

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ט / גליון שצח
ערש"ק פרשת תצוה ה'תשע"ג

איך פוסק המאירי נגד עדות ראב"י שראה את הציץ ברומי?

לשם מה זקוק הכ"ג לפעמונים מרעישים על שולי מעילו?

מדוע באבני השוהם חולקו השבטים לפי אימותיהם?

בין היראה מן השר להיראה מן המלך



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תצוה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שצח), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים 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 על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

מאתיים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב יהודה בראוד, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ',
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 60840

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

חושן המשפט הנוסף

מדוע הוצרך רש"י בביאור עניין ה"אורים ותומים" להוסיף ולהאריך במה שהי' בזמן בית המקדש השני – דלכאורה מאן דכר שמי' כאן? וכן בפירושו הכתוב "ושאל לו במשפט האורים" – שהוא פסוק בפ' פינחס ומקומו שם! / ומדוע בתחילת הפרשה, כשנזכר 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 ח"א עמ' 136 ואילך)

ח. פנינים.....

עינים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

הרעש הגדול שב'שולי המעיל'

לפי ביאורי המפרשים, עניינם של הפעמונים שעל שולי מעיל הכהן הגדול הוא כעין נטילת רשות קודם העבודה, ואם-כן למה משמשים הפעמונים אחר כך, במשך כל זמן עבודתו? / היאך ייתכן בכלל שתהי' עבודה מתוך רעש והשמעת קול, והרי כתיב "לא ברעש ה'" / ומדוע ביום הכיפורים, כשהכהן הגדול נכנס לפני ולפנים, אז הי' נכנס בבגדי לבן, ולא הי' לובש המעיל שבו הפעמונים? / ביאור נפלא בעניין עבודת בעלי התשובה והוראות להפצת התורה בימינו

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 336 ואילך)

טו. פנינים.....

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות.....

בפלוגת הש"ס באופן כתיבת "קדש לה'" על הציץ

יקשה על המאירי איך פסקין נגד ראי' ברורה דראב"י, ועל הרמב"ם אמאי פסק שציץ כזה כשר בדיעבד / יביא דוגמא דנקטינן נגד ציור רומי בענין קני המנורה, ויבאר דבהכרח שהציור שם הוא של מנורה אחרת, ועד"ז נקט המאירי לענין הציץ / יבאר הכרח הרמב"ם לנקוט שלא כהמאירי

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 200 ואילך; חכ"א עמ' 164 ואילך)

כב. תורת חיים.....

כה. דרכי החסידות.....

מקרא אני דורש

חושן המשפט הנוסף

מדוע הוצרך רש"י בביאור עניין ה"אורים ותומים" להוסיף ולהאריך במה שהי' בזמן בית המקדש השני – דלכאורה מאן דכר שמי' כאן? וכן בפירוש הכתוב "ושאל לו במשפט האורים" – שהוא פסוק בפ' פינחס ומקומו שם! / ומדוע בתחילת הפרשה, כשנזכר החשן בפעם הראשונה, נאמר "חשן" סתם ורק בהמשך נקרא בשם "חשן המשפט"

ביאור במהות האורים ותומים שאינם חלק מהחשן, אך פועלים בו

לאחר שמאריך הכתוב בפרשתנו בפרטי מעשה החושן, מסיק ואומר "ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט בבואו אל הקודש לזכרון לפני ה' תמיד" (כח, כט); ולאחר מכן מוסיף: "ונתת אל חשן 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 מסתיימת פרשת החושן.

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

"את האורים ואת התומים – הוא כתב שם המפורש שהי' נותנו בין כפלי החשן, שעל ידו הוא מאיר דבריו ומתמם את דבריו. ובמקדש שני הי' החשן, שאי אפשר לכהן גדול להיות מחוסר בגדים, אבל אותו השם לא הי' 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 שהי' בזמן בית המקדש השני – דלכאורה מאן דכר שמי' כאן?! (ב) בפירוש הכתוב "ושאל לו במשפט האורים" – שהוא פסוק בפ' פינחס (כו, 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 לאחר' כענין מיוחד לעצמו, מובן בפשטות סדר המקראות שהאורים ותומים אינם חלק מ(מעשה) החשן עצמו אלא דבר הנוסף על עצם החשן.

ובפרט, שאין הכתוב מסתפק בזה שהוא דוחה את ענין האורים ותומים לסוף הפרשה, לאחר סיום כל פרטי העשי' דהחושן [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 שאהרן נושא את החשן ובא עמו אל הקדש ("ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט על לבו בבואו אל הקדש לזכרון לפני ה' תמיד"), שמזה מובן שענין האורים ותומים בא רק לאחר שנגמר כל ענינו של החשן.

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

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

ג. וכדי לבאר איך מתיישבים שני הדברים זה עם זה, שמצד אחד אין האורים ותומים חלק מעצם החשן (ולכן גם אם הם חסרים אין זה מעכב בשלימות החשן), 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 החשן, הוא תלוי בה"כתב" של האורים ותומים – אבל גוף ועצם החשן, הבגד, שלם הוא גם בלי האורים ותומים ואין הכהן גדול "מחוסר בגדים".

לקראת שבת

ז

[כלומר: אמנם החשן עצמו נקרא בשם "חשן משפט" – אבל זה הוא על שם האורים ותומים שבתוכו. ובהתאם לכך: יתכן שהחשן יהי' נקרא בשם "משפט" גם קודם שנתנו לתוכו את האורים ותומים (כמפורש כאן: "ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים"), כי זהו מעניינו של החשן; 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 החשן עצמו וכל פרטיו, ולהורות שבזה נשלמה פרשת החשן עצמו בשלימותו, מסיים הכתוב ומבאר ענינו ותכליתו של החשן: "ונשא אהרן את שמות בני ישראל... לזכרון לפני ה' תמיד"; ורק אחרי זה בא הציווי על האורים ותומים שהוא "חשן המשפט" (דבר הנוסף על עצם החשן) – וענינו: "והיו על לב אהרן... ונשא אהרן את משפט בני ישראל וגו'".

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

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

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

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

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



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

כהונה, ראה בארוכה במקור הדברים, עיי"ש.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 191 ואילך)

שמן זך מזית מעופש – מה דינו?

ואתה תצוה גו' שמן זית זך

זך – בלי שמרים

(כז, כ. רש"י)

באבן עזרא (כאן) כתב ש"זך" פירושו "גרגרים שאין בהם עיפוש או שלא נאכלה מקצתם". ונמצא, שנחלקו רש"י והאבן עזרא האם "זך" קאי על השמן, שצריך להיות נקי "בלי שמרים", או דקאי על הזית, שצ"ל "זך" ובלי "עיפוש".

ובאמת פלוגתא זו נוגע לדינא, שהרי כאשר השמן בא מזית "מעופש" אין ניכר זה בשמן, דגם מזית כזה אפשר להכין שמן מובחר, וא"כ חלוקים רש"י וראב"ע באם דין "זך" הוא רק על השמן או גם על הזית שמהם בא השמן.

ויש לומר שפלוגתא זו תלוי בגדר דינא ד"כל חלב לה", ש"כל דבר שהוא לשם הא–ל הטוב" צריך להיות "מן הנאה והטוב כו' וכן הוא אומר 'כל חלב לה'" (לשון הרמב"ם סוף הל' איסורי מזבח).

דיש לחקור בזה, האם חיוב זה חל גם בעת הכנת דבר "לשם הא–ל", דמיד כאשר עולה בדעת האדם לתת דבר להקדש עליו להכינו "מן הנאה והטוב" שבנכסיו, או שהוא רק בעת שעובר הדבר לרשות הקדש שאז נוגע שיהי' "מן הנאה והטוב".

דיש לומר שבוה נחלקו רש"י והראב"ע, דרש"י ס"ל כאופן השני, ולכן מכיין שגם באם יבוא השמן מזית "מעופש" עדיין יהי' בגדר "זך" בעת העברת השמן לרשות הקדש, לכן די בזה שהשמן הוא "בלי שמרים" ואין נוגע מאיזה סוג זית הוא, אך הראב"ע ס"ל כאופן הא', שגם בעת ההכנה "לשם הא–ל" יש להכינו "מן הנאה והטוב" שבנכסיו, ולכן ס"ל שגם הזיתים מהם בא השמן צ"ל "מן הנאה והטוב".

(ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 131)

האפוד – לבוש או תכשיט?

ונעשו את האפוד

(כח, ו)

במידת ארכו ורחבו של האפוד מצינו שבכללות הולכים רש"י והרמב"ם בשיטה אחת, אך יש "קצת שינוי ביניהם" (לשון הכס"מ הל' כלי המקדש פ"ט ה"ח):

לרש"י אורך האפוד "מגיע עד עקביו" (רש"י כאן), ולהרמב"ם (הל' כלי המקדש שם ה"ט) הוא רק "עד הרגלים". וברחבו – להרמב"ם "ורחבו כרוחב גבו של אדם מתקף לכתף", ולרש"י הוא "כמדת רוחב גבו של אדם ויותר" (רש"י שם). ויש לעיין בטעם השינוי.

והנה בגדר בגדי הכה"ג נאמר בכתוב (כח, ב) "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת". ויש לחקור בזה האם עיקר בגדים אלו הוא היותם "בגדי קודש" ורק שמכיין שהם "לאהרן אחיך" יש לעשותם באופן של "כבוד ותפארת", או שעיקרם דברים של "כבוד ותפארת" וכמו "תכשיטים", ורק שתכשיטים אלו נעשו בצורת בגדים.

ויש לומר שבדבר זה תלוי מחלוקת רש"י והרמב"ם בצורת האפוד:

לרש"י עיקר ענין האפוד הוא שהי' כמו לבוש, שהרי כתב בפירוש (כח, ד) שהאפוד הוא "כמין סינר שחוגרות השרות", והיינו שיש בו גדר "בגד" ולבוש, ולכן ס"ל ש"מגיע עד עקביו", שאזי מכסה הוא גם את הרגליים, והוא כמו לבוש העשוי לצניעות. וכן רוחבו הוא "יותר מרוחב גבו של אדם", כמו לבוש.

משא"כ להרמב"ם עיקר ענין האפוד הוא היותו תכשיט, ואין ענינו לכסות את הגוף כלבוש, ולכן ארכו הי' רק עד הרגלים ולא יותר, וגם רחבו הי' כרוחב גבו של אדם ולא יותר, שזה אינו מספיק כ"כ כלבוש, אך ראוי לתכשיט.

והוא דנחלקו גם אם ארכו מתחיל "למטה מאציליו" או "כנגד אצילי הידים" וכן לעוד שינויהם בין שיטותיהם בגדר בגדי



הרעש הגדול שב'שולי המעיל'

לפי ביאורי המפרשים, עניינם של הפעמונים שעל שולי מעיל הכהן הגדול הוא כעין נטילת רשות קודם העבודה, ואם—כן למה משמשים הפעמונים אחר כך, במשך כל זמן עבודתו? / היאך ייתכן בכלל שתהי' עבודה מתוך רעש והשמעת קול, והרי כתיב "לא ברעש ה'" / ומדוע ביום הכיפורים, כשהכהן הגדול נכנס לפני ולפנים, אז הי' נכנס בבגדי לבן, ולא הי' לובש המעיל שבו הפעמונים?

ביאור נפלא בעניין עבודת בעלי התשובה והוראות להפצת התורה בימינו

בפרשתנו (כה, לג) נאמר בכתוב הציווי על עשיית המעיל לכהן גדול, "ועשית על שוליו רמוני תכלת גו' על שוליו סביב ופעמוני זהב בתוכם סביב". ובטעם הדבר שהיו פעמונים בשולי מעילו של כהן גדול, נאמר בכתוב (שם, לה) – "ונשמע קולו בבואו אל הקודש". ועד כדי כך גדולה החשיבות של השמעת קול הפעמונים בבואו אל הקודש, שממשיך בכתוב – "ולא ימות", ו"מכלל לאו אתה שומע הן" (לשון רש"י עה"פ), שבאם הי' הכהן גדול נכנס ללא השמעת קול הפעמונים הי' מחוייב מיתה².

ובטעם השמעת קול הפעמונים כתב הרמב"ן (ועוד, פרשתנו שם) אשר "הבא בהיכל מלך פתאום

(1) ראה רשב"ם, רמב"ן (לקמן פסוק מג), ועוד ש"ונשמע קולו" קאי על קול הפעמונים, דלא כפי' הבחי' והראב"ע שקאי על קולו של אהרן.

(2) כן כתבו הרמב"ן (שם) האוה"ח כאן ועוד, ש"ולא ימות" קאי על קול הפעמונים, דבלעדיהם חייב מיתה, וגם לרש"י, שתיבות "ולא ימות" שבפסוק הם על הנכנס מחוסר בגדים (בכלל), הנה מכך שנאמר זה בפסוק העוסק במעיל דוקא, ובהמשך לפעמונים, משמע שעיקר החידוש הוא לגבי הפעמונים שבמעיל (ועיין בגור ארי' עה"פ שכתב כן).

לקראת שבת

י

חייב מיתה". ולפירושו משמע, שקול הפעמונים במעילו של כהן גדול ענינו כעין נטילת רשות להיכנס לקודש לעשות שם העבודה.

[ומה שביום הכיפורים הי' הכהן גדול נכנס לקודש הקדשים בבגדי לבן, ונמצא נכנס ללא נטילת רשות, והדבר תמוה, דמה כניסה אל הקודש במשך השנה מצריכה נטילת רשות, ק"ו שהכניסה ביום הכיפורים לקודש הקדשים צריכה להיות לאחר נטילת רשות,

מבואר ע"ז במפרשים (בחיי פרשתנו שם), אשר ביום הכיפורים מתגלית מעלה מיוחדת בבני ישראל, שמתעלים אז למדרגה גבוהה מאוד, עד ש"לא הצריכן הכתוב לשליח" (לשון הגמ' יומא נב, א) – שלא הוצרכו לרעש הפעמונים "להשמיע קול כאדם ששולח שליח להודיע שהוא בא" (לשון התו"י יומא שם)].

והנה, לפירוש זה נמצא, שטעם הרעשת הפעמונים הוי רק הקדמה והכנה לעבודת הכהן גדול, שהרי נטילת רשות נדרשת רק קודם הכניסה לעבודה, משא"כ בשעת העבודה עצמה, אין נזקקים לנטילת רשות.

אמנם, בידוע שכל פרט ופרט בעבודת הכהן גדול הוא בתכלית הדיוק, ולכן יש לפרש טעם הרעשת הפעמונים בענין אחר בכדי להבין טעם הרעשת הפעמונים בכל משך זמן העבודה של הכהן גדול, וכדלקמן.

הביאור בזה:

הנה עבודת הכהן גדול בבית המקדש לא הייתה עבודה פרטית ואישית שלו, כ"א עבודה של כלל ישראל, ורק שהוא הי' השליח של כלל ישראל לעבוד עבודתם.

וא"כ מובן, ש"בבואו אל הקודש" – בשעה שהכה"ג נכנס אל הקודש, כיון שכניסתו ועבודתו הם בשליחות ובשם כלל ישראל, נחשב הדבר כאילו נכנסים עמו כל בני ישראל לעשות את העבודה.

והנה, ידוע בספרי חסידות, אשר יש אצל בני ישראל ב' אופני עבודה, עבודת הצדיקים ועבודת בעלי-תשובה. ומבואר, אשר עבודת הצדיקים בקול דממה דקה היא, משא"כ עבודת בעלי תשובה בקול רעש גדול תשמע (עיין בזה בספרי מאמרי אדמו"ר מהור"י צ"נ"ע, תרצ"ט עמ' 2 ואילך, תש"ב עמ' 3 ואילך, ה"ש"ת עמ' 4 ואילך).

ובזה יובן ענין הפעמונים שבמעיל, שהיו מרעישים כל משך זמן העבודה, דמכיון שכנ"ל אין עבודת הכה"ג בבית המקדש עבודה פרטית ואישית, גם לא עבודה של הצדיקים בבני ישראל לבדם, כי אם שהייתה בשליחותם של כלל ישראל, והיינו שמשותפים בעבודה זו כל הסוגים בבני ישראל מגדול ועד קטן. וא"כ מובן, שגם הבעלי תשובה שעבודתם היא ברעש גדול (כדלקמן), השתתפו בעבודת הכה"ג. ולכן הרעישו הפעמונים בכל משך זמן העבודה, כיון שהעבודה הייתה נעשית גם

בשמים ובשליחותם של אלו אשר עבודתם היא ברעש גדול.

אמנם, עדיין יש לבאר הענין, מה פירוש הדבר שעבודת הבעלי תשובה היא עבודה הנעשית בקול רעש גדול, ושלכך היו הפעמונים משמיעים קול כל משך זמן עבודת הכהן גדול. ובהקדים קושיא כללית, היאך ייתכן בכלל שתהי' עבודה מתוך רעש והשמעת קול, והרי כתיב (מלכים-א' יט, יא-יב): "לא ברעש ה'... (כי אם) בקול דממה דקה"?

אלא שיש לדייק בכתוב זה, שמזכיר שם "הוי" דוקא, היינו, שמה שנאמר "לא ברעש הוי" הוא דוקא לגבי שם "הוי", אבל בשם "אלוקים", שהוא במדרגה נמוכה משם "הוי", כן שייך הענין ד"רעש גדול".

ועפ"ז יובן, שעבודת הצדיקים, להיותה עבודה השייכת לדרגת שם "הוי", לכן היא עבודה בדממה ושקט. משא"כ עבודת הבעלי תשובה השייכת לשם "אלוקים", היא עבודה בקול רעש גדול.

ביאור הדברים:

ידוע אשר שתי השמות "הוי" ו"אלוקים" עניינם הוא ב' אופני התגלות של השי"ת. שם "הוי" עניינו הוא דרגא שלמעלה מהעולמות, פירוש, שמצד שם זה אין נתינת מקום וחשיבות למציאות זולת השי"ת, משא"כ שם "אלוקים" עניינו התגלות מצומצמת הנותנת מקום וחשיבות למציאות העולמות.

וכן הוא בנוגע לעבודת האדם, שבכדי שתהי' לעבודתו שייכות עם שם הוי', צריך האדם להיות בתכלית הביטול. דכיון ששם הוי' אינו נותן מקום וחשיבות למציאות זולת השי"ת, אזי רק עבודה שהיא בביטול מוחלט, ואין בה ביטוי כלל לקיום של איזה מציאות מלבד השי"ת, רק עבודה כזו יש לה שייכות לדרגא נעלית זו. וזו הסיבה שעבודת הצדיקים היא בשקט, שזה מורה שהעובד אין לו מציאות עצמאית כלל, והוא בטל בתכלית (וכמובא בתקוני זהר (בהקדמה ג, ב) בנוגע לתפילת העמידה, שנאמרת בלחש, שהיא בבחינת קדש הקדשים).

אך הנה הבעל תשובה, עבודתו היא מחמת שמרגיש את גודל ריחוקו מאלוהות, שכשמתבונן בכך שעבר על רצון ה', והוא עומד בריחוק גדול מהשי"ת מחמת ה"רע" שבנפשו, וכשמתעורר לשוב אל ה' בתשובה שלימה, רוצה "לברוח" ממציאותו הרעה. ועל כן עבודתו היא ברעש, כאדם הבורח מסכנת מוות, שבריחתו היא בצעקה וברעש גדול.

ולכן אין סתירה בכך שעבודתו היא ברעש גדול, להענין ד"לא ברעש הוי". דכיון שמצד שם "הוי" אין כל חשיבות ונתינת מקום לשום מציאות מלבד השי"ת, והבעל תשובה עדיין יש לו מציאות עצמאית שנגד רצון ה', נמצא שעבודתו היא (עדיין) מצד שם "אלוקים", שלכן היא עבודה ברעש גדול (דאף שכעת הוא רוצה לשוב בתשובה, עדיין מציאותו בתוקפה, ואינו בטל לה' בתכלית, והוא

צריך עדיין לעזוב את הרע ו"לברוח" ממנו, ונמצא שעבודתו היא מצד שם "אלוקים" ולא הגיע עדיין לעבודת ה' כפי שהיא מצד שם "הוי"').

וב"בעל תשובה" הנ"ל אין הכוונה רק למי שזקוק לשוב בתשובה על עבירות שעשה בפועל ממש, כ"א גם על מי שלא חטא. דבשעה שחושב אודות עצמו, מגלה שהוא בריחוק גדול מהשי"ת. שהרי אף שבפועל אינו עובר עבירות, הנה הא גופא שהוא מתאוה לענינים גשמיים, זה עצמו מורה שהנפש הבהמית שלו היא בתוקף מציאותה. וכיון שכן, נמצא שהוא מציאות לעצמו, מציאות הנפרדת מאחדותו יתברך, שהרי אינו בטל ומבוטל להשי"ת כי מתאוה עדיין לדברים גשמיים. וע"י ההתבוננות בריחוק זה מתעורר הוא "לברוח" ממצאותו זו בקול רעש גדול³.

ונמצא, שעבודת הבעל תשובה אינה רק במי שעבר ח"ו על רצון ה', שאז ודאי שירצה לברוח ממצאות העבירות ולשוב אל ה', כ"א גם באופנים יותר דקים, אשר מציאות האדם בתוקפה (שהרי מתאוה הוא לעניני העולם, ויתירה מזו כנ"ל), הנה כשחפץ הוא לעזוב מציאותו, ולהתבטל לה', אזי עבודתו היא ברעש גדול.

וע"ד המעשה הידוע, שכששאלו אצל הבעש"ט, בנוגע לתנועות שעושים החסידים בעת התפילה, נענה ואמר, שהוא בדוגמת הטובע בים, העושה תנועות שונות על מנת להינצל מהטביעה, וזועק בכל כוחו שישמענו אדם ויצילנו מטביעה. ופשוט שאף לא אחד יצחק מתנועות אלו שעושה אדם בשעת צרתו להינצל ממנה. וזהו ענין התנועות שבתפילת החסידים (ראה גם כתר שם טוב סי' רטו).

ובזה יובן היטב הטעם שהיו הפעמונים בשולי מעילו של כהן גדול מרעישים בזמן העבודה, כיון שעבודתו בכל השנה הייתה בשם כלל ישראל, כולל גם אלו שעבודתם היא ברעש גדול, שהם רוצים לברוח ולהתנתק ממצאותם, ולידבק בה'.

ובזה יש לפרש גם מה שהפעמונים היו בשולי המעיל, שזהו לרמז הנ"ל, שעבודתו של הכהן גדול כוללת גם אלו שנמצאים בשולי ותחתית המדרגה, שמצד הריחוק שלהם מהשי"ת עבודתם היא ברעש, הנה גם הם באים עם הכהן גדול נמצאים עמו בבואו אל הקודש.

וגם מה שהוזכר לעיל, שבאם ה' הכהן גדול נכנס לקדש בחסרון הפעמונים, ה' מחוייב מיתה, יובן היטב ע"פ הנ"ל, דפירוש הדברים הוא, שהחיות של הכהן גדול הייתה תלויה בכך שיכנס לקדש בשם כללות ישראל.

(3) ועיין במקורי הדברים, שמביא שם דרגא שלישית, שגם מי שאין בו התאוות לדברים שאינם דברי קדושה, עדיין ייתכן שאינו בטל ומבוטל לה' לגמרי, כיון שיש לו "מציאות", דאף שמציאותו היא מציאות של קדושה, שאינו חפץ בשום דבר מלבד עניני קדושה, עדיין היא "מציאות", ולא עובד את ה' מצד ביטול מוחלט. ולהעיר מילקוט שמעוני ואתחנן (רמז תתכה): שהמלאכים... בקול גדול הם מקלסין... למה שהם רחוקים מן הקב"ה כו". ואכ"מ להאריך בביאור הדבר.

לקראת שבת

יג

ולכן, באם הי' נכנס בלא הפעמונים, אפילו אם הי' זה מחמת שרוצה לעבוד העבודה הנעלית של "בקול דממה דקה", הנה כיון שאין זו עבודה בשם כללות ישראל, מ"ראשיכם שבטיכם" עד ל"חוטב עציך ושואב מימך", הייתה נפגמת עי"ז השלימות של כלל ישראל. דכיון שכלל ישראל הוא כלל הכולל כל אחד מישראל, ואם חסר אפילו אחד מישראל, הרי זה חסרון בשלימות הכלל, מובן שכן הוא בנוגע לעבודת הכהן גדול, שצריך לעשותה בשם כלל ישראל. כי באם מחסיר ואינו עושה עבודתו בשם הכלל כולו, בטילה מציאותו (ועבודתו) ככהן גדול (ועיין ברמ"א (או"ח תחילת סימן תתקפ"א) בנוגע לשליח ציבור ש"צריך שיוציא כל אדם בתפילתו, ואם יהי' לו שונא ומכוון שלא להוציאו גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו").

אך ע"פ הנתבאר, צריך להבין מה שביום הכיפורים, כשנכנס לפני ולפנים, אז הי' נכנס בבגדי לבן, ולא הי' לובש המעיל שבו הפעמונים, היינו שהעבודה אז הייתה בשקט ובדממה. והדבר צ"ע, שהרי פשוט שעבודת היום הקדוש בקדש הקדשים הייתה נעשית בשם כל ישראל, ומדוע א"כ לא נדרשה אז הדגשה זו, שגם אלו העובדים ב"רעש" נמצאים עמו בעת העבודה.

והביאור בזה:

ביום הכיפורים עומדים כל בני ישראל במדרגה גבוהה עד מאוד, דביום הקדוש מתגלה שבני ישראל קשורים בקשר עצמי עם הקב"ה, ונמצאים אז בקירוב והתאחדות עמו.

וכלפי מדרגה זו משתווים כל בני ישראל. דכיון שקשר זה עם הקב"ה הוא מצד עצם נשמתו של כל איש מישראל, הנה בבחינה זו כל ישראל הם בהשתוות ממש, שהפשוט שבפשוטים קשור עם הקב"ה באותה מידה בה קשור הגדול שבגדולים. וזו המדרגה היא בהתגלות ביום הכיפורים.

ולכן, בהיות בני ישראל במדרגה גבוהה מאוד, לכן גם הכניסה של הכהן גדול לפני ולפנים בשם כללות ישראל, הוא בשקט ובקול דממה דקה.

היינו, שגם אלו שבכל השנה עבודתם היא כ"רחוק שנעשה קרוב", שמצד בריחתו מהריחוק, נעשית עבודתו ברעש גדול כנ"ל, הנה ביום הכיפורים עומד הוא בתכלית הביטול להשי"ת, ועבודתו היא בהשקט ובדממה.

והנה, אף שבכללות עבודת הצדיקים, עבודת "קול דממה דקה", היא עבודה נעלית יותר מעבודת "קול רעש גדול", כיון שהעובד נמצא בתכלית הביטול להשי"ת, אעפ"כ בפרט אחד יש מעלה גדולה מאוד בעבודת הבעל-תשובה, עבודה ב"רעש גדול". שמצד מעלה זו אמרו בגמרא (ברכות לד, ב) במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד.

ומעלת עבודת הבעל תשובה היא, אשר אף שגדלה מאוד מעלת הצדיקים ומדרגתם, שעומדים הם בביטול עצום עד למאוד, ואין אצלם כל חשיבות למציאותם וכו', כנ"ל בארוכה, הנה בכל זאת,

יש מעלה מסוימת בעבודת הבעל תשובה. אשר עם היות שמציאותו היא בתוקפה, ואינו בטל ומבוטל לגמרי כצדיק, אך אעפ"כ, הא גופא שעבודתו היא עבודה המצליחה לברוח מהריחוק של מציאות נפש הבהמית, זה מורה על תוקפה הבלתי מוגבל של הנשמה, שאינה מתחשבת בהגבלות של מציאות הנפש הבהמית, ובכוחה לגבור עליהם ולהתקרב לה'. וזו גם הסיבה והטעם לצעקה, שהאדם אינו יכול להגביל את התפעלותו, שלכן יוצא מכך צעקה וקול.

ומעלה זו שיש אצל הבעל תשובה, מעלת התגלות התוקף הבלתי מוגבל של הנשמה, שבכחה להתגבר על כל מניעה ועיכוב, אינה מתגלית בעבודת הצדיקים. דכיון שהם עומדים מעיקרא בעולם שכולו טוב וקדושה, והם בטלים כלפי השי"ת בתכלית הביטול, לכן אין עבודתם באה בהתנגדות למציאות, ואין מעלה זו באה אצלם לידי גילוי, כיון שאינם זקוקים להתגברות זו.

והוראה מכל זה לעבודת הפצת התורה, דיש הטוענים, שהן אמת שמצד שפל המצב צריך כל אחד להתעסק בהרבצת התורה והחזקת היהדות, ואין לישב כל אחד בד' אמותיו ובמקומו, ולהמתין עד שיבואו אלו הרוצים להתקרב לה', כ"א שיש לצאת ולקרב כל יהודי שהוא בבחינת "נידח" ולעשותו ל"בעל תשובה", אף אעפ"כ, מהו הצורך לעשות עבודה זו "בקול רעש גדול" – ליצא לרחוב העיר ולקרוא בקול רם לבני ישראל שיניחו תפילין, יקבעו מזוזות, יתנו צדקה וכו', בעוד בדורות הקודמים לא מצינו שיתעסקו בענינים אלו בזה האופן.

והתשובה לזה היא, שמכיון שנמצאים אנו בדרא דעקבתא דמשיחא, בדרגא הכי תחתונה, "שולי המעיל", לכן צריכים לידע ש"שולי המעיל" צריכים להיות "פעמונים" המרעישים, היינו שהעבודה להכניס גם אלו הנמצאים ב"שולי המעיל" – "אל הקודש" ותחת כנפי השכינה הוא דווקא ע"י "ונשמע קולו" הרעש של הפעמונים, וכנ"ל, בעבודת הרעש יש מעלה גדולה.

ענין נוסף – בהתעסקות בהפצת היהדות ב"קול רעש גדול":

כשמסתכלים על עניני הלעומת-זה והקליפה שאינם נעשים בחדרי חדרים, כ"א ב"קול המונה של רומי", ברעש גדול, הנה הדרך לבטל קליפת הזמן הזה, היא להתעסק באותו האופן בעניני קדושה, שע"י שעושי רצונו ישתמשו בענין של "ונשמע קולו", דווקא באותו מקום שנמצא "קול המונה של רומי" הנשמע ע"י "עוברי רצונו", עי"ז יבואו לענין "אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על



אחת כמה וכמה", שישבו בני ישראל בטח בארצם, על ידי ש"יתקע בשופר גדול" דוקא, על ידי "קול מבשר מבשר ואומר", מבשר הגאולה בקרוב ממש.

פנינים

דרוש ואגדה

אבני השוהם ואחדות ישראל

שישה משמותם על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית כתולדותם

(כח, י')

בסדר חקיקת שמות השבטים על אבני השוהם "כתולדותם" מצינו להרמב"ם שיטה מיוחדת, שמפרש ש"כתולדותם" אינו כסדר לידתם אלא כסדר לידת אמותיהם, והיינו דתחילה מנויים בני לאה, אח"כ בני בלהה, אח"כ בני זלפה, ולבסוף בני רחל (ראה קרית ספר להמב"ט על הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ט ה"ט ועוד).

ולכאורה יש לעיין בזה, הרי חקיקת שמות השבטים על אבני השוהם הוא כדי שעי"ז "יהא רואה הקב"ה השבטים כתובים לפניו ויזכור צדקתם" (לשון רש"י ד"ה לזכרון כח, יב), שדבר זה תלוי באחדותם ואהבתם של ישראל זל"ז (ראה תניא פל"ב), ולזה ה' מתאים לכאורה שיהיו השבטים חקוקים באופן המדגיש את האהבה ביניהם, וא"כ מדוע היו חלוקים השבטים לפי אמותיהם, המדגיש את השוני והחילוק ביניהם?

ויש לבאר בזה, דהאחדות והאהבה הנדרשת מישראל אינה רק מפני שלאמיתתה של דבר אין שינוי וחילוק בין אחד לרעהו, וכל ישראל שווים הם, אלא גם כאשר לא מורגש ענין זה ורואים שינוי וחילוק בין איש אחד לרעהו, גם אז נצטוונו לאהוב את השני ולהתאחד עמו.

ולכן נחקקו שמות השבטים על אבני השוהם באופן המדגיש את השינוי והחילוק ביניהם להראות שגם באופן כזה צריכה להיות אהבה ואחדות, ואזי יעלו לרצון "לפני ה' גו' לזכרון" (כח, יב).

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ו עמ' 148 ואילך)

'מפרנס' האמונה ו'מחבר' ישראל

ואתה תצווה את בני ישראל

(כז, ב)

איתא בזוהר הקדוש (ח"ג רכה, ב) "ההיא אמונה דלעילא יתון ויתפרנס מני' על ידך [ע"י משה]". והיינו שמשה רבינו זן ופרנס את ישראל בענין האמונה.

ומבואר בזה, דזה שכל ישראל מאמינים באלקות באמונה פשוטה היא מצד נשמתם, דמכיון שהנשמה למעלה רואה אלקות, ויתירה מזה שהנשמה היא "חלק אלקה ממעל" (ראה תניא פ"ב), אין הנשמה זקוקה לראיות על מציאות הש"ת, באשר הנשמה היא "חלק" ממנו ית', ווודאות זאת של הנשמה פועלת על האדם שיאמין בהקב"ה גם בלי ראיות.

וזהו שמשם רבינו פירנס וחזיק את האמונה בבני ישראל, כי משה גילה והגביר אצל כל ישראל את כוח נשמותיהם, ועי"ז חזיק את אמונתם.

והנה, כתב כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע בתניא (פרק לב) ש"העושים גופם עיקר ונפשם טפלה א"א להיות אהבה ואחווה אמיתית ביניהם", ורק המגביה והמעלה "הנפש על הגוף" מכיון ששורש נשמת כל אחד מישראל בה' אחד – אחד הוא, לכן המרגיש את נשמתו מבין ש"כל ישראל אחים ממש", והוא יכול "לבוא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן".

ועפ"ז יש לפרש "ואתה תצווה את בני ישראל", שמשם רבינו ע"י שגילה בישראל את כח נשמתם, בנוסף לחיזוק האמונה שעי"ז, פעל גם "תצווה את בני ישראל". ש"ציווי" הוא גם מלשון "צוותא וחיבור" (ראה תורה אור פדשתנו פב, א, ובכ"מ), שע"י גילוי הנשמה היו כל ישראל "בצוותא וחיבור" זל"ז, ומאחדים באחדות גמורה.

(ע"פ ס'ה"מ מלוקט על חרשי השנה' ח"ג עמ' לד)

חידושי סוגיות

בפלוגתת הש"ס באופן כתיבת "קדש לה" על הציץ

יקשה על המאירי איך פסקינן נגד ראי' ברורה דראב"י, ועל הרמב"ם אמאי פסק שציץ כזה כשר בדיעבד / יביא דוגמא דנקטינן נגד ציור רומי בענין קני המנורה, ויבאר דבהכרח שהציור שם הוא של מנורה אחרת, ועד"ז נקט המאירי לענין הציץ / יבאר הכרח הרמב"ם לנקוט שלא כהמאירי

א

**יתקשה בשיטות המאירי והרמב"ם בענין
עדות ראב"י מהציץ שראה ברומי**

איפליגו בשבת (סג, ב. וכ"ה בסוכה ה, א. ועוד)
גבי החיוב לחרוט' על הציץ התיבות "קדש
לה" ("ופתחת עליו פתוחי חותם קדש לה"
(פרשתנו כח, לו)): "ציץ כמין טס של זהב ורוחב
שתי אצבעות ומוקף מאוזן לאוזן וכתוב עליו
בב' שיטין יו"ד ה"א למעלה וקודש למ"ד למטה

(כלומר השם שלם בשיטה עליונה, וקדש למ"ד
בשיטה תחתונה, שלא להקדים שאר אותיות
למעלה מן השם, מאחר ששני שיטין היו כו'.
רש"י), ואמר רבי אליעזר² ברבי יוסי אני ראיתיו
בעיר רומי³ וכתוב קדש לה' בשיטה אחת".

(2) כ"ה בשבת וסוכה שם לפנינו. אבל בפ' ר"ג גאון
שבת שם, וכן בר"ח שם*, ובפרש"י יומא (נז, א ד"ה
אני ראיתי) – גרסינן: ר' אלעזר. וראה סדר הדורות
מערכת ר' אלעזר בר' יוסי בן חלפתא.

(3) להעיר מאדר"נ (פמ"א, יב): "אבל כו' וציץ עדיין
מונחין ברומי".

(*) ולהעיר שבר"ח סוכה שם גריס "וא"ר יוסי". וכ"ה
בכנסת הגדולה – לשונות הרמב"ם (שבסוף חלק א"ח)
להל' כלי המקדש שם. עיין שם.

(1) ראה ת"א ות"י על הפסוק דלהלן בפנים. פרש"י
בפרשתנו לעיל מיני' – כח, יא. וראה רמב"ם הל' כלי
המקדש פ"ט ה"ב ובראב"ד (ונושאי כלים) שם. ואכ"מ.

ובאמת דאפילו למי מה שפסק הרמב"ם⁷ שנתקבלה העדות (אם נפרשו כנ"ל), הרי נמצא דעבודות כהן גדול בשנים ששימש בציץ שהי' ברומי (וכן הא דלחד מ"ד הציץ מכפר אפילו כשאינו על מצחו (דעת ר' שמעון – יומא ז, ב. וש"נ)⁸ הי' ע"י ציץ שכשרותו בדיעבד! ועוד, דבאמת לכשנדקדק יותר הרי אין שייך לומר "בדיעבד" אלא עד שיעבור הזמן הנדרש בכדי לחרוט מחדש על טס של זהב ב' התיבות קדש לה' כהלכתו, ושוב יימצא דנצטרך לומר שבתוך זמן קטן כזה כבר נלכד בית המקדש ונלקח הציץ (כיון שבפשטות הציץ שנלקח לרומי הי' הציץ שהשתמשו בו קרוב לזמן החורבן).

ב

יקדים דוגמא מצורת המנורה דנקטינן שהיו קני' באלכסון – דלא כהציור שברומי
והנראה בזה בהקדים דבר חידוש שמצינו בענין צורת קני המנורה, דבציור המנורה שבגוף כתב יד קדשו של הרמב"ם בפירושו למשניות (ספ"ג דמנחות)⁹ יש פרט השונה מבציורים הרגילים של המנורה¹⁰, והוא שששת קני המנורה נמשכים (מהקנה האמצעי) לצד מעלה בקו ישר באלכסון, דלא כבציורי

ופסק הרמב"ם להלכתא ברפ"ט מהל' כלי המקדש⁴: "וכותב עליו שני שיטין כו' ואם כתבו בשיטה אחת כשר ופעמים כתבוהו בשיטה אחת". ומדבריו מובן דסבירא לי' דאכן נתקבלה עדות ר"א בר' יוסי אלא שעל אף עדותו לא חזרו בהם חכמים מדעתם דכתוב עליו בב' שיטין, ולהכי פסק דהלכה כחכמים. ורק ש"בדיעבד מיהא הלכה כרבי אליעזר ברבי יוסי" (כסף משנה שם)⁵, וזהו שכתב הרמב"ם "ופעמים כתבוהו בשיטה אחת", רוצה לומר דזוהי עדות ר"א בר' יוסי ומחמת עדות זו על כרחין צריך לומר דבדיעבד כשר אף בשיטה אחת.

אמנם, המאירי (שבת שם) כתב לבאר וז"ל: "ואע"פ שמגדולי החכמים העידו אני ראיתיו ברומי וכתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת, לא הכחישו את הידוע אצלם – אף בעדות ראי" [והיינו דאכן העדות היא נגד דעת חכמים, אלא שלא הכחישו הידוע אצלם מחמת העדות, והוא דלא כמ"ש האור החיים בפרשתנו על אתר דבאמת אין עדותו של ר"א בר' יוסי סתירה לדעת ת"ק שלכתחילה צ"ל בשני שיטין, כי "אפילו לת"ק אינו מעכב"⁶]. ולכאורה הדברים צ"ע והסברה, דהא עסקינן ב"עדות ראי" מ"גדולי החכמים", ר' אליעזר בר' יוסי (שאין שייך להטיל בה שום ספק ח"ו)?

(7) וכן איתא במאירי עצמו בסוכה שם.

(8) ובפרש"י פרשתנו (כח, לח) נקט הכי בפירושו הראשון ובסתם – דתמיד ממש מרצה. אבל הפס"ד (רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ח) דאינו מרצה אלא בזמן שהוא על מצחו.

(9) צילום ממנו נדפס בפירושו המשניות הוצאת קאפח. וכן בספר "חידושים וביאורים בהל' בית הבחירה להרמב"ם" ע' נב. וראה להלן הערה 14.

(10) ועיין עוד ביאור נחמד בענין שינוי אחר בציור זה – שהגביעים מצויירים באופן הפוך – בספר "חידושים וביאורים" הנ"ל ע' מו ואילך.

(4) וכ"כ המאירי בסוכה שם (ועפ"ז קשה מנ"ל – בפירושו בשבת (דלקמן בפנים) – לחדש חידוש גדול דעדות ראי' בטלה לגבי המקובל, ושבכלל אפשרי דבר זה).

(5) וראה גם אור החיים פרשתנו על אתר, ובספרו ראשון לציון לסוכה שם. ולהעיר מחמת סופר עה"ת על הפסוק.

(6) וראה לקמן בפנים סעיף ד והערה 27.

תיבת אלכסון¹⁴), שמזה "נראה . . שהיו עולים . . כמעט בעיגול" [ו"הכי מסתברא"] – הרי לאחר שנתגלה גוף כתב-יד-קודש הרמב"ם בציור המנורה¹⁴ ועדותו של בן הרמב"ם בזה [ובהדגשה שזה שאביו צייר "ביושר" הוא בכוונה מפורשת – דוקא כך ו"לא בעיגול כו"] – בטל היסוד ובטל הבניין¹⁵. ובמחילת כבוד תורתם ולפענ"ד נראה ברור שאם היו המעשה חושב ובעל חכמת המשכן רואים את ציורו של הרמב"ם ופירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם, היו גם הם כותבים שאין כל מחלוקת בזה¹⁶ ולכולי

המנורה הרגילים שהם נמשכים בחצאי קשת. ולכאורה בנוגע לפרט זה אולי הי' מקום לומר בדוחק הכי גדול שהרמב"ם צייר כן "להקל על הציור", איברא דמפורש יוצא מפי ר' אברהם בן הרמב"ם (בפירושו על התורה – תרומה כה, לב) ד"ששה קנים . . נמשכים מגופה של מנורה לצד ראשה ביושר כמו שצייר אותה אבא מרי ז"ל, לא בעיגול כמו שצייר אותה זולתו". והכי איתא נמי בפירוש רש"י על התורה (תרומה שם) שששת הקנים "באלכסון נמשכים ועולין". ונמצא שציורי המנורה הרגילים אינם כדעת רש"י ולא כמו שצייר הרמב"ם (ובאמת, הרי זהו הפירוש ד"קנה" בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ – צמח ישר, כנראה במוחש על שפת כל יאור¹⁷).

והנה, בעל משנת חסידים בספרו "מעשה חושב" על מלאכת המשכן (פ"ז) כתב בפשטות שששת הקנים "נמשכין בעיגול", ומבאר דאע"ג שמפרש"י הנ"ל מוכח ש"לא היו בעיגול" – "אבל הרמב"ם בחיבורו (הל' בית הבחירה פ"ג ה"י) לא הזכיר תיבת אלכסון אלא כתב¹² ונמשכים ועולים", והביא ממש"כ ב"חכמת המשכן" (להר"י ריקיטי (מונטובה, תל"ז)) שמזה "נראה . . שהיו עולים הקנים כמעט בעיגול"; וב"מעשה חושב" שם הסיק: "והכי מסתברא דבהכי הם דומים לגלגלי הרקיע כו' שכנגדם הם השבעה¹³ נרות".

אבל לפענ"ד מאחר שב"מעשה חושב" כתב להדיא דיסודו לפרש ש"נמשכין בעיגול" הוא מסתימת לשון הרמב"ם בחיבורו ("לא הזכיר

14) ושוב נתפרסמו גם כתיב יד דספר היד, ושם בהל' ביהב"ח פ"ג סה"י (איתא "זו היא צורתה", ו"יש ציור המנורה (כמו בפיה"מ, היינו שהרמב"ם ציירו גם שם אלא שנשמט ע"י המדפיסים) – וגם שם (כבציור המנורה שבגוף כ"ק הרמב"ם) הקנים עולים באלכסון (הכת"י הנ"ל והפרטים בזה נדפסו בספר "חידושים וביאורים" הנ"ל ע' רכד ואילך).

ושם נמצא דנתגלה שגם "בחבורו" לא סתם הרמב"ם.

15) ובכלל לא זכיתי לפענ"ד להבין כלל הראי' דמדסתים בכהנ"ל נראה שהי' "כמעט בעיגול" – שהרי תיבת "קנה" מובאה בכמה מקומות בתורה שבכתב, ובכמה מקומות מוכרח שהוא קו ישר, ולא מצאתי עד עתה אף פעם א' שמוכרח שזהו באופן אחר.

16) בזית רענן (לבעל מג"א) ר"פ בהעלותך מפרש מ"ש בספרי זוטא (והובא ביל"ש) ר"פ בהעלותך "שהן חוזרין חלילה כמין עטרה" – "שהקנים בעצמן היו עגולה כמין עטרה". אבל מסיים שם שפירוש זה "דוחק" [ושם לפנ"ז: "הלשון משמע דס"ל שהקנה האמצעי הי' באמצע וששה קנים מקיפין אותו סביב כמין עטרה". וא"כ הי' פירוש שלישי. וראה בזה בתורה שלמה מילואים לכרך כב ע' לב*].

(*) ושם כתב שזוהי גם כוונת הראב"ע (פרשתנו כז, כא. וכן בפ"י הקצר תרומה כה, לז) אשר ששה הנרות היו כחצאי עיגול, והיינו שהקנים הקיפו קנה האמצעי כמין עטרה.

אבל תמוה, כי בספרי זוטא סתם "חוזרין חלילה כמין עטרה", שמשמעו "מקיפים אותו סביב (מכל הצדדים)",

11) עיין פרש"י שמות (ב, ג). ראב"ע ועוד שם.

12) "וכן הוא בברייתא דמלאכת המשכן (פ"י) וכן בש"ס (מנחות כח, ב) – מעשה חושב שם.

13) וצ"ע ג' האם מפרש שגם הנר האמצעי יהי' "כמעט בעיגול"!

אינו מדויק כלל²¹ ונראים בו עוד כמה וכמה פרטים שאינם מתאימים עם תבנית המנורה שבמקדש²² (כמו שהעירו כמה וכמה – שאין בה רגלים וכו', אף שבמנחות (כה, ב) מפורש שהיו בה רגלים), ועד אשר ב"מנורה" שעל השער מצויירת צורת דרקון! ולהכי מסתבר יותר כנ"ל דמנורה אחרת היא. כי כיון שהמנורה שבמקדש היתה בעלת חשיבות גדולה ביותר,

עלמא היו הקנים "ביושר" [על-דרך מה שכתב בשו"ע הרב (ריש הל' מכירת חמץ¹⁷), אשר "הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל. . ולזאת ודאי אין לסמוך כו"'].
אלא שלכאורה מצינו "עדות ראי" דלא כן, והוא מזה שעל "שער הנצחון" שבנו ברומי ע"ש טיטוס ימ"ש – לאחר נצחונו על ירושלים – חקוק ציור של מנורה שיש אומרים שזהו הציור של המנורה שבבית המקדש, והמנורה מצויירת שם באופן שששת קני המנורה נמשכים ועולים מהקנה האמצעי כחצאי קשת¹⁸. אלא שיש לומר הביאור בזה – בפשטות, דהמנורה החקוקה על השער אינה הציור (הנכון) של המנורה שבמקדש אלא של מנורה אחרת¹⁹ שהי' בה דמיון מסויים להמנורה שבמקדש²⁰. שהרי הציור ההוא

21 יש אומרים אשר המנורות שנשבו ע"י טיטוס היו מהעשר מנורות שעשה שלמה (ראה ספר יוסיפון שם – הוצאת הומינר). אבל [נוסף לזה שמסתבר לומר שהמנורות דשלמה לא היו בבית שני*, הרי גם אם נאמר שצורת המנורה שעל שער טיטוס היא כצורת מנורות דשלמה] – בפשטות, נ"ל שמנורות שלמה נעשו כצורת מנורת משה**, כי [נוסף לזה שכן מפורש בפירוש רש"י על התורה תרומה (כה, ט), הנה גם על דרך ההלכה מסתבר לומר כן, כי]: א) למה ישנה ויחדש צורה אחרת? ב) מצינו מפורש (ברייטא דמלאכת המשכן פ"י. וראה ירושלמי שקלים פ"ו ה"ג. תוספתא מנחות פ"א, ו) שגם מנורות שלמה היו כשרים לעבודה (וכן מוכח במנחות צח, ב: מצינו מנורה בצפון); ולפרש"י (ד"ה על כולן מנחות צט, א) *** – לדיעה אחת (מנחות שם. וכן ברייתא דמלאכת המשכן, ירושלמי שקלים ותוספתא מנחות שם) היתה הדלקת המנורה (לפעמים) רק בשל שלמה. וכן סתם במדרש הגדול תרומה כה, כג***.

ולהכי נראה יותר דהמנורה שעל שער טיטוס אף אינה צורת מנורת שלמה.

22 וכמו שהעיר הר"י קאפח בהוצאתו דפיה"מ להרמב"ם.

(*) דאה ראש השנה כד, ב (וש"נ) גבי זמן החשמונאים. אבל דאה תוס' ר"ד ליומא (נא, ב) בנוגע לשולחנות שעשה שלמה. אלא שגם הוא מסיים שמסתבר שלא היו בבית שני. עיי"ש.

(**) וכן מוכח במדרש הגדול תרומה (כה, כג) שהוצרך לשלול שאין בעשיית שולחנות (ומנורות) דשלמה משום "לא תוסיף עליו" (ואתחנן ג', א), כי "כך היתה בידם מסורת מפי משה. . יהו בו עשר שולחנות עשר מנורות. הכל בכתב מאת ה'". ועד"ו הוא בבחיית תרומה (כה, י).

(***) בנוגע לשולחנות דשלמה, שמזה מובן גם בנוגע למנורות שלמה.

17 נדפסו לאחר ה'ל' פסח – בהוצאות קה"ת תקס"ב. וראה גם בשו"ע הרב חיו"ד סקפ"ט סי"ג סקמ"ג.
18 וע"פ השערה הציור הרגיל של המנורה הוא חיקוי מציור זה, כהערת הר"י קאפח בפיה"מ דהרמב"ם שהוציא לאור. וכן בתורה שלמה שם.
19 ולהעיר שבספר יוסיפון (פצ"ה) איתא שהביאו לטיטוס שתי מנורות ממנורות הזהב אשר היו במקדש. ועל פי מה שנתבאר בהערה הבאה שבמקדש שני לא היו העשר מנורות שעשה שלמה – צריך לומר לכאורה שמנורות הנ"ל לא היו (שתיהם עכ"פ) לעבודה. אבל ראה משנה סוף חגיגה: כל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים כו'.
ובפשטות י"ל שהיו מהמנורות שבהם נמצאו הנרות הנזכרים בסוף הל' ביהב"ח להרמב"ם שהיו עומדין דלוקים בעזרה מע"ש כו'.

20 אבל להעיר מהשקו"ט (ראה פתחי תשובה יו"ד סקמ"א סק"ד. ועוד) אם אסור לעשות מנורה של ז' קנים "אפילו חסר איזה דבר המעכב".

ולא "כחצי עיגול", ואולי הכוונה שהקיפו רק מלפנים – כדוגמת חצי גורן עגולה בסנהדרין. וכמדומה שישנם עטרות המקיפות הראש רק מלפנים.

ולהכי אמרינן דכיון שחכמים הי' להם בקבלה (בלשון המאירי: "ידוע אצלם") שהתיבות "קדש לה" היו כתובות בב' שיטות, הרי דבר ברור הוא שכן היתה המציאות, וקבלה זו גופא מכרחת לומר דמה שראה ר' אליעזר בר' יוסי ברומי לא הי' הציץ דכהן גדול.

פירוש, דאצל ר' אליעזר בר' יוסי עצמו, שהוא לא היתה בידו קבלה זו מפי רבו, הנה כאשר ראה הציץ ברומי – אין הוא מחוייב לנקוט אפשרות רחוקה כזו שבין כלי המקדש נתערב ציץ מבחוץ, היינו שאת הציץ האמיתי לא ציירו, והציץ המצוייר אינו הציץ של כהן גדול אלא תכשיט כו' שעשה אחד, והוא שונה מן הציץ. ולכן הי' יכול הוא להביא רא' מזה ש"כתוב עליו קדש לה' בשיטה אחת";

משא"כ חכמים, כיון שהיתה בידם קבלה כזו, אזי "לא הכחישו את הידוע אצלם אף בעדות רא' – כי בקבלה זו אין שייך להטיל כל ספק, משא"כ בנוגע לעדות רא' אפשר לומר שלא הי' זה הציץ של כהן גדול, כנ"ל.

ד

יבאר הטעם שהרמב"ם הכריח לנקוט דלא כהמאירי

אמנם כ"ז הוא לשיטת המאירי דאכן לא נתקבלה עדות ר' אליעזר בר' יוסי לענין הציץ האמיתי. אבל הרמב"ם נקט, כנ"ל ס"א, דאכן עדותו היא לענין הציץ כיון שכשר הוא בדיעבד. ולכאורה לפי הביאור הנ"ל בשיטת

היו רגילים לעשות מנורות בתבנית הדומה למנורה שבמקדש, ובפרט עובדי העבודה זרה – שהיו עושיין כן לעבודה זרה שלהם (וזהו הביאור להוספת ציור... דרקון, שהוא עבודה זרה (ע"ז מב, ב במשנה)) – ולפי אחת המנורות האלו עשו את ציור המנורה שעל השער.

ג

עפ"י יבאר שיטת המאירי, דלפי קבלת חכמים הי' הכרח להציץ שראה ראב"י לא הי' הציץ דכה"ג

ומעתה י"ל דעד"ז הוא בנדון דידן גבי הציץ לשיטת המאירי, דאע"פ שר' אליעזר בר' יוסי ראה ציץ ברומי עדיין אי"ז רא' ברורה שהי' זה הציץ דכהן גדול, ואפשר²³ שהי' זה תכשיט שעשה אחר בציור הדומה (קצת) לציץ²⁴. ולאח"ז נשאר מונח תכשיט הלזה (מאיזו סיבה שתהי'²⁵) ביחד עם כלי המקדש שהיו מונחין ברומי [ומה גם שעל בגדי כהונה לא אשכחן איסור ד"לא תעשון אתי" (יתרו כ, כ) – "בית תבנית היכל כו" (ע"ז מג, סע"א (וש"נ). רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז ה"י. טי"ד סקמ"א. ש"ע שם בסוף הסימן), ולהכי אפשר הדבר שעשה אחד לעצמו תכשיט הדומה לציץ. ואף אם תמצי לומר דאיכא בזה איסור "לא תעשון אתי"²⁶ – הלא אפשר שאינו יהודי²³ עשה זאת].

23) להעיר מיומא נז, א (לענין עדות אחרת דר' אלעזר ברבי יוסי ממה שראה ברומי): "ודילמא כו".

24) להעיר מפי' הראב"ע בפרשתנו כאן: והשרים הגדולים עושים ציץ זהב כו'. עיי"ש.

25) ואולי כדי להציל מידי הרומיים את הציץ האמיתי, ועד"ז י"ל בנוגע למנורה.

אבל ראה אדר"נ (שבעה ערה 3): ומנורה... וציץ... ברומי.

26) להעיר מפלוגתת הראשונים אם בגדי כהונה נק' כלי שרת (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך בגדי

כהונה (ע' שלה) וש"נ). וראה מאירי (לע"ז מב, ב) דכל כלי שרת נאסרו ב"לא תעשון אתי" (וראה צפע"נ מהד"ת סז, ד). ואכ"מ.

לקראת שבת

כא

טעם זה הוא העיקר), דזהו בכדי שלא לאפוש במחלוקת (ובפרט שלפי דברי המאירי כפשוטם הרי זו מחלוקת במציאות).

וגם שלפ"ז אין אנו זקוקים לחדש החילוק הנ"ל דראב"י לא קיבל מרבו הקבלה הנ"ל וכו'. וק"ל. ואכ"מ.

ומכאן למדנו לעניינים דומים בזמננו, כמו גילויי גניזות דמגילות מענייני תנ"ך שיש בהם כמה שינויים לגבי המסורת בנוגע לחסר ויתיר וכו', דיש לידע שגם כאשר נראים הגניזות הללו כ"עדות ראי" הרי אין הם המסורה הנתונה בדינו. ומה גם שאי אפשר לידע מי הם מחברי ה"גניזות", אם מ"גדולי החכמים" המה או לאו. ועוד זאת, דאפשר שדוקא מחמת זה גופא נגנזו מגילות אלו כיון שנכתבו שלא כהלכה!²⁸ משא"כ המסורה שבידינו שנמסרה איש מפי איש דור אחר דור למעלה עד משה רבינו, ה"ז דבר ברור שהיא האמת.

המאירי, צע"ג פסק דינו של הרמב"ם שנקט דלא כן והכריח לומר דהעדות היא לענין הציץ. ובפרט שעפ"ז איכא תמיהה רבה דנמצא שהי' במקדש בפועל ציץ שכשרותו בדיעבד למשך זמן, כנ"ל ס"א.

והנראה בשיטת הרמב"ם, בהקדים מה שיש עדיין לדון בביאור הנ"ל בשיטת המאירי – דהיאך הי' בידם להטעות את הרומיים ע"י ציץ שמעולם לא היתה דוגמתו במקדש. ובפרט ע"פ הידוע על דבר התיאור דפרטי ביהמ"ק והעבודות בו גם בספריהם. וי"ל דלהכי הוכרח הרמב"ם לפרש דבדיעבד כשר ציץ כזה, ושכן הי' בפועל, על כל פנים לזמן קצר.

ובאמת, דיתירה מזו כבר כתב האור החיים (כנ"ל ס"א) ש"אפילו לת"ק (חכמים) אינו מעכב ובזה לא יקשה בעיניך פסק הרמב"ם פ"ט מהל' כלי המקדש"²⁷.

ועפ"ז יש לומר – עכ"פ בדרך אפשר – טעם נוסף לפסק דין הרמב"ם (ואפשר דאדרבה –

28) להעיר גם מב"ח לטאו"ח סל"ד (סד"ה סדר הנחתן) בנוגע לתפילין דר"ת: כתב הסמ"ג והמרדכי ששלחו כתב מא"י שנפלה בימה שעל קבר יחזקאל ומצאו שם תפילין ישנים כסדר הרמב"ם ורש"י, ויש דוחין דלפי דפסולין הוּו גנוזים לשם.

27) ואולי יש לפרש דעתו – שהיא היפך כל הנ"ל, דמפרש שת"ק וראב"י לא פליג כלל – הן לכתחילה והן בדיעבד. וראה ספרו ראשון לציון לסוכה שם.





הנשמה ממשיכה לחיות

על נצחיות חיי הנשמה גם אחרי עלייתה מן הגוף, ועל הקשר שלה גם אז עם הקרובים אלי'

שלוש נקודות של נחמה

... נקודת נחמה אפילו באסון גדול כהאמור, ועוד יותר מנקודה, מתבטאת בנוסח המסורתי והמקודש על ידי עשיריות דורות של תורה ומסורה של עמנו –

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.

אשר בהתבוננות ראשונה תמוה הקישור שבין שני הענינים. אלא שכאמור, בזה הוא עיקר הנחמה בתוכנה הפנימי, אשר כמו שאבילות ציון וירושלים הרי משותפת היא לכל בני ובנות ישראל בכל מקום שהם, אף כי נרגש הדבר יותר אצל היושב בירושלים ורואה כותל המערבי ובית מקדשנו בחורבנו מאלו הנמצאים בריחוק מקום, אבל גם אצלם גדול הכאב והצער. וכן הוא גם באבל היחיד והמשפחה, אשר מהנחמה בזה היא שכל העם משתתף בצערו, שהרי בסגנון חכמינו ז"ל כל בני ישראל הם קומה אחת שלימה.

ועוד נקודה ועיקר, נחמה בכפלים, אשר כמו שבודאי ובודאי יבנה השם חרבות ציון וירושלים ויקבץ נדחי ישראל מכל קצוי תבל על ידי משיח צדקנו ויביאם ברנה לראות בשמחתה של ציון וירושלים, כך הוא ללא ספק בנוגע לאבל היחיד, אשר יקיים ה' דברו והקיצו ורננו שוכני עפר, ותגדל השמחה, שמחה אמיתית, בהפגשם כולם יחד בעת תחית המתים.

לקראת שבת

כג

ובזה עוד נקודה שלישית, אשר כמו שבנוגע לציון וירושלים שלטה יד הרומים, וקודם לכן יד הבבלים, רק בבית המקדש הבנוי מעצים ואבנים כסף וזהב, אבל בית המקדש הפנימי שבלב כל אחד ואחת של ישראל אין יד האומות יכולה לשלוט בו ונצחי הוא, כך הוא גם בנוגע לאבל היחיד, אשר יד המות שולטת אך ורק בהגוף ועניונו, אבל הנשמה נצחית היא רק שעלתה לעולם האמת. שלכן כל פעולה טובה המכוונת על פי רצונו של נותן החיים, הוא השם יתברך, מוסיפה בתענוג הנשמה ובזכותה וטובתה.

ויהי רצון אשר מכאן ולהבא לא ידעו הוא ובני ביתו שי' מכל צער וכאב ...

(אגרות קודש חכ"ה אגרת ט'שפא)

הנשמה מומשיכה בקשר

... מתאים לכתבו אודות המשפחה וצור מחצבתו, תקותי שלמותר להאריך בענין נצחיות הנפש, ובפרט שאפילו חכמי אומות העולם מודים בזה ללא שום ספק, ורק שעוברת הנפש ממצב אחד לשני, שלכן כל אלו שהיו בעבר קשורים אליה [אל הנפטר] ורוצים בטובתה [והרי גם אז כשנשמה בגוף – ההתקשרות והאהבה היא להנפש, כי הגוף אינו אלא לבוש חיצוני] עליהם להשתדל לגרום נחת רוח לנפש הנפטר ככל אשר בידם ...

(אגרות קודש ח"ט אגרת ז'תלג)

... מובן אשר כדור של רובה או רסיס של פגז, או מחלה וכיו"ב פוגעים ומזיקים לגוף, אבל אין ביכלתם להזיק או אפילו לגרוע בנפש ובנשמה. ומיתה שנגרמה על ידי הכדור או המחלה, ענינה הפסק בין הגוף והנשמה, אבל הנשמה ממשיכה בחיים, חיים נצחיים, והיא ממשיכה בקשר עם בני המשפחה, ובפרט החביבים ביותר, מצטערת בצערם ושמחה בכל עניני שמחה הבאים במשפחה. אלא שבני המשפחה החיים בעולם הזה אין רואים תגובה האמורה בעיני בשר ואינם יכולים למששה בידים, כיון שנפסק הקשר הגשמי.

מזה מובן גם כן שלנשמה הנמצאת בעולם האמת, תענוג מיוחד באם רואה אשר בני משפחתו מתאוששים מהאסון ומשתדלים ככל התלוי בהם לסדר חייהם באופן טוב, ואדרבה מעודדים את הנמצאים סביבם, ובכלל כל מעשה טוב הנעשה על ידי בני המשפחה הרי זה נחת רוח מיוחדת לנשמה הנמצאת בעולם האמת ורואה ויודעת על דבר מעשים אלו.

ונחת רוח במיוחד וביתר שאת לנשמה כשרואה שהילדים מתחנכים בחינוך מתאים, בלא יאוש ובלא נפילת רוח ח"ו ...

(אגרות קודש חכ"ט אגרת יא'מד)

... מתקיים קשר בין החיים בעלמא דין עם הנשמה שעלתה למעלה, שהרי קיימת ונצחיית היא ורואה ומתבוננת בהנעשה עם הקשורים והקרובים אלי', וכל מעשה טוב הנעשה על ידם מוסיף

לה נחת רוח, ובפרט הנעשה על ידי אלה שחינכה וגידלה אותם חינוך המביא לידי מעשים טובים האמורים, זאת אומרת שחלק לה במעשים אלה הנעשים על ידי החינוך שנתנה לילידי' ומושפעי'.

(אגרות קודש חכ"ו אגרת ט'תתד)

אסור להרבות באבלות

... אסור להרבות באבלות ר"ל יותר מהכתוב בשולחן ערוך, ופשוט שבאם זה מפריע הלימוד בכלל וללימוד בהתמדה ושקידה, הרי ברור שזה בא מהיצר הרע המנסה לכל אדם למנוע אותו מלעבוד בוראו כהוראת תורתנו הק'. ונוסף בזה שבאם ח"ו נשמעים לפיתוייו של היצר הרע, הנה נגרם ג"כ היפך דנחת רוח לנשמתה של הנפטרת, כיון שהיצר הרע משתמש בענינה בשביל להחליש את האדם בלימוד התורה, וק"ל.

ועליו להוסיף בהתמדה ושקידה בלימוד התורה שזהו הקורת רוח אמיתי בשביל הנשמה וזהו גם כן הצנור וכלי לקבלת ברכות השי"ת לכל המשפחה לכל אחד מתאים למעמדו ומצבו.

(אגרות קודש חי"ז אגרת ו'שז)

עבדו את השם בשמחה

... ותקותי חזקה שלמרות שהוא בתוך י"ב חדש ל"ע ול"ע, הרי יעבוד בעבודתו במנוחת הנפש ובטוב לבב ובטחון חזק, אשר חפץ ה' בידו יצליח לפעול להפיץ היהדות ועניני', ובנקודה הפנימית – חינוך על טהרת הקודש.. ולא עוד אלא שכיון שעבודת ה' צ"ל לא רק בטוב לבב אלא גם בשמחה, הרי על כרחך צ"ל שאין בזה סתירה...

(אגרות קודש חי"ט אגרת ז'שז)

... כיון שכל האמור הם הוראות תורתנו, שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה, הרי קיום הוראות אלו עבודת ה' היא, עלי' נאמר עבדו את הוי' בשמחה. וכיון שהתורה ציוותה את כל אחד ואחת על זה, אשר ציווי התורה גם נתינת כח הוא, בודאי ובודאי יש בכח כל אחד ואחת לקיים זה, ולא עוד אלא ככתוב האמור, עבדו את ה' בשמחה ...

(אגרות קודש חכ"ו אגרת ט'תתד)





יראת השר ויראת המלך בעבודת ה'

כאשר מרגיש בנפשו איך שבחי' גדולת ורוממות עצמותו ית' הוא בגילוי ממש למטה, תפול עליו יראה ופחד שיתבטל כל מציאותו לגמרי מכל וכל, כי לגבי עצמות אור אין-סוף הרי אינו תופס מקום כלל

משל נפלא מהיראה מן השר ומהיראה אל מהמלך, והנמשל מזה ליראה שצריכה להיות מהקב"ה

גם השר הגדול אינו בהבדלה לגמרי מאנשי המדינה

ביראה יש ב' מדריגות וכמ"ש בזהר אית יראה, ואית יראה, אית יראה סתם, ואית יראה בחי' יראת הרוממות. והיא היראה הבאה מבחינת רוממות העצמות דאור אין-סוף, דיראה זו היא למעלה מבחינת כלי המוח והלב, שהמוח והלב אינם יכולים להכיל את היראה, דיראה סתם היא הנתפסת בכחות וכלים, והיא בחי' יראה-תתאה. אבל יראת הרוממות אינה נתפסת בכחות וכלים כו'.

וכמו על-דרך-משל בגשמיות כאשר אדם נתפעל ביראה ופחד בלבו מאיזה שר גדול, הרי היראה נתפסת בכלי הלב, שהלב יכול להכיל את היראה, שגם שנתפעל ביראה מכל-מקום על עמוד יעמוד ואינו מתבטל לגמרי מכל וכל.

והנה סבת היראה מהשר הוא מצד היכולת שבידו. דלהיות שהוא שר ומושל, ולזאת מפני תוקף השליטה שבידו נופל אימתו ופחדו על כל הנמצאים ברשותו. וגם מצד גדולת השר ורוממותו, והיא היראה שמצד העדר תפיסת מקום, שנשפל בעיני עצמו מגדולת השר ותוקף ההשתררות שלו. והוא על-דרך דוגמא דדוגמא מהביטול שמתבטלים לפני חכם גדול הנודע בחכמתו, דמפני גודל חכמתו הרי נופלים לפניו, וכן הוא מפני השר.

ומכל-מקום הרי אינו מתבטל במציאותו לגמרי, כי הגם שאינו תופס מקום לגבי השר ומכל-מקום הרי אין זה העדר תפיסת מקום לגמרי, כי-אם יש לו איזה ערך ושייכות, וממילא אין הביטול לגמרי, ולכן אנו רואים שיש חילוקים באופני היראה בין שר גדול ושר קטן. דמלפני שר גדול היראה יותר, ומלפני שר קטן אין היראה כל-כך. וטעם הדבר הוא מפני שלגבי שר זה יש לו תפיסת מקום יותר כו'.

ומאחר שיש בזה מדרגות חלוקות בין שר גדול לשר קטן, הרי מובן דגם השר הגדול אינו בהבדלה מובדלת לגמרי.

ומכל-מקום הר"ז הכל רק במדריגת שר ואינו דומה למלך.

עצם גדולתו ורוממותו של המלך גורם היראה

וכמו שאנו רואים במוחש דבהיטול לפני המלך עצמו אין בזה חילוקים אם מלך גדול או קטן. כל שהוא מלך שלו הרי-הוא מתבטל ממנו. וטעם הדבר הוא מפני דהמלך הוא בהבדלה לגמרי, אבל השר אינו מובדל לגמרי. ומאחר דהעדר תפיסת מקום מלפני השר אינו בהעדר תפיסת מקום לגמרי, ממילא גם הביטול אינו בבחינת ביטול לגמרי.

אבל כאשר האדם מתפעל ביראה ופחד לפני המלך, הרי יראה זו אינה נתפסת בכלים, שאין כלי הלב יכולים להכיל את היראה, שמתבטל במציאות לגמרי מכל וכל. כי לגבי גדולת ורוממות המלך אין תופס מקום כלל וכלל, כי הוא מובדל בערך לגמרי. וממילא הביטול הוא שמתבטל לגמרי.

והיראה מהמלך אינו מפני תוקף השליטה והשתררות שלו. כי היראה שמצד התוקף זהו בכלל יראת העונש, דזה שייך יותר בשר. אבל במלך אין ענין היראה מצד התוקף והיכולת שבו, כי-אם מצד גדולתו ורוממותו. ולכן כשרואה אותו הרי-הוא נופל בעצמו בעצם מציאותו בהעדר תפיסת מקום לגמרי.

ובאמת הנה העיקר היא היראה מצד עצם גדולתו לבד, אף לא מצד העדר תפיסת מקום, כי-אם מה שעצם גדולתו ורוממותו של המלך גורם היראה. ויראה זו היא למעלה מגדר כלים. והוא שמתבטל בעצם מציאותו עד שאינו יכול לעמוד על מקומו ונסוג לאחוריו מפני היראה.

ולכן יראת המלך היא בכולם בשוה, דבשר אינו כן, שהקרובים אליו אינם ביראה גדולה כזו. אבל במלך הרי יראתו ופחדו הוא בכולם בשוה, אפילו השרים היותר גדולים.

מפני שעצם גדולת ורוממות המלך גורם ענין היראה והפחד.

ובדוגמא כזאת הי' במתן-תורה דכתיב "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק", שלא יכלו לעמוד בקרוב מפני היראה, דבמתן-תורה הוא "וירד ה' על הר סיני" שהי' גילוי עצמות אור אין-סוף ב"ה, הנה מצד עוצם הגילוי דעצמות אור אין-סוף שהאיר עליהם הרי נתבטלו מכל מציאותם לגמרי מכל וכל. וזהו דעל כל דבור ודבור פרח נשמתו, שהוא בבחינת ביטול הכלים והחושים שראו את

הנשמע ושמעו את הנראה.

יראה על-ידי התבוננות בריבוי וגודל הנבראים וביטולם לבח המחי' אותם

והנה ככל אריכות המשל הזה בהפרש שבין יראת השר ליראת המלך, דיראת ופחד השר עם שהיא יראה גדולה שנפחד במאד מאימת השר ופחדו, ומכל-מקום הרי היראה נתפסת בכלי מוחו ולבו, שנשאר על עמדו. אבל יראת המלך היא יראה גדולה הבלתי נתפסת בכלי מוחו ולבו כלל.

הנה כמו-כן יובן בעבודה דיש ב' בחי' יראה:

הא' הוא מה שכתוב "יראו מה' כל הארץ", דכתיב "מה" ולא "את ה'". והיינו דמהות ביטול זה אינו בבחינת ביטול במציאות כי-אם ביטול היש לבד. ויראה זו באה על-ידי התבוננות, והתבוננות המביאה את היראה היא כמ"ש אחר-כך "כי הוא אמר ויהי".

והיינו שמתבונן בבריאת והתהוות העולמות ד"ברוך שאמר והי' העולם" וכמאמר "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו כ"א במא' ורוח פיו". והיינו דבמאמר א' נבראו כל העולמות, שממאמר א' נעשה ריבוי נבראים כו'. והוא הכח והיכולת ית' בהבריאה שבמאמר אחד נבראו כל העולמות שנעשה ריבוי נבראים. וכמ"ש "מה רבו מעשיך ה'" ריבוי מיני הנבראים. דלבד זאת דבמין אחד הרי יש בו ריבוי גדול מאד, הנה עוד זאת ריבוי המינים ממינים שונים בכללות הדומם-צומם-חי-מדבר. ו"מה גדלו מעשיך ה'" הם הנבראים הגדולים כמו שמש ירח וכוכבים. שעל-ידי ההתבוננות בכל זה הרי נופל עליו יראה ופחד.

וכמ"ש "כי אראה שמיד מעשי אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת". ואיתא בספרים דההסתכלות בטוהר השמים היא סגולה ליראת שמים. וכתוב "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה כו'".

ובפרט כאשר מתבונן בהעדר תפיסת הנבראים שאינם תופסים מקום לגבי האלקות. שהרי כל העולמות והנבראים כלולים במאמר א' הכולל כולם. הרי-זה גורם התגברות היראה ביותר,

ועם-כל-זה הנה הביטול הנעשה מיראה זו אין זה בבחינת ביטול במציאות לגמרי כו', כי הרי האלקות המהוה ומחי' עולמות יש לו ערך ושייכות אל העולמות. ואם-כן אי אפשר לומר שאין העולמות תופסים מקום כלל. דמאחר שהאור וחיות אלקי מחי' אותם, הרי הם תופסים מקום לגבי'.

והא דאנו אומרים אין ערוך לך, הכוונה דדוקא לגבי לך הם אין ערוך לגמרי, אבל לגבי ההארה שנעשה מקור לעולמות, אי-אפשר [- לא ייתכן לומר] דהעולמות הם אין ערוך לגמרי. וממילא הביטול הנעשה מיראה זו אינו בבחינת ביטול במציאות לגמרי כו'.

כאשר מרגיש עצם גדולת ורוממות האין-סוף ב"ה נופל עליו היראה

והנה המדריגה הב' ביראה היא כמו שכתוב "יראו את ה' קדושו", שהוא בבחינת את ה', דאת הוא

מה שדבוק ואת ה' הוא טפל ובטל להוי' בבחינת ביטול במציאות להוי'. והיינו מצד בחינת רוממות העצמות דאור אין-סוף שאינו בבחינת מקור לעולמות כלל והוא בחינת רוממות המלוכה [שהיא פנימיות המלכות ולא ההתפשטות לבד, ועצם בחינת המלכות למעלה מלהיות מקור לעולמות, ובשרש הראשון זוהי מדריגת מלכות דאין-סוף שלפני הצמצום, שאין העולמות תופסים מקום שם. ומדריגה זו קיימת גם לאחר הצמצום כיון שהצמצום הוא רק לעיני הנבראים ולא לגבי מלכות דאין-סוף],

... וכאשר מתבונן בזה בהעמקת הדעת. דהעמקת הדעת הרי גורם שהדבר מצטייר אצלו ונרגש אצלו הענין. ולזאת כאשר מרגיש בנפשו איך שבחי' גדולת ורוממות עצמותו ית' הוא בגילוי ממש למטה, תפול עליו יראה ופחד שיתבטל כל מציאותו לגמרי מכל וכל. כי לגבי עצמות אור אין-סוף הרי אינו תופס מקום כלל. והעיקר הוא מצד עצם גדולתו ורוממותו ית'. וכמו עד"מ בראית גדולת ורוממות המלך כנ"ל (הרי עיקר היראה הוא מה שעצם גדולת ורוממות המלך גורם יראה). הנה כמו-כן יובן דכאשר מרגיש עצם גדולת ורוממות האין-סוף ב"ה נופל עליו היראה בבחינת ביטול במציאות כו'.

והוא ע"ד דוגמא דלעתיד דכתיב "ובאו במערות צורים ובמחילות עפר מפני פחד ה' ומהדר גאונו". וכמו שאנו מבקשים בראש השנה "ובכן תן פחדך הוי' אלקינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת ויראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת", דזה דכולם יהיו אגודה אחת דואגודתו על ארץ יסדה בקיום התורה והמצות, יהי' ההתאחדות מפני יראת ה'. דהיינו שיהי' בחינת היראה שמצד בחינת פנימיות המלוכה בחינת רוממות המלוכה.

(ספר המאמרים תש"ח עמ' 138 ואילך)

