חציו לכותל זה וחציו לכותל זה – נשתיירו שם שני טפחים,

שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא רחוק (כלומר לא היה לריך להיות רחבו כל כך אלא כצביל ס"ת המונח אורכו לרוחב הארון שלא יהא נכנס ויוצא בדוחק) – דברי רבי מאיר;

רבי יהודה אומר: באמה בת חמשה טפחים (מדת הארון באמה של חמשה טפחים היתה; רבי יהודה לטעמיה, דקאמר: אמת כלים – באמה בת חמשה); והלוחות – ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה מונחות באורכו של ארון (מוטלות על רוחבו ולא על חודו); כמה לוחות אוכלות בארון? – שנים עשר טפחים; נשתייר שם חצי טפח: אצבע לכותל זה ואצבע לכותל זה (שהטפח = ארבע אצבעות; ולמאן דגריס "אצבע ומחצה" – באצבע קטנה קאמר, שהטפח = ארבע בגודל וממש באצבע וקטן בקטנה); פירנסת ארון לארכו, צא ופרנס ארון לרחבו: כמה לוחות אוגרות בארון? – ששה טפחים; נשתייר שם טפח ומחצה; צא מהן חצי טפח: אצבע ומחצה לכותל זה ואצבע ומחצה לכותל זה; נשתייר שם טפח שבו עמודין עומדין (שני עמודי כסף, כמין עמודי ספר תורה, שוכזים לארכו, והלוחות זיניהן, שנאמר "עמודיו עשה כסף"), שנאמר: אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן וגו'. וארגו ששיגרו בו פלשתים דורון לאלהי ישראל מונח מצדו (של ארון) שנאמר: ואת כלי הזהב אשר השבותם לו אשם תשימו בארגו מצדו ושלחתם אותו והלך, ועליו ספר תורה מונח (ולקמיה פריך מעיקרא היכי הוה מונח), שנאמר: לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה': מצד הוא מונח, ולא בתוכו!

ומה אני מקיים 'אין בארון רק' – לרבות שברי לוחות שמונחים (תחת הלוחות) בארון.

האמוראים נחלקו האם מידת הארון היתה באמה של ששה טפחים, וכך נותר מקום בתוך הארון לספר התורה שכתב משה [ומה שנאמר "אין בארון רק שני לוחות" הוא מיעוט אחר מיעוט – שמרבה דבר נוסף שהי' שם. והוא ספר התורה]; או שהיא היתה באמה בת חמשה טפחים, וספר התורה הונח מצידו של הארון, על הארגו שבו שלחו הפלישתים דורון לאלהי ישראל.

רש"י עה"פ (וילך לא, כו) "לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלוקיכם והיה שם בך לעד" מפרש:

מצד ארון ברית ה' – נחלקו בו חכמי ישראל בבבא בתרא: יש מהם אומרים, דף היה בולט מן הארון מבחוץ ושם היה מונח; ויש אומרים, מצד הלוחות היה מונח, בתוך הארון.

הקדמתו של רש"י "נחלקו בו חכמי ישראל" באה לבאר ששני הפירושים שקולים, וסדרם הוא רק משום שלא יכול לכתבם ביחד (לקו"ש ח"ט וילך שיחה ב', ס"ה, תרגום):

בשעת המסעות הי' הארון מכוסה בשלשה כיסויים. ובמילא . . הכיסויים הפסיקו בין הארון לספר התורה?

...פירוש אחד הוא . . שהם"ת הונח על דף שבלט מהארון עצמו, והכיסויים כיסו את הארון יחד עם הדף,

... אבל כיון שזהו דוחק גדול לומר שבשנת הארבעים שינו את הארון (הרכיבו לארון דף) – מביא רש"י פירוש נוסף כיצד הי' הם"ת מונח תמיד מצד ארון ברית ה' – "מצד הלוחות הי' מונח בתוך הארון".

אבל גם פירוש זה קשה, כי פשטות הלשון "מצד ארון" משמעותה בצד הארון (לא בתוך הארון) – לכן חוזר רש"י לפירוש הראשון.

וכיון שפירוש זה "דף הי' בולט מן הארון" – דבר שלא נזכר בשום מקום – אינו קשה פחות מהפירוש ש"מצד ארון" משמעותו בתוך הארון מצד הלוחות – מקדים רש"י לפירושו "נחלקו בו חכמי ישראל", לומר, ששני הפירושים שקולים.

בשני הפירושים קושי שווה – מחד, קשה לומר שהוסיפו לארון קרש; ומאידך – הפסוק אומר שספר התורה הונח "מצד ארון ברית ה'". ולכן, שני הפירושים שקולים.

חלק ב' | פירושים המשלימים זה את זה

דוגמא לסדר פירושים מדורג, ופירוש שלישי המתרץ קושי משותף שישנו בכל שני פירושים יחד, נביא מפירושו בפרשת תולדות (כז, א), לאחר הסיפור אודות נשות עשו שהיו מקטרות לעבודה זרה:

וַיְהִי כִּי יָקָן יִצְחָק וַתִּבְהִין עֵינָיו מִרְאֵת וַיִּקְרָא אֶת עֲשׂוֹ בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַגָּדֹל:
וַתִּבְהִין – בעשנן של אלו.

דבר אחר: כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו.

דבר אחר: כדי שיטול יעקב את הברכות.

מכך שרש"י הביא שלשה פירושים, ובסדר זה, מובן שבכל אחד יש קושי גדול מקודמו, ובכל שני פסוקים יחד יש קושי משותף.

הקשיים בפירוש הראשון הינם – כיצד הזיק העשן שהגיע מדירת נשי עשו ליצחק, ומדוע לא הזיק לרבקה (לקו"ש חט"ו שיחה ג' לפ' תולדות (מתורגם) ס"ד):

(א) מובן שנשי עשו לא גרו ביחד עם יצחק, אלא היתה להם דירה נפרדת. . ואם כך, אין זה "חלק" כ"כ לומר ש"עשנן של אלו" בדירתו הזיק ליצחק בדירתו. (ב) מדוע הזיק "עשנן" רק ליצחק, ולא לרבקה?

הפירוש השני לפיו הזיקו דמעותיהם של המלאכים ליצחק – עולה בקשיותו על הראשון – כיון שאינו בדרך הפשט (ס"ה):

תוכן הפירוש הוא דרש, ולא כדרכו של רש"י בפירושו על התורה – פשוטו של מקרא.

אך הפירוש השלישי תמוה יותר, כי בכך נראית הנהגתו של הקב"ה לא ישרה:

כיצד יתכן שהקב"ה יכהה את ראיית יצחק למשך שנים כה רבות, כדי שאחר, יעקב, יקבל עי"ז את הברכות? . . גרימת יסורים לאדם למען טובת זולתו נראית כהיפך היושר, דבר שא"א לחלוטין לשייכו לקב"ה.

זוהי איפה הסיבה לדירוג הפירושים בסדר זה.

...

נעבור לקושי המשותף לכל שני פירושים יחד, המתורץ בפירוש השלישי. נתחיל מהפירוש השני והשלישי לעומת הראשון – שסדר הכתובים בסיפור הקטרת נשי עשו לע"ז ואח"כ על הכהית עיני יצחק, מוכיח על נכונותו (ס"ו):

היתרון העיקרי שבפירוש הראשון על פני שני האחרים הוא, כאמור, שרק הוא רמוז בפסוקים. הקושי המשותף בפירוש הראשון והשלישי לגבי השני – שמסירת ברכות יצחק ליעקב היו באמצעות ענינים של גנות וחיסרון:

לפי כל הפירושים הי' "ותכהין" הגורם למסירת ברכות יצחק ליעקב. בפירוש הראשון והשלישי נגרם "ותכהין" ע"י פגם וגנות, ויוצא שענינים של גנות וחיסרון גרמו... לברכות! ואילו לפי הפירוש השני, להיפך: "ותכהין" נגרם ע"י מעלתו של יצחק – בגלל העקידה. הראשון והשני לגבי השלישי:

לפי שני הפירושים הראשונים יוצא, ש"ותכהין עיניו מראות" נגרם זמן רב לפני "זקן יצחק" . . מתעוררת השאלה: מדוע כתוב בתורה קודם "כי זקן יצחק" ואח"כ "ותכהין"? . . לכן מביא רש"י פירוש שלישי . . שלפיו מובן הסדר בתורה: "ויהי כי זקן יצחק" ולכן הוא רצה לתת את הברכות לעשו, ולכן – "ותכהין גו", כדי שיעקב יקבל את הברכות.

גם בפירושים הראשונים יש קושי משותף – שלפיהם סדר הכתובים אינו מובן, כי "ותכהין עיניו מראות" קרה כבר בעקידתו, או כשהביא עשו את נשיו, ורק אח"כ "זקן יצחק". ורק לפי הפירוש השלישי מובן שהפסוקים מסודרים לפי סדר סיבה ומסובב: כיון שיצחק זקן ורצה לברך את עשו, כהו עיניו, וכך עברו הברכות ליעקב.

תולדות ג

(ב) בכל מקום שרש"י מביא שני פירושים או יותר, הרי זה מפני שבכל פירוש יש קושי שאיננו בפירוש האחר. גם סדר הפירושים מדוייק: הקושי בפירוש השני גדול מהקושי בפירוש הראשון, והקושי בפירוש השלישי – גדול מן השני.

יש להבין: מהם הקשיים בשלושה פירושים אלו ומה הסיבות לדירוג האמור בקשיים?

(ג) כאמור מספר פעמים, במקום שמביא רש"י שלושה פירושים, הרי שבנוסף לקושי הקיים על כל פירוש בנפרד ושאיננו קיים באחרים, יש קושי גם על כל שניים מן הפירושים ביחד, שבגללו יש צורך בפירוש השלישי שעליו אין הקושי הזה קיים⁶, שאילולא כן אין צורך בשלושה פירושים.

צריך אפוא למצוא בפירוש רש"י שלפנינו גם את הקושי המשותף לכל

א. שלוש הסיבות ל"ותכהין", והשאלות על כך

על הפסוק¹ „ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" מביא רש"י שלושה פירושים לגבי הסיבה ל"ותכהין": בעשנן של אלו (שהיו מעשנות ומקטרות לע"ז²), דבר אחר: כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו. דבר אחר: כדי שיטול יעקב את הברכות. אין מובן:

(א) בפשטות נראה שהסיבה מובאת בתורה עצמה, כנאמר לפני כן: „ויהי כי זקן יצחק", וכתוצאה – „ותכהין עיניו מראות"³, כפי שכתוב⁴ לגבי יעקב אבינו „ועיני ישראל כבדו מזוקן", וכפי שרואים במציאות שכח הראיה נחלש מזקנה. ואם כך, מדוע מחפש רש"י סיבות אחרות?⁵

בכתוב „ויהי כי זקן יצחק" (וראה משכיל לדוד כאן)* – כי י"ל, שזוהי הקדמה (לא ל"ותכהין", כ"א) לכללות הסיפור שרצה יצחק לברך את עשו, שזה שייך רק כאשר „זקן יצחק גו' לא ידעתי יום מותי".

(6) אף שלפעמים המעלה היא לא מצד קושיא שישנה, כ"א, לפי שהוא קרוב יותר לפשוטו ש"מ. (7) כה, יא.

* עיקר הקושיא לפי פי' הראשון „בעשנן של אלו", משא"כ לפי' הב' והג' – ראה לקמן בפנים סעיף ו' והערה 26.

(1) פרשתנו כו, א.

(2) ברא"ם כאן מפרש שכהו עיניו מצד שהי' מיצר לו על עשן הע"ז (וראה גם לקו"ש [המתורגם] ח"ה ע' 141 ואילך). ובתנחומא כאן (ח): אמר הקב"ה הריני מכה את עיניו כו'. אבל מפשטות לשון רש"י „בעשנן כו" מוכח, שכיהוי עיניו בא מהעשן עצמו (דטבע העשן להזיק לעינים – משלי יוד, כו), וכבשפ"ח כאן.

(3) וכן פירש הרשב"ם, רד"ק ורבינו בחיי כאן.

(4) ויחי מה, י.

(5) אבל אין להקשות דלפי פרש"י למה נאמר

„כמת"? ברור, שכיון שהקדוש־ברוך הוא בעצמו, בעל הברכות, ברוך את יצחק, לא היתה הזקנה צריכה להזיק לו כל כך, שיהיה חמישים ושבע משנותיו חשוב „כמת"¹⁰! ובמיוחד כאשר גיל

שני פירושים ביחד, וכיצד הוא מתורץ בפירוש השלישי.

ב. „ותכהין" כתוצאה מזקנה – אינו מתקבל על־ידי רש"י

הסיבה לכך שרש"י אינו מקבל את ההסבר הפשוט ש„ותכהין" היתה תוצאה מ„זקן יצחק" היא: בפרשה הקודמת⁷ נאמר „ויברך אלקים את יצחק", ורש"י מפרש: נתירא (אברהם) לברך את יצחק... אמר יבוא בעל הברכות ויברך... ובא הקדוש־ברוך הוא וברכו. מתעוררת איפוא השאלה⁸: כיצד ייתכן שלאחר ברכת יצחק על־ידי הקדוש־ברוך הוא בעצמו, ייווצר מצב של „ותכהין עיניו", הגורם לאדם לצער ויסורים, עד־כדי־כך – כפי שכותב רש"י בהמשך⁹ – שמפני זאת הוא היה

שיצחק הי' סומא, כי הי' „עולה תמימה"*** (פרש"י פרשתנו כו, ב. מב"ר פס"ד, ג), וסומא הי' מום (אמור כא, יח. כב, כב).

[ואין מזה סתירה לזה שפרש"י עה"פ (ש"ב ה, ו) „העורים והפסחים" – „היו להם שני צלמים (עבודת כוכבים) א' עור וא' פסח שנעשו על שם יצחק ויעקב כו" – כי י"ל שזהו רק לדעת היבוסים שלא הבחינו דרגת „ותכהין" דיצחק (ופשוט שלא ידעו שהי' „עולה תמימה"). והרי גם יעקב חשבוהו ל„פסח" (שפירושו „דולג" – פרש"י בא יב, יא), אף שהי' רק „צולע" (וישלה לב, לב). ועוד ועיקר שהרי לאח"כ ויבא יעקב שלם בגופו (פרש"י וישלה לג, יח) – שהי' צולע משך זמן קצר ביותר במשך כל ימי חייו. ובפשטות י"ל שאא"פ לעשות צלם של (רק) כיהוי עינים].
ועפ"ז חידוש בהלכה (ע"ד הפשט) – דכיהוי עינים לא הי' מום***.

10) משא"כ ביעקב יש לומר, אשר: (א) כבידות עיניו באה מצד זה ש„מעט ורעים היו ימי שני היי גו" (ויגש מז, ט). (ב) „כבדו" קל יותר מ„ותכהין" (ראה זהר פרשתנו קמב, א. ספורנו כאן). (ג) גם זה – הי' רק בסוף ימיו (וראה באר יצחק לפרש"י כאן).

בפשט"מ הוא (לא שאינו רואה כלל. כ"א) שרק נחלש כח הראי' אפילו במקצת, וע"ד מש"נ: כהה הנגע – שלא עמד במראיתו (תזריע יג, ואו ובפרש"י. וראה תו"כ שם).

***) ובפשטות – וגם מזה שגם אחרי „ותכהין עיניו" הי' בא"י – משמע שכל ימיו הי' „עולה תמימה".

****) ואף שבבכורות שם דגם „מחטוריתא" (שחסרה מראיתו אבל רואה מקצת – פרש"י) הי' מום – פשיטא שאין הכוונה שלא עמד בראיתו כ"א נחלש במקצת, כ"א אדרבא וכלשון רש"י שהראי' היא (רק) מקצת.

8) ראה ע"ז לקמן ע' 231 – בביאור פרש"י בפסוק שלאח"כ ("לא ידעתי יום מותי, אריב"ק כו").

9) ויצא כה, יג. לא, מב.

דרך אגב – גם בפרש"י זה נראה גודל דיוק הלשון שלו: המקור לפרש"י הוא בתנחומא פרשתנו (ז), אלא ששם הלשון „הואיל ונתייסם בעיניו כו" [וכן בפדר"א פל"ב*]: מכאן אתה למד שהסומא חשוב כמת], ואילו ברש"י הלשון: „שכהו עיניו .. והרי הוא כמת".

והביאור בזה [נוסף לזה שבקרא מצינו רק הענין ד„כהו עיניו" ולא שנתייסם*]: אא"פ לומר

(* גם בנדרים (סד, ב) דסומא חשוב כמת – אבל שם אין המדובר ביצחק.

** בבכורות מד, א: כל מחמת כהיותא כו, וברש"י שם: כהיותא, דאינו רואה ובשטמ"ק מוסיף (וכ"ה ברבינו גרשום): כלל; אבל הפירוש ד„ותכהין"

שהפסוק „ותכהין עיניו מראות“ בא בהמשך לפסוק המספר על נשי עשו, שהיו „מורת רוח ליצחק ולרבקה“ מפני שעבדו עבודה זרה¹³, סביר¹⁴, שבסמיכות זו רמוזה הסיבה ל„ותכהין“¹⁵.

לכן קובע רש"י את הפירוש ש„ותכהין“ נגרם בגלל „עשנן של אלו“¹⁶ מיד בתחילה, כפירוש עיקרי, כי הוא רמוז על-ידי הפסוקים עצמם, בעוד אשר לפי שני הפירושים האחרים אין הסיבה רמוזה בפשטות הפסוקים.

ד. הקשיים בפירוש

הראשון

אך בפירוש הראשון ישנם שני קשיים:

(א) מובן שנשי עשו לא גרו ביחד עם יצחק, אלא היתה להן דירה נפרדת¹⁷, מובן שאת מעשיהן ש„היו עובדות עבודה זרה“ ו„מעשנות...“ הן עשו בדירה שלהן, ואם כך, אין זה „חלק“ כל-כך לומר ש„עשנן של אלו“ בדירתן הזיק ליצחק בדירתו.

13) פרש"י כו, לה. ולהעיר שבכמה כת"י רש"י איתא: ד"א מקטירות לע"ז כו'.

14) אבל מזה לחוד אינו מוכרח – כי אפשר שסמיכות שני ענינים אלו הוא לפי שלא היו ביניהם מאורעות אחרים שדברה בהם תורה.

15) ראה גם תנחומא כאן ת. רא"ם ושפ"ח כאן.

16) עפמ"ש בפנים יומתק לשון רש"י „בעשנן של אלו“ (ולא של נשי עשו), שכוונתו בזה – אלו שנאמרו למעלה, בכדי להדגיש שפ' זה מרומז בסמיכות הכתובים.

17) ראה טור הארוך ופענח רזא עה"פ ותהיין מורת רוח גו'. וראה פרש"י כו, טו.

מאה ועשרים ושלוש שנים¹¹ לא נחשב כזקנה מופלגת כל-כך בתקופה ההיא, (ובמיוחד שאין מוצאים זאת אצל אף אחד*¹¹ מן האנשים המוזכרים עד עתה¹², למרות שרבים מהם חיו הרבה יותר ממאה ועשרים ושלוש שנים).

לפיכך מביא רש"י סיבות אחרות ל„ותכהין“. כלומר, עקב ברכת הקדוש-ברוך-הוא ליצחק, לולא התערבות ענינים אחרים, אכן היה אצל יצחק, כאצל משה רבינו, מצב של „לא כהתה עיניו“^{12*}, אבל השפיעו כאן סיבות צדדיות שגרמו ל„ותכהין עיניו“.

ג. פירוש ראשון רמוז

בפשטות הכתובים

קושי זה, כיצד ייתכן שיצחק, אשר הקדוש-ברוך-הוא בעצמו ברכו, יסבול מכהות עינים, מתעורר מיד כאשר לומדים את הפסוק „ותכהין עיניו מראות“. לכן סביר להניח, שהתשובה לשאלה זו רמוזה בפסוקים עצמם. וכיון

11) שנותיו של יצחק אז (פרש"י פרשתנו כו, ב).

11*) ואע"פ שפרש"י (בראשית ד, כג) שהי' למך סומא: א) הרי מסיים שם „כך דרש ר' תנחומא (דקאי על כל הפירוש), ב) אינו מפורש בכתוב, ג) מביא גם פירוש אחר.

12) אף שי"ל שאין מוזכר זה בכתוב – מפני שאין נפק"מ, משא"כ בנדו"ד (וביעקב),

אבל גם עפ"ז עדיין לא יתורץ זה שמוכח בנוגע לכמה אנשים שלא היו סומים אף בגיל של 123 שנה ויותר.

12*) ברכה לד, ז. וראה ב"ר פס"ה ה: וצדקת צדיקים זה משה (שנאמר בו לא כהתה עיני – ראה בחיי פרשתנו כאן) יסורו ממנו זה יצחק כו' כהו עיניו.

כהו עיניו") הוא דרש²⁰, ולא כדרכו של רש"י בפירושו על התורה – פשוטו של מקרא.

ועל הפירוש השלישי יש תמיהה גדולה יותר: כיצד ייתכן שהקדוש-ברוך-הוא יכהה את ראייתו של יצחק למשך שנים כה רבות, כדי שאחר, יעקב, יקבל על-ידי-כך את הברכות? הרי הרבה דרכים למקום, ובודאי היתה לקדוש-ברוך-הוא דרך אחרת שבה יכול היה יעקב לקבל את הברכות.

זהו קושי גדול הרבה יותר מן הקושי על הפירוש השני, כי גרימת יסורים לאדם למען טובת זולתו נראית כהיפך היושר, דבר שאי-אפשר לחלוטין לשייכו לקדוש-ברוך-הוא – ולכן קובע רש"י פירוש זה לאחד הפירושים השני²¹.

ו. המעלה שבכל אחד מן הפירושים

כאמור, יש בכל אחד מן הפירושים מעלה לעומת שני הפירושים האחרים. במילים אחרות: לכל שני פירושים ביחד יש אותנו קושי, שאינו קיים בפירוש השלישי.

היתרון העיקרי שבפירוש הראשון

(20) וצע"ק למה לא כתב רש"י ע"ז, ומדרשו, כדרכו בכ"מ.

(21) בסגנון אחר: הקושי על פי' הב' הוא רק שאין לו מקור בפשט"מ (אבל הפירוש בקרא – ש"ותכהין" בא ע"י דמעות המלאכים – מתקבל על הדעת); משא"כ הקושי על פי' הג' הוא שנעם הפירוש (הטעם על "ותכהין") אינו מתקבל כו' [וע"ד משנת בלקו"ש [המתורגם] ח"ה (ע' 43 הערה 39) זה שבכ"מ מקדים רש"י פי' האגדה ל"פשוטו"].

(ב) מדוע הזיק "עשנן" רק ליצחק, ולא לרבקה?¹⁸

ובגלל שני קשיים אלו מוכרח רש"י להביא את הפירושים האחרים¹⁹.

ה. השאלות על הפירוש השני והשלישי

הקושי הקיים על כל אחד משני הפירושים האחרים – (א) "כשנעקד על-גבי המזבח... וירדו דמעותיהם על עיניו", (ב) "כדי שיטול יעקב את הברכות" (בנוסף לקושי המשותף להם, שאינם רמוזים בפסוק), הוא:

בפירוש השני קשה: תוכן הפירוש ("נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם... לפיכך

(18) כי לפירוש זה הכיהוי עינים אינו תלוי בוקנה, כדלקמן הערה 26.

התירוצים שבתנחומא שהובאו במפרשי רש"י (שרבקה היתה רגילה בע"ז כו') הם רק אם נאמר שהכיהוי עינים בא בגלל שהעשן ה' של ע"ז, אבל לא לפרש"י (ראה לעיל הערה 2) שבא מהעשן גופא [אבל בשפ"ח כאן: שעשן קשה לעינים אבל רבקה היתה רגילה בו. וראה ג"כ חזקוני ודבק טוב].

בנוגע לנשי עשו עצמן – אין הכרח מהכתובים שלא כהו עיניהן. או י"ל שבהקטירן ידעו ליוהר מהעשן. [וכן י"ל בנוגע לעשו. ובפשטות יותר – כי ה' "איש שדה" ולא ה' נמצא כ"כ בביתו].

(19) עוד מעלה בפירושים אלו על פירוש הא': לפי' הא' קשה מדוע נאמר "ותכהין" אחרי "זקן יצחק" (ראה לקמן ס"ו) – משא"כ לפי' הג' (כדלקמן שם); וגם לפירוש הב' יש לתרץ כדלקמן הערה 26.

(* ובפרט שלפירוש הראשון נמצא שהתיבות "ויהי כי זקן יצחק" מפסיקות סמיכות הכתובים (בין "ותכהין" ל"ותהיין מורת רוח גו"), כמ"ש במשכיל לדוד כאן.

בתורה קודם „כי זקן יצחק” ואחר־כך „ותכהין”? הרי לפי שני הפירושים הראשונים²⁶ צריך היה הסדר להיות הפוך, לפי סדר המאורעות? לכן מביא רש"י פירוש שלישי, „כדי שיטול יעקב את הברכות”, שלפיו מובן הסדר בתורה: „ויהי כי זקן יצחק” ולכן הוא רצה לתת את הברכות לעשו, ולפיכך – „ותכהין...”, כדי שיעקב יקבל את הברכות.

ז. ההוראה: הימנעות מלשון הרע

אחת מההוראות הנלמדות מהפירוש השלישי של רש"י היא עד כמה יש להקפיד על אי אמירת לשון הרע:

לכאורה, כדי שיעקב יקבל את הברכות היתה לקדוש־ברוך־הוא דרך פשוטה ביותר – לגלות ליצחק²⁷ שעשו הוא רשע²⁸, ואז הוא בודאי יתן את הברכות ליעקב!

אודות נשי עשו כבר ידע יצחק שהן

26 עיקר הקושיא הוא לפירוש הראשון. כי בנוגע לפי' הב' י"ל בדוחק שהדמעות שנשרו מעיני המלאכים „היו רשומות בתוך עיניו” (ב"ר פס"ה, י), ובמילא פעולת הדמעות היתה פעולה נמשכת, ולא כהו עיניו רק לאחר שהוקין [וכמ"ש בפענח רזא כאן. וראה מהרש"ל (והובא בש"ח) כאן. פדר"א פל"ב]. משא"כ לפי' הא' „בעשנן של אלו” פשוט שכבר כהו עיניו כמה זמן לפני זה, ולא רק עתה (כאשר „זקן יצחק” – כקב שנה) ע"י ריבוי העשן ד... כג שנה!

27 ראה פרש"י וישב לו, לג: ולמה לא גלה לו הקב"ה כו'.

28 ובפרט אשר בלאה"כ ראה יצחק שדברים בגו, שהרי אברהם אביו לא ברכו (ראה פרש"י ח"ש כה, יא).

על פני שני האחרים הוא, כאמור, שרק הוא רמוז בפסוקים.

המעלה של הפירוש השני על פני הפירוש הראשון והשלישי היא: לפי כל הפירושים היה „ותכהין” הגורם למסירת ברכות יצחק ליעקב. בפירוש הראשון והשלישי נגרם „ותכהין” על־ידי פגם וגנות (לפי הפירוש הראשון בגלל עשן של עבודה זרה, ולפי השלישי – מפני שיצחק רצה לברך את עשו), ויוצא, שענינים של גנות וחסרון גרמו... לברכות! ואילו לפי הפירוש השני, להיפך: „ותכהין” נגרם על־ידי מעלתו של יצחק – בגלל העקידה²².

גם לפירוש השלישי יש יתרון על פני שני הראשונים:

לפי שני הפירושים הראשונים יוצא, ש„ותכהין עיניו מראות” נגרם זמן רב לפני „זקן יצחק”. שהרי, כשנשא עשו את הנשים החתיות בהיותו בן „ארבעים שנה”²³, היה יצחק בן מאה שנה (כי כשנולד עשו היה יצחק בן ששים שנה²⁴). ולפי הפירוש השני, שהדבר נגרם מדמעות המלאכים, ארע הדבר אף לפני־כן – כאשר היה יצחק בן שלושים ושבע שנים²⁵.

מתעוררת השאלה: מדוע כתוב

22 עוד יתרון בפירוש זה על פירוש הא' והג': לפי' זה (שכהו עיניו בעת מעשה העקידה, כדלקמן בפנים) מתורץ בפשטות למה לא הרגיש יצחק הא ד„זה (עשו) פירש לע"א” (פרש"י פרשתנו כה, כז), משא"כ לפי' הא' והג' שכהו עיניו לאח"ז.

23 פרשתנו כו, לד.

24 שם כה, כו.

25 פרש"י פרשתנו כה, כ.

כלל ד'

הראיות בפירוש רש"י על התורה

סדר הקדימה והאיחור בראיות שרש"י מביא לדבריו מהכתובים, והדיוק בהם

בפרק הקודם למדנו כיצד רש"י בוחר להביא פירושים שונים כאשר בכל אחד מהם ישנו קושי מסויים שאין בחבירו, כאשר לעיתים הוא בוחר להקדים פירוש אחד ובכך לומר שפירוש זה מתיישב יותר על פי פשוטו של מקרא מאשר הפירושים שאחריו, ולעיתים הוא מוסיף הקדמה מסויימת ובכך מבהיר לנו שיש לפנינו פירושים שקולים השווים במעלתם.

בפרק הנוכחי נראה כיצד רש"י מדייק בדבריו לא רק בנוגע לפירושים שהוא מביא, אלא גם בנוגע להוכחות שהוא מוצא לנכון להביא לפירושו, כאשר כל אות מדוייקת, ובכל פסוק שהובא או שהושמט רש"י בא למדנו עניין נוסף, וכך גם בנוגע לסדר הדברים.

במסכת סנהדרין נאמר (יט, ב):

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל המלמד בן חבירו תורה – מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, שנאמר ואלה תולדות אהרן ומשה וכתוב (ומפרש צמריה בני אהרן) ואלה שמות בני אהרן (ולא הזכירו בני משה עס) לומר לך: אהרן ילד ומשה לימד, לפיכך נקראו על שמו.

עוד נאמר שם (צט, ב):

אמר ריש לקיש: כל המלמד את בן חבירו תורה – מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן (אשר עשו בחרן, דמתרגמינן: דשעבידו לאורייתא בחרן, וקרי להו עשייה).

רש"י מתייחס לנושא זה, בפירושו על הפסוק (ואתחנן ו, ז): וְשִׁנְנֶתָם לְבָנָיִךָ וְדַבַּרְתָּ בָם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ:

לבניך – אלו התלמידים.

על הצורך להוציא את פירוש הפסוק מפשוטו, למדנו בכלל א' חלק ב'. אך בכדי להוכיח זאת, קובע רש"י כי:

מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים.

הוא מביא לכך שלש ראיות (בחצע"ג הובאו הסברי הרבי מלך המשיח לדבריו, מס"ב בשיחה שהובאה לעיל כלל א' ח"ב (מתורגם)):

שנאמר: "בנים אתם לה' אלקיכם", (שבנ"י נקראים בניו של הקב"ה מצד זה שלמדו ממנו תורה והם תלמידיו).

ואומר: "בני הנביאים אשר בבית א"ל", (שתלמידי הנביאים, שלמדו מהם נבואה, נקראים בני הנביאים).

וכן בחזקי' שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים, שנאמר: "בני עתה אל תשלו". (שחזקי' קרא לבנ"י בנים מכיון שלמד עמם תורה).

רש"י מביא שלש ראיות, ראשית משום שבכל אחד מהן ישנו חסרון לגבי זולתו, החסרון בראי' הראשונה הינו, שלא מוכח ממנו שדוקא בגלל שבנ"י למדו תורה מהקב"ה הם נקראים בניו (ס"ט):

ניתן לומר, שהענין שבנ"י קיבלו מהקב"ה, ומחמתו הם נקראים בניו, זהו התרי"ג מצוות, שגם הם דבר עיקרי במציאות בנ"י.

גם בראי' השני', בה מדובר לכאורה על לימוד הנבואה, ישנו דוחק, כי אכן אפשר לפרש שמדובר על הנביאים עצמם, ולא על תלמידיהם (סי"א):

ניתן ללמוד שב"בני הנביאים" הכוונה לאנשי-נבואה. ע"ד הלשון "בני קדם" שמשמעותה אנשים-קדומים ולא בניו של קדם, ועד"ז "בני שנה" שלשון זו מתארת את ענינם – ואין פירושה בניו של שנה.

אמנם רש"י מדייק כי הי' זה לאחר שאיזבל הרגה את נביאי ה' ("בבית א-ל"), ולכן מוכרחים לומר שלא היו "אנשי נבואה" אלא רק תלמידים שהחלו ללמוד זאת – אך עדיין ניתן ללמוד בדוחק שנותרה קבוצה של נביאי אמת (סי"ב). ולכן מביא רש"י את הראי' השלישית, בו מוכח במפורש שחזקי' למד תורה עם ישראל. אך גם בו ישנו קושי, שמחמתו זקוקים לפירושים הקודמים (סי"ג-ד):

ניתן לומר, שזה שחזקי' קרא לבנ"י בנים הוא כי נוסף ללימוד התורה עמם, הוא דאג להם גם לצרכיהם הגשמיים, כשאר המלכים. ודוקא מחמת נתינתו לישראל את שני הדברים – הן צרכיהם הגשמיים והן תורה – הם נקראו בנים (כי קבלת כל הצרכים – גשמיים ורוחניים – היא בדומה לבן שכל צרכיו הם מהאב).

חזקי' הי' מלך ישראל, שדאג להם לכל צרכיהם – וא"כ אין הכרח שדוקא משום שלימד אותם תורה הם נקראו בניו.

...

לאמיתו של דבר, ניתן להביא כלל נוסף, שיסביר בפשטות את הצורך בהבאת שלשה פסוקים, ואלו דוקא, בהקדמת הקושי שהביא את רש"י להכריח כי בכל מקום קרויים התלמידים בנים (סט"ו):

מדוע נאמר בפסוק "לבניך", שנותן מקום לטעות לפרש לבניך כפשוטו? הרי יכול הי' להיכתב "ושננתם לתלמידיך"!

מכך שלשון הפסוק היא דוקא "ושננתם לבניך" ולא כתב במפורש "לתלמידיך", מוכרחים להוכיח שפירוש המילה "לבניך" בצורה כזו, הוא בכל מקום:

בכל התורה שבכתב, נקראים התלמידים בנים. ובמילא א"א לשאול מדוע לא נאמר "ושננתם לבניך", כי בכל מקום שמם של התלמידים הוא – בנים.

כדי להוכיח זאת, מוכרח רש"י להביא את ראיותיו אלו:

מפסוק אחד, ואפילו משניים – זו רק ראי' שתלמידים יכולים להיקרא בנים. אך אין זו ראי' עדיין שזהו שמם בכל מקום. אך כאשר רואים בשלשה מקומות [ובפרט שהם מכל חלקי התורה שבכתב: תורה, נביאים וכתובים] שהפסוק קורא לתלמידים בשם בנים, זו ראי' שזהו שמם היחיד.

כשרש"י רוצה לקבוע כלל לפיו נפרש מילה מסויימת "בכל מקום", הוא מביא שלשה ראיות, מהתורה, מהנביאים ומהכתובים.

ואתחנן

אמנם, ב"ספרי" מבואר "לבניך – אלו תלמידיך", אך פירוש זה הוא על פי דרך ההלכה, ואין לומר שזהו הטעם לפירוש רש"י, כי, כמוסבר פעמים רבות, רש"י מפרש את הפסוקים לפי דרך הפשט, גם אם לפי ההלכה או הדרוש וכדומה הם מבוארים באופן

(3) ואין לומר שהוכחת רש"י היא ממה שהציווי ללמד לבנים נאמר בפרשת עקב (יא, יט), ומכיון ששם מוכרח לפרש ש"בניכם" הוא כפשוטו*, לכן מפרש שהציווי דושננתם לבניך הוא ללמד לתלמידים וע"ד שמפרש רש"י (יא, יח) "אף לאחר שתגלו כו'", כי דוחק לומר שציווי אחד נכפל ב' פעמים)

כי (א) גם כשנפרש לבניך כפשוטו, הם ב' ציוויים שונים. כי החיוב בפ' עקב הוא ולמדתם גו' לדבר במ, שהפסוק תורה צוה לנו משה יהא לימוד דיבורו, והציווי בפרשתנו הוא ושננתם לשון חידוד. (ב) בכל מקום שהוכחת רש"י הוא מפסוק שנאמר לאח"ז שהתלמיד לא למדו עדיין, כתב רש"י את הוכחתו בפירוש. ומכיון שבנדוד, אינו כותב שום הוכחה לפירושו, מוכרח שההוכחה היא מפסוק זה גופא או מפרשיות הקודמות שהתלמיד למדם כבר, ושההוכחה היא פשוטה ביותר עד שרש"י אינו זקוק לפרשה.

(* כי (א) מכיון שהחיוב שם הוא "לדבר במ" שהוא (כדפירש"י שם) משיודע לדבר (ועוד לפני זה – משמתחיל לדבר), הרי תינוק בגיל זה נמצא בבית הוריו, ואין שייך לחייב את מי שהוא (אחר) ללמד את התינוק, ועאכ"כ שאין שייך להאשימו "ואם לא עשה כן ה"ה כאילו קוברו". (ב) הפסוק "למען ירבו גו' על האדמה גו'" קאי לא רק אלפניו – וכתבתם גו', אלא גם אלפני פניו – ולמדתם גו' כדפירש"י שם: ואם לא עשה כן .. למען ירבו כו'. ובאותו חלק ד"האדמה" הם האב והבן (שירשו) ולא הרב ותלמידו – אף שבדוחק יל"פ שכאן הכוונה דכללות הישיבה על האדמה באה בזכות לימוד התורה כו'.

א. "לבניך – אלו התלמידים"

מן הפסוק "ושננתם לבניך..."¹ מצטט רש"י את המילה "לבניך" ומפרש "אלו התלמידים". כלומר, הפירוש של "ושננתם לבניך" הוא: עליך ללמד את תלמידיך. מתעוררת השאלה: כיצד אפשר לבאר, שמשמעות המילה "לבניך" היא "אלו התלמידים", ולא "הבנים"? – לכן מוסיף רש"י "מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים".

ואין מובן: מנין מסיק רש"י שבמילה "לבניך" הכוונה היא לתלמידים?² אמנם, גם "תלמידים קרויים בנים", אך הרבה יותר פשוט לומר, שמשמעות המילה "לבניך" היא כמשמעותה הפשוטה ברוב המקומות – בנים?³

(1) פרשתנו ו, ז.

(2) בש"ח כאן שהוכחת רש"י הוא "דאי בבנים ממש, הא לעיל מיני" כתיב (ו, ב) אתה ובנך ובן בנך, וכאן כתיב דוקא לבניך, אלא ע"כ אתלמידים". אבל דבריו צע"ג, כי בכתוב שם אינו מדובר ע"ד חיוב האב לבנו, כ"א ע"ד חיוב הבן. ועוד – אינו מדובר כלל ע"ד לימוד התורה, כ"א ע"ד שמירת המצוות, כמפורש שם "לשמור את כל חקותיו ומצותיו אשר אנכי מצוך".

ואולי טה"ד בש"ח כאן, וכוונתו להפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך" (ד, ט). אבל גם מפסוק זה אין הוכחה, כי לפי פירש"י (שם פסוק יו"ד) מדבר הכתוב בענין הקולות והלפידים דמ"ת ולא בענין תלמוד תורה (ואפילו בדרך ההלכה, פשוטות הכתוב מדבר רק בעשה"ד, ורק שקבלו חכמים שה"ה לכל התורה כולה – ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ד).

הוכחות, ואינו מסתפק בהוכחה אחת או בשתיים?

(ב) בפרשת במדבר⁹ אומר רש"י שבני אהרן נקראים בפסוק "תולדות משה", "לפי שלמדן תורה, מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". וקשה: מדוע בפרשת במדבר, כאשר רש"י אומר שתלמידים נקראים "תולדות", אין הוא זקוק להוכחות ממקומות אחרים, ודי לו בכך שבמקום זה עצמו נאמר "תולדות משה". ואילו בפרשת ואתחנן, כאשר רש"י אומר בשנית "שהתלמידים קרויים בנים", הוא מוסיף "מצינו...". ומביא לכך הוכחות?

(ג) ההוכחות שמביא רש"י לכך שהתלמידים קרויים בנים מובאות מפסוקים אשר (א) התלמיד עדיין לא למד אותם (ב) רש"י עצמו סובר שכל אחד מהם אינו הוכחה מספקת (ולכן דרושות כל שלש ההוכחות¹⁰). רש"י יכול היה להביא הוכחה מן הפסוק "תולדות... משה", אשר (א) התלמיד כבר למד אותו (ב) שם נאמר במפורש, כפי שרש"י מבאר שם בפשטות, שתלמידים נקראים תולדות?

(ד) בספר משלי מכנה שלמה המלך את כל אחד מתלמידיו, שאליהם מופנים דברי המוסר של ספר זה, בתואר "בני" למעלה מעשרים פעמים. מדוע איפוא צריך רש"י להביא הוכחה מחזקיה אשר

שונה⁴, כפי שקובע רש"י עצמו את הכלל – מיד בפרשה הראשונה⁵: "ואני לא באתי אלא לפשוטו".

ב. השאלות על ההוכחות שרש"י אינו מביא

לדבריו "מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים" מביא רש"י שלש הוכחות: (א) "שנאמר⁶: בנים אתם לה' אלקיכם" – שישאל נקראים בנים לה' מפני שלמדו ממנו תורה, והם תלמידיו. (ב) "ואומר⁷: בני הנביאים אשר בבית אל" – שתלמידי הנביאים נקראים בני הנביאים. (ג) "וכן בחזקיה שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים, שנאמר⁸: בני עתה אל תשלו" – (שחזקיהו קרא לישראל בנים, מפני שלימדם תורה).

בכך אין מובן:

(א) מדוע צריך רש"י להביא שלש

4 ואפילו בפירושו על הש"ס "רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע"ג דלית הלכתא הכי" (יד מלאכי כלל רש"י בתחלתם).

5 ג, ח (ומה שמסיים "ולאגדה כו" – ראה להלן הערה 37). שם, כד. (וראה שם כג. ד, ת. ו, ג). ויתירה מזו: גם כש"אין המקרא אומר אלא דרשוני" (כי הפשט אינו גלאטיק (=חלק) כלל), משתדל רש"י לפרשו (גם) כפשוטו (ראה שם א, א).

6 ראה יד, א.

7 מלכים ב ב, ג. ושם "בית". וגם מכאן ראי' דכיון דרש"י בפירושו עה"ת לפרש פשוטו של מקרא בא – מעתיק עיקר ותוכן הפסוקים ומחזיל שמביאם לראי' וכיו"ב, אבל אינו מדייק להביא הלשון, ובפרט כשהלשון דורש פירוש (כבנדוד"ד אשר "בית" שבכתוב הוא כמו "בבית").

8 דה"י ב כט, יא.

9 ג, א.

10 כדלהלן סעיפי ט"ג.

להסביר שהמשמעות של "ושננתם לבניך" אינה כפשוטה. וכיון שאין חובת האב ללמוד תורה דוקא עם בניו שלו, מובן, שפרנסת שבט שמעון מבוססת, כי כל אב בודאי ישכור מלמד לבניו וישלם לו שכר לימוד (על אף שחובה זו אינה כתובה במפורש), בדיוק כפי שהוא דואג לצרכיהם האחרים של בניו.

דבר זה נלמד גם ממקומות אחרים: לפני כן אומר רש"י בפרשת ויחי²⁹ "אפרים היה רגיל לפני יעקב בתלמוד". וכן בסוף אותה פרשה, על הפסוק "בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף"³⁰, אומר רש"י "שגידלן בין ברכיו", ונראה לומר, שכוונתו היא³¹ שלמד עמם תורה. ואם נבאר את "ושננתם לבניך" כפשוטו, הרי יתעורר הקושי: כיצד ייתכן שיעקב אבינו יטול מיוסף את מצות העשה של "ושננתם", ויוסף יטול זאת ממכיר^{31*}? (שהרי "רגיל" ו"שגידלן" – אין הכוונה למעשה חד פעמי, אלא לאופן הקבוע, ויוצא מכך שיעקב נטל את המצוה מיוסף, ויוסף – ממכיר).

ח. שאלת "בן חמש למקרא"

לאמיתו של דבר, אין כלל צורך בכל

קרא לישראל "בני" פעם אחת, ואף בפעם זו אין ברור שזאת משום היותם תלמידיו, כדלהלן בסעיפים ג' וד', והרי יכול היה להביא הוכחה מכך ששלמה פונה לתלמידיו תדיר בכינוי "בני"?

שאלה זו אף קשה יותר:

הכינוי של חזקיהו לתלמידיו מופיע בדברי הימים, ואילו שלמה קורא לתלמידיו "בני" בספר משלי, ולכאורה, רש"י היה צריך להביא את ההוכחה מספר משלי, כי¹¹

(א) ב"סדרן של כתובים" מופיע ספר משלי לפני ספר דברי הימים¹², והוא אף נכתב לפני כן, שהרי ספר משלי נכתב על ידי חזקיהו וסיעתו, ואילו דברי הימים – על ידי עזרא ונחמיה¹³.

(ב) תוכנו של ספר דברי הימים הוא כשמו, ואילו התוכן של ספר משלי הוא הוראה לתלמידים, כנאמר בתחילתו "לדעת חכמה ומוסר, להבין אמרי בינה".

ומובן, שכאשר רוצים להביא הוכחה לגבי רב הקורא לתלמידיו "בנים", אין להזדקק לכך שמוצאים זאת פעם אחת בספר שתוכנו דברי הימים, כאשר לכל אורכו של ספר לימוד לתלמידים קורא הרב לתלמידיו בכינוי בני.

(29) מח, א.

(30) ג, כג.

(31) כי גדלן כפשוטו, פשוט שהוריהם גדלו אותם.

* (31) שהרי יעקב ויוסף קיימו המצות עד שלא ניתנו (פרש"י וישלח לב, ה. ויחי מח, ט) ולא מצינו זה בבני אהרן והזקנים (ראה בפנים סו"ס וא"ו).

(11) נוסף על מה ששלמה הי' אבי אבי כו' של חזק'.

(12) ב"ב יד, ב.

(13) שם טו, א.

לשון של חיבה, כפי שרואים במוחש, שכאשר רוצים לבטא חיבה כלפי מישהו יקר, מכנים אותו "בני", כיון שהאהבה הגדולה ביותר היא אהבת הורים לילדים,

ואמנם, אהבת הקדוש־ברוך־הוא לישראל גדולה הרבה יותר מאהבת הורים לילדיהם – כמאמרו הידוע של הבעל־שם־טוב³², שאהבת הורים לבנם יחידם שנוולד להם לעת זקנתם אינה מגיעה לאהבת הקדוש־ברוך־הוא לכל אחד ואחד מישראל – אך בכל זאת, "דברה תורה כלשון בני אדם", וכיון שהאהבה הגדולה ביותר אצל בני אדם היא אהבת הורים לילדיהם, אומרת התורה "בנים אתם לה' אלקיכם" – "לשבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע"³³,

ובנוסף לכך – אף אם נבאר שמשמעות המילה "בנים" בפסוק זה אינה לשון חיבה ומליצה, אלא תואר אמיתי, כלומר, שישראל נקראים בניו של הקדוש־ברוך־הוא משום שהם מקבלים ממנו דבר הנחוץ לעיקר מציאותם, כבן שמציאותו נובעת מהאב,

עדיין אין זו הוכחה שהם נקראים כך משום היותם תלמידים של הקדוש־ברוך־הוא, שלמדו ממנו תורה, שהרי [אפשר לומר, שישראל קבלו מהקדוש־ברוך־הוא את תרי"ג

הפסוקים שלעיל. כאשר לומד "בן חמש למקרא" את הפסוק "ושננתם לבניך" מתעוררת אצלו שאלה על פי מראה עיניו:

הילד לומד ב"חדר" אצל מלמד, ועמו לומדים ב"חדר" ילדים נוספים. כמו כן יודע בן החמש למקרא שישנם תלמודי תורה רבים, שבהם מורים מלמדים את הילדים, ובהגיעו לפסוק "ושננתם לבניך", הוא שואל: מדוע הכניסני אבי ל"חדר" לידי ה"מלמד" ואינו מלמד אותי בעצמו, וכך עושים גם האבות של כל שאר הילדים: האם אבותיהם של כל הילדים עוברים ח"ו על מצות עשה? משיב לו רש"י "לבניך אלו התלמידים", ולכן אין אביך עובר ח"ו על מצוה, כי על פי דרך הפשט אין חלה עליו חובה ללמד דוקא את בניו שלו.

ט. "בנים אתם לה'..." –

אינו הוכחה מספקת

אך בן החמש למקרא טוען: כתוב כאן לבניך, וכיצד ניתן לפרש "אלו התלמידים"? על כך עונה רש"י, שמוצאים זאת במקומות נוספים, ואדרבה – בכל מקום, שתלמידים נקראים בנים, כמו "בנים אתם לה' אלקיכם", שישראל נקראים בנים לה' מפני שלמדו ממנו תורה.

רש"י אינו מסתפק בפסוק זה, ומביא גם את הפסוקים "בני הנביאים..." ו"בני עתה אל תשלו", כי

[בנוסף לכך שבפסוק "בנים אתם לה' אלקיכם" ניתן להסביר בדוחק, שזוהי

(32) לקו"ש ח"ג [המתורגם] ע' 242. ח"ו ע' 286.

(33) כדפירש"י יתרו יט, יח.

יהודים הם בנים לה', ומעלתם של ישראל היא בהיותם "בני בכורי". הכרחי אפוא לומר, שהתואר "בן" שם ניתן מפני שהקדוש-ברוך-הוא בראם, והם מקבלים ממנו את צרכיהם, כנאמר "הזן את העולם כולו".

אמנם, מובן, שהתואר "בנים" בפסוק "בנים אתם..."³⁴, שבו רק ישראל ("אתם") נקראים בנים, נעלה הרבה יותר מהתואר "בן" בפרשת שמות, ששם מכונים כך גם לא-יהודים. התואר "בנים" שבו משתמשים רק לגבי "אתם" נקבע משום שיהודים, ורק יהודים, מקבלים מהקב"ה משהו שנעלה הרבה יותר מ"זן את העולם כולו",

וכיון שגם בן חמש למקרא יודע, ש"אשר בחר בנו מכל העמים" קשור ל"ונתן לנו את תורתו"^{37*}, מתקבל על הדעת, שהנאמר "בנים אתם לה' אלקיכם", לאחר מתן תורה, הוא מפני שישראל קבלו את התורה,

אך עדיין אין זו הוכחה לכך שהם נקראים בנים מפני שהם לומדים את תורת ה', וייתכן שהם נקראים כך משום שה' נתן להם במתן תורה את תרי"ג המצוות.

לכן מביא רש"י הוכחה נוספת, של "בני הנביאים", כי שם הכרחי לומר שהתואר בנים הוא מפני שהם למדו מהנביאים.

³⁴ עפ"י פשוטו (אלא שלא בפשטות כ"כ). (ב) עוד ועיקר: מוכיח שפירוש הראשון אינו מספיק כו'. וק"ל. ועוד י"ל בפרש"י שמות שם ואכ"מ.
^{37*} להעיר מפרש"י (בראשית א, א) "בראשית

המצוות³⁴. זהו דבר עיקרי במציאותם של ישראל, ולכן הם נקראים "בנים".

י. "בני הנביאים" – הוכחה שהתואר ניתן על לימוד התורה

ההוכחה לכך, שעקב כל דבר חשוב שמקבלים, לא רק לימוד תורה, מתאים התואר "בנים", היא:

בפרשת שמות³⁵ נאמר "בני בכורי ישראל", ומכך רואים שישראל נקראים בנים לה' כבר במצרים, לפני מתן תורה³⁶. יותר מכך: מהביטוי "בני בכורי ישראל" נראה, לפי פירושו השני של רש"י³⁷, שלפני מתן תורה גם לא-

(34) ואף שמצד החיוב במצות, שייך יותר התואר "עבד" מהתואר "בן" – כמבואר בכ"מ בענין הפרש שבין "בן" ל"עבד" שכן הוא מצד לימוד התורה ועבד מצד קיום המצות – הרי (א) זהו לאחרי הידיעה שתלמידים קרויים בנים. (ב) גם אדון נקרא אב (מ"ב ה, יג – ראה תרגום ורש"י שם) שמזה מובן שעבד נקרא (ג"כ) בן. (35) ד, כב.

(36) במס' שבת (פט, ב): בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי, ה"ז ה' בחמשה בסיון (פרש"י ס"פ משפטים) – קודם מ"ת. וע"ד הפשט, אין ל"בני בכורי" כלל שייכות לענין מתן תורה. וגם בתניא רפ"ב, שהתואר "בני בכורי" הוא מעלת הנשמה מצד עצמה (ולא מצד קבלת התורה). אלא שבתניא שם, שגם הכתוב בנים אתם לה"א הוא מצד הנשמה עצמה, ודלא כהספרי ופרש"י כאן ש"בנים אתם" הוא מצד מתן תורה. אף שבדוחק קצת י"ל.

(37) ואף שפירוש זה הוא "מדרשו" – הרי כבר נתבאר כמה פעמים, שכל המובא בפרש"י עה"ת צ"ל (עפ"י הודעת רש"י עצמו) – ראה לעיל הערה 5) ע"ד פשוטו של מקרא (ובאם א"א, אומר רש"י "לא ידעתי" אף שגם שם ישנם פירושי רז"ל וכו'). ובמילא המשך רש"י שם "ומדרשו" (א) הוא ג"כ

בתנ"ך⁴¹, שמכל נביאי האמת נשאר רק אליהו הנביא. מכך מובן, שבביטוי "בני הנביאים" הכוונה היא לתלמידי הנביאים, והם נקראים בני הנביאים מפני שתלמידים קרויים בנים.

י.ב. הנימוק להוכחה השלישית

אך מפסוק זה בלבד אין עדיין הוכחה מספקת, כי אפשר לומר (לפחות בדוחק), שלמרות שאיזבל השמידה את כל נביאי ה' ונותר רק אליהו הנביא (והנביאים אשר במערה), הרי לאחר שאליהו הנביא הרג את נביאי הבעל, התחילו שוב לקום נביאי האמת. ועדיין אפשר לבאר שבביטוי "בני הנביאים", ואף בביטוי "בני הנביאים אשר בבית

"ואת אלישע גו' תמשח לנביא תחתיו" (מ"א יט, טז) – הרי היו כו"כ נביאים כמותו (רש"י מ"ב ב, ג) בלאה"כ? (ב) נשארו רק מאה נביאים (שבמערות) ומאין באו תיכף לאחרי זה – קבוצת נביאים ביריחו וכן בבית אל – ומשמע (מ"ב ב, ז) – דחמישים רק חלק קטן מהם. (41) מ"א יח, ד. שם, כב. ועוד.

אף שהי' זה ע"י "ואצלתני מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם" (בהעלותך שם, יז).

וגם לפירש"י "שהיו שקולים כאליו", פירוש "בני הנביאים" הוא ולא אנשים שענינם נבואה, וכמו "בני קדם". כי אסן כמו שמפרש רש"י (מ"ב ד, א) "כל בני הנביאים שבמקרא תרגומו תלמידי נבייא", ובפרט שכבר ביאר בפירושו בחומש "לבניך אלו התלמידים".

ומ"ש רש"י פירוש זה בפ"ד – אף שהלשון "בני הנביאים" נזכר כו"כ פעמים לפנ"ז – יש לומר, כי כאן – חידוש בדבר, דאף שעובדי ה' נביא [וספר שלם מנבואתו (משא"כ "בני הנביאים" שבבית אל ויריחו, וכן שבמ"א כ, לה, אף שנקרא (שם, לח) "הנביא")] בכ"ז נק' "בני" ותלמיד (ראה עובדי' בראב"ע שם).

יא. הצורך בהוספת המילים "אשר בבית אל"

כאשר רש"י מביא את ההוכחה מ"בני הנביאים" הוא צריך להוסיף גם את המילים "אשר בבית אל", כי ללא זאת אפשר היה להבין שאין הכוונה לתלמידיהם של הנביאים, אלא ל"אנשי נבואה". כלומר, אנשים שכל מהותם היא נבואה. כביטוי "בני קדם"³⁸, שמשמעותו "אנשי קדם" ולא ילדים של קדם, וכן הביטוי "בני שנה"³⁹ המתאר את מהותם, ואין משמעותו "ילדים של השנה".

לפיכך מוסיף רש"י גם את המילים "אשר בבית אל" המבהירות, שבביטוי "בני הנביאים" אין הכוונה ל"אנשי נבואה", כי בבית אל לא היו נביאי אמת⁴⁰, כמסופר לפני כן

כו' בשביל התורה כו' ובשביל ישראל" – דאין מחלקם לשני פירושים.

(38) ויצא כט, א.

(39) שמיני ט, ג.

(40) ואף שהתנבאו (ונבואה אמיתית) "היום גו' לוקח גו'" (מ"ב ב, ג) – לפי פירש"י כאן ולהתרגום במלכים שם "תלמידי" – י"ל שנבואתם היתה לא מצד עצמם, וע"ד ש"א י, ו ואילך. ובחומש בהעלותך יא, כה. ועפ"ז מובן בפשטות מה שאמרו "ילכו נא ויבקשו גו' פן נשאו רוח ה'" (מ"ב ב, טז), לפי שנבואתם היתה מלכתחילה רק בכחו של אלי* (ראה פירש"י שם). (ועפ"ז יומתק "ואותר אני לבדי" שאמר אלי' (מ"א יט, יו"ד. יד)).

ועפ"ז מתורצת קושיא חזקה ע"ד הפשט: (א)

(* ובכ"ז אפשר "שהיו שקולים כאליו" (פרש"י שם, ג). כי רק על "יותר ממה שיש לי בידו" נאמר הקשית לשאול (מ"ב ב, י ובפרש"י). ולהעיר מפירש"י בהעלותך (יא, טז): עמד כו' עם משה לשמוע דיבור כו' (אף שנאמר "אליו" – ויקרא א, א – ובפירש"י שם)

צרכיהם, ועקב כל דבר חשוב שמקבלים ממישהו נקראים "בן", כדלעיל בסעיף י'?

ההסבר לכך הוא: איננו מוצאים במקום אחר מלבד אצל חזקיהו, שמלכים קוראים לישראל בכינוי "בנים", ומכך מובן שדוקא חזקיהו מכנה אותם כך מפני שהעניק להם דבר יחודי, שמלכים אחרים לא נתנו להם. וכיון שאנו מוצאים דבר אחד בלבד שחזקיהו נתן לישראל יותר ממלכים אחרים, שזהו לימוד התורה, אנו מבינים, שהוא קראם בנים מפני שלימדם תורה.

לפיכך מוסיף רש"י "שלימד תורה לכל ישראל", כלומר, ב"לימוד התורה" התייחדה השפעתו של חזקיהו המלך לעם ישראל כולו.

יד. "בנים" – עקב לימוד תורה בלבד

בכל זאת עדיין אין זו הוכחה מוחלטת לכך ש"תלמידים קרויים בנים". אפשר לומר, שחזקיהו קרא לישראל "בנים" כי, בנוסף ללימוד התורה, הוא דאג לכל צרכיהם הגשמיים, כמלכים אחרים. ודוקא משום שהעניק להם בשני התחומים – הן צרכים גשמיים והן לימוד התורה – הם נקראים "בנים", כי קבלת כל הצרכים – גשמיים ורוחניים – דומה לבן שכל צרכיו ומציאותו נובעים מהאב. אך מנין ההוכחה לכך שהתלמידים הלומדים תורה מרב ואינם מקבלים

א"ל", הכוונה היא לאנשי נבואה, ולא לתלמידי הנביאים,

אמנם, אין הדברים כל כך פשוטים. קשה ביותר לומר, שבמשך תקופה כה קצרה כבר תקום קבוצה גדולה של נביאי אמת, ובבית א"ל, שבו התקיימה עיקר העבודה הזרה של ירבעם⁴². (ולפיכך סובר רש"י, שמהפסוק "בני הנביאים אשר בבית א"ל" אכן מוכח "שהתלמידים קרויים בנים", בשונה מן הפסוק "בני הנביאים" המופיע בספר מלכים א' (פרק כ' פסוק לה), שאותו אין רש"י מביא). בכל זאת, כיון שבדוחק אפשר לומר כך – מביא רש"י הוכחה נוספת, מכך שחזקיהו קרא לישראל בנים, משום שלימדם תורה⁴³.

יג. חזקיהו – מלך שלימד תורה

אך על הוכחה זו מתעוררת שאלה: חזקיהו היה מלך, אשר תפקידו לדאוג לכל צרכי העם, כ"רועה" ל"צאן"⁴⁴. ואפשר לשאול: מנין שחזקיהו קרא להם בנים מפני שלימדם תורה, והרי ייתכן שהן נקראים כך משום שהוא דאג לכל

(42) מ"א יב, כט"ג.

(43) הטעם מה שזקוק להביא הוכחה מחזקי, ואינו חוזר להוכחה הא' מ"בנים אתם לה"א" – כי הפירכות שעל ב' הוכחות הראשונות יש בהן נקודה משותפת, שהלשון "בן" שבכתובים אלו, אין הכוונה לתואר "בן": "בנים אתם לה"א" – לשון חיבה (כנ"ל סעיף ט); "בני הנביאים" – אנשים שענינם נבואה. משא"כ הפירכא על ההוכחה "וכן בחזקי" .. קראם בנים" הוא שקראם בנים בגלל שהי' גם מלכם (כדלהלן סעיף יד).

(44) פנחס כו, יז.

התלמידים בנים? כתשובה לכך מצטט רש"י מספר מקומות שבהם מכנה התורה את התלמידים בכינוי "בנים", ולא בכינוי "תלמידים".

ולפי זה מובן בפשטות שרש"י צריך להביא מספר פסוקים, כי מפסוק אחד או שניים ניתן להוכיח שתלמידים יכולים להיקרא בנים, אך זו אינה הוכחה לכך שזהו כינויים בכל מקום. אך כאשר רואים שלשה מקומות (ובמיוחד שהם מצוטטים מכל חלקי התורה שבכתב: תורה, נביאים וכתובים), שבהם מכנה התורה את התלמידים בכינוי "בנים", הרי זו הוכחה שזהו אכן כינויים הקבוע.

לפי זה מובן מדוע אין רש"י יכול להביא הוכחה מכך שבני אהרן נקראים "תולדות משה": אמנם, שם מלמדת אותנו התורה, ש"כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", אך אין זו הוכחה לכך שתלמידים נקראים "בנים", כי אין מופיעה כאן המילה "בנים". ולגבי הביטוי "תולדות" אפשר לומר, שהוא בא להשמיענו⁴⁸, ש"כל המלמד... כאילו ילדו", אך אין זו ממש התחייבות וכדומה.

כמו כן מובן מדוע אין רש"י מביא הוכחה מהביטוי "בני" בספר משלי, כי אפשר לומר, שאת "משלי שלמה" אמר שלמה המלך תחילה לבנו (רחבעם),

(48) וגם לפי האמת שבכל מקום קרויים תלמידים בנים, מוכרח לפרש כן – וכלשון רש"י שם "מלמד כו" – דאל"כ, ה' לו לומר רק תולדות אהרן.

ממנו צרכים אחרים, אף הם נקראים בנים? לכן מצטט רש"י גם את הפסוק "בני הנביאים..."⁴⁵, שבו רואים שהתואר "בנים" נקבע עקב הלימוד בלבד.

טו. ההסברים לגבי ההוכחות

שרש"י אינו מביא

לאחר כל האמור לעיל עדיין קשה: מדוע אין רש"י מביא את ההוכחה מ"תולדות משה", ומספר משלי?

ההסבר לכך הוא:

הקושי של רש"י על "לבניך אלו התלמידים" (שאותו הוא מיישב בדבריו "מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים") הוא: מדוע נאמר בפסוק "לבניך", דבר המאפשר לטעות ולבאר "לבניך" – כפשוטו? אפשר היה לכתוב "ושננתם לתלמידך"⁴⁶! על כך משיב רש"י "מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים", ש"בכל מקום" – בכל התורה שבכתב, התלמידים קרויים בנים. ולכן אין לשאול מדוע לא נאמר "ושננתם לתלמידך", כי בכל מקום נקראים התלמידים – בנים⁴⁷.

היכן אנו רואים שבכל מקום נקראים

(45) אבל מ"בנים אתם לה"א אין הוכחה – כי פשוט שיש לפרש שהתואר "בנים" שם הוא מצד ב' הענינים.

(46) אבל שתלמידים אפשר לקוראם בנים – כבר פירש לעיל במדבר ג, א. אבל ראה לקמן.

(47) פעם אחת נמצא "תלמיד" (דה"א כה, ח). אבל ידוע דרך רש"י שבאם "לא מצאתי לו חבר" אינו גלאטיק (=חלק). ועאכו"כ שאין להקשות על יסוד זה למה לא נאמר "לתלמידך" במקום לבניך.

אמנם, אין הקושי כה גדול, כי יש מצוות נוספות שאיננו יודעים את טעמן, אך בכל זאת אין הדבר "חלק". כי הענינים שהם "גזירת הכתוב" הם מעטים מאד.

לכן אומר רש"י "הרב קרוי אב", וכיון שבענין הלימוד הרב הוא אב לתלמידיו, הרי הוא חייב להתמסר אליהם בתחום זה באותה התמסרות של אב לבנים.

יז. "אב" – תואר מחייב

אך אילו היה רש"י אומר רק את המילים "הרב קרוי אב" לא היתה כוונתו ברורה, כי ייתכן שזהו תואר של כבוד בלבד⁴⁹, ללא התחייבות, ובודאי לא התחייבות כאב לבניו.

לפיכך מוסיף רש"י "וכשם שהתלמידים קרויים בנים... כך הרב קרוי אב", כלומר, הרב קרוי אב בדיוק כפי שהתלמידים קרויים בנים:

כשם שהעובדה ש"תלמידים קרויים בנים" מטילה על התלמידים התחייבות עצומה כלפי רבם – "שנאמר: בנים אתם לה' אלקיכם", שמפני שישראל הם בניו של הקדוש-ברוך-הוא הם חייבים בכל תרי"ג המצוות (ואינם יכולים לפטור את עצמם בקיום תרי"ב מצוות, על אף שגם זוהי התחייבות גדולה), עד אשר אין רגע אחד שבו חפשי היהודי ח"ו ממלכות שמים, כי בכל עת פנויה עליו ללמוד תורה, וגם בהיותו עסוק

ורק אחר כך הוא הפך זאת לספר לימוד עבור כולם. וכיון שבאמרו את המשלים הוא השתמש בביטוי "בני", הוא לא שינה ניסוח זה ל"תלמידי", גם כאשר הספר הפך לנחלת הכלל, כי ביטוי זה מתאים לכל תלמיד, כי תלמידים קרויים גם "בנים".

לפיכך מצטט רש"י את הפסוק שבו אמר חזקיהו "בני" לא לילדיו, אף מלכתחילה, וזוהי הוכחה שהכינוי היחיד לתלמידים בתורה שבכתב הוא "בנים".

טז. הרב צריך להתמסר כאב

לאחר שרש"י מבאר מדוע נאמר "לבניך" ולא "לתלמידיך", הוא מוסיף "וכשם שהתלמידים קרויים בנים, כך הרב קרוי אב". ממילים אלו מיישב רש"י קושי נוסף שעשוי להתעורר על פירושו "לבניך אלו התלמידים":

המשמעות של "ושננתם" היא, כדברי רש"י, "לשון חידוד הוא, שיהיו מחודדים בפיו...". מכך מובן, שללמד את הזולת באופן של "ושננתם" זהו עמל רב. ומתעוררת השאלה: מדוע חייב הרב להתמסר כה רבות לתלמידיו, עד שהדברים יהיו "מחודדים"?

אילו היה הפירוש של "לבניך" כפשוטו, היה הדבר מובן, כי אב חייב לעשות את כל מה שאפשר עבור בניו. אך אם "לבניך" אלו התלמידים, קשה: די בכך שהרב מלמד את אלו שאין לו קשר עמם, ומדוע מוטלת עליו החובה לעמול עד כדי שהדברים יילמדו באופן של "ושננתם"?

(49) ע"ד בראשית (יז, ד. מה, ח).



שער
גאולה
ומשיח



הלכות מלך המשיח

פרק יא מהלכות מלכים בספר היד החזקה להרמב"ם
עם ביאורים משיחות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

פרק יא

הלכה א: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה, וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה', ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים,

אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו, ושם הוא אומר אראנו ולא עתה זה דוד, אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח, דרך כוכב מיעקב זה דוד, וקם שבט מישראל זה מלך המשיח, ומחץ פאתי מואב זה דוד, וכן הוא אומר ויך את מואב וימרדם בחבל, וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר בו ומשלו מים עד ים, והיה אדום ירשה זה דוד, שנאמר ותהי אדום לדוד לעבדים וגו', והיה ירשה וגו' זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'.

הלכה ב: אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש

ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה.

הלכה ג: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת,

ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן, וכל המוסיף או גורע או שגלה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשוטן הרי זה בודאי רשע ואפיקורוס.

הלכה ד: ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביבו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי.

ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו. ולא העמידו הקב"ה

ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד. שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד.

כיצד. כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לב והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה אלו אומרים מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות לדורות ואלו אומרים דברים נסתרות יש בהם ואינן כפשוטן וכבר בא משיח וגלה נסתריהם. וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום.

אלא לנסות בו רבים שנאמר ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי עוד למועד. אף ישוע הנצרי שדמה שיהיה משיח ונהרג בבית דין, כבר נתנבא בו דניאל שנאמר ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו. וכי יש מכשול גדול מזה. שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותן. וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולפור שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'.

אבל מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו של ישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינן אלא לישר דרך למלך המשיח

הגדרת תפקידו של משיח

התחלת הלכה א'

הלכה א: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה.

בהשקפה ראשונה נראה שהרמב"ם בא כאן – בתחילת דבריו אודות מלך המשיח – לספר מה יעשה המשיח. אך כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מבאר כי הרמב"ם בספר הלכות זה, לא בא לספר "סיפור דברים", אלא להגדיר מהו תפקידו של משיח על פי ההלכה:

אין זה (רק) סיפור דברים מה יעשה משיח, ומה יהי' בימיו, אלא זוהי הלכה: הגדר של משיח הוא זה שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (ולא שהוא בא לפעול ענין חדש), שבפועל מתבטא הדבר בזה ש"ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא מגיעים למטרה והמכוון של ביאת המשיח) "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". שזה קשור עם קבוץ נדחי ישראל כאשר כל ישראל יושבים על אדמתם.

כלומר, כל הענינים החסרים בקיום תומ"צ מצד זה שחסר בשלימות כל ישראל וביהמ"ק – שזהו כללות ענין הגלות – באים לשלימותם ע"י משיח. וזהו הענין שמשיח מחזיר "מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" – הוא מחזיר את שלימות הלכות ומצות התורה.

[וי"ל שזוהי גם נפק"מ להלכה בפועל, לגבי האמונה בו (ובנוגע למה צריך להיות המחכה לביאתו): מאחר שזהו הגדר של משיח, צריכה האמונה להיות לא רק שהוא יבוא בכדי לגאול את ישראל מהגלות, אלא "מאמין בו" שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים"].

. . משיח יביא לשלימות התורה, כיון שע"ז שיתבטל השעבוד מלכיות ואדרבה, משיח ישלוט עליהם, יהי' אפשר "לעסוק בתורה ובמצות כהוגן", "יהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל" (כפי שהרמב"ם מאריך בזה).

שעפ"ז מובן בפשטות מה שמגדרי ומצות המלך הוא שנלחם מלחמות ה' (כברמב"ם שם פ"א ה"ח. ספ"ד. ולהעיר שההלכות נקראו "הל' מלכים ומלחמותיהם"), וגם זה ש"אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה . . זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" (שם רפ"ה), שענינים אלו דוקא מונעים את ישראל מקיום התומ"צ. משא"כ מלחמת הרשות.

יסוד זה אותו מבאר הרבי שליט"א בשורות דלקמן, הינו מרכזי ביותר בענינו של משיח, ועל פיו יבוארו גם הרבה מדברי הרמב"ם בהמשך, וכפי שיובא לקמן בעז"ה (חלקם) משיחות הקודש.

ובפרטי דברי הרמב"ם כאן, מבאר הרבי שליט"א:

והנה לפ"ז "מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפנ"ז: "ובונה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמטין ויובלות כו").

ואולי מש"כ "חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" הוא מענין הא' שכתב "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה".

אבל צ"ע השייכות, שהרי לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים" היינו התלויים בסנהדרין – ד' מיתות ועוד שחוזרין בביאת המשיח. אבל ראה רדב"ז הל' סנהדרין פי"ד הי"ב "שהוא (משיח) יסמוך ב"ד הגדול". ולהעיר מרמב"ם שם פ"ב ה"ה "מלכי

בית דוד כו' יושבין ודנים הם את העם". ולהעיר מקרית ספר הל' מלכים שם "ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם". וראה לשון הרמב"ם ספ"ד שם: שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו'.

(לקו"ש חח"י ע' 277 ואילך, והערות 49 ו-56 שם)

ראיות הרמב"ם על ביאת המשיח

הלכות א-ב

וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו שנאמר וישב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהיה נרחק בקצה השמים וגו' והביאך ה', ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים,

אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו, ושם הוא אומר אראנו ולא עתה זה דוד, אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח, דרך כוכב מעקב זה דוד, וקם שבט מישאל זה מלך המשיח, ומחץ פאתי מואב זה דוד, וכן הוא אומר ויך את מואב וימדדם בחבל, וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר בו ומשלו מים עד ים, והיה אדום ירשה זה דוד, שנאמר ותהי אדום לדוד לעבדים וגו', והיה ירשה וגו' זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'.

הלכה ב: אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה.

א

הצורך בשתי הראיות הראשונות

הרמב"ם מדייק בהביאו את הראיות אודות מלך המשיח, ואין ראייה שמביא לחינם.

לכל לראש, מבאר הרבי שליט"א מדוע אין הרמב"ם מסתפק בהבאת הראיה הראשונה ומביא גם את הראיה השנייה:

הצורך בשני ראיות הראשונות מובן,

כי כוונת הרמב"ם כאן (בהלכות מלכים) היא על האמונה במלך המשיח, היינו שנוסף על החיוב להאמין בכללות ענין הגאולה, שהקב"ה עתיד לגאול את ישראל (באיזה אופן שהוא), חייבים להאמין במלך המשיח (עם פרטי עניניו ומעלותיו המפורטים ברמב"ם בפרק זה), כדיוק לשון הרמב"ם "וכל מי שאינו מאמין בו"; ודבר זה אינו מפורש בפסוק "ושב ה' את שבותך גו' וקבצך וגו' והביאך ה'", אלא רק ב"פרשת בלעם" ש"שם נבא בשני המשיחים", דוד ומלך המשיח [ומטעם זה מביא גם אריכות הראי, עם כו"כ פסוקים המדברים בהם, כי בפסוקים אלה נרמזים גם פרטי עניניו ומעלותיו של מלך המשיח (שחייבים להאמין בהם), כמשנ"ת במ"אד].

ולאידך לא הסתפק בהראי' מפרשת בלעם, ועוד זאת, שהביאה רק כראי' שני' - כי אין כוונת הרמב"ם כאן רק להביא ראיות מתורה שבכתב על ביאת המשיח, אלא להוכיח ד"מי שאינו מאמין בו . . כופר . . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה

העידה עליו", והעדות הזו אינה רק ע"פ פירוש פסוקי התורה שבתורה שבע"פ [שגם "הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה" הוא בכלל "כופר בתורה"], אלא "אלו הדברים (ה)מפורשים בתורה" - ואילו נבואות בלעם נאמרו בדרך משל וחיידה, בלשון שאי אפשר לומר ש"הדברים (ה)מפורשים בתורה"; משא"כ בפסוק הראשון שמפורש בו ע"ד גאולה, קבוץ גליות וכו'.

(לקו"ש חל"ד ע' 114 ואילך)

ב

ביאור בשתי הראיות הראשונות

בהמשך לביאור הנ"ל אודות הגדרת תפקידו של משיח, מבאר הרבי שליט"א כי הראיות מהתורה שמביא הרמב"ם לענין המשיח הן לא רק על עצם עובדת ביאת המשיח והגאולה, אלא גם על פעולותיו ותפקידו של משיח - להחזיר את מלכות דוד ואת שלימות קיום התורה ומצוות. ובהביאו ראיות אלו מראה הרמב"ם כיצד מבטיחה התורה את ענין זה.

הראיה הראשונה:

על זה מביא הרמב"ם את הראי', ממנה יודעים שמשיח יבוא ויביא לשלימות התורה "להחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחזרין כל המשפטים"

- "שהרי התורה העידה עליו". שבראיות אלה ישנם שני פרטים: שנאמר ושב ה"א . . . וקבצך גו' - מכאן יודעים שיהי' קבוץ נדחי ישראל, שזהו המצב שנותן את האפשרות שיהי' "מלכות דוד . . . כל המשפטים", קיום הלכות ומצוות התורה שהתבטלו ע"י גלות ישראל.

הראיה השנייה:

"אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל (באחרונה)": מכאן יודעים שמה שיהי' ע"י משיח, וענינו של משיח, הוא "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" - הוא הינו "משיח האחרון" מהראשונה - "משיח הראשון שהוא דוד".

"ושם הוא אומר" שכל פרטים אלו שהיו "במשיח הראשון - דוד" יהיו גם ב"משיח האחרון" זה מלך המשיח. החל מתחלת התגלותו וממשלתו עד לשלימות ד"ומחץ פאתי מואב" שדוגמתו במשיח "וקרקר כל בני שת", וכן "והי' אדום ירשה זה דוד", "והי' ירשה שער אויביו זה המלך המשיח".

(לקו"ש חח"י ע' 278 ואילך)

ד

הצורך בראיה השלישית - ביאור א'

את הראיה השלישית מביא הרמב"ם בהלכה בפני עצמה, נפרדת משתי הראיות הראשונות, ומבאר על כך הרבי שליט"א שזהו כיון שבראיה זו אנו רואים אופן חדש בשלימות התורה ומצוות שתהיה על ידי משיח.

ובלשון הרבי שליט"א, בהמשך לשיחה הנ"ל אודות תפקידו של משיח:

וזהו גם הטעם שאת הראי' מערי מקלט כתב הרמב"ם כהלכה בפ"ע, כיון שמזה מביא הרמב"ם לא רק ראי' שהדבר מפורש בתורה שע"י מלך המשיח יהי' הזמן של שלימות בקיום התומ"צ, אלא שמצינו "בערי מקלט" שיתוסף במצוה גופא, "ויספת לך עוד שלש ערים גו'" "ולא צוה הקב"ה לתוהו".

כלומר, שהתורה גופא אומרת שצריך לבוא זמן בו מצות התורה יהיו כדבעי.

(לקו"ש חח"י ע' 280)

ה

הצורך בראיה הטליתית – ביאור ב'

בשיחה אחרת מבאר באופן אחר את הצורך וההוספה שבראיה השלישית, אשר על ידה מתווסף תוקף בענין הנצחיות של הבטחת הגאולה, בהיותה חלק ממצוה שבתורה, מצות ערי מקלט, שבמצוות התורה ישנו תוקף חזק יותר של נצחיות מאשר בהבטחה רגילה שבתורה:

תוקף הנצחיות שבמצוות

בזה שציוותה תורה "אם ירחיב גו' ויספת גו'" (שבימות המשיח חייבים להוסיף בערי מקלט, בלשון הרמב"ם "בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש") - נעשה הענין דביאת המשיח א' מתנאי מצוה שבתורה.

כלומר: אע"פ שענין הגאולה העתידה מפורש בתורה (והרמב"ם (בפירוש המשניות) מנה האמונה בזה בין עיקרי ויסודי התורה), מ"מ אין זה חלק ממצוות התורה, שהרי לא מצינו בתורה ציווי להאמין בהגאולה (ורק כי כיון שזהו ענין המפורש בתורה, לכן כל שאינו מאמין בה, הרי הוא "כופר" . בתורה ובמשה רבינו); אבל ע"י הציווי ד"אם ירחיב גו' ויספת גו'", נעשה ענין הגאולה אחד מפרטי מצוה בתורה.

וע"י שנעשה חלק ממצוה בתורה, יש בו גם התוקף שבענין המצוות. וכמ"ש הרמב"ם בהלכות יסודי התורה "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת", ש"מצוה" פירושו ציווי התורה, וכהמשך דברי הרמב"ם "שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם". וכן כתב גם בהלכות מלכים שם, בהמשך הענין אודות המלך המשיח, "עיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן (וכל המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצות מפשוטן, הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס)".

ולכן, כיון שענין הגאולה הוא פרט במצות ערי מקלט, הרי כשם שערי מקלט "היא מצוה עומדת לעולם כו' אין לה לא שינוי כו'", כך אי אפשר להיות שינוי ח"ו בהבטחה זו.

ועפ"ז מובן גם דיוק לשון הרמב"ם בראי' זו "ולא צוה הקב"ה לתוהו" - שכוונתו להדגיש, דכיון שזהו ענין של מצוה ("צוה הקב"ה"), הרי זה מחייב שאי אפשר להיות שינוי ח"ו בזה, כי "לא צוה הקב"ה לתוהו".

מעלת 'מצוה' לגבי 'נבואה'

למעלה מגדר שינוי

ליתר ביאור:

בנוגע להבטחות הקב"ה (ע"י נביא) ישנם אופנים מסויימים ששייך שיחול בהם שינוי, כמו "דברי הפורענות שהנביא אומר" שאפשר שיבטלו, מפני "שהקב"ה אך אפים ורב חסד כו' [או כ] אפשר שעשו תשובה ונסלח להם", וכן גם בהבטחה לטוב אם היתה רק "בין הקב"ה ובין הנביא" אפשר שלא תתקיים אם "יגרום החטא";

ומזה מובן, שגם כאשר ברור שהבטחת הנביא תתקיים [כמ"ש הרמב"ם "שכל דבר טובה שיגזור האל-אפילו על תנאי אינו חוזר", וכמו שביאר בפיהמ"ש שלו שכ"שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח לבני אדם בבשורה טובה" מוכרח הדבר להתקיים, ואין שייך שיתבטל מחמת חטא] - אין זה מפני שהבטחה שע"י נביא בעצם אינה ניתנת לשינוי, אלא מפני שהבטחות אלו אין בהם שינוי בפועל (וכמבואר ברמב"ם שם, שזהו כדי שיוכלו לבחון אם נביא אמת הוא).

משא"כ נצחיות התורה, ש"עומדת לעולם ולעולמי עולמים", הוא מפני שהיא למעלה מגדר שינוי, היינו שאי אפשר שישתנה, דכמו ש"אני ה' לא שניתי", שאין שייך בו ית' שינוי ח"ו, כן גם בתורתו של הקב"ה (שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה), שאין שייך בה גדר שינוי.

ומזה מובן לענין הבטחת הגאולה, דאף שלהיותה הבטחה לטוב ומה שאמר הקב"ה לנביא "להבטיח לבני אדם בבשורה טובה" אי אפשר שיתבטל מפני גרימת החטא, כנ"ל [ועוד זאת, שמעיקרא לא שייך בנדו"ד שיגרום החטא, שהרי (בלשון הרמב"ם) "כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והי' כי יבוא עליך כל

הדברים וגו' ושבת עד ה"א ושב ה"א וגו'", היינו שהוכטחנו על זה גופא, שישראל יעשו תשובה (ולא יהי' מצב של "יגרום החטא") - מ"מ, הוודאות שבוה היא רק מצד גדר הנבואה ואופנה; משא"כ עי"ז שהבטחת הגאולה היא חלק ופרט ממצוה בתורה, חל עלי' גדר נצחיות התורה - שהיא נצחיות שאין שייך בה שום ביטול.

מעלת 'מצוה' לגבי 'תורה' - חייבת להתקיים כפשוטו

עד כאן נתבארה מעלת המצוות לעומת הנבואות, שהינן למעלה מגדר שינוי, שלא כמו נבואה ששייך לפעמים שתשתנה, שמכך ראייה שנבואה בכלל (גם כאשר אינה משתנית, כגון נבואה לטובה), שייכת לגדר שינוי.

בהמשך השיחה דלקמן שואל עוד, שאף שאמנם נבואה שייכת לשינוי, הרי הבטחת הגאולה (שבראייה הראשונה והשנייה) נכתבה בתורה, שבתורה לא שייך שינוי, ואם כן מה מתווסף בכך שהיא חלק ממצוות התורה (בראייה השלישית)? ויבאר שישנה מעלה באופן הנצחיות שבמצוות אף על אופן הנצחיות שבשאר חלקי התורה, כדלקמן.

אלא שלכאורה עדיין יש מקום לשאלה:

הרי הכלל של נצחיות התורה הוא בכל חלקי התורה, ובפרט בחמשה חומשי תורה, וכמ"ש הרמב"ם ש"חמשה חומשי תורה . . אינן בטלין לעולם", שכל הנכתב בתורת משה הוא נצחי וקיים לעולם; וא"כ, כיון שהבטחת הקב"ה על הגאולה מפורשת בתורת משה, כבר חל ע"ז גדר הנצחיות של "חמשה חומשי תורה", ומה נתוסף בזה עי"ז שהיא גם פרט ממצוות התורה?

וי"ל כי יש חילוק עיקרי בין הנצחיות שבמצוות התורה להנצחיות שבשאר חלקי תורה (שבכתב): בשאר חלקי התורה אפשר שענין הנצחיות שבהם יתקיים (לא כפשוטו, אלא) רק בתוכנם הרוחני (וע"ד "דברי הימים והסיפורים" שבתורה שבכתב, שהנצחיות שבהם היא ב"חכמות ופלאים" הנרמזים בהם, ולא בהענינים כפשוטם, שהרי הם מאורעות שבעבר); משא"כ זה שהתורה "היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", היינו, שציווי התורה כפשוטם קיימים "לעולם ולעולמי עולמים" בלי שינוי גרעון או תוספת.

[וכדיוק לשון הרמב"ם הנ"ל "וכל המוסיף כו' והוציא הדברים של מצוות ממשוטן הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס", דרך כאשר אומר על מצוות התורה שאינן כפשוטן יש עליו גדר זה ד"בדאי ורשע ואפיקורוס" (כי אז הוא כופר ביסוד של נצחיות התורה), משא"כ כשמוציא שאר המקראות מידי פשוטן אין עליו גדר זה].

וכשם שהוא בסיפורי התורה, כ"ה גם בענין הבטחות הקב"ה שנכתבו בתורה, שקיומן בפועל תלוי באופן ההבטחה לפי התנאים וגדרים שפירשו בחז"ל, ואם נכתבה ההבטחה בלי תנאים אלה אינו ודאי שתתקיים לפי פשוטה דוקא.

[וכדמצינו בפירושו, שהכלל שהבטחת הקב"ה אפשר שלא תתקיים בפועל מפני "שמא יגרום החטא" חל גם על הבטחות המפורשות בתורה, כדאיתא בברייתא: "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה (שבאו (לארץ) בימי יהושע. רש"י), עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שני' (כשעלו מגלות בבל בימי עזרא. רש"י), מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא, כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא".

ולכאורה, כיון שהבטחה זו ("עם זו קנית") נכתבה בתורה שבכתב (לפני הזמן ד"ביאה שני'"), והתורה הזאת לא תהי' מוחלפת ו"אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת", איך אפשר לומר שיחול שינוי בהבטחה זו ולא תתקיים בפועל (מאיזו סיבה שתהי')? וע"כ צ"ל, כי הגדר של נצחיות התורה אינו שייך בכלל ללימוד פי' הכתובים (האם זהו בגשמיות או ברוחניות, בכל אופן או בתנאי וכו').

וזהו החידוש בעניננו, שכיון שהבטחת הגאולה היא פרט ממצוות ערי מקלט, חל עלי' גדר נצחיות מצוות התורה, אשר (א) מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות, (ב) ובאופן שאין שייך בזה שינוי, כנ"ל.

ביאור הצורך בראיה השלישית

ע"פ כל הנ"ל יש לבאר הטעם שהרמב"ם מוסיף הראי' על מלך המשיח מהא ש"אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב . . . ויספת . . . ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו":

אין כוונת הרמב"ם (רק) להביא עוד הוכחה מתורה שבכתב (חמשה חומשי תורה) על מלך המשיח, אלא בא להוסיף ענין חדש בחומר הדבר של "מי שאינו מאמין בו", דנוסף לזה ש"כופר . . . בתורה ובמשה רבינו" מפני ש"התורה העידה עליו" - הרי הוא גם "גורע" א' ממצות התורה, שהרי לדעתו פרט זה של מצות ערי מקלט לא יתקיים, וחל עליו מ"ש הרמב"ם (בהלכה שלאח"ז) "הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס".

[ולכן כתב הרמב"ם ראי' זו בהלכה בפ"ע - כי בשתי הראיות הראשונות כוונתו להוכיח ד"מי שאינו מאמין בו . . . כופר . . . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו", ובראי' זו בא לרמז על חומר נוסף בענין זה, שהוא גורע ממצות התורה].

אלא שלכאורה אם הוא "כופר . . . בתורה ובמשה רבינו" מה מוסיף זה שהוא גורע ממצות התורה?

אבל ע"פ הנת"ל יש לומר שיש נפק"מ לדינא - ובהקדים ביאור דינו של האומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שסובר שאף שהובטחנו על הגאולה, חל בזה שינוי ונתבטלה הבטחה זו (מפני החטא וכיו"ב), שלכאורה אי אפשר לומר עליו ש"כופר . . . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו" (שהכוונה בזה שכופר בדבר המפורש בתורה שבכתב, כנ"ל בתחילת השיחה) - שהרי אינו כופר בהבטחה הכתובה בתורה, אלא ס"ל שגם על הבטחה כזו שייך ענין החרטה (וצ"ע אם יש לו דין כופר בתורה שבע"פ);

אבל כיון שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אשר "היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", שזה מכריח שאי אפשר להיות שינוי ח"ו בהבטחת הגאולה, הרי באמרו היפך מזה, יש עליו דין כופר בתורה (כי אף שמאמין שהציווי "ואם ירחיב גו' ויספת גו'" הוא מן השמים, הרי באמרו שיתבטל פרט זה דהמצוה - "כבר בטלה תורה זו" - הרי הוא "כופר בתורה").

ויש לומר עוד נפק"מ - באומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שמפרש המקראות של הבטחת התורה שלא כפשוטם (שאומר שהגאולה תהי' רק ברוחניות וכיו"ב), שלכאורה אי אפשר לומר עליו ש"כופר . . . בתורה ובמשה רבינו", שהרי מודה דמה שכתוב בתורה הוא אמת, אלא שסובר שכוונת התורה אינה לפשטות הענין אלא שלא כפשוטו. וגם את"ל שזהו היפך הכלל ד"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", צ"ע אם אפשר לומר שחל עליו שם "כופר בתורה ובמשה רבינו" משום שמפרש מקראות שלא כפשוטם.

אבל מצד זה שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אז באמרו שהגאולה לא תהי' כפשוטה הרי הוא מוציא "דברים של מצות מפשוטן" וחל עליו הדין ד"הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס".

מעלה שיש ב'נבואה' על 'מצוה'

ביאור נוסף בראיה השניה

והנה בדרך זו יש לבאר עוד דיוק בלשון הרמב"ם - שבהראי' מ"פרשת בלעם" אומר "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים", שלכאורה אינו מובן טעם הדגשה זו ד"ושם נבא" (שנאמר בדרך נבואה).

[ודוחק גדול לומר, שכיון שמקדים שזהו "בפרשת בלעם", צריך להוסיף "ושם נבא" דאל"כ מנא לן שיש אמת בדברי בלעם - שהרי כיון ש"פרשת בלעם" נכתבה בתורת משה, מובן, ופשוט, שדברים אמיתיים הם].

ויש לומר, שגם בזה כוונת הרמב"ם היא להשמיענו חומרא נוספת במי שאינו מאמין במלך המשיח, שנוסף ע"ז שהוא "כופר . . . בתורה ובמשה רבינו", הרי הוא כופר גם בדברי נבואה.

דאף שדברי תורה חמורים מדברי נביאים - מ"מ מצינו גם חומר בדברי נביאים לגבי דברי תורה, שהעונש על דברי תורה תלוי בסוג העבירה, אם היא עבירה קלה או חמורה כו', משא"כ העובר על דברי הנביא, אין נפק"מ באיזה ענין עבר, ואפילו אם הוא בדברי הרשות, חייב מיתה בידי שמים.

ויש לומר הטעם, משום שאע"פ שהתוקף של דברי תורה גדול הרבה יותר מהתוקף שבדברי נבואה - מ"מ לגבי בני אדם, יש חומרא בדברי נבואה. כי הנבואה הוא מה ש"האל מנבא את בני האדם", "מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם", וכיון שזהו גילוי דברו לבנ"א, לכן, בנוגע לפעולה לבני אדם יש בדברי נביאים תוקף וחומר לגבי דברי תורה. ומשום הכי, כששומע אדם ציווי מפי הנביא, הרי זה כאילו שומע הציווי מפי הקב"ה, ובמילא לא משנה תוכן הציווי, ואם עובר עליו הרי הוא מורד במלך, שחייב מיתה (ללא נפק"מ באיזה ענין מרד).

ומזה מובן, שיש חומרא בענין הנבואה בכלל (לגבי דברי תורה), גם במקום שלא חל בפועל האיסור של עובר על דברי הנביא (כי לא שמע מפי הנביא וכו'). וזוהי כוונת הרמב"ם כאן במ"ש "ושם נבא", לרמז שמי שאינו מאמין במלך המשיח, יש בו גם משום חומרא זו.

ועפ"ז נמצא, שבשלש הראיות שהביא הרמב"ם, מלמדנו, שענין מלך המשיח נאמר ונכתב בכל חלקי תורה שבכתב - הן בסיפורי (והבטחות) התורה, כמפורש בפ' נצבים; הן בנבואות שבתורה, כמפורש ב"פרשת בלעם" ש"שם נבא"; והן במצוות, ולכן מי שאינו מאמין במלך המשיח, נוסף ע"ז שהוא "כופר". בתורה ובמשה רבינו, הרי הוא כופר גם כן בנבואות שבתורה, וכן כופר במצוות התורה, "העומדת לעולם ולעולמי עולמים".

ה

דוקא מצוות ערי מקלט

צריך ביאור - מאי טעמא נבחרה מצות ערי מקלט, שהענין דביאת המשיח הוא פרט במצוה זו דוקא?

ויש לומר בזה:

ענינם של ערי מקלט בפשטות הוא - מקום שמירה והגנה מגואל הדם, שבהיות האדם (שהרג בשגגה או גם בזדון) בעיר מקלט, לא יוכל לנגוע בו לרעה;

וכשם שישנו ענין ה"מקלט" במקום, כן הוא בזמן, והוא "אותו הזמן", ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות", שתהי' "קליטה" מכל הענינים הבלתי רצויים של זמן הגלות, וישראל יושבים בטח על אדמתם.

ועד"ז ברוחניות הענינים - ובפרט ע"פ הידוע שהענין ד"ערי מקלט" מורה על הקליטה מהיצר הרע (שנקרא "גואל הדם"), וכמחז"ל "דברי תורה". וכמו שעיר מקלט בפשטות היא גם כפרה להורג נפש, כן הוא גם ברוחניות, שהורג נפש מרמז על כל מעשה עבירה, שעל ידה פוגם בנפשו, שדברי תורה שלומד פועלים קליטה וכפרה לנפשו.

וזוהי השייכות של מצוה זו לביאת המלך המשיח, כי אז תוגמר קליטתן וכפרתן של ישראל - במהרה בימינו ממש.

(לקו"ש חל"ד ע' 115 ואילך)

כיצד בודקים מיהו משיח?

הלכות ג-ד

הלכה ג: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת,

ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן, וכל המוסיף או גורע או שגלה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשוטן הרי זה בודאי בדאי ורשע ואפיקורוס.

הלכה ד: ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כרוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי.

א

הזיהוי הנכון הוא רק על פי ענינו העיקרי של משיח

במה בודקים את משיח

לכאורה לא מובן מדוע נותן הרמב"ם דוקא סימנים אלו בכדי לזהות מיהו המשיח, ואינו מפרט כאן מעלות נוספות שישנם למשיח, כגון שיהיה חכם גדול יותר משלמה ונביא גדול קרוב למשה.

את זאת מבאר הרבי שליט"א, על פי היסוד שהובא לעיל, אשר תפקידו וגדרו של משיח הוא החזרת מלכות דוד ושלמות התורה:

הרמב"ם כותב (בהלכה ג) - "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך" (שבזה הוא שולל שני ענינים: לא זהו מעניני משיח לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם, ולא זוהי הבחינה על אמיתותו).

ומאחר שגדרו וענינו של משיח הוא לא אותות ומופתים וחיודש דברים בעולם, מובן גם שלא זו היא הבחינה על אמיתותו. בדיוק כמו נביא, שהבחינה על אמיתותו היא "האות שלו, שיאמר דברים העתידיים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו'" (כנ"ל), כלומר, הבחינה על אמיתותו היא במה שזוהו ענינו - "נביא", שהוא אומר דברי עתידות;

עד"ז מובן בנוגע למשיח, למרות שהוא יהי' גם נביא גדול, וגדול מכל הנביאים (קרוב למשה רבינו), אבל גדרו וענינו הוא - "מלך המשיח" כנ"ל, ובמילא מובן (הלכה ד) שהבחינה והסימן על אמיתותו הם באם ענינו בעצמו הוא תורה וקיומה - "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות . . כפי תורה שבכתב ושבעל פה" והוא פועל את שלמות קיום

המצות אצל ישראל - "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחום מלחמות ה' כו" (שילחום מלחמות ה' הוא גם פרט בהבאת שלימות קיום התורה כנ"ל, להסיר את ה"נוגש ומבטל" מצד האומות).

החילוק בין 'חזקת משיח' ל'משיח ודאי'

אלא שע"י כ"ז יודעים רק ש"הרי זה בחזקת שהוא משיח", ואילו כאשר הוא מביא לשלימות קיום התומ"צ בפועל, "אם עשה והצליל ונצח כל האומות וסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל" דוקא אז "הרי זה משיח בודאי". כיון שאז "חוזרין כל המשפטים . . . ככל מצותה האמורה בתורה" - השלימות בהלכות וקיום המצות בפועל.

ועל פי יסוד זה בהבדל בין חזקת משיח ומשיח ודאי, מובנים עוד כמה דיוקים בלשונות הרמב"ם בהלכות הקודמות:

עפ"ז מובן בפשטות מה שלא הביא הרמב"ם (גם) בתחילת הפרק שמשיח ילחום מלחמות ה' - כי שם מבאר הגדר והמכון שלו (להחזיר מלכות דוד ליושנה כו') - לאחר שכבר הביא לשלימות התורה, כשהוא "משיח בודאי", משא"כ קודם הנצחון במלחמות ה'.

עפ"ז אולי יש להוסיף (בפנימיות הענינים עכ"פ), שזה שהביא הרמב"ם שני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון כו' כי דוגמתן נמצא במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות לאחרי ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק - שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחום מלחמות (ראה דה"א, כב, ח) והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל (שם כח, יט); כשהוא משיח ודאי ש"בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (אגרות קודש שלו ח"א ע' שיב) בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (ע"פ הב"ח או"ח סקי"ח) דיש ב' מדריגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאז הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאז "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד" - (משיח בודאי).

(לקו"ש חח"י ע' 280 ואילך, והערה 66 שם)

ב

אין להוסיף ולגרוע בתורה

ענין נוסף שאינו מובן לכאורה בלשון הרמב"ם הוא שלאחר שכותב שאין ענינו של משיח לעשות אותות ומופתים, ממשיך ש"התורה חוקיה ומשפטיה לעולם" ו"אין מוסיפין עליהם ולא גורעין מהם", דלכאורה מהו הקשר בין הדברים?

וגם ענין זה מתבאר על פי היסוד הנ"ל, אשר גדרו ותפקידו של משיח הוא להחזיר את שלימות התורה:

הרמב"ם כותב (בהלכה ג) - "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך" והוא מסיים "ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים".

כיון שהנ"ל הוא גדרו וענינו של משיח - שלימות קיום הלכות ומצות התורה - לכן אם עולה על הדעת "שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" לפעול שינוי בעולם, הר"ז בסתירה לזה ש"התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם".

(לקו"ש חח"י ע' 280)

סדר התגלותו של משיח

הלכה ד'

הלכה ד': ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי.

. . ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד. שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד.

א

מקורות הרמב"ם לשלבים בהתגלות משיח

הראיות שהרמב"ם מביא לפני כן אינם רק על כללות הדברים בתחילת הפרק, ש"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה . . ככל מצותה האמורה בתורה", אלא גם על הפרטים של הלכה ד';

ולכן מביא הרמב"ם גם בהראי' מפרשת בלעם, שנבא בשני המשיחים . . דוד ומשיח, את ארבעת הפרטים והענינים (בהתגלות) המשיח כפי שזה כתוב בפירוש - "ושם נבא" - שזהו ההמשך של "להחזיר מלכות דוד ליושנה".

בכללות זה מתחלק לשלש חלוקות:

(א) דוד ומשיח עצמם, (ב) פעולתם ומלכותם על ישראל, (ג) פעולתם ומלכותם על אומות העולם (על העולם בכלל). ובענין השלישי גופא ישנם שני זמנים וענינים, כדלקמן.

"יעמוד מלך..."

ענינם בעצמם - "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה". וזה מפורש בתורה "אראנו (אראה אותו) ולא עתה זה דוד אשורנו (אראה אותו) ולא קרוב זה מלך המשיח" - הנבואה על דוד ומשיח עצמם.

"יכוף כל ישראל..."

(ב) "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" - פעולתם ומלכותם על ישראל, שזה מפורש בהמשך הכתוב "דרך כוכב מיעקב זה דוד וקם שבט מישראל זה המלך המשיח" - שזה מורה על השייכות לישראל "כוכב מיעקב . . שבט מישראל".

[ובזה רואים גם את השלימות (והיתרון) של מלך המשיח, משיח אחרון לגבי משיח הראשון:

על דוד נאמר הלשון (א) "כוכב" שמורה על מי שהוא מרומם ומנושא משאר בני"א [כמו שמובן מהרמב"ם בנוגע לכוכבים כפשוטם, "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם כו' ודעת הכוכבים כו' וגדולה מדעת בני"א"]. (ב) "מיעקב" - שמורה על ישראל לא כפי שהם בתכלית המעלה.

אבל בנוגע למשיח הוא אומר (א) "וקם שבט", שפירושו כפשוטו הוא "מלך רודה ומושל", שזה בגלוי במשיח, "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" (ב) "מישראל" - שם המעלה של ישראל].

"ילחם מלחמות ה'"

(ג) וילחם מלחמות ה' . . אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" - זה כתוב בפסוק "ומחץ פאתי מואב זה דוד וכן הוא אומר ויך את מואב ומדדס בחבל וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר בו ומשלו מים עד ים".

[שגם בזה מודגשת המעלה של מלך המשיח: בנוגע לדוד ה"ז רק (א) "מחץ", (ב) "פאתי מואב". ובנוגע למשיח: (א) "וקרקר", (ב) "כל בני שת", השליטה על כל האומות.

או כהלשון בנביאים: בנוגע לדוד (א) "ויך" (ב) "את מואב": ובנוגע למשיח (א) "ומשלו" (ב) "מים עד ים"].

"יתקן את העולם"

(ד) "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד" - זה כתוב בפסוק "והי' אדום ירשה זה דוד שנאמר ותהי אדום לדוד לעבדים וגו'. והי' ירשה שעיר אויביו זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'".

[שגם כאן מובנת המעלה של משיח: בנוגע לדוד אומרים "והי' אדום ירשה", שזה מתבטא בזה ש"ותהי אדום לדוד לעבדים", ובנוגע למשיח - "והי' ירשה שעיר אויביו", לא רק אנשי העיר, וכמו שנאמר בפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" שסיומו הוא "והיתה לה' המלוכה"].

בין "ילחם" ל"יתקן"

החידוש בענין הרביעי לגבי הענין השלישי "ילחם מלחמות ה'" ונצחון האומות - "ומשלו מים עד ים", מובן מלשונות אלו גופא "ומשלו . . ירשה", "וילחם . . ויתקן את העולם", ובדוגמת החידוש של ירושה על כיבוש (וכפי שמצינו בנוגע לא" את שני הענינים שלקחו אותה ע"י כיבוש וגם קיבלו אותה בירושה):

הענין של מלחמה ונצחון - כיבוש מלחמה, הוא באופן של "קרקר" "ומשלו" - שליטה, היפך המציאות והרצון של זה שכובשים אותו;

משא"כ ענין הירושה "והי' ירשה שעיר", הוא אדרבה, שנחלים דבר שקרוב ושייך אליו, ולא שכובשים ושולטים על הזולת.

ועד"ז מובן החידוש של "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", על "וילחם מלחמות ה' . . ונצח כל האומות שסביביו", שהם גופא מכירים את האמת של מלכותו של מלך המשיח [וכמרומו ומפורש בסיום ההלכה (שנשמטה ע"י הצנזור) "וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום"]. ונפעל בהם "לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

(לקו"ש ח"י ע' 281 ואילך)

ב

יעמוד מלך

בפשטות יכול להיראות מדברי הרמב"ם כי בחזקת משיח הוא רק מי שיש לו דין מלך על פי הלכה, והיינו שנתמנה על פי בית דין ונביא, אך הרבי שליט"א מבאר כי לא כך:

יעמוד מלך: עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ בי"ד של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח, (ולא היה שם נביא וכו') - כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך.

(לקו"ש ח"ח ע' 361 בהערה)



שער
הכנה



כי שם ה' נקרא עליך

דינים ומנהגים השייכים להנחת תפילין לעצמו ולהנחת תפילין לאחרים

פרק א'

הלכות ומנהגי תפילין ע"פ שיטת חב"ד לוקטו ונדפסו כבר בהרחבה בכמה ספרים¹ ובפרט בשנים האחרונות, וכן הושלמו בריבוי פרטים בכמה חוברות². ולכן לא באנו בכמה זו, כי אם לשנן ולחדד איזה הלכות ומנהגים השייכים לתלמידי התמימים, ובפרט בשאלות המתעוררות בעת היציאה ל"מבצע תפילין".

א. מניחין³ את התפילין לפני "איזהו מקומן". ואף כשטועמים מזונות לפני התפלה אין⁴ נוהגים בפועל להניחן בקריאת שמע קטנה שקורין לפני⁵, אא"כ⁶ היתה לו – "עצת רב חבד"י" מפורשת לעשות כן.

ב. יכוון בהנחתם "שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו, וצונו להניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח ששעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאות ומחשבות לבנו לעבודתו ית', שע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאתו". – לשון אדה"ז בשולחנו (סי' כ"ה סי"א) ובסדרו⁶.

ולזהיר ממש"כ העמ"ז⁷ "אם אינו יודע הכוונה [הנ"ל] נמצא התפילין במוח ובזרוע כמו אבנים ח"ו". ואף שמבואר בלקו"ש⁸ שאין הכוונה כפשוטה שלא קיים המצוה ח"ו, אבל אעפ"כ ברוחניות הענינים ה"ז (בנוגע אליו) כאילו היתה מצות תפילין כאבנים ח"ו, ולא⁹ הוה קיום מצוה בשלמות.

בתניא פמ"א מורה אדה"ז להתכונן לפני כל מצוה שבעשייתה ממשיך על עצמו אוא"ם, "ודרך פרט בתפילין ליבטל וליכלל בחי' חכמתו ובינתו שבנפשו האלהית בבחי' חכמתו ובינתו של א"ם ב"ה המלוכשות דרך פרט בפ' קדש והיה כי יביאך דהיינו שלא להשתמש בחכמתו ובינתו שבנפשו בלתי לה' לברו וכן ליבטל ולכלול בחי' הדעת שבנפשו הכולל חו"ג שהן יראה ואהבה שבלבו בבחי' דעת העליון הכולל חו"ג המלוכש בפ' שמע והיה אם שמוע והיינו כמ"ש בש"ע לשעבד הלב והמוח כו".

1. שערי הלכה ומנהג ח"א; שו"ע הקצר ח"א; שבח יקר. מעשה מלך. ועוד.
2. מנהגי מלך. ותשורות לחגיגות בר מצווה של הת' י"צ למברג (תשנ"ז). לוי"צ ארנשטיין (תשנ"ז). מ"מ אלטיין (תשנ"ז). מ"מ נאגעל (תשנ"ז). ועוד.
3. ספר המנהגים עמ' 5. היום יום י"ט מנחם אב.
4. ע"פ שיחת ש"פ שלח תשי"ב (שיחור"ק תשי"ב ע' 320). וראה הערה הבאה.
5. ע"פ מענה כ"ק אד"ש. ראה בכ"ז בארוכה קובץ "התמים" גל' כג עמ' 50 ואילך וגל' כד עמ' 9.
6. הרב אהרן יעקב שווי שליט"א, מד"א וחבר הבד"ץ דקראון הייטס מורה להשתדל לשנן נוסח כוונה זו בע"פ, כדי שיוזכר היטב – בעת ההנחה – את כל פרטי הכוונה.
7. שו"ע אר"ח ריש סי' כ"ה.
8. ח"ו עמ' 273 – מיוסד על המפורש בשו"ע בכ"מ – עיי"ש.
9. שם עמ' 274, בביאור דברי הבאר מים חיים פ' שופטים.

מפי השמועה¹⁰ שהרבי מניח את התש"י על הקיבורת מיושב ונעמד להברכה. אולם, מפי הרי"ל שי' גרונר שמעתי שהי' נוכח ריבוי פעמים בעת הנחת תפלין ומעולם לא ראה את הרבי יושב בעת ההנחה. – בעת הברכה נוהג כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א להסיר את המיכסה מהתפלין של יד¹¹, אך לאחר כך מחזירו ומשאירו כל התפילה¹².

הנחת תפלין של ראש

ג. יניח התפלה של ראש באמצע רוחב הראש ממש שהוא סוף צמיחת השיער שכנגד הפנים והוא מקום שמוחו של תינוק רופס והקשר צריך להיות ממוקם מאחורי הראש למעלה בתוך הגומא (וצריך להיזהר בזה מאד שאם לא כן אינו יוצא ידי חובה¹³) לאחמ"כ יהדק את הרצועות על ראשו ויזהר שלא יהיה דבר חוצץ בין התפלין והרצועות לראשו (ואותם שמברכים גם על תפלין של ראש יברכו בשעת הידוק הרצועות).

ד. שאלה: מהם הדברים שחוצצים בתפלין?

תשובה: עפר וכינים מתות נחשבות חציצה ולכן יש נוהגים לרחוץ את מקום התפלין של ראש טרם הנחתם¹⁴ (אולם ג'ל בדיעבד אינו חוצץ)¹⁵.

בין¹⁶ הנחת תש"י לש"ר אין להפסיק כ"א ל"דבר שבקדושה", היינו, ברכו, איש"ר וכיו"ב (כמו בברכות ק"ש). וחיוב¹⁷ לענות להג"ל אף שעי"ז גורם לברך ("על מצות תפלין") על ש"ר.

ומיהו¹⁸ אם כשלא יכרוך הז' כריכות על היד יהי' לו פנאי להניח התש"ר ולענות עם הצבור – יעשה כן וישלים הז' כריכות אחר הנחת תש"ר. ובתנאי שיהיו התש"י מהודקים היטב שלא יזוו ממקומם.

כשהפסיק לעניית איש"ר וכיו"ב קודם להנחת הש"ר – לכאורה יכול¹⁹ כבר לענות גם על שאר ה"אמנים" (כמו בפסוקי דזמרה), הואיל וכבר צריך בלא"ה לברך על ש"ר. אבל לא יפסיק לברוך–הוא–וכרוך–שמו וכיו"ב.

אם בירך בטעות על של יד "על מצות תפלין" יצא ידי חובה ואי"צ לחזור²⁰.

יש להיזהר שלא תזוו היו"ד של הקשר מהבית מטעם שנתבאר בזהר²¹.

ה. יש²² לזהר שלא יגררו רצועות התפלין ע"ג קרקע, ומספרים שפעם ראה כ"ק אד"ש רצועות של א' נגררים על הרצפה וא"ל: "התפלין שלך על הרצפה"²³.

10. מנהגי מלך (הוצ' שני') עמ' 14. וראה עוד הנהגות רבותינו בכמה אופנים בזה בס' המנהגים עמ' 4. ועוד.

11. מעשה מלך עמ' 8

12. ליקוטי שיחות חכ"א עמ' 356.

13. שו"ע סימן כ"ז סעיפים י"ד ט"ז.

14. שו"ע סימן כ"ז סעיף ז'.

15. פתחי תשובה, יורה דעה סימן קצ"ח ס"ק כ"ג בשם שו"ת פני אריה סימן ו' לגבי אבק לבן לנוי.

16. סידור אדה"ז הל' תפלין ד"ה "בד"א".

17. קצות השלחן סי' ח' בבדה"ש ס"ק ל"ג. שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' סט.

18. שערי תשובה סי' כ"ה סק"ט. מ"ב ס"ק ל"ח. קצוה"ש שם.

19. כן העלה בס' "הפסק בתפלה" (ר"י למברג תשס"א) עמ' נט, שלמד כן מנימוקו של אדה"ז (סכ"ה סכ"ב) לכך שבתדר"ת מותר להפסיק "כיון שאינו גורם לברך ברכה שאינה צריכה על תש"ר", ומזהר למד שה"ה בתפלין דרש"י במקרה שכבר הפסיק.

20. שערי תשובה סי' כה סעיף ה'.

21. שו"ע סי' כ"ז ס"ה.

22. מקור חיים סי' כ"ה סי"א. ונלמד ג"כ ממ"ש אדה"ז (סי' כ"א ס"ה) בנוגע לציצית שיש לזהר שלא יהיו נגררים ע"ג קרקע. ובמאסף לכל המתנות

סי' כ"א ס"ק כ"א מביא דברי המצות שימורים (להמקובל מהר"ן שפירא) בשער הציצית שקרא תגר על כך ש"אם יראו בבית הכנסת ציצית נוגע בארץ

יחרדו כולם חרדה גדולה כאילו הי' ס"ת בארץ וירוצו גדולים וקטנים להגביהו, ואם יראו רצועות התפלין גוררת בארץ אין חוששין לה כאילו הותר

רצועת הסנדל. . ונהפך הדבר ויהי' להיפך". עכ"ל.

23. ראה "התמים" גליון אדר–ניסן תשס"ד ע' 66 מכ"ק אדני"ע.

ו. בנוגע לנישוק התפלין יש המציינים שני פרטים בהנהגת כ"ק אד"ש (בנוסף להמובא בס' המנהגים):

(א) אופן²⁴ נישוק התפלין: מניח ג' אצבעות האמצעיות על תש"י ואח"כ על תש"ר, אח"כ מניח ב' האצבעות ('אצבע' ו'קמיצה') על עינוי הק' ולאח"ז מנשק את האצבע האמצעית (שלא הונחה ע"ג העינים).

(ב) הרבי²⁵ מנשק התפלין (באופן הנ"ל) גם ב"ובא לצייון": כשאומר "ונזכה" ממשמש בתש"י, "ונחי" – ממשמש בתש"ר²⁶.

ז. בשעת²⁷ הסרת התפלין יש להביט בחוזק בהשי"ן/ען.

בקפול התפלין²⁸ – הן של יד והן של ראש – יש לכרוך את הרצועות על שני הצדדים, על שם "כנפי יונה". אלא שבשל יד אפשר לכרוך על הקשר ובש"ר אסור, אלא מניחים את הקשר באמצע.

ח. בתפלין²⁹ ש"ר דר"ת א"צ להקפיד כ"כ שיהיו מכוונים בדיוק באמצע (ויש אומרים שגם בר"ת יש להקפיד)³⁰. כמו"כ מותר³¹ (וחייב) להפסיק בהם בין הנחת תש"י לש"ר על שאר אמנים (כמו בפסוד"ז) אבל לא³² ב"ה וב"ש וכו"ב.

ט. שאלה: מי שהניח תפלין ופתאום הבחין שהם תפלין דר"ת והסירם – האם עליו לברך עוה"פ כאשר מניח תפלין דרש"י?

תשובה: אם³³ הבחין בכך מיד לאחר ההנחה ועדיין לא הפסיק בדיבור (או באמירת "איוהו") – יניח מיד את של רש"י ללא ברכה. ואף שי"א³⁴ שיברך – כבר הכריעו האחרונים³⁵ שזהו דוקא במי שאין דרכו להניח ר"ת, אבל הוא הואיל ובלא"ה הי' בדעתו להניח שתיהן לא חשיב הפסק. ויש³⁶ מוסרים שכן הורה כ"ק אדמו"ר שליט"א (שלא לברך שנית).

ואם כבר הפסיק בדיבור, וכגון שסיים תפלתו וחליץ את תפילו ורק אז הבחין שהם תפלין דר"ת – דעת רוב האחרונים³⁷ שצריך לברך. אולם, הואיל ויש³⁸ אומרים שגם בהפסק כזה אין לברך שנית, לכן כדאי³⁹ ליצור הפסק

ולהעיר, שי"א שבשעה שסידר כ"ק אד"ש את רצועות תש"י באמצע התפלה (שפעמים נרפה הידוק הרצועות ע"ג היד, ואז הוריד מזרועו הק' כל הכריכות (כדי להדקן שוב)), הרי שהרצועה ש"י הגיעה עד לרצפה ואף היתה מונחת במקצת ע"ג הרצפה. אולם, אולי יש לחלק, שמכיון שכ"ק אד"ש עמד בשעת מעשה ע"ג שטיח, א"כ השטיח הוי הפסק ולא חשיב כנגרר ע"ג הקרקע. וראה עוד בס' "מנהג ישראל תורה" סי' כ"ח אות ט' בענין הנהגים – ע"פ סוד – "להשליך הרצועה לארץ". ועוד כתב שם: "שזהו רק להבאים בסוד ה"י". וד"ק.

24. מנהגי מלך (הוצ' שני) עמ' 16.

25. שם עמ' 32. ואף שמביא זאת במנהגי הרבי כשעובר לפני התיבה – מובן שנהג כן גם כשעומד במקומו. (ראה בפתח דבר לחוב' אות ד').

26. אולם, יש להעיר, שי"א שראו בבירור שהרבי ממשמש בתש"י בעת אמירת "למען לא ניגע לריק", ובתש"ר באמירת "ולא נלד לבהלה", ולאחמ"כ מנשק כנ"ל בפנים. וכן מביא בשב"ח יקר עמ' 39 וראה שם הע' 9. אמנם בוידאו רואים לכאורה כמ"ש במנהגי מלך הנ"ל הערה קודמת.

27. מענה כ"ק אד"ש לא' ביחידות – נדפס ב"היכל מנחם" ח"א עמ' ר"י. שערי הלומ"נ ח"ה עמ' ל'.

28. ולהעיר מזהו פ' עקב דף רע"ד "כל מאן דבעי לאנחא תפלין דרישא מבעי לי' לאסתכלא באינון תרי שינין". וכתב בכף החיים סכ"ה אות ל"ה, דישי להסתכל בשי"ן של ד' ראשים תחלה ואח"כ בשי"ן של ג' ראשים שכן משמע בשער ההקדמות. עיי"ש.

29. "היכל מנחם" שם עמ' ר"ט. שערי הלומ"נ שם עמ' כ"ט.

30. משמעות דברי אדה"ז בסידורו (ד"ה "ויכוין").

31. התמים אדר ניסן ס"ד עמ' 67.

32. שו"ע אדה"ז סי' כ"ה סכ"ב.

33. אשל אברהם (בוטשאטש) סי' כ"ה ס"י. וכן דייק בקצוה"ש סי' ח' סכ"ב ממשמעות דברי אדה"ז (שם) שמותר לענות לקדיש קדושה ברכו ואמן, הרי שב"ה וב"ש אין לענות. וראה שו"ע אדה"ז סי' קכד ס"ח.

34. שו"ת חיים שאל ח"א סוף סי' א'. שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כ"ה. ועוד – רוכו בשו"ע הקצר ח"א עמ' 89 הע' 114.

35. שו"ת האלף לך שלמה סי' י'.

36. רשימת הרה"ח ז.ו.ג. – הובא בשו"ע הקצר שם.

37. שו"ת באר יעקב (להג"ג מדאלינא) סי' א'. שו"ת דברי חיים ח"ב י"ד סי' פ"ב בקבלה בשם החוזה מלובלין. אבל ראה במנחת אלעזר שם שמפרש דעתו שזהו דוקא בלא הפסיק בינתיים.

38. הערות התמימים צפת י"ד – י"ט כסלו ה'תשס"א עמ' 166 בשם הגרי"ק מארלאו ו"ל מד"א וחבר הבד"צ דקראון הייטס.

ודאי ע"י שילך לבית הכסא (אם אפשר להסך רגליו, ועכ"פ להטיל מים) ואח"כ יברך על תפלין דרש"י, יקרא בהם ק"ש, ואם אפשר – גם יתפלל בהם תפלת מנחה (כדי לצאת י"ח מ"ש בשו"ע³⁸ שצריך שיהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה), ולאח"ז טוב שיניח עוה"פ תפלין דר"ת כדי לקרות בהם פ' קדש והי' כי יביאך שלא קרא בהם.

ישנה אפשרות נוספת (באם לא מתאפשר ה"הפסק ודאי" הנ"ל וכדומה) והיא: לשמוע מאדם אחר (שכעת מניח תפלין) את הברכה, והאחר יוציאנו בברכה³⁹.

י. ראוי⁴⁰ שכ"א יסמן את התש"י דר"ת שלו, הואיל ואינן ניכרות מבחוץ אם הם של רש"י או ר"ת (כמו התש"ר), ועלולים להתחלף עם של רש"י (ובפרט בשעה שממהרין לחלוץ ולקפל התפלין, כמו בראש חודש). וכגון – שיחתוך את סוף הרצועה בצורה מסויימת וכיו"ב.

וכן יכול לכתוב מאחורי הרצועה (וכמו"כ לכתוב את שמו), אך יש להימנע מלכתוב באותיות אדומות⁴¹.

יא. מרגל"א בפומי' דכמה אינשי לומר: תפלין דר"ת אפשר להניח גם לאחר שקיעת החמה. וטעמם ונימוקם עמם: דהואיל ולשיטתו דרבנו תם⁴² עדיין יום גמור הוא (עד ל-58 וחצי דקות אחר השקיעה הנראית) – א"כ אכתי זמן הנחת תפלין דילי' הוא.

אולם במחכ"ת, יש להעמידם על טעותם⁴³, כי לענין סדר הפרשיות בתפלין אין דעתו (של ר"ת) דעת יחידאה כי "גם" רבינו האי גאון ורבינו יוסף ט"ע ושאר גאונים קיימו בשיטתו⁴⁴. ואנן נקטינן כוותיה. משא"כ לענין ביה"ש אנן⁴⁵ לא קיי"ל כשיטתו אף לענין מלאכה במוצ"ש, שהוא איסור סקילה לדידי', וא"כ ודאי שא"א לתפוס בזה קולא לענין תפלין שמקורם בגאונים הנ"ל ולהניחם אחר השקיעה דילן. ומה גם שהאריז"ל כתב⁴⁶ ששתי הדעות אמת ואלו ואלו דברי אלקים חיים ומרומים בתקוני הזהר⁴⁷, א"כ ההולכים לאור פנימיות התורה ודאי לא יאתה לנפשם לתת מגרעות בקודש ולאחר זמנם.

יב. בנוגע להנחת ד' זוגות ידוע מה שמביא כ"ק אד"ש⁴⁸ שהאחריות העצמית גדולה יותר ובקושי התירו להניח. וגם על עצמו כתב "איך האב מורא געהאט" [= יראתי מכך], ולא החל להניח עד שנצטווה על כך מכ"ק אדמו"ר הרי"צ⁴⁹.

אולם כדאי לציין, שבשיחת ש"פ תרומה, ד' אד"ר ה'תשנ"ב⁵⁰ (בלתי מוגה) גילה הרבי שלע"ל יניחו כל בני ישראל ד' זוגות תפלין, מכיון שאז יהי' קיום כל המצוות בשלמות "כמצוות רצונך" – עיי"ש.

38. סי' כ"ה ס"ד. שו"ע אדה"ז ס"א.

39. מפי הרב אהרן יעקב שווי שליט"א, מד"א וחבר הבד"צ דקראון הייטס.

40. ראה שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ל"ח וזכרון אלי' פכ"א סי' י"א.

41. שו"ת השלוחים עמ' כ.

42. בתוס' ד"ה רבי יהודה, פסחים צד, א. וראה שו"ע אדה"ז סי' רס"א ס"ה ובמ"ב סק"כ.

43. מפי הגרי"י שי' אופן.

44. לשון הנודע ביהודה מהדו"ת סי' ד', ומקורו בתוס' ד"ה והקורא, מנחות לד, ב. והוא מביא זאת כתשובה על השאלה למה המניחים תפלין דר"ת אין חוששין לשיטת ר"ת דהפרשיות צריכין להיות שוכבות בתוך הבתים (תוד"ה הא דעבידא. מנחות לג, א), וע"ז מיישב שבענין זה אין לו מסייע משאר גאונים, משא"כ בשיטתו בהפרשיות כנ"ל. וראה בקסת הסופר כלל כ"ו סק"ב שמיישב עפ"ז מדוע אין כותבים בתפלין דר"ת לטטפת השלישי חסר ב' וי"ן כשיטתו – כי לענין זה הוא דעת יחידאה, וע"ע במאסף לכל המחנות סי' ל"ד סק"ד. ותן לחכם ויחכם עוד.

45. סידור אדה"ז בסדר הכנסת שבת בתחלתו. ובמ"ב שם סק"ג בשם הרבה מהראשונים דלא קיי"ל כר"ת.

46. שער הכוונות דרוש ו' מדרושי תפלין.

47. תקו"ז חדש: "ובגין דלא בקיאיין אלין דדרא בתראה שוויין תרי זוגין דתפלין". וראה בארוכה לקו"ש ח"ב עמ' 507 בהע' 39.

48. לקו"ש שם. שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' ע"ה ובהע' 2.

49. לא' שביקש להניח כתב: "אפשר כדאי שיתחיל להניחם לאחר ארבעים שנה" (שערי הלומ"נ שם עמ' ע"ו). וכן מצינו שהרבי עודד (ובירך) כמה יחידים להניח ד' זוגות, כמו הרב זמרוני ציק שליח הרבי בבת-ים אה"ק ויו"ד האגודה למען הגאולה האמיתית והשלימה.

50. שיחות קודש תשנ"ב ח"ב עמ' 708.

יג. יש לזוהר שלא לשים את תיק התפליין ע"ג ספרים. ואף שי"א⁵¹ שמותר לשים תלית ע"ג ספר – זהו דוקא משום דהו"ל כמכסה את הספר לצרכו. ובעיני ראיתי את כ"ק אד"ש מסיר תיק של תלית ותפליין מע"ג ספר (שהי' מונח ע"ג השולחן). והי' זה בזמן ומקום של צפיפות ודוחק נורא (ומ"מ הקפיד להורידו).

יד. למי שלא הניח תפליין יום אחד (מחמת חולי) ר"ל – ישנו מענה משנת תשמ"ז וזל"ק⁵²: "ע"ד המפורסם [בקיאות בהל' כו']" והכוונה בפשטות למענות כ"ק אד"ש⁵³ לאלו ששכחו להניח תפליין דר"ת, שתוכנו: לימוד הל' תפליין עד שיהי' בקי בהלכות הצריכות, וב'ג' מאמרי חסידות – עיי"ש.

אגב: מכאן⁵⁴ ניתן ללמוד את חומר ענין תפליין דר"ת, שהרבי נתן להם אותו תיקון כמו למי שחיסר הנחת תפליין דרש"י.

מו. הלכה⁵⁵ למושה מסיני שתהיינה הבתים מרובעות (ארכן כרחבן) ואם נתקלקל ריבוען צריך לתקנו. אבל כתבו האחרונים⁵⁶ שזהו דוקא כשנראה להדיא שנתקלקל הרבה, אבל אם נפגם רק קצתו אין חשש. ואף אם נקלף הצבע השחור שבפינה ומיחזי כעגול קצת הרי גוף הבית הוא מרובע, ועל⁵⁷ זה וכיו"ב נאמר "אי אפשר לצמצם", ושחרות⁵⁸ הבית ג"כ אינו לעיכובא.

מז. רצועות⁵⁹ שחורות – הלכה למושה מסיני. ולכן יש⁶⁰ להקפיד מידי פעם להשחיר הרצועות (ע"י "צבע לתפליין"), ובפרט במקום שנכנס הרצועה בתוכה שמצוי שנשחק הצבע. ולא דוקא שנתלכנה הרצועה אלא כל שאין שחרות עור כהלכה צריך לצבעו עד שיהי' בתכלית השחרות.

ויו. להזוהר שישחירן גדול "לשם" קדושת תפליין", ויאמר זאת בפיו. ואם השחירן קטן יש⁶² מכשירים ויש⁶³ פוסלין. וכ"ז⁶⁴ דוקא בצבע את כל הרצועה, אבל אם רק השחיר מקצת הרצועה וישראל עמד על גביו כשר (ולכאורה האמור לעיל מיירי ברצועות לבנות שהשחירן הקטן, משא"כ אם רק חיזק הצבע השחור – לית לן בה, וכשר מ"מ).

יז. כאשר מוסרים התפליין לבדיקה צריך לשים דגש גם על בדיקת הבתים והרצועות, כי לפעמים נמצאים בהם פגמים הפוסלים אפי' בדיעבד. ובפירושו⁶⁵ כתב כ"ק אד"ש לא': "במ"ש בהנוגע לפכ"פ שבדקו תפליין ונמצאו הפרשיות כשירות ומהודרות, – הנה מובן ופשוט, שבדיקת התפליין כוללת הפרשיות וגם הבתים והרצועות". ומצווה לפרסם.

51. שו"ת רבבות אפרים ח"א או"ח סי' קי"ט, וראה "הספר בהלכה" (אהלי שם, תנש"א) עמ' פ"ג הע' 55.

52. ס' "דבר מלך" עמ' 172.

53. ראה שערי הלומ"ן שם עמ' ע"ב ואילך. ח"ה עמ' ל'.

54. תשורה מחגיגת ב"מ ארנשטיין (צפת, תשנ"ו) עמ' 26.

55. שו"ע אדה"ז סי' ל"ב סנ"ט.

56. אשל אברהם (בוטשאטש) מהד"ק לסי' ל"ב. ערוה"ש סל"ב סע' ע"ז. וראה מ"ב ס"ק קע"ט.

57. מעדני יו"ט להלק"ט סי' ט' אות מ', ועוד. – נסמנו באנציק' תלמודית ערך "אי אפשר לצמצם" (ח"א ע' תפ"ח). וז"ל: "שא"א לצמצם בדיוק הרבוע אלא שהציווי הוא לעשות כפי שאנו יכולים לעשות".

58. "כי הבתים אין צריך להיות שחורים אלא משום נוי מצוה" – ל' אדה"ז בשולחן סי' ל"ג ס"ד.

59. שו"ע אדה"ז שם.

60. מלאכת שמים כלל כ' אות ב'. קסת הסופר סי' כ"ג אות ב'. אות חיים ושלום סל"ב סקט"ו. דרו"ח סע"ד.

61. שו"ע אדה"ז סי' ל"ג ס"ה. וראה סי' ל"ב, סל"א.

62. תשובת מהר"ם מלובלין סי' ס"ח. קסת הסופר בלשכה חקירה י"ח. מ"ב סי' ל"ג סקכ"ג.

63. מלא"ש כלל א' סק"י. שו"ת מהרש"ג סי' ז' וראה בכ"ז מאסף לכל המחנות סי' ל"ג סקכ"ד.

64. שו"ת מהרש"ג שם. מאסף לכה"מ שם.

65. אג"ק חי"ד עמ' ק'.

פרק ב'

פרק זה עוסק כמו קודמו בהלכות ומנהגי תפלין ע"פ שיטת חב"ד.

הפסק בדיבור לאחר הנחת תפלין של ראש לפני סיום קשירת רצועה של יד

א. בקצוה"ש⁶⁶ פוסק אא"ז הגרא"ח נאה ז"ל, שאחר שהניח תש"ר נכון שלא להפסיק בשיחת חולין עד גמר כל ההנחה, דהיינו אחר שיכרוך הג' כריכות על האצבע ויקשור – מיוסד על דברי אדה"ז בסידורו⁶⁷ (וכ"כ בשולחנ⁶⁸, ומקורו ברמב"ם⁶⁹ בנוגע לשיעור הרצועה) "ובסוף הכריכות יקשור", כיו⁷⁰ הקשירה שקושר הרצועה בסוף הכריכות היא מכלל מצות "וקשרתם" – ע"ש.

וב"אשכבתא דרבי⁷¹ להגרמ"ד רבין ז"ל כותב שאולי מטעם זה נהג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שלאחר כריכת הז' כריכות על הזרוע כרך את כל מותר הרצועה על כף היד וקשרה והדקה היטב ורק אח"כ הניח הש"ר – היינו שעי"ז כבר קיים מצות "וקשרתם" לכל הדעות ולא נצרך להמתין עד לקשירה האחרונה שלאחר הג' כריכות.

אמנם בקצוה"ש ב"הערות⁷² מביא דברי האשכד"ר ומשיב עליו ומסיק דאף אם עושין כהנהגת אדנ"ע עדיין מהנכון שלא יפסיק בשיחת חולין עד אחר הג' כריכות, כיון שגם הם שייכים למצות תפלין (ולשיעור הרצועה) ולכן גם אם קשרה היטב לפני"ז – עדיין לא קיים המצוה בכל שלמותה. עיי"ש.

והנה, נושא זה הועלה כבר איזה שנים לפני"ז באגרת קודש להרא"א הכהן יאלעם ז"ל⁷³ בה כותב כ"ק אד"ש דממשמעות דברי הרמב"ם בתשובה שלו⁷⁴ עולה דאסור להפסיק בדיבור עד לסיום הקשירה "ולא ראיתי נוהרין בזה", ואח"כ מיישב מנהג העולם ע"פ גירסא אחרת בתשו' הרמב"ם, ומסיים: "ובכ"ז צ"ע".

ובנוגע לפועל, יש מוכיחין דאין לחוש להפסק אחר הנחת הש"ר – מהא דראינו ריבוי פעמים⁷⁵ שכ"ק אד"ש נכנס לביהכנ"ס קודם סיום כריכת הרצועות של יד, ותוך כדי הליכתו ממלמלין שפתיו הק' (אולי סיום "איזהו מקומן"⁷⁶) ורק אח"כ סיים הקשירה – הרי דאין חשש הפסק אז⁷⁷.

אבל לכאורה, אף את"ל שיש מכאן ראייה שמותר להפסיק לדברי קודש (אמירת איזהו מקומן וכדו') – עדיין אי"ז ראייה שמותר להפסיק בדברי חולין, והרי הל' בקצוה"ש¹ הוא "נכון שלא להפסיק בשיחת חולין".

66. סי' ח' סי"א.

67. ד"ה "אחר שהניח".

68. סי' כ"ז סי"א.

69. הל' תפלין פ"ג הי"ב.

70. בדה"ש שם סקמ"ב. ועי' ב"הערות" בסוף ח"א דקצוה"ש דף פ"ו ע"ב ואילך שמאריך להוכיח שיטתו מכו"כ מקורות וכו'.

71. ברוקלין תשי"ג. עמ' 34 הע' 21.

72. ח"א דף פ"ז ע"ב.

73. מיום כ' אייר תש"ב. והמשך הענין באג' מכ"ו אייר (נדפס ביומן כ"ק אד"ש חוב' כח).

74. נדפסה בשו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' ע"ג. ולהעיר שהגרא"ח בהערותיו (שם דפ"ז ע"א) כיון לאותו מקור ובנה יסודותיו על סמך תשובה זו.

75. מעשה מלך עמ' 9 הערה 39.

76. אבל ראה הערות וביאורים אה"ת גיליון תתק"ו עמ' 81 שיי"א שהרבי הניח תפלין קודם "הודו" (היינו לאחר אמירת "איזהו מקומן"). ודו"ק.

77. ויש שדחו הוכחה זו, שאולי הרבי אזיל כמנהג אדנ"ע להדק הרצועה קודם להנחת הש"ר וממילא כבר קיים מצות "וקשרתם" (כדברי האשכד"ר הנ"ל בפנים). ולא חש לחומרת הגרא"ח הנוספת שגם באופן זה מהנכון שלא יפסיק, אבל כבר העיד הרי"צ שי' גליצנשטיין שבשנת תשמ"ח הבחין שהרבי נכנס לביהכנ"ס כשהרצועה כרוכה עדיין על הזרוע ללא קשירה. וראה ג"כ קובץ "מנהגי מלך" עמ' 14 ס"ו.

וי"ל שמצינו דוגמא לחילוק זה בהוראת כ"ק אד"ש הידועה⁷⁸ "כראי ונכון להניח תפלין דר"ת תיכף אחרי התפילה שאז מקושר לברכת תפלין דרש"י (שאינו דומה הפסק תפלה להפסק עניני חול)" – עכלה"ק. – הרי חזינן דגם בהפסק יש נפק"מ אם הוא דברי תפלה או דברי חולין, וראוי לזוהר בזה.

אופן וצורת הקשירה בסיום הנחת תפלין של יד

ב. בנוגע לסוג הקשירה בסיום הרצועה דהש"י – הנה בקצוה"ש⁷⁹ האריך להוכיח (על יסוד ד' הרמב"ם ואדה"ז⁸⁰) דבענין "קשירה תמה" היינו גם קשירה שלימה וגם מתקיימת – עיי"ש. ובאותיות פשוטות: שצריך קשר גמור ממש לאחר הכריכות, וכתב לעשותו כתבנית יו"ד.

אבל בהנהגת כ"ק אד"ש נתפרסם בכמה מקומות⁸¹ שאינו נוהג כן, רק תוחב קצה הרצועה בתוך הכריכה (לפעמים פעם אחת ולפעמים פעמיים⁸²). וכן מובן ג"כ ממשמעות ד' הערוך השולחן שכתב⁸³: "ויקשור, כלומר, שיתחב הרצועה באופן שתתקיים".

נטילת ידים לאחר הנחת התפלין

ג. בנוגע לנטילת ידים אחר הנחת תפלין מחמת המשמוש בראשו בעת ההידוק⁸⁴, הנה אף שמדברי המג"א בסמ"א בסמ"ב (סקי"ד) משמע דגם בנגיעה בראשו לבר צריך נטילה, ועפ"ז כתב הפמ"ג שם דלפי דעת המג"א המניח תפלין צריך לזוהר שלא יגע כלל בשערות שבראשו – הנה בשו"ע אדה"ז שם (ס"ב) כותב שאפשר לנגב ידיו "אפילו בשערותיו רק שלא חכך בהן שאז הי' צריך לחזור וליטול" – עכל"ק. הרי חזינן בפירוש דנגיעה בעלמא לית לן בה.

שיחה, אכילה ושתייה כשהתפלין עליו

ד. אף שיש⁸⁵ מחמירין שלא לשוח שיחת חולין כל זמן שהתפלין עליו, מצד חשש היסח הדעת – הנה בשו"ע אדה"ז מצאנו⁸⁶ מפורש שמותר (עכ"פ מדינא), והוא בהל' ראש השנה⁸⁷ וז"ל הזהב: "כמו שהיושב בסוכה והלבוש תפלין מותר לשוח אע"פ שכל רגע ורגע שהוא יושב בסוכה ולבוש בתפלין הוא מקיים מצות הקב"ה".

אבל יש להעיר, דע"פ דברי כ"ק אד"ש במכתבו (דלעיל סס"א) בענין הנחת תפלין דר"ת מיד אחר התפילה "שאינו מקושר לברכת תפלין דרש"י (שאינו דומה הפסק תפלה להפסק עניני חול)" – נמצא לכאורה דכאשר מדברים דברי חול בתפלין ה"ז מהווה הפסק בין ברכת התפלין דרש"י להנחת תדר"ת⁸⁸.

78. לקו"ש חכ"א עמ' 358. שערי הל' ומנהג ח"א עמ' עב.

79. שם דף פ"ח ע"ב.

80. נסמנו כאן לעיל הערות 2, 3, 4-1.

81. "שבח יקר" עמ' 30 הע' 33, מעשה מלך עמ' 9.

82. מעשה מלך שם, הערה 38.

83. סי' כ"ו סי"ט. ובס' שבלי הלקט סס"י כ"ה מוסיף טעם לזה: דכשם שבלולב אנו נוהגין לקשור רק פ"א ושוב מעגל וכורכין סביב ומתוך כך מהודק יפה והוי כאילו קושרין ב"פ וא"כ גם בנדו"ד שמכניס הרצועה תוך העניבה ומהדקו על הזרוע. . מהני כמו ב' קשרים.

84. ראה דרכי חיים ושלום סמ"ט ועוד – רוכזו במנהג ישראל תורה חאו"ח סי' ד' אות ט"ז.

85. ראה הנסמן בזה ב"מנהג ישראל תורה" סימן כ"ח אות א' ובסימן ל"ו אות ג' – ושם גם בנוגע לתפלין דרבנו תם.

86. מפי הגרח"ש שי' דייטש.

87. סי' תקצ"ב ס"ז.

88. הערות וביאורים אה"ת גליון תתע"ד בשם הר' אהרן ב"צ שי' הלפרין על יסוד מכתב זה. ולהעיר שלפ"ז נמצא שבתפלין דר"ת קיל יותר לדבר דברי חולין מבתפלין דרש"י.

אמנם חשוב להדגיש, שכ"ז מדובר בשיחת חולין סתם, משא"כ "שחוק ושיחה במלה" – שנפסק ברור בסידור אדה"י⁸⁹ שאסור מכלל היסח הדעת "שהרי זה מפיר יראה". ויש להתיישב היטב מה נקרא "שיחת חולין" ומה נקרא "שיחה במלה", וכבר אמרו חז"ל "סייג לחכמה שתיקה".

אסור⁹⁰ לאכול בהן סעודת קבע (שמא ישתכר), אבל אכילת עראי מותר. ואכילת⁹¹ עראי הוא פת כביצה ושתיה כביצה ואכילת פירות. וי"א⁹² שבמשקין שאינן משכרין מותר אף יותר מכביצה.

זמן הסרת תפלין של יד

ה. כשחולצין התפלין נכון⁹³ להקפיד – ע"פ הסוד – להסיר התש"ר ולהכניסה לכים ויסיר התש"י ויכניסה לכים [ואח"כ יסיר הטלית] – היינו דלא יסיר התש"י עד שיהי' התש"ר מונחין כבר בכים.

ויש לשים לב לזה כשנחפזין לחלוץ התפלין מאיזו סיבה ואין פנאי לקפלן – אז עכ"פ יכניסין לכים.

וכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אינו מקפיד בזה (כן ראו בשנים שקודם הנשיאות שמקפל התפלין רק לאחר הנחת כל ד' הזוגות)⁹⁴.

שיעור רוחב הרצועות

ו. מצוה⁹⁵ לפרסם: שאצל רבים בהיו"ד של הקשר ש"י הרצועה דקה מאוד וזה נגד הדין, כי הרצועה – לכל ארכה – צריכה להיות רוחב שעורה שהוא ס"מ 1 (ובדיעבד 9 מ"מ), וגם הרגל של יו"ד יהיה בתחילתו (סמוך לגג) רוחב שעורה ויחתכו ממנו באלכסון עד שבסופו יהיה דק כעין רגל של יו"ד, וגם אורך הרגל יהיה ס"מ 1 (ובדיעבד 9 מ"מ) – ויש לזהר בזה כי לפעמים מרוב השימוש בתפלין בעת מבצעים וכו' נכנס רגל היו"ד פנימה, וצריך למשכו מזמן לזמן שיהיה צורת יו"ד כתיקונו.

פרק ג'

הפרק שלפנינו נתמקד בשאלות המתעוררות בעת היציאה ל"מבצע תפלין" וכדומה.

השימוש בתפלין של אחר

א. מי שרוצה לצאת למבצעים ואין בידיו תפלין – אינו⁹⁶ רשאי לקחת תפלין של חברו ממקומם ולהוציאם למקום אחר, שמא יקפיד עליו בעל התפלין והוה "מצוה הבאה בעבירה". אבל מותר לעשות בהם מבצעים באותו אזור שהיו מונחים בו, ואף⁹⁷ להקטין או להגדיל את הקשר לפי הצורך, ויברכו עליהם כרגיל. ורק¹ צריך לזהר לקפלם אח"כ אם מצאם מקופלים.

89. ד"ה אסור להסיח. וראה ג"כ בקובץ אהלי שם ח"ד עמ' קנג.

90. שו"ע אדה"י סוף סי' מ.

91. קצוה"ש סי' ח' בבדיו סקנ"ד, ע"פ סי' רל"ב ומ"א שם ס"ק יז.

92. כף החיים סי' מ. וראה "שבח יקר" עמ' 79 הע' 2.

93. קצוה"ש ח"א "הערות" דף פ"ט ע"א בשם שער הכוונות דף נ"א וקשר גודל להחיד"א ז"ל.

94. מעשה מלך עמוד 36 הערה 10.

95. קצוה"ש שם, וע"ש שי"א שגם היו"ד הלכה למשה מסיני הוא. וראה ג"כ מ"ב סל"ב ס"ק רל"ג ומנהג ישראל תורה סכ"ז אות ט'.

96. שו"ע אדה"י סי' י"ד סי"ב.

97. שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' סו.

ולכאורה עפ"ז, אם בעל התפילין נוהג לפתוח הקשר של התש"י כשמקפלן (כדי לחזור⁹⁸ ולהדקו בעת ההנחה) – צריך⁹⁹ ג"כ השואל לפתוח הקשר מרם הקיפול.

השימוש בשקית התפילין

ב. כים¹⁰⁰ המיוחד לתפילין (כגון שקית¹⁰¹ הקטיפה שלנו) לא יכנים בה חפצי חול, ואפילו¹⁰² דברים של מצוה כגון מזוזה וסידור – הואיל וקדושתן למטה מקדושת התפילין לא יניחם שם אלא אם כן התנה כן לפני שהכנים בו את התפילין בפעם הראשונה (היינו שהתנה חודשיים לפני הבר – מצוה שברצונו להכנים בכים עוד חפצים).

וגם במקרה שהתנה – אינו מועיל אלא לדבר חול, אבל להשתמש בו באופן בזוי אסור בכל ענין. ולכן אסור¹⁰³ להכנים מעות ביחד עם התפילין גם כשהתנה כן אלא יקשרם בפ"ע. ובנתיק החיצוני מותר בכל ענין.

אופן היציאה למבצעים

ג. כראי¹⁰⁴ לצאת למבצעים בזוגות. ואפשר ללכת גם עם קמץ, רק שאת הנחת¹⁰⁵ התפילין על היהודי יעשה הגדול. כמו"כ יש להקפיד כשיוציאים למבצעים, שגם הענינים החיצונים, כמו הלבושים, יהיו באופן המתאים, בהתאם להשליחות¹⁰⁶.

98. ע"פ מש"כ אדה"ז בסודרו (הל' תפילין ד"ה "ויכוין"): "ואח"כ יהדק הרצועה בתוך הקשר כדי לקיים מצות וקשרתם". אבל ראה מקדש מלך ח"ד עמ' תצט – שלפועל אין נוהגין כן, מטעם הפסק שבין הברכה להקשירה, עיי"ש.

וראה ג"כ מש"כ בזה הרא"ל ז"ל קפלן בקובץ "תפארת מלך" (כפ"ח – ה'תשנ"ה) עמ' 22.

אבל י"א שראו בבירור הנהגת כ"ק אד"ש כן לפתוח את הקשר קצת – ראה בארוכה קובץ "אהלי תורה" גליון לז (ש"פ משפטים תשנ"ז), והעולה משם: שעכ"פ לא יפתחו הקשר לגמרי, כי אולי דוקא בפתיחה (וקשירה) מועטת לא חשיב הפסק. ודו"ק.

אולם הרב אהרן יעקב שווי שליט"א מעיד ששמע שהרבי אמר להרה"ח ר' יצחק מאיר שי' גורארי שלא ראה לעשות כן. ואם כן רוצים לעשות הקשר, שיעשו זאת קודם הברכה כדי שלא יהי' הפסק.

99. הואיל ובקפידא תליא מילתא. ולכן אף שלענין טלית פסק אדה"ז (שם ס"ט) שאין צריך לקפלה כסדר קיפולו הראשון דוקא – יש לחלק לכאור' דבטלית סתם בנ"א אין מקפידין על כך, משא"כ בנדו"ד גורם הדבר טירחא לבעה"ב כשיצטרך לפתוח הקשר בעצמו כשיניחם למחר. ודו"ק.

100. ע"פ שו"ע אדה"ז סי' מ"ב ס"ד.

ומה שכתב היתר למנהג זה בסוף הסימן – ה"ז לכאורה רק במקום שנהגו כן. משא"כ בזמננו נוהג לשים חפצים בשקית הפלסטיק ולא בשקית הקטיפה יחד עם התפילין.

101. ואף שבה"ל סי' ל"ד ד"ה "שתי" מבואר שכים [היינו שקית הקטיפה] שמניחין בו תפילין כשהן בנרתקן [היינו הבית בו מוכנס הש"י והש"ר] הוא תשמיש דתשמיש ואין בו קדושה כלל – כבר העיר בזה הראב"צ רבינוביץ, בס' "הלכה סדורה" להל' תפילין (עמ' קכו הע' יב), שצ"ע בנתיק שלנו שאינו מכסה הרצועות, וא"כ ע"פ מש"כ המ"ב בסק"כ א ובבה"ל ס"א ד"ה מש"ר, להחמיר שלא בשעת הדחק, כדעת האומרים דרצועות הוי גוף הקדושה. א"כ גם בכים יש מקום להחמיר שלא בשעת הדחק.

ובפרט בזמננו שהכיסים עשויים מבד יפה ומקושטים כו' – י"ל דמקרי שנעשו לכבוד, ויש להם דין תשמישי קדושה אף אם אינו נוגע ב"קדושה" עצמה וכמש"כ בשעה"צ סי' קנ"ד אות ז' לענין ה"בלעך" שעל תש"י יעו"ש. וצ"ע. – עכתו"ד.

102. מ"ב סי' מ"ב סקט"ז.

103. מ"ב שם סק"ו.

104. אף שלא נמצא מקור ברור לזה, ישנה שמועה בפי חסידים בשם כ"ק אד"ש ש"סאלדעטאן גייען אויף צוויי" [=חיילים יוצאים בזוגות]. והעיד הרש"ז שי' הרצל, ששמע מפי הרה"ח ר' דוד רסקין ע"ה כשהצטרף אליו ל"תהלוכה" שפעם הורה הרבי שלתהלוכה ילכו בזוגות שתיים. והוסיף ר' דוד לבאר את ההוראה מכך, ששני אנשים הרי הם ארבע רגלים, בדוגמת בהמה. דבר המורה שיש ללכת, לביצוע רצון האדון – בביטול וקבלת עול כבהמה.

105. בדבר הלכה ח"ב סימן ה' ה"א אוסר – בשם פוסקים – להניח לחולה וכיו"ב ע"י קטן במקום שיש גדול, הואיל ואינו בר חיובא.

106. מיחידות ג' תמוז תש"ז לקבוצת "תלמידים השלוחים", נדפס ב'התמים' חוב' יט ע' 42.

סוג התפילין

ד. מי שיש לו אמר-יד [=שמאלי] במבצעים, כדאי¹⁰⁷ שיקח עמו גם תפילין שמאליות, ועאכו"כ מי שהוא אמר-יד בעצמו, שיקח עמו למבצעים גם תפילין רגילות. וכמובן, שכ"ז הוא לכתחילה ולרווחא דמילתא, אבל גם בלא"ה קיום המצוה הוא בשלמות.

אפשר¹⁰⁸ לקחת למבצעים תפילין כתב אשכנזי (מכל סוג שהוא) ולהניחם ליהודים ספרדים, וכן לאידך אם יש בידו תפילין ספרדיות, יכול להניחם גם לאשכנזים – כי כל מה שלא נתבאר בגמרא אינו מעכב.

צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא מפיו ואם לא השמיע לאוזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו, אבל אם קרא בלבו לא יצא שהרהור לאו כדיבור.

שאלה: כאשר פוגשים במבצעים אדם שאינו יודע את הברכות, האם אני רשאי לחזור עם המקורב מילה במילה (כולל שם ה')?

תשובה: מותר¹⁰⁹ (ואם יכול לתת לו לקרוא מתוך הכתב עדיף).

דף ק"ש לדוברי שפות שונות

ה. מי שיש לו במבצעים דוברי אנגלית שאינם מבינים לה"ק כלל, דהיינו שאינם יודעים פירוש המלות אפי' דפסוק¹¹⁰ ראשון "שמע ישראל..." – יש להכין עבורם ק"ש מתורגם לאנגלית, ויקרא¹¹¹ התרגום וזה עדיף מאשר שיחזור אחריו התיבות בלה"ק. כי¹¹² אם אינו מבין ומכוון בפסוק ראשון, אינו נקרא קריאה אף בלה"ק. וכמו"כ בנוגע לרוסית, צרפתית ושאר שפות.

ואם אין לו דף מתורגם – ישתדל לתרגם עבורו לכה"פ פסוק ראשון, ויזהר במיוחד בהשמות שלא¹¹³ יאמר "השם" כי אין בזה שם כלל, כי אם "גאָד" או לאָרד שאז יש בזה קדושת השם. ועד"ז בשאר שפות.

ו. נכון לומר קודם ק"ש ברכת התורה "ברוך... אשר בחר בנו וכו'". כן נכון להקדים "הריני מקבל" ולסיים באמירת "אך צדיקים". אם אפשר ראוי גם להוסיף התפילה "יה"ר... שיבנה ביהמ"ק".

ההנהגה במקום שלכאורה אינו ראוי לומר בו דברי קדושה

ו. שאלה: הנוסע בסאבוויי [=רכבת] או אוטובוס למבצעים ורוצה ללמוד או לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום כמנהג התמימים, אבל מולו יש טפח מגולה באשה או אשה שישערה מגולה, ונפשו בשאלתו: האם יש היתר לומר דברי קדושה במצב כזה?

107. כדי שיהא באפשרותו לקיים ה"מנהג נכון" שמביא אדה"ז בשולחנו – ראה להלן סעיף י"א ובהערה 30.

108. נר"ב מהדו"ת יו"ד סי' קע"א – ושם גם בנוגע לקרה"ת שאין סוג הכתב מעכב.

109. שו"ע סימן תפד.

110. "שהוא עיקר קבלת מלכות שמים... אבל מואהבת ואילך אין הכוונה מעכבת בדיעבד" – שו"ע אדה"ז סי' ס"ה.

111. ע"פ שו"ע אדה"ז סי' ס"ב ס"א בנוגע לק"ש דאורייתא – שמוזה אפשר ללמוד גם בנוגע לק"ש בתפילין במבצעים. וכן הורה הרה"ח ר' משה

ע"ה וובר להמניחים תפילין ב"דוכן" ע"י הכותל המערבי.

112. שו"ע אדה"ז סי' קפ"ה ס"ב.

113. שערי הל' ומנהג ח"א עמ' קכא.

תשובה: אם¹¹⁴ יש באפשרותו לעבור משם או להחזיר פניו וגופו לצד אחר – יעשה כן, ואם לאו – הרי מכיון שמדובר בשעת הדחק שאי אפשר בענין אחר – יכול לקרוא מתוך הספר כל זמן שאינו מסתכל בה, אפי' רואה אותה בהעברה בעלמא, וכ"ש שיכול ללמוד ולהתפלל בעצימת עינים.

ואין¹¹⁵ נפק"מ בכ"ז בין אם היא יהודי' או גוי'. כמו"כ אשה¹¹⁶ לאו דוקא, כי אם גם קמנה מגיל שלש ומעלה נק' ערוה לענין טפח מגולה, משא"כ לענין שער מגולה שהוא ביהודי' ובנשואה בלבד.

הכניסה למקום ההנחה

ז. כשנכנסים¹¹⁷ לחנות או לבית – יכנס קודם מי שבידו התפילין.

שתיה במבצעים

ח. מי שהציעו לו שת' קרה או משקה חריף (לא יין) במבצעים – ידרוש כוס חד פעמית, ואם לא נמצא כזה – אין¹¹⁸ לשותות בכוס שלא הוטבלה (אא"כ ידוע לו שהיא מתוצרת הארץ), ויש¹¹⁹ מי שמתיר.

וכ"ז ביהודי הואיל וכבר נתחייב הכלי בטבילה ברשותו, אבל אם גוי הגיש לו כוס שת' קרה – יכול¹²⁰ לשתותו לכונ"ע, כי הכלי שביד הגוי מעולם לא נתחייב בטבילה והשואל לא קנה הכלי.

וכל הנ"ל דווקא כשהכוס נקי לחלוטין וגם במשקה אין כל חשש, כמובן וגם פשוט.

ההנהגה כשמניח רק תש"ר

ט. מי שאין לו זמן להניח תפילין (וכבר ניסו לשדלו להניחן לזמן קצר עכ"פ כו') – כדאי¹²¹ לשדלו להניח עכ"פ תפילין של ראש (ובמיוחד אם הוא בגדר "קרקפתא דלא מנח תפילין"), כי¹²² כל אחת מהתפילין מצוה בפני עצמה ואין מעכבין זה את זה.

ובמקרה זה – שמניח רק תש"ר – נראה להלכה¹²³ שיברך עלי' ברכת "על מצות תפילין" לבר.

114. שו"ע אדה"ז סי' ע"ה ס"א. ובקצוה"ש ח"א בהוספות דף פט ע"ב מחלק דין זה לג' סוגים: א) ערוה ממש – שבזה אין להתיר בעצימת עינים כשמחזיר פניו וגופו לצד אחר. ב) טפח מגולה – שבזה מביא אדה"ז ב' דעות ושיש לסמוך על המתירים בשעת הדחק – כדבפנים. ג) שיער מגולה – שבזה מותר בשעת הדחק בלי שום פקפוק – עיי"ש.

115. שו"ע שם ס"ז. ומרגלא בפומי' דהרה"ח ר' אלי' חיים רויטבלאט ע"ה בהתוועדויותיו: "מען טאר ניט קוקן אויף שוואַרצע פרויען".

116. חיי"א סי' ע"ה. מ"ב סק"ג ובבה"ל בשם שלחן שלמה – הובא כ"ז בקצוה"ש שם עמ' צ'.

117. כן הורה פעם כ"ק אד"ש – בית משיח גל' 384 ע' 101.

118. כדין ישראל שקנה כלי מהעכו"ם והשאילו לחברו – יו"ד סי' ק"כ ס"ח, כי האוכל בבית יהודי בכלי שלא הוטבל ה"ז כשואל ממנו כלי – ראה שו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשמה. וכן פסקו הגר"מ פיינשטיין והגרש"ז אויערבך – רוכזו דבריהם בס' טבילת כלים (להר"צ שי' קהן) פ"ג ס"י.

119. בשו"ת בית אבי (לה"ר יצחק אייזיק ליעבעס) כתב להקל במתארח אצל אחר כיון דאין זה לא שאלה ולא שכירות הואיל ואינו מתחייב באחריות הכלי אם ישבר, וגם אין לו להארוח נפק"מ לאכול או לשתות דוקא בכלי זה כי מצדו הוא מוכן לאכול גם בכלי נייר וכיו"ב הפטור מטבילה.

120. שו"ע יו"ד שם.

121. קונ' "הליכות מבצעים" (ברינא ה'תשנ"ח) עמ' 9 סכ"ד – מיוסד על שו"ע אדה"ז סי' כ"ו ס"א.

122. שו"ע אדה"ז סי' כ"ה סי"ג וסי' כ"ז ס"א. ואין לחשוש בזה משום "כ"ז שבין עיניך יהיו שתים" (מנחות לו, א) כי זהו דוקא במניח שניהם (תוס' ערכין ג, ב), וראה נר"כ השו"ע בס"י כ"ז. ואכ"מ.

123. קצוה"ש סי' ח' (ובבדה"ש סק"ע), וכן העתיק בלקט ציונים והערות לשו"ע אדה"ז סי' כ"ז ס"ג.

אופן הזהירות מהעברה על המצוות

י. כאשר עומדים להניח התפילין ליהודי – יש¹²⁴ אוסרין להוציא את התש"ר מהכים עד אשר התש"י מהודק כבר על הקיבורת, משום אין מעבירין על המצוות, ויש¹²⁵ מתירין בזה בנדו"ד, כי האיסור להוציא הש"ר הוא רק למקיים המצוה בעצמו, משא"כ כשמוציאים אותו עבור אחר – לא מיקרי מעביר על המצוה.

ולשתי הדעות אין צורך להקפיד להכניס התפילין לכיס בין כל הנחה והנחה, כי²⁹ בזה ששני התפילין מונחים לפניו לכו"ע אין חשש מעביר על המצוה כשמניחם לאחר, וכל האיסור – לדעת האוסרים – הוא רק להוציא עבור חברו את הש"ר כאשר עדיין לא קיים מצות תש"י כנ"ל.

וכן²⁸ יש להקפיד שלא להגיש ליהודי את שתי התפילין שיניחם בעצמו כי אז כשמניח הש"י נקרא מעביר על המצוה דהש"ר – לדעה זו.

דינים שונים הנוגעים לאיטר יד

יא. שאלה: הפוגש במבצעים איטר-יד [= אדם שמאל] ובידיו תפילין רגילות בלבד, וכן להיפך: איטר-יד היוצא למבצעים ורוצה להניח לבנ"א רגילים את תפיליו, והרי בשני מקרים אלו אם יניחן כרגיל ימצא הקשר בצד השני שלא כנגד הלב, וא"כ כיצד יעשה?

תשובה: הדבר¹²⁶ הנכון ביותר במקרה זה הוא להניחם עליו באופן הפוך, דהיינו, שהקציצה כלפי הכתף והמעברתא כלפי המרפק. ואף שאינו מתאים לה"מנהג נכון" המובא בשו"ע¹²⁷, שהמעברתא תהי' לצד הכתף – הרי זה עדיף מאשר שהקשר יהי' שלא כנגד הלב (או משיהי' מונח בצורה הפוכה אפי' בצד הלב), שזהו¹²⁸ מדינא דגמרא לכמה ראשונים.

ובאם זה אינו מתאפשר – וכגון¹²⁹ שחושש שהיהודי יחשוב שלא הניחו לו התפילין כראוי – יש עצה אחרת¹³⁰: להעביר את הקשר מצד ימין של הבית לצד שמאלו (ע"י שמושך¹³¹ הרצועה בתוך המעברתא קצת), ואז יכול להניחו באופן רגיל – המעברתא לצד הכתף, ורק שבאופן זה נמצא שהקשר מונח בצורה הפוכה¹³².

גם יש לשים לב, שבאופן זה קשה מאוד להדק את הקשר להתפלה באופן שלא יזוז ממנו, ולכן התירו אחרונים¹³³ כביצא בזה לכרוך את הרצועה גם מעל גבי הקציצה (אף שבכלל כתב הרמ"א¹³⁴ שאין לעשות כן).

124. פרמ"ג סי' כ"ה א"א סקי"ט. בן איש חי וירא אות י"ט. כה"ח סכ"ה סקע"ב.

125. אלי' רבה סכ"ה סקי"ז. ארצות החיים סכ"ה. – ב' הדעות הובאו במ"ב סק"מ ולא הכריע ביניהם.

126. שו"ת שבות יעקב ח"א סי' ג' בסופו. מ"ב סכ"ז ס"ג בביה"ל ד"ה המנהג. וכן מעיד ר' ניסן דובאוו שכך הורה לו הגרי"ק מארלאוו ע"ה, ועיין גם

דברי הגר"ל ביסטריצקי בספרו ציונים והערות לשו"ע אדה"ז ח"א עמ' 239.

127. שו"ע אדה"ז סי' כ"ז ס"ו.

128. שבות יעקב שם. והרב ביסטריצקי מדייק בספרו שם שזה מרומז ג"כ בלשונו הזהב של אדה"ז: שבנוגע להענין שיהי' המעברתא לצד הכתף כתב

(שם) "מנהג נכון" לבד. משא"כ בנוגע לכך שיו"ד צ"ל לצד הלב הוסיף וכתב (שם ס"ד) "מנהג יפה ונכון". ודפח"ח.

129. הגרי"ק מארלאוו – בהוראתו להנ"ל.

130. שו"ת נחלת שבעה סי' מ"א. שו"ת מאיר נתיבים ח"א סי' ג' – שכן ראוי לעשות לכתחילה, וראה שו"ע הקצר עמ' 82.

131. ובשבות יעקב שם כ' שכשמעביר הרצועה לצד השני "הוא טרחא שלא לצורך". גם הוי קצת כמורידן מקדושה".

132. "ואולי מה שהיו"ד לא יהי' פניו כלפי הבית לא נחשב יו"ד" – ל' המ"ב שם.

133. ארצות החיים – הו"ד במ"ב סכ"ז סקל"ב בסופו.

134. סכ"ז ס"ח בשם מהרי"ל. שו"ע אדה"ז סע' יג.

דיני איטר-יד ע"פ שיטת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק¹³⁵:

- (א) איטר¹³⁶ יד ימינו והוא העושה כל מלאכתו (וגם כותב) בשמאלו – יניח תפילין על יד ימין.
- (ב) העושה¹³⁷ כל מלאכתו בימין – אע"פ שכותב בשמאל – יניח על יד שמאל ככל אדם, כיון שהיא "יד כהה" שלו.
- (ג) העושה¹³⁸ כל מלאכתו בשמאל אבל כותב ביד ימין – ראוי שיניח על שתי ידיו. וסדר ההנחה הוא כדלהלן:
- יניח התפילין על ידו האחת¹³⁹ בברכה (ויתכוון¹⁴⁰ להוציא בברכתו גם מה שיניח אח"כ על ידו השני) ועל ראשו. אח"כ¹⁴¹ יחלוץ תש"ר¹⁴² ותש"י, ויחזור ויניח תש"י על ידו השני – ללא ברכה – ויניח תש"ר ויתפלל שחרית כרגיל.
- (ד) העושה¹⁴³ כל מלאכתו בשמאל אבל כותב בשתי ידיו בשוה – יניח תפילין בימין, אולם יש לו להחמיר ולהניח ג"כ בשמאל. ובמקרה זה סדר ההנחה הוא כדלהלן:
- יניח תפילין בימינו ובברכה כמו כל איטר (ויתכוון להוציא בברכתו גם מה שיניח אחר התפילה בידו השני) ועל ראשו ויתפלל בהם כל התפלה. ולאחר התפילה יחלוץ התפילין כרגיל, ויניח – ללא ברכה כמובן – על יד שמאל ועל ראשו ויקרא בהם בתורה או ילמד בהם מעט.
- (ה) השולט¹⁴⁴ בשתי ידיו בשוה – מניח בשמאל. ואם¹⁴⁵ הניח על ימין גם בדיעבד לא יצא ידי חובתו.
- (ו) ודוקא¹⁴⁶ ששולט בשתי ידיו בשוה, אבל מי¹⁴⁷ שעושה רוב מעשיו בשמאל וגם לכתוב קל לו יותר ביד שמאל ורק שיכול לכתוב גם ביד ימין (וכגון שהרגיל את עצמו לכתוב גם בימין) – יניח בימין כמו כל איטר. אולם גם במקרה זה "אפשר יש להחמיר" להניח ג"כ על יד שמאל. וסדר ההנחה הוא כדלהלן:
- יניח קודם התפילה על יד שמאל ובברכה¹⁴⁸ (ויתכוון להוציא בברכתו גם מה שיניח בסמוך על יד ימין) ועל ראשו⁴⁸ ויחלצם. ויחזור ויניח על יד ימין ועל ראשו ויתפלל בהם.
- (ז) בכל המקרים בהם יש להניח תפילין על שתי ידיו – רצוי לסדר לעצמו תש"י נוסף שהקשר בו מסודר באופן המתאים ליד זו. זאת כדי שיהא באפשרותו לקיים את ה"מנהג נכון" שבשו"ע (הנזכר לעיל סעיף י"א) ולא יאלץ להפוך המעברתא לצד המרפק.

135. בנדון איטר יד כבר נחלקו קמאי אי אולינן בתר כתיבה ("וקשרתם וכתבתם") – וכן דעת אדה"ז בשולחנו סכ"ז ס"ט, או בתר רוב מעשיו ("ידכה" – יד כהה, חלשה) – וכן דעת הצ"צ בשו"ת שלו סי' ד', ה' וי"ב – ורק שלפעמים מחמיר גם כדעה הא' כמפורט בפנים.

136. שו"ע אדה"ז סי' כ"ז ס"ט. שו"ת הצ"צ אורח ריש סי' ד'.

137. שו"ת הצ"צ שם, ד"ה "והיכא שעושה".

138. שם ד"ה "והיכא שכותב".

139. לא נתבאר בדברי הצ"צ איזו יד קודמת, ואולי י"ל הטעם בזה משום שמדמה דין זה לדין חליצת איטר (באבה"ע סי' קס"ט סכ"ה), ושם הרי חולצת בשתי רגליו בבת אחת, ולכן סתם כאן. ואיזה שירצה יקדים.

140. אג"ק כ"ק אד"ש ח"א עמ' קמח.

141. במקרה זה אין הצ"צ מפרש מה לקרוא בתפילין אלו. ואולי סומך על מש"כ לפנ"ז [הועתק כאן בפנים בסעיף ד']: "ויקרא בה בתורה או ילמוד בה מעט". ולולי דמיסתפינא הייתי מוסיף זאת גם במקרה זה.

142. ואין להחליף תש"י לבד מידו האחת להשני' (ללא חליצת הש"ר) משום "כ"ז שבין עיניך יהיו שנים" (שו"ע אדה"ז סכ"ח ס"ג) – פשוט.

143. שו"ת הצ"צ שם ד"ה "בפירש"י".

144. שו"ע אדה"ז סכ"ז סוף ס"ט. שו"ת הצ"צ שבהערה הבאה.

145. כן משמע משו"ע הצ"צ סי' ה' אות י' וסי' י"ב אות ד'.

146. ראה דבר הלכה ח"ב סי' ב' סע' ב.

147. שו"ת הצ"צ סי' ד' ד"ה "בפירש"י". סי' י"ב ד"ה "אבל".

148. אף שאין אלו התפילין העיקריות (כי מה שמניח על שמאלו הוא רק חומרא בעלמא להצ"צ), הרי בברכה זו מוציא גם את מה שמניח על יד ימין ומתפלל בהם.

ח) בזמננו, לאחר שכ"ק אד"ש כבר הורה¹⁴⁹ להתחיל להניח תפילין דר"ת עם תפילין דרש"י ואף השוה¹⁵⁰ אותם באיזה פרטים – י"ל גם בנדו"ד, שהמניח תש"י על ב' ידיו וניח ג"כ תש"י דר"ת על ב' ידיו, היינו שיניח על ידו האחת (לפי סדר העדיפות המבואר במקרה שלו באותיות ג–ו) ויניח תש"ר, אח"כ יחלוץ שניהם ויניח על ידו השני'. ומה טוב¹⁵¹ שגם בזה יזמין לעצמו עוד תש"י דר"ת עבור ידו השני'.

פרק ד'

הפרק שלפנינו ממשיך לעסוק בשאלות הלכתיות הנוגעות ליציאה ל"מבצע תפילין" וכדומה.

דוכן התפילין וחומר החלוקה

א. שבועות ספורים לאחר הנצחון דמלחמת ששת הימים, ביום כ"א סיון ה'תשכ"ז, נשלח מברק ממזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א להנהלת צא"ח באה"ק ת"ו, ובו מציע הרבי להקים ע"י הכותל המערבי "סוכה תמידית להנחת תפילין"¹⁵².

במברק זה הציע הרבי כו"כ ענינים שיש לבצע בדוכן זה (וכמובן שאין כל המקומות והדוכנים שווים, וכאו"א יוכל ללמוד מהם לפי תנאי מקומו), ומהם:

א) להדפיס בפורמט קטן ברכות תפילין וקריאת שמע (ואולי להוסיף בו שזה, כמובן, אינו פוטר מלאמר ברכות ק"ש והתפלה בכלל) ולחלקם חינם.

ב) למכור שם תפילין בדוקות ובמחיר מינימלי.

ג) טוב ונכון לחלק שם גם איזה עלון המבאר ומסביר את החשיבות דהנחת תפילין, ועיקר גדול להוסיף שם שזה, כמובן, אינו פוטר מלאמר ברכות ק"ש והתפלה בכלל.

ד) כמובן, טוב שימצאו שם גם סידורים, תהלים (בפורמט קטן), תניא וכו'.

ה) מוכרח שימצאו שם כיפות. – ע"כ ממכתב הנ"ל מה שנוגע לענייננו (הסעיפים חולקו על ידינו לנוחות הקורא).

ב. מי שאינו מבין לה"ק – כדאי לסדר עבורו דף ק"ש מתורגם לשפתו כמבואר בפרטות בפרק הקודם.

הנחת תפילין אחר השקיעה

ג. שאלה: ההולך במבצעים ושקעה עליו חמה (ביום חול) – האם יכול להמשיך ולהניח ליהודים תפילין אחרי השקיעה?

149. בשיחת פורים תשל"ו. וראה ג"כ לקו"ש ח"ב עמ' 507 הע' 39. חכ"ו עמ' 404. סה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 632 הע' 114. ועוד.
150. לדוגמא: זמן התחלת הנחתן – סה"ש תשמ"ט שם, וה"תיקון" למי ששכח להניחן שהוא בדומה להתיקון על תפילין דרש"י – ראה גליון התמים חוב' כו עמ' 56 סי"ד. וש"נ.

151. וכן נוהג מד"א דכפ"ח הגרמ"ש אשכנזי שליט"א שמניח ב"פ תפילין דרש"י וב"פ תפילין דר"ת, ככפנים.

152. צילום ממנו נדפס ב"המלך במסיבו" ח"א עמ' קעו.

תשובה: אמנם לדעת רוב¹⁵³ הפוסקים – וכן לר' אדה"ז בשולחנו¹⁵⁴ – מותר להניח תפילין לאחר שקיעת החמה ורק מצאת הכוכבים אסור, אולם אדה"ז בסידורו¹⁵⁵ כ' "אין להניח תפילין אחר תחלת השקיעה" ועל יסוד זה יש¹⁵⁶ הנוטים לאסור לגמרי הנחת תפילין משקיעת החמה ואילך, אבל הדעה הרווחת בקרב רבנים ומורי הוראה שביררתי אצלם¹⁵⁷ היא, שבמקרה כמו בנדו"ד שלא הניח היום תפילין כלל – יניח¹⁵⁸ גם לאחר השקיעה (עד צאת הכוכבים¹⁵⁹), אבל לא יברך¹⁶⁰. ולכל הדעות, בדקות הראשונות שלאחר השקיעה יכול להניח ובברכה, הואיל ואדה"ז גופא אזיל¹⁶¹ בתר שקיעה האמיתית שהיא מס' דקות אחרי השקיעה הנראית.

ד. שאלה: נפלו התפילין ח"ו על הארץ, האם צריך להתענות?

תשובה: כתב אדה"ז בשולחנו¹⁶²: "נהגו העולם להתענות כשנפול תפילין מידו על הארץ בלא נרתקן". ונמצינו למדין שני דברים: א) דדוקא מי שנפלו מידו צריך להתענות (ולא כדעת המצריכים¹⁶³ תענית גם להרואה שנפלו מאחר או מעצמן). ב) דדוקא נפלו בלי נרתקן משא"כ אם היו אפילו בנרתקן (קופסאות הפלסטיק)¹⁶⁴ א"צ להתענות. ובזמננו יש¹⁶⁵ שפסקו להקל גם בנפלו מידו ללא נרתקן שיפרדה התענית בצדקה ובפרט ע"פ דברי אדמו"ר הזקן¹⁶⁶ שבדורותינו אלא יש למעט בתעניות ולעסוק בצדקה, וי"א¹⁶⁷ דאף אם נפלו בנרתקן שאינו חייב בתענית יתן לצדקה כמה שרוצה.

מקרים חריגים במבצע תפילין

ה. שאלה: מי שיש גבס על ידו השמאלית – היכן יניחו לו תפילין?

153. מג"א סי' ל' סק"ב בשם המרדכי וראה מ"ב סק"ג.
154. סי' ל' ס"א: "אבל חכמים אסרו להניח תפילין בלילה". ובסעיף ד': "ושקעה עליו חמה דהיינו צאת הכוכבים".
155. הל' תפילין ד"ה "אין להניח" והביאו ג"כ אא"ז ב"פסקי הסידור" על השו"ע שם.
156. הגר"ל ז"ל ביסטריצקי בכתביו – לקט הלכות לעניני מבצעים – שהביא דברי אדה"ז בסדורו בפשטות בנוגע להולכים במבצעים. ובקובץ "אהלי שם" ח"ז עמ' רלט כ' הרלו"צ שי' רסקין (מו"צ בלונדון. הועתק ג"כ בציוניו על "סדור רבה"ז עמ' פג) שלדעתו חשש אדה"ז לדעת הרמב"ם ש"לילה לא זמן תפילין" הוא מה"ת ולכן משקיעה"ח הוא ספק איסור תורה ולחומרא. ומפי הרש"ז שי' לבקיבקר פעה"ק צפת שמעתי, שחומרא זו דאדה"ז היא לשיטתו בענין סוף זמן ק"ש, כי בשולחנו נמשך אחר שי' המג"א שמחשב הג' שעות דסווק"ש מעלות השחר עד צאה"כ ולכן גם לענין סוף זמן תפילין (ש"כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד כו") אזיל בתר צאה"כ, אבל בסדורו שהכריע כדעת הפוסקים המחשבים רביע היום מגן החמה ועד שקיעתה – א"כ גם לענין תפילין אין להניחן אחר השקיעה דוקא. ודפח"ח.
157. הגרמ"ש שי' אשכנזי, הגר"י שי' פרקש, הגר"י הרצל ועוד.
158. וכמ"ש הפרמ"ג בא"א סי' ל' סק"ז ובכף החיים סי' ל' סי"ז שגם לדעת האוסרים להניח אחר שקיעה"ח זהו דוקא כשכבר קיים מצות תפילין, אבל אם עדיין לא הניח היום הרי "ספיקא דאורייתא לחומרא" וצריך להניח מספק. וא"כ גם בסידור אדה"ז י"ל דמיירי דוקא במי שכבר הניח היום ורק שרוצה להמשיך ולהניח (כמנהגם להניח כל היום – שבזה מיירי השו"ע, כנראה בחוש למעיין), אבל לא במי שעדיין לא הניח ולחדש שאדה"ז פליג על כל הפוסקים וסובר שמספק לא יניח.
159. כף החיים סי' ל' סי"ז. אולם יש מפוסקי הדור האחרון שהגדילו לחדש, שמי שאין באפשרותו להניח תפילין ביום – יניחנו מלכתחילה בלילה שלפניו ובברכה! – הגרא"ח ז"ל דייטש ב"וילקט יוסף" שנה יח סי' נו (בנוגע לאנשי צבא). שו"ת שושנים לדוד (צאב"ח) סי' ג' (בנוגע לסוחר). שו"ת דובב מישרים ח"א סי' קל"ג ס"ב. שו"ת אגרות משה או"ח סי' י' (בנוגע לפועל שכיר יום), אולם טעם הברכה במקרים אלו מבואר שם כדי שלא יבוא לזלזל בהנחתן כיון דלא אפשר להם להניח ביום, משא"כ בנדו"ד שהי' ביכלתם להניח ביום והניחו אחר השקיעה – לא נמצא מי שיורה לברך.
160. כי ספק ברכות להקל – ראה משנ"ב וביה"ל סוף סי' ל'.
161. בסדר הכנסת שבת בתחילתו.
162. סי' מד ס"ב, ומקורו במ"א.
163. שו"ת שדה הארץ ח"ג או"ח סי' י"א וראה שו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' כח ס"ג שהפריז בראיותיו לדחות דבריו.
164. שוה נק' נרתקן – ראה ביה"ל סי' ל"ד ד"ה "שתי". ובאג"ק ח"ז עמ' פג: "בנוגע להמאורע דהס"ת – הרי הייתה בנרתקה. ובכ"ז יתענו הרואים עוד ד' חצאי ימים והת' עוד חצי יום", אבל כמובן שאין לדמות נפילת תפילין לנפילת ס"ת.
165. שלחן גבוה ס"ס תק"פ (כתב להקל "בעת הצורך"). וכן שמעתי מהגר"י שי' פרקש. ובמשנה הלכות ח"ה סי' ט"ז כ' שילמד איזה דפים גפ"ת במקום התענית (במקרה שאינו יכול להתענות).
166. תניא אגה"ת ספ"ג.
167. באר משה ח"ג סי' ח'.

תשובה": אם¹⁶⁸ יש מקום על הקיבורת ללא גבס – יניח שם את התפילין, ואת הרצועות יכול לקשור ע"ג הגבס. ואם גם הקיבורת חבושה בגבס – יניח¹⁶⁹ את התש"י ללא ברכה במקומן ע"ג הגבס ויברך רק על הש"י¹⁷⁰, רק שבמקרה זה יזהר לכסות את התש"י שלא תהא נראית¹⁷¹.

אולם, מצאנו מי¹⁷² שחולק ע"ז וכותב שההיתר להניח ע"ג חציצה היא דוקא בתחבושת וכיו"ב שמרגיש את התפילין המונחים על גבה עכ"פ במקצת, אבל ע"ג גבס לא יניח כלל כי הוא דומה – לדעתו – לכובע עב שאין¹⁷³ מניחין עליו תש"ר, וכ"ש הגבס שהוא עב ביותר וגדול על היד, ולכן פטור מתש"י בכה"ג – ע"כ תוכן דבריו. ולע"ע לא מצאתי אה ורע לדעה זו.

ו. שאלה: אדם שאינו יכול להפשיל את שרווליו (בימי החורף הקשים וכיו"ב), האם ניתן להניח לו תפילין בכל זאת למרות שאינו מוכן להסיר הבגד החיצוני?

תשובה: יש לנהוג כדלעיל, להניח את התפילין ש"י ע"ג השרוול ללא ברכה, יכסה אותם באופן כל-שהוא, יניח התש"ר ויברך עליהם בלבד.

ז. שאלה: מי שנקטעה ר"ל ידו השמאלית עד המרפק ונשאר לו רק מקום הקיבורת, מה דינו?

תשובה: בנדרון זה ישנה דעה¹⁷⁴ שפטור לגמרי מהנחת תפילין הואיל¹⁷⁵ והתורה אמרה "על ירך" – למעלה מידך. וזה אין לו יד. ובשו"ע אדה"ז¹⁷⁶ מביא ב' דעות בזה ומסיק (כדעת הרמ"א¹⁷⁷) שיניח בלא ברכה. אבל הצ"צ¹⁷⁸ דן בזה בארוכה ומסיק להניח בברכה.

וכ"ז שנקטעה עד המרפק ממש ולא נשאר כלום למטה מן המרפק, אבל אם נשאר אפי' משהו מקנה היד – לכו"ע¹⁷⁹ מניח בברכה.

ח. שאלה: מי שנקטעה ר"ל אצבע האמצעית שלו – מה יעשה עם ענין הג' כריכות?

תשובה: יכרוך¹⁸⁰ ג' כריכות על האצבע הסמוכה לאגודל (הנקראת "אצבע").

ט. שאלה: מי שנשתתקה ר"ל ידו הימנית – האם ימשיך להניח בשמאל?

168. שו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' מג. מנחת יצחק ח"ב סי' מו.
 169. שם. כי דינו כדין סמרטוטין המבואר במג"א סי' כ"ז סק"ו וסק"ח ובשו"ע אדה"ז סכ"ז ס"ח.
 170. ובנוגע להשאלה איזו ברכה יברך על הש"ר – שקו"ט בזה בקבצי "הערות התמימים" ולא הגיעו לידי הכרעה ברורה, אך בנוגע לפועל לכאורה יש לברך להניח תפילין כמשמעות תשו"צ בפשטות, וכאו"א ישאל רב מורה הוראה בפועל וינהג ע"פ דבריו.
 171. כמבואר הטעם באורך בשו"ע אדה"ז שם.
 172. שו"ת משנה הלכות ח"ד סי' ד'.
 173. ט"ז בסי' כ"ז סק"ה. מג"א שם סק"ז ושו"ע אדה"ז סק"ז.
 174. והיא ד' אור זרוע שהביא בדרכי משה ריש סי' כז.
 175. ראה מנחות לו, א ובתוס' ד"ה "אין".
 176. בסי' כ"ז ס"ג.
 177. בהג"ה סוף סעי' א'.
 178. בשו"ת אורח סי' ז'. וראה בסי' ו' אות ה': "יען רוב האחרונים תופסים עיקר דעת הב"ח שם דגידם שיש לו זרוע שמאל מניחו על הזרוע שמאל אפי' בברכה".
 179. הואיל ומקור הדין דפטור הוא באור זרוע שם, ובמקרה זה גם הוא מודה דחייב כמבואר במ"ב סכ"ז סק"ה – תשובת הגר"י פרקש הנ"ל.
 180. שו"ת בית ישראל ח"א ס"ג, שו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' קג.

תשובה: בפוסקים נחלקו בדיון זה: דעת הרמב"ם¹⁸¹ שיתחיל להניח ביד ימין עכשיו, כיון שהיא נהייתה היד כהה שלו, עד אשר תחזור ותתרפא להיות ידו החזקה. אבל באמרי יושר¹⁸² חולק ע"ז ומסיק שימשיך ויניח בשמאלו. ובפרמ"ג¹⁸³ מסתפק בזה ונראה שנוטה לצדד כהדג"מ שיניח בימינו כיון שהיא עתה שמאל דידי'.

והגרש"ז אויערבך מכריע¹⁸⁴ שאולי במקרה שיד ימין נשתתקה לגמרי עד שניטלה ההרגשה ממנה באופן שאינו מרגיש אפי' כשדוקרים אותו – אז הוי כאילו שאין שם יד ואז אולי אפשר לסמוך על האמרי יושר וימשיך להניח על יד שמאל.

אבל מי שנקטעה כף ידו הימנית והאצבעות – הנה כל זמן שיש לו בימין זו כח וגבורה יותר מבשמאל – אע"פ שעושה כל מלאכתו וגם כותב ביד שמאלו השלמה – פוסק אדמו"ר הצי"צ¹⁸⁵ שיניח בשמאל.

י. בכל מקרים הנ"ל, אף שגידם אינו יכול להניח בעצמו את התפילין ואחר מניח לו אותם – מברך¹⁸⁶ הוא בעצמו על התפילין.

ויש¹⁸⁷ מדייקים שדוקא מי שחייב בעצמו בתפילין מותר לו להניחם לאחרים אא"כ הוא במקום שאין איש אז יכולה אשתו או קמץ להניחם לו. וצ"ע בנוגע למעשה ובפרט במבצעים כאשר ישנה אפשרות לחסוך זמן ולהניח לעוד יהודים (ע"י שקמץ יניח לכמה מהם) – צע"ג אם כדאי להימנע מזה¹⁸⁸.

יא. שאלה: מי שחקק לו כתובת קעקע ע"ג הקיבורת, כיצד יניח תש"י?

תשובה: אם¹⁸⁹ יש מקום פנוי על הקיבורת ללא כתובת קעקע – ישתדל להניח שם, ואם לאו – יניח על גבי הכתובת קעקע.

יב. שאלה: כיצד יש לנהוג באילם שאינו יכול לדבר בהנחת תפילין?

תשובה: יש לו להרהר בליבו (ואע"פ שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה ה' יראה לליבו ויתן לו שכר המחשבה¹⁹⁰) ואת הברכה ניתן לברך עבורו והוא ישמע¹⁹¹.

יג. שאלה: מי שעונד שעון על ידו או טבעת על אצבעו, האם צריך להסירן קודם ההנחה?

181. סי' כ"ז בפירושו על המג"א סק"ט, ושם: שאין לדמות זה למי שהרגיל עצמו להיות איטר כי בנדו"ד "מן השמים הרגילוהו".

182. לר' מאיר אריק ח"ב סי' יד.

183. בסי' תרנ"א סוף ס"ק י'.

184. נאמר בשמו בס' "ועלהו לא יבול" (לר"נ שי' סטפנסקי) עמ' נג.

185. בשו"ת אור"ח סי' ה'. וע"ש באות ח' שמוכיח כן מדברי אדה"ז בשולחנו סי' תרנ"א סי"ד – ט"ו. והיה מי שרצה להוכיח מכאן שגם בנשתתקה ימינו הדין כן, אבל לכאורה לא דק כי עיקר יסוד הצי"צ שם הוא "כיון דמ"מ יש לו כח וגבורה בימין יותר אשר ניכר מזה שהיא ימינו" (סוף אות ז'), וזה שייך לכאור' רק בנקטעה כף ידו לא בנשתתק כל ידו. וק"ל.

186. שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' סז.

187. שו"ת דבר הלכה ח"ב סי' ה' ה"א בשם פוסקים.

188. ובפרט שע"פ מכתב כ"ק אד"ש המובא בשערי הל' ומנהג הנ"ל הערה 36 שמביא ראי' לכך שמברך (כשאחרים מניחין לו) מדין ניקף דכיון שמזמין השערות מחוייב מלקות מה"ת (מכות כ, ב) – נראה לומר בפשטות שגם בנדו"ד (כשקטן מניח לו) ודאי קיים המצוה בשלימות מדאורייתא עכ"פ. ודו"ק.

189. שו"ת מנחם יצחק ח"ג סי' י"א.

190. שו"ע סימן ס"ב סעיף ג' לגבי הנמצא במקום מטונף.

191. שו"ע סימן ח' סעיף י"א.

תשובה: יש¹⁹² שכתבו שלכתחילה ראוי להחמיר כדעת הפרמ"ג¹⁹³ שלא תהא חציצה אף במקום הכריכות ולכן אם אפשר בקל ראוי להסיר השעון, ויש¹⁹⁴ שכתבו שמן הדין מותר לכורך הרצועות ע"ג השעון ושהנוהגים להחמיר בזה אינו אלא ממדת החסידות וכשיש צורך כל דהוא אין להחמיר בזה כלל.

ובנוגע למבעת – יש¹⁹⁵ מי שהעלה שאסור לכורך רצועות התפילין על הטבעת מטעם חציצה.

יד. שאלה: אדם רגיש מאד לקור שאם יגלה את ראשו עלול להתקרר ואינו מוכן להוריד את הכובע מראשו, האם זה חציצה?

תשובה: באם הכובע דק – מתירים לו שישמוך על הסברא האומרת שלא צריך להיזהר שלא יהיה דבר חוצץ בין התפילין לבשר. אכן עליו לכסות את התפילין ולהסתיר את העובדה שהוא מניח תפילין על גבי בד, שלא יראו אחרים ויטעו וילמדו לעשות כן גם בלא אנס גדול, ולא יברך עליהם (היינו אפילו שדיבר והפסיק באמצע שמן הדין היה צריך לברך). אבל אם הוא לבוש כובע עבה – אסור לו להותירו על ראשו בעת הנחת התפילין (בשונה מתפילין של יד שמניחים גם על לבוש עבה כדיעבד בלא ברכה כנ"ל)¹⁹⁶.

זו. שאלה: אדם שלבוש בפאה נכרית האם זה חציצה?

תשובה: פאה נכרית מהוה חציצה לתפילין, ואם לא ניתן להסירה דינה כדין כובע דק כנ"ל¹⁹⁷.

זז. שאלה: מהו גודל השערות שחוצץ בתפילין?

תשובה: אדם בעל שערות ארוכות שהתפילין כלל לא מונחות על ראשו דינו כדין כובע דק כנ"ל.

יז. שאלה: אדם שמגיע עם בלורית (או קוקו) האם זה חציצה?

תשובה: יש פוסקים הסוברים שהבלורית (והקוקו) מהוה חציצה לתפילין של ראש, ויש שהורו שאינה חוצצת, ולענין מבצע תפילין יש לסמוך על דברי המקילים¹⁹⁸.

יח. שאלה: מי שלבוש רק במכנסים ולא בחולצה – האם ניתן להניח עליו תפילין במצב כזה?

תשובה: כתב המ"א¹⁹⁹ בשם ספר חסידים: "מי שליבו ערום לא יניח תפילין", והיינו אדם הלבוש במכנסים אבל ערום מהם ולמעלה, וכן הביאו להלכה כמה²⁰⁰ אחרונים, ויש²⁰¹ שדייקו כן גם מלשון הרמב"ם שכתב²⁰²: "ולא ילבש אדם תפילין עד שיכסה ערותו וילבש בגדיו".

וצ"ע בנוגע למעשה האם לעכב הנחת תפילין בשביל זה, וראה בספר נתיבים בשדה השליחות בהערה 25 שמביא בפשטות להתיר.

[ולכאורה כדאי שהבחור יתן לו את חליפתו (ובמקרה הצורך אף את חולצתו), שיהיה המניח מכוסה באופן שליבו לא יהי' ערום וכו'].

192. שו"ת דובב מישרים (טשעבין) ח"ב סי' לו. בית ברוך (להגר"ב שי' זילבר) כלל י"ד ס"ק צ"ג שהעולם נוהגין להקפיד בזה.

193. בסי' כ"ז במשב"ז סק"ד.

194. שו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' ב'. וכ"מ במ"ב סי' כ"ז סקט"ז להקל במקום הכריכות.

195. משנה הלכות ח"ב סי' י, א בסופו, וכתב שנ"ל שהוא מצד הדין.

196. שו"ע סי' כ"ז סע' ז'.

197. שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ח'.

198. נתיבים בשדה השליחות עמ' 29.

199. סי' ל"ח סק"א.

200. א"ר ריש סל"ח. ובכנה"ג בסי' ל"ה שהתפילין חמורים מק"ש ותפילה בזה. ס' יפה ללב ס"ס מ"ה.

201. שו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי"ד.

202. בהל' תפילין פ"ד הכ"ג.

יט. שאלה: האם מותר להניח תפילין ליהודי ערל?

תשובה: באחרונים דנו בזה ויש²⁰³ שהסיקו שאין להניח לו תפילין עד שימול, לבר מי שמתו אחיו 'מחמת מילה' שחייב בתפילין, ויתירה מזו – יש²⁰⁴ שכתבו שיניח תפילין אף בשבת(!)²⁰⁵.

כ. שאלה: אדם שרוצה להניח לבר (כגון שבא להפגין בקיאות וכיו"ב) ומניח בצורה שבה היו"ד של הקשר אינו צמוד לבית, האם יוצא ידי חובה?

תשובה: בדיעבד כן²⁰⁶.

כא. שאלה: מה הדין אם פגשתי (במבצעים בבית רפואה וכיו"ב) יהודי שמת לו קרוב משפחה בדרגא ראשונה ל"ע?

תשובה: אבל ביום הראשון של הקבורה פטור מהנחת תפילין (ולמעשה כאשר ההלוויה מתקיימת לפני השקיעה נוהגים להניח תפילין לאחר ההלוויה בצנעה בלא ברכה) ובשאר הימים מניח כרגיל²⁰⁷.

כב. שאלה: האם מותר להניח תפילין לשיכור או למצוי תחת השפעת סם?

תשובה: אם נמצא במצב בו יכול לעמוד לפני המלך (דהיינו שיכול להגיד את המילים כראוי בלא טעויות²⁰⁸) – מותר, ואם לא אסור²⁰⁹.

כג. יש לשאול העוברים ושבים האם הם יהודים, וגם²¹⁰ אם מתברר שהוא גוי – אין בזה משום היפך הכבוד, ואדרבה – יש בזה גם תועלת להגוי²¹¹.

203. ציץ אליעזר חי"א סי' ל'.

204. תוספות חיים על חיי אדם הל' תפילין כלל י"ד סי' ט"ז סק"ל.

205. הואיל וחסר לו ה"אות" דמילה הרי הוא נצרך גם בשבת לה"אות" דתפילין, ודלא כשו"ת הרדב"ז סי' ב'של"ד, ברכ"י סי' ב'.

206. שו"ת השלוחים עמ' כ"א.

207. המבצעים כהלכתם עמ' 40.

208. שו"ע קפ"ה סעיף ה'.

209. שו"ת השלוחים עמ' כ'.

210. משיחת י"א ניסן ה'תשמ"ג – התוועדויות ח"ג עמ' 1211. וראה שם עמ' 1208 דוגמא על כך ממעשה שהי' ב"יאכטה".

211. כי "כאשר הגוי רואה שבלכתו ברחוב ניגש אליו אדם שמעולם לא ראהו ואינו מכירו, ומתעניין אצלו אם הוא יהודי, וכל זה למה – כדי לדעת אם הוא יכול לעשות לו טובה ולזכותו במצות הנחת תפילין, מעורר הדבר פליאה, וכתוצאה מזה – יחס של כבוד והערצה. . והרי זה פועל עליו שגם הוא ישתדל בעשיית טובה לזולת" (שם).

לזכות התמימים שעסקו בהכנת קובץ זה לדפוס

נחמי' בן נחמה
דוד מנחם מענדל בן גילה
יחיאל בן חי' טובה
מנחם מענדל בן חנה
מנחם מענדל בן אילנה
מתתיהו יהודה בן גאולה
עקיבא יוסף הכהן בן עדינה
דניאל שלום בן אילת

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
מהרה יגלה ויגאלנו אכי"ר
יה"ר שיראה רוב נחת מבניו תלמידי
התמימים, ומשלוחיו, חסידיו ומקושריו,
וכלל ישראל ויגאלנו ויוליכנו קוממיות
לארצנו וישמיענו תורה חדשה מפיו בגאולה
האמיתית והשלימה תיכף ומי"ד ממ"ש!



