

גליון תתטז + ערש"ק פרשת תצוה

לקראת שובת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

"חושן" או "חושן המשפט"?

אחדות למדות החלוקה לאמהות

בדין לבישת אפוד אצל הנביאים

סיגופים ואתכפיא? לנפש הבחמית!





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

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

הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תצוה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליין תתטו), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור "חידושי סוגיות", שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

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

◇ ◇ ◇

ויה"ר שנוכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוכה לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש.....ב

חושן המשפט הנוסף

מדוע הוצרך רש"י בביאור ענין ה"אורים ותומים" להוסיף ולהאריך במה שה"י בזמן בית המקדש השני – דלכאורה מאן דכר שמי' כאן? וכן בפירוש הכתוב "ושאל לו במשפט האורים" – שהוא פסוק ב'פינחס ומקומו שם! / ומדוע בתחילת הפרשה, כשנוכח החשן בפעם הראשונה, נאמר "חשן" סתם ורק בהמשך נקרא בשם "חשן המשפט" / ביאור במהות האורים ותומים שאינם חלק מהחשן, אך פועלים בו

(ע"פ לקוטי שיחות חז"א עמ' 136 ואילך)

פנינים.....ה

האבנט – אחד ומיוחד שבבגדי כהונה (ע"פ לקוטי שיחות חז"א עמ' 154 ואילך)
גדר איסור הקטרה וניסוך על מזבח הקטורת (ע"פ לקוטי שיחות חז"א עמ' 184 ואילך)

יינה של תורה.....ו

אחדות ישראל על כתפי הכהן

מדוע חשוב לבטא את אחדות בני ישראל באבני האפוד? / מהו שורש המחלוקת אם סדר השבטים הוא כתולדותם או לפי האמהות? / מה חסר באחדות הגמורה מצד שורש הנשמה? / וכיצד ניתן להתאחד עם יהודי המצוי בדרגה נחותה?

(ע"פ לקוטי שיחות חז"א עמ' 146 ואילך)

פנינים.....י

היתר כלאים בציצית ובכנדי כהונה (ע"פ לקוטי שיחות חז"א עמ' 155 ואילך)
העסק בעניני עולם הזה – רק ב"מזבח החיצון" (ע"פ לקוטי שיחות חז"א עמ' 185 ואילך)

חידושי סוגיות.....יא

ברין לבישת אפוד אצל הנביאים

יביא אריכות הרמב"ם גבי אפוד הנביאים, ויכריח דאינו רק להבדילו מאפוד הכהונה / יסיק שהוא נפקותא לדינא, דאפוד הנביא ה"ה כאו"ת שצריך להודיע דרשאים לשאול אצלו / יסיק דאריכות לשון הרמב"ם היא להשוותו לגדר או"ת, ואזיל בזה לשיטתו שהוא גם מגדר כהונה

(ע"פ לקוטי שיחות חז"א עמ' 156 ואילך)

תורת חיים.....יד

שמירת הבריאות

דרכי החסידות.....טו

"יאכלו מה שנאכל"

מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



חושן המשפט הנוסף

מדוע הוצרך רש"י בביאור עניני ה"אורים ותומים" להוסיף ולהאריך במה שה' בזמן בית המקדש השני – דלכאורה מאן דכר שמ' כאן? וכן בפירוש הכתוב "ושאל לו במשפט האורים" – שהוא פסוק ב' פינחס ומקומו שם! / ומדוע בתחילת הפרשה, כשנזכר החושן בפעם הראשונה, נאמר "חושן" סתם ורק בהמשך נקרא בשם "חושן המשפט" / ביאור במהות האורים ותומים שאינם חלק מהחושן, אך פועלים בו



לאחר שמאריך הכתוב בפרשתנו בפרטי מעשה החושן, מסיק ואומר "ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחושן המשפט בבואו אל הקודש לזכרון לפני ה' תמיד" (כח, כט); ולאחר מכן מוסיף: "ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים, והיו על לב אהרן בבואו לפני ה', ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד" (כח, ל) – ובזה מסיימת פרשת החושן.

ובפירוש רש"י מאריך בביאור ענין "האורים והתומים", וז"ל:

"את האורים ואת התומים – הוא כתב שם המפורש שה' נותנו בין כפלי החושן, שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו. ובמקדש שני ה' החושן, שאי אפשר לכהן גדול להיות מחוסר בגדים, אבל אותו השם לא ה' בתוכו; ועל שם אותו הכתב הוא קרוי 'משפט', שנאמר 'ושאל לו במשפט האורים'."

וצריך ביאור באריכות לשון רש"י – דלכאורה, כדי לפרש את לשון המקרא די בזה ש"הוא כתב שם המפורש... שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו";

ומדוע הוצרך להוסיף ולהאריך: (א) במה שה' בזמן בית המקדש השני – דלכאורה מאן דכר שמ' כאן? (ב) בפירוש הכתוב "ושאל לו במשפט האורים" – שהוא פסוק ב' פינחס (כז, כא) ומקומו שם!

ב. וביאור הענין (ולהעיר ממ"ש במשכיל לדוד פרשתנו כח, טו. ולכאורה כמה פרטים בדבריו אינם מחוורים בדרך הפשט. ואכמ"ל):

מזה שענין האורים ותומים לא נכלל בפרשת החושן בין כל פרטיו, אלא בא לאחריו

כענין מיוחד לעצמו, מובן בפשטות סדר המקראות שהאורים ותומים אינם חלק מ(מעשה) החושן עצמו אלא דבר הנוסף על עצם החושן.

ובפרט, שאין הכתוב מסתפק בזה שהוא דוחה את ענין האורים ותומים לסוף הפרשה, לאחר סיום **בא פרטי העשי'** [שדבר זה אפשר ליישבו כדברי הרמב"ן: "כי לא היו מעשה אומן ולא הי' לאומנין ולא לקהל ישראל בהם מעשה ולא נדבה כלל, אבל הוא סוד מסור למשה מפי הגבורה והוא כתבם בקדושה והיו מעשה שמים"];

אלא, הכתוב מאחר את ענין האורים ותומים עד לסיום הפרשה ממש, **לאחר** הפסוק המדבר על זה **שאחרן** נושא את החושן ובא עמו אל הקדש ("ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחושן המשפט על לבו בבואו אל הקדש לזכרון לפני ה' תמיד"), שמזה מובן שענין האורים ותומים בא רק לאחר שנגמר **בא** ענינו של החושן.

ולכן, מיד לאחר שרש"י מפרש שהאורים ותומים "הוא כתב שם המפורש שהי' נותנו בתוך כפלי החושן **שעל** ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו", שמזה משמע לכאור' שהאורים ותומים הינם חלק מהחושן עצמו – שלא כמשמעות המשך הכתובים שהאורים ותומים הם דבר נוסף על החושן – ממשיך ומבהיר:

"ובמקדש שני הי' החושן, שאי אפשר לכהן גדול להיות מחוסר בגדים, אבל אותו השם **לא** הי' בתוכו" – שמזה מוכח שהאורים ותומים אינם חלק מעצם החושן, ולכן לא הי' הכהן גדול "מחוסר בגדים" גם בעת שהי' החושן בלעדס.

ג. וכדי לבאר איך מתיישבים שני הדברים זה עם זה, שמצד אחד אין האורים ותומים חלק מעצם החושן (ולכן גם אם הם חסרים אין זה מעכב בשלימות החושן), ומצד שני הרי הם פועלים בו ("שהוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו") – ממשיך רש"י ומבאר: "ועל שם אותו הכתב הוא קרוי **משפט**" (וכפי שמסתייע מלשון הכתוב "ושאל לו במשפט האורים").

וכוונתו בזה, שרק ענין ה"**משפט**", שהוא דבר נוסף על עצם החושן, הוא תלוי בה"כתב" של האורים ותומים – אבל גוף ועצם החושן, הבגד, שלם הוא גם בלי האורים ותומים ואין הכהן גדול "מחוסר בגדים".

[כלומר: אמנם החושן עצמו נקרא בשם "חושן משפט" – אבל זה הוא על שם האורים ותומים שבתוכו. ובהתאם לכך: יתכן שהחושן יהי' נקרא בשם "משפט" גם קודם שנתנו לתוכו את האורים ותומים (כמפורש כאן: "ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים"), כי זהו מעניינו של החושן; אך ענין ה"אורים ותומים" שבו הוא ענין נוסף על ענינו העיקרי של החושן – "בגדי קדש" . . לכבוד ולתפארת].

וזהו הטעם שבתחילה נתפרש הציווי על מעשה החושן עצמו וכל פרטיו, ולהורות שבזה נשלמה פרשת החושן עצמו בשלימותו, מסיים הכתוב ומבאר ענינו ותכליתו של החושן: "ונשא אהרן את שמות בני ישראל . . לזכרון לפני ה' תמיד"; ורק אחרי זה בא הציווי על

האורים ותומים שהוא "חושן המשפט" (דבר הנוסף על עצם החושן) – וענינו: "והיו על לב אהרן . . ונשא אהרן את משפט בני ישראל וגו'".

ד. ולדרך זו יומתק מה שבתחילת הפרשה, כשנזכר החושן בפעם הראשונה (כח, ד), נאמר "חושן" סתם – ולא "חושן משפט" (ואין לומר שזהו מפני שמקצר, שהרי בנוגע לכתונת נאמר שם "כתונת תשבץ") – כי בתחילת הפרשה מזכיר רק עצם הענין של ה"חושן", ולזה אין נוגע שהוא "משפט" (כנ"ל בארוכה), ורק בהמשך מוסיף ומפרט שיש בחושן ענין ד"חושן" משפט".

ולהוסיף, שרש"י בפירושו שם מפרש "חושן – תכשיט כנגד הלב", וגם בזה מודגש שענין ה"משפט" – זה שאפשר לברר ספיקות וכו' על ידי האורים ותומים – הוא ענין נוסף על עצם החושן שהוא "תכשיט" בלבד ("לכבוד ולתפארת").

[ולשלימות הענין יש להעיר, שבפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם שם פירש תיבת "חושן" (בשם אבי אביו): "גזרתו מן 'חש', שטעמו מהירות התשובה אצל השאלה באורים ותומים" – ולפי פירושו עולה (שלא כשיטת רש"י) שהאורים ותומים הם חלק מהחושן עצמו, עד כדי כך שנקרא "חושן" על שמם.

וי"ל דאזיל לשיטתי, שפירש כאן שהאורים ותומים הם "תוארים לאבנים", אבני החושן (וראה תורה שלימה כאן שכן היא שיטת הגאונים. ועוד) – ולשיטתו מובן שהאורים ותומים הם עיקר החושן ולכן נקרא על שמם.

ומסתבר לומר שכן היא גם שיטת אביו הרמב"ם, וכפי שבאמת כתבו כמה מפרשים (באר שבע סוטה מח, א. מרכבת המשנה הל' ביהב"ח רפ"ד. הכתב והקבלה פרשתנו כאן) שלדעת הרמב"ם אבני החושן הם האורים ותומים. וכדמוכח גם מזה שלא הזכיר בענין עשיית בגדי כהונה (הל' כלי המקדש פ"ט) את האורים ותומים, כי לדעתו הם הם אבני החושן.

אמנם רש"י שדרכו דרך הפשט לא יכול לפרש כן, שהרי פשטות הכתובים היא שהאורים ותומים לא היו אבני החושן, כמו שכתוב "ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים" ונכתב זה לאחרי כל ענין אבני החושן המבואר בכתוב לפניו].

האבנט – אחד ומיוחד שבבגדי כהונה

וחרגת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם
מעבעות והיתה להם כהונה
(כט, ט)

איתא בגמ': "וחרגת אותם אבנט, בזמן
שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם כו"
(סנהדרין פג, ב). ופירש רש"י "וחרגת אותם
אבנט גו' - והיתה להם כהונה, משמע שע"י
הבגדים הוא כהונה". וצריך ביאור למה נזכר
בגמרא רק התחלת הכתוב "וחרגת אותם
אבנט", ונשמט המשך הכתוב "וחבשת להם
מעבעות". וכן נשמטו תיבות אלו ברמב"ם,
שכתב (הל' כלי המקדש פ"י ה"ד): "וחרגת אותם
אבנט והיתה להם כהונה בזמן כו".

ויש לומר שטעם ההשמטה הוא כדי
להסמיק את ענין "והיתה להם כהונה"
לחגירת האבנט דוקא:

האבנט חלוק משאר בבגדי כהונה: שאר
בגדי כהונה הם לבושים ובגדים לכסות את
האדם, ככל לבושים דעלמא, אלא שנעשו
באופן מיוחד, "לכבוד ולתפארת", להיותם
בגדי קודש לעבודת הכהונה. משא"כ האבנט
אין לו שימוש בתורת לבוש, שהרי המכנסים
היו בהם "שנצים" כדי לאזור אותם (נדה יג
סע"ב. רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ח), והכתונת
אינה צריכה אבנט כדי להחזיקה במקומה,
אלא עיקר תפקידו הוא משום "הכון לקראת
אלקיך ישראל" (עמוס ד, יב. וראה שבת י, רע"א.
טושו"ע או"ח סצ"א), היינו שחגירת האבנט היא
גמר לבישת בגדי הכהונה, ומורה שהכהן
מוכן לעבודה.

ולכן הושמט בגמ' וברמב"ם ענין המגבעת,
כי ענין "והיתה להם כהונה" - שלבישת
הבגדים מכינה את הכהנים לעבודה - שייך
לענינו של האבנט דווקא, שחגירתו מראה
שהכהן מוכן לעבודת הכהונה (משא"כ
המגבעת, שיש בה גם ענין לבוש דעלמא,
ככיסוי לראש).

גדר איסור הקטרה וניסוך על מזבח הקטורת

לא תעלו עליו קטורת זרה ועולה ומנחה, ונסך לא
תסכו עליו גו' קודש קדשים הוא לה'
קודש קדשים הוא - המזבח מקודש לדברים הללו בלבד, ולא
לעבודה אחרת
(ל, ט-י. רש"י)

הקשה במנחת חינוך (מצוה קד): "ואני תמה
על כל מוני המצוות, למה לא מנו בשני לאוין
לאו להקטיר עליו ולאו דנסך, כיון דכתיב
בכ"א תיבת לא תעלו כו' ונסך לא כו". והניח
בצע"ג.

ויש ליישב ע"פ מה שפרש"י "קודש קדשים
הוא - המזבח מקודש לדברים הללו בלבד,
ולא לעבודה אחרת", דנראה לומר כוונתו
בזה, שבמ"ש "קודש קדשים הוא" בא הכתוב
להגדיר יסוד איסורי ההקטרה והניסוך על
מזבח הקטורת, שאינם איסורים העומדים
בפני עצמם, אלא יסודם הוא קדושתו של
המזבח, שהוא "מקודש לדברים הללו בלבד",
והקרבת דברים אחרים עליו ממעטת כביכול
מקדושתו.

ועפ"ז מובן הטעם שנמנו שני איסורים
אלו כלאו אחד, כי ביסודם חד הם - שלא
להוריד את המזבח מקדושתו החמורה ע"י
הקרבת דברים אחרים עליו.

יגה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות

אחדות ישראל על כתפי הכהן

מדוע חשוב לבטא את אחדות בני ישראל באבני האפוד? / מהו שורש המחלוקת אם סדר השבטים הוא כתולדותם או לפי האמהות? / מה חסר באחדות הנמורה מצד שורש הנשמה? / וכיצד ניתן להתאחד עם יהודי המצוי בדרגה נחותה?



עבודת אחדות ישראל כפי שמתבטאת באבני האפוד

אודות חקיקת שמות השבטים על אבני השהם שבאפוד, נאמר בפרשתנו (כח, י) "ששה משמותם על האבן האחת, ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית כתולדותם", ונחלקו רבותינו (בגמ' סוטה לו, א הובאה מחלוקת תנאים, וכאן הובאו דעות רש"י והרמב"ם בזה, וראה בהערות במקור הדברים אודות יישוב שיטות רש"י ותוס' עם השיטות המובאות בגמ' שם) בסדר כתיבת שמות השבטים על האבנים:

רש"י (ע"ה"פ) ס"ל שסדר כתיבת שמות השבטים הי' לפי סדר לידתם, "כתולדותם", והכתיבה הייתה על אבן ימין ואחר כך על אבן שמאל. וממילא הי' הסדר באבן הראשונה: ראובן, שמעון, לוי, יהודה, דן, נפתלי. ובאבן השני: גד, אשר, יששכר, זבולון, יוסף, בנימין.

ואילו הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ט, ע"פ פי' הקרית ספר) פסק שסדר הכתיבה על האבנים הייתה כמו שנעמיד אבן ליד אבן, ונכתוב עליהן יחד, כאשר השם הראשון נכתב בראש האבן הימנית, והשני בראש השמאלית, השלישי בשורה השני' של הימנית, והרביעי בשורה השני' של השמאלית, וכן הלאה.

ולפי דעת הרמב"ם, נסדרו השבטים לפי סדר ההולדה של כל אחת מן האמהות, תחילה ששת בני לאה, אחר כך בני בלהה וזלפה, וחותרם בבני רחל. ונמצא הסדר באבן הימנית: ראובן, לוי, יששכר, נפתלי, גד, יהוסף. ובאבן השמאלית: שמעון, יהודה, זבולון, דן, אשר, בנימין.

והנה, גם רש"י וגם הרמב"ם מדגישים את ההשתוות וההתאחדות בין השבטים בכתיבת שמותיהם על האבנים: רש"י מדגיש זאת בכך שלא נתחלקו השבטים לפי האמהות, אלא לפי סדר הלידה, להורות שבני השפחות חשובים כמו בני לאה ורחל. ואילו הרמב"ם, הדגיש את עניין האחדות באופן אחר: שתי האבנים אינן אבנים נפרדות, אלא הרי הן כאילו מחוברות,

והכתיבה עליהן נעשית כאילו עומדות זו לצד זו, כך שאין שתי קבוצות של שבטים, אלא כולן כאחד.

ויש לעיין ולהעמיק בדבר, ובפרט בדרך הפנימיות, מהו טעם השינוי בסדר כתיבת השבטים בין רש"י להרמב"ם, וגם מדוע דווקא להרמב"ם מתבטאת אחדותם בצורה כה עמוקה, עד ששתי האבנים נעשות כמחוברות זו לזו, ונקראות יחד.

"זיכרון לפני ה'" רק כשיש אחדות

תכלית כתיבת שמות השבטים על אבני האפוד, מפורשת בכתוב: "ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד אבני זכרון לבני ישראל, ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון" (פרשתנו כח, יב), ופירש רש"י "שיהא רואה הקב"ה השבטים כתובים לפניו, ויזכור צדקתם". והיינו, שמטרת כתיבת שמות בני ישראל על האבנים היא העלאתם לזיכרון לפני ה'.

והנה, בכדי שאכן יתעלו בני ישראל לרצון לפני הקב"ה, צריכים הם להיות בשלימות (בהבא לקמן ראה תניא פל"ב. לקוטי תורה ריש פרשת נצבים. דרך מצוותיך מצוות אהבת ישראל). נשמות ישראל הן בעצם מחוברות אשה אל אחותה, והן "קומה אחת שלימה": כמו אדם שיש לו אברים רבים, וכל אחד מהם מוסיף שלימות ותועלת שאין בזולתו, עד שכולם כאחד נעשים מציאות מעולה ושלימה, כך לכל אחת מנשמות ישראל יש מעלה ותועלת, והן כולן יחד חטיבה אחת, ורק בהצטרף כולן יחד הרי הן שלימות.

והוא מה שאומרים בברכת שים שלום "ברכנו אבינו כולנו כאחד", שההתעלות של נשמות ישראל והמשכת אורו ית' עליהם, הוא על ידי האחדות דווקא, כאשר מגלים את היות כל הנשמות "קומה אחת". אך כשיש פירוד ח"ו בין הנשמות, אינן ראויות לעלות לרצון לפני השי"ת.

התאחדות המתעלמת מן החילוקים או למרות החילוקים

בהתאחדות בני ישראל יש שני אופנים כלליים (בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חכ"ג עמ' 55 ואילך):

א. אף על פי שהגופים של בני ישראל נבדלים זה מזה, מכל מקום הם מתאחדים מצד הנשמות. מצד שורש הנשמה של בני ישראל "כולן מתאימות ואב אחד לכולנה", ו"נקראו כל ישראל אחים ממש, מצד שורש נפשם בה' אחד" (תניא פל"ב), והרי ב"שורש נפשם בה' אחד" אין שום התחלקות ביניהם.

ומה שלפועל רואים שלכל אחד יש מעלות שאין לזולתו, ולפעמים גם יש חסרונות שאין לזולתו, הרי זה מצד שהנשמות לא נשארו בשרשן ומקורן, אלא ירדו ונתלבשו בגופים גשמיים, והגופים הרי הם מחולקים ושונים זה מזה.

אבל כאשר מגלים את שורש הנשמה, כל ישראל הם אחד ממש, ללא שום חילוקים ביניהם. וכמבואר בתניא (פרק לב) שכאשר מתבונן האדם בנחיתות הגוף ומעלת הנשמה, אזי "נעשה גופו נבזה ונמאס בעיניו", והעיקר אצלו הוא הנשמה, וממילא אין הוא רואה את גופו של הזולת

וההבדלים ביניהם, אלא רק את הנשמה שמצדה כולם הם אחד ממש, "והרי זו דרך ישרה וקלה לבוא לידי קיום מצוות ואהבת לרעך כמוך, לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן".

ב. באופן הראשון, האחדות באה כיון שלא ניכר הבדל בין יהודי לחבירו, מצד שורשם בה' אחד. אמנם ישנה אחדות באופן אחר, שבה ניכרים הבדלים בין יהודי לרעהו, ורואים היטב כיצד יהודי אחד הוא בבחינת "ראש" והשני בבחינת "רגל", אלא שלמרות ההבדלים ביניהם הרי הם מתאחדים.

באופן זה, האחדות אינה נראית מיד לעין, וצריכים התבוננות והסתכלות רבה בכדי לראות כיצד היהודי שבבחינת "ראש" זקוק למעלה שנמצאת רק אצל היהודי ה"נחות" יותר שבבחינת "רגל", אמנם, בסופו של דבר מוצאים שיש מעלה בכל אחד ואחד, ואין בני ישראל שלמים אלא על ידי כולם יחד, "קומה אחת שלימה" הכוללת את כל הפרטים והמעלות.

והנה, בכל אחד מסוגי ההתאחדות הללו יש מעלה שאין בזולתו:

בהתאחדות מצד שורש הנשמה, הרי האחדות היא גמורה, אין לאף אחד מעלה על זולתו, וכולם כאחד ממש.

אבל מאידך, בהתאחדות שמצד שורש הנשמות יש חיסרון, שההתאחדות היא רק מצד השורש, ואילו כאשר מתבוננים במצבם של בני ישראל כאשר הם נשמות מלוכשות בגופים, אין כאן התאחדות.

ואילו בהתאחדות של "קומה אחת שלימה", הנה האחדות היא בדרגה נחותה יותר, כי אין בני ישראל כאחד ממש ללא הבדלים אלא ניכרים הבדלים ודרגות שונות בנשמות, ומכל יש בה מעלה עצומה, שהתאחדות זו היא גם במצב הנשמות כפי שהן בגופים, למרות ההבדלים והחילוקים שביניהם.

אחדות למרות החלוקה לאמהות

נתבאר למעלה, שכתובת שמות בני ישראל על אבני האפוד נועדה להזכירם לפני ה', ולשם כך צריכים הם להיות באחדות גמורה, בבחינת "ברכנו אבינו כולנו כאחד".

והנה, שני אופני כתיבת השמות, לשיטת רש"י ולשיטת הרמב"ם, חלוקים בזה שלשיטת רש"י נכתבו השבטים לפי סדר לידתם, ולשיטת הרמב"ם נכתבו כפי שהם מצד לידת אמותיהם.

וכאשר מעיינים בדבר נמצא, שכתובתם כסדר לידתם מורה על היחס בין השבטים כפי שהוא מצד האב, שהרי סדר זה הוא הסדר שנוולדו ליעקב אביהם, וכתובתם כפי סדר לידתם מצד האמהות מורה על היחס בין השבטים כפי שהוא מצד אמותיהם.

ושני אופני כתיבת השבטים מבטאים את שני אופני התאחדות בני ישראל שנתבארו למעלה:

ידוע ששורש עצם מציאות האדם הנוולד הוא מהאב, והתחלקות הגוף לפרטים שונים ואברים המחולקים זה מזה, היא על ידי שהיית הוולד ט' חדשים בבטן האם. ונמצא שמצד האב אין התחלקות בין פרטי האברים ואין הבדל ביניהם, ומצד האם חלוקים האברים זה מזה.

לקראת שבת

יא

ועל כן, לשיטת רש"י, שנכתבו השמות לפי סדר התולדה ולא לפי סדר האימהות, הרי סדר זה מבטא את האחדות הגמורה שמצד השורש. על דרך מה שמצד האב, יעקב אבינו ע"ה, כולם שווים. וזה שיש הבדלים בין השבטים, בני רחל, בני לאה ובני השפחות הוא רק מצד האם.

ולכן כתב רש"י שבאבני האפוד, שבהן צריכה להתבטא אחדות ישראל, נסדרו השבטים לפי סדר הולדתם מיעקב, ללא חלוקה לאמהות, בכדי לבטא את הנקודה המשותפת לכל השבטים בשרשם ומקורם ביעקב אבינו, "כולנו בני איש אחד נחנו".

אך לשיטת הרמב"ם, האחדות שעל אבני האפוד, היא דווקא האופן השני שבאחדות ישראל. אחדות זו מתבטאת גם בבני ישראל כפי שהם נשמות בגופים, שאזי ניכרים הבדלים ביניהם, ושם יש הפרש בין בני האמהות השונות, ולמרות ההבדלים והחלוקות, מכל מקום מורגש כיצד כולם צריכים זה לזה, וכאשר חסר אחד הרי חסרה מעלתו המיוחדת אצל כלל ישראל, ודווקא בהיות כולם כאחד הרי כל בני ישראל נעשים "קומה אחת שלימה".

ולכן לשיטת הרמב"ם נכתבו השבטים לפי סדר האמהות, להדגיש שגם כאשר נרגשים הבדלים בין השבטים הרי נכתבים הם יחד על אבני האפוד, והם מאוחדים כולם יחד.

גם אבני האפוד מתאחדים

מעלה מיוחדת מוצאים אנו בהתאחדות בני ישראל באבני האפוד לשיטת הרמב"ם:

לשיטת רש"י, למרות שסופרים ומונים את בני ישראל לפי סדר לידתם ללא חלוקה לאמהות, הרי מכל מקום באבני האפוד יש חלוקה בין האבן הימנית לאבן השמאלית, וכל אבן נקראת בפני עצמה.

וסיבת הדבר היא, כמבואר למעלה, שהאחדות היא רק מצד שורש הנשמה, ולא מצד מצב בני ישראל כפי שהם נשמות בגופים, והדבר מתבטא בכך שבחקיקה על האבנים נוצרו שתי אבנים נפרדות.

אך לשיטת הרמב"ם, האחדות היא דווקא במקום הפירוד. דווקא היכן שניכרים הבדלים וחילוקי דרגות ומעלות, שם נדרשת ונפעלת עבודת האחדות, על ידי ההתבוננות במעלת כל אחד ונחיצותו לשלימות כלל ישראל, ולכן גם בני ישראל כפי שהם בגופים הם מתחברים ומתאחדים ל"קומה אחת שלימה".

ואחדות מיוחדת זו התבטאה גם באבני האפוד, שמצד אחד הרי הסדר הוא לפי האמהות, להדגיש את מעלתו המיוחדת והנפרדת של כל אחד, אך מאידך שתי האבנים מתחברות יחד ונקראות יחד כאילו הן אבן אחת, כי באחדות כזו גם במקום הפירוד נרגש שכולם מאוחדים ומחוברים יחד.

ועל ידי האחדות בין בני ישראל, בשני האופנים האמורים, זוכים ל"ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך", ועד לברכה השלימה והעיקרית שהיא הגאולה השלימה במהרה בימינו, כאשר "קהל גדול ישובו הנה" (ירמ' לא, ז).

היתר כלאים¹ בציצית ובבגדי כהונה

ואלה הבגדים אשר יעשו
(כה, ד)

בשגת ארי' (סי' ל. וכן בעוד ספרים) דן באריכות בביאור שיטת הראב"ד, שמצד אחד פסק שהותרו כלאים בבגדי כהונה במקדש גם שלא בשעת עבודה (ראה השגות הראב"ד הל' כלי המקדש ספ"ח הי"א, והשגות בסוף הל' כלאים), ואילו גבי ציצית פסק דלא הותר אלא במקום מצווה, וכמו שכתב (בהשגות להל' ציצית פ"ג ה"ט) דזה שמותר לנשים להתעטף בציצית היינו "דוקא בציצית שאין בה כלאים", כיון שאינו מצוות.

ויש לבאר החילוק בין בגדי כהונה לציצית בפנימיות הדברים:

בטעם איסור כלאים מבאר רבנו בחי' (קדושים יט, יט) ע"פ קבלה, דאין לנו לערב כחות שונים, טוב ורע, כי עלינו "להתרחק מרוח הטומאה ולהתקדש ברוח הקודש", ו"על כן נאסר לנו הכלאים, כי הוא חיבור שני קצוות".

ומה שהותר איסור זה בציצית ובבגדי כהונה - כתב ב"ילקוט חדש" (ערך אדם סעיף עז, הובא ב"אור התורה" לצ"צ פ' תצא ריש ע' תתקס) שהוא מפני ש"הקדושה כל כך גדולה שם עד שאין כח כלל לסטרא אחרא".

ועפ"ז יובן החילוק בין היתר כלאים בציצית להיתר כלאים בבגדי כהונה:

היתר כלאים בבגדי כהונה - הוא מצד קדושת המקדש, ולכן הותר גם שלא בשעת עבודה, שהרי גם אז קדושת המקדש במקומה עומדת.

משא"כ ציצית, ש"אין בעצמן שום קדושה רק שמשתמשין בהן לשם מצוה" (שו"ע אדה"ז

סכ"א בתחילתו) - היתר הכלאים בה הוא מצד קדושת המצוה, ולכן לא הותרו אלא בעת קיום המצוה, אך כאשר אין בזה מצוה - אין כאן שום קדושה שמחמתה יותר איסור כלאים.

העסק בעניי עולם הזה - רק ב"מזבח החיצון"

לא תעלו עליו ג' עולה ומנחה
(ל, ט)

מבואר בתורת החסידות (ראה תורת חיים לאדמו"ר האמצעי נ"ע שמות עמ' דש, ב ואילך. ועוד), שעבודת הקרבנות ועבודת הקטורת מורות על שני סוגים בעבודת השי"ת: עבודת הקרבנות היא ההתעסקות בעניי עוה"ז לשם שמים, להעלותם לקדושתו יתברך, על דרך עבודת הקרבנות כפשוטה, שהיא העלאת בהמה גשמית להיות "ריח ניחוח לה"; ואילו עבודת הקטורת היא כלשון הזוהר הקדוש (ח"ג רפח, א) "בחד קטירא אתקטרנא", עבודה שענינה התקשרות עם השי"ת לבדו, בלי שום תערובת של עניי עוה"ז (כגון לימוד התורה).

ועל זה אמרה תורה "לא תעלו עליו ג' עולה ומנחה", שמקומה של עבודת הקרבנות הוא על המזבח החיצון בלבד, ואילו המזבח הפנימי מיוחד לעבודת הקטורת.

ומזה יש ללמוד הוראה נפלאה בעבודת האדם לקונו, שהמזבח הפנימי שבכל אחד מישראל, שהוא רגש האדם ופנימיות לבו, צריך להיות רק להשי"ת לבדו, בלי התערבות עניי עוה"ז, ואילו עבודת ההתעסקות בעניי העולם צריכה להיות רק ב"מזבח החיצון", בחיצוניותו של האדם, ולא בפנימיות לבו ונפשו, שהם אך ורק להשי"ת בלבד.

ה'יהודי' סוגיות

עיון ופולחן בסוגיות הפרשה



בדין לבישת אפוד אצל הנביאים

יביא אריכות הרמב"ם גבי אפוד הנביאים, ויכריח דאינו רק להברילו מאפוד הכהונה / יסיק שהוא נפקותא לדינא, דאפוד הנביא ה"ה כאר"ת שצריך להודיע דרשאים לשאול אצלו / יסיק דאריכות לשון הרמב"ם היא להשוותו לגדר אר"ת, ואיזיל בזה לשיטתו שהוא גם מגדר כהונה



(ואי משום שדרכו לסיים כל ספר מספרי היד בדברי מוסר ומדות טובות, הרי סיום זה אין בו אף מענינים אלו), ואין כאן כי אם פירוש וביאור ב"דברי נביאים" (שמ"ש "שמונים וחמשה איש נושא אפוד בד", אין הכוונה לכהנים גדולים וכו'), ומה מקומו בספר היד.

והנה בכסף משנה כאן כתב ד"כתב כן כי היכי דלא תיקשי לן היאך כתוב גבי אחימלך בן אחיטוב פ"ה כהנים חגורים אפוד בד". אבל אינו מוכן [נוסף לזה שאין ענינו של הרמב"ם בספרו היד ליישב ולפרש פסוקים בנ"ך, הרי גם] את"ל שכוונת הרמב"ם להתאים דבריו עם הכתובים, ולבאר שאפוד בד הנזכר בדברי הנביאים אינו האפוד של כהן גדול, א"כ הו"ל להביא ענין זה לעיל, בפרק שלפנ"ז

כתב הרמב"ם בסוף הל' כלי המקדש והעובדים בו: "זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד (היינו דכתיב בנביאים (שמואל א כב, יח) "שמונים וחמשה איש נושא אפוד בד" – עיי' להלן מהכס"מ), לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כהן גדול אפוד בד. ואף הלויים היו חוגרין אותו, שהרי שמואל הנביא לוי ה' ונאמר בו נער חגור אפוד בד. אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש". ולכאורה תמוה, למאי הלכתא בחיבור היד אריכות התיאור "זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד לא היו כהנים גדולים וכו'", שלכאורה אין בזה נפקותא להלכה

הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש", שאז יוכלו כל ישראל לשאול אצלו כו'.

ועפ"ז מובן היטב המשך הענינים ברמב"ם כאן, שלאחרי שמבאר לעיל כאן פרטי דיני אורים ותומים כיצד שואלין בהם כו' וש"אין נשאלין בהן להדיוט אלא או למלך או לבית דין או למי שצורך הציבור בו" – הנה עתה מוסיף בדבריו, דאיכא עוד אופן אחר של שאלה, והוא "אפוד בד" . . היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש להודיע כי הגיע . . למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש", היינו, דמכיון ש"אין נשאלין בהן (באורים ותומים באפוד וחושן) להדיוט", הנה לזה היו צריכים בני הנביאים לחגור אפוד בד, דבזה גרמו "להודיע" שהגיעו "למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש", וכל ישראל יכולים לשאול אצלם בכל הענינים ואפילו צרכי יחיד.

ועפ"ז מחזור שפיר הא דלא הביא הרמב"ם מה שהי' דוד חגור אפוד בד, דהא חגירת "אפוד בד" של דוד היתה בקשר להעלאת הארון (עיי' בפ"י רבינו ישעי' לשמואל ב שם) ולא בשייכות לענין הנבואה. ולכן הביא הראי' משמואל הנביא, שאליו הלך שאול כשאבדה לו אבדה להודיע לו מקומה, דזה ודאי אינו שייך לאורים ותומים כי אם לנביא.

מיהו, עדיין אין מובן הדבר כל צרכו, דהא א"כ הלכה זו ע"ד "בני הנביאים" ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש אין מקומה כאן כלל, אלא שייכת לכאורה

היכא דמיירי בפרטי דיני עשיית האפוד.

גם, מאריכות לשון הרמב"ם כאן נראה ברור שאין כוונתו (רק) לבאר שאפוד בד הנזכר בדברי הנביאים אינו מהבגדי כהונה (אפוד של כה"ג) – דהא, אי נימא דהחידוש שבהלכה זו הוא שאפוד בד אינו האפוד של כה"ג, מ"ט המשיך הרמב"ם לבאר דמה שבני הנביאים חגרו אפוד בד הוא כדי "להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול", דזהו הדגשה הפכית מתוכן ההלכה שאפוד בד אינו שייך לאפוד כה"ג! ותו, הרמב"ם מביא ראייתו מזה ש"אף הלוים היו חוגרין אותו שהרי שמואל הנביא לוי הי' ונאמר בו נער חגור אפוד בד", ולכאורה הו"ל להביא ראי' אלימתא יותר, ממש"נ (שמואל ב ו, יד) "ודוד חגור אפוד בד", שלא הי' משבט לוי כלל (שזה מוכיח עוד יותר שאין אפוד בד שייך לאפוד של כהן גדול).

ומשום כל הנך דיוקי נראה דאין כוונת הרמב"ם (רק) לתרץ שאלה מ"דברי הנביאים", אלא דנתחדש בזה דבר מה לדינא, דאיכא (גדר של) הלכה על בני הנביאים (לחגור אפוד בד, ועי"ז) "להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש".

ויובן זה ע"פ מ"ש הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ג ש"הנביא עומד . . להודיענו דברים העתידים להיות בעולם . . ואפילו צרכי יחיד מודיע לו, כשאול שאבדה לו אבדה והלך לנביא להודיעו מקומה". ולכן, בכדי שבנ"י ידעו מיהו הנביא שאליו יפנו בצרכיהם, היו בני הנביאים חוגרים אפוד בד, "להודיע כי

"רוה"ק לובש את הכהן ומביט בחושן ורואה בו במראה הנבואה עלה או לא תעלה באותיות שכולטות מן החושן כנגד פניו", והיינו דס"ל שהאותיות לא היו בולטות כפשוטן אלא במראה הנבואה (ולשיטה זו תירוצו הגמרא הוא כפשוטו, שאם אין הכהן כשר אינו רואה דבר במראה הנבואה).

ומזה מוכן, דלשיטת רש"י תשובת האו"ת שייכת לגוף האו"ת עצמם, שהאותיות עצמן בולטות או מצטרפות. משא"כ הרמב"ם ס"ל דהתשובה דאו"ת אינה ענין השייך לגוף האותיות דהחושן, אלא הוי רק דבר המסייע, המעורר את גילוי הנבואה של הכה"ג.

ולפ"ז הי' נראה לנקוט דלהרמב"ם השאלה והתשובה באו"ת של כה"ג אינו פרט מעניני כהונה שבו אלא גדר ומעלה בפני עצמו, שאיכא בכה"ג עוד ענין לבד מעניני כהונתו, שהוא רוה"ק ונבואה שבו.

איברא, דמאידך גיסא, ממה שכתב הרמב"ם לפנ"ז בה"י "עשו בבית שני אורים ותומים כדי להשלים שמונה בגדים ואע"פ שלא היו נשאלין בהן" מוכח דס"ל שהאו"ת הוי חלק מבגדי כהונה גופא (ולא כדעת האומרים דהאו"ת אינם מבגדי כהונה אלא דהוי שם המפורש או שמות הקודש שמניחין בתוך החושן והאפוד וגם בלעדי השמות אינו חסר בבגדי כהונה, עיי' רש"י ורמב"ן על התורה פרשתנו כח, ל. השגות הראב"ד וכס"מ ריש פ"ד מהל' ביהב"ח. ריטב"א יומא שם), וא"כ נמצא שהאו"ת הם חלק ופרט מענין הכהונה ובגדי כהונה (היינו שלימות הכהונה ובגדי כהונה כפי שהוא בכה"ג כשמלובש בשמונה בגדים),

להלכות יסודי התורה פ"ז ואילך, ששם נתבאר פרטי דיני הנבואה, דרכי הנבואה והנהגת הנביא וכו', וגם הענינים שהוא מודיע לבני ישראל (כנ"ל) – ומ"ט כתבה הרמב"ם בהלכות כלי המקדש ודיני כהונה. ואע"פ שיש בלבישת האפוד בדמיון ללבישת אפוד דכהן גדול, ועד שזה מודיע ש"הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר . . ברוח הקודש" – הא היא גופא תיקשי ודבר זה עצמו טעמא בעי: מהו ההכרח והטעם בזה, לקשר מעלת הנביא ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש (ובמילא יכול להודיע "דברים העתידים להיות") עם מעלת הכהן גדול "שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש".

והנראה, דזהו בהתאם לשיטת הרמב"ם בגדרם של האורים ותומים, דהנה באופנה של תשובת האו"ת איתא ביומא עג: ר"י אומר בולטות (האותיות בולטות, כגון עי"ן משמעון למ"ד מלוי ה"י מיהודה – לומר עלה, וכל אחת אינה זזה ממקומה אלא בולטת במקומה והוא (הכהן) מצרפן, רש"י), ר"ל אומר מצטרפות (שמאליהן הן מצטרפות), ומקשה בגמ' "כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו אין שואלין בו שהרי שאל צדוק ועלתה לו ואביתר ולא עלתה לו", ומתרץ בגמ' "סיוע הוי מסייע בהדייהו". ופרש"י "כהן בהדי אורים ותומים הלכך אם כהן כשר הי' וראוי לשרות שכינה עליו האותיות בולטות או מצטרפות על ידו כשנשאלין בו ואם לאו לא בולטות ולא מצטרפות". הרי דס"ל לרש"י שהאותיות עצמן היו בולטות או מצטרפות אם הי' כהן כשר.

אמנם הרמב"ם כתב בפ"י הי"א

שענינו משרת לה' (עיי' רד"ק ורלב"ג שמואל א ב, יח), וזהו מה דמצינו אצלם בגד הדומה לאפוד של הכה"ג.

וי"ף שמהאי טעמא דייק הרמב"ם להאריך "מעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש", ולא כתב בקיצור (כלשונו לפני"ז בה"י) "מעלת כהן גדול שמדבר ברוח הקודש", דרוצה לבאר שהדיבור ברוח הקודש אינו ענין צדדי (ענין נוסף) בכה"ג, אלא הוא מגדר הכהונה שבו עצמה (כנ"ל), ובמילא שייך לבגדי כהונה, "מדבר על פי האפוד והחושן ברוח הקודש"; ומזה נסתעף שגם בכל נביא (ומי שראוי שתשרה עליו רוח הקודש) שהוא ג"כ כעין גדר דכהן גדול, יש בו דין לבישת אפוד, אלא שאינו אפוד של כהן גדול רק אפוד בד [פירוש, אף שעיקר הטעם דלבישת אפוד בד הוא (כמפורש ברמב"ם) "להודיע . . שמדבר . . ברוח"ק" (וכנ"ל דזהו עיקר ההלכתא שהשמיענו), מ"מ, זה שהודעה זו היא ע"י לבישת אפוד בד דוקא, הוא לפי שיש בו גם מעין גדר של כהונה (ולכן הביאו הרמב"ם בהל' כלי המקדש ולא בהל' יסוה"ת)].

שאין זה ענין של נבואה כ"א שירות ועבודה דכהונה.

ועכצ"ף שלשיטת הרמב"ם בגדר כהן גדול (ובגדי כהונה שלו) איכא ב' ענינים: (א) השירות והעבודה דכהונה גדולה, (ב) מעלתו של כהן גדול בדרגת נבואה ורוה"ק, שגם פרט זה (השני), מעלת הכה"ג בתור נביא, הוא חלק מגדר כהונה גדולה ושייך לבגדי כהונה. וזהו תוכן שני הענינים שמצינו באו"ת, (א) שהם אחד מבגדי כהונה, (ב) ענין השאלה בהם, ענין דנבואה (דהכה"ג).

ובזה יתחוויר היטב מה שממשיך הרמב"ם בהלכה בפ"ע - בהלכה דידן ע"ד לבישת אפוד בד של בני הנביאים כו', די"ל כוונתו בזה, שהוא בהמשך לשיטתו גבי או"ת, היינו שלאחרי שביאר לפני"ז, שענין הדיבור ע"פ רוח הקודש דאו"ת ה"ז גדר בכהן גדול ובגדי כהונה, הנה ע"ז ממשיך לבאר, שמעין זה הוא גם בבני הנביאים, שגם הם הגיעו למעלה זו שיכולים לדבר "ברוח הקודש", דאין ענינו של נביא רק להודיע דברי עתידות כו' וכיו"ב לתועלת בני"י, אלא ככהן גדול

שמירת הבריאות

ועיין גם כן לרבנו הזקן בהלכות אלו, הרי עליו לשמור על בריאותו בגשמיות כפשוטו בלי ערמומיות, ובמילא יהי' לו כח לעשות מלאכתו כדבעי, ובמילא תתרבה הברכה וההצלחה בהנוגע לו ולכל בני ביתו - שיחיו - ויבשר טוב בכל הנ"ל.

(אגרות קודש ח"י עמ' שיו-ה)

סינופים ואתכפיא – לנפש הבהמית, לא צומות ועינוי הגוף

...במה שכותב בהנהגתו, לא ישר בעיני כלל וכלל מה שמתענה (עד חצות) ביום שני וחמישי וכו' כי לא זוהי דרך החסידות, ותחת לענות את הגוף צריך לענות את נפש הבהמית, פירוש הדברים, לא לנגוע בבריאות הגוף על ידי העדר אכילה ושתי' הנדרשות לבריאות, ולהחליף זה בעינוי נפש הבהמית היינו בהעדר מילוי התאוה באכילה ושתי', דיבורי דברים בטלים ועל אחת כמה וכמה דבור של אבק לשון הרע או סתם דבור האסור, לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך אפילו בנוגע לאיש כזה שנדמה לו שאינו נוהג במדת האהבה כלפיו או אפילו גם הזיק לו או נגע בכבודו וכו' וכו',

אשר הנהגות אלו, לפעמים כבד יותר להביאם בפועל מאשר תענית מאכילה ושתי', ועוד זאת שאינם מחלישים את הבריאות ובמילא היכולת ללמוד שיעורים בתורה לקיים מצות בהידור מבלי שיבלבלו עיני הגוף.

(אגרות קודש ח"י עמ' שעט)

"עזוב תעזוב עמו"

מאשר הנני קבלת מכתביו . . ולתמהוני הכי גדול, נודעתי שאינו שומר על בריאותו.

ולפלא שצריך לכתוב על דבר עניינים פשוטים כאלו מעבר לים, בה בשעה שידועה דרישת רבותינו נשיאינו בשמירת הגוף. ועל פי תורת הבעש"ט "עזוב תעזוב עמו" דווקא. והרי אצל חסידים אין נפקא מינה מהו ציווי רבותינו נשיאינו וכו' כי אם דבר פשוט שצריכים לקיימו במילואו. ולרוב פשיטות הדבר לא אאריך.

ובוודאי יודיעני שאיך שלא הי' המצב בעבר, הנה מכאן ולהבא יתנהג כציווי האמור בשמירת הגוף, והרי "היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא".

(אגרות קודש ח"י עמ' תג)

שמירת הבריאות כדי למלא התפקיד

...בטח ראה קטעים ממכתבי לכמה מאנ"ש, בהמדובר בכמה מקומות בדא"ח אודות הענינים והמצוה שצ"ל זהיר בהם טפי, כי זהו השער של פלוני בן פלוני בהעלאה מלמטה למעלה ומלמעלה למטה.

וכיון שהשער שלו הוא עבודה בשדה החינוך על טהרת הקדש, כנראה מהנהגת ההשגחה פרטית עמו עד עתה, ולזה צ"ל בריא לא רק בנשמה אלא גם בגוף, וכמבואר הפסק בזה בהנחה ברורה ופשוטה בהלכות תלמוד תורה,

דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה' מכ"ק אדמו"ר
מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



"יאכלו מה שנאכל"

כשאבי נ"ע הקים את ישיבת תומכי תמימים לא רצה לקבל כספים מהציבור, כדי שלא יאמרו לו דיעות בניהול הישיבה, ואכן היה קשה לארגן את הישיבה. אמרה לו אמו, אמי זקנתי הרבנית רבקה נ"ע [אשת כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע]: "מה אתה מצטער, מה שנאכל אנחנו – יאכלו גם הם".



הבעל שם טוב גם לימד אותנו להתבונן בהשגחה פרטית שישנה בכל הדברים, גם באלה שאנשים קוראים להם דברים קטנטנים, אפילו פיסת קש המתגלגלת ברחוב ובאה הרוח ומעבירה אותה ממקום למקום, הרי זה בגלל כוונה של השגחה פרטית. וכך הדבר בכל הנבראים של דומם-צומח-חי-מדבר, ובפרט בבני ישראל ובפרטי פרטיות בשומרי תורה ומצוות ומחזיקי תורה – הרי ודאי וודאי שהכל הוא בהשגחה פרטית.

"מה שנאכל אנחנו – יאכלו גם הם"

כעת אני חש במוחש בהשגחה פרטית. מלאו חמשים שנה מאז ייסודה של ישיבת תומכי תמימים בליובאוויטש.

ליובאוויטש היא עיירה קטנה מלאה קבצנים שבקושי השתכרו ללחם ולחלב חמוץ. מי שהתאפשר לו לקנות לכבוד שבת רגל-שור הי' נחשב לבעל-בית חשוב.

כשאבי נ"ע הקים את ישיבת תומכי תמימים לא רצה לקבל כספים מהציבור, כדי שלא יאמרו לו דיעות בניהול הישיבה, ואכן הי' קשה לארגן את הישיבה. אמרה לו אמו, אמי זקנתי הרבנית רבקה נ"ע [אשת כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע]: "מה אתה מצטער, מה שנאכל אנחנו – יאכלו גם הם".

(תרגום מספר השיחות ה'תש"ט עמ' 300 ואילך – לקוטי דיבורים [המתורגם] ח"ג-ד עמ' 716-7)