

ספר

מבקשי יחודך

ביאורים ועיונים
על סדר התורה
ומעגל השנה
משולבים נגלה ונסתר
ודרכי עבודה

במודבר • דברים

תשפ"ד

מאת

הרב מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם

לזרנס ניו יארק תשפ"ו



Rabbi Y.M. Morgenstern
Rosh hayeshiva of
"Toras Chochom"
Yerushalaim

יצחק מאיר מארגנשטערן
רב ור"מ דק"ק "תורת חכם"
לתורת הנגלה והנסתר
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בעיה"ת, בשלישי לסדר ואברכך ואגדלה שפך והיה ברכה תשפ"ו לפ"ק

כבר נודע בשערים מעלת ידידנו הנכבד והנעלה המופלג בתורה וביראה
 ובחסידות ובכל מדה נכונה, ומופלא במעשיו הכבירים להוציא יקר
 מזולל, מפורסם בשיעוריו הנפלאים בפיו המפיק מרגליות, מוסר עצמו
 למען זיכוי הרבים כל הימים לרבות הלילות, כמ"ע הרב הגאון החסיד
 המפ" מוהר"ר מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א – רב ור"מ ק"ק קהל
 מבקשי ה' בניו יארק, אשר ביודעי ומכירי מקרוב גודל פעולתו בזיכוי
 הרבים וכבר זכה להשיב רבים מעון ולקרנן לתורה וליראה, אשרי חלקו
 ואשרי קהלתו החוסים בצילו, עליהם ועל זרעם תבוא ברכת הטוב.
 והן עתה שמחתי באומרים לי כי אחר שכבר זכה להקריב מנחת ביכורים
 בחיבורו הראשון 'אכתי עבדי ה' אנן' שנתקבל בבי מדרשא בעין יפה וזכה
 רבים וזיכה, הרי הוא מוסיף והולך כדברי בית הלל בהוצאת שלשה
 ספרים נפתחים 'מבקשי יחודך', ותוכם רצוף אהבה שיעורי תורה שנמסרו
 בקהלתו בשנת תשפ"ד שעל"ט, וכל הרואה אומר ברקאי וכאשר כבר
 יצאו מוניטין לשיעוריו הנפלאים הבלולים מנגלות ונסתרות ומעוטרים
 בעומק החסידות ונמסרים באופן השווה לכל נפש, ובסגולתם להשיב לב
 בנים ולקרב הלבבות לדרכי עבודת השי"ת.
 חמרא למרא וטיבותא לשקייא ה"ה תלמידיו החשובים מבני הקהלה הע"י
 שנפשם היפה איותה להעלות חיבורי טהרה אלו על מזבח הדפוס להאיר
 לארץ ולדרים מתורת רבם הנעלה אשר זכותו רב ועצום עד מאוד.
 לא נצרכה אלא לברכה יהי נועם ה' עליכם ומעשי ידיכם יכונן, ותזכו
 להוסיף לזכות הרבים אלה וכאלה, וזכות הרבים עליכם יגן באלף המגן,
 ויה"ר כי יפוצו מעינותיכם חוצה וילמדו תועים בינה עד ביאת גואל
 צדק במהרה רידן והיתה להוי"ה המלוכה.
 החותם באהבה בכל חותמי ברכות שבמקד"ש

י"ל ע"י
 צוף הוצאה לאור
 נתן פלדמן



כל הזכויות שמורות
 למכון הדור להשם

נשמח לקבל הערות ותיקונים בכתובות:
 pinchosbirnbaum@gmail.com
 kmhlawrence@gmail.com



נתן פלדמן

יו"ל ע"י
 צוף הוצאה לאור
 נתן פלדמן
 יצחק מירסקי 17 ירושלים
 02-6504055
 zuf@zuf.co.il



אין גרסטר יום האמת
היה דער אומז
כי האט אים פאר
געהרגט.
תים ברו
למטה הענין
והדיוק רחוק
זען פון א
חשובות
ביום א

בס"ד
גם הספר וגם האדם
הם דבר מיוחד
כי ראיתי את הרב
- המחבר הזה
תוכו כברו
במדת הענוה
ובבירור התורה
ד.ב.ש. כיבוד אם
כן בוזי הכהן כיבוד אב

ר"מ בישיבת המקובלים "שער השמים"
נכד הש"ך והרמ"א זיע"א
מח"ס "טיב התשובה" "טיב הכוונות"
"טיב התהילות" "טיב התורה" "טיב התפילה"
"טיב ההגדה" "טיב העבודה"
רח' הרב משה חנינ' טל 5385344-02
בעיה"ק ירושלים תובב"א

הנה הנה האין הצדיק המקורקל תה מאלב של עת אל נסין
היה מברך יוסף בקטנותו שלטא
כך ביהמ"ד מקדש השם זנינא ארצות חדות
כבר יולתמו עבדן ואלתמו קאדע קסעכו הקודש שם כתר יתן
זך על מוצי השני בביתם נבואים דמדינת ה' וקחטבות
נעשה אלכ האלף שנית ידן כיסוד "מקדשי ויהדיק"
ולא באלימא ודמיונה על המורה ושמחתי אשית הצדק ונצחתי
קנתו חכם של א יסן דפנימיו המורה וידועה מעוקים דמקדש
השם מלכ עם דבר חסידות ועלודת השם באשכים דברת
על דפנימיו מאלכ היה עס מחזקת פה קוליתתו שם השמים
מלכ על כן אל יפ מנן עמא לאדפוס איצרו ויפיו מנחיתו
חיצה חסידות דמורה
ואידעני שמוע מלכו דמקדש ויהו דברו דמקדש לאתחית

030101 / 0'0000 7'000 733 544 1440 11000 1400

מאילת הכהן רבי יוסף



בס"ד

שלום קמנצקי
Rabbi Sholom Kamenetsky

6030 Overbrook Avenue
Philadelphia, PA 19131



Home: 215-877-5330
Study: 215-477-1000

יום ח' לעשי"ת שנת 'תהא השעה' לפ"ק

ראה ראיתי מה שהוציאו לאור עולם, דברי תורה של האי גברא רבא ויקירא,
מחזק לבבות, מעודד נפשות, הרה"ג ר' מרדכי יוסף זקוטניסקי שליט"א.

הדברים שמחים ומשמחים, בנפחת נשמה אל תוך נשמותיהן של ישראל,
למלאות נפשות בחיות חדשה, ברוח ממלל ומפיק מרגליות ומטמונות של תורה.
דבר טוב עשו המוציאים לאור, לזכות את הרבים בדברי תורה שמרוויים לנפשות
הצמאות, ומשביעים הרעבים לדבר ה'.

השי"ת יתן שיזכה להוציא עוד ממעינות החוצה, עד שיתמלא העולם כולו דעה
את ה'.

בברכת התורה,

שלו קמנצקי

Congregation Aish Kodesh
of Woodmere
351 Midwood Road
Woodmere, N. Y. 11598
516 - 569-2660

RABBI MOSHE WEINBERGER



קהילת אש קודש דוורמיר

הרב משה וויינבערגער
מרא דאתרא

ב"ה

י"ד חשוון תשפ"ו

נחלקו רבותינו ז"ל מנין זכה משה לקרני ההוד. רבי שמואל בר נחמני אמר, הלוחות ארכן ששה
טפחים, ורחבן שלשה טפחים, והיה משה מחזיק בשני טפחים, והקב"ה בשני טפחים, וטפחיים
ריוח באמצע. משם נטל משה קרני ההוד (תנחומא כי תשא ל"א).

ראיתי בספר הנפלא מלכות שלמה מהגה"ק ר' שלמה טווערסקי מהארנאסטייפאל-דענווער,
זי"ע, שמצד אחד יש חלק התורה שהוא למעלה מהשגותינו, והוא הטפחיים ביד הקב"ה,
והטפחיים בידי משה רבינו היינו חלק התורה שיש לנו המוחין להבין, והטפחיים באמצע הוא
חלק התורה שעדיין לא נתגלה בשלימות, והוא מותפס ומושג, ע"י אלו המבקשים אותו להמשיך
תפיסת משה רבינו יותר מהטפחיים שכבר מוחזקים הם בידו.

כי התורה היא נצחית, ומוסתרת בתורה ההדרכה הנצחית בפרט לכל דור ודור לפי הנסיונות
המיוחדות של אותו הדור. זה חלק התורה הגנוזה בטפחיים שבין משה והקב"ה, ובכל דור ודור
צריכים לגלות אותו. ואף שיש ב"ה הרבה תלמידי חכמים השקועים בחלק התורה שהיא ביד
משה רבינו ומפיצים אותה לרבים, מ"מ מעטים הם היודעים להאיר תוך לבות אנשי הדור,
ובפרט צעירי הדור, למצוא רפואות לתחלואי הדור מתוך הטפחיים שבאמצע הלוחות.

ידידי, אהובי, חמדת ליבי הרה"ח מוה"ר מרדכי יוסף זקוטניסקי שליט"א, רב דק"ק מבקשי השם
בלארענס נוא יארק, הוא ת"ח מופלג וידיו רב לו בנגלות התורה ובטפחיים באמצע הלוחות.
כבר מילדותו התחיל להתחמם באור דברי הצדיקים, דולה מהם ועכשיו משקה לצמאים לדבר
ה'. יש לו כשרון מיוחד להעמיק בדברי אלקים חיים, לחדש ולבנות על היסודות שידו רבותינו
זכותם יגן עלינו ולפתוח שערים לפני כל מי שרוצה ליכנס להיכלי פנימיות התורה.

ואשא ברכה מעומקא דליבאי, שיזכה המחבר היקר והאהוב, להפיץ ממעינותיו חוצה, ויתקבלו
דבריו בספרו הנפלא שלפניך, בישראל, ונזכה כולנו לטעום מנועם אילנא דחיי, ומלכינו מלך
אבותינו יעזרנו על דבר כבוד שמו, יגן בעדינו, ויושיע אותנו לגאלינו בב"א.

באהבת נצח
משה וויינבערגער

אברהם צבי קלוגער
ראש ישיבת "נזר ישראל"
ללימוד הנגלה והנסתר
פנימיות התורה והחסידות
בית שמש

בס"ד יום א', לסדר "למען אשר יצוה וגו' ושמרו דרך ה'".

י"א חשון תשפ"ו.

לכבוד

האי גברא רבה ויקרא,

מאיר ומנווט נתיבות התורה והעבודה לבני אל חי,

פה מפיך מרגליות

הרה"ג ר' יוסף זקוטנסקי שליט"א

מרא דאתרא דקהילה קדושה "מבקשי השם"

שלום וברכה אהדשה"ט וש"ת.

קיבלתי את ספרך 'מבקשי יחודך' עה"ת, ומצאתי בו דברים יקרים ונחמדים, עניינים נפלאים השזורים בחן וחסד תורני, בו משולבים כאחד דברי חז"ל בנגלות התורה, ראשונים ואחרונים, עם טעמי תורה על פי סוד, ופנים חדשות באו לכאן, כי גם דברים הידועים קיבלו אור וחיות פנימית.

הספר נכתב ונסדר בטוב טעם ודעת, בשפה השווה לכל נפש בהתאמה לכל גווני הלומדים, ותשואות חן לעורכי המאמרים, שומעי לקחך, שהוציאו מתחת ידם דבר נאה ומתוקן, ומבין השורות נראה ונגלה מעלת התלמידים, שמסרו מה שקיבלו מדברי רבם ומאיר נתיבתם שליט"א, בדברות קדשו לפני כלל הלומדים, כשולחן ערוך ומוכן לסעודה, יישר חילם לאורייתא.

וממה שראיתי ולמדתי הכל מקשה אחת של תורה, ואין לי אלא לברך על המוגמר, שיקויים בזה החיבור "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם" (משלי ג, ד), שיתקבלו הדברים בפני בני אל חי, אשר בודאי יאיר בלבותם טעם מתיקות התורה, ויעסקו בה מתוך התעוררות ותשוקה לגילוי אורה, ובפרט בעניינא דיומא דפורים, כי "הדר קבלוה מאהבה" (שבת פח.), ועל ידיכם יזכו כולם להתעורר בקרבת השי"ת, לייחד לבבנו לאהבה וליראה את שמו ית'.

והנני בברכה לכל קהלא קדישא הדין, רברביא עם זעריא טפלי ובי נשיא, שיזכו להיות כלי מחזיק ברכה, ליהנות ממנו עצה ותושיה, שהוא ענין הנצרך מאד בדרא הדין, ובפרט מה שנאספים בפונדק אחד ציבור מבקשי ה', שזכות הרבים מסייע לרב ולתלמידים, לקבל מלא חופנים חיזוק באהבת חברים ואמונת חכמים, שהיא עצה נפלאה לפתיחת הלב לאהבת תורה והתקרבות לבורא יתברך.

מלכא דעלמא יברך יתכון יפיש חייכון ויסגי יומיכון, ויתן ארכא לשניכון, ותתפרקון ותשתזבון מן כל עקא ומן כל מרעין בישין, מרן די בשמיא יהא בסעודכון כל זמן ועידן, ונאמר אמן.

בברכת התורה ולומדיה

ידידך אברהם צבי קלוגער

בס"ד

ניסן דוד קיוואק
ישיבת מאירת עיניים
רח"ה הרב מרדכי יוסף
עיה"ק ירושלים תוכב"א

י"ב חשון תשפ"ו

אשרינו מה טוב חלקינו, ומה נעים גורלינו, שהבדילנו מן התועים, ונתן לנו תורת אמת, וקרבנו לאור הצדיקים האמיתיים, יחידי הדורות, אשר מימיהם אנו שותים, ודולים מתורתם, להשקות צמאי חסדיך, ובמיוחד לעת כזאת, כאשר החושך יכסה ארץ, כאשר כבר דיבר בקודשו, רביה"ק הננמ"ח זי"ע, ואמר: שהולך אפיקורסות גדול על העולם. וכן ספר כמה פעמים שהולך ונמשך אפיקורסות גדול בעוונותינו הרבים בעולם. אשרי מי שיחזיק עצמו באמונה באלו העתים:

ואמר: אף על פי שאינו מועיל כלל מה שהוא מספר זאת, שיהיה אפיקורסות בעולם ושצריכין להתחזק עצמו באמונה, כי אף על פי שהוא אומר זאת אף על פי כן מתגברת האפיקורסות והבלבולים, כי הלא גם דניאל וכיוצא הודיעו מקדם, שקדם שיבוא משיח, יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים, "והרשיעו רשעים והמשכילים יבינו" וכו' (דניאל י"ב י). ואם כן מאחר שהודיע מקדם שזה יהיה הנסיון קדם ביאת משיח שיתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים באמונה, ומי שיזכה לעמד בנסיון וישאר קים באמונתו - אשרי לו ויזכה לכל טוב המעוטד לבוא לנו במהרה בימינו אשר נבאו עליהם כל נביאינו וחכמינו מקדם, ואם כן היה ראוי שכל אחד ישכיל ויחוס על עצמו לשאר קים חזק באמונתו, ולא יהיה לו עוד שום נסיון וצרוף כלל מאחר שכבר הודיעו זאת מקדם:

ובאמת אף על פי כן אף על פי שהודיעו זאת מקדם אף על פי כן יהיה נסיון גדול. ורבים ירשיעו כמו שכתוב "והרשיעו רשעים" (דניאל י"ב י) אף אף על פי כן אני מודיע זאת מקדם בשביל אותן מעט הכשרים שיחזקו עצמן באמונתן, ובודאי יהיה להם מלחמות גדולות בדעתן, למען יהיה להם למשיב נפש והתחזקות והתאמצות יותר כשיראו שכבר דברו מזה מקדם: [שיחות הר"ן, לה]

ובזמן כזאת, אין לנו שיוir, רק תורת הצדיקים, שהם נותנים לנו את הכח להישאר חזקים ואיתנים, באמונתינו.

אשר ע"כ נתתי שמחה אל לבי, כאשר תלמידי הרה"ח ר' פינחס מנחם בירנבוים שיחי' הביא לפני שיעורים שערך משיעורי ידידי המופלא והמופלג הרה"ג ר' מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א, רב ק"ק מבקשי השם, אשר מוסר נפשו להפיץ דעת ואור הצדיקים, בטוב טעם ודעת, באופן המתיישב על הלב של כל אחד ואחד, אשר זה כל תקוותינו לעת כזאת.

ומובטחני שכל מי שילמד את השיעורים האלו, ימצא מרגוע לנפשו, להתקשר לאור הצדיקים האמיתיים, ולחיות על פי אור תורתם.

וברכה אחת היא, לידידי הרה"ג המחבר שליט"א, שיזכה עוד רבות בשנים להפיץ דעת, ואמונה טהורה, באור הצדיקים, לצאן מרעיתו ושומעי לקחו, ולהרבות פעלים לתורה ועבודה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, עדי נזכה בקרוב ליזמלאה הארץ דעת את הוייה, כמים לים מכסים, בביאת גוא"צ ברחמים בב"א.



שי עולמות

בית מדרש לפנימיות התורה

הרב שלמה יחזקאל גדלר • Rabbi Shlomo Yechezkel Nadler

אור ל' במר חשון תשפ"ה

לכבוד ידידי היקר מאד

הרב הגאון החסיד והמקובל ר' מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א

מרא דאתרא דקה"ק מבקשי השם

קיבלתי בשמחה רבה מאד את הספר החשוב מבקשי יחודך על התורה והמועדים ונהנתי עד למאד. והנה בימים אלו ממש אנחנו נמצאים שוב במעב קשה מאד לכלל ישראל בבחינת בימים החם ביום הזה. כי כל השבועים אמות מחשבים מחשבות לפנע ולהיוק לכלל ישראל. ועכשיו כולנו מבינים שאין לנו שום ברירה ושום דרך אחרת אלא מוכרחים רק להשקיע ממש על אבינו שבשמים, ואין עוד מלבדו. ולבקש משיח וגאולה אמיתית ממש עכשיו.

ובאמת הדרך היחידה שיבוא משיח צדקנו היא רק לדומם את כלל ישראל על ידי חיזוק באמונה, ובטחון, ודבקות אמיתי בבורא. ובפרט על ידי העיסוק בתורת אמת אשר הוא אור א"ס ממש, וכמו שכתב רבינו הרש"ש הקדוש בספר נהר שלום הקדמת רחובות הנהר – דף ט' ע"ב שגילה שם ענין עמוק מאד וח"ל: והענין הוא כי העזרה היא שורש ומקור עצמות אור הנרנח"י המתפשטים בכל פרצוף והוא אור הא"ס המתפשט תוך הנרנח"י דחידה רחמשה פרצופי הכתר דא"ק, ע"כ.

ומצאתי בדברי הגאון החסיד אדונו הגר"א בספר יהל אור על הוה"ק ח"ב דף קי"ד ע"ב (דפי הוה"ק דף ט' ע"א וע"ב בדפי הספר) ותרי"ד בענין הג' זליות שנגאלו ע"י וכוונות ג' האבות, אמנם ידוע שהגלות האחרון נגאלו על ידי משה רבינו וזה יעשה ע"י שיחור משה רבינו בגלגל במי שלומד את תורתו יתורת משה והחזרה בגלגל היא כדי לנאול את כלל ישראל. ועיקר תורת משה היא תורת הקבלה. וכל אריכות הגלות מפני שמשה לא מוצא במי להתגלגל.

וח"ל הגר"א שם: כו"א לך מארצך הכא רמזו ש"ן כו: ר"ל מארצך וממולדתך ומבית אביך הן ג' גלגלים בג' אבות, שהן ש"ן דמשה כמ"ש בתורה, והן נגד ג' אותיות של השם – יהי, חגית שכנגדן ג' גלות. ודי – גלגול דמשה עצמו – מ"ה דמשה, מלכות, שכנגדו גלות הרביעי... והאי אורייתא דאתגליא כו: ר"ל שבסוף הגלות בעקבות משיחא אתגליא אילנא דחיי – אורייתא דמשה כמ"ש בתורה... וזהו אריכות הגלות "שלא מוצא במי להתגלגל – ונתארך", ולכן יציאת הגלות – תליא בלמוד הקבלה אורייתא דמשה, עכ"ל.

והנה ידעתי כי כתיב עוסק הרבה בהעלאת ניה"ק הפזורות בהרבה נשמות כלל ישראל וגם לעשות שלום וווג בין כלל ישראל ובין אביהם שבשמים. והנה בעת הזאת בודאי הוא נערך מאד והוא בבחינת פיקוח נפש, ולא רק באופן פרטי אלא עבור כל הכלל ישראל כולו עם השכינה הקדושה שעמם. ואנו מברך את כבודו שימשיך להפיץ את האורייתא דמשה – פנימיות התורה. ולקרב הגאולה תיכף ומיד ממש.

ושנוכה בקרוב ממש להשתחות יחדי באהבה עצומה בדר הקודש בירושלים

יודכם עוז שלמה יחזקאל גדלר עיה"ק ירושלים ת"ז בב"א

בית מדרש • כולל • ספריה • חוצאת ספרים • עזרה וסיוע לתלמידי חכמים

רח' הרב יצחק אבוהאי 1, בית זגן ירושלים • Rabi Yitzchak Abuhay St. Beit Yagan, Jerusalem
shlomonai00@gmail.com | 00972527161811 / 0017184195855

מהדורת מוסקוביץ

ספר זה נכתב והודפס לכבוד הרב שליט"א,
שתורתו מאירה לנו את הדרך ומכוונת
אותנו בדרכנו לבקש את ה'.

באהבה ובהערכה
משפחת מוסקוביץ

♦ נתגדב לזכות ♦

אייזיק שאול בן חנה רחל
מרים תהילה בת נילי
איתן אפרים בן מרים תהילה
עזריאל יצחק בן מרים תהילה
הנדל בת מרים תהילה
אדיר בן מרים תהילה
זוהרה בת מרים תהילה



Volume Sponsor

♦ לעילוי נשמת ♦
ר' דוד זלמן זצ"ל
בן
ר' חיים מענדל הכהן זצ"ל
ת.נ.צ.ב.ה.



Volume Sponsor

יהי רצון
שבהדפסת הספר הזה
יקוים היעוד
"אימתי קאתי מר
לכשיפוצו מעיינותיך חוצה" ...
אליעזר דוד טייטעלמאן
טורונטו קנדה



ספר במדבר



**As a zechus
for the neshama of
Rochel bas Yechezkal Gershon ע"ה**

and as a small token of gratitude
for all the Rav has given to us.

Michal & Avi Singer & Family



Volume Sponsor

In Memory Of

ר' הערש לייב בן ר' ישעיה הלוי זצ"ל

ר' משה בן ר' שמואל זצ"ל

ת.נ.צ.ב.ה.





♦ לזכות ♦

מרת עלקא דבורה בת מרים רבקה חנה תחי'

♦ לזכר נשמת ♦

מרת בלה נחמה בת ר' יצחק מאיר ע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



ספר דברים



לזכות
ולרפואה שלמה

אברהם בן שושנה שיחי'
בתוך שאר חולי ישראל





**In honor of the
Rav and the Rebbitzin
Anonymous**

♦ לזכות ♦

רבינו
נחמן
בן
פייגא
זי"ע



♦ לעילוי נשמת ♦

דוד חי בן שלום הכהן ז"ל
נפטר י"ט טבת תשל"ב
ואשתו
חנה בת עזרא ע"ה
נפטרה י"ח תמוז תשל"ט

♦ ♦ ♦

הרב שמואל יוסף ב"ר צבי ריעדער ז"ל
נעקה"ש כ"ז אייר תש"ד הי"ד
ואשתו
חיה ב"ר שמעון צבי ע"ה
נפטרה כ"ט תשרי תשכ"ז

♦ ♦ ♦

יונה ב"ר שמואל דוב ז"ל
נעקה"ש ט"ו שבט תש"ה הי"ד
ואשתו
דבורה בת הרב ראובן ע"ה
נפטרה כ"ה תמוז תשי"ב

♦ ♦ ♦

ולזכות בנינו היקרים שיחיו
דבורה ומשה, דוד חי, חנה,
פיגא צפורה ואהרן הלוי,
שמואל יוסף, שרה

מאת

**The
Pinczower Family**

ישראל חיים בן אפרים פינשאווער ז"ל
נלב"ע כ"ז ניסן תשע"ז
ואשתו
דינה בת דוד חי הכהן ע"ה
נלב"ע ז' שבט תשפ"ד

♦ ♦ ♦

הרב צבי ב"ר שמואל יוסף ריעדער ז"ל
נלב"ע כ"א ניסן, שביעי של פסח תשע"ה
ואשתו
אסתר צירל ב"ר יונה ע"ה
נלב"ע ט"ו בניסן, ליל סדר ראשון תשע"ה

♦ ♦ ♦

אפרים בן ישראל חיים פינשאווער ז"ל
נפטר י"ד חשוון תש"ג
ואשתו
פייגלא בת יעקב ע"ה
נפטרה כ"ב אדר תשנ"ד

♦ ♦ ♦



♦ לעילוי נשמות ♦

אבי מורי
ר' דוד בן ר' שלום זצ"ל

ואמי מורתי

מרת יהודית בת הר"ר משה ע"ה

Whose lives, love,
and values continue to guide me every day.

With tremendous heartfelt gratitude to my Rebbe
א"שליט"א for mamish changing my life through his
guidance, inspiration, and dedication to teaching us
עבודת השם of פנימיות כלל ישראל and

Rebbe, your words light up our דרך reminding us
of the unimaginable goodness within every Yid and
encouraging us to reach higher in our עבודת השם with
joy and sincerity.

Thank you, Rebbe, for your unwavering care for us,
for כלל ישראל, and for showing us what true leadership
and אהבת ישראל mean.

Mikey and Leah Mause





אקדמות מלין

"אודך בקהל רב, בעם עצום אהללך", על הזכות הגדולה שגמל השי"ת ברוב חסדיו לקטן ודל כמוני, ללמד תורה לרבים ולהיות נמנה בין חברים מקשיבים, "מבקשי השם".

הספר הנוכחי, "מבקשי יחודך", כשמו כן הוא: שיעורים שנמסרנו בכוונה תחילה בכדי לגלות את יחוד התורה, איך שכל התורה כולה ענין אחד, ואיך שמתאחדים כאחד הנשמה של התורה, שהיא פנימיות התורה, עם גופא דאורייתא, שהיא נגלות התורה. אמנם אופן יחוד זו, אינו רק לבאר סוגיא אחת לפי הגדרתה הפנימיות וכמו"כ לבארה לפי הגדרתה ההלכתית, אלא מטרתנו הוא לברר איך שהגדרתה הפנימית מתגלה דווקא מתוך בירור ההגדרה ההלכתית, ואין הגדרתה ההלכתית מובנת היטב בלי הגדרתה הפנימית, על דרך גוף ונשמה, שאין הנשמה יוצאת אל הפועל בלי אמצעות הגוף, ואין הגוף חי וקיים בלי חיות הנשמה שבקרבו.

וכיון ששורש נשמת ישראל היא מהתורה, ובהגלות נגלות בחינת אחדות התורה, כמו"כ יתגלה אותה הבחינה מצד נשמת ישראל, לכן אנחנו מקוים שעל ידי השתדלותנו הנ"ל אנחנו משתתפים עם עסקם של הצדיקים אמיתיים לגלות עומק סוד פנימיותם של ישראל - שהיא אך ורק צמאון לאלקות ודביקות עם השי"ת - וזה מתגלה אף מתוך חיצוניותיהם של ישראל, שהוא עצם מחשבתם ודיבורם ופעולותיהם. ולא עוד אלא שסו"ס יתברר על ידי משיח צדקינו, שכל מחשבותיהם דיבוריהם או פעולותיהם של ישראל, אף אותם הנראים להיפך

מהקדושה, בעומק הם היו רק מחשבות דיבורים ופעולות על עניני אלקות. ועל דרך מה שכתב בספר מי השלוח (ח"ב פרשת ואתחנן ד"ה או): "שישראל הם כל כך חביבים לפני השי"ת שאף שיעשו מעשים כמו העכו"ם מ"מ מעשה ישראל המה טובים וכו', וכמו שמשה רבינו לא רצה לקבל את מראות הצובאות עד שהשי"ת השיב לו שבישראל נמצא בזה קדושה עצומה, וזה נקרא, "גוי מקרב גוי", שמעשה ישראל המה טובים". וכן כתב עוד שם (פרשת בראשית ד"ה והנחש): "ובאמת כל חטאי ישראל המה כמו אוכלי פגה שרוצים לקבל האור קודם הזמן", ע"ש. וכיוצ"ב כתב בכמה מקומות.

ואף שאין אנו מתגאים להכניס את עצמינו לתוך עבודה נעלה זו, אבל אמרו חז"ל (תנ"כ"א פכ"ה) ש"חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי", וידוע מה שאמרו הצדיקים שהוא מלשון "נגיעה" בעלמא. וכיון שאנחנו יוצאים מגזע קדישא של צדיקי איזביצא, עלינו להשתדל לזכות לנגיעה כל דהוא בעבודה נעלה זו, וכל זה בדרך היותר שמור וישר שהוא בדרך בירור התורה, ודו"ק. ואנו מקווים שעל ידי השתדלות זו לברר את הנקודה הזאת באחרים, ולהאמין איך שכל ישראל חושבים ומדברים ועושים אך למען השי"ת, נזכה לברר נקודה זו אף בעצמינו ונזכה לשוב אל ה' בלב שלם בביטול והכנעה.

ואף, שלב יודע מרת נפשו, איך שאנו רחוקים מכל השלימות, וא"כ איך אנו מרהיבים עוז בנפשינו לגשת אל העבודה של לימוד תורה לאחרים שהוא כדי לתקן נשמות התלמידים, והלא אמרו חכמים, קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים. אמנם, האמת היא שעסק של לימוד תורה לאחרים, יש בזה ג"כ (ובעיקר) תיקון לנשמת המלמד, וכמו שיבואר.

מצות ת"ת כוללת ב' חלקים, מצות לימוד התורה, וגם מצווה ללמד תורה לבניו ולתלמידיו. והנה סדר הדברים הוא שתחלה האדם לומד ואח"כ הוא מלמד, שא"ל ללמד אא"כ הוא למד כבר. ולפי זה יש לעורר על סדר הרמב"ם בהלכות ת"ת, שבתחילה מזכיר ומפרט את הדין ללמד תורה לבניו ולתלמידים, ורק אח"כ מבאר דין ללמוד תורה לעצמו, וצ"ע.

סוגית הגמרא דרב פרידא

איתא בגמרא עירובין (נד:): "רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר, יומא חד בעיוה למלתא דמצוה תנא ליה ולא גמר, א"ל האידנא מאי שנא, א"ל מדהיא שעתא דא"ל למר איכא מילתא דמצוה אסחאי לדעתאי, וכל שעתא אמינא השתא קאי מר השתא קאי מר, א"ל הב דעתך ואתני לך, הדר תנא ליה ד' מאה זימני [אחריני], נפקא בת קלא וא"ל נחא לך דליספו לך ד' מאה שני או דתיזכו את ודרך לעלמא דאתי, אמר דניזכו אנא ודריי לעלמא דאתי, אמר להן הקב"ה תנו לו זו וזו". ויש לעיין מה ענין השכר שכל בני דורו זוכים לעולם הבא בשבילו, עוד יש לעיין, למה לא נתנו לו שניהם מתחילה.

ביאור שיטת הרמב"ם בהלכות ת"ת

ונראה בהקדם מה דאיתא לעיל מיניה בגמרא: "ר"ע אומר מניין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו שנאמר ולמדה את בני ישראל, ומניין עד שתהא סדורה בפיהם שנאמר שימה בפיהם, ומניין שחייב להראות לו פנים שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". וע"ש ברש"י שפירש: "להראות לו פנים: ללמדו לתת טעם בדבריו בכל אשר יוכל ולא יאמר כך שמעתי".

אמנם נראה שאין זה שיטת הרמב"ם, שז"ל בהלכות ת"ת (פ"ד ה"ד): "הרב שלמד ולא הבינו התלמידים, לא יכעוס עליהם וירגז, אלא חוזר ושונה הדבר אפילו כמה פעמים עד שיבינו עומק ההלכה". ומשמע, שפירש הרמב"ם, ש"להראות לו פנים" היינו שלא לכעוס עליו ולא להראות לו פנים רוגזין, אלא להראות לו פנים שוחקות.

ולכאורה יש לעורר, שמאי קא משמע לן בזה שאין לו לכעוס עליהם, הלא כבר פסק הרמב"ם בהלכות דיעות שיש להתרחק ממדת הכעס עד קצה האחרון ע"ש בפ"ב.

ונראה פשוט, שכוונתו כאן הוא אף שבאמת אינו מרגיש כעס בעצם, אלא שמראה פנים כאילו הוא בכעס משום שסבור הרב שע"ז יתחזק התלמיד בלימודו ויבין שמועתו, ולכן מצד הלכות דעות הדבר מותר, קמ"ל הרמב"ם שאף בזה אין להרב לעשות כן. וכן מבואר מהשו"ע הרב שכשמביא הק' דינא, כתב שאין להרב להראות **כאילו** הוא בכעס ע"ש. ולכאורה הטעם למה אין לו להראות כאילו הוא בכעס, הוא מסברת הגמרא תענית (דף ח): "רבא אמר אם ראית תלמיד שלימודו קשה עליו כברזל, בשביל רבו שאינו מסביר לו פנים שנאמר והוא לא פנים קלקל". ולפי שיטת הרמב"ם פירוש הגמ' הוא שכשמראה לו פנים של כעס, לא מביעיא שלא מועיל שיבין שמועתו אלא אדרבה, מהלך זה מקלקל.

המשך דבריו שם

והנה הרמב"ם ממשיך עוד: "וכן לא יאמר התלמיד הבנתי והוא לא הבין אלא חוזר ושואל אפילו כמה פעמים. ואם כעס עליו רבו ורגז יאמר לו רבי תורה היא וללמוד אני צריך ודעתי קצרה". ולכאורה יש לעורר בהלכה זו מה ההו"א שיש לו להתלמיד לומר "הבנתי" אם הוא אינו מבין. וי"ל שהו"א שיש לו לתלמיד לחוש לביטול תורה של רבו שלא יטריח עצמו לחזור על שמועתו בשביל אותו תלמיד, קמ"ל. וביאור ה"קמ"ל", לכאורה הוא שאף שיש בזה ביטול תורה לרבו אבל סו"ס יש לו להתלמיד לחוש לביטול תורה שלו.

נמצאנו למידין שמב' הלכות אלו, אנו למידין דינים שונים. מהלכה הראשונה שהוא מצד הרב, אנו למידין חיובו של הרב ללמד לתלמידו עד שהוא מבין לעומק העניין וגם שלהראות לו פנים של רוגז לא מועיל לחזק הבנתו. והלכה שני הוא שיש לו להתלמיד לחוש על ביטול תורה שלו ולא על ביטול תורה של רבו. ולפי זה יש לעורר על מה שקשר הרמב"ם ב' הלכות אלו בתיבת, "וכן", כאילו הכל הוא המשך של דין אחת, ואף שמיידי בציור אחת בעניין תלמיד שקשה עליו שמועתו, אבל סו"ס הדינים הם דינים חלוקים לגמרי.

תקון הרב בתקון התלמיד

ונראה לבאר בהקדם מה שמבואר בשער הגלגולים ובעוד כמה מקומות, שתלמוד תורה היא חלק עיקרי בתקון כל נשמה ונשמה, באופן שכל נשמה במשך כל גלגוליו צריך ללמוד כל התורה כולה בדרך פרד"ס כדי להתתקן ע"ש.

והנה ידוע עוד שהיחס בין רב לתלמיד אינו במקרה ח"ו אלא הוא התייחסות נשמתית, באופן שהתלמיד הוא בבחינת ענף היוצא משרש של הרב. והנה מבואר עוד בספרים הקדושים (ויסד מזה בעל הלשם יסוד גדול בתורתו) שסדר יציאת הענף מהשרש הוא באופן שיש בחינת של ענף מצד מה שהוא כחלק מעצם השרש, חוץ מבחינתו העצמי של הענף, ובחינה זו הוא המקור למציאות הענף כבחינה מצד עצמה. באופן שיש ג' בחינות: יש בחינת השרש מצד עצמה, ויש בחינת הענף מצד מה שהוא חלק מבחינת השרש, ויש בחינת הענף מצד עצמו. ומציאות הענף מצד עצמו אינו אלא יציאה מן הכח אל הפועל ממציאותו כחלק מהשרש. באופן שאם יש חסרון בעצם הענף, הרי יש בזה גילוי על חסרון בבחינת הענף הכלולה בשרש. וכן כשהענף מצד עצמה הוא בשלימות הרי זה כסימן על שלימות בחינת הענף מצד בחינתו הכלול בשרש.

ונמצא לפי זה, שכן הוא הדבר גם לגבי קשר התלמיד לרבו, שביארנו שהוא כענף כלפי השרש, וא"כ כמו שיש בחינת ענף הכלולה בשרש, כמו"כ יש בחינת התלמיד מה שהוא כחלק מבחינת הרב. וכל שיש חסרון תיקון בתלמיד, אין זה חסרון רק בענף אלא הוא חסרון בעצם השרש ג"כ.

ביאור עומק כונת הרמב"ם

ולפי זה יש לבאר, שכשהתלמיד אינו מבין השמועה, אין זה חסרון רק בתלמיד שהוא בחינת הענף מצד עצמו, אלא הוא כסימן שיש חסרון ג"כ בבחינת הענף בבחינתו הכלול בשרש, שהוא הרב עצמו. באופן, שכשרב חוזר על השמועה לצורך תלמידו, אין זה לצורך תלמידו גרידא אלא הוא גם לצורך שלימות עצמו מצד בחינת התלמיד הכלול ברב.

וי"ל שהיינו עומק יסוד של ב' הלכות הנ"ל: יסוד החיוב שעל הרב ללמד לתלמידו עד שהוא מבין עומק הסוגיא, אין זה רק מצד שלימות התלמיד אלא הוא למען שלימות הרב, שכל זמן שיש חסרון בהבנת התלמיד, דבר זה מורה שיש חסרון ג"כ בבחינת הענף הכלול בשרש ג"כ. ומהאי טעמא אין לו להראות פנים של רוגז נגד התלמיד - מלבד מה שאינו מועיל - משום שאין זה חסרון בתלמיד (גר"א) אלא חסרון בתלמיד הרי הוא מורה על חסרון ברב, והרב צריך לחזור וללמדו לצורך שלימות עצמו.

וזה ג"כ יסוד הדין השני שאין לתלמיד לומר "הבנתי" והוא אינו מבין, שהו"א שיש לו לחוש לביטול תורה של רבו, קמ"ל אין זה ביטול תורה לרבו במה שהוא חוזר לשנותו, שמה שהוא חוזר לשנותו הרי הוא לצורך תיקון עצמו וכיסוד ההלכה הקודמת, ודו"ק.

ביאור סוגית הגמרא דרב פרידא

ובזה יש לבאר סוגית הגמרא דר' פרדא. דעיין בספר מאמרי רז"ל להאריז"ל שמבאר על הגמרא שם שעומק הכונה של "בני דורו", אינו דוקא הדור שנמצא חי ביניהם, אלא הכונה לכל ענפים היוצאים משרש נשמת ר' פרדא ע"ש. ולפי זה יש לבאר שעל ידי מסירת נפשו של ר' פרדא לשנן לתלמידו ג' מאות פעמים, תיקן בזה את עצם הענף שהוא תלמידו, וגם תיקן את הענף שבשורשו שהוא תיקון הרב. וממילא השכר שלו הוא או לחיות ד' מאות שנה, שהוא כנגד תיקון עצמו, או שכל בני דורו יזכו לעולם הבא שהוא כנגד תיקון הענף. וכשבחר שיזכה כל בני דורו לחיי עולם הבא, זכה בשניהם, שכל שיש תיקון בענף מצד מה שהוא מציאות לעצמה, ממילא יש תיקון בענף הכלול בשורשו ג"כ. ועל ידי שמסר נפשו לבחור בזכות הענפים שהם בני דורו, זכה ג"כ לחיות ד' מאות שנה כנגד תיקון עצמו, ודו"ק.

ולפי זה יש לבאר למה התחיל הרמב"ם הלכות ת"ת במצווה ללמד לבנו ולתלמידו, שאם היה מתחיל עם החלק של לימוד לעצמו ורק אח"כ במצווה של ללמד לאחרים, הו"א שעיקר החלק השייך לתיקון עצמו

הוא במה שלומד לעצמו, וכל העסק ללמד לאחרים אינו אלא לצורך תיקונם, ולזה קמ"ל הרמב"ם שאף חלק זו של מצות תלמוד תורה הוא ג"כ תיקון של המלמד ולא רק תיקון של התלמיד. נמצא שהשתדלותו ללמד תורה הוא ג"כ כעסק לתקן את נשמתו הפגומה.

עוד רגע אדבר, ואגלה דעתי, שבכל מקום בספרינו זה שאנו מדברים מאור הנפלא הנקרא "עצמות", אין אנו ח"ו מדברים על עצמותו יתברך ממש, אלא רק על אור העצמות, וכמו שהתבאר באר היטב באריכות גדולה במאמרי ים החכמה ח"א, וביותר שם במאמר "לית מחשבה תפיסה ביה כלל".

וכאן המקום להביע את תודתי העמוקה לכל אותם שהשתתפו בהוצאת הספר, בין אותם המשתתפים בלבבם ובנפשם בעריכת הדברים והכנתם לדפוס - ובראשם הר"ר פנחס בירנבוים שליט"א - או מאודם המפזרים ממונם לצרכי ישראל, להגדיל תורה ולהאדירה, ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שתשרה השכינה במעשה ידיהם ויראו רוב נחת ושמחה מכל בני ביתם, ויריקו ברכות עליהם עד בלי די, בביאת גואל צדק ברחמים רבים, אכי"ר.

אחרון אחרון חביב, הרי עלי חובה נעימה להביע תודתי ולהכיר טובה לרעייתי העומדת לימיני בכל דבר שבקדושה, מרת אביבה לאה שתחי'. רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה. ורק על ידי מסירת נפשה ממש יש לי האפשרות והיכולת לעסוק בצרכי ציבור ללמוד וללמד וכו'. ואני תפלה שנזכה ביחד לשנים טובים ארוכים מתוך בריאת הנפש והגוף, ושנזכה לראות רוב נחת מכל הילדים, לגדלם לתורה ולבני תורה, לחופה ולמעשים טובים, ולקבל פני משיח צדיקנו מתוך רחמים רבים, אכי"ר.

**באהבה רבה ואהבת עולם,
מרדכי יוסף זקוטנינסקי.**



דבר המכון

י'שמחו ה'חסידיים, ו'גילו ה'לומדים, בהגלות אור מופלא, מקצת משיעורי וכתבי מורינו הרב שליט"א, שנאמרו בעיקר בשנת תשפ"ד.

ידוע לכל באי שערי תורתו, ששיעורים אלו בלולים מתורת הנגלה והנסתר, ומכל ספרי רבותינו, ובספר זה הושם דגש מיוחד לאחד ולחבר בין תורת הנגלה לתורת הנסתר, ולהראות איך שהם ממש "לאחדים ביד", וכמו שהרחיב מורינו הרב שליט"א בהקדמתו.

וזה דבר המלאכה: רוב השיעורים בספר זה נכתבו בשעתן ע"י מורינו הרב שליט"א, ועברו עריכה על ידי חברי המכון למען יהיו מובנים וברורים לכל הבא באהל.

בפרשיות שלא זכינו לכתובת מורינו הרב שליט"א, השתדלנו להכניס מאמר מתוך הקלטות של שנים קודמות, למען לא יחסר המזג, ויהיה מאמרים על כל פרשיות התורה.

עוד הוספנו בספר זה, את רוב הכתבים שיצאו על ידינו בעבר כקונטרסי מועדים, למען יוכל כל מבקש השם להרוות את צמאונו ממימי הדעת.

ואגלה דעתי בזה, שאם ימצא הלומד היקר דברים הנראים כמוקשים או שאינם מובנים מספיק, בל יתלה הדבר במורינו הרב שליט"א, אלא ידע נאמנה שטעות העורך הוא, ויעמדינו על האמת ויבא על שכרו משמים.

מזמור לתודה

אילו פינו מלא שירה כים ולשונינו רינה כהמון גליו וכו', אין אנחנו מספיקים להודות לך הו"ה אלהינו על כל הטוב אשר גמלתנו מעודי

עד היום הזה, ועל כולנה שזיכית אותי להיכנס בעובי הקורה, לעמוד בראשות המכון להוצאת שיעורי מורינו הרב שליט"א וכתביו, אשר כל תענוגי העולם אינם שווים כקליפת השום לעומת תענוג לימוד התורה, ובמיוחד ניכר התענוג בשיעורים הללו, אשר כל הרואה אומר ברקאי, ומברך ברכת הנהנין בשם ומלכות, על שפתותיו הנוטפות מור של מורינו הרב שליט"א.

וכאן המקום להודות למורינו הרב שליט"א אשר נהג בי טובת עין מיוחדת בכל משך כתיבת ספר זה, ופינה מזמנו היקר למען יהיו הדברים ברורים ומחוזרים כשמלה, יעזור השי"ת שיאריך ימים על ממלכתו הוא וביתו בקרב כל ישראל, ויזכה להרבות דעת וקדושה בכרם בית ישראל, וימשיך במלאכת קודשו להרעיף טללי תחיה על צאן מרעיתו ועל כל עמך ישראל, ולהפיץ מעיינות הקדושה בכל העולם כולו מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ובזכות הפצת המעיינות יזכה לקבל פני משיח צדקינו במהרה בימינו אמן.

ברכה מיוחדת לצוות העורכים החשובים, עמלי התורה בטהרה בעלי תריסין בנגלה ובנסתר הלא המה הרבנים הגאונים ה"ה ב.ג. פ., וה"ה מ.ג. ל., וה"ה א.י. א. וה"ה ד. ז. שליט"א, יבורכו כולם בכל הברכות בזכות הפצת המעיינות.

קובע ברכה לעצמו מנהל המכון המסור בכל לב ונפש לכל קדשי הקהילה הקדושה, מוכתר בכל מידה נכונה הלא הוא הר"ר יעקב יצחק וואלגעלאנטער שליט"א אשר איתן מושבו בהויסטון טקסס ומצודתו פרושה משם על כל העולם כולו, אין בפי מילים להודות לו על מסירותו הנפלאה אלינו בלי הפסק, הכל מתוך מאור פנים וענוות חן, יבורך הוא וכל בני ביתו בכל הברכות הכתובות בתורה בזכות הפצת המעיינות.

וכאן המקום להודות לכל החבריא קדישא, צאן מרעיתו של מורינו הרב שליט"א, כל אחד בשמו הטוב יבורך ממעל על מסירותם הנפלאה לכל מפעלות מורינו הרב שליט"א.

תוכן העניינים

פרשת במדבר

פנימיות ענין מספר בני ישראל והדגלים, הכנה למתן תורה

פרשת במדבר - להימנות בצבאות הוי"ה | טו | מציאות העולם הזה - הבל ורעות רוח | טז |
 העיר מקלט היא התורה | טז | חניית בני ישראל במדבר מסמלת את כח התורה | יז | ענין
 החיילין דמשכנא | יח | איך נסעו, כחנייתן או כשורה | יח | ענין צירופי שם הוי"ה כנגד שבטי
 י-ה | יח | ענין שם הוי"ה המתגלה באות א' | יח | ההכנה הראויה לחג השבועות | יט |

"אור פנימי ומקיף של הצדיק"

טוב לצדיק טוב לשכינו | כ | ההתקרבות לחכמים ולצדיקים | כ | החילוק בין ב'
 ההלכות | כא | סוד אורות וכלים | כא | התקרבות חיצונית ופנימית בסוד הכלים | כב | לעובדא
 ולמעשה | כג |

פרשת נשא

ברכת כהנים - ברכה על ביטול במציאות

נשיאת כפים וארץ ישראל | כד | מצוות "בכתף ישאו" | כד | נשיאת הארון ונשיאת
 כפים | כה | ב' גדר מצוות הם | כה | דקדוק בלשון הרמב"ם | כו | ב' מדרגות בהשגת
 המציאות | כו | ביטול במציאות | כו | אר"י וחול'ל | כז | ב' הבחינות שבמצוות בכתף
 ישאו | כח | כלי השלום בברכת כהנים | כח | ברכת כהנים בסוד ביטול במציאות | כס | ברכת
 כהנים וארץ ישראל | כס | הגעגועים לארץ הקדושה | לו |

אשא עיני אל יושב במרום ואעתיר בתפילה ובתחנונים, שסדרת
 הספרים 'מבקשי יחודך' יתקבלו באהבה בעולם כולו, ויתבדרו בבי
 מדרשא, ויקרבו יהודים רבים לחיות עם "מוחין דגדלות", להכיר את מי
 שאמר והיה העולם, ושאזכה להמשיך בעבודת הקודש ולהוציא ספרים
 קדושים אחרים מתורת מוריני הרב, ולהפיצן בישראל מתוך בריות גופא
 ונהורא מעליא.

החותם בגיל ורעדה
 פינחס מ. בירנבוים

סתימא דכל סתימין

דבר שבקדושה לא קודשא בריך הוא סתים וגליא לא בשמות יש גם התייחסות והתקשרות לעצמותו ית' לב דברי הלשם בענין הנ"ל לגן תוכן דבריהם לגן דבר שבקדושה לד קדושה לד קדיש לה ברכו לה נשיאת כפים לו קריאת התורה לו

נזירות וסוד הגאולה

לישועתך קויתי ה' לח נזירות, איסור גברא או חפצא לג' ג' שיטות בזה לג' חידושו של ר' שמעון שקאפ מא תוספת ביאור על פי פנימיות מב המלחמה היא ע"י המדרגה הגבוהה מג להדמות לצדיק מד נזירות היא גם בסוד זה מד נזירות ואורו של משיח מה לעובדא ולמעשה מה

ברכת כהנים וסוד ידיעה ובחירה

ברכת כהנים במקדש מו ביאורו של הצפנת פענח מז סוד "רישא דלא אתידע" מח ביאור ענין רד"א מא ב' בחינות דברכת כהנים - הידיעה והבחירה מט ברכת כהנים בסוד רד"א נ לעובדא ולמעשה נ

פרשת בהעלותך

אין ויש כאחד

פרשת המתאוננים וסמיכת הזקנים נא משה היה מרוחק מכל גשמיות נב עבודת הביטול נג ג' מדרגות שבעבודת הביטול נג מדרגתו של משה רבינו נד מדרגת כתר וארץ ישראל נה ארץ ישראל ודוד המלך נו לעובדא ולמעשה נו

שלך גדולה משלהם

שאתה מדליק ומטיב את הנרות נז כמה הערות בדברי רש"י נז דין הדלקת המנורה בזר נח ביאורו של הגר"ח בדעת הרמב"ם נט ההדלקה היא נחמתו של אהרן ס כוונתם של הנשיאים ס שבט לוי לא הוצרכו לזה ס חסרונות מדרגה זו סא מדרגת חכמה סב מדרגה הגבוהה דכתר סב הדלקת המנורה - יחוד חכמה ובינה סג יישוב שיטותיהם של רש"י והרמב"ן סג לעובדא ולמעשה סד

סוד תורה של אותיות

למה כתבה כאן לא רצו ללמוד אותיות סו ב' בחינות בתורה סו ארץ ישראל בסוד אותיות סו לעובדא ולמעשה סז

פרשת שלח

יחוד מלכות משה עם מלכות דוד

מחלוקת המרגלים עם יהושע וכלב סח סוד שליחותם של המרגלים סט כח הדעת עצמו הוא נשמת משה סט למצוא בארץ ישראל את שער החמישים ען ושכינת עוזו בגבהי מרומים עא מלכותו של דוד בסוד השכינה עא ללמד זכות על ישראל עב אהבת השי"ת לאהוב את כל ישראל עב לעובדא ולמעשה עב

שרש מנהגם של ישראל

חטא מי מריבה וחסא המרגלים עד שרש מנהגם של ישראל עד מנהגי ישראל הראשונים הנודעים עה שיטת התוספות עו הערות על שיטת רש"י עז ענין קודשא בריך הוא ושכינתיה עז מנהג - תורת השכינה הקדושה עח סוד לית לה מגרמה כלום עט ההושענות בסוד השכינה הקדושה עז סוד קריאת ההלל עז סוד שילוח המרגלים עא חטא מי מריבה עב פנימיות שיטותיהם של רש"י והרמב"ם במהות המנהג עב לעובדא ולמעשה עג

עצתם של המעפילים

והיא לא תצלח טד ישראל במעמדם עה המעמדות בסוד עבודת התפילה ודוד המלך עה לעובדא ולמעשה עז

פרשת קרח

צדיק כתמר יפרח

תיקונו של קורח טז משה יוסף ודוד טז ולא יהיה כקרח ועדתו עז גדולה למעלה הימנו עט בחינה אחת שמותר לבקש גדולה עט ההשפעה לכל מי שתחתיו באתגליא ובאתכסיא צז יבקש גדולה להשפיע למי שתחתיו צא פגם חטאו של קורח צא תיקונו של קורח צב ג' צדיקים בסוד מחשבה ודיבור צב נחלה בלי מצרים צג לעובדא ולמעשה צג

ומלאה הארץ דעה את ה'

כמה הערות בפרשה צד מצות "ועבד הלוי הוא" צד שלא יעשה אחד מלאכת חבירו צה הלימוד אף הוא עבודה צו מהות עבודת הלויים צו פנויין ומוכנים לעבודת המקדש צו עומק טענת קרח צו בחינת "אור" ובחינת "עצם" צח החילוק בין ב'



בח'נות אלו | צח | מצוות מעשיות הם מבחי' גילוי "עצם" | צט | קורח לא האמין לסוד זה | צט |
ישוב ארבע הקושיות | צט | לעובדא ולמעשה | ק |

כהן לוי וישראל

כהנים איקרי לויס או לאו | קא | דעת הרמב"ם בזה | קב | סדר בירורי הניצוצות | קב | קדושת
הכהונה מתוך קדושת הלוי | קג | כהן ולוי בסוד רצוא ושוב | קג |

פרשת חוקת

פרה אדומה וסוד נעשה ונשמע

תבוא פרה ותכפר על העגל | קה | חטא העגל היה נסיון בהתחזקות בנעשה ונשמע | קו |
מטמאין את הכהן השורף את הפרה | קו | טומאה דאורייתא או דרבנן | קז | שיטת הרמב"ם
בענין סמיכת הזקנים | קז | הערות על שיטת הרמב"ם | קז | הטעם שהמוציא את הפרה
אינו נטמא | קח | "להרבות בטהרתו" | קח | טומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות
הרעות | קט | המעלות היתרות בפרה לטהרת הנפש | קי | עיקר טומאת הנפש הוא
ההתרחקות מסוד נשמת משה | קי | עיקר נסיון העגל הוא בזה | קיא | מעיקרי מצוות פרה
הוא ההכנעה לזקני הדור | קיא | הביאור עפ"י בכל פרטי מצות הפרה | קיב | על מה הוקדמה
פרשת פרה לחטא מי מריבה | קיג | לעובדא ולמעשה | קיג |

פרה אדומה וירידה לצורך עליה

לעשות לכפר עליכם | קיד | מח' ר' יוחנן וריב"ל | קיד | דברי התוס' שם | קסו | המשך דברי
הגמ' שם | קסו | תניא כוותיה דרבי יוחנן | קסז | גירסת התוס' ב"תניא כותיה" | קסז | דרכו של
הרמב"ם בסוגיא זו | קיז | שני דינים הם בהפרשת הכהן | קיז | מקור ושורש לחידוש
זה | קיח | לא פליגי רבי יוחנן ורבי ישמעאל | קיט | פנימיות הענין | קיט | נעשה ונשמע הוא
בחי' נגלה ונסתר | קיט | צריך כל אדם שילך מדרגא לדרגא | קכ | נעשה ונשמע הוא שלמות
המדרגה | קכא | ירידה לצורך עליה | קכא | נסיון חטא העגל היה נסיון הירידה | קכב | מצוות
פרה אדומה היא להפוך הירידה לעליה | קכב | לעובדא ולמעשה | קכב |

שמה קא גרם

מכאן היה רבי מאיר דורש שמה | קכד | קצור הנפש | קכד | א"א שיהיה לאדם נסיון בלא
הכלים לזה | קכה | שם האדם הוא תפקידו ושליחותו | קכה | נחש הנחושת הוא גילוי סוד
השם | קכו | בשמו של האדם כלולים גם הנסיונות והקשיים | קכו | לעובדא ולמעשה | קכו |



פרשת בלק

אזירא דארץ ישראל מחכים

זכרו תורת משה | קכח | עיקר רעת בלעם היא שכחת התורה | קכט | עיקר שכחת התורה
הוא עקירת כח משה רבינו | קכט | ראה מעשה ונזכר הלכה | קל | מה טובו אהליך
יעקב | קל | כח הזכירה בבתי מדרשות | קלא | כח הזכרון כשמכיר רוחניות התורה | קלא |
חטא העגל הוא ההגשמה | קלא | אזירא דאר"י מחכים להכרת הרוחניות | קלב | הכל לפי גודל
התשוקה לארץ ישראל | קלג | לעובדא ולמעשה | קלג |

מהות חטאו וסיבת הריגתו של בלעם הרשע

מי היה בלעם נביא או קוסם | קלד | למה נהרג בלעם - חידוש ה'צפנת פענח' | קלה | עומק
סיבת הריגתו - חטאו נגד עם ישראל | קלה | פנימיות חטאו של בלעם | קלו | הקשר בין
החטא לעבור את רצון ה' - לבין חטאו נגד עם ישראל | קלז | סוגית הגמרא דע"ז - נתינת
השכר לעת"ל על קיום התורה | קלז | תיקונם של גוים בסדר העלאת ניצוצין | קלח | עבודת
הבירורים - גופא של תורה ומצוות | קמ | התחלת הבירור ע"י העכו"ם | קמ | ביאור
פנימיות סוגית הגמרא על פי הנ"ל | קמ | עומק קטרוגו של בלעם - שכל האומות יעסקו
בעסק הבירורים | קמא | מעלתם של ישראל - ומהותו של בלעם | קמג | פנימיות חטאי
בלעם - פגם סוד השכינה - וקטרוג על יחודם של ישראל | קמג | לעובדא ולמעשה | קמד |

ענוה פסולה

אהבה ויראה והפכיהם | קמה | קליפת בעל פעור הוא ענוה פסולה | קמה | ענוה דקדושה היא
הביטול | קמו | פגם פעור ופגם בועל ארמית משורש אחד | קמז | לעובדא ולמעשה | קמז |

פרשת פינחס

קרבן התמיד, גילוי תפילת הנשמה התמידית

מחלוקת ראשונים במנין מצוות שמקיימים בבוקר ובערב | קמח | דעת הרס"ג שבדרך כלל
הוי שתי מצוות ורק בקרבן תמיד נחשב כמצווה אחת | קמח | גירסת הרי"ף בחיוב נשים
בתפילה | קמט | בעומק הנשמה מתפללת תמיד | קמט | עבודת בין המצרים | קנ | לעובדא
ולמעשה | קנ |

"שפחה כי תירש גבירתה"

חטא בועל ארמית מונע כניסת כלל ישראל לארץ ישראל | קנא | פרטים בהלכה "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו" | קנא | מכמה ראשונים משמע שהי מיתת בית דין | קנב | ביאור דעת השו"ע והרמ"א | קנג | "לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים" | קנג | מהות הקדושה-יהוד ושלמות | קנג | בקליפה אין אחדות ושלמות | קנד | סוד מלכות דקדושה | קנד | עומק הפגם של הבועל ארמית | קנה | התיקון שעשה פינחס | קנה | לעובדא ולמעשה | קנד |

פרשת מטות מסעי

ביתו זו אשתו

מצות עשה שבמצור | קנז | פנימיות ענין מלחמת הרשות | קנח | צריכין לעורר סוד זה במלחמת הרשות | קנח | התגלות זאת במלחמת מדין | קנט | מלחמת גוג ומגוג | קנט | מלחמת עמלק | קס | סוד נשמת משה | קס | לעובדא ולמעשה | קס |

מלחמת רשות וסוד "צמצום שלא כפשוטו"

מלחמת מצווה ומלחמת רשות | קסא | היוצא להלכה מדברי הגמ' הללו: | קסב | שיטתו של הרמב"ם | קסב | קושיית ה'לחם משנה' ויישובו | קסב | לדעת הרמב"ם מלחמת רשות מצווה היא | קסג | סימוכין להכרעה זו בדברי הרמב"ם | קסג | א. ממצוות מצור | קסג | ב. מלחמה בשבת | קסד | שיטת הירושלמי כהרמב"ם | קסה | [פלפול נוסף בכל זה] | קסה | ג. מאכלות אסורות במלחמה | קסו | לשון הרמב"ם בדין זה | קסז | ד. לשון הרמב"ם בכוונת המלחמה | קסז | הביאור של דברי הרמב"ם הראשונים | קסח | הרמב"ם הכריע כן ע"פ הירושלמי | קסח | הבבלי והירושלמי בסוד פנימיות וחיצוניות | קסט | מלחמה היא העדר וחורבן | קסט | שורש ההעלם וההעדר הוא מהצמצום | קע | הצמצום אינו כפשוטו | קע | ע"י גילוי זה דייקא יש קיום לישראל בעוה"ז | קע | אין יוצאין למלחמה רק ע"פ הסנהדרין | קעא | התגלות זאת במלחמת מדין | קעא | [שיטתו של רש"י | קעב | חלות שם מלחמה | קעב | במלחמת מצווה אין צריכין לקריאת שם מלחמה] | קעג | לעובדא ולמעשה | קעג |

מלחמת מדין ומלחמת גוג ומגוג

חצוצרות של משה | קעד | שייכותן של החצוצרות ומלחמת גוג ומגוג | קעה | משיח בן דוד ומשה רבינו | קעה | החצוצרות הם סוד דוד ומשה | קעו | חצוצרות בסוד הייחוד | קעו | התגלות זאת במלחמת מדין | קעו |

פרשת דברים-חזון

אין דבר העומד בפני הרצון

בעתה אחישנה | קפא | הערה בפרשת השבוע | קפב | סוגיית הגמ' דסנהדרין | קפב | קושיות התוספות על סוגית הגמרא | קפג | ביאור טעמא דרב | קפד | ביאור לשון הפסוק "נתתי" ו"לקח" | קפד | צ"ב בסברת רב בין בנגלה ובין בנסתר | קפה | גילוי יחידה שבנפש | קפו | תורתו של רב | קפז | שורש נשמת רבא | קפח | שרש ענין צפייה לישועה | קפח | לעובדא ולמעשה | קפט |

שלא לפחד כלל

מצוות "לא תגורו מפני איש" | קצ | דיוק מספר המצוות | קצא | "לא תגורו" לדעת ר' יהושע בן קרחה | קצא | דעת רש"י ותוס' | קצב | דעת הרמב"ם | קצג | מקור דברי הרמב"ם | קצג | ביאור שיטתם | קצג | תיקון השכינה | קצד | שכינתא בגלותא | קצד | פנימיות הדעות הנ"ל בלאו ד"לא תגורו" | קצה | לעובדא ולמעשה | קצו |

פרשת ואתחנן

בירור אמיתת הנבואה בהלכה ועל פי פנימיות

איסור "לא תנסו את ד' אלוהיכם" | קצז | גדר האיסור על פי סוגיא דתענית | קצז | סתירה למהלך זה מסוגיית הגמרא בב"ב | קצח | דעת הרמב"ם - אמיתות הנביאים | קצט | ביאור דעת הרמב"ם | קצט | הערה נוספת בדברי | ר | שתי דרגות בנבואה | ר | גדרן של דרגות אלו | ר | איסור "לא תנסו" אינו אלא נביא אמת | רב | ביאור החילוק בין שתי דרגות הנבואה | רב | יחודא עילאה ויחודא תתאה | רב | סוד הוראת שעה - יחודא עילאה | רג | ביאור שיטת הרמב"ם על פי הנ"ל | רג | סוד הנחמה על הגלות | רד | נביא הדור | רד |

הייחוד של ראייה

דעת הצפנת פענח בענין ראייתו של משה | רה | סוד זיווג דנשיקין | רו | לעובדא ולמעשה | רז |

פרשת עקב

ברכת שהכל ויחודא עילאה

מחלוקת הפוסקים בדין ברכת שהכל הפוטרת הכל | רח | דעות האחרונים בדין פת הבאה

מבקשי ייחוד

בכיסנין ויסוד מחלוקתם בהנ"ל ורסן יסוד דעת הערוך השולחן ורין ביאור פנימיות הדברים ורין פנימיות המחלוקת בין ה"חיי אדם" לבעל "הערוך השולחן" וריא לעובדא ולמעשה וריגן

מצוות "ואהבתם את הגר"

מחלוקת ראשונים יסודית במניין המצוות ורידן דיון בדברי הרי"פ פערלא ורסון דעת הרמב"ם ורסון יסוד המצוות בגר ורסון דברי הרמב"ם בעניין אונאת הגר וריחן אם דרכו של הרמב"ם להביא ענין חומר המצווה ב'משנה תורה' וריחן ביאור ביסוד דעת הרמב"ם וריסן ברכת כהנים וריסן מצוות תפילין וריסן מצוות אונאת דברים ואונאת ממון לגר ורכן פנימיות ענין אהבת ישראל ורכן עומק ודרגא נוספת במצוות אהבת ישראל ורכאן המצווה המיוחדת של אהבת הגר בסוד השכינה ורכבן למדני כל התורה על רגל אחת ורכבן העבודה בזמן עקבתא דמשיחא ורכגן לעובדא ולמעשה ורכגן

אוהב את הבריות ומקרבן לתורה

דעת ר"י אלברגלוני במצוות אהבת הגר ורכדן תקון הנשמות ע"י אהבה ורכהן לעובדא ולמעשה ורכו

פרשת ראה

"ואצרך ואתנך לברית עם אור לגוים"

הברית של הר גריזים והר עיבל ורכו כמה הערות בדברים הנ"ל ורכחן הברית היא מציאות חדשה של התורה "מאורסה" ורכטן הברית על ענין "אור לגוים" ורכטן דברי הרמב"ם בזה ורלן פנימיות הדברים ורלן עבודת חודש אלול ותשרי ורלבן פנימיות מצוות הבאת קרבנות מחו"ל ורלבן שלושת המצוות שמנה הרמב"ם בענין הבאת הקרבנות ורלבן דעת הרמב"ם בספר המצוות ורלדן דעת הרמב"ם במשנה תורה ורלדן פנימיות המצווה על פי הנ"ל ורלון לעובדא ולמעשה ורלזן

בית הבחירה מקום של חשק ורצון

מקור מצוות בניין בית המקדש ורלחן שתי מדרגות במצוות בניין בית המקדש ורלטן רמז לזה מדברי הרמב"ם ורמחן מחלוקת רש"י ורמב"ם בצורת מקום המקדש ורמאן ביאור המחלוקת ורמבן ב' דרגות בעבודת ה' ורמבן עומק מעלת העבודה של הכנה למצווה ורמגן ביאור שם "בית הבחירה" ומצות "לשכנו תדרשו" ורמדן ביאור דין המעלות בעזרות לדעת הרמב"ם ורמדן ענין ראש השנה וחודש אלול ורמהן לעובדא ולמעשה ורמהן

מבקשי ייחוד

בית הבחירה - מקום של ייחוד

ביאור פנימי במחלוקת רש"י והרמב"ם בענין הגובה בבית המקדש ורמחן הבדל בין הבית הראשון לבית השני ורמחן ענין גילוי ענין זה ע"י רש"י ורמב"ם ורמחן

איסור שחוט וזבחי חוץ וענין הגאולה ברחמים

מחלוקת הבבלי והספרי בענין שחוט וזבח חוץ ורמטן ביאור פנימיות הדברים ורנן לעובדא ולמעשה ורנן

פרשת שופטים

חודש אלול ועיר מקלט

עיר מקלט בבחי' המקום ואלול בבחי' הזמן ורנאן דברי הרמב"ם בדין עיר מקלט שאינה נעשית עיר הנידחת ורנאן הערות בדיני עיר הנידחת ורנבן הודחו ע"י קטנים ורנגן דין המדיחין ורנגן יסוד דין עיר הנידחת ורנדן עומקן של דברים ורנדן ענין עיר מקלט ורנהן עבודת חודש אלול ורנהן

איסור הקמת מצבה בנגלה ועל פי פנימיות

דעת הירושלמי בגדר האיסור הקמת מצבה ורנזן דעת הרמב"ם בגדר האיסור ורנזן מקור שיטת הרמב"ם מסוגיית הגמרא בזבחים ורנחן יישוב הסוגיא לשאר הראשונים ורנטן ביאור פנימיות האיסור לדעת רש"י ורסן פנימיות דעת הרמב"ם ורסאן פנימיות דעת הרמב"ם ורסאן לעובדא ולמעשה ורסבן

איסור נביא שקר ונביא המתנבא בשם עבודה זרה

הערה בלשון הרמב"ם בהלכות עבודה זרה ורסגן פנימיות ענין נביא שקר הוא ענין של עבודה זרה ורסדן

פרשת כי תצא

האור הצפון הטמון בצרעת

מצוות "השמר בנגע הצרעת" ורסזן ענין השמירה גילוי פנימיות הטוב שבה ורסזן תואר שם "אדם" ורסחן דברי הגמרא במסכת שבועות ורסחן דעת הירושלמי ופסק הרמב"ם ורסטן כמה הערות בסוגיא ורען פנימיות ענין מראות נגעים ורען פנימיות דעת רבי עקיבא ורעאן סוד שם "קרח" ורעבן פנימיות שם "אדם המצורע" ורעבן לעובדא ולמעשה ורעבן

פנימיות מצוות "לא תחסום שור בדישו"

סוגיית הגמרא בבבא מציעא רעג צ"ע בדעת התוספות עדר יסוד האיסור לדעת רש"י ותוספות עדר דעת הרמב"ם בגדר האיסור ערה מעשה קל בלאו דחסימה ערה יישוב לקושיית התוס' רעו פנימיות לאו דחסימה רעו לעובדא ולמעשה רעו

בעניין חרם דרבינו גרשום

מצוות קידושין ודיני אישות רעח ביאור פנימי במחלוקת הנ"ל רעט

פרשת כי תבוא

מצוות הביכורים ודרך ארוכה שהיא קצרה

דין הטנא בהבאת הביכורים רפא דין ביטול כלי לביכורים רפב פנימיות הענין ואורו של הבעש"ט רפג ח"י אלול, הבעש"ט ובעל התניא רפד

משה אמת ותורתו אמת

היום שעמדו ישראל על דעתו של משה רבינו רפה דבקות מורגשת רפו דבקות שאינה מורגשת רפו עבודת האדם בראש השנה רפו עומק פנימיות תורתו של משה רבינו רפו דרך שבטי י-ה ושבט לוי בעבודת ה' רפח סוד תענוג עולם הבא רפח סוד סדר מועדי תשרי רפט בשפת הקבלה רפט לעובדא ולמעשה רפט

המלך בשדה

דעת רש"י בברכת המצוות על תרומות ומעשרות רצ פנימיות הענין רצא השפעת אור אין סוף לשכינה כשהיא בגלות רצב חודש אלול וענין ח"י אלול הולדת הבעש"ט ובעל התניא רצג

סוד מעלת ארץ ישראל

שלוש מצוות המגלות את מעלת ארץ ישראל רצד פנימיות ענין קרבן עומר ושתי הלחם כנגד קרבן הביכורים רצה יחוד בין העומר ושתי הלחם למצוות ביכורים רצו משיח בן יוסף ומשיח בן דוד רצו לעובדא ולמעשה רצו

מצוות וידוי מעשר ויסוד תורת החסידות

המשנה במעשר שני - נוסח וידוי מעשר רצז ככל מצותך אשר צויתני - הא אם הקדים מע"ש לראשון אינו יכול להתודות. רצז ולא שכחתי - לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר את שמך. רצז ולא בערתי ממנו בטמא - הא אם הפרישו בטמאה אינו יכול להתודות. רצז שמעתי בקול ה' אלקי - הבאתיו לבית הבחירה. רצז הערה בדברי

הרמב"ם רחצ זמן מצוות ביעור תרו"מ - ביו"ט פסח רצט מצוות וידוי מעשר רצט דעת הרמב"ם בזמן הביעור והוידוי ש מחלוקת הראשונים במקור דברי הירושלמי ש מחלוקת הראשונים ביסוד מצוות ביעור - דעת רש"י שא דעת הרמב"ם במצוות הביעור והוידוי שא סוד מצוות הפרשת ונתינת תרו"מ שב שתי דרגות בהעלאה המלכות שב ביאור דעות הראשונים על פי פנימיות שג אחרון של פסח - סעודת הבעש"ט דש לעובדא ולמעשה דש

פרשת נצבים וילך

התשובה בראש השנה - נעוץ סופן בתחילתן

רמז לר"ה בתחילת הפרשה שה הערות בדברי הרמב"ם שה בעל תשובה וסוד מרכבה לשכינה שו עבודת התשובה שז לעובדא ולמעשה שז

ההבדל בין "תלמיד" ובין "חסיד"

הערה בדברי רש"י שח

חזרה ללוחות ראשונות

"וילך משה" להיכן הלך שו ברכות וקללות של תורת כהנים ומשנה תורה שי כריתת הברית שבתוכחה בתורת כהנים ובמשנה תורה שיא הטעם שנצטוו ישראל עתה על מצוות הקהל על פי הנ"ל שיב שני החלקים של כריתת הברית שיב פנימיות תורת הבריהא שיג נצחיות התורה על פי יסוד הנ"ל שיד

נצבים וילך ושער הנז"ן

פרשת נצבים ושער הנז"ן שסד

פרשת האזינו

שירת האזינו והמתקת הדינים

שירת האזינו וקרבן מוסף שבת שיד



במידבר



♦ נתנדב לע"נ ♦

רחל בת יחזקאל גרשון ע"ה



פרשת במדבר

פנימיות ענין מספר בני ישראל והדגלים,
הכנה למתן תורה^א

פרשת במדבר - להימנות בצבאות הוי"ה

פרשת במדבר תמיד נקראת בסמיכות לחג השבועות, וצריך להבין את פנימיות הענין, והקשר של חג השבועות למנין בני ישראל ודגליהם, שהם עיקר ענין פרשת במדבר.

הזוה"ק מרחיב את הדיבור בביאור פנימיות ענין מנין בני ישראל, וז"ל: "כיוון דאורייתא ומשכנא אתוקמו, בעא קודשא בריך הוא למפקד חילוי דאורייתא, כמה חיילין אינון דאורייתא, כמה חיילין אינון דמשכנא", ומבואר שהמנין לא היה סתם לדעת את מניינם, שאין הקב"ה צריך לספור אותם בכדי לדעת מניינם, אלא המנין היה בכדי להפקיד כל אחד מישראל להיות חייל בצבא השם, ויש בזה שני חלקים "חיילי דאורייתא", ו"חיילי דמשכנא", ומובן גם שמושה רבינו היה שר צבא של תורה, ואהרן הכהן שר צבא של המשכן, ולכן שניהם היו ממונים לספור את בני ישראל, וצריכים אנו להבין את פנימיות עניינם.

א. נערך מתוך הקלטה.

מבקשי יחודך

מציאות העולם הזה - הבל ורעות רוח

ידוע מה ששלמה המלך מתבטא בקהלת על העולם הזה (קהלת א' י"ד): **"ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש והנה הכל הבל ורעות רוח"**, זה הוא המציאות של עסקי העולם הזה, הכל מסביבנו הוא בזבז זמן והבל, ואיך אנו יכולים להינצל מגורל מר זה של להתעסק בדברי הבל בכל שנות חיינו?

בתפילת "אדון עולם", אנו אומרים "והוא נסי, ומנוס לי", הרבש"ע הוא הבית מנוס שלנו, אנו יכולים לברוח ולנוס מכל הבלי העולם הזה אל חיים של משמעות וחיבור לאלוקות.

העיר מקלט היא התורה

הדרך לעשות זאת היא ע"י התורה הקדושה, שהיא העיר מקלט שלנו, כשאדם מרגיש מגושם ועסוק כל כולו בהבלי העולם הזה, אם הוא רק יתיישב עם גמי או חומש וכדומה, מיד ירגיש בנפשו איך שנשמתו חוזרת אליו, וכמין התרוממות רוח שורה עליו, רואים פעמים אנשים שמגיעים עייפים ומוותשים בערב, ומתעקשים ללמוד קצת, ונרדמים תוך כדי, ולמה הם לא קמים והולכים לישון, זה רק מכיוון שהם מרגישים צורך לעלות מעל הבלי העולם הזה, להתחבר לעולם מרום ומזוכך יותר.

למה זה כך, מהי סגולת התורה הממלא את האדם עם אושר ואור אלוקי?

מובא בתנ"א באריכות (פ"ה) שמעלת התורה הוא, שכשאדם לומד את התורה הוא מתאחד לגמרי עם חכמתו יתברך, איך שזה מלובש כאן בדברים תחתונים, בתוך העולם הזה, וזה מביא אותו ליחוד גדול שאין כמוהו, וכלשונו: **"כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה, הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלובש בה באותה שעה. והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל, ושמעון כך וכך, יהיה הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וזה כך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה, ולא ברצונו וחכמתו, כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו, וגם**

מבקשי יחודך

שכלו מלובש בהם, והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות, להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ומבואר בדבריו שסגולת התורה היא לברוח מחיצוניות של דברי העולם הזה, ומהקטנות של עולם הזה, ולהיכנס לפנימיות, להראות לנו שיש עולם רוחני שלם עם משמעות.

חניית בני ישראל במדבר מסמלת את כח התורה

זה מסמל את בחינת חניית בני ישראל במדבר, שכתוב בתורה, שכלל ישראל חנו מסביב למשכן, ובאמצע היה את הארון עם הלוחות, שכלל ישראל יש להם את הכח הזה, שהם יכולים לנוח מהבלי העולם הזה, ע"י שלומדים תורה ומתעלים מעל העולם הזה, וכאילו בורחים למציאות רוחנית שמעל דברי עולם הזה.

זה הצבא של תורה, מה שהזוה"ק כינה "חיילין דאורייתא".

אולם האדם עלול על ידי זה להרגיש שהוא חי בשני עולמות, מצד אחד הוא מוצא את עצמו שקוע ראשו ורובו בהבלי העולם הזה, ומצד שני כשהוא לומד הוא מרגיש התעלות רוחנית וחיבור, והוא מתבלבל מה הוא מהותו האמיתית.

ענין החיילין דמשכנא

לכן יש עוד צבא, והוא "חיילין דמשכנא", והענין הוא, דמבואר ב'ליקוטי הלכות' (ברכת הפירות ה"ה אות ט"ו) וז"ל: **"כי האדם צריך לקשר ולהעלות תכלית נקדת המרכז של זה העולם הגשמי, שהוא תכלית הגשמיות, להעלות ולקשר הכל להשם יתברך לנקודת שרשו העליון וכו'"** עיי"ש באריכות.

והענין הוא, שהתכלית של העולם הזה, אינו שנברח ממנו על ידי לימוד התורה, אלא שנקח את מה שלמדנו ונמצא את זה בתוך העולם הזה, לעשות משכן לרבש"ע כאן בתוככי העולם הזה, שזה על ידי שקודם האדם יוצא מהבלי העולם הזה, לומד תורה ומתחבר לאור האלוקי, ואז הוא לוקח את האור הזה וחוזר אתו לתוך העולם הזה, שומר על ההלכות שצריך לשמור, משתמש עם העולם הזה לצורך עבודת השי"ת, נותן צדקה, ובזה הוא מעלה את כל הבלי העולם הזה, שיאירו באור

מבקשי יחודך

יקרות של אלוקות, בזה הוא מחבר עליונים ותחתונים, אשר זה התכלית, וזו בחינת מלאכת המשכן.

צריך את שניהם, אם האדם בוחר כל הזמן לברוח מעולם הזה, הוא גם לא הגיע לתכלית, אלא הדרך הוא קודם ללמוד, ואז לחזור ולקחת את הלימוד ואתו להעלות את כל דברי עולם הזה.

איך נסעו, כחנייתן או כשורה

בגמ' ירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) נחלקו האמוראים איך כלל ישראל נסעו במדבר, האם נסעו באותו צורה שחנו, כמו "תיבה", או שנסעו כ"שורה", ויש לבאר שבפנימיות אלו ואלו דברי א-לוהים חיים, שענין הנסיעה מרמז למצב שהאדם לא נמצא במנוחה יתרה, הוא נע ונד ממקום למקום, מחד הוא עדיין צריך לברוח מהעולם הזה, להתבסס מסביב לארון - התורה הקדושה, ללמוד ולהתעלות על ידי התורה וזה מרומז במה שנסעו כ"תיבה", אבל מאידך הוא צריך גם לקחת את כל מה שלמד ולהוריד אותו לתוך העולם הזה, בתוך נסיעותיו, שזה מרמז על כל עיסוקיו של האדם, להכניס בתוכם את כל מה שלמד, לעשות כל עיסוקיו בעולם הזה לשם שמים, שזה מרומז בזה שנסעו כקורה, המסמל את ההליכה היפך המנוחה.

ענין צירופי שם הוי"ה כנגד שבטי י-ה

באותיות פנימיות, ענין החנייה לפי דגלים מרמזת לשם הוי"ה עם שתיים עשרה צירופיו, כנגד שתיים עשרה שבטים, ארבע פעמים שלש, שהם הסדר של שם הוי"ה, איך שכל סדר מתחיל עם כל אות², וזה מרמז שענין החנייה, הוא בסוד שם הוי"ה, שהוא מעל כל הבלי העולם הזה, היה הווה ויהיה, שזה ענין התורה, שרחוק מהעולם הזה שהוא מקום של זמן וטבע.

ענין שם הוי"ה המתגלה באות א'

ומאידך יש עוד בחינה של יהו"ה, והוא האות א', שעניינו לפי המבואר בכתבי האריז"ל, "למעלה י" למטה, ואות ו' המחבר אותם, וביחד מספרם הוא

ב. יהו"ה יהו"ה יהו"ה, והי"ה ויהו"ה והה", וכו', יש כמה דרכים לחשב.

מבקשי יחודך

עשרים ושש, כמנין שם הוי"ה, וענינם הוא, שהי' העליונה מרמז לעולמות העליונים, והי' תחתונה מרמז לעלמא תתאה, העולם הזה, והעבודה הוא לחבר אותם, לחיות כאן בתוך העולם הזה, חיים עליונים ומתוקים מלאים באלוקות, ולכן אדם מתחיל עם האות א', כי זה סוד עבודת האדם.

לכן נמנו ישראל במדבר, כדי להיכנס לצבא השם של תורה ומשכן.

ההכנה הראויה לחג השבועות

וזה הוא ההכנה הראויה לחג השבועות, מצד אחד להתחזק לעלות מעל הבלי העולם הזה, לברוח לחדרי התורה, ומאידך לקחת את כל האור ולהוריד אותו לחיי המעשה, לחיות עם אור התורה, כאן בתוך עולם הזה.



פרקמטיא לתלמיד חכם, ולהתחבר להן בכל מיני חבור שנאמר ולדבקה בו, וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם".

החילוק בין ב' ההלכות

ואם תעיין ותדקדק בדבריו תראה חילוק בין שתי ההלכות, דתחילה בהלכה א' לא דיבר הרמב"ם אלא על התקרבות יותר ב"חיצוניות", שידור בשכנותו של החכם ושיהיה עסקו ושיבתו עמהם, כי דרך בריית האדם להיות נמשך במעשיו ודעותיו אחר הקרובים אליו.

ובהלכה ב' דיבר על התקרבות גדולה הרבה יותר ב"פנימיות", שידבק בחכמים ממש, שישא עמהם, ויסעד עמהם, ויסחור עמהם, ואף יותר מזה "להתחבר להן בכל מיני חיבור", ולא סיים עד שהעתיק דברי חכמים שיתאבק בעפר רגליהם וישתה בצמא את דבריהם.

והנה לכאורה היה לו להתחיל לבאר עיקר המצווה שהיא ההתקרבות ב"פנימיות", ואח"כ להוסיף שגם ב"חיצוניות" צריך שיתקרב עמהם, ולמה התחיל מן ההתקרבות החיצונית.

ואם תדקדק היטב בלשונו תראה עוד חילוק בין ההלכות, דבהלכה ב' משמע שסיבת ההתקרבות היא ללמוד מחכמתם ותורתם, ובהלכה א' משמע שסיבת ההתקרבות ללמוד ממעשיהם ומנהגם, וע"כ בהלכה ב' נקט "חכמים ותלמידיהם", וגם כתב "והוי שותה בצמא את דבריהם, ומאידך בהלכה א' נקט "צדיקים", שהם נאים במעשיהם ומידותיהם, אבל לאו דווקא חכמים.

וצריך לזה תלמוד אמאי התקרבות "חיצונית" השפעתה על המעשים וההנהגות, והתקרבות "פנימית" השפעתה על הדעת והתורה.

סוד אורות וכלים

והנה נודע שכל הבריאה שהאציל וברא השי"ת, הוא בסוד "אורות וכלים", ודוגמתו האדם, אשר ענינו חלוק לנשמה והגוף, וכך הוא בכל מדרגות הבריאה שכל מדרגה ועולם בנויים מאור וכלי.

"אור פנימי ומקיף של הצדיק"י

טוב לצדיק טוב לשכינו

הנה בפרשתו על הפסוק (פ"ג פכ"ט): "משפחת בני קהת יחנו על ירך המשכן תימנה", כתב רש"י: "וסמוכין להם דגל ראובן החונים תימנה. אוי לרשע אוי לשכינו, לכך לקו מהם דתן ואבירם וחמישים איש עם קרח ועדתו שנמשכו עמהם במחלוקת".

ומידה טובה מרובה, כש"טוב לצדיק טוב לשכינו", וכמ"ש חז"ל (סוכה נ"ו ע"ב).

ההתקרבות לחכמים ולצדיקים

ונטייל מעט בזה המעלה של השפעת הצדיקים והחכמים על סביבותיהם.

ואלו הם דברי הרמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"א): "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו, ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, ואומר אשרי האיש וגו'".

עוד שם (הל' ב'): "מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק, וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצווה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם, וישא בתו לתלמיד חכם, ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים, ולעשות

ג. נאמר בשל"ס פרשת במדבר תשפ"ד.

מבקשי יחודך

עוד נודע כלל גדול בזה, שכל אור יש בו ב' בחינות, "אור פנימי" המאיר בתוך הכלי, ו"אור מקיף" אשר אורו גדול רב וא"א לו להיכנס לתוך הכלי, והוא מאיר מסביבות הכלי.

ואחר התבאר לך ב' כללים אלו, נעתיק מ"ש ב'עץ חיים" (היכל א, שער ב', ענף ג') בזה: "דע כי הנה האור כולו שוה וכאשר נכנס ונתלבש בכלי תוך הכלי אין הכלי יכול לסובלו כולו, אז בחינת אור שלא יוכל לנכנס בפנים נשאר בחוץ בבחינת אור מקיף עליו, ואז ב' אורות אלו מאירים בכלי, כי האור פנימי מאיר חצי עובי הכותל מצד הפנימי, ואור מקיף מאיר חצי העובי מצד החיצון, וע"י ב' אורות אלו מאיר ומזדכך הכותל של הכלי מבית ומבחוץ.

והנה האור פנימי להיותו מצומצם ובדוחק תוך הכלי ומתדבק בו היטב, הנה הוא נכנס ובוקע בחצי כותל של הכלי מצד פנימיותו ונבלע בו ועובר בתוכו, ועי"כ מזדכך הכלי ונעשה זך, אבל אור החיצון להיותו רחוק ובלתי דבוק בכלי, ובפרט שאינו מצומצם, אינו בוקע בכותל הכלי מצד חיצוניותו לעבור ולכנס בתוכו ולהאיר בו ליכנסו. ולתקן הענין הזה הוצרך להיות חיצוניות הכלי יותר מעולה זך, וגם שאור המאיר בו הוא אור המקיף שהוא יותר גדול ומעולה מן האור פנימי, ועי"כ יוכל לקבל חיצוניות הכלי הארה גדולה אע"פ שאינו דבוק בחוץ באור המקיף, ויהיה מקבל כ"כ הארה מן האור מקיף עם היותו רחוק מנו, כהארת אור פנימי בפנימיות הכלי שהוא יותר גרוע עם האור הפנימי הגרוע, ויאיר זה בזה היטב מאד להיותם דבוקים".

התקרבות חיצונית ופנימית בסוד הכלים

לפי זה יראה וירצה דקדוק לשון הרמב"ם הנ"ל, כי כענין הארת האור על הכלי, כך הוא השפעת הצדיקים והחכמים על האדם.

והנה הכח השכלי של האדם הוא פנימיותו, והוא כפנימיות הכלי הנ"ל, ומנהגו ומעשיו של האדם הם חיצוניותו, כחיצוניות הכלי הנ"ל.

והנה פנימיות הכלי שהוא כח שכלו מקבל ע"י התקרבות "פנימית" אל הצדיק, במה שמקבל אל תוכו, את דעתו וחכמתו ותורתו של החכם.

אך חיצוניות הכלי שיהיה מנהגו ומעשיו מתוקנים, זה אינו יכול לקבל ע"י התקרבות פנימית, רק ע"י התקרבות חיצונית "שידור בשכנות הצדיק" ושיהיה מסובב בחכמים וצדיקים, כשם שחיצוניות הכלי אינו מקבל רק מאור המקיף.

מבקשי יחודך

ועל כן התחיל הרמב"ם בהתקרבות שהיא מצד אור המקיף, אשר הוא גבוה ונעלה יותר, וזה ע"י שיתקרב ב"חיצוניות" אל הצדיק, ועי"ז יתקן חיצוניות שלו שהוא מעשיו ומנהגו.

ואח"כ ביאר ההתקרבות מצד אור הפנימי, שהוא ההתקרבות הפנימית אל החכם, שעל ידה יקבל מחכמתו ותורתו.

יה"ר שנזכה באמת להתקרב אל הצדיקים והחכמים, להדבק בהם ולהתחבר אליהם בכל מיני חיבור, להתאבק בעפר רגליהם ולשתות בצמא את דברייהם, אמן.

לעובדא ולמעשה

עלינו להתקרב ולהתקשר לצדיקים, גם בחיצוניות וגם בפנימיות, בחיצוניות להתקרב אליהם בפועל לגור בשכונתם וכו', וזה יפעל על התנהגותנו החיצונית, שהם מעשינו ומדותינו, ובפנימיות עלינו לקשר את מחשבתנו בנשמת הצדיק, ולהיות כלי קיבול לקבל ממנו פנימיות חכמתו ודעתו, ועי"ז תתוקן גם הפנימיות שלנו.

פרשת נשא

ברכת כהנים – ברכה על ביטול במציאות*

נשיאת כפים וארץ ישראל

הנה נתחלקו המנהגים ב"נשיאת כפים", בני אשכנז בחוצה לארץ, אין נושאים כפיהם כי אם בתפילת המוספים של ימים טובים בלבד, אמנם בני אשכנז בארץ ישראל, וכן בני ספרד בכל מקום, נהגו לישא כפיים בכל יום ויום.

ויש להתבונן בשייכות הזאת בין נשיאת כפים לארץ ישראל, מה ענינה.

מצוות "בכתף ישאו"

ובפרשתנו נתבאר דרך חלוקת העגלות לבני לוי, שלא ניתנו העגלות רק לבני גרשון ומררי, אך "לבני קהת לא נתן, כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו", מצווה עליהם לישא כלי הקודש ובכללם הארון, על כתפם, ולא בעגלות.

ומצווה זו לישא הארון על הכתף מצווה לדורות היא, ולא לזמן המדבר בלבד, כמו שמוכרח מדברי חז"ל המובאים להלן לענין דוד המלך, וכן נפסק ברמב"ם (ספה"מ מ"ע ל"ד).

א. נאמר בשבת קודש פרשת נשא תשפ"ג לפני תפילת מוסף.

ואמרו חז"ל (סוטה לה.) שמה שאמר דוד בתהלים: "זמירות היו לי חוקיך", לחטא נחשב לו, ונענש ששכח מצוות "בכתף ישאו", וכשנשא הארון לירושלים, נשאו בעגלות ולא על הכתף.

ויש להתבונן בזה בתרתי, חדא, דלכאורה כוונתו של דוד במ"ש "זמירות היו לי חוקיך", נתכוון לשמחתו הגדולה שבתורת ה', אשר הם לו כזמירות [ועל כרחק דבריו לזאת כיוונו, דהא סו"ס נכתבו ונקבעו בתהלים], ועוד יש להתבונן מה היא "מדה שכנגד מדה" שבעונש שנענש לשכוח דין ד"בכתף ישאו".

נשיאת הארון ונשיאת כפים

והנה בעיקר מצווה זו של "נשיאת הארון בכתף", כתב הרמב"ם (סה"מ עשה ל"ד), שנשתנו מעט גדרי זאת המצווה משנכנסו לארץ, דבעודם במדבר היתה מוטלת מצווה זו על בני קהת בלבד, ומשנכנסו לארץ הרי היא מוטלת על כל אחיו הכהנים כולם.

ומקורו הוא, ממ"ש (דברים י, ח): "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה', לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך את שמו", פירוש, ש"בעת ההיא" כשיכנסו לארץ, "הבדיל ה'" את הכהנים [והם שבט לוי שבפסוק], לשאת את ארון ברית ה', שהוא נשיאת הארון בכתף, וכל הכהנים בכלל ולא בני קהת בלבד.

והנה מהא דנסמכו בפסוק מצוות נשיאת הארון "לשאת את ארון ברית ה'", ואף מצוות נשיאת כפים "לשרתו ולברך בשמו", שהוא ברכת כהנים כמ"ש בגמ' (סוטה, ריש פרק ואלו נאמרו), יש להוכיח שיש שייכות ביניהם, וכמו שיתבאר.

ב' גדרי מצוות הם

ואשר נראה לומר בביאור הענין הוא בהקדם דברי הגרי"ז על הרמב"ם (מכתבים, סוף הספר), שם מוכיח הגרי"ז, ששינוי זה שנשתנתה מצווה זו בכניסתם לארץ [שתהיה מצווה זו מוטלת על כל בני לוי ולא על בני קהת בלבד], אינו שינוי פרטי צדדי, אלא שינוי יסודי במהות המצווה, וז"ל: "נשיאת הארון לדורות, נראה שהוא מילתא אחריתא ודין אחר לגמרי, ואינו שייך כלל לדין נשיאה האמורה במקדש וכליו, ומקורו מהקרא האמור בפרשת עקב".

מבקשי יחודך

והביאור הוא, ש"נשיאת הארון" שבזמן המדבר, ונשיאת הארון משנכנסו לארץ, תרי מצוות שונות ניהו, כי כשהיו במדבר לא היה ענין המצווה רק כבוד לארון שלא יהיה נישא בעגלות כי אם על כתף הכהנים, ותו לא.

אמנם משנכנסו לארץ נתעורר טעם וחיוב מחודש במצווה זו, כי אחר שנחלו את הארץ ונתנו את הארון במקומו, שוב נתחדש חיוב להיות הארון במקומו תמיד, וע"כ שכנושאין את הארון ממקום למקום, צריך שיהיה נחשב בכל זמן הנסיעה שהארון ב"מקומו".

והוא הטעם של מצוות הנשיאה בכתף ולא בעגלות, כי כשהארון נישא בעגלות, הרי שם "נסיעה" עליו, ושוב אינו במקומו, אך כשנישא על "כתף" הכהנים, גזרה תורה שה"כתף" הרי הוא כמקומו בבית המקדש.

דקדוק בלשון הרמב"ם

ולפי"ז יתבאר לשון הרמב"ם שכתב (הל' כלי המקדש, פ"ב הי"ב): **"בעת שמוליכין את הארון ממקום למקום אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות אלא מצווה לנוטלו על הכתף"**, דכלאורה יש לדקדק בלשונו, למה האריך להקדים "על מה אין מוליכין אותו", הו"ל לומר בקיצור "אין מוליכין את הארון כי אם על הכתף", וממילא נדע שאין לנושאו לא על הבהמה ולא על העגלות.

ולפי דברינו יבואר, כי עיקר טעם המצווה משנכנסו לארץ, הוא ענין השלילה שלא יהיה הארון כנוסע ממקום למקום, ודייקא מחמת כן צריך לנוטלו על הכתף.

ב' מדרגות בהשגת המציאות

ויתבאר עומק הענין, ע"פ מה שהאריכו בספרי חסידות, בב' המדרגות שבהשגת אלוקותו ית' בדרך הביטול, "ביטול היש", ו"ביטול במציאות".

והנה ענין מדרגת "ביטול היש", היא ההשגה באלוקותו ית' וההכרה הברורה אשר הוא מחיה ומהווה כל העולמות כולם, ומבלעדיו ית' כל העולמות הרי הם מאומה ממש, וכל מציאות העולמות והבריאה כולם מראש ועד סוף, הכל הוא ע"י השפעת אורו ית', ואם יעדר מהם אורו ית', הרי הם מתים, כלים ונאבדים.

מבקשי יחודך

והנה ע"פ המדרגה הזאת, עוד יש לפי השגתה, מציאות לכל העולמות ולכל הבריאה, אלא שיודע ומבין שכל חיות זאת הבריאה הוא רק מאיתו ית', וע"כ נקראת "ביטול היש", שהוא נותן "ישות" לכל הבריאה ולעולמות, אלא שהוא "מבטלם" אליו ית', כי יודע שכל חיותם הוא ממנו לבד.

והוא בדרך משל, כניגון המולחן על תיבות, שהתיבות בהעדר הניגון הרי הם יבשות ותפלות, והניגון הוא הנותן להם חיות, תנועה ונעימות, כך הם כל העולמות שאורו ית' הוא הנותן להם חיות.

ביטול במציאות

והמדרגה הגבוהה יותר, היא השגתו ית' בבחי' "ביטול במציאות", אשר בהשגת מדרגה זו מבין ומכיר שאין הבריאה כמציאות אשר מקבלת חיות מאורו ית', אלא אין בה מציאות כלל, וכל מציאותה הוא רק כלי לאורו ית', ובלעדי אורו, אין הבריאה כ"מתה", אלא אין בריאה כלל.

ובדרך משל, הוא כחולם חלום, שהוא מדמה במחשבתו סיפור דברים, והרי הם בחלומו כמציאות ממש, והנה באמת הם כולם דמיון, וכל מציאותם הוא רק במה שהם חלקי מחשבתו, וכשיסיח דעתו מלחשוב בהם, אינם רק "מתים", אלא הם כלא היו ממש, וכחולם יעוף.

וכך הוא ענין השגת מדרגה זו, שבה זוכה להתבונן ולהכיר, שכל הבריאה אשר נראית לעינינו כמציאות ממשית, אינה אלא כ"חלומו של הקב"ה" כביכול, ואין בה מציאות כלל רק מצד מה שהם חלק ממציאותו של הקב"ה.

אלא שחילוק יש בין חלומו של אדם, לזה, כי האדם בחלומו אין חלומותיו ומחשבותיו פועלים כלל, ואין בהם מציאות כלל וכלל, אמנם הוא ית' אינו כן, כי "לא מחשבותי מחשבותיכם", כי מחשבתו של הקב"ה היא מציאות ממש, אלא שסו"ס עצם המציאות היוצאת לפועל ע"י מחשבתו ית', היא מציאות רק לפי מה שהיא כחלק ממנו ית', והמבין יבין.

אר"י וחו"ל

וב' מדרגות אלו, הם בסוד ארץ ישראל וחוצה לארץ, כי בחו"ל א"א להשיג כראוי מדרגה העליונה של "ביטול במציאות" מחמת טומאת ארץ העמים אשר גורמת

מבקשי יחודך

לבריאה ולמציאות להראות כמציאות ממש, וע"כ עיקר ההשגה שם הוא במדרגת "ביטול היש", ועיקר השגת מדרגת "ביטול במציאות" היא בארץ אשר עיני ה' אלוֹקִיךָ בה, אשר שם אורא מחכים להשיג אמיתת המציאות של העולמות.

ב' הבחינות שבמצוות בכתף ישאו

על פי הנ"ל באר יתבאר, סוד ב' הבחינות שבמצוות "נשיאת הארון בכתף", וכמו שפירטנו לעיל בשם הגרי"ז.

כי במדבר היתה מצווה זו בסוד מדרגת "ביטול היש", אמנם משנכנסו לארץ שוב זכו למדרגת "ביטול במציאות", והנה לפי מדרגת ביטול היש, עוד יש מציאות ל"מקום" בבריאה, אלא שהיא בטלה להשי"ת, וכנ"ל, אמנם במדרגת ביטול במציאות, לא ימצא מקום כלל, כי הוא מקומו של עולם, ואין מציאות כלל מבלעדיו ית' כלל וכלל.

ע"כ כשהיו במדבר היה באפשרי שיסע הארון ממקום למקום, כי אפשר שיהיה מציאות מקום אשר הארון נוסע ממנו ואליו, ואף שאותו המקום אשר הארון בו בטל ומבוטל לקדושתו, מ"מ עדיין יש מציאות כל שהיא של מקום, וע"כ אין חשש שיסע הארון ממקום למקום.

אך משנכנסו לארץ, שוב מתברר שהמקום מקושר עם קדושת הארון כאחד, ואין מציאות של מקום נפרד מאיתו ית', כי הוא אחד ומבלעדי אורו ית' הרי הוא כחלום ממש, וע"כ כשנוסע הארון צריך שיסע עימו המקום עצמו איתו, כי הוא אחד עימו, וע"כ אסור שיסע על העגלות שהם בחי' "נסיעה ממקום למקום", אלא על כתף הכהנים, שהם "מקומו של ארון" כמקום קודש הקדשים.

וע"כ כשדוד המלך אמר "זמירות היו לי חוקיך", והמשיל אורו ית' ותורתו בדרך "זמר וניגון" שהוא במדרגת ביטול היש בלבד, נענש ששכח מצווה זו של נשיאת הארון בכתף, בבחינתה של אחרי כניסתם לארץ, שהיא במדרגת ביטול במציאות, כי תליא זה בזה, ודוק.

כלי השלום בברכת כהנים

ונשוב עתה למצוות 'ברכת כהנים' אשר ממנה החילוננו, והנה 'ברכת כהנים' היא ברכה באופן ד"עד בלי די", ויש להתבונן מהיכן הם הכלים לקבל ברכה גדולה

מבקשי יחודך

כזו, דא"א לקבל ברכה יותר מכח הכלי, ואם אין לישראל די כלים, היאך יקבלו יותר מכליהם.

אלא הענין הוא, ע"פ מ"ש חז"ל (סוף מס' עוקצין) "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום", וע"כ מסיימין הכהנים ברכתם "וישם לך שלום", דע"י כלי השלום יקבלו ברכה עד בלי די, בכל מילי דמיטב.

ברכת כהנים בסוד ביטול במציאות

ועומק זה הענין הוא, כי הנה כל הבריאה כולה היא בסוד הכלי, ואורו ית' הוא בסוד הברכה והשפע כנודע, והנה לפי מה שהאדם חושב שיש סו"ס מציאות עצמית לבריאה, נמנע ממנו לקבל ברכה ושפע יותר מגבול הכלי והבריאה, אמנם בברכת כהנים נגלה ונתגלה השגת "ביטול במציאות", שאין מציאות כלל וכולה כחלום כלפי אורו ית', וממילא הברכה והכלים אינם כב' דברים, אלא הכל הוא אורו ית', בין הברכה ובין הכלים לקבל הברכה, וממילא שוב יכול השפע לרדת "עד בלי די", כי עצם הכלים לקבל ברכתו של הקב"ה אין להם מציאות עצמית כלל אלא אף הכלים אינם באים למציאות רק מצד מחשבתו ית', ודו"ק.

ושוב יעלה יפה הביאור, במה שאמרו חכמים (ברכות נה): **"האי מאן דחזי חלמא וכו' ליקום כמי כהני בעדני דפרסי ידיהו, ולימא הכי, רבונו של עולם אני שלך, וכו'",** כי סוד ברכת כהנים הוא ההשגה שכל הבריאה כולה היא רק כחלום של הקב"ה, וודאי עת רצון הוא לבקש על החלום, וק"ל.

ברכת כהנים וארץ ישראל

ממילא שוב יבואר מה שעוררנו עליו בתחילת המאמר, הטעם שנהגו בני ארץ ישראל לישא כפיהם בכל יום, משא"כ בחוצה לארץ, כי כל מדרגת ביטול במציאות שהיא מדרגת ברכת כהנים, עיקר השגתה היא בארץ ישראל, כי ארץ ישראל היא המקום המוכן שבו אפשר להכיר ולידע כי מלא כל הארץ כבודו ולית כלום מבלעדיו ית', והכל כחלום יעוף ממש.

והוא ממש כמצוות נשיאת הארון בכתף, שבבחינתה הגבוהה בסוד ביטול במציאות, נתחייבו רק כשנכנסו לארץ, כי רק "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך את שמו", וכמו שביארנו לעיל.



הגעגועים לארץ הקדושה

וגם היושבים בחוצה לארץ, אל יחלש ליבם בראותם דברינו, כי כבר עוררנו כמה פעמים, שעיקר "מוחין של ארץ ישראל" הם למקשר עצמו להם, וגם היושב בחו"ל, אם הוא מתגעגע אחר הארץ הקדושה, ומתקשר אליה, זוכה להשגתה ולאורה.



סתימא דכל סתימין

דבר שבקדושה

אמרו בגמ' (מגילה כג ע"ב): "אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן, דאמר קרא "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה".

ושם במתני' ובגמ', מבוארין כמה דברים שהם "דברים שבקדושה", ואנו נתבונן בחמשה הדברים העיקריים אשר הם קרויים "דבר שבקדושה" והם קדיש, קדושה, ברכו, ברכת כהנים וקריאת התורה, ונתבונן בהם על מה באמת נקראו שמם "דבר שבקדושה".

קודשא בריך הוא סתים וגליא

ונראה לבאר הענין בהקדם מ"ש בזוהר הקדוש (אמור צח:): "דקודשא בריך הוא סתים וגליא".

ועומק דבריהם הק' הוא, כי עצמותו ית' כביכול הוא למעלה מכל תפיסה והשגה כלל וכלל, וכל הגילוי וכל השגתנו ותפיסתנו בו ית' אינו אלא לפי ערך מה שרצה הוא ית' לגלות לנו, אבל עצם מציאותו לפי דרגתו העצמית, אינו אלא סתום לגמרי.

ואף כל שמותיו הקדושים הם רק לפי ערך הנגלה והנתפס בו ית', כי לפי דרגתו העצמית שהוא סתום לגמרי, אין שייך בו אפילו תואר של "שם", וכל היכולת

לקרוא להקב"ה ב"שם", הוא רק לפי מה שהוא ית' גילה לנו, לפי ערך מה שרצה שנדע ממנו, אבל לא לפי מדרגתו העצמית הסתום מכל סתימין.

וכ"כ ה'נפש החיים' (שער ב', פ"ב): "שאמרו בזהר דקודשא בריך הוא סתים וגליא, כי עצמות א"ס ב"ה סתים מכל סתימין, ואין לכנותו ח"ו בשום שם כלל, אפילו בשם הוי"ה ב"ה ואפילו בקוצו של יו"ד.

ומה שמושג אצלנו קצת, ואנו מכנים ומתארים כמה תארים ושמות וכינויים ומדות, כמו שמצינו בתורה ובכל מטבע התפלה, כולם הם רק מצד התחברותו ית' אל העולמות והכחות מעת הבריאה, להעמידם ולהחיותם ולהנהיגם כרצונו ית' שמו.

ולפי כל שינוי פרטי סדרי ההנהגה שמשתלשל ונמשך לזה העולם, אם לדין אם לחסד אם לרחמים, ע"י כחות העליונים והתמוזגותם, משתנים השמות והכינויים והתארים.

ואפילו השם העצם המיוחד הוי"ה ב"ה, לא על עצמותו ית' לבד אנו מיחדים לו, אלא מצד התחברותו ית' עם העולמות כפירושו היה הוה ויהיה ומהוה הכל, ר"ל הוא ית' מתחבר ברצונו להעולמות לקיימם כל רגע".

בשמות יש גם התייחסות והתקשרות לעצמותו ית'

אלא שהוסיף שם (בסוף פ"ג, ופ"ד) לבאר, שאף שכל תפיסתנו בו ית', הוא רק ע"י גילוי שמותיו הקדושים שהם אינם לפי ערך מדרגת העצמות כלל, מ"מ בשמותיו ית' יש לנו ג"כ התייחסות והתקשרות לעצמותו ית' ממש אף שאין אנו משיגים ותופסים אותו לפי מדרגתו הנעלמת העצמית.

וז"ל: "כי יסוד פנת אמונתנו הקדושה, שכל מגמת כונת לבנו בכל הברכות והתפלות ובקשות, אך רק ליחידו של עולם, אדון יחיד א"ס ב"ה, אמנם לא שאנו מדברים אליו כביכול על עצמותו ית' לבד, בבחינת היותו מופשט ומופרש כביכול לגמרי מהעולמות כענין שהיה קודם הבריאה, דא"כ איך נתארה ח"ו בכל ברכותינו ותפלותינו בשום שם וכינוי בעולם כלל וכו', אלא שכל כונת לבנו בכל הברכות והתפלות צריך שתהיה לעצמות א"ס ב"ה מצד התחברותו כרצונו ית' אל העולמות, שמצדם הם כל התוארים והשמות".

דברי הלשם בענין הנ"ל

ועד"ז כתב הלשם (דע"ה ח"א דרוש ה', סימן ז'), ונעתיק דבריו, וז"ל: "כל השמות כולם וכו', הנה הם כולם על המאציל עצמו ית"ש אשר נתגלה ונקרא בהם ע"י יחודו וכו', ולכן מותר התפלות והברכות גם בכל אותם השמות כולם וכו', שכל תפלה ותהלה שהוא לשמותיו הנה הוא למאציל א"ס בעצמו, אשר הוא נקרא בכל שמותיו הללו וכו'.

ונמשיל בדרך משל, מאור השימש וכו', האדם היושב בבית הסתום מכל צד, אלא שיש חלון אחת גבוה יו"ד ורחבה דל"ת אשר דרך בו נכנס האורה, וגם יש לה עוד מסך וכו', והרי נתמעט ונתחשך עי"ז האור בהבית הרבה מאוד, ועכ"ז הנה פשוט הוא שכל תמצית האור הנכנס בבית, עכ"פ הנה הוא ג"כ רק מאותו אור עצמו אשר מבחוץ ואינו נבדל מאותו האור כלל וכו', וכן הוא על דרך זה בענינינו כי האור א"ס וכו', והנה נתמצצם ונתמעט אורו עי"ז, ונעשה ראוי מעתה להקרא בשם ונקרא עי"ז בשם הוי"ה ב"ה ובכל השמות כולם, עכ"ז הנה הוא רק אור המאציל עצמו ומאור הא"ס עצמו אשר למעלה מעלה, אלא שאנו א"א לקרוא לו ולדבר בו מה שהוא מבחוץ להשמות ולמעלה מהשמות, ואין לנו במה לקרוא לו ולדבר בו אלא רק ע"י מה שנתגלה אלינו בהשמות לבד וכו', אבל עכ"פ הוא כי מה שאנו מדברים ממנו ומזכירים אותו בהשמות הנה הוא ג"כ רק הוא הוא עצמו".

תוכן דבריהם

הנה נתבאר יפה בדבריהם עומק הביאור במ"ש הזוהר "דקודשא בריך הוא סתים וגליא", וכלל דבריהם בקיצור: "כי עצמות א"ס ב"ה סתים מכל סתימין, ואין לכנותו ח"ו בשום שם כלל", ומרומם וקדוש ומופשט ומבדל מכל העולמות, ולית מחשבא תפיסא ביה כלל.

ומה ש"מושג אצלנו קצת", ומה ש"אנו מכנים ומתארים כמה תארים ושמות וכינויים ומדות וכו', כולם הם רק מצד התחברותו ית' אל העולמות והכחות מעת הבריאה, להעמידם ולהחיותם ולהנהיגם כרצונו ית' שמו".

אמנם אע"פ שכל תפיסתנו היא רק בשמותיו ית', מ"מ "כל כונת לבנו בכל הברכות והתפלות צריך שתהיה לעצמות א"ס ב"ה", אלא שאין אנו יכולים להתייחס אליו ית' רק "מצד התחברותו כרצונו ית' אל העולמות", ו"מה שאנו מדברים ממנו ומזכירים אותו בהשמות הנה הוא ג"כ רק הוא הוא עצמו".

מבקשי יהודך

ובאמת נראה ענין זה כ"תרתני דסתרי", ואין השכל האנושי יכול להבינו ולתפסו איך עצמותו ית' המרומם מכל ברכה ותהילה הסתום מכל סתומין, מתגלה ע"י שמוותיו אל הבריאה להחיותם ולהשפיע בהם אורו ית', ובספה"ק כתבו שזה ענין הכינוי "**הקדוש ברוך הוא**", שמצד אחד הוא "**הקדוש**", המובדל ומרומם מכל ברכה ותהילה, ומצד שני "**ברוך הוא**" כלומר הוא מקור חיות העולמות המברך ומשפיע להם בכל עת להחיותם.

וכל זה הוא סוד הפסוק: "**ונקדשתי בתוך בני ישראל**", שאף שמשרה שכינתו בתוכם, מ"מ הרי הוא עוד בסוד "**ונקדשתי**" שא"א להשיגו ולתפסו כלל וכלל.

דבר שבקדושה

ושוב ע"פ יסוד מוסד זה, תבין עומקו של "**דבר שבקדושה**", כי בכל תפילה וברכה שבא בה ענין זה [שמצד אחד מתייחסים בה לבחי' "ונקדשתי" לקדושתו ית' הגבוה ומרומם ושאין בו תפיסה כלל, ומאידך גיסא גם יש בה ענין "בתוך בני ישראל", השראת שכינתו, ברכתו ואורו בישראל] שוב "נקרא שמה דבר שבקדושה".

וע"כ נקראו קדושה, קדיש, ברכו, קריה"ת וברכת כהנים בשם "**דברים שבקדושה**", כי בכולם נתגלה ענין זה, וכמו שנלך ונבאר בעזרתו ית'.

קדושה

ונתחיל בקדושה, והנה בה תראה נכוחה ענין זה, כי מצד אחד מכריזים "**קדוש קדוש קדוש**", ושוב מודיעים ד"**מלא כל הארץ כבודו**", שהם ב' בחינות אלו, שהוא קדוש ונעלם ואינו מושג כלל, ומאידך גיסא כבודו מלא עולם.

וגם בהמשך הקדושה, שוב כוללים ב' הבחינות, וזה מה שאומרים "**ברוך כבוד ה' ממקומו**", שממקומו הנעלם והנבדל שאין יודעין בו כלל, יתברך ויומשך אור מאיתו ית' אל העולמות, ותתגלה שכינתו וברכתו למטה.

ושוב מסיימים: "**ימלך הוי"ה לעולם א-להיך ציון לדור ודור הללוי-ה**", וגם בזה כולל ענין זה, כי בתחילה מודיעים ענין התחברותו עם העולמות כביכול, וזה "**ימלך ה' לעולם**", שמגלה מלכותו למטה [שמלכות היא הבחינה התחתונה של גילוי יתברך, גילוי בתחתונים], והוא "**אלוקיך ציון**", שמגלה אלוקותו בציון לישראל [וכידוע ש"ציון" הוא

מבקשי יהודך

בחינת "כנסת ישראל", אך עוד זוכרים להזכיר "**לדור ודור הללוי-ה**", להורות שכל ההלל והשבח מאיתנו הוא רק לפי השגתנו הקטנה, אמנם באמת ראוי ונאה לו הילול הרבה למעלה מהזמן וההשגה, בבחי' "**לדור ודור**" ללא הפסק ולמעלה מהזמן.

וכוללים אנו בכל הקדושה ב' הבחינות יחד, כי תמיד "**כל כונת לבנו בכל הברכות והתפלות**", הוא כללות ב' בחינות אלו, כי "**צריך שתהיה לעצמות א"ס ב"ה**", אמנם "**מצד התחברותו כרצונו ית' אל העולמות**", וכנ"ל.

קדיש

וכזאת הוא ענין "קדיש", שאנו מתפללים "**יתגדל ויתקדש שמיא רבה, בעלמא דברא כרעותיה**", כלומר שאף בעולמו שברא, פ"י, אף בהשגתנו והבנתנו שבזה העולם: "**יתגדל ויתקדש שמיא רבה**" שיתברר ויתגלה שאף "שמו ית'" שהוא הבחינה השייכת לבריאה, מ"מ "**בכל השמות כולם, עכ"ז הנה הוא רק אור המאציל עצמו ומאור הא"ס עצמו אשר למעלה מעלה**", והוא קדוש ונעלם מאד, וזה ענין ש"יתקדש שמו", ודוק.

וזה מה שעונים הקהל "**יהא שמיא רבה מברך לעלם ולעולמי עלמיא**", שיומשך ברכה ושפע אל הבריאה כולה בסוד שמוותיו ית', אמנם הכל הוא מאיתו ית' העליון והנעלם הגבוה דסתים מכל סתימין בסוד "**לעלם ולעלמי עלמיא**" (ע"ד "לדור ודור", וכנ"ל).

וממשיכין לומר "**יתברך וישתבח וכו' שמיא דקודשא בריך הוא לעילא מכל ברכתא ושירתא תושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא**", וגם זה הוא כנ"ל, שהברכה והשפע יומשך מאיתו ית' "יחידו של עולם" אשר הוא גבוה ומרומם מכל ברכה ותהילה "**לעילא מכל ברכתא ושירתא וכו'**".

ברכו

ועל זה הדרך הוא סוד "ברכו", שמצד אחד אנו קוראים "**ברכו את הוי"ה**" והוא בבחי' "גליא" שהוא המתגלה למטה, ובזה אפשר לתחתונים לקרוא בשמו ולברכו, אמנם שוב בתוך כדי דיבור אנו מסיימים "**המבורך**", להודיע ולהודיע גם סוד בחי' "סתים" שבאמת הוא גבוה ומרומם מעל כל ברכה ותהילה, ומה יפעל ילוד אשה כי יברכו, והרי הוא מבורך מעצמו.

נשיאת כפים

ושוב על פי כל זה יתבאר ויתפרש, הטעם ש"נשיאת כפים" גם היא נקראת "דבר שבקדושה".

דהנה כתיב: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם", ובמפרשי התורה נתקשו בפירוש "ואני אברכם", אך לפי כל יסוד דברינו יתבאר בניקל, כי ענין ברכת כהנים הוא בסוד הנ"ל, שמצד אחד, הכהנים בברכתם משפיעים אל ישראל בכח שמותיו ית', אך כל ההשפעה היא דייקא בסוד "ואני", בסוד עצמותו ית' המרומם מעל כל שם ותואר ומכל ברכה ותהלה, שבסוד זה דייקא "אברכם", ישפיע ויתחבר אל העולמות ע"י שמותיו ית' שיחולו על ישראל.

נמצא אף ברכת כהנים הוא בסוד זה ד"סתים וגליא", כי בה ג"כ נתגלה "כונת לבנו וכו', שתהיה לעצמות א"ס ב"ה מצד התחברותו כרצונו ית' אל העולמות".

קריאת התורה

ונמשיך עוד בזה הדרך, לבאר גם הטעם ש"קריאת התורה" היא דבר שבקדושה.

כי הנה נודע ש"קריאת התורה" היא כקבלת התורה ו"מעמד הר סיני" בזעיר אנפין, והנה איתא במדרש (שמו"ר פרשה ל"ג): "ויש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו, אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורת, כביכול נמכרתי עמה שנאמר ויקחו לי תרומה".

ועוד נודע מ"ש רז"ל (שבת קה.): "אנכי, אנא נפשי כתבית יהבית". והכוונה בזה הוא כמ"ש הרמב"ן (בהקדמתו לספר בראשית) שכל התורה כולה היא צירופי שמותיו של הקב"ה, וממילא שוב גם הוא כענין הנ"ל, שעצמותו ית' הא"ס המרומם מכל ברכה ותהילה מתחבר אל העולמות רק ע"י שמותיו ית'.

וזה ענין מ"ש במדרש, שהתורה היא "מקח שמי שמכרו נמכר עמו", כי התורה היא שמותיו של הקב"ה, ו"כל השמות כולם, עכ"ז הנה הוא רק אור המאציל עצמו ומאור הא"ס עצמו אשר למעלה מעלה", והבן היטב.

ועפי"ז תבין הטעם שתיקנו חז"ל לומר ברכו קודם שקורא בתורה, כי סוד ברכו וקריאת התורה שוים הם כנ"ל.

שוב עלה בידינו לבאר סוד חמשה דברים אלו על מה נקראו שמם "דברים שבקדושה", כי בם בא הגלות נגלות, סודו יתברך העליון והנורא, אשר הוא נעלה וגבוה ומרומם מעל כל תהילה, והוא "משפילי לראות בשמים ובארץ", להגלות על התחתונים להשפיע בהם טובו ואורו, אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוקיו.



והנה עיקר ישועתו של שמשון לדורו, שהיא היתה התחלת ישועת ישראל הכללית כנ"ל, היתה ה"גבורה הניסית" שניתנה לו ע"י נזירותו, וצריכים אנו להתבונן מה ענין הנזירות הזאת שעל ידה החלה תשועת ישראל הגדולה.

ונאריך מעט בסוד נזירות, ונדרוש ונתור בחכמה, היאך ענין נזירות מתייחד אל נכון עם אורו של משיח ותשועת ישראל.

נזירות, איסור גברא או חפצא

ותחילה נקדים ונבאר מחלוקת יסודית שנחלקו האחרונים בדין נזירות.

כי הנה נודע החילוק בין נדרים ושבועות, שהנדר הוא "איסור חפצא" שהנודר אוסר המאכל עליו, וחלות האיסור הוא על המאכל, אבל השבועה היא "איסור גברא" שהוא אוסר עצמו מן המאכל, וחלות האיסור הוא על האיש.

ה"נזירות" נחלקו בה האחרונים, יש אומרים שהיא כשבועה, שהוא אוסר עצמו מלשתות יין, ומלגלח שערותיו, ומליטמא למתים, וחלות האיסור הוא על הנזיר, ויש אומרים שהוא כנדר, וחלות האיסור הוא על היין שלא ישתהו, על המתים שלא יטמא להם, ועל השערות שלא יגלחם.

ג' שיטות בזה

והנה ג' שיטות מצינו בזה, ונפרשם תחילה בקצרה, ואח"כ נביא לשון ה'אבני מילואים' שסידרם יפה בטעמיהם.

ואלו הן ג' השיטות:

א. שיטת מהרי"ן לב – נזירות היא איסור חפצא.

ב. שיטת מהרי"י באסאן – נזירות היא איסור חפצא "אך דמיא קצת לאיסור גברא".

ג. שיטת מהרי"ט – הנזיר הוא איסור גברא.

וז"ל ה'אבני מילואים' באורך (שו"ת סי' כ"ב):

א. שיטת מהרי"ן לב:

לישועתך קויתי ה'

בברכתו של יעקב אבינו לדן, סיים ואמר: "לישועתך קויתי ה'", ואיתא במדרש (בראשית רבה צח, יד) שראה יעקב אבינו את 'שמשון הגבור' שיצא ממנו, ודימה שיהיה משיח, וכשראה שלבסוף ימות, אמר "לישועתך קויתי ה'".

והנה פשוט הוא שלא היה זה טעות בעלמא ח"ו, אלא ודאי היה בו בשמשון בחינת משיח ממש, אלא שראה יעקב שלא יהיה משיח בפועל ממש, וע"כ סיים "לישועתך קויתי ה'".

ותדע עוד המבואר בספרי קודש, כי אורו של משיח החל להאיר ולפעול בעולם משמשון הגבור, וזה סוד הכתוב שהוא "החל להושיע את ישראל", שמשם החלה תשועת ישראל אשר עתידה להשתלם בגאולה העתידה, כי היא תוצאת פעולתו של שמשון והשלמתה, אשר התחיל לפעול ולהאיר אורו של משיח, וזה שאמר יעקב "לישועתך קויתי ה'", כי ממנו החלה ישועת ישראל, וממנו החלו ישראל לקוות לגאולת עולמים.

וראה מה שכתב בספר 'ישראל קדושים' להרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע (אות ה'): "וז"ש המלאך והוא יחל להושיע, שהיה רק התחלת הישועה ולא השלימה [כלומר שישועתו של ישראל שהביא שמשון, לא היתה ישועה לאותו דור בלבד, אלא היא התחלת הישועה השלמה של הגאולה העתידה], כי אלו עלתה בידו להשלים כמו שהתחיל, היה גמר הישועה השלמה ע"י שהיה הוא המשיח המקווה כמו שחשב יעקב אבינו עליו".

ג. נאמר בשבת קודש פרשת נשא תשפ"ד לפני מנחה.

מבקשי יחודך

"דנזירות איסור חפצא, ואתי עלה מדברי הרי"ף (פרק שבועות שתיים) דקאמר דהמתפס בשבועה [ומביא ב' דוגמאות להלן מהו המתפס] לא הוי כמוציא שבועה מפיו, כגון שאשתבע דלא ליכול הדין בשרא ובתר הכי אמר הרי הפת הזה עלי כהדין בשרא [פי', שנשבע שלא לאכול בשר, ואח"כ הוסיף ואמר שגם הפת היא עליו כבשר], א"נ כגון דשמע חבריה דאשתבע דלא ליכול וכו' ואמר איהו ואנא כוותך [פי', ששמע חבריו שנשבע שלא לאכול בשר, וענה אחריו, וגם אני כמותך], והטעם, שלא הוי כשבועה הוא, כיוון שהשבועה היא "איסור גברא", ובב' דוגמאות אלו של המתפס בשבועה, לא גרם שינוי בחפצא, לכן אין שייך התפסה.

"אבל מתפס בנדר חייל נדרא עליה [כיוון שהנדר הוא איסור חפצא], כדתנן הריני נזיר ושמע חבריו ואמר ואני [והוא כמו הדוגמא השניה הנ"ל, של המתפס בשבועה], כולם נזירים", וכיוון שגם בנזיר אפשר להתפס, ממילא מוכח דנזירות הוא איסור חפצא כנדר.

ב. שיטת מוהר"י באסאן:

"שהנזירות הוא כאיסור חפצא ממש כנדר, אלא שהחפץ שהוא אוסר עליו הן אבריו ופיו לשתיית יין, ושערו לתגלחת, וידיו לנגיעה במת, ורגליו להכנס באהל המת, לכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורין בדברים אלו".

ג. שיטת המהר"ט: "ונזיר הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן [והרי הוא איסור גברא], וממילא נאסר ואין צריך לאיסור עצמו על החפץ [שבזה שונה הנזיר מן השבועה, אף ששניהם איסור גברא, דבשבועה אינו מועיל אם אומר "הריני מושבע" עד שיוציא את השבועה מפיו, משא"כ בנזיר די שיאמר "הריני נזיר" וכדלהלן], תדע דאילו אמר הריני מושבע לאו כלום הוא עד שיוציא עכשיו השבועה מפיו, ואם אמר הריני נזיר מהני משום דנתפסה קדושה בגופו וכו'".

"ומתוך דברינו אנו למידין שהתפס גרוגרות ביין שאמר הרי אלו כיין [וכמו הדוגמא הראשונה של המתפס לעיל], נראה בעיני דלאו כלום הוא [דאף שיכול להתפס בנזירות כמו הדוגמא השניה שאומר חברו "ואני", מ"מ בדוגמא הראשונה שאומר "ואף גרוגרות" אינו מועיל], שזה היין לא נאסר מחמת נדרו שלא חל איסור על גוף היין, אלא כיוון שנדר בנזיר התורה אסרה היין עליו כמו שאסרה התורה עלינו החלב והדם, והו"ל כנדר בדבר האסור".

[והנה בתוס' במס' נזיר (מא ע"א) פלפלו שם אם "איסור נזירות" הוא "איסור השוה בכל" או לאו,

מבקשי יחודך

והוכיחו שם מכמה סוגיות לכאן ולכאן, וכתב ע"ז האבנ"מ שי"ל שהוא תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל "והנה אם נימא דנזיר איסור חפצא שאסר עליו הג' מינים כדעת מהר"ן לב או איסור גברא שאוסר אבריו לג' מינים וכדעת מהר"י באסאן א"כ הו"ל איסור השוה בכל, כיוון דאין איסור אלא אמאי דרמי על נפשיה והכל נודרין אחד איש או אשה. אבל אי נימא דנזיר הוי תואר קדושה שמקבל על עצמו והאיסורין הן איסורי תורה דרמי על תואר קדושתו כמו כהן דרמי עליו מצות יתירות, א"כ הו"ל איסור שאינו שוה בכל כיוון שאינו נוהג אלא בתואר נזיר וכמו איסורי כהונה שאינו שוה בכל".

חידושו של ר' שמעון שקאפ

והנה בחידושי ר' שמעון שקאפ (מס' נדרים ס' ד'), תמה על שיטות אלו, וז"ל: "והנה לג' פירושים אלו לא אבין איך יפרשו הך דינא דלא אפטר מן העולם [כמבואר בגמ', שהאומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, הרי"ז קבלת נזירות, אלא שעליו לבחור מתי יתחיל הנזירות] וכן הא דמוקי ר"א כגון שנזר בבית הקברות [שהו"ג"כ "קבלת נזירות" אלא שאינה חלה עד שיצא מבית הקברות].

והולך עתה ומקשה שלפי כל הפירושים, א"א לפרש היאך אפשר שתחול קדושה כשאמר "לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר", דהרי אין כאן זמן מסוים, וא"כ היאך חלה קדושת נזירות בלא זמן: "דזה ודאי א"א לומר שמקדיש ומתפס קדושה על גופו לנזירות בזמן שאינו מסוים, וכן להרי"ן לב בכה"ג על היין, ולמהר"י באסאן על אבריו, דממ"נ, אם מהני דיבורו והתפסתו שבע"כ נתקדש גופו באיזה זמן כמו במקדש אחת מה' נשים דנתפסין קדושין באחת מהן, היו אסורים עליו איסורי נזירות [מיד] מספק שמא עכשיו הוא נזיר, ואם לא מהני דיבורו והתפסתו מאיזה טעם יחול עליו החיוב לקבל עליו מחדש נזירות, וזה ודאי דוחק לומר דנתפסת בו קדושה כזו שיהיה נזיר בזמן מן הזמנים, דכל קדושה היא שנשתנה עכשיו הדבר, ובכהאי גוונא לא נשתנה הדבר עכשיו כלל כיוון דמותר בכל דבר".

ועל פי זה כתב לבאר מהלך מחודש בענין נזירות וז"ל: "ועל כן נלע"ד דנזירות הוא קבלה על עצמו להתנהג בפרישות מן היין ומכל הדברים האסורים בתורה לענין נזיר, וענין קבלה זו הוא על עצמו כמו שבועה, וכשמקבל עליו בלשון זו אמרה תורה שחייב הוא לקיים מוצא שפתיו, ואם לא יקיים הזהרתו תורה מלבד הלאו דכל יחל דברו, בלאוים מיוחדים על היין והטומאה, ומשום הכא אמרו בגמרא לעיל דנזרים איסור

חפצא ושבועה אסר נפשיה, דמוכח מהא דתני נזירות בתר שבועות דדמיא לשבועה דהוה איסור נפשא".

ועתה מבאר עפ"י למה אע"פ שקבלת נזירות היא כשבועה, מ"מ שייך בנזירות התפסה כמו בנדרים: "והא דמהני התפסה בנזירות ולא בשבועה וכו', הוא משום דבנזיר שמחוייב לשמור נזירותו קראה אותו התורה קדוש, וכיוון שחל עליו שם תואר של קדושה שייך בו התפסה אבל בשבועה שאין עליו שם תואר חדש לא שייך בו התפסה מגברא לגברא".

ושוב מפרש ע"פ דרך זו, הטעם שמועיל קבלת נזירות באומר "לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר": ועל פי זה נראה לי באומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, שמקבל עליו להתנהג בפרישות פעם אחת בחייו, וכיוון שלא פירש באיזה זמן אי אפשר שיהיה עליו דיני נזירות, דרק באומר היום מיד חלין עליו כל דיני תורה, אבל מ"מ הוי קבלה לנזירות ככל קבלות נזירות, דכל נזיר אינו מתפס בו קדושה ורק מקבל על עצמו בכי האי גונא להתנהג בנזירות, ומשום"ה מחוייב לקיים דברו להתנהג בנזירות פעם אחת".

תמצית דבריו הם, ש"קבלת נזירות" היא כשבועה, שהוא מקבל עצמו להיות נהוג בפרישות כנזיר, וע"כ שייך קבלת נזירות באומר "לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר" כי אינו רק כשבועה שינהג באיזה זמן בחייו מנהג נזירות.

אלא דאחר שקיבל על עצמו להתנהג בפרישות כנזיר, שוב נותנת עליו התורה קדושת נזיר וחל עליו "שם תואר של קדושה", ואחר שחל עליו שם קדוש, שוב שייך התפסה על זה, משא"כ בסתם שבועה שאין על שבועתו שם חדש קדוש.

תוספת ביאור על פי פנימיות

ואחר חידושו הנפלא של ר' שמעון שקאפ, שיש ב' בחינות בנזיר [קבלתו מדין שבועה, והקדושה שחלה עליו ממילא], נוסף אנו בו נדבך העומד ע"פ פנימיות קדושת נזיר כמבואר בכתבי האריז"ל.

דהנה הראה האר"י ז"ל לדעת, דסוד נזיר הוא מסוד "אריך אנפין" שהוא סוד "כתר", וע"כ נקרא "נזיר" שהוא מלשון "נזר ועטרה".

והנה כלל הוא בכל מקום שקדושת כתר היא קדושה למעלה מדעתו ותפיסתו של האדם, ולמעלה ממה שהכלים שלו יכולים לקבל ולהשיג, וכעין הכתר בגשמיות שאינו חלק מעצם האדם אלא נטוי על ראשו מלמעלה.

וע"כ א"א להשיג ולתפוס ממש מדרגת כתר, אלא רק לקבל מאור הכתר אליו, ע"י שמתקשר למדרגה זו.

ושוב תבין שגם קדושת הנזיר, א"א שיקבל על עצמו, כי הוא ממדרגת הכתר, אלא רק ע"י שמקבל על עצמו לנהוג "כנזיר", ע"י מתקשר למדרגת הכתר, ואז מאיר עליו קדושת נזיר.

ושוב העלינו מרגלית להבין עומק סברתו של ר' שמעון שקאפ, שרק ע"י שמקבל על עצמו הנהגה כנזיר ע"י חלה עליו קדושת נזיר, ודוק היטב.

המלחמה היא ע"י המדרגה הגבוהה

ועפ"י עוד נעלה ונלך בדרך הזו, כי ענין זה של הנזירות הוא כלל גדול לכל עובד ה'.

דהנה נודעים דברי בעל התניא, בגדרם של הצדיק והבינוני, שהבינוני הוא הלוחם מלחמת היצר, והצדיק הוא מי שזיכך נפשו שאין לו כלל נסיון, אלא מואס ברע לגמרי, והרי הוא כמו בעוה"ב בעודו בעוה"ז.

והנה בפרק י"ד הוסיף בדרכו של הבינוני, וז"ל: "אך אעפ"כ צריך [הבינוני] לקבוע לו עתים ג"כ לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע [ולהשתייך לבחינת צדיק], כגון בעצת חכמינו ז"ל אשה חמת מלאה צואה וכו' וכהאי גונא וכו', וההיפך להתענג ולשמוח בה' ע"י התבוננות בגדולת א"ס ב"ה כפי יכולתו, אף שיודע בנפשו שלא יגיע למדרגה זו באמת לאמיתו כי אם בדמיונות, אעפ"כ הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעים תהי צדיק, וה' יעשה הטוב בעיניו, ועוד שההרגל על כל דבר שלטון ונעשה טבע שני, וכשירגיל למאס את הרע יהיה נמאס קצת באמת, וכשירגיל לשמוח בנפשו בה' ע"י התבוננות בגדולת ה' הרי באתערותא דלתתא אתערותא דלעילא, וכולי האי ואולי יעלה עליו רוח ממרום ויזכה לבחינת רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו, לעבוד ה' בשמחה אמיתית כדכתיב שמחו צדיקים בה', ותתקיים בו באמת השבועה שמשביעים תהי צדיק".

להדמות לצדיק

וסוד ענין זה "להדמות לצדיק" ולהשתייך ולנהוג כמנהג הצדיק, הוא סובב הרבה בספר הקדוש התניא, שדרכו של הבינוני ללחום ולכבוש את הרע, הוא ע"י שיתקשר וינהג כמנהג הצדיק, וע"י התקשרותו לבחי' צדיק, ע"י מקבל כח ללחום מלחמות ה' ביצרו הרע, וע"י התקשרות גופא כובש את הרע.

וזה מעיקרי דרכו של הבעש"ט, שכשלוחם עם היצר במדרגה פחותה, יתקשר וישייך עצמו למדרגה גבוהה ממנו, וע"י יוכל לנצח ולכבוש את המדרגה הנמוכה, וכמ"ש הר"ר הלל מפאריטש (שערי עיניים ח"א עמ' 11): "דרך עבודה דמקודם היה ללחום עם הרע והוא ענין אתכפיא במדות, אך אצלו נתחדש ענין חדש, היינו שיקשור את עצמו בבחינת עצם אלוקות עד שנכנע ממילא, והגם שדרך הזה הוא גבוה מאד, נצרך הוא לנשמות שפלות דייקא אשר בדור הזה, שאינם יכולים למשול על הרע שבקרבתם בשום אופן, וכשירצה לחפש בתוכיות לבבו איך ומה אדרבה יפול בעצבות, על כן היה עצת אדמו"ר לא לעסוק אלא רק בעבודת ההתקשרות בעצם אלוקות בעומק הדעת, וממילא יתפרדו כל פועלי און, וזה יסוד דברי החסידות ויסוד ספר התניא".

נזירות היא גם בסוד זה

ושוב נוסף ללכת בדרך זו, ונראה שהוא באמת ענין הנזירות, כי הנה נודעו דברי חז"ל, שכתבן רש"י (פ"ו, פ"א, ד"ה כי יפלא): "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין", כי ענין הנזירות הוא דרך מלחמה ביצר הרע, ע"י שמתנהג כבחי' צדיק ופרוש לגמרי, מנצח במלחמתו את המדרגה הפחותה והנמוכה יותר.

וכזה ממש הם דברי הגמ' במס' נזיר (דף ד' ע"ב): "אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא, חוץ מאדם אחד שבא אלי מן הדרום, יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, אמרתי לו בני מה ראית לשחת שער נאה זה, אמר לי רועה הייתי לאבי בעירי, והלכתי לשאוב מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחו יצרי עלי וביקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו ריקה מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, שסופך להיות רמה ותולעה, העבודה שאגלחך לשמים, עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו כמותך ירבו נזירים בישראל, עליך הכתוב אומר איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה".

וגם זה סוד מה שכתבנו בתחילה שקדושת נזירות היא בסוד מדרגת כתר, שהיא למעלה מן האדם, כי כך צריך שיהיה מנהג האדם הלוחם ביצרו וברע בנסיונות פחותים ושפלים, שיתקשר ויעלה למדרגה עליונה ממנו, וע"י מקבל כח ועוז ללחום ולנצח את הרע, שבמדרגתו.

נזירות ואורו של משיח

וממילא יבוא אל ההשלם כל דברינו, סוד הקשר בין הנזירות לאורו של משיח, כי הנה נודע שהתגלות דרכו של הבעש"ט היא ההכנה לגאולת ישראל ולגילוי אורו של משיח, כי עיקר אור גאולתנו הוא בהתגלות יותר ויותר ש"אין עוד מלבדו" וכל העולמות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין הכל הוא חלק מאלוקותו ית', בבחינת "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", וההכנה לגילוי סוד זה הוא דייקא ע"י דרך זו בסוד נזירות, להשתייך למדרגה שגבוהה ממנו, על אף שעדיין נמצא במדרגה נמוכה, שע"י זוכה לגלות שאין עוד מלבדו, אפילו במקום שנראה שעדיין רחוק מיחודו יתברך, "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו".

נמצא דייקא בסוד נזירות, בה "החל להושיע את ישראל" עוד בימות שמשון, ובסוד זה תבוא תשועת ישראל השלמה בביאת משיחנו במהרה בימינו אמן.

לעובדא ולמעשה

מפרשת הנזיר אנו לומדים דרך בעבודת השי"ת, בל נאמר על כל מדרגה, "רחוקה היא ממני, אני רק איש פשוט", אלא יש לנו להידמות לצדיקים, וללכת בדרכיהם אפילו שזה לא המדרגה האמיתית שלנו, וע"י נזכה באמת לעלות למדרגתם. וכן בכלליות זמן הגלות, הדרך שלנו לגלות את אורו של משיח, הוא לגלות את יחודו יתברך, אפילו בדברים שעדיין לא רואים אותו בגילוי!

כהנים שבמוספין ושבתימיד של בין הערבים, משמע שבנשיאת כפים אמורוהו כמו במוסף ובערב.

וכן משמע מלשון רש"י שם: "וברכת כהנים: לברך את העם", אלא דא"כ קשה עליהם קושיית התוס' דברכות, דלפי"ז ברכו ב"פ בשחרית, וד"פ בכל היום, ובמס' תענית איתא ששלש פעמים ביום נשאו כפים.

ביאורו של הצפנת פענח

וב'צפנת פענח' (תנינא ס ע"ב) פירש בדרך מחודשת את דבריהם, וז"ל: "ובמקדש ג"כ היה שם ב' גדרי ברכת כהנים, א' בגדר ברכה, וא' בגדר קריאת הפרשה [פ'], שיש בדין "ברכת כהנים" ב' בחינות שונות, דין אחד של "ברכה", ודין אחד של "קריאה" כקריאת התורה], וקריאת הפרשה צריך דוקא בספר וכו' [כמו בקריאת התורה], והתוספות ס"ל בסוטה שם, דבמקדש בפנים שם הוי זה בגדר קריאת הפרשה [שבבית המקדש, יוצאין ידי קריאה גם בעל פה, ולא בספר, ע"כ היו הכהנים יכולים לומר "ברכת כהנים" מדין קריאה, ובעל פה], ושם היו הכהנים אומרים השם ככתיבתו בגדר פסוקים וכו' [שאמרו את השם ממש, ולא בכינוי, כי הוא בדין "קריאה" ככתיבתו], ופעם ב' היה זה בלשכת הגזית לשיטת התוספות, ושם היה ברכה ובכינוי ובעל פה [כי בדין "ברכה" אינו צריך שיהיה בספר, וגם אין אומרים השם ככתיבתו אלא בכינוי, אמנם צ"ע שמשמע בדבריו שבפעם הראשונה היה בדין "קריאה" ופעם ב' היה בדין "ברכה", דמשמע בסוגיא להיפך שהפעם הראשונה היה מדין "ברכה" ופעם השנייה מדין "קריאה", ואולי מ"ש לאו דוקא].

ושם ממשיך לבאר דבגבולין הוא חיוב בבחי' "קריאה", דזה המשך לשונו: "ובגבולין באמת נראה דתליא בב' הגירסאות דמגלה דף כ"ה וכו', כי בגמרא דילן גרס נקריין ולא מתרגמין [כשקורין ברכת כהנים, אין מתרגמין אותה], ובירושלמי ובתוספתא גרסינן לא נקריין ע"ש [שגם אינה נקראת, אלא מדלגין אותה], ור"ל לא כפירושם בזמן שקורין אותה פרשה בתורה [פ'], לא כמו שפירשו כמה ראשונים, דמיירי כשקורים ברכת כהנים בברכת התורה], דאז הוי כמו כל פרשה דצריך לקרות ולתרגם [ואף ברכת כהנים בכלל], רק דר"ל בזמן נשיאת כפים, דלפי הגירסא שלנו הוי זה אז ג"כ גדר קריאת פרשה [דכיוון דברכת כהנים הוא גם מדין "קריאה" כמו שפירש לעיל, א"כ אפשר לפרש דמיירי בקריאת ברכת כהנים שבנשיאת כפים], וצריך לקרותו כס"ת [לאו דוקא, אלא כונתו כעין קריאה בס"ת שהוא מדין "קריאה"] רק לא מתרגם".

ברכת כהנים במקדש

איתא בגמרא ברכות (דף י"א ע"ב): "תנן התם, אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והם ברכו, וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר, וברכו את העם ג' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים".

והנה במה שמבואר ש"ברכו את העם ברכת כהנים", מצינו ב' דרכים, אם הוא ברכת כהנים ממש בנשיאת כפים, או שאמרו הפסוקים בסתמא בלא נשיאת כפים.

דז"ל תוס' שם (ד"ה וברכת): "ואין זה דוכן, שהרי לא היו עומדים לדוכן עד לאחר הקטרת אימורים [פ'], עד שסידרו האיברים בכבש המזבח להקטרתן], כדאיתא בתמיד, ואמרי' בתענית שלשה פעמים ביום הכהנים נושאים כפיהם וכו', וא"כ הוה ליה למתני ד' פעמים אחד לפני הקטרה ואחד לאחר הקטרה, אלא בלא נשיאות כפים אמרו ברכת כהנים כמו שאנו אומרים".

אמנם בתוס' במס' סוטה (לח ע"א ד"ה וכתב), משמע שבנשיאת כפים היו מברכים כן, דכך דבריהם שם: "ולא הוה נשיאות כפים בכל יום אלא בעבודת תמיד, כדתנן בפ"ה דסדר תמיד דלאחר שנתנו איברים על גבי כבש ומלחום, ירדו ובאו להן ללשכת הגזית, אמר להן הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו, קראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר, וברכו את העם ג' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים, והוא הדין במוספין ובתמיד של בין הערבים", וממה שמשווים ברכת כהנים זו לברכת

ד. נאמר בשל"ס פרשת נשא תשפ"ד.

והנה ודאי מוכרח דמ"מ אית ביה אף בגבולין ענין "ברכה", וכמו שמורה על זה נוסח הברכה שהוא "לברך את עמו ישראל באהבה", אלא שחלות הברכה על ישראל היא ע"י מצוות קריאתן כקריה"ת, אלא דבמקדש היו ב' בחינות הללו [שהם הברכה, וקריאתה] מחולקים לב' פעולות זמנים, ובגבולין נעשים כאחד.

סוד "רישא דלא אתידע"

ואחר דברי ה'צפנת פענח', נעמיק יותר לבאר דרך זו ע"פ פנימיות.

אלא שצריכין אנו להקדים הקדמה אחת, הנה בסוד מדרגות ופרצופי האצילות, נודע מדרגה אחת עליונה הנקראת "רישא דלא אתידע", והיא סוד ג' ראשונות [חב"ד] דעתיק יומין, שהן גבוהות ועליונות ואינן מתלבשים כלל בתוך עולם האצילות [כמו ז' תחתונות דעתיק יומין שהם מתלבשים בעולם האצילות בפרצוף אריך אנפין] אלא שייכים לעולם העליון הגבוה יותר הנקרא אדם קדמון.

ביאור ענין רדל"א

וכדי לקרב הדבר אל הדעת לפי ערכנו, נעתיק מ"ש בזה בספר 'פתחי שערים' (ח"א, נתיב סדר הפרצופים, פתח י'): "ג"ר של עתיק הוא רדל"א, וכבר כתבנו ששם נקבעים כל הנהגת הזמן לנצחיות להיות עולים לסוד "אדם קדמון", ששם הוא גילוי היחוד באמת, ובהן תלוי סוד הידיעה והבחירה מה שנתקשו בזה כל חכמי לב, ובאמת הוא ענין עמוק לא ניתן להשגה כלל כמ"ש כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכו', והענין כי הבחירה תלוי בז' תחתונות דעתיק, שהרי כל בחירה וכו' אם לילך אחר הקלקולים או אחר התיקונים, והוא תלוי עיקרו בז' תחתונות שהם הז' מלכי אדום, שהם ז' תתאים דאצילות, ושרשם בז' תתאין דעתיק שהם ז' ימי בראשית הכוללים הכל, אבל ג' ראשונות שלו שם נקבע הנהגת הזמן לנצחיות, ששם הכל בסוד הידיעה לכל פרט ופרט, והוא כי סדר הזמן מתחלק לג' מדרגות שהם עבר ועתיד והווה, והם סוד חב"ד וכו', וכאן ברדל"א הם בסוד היחוד, ונמצא ששם הידיעה והכל בהוה, ולכן אין מבטל הבחירה של ז'.

ובאמת הוא דבר נעלם מהשגה, שאין אנו יכולים להשיג ג"כ איך כל הבחירה של ז' ימי בראשית היא בבחינת הוה ביחוד בג"ר דרדל"א, ועל ענין זה אמר דוד פליאה דעת ממנו נשגבה וכו', אנה אילך מרוחק וכו', אם אסק שמים שם אתה וכו',

שבין בחינת העליה של הנפש לסוד הרוח שהוא התקון בחינת שמים, ובין בחינת ירידת נפשו לשאול מטה וכו' את הכל מקיף ידיעתו ית' וכו', כידוע שאות א' הוא נעלם יותר מכל האותיות, והוא מורה על סוד היחוד של ג"ר דרדל"א שאין השגה שם, שלכן לא התחילה התורה אלא בב' בראשית, שהוא מסוד ז'ת דעתיק ולמטה".

ועיי"ש בהמשך דבריו (פתח י"ב) שהוסיף לבאר עפ"י, סוד מה שביקש משה לדעת ענין "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", שרצה לדעת סוד הידיעה והבחירה שהוא סוד רדל"א, וז"ל: "ולכן בזמן הזה [שנסתר ממנו סוד ידיעה ובחירה] הוא ית' נקרא נורא עלילה על בני אדם, כענין מה שאמרו חז"ל במדרש שנגזר על אדם הראשון, והלא כבר התורה כתובה במרום וכתוב אדם כי ימות באהל וכו', וכן כל פרטי בני אדם מה שהיה ומה שעתידי להיות בכל העולם הכל כתוב בתורה, וא"כ הרי הכל היה בידיעה, וא"כ האיך הוא הבחירה מסורה, ולמה נענש אדם הראשון ע"ז, וכן כל הנהגת העולם, אבל לפי מ"ש א"א לבוא הדבר לידי השגה, כי הוא מושרש ברדל"א ששם הוא סוד אל"ף פל"א, ושם הכל ביחוד ובהוה וכו', ועל זה השיב לו הוא ית' לא תוכל לראות את פני, כי דבר זה תלוי ברדל"א וכו'".

ב' בחינות דברכת כהנים – הידיעה והבחירה

ועל פי דבריו, נוכל להעלות עוד ביאור ולחתור לעוד עומק, ולפרש שסוד ב' הבחינות שיש בברכת כהנים, שהם ה"ברכה" וה"קריאה", וכדברי הצפנת פענח לעיל, הם סוד ידיעה ובחירה.

כי הנה ענין ה"ברכה" הוא השפעת שפע למי שאינו ראוי לו לפי מעשיו, וענין ה"קריאה" הוא השפעת השפע בדין ולא בחסד, למי שראוי לו ונכון לו, כי השפעת השפע בדין אינו בשם "ברכה".

וממילא הן הן נגד ה"ידיעה והבחירה", כי בחלק ה"ברכה" שבברכת כהנים משפיעים מסוד "בחירה" שאף אם ישראל אינם ראויים לברכה מחמת מעשיהם, יברכם ה' ויאר פניו אליהם וכו', ובחלק ה"קריאה" משפיעים להם מסוד "ידיעה" שמסוד זה ישראל עם קדוש חלק אלוך ממעל, להם נאה ולהם יאה כל ברכות שבעולם, מדין ובדין, ואין בהם מתום.

ברכת כהנים בסוד רדל"א

ממילא עולה עפ"י שסוד "ברכת כהנים" הוא גילוי בחי' גבוהה זו של "רדל"א", ומקור לדברינו נמצא בספר 'אוצר החיים', וז"ל: **"שלוש ברכות** [של ברכת כהנים] **מסוד תלת רישין עילאין, ששם כבר נתעלו אלו הבחינות לסוד אלוקות וכו', והמברך ממשיך על המתברך רחמי דעתיק מגבורות טובות דלשם, עד שיטול שפעו בדין, והוא באמת רחמים מרובים, ומקבל השפע אינו מתבייש, אף שנותן מלחמו לרדל" עיי"ש באריכות.**

ועפ"י תבין סוד הטעם שצריכים הכהן המברך וישראל המתברך שיהיו פנים נגד פנים, ואעפ"כ אסור שיסתכל בידי ופני הכהן, כי בזה כוללים ב' בחינות אלו, מצד ה"קריאה והידיעה" עומד כנגדו פנים בפנים, ואינו מתבייש להביט בפני נותנו כי מקבל בבחי' זו בדין, אבל מצד ה"ברכה והבחירה" אינו מביט בו ממש, כי מן הבחי' הזו מקבל בחסד ובזכות, וע"כ משפיל עיניו, ועי"ז כולל ב' הבחינות יחד.

לעובדא ולמעשה

ונלמד מזה התחזקות אחת, שגם אנו בהיטנו על ישראל, נדע ונתבונן, כי אף שיש בהם לעיתים חסרונות וכו', ומסוד הבחירה אין מגיע להם ע"פ דין שפע ובפרט אורו של משיח, מ"מ נעמיק עוד ונזכור סוד הידיעה, שמשם נאה וגם יאה לישראל כל מילי דמיטב, וגאולת עולמים בשלמות וברחמים במהרה בימינו אמן.

פרשת בהעלותך

"אין ויש כאחד" א

פרשת המתאוננים וסמיכת הזקנים

הנה בפרשתנו כתובה פרשת המתאוננים אשר שאלו בשר, ובסופה סמיכת הזקנים והאצלת רוח משה עליהם.

נעתיק מעט מפסוקי הפרשה, ואשר נתעוררנו בהם:

"ויאמר משה אל ה' וגו', מאין לי בשר לתת לכל העם הזה וגו', לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד הוא ממני וגו'" (פי"א, פס' יא-יד).

"ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל וגו', ולקחת אותם אל אהל מועד וגו' וירדתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך" (פס' טז-יז).

"וישארו שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם הנשי מידד והמה בכתובים ולא יצאו האהלה ויתנבאו בתוך המחנה וגו', ויען יהושע בן נון משרת משה מבחוריו ויאמר אדוני משה כלאם, ויאמר לו משה המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' יביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם" (פס' כו-כח).

מבקשי יחודך

ושם ברש"י (פס' כו, ד"ה וישארו): "וישארו שני אנשים במחנה מאותם שנבחרו אמרו אין אנו כדאין לגדולה זו", ועוד אמרו חז"ל (סנהדרין יז ע"א): "משה מת ויהושע מכניס".

וזה אשר נתעוררנו בהם:

א. מה ענינה של טענת משה רבינו שאמר לקב"ה: "מאין לי בשר לתת לכל העם הזה וכו'".

ב. מה ענין סמיכת הזקנים והאצלת רוח משה עליהם, דוקא משום טענת משה הנ"ל.

ג. מה ענין פרשיית נבואת אלדד ומידד שנתנבאו במחנה באמצע סיפור המתאוננים, ומה טענה יש בדבריהם שאמרו: "אין אנו כדאים לגדולה זו".

ד. ועל מה דווקא עתה נתנבאו נבואת: "משה מת ויהושע מכניס".

משה היה מרוחק מכל גשמיות

וכדי להתחיל להביא אל הביאור הערותינו אלה, נעתיק מ"ש רבינו צדוק הכהן בספר דברי סופרים (אות ל"א) וז"ל: "פרנס הדור, השפע שיש לו הוא ממשיך אותו שפע לכל הדור, כמשה רבינו דשפעו היה בדעת המשיך כן לכל דורו שהיו דור דעה, ואמר "מאין לי בשר", כי הוא לא הוי ליה שפע בזה שיוכל להשפיע לכל ישראל, שהוא היה מרוחק מכל גשמיות ולא הוי"ל שייכות להשפעת בשר גשמי, ואם פרנס לפי הדור ויהיה גם הוא צריך לשפע כזה, זה נחשב רעה גדולה לגביה, ועל כן מינה שבעים זקנים שיוכלו להמשיך שפע גשמי, כי דרגא דמשה רבינו הוא המוריד תורה מן השמים לא היה לו שייכות עם עולם הזה כלל, רק בהשפעתו היה מן לחם מן השמים, שהוא עצמו סוד תורה שבכתב שהוא הלחם שמלאכי השרת אוכלים, והשבעים זקנים המקבלים נבואתם ממנו, הם דוגמת לבנה המקבלת מהחמה, סוד תורה שבעל פה שהוא חכמה תתאה, ועי"ז נמשך שפע גופני למטה, ועל כן הם יוכלו להשפיע בשר".

תמצית דבריו, דעומק טענת משה "מאין לי בשר וגו'", היתה משום שלא היה לו שייכות עם העולם הזה כלל, והיה מרוחק מכל גשמיות וע"כ טען היאך יוכל להשפיע שפע גשמי, ועי"ז ענהו הקב"ה שיסמוך שבעים זקנים שהם סוד לבנה המקבלת מהחמה, ועל ידם יושפע השפע הגשמי למטה.

מבקשי יחודך

והנה לפי פשטות דבריו עולה, שלא ניתוסף איזה מדרגה במשה רבינו עצמו, אלא שנסמכו שבעים זקנים תחתיו שהם יצמצמו השפע הנשפע דרך משה, שיבוא וישתלשל בשפע גשמי לישראל.

ומן הפסוקים משמע שהיה בזה גם תוספת שפע למשה רבינו עצמו, כמ"ש "וירדתי ודיברתי עמך שם, ואצלתי מן הרוח אשר עליך וגו'".

עבודת הביטול

וקודם שנמשיך בביאור הנ"ל, נתבונן תחילה ונחקור ב"עבודת הביטול", שהיא העבודה היקרה והנעלית בדבקות בו ית', כי אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על מקום נמוך ובאתר שפל אשר בטל לאורו בשלמות, ונבאר ענינה של עבודה זו כמו שביארוהו בספה"ק.

הנה מצינו ג' מדרגות בעבודת הביטול, והם כנגד ג' המדרגות העליונות שבנשמה, "נשמה, חיה, יחידה", שהם נגד ספירות "בינה חכמה וכתר" כנודע.

כי עצם קיום המצוות, הוא בחי' "נפש" [וספירת מלכות], ותלמוד תורה, הוא בחי' רוח [וספירות חסד עד יסוד], אבל הדבקות והביטול אליו ית', אשר הם תוצאת עשיית המצוות ותלמודם, הוא נגד ג' מדרגות העליונות שהם "נשמה, חיה, יחידה" [והם מתלבשים בתוך נפש ורוח, כנודע].

ג' מדרגות שבעבודת הביטול

ואלו הם ג' המדרגות של "עבודת הביטול".

א. "ביטול היש", שעדיין הוא מחשיב עצמו למציאות של יש, אלא שאותו היש מבטל דעתו ורצונו לרצון הקב"ה, והוא מדרגת בינה.

ב. "ביטול במציאות", שלא נותר בו כלל מציאות של יש, והוא מחשיב עצמו כאין ממש, וזה מדרגת חכמה, שהיא אותיות כ"ח מ"ה.

ג. "ביטול המוחלט", שהוא בטל כל כך, עד שאם רצונו יתברך שיחזור ויהיה יש, יוכל לחזור ולהיות יש ממש, ועדיין להיות בטל לגמרי, והוא מדרגת כתר [שהוא מאחד אין ויש כחדא].

[והנה כך הוא סדר המדרגות בסוד העולמות: המדרגה הראשונה, היא בסוד עולמות ב"ע, ומדרגת ביטול במציאות בסוד עולם האצילות, וביטול מוחלט הוא בסוד עולם א"ק. והנה נודע שעולם האצילות גבוה מן עולמות ב"ע כי באמת המדרגה השנייה סותרת למדרגה הראשונה, אבל עולם א"ק מאחד עולם האצילות ובי"ע יחד, כי בסוד ביטול המוחלט אפשר לעבדו ית' בבחי' יש ועדיין להיות בטל בהחלט אליו].

והנה העומד במדרגה השנייה דבחי' "חכמה", הנה בורח הוא ונזהר מכל בחינת "יש", כבורח מהדליקה, אבל העולה למדרגה הראשונה ד"כתר", ביטולו רב כ"כ, ואין לו כל חשש להכנס לבחינת יש אם רצונו יתברך בזה, ואין ירא כלל שמא ירגיש מציאות יש אמיתית, כי ביטולו עליון ושלם מאד.

מדרגתו של משה רבינו

ומשה רבינו בתחילה היה במדרגת חכמה, שעליה נאמר "והחכמה מאין תמצא", שהיה בטל בתכלית אליו יתברך, אך עדיין חשש מליד למציאות יש, וע"כ טען "מאין לי בשר" [מאין דייקא, בבחי' חכמה כנ"ל], שהיאך יוכל ליתן לישראל שפע גשמי ומציאות של יש.

וביקש הקב"ה להעלות את משה למדרגה העליונה של כתר, של ביטול המוחלט, עד שלא יהיה ירא כלל להתעסק עם ענינים גשמיים ומציאות של יש.

וע"כ כדי להעלותו, אמר לו הקב"ה שילך ויאסוף שבעים זקנים "ואצלתי מן הרוח אשר עליך", שיקח מדרגה הזאת של משה רבינו, בסוד חכמה, ויתנה לשבעים הזקנים, ואת משה רבינו עצמו יעלה למדרגה גבוהה הרבה יותר, והיא מדרגת כתר.

ושוב אחר שיעלה משה למדרגה עליונה זו, שוב לא יחשוש וירא כלל מלהתעסק בטענות ישראל שתבעו עניני יש וגשמיות, ויוכל להשפיעם אף שפע גשמי.

וא"א שיעלה משה רבינו לבדו למדרגת "כתר", בלא ששבעים הזקנים יעלו למדרגת "חכמה" כי השפע מוכרח שירד בסדר ההשתלשלות, ואם יעלה משה לבדו למדרגת כתר, היאך ירד השפע מכתר לבי"ע, וע"י שעלו הזקנים למדרגת חכמה, שוב יוכל השפע לירד ממדרגת כתר דמשה רבינו, למדרגת חכמה דזקנים, ומשם לבי"ע ולישראל.

מדרגת כתר וארץ ישראל

והנה באמת ע"י שעלה משה למדרגת כתר, היה יכול להכנס לארץ, כי הטעם שלא היה יכול להכנס לארץ היה משום שארץ ישראל היא בחי' יש, ומשה היה בבחי' אין, אבל כיוון שעלה למדרגת כתר המאחדת אין ויש, שוב יכול היה להיכנס אל ישראל לארץ.

וכל זה היה דייקא עכשיו כדאיתא בס' דובר צדק (אחרי מות אות ד'): "**שכבר התחיל להתנוצץ קדושת הארץ במתאווין תאוה**", כי עצם מה ששאלו בשר הוא התעוררות קדושת ארץ ישראל שהיא קדושת היש, שרצו כבר לקבל שפע גשמי ממש, ולא הסתפקו במן שהוא לחם מן השמים, וטענת משה "מאין לי בשר" הוא דייקא משום מדרגת אין, שבעבורה לא היה יכול להיכנס לארץ, ולכן דייקא עכשיו רצה הקב"ה להעלותו לדרגת כתר, ששם אני ואין הם כחדא, וכך יתאפשר לו להיכנס לארץ ישראל.

אך אלדד ומידד שלא יצאו מתוך המחנה, ולא היו במחיצתו של משה רבינו, ממילא אף שנחה עליהם הרוח והתנבאו במחנה, מ"מ לא ידעו שעלה משה למדרגת כתר, ולפי דעתם עוד משה במדרגת חכמה, וממילא אינו יכול להכנס לארץ, וע"כ ניבאו "משה מת ויהושע מכניס".

והנה טעמים שלא יצאו מן המחנה כי אמרו "אין אנו כדאים לגדולה זו", והוא ממש בחי' מדרגת חכמה, שיראים ממציאות של יש, וע"כ לא יכלו להשיג מדרגתו העליונה שעלה אליה משה, שבאותה מדרגה בטל הוא כ"כ אליו ית' שאף אם יתן לו השי"ת גדולה, מקבלו בלא חשש כלל.

אמנם באמת צדקה נבואתם, כי שלמות מדרגת הכתר של משה רבינו לא השיג רק במותו, שאז השיג בשלמות מדרגת הביטול עד שאפשר להיות אין ויש כאחד, וע"כ "לא ידע איש את קבורתו" שהוא קבור בארץ בבחי' יש ואעפ"כ אין יודעים היכן בבחי' אין.

ובאמת דייקא אז במותו שעלה משה בשלמות למדרגה זו, עי"ז בכוחו נכנס יהושע בן נון עם ישראל לארץ, וכמ"ש מוהרנ"ת ב'ליקוטי הלכות' (הל' תפילת ערבית ה"ד כ"א): "**גם משה רבינו לא היה יכול לנצח מלחמה זו בחייו, כי אם לאחר הסתלקותו דייקא, שדייקא לאחר הסתלקותו כבש יהושע תלמידו את כל ארץ ישראל בכחו של משה בעצמו**".

ארץ ישראל ודוד המלך

וזה מה שבאיזהו מקומן בדברינו הארכנו, שסוד כניסת ישראל לארץ הוא בסוד בחי' "דוד המלך", כי בדוד המלך מצינו ביותר בחינה זו, שהיה שפל רוח מאד מאד, אך לחם מלחמות ה' וישראל בכח ובגבורה ובעזות רב, כי השיג מדרגה עליונה זו לחבר יש ואין כאחד, וכל סוד ארץ ישראל הוא בחינה זו.

לעובדא ולמעשה

הנה הארכנו בזה הרבה, אך צריך שיהיו הדברים למעשה ליקח לנו לעבוד את ה', ויש בזה הרבה להאריך, אך נקצר לענין אחד אשר בו צריך ממש לדרך זו, היא עבודת "הוי עז כנמר", כי העזות היא ממש ירידה לבחי' יש, אך כשכן הוא רצונו יתברך, נכנסים לבחי' יש בביטול גמור אליו יתברך, ודייקא ע"י עבודת העזות זוכים להשיג מדרגה עליונה זו דכתר, דמשה רבינו ודוד המלך, לחבר אין ויש כאחד.

ה' יעזרנו על דבר כבוד שמו, לעבדו בעוז ובתעצומות, וכל אשר יחפוץ נעשה, בין בעבודה בבחי' יש בין בעבודה בבחי' אין, אמן אמן.

"שלך גדולה משלהם" ב

שאתה מדליק ומטיב את הנרות

נודעים דברי רש"י בתחילת פרשתנו (פ"ח פ"א, ד"ה בהעלותך): "למה נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים, לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה אז דעתו, שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקב"ה: חייך, שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות".

כמה הערות בדברי רש"י

אך נעיר בענינו כמה הערות בדבריו.

א. על מה באמת לא היו אהרן ושבט לוי בחנוכת הנשיאים, ואם היה לזה טעם נכון, א"כ שוב על מה חלשה דעתו.

ב. מה ענין אמרו יתברך "חייך שלך גדול משלהם", דאכתי אף שהדלקת המנורה והטבתה מצווה יקרה מאד, מ"מ אינו חלק מחנוכת המשכן, וסוף סוף נעדר חלקו בחנוכת המזבח.

ג. בדקדוק סדר הלשון "שאתה מדליק ומטיב את הנרות", דלכאורה תחילה מטיב הוא את הנרות ואח"כ מדליקן ולא להיפך, ואם משום שההדלקה חשובה מן ההטבה, אינו, דהא בהדיא אמרו חז"ל שההטבה היא עיקר העבודה והיא בעי כהונה,

משא"כ ההדלקה שכשרה בזר [ולפי"ז אף היה צריך להזכיר רק ההטבה שהיא עיקר העבודה שזכה בה אהרן ושלו היא, משא"כ ההדלקה שלא שלו היא דכשרה אף בזר].

ד. הנה במדרש כך הלשון: "שאתה מדליק ומטיב את הנרות בקר וערב", ומה שהשמיט רש"י תיבות "בקר וערב" קצת משמע דנתכוון רש"י להדגיש, שלא תאמר שחשיבות חלקו של אהרן הוא משום שהיא תדירה בכל יום, משא"כ חנוכת המזבח שהיא פעם אחת בלבד, ע"כ דקדק רש"י להעתיק בלא תיבות אלו, להודיע, שעצם עבודת המנורה גדולה מחנוכת הנשיאים, וצריך לזה עוד נופך.

וביותר יש להעיר, דהנה מדברי הרמב"ן [שהקשה שם בזה"ל "ולא נתברר לי, למה ניחמו בהדלקת הנרות, ולא ניחמו בקטורת בקר וערב"] משמע שהגדולה שבעבודה זו, היא דייקא מה שהיא תדירה בכל יום, וא"כ לדרכו של הרמב"ן השמיט רש"י עיקר דברי המדרש.

והעתיק הרמב"ן עוד מדברי המדרש שמשמעם כן, והוא במדרש תנחומא (פרשה ה'): "לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגות, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו", והוסיף הרמב"ן ביאור בדבריהם: "והנה דבר ידוע שכשאינן בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו, אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנוכת החשמונאים שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו", וצריכים אנו למצוא ביאור לדרכו של רש"י.

דין הדלקת המנורה ביר

ואשר נראה לומר בביאור הענין הוא בהקדם שנבאר ונציע מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד בדין "הדלקת המנורה בזר".

דהנה לדעת הרמב"ם מותר הזר להדליק אף לכתחילה את המנורה, וז"ל (הל' ביאת מקדש, פ"ט ה"ז): "וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן", אך הראב"ד סובר שאינו מותר לכתחילה רק בדיעבד וז"ל: "א"א, הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשירות".

ועיי"ש בנו"כ שפירשו דעתו של הרמב"ם, שאם הטעם משום שלא עבודה היא, א"כ מאי שנא לכתחילה מבדיעבד, וכי לכתחילה עבודה היא, וכן מצינו בשחיטה דלאו עבודה היא, וכשרה בזר אף לכתחילה.

ביאורו של הגר"ח בדעת הרמב"ם

אמנם בחידושי הגר"ח האריך לבאר כוונת הראב"ד בהשגתו, ונעתיק לשונו בהרחבה:

"וביאור ההשגה נראה, דר"ל דנהי דהדלקה לאו עבודה ולא מיפסל בה זר, אבל מ"מ מצותה בכהן, וכדכתיב בקרא "בהעלותך את הנרות", ועל כן אסור לזר להדליק לכתחילה, ורק דכיוון דפסולא דזר ליתא גבה, ע"כ אם הדליקן כשרות בדיעבד.

מבואר בדבריו, דסבר הראב"ד דאין "הדלקת המנורה" כשחיטה ממש הכשרה בזר אף לכתחילה, דהדלקת המנורה אע"פ שאינה עבודה וע"כ אינה פסולה בזר, מ"מ אכתי "מצותה בכהן" וכלשון הפסוק המורה על אהרן להדליקה, וע"כ לכתחילה ודאי מצווה שידליקנה כהן ולא זר, משא"כ בשחיטה שאין בה כלל אף מצווה בכהן, והזר כשר לשחוט אף לכתחילה.

ואחר שפירש שם דעת הראב"ד, פירש דעתו של הרמב"ם, דבאמת מודה הוא ש"מצותה בכהן" דהא בהדיא כתוב על אהרן "בהעלותך את הנרות", אלא דהרמב"ם איירי "בהוציאה לחוץ" דהא הזר אסור להיכנס להיכל, אך "מצוותה בכהן" הוא רק במדליקה בפנים, וזה ביאור הענין: "ואשר נראה לומר בזה, דבאמת גם הרמב"ם ז"ל ס"ל כן דיסוד הך מצווה דהדלקת הנרות הוא דוקא בכהן לכתחילה, אכן כל זה הוא במדליק בפנים, משא"כ אם בהוציאן לחוץ דעצם מעשה הדלקה בשעתה לא הוי עוד מעשה מצווה כלל, דמצותה דוקא בהיכל, וכיוון דרק אח"כ כשהיא עומדת דלוקה בהיכל במקומה הוא דהוי קיום מצותה ודיניה, ע"כ לא שייך מצות כהונה האמור בהדלקה רק כשמדליקה במקומה, אבל כשהוציאן לחוץ והדליקן, בזה ס"ל להרמב"ם דמותר גם לזר להדליקן לכתחילה, כיוון דאינה עוד בכלל הדלקת המנורה כלל.

אמנם כן דאם היה הדין דזרות פסולה בהדלקת המנורה, אז לא היו מחלקינן כלל בין הדליקן בפנים להדליקן בחוץ, ומשום דאח"כ כשהיא פנים חסר בהכשרה דין מעשה כהונה האמור בה, אבל כיוון שכל דין כהונה שבה אינה מעכבת ואינה רק למצווה, ע"כ שפיר ס"ל להרמב"ם דכל זה הוא רק בשעתה בעת קיום מצותה ולא בהדליקה בחוץ".

נמצא אם נסכם כל דבריו, כך הם עולים, דיש ב' דינים במצוות המנורה, "העבודה" שבה, והוא רק בהטבת הנרות ולא בהדלקה, ו"המצווה" שבה, והוא ההדלקה, שהוא רק בכהן, וכשמדליקו בחוץ לא קיים את המצווה שבה.

מבקשי יחודך

ההדלקה היא נחמתו של אהרן

ולפי זה נוכל להעלות ארוכה לתמיהתנו השלישית, על מה לשון המדרש הוא "שאתה מזליק ומטיב את הנרות" והקדימו בלשונם הדלקה להטבה, כי עיקר הנחמה לאהרן אינו על ה"עבודה" של המנורה [כי כל העבודות שייכות לשבט הכהונה, ומה מיוחד בהדלקת הנר] אלא על "מצוות" המנורה, וע"כ הקדים ההדלקה שהיא מצוותה של מנורה קודם ההטבה שהיא עבודתה, והזכיר גם הטבה, מכיוון שהיא הכנה למצוות הדלקה, הוי גם כחלק מהמצווה.

אך עדיין אף שעלה יפה שהדלקת המנורה אינה "עבודה" אלא "מצווה" שתהיה בכהן, וממילא יש בה יותר נחמה לאהרן, מ"מ צריכין אנו ביאור יותר מה ענין הדלקת המנורה דייקא לחנוכת הנשיאים, שתהיה זו נחמה על זו.

כוונתם של הנשיאים

והנה ב'ליקוטי תורה' (בפרשתן) ביאר עומק כוונתם של הנשיאים, ונבאר בקיצור תוכן דבריו שם, שעיקר כוונתם היתה להשריש בלב כל אחד ואחד מבני שבטו, את "אש המזבח", להכניס היטב בליבותיהם את החשק והרצון וההתלהבות לעלות ולהתדבק למעלה, וכטבע האש שהוא מתלהב וקופץ תדיר למעלה, ועיי"ש לשונו בזה.

והנה בספה"ק מכונה כח זה "מוחין דבינה", כי כן ענין מוחין דבינה להבין תמיד בעומק יותר דבר מתוך דבר, ואינו מסתפק בדעת שקיבל אלא חותר ומבקש ומתיגע למצוא ולהבין עוד יותר לעומק.

וע"כ אש המזבח הוא בסוד אש של בינה, ובפרט שעיקר האש שעל המזבח הוא מבשר הקרבנות, שכל בשר סומקא הוא בבחי' דם, בבחי' כח הגבורה שהוא מסיטרא דשמאלא שהוא בחי' בינה.

שבט לוי לא הוצרכו לזה

והנה שבט לוי הוא בסוד סיטרא דשמאלא כנודע, וע"כ עיקר עבודתם בכלי זמר, שטבעם לעורר החשק וההתלהבות להתדבקות למעלה, וכיוון שסוד זה הוא מהותם, לא היו צריכים להשתתף בחנוכת הנשיאים, כמו שהיו צריכים שאר השבטים

מבקשי יחודך

כדי לעורר כח זה [ואף שהכהנים הם מסטרא דחסד, מ"מ כלל שבט לוי הם מסטרא דגבורה, והכהנים בכלל שבט לוי הם, ועוד נדבר מזה להלן].

וממילא כיוון שלא הוצרכו, אף לא היו רשאים, דאסור להקריב קרבנות כל שאין "מתיר" וסיבה, וע"כ נחלשה דעתו של אהרן שלא היה רשאי להשתתף בחנוכת המזבח [ואפשר גם נחלשה דעתו כיוון שידע שאם שבט לוי היה משתתף בחנוכת המזבח, היו מוסיפים הרבה בישראל התעוררות זו, כיוון שזו מהות שבט לוי].

חסרונות מדרגה זו

אמנם אף שמדרגה זו היא חשובה ויקרה בעבודת השי"ת, מ"מ נודע שהבינה "דינין מתערין מינה", ואין מדרגה זו שלמה לגמרי כי יש בה ב' חסרונות, החסרון האחד, שההתלהבות גורם לו הרגשת ישות, כי בהתגלות חשקו ורצונו מודגש הוא עצמו ורצונו, והחסרון השני, שע"י שהוא מתקרב יותר להשי"ת הרי"ז גורם כביכול ריחוק לאנשים אחרים כיוון שהוא מתרומם עליהם, ויש בזה גרמת מדת הדין עליהם על ריחוקם.

ועי' מ"ש בזה ב'נתיב מצוותיך' (נתיב אמונה שביל ג' אות כ"ב): "ולפעמים בדרך עבודה זאת, אף שהוא השגה גדולה ודבר קדוש, והם נקראים "מוחין דאמא", אעפ"כ יכול להיות בדקה מן הדקה איזה פניה שרוצה להיות צדיק קדוש רב ורבי, אף שהוא בדקות, אעפ"כ בוחן לבות וכליות לפניו גלוי הכל.

"ולא עוד אלא שבדרך עבודה זאת ובהשגה זאת, של אור נפלא וצח ושיקידתו בתורה ועבודה, אשרי לו, אבל יתערב בו איזה התנשאות שסובר בדעתו אף שהוא בהעלם שאין כמותו בעולם, ומעורר דינים על העולם, ואינו יכול לסבול אותם כ"כ, אם לפעמים, והרבה פעמים הוא משבח את ישראל הוא לשם מצווה לעשות נחת רוח לבוראו, אבל אינו בלב אמת וכו'".

וכיוצ"ב כתב האדמו"ר האמצעי ב"קונטרס ההתפעלות", שהתפעלות הנפש בעבודת השי"ת אף שהיא מדרגה גבוהה ויקרה, מ"מ היא מצד מוחין דבינה והגבורות כנ"ל, וע"כ יכול ח"ו להמשך מזה לטעות גמורה שהוא מדמה שהוא מתלהב בעבודת ה', ובאמת הוא דמיון הבלי שוא ושקרים, וז"ל: "לעומת זה ממש הוא ענין התפעלות לב בשר חיצוני, ברתיחת אש זרה הבאה מרתיחת הדמים בלבד, אשר לא באש ה' כלל וכלל, כי אם בהתגלות לבו ובשרו בחמימות רשפי אש להחם את עצמו במה שירגיש

בחינת התפעלות, והיא מוטעת מאד מאד עד שיבוא לבחינת דמיון הבלי שוא ושקרים כוזבים מאד, ואריכות הדברים בזה אך למותר, כי מובן לכל מי שטעם טעם אמיתי בנפשו בדברי אלוקים חיים פעם ושתים, שתשנא נפשו מאד דרך שקר ומוטעה כזה, ולא תסבלנו כלל מצד בחינת הגסות וההתפשטות חיצונית המסתעף אח"כ מדבקות זרה הזאת, לומר אני ואפסי עוד מצד הרגשת עצמו ביותר, עד שיבוא לכלל גיאות והתנשאות כאחד הגאים הגשמיים בעיני עולם הזה ממש, וגם יפול הנופל בזה בתאוות עצמו ויכול למשוך באש זרה לגמרי כידוע".

מדרגת חכמה

והנה יש מדרגת עבודה גבוהה יותר, והיא מסטרא דימינא, שהם מוחין דחכמה, והיא עבודת השפלות והביטול הגמור אליו ית', וראה מ"ש בזה ב'נתיב מצוותיך' שם: "ועיקר עבודה לקשר המלכות במחשבה וחכמה וכו' ודעתו מעורבת עם הבריות באהבה וחיבה וכל דיבוריו ויחודיו ואור המאיר עליו לא ניכר כ"כ, וכשרואה איזה שמץ דבר עבירה יודע שמראין לו שיש אצלו ג"כ פגם זה, עד שיבא למדרגה שהוא יודע באמת שהוא שפל מכל השפלים ואוהב את כל אחד מישראל כבבת עין".

מדרגה הגבוהה דכתר

אבל דע שיש עוד מדרגה גבוהה יותר משניהם, והיא אחר אשר זכה לב' המדרגות הללו [כי דרך העבודה שבתחילה עולה למדרגת בינה, ורק אחריה יכול לעלות למדרגת חכמה], זוכה למדרגה עליונה יותר והיא ה"יחוד דחכמה ובינה", והיא מדרגת הכתר אשר מייחד חכמה ובינה יחד, ובמדרגה זו זוכה להתלהב ולעבוד את השי"ת בחשק גדול מאד, ואעפ"כ ככל שהוא מתלהב כך הוא יותר בטל ויותר שפל בעיני עצמו, ללא נדנוד גאווה וישות כלל, ואף אינו מתנשא על אחרים ואינו גורם להם התרחקות.

ועומק מדרגה זו הוא, כי הנה כתר נודע שהוא "סוף העליון וראש התחתון" [ולדוגמא, כתר דבריא, הוא מלכות דאצילות], כי במדרגה זו נתגלה שאש ההתלהבות בעבודת ה' היא אש גבוהה ואלוקית מעולם העליון [כשם שכתר הוא מגלה בעולם התחתון את מדרגת העולם העליון כנ"ל], ולא אש גבולי תחתון, וממילא אין לו להתגאות ולהתנשא בזה כלל, כי הכל הוא שפע אלוקי מלמעלה, בשגם כל מידת אלוקות הוא שבמקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו.

הדלקת המנורה – יחוד חכמה ובינה

וזה סוד הדלקת המנורה ע"י אהרן דייקא, שזה הוא ממש יחוד חכמה ובינה, כי השמן הוא בסוד חכמה כנודע, וגם הכהן הוא מסטרא דימינא כנ"ל, והוא מדליק את האש אשר בסוד בינה, ועי"ז ממשיך לישראל מדרגה עליונה זו של עבודת השי"ת בהתלהבות גדולה ללא ישות כלל.

ואינו כאש המזבח אשר אינו ע"י שמן אלא ע"י בשר כנ"ל, וע"כ הוא רק בדרגת בינה בלבד, אבל אש זו היא ממדרגת הכתר כיוון שהוא יחוד חכמה ובינה, ובזה מגלה לכל ישראל שכל שפע ההתלהבות שלהם, שפע אלוקי הוא, ומה יש להתנשאות בשפע המלך.

וממילא ודאי "שלך גדולה משלהם", שהדלקת המנורה היא אש דמדרגת כתר, משא"כ קרבנות הנשיאים הוא אש דמדרגת בינה, והנה ודאי נחמה גדולה היא לאהרן, שתחת אש דקרבנות הנשיאים, הוא מעלה את האש הגבוהה והעליונה דמדרגת כתר.

ישוב שיטותיהם של רש"י והרמב"ן

ועפי"ז תתבאר שיטת הרמב"ן שעיקר גדולת המנורה הוא במה שהיא תדירה לעולם, ואף מרמז לנר חנוכה, ובאמת אינו סתירה כלל לשיטת רש"י, אלא הוא הביאור היאך שייך יחוד חכמה ובינה באש המנורה, כי הוא ע"י מדרגת הכתר, שהוא הארת הכח העליון של אין סוף ובלתי גבול, וע"כ עיקר סוד המנורה במה שהוא בלתי גבול והוא קיים לעולם, בלא הגבלת זמן.

וע"כ קרבן הנשיאים היה במספר י"ב, משא"כ הדלקת המנורה היה במספר שבעה, כי מספר י"ב מרמז על מציאות הגבול שהוא בסוד י"ב גבולי אלכסון כנודע, משא"כ מס' ז' הוא מרמז על הארת האלוקות [שבמקורו הוא בלתי גבול] שהוא בסוד ז' ספירות.

ולפי"ז שיטותיהם של רש"י והרמב"ן משלימים זה את זה, ואין בהם מחלוקת, דרש"י בא להדגיש ענין היחוד חכמה ובינה, שהוא "גדול משלהם" שהיה רק במדרגת בינה, והרמב"ן בא להדגיש סוד זאת המדרגה שהיא בסוד כתר, כי כן נודע שדרכו של רש"י לבאר עצם הפשט, ודרכו של הרמב"ן לבאר עומק הפשט, ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים לעבודת השי"ת, עלינו ללבב את לבנו ברשפי אש שלהבתייה, לעשות רצון אבינו שבשמיים, אבל כדי שתנועת ההתלהבות לא תגרום לנו להתנשאות וגיאות, עלינו לחדד לעצמינו, שגם האש הזה, אינו שלנו, הוא אש אלוקי הנתן לנו במתנה, ועי"ז אנו זוכים להיות מרכבה לאור ה"כתר", המאחד את הביטול [חכמה], עם ההתלהבות [בינה].



"סוד תורה של אותיות"י

למה כתבה כאן

איתא במס' שבת (דף קט"ז ע"א) על ענין פרשת "ויהי בנסוע": "רשב"ג אומר, עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה, ולמה כתבה כאן, כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שנייה, פורענות שנייה מאי היא ויהי העם כמתאוננים, פורענות ראשונה ויסעו מהר ה'".

ועי"ש בתוס' (ד"ה פורענות): "פורענות ראשונה, כדאמר במדרש ילמדנו ויסעו, שנסעו מהר סיני דרך שלשת ימים, כתינוק היוצא מבית הספר שבורח לו והולך לו, כך היו בורחים מהר סיני דרך שלשת ימים, לפי שלמדו הרבה תורה בסיני", וע"כ במסורה כותבין נון הפוכה לפניה ונון הפוכה לאחריה, לרמז שאין כאן מקומו, אלא נכתבה כאן כדי להפסיק בין ב' הפורענויות.

וצריך זה הדבר התבוננות רב, היאך היו דור דעה אלו, כדמיון תינוק הבורח מן בית הספר, ועוד כיוון שלמדו כל התורה כולה, בריחה זו מה טיבה, דהתינוק בורח שלא ילמד עוד, אבל כאן כבר קיבלו ולמדו את התורה כולה, ועל מה ביקשו לברוח.

ג. נאמר בשל"ס פרשת בהעלותך תשפ"ד.

לא רצו ללמוד אותיות

והנה בספר 'צפנת פענח' [על התורה] כתב על זה: "ר"ל שלא רצו ללמוד אותיות התורה [שהוא תורה של] פרטים רק תיבות שלמות", וענין החילוק והעומק בין אותיות לתיבות מבואר הרבה בדברי ה'צפנת פענח'.

הנה במהדו"ת נ"ב ע"ב, חקר בסוד "אותיות" אם יש להם חשיבות מצד עצמם, או שעיקר ענינם הוא התיבות הנבנים מהם, וכתב עוד בכמה מקומות שלוחות הראשונות הם תורה מבחי' אותיות, ולוחות שניות מבחי' תיבות.

ב' בחינות בתורה

ונוסיף להעמיק ביסודו זה, דהנה נודע שיש ב' בחינות בתורה, יש שלומד כדי להשיג אורו ית' שבתורה, מצד עצמו וכליו שלו, והוא מבקש לתפוס בשכלו ובדעתו ידיעות התורה והשגות האלוקות.

ויש שלומד כדי להשיג אורו ית' שבתורה, כפי שהוא מצד השי"ת, והנה זה ודאי אינו יכול לתפוס בשכלו ובדעתו הקטן והצר, ע"כ הוא מבטל עצמו וישותו בתכלית להשי"ת, שעיי"ז יזכה לאורו ית' שהוא למעלה מטעם ודעת ותפיסה.

והנה הבחינה הראשונה היא בחי' "תיבות", כי התיבות משמעותם מושגת ומובנת, אך הבחינה השניה היא בחי' "אותיות" אשר בפני עצמם אין בהם שום השגה והבנה.

וכן עוד תראה שה"תיבות" מורכבות מאותיות, אבל ה"אותיות" הם "עצמות", כי ע"י תורה שבבחי' אותיות מתקשרים לעצמותו ית', אבל בתורה שבבחי' תיבות מתקשרים רק להשתלשלות אורו הניתן לתפיסה בדעת אנוש המצומצם.

ארץ ישראל בסוד אותיות

והנה ישוב ישראל על אדמתם, הוא בחי' "אותיות", כי כשישראל מפוזרים ומפורדים בין העמים, אין יישובם אמיתי אלא מקרי שעתה הם בארץ זו ואח"כ בארץ אחרת, והרי זה כבחי' "תיבות" שחיבור האותיות הוא מקרי, לעיתים בתיבה זו ולעיתים בתיבה אחרת, אמנם כשישראל שרויים על אדמתם, הרי יישובם אמיתי ונכון, והוא בחי' "אותיות" שעצמות האות אינה מקרית אלא עצמית.

והנה ישראל היו חפצים יותר בתורה מבחי' "תיבות", להשיג ולהבין אורו ית' ואלוקותו בדעתם ושכלם, וע"כ היו כדמיון תינוק הבורח מהר סיני כי שם ניתנה תורה מבחי' "אותיות".

אבל היה ענין זה עוד בעוכרם כי גם ארץ ישראל היא מן הבחינה הגבוהה הזו של אותיות וכנ"ל, והיתה בריחתם זו כראשית לכל הנסיונות ומניעות שנעשו עמם במדבר עד בואם אל ארץ ישראל אחר ארבעים שנה, כי א"א לבוא לארץ ישראל אם חפצים רק בתורה המושגת ומובנת בשכל, וע"כ הופסקו ב' הפורעניות הללו דייקא ע"י פרשת "ויהי בנסוע" שהיא ראשית נסיעת ישראל לארץ ישראל, כי זה לעומת זה.

לעובדא ולמעשה

ואשר יתבאר לנו בדרך העבודה הוא, שצריך שנקבל עלינו עול מלכותו ית' בתמימות ופשיטות וביטול, ואף שהשגת האלוקות בשכל הוא דבר גדול ונפלא, מ"מ צריכים אנו לדעת שאלוקותו יתברך באמת א"א לתפוס ולהשיג כלל, ע"כ העיקר הוא לעבדו ית' בתמימות ופשיטות, ולקיים מצוותיו ולשמוח בהם ולא לרדוף מדי אחר ההשגות [ובבחינה אחת, אף ההשגות שמשגיג וזוכה להם, הרי הם כחלק ממצוות תלמוד תורה ודבקות בה', ואינו תכלית מצד עצמו, ודוק].

וע"כ מרומז ענין זה דוקא ע"י אותיות, שנכתבה האות נון לפנייה ולאחריה, כי עיקר החיסרון היה במה שלא רצו לקבל תורה דבחי' אותיות, וע"כ פרשת "ויהי בנסוע" מסובבת באותיות להורות שהאותיות יש להם חשיבות מצד עצמם.

ונרמז ענין זה באות נ' דוקא, כי אות נ' מרמזת למידת המלכות, כמבואר בליקוטי מוהר"ן (סימן א'), כי הוא סוד עבודת הפשיטות והתמימות, שעל ידה דייקא זוכים לתורה דבחי' אותיות, שהיא סוד ארץ ישראל, שבה נתגלה ביותר מלכות שמים, בסוד עצמותו ית', ודוק.



פרשת שלח

יחוד מלכות משה עם מלכות דוד*

מחלוקת המרגלים עם יהושע וכלב

כתב בשער הפסוקים להאריז"ל, וז"ל: "רמזו [המרגלים] בדברים ואמרו, עמלק יושב בארץ הנגב, ור"ת ה"ים ו"על י"ד ה"ירדן הוא הוי"ה, כי הוא צירוף מורה על דין, כי זו"ן והם ה"ז גברו על או"א והם י"ה, ולא עוד אלא שנוקבה גבריה על זעיר שהיא אות ה' הקודמת אל אות ו', ושתייהם קודמין אל שתי אותיות י"ה, וזה מורה כי החיצונים שהם הכנענים יתגברו על ישראל הנרמזים באות ו' שהוא ז"א.

ואז "ויהס כלב את העם אל משה", באומרו, שאדרבה, בשם זה נוכל להם [שלהיפך, על הכנענים תתגבר מדת הדין, אבל על ישראל תתגבר מדת הרחמים], וז"ש "ויאמר עלה" בהוי"ה זו הנרמזות בס"ת, "על"ה ונרשנו" אות"ה כ"י, "ס"ת הוה"י, שצירוף זה הוא דין גמור, כי הכל מהופך נקבות על גבי זכרים, וג"כ ו"ה קודמים לי"ה, ועי"כ נתגבר על הכנענים וירשנו אותה בכח הדין.

ואז השיבו הם, כי לגבי הכנענים יהיה רחמים ולא דין ולכן נרמז שם הוי"ה ביושר, וזה שכתוב "ויוציאו דבת הארץ אשר תרו אותה ארץ אוכלת יושביה ה"יא ו"כל ה"עם, ר"ת יהו"ה ביושר, אז אמר הקב"ה להם כי כדברי כלב כן הוא, כי לגבי הכנענים יתנהג

א. נאמר בשבת קודש פרשת שלח תשפ"ד לפני תפילת מוסף.

עמהם בדין הגמור ואלו הם לא חטאו היו יורשים אותה [במדת הרחמים הנטויה על ישראל].

ואף שאין אנו יודעין בעמקות דבריו הק', מ"מ ללמוד אנו צריכין להתבונן יותר במחלוקתם של כלב ויהושע ושאר המרגלים, אם מדת הרחמים נטויה על ישראל.

סוד שליחותם של המרגלים

והנה האר"י הק', בספר 'עץ חיים' (של"ב פ"ד מ"ת), כתב בסוד שילוח המרגלים, שהיו הם שלוחים של משה רבינו בפרט, וכמ"ש "שלח לך אנשים", והכוונה היתה שיכנסו לארץ ישראל בכוחו של משה, ושעל ידו ובכוחו יכבשו את הארץ, ועי"ז מלכותו של משה רבינו שהיתה במדבר, תמשך גם אחר שיכנסו לארץ, עיי"ש באורך.

והנה כן היה צריך להיות לכאורה, שעיקר ישוב ארץ ישראל יהיה בכוחו של משה רבינו, דהנה כך איתא בליקו"מ (תנינא ז'): "כי הוא [משה רבינו] היה רחמן ומנהיג אמיתי, והיה עוסק בישובו של עולם, שיהיה העולם מיושב מבני אדם. כי עיקר האדם הוא הדעת, ומי שאין לו דעת אינו מן הישוב ואינו מכונה בשם אדם כלל, רק הוא בחינת חיה בדמות אדם.

ומשה רבינו היה לו רחמנות, והיה עוסק בישוב העולם שיהיה העולם מיושב וממולא מבני אדם היינו בני דעה כנ"ל, כי הוא פתח לנו אור הדעת, כמו שכתוב "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים", כי משה פתח את הדעת וגלה לנו כי יש אלוקים שליט בארץ".

כח הדעת עצמו הוא נשמת משה

ומבואר בספה"ק, שלא לבד ש"משה פתח לנו אור הדעת", אלא כח הדעת הוא עצמו "נשמת משה", וכל דעת שזוכין לה היא ע"י ניצוץ מנשמת משה ממש.

והנה עיקר העולם הוא ארץ ישראל, ממילא עיקר "ישובו של עולם" שהוא דוקא "שיהיה העולם מיושב וממולא מבני אדם היינו בני דעה" כנ"ל, הוא דייקא ע"י משה רבינו שהוא כח הדעת שהוא עיקר ישוב העולם.



ממילא תמצא, שעיקר ישוב ארץ ישראל, הוא בהכרח בכוחו של משה, ומלכותו של משה רבינו בהכרח נמשכה אף בארץ ישראל.

אלא דכל זה צריך עוד עיון, כי וודאי המלכות שבארץ ישראל, של דוד המלך היא, ואין מלכות נוגעת בחברתה כמלא נימא, וא"כ היאך יהיו תואמים יחדיו.

למצוא בארץ ישראל את שער החמישים

והנה משה אמר להם למרגלים, שירגלו בארץ **"אם יש בה עץ אם אין"**, ואיתא בזוהר הקדוש, שנתכוון משה ל**"עץ החיים"** שימצאו בארץ סוד עץ החיים, ולא סוד עץ הדעת.

כי עץ החיים הוא בחינת שער החמישים של בינה, ונודע שמ"ט שערים זכה בהם משה, אבל **"ותחסרהו מעט מאלוהי"ם"** בסוד שער הנו"ן שלא זכה אליו, כמו שדרשו חז"ל (ר"ה כא:).

ולפי דרשתם של חז"ל, נמצא ש"אלוקים" הוא בסוד שער הנו"ן, והוא בסוד **"עץ החיים"**, משא"כ מ"ט שערים הם בסוד עץ הדעת, ובזה יתבאר מ"ש (תהלים פ"ב ו') **"אני אמרתי אלהי"ם אתם וגו', אכן כאדם תמותון"**, כי בסוד עץ החיים שהוא שם אלהי"ם, חיים בו ולא מיתה.

ומשה היה חפץ שהמרגלים יכנסו לארץ לתור ולחפש אחר **"עץ החיים"** שער החמישים [עי' בבעל הטורים שכתב שהמרגלים אשר שלח משה היו **"שרי חמישים"**, ורמז לזה במ"ש **"כל איש בהם"**, כל בגי' נ'], כי באמת אף שלא זכה משה בחייו לשער החמישים, במותו זכה לו וע"כ נקבר בהר נבו, שהוא נוטריקון **"נו"ן בו"**, ונודע שבהסתלקות הנשמה אז נודע מהות האדם ופנימיותו, ואם משה במותו זכה לשער החמישים, נמצא שהיא בחינתו ממש.

וע"כ דייקא יהושע בן נון וכלב בן יפונה צלחו בשליחותם, כי ביהושע נרמז טפי ענין ה"נו"ן בשם אביו, וכלב הלך להשתטח על קברי אבות שבחברון, וחברון הוא סוד **"חבור נו"ן"** [והרחבנו בזה במקרא"א].



ושכינת עוזו בגבהי מרומים

והנה בתפילת **"עלינו לשבח"**, אומרים אנו בכל יום: **"כי הוא נוטה שמים ויסד ארץ ומושב יקרו בשמים ממעל ושכינת עוזו בגבהי מרומים"**, ויש בלשון זה מקום להתבונן, דהנה **"שכינה"** היא אלקותו ית' אשר מצומצמת להיות שוכנת ונתגלית בגבולי העולם, בסוד כנסת ישראל כנודע, והיא המדרגה היותר תחתונה בגילוי אלקותו ית', וא"כ מה פשר הלשון **"ושכינת עוזו בגבהי מרומים"**, שלשונו מורה שהיא למעלה ממה שנתגלה בזה העולם, ויותר ממה שנתפס ומושג.

אלא דהנה מבואר הרבה בספר **"היכל הברכה"** שסוד שער החמישים הוא מדרגה שאין יודעין אם היא למעלה או למטה, שהוא סוד השכינה הקדושה שהיא גילוי אלקותו ית' למטה, אלא שהוא בדרך נעלמות ונסתרת כי אף שהיא מתגלית למטה מ"מ עוד היא **"בגבהי מרומים"** [בסוד **"רישא דלא איתידע"** ששם הוא שורש השכינה, ואכמ"ל].

נמצא שע"כ **"שכינת עוזו בגבהי מרומים"**, כי אף שהשכינה היא התגלות אלקותו ית' למטה, מ"מ הוא בדרך עליון ונעלם, שכל מה שמשיגים בסוד מהות מדרגה זו, מ"מ אינו משיג כלום ועוד **"שכינת עוזו בגבהי מרומים"**.

מבואר מכל זה, שסוד השכינה הקדושה הוא בסוד שער החמישים, שהוא בחינתו של משה רבינו.

מלכותו של דוד בסוד השכינה

והנה גם מלכותו של דוד נודע שהיא בסוד השכינה הקדושה, כי ע"כ נמשלה מלכותו ללבנה, שהיא בסוד המלכות והשכינה כנודע, ועיקר מלכות ישראל הוא מלכותו של דוד, ו**"מלך"** הוא בחי' **"לב העם"** (כמבואר ברמב"ם בהל' מלכים פ"ג ה"ו), בסוד כנסת ישראל.

נמצא לפי זה, שעומק סוד מלכותו של משה, שהוא גילוי דעת אלקות ובסוד שער הנו"ן, הוא ממש עומק סוד מלכותו של דוד, שהוא בסוד השכינה וכנסת ישראל.

ללמד זכות על ישראל

והנה בסוד זה של שער החמישים, שהוא סוד כנסת ישראל, נתגלית ונודעת מעלתם הגדולה של ישראל, יקדם וחשיבותם העליונה מאד, וממילא ודאי ראוי תמיד לדון אותם לכף זכות ולמצוא ולתור אחר זכותם.

וזה היה הנסיון של המרגלים, כי הם בטעותם דימו וחשבו שמידת הדין נטויה על ישראל כמו שהעתקנו לעיל מדברי האריז"ל, ולא חשבו כן בלא סיבה, אלא מחמת חטאיהם של ישראל חשבו כן.

אך שליחותם היתה ללמד זכות עליהם ולדונם לכף זכות, כי הלא כל ענינם היה להשיג את שער הנו"ן כנ"ל, אשר בבחינתו יקדם של ישראל גדול מאד, ובזה דייקא שלא עשו כן, נמצא שהיה חסרון בהכרה שלהם ובהשגתם ב"שער החמישים", וע"כ נכשלו בשליחותם.

אבל יהושע וכלב שהשיגו יותר מדרגה עליונה זו לא נכשלו בשליחותם, וזכו ללמד זכות על ישראל, והראו כי מידת הרחמים נטויה על ישראל, כי רוצה ה' בעמו, וחפץ בהצדקם, להשפיע רב טוב על בית ישראל, למען יבואו וירשו את הארץ אשר נשבע לאבותם.

אהבת השי"ת לאהוב את כל ישראל

ונסיים בדבריו הק' של הרה"ק מקאמרנא בספר 'זוהר חי' (פרשת ויקהל סוף דף רב ע"ב): "ודא איהו רזא דרחימו דקב"ה, לאתדבקא ביה ואהבת את ה' אלוךך באהבת ישראל, במספר השוה ואהבת לרעך כמוך אני ה', וזהו אהבת השי"ת לאהוב את כל ישראל לקשר עצמו עם כל ישראל, להיות שפל בעיניו מן הגרוע שבגרושים, ולהכריע כל שבשם ישראל יכונה לכף זכות".

לעובדא ולמעשה

כשאנו מסתכלים על יהודים, אנו צריכים להתרגל להסתכל עליהם עם עיניים של "שער החמישים", לדעת לנכון שכל יהודי הוא

חלק מהשכינה הקדושה, ומעלתו גבוה מעל גבוה, ואם הוא נופל בחטאים רח"ל, אין זה מצד מהותו, אלא שיצרו גבר עליו, אבל בעומק לבו הוא גבוה מעל גבוה!



שרש מנהגם של ישראל^ב

חטא מי מריבה וחטא המרגלים

חטאם של המרגלים, נכפל שוב בתורה בפרשת דברים, כשחזר משה והוכיחם לבני ישראל על חטאיהם במדבר, ושם הוסיף לומר: **"וגם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם"**, והדבר צריך תלמוד, דהרי משום מי מריבה נגזר על משה שלא יכנס לארץ.

ובאמת הרמב"ן שם פירש, דמשה רבינו נתכון לחטא מי מריבה, אלא שכללם יחד חטא מי מריבה וחטא העגל, למנות כל הסיבות שלא נכנס הוא, ואלו שמגיל עשרים ומעלה, וז"ל: **"יאמר הנה חטאתיכם אשר עשיתם בעת ההיא במרגלים מנעו מכם הארץ הטובה, ועוד הוספתם לחטוא בפעם אחרת עד שמנעתם גם אותי מלעבור, כי רצה להזכיר יחד עונש כל הנמנעים מעבור אל הארץ, כי הכל בגרמת עוונותיהם וכו"**.

אך נראים הדברים לרמז, כי שייכות יש בין חטא המרגלים וחטא מי מריבה, וכמו שנתחיל לבאר ולפרש.

שרש מנהגם של ישראל

הנה שילוח המרגלים לא היה ציווי מאיתו ית', וכמו שמפורש בפר' דברים: **"ותקרבון אלי כולכם לאמור נשלחה אנשים לפנינו וכו' ויטב הדבר בעיני"** [וכמ"ש רש"י בריש

ב. נאמר בשבת קודש פרשת שלח תשפ"ד לפני מנחה.

פרשתן, **"שלח לך, לדעתך אני איני מצווה לך אם תרצה שלח, לפי שבאו ישראל ואמרו נשלחה אנשים לפנינו, כמה שנאמר ותקרבון אלי כולכם, ומשה נמלך בשכינה וכו'"]**, והיתה זאת עצתם של ישראל, אלא שהוטבה בעיני משה.

והנה נודע מ"ש: **"מנהגם של ישראל תורה הוא"**, ולכאורה ענין מנהג, הוא ממש כעין הנ"ל, שישאל מסכימים לנהוג איזה מנהג טוב, ושוב נעשה המנהג הזה כתורה ממש וכחיוב על כל הדורות, וכעין ענין המרגלים שהיתה עצתם של ישראל, ושוב נעשה כתורה.

ושומה עלינו לחקור מעט בסוד מנהג ישראל, ומשם נשכיל לדעת בסוד שילוח המרגלים.

מנהגי ישראל הראשונים הנודעים

מן מנהגי ישראל הראשונים הנודעים, הוא **"הכאת ההושענות בהושענא רבא"**, ואף שבגמ' (סוכה מד ע"א) נחלקו אם הוא **"תקנת נביאים"** או **"מנהג נביאים"**, להלכה נקטינן דהוא **"מנהג"** ונפק"מ דאין מברכין עליו, וכלשון רש"י שם (ד"ה מנהג): **"הנהיגו את העם ולא תקנו להם ונפקא מינה דלא בעיא ברכה, דליכא למימר 'וצונו', דאפילו בכלל לא תסור ליתא"**.

אך מ"ש רש"י: **"דאפילו בכלל לא תסור ליתא"** נראה דלא כן דעתו של הרמב"ם, וכמבואר בדבריו בריש הל' ממרים (פ"א ה"ב), דאיכא **"לא תסור"** אף במנהגי ישראל.

וז"ל שם: **"אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך, אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, ועל המשפט אשר יאמרו, אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, מכל הדבר אשר יגידו לך, זו הקבלה שקבלו איש מפי איש"**.

וצריך ביאור לפי דעת הרמב"ם, דאף המנהגות בכלל **"לא תסור"** א"כ אמאי אין מברכין עליהם.

ונראה דס"ל להרמב"ם, דאף שהם בכלל "לא תסור" ושוב אפשר לברך "וצונונו", מ"מ בעינן לברכה עוד תנאי, והוא שיהא נחשב ל"מעשה מצווה", ומה שחייבים ישראל לעשותנו, מ"מ אינו נעשה בזה "מעשה מצווה", וכגון וכגון תקנות עזרא הסופר שהם חיוב על כל ישראל ואעפ"כ אינן מצוות [וכן משמע בסוגיית אם נשים מברכות על מצות שהזמן גרמן, בסוף מסכת ר"ה ועוד מקומות, דמוכח שם דבעינן ב' אלו התנאים, עיי"ש].

והמנהג שנהגו בו ישראל, אף שחייבין בו ישראל ולא תסור איכא ביה, מ"מ אין חל עליו שם "מעשה מצווה", דמצווה הוא המצווה מאתו ית' או מחכמיו, אבל מה שנהגו בו ישראל, אין נופל עליו שם "ציווי" כלל, וע"כ אין מברכין עליו "וצונונו".

ומדברי רש"י משמע דס"ל להיפך, דאף ש"לא תסור ליתא" מ"מ "מעשה מצווה" יש בו [דתמה שם בזה"ל "דליכא למימר וצונו, דאפילו בכלל לא תסור ליתא", ואם אינו מעשה מצווה, בלא"ה היאך יאמר וצונו, ויש לדחות קצת], אמנם ברכה אין מברכין עליו, עד שיהיה בו שניהם.

שיטת התוספות

ואלו הם דברי התוס' שם: "ויש מדקדקין מתוך כך [שאין מברכין על ההושענות, כיוון שאינו אלא מנהג] דלא מברכין אהלל דר"ח שאינו אלא מנהג בעלמא, כדמוכח פ' בתרא דתענית, רב איקלע לבבל חזי דקרו הלל בר"ח סבר לאפסוקינהו, שמע דקא מדלגי ואולי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם וכו', ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל, דערבה אינה אלא טלטול, וכיוון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה, ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גליות, ואינו אלא מנהג בעלמא כדאיתא פ"ק דביצה".

ומסברתו של רבינו תם מוכח דלא כרש"י, דאם הטעם שאין מברכין על הערבה משום שכל מנהג אינו בכלל לא תסור, א"כ מה בכך שקריאת ההלל היא קריאה ולא טלטול, סוף סוף אינו בכלל לא תסור, והיאך יאמר "וצונונו".

אלא בהכרח סבר כמו שפירשנו בשיטת הרמב"ם, דעיקר הטעם משום שאין בו "מעשה מצווה", וכל זה דוקא בערבה ש"אינה אלא טלטול" וע"כ אינו נחשב למעשה מצווה, משא"כ קריאת ההלל, שיש בה כבר דררא דמעשה מצווה, כמו הקורא בתורה, ממילא שוב אחר המנהג אפשר לומר בו "וצונונו".

אלא דבתוס' שם דחו להוכחת ר"ת מיו"ט שני של גלויות, וז"ל: "ומיהו אין מזה ראייה, דהא טעמא דאין מברכין אערבה למ"ד מנהג נביאים משום דלא אפשר לומר וצונו, וב' ימים טובים של גליות אין בהם וצונו אלא קידוש להזכרת היום בתפלה וברכת המזון", הנה מבואר בדבריהם בהדיא דסברו לטעמו של רש"י, ואעפ"כ לא דחו להכרעת ר"ת, רק לראייתו, וצריך הדבר עיון היאך זיכו שטרא לבי תרי, דאם כטעמו של רש"י מאי שנא ערבה מהלל.

הערות על שיטת רש"י

והנה על שיטתו של רש"י יש מקום תימה, דהא מבואר בגמ' פסחים (דף נ' ע"א), דהחייב לשמור על מנהגי ישראל, קרא דרשו בו: "ואל תטוש תורת אמן", א"כ אף דאין בו "לא תסור" מ"מ "אל תטוש" יש בו, ושוב אפשר לומר "וצונונו" [ואין לומר דמשום "ואל תיטוש" ליכא חיוב, רק מידת חסידות, דמדברי רש"י משמע דהמנהג חיוב הוא ממש ואין ביניהם נפק"מ רק הברכה, ואם מידת חסידות הוא בלבד, נפק"מ רבתית איכא ביניהם, אלא ודאי "אל תיטוש" חיוב גמור הוא, ושוב יאמר "וצונונו"].

עוד קצת תימה לפי מה שהוכחנו קצת לעיל בדעת רש"י, דס"ל דאף שאין בו במנהג "לא תסור" מ"מ "מעשה מצווה" יש בו, והנה הגם שראייתנו לזה חלושה כנ"ל, מ"מ עוד גם הסברא נעדרת בו, דהיאך יהיה בכוחם של ישראל לחדש "מעשה מצווה", והיכן מקור יש לזה.

ענין קודשא בריך הוא ושכינתיה

ולבאר כל זה, נעתיק תחילה לשונו של הר"ר צדוק הכהן, בריש ספרו 'דובר צדק', שם ביאר בטוטו"ד סוד ב' הבחינות שבגילוי אלוקותו ית' הנקראים "קודשא בריך הוא ושכינתיה".

וז"ל: "וידוע כי חלק ה' עמו, שנפשות ישראל הם חלק אלוה כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים, מאן דנפח מתוכיה נפח, וכמ"ש ונתתי משכני בתוכם, אני ה' השוכן אתם, הוא חלק א-לוה ממעל ממש השוכן בקרב כליות ולב נפשות ישראל, והוא הנקרא "שכינה" בכל מקום, כמ"ש במגילה גלו לבבל שכינה עמהם וכו', ובסנהדרין שכינה מה אומרת קלני מראשי וכו', לפי שהוא התגלות ה' השוכן בתוך בני ישראל ובקרבם לעולם וכו', כי נפשות כל ישראל אחוזים וקשורים כבשלשלת, כידוע מ"ש יעקב חבל נחלתו,

עד התגלות אור אלוקי בהעלם והסתתר וצמצום גדול, אין נעלם מכל לב איש ישראל אף הפחות שבפחותים, יש בו חלק חיים אשר חלק לו ה' מחלק אלוה ממעל, ונקרא בכל מקום השכינה בלשון נקבה כי היא במדרגת ה"אם".

והיינו כי באמת עצם אור ה' גדול מאד, וא"א להיות מושג ללב בני אדם כלל כמ"ש כי לא יראני האדם וחי, וזה תואר "הקדוש ברוך הוא", הוראת קדושה בכל מקום הבדלה, שהוא נבדל מבני אדם והיינו אור ה' הנבדל מלכות הישראלי, ולפי שרצה ית"ש ששיגנו הנבראים ג"כ מאורו, צמצם ית' הארתו שתהיה מוגבלת ומצומצמת ולא בתוקף וחוזק כ"כ וכו', והוא כח אור שכינתו ית' בתוך לבבות בני ישראל, וכענין האם המגדלת בנה, כך גידול החיים הנצחיים, שנפשות בני ישראל הוא האור השוכן בהם, ועל ידו מתנהגים כל ענינים החיים האמיתיים והבדלים מן הבהמות, אבל עיקר ושרש אשר ממנו הושתלו בהעלם, הוא מן עצם האור הנבדל שהוא המוליד כל חלק וחלק אלוק בכה, ונותנם להשכינה שהוא כח הצמצום, ר"ל הכח שיסד השי"ת שיצומצם ויוכל לצאת לפועל נרגש או השגתו ית' בלב בני אדם, ואותו כח השכינה הוא המוליד ומוציא לפועל".

מנהג - תורת השכינה הקדושה

והנה עיקר ענין תורה ומצוות הוא גילוי אלוקותו ית' המתלבש ומתצמצם בחכמתו ית', וממילא ב' הבחינות הללו של גילוי אלוקותו ית' וכמו שנתבאר בדבריו לעיל, גם להם יש ב' הוראות בתורתו הקדושה.

הבחינה הראשונה היא גילוי חכמתו ית', מצד בחי' "קודשא בריך הוא" אשר הוא למעלה מהשגה ותפיסה, והיא התורה והמצווה אשר ניתנה למשה, ואף המצוות והתקנות שתיקנום חכמים, שכל אלו קיימו וקיבלו עליהם ישראל בפשיטות ובתמימות עולו ית", מחמת שהוא למעלה מהשגתם ותפיסתם, וגם הטעמים הנגלים שבהם אינם רק הארה דהארה מעומק דעומק שיש בהם [וכדמטו משמיה דהגר"א, שאף טעמיהם של גזירות חז"ל, הם גם רק הארה דהארה מעיקר טעמים וסיבותם של חכמים].

והנה דוקא על תורה זו אשר היא מסוד "קודשא בריך הוא" אשר הוא "קדוש ונבדל", כמ"ש לעיל, ע"כ שייך לברך עליו "אשר קדשנו במצותיו וצונו", שהוא בלשון

שאינו נוכח, וזה מורה שעצם המצווה שנצטוונו לקיים "וצונו", הוא מסוד קדושת אלוקותו ["אשר קדשנו במצוותיו"] הנבדל ומרומם.

אך הבחינה השניה שבגילוי חכמתו ית' שבתורתו הקדושה, היא מצד בחי' "שכינתו ית'", בסוד כנסת ישראל, היא מנהגי ישראל הקדושים, וע"כ נקרא שמם "תורת אמך", כמבואר בדברי הר"ר צדוק שהשכינה היא בבחי' "אם".

ועפי"ז בין תבין מה שפירשנו בדעת רש"י שס"ל דמנהגים "מעשה מצווה" הן, כיוון שתורה שלמה הן, "תורת אמך", אלא שהם מצד בחי' שכינתו ית'.

אך ע"כ סבר רש"י דמיהת אין לומר בו "וצונו", כיוון דשורש חיובו אינו מבחי' "קודשא בריך הוא", וכבר נתבאר שלשון "אשר קדשנו במצוותיו וצונו" הוא בסוד קודשא בריך הוא, ודוק.

סוד לית לה מגרמה כלום

אלא דאכתי יש עוד מקום עיון, דהרי עיקר ענין בחי' השכינה, הוא גילוי אלוקותו ית' למטה, ונודע דהשכינה הקדושה "לית ליה מגרמה כלום", והכל הוא רק אורו של השי"ת אלא שהוא מצומצם להיות נגלה ונתפס למטה, א"כ שייך שפיר לומר "וצונו" כיוון שכל גילוי שבשכינה הוא ממש גילוי ד"קודשא בריך הוא".

אלא דסוד גדול יש בזה, דמה ש"לית לה מגרמה כלום" וכל אורה הוא רק המקבלת מבחי' קודשא בריך הוא, הוא מבחי' ה"חיצוניות", והוא מסוד פגם הלבנה שאמרה "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד", וע"כ נאמר לה "לכי ומעטי את עצמך", ויש בזה ב' ענינים, דמלבד מה שהלבנה אורה פחות מן השמש, עוד יש בה מיעוט גדול, שאין לה אור מעצמה רק מה שמקבלת מן השמש.

אמנם כל זה הוא בחיצוניותה, אבל בעומק פנימיותה, יתגלה לעתיד לבוא שיש לשכינה הקדושה אור מצד עצמה, שהאור הנגלה של השכינה, הוא אורו ית' וגילוי ממש, ואינו רק הארה מבחי' "קודשא בריך הוא", וכשם שמאיר אור אין סוף בבחי' קודשא בריך הוא בבחי' "אין סוף בגבול", כך מאיר הוא בבחי' השכינה בבחי' "אין סוף בגבול", ועוד אדרבה, עומק סוד אלוקותו נתגלה עיי"ז דייקא שיכול הוא להתגלות גם בגבול, בסוד השכינה הק', וקיצרנו הרבה בכל זה כי אין כאן המקום להאריך בזה.

וע"כ מנהגי ישראל שהם בסוד השכינה הק', אף שבחיצוניות כל אור השכינה הוא מאור דקודשא בריך הוא, וא"כ הו"ל לומר "וצונונו", מ"מ בפנימיות אור השכינה הוא מצד עצמה, וע"כ בסוד זה אין שייך לומר "וצונונו".

ההושענות בסוד השכינה הקדושה

והנה סוד עליון זה שפירשנו מקצתו עתה, מתגלה ביותר במצוות "הושענות" דהנה ארבעה מינים הם כנגד ד' אותיות של שם הוי"ה ב"ה, והערבות הם כנגד ה' אחרונה, ובכל משך ימי חג הסוכות אינם חשובים מצד עצמם אלא הם תמיד אגודים בג' המינים האחרים, כי לית להם מגרמם כלום, אין להם שום אור עצמי, משא"כ בהושענא רבא אז נוטלים הערבות לעצמם, לגלות סוד זה שהשכינה הקדושה יש לה בפנימיות אור עליון ונורא מאד מצד עצמה.

והנה מה נעים הוא, כי מהחשובים והראשונים שבמנהגי ישראל, הוא מנהג נביאים של ההושענות ביום הו"ר, כי סוד מנהג הוא עצמו סוד ההושענא ודוק.

סוד קריאת ההלל

שוב על פי כל זה תמצא שיטתם של תוס' הנ"ל בביאורה על נכון, במה שהודו לסברת רש"י שהמנהגים אינן "מעשה מצווה", ואעפ"כ הודו לסברת ר"ת דעל קריאת ההלל וכדו' יש בה "מעשה מצווה", דגם לעומק שבדרכו של רש"י שהמנהגים הם מתורת השכינה הק', וע"כ לא שייך בהם "וצונונו", מ"מ בקריאת ההלל, שהוא כקורא בתורה, שהתורה עצמה ודאי היא מבחי' קודשא בריך הוא כנ"ל, א"כ אף שהוא מנהג שוב שייך לומר וצונו.

ממילא אם נתבונן ונעמיק עוד, נראה שקריאת ההלל, הוא בבחי' "יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", כיוון שיש בו גם בסוד קודשא בריך הוא כקורא בתורה, וגם בסוד השכינה בקיום המנהג.

והוא סוד היחוד השלם, בסוד "שני מלכים משתמשים בכתר אחד" שיתגלה לעתיד לבוא, שהשגת אלוקותו ית' יהיה מושג [בסוד השכינה] ולא מושג [בסוד קוב"ה] כאחת, ודוק.

וישולמו דברינו אלה, במ"ש בספר 'רסיסי לילה' (אות ח') שקריאת ההלל בר"ח היא הארה מתיקון העתיד, וז"ל: "זהו ענין ר"ח וכו', והוא רומז לישראל שעתידיים

להתחדש כמותה, ודוד המלך ביחוד וגו', ולכן נזכר ענין קדושת החדש בכתוב רק בענין דוד המלך עם שאול, ומשם למידין סעודת ר"ח, דאז נתחדש התגלות אור זה בעת התחלת בנין מלכות לישראל בכלל ומלכות בית דוד בפרט, שזהו התחלת התגלות רשימת אור דלעתיד וכו', וזהו ענין ההלל וכו', דמה שייך שיר קודם שנגלה הנוכח וכו', רק מצד שישראל נביאים בני נביאים שרשם דבוק בשרש הנעלם וחלק א-לוה ממעל ממש הם מכונים וכו', וזהו הכרת הנוכח דלעתיד שהוא בהווה נעלם לגמרי רק מצד דיבוקם בנעלם הם משיגים גם זה".

סוד שילוח המרגלים

אחר כל הדברים האלה, נחזור לענין ראשון, בסוד שילוח המרגלים אשר הוא בבחי' מנהגי ישראל כמו שהחילונו לבאר.

והנה מבואר בכתבי האריז"ל, שסוד שילוח המרגלים היה להכין את ישראל לשלמות התיקון של לעתיד לבוא, ואם לא היו פוגמין בחטא זה, היו נכנסין אותו הדור ומשה בראשם לארץ ישראל, והיה נעשה בזה התיקון השלם.

כי משה רבינו ואותו דור דעה, היה שרשם בבחינה הגבוהה של "קודשא בריך הוא" הנ"ל, כי היה באותו הדור גילוי השגחה וגילוי אלוקות למעלה מן הטבע ותפיסת אדם, בניסים ונפלאות עד אין חקר, אמנם ארץ ישראל ויישוב ישראל על אדמתם, הוא גילוי בבחי' השכינה.

וכבר הראנו לדעת כי עיקר השלמות והתיקון, הוא בהגלות נגלות הייחוד השלם, שיהיה אורו יתברך גם בבחי' קוב"ה, וגם בבחי' השכינה באור עצמה כנ"ל, בסוד שני מלכים משתמשים בכתר אחד, בסוד קריאת ההלל כנ"ל.

ושילוח המרגלים היה לפעול תיקון עליון זה, כי נרמזו בו שתי הבחינות הנ"ל, מחד גיסא היה שילוח המרגלים בבחי' מנהג כי עצתם של ישראל היתה, ומאידך גיסא נקראו על שמו של משה כמבואר בכתבי האריז"ל בסוד הכתוב "שלח לך אנשים", שהוא בסוד העליון דקב"ה, כמו שביארנו לעיל.

אלא שאלו המרגלים פגמו שליחותם וקלקלו, והטעם כי הם לא החשיבו [לפי מדרגתם] את סוד השכינה הקדושה, על הדרך שביארנו במאמר שלפניו, וכיוון שלא החשיבו סוד השכינה, ממילא ודאי לא הצליחו בשליחותם בתיקון הייחוד הנ"ל.

חטא מי מריבה

והנה חטא מי מריבה שהכה משה את הסלע ולא דיבר אליו, הוא גם בסוד זה, כי מבואר בכתבי האריז"ל שאותו הסלע הוא בסוד השכינה הקדושה, והוצאת מים מהסלע הוא בסוד תיקון השכינה וגילוי קדושתה.

אלא שבסוד השכינה הוא ב' בחינות כנ"ל, והוצאת המים מהסלע בדיבור, הוא גילוי קדושת השכינה בסוד האור מעצמה הנ"ל, אך הכאת הסלע הוא הגילוי ממה שמקבלת מקוב"ה, אחר חסרונה שאינה מקבלת רק מן החמה.

נמצא שהכאת הסלע הוא מעין פגם חטא המרגלים, וע"כ כלל משה ב' חטאים אלו יחד בספר דברים, ושוב העלינו אל הביאור אשר החילוננו בו.

פנימיות שיטותיהם של רש"י והרמב"ם במהות המנהג

ונוסיף בשולי הדברים עוד עומק ונופך בזה, כי הנה בתורת הרש"ש מבואר שיש ב' בחינות של נוק' ומלכות שהוא בחינת השכינה, הבחי' האחת היא סוד עטרת היסוד של הזכר, והבחי' השניה היא מלכות הכללית בסוד מלך שביעי.

והם ב' בחינות האמורות, כי בחינת השכינה בסוד עטרת היסוד, היא בחי' הארתה שמקבלת מקוב"ה, ובחינת השכינה בסוד מלך השביעי הוא בחי' הארתה מצד עצמה, ודוק.

ועפ"ז נוכל להעלות תוספת עומק, כי שיטותיהם של רש"י והרמב"ם במהות המנהג כמו שנתבאר בתחילת המאמר, ב' בחינות אלו הם, כי שיטת הרמב"ם שהמנהג יש בו "לא תסור" ואין בו "מעשה מצווה", הוא מצד בחי' מלכות דעטרת היסוד, שאין לה אור מצד עצמה, ע"כ אין בכוח זה ההארה לחדש על המנהג חלות מצווה, כי כל תקפה הוא רק הארה מבחי' דכורא, אלא דעכ"פ יש בו "לא תסור" משום שסו"ס הארת קוב"ה היא.

אך שיטת רש"י שהמנהג יש בו "מעשה מצווה" אך אין בו "לא תסור", הוא מצד בחי' מלכות דמלך השביעי, כי בפנימיות יש לה אור מצד עצמה, וע"כ אפשר בכח ההארה הזו לחדש חלות מצווה.

ודוקא רש"י הוא המגלה סוד שלמות השכינה שיש לה אור מעצמה, כי רש"י נוטריקון "רבי שלמה ירחינאה" כמו שמובא בכמה ראשונים, כי הוא שלמות

[שלמה] הלבנה [ירחינאה], אך הרמב"ם הוא בסוד "משנה תורה" שהוא סוד המלכות כעטרת היסוד וכמשנה [הקבלת אור] לתורה [בחי' קוב"ה, תפארת כנודע], ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים לקיים "מנהג", ולא מברכים על זה, עלינו להתבונן ששורש המנהגים הם מצד "כנסת ישראל-השכינה הקדושה", ולכן לא שייך לברך על זה, כי הברכה מורה על היות התורה מובדלת מאיתנו, "אשר קדשנו", והשכינה הקדושה איננה מובדלת מאיתנו כל עיקר. ואף לא שייך לומר שכל אור השכינה הקדושה, מקורה מאורו הנעלם דקודשא בריך הוא, כי בעומק ובהעלם - ולעת"ל יתגלה- גם השכינה הקדושה יש לה אור עצמי, ואורו האין סוף מאיר גם בתוך הגבול!

והיא לא תצלח

לאחר חטאם של המרגלים, ואשר נגזר עליהם שלא יכנסו לארץ, באו מן העם אל משה ויאמרו "הננו ועלינו אל המקום אשר אמר ה' וגו'", ואמר להם: "למה זה אתם עוברים את פי ה', והיא לא תצלח", וכן הוה ש"וירד העמלקי והכנעני ויכום ויכתום וגו'".

ועיין בספר 'צדקת הצדיק' (אות מ"ו) שכתב: "לרשע אמר מה לך לספר חוקי, ועל דבר זה ידו הלבבות, כי העובר על דברי סופרים נקרא רשע כמ"ש, אבל על זה אמרו הקדמונים מאמר חז"ל כל מה שאומר לך בעל הבית עשה חוץ מצא, ולא לחנם כתבה תורה ענין המעפילים בפרשת שלח אשר כבר האמינו בדברי משה [שאמר להם שכבר נגזר עליהם שלא יכנסו לארץ], ולמה לא שמעו לו במה שאמר להם לא תעלו וכו', אלא שהם חשבו שזה בכלל "חוץ מצא" [שמה שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ, הוא כבעה"ב האומר "צא", שאין צריך לשמוע לו] וכו', ועל זה העפילו לעלות אף נגד רצון השי"ת ממש וכו', והם לא הצליחו בזה מפני שאכלו פגה [שהנהגה זו לא היתה בזמנה], כמשחז"ל בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגי שאז היא העת לזה, ולכך אמר להם משה והיא לא תצלח, נראה שעצה היא אלא שלא תצלח, ודייק "והיא" שבכל מקום דרשו רז"ל היא ולא אחרת, שיש זמן אחר שמצליח, והוא זמנינו זה שהוא עקבי משיחא".

ג. נאמר בשל"ס פרשת שלח תשפ"ד.

ישראל במעמד

ונעמיק עוד בדבריו, דהנה כך איתא במדרש (לקח טוב, פר' בהעלותך): "ובהאריך הענן וכו' ושמרו בני ישראל, נאמר כאן "שמירה" ונאמר בשבת "שמירה", מה להלן חייב מיתה אף כאן [היוצא מן המחנה] חייב מיתה, וכן הוא אומר, ויעפילו לעלות אל ההר, וכתוב וירד הכנעני היושב בהר ההוא לקראתם ויכום ויכתום".

והטעם שהיוצא מן המחנה "חייב מיתה", כתב ב'צפנת פענח' (עה"ת, פר' בהעלותך): "מבואר דיש חיוב מיתה, ומשם דאז הוה כל ישראל גדר מעמד, וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות ביאת מקדש, דאם יצא הכהן באמצע עבודה חייב מיתה ע"ש, הוא הדין ישראל מן מעמד".

מבואר בדבריו, שישראל היו אז כולם ב"מעמד", וישראל במעמד הוא ככהן בעבודתו, וכשם שהכהן היוצא באמצע עבודה חייב מיתה, כך ישראל ממעמד.

המעמדות בסוד עבודת התפילה ודוד המלך

והנה ענין המעמדות עיקרו בעבודת התפילה הוא, כמ"ש הרמב"ם (בפ"י המשניות, תענית פ"ד): "והיה דעתם וכוונתם כולם להתעסק בעבודה ובתפלה, ולא היו מתעסקין בעסקיהן והיה לבם ומחשבתם בקרבנות וכו', והיו מתעסקין בעבודת השם כל אותה השבוע שהיה המשמר שלהן, בתפלה ובקריאה ובתענית".

והנה עבודת התפילה היא בסוד דוד המלך כנודע, שעסק הרבה בה וחיבר ספר תהלים, והנה אף כח ה"עזות דקדושה" הוא גם בחי' המלך, שהוא פורץ גדר ואין מוחה בידו, וע"כ ענין העצה הזאת של עזות כשאומר לו בעה"ב צא שלא ישמע לו, וכזאת אף לענין הכניסה לארץ, הוא בבחי' המלכות והתפילה ז'.

והמעפילים שיצאו מן המחנה, ויצאו "ממעמד" ועזבו את עבודת התפילה, שוב לא היו יכולים להשען על העזות הזאת, שהיא בבחי' עבודת המעמדות והתפילה, וע"כ אמר להם משה "והיא לא תצלח", כי אין העצה הזאת כוחה יפה רק עם עבודת המלכות והתפילה, והבן.

ד. במאמר "אין ויש כאחד" לפרשת בהעלותך, הוסבר באריכות הקשר בין בחינת מלכות ותפילה לעזות דקדושה, בסוד "אני ואין".

לעובדא ולמעשה

לעת כזאת, זמן עקבתא דמשיחא, עלינו להתאזר בעזות דקדושה, ואף אם איננו ראויים למדרגות גבוהות, מוטל עלינו "לקפוץ" בעזות לתוכם, אבל אנו צריכים לעשות זאת יחד עם תפילה ושפלות רוח, לא מתוך עזות גרידא, ואז "והיא תצלח".

פרשת קרח

צדיק כתמר יפרח*

תיקונו של קורח

נודע אשר הובא מהאריז"ל (ספר הליקוטים תהלים צ"ב) ש"קרח" נרמז בפס' "צדיק כתמר יפרח" בסופי תיבות, להורות שלעתיד יבוא אל תיקונו.

והנה אם תיקונו מרומז בזה הפסוק, א"כ טעם לזה התיקון גם הוא מרומז בו, וצריך להתבונן בזה.

עוד נוסיף להתבונן, כי הנה עומק ענין "תיקון" בכל מקום הוא דמלבד שענינו כפרת החטא, עוד גם ענינו התיקון הגמור, לברר ולתקן עדי שלבסוף יתברר שמתוך כל גלגול החטא ועונשו, יש בעמקות "רווח", א"כ אף ענין זה נצא לבקשו גם בזה הפסוק, מהו הרווח שאפשר להרוויח מלרצות התנשאות וגדולה, שאינה שייכת אליו.

משה יוסף ודוד

ונקדים במאמר הגמ' במס' ב"ב (דף ע"ד ע"א): **"אמר לי** [ההוא טייעא לרבה בר בר חנה] **אצית** [הקשב, לקול בלועי קורח] **מאי שמעת, ושמעית דהו אמרין משה ותורתו**

א. נאמר בשבת קודש פרשת קרח תשפ"ד לפני תפילת מוסף.

מבקשי יהודך

אמת והן בדאין, אמר לי כל תלתין יומי מהדר להו גיהנם להכא כבשר בקלחת, ואמרי הכי משה ותורתו אמת והן בדאין, ופירש שם רש"י: "כל תלתין יומין, כל ראש חדש".

וענין ראש חודש הוא בבחי' דוד המלך כנודע [ראש חודש הוא בחינת מלכות-לבנה, וכן דוד המלך], ובגמ' אמרו (מס' ר"ה כה.) דסימן שמסרו לחז"ל לקידוש החודש היה "דוד מלך ישראל חי וקים".

והנה פסוק ד"צדיק כתמר יפרח", מרמז לבחי' יוסף דאיקרי צדיק, א"כ תראה שנרמזו בהאי ענין דקורח, ג' הצדיקים, משה רבינו [משה אמת ותורתו אמת], דוד המלך [ראש חודש], ויוסף הצדיק.

וג' צדיקים אלו מבואר בחז"ל (זוה"ק ח"ב קנו.) שנסתלקו בעת רעוא דרעיון במנחה של שבת, ועולה שענינם אחוז בבחי' שבת, ואף הפסוק הזה שאנו מדברים בו "צדיק כתמר יפרח", ב"מזמור שיר ליום השבת" נאמר.

ולא יהיה כקרח ועדתו

וניטה מן הדרך כרגע לענין אחר, דהנה אחר שנאבדו קרח ועדתו מתוך הקהל, בא האזהרה לישראל "ולא יהיה כקרח ועדתו כאשר דיבר ה' ביד משה לו", ומצינו כמה שיטות בראשונים, בביאור ענין פסוק זה.

א. שיטת הבה"ג והשאלות, שהוא "לאו מן התורה", שלא לחלוק על הכהונה כקורח, וכדאמרו בגמ' (מס' סנהדרין דף ק"י ע"א): "כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה שנאמר ולא יהיה כקרח ועדתו", ומה שכללו בגמ' כל מחלוקת, פירשו, דבהני הוא רק אסמכתא בעלמא, אבל מחלוקת על הכהונה, הוא לאו מממש מן התורה.

ב. שיטת הרמב"ן (בספר המצות, שורש ח') ורש"י [כן משמע מפירושו עה"ת] שקאי אדלעיל מיניה, שנצטוו משה ליקח המחנות של עדת קרח ולעשותם ציפוי למזבח, לזכור מעשה קרח ועדתו, וע"ז בא אומר "ולא יהיה כקרח ועדתו וכו'", שע"כ ירקעום ציפוי למזבח להזכיר לדורות את חומר המחלוקת, אבל אין בו לחדש לאו מחודש.

ג. שיטת הרמב"ם (ספר המצוות שם) שאין בו לאו, אלא אזהרה על מי שיבוא לחלוק על הכהונה כקרח, שיענש כמו שהם נענשו, אף שלא יבוא עליו עונשו בבריאה חדשה שתפצה הארץ את פיה לבלעו, מ"מ יענש בצרעת "כאשר דיבר ה' ביד משה",

מבקשי יהודך

והיכן דיבר כן, כששלחו לפרעה עם ג' האותות, והאות אשר היתה "ביד משה" היתה הצרעת.

וז"ל: "שכל מי שיחלוק על הכונה ויעורר בה, לא יחול בו מה שהגיע בקרח ועדתו מן הבליעה והשרפה אבל אמנם יהיה ענשו "כאשר דבר ה' ביד משה", ר"ל הצרעת, והוא אמרו ית', "הבא נא ידך בחיקך", והביאו ראיה במה שקרה בעוזה מלך יהודה".

ודברי הרמב"ם הללו מקורם במדרש תנחומא שם דרשו כן בפסוק, אמנם הרמב"ן דחה דבריו, דכל אלו לדרשה הם, ואינם פשוטו של מקרא.

גדולה למעלה הימנו

וטרם נבוא להתבונן יותר בכל זה, נעתיק דברי רבנו צדוק הכהן בספרו 'צדקת הצדיק' (אות קצ"ג), ואלו דבריו:

"ומצינו דוד המלך ע"ה אמר "אשרי תבחר וכו'" על אהרן, והיה חומד ומתאוה להקריב קרבנות אע"פ שכבר נאמר והזר הקרב וכו', רק מ"מ בלב רשאי לחשוק, וכן בכל חמידו דאורייתא בהתפשטות כרצונו יכול להרהר בלב בלי שום פחד, רק להוציא בשפתיו ולחזן צריך באימה ויראה".

והנה מבואר שמותר לחשוק לגדולה שאינו שלו, להתאוות להקריב קרבנות, כקורח, כל זמן שזה רק במחשבה, ואינו פגם רק כשמוציאו בדיבור.

בחינה אחת שמותר לבקש גדולה

אמנם במקו"א כתב דיש בבחינה אחת שמותר אף בדיבור לבקש על גדולה שלמעלה הימנו, אך תחילה מדבר בגנות המבקש כן, וז"ל (אות רי"ד): "כשאדם מבקש על מעלה, יש לו לבקש שלא יהיה יותר מגבולו, וכמ"ש "שוא ודבר כזב הרחק ממני" פירש "שוא" דמיונות של תהו, "ודבר" היינו דברי תורה וכו', ואפילו דברי תורה רק שהוא למעלה מגבולו והרי זה כוזב, ופוסק "הרחק", וסיים ע"ז "ריש ועושר וכו' פן אשבע וכחשתי וכו'", שכשיעלה במדרגות שאינם לפי ערך כלי קיבולו יבוא לגיאות ולשקר ח"ו".

ואחר שפירש הגנות בזה, מבאר אופן שבו מותר לבקש על זה: "ועל זה ביקש יעבץ "אם ברך תברכני ורבית גבולי", הגבול תשמור שלא לצאת חוץ מגבול, כי כל

מבקשי יחודך

אחד בעל גבול, רק שבאותו גבול תתן ברכה וריבוי, כי ודאי ביד השי"ת להגדיל הגבול והכלי קיבול של האדם, וז"ש ז"ל בתמורה (זו): "ברך" בתורה "ורבית" בתלמידים, כטעם מתלמידי יותר מכולם, שכל זמן שהתינוק ממשמש מוצא, וכשנגמל גם החלב נעתק משדים, רק ע"י התינוק מתרבה החלב באם וכו', שע"י התלמידים נתגדל גבולו להיות כלי קבול יותר לקבל ברכה ושפע דברי תורה מהשי"ת, כמו לענין עשירות כשיש לו בנים הרבה וב"ב, צריך לעשירות יותר שאינו אצלו עשירות אלא לחם חוקו, וכן לענין דברי תורה, לכך הסמיך בקשת התלמידים לברכה בדברי תורה, דלולי כן שמא א"א לו לקבל כ"כ ברכה".

תוכן דבריו, דאף שגנאי הוא שיבקש גדולה שאינה לפי גבולו, מ"מ אם מתפלל שיתן לו השי"ת בכדי להשפיע לזולתו, ממילא ירחיב ה' גבולו, בבחי' מתלמידי יותר מכולם.

ההשפעה לכל מי שתחתיו באתגליא ובאתכסיא

והנראה דאין הדרך לזה דווקא בתלמידים שילמד להם ממש, דלאו כל אדם אפשר לו כן, אלא כל אחד בהשפעה למי שתחתיו, וע"פ המבואר בספר 'ליקוטי מוהר"ן' (סי' נ"ו), וכפי שנעתיק לשונו:

"כי יש בכל אחד מישראל בחינת מלכות, וכל אחד לפי בחינתו כן יש לו בחינת המלכות, יש שהוא שורר בביתו ויש שהוא מושל ביותר, וכן יש הוא מושל על כל העולם וכו'. ובחינת המלכות הזאת שיש בכל אחד היא באתגליא ובאתכסיא, באתגליא היינו הממשלה שיש לכל אחד לפי בחינתו שהוא מושל על אלו האנשים באתגליא, כפי בחינת המלכות שלו כנ"ל. ובאתכסיא הוא, כי גם יש לכל אחד לפי בחינתו בחינת המלכות באתכסיא, דהיינו שאף שאתגליא נראה שאין לו שום ממשלה על אלו האנשים, עם כל זה באתכסיא ובהעלם גדול הוא מושל על אלו האנשים, כי נשמתם הם תחתיו ונכנעים תחתיו. גם זאת הבחינה של מלכות באתכסיא היא לכל אחד לפי בחינתו וכו', ויש אחד שבתגליא אין לו שום ממשלה, ואעפ"כ באתכסיא ובהעלם גדול הוא מושל על כל הדור ואפילו על צדיקי הדור, כי כל נשמותיהם הם תחת ממשלתו ומלכותו וכו'".

מבואר בדבריו הק', שכל אחד ואחד יש לו מלכות וממשלה, גם באתגליא ע"ד שורר בביתו, וגם באתכסיא, באופן שאין נודע מי תחתיו.

מבקשי יחודך

יבקש גדולה להשפיע למי שתחתיו

וממילא המבקש גדולה להשפיע לאחרים, יבקש על דרך זה, שיתן לו השי"ת מלכות גדולה יותר וממשלה רחבה יותר, שיוכל להשפיע לעוד ועוד.

וינהג בגדולה שמקבל ומבקש עליה, כמו שממשיך ומבאר שם: "וצריך כל אחד לבלי להשתמש עם בחינות המלכות שיש לו להנאתו ולצרכו וגו', כי אם להשי"ת וכו', דהיינו להשתמש עם המלכות לעבודת השי"ת, דהיינו להחזיר ולהוכיח את כל הנשמות שנכנעים אליו", וממילא בדרך הזו, ודאי ראוי ונכון שיבקש גדולה אף למעלה ממדרגתו וגבולו, ואין בזה גנות, אלא אדרבה "הרחבת גבולו".

וענין זה שהמבקש גדולה בשביל אחרים, אין בזה משום שפע למעלה מגבולו, אלא כ"הרחבת גבולו", הוא ממש בחי' "מלכות", כי "אין מלך בלא עם", ממילא כל ריבוי "בעם", הוא ממילא ריבוי "במלכות", ואין תוספת זו שבעם גורם שינוי ותוספת חוץ למלכות, אלא מרחיב עצם המלכות, ודוק.

פגם חטאו של קורח

אחר כל האריכות הזאת, בין תבין תכליתה, כי עתה הראת לדעת דרך אחת בה יוכל האדם לבקש גדולה אשר לא ציוה ה' אותה לו, דרך אחת בה ענין קורח אשר ביקש את הכהונה אינו פגם כלל, וזה כאשר יבקש אותה לא עבורו אלא להשפעה לזולתו.

אך קרח ביקש כהונה וגדולת אהרן ובניו, לעצמו ולגדולתו שלו, וזה גנות גדול "שוא ודבר כוזב [כלשון הר"ר צדוק לעיל]", והזר הקרב יומת.

וע"כ נענש ההולך בדרך קורח ועדתו, בצרעת, כדברי הרמב"ם הנ"ל, כי עיקר הפגם הוא במלכות, שהוא מבקש מלכות וגדולה שאינו שלו, ומלכות הוא בחי' דיבור כנודע [כמ"ש בדבר מלך שלטון], וכשהוא מבקש כן להשפיע לאחרים הוא דיבור של שלום ו"לשון טוב", אבל כשמבקש גדולה לעצמו להגביה עצמו ולהרחיקו מאחרים, הוא בחי' דיבור "לשון הרע", והלשה"ר עונשו בצרעת.

תיקונו של קורח

נמצא עלה בידינו דרך תיקון עוון קורח, והוא ע"י שיבקש אותה הגדולה שביקש קורח, אבל לא לעצמו אלא להשפיע לאחרים.

והנה נודע מהבעש"ט, שענין "תיקון החטא" מחולק הוא לג' דרגות, זה אחר זה, תחילה הוא ענין ה"הכנעה", להכניע את הרע ולכופו ולהתגבר עליו, ואח"כ להתרומם יותר מן החטא והרע עד שיהיה משולל ממחשבתו אף בכח, וזה דרגת ה"הבדלה", ואח"כ עולה יותר עד שזוכה להמתיק ולתקן את החטא יותר ויותר עד שיתהפכו עונותיו לזכויות, וזה נקרא "המתקה".

ואלו הם ג' שיטות הראשונים באזהרת "ולא יהיה כקורח ועדתו" כי בזה הפסוק הוא ענין תיקון עון קורח, לבלי היות כמותו וכחטאו.

תחילה הוא ענין ה"הכנעה" והפרישות מן החטא ומן המחלוקת, וזה הוא שיטת הגאונים שכוונת הפסוק הוא לאסור באיסור לאו על המחלוקת, להכניע ולהתגבר על יצרו לבלי חטוא בפשיטות.

ואח"כ עולים יותר ל"הבדלה" להיות פרוש מן המחלוקת שלא יהיה כן אף בכח ובמחשבה כלל, ואלו הם שיטתם דהרמב"ן ורש"י, שפירשו דאינו לאו המורה על כפיית היצר, אלא הוראה כפשוטו, לבלי היות חטאו של קורח אף במחשבה.

ואח"כ הוא ענין התיקון השלם ע"י ה"המתקה", והנה נתבאר שתיקון חטא זה הוא ע"י שמכוון לבקש עבור אחרים, וזה מ"ש הרמב"ם, שכוונת פסוק זה להורות עונשו של ההולך בדרך קורח, שיענש בצרעת כמדבר לשה"ר, ומעונש זה למידין אנו שעומק הפגם בזה הוא במה שמבקש גדולה לטובת עצמו, ולא להשפיע לאחרים, וממילא נודע כי אם מבקש לטובת אחרים הרי"ז לשון טוב והוא רצוי ונכון, שזה הוא התיקון וה"המתקה".

ג' צדיקים בסוד מחשבה ודיבור

וכל התיקון הזה מרומז בפס' "צדיק כתמר יפרח", ואף בסוד ג' צדיקים, משה יוסף ודוד, הנזכרים לעיל, שנרמזו בעובדא דקורח.

כי הנה משה רבינו היה בבחי' "מחשבה", ולא בבחי' דיבור כי היה כבד פה וכבד לשון, ו"דוד המלך" הוא בבחי' דיבור, כי המלכות היא בחי' דיבור כנ"ל.

ועיקר תיקון קורח הוא יחוד המחשבה עם הדיבור, כמו שנתבאר למעלה, שבמחשבה מותר תמיד לדמות על גדולה שאינה שלו, ועיקר הפגם הוא במוציאו בדיבור,

אמנם אם מבקש לצורך אחרים, מותר אף בדיבור, נמצא שע"י שמבקש גדולה להשפיע לאחרים, הוא מיחד את המחשבה עם הדיבור, כי יכול הוא להוציא מחשבתו בדיבור ממש.

והנה בחי' יוסף הצדיק הוא בחי' משפיע כנודע, כי ע"י בחינה זו של השפעה דייקא מתייחד המחשבה עם הדיבור, שע"י יכול לבקש גדולה למעלה הימנו, וזוכה לה להרחיב גבולו.

וע"כ נרמז כל ענין זה בפס' "צדיק כתמר יפרח", כי דייקא ע"י בחי' צדיק שהוא משפיע לאחרים, כמו שמבואר בפסוק "צדיק מושל ביראת ה' (שמואל ב, כג ג)", ע"י יכול לבקש אף מדרגה שלמעלה ממנו, וזהו התיקון של חטאו דקרח.

"נחלה בלי מצרים"

וכל זה הוא בחי' שבת, כי השבת אף שהיא "מוגבלת" ליום אחד, הנה אמרו בה ש"מיניה מתברכין כל שיתא יומין", נמצא שהשבת היא בחי' השפעה שלמעלה מן הגבול, כי כל ענין שבת הוא ההשפעה לכל ששת ימי המעשה, וכל המקבל להשפיע לאחרים אין בו גבול.

וזה מ"ש חז"ל: "כל השומר שבת זוכה לנחלה בלי מצרים", כי "נחלה" בכל מקום הוא ענין השפעה בגבול ומידה מדויקת, ועל הנחלה הזאת דייקא בירכוהו שתהיה "בלי מצרים" שבכח קדושת שבת זוכה האדם שהגבול עצמו יורחב ויתרבה למעלה למעלה, להשפיע וליתן לאחרים, ודוק.

לעובדא ולמעשה

כשאדם רוצה מדרגה שלא שייכת אליו, היא למעלה ממנו, הדרך לזכות בה הוא, שירצה אותה לא לצורך עצמו אלא כדי שיוכל להשפיע לאחרים, אם על משפחתו או על חביריו וידידיו, וכל מי שנמצא תחת השפעתו, ואז יוכל לזכות לקבל אף מה שלמעלה ממדרגתו.



ומלאה הארץ דעה את ה' י

כמה הערות בפרשה

נמנה כמה הערות בפרשתנו, אשר העירו ופלפלו בהן המפרשים:

א. מה ראה קורח לשטות זו, דוקא אחר חטא המרגלים ואחר שראה עונשם ואשר נגזר עליהם שלא יכנסו לארץ.

ב. במה שטען קורח: **"כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו על קהל ה'",** וענהו משה: **"המעט מכם כי הבדיל אלוקי ישראל אתכם מעדת ישראל וגו', רב לכם בני לוי",** ולכאורה טענת קורח היתה כלפי כל ישראל שהתנשאו עליהם ולא על בני לוי בפרט, וא"כ מה ענין תשובת משה להם על גדולת בני לוי.

ג. ענין העונש שפצתה הארץ את פיה לבלעם, היאך הוא מידה כנגד מידה על חטאם.

ד. מה היה הצורך להוסיף עוד ראיה לטעותו של קורח, ע"י שפרח מטה אהרן מכל מטות שבטי ישראל, אחר שכבר הוכח צדקתם של משה ואהרן במה שפצתה הארץ את פיה, ושאר הניסים שנעשו שם.

מצות "ועבד הלוי הוא"

ונקדים לביאור הערות אלו, לחקור בענין מצוות עבודת הלוי בביהמ"ק, אשר נצטוו עליו כמ"ש "ועבד הלוי הוא".

ב. נאמר בשבת קודש פרשת קרח תשפ"ד לפני תפילת מנחה.

וז"ל הרמב"ם (ספר המצות, מ"ע כ"ג): **"והמצווה הכ"ג היא, שנצטוו הלויים לבד לעבוד במקדש בעבודות ידועות כמו נעילת השערים ולומר השיר עם הקרבן, והוא אמרו יתעלה ויתברך שמו "ועבד הלוי הוא", ולשון ספרי "שומע אני אם רצה יעבוד ואם לא רצה לא יעבוד, ת"ל ועבד הלוי הוא, על כרחו".** כלומר, שהוא חובה וציווי מוטל עליו בהכרח, וזה, כלומר עבודת הלויים, כבר התבארה מה היא במקומות מתמיד ומדות".

מבואר מדבריו, שגדר המצווה היא "עצם העבודה" שיעבדו הלויים בביהמ"ק, ועוד מוכח כן מלשונו במנין הקצר שמנה בריש הלכות כלי המקדש, וז"ל: **"שיעבוד הלוי במקדש"**.

אלא דבהלכות כלי המקדש עצמם בפ"ג, משמע שעיקר המצווה היא לא "עצם העבודה", אלא "פניותם והכנתם לעבודת המקדש", וז"ל: **"ומצוות עשה להיות הלויים פנויים ומוכנים לעבודת המקדש, בין רצו בין לא רצו שנאמר ועבד הלוי הוא את עבודת אהל מועד, ובן לוי שקבל עליו כל המצוות לויא חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו עד שיקבל את כולן",** והדברים צריכים תלמוד.

שלא יעשה אחד מלאכת חבירו

עוד כתב הרמב"ם שם בסוף הפרק: **"וכשם שהלויים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הכהנים, כך הכהנים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הלויים שנאמר גם הם גם אתם, וכן הלויים עצמם מוזהרים שלא יעשה אחד מלאכת חבירו, שלא יסייע המשורר לשוער ולא השוער למשורר שנאמר איש איש על עבודתו ואל משאו, לויים שעבדו עבודת הכהנים או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו, חייבין מיתה בידי שמים שנאמר ולא ימותו"**.

וצריך גם לדין זה תוספת טעם, דהנה בעבודת הכהנים אין מצווין "שלא יעשה אחד מלאכת חבירו", וגם לאחר שחילקו הכהנים לכ"ד משמרות, וגם אחר הגורלות בתוך המשמרות, מ"מ אין מוזהרין לבלתי יעשו אחד עבודת חבירו, כמו הלויים.

בשגם צריך בזה עוד ביאור, דכללא הוא ד"מסייע אין בו ממש", וא"כ על מה מבואר בדבריו דאף אם רק סייע לוי במלאכת חבירו חייב מיתה.

הלימוד אף הוא עבודה

והנראה בביאור הטעם לזה ע"פ דקדוק אחר במ"ש הרמב"ם לעיל מיניה שם (הלכה ז'): "אין בן לוי נכנס לעזרה לעבודתו עד שילמדוהו חמש שנים תחלה, שנאמר זאת אשר ללויים מבין חמש ועשרים שנה, וכתוב אחד אומר מבין שלשים שנה, הא כיצד חמש ללמוד, ואינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש, שנאמר איש איש על עבודתו".

והמפרשים נתקשו בדקדוק לשונו, שמתחילת דבריו משמע שאינו יכול להיכנס לעבודה עד שיהיה בן שלושים, ומסיים דבריו "ואינו נכנס לעבודה עד שיגדיל", הא ודאי הגדיל אם הוא בן שלושים.

ונראה לפרש, דהנה דקדוק יש בדבריו שבתחילה כתב "נכנס לעזרה לעבודתו", ובסוף כתב "נכנס לעבודה" סתם, ונראה לחדש, דבסוף דבריו לא מיירי מעבודה ממש בעזרה, אלא מן ה"לימוד" דחמש שנים היאך לעבוד, דגם אותו הלימוד אסור שילמוד עד שיגדיל, והטעם דגם הלימוד עצמו נקרא בשם "עבודה".

מהות עבודת הלויים

והעמקות בזה הוא, שיש חילוק מהותי בין עבודת הכהנים לעבודת הלויים, עבודתם של הכהנים הוא כ"חפצא" בעבודת הקרבן, להיות הקרבן נקרב ע"י כהנים, ואין החיוב על הכהן עצמו בחיוב "גברא" לעבוד, משא"כ עבודתם של הלויים הוא "גברא" שהחיוב הוא על הלוי לעבוד.

ממילא בעבודתם של הלויים כיוון שהוא חיוב "גברא" על הלוי, נזהרו לבלתי יעשה האחד מלאכת חבירו, כי על כל אחד מהלויים חיוב "גברא" של עבודה אחרת, מהם משוררים ומהם שוערים, והיאך יעשה האחד חיובו של אחר.

משא"כ עבודתם של כהנים אינה חיוב "גברא" עליהם, אלא חיוב על הקרבן שיוקרב ע"י כהנים, ע"כ כל כהן כשר להקריבו, וכל כהן רשאי לזרוק דמו או להקטיר אבריו, כי חיוב הקרבת הקרבן ע"י הכהן נעשית בכל כהן.

פנויין ומוכנים לעבודת המקדש

ממילא כיוון שעבודתם של הלויים הוא חיוב גברא עליהם, דלא כעבודתם של כהנים, ע"כ בעבודתם של הלויים נתחדש תוספת חיוב והוא שיכין ויפנה עצמו לעבודה זו, וילמד עבודה זו למשך זמן ארוך, שע"ז יחול על הלוי שם "משורר" או "שוער" שהוא החיוב "גברא" המיוחד לו, ולא יוכל לוי אחר לעבוד העבודה המיוחדת לו שלמדה למשך חמש שנים [כי אם לא יקדיש מזמנו ויפנה עצמו ללמוד עבודת השיר בפרטות, היאך נדע מי מן הלויים הוא משורר או שוער שיצטוו לבלתי יעשה האחד מלאכת חברו, ודוק].

וע"כ הרמב"ם בביאור מצוות עבודת הלויים, כך כתבה וכמ"ש לעיל: "ומצות עשה להיות הלויים פנויין ומוכנים לעבודת המקדש", על הדרך שביארנו, כי העבודה מוטלת עליהם בחיוב גברא.

ושוב גם נתבאר על נכון דברי הרמב"ם במ"ש: "ואינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש", וכפי שביארנו שם שכוונתו על הלימוד, כי הלימוד עצמו הוא ממש חלק מהותי מן עבודתם של הלויים, ואסור שיכנס ללמוד עד שיגדיל יגדיל ויהיה איש.

ושוב עפ"ז תתבאר גם התמיהה שתמהנו על מה גם המסייע בלבד חייב, דכיוון ששם "משורר" או "שוער" שניתן על כל לוי, הוא משום לימודו בלבד, ממילא גם בסיוע בעלמא הרי הוא כ"משורר ושוער", וע"כ שוב אם עשה כן הרי נכנס למלאכת חבירו, וחייב מיתה, ודוק.

עומק טענת קרח

אחר אריכות הדברים האלה, נחזור לראשית דברינו, בביאור עומק מחלוקתו של קורח.

דהנה בספר 'היכל הברכה' ביאר שקורח טעה וסבר שישראל כבר מוכנים לגאולתם השלמה, ועומק טעותו היה משום שסבר שהחומריות של העולם אינו יכול להתקדש ולהזדכך ואין יכול להתגלות בו גילוי אלוקותו ית', וממילא עיקר הגאולה, התיקון והשלמות תלוי רק בפנימיות בסוד "נשמתם של ישראל", ולא בזיכרון ותיקון החומר והגשמיות, וכיוון שמצד הפנימיות כבר "כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה'", הרי הגיע זמן גאולתם, כי אין להמתין על זיכרון החומר והגשמיות, כי ממילא א"א שיתגלה בו גילוי אלוקות.



וע"כ ביקש קורח שתהיה הכהונה ברשותם של הלויים, כי עבודת הלויים היא חיוב "גברא" עליהם, ולא "חפצא" כעבודת הכהנים וכו"ל, וסבר קורח שאין הגאולה תלויה רק בסוד הנשמה שהיא בחי' "גברא", וא"א שתתגלה השלמות בסוד "חפצא" ובחומר, וכל גילוי אלוקותו שבביהמ"ק בסוד דירה בתחתונים, אינו אפשרי לפי טעותו של קורח, רק בבחי' "גברא" ע"י שבט לוי, ולא בבחי' "חפצא" ע"י הכהנים.

בחינת "אור" ובחינת "עצם"

ובאמת טעה הרבה בזה, כי מבואר הרבה בספרי קודש, שיש ב' בחינות של גילוי אלוקותו ית', יש גילוי אלוקותו בסוד "אור" שאינו עצם ה"יש האמיתי" של אלוקותו ית', אלא אורו בלבד, הנתפס מצידנו ולפי ערכנו, ממילא הגילוי הזה נידון בערכין של התופס אותו בלבד.

ויש גילוי הגבוה יותר בבחי' "עצם", שהוא גילוי אלוקותו ית' מצדו בבחי' ה"יש האמיתי" של אלוקותו, והוא מציאות אמת מוחלטת שאינו תלוי בכלי וערכי ההשגה והתפיסה של המקבלים התחתונים.

החילוק בין ב' בחינות אלו

והנה הגילוי בבחי' אור, הוא שייך לסדר ההשתלשלות שהוא לפי ערך ומדרגת המקבלים, אך מדרגת העצם, הוא גבוה למעלה מסדר ההשתלשלות.

עוד חילוק ביניהם, כי הגילוי אשר בבחי' אור, יכול להתגלות רק בבחי' הנשמות, אבל החומר והגשמיות אין יכול להתגלות בו בחי' גילוי האור הזה, כיוון שהחומר היפך האור הוא, ולא עוד אלא לפי סדר ההשתלשלות, החומריות והגשמיות היא המדרגה התחתונה והשפלה ביותר המרוחקת ביותר מאורו ית', בסוד עשיה שבעשיה.

אמנם הגילוי אשר הוא מסוד העצם, אדרבה, עיקר גילוי הוא דווקא בחומר והיש והגשמיות שבעוה"ז, כמבואר באורך בספה"ק, שהחומר והעוה"ז שייך למדרגת עצם ולא למדרגת אור, והגילוי הזה הוא "למעלה מסדר ההשתלשלות".

וזה סוד "עיקר שכינה בתחתונים", כי "עיקר שכינה" הוא בחי' עצם, כמבואר בספרי חסידות, וגילוי זה דייקא הוא בתחתונים.



ודע כי באמת כל הגילוי בבחי' אור הוא רק כדי שנוכל להתקשר לאור ועי"ז יעלה ויבא בידינו להשיג ולתפוס מעט הגילוי דבחי' עצם.

מצוות מעשיות הם מבחי' גילוי "עצם"

והנה בסוד הגילוי דבחי' עצם, שם הוא סוד מצוות מעשיות, גדרם והלכותיהם, כי המצוות המעשיות וחוקיהם הם שוים לכל איש ישראל בבחי' "תורה אחת היא לכם ולגר הגר בתוכם", והוא גבוה מתפיסת הנשמות ששם יש חילוקי נשמות לבחינותיהם ותפקידיהם.

עוד תדע, כי מדרגת גילוי דבחי' עצם, הוא סוד שער החמישים שהוא עיקר מדרגתו של משה רבינו כמו שהארכנו במקום אחר, וממילא גילוי זה הוא בסוד משה רבינו.

קורח לא האמין לסוד זה

וקורח האמין רק בבחינה הראשונה של גילוי האור, ולא האמין במדרגה העליונה והנעלמה של גילוי בחי' עצם.

וע"כ חלק על משה רבינו אשר מדרגתו העליונה היא בבחי' עצם כנ"ל, כי לא האמין שיכול שתתגלה אלוקותו ית' בתוך החומר, וע"כ גם תמה וטען הרבה על המצוות המעשיות, כי לפי דרכו אין העבודה רק בבחי' הנשמות כ"א לפי נשמתו, והיאך אפשר שתהיה תורה אחת לכולם.

ישוב ארבע הקושיות

ומעתה נוכל לחזור ולהביא אל הביאור ארבע קושיותנו אשר עוררנו בתחילה.

א. הטעם שהתעורר קורח לזה דוקא אחר חטא המרגלים והגזירה שנגזרה על ישראל, כיוון שסוד הגילוי דבחי' עצם, הוא דייקא בארץ ישראל [ששם נתגלה ביותר בחי' עיקר שכינה בתחתונים, ושם הוא מקום שאפשר לקיים בו הרבה מצוות המעשיות], וכיוון שנגזר על ישראל שלא יכנסו לארץ, היה בחי' העלם בגילוי זה, וע"כ ראה קורח לשטות זו.

ב. הטעם שענהו משה על טענתו: "כי כל העדה כולם קדושים", והשיבו "המעט מכם כי הבדיל וגו', רב לכם בני לוי", כי עיקר טענתו מעיקרא היתה שתתן הכהונה לבני

לוי דייקא, אלא שטעמו לזה היה שאין גילוי אלוקותו אפשרי רק בבחי' "גברא" ולא בבחי' "חפצא" וע"כ ראוי שבני לוי בלבד יהיו המופקדים על גילוי אלוקותו שבביהמ"ק, וכמו שנתבאר.

ג. הטעם שנענשו דייקא שפצתה הארץ את פיה לבלעם, מבואר ממילא, כי הוא טען שא"א שיהיה גילוי אלוקותו ית' בארץ החומרי, ובזה דייקא נענש שבלעתו הארץ, ובזה יובן מ"ש חז"ל שפי הארץ שבלעתו לקורח תשיר לעתיד "מכנף הארץ זמירות שמענו", כי הארץ עצמה תזדכך ותתעלה בתיקון שלם.

ד. וע"כ היה גילוי טעותו של קורח, דייקא במה שפרח מטה אהרן ויגמול שקדים, כי השקדים ממהרים להתבשל, וזה להורות, שהחומר יכול שתתגלה בו אלוקותו, דייקא מבחי' עצם שהוא למעלה מסדר ההשתלשלות, וזה כשקדים שממהרים להתבשל יותר מסדר הרגיל של כל האילנות, ועי"ז נתברר ביותר אמיתת נבואתו של משה רבינו עליו השלום.

לעובדא ולמעשה

פגמו של קרח היה, שלא האמין שאלוקות יכול להתגלות גם בתחתונים ממש, בחומר של העולם הזה, והתיקון הוא, להאמין שאף כל החומר כולו, מלא באלוקות, ועצמותו יתברך כביכול מתגלית דווקא מתוך דברי העולם הזה, "עיקר שכינה בתחתונים" דייקא.

כהן לוי וישראל

כהנים איקרי לויים או לאו

הנה חקירה נודעת היא בגדר "כהן", האם בכהן כלולה גם קדושת לוי, או שהוא כהן בלבד והופקע ממנו קדושת לוי.

והגר"ח פלפל בזה הרבה, ונעתיק לשונו (בחי' על הרמב"ם, הל' איסורי ביאה, פט"ו, ה"ט):
 "דהנה לכאורה קשה הא דאמרינן בסוגיא דבכורות, כהנת שילדה, בנה חייב בה' סלעים משום דכיוון דאיבעלה לנכרי הויה לה זרה ובנה לאו כהן הוא ע"ש בסוגיא.

וקשה, דנהי שנפקא מינה דין כהונה, הא אמרינן ביבמות דכהנים הוו נמי לויים א"כ ליהוי בנה לוי, דמלוייה הא לא איפקעה לה בהא דנבעלה לנכרי, כדאמר לעיל דלוייה שילדה פטור מה' סלעים, וקשה אמאי בן הכהנת חייב בה' סלעים.

ועיין בתוספות שם שכתבו, וז"ל: "ואפילו קדושת לוייה פקעה מינה וגרעה מלוייה וכו', דקדושתה מגופא אתיא כשמתחללת פקעה קדושתה לגמרי עכ"ל, אכן תירוצם זה לא שייך אלא על זה הצד שקדושת כהונה נכלל בה קדושת לוייה, ועל זה הוא שכתבו דכיוון דקדושתה מגופא אתיא ע"כ כשמתחללת פקעה קדושתה לגמרי.

אבל הרי עדיין צ"ע, דהרי באמת כל כהן הוי ג"כ לוי מלבד קדושת כהונה דאית בה דהרי הוא ממשפחת לויים, אלא ודאי נראה מוכח מזה, דאף דכהנים איקרי לויים, מ"מ דין כהונה מבטל ומפקיע דין לוייה מיניה, דכהנים לויים וישראלים שלשה שמות ותלתא קהלי מיוחדים נינהו, וכל משפחות כהונה אינה בדין משפחת לויים, והא דאיתא

ביבמות דכהנים נמי אקרי לויים, לאו מדין משפחת לויים הוא דאתינן עלה כי אם מדין כהונה שכוללת בה גם עניני לויים, וע"כ כשאבעלה לנכרי דאיפסלה מן הכהונה, דבנה נמי לאו כהן הוא, ממילא הוא זר גמור דאין בו גם דיני לוייה ג"כ וחייב בה' סלעים".

תוכן דבריהם, ד"כהן" הופקע ממנו קדושת לוייה, ומ"ש בגמ' ביבמות ש"כהנים נמי איקרי לוויים", הוא רק בדיני כהונה שיש בהם גם דיני לויים, אבל קדושת לוי עצמו אין בהם כלל, וע"כ כהנת שנבעלה לנכרי, והופקעה מן הכהונה, הרי היא כישראלית, ואין בה קדושת לוייה, כי לעולם לא היה בה קדושת לוייה.

דעת הרמב"ם בזה

אלא דיש להעיר על מסקנתו מלשון הרמב"ם שכתב (הלכות כלי המקדש, פ"ג ה"א): "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש, שנאמר בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי", משמע שגם הכהנים בכלל כל זרע לוי המובדל לעבודת המקדש, וכן מוכח גם מלשון הפסוק שהעתיק הרמב"ם.

וכן מוכח קצת ממ"ש אח"כ (בריש פ"ד): "כהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות שנאמר ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים", ומסתבר שאין כוונתו רק לספר השתלשלות סדר ההבדלה, שקודם הובדלו כל שבט לוי, ומתוך שבט לוי הובדלו הכהנים, אלא כוונתו לבאר ענין זה, שגם הבדלת הכהנים היא חלק מהבדלת שבט לוי, אלא שלכהנים נוספה קדושה על קדושת לווייתם, לעבודת הקרבנות, אבל קדושת לוי נותרה בהם.

ואם כדברי הגר"ח, קדושת הכהונה אינה באה מתוך קדושת שבט לוי, אלא היא קדושה חדשה לגמרי, ולפי דרכו על מה הוצרכו הכהנים להבדל תחילה בתוך שבט לוי, ואח"כ להבדל שוב בקדושה חדשה של הכהונה, אם אין קדושת הכהונה מיוסדת ומשתלשלת מקדושת הלוייה.

סדר בירורי הניצוצות

ונפנה לבאר ענין אחר על פיו נוכל להעלות עומק יותר בכל הנ"ל.

מבואר בכתבי האריז"ל והרש"ש, היאך כל סדר התפילה מכוון להעלאת ניצוצות הקדושה שירדו לעמקי הקלי', שבכל הניצוצות יש בהם חלק השייך לעולם העשייה, חלק השייך לעולם היצירה, וחלק השייך לבריאה, והשייך לאצילות.

ותחילה בסדר הקטורת אנו מעלים כל הניצוצות מן הקלי', לעולם העשייה, ושם החלק השייך לעשייה מתברר בירור גמור ונכלל בשורשו בעולם העשייה, ואח"כ בפסוקי דזמרה מעלים הניצוצות לעולם היצירה, ונתברר שם השייך לעולם היצירה, ושוב ביוצר עולים לבריאה ונתברר השייך לבריאה, ואח"כ בשמו"ע עולים לאצילות שם סיום בירור הניצוצות.

והטעם שמעלים כל הניצוצות לעולם העשייה, אף שרק חלק מהם שייך לעולם העשייה, וכן עוד מעלים הכל לעולם היצירה, אף שרק חלקם הוא לעולם זה, ואין מעלים כל חלק לעולם השייך לו בזמנו, יש בזה כלל גדול בעבודת בירורי הניצוצות, דאף שכל חלק מהם שייך לעולם אחר, מ"מ כדי לתקנם ולבררם הבירור הנצרך להם, צריכים שיעלו עם חלקי הניצוצות שלמטה מהם, וע"י הבירור של הניצוצות שלמטה מהם, מכין אותם לעלות ולהתברר במדרגה הגבוהה יותר.

וע"כ אף שחלקי הניצוצות דאצילות על דרך משל, אינם מתתקנים רק בבואם לעולם האצילות, מ"מ צריכים הם להשתתף בבירור כל חלקי הניצוצות שלמטה מהם, מעשיה ליצירה, ומיצירה לבריאה, וכ"ז מכין אותם כשיעלו לאצילות להתברר שם.

קדושת הכהונה מתוך קדושת הלוייה

וע"פ יסוד זה, תבין שכן הוא גם לקדושת הכהונה, דאף שקדושת הכהונה קדושה מצד עצמה היא [ואינה משתלשלת כלל מקדושת הלוייה], מ"מ כדי להכין שבט הכהונה לקבל קדושה גבוהה זו, בהכרח להם שקודם יעלו לקדושת הלוייה, וקדושה זו תכניסם לעלות עוד לקבל קדושה הגבוהה דקדושת הכהונה.

כהן ולוי בסוד רצוא ושוב

והנה מבואר באיזהו מקומן בספרי החסידות, שבחי' "לוי", הוא העבודה של "רצוא" שהוא בסוד גבורות ובסוד מוחין דאימא, שהיא העבודה של ההתלהבות והחשק לעלות למעלה וכו', ובחי' "כהן" הוא עבודת ה"שוב" בסוד חסדים ומוחין דאבא, שהיא העבודה להיות מעורב עם הבריות בביטול והכנעה, וכבר הרחבנו בזה הדיבור בכמה מקומות בדברינו.

והנה אף מדרגת הלוי מדרגה עליונה וגבוהה היא, אך כיוון שהיא מצד הגבורות, צריכה מיתוק ע"י החסדים של הכהנים, וזה ע"י שיהיו הלויים נכללים בחסדים

של הכהנים, אמנם זה צריך שיהיה דייקא באופן שיהיו נכללים בכהנים אך לא תתבטל מציאותם לגמרי בחסדים של הכהנים.

וכל זה הוא ע"י שהכהנים יש גם בהם בחי' קדושת לוויה, וכיוון שקדושת לוויה הזאת שבכהנים הם גבורות ממותקות, יכולים הלויים להכלל בסוד הכהנים בקדושת הלוויה שיש גם בהם שהיא ממותקת, אך באופן זה אף שנכללים אין בזה לבטל ענינם, אלא רק בסוד המתקה בלבד [כיוון שאין נכללים בקדושת הכהונה שבהם, אלא בקדושת הלוויה שבהם הממותקת בקדושת הכהונה], ודוק היטב.

פרשת חוקת

פרה אדומה וסוד נעשה ונשמע

תבוא פרה ותכפר על העגל

נודעים דברי חז"ל שאמרו על מצוות פרה אדומה (והביא דבריהם רש"י בריש פרשתן):
 "משל לבן שפחה שטינף פלטרין של מלך, אמרו "תבוא אמו ותקנח הצואה",
 כך תבוא פרה ותכפר על העגל".

והנה בשעת חטא העגל, "התנצלו בני ישראל את עדים" שקבלו במתן תורה, כמ"ש חז"ל (שבת פח ע"א): "דרש ר' סימאי, בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל, קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, וכיוון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום, שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

ולפי זה נמצינו דורשים, כי אם ע"י חטא העגל בא פגם לענין "נעשה ונשמע", ותיקון חטא העגל הוא ע"י מצוות פרה אדומה, ומצוות פרה אדומה באה לטהר טומאת מת, המצא תמצא שבחי' נעשה ונשמע הוא בחי' חיים, והפכו הוא בחי' מוות, וע"כ תיקון הפך בחי' נעשה ונשמע שהוא בחי' מוות, הוא ע"י פרה שמטהרת מטומאת המת.

ואמת כן נמצא בס' 'ליקוטי הלכות' (הל' עירובי תחומין ה"ד, אות ט"ו), וז"ל: "וזה בחינת פרה אדומה וכו', ועל ידה מטהרין מטומאת מת, כי עיקר החיים הוא בחינת "נעשה ונשמע", כי "נשמע" בחינת נסתר (ע"פ מ"ש בליקו"מ סי' כ"ב, עיי"ש), זה בחינת נשמה שאי אפשר להשיגה, ו"נעשה" זה בחינת הגוף, וכשזוכין להמשיך בחינת ה"נשמע" ולעשותה ממנו "נעשה", על ידי זה נתחבר הנשמה עם הגוף ומאירה הנשמה בהגוף וזה עיקר החיים, כי עיקר החיים הוא הדעת בבחינת "והחכמה תחיה וכו'", דהיינו לדעת ולהשיג מה שהיה נסתר ממנו שהוא בחינת הנשמה כנ"ל".

ונוסיף עוד דהנה חטא העגל הוא בחי' מוות, כי לולא חטא העגל, היו זוכים ללוחות הראשונות, ומובא שהלוחות הראשונות היו תיקון השלם דחטא אדה"ר, ואם היו זוכים להם היו חיים לעולם כקודם החטא, אלא שחטאו בעגל ועי"ז המשיכה גזירת המוות דאדה"ר, וע"כ בא ע"י חטא העגל פגם בבחי' "נעשה ונשמע" שענינו הוא בחי' "חיים".

חטא העגל היה נסיון בהתחזקות בנעשה ונשמע

ולפי דברינו שחטא העגל הוא היפך ענין נעשה ונשמע, נמצא שנסיון זה של העגל [כשחשבו שמת משה רבינו ח"ו, וע"כ לא ירד מן ההר], היה נסיון בבחינה זו דייקא של "נעשה ונשמע" ואם היו מתחזקים אז בבחינה זו, לא היו חוטאים, והבן.

מטמאין את הכהן השורף את הפרה

ולמעמיק יותר בכל זה, נקדים לבאר דין אחד מדיני מצוות פרה אדומה, וזה החילוננו.

כך שנינו במס' פרה (פרק ג', מ"ז-ח): "ומטמאין את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים, שלא יהו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית, סמכו ידיהם עליו ואומרים לו אישי כהן גדול טבול אחת, ירד והטביל ועלה ונסתפג וכו'".

והטעם שהיו מטמאין את הכהן, דחכמים דרשו שטבול יום כשר לשרוף את הפרה [ממ"ש כמה פעמים שהעוסק בפרה יהיה "איש טהור", דרשו חכמים דסגי ב"טהרה כל דהו"], והצדוקים לא קיבלו דברי חכמים, ולהוציא מליבם, תיקנו חכמים לטמאות דוקא את הכהן ולהטבילו, ועי"ז יהיה טבול יום.

טומאה דאורייתא או דרבנן

ונחלקו הראשונים, אם היו מטמאין את הכהן, בטומאה דאורייתא, או בטומאה דרבנן בלבד.

לדעת הרמב"ם טימאוהו בטומאה דאורייתא, כמ"ש בהל' פרה (פ"א הי"ד) וז"ל: "הצדוקין היו אומרים שאין מעשה הפרה כשר אלא במעורבי שמש, לפיכך היו ב"ד בבית שני מטמאין את הכהן השורף את הפרה בשרץ וכיוצא בו, וטובל ואח"כ עוסק בה כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם לא מן הקבלה". וממ"ש "בשרץ וכיו"ב" מוכח שס"ל שבטומאה דאורייתא מטמאים אותו.

אמנם התוס' ועוד ראשונים לא סברו כן, וז"ל התוס' (ריש מס' יומא): "לאו בטומאה דאורייתא מטמו ליה, דלא הוי מזלזלי בה כולי האי, אדרבה, אמרינן בפרק אין דורשין, בגדי אוכלי קדש מדרס לחטאת [שמחמירים לחטאת פרה, יותר מסתם קודש, ובגדים הטהורים לקודש הרי הם טמאים טומאת מדרס לפרה], אלא כדתנן בפ"ג דמסכת פרה, סמכו ידיהם על ראשו ואומרים לו אישי כהן גדול רד טבול אחת [וסמיכה זו שנגעו בו, היא הטומאה שטימאוהו] דמחמת שנוגעין בו חשבינן ליה כטמא טומאה דרבנן, דאחיו הכהנים חשיבי כטמאים לגבי ידיה, דבגדיהם מדרס לחטאת כדפרישית", וכדברי התוס', כן פירש הר"ש בפ"י המשנה במס' פרה שם, וכן הוא בפ"י הרא"ש.

שיטת הרמב"ם בענין סמיכת הזקנים

וסמיכה זו שסמכו הזקנים ידיהם על ראשו [שלדעת התוס' היא הטומאה שטימאוהו], גם הרמב"ם הביאה, וז"ל: "כיצד שורפין אותה, זקני ישראל היו מקדימין ברגליהן להר המשחה ובית טבילה היה שם, וכהן והמסעדין בשריפתה והפרה יוצאין על הכבש ובאין להר המשחה, ומטמאין את הכהן וסומכין הזקנים את ידיהם על הכהן ואומרים לו טבול אחת, ואם היה כהן גדול אומרים לו אישי כהן גדול טבול אחת", אלא דלשיטתו דהרמב"ם, אין הסמיכה הזו נעשית לטמאותו, אלא מסדר עשיית הפרה היא.

הערות על שיטת הרמב"ם

והנה דעת הרמב"ם צריכה באמת ביאור, מטענת התוס' "דודאי לא היו מזלזלין בה כולי האי", והיאך מצד אחד תיקנו בה חכמים מעלות רבות להרחיקה מטומאה,

מבקשי יחודך

ומצד שני, טימאווה לכהן בטומאה דאורייתא [דאם כדי להוציא מליבם די בטומאה דרבנן כדעת התוס', ועל מה הוסיפו כ"כ לטמאותו טומאה דאורייתא].

עוד צריך לבאר בשיטתו, על מה באמת סמכו הזקנים את ידיהם על ראשו, דלפי התוס' ניחא, דעשו כן כדי לטמאותו טומאה דרבנן, אבל לדעת הרמב"ם צריך טעם לסמיכה זו.

עוד יש לדקדק במה שהאריך והוסיף בלשונו: **"וטובל ואח"כ עוסק בה כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם לא מן הקבלה"**, מה עומק כוונתו בזה.

והנה אם נדקדק בדברי הרמב"ם עוד, הנה תראה בלשונו (שהובא כבר לעיל) שכתב: **"כיצד שורפין אותה, זקני ישראל היו מקדימין ברגליהן להר המשחה ובית טבילה היה שם, וכהן והמסעדין בשריפתה והפרה יוצאין על הכבש ובאין להר המשחה"**, וגם זה נדרש אל הביאור, על מה צריכים הזקנים להקדים להיות בהר המשחה קודם שמוציאין את הפרה מהר הבית.

הטעם שהמוציא את הפרה אינו נטמא

ועוד נוסיף הערה על כל הערותינו ודקדוקינו, דהנה הוצאת הפרה מהר הבית להר המשחה, היא חלק מסדר עשיית הפרה [ואינו רק היכי תמצי שתהיה הפרה בהר המשחה, דע"כ מצינו דינים מיוחדים בזה, שאסור להוציא ב' פרות יחד, או להוציא הפרה עם בהמה אחרת, וכ"ש במס' פרה פ"ג מ"ז], וא"כ אמאי אין המוציא את הפרה טמא, כשאר העוסקים בעשיית הפרה, וכמבואר בדברי הרמב"ם (ריש פ"ה) **"כל העוסקים בפרה מתחלה ועד סוף מטמאין בגדים כל זמן עשייתן, שנאמר בשוחט ומשליך וכו'"**.

והנה באמת לפי גירסתנו בגמ' (זבחים קה ע"א) אף המוציא את הפרה טמא, אמנם בתוס' (ב"ק ע"ז ע"א, ד"ה פרה (ב)) ועוד ראשונים לא גרסוהו, וכן משמע מדברי הרמב"ם שהזכיר כל הטמאים מעשיית הפרה, ולא הזכיר את המוציא מהר הבית.

"להרבות בטהרתו"

ולהעלות ביאור לכל דברינו אלה, נעתיק דברי הרמב"ם בריש פ"ב (שם) וז"ל: **"מעלות יתירות עשו בטהרת פרה אדומה, והרחקות גדולות הרחיקו מטומאת המת**

מבקשי יחודך

בכל מעשיה, מפני שהיא כשרה בטבולי יום חשו שמא יבואו לזלזל בה, ומפני זה כשמפרישין הכהן השורף וכו', ולא היו אחיו הכהנים נוגעים בו כדי להרבות בטהרתו", והנה תראה שדקדק בלשונו וכתב **"להרבות בטהרתו"** ולכאורה הו"ל **"להחמיר בטהרתו"**, או **"להזהר בטהרתו"**, דמה **"ריבוי"** יש בטהרה ע"י שמחמירים בה.

והנראה דביקש הרמב"ם להודיע עיקר גדול בכל זה, דמה שהחמירו חכמים בפרה, ותיקנו בה מעלות יתירות, אינו רק **"מפני שהיא כשרה בטבולי יום, חשו שמא יבואו לזלזל בה"**, אלא חלק מעיקרי דין עשיית הפרה, הוא להוסיף ולהרבות בטהרתה, בחומרות ודקדוקים.

טומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות

ויבואר ע"פ דברי הרמב"ם הנודעים ביסוד דיני טומאה וטהרה (בסוף הל' מקוואות), וז"ל: **"דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואין מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים, וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל"**.

ואעפ"כ רמז יש בדבר, כשם שהמכוין לבו לטהר כיוון שטבל טהור ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיוון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם".

וממה שהביא כל זה בספר 'היד', אף שהוא ספר הלכות, תראה שכלל גדול הוא, ויותר מ"רמז" בלבד.

כי הטומאה והטהרה, אף שהן רק בחיצוניות, שנטמא במת או בשרץ, מ"מ באמת הוא גילוי על פנימיות הנפש, שיש בה קלקול הדעת או המעשה, וממילא טהרת הגוף בחיצוניות במקוה או במי פרה, משפעת לטהר את פנימיות הנפש ג"כ מטומאתה, ובעומק יותר, כל טהרת הגוף בחיצוניות, משתלשלת מטהרת הנפש הפנימית.

המעלות היתרות בפרה לטהרת הנפש

וממילא ה"מעלות יתרות" שתיקנו חכמים בפרה, יש בהם טעם גדול, דאף שמצד הטהרה בחיצוניות, אין שייך "להרבות בטהרה" כי כל שנטהר טהור הוא, וא"א להרבות טהרה על טהרה, מ"מ בטהרת הפנימיות ודאי מדרגות על מדרגות רבות הן, וכדי לזכות להרבות בטהרת הנפש ולהעלות ממדרגה למדרגה, להטהר ולהתקדש בקדושה של מעלה, לזה תיקנו מעלות יתרות "להרבות בטהרתו".

וענין זה של "ריבוי הטהרה", הודגש בעיקר בטהרת הפרה, ולא בשאר הטהרות, שלא מצינו בהם מעלות יתירות להרבות בטהרתן, כי דווקא בטהרת הפרה שבאה לטהר משורש הטומאות כולם, כי טומאת המת הוא "אבי אבות הטומאה" ושורש כל הטומאות, ע"כ ודאי צריך גם לחתור אחר השורש הגדול של הטומאות שהוא טומאת הנפש הפנימית, כי בלא טהרת הנפש לא יטהר הגוף.

ואף אפשר להוסיף דזה עיקר ענין טהרת פרה, לחתור אחר השורש של הטומאה, ולטהר האדם משורשו, וע"כ ודאי צריך לטהר גם את הנפש שהיא השורש הגדול לטומאת הגוף, ודוק.

עיקר טומאת הנפש הוא ההתרחקות מסוד נשמת משה

ועיקר הטומאה שבפנימיות, שבנפש, הוא שורש חטא העגל שהתרחקו ממשה רבינו, "כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו", ודימו שמת משה [ועיקר הפגם שחשבו, שאם משה מת שוב אין להם קשר עימו, ובאמת אף אם משה מת בחיצוניות, מ"מ באמת בפנימיות משה לעולם לא מת, כי תמיד רוחו ומהותו בישראל לעולם, ועל הדרך שנבאר להלן, ודוק].

וסוד נשמת משה, הארכנו בכמה מקומות בדברינו, שהוא בחי' הגילוי של "אין עוד מלבדו", בבחי' "אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם", דכשם שעד שלא נברא העולם היה "אין עוד מלבדו" ממש, כך אתה הוא משנברא העולם ואין עוד מלבדו, כי לית אתר פנוי מיניה, ואף החלל הפנוי שנעשה ע"י הצמצום, גם שם נמצא אלוקותו ית', וכמו שהאריך בזה בלקוטי מוהר"ן (סי' ס"ד) עיי"ש.

והחושב היפך כל זה, הוא ההתרחקות מנשמת משה, והטעות הזאת היא שורש כל הטומאות, אשר ממנה מסתעפים כל קלקולי הנפש בחשכות וטומאות, ומרידות ועוונות.

וממילא כיוון שנשמת משה היא עצם סוד זה ש"אני ה' לא שניתני", שבאמת לא נשתנה כלום קודם שנברא העולם ומשנברא העולם, ומלא כל הארץ כבודו ממש, א"כ אף בנשמת משה עצמו, המדמה ששייך בו מציאות הסתלקות והתרחקות, הוא היפך מהות משה עצמו, שכל ענינו, הגילוי הזה שאין מציאות של התרחקות.

וע"כ אמרו חז"ל (תיקוני זוהר תיקון סט) ש"אתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא", דאף אחר הסתלקותו של משה בעיני בשר, מ"מ בהכרח שנשמת משה מתפשטת בכל דור ודור בחכמים ובצדיקים, כי זה עיקר מהותו וגילוי.

עיקר נסיון העגל הוא בזה

נמצא שאותה שעה שנתנסו ישראל ונדמה להם שמת משה, היה עיקר הנסיון שלהם האם ישכילו להתחזק ולהבין שאין אפשרי התרחקות אמיתית של משה, ותמיד אתפשטותיה בישראל.

וכל זה הוא ההתחזקות שדיברנו לאמר בראשית דברינו, שעיקר הנסיון שלהם היה ההתחזקות בענין "נעשה ונשמע", כי עומק ענין נעשה ונשמע, הוא לקבל תורת משה תמיד לדורות, שענינה הוא להבין, שאף לדורות אין שינוי כלל במהות תורת משה, כי תמיד תורתו של משה היא, כי אינו מסתלק ומתרחק לעולם, ותמיד אתפשטותיה של משה איכא.

ואם היו מתחזקים בזה, היה מתגלה ביותר סוד זה ש"לית אתר פנוי מיניה", ואף אחרי כל שינוי הזמן וההסתר והנסיגות, מ"מ לא נשתנה כלום, כי תמיד ה' איתך עמך ואצלך, ואז היו מקבלים את הכח לעמוד בנסיון של העגל, לבלתי חטוא.

והנה כל עיקר המיתה, הוא תולדה מענין שינוי הזמן, וממילא בהתחזקם בסוד זה של גילוי הנ"ל, שהוא סוד נעשה ונשמע, היו זוכים לחיים נצחיים בסוד לוחות הראשונות כמ"ש לעיל, וע"כ כל סוד נעשה ונשמע הוא בסוד חיים, כנ"ל.

מעיקרי מצוות פרה הוא ההכנעה לזקני הדור

ולפי יסוד זה שטהרת פרה אדומה, עיקרה לשרש אחר שורש הטומאה, שהוא טומאת הפנימיות שבנפש, ממילא יבואר כל אשר דקדקנו עליו ועמדנו על ביאורו.

מבקשי יחודך

דלפי כל זה יתבאר שמעיקרי מצוות פרה הוא ההכנעה לזקני הדור, להאמין באמונה שלמה במסורת תורה שבעל פה, שכולה "ניתנה מרועה אחד", ממשה רבינו, ואתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא בזקני הדור, כי עיקר טהרת פרה הוא בסוד זה כנ"ל.

וע"כ כתיב בפרשת פרה: "ויקחו אליך", ופירש רש"י: "לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר", ואינה נקראת כלל על שם מי שיעשה אותה, כי עיקר טהרתה הוא ע"י שנקרא עליה שמו של משה, בהתפשטותו שבכל דור ודור.

הביאור עפ"י ככל פרטי מצות הפרה

ועפ"י שוב יתבאר הכל כמין חומר, שע"כ תיקנו חכמים במצוות פרה, חיזוק גדול בהכנעה לזקני הדור ותורה שבעל פה, וע"כ דייקא במצווה זו דקדקו הרבה להוציא מלב הצדוקים החולקים על מסורת זקני הדור, כי עיקר טהרתה היא הכנעה לזקני הדור.

וע"כ דקדק הרמב"ם והאריך בלשונו: "כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם לא מן הקבלה", כי עיוות הצדוקים "המורים מהעולה על רוחם" הוא עיקר הטומאה, שעליה באה טהרת פרה, לטהר ע"י ההתקשרות לנשמת משה, שמתפשטת בזקני הדור בסוד תורה שבעל פה "מן הקבלה".

וע"כ סבר הרמב"ם שמטמאין את הכהן בטומאה דאורייתא, ואין בזה סתירה כלל עם ה"מעלות יתרות" שתיקנו בפרה, כי אדרבה שורש אחד להם, כי המעלות היתרות מרבים בטהרת הנפש בהתקשרות למשה ולזקני הדור, ומה שמטמאין את הכהן הוא ג"כ ענין זה גופא.

ועל כן סמכו הזקנים את ידיהם על ראש הכהן [שלפי הרמב"ם אין צורך בו לענין הטומאה שמטמאין אותו כנ"ל], להורות הכנעתו לזקני הדור, שכל דבריהם דברי קבלה ממשה מסיני, ודוק.

ועוד יבואר עפ"י הטעם שאין מטמאין את המוציא מהר הבית, אף שהוא מכלל העסק בפרה, כי הנה הבאנו מדברי הרמב"ם שהזקנים הקדימו לבוא להר המשחה קודם שהוציאו את הפרה, מכלל זה אפשר ללמוד, שעיקר ענין הוצאת הפרה מהר הבית להר המשחה, היה "להוליכה אל הזקנים", אשר הקדימו לבוא לשם,

מבקשי יחודך

להראות ההכנעה אליהם, ומומילא אינה ככל העבודות, שהם עבודות בפרה, אלא זה עבודה בהכנעת נפשו של הכהן היוצא לקראת הזקנים ומכניע את עצמו אליהם, וכיוון שהוא ענין אחר, אינה מטמאת ככל העבודות.

על מה הוקדמה פרשת פרה לחטא מי מריבה

ונסיים בעוד רמז אחד, על מה הוקדמה פרשת פרה לחטא דמי מריבה, להורות שאף שבמי מריבה נגזר על משה שלא יכנס לארץ ישראל, מ"מ להורות נתן בליבם קודם לזה בפרשת פרה, שודאי נשמת משה והתפשטותו, נכנסה ודאי לארץ ישראל, ועוד היא עמנו בכל דור.

ומשה אמת ותורתו אמת, אמת וקיים לעד, לדורות עולם, כי זה האיש משה ידענו מה היה לו.

לעובדא ולמעשה

עלינו לדעת, שעיקר החטא הוא, שהאדם חושב שיש מקום פנוי מאורו יתברך ח"ו, ושוכח ש"אתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא"! כוחו של משה רבינו עליו השלום, נמשך בכל הדורות, והוא מלמד אותנו בכל דור ודור, את האמת הפנימית, ש"אין עוד מלבדו", ו"לית אתר פנוי מיניה", ותמיד השם איתנו, עמנו ואצלינו ממש.

פרה אדומה וירידה לצורך עליה:

לעשות לכפר עליכם

איתא בגמ' ריש מס' יומא (דף ב' ע"א): "תנן התם, שבעת ימים קודם שריפת הפרה, היו מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו, ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה וכו', מנא הני מילי, א"ר מניומי בר חלקיה א"ר מחסיא בר אידי א"ר יוחנן, אמר קרא "כאשר עשה ביום הזה [בימי המילואים למשכן, שהפרישו את אהרן ובניו שבעה ימים] צוה ה' לעשות לכפר עליכם" [והדרשין] "לעשות" אלו מעשי פרה, "לכפר" אלו מעשי יום הכפורים [שאף קודם שריפת הפרה, וקודם יוה"כ, צריך פרישות שבעה ימים]."

מח' ר' יוחנן וריב"ל

עוד שם בגמ' (דף ג' ע"ב): "כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן מתני חדא, רבי יהושע בן לוי מתני תרתי, ר' יוחנן מתני חדא "לעשות לכפר" אלו מעשה יום הכפורים, וריב"ל מתני תרתי "לעשות" אלו מעשה פרה "לכפר" אלו מעשה יום הכפורים.

ר' יוחנן מתני חדא, והא אנן תנן שבעת ימים קודם יום הכפורים ושבעת ימים קודם שריפת הפרה [וא"כ לפי שיטת ר' יוחנן דדורש מן הפסוק "לעשות לכפר" רק את יוה"כ, מהיכן המקור להפרשת הכהן גם קודם שריפת הפרה], מעלה בעלמא [כשאר המעלות היתרות שעושים בעשיית כפילות הפרה, ואינו נדרש מן הפסוק].

ב. נאמר בשבת קודש פרשת חוקת תשפ"ד לפני מנחה.

והא א"ר מניומי בר חלקיה א"ר מחסיא בר אידי א"ר יוחנן "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם", "לעשות" אלו מעשה פרה, "לכפר" אלו מעשה יום הכפורים [והיאך אמרו כאן בשם ר' יוחנן איפכא, ממה שאמר ר' דימי בשמו], ההוא דרביה [מ"ש כאן בשמו, הוא רק מה שאמר ר' יוחנן משום רבו ר' ישמעאל כדלהלן, אבל הוא עצמו לא ס"ל כן], דכי אתא רבין אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל, "לעשות" אלו מעשה פרה, "לכפר" אלו מעשה יום הכפורים."

דברי התוס' שם

ושם בתוס' (ד"ה דרביה) דקדקו וז"ל: "הוה מצי למימר [לתרץ על הקושיא שנאמרו ב' דברים סותרים בשם ר' יוחנן] אמוראי ניהו ואליבא דרבי יוחנן, וטובא איכא בהש"ס דכי אתא רב דימי אתא לאיפלוגי אאמורא שלפניו [הרבה נמצא בש"ס שרב דימי בא לחלוק בהדיא על מי שמסר בשמו בע"א], אלא משום דאשכח בהדיא דר' יוחנן משמיה דר' ישמעאל אמר הכי, להכי משני הכי [דתיירין זה עדיף מתי' ד"אמוראי ניהו ואליבא דר"י]."

המשך דברי הגמ' שם

ונעתיק עוד מהמשך דברי הגמ' שם: "א"ל ריש לקיש לרבי יוחנן מהיכא קא ילפת לה ממלואים [ובא ריש לקיש לחלוק על עיקר הלימוד שלומדים מן הפסוק "לעשות לכפר עליכם"], אי מה מלואים כל הכתוב בהן מעכב בהן אף הכא נמי כל הכתוב בהן מעכב בהן [וצריכים לעשות הכל ככתוב במילואים בפרטות], וכי תימא הכי נמי, והתנן ומתקינן לו כהן אחר ולא קתני מפרישין [את הכהן השני, והרי אם הכהן הראשון לא יוכל לעבוד, יעבוד הכהן השני אף שלא קיים מצוות פרישה, וממילא מוכח ד"אין מעכב בהן"] וכו'.

אמר ליה [ר' יוחנן לר"ל], אלא מר מהיכא יליף לה, אמר, מסיני דכתיב "וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי" וכו', זה בנה אב שכל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה [וממנה למדו ליוה"כ שצריך ג"כ פרישה].

והא אנן שבעה תנן, מתניתין רבי יהודה בן בתירא היא דחייש לטומאת ביתו [שחושש שמא יבוא על אשתו, ותפרוס נדה, ויטמא שבעת ימים, וע"כ הוסיפו על הפרישה יום אחד].

תניא כוותיה דרבי יוחנן

"תניא כוותיה דר' יוחנן, "בזאת יבא אהרן אל הקדש" במה שאמור בענין, מאי היא, בענין דמלואים, ומה אמור בענין דמלואים, אהרן פירש שבעה ושמש יום אחד ומשה מסר לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה, ואף לדורות כהן גדול פורש שבעה ומשמש יום אחד ושני תלמידי חכמים מתלמידיו של משה, לאפוקי צדוקין, מוסרין לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה.

מכאן אמרו שבעת ימים קודם יוה"כ מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פרהדרין, וכשם שמפרישין כ"ג, כך מפרישין כהן השורף את הפרה ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה וכו', ואומר כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם, לעשות, אלו מעשה פרה, לכפר, אלו מעשה יוה"כ."

גירסת התוס' ב"תניא כותיה"

ובתוס' (שם) תיקנו כאן הגירסא, דה"ג: "ואומר, כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם, לעשות לכפר, אלו מעשה יוה"כ", דהרי הברייתא הזו הובאה "כוותיה דרבי יוחנן", ורבי יוחנן מתני חדא בלבד, רק מעשה יוה"כ.

אמנם רבי יוחנן מודה שהיו מפרישין גם את הכהן השורף את הפרה, איברא רק משום "מעלה בעלמא", וזה כוונת הברייתא במ"ש: "וכשם שמפרישין כ"ג, כך מפרישין כהן השורף את הפרה ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה וכו'", וכן פירש שם רש"י בהדיא: "וכשם שמפרישים, לא מקרא יליף לה אלא מעלה בעלמא" [וזה ראייה נוספת לתקן הגירסא, דאל"ה, יהיה בברייתא סתירה מיניה וביה, דמתחילה משמע דאין מפרישין הכהן השורף את הפרה רק משום מעלה בעלמא, כי הרי מביא מקור רק לענין יוה"כ, וממשיך לומר "וכשם", ורק אח"כ הובא דרשה נוספת, ושם מבואר גם שריפת הפרה, אבל לפי הגירסא דתוס' אתיא שפיר].

וז"ל התוס' (שם): "וא"ת, ור' יוחנן היכי פליג על ר' ישמעאל שהוא תנא, וי"ל משום דאשכח ברייתא לקמן דתניא כוותיה, ולא גרסינן בברייתא דתניא כוותיה דר' יוחנן "לעשות זה מעשה פרה", אלא הכי גרסינן "לעשות לכפר, זה מעשה יום הכפורים", וכן משמע מתוך פרש"י שפירש, וכשם שמפרישין לאו מקרא יליף לה אלא מעלה בעלמא."

דרכו של הרמב"ם בסוגיא זו

הנה ערכנו לפניך כל דברי הגמ' ושיטת התוס' בה, באר היטב, אך אם נלך אל דברי הרמב"ם, נראה דשיטה אחרת לו, ונעתיק תחילה לשונו, ואח"כ נדקדק בו.

וז"ל (הלכות פרה, פ"ב ה"א) "מעלות יתירות עשו בטהרת פרה אדומה והרחקות גדולות הרחיקו מטומאת המת בכל מעשיה, מפני שהיא כשירה בטבולי יום חשו שמא יבאו לזלזל בה, ומפני זה כשמפרישין הכהן השורף אותה מפרישין אותו ללשכה מוכנת בעזרה."

"שבעת ימים קודם שריפת הפרה מפרישין כהן השורף אותה מביתו, כשם שמפרישין כ"ג לעבודת יוה"כ, ודבר זה קבלה ממש רבינו".

ומדבריו תראה, שאף הפרשת הכהן השורף את הפרה "קבלה ממש רבינו", ולא מעלה בעלמא בלבד, ולכאורה הטעם משום שקיי"ל כריב"ל שהוא מתני תרתי, ולמוד מן הפסוק "לכפר זה מעשה פרה".

אלא דלפי זה צריך לשונו ביאור, שכתב בתחילת דבריו שהטעם הוא משום "שהיא כשרה בטבולי יום חשו שמא יבאו לזלזל בה", וכשאר מעלות שעשו בטהרת הפרה, וכסברת רבי יוחנן [וגם אם באמת ס"ל דהוא טעמא דקרא, ואף ריב"ל מודה לטעמיה, מ"מ הו"ל לכתבו אחר שכתב שורש הדין ולא לפניו].

שני דינים הם בהפרשת הכהן

והנראה כי אם נדקדק בלשונו נוכל לעלות אל הביאור, דהנה ברישא כתב: "מפרישין אותו ללשכה מוכנת בעזרה", ובסיפא כתב: "מפרישין כהן השורף אותה מביתו", והנה על מה שינה בלשונו שבתחילה כתב שהפרישוהו ללשכה, ובסיפא כתב שהפרישוהו מביתו בלבד, אלא הנראה דכיוון הרמב"ם לדקדק בזה, ש"שני דינים" הם, חיוב אחד להפרישו שלא יהיה בביתו, וחיוב נוסף שיהיה כל שבעה ימים בלשכה במקדש דייקא ולא במקו"א.

ומעתה יתבאר הכל, כי באמת מודה ר' יוחנן לריב"ל דאף הכהן השורף את הפרה צריך הפרשה, ומה שחולקין עליו הוא, אם צריך הכהן השורף את הפרה הפרשה ל"לשכה" ממש ככהן גדול דיוה"כ, או אין צריך רק הפרשה מביתו בלבד, לדעת ריב"ל אין ביניהם חילוק כלל, ושניהם צריכים הפרשה ללשכה, ולדעת ר'

יוחנן אין ההפרשה מן התורה רק מביתו, אבל ההפרשה ללשכה היא מן התורה רק ביוה"כ אבל במעשה פרה היא רק מעלה בעלמא.

[ודע דלפי"ז גם רבי יוחנן מודה דדורשין "לעשות אלו מעשה פרה, ולכפר אלו מעשה יוה"כ", אלא דכיוון דלא למד מן הפסוק לענין פרה רק הפרשה מביתו בלבד, לא חשיב ליה כ"כ, וע"כ דרש רק יוה"כ, ודוק].

והרמב"ם פסק כרבי יוחנן, וע"כ לענין ההפרשה מביתו כתב שהיא "קבלה ממשה רבינו", ולענין ההפרשה ללשכה, לא כתב רק ענין מעלה בלבד.

וממילא יתבאר יפה לשון הרמב"ם ביוה"כ (פרק א' ה"ג) שכתב: "ז' ימים קודם ליוה"כ מפרישין כהן גדול מביתו ללשכתו שבמקדש, ודבר זה קבלה ממשה רבינו", הנה תראה שעל ההפרשה ל"לשכה" עצמה ביוה"כ, אמר שהיא "קבלה ממשה רבינו", כי כך היא דעתו של רבי יוחנן כנ"ל.

מקור ושורש לחידוש זה

והנה מקופיא נראין הדברים מחודשים, אך מקור ושורש גדול להם, דהנה לעיל הבאנו דברי הגמ' ד"תניא כוותיה דרבי יוחנן", והעתקנו דברי התוס' ששינו הגירסא משום קושייתם שם, אך הנראה דהרמב"ם גרס לה בלא שינוי.

דקושייתם של התוס' היתה שבברייתא דרשו בפסוק תרתי: "לעשות אלו מעשה פרה, לכפר אלו מעשה יוה"כ", והברייתא היא: "כוותיה דרבי יוחנן" שלא מתני רק חדא, וע"כ שינו הגירסא: "לעשות לכפר אלו מעשה יוה"כ".

אך הרמב"ם לא שינה הגירסא, כי לדעתו אינו סתירה כלל, כי חלוקת הן הפרשת הכהן גדול דיוה"כ מהפרשת כהן השורף את הפרה, אשר לגבי יוה"כ ההפרשה צריכה שתהיה "ללשכה", ולמעשה פרה אי"צ רק שיצא מ"ביתו", וכדעת רבי יוחנן וכנ"ל.

ושוב נוכל לגרוס ללא שינוי, דבתחילה מיירי הברייתא מההפרשה "ללשכה", ובזה באמת בכהן גדול דיוה"כ הוא מדינא, ובכהן השורף את הפרה, אינו רק מעלה בעלמא, ובסיפא דברייתא מיירי מעיקר ההפרשה "מביתו", ובזה גם הכהן השורף את הפרה חיובו מדינא.

לא פליגי רבי יוחנן ורבי ישמעאל

ולפי זה, שוב לא פליגי רבי יוחנן ארביה רבי ישמעאל, למסקנא, דמה דאמר משמיה דרבי ישמעאל מיירי בהפרשה מביתו דלגבי הפרשה זו מודה לריב"ל דמתני תרתי [ודורש מ"לעשות לכפר" גם מעשה פרה, לענין ההפרשה מביתו וכמו שהזכרנו לעיל], ומה דאמר ר' דימי משמו, הוא לענין ההפרשה ללשכה, שבזה חולק על ריב"ל דלענין זה אינו רק מעלה בעלמא.

ובאמת בתוס' שהעתקנו לעיל, משמע שמ"ש בגמ' שרבי יוחנן חולק על רבי ישמעאל, לא היה להם קבלה ע"ז, אלא יישוב בעלמא הוא [דע"כ הקשו למה לא תירצו יישוב אחר, ד"אמוראי ניהו ואלביא דר"י"], וע"כ ס"ל להרמב"ם דלמסקנא אחר ה"תניא כוותיה דרבי יוחנן", שוב אין באמת סתירה בין המימרות, ולא פליגי רבי יוחנן ורבי ישמעאל כלל.

פנימיות הענין

ואחר שפלפלנו והעמקנו בנגלות לנו שבמעשה טהרת הפרה, נוסיף נדבר ונופק להעמיק בכל זה בפנימיות הענין.

והנה בדברינו במקו"א [מאמר "פרה אדומה וסוד נעשה ונשמע"] ביארנו עומק ענין טהרת פרה אדומה שבאה לתקן פגם העגל, כמ"ש חז"ל ["משל לבן שפחה שטינף פלטרין של מלך, אמרו "תבוא אמו ותקנח הצואה", כך תבוא פרה ותכפר על העגל"], ועיקר חטא העגל הוא פגם בענין "נעשה ונשמע", אשר על כן אח"כ הורידו כתרם שקיבלו בעת שענו נעשה ונשמע וכו', וממילא עיקר הנסיון שלהם אז בחטא העגל היה להתחזק בענין נעשה ונשמע, ועיקר התיקון של פרה אדומה הוא החיזוק בזה דייקא, עיי"ש באריכות.

נעשה ונשמע הוא בחי' נגלה ונסתר

ונקדים עוד מ"ש בליקו"מ (סי' כ"ב) וז"ל: "כי "נעשה ונשמע" הוא בחינת נסתרות ונגלות, "נעשה" הוא בחינת נגלות, היינו המצות שאפשר לכל אחד לקיים לפי מדרגתו [בחינת כל], "ונשמע" היא בחינת נסתרות, מה שהוא גבוה ונסתר ממנו שאינו יכול לעשות עבודה בזה [בחינת אור] וכו'.

וזה בחינת תורה ותפלה, "נעשה" הוא בחינת תורה, היינו הנגלה, מה שיודע לקיים, ו"נשמע" הם בחינת נסתרות וכו', שאינו יודע איך לעבוד את השי"ת שהוא בחינת תפלה שהוא דבקות, כי שמיעה תליא בלבא כמו שכתוב "ונתת לעבדך לב שומע", ועבודה בלב זו תפלה, היינו ביטול ודבקות לאין סוף, כי אין סוף הוא בחינת מה שאין בו תפיסה, ומאחר שאין בו תפיסה בזה הוא בחינת תפלה דבקות שהוא רק ביטול לאין סוף".

כלל דבריו, שה"נעשה" הוא הצד ה"נגלה" שבעבודתו, והוא רק ככלי לבחי' ה"נסתרת" בעבודתו, שהוא סוד "נשמע", וע"י הנעשה שהוא הכלי, זוכים לנשמע שהוא האור המלוּבש בתוך הכלי.

צריך כל אדם שילך מדרגא לדרגא

וממשיך לבאר עוד: "ויש בכל דרגא ודרגא וכן בכל עולם בחינת "נעשה ונשמע", כי כל אחד לפי מדרגתו יש לו בחינת "נעשה" בחינת תורה היינו נגלות לו, ובחינת "נשמע" שהיא נסתרות בחינת תפלה כנ"ל, כי מי שבא למדרגה גבוה מהראשונה אזי נעשה מה"נשמע" שלו בחינת "נעשה" [שכל מה שהשיג נהפך לבחי' "נעשה" ולבחי' כלי, למדרגה היותר עליונה שלא השיג עוד שהיא הנשמע], ואזי יש לו "נשמע" אחרת, וכן מדרגא לדרגא וכן כל אדם לפי מדרגתו יש לו בחינת "נעשה ונשמע", כי מה שהוא להעולם הזה בחינת "נשמע" הוא לעולם הגלגלים בחינת "נעשה", ויש להם בחינת "נשמע" גבוה ממנו וכן מעולם לעולם.

וצריך כל אדם שילך מדרגא לדרגא ומעולם לעולם עד שיזכה בכל פעם לבחינת "נעשה ונשמע" גבוה יותר, שיהיה נעשה אצלו בכל פעם מבחינת "נשמע" בחינת נסתר בחינת תפלה וכו', יהיה נעשה מזה בחינת "נעשה" בחינת נגלה בחינת תורה וכו', ויהיה לו בחינת "נשמע" גבוה יותר".

ומוסיף עוד: "אך כשרוצים לצאת ממדרגת "נעשה ונשמע" זה למדרגת "נעשה ונשמע" גבוה ממנה, צריך להיות ירידה קודם העליה, כי הירידה היא תכלית העליה, כמו שאמרו רז"ל לא היה דוד ראוי מעשה וכו', לא היו ישראל ראויים לאותו מעשה, אלא שנתן השי"ת להם מכשול לטובת העולם, כמו שאמרו רז"ל שם "להורות תשובה וכו'".

נעשה ונשמע הוא שלמות המדרגה

הנה אשר יעלה מתוך דבריו, שענין "נעשה ונשמע" הוא בחי' שלמות המדרגה, כי הנעשה בחי' הכלי הוא הנגלה שבאותה מדרגה, והנשמע בחי' אור הוא הנסתר שבאותה מדרגה, אשר הם יחד שלמות אותה המדרגה.

וכדי לעלות למדרגה יותר גבוהה, ל"נעשה ונשמע" עליון יותר, צריכה המדרגה הראשונה להתהפך מבחי' "שלמות" ל"חסרון", שיתגלה שכל המדרגה הקודמת אינה רק נעשה כלפי המדרגה העליונה שהיא נשמע.

ועי"ז יוכל לעלות למדרגה יותר גבוהה, כי אם לא תתהפך מדרגתו עתה לנעשה, הרי מדרגתו שלמה לפי השגתו, ולהיכן יוכל לעלות, ורק ע"י שמישיג שגם כל אותה מדרגה שהשיג היא רק "נעשה", עי"ז יוכל לעלות ממדרגה למדרגה.

ובלשון המקובלים הוא סוד ה"ערכין", שכל ג"ר הוא בעומק הו"ק של העולם שלמעלה ממנו, ולזכות לג"ר של העולם שלמעלה ממנו, צריך שיתהפך הג"ר של המדרגה התחתונה, לו"ק של העולם שלמעלה, ודוק.

ירידה לצורך עליה

וז"ס "ירידה לצורך עליה", כי מה שצריכין להפך כל מדרגה שהשיג לבחי' נעשה, הוא הירידה, כי נתגלה שכל מה שהשיג עד עתה הוא חסר הרבה מן השלמות, וכל האור שהשיג הוא רק כלי [כי גם ה"נשמע" שהשיג הוא "נעשה"], ודוק.

אמנם צריך שתדע כי בירידה זו יש לנו להזהר שלא יאחזו החיצונים בירידה זו, ויגרמו לו ליפול לגמרי ממדרגתו, וכמ"ש בליקוטי הלכות (הל' עירובי תחומין הלכה ד' אות ו'): "והנה באמת בשעת הירידה שיש קודם העליה שהיא בחינת קבלת התורה מחדש, בחינת נעשה ונשמע גבוה יותר כנ"ל, אז בשעת הירידה האדם הוא באמת בסכנה גדולה, כי הרבה נפלו על ידי ירידתם ר"ל, וצריך אז להיות כגבור חזק בל ימוט, וגם צריך סייעתא דשמיא שיזכה להחזיק עצמו בשעת ירידתו שלא יפול לגמרי ח"ו, רק יחזיק עצמו בכל עוז, עד שיזכה לשבר ולבטל מה שצריך לבטל ולשבר כפי הירידה שלו, עד שיזכה ברחמיו ית' לבחינת העליה ואז זוכה שיתהפך הירידה לעליה, כי הירידה היא תכלית העליה כנ"ל".

נסיון חטא העגל היה נסיון הירידה

וזה בחי' חטא העגל, כי אותה שעה שנתבלבלו ישראל וחשבו שנסתלק משה, היתה בחי' ה"ירידה הראשונה" שלהם אחר מתן תורה, כי אז נתהפכו כל המדרגות שהשיגו כולם לבחי' כלי, כדי שיזכו להשיג השגת הלוחות הראשונות, אלא שירידתם הזאת וכו', וחטאו בעגל כי "אז בשעת הירידה האדם הוא באמת בסכנה גדולה, כי הרבה נפלו על ידי ירידתם ר"ל, וצריך אז להיות כגבור חזק בל ימוט".

ולפי זה בין תבין, כי ממילא התיקון לחטא העגל, הוא דייקא ע"י בירור זה שה"ירידה היא תכלית העליה" ותכלית גדול לה להשיג המדרגה שלמעלה ממנו, אשר היא היא ממש ההתחזקות ב"נעשה ונשמע", שעל כן היה הפגם של חטא העגל בענין נעשה ונשמע כנ"ל, וממילא התיקון הוא בהתחזקות בזה.

מצוות פרה אדומה היא להפוך הירידה לעליה

וכיוון שמצוות פרה אדומה באה לתקן חטא העגל, ע"כ חלק ממצוותה הוא ענין זה דייקא "להפוך הירידה לעליה".

וע"כ תחילה מפרישין את הכהן מביתו, וזאת אינה עליה כלל אלא ירידה היא, כי במה שפורש מביתו וממשפחתו וקרוביו, הוא פורש מכלליות ישראל, וכי יש לך ירידה כמי שפורש מישראל אשר הם ב"כללותם" סוד שלמות ממש, בבחי' "כולך יפה רעייתי ומום אין בר".

אלא דצריך להפוך הירידה הזאת לעליה, וע"כ הוסיפו חכמים שיפרישוהו ג"כ ללשכה שבמקדש כמו הכהן הגדול קודם יוה"כ, והנה זה הוא ודאי "עליה", ובזה מהפכין הירידה ממש לעליה, כי לא היה יכול להשיג עליה זו להיות מופרש בתוך ביהמ"ק, רק ע"י שירד קודם לפרוש מביתו, והרי הוא ממש ענין "ירידה תכלית העליה", אשר היא בחי' "נעשה ונשמע", בחי' תיקון חטא העגל, שבאה פרה לכפר עליו, ודוק.

לעובדא ולמעשה

כל אדם צריך לידע נאמנה, שלפני כל עלייה, חייב להיות שירגיש ירידה, כי בכדי שיוכל לעלות למדרגה יותר גבוהה, חייב האדם

להרגיש, שאין הוא נמצא בשלמות המדרגה, ורק כשמרגיש חיסרון במדרגתו הקודמת, מתאפשר לו לעלות למדרגה חדשה יותר גבוהה, אבל צריך לזכור שיצר אורב לו לאדם בזמן של ירידה וחיסרון, ועלינו מוטל חובת השעה להתחזק לדעת, שאין זה ירידה אמיתית, אלא זה רק הכנה למדרגה היותר גבוהה!





שמה קא גרם^ג



מכאן היה רבי מאיר דורש שמיה

איתא בירושלמי (מס' ר"ה פ"ג ה"ט): "א"ר יסא, בד' מקומות נאמר "עשה לך", בג' פירש (ממה הם נעשים) ואחד לא פירש, עשה לך תיבת עצי גופר [פירש שנעשים מעצי גופר], "עשה לך שתי חצוצרות כסף, עשה לך חרבות צורים [גם בשניהם פירש]: "עשה לך שרף" לא פירש.

אמר משה, עיקרה לא נחש הוא בתמיה [פי', הרי עיקר שמו הוא "נחש" ומ"ש עשה לך "שרף" הוא רק שם תואר], **לפיכך "ויעש משה נחש נחושת"** [עשהו מנחושת].

מכאן היה רבי מאיר דורש שמיה [דורש שמוותיהם של אנשים], **חד בר נש הוה שמיה כידור**, **אמר לון ר"מ הובא לכון מיניה** [עליכם להתרחק ממנו] **בר נש ביש הוא, "כי דור** [והוא נוטריקון שמו "כידור"] **תהפוכות המה"**.

ונעמיק קצת היאך למד רבי מאיר לדרוש שמות, דוקא מענין נחש הנחושת.

קצור הנפש

ונעתיק תחילה לשון רש"י (במדבר כ"א ד') במ"ש בענין תלונתם של בני ישראל שהתלוננו אז נגד ה' ומשה, וז"ל: "ותקצר נפש העם, בטורח הדרך שהוקשה להם, אמרו עכשיו היינו קרובים ליכנס לארץ ואנו חוזרים לאחורינו, כך חזרו אבותינו ונשתהו שלשים ושמנה שנה עד היום, לפיכך קצרה נפשם בעיני הדרך וכו', וכל דבר

ג. נאמר בשל"ס פרשת חוקת תשפ"ד.

הקשה על האדם נופל בו לשון קצור נפש, כאדם שהטורח בא עליו ואין דעתו רחבה לקבל אותו הדבר, ואין לו מקום בתוך לבו לגור שם אותו הצער וכו', כללו של פירוש, כל לשון קצור נפש בדבר, לשון שאין יכול סובלו הוא, שאין הדעת סובלתו".

ונעתיק גם מ"ש רש"י (שם ה') בתלונת ישראל על המן: "ונפשינו קצה, אף זה לשון קצור נפש ומאוס, בלחם הקלקל, לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו קלקול, אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא".

תראה ששורש טענתם ותלונתם היתה שוה בשניהם, והוא "קצור הנפש", בענין המן "קצור נפש בלחם הקלוקל", ובענין השרפים "קצרה נפשם בענוי הדרך", וענין קצור הנפש, פירשו רש"י ש"אין לו מקום וכו' לגור אותו הצער", דהיינו שאין כלים לסבול הצער.

א"א שיהיה לאדם נסיון בלא הכלים לזה

ועיקר אשר טעו ושגו בו, הוא עיקר אחד ויסוד גדול בעבודתו יתברך שמו, כי צריך האדם שידע שכל כלי הנפש והגוף של האיש הישראלי, לא נבראו רק ליתן לו היכולת והכח לקיים שליחותו ותפקידו שבזה העולם, להוציא כוחותיו מן הכח אל הפועל.

וא"כ הוא מן הנמנע, ולא יתכן, שיהיה לאדם צער או נסיון, ולא יהיה לו הכלים והכח לסבול המצב אשר הוא שרוי בו, כי כל מהות הכלים הוא תוצאה מעיקר שליחותו ותפקידו שבכל עת, ובהכרח שיהיה לכל תפקיד הכלי והכח לפעלו.

שם האדם הוא תפקידו ושליחותו

וסוד זה הוא בחי' השם של האדם, כי השם של האדם הוא תפקידו ושליחותו של האדם בעולם, ובדברי ר' צדוק הכהן דיבר בזה הרבה, ונעתיק ב' דוגמאות מדבריו.

ראשית מס' ליקוטי מאמרים (אות י"א): "בלשון הקודש יש לכול בעלי החיים כל אחד שם מיוחד, כמו געיה לשור וערוגה לאיל וכו', בודאי כל אחד משמיע בקולו אותיות אלו [כי אותיות אלו הם עיקר חיותם] וכו', והגם דנאמר "כל אשר יקרא וכו' הוא שמו", והשם בלשון הקודש לכל בעל חי הוא בענין אחר [שאינו השם של הקול שהוא

משמיע, אלא השם של הבע"ח עצמו, וא"כ אינו כמ"ש שחיותו הוא מאותיות הקול, אלא מאותיות שמו], היינו כדרך שאיתא בהקב"ה "הוא ושמו", ד"השם" הוא התפיסה שיש לאחרים בו [בחי' מלכות של הש"י, שהוא מה שאנחנו רואים ומתייחסים אליו] ו"הוא" היינו העצם [בחי' ד"א, ואכמ"ל].

וכן בכל הנבראים יש עצם החיות והם אותיות הנגלים בדיבורם שהוא גילוי פנימיות חיותם [וזה אותיות קולו, כי הוא ה"עצם" של הבע"ח], והשם [פי', אותיות שמו] הוא תפיסת הנבראים והיינו מצד צורכם ושימושם לכלל הבריאה [היינו אותיות שמו, הוא מהותו של הבע"ח מצד התייחסו אל האחרים, לצרכם ושימושם], ולכך הביאם אל האדם לקריאת שמות וכו', כי כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה [לצורך האדם], וכפי התפיסה שיש בו מצד צרכו הוא שמו העצמי להיות נקרא כן בכל עלמין, כי כל צורך בריאתו היה רק בשביל האדם [וע"כ עיקר שמו של הבע"ח הוא השם שמתייחס בו אל האדם, ולא שם עצמותו אשר הוא אותיות קולו].

וכן כתב בספר מחשבות חרוץ (אות י"ט): "והם ג' שמות שאמרו במדרש דנקראו לאדם, אחד מה שקרא לו הקב"ה, היינו מה שנברא לקילוסו של השי"ת שצריך לו ביחוד, כי כל אחד בפני עצמו יש לו ענין מיוחד שיש צורך בו דוקא, והשם הוא שרש החיות וכו', ואחד מה שקראו בו אביו ואמו, היינו מה שיש בו צורך לנבראים זולתו, ואחד מה שנקרא בספר תולדותיו היינו שרש תולדתו לצורך עצמו", הרי שכל השמות הוא ענין התפקיד ושליחות האדם בעולם, אלא דכיוון וג' מיני שליחות יש באדם, להשי"ת, לאביו ואמו, ולעצמו, וע"כ ג' שמות נקראו לאדם.

נחש הנחושת הוא גילוי סוד השם

ולפי"ז מובן עומק השייכות בין "נחש הנחושת" לסוד "שמות", כי עיקר תיקון תלונתם הוא ע"י סוד זה שיש לכל אחד שליחות ותפקיד בעולם, בסוד "שמו", וממילא בהכרח שיהיו לו כלים לפעול שליחותו, ומן הנמנע הוא שיהיה לו "קצור נפש" שלא תהיה לו דעת "לקבל אותו הדבר, ושלא יהיה לו מקום בתוך לבו לגור שם אותו הצער".

וע"כ עיקר תיקונם הוא ע"י ה"שם", וע"כ אף שלא נאמר לו למשה ממה יעשה את הנחש, ידע לעשותו מ"נחשת" כשם הנחש, כי זה מהות תיקונם.

בשמו של האדם כלולים גם הנסיונות והקשיים

ונוסיף עוד בכל זה, כי מלבד שב"שמו" של האדם, כלולים תפקידו ושליחותו, והכלים והכוחות שקיבל לפעול תכליתו בעולם, עוד גם כל הנסיונות והקשיים והמניעות שיתגברו עליו, והתכונות והמידות הרעות שבקרב, גם הם מסוד שמו, ולכן נתגלה להם ענין זה, דווקא ע"י נחש הנחושת המרמז על שורש הרע.

וע"כ אמרו במתני' (ר"ה כט ע"א): "וכי הנחש ממית ונחש מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים הם ניצולים", כי ע"י שיודע שאף הנסיונות והיצה"ר שבקרב גם הוא מן השמים במידה מדוייקת, עם כוחות וכלים לעמוד בנסיון תמיד, ע"ז מתחזק לעמוד על עמדו ולהכניע את יצרו, וע"כ כשהסתכלו ישראל כלפי מעלה שכל העובר עליהם הכל מאיתו ית' לטובתם הנצחית, ע"ז משעבדים את לבם לאביהם שבשמים, והם ניצולים מהנסיונות השייכים לבחינת "נחש".

לעובדא ולמעשה

עיקר תפקידנו כאן בעולם הזה הוא להיות שלוחים בשביל הרבש"ע, לחיות לפי התוכנית שהוא הכתיב לנו, כל המהות שלנו הוא להיות "כלי" ל"אור" שהרבש"ע רוצה לגלות כאן בעולם הזה, ולכן צריכים אנו להיות בטוחים, שאין הקב"ה שולח לנו נסיון שאיננו יכולים לעמוד בו, אם יש לי נסיון הרי זה סימן מובהק שאני יכול לעמוד בו!

פרשת בלק

אורא דארץ ישראל מחכים*

זכרו תורת משה

כתב ב'ליקוטי מוהר"ן' (ס' רי"ז): "זכרו תורת משה, ראשי תיבות "תמוז" חסר ו', כי אז בתמוז צריכים להמשיך הזכרון לתקן השכחה, כי אז נתהווה השכחה כי על ידי הלוחות שנשתברו בחדש תמוז נתהווה השכחה, כמו שאמרו רז"ל: "אלמלא לא נשתברו הלוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מִישראל", ועל כן חסר ו' מ"תמוז" כנ"ל, כי מאחר שנשתברו הלוחות נסתלק הו', כי הלוחות הם בחינת ו' כמו שאמרו רז"ל "הלוחות ארכן ו' ורחבן ו'".

גם "זמן מתן תורתנו" ראשי תיבות "תמוז", כי בתמוז ניתנו הלוחות כמו שאמרו רבותינו ז"ל, וגם בכאן חסר ו' מחמת שנשתברו הלוחות שהם בחינת ו' כנ"ל.

והנה פרשת בלק נקראת לרוב קודם שבעה עשר בתמוז, וממילא ודאי מרומז בפרשתן ענינה, וכנודע בספה"ק שכל השבוע מרומז בשבת שלפניו.

ופסוק זה שמרומז בו סוד חודש תמוז "זכרו תורת משה", כתוב הוא בסוף מלאכי (פ"ג, פכ"ב), כהקדמה לסוף דבריו שם (פס' כ"ג): "הנה אנוכי שולח לכם את

א. נאמר בשבת קודש פרשת בלק תשפ"ד לפני מוסף.

אליה הנביא וגו'", והנה אליהו הוא פינחס כמ"ש חז"ל, אשר קנאותו נכתבת בסוף פרשתנו, והנה כראשית לכל דברינו מצאנו רמז מה בפרשתן.

עיקר רעת בלעם היא שכחת התורה

ונעמיק יותר ברמז זה, בענין שייכות קנאותו של פינחס, לענין שבעה עשר בתמוז.

הנה קלקול זה שנתקנא בו פינחס, במה שחטאו ישראל וזמרי בבנות מואב, היתה עצתו של בלעם הרשע, והיתה חלק מכל ביאתו לשם לקלל את ישראל, אשר לא עלתה לו.

כי עיקר רעתו וקל"י של בלעם הרשע, היה ענין שכחת התורה, היפך זכרו תורת משה, וכמו שנבאר להלן, וע"כ דייקא פינחס הוא אליהו אשר ענינו זכירת התורה כנ"ל, הוא אשר נתקנא להסיר קלקול זה מישראל.

והנה שכחת התורה היתה "על ידי הלוחות שנשתברו בתמוז" כנ"ל, וע"כ כשביקש בלעם לקלל את ישראל - "וישת אל המדבר פניו" כתרגומו "וישוי לקבל עגלא דעבדו ישראל במדברא", כי משם עיקר כוחו וזה עיקר רעתו לגרום בישראל שכחת התורה.

והנה הנבואה הזאת שניבא אחר ששם אל המדבר פניו, היתה נבואתו האחרונה, ועי' בספר 'צפנת פענח' שכתב שבכל נבואה ונבואה שניבא עלה למעלה לכח גדול יותר בצד הטומאה, עד שבנבואה האחרונה הזאת, הגיעה עד מעלת משה רבינו, מצד הטומאה, כי כל זה הגיע בהתחזק בעוצם טומאתו שהיא קליפת שכחת התורה, ששם אל חטא העגל פניו.

עיקר שכחת התורה הוא עקירת כח משה רבינו

והנה עיקר "שכחת התורה" הוא ענין עקירת כח "משה רבינו" מישראל, כי כל זכירת התורה הוא בבחי' "זכרו תורת משה עבדי" דייקא ע"י משה, וכשבחי' משה מתרחקת ונעקרת מישראל, עי"ז נופלים לשכחת התורה, וע"כ דייקא ע"י חטא העגל שהרחיקו עצמם ממשה, ואמרו "כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו", עי"ז דייקא אירע שכחת התורה בשבירת הלוחות.

וע"כ דייקא כשהגיע למעלת משה אז בבחי' "זה לעומת זה" ביקש לעקור בחי' משה מישראל ולגרום שכחת התורה, אבל לא עלה לו כלל, וביקש לקלל ונמצא מברך, למען דעת צדקות ה'.

ראה מעשה ונוכח הלכה

ועפי"ז יבואר, מ"ש חז"ל (סנהדרין פב. והובא ברש"י): **"ראה מעשה ונוכח הלכה, אמר לו למשה מקובלני ממך הבעל ארמית קנאין פוגעין בו, א"ל קריינא דאיגרתא אינו ליהוי פרוונקא"**, כי עיקר הכח לבטל קליפת בלעם שיעץ על קלקול זה, הוא ע"י "זכרו תורת משה" וכיוון שפינחס נזכר בהלכה זו שלימד משה, דייקא על ידו תתבטל קליפת בלעם.

מה טובו אהליך יעקב

ונוסיף בענין זה, דבגמ' (סנהדרין ק"ה ע"ב) אמרו: **"א"ר יוחנן מברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בליבו, ביקש לומר שלא יהו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות, אמר מה טובו אהליך יעקב, לא תשרה שכינה עליהם וכו"**.

כי זה הוא היפך ממש של רצון קללתו, שהוא רצה לעקור ולשכח את התורה מישראל, ונהפכה לו לברכה, שלעולם לא תשכח תורה מישראל ותמיד ישמע קול התורה בבתי מדרשות וקול העבודה בבתי כנסיות.

וכיוון שזאת היתה עיקר רעתו וקליפתו, ע"כ בברכה זו היתה עיקר ההיפוך לברכה, כי הכל סובב הולך בה, וע"כ אמרו חז"ל (שם): **"אמר רב אבא בר כהנא, כולם חזרו לקללה חוץ מבתי כנסיות ובתי מדרשות, שנאמר ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה"**, כי עיקר ענין "ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה" היא בברכה זו.

וממילא לפי זה גם נתגלה ביותר ענין כוחו של משה בזאת הברכה, כי עיקר זכירת התורה היא על ידו כנ"ל, וכך אתיין שפיר דברי ה'צפנת פענח' שם (עה"ת בלק כ"ד ה') וז"ל: **"עייין סוטה, דמעשה ידיו של משה לא נתבטל לעולם, ואויר נתקדש ע"י ראיית משה, ולכך אוירא דארץ ישראל מחכים גם בזה הזמן, וזהו ג"כ הכונה מה דאמרינן בסנהדרין, כלם חזרו לקללה חוץ מבתי כנסיות וכו', דבזה לא שלטה קללת בלעם דזהו גדר אויר ונתקיים לעולם"**.

כח הזכירה בבתי מדרשות

ולפי כל זה יתוסף הביאור בדברי חכמים וכמ"ש הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"ג הי"ב): **"אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח"**, ועוד שם [סוף פ"ד] **"אין ישינים בבית המדרש וכל המתנמנם בבית המדרש חכמתו נעשית קרעים קרעים, וכן אמר שלמה בחכמתו וקרעים תלביש נומה"**, כי דייקא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אשר הם בחי' **"אוירא דארץ ישראל"** כמ"ש ב'צפנת פענח', וע"כ **"אויר נתקדש ע"י משה"** וכוחו של משה שם בתוקף, ע"כ נשפע שם ביותר ענין זכירת התורה אשר היא בכוחו של משה בבחי' "זכרו תורת משה עבדי" כנ"ל.

כח הזכרון כשמכיר רוחניות התורה

וליקח כל זה לעבוד את ה', ע"פ מה שכתב עוד בליקו"מ (סי' ק"י): **"כי התורה היא רוחניות, ואשר זך ישר פעלו ושכלו רוחני, יכול לתפוס כל התורה כולה, ולא ישכח דבר, כי דבר רוחני אינו תופס מקום ויכול התורה להתפשט ולשכון בשכלו"**.

אך מי שהוא מגשם דברי תורה ועושה ממנה ממשות, אזי יש לה שיעור וקצבה במה הוא יכול לתפוס בשכלו ולא יותר, ואם ירצה להשיג יותר אזי ידחה מה שכבר נכנס לשכלו כדרך כל דבר גשמי, אם הוא כבר מלא, אם ימלאנה יותר ידחה מה שהיה בו כבר, ומזה בא השכחה.

וזהו **"ולא ימוש ספר התורה וכו"**, ימוש מלשון ממשות וכו', הזהיר שלא יהיה ממשות וגשמית בדברי תורה.

הנה גילה בדבריו שעיקר זכירת התורה הוא ע"י שיבין ויאמין כי התורה כולה רוחניות ממש, ויזהר מלגשמה ולעשות ממנה ממשות, כי ככל שמגשם יותר כך שולטת השכחה יותר ויותר, וזה מכיוון שדבר רוחני אינו תופס מקום, והתורה יכול להישמר בשכלו, משא"כ אם הוא תופס את התורה כגשמי, הרי הוא תופס מקום ונכנס לכללי השכחה.

חטא העגל הוא ההגשמה

וע"כ דייקא ענין חטא העגל אשר בעבורו באה שכחה לעולם [כנ"ל שחטא העגל גרם לשבירת הלוחות שעל ידה באה שכחת התורה], הוא ענין הגשמה של אלוקות כפשוטו, ודוק היטב.

ממילא עיקר כוחו של משה, בבחי' אוירא דארץ ישראל, בבחי' בתי כנסיות ובבתי מדרשות כנ"ל, הוא ללמד ולהאיר אור זה, לידע שכל התורה רוחניות, ליתן ולפעול בנפש האיש הישראלי זכות ועדינות שיוכל לתפוס תורת משה ברוחניות ובדקות ולא בגשמיות וגסות.

ומה יפה כתבם לדברים אלו בספר 'אורות' (ארץ ישראל ה') וז"ל: "הדמיון של ארץ ישראל הוא צלול וברור, נקי וטהור ומסוגיל להופעת האמת האלוקית, להלבשת החפץ המרומם והנשגב של המגמה האידיאלית אשר בעליונים הקדש, מוכן להסברת נבואה ואורותיה, להבהקת רוח הקודש וזהריו.

והדמיון של ארץ העמים עכור הוא, מעורב במחשכים, בצללי טומאה וזיהום, לא יוכל להתנשא למרומי קודש ולא יוכל להיות בסיס לשפעת האורה האלוקית המתעלה מכל שפלות העולמים ומצריהם, מתוך שהשכל והדמיון אחוזים זה בזה ופועלים ונפעלים זה על זה וזה מזה, לכן לא יוכל גם השכל שבחוצה לארץ להיות מאיר באורו שבארץ ישראל, אוירא דארץ ישראל מחכים".

והוא ממש ככל אשר העלינו, שדייקא ע"י קדושת ארץ ישראל ואוירה הקדוש, זוכה לעדן את הנפש ולזככה, שתצא מעכירות זוהמת החומר של חו"ל הגס, שע"י זיכה לתפוס התורה הקדושה אשר היא כולה רוחניות, בכלים רוחניים ולא גסים ומגושמים.

אוירא דאר"י מחכים להכרת הרוחניות

וכל הדברים האלו, תמצאם הרבה בדברי ר' צדוק הכהן, שענין "אוירא דארץ ישראל מחכים" הוא בסוד זה, לרומם את כח השכלי שיתרומם ויתעדן להכיר ולתפוס רוחניות השגת אלוקותו ית', שיהיה עדין ורוחני, ולא גס ומגושם.

ולדוגמה נעתיק מה שכתב בספר 'קומץ המנחה' (ח"ב אות נ"ג): "וארץ ישראל הוא מדרגת שויתי ה' לגנדי וכו', וכמ"ש ארץ אשר עיני ה' וכו', אבל חו"ל דומה כמי שאין לו א-לוה כמ"ש בשלהי כתובות, ר"ל נוכח עיניו רק מארץ מרחוק, וזה שאמרו אוירא דארץ ישראל מחכים, חכים בלשון רז"ל ר"ל הכרה, כמו חכים ליה מר לרב פלוני, כי ההכרה מצד החכמה וכן אוירא דארץ ישראל מוליד הכרת אלקות וההכרה מצד הקירוב".

וכח הכרה זו שכתב ש"מוליד הכרת אלוקות" הוא כמ"ש שמתעלה מעכירות החומר, תאוותיו וטומאותיו, וכמ"ש לעיל מיניה שם (שם אות ל"ה): "כי אוירא דאר"י מחכים היפך זנות שאמרו בסוטה אין אדם עובר עבירה [ו"עבירה" סתם בלשון חז"ל, הוא בענין זנות] אלא א"כ נכנס בו רוח שטות, כי קדושת הארץ שיש לו אלוה וכו', וזנות משכחת זה כמ"ש בזהר על גיד הנשה לשון נשיון ושכחה, וענינו קלקול הברית וכו'" ע"ש.

וכל זה הוא ממש קליפת בלעם, שאמר בעצתו: "אלוהיהם של אלו שונאי זימה הוא (סנהדרין קו.)" וכו'.

הכל לפי גודל התשוקה לארץ ישראל

השי"ת ברחמיו ישפיענו בכוחו של משה, כח זכירת התורה, שנזכור תורת משה, ונתעדן ונזדכך ונטהר ונתקדש, באוירא דארץ ישראל מחכים, לתפוס להשיג רוחניות התורה הקדושה.

ואף מי שאינו זוכה להיות בארץ ישראל ממש, הנה אף בתי כנסיות ובתי מדרשות כולם ספוגים באויר ארץ ישראל כנ"ל, ובפרט אם הוא מתגעגע וכוסף לזכות לארץ ישראל בפועל ממש, וכמ"ש ב'אורות' שם לעיל מיניה "אמנם לפי גודל התשוקה והקשור של האדם לארץ ישראל, הרי רעיונותיו מזדככים מיסוד אוירא דארץ ישראל החופף על כל מי שמצפה לראותה, שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה".

לעובדא ולמעשה

כדי שנזכה לזכור את כל התורה כולה, מוטל עלינו להפנים שאין התורה חכמה בעלמא, התורה הקדושה היא שכל אלוקי, רוחני וזך בתכלית, ולהכרה זו אנו זוכים ע"י נשמת משה המתפשט בכל דור ודור, וע"י התקשרות וגעגוע לקדושת ארץ ישראל.

למה נהרג בלעם – חידוש ה'צפנת פענח'

ואחר שנתחדש לן שבלעם נקרא קוסם, נאמר בזה חידוש, בסיבת הריגת בלעם, שהרי לכאורה הטעם שהרגו את בלעם הרשע, הוא על מה שהלך כדי לקלל את ישראל, וכמסופר בפרשה באריכות, נסיונותיו לקללם.

אמנם דבר חדש מבואר בדברי ה'צפנת פענח' (על התורה) שכתב: **"ונעשה אח"כ מכשף, ונהרג כמ"ד בן נח מוזהר על הכישוף"**. ומבואר בדבריו חידוש גדול, שעיקר הריגתו של בלעם הייתה מחמת חטא הכישוף.

וחידוש זה טעון הסבר, שהרי פשטות המסופר בתורה, שעיקר רשעותו של בלעם הייתה, מה שהלך לקלל את עם ישראל, ואם כן מדוע לא הרגוהו ישראל על ביאתו לקללם, שהוא עיקר פשעו וחטאו, ולא מצאו סיבה להרוג אותו, אלא על חטא צדדי של כישוף, וביותר יש לשאול, שחטא הכישוף, הוא חטאו הפרטי של בלעם כלפי שמיא, ומה לישראל להענישו על כך?

ובפשטות היה מקום לומר, שאי אפשר היה להרוג את בלעם על עצם הליכתו לקלל את ישראל, שלא היה בזה חטא כלל ועיקר, כיוון שניתן לו רשות משמים ללכת^ג, ולמרות שרצונו היה להרע לישראל ולקללם, עדיין אין לו חוב מיתה על כך, כי לא עבר על דברי ה', וממילא אפשר היה להרגו רק על עוון הכישוף.

עומק סיבת הריגתו - חטאו נגד עם ישראל

אמנם, למרות שבפועל נהרג בגלל היותו מכשף, נראה לומר שעומק כוונת הריגתו היא מחמת רשעותו נגד ישראל, שהרי מבואר בהמשך דברי הגמרא שם: **"הרגו בני ישראל בחרב אל חלליהם, אמר רב שקיימו בו ארבע מיתות סקילה ושריפה הרג וחנק"**, ופירש רש"י: **"חלליהם, מיתות הרבה משמע. שתלאוהו, והציתו אש תחת הצליבה, וחתכו ראשו ונפל לתוך האש. תלייה - היינו חנק, חתיכת הראש - הרג, כשנפל לארץ - סקילה, כשנפל לאור - היינו שריפה"**.

ומפשטות הדברים נראה, שהטעם שהחמירו ישראל כל כך בהריגתו, הוא מפני רשעותו וחטאו נגד עם ישראל, שרצה לקללם.

ג. וגם מה שייעץ לבלק להחטיא את ישראל, י"ל שא"א להענישו על כך, כיוון שהוא רק בגדר מסית לדבר עבירה, או בגדר לפני עיור, שאין בן נח מוזהר על כך.

מהות חטאו וסיבת הריגתו של בלעם הרשעי

מי היה בלעם נביא או קוסם

הנה ידוע לנו בדרך כלל שבלעם הרשע, היה נביא לאומות העולם, וניתן לו כח הנבואה, כמוזכר בדברי רש"י בתחילת הפרשה, שהקב"ה נתן נביא לאומות העולם, שלא יהיה להם פתחון פה לומר, **"אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב"**.

אמנם בספר יהושע (י"ד כ"ב), כשמסופר על הריגתו של בלעם, הפסוק מכנה אותו באופן שונה: **"וזאת בלעם בן בעזר הקוסם הרגו בני ישראל בחרב אל חלליהם"**. ובפסוק זה בלעם מתואר כקוסם, ולא כידוע בדרך כלל, שבלעם היה נביא.

ובאמת הגמרא בסנהדרין (קו) עומדת על כך שהפסוק מכנה אותו קוסם, ושואלת: **"קוסם"** [בתמיהה, והרי] **נביא הוא, אמר רבי יוחנן, בתחלה נביא ולבסוף קוסם, וממשיכה הגמרא אמר רב פפא היינו דאמרי אנשי, מסגני ושלטי הואי** [אשת סגנים ושרים היתה], **אייזין לגברי נגדרי** [זינתה למושכי חבל ספינה], והיינו שכמו אשה שהייתה חשובה מתחילה, ולבסוף זינתה עם שפלים ופחותים, כך בלעם, שהיה בתחילה נביא, ונהפך לבסוף לקוסם.

ב. נאמר בשבת קודש פרשת בלק תשפ"ד לפני תפילת מנחה.

פנימיות חטאיו של בלעם

ויש בנותן טעם לבאר את הקשר הפנימי, בין שלושת חטאיו של בלעם, א. רצונו ופעולותיו לקלל את ישראל, ב. ולבסוף כשלא עלתה בידו לקללם, עצתו לבלק להחטיא את ישראל בשטים, ג. היותו קוסם ומכשף.

ולבאר הדברים, נקדים את דברי ה'קובץ' שיעורים' (ח"ב קונט' דברי סופרים ע' צ"א), שלמרות שהליכת בלעם לקלל את כלל ישראל, לא הייתה נגד ציווי מפורש של השי"ת, מכיוון שניתנה לו הרשות ללכת, בכל זאת היה בזה חטא עמוק, שהרי מובן מאליה שהליכתו הייתה בניגוד לרצונו ית'.

וז"ל: "ודבר זה לעשות רצונו ית', כל באי עולם מצווין ועומדין מתחילת ברייתן על זה, דכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם וכל פעל ה' למענהו וכו', ולפי פשוטי המקראות נראה שזה היה עונו של בלעם הרשע דלכאורה אחרי שאמר אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה', מה היה רשעתו, אבל באמת אף שידע בלעם היטב כי הליכתו לקלל את ישראל הוא נגד רצון ה', לא חשש על זה, כל זמן שלא היה לו ציווי מפורש שלא לילך, ועל כן אמר לא אוכל לעבור את פי ה' פי דייקא, אבל רצון ה' לא היה חשוב בעיניו לעשותו וזהו רשעתו".

המבואר מדבריו, שחטאו של בלעם היה מה שלא היה חשוב בעיניו רצון הקב"ה, ואדרבה, פעל נגד רצון ה' למרות שלא עבר על ציווי מפורש, שניתנה לו רשות לילך.

ועל פי יסוד זה יש לבאר, שגם היותו מכשף וקוסם, נובע מאותו השורש, וכדברי רבי צדוק הכהן ב'ליקוטי מאמרים' (אות ט"ז): "כל החטא שבקסם הוא רק ה"מרי" [על פי מה דכתיב, "חטאת קסם מרי"] כי כשפים מכחישים פמליא של מעלה ויוכל להמשיך לו שפע נגד רצון השי"ת, וזה אין לישראל לעשות. וכן הקסם בידיעת העתידות נאמר, "תמים תהיה וכו'" שלא תתחכם לדעת מה שאין רצון השי"ת להודיעך, ואם רוצה להודיעך יקים לך נביא וכו' שתתודע על פי השי"ת בעצמו ולא בדרכים אחרים שזולת רצון השי"ת, וזהו המרי שרוצה מה שאינו רצון השי"ת ואע"פ שאינו חטא ואדרבה חושב שיהיה לו ידיעה ודבר זה שישיג על פי הכישוף והקסם לתועלת גדול להשי"ת, מ"מ החטא הוא המרי שאין לו להתחכם נגד רצון השי"ת, והיינו שעיקר החטא שבקסם, הוא מה שמתחכם נגד רצון ה'.

וממילא נמצא, שיסוד חטא כשפים, ויסוד החטא של הליכתו לקלל את ישראל, חד הם, והוא "שאינו חשוב בעיניו רצון הבורא", והוא מתייחס רק למה שנאמר לו בפירוש, ודו"ק.

הקשר בין החטא לעבור את רצון ה' - לבין חטאו נגד עם ישראל

אכן גם לפי האמור, שחטאו של בלעם, הוא מה שעובר על פנימיות רצון השי"ת, עדיין לא מתורץ מה שהערנו שהחטא הזה הוא חטא פרטי ואישי של בלעם כלפי שמיא ואין כאן חטא כל כך כלפי ישראל, וממה שהחמירו ישראל בהריגתו כל כך, משמע שחטא כנגדם, ולכן יש להם נקמה אישית כנגדו^ד.

ויש לבאר פנימיות הדברים, ויתבאר שלא היה זה ענין מקרי, אלא עיקר ענין חטאו לעבור את רצון השי"ת, הוא הוא, עצם סוד הליכתו של בלעם לקלל את ישראל, וכמו שנבאר.

סוגית הגמרא דע"ז - נתינת השכר לעת"ל על קיום התורה

ונקדים את סוגית הגמרא בריש מסכת ע"ז: "דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי, לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת, ומניחו בחיקו, ואומר למי שעסק בה יבא ויטול שכרו, מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא וכו', אמר להם הקדוש ברוך הוא, אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנס כל אומה ואומה וסופריה וכו', ומי איכא ערבוביא קמי הקב"ה, אלא כי היכי דלא ליערבבו אינהו בהדי הדדי, דלישמעו מאי דאמר להו.

מיד נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה וכו', אמר להם הקב"ה במאי עסקתם, אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקנינו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל, כדי שיתעסקו בתורה אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם וכו', מיד יצאו בפחי נפש. יצאת מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחריה וכו', אמר להם הקב"ה במאי עסקתם

ד. ואף שבדבר שבו עבר על רצון ה' הייתה כוונתו להרע לישראל, מכל מקום עדיין נראה, שעיקר החטא הוא כלפי שמיא, אלא שבמקרה נשתלשל בזה גם חטא נגד ישראל, ושורש החטא אינו נגדם בדווקא.

אומרים לפניו רבש"ע הרבה גשרים גשרנו הרבה כרכים כבשנו הרבה מלחמות עשינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל, כדי שיתעסקו בתורה, אמר להם הקב"ה כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם וכו', כלום יש בכם מגיד זאת שנאמר מי בכם יגיד זאת, ואין זאת אלא תורה שנאמר וזאת התורה אשר שם משה מיד יצאו מלפניו בפחי נפש".

ויש להתבונן בדברי הגמרא כמה הערות:

א. מה ענין הקפידא "שלא יכנסו בערבוביא". ומה שמבואר שם, שזה כדי שלא יסתמו טענותיהם, אינו מובן כל הצורך, שאינם אומרים לפני הקב"ה רק מה שפעלו בעולם, ואין כאן שקלא וטריא של "טענות", וטעם "שיסתמו טענותיהם" שייך לכאורה רק בדין ודברים.

ב. מהי ההוה אמינא של העכו"ם לבוא וליטול שכר, שהרי הקב"ה אומר, "למי שעסק בה [בס"ת] יבא ויטול שכרו", ואפילו לשיטתם, לא עסקו בתורה, אלא שנתנו את האפשרות לישראל, לעסוק בתורה ובמצוותיה, ואיך הם באים ליטול שכר תורה ומצוות ע"י מעשיהם.

ג. עוד יש להעיר על תשובתו של הקב"ה, "שוטים", לכאורה היה לו להשיב, שהם "שקרנים", שלא עשו כלל עבור ישראל אלא בעבור עצמם, ומאידך יש לשאול, מה בכך שכוונתם לא הייתה בשביל ישראל, סו"ס גרמו לישראל שיעסקו בתורה ומצוות, ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ומדוע יקופח שכרם.

תיקונם של גוים בסדר העלאת ניצוצין

והנראה לבאר בזה, ובהקדם דברי ספר 'כרם שלמה' (ח"א רמב-רמג) בחלקם של העכו"ם בבירור הניצוצות: "והסוד הוא כי כמו שהעולמות עצמן היתה עיקר בריאתן לברר הרע מן הטוב ולהחזיר הטוב לשרשו למעלה, כך הוא ענין עיקר הבריות לברר הרע מן הטוב ולהחזיר הטוב לשרשו, ודבר זה שייך בין בצדיקים עצמם ובין ברשעים עצמם.

והוא, כי עיקר מעשה הצדיקים הוא ידוע וברור לכל, כי מעשיהם הם לברר הטוב שהוא הקדושה מתוך הקליפה ולהעלות הקדושה למעלה לשרשה ע"י זיווגים ובידורים ועיבורים והמשכת מוחין של תוספת עד שמחזירים כל דבר לשרשו, וכל זה

ע"י תפילותם ולימוד תורתם ומצותיהם ואכילתם, ואלו המעשים הוא הדבר העיקרי המסוגל לזה, שהוא לבירור הקדושה מתוך הקליפה ולהעלות הקדושה לשרשה העליון למעלה למעלה וכו', וזהו עיקר מעשינו שבעולם הזה, וזהו העיקר מה שנקרא הדבר הזה הוא לצורך גבוה, וזה הדבר הוא מתמיד דוקא בחסידים והצדיקים אשר יומם ולילה עוסקים בדבר הזה והוא אחר שכבר זיכנו נשמתם וראוים לדבר הזה.

[והיינו שעיקר עבודת בירור הניצוצות, נעשה ע"י הצדיקים בכל ענייני עבודתם אם בתורה ותפילה ואם אכילה וכדו'.]

אבל לזה צריך סיועים הרבה ושימושים הרבה כי מי יכין להם אכילה, ומי חורש ומי זורע ומי קוצר ומי מתקן להפת והתבשיל, ומי מוציא אבני זהב וכסף, ומי עושה לנו בגדים אשר דבר זה הוא טורח רב.

וכל אלו המינים של פירות ואכילה ובגדים והכלים והזהב והכסף וכו' כולם יש בהם חלקי הטוב מובלע בהם וכו', ועתה צריך לבררם והבירור שלהם הוא על ידי שהם מועילים ומהנים להצדיקים ולישראל, כי על ידי ההנאה שנהנה מהם הצדיק ועל ידם יכול לעבוד לקונו, ומברר הבירורים השייך לבררם על ידי הסיוע שלהם.

וזה הדבר מתחלק למינים ומדרגות הרבה, כי יש על ידי גרמא אחד ויש על ידי גורם דגורם ויש על ידי שלש גורמים עד אין קץ, דהיינו על דרך משל ע"י הגוי הזה הוא יצא הפרי הזה, ויש לו חלק טוב ואיך יתברר, והלא הוא אוכל אותו וכו', אה"נ, אע"פ שאוכל אותו הגוי הזה, כי הגוי הזה עתיד לעשות סיוע לישראל אחד, שע"י סיוע הזה היה לו יכולת לעשות מצווה אחת, ואם לא היה אותו הגוי אוכל להפרי הזה שיש בו חלק הטוב שבו היה מת וכו' ונמצא שזה בירור וכו', באופן שאם יסתכל אדם ויבין, וידמה מלתא למלתא אז ישיכל בחכמת הבורא שכולם צריכים זה לזה, וכולם לצורך הגבוה, וא"א לזה בלא זה.

וכן תבין ותשכיל על בריות כולם, הן דומם והן צומח והן חי, כי לטעם זה לא היה הורג רבינו האריז"ל, שום בריה קטנה או גדולה, אפילו אותם העוקצים אותו, כי שליחותיהם דמאריהן הן עבדין, כי זה חייב עקיצה מסיבת איזה עון וזו הבריה בא לתקנו, כדי לנקות עונו ואיך יהרוג את שליח של הקב"ה, כי יש חלק טוב בזה הבריה, וחלק הטוב שלה הוא תיקונו באופן זה שיעקוץ".

עבודת הבירורים - גופא של תורה ומצוות

ולתוספת ביאור בעומק דבריו נאמר: הנה כדי לברר ניצוצין, צריך כמה מדרגות של בירורים, כפי העומק שהם בלועים בתוך הקליפה, ועבודה זו של בירור הניצוצות, זהו עבודת נשמת ישראל בכלליות, והיא היא גופה של תורה ומצוותיה, שכל ענינה היא עבודת הבירורים של ניצוצי הקדושה.

ואם אמנם עיקר הבירור הוא להעלות הניצוצין מהחול אל הקודש, ומשם למעלה מעלה, מתכלית עשייה עד רום המעלות של אצילות, מכל מקום כיוון שנשמת ישראל היא עדינה ומזוככת, לא תוכל לרדת לתוך עמקי הקליפות, להעלות ולברר הניצוצות, בעודם שקועים במקומות המטונפים.

התחלת הבירור ע"י העכו"ם

וכאן מגיע חלקם ותפקידם של יתר הברואים, שיש ביכלתם "לרדת" למקום שאין נשמת ישראל יכולה לירד, ושם במקום השפל, עוסקים הם בבירור הניצוצות, ומשם והלאה נמסרים הניצוצות, לנשמות ישראל, הממשיכים את הבירור, עד רום המעלה.

ואופן בירורם של העכו"ם, ומסירת הניצוצין לישראל הוא, בעוסקם בבנינו של עולם הגשמי, ומסייעים לעבודה הרוחנית של ישראל, שהכל יהיה מוכן לפנייהם ויוכלו לעסוק בתורה ומצוות, ובכך מעלים את חלקי הקדושה, ומשם והלאה ממשיך הבירור ע"י ישראל עם קודש.

ולפי האמור **כל הברואים יחד**, עוסקים בעבודה זו של בירורים, **שהיא היא עבודת התורה ומצוותיה**, אלא שהגוים מבררים את הניצוצין בתחילה, כשהוא במצב היותר ירוד, ושקוע במקומות המטונפים, וישראל עוסקים בו, כשהוא מגיע למדרגה היותר גבוהה.

ביאור פנימיות סוגית הגמרא על פי הנ"ל

ובזה נבאר את דברי הגמרא, מה שחשבו הגוים לבוא וליטול שכר תורה ומצוות, לפי שגם הם עוסקים בעבודת הבירורים, יחד עם ישראל, בזה שמסייעים להם בעבודתם, ובזה הם מעלים את ניצוצי הקדושה, וכיוון שעבודת הבירור היא היא עסק

התורה והמצוות, שוב אין פעולות העכו"ם כסיוע בעלמא, אלא כחלק מעבודת התורה והמצוות, וסבורים היו שראויים הם לשכר של תורה ומצוות.

ובזה אתי שפיר שכשבא הקב"ה ליתן שכר למי שהיה עוסק בעבודת הבירורים, והעלאת ניצוצי הקדושה, אמר להם, **אל תכנסו לפני בערבוביא**, שענין הבירור הוא, לברר כל דבר על מכונו, שלא יהיה **ערבוביא דטוב ורע**, והשכר הוא השפע היורד מלמעלה ע"י עבודת הבירור, וממילא כדי לקבל השכר, צריך להיות במצב מבורר ולא בערבוביא.

ועל טענתם זו השיב להם הקב"ה, **"שוטים וכו' כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם"**. שאם אמנם אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ויקבלו שכר על סיועם לישראל, אבל שכר תורה ומצוות, הבא מצד פנימיות עבודת בירורי ניצוצי הקדושה, אינו שייך לעכו"ם, מאחר, שניצוצי הקדושה, הם מסוד השכינה הקדושה שהם ניצוצי אורה, ועבודת בירור הניצוצות, בונה את השכינה ומעלה אותה מגלותה, והכלל הוא ש"מצא מין את מינו וניעור", כלומר, שעליית ניצוצי קדושה שעיקרם הם מסוד השכינה, אינו אלא על ידי מי ששייך לשכינה, שזה כנסת ישראל, שהיא היא השכינה הקדושה.

ונמצא, שאף אם בחיצוניות נראה, שגם הגוים עוסקים בהעלאת הניצוצות, ממקומות שפלים, למדרגה שיוכלו נשמות ישראל להתעסק בהם ולבררם, אבל באמת, כח הגוי להעלות הניצוצין, הוא מצד כח והארה של נשמת ישראל הטמון בו, ולעתיד בשעת הבירור הגמור, שיתבררו כל חלקי ישראל שבאומות, יתברר למפרע שעסק העלאת ניצוצות הקדושים, בכל הדרגות, אפי' הנמוכות מאוד, לא היה אלא ע"י נשמות ישראל.

וזהו סיום דברי הגמרא, **"כלום יש בכם מגיד זאת"**, "זאת" מרמז להשכינה הק' כידוע, שרק מי שיש בו סוד של "זאת" יכול לעסוק בעבודת הבירורים, וזה רק נשמות ישראל, שהם מסוד השכינה.

עומק קטרוגו של בלעם – שכל האומות יעסקו בעסק הבירורים

ואחר דברינו אלה, נחזור לבלעם וכוונתו, וז"ל המדרש רבה (כ' י"ח): **"ויאמר בלעם אל בלק בנה לי בזה שבעה מזבחות. ולמה שבעה מזבחות, כנגד שבעה מזבחות שבנו שבעה צדיקים מאדם ועד משה ונתקבלו וכו', שהיה אומר למה קבלת את אלו,**

לא בשביל עבודה שעבדו לפניך קבלתם, לא נאה לך שתהא נעבד מע' אומות ולא מאומה אחת, השיבו רוח הקודש, טוב פת חרבה, טוב מנחה בלולה בשמן וחרבה, מבית מלא זבחי ריב שאתה רוצה להכניס מריבה ביני ובין ישראל". והיינו שבלעם טען למה לא יקבל ה' עבודה מכל שבעים האומות, ולא רק מישראל שהם אומה אחת.

ועומק טענתו הייתה, מדוע לא תהא כל עסק עבודת הבירורים ע"י אומות העולם, שהרי בלאו הכי הם מתחילים את סדר הבירור, במקומות הנמוכים, ומדוע לא ימשיכו ויגמרו העכו"ם את הבירור, ומהי עדיפותם של ישראל על שאר האומות.

ובמושכל ראשון יש מקום לטענה זו, שמצינו לכאורה, שלבלעם היה כח לברר הבירורים עד רום המעלה כמו ישראל (להבדיל), וכלשון ה' צפנת פענח' (על התורה) בענין נבואת בלעם: "והדבר אשר ישם אלוקים בפי אותו אדבר" [היינו מה שאמר בתחילת עסקו עם בלק], זה לא הוה עדיין נבואה, וזה רק בגדר רוח הקודש כמו של דוד ושלמה, אבל פעם שני בפסוק י"ב [את אשר ישם הוי"ה בפי אותו אשמוור לדבר] הוה נבואה, אמר "אשמוור", ופעם שלישי אמר "אעשה". משום דמתחילה הוה כמו דוד ושלמה וכו', ושם הנבואה רק בגדר כתובים דאין עליו חיוב לדבר, רק לכתוב ולעצמו [והיינו לשון "אותו אדבר"] ואח"כ עלה בגדר נביא שליח ואז אמר "אשמוור" ר"ל דהכובש נבואתו חייב מיתה ו"אשמוור" הוה אזהרה וכו', אך מ"מ הוה רק בגדר חוזה ושאר נביאים לבד משל ישעיה דהוה כתיב "פי ה' דיבר" ר"ל בגדר שכינה מדברת, ואח"כ אמר שיהיה לו נבואה של ישעיה וזה נקרא "עשיה", בדיבור עבד מעשה, עצם הדבר, רק באספקלריא שאינה מאירה וכו' ואח"כ רצה שיהיה כמושה רבינו ואז הביט וראה עד למעלה מעלה.

ומבואר שבלעם היה יכול לעלות ממטה מטה עד מעלה מעלה, לכל דרגות הנבואה, מבחי' "אדבר" בגדר של כתובים, לבחי' "אשמוור" גדר נבואה, ועד "אעשה" גדר של שכינה מדברת.

ובאמת בחיצוניות היה נראה כבעל מדרגה גבוהה, וכדברי רבי צדוק ב"מחשבות חרוץ" (אות י"ד): "כי הוא היה נדמה מוגדר במעשים באמת, דמצד זה היה דוגמת משה רבינו באומות העולם וזכה לנבואה שאינה שורה אלא על איש קדוש ודאי, וע"כ היה מוגדר בפועל בתכלית".

וזה היה קיטרוגו של בלעם נגד ישראל, שיהיו כל האומות נכנעים תחתיו, ויעבדו את ה' בעבודת הבירורים מתחילתה עד סופה, ולא תהיה שום עדיפות ויחודיות לנשמות ישראל, בעבודת הבירור.

מעלתם של ישראל – ומהותו של בלעם

ועל זה השיב לו הקב"ה, שכל עבודת הבירורים היא מסוד השכינה הקדושה, ומאחר שרק כנסת ישראל היא בסוד השכינה, לכן עבודת הבירורים שייכת רק לישראל, ולא רק זאת אלא אף כל "המדרגות" של בלעם, לא היו שלו בעצם, אלא היו של סוד נשמות ישראל שהיו נסתרים בו, וכדברי רבי צדוק שם: "אף שאמרו חז"ל שבא על אתונו, היינו דעצמותו באמת אדרבה הוא פרץ גדרו של עולם".

ובאמת, בזה שנקבע כל הסיפור של בלעם בתורה, נתברר שהיו טמונים בו נשמות ישראל, שישראל הם הם השישים ריבוא אותיות התורה, וכדברי רבי צדוק הכהן (בספר ישראל קדושים אות ה'): "וזה היה נבואתו שנכתב בתורה שהוא השרש דנפשות ישראל שהם מאותיות התורה ואותם פושעי ישראל שהרבו חטאים עד שכפי משפט חכמי המשנה אין להם חלק לעולם הבא, שרש נפשותיהם הם מאותיות התורה אלו דפרשת בלעם".

ואחר שזכינו שכל כוחו היה, מכח נשמות ישראל שהיו טמונים בו, שוב נתברר כי "עצמותו" של בלעם, אינו אלא "קוסם" ולא "נביא", וכדבריו ב'תקנת השבים' (אות י'): "כל מה שנתגלה לו, היה רק לצורך ישראל, ועל כן נכתב בתורה ע"י משה רבינו שהוציא בלעו מפיו, וע"י זה פעל שלא תשרה עוד שכינה על אומות העולם, ואף בלעם אחר שנקלט ממנו הניצוצות הקדושות חזר להיות קוסם". ולא עוד, אלא שנתברר למפרע שכל נבואתו, הייתה קסם מצד בלעם עצמו, ודו"ק.

פנימיות חטאי בלעם – פגם סוד השכינה – וקטרוג על יחודם של ישראל

והנה סוד השכינה בנפש, מבואר בספה"ק שהיא בחינת נקבה, ומדתה היא מדת הביטול להקב"ה בסוד "לית לה מגרמה כלום", שאינה מחשבת את עצמה לכלום, וכל מציאותה אינה אלא כלי להקב"ה, וכמו אשה שאינה אלא כלי לבעלה, ולפי זה נמצא שעומק עניין קיום פנימיות רצון השי"ת, מעבר לקיום המצוות גרידא, הוא מסוד קדושת השכינה, שמעומק קדושתה, יש לה ביטול להקב"ה לקיים רצונו,

אבל בלא סוד השכינה, האדם מרגיש עצמו ליש, וכל תכליתו בקיום המצוות, הוא כדי שיגיע לו תועלת מזה, אבל לקיים עצם רצונו ית', לא איכפת ליה כלל.

ומעתה יתבאר כמין חומר פנימיות הקשר בין כל חטאי בלעם, שחטאיו, לעבור על רצונו ית' בהליכתו לקלל את ישראל, ובחטא הכשפים, שהם חילול סוד השכינה הקדושה, ענינם אחד, לעבור על רצון ה', ואין הם רק פגם כלפי שמיא, אלא שקיטרג לבטל בחירת הקב"ה בישראל, שרק הם יכולים להעלות הניצוצות למקומם, וזה הגיע לו מאחר שלא הכיר בעומק קדושת וסוד השכינה הקדושה, שרק נשמות ישראל השייכים לה בעצם, יכולים להעלותה ולהשלימה^ה.

ולמעשה נהפכה עצתו, ואדרבה נתברר ע"י בלעם, שעצם מציאותם של ישראל הוא סוד השכינה, וכל חסרון הנמצא בהם אינו אלא מצד חלק הרע שבאומות המוערב בהם, וכל הטוב הנמצא באומות, אינו אלא מצד חלק הטוב שנשמת ישראל המעורב בהם, וכמבואר ב'צדקת הצדיק' (אות קל"א): "ודבר זה נתברר לראשונה בבירור גמור ע"י בלעם, שכל פרשתו הוא על ענין מעלה זו של ישראל, שאפילו יגדילו חטאים זו על זו אין אהבת השי"ת ניתקת מהם כמלא נימא".

לעובדא ולמעשה

מסיפורו של בלעם למדים אנו, את עומק סוד נשמות ישראל, שהרבש"ע בוחר בנו למעלה מטעם ודעת ורוצה בנו בעצם, ואנו תמיד קשורים לשכינה הקדושה בקשר בל ינתק!

ענוה פסולה

אהבה ויראה והפכיהם

הנה עיקר עבודת האלוקים היא לאהבה וליראה את השם הנכבד, ונודע בספרי קודש, שנגד ב' עבודות אלו הם עבודה זרה והתאוות, כי פגם האהבה הוא בתאוות עוה"ז, ופגם היראה בעבודה זרה.

והנה כלל גדול הוא שענין הקל"י הוא הפירוד, כמ"ש "יתפרדו כל פועלי און", היפך הייחוד, ואין יחוד רק בצד הקדושה.

והנה בחטא דבעל פעור ובנות מואב, נתאחדו יחד ב' הפגמים דע"ז והתאוה ר"ל (עי' באריכות בגמ', סנהדרין קו ע"א), וצריך זה עיון וביאור, דב' הפכים אלו של היראה והאהבה אינם יכולים להתאחד רק בצד הקדושה, בסוד "גילו ברעדה" וכמ"ש "במקום גילה שם תהא רעדה", אבל בקל"י אין באפשרי שיתאחדו ב' הפכים אלו.

ומזה נראה מוכח, דחטא זה דבעל פעור ובנות מואב היה פגם אחר, ובבחינה אחרת, וכמו שיתבאר.

קליפת בעל פעור הוא ענוה פסולה

ונעתיק תחילה מ"ש בספר 'נתיב מצוותיך' (נתיב התורה, א', ג'): "וגם לתת לב אל מה אמר שלמה [דוד] "אם תשכבון בין שפתים", שהקב"ה שומר ושוקד על שפתי אדם לנושקה, כשהוא אומרה בתורה ובתפלה וביחודים בדברי עולם הזה והכל בדחילו

ו. נאמר בשל"ס פרשת בלק תשפ"ד.

ה. ואף עצתו להכשיל את ישראל בעבודת בעל פעור ובעל ארמית, הוא ג"כ סוד חילול קדושת השכינה וכמו שיתבאר במאמר הבא.

ורחימו, ואם ישים אליו לבו, יהיה זהיר זריז ברתת וזיע לעבוד את בוראו, וכל תנועותיו ודיבוריו ועסקיו עושה רושם למעלה, שיזהר וידקדק בכל עסקיו שיהיו לשם שמים באהבת ישראל.

משא"כ בהולך בחשכות השכל לומר "מה אני", שיהיה כל דבורי עושה רושם למעלה למעלה, בכל תנועה ותנועה, וזהו ענוה פסולה, עבודת פעור, כי לעבודת השי"ת הוא שפל ונבזה, ואם מי ירצה לפגום כבודו, הוא עולה למעלה בכעס וגאווה להשתרר על זולתו.

תראה שכינה בדבריו קליפה זו של בעל פעור, "ענוה פסולה", כי עבודתה של ע"ז זו דבעל פעור, היא עבודת בזיון כמ"ש חז"ל, וזה הוא השפלות שאינו מצד הקדושה, בענוה פסולה.

וכן כתב בס' נוצר חסד (פ"ד מ"ד): "כי הגאווה הוא ממש ממש אל נכר אל זר אל אחר וכו' וענוה פסולה יותר גרוע, והוא עון פעור".

[ולהעמיק גנות הענוה הפסולה, עי' מ"ש בס' 'כתר שם טוב' (אות שט"ו), וז"ל: "שמתגאה בעניויות שלו, ורוצה להראות שהוא עניו וכו', ראו שאני עומד במדרגת ובחינת "מה" וכו', ועל ענין זה משל מהבעש"ט, לאחד שהיו לו כל המעלות ומדות משובחות אלא שהיה בעל גאווה גדול, ואמרו לו העולם הרי יש לך כל המעלות משובחות אלא שיש לך חסרון זה שאתה בעל גאווה, התלמד עצמך להיות עניו ושוב לא יחסר לך שום מעלה, ועשה כן, והתלמד להיות עניו וכו', ופעם אחד הקניטו אדם אחד, אמר לו, שוטה שבעולם מה אתה חשוב נגדי, כיוון שאני עניו א"כ לא יחסר בי שום מעלה וכו'"].

ענוה דקדושה היא הביטול

כי ענוה דקדושה היא הביטול, ובחי' "אין", והנה ענוה כזאת אינו מביא לידי רפיון וחלישות בעבודת ה', אלא אדרבה, בתוקף הכרת ביטול ישותו מכיר כי "מלא כל הארץ כבודו", והביטול הזה מלא וממלא מאור אלוקותו ית' שהוא המציאות האמיתית, וע"כ ודאי עי"ז נוסף בו כוח ועוז לעבדו ית'.

וז"ס השכינה הקדושה, דמצד אחד "לית לה מגרמה כלום", בבחי' "אין ממש", ומאידך גיסא, היא "עקרת הבית", וכל המציאות כולה תלויה בה.

אמנם הענוה הפסולה היא בסוד "אשת זנונים" דקלי', אשר היא מדמה עצמה לאשת חיל, לשכינה הק', כקוף בפני אדם, כאילו היא בטלה ושפלה, ובאמת הביטול והענוה הזאת פסולה ורעה.

פגם פעור ופגם בועל ארמית משורש אחד

נמצא שענוה פסולה היא בסוד "ושפחה כי תירש גבירתה", והנה זה הוא ממש פגם דבועל ארמית, המחליף אשת חיל ובת ישראל, בהפכה הרע בנשג"ז ושפחה נכרית.

נמצא שפגם דבעל פעור, ופגם דבועל ארמית, שורש אחד להם, וע"כ נתאחדו יחד, ואינו אחדות ממש כי ודאי "יתפרדו כל פועלי און", ואין לקליפה שום אחדות, אלא ששניהם משורש אחד, ע"כ נמצאו שניהם יחד בנסיון זה שנתנסו בו ישראל בעצתו הרעה של בלעם הרשע.

"וירא פנחס וגו', ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו (כה, ז)" ויקנא קנאת ה', לבטל קליפה זו ורעתה, ולהוציא את השכינה מגלותה, ופינחס הוא אליהו אשר יבוא ויבשר בשורת גאולתנו, ובשורת תקומת סוכת דוד, בביטול קליפת הרע בשלמות, והוא התחיל אז, והוא ישרים במהרה בימינו אמן.

לעובדא ולמעשה

צדיקי הדורות למדו אותנו, שחוץ מפגם הגאווה הידוע, ישנו פגם נוסף, שהוא "ענוה פסולה", שעניינו שהאדם אינו מאמין מספיק בכוחו ומצוותיו, ואומר לעצמו "מי אני שאלך בדרך הצדיקים והישרים, אני מכיר את שפלות ערכי ורוחי" וכדומה דיבורים המביאים חולשה ורפיון בעבודת השם, ועלינו להכיר שאין זה אלא דברי היצה"ר שרוצה להחליש את רוחנו מעבודתו יתעלה, והשפלות האמיתי הוא רק זה שמקרב אותנו להרבש"ע ועבודתו!

פרשת פינחס

קרבן התמיד, גילוי תפילת הנשמה התמידית*

מחלוקת ראשונים במנין מצוות שמקיימים בבוקר ובערב

בפרשת השבוע התורה מצווה אותנו במצוות קרבן התמיד, שחובה להקריב בבית המקדש כל יום קרבן עולה בבוקר ובערב. יש הרבה כאלו מצוות שמצוותן בבוקר ובערב, הדלקת המנורה בבית המקדש, מצוות קריאת שמע, ועוד.

נחלקו הראשונים איך מונים את המצוות האלו במנין התרי"ג, האם הם נמנים כמצוות נפרדות, או שמא הם מצווה אחת המחולקת לב' זמנים. הרמב"ם סובר שהם נחשבים כמצוות נפרדות, מצווה אחת בבוקר ומצווה נוספת בערב, והרמב"ן חולק וסובר שנמנים כמצווה אחת.

דעת הרס"ג שבדרך כלל הוי שתי מצוות ורק בקרבן תמיד נחשב כמצווה אחת

הרס"ג סובר בעלמא כדעת הרמב"ם שמונים את המצוות הללו כשתי מצוות, רק בקרבן תמיד הוא מונה כל קרבן כמצווה בפני עצמה, קרבן הבוקר וקרבן הערב, וצריך להבין את שיטתו, מאי שנא קרבן התמיד משאר מצוות שמונה אותן כשתיים?

א. נערך מתוך הקלטה.

גירסת הרי"ף בחיוב נשים בתפילה

ולהבנה הזאת יש בסיס והשלכה להלכה למעשה, שהתפילות נתקנו כנגד התמידין, שחרית כנגד תמיד של שחר, ומנחה כנגד תמיד של בין הערביים, וקיימא לן להלכה שנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, וא"כ לכאורה היו אמורות להיות פטורות מלהתפלל, אבל מבואר בגמ' (ברכות כ:) שנשים גם חייבות בתפילה, משום דהוי רחמי, וברי"ף שם כתוב גירסא אחרת, הוא כותב שהסיבה שנשים חייבות בתפילה היא, בגלל שהיו מצוות עשה שלא הזמן גרמא, ולכאורה דבריו הם מרפסין איגרי, דהרי בוודאי שיש לכל תפילה את הזמן שלה.

וע"פ דברינו יתבאר שיטת הרי"ף כמין חומר, שהרי"ף סובר שהתפילה נתקנה כנגד קרבן התמיד, והרי קרבן התמיד הוא בעצם חיוב שיהיה על המזבח קרבנות בתמידות, רק שזה מן הנמנע, ולכן נותנים לזה ביטוי ע"י קרבן בבוקר ובערב, וכן גם תפילה, שבעצם מצוות תפילה היא, שהאדם יתפלל כל היום כולו, והדרך המעשית לקיים את זה, הוא ע"י התפילות הקבועות שחרית מנחה ומעריב.

בעומק הנשמה מתפללת תמיד

וביתר פנימיות יבואר הענין ע"פ דברי העולת ראייה, שכותב (אות ב) וז"ל: "אין התפילה באה כתקונה כי אם מתוך המחשבה שבאמת הנשמה היא תמיד מתפללת, הלא היא עפה ומתרפקת על דודה בלא שום הפסק כלל, אלא שבשעת התפלה המעשית הרי התפלה הנשמית התדירית היא מתגלה בפעל, וזהו עידונה ועינוגה הדרה ותפארתה של התפלה, שהיא מתדמה לשובשנה הפותחת את עליה

הנאים לקראת הטל או נכח קרני השמש המופיעים עליה באורה, ולכן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו".

דהיינו שבעומק הנשמה של איש הישראלי היא תמיד במצב של תפילה, תמיד היא בתנועה של השתוקקות ובקשה מאת קונה, וזה פשר הרגשות החיפוש והביקוש העולות בתוך לבו של כל אשר בשם ישראל יכונה, רק שלא תמיד הגוף מבין שמה שהוא באמת צריך הוא קרבת אלוקים, לפעמים האדם נוטה לחשוב שהוא מתאוה לכבוד ותאוות אחרים, אבל בעומק כל געגועי הנפש הם ביטויים לגעגועי ותפילות הנשמה להתרפק על דודה, רק שלמעשה צריך להתפלל שלש תפילות ביום, ובזה לתת ביטוי מעשי לתפילות התמידיות של הנשמה!

עבודת בין המצרים

וזה גם עומק ענין תקופת בין המצרים החל עתה, שהאדם נוטה לחשוב, שכל השנה הוא אינו חושב על גלות השכינה ועל הגאולה, ורק בבין המצרים הוא נכנס לעבודות אלו, אבל באמת נשמת האיש הישראלי תמיד מתרפקת ומתגעגעת אחרי דודה, ורוצה בגאולת ישראל, אלא שאי אפשר לחיות ברגשות אלו בתמידות ממש, ולכן קבעו זמן מיוחד לתת ביטוי מעשי לגעגועי הנשמה!

לעובדא ולמעשה

א] כשהאדם מרגיש שנפשו מחפשת תמיד ואינה באה על שובעה, עליו לדעת נאמנה, שאין זה כי אם שנשמתו בתנועה מתמדת של תפילה וכיסופין לדודה, ועליו להתחזק בעבודת התפילה לתת לנפשו כדי שבעה.

ב] וכן כשהאדם מגיע לימי בין המצרים, ואינו מצליח להתחבר לעבודה של געגוע לשכינה הקדושה, או לחילופין הוא אינו מבין למה כל השנה לא מתעסקים בזה הרבה, עליו לדעת, שנשמתו כן נמצאת במצב תמידי של געגוע לשכינה הקדושה, רק שעכשיו זה הזמן המסוגל לתת לזה ביטוי מעשי.

"שפחה כי תירש גבירתה" י

חטא בועל ארמית מונע כניסת כלל ישראל לארץ ישראל

הפרשה מתחילה באמצע סיפור של בנות מואב, בסוף פרשת בלק, לפני שבלעם הלך למקומו בבושת פנים, על שהפך הוי"ה אלוקינו את כל קללותיו לברכות, יעץ לבלק שיפקיר את בנות מואב, וכך יוכשלו בני ישראל.

כד נתבונן נראה, שעיקר הקללות שרצה בלעם לקלל את בני ישראל הוא, שלא יוכלו להיכנס לארץ ישראל, ומאחר ולא הצליח יעץ להחטיא את ישראל בבנות מואב, שזה גם אמור לגרום שכלל ישראל לא יוכלו להיכנס לארץ ישראל, וכשפינחס תיקן את החטא הזה על ידי קנאתו, הוי אומר שמעשה זה גרם שיכנסו לארץ ישראל, וכמו שבאמת מפורש בקרא מיד אחרי הסיפור של פינחס, פרשת נחלות ארץ ישראל, ומבואר שאז התחיל תהליך כניסתן לארץ ישראל, וכל זה צריך ביאור נרחב.

פרטים בהלכה "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו"

נקדים בסוגיא שאנו לומדים מפרשת פינחס, והוא ההלכה ש"הבועל ארמית קנאין פוגעין בו", והוא סוגיא ערוכה במסכת סנהדרין (פא:-בב.), ומבואר שם שצריך שני תנאים כדי שיהיה מותר להרוג את הבועל ארמית, א] שהוא עושה את מעשהו הנבזה בפרהסיא, בפני עשרה ישראלים. ב] מותר להורגו רק בשעה שהוא עובר את העבירה ולא אח"כ, אחרת ממיי שהתחייב מיתה על עבירה אחרת שהאדם נשאר חייב אפילו אחרי שכבר עבר את העבירה.

הראשונים האריכו למענייתם להסביר מאי שנא בועל ארמית משאר מיתות בית דין, שבהם אנו צריכים עדים ובית דין, משא"כ בועל ארמית כל מי שמלאו לבו לקנא קנאת הוי"ה צבאות-ת יכול לעשות כן.

מכמה ראשונים משמע שהוי מיתת בית דין

הרס"ג ב'ספר המצוות', מונה את כל המ"ע וכל המצוות ל"ת, והוא מונה גם "פרשיות", שהם המצוות המוטלות על כלל ישראל, ומונה גם "עונשים", שהם העונשים שבית דין חייב לתת למי שהתחייב בהם, ובתוך ה"עונשים" הוא מונה הדין ש"הבועל ארמית קנאין פוגעין בו", ולכאורה אין זה דין של עונש כמו שאר העונשין המוטלים על בית דין, הוא רק מין היתר שקנאים יכולים לפגוע בו.

ומוכרח שבעצם יש חיוב מיתה ממש על הבועל ארמית, וחיוב מיתה הזה הוא רק בשעת מעשה, וכל הרוצה ליטול את השם להיות שליחו של בית דין לבצע את המיתה, יכול לבא.

גם מרש"י שם בסוגיא מוכרח לכאורה כדברינו, שרש"י כותב שם: "קנאין פוגעין בו - בני אדם כשרין המתקנאין קנאתו של מקום פוגעין בו בשעה שרואין את המעשה, אבל לאחר מיכן אין מיתתו מסורה לבית דין, והלכה למשה מסיני הוא", ולכאורה קשה בדבריו מה שכותב שלאחר המעשה אין מיתתו מסורה לבית דין, דהרי גם בשעת מעשה אין מיתתו מסורה לבית דין, רק לכל מי שמקנא למען הוי"ה, ומוכרח לכאורה גם לפי רש"י שמיתתו של הבועל ארמית מוטל על בית דין, רק שכל קנאי רשאי להיות שליחו של בית דין.

גם מהרמב"ן במלחמות שם בסנהדרין (פ"ח) מוכרח לכאורה כדברינו, דהרמב"ן מבאר מתי צריך למסור את הנפש על ג' עבירות החמורות, שהם ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים, ומבאר הרמב"ן, שאינו חייב למסור את הנפש רק על עבירה שיש בה חיוב מיתה אם הישראל עובר, ולכן גילוי עריות הוי רק איסור אשת איש ודומיו שחייבים עליהם מיתה, ומוסיף שם הרמב"ן, שגם אם מכריחים אותו רח"ל לבעול ארמית מחויב הוא למסור את הנפש על זה, כי יש על בועל ארמית חיוב מיתה במקצת, היות שקנאין פוגעין בו, ומבאר מדבריו שהוי ממש חיוב מיתה, ולכאורה ההבנה היא כדברינו, שמיתתו מוטלת על בית דין, רק שכל קנאי שבוער לבו לכבוד השם, יכול להיות שליח בית דין לזה.

ביאור דעת השו"ע והרמ"א

בשו"ע לא מובא ההלכה שהבועל ארמית קנאין פוגעין בו, ולפי דברינו מובן שזה היות שכהיום בעוה"ר אין לנו בית דין של סמוכין, לכן אי אפשר להיות שליח בית דין.

הרמ"א כן מביא את ההלכה, ומוכרח לכאורה שלמד שיש בזה הגדרה אחרת, שאין עליו כלל חיוב מיתה רק שמותר לכל קנאי להורגו, ולכן אין לזה כל קשר לבית דין, אבל לכאורה קשה, כי הרמ"א גם פוסק כהרמב"ן, שאם מכריחים את האדם לבעול ארמית רח"ל הרי הוא חייב למסור את נפשו, ולכאורה משמע שהוא לומד שזה כן קשור לבית דין, וא"כ קשה למה זה נוגע גם בזמן הזה שאין לנו בית דין בעוה"ר?

עוד קשה בדברי הרמ"א, שהוא מתנה את החיוב למסור את הנפש בבעול ארמית, שהוא רק כשזה בפרהסיא בפני מנין יהודים, ולכאורה קשה מאי שנא מחיוב מיתה אחר, שאין חיוב שיהיה שם עדים, כי אין העדים רק לבידור בעלמא אבל אין הם משנים את העבירה כלל וכלל, משא"כ בבעול ארמית שבכדי שהעבירה תהיה מספיק חמורה שהאדם יתחייב למסור את נפשו, חייב שיהיה שם עשרה יהודים, ולמה בועל ארמית שונה בזה משאר חייבי מיתות?

"לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים"

כתוב בפסוק בפרשת תולדות: "שני גוים בבטנך, ושני לאומים ממעיך יפרדו, ולאום מלאום יאמץ", ורש"י מביא שם מאמר חז"ל: "לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל, וכן הוא אומר אמלאה החרבה, לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים", בגמ' (פסחים מב:) מובא אותו רעיון אבל בשינוי לשון: "אמלאה החרבה אם מלאה זו חרבה זו ואם מלאה זו חרבה זו", ומשמעות דברי הגמ' הם שאי אפשר שצור וירושלים יהיו בנויים יחד, אלא אם אחד בנוי השני חרוב, אבל משמעות דברי רש"י הוא יותר מזה, שצור נבנה מחרבות ירושלים ממש!

מהות הקדושה-יחוד ושלמות

כלל ידוע הוא בכל מקום, שכל בחינה ומדרגה שיש בקדושה יש בחינה של "לעומת זה" בסטרא אחרא, יש רק בחינה אחת ששייכת לגמרי לקדושה ואין לקליפה

מבקשי יחודך

שום אחיזה בה כלל וכלל מכיוון שסותר את מהות הקליפה וזה ענין השלמות והיחוד, שעניינו הוא לראות את כל קומת הקדושה כאחדות אחת, לדעת ולהשיב אל לבנו, שעל אף שיש הרבה חלקים טובים של קדושה, אבל בעומק כולם מאוחדים ותלויים אהדדי, כולם הולכים אל מקום אחד, תכלית היחוד! וכמו שאומרים לפני קיום כל מצווה "ותרי"ג מצוות התלויות בה", כל הקדושה מאוחדת לתכלית אחת, וכמו שעון לדוגמא שברור שיש בו הרבה חלקים אבל כולם נמצאים לתכלית אחת, להיות שעון, כן גם כל חלקי הקדושה הם חלקים מאחדות אחד גדול.

זה מביא להרגשה של ישוב הדעת ושלמות, האדם מרגיש רוגע ושלמות הנפש, כמו כן האדם מרגיש אחדות אמיתית עם כל איש אשר בשם ישראל יכונה.

בקליפה אין אחדות ושלמות

כל זה הוא מטבע ומהות הקדושה, משא"כ הקליפה כל מהותה היא פירוד "יתפרדו כל פועלי און", "תאוה יבקש נפרד", כל מהותה היא מפוזרת ומפורדת, אין אחדות בין כל החלקים, ואין אחדות בין האנשים, ואין ישוב בדעת ושלמות בתוך אדם עצמו.

סוד מלכות דקדושה

והשלמות הזאת היא עומק ענין ספירת ה"מלכות דקדושה", שענין המלכות הוא לקחת הרבה פרטים ואנשים ולאחדן לממלכה אחת.

וידוע שהמלכות נקראת "אשת חיל", וזה רואים גם בתפקיד האשת חיל התחתון, האידישע מאמע, שתפקידה לרכז ולאחד את כל הפרטים שיש בבית, ועל הזמן של לעת"ל, המלכות דקדושה תשלוט על הכל, הכל יתאחד תחתיה בסוד "אשת חיל עטרת בעלה".

כעת בעווה"ר אנו נמצאים במצב של גלות, שאנו לא מצליחים מספיק להרגיש את האחדות של הקדושה, השלמות הנכספת רחוקה מאיתנו, אין לנו את הישוב הדעת ושלמות הנפש הנובעים משלמות הקדושה, זה הוא אמנם רק החלק הראשון של הגלות, אבל הגלות יש בה עומק בסוד "שפחה כי תירש גבירתה" הקליפה רוצה להשתלט על הקדושה, ומכריזה בראש כל חוצות שהשלמות נמצאת אצלה, ואז

מבקשי יחודך

הגבירתה שהיא המלכות דקדושה צריכה לשמש כמלך הקליפה [כעין מה שסיפר הרה"ק מוהר"ן מברסלב זי"ע, במעשה א' מסיפורי מעשיותיו, איך שבת המלך הפכה להיות המלכה של ה"לא טוב"], ועל זה ידו כל הדווים, איך נפלו גיבורים, והמלכות דקדושה נמצאת בשבי אצל הקליפה, והיא מרשה לעצמה לרמות את העולם כולה לאמר, לי המלוכה והשלמות.

זה בחינת "לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים", כל מה שיש לצור הוא עצם המלוכה שהיה לירושלים.

[והגר"א מבאר באיזהו מקומן, ששתי הבחינות האלו של הגלות הם בחינת חורבן בית המקדש הראשון, וחורבן בית המקדש השני, שאחרי החורבן הראשון עדיין לא הפכה ארץ ישראל להיות ממש חלק מממלכה אחרת, עדיין היה לה סוג של עצמאות, משא"כ אחרי חורבן השני, נספחה ארץ ישראל למלוכה רומי, והתבטלה כל עצמאותה].

עומק הפגם של הבועל ארמית

זהו אם כן עומק הפגם של הבועל ארמית, הוא לוקח את האשת חיל, המלכות דקדושה, ומביאה לקליפות לארמית, הוא פוגם בכל קומת הקדושה, ולכן דייקא זה רק כשעבר את העבירה במנין, כי ענין המנין הוא כנ"ל, לקחת עשר יהודים נפרדים ולאחדן לאחד, והאיש הזה פוגע עכשיו בכל ערך המנין.

ובזה יובן למה דווקא העבירה הזאת מונעת את כלל ישראל מלהיכנס לארץ ישראל, כי ארץ ישראל היא שלמות המלכות דקדושה כידוע, ולכן בלעם [שהוא בחינת הקליפה העומדת לעומת משה רבינו כידוע, והוא רוצה למנוע ממשה רבינו לבצע את שליחותו להכניס את כלל ישראל לארץ ישראל, ועל ידי זה לבסס את המלכות דקדושה], כשרצה למנוע את כלל ישראל מלהיכנס לארץ ישראל יעץ להחטיאם בבועל ארמית, שאז שפחה ירש גבירתה רח"ל, ולא יתאפשר להם להיכנס לבחינת המלכות דקדושה.

התיקון שעשה פינחס

פינחס הגיע ותיקן זה, על ידי שגילה שבאמת גם כהקליפה מתהדרת שהמלכות נמצאת אצלה, וששפחה תירש גבירתה, גם אז באמת המלכות דקדושה חיה וקיימת, היא רק נמצאת בשבי אצל הקליפה, צור אינו אלא ירושלים, ועל ידי זה

תוקן החטא והתאפשר להיכנס לארץ ישראל ולבסס שם את המלכות דקדושה בשלמות.

ובזה יובן שיטת הרמ"א, שעל אף שהוא סובר שההלכה ש"קנאין פוגעין בו" הוא מדין שליח בית דין, וכדברי הראשונים שהבאנו לעיל, עדיין גם היום שאין לנו בית דין מותר להרוג את הבוועל ארמית, כי מי שהורג את הבוועל ארמית מגלה שבאמת כן יש לנו בית דין היום, רק שהוא בשבי אצל אומות העולם, בבית משפט העליון שם נמצא בשבי בית דין הגדול!

ויש לרמז כל זה בשמה של המרשעת שהכשילה את ישראל "כזבי בת צור", שזה בא לרמז שכל המהות של מלכות "צור" הוא רק "כזב", כי באמת זה שייך לקדושה.

חז"ל אומרים שפינחס זה אליהו, וע"פ דברינו יובן, שפינחס הוא זה שיכול לבשר לנו על הגאולה העתידה לבא במהרה, כי הוא מגלה שבעומק ירושלים ומלכות דקדושה כבר נמצאים!

לעובדא ולמעשה

פרשיות אלו בדרך כלל חלות בעצומם של ימי האבלות על חורבן בית מקדשנו, ימי בין המצרים, והעבודה בימים אלו הוא לחדד לעצמנו שכל הדברים שנראים טובים אצל הקליפות, בעומק הם שייכים לקדושה, ולחדד לעצמנו שבקליפה אין שום שלמות ואחדות כלל וכלל, כל הרגשת שלמות ואחדות הם רק גנובים מהקדושה, ומוטל עלינו לקונן ולהצטער בצער השכינה הקדושה, שצריכה כעת לשמש כמלכת הקליפה.

פרשת מטות מסעי

ביתו זו אשתו

מצות עשה שבמצור

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ו ה"ז): "כשצריך על עיר לתפשה, אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה אלא משלש רוחותיה, ומניחין מקום לבורח ולכל מי שירצה להמלט על נפשו, שנאמר ויצבאו על מדין כאשר צוה ה' את משה, מפי השמועה למדו שבכך צוהו", ומקור דבריו הוא מהספרי (פרשת מטות, בפ' ויצבאו על מדין).

והנה הרמב"ן מנה מצווה זו למצוות עשה בפ"ע (שכחת עשין, המצווה החמישית) וז"ל: "שנצטוינו כשנצור על עיר, להניח אחת מן הרוחות בלי מצור, שאם ירצו לברוח יהיה להם דרך לנוס משם, כי בזה נלמוד להתנהג בחמלה אפילו עם אויבינו בעת המלחמה, ובו עוד תקון שנפתח להם פתח שיברחו ולא יתחזקו לקראתנו וכו', ואין זו מצות שעה במדין אבל היא מצווה לדורות בכל מלחמת הרשות". והשיג בזה על הרמב"ם שלא מנאה.

ובס' מגילת אסתר (שם על דברי הרמב"ן) פירש טעמו של הרמב"ם, וז"ל: "וג"ל כי מה שהרב לא מנאה, לפי שזה הוא חלק ממצות מלחמת הרשות, שכבר מנה במצות עשה ק"צ", וכוונתו למ"ש שם הרמב"ם: "והמצווה הק"צ היא המשפט שנתן לנו



במלחמת שאר האומות, והיא הנקראת מלחמת הרשות וכו', כלומר, דס"ל שמה שצוותה תורה שלא לצור מד' רוחות, הוא חלק מן "המשפט שנתן לנו במלחמת הרשות", ואינו מצווה בפני עצמה.

פנימיות ענין מלחמת הרשות

ולפרש שיטתו של הרמב"ם שסבר שהוא "חלק ממשפט מלחמת הרשות", נוכל להעמידו ע"פ פנימיות ענין מלחמת הרשות.

דהנה ענין מלחמת הרשות הוא "כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו" כלשון הרמב"ם (בהל' מלכים ריש פ"ה), כי מעלתם של ישראל גדולה מאד, וכל העולם לא נברא אלא בשבילם, ונאה ויאה להם לכבוש ולהרחיב גבולם הרבה, ושידעו כל האומות גדלם, שמעם ותפארתם.

אך הנה להודיע כ"כ מעלתם של ישראל, הוא סכנה קצת שלא יתעורר קטרוג על ישראל, אם מעלתם גדולה באמת לפי מעשיהם, ע"כ צריכים בשעת מלחמת הרשות לעורר את סוד בחירת ישראל אשר "למעלה מטעם ודעת", ולמעלה מכל סיבה וחשבון, שמעלתם היא מצד מהותם עצמם, וללא שייכות אל מעשיהם, כי "כנסת ישראל כלה קרויה בנעימה".

והרי זה כחתן וכלה שמה שבחרו שניהם זה בזה אינו רק בחיצוניות, אבל בפנימיות הם "תרי פלגי גופא" ואינו בחירה, אלא מה' אשה לאיש, ומה שנשא זה את זו אינו כי רצה את מעשיה, אלא כי זו היא אבידתו.

וכך היא בחירתו של הקב"ה בכנסת ישראל, אשר אינה משום סיבה חיצונית או משום מעשיהם וכו', אלא הוא "למעלה מטעם ודעת", בבחי' "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי".

צריכין לעורר סוד זה במלחמת הרשות

וצריכין לעורר סוד זה בעת מלחמת הרשות, אשר ענינה "להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו", ע"כ צריכים להודיע מהות מעלתם של ישראל, אשר "לא זו מחבבה עד שקראה רעייתי".

ולרמז סוד זה, נצטוו ישראל שיעשו המצור רק בג' רוחות בלבד, ובצורה זאת של המצור, נתגלה האות "בי"ת, בסוד "ביתו זו אשתו", לעורר סוד מעלת כנסת ישראל שעליה נאמר: "אחותי רעייתי יונתי תמתי", שהבחירה בהם ומעלתם היא למעלה מטעם ודעת.

כי רק על ידם פועל ה' רצונו "אשר נתאוו להיות לו דירה בתחתונים", שא"א שיפעל ע"י אומות אחרים רק ע"י ישראל דייקא, וע"כ "בית" בגי' "תאוו", כי ענין זה שבחר ה' בישראל ל"ביתו", ושדייקא בהם נתאווה שיעשו להם דירה בתחתונים, כל זה הוא למעלה מטעם ודעת בבחי' תאווה ללא טעם.

וממילא ודאי ראוי להם "להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו", כי גדלה ועצמה מעלתם עד למאד, וכל יקר וחשיבות נאה להם לישראל.

התגלות זאת במלחמת מדין

וע"כ ענין זה מתגלה דייקא ב"מלחמת מדין", כי עיקר קליפת מדין היא לעורר מדנים וקטרוג על ישראל, שאינם ראויים למעלתן [וכמו שהארכנו בזה בפרשת בלק במאמר "ענוה פסולה"], כי הם ביקשו להחליף סוד אשת חיל, בהפכה הרע באשת מדנים ואשת זנונים (עיי"ש מ"ש בזה).

וממילא עיקר המלחמה במדין הוא ענין זה לגלות סוד מעלת ישראל על האומות מצד מהותם עצמם, במה שבחר בנו ורצה בנו למעלה מטעם ודעת.

וע"כ "לא נפקד ממנו איש", כי כולך יפה רעייתי ומום אין בך, וכולם מנשיאי ישראל ועד הפשוט והגס שבהם, כולם נעלים מאד מצד מהותם [ואם במלחמה סתם אפשר שיפקד מישראל מחמת עונו, מ"מ עתה נתגלה מעלתם של ישראל שלא משום מעשיהם, ובסוד מעלה זו כל ישראל נעלים ומעולים, ואין מום בהם].

מלחמת גוג ומגוג

ודע שמלחמת גוג ומגוג, היא גם בענין זה, לערער על מעלתם של ישראל ועל מה שבחר בנו דייקא, כמו שאמרו חז"ל (ע"ז ג.) שבאותו עת יתנסו העכו"ם במצוות סוכות ולא יעמדו בה וכו'.

וכיוון שתחילת מלחמה זו היתה במלחמת מדין, ע"כ התחילה דייקא ע"י פינחס, אשר פינחס הוא אליהו, אשר יבוא לבשר את ישראל קודם מלחמת גוג ומגוג [כדעת הרמב"ם (הלכות מלכים י"ב ב'), שאליהו יבוא קודם מלחמת גוג ומגוג], כי הבשורה הזאת של ישראל, היא ענין זה עצמו, להודיעם מעלתם מצד עצמם, אשר הם סגולה מכל העמים, ולהכינם לפני מלחמה זו אשר היא על ענין זה דייקא.

מלחמת עמלק

ובדברי הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע כתוב בכמה מקומות, שענין מדין הוא התפשטות קלי' עמלק [כי אף שראשית גוים עמלק, מ"מ תחילת התפשטותו וגילויו היה במדין], כי עיקר ענין עמלק הוא השנאה נגד "מהות" ישראל, ועיקר המלחמה במהות ישראל החלה במדין.

וע"כ במלחמת גוג ומגוג יפול עשיו תחת שלטון ישראל, כי עשיו הוא ראשית עמלק, אשר התחיל מלחמתו במדין.

סוד נשמות משה

וע"כ חיי משה היו תלויים במלחמה זו כמ"ש (לא, ב): **"נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים, אחר תאסף אל עמין"**, כי ענין זה הוא סוד נשמות משה דייקא, ויבואר להלן במאמר "מלחמת מדין ומלחמת גוג ומגוג".

לעובדא ולמעשה

בבואנו להתבונן בסוד בחירתן של ישראל, עלינו להתחזק מאוד בידיעה הנפלאה, שעומק הבחירה בעם ישראל אינה מרוב מעשיהם הטובים, אלא הרבש"ע בחר בנו בעצם בלי כל קשר למעשינו, "אנו עמך ואתה מלכנו", זהו תאוותו, כביכול, לאהוב אותנו ולבחור בנו.

מלחמת רשות וסוד "צמצום שלא כפשוטו" ב

מלחמת מצווה ומלחמת רשות

תנן בסוטה (דף מ"ד ע"ב): **"במה דברים אמורים** [שאין כולם הולכין להלחם, אלא יש שחוזרים מעורכי המלחמה], **במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצווה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, אמר רבי יהודה במה דברים אמורים במלחמות מצווה, אבל במלחמות חובה הכל יוצאין אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה"**.

ובגמ' שם: **"א"ר יוחנן רשות דרבנן, זו היא מצווה דרבי יהודה** [וכך פירש"י "ובאותה מלחמה שאמרו חכמים שהיא רשות ואין חתן יוצא לה, אמר נמי ר' יהודה דאין חתן יוצא לה, אלא שרבי יהודה קורא אותה "מצווה", ונפקא מינה לפוטרו משאר מצות בעודו עסוק בה כדמפרש רבא ואזיל", עכ"ל].

מצווה דרבנן, זו היא חובה דרבי יהודה [ופירש"י "אלא משום דקרו רבנן להא "רשות", די להם אם קראו את זו "מצווה" ואפילו היא חובה, שהרי אין הדבר אלא להעלותם מעלה אחת, ולומר "אבל בזו הכל יוצאין", וגבי "רשות" דיים לקרות את שלמעלה ממנה "מצווה", ורבי יהודה דקרי לקמייתא "מצווה" לאשמועינן דהעוסק בה פטור מן המצווה, והוצרך להעלות את זו מעלה אחת לומר "אבל בזו הכל יוצאין", הילכך קרייה "חובה" כדאיתא", עכ"ל].

אמר רבא [פירש"י "מילתיה דרבי יוחנן מפרש ואזיל, וקאמר דהא דאמר רבי יוחנן דאיפליגו רבנן ורבי יהודה באחת המלחמות בקריאת השם, נפקא לן מיניה לענין עוסק במצווה, דלמר חובה ולמר רשות, ופריש לן נמי רבא בהי מינייהו איפליגו"] **מלחמות יהושע לכבוש דברי הכל חובה**

מבקשי יהודך

[וממילא עוסק במצווה פטור מן המצווה], **מלחמות בית דוד לרווחה דברי הכל רשות** [וע"כ אינו חשוב כעוסק במצווה לפוטרו משאר מצוות] **כי פליגי** [באיזה מלחמה נחלקו רבנו ורבי יהודה, שרבנן אמרו שהוא "מלחמת רשות", ורבי יהודה אמר שהוא "מלחמת מצווה"] **למעוטי עובדי כוכבים דלא לית עליהו, מר קרי לה "מצווה", ומר קרי "רשות", נפקא מינה לעוסק במצווה שפטור מן המצווה".**

היוצא להלכה מדברי הגמ' הללו:

מלחמות יהושע לכבוש – מלחמת חובה, לדברי הכל. **מלחמות בית דוד לרווחה** – מלחמת רשות לדברי הכל. **מלחמות על עכו"ם שלא יבאו להלחם** – לרבנן הוי מלחמת רשות, וע"כ היוצא להלחם אינו פטור משאר מצוות, ולרבי יהודה הוי מלחמת מצווה, והיוצא להלחם פטור משאר מצוות, "והלכה כרבנן".

שיטתו של הרמב"ם

והנה כך הם דברי הרמב"ם בהלכה זו (הלכות מלכים פ"ה ה"א): **"אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצווה, ואי זו היא מלחמת מצווה, זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו".**

קושיית ה'לחם משנה' ויישובו

וה'לחם משנה' הקשה על דבריו, וז"ל: **"אבל מ"מ קשה למה לא כתב רבינו, דהא דלמעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו הוי רשות, כרבנן דאמרי למעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו דהוי רשות, ולא כתב אלא שנלחם עם שאר העם להרחיב גבול ישראל דהיינו מלחמת בית דוד לרווחה, דאמרו בגמרא דהכל מודים בה וחלוקה דפלוגתא לא הוזכרו בדבריו כלל", ועיי"ש שתי"ר: "וי"ל דהזכרה במה שאמר ולהרבות בגדולתו ושמעו, דהכוונה שיראו ממנו ולא יבאו עליו, והיינו למעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו".**

אך יישובו נראה דחוק קצת, דהנה כתב הרמב"ם שם: **"ואיזו היא מלחמת מצווה וכו', ועזרת ישראל מיד צר הבא עליהם", והנה קשה לומר שכוונת הרמב"ם על צר**

מבקשי יהודך

שבא עליהם עתה ממש להלחם בהם, דזה ודאי פשיטא שקודם למלחמת הרשות, דהא פיקוח נפש גדול הוא על כל האומה, אלא הנראה שכוונתו על צר שכבר בא להלחם עליהם והרחיקוהו, ועתה הולכים להלחם בו שלא יבוא עליהם שוב, וזה ממש המלחמה שקראוה בגמ' **"למעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו".**

הנה נמצא שיותר מסתבר לומר שמלחמה זו שבגמ' **"למעוטי עכו"ם דלא ליתו עליהו",** היא אותה מלחמה שכתב בתחילה שהיא **"עזרת ישראל מצר שבא עליהם",** ולא מ"ש אח"כ: **"להרבות בגדולתו ושמעו",** וא"כ פסק הרמב"ם כרבי יהודה. ולא כרבנן.

לדעת הרמב"ם מלחמת רשות מצווה היא

ונראה לבאר דברי הרמב"ם בדרך אחרת, דהרמב"ם לא בא לבאר רק על דין "קדימה", וכלשונו: **"אין המלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצווה",** והוא ע"פ מה דאיתא בספרי (פרשת עקב פ"ק פ"ט): **"וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם, ואח"כ כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה, שלא תהא ארץ ישראל מטמאה בגלולכם ואתם חוזרים ומכבשם חו"ל, אלא משתכבשו ארץ ישראל תהיו רשאים לכבש חו"ל".**

והנראה דהרמב"ם לא נקט כלל כדברי הגמ', ש"מלחמת הרשות" היא רשות ממש [כמשמעות הגמ', שאף לא אמרין ביה עוסק במצווה פטור מן המצווה], אלא נקט להלכה דאף מלחמת הרשות מצווה היא [ואף העוסק בה פטור ממצוות אחרות], ומה שקראוה "רשות" הוא רק לענין קדימה, ודלא כדברי הגמ'.

סימוכין להכרעה זו בדברי הרמב"ם

וההכרעה הזאת בדברי הרמב"ם, שסבר שאף מלחמת הרשות מצווה היא, סימוכין רבים לה, וכמו שנלך עתה ונבאר באורך.

א. ממצוות מצור

ז"ל הרמב"ם (הל' מלכים, פ"ו ה"ז): **"כשצריך על עיר לתפשה, אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה אלא משלש רוחותיה, ומניחין מקום לבורח ולכל מי שירצה להמלט על**

מבקשי יחודך

נפשו, שנאמר ויצבאו על מדין כאשר צוה ה' את משה, מפי השמועה למדו שבכך צוהו, ומקור דבריו הוא מהספרי בפרשת מטות עיי"ש.

והנה בדברי הרמב"ן [שכחת עשין ה'] משמע שמצווה זו היא במלחמת הרשות בלבד, וכמ"ש: "ואין זו מצות שעה במדין אבל היא מצווה לדורות בכל מלחמת הרשות", וכן מבואר ב'ספר החינוך' [מצווה תקנ"ג] שמצווה זו היא רק במלחמת הרשות.

והנראה בטעמם, דס"ל שאף מלחמת מדין היתה כ"מלחמת הרשות", ואף שנצטוו עליה, מ"מ נצטוו עליה בתורת "מלחמת הרשות", וממילא אין לך בו אלא חידושו ואין לנו ראייה לחדש שאף במלחמת מצווה אין לצור מד' רוחות.

אך מסתיימת לשון הרמב"ם, משמע דמיירי בכל המלחמות, ולכאורה משום הנ"ל סבר כן, דאין כל חילוק בין מלחמת הרשות למלחמת מצווה, דתרווייהו מצווה הן, אלא לענין קדימה בלבד, וממילא לענין איסור לצור מד' רוחות, אף במלחמת מצווה הכתוב מדבר.

ב. מלחמה בשבת

איתא בגמ' (מס' שבת, י"ט ע"א): "ת"ר, אין צרין על עיירות של נכרים פחות מג' ימים קודם לשבת, ואם התחילו אין מפסיקין, וכן היה שמאי אומר, "עד רדתה" אפי' בשבת [שממשיכין להלחם אף בשבת, אם התחילו כבר].

ובפשטות הטעם הוא משום "פיקוח נפש", דאם יפסיקו מלחמתם בשבת, יגברו האויבים עליהם, וע"כ מותרין להמשיך להלחם, אלא דא"כ למה הוצרך שמאי ללמדו מן הפסוק "עד רדתה", וע"כ נראה דמיירי אף באין בו סכנה כלל, אעפ"כ אין צריכין להפסיק מלחמתם, וזה כוונתו של שמאי שלמדו מן הפסוק.

והנה בפשטות אין סברא לומר כן רק ב"מלחמת מצווה", דמשום שהיא מצווה הותרה בשבת, אבל במלחמת הרשות על מה יהיה מותר להם לחלל את השבת אם אין סכנה.

אלא דהרמב"ם כתב בהדיא דמיירי אף במלחמת הרשות, וז"ל (הלכות שבת, פ"ב הכ"ה): "צרין על עיירות העובדי כוכבים ומזלות שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום, ואפילו בשבת עד שכובשין אותה, ואע"פ שהיא מלחמת הרשות,

מבקשי יחודך

מפי השמועה למדו "עד רדתה", ואפילו בשבת, ואין צריך לומר במלחמת מצווה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת.

מוכח מדברי הרמב"ם שגם מלחמת הרשות "מצווה היא", וע"כ גם בה נאמר "עד רדתה" אפי' בשבת.

שיטת הירושלמי כהרמב"ם

ודע דבירושלמי מפורש כן, להתיר אף מלחמת הרשות בשבת, ואפשר משם מקור הרמב"ם, ואולי גם משם סמך חידוש דינו דלעיל שמלחמת הרשות מצווה היא ודלא כהרבבלי, (ועוד נזכיר מזה בהמשך דברינו).

וכך איתא בירושלמי (מס' שבת, פ"א ה"ח): "אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם השבת, הדא דתימא במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת עצמה שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת וכו', וכתב עד רדתה אפילו בשבת".

[פלפול נוסף בכל זה]

ונוסיף כאן פלפול קצר, דאף שפסק הרמב"ם כהירושלמי, מ"מ לא פסק לגמרי כוותיה דלפי הירושלמי במלחמת מצווה מותר להתחיל אפי' בשבת, ובזה פסק כהרבבלי, אין מתחילין רק ג' ימים קודם השבת.

אך הנה בהלכות מלכים, כתב בדרך אחרת לגמרי, דהנה זה דבריו שם (פ"ו הי"א): "צרין על עיירות של עכו"ם בשבת ועושין עמהם מלחמה בשבת, שנאמר "עד רדתה" ואפילו בשבת, בין מלחמת מצווה בין מלחמת רשות", משמע שמותר אף להתחיל, ומלבד שדבריו סותרים מה שכתב בהלכות שבת, גם קשה דהוא דלא כמאן, דאף הירושלמי לא התיר להתחיל בשבת רק במלחמת מצווה.

והלחם משנה תירץ, דמ"ש בתחילה "צרין על עיירות של עכו"ם בשבת" דמשמע שמותר אף להתחיל, הוא רק במלחמת מצווה, ומה שממשיך אח"כ להתיר אף במלחמת הרשות הוא על כללות ההיתר להלחם בשבת, אם התחילו קודם, והרי"ז כדברי הירושלמי, אך הוא דוחק [מלבד שקשה מה שסותר דבריו בהלכות שבת שאין מתחילין אפילו מלחמת מצווה בשבת].

מבקשי יהודך

אמנם לפי מה שכתבנו לעיל, שההיתר להלחם בשבת אינו משום פיקוח נפש, אלא אף בדליכא סכנה מותר, נוכל למצוא ביאור בדבריו.

דעתה בהלכות מלכים, לא נכנס לבאר כלל גדרי הדין בפרטות אימת מותר להלחם בשבת ואימת אסור, דזה כבר ביאר בהלכות שבת, ומה שביקש לבאר בהלכות מלכים הוא רק להודיע על כללות הדין שמקורו מן הפסוק "עד רדתה", להודיע שאינו משום סכנה אלא דמלחמה מותרת בשבת, ואינה מותרת רק כפי גדרי הדין שביאר בהלכות שבת, דוקא באם התחילו קודם ג' ימים, ומ"ש "צריך על עירות עכו"ם", היינו להמשיך המצור ולא להתחילו, ושוב לא קשיא מידי.

ולפי"ז ידוקדק לשונו שבהל' שבת כתב: "מפי השמועה למדו עד רדתה ואפי' בשבת", ובהל' מלכים כתב: "שנאמר, עד רדתה, ואפילו בשבת", כי בהל' שבת מבאר גדרי הדין, וכיוון שיש בדין זה ב' סברות, גם סברת פיקו"נ וגם סברת מעלת מצוות מלחמה הנלמד מן הפסוק, ע"כ כתב הלימוד מן הפסוק כתוספת, כי צריכין אנו לב' הסברות [ויש בשניהם נפק"מ, כי אם מסברת פיקו"נ, לא נדע להתיר גם בדליכא סכנה, וכן להיפך מן הלימוד מהפסוק אין "חיוב" להלחם בשבת, כי הוא רק היתר בלבד, משא"כ משום פיקו"נ הוא "חיוב"], אך בהל' מלכים שעיקר דבריו שם להודיע הלימוד מן הפסוק להתיר אף בלא פיקו"נ, ע"כ כתבו כעיקר ולא כתוספת.]

ג. מאכלות אסורות במלחמה

איתא בגמ' (מס' חולין, יז ע"א): **"בעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה** [שהותר להם לישראל במדבר, אף בלא שחיטה] **שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו** [האם מותרין באכילה גם כשנכנסו לארץ], **אימת** [חקירת הגמ' באיבעיא], **אילימא בשבע שכבשו** [באותן שבע שנים שעסקו בכיבוש הארץ, שעדיין הם עוסקים במלחמה], **השתא דבר טמא אישתרי להו, דכתיב "ובתים מלאים כל טוב" ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב כתלי דחזירי** [שהיו מותרים לאכול אף חיות טמאות ממש] **בשר נחירה מבעיא, אלא לאחר מכאן** [אלא האיבעיא היא אחר שבע שנים שכבשו], **ואיבעית אימא לעולם בשבע שכבשו, כי אשתרי להו שלל של עובדי כוכבים, ידיהו לא אישתרי** [רק דברים טמאים שכבשו מעכו"ם הותר להם לאכול, אבל מה שהיה שלהם מתחילה אסור]."

מבקשי יהודך

ועיי"ש ברש"י שלמדוהו בעיקר מן הפסוק (דברים כ'): **"ואכלת את שלל אויביך וגו'",** והנה פסוק זה נאמר במלחמת הרשות, ומוכח דהיתר זה נאמר אף במלחמת הרשות, ולא במלחמת מצווה בלבד.

לשון הרמב"ם בדין זה

והנה כך הם דברי הרמב"ם (הל' מלכים, פ"ח ה"א) **"חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך, מפי השמועה למדו, "ובתים מלאים כל טוב", ערפי חזירים וכיוצא בהן"**.

ומשמע שלא הותר להם רק **"אם ירעב ולא מצא מה יאכל"**, אבל אם יש לו לאכול מאכלות כשרים, לא יאכל מהם, וא"כ היאך מייתי בגמ' ראייה **"השתא דבר טמא אישתרי להו, בשר נחירה מבעיא"**, הרי דבר טמא שהותר להם הוא רק אם ירעב ואין לו מה לאכול, והאיבעיא על בשר נחירה הוא בכל ענין.

אך אם נלך בדרכנו הראשונה, שלדעת הרמב"ם מצווה איכא במלחמת הרשות, ולא נקט כהבבלי בזה, שוב יתבאר דבריו.

לדעת הרמב"ם שמלחמת הרשות מצווה היא, א"כ לא התירה תורה לאכול מאכלות טמאות, רק כדי שיהיה לחלוצי הצבא כח להלחם במלחמת המצווה, וממילא אם יש להם כח ואינם רעבים, אין להם היתר במאכלים אלו.

אך לדעת הבבלי, מלחמת הרשות רשות גמור היא, וממילא מה שהתירה התורה בהכרח הוא גזירת הכתוב ממש, שקבעה התורה שאין איסור מאכלות אסורות במלחמה, וממילא מה לו אם ירעב או אם ישבע, היתר גמור הוא שקבעה תורה, ודוק.

ד. לשון הרמב"ם בכוונת המלחמה

כך לשון הרמב"ם (שם, פ"ז ה"ט): **"וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנאמר כי עשה יעשה ה'**

מבקשי יחודך

לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו', והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך".

והנה דבריו אלו מיירי במלחמת הרשות, ואעפ"כ כל דבריו כמלחמת מצווה הן, והוא הוכחה גדולה, שלדעת הרמב"ם מצווה גדולה יש בכל מלחמת הרשות.

הביאור של דברי הרמב"ם הראשונים

מכל אלו הראיות תעלה דעת הרמב"ם כמו שביארנו, שסבר שמלחמת הרשות "מצווה היא", ודלא כמשמעות הגמ' בבבלי.

וממילא שוב מבוארין דברי הרמב"ם במ"ש ש"עזרת ישראל מיד צר הבא עליהם" הוא מלחמת מצווה [ודלא כמשמעות בבלי שנחלקו בו ר"י וחכמים, וחכמים ס"ל דרשות היא], כי לדעתו כל המלחמות הן מצווה, ואף המלחמה: "כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו", ומה שכינה אותם מלחמת מצווה ורשות הוא רק לענין קדימה, להקדים מלחמת מצווה למלחמת רשות, ומכיוון ופשוט שצריך להקדים מלחמת "עזרת ישראל מיד צר הבא עליהם", למלחמה "כדי להרחיב גבול ישראל וכו'", ע"כ כלל למלחמת עזרת ישראל במלחמת מצווה, כי לענין קדימה בלבד הוא אמור.

הרמב"ם הכריע כן ע"פ הירושלמי

ונראה שהרמב"ם בא אל שיטה זו ע"פ הירושלמי, דהנה על מחלוקתם של רבנן ורבי יהודה שהובאה לעיל בבבלי [ונעתיקנה עוד, "במה דברים אמורים, במלחמות הרשות, אבל במלחמות מצווה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, אמר רבי יהודה במה דברים אמורים במלחמות מצווה, אבל במלחמות חובה הכל יוצאין אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה"], כך אמרו בירושלמי (סוטה פ"ח ה"י): "אמר רבי יוחנן משמעות ביניהון, רבי יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצווה אבל במלחמת חובה הכל יוצא".

נמצא העולה ע"פ דברי הירושלמי, שאין שום חילוק בין מלחמת רשות למלחמת מצווה, אלא שרבנן קראום רשות ורבי יהודה קראו מצווה, וממילא משמע דאה"נ רבנן מודים דמלחמת הרשות יש בה "מצווה" אלא שנקרא רשות משום דאינו חובה.

מבקשי יחודך

והוא דלא כהבבלי, ששם אמרו בהדיא, שרבנן שקראום רשות, הוא בדווקא להודיע שאינם מצווה כלל, ורבי יהודה חולק עליהם [ומיירי במלחמה שנלחמים "למעוטי עכו"ם דלא ליתנו עלייהו", דבזה בלבד פליגי, כמו שנ"ל].

וכבר הזכרנו לעיל בקצרה, שכן משמע בירושלמי, מהא דהתירו לצור על עיירות בשבת אפי' במלחמת הרשות, משא"כ הבבלי לא התיר רק במלחמת מצווה או משום פיקוח נפש, כי אזיל לשיטתו בזה, שאין במלחמת הרשות מצווה.

ומעתה תתבאר ותתייבש שיטתו של הרמב"ם, אשר הראינו לדעת מכמה וכמה מקומות שהחשיב מלחמת הרשות ל"מצווה", כי הלך כשיטת הירושלמי [ואפשר הטעם שפסק כהירושלמי, משום שדבריהם אתיין שפיר טפי בלשונו של רבי יוחנן, ועי'].

הבבלי והירושלמי בסוד פנימיות וחיצוניות

ואחר כל אריכות הדברים הללו, שפלפלנו בנגלות לנו, נטה להעמיק קצת ע"פ פנימיות סודן של מצוות.

והנה כבר בא בדברינו בכמה מקומות, סוד ענין הבבלי והירושלמי, שהבבלי הוא בסוד חיצוניות, והירושלמי הוא בסוד פנימיות (עי' במאמר "והנה טוב מאד" שבפרשתן).

והנה מצד החיצוניות, באמת לא מצינו מעלה ומצווה במלחמת רשות של ישראל, וע"כ ע"פ הבבלי הרי מלחמת הרשות רשות ממש היא, וכשיטת חכמים, אך בפנימיות, יש במלחמותיהם של ישראל, אף רשות שבהן, מעלה עליונה ונעלמת, וכמו שנבאר.

מלחמה היא העדר וחורבן

כי הנה "מלחמה" בפשטותה היא הרס וחורבן, בחי' העדר, ואף אם נעשה לתועלת, מ"מ היא עצמה פעולת הרג וחורבן [והרי"ז כמקלקל ע"מ לתקן].

ובאמת עשיו, זו היא אומנותו כמ"ש: "על חרבך תחיה", כי מהותו של עשיו היא מציאות של העדר וחורבן, וכמו שדרשו חכמים בשמו (בר"ר פס"ג ח'): "הא שוא שבראתי בעולמי", כי מהותו העדר ושוא.

משא"כ ישראל אשר הם בחי' "יש-ראל", כי ענינם "יש" היפך העדר, כי הם עיקר המציאות כי כל העולם לא נברא אלא בשבילם, וע"כ יש בהם גם אותיות

מבקשי יחודך

רי"א, רמז לתורה הקדושה, אשר באותיותיה יש רי"א שערים [בחילופי אותיות התורה, כמ"ש בספר יצירה], כי באותיותיה נברא העולם, והיא מציאות ויש של כל העולמות.

שורש ההעלם וההעדר הוא מהצמצום

ובעומק יותר, הנה שורש ההעלם הוא ממציות הצמצום, וכמו שמבואר בריש ספר 'עץ חיים', שמתחילה היתה כל המציאות מלא אור אין סוף ב"ה, וכדי להאציל ולברוא כל המציאות, צמצם הקב"ה את אורו האין סוף, ונעשה חלל הפנוי וכו', ואח"כ המשיך הקב"ה מאור אין סוף קו שממנו בנוי כל העולמות עי"ש.

וה"צמצום" הוא שורש ההעלם וההסתתר אשר הוא בחי' מלחמה, אבל ישראל שרשם בקו שהוא מציאות האור, וכמ"ש: **"יעקב חבל נחלתו"**.

הצמצום אינו כפשוטו

והנה נודע מה שהרחיבו בספרי החסידות, שה"צמצום" הזה אינו כפשוטו, כי **"לית אתר פנוי מיניה"**, ואין עוד מלבדו ממש.

והנה כשיוצאים ישראל למלחמה ע"פ הוראת הסנהדרין, מתקנים בזה תיקון עליון ונעלם, לגלות ענין זה שאף בחי' הצמצום אינו כפשוטו, כי באמת אין עוד מלבדו, וממילא אף ההעדר ומה שנראה כהרס וחורבן, הוא מלא מאורו אין סוף, ואין שום העדר כלל.

והוא גילוי עומק סוד היחוד, שאף הצמצום הוא ממנו וכחלק מגילוי ית', וכמו שהאריך בזה בליקו"מ סי' ס"ד.

ע"י גילוי זה דייקא יש קיום לישראל בעוה"ז

וע"י שנתגלה שהצמצום אינו כפשוטו, ולית אתר פנוי מיניה, עי"ז דייקא יש קיום בעולם הזה לישראל, כי כל העולם הזה שרשו מן הצמצום וההעלם אור האין סוף, וע"כ אמרו חז"ל (תדב"א זוטא פי"ט) שעשיו לקח העוה"ז, ויעקב לקח העוה"ב, אך במלחמת ישראל מתברר שגם ההעלם הוא מלא מאור אין סוף והוא חלק מן הגילוי, וממילא גם הוא שייך ליעקב, וע"כ אף שהמלחמה אומנתו של עשו, מ"מ ענין

מבקשי יחודך

גדול הוא שיעקב יעסוק בה ג"כ, כי עי"ז מגלה שגם המלחמה וההעדר מלא כל הארץ כבודו.

וזה מ"ש הרמב"ם (שהעתקנו לעיל): **"וכל הנלחם בכל ליבו וכו', מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל, ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא"**, והנה הבטחה זו **"שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה"** נחא, שיחזור לביתו בשלום מן המלחמה, אך מה ענין **"ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה וכו' לחיי העוה"ב"** למלחמה, אך לפי הנ"ל יובן היטב, כי דייקא ע"י סוד מלחמת ישראל יש קיום למציאות העוה"ז ב"בית נכון בישראל", כמציאות העוה"ב **"ויזכה לחיי העוה"ב"**, ודוק.

אין יוצאין למלחמה רק ע"פ הסנהדרין

וע"כ אין יוצאין למלחמת הרשות רק ע"פ הוראת הסנהדרין (כמבואר בגמ' ריש מס' סנהדרין), כי אף שסוד המלחמה הוא גילוי עומק פנימיות המציאות של הצמצום, מ"מ סו"ס אין יכולים להכיר זאת כי אם ע"י הקו, וכמו שמרומז ב'עץ חיים' שאור האין סוף השייך אל החלל הפנוי ומקום הצמצום, אינו נמשך לשם באופן של הכרה וגילוי אלא ע"י הקו.

והנה הסנהדרין הם בסוד ה"קו" שהוא בסוד התורה הקדושה, וכמ"ש בסוף הקדמות רחובות הנהר [והסנהדרין הם פנימיות נשמת ישראל בסוד "עיני העדה"], וע"כ א"א לגלות האור שבצמצום במלחמת הרשות, רק כשיוצאין למלחמה על פיהם דייקא.

וכמו שמבואר בכמה מקומות בספרי החסידות, שאף ש"אין עוד מלבדו" ו"לית אתר פנוי מיניה", אעפ"כ אין לנו הכרה ותפיסה בזה כלל אלא באמצעות התורה ומצוותיה, ודו"ק.

התגלות זאת במלחמת מדין

ויש להעמיק עוד בכל זה, כי הנראה ששורש ומקור ליסוד זה שמלחמת הרשות מצווה היא, הוא במלחמת מדין שבפרשתנו, כי כבר הבאנו לעיל דברי הרמב"ן והחינוך שמשמע מהם, שמלחמת מדין אף שנצטוו עליה מ"מ היתה במהותה "מלחמת רשות", ונמצא שיש במלחמת מדין עצמה גילוי של סוד זה של "צמצום שלא כפשוטו".

דהנה בדברינו בפרשת בלק ביארנו שהפגם שהחטיאו מדין את ישראל, היה פגם בסוד השכינה הקדושה, וממילא המלחמה שנלחמו כנגדם היתה למען קדושת השכינה.

והנה סוד השכינה הוא בחינת נקבה, שהיא בחי' העלם וחסרון, בסוד "רגליה יורדות מות", ובמלחמת מדין מבררים סוד זה של "צמצום שלא כפשוטו", לברר שעצם המציאות של חסרון והעלם שהוא סוד השכינה, הוא ג"כ חלק מאין סוף, ולא מציאות של העלם מצד עצמו, ודו"ק.

וע"כ שורש סוד מלחמת הרשות, ממלחמת מדין ילפינן לה, ובזה יובן על מה היתה מלחמה זו קשורה למשה רבינו כמ"ש "אחר תאסף אל עמך" (במדבר לא ב) " (כמ"ש חז"ל הובא ברש"י שם ג') [שהיתה מיתתו תלויה במלחמה זו], כי דוקא הצדיק יכול לברר סוד זה כמ"ש ב'ליקוטי מוהר"ן' שם.

[שיטתו של רש"י]

ונוסיף עוד לפלפל מעט בשולי דברינו, דהנה כך הוא לשון הרמב"ם (וכמו שהעתקנו בתחילת המאמר), "ואי זו היא מלחמת מצווה, זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", אך דע שרש"י זה לשונו (ריש מס' סנהדרין) "כל מלחמה קרי רשות לבד ממלחמת יהושע שהיתה לכבוש את ארץ ישראל", ולכאורה חלוקים הם, דלדעת הרמב"ם מלחמה על צר שבא עליהם, ומלחמת עמלק הם מלחמת מצווה, ולדעת רש"י רק מלחמת שבעה עממים היא מלחמת מצווה.

אך נראה דודאי אף רש"י מודה שמלחמת עמלק מצווה היא, שבהדיא נצטוו עליה, וכן מלחמת ישראל מיד צר אשר הוא הצלת ישראל ממש, ודאי מצווה היא, וכוונתו היא בענין אחר וכמו שנבאר.

חלות שם מלחמה

והנה מלחמת ישראל יש לה דין וחלות מיוחד, כי הנה האחרונים פלפלו, היאך מותר לצאת למלחמה ולסכן נפשות ישראל עבוד זה, ותירצו ש"מלחמה" היא דין מיוחד, אשר יש בו היתרים ודינים אחרים.

וע"כ אין יוצאים ישראל למלחמה כי אם ע"פ הסנהדרין, כי הם פועלים חלות שם מלחמה, ובלעדיהם אין על זה שם מלחמה.

במלחמת מצווה אין צריכין לקריאת שם מלחמה

והנה במלחמת מצווה מבואר בגמ' שאין צריכין לצאת ע"פ הסנהדרין, ולפי הטעם הזה יבואר, כי מלחמת מצווה כבר נקרא עליה שם מלחמה בעצם הציווי, ואין צריכין לסנהדרין בזה.

והנה אין צריכין לחידוש הגמ' שבמלחמת מצווה אין צריכין לצאת ע"פ הסנהדרין, במלחמת עמלק כי עליה כבר נקרא שם מלחמה שלא על ידינו אלא ע"פ הכתוב כמ"ש "מלחמה לה' בעמלק מדר דר", וכן מלחמת ישראל מיד צר, אשר היא פיקוח נפשות רבות מישראל והצלתם, ודאי שם מלחמה נקרא עליה ממילא.

וממילא עיקר חידוש הגמ' קאי על מלחמות יהושע לכיבוש ארץ ישראל, שבמלחמות אלו שהם על ידינו, אנו צריכים לקבוע עליו שם מלחמה, ועל זה מחדשת הגמ' שגם הם כבר נקרא עליהם שם מלחמה, כי הם עושים כאשר ציווה עליהם משה בספר דברים שילחמו ויכריזו את כל יושבי הארץ, וע"כ א"צ בזה להוראת הסנהדרין.

וממילא תבין היטב כוונתו של רש"י שהזכיר רק מלחמות יהושע, כי רק בהם צריכים לחידוש הגמ', משא"כ מלחמת עמלק וישראל מיד צר, אשר בהם א"צ כלל לדברי הגמ' כי שם מלחמה נקרא עליהם שלא על ידינו.

אבל הרמב"ם סבר שהצורך לצאת ע"פ סנהדרין אינו כדי לקבוע שם מלחמה, אלא מצד דין נטילת רשות כלשונו (בהל' מלכים פ"ה ה"ב): "מלחמת מצווה אין צריך ליטול בה רשות בית דין וכו'" [ושינה מלשון מתני' דקתני "על פי בית דין", וכתב "ליטול רשות", כי הוא הוא טעם המתני'], וע"כ כלל כל המלחמות בכלל מלחמת מצווה, ודוק.]

לעובדא ולמעשה

כשאנו מתבוננים בענין מלחמות ישראל, עלינו להבין, שעיקר עניינם הוא להראות שגם מה שנראה כהעדר וחורבן, בבחינת צמצום, הרי הוא מלא מאור אין סוף של רחמים גמורים!



חצוצרות של משה

איתא בגמ' (סוטה מג ע"א): "וכן הוא אומר וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס, אותם אלו סנהדרין, פינחס זה משוח מלחמה, וכלי הקודש זה ארון ולוחות שבו, וחצוצרות התרועה אלו השופרות".

ובמהרש"א הקשה וז"ל: "אך מה שאמר וחצוצרות התרועה אלו השופרות, לא ידענא פירוש, דהא ודאי חצוצרות ממש והן של כסף היו להם במלחמה, כדכתיב וכי תבואו מלחמה וכו' והרעותם בחצוצרות".

ובס' 'צפנת פענח' כתב לחדש שהחצוצרות של כסף של משה רבינו [שנקראו על שמו כמ"ש "עשה לך שתי חצוצרות כסף"], לא היו תוקעין בו במלחמה, ולא נעשו רק לשמרון עד למלחמת גוג ומגוג שבה עתידין לתקוע באלו החצוצרות, וסמך דבריו על מ"ש בספרי (פר' בהעלותך): "וכי תבוא מלחמה וכו', מלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר", שכל פרשת חצוצרות נאמרה רק על מלחמת גוג ומגוג [אמנם בנצי"ב כתב שהספרי קאי על מ"ש "ונושעתם מאויבכם" שהבטחה זו היא רק במלחמת גוג ומגוג, ולא בכל מלחמה, אך חיוב חצוצרות בכל מלחמה הם].

ג. נאמר בשל"ס פרשת מטות מסעי תשפ"ד.

שייכותן של החצוצרות ומלחמת גוג ומגוג

והנה דבריו מחודשים וצריכים נופך, מה שייכותן של החצוצרות דווקא עם מלחמת גוג ומגוג [ובכללות, אף לולי דבריו, עיקר החצוצרות למלחמה נועדו, וכן משמעות הרמב"ם שכתב עיקר ענין חצוצרות לגבי מלחמה, ולגבי קרבנות כתבן רק כחלק מדיני הקרבן, וא"כ ודאי יש בהם שייכות מיוחדת עם מלחמת גוג ומגוג, אשר אז עיקר המלחמה].

ונקדים לזה דברי הגר"א במ"ש בביאורי האגדות (ברכות לד ע"ב) וז"ל: "ואמר רבינו (הגר"א) **שבאמת לא פליגי** [שמואל שאמר "אין בין עוה"ז לימות המשיח, אלא שעבוד מלכיות בלבד" על רבי חייא בר אבא שאמר "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעוה"ב עין לא ראתה אלוקים זולתך"], **ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, כי ב' ימות המשיח הם, היינו ימות משיח בן יוסף, וזה תליא בזכות כמ"ש זכו אחישנה, ואם זכו היה מתחיל מתחילת אלף החמישי כמ"ש ב' אלפים ימות המשיח, ואז "אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", אבל עשו לא יפול בידו, ואח"כ באלף הששי כשיבא הזמן של "בעתה" יבא עשו עם גוג ומגוג על ה' ועל משיחו ויפלו כולם ביד משיח בן דוד, וכשיבוא משיח בן דוד יתקיים בלע המות לנצח וכל יעודי הנביאים".**

משיח בן דוד ומשה רבינו

נמצא שמלחמת גוג ומגוג היא ענין גילוי משיח בן דוד, והנה משיח בן דוד הוא סוד נשמת דוד שבמשה^ד כמ"ש האור החיים הק', וז"ל (פרשת ויחי, מ"ט י"א): "כי ידעת דברי הזהר הקדוש כי משה הוא הגואל אשר גאל את אבותינו, הוא יגאל אותנו וישוב בנים לגבולם, דכתיב "מה שהיה הוא שיהיה" ר"ת משה, ולא יקשה בעיניך דבר זה באומרך הלא מלך המשיח משבט יהודה מזרעו של דוד המלך ע"ה וכו', וא"כ איך אנו אומרים שהוא משה הבא משבט לוי, יש לך לדעת כי בחינת נשמת משה ע"ה כלולה מ"ב שבטי ישראל, כי כל הששים רבוא היו ענפיה ע"ה וענף שבטו של דוד במשה הוא, ולזה תמצאנו למשה בארץ מדבר, שהיה מלך וכהן ולוי ונביא וחכים וגבור, שהיה כולל כל הענפים בקדושה, ולעתידי לבוא תתגלה בעולם שרש המלכות שבמשה, שהוא עצמו מלך המשיח והוא דוד".

ד. כמו שביארנו באריכות יתרה במאמר "נשמת משיח" במאמרי חג השבועות.

החצוצרות הם סוד דוד ומשה

והנה ענין החצוצרות הן ענין הזעקה והתפילה, כמ"ש הרמב"ם (ריש הל' תענית): "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו".

והתפילה היא בחי' דוד המלך עליו השלום, וממילא במלחמת גוג ומגוג אשר כל ענינה לגלות בעולם סוד משיח בן דוד שהוא נשמת דוד שבמשה, על כן התפילה והזעקה היא ע"י חצוצרותיו של משה דייקא, כי בזה מגלין סוד דוד שבמשה, ודוק.

חצוצרות בסוד הייחוד

ונוסיף עוד עומק בזה, ע"פ מ"ש הרה"ק מקאמרנא בס' 'אוצר החיים', בסוד מצוות חצוצרות, וז"ל: "משרשי המצווה, שכן 'חצרות' הם רזא דמלכות, נוקבא ציון וירושלים, כטעם 'בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים', שכן בית ה' רזא דנוקבא קדש הקדשים וירושלים, ובעת הייחוד נוסף רזא דצדיק דכורא, ונעשה חצוצרות כסף בכיסופין וכו', וסוד 'אברהם יצחק יעקב יוסף', במספר 'חצוצרות' שמהצדיק [בסוד 'יוסף'] מושך האור מרזא דדעת אבות העליונים וכו', להמשיך שם [למלכות, בחינת חצרות] כל השפעות".

גילה בדבריו, שענין החצוצרות הם סוד 'ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה', וע"כ עיקרם של החצוצרות למלחמת הגאולה נשמרו [כדעת ה'צפנת פענח' לעיל], כי אז יהיה זה הייחוד בשלמות.

התגלות זאת במלחמת מדין

וע"כ דייקא במלחמת מדין, הזכיר הכתוב בפירוש חצוצרות התרועה, כי מלחמת מדין היתה מלחמתו של משה [כמ"ש "אחר תאסף אל עמיך" שהיתה מיתתו תלויה במלחמה זו] אשר חצוצרות התרועה נקראו על שמו.

וע"כ שלמות חייו היה תלוי בזה [כנ"ל], כי כל השלמות הוא בגאולה השלמה אחר מלחמת גוג ומגוג, וע"כ שלמות חייו בעוה"ז היה אחר מלחמת מדין.

ויבואר יותר ע"פ מ"ש במאמר "ביתו זו אשתו" בפרשתן, שמלחמת מדין היתה לברר מעלת ישראל על האומות מצד עצם מהותם ולא מצד מעשיהם, ונתבאר שם שזה גם סוד מלחמת גוג ומגוג, שיבאו כל האומות לערער על גדולתן של ישראל, וממילא ניצחון המלחמה היא דייקא שלמות הבירור הזה של מעלת ישראל, וראשית בירור זה היה במלחמת מדין, וע"כ נקראת על שמו של משה.

דברים



• נתנדב לזכות רפו"ש •
אברהם בן שושנה שיחי'



פרשת דברים-חזון

אין דבר העומד בפני הרצון^א

בעתה אחישנה

ידוע מחז"ל גודל מעלת הצפיה לישועה, והקיווי לגאולה, המושרש באמונת ישראל קדושים, ובמאמר זה נבאר פנימיות העניין בע"ה, ובהקדם נברר מה שמבואר בחז"ל שיש שתי בחינות בגאולה, וכלשון הכתוב (ישעיה ס' כ"ב): **"בעתה אחישנה"**, ודרשו חז"ל (סנהדרין צט.): **"זכו אחישנה, לא זכו בעתה"**, ודבר זה צריך הסבר, איך יש מצב של החשת הגאולה, קודם זמנה, והרי ידוע שהגאולה תלויה בבירור ניצוצות הקדושה, שצריך לבררם ולהעלותם לשרשם, וידוע גם מכתבי האריז"ל (שער הכוונות דרושי סדר השבת), שאין יום דומה לחברו, אין שעה דומה לחברתה ואין רגע הדומה לחברו, ולכל ניצוץ יש את זמנו המיוחד, שבו הוא יכול לעלות לשרשו ולהתקן, וכל זמן שלא הגיע זמן בירור כל הניצוצות, לא שייכת גאולה, וממילא יש לשאול איך יש מצב של **"זכו אחישנה"**, טרם נתבררו כל הניצוצות?

א. נאמר בשבת קודש פרשת דברים-חזון תשפ"ד, לפני תפילת מוסף.

הערה בפרשת השבוע

בסוף הפרשה (פרק ג יד-טו) נאמר בפסוק "יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגוב וכו', ולמכיר נתתי את הגלעד", ויש לבאר חילוק הלשוניות, שאצל יאיר נאמר לשון לקיחה, משמע שלקח מעצמו, ואצל מכיר, לשון נתנה, שנתן לו משה את הגלעד.

סוגיית הגמ' דסנהדרין

ולבאר הדברים, נקדים סוגית הגמרא בסנהדרין (עב). שלמדנו שם במשנה: "הבא במחתרת [שאמרה תורה יהרג] נידון על שם סופו [דהא לא קטיל ומקטיל משום דסופו ליהרג בעל הבית כשיעמוד כנגדו להציל ממונו], היה בא במחתרת ושבר את הכלים, אם יש לו דמים [אם אינו ראוי ליהרג, כגון אב על הבן דתניא לקמן דאין הבן רשאי להרוג את אביו הבא עליו במחתרת משום דרחמי האב על הבן ולא בא על עסקי נפשות ואי הוה קאי בריה לאפיה להציל ממונו אין בדעתו של אביו להורגו] חייב [לשלם החבית כשאר מזיק], ואם אין לו דמים [כגון שאר כל האדם שניתן רשות לבעל הבית להורגו] פטור מלשלם [דחיוב מיתה וחיוב תשלומין באין כאחד, ואע"פ שניצל, פטור מן התשלומין דקי"ל (כתובות דף לה.) חייבי מיתות שוגגין כגון שלא התרו בהן אין משלמין ממון שעם המיתה אע"פ שאין נהרגין]".

ובגמרא שם: "אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור [מלהחזירם אע"פ שהם קיימין] **מ"ט בדמים קננהו** [בדמי נפשו קנאן הואיל ונתחייב מיתה בלקיחתם]".

ובהמשך הסוגיא: "אמר רבא מסתברא מילתיה דרב בששיבר [בין עכשיו בין לאחר זמן] **דליתנהו** [ועיקר חיובו הוא דין תשלומין, ובזה אמרין שתשלומין ומיתה אינן באין כאחת, ותשלומין מדידה לא מצינן לחיוביה במקום מיתה] **אבל נטל לא** [מסתברא בהא מילתא דרב דפטר בה. דכיוון דקיימין הן, כל היכא דאיתנהו דמרייהו נינהו, ואין זה חייב בתשלומין דפקדון בעלמא נינהו גביה], **והאלהים, אמר רב אפילו נטל"**.

וביאור טעמו של רב, שגם באופן שהחפץ בעין, אין צריך להחזירו, מבואר בגמ', שרב סובר שמה שכל גנב צריך להחזיר החפץ עצמו, הוא רק מדין תשלומין, כי כבר קננהו הגנב ע"י מעשה הגניבה, אבל בגנב שפטור מדין תשלומין מחמת חיוב

המיתה, פטור מלהחזיר אף אם החפץ עדיין בעין, וכלשון הגמרא: "דהא יש לו דמים [שחייב להחזיר לכו"ע] **ונאנסו** [שנשבר אח"כ הכלי באונס] **חייב** [ואם הדבר הנגנב הוא ברשות הנגנב ואין הגנב רק כשומר פקדון, לא היה ראוי לחייב באונסין, אלא ע"כ] **אלמא ברשותיה קיימי** [ומה שהוא חייב להחזירו הוא מדין תשלומין] **הכא נמי ברשותיה קיימי** [וכיוון שחייב מיתה אינו חייב בתשלומין], **ולא היא** [דלעולם כל שהחפץ בעין הוא ברשות הנגנב, אלא שגזירת הכתוב היא, לחייב את הגנב באונסין] **כי אוקמינא רחמנא ברשותיה לענין אונסין, אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימי, מידי דהוה אשואל** [שכל הנאה לו וחייב באונסין וה"ה בגנב]".

והגמרא מסיימת עם מעשה רב: "רבא איגנבו ליה דיקרי במחתרתא אהדרינהו ניהליה ולא קבלינהו אמר הואיל ונפק מפומיה דרב".

קושיות התוספות על סוגית הגמרא

ובתוספות שם הקשו, על משמעות הסוגיא כאן, דלרב חפץ הנגנב הוא קניינו של הגנב: "תימה הא תנן במרובה (ב"ק דף סב:) אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל, פירוש כדדרשינן "וגונב מבית האיש" - ולא מבית הגנב, ואמר רב בגמרא לא שנו אלא לפני יאוש אבל לאחר יאוש קנאו גנב ראשון, וגנב שני משלם תשלומי כפל לגנב ראשון, אלמא קודם יאוש לא קני [ולדברי רב כאן, הגנב קונה דבר הנגנב, ואינו חייב להחזירו אלא מדין תשלומין] ויש לומר דהתם בגנב מגגו חצירו וקרפיפו דלאו בר קטלא הוא דבעי התראה אבל הכא במחתרת דמחתרתו זו היא התראתו". וברש"ש מבאר כוונתם, שכל שגנב מגגו וכיוצ"ב, אף שקנה הדבר הנגנב, ואינו חייב להחזירו אלא מדין תשלומין, מכל מקום כיוון שסו"ס חייב להחזירו בעין, לא מקרי "מבית האיש", והדברים צריכים ביאור, שהרי החיוב להחזירו בעין הוא מדין תשלומין, ולא משום חסרון בקניין, ואם כן מדוע לא מקרי "מבית האיש".

ועל המשך דברי הגמרא, שרבא לא הסכים לקבל הגניבה מיד הגנב, מאחר שיצא מפ"י רב, הקשו התוספות: "תימה הא מיחייב לצאת ידי שמים, כדאמר בפ' הפועלים (ב"מ דף צא.) ויש לומר דכאן לא היו רוצים להחזיר, אא"כ יתחייבו בדיני אדם", ולכאורה דברי התוס' דחוקים.

עוד יש להעיר, על לשון דברי רב: "בדמים קננהו", שהרי רק הפטור מתשלומין הוא מחמת חיוב המיתה אבל עצם הקניין לא שייך לחיוב המיתה, וקונה בקניין גניבה

כמו כל גנב, ולמה נקט רב הלשון "בדמים קננהו", דמשמע שעצם הקניין תלוי בחיוב המיתה.

ביאור טעמא דרב

ועיין בצפנת פענח בפרשתו, שמבאר פנימיות קניין כיבוש מלחמה על פי דברי המכילתא (בשלח) על הפסוק אז ישיר: "וכן אתה מוצא שכל דבר שאדם נותן נפשו עליו נקרא על שמו". הרי שיש מושג מחודש, שאדם שמוסר נפשו על דבר, נעשה הדבר שייך לו, וממילא כיוון שאותה אומה מוסרים נפשם על אותו קרקע, נעשית שלהם. ובזה יש לפרש נמי עומק דברי רב, שהבא במחתרת הרי הוא מוסר נפשו על זה, ומחמת זה החפץ קנוי לו, וכלשון רב: "בדמים קננהו"².

ולפי הנתבאר, שוב אין מקום לקושיות התוספות, דבעלמא גם רב מודה, שיאוש לא קני, ואין הגנב קונה הדבר הנגנב ע"י קניני גניבה, ורק בבא במחתרת, קונה החפץ במסירת נפשו.

ובזה נתיישב נמי, מה שלא רצה רבא לקבל מהגנב, אף שיש חיוב לצאת ידי שמים, כי החיוב לצאת ידי שמים, הוא רק כשיש פטור מחיוב תשלומין, כגון החוסם פרה ודש בה בשבת, שחיוב המיתה פוטרו מתשלומין, שעדיין יש חיוב לצאת ידי שמים, אבל הבא במחתרת, שקונה החפץ במסירת נפשו, אינו צריך את הפטור מתשלומין, וממילא אין דין של תשלומין לצאת ידי שמים.

ביאור לשון הפסוק "נתתי" ו"לקח"

ובזה ביאר ה"צפנת פענח" את הבדל הלשון בין יאיר שנאמר בו לקח, ולבין מכיר שנאמר בו נתתי, וז"ל: "והנה כאן נקט 'לקח' וכאן נקט 'נתתי', משום דהא משה רבינו התנה עמהם תנאי, אם יעברו חלוצים וכו' ונכבשה וכו'. והנה ביאיר לא נשלם זה דהוא נהרג בתחילה כמבואר בב"ב (קכא:) וכיוון שנהרג במלחמה שאני וגדר "בדמים קננהו" דנסהדרין, ולכך חזקת מלחמה הוי קנין לכו"ע וכו' וזה גדר "לקח" קנין לעצמו ולא מחמת תנאי, ולעולם הוא שלו על גדר, כל המוסר עצמו וכו', משא"כ מכיר

ב. וזהו פנימיות דברי רב, והגמרא מבארת דבריו באופן פשוט.

השלים תנאי, עכ"פ לגבי יאיר הוה זה גדר קנין בגוף, וגבי מכיר הוה מתנה ירושה בגדר כל ארץ ישראל", והיינו שמכיר באמת קיבל ממשה בתורת ירושה דארץ ישראל ושייך לשון נתתי, אבל אצל יאיר שמות מקודם לכן, הקניין הוא בתורת לקיחה.

צ"ב בסברת רב בין בנגלה ובין בנסתר

אמנם הדברים צריכים ביאור, מה הוא יסוד הקניין הזה של מוסר נפשו עליה, ואיך יכול לעשות חלות קניין בדבר שאינו שלו.

וביותר יש לתמוה, שהרי לפי פנימיות הדברים, כל חפץ השייך לאדם, שייך לו בשורש נפשו, וכמבואר בצדקת הצדיק (אות פ"ו): "כל מה שהוא קנין האדם, אשתו ובניו עבדו ואמתו שורו וחמורו אהלו כספו וזהבו וכל אשר לו, הכל הוא משרש נפשו, כי גם כל הדומם צומח חי, מושרשים בנפש האדם ושורש חיותם ממנו כנודע, ומה שקנוי לו הוא ששורש חיותם ממנו, וקנינים שהם הפקר וכל חיתו יער הוא מפני שעדיין לא תקן כל שורש חיותו, כי ודאי ג"כ שייך לאדם", וכיוצא בזה כתב להלן (אות צ"א): "וכל חלק מהעולם, שייך לנפש פרטי מישראל, ר"ל שאור חיותו הוא המקיים אותם הנבראים, ממעשים טובים מתקיימים ברואים טובים והטהורים, ומהרעים נעשים רעים החיות המזיקות, וכן הדוממים אבן שנסקל בה, ובצומחין סם הממית וכיוצא".

ותורף הדברים הם, על פי תורת הקבלה, שבכל חלקי הבריאה דומם צומח חי, ישנם ניצוצות הקדושה, ולכל אחד מישראל ישנם ניצוצות השייכות לשורש נשמתו, וכשמגיע זמנו של ניצוץ לבוא לתיקונו ושרשו, מסתובבים הסיבות שיגיע הדבר לרשותו של הנשמה שהניצוץ שייך אליה, ואם החפץ או הדבר עוד לא הגיע אליו, הרי שלא הגיע זמנו של הניצוץ בחפץ הזה להתברר.

ומעתה יש להתבונן, ביסוד שהתבאר בדברי רב, שהגנב קונה החפץ, בבא במחתרת, מחמת שמסר נפשו עליה, ולכאורה, אם החפץ שייך לחלקי נשמה של הגנב, איך ייכנס לרשות הגנב, ואמנם, כשהחפץ עובר מרשות לרשות בדרך היתר, של קנייה או מתנה, כיוון שהגיעה זמנם של ניצוצי הקדושה השייכים לקונה או מקבל המתנה לעלות לשרשם, מסבב הקב"ה סיבות, שיצא מיד המוכר ויבוא ליד הקונה, והוא ברצונו של הבעלים הראשונים, כי חלקי הקדושה שלו כבר נתבררו, והגיעה שעתם של חלקי הקדושה האחרים להתברר.

מבקשי יהודך

אך כשהדבר נעשה באיסור ע"י גניבה או גזילה, למרות שישנם ניצוצי הקדושה שהם מחלקי נשמת הגונב, והא ראייה שנפשו מחמדתן, מחמת שיש לו בחפץ חלקי נשמה, מ"מ אכתי לא בא זמנו של אותו הניצוץ, שהרי יצא שלא ברשות הבעלים, ואות הוא שלא השלימו בעליו הראשונים, את בירור חלקי הניצוצות שיש להם בחפץ, ונמצא, מחד שעדיין לא נתבררו ניצוצות השייכים לבעלים, ומאידך ניצוצות של הגנב גם לא יתבררו, שהרי לא הגיע זמנם.

ואם ישאל השואל דלפי זה גם כשיש ייאוש ושינוי רשות, ששם מוסכם שיש לגנב קניין בזה, האין קנהו, והרי עדיין לא בא זמן הניצוצות לבוא לתיקונם, בזה י"ל שכיוון שיצא החפץ לגמרי מרשות הבעלים, אות וסימן הוא שבא זמנם של הניצוצות של הגנב לבוא לתיקונם, על פי דברי ר' צדוק בדברי סופרים וז"ל (אות כ"א): "עיקר זכות השתדלות אדם בעולם הזה הוא רק החשק שיש לו לעשות רצונו ית', אבל גמר המעשה הוא מהשי"ת, כמ"ש גם כל מעשינו פעלת לנו, ומה ה' שואל מעמך כי אם ליראה, שהוא בלב וכו' אבל המעשים הוא בכלל הכל בידי שמים", וממילא כיוון ששינה הגנב את החפץ, והוציאו לגמרי מרשות הבעלים, נתברר שמן השמים הוא שיצא מרשות לרשות, כדי יתבררו חלקי הקדושה שבו, אבל בדברי רב שעצם הגניבה בצורה של בא במחתרת, כבר מקנה לו את החפץ, בטרם קרה שינוי בפועל, לא אתי שפיר, שהרי עדיין לא הוציא החפץ לגמרי מרשות הבעלים.

גילוי יחידה שבנפש

וליישב הדברים, יש לבאר עומק נוסף, ביסוד שנתבאר בדברי רב, שיש דרך קניין מחודשת של "בדמים קנהו", ע"י מסירת נפשו על זה, ונבאר ששורש ויסוד כוח של מסירות נפש, הוא מצד יחידה שבנפש, שכידוע יש חמישה חלקי הנשמה, שהם: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה, וכח גילוי רצון עז כל כך, עד כדי מסירות נפש, שרשו מיחידה (תניא פ"ט), ועוד זאת ידוע, כי ה' חלקי הנשמה, הם כנגד ה' עולמות, שהם: אדם קדמון, אצילות, בריאה, יצירה ועשיה, ונמצא שיחידה, היא כנגד אדם קדמון.

ג. ובודאי זה נעשה באופן האסור, וגם פגם באותו הניצוץ, ולכן חייב בתשלומין, מ"מ עצם העברת החפץ מרשות לרשות היא בהשגחתו ית' וכמבואר.

מבקשי יהודך

והנה כל מושג הגבול והצמצום של קניינים, בין בנגלה [השייך לבי"ע] שחפץ זה שייך לפלוני, וחפץ אחר שייך לפלוני, ובין בנסתר [השייך לאצילות], עניין חלקי הניצוצות ששייכים לכל נשמה בפרטות, וכן שיש לכל ניצוץ זמן הראוי לו להתקן, כל צמצומים אלו, שייכים רק בעולמות של אצילות ולמטה, אבל עולם דא"ק הוא למעלה מכל גבול וצמצום, וכמבואר בדברי בעל הלשם (ספר הדע"ה ש"ז פ"ב) שעולם דא"ק הוא כנגד בחינת אי"ס שקודם הצמצום, שהוא למעלה מכל מושג של מידה וגבול.

והנה למרות שאין אנו שייכים כלל למציאות דא"ק, מ"מ מבואר בכתבי האריז"ל, שעולם דא"ק מתלבש בפנימיות עולמות אבי"ע ומיחדם, ואף שאנו מצומצמים לפי תכונות של עולמות אבי"ע, בכל זאת הם נפעלים ומתחדשים לפי עניינם, ע"י אור דא"ק.

ובזה יתיישבו על נכון דברי רב, שכיוון שנתעורר רצון עד כדי מסירות נפש, נתעורר בזה כח ומציאות דא"ק, והוא פועל פעולה בעולם האצילות, ונמצא שאף ניצוצות שלא הגיע זמנם להתקן לפי הגבולין של אצילות, כמו חפצים אלו שבאו ליד הגנב טרם זמנם, מכל מקום כיוון שמאיר אור דא"ק, שהוא למעלה מצמצום וגבול, שפיר יכול לבוא זמנו של ניצוץ זה להתקן.

ועוד זאת שעולם של א"ק כשם שהוא למעלה מהזמן, כמו כן אין בו גבול וחילוק בין נשמות ישראל, ובחינת יחידה ששרשה בא"ק כולא כחד חשיב, ושוב אין הגבלה על ניצוץ זה להתקן דייקא ע"י פלוני או אלמוני, וכל אחד יכול להעלות ולתקן את חלקי הניצוצות שבבריאה, ונמצא שע"י שעשה הגנב קניין באופן של גילוי רצון של מסירות נפש ששרשו מא"ק, שפיר יכול לבוא כל ניצוץ לשרשו, אפילו מה שלא היה שייך אל שורש נפשו מתחילה.

תורתו של רב

ובזה יתבאר שגילוי זה בא דייקא מבית מדרשו של רב, שכידוע [שם הגדולים מערכת גדולים ערך אבא], שרב הוא רבי אבא, תלמידו דרשב"י, וגם היה במניינא דרבי בסידור המשנה, ונמצא שהוא ממסרי התורה הן בנגלה והן בנסתר, והנה סתרי תורה הם כנגד אצילות, ונגלות התורה הם בחינת בי"ע, ועולם דא"ק הוא המייחד אצילות עם בי"ע, כמבואר באריז"ל, שמבחינת גבול, אי אפשר לייחד אצילות עם בי"ע, ורק

מבקשי יחודך

מכח א"ק שהוא בלי גבול, ועניין של אור של אי"ס שמקודם הבריאה, דממלא כל עלמין, בין אצילות ובין בי"ע, שפיר יכול ליחדם.

ונמצא שרב המייחד את נגלות התורה עם הנסתר, שהוא ייחוד של אצילות עם בי"ע, ששורש הייחוד הוא מא"ק, דווקא רב מגלה את סוד קניין של בדמים קננה, שיש קניין אף אם הן מצד אצילות שזה צד הפנימיות, לא בא שעתו, והן מצד בי"ע שזה צד נגלה אין כאן קניין, בכל זאת נתגלה ע"י מסירות נפשו משורש דא"ק שיש לו קניין בו.

שורש נשמת רבא

ובזה יתבאר אמאי רבא דווקא הקפיד לקיים דינו המיוחד של רב, "הואיל ונפק מפומיה דרב", על פי מה שכתב בשער הפסוקים (לך לך) ששרש נשמת רבא מרומז במה דכתיב אצל לוט, רכושו בן אחי, שהוא ר"ת רבא, וז"ל: "כי רבא האמורא חבירו של אביי, היה נכלל בנשמת נעמה העמונית, והנה כששבו המלכים את לוט, עדיין לא הובררו ממנו שני הפרדות, שיצאו ממנו כאשר שכב אח"כ את בנותיו כנודע, ועדיין היו כלולים בו וגם נשמת רבא עמהם, ולכן נרמז בר"ת "רכושו בן אחי" וכו', עוד חזר להזכירו בר"ת, "בלעדי רק אשר אכלו הנערים".

ונראה לבאר, ששרש נשמת רבא שהיה מתחילה ברשותו של לוט, תיקונו הוא ליכנס תחת רשותו של אברהם, ואף שלבסוף נכנס לרשותו של אברהם ונסת ישראל, לאחר כמה דורות, מכל מקום רצה רבא לגלות, שמיד נכנס לרשותו של אברהם, מסוד דינא דרב, "בדמים קננהו", כיוון שמסר אברהם אבינו את נפשו על לוט ועל רכושו, ממילא הם קנויים לו, ושייכים לאברהם אבינו.

שרש ענין צפייה לישועה

ולפי יסוד איתן זה, יתבאר גודל ענין צפייה לישועה עד כלות הנפש, שכבר הקשינו איך שייך ענין של "אחישנה" אם הגאולה תלויה בבירור הניצוצות, שהוא תלוי בזמן, וגם לנשמות מיוחדות ומפורטות, וכמה מהם שלא באו לעולם עדיין, אך לפי הנ"ל היא גופא גודל מעלת ותועלת הצפייה, שע"י חוזק ועומק הרצון שישראל מעוררים בצפייתם לגאולה, מתגלה ומתעורר סוד היחידה שבנפש, ששרשה בא"ק,

מבקשי יחודך

ובזה זוכים לכוחות שלמעלה מהזמן וגבול, ויכולים לתקן תיקונים ברגע כמימרא, מה שהיה צריך כמה דורות וכמה רבבות נשמות, בסוד: "בדמים קננהו".

לעובדא ולמעשה

כשאנו מתעוררים לצפות לישועה, וכן כשאנו משתוקקים לקיים כל מצווה או דבר טוב שבקדושה, עלינו להשתדל לעורר את תשוקתנו באופן של מסירות נפש, למסור את כל הרצונות, ולרצות רק "לעשות רצון אבינו שבשמיים", ועל ידי זה נזכה לדלג על ההרים ולקפץ על הגבעות, שאף אם אנו עדיין לא זכאים, בכח מסירות נפשנו נזכה למדרגות שהם יותר גבוהות ממה שמגיע לנו בדין!

שלא לפחד כלל^ד

מצוות "לא תגורו מפני איש"

למדנו במסכת סנהדרין (דף ו' ע"ב): "ריש לקיש אמר שנים שבאו לדין, אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן, ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם, שמא נתחייב חזק, ונמצא חזק רודפו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם שנא' לא תגורו מפני איש".

וכן פסק הרמב"ם בהלכה בהלכות סנהדרין (פכ"ב ה"א): "שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע את דבריהם, או משתשמע את דבריהם, ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה, אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם, שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחר הדין, אבל משתשמע את דבריהם ותדע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר "לא תגורו מפני איש" שלא תאמר איש פלוני רשע הוא, שמא יהרוג את בני, שמא ידליק את גדישי, שמא יקצץ נטיעותי". ובפשטות הדברים משמע שאפילו אם יש בזה ספק פקוח נפש [כמו "שמא יהרג בני"] אעפ"כ אסור לירא מפניו, וצ"ל שזה נכלל בדין ד"לא תגורו" שציוותה תורה, שזה אפילו כשיש חשש פקוח נפש.

ובביאור הטעם, עיין בשערי תשובה מה שכתב (ש"ג סימן ל"ג): "הוזהרנו בזה להאמין שלא יקרנו נזק מצד משפט הצדק כאשר לא נכיר בו פנים כמ"ש (פסחים ח): שלוחי מצווה אינם נזוקים", ולכאורה אין כוונתו לכלל הידוע ד"שלוחי מצווה" גרידא,

ד. נאמר בש"ק חזון פרשת דברים תשפ"ד לפני מנחה.

שהרי במקום ד"שכיח היזקא" לא נאמר כלל זה, ולפסוק לחובת איש רשע ואלים, י"ל שהוא בכלל שכיח היזקא, אלא משמע שיש כאן הבטחה מיוחדת, שלא יינזק ע"י משפט צדק, ושלוחי מצווה דנקט לאו דווקא, אלא כעין הכלל ששלוחי מצווה אינם ניזוקין, כמו כן יש אופנים שצריך להיכנס אפי' למצב של שכיח היזקא, ולהאמין שלא יקרהו נזק, כי כן מצוותו, שלא לגור מפני איש.

דיוק מספר המצוות

ויש לדייק כזאת מדברי הרמב"ם בספר המצוות^ה (ל"ת רע"ו): "שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מזיק, גוזם דובר עתק, ולא יחתוך עליו הדין והאמת, אבל חייב הוא לחתוך את הדין ולא ישים לב למה שיקרה עליו מן ההיזק מאותו האיש וכו', שמא יהרגוני, או את בני, שמא ידלק את גדישי, או שמא יקצץ את נטיעותי וכו'", ומלשוננו: "גוזם דובר עתק", משמע שבא לרמז שבאמת אין לו לחוש שיינזק, וכדברי השערי תשובה הנ"ל.

אמנם, יש לעיין מאי שנא מצות "לא תגורו" משאר המצוות, שיש בה שמירה יתירה, אפילו כנגד רשע ואלים דשכיח היזקא, יותר משאר שלוחי מצווה, שאין להם הבטחה על מקום דשכיח היזקא.

"לא תגורו" לדעת ר' יהושע בן קרחה

והנה בהמשך הסוגיא שם, אחר דברי ר"ל שלומד מ"לא תגורו" שאין לדיין להשתמט מלפסוק הדין לחייב את החזק, מובאים דבריו של רבי יהושע בן קרחה שלומד מפסוק זה דין אחר: "מניין לתלמיד שיושב לפני רבו, וראה זכות לעני וחובה לעשיר, מניין שלא ישתוק, שנאמר לא תגורו מפני איש, רבי חנין אומר לא תכניס דברך מפני איש".

ועי' ברש"י שכתב: "שיושב לפני רבו, ובא דין לפני רבו, ולא לפניו, וראה התלמיד זכות לעני וחובה לעשיר, ורבו טועה בדין, מניין שלא יחלוק כבוד לרבו וישתוק

ה. למרות שיש לדון אם אפשר לדייק כ"כ בלשונו בספר המצוות, כיוון שהוא רק תרגום מערבית, ואינו לשון הרמב"ם עצמו.

תלמוד כו', ולקמן (דף ז.) מפרש מאי משמע דלא תגורו לשון כינוס הוא", והיינו שר' יהושע מחדש, שגם במקום שאין פחד מבעל הדין, ורוצה להימנע מלומר זכות לעני, מחמת כבוד, וכדברי תוס': "גבי רש ועשיר לא שייך לשון יראה שאינו ירא מפניהם, אלא כלומר אל תכניס את דברך כדי לחלוק לו כבוד"¹,

נמצאנו למדים שיש שני פירושים בלשון "לא תגורו" הראשון לשון פחד ומורא, ומשם דינו של ריש לקיש, על חיוב הדין לפסוק הדין, אף במקום פחד מהבעל דין, ולא להתיירא הימנו, ופירוש נוסף לשון כינוס, ומשם דינו של רבי יהושע בן קרחה, שלא לכנוס את דברך, גם במקום שבעלמא יש לך לכנוס דברך, מפני כבוד רבך, מכל מקום כאן, אם ראית זכות לעני, אין לך לשתוק ולכנוס דברך, אלא לאמרם כדי להוציא הדין לאור.

דעת רש"י ותוס'

והנה לכאורה היוצא לדינא שווה בשני הפירושים, שחייב לפסוק ולהכריע את הדין, ולא להמנע מכל סיבה שהיא, אמנם נראה שלדעת ריש לקיש, מלבד האיסור להימנע מלהכריע כדין, ישנו גם איסור לירא ולפחד מבעל הדין, אלא ששיעור האיסור הוא פחד כזה שמונעו מלפסוק הדין, ורק בכהאי גוונא עובר על הלאו, מכל מקום, עצם האיסור הוא הפחד מבעלי הדין, ואף אם מתגבר על הפחד ונזקק להם, מצווה התורה על הדין, להסיר הפחד מליבו.

וכן משמע מלשון הספרי: "לא תגורו מפני איש, שאם באים שנים לדין לפניך עד שלא תשמע דבריהם אתה רשאי לשתוק, משיתגלה לך הדין אי אתה רשאי לשתוק [היינו לפי פירוש "לא תגורו - לא תכנס דברך, אפילו שלא מחמת יראה] וכו', דבר אחר: לא תגורו מפני איש, שמא תאמר מתיירא אני מפני איש פלוני שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי וכו' ת"ל לא תגורו מפני איש [היינו "לא תתיירא"]", ומשמע, שאף שכבר ידענו שאסור לכנוס דבריו ולשתוק, בא הפירוש הנוסף של "לא תגורו - לא תתיירא" ומחדש איסור על עצם היראה, ואף אם נזקק להם, כפי שמחויב

1. ובתוס' משמע שרצון התלמיד לכנוס דבריו, הוא מחמת כבוד העשיר, וברש"י מבואר שהוא מחמת כבוד הרב.

לעשות, לפי פירוש הראשון של הספרי, שאי אתה רשאי לשתוק, מכל מקום כדי לקיים הלאו בשלמות, עליו להסיר כל היראה מליבו.
וכן מבואר ברש"י על התורה שכתב: "לא תגורו, לא תיראו, דבר אחר, לא תגורו לא תכניס דברך מפני איש, לשון (משלי י' ה') אוגר בקיץ".

דעת הרמב"ם

אמנם מדברי הרמב"ם נראה, ששני הפירושים דינם אחד, שלא להימנע מלהכריע הדין, שזה לשונו בהלכות סנהדרין שם (ה"א-ה"ב): "אבל משתשמע את דבריהם, ותדע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש, שלא תאמר איש פלוני רשע הוא, שמא יהרוג את בני, שמא ידליק את גדישי שמא יקצץ נטיעותי וכו', וכן תלמיד שהיה יושב לפני רבו, וראה זכות לעני וחובה לעשיר, אם שתק הרי זה עובר משום לא תגורו מפני איש".

הרי שהרמב"ם כותב תרומהו בחדא מחתא, ומשמע שגם דינו של ריב"ק, אינו פירוש אחר בקרא ד"ולא תגורו", וביותר שבספר המצוות במניין הקצר, נקט רק את הפירוש של: "לא תגורו - לא תתיירא" ומשמע שיש רק פירוש אחד להאי פסוק.
ונראה שהרמב"ם סובר, שדינו של ר' יהושע בן קרחה, של תלמיד השותק מחמת כבוד רבו, או משום כבוד העשיר, נכלל גם בגדר של "יראה" וממילא חד דינא הוא עם דינו של ריש לקיש, ונמצא פירוש קרא ד"לא תגורו" שווה לשניהם, והיינו "לא תתיירא", וכפי שיתבאר.

מקור דברי הרמב"ם

ונראה שגירסת הרמב"ם היתה כגירסת הרי"ף, שגורס את דברי רב חנין: "לא תגורו - אל תכניס דברך", מיד אחרי דברי ריש לקיש, וקודם שהובאו דברי ריב"ק, ונמצא שדברי רב חנין אתי בין לריש לקיש ובין לריב"ק, וחד דינא הוא, שאין לתלמיד לכנוס דבריו, מדינא של: "לא תגורו - לא תתייראו מפני איש".

ביאור שיטתם

ונמצא, שלדעת רש"י ותוס', יש כאן שני פירושים חלוקים, דלריב"ק נאמר רק עצם הדין שלא להימנע מלהכריע את הדין, ולר"ל יש דין נוסף שלא להתיירא

מבעל הדין, אבל לדעת הרמב"ם נאמר כאן דין אחד, ושני הפירושים עולים בקנה אחד, והוא שלא להימנע מלפסוק הדין, ושני האופנים, הן של הימנעות מחמת פחד, והן הימנעות מחמת כבוד, שניהם נכללים ב"לא תגורו - לא להתיירא", ואין נפקא מינה בין ר"ל לריב"ק, אלא כל אחד דיבר בהווה, מה שמונע דיין מלפסוק ולהכריע הדין, ולפי זה "יראה" אין פירושו פחד דווקא, אלא כל הכנעה וביטול, שמונע מלפסוק את הדין, נכלל ביראה זו האסורה.

ולפי זה דברי רב חנין "לא תכנוס" דבריו, פירושם ששיעור וגדר האיסור שלא להתיירא הוא, באופן שגורם לכנוס דבריו מלאמרם, אבל לרש"י ותוס', שלא תתיירא הכוונה כפשוטה, שלא לפחד מבעל הדין, ונכלל בזה רק להימנע מלפסוק מפחד מאדם אדם, וכדו', אבל דינו של ריב"ק, של תלמיד בפני רבו, לא נכלל בגדר של פחד, ולכך הוצרך רב חנין לפרש, שלדעת ריב"ק פירוש הפסוק הוא לא תכנוס דבריו.

תיקון השכינה

והנה עניין המשפט, הוא לתקן עולם במלכות ש-די, והוא עניין ספירת המלכות, כלשון הכתוב: **"מלך במשפט יעמיד ארץ"** (משלי כט ד), ומלכות היא סוד השכינה הקדושה כידוע, ונמצא שתיקון המשפט, שייך לעבודת תיקון השכינה.

והענין, שסוד השכינה הוא, השגות אלוקות השייכות להשגת בני אנוש, ולכן כל שיש גילוי אלוקות, הוא נקרא בשם: **"גילוי שכינה"**, ומכל גילוי כזה נמשך ממילא יראת שמים, שאותיות: **"יראה"** הם אותיות **"ראיה"**, כשנמשכת השגה כזו, המושגת אצל בני אדם לפי כלי השכל שלהם, הוא כמו **"ראיה"**, וממילא נמשכת עליהם **"יראה"**, אבל בדברים שהם למעלה מהשגה של בני אנוש, שנמשך מבחינת אור אין סוף, אין מתגלה כל כך יראה, כיוון שאין בה בחינת ראיה, ובחינה זו נקראת 'קודשא בריך הוא', שהוא למעלה מכל גבול וצמצום, ועיקר העבודה הוא לייחד קוב"ה ושכינתו, שגם מציאות של אין סוף תתגלה ע"י סוד השכינה.

שכינתא בגלותא

אמנם, גם בהשגות שהם לפי כלים של הבריאה והשגת בני אנוש, שהוא ענין השכינה כמו שנתבאר, גם בזה יש בחינה של שכינתא בגלותא, שהסט"א

יונק מהשכינה, וניצוצי אורה וכוחה, יורדים להחיות הקלי', והם תחת שלטון הקלי', עד שלא ניכר שהם מחלקי השכינה הק'.

והנה השכינה מרומזת בשם **"אלוהים"**, שכל הכוחות כולם נתגלים בה, וכשהסט"א יונק מהשכינה זו בחינה של **"אלוהים אחרים"**, שכוח ושפע של הקדושה, נמצא בגלות תחת שלטון הרע, ומחייה את הס"א, עד שלא ניכר ששורשה בקדושה.

ובכדי שלא יתווסף כח להסט"א לינוק מהקדושה, אזי השכינה מתמעטת עד שהיא כנקודה קטנה, לגבי מה שהיא בעת תפארתה ומילואה, ואפילו בעת שיש התעוררות לאוקמא שכינתא מעפרא, לגלות כי ה' הוא ה"אלוהים", כל זמן שיש ניקה ל"אלוהים אחרים" אי אפשר לשכינה להתגלות במילואה ותפארתה, מפחד שמא ינקו ממנה הקליפות.

ונמצא, שמקודם יש להעלות את הניצוצות של השכינה, שנדחו לבין הקליפות, ולהסיר ניקת **"אלוהים אחרים"** מהם, לבררם ולתקנם ולהחזירם אל הקדושה, ואזי תוכל השכינה הק' להתקומם מעפרה, ותתגלה במלוא הדרה, על כל יושבי תבל ארצך, ואז יהיה הייחוד השלם, בסוד קודשא בריך הוא ושכינתו.

והנה תיקון המשפט הוא תיקון שם **"אלוהים"** כמרומז בסיפא דהאי קרא: **"לא תגורו מפני איש, כי המשפט לאלוהים הוא"**, והעניין, שקודם שנפסק הדין יש עירוב טוב ורע, ערבוב אמת ושקר בטענות בעלי הדין, והוא ענין גלות השכינה, והדיין שמכונה בשם **"אלוהים"**, שמברר הדין, עוסק בתיקון ובידור השכינה, שהיא בסוד שם **"אלוהים"**, במה שמגלה את אמת משפטי התורה.

פנימיות הדעות הנ"ל בלאו ד"לא תגורו"

והנה כבר נתבאר שענין השכינה, שהוא השגות לפי כוחם של בני אנוש והשגתם, מביאה יראת שמים, ובחינת **"אלוהים אחרים"** שיונק מהשכינה, מביא יראות חיצונית ונפולות, שהוא מצד הקלי', כמבואר בספר **"מדות הראיה"** (ערך פחדנות): **"הפחדנות ומורך הלב היא מדה מגונה, והיא הסיג הנמצאת במדת יראת ה', שכל זמן שהיא כלולה בה, לא תוכל להתכלל באהבה ובשמחה עד שתטהר ממנה"**, ונמצא שרק כשיוסר הפחד החיצוני, ששרשו מ"אלוהים אחרים" תוכל להתגלות השכינה, שהיא היראה הפנימית, על כל יושבי תבל.

ועל פי יסודות אלו יש לומר, שזו פנימיות שיטת רש"י והרמב"ם הנ"ל, שלפי רש"י יש שני דינים, הראשון, שלא יהא בליבו פחד מבעלי הדין, וזהו ענין שלא יינקו הקליפות יראה חיצונית מהשכינה הק', והדין השני, שלא יכנסו דבריו, וזה מקביל לענין יציאת הניצוץ הק' מבין הקלי', שכוח הדיבור שרשו בשכינה כמבואר בתיקוני זוהר (יז. פתח אליהו) סוד "מלכות פה", וכלשון הכתוב: "בדבר מלך שלטון" (קהלת ח' ג), ושני הדינים תלויים זה בזה, שכיוון שמפסיקה יניקת אלוהים אחרים מהשכינה, ע"י מה שאינו מתפחד, בזה יכולה השכינה להתגלות, שזהו ענין הדיין שאינו כונס דבריו, ואז השכינה מתחילה להתגלות.

אמנם לאחר הגילוי, ישנו שלב נוסף, והוא, לבנות את השכינה, מנקודה קטנה, להשלים קומתה, ואזי שוב לא תהא השכינה נכנעת תחת כוח האומות, אלא אדרבה כל הכוחות שבבריאה יהיו נכנעים תחתיה, לעבדו שכם אחד, וזה מרומז בדעת הרמב"ם שעיקר דין "לא תגורו", הוא שלא להכניע עצמו בפני שום אדם, וכענין שלמות השכינה שתתעלה ותמלוך על כל כוחות הבריאה.

ובזה יובן ענין שנתחדש במצווה זו, שלא לפחד מהיזק אפילו היכא דשכיח היזקא, כמו באדם אלם וכיוצ"ב, כי כל ההיזקות, מהרשעים לאיש כשר, כל כוחם, הוא מגלות השכינה, שהקליפות שולטות עליה, וכיוון שסוד מצווה זו הוא להכניע כוח הקלי', ושלא יינקו מהשכינה, וממילא יתגלה שלטון השכינה הק' על כל הברואים, בסוד ואתה מחיה את כולם, שוב יתבטל ממילא כוחם ורעתם להזיק, בכלל, ובפרט להדיין שעוסק בתיקון זה, ומתלבש בו סוד השכינה.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מרגישים איזה יראה נפולה, יראה שאינו יראת הוי"ה טהורה, עלינו להתחזק ולקיים בעצמנו "לא תגורו מפני איש", ובזה אנו מחלישים את כח הקליפה לינוק מהשכינה הקדושה, ומוציאים מהקליפה מה שבלעה, וזוכים לחזק את השכינה הקדושה, שתוכל לקום מעפרה, להתייחד עם קוב"ה, ולהאיר במלא יופיה והדרה, ולהכניע את כל העולם תחת הקדושה, עדי נזכה ל"ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים" במהרה בימינו אמן!

פרשת ואתחנן

בירור אמיתת הנבואה בהלכה ועל פי פנימיות*

איסור "לא תנסו את ד' אלוהיכם"

נאמר בפרשתן (דברים ו' ט"ז): "לא תנסו את ה' אלוהיכם כאשר ניסיתם במסה" שהתורה מצווה, שלא לנסות את ה' כמו שניסו את ה' במסה, וזהו המעשה המבואר בסוף פר' בשלח (שמות י"ז) אחר קריעת ים סוף: "ויצמא העם למים", והתלוננו על משה שהוציאם ממצרים למות בצמא, ובסוף הפרשה נאמר (פסוק ז'): "ויקרא שם המקום מסה ומריבה וגו', ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין" והיינו שהפסוק בפרשתן מזהיר, שלא לנסות את ה', כמו שניסו ישראל במסה.

גדר האיסור על פי סוגיא דתענית

הנה בתענית (ט). מבואר: "אשכחיה ר' יוחנן לינוקא דריש לקיש אמר ליה אימא לי פסוקין א"ל "עשר תעשר", א"ל [ינוקא לרבי יוחנן] ומאי "עשר תעשר", א"ל עשר בשביל שתתעשר. אמר ליה מנא לך, א"ל זיל נסי, אמר ליה ומי שרי לנסוייה להקב"ה והכתיב, "לא תנסו את ה'", א"ל הכי אמר רבי הושעיא חוץ מזו שנאמר "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא

אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די, מאי "עד בלי די", אמר רמי בר חמא אמר רב עד שיבלו שפתותיכם מלומר די, א"ל אי הות מטי התם להאי פסוקא לא הוית צריכנא לך ולהושעיא רבך.

ובסמ"ג (ל"ת ד'): "כתוב בפרשת ואתחנן, "ולא תנסו את ה' אלוהיכם", פירוש שלא יאמר אדם אעשה מצווה זו ואראה אם אתברך, ובתענית פ"ק (ט.) מקשה עלה מדכתיב, "עשר תעשר ופירש רבי יוחנן עשר בשביל שתתעשר, ותירץ שם חוץ מזו וכו'". ונמצא מבואר שגדר האיסור לנסות את ה', הוא לעשות מצוות בתנאי של קבלת שכר, מלבד מצוות צדקה, שאין בה איסור זה, וכדברים אלו מבואר בספר "יראים" ובעוד ראשונים.

סתירה למהלך זה מסוגיית הגמרא בב"ב

והנה הגמרא בבבא בתרא (דף י' ע"ב) מביאה ברייתא: "תניא אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו בני מהו שאמר הכתוב, "צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת". נענה רבי אליעזר ואמר: "צדקה תרומם גוי", אלו ישראל דכתיב, "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [והם עושים המצוות בתמימות ולשם שמים] "וחסד לאומים חטאת", כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן שאינם עושין אלא להתגדל בו וכו' [והקשו] ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא והתניא, האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור, לא קשיא כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים", ופירש רש"י: "ישראל דעתן לשמים בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מדת הדין אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן ואם לאו מתחרט". נמצא מבואר, שישראל עושין לעולם המצווה לשם שמים, ואף כשעושים בתנאי של קבלת שכר אין זה אלא לפנים, אבל בפנימיות ליבם עושים המצווה לשם שמים, גם אם לא יקבלו שכר, וממילא קשה, במה הכתוב מדבר בלאו דלא תנסון, הרי לא שייך לומר שהלאו ד"לא תנסו", בא לאסור כשעושה מצווה עם תנאי לקבלת שכר, שהרי פנימיות כוונתם לעשות המצווה, גם אם לא יקבלו שכר, ולא מסתבר שהלאו בא לאסור, ענין שלא שייך בישראל מצד טבעם ופנימיותם².

ב. ואין לומר שבא הכתוב לאסור לקיים המצווה עם קיווי ורצון לשכר, למרות שבפנימיות הכוונה לשמים, שהרי שנינו באבות "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס", ומשמע שאין זה אלא מעלה וחסידות, ואין בזה איסור של "לא תנסו" לקוות אל הפרס.

דעת הרמב"ם - אמיתות הנביאים

ונראה לומר שמכח קושיא זו, מבאר הרמב"ם את הדין של "לא תנסו" באופן אחר, והוא המבואר בדבריו בהל' יסודי התורה, בדרך הבירור לדעת על נביא, אם הוא נביא אמת או להיפך, ואלו דבריו שם (פ"י ה"א): "כל נביא שיעמוד לנו, ויאמר שה' שלחו, אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו, או כאותות אליהו ואלישע, שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו, שיאמר דברים העתידיים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר, "וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו'", לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות השם, ולא יבוא להוסיף ולא לגרוע, אלא לעבוד את ה' במצות התורה, אין אומרים לו קרע לנו היס, או החיה מת, וכיוצא באלו ואחר כך נאמין בך, אלא אומרים לו אם נביא אתה אמור דברים העתידיים להיות, והוא אומר ואנו מחכים לראות היבואו דבריו אם לא יבואו, ואפילו נפל דבר קטן בידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולן יהיה בעינינו נאמן".

ושם בהלכה ב': "ובודקין אותו פעמים הרבה אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת כמו שנאמר בשמואל, וידע כל ישראל מידן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה".

ובסוף הפרק (ה"ה) מבאר עוד: "נביא שהעיד לו נביא אחר שהוא נביא, הרי הוא בחזקת נביא ואין זה השני צריך חקירה, שהרי משה רבינו העיד ליהושע והאמינו בו כל ישראל קודם שיעשה אות, וכן לדורות, נביא שנודעה נבואתו והאמינו בדבריו פעם אחר פעם או שהעיד לו נביא, והיה הולך בדרכי הנבואה, אסור לחשב אחריו ולהרהר בנבואתו שמא אינה אמת, ואסור לנסותו יותר מדאי ולא נהיה הולכים ומנסים לעולם שנאמר, "לא תנסו את ה' א-להיכם כאשר נסיתם במסה" שאמרו, "היש ה' בקרבנו אם אין", אלא מאחר שנודע שזה נביא יאמינו וידעו כי ה' בקרבם, ולא יהרהרו ולא יחשבו אחריו, כענין שנאמר, "וידעו כי נביא היה בתוכם".

ביאור דעת הרמב"ם

והיינו שלדעת הרמב"ם, איסור "לא תנסו" הוא, שלא לנסות נביא אמת יותר על המידה, ויש להתבונן מה השייכות בין לנסות נביא, לבין מה שניסו במסה "היש ה' בקרבנו אם אין", שלכאורה מה שמנסים את הנביא הוא, לדעת אם אמת דובר, ומהי השייכות לענין "היש ה' בקרבנו", ובאמת הרמב"ם בסוף דבריו כתב:

מבקשי יחודך

"מאחר שנודע שזה נביא יאמינו וידעו כי ה' בקרבם, ולא יהרהרו ולא יחשבו אחריו, אמנם עדיין צ"ב מה השייכות בין הידיעה שה' בקרבם, לבין הדין שלא לנסות את הנביא.

הערה נוספת בדבריו

עוד יש להעיר, שבתחילת דבריו בהלכה א' משמע, שכיוון שנאמנו דבריו פעם אחת שוב אין לפקפק בנאמנותו, ויש בזה איסור של "לא תנסו", וכדבריו שם: "ואפילו נפל דבר קטן בידוע שהוא נביא שקר. ואם באו דבריו כולן יהיה בעינינו נאמן", אמנם בהלכה ב' כתב: "ובודקין אותו פעמים הרבה אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת כמו שנאמר בשמואל, וידע כל ישראל מידן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה", הרי מבואר שיש לנסותו "פעמים הרבה"^ג, וזה סותר לכאורה למה שכתב בתחילה: "ואם באו דבריו כולם יהיה בעינינו נאמן", שמשמע מיד בפעם הראשונה, והיה לו לכתוב, לאחר שבודקים אותו פעמים הרבה.

שתי דרגות בנבואה

והנראה לומר, שישנן שתי דרגות בנבואה, האחת: "נביא סתם" מיד לאחר שנאמנו דבריו פעם אחת, חל עליו דין "אליו תשמעון", וכלשון הרמב"ם: "יהיה בעינינו נאמן", ויש דרגא נוספת, הנקראת "נביא אמת", וזה בא לאחר כמה בדיקות, וכדבריו שם בה"ב: "ובודקין אותו פעמים הרבה אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת, כמו שנאמר בשמואל, וידע כל ישראל מידן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה'.

גדרן של דרגות אלו

ובביאור הגדר בזה, י"ל בהקדם מה שכתב הרמב"ם לעיל מיניה (פ"ט ה"ב) לאחר שביאר, שזאת התורה לא תהא מוחלפת: "א"כ למה נאמר בתורה, "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך", לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה

ג. ועיין בספר החינוך שהכוונה לג' פעמים.

מבקשי יחודך

ולהזהיר העם שלא יעברו עליה. כמו שאמר האחרון שבהן, "זכרו תורת משה עבדי, וכן אם צונו בדברי הרשות כגון לכו למקום פלוני או אל תלכו, עשו מלחמה היום או אל תעשו, בנו חומה זו או אל תבנוה, מצווה לשמוע לו, והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר, והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו".

ובהלכה ג': "וכן אם יאמר לנו הנביא שנודע לנו שהוא נביא לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, או על מצוות הרבה בין קלות בין חמורות לפי שעה, מצווה לשמוע לו, וכן למדנו מחכמים ראשונים מפני השמועה, בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה כאלהיהו בהר הכרמל שמע לו חוץ מעבודת כוכבים, והוא שיהיה הדבר לפי שעה, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרת לכך והמקריב בחוץ חייב כרת, ומפני שהוא נביא מצווה לשמוע לו וגם בזה נאמר, "אליו תשמעון".

ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מ"ש בתורה פן תעלה עולותיך בכל מקום, היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל".

נמצא שישנם שלושה דברים שנצטוונו לשמוע בקול הנביא, א. כל שהוא בא לחזק את הדת וכיוצ"ב. ב. כשמצווה על דבר הרשות. ג. וכן כשמצווה לעבור על מצוות התורה בהוראת שעה.

ויש להעיר מדוע דוקא בענין הוראת שעה, הוסיף הרמב"ם לכתוב: "וכן אם יאמר לנו נביא שנודע לנו שהוא נביא". שלכאורה תנאי זה, לדעת שהוא נביא, הוא תנאי הכרחי כדי שתהיה חובת "אליו תשמעון" בכל ענין, אף לגבי חיזוק הדת, וגם לדבר הרשות, ומדוע הדגיש הרמב"ם ענין זה רק לגבי "הוראת שעה".

והנראה, שבזה חלוקה דרגא הראשונה של נביא שהוא לאחר בדיקה אחת, לבין הדרגא השניה של "נביא אמת" שהוא לאחר כמה בדיקות, שכדי לחייב לשמוע אל הנביא בענין חיזוק הדת או בעניני הרשות, די לנו בדרגא הראשונה של נבואה שהוא לאחר בדיקה אחת, אבל כדי להורות לעבור אחת מכל מצוות התורה כהוראת שעה, לזה צריך דרגת "נביא אמת", שנודעה אמיתתו בכמה וכמה בדיקות.

מבקשי יחודך

איסור "לא תנסו" אינו אלא בנביא אמת

ולפי הנתבאר נראה פשוט, שאיסור לא תנסו נאמר, רק בנביא שהתבררה אמיתותו בכמה פעמים^ד, אבל מי שנתאמתו דבריו רק פעם אחת לא נאמר בו איסור של "לא תנסו", ומותר לבדקו כמה פעמים עד שיוחזק כנביא אמת.

ביאור החילוק בין שתי דרגות הנבואה

ויש לבאר מעלת "נביא אמת", לעומת נביא שנתאמת רק בבדיקה אחת, והנ"מ ביניהם בענין "הוראת שעה", ויבאר בהקדם מה שצריכים להבין בדברי הרמב"ם שם: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מ"ש בתורה פן תעלה עולותיך בכל מקום, היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל", ולכאורה דברים אלו מיותרים, שכבר ביאר את גדר הוראת שעה, שאין הנביא מצווה לעקור את המצווה לעולם אלא לפי שעה, ומה הוסיף הרמב"ם בדבריו אלו.

יחודא עילאה ויחודא תתאה

ונראה לבאר, דהנה מבואר בכל הספרי קודש, ומקור דבריהם מדברי הזוה"ק, שכשאומרים "שמע ישראל וכו' ה' אחד" הוא סוד "יחודא עילאה", וכשאומרים: "ברוך שם וכו'" הוא סוד "יחודא תתאה", וענין "יחודא עילאה" הא המציאות כפי שהיא באמת מצד ה' יתברך, והנה הקב"ה הוא "נושא הפכים", שכל דברים ההפכיים מתאחדים בו ית', וזהו "ה' אחד", שלא זו בלבד שיש אלוך אחד, אלא מצדו ית' הכל הוא חלק מאחדותו, ודבר והפכו מתאחדים כאחד ממש, וזהו יחודא עילאה.

ו"יחודא תתאה" הוא מציאות העולם ומציאות התורה כפי מה שהם מצדנו, שאין אנו שייכים לאחדות הזו אלא למציאות של חילוקים, ודבר אחד לא יכול להתאחד עם הפכו.

ד. או שהעיד עליו נביא אמת אחר, שהוא נביא אמת.

מבקשי יחודך

סוד הוראת שעה - יחודא עילאה

והנה יש לעיין בענין הדין של הוראת שעה, שהרי התורה היא תורת אמת, ו"אמת", ידועים דברי ריש לקיש בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א) שהוא מתחילה ועד סוף [א' ומ' ת'], וא"כ איך שייך לדחות התורה ולבטל המצווה אפילו בשעה עוברת, והרי זה נגד המציאות של תורת אמת.

אמנם הענין שהוראת שעה, אינה עקירת התורה, אלא זהו גילוי מסוד "יחודא עילאה" שמצוות התורה מתגלים מסוד אחדותו הגמורה של הקב"ה, עד שהם והיפוכם מתאחדים כאחד, שעצם ההיפך של המצווה היא כחלק מהמצווה.

וזהו שהאריך הרמב"ם: "ואילו שאלו את אליהו, ואמרו לו היאך נעקור מ"ש בתורה פן תעלה עולותיך בכל מקום, היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל", כלומר, שאין בדברי אליהו ביטול מצוות התורה שלא להקריב בחוץ, אלא אדרבה, חלק מאיסור הקרבה בחוץ הוא, שתהיה הקרבה בחוץ בהוראת שעה, בהר הכרמל, והוא דבר והיפוכו כאחד, שהוא סוד גילוי של יחודא עילאה.

נמצאנו למדים, שרק נביא שהוא בדרגא של מרכבה ליחודא עילאה, יש בכוחו להורות דין של הוראת שעה, אבל מי שאינו בדרגא זו אלא הוא רק כמרכבה של יחודא תתאה, אין בכוחו להורות הלכה של הוראת שעה.

ביאור שיטת הרמב"ם על פי הנ"ל

וזהו ההבדל בין נביא שנתאמתו דבריו פעם אחת, ל"נביא אמת" שנתאמת בכמה וכמה בדיקות, שלאחר בדיקה אחת אינו אלא בדרגא של יחודא תתאה, ועל כגון זה כתב הרמב"ם: "יהיה בעינינו נאמן", שזהו המציאות כמו שהיא מצדנו, אבל נביא אמת הוא בדרגא של מרכבה ליחודא עילאה, ומציאות האלוקות כמו שהוא מצדו ית' מתגלה בו, ונביא כזה יכול להורות דין הוראת שעה.

ובזה יובנו דברי הרמב"ם, שלנסות נביא אמת לאחר שהוחזק כנביא אמת, זהו כמו לחקור, "היש ה' בקרבנו אם אין", שמציאות נביא אמת היא מרכבה לאלקותו ית', כמו שהוא מצדו ית', וממילא לנסות אותו, הוא ממש כמו החקירה "היש ה' בקרבנו אם אין", שהמציאות של נביא אמת היא המציאות של גילוי אלקות בתחתונים, עד כדי שיכול לגלות את הסוד של יחודא עילאה.

סוד הנחמה על הגלות

ועל פי יסודות אלו נאמר, שבזה טמון סוד הנחמה של "שבת נחמו". שעל ידי בירור המציאות של יחודא עילאה מתגלה שענין הגלות, אינו אלא כחלק מעצם הגילוי של גאולה, בסוד "נושא הפכים", ורק בזה, אפשר להתנחם על צער הגלות וגלות השכינה, ע"י שיתגלה שזה גופא חלק מעצם הגילוי של הגאולה ורוממות השכינה.

נביא הדור

ונראה להוסיף בדרך אפשר, שכבר הארכנו במקו"א^ה, שאחד ממנהיגי ישראל היה "נביא הדור", ואף בזמן המלכות, היה אותו הנביא מזריך את המלך, ונראה שאותו הנביא היה צריך להיות בדרגת "נביא אמת", ובזה י"ל שזהו הטעם והסיבה מה שנתן הקב"ה למשה רבינו כששלחו להתגלות לישראל במצרים, ג' אותות¹, ואמר לו "ואם לא יאמינו לאות הראשון וכו'", מאחר וכדי להתחזק כמנהיג ישראל אין די באות ומופת אחד, אלא צריך ג' אותות כנביא אמת².

ובזה אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם בענין בירור אמיתת הנביא על פי עדות של נביא אחר: "שכן מצינו במשה שהעיד על נבואת יהושע", ולכאורה מנ"ל שעדות זו מהני לקבוע אותו כנביא אמת כאילו נבדק כמה פעמים, אולי אין זה אלא כבדיקה אחת, ולפי הנ"ל מובן, שכיוון שיהושע נקבע על ידי זה כנביא ומנהיג הדור, ממילא מוכח שנקבע בזה כנביא אמת.

ה. בשיעורי הנ"ך.

ו. אמנם לאחר מכן נתבררה אמיתת נבואת משה ב"עינינו ראו ולא זר", וכמו שהאריך הרמב"ם ביסודי התורה.

ז. וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפרק י', שאף שהאות שהיה הנביא צריך לתת הוא על דבר שיבוא, אבל אם נתן אות או מופת כעין של משה רבינו, שלא היה לעתיד, אלא בשעת מעשה עשה אות ומופת, גם זה מהני.

היחוד של ראייה^ה

דעת הצפנת פענח בענין ראייתו של משה

נאמר בפרשתנו: "ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמור וכו' עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפנה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך", ובפר' פנחס נאמר: "ויאמר ה' אל משה עלה אל הר העברים הזה וראה את הארץ אשר נתתי לבני ישראל", ויש ארבעה חילוקים בין הפסוקים, א] בפר' פנחס נצטווה משה על ראיית הארץ, בלא הקדמה של ריבוי תפילות, ובפרשתו בא הדיבור רק לאחר ריבוי תפילות, ב] כאן נאמר "עלה ראש הפסגה", ובפנחס נאמר "עלה אל הר העברים", ג] כאן נאמר: "וראה בעיניך", ובפנחס נאמר: "וראה" סתם, ד] בפנחס נאמר: "וראה את הארץ", ובפרשתו פירש: "ימה וצפונה ותימנה ומזרחה".

ובפרשת וזאת הברכה הלשון כמו משולבת משני הפרשיות שנאמר שם: "ויעל משה וכו' אל הר נבו ראש הפסגה וכו' ויראהו ה' את כל הארץ וכו' ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב וכו' הראיתך בעיניך וכו'".

ובצפנת פענח מבאר שיש בזה שתי מיני ראייה, הראיה של פרשת ואתחנן, אינה אלה ראייה של חשק והתקשרות בעלמא, שהדבר הנראה בא לעיניו ושכלו, ואינו פועל בדבר כלום, אבל ראייה של פרשת "פנחס" היא כדי לפעול כמה דינים בקדושת הארץ, שראיית משה היא שהחילה את קדושת הארץ לגבי כמה ענינים,

ת. נאמר בשל"ס פרשת ואתחנן-נחמו תשפ"ד.

מבקשי יחודך

ובהם חלות המדידה של ערי המקלט, וע"ש שמבאר בזה את חילוקי הלשונות שבין הפרשיות, ובפר' "וזאת הברכה" מרומזים שני סוגי ראיות אלו^ט.

ונמצא, שבראיית משה רבינו ע"ה, היו שתי בחינות ראייה, האחת ראייה שמשפיעה ופועלת בארץ, וכמו שמצינו בחז"ל שיש כוח בראיה לפעול בדבר הנראה, וכענין "נתן עיניו בו" המובא בחז"ל כמה פעמים (עי' שבת לד.), וזוהי הראיה הנזכרת בפר' פנחס, ומאידך ישנה ראייה, שהיא ככל ראייה סתמית שלנו שצורת הדבר באה אל עיניו, והוא בחינה של מקבל מהארץ, והיא הראיה המדוברת בפרשתן.

סוד זיווג דנשיקין

ונראה לרמז בסוד הדברים, שראיתו של משה את הארץ היא מסוד יחוד נשיקין של זו"ן, הקודמת לייחוד היסודות של זו"ן, ונבאר הדברים, ובהקדם דברי האריז"ל שייחוד זו"ן כולל ב' בחינות, זיווג דנשיקין וזיווג היסודות, וזיווג דנשיקין קודם לזיווג היסוד, על אף שיש נשיקין גם בשעת זיווג היסודות.

והנה בזיווג היסודות, יש משפיע ומקבל, זכר ונקבה, אבל בזיווג נשיקין, הזכר משפיע לנקבה ע"י נשיקתו, וגם הנקבה משפיעה לזכר בנשיקתה אליו, ונמצא שבזיווג דנשיקין יש השוואה ביניהם.

והנה תניא בריש ספרא דצניעותא: "לא הוו משגיחין אפין באפין", ובביאור הגר"א שם: "ודע כי כל זמן שאין זיווג זו"ן נקרא עולם התהו, בסוד לא תהו בראה, ואבא ואמא לא משגיחין אפין באפין שהוא סוד זיווג פנים בפנים, בסוד פנים בפנים דיבר ה' עמכם, שהוא זיווג או"א שמשם ניתנה התורה ל' דברות וה' חומשי תורה, שסוד זיווגם הוא בסוד נישוק כידוע, והן פנים בפנים בסוד פה אל פה אדבר בו, ישקני בנשיקות פיהו, וכל זמן שאין זיווג בין זו"ן ג"כ אין זיווג בין אבא ואמא, כמ"ש שאין נכנס בירושלים של מעלה וכו' וכו' שזה ידוע כי השגחת פנים בפנים קאי על או"א שזיווגם הוא אנפין באנפין כנ"ל בסוד הנישוק, והן נקראין פני האדם".

המבואר מדבריו שסוד הנשיקין הוא ענין ראייה והשגחה, סוד יחוד או"א, שהוא ענין הנאמר במשה: "פה אל פה אדבר בו", ויש לומר לפי זה, שראיית משה את

ט. ואולי שתי הראיות היו כאחד, יעוי"ש בדבריו.

מבקשי יחודך

הארץ, היה ענין זיווג דנשיקין, שהוא ייחוד או"א, שהוא קודם ליחוד זו"ן מצד היסודות, שזה כבר ענין כניסת ישראל [ז"א] לארץ ישראל [נוק'].

ובדרך עבודה יש לומר, שבכל מצווה ישנן שתי בחינות, האחת היא הגורמת שפע וברכה בכל העולמות, ובפרט על האדם המקיים את המצווה, והיא בחינת יחוד זו"ן שבמצווה, ענין של משפיע ומקבל, וכל זה הוא מתגלה בפעולה החיצונית של מעשה המצווה, והחלק השני בכל מצווה, הוא הגילוי הפנימי של אהבה, ויחוד גמור בין ישראל וקודשא בריך הוא, ואין זה באופן של השפעה וכו' אלא גילוי פנימיות האהבה, ששניהם שווים בה, וזהו סוד זיווג דנשיקין שבמצווה, שהוא אהבה ויראה שמתעוררים בפנימיות האדם בשעת מעשה המצווה.

וזהו שאומרים קודם קיום המצווה: "לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו", שמעשה המצווה בפועל, הוא ענין יחוד זו"ן, בסוד: "יחוד קודשא בריך ושכינתיה", אבל האהבה והיראה [רחימו ודחילו], הם ייחוד או"א, שבפנימיות המצווה, סוד נשיקין, שבזה אין משפיע ומקבל אלא שניהם שווים באחדותם, ולכן אומרים ב"דחילו ורחימו, ורחימו ודחילו".

ולעורר דחילו ורחימו, ורחימו ודחילו, דהיינו לגלות את עצם האהבה של פנימיות העבודה, עד כדי מציאות של התאחדות של אהבה בהשתוות גמורה בין קוב"ה וישראל, הוא מכח ראיית משה רבינו עליו השלום את הארץ קודם כניסת ישראל לארץ ישראל.

לעובדא ולמעשה

קודם כל מצווה שאנו מקיימים, עלינו להתבונן שעל ידי מעשה המצווה, אנו זוכים להזדווג כביכול עם הרבש"ע, ועל ידי זה אנו מקבלים ממנו מלא חופניים שפע רוחני וגשמי, ועל ידי שאנו מתכוננים למצוות, ומשתוקקים וכוספים לקיימם בלבב שלם, אנו זוכים להזדווג עם הרבש"ע בסוד יחוד דנשיקין, שאנו מתאחדים איתו ביחוד הגמור, כביכול שוה בשוה, וזוכים לדבקות נמרצה לא-ל חי!

פרשת עקב

ברכת שהכל ויחודא עילאה*

מחלוקת הפוסקים בדיון ברכת שהכל הפוטרת הכל

תנן בברכות (דף מ.): "על כולן [כל האוכלין והמשקין] אם אמר שהכל יצא", וכן נפסק בשו"ע (סימן ר"ו א'), והנה כתב ה'חיי אדם' דבר חידוש (כלל נ"ח אות ג'): "נראה לי דאם בירך בורא מיני מזונות על כל דבר יצא, דבלשון תורה הכל נקרא מזון, חוץ ממים ומלח", וכן דעת הדרישה ועוד אחרונים (סימן קס"ח), ולכאורה הוציא דין זה, מהדין של ברכת שהכל, כשם שהיא פוטרת הכל, מאחר שמשמעות לשון הברכה כוללת כל הדברים, כך גם ברכת מזונות פוטרת כל מה שנכלל בלשון זה, והיינו כל דעביד למיזן, וכן כל ברכה פוטרת כל מה שנכלל בנשמעות הלשון.

וכן הם דבריו בנשמת אדם, על דברי הכסף משנה שכתב (פ"ד מהל' ברכות ה'): "ואפשר דאם בירך על פת בורא פרי האדמה דיצא", וכתב ה'נשמת אדם' שם: "לא ידעתי למה כתב אפשר, דלענ"ד אין כאן ספק כלל, דכיוון דאינו שקר דודאי חיטים הם פרי האדמה, וכדכתיב בקרא בהדיא בפרשת כי תבא, מראשית פרי האדמה ודרשינן שהם חטים ושעורים", והובאו דבריו בביאור הלכה (סימן קס"ז סעיף י' ד"ה

א. נאמר בשבת קודש פרשת עקב תשפ"ד קודם מוסף.

במקום), וכן פסק בסידור הרב בסדר ברכת הנהנין, שברכת האדמה פוטרת את הפת, וכ"ה בקיצור שו"ע (סימן ל"ז סעיף י').

אמנם דין זה אינו מוסכם, וכן מוכח מדברי רע"א בברכות ל"ו, על דברי התוס' שם (בד"ה כל): "כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות, וכן קלייריט"ש בלע"ז שעושים מקמח ומים, או מחלב מברכין עליהם בורא מיני מזונות, וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים, וכן לתוך שקדים שעושין לחולה, אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב, אז צריך לברך בורא מ"מ, ואם לדבק בעלמא אינו צריך לברך בורא מ"מ, וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך". וכתב רע"א בגליון הש"ס: "לישנא קייטא הוא מה דנקטו "אין צריך לברך", הא אף אינו רשאי לברך במ"מ דהוי כמברך על השקדים במ"מ, דהוי ברכה לבטלה", ומבואר דסובר שברכת מזונות אינה פוטרת אף מה שעשוי למיזן.

וכן בערוך השולחן (סימן קס"ז ס"ט) כתב: "אם בירך על הפת שהכל יצא, דהוא ברכה הכוללת, אבל אם בירך בורא מ"מ או האדמה לא יצא, ויש מי שאומר דיצא בברכת במ"מ וכו', ולענ"ד נראה דלא יצא, כיוון שאינה ברכה מבוררת ואינה על הפת, מתקון חכמים לא יצא, ולא דמי לברכת שהכל שהיא כוללת הכל".

דעות האחרונים בדיון פת הבאה בכיסנין ויסוד מחלוקתם בהנ"ל

הנה מבואר בשו"ע (קס"ח ס"ז) כמה דעות בגדר "פת הבאה בכיסנין", ולהלכה פסק: "והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להן דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנין", ובבית יוסף מבאר, שכיוון שנחלקו הראשונים בדבר, אזלינן לקולא, ומברכין על כולם במ"מ ולאחריהן מעין שלוש, והקשה הב"ח: "ואיכא לתמוה למה אמר שהוא קולא, הלא אם אינו מברך ברכה הראויה לה בין כך ובין כך הוא חומרא, שעובר משום לא תשא", ובט"ז שם מתרץ: "דלא קשה מידי, דודאי ברכת בורא מיני מזונות פוטר הכל אפילו עיסה דהא זיין, אלא מפני חשיבות הפת קבעו עליו המוציא וג' ברכות, משו"ה כל שאין ברור שיש שם חשיבות ואינו בכלל כיסנין, יש להקל שלא להצריך המוציא", וכוונתו, שכשם שברכת שהכל היא ברכה כללית הפוטרת הכל דיעבד, כך ברכת מזונות כוללת בתוכה כל מידי דזיין, ופוטרת המוציא דיעבד, וכדעת ה'חיי אדם' [וכן מסתברא שהוא דעת הבית יוסף, כמו שהבאנו לעיל מדבריו ב'כסף משנה', שמסתפק לומר, שפת נפטרת בברכת בופה"א], אבל הב"ח לכאורה סובר כיסוד הערוך השולחן הנ"ל,

שדווקא ברכת שהכל פוטרת הכל, ולא שאר ברכות, ובאמת הערות השולחן גופיה מיישב באופן אחר קושיית הב"ח: "אמנם לענ"ד נראה דאיך צריך לומר מטעם ספק דרבנן, אלא שמעיקר הדין כן הוא, אלא שהפוסקים מחולקים בפירושא דפת הבאה בכיסנין אבל לדינא אין חולקים זה על זה, והרי הרמב"ם כלל כמעט כולם".

יסוד דעת הערוך השולחן

ויש לבאר דעת הערוך השולחן, מדוע דווקא ברכת שהכל פוטרת הכל, אבל שאר ברכות אינן פוטרות שאר דברים, למרות שלשון ומטבע הברכה, כולל בתוכו עוד דברים, ולכאורה מאי שנא, והרי הלשון בתוכו כולל עוד דברים, וי"ל שברכת שהכל פוטרת הכל, לא כי לשונו כולל הכל, אלא כי היא ברכה שתיקנו לומר על כל דבר, לא רק בכלליות אלא גם בפרטיות, אלא שהוסיפו חז"ל לתקן ברכות עוד יותר פרטיות לכמה דברים, אבל דיעבד הוי כבירך את הברכה השייכת לדבר הזה באופן פרטי, אבל שאר ברכות פרטיות, אינן שייכות כלל ועיקר לשאר דברים, כי נתקנו לדברים פרטיים במיוחד, ולכן אינן פוטרות את שאר הדברים אפילו דיעבד.

ביאור פנימיות הדברים

והנה ידוע בספרים שיש שתי בחינות "יחודא עילאה" ו"יחודא תתאה", ויחודא תתאה ביאורו, כל דבר כפי שהוא נתפס בעיני הברואים, ויחודא עילאה ביאורו כל דבר כפי שהוא בשרשו בעצם, ונראה לומר, שמה שתקנו חז"ל ברכות פרטיות לכל מין בפני עצמו, שרשו מ"יחודא תתאה" כפי שהוא נראה בעינינו שכל דבר ודבר חלוק מחבירו, וצריך ברכה פרטית בפני עצמו, ועל אף שיש דברים יותר כוללים, ויש דברים יותר פרטיים, אבל כל הברכות הפרטיות הם על דברים שחלוקים זה מזה.

אמנם מצד "יחודא עילאה", דהיינו בשורש שכל המציאות אינה אלא דבר השי"ת, שייך רק ברכה אחת ויחידה, "שהכל נהיה בדברו", הכל הוא רק מציאות דברי השי"ת, וכדברי התניא בריש שער היחוד והאמונה: "הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים, ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וכו', תיבות ואתיות אלו, הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע שמים, ומלובשת בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב ודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד וכו', כי

אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, כמו קודם מאמר יהי רקיע וכו' ממש,

וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש, אילו היו מסתלקים ממנה כרגע ח"ו האותיות מי' מאמרות שבהן נבראת הארץ בו' ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש, וז"ש האריז"ל שכן בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחינת נפש וחיות רוחניות, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מי' מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית, ואף שלא הוזכר שם אבן בי' מאמרות שבתורה אעפ"כ נמשל חיות לאבן, ע"י צירופים וחילופי אותיות".

ובפ"ג כתב: "והנה אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו, איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל, והמהוה אותו תמיד, ומוציאו מאין ממש ליש, ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות הרוחניות שבו, מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש כמו קודם ו' ימי בראשית".

ולפי זה יובן שברכת שהכל היא מצד "יחודא עילאה", וכלשון הברכה "שהכל נהיה בדברו" שבכל דבר ודבר אין בו כי אם דבר ה' המתגלה בו, ונמצא שלמרות שתקנו חז"ל ברכה פרטית לכל דבר כפי איך שהוא נראה בעיניים גשמיות, שכל דבר הוא מין ודבר אחר, אך ברכת שהכל מגלה את הפנימיות מצד יחודא עילאה, שכל הדברים שורשם אחד בדבר ה'.

פנימיות המחלוקת בין ה"חיי אדם" לבעל "הערוך השולחן"

ובזה יש לבאר מחלוקת האחרונים, אם רק ברכת שהכל פוטרת שאר דברים, או שגם בשאר ברכות יש דין כעין זה, ויש לומר שהסוברים שגם בשאר ברכות יש דין זה, נקטו מצד יחודא תתאה, שזה כתפיסת הדברים מצידנו, ולדעתם ברכת שהכל אינה חלוקה במהותה משאר ברכות, וממילא כשם שהיא פוטרת שאר דברים כך גם

מבקשי יחודך

שאר ברכות, אבל לדעת ה'ערוך השולחן' י"ל שברכת שהכל מגלה את ענין "יחודא עילאה", וכפי שנתבאר, ולכן דווקא ברכה זו פוטרת שאר דברים.

ובאמת ספרי ה'ערוך השולחן' בנויים באופן זה, לברר שכל פרטי הדין המתבארים בשו"ע אינם אלא דינים המסתעפים משרשי הדברים, שהם סוגיות התלמוד, וזהו כענין יחודא עילאה, שכל פרטי הבריאה אינם אלא מסתעפים משרשם, שהוא דבר ה'.

ובזה יש לבאר, שלמרות שדין זה שברכת שהכל פוטרת הכל, אינו אלא די'עבד, מכלל מקום יש דעות בפוסקים, שבדבר שישנו ספק על הברכה², מברכים לכתחילה שהכל, כי זוהי ברכה השייכת לכל דבר, אלא שחז"ל הוסיפו לתקן ברכות פרטיות לכל דבר, אך כשאין ידועה ברכתו הפרטית, שב דינו לומר את ברכת שהכל הכללית.

ובדרך עבודה נאמר, שאף שבדורות הראשונים שהיו חזקים ובריאים בעבודתם, לא היה הדרך לחיות בסוד יחודא עילאה³, אבל בדורות האחרונים שאנו נמצאים בחשך כפול ומכופל, שהוא בחינת מצב של ספק, שהוא קליפת עמלק, במצב זה, ברכת שהכל הוא הדין לכתחילה.

והוא על דרך דברי ר' הלל מפאריטש (שערי עיונים ח"א ע' 11): "דרך עבודה דמקודם היה ללחום עם הרע, והוא ענין אתכפיא במדות, אך אצלו נתחדש ענין חדש, היינו שיקשור את עצמו בבחינת עצם אלוקות עד שנכנע ממילא, והגם שדרך הזה הוא גבוה מאד, נצרך הוא לנשמות שפלות דייקא אשר בדור הזה שאינם יכולים למשול על הרע שבקרבם בשום אופן, וכשירצה לחפש בתוכיות לבבו איך ומה, אדרבה יפול בעצבות, על כן היה עצת אדמו"ר לא לעסוק אלא רק בעבודת ההתקשרות בעצם אלוקות בעומק הדעת, וממילא יתפרדו כל פועלי און, וזה יסוד דברי החסידות ויסוד ספר התניא".

ב. היינו בדבר שיש ספק בהלכה ולא בחסרון ידיעה של המברך.

ג. ולכל היותר היתה עבודה של "אין עוד מלבדו" רק במצב של בדיעבד ושעת הסכנה, וכידוע מה'נפש החיים'.

מבקשי יחודך

לעובדא ולמעשה

בדורנו דור החושך והבלבול, דרך העבודה היא לכתחילה באופן של "יחודא עילאה", שהוא לדעת ש"אין עוד מלבדו", לכלול את כל הפרטים ולקשרם לשורשם שהוא דבר ה', ולהתמקד בעיקר בחיזוק האמונה ויחוד הוי"ה, ולא מדי הרבה להתעסק עם פרטי המידות, וכענין ברכת שהכל שבזמן ספק, שאין יודעים את הברכה הפרטית הרי היא הברכה של לכתחילה.



מצוות "ואהבתם את הגר"י

הגמ' (שבת לא.) מספרת שבא גוי להלל הזקן ורצה להתגייר ובקשו למדני כל התורה על רגל אחת, אמר לו הלל: **"מה דסני עלך לחברך לא תעביד, ואידך פירוש אזיל גמור"**, והנה כללא הוא, שהתורה שבעל פה, מגלה את עומק דברי התורה שבכתב, ונמצא שדברי הלל הזקן, מגלים את עומק מצוות "ואהבת לרעך כמוך", ויש להתבונן מה מתחדש בדבריו בענין זה, וכן יש לבאר מדוע מצוות אהבת ישראל מתגלה דייקא ע"י גר, ובאופן משונה כזה כשעומד על רגל אחת, וכן יש לומר שאם הגילוי היה ע"י גר צדק, גם בתורה שבכתב רמוז ענין הזה במצוות "ואהבתם את הגר", וצריך ביאור האיק.

מחלוקת ראשונים יסודית במניין המצוות

הגרי"פ פערלא בהקדמתו למניין המצוות האריך לבאר, שנחלקו הראשונים מוני המצוות, כשיש מצווה כללית, הכוללת כמה דברים, והתורה שבה ומפרטת אחת מהם כמצווה בפני עצמה, האם מונים רק את המצווה הכללית, והמצווה הפרטית נכללת בה, או שיש למנות גם את המצווה הפרטית בפני עצמה, דעת הרמב"ם בכמה מקומות, שמונים את המצווה הפרטית בנפרד, אבל הרס"ג ודעימיה אינם מונים אלא את המצווה הכללית, ודוגמא אחת היא, שהרמב"ם מונה בל"ת שנ"א ושנ"ב, איסורי ערוות אב ואחי האב, אבל הרס"ג אינו מונה אותם, שכבר נכללו באיסור משכב זכר.

וכמו כן מנה הרמב"ם במצווה ר"ז מצוות **"ואהבתם את הגר"**, למרות שזה נכלל במצוות **"ואהבת לרעך כמוך"**, וכן במצווה רנ"ב ורנ"ג, מנה איסור אונאת דברים

ד. נאמר בשבת קודש פרשת עקב תשפ"ד קודם מנחה.

בגר, ולא ד"לא תלחצנו", למרות שכבר מנה איסורים אלו בישראל, והרס"ג לא מנאם כי כבר נכללו במצוות אחרות.

דיון בדברי הרי"פ פערלא

והנה הרמב"ם שם במצווה ר"ז, כשמנה מצוות אהבת הגר, ואיסור אונאת הגר, כמצווה בפני עצמה, כתב בסוף דבריו: **"זוה מבואר אין ספק בו, ואינו יודע אחד ממי שמנה המצוות שסכל מזה"**, ומשמע לכאורה שגם הרס"ג מונה מצוות אלו, ובאמת במניין לא תעשה, פ"ב ופ"ג, מנה הרס"ג איסור אונאת דברים בגר בפרט, ולשונו שם: **"גרי צדק כאזרח"**, וזהו לכאורה כדברי הרמב"ם שכל מוני המצוות, והרס"ג בכללם מנאום כמצווה נפרדת, וצריך ביאור מאי שנא הכא ששונה הרס"ג מצוות אלו למרות שהם כלולים במצוות אחרות, וזהו שלא כדרכו שלא למנות מצוות פרטיות שכבר נכללות במצווה כללית, ובאמת הגרי"פ שם פירש, שאין כוונת הרס"ג למצוות אהבת הגר, אלא כתב: **"ענין המצווה דכל גר שנתגייר וקבל עליו את כל דברי תורה חייבין להשותו לכל משפטיו ודיניו כישראל גמור"**, ופירוש זה תואם לדעתו של הגרי"פ, שלא מנה הרס"ג מצוות פרטיות הנכללות במצווה הכללית, וגם במצוות ל"ת של אונאת דברים וממון של הגר, פלפל ליישב שיש בזה נ"מ בכל מצווה ולכן יש למנותה בפני עצמה, למרות שבאופן כללי אין מונים מצוות פרטיות הכלולות במצווה כללית.

אמנם הרמב"ם הבין לכאורה, שהרס"ג מנה גם מצוות אהבת הגר בפני עצמה, ולכן כתב שכל מוני המצוות מנו מצווה זו.

דעת הרמב"ם

ובאמת יש להתבונן בדברי הרמב"ם במצווה ר"ז: **"שצונו לאהוב את הגרים וכו' ואע"פ שהיה נכלל בזה עם ישראל באמרו ואהבת לרעך כמוך, לפי שזה הגר גר צדק, אבל בעבור שנכנס בתורתנו הוסיף לו הא-ל אהבה, וייחד לו מצווה נוספת כמו שעשה באזהרה באונתו וכו', והתבאר מלשון הגמרא (ב"מ נט:): שחייבין על אונאת הגר משום לא תונו איש את עמיתו, ומשום וגר לא תונה, כן ג"כ אנו חייבין באהבתו**

ה. שהרי הרמב"ם כותב שכל מוני המצוות מנו מצוות אלו בפ"ע.

משום ואהבת לרעך כמוך ומשום ואהבתם את הגר, ויש להתבונן מדוע האריך כאן לבאר, שמצוות אהבת הגר נחשבת כמצווה בפני עצמה, והרי להרמב"ם מונים גם מצוות שכבר נכללות במצווה כללית, כמו ערות אביו ואחי אביו, ומשמע שבמצווה זו של אהבת הגר, היה הווא אמינא שלא למנותה בפני עצמה, יותר משאר מצוות פרטיות.

ונראה לבאר שמצוות אהבת הגר, ושלא לאונתו בממון או בדברים, חלוק משאר מצוות פרטיות שמנה הרמב"ם, וכגון ערוות אביו ואחי האב, שלמרות שיש בהם כבר איסור מצד משכב זכר, מ"מ ישנו **"שם"** איסור נוסף מצד ערוות האב, ואיסור זה היה גם בלי איסור משכב זכר, ונמצא שמיסודם שני איסורים הם, מה שאין כן במצוות הגר, שכל המצווה היא מחמת שנכנס תחת כנפי השכינה, והוא חלק מכלל ישראל, וממילא חלין בו כל דיני ישראל, שצריך לאהבה, וכו', ונמצא שאין זו מצווה העומדת לעצמה, אלא היא ממש חלק מהמצווה הכללית של אהבת ישראל והאיסור לאונתו, וביותר, שיסוד מצוות אהבת ישראל היא לאהוב את נקודת ה"ישראל" שיש בו, ובזה שווין כל ישראל וגם הגרים בכלל.

ולפי הדברים האלו צריך ביאור, מדוע באמת מנה אותם הרמב"ם כמצווה בפני עצמם, והרי גם לדעתו שמונה מצוות פרטיות במניין המצוות, מכל מקום מצוות הגר, כל מהותם הם, מצד שנכללים בישראל, וצריך לאהוב אותם ואת נקודת יהדותם כמו כל ישראל, ואם כן מדוע מנה אותם כמצוות בפני עצמם.

יסוד המצוות בגר

ונראה שדעת הרמב"ם מבוארת, בדבריו ב'משנה תורה' בהל' דעות (פ"ו ה"ד) שכתב: **"אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצות עשה, אחת מפני שהוא בכלל ריעים, ואחת מפני שהוא גר והתורה אמרה ואהבתם את הגר, צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת עצמו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, הקב"ה עצמו אוהב גרים שנאמר ואוהב גר"**, ויש לומר שהרמב"ם בא לבאר מה טעם יש למנות מצווה זו, למרות שהיא מיסוד מצוות אהבת ישראל, וכמו שנתבאר, ומבאר שבכל זאת יש למנותה כמצווה בפני עצמה, מחמת דבר שנתוסף בה, והוא תוספת חזק ותוקף

ג. לו יצויר שהיו נקבות, למרות שזה לא שייך במציאות.

וחומר, וכמו שמייסד דבריו המצוות שורש ט', שתכלית הכפילות היא לתוספת חיזוק: **"אמנם כשלא יהיה שם ענין נוסף דע באמת שלא נכפל אלא לחזוק, וכדי שידע גם כן שזה העון גדול מאד אחר שבאה בו אזהרה אחר אזהרה"**, וממילא כאן בגר, שכפלה התורה מצוות אהבת ישראל במיוחד בגר, לומר שמצוות אהבת הגר חמורה יותר, ואף שתוספת החומר אינו מחייב שום דבר יותר מהמצווה הכללית של אהבת ישראל, מכל מקום כיוון שצורה ואופן זה של מצוות אהבת ישראל, יש לה חומר מיוחד, שפיר יש למנותה מצווה בפני עצמה.

וביתר ביאור, מצוות אהבת הגר אינה מצווה פרטית, הנגזרת ממצוות אהבת ישראל הכללית, כמו איסורי ערוות האב ואחי האב, שהם איסורים פרטיים לגבי האיסור הכללי של משכב זכר, אלא יסוד המצווה בגר הוא, אופן וצורה מיוחדת מתוך המצווה הכללית של אהבת ישראל, ואופן הזה חמור יותר בעיני השי"ת, וצריך לקיימו בשמירה יתרה.

ונמצא שמצווה זו של אהבת הגר, מה שהיא נמנית בפני עצמה, לא שייכא למחלוקת הרמב"ם והרס"ג, בעניין מצוות פרטיות אם יש למנותם בפני עצמם, שמחלוקתם איירי באופן שיש למצווה **"שם"** לעצמה, אלא שהיא עומדת ב"צל" המצווה הכללית, שם נחלקו אם יש למנותה בפני עצמה, ואם לאו, אבל מצוות אהבת הגר, היא גופא צורה ואופן פרטי מתוך מצוות אהבת ישראל, ופרטה התורה זאת כדי לחזק קיום המצווה בגר, וממילא י"ל שאף להרס"ג יש למנותה לעצמה, שאינה מתבטלת ונכללת במצווה הכללית של אהבת ישראל, שהרי עצם וגדר המצווה ומהותה הוא מצוות אהבת ישראל בכללות, ולא נאמרה אלא לחזק את חומר המצווה בגר, וכלליות המצווה מתגלה ומופיעה בעניין הגר בתוקף וחומרה מיוחדת, שלא מתגלה בדין של אהבת שאר כל ישראל.

וכן נראה ממה שהאריך הרמב"ם במשנה תורה בענין זה, שמצוות אהבת הגר, נמנית כמצווה בפני עצמה, מה שאין דרכו לבאר ענין מניין המצוות ב'משנה תורה', ולפי המתבאר ניחא, שענין זה שהוא נמנה כמצווה בפני עצמה, הוא חלק מדיני המצווה, שהרי הטעם שנמנית בפני עצמה, הוא מאחר ויש חומרה יתרה בחיוב קיומה^ג, ונמצא

ג. ואדרבה חומרת המצווה יותר מבכל ישראל היא גופא הטעם שנמנית בפני עצמה, וכמו שנתבאר.

שענין זה שהיא נחשבת בפני עצמה, הוא מגלה את מהות המצווה, ושיש בה חומרא יתירה בחובת קיומה.

דברי הרמב"ם בעניין אונאת הגר

וכן נראה מדברי הרמב"ם בענין איסור אונאת הגר, שכתב בהלכות מכירה (פי"ד הלכה ט"ו-י"ז): "כל המאנה את הגר בין בממון בין בדברים עובר בשלשה לאוין, שנאמר וגר לא תונה זה הוניית דברים, ולא תלחצנו זה הוניית ממון, הא למדת שכל המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין, משום לא תונו איש את עמיתו, ומשום אל תונו איש את אחיו, ומשום וגר לא תונה, וכן אם לחצו והונהו בממון עובר בשלשה לאוין, משום אל תונו איש את אחיו, ומשום ולא תונו איש את עמיתו, ומשום ולא תלחצנו, ומפני מה עובר בגר על לאו של הוניית דברים אף בהניית ממון, ועל לאו של הוניית ממון אף בהונאת דברים, מפני שהוציא הכתוב את שניהם בלשון הונייה סתם, וכפל לאוין בגר בשני הדברים בפירוש, לא תונו ולא תלחץ".

ומקור דבריו הוא מסוגית הגמרא דב"מ (נט:) וכן מצינו באיזהו מקומן בדברי חז"ל, שאמרו שהעושה כך וכך עובר בכמה לאוין, וכדברי הגמרא מנחות (מד.): "אמר רב ששת כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה, וכל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה, וכל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בג' עשה, כל שאין לו מזוזה בפתחו עובר בשני עשה, וכתבתם וכתבתם", ועיין ברמב"ם 'ספר המצוות' שרש ט', שכתב שכונת כל אלו מאמרות הם, להראות את חומר ותוקף הענין ע"ש, נמצא מבואר שבלאו של אונאת הגר ישנו ענין מיוחד להראות את חומרה.

אם דרכו של הרמב"ם להביא ענין חומר המצווה ב'משנה תורה'

והנה הרמב"ם בכמה מקומות מביא שעובר בכמה לאוין, כמו בדין אונאת הגר בהל' מכירה, וכמו שנתבאר, וכן בסוף הלכות תפילה, בענין ברכת כהנים כתב: "כל כהן שאינו עולה לדוכן אע"פ שבטל מצות עשה אחת הרי זה כעובר על שלש עשה, שנאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם ושמו את שמי", וכן בסוף הלכות תפילין (סוף פ"ד) כתב: "וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה, שהרי בארבע פרשיות צוה על תפילין של ראש ועל תפילין של יד", אמנם במצוות ציצית ובמזוזה, לא כתב כן, וכבר עמדו בזה המפרשים, וצ"ע.

ביאור ביסוד דעת הרמב"ם

ונראה שהרמב"ם הביא מאמרים אלו, רק במקום שהיה צורך להדגיש את חומר הענין [וכמו שהבאנו לעיל מדבריו בספר המצוות], והיינו רק בברכת כהנים, בתפילין ובאיסור אונאת הגר, אבל בציצית ומזוזה לא היה צריך להדגיש חומר הענין, ונבאר בכל אחד מהמצוות הנ"ל את ענין ההדגשה בחומר הענין.

ברכת כהנים

כתב הרמב"ם שם: "כהן שלא עקר רגליו ממקומו לעלות לדוכן בשעה שאמר שליח ציבור רצה, שוב אינו עולה באותה תפלה, אבל אם עקר רגליו לעלות אע"פ שלא הגיע לדוכן אלא אחר עבודה, הרי זה עולה ומברך", ועיין בסוגית הגמרא דסוטה (לט.) שמבואר שאין הכהן מחויב לברך את ישראל אלא לאחר שאומר לו הש"ץ לברך, ולכאורה אם המצווה לא חלה אלא לאחר שאומר לו החזן לברך, שהוא לאחר שכבר עלה אל הדוכן, ואם אינו עולה לדוכן אינו רשאי לברך, נמצא שכהן שאינו עולה אל הדוכן, אף שלא הכניס עצמו לקיום מצווה, מ"מ לא עבר על איסור במה שלא בירך שהרי לא נכנס לכלל החיוב.

ולזה בא הרמב"ם לרמז בדבריו, שלמרות שכהן שלא בירך, אינו עובר על המצווה, אלא שלא קיים מצוות ברכת כהנים, מ"מ החשיבה התורה כאילו עבר על ג' מצוות, וזהו שכתב: "כל כהן שאינו עולה לדוכן אע"פ שבטל מצות עשה אחת, הרי זה כעובר" על שלש עשה שנאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם ושמו את שמי", ועיקר דבריו הוא לומר שעובר על ג' מצוות ולא רק על אחת, אבל הוסיף להדגיש שאינו רק כמבטל מצוות אלו, אלא כעובר עליהן, וזהו לשון הגמרא שהוא כעובר על ג' מצוות עשה.

והיינו טעמא שהביא הרמב"ם ענין ריבוי המצוות בזה, להלכה למעשה, שיש על הכהנים לידע חומר הענין, שבמניעה לעלות לדוכן עוברים על ג' עשה, ואינו רק כמונע עצמו מקיום מצווה.

מצוות תפילין

איתא בשבת (ק"ל ע"ב): "תניא ר"ש בן אלעזר אומר כל מצווה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון עבודת כוכבים ומילה, עדיין היא

והיה אומר כי אע"פ שלא מצאו בו, צריך להתודות עליהם ולכן תקנו בלשון רבים חטאנו וכו', ולא חטאתי כל כל ישראל גוף אחד, ולכן אע"פ שאין בו אותו עון ראוי להתודות, כי כשעשאו חבירו כאלו עשהו עצמו ולכן נאמר בלשון רבים".

ובספר 'דרך מצוותיך' במצוות 'אהבת ישראל', ביאר הענין שמצד תכונת נשמת ישראל, אף שלכל אחד יש נשמה לעצמה, מ"מ כיוון שבאים מנשמה כללית אחת, לכן יש לכל נשמה תכונה של התכללות, כלומר: "הוא הגורם ענין התכללות אחר יציאתם אל הגילוי כל אחד ואחד וכו', נשמת אדם הראשון שהוא כללותם, הגם שיש בה רמ"ח איברים מיוחדים, הרי הם כלולים זה מזה, וכמו על דרך משל בגוף אחד שהגם שהוא בהתחלקות ציור איברים וכו', מ"מ כל אחד כלול מזולתו, שביד יש חיות הרגל וכו', ולכן אמר האריז"ל כל פרטי הוידויים שחטא אחד מישראל, שהרי הוא כאב אותו אבר שבו מושרש נפש אותו הישראל, ומגיע הכאב גם לאבר העליון שמושרש נפש האריז"ל".

עומק ודרגא נוספת במצוות אהבת ישראל

והדרגא הנ"ל של אהבת ישראל, היא מצד מחצב הנשמות של ישראל המתגלה במצוות "ואהבת לרעך כמוך", שלמרות שיש פירוד בנשמות, מ"מ יש לאהוב כל אחד כנפשו מאחר שבשורש הם אחד.

אמנם כתב ה'דרך מצוותיך' שם, שיש דרגא עמוקה יותר, והוא בסוד מה שגילה הלל הזקן במאמרו: "מה דסני עלך לחברך לא תעביד" ואלו דבריו שם: "כמו שאין אדם רואה חוב לעצמו - אין הפירוש שאינו יודע כלל חובותיו וכו' - אלא הכונה שאין החוב תופס מקום אצלו כלל להתפעל מזה, וכאילו אינו רואה אותו כלל וכו', וכאשר יראה זולתו על החוב ויבין אותו ירגז מאד - אע"פ יודע בעצמו שאמת הוא, והיינו לפי שעיקר רוגזו אינו על עצם הפחיתות שחבירו מדמה שקר וכו', רק על שידעת חבירו את פחיתותו הוא בבחינת יש והתפעלות, משא"כ כשהוא יודע, האהבה מכסה, וירגז על חבירו על ההתגלות שגילה חבירו החוב שלו מתוך הסתר האהבה וכו', וזהו, מה דסני לך - גילוי זה - לחברך לא תעביד, שלא תראה חובותיו ופשעיו הן במילי דעלמא וכו', הן במילי דשמיא וכו', אלא יהיה האהבה שלך לו גדולה כ"כ, עד שתכסה על הפשעים, ולא תניח אותם מן הידיעה לבא להתפעלות במדות".

מוחזקת בידם, וכל מצווה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין, עדיין היא מרופה בידם" ומכח מימרא זו הבין הרמב"ם שיש לנו להתעורר ולהתחזק במצוות תפילין בפרט, וזהו שהאריך בסוף הלכות תפילין בגודל חשיבות מצות תפילין: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא שמים, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצוותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש, שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה, או בלא ציצית, או בלא תפילין.

אע"פ שמצוותן ללבשן כל היום, בשעת תפלה יותר מן הכל, אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה, שהרי בארבע פרשיות צוה על תפילין של ראש ועל תפילין של יד, וכל הרגיל בתפילין מאריך ימים שנאמר ה' עליהם יחיו", ומהאי טעמא הביא הרמב"ם מימרא דמנחות, שעובר על כמה מצוות אם אינו מניח תפילין.

מצות אונאת דברים ואונאת ממון לגר

אף במצוות הגר הביא הרמב"ם מימרא דגמרא דב"מ, שזהו הטעם שפרטה אותן התורה כמצוות בפני עצמן, כדי להוסיף בהן תוספת חומר וחיזוק, וזהו יסוד מצוותן וכנ"ל, ומהאי טעמא הזכיר הרמב"ם ג"כ, שכל ענין מצות אלו הם כמו איסור אונאת דברים וממון לכל ישראל, אלא בתוספת חומר וחיזוק, וזה גופא יסוד מצוותן.

פנימיות ענין אהבת ישראל

ועדיין הדברים בענין מצוות אהבת הגר, צריכים בירור, שהרי יסוד מצוות אהבת ישראל היא מצד נקודת היהדות של כל ישראל, ובזה כל ישראל שוין, ואין חילוקי דרגות בזה, וא"כ מדוע יש חומר מיוחד במצווה זו בגר, יותר מבשאר ישראל.

ויש לומר, שנקודת העצם של אהבת ישראל, מתגלה ביותר אצל הגר, מאשר אצל שאר ישראל, ובהקדם, מה שכתב בטעמי המצוות להאריז"ל בפר' קדושים במצוות אהבת ישראל: "דע כי כל ישראל סוד גוף אחד של נשמת אדם הראשון כנודע אצלינו וכו', וכל אחד מישראל הוא אבל פרטי, כי זה הערבות שאדם ערב בשביל חבירו אם יחטא, ולכן נהג מורי ז"ל לומר כל פרטי הוודוים כלם אפילו שלא היה בו,

וביאור דבריו, שזוהי מדרגה גבוהה יותר מענין התכללות הנשמות, שכאן המכוון הוא שכל ישראל מתאחדים כאחד ממש, ומתגלה בתוכם דרגא יותר מעצם הנשמה, והוא, מה שפנימיות מציאות כנסת ישראל היא גופא השכינה הקדושה, וכל אחד מישראל אינו אלא איבר של השכינה, והשכינה היא אלוקית, ולא שייך בה פרטים, ואפילו בבחינת התכללות, אלא היא אחדות פשוטה.

וכמו שמוסיף לבאר שם: "ולכן זהו כל התורה כולה שע"י התכללות נשמת ישראל אלו באלו, והיו לאחדים ממש כאילו הם קומה א' לבד, עי"ז גורם למעלה ענין נפלא שהוא יסוד ותכלית כל התורה כולה, והוא ענין יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, דשכינתיה היא אימא תתאה ומטרוניתא מקור נשמת ישראל וכו', וכשמתכללים נשמות ישראל והיו לאחדים עי"ז נעשה אחד באחד, שה' ישראל מתיחד עם ישראל, והיו לאחדים ואין האדם דלעילא רואה חוב לעצמו ואז הוא עובר על כל פשע של ישראל".

המצווה המיוחדת של אהבת הגר בסוד השכינה

ובזה יש לומר, שזהו עומק סוד תוספת החומר של מצוות אהבת ישראל, המתגלה באהבת הגר, וכמו שכתב הרמב"ם: "צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת עצמו, שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, הקב"ה עצמו אוהב גרים שנאמר ואוהב גר", ויש לבאר עומק כוונתו, שדווקא בגר מתגלה עניין זה, שלאהוב אותה, הוא אהבת השכינה ממש, והענין, שגר מרגיש בודד ושהוא נמצא יחיד, והרגשה זו היא שייכת לענין הקב"ה והשכינה שהם יחידים "אין עוד מלבדו", וכנוסח התפילה: "אתה אחד ושמןך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד", וממילא בגר דווקא מתגלה עומק ענין אהבת ישראל, והוא סוד מימרא דהלל "דסני עלך לחברך לא תעביד", שהוא סוד אהבת ישראל, באופן שהוא ממש אחד עם אהבת השי"ת ואהבת השכינה, וכחלק מיחוד קוב"ה ושכינתיה.

למודני כל התורה על רגל אחת

ובזה יובן עיין שהיה הגר עומד על רגל אחת, שזהו סוד ייחוד גמור, שב' רגליים מרמז לפירוד, ויובן גם מה שנתגלה סוד זה דווקא ע"י הלל, שהרי הלל הוא

מסטרא דחסד^ח, ותכונת חסד הוא ייחוד^ט, וכמו שאמרו בזה דורשי רשומות, הל"ל ר"ת הרופא לשבורי לב, והיינו לייחד דבר הנשבר והנפרד.

העבודה בזמן עקבתא דמשיחא

ועבודה זו שייכת בפרט לדורנו דור 'עקבתא דמשיחא', וכידוע מה שפירשו הצדיקים על "בך חותמין" שנאמר באברהם, שחותמין בו "מגן אברהם", שחתימת הגלות גם היא, תהא בבחינת אברהם, שכל ישראל יעבדו את ה' בבחינת אברהם, ואברהם היה ראש לגרים, ועיקר עבודתו היה בענין אהבה, ונמצאנו למדים, שעיקר העבודה בדור האחרון היא אהבת ישראל, וכהגילוי שנתחדש בה, במצוות אהבת הגר, לאהוב את כל ישראל, באופן שהוא אחד עם אהבת השי"ת והשכינה הק', וזהו יסוד אהבת ישראל, שנתגלה בדור 'עקבתא דמשיחא' בתורת הבעש"ט זי"ע, שהיא היא גילוי התורה של דור הזה.

לעובדא ולמעשה

עיקר העבודה בדורנו אנו, זמן 'עקבתא דמשיחא', הוא לאהוב כל יהודי באשר הוא אהבת נפש, ולהסתכל עליו כעל איבר של השכינה הקדושה, ומתוך אהבתו לשכינה הקדושה לעורר רשפי אש האהבה לכל אשר בשם ישראל יכונה!

ח. ושמאי היה מצד הגבורה.

ט. וגבורה הוא ענין פירוד כמו שהאריך בזה, 'בעל הלשם', בריש ספר הדע"ה, וכן ידוע משאר ספרי הפנימיות.

אוהב את הבריות ומקרבן לתורה^י

דעת ר"י אלברגלוני במצוות אהבת הגר

הגרי"פ פערלא בפירושו לרס"ג (ח"א עמוד קמ"ז) מביא דעה מחודשת, בגדר מצוות אהבת הגר: "הן אמת שראיתי באזהרת הר"י אלברגלוני דנראה מדבריו, דס"ל דבכלל עשה דואהבתם את הגר, נכללת ג"כ המצווה לקבל גרים ולהכניסם תחת כנפי השכינה, שכתב שם, וז"ל יחסה בצלכם גר הבאה להתגייר באומרו בך ה' חסיתי יקבלוהו ויודיעוהו קצת המצות, עכ"ל".

ובהמשך דבריו מקשה על זה וז"ל: "דאם איתא דקבלת גרים הו"ל בכלל עשה דואהבתם את הגר, עכצ"ל דאע"ג דעכשיו כשבאה לפנינו אכתי לאו גר הוא, מ"מ כיוון דבקבלה זו מתגייר, קרינן ביה ואהבתם את הגר, א"כ הו"ל בכלל ואהבת לרעך כמוך, מהאי טעמא גופא, דכיוון שבקבלה זו נכנס בכלל ישראל קרינן ביה רעך, אע"ג דאכתי לאו רעך הוא, וא"כ שוב אף בקבלת הגרים ליכא נפקותא אלא להוסיף בה עשה יתירתא להגדיל שכרה ולזרז ביותר".

וביאור קושייתו היא, דהרי לכאורה מה שהר"י ברצלוני בא לתרץ הוא, שקצת קשה מהי המצווה של "ואהבתם את הגר", הרי הוא כבר יהודי וכלול במצוות ואהבת לרעך כמוך, ויש מתרצים שבאמת מצוות ואהבתם את הגר היא אותה מצווה כמו "ואהבת לרעך כמוך", רק שיש זירוז מיוחד ותוספת מצווה לגר, אבל הר"י ברצלוני מחדש, שיש מצווה מיוחדת לקבל גרים הבאים להסתפח לנחלת השם, וע"ז מקשה הגרי"פ פערלא, דממה נפשך, גר הבא להתגייר, נכלל כבר במצוות אהבת

י. נאמר בשבת פר' עקב של"ס תשפ"ד.

הגר, ע"כ זה אומר שעל אף שעדיין גוי הוא, התורה צופה על סוף מעשיו, וכבר עכשיו נחשב כגר, ומקיימים בו מצוות "ואהבתם את הגר" [כי הרי לא מסתברא כלל לומר שכבר עכשיו כשהוא גוי מקיימים בו מצוות "ואהבתם את הגר"] אבל לפי זה הוא אמור להיות נכלל כבר עכשיו במצוות "ואהבת לרעך כמוך", והדרא קושיא לדוכתיה, מה מתחדש במצוות "ואהבתם את הגר", חוץ מזה שיש זירוז מיוחד לאהבת גר.

תקון הנשמות ע"י אהבה

ונראה לבאר הדברים באופן פנימי, ובהקדם, הנה יש לדייק בלשון חז"ל: "גר הבא להתגייר", לכאורה היה להם לומר "גוי הבא להתגייר", וידוע בספרים הביאור שכל גר הבא להתגייר, שורש נשמתו מישראל, אלא שנתערב ונידח לבין האומות, ועיקר תהליך הגיור הוא, לברר את הנשמה מתערובת קליפת האומות, ולטהרה מטומאתה, וביותר מבואר בספרים, שבירור זה, לא מסתיים בגיור לבד, ויש לגר עבודה גדולה להמשיך לברר ולזכך נשמתו ולטהרה, מהשייכות לטומאת האומות וקליפתתן.

ועל פי הדברים האלה יש לומר, שחלוק יסוד מצוות אהבת הגר, ממצוות אהבת ישראל הכללית, שאהבת ישראל, היא לאהוב כל אשר בשם ישראל יכונה, אבל אינה פעולה חיובית בנשמת הישראל הנאהב, אמנם בגר, שנשמתו עדיין צריכה בירור מבין האומות, עיקר המכוון באהבת הגר היא, למשוך ולברר את נשמתו מטומאתה והקליפות הסובבין אותה, וזה נעשה ע"י האהבה שאנו אוהבין אותו, שעל ידי זה אנו מושכין אותו ממקום חושך וצלמוות, למקום האור והטוב.

ובזה יתבארו דברי הר"י הנ"ל כמין חומר, שאם מהות מצוות אהבת הגר, היא לבררו ולמשוך נשמתו לתוך הקדושה, כל שכן שנכלל בזה גם עצם זה שאנו מקבלים אותו להתגייר, שבזה אנו מוציאים אותו מן העכו"ם ע"פ דין, ומביאים אותו לקדושת ישראל.

ושוב ראיתי ב'אוצרות חיים' שפירש כעין זה, שפנימיות המצווה היא, לתקן נשמות מתוך הקליפה ולמושכן אל הקדושה, וזה פירוש המשנה: "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", היינו לקרבן אל התורה ע"י אהבה.

לעובדא ולמעשה

דורנו דור עקבתא דמשיחא, ששייך לענין הגרים בסוד "בך חותמין", שדור החתימה שייך לעבודת אברהם אבינו ע"ה, שהיה מגייר אנשים, ועיקר העבודה לזכך נשמותינו בדורנו הוא ע"י עבודת אהבה, כענין מצוות "ואהבתם את הגר", לאהוב כל יהודי באשר הוא, באהבה עזה!

פרשת ראה

"ואצרך ואתנך לברית עם אור לגוים"*

הברית של הר גריזים והר עיבל

איתא בסוטה דף ל"ז: "דתניא רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ר' עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב", ומבואר שם, שלדעת רבי ישמעאל הכללות והפרטות שנאמרו בסיני ואהל מועד, נשנו בערבות מואב, ונשתלשו בהר גריזים והר עיבל, ונמצא שלרבי ישמעאל הברית של הר גריזים והר עיבל, היא השלמת הברית של מתן תורה, אולם לר"ע שכבר נשתלשו בערבות מואב, ענין הברית בהר גריזים והר עיבל, הוא ענין אחר, ויש לבאר ענינו.

ומצינו שני עניינים שנכרתו בברית של הר גריזים והר עיבל, הראשון הוא מה שמבואר שם בגמרא: "דרש רבי יהודה בן נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כל הפרשה כולה לא נאמרה אלא בנואף ונואפת, ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה וגו' בארור סגי ליה, אלא זה הבא על הערוה והוליד בן והלך לבין עובדי כוכבים ועבד עבודת כוכבים, ארורין אביו ואמו של זה שכך גרמו לו", והיינו שהייתה שם קבלה מיוחדת בענין ניאוף.

א. נאמר בש"ק פר' ראה תשפ"ד קודם מוסף.

הברית היא מציאות חדשה של התורה "מאורסה"

ונראה לומר, שאף שפשטות הברית בהר גריזים, היה על ענין נואף ונואפת, אבל באופן פנימי היה בזה הגדרה מחודשת על כלל קבלת התורה, וכמו שלרבי ישמעאל היה בזה גמר קבלת התורה בשלישית, כמו כן לרבי עקיבא היה בזה ענין של קבלת התורה מחדש, שהיא כ"מאורסה" עם ישראל, כמו שדרשו רז"ל (ברכות נז). על הפסוק "מורשה קהלת יעקב" אל תקרי מורשה אלא "מאורסה", ואינם שייכים לה רק בדרך מקרה, אלא שייכים לה בעצם, כמו היחס בין איש לאשתו, שיש בזה ענין עצמי, כך גם ישראל שייכים לתורה בעצם, מצד עומק וסוד נפשם ושורש מהותם.

והנה בין לרבי ישמעאל ובין לר"ע, היו שלושה שלבים בברית על התורה, שנאמרו ונשנו ונשתלשו, והענין כי בכל דבר יש תחילה אמצע וסוף, וזה ענין ג' הפעמים, אכן לרבי עקיבא נתווסף שלב נוסף, שזהו גילוי המציאות הפנימית בשייכות של ישראל והתורה שהיא כ"מאורסה" להם, וענין זה שייך לרבי עקיבא ד"קא, שהוא שורש ועמוד לתורה שבעל פה, וכמאמר חז"ל (סנהדרין פו): "כולהו אליבא דר"ע", והתורה שבעל פה, היא היא המגלה את הקשר הפנימי, ואת שייכות העצם, שיש בין ישראל לתורה, וכדברי חז"ל (גיטין ס): שעיקר כריתת ברית היה על דברים שבעל פה.

הברית על ענין "אור לגויים"

אמנם מה שהיה גם כריתת ברית על ענין "אור לגויים", צריך ביאור, שמלבד שהם שתי קבלות שונות זו מזו, הרי יש בהם גם ענין הפכי, שמחד נתגלה ענין השייכות העצמית בין ישראל והתורה, עד כדי שלגלות התורה לעכו"ם הוא בבחי' של נואף ונואפת, ומאידך, הייתה כריתת ברית באותו הזמן ובאותו המעמד, שיהיו ישראל "אור לגויים" ואף שאין המכוון בזה, שילמדו ישראל את העכו"ם תורה, מכל מקום עדיין ברית זו הפוכה במהותה מהברית הראשונה.

והיה מקום לומר דאדרבה, היא הנותנת, שכדי להשפיע לכל האומות באופן שיתקבלו הדברים אצלם, צריכים האומות להכיר ולראות את עומק אהבתם וחשקם והתקשרותם של ישראל לתורה, וכמו שהאריך בזה באורות ישראל (ט"ו): "עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת

והענין השני, הוא אחריות כלל ישראל להיות "אור לגויים", וכפי שהאריך בהעמק דבר בכמה מקומות, וכך כתב בפ' לך לך (ד' י"ז): "והיית לאב המון גוים, שעד כה שקרא אברהם בשם ה' וגו' כמה אנשים, לא היה אלא אותם אנשים שנתגיירו לגמרי ונכנסו בכלל עובדי ה' ובתורתו שלמדם אברהם וכו', ודבר זה א"א בכל העולם, ומראש ומקדם לא היה כוונה אלא להציב גבולות עמים למספר בני ישראל, אבל לא שיהיו כולם בכלל עדת ישראל, אבל זה היה הרצון והתכלית שיהיו כל אומות העולם יודעים את ה', והאלילים כליל יחלוף ולדבר זה הזהיר הקב"ה את אברהם שיהיה רצונו להשקיע דעתו להיות אב המון גוים, להכירם את ה', כאב המעמיד את בנו על דעת ישרה".

ועל ענין זה קיבלו עליהם ישראל בהר גריזים והר עיבל, וכמו שמבאר בפרשת כי תבא (כ"ז): "דכריתת ברית שבהר גריזים והר עיבל היה שאז נבחרו להיות ל"אור גוים", והיה התחלה לזה מכתובת האבנים ובנין המזבח והשלמים, ולזה התכלית הגיע אחר זמן רב התוכחה והפיזור הרב של ישראל וכו', וכמו שהיה בהר סיני הקרבת עולות ושלמים ושמחה בשביל שנתקבלו לעם ה' ולעבודתו, כן היה בהר עיבל שנבחרו אז לברית עם, וכמו שאמר ישעיה הנביא "ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים", והפירוש, נתתי לך צורה מיוחדת ואתנך לתקן הברית שהוא האמונה לכל עם, שיהיו משליכים אמונת אלילים ולהאמין בה' אחד, וכבר נכרת הברית עם אברהם אבינו על זה והיום נכרת זה הברית עם כלל ישראל, והיה התחלה לזה בהר עיבל במה שכתבו התורה בשבעים לשון, ולא הגיעו לתכלית זה הענין הנעלה רק ע"י גלות ופיזור וכו', וע"כ נצטוו לבנות מזבח ולעשות שמחה, ואע"ג שזה גרם להם הרבה צרות, מכל מקום כך חובת חיל ה'".

כמה הערות בדברים הנ"ל

ויש להעיר בזה, א] מדוע צריך כריתת ברית מיוחדת לענין הנואף והנואפת, יותר משאר עבירות חמורות, ב], מה ענין כריתת הברית, על האחריות להיות "אור לגויים", שלכאורה אין זה אלא פרט מתוך שאר המצוות, ולפי דברי העמק דבר מבואר שהיה על זה כריתת ברית מיוחדת, כמו כריתת ברית בהר סיני על קבלת תרי"ג מצוות, וענין זה טעון הסבר וביאור. ג] מה השייכות של שני ענינים אלו ענין האזהרה מניאוף, וענין אור לגויים. ד] וכן יש לבאר השייכות של כל זה לנשמת רבי עקיבא.

אלוקים אמת, וחובות, אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל נשאר בלב טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה שאינה נותנת להנפש הברברית להתפשט בכל מאויה, אבל בבא התור של אור העולם להגלות, יודע לעולם שדרכי החיים של העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו אשר מבלעדו הוא שלול כל ערך, והעונג ואושר זהו דבר השווה לכל, עכ"פ לחשוק בה, ואת המקור המשפיע אושר ועונג מכבדים ומחבבים, ועל כן "יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים בכנף איש יהודי".

דברי הרמב"ם בזה

והנה הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ח ה"י) כתב: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות, וכן צווה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום".

ומדיוק מלשונו שכתב: "לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל", ולא כתב בפשטות: "הנחיל לישראל", וממילא נדע שלא הנחילן לשאר האומות, נראה שמרמז בה יסוד הנ"ל, שחלק מעצם הנחלת ישראל את התורה, הוא מה שהיא שייכת רק להם, וזוהי הקבלה הראשונה של הר גריזים והר עיבל, הנזכר בגמרא, ואח"כ כרתו ברית על החיוב להיות "אור לגוים" שהיא הקבלה הנוספת, וכמו שנתבאר.

אמנם יש לבאר מה שכתב: "וכן צוה משה וכו', לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח", שמשמעות הלשון היא, שהחיוב להיות "אור לגוים", מסתעף ונולד ממה שהנחיל התורה רק לישראל, ולא סגי בדברינו הנ"ל על פי אורות ישראל.

פנימיות הדברים

ונבאר מתחילה את פנימיות הענין, מה שישראל יש להם שייכות בעצם להתורה, מצד מהותם, והענין, שעומק סוד מציאות ישראל, היא השכינה הקדושה, כידוע שכנסת ישראל היא השכינה, והשכינה היא ענין של שם, כענין שם האדם, שהוא מציאותו כפי שהיא מתגלה לזולתו, וזהו סוד השכינה, שהיא אלוקות ית' כפי שהיא מתגלה לברואים, ונמצא שהשכינה היא בסוד שמו של הקב"ה, והוא מה

שמצינו שייכות בין ישראל לשמו ית' כמו שהתפלל יהושע להצלת ישראל, (יהושע ז ט) שאם לא ינצלו, "מה תעשה לשמך הגדול", וידוע שהתורה כולה היא שמותיו של הקב"ה, ונמצא שהתורה היא מסוד שכינתו ית', שהיא כנסת ישראל, וזהו שישראל"ל נוטריקון י"ש ש"שים ר'בוא א'ותיות ל'תורה (כידוע בהרבה ספה"ק ומהם 'מגלה עמוקות' אופן קפ"ו), שכל נשמה שייכת לאות בתורה, כי כל נשמה היא חלק מהשכינה שהיא גופא שמה של הקב"ה.

והנה השכינה הק' היא הכח האלוקי המחייב ומהווה את כל הבריאה בסוד "ואתה מחיה את כולם", ונמצא שמחמת שייכות עצמות נשמות ישראל להתורה, שהיא סוד השכינה, מזה בא עומק רצונם להאיר בכל הבריאה ובכללם בע' אומות, את אור שכינתו ית' הנעלמת ונסתרת בבריאה.

וזהו הלשון: "אור לגוים", כי אור" הוא ענין של השפעה מעצם ומהות הנר, וכדברי הרשב"ב (תרע"ב ח"א ע' קכו): "המקובלים משתמשים על פי רוב בלשון "אור" והחוקרים בלשון "שפע", וההפרש ביניהם הוא, דשפע מורה דההשפעה היא איזה מהות דבר שנשפע אל המקבל, וכמו השפעת צדקה מעשיר לעני שמהות דבר נשפע ונמשך וכמו המשכת מים ממקום למקום שנאמר על זה לשון שפע וכמו "שפע ימים", הרי עצם מהות המים נמשכים ממקום למקום, דהשפעה זו גורמת שינוי וחסרון בהמשפיע וכמו המים הנמשכים הרי הם חסרים ממקום שנמשכו וכו'.

אמנם ענין אור הוא שזהו הארה לבד, שאין בו מן העצם וכמו אור וזיו השמש, הרי אין עצם השמש מתפשט להאיר כי אם הארתו לבד, ועל כן אין האור פועל שום שינוי בהעצם שהרי בהשמש אינו נוגע אם האור מאיר אם לאו, דכאשר מאיר האור אינו נעשה תוספת בהשמש וכמו"כ כשאינו מאיר אינו נעשה גרעון בהשמש, וכמו כשמעמידין מסך נגד אור השמש או כשיש עננים שאין האור מאיר בעולם או בבית אין זה עושה שום שינוי וגרעון בהשמש, דבהשפעה, כשהמקבל אינו כלי לקבל אין המשפיע יכול להשפיע ובאור אינו כן, וגם אין השמש מוטרד להאיר אור שהאור ממילא בו וכמו אור הנר כשמכניסים אותו בבית ממילא הבית מאיר ואין צריך התעסקות בהנר להאיר את הבית וכו' והיינו לפי שהוא הארה לבד ואין זה עושה שינוי והתפעלות בהמאור.

אמנם, יש מעלה יתרה באור לגבי שפע, שהאור הוא מעין המאור וכמו אור וזיו השמש הרי הוא מעין השמש שהוא בהירי ולכן האור מאיר וכו', שהרי אין ההשפעה

אל הזולת כמו שיודע אותו העניין גופא לעצמו ולצורך ההשפעה צריך לשנות גם חיצוניות השכל, הרי שאינו כמו העצם רק שהוא לפי אופן העצם.

ולהנ"ל יש לבאר, שרק מחמת שעצם מהותם של ישראל שייכת להשכינה, שהיא שמו יתברך, יכולים הם להאיר לכל מציאות הבריאה ולכל ע' האומות, כי השכינה היא מקור החיות לכל הבריאה.

עבודת חודש אלול ותשרי

וזה ענין ההכנה לחודש תשרי, ע"י עבודת חודש אלול, שעבודת חודש תשרי היא להמליך את הקב"ה על כל הבריאה כולה "מלוך על כל העולם כולו בכבודך", ואלול הוא בבחי' "אני לדודי ודודי לי", שהוא ענין ייחוד קוב"ה ושכינתה, והענין הוא שע"י הגילוי שהשכינה שהיא כנסת ישראל מתייחדת עם הקב"ה, בזה יש לנו שייכות עם ההשפעה של השכינה לכל הבריאה, ואנו יכולים להמליך את הקב"ה בחודש תשרי בכל הבריאה, וזוהי עבודתנו לגלות ולברר את עצם שייכותנו להקב"ה ושכינתו ותורתו, ובדרך ממילא אנו ממליכים אותו על כל הבריאה.

פנימיות מצוות הבאת קרבנות מחו"ל¹

שלושת המצוות שמנה הרמב"ם בענין הבאת הקרבנות

הרמב"ם בספר המצוות, מונה שלוש מצוות בענין הקרבת הקרבן, והם עשין פ"ג פ"ד ופ"ה, במצווה פ"ג כתב: "שצונו להביא כל הקרבנות שהם מוטלים עלינו ברגל הראשון שיפגע בנו מג' רגלים, לא יעבור אחד מג' רגלים אלא שכבר הקריב כל אחד ממנו כל קרבן שהיה עליו, והוא אמרו ית' (ריש פרשת ראה), ובאת שמה והבאתם שמה עולותיכם וכו', וענין זה הציווי שהוא יאמר כשתבוא שמה והוא בכל רגל מג' רגלים חייב אתה להביא כל קרבן שעליך, ולשון ספרי, ובאת שמה והבאתם שמה, למה נאמר, לקבעם חובה שיביאם ברגל ראשון שפגע בו".

ב. נאמר בשבת קודש פרשת ראה תשפ"ד קודם מנחה.

ובמצווה פ"ד כתב: "שצונו להקריב כל הקרבנות בבית הבחירה לבד, והוא אמרו ית' (ראה י"ג), ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך, ובעבור שרצו להעמיד האזהרה מהקריב שום קרבן מכל הקרבנות בחוץ, לקחו ראייה מאמרו ית', "השמור לך פן תעלה עולותיך בכל מקום, אמרו בספרי, אין לי אלא עולות [דכתיב פן תעלה עולותיך] שאר קדשים מנין, ת"ל ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך [וכוללת כל קדשים], ועדיין אני אומר עולה בעשה [ושם תעשה] ול"ת [פן תעשה עולותיך] שאר קדשים לא יהיו אלא בעשה [ד"שם תעשה כל] ת"ל שם תעלה וכו' [הוקש עולה לשאר קדשים, מה עולה יש בו עשה ול"ת ה"ה שאר קדשים] וכו', וכבר התבאר בסוף זבחים (ק"ט:) שהקדשים כלם חייבים, שהקריבים בחוץ הרי הם בעשה ול"ת, וחייבים עליהם כרת".

ובמצווה פ"ה כתב: "שצונו להביא כל מה שאנו חייבים מחטאת ועולה ואשם ושלמים, אל בית הבחירה ואע"פ שהם בחו"ל, כלומר שהתחייבנו בהם בחו"ל, הנה נצטוו להביאם לבית הבחירה, וגזר לשאת אותם את אורך הדרך, והוא אמרו ית', רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת אל המקום. ולשון ספרי, רק קדשיך, אינו מדבר אלא בקדשי חו"ל, תשא ובאת, מלמד שחייב בטפול הבאתו עד שיביאנו לבית הבחירה".

והנה תוכן מצווה פ"ד ופ"ה, הוא להקריב את כל הקרבנות, וגם קרבנות חו"ל בבית הבחירה, אבל עדיין אין לנו התייחסות לענין חיוב זמן הבאתם, וזהו תוכן מצווה פ"ג לחייב להביא הקרבנות עד לרגל הראשון.

אמנם יש להעיר, מדוע פירט הרמב"ם את הקרבנות שהתחייבנו בהם בחו"ל כמצווה מיוחדת בפני עצמה, במצווה פ"ה, מאי שנא מקרבנות שנתחייבנו בהם בארץ ישראל, שצריך מצווה נפרדת ללמד על זה, ואף שדרך הרמב"ם למנות כמצווה פרטית, אף מצוות שכבר נכללו במצווה אחרת, אין זה אלא כשהמצווה הפרטית אינה מאותו השם של המצווה הכללית, וכגון ערוות האב ואחי האב, שיש להם שם איסור פרטי מלבד האיסור של משכב זכור², אבל החיוב של הבאת הקרבנות, שם אחד הוא לקרבנות שבאר"י וקרבנות שבחו"ל, ואם כן יש לבאר מדוע פירטה הרמב"ם בפני עצמה.

ג. כמו שביארנו בארוכה במאמר "ואהבתם את הגר" פר' עקב.

דעת הרמב"ם בספר המצוות

ואחר העיון נראה לומר, שחילוק גדול יש בין מצווה פ"ד למצווה פ"ה, ולא רק בענין אם הקרבן הוא מאר"י או מחו"ל, שכד נדייק בלשון הרמב"ם במצווה פ"ד: "להקריב כל הקרבנות בבית הבחירה לבד וכו' וענין אמרם עשה ול"ת, שיהיה מי שיקריב עולה בחוץ עובר על מצות עשה ועל מצות ל"ת וכו', ושאר קדשים לא יהיו אלא בעשה, כלומר עברו על אמרו ושם תעשה", משמעות הלשון היא, שאם מקריב בחוץ עובר על איסור עשה, אבל בהקרבנו בפנים, אינו מקיים מצוות עשה, אלא נמנע מלעבור על איסור עשה.

וכן מפורש בדבריו במצווה ל"ת פ"ט: "אבל מאמרו ושם תעשה נלמד שבחוץ לא תעשה, והשרש אצלנו לאו הבא מכלל עשה עשה, והוא אמרם עדיין אני אומר שאר קדשים לא יהיו אלא בעשה, ר"ל שיהיה מי שיקריב שאר קדשים בחוץ עובר בלאו הבא מכלל עשה לבד".

אמנם במצווה פ"ה נתחדש, שאין זה רק לאו הבא מכלל עשה, אלא יש מצווה קיומית בהבאת קרבנות חו"ל אל המקדש: "שצונו להביא כל מה שאנו חייבים וכו' אל בית הבחירה וכו' וגזר לשאת אותם עם אורך הדרך", והיינו שישנה מצווה קיומית בהבאה אל המקדש.

דעת הרמב"ם במשנה תורה

אמנם הרמב"ם בריש פי"ח מהל' מעשה הקרבנות כתב: "כל הקרבנות כולן, בין קרבנות בהמה ועוף בין קרבנות מנחות, מצות עשה להקריבן בבית הבחירה, שנאמר ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך, וכן מצות עשה להיות כל אדם מטפל ומביא קרבנות בהמה שנתחייב להקריבן מחוצה לארץ לבית הבחירה, שנאמר קדשיך אשר יהיו לך ונדרריך תשא וגו', מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בקדשי חוצה לארץ שהוא מטפל בהם עד שיביאם לבית הבחירה", ומשמע מדבריו כאן שמצוות הבאת הקרבן אינה רק לאו הבא מכלל עשה, אלא יש קיום עשה בהבאתו, ולפי זה תחזור הקושיא מדוע מנה את מצוות הבאת הקרבן מחו"ל, במצווה פ"ה כמצווה בפני עצמה.

ונראה מרהיטת הלשון שהמצווה של קרבנות מחו"ל, יש בה מצווה מחודשת, שאין זה רק דין ההבאה אל המקדש, שזוהי המצווה המבוארת במצווה פ"ד, אלא נתחדש כאן מצווה לטפל ולעסוק בטירחת הקרבנות, ולא עוד שמשמע קצת מלשונו,

שמצווה זו היא עד שיגיע לבית הבחירה, אבל משהגיע לשם, יצא חובת המצווה הזו, ומעתה תחול עליו החובה הכללית של הקרבת הקרבן, אבל מצד מצווה זו שנאמרה בקרבנות חו"ל, אין עליו כי אם החובה לטרוח בהבאתם למקדש.

והנה אם המצווה היא כפשטות הדברים, על עצם ההקרבה, וכמשמעות הלשון בספר המצוות, שפיר מובן המצווה הפרטית שיש בקרבנות חו"ל וכלשון הרמב"ם שם: "וגזר לשאת אותם עם אורך הדרך", שהחמירה בה התורה כדי שלא יתעצל מלהביאם למקדש מפני אורך הדרך, אבל לפי המדויק בלשונו ב'משנה תורה', כפי שביארנו שהיא מצווה מחודשת, על חובת ההבאה לבית הבחירה גרידא, הדבר טעון הסבר וביאור, מה מצווה זו ומה טעמה.

לקרב רחוקים על פי דברי ה'לקוטי מוהר"ן

ונראה לבאר, ובהקדם מה שכתב ב'ליקוטי מוהר"ן' (סימן י"ד אות ה'): "כי זה עיקר כבודו [של הקב"ה] - כמובא בזהר - בשעתא דשאר עכו"ם אתין ואודן לקודשא בריך הוא, כדין אסתלק ואתיקר שמה דקדושא בריך הוא עילא ותתא, כמו גבי יתרו: בשעתא דאמר יתרו, עתה ידעתי כי גדול ה' מכל אלוהים, כדין אסתלק ואתיקר שמה דקדושא בריך הוא, נמצא, זהו כבודו, כשבני אדם שהם מחוץ לקדושה מקריבין את עצמן לפני מהקדושה, הן גרים שמגירין הן בעלי תשובה שגם הם היו מבחוץ, וכשמקריבין ומכניסים אותם לפניו זהו כבודו", ועל פי זה נראה לומר, שקרבן חו"ל מלבד הדין הפשוט של חיוב הקרבנות במקדש, ככל הקרבנות, יש בו גם ענין של ניצוץ נשמה הנמצא בחו"ל, שהוא בחינה של נשמה שבגלות בין האומות, וכמבואר ב'אוצרות חיים' על מצווה זו, שהוא ענין של ניצוץ הקדושה, הנמצא בעומק הגלות, ולפי דברי ה'לקוטי מוהר"ן שנשמה כזו הנמצאת בין הקליפות, החוזרת אל הקדושה זהו עיקר גילוי כבוד שמים, ממילא מובן שיש מצווה מיוחדת בהבאת קרבנות חו"ל לבית הבחירה, שבית המקדש הוא מקום גילוי כבוד ה', ובזה שמביא הקרבן מחו"ל אל הבית המקדש הוא עיקר כבוד ה' בהבאת ניצוץ מרחוק אל בית ה'.

ומה שנתבאר שיש מצווה מיוחדת על הבעלים לטפל ולעסוק בהבאת הקרבן, יש לבאר על פי המשך הדברים שכתב שם בליקו"מ, האין מכניסים נשמות הללו לתוך הקדושה: "וא"א להעלות את הכבוד אלא על ידי תורת חסד, ותורת חסד - אמרו

ד. שהוא מקום מיוחד לירא"ש, ויראה הוא ענין של כבוד כמבואר בליקו"מ שם.

חז"ל (סוכה מט): זהו הלומד תורה על מנת ללמדה וכו', כי התורה היא ששים ריבוא אותיות כנגד ששים ריבוא נשמות, ויש לכל נשמה שרש למעלה במחשבה דקדושה בריך הוא, כי ישראל עלו במחשבה תחלה וכו', וכשנתעוררים הנשמות על ידי אותיות התורה שהוציא מפיו ומתנוצצים זה לזה, זה בחינת זווג שזה מקבל הארה מזה, ועל ידי זווג של התנוצצות הנשמות שבמחשבה נבראים נשמת גרים, גם הפושעי ישראל כל זמן ששם ישראל נקרא עליו, אע"פ שחטא ישראל הוא יש לו אחיזה ושרש במחשבה עליונה על ידי התנוצצות, התנוצץ גם שרש נשמתו בין שאר השרשים ומגיע הארה לזה הפושעי ישראל משרש נשמתו ועל ידי הארה הזאת חוזר בתשובה".

ונבאר דבריו בתוספת ביאור, שהלומד תורה בצורה חיצונית, אין שייכות בתורתו לשאר ישראל, וכ"ש לפושעי ישראל, או לגרים, ואף אם מלמד מתורתו לאחרים, עדיין אינו יכול להכיר בחסרון של חבירו בלימוד תורתו, אבל הזוכה ללמוד בדבקות פנימית, זוכה להשיג בתורתו, את שורש נשמות ישראל, ואת ששים ריבוא אותיות התורה, שהם כנגד נשמות ישראל, ממילא משיג בלימוד התורה, אם יש אחד מישראל שלא זכה עדיין לאות השייכת לשורש נשמתו, כי כיוון שלא גילה אותו יהודי את האות שלו, גם אחרים אינן יכולים להשיגו כראוי, ואף באות שלו עצמו יש חסרון, שהרי ס"ת שחסר בו אפילו אות אחת פסול הוא, ולא עוד אלא שכל האותיות כלולים ושייכים זה לזה, וממילא האות והתורה של כל אחד מישראל שייך גם לאות והתורה של חבירו, וזהו סוד ועומק ענין של "תורת חסד", שהוא ללמוד על מנת ללמד, היינו ההכרה הפנימית במציאות התורה, שכל זמן שחבירו לא זכה להשיג את התורה שלו גם בתורה שלו עצמו יש חסרון.

פנימיות המצווה על פי הנ"ל

ובזה יתבאר ענין המצווה שהיא לטפל ולעסוק בקדשי חו"ל עד הבאתם למקדש, מאחר שהבעלים, שמרמז למי שזכה לקרב את פושעי ישראל [שהם כנגד קדשי חו"ל הניצוצות שנדחו לבין האומות], ומקרבם לתורה, שבזה יתקלס שמו יתברך באופן מיוחד כנ"ל [שזה בחינת הבאתם לבית המקדש], והדרך לקרב נשמות אלו הוא באופן של "תורת חסד", כלומר שמי שרוצה לקרב נשמות אלו, צריך להתקרב אליהם ולדעת חסרונם ולטפל בהם, ועי"ז הוא בעצמו גם מתקרב, ממילא יש דין מיוחד על הבעלים לטרוח ולעסוק בהבאת קדשי חו"ל בעצמו, שהוא גם צריך להתקרב, שרק באופן זה יכולים להביא ניצוצות אלו אל הקדושה.

לעובדא ולמעשה

הדרך שלנו לקרב נשמות רחוקות לאביהם שבשמים, היא באופן של תורת חסד, לטרוח וללקט את הנשמות הללו שנדחו לבין הקליפות ולהבין את חסרונם. ועל ידי לימוד התורה בדבקות ופנימיות, נרגיש את חסרונן של שאר נשמות ישראל שעדיין לא השיגו את האות שלהם בתורה, ואזי תפקידנו להאיר בהם, ולהביאם להשיג את האות שלהם, ובזה יזכו לחזור אל הקדושה, ויתרבה בזה כבוד שמו הגדול, איסתלק ואתייקר שמה דקודשא בריך הוא עילא ותתא.

בית הבחירה מקום של חשק ורצון^ה

מקור מצוות בניין בית המקדש

בפרשתנו נאמר בתורה מצוות בניין המקדש כמו שכתוב: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" והרמב"ם מביא בריש הלכות מלכים (פ"א ה"א) וכך כתב שם: "שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר 'שום תשים עליך מלך', ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר 'תמחה את זכר עמלק', ולבנות בית הבחירה שנאמר 'לשכנו תדרשו ובאת שמה'."

ומקור דבריו הוא מסוגית הגמרא דסנהדרין (כ:): וכך למדנו שם: "תניא רבי יוסי אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה, כשהוא אומר 'כי יד על כס י'ה מלחמה לה' בעמלק', הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה [הואיל] ואין כסא אלא מלך שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה' למלך' [וכיוון דכתיב 'כי יד על כס י'ה', משמע שכבר יש מלכות], ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר [בפרשתנו] 'והניח לכם מכל אויביכם וגו', והיה המקום אשר יבחר ה' וגו'", הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה, וכן בדוד הוא אומר 'ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב', וכתב 'ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו' [שביקש דוד לבנות בית המקדש]".

ה. נאמר בשבת קודש פרשת ראה תשפ"ג קודם מנחה.

והנה הרמב"ם לא הביא את הפסוקים שהובאו בגמרא, אלא פסוקים אחרים, ולכאורה הביאור, שהפסוקים שהובאו בגמרא, אינם אלא לבאר את סדר הקדימה של המצוות, אבל על מקור החיוב של כל מצווה נאמרו במקומות אחרים, והם המקראות שהביא הרמב"ם, כמו המצווה למנות מלך, שנצטוו ב"שום תשים עליך מלך", וכן מצוות מחיית עמלק שהמקור הוא מ"תמחה את זכר עמלק", ומצוות בניין בית המקדש, שמקורה הוא, מ"לשכנו תדרשו ובאת שמה".

אמנם יש להעיר, שבריש הלכות בית הבחירה, הביא הרמב"ם מקור אחר, למצוות בניין הבית: "מצות עשה לעשות בית לה', מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר 'ועשו לי מקדש' [הנאמר בפרשת תרומה]".

והנראה לומר בזה, שמצוות "ועשו לי מקדש", היא מצווה כללית לעשות מקום לה', ולא דווקא בארץ ישראל, שהרי היא כוללת בתוכה גם את מצוות בניין המשכן, אבל סוגיית דסנהדרין עוסקת במצוות בניין הבית, שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, דהיינו שיש מצווה נוספת מיוחדת, לבנות בית לה' לאחר שנכנסו לארץ, ולאחר מינוי מלך ולהכרית זרעו של עמלק, ואין זה כחלק מהמצווה הכללית של "ועשו לי מקדש".

שתי מדרגות במצוות בניין בית המקדש

וגדר המצווה המיוחדת, של "לשכנו תדרשו ובאת שמה", שנאמרה על ארץ ישראל, נראה לומר, שאין זו אותה המצווה של "ועשו לי מקדש", האמורה בכל מקום, ומצווה זו היא אותה המצווה, אלא שנאמרה לגבי ארץ ישראל, ונשנו בה תנאים נוספים, של למנות מלך ולהכרית זרעו של עמלק, שהרי עוד בטרם שמינו ישראל מלך עליהם, ובטרם הכרתת זרעו של עמלק, כבר בנו והקימו את המשכן, בכמה מקומות בארץ ישראל, וכמובא בדברי הרמב"ם שם בהלכה ב': "כיוון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו, ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים, ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה, ושס"ט שנה עמד משכן שילה, וכשמת עלי חרב ובאו לנוב ובנו שם מקדש, וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם מקדש, ומגבעון באו לבית העולמים, וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה".

מבקשי יחודך

נמצאנו למדים שכל שבונים את בית המקדש, שלא במקום המיוחד, אשר יבחר ה', אין בו אלא משום "ועשו לי מקדש", אבל מצוות "לשכנו תדרשו" לא נאמרה, אלא על המקדש שנבנה כבית עולמים, במקום המיוחד לעד, עבור בית המקדש.

רמז לזה מדברי הרמב"ם

ונראה שהדברים מרומזים בלשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, וז"ל (ה"א-ה"ג): "מצוות עשה לעשות בית לה', מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש, וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'.

כיוון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו, ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה, ושם"ט שנה עמד משכן שילה, וכשמת עלי חרב ובאו לנוב ובנו שם מקדש, וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם מקדש, ומגבעון באו לבית העולמים, וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה.

כיוון שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד, ובהר המזריחה, שבה נאמר ויאמר דויד זה הוא בית ה' הא-להים וזה מזבח לעולה לישראל, ואומר זאת מנוחתי עדי עד".

והנה הרמב"ם כאן בתחילת דבריו מבאר את עיקר הדין, שהיא המצווה לבנות בית לה', ואחר כך מבאר והולך, את פרטי דיני המצווה, וממילא יש לשאול, מדוע הכניס כאן בתחילת הדברים, ענין שהמשכנות היו רק לפי שעה, ורק בית המקדש היה לדורות, וממילא נאסרו כל שאר המקומות לבנות בהן בית, ולכאורה דין זה הוא דין פרטי ואין זה מיסודות המצווה, אך לפי האמור, מרמז כאן הרמב"ם שדין זה שמקום המקדש הוא לדורות, ולא שאר המשכנות, בא ללמד על מהות מצוות "לשכנו תדרשו" שהיא חלוקה במהותה, מהמצווה הכללית של "ועשו לי מקדש", הכוללת בתוכה את כל שאר המקדשות, אבל מצוות "לשכנו תדרשו" היא מצווה מיוחדת לבניין בית של קבע, במקום המיוחד לו לדורות.

מבקשי יחודך

ונמצא, שהפסוק "לשכנו תדרשו ובאת שמה", בא ללמד על מצווה אחרת במהותה, מהחיוב הכללי של בניית משכן לה', שהוא מלמדנו על המצווה לבנות מקום של קבע, שקדושת המקום הזה תהיה לעד, אמנם יש להתבונן האיך מרמז זה בהך קרא של "לשכנו תדרשו ובאת שמה".

מחלוקת רש"י ורמב"ם בצורת מקום המקדש

ונקדים להביא את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ו ה"א-ד'): "המקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית, מהלך עד סוף החיל בשוה, ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתיים עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה [נמצא שעזרת נשים גבוהה מן החיל שש אמות], ומהלך כל עזרת הנשים בשוה, ועולה ממנה לעזרת ישראל שהוא תחלת העזרה בחמש עשרה מעלות.

רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה [נמצא גבוהה עזרת ישראל מעזרת נשים י"ד וחצי אמות], ומהלך כל עזרת ישראל בשוה, ועולה ממנו לעזרת הכהנים במעלה גבוהה אמה, ועליה דוכן, יש בו שלש מעלות רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה, נמצאת עזרת הכהנים גבוהה על של ישראל שתי אמות ומחצה, ומהלך כל עזרת הכהנים והמזבח, ובין האולם ולמזבח בשוה, ועולה משם לאולם בשתיים עשרה מעלות, רום כל מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה, והאולם וההיכל כולו בשוה".

הרי שמכניסת הר הבית עד האולם, כל חלק היה גבוה יותר מהמקום הקודם, אבל עצם הבנין של המקדש היה כולו שווה.

אמנם במנחות (טז.) על מה דאיתא התם ששולחנות שעשה שלמה, היו מונחים לפני השולחן היותר מערבי ופנימי, שהיה שולחנו של משה, ששולחנות של שלמה היו מונחים "כתלמיד היושב לפני רבו", ופירש רש"י: "נמוך הימנו, כך אותם של שלמה נמוכין משל משה, דבית המקדש היה משופע ולצד מערב מגביה יותר", ומבואר שרש"י סובר שבית המקדש היה גבוה יותר לצד מערב, הרי שנחלקו רמב"ם ורש"י, אם בית המקדש גופיה היה גבוה יותר לצד מערב, או שהיה כולו שווה בגובה אחד.

ביאור המחלוקת

והנה בספר 'קריית ספר' מבאר, שיסוד דין גובה מקום המקדש, הוא כיוון שמקום המקדש נקרא "הר", וכמו שנאמר בעקידה: "בהר ה' יראה", וצורת הר היא משופעת, וזה אתי שפיר לדעת רש"י, שכל המקום אף מקום המקדש גופיה, צריך להיות בשיפוע.

אמנם בדעת הרמב"ם נראה לומר, שדין גובה הר הבית, אינו דין במקדש, אלא דין על הנכנס למקדש שהוא צריך לעלות כדי לבוא שמה, כמו שנאמר (דברים י"ז ח') "וקמת ועלית" שהכניסה למקדש תהיה בדרך עליה, וממילא המקדש גופיה אינו צריך להיות בשיפוע.

אמנם עדיין הדברים טעונים ביאור, שהרי גם לדעת הרמב"ם, יש כמה גבהים בהר הבית זה למעלה מזה, כמבואר בדבריו, שמעזרת ישראל יש עליה לעזרת כהנים וכו', ואם הגובה הוא רק מדין "וקמת ועלית", הרי כיוון שנכנס למקדש שוב אינו צריך לעלות עוד, והעזרות הם בכלל המקדש, כמבואר ברמב"ם שם, בהלכה ו': "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש, וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושולשתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד, הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש", ואם כן מדוע היו בעזרות גבהים שונים.

ב' דרגות בעבודת ה'

והנראה לומר בזה, ובהקדם נבאר ענין כללי, שיש ב' דרגות בעבודת ה', הראשונה, שעיקר כוונת האדם בעשיית המצוות וקיום התורה הוא, שרצון ה' שנעשה את עצם פעולת ומעשה המצווה, וזה עיקר עבודתנו, לעשות רצונו במה שרוצה שנעשה פעולות ומעשים אלו.

והנה עבודה זו, אף שהיא חשובה ורצויה, מכל מקום היא עבודה מצד "לבושי הנפש", ולא מהנפש עצמה, דהיינו שכל מחשבה, דיבור ומעשה של האדם, אינם האדם עצמו אלא לבושי נפשו, שבהם נפשו מתגלה בעולם, וכמו בלבוש גשמי שאפשר להחליפו ולשנותו, כך גם המחשבה, דיבור ומעשה שלו, הם בדרגה של לבוש הניתן לשינוי והחלפה, ואינו דבר הקיים לנצח.

אמנם יש מדרגה אחרת, והיא, שכל עבודת ה', היא מצד הנפש עצמה, והיינו שכל מעשי המצוות, וכל מחשבה, דיבור ומעשה, אינם אלא אופנים וכלים לגלות את עצם מהות הנפש, שכוספת למסור את עצמה, למען שמו באהבה, ועיקר העבודה היא מסירת עצם הנפש על ידי לבושיה, ועבודה כזו היא קיימת לעד, שעצם הנפש אינה מתחלפת ועוברת, שהיא מהות האדם.

ומקום המקדש כידוע, הוא המקום שממנו תצא תורה לישראל, שמשם שואבין רוח הקודש, שמאיר משם כלליות דרכי עבודת ה', ובזה יש לומר, ששתי הדרגות שיש בעבודת ה', כנגדם יש את שתי הדרגות במצוות בניין הבית, שבית המקדש, שהוא מדין "ועשו לי מקדש", שענינו מקדש לפי שעה, הוא כנגד עבודת ה' מצד לבושי הנפש, אבל בית המקדש שנצטוו ב"לשכנו תדרשו" שמהות ענינו, שהוא בית לנצח ולעולם, הוא כנגד עבודת ה' מצד עצם הנפש, שגם היא קיימת לעד.

עומק מעלת העבודה של הכנה למצווה

ובענין הדרגה השניה של עבודת ה' שנתבארה לעיל, של מסירת עצם הנפש, הנה מבואר כמה פעמים במאמרי הרש"ב, שעצם הנפש מתגלה ב"כח הרצון" של האדם, שענין הרצון, הוא "הטיית הנפש", שכשהאדם רוצה משהו הרי זה מגלה שעצם נפשו נוטה לשם, והרי עומק הרצון וחשקו לעבוד את הבורא ית', מתגלה בעת ההכנה למצווה, יותר מאשר מתגלה במצווה עצמה, כי אז מתגלה רצונו וכספו וגעגועיו לעשות רצונו ית'.

ונמצא לפי זה שהדרגה השנייה בעבודת ה', שהיא גילוי עצם הרצון, ניכרת ביותר בהכנה למצווה, והמצווה עצמה אינה אלא כלי לגלות את רצונו וחשקו לקיים רצון הבורא, כדי שיתלבש הרצון בלבושי הנפש, במחשבה, דיבור ומעשה של המצווה.

וזה מה שמצינו בספרי חסידות את ההדגשה בהכנה למצווה, וכעין מש"כ בספר שיח יצחק¹: "אצל הבעש"ט, הייתה לפעמים העבודה של ערב יוה"כ קשה וגדולה מאד מן העבודה ביוה"כ עצמו, הייתה זו עבודת הכנה לעבודת יוה"כ, והבעש"ט אמר על זה "הרהורי עבירה קשים מן העבירה" (יומא כט). על אחת כמה וכמה, שהרהורי מצווה יפים

1. כ"ט כסליו תשכ"ה.

מבקשי יחודך

מן המצווה עצמה כי מרובה מדה טובה ממידת פורעניות, וא"כ גדול כוחה של הכנה לעבודה מעבודה עצמה".

ביאור שם "בית הבחירה" ומוצות "לשכנו תדרשו"

ובזה יתבארו דברי הגמרא בסנהדרין, לגבי חובת בניית הבית, שנקטה לשון "בית הבחירה", וכפי שנתבאר שלמדו מהפסוק "לשכנו תדרשו", וגם הרמב"ם בהלכותיו נוקט תמיד לשון זו, של "בית הבחירה", ולכאורה, למה לא נקטו לשון "בית המקדש", ועל פי הנ"ל י"ל, שמצוות "לשכנו תדרשו", שהיא מצוות בניין הבית הקבוע, כל ענינה הוא כנגד הדרגא השנייה בעבודה, שמהותה רק לגלות את רצון הנפש, של האדם, ע"י כלי המעשה שהם המצוות, וממילא בית זה נקרא בית הבחירה, שענינו לגלות את עומק "בחירת" ורצונו הפנימי של האדם לעבדו ית'.

ובזה יתבאר נמי, איך מרומז ענין בית המקדש שקדושתו עומדת לעד, ויש לו קביעות מקום, בפסוק של "לשכנו תדרשו", שמשמעות של "תדרשו" הוא שמקום המקדש ענינו דרישה וביקוש, והיינו שכל מהות עבודת ה' השייכת למקדש הזה הקבוע, עניינה, דרישה וחיפוש פנימי, שהוא משורש הנפש ולא רק מצד הלבושים, ועצם הנפש הוא דבר קבוע ואינו משתנה, וממילא לשון "תדרשו" מרמז לענין של מקדש קבוע, כנגד דרישת ועבודת הנפש הפנימית, שהיא קבועה לנצח.

ביאור דין המעלות בעזרות לדעת הרמב"ם

והנה לעיל הערנו בדעת הרמב"ם, שכל דין גובה הר הבית אינו אלא מדין "וקמת ועלית" ותמהנו, דלפי זה, מדוע יש מעלות, והבדלי גובה בעזרות, ולפי הנ"ל שכל מהות בית הבחירה, הוא מקום של גילוי הנפש, ועניין זה מתגלה בעיקר בהכנה למצווה כמו שנתבאר, ממילא יש לומר, שהגדר של "וקמת ועלית" אין ענינו מצד חשיבות המקום^ז, אלא ענינו עבודת הכנה, ולכן למרות שעיקר דין "וקמת ועלית", הוא ההכנה לכניסה לבית המקדש, מכל מקום עצם מקום המקדש מרמז, שכל מהות העבודה ענינה כעבודת ההכנה, שהיא עומק רצון ונפש האדם המתגלה ע"י מעשה המצווה, ולכן גם בבית המקדש גופיה, היו מעלות זו למעלה מזו, לומר שגם עיקר

ז. וראיה לכך, שמן האולם ולפנים, לא היו הבדלי גובה.

מבקשי יחודך

העבודה צריכה להיות כענין ההכנה למצווה, שהוא גילוי רצון הנפש לעשות רצון בוראה.

ענין ראש השנה וחודש אלול

ראש השנה בבחינת הזמן, הוא כנגד מקום המקדש בבחינת המקום, ולכן אין עליה לרגל בר"ה, כי ענינה הוא מקום המקדש, ולכן נקראים ימים אלו "ימים נוראים", כלשון הכתוב על מקום המקדש: "מה נורא המקום הזה", וכיוון שענין בית הבחירה הוא "הכנה" כמו שנתבאר, לכן לפני ראש השנה יש חודש שלם, חודש אלול, הכנה לר"ה.

לעובדא ולמעשה

חודש אלול הוא זמן לעורר ולחזק, את עצם רצון הפנימי של הנפש, את הגעגועין והכיסופין לשוב אל השי"ת, לשמור את כל דברי התורה הזאת ולהמליך את השי"ת, על כל העולם. ובראש השנה, כל הרצונות נאספים ונלקטים, בכלים הראויים להם, שהם עשרת ימי התשובה, ובעיקרם ר"ה ויו"כ, בכל פרטי מצוותיהם ודיניהם. ופנימיות העבודה בימים אלו, היא לבנות כלים לעומק הרצון, המתעורר בימי אלול, בסוד: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש, שבת בבית ה' כל ימי חיי".

וענין ייחוד קוב"ה ושכינתיה הוא, שעל ידי בחינת השכינה, שהיא ההשגה כפי שהיא מושגת בלב איש ישראל, בזה נוכל להתקשר לעצם אורו יתברך, וזהו ענין הייחוד, לקשר ולחבר את ההשגה המושגת בשכל האנושי, יחד עם החלקים שאינם מושגים לנו, עצמותו ית', בסוד "תכלית הידיעה שלא נדע".

ובזה יש לומר בדברי רש"י, שהמקדש בעצמו יש לו דין "הר", שהוא בבחינת קודשא בריך הוא, שענין "הר" הוא למעלה מן הישוב, והוא כנגד עצם האור שהוא למעלה מתפיסת אנוש, ודעת הרמב"ם היא שמקום המקדש גופיה הוא במישור, ולא בשיפוע, הוא כנגד השכינה, שהיא ענין השגה המושגת בשכל האנושי, ונמצא שלפי הסוד אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

הבדל בין הבית הראשון לבית השני

ברור ששלמות הייחוד קוב"ה ושכינתיה לא יהיה, עדי נזכה לבית המקדש השלישי בב"א, אבל בשני בתי המקדש לא היה שלמות הייחוד ממש אלא כל אחד מהם היה בו חלק אחד שהיה העיקר, ומבואר בנצח ישראל למהר"ל, שבית ראשון עיקר ענינו היה בבחינת "קוב"ה" ולכן היו בו ניסים נגלים למעלה מדרך הטבע, ובית שני עיקר ענינו היה בבחינת "השכינה", ולפי זה יש לומר שאף לפי הפשט אין מחלוקת בין רש"י להרמב"ם, שרש"י איירי בבית ראשון^ט, ובית ראשון שהוא בבחינת "קוב"ה", כו"ע מודו שהוא בבחינת "הר", אבל הרמב"ם איירי בבית שני^י, וכפי שנתבאר הוא בסוד השכינה, וממילא כו"ע מודו שהיא במישור ולא בשיפוע.

ענין גילוי ענין זה ע"י רש"י ורמב"ם

ונראה לבאר עוד, שייכות גילוי ענין מקדש בבחינת קודשא בריך הוא, והיינו עצמותו ית' שאינה מושגת לנבראים, ע"י רש"י הק' דייקא, שענין פירוש רש"י הוא

ט. דמיירי שם מענין שולחנות שעשה שלמה בבית ראשון.

י. כמו שכתב בריש הלכות בית הבחירה שעוסק בצורת הבית השני.

בית הבחירה - מקום של ייחוד^ח

ביאור פנימי במחלוקת רש"י והרמב"ם בענין הגובה בבית המקדש

נתבאר במאמר "בית הבחירה מקום של חשק ורצון", מחלוקת רש"י והרמב"ם, האם מקום המקדש גופיה היה בשיפוע, וצד המערבי היה גבוה יותר, שזה דעת רש"י, ודעת הרמב"ם שהבית גופיה היה בשווה, ולא בשיפוע, ורק הר הבית היה משופע, ונתבאר שדעת רש"י היא שגם מקום המקדש עצמו, יש בו דין שיהיה כצורת הר, משא"כ לדעת הרמב"ם.

ונבאר את פנימיות הענין, דהנה בית המקדש, הוא מקום המיוחד, לייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, והן אמנם שכל המצוות תכליתם הוא, ייחוד קוב"ה ושכינתיה, אבל המקדש כלל ענינו הוא הייחוד.

וביאר בחינת "קודשא בריך הוא" ובחינת "שכינתיה", נתבאר בדברי רבי צדוק הכהן (דובר צדק אות א'): "כי באמת עצם אור ה' גדול מאד, וא"א להיות מושג ללב בני אדם כלל, כמ"ש "כי לא יראני האדם וח"י", וזהו תואר "הקדוש ברוך הוא", הוראת קדושה בכל מקום, הבדלה, שהוא נבדל מבני אדם, והיינו אור ה' הנבדל מלבבות הישראלים, ולפי שרצה השי"ת שישגו הנבראים ג"כ מאורו, צמצם ית' הארתו שתהיה מוגבלת ומצומצמת, ולא בתוקף וחוזק כ"כ, והוא כח אור שכינתו ית' בתוך לבבות בני ישראל".

ונמצא שבחינת "קוב"ה", הוא אור השי"ת שהוא למעלה מתפיסה והשגה, ובחינת ה"שכינה" הוא אור אלוקי שיש לנו השגה ותפיסה בה.

ח. נאמר בשל"ס פר' ראה תשפ"ג.

ביאור והרחבת דברי התורה וחז"ל, ואינו כחיבור חדש העומד לעצמו, ונמצא שענינו הוא בבחינת גילוי "קוב"ה" וכמרומו בשמו "שלמה", שהוא בחינת בית ראשון, אבל הרמב"ם כתב את ספרו, כספר עצמאי וחדש לסדר את כל התורה שבעל פה, בדרך קצרה ומושגת לכל אחד ואחד מישראל, והוא בסוד ה"שכינה", ולכן ביאר דווקא את צורת הבית השני.

איסור שחוטי והעלאת חוץ וענין הגאולה ברחמים י

מחלוקת הבבלי והספרי בענין שחוטי והעלאת חוץ

נאמר בתורה: "השמר לך פן תעלה עולתיך בכל מקום אשר תראה", ואיתא בספרי: אין לי אלא עולה, שאר קדשים מנין, ת"ל, "שם תעשה כל אשר אנכי מצוך".

והנה בזבחים בריש פרק השוחט והמעלה, הקשו אהא דתנן התם, שהשוחט והמעלה קדשים בחוץ חייב כרת, שהרי אין עונשין אלא אם כן מזהירין, ובשלמא העלאה יש לאו של "השמר לך פן תעלה עולתיך", אבל מהו הלאו על השחיטה בחוץ, ותירצה הגמ', שילפינן מסיפא דקרא: "שם תעשה", שזה כולל אף איסור שחיטה, והוקש לאיסור העלאה מה העלאה בלאו, אף שחיטה בלאו.

ומשמע שהבבלי פשיטא ליה שיש איסור בשאר קדשים כמו בעולה, רק ביררו מהו הלאו שיש בשחוטי חוץ, אבל בספרי הקשו מנין בכלל שהאיסור נאמר אף בשאר קדשים, ויש לבאר במה נחלקו הבבלי והספרי.

והנה יש לחקור בגדר איסור קדשים בחוץ, אם הוא רק חסרון בקרבן זה שלא הוקרב במקום המיועד לו, בפנים, או שמא מלבד החסרון בקרבן הזה, יש בזה גם פגם וחסרון כללי במזבח והמקדש, שהוא המקום שמיוחד לכל קרבנות ישראל, ובזה שהקריב בחוץ קרבן שמקומו להיות נקרב בפנים, י' פוגם בייחוד המקדש.

ויש לומר שהבבלי סובר שעיקר החסרון הוא בקרבן עצמו, שנקרב בחוץ, וממילא אין סברא לחלק בין עולה לשאר קדשים, אבל הספרי ס"ל שעיקר הפגם הוא

יא. נאמר בשל"ס ש"ק ראה תשפ"ד.

יב. ועיין בחינוך שנראה שכך ביאר את טעם האיסור.

ביאור פנימיות הדברים

במקדש ובמזבח ה', ובזה היה הו"א לומר שזה רק דין בעולה, שעולה כליל על המזבח אשה לה', וממילא כיוון שכולה נכללת במזבח ה', אולי רק בזה יש פגם בהקרבתה בחוץ, אבל שאר קדשים שגם בהקרבתם בפנים, אינם עולים כליל, ואינם נכללים לגמרי במזבח, היה מקום לומר שאין איסור להקריבם בחוץ, ולזה הוצרך הספרי ללמוד מסיפא דקרא, שאף בשאר קדשים הוזהרנו על הקרבתם בפנים דווקא.

והנה ידוע שכשיש חסרון אצל נפש אחד מישראל, אף שבחיצוניות הוא חסרון שלו בלבד, עכ"ז בפנימיות הוא חסרון אצל כל נפשות ישראל, כמו כן, כל קרבן הוא ענין של ניצוץ נשמה פרטי^י, וכשהוא נקרב בחוץ יש בו פגם, וממילא יש לרמז שתלמוד בבלי שהוא בחי' של חיצוניות^י, ס"ל שחסרון בניצוץ קרבן הזה, אין בו חסרון כללי במזבח ה', אבל הסיפרי שהוא בחי' פנימיות^י, ס"ל שבהקרבה בחוץ יש חסרון כללי במזבח ה' מכיוון שכל חסרון פרטי יש בו גם חסרון כללי בכל הקומה.

לעובדא ולמעשה

כל חסרון שיש אצל אחד מישראל, אין זה רק חסרון אישי שלו, אלא זה חסרון בכל קומת כלל ישראל, ומוטל על כל אחד לעסוק בחסרון של חברו ולפעול לתיקונו, ובזה נקרב את הגאולה שענינה להביא את כל הנפשות כולם אל תיקונן, ולהוציא את כל אחד מהחושך שהוא שרוי בו, עד שנזכה לגאולה ברחמים "איש לא נעדר".

יג. כמו שנתבאר במאמר "הבאת קרבנות מחו"ל".

יד. כמו שנתבאר כמה פעמים שהבבלי שהתחבר בחו"ל הוא מרמז לבחי' חיצוניות.

טו. כידוע שרוב המדרשים נתחברו באר"י שהוא ענין פנימיות.

פרשת שופטים

חודש אלול וערי מקלט^א

עיר מקלט בבחי' המקום ואלול בבחי' הזמן

אחד מהרמזים שהובאו בקדמונים על חודש אלול, הוא מהפסוק בפרשתן, הנאמר על דין ערי מקלט, אינה ל'ידו ו'שמתי ל'ך ר"ת אלול^ל, ושומה עלינו לברר יסוד ענין ערי מקלט מבחינת הנפש, לגלות לנו את עבודת האלול של נפשות ישראל. והנה אחת הדרכים לגלות את שורש הדבר הוא ע"י הפכו, ונראה לומר שההפך של עיר מקלט הוא עיר הנידחת, וכמו שיתבאר מדברי הרמב"ם.

דברי הרמב"ם בדין עיר מקלט שאינה נעשית עיר הנידחת

הנה פסק הרמב"ם, בהלכות עבודה זרה (פ"ד ה"ד): "אין אחת מערי מקלט נעשית עיר הנדחת שנאמר באחת עירך, ולא ירושלים נעשית עיר הנדחת לפי שלא נתחלקה לשבטים", וע"ש בראב"ד שהשיג עליו וכתב: "לא ידעתי מאין לו זה, ולא נאמר בגמרא (ב"ק פב:) אלא על ירושלים אבל כל ערי מקלט, השבטים נתנו אותם מחלקיהם", והיינו שהראב"ד הבין בדעת הרמב"ם, שכשם שאין ירושלים בגדר "עירך" מאחר שלא נתחלקה לשבטים, כמו כן ערי המקלט, כיוון שכל השבטים נסים לכל ערי המקלט,

א. נאמר בשבת קודש פרשת שופטים תשפ"ד לפני מוסף.

גם הם אינם בכלל "עריך" וע"ז השיג הראב"ד, דלא דמי לירושלים שהשבטים נתנום כל אחד מחלקו, אבל עדיין הם נתונים ברשות כל שבט ושבט. וכן הבין הכסף משנה שכתב: "ודעת רבינו, שמאחר שנתנו אותם מחלקם אינם מיוחדים לנותנים לא קרינן בהו שעריך", וכ"כ הלחם משנה.

ויש להעיר, דאם מקורו של הרמב"ם הוא מהעיר ירושלים, ומזה למד לשאר ערי המקלט, היה לו להביא את דין ירושלים תחילה, ורק אחר כך לכתוב את דין ערי המקלט, ועוד אמאי נקט "שנאמר באחת עריך" והרי עיקר המקור הוא מדכתיב "עריך", ולמה כתב "אחת".

ונראה לומר ביאור חדש בדברי הרמב"ם, והוא שהמיעוט של ערי מקלט נלמד מדכתיב "באחת עריך", והיינו רק עיר שהיא כאחת מכל ערי ישראל, יצאה עיר מקלט שאינה ככל אחת מהערים, אלא יש לה חשיבות ודין מיוחד, ויש הכרח בה מהתורה, ממילא אינה שייכת להיות עיר הנדחת², מאחר ודין עיר הנדחת אינו רק על אנשי העיר, אלא הדין הוא לאבד את עצם העיר³, וממילא אין זה שייך בעיר שעצם קיומה מוכרח על פי תורה.

והעולה מזה שירושלים אינה נעשית עיר הנדחת שאינה בכלל "עריך" [ועיר הספר לא נעשית עיר הנדחת, שאינה בכלל "בקרוב"], ועיר מקלט מחמת שאינה בכלל "אחת עריך", שאינה ככל הערים, אלא היא מוכרחת בקיומה.

ונמצא שהיפך של "עיר מקלט" היא "עיר הנדחת", וכד נברר יסוד עיר הנדחת יתבאר לן גדר של "עיר מקלט", ובזה יתבאר לן ענין חודש אלול.

הערות בדיני עיר הנדחת

הנה כתב הרמב"ם שם ה"ו: "והיאך דין עיר הנדחת, בזמן שתהיה ראויה להעשות עיר הנדחת, בית דין הגדול שולחין ודורשין וחוקרין עד שידעו בראיה ברורה שהודחה כל העיר או רובה, וחזרו לעבודת כוכבים, אחר כך שולחים להם שני תלמידי חכמים להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה מוטב, ואם יעמדו באולתן בית דין מצוין

ב. ואף שאי אפשר לקבוע איזה עיר הוא המוכרח, מ"מ בצורה כללית "עיר מקלט", אינה ככל הערים להיכלל בגדר "אחת עריך".

ג. וכעין מה שכתב הגר"א בשנות אליהו בסוף סדר זרעים, שעיר הנדחת היינו שנהיית כעיר של גויים.

לכל ישראל לעלות עליהן לצבא, והן צרינ עליהן ועורכין עמהן מלחמה עד שתבקע העיר" והראב"ד השיג וכתב: "טוב הדבר שתועיל להם התשובה אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה, ויש לבאר דעת הרמב"ם בענין התשובה של עיר הנדחת, וכן יש להתבונן בדבריו שכתב: "בית דין מצוין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא, והן צרינ עליהן ועורכין עמהן מלחמה עד שתבקע העיר", ומשמעות לשונו שזהו מדיני עיר הנדחת לערוך עמם מלחמה, ולכאורה אף שצריך להלחם עמהם כדי לאבדם, מדוע הגדיר זאת הרמב"ם כחלק מדיני עיר הנדחת.

הודחו ע"י קטנים

והנה בסנהדרין (דף ק"ב) איתא: "איבעיא להו הודחו מאליהן מהו, וידיחו אמר רחמנא ולא שהודחו מאליהן, או דילמא אפילו הודחו מאליהן, ת"ש הדיחו נשים וקטנים [אינו נעשה עיר הנדחת] אמאי, ליהוי כהודחו מאליהן, הנך בתר נפשיהו גרידי [ומעשיהם מעשה ואדוקים ביותר, הואיל ומעצמם הם נדחין, ודין הוא שיעשה עיר הנדחת - רש"י] אבל הנך דהודחו בתר נשים וקטנים גרידי [שאינן אדוקים כ"כ], ולכאורה תמוה דמאי איכפת לן אם אדוקים הם ביותר אם לאו, והרי סוף סוף עבדו עבודה זרה, ולמה לא יהא דינם ככל רבים שעבדו ע"ז שדינם בהרג וממונם אבד.

דין המדיחין

עוד יש להעיר במה שכתב הרמב"ם בתחילת הפרק: "מדיחי עיר מישראל הרי אלו נסקלין, אע"פ שלא עבדו עבודת כוכבים אלא הדיחו את יושבי עירם עד שעבדו אותה, ואנשי העיר המודחין נהרגין בסייף והוא שעבדו עבודת כוכבים או שקבלו עליהם באלוה, ואזהרה למדיח מנין, שנאמר לא ישמע על פין", ומדפסק באמצע דבריו בענין המדיח ועבר לדין הנדחים, משמע שחיוב מיתת המדיח הינו חלק מעצם הדין של חיוב מיתת הנדחים, וכן משמע ממה שכתב להלן: "עיר הנדחת שלא נתקיימו בה ובמדיחיה כל התנאים האלו היאך עושים להם, מתרין ומעידין בכל אחד ואחד מהן שעבד עבודת כוכבים, וסוקלין אותם כיחידים שעבדו וממונם ליורשיהם", ומשמע שאם לא נעשית עיר הנדחת, גם המדיחים אינם נהרגין כעיר הנדחת, ומבואר בזה שחיוב מיתת המדיחין הוא חלק מדין עיר הנדחת, ולכאורה צ"ע, שאם חיוב מיתת

יסוד דין עיר הנידחת

עיר הנדחת הוא משום שעברו על איסור ע"ז, איך שייך לומר שמיתת המדיחים הוא מדין עיר הנדחת, אף שלא עבדו הם ע"ז.

ואשר נראה לומר בזה, שיסוד דין עיר הנידחת, אינו רק איסור עבודה זרה גרידא, אלא הוא ענין של להתנתק ולהעתיק עצמם מאמונת ישראל, ודבקו בהיפך האמונה, וחטא העבודה זרה, אינו אלא כסימן לניתוק מהאמונה, ועל זה נענשו^ד, ולכן אם הודחו ע"י נשים וקטנים אין דינם כעיר הנידחת, שאין זה דבקות מצד עצמם בע"ז אלא נגררו אחריהם, והוא ככל חטא ע"ז שאינו התנתקות כללית מהאמונה.

ובזה יתבאר נמי אמאי מהני להם תשובה, כי עונש החמור של עיר הנידחת, אינו על מעשה החטא, כי אם על ההיפרדות מאמונת ישראל, וכיוון שחזרו בהם, ושוב לאמונה הקדושה, שוב בטל מהם שם עיר הנידחת.

ואתא שפיר נמי, ענין המלחמה בהם, שאין זה רק היכי תמצי כדי להרגם, אלא יש חובת מלחמה לבערם מן העולם בעבור שעקרו עצמם מהאמונה.

וגם יתיישב מה שהערנו מדוע המדיחין חייבין למרות שלא עבדו הם ע"ז, מאחר ורצו להוציאם מהאמונה בה', ואף שאנשי העיר אינם חייבים עד שיעבדו ע"ז בפועל, אין זה אלא כסימן אם נדחו מהאמונה, אבל המדיחין חייבים בכל גווני.

עומקן של דברים

הנה הכח שבנפש השייך להתקשרות ולאמונה מוחלטת, הוא מיחידה שבנפש, והפגם של אנשי עיר הנידחת הוא, ההעלמה של יחידה שבנפש האלוהית, ובזה לעומת זה, הם מגלים את היחידה שבנפש מצד הקליפה ר"ל, שהם דבקים באופן מוחלט בע"ז, ולכן שנינו במשנה שאנשי עיר הנידחת אין להם חלק לעולם הבא, ועל חטא ע"ז לבד לא נאמר כזאת, והיינו משום שהעלימו את היחידה שבנפש, ממילא נעקרו גם מחלקם בעולם הבא.

ד. ובפרט לדברי הגר"א הנ"ל שהובאו בהערה הקודמת, שנחשבים כעכו"ם ז"א שהפגם אינו עבודה זרה גרידא, אלא שדבקו בה, וניתקו עצמם מקדושת ישראל, וכפי שיתבאר בהמשך, שהדבקות באמונה היא מצד נקודת העצם של נשמת ישראל.

אכן, בוודאי נשמת ישראל אי אפשר לעקרה לגמרי מהאמונה, ולכן כתבו התוס' בסנהדרין (מ"ז.) שאין זה אלא עד שירצו את עונשם, אבל לאחר שנענשו, יש להם חלק לעוה"ב, שהרי מצד עצמותם עדיין הם שייכים לאמונת ישראל, וכמו שיתבאר.

ענין עיר מקלט

ולפי שנתבאר שעיר מקלט היא ההיפך של עיר הנידחת, יש לומר שעיר המקלט היא מקום שמגלה פנימיות וקדושת יחידה שבנפש, ודבקות כל נשמות ישראל באמונה הקדושה, ולכן עיר מקלט אינה יכולה להיות עיר הנידחת, שעיר הנידחת שייך רק בעיר שאין קיומה מוכרח, אבל עיר מקלט שהיא מגלה את היחידה שבנפש, אינה יכולה להתבטל, כי ענין היחידה שבנפש הוא ענין עצמיות נשמת ישראל, והדרגות שהם למטה מיחידה אינם אלא כ"גילוי" של מהות הנשמה, אבל יחידה הוא השורש והעצם בעצמו, לא רק הגילוי, וממילא אינו שייך להיבטל כי הוא מוכרח בקיומו שהוא עצם הנשמה, משא"כ כל עיר אחרת בארץ ישראל, שהיא כנגד הגילוי של הנשמה יכולה להתבטל, שהרי גילוי מטבעו יכול להתבטל משא"כ עצם.

וזהו הסוד שעיר מקלט מצלת מיד גואל הדם, וכלשון הכתוב: **"אלוקים אנה לידו ושמתי לך מקום"**, וזהו מאחר שהוא מגלה את נקודת העצם, מסוד יחידה שבנפש, שזהו בסוד הידיעה שהיא למעלה מכל בחירת אנוש, וממילא אי אפשר לענשו ולהרגו על חטאו, שעונש מגיע לאדם על בחירתו הרעה.

עבודת חודש אלול

עבודת איש ישראל בחודש זה, היא לגלות את עצמיות יחידה שבנפש, בסוד עיר מקלט, לגלות דבקותו וחשקו באמונה ובעבודה, מצד עצמיות ולא רק באופן של בחירה, וכדברי דוד המלך ע"ה: **"אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש - שבתי בבית ה' כל ימי חיי וכו'**, שמבקש לזכות שדבקות בה' תהיה כל מהותו וחפצו, עדי יזכה **"לבקר בהיכלו"**.



איתא בדברי האריז"ל שי"ג מידות של רחמים מאירים בחודש אלול, ויש לבאר, שי"ג המדות הם בסוד פרצוף אריך אנפין, שהוא ספירת הכתר, שהוא ענין יחידה שבנפש, והיינו כדברינו, שעיקר העבודה היא לגלות את היחידה שהיא עצמיות מהות נשמתנו הדבוקה בה' אלוקים חיים.



איסור הקמת מצבה בנגלה ועל פי פנימיות^ה

דעת הירושלמי בגדר האיסור הקמת מצבה

נאמר בפרשתן: "לא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלוקיך" ופירש רש"י: "מצבת אבן אחת להקריב עליה אפילו לשמים", וכן הוא בירושלמי (ע"ז דף ד'): "אמר רבי יוחנן, "מצבה" כל שהוא יחידת [שהמזבח עשוי מאבן יחידית] "מזבח" [שמותר ומצוין לבנות] כל שאבניו מרובות", ומבואר שאיסור מצבה, הוא אפילו במקריב לשמים, כל שהוא עשוי אבן אחת, וכן פירשו גם הרמב"ן ויראים וסמ"ק, ועוד ראשונים, שהאיסור הוא אפילו במקריב לשמים.

ובביאור טעם האיסור כתב רש"י: "מזבח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שנה כי חק היתה לכנענים, ואע"פ שהיתה אהובה לו בימי אבות, עכשיו שנאה מאחר שעשאוהו אלו חק לעכו"ם".

דעת הרמב"ם בגדר האיסור

והנה הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת ל"א) כתב: "שהזהירנו מעשות מצבה, יתחברו אצלה וכבדוה, ואפילו הושמה כדי לעבוד הא-ל עליה, וזה כדי שלא יתדמה בעבודתה לע"ז, כי כן היו עושין - היו בונים מצבה ומשימים הע"ז עליה. והוא אמרו ית' באזהרה מזה, ולא תקים לך מצבה אשר שנה וכו' ומי שעבר על לאו זה חייב מלקות", ובהלכות ע"ז (פ"ו ה"ו) כתב: "מצבה שאסרה תורה, היא בנין שיהיו הכל מתקבצין אצלה ואפילו לעבוד את ה', שכן היה דרך ע"ז וכו'".

ה. נאמר בשבת קודש פרשת שופטים תשפ"ד קודם מנחה.

ומבואר בדבריו שכל בניין שעושין מעצמנו הוא בגדר "מצבה", ולא רק במצבה של אבן אחת, ודלא כפשטות דברי הירושלמי, וייתכן לומר, שהרמב"ם סבר שגדר "מצבה" אינו דווקא באבן אחת, ומה שכתב הירושלמי אבן אחת, הוא משום שכך היה מנהג העכו"ם, כמבואר במסכת ע"ז (מג): שדרך העכו"ם היה להקים אבן אחת ולשים עליה ע"ז, וממילא סבר הרמב"ם שעיקר איסור מצבה, הוא הקמת מקום שמתקבצים ומכבדים אותו, כדרך שהיו עושין עובדי הע"ז, שהיו עושין דבר לשים שם את הע"ז, ואין נ"מ אם זה עשוי מאבן אחת או באופן אחר.

אמנם צ"ע מהו מקורו של הרמב"ם לפרש כן, דלא כפשטות דברי הירושלמי, ודלא כדברי הראשונים.

מקור שיטת הרמב"ם מסוגיית הגמרא בזבחים

והנה בזבחים (ק"ח). שנינו, בענין איסור שחוטי חוץ: "ר' יוסי אומר וכו' ואינו חייב עד שיעלה לראש המזבח [שיבנה מזבח לשם כך ויעלה] ר"ש אומר אפילו העלה על הסלע או על האבן חייב". ובגמרא שם: "אמר רב הונא מאי טעמא דרבי יוסי דכתיב ויבן נח מזבח לה' [אלמא אפילו במת יחיד אינו אלא מזבח] א"ר יוחנן מ"ט דר"ש דכתיב ויקח מנוח את גדי העזים ואת המנחה ויעל על הצור לה' [הרי שאבן אחת היינו במת יחיד] ואידך נמי והכתיב ויבן מזבח לה', ההוא גובהה בעלמא. ואידך נמי הא כתיב ויקח מנוח, הוראת שעה היתה".

ולכאורה מבואר מדברי הגמרא, שלרבי שמעון, שבמת יחיד שמקריבים עליה בשעת היתר הבמות עשויה מאבן אחת, ואף לרבי יוסי שחולק, אינו משום איסור "מצבה", אלא שיליף מנח דאפילו במת יחיד בעי מזבח, ועוד דמשמע דאפילו לר' יוסי, אין צריך מזבח של כמה אבנים, אלא אפילו אבן אחת, כל שהוא גוזז ומסתתו כמזבח, דינו כמזבח והוי במת יחיד, הרי מבואר שלכו"ע אין איסור בהקמת מזבח של אבן אחת.

ויש לומר דסובר הרמב"ם דדעת הבבלי חלוקה על הירושלמי בזה, ואין איסור הקמת מצבה שייך לעניין אבן אחת כלל ועיקר, ומשום כך ביאר הרמב"ם את גדר האיסור באופן אחר.

יישוב הסוגיא לשאר הראשונים

וליישב דברי הגמרא הנ"ל עם דברי הראשונים, שפירשו שאיסור מצבה הוא דין של אבן אחת, יש לומר על פי דברי הרמב"ן בפר' ויצא: "וישם אותה מצבה" כבר פירשו רבותינו ההפרש שבין מצבה למזבח, שהמצבה אבן אחת והמזבח אבנים הרבה, ונראה עוד, שהמצבה תעשה לנסך עליה נסך יין וליצוק עליה שמן, לא לעולה ולא לזבח, והמזבח להעלות עליו עולות ושלמים", ולפי זה יש לומר שדברי הגמרא איירי בבניין של אבן אחת, שהוא לצורך עולות וזבחים, והדין של מצבה לא נאמר, כי אם באבן העשויה לניסוך יין ושמן.

אמנם מרש"י שלא חילק בזה, נראה שסובר שאבן אחת אסורה אף לצורך עולה וזבחים, ויש ליישב באופן אחר על פי דברי ה'צפנת פענח' (מהדו"ת דף פט.), שכתב: "דישראל בזמן גלגל ונוב וגבעון לדידן דהותר הבמות, וכן בן נח בזמן הזה בגדר פרט, יכולים כל אחד לבנות במה, אך אח"כ תיכף צריך לסותרו ולגנוז אבניו וכו', אבל לבנות במה לקביעות עובר בלאו אף לשם", ולכאורה המקור לכך הוא מדכתיב: "לא תקים", שהוא לשון קביעות, ולפי זה הגמרא בזבחים איירי בבניית מצבה באופן זמני, שבזה אין איסור.

ובזה מפרש בצפנת פענח מה דאיתא בירושלמי, (מגילה פ"א ה"א): "אנטונינוס שאל לרבי, מהו לבנות מזבח [בחוף ולהקריב לה'] א"ל בניהו וגנוז אבניו, ובפשטות מה שאמר לו לגנוז אבניו, שלא יבואו להשתמש בו לצורך הדיוט, אכן צ"ב קצת וכי חסר דבר בבית המלך, שיש חשש שיבואו להשתמש בו להדיוט, וביאר בצפנת פענח, שהרי גם בני נח מצווין על איסור הקמת מצבה, והיה דרכם לבנות מאבן אחת, ולכן ציווהו לסתור, כי האיסור הוא רק לבנותו באופן קבוע.

ובזה מבאר גם דברי הגמרא בזבחים (קט"ז): "ת"ר דבר אל בני ישראל, בני ישראל מצווין על שחוטי חוץ, ואין העובדי כוכבים מצווין על שחוטי חוץ, לפיכך כל אחד ואחד בונה לו במה לעצמו ומקריב עליה כל מה שירצה, א"ר יעקב בר אחא אמר רב אסי אסור לסייען ולעשות שליחותן", וכתבו התוס': "תימה, לר' יוסי דאמר לעיל בפרק ב"ש (דף מה.) דקדשי עובדי כוכבים השוחטין בחוץ חייב, לא ה"ל למיתני הכא לשון אסור, כדמוכח בריש פ' בתרא דיומא (דף עג:) דחיוב כרת לית ליה למיתני אסור, וי"ל דקתני אסור לפי שיש כמה עבודות דלא מיחייב עליהו בחוץ, דאסור לסייען דגזרינן אטו עבודה דבת חיובא", אבל בצפנת פענח מבאר לפי דרכו, שכוונת הגמרא

מבקשי ייחוד

אינו לאסור סיוע בהקרבה, שיש בוודאי איסור, ויש בזה חיוב כרת, אלא כוונת הגמרא לאסור סיוע בבניין הבמה, כי דרכם היה לבנות מאבן אחת, ואולי לא יסתרנו ויהיה נשאר בקביעות, ונמצא שסייע הישראל בהקמת מצבה.

ביאור פנימיות האיסור לדעת רש"י

ויש לבאר ביאור פנימי בכל הנ"ל ע"פ מה שכתב ב'אוצר החיים': "ודע שבאצילות, עצם הספירות וייחודם באין סוף על ידי העצמות המתפשט בהם ובאצילות אין לך רגע שאינם מיחדים שלשה בחינות אלו, ושם אהובה המצבה - קיום והעמדה במדרגה אחת, והזוכה לזה כמו האבות ויעקב שקראו הקב"ה "אל" שזכה לאצילות עשה מצבה - קיום והעמדה תמיד עומק במדרגה אחת, ה' אחד ושמו אחד, אנא בחד קטירא אתקטרנא, איהו וחיוהי וגרמוהי חד בהון.

אמנם תורה שניתנה לנו מתחלת ב"בית", סוד בריאה, מאזהרת "ולא תקים לך מצבה", שכן ענפי השכינה אבן הקדוש מתפשטת לבריאה יצירה ועשיה, עולה ויורדת כפי צורך הברור וכפי מעשיהם של ישראל, ולפעמים יסתלקון האורות מחמת פגם של עונות, ולכן אסור לעשות מצבה וקיום בבחינת אור המתפשט בבי"ע, והכל כנודע לעובדי ה' באמת, ומי שעומד על מעמד אחד כבהמה נחשב ואינו יודע מטעם תורה ועבודה, וזהו, אשר שנה ה' אלוהיך, כי השכינה עולה ויורדת בזכות ישראל להגין עליהם ולשמרם וכו'".

היוצא מזה, ש"אבן" הוא בחי' השכינה, ואבן אחת הוא ענין השכינה כפי שהיא באצילות, באופן של אור וייחוד, אבל כיוון שמתפשטת לבי"ע, שהוא סוד המקום של עליות וירידות, כפי צורך הברור, שם אין לעבוד את ה' באופן של אבן אחת אלא בבחינת כמה אבנים, ולכן גדר האיסור הוא רק לבנות כך באופן קבוע, שזה מרמז על מהות האיסור לעבוד את השי"ת בבי"ע בלא עליות וירידות כבחי' האצילות, שזהו ענין של "אבן אחת".

ונמצא שיסוד האיסור לרש"י הוא, לחפש לעבוד את השי"ת בבי"ע באופן של אצילות, שזה באופן של אור וייחוד תמידי, אלא אנו צריכים לקבל על עצמנו עבודת ה' באופן של עליות וירידות, בהכרה שאנו עומדים בבי"ע ולא באצילות.

מבקשי ייחוד

פנימיות דעת הרמב"ן

ובדעת הרמב"ן, שהאיסור אינו אלא להקים מצבה לנסך עליה יין ושמן, יש לומר, דהנה נאמר בשיר השירים: "אכלו רעים שתו ושכרו דודים", "רעים" מרמז לייחוד שלא שייך בו שינוי בבחי' "תרין רעין דלא מתפרשין", ו"דודים", הוא ענין של ייחוד העשוי להשתנות, ואהבה שיש בה שינוי.

וכוונת הפסוק לומר, שאף כשאנו בבחינה של "דודים" עולמות דבי"ע, שיש בהם עליות וירידות בייחוד עם הקב"ה, בכל זאת פנימיות הנפש ששורשה באצילות, בסוד "יעקב חבל נחלתו", היא תמיד עם הקב"ה בבחינת "רעים", ולכן הם נזכרים בפסוק אחד יחד.

ועל פי זה יש לומר רמז נפלא, שהרמב"ן סובר, שאמנם איסור מצבה הוא לעלות באופן קבוע לבחינה דאצילות, אבל כל זה הוא רק ביין ושמן שהוא ענין "שתו ושכרו דודים", אבל בבחינת אכילה, היינו עולות וזבחים, שייכים אנו אף באופן קבוע לאצילות בבחי' "אכלו רעים", ולכן שרי להקים מצבה של אבן אחת לצורך עולות וזבחים שהם בחי' אכילה.

פנימיות דעת הרמב"ם

ובדעת הרמב"ם, שעיקר האיסור הוא שלא לקבוע מדעתנו דבר שיתקבצו אליה לעבודת ה', יש לפרש, שאף שאנו בעולמות דבי"ע, בעולם של "ב"י, מכל מקום ישנה נקודה פנימית שהכל סובב והולך סביבה, ונקודה זו אינה מושגת אצלינו, והיא אפילו פנימית יותר מאות "א", שהיא בחינת אצילות, והיא רמוזה בדגש שבאמצע אות "ב" דבראשית, והיינו שאף אצילות אינו אלא גילוי מאורו יתברך, אבל עצמותו יתברך, ופנימיות רצונו הוא דווקא בבי"ע בעבודת איש ישראל "לעשות לו דירה בתחתונים", וכדברי חז"ל, (שיהש"ר פרשה ה' בתחילתו) "עיקר שכינה בתחתונים הייתה".

וזהו פנימיות דעת הרמב"ם, שלא להקים מצבה, שמרמז לענין הנ"ל שנקודה זו של בי"ע שהיא אות "ב", שכל עבודתנו סובב עליה, בכל זאת אסור להקימה

1. כדברי האוצר החיים' לעיל.

כמצבה, כי היא נקודה פנימית ועמוקה מן הכל, והיא נקודת העצם, אבל בכל זאת היא לא ניתנת לגילוי.

לעובדא ולמעשה

עיקר החיזוק שיכול להיות לאיש הישראלי, היא הידיעה שעיקר הדבקות היותר פנימית נמצאת דווקא בעבודת ה' בתחתונים, ולא באצילות, בבי"ע, בתוך מציאות הבריאה, וזה הוא עיקר המכוון בבריאת העולם, לעשות לו דירה בתחתונים.

איסור נביא שקר ונביא המתנבא בשם עבודה זרה^ז

הערה בלשון הרמב"ם בהלכות עבודה זרה

הנה כתב הרמב"ם בהלכות ע"ז (פ"ה ה"ו): "נביא המתנבא בשם עבודת כוכבים כיצד, זה האומר אמרה לי עבודת כוכבים פלונית או כוכב פלוני, שמצווה לעשות כך וכך, או שלא לעשות, אפילו כיוון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור, אם התרו בו בפני שנים הרי זה נחנק, שנאמר ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא, ואזהרה שלו, מכלל שנאמר ושם אלהים אחרים לא תזכירו", וכתב עוד שם: "וכן נביא השקר מיתתו בחנק, אע"פ שנתנבא בשם ה', ולא הוסיף ולא גרע, שנאמר אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתי ומת הנביא ההוא".

ויש לעיין מדוע לא כתב הרמב"ם בנביא שקר את האזהרה, כמו שכתב בענין נביא של ע"ז, ואמנם בספר המצוות כתב: "שהזהיר מהתנבא בשקר, והוא שיתנבא בשם ה', אבל יאמר מה שלא אמר האל ית', או מה שאמרו האל ית' לזולתו וידרוש הוא בו, ויאמר שהאל אמר לו זה הדבור והוא לא אמר אותו אליו, ולשון האזהרה בזה אמרו, אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתי לדבר" הרי שאותו הפסוק שנאמר בו ענשו של נביא השקר, הוא גם אזהרתו, וממילא לא הוצרך הרמב"ם לפרש את האזהרה, שכבר הביא את הפסוק בענין העונש.

אמנם זה גופא צריך עיון, שבפסוק נאמר העונש, אבל אזהרה מניין, היכן מפורש בהאי קרא האזהרה על נביא שקר, ובאמת בירושלמי בפרק הנחנקין, מבואר שאזהרת נביא שקר הוא מ"לא תענה ברעך עד שקר", אבל הרמב"ם דס"ל שהאזהרה

ז. נאמר בשל"ס פרשת שופטים תשפ"ד.

היא מאותו הפסוק, צריך לומר שהאזהרה היא מתוספת הלשון של "אשר יזיד", שהרי פשיטא שעונש מיתה הוא רק במזיד, והוציאו הכתוב בפירוש, ללמד אזהרה לנביא שקר.

אכן עדיין צריך ביאור, אמאי לא ביאר הרמב"ם בהל' ע"ז, שאזהרת נביא שקר היא נכללת באותו הפסוק שהביא לגבי העונש, ומדוע לא פירשו כמו שפירש לגבי נביא של ע"ז, עוד יש להעיר בלשונו שם שכתב: "וכן נביא שקר", מה משמעות תיבת "וכן", שמשמע לכאורה שיש שייכות בין נביא ע"ז לנביא שקר, ולכאורה למרות ששניהם שווים בזה שנבואתם שקר, ושמיתתם בחנק, עם כל זה חלוקים הם בשם איסורם, וגם דינם חלוק, שבנביא ע"ז מבואר ברמב"ם לעיל מיניה: "אסור לערוך דין ותשובה עם המתנבא בשם עבודת כוכבים, ואין שואלין ממנו אות ומופת, ואם עשה מעצמו אין משגיחין עליו ואין מהרהרין בו, וכל המחשב באותות שלו שמא אמת הן עובר בלא תעשה, שנאמר לא תשמע אל דברי הנביא ההוא", וזהו דין מיוחד בנביא של ע"ז, ומאידך גם בנביא שקר ישנם דינים מיוחדים כמו שפסק הרמב"ם בהלכה ט': "כל המונע עצמו מהריגת נביא השקר מפני מעלתו שהרי הולך בדרכי הנבואה, הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תגור ממנו, וכן המונע עצמו מללמד עליו חובה או הפוחד וירא מדבריו, הרי הוא בכלל לא תגור ממנו, ואין דנין נביא השקר אלא בבית דין של שבעים ואחד", ואם כן מדוע כתב הרמב"ם לשון "וכן".

פנימיות ענין נביא שקר הוא ענין של עבודה זרה

ונראה לומר, שבפנימיות הענין של נביא שקר שייך לנביא של עבודה זרה, דהנה אמרו חז"ל (שבת קה.) על לשון "אנכי" שהוא ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית", וקודשא בריך הוא ואורייתא חד הם, והיינו שהתורה ומצוותיו ית', הם כלים שבהם נוכל להשיג ולתפוס אותו ית', וכמו שהאריך בעל התניא בתחילת הספר, שסוד התורה והמצוות הם, שצמצם הקב"ה עצמו בצמצומים אין סוף, כדי שנוכל לגלות את שלמותו על ידי המצוות, ונמצא ששלמות ההשגה בו יתברך, היא על ידי כל תרי"ג מצוות וענפיהם, וכל ציווי וציווי, וכל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה, כל אלו בונים קומה שלמה, של גילוי עצמותו יתברך לברואיו, ולא זו בלבד, אלא אף כל נשמה ונשמה, שמשמיה קזכו לה, לגלות את חלקי התורה הללו, גם זה הוא חלק

מגילוי כבודו, שדייקא באופן זה וע"י נשמה זו יתגלה הדבר, ואין זה במקרה אלא זה שייך לעצם הגילוי.

ובנוגע לגילוי הנביאים, כל נביא מגלה בנבואתו את ציווי הקב"ה לישראל, שבהם מצומצמת אלוקותו יתברך, כמו בכל מצוות התורה, ונמצא שאמיתת ציווי יתברך, היא גופא אמיתת מציאותו יתברך, שהרי מציאות אלוקות בבריאה, היא התורה והמצווה שיש בכל פרטי הבריאה, וכפי שנתגלו ע"י נשמות שנבחרו לכך לגלות עצמותו יתברך בעולם".

ומאחר שנתבאר שכל נביא אין זה רק כמגלה איזה פרט מרצון וציווי השי"ת, אלא הוא מגלה את מציאותו יתברך, נמצא לפי זה שהמתנבא בשקר, אינו רק כמתנבא פרט שקרי בלבד, אלא הוא כמתנבא בשם אלוהים אחרים, כמו שנביא אמת בכל דיבור שמתנבא אינו רק מגלה את הדבר הפרטי הזה שאותו הוא מתנבא, אלא הוא מגלה אותו יתברך בדבר שעליו הוא מתנבא, הרי בנבואת שקר שלא נאמרו הדברים מפי הקב"ה, הרי הוא כמתנבא בשם אלוהים אחרים, שכל נבואה עשויה בשביל לגלות את המצווה, וכאן שאין מי שמצווה שהרי מתנבא את הדבר שלא דברו ה', הרי הוא כמגלה את העבודה זרה, ומצווה בשמה.

והיוצא לנו מכל זה, שנביא שקר, למרות שבחיצוניות אינו מתנבא בשם אלוהים אחרים, ואדרבה אומר דבריו בשם ה', עם כל זה בפנימיות ענין הנבואה, שכל המכוון הוא לגלותו יתברך על ידי מצוותיו, הרי בזה שמצווה דבר שלא דברו ה', הוא כמתנבא בשם אלוהים אחרים.

ובזה יתיישב מדוע אין אזהרה מיוחדת לנביא שקר, מאחר שענינה אחד הוא עם נביא של ע"ז, וממילא די ברמז בפסוק לאזהרה של נביא שקר, וזהו שהדגיש הרמב"ם את הקשר בין שני הנבואות במה שכתב "וכן" נביא השקר.

וביסוד זה יובנו גם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, בהקדמה למסכת ברכות (ד"ה והחלק השני), שכל המתנבא בשם השם, שיש לעבוד עבודה זרה, הרי הוא

ת. אכן גילוי אלוקותו יתברך לאחר ריבי רבבות צמצומים עד אין סוף, ועדיין נשאר גילוי פנימי ואמיתי בבחינת ה' אחד ושמו אחד, הוא דבר שרק הקב"ה בעצמו יכול לגלות, שגילוי גבולי הנתפס בשכל אנושי, ע"י המצוות, ובכל זאת יהיה שייך לאי"ס, הוא דבר והיפוכו, ששייך רק ע"י השי"ת בעצמו.



בכלל נביא ע"ז, ולכאורה אינו אלא נביא שקר, שהרי אינו מתנבא בשם ע"ז, ולפי הנ"ל אתי שפיר, מאחר שבפנימיות כל נביא שקר שרשו בנביא של ע"ז, וממילא המתנבא בשקר לעבוד ע"ז גופא, הרי הוא מגלה את פנימיותו, ונידון כנביא ע"ז ממש.



פרשת כי תצא

האור הצפון הטמון בצרעת*

מצוות "השמר בנגע הצרעת"

נאמר בפרשה: "השמר בנגע הצרעת לשמור מאוד", ופירש רש"י: "שלא תתלוש סימני טומאה ולא תקוץ את הבהרת", והיינו שאסור לקצוץ את הצרעת כדי לטהר עצמו, אלא יש לו לעשות ככל הסדר המבואר בפר' תזריע בסדר טהרת המצורע.

ויש להתבונן שאם הצרעת היא דבר שלילי וענין של טומאה, למה אסרה תורה לקוצו, ואף שסיבת הצרעת היא מחמת החטא, ומטרתה לעורר לתשובה, אכתי מדוע לא יכול לקוצו ולחזור בתשובה, ואם לא ישוב באמת הרי תחזור הצרעת, ואמאי אסרה תורה לקוצו.

ענין השמירה גילוי פנימיות הטוב שבה

ויש לומר שפנימיות מצוות השמירה, היא לגלות ולמצוא את הטוב הטמון בנגע הזה, ו"השמר" הוא מלשון ואביו "שמר" את הדבר, הנאמר בחלומי של יוסף שהיה נראה כהבל וריק, ויעקב שמר והמתין לראות את האמת הפנימית שתתגלה בחלום

א. נאמר בשבת קודש פרשת כי תצא תשפ"ד לפני מוסף.

הזה, כמו כן יש לשמור את הצרעת, שזה להאמין שטמון בה חלק הטוב, והדרך לגלותו, הוא בדרך הטהרה שציוותה תורה, שאחר עשיית הסדר הזה, לא רק שיחלוק הנגע, אלא אף יתגלה האור הטמון בפנימיותו.

תואר שם "אדם"

וזהו שהתורה מכנה את המצורע בתואר "אדם", וכלשון הכתוב: "אדם כי יהיה בעור בשרו נגע צרעת". וכמו שכתב בזהר הקדוש (תזריע מח.): "תאנא, בכמה דרגין אתקרי בר נש, אדם, גבר, אנוש איש, גדול שבכולם אדם וכו', אמר ליה [רבי יהודה לרבי יצחק] הא כתיב אדם כי יהיה בעור בשרו וכו', א"ל להאי בעי קודשא בריך הוא לדכאה יתיר מכולא, דמן דאיהו בדרגא עלאה דכולהו לא ליתב הכי, ובגין כך כתיב באדם, והובא אל הכהן, ובא לא כתיב אלא והובא דכל מה דחמא ליה אתחייב ביה לאקרובי קמי כהנא, דדיוקנא קדישא לא ליתב הכי". הרי שענין הצרעת שייך דווקא לדרגת אדם, כי אותו בעי קודשא בריך הוא לדכאה יותר מכולהו.

דברי הגמרא במסכת שבועות

והנה שנינו בריש מסכת נגעים: "מראות נגעים שנים שהם ארבע [שני "אבות" ושתי "תולדות"]", בהרת, עזה כשלג [זהו אב אחד], שניה לה כסיד ההיכל [היינו תולדתה] שאת, כצמר לבן [זהו אב השני, והוא יותר קרוב ללבנונית של בהרת מאשר סיד ההיכל, אבל אינו בדרגת הלובן של בהרת], שניה לה כקרום ביצה [והיינו תולדה של שאת, והיא המראה הפחות ביותר בלבנונית]".

נמצא שסדר הלבנונית כך הוא 1. בהרת 2. שאת 3. סיד ההיכל 4. כקרום ביצה, סיד ההיכל הוא תולדה של בהרת, וכקרום ביצה הוא תולדה שאת.

ובמסכת שבועות דף (ה' ו') למדנו: "א"ר חנינא מאן תנא מראות נגעים דלא כר' עקיבא, דאי ר"ע כיוון דאמר זו למעלה מזו וזו למעלה מזו, א"כ טיהרת סיד היכל מלצרף בהדי מאן ליצרפיה, ליצרפיה בהדי בהרת איכא שאת דעדיפא מיניה, ליצרפיה בהדי שאת, לאו תולדה דידיה הוא", ופירש רש"י: "מי שנה משנה זו בלשון אבות ותולדות דלא כר' עקיבא, דאי כר' עקיבא כיוון דאמר לקמן מראות נגעים זו למעלה מזו, נשנו כסדר מעלתן השלג והצמר והסיד והקרום, ואמרינן לקמן שכסדר

משנתן הן מצטרפין זה לזה, ואין אחד מצטרף לגבוה הימנו שתי מעלות אלא מעלה אחת".

ונמצא שבין לחכמים ובין לר"ע, אי אפשר לצרף את כל מראות נגעים אחד לחברו, אלא לחכמים מצטרף אב ותולדה, ולר"ע מצטרף הקרוב אליו בדרגת הלובן, ולא הרחוק ממנו ב' מעלות.

אמנם בהמשך הסוגיא הגמרא מקשה: "והיכן שמעינן ליה לר"ע זו למעלה מזו", ושקיל וטרי להביא מקור לזה מכמה ברייתות, ולמסקנא לא נמצא מקור לכך.

דעת הירושלמי ופסק הרמב"ם

ובאמת בירושלמי שם (ה"א), מבואר דלא כהבבלי אלא כל מיני הצרעת מצטרפין זה עם זה, וזה לשון הירושלמי: "ומנין שמצטרפין זה בזה, א"ר מנא, מנו אותם חכמים שנים ומנו אותם ארבע, מה שנים מצטרפין זה עם זה אף ארבע מצטרפין זה עם זה".

ובאמת, גם בסוגיא דשבועות שם מביאה הגמרא ברייתא שמשמעה דלר"ע כולם מצטרפים זה עם זה: "אמר רבי יוסי, שאל יהושע בנו של רבי עקיבא מרבי עקיבא, מפני מה אמרו מראות נגעים שנים שהן ארבעה, אמר לו ואם לאו מה יאמרו, יאמרו מקרום ביצה ולמעלה טמא, אמר לו לומר שמצטרפים זה עם זה, אמר לו ויאמרו מקרום ביצה ולמעלה טמא ומצטרפין זה עם זה, אמר לו לומר לך כל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן, אינו רואה את הנגעים", והגמרא דוחקת ליישב את הברייתא, כפי מה שסובר הבבלי שאף לר"ע אין כולם מצטרפים, אכן לדעת הירושלמי שכולם מצטרפים יש לפרש את הברייתא כפשטה.

וברמב"ם בפ"א מהלכות טומאת צרעת, כתב: "ארבע מראות נגעים אלו כולן מצטרפין זה עם זה בין להקל בין להחמיר, בין בתחילת ראיית הנגע בין בסוף השבעה, בין לאחר שנפטר המצורע או נחלט, כיצד אחד נגע שהיה כולו לבן כשלג או כסיד ההיכל או כצמר נקי או כקרום ביצה, ואחד נגע שהיה מקצת הלובן כמראה הבהרת ומקצתו כמראה השאת ומקצתו כמראה הספחת הכל כמראה אחד הוא חשוב, א"כ למה מנאום חכמים ואמרו מראות נגעים שתים שהן ארבע כדי להבין במראות, שכל כהן שאינו מכיר המראות ושמותיהן כשמלמדין אותו ומודיעין אותו, לא יראה הנגע עד שיבין ויכיר ויאמר, זו היא הבהרת וזו היא ספחתה, זו היא השאת וזו

היא ספחתה". והיינו שכולם מצטרפים כדברי הירושלמי, ולכאורה כך פירש את הברייתא הנ"ל, ואת דעת רבי עקיבא.

כמה הערות בסוגיית

אמנם אי נימא כדעת הירושלמי, שכולם מצטרפין זה לזה, יש להבין מה החשיבות שיהיה הכהן בקי בשם של כל אחת ממראות נגעים, די בכך שיכיר את כל המראות, ומה אכפת לן אם ידע מהו אב ותולדתה, הרי אין זה אלא מקור לכל ד' המראות, אבל אין נ"מ בידיעה מהו כל אחד ואחד.

עוד יש להעיר על דברי רש"י בברייתא הנ"ל: "יהושע בנו של ר' עקיבא, הוא יהושע בן קרח שר' עקיבא קרח היה כדאמר' בבכורות (דף נח.) חוץ מן הקרח הזה", וכן כתב גם בבכורות על מימרא דבן עזאי: "חוץ מן הקרח הזה", שהאריך שם לבאר שהקרח הוא ר"ע וריב"ק הוא בנו של ר"ע, אמנם שם הוצרך רש"י לפרש ש"קרח" אינו שם גנאי, כמו שמצינו שרבי יהושע נקרא "בן קרח" על שם אביו, ושפיר יש לפרש שהקרח הזה כוונתו לרבי עקיבא, אבל בסוגיין שהאריך לבאר שרבי יהושע הוא יהושע בן קרח, ושרבי עקיבא קרח היה, לכאורה הוא למותר, ואינו שייך לסוגיין.

פנימיות ענין מראות נגעים

ונראה לבאר פנימיות הדברים, והוא, שד' מראות נגעים, הם בסוד ארבע אותיות של שם הוי"ה, והתורה והבריאה כולה, הם בסוד שם הוי"ה, שהיא כוללת הכל, והנה ידוע שהאות יו"ד של שם הוי"ה מרמז לדרגא היותר גבוהה, והה"א שאחריה, היא בדרגא פחותה הימנה, וכן שאר האותיות, וזהו מבחינת ה"כמות", ומאידך ידוע גם כן, שיו"ד וא"ו של שם הוי"ה מרמז לבחי' זכר, ויו"ד ה"א מרמז לבחי' נקבה, וזהו מבחינת ה"איכות".

והנה המצורע שיש בו עוון לשון הרע, ויש לו עין רעה על אחרים, פנימיות חטאו הוא שנפל לענין של פירוד וצמצום, ואינו משיג שכל הבחינות והדרגות שיש בעולם, ובכלל ישראל, הכל בשורש הם אחד ממש, ולכן נענש בצרעת, שיש בה ד' מראות נגעים, שהם בבחינת פירוד ואינם מצטרפים כולם יחד, רק עם דרגא השייכת לו, ולדעת חכמים, אזלינן בתר האיכות, ותכונת המדרגות, ולכן בהרת מצטרפת עם

סיד ההיכל, שהוא בחי' ייחוד יו"ד עם וא"ו, ושאת מצטרף עם קרום ביצה, שהיא ייחוד ה"א עילאה עם ה"א תתאה, ולרבי עקיבא², אזלינן בתר הכמות, שכל דרגא מצטרפת עם דרגא שעליה, והיינו יו"ד עם וא"ו וה"א עם וא"ו.

פנימיות דעת רבי עקיבא

וכל זה נתבאר לדעת הבבלי, בדעת ר"ע, אבל הירושלמי שסובר דכולן מצטרפין זה עם זה, יש לומר, שסוד הדברים הוא, דאדרבה, זה מכיוון שהמצורע מוכן להשיג ולתפוס את האור היותר עליון של "קוצו של יוד", שהוא שווה ומשווה קטן וגדול ממש, באופן דכולא קמיה כלא חשיב, מהאי טעמא אין המצורע יכול להשיג ייחוד המדרגות מצד תכונתם ואיכותם החיצונית, שהוא כדי להכריח אותו להביט בהבטה פנימית, מצד האור אין סוף שהוא בחינת קוצו של יו"ד, המקיף וכולל הכל.

וזהו סוד דברי ר' עקיבא, שאף שבחיצוניות יש ארבע מראות נגעים, וכל מראה חלוק לעצמו, כל זה הוא מצד החיסרון של המצורע, שאי אפשר לו להכיר את הייחוד בין כל ישראל, ובפרטי המציאות מצד תכונתם החיצונית, ומהאי טעמא הכהן שרואה את הנגע, יש לו להכיר כל מראה עם שמו דווקא, שהוא צריך לידע את חסרונו של המצורע כדי לעסוק בטהרתו, אבל בפנימיות הענין, אדרבה כל מראות הנגעים מצטרפים זה עם זה, והיינו מצד האור אין סוף, שהוא בחינת קוצו של יו"ד המקיף וכולל את הכל, מעבר לתכונתם החיצונית של פרטי המציאות.

וממילא אתי שפיר, שכל ד' מראות הנגעים חלוקים זה מזה, ולכן צריך הכהן לידע שמו ומראהו של כל אחד, ובכל זאת כולם מצטרפים זה עם זה, וזאת מאחר שבחיצוניות יש פירוד וחילוקי מדרגות שזהו גופא מקור החיסרון של המצורע, אבל בפנימיות הדברים, אדרבה, דווקא אי היכולת של המצורע להכיר בפרטים, מכריח אותו להביט באופן פנימי, ולהכיר את האור הנפלא של אור אין סוף השווה ומשווה הכל, וכל זה הוא מחמת שהוא מוכן להשגה הפנימית הזאת, לכן אינו יכול לראות את הייחוד באופן חיצוני.

ב. כדעת הבבלי.

סוד שם "קרח"ה

ובזה יתיישב לן מה שהאריך רש"י לבאר כאן שרבי עקיבא נקרא "קרח"ה, ששערות מרמזו לחילוקי מדרגות, וכדברי חז"ל: "אין מלכות נוגעת בחבירתה כמלוא נימה", ובהלכה זו מגלה ר"ע את עומק עוצם הייחוד הפנימי, שהוא המקור של כל השערות, ולכן הוא נקרא כאן קרח"ה, שהוא מקור שורש כל השערות, ומהכח הזה מגלה ר"ע הלכה זו שכולם מצטרפין זה עם זה, למרות שבחיצוניות יש דרגות חלוקות זו מזו.

וזהו סוד נשמת רבי עקיבא, המגלה תקווה, חיזוק, וצפיה לישועה, דווקא במקום שבחיצוניות נראה ככלה ונאבד לגמרי, שם מתנשא ר"ע לגלות את סוד הנחמה בסוד "עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו".

פנימיות שם "אדם המצורע"

וכל ענין זה הוא ענין תואר שם "אדם", שהוא רמז לדרגא היותר עליונה, בסוד "אדמה לעליון", וכן לדרגא הנמוכה יותר בסוד "עפר מן האדמה", וזהו משום שסודו הוא בחינת קוצו של יו"ד, ועצמות אלוקות השווה ומשווה קטון כגדול^א.

לעובדא ולמעשה

ככל שאדם מכיר ומרגיש את חיסרון הייחוד של פרטי המציאות תחת מלכות ה', אין זה אלא לעוררו, להכיר בהכרה פנימית ואמיתית יותר, את עוצם הייחוד הכולל הכל, שהוא אור האין סוף, אף כשבחיצוניות הוא באופן של פרטים, ומצב של פירוד.

א. ובפנימיות התורה מצאנו שדרגת קוצו של יו"ד שייך לבחינה הנקראת "אדם קדמון" ודו"ק.

פנימיות מצוות "לא תחסום שור בדישו"ד

סוגיית הגמרא בבבא מציעא

איתא במסכת בבא מציעא (ז:): "איתמר חסמה בקול והנהיגה בקול, ר' יוחנן אמר חייב ריש לקיש אמר פטור, רבי יוחנן אמר חייב עקימת פיו הויא מעשה, ריש לקיש אמר פטור קלא לא הוי מעשה, איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים, א"ל הא מני ר' יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו".

וע"ש בתוספות שכתבו: "תימה דבפ' ג' דשבועות (דף כא.) אמר רבי יוחנן אומר היה רבי יהודה משום ר' יוסי הגלילי, כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא רבי יוחנן גופיה קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה, א"כ נשבע ומימר ומקלל חבירו בשם אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה, וי"ל דלא קאמר רבי יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבוריה קעביד מעשה, שהולכת ודשה בלא אכילה כדאמרין בריש תמורה (דף ג:), אההיא דחוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו, אמר ליה רבי יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדיבוריה קעביד מעשה, ולהכי פריך הכא ר"י לריש לקיש ממימר דחשיב מעשה משום דבדיבוריה קעביד מעשה".

ד. נאמר בשבת קודש פרשת כי תצא תשפ"ד לפני מנחה.

צ"ע בדעת התוספות

והנה במה שכתבו התוס' "שהולכת ודשה בלא אכילה" ובזה חשיב בדיבוריה איתעביד מעשה, צ"ע לכאורה, שהרי האיסור הוא לחסום את פי הבהמה בעוד שהיא דשה, ואין האיסור במה שהיא דשה בלא אכילה, ואם כן, עצם החסימה אינה מעשה, ומה שהיא דשה בלא אכילה, אין זה בגדר איסור "לא תחסום" מה איכפת לן שהולכת ודשה בלא אכילה, ודומה לדברי ה'שאגת אריה' (סימן ל"ב), באיסור "ולא יראו פני ריקם", שלמרות שעובר על כך בשעה שהוא עולה למקדש ריקם, מ"מ חשיב אין בו מעשה, כי האיסור הוא ההבאה, וזה אין בו מעשה, וה"ה כאן שלמרות שצורת הלאו הוא שהבהמה דשה בלא אכילה, אבל אין זה עצם האיסור, אלא החסימה עצמה, וכאן שרק חסמה בקול לא נעשה מעשה בידים.

יסוד האיסור לדעת רש"י ותוספות

וביאור הדברים לפי דברי הגמרא לעיל מיניה: "בעא מיניה רבי יונתן מרבי סימאי, חסמה מבחין מהו, שור בדישו אמר רחמנא והא לאו בדישו הוא, או דלמא לא תדוש בחסימה אמר רחמנא, א"ל מבית אביך אתה למד יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם, בבואכם הוא דאסור הא מישתא ומיעל שרי, ולהבדיל בין הקדש ובין החול אמר רחמנא, אלא מה התם בשעת ביאה לא תהא שכרות, הכא נמי בשעת דישה לא תהא חסימה".

ויש לומר, שרבי יונתן מספקא ליה בגדר איסור "לא תחסום", אם הוא לחסום את פי הבהמה בשעת דישה, או דילמא עיקר האיסור הוא מה שהיא דשה בעודה חסומה, וכאילו כתיב "לא תדוש בשור חסום", ומסקנת הגמרא שהאיסור הוא עצם הדישה כשהיא חסומה, כדברי הגמרא: "בשעת דישה לא תהא חסימה", וכן מבואר ברש"י, על דברי הגמרא שם: "תנו רבנן החוסם את הפרה וכו' פטור ואינו לוקה אלא דש ומנהיג בלבד", וברש"י שם: "החוסם את הפרה, ולא העבירה על הדישה וחבירו דש בה וכו', פטור הראשון ואינו חייב אלא הדש דלא תדוש בחסימה קאמר רחמנא", הרי כשאחד חסם פי הבהמה, והשני דש בה, השני חייב, כי האיסור הוא הדישה כשהיא חסומה, ובזה אתי שפיר דברי התוס', שזה חשוב מעשה במה שהיא הולכת ודשה, והיא חסומה מלאכול ע"י קלא.

דעת הרמב"ם בגדר האיסור

ובספר המצוות להרמב"ם (ל"ת רי"ט) כתב: "שהזהירנו ממנוע הבהמה מאכול מן הדבר שתעבוד בו בשעת עבודתה, כגון שתדוש בגורן או תשא תבן על גבה ממקום למקום, לא תמנע מאכל ממנו", וכן מבואר מלשונו בהלכות שכירות (ה"ב): "כל המונע הבהמה מלאכול בשעת מלאכה לוקה שנאמר לא תחסום שור בדישו וכו'", הרי שיסוד האיסור הוא מעשה החסימה, ולא מעשה הדישה, לדעת הרמב"ם.

ולכאורה לפי דעתו הדרא קושיית התוס' לדוכתה, שלדעתו אי אפשר ליישב כמו שביארנו בדעת התוס', שמעשה האיסור הוא מה שהיא דשה בלא אכילה, שהרי לדעתו מעשה האיסור הוא החסימה גופא.

מעשה קל בלאו דחסימה

והנה מה שמבואר בגמרא שאף החוסם קודם מלאכה חייב, לדעת הרמב"ם אי אפשר לפרש כמו שפירשנו בדעת התוס' שעצם הדישה בחסימה היא האיסור, אלא למרות שהאיסור הוא החסימה גופא, עכ"ז אין זה דווקא בחסימה שהיא בשעת דישה, אלא אף אם חסמה לפני כן, הוא בכלל האיסור, אבל החיוב הוא על החסימה ולא על הדישה, ולפי זה כשאחד חוסם והשני דש בה, שניהם פטורים, שהרי אין חיוב על עצם הדישה, ואף החוסם פטור שלא דש בה, ואף לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא החסימה, אין זה אלא בתנאי שדש בה כך כשהיא חסומה.

וכן משמע מלשונו שם בהמשך: "אחד החוסם אותה בשעת מלאכה, ואחד החוסם אותה מקודם ועשה בה מלאכה והיא חסומה", ומבואר לכאורה שרק אם חוסם בעצמו דש בה, ולכאורה למה לא יתחייב החוסם, אף אם חברו דש, והרי להרמב"ם עיקר האיסור הוא החסימה, ואף שאין חיוב אם לא היה דישה בעודה חסומה, מ"מ אין זה אלא תנאי באיסור, ומאי נ"מ מי דש בה, אלא נראה דאף לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא החסימה, מ"מ עיקר האיסור הוא בחסימה בשעת דישה, ואף שגם החוסם ואחר כך דש חייב, אין זה כי אם מפני שחשוב כאילו הוא חסמה בשעת הדישה גופה, שהרי היא חסמה על ידו בשעת מעשה.

יישוב לקושיית התוס'

ועל פי זה יש לומר, שמעשה חסימה שלפני הדישה מתייחס לשעת הדישה עצמה, למרות שאין זה מעשה חשוב כל כך כמו חסימה בפועל ממש בשעת הדישה, עם כל זה במעשה קל זה של חסימה המתייחסת לשעת מעשה, די לנו כדי לחייבו, וממילא יש לחדש, שאף אם בדרך כלל קיי"ל דעקימת שפתיו לא חשיבא מעשה, כאן באיסור חסימה סגי לן במעשה קל לחשבו כמעשה, וכדוגמת מעשה החסימה הנעשה קודם הדישה, ונחשב כמעשה חסימה בפועל ממש בשעת הדישה.

פנימיות לאו דחסימה

ובביאור פנימיות הדברים יש לבאר, שכל מצווה שאדם עושה, כדי לברר את הטוב מן הרע, ולהביא תיקון בכל העולמות, נעשה בעיקר על ידי הנפש האלוקית המולבשת בתוך הנפש הבהמית, וכל חשיבות מעשה המצווה היא רק מכוח הנפש האלוקית שבו, אכן אין בכוח נפש האלוקית לפעול כלום, בלא הלבוש שלה, שהיא הנפש הבהמית.

ויש לבאר, שמעשה הדישה ושאר מלאכות שעושה עם הבהמה, הם כנגד מעשה המצוות שהם לברר טוב מרע, ולתקן העולמות, וזה נעשה מחד ע"י האדם, שזוהי הנפש האלוקית ובאמצעות הבהמה שהיא הנפש הבהמית.

ויסוד האיסור של "לא תחסום שור בדישו", הוא שיש להביא מהשפעות הטובות של המצווה גם אל הנפש הבהמית, והיינו להביא את השפע גם לעולם הגשמי.

ובביאור עומק הדברים יש שתי דרגות, האחת היא בחינה חיצונית, וזהו כענין השעיר לעזאזל, וכדברי האוצר החיים שכתב בזה: "ויבא גם השטן דילטורא רברבא [דכתיב לגבי איוב] מיד חמא קודשא בריך הוא שעתא למיהב ליה חולקיה במה דיתעסק, ויתפרש מינייהו דישראל, ת"ח בשעתא דאעקו דיש וצרה אתיהב חולקא חדא להאי סטר לאתפרשא ביה לבתר מכלא, כגוונא דא שעיר ר"ח וביוה"כ, בגין דיתעסק ביה ושביק להו לישראל במלכיהון כו" ע"ש באריכות.

ובדרך עבודה הוא, כעין מה שכתב בהקדמת 'נתיב מצוותיך': "כי באמת צדיק גמור שנתנסה בהרבה ירידות ויסורין וכו', ועמד בכולם תקיף בהאי עלמא בלב שמח, לא הרגיש כלל בשום יסורין ודלות ועניות, מרוב אור זיו השכינה שמאיר עליו טעם

עולם הבא וכו', אזי כשכבר נזדכך וכו', מנהיג עצמו בהרחבה להרחיב דעתו שלא לקטרג עליו היצר, כי הדבקות והחיות אלקות ולב שמח מתפלה ותפילין הוא ממש חייב לקדושה ומוות לס"א, וכדי שלא יקטרג עליו להפילו ח"ו, צריך כמה פעמים להרחיב דעתו בעניני עולם הזה, שלא יתגבר עליו הפכו".

וכל זה הוא בדעת רש"י ותוספות, שגדר האיסור הוא לדוש עם הבהמה בעוד היא חסומה, כלומר שאם לא ישפיע טוב לנפש הבהמית ולחלק הרע, יגרום בזה קטרוג, ויהיה קלקול במה שמכוון לתקן ולהשלים במעשה המצווה ועבודתו.

אמנם ישנו ענין עמוק יותר בהשפעה לנפש הבהמית, והוא מחמת ניצוצי הקדושה הנעלמים בהם, ויש להשפיע להם אור ושפע כדי להחיותם ולהעלותם למקומם, וממילא השפעת השפע להם אינה רק בדרך שלילה, כדי למנוע קטרוג, אלא הוא ענין חיובי, כדי להשפיע להם שפע וחיות, כדי לבררם ולהעלותם, וכדברי ה'נתיב מצוותיך' שם בהמשך דבריו: "וכן התנהג רבינו הקדוש ה"ר יחיאל מיכל מזלאטשוב, שהיו מלבושיו מלבושי מלכות והכנת סעודתו בכל יום כסעודת המלך ולא נהנה אלא ראות עיניו, ואמר עליו רבינו הקדוש ה"ר אלימלך, כשהוא לובש המלבוש לתפלה ומחבר הקרסים של לבושו, ממשיך שפע למעלה לשמנים אלף כיתות מלאכים והוא חיותם, והיה צריך שמירה בכל עת שלא יצא נפשו מגדל אור הדבקות", והיינו שהנהגתו ברחבות לא הייתה רק למנוע קטרוג, אלא היא עבודה של דבקות, כדי לדבק את ניצוצות הקדושה הנעלמים שם.

וזהו כדעת הרמב"ם שגדר האיסור הוא לחסום את פי הבהמה, והיינו שלא למנוע ממנה את הראוי לה, וזה מצד ניצוצי הקדושה שבה הראויים לשפע, ובזה יובן שלדעת הרמב"ם גם מעשה קל של חסימה בקול, חשוב מעשה, מאחר ולדעתו עיקר הענין הוא להשפיע שפע לניצוצי הקדושה, שזוהי בחינה דקה מאוד, וממילא כל מעשה קל למנוע זאת, חשוב מעשה בזה.

לעובדא ולמעשה

בכל הנאה של הנפש הבהמית הבאה לאדם, יש לדעת שיש בזה סוד של ניצוצי הקדושה המצפים לשפע שיבוא להם, וכשמכוונים לדבר משפיעים להם שפע הטוב, ומעלים אותם למקומם ושרשם.

בעניין חרם דרבינו גרשום^ה

מצוות קידושין ודיני אישות

בפרשתנו הוזכרו מצוות קידושין ודיני אישות, והנה מעיקר הדין מותר לישא כמה נשים, וכן שרי לגרש אשה בע"כ, אבל רבינו גרשום מאור הגולה גזר חרם על שני דברים אלו, וביאור גדר החרם ופרטיו ארוך הוא, ונבאר כאן את עיקר מחלוקת הראשונים בגדר חרמים אלו, בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן תתמ"ו) מבואר ששני החרמים שורשן וטעמן אחד, וכלשונו במק"א (חדשות סימן קנ"ז): **"שלא גזר בכל הנשים ובכל המגרשים, שלא עשה אלא לגדור בפני הפריצים והמעוללין בנשותיהם שלא כראוי"**. הרי שעיקר טעם החרם הוא כדי שלא ינהגו בנשים בקלות ראש, ומזה באו החרמים הנ"ל.

אמנם בהגהות מרדכי בכתובות (סימן רצ"א) כתב בענין החרם שלא לישא אשה על אשתו: **"שלא גזר הגאון אלא משום קטטה, ולא משום דררא דאורייתא כלל"**, הרי שהטעם שלא לישא אשה על אשתו, הוא משום שכנושא ב' נשים יכול לבוא לידי קטטה.

ולגבי החרם שלא לגרש בע"כ, עיין בשו"ת הרא"ש (כלל מ"ב אות א') שמבאר שהטעם שהחרים שלא לגרש אשתו בע"כ, הוא משום שראה שהיו כמה בני אדם שהיו מגרשים נשותיהם בלא טעם חשוב, ולגרש אשה בלא טעם, בפשטות יש בזה משום דררא דאיסורא. שהרי פסק הרמב"ם בהלכות גירושין (פ"י הכ"א): **"לא ישא אדם אשה**

ה. נאמר בשל"ס פרשת כי תצא תשפ"ד.

ודעתו לגרשה, ולא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה, ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר וגו', ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שניה אם שנאה ישלחנה". ומקור הדברים הוא מסוגיית הגמרא דגיטין (ז.), דתנן התם: **"ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה ערות דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר, וב"ה אומרים אפילו הקדיחה תבשילו שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ר"ע אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה"**, ובגמרא שם: **"כי שנא שלח, ר' יהודה אומר אם שנאתה שלח, רבי יוחנן אומר שנוי המשלח, ולא פליגי הא בזווג ראשון הא בזווג שני"**. ועיין ב'לחם משנה' שס"ל להרמב"ם ש"אם שנאתה שלח", היינו כב"ה, אבל בזיווג ראשון נקטינן כשיטת ב"ש.

והנה אפילו לר"ע צריך שיהיה לו טעם מספיק, שמצא אחרת נאה הימנה, אבל לגרש בלא טעם משמע שאסור, ועיין במשנה למלך שם שכתב כן, והביא מכמה ראשונים שהוא איסור דאורייתא, שמצוות גירושין הוא לגרש רק אם מצא בה ערות דבר, ואפילו מצא אחרת נאה הימנה נכלל בזה לרבי עקיבא, אבל בלא טעם הוא איסור דאורייתא של איסור עשה.

ונמצא שלדעת המרדכי והרא"ש, ב' החרמים חלוקין זה מזה ביסודם, שהחרם שלא לישא אשה על אשתו הוא משום קטטה, ולא משום דררא דאיסורא, והתקנה שלא לגרש אשתו בע"כ יש בו דררא דאיסורא.

ביאור פנימי במחלוקת הנ"ל

ובאופן פנימי יש לבאר את מחלוקת הראשונים בזה, שהרשב"א הוא מחכמי ספרד שהם מסוד החכמה, משא"כ המרדכי ורא"ש הם מחכמי אשכנז שהם מסוד בינה, וידוע שחכמה ובינה הם מסוד פנימיות וחיצוניות, שחכמה היא פנימיות, ובינה היא חיצוניות, והנה בענין ז"א ונוק' ומעלתם, מצד החיצוניות, בודאי גבוה מעלת ז"א על נוק', שמוחין דז"א נמשכים מישסו"ת, ומוחין דנוק' אינו אלא מישסו"ת על ידי ז"א, אבל מצד הפנימיות גבוהה מעלת נוק' על ז"א שהרי אבא יסד ברתא, ועיקר מוחין השייכים לז"א מצד עצמו אינו אלא מוחין דאמא, ואין המוחין דאבא נמשך

לז"א אלא בזכות הנוק', וממילא הרשב"א שהוא מסוד הפנימיות, ס"ל שיסוד החרם דר"ג הוא לרומם מעלת הנוק', שמצד הפנימיות גבוהה מעלת הנוק' הרבה, משא"כ חכמי אשכנז שהם מסוד חיצוניות שאין הנוק' במעלה גבוהה כ"כ, סוברים שיסוד החרם אינו אלא למעט בקטטה, ולעשות סייג למצוות גירושין.



פרשת כי תבוא

מצוות הביכורים ודרך ארוכה שהיא קצרה*

דין הטנא בהבאת הביכורים

איתא במסכת בבא קמא (דף צ"ב): "אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמרי אינשי בתר עניא אזלא עניותא, אמר ליה דתנן עשירים מביאין בכורים בקלתות של זהב ושל כסף, ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה, הסלים והבכורים נותנים לכהנים", כלומר שדווקא הסלים של העניים ניתנים לכהנים, ושל העשירים חוזרים לבעלים, וכך שנינו בספרי: "מכאן אמרו העשירים מביאים ביכורים בקלתות של כסף ושל זהב, ועניים בסלים נצרים של ערבה קלופה, וסלים ניתנים לכהנים, לזכות מתנה לכהנים", וכן פסק הרמב"ם בהלכות ביכורים (פ"ג ה"ח): "הביאם בכלי מתכות, נוטל הכהן הבכורים וחוזר הכלי לבעליו, ואם הביאם בכלי ערבה וחלף וכיוצא בהן, הרי הבכורים והסלים לכהנים", וצריך להבין את עומק הענין, למה סלי העשירים חוזרים לבעליהם, ושל העניים נקנין לכהנים.

והנה במסכת מעשר שני (פ"ג מ"ב) שנינו: "המשאיל קנקנים למעשר שני, אע"פ שגפן [שסתמן] לא קנה מעשר [אין הקנקן קנוי למעשר שבו, ולא חל עליו קדושת מעשר], זלף לתוכן סתם [בעודו טבל, קודם שהפריש ממנו מעשר] עד שלא גפן, לא קנה מעשר,

א. נאמר בשבת קודש פרשת כי תבוא תשפ"ד לפני תפילת מוסף.

משגפן קנה מעשר, ועל פי זה הקשה ב'צפנת פענח' (עה"ת), אמאי נקנה הסל של ביכורים לכוהנים, הרי מכניסין את הפירות לסלים לאחר שהופרשו לביכורים, ושנינו שלא קנה מעשר.

עוד מקשה ה'צפנת פענח' בהלכות תרומות (לו.), על דברי הגמרא במכות (י"ט.), שמבואר שם שאם הביכורים מקצתן בחוץ ומקצתן בפנים, אותה המקצת בפנים הוא קודש, ולכאורה כיוון שצריכין הביכורים כלי, אמאי לא נימא דאגד כלי שמיא אגד [שזה כלל, שאם יש דבר שהוא בכלי, אפילו אם מקצת הכלי נכנס לרשות אחרת, היות שחלק מהכלי נשאר ברשות הקודמת, נחשב כאילו הכל עדיין ברשות הקודמת].

דין ביטול כלי לביכורים

ועיין בפירושו לתורה שכתב: **"י"ל דבאמת זהו גדר ביטול"**, כלומר שחלוק דין מעשר שני ודין ביכורים ביסודם, שבמעשר שני מה שהכלי נקנה למעשר, זהו מדין "קנין", ותפיסה של קדושת מעשר בכלי, אבל בביכורים, הוא מצד מה שהכלי בטל לביכורים, וממילא אין נ"מ מתי חל עליו שם ביכורים, אם כשהוא בכלי, או כשהוא חוץ לכלי, כמו במעשר, דהתם הוא חלות מעשר על הכלי, אבל כאן הוא מצד ביטול, ובזה מיושב נמי מה שאין בזה דין אגד כלי, מאחר שהכלי בטל לביכורים [והיסוד של דין אגד כלי שמיא אגד הוא היות שהפירות בטלים לכלי ולכן כל זמן שלא נכנס כל הכלי לא נחשב שנכנס אפילו חלק מהפירות].

ובזה מיושב נמי הנפקא מינא, בין סלי העניים שאין להם חשיבות כ"כ, ובטלים לביכורים, לבין כלי העשירים שחשובים ואינם בטלים, אכן לפי זה תקשה סוגיית דמכות, דמשמע שבכל גווני אין דין אגד כלי בזה, ולפי דברינו עכ"פ בכל עשירים אמור להיות הדין של אגד כלי, אלא אם נאמר דאיירי שם רק בסלים פשוטים.

ונראה, שבאמת גם כלי העשירים בטלים לביכורים, שכן היא צורת מצוות ביכורים לתת בכלי שיתבטל לפירות, אכן סלי העניים נשארים בביטולם אף לאחר הנתינה לכהן, וכלי העשירים בטלים רק בזמן ההבאה, אבל לאחר מכאן חוזר הכלי "לאיתנו הראשון", וכן משמע מלשון הרמב"ם הנ"ל: **"הביאם בכלי מתכות נוטל הכהן הבכורים וחוזר הכלי לבעליו"**, הרי שלא כתב שלא היה ניתן הכלי לכהן, אלא שהכהן מחזיר הכלי לבעליו, ומשמע שבשעת נתינת ביכורים הרי הוא ברשות הכהן, ורק

אח"כ חוזר לרשות הבעלים, והיינו משום שבשעת ההבאה, היה הכלי בטל לפירות, אלא שלגבי כלי של עניים ביטול זה נשאר, אף לאחר נתינת הביכורים.²

פנימיות הענין ואורו של הבעש"ט

ובביאור פנימיות הדברים נראה לומר, דהנה כלי מרמז לנפש הבהמית שהיא ככלי לנפש האלוקית, ויש שתי דרכים בדרך העבודה אין להעלות את הנפש הבהמית, האחת היא, להכניע את הנפש הבהמית, תחת הדרכת הנפש האלוקית והוראתה, אבל עדיין יש מציאות לנפש הבהמית, וזה כענין כלי של מעשר שני, שאינו רק קנוי למעשר שני, מאחר והוא משרת את המעשר שני, ויש דרך נוספת, והיא, שכל מציאות הנפש הבהמית בטלה לרצון הנפש האלוקית, עד שאין היא קיימת לעצמה כלל, ואינה אלא כחלק מהנפש האלוקית, והוא כענין ביטול כלי של ביכורים, שהוא בטל לגמרי, וכאילו אין כאן כלי.

וענין זה של ביטול שייך למצוות ביכורים, שסוד מצוות ביכורים, הוא ענין הראשית, **"ראשית פרי האדמה"**, וענין ראשית, הוא בחינת גילוי שורש הנשמה, שהיא היחידה שבנפש, וכיוון שנתגלה יחידה שבנפש, מתהפכת הנפש הבהמית לגמרי, ובטלה ונכללת בנפש האלוקית, שסוד **"יחידה"** הוא הארה מבחינת אי"ס שקדמה לעולם³, וכיוון שהוא בחי' אי"ס, ממילא הכל נכלל בו.

אמנם, לאחר הנתינה לכהן, שוב אין דין ביטול בכלי, ובזה יש חילוק בין כלי העני וכלי העשיר, ויש לבאר הדברים בדרך עבודה, שאף לאחר גילוי היחידה, יש והיא עדיין נסתרת, וממילא הנפש הבהמית, חוזרת גם היא לאיתנה, ורק העני עבודתו בביטול, וביטול הוא בחי' חכמה, וחכמה שייכת לסוד הכתר, כלשון הכתוב (איוב כ"ח י"ב), **"החכמה מאין תמצא"**, שהחכמה מקורה מהכתר הנקרא **"אין"**, וכל שיש בו בחינת חכמה אכתי הוא שייך לכתר, לכן הכלי נשאר בביטולו, והנפש הבהמית נכללת לגמרי בנפש האלוקית.

ב. אכן מלשון רש"י בב"ק "והעשירים לא היו נותנין קלתותיהן לכהן", משמע שאין הכלי בא לרשות הכהן כלל.

ג. כמבואר בלש"ם שגילוי היחידה, שייך לגילוי הכללי הראשון של אוא"ס שקדם לבריאת העולם.

ח"י אלול, הבעש"ט ובעל התניא

והנה ענין הבעש"ט הוא הארת בחינת יחידה, שבכוחה לבטל את כל כוחות הנפש הבהמית לנפש האלוקית, אבל כדי שלא יחזור אור הבעש"ט שהוא גילוי היחידה להסתר, יש לעבוד את ה' בבחינת חכמה, שהיא כעבודת העני בביטול גמור, וזהו סוד תורת בעל התניא, שהיא בחינת החכמה, הביטול, ובזה ממשיכין את אור הבעש"ט, שישאר מגולה ולא יחזור להסתר.

משה אמת ותורתו אמת^ד

היום שעמדו ישראל על דעתו של משה רבינו

בסוף הפרשה נאמר בתורה: "ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אליהם, אתם ראיתם את כל אשר עשה ה' לעיניכם בארץ מצרים, לפרעה, וכל עבדיו, וכל ארצו, המסות הגדולות אשר ראו עינך, האותות והמופתים הגדולים ההם, ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה".

ולמדו חז"ל מכאן (עבודה זרה ה:), שאין אדם עומד על דעת רבו אלא לאחר מ' שנה, ולכן לא היה להם לב לדעת ולהבין דברי התורה, עד היום הזה, שזהו אחר ארבעים שנה שלמדו תורה ממשה רבינו.

וברש"י שם: "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר תורה לבני לוי, כמו שכתוב (דברים ל"א ט'): "ויתנה אל הכהנים בני לוי", באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עומדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר "לא לכם ניתנה, לנו ניתנה", ושמוח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם היום הזה נהייתה לעם וכו' היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום".

ומבואר בדברי רש"י שמאחר שראה משה שישראל חפצים בתורה, הבין שהיום הזה עמדו על דעתו, לאחר מ' שנה, וצ"ב שייכות הענין, בין מה שראה שהם חפצים בתורה, לבין שעמדו על דעתו משה.

ד. נאמר בפר' כי תבוא תשפ"ג לפני מוסף.

דבקות מורגשת

ולבאר הענין נקדים, דהנה יש ב' מיני דבקות בהשי"ת, האחת היא דבקות המורגשת בלב האדם, וכגון הרגשות של אהבה ויראה והתלהבות וכדו', ולמרות שזו דרגא גדולה להגיע לדבקות כזו, מכל מקום אין זו שלמות העבודה, שהרי הסיבה והטעם שהאדם מרגיש את דבקות ה' באופן הנ"ל, היא דייקא מחמת שיש לו מציאות לעצמו, וגם העולם הזה תופס מקום, ומחמת שזכה להארה אלוקית של כבודו וגדלו של השי"ת, ממילא יש לו הרגשה מרוממת של דבקות, ועל דרך משל, כשקר לאדם והוא רוחץ במים חמים, אזי הוא מרגיש באופן חזק את חום המים, אבל כשחם לו, לא ירגיש את חום המים כל כך, כי דווקא כששני דברים הפכיים נפגשים זה עם זה, ישנה הרגשה חזקה בזה, ולכן כשהאדם נמצא בתוככי העולם הזה, ומאיר עליו אור רוחני שלא מעלמא הדין, הוא מרגיש את האור ביתר שאת.

דבקות שאינה מורגשת

אמנם שלמות העבודה היא לזכות להכרה פנימית ש"אין עוד מלבדו", וכל המציאות היא רק מציאות הבורא ית' בעצמו, ואין שום דבר מבלעדיו, וכשאדם זוכה להכרה זו, אזי הוא דבוק בהשי"ת, בלא שום הרגשה, ובלי כל התפעלות, אלא רק דבקות פנימית.

וזהו פנימיות כוונת כל התורה, להורות להאדם את הדרך אשר ילך בה, עדי יזכה לבוא לבחינה זו, להכיר שכל מציאות הבריאה, היא רק מציאות הבורא ברוך הוא, ולזכות לדבקות שלמה שאין בה הרגשה חיצונית, והיא רק דבקות פנימית.

עבודת האדם בראש השנה

ובאמת, זוהי עיקר עבודת האדם בראש השנה, שהרי קודם בריאת העולם, לא היה שום מציאות בעולם מבלעדיו ית', ולאחר הבריאה נראה לעין, כביכול ישנה מציאות של העולם, ונמצא שמשעת הבריאה והלאה, עיקר אופני הדבקות בו יתברך, היא באופן המורגש, אבל קודם הבריאה, היה רק דבקות פנימית שאינה מורגשת, וזהו סוד עבודת האדם ברה"ק, לקשר את קודם הבריאה, אל אחר הבריאה, שאף עתה, שנראה לעיניים שיש מציאות של העולם, בכל זאת נזכה לבוא לדבקות עצמית ופנימית שאינה מורגשת, והיינו שגם לאחר הבריאה יתגלה שאין שום מציאות

מבלעדי הבורא ברוך הוא, וכלשון שאומרים בכל יום "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם".

ובאמת עיקר כח האמונה של איש ישראל, נובע מדבקות פנימית, שאינה מורגשת, שבפנימיות נפשו, הוא מכיר שגם המציאות של הבריאה, היא ממש כמו קודם הבריאה, וכן דבקותו בהשי"ת, היא כדבקותו עם עצם המציאות, שאין בה התפעלות חיצונית, אלא היא חיבור פנימי הבלתי מורגש בחוץ, ומשם כח האמונה, דווקא כשאנו מרגיש דבקות ואור, ואדרבה הוא שרוי בחושך וקטנות הדעת, שם דייקא מתגלה עומק פנימיות הנשמה, שהיא שייכת ומחוברת בקשר פנימי בל ינתק להקב"ה.

ונמצא שכל תכלית האדם היא לבוא לאמונה, וכל עסקו בתורה ומצוות, הוא כדי לזכות לדבקות פנימית, שהיא התקשרות לפנימיות הנשמה, שיודעת בבירור ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם", וכלשון רבי צדוק הכהן, בקונטרס ספר הזכרונות (מצווה ג'): "ודבר זה תכלית כל הבריאה שיהיו הנבראים כולם מכירים, שאינן דבר נפרד מן הבורא, וזהו תכלית כל התורה והמצוות כולם לזכך הלב להגיע לידיעה והשגה זו, דרך ראייה והתבוננות שכל פעולת אדם ומעשה אנוש ותחבולותיו, הכל כאשר לכל אין שום דבר נפרד ממנו ית'". ובספר דובר צדק (אחרי מות אות ד') כתב: "וידוע כי אמונה היא סוף כל דרגין, ונעוץ סופה בתחילתה, דדיקא עי"ז דבוק בראש כל דרגין".

עומק פנימיות תורתו של משה רבינו

והנה כל התורה והמצוות המצויים בידנו, ממשה רבינו עליו השלום, כולם הם להורות לנו דרכי העבודה והדבקות, ואמנם כל מצווה וכל פרט של התורה, יש בו ענין של דבקות מורגשת ולא רק דבקות פנימית, אכן פנימיות נשמת משה ועומק התורה, הוא ענין של דבקות פנימית, שבאה מתוך ביטול גמור להשי"ת, וזהו סוד נשמת משה רבינו ע"ה, ש"מן המים משיתיהו" וביארו בספרים, שעומק המכוון בזה הוא, שראשית הבריאה היתה "מים במים", וכנאמר בפר' בראשית: "ורוח אלהים מרחפת על פני המים", ונשמת משה היא גבוהה ומרוממת מיסוד המים, מאחר שנשמתו היא בסוד ההכרת הפנימית של קודם הבריאה.

וזהו סוד מה שמשנה רבינו ע"ה נקרא בזוה"ק "רעיא מהימנא", ופשטות הכוונה שהוא רועה נאמן לצאן עדת ישראל, אכן בספרים מבואר שהכוונה שהוא "רועה את האמונה", כלומר שעיקר השפעתו ופנימיות אור נשמתו הוא אור האמונה, וזהו משום ששורש האמונה, שהוא מתגלה ביותר דווקא במקום שאינו מאיר, נובע מדבקות עצמית ופנימית של קודם הבריאה.

דרך שבטי י-ה ושבט לוי בעבודת ה'

והנה י"ב שבטי י-ה, כל אחד מהם יש לו דרך מסוימת בעבודת ה', וכל השבטים דרכם המסוימת שייכת בעיקר למהלך הדבקות שיש בה הרגשה והתגלות חיצונית, אכן שבט לוי, הוא שבט מיוחד, השייך בפנימיות לדבקות הפנימית שאינה מורגשת, וזהו גם הטעם שאין להם חלק בנחלת הארץ, שחלק ונחלה בארץ שייך לבחינת אחר הבריאה, שישנה מציאות של עולם וארץ, אבל שבט לוי ששייך לקודם הבריאה, אין לו חלק ונחלה.

וזהו גם הטעם ששבט לוי, קיבלו ממשנה ספר תורה מיוחד, שמרומז בזה, ענין שקיבלו את פנימיות תכלית התורה, שהיא הדבקות הפנימית שאינה מורגשת.

וכשבאו ישראל למשה ואמרו, שאף להם ניתנה תורה מסיני ולא רק לבני לוי, ומדוע נתן ספר תורה רק לבני לוי, בזה רמזו למשה, שלמרות שכל השבטים עיקר ענינם הוא הדבקות המורגשת, בכל זאת משתוקקים הם לפנימיות העבודה, שהיא הדבקות הפנימית שאינה מורגשת, ובזה הבין משה שעמדו על דעתו.

וכמו שנתבאר שזו עבודת ר"ה וחודש תשרי, בזה יתבאר מה שבשמחת תורה שהוא הגמר והחיתום של עבודת ימי תשרי, משוררים אצל כלל ישראל "משה אמת ותורתו אמת", לומר שזהו מהות כל עובדת החודש, להגיע לפנימיות העבודה של תורת משה, שהיא לקשר את אחר הבריאה, אל ההכרה של קודם הבריאה, שהכל אחד ואין שום מציאות מבלעדיו ית'.

סוד תענוג עולם הבא

אמנם יש להדגיש, שכל תורף דברינו לייסד, שעיקר העבודה, היא דווקא השלמות שאינה מורגשת, אכן כל זה הוא רק מצד עבודתנו, אבל כיוון שזכה האדם

לבוא למדרגה הזו, אזי בא על שכרו, שזוכה להרגיש הדבקות, ולטעום את נועם המתקנות של הדבקות המורגשת, אך באופן שאינו מונע ומפריע את הדבקות הפנימית שאינה מורגשת, והוא ענין של שני הפכים בענין אחד, שיש לו הרגשה למרות שזו דבקות שאין בה הרגשה, הוא נהנה מעוצם הביטול אל השי"ת, וזהו סוד התענוג דעולם הבא, שהתענוג הוא מעצם הביטול התמידי להשי"ת.

סוד סדר מועדי תשרי

ויש לומר, שבזה חלוק ר"ה ויוה"כ, מיו"ט סוכות, שר"ה ויום הקדוש, הם מצד שלמות העבודה, שהיא הדבקות הפנימית שאינה מורגשת, ומאחר שזכינו לדרגה זו של ביטול, שוב אנו זוכין להארת יו"ט סוכות, שבה הקב"ה משפיע נועם ומתקנות של דבקות מורגשת, שכולה מיוסדת על הדבקות הפנימית, וכמו שנתבאר.

בשפת הקבלה

ובנוסח המקובלים, עבודה בדרגת ה"בינה", היא ענין דבקות מורגשת, ומצד "חכמה" היא דבקות שאינה מורגשת, והשכר על כך הוא בחינת "כתר", שהוא דבקות מורגשת, שנובעת מדבקות שאינה מורגשת.

לעובדא ולמעשה

כשהאדם עובד את השי"ת, ומשתדל בכל כוחו לעשות רצונו יתברך, ובכל זאת אינו זוכה להרגיש שום רגשי קודש בעבודתו, לבו סתום כאבן, אל לו ליפול בלבבו לאמר, "אני רחוק ממני יתברך", אלא אדרבה יתחזק בלבו שהוא יכול עכשיו לעלות למקום של דבקות שאינה מורגשת, דבקות מצד מהות הבריאה ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם", ובעומק אין עוד מלבדו ממש, והדבקות הזאת היא למעלה למעלה מכל דבקות המורגשת, ובסוף עוד יזכה האדם להתענג גם על הדבקות שאינה מורגשת, בסוד תענוג דלעת"ל הנושא הפכים!

המלך בשדה^ה

דעת רש"י בברכת המצוות על תרומות ומעשרות

תנן בסוף מסכת מעשר שני על הפסוק של וידוי מעשר: "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי", "ולא שכחתי - לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו", ובר"ש: "שמברכין בא"י אמ"ה אקב"ו להפריש תרומה, וכן להפריש מעשר ראשון, להפריש מעשר שני, וכן עני, ולתרומת מעשר, ולפדיון מעשר שני, ולחלה, על כולם מברכין", ומבואר, שברכת המצוות על הפרשת תרומות ומעשרות היא מדאורייתא, וכתב בתוספות יו"ט, שהחוב מדאורייתא, הוא החובה לברך ולהזכיר שבח לשמו ית', אבל עצם הנוסח אינו אלא מדרבנן.

אמנם מסוגית הגמרא דברכות (מ:) לא משמע הכי, דהכי איתא התם: "גופא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, ורבי יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, אמר אביי כוותיה דרב מסתברא, דתניא לא עברתי ממצותיך, ולא שכחתי לא עברתי מלברכך, ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו, ואילו מלכות לא קתני, ור' יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו", ומשמע שנוסח הברכה נמי מדאורייתא, דאם הוא רק דרבנן, מה קשיא עליה דרבי יוחנן: "ואילו מלכות לא קתני", והרי בוודאי מן התורה אי"צ להזכיר מלכות, שאין הנוסח מן התורה כלל ועיקר, אלא משמע שהנוסח הוא גם מן התורה, והוסיפו חכמים להשתמש במטבע לשון זה, גם בשאר הברכות.

ה. נאמר בשל"ס פרשת כי תבוא תשפ"ד.

ונראה שזו כוונת רש"י בברכות שם: "מלברכך, ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר", דהיינו שנוסח הברכה גם הוא מן התורה, ויש לומר נמי שזו כוונת רש"י בפירושו על התורה: "ולא שכחתי, מלברכך על הפרשת מעשרות", ועיין בשפתי חכמים, שפירש שכוונת רש"י היא, "מלברכך בשעת הפרשת מעשרות", אך לפי הנ"ל י"ל שכוונתו לרמז לנוסח הברכה המסיימת: "על הפרשת מעשרות".^ו

ובזה יש לבאר, טעם שסידר רבי את מסכת ברכות בתחילת סדר זרעים, מאחר ששורש ענין ונוסח הברכה עיקרה נאמר במצוות הפרשת תרומות ומעשרות.

פנימיות הענין

ולבאר פנימיות הדברים, את השייכות של נוסח הברכה הכללית למצוות הפרשת תרומות ומעשרות, נקדים דברי בעל "אוצר החיים", במצוות הפרשת תרו"מ (שצ"ה), שסוד המצווה הוא העלאת שכינתא מגלותא, שבהפרשה של המעשר והתרומה, מתוך הטבל, מבררים את הניצוץ הקדוש, שהוא השכינה הק' מבררים אותה מגלותה ועירובה בין הקליפות, ומגלים קדושתה וטהרתה.^ז

והנה מבואר בכתבי האריז"ל, ונתבאר בפרטיות ב"מטבע ברכה" להרש"ש, שסוד הברכה ונוסחתה, הוא ענין המשכת האור והמוחין מלמעלה למטה [שכל ברכה היא בחינת ל"ם דצלם, ועצם מעשה המצווה, הוא בחינת צ' דצלם, והוא סדר מלמעלה למטה], משא"כ "תפלה" היא באופן כללי עליה מלמטה למעלה.

ולכאורה לפי הנ"ל צריך עיון השייכות של הברכה למצוות ההפרשה, שבדבריו מבואר שענין הברכה הוא המשכה מלמעלה למטה, וענין המצווה הוא מלמטה למעלה.

ו. אלא שיש להעיר שבברכות כתב רש"י שנוסח הברכה הוא, "להפריש תרומה ומעשר", וכאן כתב "על הפרשת מעשרות" ואולי יש חילוק בין אם מפריש רק מעשרות, לבין אם מפריש שנים יחד, שאז מברך על הפרשת תרומות ומעשרות.

ז. וכמו שהבאנו חלק מלשונו במאמר "מצוות וידוי מעשר ויסוד דרך החסידות".

השפעת אור אין סוף לשכינה כשהיא בגלות

אמנם באמת, אדרבה היא הנותנת, מאחר שהשכינה נמצאת בעומק הקליפות, לכן יש להמשיך לה תחילה אור מלמעלה מרום המעלות עד למקומה למטה, ובה יש לה כח לעלות מלמטה למעלה, על דרך דאיתא בזה"ק הקודש (יתרו טו): "בסטרא אחרא אית נהירא דקיק חד דנהיר סחרניה כמה דאת אמר ונגה לו סביב וכו', דלית ס"א דלית ביה נהירו דקיק זעיר מסטרא דקדושה", וב'נתיב מצוותיך' (אמונה ב' ב') מבאר הענין: "אין שום הארה מועטת או מרובה או פעולה קטנה או גדולה, שלא תהיה מהארת אין סוף המתפשטת מלמעלה עד סוף כל המדרגות, ואין שום תנועה קטנה או גדולה שלא תהיה מהארת אין סוף לכל נמצא, וכל חיות הנמצאים טהורים וטמאים, אינו אלא מאתו ית' והוא מאיר בהם לכל אחד לפי כחו וזכותו, אפילו בתוך הקליפות ששם החשך הגדול, אית שם נהירו דקיק מאור אין סוף אלא לדגבי חייבא אשתני ואסתתר", וכוונתו למה שכתוב בתיקוני זהר (תקון כ"ו): "לגבי חייבא אשתני קודשא בריך הוא ואסתתר מינייהו, הדא הוא דכתיב אסתירה פני מהם אראה מה אחריתם, ואמאי, בגין כי דור תהפוכות המה בנים אל אמון בס".

ונמצא שיש אור דקיק של שפע, היורד אפילו לתוך עומק הקליפה, לצורך ניצוצי הקדושה וענפי השכינה השקועים שם, והשפע בא באופן נסתר שהקליפה אינה מבחינה בכך, בסוד השעיר לעזאזל.

ומבואר עוד בספרים, שאותו השפע אינו רק להחיותם במקומם, אלא אף נותן להם את הכח לעלות ולהתברר מבין הקליפות, והוא ענין בת קול היוצאת בכל יום מהר חורב, ומכרזת "שובו בנים שובבי"ם", וידועים דברי הבעש"ט הק', שכל הרהורי תשובה שיש לרשעי ישראל, מקורם בבת קול זו, ועומק הדברים הוא, שזהו אותו השפע היורד מלמעלה לתוך עומק הקליפות, להחיות ולעורר את ניצוצי השכינה שנפלו לשם, והשפע הזה נותן להם את הכח לעלות ולהתברר.

וזהו ענין ירידת הצדיקים למדרגות המון העם, כדי להשפיע להם כח וקדושה, כדי שיתעוררו ויתבררו ויעלו מתוך הגשמיות, וכדברי הרה"ק בעל נועם אלימלך (פרשת ויחי ד"ה או יאמר ויחי וכו' דאיתא בגמ'): "משל לשפחה שאיבדה קיתון של חרס בתוך הבאר, ואח"כ הלכה בת מלך והפילה קיתון של זהב בתוך אותו באר, שמחה אותה שפחה, כן הוא המשל כאן, שהעולם אינם יכולים להגביה עצמם לעבודתו, ולכן הקב"ה ברחמיו שולח איזה חטא להצדיק כדי שיבוא גם הוא בקטנות. ואחר שהצדיק יתגבר

להעלות את עצמו לקדושתו, יגביה גם את כל העולם עמו. וזהו פירוש הגמרא "רבי עקיבא כשהיה מתפלל בציבור היה מקצר ועולה" ר"ל שהיה מקטין את עצמו אל הקטנות והחזיק עצמו שהוא מקצר בעבודת ה', ועולה אח"כ ומגביה את העולם עמו, "וכשהתפלל ביחיד" ר"ל כשהיה במדרגה גדולה באחדות העליון, "אדם מניחו בזוית זו" ר"ל שהעולם היו סבורים שהוא בעולם הזה, "ומצאו בזוית אחרת" שעמד בעולמות העליונים".

ובפר' שמות כתב: "ואלה שמות בני ישראל, ר"ל הצדיקים הקדושים אשר בשם ישראל מכוונים שהיא מדרגה גדולה, "הבאים מצרימה", פירוש מאחר שהם במדרגה גדולה מהיכן בא להם זאת שנופלים לפעמים ממדרגה ובאים אל מצרים, ואמר הכתוב "את יעקב" פירוש בשביל יעקב דהיינו פשוטי העם הנקראים בשם יעקב, בעבורם ההכרח שיפול ממדרגתו שיהא לו שייכות וחיבור עם פשוטי העם כדי להעלותם אל הקדושה".

חודש אלול וענין ח"י אלול הולדת הבעש"ט ובעל התניא

וזה היה פנימיות ענין נסיעתם של הבעש"ט ותלמידיו, שהיו מרבים לנסוע ולבוא למקומות יישוב בני ישראל, ופנימיות הכוונה היתה להשפיע שפע באופן נסתר ונעלם, לעמקי הקליפה להחיות את נצוצי השכינה ועל ידי זה להעלותה מגלותה.

וזה ענין חודש אלול, ש"המלך בשדה", ומאיר הארה לכל מאן דבעי, וזהו שכדי להעלות ולהשלים בניין השכינה בחודש תשרי, צריך הכנה של הארה שיורדת ומוגעת למקום השפל והנמוך, כדי ליתן שפע וכח לעלות ולשוב אליו יתברך.

ולכאורה היה ראוי יותר לשנות את עומר ושני הלחם, ורק אחר כך לשנות ביכורים, שהרי עומר ושתי הלחם שייכי אהדדי, שהם באים להתיר איסור חדש, ולמה הפסיק ביניהם בביכורים.

פנימיות ענין קרבן עומר ושתי הלחם כנגד קרבן הביכורים

והנה ידוע בכתבי האריז"ל שכל המוחין והאורות שזכו ישראל לקבל בליל הפסח, וביום א' דפסח, היה מאתערוטא דלעילא לבד, וכמתנה לזמן מוגבל, שבכח זה יכלו לצאת מתוקף הקליפה והאחיזה של מצריים בנשמות ישראל, ומיד בסוף יו"ט ראשון ניטלו מהם כל המדרגות, וכל ימי הספירה, העבודה היא לזכות לכל המוחין שקיבלו לפי שעה במתנה, בדרך קניין ועבודה באתערוטא דלתתא, ללכת מדרגא לדרגא, עדי יזכו, לפנים בפנים דיבר ה' עמכם, בחג השבועות.

ונמצינו למדים שקרבן עומר ושתי הלחם השייכים לימי העומר ולעבודה הנ"ל, ענינם הוא מדרגות שזוכים להם בדרך עבודה, ואתערוטא דלתתא.

והנה מצוות הבאת הביכורים, ומקרא ביכורים, ענינם מיוסד, על ההודאה של איש הישראלי, שחלקו בארץ הקדושה, וכל תנובת השדה וברכת הארץ, הכל כאשר לכל, מתנת שמים היא, ולמרות שהוא מתאמץ ויגע בעיבוד אדמותיו, בכל זאת הוא מכיר שאין זה מכוחו, ורק הוא יתברך הוא "הנותן לך כח לעשות חיל", וזהו המשמעות של מצוות הביכורים, לומר כי ממך הכל, ולא בכוחו יגבר איש.

ובאמת, בענינים גשמיים, ככל שהאדם מכיר ויודע שרק בידו ית' להוריש ולהעשיר, ואין פעולותו ומעשיו אלא רק גזירת ההשתדלות, כך היא חובת השתדלותו, המרבה לבטוח, ממעט בפעולות השתדלות, והחלש בבטחונו, עליו להרבות בפעולות ומעשים.

אמנם אין כן פני הדברים, כשאנו באים לדון על ענינים רוחניים, שבהם צריך להתאמץ בכל כוחו, ולעשות ככל יכלתו, לעשות רצון קונו, ועם כל זה בפנימיות לבו צריך לידע ולהאמין, שכל השגתו וכל הצלחתו בעבודתו ית', אין זה לפי מעשיו כלל ועיקר, וזהו רק מתנת שמים. והוא ענין של נשיאת שני הפכים, שמחד יש בו ביטול להשי"ת, שיודע שלפי מעשיו אינו ראוי לשום דרגא והשגה, כסוד מצוות הבאת ביכורים, ומאידך יש בו אחריות להשתדל ולפעול ככל יכלתו, ובחינה זו רמוזה בקרבנות עומר ושתי הלחם.

סוד מעלת ארץ ישראל

שלוש מצוות המגלות את מעלת ארץ ישראל

שנינו במסכת כלים (פ"א מ"ו): "עשר קדושות הן, א"י מקודשת מכל ארצות, ומה היא קדושתה שמביאים ממנה עומר וביכורים ושתי הלחם", ודברי המשנה צריכים ביאור, שהרי יש הרבה מצוות שנוהגות בארץ ישראל, ואמאי נקטה המשנה ג' מצוות אלו דווקא.

ועיין במפרשים שביארו, שכוונת המשנה להדגיש את מעלת ארץ ישראל אף בדברים שלכאורה שייכים גם בחו"ל, שאינם תלויים בארץ דווקא, ובכל זאת נוהגים רק בארץ ישראל, וס"ל להאי תנא שאיסור חדש נוהג אף בחו"ל, ונמצא שקרבן העומר, ושתי הלחם, שענינם להתיר חדש במדינה ובמקדש, היו ראויים לבוא אף מתבואת חוץ לארץ, ולמרות זאת אינם נוהגים אלא בארץ, ובזה מתגלה שישנה מעלה עצמית בארץ ישראל מלבד מה שדווקא בה, נוהגים מצוות התלויות בארץ, וכן מצוות ביכורים, ס"ל להאי תנא, שאף מקומות בחו"ל שנוהג בהם תרומות ומעשרות, כמו כיבוש רבים, אעפ"כ אין נוהג שם מצוות ביכורים.

ונמצא, שדווקא שלוש מצוות אלו, מגלים את מעלתה העצמית של ארץ ישראל, מלבד דינים התלויים בארץ הנהוגים בה.

ועתה נבוא לבאר את פנימיות מעלת ארץ ישראל, שמתגלית במצוות אלו, דהנה יש לדקדק בלשון המשנה, על הסדר שנקטה "עומר ביכורים ושתי הלחם",

יחוד בין העומר ושתי הלחם למצוות ביכורים

וזהו הייחוד שיש בין מצוות ביכורים, לבין עומר ושתי הלחם, שעומר ושתי הלחם ענינם ההשתדלות בעבודת ה', ולכן שנה התנא מצוות ביכורים, בין קרבן העומר לשתי הלחם, לרמז על הייחוד ביניהם, שיש גם את ענין ההשתדלות המרומז בעומר ושתי הלחם, וגם את ענין הביטחון והידיעה שכל הדרגות שזכינו להם הכל הם רק מתנת חנים, המרומז במצוות הביכורים.

משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

וייחוד של ההשתדלות יחד עם הכרה של ביטול, הוא ענין הסוד של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, שמשיח בן יוסף ענינו השתדלות, ומשיח בן דוד ענינו ביטול והכרה שהכל מאיתו ית', והיכולת לייחד שתי בחינות אלו, ולהיות כנושא שני הפכים, זהו מכח קדושת ארץ ישראל, שמחד יש בה את כח משיח בן יוסף, בחינת יהושע [שהוא משבט אפרים-יוסף] שהכניסנו לארץ ישראל, ומאידך, עיקר המלכות בארץ ישראל היא של בית דוד, והיינו שבארץ ישראל יש ייחוד וחיבור של בחינות אלו, שמחד יש להתאמץ לעשות ולהשתדל לזכות לה, ומאידך בארץ ישראל מאיר אור גדול של אמונה, לידע ולהתוודע שהכל נעשה רק ברצונו לבד, וכמאמר הכתוב: "תמיד עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה".

ובזה יתבאר שפיר, מה שנקטה המשנה מצוות אלו דווקא, כדי ללמד על מעלת ארץ ישראל.

לעובדא ולמעשה

כשניגשים לעבודת השי"ת, עלינו לשנן לעצמנו, שמצד אחד אנו מחויבים לפעול בכל כוחנו לעבוד את השי"ת, בכל לבבנו נפשנו ומאודנו, אבל מאידך אנו צריכים לשנן לעצמנו שכל מדרגה שאנו מגיעים אליה, אינה מכח מעשינו כלל וכלל, והוא מתנה גמורה מהרבש"ע, אבל אסור שהידיעה הזאת תחליש את מעשינו!

מצוות וידוי מעשר ויסוד תורת החסידות^ט

המשנה במעשר שני - נוסח וידוי מעשר

בסוף מסכת מעשר שני, מפרשת המשנה את נוסח הוידוי מעשר המבואר בתורה, וז"ל בקיצור:

ככל מצותך אשר צויתני - הא אם הקדים מע"ש לראשון אינו יכול להתודות.

לא עברתי ממצותיך - לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש, ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש.

ולא שכחתי - לא שכחתי מלברךך ומלהזכיר את שמך.

לא אכלתי באוני ממנו - הא אם אכלו באנינה אינו יכול להתודות.

ולא בערתי ממנו בטמא - הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות.

ולא נתתי ממנו למת - לא לקחתי ממנו ארון ותכריכים.

שמעתי בקול ה' אלקי - הבאתיו לבית הבחירה.

עשיתי ככל אשר צויתני - שמחתי ושימחתי בו.

ט. נאמר בשבת קודש פרשת כי תבוא תשפ"ד לפני מנחה.

וברמב"ם בסוף הלכות מעשר שני, מביא את דברי המשנה: "וצריך להפריש המתנות על הסדר ואח"כ יתודה שנאמר, "ככל מצותך אשר צויתני" - הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות וכו', "לא עברתי ממצותיך" - שלא הפריש ממין על שאינו מינו ולא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, "ולא שכחתי" - שלא שכח מלברכו ומלהזכיר שמו עליו, "לא אכלתי באוני ממנו" - הא אם אכלו באינו אינו מתודה, "ולא בערתי ממנו בטמא" - הא אם הפרישו בטומאה אינו מתודה, "ולא נתתי ממנו למת", שלא לקח ממנו ארון ותכריכין ולא נתנו לאוננים אחרים, "שמעתי בקול יי' אלהי" - שהביאו לבית הבחירה, "עשיתי ככל אשר צויתני" - ששמח ושימח בו שנאמר ושמחת בכל הטוב".

והמשנה שם, מוסיפה לבאר את תוכן התפילה שמתפלל המתודה: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים - עשינו מה שגזרת עלינו, אף אתה עשה מה שהבטחתנו, וברך את עמך את ישראל - בבנים ובנות, ואת האדמה אשר נתת לנו - בטל ובמטר ובולדות בהמה, כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש - כדי לתן טעם בפירות".

הערה בדברי הרמב"ם

ועיין ברדב"ז שתמה, מדוע השמיט הרמב"ם, את דברי המשנה בביאור נוסח התפילה שאחר הווידוי, כמו שהביא את ביאור דברי הווידוי, שכתב שם הרמב"ם בהמשך: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים עד כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש, זו בקשה שיתן טעם בפירות" והיה מקום לומר, שלא הביא הרמב"ם אלא דברים הנוגעים להלכה, ובנוסח הווידוי יש כמה פרטי דינים, ולכן הביאו, משא"כ נוסח התפילה שאחריה, אינו נוגע להלכה, ולכן לא הביא הרמב"ם את דברי המשנה בזה, אכן, עדיין אינו מיושב, שהרי הרמב"ם הביא חלק אחד מדברי המשנה, שזו בקשה שיתן טעם בפירות, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, אמאי השמיט הרמב"ם את שאר דברי התנא.

עוד יש להעיר בלשון המשנה: "ארץ זבת חלב ודבש - כדי שתתן טעם בפירות", אמאי נקט לשון "כדי שתתן" לכאורה היה לו לשנות כך: "ארץ זבת חלב ודבש - בטעם פירות", כמו ששנה בשאר נוסח התפילה בלשון הזו.

זמן מצוות ביעור תרו"מ - ביו"ט פסח

והנה נאמר בתורה בפר' ראה (פרק י"ג כ"ח-כ"ט): "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך, ובא הלוי וכו' והגר והיתום והאלמנה וכו' ואכלו ושבעו", ופירש רש"י שם: "בא ולמד שאם השהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושניה לשמיטה, שיבערם מן הבית בשלישית".

וזמן הביעור בתוך השנה השלישית, מבואר בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ג): "יכול פעם אחת בשבוע את חייב להוציא את המעשרות ולהוציא מעשר עני ת"ל מקצה שלש שנים - אחת לשלש שנים ולא אחת לשבע אלא בשלישית ובשביעית שני פעמים בשבוע.

יכול כיוון בר"ה את חייב לבער את המעשרות ולהוציא מעשר עני [כלומר, יכול שחובת ביעור היא בר"ה של שנה שלישית ושביעית], ת"ל מקצה שלש שנים, אין מקצה אלא בסוף שנה, אי בסוף שנה יכול בראשה של רביעית את חייב לבער את המעשרות ולהוציא מעשר עני, ת"ל כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך [בשנה השלישית שנת המעשר, הרי שכליון וביעור מעשרות היינו אף המעשרות של שנה השלישית, ויש שלא חנטו ונגמרו עד לאחר חשון וכסלו של שנה רביעית], אי כשתכלה לעשר את כל הפירות יכול אפילו בחנוכה, נאמר כאן מקצה ונאמר להלן [במצוות הקהל] מקצה שבע שנים במועד שנת השמיטה בחד הסוכות, מה מקץ שנאמר להלן במועד אף כאן במועד, אי מה "מקץ" שנאמר להלן בחג הסוכות אף כאן בחג הסוכות, ת"ל כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך [ואין כל הפירות נגמרים בסוכות], אימתי הוא מכלה לעשר את כל הפירות בפסח של רביעית".

והכי תנן במסכת מעשר שני (פ"ה מ"ו): "ערב יו"ט ראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור וכו'", ונמצא "שמקצה שלוש שנים" שילפינן שהוא במועד, הכוונה שחייב הביעור הוא קודם שנכנס המועד.

מצוות וידוי מעשר

ובמשנה שם משנה י' מבואר [לגירסת רש"י עה"ת ועוד ראשונים'] שזמן הווידוי: "במנחה ביו"ט הראשון", וביאור הדבר, מאחר וזמן הווידוי הוא לאחר הביעור,

י. עי' תוס' ר"ד נדרים פ"א ס"ב.

והווידי צריך להיות ביום, כדתנן במגילה בסוף פ"א, ממילא א"א להתוודות בליל יו"ט, והטעם שממתינין למנחה, ולא מתוודים מיד בבוקר, י"ל שהרי מבואר בירושלמי שבדיעבד, זמן הביעור הוא עד מוצאי יו"ט ראשון, ולכן קבעו את זמן הווידי לקראת סוף יו"ט ראשון של חג.

דעת הרמב"ם בזמן הביעור והווידי

אמנם הרמב"ם גירסא אחרת הייתה לו במשנה שם, שהרי כתב בהלכות מעשר שני (פי"א ה"ז): "אינו מתודה עד שלא ישאר אצלו אחת מן המתנות, שכן הוא אומר בווידי בערתי הקדש מן הבית וערב יום טוב האחרון היה הביעור ולמחר מתודין", ובענין זמן הווידי כתב לעיל מיניה (ה"ג): "אימתי מתודין, במנחה ביו"ט האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית", וכך היא גירסת הרמב"ם במשניות א'.

ונמצא שנחלקו הראשונים בזמן הביעור, דלרש"י ודעימיה, זמנה ביו"ט ראשון של פסח, ולהרמב"ם ביו"ט אחרון.

מחלוקת הראשונים במקור דברי הירושלמי

והנה הירושלמי פשיטא ליה, שהכתוב "כי תכלה לעשר" הנאמר בווידי מעשר, פירושו הוא זמן הביעור, אמנם נראה שנחלקו רש"י והרמב"ם מנא ידעינן שקאי על הביעור, וברש"י על הפסוק: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית", פירש: "כשתגמור להפריש מעשרות של שנה השלישי, קבע זמן הביעור והווידי בערב הפסח של שנה הרביעית", והיינו שלדעת רש"י, קיבלו חז"ל, שמה שנאמר בשנה השלישית, הכוונה לזמן הביעור, המבואר בפר' ראה, "מקצה שלוש שנים וגו'", ונמצא שלדברי רש"י, השייכות בין הביעור לווידי, הוא רק בזמן החיוב, שאחר זמן הביעור אז הוא זמן הווידי.

אמנם מדברי הרמב"ם בהלכות מע"ש (פי"א ה"ב) שכתב: "ואין מתוודין וידי אלא אחר שנה שמפרישין בה מעשר עני, שנאמר כי תכלה לעשר וכו', ואמרת לפני ה' אלוך ביערתי הקדש מן הבית", ולא הדגיש את תיבות "בשנה השלישית", משמע

ששייכות מצוות ווידי למצוות הביעור, אינה רק שזמנם שווה, "בשנה השלישית", אלא שהווידי שייך בעצם למצוות הביעור, ומה שאומר "ביערתי הקודש מן הבית", הכוונה שקיים את חובת הביעור.

מחלוקת הראשונים ביסוד מצוות ביעור - דעת רש"י

והנה ב'מנחת חינוך' (מצווה תר"ז) תמה: "ואיני מבין מדוע לא מנו הרמב"ם וסייעתו, מוני המצוות מצוות ביעור עשה בפני עצמה כי היא מצות עשה ואינו תלוי בשום דבר", ועיין ב'חזון איש' (דמאי ב' ג') שכתב שאין זו מצווה בפני עצמה, אלא זהו פרט מזיני תרומות ומעשרות שלא לאחר מלקיימם לאחר זמן הביעור, ולפי זה בוודאי אין מקום לומר שהווידי הוא חלק ממצוות הביעור, שהרי אין בכלל מצווה של ביעור, והפסוק "ביערתי הקודש מן הבית", אין הכוונה לחובת הביעור, אלא לקיום מצוות הפרשת תרומות ומעשרות, וממילא השייכות של הווידי לביעור, אינו אלא שזמן הווידי הוא לאחר הביעור, אבל מהות הווידי אינו על קיום מצוות הביעור, אלא על קיום מצוות הפרשת תרו"מ.

ובזה יתבאר נמי, מדוע זמן הביעור הוא בערב יו"ט ראשון, שכיוון שחובת ביעור אינו אלא זמן של גמר הפרשת תרומות ומעשרות, ממילא כשקבעה התורה זמן "מקצה שלוש שנים" שזהו פסח של שנה הרביעית, הסברא נותנת שזהו סוף זמן ההפרשה, שהרי זהו גבול לחובת ההפרשה, ואין סברא שחלק מהיו"ט הוא בתוך הזמן וחלקו לאחר הזמן.

דעת הרמב"ם במצוות הביעור והווידי

וכל זה הוא בדעת רש"י, אך בדעת הרמב"ם, שדייקנו שהווידי קאי על קיום מצוות הביעור, משמע שזמן הביעור אינו רק זמן לגמור מצוות הפרשת תרומות ומעשרות, אלא היא מצווה עצמית של ביעור המעשרות מהבית, ומהאי טעמא ס"ל שווידי המעשר שייך על חובת הביעור.

ובזה יש לבאר נמי דעת הרמב"ם שזמן הביעור הוא ביו"ט אחרון, מאחר ואינו רק גבול וזמן לסיום זמן ההפרשה אלא היא מצווה עצמית, ממילא יש לומר שכל

היו"ט זמנו הוא, אלא שקבעו חכמים זמן הביעור בערב יו"ט האחרון, וזמן הוידוי הוא במנחה של יו"ט אחרון².

סוד מצוות הפרשת ונתינת תרו"מ

ובביאור פנימיות מחלוקת הראשונים, נקדים ונבאר, מדוע נקרא הנוסח שאומר **"עשיתי ככל אשר ציוותיני"** וגו', בשם וידוי מעשר, ויובן על פי דברי ה'אוצר החיים', במצוות הפרשת תרומות ומעשרות (מצווה שצ"ו), שסוד מצוות תרומות ומעשרות, הוא להעלות השכינה מגלותה ולבררה מעמקי הקליפות, ומביא מהתולדות בשם הבעש"ט: **"כי העושה מצווה גדולה בהארה נפלאה או למוד תורה הרבה בדבקות נפלא והתפלל בכונה, לא יכנס בלבו שום התפארות שהוא עשה זאת כי אם מלכות שנקראת אני היא עשאה זאת, ובאם לאו, גורם ח"ו שנסתלק יו"ד מן אני, ונשאר אן, לאן אתה הולך דעל ידי אמונה באמת, מקשר מלכות הנקראת אני אל המחשבה הנקראת אין, ועל ידי זה מבטלין לכל גזירות רעות"**.

שתי דרגות בהעלאה המלכות

וביאור עומק הענין, שסדר העלאת המלכות מבין הקליפות הוא בב' שלבים, האחד הוא להעלותה מבין הקליפות ולבנותה, עד שגדלה וראויה לייחוד עם ז"א, ושלב השני היותר פנימי הוא, שתעלה למקור מחצבתה בשרש הכתר שלמעלה מז"א, בסוד אשת חיל עטרת בעלה, והנה השלב הראשון הוא סוד עבודת משיח בן יוסף, כדי להעלותה כדי שתהיה ראויה להתייחד עם בעלה, והשלב השני הוא מסוד משיח בן דוד בבחינת, **"אבן מאסו הבונים הייתה לראש פינה"**.

ובדרך עבודה, השלב הראשון הוא התחזקות בקיום המצוות בהידורים בכל פרטיהם ודקדוקיהם וכו', ובזה מעלים את המלכות ובונים אותה בהודה והדרה, וזה סוד בניין המלכות, בחינת **"אני"** שפירשו הכח לקיים את כל מצוות התורה, ולהיות בדרגת צדיק, והשלב השני הוא, לקשר הכל בשרשה בכתר עליון, שהוא ענין

²ב. ואף לדעת הרמב"ם שיש מצווה מיוחדת של ביעור, פשוט שאין חובה לדחות את הביעור עד לשנה השלישית, אלא כשמגיע המועד, והוא הפריש מעשרותיו כדין ממילא מקיים את מצוות הביעור.

התאחדות בשורש, ולהגיע לביטול והכרה של **"אין"**, בסוד **"כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל"**.

ביאור דעות הראשונים על פי פנימיות

ובזה יש לבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל, שרש"י שהוא מארצות אשכנז, הוא בסוד משיח בן יוסף, שהוא בחינת עצם קיום התורה בכל פרטיה ודקדוקיה, שהוא ענין העלאת המלכות ובניינה, עד שתהא ראויה לזיווג עם ז"א, ולדעתו, יסוד מצוות ביעור מעשרות הוא רק גבול ושיעור במצוות הפרשת תרומות ומעשרות, והוידוי הוא מצווה להודיע שקיים המצווה כדינה.

אבל הרמב"ם ששרשו בסוד משיח בן דוד, שמהותו כענין מה שנתבאר בשלב השני, שהוא התקשרות המלכות לכתר עליון שלמעלה מז"א, והוא ע"י ביטול והיינו שכל **"הדרגות"** ש"קנה", וכל בניין המלכות, הכל מאתו יתברך, וכשלעצמו אין לו כלום משלו.

וזהו סוד מצוות ביעור המעשר לדעת הרמב"ם, לפנות עצמו וביתו מכל מדרגותיהם, ומכל זכויותיהם, ולהכיר שהכל זכו במתנת חינו מאתו יתברך, ולכן לדעת הרמב"ם מצוות הביעור, נחשבת כמצווה בפני עצמה, מאחר שחובת הביעור היא, לפנות עצמו מהתרומות ומעשרות, שמרמז על הדרגות וההשגות בעבודת ה', ובזה משיג את השורש העליון של הכתר שהוא למעלה מכל המדרגות וההשגות, והיא בחינה של עצמיות אלוקות כפי שנתבאר כבר בארוכה בכמה מקומות.

ובזה יתבאר אמאי נקרא לשון **"וידוי"**, והענין כי הוא מלשון מודה על האמת, כאומר כל מה שזכיתי לקיים את מצוות התורה, אין זה מכוחי, אלא הכל מאתו יתברך.

ועל פי זה יתיישב מדוע הביא הרמב"ם את דברי המשנה: **"כדי לתת טעם בפירות"**, שאין זה רק פירוש הפסוק: **"כאשר נשבע לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש"**, אלא היא הגדרה של מצוות הוידוי וחובת הביעור, שמטרתה להגיע ל**"טעם"** פירות, והענין, שידוע בספרים ש**"טעם"** שייך לספירת ה**"כתר"**, שהיא עצם אלוקות, שאין יכולת לבאר את מהותה, אלא ע"י בחינה של **"טעם"**, מאחר שהיא למעלה מכל תפיסה, וענין מצוות הביעור והוידוי, הוא לזכות לבחינת **"טעם"**, דהיינו להשיג במקצת את בחינת ה**"כתר"**, ע"י הכרתו שאחר כל יגיעתו וטרחתו בעבודת ה' ובקיום מצוותיו,

עדיין הוא אין ואפס, ולית ליה מגרמיה כלום, וכל חשקו וחפצו להיכלל ולהידבק בעצמותו ית'.

אחרון של פסח - סעודת הבעש"ט

והנה זמן הווידוי לדעת הרמב"ם, הוא במנחה של אחרון של פסח, והוא זמן "סעודת הבעש"ט" ו"סעודת משיח", שדרך זו בעבודת ה', להגיע לבחינת עצמיות אלוקות, ובחינה של "אין עוד מלבדו" ו"הוא הנותן לך כח לעשות חיל" היא דרכו של הבעש"ט זי"ע, והוא נמשך מבחינת משיח בן דוד, וזה שייך לאחרון של פסח, שהוא זמן קריעת ים סוף, שהוא בסוד הביטול הנ"ל, בבחינת "התייצבו וראו את ישועת ה'", לראות בכל דבר את יד השם, וזהו ענין סעודת הבעש"ט שעושים כהודאה על נס הצלתו של הבעש"ט, ועל חזרתו מנסיעתו לארץ ישראל לגלות ארץ העמים, לומר שאף צדיקים גדולים בדרגת הבעש"ט זי"ע, לולא הסיוע מלעיל לא יוכלו להשלים פעולתם, וזה גופא עליית המלכות לשורשה בספירת הכתר וכמו שנתבאר, ובזה נמתקין כל הדינים בב"א.

לעובדא ולמעשה

ישנן שתי בחינות בעבודת ה', האחת היא בבחינת משיח בן יוסף, שמשם ההצלחה בעבודה ובקיום המצוות בכל פרטיהן ודקדוקיהן. למעלה מזה בחינת משיח בן דוד, שהיא בחינת הביטול וההכנעה והוא בסוד הכתר. וכל אחד צריך לאחוז בשני העבודות, מחד להתאמץ לקיים כל חלקי התורה בשלמות, ומאידך לבטל עצמו וכל מהותו כדי להיכלל בשורש העליון הכתר.

פרשת נצבים וילך

התשובה בראש השנה - נעוץ סופן בתחילתן*

רמז לר"ה בתחילת הפרשה

איתא בזוה"ק שכל מקום שנאמר "היום" מרמז לראש השנה, וכן הפסוק בפרשתן: "אתם נצבים היום" וגו', הוא רמז לר"ה, ויש לבאר שייכות פסוק זה לעבודת ראש השנה.

וכן יש לבאר את עניין שראש השנה, הוא ראשון לעשרת ימי תשובה, ולכאורה בר"ה גופיה אין כ"כ רמז לעבודת התשובה.

הערות בדברי הרמב"ם

והנה כתב הרמב"ם בסוף פ"ז מהלכות תשובה: "וחטא גמור הוא לומר לבעל תשובה, זכור מעשיך הראשונים, או להזכירך לפניו כדי לביישו, או להזכיר דברים וענינים הדומין להם כדי להזכירו מה עשה, הכל אסור ומוזהר עליו בכלל הונית דברים, שהזהירה תורה עליה שנאמר ולא תונו איש את עמיתו", ויש להעיר אמאי הביא הרמב"ם דין הונאת דברים כאן, והרי כבר כתבו באריכות במקומו בהלכות שכירות, ולמה חזר ושנאו כאן בדיני התשובה ובעל התשובה.

א. נאמר בשבת קודש פרשת נצבים-וילך תשפ"ד לפני מוסף.

וכן יש לבאר מה שהוסיף כאן וכתב ש"חטא גמור הוא", גם יש לבאר את הלשון שנקט "חטא" בוי"ו מוסיף על ענין ראשון, והוא כהמשך למה שהרמב"ם כתב לפני כן: "בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענוים ביותר, אם חרפו אותן הכסילים במעשיהם הראשונים, ואמרו להן אמש היית עושה כך וכך ואמש היית אומר כך וכך, אל ירגישו להן אלא שומעין ושומחים ויודעין שזו זכות להם, שכל זמן שהם בושים ממעשיהם שעברו ונכלמים מהן זכותם מרובה ומעלתם מתגדלת", ולכאורה אם בעל התשובה שמח בביזיונו, אמאי יש חטא גמור כ"כ להזכיר לו עוונות ראשונים.

בעל תשובה וסוד מרכבה לשכינה

ונראה לבאר הדברים, על פי מה שכתב הרמב"ם לעיל מיניה: "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלהי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם, צועק ואינו נענה, שנאמר כי תרבו תפלה וגו', ועושה מצות וטורפין אותן בפניו, שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, מי גם בכם ויסגר דלתים וגו', והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלהיכם, צועק ונענה מיד שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה, ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה, שנאמר כי כבר רצה האלהים את מעשיך, ולא עוד אלא שמתאוים להם, שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות".

ויש לומר שמה שכתב הרמב"ם "והיום הוא מודבק בשכינה", אין זו רק מדרגה גדולה של קירבה לשכינה, שזה כבר נתבאר בהלכה ו', ש"גדולה תשובה שמקרב את האדם לשכינה", אלא הוא נעשה ממש כמרכבה לשכינה, עד כדי שתפילתו חשובה כתפילתו יתברך, ולכן נאמר עליו הכתוב "והיה טרם יקראו ואני אענה" וכן מה שהוא מתאוה לעשות מצוות, זהו ממש רצונו ותאוותו כביכול של הקב"ה למצוות.

ובזה יש לומר שחומר אונאת דברים בבעל תשובה, אינו מצד הבעל תשובה, שהרי אינו מקפיד בזה, ואדרבה שמח בכך, אלא חומר החטא הוא, במה שהוא זלזול בשכינה הק', ולכן חזר הרמב"ם ושנאו כאן, שבהלכות שכירות איירי על עיקר הדין, מצד בין אדם לחבירו, וכאן איירי בפגם כלפי השכינה, ולכן נקט כאן את הלשון שחטא חמור הוא.

עבודת התשובה

והנה דרגת התשובה להיות נעשה מרכבה לשכינה, הוא באופן של גילוי יחידה שבנפש, שהוא הניצוץ האלוקי הפנימי שבנשמות ישראל, ובבחינה זו נהפך כל מהותו להיות מרכבה להשכינה, וזה דווקא ע"י תשובה פנימית של מעמקי הנפש, לשוב אל ה' במסירות נפש, שכח זה בא מהיחידה שבנפש כדאיתא בספרי חסידות.

והנה איתא בספר יצירה: "נעוץ סופן בתחילתן" נמצא שאם "סופן" שלמות וסוף התשובה שהוא יום הכיפורים, הוא בדרגא שנעשים מרכבה להשכינה, שעושים אז תשובה במסירות נפש עם החמישה עיניים, הרי ממילא בחינה זו נעוץ גם ב"תחילתן" שהוא "ראש השנה", שגם אז עבודת התשובה היא בבחינה זו של גילוי היחידה, וזהו שנאמר "אתם נצבים היום", דקאי על ראש השנה, "כולכם", שכולם נצבים יחד בדרגא אחת, וזה מצד יחידה שבנפש שבה כולם שווין, וכשם שה' אחד כך גם ישראל נכללין בשכינה והם ממש אחד.

ונמצא שעומק סוד הייחוד של ישראל בשלמות, הוא בסוד מרכבה לשכינה, ועבודת ר"ה, היא ההתחלה לבחינה הזו, בהכרה שמלכותו בכל משלה, בשווה על כל ישראל, ממילא כל העולם, וכל אחד ואחד בפרטיות אינו אלא חלק ממלכות ה', ומה שהוא נידון בר"ה, הוא על שייכות הפרט לכללות מלכות ה' בעולם, וזהו ש"כולם נסקרים בסקירה אחת", שהפרט נידון על שייכותו לכלל ישראל המייחדים שמו יחד.

לעובדא ולמעשה

עיקר עבודת התשובה היא להכיר, שכל אחד בפרט אינו יכול לקבל מלכותו עליו כדבעי, אלא בהתייחדותו עם כנסת ישראל, וזהו גילוי יחידה שבנפש לגלות שכל ישראל שווים כחדא, וכולם יחד הם חטיבה אחת לגלות מלכותו בעולם.

הערה בדברי רש"י

בסוף הפרשה נאמר: "הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושוטריכם, ואדברה באזניכם את הדברים האלה וכו', כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון, וסרתם מן הדרך אשר ציויתי אתכם" וברש"י שם כתב: "הקהילו אלי, ולא תקעו אותו היום בחצוצרות להקהיל את הקהל, לפי שנאמר 'עשה לך [שתי חצוצרות כסף]', ולא השליט יהושע עליהם, ואף בחייו נגזזו קודם מותו, לקיים מה שנאמר (קהלת ח' ח') ואין שלטון ביום המות".

ויש לעיין ממה שכתב רש"י להלן על הפסוק: "כי ידעתי אחרי מותי וכו'" ופירש רש"י: "והרי כל ימות יהושע לא השחיתו, שנאמר ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע, מכאן לתלמידו של אדם חביב עליו כגופו, כל זמן שיהושע חי היה נראה בעיני משה כאילו הוא חי", ולכאורה אם יהושע נחשב ממש כאילו משה חי, מדוע לא יכול יהושע לתקוע בחצוצרות, הרי הנהגתו של יהושע נחשבת כהנהגתו של משה.

ולכאורה נראה שבדברי רש"י גופיה שכתב: "נראה בעיני משה כאילו הוא חי", משמע שרק בעיני משה הוא כאילו הוא עדיין קיים, אבל מצד כלל ישראל הנהגתו של יהושע היא כהמשך להנהגת משה, ולא כאילו משה חי, וממילא כיוון שתקיעת החצוצרות נועדה להקהיל את העם, לא יכול היה יהושע להמשיך ולהשתמש בהם.

ב. נאמר בשל"ס פרשת נצבים-וילך תשפ"ג.

אמנם, עדיין יש להתבונן, מהי משמעות הדבר, שכלפי משה נחשב כאילו הוא עדיין קיים, משא"כ לגבי כלל ישראל, עוד יש להעיר, שהרי באמת כל ישראל למדו תורה מפי משה רבנו, כמבואר בעירובין (נד:), ובמה נתייחד יהושע יותר מכל ישראל.

ונראה לומר בביאור הענין, שיש שני סוגי תלמידים, יש תלמיד שיש לו הויה נפרדת מרבו, אלא שכל תורתו היא מה שלמדו רבו, וזו היא מדרגת כל ישראל, ויש תלמיד, שבטל ונכלל כל כולו ברבו, עד שאינו קיים במציאות נפרדת, וזהו כוונתם ז"ל באמרום (ברכות ז:): "גדול שימושה יותר מלימודה", שלימודה הוא בבחינת כלל ישראל שלמדו תורה מפי משה, אבל שימושה הוא בחינת יהושע, שכל מציאותו בטלה למשה רבינו, ולכן היה משה בבחינת חמה, ויהושע בבחינת לבנה, שכל מציאותה ואורה אינה אלא מן החמה, ובלשון החסידים זהו הנקרא "חסיד", שהוא בטל לרבו לגמרי, ולא רק תלמיד.

וענין ביטול הזה, בשפה של כוחות הנפש, נקרא "חכמה", "כח מה", שהוא ענין הביטול, ותלמיד כזה השייך לביטול מוחלט, ששרשו מכוח החכמה שבנפש, יכול לראות את ענין הביטול גם באחרים, אבל מי שאינו בבחינה זו של ביטול, מלבד מה שהוא עצמו אינו בטל לגמרי לרבו, אף גם אין בו יכולת להבין ולהשיג שיש מציאות של ביטול כזה, וממילא ענין זה שכל זמן שיהושע חי, כאילו משה קיים, אינו מושג אלא מי שהוא בתורת כח החכמה וביטול, ולכן רק לגבי משה נחשב כאילו הוא עדיין חי, אבל כל ישראל שאינם בדרגה זו של ביטול, אינם יכולים להשיג זאת.

חזרה ללוחות ראשונות^ג

"וילך משה" להיכן הלך

פרשתנו פותחת: "וילך משה", ונתקשו המפרשים, להיכן הלך, והלא עומד היה בפני ישראל בדברו איתם, וביאר הרה"ק מקאצק שמושה רבינו בשעת דיבורו היה הולך אנה ואנה, וזה ביאור מה שנהגו תלמידי הבעש"ט לילך הנה והנה בשעת דיבורם, וגם הקאצקער זי"ע היה נוהג כן, ויש לבאר את סוד הדברים מהו ענין ההליכה, בשעת הדיבור.

ברכות וקללות של תורת כהנים ומשנה תורה

הנה יש שתי פרשיות של תוכחה בתורה, בסוף ספר ויקרא בפר' "בחוקותי" ובספר דברים בפר' "כי תבוא", והרמב"ן בפר' בחוקותי מבאר שברכות וקללות אלו, אינם אזהרה בעלמא שלא התקיימו בפועל, אלא התוכחה שבתורת כהנים, נתקיימה בתקופת בית ראשון, תשובת ישראל והחזרה לארצם המבוארת בסוף התוכחה, נתקיימה בבנין בית שני לאחר גלות בבל, והתוכחה שבספר דברים, נתקיימה בחורבן בית שני, ותשובת ישראל והחזרה לארץ המבואר שם בסוף התוכחה יתקיימו במהרה בימינו בבניין הבית השלישי.

ומבאר שם כמה חילוקים בין שתי התוכחות, גם בעצם העונשים, וגם בתשובת ישראל לאחר מכן, וזה לשונו שם: "ודע והבן כי האלות האלה ירמוזו לגלות

ג. נאמר בשבת קודש פרשת נצבים-וילך תשפ"ג לפני מוסף.

ראשון, כי בבית הראשון היו כל דברי הברית הזאת הגלות והגאולה ממנו, שכן תראה בתוכחות, שאמר "ואם בחוקתי תמאסו וכו'", והזכיר בהם במות וגלולים, כי היו עובדי ע"ז ועושים כל הרעות והוא שאמר "והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם", יתרה בהם לסלק מהם מקדשו וקבול הקרבנות שהיו לרצון לו במקדש ההוא [שהוא דרגת הבית הראשון], והעונשים עליהם, חרב וחיה רעה ודבר ורעב וגלות בסוף, כי כל זה היה שם וכו' ואמר בגלות "ואז תרצה הארץ את שבתותיה וכו'" כי היו ימי הגלות כשנים אשר בטלו השמיטות וכו'.

והסתכל עוד בענין הגאולה ממנו, שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות ובזכירת הארץ, לא שימחול עונם ויסלח חטאתם ויוסיף אהבתם כמקדם, ולא שיאסוף את נדחיהם, כי היה כן בעלותם מבבל, שלא שבו רק יהודה ובנימין והנלוים עמהם מעט, מקצת השבטים אשר גלו לבבל, ושבו בדלות בעבדות מלכי פרס, וגם לא אמר שישוּבו בתשובה שלמה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם, ומצינו אנשי בית שני עושים כן כמו שהתודה דניאל וכו'.

אבל הברית שבמשנה תורה ירמוז לגלותינו זה ולגאולה שנגאל ממנו, כי הסתכלנו תחלה שלא נרמוז שם קץ וקצב, ולא מבטיח בגאולה רק תלה אותה בתשובה, ולא הזכיר בעבירות ההם שיעבדו ע"ז כלל, אלא אמר "אם לא תשמע בקול ה' אלוֹקֶיךָ לשמור לעשות את כל מצותיו וחוקותיו", אמר, כי מפני שיעברו על קצת מצותיו שלא ישמרו ויעשו את כולם יענשו, שכך היה בבית שני וכו' ולא הזכיר שם המקדש, וריח ניחוח כאשר הזכיר כאן שלא היתה האש יורדת ואוכלת הקרבנות בבית שני וכו'.

והגאולה בברית ההיא השנית, גאולה שלמה מעולה על כלם וכו', שהיא הבטחה לכל ישראל לא לשישית העם, ושם הבטיח שיכרת ויכלה המגלים אותנו וכו', ואלה הדברים יבטיחו בגאולה העתידה הבטחה שלמה יותר מכל חזיונות דניאל^ג.

כריתת הברית שבתוכחה בתורת כהנים ובמשנה תורה

עוד מבואר ברמב"ן בכמה מקומות, שמלבד עצם האזהרה על הקללות והברכות, היה בזה גם מעמד כריתת ברית עם ישראל, ומבאר את הצורך בכריתות אלו, הברית הראשונה שבמעמד הר סיני של 'נעשה ונשמע', פסקה [בבחינה מסוימת] בחטא העגל, ובכדי שיוכלו לקבל את לוחות השניות היה צורך בכריתת ברית חדשה, וברית זו נכרתה בשעת התוכחה, וברית זו היתה שונה מהברית שבמעמד הר סיני בשני

פרטים, האחד, שבכריתת ברית זו היו ברכות וקללות, והשנית, שהייתה בשני שלבים, האחת בספר ויקרא והשנית בספר דברים.

וזהו שנאמר בסוף פר' בחוקותי, לאחר הברכות והקללות: "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה", והיינו שהברכות והקללות הם חלק מהברית בין ישראל להקב"ה כאותה הברית שהייתה בסיני, ושלמות כריתת הברית לא נשלמה אלא בתוכחה שבמשנה תורה, ולכן מיד אחר התוכחה נאמר "אתם נצבים", לומר שנגמור כבר הכריתת ברית של הלוחות שניות, ומעכשיו הם כבר נצבים ועומדים בברית חדשה עם הקב"ה.

הטעם שנצטוו ישראל עתה על מצוות הקהל על פי הנ"ל

ויש לומר, שעל ידי השלמת כריתת הברית בשתי פרשיות התוכחה, בזה מקשרים את הלוחות השניות, לבחינת הברית של הלוחות הראשונות, ואפשר למצוא את בחינת הלוחות הראשונות בתוך הלוחות השניות, ובזה יש לבאר טעם שדייקא עתה אחר השלמת כריתת הברית נצטוו ישראל על מצוות הקהל, דהנה כתב הרמב"ם בסוף הלכות חגיגה בביאור מצוות הקהל: "גרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם, לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכיון לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל".

נמצא שמצוות הקהל ענינה, מעין קבלת התורה בהר סיני, וא"כ לאחר השלמת כריתת הברית על הלוחות השניות שבזה מתקשרים לדרגת לוחות הראשונות, ולמעמד הר סיני, דוקא עתה יכולים לקבל מצוות הקהל, ודו"ק.

שני החלקים של כריתת הברית

ולבאר את עומק הדברים ענין שני חלקי כריתת הברית, שבזה יש שייכות וקשר לדרגא של לוחות ראשונות, נקדים ונבאר את ענין הלוחות הראשונות והשניות, וכמבואר בהקדמת מהר"ח לשער ההקדמות, שלוחות הראשונות היו בדרגא של "תורת האצילות", והיינו שבחינת התורה שקיבלנו בלוחות ראשונות, היתה בדרגא של אלוקות, וכל מצוות ודיני התורה, עיקרם היה גילוי לאור אין סוף, וגילוי

אלוקותו ית', ואין דגש כל כך על גשמיות המצוות, אלא העיקר והדגש הם השמות הקדושים השייכים לכל מצוות ודיני התורה.

אמנם הלוחות השניות הם בדרגא של "תורת הבריאה", ולמרות שבוודאי היא שייכת לגבהי מרומים, ובכל פעולה וקיום המצוות, נפעלים דברים רמים ונשגבים בעולמות העליונים, זה נעשה ממילא מצד הקב"ה, אבל מכל מקום עיקר עסקינו הוא במעשה המצוות הגשמיים, בעולם הבריאה, והשי"ת נותן את שכרנו במה שמאיר לנו מאורו ית', אבל עצם עסקינו הוא מצד המציאות של עולם הגשמי.

פנימיות תורת הבריאה

והנה כל זה נאמר בחיצוניות, אבל בפנימיות הדברים, אף שהתורה נראית כתורת הבריאה, אבל בוודאי בפנימיותה היא עדיין שייכת לאצילות, ואדרבה יש לעלות ע"י התורה שבבריאה לעולם האצילות.

וזהו סוד שתי כריתות הברית, שהיו בלוחות השניות, הראשונה שבתורת כהנים, היא כריתת ברית על קיום מצוות התורה ודיניה בפועל, וכלשון הכתוב שם: "אם בחוקותי תלכו", שהברכה והקללה הם על קיום, ועל אי קיום ח"ו, של מצוות התורה ודיניה, ולכן התשובה הנזכרת שם היא "והתוודו את עוונם", כי העונשים היו על אי קיום התורה, ולכן התשובה היא להתוודות, ולחזור לקיים את מצוות התורה ודיניה.

אכן, כריתת הברית שבמשנה תורה, משמעה לגלות את תורת האצילות בתוך תורת הבריאה, והיינו לקיים את התורה והמצוות, ברצון וחשק למצוא את א-לוהותו ית'.

וביתר ביאור, הדרגא הראשונה היא, קיום התורה והמצוות באופן פשוט של קיום מעשה המצוות, כפי שהם מצומצמים ומוגבלים, וכפי שהם נתפסים בשכל האנושי, אמנם למעלה מזו ישנה דרגא, של הכרה בתוכן ופנימיות כל המצוות, שלמרות שהם מלוכשים בפעולות ובמעשים גשמיים, של תורת הבריאה, מ"מ עיקר מהותם, ותוכנם הפנימי היא עצם אלוקותו ית', שהוא למעלה מכל תפיסה והשגה אנושית.

וענין זה הוא הברית האמורה במשנה תורה, שענינה קיום המצוות מתוך ביטול והכנעה לפנימיות המצווה שהיא למעלה מכל שכל ורעיון, ולכן בפר' כי תבוא

לא מודגש כל כך, ענין קיום המצוות, וההדגשה היא על השמיעה בקול ה', על ידי ששומרים את המצוות, וכלשון הכתוב שם: **"והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלוך לשמור לעשות את כל מצותיו וכו'",** וגם התשובה הנזכרת בסוף התוכחה ההדגשה אינה על עצם החטאים, אלא על שיבת ישראל להשי"ת, וכמו שנאמר שם: **"ושבתם עד ה' אלוך וכו'",** וזהו כמו שנתבאר, ששלמות כריתת הברית הנזכר במשנה תורה, הכוונה לקיום המצוות של תורת הבריה, בבחינת תורת אצילות.

נצחיות התורה על פי יסוד הג"ל

ובזה יתבאר לך, מה שאמר הקב"ה למשה, לאחר כריתת הברית, בפר' וילך: **"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וכו' כי לא תשכח מפי זרעו",** שההבטחה של **"כי לא תשכח מפי זרעו",** היא מאחר שאף תורת הבריה, בשורשה ובעומקה היא תורה של אצילות, ממילא אין התורה משועבדת לחוקי הטבע, שלפי חוקי הטבע דבר ישן משתכח עם הזמן, אבל כיוון שפנימיות התורה, היא למעלה מכל מציאות גשמית וטבעית, ממילא אין חוקי הטבע שולטים בה, וזהו גם הטעם שהתורה נקראת **"שירה",** שדבר הנתפס ומושג בשכל אנושי, הוא דבר הניתן לאמרו בדיבור, ודברים שהם למעלה מהשגה ותפיסה אנושית, הם נאמרים בצורה של ניגון ושירה, ולכן התורה של לוחות אחרונות, למרות שבמבט שטחי, הם דברים ששייך בהם תפיסה גשמית, מ"מ יש להם טעמים וניגון, שבפנימיות הם שייכים עדיין לאצילות, ולכן התורה נקראת בשם **"שירה"**.

ובזה יומתק סוד ענין "וילך משה", שהיה הולך אנה ואנה, שסוד הליכה אנה ואנה, הוא לעשות כלי לאור המקיף [שזה מרומז בהליכה מסביב בחינת "מקיף"], שכל דבר המושג ומוכן נקרא **"אור פנימי",** ודבר שהוא למעלה מהשגת שכל אנושי נקרא **"אור המקיף",** וכל "אור פנימי" יש לו כלי, בבחינת "פנימי", וכל "אור מקיף" יש לו כלי בבחינת "מקיף", וממילא יש לומר, שתורת הבריה היא בבחינת אור פנימי, ותורת האצילות, היא בבחינת אור המקיף, וכיוון שנתבאר, שע"י כריתת הברית מתגלה שאף תורת הבריה, בפנימיותה, שייכת לתורת האצילות, נמצא שגם תורת הבריה, זקוקה לכלי לקבל את האור המקיף, וזהו סוד הליכת משה אנה ואנה, כדי "לבנות", כלי לאור המקיף של תורת הבריה, וזה דווקא לאחר כריתת הברית, שנתגלה שגם תורת הבריה שייכת לאצילות וממילא צריכה כלי לאור המקיף.

וזהו סוד מנהגם של תלמידי הבעש"ט זי"ע לילך אנה ואנה בעת דיבורם, שענין הנ"ל שנתבאר שגם תורת הבריה שייכת לאצילות, יתגלה לעין כל, בביאת משיחנו במהרה, וכדברי הרמב"ם, בסוף משנה תורה: **"ויידעו דברים סתומים ושיגו דעת בוראם וכו'",** וכדברי הרמב"ן שהובאו לעיל, שהתשובה הנזכרת בסוף התוכחה שבמשנה תורה, תהיה בביאת המשיח, ותורת הבעש"ט היא הכנה לתורה של משיח כידוע, ונמצא שכל ענינה של תורת הבעש"ט ותלמידיו, היא לבנות כלים לאור המקיף של אורייתא דעתיקא סתימאה שתתגלה לעתיד, וזהו סוד הליכתם אנה ואנה בעת דיבורם.

נצבים וילך ושער הנו"ן

פרשת נצבים ושער הנו"ן

נחלקו הראשונים בגדר פרשיות נצבים וילך, דלדעת הרס"ג היא פרשה אחת, אלא שפעמים מחלקים אותה, ויש דעות שהם שתי פרשיות חלוקות.

והנה ב'מי השילוח' בפרשתנו כתב, שפרשת נצבים, היא לאחר שלמות כל החמישים פרשיות, שהוא בבחינת שער הנו"ן, וע"ש ששער הנו"ן שייך למצוות מעשיות, וכענין מה שנאמר: **"כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיו ובלבבך לעשותו"**.

ובזה יש לבאר הספק בגדר פרשת נצבים וילך, שהרי שער הנו"ן הוא בבחינת (איוב כ"ח ד'): **"נתיב לא ידעו עיט"**, למעלה מכח התפיסה, ואתי שפיר שיש ספק בגדר פרשיות אלו.

ד. נאמר בשל"ס פרשת נצבים וילך תשפ"ד.

פרשת האזינו

שירת האזינו והמתקת הדינים*

שירת האזינו וקרבן מוסף שבת

איתא במסכת ראש השנה, (לא.): **"במוספי דשבתא מה היו אומרים** [הלויים], **אמר רב ענן בר רבא אמר רב הו"ו ל"ך** [שירת האזינו מחולקת ל' חלקים, חלק אחד לשבת] **ואמר רב חנן בר רבא אמר רב כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת"**.

ויש לבאר הקשר בין שירת האזינו למוסף יום השבת, ובאופן כללי יש לברר למה נקראת שירה, והרי כתב הרמב"ם בהלכות תפילה (פי"ג ה"ה): **"ולמה פוסקים בה בענינות אלו** [אף שאין מסיימים בדבר רע] **מפני שהיא תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה"**, הרי ששירת האזינו ענינה תוכחה, ולמה נקראת שירה.

ונראה לבאר, על פי דברי בעל ה'לשם', בכמה דוכתי, שסוד החטאים, התוכחה, התשובה, קיבול השכר, והתענוג של לעתיד לבוא, הכל כאשר לכל, הוא מהלך פנימי אחד, והוא, שהבריאה כולה מיוסדת על שני כוחות, החסדים והגבורות, והנה כח הגבורות, מעורב טוב ורע, עם פסולת וסיגים, וענין החטאים הוא, שכח הגבורה פועל כשהוא עדיין מעורב עם חלקים שאינם מבוררים, אמנם פנימיות הגבורות הקדושות, נמשך כוחם אל הקדושה, על ידי שנהפכים לדינים ועונשים על

א. נאמר בשבת קודש פרשת האזינו, שבת שובה תשפ"ה, לפני מוסף.

החטאים, ובזה הגבורות נטהרות מהסיגים שלהם, וגם כח התוכחה נמשך מכח הגבורות ועי"ז הם נמתקים, ולאחר מכן, כשהם נטהרים מהפסולת והסיגים, הם יכולים להתייחד עם החסדים, ומזה נמשך התענוג דלעתיד, שהוא בסוד שלהובין דרחימותא.

ויש לומר, שזה ענין שירת האזינו, שאמנם ענינה תוכחה, אבל בזה הגבורות נטהרות ונצרפות מסיגיהם, ובזה הם מתהפכים לעונג ושמחה, בבחינת השיר שיתער לעתיד לבוא.

ובזה יש לבאר השייכות של שירת האזינו, לקרבנות המוספין, שמוסף ענינו תוספת על הדבר הקבוע, והוא כענין הגבורות, שיש על ידם תוספת מרובה על העיקר, על ידי צירופם מהסיגים והתכללותם בחסדים, שבזה נמשך אור ותענוג שלא היה מתגלה בלעדיהם, ולכן היו שרים בשבת את שירת האזינו, שהוא סוד טהרת הגבורות מהסיגים, ובזה ממשיכין אור ושמחה, של לעתיד לבוא, יום שכולו שבת.

ויש לרמז, שזה כל המהלך של חודש תשרי, ראש השנה, הוא בחינת דברי תוכחה, סוד הגבורות ויום הכיפורים, הוא בבחינת התשובה, שהוא טהרה וצירוף הגבורות, וממילא נמשך אור ושמחה, של חג הסוכות.



ספר בראשית



לזכות

מורינו ורבינו שליט"א
וכל הקהל הקודש של מבקשי ה'
משפחת האם



ספר ויקרא



In the זכות of a quick and immediate

רפואה שלמה

for

Michoel Ben Shulamit שיחי

Avi and Barbara Satt



ספר שמות



♦ נתנדב לזכות ♦

בנימין מאיר בן אריאלה

חנה רחל בת מרים חיה

ציפורה בת חנה רחל

עליזה בת חנה רחל

רבקה סאשה בת חנה רחל

זאב בן חנה רחל

♦ נתנדב לע"נ ♦

הרב זאב בן אברהם זצ"ל

הרב מנחם מענדל בן סאעוד ע"ה





ימים טובים



♦ לזכר נשמת ♦

ר' יעקב ב"ר חיים ז"ל

מרת חנה ב"ר שלמה ע"ה

ר' דוד ב"ר משה ז"ל

מרת פייגה ב"ר חיים אריה לייב ע"ה

Yehuda & Golda Schattner



שבת



**Dedicated by the
Josephy Family**

In honor
of Zeidy and Bubby Josephy

לע"נ

ר' נחום צבי ב"ר חיים ז"ל

מרת מלכה ב"ר אפרים דוד יהודה ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה.





חנוכה



♦ לעילוי נשמת ♦

ר' זיידא יוסף מרדכי ב"ר מנחם מענדל ז"ל
מרת שרה יוטא ב"ר אפרים מנחם מענדל ע"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



ידח האיתנים



♦ לזש"ק ♦

הרב חיים שלמה בן מלכה גרונא שיחי'
מרת צורית רחל בת פריידה עליזה שתחי'
Chaim & Rachela (Kim) Rothstein



פסח

♦ לעילוי נשמת ♦

ר' שמואל ישעיה ב"ר זאב זצ"ל
To our Father who is Pesach
לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה
על ידי ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל

פורים

צידודים היתה אודה ושמחה וששון וקד

♦ "אודה – זו תודה" ♦

תודה לה' שזכינו
להתקרב וללמוד התורה הקדושה מרבינו.
יהי רצון שה' ימשיך לתת לרבנו ומשפחתו
את הכוח והיכולת להמשיך להפיץ מעיינותיו חוצה,
להנהיג וללמד אותנו מתוך שפע רב והרחבה גדולה
ונוכח לשמחה וששון ביחד בעת שכל העולם ידע את ה',
בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ברחמים בקרוב ממש.

נתנדב לזכות

שמואל פינחס בן ליבא אהובה שיחי'
ואשתו רחל בת שרה רבקה תחי'

ובניהם:

זהבה צילה

גבריאל

אביבה בריינא

עקיבא

בין המצרים



**In Honor of the Rav
The Fuchs Family**



שבועות



**In appreciation
of Reb Yussie Zakutinsky,**
whose Torah, guidance, and friendship
have profoundly impacted our family.
Through his teachings and his example,
he has illuminated our path
and strengthened our connection to Hashem.

With deep gratitude,
we recognize the lasting
change he has brought into our lives.

Dovid and Simone Helfgott





♦ לעילוי נשמת ♦

האשה מרת מאירה שרה בת ר' משה הכהן ע"ה

Donny & Tzivi Schick

**In Honor Of
Harav Yussie Zakutinsky**

Matis Manela



ימים מיוחדים

L'zechus our dear friends' precious daughter,

אריאלה שרה בת אלישבע מלכה תחי'

Her neshama shines with such light and simcha,
and through her love of singing
she brings joy and inspiration to all who know her.
We daven that Hashem continue to shower her with
bracha, koach, and simchas hachaim,
and that she may always know
how deeply she is loved.

With heartfelt hakaras hatov to our Rebbe,
whose Torah, hadracha,
and ahavas Yisroel guide and uplift us.
Through his mesirus nefesh
we grow in our avodas Hashem and strengthen
our connection to the Ribbono Shel Olam.
May Hashem bentch him with gezunt, koach,
and many more years of harbotzas Torah.

B'ahavah and hakaras hatov,
Leah and Izmo



♦ לעילוי נשמת ♦

הרה"ח רבי אברהם צבי זצ"ל בן הר"ר מתתיהו גולדברגר זצ"ל

נלב"ע בשבת קודש י"ב תמוז תשס"ו

וזוגתו מרת גאלדה רויזא ע"ה בת הרב צבי זצ"ל

נלב"ע כ"ב אדר א' תשס"ה

...

הרה"ח רבי יצחק אייזיק בן הר"ר שלמה דוד מנלה זצ"ל

נלב"ע כ"ז אב תשע"א

וזוגתו מרת גאלדה ע"ה בת הר"ר ברוך אלעזר זצ"ל

נלב"ע י"ד תמוז תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

Ralph Manela

בהודאה עמוקה לה' יתברך

ספר זה מוקדש

לכבוד ילדינו היקרים והנפלאים,

ההולכים וגדלים ומתעלים

באור התורה הקדושה,

מתוך לימודיו המאירים של רבנו, המחבר הספר.

"כי נר מצוה ותורה אור" -

האור והחכמה הגנוזים בו

מאירים את דרכנו בחיים,

ומשפיעים קדושה וברכה

על כל בני משפחתנו.

באהבה ובהכרת הטוב,

משפחת פרידמאן

לכבוד אוהב ישראל צדיק יסוד עולם אדמו"ר שליט"א

הודו לה' שהנחנו בדרך אמת

וזיכנו מתנת חנם מאוצר המנוצר

להסתופף בצל כ"ק אדמו"ר שליט"א

אם כי לית למחשבתן תפיסה ביה

כלל נפשינו יודעת מאד במעמקי רעותא דליבא

אשריך ישראל כי בקרבך קדושי עליון וצדיקי אמת

יהא רעוא שתעמוד לנו זכות תוה"ק

וצדיקי אמת הכתובים בספר הק' הזה

לגדל בנים ובני בנים עד עולם

בה' דבקים הולכים לאורם של צדיקי אמת

בתוך כל ישראל אכי"ר

יוסף הכהן בן שרה לאה הוברמן ומשפחתו

♦ לזכר נשמת אבי מודי ♦

ר' שלמה ליפא ב"ר יוסף יהודה הכהן ז"ל

L'zecher Nishmas my father

Harav Shlomo Berger;

a person whose happiest moments
were spent while holding a Sefer.

He would've loved The Rebbe,
his Torah and the chevra.

Alex Berger

For The Recovery
Of **Michoel Amram ben David**

♦ לרפואה שלמה ♦
לאבי מורי
מיכאל עמרם בן דוד

In Memory Of Mishpachas Strassman-
Kalter-Ehrenberg
Danny Strassman

In Honor
Of Harav
Yussie Zakutinsky
Yossi Gerson

לע"נ
דבורה בת משה ע"ה
In loving memory
of our mother
Mrs. **Devorah Leibowitz A"H**

In appreciation to the Rav א"א שליט",
for opening
new worlds of Torah
for me.
Isaac Eastman

In Honor
Of Harav
Yussie Zakutinsky
Ashi Gluck

בכבוד ובאהבה
Thank You to TYH!
Judah & Ora Mischel

♦ לעילוי נשמות ♦
הרב יוסף בן יבל"ח הרב נפתלי שמעון הכהן קלטר
שושנה עלקא בת אברהם שטרסמן ע"ה
נרבה מאת משפחתם

It is a tremendous honor and zchus, to learn and grow from Rabbi's Torah.
We all have all been inspired from Rabbi's holy Torah, and it has transformed our lives.

I have personally been imprinted, molded, and inspired by Rabbi's Torah, and it has
brought my family, and all of our families, closer to Hashem.

May the Torah being learned in this sacred Sefer, be a zchus and protection for our
brothers and sisters in Eretz Yisroel.

Gadi & Aliza Fuchs
Shmuel, Fayfay & Nechemiah
Mimi, Ella & AJ

♦ לזכר נשמת ♦

שמואל בן יששכר דוב
שרה מאטיל בת שמואל
שבתי בן אברהם
מרים בת יהודה
יעקב בן חיים
חנה בת שלמה
דוד בן משה

בחסד השם זכינו שנכנס לחיינו מורנו ורבנו
הרה"ג הצדיק המקובל

ר' **מרדכי יוסף זקוטיןסקי** שליט"א,

אשר בתורותיו הנפלאות ובמעשיו הקדושים
מאחד ומחבר בחכמה את כל עולמות התורה -

ליצור דרך עבודה למעשה המקרבת

להכניס את השם יתברך לכל פרטי החיים בשמחה ובאהבה.

בהכרת הטוב העמוקה שלנו

מברכים אנו את כבודו, ביתו היקר ואת כל קהלת מבקשי ה' -

שיזכו לשפע, ברכה והצלחה, ולביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

משפחת שיללער

In Honor

Of Harav **Yussie Zakutinsky**

Mia & Julian Sternberg

לזכות ולרפואה שלמה

אנה בת ליבא - Anna Gofman

Daniel Gofman

In Honor

Of Harav **Yussie Zakutinsky**

Ron Hirschhorn

Leilui Nishmas

אהרן דוד בן ישראל הלוי בלאבשטיין

Shmuel Blobstein

With deep gratitude and admiration to Rav **Yussie Zakutinsky**,
a true Tzaddik whose humility, warmth,
and care inspire all who know him.

Your Torah, your guidance, and your open heart
together with the hospitality you extend to us each year
mean more to us than words can express.

It is an absolute honor to be a part of spreading your light
and Torah; Lechesheyafutzu maayanosecha chutzah.

May this sefer be a source of honor to you and a light to
all of Klal Yisrael.

Zev & Kelyn Glina
Binyomin & Kayla Epstein
Chevra from Dallas

Leilui Nishmas

ישראל צבי בן אהרן דוד הלוי

Yanky Blobstein

In Honor

Of Harav

Yussie Zakutinsky

אהרן דוד

In Honor

Of Harav **Yussie Zakutinsky**

Zachary Singer

In cherished memory of my father,

Ari Klein יהודה אהרן בן ירמיהו,

a man of song and spirit.

May the learning from this sefer

bring merit to his soul

and comfort to all who loved him.

Moshe Klein

In honor of our Rav
for everything he does
for our kehillah.

Penina & Meir Schattner

With great thanks to רבינו שליט"א
and his wife and children, שיח'י

For readying us and the world
to greet Moshiach.

May we be zocheh to welcome him
with these pages.

Rachel & Moshe Yonah Rosenfeld

In honor

of the Rav

Shmuli Kaufman

In honor

of the Rav

Baruch Schorr

--	--

--	--

--	--

