

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה מ / גליון שער
ערש"ק פרשת ואתחנן ה'תשע"ב

לבניך - אלו בנים או תלמידים?

התוכן הפנימי במצוות ק"ש

בדין קדימת של יד לשל ראש

ניצול החידושים בטבע לעבודת ה'



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:
[עי"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב יוסף גליצנשטיין, הרב צבי הירש זלמנוב,
הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב ישראל ארי' ליב רבינוביץ', הרב מנחם מענדל רייצס



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

פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת ואתחנן, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שעד), 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 בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק 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), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

שנת המאתיים להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

ושננתם לבניך: אלו התלמידים

יקשה מהו ההכרח להוציא תיבת "לבניך" מפשוטה ולפרש דקאי על התלמידים, ומבאר באופן נפלא, דאל"כ יוקשה, איך בירך יעקב את שבט שמעון שיהיו מלמדי תינוקות, הרי כל אב מחויב ללמד את בנו, וא"כ מדוע יוצרכו למלמדים, ולכן פירש שקאי על התלמידים ולא על הבנים

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 33 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

מצוות קריאת שמע: גילוי אחדות ה' גם בעולם

יביא החילוק בין מצוות קריאת שמע שהיא פעמיים ביום למצות תלמוד תורה שהיא מצווה תמידית, ויקשה דלכאורה איפכא מסתברא, ויבאר זה ע"פ תוכן מצוות קריאת שמע, שהיא לגלות אחדותו של הקב"ה גם במקום הנראה כהעלם והסתור על אלקות, משא"כ תלמוד תורה שהוא למעלה מהעולם לגמרי

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ד עמ' 21 ואילך)

יז. פנינים.....

דרוש ואגדה

יז. חידושי סוגיות.....

בדין קדימת של יד לשל ראש

יפלפל בכמה דרכים לבאר החילוק בין הילפותות שבש"ס, במכילתא ובספרי / יחקור בעומק דין זה וגדרו אם דין בגוף המצוה או דין בהנהגה, ועפ"ז יסיק נפקותות גדולות להלכתא בין הילפותות הנ"ל

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 47 ואילך)

כג. תורת חיים.....

מכתבי קודש ובהם הוראות בעבודת השי"ת מכוחות הטבע שנתגלו בדורות האחרונים

כה. דרכי החסידות.....

מכתב קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מליובאוויטש נ"ע המבאר גדר מצוות 'ידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים' והדרך להגיע לקיום מצוה זו



ושננתם לבניך: אלו התלמידים

יקשה מהו ההכרח להוציא תיבת "לבניך" מפשוטה ולפרש דקאי על התלמידים, ומבאר באופן נפלא, דאל"כ יוקשה, איך בירך יעקב את שבט שמעון שיהיו מלמדי תינוקות, הרי כל אב מחויב ללמד את בנו, וא"כ מדוע יוצרכו למלמדים, ולכן פירש שקאי על התלמידים ולא על הבנים

א. "ושננתם לבניך" (פרשתנו ו, ז). ובפירוש רש"י:

"לבניך – אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר: 'בנים אתם לה' אלקיכם', ואומר: 'בני הנביאים אשר בבית א-ל', וכן בחזקיהו שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים, שנאמר: 'בני עתה אל תשלו'".

והקושיא גלויה: מנין למד רש"י להוציא את תיבת "לבניך" מידי פשוטה – שהאב צריך לשנן דברי תורה ליוצאי חלציו?

ב. והנה, בבאר בשדה על רש"י בא ליישב קושיא זו, ופירש: "דאילו הבנים – כתיב בפרשת 'והיה אם שמוע': 'ולמדתם'". והיינו:

לקמן בפרשת עקב (יא, יט) נאמר: "ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ"; ומכיון ששם כבר נאמרה המצוה ללמד את הבנים – עכצ"ל שכאן הכוונה היא (לא לבנים, אלא) לתלמידים, כי דוחק לומר שציווי אחד נכפל פעמיים לחינם.

לקראת שבת

[וההכרח שבפרשת עקב אכן מדובר על בני כפשוטו (ולא על תלמידים, כמו שמפרש רש"י כאן) – מובן הוא:

הציווי שם הוא: "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם", ופירש רש"י: "משעה שהבן יודע לדבר למדהו 'תורה צוה לנו משה', שיהא זה לימוד דיבורו. . . כשהתינוק מתחיל לדבר אביו משיח עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה"; והנה, תינוק בגיל זה – כאשר הוא "מתחיל לדבר" – נמצא בבית אביו ואמו, כך שאין מתאים לחייב את מי שהוא (אחר) ללמד את התינוק בגיל זה – וע"כ לפרש שהכוונה היא לאב ובן כפשוטו.

סיום הענין שם הוא: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם, על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם". וכפי שרש"י מפרש, דבר זה בא בתור שכר על "ולמדתם אותם": "כשהתינוק מתחיל לדבר אביו משיח עמו. . . ומלמדו תורה. ואם לא עשה כן הרי הוא כאילו קוברו, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וגו' למען ירבו ימיכם וימי בניכם' – אם עשיתם כן, ירבו; ואם לאו – לא ירבו כו".

ומעתה, כיון שהשכר על "ולמדתם אותם את בניכם" הוא "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה" – הרי מובן שהמדובר הוא בלימוד האב עם בנו כפשוטו, שאצלם שייך לומר שירבו ימיהם על אותו חלק של "האדמה", שהרי בסופו של דבר הבן יורש אותה מן האב (משא"כ ברב ותלמידו, שכל אחד בחלק אחר של "האדמה").

ג. אמנם כד דייקת שפיר, הציווי בפרשת עקב ("ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם") אינו מספיק כדי להוציא את הפסוק דידן מפשוטו, כי:

אפשר לפרש, שבאמת בשניהם הכוונה היא לבנים כפשוטו – יוצאי חלציו של האדם; וטעם הכפילות הוא – כי מדובר בשני ציוויים שונים: בפרשת עקב החיוב הוא שהאב צריך להתחיל וללמד את הבן תורה (כפירוש רש"י שם: "משעה שהבן יודע לדבר למדהו 'תורה צוה לנו משה', שיהא זה לימוד דיבורו"), ואילו כאן מחדש הכתוב את הפרט של "ושננתם" שהוא "לשון חידוד. . . שיהיו מחודדים בפיר" (כפירוש רש"י), שלא רק על האב ללמד את הבן שיהי' הפסוק "תורה צוה" – "לימוד דיבורו", אלא עוד זאת, שחייב הוא ללמוד עמו באופן שדברי התורה יהיו "מחודדים" בפיו.

[זאת ועוד:

בכל מקום שהוכחת רש"י היא מפסוק שנאמר לאחרי זה, שהתלמיד לא למדו עדיין, כותב רש"י את הוכחתו בפירוש;

ומכיון שבנידון דידן רש"י אינו כותב שום הוכחה לפירוש, מוכרח שההוכחה היא (לא מהפסוק בפרשת עקב, שעדיין לא למדו התלמיד, אלא) מתוך הפסוק כאן גופא או מפרשיות קודמות שהתלמיד למד כבר].

לקראת שבת

ז

והדרא קושיא לדוכתא: מנין למד רש"י להוציא את "ושננתם לבניך" ממשמעותו הפשוטה – והרחיק לפרש "אלו התלמידים"?

ד. וי"ל בזה:

בפרשת ויחי (מט, ז), בדברי יעקב אבינו אל שמעון (ולוי), נאמר: "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל". והיינו, שיעקב קבע ששמעון יהיה "נפוץ" בישראל, ומפרש רש"י על אתר: "אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים".

ובכן, אם נלמד את "ושננתם לבניך" כפשוטו, שכל אב מצווה בעצמו ללמוד עם יוצאי חלציו, נמצא שכל המציאות של "מלמדי תינוקות" היא דבר נדיר ובלתי מצוי: תינוק רגיל – לומד עם אביו; ורק אם לתינוק אין אב (רח"ל), או שהאב אינו רוצה לקיים (רח"ל) את המצוה "ושננתם לבניך" [או שהאב אינו יכול לקיים "ושננתם לבניך" מפני שאינו יודע בעצמו ללמוד] – אז יש לו צורך במלמד. ומעתה קשה: איך נתן יעקב לבני שמעון את פרנסתם באופן שיהיו "סופרים ומלמדי תינוקות" – אם הצורך במלמדים הוא כה בלתי שכיח?

אלא שמכאן למדנו, שאין הפירוש "ושננתם לבניך" כפשוטו; ודוקא כך מובן כיצד התפרנס שבט שמעון מענין זה של "מלמדי תינוקות" – משום שהאבות (לא היו לומדים עם בניהם בעצמם, אלא) היו משלמים שכר-לימוד למלמדי בניהם, כשם שהאב דואג לשאר צרכיו של הילד (וראה עוד בשיחת ש"פ ראה תשכ"ח).

[ולהעיר, שלכאורה היה אפשר לומר שכיון והאב משלם שכר-לימוד למלמד בניו, שוב נחשב לו שקיים את "ושננתם לבניך" בעצמו, כיון ש"שלוחו של אדם כמותו" – ומעתה שוב אין צורך להפקיע את "לבניך" מפשוטו, כיון שאמנם הבן לומד בפועל עם מלמד תינוקות (משבט שמעון), אבל מלמד זה הוא שליח של האב שמקיים בכך את מצוותו.

אבל אינו. כי לפי "פשוטו של מקרא" הרי במצוה חיובית – אין שליחות מועילה; ולכן, אם היה הפירוש "ושננתם לבניך" כפשוטו – לא היה האב יכול לפטור עצמו מחיוב זה על ידי עשיית שליח, כמו שאינו יכול לפטור עצמו על ידי עשיית שליח משאר הציוויים הסמוכים ל"ושננתם": "ודברת במ"; "וקשרתם"; "וכתבתם", ועוד. וק"ל].

ה. אמנם כאן שואל התלמיד: אם אכן כוונת הכתוב היא לתלמידים ולא לבנים כפשוטו – למה נאמר "ושננתם לבניך"?

ועל זה מיישב רש"י, שבלשון המקרא נקראים התלמידים תמיד בשם "בנים". כלומר: אין הפירוש שבנוסף לשם העיקרי שלהם – "תלמידים" – יכולים לקרוא להם גם "בנים", אלא שזהו

לקראת שבת

שם הקבוצה של "תלמידים" – "בנים".

וזהו שמדגיש רש"י "מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים", ומביא כמה ראיות על כך שהפסוק קורא ל'תלמידים' בשם "בנים", ולא בשם "תלמידים" (וראה באריכות במדור זה מש"פ ואתחנן תשס"ח, ע"פ המבואר בלקוטי שיחות ח"ט עמ' 34 ואילך).

ובענין זה יש להוסיף וליישב קושי בהראיות שמביא רש"י:

הראיה האחרונה שמביא רש"י היא מ"חזקיהו שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים, שנאמר: 'בני עתה אל תשלו'. ולכאורה – בספר משלי מצינו ששלמה המלך קורא לכל אחד מתלמידיו (שלמה אמר את דברי המוסר שבספרו) בשם "בני", ולא פעם אחת בלבד אלא יותר מעשרים פעמים; אם כן, למה מביא רש"י ראיה מחזקיהו שקרא לישראל "בני" פעם אחת – ואינו מביא ראיה משלמה שקרא לכל אחד מתלמידיו "בני" יותר מעשרים פעם!?

ותגדל התמיהה, שהרי (א) שלמה המלך קדם כמה וכמה דורות לחזקיהו, כפשוטו. (ב) הלשון שמצינו בחזקיהו שקרא לישראל בשם "בני" כתובה בספר דברי-הימים (דהי"ב כט, יא); והרי לפי "סדרן של כתובים" ספר משלי נכתב כמה דורות לפני ספר דברי-הימים (משלי נכתב על ידי חזקיהו וסייעתו ואילו דברי-הימים רק על ידי עזרא ונחמיה – כדברי הגמרא בבא-בתרא טו, א).

אך לפי הנ"ל – הביאור פשוט:

כוונת רש"י היא להוכיח (לא רק שאפשר לקרוא לתלמידים בשם "בנים", אלא) שבלשון המקרא רגיל וקבוע לקרוא לתלמידים בשם "בנים".

ולענין זה אין ראיה מספר משלי – כי אפשר לומר שאת "משלי שלמה" אמר בתחילה שלמה לבנו פפשוטו (רחבעם וכו'), ורק אחר כך עשה מזה ספר לימוד לכל. וכיון שאמר את המשלים לבנו – לכן השתמש שלמה בלשון "בני"; ורק שגם לאחר מכן הוא לא שינה מלשון "בני" ללשון "תלמידי" – משום שלשון "בני" יכולה להתאים גם לתלמיד (אבל אין כאן ראיה שזהו שמו של התלמיד מלכתחילה).

ולכן מביא רש"י ראיה דוקא מחזקיהו, שדיבורו מלכתחילה היה לכאלה שאינם בניו, ומזה שקרא להם בשם "בני" מוכח שאכן הדרך היא לקרוא לתלמיד בשם "בן". וק"ל.



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

רצון משה להיכנס לארץ

אעברה נא ואראה את הארץ הטובה

(ג. כה)

בגמרא (סוטה יד, א) אמרו: "מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ ישראל? וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך? אלא כך אמר משה: הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל. אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן [כל המצוות] על ידי".

והנה, דיוק הלשון "שיתקיימו כולן על ידי" תמוה, דלכאור' הול"ל "שאיכנס את כולם".

והביאור בזה:

ידוע שמדתו של משה רבינו היא מדת האמת, כדאיתא במדרש (שמ"ד ה, י) "אמת זה משה", שמידה זו מורה על נצחיות וקביעות. וע"כ 'מעשה ידי משה נצחיים' המה, ללא כל שינוי. וכנאמר בגמ' (סוטה ט, א) "משה ודוד לא שלטו שונאיהם במעשיהם" (ראה גם לקו"ש חכ"ו עמ' 4).

ומטעם זה, איתא בספרים (מגלה עמוקות אופן קפה ועוד), שאם משה היה מכניס את בני ישראל אל הארץ, לא הי' שייך ענין של גלות וכי', והייתה זו ישיבה נצחית לעולם, כיון שמעשה ידיו נצחיים.

וזהו תוכן בקשתו של משה "שיתקיימו כולן [כל המצוות] על ידי", דבבקשתו זו לא ביקש אנפשי' "אכנס לארץ כדי שאני אקיים את כל המצוות", דלטובת עצמו קא מבעי. אלא טעם רצונו ליכנס אל הארץ, הוא בכדי "ש[המצוות] יתקיימו על ידו", היינו שחפצו הי' שהמצוות יתקיימו בארץ ישראל מכוחו שלו, וכך יהיו קיימים לעולם, ללא כל הפסק של גלות.

(ע"פ שיחת ליל ד' דחווה"ס תשמ"ו)

אין חנון אלא מתנת חנם

ואתחנן אל ה'

אין חנון כו' אלא מתנת חנם כו' דבר אחר זה אחד

מעשרה לשונות שנקראת תפלה

(ג. כג. רש"י)

מלשון רש"י מוכח דשתי דיעות חלוקות הן אם "ואתחנן" הוא לשון מתנת חנם או לשון תפלה. וצ"ב, דגם אם ואתחנן הוא לשון מתנת חנם, מדוע א"א לומר שהוא לשון תפלה, וכי א"א לבקש מתנת חנם בדרך תפלה?

וי"ל הביאור בזה, דהנה אף שמשם התפלל ליכנס לארץ כי חשב "שמא הותר הנדר" (רש"י בר"ה שלאח"כ) הרי אף הוא ידע שכבר "נגזרה גזירה" (לשון רש"י לקמן) שלא יכנס לארץ.

והנה בר"ה (יז, ב ואילך) איפלגו אם תפלה מועלת לאחר גזר דין. ומסקנת הגמ' שם דבגזר דין על היחיד לא מהני ועל הציבור מהני.

ועפ"ז י"ל דבזה איפלגו שתי הפירושים ברש"י הנ"ל: די"א דהגזירה על משה כגזירת הציבור דהרי "משה הוא ישראל וישראל הם משה" (רש"י ד"ה וישלח ישראל חוקת כא, כא) ולכן שפיר הוי ואתחנן לשון תפלה, כי בגזר דין על הציבור מהני תפלה גם אחר גזר דין.

אבל י"א דהגזירה על משה כגזירה על יחיד גרידא. ולכן א"א לומר דואתחנן לשון תפלה הוא, וצ"ל דביקש משה "מתנת חנם".

(ע"פ לקוטי שיחות חכ"ד עמ' 28 ואילך)



מצוות קריאת שמע: גילוי אחדות ה' גם בעולם

יביא החילוק בין מצוות קריאת שמע שהיא פעמיים ביום למצוות תלמוד תורה שהיא מצווה תמידית, ויקשה דלכאורה איפכא מסתברא, ויבאר זה ע"פ תוכן מצוות קריאת שמע, שהיא לגלות אחדותו של הקב"ה גם במקום הנראה כהעלם והסתר על אלקות, משא"כ תלמוד תורה שהוא למעלה מהעולם לגמרי

מדוע מצות ק"ש שהיא יחודו של הקב"ה היא רק פעמיים ביום, משא"כ תלמוד תורה השייכת להבנה והשגה היא מצווה תמידית?

מהפסוק "ושוננתם לבניך ודברת בם . . ובשכבך ובקומך" שבפרשתנו (ו, ז), נלמדות ב' מצוות עיקריות – המצוה דתלמוד תורה והמצוה דקריאת שמע כלשון הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע י): שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום כו' והוא אמרו יתעלה ודברת בם בשבתך בביתך וגו' ובשכבך ובקומך. ולהלן שם (מ"ע יא): שצונו לתלמוד חכמת התורה וללמדו והוא אמרו ושוננתם לבניך.

ואע"פ ששניהם בפסוק אחד נכתבו, חילוק גדול ביניהם – דמצוות קריאת שמע חיובה הוא פעמיים בכל יום, פעם אחד בשחרית ופעם אחד בערבית, וכמפורש בקרא "בשכבך ובקומך", וכ"א מחיובים אלו הוא ענין בפני עצמו, ומצוה נפרדת¹, וכדמוכח גם מכך שמברכים על שמע (ברכות

1) דלא מבעי להשיטות (רס"ג, רמב"ן ועוד) שק"ש של שחרית וערבית הם ב' מצוות, אלא גם להשיטות (רמב"ם, סמ"ג, חינוך ועוד) שנמנים כמצוה אחת, פירוש הדבר שהם ב' מצוות הנמנות כמצוה אחת. וכדמוכח גם מהא דמצוות קר"ש היא מ"ע שהזמ"ג (ועיין בזה שאגת ארי' סי' יב).

לקראת שבת

יא

ק"ש פעמיים בכל יום, בשחרית ובערבית בפני עצמם. משא"כ מצות תלמוד תורה אינה מתחלקת לחיובים מיוחדים לפי זמנים מסויימים, כ"א שהיא מצוה אחת הנמשכת בכל משך הזמן דיום ולילה, שזהו גם הטעם שאפילו מי שלומד לפרקים מברך ברכת התורה פעם אחת ביום², כי חיוב לימוד התורה הוא חיוב אחד כל הזמן שאין בו הפסק.

ולכאור' איפכא מסתברא, שהרי מצוות תלמוד תורה היא מצוה הקשורה בהבנה והשגה, דמחובת המצוה להבין לימודו, ובפרט בלימוד תושבע"פ שהוא עיקר הלימוד, דאם לא ידע מאי קאמר לא קיים מצוות תלמוד תורה, ואינו מברך על לימודו (ראה מגן אברהם סי' נ, ועוד).

ובענין שעיקרו הבנה והשגה ישנם זמנים ואופנים שונים, שהרי מצינו חילוקים בין ההבנה ביום להבנה בלילה, ד"כל הגורס ביום שמעת' מחדדין" (ר"ח עירובין סה, א), ועוד, ומפורש בדברי אגדה (יל"ש תשא רמז תו) "מנין הי' משה יודע אימתי יום ואימתי לילה אלא בשעה שהקב"ה מלמדו מקרא הי' יודע שהוא יום ובשעה שהי' מלמדו משנה הי' יודע שהוא לילה", משמע שמעצם נתינת התורה למשה כבר הי' בה חילוקים ליום ולילה.

משא"כ מצוות קריאת שמע, הרי ענינה הוא קבלת עול מלכותו ויחודו ית', שהיא דבר שצריך להיות ב"זכרון תמידי" (ראה חינוך מצוה תך), ויחודו ית' וקבלת עול מלכותו הוא חובה אחת תמידית.

וא"כ הדעת נותנת שיהי' להיפך – שמצוות קריאת שמע הי' חיובה תדיר, חיוב תמידי ליחד שמו ית', ומצוות תלמוד תורה, שיש בה שייכות לחילוקים דיום ולילה, כנ"ל, הי' גם חיובה צ"ל תלוי ומחולק לחיוב אחד ביום וחיוב אחד בלילה?

אין התכלית בשבירתו ושלילת העולם הגשמי, כ"א להעלותו ולזכנו, ולגלות השכינה גם בעולם הזה

ב. וי"ל בביאור הדברים, ובהקדים המבואר בריבוי מקומות בספרי חסידות, על יסוד המובא במדרש (תנחומא נשא טז ועוד) "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", היינו, שתכלית המטרה לשמה ברא הקב"ה את העולם, ואשר לשם כך ניתנו לנו התורה והמצוות, הוא לפעול שיהי' זה העולם התחתון, הנראה כדבר שאין בו קדושה, ומציאות נפרדת מאחדותו של הקב"ה, ל"דירה לו ית'", שתומשך ותתגלה בו קדושת השי"ת.

2) ואף שגם בתלמוד תורה מצינו ש"מן הדין יוצא י"ח בקביעות עתים וכו' ביום ובלילה וכו' אפילו בלימוד מועט כמו פרק א' ביום וכן פרק א' בלילה וכו'" (הל' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן נ"ע פ"ג ה"ד) הוא רק לקיים מצוות והגית בו בדיעבד ובשעת הדחק, אך החיוב מעיקרו הוא חיוב אחד הנמשך תמיד ביום ובלילה. והא דמברך בכל יום (ולא פעם אחת בחייו – דלכאורה הרי החיוב נמשך תמיד ואין בו הפסק כלל) הוא לפי "שברכת התורה הוא כברכת השחר" (שו"ע אדמו"ר הזקן סי' מז ס"ז). ועיינו בכ"ז הנסמך במקור הדברים (לקוטי שיחות חי"ד עמ' 21 הערות 6-7).

שאף שנראה העולם כמציאות בפני עצמו, הנה ע"י שמקיימים בו תורה ומצוות מגלים בו האמת, שאין שום דבר נפרד מאחדותו ית', וכמבואר כ"ז בריבוי מקומות בספרי חסידות.

ויסוד גדול בזו יש העבודה, דהנה, יכול האדם לחשוב בליבו, אשר כיון שהקב"ה הוא האמת ואין בלתו, ולגבי גדלותו הבלתי מוגבלת של הקב"ה, אין לו להעולם המוגבל שום תפיסת מקום, והרי הוא אין ואפס ממש, הנה התפקיד והעבודה דבנ"י היא לשלול את מציאותו של העולם ולגלות אפסיותו, אך האמת אינו כן, כ"א שאמיתיות הענין דאחדות הבורא ית' אינה מתגלית ע"י שלילת ושבירת מציאות העולם, כ"א להיפך, שע"י התורה והמצוות מגלים היאך העולם על כל ענייני ופרטי המציאות אשר בו, אינו מהווה סתירה ח"ו למציאות הבורא ית'. ואדרבה מגלים בכל ענין וענין שבעולם היאך הוא משלים את כוונת הבורא, וכך נעשה העולם מכון לשבתו ית'.

ולכן אין הענין בסתירת ושלילת מציאות העולם, כ"א לפעול ולגלות בענייני העולם גופא שיהיו כלים למשכן הקדושה. שזו העבודה המוטלת עלינו לעשות דירה לו ית', היינו לגלות בכל ענין וענין שישנו בעולם היאך הוא משלים את המטרה של בריאת העולם, ומגלה את כבוד ה' ויקרו.

תוכן מצוות קריאת שמע, לגלות ה' אחד – אחדותו של הקב"ה גם בשבע רקיעים וארבע רוחות העולם

ג. וענין זה מה שכללות העבודה היא לעשות מזה העולם משכן לקדושת השי"ת, בא לידי ביטוי בעיקר במצוות קריאת שמע.

כבר נתבאר (ראה תורה אור (לכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע) וארא נה, ב. אמרי בינה (לכ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע) שער הק"ש אות ח ואילך. ספהמ"צ להצ"צ ע' ככד. ובכ"מ), בדיוק הלשון בקריאת שמע שאמרינן "ה' אלוקנו ה' אחד", ולכאן ה' מתאים יותר שייאמר בפסוק זה "ה' יחיד", שהרי יחיד הוא תואר השולל שניות, שהוא יחיד ואין שייך מציאות זולתו, משא"כ התואר "אחד", הרי הוא נותן מקום לשני ושלישי, וא"כ צ"ב, מדוע בקריאת שמע, שהיא מצות היחוד, אומרים "ה' אלוקנו ה' אחד" ולא "ה' יחיד".

ואף שברור שהכונה בזה היא שהוא אחד ואין בלתו, אך עצם התואר "אחד" מראה שיש נתינת מקום למחשבה על שניות ח"ו.

אלא שיש"ל שבכתוב זה מודגש היסוד הנ"ל בעבודת גילוי קדושתו ית' בעולם. דנת' לעיל, שאין תכלית העבודה לשלול מציאות העולם מעיקרה, כ"א שאמיתית אחדותו ית' היא לגלות שגם העולם וענייניו כפי שנראים הם למציאות בפני עצמה, אינם סותרים ח"ו למציאותו ית', ואדרבה, יכולים הם להיות מכון ומדור לשבתו ית'.

וענין זה מודגש בכך שאומרים "ה' אחד" דייקא, שנקט הכתוב לשון אחד ללמדנו שאחדותו ית' אינה באה לידי גילוי בשלילת מציאות אחרת, כ"א שבאותה הדרגא שניתן לחשוב שישנה מציאות שני', מגלים שהיא אינה מציאות שני', והיא מאוחדת בתכלית ההתאחדות עם הקב"ה.

לקראת שבת

יג

וענין זה מתבטא גם בכוונה שצריכים לכוון בקריאת שמע בעת אמירת "אחד", דכ' בסמ"ק (הובא בב"א או"ח סי' ס"א) "צריך לכוון באלף שהוא אחד ובחי"ת שהוא יחיד בז' רקיעים ובארץ הרי ח', והד' רמז לד' רוחות". והיינו שהעבודה דקריאת שמע, להמליך את הקב"ה על העולם, היא לגלות שגם הז' רקיעים והארץ, והד' רוחות, הנראים כמציאות בפני עצמם, הרי הם מקום לגילוי אחדותו של הקב"ה ואינם מנגדים כלל למציאות הקב"ה ח"ו.

ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד – גם הערב והחושך הוא חלק מ'יום' – גילוי אחדותו של הקב"ה

ד. ועפ"ז יובן בטוב הטעם, שאף שמצוות יחוד ה' היא "זכרון תמידי", שאין שייך בו חילוקי הזמן, אעפ"כ הוגדרה חובת קריאת שמע בזמן, דמצוותה פעמיים בכל יום.

דהנה, איתא בזהר הק' (ח"ג צד ב) "כל יומא ויומא עביד עבידת יי", שכללות חיי האדם בזה העולם מתחלקים לימים נפרדים, ויומי מפסקי מהדדי (פלוגתא דאמוראי נזיר ו, א), וכל יום ויום מורכב הוא מלילה ויום, כמו שנאמר בבראשית "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד". וכיון שענינה של קריאת שמע הוא לגלות אלקות גם במציאות העולם עצמה, לכך נקבעה כמצוה השייכת לזמן דיום ולילה, כי אין התכלית לשלול מציאות העולם המתחלק לימים ולילות, כ"א לגלות ביום ובלילה גופא שהם מציאות המחוברת ושייכת לקדושת הבורא ית'.

ויש לומר בזה בעומק יותר: בהתחלקות ענינם של היום והלילה, הנה יום הוא ענין של גילוי ואור, שזה רומז על גילוי אור האלוקות, ולילה הוא חושך הרומז על מציאות העולם הזה, כפי שנראית לדבר בפ"ע.

והי' ניתן לחשוב שהעבודה היא לשלול את מציאות החושך – העולם ומציאותו, אך רמז לנו הכתוב המדבר אודות החלוקות לימים ולילות ("ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד"), שהעבודה היא לאחד הערב (חושך העולם) והבוקר (גילוי אלוקות) יחדיו, והוא ע"י שמגלים שגם העולם הנראה כהעלם והסתר על הבורא, כחושך ולילה, הנה באמת גם הוא מכון לשבתו ית' ומגלה את קדושתו של הקב"ה.

ואזי נעשים שניהם היום והלילה ל"יום אחד", שהוא גילוי של אחדותו ית', היינו, שמציאות הלילה והחושך נכללת גם היא באור דיום אחד.

תוכן מצוות תלמוד תורה

ה. ובמה שהוקשה לעיל בנוגע למצוות לימוד התורה, הנה ידוע המבואר בענין התורה³, שאף שעוסקת היא בענייני בעולם, לומר על כל דבר מה דינו וכיו"ב, הרי אינה נתפסת בענייני העולם,

3 ראה מאמר ד"ה ויאמר משה ה'תש"ד פ"כ. לקוטי שיחות ח"ח עמ' 352 ואילך. ח"ט עמ' 65 ואילך.

לקראת שבת

לומר שיהי' להעולם איזה תפיסה ליתן איזה שינוי בתורה ח"ו, וכמאמר הגמ' (ברכות כב, א) "הלא כה דברי כאש נאום ה', מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינם מקבלים טומאה"⁴, היינו שמצד ענין התורה לכתחילה אין העולם תופס מקום לנגד להקב"ה ח"ו, שאין נראית בתורה מציאות העולם כמציאות נפרדת וכו' (וראה ביאור ענין זה בארוכה במקומות שנשמנו בהע' 3).

וזהו אכן הטעם והסיבה – אשר לימוד התורה, עם כל החלוקות שבו, הנה בעצם עניינו הוא למעלה מהתחלקות שבעולם, ולכן אינו מוגדר לזמן מסויים והוא חיוב תמידי ותדירי, משא"כ קריאת שמע, שעניינה לגלות אחדותו ית' בעולם, היאך מציאות העולם אינה סתירה למציאות הבורא, ואדרבה מגלה היא את מציאות הבורא, לכך הוגדרה מצוה זו בהגדרות הזמן, פעמיים בכל יום, לגלות שגם מציאות העולם והזמן מאוחדים עם הקב"ה בתכלית.



(4) ומה שנחלקו רבנן ע"ז, עיין בלקוטי שיחות חי"ד עמ' 23 הערה 25 מה שנתבאר בזה.

פנינים

דרוש ואגדה

של כאו"א מישראל, ש"יכול להתבונן בו בכל אשר יחפוץ" (תניא שם), ולכן מצות תש"ר היא "שיהי' מונח", היינו שיהי' משועבד באופן תמידי לעבודתו יתברך.

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ט עמ' 22 ואילך)

לא הי' לו בת-קול

קול גדול ולא יפף

שלא הי' לו בת קול

(ה, יט. שמות רבה פי' יתרו)

צ"ב, מהי המעלה הגדולה בכך שלקול דמתן תורה לא הי' בת קול? ובפרט לפי הידוע דקוב"ה לא עביד ניסא למגנא, צ"ע מדוע הוצרכו לנס זה?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בסה"ק (ראה תניא פל"ו), דהגילוי האלוקי שהי' בשעת מתן תורה, הוא מעין הגילוי שהי' לעת"ל, שאז יתגלה אור הקדושה בתכלית הגילוי ללא כל לבוש וצמצום, ואפי' דברים גשמיים ותחתונים לא יעלימו ויסתירו על הבורא, אלא גם בהם תחדור הקדושה ויתגלה על ידם, וכמאמר הכתוב "ונגלה כבוד ה', וראו כל בשר יחדיו, כי פי ה' דיבר" (ישעי' מ, ה).

והנה טבע הקול הוא, שכשהוא מגיע ומכה באיזה דבר גשמי נוצר וחוזר ממנו הד, אך באם נספג הקול בדבר הגשמי הנה אז לא תהי' בת קול.

ועפ"ז יובן מה שבקול דמתן תורה לא הי' בת קול, שזהו משום שהגילוי באופן כזה דלא רק שהגשמי לא העלים והסתיר על אור הקדושה, אלא גם שאור הקדושה "הקול" דמ"ת, חדר ונספג בגשמי עצמו, ולכן לא הי' לו בת קול.

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1092 ואילך)

שליטה על המדות ומחשבות טהורות

וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך

(ה, ה)

בנוגע לתפילין של יד נקט הכתוב הלשון "וקשרתם", ובתפילין של ראש כתוב "והיו", ומזה מוכח דבתפילין של יד המצוה היא רק מעשה הקשירה, משא"כ תפילין של ראש – מצוותן שיהיו מונחים על הראש, ונמצא שכל רגע שהן על הראש מקיים מצוות תפילין (וראה בצפ"ע על הרמב"ם (הלי' תפילין פ"ד ה"ד. מהר"ת ע, ד. פט, א) שביאר ע"פ חילוק זה לשון הרמב"ם).

ויש לבאר זה בעבודת האדם לקונו:

החילוק הפנימי בין תש"י ותש"ר הוא כמבואר בשו"ע (אור"ח סכ"ה ס"ה) דתש"י שמניחים על הזרוע כנגד הלב מורה על עבודת המדות, לשעבד להקב"ה "הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות", ותש"ר מורה "על הראש כנגד המוח" – לשעבד "הנשמה שהיא במוח" להקב"ה.

ועפ"ז יש לבאר החילוק הנ"ל בין תש"י ותש"ר:

בנוגע למדות שבלב, הרי אין לבו של כל אדם ברשותו "להפך לבו מתאוות עוה"ז לאהבת ה' באמת" (תניא רפי"ו), כי רק צדיקים "לבם ברשותם" (תניא שם), ולכן אין מצות תש"י – דהיינו שעבוד תאוות הלב – אלא רק על מעשה הקשירה, זאת אומרת, דאף שאין האדם יכול להפוך את לבו מתאוות לבו לאהבת ה' באמת, שיהי' משועבד בתמידיות לאהבת ה', מ"מ עליו לקשור את לבו, בדרך כפי', לשלוט על עצמו שלא להוציא תאוות מן הכח אל הפועל.

משא"כ בנוגע למוחו, הרי "מוחו ברשותו"

חידושי סוגיות

בדין קדימת של יד לשל ראש

יפלפל בכמה דרכים לבאר החילוק בין הילפותות שבש"ס, במכילתא ובספרי / יחקור בעומק דין זה וגדרו אם דין בגוף המצוה או דין בהנהגה, ועפ"ז יסיק נפקותות גדולות להלכתא בין הילפותות הנ"ל

עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתיים (והיו משמע שתיים, כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתיים, כל זמן שאותן של ראש מונחים אותן של יד נמי מונחין, אלמא דראש חליץ ברישא. רש"י). ע"כ.

ונראה לומר דעומק גדול נשנה בדרשה זו לענין גדר זה של הקדמת הנחת של יד לשל ראש, ויש מזה נפקותא רבתי לדינא. ובהקדים, דגם במכילתא שנינו להאי הלכתא, אבל התם דרשו לי' מקרא אחרינא, דהכי תניא התם על הכתוב "והי' לך לאות על ירך"¹

א

יקשה על השינויים בין הש"ס למכילתא והספרי, וידחה מלתרץ שהחילוק הוא אי הוא דין במעשה ההנחה או בהוויית התפילין מונחות

גרסינן במנחות (לו, א) לענין סדר הנחת תפילין: תנא כשהוא מניח מניח של יד ואחר כך מניח של ראש וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד, בשלמא כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש דכתיב (פרשתנו ו, ח) וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך אלא כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד מנלן, אמר רבה רב הונא אסברא לי אמר קרא והיו לטוטפות בין

(1) כ"ה במכילתא לפנינו וביל"ש. וראה מכילתא הוצאת האראוויטץ שהובא בהמכילתא ההמשך "ולטוטפות בין עיניך". ולפ"ז הוא הכתוב דס"פ בא

אצטריכא, דרשה אחת לדין "כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש", ודרשה נפרדת לדין "כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד"; משא"כ להמכילתא נמצא דדי בדרשה אחת לב' הדינים יחדיו, וסברא בעי במאי קמיפלגי אי בעינן תרי דרשות או שדי באחת.

ולפום ריהטא הי' אפשר לתרץ בפלפול נחמד דקושיא אחת מיתרצת בחברתה. ובהקדם, דהנה יש לבאר איך ילפינן להמכילתא מהכתוב גם הדין השני "וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח"כ של יד"? והביאור בזה: כי הנה יש חילוק גדול בין סגנון הציווי שבכתוב דפ' קדש לציווי שבכתוב דפרשתנו, דבפרשתנו המצוה היא העשי' (הקשירה) המוטלת על האדם, "וקשרתם לאות על ירך", משא"כ התם הציווי קאי על התפילין שיהיו מונחות, "והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך" (ויש נפקותא גדולה בין ב' ההגדרות במהות החיוב, והוא למי שקשר התפילין בזמן שאין חיוב תפילין אבל נשאר מונחות עליו בזמן החיוב. וק"ל³). ובסגנון אחר, קרא דפרשתנו מיירי בדין על הגברא, וקרא דפ' קדש – בדין על החפצא.

ושוב מחזור היטב אי בעינן תרי דרשות או שדי בדרשה אחת, כי הש"ס קאי על סדר ההנחה

כתב "דכתיב והי' לאות על ירך והדר ולזכרון בין עיניך". ולהלן שם "אסברא לי והיו לטוטפות בין עיניך כ"ז שבין עיניך יהו שתיים". אבל בגמרא לפנינו הוא כבפנים. וכ"ה ברי"ף, תוס', רא"ש כו' ועוד. וראה שאילת שלום והעמק שאלה שם. דק"ס מנחות שם.

(3) ועיין הערה 20.

* לכאורה ט"ס שהושמטה תיבת "לך". ובהוצאת מירסקי (ירושלים תשכ"ד) – שאילתא מז – מביא מכמה כת"י שהובאה תיבת "לך".

(בא יג, ט): "כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש, מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ נותן של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח"כ של יד". ושוב תנינא להא מילתא גם בספרי פרשתנו, אבל בספרי הוא מעין כלאים, כי הלשון הוא בדומה ללשון המכילתא, אבל הביאווה לדין זה על הכתוב שנזכר בש"ס דוקא, "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך" – "כל זמן של יד ביד תן של ראש בראש, מכאן אמרו כשנותן תפילין נותן של יד תחילה ואח"כ של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש תחילה ואח"כ חולץ של יד". ולהלן יתבאר דאין החילוק בין דרשות התנאים רק במשמעות דורשין, אלא ג' שיטות יש כאן בגדר דין זה.

ויובן ע"פ מה שיש לדקדק על שינוי הש"ס מהמכילתא. חדא, מה שלא רצה הש"ס לנקוט הכתוב שנזכר במכילתא, ולכאורה טעמא בעי למה לא נדרוש סדר ההנחה מהכתוב שנאמר קודם להכתוב דפרשתנו, והרי התם הוא הפעם הראשונה שנזכרה מצות תפילין בכתוב². ותו, דמפשטות לשון הש"ס נראה דתרווייהו דרשות

בפ' והי' כי יביאך. אבל לכאורה הוא טעות סופר שם. כי: א) מעתיק "והי' לך לאות על ירך", שהוא בהפסוק דפ' קדש. משא"כ בפ' והי' שנאמר "והי' לאות על ידכה" (ובהשמטת תיבת "לך"). ב) הדרשות שם באות באמצע הדרשות על הפסוקים דפ' קדש, וממשיך שם בהדרשות על המשך הכתוב "למען תהי' תורת ה' בפיך", ובכתוב שלאח"ז "ושמרת את החוקה הזאת גו".

במכילתא דרשב"י ס"פ בא ע"פ דס"פ בא: ומנין בנותן את התפילין לא יהא נותן אלא של יד (תחלה) ת"ל והי' לאות על ידך ומנין כשחולץ אין חולץ אלא של ראש (תחלה) ת"ל ולטוטפות בין עיניך כל זמן שהן בין עיניך יהיו שתיים.

(2) בשאילתות בא (שאילתא מה) הובא (ע"ד) לשון הגמרא, אבל במקום הכתוב "וקשרתם לאות גו" –

מהכתוב ד"וקשרתם" דמיירי בעשיית האדם ואעפ"כ נקיט כלשון המכילתא. ועוד קושיא על כל ההגיון הנ"ל, דביארנו שכיון שהש"ס מיירי במצות האדם הרי אין בכלל הילפותא הדין שנאמר בחליצה, ולהכי בעי ילפותא לחליצה ממה שנאמר "והיו" דמיירי בענין הוויית התפילין ומיני' מצינו ללמוד גם לחליצה. אבל מעתה יחזור הדין – דאחר שהוצרכנו לילפותא זו השנית לענין הווי' שוב לא בעינן הילפותא הראשונה לענין הקשירה, ומהילפותא השנית נילף חליצה והנחה כאחד.⁶

ולכאורה גם בזה ה' לומר דקושיא אחת מיתרצת בחברתה, דאין הכי נמי, אליבא דמסקנת הש"ס שוב ילפינן לתרווייהו מהילפותא השנית, ומסקנת הש"ס היא כהמכילתא ממש שהוא מדין הווי' (ובאמת הכי אשכחן בדברי כמה פוסקים (עיין בתוד"ה של יד ערכין ג, ב. וכן מפורש בנמוק"י הלכות תפילין שם)⁷. ושוב יתורץ שפיר גם הספרי שנקט כהמכילתא אף שהזכיר הכתוב שבש"ס, כי באמת אין כוונת הספרי להילפותא ד"וקשרתם" אלא להילפותא

מצד (חיוב) הגברא (ועיין בסוגיית הש"ס שם לפנ"ז ע"ד חיובי גברא בברכת התפילין ובדין סח בין תפילה לתפילה כו', דבהמשך לזה בא גם הענין דנ"ף), ומדוייק הלשון "כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש", ולהכי יליף לה הש"ס דוקא מקרא דמיירי במצות המניח, "וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך". ומהאי טעמא בעי ילפותא אחרת לחליצת התפילין ("כל זמן שבין עיניך יהו שתיים"), דהא חליצת התפילין אינה שייכת לחיוב וסדר הנחת תפילין, ואינה בכלל הילפותא הראשונה.

משא"כ המכילתא לא בעי לעסוק במצות הנחת תפילין מצד הגברא, אלא בהוויית החפצא דתפילין "לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", ולהכי אופן הלימוד הוא כלשון המכילתא "כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש", וזה עיקר יסוד הילפותא, ושוב ילפינן מיני' – "מכאן אמרו" – תרי דיני כאחד בנוגע למעשה האדם בשני השלבים, "כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח"כ את של יד", שהרי שני הדברים מסתעפים מיסוד אחד גבי החפצא דתפילין, ולגבי הוויית התפילין עליו ("והיו") אין חילוק בין הנחה לחליצה.

איברא דהחכם עיניו בראשו להבחין במה שדוחק לפרש כן⁵, כי לפ"ז יהי' נמצא שהספרי שהזכרנו עירב מין בשאינו מינו, וגדר הצינוי יהי' תמוה מכאן ומכאן, שהרי הספרי יליף לה

6 ומלבד זאת, לפי הביאור הנ"ל אין מתיישב בנחת התחלת לשון המכילתא "כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש", דהא לפי הבנין הנ"ל טפי הו"ל לשנות הלשון (וגם להפך הסדר) ולומר כך: "תהי' של ראש בראש כל זמן כו'", או כיו"ב. היינו דהי' לו לנקוט לשון דקאי באופן שמונחים התפילין על גופו ולא לשון דקאי על הנחתו ע"י האדם. ולפי המבואר להלן בדברינו יתבאר דקדוק הלשון כפתור ופרח.

7 וראה עוד במעדני יו"ט להלכות קטנות להרא"ש הל' תפילין ס"ו אות ב. אבודרהם שער ג (ברכות השחר). שאילת יעב"ץ ח"א סק"ה. ובכ"מ.

אבל בתוד"ה וקשרתם מנחות שם (תוד"ה עברי יומא לג, ב) לא משמע כן. וכן מפורש בשו"ת הרא"ש כלל ג ס"א. ט"ז או"ח סכ"ה סק"ד (וראה שם סק"ה). שו"ע אדה"ז שם סי"ב. ועוד.

4 ולהעיר מההמשך בגמרא שם לאחר' ת"ר תפילין כו', אף שכל הסוגיא לפנ"ז כבר דיברה על תפילין, ואין אלא לבאר שלפנ"ז המדובר הוא על דבר הנחתו וברכתו (של הגברא).

5 ולהעיר גם שבהפסוק נאמר "והי' לך לאות גר" ולא כהפסוק דס"פ בא: והי' לאות.

מצותה הוא כאשר יש עמה תפילין על היד ולהכי יש להקדים של יד לשל ראש כדי שתהא הנחה של ראש בשלימותה. ודרך השנית, שזהו דין ב"מצות תפילין" בכללה. פירוש דסדר הנחה זה בהקדמת של יד הוא חלק ממצות של יד ושל ראש גם יחד (במי שמחוייב בשתייהן).

ויש לומר הנפק"מ בין הדרכים להלכה למעשה¹⁰, בפלוגתת הפוסקים והאחרונים הידועה (ט"ז או"ח סתרפ"ד סק"ד. מג"א שם סק"ה. כל הידועות בזה נקבצו במאסף לכל המחנות סכ"ה סקצ"ג. וש"ג) גבי מי שהקדים של ראש לשל יד, אי מחוייב לפשוט ולהניח כסדרן או שדי לו שיניח עתה של יד. דלפי האופן הראשון דלעיל שהוא דין בשלימות מצות של ראש שלצורך שלימותן צריך שיהיו יחד עמהן של יד, הרי עתה שהשל ראש עליו כל מה ששלימות זו מחייבת אותו מכאן ואילך הוא שתיכף יניח על גופו של יד כדי שיהיו עמהן ותהי' המצוה בשלימותה מכאן ואילך, אבל אין סברא שנחייבנו לפשוט וללבוש. אבל לאופן השני שאמרנו¹¹, דזהו דין במצות תפילין בכללותה¹², הרי מובן שעליו לחלוץ של ראש ולהניח ב' התפילין כסדרן.

ומעתה י"ל דהיא היא הפלוגתא כאן בין הילפותא שבש"ס, "כל זמן שבין עיניך יהו

שבמסקנת הש"ס – "והיו". מיהו לפ"ז תגדל ביותר קושייתנו הראשונה, דכיון שסוף סוף מסקנת הש"ס אזלא כהמכילתא, וילפינן לב' הדינים מילפותא אחת כמו במכילתא, שוב יש לנו לדרוש ביאור אמאי לא נקט הש"ס הכתוב דהמכילתא עצמו שבפרשת קדש, ונקט דוקא "והיו" שבכתוב דפרשתנו.

ב

יבאר נחלקו אם הוא דין במצות של ראש או במצות תפילין בכללה, ויסיק דנפק"מ במי שהקדים של ראש לשל יד

ויובן כל זה בהקדמת עוד דקדוק בין לשונות המכילתא והספרי. דבמכילתא נקט בלשון "מכאן אמרו מצות תפילין כו" ובספרי "מכאן אמרו כשנותן תפילין כו". ותו, דבספרי הוסיף "וכשנותן תפילין נותן של יד תחילה כו' וכשהוא חולץ חולץ את של ראש תחילה כו", משא"כ במכילתא שאינו מוסיף הדגשה זו.

ולזה נראה שיש כאן חקירה גדולה בהך דינא דהקדמת של יד לשל ראש, כי הנה לכאורה הלא ב' מצוות הן ואינן מעכבות זו את זו (משנה מנחות לח, א. רמב"ם הל' תפילין פ"ד ה"ד. טוש"ע ודאדה"ז או"ח ר"ס כו. ובשו"ע אדה"ז שם סכ"ה סי"ג¹³), וא"כ דרוש הסבר המגדיר דבר זה שנתלה שתי המצוות זב"ז. ומצינו לבארו בתרי אפי". דרך אחת, דהוי דין בתפילין של ראש, ששלימות

10 להעיר גם מהשקוט"ש בשתי הלחם אם מנחה חדשה הוא דין בשתי הלחם, או דהוא דין במנחות (דשתי הלחם יהיו המתיר שלהם). והנפק"מ: אם עבר והקריב מנחה מתבואה חדשה לפני שתי הלחם (ראה לקו"ש ח"י"ז ע' 54, חל"ב ע' 135 ואילך. וש"ג).

11 ועיי' לקמן ס"ג לענין ההכרעה בנפקותא זו ע"פ אופן שלישי בחקירתנו המבואר שם.

12 ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל ה (יח, א ואילך) בארוכה אם שינוי הסדר הוי חסרון בגוף המצוה, או שהוי חסרון מבחוץ, וש"ג לכו"כ מקומות.

8 וראה תוס' ערכין שם. לקמן סוס"ד. הערה 15.

9 ולהלן ס"ג יובא אופן ג' בחקירה זו. ועיי' היטב בלקו"ש חט"ז ע' 301 ואילך סעיף ו ובהערות שם – חקירה עמוקה בהא דג' מצוות מינוי מלך ומלחמת עמלק ובנין בית הבחירה הוו תלויות זו בזו. וצרפהו לכאן.

שהקדים נמצא שהחסיר בדין "מצות תפילין"¹⁶ ויהי' עליו לחלוץ ולהניח שתיהן כסדרן.

ג

יוסיף דרך חדשה שהוא דין בהנהגה ולא בגוף המצוה, ועפ"ז יבאר היטב דברי הש"ס והתוספת ע"ז בספרי

והנה, בסברא הי' אפשר לומר גם דרך חדשה בחקירה הנ"ל, דאינו כלל דין בגוף המצוה (של ראש או שתיהן) אלא דהוי דין בהנהגה. פירוש, דין בפ"ע על הגברא לסדר הנהגתו כן, היינו שאין הדבר נוגע לגוף מצות של ראש¹⁷ (וגם לא לגוף מצות של יד), אלא הוא רק דין בסדר הנחתן על ידי האדם המניחן, שיניח תחילה של יד ואח"כ של ראש¹⁸. וא' מהנפקותות שתהי' מדרך חדשה

שתים", להילפותא שבמכילתא, "מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ נותן של ראש וכשהוא חולץ כו". דילפותא הש"ס משמעוה שהוא דין בשל ראש, דשלימות התפילין דשל ראש "שבין עיניך" היא ע"י הקדמת של יד, "יהו שתים" (ועיין בלשון הנמוקי' במנחות (שם ד"ה יהו שתים) שכתב "וכיון שכן צריך שילבשם אחרונים", היינו שהדגיש בלשונו שהוא דין בהשל ראש שצ"ל אחרונים¹³). הרי שאם הקדים של ראש לשל יד די לו שיניח עתה של יד ויקיים מכאן ולהבא החיוב ד"כל זמן כו" המשלים קיום מצות של ראש¹⁴. משא"כ אליבא דהמכילתא ה"ז דין במצות תפילין בכללותה, ד"מכאן אמרו) מצות תפילין כשהוא נותן כו", רוצה לומר גדר מצות תפילין בכללה הוא באופן שכשהוא נותן כו"¹⁵. ובנדוננו כיון

16 ראה ספר החיים (להרש"ק) או"ח סכ"ה סעיף ו. אלא שלדעתו הוי בכלל תעשה ולא מן העשוי ומצד כל זמן שבין עיניך יהיו שתים. ולהעיר גם משו"ת הרדב"ז ח"א סתקכ"ט שמכיון שהוא מחוייב לקשור של יד תחלה עדיין לא הגיע זמן של ראש.

17 להעיר מצפע"ו לרמב"ם הל' תפילין שם ה"ד, דגבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה או הקשירה כו' אבל בשל ראש המצוה שיהי' מונח כו' ומ"ג בשל יד מברך כו' דזה גורם לשל ראש שיהי' מונח משום דכל שבין עיניך יהא שתים. ועיין לקמן בפנים.

וראה לקו"ש חל"ט ע' 24-25.

18 ואולי א' מהנפקותות שתהי' מדרך חדשה זו*, במי שהניח שתיהם בבת אחת. דהנה להאופן הראשון דלעיל שהדבר הוא נוגע רק לשלימות של ראש שצריכה תפילה של ראש להיות עם עוד תפילה על היד עמה, הרי גם בהכי מתקיימת המצוה בשלימותה כי לא הי' זמן שהיתה התפילה של ראש לבדה, אבל לאופן החדש שאמרנו, שהוא סדר בהנחת הגברא, שוב יש לומר דהיכא שמניחן בבת אחת חסר קיום סדר זה

13 ועיין בדבריו לעיל מיני', בד"ה אין מעבירין וכו'.

14 ראה ת"ז שם שחולק על האבודרהם וס"ל שיצא כאשר הניח תש"י אחר תש"ר, ומביא רק "כ"ז שבין עיניך כו". ועד"ז בשאילת יעב"ץ שם. וראה פני משה לירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ה (ה"ח). ובכמה ספרים שהובאו במאסף לכל המחנות שם.

15 אף אם נאמר שב' מצות הן (וראה לקמן סוס"ד בענין זה). ועד"ז מש"כ בתוס' ערכין שם. ולהעיר מהדיעות (רי"ף הל' תפילין. רמב"ם שם ה"ה. שו"ע (ודאזה"ז) סכ"ה ס"ה (סי"ג). ועוד) שמברכין ברכה אחת על התפילין (וראה תשובות הרמב"ם הוצאת פריימן סי' ו). וראה פרש"י מנחות לו, רע"א (וראה תוד"ה אשר ברכות ס, ב): "להניח", דבשל יד מתחיל להניח; "מצות תפילין", דעכשיו גומר את המצוה. ורוחק לומר שזוהו להדיעה שמצוה אחת הן.

ולהעיר מהדיעות (הובא בארחות חיים הל' תפילין סכ"א. או"ז ח"א סי' תקעה. הגהות סמ"ק סי' קנג) שמפרש שכשיש לו שתיהן – מעכבות. וראה ביאור הרי"ף פ' ערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע ה-ו. המובא בהערה הבאה. וראה אנציקלופדי' תלמודית ע' הנחת תפילין, וש"נ.

* ונדיין יש לחקור לפי הדרך השנית דלעיל (שהוא דין בכללות מצות תפילין), אם הדין הוא רק שיהיו שניהם יחד, ואזי מתקיים גם כשמניח שניהם בבת אחת, או שהדין הוא שיקדים זה לזה.

עתה לחלוץ ולהניח של ראש אחרי של יד.

ושוב נראה לחדש דזהו עומק דברי הש"ס כאן אחרי הילפוטא שבברייתא, "רב הונא אסברא לי אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתיים". פירוש דרב הונא בא להסביר איזה דבר כאן, ולא רק להשיב מנין לומד שבחליצה יקדים של ראש, ובא לפרש דהלימוד הראשון בענין סדר ההנחה ("כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש . . . דכתיב וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך") הוי רק תנאי במעשה ההנחה של הגברא ולא הוי דין במצות תפילין גופא; ומה שאמרנו לעיל דלדעת הש"ס נוגע הדין גם לגוף מצות תפילין (של ראש) היינו רק שיתקיים הפרט "כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", שהתפילין יהיו מונחים על ראשו באופן ד"כל זמן שבין עיניך יהו שתיים". וא"כ, להש"ס דין הקדמת של יד לשל ראש שמגוף המצוה הוא רק כדי שיתקיים דבר זה "שהיו שתיים" עליו (ואילו הענין הראשון – הסדר וההקדמה בדוקא דשל יד לשל ראש אינו דין במצוה אלא בהנהגה).

וע"ז קאתי הספרי להוסיף במה שכתב (דילפינן לה גם מ"וקשרתם גו"), "כל זמן של יד ביד תן של ראש בראש מכאן אמרו כשנותן תפילין נותן של יד תחילה ואח"כ של ראש". ונמצא יתר על הש"ס, דלמצות תפילין של ראש נוגע (לא רק שהשל ראש יהיו מונחים בזמן שגם של יד מונחים עליו, אלא) גם הסדר והאופן ד"תן של ראש בראש", והלכך "נותן של יד תחילה" כדי שיתקיים כדבעי "תן של ראש בראש".

זו, במי שהניח שתיים בבת אחת. הדנה להאופן הראשון דלעיל שהדבר הוא נוגע רק לשלימות של ראש שצריכה תפילה של ראש להיות עם עוד תפילה על היד עמה, הרי גם בהכי מתקיימת המצוה בשלימותה כי לא ה"י זמן שהיתה התפילה של ראש לבדה, אבל לאופן החדש שאמרנו, שהוא סדר בהנחת הגברא, שוב יש לומר דהיכא שמניח בבת אחת חסר קיום סדר זה. וידועה חקירת האחרונים (עיין ציונים לתורה להר"י ענגל כלל לה) בדבר שאמרה תורה לקיים זה אחר זה, אי מהני לצאת כשעשאן בבת אחת.

ועתה עלינו לעיין היטב בענין הנפקותא דלעיל ס"ב, במי שהקדים של ראש, כיצד נכריע לפי דרך זו האחרונה. ותלוי הדבר בהגדרת דין זה בהנהגת הגברא, כי אי נימא דהיינו רק תנאי ופרט בסדר הנחתו אבל אין לו שום שייכות למצות התפילין, הרי אפ"ל שבתור תנאי גרידא הרי הוא דין לשעתו בלבד – לרגע ההנחה, ואינו לעיכובא (וכרוב תנאי המצוה)¹⁹. ומעתה זה שהקדים של ראש די לו שיניח לאח"ז של יד ובוה מקיים מצות תפילין כדבעי. אבל דלמא י"ל שדין סדר ההנחה נמשך וחל גם לאחרי זה ויש לו השלכה לגוף המצוה, פירוש דדין זה ממשך להצריכו גם שתפילין המונחות עליו עתה לא יהיו תפילין שהונחו שלא כסדרן, היינו בלי הקדמת של יד²⁰, ונמצא תנאי זה מחייבו אף

[ראה גם חמדת ישראל מ"ע יב-ג]. וידועה חקירת האחרונים (עיין ציונים לתורה להר"י ענגל כלל לה) בדבר שאמרה תורה לקיים זה אחר זה, אי מהני לצאת כשעשאן בבת אחת. המוציאים לאור.

(19) ועיין בזה בלקח טוב שם.

(20) להעיר מדין הניחם קודם אור היום (מנחות שם. וראה צפ"ע"ג שם) ובצפ"ע"ג מהד"ת ע, ד: דתפילין ש"ר הלבשה דבר הנמשך דכל רגע ורגע שהוא לבוש

מקיים מצוה משא"כ בש"י כו'.
וראה לקו"ש חל"ט ע' 24.

ד

יוסיף לבאר שורש פלוגתת הש"ס
והמכילתא מהיכן ילפינן להך דינא

ודרך המכילתא היא, שסדר הנחתן הוי דין במצות תפילין (בכללותה), ולא רק דין במעשה ההנחה של הגברא ואף לא בשלימות מצות תפילין של ראש. ולהכי הלשון במכילתא הוא "מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ נותן של ראש", ולא אמרו בקיצור "מכאן אמרו נותן של יד תחילה", דהא החיוב להקדים של יד אינו רק תנאי כדי שאח"כ יתקיים "כל זמן שבין עיניך יהו שתים" (כדנקט הש"ס) או תנאי באופן ד"תן של ראש בראש" (כדנקט הספרי), אלא זהו דין בגוף מצות תפילין.

ועפ"ז יתבאר היטב הטעם שהמכילתא יליף לה מקרא קמיינתא דפרשת קדש, "והי' לך לאות על ירך וגו'" (ואפילו לא מקרא ד"והי' לאות על ידכה" שבפרשת וחי' כי יביאך בס"פ בא). פירוש, דהא דהוי דין במצות התפילין עצמה, ילפינן לה ממה שנזכר ביחד עם הזכרת הציווי דתפילין בפעם הראשונה בכתוב²¹, כי מזה נמצא מובן שבשעה שנתנה מצוה זו נאמר גם דין זה שהוא עיקר בגוף המצוה.

ועוד להוסיף דהמקור לדבר זה דהוי "מצות תפילין", דין בגוף המצוה, אינו רק מצד סדר הכתובים, אלא גם מלישנא דקרא. דהנה, מן הכתוב "והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך ולא נאמר והיו לזכרון בין עיניך" ילפינן (בראשונים (בעל המאור (והובא בר"ז) סוף ר"ה)) "ששתיהם נחשבים להוי' ועשי' אחת" (ש"ע אדה"ז סכ"ה

כ"ב²²). ולהכי ס"ל להמכילתא דהווי' ב' ההנחות "הוי' ועשי' אחת" לגמרי ממש, ובמילא מובן דאם שינה (הסדר) הרי אינו זה "הוי' ועשי' אחת" שבכתוב, ולהכי יהי' עליו להניחם שוב כסדרם.

מיהו אנן קיי"ל להלכתא דהא דנחשבים להוי' ועשי' אחת אינו אלא לענין "שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק" (ש"ע אדה"ז שם) ולא לכל מילי, וזהו כמאן דפליג על המכילתא, כנ"ל, דילפינן לסדר הנחת תפילין מקרא ד"וקשרתם גו' והיו לטוטפות גו'".

ובאמת לפי דברינו עתה שוב י"ל בפשטות חילוק הדרשות דהמכילתא והש"ס. די"ל שלהמכילתא תש"י ותש"ר הווי' מצוה אחת (וכדעת הבה"ג וזהר (ח"ב צא, א. ח"ג (רע"מ) רנו, א). ועוד), ולהכי יליף הדין מקרא ד"והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", שלא נאמר רק ציווי אחד – "והי' לך" – על תש"י ועל תש"ר, ולא נאמר ציווי בפ"ע על תש"ר²³. משא"כ הש"ס דס"ל דב' מצוות הן (עיין בסוגיא דמנחות מד, א. וכדעת הרמב"ם סהמ"צ מ"ע יב-יג. סמ"ג עשין כא-כב. חינוך מצוה תכא-תכב. ועוד), יליף לה מקרא ד"וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות גו'", דבי' נזכרו ב' ציוויים על תש"י ועל תש"ר²⁴.

(22) וראה לבוש שם ס"י.

(23) ועיין פרש"י מנחות מד, א ד"ה בשמונה עשה בל"א (שטמ"ק הגהות צ"ק ב"ח* שם) וראה הגהות חשק שלמה שם).

(24) ועיין פרש"י כו' דבהערה הקודמת. אלי' זוטא סכ"ח סק"ג. העמק שאלה שם. וראה לקו"ש ח"ט ע' 53 ואילך.

(* ועי"פ גי' הב"ח שם מובן מה שהמכילתא למד מהכתוב דפ' קדש, ולא מהכתוב בפ' וחי' כי יביאך בס"פ בא. אבל צ"ע. וכן צ"ע בהגהות צ"ק שם.



לא נברא זהב אלא לביהמ"ק

ההוראה מכח ה'חשמל'

בנועם קבלתי הידיעה אשר הארת החשמל בכפר חב"ד נסתדרה בפועל, וכבר התועדו לאורו ביום הבהיר י"ט כסלו...

מנהג יהודי עתיק יומין לדרוש רמזים והוראות בכל דבר המתרחש, וכמא' המשנה איזהו חכם הלומד מכל אדם, והבעש"ט הוסיף ענין הלימוד מכל מאורע ובכל פרט. אורו של רבנו הזקן – שני-אור – הרי מיום גאולתו י"ט בכסלו התחיל להתפשט בלי הפרעות ועיכובים, ובאופן אשר יגיע גם לאנשים פשוטים, אשר זוהי כללות הנקודה דתורת החסידות להמשיך ולקשר עומק רום עם עומק תחת.

ועל דרך הצחות, הנה כוח החשמל הוא מהכוחות הנסתרים שבטבע, כי כח זה עצמו אינו בגדר השגה באחד מחמשת החושים, ורק על ידי פעולותיו ומסובביו נודעה מציאותו, ואור כח נסתר זה דוחה האפילה ומגיל' חשכת הלילה.

והוא בגשמיות כעין ענין הנ"ל ברוחניות, שהנסתר שבתורה רזי דרזין מתגלה על ידי החסידות ואורח חיי חסידות, דוחה אפלת החומר ומאיר חושך הגשם...

(אגרות קודש ח"ח אגרת ב'שמג)

לקראת שבת

'רדיו' – לא נברא זהב אלא לביהמ"ק

בהמשך לשיחתנו ע"ד שיעור דף השבוע על ידי הרדיו וסעודת המלוה מלכה לחיזוק הדבר שתתקיים בקרוב, הנני בזה לכפול ברכתי, אשר יצליח לבסס השיעור לחזקו ולהרחיבו הן בכמות הן באיכות.

ואם בכמה דברים גלויים שבבריאה אמרו"ל שנבראו בשביל בית מקדשו של הקב"ה ורק בזכות זה גם העולם משתמש בהם (שמו"ר רפ"ה), על אחת כמה וכמה בכח נעלם ונפלא שבטבע, שמוצא תיקונו רק על ידי העשותו אמצעי כלי ומקדש לו ית', ומיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולם אלא ד' אמות של הלכה בלבד.

וע"פ פסק רז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה (יעויין הקדמת פיה"מ להרמב"ם בביאור המאמר אין לו להקב"ה כו') וראשית חכמה יראת השם, הנני מקוה כי ישתמשו בשידור רדיו זה להדגיש ולחזק עניני יראת שמים וקיום המצוות מעשיות בפועל, וסוף דבר – הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצוותיו שמור.

בהוקרה ובברכת הצלחה.

(אגרות קודש ח"ח אגרת ב'שעו)

'אמו' – מרובה מידה טובה כמזירת כו'

...והשי"ת יצליחו שמגרעין קטן זה יצמחו גידולים גדולים ונפלאים.

ומה שכותב הנני קטן, אין כוונתי לכמות, כי הרי רואים במוחש אפילו בעולם החומרי שאין הכמות נוגע כ"כ אלא האיכות, שזהו אחת ההוראות מהתגליות האחרונות בנוגע ל'אטום' [אטום], שקורטוב אחד יכול להרוס ישוב שלם.

והרי מרובה מדה טובה ממדת כו', הרי עאכו"כ בהנוגע לכח של בן אדם הצפון בגשמיות של אדם פשוט, ושלא בערך – כערך הגבול לגבי בלי גבול – הצפון בקורטוב אחד של רוחניות, ומי יאמר בקורטוב אחד של אלקות הנמצא בכאו"א מבני ובנות ישראל.

אלא שכמו בדוגמא הנ"ל צריך זעזוע – אַ טרייסל – לגלות הכחות הנעלמים, הנה כן בהנוגע לרוחניות ואפילו לאלקות, שהוא נמצא בהעלם והסתר בעולם כדי שיחפשו אחריו.

וכידוע בפירוש הכתוב בן חכם ישמח אב, אשר האב מתחבא מהבן בכדי שיחפשו, וידוע ג"כ המסופר ע"ד אחד מגדולי ישראל שראה איך שנכדו משחק עם ילדים בני גילו במחבואות, וכשנכדו התחבא והילד השני הלך לעסקו, התחיל הנכד לבכות שהתחבא הוא ואין מחפש אותו. וככה, להבדיל הבדלות אין קץ, בנמשל, כמובן.

(אגרות קודש ח"ח ב'תיא)



לומד הסוגיא ד"אני הוי' לא שניתי"

ומרבה להתבונן מאידך גיסא, שהדבר הנראה לעיני בשר, אם היות שהאמת הוא אשר הוא בעצמו רואה במוחש שאין לו קיום מצד עצמו כלל והוא נפסד בעצם מהותו, ואינו אלא רק מה שנראה לעיני הבשר, היתכן אשר בגלל זאת יקרא בתואר יש? ואין זה אלא שכל מוטעה ומעוות שיכול להפוך את הישנו באמת לאין, ואת האין באמת ליש ומציאות דבר, ומצטער על פחיתת השכל

כאשר לומד הסוגיא "אני הוי' לא שניתי"

. . כשם שבהנחת תפלין הרי מרגישים את כובד התפלין, והוא כאלו שנאמר אשר שיעור מצוה זו בגוף האדם היא עד כדי שראשו ירגיש כבודתה (משאה) של התפלין, הנה כן במצות 'וידעת' היא שהמוח ירגיש את הידיעה, והיינו שהידיעה היא המצוה עצמה בדוגמת הפרשיות והבתים בתפלין, וכאשר מניח תפלין אלו בזרועו ובראשו אז הוא קיום המצוה, כמו-כן במצות וידעת, הידיעה היא רק הכשרי-מצוה, ומצותה היא ההבנה.

וידוע דנבון נקרא רק מי שמחדש דבר בשכלו, דתלמיד הלומד מרבו השכלה באיזה סוגיא אף כי מבינה בטוב, וההשכלה ההיא היא חדשה אצל התלמיד אשר תחלה לא ידע מזה, ועתה הוא יודע זאת, מכל-מקום אין זה שכל חדש, דשכל חדש הוא אך ורק כאשר הוא בעצמו מחדשו בהשכלתו, ולזאת הנה כאשר מהשכל שלמד מרבו בסוגיא זו מתחכם להשכיל ולהבין מסברא זו שלמד בהלכות סוכה גם בהלכות שבת והדומה, אז הנה הבנה השני' בהלכות שבת נקראת שכל חדש.

לקראת שבת

וכן גם אם בסוגיא זו שלומד מרבו חידש בעצמו דבר חדש בביאורי הסברא שקבל מרבו, הנה ביאור זה לבד זאת שזהו הוראה על טיב הבנת הענין שקבל מרבו, הנה לבד זאת נקרא החדוש הזה אשר חידש בעצמו בשם שכל חדש שמורה על נביעת שכלו בענין זה הבא מיגיעת כלי מוחו.

ובדוגמא כזו יובן גם במצות וידעת כאשר לומד הסוגיא מ"ש אני הוי' לא שניתי:

דהגם דבריאת העולם היא משם הוי' . . ועל זה מורה כביכול תואר שמו שהוא מלשון מהווה, והיו"ד שבראש השם מורה על התמדת ההתהוות ותמידיות ההווי' שמהווה תמיד . . והבריאה היא יש מאין ואפס המוחלט, וגדר היש הוא שנפסד והוא ית' צוה ויעמד, שהיש – יש לו קיום, וקיום זה הוא ע"י האור וחיות אלקי המח' אותו שבחיות זה הוא מהותו בכל עת ובכל רגע בהתחדשות גמורה, כמבואר ענינו באריכות בחסידות.

. . ומוכרח הדבר כי האין נמצא בהיש, שאם יסתלק – יופסד כל מציאותו של היש . . א"כ הרי ההתהוות והקיום של כל הבריאה הוא משם הוי'. ומכל-מקום הנה כללות ההתהוות אינו עושה שינוי ח"ו בהבורא דאני הוי' לא שניתי, וכמאמר אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא לאחר שנבה"ע בהשוואה גמורה ממש,

וטעם הדבר לפי דכללות ההתהוות היא מהארה לבד מה שאינו בערך העצמות כלל, ולזאת עם היות שההתהוות היא משם הוי' הנה ההתהוות בפועל על-ידי שם אלקים, כמו שכתוב בראשית ברא אלקים . . היינו שההתהוות היא משם הוי' רק שבא בפועל על-ידי שם אלקים. וזהו דכתיב יהללו את שם הוי' כי הוא צוה ונבראו, ואינו אומר ברא – בהתלבשות כמו בשם אלקים שנאמר בראשית ברא, היינו התלבשות כח הפועל בנפעל, אלא "ונבראו" שמורה על בריאה בדרך ממילא [שאינו תופס אצלו מקום ולכן לא פועל בו שינוי, בשם הוי'] .

אין זה אלא שכל מוטעה ומעוות שיכול להפוך את הישנו באמת לאין, ואת האין

באמת ליש ומציאות דבר, ומצטער על פחיתת השכל

והנה כאשר התלמיד לומד סוגיא זו דאני הוי' לא שניתי, וראשית כל הוא מקבל דברי הרב כאמירתו וחוזר עליהם בדרך ואופן קבלת עול בפירוש המלות דבר דבר על אופנו כמה פעמים במסירה ונתינה אמיתית לכל מלה והגה שיצא מפי רבו בסוגיא זו, ומייגע עצמו ביגיעת בשר להבדל מכל דבר המבלבל אותו ללמוד, ובכלל זה גם דחיית שכלו וחקירותיו בהענין, כ"א כל ענינו הוא לחזור על דברי שמועה זו פעמים רבות בפירוש המלות בשפה המובנה לו לעצמו שהוא רגיל בה הן בדבורו והן במחשבתו, וכל טרדת נפשו הוא אך ורק בזה שלא ישכח ממנו אף הגה אחד ממה שלמדו רבו בסוגיא זו, וחוזר עליהם עד שיקבעם בנפשו ממש, שהוא בקי בהענין באותיותיו בדיוק גמור .

ואז הוא עולה למעמד ומצב כזה שיכול להתבונן בהענין ולהתחיל להבינו, והבנה זו הוא התחלת כניסתו בהענין. והיינו דשכלו שהוא כלי מוחו תופס מושכל זה דשם הוי' תוארו כביכול מהוה,

לקראת שבת

כז

והיו"ד שבראש מורה על תמידיית ההתהוות, והמתהווה הוא היש וגדר היש הוא גדר ההפסד, אם-כן קיומו הוא על-ידי דבר שאינו הוא, ומהו הדבר ההוא – אינו יודע, אבל ישנו דבר מה שאינו כמו היש, והוא מקיים את היש ומחי' אותו.

ומעמיק דעתו וכח תבונתו לחשוב ולהרהר בזה ובא לידי הסכמה, כי הדבר הנראה לעיני בשר מכונה בשם – יש. אם כן ראוי הוא הדבר, אשר הדבר שאינו נראה בעיני בשר יקראוהו בשם אין, וחוזר חלילה לחשוב ולהרהר בעומק הענין, איך שורת השכל יכול להסכים כי זה הדבר מה שאינו יודע מה הוא, אבל זאת יודע הוא ברור אשר הוא, רק הוא, המקיים את הנברא הלזה ומבלעדו הרי אין המציאות מציאות כלל.

ומשכיל לחקור במציאות עץ גדול כמה עשיריות אמות ועב ביותר, דחומרו הוא מורכב מד' יסודות [אש, רוח, מים, עפר], וכאשר כורתים העץ ושורפים אותו – יוצאים הג' יסודות בהעשן ונשאר – אפר, ובאפר זה יש גם-כן ד' יסודות, ואין הפרש כלל בין ד' יסודות שבאפר להד' יסודות שבעץ, אלא בגידול וצמיחה, אם כן הרי העיקר הוא הדבר שאינו יודע איך לכנותו בשם, שהוא רק הוא מרכיב היסודות והמצמיח העץ בגידול גדול כזה ונותן לו כח ועוז כזה לשאת על עצמו משא כבד, היתכן אשר בגלל זאת שהוא אינו רואה אותו בעיניו הבשרים, האם בשביל זה יכנוהו בתואר אין?

ומרבה להתבונן מאידך גיסא, שהדבר הנראה לעיני בשר, אם היות שהאמת הוא אשר הוא בעצמו רואה במוחש שאין לו קיום מצד עצמו כלל והוא נפסד בעצם מהותו, ואינו אלא רק מה שנראה לעיני הבשר, היתכן אשר בגלל זאת יקרא בתואר יש? ואין זה אלא שכל מוטעה ומעוות שיכול להפוך את הישנו באמת לאין, ואת האין באמת ליש ומציאות דבר, ומצטער על פחיתת השכל.

**ושקולה מצוה זו דידיעת אלקות על-פי ביאורי תורת החסידות כי היא היא הנות-
נת טעם לשבח בכל מעשה המצות בחיות פנימי**

ומוסיף לחשוב ולהרהר בזה בהעמקת הדעת, עד כי בא לידי הכרה מוחשית במופתים מהיש וגדריו, כי האמת הגמור הוא כפי ראות עין שכלו ולא כפי ראות עיני בשר, אלא דתוארי אין ויש זה הם רק הסכמים בשכל אנושי שהוא שכל הנקנה, ואינו שכל אמיתי. וכשם שכל הבעל-חי שהוא על-ידי דברים מבחוץ כמו ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו, כן להבדיל שכל האנושי הוא שכל הנקנה מענינים חומריים וגשמיים, אבל אמיתת הענין הוא דהיש הנראה לעיני בשר הוא אין ואפס, והאין הוא היש האמיתי.

והנה הבנה זו מה ששכלו תופס את המושכל האמיתי, דהמהוה הוא יש והמתהווה הוא אין הוא נתפס בשכלו האנושי ממש שתופס בו, והמושכל נתפס בתוך השכל שהשכילו, – הנה בהבנה זו מתעלה בכללות מהות שכלו להבין שכלים עמוקים.

ואחרי הבינו היטיב הענין דאין ויש ישים לבו ויעמיק מחשבתו בדבר הרב ולמודו בעניו הבריאה שהיא הארה לבד מה שאינו בערך העצמות ולכן נקרא זה בדרך "ונבראו" כמו בריאה בדרך ממילא, וישכיל בו, כמ"ש כי ב"ה הוי' צור עולמים – ביו"ד נברא העולם הבא ובה"א נברא העולם הזה, והם ב' אותיות לבד שבהם נבראו כללות ההשתלשלות,

ובהתבוננו בזה בהעמקת הדעת ירגיש זאת גם בכחות הגלויים שלו איך כי ב' אותיות אינם תופסים מקום כלל לגבי כח הדבור ומכל-שכן לגבי כח המחשבה, וידין קל-וחומר בעצמו, ומה האדם שהוא נברא מוגבל הנה ב' אותיות אינם תופסים מקום אצלו כלל, הנה מכל-שכן להבדיל אלף הבדלות למעלה דב' אותיות הם בהעדר תפיסת מקום לגמרי, ויבין היטב הסוגיא דאני הוי' לא שנית.

וזהו מצות וידעת דשעור המצוה היא ליגע כלי מוחו ולהטריח כלי שכלו להבין אלקות בידיעה והשגה כל מה שביכולתו להשיג ולהבין, עד כי יהי' ההשבה אל הלב שלבבו יתעורר באהבת ויראה לה', הן בקיום המצות והן בלמוד התורה, ושקולה מצוה זו דידיעת אלקות ותורה בתפיסה והשגה פנימית על-פי ביאורי תורת החסידות כי היא היא הנותנת טעם לשבח בכל מעשה המצות בחיות פנימי.

ילמוד ויפקחו עיניו בתורת ד' ובנועם קיום המצות

והנה בכל מה שנתבאר לבטל טעמי הטוענים, (א) כי אין להם עסק בנסתרות (ב) ולא כל מוח סביל דא,

אשר ב' הטעמים אינם מדרכי השכל, וחרפה היא למשכיל על דבר גם לאומרם, כי דבר נודע אשר כל דבר השכלה איזה שתהי' אם אין לומדים אותה היא כדבר הנסתר, ובלי הקדמות שכלים אין המוח סובל אותה.

והיא טענת רוב ההמונים מבעלי הישוב כלומר הנבלעים בישובה של עולם ואינם עוסקים בתורה. באמרם כי כבד להם לקבל שכל התורה, והלא בעניני עסקיהם ומסחריהם מתחכמים הם וממציאים המצאות, ועד כמה גדלה מדתה של השוחד מעניני החפץ בישובה של עולם עד כי אינם בושים המה להגיד כזאת, כי הלא בעניני מסחר וקנין אם האחד יאמר על חבירו כי איש אין בינות הוא בעניני מסחר הלא יכעס ויתבע עלבונו איך מלאו לבו לאמר עליו כי אינו מבין סברות של מסחר, ובהעדר הבנת שכל התורה הנה לבד זאת שאין שוטה זה נפגע אלא עוד הוא משתמש בזה להצדיק את עצמו מפני מה אינו לומד תורה.

וכן הוא בטענות האומרים כי אין להם עסק בנסתרות, ודאי הדבר כי קודם שלומדים הוא כמו דבר הנסתר והנעלם, וגם אין המוח מקבל זאת בלי הכנת הקדמות הדרושות לידיעות אלו, והחפץ בחיים אמיתיים ונעימים ילמוד ויפקחו עיניו בתורת ה' ובנועם קיום המצות, וכל עניני עולם יאירו לו בארחות חיי תורה ומצות וטוב יהי' לו בזה ובבא.