

לכה את עצבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תמא
ערש"ק פרשת תצוה ה'תשע"ד

איך הי' להם שמן זית זך בתוך מדבר?

מסורת ועדות ראי' - מה עדיף?

דין "כתולדותם" על אבני האפוד

בין האהבת התורה לאהבת המקום



פתח דבר

בעזרה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת תצוה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תמא), והוא אוצר בלום בעניני 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

קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני תרי צנתרי דדהבא, לומדי ותמכי אורייתא,
רודפי צדקה וחסד, ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו,
תמיד כל הימים

צוות העריכה וההגהה:

[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, 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 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

זך בלי שמרים או זך בלי עיפוש?

מה בא רש"י לחדש ש"זך – בלי שמרים", הרי פשוט ששמן זך אין בו שמרים? / מדוע מוכרחים לומר שלא הי' אפשר לישראל למצוא זיתים נקיים בשביל השמן למנורה? / חידושו של רש"י ש"זך" קאי על השמן ולא על הזית, והכרחו לפרש כן מטעם היותם אז במדבר ולא במקום ישוב

(ע"פ לקוטי שיחות חי"א שיחה א' לפרשתנו)

ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

"לא הזכיר משה בזה הסדר": הקשר בין משה לישראל שלמעלה מהתורה

טעם שדוקא בפ' תצוה לא הוזכר שמו של משה / ע"י אמירתו "מחני נא" פעל משה באמת את הכפרה / מסירות נפש על קידוש השם גדולה מחיבור השו"ע / "משה הוא ישראל וישראל הם משה"

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"א שיחה א' לפרשתנו)

טו. פנינים.....

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות.....

דין "כתולדותם" בסדר השבטים על אבני האפוד

יאריך בשיטות המפרשים באופן קיום דין "כתולדותם", בסדר כתיבת השבטים על האפוד / יפלפל בשיטת הרמב"ם דקיום "כתולדותם" הוא דוקא ע"י צירוף האבנים זו לצד זו – ע"פ יסוד מחודש דלדידי' האפוד והחושן היו בגדר בגד אחד

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ו שיחה א' לפרשתנו)

כה. תורת חיים.....

כז. דרכי החסידות.....

מקרא אני דורש

זך בלי שמרים או זך בלי עיפוש?

מה בא רש"י לחדש ש"זך – בלי שמרים" הרי פשוט ששמן זך אין בו שמרים? / מדוע מוכרחים לומר שלא הי' אפשר לישראל למצוא זיתים נקיים בשביל השמן למנורה? / חידושו של רש"י ש"זך" קאי על השמן ולא על הזית, והכרחו לפרש כן מטעם היותם אז במדבר ולא במקום ישוב

בריש פרשתנו: "ואתה תצוה את בני ישראל, ויקחו אליך שמן זית זך כתיב למאור, להעלות נר תמיד". ומפרש רש"י:

"זך – בלי שמרים".

(וממשיך רש"י ומביא רא' לזה, "כמו ששנינו כו" – וראה משנ"ת במדור זה בש"פ תצוה תשס"ט, בביאור הדיוקים שבדברי רש"י אלו, עיי"ש וצרף הדברים לכאן).

ולפום ריהטא אינו מובן – מאי קמ"ל? הרי מזה שרש"י אינו מפרש תיבת "זך" עצמה, מוכח דפירוש תיבת "זך" (נקי וכיו"ב) הוא פשוט ומובן מעצמו. ובמילא מאי קמ"ל כאן שהוא "בלי שמרים"? הרי מובן מעצמו דכאשר אומרים שהשמן הוא "זך" ונקי, הכוונה היא שאין בו תערובת כל דבר זר, וא"כ פשוט שאין בו שמרים.

ואכן, בסדרה הבאה (ל, לד) נאמר "לבונה זכה" – ושם לא ראה צורך רש"י לפרש "זכה" ממה; ומשמע שסומך על התלמיד שיבין מעצמו. מה נשתנה איפוא כאן שהוצרך רש"י להשמיענו פירוש "זך"?!
ב. הלבוש מפרש, שנתכוון רש"י להשמיענו שאין "זך" בשמן כ"זך" במים; וז"ל:

"רצונו לומר, שאין פירוש 'זך' דהכא צלול, כ'זך' הנאמר גבי מים, כגון 'מים זכים' שפירושו צלולים – שאין דרך השמן להיותו צלול כמו מים, שהרי הוא עב; לכך פירש ד'זך' דהכא רצונו לומר שיהי' זך בלי שמרים".

אך לכאורה אינו מחוור: הבדל זה בין מים לשמן מוכרח הוא בעצם מציאותם, ולא יתכן מציאות של שמן צלול כמים. ומעתה, מובן מעצמו שכאשר הכתוב אומר "שמן זית זך" כוונתו היא (לא ל"שמן צלול", דבר המופרך מצד המציאות, אלא) ל"שמן נקי (מתערובת דבר זר)", ולמה צריכים אנו לפירוש רש"י עבור דבר פשוט כזה!?

[לכאורה אפשר הי' לפרש (וראה בצידה לדרך כאן שהאריך בזה), שאף שפשוט הדבר ש"שמן זך" פירושו נקי מכל תערובת דבר זר – הרי יש מקום לבע"ד לטעון ש"שמרים" אינם דבר זר, משום שבאים הם מפרי הזית עצמו (וראה ב"מ מ, א שבלשון בני אדם נקרא "שמן מזוקק" אע"פ שיש בו שמרים); ולכן הוצרך רש"י לחדש, ש"זך" כולל (לא רק שלילת תערובת דברים זרים ממש, אלא) גם שלילת תערובת של "שמרים".

אמנם אם איתא להאי סברא, הרי יקשה לאידך גיסא – אולי באמת כן הוא?! כלומר: מהו היסוד ב"פשוטו של מקרא" לחידוש זה (שהשמן צריך להיות "בלי שמרים")? ואף שכן מוכח מדברי חז"ל, הרי רש"י בפירושו בא לבאר רק הנוגע לפשט המקרא].

ג. ונראה לומר (ועד"ז פירש בס' זכרון על רש"י כאן), שאמנם פשוט הוא מאליו ש"שמן זך" פירושו "בלי שמרים"; וזה שהוצרך רש"י לפרש דבר זה – הוא כדי להשיענו ש"זך" קאי על ה"שמן" שהוא צ"ל "זך", ולא על ה"זית".

ביאור הענין:

לשון הכתוב היא "שמן זית זך כתיב". והנה, תיבת "כתיב" בוודאי מוסבת היא על תיבת "זית", היינו שהזית צריך להיות כתיב (זית הכתוש במכתשת); ולפי זה לכאורה משמע, שגם תיבת "זך" שלפניו (בין תיבת "זית" לתיבת "כתיב") מוסבת היא על ה"זית" – שה"זית" הוא שצריך להיות "זך" ונקי.

וכן היא שיטת האבן עזרא (וראה גם גור ארי' על רש"י), שההקפדה ב"זך" היא על גרגרי הזיתים, שצריך לקחת "הגרגרים שאין בהם עיפוש או שלא נאכלה קצתם, וממנו יעשו שמן למאכל מלכים" (ובפירושו הקצר: "יש אומרים כי 'זך' תואר השמן, ולפי דעתי שהוא תואר הזית שיהי' מובחר").

וכדי לשלול משמעות זו – נדרש רש"י לבוא ולחדש: "זך – בלי שמרים". והיינו, שתיבת "זך" מתייחסת היא דוקא אל השמן (שבו שייכת תערובת שמרים, וצריך להבהיר שהשמן יהי' נקי מהם), ולא אל הזית.

[ולפי זה יש לדחוק בלשון הכתוב ולפרש כך: בתחילה אומר הכתוב את המכוון, איזה שמן הוא השמן הרצוי, ואומר ב' תנאים: א) שהשמן יהי' מ"זית"; ב) שהשמן יהי' "זך", נקי משמרים – ואחר כך מבאר האמצעי, הדרך המעשית כיצד מגיעים לזה, וזהו שממשיך "כתיב", שפירושו (כדברי רש"י): "הזיתים הי' כותש במכתשת ואינו טוחנן בריחים, כדי שלא יהא בו שמרים"].

לקראת שבת

ז

ד. והטעם שרש"י מעדיף לפרש שדוקא ה"שמן" צ"ל "זך" – ולא ה"זית" (כהאבן עזרא) – מובן הוא (בהבא לקמן – ראה גם דברי הרמב"ן על אתר):

ציווי זה נאמר בהיות בני ישראל במדבר, מקום שלא גדלים שם זיתים. והנה, אינו מסתבר כלל שבני ישראל לקחו עמהם ביציאתם מארץ מצרים זיתים רבים לכל משך הזמן שיהיו במדבר, במטרה לכתוש אותם שם; אלא הסברא נותנת שמלכתחילה לקחו עמהם בני ישראל שמן זית מוכן לכל צרכיהם, וממנו לקחו גם להדלקת המנורה.

ומעתה מובן הקושי לפרש שתיבת "זך" קאי על הזית, שבני ישראל צריכים לקחת (שמן שהופק מתוך) זיתים מובחרים; כי, איך אפשר לראות ולהכיר בתוך השמן שבידם עתה, האם הזית שבארץ מצרים (שממנו הופק השמן) הי' "זך" או "נאכל קצת" או "מעופש"?...!

ועכצ"ל, שהבחירה של "זך" מתייחסת אל השמן שכבר הי' בידם, שמתוכו יש לבחור שמן "זך בלי שמרים" – דבר הניכר בהשמן שלפנינו.

[ולהעיר, שבדוחק אפ"ל שידעו בני ישראל שעתידיים להצטוות על לקיחת "שמן זית זך", ולכן כבר במצרים דאגו לבחור בשמן שהופק מזיתים "זכים" (כשיטת האבן עזרא). – אבל, ממה שפירש רש"י בפ' תרומה (כה, ה) בענין ה"עצי שטים": "מנין היו להם במדבר? . יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים", משמע ש(אליבא דרש"י) דוקא ב"עצי שטים" נאמר כן ולא בנוגע לשמן, היינו, שלא הביאו שמן במיוחד בשביל המשכן. ואכמ"ל].

ה. אמנם יש להקשות על זה, מהמפורש לקמן בפ' ויקהל (לה, י) "וכל חכם לב בכם יבואו ויעשו את כל אשר צוה ה'", ומפרט כל הדברים שצריכים "חכמי לב", וביניהם "שמן המאור" (לה, יד); ורש"י מפרש: "אף הוא (השמן) צריך חכמי לב, שהוא משונה משאר שמנים, כמו שמפורש במנחות מגרגרו בראש הזית' והוא כתית וזך".

הרי לנו שגם "שמן המאור" נעשה על ידי "כל חכם לב" – (לא במצרים, אלא) במדבר!

אך כדי דייקת בהמשך הענין מוכח שאין זו הכוונה, שהרי מפורש לאחר מכן (לה, כז-כח): "והנשיאים הביאו את אבני השוהם וגו' ואת השמן למאור" – ולא נאמר "והנשיאים הביאו זיתים לשמן" – ומזה מובן שהנשיאים הביאו שמן מוכן, ולא שה"חכמי לב" עשו את השמן מהזיתים (וכן לא נזכר בכתוב שהחכמי לב עשו אותו קודם ההבאה).

[וכן מוכח מל' הכתוב בתחילת פ' תרומה (כה, ג-ו): "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם, זהב וכסף ונחושת וגו' שמן למאור בשמים לשמן המשחה וגו'" – היינו, שהגבאים יקחו מבני ישראל כתרומה "שמן למאור" מוכן (ולא שיקחו מהם זיתים)].

וצריך לפרש, שתפקידם של ה"חכמי לב" הי' (לא לעשות השמן, אלא רק) לבחון ולהכיר אם השמן "זך וכתית כראוי" (כלשון הרמב"ן כאן).

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

מסורת ועדות ראי'

– מה עדיף?

ופתחת עליו פתוחי חותם
קודש לה'
(כה, לו)

איתא בגמ' 'ציץ' . . כתוב עליו בבי' שיטיץ
יו"ד ה"א למעלה וקודש למ"ד למטה ואמר ר'
אליעזר בר' יוסי אני ראיתיו בעיר רומי וכתוב
קדש לה' בשיטה אחת" (שבת סג, ב ועוד).

והקושיא גלוי', דלאחר שהעיד ראב"י
שראה את הציץ כתוב בשיטה אחת, איך לא
קבלו חכמים את עדותו, וסברו ש"כתוב עליו
בבי' שיטיץ"?

ויש לבאר בפשטות:

אף שראב"י ראה ציץ ברומי, אין הוכחה
ברורה שציץ זה הוא הציץ שלבש כה"ג.
שהרי יתכן שהציץ שראה הוא תכשיט שעשה
מישהו שהי' דומה קצת להציץ של כה"ג,
ומאיזה סיבה שתהי' נפלה תכשיט זה בין שאר
כלי המקדש שברומי.

והשתא מובן מחלוקת ראב"י וחכמים:

לחכמים הי' קבלה ברורה שהציץ הי' כתוב
עליו "בבי' שיטיץ", ולכן הי' ברור אצלם כשמש
שכן הי' המציאות בציץ של כה"ג. ובמילא אף
שקבלו את עדותו של ראב"י, מ"מ הקבלה
שקבלו בנוגע לציץ הוכיחה להם באופן ברור
שמה שראה ראב"י לא הי' הציץ של כהן גדול,
אלא תכשיט אחר.

אך ראב"י שלא הי' אצלו קבלה זו, מכיון
שראה ציץ ברומי שכתוב עליו בשיטה אחת,
סבר שהציץ שראה הוא הציץ של כהן
גדול, כי לא הי' לו טעם לחשוב אחרת, ולכן
ס"ל שהציץ של כהן גדול "כתוב בשיטה
אחת". וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ו עמ' 200 ואילך)

אורים ותומים

– שם או אבנים?

ונתת אל חושן המשפט את האורים
ואת התומים
(כה, ל)

איתא בגמ' "כיצד שואלין [באורים
ותומים], השואל פניו כלפי נשאל והנשאל פניו
כלפי שכניה" (יומא עג, א). ופירש רש"י "כלפי
שכניה – כלפי אורים ותומים ושם המפורש
שבתוך החושן". אך הרמב"ם כתב "עומד
הכהן ופניו לפני הארון" (הל' כלי המקדש פ"י
הי"א), והיינו שמפרש "כלפי שכניה" – כלפי
הארון.

וצריך ביאור במאי פליגי רש"י והרמב"ם.

ויש לומר דאזלי לשיטתייהו בפירוש
"אורים ותומים". דהנה רש"י כתב שהאור"ת
"הוא כתב שם המפורש שהי' נותנו בתוך כפלי
החושן" (פרשתנו כה, ל). אך בדעת הרמב"ם
כתבו מפרשים דס"ל שאבני החושן עצמם הם
האורים ותומים (ראה באר שבע סוטה מח, א. מרכבת
המשנה הל' ביהב"ח רפ"ד, ועוד).

וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם בפירוש
המשניות "ושמיר נחש חופר אבנים, ובו פתחו
אורים ותומים" (סוטה פ"ט מ"ב), דמשמע
שהאור"ת הם אבני החושן. וכן כתב בפירוש
הר"א בן הרמב"ם בפירושו על התורה "שהם
(האור"ת) תוארים לאבנים", ומסתבר שהולך
בשיטת אביו.

ועפ"ז מובן שרש"י דס"ל שהאור"ת הוא
"כתב שם המפורש" פירש "כלפי שכניה" –
כלפי "שם המפורש שבתוך החושן", כי יתכן
לקרוא האור"ת בשם "שכניה" כי הוא השם
המפורש. אך הרמב"ם דס"ל שאור"ת היינו אבני
החושן פירש "שכניה" כלפי הארון, וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 133 ואילך)



“לא הזכיר משה בזה הסדר”: הקשר בין משה לישראל שלמעלה מהתורה

טעם שדוקא בפ' תצוה לא הוזכר שמו של משה / ע"י אמירתו "מחני נא" פעל משה באמת את הכפרה / מסירות נפש על קידוש השם גדולה מחיבור השו"ע / "משה הוא ישראל וישראל הם משה"

בעל הטורים בריש פרשתנו¹: "לא הזכיר משה בזה הסדר, מה שאין כן בכל החומש, שמשעה שנולד משה אין סדר שלא הוזכר בה (עד משנה תורה²) והטעם משום שאמר³ "מחני נא מספרך אשר כתבת" וקללת חכם אפילו על תנאי היא באה".

ולבאר ענין זה, בשגם אינו מובן מה טעם דוקא בפ' תצוה לא נזכר שמו של משה (ובפרט שה"מחני נא" נאמר רק בפרשת כי-תשא שלאחרי פ' תצוה, ויתר הוי לי' לקיים את הקללת חכם לאחריה מלפניה⁴). ומהו הקשר עם תוכנה של הפרשה המדברת בעשיית בגדי כהונה,

1) וכ"ה בזהר חדש שה"ש בתחלתו (ס, ג). רבותינו בעה"ת ובחיי תשא לב, לב. פי' הרא"ש עה"ת ריש פרשתנו. וראה זח"ג רמו, א.

2) הוספה זו מפירוש הרא"ש עה"ת.

3) תשא לב, לב.

4) וכמו שהקשה בז"ח שם "והא לבתר ואתה תצוה אמר משה האי מלה" (ומתריך "אין מוקדם ומאוחר בתורה"). אבל לכאורה אפ"ל להיפך, שצ"ל דוקא בא' הפרשיות שכבר נכתבו, כדיוק הלשון "מחני נא מספרך אשר כתבת" (ראה גם פי' הרא"ש שם: "מן הספר אשר כתבתי, כלומר מס' ואתה תצוה שכתבתי לפני כי תשא") – אבל

חינוך אהרן ובניו ועשיית מזבח הקטורת?⁵

עוד זאת יש להבין הענין מה שלא נזכר שם משה בזה הסדר – דהלא הוא נזכר ונזכר! דכל פסוק ופסוק מדבר במשה, מתחיל מהפסוק הראשון (שעל שמו נקראת הפרשה כולה): "ואתה תצוה את בני", "ד"ואתה" קאי כמובן על משה. וביותר אינו מובן ע"פ פירוש הכלי-יקר: "לומר "ואתה" היינו ממהות עצמותך ותוספות אורה שבך, "תצוה את בני ישראל". דמהות ועצמות האדם היא נעלה יותר משמו אשר יקראו לו. דשמו של האדם נועד לשימושם של אחרים, משא"כ "מהות עצמותו" הוא דבר שאינו תלוי באחרים כלל, והוא למעלה מעניין ה"שם".

ולפי זה אזי אדרבא, דוקא בפרשה זו שלא נזכר שמו של משה, הרי שהיא מורה על עניינו ומעלתו ביתר שאת וביתר עוז מבפרשיות אחרות!

ומקודם יש לבאר את גודל המעלה בבקשת משרע"ה "מחני נא מספרך אשר כתבת" וכפרש"י: "מכל התורה כולה":

עניינו של משרע"ה הוא "תורה". וכמאמר חז"ל⁷ שמשם נתן נפשו על התורה ולפיכך נקראה על שמו ("זכרו תורת משה עבדי⁸"). ומזה מובן שבקשתו של משה "מחני נא מספרך – מכל התורה כולה" נוגעת לעצם מציאותו של משה, שהוא חד עם התורה:

ועבור מה מסר משרע"ה את נפשו? – כדי לכפר על חטא העגל, חטא הכי חמור, ועד שכל החטאים והפורעניות דישראל בכל הדורות הם "וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם"⁹.

(נוסף לזה שלכמה דעות (רש"י תשא לא, יח. לג, יא. תנחומא תרומה ח. ז"ח שם) פ' תצוה עכ"פ נאמרה לאחרי כי תשא – הרי) בפרש"י תשא (לב, לב) מפורש "מספרך – מכל התורה כולה", ועכצ"ל שאפ"ל "מחני נא מספרך אשר כתבת" אף שלא נכתב בפועל "ספרך אשר כתבת". [ראה רא"ם שם, וראה לקו"ש ח"ב ע' 675] או כמ"ש בגו"א כאן שכוונת רש"י לתורה "שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה כו" (רש"י ברכה לג, ב. וראה רש"י פנחס כז, ז). ועפ"ז מתרץ דיוק לשון הכתוב "מספרך אשר כתבת".

ואולי י"ל, דזה שקללת חכם אפילו על תנאי באה, הוא רק בנוגע לדבר שהי' במציאות בעת אמירת הקללה (והקללה חלה עליו), משא"כ בדבר שמציאותו נתהווה לאחרי שלא נתקיים התנאי (ובמילא – בטלה הקללה). אין שייך שהקללה (שבטלה) תחול עליו.

(5) במאור-עיניים ריש פרשתנו (ועוד), שזהו לפי שז' אדר – יום הסתלקות משה – חל (ברוב השנים) בפ' תצוה. ובז"ח שם "דהו"ל למיכתב שמי' בכל מלה ומלה ובכל פיקודא ופיקודא דתמן" – אבל מובן שצ"ל שייכות גם לתוכן הסדרה. וראה טור הארוך, פענח רזא, וש"ך עה"ת ריש פרשתנו.

וראה גם לקוטי שיחות חכ"ר ע' 204 ואילך. ספר השיחות תשמ"ט ח"א (ע' 257 ואילך. ע' 271 ואילך). ועוד.

(6) עה"פ.

(7) מכילתא לבשלח טו, א. שמו"ר פ"ל, ד. וש"נ.

(8) מלאכי ג, כב.

(9) תשא לב, ד ובפירוש רש"י שם. ובוהר (ח"א נב, ב ואילך. קכו, ב. ח"ב קצג, סע"ב) שע"י חטא העגל חזרה זוהמתן. וראה לקו"ש חכ"א ע' 151 הערה 52.

לקראת שבת

יא

ותמוה: כיצד יתכן שמשרע"ה ימסור את כל עצם מציאותו, שזה הקשר שלו עם התורה הק', בעבור אותה קבוצה מישראל שחטאו בעגל, שבעצמם (אלו שעשו בפועל את העגל) ניתקו את עצמם לגמרי מלא יהי' לך גו' לא תעשה גו' ומכל התורה?

ובכלל יש להבין: מה המשמעות של בקשת משה "מחני נא מספרך" – וכי מה שייכות יש בין שמו של משרע"ה בתורה, לזאת אשר הקב"ה לא יכפר (ח"ו) על חטא העגל¹⁰?

משה רבינו עניינו שהוא רועה ישראל. דבר אחד עם כלל ישראל. אי אפשר להפריד ולחלק בין משה לישראל בכלל ובפרט, וכלשון רש"י¹¹: "משה הוא ישראל וישראל הם משה".

דוהו הטעם שחטא העגל פעל ירידה במשה ("לך רד" – "רד מגדולתך"¹²), דלכאורה: משה כלל לא הי' במחנה בשעת חטא העגל ואיזו שייכות הייתה לו לחטא העגל, הוא אפי' לא הי' בגדר ד"מי שיש בידו למחות" – ואיך יכול להיות שהחטא פגע בו?

אלא מכיון שמשה וישראל חד המה, גדולתו ניתנה לו בחדא מחתא ובקשר אמיץ עם גדולת ישראל – וכיון שירדו ישראל בחטא העגל, פעל זה בדרך ממילא ירידה גם בו.

והתאחדות זו דמשה עם ישראל, היא עמוקה יותר מהתאחדותו עם התורה:

עד' כמו שמצינו בהתאחדות של ישראל בקוב"ה, דאע"פ ש"אורייתא וקוב"ה כולא חד"¹³, מ"מ, ההתאחדות של ישראל בקוב"ה היא עוד עמוקה יותר. וכמחז"ל¹⁴ "ישראל קדמו" לתורה;

עד"ז (וכתוצאה מזה) הוא בנשיאי הדור – ש(כלשון רש"י¹⁵) "נשיא הדור הוא ככל הדור" – שהתאחדותם עם ישראל שבדורם, היא למעלה מהתאחדותם עם התורה.

[וכן הוא בצדיקים בכלל (ש"צדיקים דומים לבוראם"¹⁵): דעד כמה שהם מסורים וקשורים לענייני תורה שהם מלמדים, ובפרט לחידו"ת שלהם – מכל מקום, אין זה בערך לדרגת התקשרותם

10 רש"י מבאר "שלא יאמרו עלי שלא הייתי כדאי לבקש עליהם רחמים" – אבל אי"מ, דמלשון הכתוב משמע שמשה ביקש לפעול כפרה עבור ישראל ולא להבטיח "שלא יאמרו עלי". ועוד ועיקר – בשעה שהמדובר הוא אודות "חטאה גדולה" ר"ל, וישנו חשש אשר יהי' ההיפך מ"תשא חטאתם" – איזו תפיסת מקום יש אצל משה רבינו, רעיא מהימנא, מה יאמרו עליו!?

11 חוקת כא, כא.

12 תשא לב, ז וברש"י שם. ברכות לב, א. ועוד.

13 זהו, הובא בתניא פ"ד, רפכ"ג. וראה זח"א כד, א. זח"ב ס, א. תקו"ז ת"ו (כא, ב), תכ"ב (סד, א). ועוד. וזהו הפירוש הפנימי במאמר חז"ל (שבת קה, א) "אנא נפשי כתבית יבית" – שהקב"ה "כתב" את עצמו ("נפשי") ונתנה בתורה (ראה לקוטי-תורה שלח מה, סע"ד).

14 ב"ר פ"א, ד. תנא דבי אליהו רבה פ"ד.

15 רות רבה פ"ד, ג. ב"ר פס"ז ועוד.

לקראת שבת

עם אותם יהודים הקשורים אליהם, ושעמם יש להם שייכות (ובמילא אחריות) מיוחדת, עניי עירך, בנים ותלמידים כו' (בלשון הפסוק¹⁶: הנפש אשר עשו)).

וזהו שביקש משה "מחני נא מספרך": כיוון שהתקשרותו של משה עם ישראל היא עוד למעלה יותר אפילו מהתקשרותו עם התורה, לכן:

א. גם המסירות נפש שלו עבור ישראל – יש לה דין קדימה ומעלה לגבי מסירות נפשו על התורה.

[ע"ד המובא בס' מגיד מישרים, שהובטח מן השמים לבית-יוסף שיזכה למסור נפשו על קידוש השם¹⁷ (ורק מפני סיבה לא זכה לזה בפועל) – ואם באמת ה' נהרג על קידוש השם, לא ה' סיפק בידי לכתוב ולסיים את השולחן-ערוך שלו כולו¹⁸, שממנו תצא תורה והוראה לכל ישראל. ואעפ"כ, זאת אשר לא זכה למסור את נפשו, נחשב זה כעונש בשבילו!]

הטעם: דככל העילוי וההפלאה דתורה, ובפרט דשולחן-ערוך, עוד למעלה מזה היא המעלה דמס"נ על קידוש השם. כיוון שמס"נ היא על זאת אשר הוא יהודי, ויהודי הוא חד עם קוב"ה יתר על התאחדות התורה בקוב"ה].

ב. ההתאחדות והמס"נ דמשה היא עם (ועבור) כל אחד ואחד מישראל, בכל מצב שהוא (אפי' אם הוא

16) לך יב, ה וברש"י שם. סנהדרין צט, ב. ועוד.

17) ריש פרשת תצוה. ועד"ז ר"פ בראשית סד"ה "הלא לך למנדע". פ' אמור ד"ה אח"כ פ' לי. פ' ברכה ד"ה אור ליום א'. ובכ"מ.

18) שהרי סיום חיבור ד' חלקי השו"ע בשנות שט"ו-שכ"ג (כמ"ש הב"י בסוף כ"א מחלקי השו"ע (נעתק בדפוס ראשון)) – סמוך לסוף ימיו; ואילו בשורת המגיד שיזכה לקדה"ש ה' קודם עלייתו לא"י (ראה במגיד משרים שם פ' בראשית תצוה וברכה הנ"ל), והב"י עלה לא"י בשנת רצ"ו.

[ומ"ש בפ' ברכה (בהמשך ל"אזכר לאתוקדא בא"י כו'')] "ואזכר למגמר חיבורא דילך", הרי מסיים שם "דאקריא בית יוסף" – ב"י על הטור. וכ"מ מהא שאמר "למגמר חיבורא דילך", והשו"ע משמע בכ"מ שהתחילו לכתוב לאחר שיעלה לא"י (משא"כ הב"י שהתחילו בשנת רפ"ב בחו"ל, כמ"ש בסוף ספרו ב"י לטוחו"מ)]. ואכ"מ.

ז"ע העירוני אשר ב"אזהרות ותיקונים וסייגים" שבתחילת הספר. פ' בשלח ד"ה אור ליום שבת י"א שבט – מפורש שיזכה לקדה"ש לאחר שישגמור "כל חיבורך (ופירושיך) ופסקיך... ולהדפיסם ולפשטם בכל גבול ישראל" – וא"כ נכלל גם השו"ע. ובפרט עפמ"ש שם בפ' צו (סד"ה אור ל"ד ניסן): חיבורא דילך מלבד השם הראשון שאמרת לך שיקרא בית יוסף, עוד יקרא שולחן ערוך.

אלא שאין בזה סתירה להמבואר בפנים, כי בפשטות, בשורות השונות מהמגיד להב"י (במשך שנים רבות) שיזכה לאתוקדא על קדה"ש כשכר עבודתו בתנאים שונים: לאחר שיעלה לא"י; כשיגמור חיבור הב"י; כשיגמור כל חיבוריו ועוד – אינן בשורה אחת (שפעם אמרה בפרטיות ופעם בקיצור)

– שהרי פשוט שבמשך השנים היו כו"כ שינויים בדרגות ובמצבו של הב"י (ועד לשינוי העיקרי בנדו"ז – שניטלה ממנו הזכות להשרף על קדוה"ש) ובהכרח שיהיו שינויים גם בשכרו (בהתאם לדרגת עבודתו),

כי אם שכל בשורה היא שכר לפ"ע עבודתו אז, והרי כו"כ דרגות במסנ"פ ובמסנ"פ על קדה"ש – (ראה פסחים נ, א הרוגי לוד. הקדמת תקו"ז (י, ב). ע"ח של"ט, ד"א ועוד), ולאידך – כו"כ דרגות בתורת ובמצב הב"י,

ולפעמים היתה עבודתו במסנ"פ וקדה"ש נעלית על תורתו ולפעמים להיפך.

לקראת שבת

יג

מעושי העגל). כיון שהתאחדות והתקשרות זו היא למעלה מההתאחדות וההתקשרות עם התורה, לכך אין נוגע בענין זה באם היהודי מקושר בהתורה. וכמחז"ל¹⁹ "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא".

על כן, כשראה משה שחטא העגל הוא כה חמור עד שאפי' התורה ק' לא נותנת מקום ל"תשא חטאתם" רח"ל (דה' מוכן לכפר, והתורה כביכול תובעת ומונעת את הכפרה²⁰), במילא בא משה בבקשה ותביעה: "מחני נא מספרך" – מהתורה; דכאשר אין רואים את ההתקשרות של משה עם התורה, הרי שההתקשרות העצמית והפנימית של משה עם ישראל ניכרת בגלוי, ומעוררת כנגדה את היחוד וההתקשרות העצמיים והעמוקים של הקב"ה וישראל – שלמעלה מהתאחדות עם התורה. ומכח ההתאחדות וההתקשרות הזו, נפעלת כפרה אפילו על חטא העגל (ועי"ז מתקשרים ישראל שוב עם התורה).

ועכשיו יובן היטב השייכות דבקשת משה "מחני" לפרשת תצוה:

בחסידות²¹ מבואר בפירוש הכתוב "ואתה תצוה את בני ישראל": "ואתה" – בעצמיותך (דמדבר בעד משה בעצמותו, כאומר "אתה" ולא רק בשמו) "תצוה" – לשון "צותא וחיבור" – דאתה תצוה ותקשר את בני"י שיהיו כולם לאחדים כאחד.

דמצד המדריגות של משה הקשורות בשמו "משה" – שזה כולל דרגות עליונות במאוד, ה"ז קשור עם משה רבינו כמידת התקשרותו בקב"ה דרך התורה (ד"כל התורה שמותיו של הקב"ה²²), ולכן במדריגה כזו א"א לפעול ולגלות את ההתקשרות הנפלאה של ישראל בקב"ה שלמעלה מהתורה, שמצדה כל ישראל שווים (דבדרגא זו אין נוגע מידת התקשרותו של כאו"א בתורה, ורק עצם זה שהוא יהודי, שמצד זה כל ישראל שווים).

דוקא "ואתה תצוה", העצמיות של משה שלמעלה משם ותואר, שלכן נקרא "אתה" לנוכח – שהיא קשורה ומאוחדת עם ה"אתה" האמיתי שהוא עצמותו ומהותו ית' של הקב"ה (כי הרי באמת לאמיתו לא שייך התואר "אתה" כ"א על הקב"ה בעצמו. ששאר הנבראים בעולם אין מציאותם אמיתית כמציאות הקב"ה²³) – אפשר לגלות את ההתקשרות העצמית של הקב"ה עם ישראל, כולל

19) סנהדרין מד, רע"א (וברש"י שם: עדיין שם קדושתם עליהם). וראה המשך תער"ב ח"ג ע' א'רנב ואילך. ובכ"מ.

20) ע"ד מחז"ל (פסיקתא דר"כ פ' שובה. יל"ש יחזקאל יח, ד. יל"ש תהלים מזמור כה. וראה ירושלמי מכות פ"ב ה"ו) "שאלו לתורה חוטא מה ענשו כו' שאלו להקב"ה כו' אמר יעשה תשובה ויתכפר לו". וראה לקו"ש ח"ד ע' 1152 ובהערה שם. תורת-מנחם ספר המאמרים מלוקט – תשרי – ד"ה וכל אדם. רשימות חוברת קסד.

21) תו"א פרשתנו פב, א. סד"ה זאת תורת הבית תרפ"ט (בסה"מ קונטרס ח"א). ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז בסה"מ תרפ"ז ותיש"א פ"ד. ובר"ה ואתה תצוה תשמ"א (קונ' ואתה תצוה תשנ"ב – סה"מ מלוקט אדר).

22) רמב"ן בפתיחת פי' עה"ת, ע"פ זח"ב פז, א.

23) כי "כל הנמצאים . . . לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ואם . . . (ש)הוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות" (רמב"ם ריש הל' יסודי התורה).

עם עושי העגל, שכל ישראל הם מציאות אחת.

וענין זה עובר כחוט השני בכל הסדרה:

הפסוק עצמו ממשיך "ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד" – וידועה קושיית המפרשים, מדוע "ויקחו אליך", ולמה לא לאהרן, שהוא מעלה את הנרות. והביאור בזה ע"פ הנ"ל: אף שתפקידו ושליחותו של אהרן "שושבינא דמטרוניתא"²⁴ להעלות את הנרות (נשמות ישראל) לה', אמנם אין בכוחו להעלות, אלא מי שכבר קשור עם "נר מצוה ותורה אור"²⁵. ורק בכוח ה"ואתה תצוה" דמשה, קשור כל יהודי לה' ובמילא לתורה.

ועל זה הדרך הפרשה כולה²⁶: "ואתה הקרב אליך את אהרן לכהנו לי", "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך" ועד"ז כל פרשת חינוך הכהונה ע"י משה. דאהרן הכהן עניינו כהונה וקדושת המשכן, וההשפעה שע"י עבודתו היא בעיקר לאלו שהם בעצמם "עובדי ה'", שקשורים בגלוי עם המשכן והמקדש. ובפרשתנו מבואר שמשה רבינו ("ואתה") פועל בכהונת אהרן שתהי' קשורה עם כל איש ישראל יהי' מי שיהי'.

גם עסק מזבח הקטורת מבואר בפרשתנו דוקא (ולא בפרשת תרומה), דקטורת עניינה "קטר" והתקשרות ובאופן כזה ש"כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטורת"²⁷. ועניין זה, של קישור גם ה"מושעי ישראל" בקב"ה, ע"י משה, מתבטא במיוחד בסיום וחותם הפרשה: "וכפר אהרן על קרנותיו גו' אחת בשנה יכפר עלין לדורותיכם גו"²⁸.



24 וזהו ח"א רסו, ב. ח"ב מט, ב. ח"ג כ, א (ברע"מ). נג, ב. ערה, ב (ברע"מ). לקו"ת בהעלותך, א ואילך. ובכ"מ.

25 משלי ו, כג.

26 כח א-ב.

27 ושייך זה למזבח הפנימי – כי עניינו של מזבח הפנימי הוא עצמיות פנימיות הלב, בחי' יחידה שבנפש (ראה לקו"ש ח"ב ס"ע 675 ואילך, וש"ג) שבזה כל ישראל שווין.

28 וראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 302 ואילך. ועיי"ש שי"ל שלכן ביוהכ"פ דוקא מתירים להתפלל עם העבריינים (טוש"ע ודאדה"ז או"ח ר"ס תרי"ט).

פנינים

דרוש ואגדה

ריקנין שבך כרמונים או כתפוחי זהב

ועשית על שוליו רמוני תכלת . . על
שוליו סביב ופעמוני זהב בתוכם סביב
ביניהם סביב, בין שני רמונים פעמון אחד דבוק
(כה, לב, רש"י)

ברמב"ן הקשה על פירושו רש"י "א"כ לא
היו הרמונים משמשין כלום, ואם לנוי, למה היו
עשויים כרימונים חלולים, יעשם כמין תפוחי
זהב", ולכן מפרש "הפעמונים טמונין בהם
[ברמונים]".

ונמצא, שנחלקו בצורת רמונים הנעשים
לנוי. דלרש"י הרמונים חלולים היו, ולרמב"ן
באם היו נעשים לנוי היו צריכים לעשותם
כ"תפוחי זהב".

ונראה לבאר בזה בדרך הדרוש, דהנה הכה"ג
הי' שלוחם של כלל ישראל, ובבגדיו נרמזו כל
הבחינות בבני ישראל, ובשולי המעיל נרמזה
מעלת ו"נוי" הבחינה הכי נמוכה בבני "ריקנין
שבך".

לרש"י – "פשוטו של מקרא" – בישולי
המעיל מרומזת מעלת ו"נוי" שלהם ש"אפי'
ריקנין שבך מלאים מצוות כרמון" ולכן נרמזו
ה"ריקנין" בצורת רמונים.

אך לרמב"ן שבפירושו ישנם גם "דברים
נעימים . . ליודעי חן" (לי הרמב"ן ב"פתיחה"
לפירושו עה"ת) אם תכלית הרמונים היא לגלות
את היופי וה"נוי" שב"ריקנין" היו צריכים
לעשותם בצורת תפוחי זהב, להראות שכל
יהודי בפנימיותו אינו "ריקן" (ורק "מלא
מצוות") כ"א כל מציאותו הוא "תפוח זהב",
עובד ה'.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 336 ואילך)

כהן גדול אינו מוציא אף אחד מהכלל

ונשמע קולו כבואו אל הקודש
. . ולא ימות . .
(כה, לה)

צריך ביאור מהו גודל ההכרח ב"ונשמע
קולו" עד שכל"ז נתחייב ההיפך מ"ולא ימות"
ר"ל ?

וי"ל ע"פ המבואר בדרושי חסידות, דאף
שבד"כ "לא ברעש ה'", שבקדושה צ"ל הכל
בדממה דקה ובביטול, מ"מ הבעל תשובה
מכיון שעבודתו היא בכריחה ממקום המוות
והטומאה, הרי עבודתו ברעש גדול, וכדוגמת
הבורח ממות ר"ל שבורח בקול רעש גדול.

והנה הכה"ג הוא שלוחו של כלל ישראל,
וכשנכנס לקודש אף אלו שנמצאים בדרגות הכי
נמוכות הנרמזים ב'שולי המעיל' נכנסים עמו.

ולכן אם "נשמע קולו כבואו אל הקודש"
שקול הפעמונים שב'שולי המעיל' נשמע, בזה
מראה שעושה שליחותם של כל ישראל וגם
הבע"ת נכללים עמו.

אך אם ח"ו לא "נשמע קולו", דבזה מראה
שאינו רוצה לכלול עמו בעבודתו אלו שעבודתם
בקול רעש גדול, אזי מראה שאינו שלוחו של
כל ישראל וא"כ אינו ראוי לכהן ככהונה גדולה,
ובטלה כהונתו, וממילא משתלשל מזה ההיפך
מ"ולא ימות" ר"ל. וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 337 ואילך)



חידושי סוגיות

דין "כתולדותם" בסדר השבטים על אבני האפוד

יארִיךְ בשיטות המפרשים באופן קיום דין "כתולדותם", בסדר כתיבת השבטים על האפוד / יפלפל בשיטת הרמב"ם דקיום "כתולדותם" הוא דוקא ע"י צירוף האבנים זו לצד זו – ע"פ יסוד מחודש לדלידי' האפוד והחושן היו בגדר בגד אחד

פסק לדינא בפ"ט מהל' כלי המקדש (ה"ט).

א.

וכבר האריכו נושאי כלי הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם (וראה גם שמע שלמה פרשתנו. שו"ת כנסת יחזקאל בתחלתו. ועוד) לפלפל בשיטתו, שאינה מכוונת לשום דיעה שבש"ס. דהנה גרסינן בסוטה (לו, א-ב): "שתי אבנים טובות היו לו לכהן גדול על כתיפיו אחת מכאן ואחת מכאן, ושמות שנים עשר שבטים כתוב עליהם, ששה על אבן זו וששה על אבן זו, שנאמר ששה משמותם על האבן האחת וגו', שני' כתולדותם (כסדר לידתן, ששה האחרונים כסדרן גד ואשר יששכר וזבולן יוסף ובנימין, זהו סדר לידתן. רש"י) ולא ראשונה כתולדותם, מפני שיהודה מוקדם (וששה ראשונים נכתבו בה

יקדים ביאור הקרית ספר דלהרמב"ם שמות השבטים היו כסדר אמותיהם אלא שהי' הדבר ע"י צירוף ב' האבנים זה לצד זה בענין סדר השבטים שהיו על אבני הששה של האפוד, "ששה משמותם על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית כתולדותם" (פרשתנו כה, יו"ד), כתב הרמב"ם בפיהמ"ש ליומא (פ"ז מ"ה), דהי' סדרם ראובן לוי יששכר נפתלי גד יהוסף על אבן אחת, ושמעון יהודה זבולן דן אשר בנימן על האבן השני' (ומסיים): "תמצא מנין האותיות הם בכל אבן ואבן חמשה ועשרים אותיות, ושם יוסף כתיב יהוסף". ועד"ז נקט הרלב"ג בפרשתנו (שם). וכן

להרמב"ם הוא: לאה שילדה בראשונה באים כל בני' זה אחר זה, וכן בלהה' זולפה ורחל). אלא שהרמב"ם ס"ל נמי ד"אין סידורן בכל אבן (בפ"ע) אלא בשתי האבנים (כאחת), ראובן באבן זו (הראשונה) ושמעון אחריה באבן אחרת (השני'), ולוי תחת ראובן ויהודה תחת שמעון וכן כולם" (לשון הקרית ספר שם). והיינו, דמדכתיב "ששה משמותם על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית כתולדותם" משמע, שהסדר "כתולדותם" אינו באופן סידורם זה אחר זה באבן אחת ואח"כ זא"ז באבן השנית – שהרי לא נאמר "כתולדותם" אלא אחר "אבן השנית", והיינו בהצטרפן יחד באופן שקריאתם היא מאבן זו לאבן השנית (וכפי הציור שברמב"ם בספר היד ובפירוש המשניות שם).

ונראה די"ל עוד בשיטת הרמב"ם דהא דהכריע לומר שהסידור כתולדותם הוא ע"י צירוף ב' האבנים זו לצד זו, ולא באופן שיש סדר בכל אחת בפני עצמה, מסתעף מדרכו בגדר החושן והאפוד כמשי"ת לקמן בדברינו.

יהודה ראובן שמעון ולוי דן ונפתלי, כסדר לידתן חוץ מיהודה. רש"י, וחמשים אותיות היו עשרים וחמש על אבן זו ועשרים וחמש על אבן זו. ר' חנינא בן גמליאל אומר לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים (ריש ספר במדבר) חלוקין באבני אפוד, אלא כדרך שחלוקין בחומש שני (ריש ספר שמות), כיצד בני לאה כסידורן בני רחל אחד מכאן ואחד מכאן ובני שפחות באמצע (בתחילת ואלה שמות, ראובן שמעון לוי ויהודה ויששכר וזבולון באחד מהן, בשני בנימין דן ונפתלי גד ואשר ויוסף. רש"י), ואלא מאי אני מקיים כתולדותם (הואיל ולא כדרך לידתן נסדרו. רש"י), כשמות שקרא להן אביהן ולא כשמות שקרא להן משה, ראובן ולא ראובני שמעון ולא שמעוני דן ולא הדני גד ולא הגדי'. ומעתה קשה, דשיטת הרמב"ם היא לא לדעת הת"ק ולא לדעת ר' חנינא בן גמליאל, דהא לת"ק הי' יהודה על האבן הראשונה לפני ראובן, ולר' חנינא היו ששה הראשונים ראובן שמעון לוי יהודה יששכר זבולן, ועל האבן השני בנימין דן נפתלי גד אשר יוסף, כסדר שנכתבו בפ' שמות בתחלתה.

ובקרית ספר להמב"ט כאן (הובא בבאר שבע סוטה שם)¹ ביאר דעת הרמב"ם, דס"ל שפירוש "כתולדותם" הוא כסדר שהאמהות הולידו את השבטים. פירוש, דזו שהתחילה ללדת קודם לחברותי' יהיו כל בני' קודמים (גם אם מקצתם מאוחרים) לשאר הבנים² (ולכן, הסדר

לוי יהודה יששכר זבולון), בני בלהה (דן ונפתלי), בני זלפה (גד ואשר), ואח"כ בני רחל (יוסף ובנימין).

(3) וקדימת נפתלי באבן הימנית לדן באבן השמאלית – כבר כתבו במפרשים שבהערה הקודמת שהיא בכדי שיהיו כ"ה אותיות על כל אבן (כדקאמר הש"ס שם דהכי בעינן), והרי שניהם בני אם אחת, בלהה.

(4) וכן מדייקים (ברלב"ג ואברבנאל) דאל"כ לא הי' צ"ל לשון "משמותם" (אלא "שמות"). וראה אוה"ח כאן בסופו מה שביאר בלשון "הנותרים" לפי דעת הרמב"ם.

(1) וראה גם מהר"י קורקוס כאן. גט פשוט הל' גיטין סקכ"ט ס"ק קכו. אוה"ח עה"ת כאן. מעשה רוקח לרמב"ם כאן. ועוד. צידה לדרך לפרש"י פרשתנו כאן בסופו.

(2) ולפי זה הסדר הוא: כל בני לאה (ראובן שמעון

ב.

**יפלפל בשיטת רש"י בזה, ויסיק דעיקר
הדגשתו הוא דבעינן השתוות בין ב'
האבנים**

ויובן בהקדים ביאור שיטת רש"י על הכתוב,
דפירש "כתולדותם" – "כסדר שנולדו ראובן
שמעון לוי יהודה דן ונפתלי על האחת, ועל
השני גד ואשר יששכר זבולן יוסף ובנימין מלא,
שכן הוא כתוב במקום תולדתו, כ"ה אותיות⁵
בכל אחת ואחת". והנה, במפרשי רש"י כאן (ראה
אמרי נועם. נח"י. קצור מזרחי. אמרי שפר. מלאכת
הקודש. גו"א לקמן כת, כא. דברי דוד שם ועוד)
הקשו, דפרש"י לא הוי לא כת"ק ולא כר' חנינא
בן גמליאל. אבל פשוט דרש"י מפרש הכתובים
כדרכו בהתאם לפשוטו של מקרא ומביא רק
דרשות רז"ל המיישבת פשוטו של מקרא, ולא
כל דבר שפירשו חז"ל לפי הדרש וההלכה, כפי
שהודיע רש"י כמ"פ בפירושו. ועיין גם בצידה
לדרך כאן מש"כ בזה [וצ"ע בחדא"ג מהרש"א
סוטה שם דכתב דרש"י לא דק. וכן צ"ע בתירוץ
הגו"א (שם, כא) דגם בפרש"י כאן, אין כוונתו
דהוי בדיוק כסדר הזה שכתבן רש"י. עיי"ש].

מיהו לענין פירוש הכתובים גופא צריך ביאור,
וכי מה יש חידוש בפירוש רש"י, הלא זהו פשוט
המקרא "כתולדותם", דהיינו ודאי כסדר שנולדו
ולא כסדר שהולידו האימהות⁷. וגם יל"ע טובא
מה ראה רש"י להאריך ולפרט כאן סדר לידתם,⁸
הרי מפורש הוא בכתוב (בפ' ויצא) כט, לב ואילך.
ולידת בנימין בפ' וישלח לה, טז ואילך)).

ויעוי' ברא"ם לקמן (כה, כא) דכוונת רש"י
היא לשלול הסברא הנ"ל שהסבירו בדעת
הרמב"ם, שפירוש "כתולדותם" הוא כפי סדר
(התחלת) הולדתם ע"י האמהות. ולכן מפרש
רש"י "כסדר שנולדו" כל אחד מהשבטים ולא
כסדר (התחלת) הולדתם ע"י האמהות. איברא,
דנוסף ע"ז שעדיין צ"ע למה הוצרך להאריך
ולפרט כאן כ"ז, כנ"ל, מדוע תיסק אדעתין

(6) ולפי המבואר לעיל בפנים דאין דרכו של רש"י
לנקוט כדרשות חז"ל אלא במקום המיישב את הפשט,
מובן ג"כ שאין לומר שלכן הוצרך רש"י לפרש כסדר
שנולדו ראובן שמעון כו' לשלול הפי' שבגמ', כי אין
זה ענינו של רש"י, ולכאו' גם בלי פרש"י לא היינו
מפרשים בפשוטו של מקרא כהדיעות בגמ'.

(7) ברא"ם כאן כתב "תיקן בזה שני תיקונים, האחד
שפירושו כתולדות כסדר תולדותם לא כמספרם כפי
המובן ממלת כתולדותם (וכ"כ במשמרת הקודש).
והשני שיהי' פירוש תולדותם כמו הולדם, כאילו
אמר כסדר הולדם וה' אומר כסדר שנולדו, לא כסדר
שהולידו (מ"י שהעמיד תולדות תחלה" – ל' השפ"ח.
וראה גם גו"א) כפי המובן ממלת תולדותם".

וצ"ע בשניהם – היכי תיסק אדעתין א) לפרש
כתולדותם כמספרם, שהם שנים עשר, הרי מפורש
בכתוב "ששה .. וששה". ב) לפרש כתולדותם כסדר
שהולידו – הרי בתושב"כ לא נאמר כלל הסדר
שהולידו, ומנין היינו יודעים סדרם, והרי לא בא
הכתוב לסתום אלא לפרש.

(8) כ"ה בכל הדפוסים וכת"י רש"י (שתח"י), אלא
שבדפוס שני אינו מפרט כולם שעל אבן האחת, ושם
הגירסא "ראובן שמעון לוי וגו'". אבל מפרט כולם שעל
אבן השנית.

(5) ועפ"ז לכאורה וא"ו החיבור שבפרש"י בשם
נפתלי אשר ובנימין מיותרת. וכ"ה בכמה כת"י רש"י
(שתח"י). ובכמה כת"י (שתח"י) ישנה וא"ו החיבור
בשם יהודה נפתלי אשר ובנימין (ועד"ז הוא בדפוס
ראשון דפרש"י*). ואולי הוא ע"פ הכתובים דר"פ
שמות (ראה סוטה שנסמן לעיל בפנים). ודוחק, שהרי
לפרש"י כאן – שם אינם כסדרם.

ואולי צ"ל וא"ו החיבור (רק) בשם נפתלי ובנימין –
כיון שבאים לבסוף. וראה פרש"י וישלח לו, כד. צו ז,
טז.

(* בדפוס ראשון יש וא"ו החיבור גם בבולגון, וכ"ה
בעוד כת"י רש"י (שתח"י).

(ב) מהו דיוק לשון הכתוב "ואת שמות הששה הנותרים", והרי מובן מאליו שהששה השניים הם "הנותרים" לאחר ששה הראשונים. ומפני שתי קושיות אלה¹¹ הי' מקום לכאורה לפרש, שהכתוב בא לחלק כאן בין השמות החקוקים על האבן האחת להשמות שעל האבן השנית, שעל האבן האחת נחקקו שמות השבטים החשובים יותר, ועל האבן השנית – שמות השבטים שאינם חשובים כ"כ [כגון, שעל האבן השנית נכתבו השמות של כל בני השפחות, או אולי (גם) אלה שיעקב הוכיחן לפני פטירתו (ויחי מט, ג ואילך: ראובן שמעון כו), או כיו"ב¹²], ולכן¹³ קראם הכתוב "הנותרים" [עיי' פרש"י ויצא ל, לו] בפירוש "הצאן הנותרות" – "הרעועות שבהן החולות והעקרות שאינן אלא שירים"; ויהי גם הפרש בסדר חקיקתם על האבנים, שבאבן האחת הוא לפי דרגת חשיבותם (כמובן מברכת יעקב: יהודה יוסף וכו'), ועל האבן השנית, שבהם נאמר "הנותרים", סדרם הוא "כתולדותם". וזהו מה שקמ"ל רש"י בפירושו, עד שבגלל זה הוצרך לפרט סדרם בפרטיות¹⁴: "ראובן שמעון

בלימוד המקרא לפי פשוטו לפרש "כתולדותם" – כסדר הולדת האמהות ולא כסדר לידתם הם? גם צ"ב, מדוע הוצרך רש"י להוסיף "ובנימין מלא שכן הוא כתוב במקום תולדתו", וכן ההמשך "כ"ה אותיות בכל אחת ואחת" (שהוא כדברי הש"ס בסוטה כנ"ל). הרי רש"י לא נחית (לקבוע הלכה למעשה) אלא לפרש פשוטו של מקרא, ובפשט"מ מפורש רק שששה משמותם על האבן האחת וששה הנותרים על האבן השנית, וסדרם כתולדותם, אבל לא נאמר איך היו כתובים וכמה אותיות על כל אבן [ובפרט שעפ"ז הצריך רש"י עצמו להוסיף עוד פירוש ב"כתולדותם", דלפי התחלת דבריו הפירוש ד"כתולדותם" הוא "כסדר שנולדו", ואילו לפי מה שמסיים "בנימין מלא שכן הוא כתוב במקום תולדתו" נמצא ש"כתולדותם" אתי להורות אופן כתיבתו (היינו כפי שנכתב במקום תולדתו)]⁹.

והביאור בכל זה, דאף שפשטות הפי' "כתולדותם" הוא "כסדר שנולדו", אבל עדיין יש בכתוב זה שני קשיים: (א) תיבת "כתולדותם" לא נאמרה (כפי שהי' מתאים לכאורה) בתחילת הענין – "ופתחת עליהם שמות בני ישראל כתולדותם" וכיו"ב – אלא בסיום הענין, בהמשך ל"ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית", שמשמעו דקאי רק על האבן השני¹⁰.

ראשונה כתולדתם", אלא שלדעת הת"ק הוא רק "מפני שיהודה מוקדם", ולפי פש"מ הי' קס"ד שאינו כפי הסדר בכלל, כדלקמן בפנים.

11 ראה בארוכה באוה"ח עה"ת כאן בתחלת בשאלות הנ"ל ובמה שמפרש בדעת ת"ק.

12 דהרי אלה שהוכיחם יעקב ג' היו וביחד עם בני השפחות הוי ז'. ואולי היה מקום לומר שהשמות שבאבן השני' נקראים "הנותרים" רק מצד הארבעה בני השפחות שבהם שהם הרוב של הששה שמות – ראה אוה"ח כאן סד"ה ורחב"ג.

13 ואף שלשון "הנותרים" בפשטות היא בהמשך להלשון "ששה משמותם", הרי בזה גופא צ"ע למה נאמר כן ולא "ששה שמות גו" ואז לא הול"ל "הנותרים", כמו שהקשה באוה"ח כאן.

14 דאם הי' כותב רק "כסדר שנולדו", הי' עדיין

9 אבל לפי סוגית הש"ס בסוטה שם ע"ב, משמע דקושיית ר"נ כתולדותם בעינן (כשמות אשר קרא להם אביהם – פרש"י) ותירוצו "כל התורה כולה בנימין כתיב (חסר) והכא בנימין שלם ואביו קרא לו בנימין", הוא (גם) לדעת הת"ק שמפרש בע"א שם כתולדותם כסדר לידתן – ראה כס"מ ושאר מפרשי הרמב"ם שהובאו לעיל ס"א. ועוד.

10 כדברי הת"ק בסוטה שם "שני' כתולדתם ולא

בסוף הכתוב הקודם), באופן שיהי' ברור דקאי על שתייהן. ולכן ממשיך רש"י ומבאר ש"בנימין מלא שכן הוא כתוב במקום תולדתו", שבוה בא ליישב דמה שנאמר "כתולדותם" לבסוף הוא כדי לרמז על אופן כתיבת שם בנימין (שנכתב בסוף) (אבן השנית). ועפ"ז מובן ג"כ הא דהוסיף רש"י "כ"ה אותיות בכל אחת ואחת", לשלול הקס"ד שבהאבן האחת יש חשיבות לגבי השני¹⁶ וכיו"ב – אלא שאין שום חילוק ביניהן עד שהן שוות גם במספר האותיות שעל כל אחת מהן.

ג.

יארץ בשיטת הרמב"ם דגדר האפוד

והחושן הוא כמו בגד אחד, ולהכי נקט

דהשתוות האבנים היא ע"י צירופם כאחד

– כעין קיום "כתולדותם" שעל אבני החושן ומענה נמצא דאף הרמב"ם לפי דרכו בסדר השמות מדגיש את ההשתוות בין ב' האבנים; ויתירה מזו, לדעת הרמב"ם ההשתוות דב' האבנים היא ביתר שאת מלדעת רש"י. לדעת רש"י בכל אבן בפ"ע מתקיים ה"כתולדותם", "כסדר שנולדו", ורק ש"כתולדותם" שבכל הי"ב שבטים הוא מבין ב' האבנים, דהששה באבן השנית באים לאחרי הששה שעל האבן האחת; ואילו לדעת הרמב"ם הוי ב' האבנים כאילו מונחות זו בצד זו והן כאבן אחת ושמותיהן נקראים ביחד, ואין התחלה לקיום "כתולדותם" על אבן אחת אלא רק בצירוף האבן השני',

לוי יהודה דן ונפתלי על האחת ועל השני' גד ואשר יששכר וזבולן יוסף ובנימין¹⁵ – להורות דמ"ש "כתולדותם" קאי על שתי האבנים בשווה (וכדמוכח גם מזה שנאמר "ואת שמות הששה הנותרים" ולא "ואת שמות הנותרים").

[ולהעיר דגם בסוטה שם לדעת הת"ק שנאמר "שני" כתולדותם ולא ראשונה כתולדותם מפני שיהודה מוקדם, פרש"י שם "וששה ראשונים נכתבו בה יהודה ראובן שמעון ולוי ודן ונפתלי כסדר לידתן חוץ מיהודה", היינו דבעינן להדגיש איך אף על אבן ראשונה נאמר "כתולדותם", ומתקיים עכ"פ בשאר מלבד יהודה (אלא שבפירוש רש"י על הכתוב רצה לילך בדרך ש"כתולדותם" הוא על שתי האבנים בשווה ממש)].

אלא שעדיין יש להקשות: מכיון שכן, למה נאמר "כתולדותם" בסוף הכתוב, לאחרי התיבות "על האבן השנית", ולא בתחילת הכתוב (או

מקום לפרש דהיינו כסדר שנולדו ע"י האמהות (ויששכר וזבולן באים דן ונפתלי) שאז אתי שפיר (במקצת עכ"פ) ל' "הנותרים" לפי הנ"ל מצד הרוב – ד' בני השפחות שעל אבן הב' (כנ"ל הערה 12).

או י"ל, דמהלשון "כסדר שנולדו" לא ה' ידוע סדרם על האבנים, ואפשר שבאו על הסדר מאבן א' לאבן הב' כפי הרמב"ם והרלב"ג דלעיל ס"א.

15) ולפי זה צ"ל דפי' "הנותרים" לפרש"י הוא לפי שבסדר לידתן נולדו שבטים אלה לאח"ז כמו בתור הוספה על הששה הראשונים וכפשטות הכתובים בפ' ויצא, דבני זלפה שפחת לאה הוי הוספה* על לידת בני לאה עצמה, וכן לידת בני רחל באו לאחר שרחל היתה עקרה (ויצא כט, לא) ולא ילדה ליעקב (שם ל, א), "ותאמר הנה אמתי בלהה בא אלי' ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה" (שם, ג). ועפ"ז, זה גופא הטעם שנאמר "הנותרים", להורות שבאו "כסדר שנולדו". וראה לקמן הערה 16.

16) ועפ"ז י"ל שזהו הטעם שנאמר בתחלה "ששה משמותם... ואת שמות הששה הנותרים", להורות דזה שנק' "הנותרים" הוא רק מצד סדר תולדותם, אבל לא מצד חשיבות ופחיתות – שבוה הם שוים.

(* משא"כ בני בלהה שפחת רחל, כבהמשך ההערה.

ההנה בתוס' שבת (נו, ב ד"ה ואינה) כתב בשם

רשב"ם חזקוני, בחיי, בעל הטורים, מושב זקנים, כלי יקר, אוה"ח. ועוד), (וביניהם גם) פשטי המקרא: בכתוב (שם, ד) נמנה "ואלה הבגדים אשר יעשו חושן ואפוד ומעיל וכתונת תשבץ ומצנפת ואבנט", וקשה מדוע לא נמנה בין בגדי כהונה גם הציץ? והרי זוהי קושי' בפשוטו של מקרא, ולא מצינו שרש"י יתץ השמטה זו (כדרכו לפרש כל דבר הקשה בפשט"מ)? ולפי הנ"ל י"ל דקושיית המפרשים הוא רק אם נאמר (כאופן הב') שבגדי כה"ג הם בעיקר בגדי "תכשיטים", שהרי הציץ כל כולו הוא מין תכשיט, ונמצא דגם הוא באותו סוג של שאר בגדי כה"ג, ואדרכא הציץ הוא עיקר בסוג זה, שהרי גדר תכשיט בציץ הוא יותר משאר בגדי כהונה. וא"כ קשה ביותר מדוע לא נמנה הציץ בין שאר בגדי כהונה (וע"כ במפרשים מה שתי' בזה). אבל אם נאמר (כאופן הא') שבעיקרם

(א) במפרשים שם הקשו גם למה לא נזכר כאן "המכנסיים". ויתכן שזה אינה קושיא (גמורה) בפשט"מ, וממילא מובן מה שרש"י לא היה צריך לעמוד על קושיא זו, כי כמה ענינים בפשט"מ שאין רש"י מתרץ בתחלת הענין כי סומך הוא שיפרשנו בהמשך וסיום הענין. וכאשר לומדים המשך הפרשה ע"ד המכנסיים (פרשתנו כה, מב) – מובן הטעם שלא נמנו המכנסיים בתחלה, כי הם אינם מ"אלה הבגדים אשר יעשו" – שהם "לכבוד ולתפארת" (ראה לקמן בפנים), כ"א אך "לכסות בשר ערוה".

[ונזכר רק אחר (פסוק מא) שמדובר לא רק ע"ד פרטי עשיית הבגדים, כ"א גם בנוגע ללבישתם כו' – והלבשת . . ומשחת אתם ומלאת את ידם וקדשת אותם וכהנו ל"י (ראה בארוכה במפרשים שבפנים ההערה)].

אבל בנוגע לציץ, יוקשה כפונים ההערה.

(ב) כמפורשים שבשוה"ג אות ה. וראה שבת (סג, טע"ב) מנין לתכשיט כ"ש שהוא טמא מציץ. וכן נקרא תכשיט בסוכה ה, א (אבל: א) שם הוא בניגוד ל"כלי". (ב) בפרש"י סוכה שם ד"ה תכשיט "מלבוש לאדם". ולהעיר מתוד"ה ת"ש (נזיר נד, ב) קרוב לסופו: ואור"ת דתכשיטי כלי מתכות שפיר מיקרו בגדים כדכתיב בבגדי כהונה אלה הבגדים אשר יעשו וחשיב ציץ. וראה שוה"ג אות ה.

(ג) ולהעיר מלשון רש"י שבת שם ד"ה מציץ "שהוא דבר מועט ומנאז עם תכשיטי כהן".

(ד) וכמובן גם בפשטות הכתובים דרק הציץ הי' מזהב לבד, משא"כ שאר בגדי כהונה. ולהעיר גם מרמב"ן כאן: והציץ נור המלכים הוא. ובראב"ע לקמן כה, לו "והשרים הגדולים כו".

דלאחרי ראובן באבן האחת בא שמעון באבן השני' וכן הלאה.

והטעם דסבר כן לכאורה י"ל ע"פ המבואר בארוכה במקום אחר (לקו"ש חכ"ו ע' 196 ואילך) בשיטת הרמב"ם בגדר האפוד.

דהנה, הרמב"ם בסוף הל' כלאים כתב: "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת העבודה כו' לוקין מפני האבנט שהוא כלאים כו". ובהשגת הראב"ד: "ומאי דקאמר מפני האבנט שהוא כלאים אינו דאילו חושן ואפוד מי לית בהו כלאים". ועי' בסכ"מ שתי' "רבינו לא נקט מילתי' בבגדי כה"ג שאינו לובשם אלא מימים ימימה אלא בבגדי כהן הדיוט מיירי שהם נוהגים תמיד, דיקא נמי דקתני כהנים שלבשו בגדי כהונה".

ונתבאר שם דיש ליישב דברי הרמב"ם באופן אחר דבאמת מיירי בכ"ג וכהבנת הראב"ד, והא דלא נקט כ"א "אבנט" ולא חושן ואפון הוא מטעם אחר. דהנה יש לחקור בגדר בגדי כהונה, דהנה גדרם של בגדי כהונה (דכה"ג) מפורש בקרא (פרשתנו כה, ב) "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת", אלא שבזה אפ"ל בב' אופנים: (א) עיקר הגדר הוא בגדי קדש. אלא שבגדים אלו נעשו באופן נאה ויפה, באופן מיוחד, מ"זהב תכלת ואגמן גו' ושש" (שם, ו; ט – אפוד וחושן. ועד"ז בנוגע שאר הבגדים), וגם במדתם וציוורם ע"ד בגדי מלכות, שעיי"ז הם "לכבוד ולתפארת". (ב) עיקר הגדר הוא מה דהו "לכבוד ולתפארת" – תכשיטים, אלא שנעשו תכשיטים אלו בצורת בגדים; "בגדי . . אהרן אחיך"¹⁷.

17 וי"ל דאם נפרש דבגדי כה"ג הם בעיקרם בגדר בגדים, יש מקום לתרץ מה שהקשו במפרשים (ראב"ע,

ציץ חושן ואפוד ומעיל אינם בגדים רגילים¹⁹. וא"כ מבואר שפיר מה דס"ל דבחושן ואפוד אין בהם משום כלאים²⁰ לפי שאין עיקרם בגדר בגד אלא בגדר תכשיט, ולא נקראו בגדים בכתוב אלא לפי שגם הם נעשו בצורת בגדים, אבל "אין הבגד עיקר" כ"א גדר תכשיט שבהם (ועיי' בלקו"ש שם בארוכה איך מוכח דרש"י פליג ע"ז, ולפ"ז מתבאר היטב פלוגת הרמב"ם ורש"י בכמה פרטים במדת האפוד).

[וע"ש ברדב"ז (בתי' הא') דאף הוא ס"ל דדברי הרמב"ם קאי גם על כה"ג אלא דמחלק בין אבנט לאפוד וחושן באופ"א, "דאבנט הי' מרוקם צמר ורך הי' אבל חושן ואפוד ארוגים היו ואפשר שהיו קשים ואינם כלאים". והחילוק שנתחדש כאן, א"ש אפי' את"ל כמו שמחלק הכס"מ (שם) בדין זה דבקשין ליכא כלאים, "דלא אמרו כן אלא להצעה דלא מיתסרא אלא מדרבנן אבל להעלאה דאסורא מדאורייתא אפי' בקשין אסור". וכמו"כ א"ש גם לפי מ"ש הבעל המאור (ביצה יד, ב)²¹ לגבי האפוד וחושן "שהיו רכין ולא קשין לפי שהיו עשוין

19 ונראה דדעת הרמב"ם מבואר גם מהא דהקדים (בפ"ט מהל' כלי המקדש) לפרש כיצד מעשה ציץ לפני שאר בגדי כה"ג, שהוא משום דס"ל דבגדי כה"ג הם בעיקר תכשיטים "לכבוד ולתפארת", וגדר זה הי' יותר בהציץ, וכשת"ל דלכו"ע הוי ציץ רק בגדר תכשיט, ולכן מקדים לפרש מעשה הציץ.

[ולפ"ז נמצא דבפ"ח ה"ב שם דכתב "מעיל ואפוד וחושן וציץ" כתבם בסדר חשיבותם כתכשיטים מלמטה למעלה. ואולי כי שם בא בהמשך לבגדי כהן הדיוט].

וזה שבפסוק כח, ד אינו מזכיר הציץ, י"ל דהרמב"ם ס"ל כתירוץ המושב זקנים או ע"ד תי' האוה"ח (ל'צד מעלתו כו"ט) שם. ועצ"ע.

20 וראה גם צפע"נ להל' כלאים פ"י הי"ב (יד, ב).

21 ועי' בר"ן שם ובבחי' פרשתנו כח, ו ואכ"מ.

הערוך בדין איסטמא אין בה כלאים. דאיסטמא היא חתיכה של בגד מזהב וקבועין בה אבנים טובות ומרגליות שאין הבגד עיקר כ"א הזהב ואבנים טובות, ומהאי טעמא אין בה משום כלאים. ומבואר, דדין כלאים לא נאמר אלא אם מה שלובש גדר בגד עלה, אבל לא כשאין הבגד עיקר, ושם תכשיט עלה.

ומעתה י"ל דדעת הרמב"ם הוא דהבגדי זהב דכה"ג, הם עיקרם בגדר תכשיטים¹⁸ וס"ל הרמב"ם דכן מובן מפשטות הכתובים אשר

הוא בגדר "בגדים" (אלא שציוורם הם באופן ד"לכבוד ולתפארת"), הרי הציץ, גם שהוא א' מהשמונה בגדים, אינו נכלל באותו סוג דשאר בגדי כהונה דכה"ג. וא"כ מעיקרא לא קשה מה שלא נמנה הציץ בין שאר הבגדים, דבפסוק זה מונה "ואלה הבגדים", ולכן לא מנה הציץ שהוא תכשיט, ומקום לבישתו הוא "ושמת אותו) על פתיל תכלת והי' על המצנפת' וגו' והי' על מצח אהרן" (שם, לז- לח) שאינו מקום לבגדים אלא לתכשיטים.

ואין להקשות, דעפ"ז איך נמנה החושן בין "ואלה הבגדים" הרי תכשיט הוא, דהנה ברש"י (שם, ד) מפרש דהחושן הוא "תכשיט כנגד הלב" (ראה פרש"י שמות ד, יד בסופו. ראב"ע דלהלן), ולפ"ז י"ל שמלשון זה מובן, דהגם דהחושן הוא תכשיט, אמנם כיון שמקומו הוא כנגד הלב, שהוא מקום שלובשים עליו בגד, לכן נכלל בין שאר הבגדים שנמנו בכתוב ד"ואלה הבגדים" (להעיר גם מראב"ע פרשתנו כט, ה), משא"כ הציץ כנ"ל. ומבואר היטב מה שלא פירש"י כלום על השמטת הציץ שהוא תכשיט בין הבגדים ולגבי חושן מדגיש בפירושו שהוא כנגד הלב ולכן נמנה.

18 ועיין לשון הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ד ובסה"צ מ"ע לג.

ה) כבראב"ע (כח, ד. תשא לד, ו. ושם: כי שבעה הם בגדי כהונה). בחיי (כח, ד. לו). בעה"ט וכלי יקר שם. ולהעיר ממגדל ענן (הל' נזירות פ"ו ה"ח) בסופו שהקשה על ר"ת (שבשוה"ג אות ב): ועיקר קרא דואלה הבגדים לאו בציץ דוקא מיירי ולא אמני בהדיהו. ע"ש.

ו) ועפ"ז י"ל דהוה כנגד תכשיט על בגד.

ש"מאחריו".

[ועפ"ז מובן גם מה שבלבישת האפוד והחושן משמע מדברי הרמב"ם (שם פ"י ה"ג) דהחגירה בחשב האפוד נעשתה לאחר שילבש את החושן²⁴, ולא כדעת הרמב"ן (ע"ת צו ה, ז-ט) ועוד²⁵ שחגירת האפוד בחשב האפוד נעשתה לפני לבישת החושן²⁶; וי"ל דהרמב"ם לטעמיה, דאע"פ שהחושן ואפוד נמנו כב' בגדים בתוך השמונה בגדי כהונה, אמנם מהוים ביחד לבוש – תכשיט א'²⁷, ולכן ס"ל לגבי סדר הלבישה שהוא הלבשה א', 'ועל המעיל האפוד והחושן' (כלבוש א'), ורק אחר לבישת החושן "וחוגר בחשב האפוד", דזהו גמר לבישת האפוד והחושן שמהוים תכשיט א' שלם. כנ"ל בארוכה.

ויש להוסיף עוד בהא דס"ל הרמב"ם שהאפוד והחושן הם תכשיט א', דלגבי הלאו ש"לא יזח החושן מעל האפוד", דעת כמה ראשונים (חינוך מצוה ק. סמ"ג ל"ת רצט. וראה יראים (השלם) סי' שז. ועוד) שהוא רק בשעת העבודה, אמנם הרמב"ם (שם פ"ט ה"י) כתב "ולא יזח חושן מעל האפוד, וכל המזיח חושן מעל האפוד ומפרק חיבורן דרך קלקול לוקה", דמבואר בדבריו דאיסור

ללבישה" דלפי הרדב"ז נצטרך לומר דהרמב"ם פליג על זה, אבל לדברינו א"ש דאפי' את"ל כדברי הבעה"מ אעפ"כ מטעם אחר אין לאסור את החושן והאפוד מדין כלאים כנ"ל. וע"ע בלקו"ש חלו"ע' 351 ואילך].

ועפ"ז נתבאר שם, דלדעת הרמב"ם דהאפוד הוא בגדר תכשיט כהחושן, שוב י"ל דאין האפוד והחושן ב' תכשיטים נפרדים (לגמרי), ואף שבמנין הבגדים דבגדי כהונה הם ב' בגדים מ"מ יש בהם גדר מיוחד דהווי ביחד תכשיט שלם²², דכשם שמצינו בנוגע להשימוש דהחושן ואפוד דהשאלה באורים ותומים והרוח הקודש שבה – לא הי' זה בחושן לבד אלא גם באפוד, וכל' הרמב"ם (בספ"י מהל' כלי המקדש) "מעלת כה"ג שמדבר על פי האפוד והחושן ברוה"ק", עד"ז לגבי גדר התכשיט שבהם, ה"ה מהוים תכשיט א' שלם. ובזה מתבאר שית הרמב"ם במדת האפוד (שם פ"ט ה"ט), שמתחיל "מכנגד אצילי הידים", שזהו המקום שהחושן מונח בה²³, דנמצא שבמקום שמסתיים החושן מתחיל האפוד, וכנ"ל דמהוים תכשיט א'. ומדוייק בלשון הרמב"ם (שם ה"א) שכתב "נמצא כשלוש האפוד עם החושן יהי' החושן על לבו בשוה והאפוד מאחוריו וחשב האפוד קשור על לבו תחת החושן". דמודגש בלשונו הקשר בין האפוד והחושן. וי"ל כנ"ל שהוא תכשיט א' שלם שנוצר ע"י חושן שמלפניו "על לבו", והאפוד

24 וראה מלבי"ם צו ח, ז-ט.

25 וראה פנים יפות צו שם.

26 כפשוטו הכתובים בפ' צו שם, ז (אף שבפרשתנו כט, ה כתוב להיפך – ראה רמב"ן שם).

27 להעיר מתפילין (של יד ותש"ר) – שהן שתיים בכמה ענינים (טושו"ע ודאדה"ז או"ח ר"ס כו. שו"ע אדה"ז שם סכ"ה סי"ג) וגם אחד (ראה שו"ע אדה"ז שם סכ"ב). וראה לקו"ש חי"ט ע' 49 ואילך. אנציקלופדי' תלמודית ערך הנחת תפילין סעיף א. וש"נ.

ולהעיר דתש"י ותש"ר הן דוגמת אפוד וחושן (אוה"ת פרשתנו ס"ע א'תרעג ואילך). ובזו"ב (רל, סע"א ואילך – הובא באוה"ת שם ע' א'תרפ. ובכ"מ) דחושן ואפוד הו"ע תפילין וקשרא דתפילין. ואכ"מ.

22 להעיר מבחיי פרשתנו כח, ו: והאפוד הוא עיקר הבגד וע"כ הקדימה הפרשה כו'. וראה רמב"ן תרומה כה, ז בסופו. ועד"ז בתוד"ה ואבני מלואים (ע"ז כד, א) בנוגע לאבני החושן "כיון שחושן מחובר לאפוד קרי אפוד".

23 ראה גם חינוך מצוה ק' (בתחלתה).

בנוגע לאבני שהם שבכתפות האפוד (שע"י נעשה דביקות החושן והאפוד, "שידבקו זה בזה ולא יזח החושן מעל האפוד" (רמב"ם שם ה"י)) – ש"מפתח על שתי האבנים שמות השבטים ששה על אבן זו וששה על אבן זו כתולדותם" (רמב"ם שם ה"ט) באופן דהוי כמו אבן אחת ומתקיים "כתולדותם" כשהן נקראין "ביחד" תיכף בתחילתו ראובן שמעון כנ"ל³¹.

[ולפ"ז י"ל, דלהרמב"ם עיקר התכשיט כו' (הבגד) הוא החושן, וסדר השמות בהאבנים שבכתפות נמשך אחר סדרם באבני החושן. ולרש"י עיקר הבגד הוא האפוד (ראה בחיי פרשתנו כה, ו (בתחלתו)), וסדרן בהחושן הוא כסדרן בהאפוד (ראה פרש"י שם, כא) עה"פ איש על שמו (האמור באבני החושן), שכתב "כסדר תולדותם סדר האבנים אודם לראובן פטדה לשמעון וכן כולם"³²].

מראובן אברהם יצחק ועקב וכותב למטה מבנימי שבטי י"ה" (רמב"ם שם. שמו"ר שם, ט).

31 ועיי"ע לקו"ש חלו"ע 150 ואילך ביאור נחמד אמאי מ"מ להרמב"ם "כתולדותם" אינו "כסדר שנוולדו" (כפרש"י) אלא כסדר לידת האמהות (אף שלכאורה "סדר לידתם" משמע יותר ההשתוות והאחדות שלהם, ואינו מדגיש את ההתחלקות ביניהם, משא"כ סדר לידת אמותיהם מדגיש יותר את החילוק בין השבטים, דבני לאה היו בפ"ע, ובני בלהה וולפה בפ"ע ובני רחל בפ"ע).

32 ברא"ם וגו"א הוכיחו מפרש"י לנ"ך (שופטים יח, כט) שלדעת רש"י סדרן בהחושן אינו כפי סדרן בהאפוד אלא הוא כסדר לידתן מהאמהות, ויששכר וזבולון באים תיכף אחרי יהודה לפני דן ונפתלי. וכ"ה בהואיל משה (באר היטב) לפרש"י פרשתנו שם. ולכאור' רש"י עה"ת אינו מוכרח שיתאים לפירושו בנ"ך, דפשטות "כסדר תולדותם" שכתוב בחושן הוא כסדרן באפוד, וכמ"ש בבאר בשדה לפרש"י שם. וראה מהר"י קורקוס להל' כלי המקדש שם (ומנ"ח שם), ד"הדעת נותן דסדר חושן וסדר אפוד כי הדדי נינהו".

זה הוא גם שלא בשעת עבודה. ונראה הביאור בדעת הרמב"ם, דס"ל דהאיסור דלא יזח הוא דין שנאמר בגוף הבגד, שהחושן ואפוד צ"ל דבוקים זב"ז כתכשיט א'. ולכן איסורו גם שלא בשעת עבודה, דאינו רק דין מסויים בנוגע להעבודה בבגדי כהונה. וי"ל דזהו גם יסוד שיטת²⁸ דגם לגבי הלבישה, אין לבישת האפוד והחושן ב' בגדים נפרדות אלא דכיון דהוי תכשיט א' נמצא דחגירת חשב האפוד הוא גמר לבישת החושן, ולכן חוגרו רק אחר שלבש החושן].

ומעתה לענייננו גבי סדר השבטים, י"ל דכיון שלדעת הרמב"ם הוי החושן והאפוד ביחד לבוש אחד, לכן כשם שבנוגע להחושן אף שבו היו כתובים כל הי"ב שבטים בפ"ע, כל אחד על אבן בפ"ע, והיו בו "ארבעה טורים של אבן המפורשים בתורה" (לשון הרמב"ם שם פ"ט ה"ו), לא פירט הרמב"ם בפירושו איזו מהם היו בכל טור, אלא סתם "ומפתח על האבנים שמות השבטים כתולדותם ונמצא כותב על האודם ראובן ועל ישפה בנימין" (שם ה"ז), לפי שקיום "כתולדותם"²⁹ אינו בכל טור בפ"ע, אלא בשמות השבטים שעל כל הי"ב אבנים ביחד³⁰, עד"ז הוא

28 ראה פנים יפות שם.

29 בכתוב לא נאמר "כתולדותם" לענין שמות השבטים על אבני החושן אלא "איש על שמו" (כה, כא), אבל כ"ה לשון הרמב"ם כנ"ל, וכפרש"י "כסדר תולדותם סדר האבנים" – ראה קרית ספר על הרמב"ם שם.

וכבר שקו"ט בדעת הרמב"ם בסדר השבטים באבני החושן אם הוי כסדר לידתן (כתיב"ע פרשתנו כה, יז ואילך) או כסדר לידתן מהאמהות ע"ד שיטתו באבני האפוד (כתרגום ירושלמי שם. שמו"ר פל"ח, ט. וראה גם שם, ח). ועוד. וראה ספרים שנשמנו לעיל הערה 1. מנ"ח מצוה צט. ועוד.

30 וכמודגש גם בזה ש"כותב בתחלה למעלה



כיצד לומדים תורה?

מהי הסתירה בין האהבה לתורה לאהבת המקום?

במענה על מכתבו... נעם לי לקרות בו מהטבת מצב בריאותו, ובודאי שזה הביא תוספת בעבודתו בקדש, וע"ד פתגם כ"ק רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, שהקב"ה נותן ליהודים גשמיות והם עושים מגשמיות רוחניות.

ובמה שעורר בדברי המהר"ל בהקדמתו לס' תפארת ישראל, וז"ל: הת"ח לבו דבוק אל התורה וכו' אהבתו אל התורה דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד כו' כי אין אהבה לשנים. ותמה למה לזה קורא שנים, ומה סתירה בין האחת לחברתה. – ואין הספר עתה תחת ידי, ושקו"ט על פי העתקת כת"ר.

אהבת השכל – אהבה כלפי עצמו, אהבת המקום – מצד ריחוק הערך בינו לבורא

הנה מובן הוא על פי הנראה במוחש בתכונת נפש האדם, כי בעת לימוד ענין שכלי ואפילו לימוד התורה, שצריך להיות באופן שיבינה וישיגה, נרגש במוח הלומד השכל שבדבר, וכיון שבעל שכל הוא ומשתוקק לשכל ובפרט לשכל מסוג זה, מצליח בהבנתו והשגתו, וכהוראת רז"ל לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ.

ומלבד יחידי סגולה – הרי החשק והאהבה לענין שכלי אפילו נעלה ביותר מפני שבטבע הוא בעל שכל, מסלק אהבת המקום שהוא מפני כי הוא חיינו וכיו"ב, כי אלו הם שני ענינים. נוסף לדברי מהר"ל הם סותרים זה את זה, אבל רואים במוחש שאכן כן הוא, כי אהבת השכל היא אהבה המופנה כלפי עצמו שהוא האוהב שכל ויש לו טעם בזה והנאה, וממילא הרצון וחשק שלו בלימוד או בפלפול וכיו"ב, משא"כ אהבת המקום שבעיקרה צ"ל מצד ההפלאה וריחוק הערך שבינו לבין בוראו, וק"ל.

כשלומדים מצד אהבת המקום ה"ז מביא לביטול והעדר מציאות עצמו

ומזה מובן ג"כ החילוק שבהיוצא משתי האהבות, האחת בידיעת התורה – בידיעתה הרי אפשר שכמרז"ל לא זכה נעשית לו סם מות, היינו שמביאה לגיאות וכו', מה שאין כן אם היא אהבת המקום שבאה מהתבוננות בגדלות הבורא, וכלשון הרמב"ם הל' יסוה"ת ריש פרק ב', שמביאה דוקא לביטול והעדר מציאות עצמו, וככל ששוקד יותר על אהבה זו – גדול הביטול בנפשו, עד שנעשה שפל במאד. – ועיין ב"ח בטוואו"ח סמ"ז, דברים חוצבים להבות אש.

ונקודות מהאמור לעיל יש לדייק גם ברמב"ם סוף הל' תשובה במ"ש שם, איך צריך להיות קיום המצות ולימוד התורה וכו'. וראה ג"כ אגרת הקדש לרבנו הזקן סימן ב'.

לימוד תורה בהרגש הביטול – במדרגת צדיקים

וע"פ כל הנ"ל מובן ג"כ דיוק רבנו הזקן בתניא סוף פרק מ"א (נ"ח ע"ב) וז"ל: קודם שיתחיל ללמוד צריכה הכנה זו לפחות כנודע שעיקר ההכנה לשמה לעכב הוא בתחלת הלימוד בבינונים. שמדייק בתחלת הלימוד, כי בבינונים אי אפשר שילמוד על מנת להבין ולהשיג ובשעת מעשה יעמוד בביטול ובלי הרגש מציאותו אפילו כח החכמה וההבנה שלו [וזה שייך רק במדרגת צדיקים]. וכבר נודע מרז"ל – צדיקים הם מועטים.

בברכת הצלחה בעבודתנו בקדש ולהחדיר במושפעיו לימוד התורה חדורה אהבת ה'.

(אגרות קודש חי"ג עמ' פד)





מה יקרה היא אהבת ריעים

מה נעים הי' המחזה בהפגש שנים יחדיו, זה את זה יתענגו, וזה בזה ישמחו, בעוד טרם כלה האחד לדבר, הנה רעהו כבר מספר, הלא מכירים וידידים הם המה ואיך יוכל עצור מלגלות למו מכל הנעשה אתו עמו, ובביתו פנימה, ויתמלאו לבותיהם בגיל ושמחות על כל גדותיהם

מזון הנפש מוכרח כמו מזון הגוף

הפ"נ שלו התקבל, ושלחתי קראהו בהיכל קדש, באהל הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [הרש"ב] זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע. ושומע תפלה יקבל שועתו.

בראותי כתב ידך החייתני, כי לא ידעתי, וגם כהיום לא אדע מהנעשה אתך, וכמה הרהורי דברים היו אצלי. כתבתי לך פעמי [י]ם נוסף על המכתבים כלליים... ועל כל אלה, לא השגתי מענה, דבר שציער אותי במאד.

וגם כהיום יקשה לי במאד הדומי' הארוכה, וביותר הדיבור הקצר, והצנום בנימוס, אחרי דומי' ארוכה כזו, המראה לדעת על כמה דברים, הבלתי נעימי' במאד, או שאין מה לדבר – מפני לחיצת הלב והמוח – או שאין חפץ לדבר – מפני היאוש ח"ו באור התורה – או שאין כח לדבר – מפני השפלות של שקר – אשר כל אחד מהם, וכולם יחד, והמסתעף מהם, פסולים ומאוסים בתורת החסידות, ופועלים במאד מאד על מהלך העבודה המסורה ונתונה לכל איש ואיש, בכוונת הבורא ית' בבריאתו אותו.

האלקים החפץ בטוב בריותיו, ואשר יתאימו אל תעודתם שיצרם, נתן למו, היכולת בוא עד רום המעלות, במעלת הנפש, שיתגבר הצורה על החומר, ויברא לו כנפיים אשר על ידן יוכל צאת מחומריותו וגסותו. והשליבה הראשונה אשר מעמדה בלב הבשר וראשה מגיע השמימה, בשליבות משולבות ומקושרות אלו באלו, היא האהבה, אשר פריו מתוק ומועיל בחברת האנושי בכלל.

וכאשר יבאר העיקרים במעלת האדם על החי להיותו מדיניי בטבעו, מוכרח אל הקיבוץ מצד עצם טבעו וחלישת מזגו, זה קוצר וטוחן, זה שוזר וזה טווה, זה רוקם וזה תופר, זה כורת עצים וזה בונה, ומבין כולם יתקבצו מוכרחי הגוף, אשר מזה מוכרח כי יתפתחו החכמות בחכמת המעשה, אשר בדרך ממילא מוכרח כי יתגדלו גם חכמות הנפשיות, אשר מזונה – כלומר מזון הנפש – מוכרחת כמו שמוכרח מזון הגוף.

כל אחד הפיץ דרש ואיזה קרבת רעהו

והמסילה המביאה את כל זה בנועם החברה וההתועדות היא האהבה והריעות, אשר בה חי אלפי איש וראו בה גדולות ונצורות, בה ועל ידה התאחדו והושלבו, איש את רעהו עזרו, ויהיו מאושרים, האחד מצא נחמתו בחבירו, וחבירו בו, ענג נפשי עמו התחלק, וגם בצערו ח"ו השתתף, בכל מקום שהם, ובכל זמן, ואיש מהם לא מצא עצמו בודד ויחיד, כי לבו מלא תקווה באהבת רעהו החי חי אתו עמו, והוא עמו בכל עת ובכל שעה, ויהי האדם לנפש חי גם בעת צר ומצוק ח"ו, בידעו כי אור לו בשלום רעהו, ואשר יוכל עודד נפשו להפיג צערו, בדברים היוצאים מטוהר לב, המשולה לטוהר שמי רקיע המשובצה בכוכבי אור מתנוצצים בליל חושך ואפילה, כן רוח לב האדם והגיונו בדברו את רעהו הלחוף הנשבר והנדכא, אשר בכח אהבתו יאיר תהום החשך ר"ל המסוכה על פני המצטער, והמפרפר בלי כח מהמון הענינים הסובבים אותו, והממלאים את חלל עולמו בחיים יהיו איזה שיהיו, אם זמניים, אשר בגשם יסודם, או רוחניים ומוסריים, אשר בשמים מעל בנשמת אל שדי תקועים.

כזאת פגשנו על כל צעד ומדרך כף רגלינו, אנשים קרובים איש לרעהו, אשר תוכן אחד לאגדם, והיא אהבת האנוש שהתבוללה בתום ויושר, ואשר לזאת לא נמצא לעצור מלהתפתח האהבה והידידות באופן היותר מועיל, וכל אחד חפץ דרש ואיזה קרבת רעהו, ידידו אוהבו, והשגת ריעים באמת בצדק ובמישור, וכה התגלגלו פנינים יקרים בחוצות עיר, מה נעים הי' המחזה בהפגש שנים יחדיו, זה את זה יתענגו, וזה בזה ישמחו, בעוד טרם כלה האחד לדבר, הנה רעהו כבר מספר, הלא מכירים וידידים הם המה ואיך יוכל עצור מלגלות למו מכל הנעשה אתו עמו, ובביתו פנימה, ויתמלאו לבותיהם בגיל ושמחות על כל גדותיהם.

לקשר ולאחד אנשים להיות לאחדים, בכל אשר להם

מה יקרה היא האהבה, בעבודת האלקים בכלל, והתועלת הבאה לעוסק בעבודה, אשר אם כי בהגבל[ו]ת' נשאת, קירוב ויחוד שני מהותים נבדלים, אבל פנים אחרת לה, בהיותה כולה מוקדשת רק לאחת, לאחד ולקשר, לעודד ולנחם, לחזק ולסעד, ליתן עוז ותעצומות, אשר בזה יגבור האדם על רגשותיו, ויוכל החזק מעמד גם נגד זרם שטף המון התלאות, המצוקות, והאנחות, ה"י, והיא – אהבת הרעים ודיבוק חברים – היחידה במדות, אשר תוכל תת בים החיים דרך, ולגזור נתיבה בארחות תבל, להעמיד איש על בסיסו הנכון, והיא האחת התחבר והתאגד אנשים לקשרם ולאחדם ולהיות לאחדים, בכל אשר להם.

האבן טובה הלזו, תפיץ אור בהיר, כאשר היא נתונה ביד מבין דבר לאשורו איך כלכל מעשהו, כי הלא לא על הלחם בלבד יחי' האדם, כי אם בהמוצא בו ענין להתענין בו, וכל אחד חייב לראות את עצמו, כאלו הוא רק הוא, המחוייב בדבר, לזכות את הרבים, בכל אשר יוכל, הן בעירו ומקום משכנו, והן בהסביב לו, ובכל מקום שידו מגעת.

...מקווה הנני קבל מכתביך, אשר יהיו ראויים לשימת לב, פתח מסגר לבבך, עזוב את השפלות והענוה, המטבעות הפסולות, וקח תמורתם עבודה ופועל, התענין בכל אשר תוכל, בוא בכתובים את אחיך ריעיך, אשר רבים המה – יברכם הא-ל – וגם טובים ותאבים לשמוע הוד קול יוצא מלב פנימה. ויאר הוי' פניו אליך בכל אשר תעשה ברוחניות ובגשמיות.

מאד אחפץ לדעת משלומך הפרטי...

(אגרות קודש חי"ד עמ' יט ואילך)

