

פִּתְחַ דְּבַר

לקראת שבת פרשת דברים (חזון), הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון צח), והוא אוצר בלום מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בהרלוי"צ צוקללה"ה נבג"מ זיע"א.

בקשר עם מנהג ישראל לעסוק בימי בין המצרים בעניני בית הבחירה ד"בשכר קרייתה . . מעלה אני עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית" (תנחומא צו, יד), וכידוע הוראתו הק' בזה, הבאנו במדור 'חידושי סוגיות' ביאור בהל' בית הבחירה להרמב"ם – בגדר הדין ד'משוקדים' דהמנורה.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

נדפס באדיבות
The Print House
538 Johnson ave.
Brooklyn, NY 11237
(718) 628-6700

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות
845 Eastern Parkway
Brooklyn, NY 11213
(718) 732-9018

תוכן העניינים

מקרא אני דורש

את הפסוק "ראה נתתי לפניכם את הארץ", מפרש רש"י "בעיניכם אתם רואים"; כיצד אכן ראו בני" בהיותם בחורב ש"נתתי לפניכם את הארץ"?
(ע"פ לקוטי שיחות חלק לד עמ' 1 ואילך)

יינה של תורה

ביאור במשל של הרה"ק רלו"צ מבארדיטשוב על שבת חזון, דבשבת זו מראים לכאור"א את ביהמ"ק השלישי.
(ע"פ לקוטי שיחות חלק ט עמ' 24 ואילך)

חידושי סוגיות

הרמב"ם פוסק ד"משוקדים" קאי גם על הכפתורים ופרחים שבששת הקנים, וזהו תמוה. רבינו מביא בזה כמה תירוצים בזה ודוחה, ולבסוף מיישב דלהרמב"ם זהו דין באופן עשיית המנורה, ועפ"ז מיושבים כל השאלות.
(חידושים וביאורים בהל' בית הבחירה סי' ז)

פנינים

פנינים יקרים ומאירים בפרד"ס התורה לכמה נקודות בפרשתנו.
(מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש)

הוספה - דרכי החסידות

פתגמים, סיפורים וביאורים בענין עבודת התפילה, פעולתה ומעלתה.
(מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש)

מקרא אני דורש

"ראה נתתי לפניכם את הארץ" – הכיצד?

את הפסוק "ראה נתתי לפניכם את הארץ", מפרש רש"י "בעיניכם אתם רואים"; כיצד אכן ראו בני"י בהיותם בחורב ש"נתתי לפניכם את הארץ"?

א. על הפסוק (פרשתנו א, ח) "ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ גו" מפרש רש"י "ראה נתתי - בעיניכם אתם רואים, איני אומר לכם מאומד ומשמועה". ובפשטות, כוונתו בזה להדגיש שכונת הפסוק אינה "ראה" מלשון הבנה, אלא ראייה כפשוטה - "בעיניכם אתם רואים".

וצריך להבין: מכיוון שבזמן ההוא עדיין לא באו בני"י לארץ ישראל, מכריח לכאורה פשוטו של מקרא שהכוונה ב"ראה" היא ללשון הבנה, דהרי עדיין לא ראו בעיניהם את הארץ. וכיצד מפרש רש"י (בפשוטו של מקרא) שהכוונה בזה היא לראיה מוחשית?

יש מפרשים (נחלת יעקב), "שנתכוון להריגת סיחון ועוג שהיו המלכים בטוחים עליהם, ואפ"ה כבשו אותם ישראל בקלות", וע"כ אומר הכתוב שראו בעיניהם.

אבל לכאורה, אין לפירוש זה מקום (ע"פ פשוטו של מקרא), דהרי פסוק זה תוכנו, דברי ה' לבני"י בחורב, ולא לאחר כיבוש ארץ סיחון ועוג. והדרא קושיא לדוכתא: איך אפשר לומר שבחורב ראו בני"י בעיניהם - ולא "מאומד ומשמועה" - ש"נתתי לפניכם את הארץ"?

ב. אח"כ מעתיק רש"י מן הכתוב "באו ורשו" ומפרש: "אין מערער בדבר ואינכם צריכים למלחמה, אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זיין".

במפרשים (שפ"ח, דבק טוב ועוד) כתבו שהכרחו של רש"י לפרש כן הוא - "דאל"כ, איך אמר להם באו, והיא עדיין אינה כבושה לפניהם".

אבל פירוש זה אינו מובן: ע"ד לשון זה ("באו ורשו") מצינו גם לקמן בפר' ואתחנן (ו, יח) - "ובאת וירשת את הארץ", ושם אי אפשר לפרש "אין מערער בדבר כו' אילו לא שלחו מרגלים כו'" שהרי המדובר שם בדברי משה שלאחר גזירת המרגלים, לדור שנכנסו לארץ (שהיו צריכים לכלי זיין ומלחמות).

ועכצ"ל, שהלשון "ובאת וירשת" אפשר לפרשו - שתירשו את הארץ לאחר כיבושה. וממילא קשה, מהו ההכרח לפרש כאן שכשיבואו ירשו מיד ("אין מערער בדבר" כו')?

ג. ויש לומר הביאור בזה:

כוונת רש"י בפירושו היא לתרץ קושיא כללית בכתוב זה: כתוב זה בא בהמשך למ"ש לפני' "ה' אלקינו דבר אלינו בחורב לאמר רב לכם שבת . . פנו וסעו לכם ובאו הר האמורי ואל כל שכניו . . ארץ הכנעני והלבנון עד הנהר הגדול נהר פרת". ותמוה, לאחרי שכבר צוה אותם שיבואו אל הארץ (לכל גבולותיה), מה מוסיף הכתוב שלאחריו "ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ גו'?"

ואף שבכתוב זה מוסיף ע"ד הבטחת נתינת הארץ, כדי שבנ"י לא ייראו מלבוא אל הארץ - עדיין קשה, דהו"ל להתחיל בכתוב (זה) ע"ד הבטחת הארץ - "ראה נתתי . . באו ורשו גו'" - ואח"כ להמשיך בפרטי הציווי - "פנו וסעו לכם ובאו הר האמורי גו'".

ולכן מפרש רש"י, שאין כוונת הכתוב להודיע סתם עוה"פ אודות הבטחת נתינת הארץ, אלא יש כאן חידוש (בנוגע להבטחה זו) שלא ידעו עד כה;

וע"ז מפרש רש"י, שיש כאן ב' חידושים:

(א) "ראה נתתי" - שבנ"י רואים במוחש שארץ ישראל כבר נתונה להם ("נתתי" לשון עבר). דעד אז היתה הבטחת הארץ רק באופן של "שמועה או "אומד" - דבמצרים היתה הבטחה "והוצאתי אתכם", והיה אז "ויהא העם", שזהו בגדר "שמועה" (קבלת דברים בלבד); ואח"כ, לאחרי הניסים דיצי"מ וקרי"ס ד"נמוגו כל יושבי כנען", הרי אז יכלו כבר ישראל לשער (בררך "אומד") שוודאי יתן ה' את מלכי כנען בידיהם, וירשו את הארץ בדרך נס;

משא"כ עתה - "ראה נתתי, בעיניכם אתם רואים, איני אומר לכן מאומד ומשמועה", כדלקמן.

(ב) "באו ורשו" - מאחר ש(כבר) "נתתי לפניכם את הארץ" (לא רק באופן של הבטחה, אלא באופן שיכולים לראות נתינה זו "בעיניכם", הרי מובן, שכניסתם לארץ תהיה בלא עיכוב - "אין מערער בדבר" וכו').

ד. אבל עדיין חסר ביאור: מהי השייכות של הבטחה זו להנסיעה מהר חורב דווקא (שלכן נאמרה כאן דווקא) וכן - מהו הטעם שחזר משה עליה עתה, לאחרי ארבעים שנה?

והביאור בזה - בפשטות:

דיבור זה בפשטות בא בהמשך לדברי התוכחה שבתחילת הפרשה - "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע", וכפרש"י שם "אמר להם משה ראו מה גרמתם, אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר ואף הוא מהלך י"א יום ואתם הלכתם אותו בשלשה ימים. . . וכל כך היתה שכינה מתלבטת בשבילכם למהר ביאתכם לארץ ובשביל שקלקלתם הסב אתכם כו' ארבעים שנה".

כלומר: בנסיעה זו מהר חורב הלכו ישראל במהירות נסית (הבאה ע"י ש"שכינה מתלבטת בשבילכם"), כדי למהר ביאתם לארץ.

ואחרי שאמר משה את דבריו בקיצור וברמז, חזר אח"כ לספר ע"ד נסיעה זו בפרטיות וביותר - "ה' אלקינו דיבר אלינו בחורב לאמר רב לכם שבת בהר הזה, פנו וסעו לכם ובאו גו"; וזהו ג"כ מה שהוסיף "ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו גו" די"ל שבוה רמז להם הנפלאות שראו בעת נסיעה זו, שבראותם המהירות הנסית, שממהר הקב"ה את ביאתם לארץ, הרי זו ראי' מוחשית איך ש(מצד הקב"ה הרי) הארץ כבר נתונה להם בפועל, מבלי כל עיכוב ומונע (- "כשתבואו תרשו מיד"), וחסרה רק הכניסה לארץ בפועל (אלא שע"י חטאייהם, כמסופר בהמשך הכתובים, גרמו שנתעכבו במדבר יותר מעוד ל"ח שנה).

ה. ומכאן הוראה לזמננו עתה:

מקרא מלא דיבר הכתוב "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" וא"כ י"ל, שגם הבטחת גאולת כל הארץ לגבולותיה בגאולה האחרונה היא דומה ל"כימי צאתך מארץ מצרים" שמצד הקב"ה תהי' באופן של "אין מערער בדבר ואינכם צריכים למלחמה" ואפילו לא ל"כלי זיין".

אלא שזה תלוי בכנ"י, דכאשר הם בוטחים כדבעי בקב"ה, ועאכו"כ שאין הם נמנעים לומר (גם בפני האומות) שהארץ היא נחלת עולם של עם ישראל, כי הקב"ה ש"כל הארץ של הקב"ה היא", "נטלה מהם ונתנה לנו" (רש"י בראשית א, א) - אזי ברור הדבר ש"אין מערער בדבר", ועוד זאת ש"אינכם צריכים למלחמה" ח"ו.

וזוהי במהירות ד"נפלאות" לגאולת כל הארץ, בנין ביהמ"ק וקיבוץ גלויות - כ"ז באופן של "אחישנה", במהרה בימינו ממש.

יינה של תורה

לעבוד ולקבל את הבגד השלישי

ביאור במשל של הרה"ק רלוי"צ מבארדיטשוב על שבת חזון,
דבשבת זו מראים לכאו"א את ביהמ"ק השלישי.

א. בספרי חסידות מובא בשם הרה"ק מבארדיטשוב (ראה פלח הרימון לר' הלל מפאריטש, תחילת ספר בראשית) כי השבת שלפני תשעה באב נקראת בשם "שבת חזון (לשון מחזה)", משום שבשבת זו מראים - מחזה - לכל יהודי מלמעלה את בית המקדש השלישי. הרב מבארדיטשוב מבאר זאת על פי משל לאב שתפר לבנו בגד יקר, אך הבן לא היטיב לשמרו, והבגד היקר נקרע. הכין האב לבנו בגד נוסף, אף הוא יקר ונאה, אך גם אותו קרע הבן. משראה זאת האב, הכין בגד שלישי, אותו לא נתן לבנו ללבשו - "פן יחזור לסורו" וגם בגד זה יקרע בידי, אך לעיתים נדירות היה מראה לו את הבגד היקר המוכן עבורו, בכדי לעורר בו רצון עז לקבל את הבגד. רצון זה יגרום לבן להיטיב את הנהגתו, משום שרק כאשר יחזור למוטב יהיה הוא ראוי לקבלת הבגד.

שני הבגדים הראשונים וקריעתם מורים על שני בתי המקדש שנתן הקב"ה - האב - בידי בנו - עם ישראל, אשר נחרבו בשל הנהגת בני ישראל. הבגד השלישי הוא הבית השלישי, בית המקדש העתידי לבוא, אותו לא זכינו לקבל, ובכל שנה, בשבת חזון, מראה לנו אבינו - הקב"ה - את הבגד, בכדי לעורר בנו תשוקה וכיסופים לבניית הבית השלישי, במטרה שבעקבות תשוקה זו ניטיב את דרכינו, על מנת שנהיה ראויים לקבל את הבגד היקר.

כוונת האב בהראותו לבנו את הבגד השמור עבורו, היא במטרה שהלה ישנה את הנהגתו ויחזור "לילך בדרך הישר". הוא הדבר בנמשל: הקב"ה מראה לכל יהודי את בית המקדש בכוונה

לפעול בו שינוי וחזרה ל"דרך הישר".

אך אין זה מובן:

לכאורה, העובדה כי מלמעלה מראים ליהודי את בית המקדש, לא מספיקה בכדי לפעול ביהודי שינוי בכוחות נפשו הפנימיים. דמכיון שראיתו את בית המקדש תלויה בהמשכה עליונה, שאינה קשורה בכוחותיו שלו, אין בכוחה של הראיה לפעול בו בפנימיות, עד כדי שינוי רצונותיו הטבעיים. מה, אם כן, התועלת בכך שמראים ליהודי מלמעלה את בית המקדש? כיצד יפעל עליו הדבר לשנות את הנהגתו ולחזור למוטב?

כמו כן, יש להבין, במה שונים הבגד הראשון והשני, אותם נתן האב בידי הבן ללא חשש מהתנהגות בלתי-רצויה של הבן, העלולה להזיק לבגד היקר, לעומת הבגד השלישי, אותו חושש האב לתת לבנו, "פן יחזור לסורו"? מדוע העניק הקב"ה לבני ישראל את שני בתי המקדש ללא קשר להתנהגותם, ואילו בכדי לזכות לבנין הבית השלישי, דורש הקב"ה מבני ישראל שינוי הנהגה וחזרה למוטב?

ג. בית המקדש הוא מקום שם שורה השכינה, מקום בו מופיעה האלקות בגילוי בעולם. מטרת בנין המקדש היא הפיכת המציאות הגשמית והעולם לכלי ראוי להתגלות האלקות בו.

המקדש הראשון היה גילוי השפעה אלקית עליונה, ללא קשר לגדרי המציאות הגשמית. אז עמדו בני ישראל בדרגת 'צדיקים', כל עסקם היה בהמשכת אלקות בעולם, אך לא התעסקו בכירור וזיכוך העולם הגשמי עצמו. המקדש הראשון, בשל היותו המשכה אלקית עליונה שאינה קשורה בגדרי המציאות התחתונה, לא פעל באופן פנימי בגדרי העולם. ללא זיכוך המטה, העולם הגשמי, אין בכח האור האלקי העליון לחדור במציאות הגשמית הנמוכה. ולכן נחרב בית המקדש הראשון, משום שגילוי האלקות שבו, לא התאחד עם מציאות העולם והגשמיות.

לאחר החורבן הראשון עמדו בני ישראל בדרגת 'בעלי תשובה', אז עסקו הם בעבודת תיקון החורבן וזיכוך העולם. בנין המקדש השני נעשה בהתעוררות הנבראים, ולא מצד המשכה עליונה. אולם, גם מקדש זה נחרב, משום שעבודת הנבראים מוגבלת היא, וביכולתה להמשיך אלקות מדרגה המוגבלת לפי ערכה. המקדש השני היה קיים זמן רב יותר מהמקדש הראשון, כלומר, האור האלקי חדר יותר במציאות העולם, משום שפעולתו היתה בירור והעלאת העולם, אולם לאיך גיסא, כיוון שפעולתו היתה בקו ה'העלאה' - בירור וזיכוך העולם, לא נמשכה בעולם דרגת האלקות הבלתי מוגבלת.

לאחר הגילוי האלקי בצורת 'המשכה' - הופעת אלקות בעולם, ללא יחס לגדרי המציאות (המקדש הראשון), והגילוי המתיחס לגדרי העולם, אך מוגבל בהם - 'העלאה' (המקדש השני), תיתכן התגלות האלקות בעולם בשלימות - בית המקדש השלישי. שלימות גילוי האלקות בעולם היא כאשר גילוי זה קשור בגדרי המציאות ובעבודת הנבראים, אך יחד עם זאת, מתגלה הוא בכח המשכה אלקית בלתי-מוגבלת. כאשר העבודה היא בכח עצמותו יתברך - דרגת האלקות שאינה מוגבלת כלל, וביכולתה להאיר אף במציאות הגשמית הנמוכה, חודר האור האלקי בעולם,

עד כדי הפיכת ושינוי מציאותו למציאות המאוחדת באלקות. בגילוי הקשור בהעלאת המציאות הגשמית, יחד עם המשכה אלקית נעלית, נפעלת התאחדות מציאות הגשמיות והעולם באלקות, עד שהמציאות הגשמית המוגבלת הופכת לכלי לגילוי האלקות הבלתי-מוגבלת. שלימות גילוי האלקות בעולם תהיה בכניית המקדש השלישי - חיבור ה'המשכה' ו'העלאה'. מסיבה זו, המקדש השלישי יהיה קיים בקיום נצחי, משום שאז תתאחד המציאות הגשמית באלקות, ללא כל מניעה להופעת האלקות בעולם.

זוהי הסיבה לכך שבכדי לזכות לקבל את הבגד השלישי - בית המקדש השלישי - נדרשת מהבן חזרה להנהגה הרצויה:

לקבלת המקדש הראשון והשני לא נדרשה מבני ישראל הפיכת מציאותם להתנהגות לפי רצון ה', משום שבתו המקדש לא פעלו שינוי בגדרי העולם והמציאות. לעומת זאת, פעולת בית המקדש השלישי היא הפיכת גדרי המציאות התחתונה והעלאתה לאלקות. בגאולה העתידה, לא תהיה כל מניעה להארת האלקות בעולם, עד שהמציאות הגשמית עצמה תאיר ותגלה את האור האלקי הטמון בה. ההכנה לקבלת גילוי זה היא הפיכת ושינוי הרצונות הטבעיים ורגילות המידות, וניצולם לפי רצון ה'.

בכך תובן גם פעולת ראית בית המקדש השלישי בנפש היהודי:

ב"שבת חזון" רואה יהודי את בית המקדש השלישי - התאחדות ההארה האלקית העליונה בגדרי המציאות הגשמית. כשם שהגילוי האלקי שיתגלה בבנין הבית השלישי הוא גילוי המתאחד ומתעצם עם מציאות העולם, כך פעולת ראית גילוי זה על נפשו של יהודי היא באופן פנימי הגורם לו לשנות את טבע מידותיו ורצונותיו כפי הרצון העליון. ראייה זו - גילוי מלמעלה, הופכת להיות חלק ממציאותו שלו - התגלות דרגה אלקית בלתי-מוגבלת בתוך גדרי המציאות המוגבלת.

חידושי סוגיות

"משוקדים כפתוריה ופרחיה" – לשיטת הרמב"ם

הרמב"ם פוסק ד"משוקדים" קאי גם על הכפתורים ופרחים שבששת הקנים, וזהו תמוה. רבינו מביא בזה כמה תירוצים ודוחה, ולבסוף מיישב דלהרמב"ם זהו דין באופן עשיית המנורה, ועפ"ז מיושבים כל השאלות

מובא בזה בקשר עם מנהג ישראל ללמוד בימי בין המצרים בעניני בית המקדש, ד"בשכר קרייתה. . מעלה אני עליהם כאילו הם עוסקים בבנין הבית" (תנחומא צו, יד)

הוציאו לוי ה' מקראות אין להם הכרע ואחד מהם משוקדים [ובמנורה² ארבעה גביעים משוקדים כפתורי' ופרחי'³] דמספקא לן אי קאי אגביעים או אכפתורי' ופרחי', ולכך מפרש אתרווייהו דמספיקא עבדינן כולהו משוקדים, שאף אם יעשו משוקדים ואין צריך

מביא קושיית המשנה למלך על הרמב"ם

א. ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ג ה"ב, לאחר שהוא מפרט את מספרם של הגביעים כפתורים פרחים, הן של "קנה המנורה" (הקנה האמצעי), והן של "ששת קנים", הוא מסיים: "והכל משוקדים כמו שקדים בעשייתן".

עמ"ש הרמב"ם "והכל משוקדים" - שכל הגביעים כפתורים ופרחים שבמנורה היו משוקדים - מביא הכסף משנה (מהר"י קורקוס): כתב כן רבינו מדאמרינן בפרק

(1) יומא נב, סע"א ואילך (הובא בפרש"י תרומה כה, לד).
(2) תרומה שם.
(3) פרש"י תרומה שם ויומא שם, ב. וראה לקמן בפנים סעיף ב - שכ"ה בכו"כ מקומות.

משוקדים כפתורי ופרחי".

ומכיון שכן - "עבדינן לכולהו דקני המנורה נמי משוקדים. . דמאי שנא מנורה גופא מקני מנורה. . אי כולהו גביעים כפתורים ופרחים דמנורה בעו משוקדים משום דאין הכרע אהיכא קאי, הכי נמי כולהו דקנים בעו משוקדים".

אבל לכאורה אין פירוש זה מובן:

להמבייט נמצא, שמצד הסברא "דמאי שנא מנורה גופא מקני מנורה" מתהווה ספק ("אין לו הכרע") בשני הכתובים⁷

[וכמו שכתב, שאם נאמר ש"משוקדים דמנורה לא קאי אלא אכפתורי ופרחי, הי' צריך לדחוק ולומר שגם הפסוק "שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח" - "קאי משוקדים אסיפי" דקרא דכפתור ופרח"]

ולכן, לפי ביאור הכס"מ (ממהרי"ק) "דמספיקא עבדינן כולהו משוקדים" - צריך לעשות "הכל משוקדים", הן במנורה עצמה והן בששת הקנים - מכיון שהספק הוא בשני הכתובים, כנ"ל.

אבל דוחק גדול לומר כן, כי⁸: א) תמוה לומר, שמחמת הסברא ד"מאי שנא כו"י ידחק את הפסוק לשלושה גביעים גו"י ויפקיעוהו מפשוטו⁹ (ב) בכמה מקומות - ירושלמי¹⁰,

(7) וכן משמע בשיח יצחק ליומא שם.

(8) ונוסף לזה: לפי פירושו שאפשר לפרש (בדוחק עכ"פ) ד"משוקדים" (שבשני הפסוקים) קאי אי אלפניו או אלאחוריו - לכאורה, הדרא קושיית התוס' למקומה, "אמאי לא דרשינהו להו לפנייהם ולאחרייהם כמו בנשך ובמרבית" (ועוד)? וראה לקמן הערה 17.

(9) משא"כ בפסוק השני, אף ד"איכא אתנחתא בגביעים" - אא"פ ללמוד ולהכריע (לדעת התוס'*) מפיסוק הטעמים,

להיות משוקדים אין בכך הפסד, אבל אם יניח מלעשות משוקדים אם צריך משוקדים איכא קפידא.

ומקשה המשנה למלך: הרי הספק (שבברייתא) אינו אלא "בקרא דובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתורי ופרחי" דמיירי בגופה של מנורה, אבל בנוגע ה"כפתורים ופרחים בששת הקנים" (שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח⁴) לא מספקא לי' אי בעינן משוקדים כיון דהפסיק [בהתיבות] "בקנה האחד" בין "משוקדים" ל"כפתור ופרח", דאלת"ה הו"ל למימר שלשה גביעים בקנה האחד משוקדים כפתור ופרח" - וא"כ למה כתב כאן הרמב"ם ש"הכל משוקדים"? ונשאר ב"צ"ע".

מביא כמה תירוצים בזה - ודוחה

ג. המבייט⁵ מקשה קושיא זו ומתרץ ע"פ פירוש התוס'⁶ בהטעם ש"משוקדים" - "אין לו הכרע", שהספק הוא "משום דאיכא אתנחתא בגביעים, ובמנורה ארבעה גביעים, ומשמעו משוקדים כפתורי ופרחי, וקרא אחרינא מוכחא דמשוקדים לא קאי אלא אגביעים דכתיב שלשה גביעים משוקדים, ולהכי אין לו הכרע". היינו שזה שאין לו הכרע הוא מחמת הסתירה שבין שני הפסוקים - מהפסוק ע"ד ששת הקנים מוכח ש"משוקדים לא קאי אלא אגביעים", והפסוק "ובמנורה ארבעה גביעים" ("דאיכא אתנחתא בגביעים") "משמעו

(4) תרומה שם, לג.

(5) קרית ספר על הרמב"ם כאן. וראה ע"ז בהר המור" על הרמב"ם. חזון עובדי' (ליוורנו, תקמ"ז) ע"ה תרומה (עז, ד ואילך). ועוד.

(6) יומא שם ד"ה שאת.

(*) משא"כ לדעת הריטב"א יומא שם "דאלו השתא

[לפנ"ז] "משמעו";

הספק (גם להתוס' 15) אינו אלא בפסוק השני, דהיינו: אם "משוקדים" קאי על "כפתור גו'", כדמשמע מזה "דאיכא אתנחתא בגביעים" (דלא כמו בששת הקנים שהגביעים הם משוקדים), או שנאמר ש"משוקדים" קאי על הגביעים¹⁶ כי כן למדים מהכתוב שלפני זה, ששם "מוכחא דמשוקדים לא קאי אלא אגביעים"¹⁷.

והדרא קושיא לדוכתא: מאיזה טעם צריך לעשות הכפתורים והפרחים של ששת הקנים משוקדים?

ג. יש מפרשים¹⁸ המתרצים שאע"פ שהספק אינו אלא בפסוק הב' (כנ"ל) - אבל הרי יש סברא לרמות ולקשר (בתור הוכחה) את הכתוב השני עם הראשון (כי "מסתברא שיהיו שווין"), לכן סובר הרמב"ם, שכשם שעושים "הכל משוקדים" בגופה של מנורה (מהטעם ש"אין לו הכרע"), כך עושים הכל משוקדים בששת הקנים ("אף דהפסוק לא חייב כך") - "כדי להשוותן" (מאחר ש"אין קפידא בהוספה").

אבל גם תירוץ זה צע"ג: האומנם מספיקה הסברא ד"כדי להשוותן" לחדש דין ש"הכל

והתוס' ע"ה תרומה שם. וראה גם משכיל לדוד שם. ועוד.

(16) ראה הערה 9.

(17) ולכן אא"פ לדרוש אלפניו ואלאחריו (ראה הערה 8) - כי לפי הסברא שנלמד מפסוק שלפני זה (מפני שגוף המנורה צ"ל שווה לששת הקנים) - יש לעשות רק הגביעים משוקדים (כמו ששת הקנים ש"מוכחא דמשוקדים לא קאי אלא אגביעים"). וראה לעיל הערה 13.

(18) מעשה רקח על הרמב"ם. ותי' עד"ז הובא בחזון עובדי' שם (והקשה עליו). וראה גם מלבי"ם שם (ומביא מברייתא דמלאכת המשכן ספ"י "ונרותיהן שוות והן דומות זו לזו").

ברייתא דמלאכת המשכן¹¹, מכילתא¹² ועוד - מפורש¹³ שהספק הוא בפסוק (השני) "ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים גו"¹⁴.

נמצא לכאורה שצריך לומר, שבפסוק הראשון "שלשה גביעים משוקדים גו" אין שום ספק ש"משוקדים" קאי רק על הגביעים (מאחר שישנו ההפסק של "בקנה האחד" לפני התיבות "כפתור ופרח") [וכדיוק הלשון בתוס' 15: וקרא אחרינא מוכחא דמשוקדים לא קאי אלא אגביעים - ואינם כותבים (כלשונם

דאל"כ אפשר לפשוט הספק בשאר ד' המקראות (ראה שיח יצחק ליומא שם ולחגיגה ו, ב (וש"נ). ועוד).

(10) ע"ז פ"ב ה"ז.

(11) פ"י.

(12) בשלח יז, ט. וכן בתנחומא שם.

(13) וכמובא בהר המור"י שם (ונפרך תי' התו"ת תרומה שם). ומה שמתרחק ד"אולי ס"ל לרבינו דבקים ליכא לאסתפקי כלל וקאי וודאי אגביעים ואכפתור . . . וכמו שהקשו התוס' ביומא שם [ראה לעיל הערה 8] . . . אבל כאן דאיכא אתנחתא ספוקי מספקא להו" - צע"ג, שהרי גבי קנים הפסיק הכתוב ע"י התיבות "בקנה האחד", ומדוע נאמר דנדרש גם אלאחריו (וקושיית התוס' היא רק בהפסוק דגופה של מנורה)?

ולהעיר מפי' הנחלת יעקב (על פרש"י תרומה שם) ב"אין לו הכרע" - "אם הגביעים בלבד היו משוקדים כמו שאר קנים ולא הכפתורים ופרחים וקאי משוקדים אלמעלה בלבד או דקאי גם אלמטה וגם הכפתורים ופרחים היו משוקדים ומעלה יתירה ה' לקנה האמצעי". וראה גם נזר הקודש (השלם) לב"ר פ"פ, מהל"ם מלבי"ם תרומה שם.

(14) ודוחק לומר שהביאו הפסוק השני רק משום שהספק נולד ע"י פסוק השני (הסותר הפסוק שלפני) - ולהעיר שזוהי נפק"מ להלכה (ראה ברייתא דמלאכת המשכן) באיזה חלק מהמנורה חל הספק.

(15) והרי המל"ם מביא ראי' (דבפסוק הראשון אין ספק מדברי התוס'. וכן משמע (שמפרש כן בתוס') בנחלת יעקב

דאיכא פסוקא דקראי והפסק טעמים נתברר ספיקו" וראה יד מלאכי כלל רעה. וכבר שק"ט בזה - ראה שדי חמד כללים מע' ח"ת כלל צ"ח (וש"נ). ועוד. ואכ"מ.

אלא שא"כ נשאלת השאלה: מאחר שתמיד היתה מנורה במשכן ומקדש - מתי (ואיך) נולד ספק זה?

לכאורה הי' אפשר לומר, שהספק נתהווה בזמן גלות בבל - עדמ"ש בגמרא שם (לפנ"ז)²³ בנוגע לאמה טרקסין אשר (רק) "במקדש שני" "איסתפקא להו לרבנן בקדושת' אי כלפנים או כלחוץ" (והספק הוא)²⁴ מחמת דאיבעיא להו איך לפרש פסוק²⁵ (ודביר גו") אלפניו או אלאחריו)²⁶.

אבל נוסף על הדוחק שבדבר - שהרי בין העולים עם עזרא הרי היו "ורבים מהכהנים גו' הזקנים אשר ראו את הבית הראשון"²⁷

- הרי עוד ועיקר: לא אישתמיט בשום מקום לומר, שהי' שינוי בצורת המנורה בין בית ראשון לבית שני, שדוקא בבית שני הי' "הכל משוקדים"²⁸!

וגם אין לומר שהספק נולד רק אצל איסי בן יהודה (או בזמנו) - כי

(נוסף לזה שיש מקום לחקור אם בזמנו - בהיותו תנא²⁹ - כבר נשכחה צורת המנורה, ולא

משוקדים", גם במקום "דהפסוק לא חייב כן"¹⁹ (ובפרט שאין הרמב"ם אומר בזה "ויראה לי" וכיו"ב) - חידוש כזה בהלכה בהכרח, לכאורה, שיה"ל מקור²⁰!

מכריח דהומב"ם ס"ל ד"הכל משוקדים" הוי דין לכתחילה

ד. ויובן זה בהקדם הביאור בברייתא הנ"ל ("תניא איסי בן יהודה") ש"משוקדים" "אין לו הכרע", דלכאורה:

תמוה ביותר לומר שהתורה תכתוב דין באופן שאין לו הכרע - שיתהווה ספק ולא ידעו איך לקיים את המצוה²¹

[בשלמא בשאר ארבעת המקראות - "שאת . . מחר ארוך וקם" - אין זה נוגע אלא לדעת את פירוש הכתוב; אבל ב"משוקדים" הרי זה ציווי באופן עשיית המנורה²²].

וצריך לומר (לכאורה) שב"אין לו הכרע" אין הכוונה שמלכתחילה ובעצם לא הכריעה התורה - ודאי אמרה תורה כיצד לעשות את המנורה באופן מסויים וכן עשה אותה משה בפועל - והספק ("אין לו הכרע") נולד רק בזמן מאוחר יותר.

"נעשית מעצמה" (תנחומא בהעלותך ג (ועוד). פרש"י תרומה כה, לא).

(23) יומא נא, ב ואילך. וראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד ה"ב.

(24) שם נב, סע"א - וע"ז הובאה הברייתא ד"חמשה מקראות כו".

(25) מ"א ו, יט.

(26) וכן מצינו בעוד כמה ענינים ש"שכחום" מחמת גלות (ראה מגילה ג, א. ובכ"מ).

(27) עזרא ג, יב. וראה מצו"ד שם.

(28) ע"ד המובא ביומא שם ב"אמה טרקסין". וכן בעוד כמה ענינים (לדוגמא - מדות פ"ג מ"א. ועוד).

(29) שהרי הובא בברייתא. וראה יפה עינים יומא שם. סדר הדורות ע' איסי בן עקיבא.

ומ"ש במעשה רקח שם עוד תי" - "משום דתחילת דין זה (ברמב"ם) אגופה של מנורה קאי . . וסיים (ברמב"ם) והכל משוקדים דקאי לגופה של מנורה שהתחיל" - לכאורה דוחק גדול ביותר.

(19) ואינו דומה לדברי הכס"מ (מהרי"ק), דשם מוכרח לעשות שניהם מחמת הספק, ו"מספיקא עבדינן כולהו משוקדים".

(20) ודוחק לומר דנלמד מברייתא דמלאכת המשכן שהובאה בהערה 18.

(21) אפילו לא ביאור בתושבע"פ (שהי' צ"ל קבלה בזה וכו'). ולהעיר מריטב"א הנ"ל שוה"ג להערה 9.

(22) ודוחק גדול לתרץ שזהו מפני שלפועל המנורה

אלו היו גם כדורות שלפניהם (ובהתאם להשיטות היו גם התפילין שלהם בפועל בשני אופנים).

אבל השאלה במקומה עומדת: מאחר שיהודים מניחים תפילין מזמן משה רבנו³⁴, הרי לכאורה בהכרח שתהי' בזה מסורה מאב לבנו כו' מאז דורו של משה, א"כ איך נתהווה בזה מחלוקת אפילו בזמן הכי קדום?

עד"ז היא השאלה במחלוקת ב"ש וב"ה³⁵ בציצית - "כמה חוטין הוא נותן" - איך היתה המסורה, שלפי' קיימו ישראל מצות ציצית מזמן משה רבנו ואילך והלאה - בלי הפסק? ועוד].

אבל כל האופנים שבהם מסבירים את אפשריות הספיקות בהשקו"ט הנ"ל³⁶ - אינם מתרצים את השאלה בנדר"ד בענין המנורה: המנורה שעשה משה [שהיא היתה בתבנית "אשר³⁷ אתה מראה בהר"³⁸] הרי היתה קיימת

הי' באפשר לברר הדבר³⁰ - הרי עוד ועיקר) לפי"ז הרי אין מקום להסביר את פסק הרמב"ם ("והכל משוקדים") במנורת ביהמ"ק, על יסוד המאמר "אין לו הכרע" - ספק שעפנה"ל נולד רק לאחר החורבן³¹!].

ה. ידועה השקו"ט בענין המצות שקיימו תמיד מזמנו של משה רבינו ואילך - איך נולדו בהן ספיקות ומחלוקות באופן קיומן³²?

[ומהדוגמאות המפורסמות - מחלוקת רש"י ור"ת בתפילין, דלכאורה: איך שייכת מחלוקת בזה - הרי הי' אפשר וצריך לברר את זה בקלות ע"י שיבדקו בתפילין של אבותיהם לראות אם הם מסודרים לפי דעה אחת או לפי השני? !]

ידוע הביאור בזה³³, שהמחלוקת לא הותחלה בזמן רש"י ור"ת, אלא ששתי שיטות

(30) להעיר מאדר"נ (פמ"א, יב): ומנורה . . עדיין מונחין ברומי. ובשבת (סג, ב. וש"נ) "אני ראיתיו (הציץ) בעיר רומי וכתוב כו" (וראה חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח סימן ח בסופו).

(31) ולכאורה דוחק גדול לומר שסתימת ל' הרמב"ם "והכל משוקדים" הוא פסק רק היאך לעשות המנורה לעת"ל בביהמ"ק השלישי (ועפמ"ש בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ שה"תועלת" בלימוד מס' מדות היא כדי לידע איך לבנות מקדש הג') - ובפרט שאז לכאורה לא שייך ספק בזה, וכמחז"ל (יומא ה, ב - בכגון דא) "אהרן . . ומשה עמהם". וראה תו"ט (בהקדמתו למס' מדות): כשנזכה לבנות בנין העתיד יגלה הקב"ה עינינו כו'.

(32) עד"ד קושיית הירושלמי (שבת פ"ט ה"א. פסחים פ"ו ה"א) בהא דנתעלמה הלכה מבני בתירא אם פסח דוחה שבת - "והלא א"א לשני שביעית שלא חל י"ד להיות בשבת" נ'התי' "כדי ליתן גדולה להלל" - צ"ע לכאורה, שהרי זה ש"נעלם ונשכח מכל ישראל" (קה"ע פסחים שם) איך נעשה הפסח בפעם שלפנ"ז - הוא נס יוצא מגדר הטבע לגמרי, והרבה דרכים למקום ליתן גדולה להלל. - נת' בהתועדות, ובארוכה בשיחות י"א ניסן ואחש"פ תשל"ן].

(33) ראה שו"ת מן השמים ס"ג (ובהערות הר"ד מרגליות

(שם). אות חיים ושלום הל' תפילין סל"ד סק"ב ואילך. תו"ש מילואים לפ' בא (כרך י"ב) סמ"ד. וש"נ.

(34) אלא שר"א שלא נתחייבו בתפילין במדבר (נסמן בתו"ש שם סי' מ - ע' רמט).

(35) מנחות מא, ב.

(36) וראה הנסמן בסוף הערה 32.

(37) תרומה כה, מ. ושם, ט: ככל אשר אני מראה אותך גו' ואת תבנית כל כליו. ולהעיר מפרש"י שם: וכן תעשו - לדורות . . ומנורות . . שעשה שלמה כתבנית אלו (וברמב"ן שם פליג. וראה השקו"ט במפרשים שם. וראה חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח סימן ח ח"ב הערה 15. ואכ"מ).

(38) שמוה מוכן, שגם את"ל שב"ד לאחרי זמן משה יכול לחלוק על פס"ד של (ב"ד ד) משה בדבר התלוי בלימוד באחת מן המדות שהתורה נדרשת בה

- כדמשמע מפסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"א) שבזה אין צריך ב"ד גדול מחבירו בחכמה ובמנין (ראה שם ה"ב, וראה במפרשיו שם), ומקורו ממחז"ל (ר"ה כה, ריש ע"ב) "שקל הכתוב שלשה . . כמשה בדורו". וראה סדר הדורות

אינה תוצאה של חומרא בהספק ("אין לו הכרע") שנוולד בזמן מן הזמנים, אלא הוא הלכה קבועה; ומקורו של פסק זה הוא מזה ש"אין לו הכרע", שזה מכריח לומר ש"הכל משוקדים", כנ"ל.

"כמו שקדים בעשייתן" – דין באופן עשיית המנורה

ז. ההסברה בזה:

הענין ד"משוקדים" אינו דין בצורת המנורה [שעל כותלי הגביעים כו' צריכות להיות בליטות⁴¹ בצירור של שקדים⁴² - ע"ד שבמנורה צ"ל גביעים כפתורים ופרחים] - אלא כמו שהרמב"ם מדייק בלשונו: "והכל משוקדים כמו שקדים בעשייתן" - זהו דין באופן עשיית המנורה. וכמו שביאר הרמב"ם בפירושו המשניות⁴³: "משוקדים . . מלאכה ידועה אצל אומני הנחושת שהן מכין בפטיש כו' כולו שקדים שקדים והוא מעשה מפורסם אין צריך לבאר".

כלומר: מכיון שהגביעים כו' הם לנוי המנורה (כמ"ש רש"י⁴⁴ "לא היו בה אלא לנוי"), לכן ציוותה תורה שזה יעשה באופן של "משוקדים", שזוהי אומנות העושה את

במשך מאות השנים של הבית הראשון³⁹ באופן שראו וידעו בדיוק את צורת המנורה [וכאמור לעיל - לא אשתמיט בשום מקום לומר שנתהווה בזה ספק, אפילו לא בזמן גלות בבל].

ו. ויש לומר הביאור בזה - דהיא הנותנת:

שתי השאלות האמורות בענין "אין לו הכרע" - (א) איך יתכן לומר שציווי השם שבמנורה ייאמר דוקא באופן שיגרום לספק איך לעשות הלכה למעשה? (ב) הרי אפשר הי' לברר את הספק מהמנורה שעשה משה -

מכריחות לומר שלפועל הי' במנורת משה "הכל משוקדים" (לא מחמת ספיקא ולחומרא, אלא) מצד הדין וההלכה (מטעם המבואר לקמן סעיף ז).

ו"אין לו הכרע" אינו ספק בדין (איזה חלקים מהמנורה צ"ל משוקדים), אלא רק בפירוש הכתובים בלבד (ודוקא עפ"י יומתק שזהו בדיוק כארבע מקראות האחרים⁴⁰, כנ"ל ס"ד): אם תיבת "משוקדים" קאי למעלה או למטה - אבל בפועל היתה המנורה "הכל משוקדים".

נמצא שפסק הרמב"ם "הכל משוקדים"

(41) ראה פיה"מ להרמב"ם שהובא לקמן בפנים. פי' הר"א בן הרמב"ם עה"ת ורשב"ם תרומה שם (לג).

(42) כ"ה לדעת הרמב"ם שכ' "כמו שקדים" (וכן בפי' הרמ"ם שם). ועד"ז בראב"ע תרומה שם בשם הגאון (הר"ס"ג) "כדמות שקדים". וראה הנסמך בהערה הקודמת. הרד"ק בס' השרשים (ע' שקד). ועוד.

- אבל בפרש"י עה"ת תרומה שם "כתרגומו מצויירם היו כו" וראה לקו"ש ח"א ע' 143.

(43) מנחות ספ"ג.

(44) תרומה (כה, לא) בנוגע לגביעים - וכש"כ הכפתורים ופרחים.

(ד"א תתקל) הסיפור דר"ת ומשה (בנוגע לתפילין) ש"אמר משה טעית" (ע"ש באורך) -

מ"מ, במנורה של משה שנעשית בתבנית שנראית בהר כו', מובן שלא שייך לשנות כו'.

(39) דהעשר מנורות שעשה שלמה (דה"ב ד, ז) היו בהוספה למנורה של משה (ראה מנחות צח, ב ואילך. ברייתא דמלאכת המשכן שם. ועוד).

(40) וראה גליוני הש"ס (להר"י ענגל) יומא נב, א - שציין לכמה מקומות בש"ס דנסתפקו במקרא אי קאי אלפניו או אלאחריו.

במנורה - וציווי מפורש⁵⁰ זה שבכתוב קאי או על הגביעים או על הכפתורים ופרחים (באופן ש"אין לו הכרע"); (ב) מחמת הציווי הכללי ד"ואנוהו", "כל חלב לה" - שמצד זה החיוב ד"משוקדים" הוא על הגביעים כפתורים ופרחים בשווה - "הכל משוקדים"⁵¹].

ועפ"ז מובן כיצד הענין ד"משוקדים" אין לו הכרע" הוא ספק רק בפירוש הכתובים, אבל אי"ז נפק"מ להלכה - מאחר שבכל אופן הדין דמשוקדים חל על כל פרטי המנורה.

גם לפי אופן הב' הנ"ל, שיש נפק"מ להלכה (לכאורה⁵¹) - אם "משוקדים" הוא דין לעיכובא (מחמת הציווי המפורש שבמנורה) או שהוא חיוב רק לכתחילה⁵² (מחמת זה א-לי ואנוהו, כל חלב לה) -

מכל מקום, לא הי' אפשר לברר מהמנורה שעשה משה את פירוש הכתוב שאין לו הכרע, כי אי אפשר הי' לדעת איזה חלקים הם "משוקדים" מחמת הציווי (בכתוב שבמנורה), ואיזה מהם - מחמת החיוב הכללי].

ובדרך ממילא מתורצת קושייתו של המשנה למלך, ע"ז שהרמב"ם כותב "הכל משוקדים" גם בנוגע לששת הקנים (למרות שבהם אין ספק) - כי הטעם לומר "הכל משוקדים" (אינו מחמת הספק, אלא) הוא מפני שהגדר של

ציור הגביע וכו' בתכלית הנוי והיופי.

מזה מובן, שלאחרי שהתורה מגלה שלנוי המנורה דרוש מעשה אומנות באופן של "משוקדים" - אין מקום לחלק באותה המנורה בין הגביעים לכפתורים ופרחים: זוהי מילתא דפשיטא שכל חלקי המנורה⁴⁵ צריכים להיעשות ע"י מעשה אומנות זה.

ומה שהתורה פירשה את זה רק בפרט אחד של המנורה (או בהגביעים או בהכפתורים ופרחים), אין הכוונה בזה לאפוקי את השאר, אלא אדרבה: הכתוב בא ללמד מפרט זה על שאר הפרטים, כדמצינו בכמה מקומות.

[או באופן אחר קצת:

מכיון ש"משוקדים" הוא ענין של נוי המנורה - חל בדרך ממילא חיוב לעשות את המנורה "משוקדים" (לא רק מחמת הציווי המפורש שבמנורה, אלא) גם מחמת הציווי הכללי דזה⁴⁶ א-לי ואנוהו - דיו נאה כו', ודכל חלב לה⁴⁷, כמו שהרמב"ם⁴⁸ מבאר ש"כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב" (ועאכו"כ בנדוד, בענין כלי המקדש) צריך שיהי' "מן היפה המשובח ביותר. . מן הנאה והטוב"⁴⁹.

כלומר: בחיוב "משוקדים" ישנם שני דינים: (א) חיוב "משוקדים" בתור ציווי פרטי

(45) וזוהו יומתק מ"ש במפרשים הנ"ל (הערה 5, 18)

דמצד הסברא צ"ל הכל בשווה.

(46) בשלח טו, ב. שבת קלג ב. וצע"ג שלא הביאו הרמב"ם. וידועה השק"ט א הוא חיוב דאורייתא או רק דרבנן - ראה שד"ח כללים מע' זי"ן כלל יב. אנציקלופדי תלמודית ערך הדור מצוה (ע' ערב-ג). וש"ג. וראה לקו"ש חכ"ז ויקרא (ב) סוס"ג ואילך ובהערות שם.

(47) ויקרא ג, טז.

(48) סוף ה' איסורי מזבח.

(49) ומפשטות ל' הרמב"ם משמע שהוא דין דאורייתא.

(50) ולהעיר מסהמ"צ להרמב"ם שרש ב' (ע"ד הפרטים

במצות "ואהבת לרעך כמוך" וכיו"ב). ואכ"מ.

(51) ראה הערה הבאה.

(52) "הרוצה לזכות עצמו כו'" (רמב"ם שם). - ועפ"ז הכפתורים ופרחים דששת הקנים שבודאי לא נאמר בהם "משוקדים" (כנ"ל סעיף ב) אינם מעכבים בדיעבד. ומסתימת ל' הרמב"ם "הכל משוקדים" משמע שדין אחד לכולם.

ואולי י"ל להיפך (ודלא כבפנים) - שלהרמב"ם הדין ד"משוקדים" (וגם המפורש במנורה) אינו לעיכובא.

צריכים להיות "ואנוהו" דוקא, "מן היפה
המשובח ביותר . . מן הנאה והטוב".

"משוקדים" תוכנו הוא ענין וחיוב על "הכל",
על כל פרטי המנורה, וממילא זהו חל הן על
הקנה האמצעי והן על ששת הקנים - שכולם

פנינים

”חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל כל בני חילי”

(פרשתנו ג, יח)

”הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה לפי שהיו גיבורים,
ואויבים נופלים לפניהם שנאמר וטרף זרוע אף קדקוד”

(רש”י)

יש לבאר ההוראה בעבודת ה' בזה שבני גד ובני ראובן הלכו במלחמה לפני כל שאר בני ישראל, בזה שהם הלכו בראש המלחמה, היתה מסירות נפש מיוחדת, ומשא”כ בשאר השבטים. והיינו – שעבודת ה' של שאר בני ישראל היתה בעיקר עבודה שע”פ טעם ודעת, אך בני גד ובני ראובן, עיקר עבודתם היתה למעלה מטעם ודעת – מסירות נפש.

וי”ל, שמחמת מסירות נפשם, נתקיים בהם הכתוב ”וטרף זרוע אף קדקוד” (שהפילו הראש והזרוע במכה אחת). כי כאשר העבודה מתבצעת ע”פ טעם ודעת, אזי ישנו חילוק בין כחות הנפש (דבכל אחד מודגש ענינו הוא), וא”א להכניע את כולם יחדיו. אך כאשר העבודה היא במסירות נפש, זהו בכל הכחות בשווה (ואין מודגש החילוק בין כח אחד למשנהו), וממילא ניתן להכניע כל הכחות בבת אחת.

(ע”פ לקוטי שיחות חלק ט עמוד 11)

הנה, בענין זה ד”טרף זרוע אף קדקוד”, מבואר דזה קאי על מצות תפילין (שמקיימים אותה בזרוע ובקדקוד), דבזכות זה הוא נצחון המלחמה. וכמ”ש בהל’ קטנות להרא”ש (הלכות תפילין ט”ט): ”שמפני קיום מצות תפילין ותיקונן יתקיים באנשי המלחמה וטרף זרוע אף קדקוד”.

ואף נצחונם של בני גד ובני ראובן היה בזכות מצות תפילין, וכמפורש בבחי (ס”פ מטות): ”כי היו בטוחים בגבורתם וכחם בזכות המצוה שבידם, וכענין שדרשו רז”ל וטרף זרוע בזכות תפילין שבזרוע אף קדקוד בזכות תפילין שבראש”.

ויש לבאר השייכות דשבת גד למצות תפילין – דאותיות ג' וד' המרכיבות את השם 'גד' שייכות לתפילין. דבתפילין של ראש ישנם שני אותיות 'שין', ואחת מורכבת מג' קוין והשניה מד' קוין. וכלשון הזהר (ח"ג רע"מ ונד, ב): "שי"ן דתלת ראשין ושי"ן דארבע ראשין דתפילין".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ט עמוד 11 הערה 57)

"רב לכם שבת בהר הזה"

(פרשתנו א, ד)

"רב לכם שבת - כפשומו. ויש מדרש אגדה, הרבה גדולה

לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה"

(רש"י)

הנה, בהד"ה מעתיק רש"י מן הכתוב רק התיבות "רב לכם שבת" (בלא התיבות "בהר הזה") [ורק לאח"מ, בה"מדרש אגדה" מביא התיבות "בהר הזה"].

ויש לומר, שבזה מרמז רש"י הוראה כללית בעבודת ה' :

איש הישראלי צריך לדעת אשר מצב של "שבת" – להישאר לעמוד במקום אחד, לעמוד באותה דרגה בעבודתו ית', בלא להתקדם ולעלות במעלה – זהו "רב לכם" "כפשומו": "הרבה יותר מדאי".

דעד כמה שלא תהיה דרגת עבודתו גבוהה, הנה כשישנו משך זמן שהוא נשאר באותה הדרגה – זהו "הרבה יותר מדאי". יהודי צריך להיות "מהלך", להלך ולעלות מעלה מעלה – "מעלין בקודש" (ברכות כח, א).

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כד עמ' 18)

דרכי החסידות

מלוקט מוכתבי

כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע

"תפילה באמונה פשוטה מחברת את הנשמה בהקב"ה"

"הכל הולך אחר כוונת הלב באמונה פשוטה . . והוא ההתקשרות פנימי מה שהמתפלל מוסר ונותן עצמו לאלקות, כמאמר דע לפני מי אתה עומד"

עצמות אין-סוף ועצמות הנשמה

במוצאי יוה"כ פ' תרנ"ד, סיפר הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק (מוהרש"ב) זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע: בשנת תקנ"ו במוצאי יוה"כ פ' בליאזנא, אמר רבנו הזקן נ"ע תורה ברבים (כנהוג אז בדרושים קצרים) ע"פ "מי כהוי' אלקינו וגו' אליו – אליו ולא למדותיו". הפרדס אומר ש"אליו" זהו האורות המתלבשים בכלים דעשר ספירות דאצילות. הרבי הבעש"ט אומר ש"אליו" קאי על האלקות שבכלים דע"ס דאצילות. אך הפירוש הפשוט הוא, ש"אליו" קאי על עצמות אין-סוף שנמצא אצל כל יהודי פשוט בדיעה עצמית ע"י אמונה פשוטה.

וזהו "קרובים אליו", ו"בכל קראנו אליו", אלו שני ה"אליו" הם עצמות א"ס ועצמות הנשמה. התפילה באמונה פשוטה מחברת את עצמות הנשמה עם עצמות א"ס, שעצמות א"ס יהיה הרופא חולים ומברך השנים.

הכל הולך אחר כוונת הלב באמונה פשוטה הקבועה בלב כל איש ישראל. דהנה גם מי שדעתו יפה לכוון כל הכוונות, צריך לעורר לבבו במה שלמעלה מענין כוונה בכלל. והוא ההתקשרות פנימי מה שהמתפלל מוסר ונותן עצמו לאלקות, כמאמר דע לפני מי אתה עומד.

וידיעה זו היא הבאה בהרגש (אין דעם געפיל) האמונה הפשוטה שבזה כל ישראל שווין לטובה

ולברכה, שכן גם איש פשוט, הרי חלקו בחיים אמיתים דחיי הנשמה שהיא חבוקה ודבוקה באב הרחמים, ותפלתו מתקבלת לרצון.

(אגרות קודש חלק ג עמ' קמד)

הפרוש הפנימי של "חיי עולם" ו"חיי שעה"

בתקופה הראשונה לבואו של ר' מרדכי אל הבעש"ט, לא רצה להתייגע בעבודת התפילה. ברצונו היה להניח בכלל את ההתעסקות בעבודת התפילה, כי מאוד היה חס על זמנו שכן היה מתמיד גדול. אלא שאז אמר הבעש"ט 'תורה' ובה הובא מאמר הגמרא שלימוד התורה נקרא "חיי עולם", ועבודת התפילה נקראת "חיי שעה". ופירש הבעש"ט: לימוד התורה זהו "חיי עולם", שכן זו ההוראה – לימוד – כיצד צריך האדם לנהוג בחיי עולם – אין דעם וועלט לעבין. אולם תפילה היא "חיי שעה", 'שעה' פירושו "קערינזעך", עבודת התפילה נקראת "חיי שעה", זה מלמד את האדם כיצד צריכים "זעך קערינ" ולבקש מהקדוש ברוך הוא.

כשר' מרדכי קלט ("האט דער הערט") את ה'תורה' הזו שהבעש"ט אמר אודות תורה ותפילה והחילוק שביניהם, והוא – ר' מרדכי – הלא היה למדן גדול בנגלה והיתה לו ידיעה נרחבת בקבלה – הוא חש וקלט את האמת'קייט שבאמרה זו. ה'תורה' הזו שאמר הבעש"ט חוללה בו – בר' מרדכי – מהפכה והוא החל להתייגע על העבודה שבתפילה.

ביום שר' מרדכי התפלל "כמו שצריכים להתפלל", היה קורא – את התפילה – שבת.

(אגרות קודש חלק ג עמ' קצא)

לזכות

מרת **רייזל מירל** בת **חיה איטה** תחי'

לרפואה שלמה בתושח"י

*

נדבת נכדה

הת' **יהושע יעקב** שיי **מעטאל** לאויוש"ט

לזכות

הרב חיים יוסף יצחק בן מירל שי

לרפוי"ש וקרובה

למטה מעשרה טפחים