

ספר

מבקשי יחודך

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

בראשית • שמות • ויקרא

תשפ"ד

מאת

הרב מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם

לורנס 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
 המפור' 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 ולקרוב 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



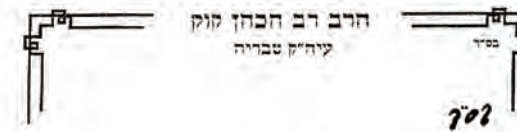
נתן פלדמן

יו"ל ע"י

צוף הוצאה לאור
 נתן פלדמן

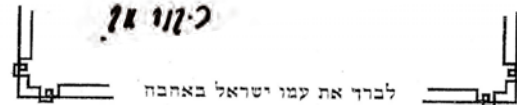
יצחק מירסקי 17 ירושלים
 02-6504055
 zuf@zuf.co.il





אם בספר ימי האל
הוא זר מוחזק
כי האמת את הדג

האמת הנגד -
תוכן כדור
האמת העונה
האמת המידע
האמת כדור
האמת הנגד
האמת הנגד



בס"ד

גם הספר וגם האדם
הם דבר מיוחד
כי ראיתי את הרב
- המחבר הזה
תוכן כדור
במדת העונה
ובבירור התורה

ד.ב.ש. כיבוד אם
בן בוזי הכהן כיבוד אב

גמליאל הכהן רבינוביץ (ראפפורט)

ר"מ בשיבת 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 חגיו 2 טל 02-5385344
בעיה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד יום ב' ז' חשוון תשס"ד

הנה הנני האמן בדפוס המדפיס את ספר
הרב משה חגיו יוסף דקלסון שליט"א
בספר "טיב התשובה" "טיב הכוונות"
"טיב התהילות" "טיב התורה" "טיב התפילה"
"טיב ההגדה" "טיב העבודה"
רח' הרב משה חגיו 2 טל 02-5385344
בעיה"ק ירושלים תובב"א

האמת הנגד -
תוכן כדור
האמת העונה
האמת המידע
האמת כדור
האמת הנגד
האמת הנגד

האמת הנגד -
תוכן כדור
האמת העונה
האמת המידע
האמת כדור
האמת הנגד
האמת הנגד



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 זקוטנסקי 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 זקוטנסקי 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 אחדשה"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 ושצרכין 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 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 לנגאל 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 שמשך 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 וגן ירושלים • Rabi Yitzchak Abuhay St. Beit Vagan, 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.ג.צ.ב.ה.



Volume Sponsor

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



ספר בראשית



לזכות

מורינו ורבינו שליט"א
וכל הקהל הקודש של מבקשי ה'
משפחת האס



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.



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





♦ לזכות ♦

רבינו
נחמן
בן
פייגא
זי"ע



♦ 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.





♦ 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
and עבודת השם of פנימיות כלל ישראל.

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



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





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 זה, 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 שבקרב.

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



• לעילוי נשמת •

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 זצ"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 חשון תש"ג
ואשתו
פייגלא בת יעקב ע"ה
נפטרה כ"ב אדר תשנ"ד

♦ ♦ ♦

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

מאת

The
Pinczower Family

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 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 שמיירי 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 בראשית

בניית הכלים היא מהאור כג

חודש חשון - חינוך בית המקדש השלישי | כג | חודש חשון - התקשרות למלכות בית
דוד | כג | עניין חבלי משיח | כד | סעודות שבת מצילות מחבלי משיח | כד | תורת הבעש"ט
מגלה שגם הכלים הם אור | כה | לעובדא ולמעשה | כה |

המתקת הדינים על ידי כיסופין וחשק כז

פרשת נח

קיום המצוות באופן של ודאות מוחלטת בסוד שם "וודאי" כט

החיוב ללמד הבן "תורה צוה לנו משה" ו"שמע ישראל" | כס | יסוד עבודתנו - ב' פסוקים
האלו, וכשאדם גדל עליו ללמוד במדרגה של גדלות | ל | סוד משה רבינו הנרמז בפסוק
"בשגם הוא בשר" | ל | סוד משה רבינו לקיום המצוות באופן של ודאות מוחלטת | לא |
למה דווקא המבול היה על ידי ודאות מוחלטת | לא | סוד נשמת משה | לב | סוד אבא יסד
ברתא | לב |

כח ההתפשטות וההשפעה - עיקר הדבקות בהשי"ת לג

כמה הערות בתחילת הפרשה | לג | למה ב' אלפים ימות המשיח אינם נקראים ב' אלפים
תורה ומשיח | לד | עניין התחלת ב' אלפים תורה בזמן של אברהם אבינו בחרן | לד | ההבדל
בין השפעתו של אברהם אבינו באור כשדים להשפעתו בחרן | לו | כח "הגבול" וה"בלי
גבול" | לו | משה רבינו ממשיך דרכו של אברהם אבינו | לו | ביאור שיטת הרמב"ם

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 מורינו הרב, ולהפיצן בישראל מתוך בריות גופא
ונהורא מעליא.

החותם בגיל ורעדה

פינחס מ. בירנבוים



שמעיקר הדין צריך לישא אשה ואח"כ ללמוד תורה |מז| ביאור למה ב' אלפים ימות המשיח אינם נקראים ב' אלפים ימות המשיח והתורה |לח| ביאור למה התורה מזכירה את תולדות נח בתחילת פרשתו, ולמה נח נקרא "צדיק" דווקא |לח| ההבדל בין נח לאברהם, נח לא האמין ביכולת בני דורו לקבל ממנו משא"כ אברהם |לס| ביאור עומק החילוק בין אברהם לנח, נח היה בבחינת "דעת תחתון" ואברהם בבחינת "דעת עליון" |לס| יש דורשים לשבח, ויש דורשים לגנאי, אלו ואלו דברי א-להים חיים |ס|

פנימיות עניין תיבת נח, מלחמה בקליפה על ידי בחינות "הכנעה הבדלה המתקה"

מא

ג' הניסים שנעשו על ידי תיבת נח |מא| הכנעה הבדלה המתקה |מב| שלושת הניסים מקבילים להכנעה הבדלה המתקה |מב|

פרשת לך לך

שלמות האמונה מקבלים במתנת שמיים

דברי הבעש"ט שבזמן עקבתא דמשיחא אפשר לזכות לאמונה רק על ידי צדקה ותפילה |מד| האמונה ש'מלמעלה למטה' היא הדרך של לכתחילה בעניין האמונה |מה| גילוי האמונה בבחינת 'מלמעלה למטה' על ידי אברהם אבינו |מה| גילוי האמונה בבחינת 'מלמעלה למטה' על ידי משה רבינו |מו| יחודא עילאה אפשר לזכות רק במתנה |מו|

סוד התכללות והתקשרות באברהם אבינו ובעבודת כלל ישראל

בך חותמין |מח| שיטות הראשונים האם גר יכול לקרות פרשת ביכורים |מח| שתי בחינות באברהם אבינו, כאיש פרטי, וכאב העולם |מט| מחלוקת רמב"ם ורמב"ן האם למנות את בניית כלי המקדש כמצוות נפרדות |מט| סוד 'התכללות והתקשרות' המבואר בכתבי הרש"ש |נא| ביאור שיטת הרמב"ם בעניין כלי המקדש בסוד התכללות והתקשרות |נא| סוד התכללות והתקשרות בעניין קרבנות ציבור |נב| ביאור עניין תפילה בציבור ב"צאו מקצתן" על פי סוד התכללות והתקשרות |נב| קדושת ישראל בכללות בנויה על סוד התכללות והתקשרות |נג| ביאור גילוי הבעל שם טוב בעניין השגחה פרטית |נג| שיטת התוס' שגירות היא מדין 'זכייה' |נד| שיטת הרמב"ם שגירות ענינה להתקבל כחלק מעם ישראל |נה| לפי דעת תוס' למה צריך "חלות" בית דין בגירות? |נה| סוד העניין 'התכללות והתקשרות' |נו| אברהם אבינו מגלה ביתר שאת את סוד התכללות והתקשרות |נו| עניין המילה והפריעה בסוד התכללות והתקשרות |נז|



איסור עשיית צורות - אנוכי ולא יהיה לך בדיבור אחד נאמרו

מטבע של אברהם אבינו, מחלוקת האם היה בו ציור |נט| המחלוקת תלויה האם בני נח מצווים על האיסור "לא תעשון איתי" |ס| מחלוקת ראשונים ביסוד האיסור של "לא תעשון איתי" |ס| ביאור חדש ביסוד האיסור |סא| פנימיות עניין הרע והקליפות |סא| לעובדא ולמעשה |סג|

פרשת וירא

סוד נשמות ישראל שהתגלה בעקידת יצחק

בקשת אברהם אבינו בזכות הנסיון |טד| הערות על דברי המדרש |טד| דברי המי השילוח על נסיון העקידה |טה| ביאור הבית יעקב על "והעלהו לעולה" |טה| ביאור תפילת אברהם אבינו אחרי העקידה |טז| ביאור דברי חז"ל ש"בעיקבתא דמשיחא חוצפא יסגי" |טז| לעובדא ולמעשה |טז|

ביקור חולים בדרכי עבודה

כמה הערות בתחילת הפרשה |סס| גילויי האריז"ל במצוות ביקור חולים |ע| עניין החולי בדרכי עבודה |ע| לפי גודל ההסתרה הרפואה צריכה להגיעה ממקום יותר גבוה |עב| ביאור דברי האריז"ל על ביקור חולים בדרכי עבודה |עד| עבודת יוסף הצדיק |עה| עבודת משיח בן יוסף ומשיח בן דוד |עה| הסוד הנפלא שמשיח בן יוסף מגלה למשיח בן דוד את כוחות עצמו |עו| ביאור ענייני הפרשה |עו| לעובדא ולמעשה |עו|

פרשת חיי שרה

סוד הקשר בין יצחק אבינו לברית מילה ותחיית המתים, וסוד עניין חברון וירושלים

עח

עניין ירושלים וחברון |עח| יצחק אבינו ועניין ברית מילה |עט| יצחק אבינו ותחיית המתים |עט| עניין נפילת אפיים אחרי שמו"ע |עט| פנימיות עניין נפילת אפיים |פא| נשמות ישראל ועבודת המלאכים |פא| דברי הבעש"ט בסוד נשמות ישראל |פא| ישוב הנגלה והנסתר בעניין תחנון |פב| סוד עניין תחיית המתים |פג| ביאור עניין חברון וירושלים |פג| ביאור עניין ברית מילה |פג| סוד הכנסת אורחים |פד| חיזוק לאיש הישראלי |פד| לעובדא ולמעשה |פד|

פרשת תולדות

אברהם בחינת אור מקיף יצחק בחינת אור פנימי והייחוד ביניהם פו
כמה הערות והבדלים בין יצחק לאברהם | פו | עניין השפעה בדרך של אור פנימי,
והשפעה בדרך של אור מקיף | פו | דרכו של אברהם אבינו בחינת השפעת אור מקיף | פח |
דרכו של יצחק אבינו השפעה בדרך של אור פנימי | פח | המדרגה השלמה, השילוב של
שתיים - מדרגת יעקב אבינו | פט | באותיות פנימיות | פט | לעובדא ולמעשה | צ |

פרשת ויצא

סוד סדר התפילה צא
מהו הסדר הנכון של תפילות היום | צא | מבואר בפנימיות התורה ששניהם נכונים | צב |

יעקב אבינו-מידת התפארת יחוד יוסף ויהודה צד
כמה תמיהות בתחילת הפרשה | צד | בחינת תורה ומצוות ל"ת - מרכבה לבחינת "בעל
הכוחות" | צד | בחינת תפילה - ביטול | צה | אחיזת הסט"א בשתי הדרכים | צה | הדרך לאחד
ביניהם | צו | חטא עץ הדעת | צו | קין והבל | צו | נח | צו | אברהם אבינו תחילת התיקון | צח |
יצחק מידת הגבורה בקדושה | צח | יעקב אבינו שלמות התיקון איחוד בין אברהם
ויצחק | צח | בחינות רחל ולאה - יהודה ויוסף | צט | לעובדא ולמעשה | ק |

פרשת וישלח

סוד מלכי ואלופי עשו קא
מלך יון גימטריא יוסף הצדיק | קא | חנוכת בתי המקדש בחודשי בני רחל | קא | אלופי ומלכי
עשו ע"ד הפשט | קב | מלכי ואלופי עשו ע"ד הסוד | קג | ההבדל בין הראש דקליפה לרגלין
שלה | קג | בעומק אין לקליפה אחיזה בראש, כל אחיזתו הוא רק ברגלין | קד | שורש לזה
בחטא עץ הדעת | קד | הקשר בין יוסף הצדיק לחנוכה | קה | פכים קטנים וגיד הנשה | קה |
חנוכת בתי המקדש בחודשי רחל | קה | לעובדא ולמעשה | קו |

פרשת וישב

יוסף ויהודה עומק סוד תורה שבע"פ קז
כמה הערות בפרשתן | קז | תורה שבכתב ותורה שבע"פ | קח | ביאור דברי חז"ל על ר"ע
ומשה רבינו | קט | יהודה עלמא דאיתגליא יוסף עלמא דאתכסייא | קט | עניין הבגדים | קט |
עניין החלום | קי | קליפת יון, תורה שבע"פ ככל החכמות עפ"ל | קי | שתי הבחינות
בנפש | קיא | לעובדא ולמעשה | קיא |

פרשת מקץ

יסוד - לצמצם כדי לקבל קיג
יוסף הצדיק - מידת היסוד, פעולתו הראשונה צמצום | קיג | 'עד שיבלו שפתותיכם' | קיג |
דברי ה'בית יעקב' על מתנה | קיד | ביאור עניין יוסף הצדיק | קיד | פנימיות עניין חנוכה
געלט | קסו | לעובדא ולמעשה | קיא |

פרשת ויגש

סוד כח התשובה הנלמד מיהודה קסז
"להורות לפניו" ללמוד הוראה לדורות מדברי יהודה | קסז | כוחו של יהודה לא
להתייאש | קסז | התקיפות שיש ליהודה בכח התשובה | קיז | ביאור טענתו של יהודה
ליוסף | קיז | הלימוד המיוחד לימי הגלות | קיח | לעובדא ולמעשה | קיט |

תורת ארץ ישראל ותורת חו"ל קכ
פחד יעקב לרדת לחו"ל והבטחת הקב"ה | קכ | תורת אר"י בחינת "אור", ותורת חו"ל
בחינת "חושך" | קכא | פנימיות מחלוקת בבלי וירושלמי האם מי שתורתו אומנתו פטור גם
מקרי"ש | קכא | טעם שצדיקים גילו תורת החסידות בשל"ס | קכב | לעובדא ולמעשה | קכב |

סוד הצואר ובית המקדש קכג

ויבך על צוארו | קכג | תכלית יציאת מצרים-בנין בית המקדש בבחינת צוואר | קכג | פנימיות עניין יוסף | קכד | פנימיות עניין יהודה | קכד | הייחוד בין יוסף ויהודה-גילוי הסוד | קכד | עומק עניין בית המקדש | קכה | עניין הצוואר | קכה | לעובדא ולמעשה | קכו |

יחוד יוסף ויהודה ע"י בנימין קכז

פנימיות כח בנימין | קכז | שני כוחות שצריכים בכדי לברר מאומות העולם | קכו | כח יוסף וכח יהודה | קכח |

הגאולה שלמעלה מסדר ההשתלשלות קכט

"עצה עמוקה" של יהודה מהי? | קכט | ביאור דברי יהודה במשנת מי השילוח | קל | דברי הרמב"ם בסדר הגאולה | קל | העבודה הנצרכת לעלות למעלה מסדר ההשתלשלות | קלא | התעוררותו של יוסף בעקבות יהודה | קלא | למה להתפלל הלא כל מה שעובר על האדם הוא לפי התיקונים הנצרכים לו? | קלב | לעובדא ולמעשה | קלב |

סוד "התכללות והתקשרות" באחדות ישראל קלג

שלמות אחדות ישראל דווקא באר"י | קלג | שתי מדרגות באחדות ישראל | קלד | קריאת שם ישראל סמוך ללידת בנימין | קלד | עומק עניין פילגש בגבעה | קלה | לעובדא ולמעשה | קלה |

פרשת ויחי

יחוד יעקב ויוסף, יחוד הנשמה עם שורשה קלו

למה יעקב היה צריך להשביע את יוסף ולא האמין להבטחתו | קלו | נקיטת חפץ | קלו | יעקב רצה שיעלו אותו מיד, ויוסף רצה להישאר במצרים כל זמן שכלל ישראל נמצאים שם | קלז | יוסף בחינת הנשמה שבגוף | קלז | יעקב שורש הנשמה | קלח | פנימיות סמיכת ברכת א-להי נשמה לברכת אשר יצר | קלט | משל | קלט | לעובדא ולמעשה | קמ |

עזות דקדושה קמא

מה עניין שבטי אפרים ומנשה | קמא | כמה תמיהות בדברי הרמב"ם בעניין משיח | קמב | בחינת משיח בן אפרים | קמג | הנפק"מ בין משיח בן דוד למשיח בן יוסף | קמד | ביאור דברי הרמב"ם הנ"ל | קמה | גדעון, יהושע בן נון, דוד המלך | קמו | ביאור עניין העזות דקדושה | קמו | עזות דקדושה אצל גדעון | קמז | עזות דקדושה אצל יהושע בן נון | קמח | עזות דקדושה אצל דוד המלך | קמח | עבודת עזות דקדושה אצל כל איש ישראל | קמט | עניין ברכת הבנים בליל שבת | קנ | לעובדא ולמעשה | קנא |

פרשת שמות

תיקון הגלות באחדות הלבבות המכניסים כלים לאורות קנה

ראשית פעולותיו של משה רבינו קשורים למעשי הכאה | קנה | הדבר מפליא ויש לעמוד על משמעות הדבר | קנו | ההלכה הראשונה שלימד משה רבינו היא שהמרים יד על חברו בלבד, נקרא רשע | קנו | ראשית כל דבר הוא יסודו, מכאן שהלכה זו, הינה שורש גלות ולגאולה | קנו | הרמב"ם בלשונו הזהב, מחלק את איסורי ההכאה לשלש דרגות | קנו | שלש דרגות זו למעלה מזו בחומרת האיסור: הכאה בחבלה, הכאה לבדה, הרמת יד בלבד | קנו | המאורעות המתרחשים בעולם, כולם שורשים במצוות עשה ולא תעשה שבתורה | קנו | גלות מצרים שורשה בלא תעשה של איסור חובל בחברו, וככתוב "ואראך מתבוססת בדמיך" | קנח | ענין 'הכאה' לפי סודה - יחוד הפרצופים בבחינת 'הכאה' | קנח | עומק הדברים יחוד האורות לבדם בלא כלים הינו יחוד ד'הכאה' | קנט | מכאן ששורש הגלות אינו ממיעוט אור העליון, אלא דווקא מריבוי האור, שכשאין לו כלים ראויים, מתגלה בצורה הפכית ונסתרת | קנט | יסורי הגלות הם המתקנים את הכלים, לקבלת האור שהוא אשר יתגלה בהדרו, בגאולה השלמה במהרה | קס | 'מוכן לפורענות', משמעו מוכן לקבל פרעון השכר המוכן משמיא | קס | לשון קדשו של רבינו צדוק הכהן בענין | קס | השמחה בייסורים הוא מקבלת שפע רוחני עליון מהעולמות המכוסים | קסא | לשון קדשו של רבינו בעל התניא ז"ל - כי זו לטובה אלא שאינה נגלית ונראית לעיני בשר | קסא | הגלות הינה שפיכת דם מחמת חוסר כלים לקבלת האור הגדול | קסב | שורש טעם איסור הכאה לפי פשוטו הוא שנאת ישראל ופירוד הלבבות שבוה | קסב | הכלי לקבל השפעת הבורא הינו 'כנסת ישראל', השורה עלינו בהתאחדות לבבות ישראל כאחד | קסב | בפירוד הלבבות מקלקלים כלי זה, והריהו מביא למצב גלות מחמת חסרון הכלי לקבלת האור | קסג | בעת מצוק וצער, ירגישו נשמות ישראל כי עצת ישועתם היא באחדות הלבבות, ובכך הגלות עצמה הינה סיבה לגאולה | קסג | בנין הכלים מכח הכאת האורות זה בזה | קסג | תחילת פעולותיו של משה רבינו היו במניעת פירוד הלבבות והכאת ישראל, שהרי מזה הוא השורש לגאולה | קסד | "ואהבת לרעך כמוך" - זה כלל גדול בתורה, כי הוא הפותח שער הגאולה | קסד |

הגלות מגלה שישראל אינם ראויים לייסורים הללו קסה

העמקה במקור איסור הכאה וחובל בחברו | קסה | מקור הענין הוא מהאיסור הנאמר לבית הדין 'לא יוסיף להכותו' | קסה | יש להתבונן מהו עומק הקשר בין מיני איסורי הכאה אלו | קסו | לדעת הרמב"ם הרמת יד בעלמא הינה איסור דרבנן | קסו | דעת המרדכי שאף הרמת יד בלבד, הינה כבר איסור לא תעשה דאורייתא, ויתכן שאף חייב במלקות | קסו |



עובר על לא תעשה מהתורה, ונפסל לעדות מדרבנן. | קסט | חידוש יותר מכל איסורים שבתורה, אף שלא ביצע מחשבתו בפועל, כבר עבר בלא תעשה. | קסט | כאן מחייבים על עצם המחשבה והרצון | קסט | בכל האיסורים הכלל הוא ש'דברים שבלב אינם דברים', כאן מחשבים את המחשבה כמועשה בפועל. | קסט | שרש הדברים למעלה, מחשבתו יתברך כמועשה. | קסט | שתי מדרגות בעולמות, עולמות המחשבה, כולם טוב מוחלט, עולמות המעשה, בהם ישנו עירוב הטוב והרע. | קסט | 'ישראל' עלו במחשבה, בנשמת היהודי מאירה עדיין, שורשה במחשבתו יתברך. | קסט | החושב להכות חברו, התעלם ממעלת נשמתו שעלתה במחשבה, לכך מתחייב על המחשבה, מידה כנגד מידה. | קסט | מטרת העונש בבית הדין לנקות הנפש, ולגלות, שהנשמה בעצמותה אינה יכולה כלל לחטוא, בסוד זדונות נעשים כזכויות. | קסט | זהו שורש האזהרה לבית דין 'לא יוסיף להלקותו'. | קסט | פנימיות מטרת הגלות, לגלות שמלכתחילה לא היו ראויים לייסורי הגלות. | קסט | לשון קדשו של רבי צדוק הכהן ז"ל: עיקר התשובה עד שיאיר השם עיניו - שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כרצון השי"ת. | קסט |

פרשת וארא

תכלית המכות רפואת נפשות ישראל

בתוקף האמונה קעב

מחלוקת התנאים במנין המכות במצרים ועל הים נקבע כחלק מרכזי בסיפור יציאת מצרים | קעב | מפשט הדברים נראה שנידון אחד לפנינו, ושלושה דעות נאמרו בו. | קעב | לשון הברייתא המובאת בהגדה. | קעג | מוסכם לכל הדעות שעל הים לקן פי חמש מאשר במצרים. | קעג | הוויכוח הוא במנין המכות שבמצרים, כתוצאה מזה משתנה ממילא מנין המכות שעל הים. | קעג | תמוה, מפני מה מפרטת הברייתא את המחלוקת בנוגע לקריאת ים סוף, הלא זו תוצאה מובנת מאליה. | קעד | מכאן מתעוררים אנו לבקש את המשמעות הפנימית שבמחלוקת זו, שנקבעה כחלק מרכזי במצוות סיפור יציאת מצרים. | קעד | המכות היו 'נגוף' למצרים ו'רפוא' לישראל | קעה | מטרת המכות בפשטות, להכניע את מצרים ולפרסם אמונת מציאותו יתברך בעולם. | קעה | פנימיות מטרת המכות היא, רפואת נשמות ישראל מזהמת טומאת מצרים, להיותם כלים לקבל את התורה. | קעו | מחושך הגלות גם בני ישראל לא יכלו לקבל הרגשה מוחשית במציאותו יתברך | קעו | עיקר המכות באו בכדי לרפאותם מחולי זה, ומעתה יאיר שם הוי"ה בנפשותיהם בגילוי. | קעו | הכח לחוש אלוקותו, הוא מארבעת אותיות שם הוי"ה המאיר בנשמות ישראל שהנם חלק אלוה ממעל. | קעו | ארבע מכות שכל מכה הוא כנגד ארבעת אותיות שם הוי"ה, חמש מכות הוא בתוספת קוצו של יו"ד. | קעו | רבי עקיבא שמסר נפשו, יכול לגלות סוד זה שכנגד היחידה. | קעו | החכמה האמיתית היא - תכלית הידיעה שלא



נדע | קעט | כל העולמות אינם אלא הארה וזיו כל שהוא מאמיתות אורו יתברך | קעט | השגה זו שנדע שלא נדע היא היא אמיתות המעלה העליונה שזכו אליה ישראל בגלוי העליון שבקריעת ים סוף. | קפ | מראיתם את שם 'הוי"ה' הנתפס' השיגו לדרגת האמונה בבחינת שם 'הוי"ה' שאינו נתפס'. | קפ | מיסוד זה של בעל התניא נוכל למצוא את הטעם לכך שהתנא פירט את מחלוקתם גם על מנין המכות שהיו על הים. | קפ | רבי עקיבא הוסיף שגם היחידה האירה בהם לרפאות את אמונתם | קפא | המכות שבמצרים היו רק הכנה כדי שעל הים ישיגו את הוי"ה שאינה נתפסת. | קפא | על הים לקו חמישה פעמים יותר ממה שלקו במצרים כנגד חמש אותיות הוי"ה שאינה נתפסת. | קפב | הוי"ה שאינה נתפסת עיקרה בבחינת הכתר, ואף לדעת רבי אליעזר האירה בבחינת חמש. | קפב | התנאים פרטו את מספר המכות שעל הים, להדגיש בכך שכל התכלית של מצרים היו רק כהכנה לגילוי שבקריעת ים סוף. | קפב |

מצוות זכירת יציאת מצרים ומצוות סיפור יציאת מצרים, גאולה חיצונית וגאולה פנימית

שתי מצוות עיקריות נתנה התורה בכדי שנוכח נסי יציאת מצרים | קפד | מטרתם אחת, השרשת אמונתנו הקדושה, ומכל מקום חלוקים המה בהלכותיהם, | קפד | מצוות הזכירה שבכל יום - עיקרה ביום, מצוות הסיפור בחג הפסח - חובתה בלילה דייקא. | קפה | חילוק נוסף - החובה בכל יום היא - 'הזכרת' היציאה בעלמא, בליל הסדר החובה היא - 'סיפור' הניסים והנפלאות בפרטיות | קפה | בשתי גאולות נגאלו ביציאתם ממצרים, גאולת ישראל מהשיעבוד, וגאולת התורה מהסתרתה. | קפו | זה לעומת זה עשה הא-להים - במפלת אומה מאומות העולם, תתרום מאלה הכח שבקדושה המקביל אליה. | קפו | חכמת הכשפים העל טבעיים שבמצרים, היא המקבילה והמתנגדת לחכמת התורה האלוקית. | קפו | שתי גאולות ביציאת מצרים, גאולה חיצונית, וגאולה פנימית. | קפו | מצוות הזכירה בכל יום יום כנגד הגאולה מהשיעבוד שהייתה ביום. | קפו | מצוות הסיפור בליל הפסח כנגד הגאולה הפנימית, גאולת התורה. | קפו | חכמינו קבעו את הגדת ליל פסח על פסוקי התורה ודרשות חז"ל, שהרי עיקרה בא להודות על גאולת התורה. | קפט |

"אליו" ולא למידותיו קצ

גדר מצות סיפור מצרים | קצ | גלות התפילה בתוך מצרים | קצא | שורש ענין ע"ז | קצא | גאולת התפילה ע"י ביטול שורש העבודה זרה | קצג | לעובדא ולמעשה | קצג |

פרשת בא

סוד מצוות תפילין, מוחין דגדלות קצד

למה לא נהוגה מצוות חינוך בתפילין | קצד | דברי הרמב"ם במעלת מצוות תפילין | קצה |



תמיהה על דבריו | קצה | דברי 'מי השילוח' בסוד מצוות תפילין | קצו | ביאור עומק דבריו | קצו | ביאור דברי הרמב"ם | קצז | לעובדא ולמעשה | קצז |

תפילין של צדיקי הדור קצח

שתי שיטות באופן עשיית תפילין דשמושא רבא | קצח | דרכי הלימוד של רש"י ותוס' | קצח | שתי דרכים בייחודים | קצט | לעובדא ולמעשה | קצט |

פרשת בשלח

סוד "שלא יראה הפת בושתו" רא

מכסים את הלחם משנה בקידוש | רא | דבריו המיוחדים של ה'צפנת פענח' בענין המן של שבת | רא | דברי האריז"ל בתיקון העולמות של ימות החול ושב"ק | רב | ע"פ חסידות אנו מתקנים גם את מידת המלכות הפרטית בגרמא | רב | לעובדא ולמעשה | רג |

מה שלא ראה "יחזקאל בן בוזי" רד

תכלית גלות מצרים | רד | תיקוני התשובה של חסידי אשכנז ושל האריז"ל | רד | גלות מצרים להשגת התורה | רה | לעובדא ולמעשה | רה |

פרשת יתרו

סוד קביעות עתים לתורה רז

שיטת הרמב"ם והרמב"ן במנין מצוות 'השמר לך פן תשכח' וגו' במנין המצוות | רז | דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה בסוד מעתיקי השמועה | רח | דברי הרש"ש במוהות התורה, אור הקו הנמשך לתוך החלל | רח | תפקידם של בעלי השמועה להעביר את התורה בבחינת 'קו' לכל הדורות | רט | סוד חיוב קביעת עתים לתורה | רט | לעובדא ולמעשה | רי |

סוד הידיעה - בפנימיות והבחירה - בחיצוניות ריא

שיטת הראשונים שכל הלומד שלא ע"מ לעשות, אסור לו ללמוד | ריא | שיטת הרמב"ם, המאור שבה מחזירו למוטב | ריב | האם מותר ללמוד תלמיד שאינו הגון | ריג | הספק אם מותר ללמוד תלמיד שאינו הגון תלוי האם בוודאי המאור שבה יחזירו למוטב, או רק ספק | ריג | כח המסירות נפש מהיחידה שבנפש, שהיא מקום הידיעה | ריד | לעובדא ולמעשה | ריד |



פרשת משפטים

סוד איסור מקלל חברו רטז

מקור לאו קללת נשיא או דיין | רטז | מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במקלל בכינוי | ריז | ביאור שיטת הראב"ד | ריז | ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ דברי המאירי | ריז | אין ביאור זה מתאים עם דברי הרמב"ם במקו"א | ריח | כמה דיוקים בדברי הרמב"ם | ריח | במקלל המלקות הם לכפרה | ריט | ביאור דברי הרמב"ם לגבי המקלל בכינוי | ריט | מוסר השכל | רכ |

תיקון הנפש הבהמית באור השבת רכא

סוד השבת להיות מרכבה אליו יתברך | רכא | הסיבה שכל מצווה לא מביא אותנו להיות מרכבה אליו יתברך | רכא | "רשות משנה" | רכב | קדושת שבת לשנות מקום, לעלות לאצילות | רכג | לעובדא ולמעשה | רכג |

פרשת תרומה

סוד הארון - החסרונות של יהודי הם המעלה שלו רכד

שיטת הרמב"ם במצוות עשיית כלי המשכן | רכד | שיטת הרמב"ן | רכה | ביאור שיטת הרמב"ם | רכו | צ"ע בדבריו בספר המצוות | רכו | יסוד בניית הארון, לבנות חלק נוסף ללוחות הברית | רכו | החיסרון שיש לאיש הישראלי מאפשר לנפשו לקלוט בה את אור האלוקות | רכו | ההבנה בזה אינה מחלישה את האדם, רק מחזקת אותו | רכט | לעובדא ולמעשה | רכט |

אין גלות בעולם כלל! רל

דברי ה'מי השילוח' | רל | דברי הרמב"ם בעניין גניזת הארון | רלא | עומק דברי הרמב"ם, שהארון מגדיר את קדש הקדשים | רלא | גם עכשיו בבתי גוואי אין חורבן כלל | רלב | ביאור דעת הרמב"ם בענין הארון | רלב | לעובדא ולמעשה | רלג |

סוד בית המקדש - חיי שעה הם גם נצחיים רלד

מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם בענין הארון | רלד | סתירה בדברי הרמב"ן | רלז | ענין מיעוט הירח | רלה | השמש - ז"א, הירח - מלכות | רלה | בדרך העבודה | רלה | לעובדא ולמעשה | רלז |

פרשת תצוה - פורים קטן

בניית בית המקדש, לתקן את העולם, ולהוציא את אלוקותו יתברך מן הכח אל הפועל
רלו

כמה הערות בסדר הלכות כלי המקדש והעובדים בו | רלו | ביאור העניין: הלכות בית
הבחירה - בית המקדש בכח, הלכות כלי המקדש והעובדים בו - בית המקדש
בפועל | רלו | עומק עניין משכן ובית המקדש לתקן את צירופי האותיות דבריות
העולם | רלו | לעובדא ולמעשה | רלו |

משה רבינו ועבודת הכהנים - מרכבה אליו יתברך

כמה קשרים בין משה רבינו והכהנים | רמז | סוגיית "כהנים שלוחי דין או שלוחי
דרחמנא" | רמז | ב' דינים בשליחות | רמז | לפי תוס' ביומא אי אפשר לבאר כך | רמז | חקירה
במהות עבודת הכהנים, האם בבחינת משפיע או בבחינת מקבל | רמז | גדר חדשה
בשליחות | רמז | כל זה נובע מסוד נשמת משה | רמז |

פרשת כי תשא

סוד הכיור: שם צ-באות, להוריד את האור של אצילות לתוך העולם הזה

האם הכיור הוא עבודה בפני עצמה או רק הכנה לעבודה? | רמז | המראות הצובאות | רמז |
שם צ-באות, למצוא את הרבש"ע כאן בתחתונים | רמז | בחינת משה רבינו לעומת שאר
נביאים | רמז | ענין המראות בכיור | רמז | הכוח לגלות את הרבש"ע כאן נובע מהחלק
א-לוה ממעל שבתוך כל יהודי | רמז | לעובדא ולמעשה | רמז |

פרשת ויקהל-שקלים

נדבת המשכן - סוד 'יש מיש'

נדבת המשכן, הרגיש כמו נדבה ישנה | רמז | הרגשת נדבה ישנה נובעת מסוד 'יש
מיש' | רנ |

תכלית המשכן לאחד את מה שנראה כנפרד

תכלית, ארגמן ותולעת שני, האם התנדבו צבוע כבר, או שצבעו אותן אח"כ? | רנא | עשרת
הדברות מתקנות את עשרת המאמרות | רנא |

פרשת פקודי

הדרך לארץ ישראל

הקשר של המסעות לעניין המשכן | רנג | הדרך לארץ ישראל בדברי הליקוטי מוהר"ן | רנג |
בדברי הרה"ק מקאמרנא זי"ע | רנה | שלמות התורה והמצוות רק אחרי הכרה ש'אין עוד
מלבדו' | רנה | ביאור מעלת מצוות תלמוד תורה המבואר ברמב"ם | רנו | ביאור הקשר של
המסעות לענין המשכן | רנו | "נעוץ סופו בתחילתו" בחומש שמות | רנו | למה בפורים
עבודת היום היא בעיסוק בגשמיות | רנו | לעובדא ולמעשה | רנו |

פנימיות עניין שבעת ימי המילואים

מחלוקת ראשונים האם היה למשכן דין במה בשבעת ימי המילואים | רנח | דברי רש"י
בפרשתן | רנח | פנימיות מחלוקת הראשונים | רנח |

פרשת ויקרא

קרבן עולה - אנו תמיד קשורים לרבש"ע

למה חומש ויקרא מתחיל עם קריאה-לשון חיבה? | רסג | קרבן עולה הוא הקרבן הראשון
בחומש ויקרא ומגלה על מהות הקרבנות | רסג | דברי הגר"א שיש חמש שלבים בכל
דבר | רסד | חומש חומשי תורה כנגד חמשת השלבים | רסד | דברי מוהר"ן זי"ע על ענין
קרבן עולה | רסד | חומש ויקרא תכליתו להראות לאדם דרך תשובה, שהוא אף פעם לא
רחוק מהשי"ת | רסה | לעובדא ולמעשה | רסו |

פרשת צו

מצוות תרומת הדשן - הכח להתחיל מחדש

בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים | רסז | ענין ההתחלה אצל עבודת הכהנים בביהמ"ק | רסז |



סתירה בענין לאיזה יום שייכת עבודת תרומת הדשן | דסס | בצד הקדושה העבר נכלל
בההווה | ער | הפיכת 'שק' ל'בד' | רעא | ועכשיו... | ערב | לעובדא ולמעשה | רעג |

מהות מנחת חביתין האם הוי קרבן ציבור או קרבן יחיד עדר

כמה מקורות שמנחת חביתין היא קרבן יחיד | עדר | מקורות שמנחת חביתין היא קרבן
ציבור | ערה | ביאור העניין בפנימיות על פי הבנת מהות ענין הכהן הגדול | רעח | ביאור מהות
עניין מנחת חביתין במושג רביה"ק מקאמרנא | רעח | מהות הקרבן יחיד של הנשמה
הכוללת הוא כעין מהות המלכות כשיורדת לברר את בירוריה | רעח | ישוב מדוע קרבן
חינוך של כהן הדיוט לא נמנה במניין המצוות | רעס |

מצוות תרומת הדשן וגאווה דקדושה רפ

המצוות שיש באפר שנשאר מהקרבנות | רפ | סוגיית הגמרא במסכת יומא דף כ"ג
ע"ב | רפא | סיכום דברי הגמרא | רפב | יישובי התוספות על הקושיות בשיטת ריש
לקיש | רפג | דבריו הפלאיים של רבינו חננאל | רפד | חידוש הריטב"א שיש שתי מדרגות
בעבודה | רפע | סיכום השיטות | רפז | שתי מדרגות בקלי' והעצה כנגדן | רפח | ע"י מצוות
תרומת הדשן והוצאתו מבררים בירורים אפי' מקלי' נוגה | רפח |

פרשת שמיני

הוא אתה ואני רצ

השמחה הגדולה בירידת השכינה לשרות במשכן | רצ | שלושת ההכנות שקדמו לכך
להשראת השכינה במשכן: עבודת משה רבינו, עבודת אהרן הכהן, ותפילתם | רצא | מדוע
לא הספיקה עבודת משה רבינו לגרום להשראת השכינה | רצב | השראת השכינה על
האדם היא דבר חיוני והכרחי לנשמה | רצג | דברי רבי צדוק הכהן בג' המדרגות שיש
בהכרה שלנו בהשי"ת | רצד | הקב"ה מגלה עצמו לישראל בכמה לבושים כדי שיוכלו
להתדבק בו | ית' בעצמו | רצה | ישראל עם קדוש הם בעצמם גילוי עצמות הבורא | ית'ש
גם בעולם השפל | רצז | שלמות היחוד היא ע"י ג' הבחינות 'הוא אתה' ו'אני' וכנגדם היו
שלושת ההכנות במשכן | רחא | יחוד קוב"ה ושכינתיה - שמתגלה ששניהם כאחד מגלים
את כבוד השי"ת | ש | לעובדא ולמעשה | שא |

שורש קדושת כהונה גדולה הנלמד מהאיסור של "ומן המקדש לא יצא" שב

הקדמה | שב | דין עדות בחכם | שב | דין עדות במלך ובכהן גדול | שג | פסקו המוקשה של
הרמב"ם | שג | יישוב דעת הרמב"ם | דש | הגדרת עניין כה"ג | שה | מקורו של הרמב"ם | שו |
ראיה להבנתנו בדברי הרמב"ם | שז | מחלוקת הבבלי והירושלמי בסודן של דברים | שח |



איסור יציאת הכהנים מן המקדש בשעת עבודה בהלכה ובפנימיות שי

משה רבינו הזהיר את אהרן הכהן, אלעזר ואיתמר, במצוות ל"ת שלא לצאת מפתח אהל
מועד בשעת העבודה | שי | מצינו בפרשת אמור שהכהן גדול הוזהר על זה ביחוד וגם
שכהן גדול מותר לו לעבוד כשהוא אונן | שי | ספרא: האיסור הזה אינו אלא בשעת עבודה
והוא לכהנים שבכל הדורות | שיא | דעת הראב"ד שמצווה זו נוהגת רק בכהנים גדולים | שיב |
דעת הרמב"ם והרמב"ן שהיא נוהגת גם בכהנים הדיוטים ואפילו בכהן הדיוט שהוא אונן
אע"פ שבין כך אינו יכול לעבוד | שיב | קושיית ה'כסף משנה': מאחר שאסור לו לעבוד
למה אסור לו לצאת מיד ומאי שנא משלא בשעת עבודה | שיג | שורש מצווה זו אינה רק
משום זלזול בעבודה אלא שלא להתנתק מקדושת בית המקדש | שיד | הרה"ק מקאמרנא:
המחשבה של הכהן הוא בחי' אצילות ששם חיים אמיתיים וכשיוצא לחוץ מפריד החיים
והקשר והיחוד | שסו | הרמב"ם מדבר כאן מאזהרת משה רבינו שלא יצאו מבוהלים
ודחופים מפני גזירה זו - שגם המחשבה צריכה להישאר במצב של יחוד | שסו | לעובדא
ולמעשה | שסז |

פרשת תזריע

סוד עניין הצרעת שיז

שיטת הרמב"ן למנות בכלל תרי"ג את מצוות זכירת מה שעשה ה' למרים | שיז | תמיהה
על הרמב"ם מדוע אינו סובר כן ובפרט שבספרו מפרש ג"כ את הפסוק שהוא
מצווה | שיח | הרמב"ם סובר שלא יתכן למנות מצווה זו השייכת רק למדרגה הפחותה של
יראת העונש | שיש | עפ"י פנימיות התורה אין הצרעת רק עונש על הגוף אלא סימן על
איזה טומאה ח"ו בנשמה | שכ | סוד ענין הצרעת בדברי מרן האר"י ז"ל | שכב | יש להסתכל
תמיד על כל דבר הן מצד הפנימיות והכלל שלו והן על הפרטים שלו | שכג | בסיפור
לשוה"ר מראה שאינו רואה את חברו אלא מצד הפרטים וגורם לסגירת אור
החכמה | שכד | לעובדא ולמעשה | שכו |

תורת האדם - השגחה פרטית שכז

יש להבין מה השייכות של מצוות מילה לטומאת היולדת ומדוע נקראת פרשה זו 'תורת
האדם' | שכז | ענין 'זריזין מקדימין למצוות' נזכרה בברייתא במיוחד לגבי קיום מצוות
מילה | שכז | מלשון הרמב"ם מוכח שמעלת הזריזות בקיום מצוות מילה היא הידור בעצם
ה'חפצא' של המצווה ולא רק ב'גברא' העושה אותה | שכס | ישוב הקושיות עפ"י
הנ"ל | של | הבוית"ש צימצם את אורו ע"י כל סדר ההשתלשלות כדי שע"י עבודת
ישראל יגלו הם אותו ית' ויעשו לו דירה בתחתונים | שלא | באמת הרי שאו"ס ב"ה מאיר
ומשפיע ומשגיח בהשגחה פרטית בכל נברא ונברא באופן שווה לכל הנבראים | שלב |



תכלית העבודה של ישראל עם קדוש היא לתקן את העולם שיתגלה שכל דבר יש לו שורש ומקור ישר מאור א"ס ב"ה | שלג | סוד זריזין מקדימין למצוות ושייכותה למצוות מילה | שלד | ביאור פרשת הילדת עפ"י הנ"ל | שלה | לעובדא ולמעשה | שלה |

פרשת מצורע

תיקון הצרעת ע"י הכהן

ענין פרשת צרעת בין פרשת שמיני לאחר מות | שלז | הסתירות שמצינו בדברי חז"ל בסוגיית מיהו הכשר לראות את הנגעים | שלה | סוגיית הגמרא בערכין | שמ | שיטת רש"י שאפילו כשתלמיד חכם ישראל פוסק את דין הנגע צריך הכהן להיות בגדר מסביר ליה וסבר | שמ | שיטת התוספות שהכהן יכול להיות אפילו שוטה וסוגיית הגמ' קאי על הישראל שאצלו | שמב | סיכום | שמג | שיטת הרמב"ם והסתירה שיש לכאורה בדבריו | שמג | הרמב"ם מפרש את הגמרא באופן שהכהן רואה את הנגע אבל הולך להחכם ומתאר את מה שראה והחכם פוסק את הדין | שדמ | ביאור גירסת הגמרא דערכין לפי שיטת הרמב"ם | שמה | בירור הדין של הנגע כחלק מסדר דיני המצורע | שמו | הרה"ק מאיזביצא: החסרון של המצורע הוא מדת הכעס ויש לו טענות ותרעומות על הנהגת השי"ת | שמח | המצורע אינו יכול להתאים את מציאות העולם שרואה בעיניו עם התורה הק' | שג | הכהן יש לו את הכח ואת העיניים של פוסק הלכה | שנא | אמונה ולא שכל | שנא | ספירת החכמה - הביטול לא"ס ב"ה | שנב | לעובדא ולמעשה | שנג |

צרעת וסוד מעשה מרכבה

דברי הרמב"ם בדין הפוסק על הנגע שצריך להיות בקי בכל הנגעים כולם ושיקבל זאת מרבו | שנד | דעת הראב"ד בפירושו לתו"כ שהרב צריך לפתוח לו רק ראשי פסוקים | שנה | עניין מוחין דחכמה ומוחין דבינה | שנו | ביאור פנימי עפ"י הנ"ל בשיטת הרמב"ם וראב"ד | שנו | ביאור העניין בדרך עבודה | שנח | לעובדא ולמעשה | שנח |

פרשת אחרי

שבת יום של חיזוק הבריאה

השייכות של דין של "וחי בהם" לשבת דווקא | שנט | עומק השייכות של "וחי בהם" לשבת | שס | פנימיות הדברים | שס |



פנימיות הנקודה של עבודת ה'

איסור ביאה ריקנית למקדש | שסב | סתירה בדברי הרמב"ם | שסב | איזה הערות בדבריו במשנה תורה | שסג | איסור ביאה ריקנית לקודש ולקודש הקדשים חלוקים במהותם | שסד | יישוב דברי הרמב"ם | שסד | בדרך עבודה | שסה |

סגן כהן גדול

איזה כהן כשר לשחוט את הפרה אדומה לדורות | שסז | דברי הגמ' בהוריות בדין קדימה בכהנים להחיותם | שסח | דברי הגמ' בנזיר בדין קדימה בכהנים לגבי טומאה | שסח | ביאור ההבדל בין הסוגיות | שסס | ראייה לדברינו מהגמ' ביומא | שע | שיטת הרמב"ם במהות עניין הסגן שהוא כעין משנה למלך | שע | דברי הרמב"ם לגבי דין קדימה להחיותו | שעא | דברי הרמב"ם בדין קדימה לטומאה | שעב | ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ הגדרתו בסגן | שעב | מקור הגדרת הרמב"ם מדברי הירושלמי | שעב | ביאור שיטת הירושלמי האם הסגן הוא הממונה | שעג | ביאור פנימיות מחלוקת הבבלי והירושלמי | שעג |

בגדי כהונה וסוד כפרת יוה"כ

איזה בגדים הכהן לובש בעבודת פרה אדומה | שעה | דעת הרמב"ם בגדי כהן הדיוט | שעה | ביאור דעת הרמב"ם | שעו | עניין מוחין דקטנות ומוחין דגדלות בכתבים | שעו | עניין מוחין דקטנות ומוחין דגדלות בחסידות | שעו | מדרגת "עצמות" | שעו | ביאור מדרגת בגדי כהונה | שעו | ביאור הגז"ש לדעת הרמב"ם | שעח | ביאור מחלוקת האחרונים האם כה"ג שלובש בגדי כהן הדיוט עבודתו כשרה | שעח | ביאור דברי התוספתא | שעח | מדוע פרה אדומה צריכה להיעשות בבחינת מוחין דקטנות | שעט | מדוע עבודת יו"כ צריכה להיעשות בבחינת מוחין דקטנות | שעט | לעובדא ולמעשה | שעט |

פרשת קדושים

סוד איסור כתובת קעקע

סתירה בסוגיית הגמרא באיסור כתובת קעקע | שפא | דעת הרמב"ם ביסוד האיסור | שפב | מקור דברי הרמב"ם | שפג | דעת רש"י ביסוד האיסור | שפג | מקור דברי רש"י | שפג | פנימיות הענין בהבדל בין אצילות לבי"ע | שפד | פנימיות המחלוקת בין רש"י והרמב"ם | שפה |

שכר מצוה מצוה

כח הצדיקים להמשיך שפע וברכה לישראל | שפז | קפידת האריז"ל במצוות "ביומו תתן שכרו" | שפז | שתי בחינות בקיום מצוות | שפז | עומק מצוות שכר שכיר | שפח | לעובדא ולמעשה | שפח |

מבקשי יחודך

מבקשי יחודך

אורו של משיח תיז

שתהיו עמלים בתורה | תיז | צ"ע בשיטת הראב"ד | תיח | ענין הברכות לדעת הראב"ד | תיח |
עולמות, נשמות ואלקות | תיט | מעלת כתר תורה על שאר הכתרים | תכ | אורו של
משיח | תכא | דוגמה ליסוד זה בדרך הקניין של כתר תורה | תכב | ענין כינויו של הרבש"ע
'מקום' | תכב | שלמות המציאות דווקא בביטולה לאין סוף | תכג | קיום עצמי שיש
למציאות הגבולית | תכד | סוד גאולת השכינה | תכה |

רוב יושביה עליה תכו

פרצוף הזמנים ופרצוף הימים | תכז | שתי בחינות בנשמות ישראל | תכז |



פרשת אמור

אור השבת שבתוך המועדים שפט

סדר המועדים שמנה הרמב"ם בספר זמנים | שפט | איזה הערות בדבריו | שצ | שתי בחינות
של יום טוב | שצא | שורש הגילוי של שבת | שצא | ביאור הדברים באופן פנימי | שצב |

עבודה הפנימית של כהן בעל מום שצד

צ"ע סוגיית הגמרא דקידושין וסנהדרין | שצד | ענין מום בקדושה | שצה | שלמות העבודה
בכהנים בעלי מומין | שצו | סוד ייחוד האריז"ל והבעש"ט | שצז | ענין הנ"ל במתן תורה | שצז |

תיקון הפרט על ידי תורה ותפילה שצט

דברי הרש"ש בפטור של אבל ממצוות תלמוד תורה | שצט | דברי הרש"ש בענין פטור
אבל ממצוות תפילין | ת | הערה בדבריו הקדושים | ת | שייכות מצוות תפילין ותלמוד
תורה לתיקון האדם הפרטי | תא | יסוד מצוות תלמוד תורה | תב | ביאור הענין בדרך
החסידות | תב |

פרשת בהר

שדה אחוזה - בחירה, שדה מקנה - הכרת וידיעה תד

דיני שדה מקנה ואחוזה | תד | התורה ירושה לנו ומאורסת לנו | תה | אהבה ויראה | תה | יעקב
מאחד את שניהם ע"י בחינות יוסף ויהודה | תו | בחינת יוסף הצדיק | תו | בחינת יהודה
הבעל-תשובה | תז | "בך חותמין" | תח | ביאור עיין שדה אחוזה ושדה מקנה | תח | לעובדא
ולמעשה | תס |

פרשת בחוקתי

סוד היכל התמורות תי

מהות ויסוד לאו דתמורה | תי | ראיות לכאן ולכאן | תי | ביאור עומק הענין | תיב | סוד היכל
התמורות | תיב | ביאור הלאו והעשה של איסור תמורה בדרך עבודה | תיג | יסוד קדושת
התמורה | תיד | ביאור הענין בדרך עבודה | תסו | לעובדא ולמעשה | תסז |

בראשית



♦ נתנדב לזכות ♦

מורינו זרבינו שליט"א



פרשת בראשית

בניית הכלים היא מהאור^א

חודש חשון - חינוך בית המקדש השלישי

חז"ל אומרים (ילקו"ש מלכים א' רמז קפד): שחנוכת בית המקדש השלישי שיבנה בב"א, תהיה בחודש חשון.

ויש להעיר דכללא הוא, שלכל דבר יש 'רושם', מלפניו ומלאחריו (עי' בעניין זה בספר רסיסי לילה לרבנו צדוק הכהן, אות ח). ואם כך, היה אמור להיות רושם מהיום טוב הגדול של חנוכת בית המקדש השלישי גם כעת בגלות, אבל חודש חשון הוא חודש שאין בו יום טוב, וכל כולו 'ימים פשוטים', ויש להתבונן מדוע לא רואים בו רושם מהיום טוב הנפלא של חנוכת בית המקדש השלישי.

חודש חשון - התקשרות למלכות בית דוד

ביאור העניין על פי המבואר בספרים הק' (בני יששכר), בחודש חשון הקים ירבעם בן נבט את מלכותו, ומשך ממלכות בית דוד את עשרת השבטים, ולכן עיקר העבודה בחודש חשון הוא להתקשר למלכות בית דוד, וצריך ביאור מה הם דרכי העבודה שעל ידם מתקשרים למלכות בית דוד.

א. נאמר בשבת קודש פ' בראשית תשפ"ד קודם תפילת המוסף.

איתא בגמ' (שבת קיח.) ג' סעודות שבת, מצילות את האדם מחבלי משיח, וצריך ביאור בעניין זה.

עניין חבלי משיח

בכדי להבין את עומק העניין, יש לבאר את הסיבה שיש חבלי משיח.

אורו של משיח הוא אור נפלא ונשגב, שאינו מתאים לכלים של העולם הזה, גודל ההשגה באלוקות של "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים" הינו למעלה מכל ענייני עולם הזה הגשמי והחומרי, ובגלל שהכלי והאור אינם מתאימים זה לזה, נגרמים מכך יסורין וחבלי לידה ה"י.

נמצא, שהעצה כיצד להינצל מחבלי משיח היא לברר ולגלות שגם הכלים של העולם הזה, הנראים חומריים וגשמיים, בעומק, גם הם בנויים מאור. ואז מתגלה שאורו של משיח אינו סותר לעולם הזה, אלא אדרבה הוא מגלה את עומק המציאות של הכלים, שגם הם מציאות של אורו יתברך.

סעודות שבת מצילות מחבלי משיח

הסוד הזה, שגם ה"כלים" של העולם הזה נבנים מ"אור" ואף מה שנראה כגשמיות ודבר מוגבל, בעומק הוא אור אלוקי שלמעלה מגבול, מתגלה במצות ג' סעודות בשבת.

והעניין הוא, שמבואר באריכות בשער הכוונות, שעבודתנו בששת ימי החול מחולקת לשתי מערכות, תיקון פנימיות העולמות [אור], בו אנו עוסקים בסדר התפילות שבכל יום, ותיקון חיצוניות העולמות [כלים], בו אנו עוסקים באכילה. אבל בשבת גם האכילה מתקנת את בחינת פנימיות העולמות, היות שבשבת מתגלה שגם הכלים הנראים כנפרדים, בפנימיות הם אינם נפרדים, אלא אור אלוקי.

ובזה יובן העניין של האוכל ג' סעודות ניצול מחבלי משיח, על אף שכפי שהתבאר חבלי משיח מקורם מזה שהכלי אינו יכול להכיל את האור הגדול, אך מי שכבר בירר על ידי אכילת סעודות שבת שגם הכלי הוא אור אלוקי, הרי אז הוא עולה למציאות בו האור והכלי לא סותרים אהדדי, ויכולים לחיות בשלום אחד עם השני, ואז הוא ניצול מחבלי משיח, הנובעים מזה שהכלי אינו יכול להכיל את האור.

תורת הבעש"ט מגלה שגם הכלים הם אור

ידוע שתורת הבעש"ט היא הכנה לביאת המשיח, וכמו שאמר המשיח לבעש"ט כמענה לשאלתו "אימתי קאתי מר, לכשיפוצו מעיינותיך חוצה", ובמיוחד מצאנו בספרי חסידות, שתורת החסידות מצילה מחבלי משיח, ועל פי דברינו ניתן להבין את העניין, שעיקר תורת החסידות באה בכדי לגלות, איך שבעומק, הכל הוא אור אלוקי, גם מה שנראה כנפרד, והגילוי הזה מציל מחבלי משיח, וכמו שהתבאר.

ואכן, צדיקים רועי החסידות גילו את תורתם דייקא בשעת סעודות השבת, כי בסעודות השבת מתגלה ביתר שאת העניין שכל הכלים הם אורות.

ובזה נבאר את מה שהערנו בתחילת דברינו, שאם בחודש חשון עתידה לחול חנוכת בית המקדש השלישי בב"א, מדוע אין בו ימים טובים גם בגלות, בבחינת רושם, הוא, שעיקר קדושת חודש חשון הוא לגלות שגם הכלים של עולם הזה בעומק הם אור, לכן אין צורך שיהיו בו ימים טובים, כי כל עניין היום טוב הוא אור חדש היורד מלמעלה לתוך הכלים של העולם הזה. אבל כשמתגלה שגם הכלים של העולם הזה הם בעומק, אורות, אזי כבר אין צורך באור חדש, גם יום חול נהפך ליום טוב!

וזו גופא הסיבה שבחודש חשון תהיה חנוכת בית המקדש השלישי, כי הגילוי של משיח הוא הגילוי, שגם הכלים הם אור.

ובזה יש לקשר מה שהבאנו בתחילת הדברים מהספה"ק שעבודת חשון היא, להתקשר למלכות בית דוד, שענינה מידת ה'מלכות', שזה עניין הכלים דהאי עלמא. והדרך להתקשר למלכות בית דוד היא, להתעסק עם הכלים דעולם הזה בדרך של תיקון, למצוא את האור המסתתר בתוכם, בבחינת "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה".

לעובדא ולמעשה

עיקר ההכנה לזמן ביאת המשיח בכללות, ובפרטות עיקר העבודה בחודש חשון הוא, להתקשר לתורת הבעש"ט, ולעבוד אותו יתברך על פי הדרכים שגילה לנו הבעש"ט, שכולן מיוסדות על העומק שהתבאר, שאפילו מה שנראה כנפרד ורחוק ממנו יתברך,

בעומק הוא גם רק מציאות של אור הוי"ה, וכל הגשמיות והחושך של העולם הזה, אינו אלא אור הוי"ה מוסתר.

המתקת הדינים על ידי כיסופין וחשק^ב

בדברי רבותינו מבואר כלל גדול, שיש קשר בין ההתחלה לסוף של כל דבר. כמו, קשר בין תחילת מסכת לסיומה, וכדומה [ואפשר להביא מקור למנהג זה מהמשנה בספר יצירה, "נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו"].

מובא בספה"ק רמז נאה לקשר את תחילת התורה לסופה, שהתורה מסתיימת באות ל', ומתחילה עם האות ב', לרמז הלימוד העיקרי שהתורה מלמדת את האדם הוא, 'לב', "רחמנא לבא בעי" לעבדו יתברך בלבב שלם.

ואפשר לבאר, שהרמז הזה אינו רק פרפרת נאה, אלא טמונה בו בחינה של "רפואה קודם למכה", שבבריאת העולם התגלתה מידת הדין בעולם, וכמו שיתבאר, וכדי להמתיקו נרמז עניין ה'לב', וכמו שנבאר.

והעניין הוא, שרבותינו בעלי הרז גילו, שבמעשה בראשית כתוב ל"ב פעמים את השם 'א-לוהים', שהוא בחינת 'דין', וגם המספר ל"ב מרמז דין, כי הרי י' פעמים ל"ב הוא ש"ך [וי' מסמל מספר שלם, לכן כל מספר כופלים י'] וש"ך הוא כמספר 'דין' חמש פעמים, שהחמש הם כנגד האותיות 'מנצפ"ך', שהם אותיות של דין.

נמצא שבבריאת העולם הוטבעה מידת הדין, והתיקון והמיתוק של הדין הוא על ידי 'לב' המרומז במספר ל"ב, וכמו שנבאר.

המיתוק והתיקון של הדין בשורשו, הוא השימוש עם הדין לטוב, א"כ עבודתנו בהמתקת הדינים היא לחפש את הטוב שבדין.

הביקוש החיפוש ההשתוקקות והגעגועים הם נובעים מדין, כי כשהאדם מרגיש חיסרון בנפשו [דין] אזי הוא מחפש להתמלאות, נמצא שכשהאדם

ב. נאמר בשל"ס פרשת בראשית תשפ"ד.

משתוקק להידבק בבורא יתברך הוא משתמש עם מידת הדין לטוב, ובכך הוא מהפך את כח הדין שיש בבריאה לחשק ורצון, ובזה נמתקו כל הדינים ששורים בבריאה.

לכן ה'לב' הוא התיקון לל"ב שמות א-לוהים שיש בבריאה.

וזה עומק הרמז של הקשר בין תחילת התורה לסופה, שיחד עם הגילוי של מעשה בראשית בו רואים שהבריאה נבראה עם מידת הדין, מתגלה גם הרפואה, שהיא תשוקת ה'לב' לא-ל חי.

פרשת נח

קיום המצוות באופן של ודאות מוחלטת בסוד שם
"וודאי" א

החיוב ללמוד הבן "תורה צוה לנו משה" ו"שמע ישראל"

הרמב"ם פוסק בהלכות תלמוד תורה (פ"א ה"ו): "מאימתי אביו חייב ללמדו תורה משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים עד שיהיה בן שש או בן שבע הכל לפי בוריו ומוליכו אצל מלמד התינוקות", ומקור דבריו הם מהגמ' בסוכה (מב.) שם מבוארים באריכות כל דיני חינוך.

ולכאורה מה שמלמדים את הבן דווקא ב' פסוקים אלו, אינו מדין חינוך למצות תלמוד תורה, - ובחרנו את הפסוקים היותר יסודיים, - אלא ב' פסוקים אלו הם חינוך לכל מהות העבודה, הם מכילים בתוכם את יסודות היהדות, אמונה בהשי"ת, וקבלת עול מלכות שמים [שמע ישראל], וקבלת תרי"ג מצוות מפי הגבורה על ידי משה רבינו [תורה צוה לנו משה].



יסוד עבודתנו - ב' פסוקים האלו, וכשאדם גדל עליו ללמוד במדרגה של גדלות

והנה מובן, שהעבודה של האדם כשהוא גדל, בנויה ומבוססת על היסודות עליהם התחנך בעודו קטן. ולא עוד, אלא כל מה שמחנכים לקטן אינם דברים הנוגעים לקטנים בלבד, אלא הם יסודות הנוגעים לכל אדם ולכל החיים, רק שמלמדים אותם במדרגה של 'קטנות'. וכשהקטן גדל, מלמדים את אותם יסודות במדרגה של 'גדלות', נמצאנו למדים שעיקר היסודות של עבודתנו מונחים בתמצית, בפסוקים 'שמע ישראל', ו'תורה צוה לנו משה'.

נמצא שמוטל על האדם, חוב קדוש לברר לעצמו את ענייני האמונה ויחוד הוי"ה באופן של 'גדלות', לפי רמת התפיסה כאדם בוגר, וכן לברר את עומק עניין תרי"ג המצוות, וציוויין על ידי משה רבינו דווקא.

במאמר זה יתבאר בס"ד היבט אחד בסוד ציווי תרי"ג המצוות על ידי משה רבינו.

סוד משה רבינו הנרמז בפסוק "בשגם הוא בשר"

הגמ' שואלת (חולין קלט:): **"משה מן התורה מניין"**, וכוונתה, מהו המקום הראשון והשורשי בו מוזכר משה רבינו. ומבארת שמשה מרומז בפסוק (בראשית ו ג) **"ויאמר הוי"ה לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר"**, בשגם הוא גימטריא משה, וצריך לומר שבפסוק זה טמון סוד משה רבינו, וצריך להבין הכיצד.

ביאור פשטות הפסוק מבואר ברש"י שם וז"ל: **"לא ידון רוחי באדם - לא יתרעם ויריב רוחי עלי בשביל האדם: לעולם - לאורך ימים הנה רוחי נדון בקרבי אם להשחית ואם לרחם לא יהיה מדון זה ברוחי לעולם כלומר לאורך ימים: בשגם הוא בשר - וכו' כלומר בשביל שגם זאת בו שהוא בשר ואעפ"כ אינו נכנע לפני ומה אם יהיה אש או דבר קשה"**.

מבואר מדבריו שכוונת הפסוק לומר, שכביכול, הוחלט בלבו של הרבש"ע, באופן ודאי ובטוח בלי פקפוק, להביא את המבול לעולם.

[ניתן להבין לפי הנ"ל מדוע נח לא התפלל על בני דורו, שמצאנו בחז"ל (זה"ק ח"א רנד:): טענה על כך, אך לפי דברי רש"י מובן, שכיון שהחלטה של הרבש"ע היתה בלי שום פקפוק, נח לא הרגיש שיש לו פתחון פה להתפלל, וביותר עומק יש לומר, שלב הצדיק הוא מרכבה ללבו של הרבש"ע כביכול, ולכן לא היה לו חשק ורצון להתפלל על בני דורו, כי גם בלבו הרגיש את הצורך בהבאת מי המבול.]



סוד משה רבינו לקיום המצוות באופן של ודאות מוחלטת

ולפי זה יש לבאר, שפנימיות עניין סוד משה רבינו המתגלה בפסוק זה היא, שיש לקיים את תרי"ג המצוות, באופן של ודאות מוחלטת, באמונה ומסירת נפש, ללא איזה הרגשת פקפוק או ספק בלב.

וזה עומק כחו של משה רבינו, לתת כח לכל איש ישראל, שעל אף שיש לו ספקות בלב, הוא יכול לבחור לקבל על עצמו את מצוות השי"ת באופן של ודאות מוחלטת, ולדלג על כל הספקות העולות בלב, אף ללא בירור, ועל דרך שכתוב (תהלים קיט כח) **"דרך אמונה בחרתי"**.

ויש להעמיק עוד, שאכן מידה זו נצרכת ביותר כדי לזכות להידבק בו יתברך, כי הרי על הרבש"ע כתוב **"הוודאי שמו"**, וא"כ כדי להידבק בו בשלמות יש לקנות את המידה של **"ודאי"**, וכח זה קיבלנו ממשה רבינו.

ובזה ניתן ליישב עניין תמוה, שבמצוות התורה הגבול בין מותר ואסור הוא כחוט השערה ממש, בדקדוק גדול [וכגון שיעורי התורה, כזית וכו' פאות הראש והזקן וכו', וגם כל זמני התורה] ולכאורה מדוע כך הם פני הדברים? ולפי הנאמר יש לבאר, שהמצוות צריכות להיות באופן של ודאי, ולכן גבולות המצוות וההלכות הן בדיוק יתירה, כי בזה רואים את הוודאות של כל מצוה, שכך בוודאי מותר, וכך בוודאי אסור, ואין מקום שיש להסתפק בו.

למה דווקא המבול היה על ידי ודאות מוחלטת

איתא ב"פרי צדיק" (נח אות א'), שדור המבול היה ראוי לקבל את התורה, על ידי משה רבינו, אלא שקלקלו מעשיהם, ואז המים המתוקים של התורה [כמ"ש (ב"ק יז.) אין מים אלא תורה] נהפכו למי מבול לשחת כל בשר.

ועל פי הדברים יובן עומק העניין שהתחלנו בו, שהמבול הגיע באופן של ודאות בלבו של השי"ת, וזה מכיון שהמקור של מי המבול הם מים של תורה שנהפכו למשחית, לכן כמו שקבלת התורה היא באופן של ודאות מוחלטת, **"הוודאי שמו"**, כן גם גזירת מי המבול היה באופן של גזירה ודאית.

סוד נשמת משה

וביאור שורש העניין באותיות פנימיות הוא, ששורש נשמת משה רבינו הוא מבחינת "יסוד דאבא" [ספירת היסוד של פרצוף החכמה] (שער הפסוקים פרשת שמיני) ועניין היסוד דאבא בדרכי עבודה ונפש הוא, שמידת היסוד ענינה להיות 'פועל' ולא רק 'נפעל', דהיינו כח הבחירה², ו'אבא' משמעותו מידת החכמה, שענינה לתפוס את העניין בשורשו וכללותו ששם אין ריבוי פרטים שמהם מקור הספקות והבלבולים, אלא הכל ודאי וברור כשמלה, נמצא שיסוד דאבא ענינו, לבחור בוודאות מוחלטת.

סוד אבא יסד ברתא

בוזה"ק (ח"ג רנח). מבואר סוד גדול ש"אבא יסד ברתא" ספירת החכמה יסדה את ספירת המלכות הנקראת בת. ועל פי הנאמר ניתן להבין את סוד העניין, שמלכות ענינה בדרכי עבודה ונפש, קיום המצוות בפועל ממש, וא"כ למדין מדברי הזוה"ק, שקיום המצוות בשלמות הוא על ידי עשייתן באופן של ודאות גמורה בלי שום פקפוק בלב.



ב. [ולכן מצאנו שאיבר הברית, שענינו כח השפעה בעולם, שייך למידת היסוד כידוע].

כח ההתפשטות וההשפעה – עיקר הדבקות
בהשי"ת¹

כמה הערות בתחילת הפרשה

יש להעיר כמה הערות בתחילת פרשתן, ולבאר עומקן וסודן של דברים.

א. **הפרשה** מתחילה: "אלה תולדות נח, נח איש צדיק, תמים היה בדורותיו". ורש"י מתקשה, למה התורה הפסיקה באמצע סיפור תולדות נח, לספר שהוא היה צדיק ותמים בדורותיו. ומבאר רש"י: "הואיל והזכירו, ספר בשבחו, שנאמר **זכר צדיק לברכה**. דבר אחר, ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים".

לכאורה עדיין נשאר תמוה, מדוע התורה צריכה לספר כאן את תולדותיו, הרי בסוף פרשת בראשית כבר סופר תולדותיו של נח, ועיקר עניין פרשת נח הוא לספר את סיפור המבול.

ב. **מדוע** הקב"ה מתאר את נח בשם "צדיק" ומה הקשר בין תיאור זה לסיפור המבול.

ג. **רש"י** מביא על הכתוב "תמים היה בדורותיו", וז"ל: "יש מרבותינו דורשים אותו לשבח, כ"ש שאילו היה בדור של צדיקים היה צדיק יותר. ויש שדורשים אותו לגנאי, לפי דורו היה צדיק, ואילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום", ויש להעיר בלשונו, למה נקט לשון חריפה כ"כ "לא היה נחשב לכלום" הרי נח שאברהם אבינו היה יותר צדיק ממנו ניחא, אבל קשה לומר שנח לא נחשב לכלום.

ג. נאמר לפני תפילת המנחה בשבת פרשת נח תשפ"ד.

מבקשי יחודך

למה ב' אלפים ימות המשיח אינם נקראים ב' אלפים תורה ומשיח

הגמ' אומרת (ע"ז ט): "תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי העולם שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח" ונתקשו המפרשים, שבשלמא השני אלפים תורה הם רק של תורה, ואין בהם תהו כלל, אבל השני אלפים משיח יש בהם גם תורה, ולמה לא אומרת הגמ' שני אלפים תורה ומשיח, ועיין ברש"י בסנהדרין (צז. ד"ה ושני אלפים תורה) שמעורר את זה ומתריץ "ואידי דאמר שני אלפים תהו קאמר שני אלפים תורה ולא שתכלה תורה אחר שני האלפים".

ועיין במהרש"א שם שפירש באופן אחר וז"ל: "כי באמת אחר שגלו ישראל גלות גמורה אין בהם תורה כדכתיב "מלכה ושריה בגוים אין תורה". מ"מ קע"ב שנים אחר בית השני מקרי עדיין מיתה שנות התורה כי אז היו דור התנאים ועדיין לא נתדלדלו הישיבות עד אחר שמת רבי וגבר הגלות ורב הצרות וכלו ימי התורה ומשם ואילך מתוך הגלות והצרות בכל אותו הזמן ראוי לבא משיח וימי חבלי משיח מקרי" (וכיוצ"ב פירש הגר"א בביאורו לאדרא רבה, ע"ש, וע"ע בחזון איש על הרמב"ם הלכות ממרים פ"ב מ"ש בזה).

עניין התחלת ב' אלפים תורה בזמן של אברהם אבינו בחרן

ונראה לבאר את העניין, ע"פ המבואר שם בגמ' שהב' אלפים תורה התחילו בזמנו של אברהם אבינו, ובפרט בתקופה של "ואת הנפש אשר עשו בחרן", שאברהם ושרה גיירו נפשות רבות, ויש להבין מדוע דווקא תקופה זו מסמלת את התחלת הב' אלפים תורה.

הרמב"ם בריש הלכות ע"ז מאריך לבאר את השתלשלותו של אברהם אבינו וז"ל: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו. כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה. וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו. וידע שכל העולם טועים ודבר שגרים להם לטעות זה שעובדים את

מבקשי יחודך

הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם. ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו.

כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים. וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרן.

והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' אל עולם. וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת עד שנתקבצו אליו אלפים ורבעות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם העיקר הגדול הזה וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו. וישב יצחק מלמד ומזהיר. ויצחק הודיע ליעקב ומינהו ללמד וישב מלמד ומחזיק כל הנלוים אליו. ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם. וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלמוד.

והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'. עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות. ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים. וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן. ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו. כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה".

בכך ששלמות מעלת התורה היא במה שזוכה ללמוד לאחרים, שבזה התורה מתפשטת לכל יושבי תבל, וגם במה שלומד על מנת לעשות, שבזה התורה מתפשטת לעולם המעשה ממש.

משה רבינו ממשיך דרכו של אברהם אבינו

הרמב"ם (שם ה"ו) וז"ל: "ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו. כיון שנתנבא משה רבינו ובהר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה", ולכאורה קשה בלשונו, שבתחילת דבריו סותם את עניין שליחות משה רבינו, ורק אח"כ כותב "הכתירן במצוות" וכו', היה לו לכלול הכל בתחילה ולכתוב "ושלחו להכתירן במצוות וכו'".

ולפי הנאמר יובן, שהרמב"ם רוצה לאמר, שעיקר עבודת אברהם אבינו - ההכרה שהדבקות שלו תלויה בהפצת אמונת הוי"ה - הגיעה לשלמות אצל משה רבינו, שהיה הנביא הראשון שנשלח במיוחד להודיע לאחרים את רצון הוי"ה, וכמו שביאר זאת היטב הרמב"ם (מו"נ ח"ב פרק לט), שעד אז הנביאים התנבאו לעצמם, והיה להם את הרשות להודיע נבואתם לאחרים, משא"כ משה רבינו שכל נבואתו היתה בשביל כלל ישראל.

וזו כוונת הרמב"ם להודיע לנו, שעיקר העבודה של אברהם אבינו הגיעה לשלמותה בעצם זה שהרבש"ע שלח את משה רבינו לנבאות.

ביאור שיטת הרמב"ם שמעיקר הדין צריך לישא אשה ואח"כ ללמוד תורה

ועל פי דברים אלו יומתקו דברי הרמב"ם, שהרמב"ם בהלכות ת"ת (פ"א ה"ה) כותב וז"ל: "לעולם ילמד אדם תורה ואח"כ ישא אשה. שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד. ואם היה יצרו מתגבר עליו שנמצא שאין לבו פנוי, ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה", ומבואר מדבריו לכאורה, שהסברא החיצונה היא, שעדיף קודם לישא אשה ואח"כ ללמוד, אלא שאם יעשה כך לא יהיה ליבו פנוי ללמוד, לכן יתחיל בלימוד תורה ורק אח"כ לישא אשה, ורק במקרה שליבו אינו פנוי ללמוד בגלל התגברות היצר, אזי חוזר לעיקר הדין לישא אשה לפני לימוד התורה.

ההבדל בין השפעתו של אברהם אבינו באור כשדים להשפעתו בחרן

מדקדוק לשון הרמב"ם משמע שכשהיה אברהם אבינו באור כשדים הצליח אמנם לסתור כל ראיותיהם ולהוכיח שיש בורא לעולם, אך אנשים לא נמשכו אחריו, וכשהגיע לחרן התחילו אנשים להתקשר אליו, ומדוע?

וביאור העניין הוא, שבהיותו באור כשדים, ועמד על האמת, התחיל לשתף אנשים באמת שגילה, אך העבודה לא היתה עבודה פרטית ואישית משלו, ולו יצויר שלא היה לו את מי ללמד לא היה קורא בשם הוי"ה. משא"כ משהגיע לחרן, אומר הרמב"ם "והתחיל לעמוד ולקרוא", משמעות 'העמידה' היא קביעות בעבודתו, שנחשבת כעבודה בעצם, ולא כמקרה בעלמא, שיש לו אנשים ללמד.

והעניין הוא שאברהם אבינו גילה, שעיקר עבודתו ודבקו הפרטית הוא במה שהוא עוסק בהפצת אורו יתברך לכל העולם, וזה הביא שאנשים ימשכו אחריו.

כח "הגבול" וה"בלי גבול"

וביאור עומק העניין הוא, שמבואר בדברי האריז"ל בתחילת 'עץ חיים', שהגילוי הראשון, שהרבש"ע גילה נקרא אור אין סוף, אך מכיון שהאור הזה הוא אור אין סופי, לא היה 'מקום' לנבראים להתגלות, לכן צמצם הקב"ה את אורו האין סופי, ונוצר 'חלל' שהוא מקום פנוי בו יכולים העולמות להתגלות, ובתוך המקום הזה המשיך הקב"ה 'קו' של אור מצומצם ומוגבל, שעל ידו ברא את כח הגבול, והיה מקום לברוא עולמות של גבול.

נמצא שמצד אור הוי"ה השייך למעשה בראשית, עיקר תכונתו הוא 'כח הגבול'. אך אור התורה, שבמקורו קדם לעולם (פסחים נד.), ענינו הוא, שהרבש"ע ברוב רחמיו המשיך לתוך העולם הזה המצומצם, חכמתו יתברך הבלתי מוגבלת, שזו מציאות התורה, שהיא אמנם מצומצמת לכללי העוה"ז אך מהותה שהיא אורה היא בחינת אור אין סוף שקדם לעולם.

נמצאנו למדין שהתכונה העיקרית של כל דבר גשמי הוא הגבול שלו, וכל מה שיש תכונה של התפשטות והתרחבות בבריאה, נובעת מהכח האין סופי הטמון בבריאה, שבו יש התפשטות והתרחבות.

ולפי המתבאר יובן, שבמיוחד בתורה יש תכונה של התפשטות והתרחבות, כיון שמהות אורה היא האור האין סופי שקדם לבריאה, והתפשטות זו מתבטאת

יש להבין מדוע מעיקר הדין הסדר הוא לישא אשה ואח"כ ללמוד, ואין לומר שזה מדין כל מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים דוחה תלמוד תורה (הלכות ת"ת פ"ג ה"ד) כי אז היה לו להרמב"ם לכתוב זאת בצמוד לדין של מצוה שאי אפשר לעשותה וכו', בפרק ג' דהלכות תלמוד תורה.

ועל פי הדברים, נמלצו לחכי דברי הרמב"ם, כי התבאר שעומק עניין תלמוד תורה הוא דבקות בהוי"ה בבחינת אורו האין סופי, כח ההתפשטות והבלי גבול, ועניין הנישואין וקדושת הברית הוא תיקון ההתפשטות בקדושה, ולכן רק לאחר שהאדם נשוי ביכולתו לעסוק בכח ההתפשטות בצורה מתוקנת. [ורק בגלל שאם ישא אשה לא יהיה לבו פנוי לדברי תורה, תקנו שעדיף ללמוד תורה לפני שנושא אשה].

ביאור למה ב' אלפים ימות המשיח אינם נקראים ב' אלפים ימות המשיח והתורה

ולפי דברינו נחזור לבאר מה שהתקשינו בו בתחילת דברינו, מדוע הב' אלפים משיח לא נקראים ב' אלפים תורה ומשיח, הרי התורה תמשיך להתקיים גם בימות המשיח. והביאור הוא, שאחד מעיקרי ההגדרות של ימות המשיח, הוא התפשטות האלוקות מחוץ לכל הגבולות, וכמו שמתאר הרמב"ם במתק לשונו בסוף משנה תורה את התקופה הזאת, שאפילו הגשם שעד עכשיו היה רחוק מאלוקות, גם הוא יתמלא אור הוי"ה, עדי יתקיים הפסוק "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים", נמצא שימות המשיח הם התגלמות של שלמות כוח התורה, ולכן כשאומרים ב' אלפים ימות המשיח הכוונה שלמות כוח התורה, ואי אפשר לומר תורה ומשיח כי אז משמע שהם עניינים נפרדים, ואין הם אלא עניין אחד.

ביאור למה התורה מזכירה את תולדות נח בתחילת פרשתו, ולמה נח נקרא "צדיק" דווקא

מבואר בפרי צדיק (אות א) שעונשם של דור המבול היה דווקא במים, כיון שהם היו מוכנים לקבל את התורה שנמשלה למים, וכשקלקלו נהפך להם המים למשחית. ומצאנו בחז"ל (הובא ברש"י בראשית ו' יג) שעיקר הפגם שלהם היה בגזל ובעריות, ששניהם בחינות של יציאה מחוץ לגבול שלא בקדושה, ולכן נהפך להם המים של תורה שהם התפשטות בקדושה, למים של השחתה, התפשטות של היפך הקדושה.

ועל פי זה אפשר לבאר את השאלות הנ"ל, מדוע התורה מזכירה את תולדות נח, כשעיקר העניין הוא סיפור עניין המבול, ומדוע התורה מכנה את נח דווקא בשם "צדיק".

והביאור הוא, שעומק עניין התורה הוא כוח ההתפשטות והבלי גבול, וממילא מסבירה התורה מה היה זכותו של נח שניצול ממי המבול, זכותו היתה במה שכוח ההתפשטות שהוא מידת היסוד היה בשלמות הקדושה אצלו, שזה נרמז ב"תולדות נח" [כי תולדות תלויים ביסוד], ולכן הוא מתואר "צדיק" כיודע ליודעי ח"ן, שבחינת "צדיק" מרמז על שלמות מידת היסוד" [כמו יוסף הצדיק].

ההבדל בין נח לאברהם, נח לא האמין ביכולת בני דורו לקבל ממנו משא"כ אברהם

על אף שביארנו שלנח היה את כוח ההתפשטות והיסוד בקדושה [ולכן ניצול ממי המבול] עדיין לא התחילו אצלו בפועל הב' אלפים תורה, כיון שנח היתה לו רק הכרה בכוח ההתפשטות, אבל לא עסק בזה ב"קום ועשה" ממש, כיון שלא האמין שבני דורו השקועים בגזל ועריות יכולים לשמוע את דבריו, ורק אברהם אבינו שהאמין שעל אף שבני דורו שקועים בע"ז, הסוף יהיו שישמעו את דבריו, רק אז התחילו הב' אלפים תורה.

ביאור עומק החילוק בין אברהם לנח, נח היה בבחינת "דעת תחתון" ואברהם בבחינת "דעת עליון"

וביאור עומק החילוק בין כוח ההתפשטות שהיה אצל נח, לכוח ההתפשטות שהיה אצל אברהם הוא, שיש ב' עומקים בהשגת כוח ההתפשטות, העומק הראשון הוא, שהמציאות כולה היא בחינת "גבול", והרבש"ע המשיך לתוך בחינת הגבול, אור אין סוף שהוא בחינת "בלי גבול", ומדריגה זו נקראת בחינת "דעת תחתון".

אך יש עומק נוסף, והוא להכיר ולגלות, שבעומק גם אחרי הבריאה, יש רק אור אין סוף, וכל כח הגבול והצמצום הוא רק מצידנו, במראית עין, ובחינה זו נקראת "דעת עליון".

נח השיג את בחינת התורה, שהיא בחינת ההתפשטות של אור אין סוף רק בבחינת "דעת תחתון", משא"כ אברהם אבינו השיג את כח ההתפשטות בבחינת "דעת



עליון", ולכן נח לא האמין ביכולת בני דורו לקבל את דבריו כי הוא ראה את מציאות הגבול כשולטת בעולם, ולא האמין שכל אחד ואחד יכול להשיג את האור המושפע בבחינת אין סוף. משא"כ אברהם, האמין שבני דורו יכולים לקבל את דבריו, מכיוון שראה את כל המציאות כאור אין סוף, ועל אף שמצד בני האדם יש צמצום, ואנשים שקועים מאוד בצמצום, אבל ודאי שיש תקווה לכל אחד ואחד לפקוח עיניים, ולראות את המציאות האמיתית ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם".

יש דורשים לשבת, ויש דורשים לגנאי, אלו ואלו דברי א-להים חיים

ובזה יתבארו דברי רש"י שהבאנו בתחילת הדברים, שיש דורשים את נח לשבת, ויש דורשים אותו לגנאי, ויש לבאר ש"אלו ואלו דברי א-להים חיים", שכיון שנח השיג את העבודה של התפשטות ותיקון היסוד בשלמות, אז בוודאי אם היה בדור של צדיקים היה "צדיק" יותר, דהיינו שהיה עוסק יותר בהתפשטות, ומלמד לבני דורו דעת את הו"ה. אבל עצם זה שהשפעה שלו היתה תלויה במדרגת בני דורו מגלה לנו שהוא השיג את כח ההתפשטות רק בבחינת "דעת תחתון" [כי ב"דעת עליון" אין הבדל במדרגת בני דורו, וכמו שביארנו אצל אברהם אבינו], ולכן "אילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום", כי ההשגה של "דעת תחתון" אינה כלום כלפי עומק השגת "דעת עליון" שמגלה ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם".



**פנימיות עניין תיבת נח, מלחמה בקליפה על ידי
בחינות "הכנעה הבדלה המתקה"י**

ג' הניסים שנעשו על ידי תיבת נח

מצינו בדברי חז"ל, שתיבת נח, חוץ מזה שהיא הגנה על נח ממי המבול, היה לה את הזכות להיות חלק מהצלת ישראל בעוד שתי הזדמנויות.

בגמ' איתא (סנהדרין צו.) שלאחר מפלת צבא סנחריב, המתוארת באריכות בספר מלכים, ניצלו סנחריב ושני בניו, הלך סנחריב וראה חתיכת עץ מתיבת נח, ואמר להחתיכה אם אצליח בהמשך דרכי אקריב את שני בני לפניך [עשה את חתיכת העץ לעבודה זרה] שמעו בניו והרגוהו, נמצא שתיבת נח גרמה להריגת סנחריב, והשלמת הנס של מפלת צבאו, ונראה שבהריגת סנחריב התגלה שגם הנס של מפלת צבאו היה קשור לעניין תיבת נח, כי כל תהליך מפלת סנחריב חדא הוא.

חז"ל אומרים (ילקו"ש שמות רמז רנו), שהעץ שהמון נתלה עליו, היה עץ שהגיע מתיבת נח.

נמצא שלתיבת נח היה חלק בג' ניסים, א. הצלת נח ובניו ביתו. ב. מפלת סנחריב. ג. מפלת המון. ויש להתבונן מה הקשר בין ג' ניסים אלו.

הכנעה הבדלה המתקה

מרנא הבעש"ט גילה"י שיש ג' שלבים בשבירת הקליפה, והם נקראים "הכנעה, הבדלה, והמתקה". ופשטות ביאורם הוא, שעל האדם להכיר בגודל הסכנה של הקליפה, ולהכיר שאלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, וזה השלב הראשון של "הכנעה".

השלב השני הוא "הבדלה", להיבדל לגמרי מהקליפה ולא להתעסק איתה כלל וכלל. וכמו שידוע שאחד העיקרים בתורת הבעש"ט הוא לא להתעסק בחושך וקליפות, ללחום איתם בצורה של "סור מרע" אלא להתעסק ב"עשה טוב", הגברת האור, לימוד תורה וקיום המצוות, והחושך ממילא יפול ויתבטל.

והשלב השלישי הוא, "המתקה", שענינה לברר הטוב מתוך הרע, למצוא בתוך הרע את הנקודה הטובה, ולעבדו יתברך עם נקודה זו, ובזה ממתיק ומתקן את כל הרע. [ואמנם זאת צריך למודעי, שעבודה זו שייכת רק אחרי העבודות הראשונות של "הכנעה" ו"הבדלה"].

שלושת הניסים מקבילים להכנעה הבדלה המתקה

ויש לבאר ששלושת הפעמים שהתיבה היתה חלק מנס הצלה, מקבילות לשלושת מדרגות אלו.

א. הצלת נח ומשפחתו היא בחינת "הכנעה" שנח הכיר בגודל הסכנה של המים הזידונים הבאים לשטוף את העולם, הכניע את עצמו ונכנס לתוך התיבה כדי להציל את עצמו, ובני ביתו.

ב. מפלת סנחריב היתה על ידי בחינת "הבדלה", כדאיתא בחז"ל שעיקר כוחו של חזקיהו במלחמה מול סנחריב היה, שהיה לו ביטחון גמור בהוי"ה, הוא עסק בתורה, וישן על מיטתו בשוב הדעת, וכאילו סנחריב לא נמצא כלל, שכל זה נכלל בבחינת "הבדלה" להיבדל מהרע ולא להתעסק איתו כלל.

ה. מובא בהרבה מקומות בספרים הקדושים "תולדות יעקב יוסף", ו"דגל מחנה אפרים", והרה"ק מקאמרנא זי"ע מעמיק ומאריך בזה בכל ספריו הקדושים.

ג. מפלת המן היתה בבחינת "המתקה", כי מפלתו היתה על ידי בחינת "ונהפוך הוא" אותו עץ שהכין למרדכי הוא עצמו נתלה עליו, וזה כעין עבודת ההמתקה, שלוקחים את הטוב שבקליפה, ובזה עובדים אותו יתברך.

נמצא שכשהרבש"ע ציווה לנח לבנות תיבה, כדי להינצל על ידה מהמים הזידונים, הכין לדורות את דרכי המלחמה כנגד הקליפה.



פרשת לך לך

שלמות האמונה מקבלים במתנת שמיים^א

דברי הבעש"ט שבזמן עקבתא דמשיחא אפשר לזכות לאמונה רק על ידי צדקה ותפילה

איתא בספר הבעל שם טוב (ח"ג ע' א' תרנ"ט): "שמעתי ממורי ר' דוד שאמר בשם הבעש"ט כי בעקבי משיחא לא יהיה לאדם שום עצה כי אם לעמוד בכל יום בבקר ולתן איזה צדקה לעילוי נשמתו של ר"מ בעל הנס ולבקש רחמים על נפשו ונפשות בני ביתו רבוננו של עולם הצילני ממינות שלא אהיה נתפס ח"ו בדיעות כוזבות ושנוכל אני ובני ביתי להחזיק באמונתך ותורתך הקדושה".

מבואר מדבריו בפשטות, על אף שבדרך כלל, הדרך לזכות לשלמות היא על ידי השתדלות ויגיעה, בבחינת "יגעת ומצאת תאמין", וזו הדרך של "מלמטה למעלה" שהאדם פועל למטה, ועי"ז הוא עולה במעלות העולות בית א-ל, האדם סר מרע, ואח"כ עושה טוב. אבל בעניין האמונה, מתוקף ירידת הדורות, בעיקבתא דמשיחא הדרך לזכות לאמונה בהירה ושלומה היא רק ע"י תפילה וצדקה, שעל ידם יזכה למתנה משמים.

א. נאמר לפני תפילת מוסף בשבת פרשת לך לך תשפ"ד.

ולכאורה משמעות דבריו היא, שזה מהלך של "בדיעבד", ורק מחוסר ברירה מחמת ירידת הדורות אי אפשר להגיע לאמונה על ידי השתדלות, אבל מלכתחילה היה עדיף שגם האמונה כשאר העבודות תגיע על ידי השתדלות.

האמונה ש'מלמעלה למטה' היא הדרך של לכתחילה בעניין האמונה

אבל לפום קושטא נראה שבפנימיות הדרך האמיתית להגיע לאמונה ברורה ובהירה היא "לכתחילה" על ידי תפילה וצדקה, והדרך הזאת מושרשת כבר בראשית התגלות האמונה בעולם, כך שעל אף שהשתלשלות הדבר הגיעה על ידי ירידת הדורות, אבל בעומק אין זה אלא חזרה לדרך השלמה והנכונה בעבודת האמונה, וכמו שהתגלו הדברים בראשיתן, שהדור של עקבתא דמשיחא משלים את העבודה של ראשית התגלות האמונה בזמן האבות הקדושים בסוד "נעוץ סופן בתחילתן", שהסוף של כל מדרגה קשורה ונעוצה בתחילתה של המדרגה.

גילוי האמונה בבחינת 'מלמעלה למטה' על ידי אברהם אבינו

ונבאר, הרמב"ם בריש הלכות ע"ז כותב, וז"ל: "כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לא-לוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים, וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מזדמים שאין שם א-לוה אלא אלו, כיון שגבר עליהם בראיותיו בקש המלך להורגו ונעשה לו נס ויצא לחרון".

ומבואר מדבריו שדרכו הראשונה בלימוד האמונה היתה בדרך של "מלמטה למעלה" להוכיח להם בראיות נכונות שדרכם אינה נכונה, ושיסורו מרע ויעשו טוב, אבל משמעות דברי הרמב"ם היא שדרכו לא צלחה, ולא היה לו תלמידים, ורק אח"כ ששינה את דרכו אז התחיל לזרוח על מעשיו אור ההצלחה, והצליח להשפיע על אנשים לעזוב את דרכם הקלוקלת, ולדבוק באמת, בא-לוהי ישראל.

ומה היה הדרך אשר על ידה הצליח להשפיע על בני דורו?

הרמב"ם ממשיך שם לבאר וז"ל: "והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם, שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך

וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא, שנאמר ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם. וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם, ושתל בלבם העיקר הגדול הזה".

משמעות דברי הרמב"ם היא, שאחרי שהגיע לחרן שינה את דרכו בזה שהתחיל להשפיע בדרך של 'מלמעלה למטה', והתחיל לדבר מיד מאמונה בלי הקדמת ה'סור מרע'.

גילוי האמונה בבחינת 'מלמעלה למטה' על ידי משה רבינו

וממשיך הרמב"ם לספר את השתלשלות הדברים, וז"ל: "והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלווים עליהם, ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'. עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן, חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות. ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים. וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן. ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבינו ורבן של כל הנביאים ושלחו. כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה".

ומבואר מדבריו שעיקר המשך העמדת האמונה על תילה הוה ע"י ש"עשה" את משה רבינו רבן של הנביאים, והוא השפיע עלינו את האמונה כמתנה, בבחינת 'מלמעלה למטה'.

נמצא שכל התחלת קביעת האמונה בכלל ישראל היתה על ידי אברהם אבינו ומשה רבינו בדרך של "מלמעלה למטה" ורק מכח זה נחלו הצלחה במעשיהם.

ויש לבאר ע"פ מה שידוע מספה"ק ש"הן גאלתי אתכם אחרית כראשית", שהאחרית תמיד דומה להראשית, ולכן כמו שבראשית קביעת האמונה, היא נקבעה על ידי בחינת 'מלמעלה למטה', כמו כן בסוף הדורות בזמן עיקבתא דמשיחא מנהיג הקב"ה את עולמו באופן שכלל ישראל יכירו בזה, שאפשר לזכות לאמונה בדרך של צדקה ותפילה, להפיק רצון משמים ולקבלה במתנה גמורה מאיתו יתברך.

ומזה שגם הרישא וגם הסיפא של האמונה מגיעה בדרך של 'מלמעלה למטה', מתגלה שבאמת זו הדרך ה'לכתחילה' לזכות על ידה לאמונה שלימה ובהירה.

[ומתגלה בהתחלה ובסוף, בסוד "כתר עליון איהי כתר מלכות", שהשלמות של כל דבר נעוץ בראשו (כתר), ובסופו (מלכות)].

יחודא עילאה אפשר לזכות רק במתנה

ולמה האמונה חייבת להגיע על ידי בחינת 'מלמעלה למטה', אלא ששלמות האמונה היא להכיר שאין שום מציאות מבלעדו יתברך, ואין עוד מלבדו כפשוטו ממש, הנקרא בספה"ק "יחודא עילאה", נמצא שאיננו יכולים לקנות את האמונה בכוחות עצמינו, כי הרי אנחנו מרגישים כנפרדים, ועצם מהותינו כנפרדים אינו יכול להשיג את סוד ה"יחודא עילאה" [בבחינת "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים"], ולכן שלמות האמונה מוכרחת להאיר על האדם כמתנה משמים.

ולכן סיבב הרבש"ע ברוב חכמתו יתברך את תוקף החושך בזמן של עיקבתא דמשיחא, בכדי להכריח כל יהודי לתלות עיניו למרום ולהתחנן על נפשו ונפשות בני ביתו שיזכו לאמונה, וכך מתקיים בשלמות "סוף מעשה במחשבה תחילה", ונזכה ל"הן גאלתי אתכם אחרית כראשית".

סוד התכללות והתקשרות באברהם אבינו ובעבודת כלל ישראל¹

בך חותמין

רש"י בתחילת הפרשה מביא דברי חז"ל וז"ל: "ואעשך לגוי גדול, זהו שאומרים א-להי אברהם. ואברכך, זהו שאומרים א-להי יצחק. ואגדלה שמך, זהו שאומרים א-לוהי יעקב. יכול יהיו חותמין בכולן, ת"ל והיה ברכה, בך חותמין ולא בהם".

ויש להעיר על דבריהם, שפסוק זה נאמר כברכה לאברהם אבינו, ולמה נרמז בזה שמברכים את יצחק ויעקב, ואין לומר שהיו ברכה להאב, שבנו ובן בנו הם צדיקים כמוהו, כי אם כך מהי המעלה הגדולה של "בך חותמין" הרי גם אם היינו חותמין ביצחק או ביעקב הוי שבח לאברהם.

שיטות הראשונים האם גר יכול לקרות פרשת ביכורים

ונבאר את העניין על פי סוגית קריאת פרשת ביכורים לגרים.

המשנה אומרת במסכת ביכורים (פ"א ה"ד): "אלו מביאים ולא קורין, הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו וכו', וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלוקי אבות ישראל, וכשהוא בבית הכנסת אומר אלוקי אבותיכם".

ב. נאמר לפני תפילת מנחה בשבת פרשת לך לך תשפ"ד.

הירושלמי שם מביא שיטת רבי יהודה החולק על התנא דמתניתין: "תני בשם רבי יהודה גר עצמו מביא וקורא מה טעם כי אב המון גוים נתתיך, לשעבר היית אב לארם מיכן ואילך אב לכל הגוים [כלומר לכל הגוים שיתגייסו]", ופסקו הראשונים כשיטת רבי יהודה.

ומבואר מדברי רבי יהודה שמשמעות השם 'אברהם' הוא אב המון גוים, ולכן הוא נקרא אב לגרים, והגרים יכולים לומר א-להי אברהם, אבל הראשונים תמהים על זה, שהתייחסו שאפשר להזכיר א-להי אברהם, אבל בא-להי יצחק ויעקב מאי איכא למימר, הרמב"ן כותב (ב"ב דף פא.): "ואע"ג דכתיב בפרשת בכורים ארמי אובד אבי [והיינו יעקב אבינו] שלשה אבות העולם היו כאברהם". ולא ביאר כוונתו. ועיין עוד בריטב"א במכות (דף יט.) שכותב: "דקים לן דכולהו אבות כחד ניהו, וכדאיתקש בכמה דוכתי, ואף הם נעשו אב לגרים כאברהם אבינו ע"ה", ולכאורה זה גם ביאור דברי הרמב"ן ששלושת האבות הוקשו להדדי.

שתי בחינות באברהם אבינו, כאיש פרטי, וכאב העולם

לכאורה ההבנה בדברי חז"ל "דכולהו אבות כחד ניהו" הוא בגלל שכל האבות מתאחדים בזה שהם כולם אבות של העולם, וכמו שכתבו חז"ל (ברכות טז:), "אין קורין אבות אלא לשלשה" והכוונה שכל שלושת האבות יחד הם אבות העולם, אבל ברור שבד בבד עם התכונה הכללית שהיתה לכל אחד מהאבות במציאותו כאב, היה לכל אחד מהם מציאות עצמית גם כן, ולכאורה שינוי השם אברם לאברהם, הוא עניין פרטי השייך למציאותו העצמית של אברהם, וא"כ קשה מנא לן לומר שמה שנרמז בשינוי שמו שהוא אב לגרים שייך גם לשאר האבות, כיון שאיתקשו אהדדי, הרי מה שאיתקשו להדדי הוא רק מצד תכונתם כאבות העולם, ומה שאברהם הוא אב לגרים [כמרומז בשמו] הוא מצד תכונתו הפרטית.

מחלוקת רמב"ם ורמב"ן האם למנות את בניית כלי המקדש כמצוות נפרדות

ונראה לבאר את העניין בהקדם סוגיא אחרת.

הנה הרמב"ם בספר המצוות (שורש י"ב) סובר שיש מצווה אחת לבנות את בית המקדש, ובניית כל כלי המקדש אינה מצווה בפני עצמה, אלא היא חלק מהמצווה הגדולה של בניית בית המקדש, וז"ל: "שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן

המלאכות שבא הציווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו וכו', כמו אמרו "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", שזה מצות עשה אחת מכלל המצות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבואו אליו ויחוגו בו, ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקיבוץ במועדים, ואחר כן בא לתאר חלקיו ואיך יעשו, ואין ראוי שימנה כל מה שאמר בו "ועשית" מצות בפני עצמה".

וחזר וכתבו ביחוד לגבי המצווה הזאת במ"ע כ' וז"ל: "שצונו לבנות בית עבודה וכו' וכבר ביארנו שזה הכלל הוא כולל חלקים, ושהמנורה והשולחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש, וכבר יחד הציווי בכל חלק וחלק".

אבל הרמב"ן משיג עליו, וז"ל בהשגתו על הרמב"ם למצוה לג': "ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר שהם חלק מחלקי המקדש, לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו".

ולכאורה דברי הרמב"ם מוקשים מאוד, דאיך אפשר לומר שהם חלק ממצווה אחת, אם הם כלל אינם מעכבין זה את זה, וכקושיית הרמב"ן, ועוד יש להעיר על שיטת הרמב"ם במה שכתב שם במצווה כ', "וכבר יחד הציווי בכל חלק וחלק", ולכאורה דבריו תמוהין, שהרי תחילת דבריו הם, שאין מצווה מיוחדת לכל כלי כיון שהם כולם רק חלקים מהמקדש הכללי, וא"כ מדוע הוא מסיים "וכבר יחד הציווי בכל חלק וחלק", שמשמע שכן יש מצווה מיוחדת לכל כלי בפני עצמו [ואף אם נדחוק שהמצוות הפרטיות הן חלק מהמצווה הכללית, עדיין יוקשה למה הרמב"ם היה צריך לומר זאת].

סוד 'התכללות והתקשרות' המבואר בכתבי הרש"ש

ונראה לבאר את העניין בהקדם כמה הקדמות, הנה מצאנו מושג הנקרא "כלל", ולפום ריהטא נראה שכל כלל בנוי מריבוי פרטים, אבל בעומק אחרי שנבנה כלל מריבוי פרטים, לכלל יש מציאות עצמית שיותר גדולה וכללית מהרכבה של פרטים רבים. [ויסוד דבר זה רואים בפנימיות התורה במושג של "פרצוף" שידוע שכל פרצוף נבנה מכמה ספירות פרטיות, אבל המציאות של הפרצוף הוא מציאות עצמית חדשה, ולא רק מציאות של ריבוי פרטים וד"ק].

בתורת מרנא הרש"ש מתחדש [בסוד התכללות והתקשרות] שלאחר שנבנה מציאות הכלל כמציאות עצמית, מתגלה שבתוך כל פרט ופרט יש את הכלל, "אין בפרט אלא מה שבכלל", ובלשון החסידות (כש"ט הוספות רכ"ז) התופס מקצת מן

העצם, כתופס בכולו, דהיינו שהמציאות החדשה של הכלל מתגלה על ידי הפרט, כך שהפרט מקבל את ה"תכונה" של הכלל, ומלביש ומגלה אותו.

ביאור שיטת הרמב"ם בעניין כלי המקדש בסוד התכללות והתקשרות

ועל פי זה יש לבאר את שיטת הרמב"ם בעניין כלי המקדש, שבוודאי אין הרמב"ם סובר שהמקדש והכלים נכללים במצווה אחת משום היותם מעכבים זה את זה, כי הרי גם הרמב"ם סובר שאינם מעכבים זה את זה, רק שהרמב"ם סובר שהם כלולים במצווה אחת מכיוון שכללות קדושת המקדש מתגלה בכל כלי וכלי בשלמות, דהיינו שאין בפרט [כל כלי] אלא מה שבכלל [כללות המקדש], ולכן לא שייך מצווה פרטית על כל כלי וכלי מכיוון שאין בהם רק כללות המקדש.

ובזה מבואר מה שכתב "וכבר יחד הציווי בכל חלק מהם" והתקשינו בזה שלפי שיטת הרמב"ם אין ציווי מיוחד על כל כלי, אבל לפי דברינו יתבאר שבציווי של כל כלי מוסתר הציווי הכללי של "ועשו לי מקדש", והוא מתגלה ע"י כל כלי, ולכן מצד אחד לא מונים כל כלי כמצווה פרטית, אבל מצד שני "כבר יחד הציווי בכל חלק וחלק", בזה שהוא מגלה הציווי הכללי של "ועשו לי מקדש".

ומצאנו מקור לדברי הרמב"ם האלו בספרי פרשת נשא וז"ל: "וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו, שומע אני ראשון ראשון שנמשח היה קודש, ת"ל וימשחם ויקדש אותם, מגיד שלא קידש אחד מהם עד שנמשחו כולם", ומבואר בדברי הספרי שעל אף שיש מצווה פרטית לכל כלי, אבל עיקר תפקידם הוא לגלות את כללות קדושת המשכן בתוך כל פרט ופרט.

וגם בבית עולמים, ששם אין את הדין שרק אחרי משיחת כלים הם מתקדשים, גם מצאנו זכר לזה, במה שכותב הרמב"ם בספר המצוות² (מ"ע ל"ה) שכל כלי נחשב במקום הכלי שמשח משה, ואצל משיחת משה התבאר שזה היה בדרך שהפרט מגלה את הכלל, וא"כ גם בבית עולמים בפנימיות היה את המהלך שהפרט מגלה את הכלל.

ג. וז"ל: "ולא ימשחו בו הכלים לדורות [בשמן המשחה של משה רבינו] כי בבואו אמרו בספרי שבמשיחתן של אלו, רוצה לומר כלי המשכן, הוקדשו כל הכלים לעתיד לבא, אמר ית' שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם".

סוד התכללות והתקשרות בעניין קרבנות ציבור

עוד דוגמא לעניין הכלל והפרט מצאנו בעניין קרבנות ציבור.

רש"י בפירושו לפרשת קרח (במדבר ט"ז ט"ו) כותב וז"ל: "אל תפן אל מנחתם וכו' - ומדרשו, אמר, יודע אני שיש להם חלק בתמידי ציבור, אף חלקם לא יקובל לפניך לרצון, תניחנו האש ולא תאכלנו".

ולכאורה דבריו מחודשים, דהרי נהי שהקרבנות ציבור מורכבים מתרומות של כל כלל ישראל, אבל סוף כל סוף הם שייכים למציאות הכלל של כלל ישראל, ולמה חז"ל מתייחסים לזה כמציאות ששייכת להרבה אנשים פרטיים.

ואחרי דברינו בסוד ההתכללות וההתקשרות אפשר להבין, שמציאות הכלל, כדבר עצמי שמרומם ממציאות של פרטים רבים הוא רק כאשר הפרטים הרבים הם פרטיים בלי קשר למציאות הכלל, אבל כאשר מתגלה הסוד שבכל פרט מונח הכלל, אז אנו מסתכלים על הפרטים, כי בעומק יש בתוכם את כל הכלל.

נמצא שקרבנות ציבור, מורכבים מהרבה פרטים, שבכל אחד יש את הכלל כולו, והתפלל משה רבינו שלא יתקבל החלק הפרטי של דתן ואבירם.

ביאור עניין תפילה בציבור ב"יצאו מקצתן" על פי סוד התכללות והתקשרות

ויש לבאר על פי זה עוד עניין תמוה שמצאנו בהלכות תפילה, שההלכה היא, שאסור לומר דברים שבקדושה שלא בציבור, והשו"ע פוסק (סי' נ"ה סעי' ב-ג) שאם התחילו את התפילה עם עשרה מתפללים, אפילו אם יצאו כמה מהם באמצע, כל עוד שנשאר רוב המנין, מותר לסיים את התפילה, ונחשב כתפילה בציבור.

ולכאורה קשה, שיסוד העניין של 'רובו ככולו' הוא שאם רוב הפרטים נמצאים הוי כאילו כולם נמצאים, וכל זה שייך במציאות שמורכבת מפרטים רבים, אבל במציאות חדשה של כלל, לכאורה לא שייך לומר 'רובו ככולו'.

אבל כ"ז נכון אם הכלל הוא מציאות נפרדת מהפרט, אבל אחרי שיסדנו את סוד עניין 'התכללות והתקשרות', איך שהפרט יש בתוכו את כל הכלל שוב ניתן להסתכל על המציאות של ציבור, כמציאות של הרבה פרטים, כיון שבכל פרט יש את כל הציבור, ואז שייך לומר 'רובו ככולו'.

קדושת ישראל בכללות בנויה על סוד התכללות והתקשרות

וסוד זה נעוץ בעומק עניין קדושת ישראל בכללות, שהרי מהות נשמות ישראל היא, "חלק א-לוה ממעל ממש", דהיינו שכל נשמה על אף שהיא פרטית, היא חלק מאלוהות, והרי הקב"ה הוא תכלית הכללות, הוא מציאות של אחדות גמורה בלי שום התחלקות, נמצא שנשמות ישראל מטבעם הם פרטים המכילים בתוכם את כל הכלל.

ביאור גילוי הבעל שם טוב בעניין השגחה פרטית

על פי דברינו יש לבאר את עניין ה'השגחה פרטית', שידוע שהקדמונים סברו שרק על הצדיקים יש השגחה פרטית, אבל על דומם צומח חי, ומדבר שאינו צדיק יש רק השגחה כללית, עד שזרח אור הבעש"ט בעולם, וגילה שהרש"ע מנהיג לכל הברואים כולם ולכל המציאות כולה, בהשגחה פרטית ומדוקדקת.

לפום ריהטא נראה שהבעש"ט בא לחלוק על הקדמונים, וקצת קשה לומר כן, ועוד צריך להבין, לפי גילוי הבעש"ט האם בכל זאת יש הבדל בהשגחתו יתברך על בניו האהובים-כלל ישראל, יותר משאר הנבראים, כי קצת קשה לומר שאין השגחה מיוחדת על בניו הנאמנים.

ויש לבאר, שעומק גילוי הבעש"ט הוא, שיש בבריאה מהלך כללי של תיקון כל העולמות, ובכדי שכל התיקונים יופעלו, נצרך שכל פרט ופרט מהבריאה יבוא על תיקונו, ויתרום את חלקו לכללות תיקון העולמות כולם, נמצא שההשגחה פרטית היא מצד החשיבות של כל פרט להביא את תיקון העולם הכללי.

אבל ההשגחה פרטית על עמו ישראל הוא מצד 'הכלל שבפרט', שבכל פרט יש את כל הכלל, כל נשמה מישראל היא חלק א-לוה ממעל ממש, והיא כוללת בתוכה את כל העולמות כולם! ולכן ההשגחה עליה היא מצד כללות העולמות הנמצאים בתוכה.

ויש לבאר שזו היא כוונת בעל התניא בפרק מ"א שכותב וז"ל: "להתבונן במחשבתו עכ"פ גדלות א"ס ב"ה ומלכותו אשר היא מלכות כל עולמים עליונים ותחתונים, ואיהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכמ"ש הלא את השמים ואת הארץ אני מלא. ומניח העליונים ותחתונים ומייחד מלכותו על עמו ישראל בכלל ועליו בפרט, כי חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם וכו'", שכללות מלכותו החובקת כל העולמות כולם

היא אותה המלכות שמתלבשת בעם ישראל בכלל ועל כל אחד ואחד בפרט, בסוד התכללות והתקשרות.

שיטת התוס' שגירות היא מדין 'זכייה'

ע"פ כל דברינו עד עתה, נוכל לעמוד על עומק סוגיא דגירות.

אחד מהדברים שעל הגוי לעשות בכדי להצטרף לעם ישראל הוא, שבית דין יטבילו אותו במקווה טהרה, התוס' דנים (סנהדרין סח: ד"ה קטן אי אתה צריך וכו') איך קטן יכול להתגייר, הרי מה שבית דין יכולים להטביל את הגוי ובזה להפוך אותו לגר זה מדין 'זכין' [שעניינו (לדעת תוס') שכל דבר שהוא זכות בשביל האדם, יכול אדם אחר לעשות לו את זה כשליחו על אף שלא התמנה שליח, כיון שברור שהוא רוצה את השליחות] וקטן לא יכול למנות שליח?

תוס' מתרצים שבית דין לא זוכים בשבילו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו בזה שהוא הסתפח לנחלת הוי"ה.

הרי ששיטת התוס' היא, שיסוד הגירות הוא על ידי שזוכה על ידה בקדושת ישראל, ובהו"א סברו שהזכייה נעשית על ידי בית דין, ולמסקנא סוברים שהי זכות הבא לו על ידי עצמו!

ד. ולכאורה גם בגר גדול יוקשה שאין לגוי שליחות, מתרצים התוס' שזה מדין "זכייתו וידו באין כאחת".
ה. וז"ל התוס': "וא"ת והיאך נתגייר כי אמרינן נמי דקטן אית ליה זכייה מדאורייתא ה"מ ישראל אבל עובד כוכבים אמרינן באיזהו נשך (ב"מ דף עב.) דכיון דלא אתי לכלל שליחות לית ליה זכייה אפי' מדרבנן. ומיהו הא לאו קושיא היא דא"כ תיקשי לן כל גרים היאך מטבילין אותן אלא כיון דזכייתו וידו באין כאחד שאני אבל אי קטן לית ליה זכייה מדאורייתא ודאי קשה היאך נתגייר וי"ל כגון שנתגייר אמו כשהיא מעוברת וכו'. ומיהו קשה מההיא דפ"ק דכתובות (דף יא. ושם) דאמר' גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד ולכל מילי חשיב גר להתיירו בבת ישראל וקידושיו קדושין ובניו חולצין ומייבמין ולכל מילי דאורייתא ולא משמע שיהא מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה חדא דה"מ בשב ואל תעשה והאי קום עשה הוא ועוד מדפריך מאי קמ"ל תנינא זכין לאדם שלא בפניו. ונראה דזכייה דגירות לא דמי לשאר זכויות דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה".
ו. ועיין שם ברשב"א וריטב"א שגם סוברים שעניין הגירות הוא מדין 'זכין', אלא שלדעתם לא קשה מידי מזה שלקטן אין שליחות, כיון שהם סוברים שזכייה לאו מדין שליחות, וא"כ יש לקטן זכייה. [אבל גם הם צריכים לומר שזה חל בצורה של גירות וזכייתו באין כאחת, כי לגוי אין דין זכייה, אפילו לפי הסוברים שזכייה לאו מטעם שליחות, והדברים ארוכים ואכ"מ].

שיטת הרמב"ם שגירות ענינה להתקבל כחלק מעם ישראל

אמנם נראה שהרמב"ם לומד יסוד עניין הגירות באופן אחר.

בריבוי מקומות בספרו כשמזכיר את עניין טבילת הגר, הוא מתבטא בלשונות שמשמעותן היא, שעיקר הגירות נעשתה על ידי כח בית דין, מהן בהלכות איסורי ביאה (פ"ג ה"ז): **"בא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני והטבילוני אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים"**. וכיוצ"ב שם (הי"א): **"כשם שמלין ומטבילין את הגרים וכו"**, ובה"ג: **"ובמקוה הכשר לטבילת נדה, שם מטבילין את הגר"**.

שיטת הרמב"ם היא שזכייה היא מדין שליחות, וכמו שכותב מפורש בהלכות זכייה ומתנה (פ"ד ה"ו): **"אין אדם זוכה במתנה לחבירו עד שיהיה הזוכה גדול ובן דעת. ואחד איש ואחד אשה ואפילו אשת איש ועבד ושפחה. אבל העכו"ם אינו זוכה הואיל ואין ראוי לשליחות לעולם כך אינו זוכה לישראל. וכשם שאין ישראל נעשה שליח לעכו"ם כך אינו זוכה לעכו"ם"**, ואם נאמר שהכח של בית דין להטבילו הוא מדין 'זכין' יוקשה איך גר קטן מטבילין אותו, ונהיה גר מדין תורה, הרי אין הקטן יכול למנות שליח.

ונראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם שעיקר עניין הגירות הוא תהליך של הסכמת כלל ישראל לצרפו אליהם כחלק מהם, ובית דין הם השליחים של כלל ישראל לקבל את הגרים. נמצא שלפי שיטת הרמב"ם, מה שב"ד מטבילין אותו, אין לזה כל קשר לדיני 'זכין', אלא עניינו הוא שבית דין 'מכניסים' את הגר לרשות כלל ישראל!

לפי דעת תוס' למה צריך "חלות" בית דין בגירות?

ועל שיטת התוס' שעיקר הגירות הוא זכיית הגר להצטרף לעם ישראל, יש להעיר, מהי פעולת הבית דין בגירות, הרי בית דין ענינם לפעול ולפסוק דיני התורה,

ז. ויש לבאר שהרמב"ן והר"ן (בחידישי הר"ן על הגמ') שלא נתקשו שם בענין 'זכין' לקטן, גם סוברים כך.

ח. וכן לשיטת הריטב"א ורשב"א שהתבאר לעיל שהם מודים ביסוד הדברים לתוס'.



וכאן הכל נעשה על ידי זכייתו בלבד, ואיזה חלות הבית דין מפעילים?^ט ובמה הם משתמשים עם כוחם כבית דין?

ולכאורה יש לומר, שגם הם מודים להרמב"ם שעיקר הגירות הוא להסכים לקבל את הגר כחלק מכלל ישראל, ובית דין הם השלוחים של כלל ישראל בזה, אלא שהם סוברים שלא סגי בזה, וצריך גם חלות 'זכות' מצד הגר.

סוד העניין 'התכללות והתקשרות'

ופנימיות העניין הוא, שהרי התבאר שסוד נשמות ישראל הוא, 'כלל שבפרט', שכל נשמה היא נשמה פרטית הכוללת בתוכה את הכלל כולו, בסוד 'התכללות והתקשרות', ולכן כדי לזכות לנשמה מישראל על האדם לזכות בעצמו לנשמה פרטית [פרט], ונצרך גם הסכמת כלל ישראל כולו [כלל], וזהו עומק תהליך הגיור, שהגר זוכה לנשמה פרטית, שיש לה תכונה כללית, וזה ע"י הסכמת ב"ד לגיורו.

ולא בכדי נבראו נשמות ישראל בסוד הזה, כיון שמונח בסוד זה כל עיקר עבודת איש הישראלי, דמבואר בספרים הקדושים, שעיקר תכלית הבריאה הוא בכדי לגלות שאף אחרי 'הצמצום', שיש כבר מציאות של 'גבול' ונבראים, עדיין בעומק האור האין סופי שקדם לעולם מאיר, בסוד "אתה הוא עד שלא נברא עולם אתה הוא משנברא העולם". ואדרבה זה גופא מה שהתווסף על ידי בריאת העולמות, שאורו יתברך הבלי גבול ותכלית, אינו בר השגה, ורק על ידי שנבראו העולמות הבעלי גבול, ניתן להשיג ולו במקצת מאורו יתברך הבלתי בעל גבול, איך שכח הגבול היה כבר טמון בבלי גבול, וכח הבלי גבול נמצא אף בתוך הגבול.

וההשגה הזאת היא תכלית עבודתנו, לזכות להשיג אותו יתברך, וזה נותן לאדם את האפשרות "להתענג על הוי"ה", ולכן נבראו נשמות ישראל בסוד הזה, לגלות את הכלל [בלי גבול] בתוך הפרט [גבול].

ט. בשלמא עדים לא מפעילים את דיני התורה, ועיקר מעשיהם הוא רק לראות את הנעשה, לא כן בית דין שעניינם לפעול 'חלות'.



אברהם אבינו מגלה ביתר שאת את סוד התכללות והתקשרות

ועל פי כל הדברים האלו, נחזור לבאר עניין אברהם אבינו, אברהם אבינו הוא זה שגילה והמשיך לתוך העולם את סוד נשמות ישראל, ולכן אצלו התגלה הסוד הזה ביתר שאת, כך שמציאותו כאיש פרטי ומציאותו כאב העולם התמזגו והתאחדו כאחד ביחוד נפלא, שכל מציאותו הפרטית היא במה שמתומצת בתוכה מציאותו הכללית.

ובזה יתבאר מה שהערנו בתחילת דברינו, למה נרמז בפסוק של "והיה ברכה" הנאמר על אברהם, את הברכות ליצחק ויעקב, והתבאר שאין לומר שהברכות ליצחק ויעקב הם גם ברכות לאברהם, כי אם כך איך נרמז ש"בך חותמין", הרי גם אם נחתום ביצחק או יעקב הוי שבח לאברהם, ולפי דברינו יתבאר הכל כמין חומר, שנרמז כאן הסוד שכל המציאות של אברהם יצחק ויעקב כאבות העולם מצטמצם לתוך מציאותו הפרטית של אברהם, דהיינו שהפסוק בא לומר שכל מציאותם של האבות בכלל [שהם נרמזו באלוקי אברהם, אלוקי יצחק ואלוקי יעקב] נמצא כבר בפרט של אברהם אבינו, "בך חותמין", באברהם בפרט חותמין, כי בתוך הפרט של אברהם אבינו מתומצת כל הכלל.

ובזה יתבאר למה גם מה שנרמז בשמו הפרטי של אברהם - זה שהוא אבן המון גוים, הוקש לכל האבות, כי אכן מציאותו הפרטית היא רק מה שבתוכה יש את כל מציאות הכלל, וא"כ תכונתו הפרטית מגלה על הכלל כולו.

עניין המילה והפריעה בסוד התכללות והתקשרות

ויש לבאר שהמדרגה הזאת התגלתה דווקא על ידי מצוות מילה ופריעה, דהנה עניין המילה הוא הסרת הערלה, והפריעה ענינה לגלות את עטרת היסוד. ופנימיות העניין בדרכי העבודה היא, שמילה ענינה גילוי קדושת נשמות ישראל, והתבאר שתכלית העבודה של נשמות ישראל היא לגלות בתוך הגבול את הבלי גבול. השגת עניין הבלי גבול שייכת רק באופן שלילי, באופן שהוא יתברך 'אין סוף', ואין לו תחילה, אבל עצמותו יתברך אי אפשר להשיג, וזה נרמז בהסרת הערלה שהוא עניין שלילי, אבל כדי לזכות להשגה זו יש לעמול בעבודה מעשית, בפועל ממש, ועל ידי עבודת השם המעשית מתגלה להאדם השגה באור האין סופי, וזה סוד הפריעה, לגלות את אורו יתברך על ידי עבודות מעשיות ממש, והחיבור הזה של הכלל והפרט

הוא סוד אברהם אבינו, ולכן בשעת הברית מילה ניתן לו שמו 'אברהם' שזה שם פרטי שלו, אבל מתגלה על ידו הכללות שלו, שהוא 'אב המון גוים'.

איסור עשיית צורות - אנוכי ולא יהיה לך בדיבור אחד נאמרו'

מטבע של אברהם אבינו, מחלוקת האם היה בו ציור

הגמ' אומרת בב"ק (צז:): "ת"ר איזהו מטבע של ירושלים דוד ושלמה מצד אחד וירושלים עיר הקודש מצד אחר, ואיזהו מטבע של אברהם אבינו זקן וזקנה מצד אחד ובחור ובתולה מצד אחר". וע"ש בתוספות שמביא דרוש על הפסוק כמקור לדברי הגמ': "בבראשית רבה דריש ואגדלה שמך שיצא לו מוניטי"ן בעולם ומהו מוניטי"ן זקן וזקנה מכאן בחור ובחורה מכאן".

ולכאורה יש לעיין איך היה מותר לאברהם אבינו להכין מטבע עם צורת אדם, הרי אסור לעשות צורת אדם, ועיי"ש בתוס' שמעירים את זה וז"ל: "ונראה לא שהיה בו צורת זקן וזקנה מכאן בחור ובחורה, מכאן דאסור לעשות צורת אדם אלא כך היה כתוב מצד אחד זקן וזקנה ומצד אחר בחור ובתולה, וכן פירש בקונטרס גבי דוד ושלמה וירושלים עיר הקודש שכך היה כתוב במטבע".

התוס' הבינו בדברי רש"י שגם במטבע של אברהם אבינו רק היה כתוב זקן וזקנה ולא היה ציור, אבל מדברי רש"י משמע שהוא לומד כך רק לגבי מטבע של ירושלים, דז"ל רש"י: "דוד ושלמה, כתוב מצד אחד ומצד שני כתוב ירושלים עיר הקדש. בחור ובתולה, יצחק ורבקה. זקן וזקנה, אברהם ושרה", וממה שפירש שהכוונה שישנו כיתוב על המטבע ולא ציור רק לגבי מטבע של ירושלים, ולגבי מטבע של אברהם אבינו פירש רק איזה ציור משמע שבמטבע של אברהם אבינו היה ציור ממש.

י. של"ס פרשת לך לך תשפ"ד.

המחלוקת תלויה האם בני נח מצווים על האיסור "לא תעשון איתי"

ועיין בצפנת פענח (שם) שמבאר שרש"י ותוס' נחלקו האם האיסור לעשות צורת אדם נוהג גם בבני נח, שרש"י סובר שהאיסור אינו נוהג בבני נח [ועל אף שבוודאי אברהם אבינו קיים את כל התורה כולה, אבל הוא הרי לא היה מכין את המטבעות, אחרים היו מכינים לכבודו, ואם האיסור אינו נוהג בבני נח לא הקפיד עליהם], והתוס' סוברים שהאיסור נוהג גם בבני נח.

מחלוקת ראשונים ביסוד האיסור של "לא תעשון איתי"

ובכדי לקבל הבנה במחלוקתן נבאר את יסוד האיסור לעשות צורת אדם אפילו אם אינו מכוון לעבודה זרה.

בכמה ראשונים איתא שיסוד האיסור הוא חומרת התורה שלא יבואו חלילה לידי עבודה זרה על ידם.

לכאורה מדברי הרמב"ם משמע שעיקר האיסור הוא מדין מראית עין וחשד, שלא יחשדו בו שהוא עובד ע"ז, דז"ל בהלכות עבודה זרה (סוף פ"ג): "אסור לעשות צורות לנוי ואע"פ שאינן לע"ז שנאמר לא תעשון איתי אלהי כסף ואלהי זהב כלומר צורות של כסף ושל זהב שהן לנוי כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהן לעבודה".

ויש לבאר לפי זה שנחלקו רש"י ותוס' בגדר האיסור, שהתוס' סוברים שהוי מדיני ע"ז, שאסור לעשות צורות כדי שהאדם לא יגיע חלילה לעובדן, ולכן גם בני נח מצווים על איסור זה, כיון שהם ג"כ מצווים על עבודה זרה, משא"כ רש"י סובר שעיקר האיסור הוא מדין חשד ומראית עין, וזה הוא דין מצד כבוד האדם, שהאדם צריך להקפיד על כבודו שלא יחשבו שהוא עובר עבירה, אבל אין לכך קשר לעבודה זרה, ולכן אין בני נח מצווים על זה.

אף שביארנו את שיטת רש"י לפי דברי הרמב"ם ביסוד האיסור, הרמב"ם בעצמו סובר שגם בני נח מצווים על האיסור לא לעשות צורת אדם, וכמו שכתב בהלכות מלכים (פ"ט ה"ב), וז"ל: "בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב, והוא שיעבוד כדרכה, וכל ע"ז שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח נהרג עליה, וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה. ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל, ואין מניחין אותו

להקים מצבה, ולא ליטע אשרה, ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי, ולכאורה צ"ב למה בן נח יתחייב בזה הרי יסוד האיסור הוא מדין חשדא והקפדה על שם טוב.

ביאור חדש ביסוד האיסור

ונראה לבאר שהרמב"ם לומד שיסוד האיסור של "לא תעשון איתי" הוא שבעבודה זרה יש הקפדה מיוחדת לעקור ולשרש אותה לגמרי וכמו שמצאנו איסור להזכיר שם עבודה זרה, "ושם אלוהים אחרים לא תזכירו" וחיוב לאבד עבודה זרה "את מצבתם תשברון" וכאן בא הכתוב לחדש שצריך לעקור כל שמץ של עבודה זרה מן העולם, שלא יעלה על דעתו של אדם שיש בכלל מציאות של עבודה זרה בעולם, כי זה גופא נחשב כשורש של עבודה זרה, ולכן אסור לעשות צורות העלולות לגרום לאנשים לחשוב שיש מציאות של עבודה זרה בעולם, ולפי זה האיסור שייך לשלמות האיסור של עבודה זרה שבזה גם בני נח מחויבים.

פנימיות עניין הרע והקליפות

ובפנימיות, עניין עבודה זרה אינו איסור פרטי בתורה כמו שאר הל"ת, אלא עבודה זרה היא הבסיס והמבצר של כל קומת הס"א וחיילותיו, שהם מלתבשים בעולם הזה בצורה של עבודה זרה, ולא עוד אלא כל מה שיש לאנשים משיכה לרע, נובע בדקות מיצרא דעבודה זרה, וא"כ פנימיות מצוות איבוד ע"ז הוא איבוד כוחו דס"א וחיילותיו.

ויש לבאר שבעומק יש ב' מדרגות [רבידים] במציאות של הס"א והקליפה,

א. **יש** את מציאות היצר הרע שכל אחד מכיר שענינו כח שנתן הרבש"ע לקליפה לנסות בני האדם, ואחריתו עד אובד.

ב. **ויש** לרע שורש יותר עמוק ודק והוא עצם שורש ה"אני" והנפרד, המציאות שהאדם לא מספיק מרגיש את המציאות האלוהית בבריאה, ומרגיש כנפרד ממנו יתברך, ומזה יכול האדם להגיע חלילה להרגשה כאילו יש מציאות אחרת מבלעדיו יתברך, וכמו שהמליצו על הפסוק (ישעיה מז ח) "אני ואפסי עוד" שבכל מקום שתמצא "אני" תמצא "אפסי עוד", כח הרע שמתנגד לקדושה, ושורש של כח הרע הזה נעוץ בסוד "החלל הפנוי" שענינו בקצרה הוא, כשהרבש"ע רצה לברוא את



העולמות התחתונים צמצם את עצמו כביכול ויצר מציאות של "חלל הפנוי" בו לא רואים את אלוותו בגלוי, ומזה השתלשל שיש מציאות של "אני" שזה שורש דק של עבודה זרה [ועי' בכל זה בליקו"מ תו' סד].

ועיקר העצה לשרש ולעקור את השורש הדק של הע"ז אינו רק בלא להקשיב לדברי היצה"ר וללכת אחרי תאוות הלב, אלא העבודה היא למלאות את העולם באורו יתברך האין סופי בבחינת קודם שנברא העולם, ובזה ממילא יתבטל כל הרגשת ה"אני" לגמרי וירגישו בשלמות ש"אפס זולתו".

ולפי זה יש לבאר שעיקר איסור עבודה ע"ז, ואיבודה מן העולם עניינו הפנימי הוא לא ללכת אחרי דברי היצה"ר וטענותיו, ולאבד את היצה"ר מן העולם, אבל האיסור של "לא תעשון אתי" - שהתבאר שעניינו הוא לא לתת אפשרות לבני אדם לחשוב שיש בכלל מציאות של עבודה זרה - עניינו הפנימי הוא להאיר את העולם עם גילוי יחודו יתברך עד כדי ביטול הרגשת ה"אני", וממילא לא יצטייר במציאות "אפסי עוד".

ויש להמליץ על זה דברי חז"ל שאמרו (מכילתא יתרו כ) "אנוכי ולא יהיה לך בדיבור אחד נאמרו", ועניינו בפנימיות הוא, שכדי לבוא ל"לא יהיה לך" בשלמות, צריך להאיר את אור היחוד בעולם שזה עניין "אנוכי".

[בשולי הדברים]

יש להוסיף שמבואר בראב"ד בתחילת פ"ט דהלכות מלכים שאברהם אבינו תיקן עניין הפרשת מעשרות, ומבאר הצפנת פענח (בראשית יב ד) שלכן היה אברהם אבינו צריך מטבע, כי הרי ההלכה היא שצריך לחלל מעשר שני על כסף שיש בו צורה א'.

ומבאר הצפנת פענח (בראשית יב יא) שאברהם אבינו הקפיד על מעשר שני דווקא כיוון דאיתא בחז"ל על מעלת מעשר שני שמביא את האדם ליראה ותלמוד וז"ל התוס' (ב"ב כא.) בשם חז"ל: **"כי מציון תצא תורה. וכו', כדדרשי' בספרי למען תלמד ליראה וגו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה"**.

וע"פ דברינו במאמר "שלמות האמונה מקבלים במתנת שמים" יש לבאר שאברהם אבינו לשיטתו

יא. ועיי"ש בצפנת פענח ובהערות שם מבואר שאברהם תיקן מעשר שני ויצחק תיקן מעשר ראשון, לשיטת הראב"ד.



רצה שיקבלו את יראת השמים דווקא באופן סגולי מלמעלה למטה, כי כך מתקבלים הדברים בצורה היותר טהורה ושלמה.

לעובדא ולמעשה

עיקר עקירת הרע והס"א אינה רק על ידי שפורש מרע ומקיים מעשים טובים, אלא בעיקר על ידי שהאדם מאיר לעצמו את אור הייחוד ומברר שבעומק כל מה שיש זה אור אין סוף דקודם הבריאה, ואין מקום ל"אני" וממילא כבר אינו מרגיש "אפסי עוד" ומתמלא בהרגשה ש"אמת מלכנו אפס זולתו".



פרשת וירא

סוד נשמות ישראל שהתגלה בעקידת יצחק^א

בקשת אברהם אבינו בזכות הנסיון

המדרש תנחומא מביא (ישן אות מ"ה) שאחרי עקידת יצחק נשא אברהם אבינו את עיניו לשמיים בתפילה ואמר: "כשם שהיה לי להשיבך ולא אמרתי לך כלום רבוננו של עולם אתמול אמרת כי ביצחק יקרא לך זרע, ועכשיו אתה אומר והעלהו שם לעולה, וכבשתי יצרי ולא השבתיך, אף אתה כשיהיו בניו של יצחק חוטאים לפניך ונכנסים לצרה, זכור להם עקדת יצחק אביהם וסלח להם ופדה אותם מצרותם".

הערות על דברי המדרש

ולכאורה דברי המדרש צריכים ביאור מכמה טעמים.

א. הסיבה שאברהם אבינו לא הקשה על הרבש"ע הוא בגלל שהגיע להכרה בגדלות הבורא, והבין "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" הוא לא מבין את כל חשבונות שמייים, והוא מבקש מהרבש"ע תמורת זה, שהוא לא יסתכל על החטאים והעוונות של עם ישראל, אתמהה! מה הכוונה האם הרבש"ע אינו מבין את החשבונות של היהודי שנפל רח"ל.

א. נערך מתוך הקלטה.

ב. אברהם אבינו אומר לזכותו שהוא לא הקשה ולא שאל על חשבונות שמייים, ומבקש שכר תמורת זה, לכאורה הרי חז"ל אומרים (ב"ר נ"ו ח') שהרבש"ע אמר לאברהם אחרי שאמר לו לא לשחוט את יצחק, שכל כוונתו היה רק "והעלהו לעולה" שיעלה אותו לקרבן אבל לא שיקריבו, נמצא שאברהם אבינו טעה כשחשב "לא מחשבותי מחשבותיכם", וא"כ למה מגיע לו שכר על זה. [על אף שברור הדבר שזה היה כוונת הרבש"ע דאי לאו הכי לא היה נחשב נסיון].

דברי המי השילוח על נסיון העקידה

המי השילוח מביא את דברי הזוה"ק שאומר שממה שכתוב בפסוק "והא-לוהים נסה את אברהם" ולא כתוב "הוי"ה" רואים שהנבואה של עקידת יצחק נאמרה "באספקלריא דלא נהרא" ומבאר שהנסיון של העקידה היה מפני שאברהם אבינו בעצמו הסתפק האם אכן כוונת הרבש"ע היה להעלותו לקרבן, ואם היה משתמש עם הנטיה הטבעית שלו כרחם אב על בנו, היה מגיע למסקנא שהרבש"ע לא ציווהו, ומה שעמד בנסיון היה שלא הפעיל שום נגיעות אישיות.

הבית יעקב ממשיך עם הרעיון הזה, ואומר שהספקות של אברהם אבינו המשיכו כל זמן הליכתו לכיוון הר המוריה, ורק כשכתוב "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו", אז נקבע בלבו בלי שום פקפוק שהוא אמור להקריב את יצחק.

ולכאורה כל זה צריך ביאור, אם אברהם אבינו כל כך התאמץ וסילק את כל נגיעותיו, למה באמת הוא טעה.

ביאור הבית יעקב על "והעלהו לעולה"

הבית יעקב (אות נ"ג) מבאר את העניין, שבוודאי לא טעה אברהם אבינו בפירוש מה שאמר לו הקב"ה, רק שעד רגע העקידה הפירוש ב"והעלהו לעולה" היה לשחוט את יצחק בפועל, ומהזמן שאמר לו הרבש"ע "אל תשלח ידך אל הנער" השתנה פירוש הציווי, ש"והעלהו" הוא רק להעלותו, ולא לשחטו.

וביאור עומק העניין הוא, שכשהרבש"ע מדבר נבואה הרי זה חכמת הוי"ה שיוודת לעולם הזה, חכמת הוי"ה אינה מתאימה לכלים של עולם הזה, ולכן היא לא מתבטאת בצורה ברורה ונהירה בעולם הזה, והיא נשמעת כלא ברורה, וכמו למשל

מבקשי יחודך

משורר שיודע לבטא בצורה הכי נפלאה הרגשים עמוקים, אבל אם נבקשו להעלות עלי שיר את אהבתו לילדיו ולתת לה מילים הוא לא יצליח, קולמוסו יפלוט דברים לא ברורים.

ואיתא מרבינו צדוק הכהן בביאור למה אנו מדלגים חלק מההלל בראש חודש, ומסביר שזה משום שלהיות מחובר לגאולה כאן בתוך עולם הזה עד כדי כך שהאדם שר ומהלל על זה, הוא מדרגה יותר גבוהה מצמצום הגלות ולכן הדיבור יוצא מקוטע ועם דילוגים.

נמצא שכשהרבש"ע אמר לאברהם אבינו "והעלהו לעולה" בדיבור הזה מסר חכמה אלוקית שלמעלה מגבולות המקום והזמן, לתוככי עולם הזה משכן הגבולות, ולכן הדיבור לא מתפרש בצורה ברורה, יכול להתפרש להקריבו, ויכול להתפרש רק להעלותו, כי הרבש"ע הוא אחדות בתכלית, ולכן חכמתו נושאת הפכים כאחת.

ביאור תפילת אברהם אבינו אחרי העקידה

נחזור לבאר את תפילת אברהם אבינו אחרי העקידה, שהתפלל שכמו שהוא עמד בנסיון ולא הרהר אחריו כך הרבש"ע יסלח לעמוסיו כשנופלים לחטאים, וביאור העניין הוא, שבעומק כשאישי מישראל נופל לחטא ועוון רח"ל, זה לא בגלל שהוא לא מספיק שמר על עצמו, והוא בחר ברע חלילה או שהוא בעל תאוה, אלא זה בגלל שבאמת שורש נשמות ישראל הוא הרבה יותר גבוה מגבולות העולם הזה, הנשמה לא מוצאת לעצמה מקום בעולם הזה ולכן היא לא מסתפקת עם דברי עולם הזה.

ונמשיל משל למה"ד, לילד חכם מאוד שלומד בכיתה, ואחרי עשר דקות הראשונות מוחו כבר קלט את החומר, אבל הכיתה ממשיכה ללמוד את אותו נושא לכמה ימים, ומטבע הדברים הילד יתנהג בשובבות יתירה, מכיוון שהוא משועמם, והוא לא מוצא מקום לבטאות את כוחותיו המיוחדים אלא במעשי קונדס, ופעמים הילד ילך לישון, על אותו הדרך שורש נשמות ישראל הוא הרבה יותר גבוה מכל תחומי העולם הזה, ולכן נפשם לא מסתפקת במנעמי העולם הזה, כמו שכתוב בפסוק (קהלת ו ז) "וגם הנפש לא תמלא" ולכן לפעמים הנפש יוצאת משליטתה ונופלת לחטאים ועוונות רח"ל [ואיתא בחז"ל שיש לכלל ישראל יצה"ר יותר גדול מאשר

מבקשי יחודך

לאומות העולם, ועומק הביאור הוא כיון שהם אינם שייכים לעולם הזה], או שהנפש מתרשלת מעבודתה והולכת לישון.

וזו היתה תפילת אברהם אבינו, שאמר: בעקידת יצחק הבנתי שכשחכמתך האין סופית מגיעה לעולם הזה, היא יוצאת בצורה לא ברורה, ונושאת הפכים כאחת, כמו כן כשכלל ישראל חוטאים אל תדון אותם כמעשיהם, מכיוון שזה רק בגלל שנשמות ישראל לא שייכים לגבולות העולם הזה, והם לא מתמלאים מזה, ועל ידי זה הם מגיעים לפעמים לירידות ונפילות.

ביאור דברי חז"ל ש"בעיקבתא דמשיחא חוצפא יסגי"

וזה הביאור בדברי חז"ל (סוטה פ"ט מט"ו) ש"בעיקבתא דמשיחא חוצפא יסגי", ולמה דווקא לפני משיח כולם משתגעים, רק שאיתא בנביא (ויאל ג' א') שלעת"ל כולם יהיו נביאים: "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזינות יראו", הרי זה אומר שכבר עכשיו בעיקבתא דמשיחא יש התעוררות בנשמות ישראל למדרגת הנבואה, אלא שזה עדיין לא יכול לצאת לידי ביטוי, ולכן נפשות ישראל משתגעים לקראת ביאת המשיח, כיוון שמקשקש בתוכם רוח נבואה, המדרגה הכי גבוהה עלי אדמות, מעל לכל ענייני עולם הזה, אבל היא לא יכולה לצאת לידי ביטוי, ולכן הנפשות כ"כ חלשות כהיום והם מתמרדים, מתחצפים ומשתגעים.

התורה והמצוות הם כלים בשביל נפש הישראלי שתוכל לבטאות את עצמה בצורה נכונה ובריאה, ולהתמלאות, ולכן העצה לאיש הישראלי היא לקיים את התורה והמצוות עם כוונה פנימית, ועל ידי זה הנשמה תבוא על סיפוקה, ותוכל להתקיים כאן בעולם הזה, בצורה נכונה בלי נפילות.

לעובדא ולמעשה

כשהאדם רואה שיש לו נפילות ונפשו לא מסופקת, עליו לדעת נאמנה שזה אינו הוכחה על פחיתות נפשו חלילה, אלא אדרבה זה מראה על גדלות נפשו, על ה"צדיק" שיש בתוך נפשו "בכח", והעצה היא לדעת את כוחו הגדול, לקבל את זה, ולקיים את

התורה והמצוות עם כוונות פנימיות של קרבת אלוקים, ועל ידי זה הנפש תתמלא, ותזכה להוציא את כוחות ה"צדיק" שבתוכה מהכח אל הפועל.

ביקור חולים בדרכי עבודה³

כמה הערות בתחילת הפרשה

הפרשה מתחילה שאחרי שאברהם אבינו נכנס לברית, היה מאוד חלש והרבש"ע הגיע לקיים מצוות ביקור חולים, כל מאורע שכתוב בתורה על האבות נאמר עליו "מעשה אבות סימן לבנים", שצריך ללמוד מזה לעבודתנו.

הגמ' אומרת (שבת יב:) שאסור לאדם לשאול את צרכיו בלשון ארמי, כיוון שהמלאכים מעלין את התפילות, והם אינם מבינים לשון ארמי, אבל לפני החולה מותר לבקש בלשון ארמי, כיון ד"שאני חולה דשכינה עמו דאמר רב ענן אמר רב מנין ששכינה סועד את החולה שנאמר ה' יסעדנו על ערש דוי", ולכאורה דבר זה נלמד בשורשו מזה שהרבש"ע הגיע לבקר את אברהם אבינו.

התורה מספרת את עניין ביקור החולים ובתוך הדברים מספרת את עניין המלאכים שהגיעו בדמות אנשים, ויש לעיין מה הקשר בין שליחות המלאכים לבין השראת השכינה אצל חולה.

עוד יש להעיר שידועים דברי חז"ל שהמלאכים היו צריכים לעשות שלוש שליחויות, לרפאות את אברהם, לבשר על לידת יצחק, ולהפוך את סדום, והיה צריך שלוש מלאכים ולא הספיק אחד כיון ש"אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות", וחז"ל ממשיכים שהיו צריכים גם להציל את לוט, אבל בגלל שהצלת לוט דומה לרפואת אברהם, הספיק מלאך אחד שירפא את אברהם ויציל את לוט.

ב. נערך מתוך הקלטה.



ולכאורה יש להעיר שנכון ששתי השליחויות דומות במקצת, אבל כלום חסר מלאכים במרום, הרי סוף כל סוף זה לא בדיוק אותה שליחות, ולמה לא לשלוח מלאך נוסף?

גילויי האריז"ל במצוות ביקור חולים

האריז"ל מגלה דברים נפלאים בעניין ביקור חולים (תחילת שער מאמרי רז"ל), הגמ' מספרת (ברכות דף ה' ע"ב) וז"ל: "ר' יוחנן חלש, עאל לגביה ר' חנינא, א"ל חביבין עליך יסורין, א"ל לא הם ולא שכרם, א"ל הב לי ירך יהב ליה ידיה ואוקמיה וכו'", ומבאר האריז"ל שבגמ' מתגלה סוד איך אפשר לרפאות את החולה, וז"ל האריז"ל: "כי בשם יל"י שהוא שם השני של שם ע"ב, בו העלה מרע"ה לארוננו של יוסף, וכו' וגם סגולת זה השם להקים את החולה מחוליו ולכן נרמז בר"ת יהיב ליה ידיה שהוא ר"ת יל"י ובכן ואוקמיה כו' ולכן צריך שיאמר לחולה הב לי ירך ואז יתן ידו החולה ואז יאמר לו המעמיד אותו יהיב ליה ידיה ואוקמיה ויכוין בר"ת של השם הנז", מבואר מדבריו שהשם הקדוש יל"י סגולתו להעמיד את החולה מחוליו.

עוד מגלה האריז"ל (טעמי המצוות פרשת וירא) שהגימטריא של חולה הוא מ"ט, וזה מרמז שסיבת חוליו הוא שחסר לו שער הנ', יש לו רק מ"ט שערים ולכן נפל לחוליו, וצריך להמשיך לו שער הנ', והשם יל"י הוא גי' נ', נמצא שהשם יל"י ממשיך לו שער הנ' ומתרפא, וממשיך שם שחוליו מגיע בגלל שאות י', שהיא אור החכמה, נתהפך לדוי, וגם הגימטריא של האות י' שהוא עשר, נתהפך לערש, וצריך להמשיך לו אות י', ויש לבאר שזה על ידי יהיב ליה ידיה, שיד מרמז על אות י', וכמו שכתוב בכוונות פותח את ידיך.

עניין החולי בדרכי עבודה

בדרכי עבודה כל עניין החולי הוא "הסתר פנים" כשהאדם לא מספיק חי עם המציאות המאירה של אור הוי"ה בעולם הזה, וכמו שכתוב בפסוק (משלי טז טו) "באור פני מלך חיים", שהחיים מגיעים מאור פני מלך, וכשיש ח"ו הסתרת אור פני מלך זה ממשיך ההיפך רח"ל.

מהי הרפואה של האדם המרגיש רחוק מאור הוי"ה, ולפום ריהטא היינו אומרים שצריך להאיר לו אור מועט, ולאט לאט להעלותו, מגלה רבינו הליקוטי מוהר"ן



(קמא תורה ל') שלא כך היא הדרך, הרפואה לאדם חולה היא דווקא ההשגות האלוניות היותר גבוהות, וכמו תרופה לחולה, שכל כמה שהוא יותר חולה הוא צריך תרופה יותר טובה וחזקה, אלא שצריך להלביש את ההשגות הנוראות האלו בצורה שהחולה יוכל לקבלן.

וז"ל: "השגות אלקות, אי אפשר להשיג כי אם על ידי צמצומים רבים. מעלה לעלול, משכל עליון לשכל תחתון. כמו שאנו רואים בחוש, שאי אפשר להשיג שכל גדול, כי אם על ידי התלבשות בשכל התחתון. כמו המלמד כשרוצה להסביר שכל גדול להתלמיד, הוא צריך להלביש אותו בשכל תחתון וקטן, כדי שיוכל התלמיד להבינו. דהינו שהוא מציג לו מתחלה ההקדמות ושכליות קטנים שמסבב לו תחלה, כדי להבינו על ידי זה המכון, שהוא שכל עליון וגדול.

וצריך כל אחד לבקש מאד מלמד הגון כזה, שיוכל להסביר ולהבין אותו שכל עליון וגדול כזה, דהינו השגות אלקות. כי צריך לזה רבי גדול מאד מאד, שיוכל להסביר שכל גדול כזה, על ידי השכל התחתון כנ"ל, כדי שיוכלו הקטנים להבינו. וכל מה שהוא קטן ביותר, ומרחק ביותר מהשם יתברך, הוא צריך רבי גדול ביותר. כמו שמצינו בעת שהיו ישראל במדרגה קטנה מאד, דהינו במצרים, שהיו משקעים במ"ט שערי טמאה, היו צריכים רבי גדול ומלמד גדול ונורא מאד, דהינו משה רבנו, עליו השלום. כי כל מה שהוא קטן ומרחק ביותר, צריך מלמד גדול ביותר. שיהיה אמן כזה, שיוכל להלביש שכל עליון כזה, דהינו השגתו יתברך שמו, לקטן ומרחק כמותו. כי כל מה שהחולה נחלה ביותר, צריך רופא גדול ביותר.

על כן אין להאדם לומר: די לי אם אהיה מקורב אצל איש נכבד וירא ה', אף, שאינו מפלג במעלה, כי הלואי שאהיה מקדם כמהו. אל יאמר כן, כי אדרבא, כפי מה שידע אינש בנפשה גדל פחיתותו וגדל רחוקו שנרחק מאד מהשם יתברך, כל אחד ואחד כפי מה שידע בנפשו. וכמו כן כל מה שידע בעצמו שהוא מרחק ביותר, צריך לבקש לנפשו רופא גדול מאד מאד, הגדול במעלה ביותר, דהינו שיחזיר ויבקש תמיד לזכות להתקרב להרבי הגדול מאד מאד כנ"ל. כי כל מה שהוא קטן ביותר, צריך מלמד גדול ביותר כנ"ל.

לפי גודל ההסתרה הרפואה צריכה להגיעה ממקום יותר גבוה

ומגלה עוד הרה"ק מוהר"ן זי"ע (קמא תורה נ"ו), שיש כמה מדרגות בחולי והסתרה פנים, יש הסתר פנים שהאדם יודע שנסתר ממנו אורו יתברך, ויש הסתרה שבתוך ההסתרה, שהאדם לא יודע בכלל שיש לו הסתר פנים מרוב שנסתם ממנו כל חזון.

ומסביר שם מוהר"ן שאותיות התורה הם החיות של הבריאה, אבל התורה יש בה הרבה חלקים יש את הלבוש של התורה, שהוא נגלות התורה, ויש את התורה בעצמה שזה בחינת רזין דאורייתא^א, ומי שנמצא בהסתרה שבתוך ההסתרה הוא צריך לקבל חיות מעצם התורה, כי כדי לרפא אותו צריך להאיר עליו אור גדול מלמעלה, וז"ל: "ודע, שהתורה המלוּבש תוך ההסתרה שבתוך הסתרה, היא תורה גבוהה דייקא, הינו סתרי תורה. כי מחמת שהיא צריכה להתלבש במקומות נמוכים כאלו, היינו אצל אלו שעברו הרבה, עד שנסתר מהם בהסתרה שבתוך הסתרה, על כן חשב השם יתברך מחשבות לבלי להלביש שם פשטי תורה, לבל יוכלו הקליפות לינק משם הרבה,

ג. עי' בזוה"ק (ח"ג קנב) וז"ל: "ועל דא האי ספור דאורייתא, לבושא דאורייתא. איהו. מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש, ולא מלה אחרא, תיפח רוחיה, ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד (תהלים קיט) גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. מה דתחות לבושא דאורייתא, תא חזי, אית לבושא דאתחזי לכלא, ואינון טפשיין כד חמאן לבר נש בלבושא דאתחזי לון שפירא, לא מסתכלין יתיר. חשיבו דההוא לבושא, גופא, וחשבו דגופא, נשמתא, כהאי גוונא אורייתא, אית לה גופא, ואינון פקודי אורייתא, דאקרון גופי תורה. האי גופא מתלבשא בלבושין, דאינון ספורין דהאי עלמא. טפשיין דעלמא, לא מסתכלי אלא בההוא לבושא, דאיהו ספור דאורייתא, ולא ידעי יתיר, ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא. אינון דידעין יתיר, לא מסתכלן בלבושא, אלא בגופא, דאיהו תחות ההוא לבושא. חכימין עבדי דמלכא עלאה, אינון דקיימו בטורא דסיני, לא מסתכלי אלא בנשמתא, דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש. (ולעלמא) ולזמנא דאתי, זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא".

[ובתרגום ללשון ק"י ועל זה ספור זה של התורה, לבוש התורה הוא. מי שחושב שאותו לבוש היא התורה ממש ולא דבר אחר - תפח רוחו, ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. בגלל זה אמר דוד (תהלים קיט) גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. מה שתחת לבוש התורה. בא ראה, יש לבוש שנראה לכל, ואותם הטפשים כשרואים לבוש על בן אדם שנראה יפה, לא מסתכלים יותר. חושבים שאותו לבוש הוא הגוף, וחושבים שהגוף היא הנשמה. כמו זה התורה יש לה גוף, והם מצוות התורה שנקראים גופי תורה. גוף זה מתלבש בלבושים, שהם ספורי העולם הזה. טפשי העולם לא מסתכלים, רק באותו לבוש, שהוא ספור התורה, ולא יודעים יותר, ולא מסתכלים במה שתחת אותו לבוש. אותם שיודעים יותר לא מסתכלים בלבוש, אלא בגוף שהוא תחת אותו לבוש. החכמים עבדי המלך העליון, שהם עמדו בהר סיני, לא מסתכלים אלא רק בנשמה, שהיא עקר הכל, תורה ממש. (ולעולם) ולעתיד לבר עתידים להסתכל בנשמה של נשמת התורה.]

ויהיה הפגם גדול מאד. על כן הוא מסתיר ומלביש שם תורה גבוה דיקא, סתרי תורה, שהיא תורת ה' בעצמה, כדי שלא יוכלו הקליפות לינוק משם הרבה. בבחינת (שמות יב): "ועברתי בארץ מצרים, אני ולא מלאך, אני ולא השליח, אני ה' ולא וכו'. כי בארץ מצרים ששם מקום הקליפות מאד, על כן שם דייקא מלביש ומסתיר השם יתברך בעצמו, הינו תורת ה' ממש, סתרי תורה"^ד.

ד. ונעתיק עוד מלשונותיו הנפלאים שם, "כי יש שני הסתרות. וכשהשם יתברך נסתר בהסתרה אחת, גם כן קשה מאד למצאו. אך אף על פי כן, כשהוא נסתר בהסתרה אחת, אפשר ליגע ולחתר עד שימצא אותו יתברך, מאחר שיודע שהשם יתברך נסתר ממנו. אבל כשהשם יתברך נסתר בהסתרה תוך הסתרה, דהינו שההסתרה בעצמה נסתרת ממנו, דהינו שאינו יודע כלל שהשם יתברך נסתר ממנו אזי אי אפשר כלל למצא אותו, מאחר שאינו יודע כלל מהשם יתברך. וזה בחינת (דברים ל"א): "ואנכי הסתר אסתיר", דהינו שאסתיר ההסתרה, שלא ידעו כלל שהשם יתברך נסתר. ואזי בודאי אינו יכול למצא אותו יתברך, מאחר שאינו יודע כלל שצריך לבקש אותו יתברך, כי אינו יודע כלל שהשם יתברך נסתר ממנו, כי ההסתרה בעצמה נסתרת כנ"ל:

אבל באמת אפלו בכל ההסתרות, ואפלו בההסתרה שבתוך הסתרה, בודאי גם שם מלבש השם יתברך. כי בודאי אין שום דבר שלא יהיה בו חיות השם יתברך, כי בלעדי חיותו לא היה לו קיום כלל. ועל כן בודאי בכל הדברים, ובכל המעשים, ובכל המחשבות, מלבש שם השם יתברך כביכול. ואפלו אם, חס ושלום, עושין דבר עברה, שהוא שלא כרצון השם יתברך, עם כל זה בודאי יש שם חיות השם יתברך, אך שהוא בהעלם ובצמצום גדול. והתורה היא החיות של כל דבר, נמצא שבכל הדברים, ובכל המחשבות, אפלו מחשבה דבור ומעשה של עברה, חס ושלום, יש שם גם כן התלבשות התורה, אך שהוא בהעלם ובצמצום גדול, בבחינת הסתרות:

כי 'עבר ושנה נעשה לו כהתר', כמו שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה (יומא פ"ו), דהינו שעל ידי העברות הוא מהפך דברי אלקים חיים, ועושה צרופים אחרים בתורה, עד שנעשה מאסור התר, כמו שכתוב (ישעיה ה): "הוי האמרים לרע טוב ולטוב רע" וכו'. נמצא שאפלו בתוך העברות מלבש שם חיות השם יתברך, דהינו אותיות התורה. רק שהוא בהעלם. דהינו שמחמת העברות, הפך הצרופים של התורה, עד שנעשה מאסור התר כנ"ל, עבר ושנה נעשה לו כהתר, וזה בחינת הסתרה אחת. וכשהשם יתברך נסתר ממנו בהסתרה אחת, דהינו בחינה הנ"ל שנעשה לו כהתר, גם כן קשה מאד למצאו, מאחר שכבר נעשה לו כהתר. אבל עם כל זה אפשר ליגע ולחתר עד שימצא אותו יתברך שמו, מאחר שעל כל פנים יודע שנעשה לו כהתר. על כן אף שהשם יתברך נסתר ממנו, וכבר נעשה לו העברות כהתר. עם כל זה אפשר שישב אל לבו זה בעצמו, דהינו מה שנפל והגיע לבחינת נעשה לו כהתר, ויבקש ויחתר עד שיצא מזה, מאחר שעל כל פנים יודע מזה שנעשה לו כהתר:

אבל דע, שיש עוד בחינת הסתרה בתוך הסתרה. דהינו שההסתרה בעצמה נסתרת, שאינו יודע כלל שהשם יתברך נסתר ממנו, דהינו שאינו יודע כלל שנהפך אצלו האסור להתר, רק כל הדברים רעים דומות לו למישור גמור, חס ושלום. הינו אם, חס ושלום, אחר שעבר ושנה, עושה יותר עברות, חס ושלום, אזי נסתר ממנו אפלו זאת שידע שנעשה לו כהתר, רק שאינו יודע כלל משום נדנוד אסור, והכל הוא ישר בעיניו. וזה בחינת הסתרה שבתוך הסתרה, שההסתרה בעצמה נסתרת כנ"ל. ובאמת גם בתוך ההסתרה שבתוך ההסתרה, גם שם מלבש

וזה הוא עומק הביאור במה שרואים בימינו אנו שסתרי התורה נהיים יותר ויותר נחלת הכלל, מה שלא מצאנו כ"כ בדורות קודמים, והתמיהה עולה מאליה, איך דווקא בדורינו יתמי דיתמי מתגלה פנימיות התורה בצורה כ"כ גלויה, יותר מהדורות הקודמים שהיו במדרגה הרבה יותר גבוהה, והביאור הוא שדווקא בגלל היותנו בדור של "חולים" והסתר פנים, לכן אנו צריכים להחיות את עצמינו עם התורה הגבוהה הזאת.

ביאור דברי האריז"ל על ביקור חולים בדרכי עבודה

עניין המ"ט שערים שיש לאדם הם עניין הארת התורה ולבושי התורה, שהם הארות וזיו מתוך האור האמיתי, שער הנ' שהוא עצם התורה, החולה יש לו מ"ט שערים, יש לו את לבושי התורה השייכים אליו, אבל אור עצם התורה, אורו של הקב"ה בעצמו זה חסר לו, ולכן הוא חולה, והעצה היא לתת לו יד, שעניין היד מבואר בליקו"מ (תניינא תורה ד' אות י') שדרכו אפשר להעביר את נקודת העצם שאי אפשר להלביש אותה במילים, היא יותר גבוהה מהמילים של התורה אפשר רק להעבירה ע"י תנועות ידיים, וזה עומק דברי רבינו האריז"ל שצריך להקים את החולה על ידי נתינת יד, וכוונת שם יל"י, שבזה משפיעים עליו שער הנ', על ידי חכם גדול היודע להלביש את הדברים בצורה שיוכל החולה לקבל¹.

השם יתברך, דהינו אותיות התורה, כי בלעדיו אין חיות לשום דבר כנ"ל. רק שעל ידי רבוי העברות הפך דברי אלקים חיים לגמרי, עד שנהפך אצלו מחכמות התורה לפתיות. עד שאינו יודע כלל אפלו זה בעצמו שנעשה לו כהתר כנ"ל, שזה בחינת הסתרה שבתוך הסתרה כנ"ל:

על כן צריך לגלות ההסתרות הנ"ל, וזה על ידי שממשיך אריכות ימים לתוך המלכות, שהוא בחינת דעת כנ"ל. ועל ידי זה הדעת, יוכל לידע שאפלו בתוך ההסתרה בעצמה, ואפלו בתוך ההסתרה שבתוך הסתרה, גם שם מלבש השם יתברך, דהינו התורה. ומאחר שידוע שאפלו בתוך ההסתרות יש שם השם יתברך, מזה בעצמו נתגלץ ההסתרות, ונעשה מהם תורה. ואפלו מהסתרה שבתוך הסתרה, נעשה תורה. כי באמת גם שם מלבש השם יתברך, הינו תורה כנ"ל. רק מחמת שלא היו יודעין שהשם יתברך נסתר שם, זה בעצמו הוא בחינת ההסתרות. ותכף, כשיודעין שהשם יתברך נסתר שם, על ידי זה בעצמו נתהפכה ההסתרה שבתוך ההסתרה, ונעשה ממנה דעת, והחזרה התורה שנסתרה כאן, לדעת, מאחר שידוע שהשם יתברך נסתר שם. וכיון שנחזר ההסתרה שבתוך הסתרה לדעת, ונעשה ממנה תורה, אזי התורה בעצמה מוכיחה אותם, בבחינת: 'אורייתא מכרזת קמיהו עד מתי פתיים תאהבו פתי' (זהר שמיני ל"ו, אחרי נ"ח, נשא קכ"א).²

ה. ויש לציין שבכוונת ליל שבת מכוונים פעמיים את השם יל"י, ר"ת יהו"ה למבול ישב, ור"ת יהו"ה לאורך

וזה נחזור לבאר את הקשר בין רפואת אברהם להצלת לוט, כי כפי המתבאר עניין החולי הוא שיש לאדם הסתר פנים [לפי ערכו] וכדי לרפאותו צריך להוציא אותו מהקליפות שהם המקור וסיבת ההסתר פנים, על ידי שמאיר עליו אור גבוה יותר, וזה בדיוק עניין הוצאת לוט מקליפת סדום, נמצא שאין הם רק דברים דומים, אלא הם בדיוק מאותו שורש.

עבודת יוסף הצדיק

והבחינה הזאת, שהצדיק מלביש את האור הגבוה בלבושים וצמצומים רבים כדי ש"החולים" יוכלו להתרפאות היתה עבודת יוסף הצדיק, כמו שמבאר באריכות מוהרנ"ת מברסלב (ליקו"ה השכמת הבוקר ד'), שזה היה כל ענינו לקרב את בני בלהה וזלפה שהם רומזים על הנפשות היותר חלשות, והוא עשה מעשה נערות כדי לקרב אותם, שהוריד את האור למטה ממש בכדי לקרב אותם, ולכן חלקו עליו אחיו הקדושים, כי הם סברו שלחולה לא צריך להביא כאלו אורות גדולים³, ויש לבאר שלכן כדי להעלות את ארונו של יוסף מהנילוס השתמש משה רבינו עם השם שמרפאים חולים כי זו היתה עבודת יוסף הצדיק.

עבודת משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

ובאופן כללי העבודה הזאת היא העבודה השייכת למשיח בן יוסף, להאיר לנשמות האבודות אור הוי"ה בעולם.

וביותר עומק, הנשמה האבודה שאליה מאיר אור משיח בן יוסף היא נשמת משיח בן דוד וכמו שהגמ' קוראת לו (סנהדרין צו:) "בר נפלי" ע"ש הפסוק "סוכת דוד הנופלת", ומשב"י סועד את משב"ד ומרפא אותו על ידי אור עצם התורה⁴, ושורש נשמתו היתה באתכסיא אצל בנות לוט.

ימים, והעניין מבואר שזה כדי שהנשמות החלשות יותר יוכלו גם לעלות בעליית העולמות של ליל שבת, וזה כוונה קלה שכדי שכל אחד יכוון.

ו. ומאריך שם לבאר סוד המחלוקת על הצדיקים שגילו סודות גדולים לנפשות חלשות.

ז. ואפשר לבאר ע"פ זה את מה שהגמ' מספרת שחזקיהו המלך לא רצה ללכת לישעיהו הנביא כי חשב שהנביא צריך לבוא אליו וישעיהו הנביא לא רצה ללכת לחזקיהו המלך כי חשב שהמלך צריך לבוא אליו, עד שחלה חזקיהו והנביא הלך לבקר את החולה, ובפנימיות אפשר לבאר שחזקיהו המלך היה בחינת משיח בן

לעובדא ולמעשה

כשהאדם מרגיש הסתר פנים, ושהוא נמצא בהסתרה שבתוך הסתרה, עליו לחפש את הצדיק והספרים של צדיקים המגלים לו את עומק תורת הוי"ה בעצמה [אמונה ופנימיות התורה] ומלבישים בשבילו את האור הכי גבוה, בלבושים המתאימים לנפשו, ואז להחדיר לעצמו שבעצם כל האור שהתגלה אליו הוא דווקא האור ששייך לנפשו, ודווקא ההסתר מראה שמסתתר כאן האור הכי גבוה.



הסוד הנפלא שמושיח בן יוסף מגלה למשיח בן דוד את כוחות עצמו

וכאן מתגלה הסוד הנשגב, שהרי ידוע שהתורה של ימות המשיח היא תורה הרבה יותר גבוהה, "אורייתא דעתיקא סתימאה" ולכאורה הרי משיח בן יוסף הוא המשפיע למשיח בן דוד ואיך משיח בן דוד מגלה את התורה היותר גבוהה?

ועומק העניין הוא, שמה שהצדיק מגלה לחולה הוא, שבעומק אצלו בעצמו נמצאת התורה הכי גבוהה, התורה שמחיה את ההסתרה שבתוך ההסתרה היא בשורשה התורה הכי גבוהה ונשגבה, היא יכולה לרדת למקומות הכי נמוכים ולגלות שגם שם נמצא השם יתברך, נמצא שכשהצדיק מאיר לחולה את שער נ' הוא מגלה שהחולה בעצמו יש לו שורש שער הנ', ונותן לו את הכוחות שהוא יגלה את השכינה הנמצאת אצלו, משיח בן יוסף מגלה למשיח בן דוד את הכוחות שלו עצמו!!

ויובן ביותר ע"פ המתבאר בספה"ק כתם אופיר להרה"ק מקאמרנא זי"ע, ששער הנ' הוא בסוד "נעוץ סופן בתחילתן", דהיינו ששער הנ' שהוא המדרגה היותר עליונה, נעוץ במדרגה הראשונה הנמוכה ביותר, שטמון במדרגה הראשונה והנמוכה, המדרגה הכי גבוהה! וזה עומק העניין כאן, שמשב"י מגלה למשב"ד את המדרגות שלו, הטמונים אצלו בהעלם.

ביאור ענייני הפרשה

ובזה יש לבאר בעומק נוסף את הקשר בין רפואת אברהם להצלת לוט, שרפואת אברהם היא בחינת משב"י שמגיע לרפאות את משב"ד, והצלת לוט היא אותו עניין להוציא את משב"ד מתוך הקליפות, ואפשר להוסיף שזה גם עניין הבשורה של לידת יצחק באותו זמן, כי יצחק הוא בחינת "צחוק", כי העניין שביארנו שנראה שמשב"י הוא המשפיע למשב"ד, אבל בעומק הוא רק מגלה את הכוחות של משב"ד הוא "צחוק" ונהפוך הוא, וזה בחינת יצחק.

ואחרי כל זה אפשר לבאר את הקשר בין הופעת המלאכים לביקור חולים והשראת השכינה אצל החולה, כי כל עניין הריפוי, הצלת לוט ולידת יצחק הם על ידי הופעת השכינה, המגלה לחולה את האלוקות הטמון אצלו דייקא!

דוד, והנביא שתפקידו להשפיע תורה גבוהה הוא בחינת משב"י, ולכן הוא היה צריך ללכת לבקר את החולה, בחינת משב"ד ולסעדו ולרפאותו.



פרשת חיי שרה

סוד הקשר בין יצחק אבינו לברית מילה ותחיית המתים, וסוד עניין חברון וירושלים*

עניין ירושלים וחברון

בפרשת חיי שרה מבואר באריכות עניין קבורת שרה במערת המכפילה, מצאנו קשר מיוחד בין חברון לירושלים, ידועה ההלכה שצריך להתפלל לכיוון ירושלים, כי כל התפילות עולות דרך ירושלים, ומבואר בזה"ק שבדרך לירושלים עוברות התפילות דרך חברון. ועוד, מלוכת דוד המלך ששייכת לירושלים, -שרק מלכי בית דוד מותרים למלוך בירושלים- התחילה בחברון, שמלך דוד שבע שנים בחברון לפני שמלך בירושלים. ועוד מצאנו (יומא פ"ג מ"א) שבביהמ"ק בכל בוקר כשבדקו האם כבר האיר השחר היו שואלים האם האיר פני המזרח עד חברון.

אבל מצד שני חברון וירושלים הם שני הפכים, שירושלים נקראת "יפה נוף ממוש כל הארץ" המקום הכי יפה, וחברון היא מקום טרשים ואבנים, ולכן קברו שם את האבות, והפסוק משווה את חברון לחו"ל, שחברון נבנתה שבע שנים לפני צוען מצרים, נמצא שיש צד של דמיון חזק בין ירושלים לחברון, וצד אחר של הפכים, וצריך להבין את עומק העניין.

א. נערך מתוך הקלטה.

יצחק אבינו ועניין ברית מילה

אנו רואים קשר מיוחד בין יצחק אבינו לעניין ברית מילה, יצחק היה הראשון שנימול בן שמונה ימים, ואברהם אבינו התבשר על לידת יצחק ביום שלישי למילתו, וכשיקש אברהם אבינו מאליעזר עבדו להשבע לו בנקיטת חפץ שלא יוציא את יצחק לחו"ל, החפץ שבחר להשביע אותו היה אות ברית קודש, וכל זה אומר דרשוני.

יצחק אבינו ותחיית המתים

אנו רואים גם קשר מיוחד בין יצחק אבינו לתחיית המתים, שיצחק אבינו ניצל ממיתה לחיים בעקידת יצחק, וכאילו נולד מחדש, ובזה"ק איתא שבאמת קיבל אז נשמה חדשה, ובאריז"ל איתא שיצחק הוא אותיות ק"ץ ח"י, שהיה קץ של חיי, אבל אח"כ הוא חי שוב, וגם איתא בחז"ל על הפסוק (בראשית כד סז) "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו" שכשרבקה הגיעה לאוהלה של שרה חזרו הניסים שהיו אצל שרה אמו, וזה גם עניין תחיית המתים, שרבקה אמו הייתה בחינת תחיית המתים לשרה, ואיתא בחז"ל (זה"ק חיי שרה קלג) שדמות דיוקנה של רבקה הייתה דומה לשרה.

ובזה יש לבאר דבר תמוה, שאנו רואים בכל החיפוש אחר זיווג הגון ליצחק אבינו, יש עסק סביב גמלים, ואליעזר תלה את מציאת בת הזוג אם היא תגיד שתשקה גם את הגמלים, ויש לבאר ע"פ מה דאיתא בגמ' (ברכות נו:): "הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" [וברש"י אעלך גם עלה נוטריקין גמל], וזה גם עניין של תחיית המתים שהאדם נגזר עליו מיתה, וחזר לחיות, ולכן דווקא כאן במציאות בת זוגו של יצחק, שזה שלמותו, נרמז עניין תחיית המתים.

וצריך ביאור הקשר בין יצחק אבינו לתחיית המתים.

עניין נפילת אפיים אחרי שמו"ע

הרה"ק מקאמארנא כותב נתיב מצוותיך (נתיב אמונה ב' ד') שהסוד של דברי חז"ל "גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה" הוא הסוד של נפילת אפיים אחרי שמו"ע, ובכדי לקבל השגה בדבריו נפתח בענייני נפילת אפיים.

בסדר התפילה אנו אומרים תחנון מיד אחרי שמו"ע, חצי קדיש, ו'אשרי' ו'ובא לציון', ואז אומרים קדיש שלם, ומהו עניין החצי קדיש שאחרי תחנון, אם תיכף נגיד קדיש שלם?

ומבואר בראשונים שהקדיש נתקן לאנשים שמאוד ממהרים לצאת מבית המדרש, אבל לכאורה קשה למה לא אומרים את הקדיש תיכף אחרי שמו"ע לפני תחנון?

מבאר הרא"ה שתחנון הוא חלק מסדר התפילה ולכן אסור להפסיק בינו לבין שמו"ע, וכדברים האלו מפורש גם בדברי הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ה ה"א) המונה שמונה דברים שצריך המתפלל להיזהר בהן, ואחד מהן הוא השתחויה, ומבאר (ה"ג) שהכוונה נפילת אפיים, מבואר שנפילת אפיים הוי חלק מתפילת שמו"ע, ולכן מובן שקבעו את הקדיש רק אחרי תחנון.

פנימיות עניין נפילת אפיים

אבל כד נעיין בפנימיות העניינים רואים שתחנון הוא ההיפך משמו"ע, כי בשמו"ע האדם עולה לעולם האצילות ונכלל שם, ובתחנון האדם מפיל את עצמו במסירות נפש מעולם האצילות עד סוף עולם העשייה [האריז"ל מזהיר מאוד בעניין הנפילת אפיים שרק מי שצדיק יכול לכוון את הכוונות האלו², ולכן בנוסח ספרד החליפו את המזמור, ולא אומרים את המזמור שהאריז"ל מביא, ולכן גם חסידים מרבים לדלג על התחנון], ולכאורה קשה שעל פי פנימיות נראה שהנפילת אפיים היא ההיפך משמו"ע, ולפי נגלות התורה נפילת אפיים היא חלק משמו"ע.

ב. וז"ל בשעה"כ דרוש ב' דנפילת אפיים: "אמנם צריך שתדע כי לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, כי אין יכולת לכוין כוונה זו אלא מי שהוא צדיק גמור שהוא כדאי בזכותו לרדת ולברר אותם הברורין מתוך הקלי' בעל כרחם, ועל הפחות צריך שיזהר ויכוין כונה גמורה בכל התפילה ההיא מתחילתה עד סופה היטב מאד, ואם לא כן הנה בעת שמוסר נפשו ומורידה אל הקלי' הנה לא די שלא יוכל הוא לברור משם נשמות הנופלות שם אלא אדרבה תשאר נפשו שם בתוך הקליפה".

נשמות ישראל ועבודת המלאכים

החסד לאברהם (מעין א' נהר ו') מסביר את ההבדל בין נשמות ישראל למלאכים, ומבאר, שההשפעה שהרבש"ע משפיע להעולמות מחולקת לשניים, יש השפעה הנקראת "שפע חיצון", ויש השפעה הנקראת "שפע פנימי", ה"שפע חיצון" הוא שפע שנועד בשביל החיות החיצונית של העולמות, הטבע, ובזה אין התקשרות בין המשפיע למקבל [וכדאיתא בזה"ק משל על זה שזה כמו מי שזורק מאחורי כתפיה את האוכל שלו לכלבו], וה"שפע הפנימי" הוא החיות הפנימית של הבריאה, החלק הרוחני של הבריאה המאפשר ליצורי תבל להידבק באלוקים חיים, וזה שפע שמקשר ומחבר את המשפיע והמקבל.

זה כלל גדול בתורה שכל שפע שיוורד מלמעלה צריך שיוקדם לו **רצון לקבל** מצד המקבלים, וזה נקרא "**העלאת מ"ן**", המלאכים עבודתם קביעה וקיימא, ולכן העבודה שלהם מעלה מ"ן תמידי בשביל ההשפעה התמידית של ה"שפע חיצון", נשמות ישראל עבודתם היא להפיק רצון מהשם להשפיע "**שפע פנימי**" שפע שעל ידו יוכלו כלל ישראל לרומם את העולם להיות במקום בו מרגישים את מציאותו יתברך, להוציא את העולם מבחינת "**גבול**" לבחינת "**בלי גבול**".

דברי הבעש"ט בסוד נשמות ישראל

למה באמת נשמות ישראל יכולים להעלות מ"ן, ולעורר "שפע פנימי", לעומת עבודת המלאכים שיכולים רק לעורר "שפע חיצון"?

ועוד צריך להבין איך באמת על ידי המצוות שאנו מקיימים, ועל ידי עבודת המלאכים, יורד שפע חדש?

והעניין מבואר בדברי מרנא הבעש"ט זי"ע באריכות (הובא בדגמ"א פרשת ואתחנן ד"ה צדקה), שהעלאת מ"ן עניינה שעל ידי עבודה ורצון עולים לשורש, ושם מעוררים שפע חדש בכל סדר ההשתלשלות. ומסביר הבעש"ט, שבאמת אחרי שהנשמה עולה לשורשה בא"ס היא לא רוצה לרדת חזרה, מכיוון שכל דבר מטבעו יש לו רצון לחזור לשורשו, והסיבה שהנשמה יורדת בחזרה עם השפע החדש היא בגלל שהנשמה מקושרת לגוף, וזה עומק מעלת נשמות ישראל היכולות לעלות עד למעלה לשרשם בא"ס, כיון שהם מקושרים למטה בגוף, הם בטוחים לחזור בחזרה משא"כ המלאכים שאין להם גוף אם הם יעלו לשורשם בא"ס, ישארו שם.

מבקשי יחודך

ודבר זה מבואר באר היטב בדברי הרה"ק מקאמארנא (נתיב מצוותיך נתיב אמונה שביל השלישי אות ח') וז"ל: "ודע, שאי אפשר לשום מלאך להיות בטל לגמרי בבחינות 'אין' כי יתבטל לגמרי, ולכן אי אפשר שיהיה על ידם שום יחוד וזיווג למעלה אלא על ידי ישראל עם הקודש, שיש להם כח של 'אין', להיות בטל לגמרי ממש, אין מה בטל ומבטל, ומעוררין שכל העולמות חוזרין לבחינות אין ונעשה היחוד, כי כל בחינות יחוד וזיווג הוא עליה עד בחינות אין סוף, והיה בטלין כל העולמות, והיו חוזרין לאין לגמרי לבחינות אין סוף, אלא ששם בביטול זה נכללין גם כן ישראל עם הקודש, והם בהכרח יש להם גוף וכלי וישות ואני הצורך לעבודה, ולכן מושכין כל העולמות שלא יתבטלו לגמרי".

וזה עומק השם "ישראל" יש רל"א, שעניינו הרל"א שערים^ג, עולם המלוכה, העולם הכי גבוה, אין הגמור, ונשמות ישראל יש להן שורש באין הגמור, וביחד עם זה יש להן ישות-גוף, וזה יש רל"א.

וזה רצון השי"ת מנשמות ישראל, לעלות מעלה מעלה, ואח"כ דווקא לרדת לתוככי החושך של העולם הזה, ושם לחיות עם השגת הדבקות, בתוך הגוף בעולם הזה, בצורה בריאה ונכונה.

ישוב הנגלה והנסתר בעניין תחנון

ובזה יבואר מה שהתקשינו בעניין התחנון, שמצד ההלכה נראה שזה חלק משמו"ע, ומצד הפנימיות רואים שתחנון הוא ירידה מאצילות לתוך תחתית העשייה, שזה ההיפך הגמור משמו"ע שהוא כניסה לעולם האצילות, והעניין הוא, שכדי שנוכל לעלות לאצילות בשמו"ע, אנו צריכים להיות מוכנים לחזור אח"כ לגוף העכור, כאן בתחתית העשייה, ולגלות שם את הרבש"ע, ולולי זה אין לנו רשות לעלות לאצילות, כי נשאר שם, ואין להרבש"ע כביכול תועלת בזה.

ג. המבוארים בספר יצירה, שהם הצירופים של אותיות התורה ואכמ"ל בכל זה.

מבקשי יחודך

סוד עניין תחיית המתים

וכל זה סוד עניין תחיית המתים, שלכאורה קשה, למה תחיית המתים זה עניין משמח, הרי העולמות העליונים הם גבוהים ורוחניים, ולמה לחזור לחיות בעולם הזה? ועוד שיש בכל עניין תחיית המתים קצת סתירה, שמצד אחד מבואר בדברי חז"ל גודל הדבקות שתהיה אז, ומצד שני הכל בתוך העולם הזה? אלא שכל זמן שהאדם עלול למות, אינו מקושר לגמרי בעולם הזה, ולכן אינו יכול לעלות למקומות הכי גבוהים של דבקות, ובזמן של תחיית המתים שהאדם מקושר בקשר בל ינותק עם העולם הזה מכיוון שהוא נמצא כאן לנצח נצחים, יכול הוא לעלות למקומות הכי גבוהים!^ד

וזה הביאור בעניין יצחק אבינו, שנקרא יצחק על שם הצחוק, כי המציאות שדווקא כאן בעולם הזה יגיעו לדבקות הכי גדולה היא צחוק.

ביאור עניין חברון וירושלים

וזה עומק ההבדל בין ירושלים לחברון, שירושלים נקראת "כלילת יופי משוש כל הארץ" מקום של אור ואין, לעומת זאת חברון היא מקום טרשים, מקום שקוברים בו מתים, שהגופים נשארים שם, אבל רק בגלל שיש חברון יכול להיות ירושלים, מלכות בית דוד מקומה בירושלים, אבל צריכה להתחיל בחברון, ולכן התפילות צריכות לעבור דרך חברון, כי לפני שהתפילות הולכים לירושלים שזה מקום האור א"ס, הם צריכים להשתרש כאן בעולם הזה.

ביאור עניין ברית מילה

וזה סוד ברית מילה, כי ברית מילה היא בחינת אין, שהאדם מוסר גופו בשביל השי"ת, כמו שאיתא בחז"ל שברית מילה נקראת "כי עליך הורגנו כל היום", אבל מצד שני האות ברי"ק מביאה את האדם להשתרש כאן בעולם הזה, כי זה מביא לו שם ושארית לדורות עולם, כי זה הסוד, שכדי להגיע לאין הגמור, חייבים להיות מושרשים חזק בעולם הזה.

ד. וזה גם הביאור במה שהרמב"ם שואל למה צריך גוף בזמן תחיית המתים, והרמב"ן בשער הגמול מתרץ שמי שמבין סוד תחיית המתים מבין שעניינו דווקא עם גוף, וסוד העניין הוא דברי הבעש"ט שהבאנו.



סוד הכנסת אורחים

וזה גם סוד עניין הכנסת אורחים, שכשאדם מכניס אורח, מצד אחד הוא מעל האורח, הוא היש שמשפיע לאורח, ומצד שני הוא כל כולו מבטל את עצמו כאין לעשות את רצון האורח, שכמה שהאדם יותר יש, זה מאפשר לו להיות יותר אין.

ולכן אצל אברהם אבינו התקיימה מצוות הכנסת אורחים יחד עם מצוות ברית מילה, ודווקא למלאכים, כי דייקא אחרי הברית מילה התגלתה עליונות נשמות ישראל מעל המלאכים, ולכן היה יכול לשמש את המלאכים ולהיות מעליהם, ובד בבד עם זה להיות כאילו תחתיהם.

חיזוק לאיש הישראלי

ודבר זה הוא חיזוק עצום לכל איש ישראלי, שכשהאדם מרגיש בקטנות, וצריך להתעסק בתוככי העולם הזה, אל יפול רוחו בקרבו, אלא אדרבה ידע נאמנה, שזה מה שמאפשר לו אח"כ לעלות במדרגות הדבקות, וכמו שכותב הרה"ק מקאמארנא (שם אות ז) וז"ל: "אף שיורד לעניני עולם הזה, נשאר הרושם והאור והשמחה, עד שמקושר בכל רגע במחשבתו בבורא יתברך בשמחה, ומקבל כל אדם בשמחה בלב שמח, ועושה כל דבריו לשם אל עולם וביחודים ובאהבת ישראל^ה, ומוחל על עלבונו, כדי שיהיה בכחו לחזור למדרגתו לעוצם דבקותו בהתפשטות מן החומר".

לעובדא ולמעשה

כשהאדם רואה שהוא נופל ממדרגתו, אל יפול רוחו בקרבו לאמור "הנה כל עבודתי אינה שווה מאומה" אלא ידע נאמנה שרק בגלל שהוא נמצא כאן בתוך העולם הזה המלא בקטנות, יכול הוא לעלות מעלה מעלה, וכשהאדם מרגיש מלא באור ודבקות יכין את עצמו, שבעוד רגע קט, יבואו הקטניות, כי זה התכלית של עבודת

ה. כי אדם שכל הזמן כועס על עצמו שהוא בקטנות, הופך לאדם עצבני שמתקוטט עם כולם, כיוון שכל הזמן מרגיש שהוא בנפילה.



נשמות ישראל, לחיות כאן בתוך העולם הזה, ולגלות אותו יתברך, להיות "יש" ו"רל"א" [ישרא"ל].



פרשת תולדות

אברהם בחינת אור מקיף יצחק בחינת אור פנימי
והיחוד ביניהם

כמה הערות והבדלים בין יצחק לאברהם

הפרשה מתחילה בפסוק "ואלה תולדת יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק" ולכאורה קשה כפילות הדברים, שיצחק הוא בן אברהם ואברהם הולידו.

הפסוק רוצה לגלות שיש קשר עמוק בין עבודת אברהם ועבודת יצחק, וצריך לייחד ביניהם, ומהו העניין?

ישנם כמה הבדלים בין דרכי עבודתו של אברהם לזה של יצחק.

אברהם אבינו עיקר עיסוקו בפרנסה היה במרעה צאן ובקר, משא"כ יצחק עסק בעיקר בזריעה וחפירת בארות.

אברהם אבינו יצא לחו"ל והסתובב בעולם, משא"כ יצחק אבינו היה באר"י ולא יצא ממנה.

ועוד מצאנו הבדלים בדרכי השפעתם על ילדיהם, לאברהם אבינו היה את ישמעאל וליצחק היה את עשו, ויש הבדלים גדולים בין שניהם.

חז"ל אומרים שישמעאל חזר בתשובה בסוף ימיו, ולא מצאנו שעשיו חזר בתשובה, לעומת זאת אצל עשיו אומרים חז"ל שראשו נקבר במערת המכפלה, וישמעאל לא זכה לזה, וידוע מחז"ל (סנהדרין מז.) שאסור לקבור רשע ליד צדיק,

ומצאנו שם בחז"ל שכשקברו ליד צדיק אדם שאינו ראוי, הוא קם לתחייה כדי לא לבזות את הצדיק*, נמצא שמוכרחים לומר שהיתה לעשיו איזה זכות, ולא היה רשע לגמרי.

ועוד מצאנו שחז"ל מתייחסים לעשיו כישראל מומר (קידושין יח.), משא"כ ישמעאל היה לו דין של גוי.

עניין השפעה בדרך של אור פנימי, והשפעה בדרך של אור מקיף

וביאור כל העניין הוא, שבכל משפיע ומקבל ישנן שתי דרכי השפעה, יש השפעה הנקראת "אור מקיף", ויש השפעה הנקראת "אור פנימי". ועניינם הוא, שאור מקיף הוא אור המרים את האדם למקום יותר גבוה, ומקיף אותו מסביב שהוא ירגיש במדרגה יותר גבוהה, וכך האדם מתעלה, ולמשל כשאדם שווה במחיצתו של צדיק, הרי הוא מרגיש התעלות בלתי רגילה, לא לפי מדרגתו, וזה מכיוון שאור הצדיק מקיף אותו, מלמעלה ללמטה, ויש בהשפעה הזאת יתרון גדול, שהאדם מתעלה למדרגה שהרבה יותר גבוהה ממנו בזמן קצר ביותר, אבל היא הנותנת שיש בזה חיסרון, שאין לזה קיום אצל האדם, וכשיוצא ממחיצתו של הצדיק הוא נשאר כמעט באותה מדרגה שהיה בה כשנכנס, מכיוון שהאור רק מקיף אותו ולא נכנס בתוכו.

ההשפעה של אור פנימי היא השפעה מאוד ממוקדת, השפעה מצומצמת לפי הכלים של האדם, מלמטה ללמעלה, נכנסת לתוך האדם ומעלה אותו לאט לאט לפי מדרגתו, הצדיק חושב על האדם במיוחד ומורה לו דרך מיוחדת של פסיעות קטנות ויציבות להתקדם בעבודת השי"ת, ובדרך זו האדם מתקדם לאט לאט, אבל יתרון יש לזה, שכל מדרגה שהאדם קונה נשארת אצלו, והרי הוא קנוי לו לגמרי.

א. וז"ל הגמ' שם: "שאין קוברין רשע אצל צדיק, דאמר רבי אחא בר חנינא מניין שאין קוברין רשע אצל צדיק שנאמר ויהי הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו".

דרכו של אברהם אבינו בחינת השפעת אור מקיף

אברהם אבינו דרך השפעתו היתה אור מקיף, וכמו שאיתא בחז"ל (בר"ר ב' ג') "ויאמר א-להים יהי אור זה אברהם" שהאור שעליו נאמר שהוא מאיר מסוף העולם ועד סופו, הוא אורו של אברהם אבינו, שזה אור שמקיף את כל היקום כולו, ואברהם אבינו רוצה להחזיר את כל העולם כולו להשי"ת, "לו ישמעאל יחיה לפניך" שכולם יהיו יהודים, השפעתו היתה מקיפה וגדולה לא לפי ערך הכלים בכלל, כל כולו השפעה ואור.

ולכן הוא התעסק עם מרעה צאן ובקר שהם כל הזמן בתנועה, כי זו היתה עבודתו, להקיף ולנענע את כל העולם, ולכן היה נוסע לחו"ל, כי על אף שבני חו"ל לא היו ראויים לאור גדול כ"כ, אבל אברהם אבינו לא הסתכל על חוזק הכלים הוא העלה את כולם לפסגות שיותר גבוהות מהם.

ולכן השפעתו הגיע גם לישמעאל והוא חזר בתשובה, כיוון שאורו של אביו הקיף גם אותו, אבל זה לא שינה את מהותו של ישמעאל, יש לו דין גוי, וראשו לא נקבר במערת המכפילה.

דרכו של יצחק אבינו השפעה בדרך של אור פנימי

לעומת זאת עבודת יצחק אבינו היתה בבחינת אור פנימי, אור שמתאים בדיוק לפי הכלי של המקבל, השפעה בכמות קטנה מלמטה ללמעלה, אבל השפעה שנכנסת לתוך המושפע ומשנה אותו מבפנים לאט לאט.

ולכן יצחק אבינו התעסק דווקא בעסק הזריעה, שעניין הזריעה הוא לזרוע שורשים חזקים באדמה, וכך יוכלו הצמחים לצמוח בצורה חזקה, וזו היתה שיטת יצחק אבינו, להשקיע בחלקים הקטנים והנמוכים, בצמיחה איטית, וכך האדם נבנה מבפנים.

וזה גם העניין שיצחק לא הסתובב בחו"ל, כיוון שהוא ידע שהנפשות שם אינן מתאימות להשפעה שלו, והוא הקפיד להשפיע רק במקומות שלהשפעתו יהיו מקבלים.

וזה הביאור בזה שהראש של עשיו נקבר במערת המכפילה, על אף שלא מצאנו שחזר בתשובה, כי בוודאי עשיו לא חזר בתשובה לגמרי, כי לא היה לו את הרוח סערה של אור המקיף, אבל הוא כן הושפע בבחינת אור פנימי, טיפין טיפין, עד

שלפחות ראשו היו בו רצונות טובים, והיה שייך לקדושה באמת, ובגלל שראשו הושפע בבחינת אור פנימי, היה זה שינוי אמיתי, ולא בבחינת רוח סערה, ולכן זכה להישאר בחיזוקו, וראשו נקבר במערת המכפילה, והוא נקרא "יהודי".

המדרגה השלמה, השילוב של שתיהם - מדרגת יעקב אבינו

אבל שתי המדרגות האלו של אור פנימי ואור מקיף עדיין אינם המדרגה השלמה, דהרי בכל אחד יש חיסרון, שהאור מקיף לא מתקיים אצל האדם, והאור פנימי מאיר בצורה מאוד איטית ולא מקדם את האדם להשגות גדולות.

שלמות המדרגה היא השילוב בין שתי המדרגות, לקבל השפעת אור מקיף, להיכנס לסביבה של "אורות" שלמעלה מהשגתך, אבל להתאים את זה לכלים שלך, לחשוב מה אני יכול להכניס לתוך הנפש שלי, מהאור הגדול והנשגב שאני מקבל במחיצת הצדיק, וכדומה.

וכשהאדם חי עם השילוב הזה, הוא כל הזמן מתקדם, כי הוא לוקח את האור שמקיף אותו שלמעלה מהשגתו, והופך אותו לפנימי, ואז הוא מקבל אור מקיף שגבוה ממנו ומכניסו אליו, וכן הלאה, ועל ידי זה הוא זוכה לעלות בהר הוי"ה ולקום במקום קודשו.

וזה היתה מדרגת יעקב אבינו, שהוא היה איש תם, שלם, שילוב של אור פנימי ואור מקיף.

וזה הביאור בהפסוק בתחילת הפרשה, שצריך גם את בחינת אברהם וגם את בחינת יצחק, ולשלב ביניהם.

באותיות פנימיות

באותיות פנימיות מה שהתבאר על בחינת אברהם יצחק ויעקב עניינם הוא, שאברהם מידתו מידת החסד, שענינה הוא השפעה בלי גבולות וצמצומים, שזה עניין אור מקיף, ויצחק מידתו גבורה, שעניינה צמצומים וגבולות על האור שלא יתפשט יותר מדי, וזה עניין אור פנימי שהתבאר, ויעקב עניינו מידת התפארת, שעניינה היא שילוב של חסד וגבורה, קו האמצע, ממוצע בין אור פנימי ואור מקיף.



לעובדא ולמעשה

כשאנו נפגשים עם אור שלמעלה מהכלים שלנו, למשל כשמגיעים לצדיק גדול, או זוכים לתפילה מיוחדת וכדומה, אז עבודתנו היא, לחפש איזה חלק כן שייך אלי, מה אני יכול להכניס ל"כלי" שלי, לקחת מהאור הגדול והמקיף לתוך פנימיותי, וכך נזכה תמיד להפוך אור מקיף לאור פנימי, ולקבל מקיפין חדשים, ולא נאבד את כל האורות שאנו מקבלים מרוב גודלם, אלא להתקדם על ידי האורות, ולעלות עוד ועוד בדרך הוי"ה!



פרשת ויצא

סוד סדר התפילה^א

מהו הסדר הנכון של תפילות היום

בתחילת הפרשה כתוב "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש" ודרשו חז"ל שפגיעה היא לשון תפילה, מכאן שיעקב תיקן תפילת ערבית.

יש לדון איך הם סדר התפילו, האם מתחילים במעריב וממשיכים לשחרית ומנחה, או האם הם מתחילים בשחרית וממשיכים למנחה ומעריב.

בפשטות היה נראה לומר שמתחילים במעריב, וכמו בכל יום שהיום החדש מתחיל מהערב, וכן גם משמע ממה שחז"ל דרשו על הפסוק "ערב ובוקר וצהריים אשיחה ואהמה", את עניין התפילות, ומתחיל מערב, וכן משמע מסוגיית הגמ' של "תפילות תשלומין", שהגמ' מצדדת שאי אפשר להשלים תפילת מנחה במעריב שלאחריו, ואפילו לפי המסקנא שאפשר להשלים, משמע שבמעריב מתחיל יום חדש.

מאיך גיסא יש משמעות חזקה בגמ' שעיקר הסדר הוא שחרית מנחה ומעריב מזה שהגמ' אומרת שתפילה אבות תיקנם, או שנתקנו כנגד התמידין, ולפי שתי הצדדים הסדר הוא שחרית וכו', כי לפי הצד שתפילות אבות תיקנום אברהם אבינו

א. נערך מתוך הקלטה.

מבקשי יחודך

תיקן תפילת שחרית, יצחק תיקן תפילת מנחה ויעקב תיקן תפילת ערבית, כדאיתא התם בגמ', ולפי הצד שהתפילות נתקנו כנגד תמידין, בקדשים הלילה הולך אחר היום, כך שתפילת מעריב שייכת ליום שלפניו, וכן יש להביא ראייה משיגרא דלישנא דתנא, שמתחיל את הפרק במסכת ברכות המדברת על תפילה, במילים "תפילת השחר", משא"כ בהלכות קרי"ש מתחיל "מאימתי קורין את שמע בערבית", משמע שהתפילות מתחילות בשחרית.

נמצא שיש סתירה בסדר התפילות האם הסדר הוא שחרית מנחה מעריב, או מעריב, שחרית ומנחה.

מבואר בפנימיות התורה ששניהם נכונים

בכתבי האריז"ל, וביותר בכתבי מרנ"א הרש"ש מבואר שבאמת יש שתי מערכות של מוחין שמתקנים על ידי התפילה, יש את המערכת של תיקון החיצון פנימי ואמצעי, שבכל זמן יש מוחין אחרים שצריכים לתקן, יש מוחין דשחרית ומוחין דמנחה וכן על זו הדרך, ובמערכת הזאת היום מתחיל בערב, מעריב, שחרית וכו'.

ויש מערכת נוספת של מוחין שבזה המוחין נמשכים בשלמותם בתפילת שחרית, ומסתלקים אח"כ, ובתפילות מנחה ומעריב מכוונים לקבל בחזרה את אותם מוחין שהמשכנו בשחרית, ובמערכת הזאת המוחין מתחילים בשחרית, ומשם ממשיכים, כך ששתי המהלכים הם נכונים.

וזה הביאור בדברי הגמ' שמסתפקת האם אפשר לעשות תשלומין לתפילת מנחה ולהתפלל פעמיים מעריב, כי ברור שעל הצד שתפילות היום מתחילות משחרית, אפשר להשלים את תפילת מנחה על ידי פעמיים ערבית, כיון ששתיהם שייכים לאותו המערכת, וכל הספק של הגמ' הוא מצד סדר המוחין דחיצון פנימי ואמצעי.

ובזה יש לבאר מה שמצאנו קצת חוסר בהירות מי הוא החשוב מבין האבות האבות אברהם או יעקב, שהרי, אברהם אבינו נקרא "ראש למאמינים", ובו חותמין, אבל מאידך יעקב אבינו נקרא "בחיר האבות", וכתוב בפסוק "בית יעקב אשר פדה את אברהם", וחז"ל דורשים שאברהם אבינו ניצול מהאש של אור כשדים בזכות נכדו יעקב, ובאמת שתיהם נכונים, וכמו שביארנו.

ב. מקור לדברים אלו מבואר בדברי הרב בכוונות למוצ"ש, ששם מתחיל השבועה (כן מבואר בבאתי לגני).

מבקשי יחודך

ומכל זה אפשר ללמוד דבר נפלא בדרכי עבודה, ש"אין סילוק מוחין לעולם", מוחין שהאדם השיג כבר, אפילו אחרי שהוא נפל מהם, וכבר לא מרגיש את האורות שלהם, אל לו ליפול ברוחו לומר כל השגתי היה להבל ולריק, כי עם עבודה אפשר להתחבר אליהם, ולחזור אליהם, כמו שהתבאר מבחינת מוחין דשחרית מנחה וערבית.

ובנוסף, גם מעשים שעתיד לעשות^ג, ניתן להתחבר אליהם, ולהיכנס לאורם כבר עכשיו, ועל כן כשקשה לו לאדם להיכנס למדרגה מסוימת, הוא יכול לחשוב ולדמות את עצמו איך שהוא כבר נמצא במדרגה הזאת, ויכול לקבל כוחות מהמדרגה העתידה להגיע אליו, וכמו שידוע מהבעש"ט, שבמקום מחשבתו של האדם שם הוא נמצא.



ג. בלי להיכנס כעת לעניין הידיעה ובחירה, עכ"פ הידיעה ישנה והמעשה העתיד להיעשות כמי שישנו.

מקרבים אותם בפועל, אבל בדברים רוחניים הדרך לקרב אחד לשני הוא על ידי שמדמה אליו.

הדרך להידמות אליו יתברך היא על ידי מצוות הל"ת, כי כשהאדם שולט על עצמו ונמנע מלעשות דברים שאסרום הבורא, נפשו נכנסת לתנועה של שליט, שזה ממידותיו יתברך שהוא בעל הכוחות כולם, ואף אחד לא מצווה לו מה עליו לעשות, כך היהודי כשנמנע מדברים שאסר הבורא הוא מדמה אליו יתברך שהוא שולט על כוחותיו ורצונותיו.

וכן מצוות לימוד התורה היא מהמצוות שעל ידם האדם דומה לבורא, כי האדם מכניס בתוך השכל שלו את שכל הבורא, וזה יחוד שאין כמוהו, ולכן לימוד התורה מצריך הרבה מחשבה והעמקה, וזה יוצר אצל האדם תחושה שהוא בנה וחידיש דברים ובזה הוא מדמה אליו יתברך הבורא ומנהיג לכל הברואים.

בחינת תפילה - ביטול

הדרך השנייה להידבק בו יתברך היא על ידי ביטול וענווה, לדעת נכונה שהמציאות האמיתית היא רק הבורא יתברך, וכמו שידוע מצדיקים שפירשו את הפסוק "אנוכי עומד בין הוי"ה וביניכם" שהחציצה בין האדם לבורא זה "אנוכי", הישות והגאוה.

וכל מצוות העשה מביאים את האדם לתחושה של ביטול, שהוא מחפש לבטל את עצמו ולקיים את רצון הבורא בכל עת ועונה.

עיקר עבודת התפילה היא העבודה של ביטול, שהאדם מחדיר לעצמו, שהוא כשלעצמו אינו יכול לעשות כלום, והוא תלוי רק ברחמיו יתברך, ומוסר את הכל אליו, שהוא יתברך ידאג לכל צרכיו, כאבא רחימא.

שתי הדרכים נראות כסותרות אחד את השני, אבל התכלית היא לאחד אותן, וכמו שנבאר.

אחיזת הסט"א בשתי הדרכים

אם האדם אוזר רק באחד מהדרכים האלו הוא עלול בקלות להיכשל, שמי שמשקיע רק בלהידמות אליו יתברך, ומשקיע הרבה כוחות בחיזוק כוחו וגבורתו על ידי

כמה תמיהות בתחילת הפרשה

הפרשה מתחילה עם מסעו של יעקב לחרן, הלינה בהר המוריה החלום והנבואה. בפסוק מתואר שיעקב לקח אבנים ושם מסביב לראשו, ואח"כ לקח את האבן אשר שם מראשותיו, ודרשו חז"ל ממה שכתוב רק אבן אחת, שהאבנים התווכחו ביניהם על מי יניח הצדיק את ראשו, עד שנהיה נס והפכו לאבן אחת.

לכאורה קשה על דברי חז"ל אלו, שהרבש"ע הרי לא משנה את הטבע ועושה ניסים ללא סיבה, ולמה כאן הרבש"ע שינה מהטבע?

וכדי להסביר את העניין עלינו להקדים כמה הקדמות יקרות וכלליות ביסודות העבודה.

בחינת תורה ומצוות ל"ת - מרכבה לבחינת "בעל הכוחות"

תכלית האדם בעולם הזה היא להתחבר ולהידבק בהרבש"ע, ולמדונו רבותינו שיש שתי דרכים עיקריות שעל ידן האדם יכול להידבק בו יתברך, במושכל ראשון נדמה שהם הפכים, והתכלית הוא לאחדן.

הדרך הראשונה היא להידמות אליו יתברך, ללכת בדרכיו, שעל ידי זה האדם דבק בו יתברך, וכמו שהרמב"ם כותב שבדברים גשמיים כשרוצים לקרב אחד לשני

מבקשי יחודך

לימוד התורה וכדומה, הרי הוא עלול חלילה ליפול לגאות ועבודה זרה בזה שהוא יחשוב שהוא "בעל הכוחות" חלילה, וכמו שאיתא בחז"ל על לימוד התורה שאם האדם "לא זכה נעשית לו סם המוות" ובדווקא נקטו סם המוות, כי כשהאדם מתנשא ומגביר את ישותו בקלות הוא מגיע לכעוס מרוב גאותו, וזה יכול להוריד את האדם עד לתאוות רציחה חלילה.

ומאידך כשהאדם משקיע רק בביטול היש הוא גם בסכנה כי מרוב ביטול הוא יפול לתאוות, ויתרץ את עצמו שהוא מדי חלש ובטל מכדי להתגבר על תאוותיו.

אלו הם שתי הדרכים שהסט"א משתמשת עם הקדושה להפיל את האדם ברשתו, ורק על ידי איחוד שתי הקצוות יכול האדם להגיע לשלמות הנכספת.

הדרך לאחד ביניהם

ומהי הדרך לאחד בין ההפכים?

הדרך הנכונה היא, להרגיש "יש", פועל ועושה, אבל לדעת שכל הישות היא, זה רק בשליחות הבורא, ואינה עצמית כלל, לחדד לעצמו שהאדם הוא כל כולו שליחו של הבורא בעולם הזה. [בסוד "אני ואין"].

ונסבר את האוזן במשל, אם מתקיימת אסיפה חשובה של רבנים בעניין דחוף העומד על הפרק, וגדול הדור אינו מרגיש טוב באותו היום ושולח את תלמידו הקרוב למסור את דבריו באסיפה, אז התלמיד מרגיש חזק מאוד את גדלותו, הוא הרי שליח של גדול הדור, אבל מאידך הוא מרגיש ענווה יתירה, כי יודע שכל ההתרגשות אינה ממנו בעצמו, אלא ממני שהוא מייצג ובא בשליחותו ודו"ק.

חטא עין הדעת

כל מה שהוסבר הוא תהליך של כל הדורות כולם, מאז חטא עין הדעת עד לביאת גואל צדק ואיחוד תרי משיחין, וכמו שנבאר בס"ד.

בתחילת בריאת העולם ציווה הרבש"ע את אדם הראשון, שהוא ישהה בגן עדן "לעבדה ולשמרה" וכמובן שלא היה צורך בלשמור על הגן עדן בגשמיות, אומרים חז"ל שלעבדה זה מצוות עשה, ולשמרה זה מצוות ל"ת, והכוונה בזה שעבודת האדם היה להידבק בבוראו, ביחוד שתי הדרכים, של "אני ואין".

מבקשי יחודך

וכשחטא האדם בעין הדעת, המשמעות הפנימית היא, שנפל לחלק של הסט"א של שתי הדרכים האלו, אצל עין הדעת כתוב "והייתם כאלוקים", שזה הקליפה של בחינת ה"יש", "יטוב העין למאכל", הוא הקליפה של בחינת "אין", שהוא התאוות הבהמיות, ואם כן כשאכל מעין הדעת הוא נפל לחלק הקליפה של עבודות היש והאין.

קין והבל

ומאז נפרדה האנושות לשתי קבוצות, יש נשמות שנוטות לבחינת תורה ויש נשמות שנוטות יותר לבחינת תפילה.

קין נקרא ע"ש "קניתי איש את הוי"ה" שזה מסמל גבורה, להידמות אליו יתברך על ידי כח וגבורה, הבל מאידך מסמל את עניין התפילה, הבל פה, והפגם של קין היה שהוא התנגד להבל ולא סבלו, ולכן נפל לחלק הקליפה של הגבורות ועבר על רציחה.

ובחינת הבל לבד גם הביא את העולם לנפילה, וכדאיתא ברמב"ם על סדר השתלשלות עבודה זרה בעולם, שזה היה בגלל שהרגישו את עצמם מדי חלשים להתקרב להרבש"ע ורצו אמצעים, וזה מגיע מכך שהבל לא קלח מקין את הגבורה, כמו שנרמז בפסוק, שבזמן אנוש התחילו לעבוד עבודה זרה, "אז הוחל לקרוא בשם הוי"ה" ראשי תיבות הבל.

בדור המבול נכשלו בגזל שגזל נובע מגבורות בחינת קין, וגם בעריות שנובע מריבוי חסד ואהבה, בחינת הבל.

נח

נח היה היחיד בדורו שהיו לו את שתי הכוחות היה לו בנפשו כח אדיר וחזק, שכל ההמשך של העולם היה מוטל על כתפיו, ומצד שני הוא נקרא "נח" על שם "זה ינחמנו" ואיתא בחז"ל שהכוונה שהתקין כלי מחרישה, שתפקידו לרפויי ארעא, להחליש את הכח החזק של הקרקע, שזה בחינת התפילה, לרכך את הקשיות של עולם הזה.

אבל נח עדיין לא יסד את העולם מחדש, רק כשהגיע אברהם אבינו התחיל לייסד את דרכי הקדושה בתיקון.

אברהם אבינו תחילת התיקון

אברהם אבינו מידתו מידת החסד ואהבה, כל חייו הם חטיבה אחת של חיפוש וביקוש למצוא את בעל הבירה, הוא מבטל את עצמו לגמרי כדי לחפש את הרבש"ע המציאות האמיתית.

ומהפסולת של אברהם נולד ישמעאל, בעלי תאוה, והוא נקרא בלשון חז"ל "עם הדומה לחמור", שהטבע של החמור הוא להתנהג בעניויות יתירה, וכל משה שמעמיסים עליו הוא מנסה את כוחו בתמימות.

יצחק מידת הגבורה בקדושה

וגם יצחק נולד ממנו, שיצחק היה מרכבה למידת הגבורה, וכמו שרואים בתכונות נפשו, שהוא זורע שדות וחופר בורות, ומתפרנס מיגיע כפיו, וזו בחינת תורה, וכמו שאומרים חז"ל "מפי הגבורה שמענו", ולכן יצחק אבינו אינו בגלות כמו אביו, אינו עובר ממקום למקום, כי הוא מרכבה לבחינת "בעל הכוחות כולם", ולכן הוא דומה למלך שהכל מגיעים אליו, והוא אינו הולך, משא"כ אברהם אבינו לא היה לו שום עצמיות, הוא היה כל כולו מבוטל, ולכן לא היה לו מקום קבוע כאן בעולם הזה. **ויש** לבאר מה שכתוב בתורה "אלה תולדות יצחק בן אברהם, אברהם הוליד את יצחק", שקשה מהי הכפילות, והביאור הוא שהפסוק מדגיש את חידוש העניין, וכאילו מתמיה אברהם הוליד את יצחק? הרי בחינותיהם הפוכות לגמרי!

ומהפסולת של יצחק נולד עשו שהוא בחינה של "גבורה" מצד הקליפה, כעס ורציחה.

הכוחות של ישמעאל ועשו נלחמים בקדושה משני הכיוונים, שכשהאדם מתחזק הוא נופל בגיאות, וכשמנסה להתבטל הוא נופל לתאוות, ולכן אנו רואים (בראשית כט ט) שישמעאל ועשו השתדכו ביניהם כי הם רצו להתנגד לקדושה מכל הכיוונים.

יעקב אבינו שלמות התיקון איחוד בין אברהם ויצחק

והתיקון לכל זה הוא יעקב אבינו שמידתו "תפארת" הממוצע בין החסדים לבין הגבורות, וכמו שביארנו שהדרך המתקנת בעבודה היא לשלב את בחינת

התורה עם בחינת התפילה, לפעול בעשייה אבל עם הרגשה של ביטול ושליחות, ולא כוחי ועוצם ידי.

ולכן יעקב אבינו אמר לעשו "ויהי לי שור וחמור" הקליפה לא תוכל לנצחני, כי לי יש גם שור בחינת הגבורות (כמו שור נגח), וגם חמור בחינת חסדים (ענוה יתירה), ובאיחודן לא נשאר לקליפה שום כח.

בחינות רחל ולאה - יהודה ויוסף

ולכן ליעקב היו שתי נשים רחל ולאה, כל אחת מהן מסמלת אחת מהדרכים האלו. **רחל** היא בחינת תורה כמו שחז"ל המשילו דברי תורה לצמר, ורחל היא יפת תואר, שבחינת תורה היא יפה וחזק, וממנה יצא יוסף שהוא גיבור הכובש את יצרו^ה.

לאה היא בחינת תפילה, "ועיני לאה רכות" וממנה יצא יהודה, שהוא בחינת יהו"ה עם האות ד' שזה מסמל את עניין היותו בחינה של "דלה וענייה", שזה בחינת הביטול, וממנו יצא דוד המלך, בחינת "ואני תפילה י".

ולכן אנו רואים במשך הדורות שיוסף ויהודה קשה להם להיות ביחד, שהתחלקו המלכויות, מלכי ישראל בראשות ירבעם בן נבט משבטו של יוסף, ומלכי יהודה.

יעקב אבינו התחתן גם עם רחל וגם עם לאה, כי זו מדתו איחוד בין בחינת תורה לבחינת תפילה, ולכן כשיצא לחו"ל לברוח מעשו ושם מראשותיו י"ב אבנים המרמזים על י"ב שבטי י-ה, נעשה נס והן התאחדו לאבן אחת, כי זה מה שהרבש"ע רצה ללמדו שהשמירה שלו מעשו וישמעאל היא רק באחדות של כל שבטי י-ה, שבחינות תורה ותפילה יתאחדו גם יחד.

ה. ולכן יוסף קשור דייקא לבחינת יצחק, וכמו דאיתא בחיד"א (פני דוד מקץ אות ט') ע"פ דברי האריז"ל, שהשם 'צפנת פענח' מרמז שצפון בו יצחק, כי 'פענח' גימטריא יצחק, הגבורות של יצחק הן אלו שנתנו ליוסף את הכח להתגבר על הנסיון.

ו. ולכן דוד קשור לאברהם אבינו, וכמו שרואים שאברהם אבינו מסר את נפשו להתפלל על סדום, מכיוון שרצה להציל את לוט שטמון בו נשמת דוד, וכמו שאיתא במדרש (בר"ר מ"א ד') "מצאתי דוד עבדי, היכן מצאתיו בסדום".



וזה בחינת יעקב שצורתו חקוקה בכסא הכבוד, וכלשון הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע (רסיסי לילה אות י'): "ודבקות הוא מאן דאחיד בגופא דמלכא צורתו של יעקב אבינו ע"ה חקוקה בכסא הכבוד" כי זה שלמות הדבקות להיות מאוחד עם הרבש"ע, וכך יש לו כוחות חזקים מחד, ומאידך הוא יודע שהוא רק שליח.

ולכן כשיעקב שלח לעשו לומר שאינו מפחד ממנו מכיוון ש"ויהי לי שור וחמור", הוא שלח לו את המסר עם שליחים, לרמז לו את הדרך שלו בעבודת השם איחוד בחינות תורה ותפילה ע"י שהוא פועל בעשייה אבל יודע שכל כוחו הוא ממשלחו, ולכן יש לו גם בחינת שור וגם בחינת חמור.

והכח הזה יש רק לקדושה, וכמו שמבאר הגר"א (ספד"צ), שכשעשו הלך להשתדך עם ישמעאל רצה לאחד את הקליפה, אבל זה לא עלה בידו, שישמעאל כבר עשה תשובה אז, כמו שדורשים חז"ל על הפסוק שם, וזה בגלל שהקליפה מטבעה היא בחינה של פירוד, "יתפרדו כל פועלי און".

וזה פנימיות העניין של קריאת התורה, שבאמצע התפילה כולם לומדים יחד, לאחד את התורה והתפילה, ולכן גם תיקנו תפילת ר' נחוניא בן הקנה לפני הלימוד, לאחד את התפילה עם התורה.

לעובדא ולמעשה

עיקר העבודה שלנו היא לקיים מצוות מעשיות וללמוד תורה עם אש והתלהבות בסוד "אני", אבל כל זה יחד עם הרגשה נפלאה שלא אני הוא הפועל, אני רק שליח של הרבש"ע, וכל הכח והתעצמות שיש לי הם מכח המשלח!



פרשת וישלח

סוד מלכי ואלופי עשו

מלך יון גימטריא יוסף הצדיק

הקדמונים מביאים שהמילים "מלך יון" הם בגימטריא "יוסף", רמז לכך שהכח להתגבר על קליפת יון מגיע מיוסף הצדיק, ולכן קוראים בשבועות של חנוכה את הפרשיות של יוסף הצדיק, והעניין הזה צריך ביאור נרחב, מהו הקשר בין חנוכה ליוסף הצדיק.

בפרשתינו אמר הרבש"ע ליעקב אבינו "פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך, ומלכים מחלצין יצאו" ורש"י מביא ש"גוי" מכוונים לבנימין, "וקהל גוים" מכוונים למנשה ואפרים, "ומלכים" מכוונים לשאול ואיש בושת, וקצת קשה שהרי עיקר המלכות בישראל הוא אצל שבט יהודה ולא אצל שבט בנימין.

חנוכת בתי המקדש בחודשי בני רחל

הבני יששכר מביא (מאמרי חודש מרחשון), שחנוכת הבית הראשון היתה בחודש תשרי, חנוכת הבית השני בכסליו, ובית שלישי חנוכת הבית תהיה בחשון, וכל אלו הם חודשים השייכים לשבטי בני רחל, שתשרי מיוחס לאפרים, וחשון מיוחס למנשה,

וכסליו מיוחס לבנימין, בית המקדש הוא המקום בו מלכות ישראל משתלמת, וכמו שאיתא בחז"ל (יומא כה.) שאין ישיבה בעזרה רק למלך, ושלמות מלכות שלמה המלך היתה כשחנך את בית המקדש וכמו שמשמע שם בפסוקים, נמצא שעל אף שעיקר מלכות ישראל היא אצל שבט יהודה, אבל שלמות ביסוס מלכותם היא דווקא אצל בני רחל, וצריך להבין את עומק העניין, וביותר צריך להבין למה בית המקדש הוא זה שמבסס את מלכות ישראל.

ה'בני יששכר' מביא עוד (מאמרי כסלו טבת מאמר ב' אות ב') משמיה דהרוקח שבפרשת אמור כשהתורה מזכירה את כל המועדים היא מרמזת גם על חנוכה, מזה שאחרי פרשת המועדות היא אומרת "ויקחו אליך שמן זית זך", ומוסיף ה'בני יששכר' שיש רמז נוסף שהמילים "צו את בני ישראל" הם בגימטריא "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול" כשמוסיפין הכולל, והוא מסביר שהמקור לזה שבגימטריות אפשר להוסיף כולל הוא מזה שהפסוק "כראובן ושמעון יהיו לי" שהמילים ראובן ושמעון הם בגי' אפרים מנשה, עם הכולל, ומזה למדים שאפשר להוסיף כולל, ומסביר ה'בני יששכר' שלכן כאן ברמז הזה על ימי חנוכה שבחודש כסליו השייך לבנימין אנו משתמשים עם הכולל, מכיוון שהכולל שייך לשבטי רחל, וצריך להבין את עומק הקשר בין שבטי רחל לעניין הכולל.

אלופי ומלכי עשו ע"ד הפשט

בסוף הפרשה יש אריכות הדברים ביחוס משפחות עשו, ולא רק שהתורה מייחסת את כל משפחות עשו, אלא התורה גם מרחיבה על המשך סדר הדורות של עשו, ומספרת את השתלשלות מלכות עשו, המתחילה עם אלופים ואח"כ מלכים ובסוף שוב פעם אלופים, ומבואר בראשונים שהעניין הוא שבתחילה הם לא היו ממלכה מסודרת, אלא היו שבטים בלתי מסודרים ובראש כל שבט עמד "אלוף", אח"כ החליטו להתגבש כממלכה מסודרת והעמידו בראשם "מלך", והסדר הזה החזיק לשמונה דורות, ואז התפרקה הממלכה וחזרו להיות שבטים עם "אלופים" בראשם.

זהו סדרן של דברים ע"ד הפשט, וצריך להבין למה התורה מספרת את כל זה באריכות? ב?

מלכי ואלופי עשו ע"ד הסוד

בכתבי רבינו האריז"ל מבואר בהרחבה, שחלק נכבד מסודות התורה מסתתרים במילים האלו של מלכי עשו, כל סודות שבירת הכלים טמונים במילים האלו.

והעניין בעבודה הוא, שהמלכים האלו מסמלים את כל כוחות הסט"א, כל אחד משמונה מלכי עשו זו מידה אחרת של סט"א, והם ה"השקפה" של הסט"א, כי עניינו של מלך הוא שהוא מאחד את כל העם לחפש ולבקש רעיון אחיד, וכן בראשו של כל אחד יש תוכנית ושאפה לאן הוא רוצה להגיע, וזה המלך של האדם, ומלכי עשו הם השורשים של כל האמונות הכוזבות.

החלק הרעיוני והאחדותי של הסט"א הוא המלך, שזה השכל, אבל יש לסט"א גם עוד חלקים, שהם התאוות הבהמיות, והם לא מאוחדים אלא נפרדים ומפוזרים לגמרי [בסוד תאוות יבקש נפרד (משלי י"ח א')], ואלו הם הנקראים "אלופים", כמו שהסברנו שהאלופים זה ממשלה שאינה מאוחדת.

ההבדל בין הראש דקליפה לרגלין שלה

ההבדל בין החלק הנמוך של התאוות לבין החלק הרעיוני של הכפירה הוא, שהחלק הרעיוני קשה מאוד לצאת ממנו, מכיוון שהוא שולט על השכל, זה אמנם עדין יותר, ואפשר להיראות כאדם מתורבת ואינטלגנט, אבל השורש שלו מאוד עמוק, כיוון שהוא בראש, ועליו נאמר "כל באיה לא ישובון", משא"כ בעבירות הקשורות לתאוות, שהם אמנם מלוכלכות מאוד, אבל אפשר בקלות להתרחץ מהם ולהוריד את זוהמתם, כי אין להם שורש בראש, הם רק לכלוך הנדבק ברגל.

והרמז שרואים כאן ממלכי ואלופי עשו הוא, שאחרי שנגמר היצירה דכפירה שהם המלכים, עדיין נשאר בראש כל חוצות היצר הרע דתאוות שהם האלופים,

ב. אפילו אצל ישמעאל שהתורה מקצרת בהבאת תולדותיו, מביא רש"י (בראשית כה יז) שזה בכדי שנוכל ללמוד ממנו לגבי השנים של יעקב.

וכמו בדורינו, שזה עיקר הנסיון כהיום הזה, וכמו שידוע שהיום ת"ל כמעט ואין אנשים שנופלים ביצר הרע דכפירה, ועיקר הנפילה שיש לאנשים רח"ל, הוא רק בענייני תאוות, שרוצים ללכת בשרירות לבם, וחושבים שימצאו מרגוע לנפשם בבורות הנשברים של מנעמי העוה"ז.

בעומק אין לקליפה אחיזה בראש, כל אחיזתו הוא רק ברגליו

אבל מהי העצה מול היצה"ר של כפירה ותרבות, האם באמת אפס כל תקווה למי שנופל בזה רח"ל?

אלא דהסוד הוא, שמלכי עשו מתחילים עם אלופים, דהיינו המלוכה שלהם אינה מלוכה אמיתית, כל יסוד המלוכה הוא רק תאוות! אלא שהם אינם יכולים לעמוד מול העולם ולהכריז על רוע מעלליהם, ולכן הם מתלבשים באיצטלא דכפירה, נראים אנשים מלומדים, אבל באמת בסתר לבם, כל עניינם הוא לפרוק עול מלכות שמים שיוכלו להתנהג ככל העולה על רוחם!

ולכן גם המלוכה שלהם היא לא מלוכה אמיתית, וכמו שמסביר אדונינו הגר"א, שאין ירושה במלכי עשו, והם לא יכולים אפילו לסמוך מלך אחר, כי המלוכה אינה אמיתית, והסימן הוא שאין למלכותם רגליים [בבחינת קציצת רגליו] שרגליים מסמל את ההמשך [וכמו הרגליים שמוליכות את האדם בפועל, הרגליים הרוחניות מסמלות הליכה בזמן ודורות, ולכן הילדים שהם ההמשך של האדם נולדים מבחינת רגליים כידוע], ואפילו שנראה שעשו רוצה לקצץ את הראש של כלל ישראל אבל בפנימיות אין לו שליטה על הראש, וכל מה שהוא מתנגד לקדושה הוא רק בתאוות וכדומה בחינת רגליים.

שורש לזה בחטא עין הדעת

שורש לעניין הזה רואים כבר אצל הנחש הקדמוני, שהוא הגיע לחוה ופיתה אותה לחטוא ואמר לה, שתאכל מעץ הדעת, ואז "והייתם כא-להים יודעי טוב ורע" וזו טענה של כפירה, אבל מה חוה שמעה, היא שמעה רק את מה שהסתתר מאחורי דיבורי הנחש, "כי תאוה היא לעיניים", ולכן הנחש נענש מידה כנגד מידה שנקצצו רגליו, "על גחונך תלך", כי הוא פגע ברגלי האדם.

הקשר בין יוסף הצדיק לחנוכה

וזה הקשר בין יוסף הצדיק לחנוכה, שבזמן נס חנוכה עיקר מלחמת הקליפה היה על ידי בחינת "ראש", הם הכניסו את חכמת יון בעולם, רצו לפגום בקדושת אמונת ישראל על ידי מחשבות כפירה, לטמאות את השמנים ששמן מרמז על חכמה, והיה מקום לחשוב שצריך ללחום בכפירה או להתרחק מהכופרים ולא להיכנס איתם לדין ודברים, אבל התשובה האמיתית היא, יוסף הצדיק, צריך להתרחק מתאוות העולם הזה ולהתעלות, וממילא כל הכפירות יתבטלו, כי אין לקליפה שום אחיזה בראש של כלל ישראל, אין לעשו מלוכה, כל אחיזתו היא רק ברגליים, הוא מגביר את הנפש הבהמית וכנגדו צריך להגביר את הנפש האלוקית, כי בנפש האלוקית אין לו שום אחיזה^ג.

ולכן נס חנוכה היה ע"י פך אחד של שמן טהור, להראות ולגלות שבשמן-חכמה אין לקליפה אחיזה, ולכן מדליקים נרות בזמן של "עד שתכלה רגל מן השוק" להראות שכל אחיזתם היא רק בבחינת "רגליים" ושם עיקר המלחמה, ולכן מדליקים במקום נמוך, למטה מעשרה, כדי להאיר את הרגליים, להאיר את אור היהדות ועי"ז להוריד את כל האחיזה של הקליפות, וכמו שידוע לכל מי שעוסק בלהחזיר יהודים לחיק אביהם שבשמים, שאפילו הכופרים הכי מלומדים נמסים מפארברענג יהודי, או מסעודת שבת בבית יהודי, כי באמת אין לקליפה שום אחיזה בראש.

פכים קטנים וגיד הנשה

וכל זה נרמז בתחילת הפרשה, כשיעקב חוזר בשביל פכים קטנים, ושם פוגש את שרו של עשו והוא מכה אותו בגיד הנשה, וזה מרמז על זמן חנוכה, פכים קטנים, וכל אחיזת עשו הוא רק בבחינת הירך, רגליים, אבל בראש אין לו שום אחיזה.

חנוכת בתי המקדש בחודשי רחל

ולכן התחזקות מלכות ישראל על ידי בית המקדש צריך להיות דווקא בחודשים שקשורים לבני רחל, מכיוון שכדי לבסס מלכות ישראל צריך לברר שאין כלום

ג. וע"ע בזה באגרות הראי"ה ח"א של"ב.

במלכות דקליפה, אין להם שום מלכות, וזה דווקא על ידי אור דיוסף הצדיק ובני רחל.

ולכן ביסוס מלכות ישראל קשור דווקא לבית המקדש, כי בית המקדש הוא מקור הקדושה בישראל, ועיקר עניין הקדושה הוא פרישות מעריות ותאוות, ולכן מלכות ישראל שהוא עניין השכל דקדושה, מתבססת דווקא ע"י בית המקדש, פרישות מעריות ותאוות, כי רק כך מתחזקת ומתבססת המלכות והשכל דקדושה.

ולכן הסוד של הכולל התגלה דווקא ע"י יוסף הצדיק, כי הכולל הוא אחד, שזה האות א', וזה מרמז על עניין ה"אלוף", שמתגלה שכל מלכותו של עשו אינה רק בבחינת "אלוף", תאוות זולות ותו לא מיד, תחילתה אלופים וסופה אלופים!

לעובדא ולמעשה

כשעובר על האדם בלבולים שונים ומשונים, או שהוא שומע איך הקליפה מדברת נגד כל הקדוש לנו, עליו להתחזק ולדעת שבעומק הקליפה היא רק תאוות נבזות ושפלות, והדרך לנצחה היא להרבות את האור, להאיר את הנפש האלוקית מתרדמתה, וממליא יתפרדו כל פועלי און, וכל החדרים יתמלאו אור גדול.

פרשת וישב

יוסף ויהודה עומק סוד תורה שבע"פ^א

כמה הערות בפרשתן

בתחילת הפרשה מסופר על כתונת הפסים שהכין יעקב ליוסף, שהיא אחד הגורמים העיקריים של שנאת האחים את יוסף ובהמשך אף למכירתו. בהמשך ישנם מקרים נוספים הקשורים לבגדים, במאורע אשת פוטיפר כתוב "ותתפשהו בבגדו", וכן כשיצא יוסף מבית האסורים כתוב "ויחלפו שמלותיו" וכן כשהתוודע לאחיו הביא להם מתנות, וכמו שכתוב "לכולם נתן חליפות שמלות", וצריך להבין את פנימיות העניין.

עוד עניין הצריך ביאור הוא הקשר של יוסף לחלומות, גם בתחילת פרשתן שחלם את החלומות על התבואה והכוכבים, וגם בסוף פרשתן עם פתרון החלומות של שר האופים ושר המשקין, וגם בהמשך עם פתרון חלום פרעה, ומהי פנימיות עניין החלום ופתרונו, והקשר של יוסף הצדיק לזה.

בעומדנו סמוך ליו"ט חנוכה יש להעיר על רמז שכתוב בספה"ק ש"מלך יון" הוא גי' "יוסף", וצריך להבין את העניין.

א. נערך מתוך הקלטה.

תורה שבכתב ותורה שבע"פ

ובביאור העניין נראה, שהתורה מתחלקת לשניים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, תורה שבכתב עניינה, העברת האור האלוקי לעולם הזה בטהרתו, בלי התערבות אנושית, דבר הוי"ה ותו לא [אם כי ברור שישנם מדרגות שונות, אספקלריא דנהרא, ואספקלריא דלא נהרא וכו'], משא"כ תורה שבעל פה היא כולה מבוססת על חכמת התחתונים, וכדאיתא בחז"ל (ב"מ נט:): "תורה לא בשמים היא", שאחרי שמפתחות החכמה נמסרו אלינו משמים בהר סיני, והם הי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, התורה שבעל פה נמצאת לגמרי אצל בני האדם, ותלויה בחכמתם ובהשכלתם.

למה גזרה חכמתו יתברך למסור לנו את התורה שבעל פה, הרי אנו קטנים ומוגבלים?

מסביר המהר"ל (תפארת ישראל) שכדי שתהיה ברית אמיתית בין שני צדדים צריך שכל צד יתן משלו לצד השני, וכך יש יחוד שלם וברית אמת, ולכן נתן לנו הרבש"ע את התורה שבכתב עליה נאמר "אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת קה:), ומאיך אנו כביכול נותנים לו את התורה שבעל פה, ועל ידי זה יש לנו ברית קיימת איתו יתברך.

אבל לכאורה אחרי שהתורה שבעל פה ניתנה לנו, איך אנו יכולים להיות בטוחים שאנו לא טועים בהבנתה ומסלפים אותה, הרי אנו רק בני אדם קרוצי חומר, וזה היה עומק טענת החכמים שהתאספו בכרם ביבנה (שבת קלח:): ואמרו "עתידה תורה שתשתכח מישראל", אבל רשב"י ענה על זה "כי לא תשכח מפני זרעו", ולכאורה גם זה קשה להבין, דאם הכל תלוי בבני אדם, ו"תורה לא בשמים היא", איך אפשר להבטיח שלא תשכח?

ביאור העניין הוא, שהדבקות שבין קוב"ה לישראל היא כ"כ חזקה, שכשאישי הישראלי חושב בשכלו, זה הרבש"ע המתלבש שם, עד כדי כך שהנותן והמקבל מתאחדים כאחד, על אף שתורה שבע"פ נראית בחיצוניות כחכמה בעלמא, בעומק היא כל כולה שכל אלוקי.

וזה ההבדל בין חכמת התורה לחכמת האוה"ע להבדיל, שחכמת אוה"ע אינה אלא פרי שכלו של חוקר פלוני, משא"כ חכמת התורה היא כולה אלוקות עם לבוש של חכמת אנוש!

ביאור דברי חז"ל על ר"ע ומושה רבינו

וזה ביאור דברי חז"ל (מנחות כט:): שאמר הרבש"ע למושה רבינו שיבוא ר"ע וכו', עד ששמע שאמר הלכה למושה מסיני ונתיישרה דעתו, ולכאורה דבריהם קשים להבין, מפני מה נחלשה דעתו, ולמה נתיישרה דעתו כשאמר הלכה למושה מסיני, אלא שביאור העניין הוא שכשמושה רבינו שמע את ר"ע דורש בתורה בדברים שכליים בלי השראה של נבואה, חלשה דעתו, הלזאת יקרא תורה, הרי זה שכתת התורה, עד ששמע שאמר ר"ע הלכה למושה מסיני, דהיינו שגם השכליים של התורה מלווים בהם דבר הוי"ה, אל אף שזה מוסתר, ואז נתיישרה דעתו.

ע"פ דברים אלו נבא לבאר עניין מחלוקת יהודה ויוסף, פנימיות עניין יוסף נקרא בזוה"ק 'עלמא דאיתגלייא', שענינו מה שהעניינים רואות, שכל אנושי ותורה שבע"פ, ועל יוסף נאמר שיעקב למד איתו תורה שבע"פ סוגיית עגלה ערופה, וזה גם נרמז בשמו "יוסף" מלשון הוספה, כי התושבע"פ כל הזמן מוסיף והולך, לעומת התורה שבכתב שהיא אור אחיד של אלוקות הבלתי ניתן לשינויים.

יהודה עלמא דאיתגלייא יוסף עלמא דאתכסייא

יהודה ענינו בפנימיות הוא, "עלמא דאתכסייא", הוא רק כלי לאור הוי"ה שיאיר דרכו, אין לו שום עצמיות, וזה גם נרמז בשמו שהוא אותיות שם הוי"ה, עם אות ד', שמרמז על דלה וענייה, שאין לו שום עצמיות, ומחכה שהאלוקות תמלא אותו, וזה בחינת תורה שבכתב.

ובגלל שיוסף הוא "עלמא דאיתגלייא" בחינת תורה שבע"פ, מביא לו יעקב כתונת פסים להראות לו שכל התורה שבע"פ היא רק לבוש לפנימיות האלוקות, כי הלבוש יש לו שני ענינים הוא גם מכסה על מה שבפנים וגם מגלה לחוץ, וכאן הכתונת פסים מגלה שכל התורה שבעל פה שנראית שכל אנושי, בעומק הוא רק כיסוי על פנימיות האלוקות, ועל אף שבחיצוניות נראה שיהודה ויוסף הם הפוכים, בפנימיות "והיו לאחדים ביד".

עניין הבגדים

ולכן אחרי שמתייחדים שוב, יוסף מעניק להם בגדים, ולכאורה הרי הבגדים גרמו למריבה ולמה לחזור על עניין זה, אלא שזה גופא מה שרצה לרמז להם, שאתם

חישבתם שכל בחינתי הוא רק חיצוניות, מה שמתגלה מבחוץ ע"י הבגד, אבל באמת הבגד הוא רק לבוש לפנימיות, תפקידו הוא לכסות על האור האלוקי הפנימי השורה בתוכי!

עניין החלום

וזה עומק עניין החלום, כדאיתא בדברי האריז"ל בשער הגלגלים, שחלום ענינו הוא, החלק של האדם שעדיין נשאר ער רוצה לעבור דרך החלק שישן, וזה עומק עניין תורה שבעל פה שהאלוקות רוצה לעבור דרך השכל האנושי, ולכן יוסף שהשכיל סוד זה היה לו את הכח לפתור חלומות, למצוא את פנימיות המסר שמסתתר מאחורי השינה, למצוא דבר הוי"ה שמסתתר מאחורי השכל האנושי [וגם בתחילה היו ליוסף חלומות, אבל אז עדיין לא השכיל להגיע לעומק מדרגתו, והוא הסתלסל בשערו וכו', ולכן החלומות לא הביאו לתוצאות טובות, משא"כ בסוף כבר השכיל לראות את הכל כלבוש לאלוקות].

קליפת יון, תורה שבע"פ ככל החכמות עפ"ל

וכל זה הוא עומק עניין חנוכה, כי קליפת יון אמרה, שחכמת התורה הינה כשאר החכמות, תורה שבעל פה היא שכל אנושי, והנצחון בהם הוא ההשגה שהתורה שבעל פה היא רק לבוש לדבר הוי"ה, וזה הייחוד הנפלא שהיה בחנוכה, על ידי שכל ישראל השיגו את המדרגה הזאת, לראות את דבר הוי"ה הטמון בתורה שבע"פ, ולכן יוסף גי' מלך יון, כי סוד הניצחון על מלך יון היה בכוחו של יוסף צדיקא, שזה שלמות מידת יוסף הצדיק, להכיר שאפילו מה שנראה בחוץ כשכל אנושי, אינו אלא שכל אלוקי!

[ולכן הניצחון היה דווקא ע"י כהנים, שעליהם נאמר (מלאכי ב ז) "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך הוי"ה צבאות הוא", שהם נקראים מלאכים, שעניין המלאכים הוא להיות שלוחים, ונאמר על הכהנים שהם שלוחי דרחמנא, כי זה תפקיד הכהנים שיפעלו עבודות, אבל הכל מתוך תחושת שליחות, שאין להם שום עצמיות, ולכן הכהן עובד עם בגדים מיוחדים, ועד כדי שרק "בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם" (זבחים יז): לרמז שתפקידו הוא לדעת שהכל רק לבוש לאור הוי"ה שמסתתר מתחת].

וכל זה נרמז במצוות נר חנוכה, שהנר עשוי מאש שהוא אור שמאיר על פתילה, וצריך שמן כדי שמשוך לדלוק, והעניין הוא, שהאש מרמזת על אור התורה,

והפתילה היא הדרך שהתורה מאירה כאן בעולם הזה, ובדרך כלל אופן ההארה הוא על ידי שמן, ששמן הוא חכמה-שכל אנושי [סגולה לזיכרון לאכול שמן זית], אבל בחנוכה התגלה שהתורה היא דבר הוי"ה בעצמה, ואין צריך שמן-חכמה בשביל התורה, כי אפילו התורה שבעל פה היא רק לבוש לאור הוי"ה, והאור הוי"ה דולק על הפתילה לבד בלי חכמה כמו נבואה, וכל ההבדל בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ הוא רק שבתורה שבכתב האור גלוי, ובתורה שבע"פ האור מוסתר.

נמצא שנס הניצחון ונס הנרות הם מאותו השורש, ואינם שני ניסים נפרדים.

שתי הבחינות בנפש

כתוב בזוה"ק (תרומה קסא:): "איסתכל באורייתא וברא עלמא" שהתורה היא התוכנית והשרטוט של העולם הזה, נמצא שיש גם ב' הבחינות של תורה שבכתב ותורה שבעל פה בעולם הזה.

יש תקופות בו האדם מרגיש כל הזמן את ידו המכוונת של הרבש"ע, הוא מרגיש את השגחתו הפרטית עליו, בין לטב ובין להיפך, זה בחינת תורה שבכתב, הוא חי ורואה את הרבש"ע בכל הליכות חייו.

אבל יש תקופות שנסתר מהאדם השגחתו הפרטית עליו, והוא מרגיש רחוק מהרבש"ע, ולא מצליח למצוא אותו יתברך בהליכות חייו, זה בחינת תורה שבעל פה, ואז יש לאדם נסיון ליפול לקליפת יון, ולומר ח"ו הרבש"ע אינו נמצא כאן עפ"ל, והניצחון הוא, לראות איך שגם אז הרבש"ע "מציץ מן החרכים", ואפילו בהסתרה שבתוך ההסתרה בוודאי גם שם נמצא השי"ת.

לעובדא ולמעשה

כשאנו נמצאים בתקופות בו החושך יכסה ארץ, אין אנו מצליחים להרגיש את אור הבורא בגלוי, עלינו להתחזק למצוא את אורות המסתתר, ומציץ עלינו מן החרכים, ולהרגיש שבוודאי גם שם נמצא השי"ת!

כשאנו לומדים תורה שבעל פה, ומרגישים את חוזק השכל האנושי, עלינו להתחזק ולדעת שהשכל שלנו בעומק הינו גם אור הבורא, והשכל האנושי הוא רק לבוש לדבר הוי"ה!



פרשת מקץ

יסוד - לצמצם כדי לקבל"

יוסף הצדיק - מידת היסוד, פעולתו הראשונה צמצום

בפרשתן יוסף מתמנה כמלך על מצרים. תפקידו של מלך הוא להשפיע לטוב על בני מדינתו, נמצא שכשיוסף התמנה כמלך על מצרים השפיע עליהם את מידתו. והרי ידוע שיוסף היה מרכבה למידת היסוד, שעניינה הוא כלל ההשפעות היורדות לעולם הזה, וכשהתמנה למלך על מצרים הוציא מהכח אל הפועל את מידת היסוד, והשפיעו על בני מדינתו.

אבל לכאורה קשה, כי הפעולה הראשונה שיוסף הצדיק פעל כשעלה למלכותו היתה פעולה של צמצום ולא של השפעה, הוא ציווה על העם לחסוך ממאכלם ולהביא לבית המלך בכדי שישאר לזמן הרעב, ולכאורה זה פלא, איך בהתגלמות מידת היסוד - השפעה פעל ההיפך ממנה.

'עד שיכלו שפתותיכם'

הפסוק אומר (מלאכי ג י) "והריקותי לכם ברכה עד בלי די" ודרשו חז"ל (תענית ט.) "עד שיכלו שפתותיכם מלומר די", ולכאורה דבריהם אלו קשים מאוד, כי

מבקשי יהודך

כשאומרים "די" מתכוונים שיש ריבוי טובה עד שכבר קשה לסובלה, ואם אומר 'די' פעמים רבות, עד ששפתותיו מתבלים, הוי אומר שיש לו היפך הברכה ח"ו, וא"כ למה הנביא מברך את כלל ישראל בכזו ברכה?

עוד צריך להבין, מה שאמרו חז"ל (תענית ט:) **"עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר"** למה זה כך האם זה רק עניין סגולי שכשהאדם נותן לאחרים מברכו הקב"ה ביותר, או שיש כאן גילוי פנימי על כלל עניין השפעה.

דברי ה'בית יעקב' על מתנה

ונבאר את העניין ע"פ דברי הבית יעקב שאומר, שעיקר עניין נתינת מתנה הוא לקשר את הנותן והמקבל בקשר של אהבה, ולפעמים כשאדם נותן מתנה גדולה הרי המתנה בעצמה משכיחה את תכליתה שהיא האהבה, וצריך להזהר כשמקבלים מתנה לזכור את תכליתה.

[ואין זה אומר שיש לתת דווקא מתנות קטנות ופחותות ערך, כי אין הדבר כך אלא צריך לתת לפי כבודו, וכמו שאיתא בהלכות משלוח מנות, שמי שהוא בעל יכולת ונותן מתנה זעירה לא קיים את המצוה בשלמות, רק מה שמזהיר הבית יעקב הוא לזכור את תכלית המתנה].

ועל אותו הדרך עם השפע של הרבש"ע, שלפעמים מרוב שפע הוא שוכח "כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל", הוא שוכח שהכל מגיע מידי הרחמניות של אביו שבשמים, ועי"ז האדם מתרחק מלהתייחד עם הרבש"ע ביחודא שלים, ואז הרבש"ע צריך לצמצם את השפע כדי שהאדם יזכור אותו, כי זה הרי תכלית כל השפע לזכור ולהידבק בא-ל חי.

ביאור עניין יוסף הצדיק

יוסף הצדיק בתחילת מלכותו, שהתחיל להיות מרכבה למידת היסוד מלמד אותנו את הדרך לקבלת שפע בצורה מתוקנת, שלא לשכוח את הנותן, וזה על ידי שנפריש חלק מהשפע לאחר, כשהאדם אינו מעכב את כל השפע לעצמו אלא נותן לאחרים הרי בזה הוא זוכר שהוא קיבל הכל במתנה מאת הרבש"ע, ולא שוכח אותו יתברך.

מבקשי יהודך

ומובן שאין דברינו נסובים רק על שפע של ממון, אלא על כל מתנה שיש לאדם מאת הרבש"ע, צריך האדם להעניק מזה לאחרים, אם בחכמה אם בקול ערב וכדומה, ועי"ז יזכור תמיד שהרבש"ע נתן לו את הכל במתנה.

וזה פנימיות עניין "עשר בשביל שתתעשר" שאין זה רק סגולה בעלמא, אלא כשהאדם נותן לאחר הוא זוכר על ידי זה את הנותן, ועי"ז הרבש"ע יכול להשפיע עליו יותר ויותר שפע.

עד שיבלו שפתותיכם מלומר די הכוונה היא, מלומר די לעצמי נביא לאחר, שהרבש"ע יתן עוד ועוד ברכה שאנו נאמר שוב ושוב, די לי אני יעניק לאחרים!

פנימיות עניין חנוכה געלט

וזה העבודה של חנוכה, שהיוונים רוצים לבלבל את העיניים, שלא נראה איך כל השפע מגיע ממנו יתברך, ונצחום חשמונאים אנו מסתכלים על הנרות, לראות את האור הגנוז בתוך העולם הזה, את השפע האין סופי שהרבש"ע משפיע לנו, ולשמור על "קשר עין" עם הנותן, לא לשכוח, ש"הוא הנותן לך כח לעשות חיל".

ולכן בחנוכה יש מנהג לחלק "חנוכה געלט", שכל מנהג שנהגו בו עם ישראל יש בו פנימיות, ופנימיות העניין כאן הוא להעניק לאחרים, ולחנך את ילדינו שמכל שפע שיש לנו אנו מעניקים לאחרים, ועי"ז אנו זוכרים שהכל אנו מקבלים במתנה ממנו יתברך, וכך אנו יכולים להמשיך לקבל שפע רב מידי הרחבות!

לעובדא ולמעשה

כשאנו נותנים צדקה עלינו לזכור, שחוץ מזה שאנו מקיימים מצווה, ועוזרים ליהודי שחסר לו, אנו זוכים על ידי פעולה זו לזכור שכל מה שיש לנו הן בממון והן בשאר דברים, הכל הוא מידי הרחמניות של הרבש"ע במתנה גמורה, ולא נתגאה ונשכח את הנותן, ועי"ז נזכה לקבל שפע רב ממנו יתברך, "עד שיבלו שפתותיכם מלומר די"!



התחזק עצמו מאד לפני השי"ת, שאף שעשיתי שלא כהוגן מ"מ יש יכולת ביד השי"ת להושיע לי".

ומדבריו מבואר שליהודה יש בטחון ותקיפות ולכן לעולם אינו מתייאש, ומתחזק על עמדו.

התקיפות שיש ליהודה בכח התשובה

ונראה לבאר עניין התקיפות של יהודה ע"פ דברי ה'מי השילוח' לעיל מיניה שכתב: "כי אף שדברי תורה ניתנו ביראה מופלגת ועל כמה דברים שאיימו חז"ל כידוע, זאת אינו אלא לפני החטא נאמר, אבל נגד תשובה אין לך שום דבר שעומד, ולאחר שיארע לאדם מכשול לא יתיאש עצמו כי לא ישאר לעתיד שום חטא על נפש מישראל, ועיקר זאת התקיפות נמצא בשבט יהודה, ע"כ ויגש אליו יהודא אף שלא נראה עתה חדשות בדבריו, אך שמראה בדבריו גודל תקופתו אשר בלי ספק נמצא עתה צמיחת ישועה".

ומבואר מדבריו שיש ליהודה תקיפות מיוחדת בכח התשובה, ושייכותה לכל אחד מישראל, ובזה מובן שאין שום ייאוש בעולם כלל, מכיוון שתמיד אפשר לשוב בתשובה.

מדברי ה'מי השילוח' שם מתבאר שלא רק עצם ההגשה של יהודה לעמוד לפני יוסף בטענה ומענה נובעים מהתקיפות שבו, אלא גם כל דבריו ליוסף נובעים מתוך התקיפות שלו², ולפי זה אנו יכולים ללמוד מתוכן דבריו איך עלינו להתחזק בגלות, לא להתייאש מרחמי השי"ת.

ביאור טענתו של יהודה ליוסף

ונראה לומר, שתוכן טענתו של יהודה ע"פ פשט היה, שיעקב ובניו בכלל לא רצו שבנימין ירד למצרים, ויוסף הוא זה שהכריח להוריד אותם, ומזה נשתלשל שהוא "גנב" את הגביע, נמצא שיוסף הוא הגורם שבנימין יגנוב, ולכאורה אין לטענה

ב. "כי כל הפסוקים הללו [מה שאמר יהודה ליוסף] הם טענה נגד השי"ת".

פרשת ויגש

סוד כח התשובה הנלמד מיהודה^א

"להורות לפניו" ללמוד הוראה לדורות מדברי יהודה

כתוב בפרשתו, "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה" (בראשית מו כח), שיעקב שלח את יהודה למצרים, לפני שהוא ומשפחתו הגיעו כדי לסדר שם את מקום מגורם, חז"ל מעירים על הלשון "להורות", ומסבירים שבא לרמז שהתקין שם בית תלמוד שמשם תצא הוראה, ובספה"ק מבואר שבא לרמז שמדברי יהודה בפרשתו צריך ללמוד הוראה לדורות בדרכי עבודה, ובפרט איך להתחזק בימי גלות, ועלינו למצוא בדברי יהודה את החיזוק הנצרך לדורות אלו.

כוחו של יהודה לא להתייאש

המי השילוח מביא בפרשתו: "ויגש אליו יהודה, הנה זה הכח נתן השי"ת בשבט יהודה שאינו מתייאש עצמו לעולם, אף כי יראה שיעבור עליו מה, והנה בפרשה הקודמת אמר "הננו עבדים לאדוני", והיה נראה שהתחיל לייאש את עצמו והיה נחשב בעיניו כשגיאיה מה שהתחייב את עצמו לאביו בשתי עולמות על בנימין, ובזאת הפרשה

א. נאמר לפני תפילת מוסף בשבת פרשת ויגש תשפ"ב.

הזאת שום הבנה, כי אם סוף כל סוף בנימין הוא הגנב, למה לפטור אותו בגלל שיוסף הוא זה שגרם לירידתו למצרים.

ומבאר ה'מי השילוח' ע"פ דרכו בקודש: "הנה אף שלא נמצא בזה שום תירוץ נגד טענות הגנבה שטען יוסף, אך באמת זאת היתה טענת יהודה. כי באמת אין האדם נענש על החסרון הנמצא בו באיזה עניין עד שיוציאו לפועל אל המעשה. והנה אף אם באמת נמצא ח"ו איזה חסרון בבנימין בעניין גניבה מ"מ אם היה בביתו לא היה בא לכלל מעשה כזאת ורק קטרוג הדרך גרם לו. וא"כ לא עליו האשם בדבר הזה שיענש עליו, כי ברצונו לא היה לילך לדרך מצרים. וזאת טען נגד השי"ת כי האמין שאף מה שאמר יוסף עליהם שיביאו את בנימין לא היה בלתי רצון השי"ת".

ומבואר מדבריו יסוד נפלא בדרכי התשובה, המביא לכל אדם באשר הוא תקווה וכח לשוב בתשובה, והוא, שכל אחריות האדם היא לעזוב ולתקן את מעשיו הרעים, אבל אין עליו אחריות לתקן חסרונו שהביא אותו לבחור ברע, ורק את המעשה הרע בעצמו עליו לתקן!

חלק גדול מהיאות של בני אדם לשוב בתשובה הוא, היות שהוא מרגיש שלא יעזור לו רק לתקן את המעשה אשר עשה, והוא צריך לתקן גם את השורש הרע שבקרב, ולעדן את פחיתות נפשו, והוא מרגיש שהמשא כבר מדי בשביל לתקנו, ומה גם שמתפתה שבוודאי יש בו גם חסרונות נוספות שלא שם לבו עליהם עדיין, ולכן הוא מתייאש לגמרי מלשוב בתשובה.

על זה בא יהודה להורות לדורות, שכל החסרונות שיש לאדם בכח, לא מוטל עליו לתקנם כלל וכלל, ואין הוא אשם בהם ומה שהתעורר אצלו עכשיו טבעו הרע וכדומה והביא אותו לבחור ברע אין הוא אשם בזה, וכל מה שהוא אשם וצריך לתקן זה עצם הבחירה ברע, והידיעה הנפלאה הזאת משרה על האדם תקיפות ובטחון בכוחו לשוב בתשובה, ומראה לו ש"אין שום יאוש בעולם כלל"!

הלימוד המיוחד לימי הגלות

והלימוד הזה הוא מיוחד לימי הגלות, כי בגלות אנו משועבדים תחת ידי הע' אומות שכל אחת מהם היא כנגד מידה רעה שבלב האדם, וכשאנו משועבדים תחת ידי אומה מסוימת מתעורר אצלנו בנפש החסרון והמידה הרעה של אותה האומה, וזה מכביד ומייאש אותנו, והעצה לזה הוא לזכור את דברי יהודה, שאין

להיבהל כלל וכלל מחסרונות, הם לא מוטלים עלינו לתקן, כל מה שמוטל עלינו לתקן הם המעשים.

ונראה להוסיף קצת טעם לדברי ה'מי השילוח', שאם כל ההשראה של הקדושה בעולם היתה תלויה בנו, והמציאות שלנו היתה הסיבה לקדושה, אז אם היה בנו חסרון כלשהו היה זה מפריע לקדושה מלהתגלות בעולם, אבל באמת המציאות שלנו אינה הסיבה להשפעת הקדושה בעולם, אלא המציאות של כלל ישראל היא הכלי שעל ידו הקב"ה ברוב רחמיו משפיע מקדושתו בעולם, ואנו איננו אלא כמעבר בעלמא.

ולפי זה מה שיש לכל אחד חסרונות מולדים בנפשו אין זה מפריע כלל לקדושה להתגלות על ידי הכלי שלו בעולם, ואדרבה, על ידי שכל אחד יש לו חסרונות בנפשו אין הוא נופל לגאווה לחשוב שכוחו ועוצם ידו הם אלו שמשרים את האלוקות בעולם, והוא מבין לנכון שעל ידי המצוות המעשיות שהוא מקיים הרי הוא "כלי" שנמשך לתוכו אורו וטובו יתברך בעולם כולו.

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים לעבודת התשובה, והיצר לוחש לנו "אתה הולך לשוב בתשובה, הרי יש לך מידות רעות וטבע רע ומחר תיפול שוב פעם באותם עבירות שנפלת היום, מה לך לרמות את עצמך" אף אתה הקהה את שיניו, ואמור לו, שכל מה שמוטל על האדם לעשות תשובה הוא רק על מעשיו בפועל, אבל כל השאר אין הוא אשם בזה כלל וכלל, הרבש"ע הוא זה שהביא אותו לזה!

ששם יוכלו ללמוד תורה בבחינת ארץ ישראל, ומזה שיעקב אבינו בחר דווקא ביהודה לתפקיד נשגב זה נראה, שלבחינת יהודה יש קשר מיוחד לבחינת "תורת ארץ ישראל".

תורת אר"י בחינת "אור", ותורת חו"ל בחינת "חושך"

ויש לבאר מהי ההגדרה של תורת ארץ ישראל לעומת תורת חו"ל, ונראה ע"פ מה שאמרו חז"ל (סנהדרין כד.) **"במחשכים הושיבני זו תלמוד בבלי"**, נמצא שתורת אר"י היא ההיפך מזה, היא בחינת "אור", ועליה נאמר "המאור שבה יחזירו למוטב".

ובאמת מצינו שליהודה היה את הכח הזה בשלמות להביא התעוררות עצומה בלב השומעים את תורתו-תורת ארץ ישראל, וכמו שרואים שכשניגש ליוסף וחזר על כל השתלשלות הענינים, שהם כולם דברי תורה, התעורר יוסף עד כדי כך ש"ולא יכול יוסף להתאפק", וגרם לו להתייחד עם אחיו, וזה לא היה סתם פגישה, אלא זה גרם לדרגא של יחוד והשראת השכינה עצומה, וכמו שהמשילו חז"ל את התגלותו להתגלות הרבש"ע באמירת "אני הוי"ה" לעת"ל.

ויש להבין מהו עומק ענין תורת ארץ ישראל שעל ידה נגרמה התעוררות גדולה כ"כ בלב לומדיה ושומעיה.

פנימיות מחלוקת בבלי וירושלמי האם מי שתורתו אומנתו פטור גם מקרי"ש

וביאור העניין נקדים, שהלכה פסוקה היא, שמי שתורתו אומנתו פטור מתפילה, אולם נחלקו הבבלי והירושלמי האם הוא פטור גם מקרי"ש, שהבבלי סובר שחייב בקרי"ש (שבת יא.), והירושלמי סובר שפטור מקרי"ש (ברכות פ"א ה"ב), וביאור מחלוקתם הוא, ששיטת הבבלי היא שתורה וקרי"ש הם שני עניינים נפרדים, שלמוד התורה עניינו לדעת את דיני התורה, וקרי"ש ענינה קבלת עומ"ש ועול מצוות באהבה ודבקות, ולכן כשלומד תורה לא נפטר על ידי זה מקרי"ש^ד [ואפילו כשלומד תורה לשמה עדיין אין עיקר עבודתו באהבה יראה ודבקות], ושיטת הירושלמי היא, שלמוד התורה הוא עבודה של אהבה יראה ודבקות בצורה של לימוד דיני התורה, נמצא שכשלומד דיני

ד. ומה שפטורים מתפילה זה בגלל שהיו רק מדרבנן.

תורת ארץ ישראל ותורת חו"ל

פחד יעקב לרדת לחו"ל והבטחת הקב"ה

מבואר בפרשתו שיעקב אבינו פחד לרדת למצרים, ונתגלה אליו הקב"ה ואמר לו "אל תירא מרדה מצרימה וגו'", וצריך להבין פנימיות הפחד שלו, והבטחת הרבש"ע, "אל תירא".

הנה עיין במי השילוח שכתב (ח"ב סוף פרשת ויגש), וז"ל: **"העניין שנתיירא יעקב לירד למצרים עד שאמר לו השי"ת 'אל תירא', אך העניין בזה כדאיתא אין תורה כתורת ארץ ישראל, אין חו"ל כדאי ליתן תורה לישראל, וזה היה פחד יעקב, עד שהבטיחו השי"ת 'אנכי ארד עמך מצרימה', שמילת 'אנכי' רומז על התורה והיינו שגם בחו"ל ישפיע לו השי"ת דברי תורה, ועוד נתיירא יעקב אביו כיון שאין בחו"ל כ"כ קדושה מפורשת, א"כ לא יהיה בהשפעת הדברי תורה כ"כ קדושה, והבטיחו השי"ת 'ואנכי אעלך גם עלה', היינו שיגיע למדרגה העליונה של דברי תורה, וזה רומז גם עלה".**

מבואר בדבריו שפחדו היה שמא בחו"ל לא יזכה לשפע של תורה, ועכ"פ לשפע של תורה בקדושה, והבטיחו הקב"ה שיהיה לו שפע של תורה בקדושה, ואף בחו"ל יזכה לבחינת "תורת ארץ ישראל" בשלמות.

ונראה לפי"ז שמה שכתוב אח"כ בפסוק "ואת יהודה שלח לפניו להורות לפניו גושנה" וברש"י מחז"ל "לתקן לו בית תלמוד", היה בשביל לתקן בית תלמוד

ג. נאמר בשל"ס שבת פרשת ויגש תשפ"ב.

התורה מתקיים עיקר עניין הקרי"ש שהוא קבלת עומ"ש ועול מצוות באהבה ודבקות, ולכן כשתורתו אומנתו הוא פטור מקרי"ש.

ועניין זה הוא עומק "תורת ארץ ישראל" שהלימוד בעצמו יהיה עבודה של אהבה יראה ודבקות, ותורה כזו כשנכנס ללב שומעיו מעוררם לאהבה יראה ודבקות, כי הרי זה פנימיות כל דיני התורה, וזה היה התורה שאמר יהודה ליוסף, ועי"ז עורר אותו ליחוד השלם עם אחיו הקדושים.

טעם שצדיקים גילו תורת החסידות בשל"ס

כל עניין תורת החסידות הוא תורה בבחינת ארץ ישראל, ובזה יובן למה הצדיקים רועי החסידות לדורותיהם נהגו לגלות תורת החסידות ברבים דווקא בעת רעוא דרעוין, שהרי שבת היא כנגד ארץ ישראל בבחינת "שנה"י, ושלמות קדושת שבת היא בעת רעוא דרעוין, ולכן הזמן המתאים ביותר לגלות תורת ארץ ישראל לבני א-ל חי, הוא בזמן של שלמות קדושת השבת, זמן רעוא דרעוין.

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים ללימוד נגלות התורה, עלינו לחפש בתוכה את אור הבורא, לראות שדיני התורה יהיו כלי שעל ידיים נעורר בלבנו רגשי השתוקקות לאהבה יראה ודבקות, ועי"ז דברינו גם יעוררו אצל שומעי לקחינו את רגשי קודש הללו.

סוד הצוואר ובית המקדש¹

ויבך על צוארו

מבואר בפסוקים שמיד אחרי שגילה יוסף את עצמו לאחיו ואמר "אני יוסף" הוא נפל על צווארו של בנימין, וכמו שכתוב "ויפול על צוארי בנימין אחיו ויבך ובנימין בכה על צואריו". ופירש רש"י שם: "ויפול על צוארי בנימין ויבך, על שני מקדשות שעתידין להיות בחלקו של בנימין וסופן להחרב, ובנימין בכה על צואריו, על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף וסופו ליחרב".

ומבואר במפרשי הפשט שהמקור לרמז הזה הוא ממה שבכו דווקא על הצוואר, ובית המקדש והמשכן מרומזים בצוואר, כמו שאמרו חז"ל (ברכות ל). שעל הבית המקדש נאמר הפסוק בשיר השירים (פ"ז פ"ה) "צוארך כמגדל השן".

וצריך ביאור מהו עומק העניין שבהתגלות יוסף אל השבטים ואחדותן מיד מרמזים על בית המקדש, בבחינת צוואר.

תכלית יציאת מצרים-בנין בית המקדש בבחינת צוואר

ויש לבאר שתכלית יציאת מצרים היתה בכדי לזכות לבית המקדש וגילוי מלכות שמים בשלמות, וכמו שמבואר בסוף מפלת מצרים בים סוף "מקדש ה' כוננו ידיך, ה' ימלוך לעולם ועד", ובכדי לברר את כל הניצוצות השייכים לבית המקדש השתעבדו לפרעה מלך מצרים שמבואר בכתבי האריז"ל, שאותיות שמו הם עור"ף,

1. נאמר לפני תפילת מוסף בשבת פרשת ויגש תשפ"ג.

ה. [דהיינו כשנחלק את הקדושה לעולם שנה נפש, הרי שבת היא הקדושה בשנה, וארץ ישראל בעולם וצדיקים בנפש].

שעורף נמצא ממול הצוואר, והוא בקליפה כנגד בחינת הצוואר בקדושה, ומלוכת יוסף היתה בחינה של "רפואה קודם למכה" להכין את כלל ישראל לגאולתם השלימה והתגלות מלכות ישראל, ומלוכת שמים, ולכן מבואר שכשהמליכו אותו "וישם רביד הזהב על צוארו", ולכן כעת שהתייחדו השבטים גם מרומז עניין הצוואר ובית המקדש.

פנימיות עניין יוסף

ויש להעמיק עוד בביאור העניין, שיוסף ויהודה הם בחינות הפוכות זו מזו, שעניין יוסף מבואר בזוה"ק שרחל שייכת לבחינת "עלמא דאתגליא", וכן הוא בפשט הדברים שכתוב עליו "ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם", וכן רואים שהוא פתר חלומות, שמגלה דברים סתומים, וכן מה שכתוב "ולא יוכל יוסף להתאפק", משמע שהיה לו דחף פנימי לגלות דברים סתומים.

פנימיות עניין יהודה

יהודה ומלוכת בית דוד היוצאת ממנו, הם בדיוק ההיפך מזה, הם בחינת "סוד", וכד מבואר בזוה"ק שלא היה בחינת "עלמא דאתכסיא", וכן רואים שבכל המעשה של תמר [שהיא ממשפחת לאה] מסתתרים סודות רבים, ודוד המלך אמר על עצמו "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה", שהוא היה בבחינה של "מאסו הבונים", אורו היה מכוסה ונעלם.

הייחוד בין יוסף ויהודה-גילוי הסוד

ועניין הייחוד בין יוסף ויהודה הוא בחינת "גילוי הסוד", אבל לא שהתגלה הסוד וכבר אינו בגדר סוד, כי זה בחינת יוסף לעצמו, אלא הייחוד בין יוסף ויהודה הוא לגלות את הסוד, ואעפ"כ זה נשאר סוד, ועניין זה מבואר באר היטב בלשונו של הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע (ליקוטי מאמרים אות ט'), וז"ל: "סוד ה' ליראיו, שמעתי דסוד אין נקרא מה שאפשר לגלותו בדבור שא"כ אחר שישגלה גם האחר יודע כמוהו ואינו סוד כלל, רק סוד הוא שאי אפשר לגלותו כלל בשום אופן שעל זה נאמר סוד ה' ליראיו וכו', דהרגשת האור בלב א"א כלל להטעים ולהסביר לחבירו שאינו מבין בליבו ומרגיש כן, רק דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב השומע אותם".

ומבואר שעומק עניין גילוי הסוד הוא שהוא מרגיש ברעותא דליביה את האור, אבל האור הוא כ"כ מופשט שאי אפשר לצמצמם אותו לדיבור, ורק מרגיש את האור בעומק הלב.

וזה הוא סוד תכלית הבריאה כולה, לעשות לו יתברך דירה בתחתונים, על אף שהאלוקות הוא דבר מופשט שאי אפשר לצמצם אותו, לגלות את סוד האלוקות לכל, אבל הוא נשאר סוד כמוס בלב כל איש מישראל.

עומק עניין בית המקדש

וזה הוא עומק עניין בית המקדש, שהמקדש היה מקום שנתן לכל איש ישראל "מקיפין" שיוכל להרגיש את הסוד של האלוקות באופן שאכתי ישאר סוד, ומהאי טעמא קשה מאוד להשיג מה חסר לנו בחורבן בית המקדש, שא"א בשום אופן לתאר מה היה עניין המקדש כיון שכל ענינו הוא גילוי סוד כנ"ל.

ועניין הזה הוא ג"כ עומק עניין המלוכה, שעניין המלוכה הוא שכל מדינת המלך נכנעים למלך ולרצונו, מצד כבוד ורוממות המלך, ורוממות המלך בעצמו הוא בחינת "סוד", כי אם יגלה את כל הוד רוממותו הרי הוא במדרגה שווה לעם רק יותר מכובד, ויהיה חסר בהכנעת העם למלך, לכן צריך שהוא יהיה במדרגה אחרת לגמרי, מרומם ומנושא מעל כל העם, בחינת "סוד" ומאידך אם כל רוממותו הוא רק בגדר סוד גם יהיה חסר בהכנעת העם מכיוון שלא מכירים את רוממותו, ושלמות המלוכה הוא שהעם נכנעים תחתיו כי המלך מגלה להם את רוממותו, באופן של גילוי סוד, שעדיין נשאר סוד.

וזה הוא עומק העניין שדווקא מלוכה יוסף היא ההכנה לבחינת בית המקדש.

עניין הצוואר

ויש לדרוש עוד, שזה הוא ג"כ עניין הצוואר בפרצוף האדם, שהרי הגוף מחולק לשני חלקים, החלק של הראש וחלק הגוף התחתון, הגוף הוא החלק הנגלה, שהוא מגלה מה שמכוסה בראש, והצוואר מייחד את הראש עם הגוף, אבל עדיין הראש נשאר כסוד, ולכן בית המקדש שהוא עניין הזה של גילוי סוד מרומז בצוואר, ולכן במלוכה יוסף וייחודו עם יהודה נרמז בנין בית המקדש בבחינת צוואר.

וזה סוד כלל עבודת השי"ת, וקיום התורה והמצוות, וסוד נשמות ישראל, לתפוס את השגת האלוקות באופן ברור ומוחשי, שאפשר להראות באצבע ולומר "זה הוי"ה קיוונו לו" ומאידך להרגיש בעומק לבו, ש"לית מחשבה תפיסה ביה כלל"!

לעובדא ולמעשה

הדבקות האמיתית אינה דבר שאפשר להגדיר אותה במילים, אפשר רק לחוש אותה ולהרגיש אותה ברעותא דליביה, אבל זה אינו אומר שהדבקות אינה דבר ברור, אלא אדרבה זה מורגש וגלוי לגמרי אבל נשאר תמיד בגדר "סוד".

יחוד יוסף ויהודה ע"י בנימין^ז

פנימיות כח בנימין

מבואר בפרשה, שהיחוד בין יוסף ליהודה נגרם על ידי שכל אחד אמר על בנימין "הרי הוא שלי", שיוסף רצה לאסור את בנימין, ויהודה רצה להחזיר את בנימין לארץ ישראל, וצריך לבאר בדרכי עבודה מהו עניין יוסף ויהודה ובנימין, ואיך ע"י בחינת בנימין מתאחדים בחינות יוסף ויהודה.

ה'מי השילוח^ז מביא (פרשת ויחי) שפנימיות ברכת יעקב לבנימין, "בנימין זאב יטרף" הוא, שהוא יכול לטרוף את הכוחות וניצוצות הקדושה שנמצאים אצל אומות העולם, ולהחזיר לקדושה.

שני כוחות שצריכים בכדי לברר מאומות העולם

ומבואר בספר 'סוד ישרים' שבכדי שהאדם יוכל לקחת מאומות העולם את ניצוצי הקדושה הבלועים אצלם צריך בירורים גדולים וכבדים, ובעיקר צריך שתי מידות, כח הצמצום, וכח הבירור, וכמו שנבאר.

כח הצמצום ענינו שהאדם לא ינסה לברר את הכל בבת אחת, אלא ילך בהדרגה לפי כוחו, יוציא מהם מה שבלעו מעט מעט.

ז. נאמר בשל"ס בשבת פרשת ויגש תשפ"ג.

וכח הבירור ענינו הוא, לרדת לעומק המידה שרוצה לברר מהם, ולקחת רק את החלק הטוב, רק את התוכן הפנימי שבפנימיות שייך לעבודת השי"ת, ולא ח"ו להיתפס לחלק החיצוני הנמצא אצל הקליפה.

כח יוסף וכח יהודה

ושתי הכוחות האלו הם הכוחות הפנימיים של יוסף ויהודה, שיוסף הוא בחינת כח הצמצום, וכמו שמבואר שכל שלטונו היה לצמצם את האוכל של שבע שני השובע בכדי שישאר לשבע שני הרעב, ועניין יהודה הוא סוד כח הבירור לראות את הפנימיות של כל דבר, וכמו שהארכנו במאמר "סוד הצוואר ובית המקדש" שעניין יהודה הוא הסוד שמאחורי כל דבר, ולא החיצוניות של הדברים, בבחינת "עלמא דאתכסייא".

נמצא שדווקא ע"י הכח של יוסף ויהודה גם יחד, מתאפשר לבנימין לרדת לעומק הקליפות ואומות העולם, ולברר משם את הבירורים הנצרכים.



הגאולה שלמעלה מסדר ההשתלשלות"

"עצה עמוקה" של יהודה מהי?

איתא במדרש רבה (ריש הפרשה) וז"ל: "מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה" [משל למה המעשה של יהודה ויוסף דומה], לבאר עמוקה מלאה צונן והיו מימיו צוננין ויפין ולא היתה בריה יכולה לשתות הימנה [מעומקן]. בא אחד וקשר חבל בחבל ונימה בנימה משיחה במשיחה ודלה הימנה ושתה התחילו הכל דולין הימנה ושותין כך לא זו יהודה משיב ליוסף דבר על דבר עד שעמד על לבו".

ולכאורה יש להעיר שמשמע מזה שגילוי ה"סוד" של יוסף באותה שעה נחשב כ"עצה עמוקה", והיה נצרך ליהודה תבונה רבה כדי לברר ולהוציא סוד עמוק זה של "אני יוסף", ולכאורה כל העניין תמוה, מה סוד עמוק יש בגילוי יוסף לאחיו, ומהי התבונה יתרה שהיתה ליהודה במה שאמר לו ליוסף.

ובאופן כללי צריך להבין את כל דברי יהודה ליוסף, מה רצה לחדש לו בדיבוריו, הרי הוא רק חזר על כל המאורע שכבר היה ידוע ליוסף, ואיך החזרה על דברים שהיו ידועים ליוסף ושבגללם רצה לאסור את בנימין ולהפריד בין השבטים, נהפכו להיות הדיבורים שעוררו את גילוי הסוד של "אני יוסף" ואיחוד השבטים.

ביאור דברי יהודה במשנת מי השילוח

ועיין ב'מי השילוח' (ח"א ד"ה ויגש) שמבאר עניין הדיבור של יהודה, וז"ל: "הנה זה הכח נתן השי"ת בשבט יהודה שאינו מייאש עצמו לעולם, אף כי יראה שיעבור עליו מה, והנה בפרשה הקודמת אמר היינו עבדים לאדני, והיה נראה שהתחיל לייאש את עצמו והיה נחשב בעיניו כשגיא מה שנתחייב את עצמו לאביו בשתי עולמות על בנימין, ובזאת הפרשה התחזק עצמו מאד לפני השי"ת שאף שעשיתי שלא כהוגן מ"מ יש יכולת ביד השי"ת להושיע לי, וזה ויגש אליו יהודה, אליו היינו במעמקי לבו של יוסף עד שהיה מוכרח להתודע להם".

ומבואר מדבריו שהדיבור של יהודה היה התחזקות שהקב"ה יכול לעזור לו תמיד ואין לו להתייאש, ואף אם נפל למקום שנפל, אין שום ייאוש בעולם כלל.

אבל עדיין צ"ב למה על ידי זה היה יוסף מוכרח להתגלות.

דברי הרמב"ם בסדר הגאולה

ונראה לבאר ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ב ה"ב), שמבאר את תהליך הגאולה וז"ל: "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטהמא ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו".

ולכאורה דבריו צריכים ביאור רחב, למה הוא מאריך לומר את סדר הדברים ומסיק בסוף שאין אנו יודעים, מוטב הוי ליה לשתוק, ורק לומר שאין אנו יודעים דבר ברור בעניין.

ונראה לומר שכוונתו היא לבאר, שאחד מדיני הגאולה הוא שהגאולה תהיה דווקא לא לפי הסדר הקבוע, והסיבה לכך, שהרי כל עניין הגלות הוא, בכדי לברר

הניצוצות שהתפזרו בכל אתר ואתר, ויש סדר מפורט איזה תיקונים נצרכים בכדי שנזכה לגאולה השלמה, אבל כל זה לפי החוקים השייכים לסדר השתלשלות, שלפי סדר השתלשלות ישנם חוקים קבועים בבריאה, וגם בבריאה הרוחנית ישנם חוקים קבועים. אבל הרמב"ם מגלה כאן, שסוד הגאולה שייך ללמעלה מסדר השתלשלות, ואף אם לפי הסדר הקבוע חייבים לברר את הניצוצות בסדר מסוימת, שפיר יכול הרבש"ע לסבב את המציאות שניגאל כבר אפילו אם לפי הסדר הקבוע עדיין איננו ראויים.

העבודה הנצרכת לעלות למעלה מסדר ההשתלשלות

מהי העבודה המוטלת עלינו לזכות לעלות למעלה מסדר ההשתלשלות, ולזכות לגאולה אף אם איננו ראויים?

אפשר ללמוד את העבודה מדברי יהודה, שיהודה נקלע לגלות פרטית משלו, שהיה מוטל עליו להיות עבד למלך מצרים, והוא ידע שהעונש מגיע לו בדין, מזה שהוא חטא ולקח על עצמו ערבות על אחיו בנימין [כדברי ה'מי השילוח' לעיל], אבל עם כל זה הוא ירד לעומקן של דברים והשיג שבעומק הקב"ה הוא הבעל הבית היחיד, ואפילו אם לפי עומק הדין מגיע לו עונש כזה, הרבש"ע שאוהב אותו באהבה אין סופית, ומרחם עליו יותר מכל מרחם הוא יכול להושיע אותו למעלה מדרך הטבע, "שאף שעשיתי שלא כהוגן מ"מ יש יכולת ביד השי"ת להושיע לי".

וכיוון שהשיג יהודה את הסוד הזה, נהפך הכל לטובה, ואותו הסיפור שעד עכשיו היה הסיבה לצרה נהפך להיות סיבה לגאולה.

וזהו העבודה הנצרכת לגילוי סוד הזה, להתחזק בבטחון ובתקיפות, שהרבש"ע הוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים, והוא אוהב אותנו אהבת עולם ורוצה בטובתנו הנגלית.

התעוררותו של יוסף בעקבות יהודה

וגילוי של יוסף היה על אותו הדרך, שאין אנו יודעים מה היו מחשבותיו של יוסף, מתי נגמרו כלל הברורים הנצרכים, שיוכל כבר להתגלות לאחיו, אבל ברגע שיהודה עורר בדבריו את הסוד הזה, התעורר גם בלבו של יוסף, שעל אף שנשאר

עדיין מה לברר, ועדיין לא הגיע הזמן להתגלות, אבל הרי הרבש"ע המיטיב הנצחי הוא כל יכול, ושפיר יכול לסדר שיספיקו הבירורים והתיקונים שהיו עד עכשיו, ויוכל כבר להתגלות לאחיו.

וזו היא העצה העמוקה שהיתה ליהודה שהשיג את הסוד שלמעלה מסדר ההשתלשלות, ושזה יכול להפוך את כל סדרי התיקון מן הקצה אל הקצה.

למה להתפלל הלא כל מה שעובר על האדם הוא לפי התיקונים הנצרכים לו?

ידועה הקושיא הידועה, למה אנו מתפללים ומבקשים ישועות ומילוי חסרונות, הרי הכל נעשה עם חשבון מדוקדק, והרבש"ע לבדו יודע מה טוב בשבילנו, ומה הם התיקונים המוטלים עלינו, ולפי דברינו יתבאר העניין בטוב טעם ודעת, שבתפילותינו אנו מתחזקים שהיסוד של כל סדר ההשתלשלות זה הרבש"ע בעצמו, והוא למעלה מכל הסדר, והוא טוב ומיטיב ואוהב אתנו באהבת נצח, וכשמגיעים להכרה זו, תיכף יכולים כל התיקונים להסתדר גם בלי הקשיים, ויכולים לזכות לגאולה פרטית וכללית מתוך רחמים גמורים וגלויים!

לעובדא ולמעשה

כשהאדם מרגיש שעובר עליו צרה או קושי, עבודתו היא להתחזק בביטחון גמור, שאם כי בוודאי מה שעובר עליו הוא בשביל תיקונו הנצחי, אבל הרבש"ע הוא הבעל הבית של כל סדר השתלשלות, והוא יכול לסדר את כל התיקונים גם בלי הקשיים, אם רק נכיר בכוחו, ובאהבתו העזה אלינו!

סוד "התכללות והתקשרות" באחדות ישראל^ט

שלמות אחדות ישראל דווקא באר"י

בפרשתנו מבואר, איך זה שזכה שעל ידו התאחדו כל השבטים היה בנימין, ובוודאי אין זה מקרה בעלמא, ויש נקודה פנימית בבנימין הגורם לאחדות השבטים, וצריך להבין מהי הנקודה הזאת.

ויש לבאר שהיות שבנימין הוא השבט היחיד שנולד בארץ ישראל ושלמות אחדות ישראל היא דווקא בארץ ישראל, לכן הוא היה הגורם לאיחודן של השבטים.

ועניין שלמות אחדות ישראל שבארץ ישראל מבואר במהר"ל (נתיבות עולם נתיב הצדקה פ"ו) וז"ל: **"כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי, וראיה לזה שהרי כל זמן שלא עברו ישראל את הירדן ולא באו לארץ לא נעשו על הנסתרות עד שעברו ונעשו ערבים זה לזה, הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא ערב כשהוא מעורב עם השני, ולא היו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ והיו ביחד בארץ והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל, וע"י ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי"**.

ועל אף שכבר לפני שכלל ישראל נכנסו לארץ ישראל היו כבר מאוחדים, וכמו שכתוב בחז"ל על מעמד הר סיני, שחנו שם **"כאיש אחד בלב אחד"** אבל עדיין לא היו **"עם אחד לגמרי"**, וצריך להבין את עומק העניין של להיות **"עם אחד לגמרי"**.

ט. נאמר בשל"ס בשבת פרשת ויגש תשפ"ד.

שתי מדרגות באחדות ישראל

ויש לבאר שיש שתי מדרגות באחדות ישראל, יש את המדרגה הנמוכה יותר, שאומרת שיש מציאות של "כלל ישראל", והמציאות הזו בנויה מששים ריבוא נשמות, וכל נשמה היא חלק מהבנין של כלל ישראל.

ויש מדרגה יותר עמוקה, לראות כל נשמה מנשמות ישראל, שהיא מורכבת מחלקי כל הנשמות, ומציאותה העצמית איננה רק חלק אחד.

ובדרך משל אפשר להבין את שתי המדרגות מקומת אדם, שכל אדם בנוי מרמ"ח איברים ושס"ה גידים, וכל האיברים ביחד בונים קומת האדם [מדרגה ראשונה] אבל יש הבנה יותר עמוקה, שכל אבר ואבר מורכב מחלקי אברים אחרים, באופן שהיד יש בה את חלק היד שביד, והרגל שביד, והמח שביד, וכך הוא מורכב מכל האיברים כולם [מדרגה שניה].

והיסוד הזה מבוסס על דברי מרנא הרש"ש זי"ע, שגילה את סוד ה"התכללות והתקשרות" שכל פרצוף בנוי מחלקי כל הפרצופים כולם [ואכמ"ל בכל העניין הנפלא הזה].

במ"ת הגיעו כלל ישראל להכרה נפלאה שהם אמנם ששים רבוא נשמות, אבל הם כולם מאוחדים לקומה שלמה של כנסת ישראל, וכשהגיעו לאר"י השיגו את המדרגה היותר עמוקה, איך שכל אחד מישראל, יש בו את כל נשמות ישראל גם יחד! וזה סוד הערבות כמ"ש שם במהר"ל, שכל הנשמות מעורבות יחד.

קריאת שם ישראל סמוך ללידת בנימין

ע"פ מה שביארנו שבנימין הוא השבט היחיד שנולד באר"י, ולכן הוא גילה את עומק אחדות ישראל בסוד "התכללות והתקשרות" אפשר להבין את הסמיכות של עניין קריאת שם יעקב בשם ישראל ללידת בנימין, דאיתא בצפנת פענח בכמה מקומות (לדוג' תחילת פרשת וישב) שמשתמשים עם השם יעקב כשמתייחסים אליו כאל אדם פרטי, ועם השם ישראל כשמתייחסים אליו כמי שנכלל בו כל האומה הישראלית, ולפי"ז קריאת שמו ישראל היא ההכנה המתאימה ביותר ללידת בנימין, שעל ידו התגלתה שלמות אחדות ישראל בהתכללות והתקשרות.

עומק עניין פילגש בגבעה

ולפי זה יובן לנו סוד עניין פילגש בגבעה, המבואר בספר שופטים שכמעט ונמחק שבט בנימין, ועומק העניין הוא, שבנימין מגלה שאין באמת מציאות של שבט פרטי, הקיום של כלל ישראל הוא רק באחדות שלמה, וממילא כשה"כלים" הם חזקים מספיק לקבל את האור הנפלא של אחדות ישראל יש קיום לשבט בנימין כחלק מכלל ישראל, אבל כשהכלים התקלקלו, והיה פירוד בין הדבקים, אז כבר אין לשבט בנימין זכות קיום חלילה, וכמעט ונמחקו.

וע"פ כל זה יומתק לנו מאוד איך האחדות בין יוסף ליהודה, ואחדות כל השבטים נהיתה ע"י בנימין, מכיוון שהוא גילה את סוד ההתכללות והתקשרות של אחדות ישראל, איך שיש יהודה שביוסף ויוסף שביהודה, והיו לאחדים בידי!

לעובדא ולמעשה

כשאנו מתבוננים באחדות של כלל ישראל, אין לנו להסתפק בזה שכלל ישראל בנוי מששים ריבוא נשמות, וכל אחד יש לו חלק בקומה של כלל ישראל, אלא יש לנו להיכנס לעומק יתר, להבין שבאמת כל אחד מאיתנו בנוי מחלקי כל נשמות ישראל, ויש בתוך כל אחד, חלק של כל אחד מישראל, ועל ידי מחשבה זו קל יותר להאדם להתחבר עם כל אחד אשר בשם ישראל יכונה.

פרשת ויחי

יחוד יעקב ויוסף, יחוד הנשמה עם שורשה^א

למה יעקב היה צריך להשביע את יוסף ולא האמין להבטחתו

בתחילת פרשתו, יעקב קורא ליוסף ומבקש שיקברו אותו באר"י, יוסף מקבל על עצמו, אבל יעקב לא מסתפק בזה, ומבקש מיוסף שישבע לו, ויוסף נשבע לו, ולכאורה קשה למה יעקב היה צריך שיוסף ישבע לו, למה לא הספיק לו מה שיוסף כבר הבטיח?

[ומה שבהמשך הפרשה משמע שפרעה הסכים ליוסף לעלות לאר"י רק בגלל השבועה, וכמו שכתוב שם בפסוק "כאשר השביעך" ורש"י מביא שרק בגלל השבועה הוא הרשה לו לעלות, לא משמע שזה היה עיקר כוונת יעקב בשבועתו, שממה שהובא כל העניין רק אחרי שיעקב נפטר משמע שלמפרע הועילה השבועה לעניין זה, אבל לא זה היה עיקר עניין השבועה].

נקיטת חפץ

עוד מבואר בפסוקים שיעקב ביקש מיוסף להישבע כשידו תחת ירכו, ולכאורה העניין היה שהשבועה תהיה בנקיטת חפץ של מצוה, וברית מילה היה חפץ המצוה היחיד שהיה לאבות, ולכאורה גם זה צריך להבין למה הצריכו שבועה בנקיטת

א. נערך מתוך הקלטה.

חפץ, כי עניין הנקיטת חפץ בשבועה [לפי הרבה ראשונים] הוי אמצעי שהשבועה תהיה יותר רצינית ויש רשות להשביע בנקיטת חפץ כדי להפחיד את בעל הדין, וא"כ צ"ב למה יעקב לא האמין ליוסף עד כדי כך שלא רק שהשביעו אלא עוד השביעו בנקיטת חפץ?

יעקב רצה שיעלו אותו מיד, ויוסף רצה להישאר במצרים כל זמן שכלל ישראל נמצאים שם

עוד יש להעיר, שנראה מהפסוקים שרצונו של יעקב אבינו היה לצאת ממצרים כמה שיותר מהר, ולא להתעכב בה כלל וכלל, אפילו אחרי שנפטר, וגם לכתחילה הוא לא רצה לרדת לשם, ורק אחרי שהרבש"ע הבטיחו "אנוכי ארד עמך מצרימה ואנוכי אעלה גם עלה" הסכים, ונראה שיעקב אבינו היה שייך לבחינת ארץ ישראל.

לעומת זאת יוסף הצדיק, שגם ביקש שיעלו את עצמותיו, לא ביקש שיעלו אותו מיד, הוא רצה להישאר שם עם כלל ישראל, ורק כשהם יעזבו את מצרים שיעלו גם עצמותיו, וצריך להבין את ההבדל בין בחינת יעקב לבחינת יוסף.

יוסף בחינת הנשמה שבגוף

וביאור העניין נראה, שעניין כניסת כלל ישראל למצרים, לא היה רק דבר שהיה בעבר ונגמר, זו בחינה שקיימת לעולם, וכמו שזה היה בבחינת "עולם", שהם היו בפועל במקום הנקרא מצרים, יש את הבחינה הזאת ב"נפש", שהנשמה יורדת לעולם הזה, ונכנסת לתוך גוף, הנשמה היא חלק א-לוה ממעל ממש, היא אין סופית ונצחית, ועליה להיכנס לגוף חומרי, שהוא זמני ולא נצחי, הנשמה נמצאת במיצר כשהיא נכנסת לגוף, היא מרגישה הצטמצמות.

מהי התכלית של כניסת הנשמה לגוף?

התכלית היא, שהנשמה תעזן את הגוף ותעלה אותו, עד שהגוף יהפוך להיות קדוש וטהור.

יוסף הצדיק בירידתו למצרים סלל את הדרך לנשמות ישראל שיוכלו להתקיים בגופות, ולעזן ולקדש את החומר, כי יוסף הוא בחינת נשמה, ומצרים היא בחינת הגוף, וכשיוסף ירד למצרים, ונשאר שם כל זמן שכלל ישראל היו שם, הוא

נתן להם הכח להתגבר על הנסיונות ולהישאר קדושים, עד שביציאתם ממצרים כתוב "וינצלו את מצרים" שהם רוקנו את מצרים מכל ניצוצי הקדושה שנבלעו שם, העלו את הכל לשורש, וזו התכלית של כל אדם בעולם הזה לעדן ולקדש את חומריותו ולהעלות את כל ניצוצי הקדושה הנמצאים בעולם הזה.

יעקב שורש הנשמה

הרי יש סכנה גדולה לנשמה, שכשהיא תרד לעולם הזה, החומר יתגבר עליה וישכח ממנה את המציאות האלוקית, ותחת שהיא אמורה להשפיע על הגוף, הגוף ישפיע עליה חלילה, ומהי העצה לזה?

העצה לזה הוא יעקב אבינו, שזה בחינת שורשי הנשמות, דהיינו, שהנשמה שמתלבשת בגוף אינה כל הנשמה, היא חלק זעיר מהנשמה הכללית החצובה תחת כסא הכבוד, והשורש של הנשמה שנשארה למעלה היא תמיד מזכירה להנשמה שבגוף את מקומה האמיתי, שלא תתפתה ללכת אחרי הבלי העולם הזה, רק תישאר טהורה ונקייה, ואדרבה תשפיע על הגוף לתקנו ולהעלותו.

וזה בחינת יעקב אבינו, ששייך לבחינת ארץ ישראל שבכלל לא יורד לגלות ומיצר של הגוף^ב.

וזה היתה פנימיות בקשת יעקב מיוסף להעלות את עצמותיו לארץ, לזכור את שורשיו, תמיד לזכור שמקומו אינו במצרים, שורשו נטוע בארץ ישראל למעלה מכל הבלי העולם הזה.

ולכן יעקב לא הסתפק בהבטחה גרידא, ורצה להשביעו דווקא, מכיוון שמשמעותה של הבטחה היא שכשיגיע הזמן יטפל בזה, ומשמעות השבועה היא הרבה יותר עמוקה מזה, שבועה היא חובת הגוף מעכשיו להעלותו, מאז שהוא נשבע הוא מחויב ועומד להעלות את עצמותיו, וזה היה רצונו של יעקב אבינו, שמעכשיו הנשמה מבינה ומשועבדת לשורשה שלמעלה.

ולכן גם רצה שישבע עם ידו על ירכו, כדי לייחד ולחבר בין הנשמה שיורדת לגוף [בחינת יוסף] לבין שורשה שלמעלה [בחינת יעקב].

ב. וכמו שרואים שכוחו של יעקב עמד לו ליוסף בנסיונו, וכמו שאומרים חז"ל (סוטה לז): "דמות דיוקן אביו ראה".

פנימיות סמיכת ברכת א-להי נשמה לברכת אשר יצר

ויש לבאר ע"פ זה מה שמצאנו שע"פ הלכה נכון להסמך בבוקר ברכת א-להי נשמה לברכת אשר יצר, מכיוון שברכת 'א-להי נשמה' אינה מתחילה בברוך אתה (כדאיתא במשנה ברורה סי' ו' ס"ק י"ב), ומבואר באריז"ל (שעה"כ דף ב ע"א) סוד למה צריך להסמך, ולא רק משום הידור של ברכה הסמוכה לחברתה.

ויש לבאר ע"פ דברינו, שברכת 'אשר יצר' היא ברכה על הפלא שהנשמה נכנסת לגוף, ויכולה לחיות איתו ולהשפיע עליו, שזה החלק הנקרא "יוסף", ולכן אומרים "אשר יצר את האדם בנשמה" שחכמה מרמז על יוסף הצדיק, וכמו שמתרגם התרגום את הפסוק "בן זקונים" שיוסף היה "בר חכים".

וברכת 'א-להי נשמה' היא ברכה על שורש הנשמה הנמצא למעלה בחינת "יעקב" שהוא נותן את הכח לבחינת יוסף להתקיים במצרים.

ולכן מברכים את ברכת הנשמה בקשר לתחיית המתים, כי בחינת תחיית המתים מגיע מהשורש של הנשמה, היא מנצחת את המגבלות של הגוף, ומגבירה את כח הנשמה, וכך יש בחינת תחיית המתים, והאדם מתקיים לנצח נצחים.

וזה בחינת יעקב אבינו, כדאיתא בחז"ל (תענית ה): שעליו נאמר "יעקב אבינו לא מת".

וכשאנו אומרים ברכת 'אשר יצר' בבוקר, אנו מתחברים לכח הנשמה שבקרבתנו, ומתעלים מעל חומר הגוף, ועי"ז אנו יכולים לעדן ולהעלות את הגוף והחומר.

אבל אח"כ אומרים ברכת 'א-להי נשמה', לתת לנשמה את הכוחות שהיא צריכה בשביל לעמוד ולהתקיים בקשרי המלחמה בעולם הזה, על ידי שאנו מזכירים לה את שורשה האמיתי, שהיא חוצבה מתחת כסא הכבוד.

וכך האדם יכול להתחיל את יומו, להשפיע על העולם, ולא שהעולם ישפיע עליו!

משל

אפשר להסמך לדברינו את משלו דהרה"ק המגיד מעזריטש זי"ע, שפעם היה מלך ששמע שבמדינה רחוקה במלכותו ישנם הרבה אנשים שאינם מתנהגים כדבעי, וביקש משרו ללכת לשם בכדי לתקנם, אמר לו השר, שהוא מפחד שהוא

יושפע לרעה מהם, אמר לו המלך שלא ילך, ענה השר, שהוא מאוד רוצה לקיים את מצוות המלך, רק הוא מבקש עצה איך להתקיים שם, אמר לו המלך, הוא מה שדברתי שאתה צריך להישאר כאן, וכוונתי בזה שבפועל אתה צריך ללכת לשם, אבל שחלק ממך ישאר כאן כל הזמן.

וזה ענינו של איש הישראלי לרדת כאן בעולם הזה, להיות כאן, לתקן עולם במלכות ש-די, להיות חלק מהעולם הזה, אבל בד בבד עם זה להיות נעוץ ומושרש בעולמות העליונים.

להשפיע ולא להיות מושפע!

לעובדא ולמעשה

עלינו לזכור את תפקידנו בעולם הזה, לתקן עולם במלכות ש-די, לחיות כאן בעולם הזה לגמרי, ולהאיר את החומר שלנו ואת הסביבה שלנו באור הנשמה, באור האלוקות, וזה מתאפשר כשהאדם זוכר שנשמתו היא חלק א-לוה ממעל ממש, ושורש נשמתו נמצא כעת ממש מתחת לכסא הכבוד, וממנה יכול האדם לשאוב כח להשפיע על העולם הזה, ולא להיות מושפע ממנו!

עזות דקדושה¹

מה עניין שבטי אפרים ומנשה

בתחילת הפרשה אומר יעקב ליוסף: "ויאמר יעקב אל יוסף א-ל ש-די נראה אלי בלז בארץ כנען ויברך אתי:

ויאמר אלי הנני מפרך והרביתך ונתתיך לקהל עמים ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחרך אחזת עולם:

ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי":

צריך להבין מהו עומק העניין שאפרים ומנשה נהיו כשבטים.

האריז"ל מגלה (שער הפסוקים) שהשמות א-ל ש-די הם בגימטריא "משה" ומה שכתוב "נראה אלי" "נראה" הוא אותיות אהרן, וצריך להבין את משמעות הרמז כאן.

בהמשך הפסוקים נאמר: "ויברכם ביום ההוא לאמור בך יברך ישראל לאמר ישימך א-להים כאפרים וכמנשה וישם את אפרים לפני מנשה", גם זה צריך להבין מה כ"כ מיוחד באפרים ומנשה שכל פעם שמברכים את הילדים מברכים אותם שיהיו כאפרים וכמנשה, ולמה המנהג הוא לברכן דווקא בליל שבת.

ג. נערך מתוך הקלטה.

כמה תמיהות בדברי הרמב"ם בעניין משיח

ונקדים בביאור עניין נפלא בסוגיית "משיח", הנה הרמב"ם מרחיב בהלכות מלכים (פי"א ג-ד) בסדר התגלות המשיח וז"ל: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי, ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

ולעומת זאת הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ט ה"ב) כותב וז"ל: "שאיתו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים" ומבואר בדבריו תנאים נוספים שלא הוזכרו בדבריו בהלכות מלכים, ויתירה מזו שבהלכות מלכים (הלכה ג') כותב הרמב"ם שהמשיח אינו צריך להוכיח את כוחו ע"י אות או מופת, ואם כדבריו בהלכות תשובה שהוא צריך להיות נביא, הרי יש להרמב"ם בחינות ברורות שצריך כל נביא לעבור עליהן בכדי להוכיח את אמיתת נבואתו, וא"כ למה בהלכות מלכים הוא מתעלם לגמרי מעניין היות המשיח נביא?

עוד קשה בסוגיא דהתם, שבהלכות מלכים (ה"ג) כתב הרמב"ם: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת", ומשיג עליו הראב"ד וז"ל "אל יעלה על דעתך וכו' א"א והלא בן כוזיבא היה אומר אנא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו", שהראב"ד מקשה על דברי הרמב"ם שאומר שלא בקשו אות מבן כוזיבא, שלכאורה בגמ' סנהדרין (צג:) כתוב ששלחו לבחון אותו ונכשל בנסיונו, ולכאורה כנים דברי הראב"ד, ומה יענה הרמב"ם?

[ואין לומר שר"ע חלק על החכמים האלו, כי הרי הרמב"ם כותב "ודימה הוא וכל חכמי דורו", ומשמע

שלא היה מחלוקת בזה, ומה שכתבו המפרשים שהמדרש חולק על הגמ' סנהדרין ופסק הרמב"ם בדברי המדרש, אין זה דרכו של הרמב"ם לעזוב גמ' מפורשת לטובת דברי המדרש].

עוד קושי יש בדברי הרמב"ם שהרמב"ם פוסק בהלכות מלכים ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד" וזה כשיטת שמואל בגמ' סנהדרין, אבל לעומת זאת ברמב"ם סוף הלכות מלכים מבואר ש"ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ומשמע שהעולם יהיה במצב הרבה יותר מזוכך מאשר בזמן הגלות וזה דלא כשיטת שמואל שם, שמשמע שיהיה "עולם כמנהגו נוהג", רק שלא יהיה שיעבוד מלכיות?

בחינת משיח בן אפרים

ובכדי לבאר כל הנ"ל, נביא ממשנת רבינו הרמח"ל בעניין "משיח", הרמח"ל מייסד שיש בחינת משיח בן דוד ובחינת משיח בן יוסף, ויש בחינה נוספת הנקראת משיח בן אפרים, וצריך להבין ענינו, ובמה הוא שונה ממשיח בן יוסף, ולמה אין גם משיח בן יהודה.

הרמח"ל באגרותיו (אגרת ל"ח) כותב דברים נפלאים, על מה שידוע שיש בכל דור נשמת משיח, ומסביר מה ההבדל בין נשמת משיח שבכל דור לבין משיח צדקנו שיגאל אותנו בקרוב מבור גלותנו.

וז"ל: "אמנם אמתות העניין הוא, כי כל מה שאנו מדברים ממשיח הכל הוא על היחידה שהיא המשיח דווקא, שבה יוכל לגאול, אמנם היא מתחלקת לב' חלקים, חלק למשיח בן דוד וחלק למשיח בן יוסף, והנה החלק המגיע למשיח בן דוד יושב תמיד אפיתחא דרומי, וזה עשוי להכניע הקליפה ההיא ולהוציא משם ניצוצות הקדושה, אך משיח בן יוסף, פירוש חלק המגיע לו, הוא מתלבש בכל אותם הנשמות הראויות להיות משיח בן יוסף בהתלבשות גמור, רק שאינה יכולה לפעול כלל וחסר ממנה הכח וכו', כי באותו האדם נמצאים כל המדרגות אך בהעלם גדול וחסר ממנו כל הכח, ועל זה העניין נאמרו כמה דברים בספר הזוהר על משיח העומד בין ערב רב ושאין בו כח לפעול ושחסרה ממנו התורה הכל נאמר על זאת הבחינה של יחידה שבמשיח בן יוסף

ובזה יש לבאר דברי האריז"ל שהתחלנו בהם, שבפסוק "א-ל ש-די נראה אלי" מרומזים משה ואהרן, והעניין הוא שכעת שיעקב מגלה את עניין משיח בן יוסף ומשיח בן אפרים [שהם שלמות ברכת מנשה ואפרים], הוא מרמז גם את הרפואה שקודם המכה, שהעצה איך לא יופגם בחינת משיח בן יוסף היא ע"י יסורי משה רבינו.

ביאור דברי הרמב"ם הנ"ל

ובזה נבוא לבאר את מה שהתקשינו בדברי הרמב"ם, שמצד אחד הרמב"ם אומר שמספיק שמשיח יהיה הוגה בתורה וכו', ולא מזכיר שם עניין הנבואה והחכמה, ובמק"א מזכיר שיהיה חכם ונביא, והעניין הוא, שיש שתי בחינות במשיח, הבחינה הראשונה היא המתגלית עכשיו, הנר"נ דמשיח ולזה צריך שיהיה "הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו", ואם הוא יזכה שיתגלה אליו היחידה דמשיח אז **ממילא** הוא יזכה במתנה בחכמה ובנבואה.

האדם שזכה לנר"נ דמשיח לא צריך להביא שום ראיות ומופתים, ולכן לא בדק ר"ע את בן כוזיבא, ומה שמבואר בגמ' שבדקו את בן כוזיבא, זה היה כי רצו לראות אם כבר התגלה אליו היחידה דנשמת משיח.

כל מה ששמואל פוסק ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", זה לגבי התגלות הנר"נ דמשיח, אבל בוודאי אחרי שתתגלה היחידה של משיח ישתנו סדרי בראשית, ותמלא הארץ דעה את הוי"ה.

רק שעדיין לא קבל. אבל כיון שהיה קרוב לזה, הנה היו מתחברים אליו נשמות יוסף ואפרים בנו, כי כך צריך למי שיזכה לקבל המשיחות. אבל כיון שבין כך ובין כך פגם, הנה נפגמו הם גם כן, ואז היה צריך להתחלל הכל ח"ו - המשיחות וענפיו. וכח יסורי משה תיקן שלא יהיה כך, אלא המשיחות יהיה ניצול, ולזרע יהיה עניין ר"ע בן יוסף שזכרתי, ודי יהיה בזה:

ואודיעך פה עניין נכבד, למען תבין דבר לאשורו, כי משיח בן דוד לא נקרא כלל משיח בן יהודה; אך סוד העניין, כי כן היה ראוי להיות לולא מכרו השבטים את יוסף. כי זהו סוד הכתוב (בראשית לח, א; ועיין בזהר שם) "וירד יהודה מאת אחיו" - ירידה היתה לו שאבד המלכות, ולא יכול לצאת אלא אח"כ בימי דוד, ונתלה העניין בו. ואז נכלל בדוד עצמו שתי הבחינות, בחינת המשיחות והזרע שלו, כמו שזכרנו במשיח בן יוסף:

העומדת בסיתום גדול, אך משיח בן דוד גם הוא סובל חלאים אך הוא בדרך אחר כי אינו בעולם הזה אלא למעלה".

ומבואר מדבריו יסודות נפלאים, שבכל דור יש נשמת משיח שענינו הוא החלק הנמוך של נשמת משיח, והוא הנפש רוח ונשמה דנשמת משיח, וכשיבוא זמן הגאולה בב"א אז תתגלה היחידה דמשיח, שזה הכתר דמלך המשיח, וישרה על אותה נשמה שיש לה את הנר"נ דמשיח, ויתגלה כמלך המשיח.

מבואר בדברי הרמח"ל בספרו קנאת הוי"ה צבאות, שבחינת משיח בן אפרים הוא החלק היותר נמוך של משיח בן יוסף המתגלה בכל דור ודור, ומשיח בן יוסף הוא בחינת היחידה של משיח בן יוסף.

ומבאר שם הרמח"ל שבאמת היה אמור להיות גם בחינה של משיח בן יהודה, דהיינו שחלק הנמוך של משיח בן דוד היה אמור להתייחס ליהודה, אבל בגלל חטא מכירת יוסף היה ליהודה ירידה, וכמ"ש "וירד יהודה מאת אחיו" ולכן אין בחינת משיח בן יהודה, אלא הכל מתייחס לדוד.

הנפק"מ בין משיח בן דוד למשיח בן יוסף

ומבאר שם הרמח"ל שבבחינת היחידה דמשיח בן דוד אי אפשר לפגום על ידי חטאים מכיוון שכלל אינו מתגלה כאן בעולם הזה, ורק בבחינת היחידה דמשיח בן יוסף אפשר לפגום בגלל שיש גילוי ממנה בהעלם כאן בעולם הזה [אבל הוא לא מתגלה בשלמות עד זמן הקץ], וזה היה הפגם הנורא של ירבעם בן נבט, כיוון שהוא היה משיח בן אפרים, ואח"כ הוא פגם, הרי כמועט נפגם בחינת משיח בן יוסף ממש, והעצה לזה שלא יפגם הוא היסורים שסבל משה רבינו, משה רבינו הסכים לסבול יסורים בכדי שלא יגיע שום פגם לכתר דמשיח בן יוסף⁷.

ד. ונעתיק בזה חלק מדברי הרמח"ל בספרו קנאת הוי"ה צבאות וז"ל: "דע, שהמשיח נקרא מב"י ומשיח בן אפרים. וסוד העניין הזה, כי שתי בחינות נמצאות למשיח, אחת - היחידה עצמה שהיא המשיחות, ואחת - האיש הראוי להיות משיח, שמבחי' זאת נמצאים בכל דור תמיד. והנה יוסף הוא סוד המשיחות, ויוסף נקרא שור, בסוד השור שבמרכבה שהוא לשמאל, כי מב"י אינו אלא תקון השמאל. והזרע עצמו של יוסף נקרא ג"כ בחינת שור. ובאמת אפרים שהוא זרעו של יוסף הוא בחינת אנשי המשיחות הנקראים ג"כ שור כנ"ל. והנה בחטא ירבעם היה ראוי להיות מתחללים בע"ז, הוא זורעיה, שהם שתי הבחינות - המשיחות ונשמות המשיחות, מפני היות ירבעם מזרעיה, והוא נפגם בו. ואומר לך שירבעם כבר מוכן היה, וקרוב לקבל המשיחות,

גדעון, יהושע בן נון, דוד המלך

ידוע מהבעש"ט זי"ע שכל אחד מישראל יש בתוכו נשמת משיח, ומוטל עליו לבנותה, ולכאורה לפי דברינו יובן שהכוונה שהאדם צריך לבנות בתוכו את ה"כלי" שזה בחינת הנר"נ דנשמת משיח, כדי שעל ידי זה יוכל לזכות שישרה עליו יחידה דנשמת משיח, וצריך להבין מהי העבודה שמפתח בנפש האדם את המשיח שבו.

בפרשתנו מבואר, שכשבירך יעקב את מנשה ואפרים שיכל את ידיו, ויוסף רצה למנוע זאת (מ"ח י"ח): **"ויאמר יוסף אל אביו לא כן אבי כי זה הבכר שים ימינך על ראשו: וימאן אביו ויאמר ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגוים"**, ורש"י מביא **"ידעתי בני ידעתי - שהוא הבכור: גם הוא יהיה לעם וגו' - שעתיד גדעון לצאת ממנו שהקב"ה עושה נס על ידו: ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו - שעתיד יהושע לצאת ממנו שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל: וזרעו יהיה מלא הגוים - כל העולם יתמלא בצאת שמעו ושמנו, כשיעמיד חמה בגבעון וירח בעמק אילון"**.

ויש להבין מהו עניין גדעון ויהושע, מה הקשר ביניהם, ולמה הם קשורים לאור משיח בן יוסף שמתגלה כעת?

מבואר בספח"ק ליקוטי מוהר"ן (מהדו"ק תורה כ"ב) באריכות, שהדרך להגיע למלכות דקדושה, ולהכניע את המלכות דסט"א היא על ידי עזות דקדושה, כי הסט"א יש לו עזות שהוא מולך בלי כתר^ה, והעזות היא שעל אף שהם נפלו ולא הצליחו לנצח את כלל ישראל הם לא מתייאשים ומנסים שוב, והדרך להכניע את הסט"א, זה ללכת עם עזות דקדושה, ולמלוך מלכות דקדושה אפילו בלי כתר, לגלות את הנר"נ דמשיח, שהוא בחינת מלכות דקדושה בלי כתר.

ביאור עניין העזות דקדושה

מהי נקודת ההבדל בין עזות דקדושה לעזות דקליפה?

ה. וכמו שכבר הבאנו בפרשת וישלח במאמר 'סוד מלכי ואלופי עשו' משמיה דהגר"א שהמלכות דסט"א בזמן הגלות נקראת בחינת "אלופים", שאינם מלכים רק אלופים.

עזות נובעת מהרגשה פנימית בלב, ש"מגיע לי", אני אמור לקבל את הדבר הזה, או להיות במקום הזה, ולכן אם לא נותנים לי אני מתנהג בעזות, כי הרי מגיע לי.

עזות דקדושה היא כשהאדם מרגיש בטוח שמגיע לו לחיות במדרגות יותר גבוהות, הוא מרגיש בלבו "למה נגרע", גם לי מגיע לחיות עם השגות אלוקות, וכך אינו מתבייש לעשות דברים שהם קצת מעל מדרגתו הנגלית, מרוב שהוא מרגיש לנכון שמגיע לו לעלות במעלות העולים בית א-ל.

עזות דקדושה אצל גדעון

והמידה הזאת היתה המידה המיוחדת של גדעון, וכמו שמבואר שם בפסוקים באריכות (שופטים פ"ו), שכלל ישראל היו אז בשפל המדרגה, **"ותעז יד מדין על ישראל"** שקליפת מדין העיזו פניהם להצר לישראל, ואז התגלה לגדעון מלאך ואמר לו **"הוי"ה עמך גבור החיל"**, וגדעון ענה בעזות דקדושה, **"ויאמר אליו גדעון בי אדני ויש הוי"ה עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו הוי"ה ועתה נטשנו הוי"ה ויתננו בכף מדין"**, והרבש"ע ענהו, אם יש לך עזות דקדושה אתה יכול להושיע את ישראל, **"ויפן אליו הוי"ה ויאמר לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין הלא שלחתך"**.

וכך גדעון המשיך ושבר את העבודה זרה של אביו, ועל ידי עזותו זכה לנצח במלחמה, וכן רואים שם בהמשך הפסוקים שכל המלחמה היתה צריכה להתנהל בעזות, שאמר הרבש"ע לגדעון שיאסוף את כלל ישראל ללחום עם מדין, והתאספו עם רב, **"ויאמר הוי"ה אל גדעון רב העם אשר אתך מתתי את מדין בידם פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי: ועתה קרא נא באזני העם לאמר מי ירא וחרד ישב ויצפר מהר הגלעד וישב מן העם עשרים ושנים אלף ועשרת אלפים נשארו"**, שכל המלחמה צריכה להתנהל בלי פחד ומורא.

וכן מבואר שם בהמשך ש"ויאמר הוי"ה אל גדעון עוד העם רב הורד אותם אל המים ואצרפנו לך שם והיה אשר אמר אליך זה ילך אתך הוא ילך אתך וכל אשר אמר אליך זה לא ילך עמך הוא לא ילך: ויורד את העם אל המים ויאמר הוי"ה אל גדעון כל אשר ילק בלשונו מן המים כאשר ילק הכלב תציג אותו לבד וכל אשר יכרע על ברכיו לשתות", ובפשטות אמר לו הרבש"ע שמי שכורע הרי סימן שהוא רגיל לעבוד ע"ז,

מבקשי יהודך

אבל יש לומר שנרמז גם שמי שהולך למלחמה צריך להיות בבחינת "הני כלבין דחציפין", צריך שיהיה לו בחינת "עזות דקדושה".

עזות דקדושה אצל יהושע בן נון

יהושע בן נון היה לו עוד יותר עזות דקדושה, כל מה שזכה אליו היה בגלל העזות, הפסוק מעיד עליו **"נער לא ימיש מתוך האוהל"**, היה לו את החוצפה להתלוות לרבו כל הזמן, ועוד מבואר בפסוקים שכשהרבש"ע ציווה עליו להיות מנהיג ישראל, ולהכניס את כלל ישראל לארץ ישראל לא התנגד לרגע ומיד הסכים, דלא כמשה רבינו שהרבש"ע כביכול היה צריך לשכנע אותו למשך שבע ימים, וזה מכיוון שהיתה לו עזות דקדושה.

וכן בסיפור שעצר את מהלך השמש, מבואר בפסוקים שזה לא היה באמת נצרך לניצחון המלחמה וכל התכלית היתה **"ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו לשמע הוי"ה בקול איש כי הוי"ה נלחם לישראל"**, להראות לכל באי עולם את חוזקו של עם ישראל.

וזו היתה כוונת יעקב אבינו כשבירך את מנשה ואפרים, שאמר **"גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגוים"**, דהיינו שגם מנשה וגם אפרים יש בהם בחינה של עזות דקדושה וראוי לצאת מהם משיח, אבל יהושע שמגיע מאפרים יש לו בחינה יותר חזקה של עזות דקדושה, ולכן ממנו יצא משיח בן אפרים.

עזות דקדושה אצל דוד המלך

אצל דוד המלך אנו רואים שהיתה לו עזות דקדושה חזקה מאוד, כמו שמבואר בכל הפסוקים עם גלית, שמבואר שם, שבמשך כל שנות שאול המלך פחדו הפלשתים מאוד מכלל ישראל, ורק כשהיה לשאול המלך ירידה, שלא הרג את

ו. וכמו שמבואר בליקו"מ (מהדו"ק תורה רע"א): **"צריך שיהיה להאדם עזות דקדושה כמבאר בכמה מקומות, כמו שכתוב (אבות פרק ה) 'הוי עז כנמר', וכמובא לעיל, ואפלו נגד הרב בעצמו צריך שיהיה לו עזות, שיעז פניו לדבר עמו כל מה שצריך, ולא יתביש, וזה שאחד מקרב יותר, הוא רק על ידי שיש לו עזות יותר, ומחמת זה מדבר עמו יותר"**.

מבקשי יהודך

עמלק, אז הרגישו הפלשתים שכבר אין לכלל ישראל את ההשגחה המיוחדת מהרבש"ע, ובאו ללחום עם ישראל, ומבואר שם שהם באו עם עזות וחוצפה, וחירפו וגידפו את הרבש"ע עפ"ל, ואז הגיע דוד המלך ומיד כששמע את חרפות גלית, אמר בבטיחות ובעזות דקדושה שהוא מוכן להילחם איתו, **"ויאמר דוד אל שאול אל יפל לב אדם עליו עבדך ילך ונלחם עם הפלשתי הזה: ויאמר שאול אל דוד לא תוכל ללכת אל הפלשתי הזה להלחם עמו כי נער אתה והוא איש מלחמה מנערי: ויאמר דוד אל שאול רעה היה עבדך לאביו בצאן ובא הארי ואת הדוב ונשא שה מהעדר: ויצאתי אחריו והכתינו והצלתי מפיו ויקם עלי והחזקתי בזקנו והכתינו והמיתיו: גם את הארי גם הדוב הכה עבדך והיה הפלשתי הערל הזה כאחד מהם כי חרף מערכת אלהים חיים"**.

וכן בהמשך שם רואים שהוא לא הלביש את בגדי הצבא המיוחדים, ואמר לגלית ברוב עזות **"היום הזה יסגרך הוי"ה בידי והכיתך והסרתי את ראשך מעליך ונתתי פגר מחנה פלשתים היום הזה לעוף השמים ולחית הארץ וידעו כל הארץ כי יש אלהים לישראל"**.

ובעומק הרי היתה פה גם עזות כלפי הרבש"ע כביכול, כי הרי ראו כל ישראל שסר צלם מעליהם, ואין להם את השמירה העליונה שהיתה להם עד עכשיו, ודוד התכחש לזה, והוכיח **"כי יש א-להים בישראל"**.

עבודת עזות דקדושה אצל כל איש ישראל

והעבודה הזאת שייכת לכל איש ישראל, שאפילו אם לפעמים האדם מרגיש שהרבש"ע אינו מרוצה ממנו ודוחה אותו, עליו להתאזר בעזות דקדושה, ולא להתפעל, אלא כן להיכנס לדרכי הקדושה והתשובה, ובסוף יזכה, וכמו שהרה"ק ר' צדוק הכהן מביא (צדקת הצדיק אות מ"ו) משמיה דקדמונים, שמה שחז"ל אומרים (פסחים פו:): **"כל מה שבעה"ב אומר עשה, חוץ מצא"ה** הכוונה הפנימית היא, שתמיד צריך להקשיב ולהתרצות לרצון הבורא, חוץ אם הוא אומר לאדם לצאת מדרכי הקדושה, שאז יש לו להתעקש לעמוד בפתח, ולשוב בתשובה, ויזכה עי"ז לעלות במעלות העולות בית א-ל¹.

ז. וז"ל הראשית חכמה (שער הקדושה פי"ז) שממנו מקור דברי רצ"ה: **"וזהו מה שאמרו ז"ל כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא, בעל הבית דהיינו הקדוש ברוך הוא כל מה שיאמר לך עשה מהמצות עשה,**

מבקשי יחודך

וכשהאדם בונה אצלו את ההרגשה הזאת, שהוא מאמין שהוא כן ראוי לגאולה, בזה הוא נכנס לעבודת משיח בן אפרים, ועי"ז נזכה שיתגלה כבר הכתר דמשיח.

דהרי אם תתגלה היחידה דמשיח בלי גילוי הנר"נ דמשיח, בלי שהכנו את הכלים הנכונים, אז אולי אנחנו נצא מהגלות אבל הגלות לא תצא מאיתנו, כדי שהגלות תצא מאיתנו אנו צריכים להכין את בחינת משיח בן אפרים, שזה העזות דקדושה, שאנו כן ראויים לגאולה, ואנו כן יכולים להתקרב להרבש"ע.

וזה הביאור במה שהשווה יעקב אבינו את אפרים ומנשה ליוסף, שהם יהיו במנין השבטים, שזה בחינת עזות, שהבנים יושוו לאביהם, וזה דייקא מה שיעקב רצה, שתתגלה בחינת משיח בן אפרים, שאפילו שהם יותר נמוכים הם שייכים להקדושה היותר גבוהה.

עניין ברכת הבנים בליל שבת

וזה עומק העניין של סדר ברכת הבנים בליל שבת^ה, שמבואר באריז"ל שהאבא מברכן "שימך אלוקים", והבן מנשק את ידי אמו, והעניין הוא, שמצד אחד האמא לוחשת ומלטפת ומחזקת את בנה, שתמיד יש לו מקום אצלה, אבל האבא אומר לו, תצא לעולם, יש לך את כל הכוחות, אל תישאר בידיים המלטפות של אמא, תכבוש את העולם, "עזות דקדושה"^ט.

וזה העבודה שלנו ב'עקבתא דמשיחא', להרגיש, ולהעביר את ההרגשה לילדינו ולתלמידנו, שאנו כן ראויים להיגאל, ואנו כן ראויים לכל הקדושה!

ח. חוץ מצא שאם יאמר לך צא מביתי ואל תכנס כעניין אלישע אחר, אל תשמע לו אלא תכנס בתשובה כי זה חשקו של בעל הבית, אלא שמטעה אותך".

ח. וזה דווקא בליל שבת, כי כדי להיכנס לקדושה עליונה חייבים בחינת "עזות דקדושה", כמבואר שם בליקו"מ.

ט. ויש לרמז שזה בדווקא מגיע מהאבא, כי אם הבן בעצמו לוקח את העזות, אז זה כבר עזות דקליפה, תמיד צריך שהאבא ימסור לו.

מבקשי יחודך

לעובדא ולמעשה

לפעמים יכול ליפול על האדם חלישות הדעת בחושבו, איך יבוא משיח לדורנו החלש, וכשהאדם מרגיש זאת, עליו להתאזר בעזות דקדושה, להיום סמוך ובטוח שאנו כן ראויים להיגאל, ואנו כן ראויים למדרגות הכי גבוהות בקדושה, ועי"ז יהיו לנו כלים נכונים להתגלות האורות הגבוהים!



שימות



♦ נתנדב לע"נ ♦

הרב זאב בן אברהם זצ"ל
הרב מנחם מענדל
בן סאעוד ע"ה



פרשת שמות

תיקון הגלות באחדות הלבבות המכינים כלים
לאורות^א

ראשית פעולותיו של משה רבינו קשורים למעשי הכאה

בפרשתנו מסופר על ראשית התמנות משה רבינו למלך ישראל וגואלם, כשאנו מתבוננים, בפעולותיו הראשונות של משה רבינו למען העם, בהופעתו כמושיעים וגואלם, אנו מוצאים דבר פלא, שהנה שני הסיפורים הכתובים בתורה בענין זה, הנם עובדות הקשורות בדווקא למעשה הכאה, סיפור ראשון הינו הסיפור, בו ראה משה רבינו איש מצרי מכה לאיש עברי מאחיו, ומשה הצילו על ידי הריגת המצרי. ואילו סיפור שני עוסק, בפגישתו הכואבת בראותו "שני אנשים עברים נצים", עד שאמר לרשע "למה תכה רעך", ומכאן נתגלגל כל תהליך סדר הגאולה שעל ידי משה, בבריחתו למדין, וביאתו להר חורב בהיותו רועה את צאן יתרו, שם התגלה אליו הקדוש ברוך, ומשם שלחו לגאול את ישראל ממצרים, ולהביאם להר סיני לקבל את התורה.

א. נאמר לפני מוסף פרשת שמות תשפ"ד.

הדבר מפליא ויש לעמוד על משמעות הדבר.

הרי לפנינו בזה ענין פלא, שראשיתה של הגאולה תלויה הייתה במעשי הכאה והצלה מהם, הצלת הישראלי מהכאת המצרי, ומניעת איש ישראלי מלהכות את רעהו, יש לעמוד על הבנת הענין ומשמעו.

ההלכה הראשונה שלימד משה רבינו היא שהמרים יד על חברו בלבד, נקרא רשע.

יתר על כן, ניתן לציין בזה דבר פלא, והוא שאכן גם ההלכה הראשונה הנלמדת מתוך דבריו של משה רבינו, הינה הלכה המדברת בענין איסור הכאה, והיא ההלכה הנודעת המובאת במסכת סנהדרין (נח): "אמר ריש לקיש המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע, שנאמר "ויאמר לרשע למה תכה רעך", למה הכית לא נאמר אלא למה תכה, אף על פי שלא הכהו נקרא רשע".

ראשית כל דבר הוא יסודו, מכאן שהלכה זו, הינה שורש לגלות ולגאולה.

מאחר וידוע לנו הכלל, שכל ראשית דבר הוא יסודו ושורשו, מכאן יש לנו להסיק, שהלכה זו ש'המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא הכהו, נקרא רשע', יש בה בפנימיותה איזהו שורש ובסיס לכל ענין גאולת מצרים, ואף גם שורש ובסיס לכל התורה כולה, שהיא הייתה מטרת היציאה ממצרים, מוטל עלינו אם כן, לבקש לעמוד על עומק הענין, היכן באיסור להגביה ידו על חברו, נמצא פנימיות סודה של יציאת מצרים, ופנימיות סוד כל התורה כולה.

הרמב"ם בלשונו הזהב, מחלק את איסורי ההכאה לשלש דרגות.

בכדי לעמוד על סוד הענין, ראוי להקדים לעיין בכללי איסור זה וגדריו, בהבט ההלכתי שלהם, ומתוך כך נוכל אולי להיכנס להבין את פנימיותה, ואת הטמון בשורשה, כיסוד לענין יציאת מצרים, ולכללות התורה כולה.

והנה משנבוא לעיין בדברי הרמב"ם ולשונוותיו בענין זה, נמצא כי איסור זה מתפרט בדבריו בשלש דרגות חומרא זו למטה מזו, והם א. החובל בחברו. ב. המכה את חברו ללא חבלה. ג. המגביה יד אף שלא הכהו.

והרי לפניך לשון הזהב של רבינו הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פרק ה הלכה א-ב): "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחברו. ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מִישראל, בין קטן בין גדול, בין איש בין אשה, דרך נציון, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא יוסיף להכותו', אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק. אפילו להגביה ידו על חברו אסור, וכל המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו, הרי זה רשע".

שלש דרגות זו למעלה מזו בחומרת האיסור: הכאה בחבלה, הכאה לבדה, הרמת יד בלבד.

הרי לפנינו שלש דרגות אותם מונה הרמב"ם בפירוט איסור זה, הראשון החמור מכולם, שפעולתו גסה ורעה, הוא המכה לרעהו או לעצמו, עד כדי חבלה שהיא הוצאת דם בפועל ממש. שנית לה, האיסור על פעולה פחותה מעט בגסותה, וזהו המכה לחברו בהכאה בעלמא, ללא שיחבול בו, שעובר בהכאה זו על איסור לא תעשה הנלמד מהכתוב 'לא יוסיף להכותו'. שלישית לה, היא איסור ששורשו ממקום פנימי ודק, והוא המגביה ידו בלבד על חברו, בלא שיכהו, ועל כך בלבד מכונה כבר בשם 'רשע'.

המאורעות המתרחשים בעולם, כולם שורשים במצוות עשה ולא תעשה שבתורה.

ובהתבוננות בדברים יפתח לנו מכאן הפתח לעמוד בפנימיות סוד איסור המכה לחברו, ומתוך זה להבין את השורש המונח בזה ליציאת מצרים ולכל התורה.

ובהתבסס על יסוד דברי חז"ל (זוהר ח"ב קס"א) שקבעו 'אסתכל באורייתא וברא עלמא', וכלומר, שהאמת הינה, שכל המתרחש בעולם, עם פרטי המעשים הנמצאים ומתהווים תחת השמש, להכל יש שורש בתורה, ומשם הוא משתלשל ומתפתח להוייתו העכשווית, אך הכל מושרש בתורה בעצמה, ובהתאם לכך כלל נוסף המתבאר בספרי הקודש בענין הוא, שכל הפעולות והמאורעות הטובים והחיוניים הקורים בעולם, כולם שורשים ברמ"ח מצוות עשה שבתורה, ולאידך כל המאורות והמעשים הבלתי רצויים הנמצאים בעולם שורשים בשס"ה מצוות הלא תעשה שבתורה.

גלות מצרים שורשה בלא תעשה של איסור חובל בחברו, וככתוב "ואראך מתבוססת בדמיך".

ומכאן נוכל לבוא להבין כי גלות מצרים על כל הצער וקושי השעבוד הנורא שהיה בכללה, שורש הכל נמצא באיסור חובל בחברו שבתורה, וההיקש ביניהם ברור, שהלא הגדרת 'חבלה' בחברו משמעה היא שפיכת דם מדמו של חברו, והלא על גלות מצרים אומר הכתוב, "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך", הרי שההגדרה הכוללת שניתן בכתוב למצבם של בני ישראל בגלות מצרים הוא ההתבוססות בדמיהם, שהוא שפיכת דם על ידי המצריים, והמעין בדרושי הפסח שבשער הכוונות לרבינו האריז"ל (דרושי פסח דרוש א), ידוע שרבינו האריז"ל העמיד את כל שורש סוד גלות במצריים, על בחינת שפיכת דמיהם של ישראל הנרמז בכתוב זה, ומבאר שם את משמעות שפיכת דם בשורש הבחינה הרוחנית של זה בספירות העליונות שבאצילות, שכתוצאה מכך השתלשל גם שפיכת דמיהם של ישראל כפשוטו, בעולמינו זה, ראה הדברים במקורם שם.

והרי כל זה שורשו באיסור 'חובל בחברו' שבתורה, שכאמור עיקרו הוא האיסור לגרום להוצאת דם מגופו של חברו, מחמת שנאה ומריבה.

ענין 'הכאה' לפי סודה - יחוד הפרצופים בבחינת 'הכאה'.

אם נבקש להעמיק בענין יותר, נוכל לעמוד על כך, שאיסור 'חובל' בחברו, הינו מכלל איסור 'הכאת' חברו, וכפי שהוכח בדברי הרמב"ם, המפרט את איסור ההכאה בשלש דרגות, והחמורה שבהם הינה הכאה שיש בה חבלה ממש, והרי שהחבלה בחברו מכלל פעולת ההכאה היא, והחמורה שבהם, ומעתה בבואנו לעמוד על שורש ענין איסור 'החבלה בחברו', נוכל למוצאה, מתוך הבנת ענין 'ההכאה' במובנה הרוחני הפנימי.

והדברים נוגעים לכך שבעין בדברי רבינו האריז"ל, מתגלה שענין 'הכאה' מתפרש גם במובן פנימי עליון, על אופן מסויים של יחוד וזיווג שבין שתי ספירות ופרצופים עליונים, והוא שישנו מין יחוד בין הספירות והפרצופים העליונים, הנקרא 'יחוד דהכאה', וענינו כפי הנאמר שם ברוחניות העניינים, הוא שישנו דרך להמשכת שפע הבא על ידי זיווגם של שתי ספירות באופן של 'הכאה', ובמובן ששתי ספירות

עליונים 'מכים' זה בזה כביכול, והכאה זו הינה מין חיבור ויחוד ביניהם הגורמת להמשכת שפע עליון מחודש, בגילוי אורות רבים.

עומק הדברים יחוד האורות לבדם בלא כליהם הינו יחוד ד'הכאה'.

ועומק משמעות הדברים מתפרש בספרי המקובלים, בדרך זו, שבאופן רגיל היחוד בין הספירות נעשה באופן שאורות הספירות מתלבשים בכליהם, וכך הנם מתייחדים ומזדווגים ביניהם, אכן פעמים ישנו סדר שונה, שאז נעשה הייחוד והזיווג בין האורות לבדם, וללא שיכנסו בכליהם, ויחוד הנעשה באופן זה הוא המכונה בשם 'הכאת' האורות זה בזה, שהוא יחוד שאינו מושלם כראוי לו, ואילו כשהספירות העליונות מתוקנים כראוי להם, באופן שהאור נכנס בתוך הכלים הראויים לו, ומתייחד עם הספירה הדומה לו, ייחוד שכזה הוא הראוי להתכנות בשם 'יחוד' שלם ולא יחוד של 'הכאה', ואכן להבנת הדברים נדרש הרחבה בביאורם, ואין זה מעניינינו כאן, אלא שלעניינינו למדנו, ששורש ענין ה'הכאה' לפי סודו, משמעו הוא, אור מרובה ללא כלים מתאימים.

מכאן ששורש הגלות אינו ממועוט אור העליון, אלא דווקא מריבוי האור, שכשאין לו כלים ראויים, מתגלה בצורה הפכית ונסתרת.

בהתאם להבנה זו במשמעות הפנימית של ענין 'ההכאה', כשניקח ונתאים זאת עם האמור לעיל שמהותה של גלות מצרים לפי סודה, הינה 'שפיכת דם', ששורש איסורו הוא מכלל ענין ה'הכאה', כמובא מדברי הרמב"ם, הרי שיאיר לנו בזאת תפיסה והשגה שונה במהות מציאות 'הגלות', כי אחר שהגלות שורשה ב'הכאה', ו'הכאה' ענינה ריבוי אור, מעתה יאיר לנו להבין, שענינה ושרשה של הגלות אינו מחמת מיעוט והעלם אורו יתברך, וסילוק השגחתו יתברך חלילה, כפי הנראה בפשוטו, אלא אדרבה, אמיתות שורשה של הגלות הינה, מכח השפעת אורו יתברך במידה יתרה, בבחינת ריבוי אור, שמחמת עוצמתו אין הכלים מכילים אותו, ומתוך כך נגלה הוא אלינו בעולמינו זה, דווקא באופן כזה, נעלם ונסתר לגמרי, כי כן הוא המידה, שכל אור שאינו נכנס בכלים, אינו יכול להתגלות במידה ובשיעור הרצויים, ואזי גילויו בפועל מופיע דווקא באופן הפכי בתכלית, המעלים את האור לגמרי.

יסורי הגלות הם המתקנים את הכלים, לקבלת האור שהוא אשר יתגלה בהדרו, בגאולה השלמה במהרה.

וכשאנו עומדים על הבנת הגלות מתפיסה זו, הרי זה מאיר לנו את הגישה הנכונה להבין מהי התועלת הנובעת מכל יסורי הגלות העוברים עלינו, כי משמעות הדברים למעשה הינם, שאין הגלות באה רק בתור יסורי כפרה, אלא עומק הענין הוא, שעל ידי כך שאנו עוברים את הגלות על כל ייסוריה הנוראים, דייקא זה מתקן ובונה כלים מתאימים וראויים להכיל בתוכו את האור הגדול, שלא יכל להיכנס מתחילה בכלי, ונתגלה באופן נסתר והפכי כל כך, ומתוך שהאור בא אלינו כבר באופן זה, הרי בזה נתקנים אצלנו כלים מתאימים וראויים לקבל את האור העצום הזה, ואור זה הוא גופו אותו האור העצום המעותד ומובטח להגלות אלינו בעת יופיע כבוד השם בתפארת הדרו בעת הגאולה השלמה במהרה בימינו אמן, ואזי יהיה זה גם באופן שיהיו לנו את הכלים הראויים ואכן נזכה לקבלו ולהשיגו בשלמות הראויה והרצויה.

'מוכן לפורענות', משמעו מוכן לקבל פרעון השכר המוכן משמיא.

שורש ומקור לדברים נמצא בדבריו העמוקים של הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין זי"ע, שבספרו 'צדקת הצדיק', (אות קע"א), מרחיב לבאר, במשמעות לשון חז"ל שיש מקום או זמן 'מוכן לפורענות', והדברים נראים תמוהים, דהלא הקב"ה הינו מקור הטוב, ו'מפי עליון לא תצא הרעות', ואיך הוא מתחילתו 'מוכן לפורענות', ובביאור הדבר מפרש הרצ"ה, שתיבת 'פורענות' מתפרשת בפנימיותה בלשון 'פרעון', וכשאמר שהמקום 'מוכן לפורענות', הכוונה בזה לומר שאותו מקום הינו מוכן לקבל פרעון השכר המוכן משמיא לזכאים לכך, ומחמת שאי אפשר בעולם לקבל רוב טובה זו, לכך מצד ריבוי השפע נעשה מכך 'פורענות', בסוד ענין 'שבירת הכלים' הנודעת בדברי האר"י ז"ל, ומטעם זה אכן כשחרב בית המקדש היו הכרובים מעורים זה בזה, אומר רבי צדוק, כי 'אז היה תוקף ריבוי השפע'.

לשון קדשו של רבינו צדוק הכהן בענין.

וכך הוא לשון קודשו בספר 'צדקת הצדיק' שם: "יש מקום מוכן לצער ח"ו, וכן זמן, וכן בנפש. ואיך יצויר זה שמוכן מתחילת הבריאה לרע ח"ו, והלא 'מפי עליון לא תצא הרעות'. אבל באמת "מוכן לפורעניות" לשון פרעון. ואותו זמן מקום ונפש הוא

מוכן לקבל פרעון מה שנשכר, ומה דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, היינו משום דאי אפשר בעולם הזה לקבל רוב טובה שהוא כלל, ובאותו מקום, זמן, נפש, שנשפע הפרעון ושכרו של השי"ת, מצד ריבוי השפע, נעשה ח"ו פורעניות לרע, כידוע בסוד שבירתן של כלים על ידי ריבוי אור. וכן אמרו חז"ל על פסוק 'ולא יראני האדם וחי', הא בשעת מיתתן רואה. ולכן אמרו חז"ל שמצאו כרובים מעורים, ועל כרחך שלא היו עושים רצונו של מקום, כי אז היה תוקף ריבוי השפע האור, ומי שזוכה באמת מקבל פרעון הטובה אז, שזה ענין לידת משיח בט' באב".

השמחה בייסורים הוא מקבלת שפע רוחני עליון מהעולמות המכוסים.

בדומה לזה נמצא יסוד זה, גם בדבריו של הרה"ק בעל התניא זי"ע, המפרש כי היסורים מקורם בשפע ממקור עליון יותר, כי היא מבחינת 'עלמא דאתכסיא', ומאותיות י"ה שבשם ה'הוי"ה', שלגודל האור אינו יכול להגלות כאן בעולם הזה, כי אם באופן מכוסה בלבוש של יסורים, וזהו עומק דברי חז"ל (שבת פח:): הקובעים, כי השמחים ביסורים, עליהם אומר הכתוב 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', כי שמחתם הינה מקרבת השם הנמצאת בשפע זה שמעלמא דאתכסיא ביתר שאת לאין קץ, יותר מכל חיי עולם הזה.

לשון קדשו של רבינו בעל התניא ז"ל – כי זו לטובה אלא שאינה נגלית ונראית לעיני בשר.

ואלו הם דבריו של בעל התניא, בספר התניא (תחילת פרק ל"ו): "מודעת זאת לכל, מאמר ז"ל כשם שמברך על הטוב וכו', ופירשו בגמרא 'לקבולי בשמחה', כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית, כי גם זו לטובה, רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר, כי היא מעלמא דאתכסיא, שלמעלה מעלמא דאתגליא, שהוא ו"ה משם הוי"ה ב"ה, ועלמא דאתכסיא הוא י"ה, וז"ש אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ה. ולכן אמרו חז"ל, כי השמחים ביסורים, עליהם הכתוב אומר, 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', כי השמחה היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי עולם הזה, כדכתיב כי טוב חסדך מחיים וכו' וקרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה אין קץ, בעלמא דאתכסיא, כי שם חביון עוזו, ויושב בסתר עליון וכו'", וראה שם עוד המשך הדברים.

מבקשי יחודך

הגלות הינה שפיכת דם מחמת חוסר כלים לקבלת האור הגדול.

מכל זה אנו למדים, כי שורש צרת הגלות אינה נובעת מחסרון אור, אלא אדרבה מריבוי אור, בעת שאין כלים נכונים להכיל אור זה, שענין זה מכונה בתורת הסוד בשם הכאה, והרי הגלות הינה ענין שפיכת דם, כמו שהובא מדברי האריז"ל, בדרושי חג הפסח, ושפיכת דם ענינה הכאה כפי שראינו מקודם בדברי הרמב"ם, שענין ה'הכאה' על פי הפשט הינו השורש לאיסור 'חבלה' ברעהו.

שורש טעם איסור הכאה לפי פשוטו הוא שנאת ישראל ופירוד הלבבות שבוה.

כשנעמיק בדבר עוד, נבין, כי ענין חסרון הכלי להכלת האור, משמעותו בעומקו, יש לו מכוון משותף עם סוד האיסור להרמת היד על חברו, שהרי יסוד איסור הרמת יד לפי פשוטו, הינו מחמת פירוד הלבבות שיש בפעולה זו, שלכך אף שרק הרים ידו להכות כביכול, ולא היכה בפועל מכל מקום הדבר אסור, כי בפעולה זו גופה, ישנו מעשה של פירוד לבבות ושנאה בין אחים, והלא כל ישראל אחים ורעים המה, וטעם זה הינו גם שורש איסור ההכאה המביא לידי חבלה, ששם בא פירוד הלבבות והשנאה לידי ביטוי באופן חמור וגס הרבה יותר.

הכלי לקבל השפעת הבורא הינו 'כנסת ישראל', השורה עלינו בהתאחדות לבבות ישראל כאחד.

מעתה מכאן נוכל אולי להבין את ההקשר שבין ענין 'הכאה' בפשוטו, לבין משמעות הענין בפנימיותו, ששם חוסר הכלי לקבל את האור, הוא המכונה בשם 'הכאה', וזאת, שהרי עיקר הכח שהכין לנו הבורא לקבל את שפעו הטוב, עיקר ה'כלי' המכיל, וראוי ומתאים לקבל את שפע האור שחפץ הבורא יתברך להשפיענו ולהאיר לנו, הינו המציאות הנקראת 'כנסת ישראל', שמשמעה כפשוטה, כללותה של כל נשמות עם ישראל יחדיו המאוחדים ומאוגדים להיות כאיש אחד ממש, שהרי כל אדם פרטי מבני ישראל לבדו, יהא אשר יהא, כל שתהיה מעלתו וחשיבותו גדולה, עדיין לפי ערכו כשלעצמו, לא די בזה בכדי להיות כלי הגון וראוי כל צרכו לקבל את אורו יתברך המרובה, ואף עם ריבוי מעשים טובים שבו, עדיין מועטים המה כלפי אורו יתברך המרובה ללא גבול ומידה, אכן כשבני ישראל מאוחדים בלבבותיהם כאיש אחד, בזאת שורה עליהם זכות הכלל, שהינה זכותה של כללות כנסת ישראל

מבקשי יחודך

בשורשה, וכנסת ישראל בשורשה העליון הינה ודאי כלי גדול וראוי לקבל אור יתברך העצום והמרובה.

בפירוד הלבבות מקלקלים כלי זה, והריהו מביא למצב גלות מחמת חסרון הכלי לקבלת האור.

נמצא אם כן, אחדות לבבותיהם של ישראל כאיש אחד בלב אחד, הינו עיקר הכלי לקבל האור, ופירוד הלבבות שבין ישראל, הוא גופו הגורם חלילה למציאות זו של רצבוי אור ללא כלי הגון לקבלו, ונמצא שמעשה הרמת יד כנגד חברו, הוא הגורם הגדול לקלקול הכלים לקבלת השפע, והוא המביא לצרת הגלות, עם כל יסוריה, ושפיכת הדם המתרחש בה, שהיא ענין החבלה שמתוך איסור ההכאה.

בעת מצוק וצער, ירגישו נשמות ישראל כי עצת ישועתם היא באחדות הלבבות, ובכך הגלות עצמה הינה סיבה לגאולה.

ובכך נבין גם את סוד הדבר שבהתבוננות במקרי ההסטוריה ומאורעותיה שעברו על עמנו הקדוש, נמצא שלעיתים, דווקא עומק קושי הגלות, הוא אשר הביא לידי קירוב הלבבות לאחד, ואף שכמובן ניתן להבין זאת בתור מציאות טבעית של הטבע האנושי, שאנשים הנרדפים על ידי אויב אחד, יביא זאת אותם ממילא להתאחד כאחד, נגד האויב המשותף, אכן זהו בחיצוניות הדברים, אך אצל בני ישראל עם קדושים, שורש יחוד לבבות זה, הוא ממקום נפלא והוא סוד עמוק, כי אם אינם נביאים, בני נביאים המה, וסתר לבבם ינבא להם לחוש כי כל נפילתם בגלות הוא מתוך ריבוי אור השפע, הצריך כלים ראויים לקבלתו באופן הטוב, ולבבם יורה להם כי התעצמותם בהתאחדות ביניהם, זהו אשר יפעל להכין הכלי הראוי, שאזי אותו ריבוי האור ירד ויתגשם וימשך אלינו, בהתגלות של שלום ברכה טובה, וגאולה שלמה, והרי נמצא לנו שבאופן עקיף הרי דווקא הגלות היא הגורמת לבנות הכלים הראויים לקבלת האור העצום, ונמצא שהגלות עצמה היא הינה סיבה לגאולה, במהרה בימינו אמן.

בנין הכלים מכח הכאת האורות זה בזה.

[ובדרך רמז ניתן לפרש זאת בתוך לשון רבינו האר"י ז"ל עצמו, הכותב במקום אחר (ראה

'אוצרות חיים' שער העקודים פ"ה), שבנין הכלים ותיקונם, נעשה על ידי 'הכאת האורות' אלו באלו, ורמז הדבר לפי עניינינו בדרכי העבודה, שההכאות שהם הקשיים וצער שבגלות, הם הגורמים בעקיפין לבנין הכלים, על ידי יחוד הלבבות הנפעל מחמת צרת הגלות עצמה].

תחילת פעולותיו של משה רבינו היו במניעת פירוד הלבבות והכאת ישראל, שהרי מזה הוא השורש לגאולה.

מעשה שפיר הוברר לנו באופן נעים ובהיר, מפני מה עצם ענין גאולת ישראל מושרש בעניני איסור ההכאה והחבלה, ושלכך אכן בראשית פעולותיו של משה רבינו לגאולת ישראל, עסק דווקא בעניינים הללו, כי אכן כאמור, סדר הגאולה בנוי, שמתוך הגלות עצמה באה וצומחת הגאולה, אחר שכל הגלות הינה מחסרון כלים לקבל האור, הרי צער הגלות גורם לאחדות הלבבות בין בני ישראל הסובלים ונרדפים יחדיו, ואחדות זו היא המכינה את הכלים הראויים לקבלת האור בדרך של גאולה וחירות, ולכך תיכף בתחילת פעולותיו למען הגאולה עסק משה רבינו במניעת ישראל מפירוד הלבבות ואיסורי הכאה.

"ואהבת לרעך כמוך" – זה כלל גדול בתורה, כי הוא הפותח שער הגאולה.

מתוך הבנה זו יפתח לנו שער חדש ורחב בהבנת דברי רבי עקיבא, שקבע כי 'ואהבת לרעך כמוך' הוא כלל גדול בתורה, וכך הוא גם מאמרו של הלל לאותו גוי שרצה ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת, אמר לו הלל הזקן 'מה דסני עלך, לחברך לא תעביד, זה כל התורה כולה ואידך פירושא זיל וגמור', כי יסוד הוא, שכל מטרת עבודתנו בתורה ומצוות, בהבחנתם הפנימית, היא שעל ידם אנו בונים כלים מחודשים שיכנס בהם אורו יתברך, וכך תתגלה אלוקותו יתברך בכל העולמות כולם, ולפי האמור הובן לנו שפיר, כי אחדות הלבבות והכבוד הראוי מיהודי לרעהו, הוא הינו הבסיס העיקרי לבנין כלים מתוקנים וראויים להמשכת אורו יתברך, עם כל השפעת האלוקי בברכה טובה ומרובה, ומכאן שוודאי מידה זו היא הכלל המרכזי הכולל לכל ענין התורה כולה.

הגלות מגלה שישראל אינם ראויים לייסורים הללו:

העמקה במקור איסור הכאה וחובל בחברו

במאמר הקודם פתחנו לבאר, כי מתוך הכתובים המספרים את תחילת ענינו ופעולותיו של משה רבינו לגאולת ישראל, עולה כי בסודם של דברים, ענין גלות וגאולת מצרים, שייכת ומקושרת לשורש הפנימי של איסור חובל ומכה לחברו, והרחבנו לבאר הבנת הדברים ממקורותיהם ופנימיותם.

נבוא עתה אם כן להוסיף העמקה במקור העניינים הללו, ובסייעתא מן שמיא, נמצא בזה עומקים נוספים בשורש הענין, הפותחים פתח להבנת הענין בפנים מחודשים.

מקור הענין הוא מהאיסור הנאמר לבית הדין 'לא יוסיף להכותו'.

הנה מקור ענין איסור ההכאה ומצוות הלא תעשה שבזה, נמצא בכתוב הפונה ומדבר לבית הדין, הבאים להלקות את החוטא בעונש 'מלקות' שנתחייב בו מחמת עוברו על איסור שבתורה, ואליהם אומר הכתוב, 'לא יוסיף להכותו', והרי שאף למי שהתחייב לספוג עונש 'מלקות', מכל מקום אסור לבית הדין, להוסיף להכותו במכות מעבר למה שנתחייב בו מן הדין, ומכאן למדו חכמינו ז"ל איסור כללי להכות את חברו.

יש להתבונן מהו עומק הקשר בין מיני איסורי הכאה אלו.

והדבר אומר דרשני, למצוא טעם ושורש לדבר, מפני מה האיסור הכללי להכות את חברו מחמת שנאה ופירוד לבבות, נרמז ונאמר מתוך האיסור הנאמר לבית הדין, שלא יכו הכאות יתירות לזה שנתחייב מלקות בדין תורה, מה טמון בעומק הקשר שבין שני מיני איסורי הכאה אלו.

לדעת הרמב"ם הרמת יד בעלמא הינה איסור דרבנן.

ולהבנת הענין נקדים לעיין בשיטתו של המרדכי, בביאור איסור הרמת היד כנגד חברו, כי הנה במאמר הקודם עמדנו על לשונו של ה'נשר הגדול' רבינו הרמב"ם ז"ל, הכותב: "אפילו להגביה ידו על חברו אסור וכל המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו הרי זה רשע", ומדיוק לשונו הזהב אנו רואים, כי אינו מייחס איסור דאורייתא ממש למרים ידו על חברו בלבד באם לא הכהו, כי מכך שאצל מכה לחברו בפועל כתב שעובר בלא תעשה, ואילו על המרים ידו כתב שהוא 'אסור ונקרא רשע', מבואר שרק איסור מדרבנן יש כאן, הקוראים אותו בשם 'רשע', אבל אין כאן איסור לא תעשה דאורייתא.

דעת המרדכי שאף הרמת יד בלבד, הינה כבר איסור לא תעשה דאורייתא, ויתכן שאף חייב במלקות.

אמנם מדברי המרדכי אנו מוצאים מקור להניח שהוא חולק בכך, ולדעתו המרים ידו על חברו להכותו, עובר באיסור לא תעשה דאורייתא גמור, אף כשלא הכהו בפועל, ומקור הדברים עולה מתוך פסק מחודש הנמצא בדברי רבינו המרדכי, (ב"ק סימן ק"ב), הקובע כי המרים ידו על חברו נפסל בכך לעדות כדין רשע, ואף נסתפק המרדכי האם נתחייב מרים יד זה במלקות מן התורה.

עובר על לא תעשה מהתורה, ונפסל לעדות מדרבנן.

ובביאור דבריו כתב רבינו ה'בית יוסף', (חושן משפט ת"כ), שלדעת המרדכי המרים ידו על חברו עבר בוודאי באיסור לא תעשה מן התורה, אלא שספק הוא האם חייבה תורה גם מלקות על לא תעשה זה, או שהוא לא תעשה שאין חובת מלקות, ומכל מקום גם אם אין כאן חיוב מלקות נפסל הוא בוודאי לעדות על כל פנים

מדרבנן, מקל וחומר, שאם העובר על דברי רבנן פסלו אותו רבנן קל וחומר לעובר על איסור מהתורה שיפסל לעדות, אף באיסור שאין בו חיוב מלקות.

וכך הוא לשונו של מרן ה'בית יוסף' בביאור שיטת המרדכי: "ואם המגביה יד על חברו אינו לוקה, צריך לומר דהעובר על לא תעשה שאין בו מלקות, פסול מדרבנן. ואף על פי שמדברי הרמב"ם ורבינו נראה, שאינו פסול מדרבנן, אלא העובר על דברי רבנן, משמע דכל שכן הוא לעובר על דברי תורה שאין בו מלקות".

חידוש יותר מכל איסורים שבתורה, אף שלא ביצע מחשבתו בפועל, כבר עבר בלא תעשה.

על כל פנים ראינו בזה במסקנת הדברים, שמרן ה'בית יוסף' נקט בדעתו של המרדכי, דבר חידוש באיסור זה, יותר מבשאר איסורים, והוא, שהרמת היד בלבדה כדי להכות יש בה כבר איסור גמור של לא תעשה מן התורה, ואף שלא קיים מחשבתו, ובפועל לא עשה לחברו שום דבר, מכל מקום בעצם הרמת היד, עבר כבר בלא תעשה, ולפי צד אחד אף מצדד המרדכי לומר שמתחייב במלקות ממש על פעולה זו, והרי זה חידוש גדול שאף שבפועל לא הכה לחברו כבר התחייב על הרמת היד בלבדה.

כאן מחייבים על עצם המחשבה והרצון

ולכאורה, נראה כי ההבנה הנכונה בטעם ומשמעות הדברים היא, שהננו מתייחסים, לא רק לפעולתו ומעשהו בפועל, אלא אף לעצם המחשבה המפעילה את מעשה הרמת היד, וחייבו בזה הינו על עצם מחשבתו, ועצם רצונו וכוונתו להכות את חברו, ואף שלא הוציא מחשבתו לפועל ממש, ונמצא אם כן, שקבענו כאן דבר חידוש, השונה מהכללים הידועים לנו בשאר איסורי התורה, כי באופן כללי ידוע לנו, שאין האדם מתחייב על המחשבה.

בכל האיסורים הכלל הוא ש'דברים שבלב אינם דברים', כאן מחשבים את המחשבה כמעשה בפועל.

ואף שכל פעולה על כרחך תחילתה היא במחשבה, שהרי כל סוף מעשה, קדמה לו המחשבה בתחילה, מכל מקום הכלל הנקוט בידינו הינו, שהתייחסותנו בחיובי

האיסורים הוא רק למה שמתבצע בפועל, ואילו על מה שחישב במחשבתו, נאמר בזה ש'דברים שבלב אינם דברים', ואילו כאן באיסור הכאה, נאמר חידוש, שמחשבתו להכות נערכת כמציאות קיימת בפועל, שלכך בהרמת יד, אף שלא פגע בפועל בחברו, מכיוון שמחשבתו הייתה לפגוע בחברו, מצטרפת מחשבתו זו להרמת היד, ונחשבת כמעשה שהתקיים בפועל, עד כדי שיעבור עליה באיסור הכאה, ואנו מתייחסים למחשבתו שעימו כאילו הינה משהו שיצא אל המציאות הקיימת בפועל, עם זאת שהינה עדיין מושרשת, אגודה ודבוקה בעצמיותו של האדם החושב.

שרש הדברים למעלה, מחשבתו יתברך כמעשה.

וביאור יסוד חידוש זה יובן מפנימיותו, והוא, שאכן כך היא אמיתות מציאותה של הבריאה בשורשה, שהרי אצל הבורא יתברך, מחשבתו לברוא את העולם, היא עצמה הבוראת ומוציאה את מציאות העולם מאין ליש, והבחינה הנקראת 'מחשבה' אצלו יתברך, היא כבר גמר מעשה.

שתי מדרגות בעולמות, עולמות המחשבה, כולם טוב מוחלט, עולמות המעשה, בהם ישנו עירוב הטוב והרע.

משמעות הדברים הינה, כי בהשפעת הקב"ה לתחתונים, ובריאתו את העולמות, יש אכן שתי מדרגות, מדרגה אחת היא, העולמות שבחינת מדרגת 'מחשבתו' יתברך, ומדרגה שניה היא, העולמות שהם בבחינת מעשה, ומהותם הינה, כי העולמות העליונים הם הנקראים בחינת 'מחשבה' אצלו יתברך, ומשמעו הוא, שכל כולם הינם הטוב הגמור, וכל כולם הינם רק אור אלוקי בחסד וברחמים, והוא ענין 'עולם האצילות', המכונה בשם עולם המחשבה, ושם אין לרע ולקליפות שום אחיזה ותפיסה, כולו הינו רק הטוב המוחלט, אכן אחר כן משתלשלים העולמות, ויורדים ומתגלים באופן מכוסה ומגושם יותר, ועד להשתלשלותם למציאותו של העולם הזה, הוא הנקרא כביכול 'עולם המעשה', ושם ניתן מקום להתגלות כח הרע וההסתרה, ויש בו מציאות לטוב ולרע שכנגדו, ובו נמצאת עבודת התיקון להפך מרע לטוב ומתוהו לתיקון.

'ישראל עלו במחשבה', בנשמת היהודי מאירה עדיין, שורשה במחשבתו יתברך. מכאן נבין את עומק סודה של נשמת איש ישראל, אשר נאמר בהם 'ישראל עלו במחשבה', כי נשמת ישראל גם כשהיא באה לעולם הזה, והתלבשה בגוף בתוך 'עולם המעשה', עדיין הינה בגדר 'חלק א-לוה ממעל', שמשמעו שיחד עם זאת שנתלבשה בגוף הגשמי, עדיין מאיר בה מציאותה השרשית והעצמית, כפי היותה בבחינת 'מחשבתו יתברך', ומתגלה בה הארה ממציאותה האלוקית העליונה כפי שהיא בשורשה.

החושב להכות חברו, התעלם ממועלת נשמתו שעלתה במחשבה, לכך מתחייב על המחשבה, מידה כנגד מידה.

יתכן אם כן, כי זהו שורש הטעם לכך שדייקא באיסור זה של הכאה לחברו הישראלי, נקבע כבר יסוד חיובו גם על עצם המחשבה, אף שלא באה לידי מעשה בפועל, כי מאחר וכאמור נשמתו של יהודי אף כשהיא כאן בעולם המעשה, יש בה התגלות מציאותה בעולם המחשבה, וזהו עומק קדושתה ועדינותה של הנשמה, לכך, המכה את חברו, עיקר פגמו הוא שבכך הלא מזלזל הוא בכבוד חברו, בכבוד איש ישראל, עד כדי שמכהו חלילה, הרי עיקר חטאו הוא בכך שאינו מכיר במעלתו העצמית בהיותו נשמת ישראל שעלתה במחשבה תחילה, לכך איסורו תופס גם על המחשבה עצמה, בלא ביטוייה בפועל בבחינת מידה כנגד מידה, שכיוון ואינו מכיר במעלת יקרותה וחשיבותה של נשמת ישראל שעלתה במחשבה הקדומה, ואף עתה עדיין מאיר בה מציאותה העצמית הזו של שורשה ומקורה במחשבה הקדומה, לכך גם חיובו הוא כבר על עצם המחשבה לפגום ולזלזל בחברו, עד כדי הכאתו, אף כשלא היכה בפועל.

מטרת העונש בבית הדין לנקות הנפש, ולגלות, שהנשמה בעצמיותה אינה יכולה כלל לחטוא, בסוד זדונות נעשים כזכויות.

מתוך הנחה זו נוכל לעמוד על דקות הסוד הטמון בענין שתמהנו בו לעיל, מפני מה רמזה התורה לאיסור זה של הכאת חברו, דייקא מתוך האיסור והאזהרה לבית דין, שלא להוסיף בהכאת החוטא, שנתחייב בעונש מלקות.

מטרת העונש והיסורים שבתורה, אינם כדי לנקום ולהעניש חלילה את החוטא, אלא בפנימיותו יש בו עומק פנימי ודק ביותר, כי באמת נשמת ישראל מצד

מציאותה האמיתית בבחינתה העליונה, אין בה אפשרות לעבור על רצונו יתברך כלל וכלל, ובאמת בפנימיות הנעלמת ונסתרת לגמרי, אזי כל מועשיה הנם באמת כרצונו של הבורא יתברך, אך כל עוד שאין נגלים הדברים בעולם הזה, הרי היא עבירה ממש, החוטאת נגד רצונו יתברך, אכן אחר התשובה השלמה, עם כל הייסורים והעונשים המנקים ומכפרים, בתכלית המדרגה השלמה שבזה מתגלה בחינת "זדונות נעשים לו כזכויות", שענינו כי מתברר איך החטא עצמו היה חלק מרצונו יתברך, ומתברר מציאותה האמיתית של הנשמה, שמצד מציאות זו אין לה כלל אפשרות לעשות כנגד רצונו יתברך אחר שהיא מושרשת במחשבתו יתברך, אך מציאות זו לא תתגלה אלא לאחר כל הייסורים והעונשים והתשובה במדרגתה השלמה, ומכל מקום נמצא שתכלית המלקות והעונש שחייבתו התורה, היא כדי לברר שמלכתחילה לא היה ראוי להלקותו כלל מצד פנימיות אמיתות הענין.

זהו שורש האזהרה לבית דין 'לא יוסיף להלקותו'.

וענין זה הוא הטמון באזהרה שמזהירה התורה, שלא להוסיף להלקות את אשר כבר לקה כמידת חיובו, והוא להדגיש פנימיות ענין זה שתיכף מכבר שלקה, מתברר כי מלכתחילה לא היה ראוי ללקות, כי נשמת ישראל כולה טוב.

פנימיות מטרת הגלות, לגלות שמלכתחילה לא היו ראויים לייסורי הגלות.

ומעתה האיר לנו בזה, אור חדש בשורש הטמון באיסור הכאה לכללות ענין הגאולה ממצרים, כי אכן זהו כל מטרת הגלות, לזכך את ישראל באופן שמתברר שמצד שלמותם האמיתית בעצמיותם, ועוצם קדושתם השלמה, תיכף מתחילה לא היו ראויים כלל לסבול כל יסורי הגלות הנוראים, אך כאמור כל זה מתברר רק מתוך יסורי הגלות.

לשון קדשו של רבי צדוק הכהן ז"ל: עיקר התשובה עד שיאיר השם עיניו – שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כרצון השי"ת.

והתכלית העולה, אותה יש לנו להעמיד לנגד עינינו מתוך התבוננות, בענין הנשגב והדק ביותר הלזה, במהות ענין החטאים ופגמים בנשמות ישראל, הוא לשון קדשו של הכהן הגדול הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זי"ע, בספרו 'צדקת

הצדיק' (אות מ'), הקובע ואומר: 'עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכויות, רוצה לומר, שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כרצון השי"ת וכו' עיין שם בעומק דבריו הנשגבים.



פרשת וארא

תכלית המכות רפואת נפשות ישראל
בתוקף האמונה*מחלוקת התנאים במנין המכות במצרים ועל הים נקבע כחלק מרכזי בסיפור
יציאת מצרים

כל ילד יהודי השומע מאביו את סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, נודע למחלוקת התנאים המפורסמת, בנידון מנין המכות שלקו המצרים במצרים ועל הים, המובאת בברייתא שנקבע לאומרה כחלק מהגדת ליל פסח, מהעובדה שנקבעה מחלוקת זו כחלק עיקרי מסיפור יציאת מצרים, מובן שנידון זה עומק משמעותי יש בו לכללות ענין ניסי יציאת מצרים, והדבר מעוררנו לבקש לעמוד על העומק הפנימי שבמחלוקת זו.

מפשט הדברים נראה שנידון אחד לפנינו, ושלושה דעות נאמרו בו.

והנה כשמעיינים בענין הרי שמפשט הדברים כפי שהם מובאים בלשון הברייתא, נראה לכאורה שנידון אחד לפנינו כאן, והוא, מנין המכות שבמצרים ושעל הים, ושלוש דעות נאמרו בזה, ראשונה היא דעת רבי יוסי הגלילי, הסוברת שבמצרים לקו עשר מכות ועל הים חמישים מכות, שניה היא דעת רבי אליעזר הסוברת שבמצרים

א. נאמר לפני תפילת מוסף בשבת פרשת וארא תשפ"ד.

לקו ארבעים ועל הים מאתים, ולאחרונה היא דעת רבי עקיבא האומר שבמצרים לקו חמישים ועל הים מאתים וחמישים.

לשון הברייתא המובאת בהגדה.

שהרי כך אתה מוצא בלשון הברייתא: "רבי יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים י' מכות ועל הים לקו חמישים מכות. במצרים מהו אומר, ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוקים היא". ועל הים מהו אומר, וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו". כמה לקו באצבע, י'. אמור מעתה במצרים לקו י' מכות ועל הים לקו חמישים מכות. רבי אליעזר אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ד' מכות שנאמר וכו', אמור מעתה במצרים לקו מ' מכות ועל הים לקו מאתים מכות.

רבי עקיבא אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של חמשה מכות שנאמר וכו' אמרו מעתה במצרים לקו חמישים מכות ועל הים לקו חמישים ומאתים מכות".

מוסכם לכל הדעות שעל הים לקו פי חמש מאשר במצרים.

אמנם משנעמיק להתבונן בדברי התנאים הנ"ל, נראה שדבריהם באים לבסס שתי הנחות נפרדות, תחילה מניח רבי יוסי הגלילי הנחה אחת עקרונית, שמנין המכות על הים היה כפול חמש ממנין המכות במצרים, וזאת מתוך דיוק הכתוב שבמצרים לקו ב'אצבע', כנאמר 'אצבע אלוקים הוא', ואילו על הים לקו ב'יד', כנאמר "וירא ישראל את היד הגדולה", ומכאן שבים לקו כפול חמש מאשר במצרים, ולהנחה זו מסכימים כל התנאים, ועליה הם מבססים שיטתם.

הוויכוח הוא במנין המכות שבמצרים, כתוצאה מזה משתנה ממילא מנין המכות שעל הים.

לאחר מכן בא נידון נוסף, בו נחלקו החכמים, והוא המניין המדויק של המכות שלקו במצרים, וכתוצאה מכך ממילא גם המנין של המכות שלקו על הים, שתמיד

יהיו כפול חמש מאשר המכות שבמצרים, ובזאת נחלקו שלושת התנאים, רבי יוסי הגלילי סובר שבמצרים לקו מכה אחת בכל פעם, ויחד עשר מכות, וממילא על הים לקו חמשים מכות, ואילו רבי אליעזר סובר כי כל מכה במצרים הייתה של ארבע מכות, וממילא על הים לקו מאתיים מכות, מאידך רבי עקיבא הוסיף לדרוש שכל מכה במצרים הייתה של חמש מכות, ממילא עלה לו לשיטתו שעל הים לקו מאתיים וחמישים מכות.

תמוה, מפני מה מפרטת הברייתא את המחלוקת בנוגע לקריאת ים סוף, הלא זו תוצאה מובנת מאליה.

בהתאם להבחנה זו, יש אם כן מקום לפליאה, על סגנון הרצאת הדברים בברייתא זו, בו מערב התנא את שתי ההנחות הללו יחדיו, מן הראוי היה, שיביא קודם את דברי רבי יוסי בהם מתחדש עצם היסוד, שהמכות בים היו חמש פעמים יותר מבמצרים, ויחדוש זה, הוא שבא רבי יוסי להשמיע, כי דעתו שכל מכה במצרים הייתה של מכה אחת, זהו הלא פשוטו של מקרא, ואין לו צורך להשמיע זאת, ואחר כן יפרט התנא את דבריהם של רבי אליעזר ורבי עקיבא, שבאו לחדש להוסיף במנין המכות שהיה בכל מכה ש'במצרים', רבי אליעזר חידש שכל מכה הייתה של ארבע מכות, ורבי עקיבא חידש שכל מכה במצרים הייתה של חמש מכות, ותו לא, שהרי כתוצאה מכך כבר ממילא ברור שיחלקו גם במנין המכות שעל הים אחר היסוד שלימד רבי יוסי, שבמצרים לקו באצבע ועל הים לקו ביד, ואם כן תמוה, מפני מה חזרה הברייתא ופרטה את מחלוקתם גם בענין המכות שעל הים, ועוד עירבה זאת עם יסודו של רבי יוסי בענין כפילות המכות בים מאשר במצרים, מפני מה לא אמרה הברייתא את מחלוקת זו כענין לעצמו, ובזה תפרט את דעתם רק בנוגע למצרים, ויותר אין צורך לפרט.

מכאן מתעוררים אנו לבקש את המשמעות הפנימית שבמחלוקת זו, שנקבעה כחלק מרכזי במצוות סיפור יציאת מצרים.

שאלה זו מכוונת אותנו לבקש לעמוד על העומק הפנימי בכוונת מחלוקתם של התנאים הקדושים כאן, מהו המשמעות הפנימית בכך, שעשר המכות היו של מכה אחת בכל פעם, או של ארבע, או חמש מכות, הרי בסוף הענין המצרים לקו ונכנעו, ויצאו ישראל ממצרים, ומאי נפקא מינה בכמה מכות היה זה, מה חפצו

התנאים הקדושים ללמדנו בכל הנידון הזה, עד שדבריהם אלו נקבעו על ידי מסדרי ההגדה, כחלק מרכזי בקיום מצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר הקדוש, ודאי עומק פנימי טמון במחלוקת זו, הפותח השגה בשורש כל ענין יציאת בני ישראל ממצרים.

המכות היו 'נגוף' למצרים ו'רפוא' לישראל

כדי לעמוד על הענין יש להתבונן, בשורש ענין המכות שלקו המצריים במצרים, מה היה תכליתם, לפי פשוטם של דברים, מתפרשים הדברים בפשטות, שמכות הללו היו הדרך, בה רצה הקב"ה להכניע את קושי ערפם וטומאתם של קליפת מצרים, אכן בפנימיות הדברים, מוצאים אנו לחכמינו ז"ל, שגילו בזה עומק נוסף, המשליך אור חדש על הענין, והוא מה שלימדנו חכמי הזור, כי המכות מלבד שהלקו את המצרים היו הם עצמם גם רפואה לישראל, וזהו סוד הכתוב בישעיה (יט כב), "ונגף יהו"ה את מצרים, נגוף ורפוא", ופרשו שם לפי דרש זה, שכוונת הכתוב לומר, כי הנגיפה שנגף למצרים עצמה, היה בכך גם נגיפה למצרים וגם רפואה לישראל.

ומקור הדברים נמצאים בזור פרשת בא, (ח"ב דף לו ע"א), זה לשונו: "תנא רבי חזקיה, כתיב (ישעיה יט כב) "ונגף יהו"ה את מצרים, נגוף ורפוא", נגוף למצרים ורפוא לישראל, מאי ורפוא, ממאי שנימולו צריכים רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי, באותה שעה נתרפאו ישראל, וכו', ובגין דא, דא מחי ודא מסי, וכלא בשעתא חדא". ומיסוד דברי זוהר הללו הרחיבו רבותינו הקדושים בספרי החסידות לדורותיהם, בביאור עמקות הדברים².

מטרת המכות בפשטות, להכניע את מצרים ולפרסם אמונת מציאותו יתברך בעולם.

ולפי דרכינו נוכל להבין במשמעות הענין, כי הנה כאמור בחיצוניות הדברים הייתה מטרת המכות, כדי להעניש המצריים להכריחם להוציא את ישראל ממצרים,

ב. [ראה לדוגמא בספר 'דגל מחנה אפרים', פרשת וארא, ד"ה ואמרו, ובפרשת בא ד"ה ושמתי, 'מאור ושמשי' פרשת יתרו ד"ה ונראה לרמז, דהנה פרעה].

ועוד יתר על זה המטרה בפשטות הייתה, להודיע ולפרסם מציאותו ושליטתו יתברך לכל באי עולם, וכנאמר בכתוב (שמות ט' י"ד) "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ".

פנימיות מטרת המכות היא, רפואת נשמות ישראל מוזהמת טומאת מצרים, להיותם כלים לקבל את התורה.

אכן בפנימיות הדברים הייתה במכות הללו כוונה ומטרה פנימית יותר, והיא רפואת נפשות ישראל, וטהרתם מאחיזת טומאת מצרים, והכנת נשמותיהם, להיות כלים ראויים לתכלית הגדולה והעיקרית, לקבל תורה מסיני. והדברים מפורשים בכתוב, בדברי השם יתברך למשה רבינו, בתחילת שליחותו לגאול את ישראל ממצרים, שנאמר לו שם: "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים, תעבדון את האלוקים על ההר הזה", הרי שעיקר מטרת היציאה הייתה קבלת התורה, להיות בני ישראל יוצאים משפלותם, בזוהמת נפשותיהם בטומאת מצרים, עד להיותם מוכנים וראויים לשמוע קולו יתברך, באומרו "אנכי הוי"ה אלוקיך", בכדי להשיג מדרגה נעלה זו, היו נפשותיהם זקוקים לרפואה רבה, שתוציאם מנמיכות וזוהמת מצרים שנדבקה בהם.

רפואתם הייתה מחוסר האמונה הנגרם מכך שבעת הגלות נעלם הנהגת וגילוי שם ההוי"ה.

הרפואה לה היו זקוקים, הינה רפואת האמונה הפנימית אשר בקרב נפשם, היא היכולת להרגיש את מציאות אלוקתו יתברך, ולהתקשר בו יתברך בעומק לבבם, שהלא משועבדים היו לפרעה, ותוקף טומאתו של פרעה, הייתה עד כדי כך, שהיה ביכולתו לומר, "לא ידעתי את הוי"ה", ומשמעות הדברים היא שהתגלות מציאות האלוקות המתבטאת בשם 'הוי"ה', הייתה מכוסה ונסתרת באותו עת, וכמבואר בדברי רבינו האריז"ל באריכות (ראה שער הכוונות דרושי חג הפסח דרוש א'), שהעלם גילוי שם 'הוי"ה', הוא אשר היה עיקר עוצם תוקף חשכת גלות מצרים, שכתוצאה מכך יכל פרעה להתכחש ולומר על פי כישופיו, "לא ידעתי את הוי"ה", בכונתו לומר בזה, שאין הנהגה משם הוי"ה לתחתונים, וכביכול עזב השם את הארץ חלילה, שאין התגלות אלוקתו בתחתונים.

מחושך הגלות גם בני ישראל לא יכלו לקבל הרגשה מוחשית במציאותו יתברך ואמנם ודאי שעיקר ביטוי של חושך הגלות אז, אינו רק מה שפרעה לא האמין, אלא העיקר הוא, מה שאף בנפשם של ישראל, היה אז בחינה כזו שאמרו כביכול "לא ידעתי את הוי"ה", וודאי לא במשמעות שפרעה נתכוון, כי פרעה היה כופר מוחלט, ואילו ישראל מאמינים בני מאמינים היו בוודאי, אבל באופן דק יותר, עומק החולי של נפשות ישראל הייתה, שכלי נפשם לא יכלו להשיג הרגשה במציאותו יתברך, להכיר את מי שאמר והיה העולם, בצורה מוחשית ומורגשת, שתביאם להתקשר ולהתדבק בו יתברך, ברצון הלב והנפש.

עיקר המכות באו בכדי לרפאותם מחולי זה, ומעתה יאיר שם הוי"ה בנפשותיהם בגילוי.

ולרפאותם מחולי זה, הוא שבאו המכות, לפתוח לגלות בהם את כוחות הנפש הרוחניים, בהשגת והרגשת מציאות אלוקתו יתברך, שהוא קליטת אורו העצמי המתגלה בשם 'הוי"ה' ברוך הוא וברוך שמו, וזהו עומק כוונת הכתוב בריש פרשתנו, "וארא אל אברהם וגו', באל שדי ושמי הוי"ה לא נודעתי להם", שמשמעו כלפי כללות נשמות ישראל בני אברהם יצחק ויעקב, שעד עתה עדיין לא היה להם קליטה באלוקתו יתברך, בדרגת הגילוי של שם הוי"ה, שהוא השגת עצם אלוקות, ועתה על ידי המכות בהיותם 'רפוא' לישראל, ירפאו נפשם מחולי זה, ויבואו לידי מידה זו שיאיר בהם שם הוי"ה ויוכלו לקלוט בנפשם, את מציאות אור אלוקתו יתברך, המתגלה בשם ההוי"ה.

הכח לחוש אלוקותו, הוא מארבעת אותיות שם ההוי"ה המאיר בנשמות ישראל שהנם חלק אלוה ממעל.

כשנתבונן בפנימיות הענין נמצא כי דבר זה הינו עומק המשמעות של 'יציאה מעבדות לחירות', שהלא אמיתות הכח להשיג ולתפוס 'אלוקות' אינה אלא גילוי, הבא מעצם הנשמה, שהלא הנפש הטבעית בלבדה, אין ביכולתה לקלוט, אלא דברים הנמצאים תחת הטבע, אך כח ההכרה האמיתית באלוקותו, נמצא בנשמות ישראל, רק מצד גילוי אור הנשמה שהיא עצמה מציאות אלוקית, חלק אלוה ממעל ממש, ומחמת זה, מאיר בה בנשמה ארבעת אותיות שם 'הוי"ה', בארבעת חלקיה, שהם

'נפש רוח נשמה חיה', המכוונים כנגד ד' אותיות שם הוי"ה [י' כנגד החיה, ה' ראשונה כנגד הנשמה, ו' כנגד הרוח, ה' אחרונה כנגד הנפש], וביציאת כוחותיה של הנשמה האלוקית לחירות, מעבדותם תחת שלטון הנפש הבהמית, יש בכוחם לקלוט ולהאיר את האור העצמי של שם הוי"ה שבהם, ולתפוס את עצם אור אלוקותו המתגלה בשם הוי"ה.

ארבע מכות שכל מכה הוא כנגד ארבעת אותיות שם הוי"ה, חמש מכות הוא בתוספת קוצו של יו"ד.

ומכאן יפתח לנו בזה פתח נפלא, לעמוד מעט על עומק הטמון בדברי רבותינו התנאים הקדושים, במחלוקתם במנין המכות, כי עומקם של דברי רבי אליעזר, שאמר שכל מכה הייתה של ארבע מכות, לאו מספר בעלמא הוא, אלא מנין מכוון ביותר הוא, כוונתו היא לגלות שכל מכה היו בה מכות כמנין ד' אותיות שם הוי"ה, ודייקא בכך פעלה המכה אכן לרפאות את ישראל מחולי נפשם, שיוכל להתגלות הארת שם הוי"ה שבנפשם, ויוכלו להיות כלים ראויים להשיג את אור אלוקותו יתברך המתגלה ומאיר בשם הוי"ה אשר בנפשם, ולכך צריכה כל מכה להיות כלולה מארבע מכות, ואילו רבי עקיבא לא בא אלא להוסיף עומק בגוף הגילוי של רבי אליעזר, ולומר כי כל מכה הייתה של חמש מכות, כיון שלא רק כנגד ארבעת האותיות שבשם הוי"ה, הוצרך להלקותם, אלא אף כנגד המדרגה העליונה שבזה, שהיא קוצו של אות יו"ד, שכמבואר בספרי הקבלה, היא הינה השורש העליון בשם הוי"ה, והיא מכוונת כנגד מדרגת הכתר, וכנגד דרגת 'יחידה' שבנפש, שהיא המדרגה העליונה מבין חמשת חלקי הנשמה, והיא הסוד של 'עצם אלוקות' כביכול, שהוא המתגלה ב'יחידה' שבנפש.

רבי עקיבא שמסר נפשו, יכול לגלות סוד זה שכנגד היחידה.

[ויש להוסיף תבלין בדקות הדברים, שמטעם זה אכן דווקא רבי עקיבא הוא הדורש ומגלה סוד זה, וזאת כי דייקא רבי עקיבא שמסר נפשו על קידוש השם, ואמר (ברכות סא:): כל ימי הייתי מצטער מתי יבוא לידי ואקיימנה, הוא אשר יכול לגלות סוד זה, כי הכוח למסירות נפש, שהוא התבטלות עצמית למעלה מטעם ודעת, הנמצא אצל יהודי, נובע אכן מקדושת היחידה שבנפש, המאירה זאת לאדם לבחור בו יתברך, יותר מכל חיי נפשו, וכמבואר בדברי בעל התניא באריכות, (ראה תניא קדישא פרק י"ח, וכך מתבאר בכמה מספרי רבותינו הקדושים), ורבי עקיבא שמסר נפשו כל ימיו, הוא אשר דורש ומגלה את סוד זה גילוי היחידה שבנפש, בכל מכה ומכה במצרים].

החכמה האמיתית היא - תכלית הידיעה שלא נדע

אחר שהגענו להבין את תכלית המכות והמהות הפנימית של היציאה מעבדות לחירות, כשנחפוץ להתבונן במשמעות היות המכות על הים כפול חמש ממה שלקו במצרים, נשכיל בזה מתוך הכלל הידוע במאמר חז"ל 'היב חכמה לחכימין' [ראה ברכות (נה):] אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנאמר ייב חכמתא לחכימין]. שדווקא אלו שיש בהם כלי חכמה מתאימים, הם הזוכים שינתן להם שפע חכמה מהשמים, עומק הכוונה במאמר זה הוא, כי ה'חכם' האמיתי הוא מי שיש לו השגה של ביטול לאלוהות, וכדברי בעל התניא הקובע ואומר, (תניא פ"ו): "ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתברך", ומכאן שאין הקב"ה מתגלה לאדם באופן שיהיה לו אפשרות לתפוס ולהשיג באלוהותו, אלא אם כן אותו האדם חדור בתחושת הביטול אליו יתברך, כך שהשגה זו רק תוסיף ותגביר אצלו את תחושת הכניעה והביטול בהרגשת אפסיותו למול אלוהותו יתברך, וכלומר, כל השגתו אינה מכוונת אלא להכיר על ידי כך יותר ויותר בעומק, עד כמה אינו משיג ומכיר באמיתות מציאותו יתברך, ועד כמה בלתי אפשרי להשיג מאומה בבורא יתברך, בבחינת תכלית הידיעה שנדע שלא נדע.

כל העולמות אינם אלא הארה וזיו כל שהוא מאמיתות אורו יתברך

וזו היא באמת תכלית כל לימוד פנימיות התורה, כפי שנתבאר בדרושי דא"ח שבספרי החסידות, כי ההוגה בהם בשקידה הרצויה, זוכה בסגולת הלימוד בהם, לעמוד תחילה מעט, על השגת כל פרטי ההשתלשלות של בנין העולמות, ועל העומק הפנימי שבסתרי הבריאה, ומתוך כך מגיע להתבונן, איך כל זה אינו אלא בחינת 'זיו' ו'הארה' בעלמא הנמשך ומשתלשל ממקור עליון יותר, שהוא מדרגה עליונה יותר של גילוי אלוהות, וכפי שמתפרש בספרי החסידות ממשמעות שירת האופנים וחיות הקודש האומרים, "מלא כל הארץ כבודו", שמרוממים ואומרים כי כל האורות והגילויים הנוראים שמאירים מאלוהותו יתברך בעליונים ותחתונים, כולם אינם אלא 'כבודו' בלבד, וכלומר הארה וזיו כל דהו בעלמא, וכתרגומו 'מליא כל ארעא זיו יקריה', שאינו אלא 'זיו' בעלמא, הנמשך מאמיתות עצמות אורו יתברך כדי 'למלאות את כל הארץ', הם כל העולמות הנמשכים ונאצלים מאיתו יתברך.

השגה זו שנדע שלא נדע היא היא אמיתות המעלה העליונה שזכו אליה ישראל בגלוי העליון שבקריעת ים סוף.

ענין זה שכל הגילויים וכל ההשגות המתגלות לתחתונים באלוקותו יתברך, תכליתם אינה אלא להביאם לביטול עמוק יותר בבחינת למעלה מהידיעה וההשגה, הוא אמיתות הגילוי העליון שזכו אליו בני ישראל בקריעת ים סוף, ועומק הדברים מתבאר ועולה מתוך ביאורו של הבעל התניא ז"ע (ראה מאמרי חג הפסח בספר ליקוטי תורה לבעל התניא ז"ע), שעומד על התמיהה העולה בדברי הכתוב "ויראו העם את הוי"ה, ויאמינו בהוי"ה", הלא "ויראו את הוי"ה", משמעו הוא שהיה להם דרגת 'ראיה' במוחש ממש באלוקות, שמוכך נמשך להם ה'ראיה', מעתה מה שייך להמשיך ולמר "ויאמינו בהוי"ה", הלא 'אמונה' שייך רק במה שאין רואים במוחש, ומאחר שזכו לדרגת 'ראיה' ממש מה שייך עוד 'אמונה'.

מראיתם את שם 'הוי"ה' הנתפס' השיגו לדרגת האמונה בבחינת שם 'הוי"ה' שאינו נתפס'.

לישוב תמיהה זו, מבאר בעל התניא ז"ע, מתוך עומק דבריו שם, דשתי מדרגות הם בגילוי של שם 'הוי"ה', ישנו בחינת שם 'הוי"ה' הנתפס', ולמעלה מזה ישנו לבחינת שם 'הוי"ה' שאינו נתפס', ותכלית ההשגה הניתנת ב'שם הוי"ה' הנתפס' הוא בכדי להגיע על ידי כן להכרה ב'שם הוי"ה' שאינו נתפס', וזהו משמעות הכתוב, שעל ידי "ויראו את הוי"ה" על יד ראייתם ב'שם הוי"ה' הנתפס', הגיעו ל'ויאמינו בהוי"ה', לבחינת השגה של אמונה ב'שם הוי"ה' שאינו נתפס'. ולמדנו בזה שדייקא זה הוא הינו תכלית עוצם ההתגלות וההשגה שזכו בני ישראל בקריעת ים סוף, כנאמר "זה קלי ואנוהו".

מיסוד זה של בעל התניא נוכל למצוא את הטעם לכך שהתנא פירט את מחלוקתם גם על מנין המכות שהיו על הים.

ומתוך יסוד הנפלא שלמדנו בדברי רבינו בעל התניא ז"ל, בתכלית הגילוי שהיה על הים, נוכל למצוא עומק נפלא מחודש בכוונתם של התנאים הקדושים והקשר שהציבו בין המכות שהיו במצרים למכות שהיו על הים, ומכאן נוכל לעמוד על תשובת השאלה ששאלנו בתחילת דברינו, על כך שכל תנא חזר ומנה את מנין המכות שהיו על הים בהתאם לשיטתו, ותמהנו הלא מחלוקתם הינה רק במנין המכות שהיו

במצרים, דלדעת רבי אליעזר כל מכה במצרים הייתה של ארבע מכות, ולדעת רבי עקיבא כל אחת הייתה של חמש מכות, אבל דעת שניהם מסכימה שמנין המכות שעל הים, הייתה בדיוק כפול חמש מאשר המכות במצרים, שאלו היו ב'אצבע' ואלו היו ב'יד' שלמה, ומעתה תמוה מפני מה חזרו התנאים לפרט כל אחד לשיטתו את מנין המכות שהיו על הים לחשבון שיטתו, הלא החשבון מובן ועולה מאליה.

רבי עקיבא הוסיף שגם היחידה האירה בהם לרפאות את אמונתם

ומתוך דברי רבינו בעל התניא נוכל למצוא עומק דברי חכמים וחיזותם, ובהתאם למה שנתבאר שתפקיד המכות במצרים באו כדי לרפאות את נפשות ישראל מאחיזת הקליפות, ולכך אמר רבי אליעזר כי כל מכה הייתה של ארבע מכות, שהוא ארבעת אותיות שם הוי"ה, שהאירו בנפשותיהם לקבל תפיסה ואחיזה בהשגת אלקותו יתברך, והוסיף רבי עקיבא כי כל מכה הייתה של חמש מכות, שהוא כנגד קוצו של היו"ד שכנגד דרגת היחידה שאף היא האירה בהם, לרפאותם מנפילתם ליתן להם אחיזה בהשגה בעצם אלוקות.

המכות שבמצרים היו רק הכנה כדי שעל הים ישיגו את ההוי"ה שאינה נתפסת.

מעתה אחר שהבנו כי תכלית המדרגה שזכו אליה בני ישראל בקריעת ים סוף, הייתה העליה מהשגה ב'שם הוי"ה' הנתפס' לאחיזת השגה ב'שם הוי"ה' שאינו נתפס', הרי יאירו דברי חז"ל באור שבעתיים, כי להשכילינו באו, שתכלית השגת שם הוי"ה שהגיעו אליה מכח המכות אשר במצרים, תכליתה אינה אלא בכדי להגיע להשגה האמיתית, שהיא מה שהשיגו על הים מכח המכות שהיו שם, כי במצרים השיגו ל'שם הוי"ה' הנתפס' וכל תכלית ההשגה זו הייתה רק בכדי להכשירם בזה, לעלות מכך להשגה האמיתית שהיא ההשגה ב'שם הוי"ה' שאינו ניכר ונתפס', שהיא אשר השיגו על ים סוף, והרי השגתם במצרים הייתה כבחינת 'ויראו את הוי"ה' שהוא ההוי"ה הנתפס', והכל רק כדי להגיע מתוך כך אחר כן בקריעת ים סוף, לתכלית ההשגה שהיא ההשגה של 'ויאמינו בהוי"ה' האחיזה בהשגת 'שם ההוי"ה' שאינה נתפסת ומושגת'.

על הים לקו חמישה פעמים יותר ממה שלקו במצרים כנגד חמש אותיות ההוי"ה שאינה נתפסת.

וזהו העומק שבאו חז"ל להדגיש, במה שאמרו שעל הים לקו חמישה פעמים יותר מאשר לקו במצרים, משמעות הדברים הם - כיוון שמהות המכות במצרים היה הארת שם הוי"ה הנתפסת, בכדי להגיע מכאן להשגת ה'הוי"ה שאינה נתפסת, מעתה כיוון ששם ההוי"ה כוללת בתוכה חמישה חלקים [ד' אותיות וקוצו של יו"ד], על כרחך שההארה שעל הים תכלול בתוכה, מזין של חמישה פעמים כפול מאשר במצרים, כנגד חמשת החלקים שב'הוי"ה שאינה נתפסת' הנוספת ובאה להתגלות ולהאיר עתה בהתגלות שעל הים.

ההוי"ה שאינה נתפסת עיקרה בבחינת הכתר, ואף לדעת רבי אליעזר האירה בבחינת חמש.

ואף לדרכו של רבי אליעזר שבמנין המכות שבמצרים, נתפרטו רק ד' אותיות משם הוי"ה וללא קוצו של היו"ד, וכנ"ל, מכל מקום שם ההוי"ה שנתגלתה על הים היה ודאי של חמש, וכלל גם את קוצו של היו"ד, וזאת משום שההוי"ה שאינה נתפסת, בה ודאי מאיר בגילוי קוצו של היו"ד, שהלא כל ענינו של הכתר והיחידה, הוא בחינת עצם אלוקות שאינה נתפסת, וכשבא להאיר על הים בחינת שם הוי"ה שאינו נתפס, הרי עיקר גילוי זה הוא בחינת הכתר שהוא קוץ היו"ד שבו.

התנאים פרטו את מספר המכות שעל הים, להדגיש בכך שכל התכלית של מצרים הינו רק כהכנה לגילוי שבקריעת ים סוף.

מטעם זה ביארו רבי עקיבא ורבי אליעזר את חשבון מחלוקתם דייקא באופן זה, שחישבו וביארו כמה לקו המצרים על הים לפי כל אחד, ואף שעיקר מחלוקתם אינו אלא במנין המכות אשר במצרים, וזאת בכדי להעמיד בזה את ההדגש, כי כל ההתגלות של שם הוי"ה הנתפסת, שהיה בארבע או בחמש המכות שבכל מכה שבמצרים, כל תכליתו אינו אלא, כדי לבוא על ידי כן לגילוי השלם שהיה על הים, שהוא השגת ההוי"ה שאינה נתפסת, ורק היא הינה ההשגה השלמה בחינת תכלית

הידיעה שנדע שלא נדע, וכדי להדגיש הבנה זו, פרטו את שיטתם דייקא לפי החשבון כמה היו המכות על הים כל אחד לשיטתו.



מצוות הזכירה שבכל יום - עיקרה ביום, מצוות הסיפור בחג הפסח - חובתה בלילה דייקא.

והרי חילוק יסודי אחד לפנינו, שהנה אף שלהלכה למעשה, מצוות ה'זכירה' שבכל יום, הינה גם ביום וגם בלילה, מכל מקום עיקרה הינה ביום דווקא ולא בלילה, וכמבואר בגמרא מסכת ברכות (דף יב:), שמפשט לשון הכתוב "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", יש לנו להבין שהמצווה היא דווקא ב'ימי' חיך ביום דווקא ולא בלילה, אלא שמתיבת 'כל' ימי חיך, למדנו לרבות, שמצווה היא להזכיר גם בלילות את יציאת מצרים, והרי שהכתוב מעמיד את עיקרה של המצווה על זכירה ביום, וההזכרה בלילה באה כתוספת הנדרשת מלשון הריבוי שבכתוב.

לאידך, מצוות ה'סיפור ביציאת מצרים', בחג הפסח, נקבע הלא מלכתחילה דייקא בלילה, וכל זמנו הוא רק בליל חמישה עשר בניסן.

חילוק נוסף – החובה בכל יום היא - 'הזכרת' היציאה בעלמא, כליל הסדר החובה היא - 'סיפור' הניסים והנפלאות בפרטיות

חילוק עקרוני נוסף שיש לראות בין שתי המצוות הללו, הוא באופן קיומם בפועל, כי בעוד שחובת 'זכירת' יציאת מצרים, אינה אלא לומר בפה בזיכרון בעלמא, את העובדא שהבורא הוציאנו ממצרים, וכך אכן אנו מקיימים זאת בפועל, על ידי אמירת הכתוב, "אני הו'ה אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים" בלבד, בפסוק זה, אין בו אלא זיכרון המציאות שהוציאנו ממצרים, ותו לא. לאידך חובת 'סיפור' יציאת מצרים שבלייל פסח, היא לפרט את סיפור כל המכות, וכל הנפלאות הגדולות שהראנו הבורא בהוציאנו ממצרים, וכך הוא מבואר בלשון הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז) זה לשונו: 'מצוה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים' הרי משמעות לשונו היא שחובה לספר 'בניסים ונפלאות' ולא רק להזכיר בלבד את היציאה ממצרים.

חילוקים אלו מעוררים את הרצון והצורך, לבקש לעמוד על השורש הפנימי השונה שבין שתי מצוות הללו, ממנו נובעים החילוקים המעשיים שבגדרי המצווה.

מצוות זכירת יציאת מצרים ומצוות סיפור יציאת מצרים, גאולה חיצונית וגאולה פנימית¹

שתי מצוות עיקריות נתנה התורה בכדי שנוכח ניסי יציאת מצרים

זכירת יציאת מצרים והסיפור בניסיו, הינם מאבני היסוד של אמונתנו.

שתי מצוות עיקריות הטילה עלינו התורה לשם כך, האחד הוא, המצווה המוטלת על כל אחד, להעלות על פיו את זכר יציאת מצרים בכל יום ויום, וחובה זו מפורשת בכתוב "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", במגביל ניתן לנו מצווה נוספת למטרה זו, והיא החובה לספר לבנינו את סיפור יציאת מצרים, בכל שנה ושנה בליל הסדר הקדוש, ליל היציאה ממצרים.

מטרתם אחת, השרשת אמונתנו הקדושה, ומכל מקום חלוקים המה בהלכותיהם,

לשתי מצוות אלו מטרה אחת לכאורה, היא השרשת האמונה הקדושה בבורא העולם, ובבחירתו בנו, אמונה שמוחשיותה התגלתה בניסי הגאולה ממצרים, והנה בכל זאת, מוצאים כמה חילוקים מהותיים, באופן חובת הקיום של שתי המצוות הללו, שמעוררים אותנו לבקש לעמוד על שורשם.

ג. נאמר לפני תפילת מנחה בשבת פרשת וארא תשפ"ד.

מבקשי יחודך

בשתי גאולות נגאלו ביציאתם ממצרים, גאולת ישראל מהשיעבוד, וגאולת התורה מהסתרתה.

בהתבוננות בענין נראה כי שורש פנימי זה ימצא לנו, על פי דבריו העמוקים של הכהן הגדול הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זי"ע, בספרו הקדוש 'צדקת הצדיק', (אות ק"ו), שם פותח הבנה חדשה במהות גאולת מצרים וענינה.

בדבריו שם מלמד הכהן זי"ע, כי גאולת מצרים פעלה גאולה בבית אחת, בשני רבדים שונים, רובד ראשון הוא עצם הגאולה כפשוטה, בכך שנגאלו ישראל, משיעבוד מצרים ומטומאתה בפועל, אכן מלבד זאת נעשה כאן גאולה נוספת, ברובד הרוחני הכללי שבעולם, בה נגאלה החכמה הא-להית היא חכמת התורה, כי עד כה חכמת התורה אף שנבראה אלפיים שנה קודם לעולם, הייתה נתונה בסיסו והעלם, שמנע את היכולת שיתגלה יתפשט ויאיר אור התורה בעולמנו זה, הנברא בחשכות יתירה המעלים על אור הקדושה, אכן עתה בהכנעת מצרים וכח טומאתם, על ידי עשר המכות שהביא עליהם הקדוש ברוך הוא, בכך גופא נפעל גם גאולה לחכמת התורה, מההסתר שכיסה עליה, ומעתה הופיע והגיע זמנה להתגלות ולהקלט בלבבות בני ישראל.

זה לעומת זה עשה הא-להים – במפלת אומה מאומות העולם, תתרומם מאליה הכח שבקדושה המקביל אליה.

שורש הדבר וביאורו, של השייכות והקשר שבין המכות שבאו על אנשי מצרים, לבין חכמת התורה וההסתר שכיסה עליה, עד שע"י המכות נגאלה חכמת התורה מהסתרה, מבאר רבינו צדוק זי"ע, ביסוד הנודע שכלל עקרוני במהלך תיקון העולם הינו, מאמר הכתוב (קהלת ז יד), "זה לעומת זה עשה הא-להים", ומשמעו קובע ואומר כי לכל מידה שבקדושה ישנה מקבילה לעומתה בטומאה, ומצד זה חל עליהם הכלל האמור 'כשזה קם זה נופל', מפלתה של מידה מסוימת בטומאה תגרום, להתרוממות מידה זו בצד הקדושה, סוד זה טמון אף במשמעות הכתוב (תהלים ע"ה י"א) "וכל קרני רשעים אגדע" – "תרוממה קרנות צדיק", לאמר, ככל שהקב"ה משפיל וגודע את קרנות הרשע, כך במידה זו מתרוממת ממילא קרנות הצדיק, ומשום כך כשמושפלת ונכנעת אומה שמורגלת וחזקה במידה ותכונה מסוימת בטומאה, מתגלית ומתגברת מאליה לעומת זה, מעלה זו בקדושה.

מבקשי יחודך

חכמת הכשפים העל טבעיים שבמצרים, היא המקבילה והמתנגדת לחכמת התורה האלוהית.

מכאן מבאר רבי צדוק, כי לעומת מידת החכמה שבקדושה שהיא חכמת התורה, ניצבת ועומדת מולה חכמת הכשפים, חכמה זו הלא גם היא הינה כביכול השגות של חכמה, בדברים שהנם למעלה מהשכל והטבע האנושי הפשוט, ומכאן חכמה זו הינה המתנגדת ועומדת 'לעומת זה', לחכמת התורה הקדושה שכולה אלוהית, והנה מצרים היו כידוע מופלגים בחכמה זו של כשפים כמוזבא בחז"ל, מעתה יובן, כי נפילתם ושבירתם של מצרים, פעלה לא רק על מציאותם בפועל בחיי העולם הזה, אלא היא פעלה נפילה בכל כוחם הרוחני, ונפילתם הייתה שבירה כללית בעצם כח החכמה שבטומאה, והרי כבר למדנו ש'כשזה נופל זה קם', והרי מובן שבנפילת כח החכמה של הטומאה, מאליו קם לעומתה, כח החכמה של צד הקדושה, היא חכמת התורה הקדושה, מעתה הובן היטב, איך מנפילת מצרים ושבירת כוחם בעשרת המכות, מזה עצמו הוכשר העולם לקבל בתוכו את חכמת התורה.

לשונו של הכהן זי"ע בספר 'צדקת הצדיק'

והרי לשון קדשו של רבינו הכהן מלובלין זי"ע בספר 'צדקת הצדיק' (אות ק"ו):
 "כשהקב"ה מרומם איזה דבר טוב בעולם, אז ממילא אותו דרגא בסטרא אחרא משתפל. וכן להיפך, כשרואה איזה דבר רע בתכלית השפלות, ידע, כי אותו דבר בקדושה הוא בתכלית הרוממות. וכמו שכתוב "כי לי כל בכור" – "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים". ונאמר "וכל קרני רשעים אגדע" – תרוממה קרנות צדיק", באותו דבר שזה גדע זה נתרומם. ונאמר "אמלאה החרבה" ודרשו חז"ל קסרי וירושלים וכו', פירוש, ששניהם במדרגה אחת במלכות, וכל אומה יש לה כח מה, כמ"ש אופיה של אומה זו וכו', שבאבדון אותה אומה נתבטל אותו כח [ברע], ובכל דבר יש גם כן טוב, כידוע, ואז נתרומם אותו כח הטוב, וכמו באבדון סדום, שהיו אבירי לב הרחוקים מצדקה, נתבשר בלידת יצחק שהיה ג"כ גבור הלב כנודע. וכן באבדון מצרים, היה הכנה למתן תורה, כידוע מחכמת מצרים שהיתה מופלגת. ולכך יחזקאל שנבואתו חכמה, כמו שאמרו ברכות (נא): [שהרואה יחזקאל בחלום] יצפה לחכמה, אמר כמה פרשיות על חורבן מצרים, שע"ז תרוממה קרנות חכמת האמת וכו', וחכמת מצרים היא בכשפים, שהוא למעלה מהטבע והשכל, דוגמת חכמת תורה שבכתב, שהיו גם הם דוגמתם בזה לעומת זה".

שתי גאולות ביציאת מצרים, גאולה חיצונית, וגאולה פנימית.

מעתה אמור כי שתי משמעויות 'גאולה' ישנם ביציאת מצרים, ניתן לכנותם בשם 'גאולה חיצונית', לעומת 'גאולה פנימית', החיצונית היא, עצם יציאת בני ישראל בגופם ונפשם ממצרים להיות לו יתברך לעם, אך מעבר לזה נעשה כאן 'גאולה פנימית', לכללות כח הקדושה בעולם, ביציאת חכמת התורה, מתפיסתה בגלות תחת טומאת חכמת מצרים, שחצצה וסתמה את יכולת התפשטות קדושת חכמת התורה בעולם התחתון, גאולה פנימית זו, נעשתה דייקא על ידי עשרת המכות, בהם נאבדו מצרים ונשבר כוחם לחלוטין, שבזה הושפל כח החכמה שבטומאה.

מצות הזכירה בכל יום יום כנגד הגאולה מהשיעבוד שהייתה ביום.

על פי יסודו העמוק של רבינו הקדוש הכהן מלובלין זי"ע, מעתה נוכל לומר, כי שתי הבחינות הללו שבגאולת מצרים, המה אשר עומדים בשורש החלוקה שבשתי המצוות הניתנות לזכירת יציאת מצרים, יש מקום להבין שמצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום, מתייחסת בעיקר לזכירת הגאולה החיצונית שהיא יציאתנו מהשיעבוד, והיותנו לבני חורין, מטעם זה אכן, עיקר מצוות הזכירה הסיפור הוא ביום דייקא, לא בלילה, כי הרי היציאה בפועל הייתה ביום, כנאמר בכתוב (שמות י"ב מ"א) 'בעצם היום הזה יצאו כל צבאות הו"ה'.

מצוות הסיפור בליל הפסח כנגד הגאולה הפנימית, גאולת התורה.

לאידך מצוות סיפור יציאת מצרים שבלילה הקדוש ליל הפסח, מתייחסת לא רק ליציאה כפשוטו, אלא בעיקר לגאולה הפנימית הנעשה בכללות כח הקדושה, והיא גאולת חכמת התורה מהמחיצה החוצצת בעדה, בלילה זה מתוך רום קדושתו, נעשים אנו שייכים לגאולה רוחנית זו ועליה נסוב עיקר תודתנו והילולינו לבורא יתברך שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, מטעם זה אנו אכן מרחיבים אז בסיפור פרטי עשרת המכות ואבדן מצרים, שנשלמו ונגמרו במכת בכורות שבלילה זה, ובזה נשלמה גאולת חכמת התורה הקדושה, מטומאת מצרים שחצצה בעדה מלגלות אורה.

חכמינו קבעו את הגדת ליל פסח על פסוקי התורה ודרשות חז"ל, שהרי עיקרה בא להודות על גאולת התורה.

ברעיון זה נוכל להבין כי אכן מחמת כן, הנהיגו וקבעו חכמינו ז"ל את צורת סיפור יציאת מצרים, בהגדת ליל פסח, סביב הזכרת פסוקי התורה המספרים ביציאת מצרים ודרשות חז"ל שבפירוש פסוקים אלו, כי אחר שהסיפור שבלייל פסח, בעומקו מתייחס ליציאת חכמת התורה ממצרים שטומאתה כיסתה עליה, ודאי מן הראוי לקבוע את הסיפור מתוך פסוקי התורה, מטעם זה גם מצאנו כי כחלק ממצוות הסיפור, הוא לספר בדיני הפסח והלכותיו, וכמוזכר בתשובת שאלת הבן החכם, 'אף אתה אמור לו כהלכות הפסח', וזאת אכן מפני שהלכות התורה שנגלו וניתנו לנו, הם הם אלו, שעליהם עיקר תהילתנו ותשבחותינו ליוצרינו וגואלינו יתברך שמו, שגאלנו והוציאנו לחירות והתגלות עולמים.

"אליו" ולא למידותיו

גדר מצות סיפור יציאת מצרים

הנה במצות סיפור יציאת מצרים אמרו חז"ל "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", ויש שהקשו (עי' משנה אחרונה במס' פאה פ"א מ"א), א"כ למה לא מנו סיפור יציאת מצרים בכלל אותן המצוות ש"אין להם שיעור" שנמנו במס' פאה (פ"א מ"א), ומבואר בירושלמי (שם), שהכוונה היא שאין להם שיעור למעלה, אבל יש להם שיעור למטה, וא"כ מצוות סיפור יציאת מצרים לא שיעור למעלה, למה לא נמנתה שם.

ויש שתירצו דמצוות סיפור יציאת מצרים אינה כשאר המצוות המנויות שם, ששאר המצוות, יש להן שיעור מיוחד, אלא שיכול להוסיף על השיעור למעלה, משא"כ מצוות סיפור יציאת מצרים, שעיקר המצווה הוא "להרבות בדברים" בענין יציאת מצרים, וכל מה שהוא מספר צריך להיות בגדר של "ריבוי דברים" (וכל מה שמספר, נחשב ריבוי דברים, כי היה יכול לספר בקיצור יותר), נמצא שכל מה שהוא מרבה בדברים, הרי זה חלק מעצם המצווה גופא, ודו"ק.

והנה בגדר זה של "ריבוי דברים" יש להעיר, דהנה חלק עיקרי ממצוות סיפור יציאת מצרים הוא "והגדת לבנך" שיספר לבניו, ולכאורה סתירה יש בזה, דמצד אחד, דרך המספר לבנו שצריך לצמצם שכלו לפי ערך כלי הבן, נמצא שהסיפור שמספר האב לבנו הוא בגבול וצמצום, כי כלפי מדרגת האב הסיפור הוא ב"גבול", אמנם מאידך, צורת המצווה היא, "ריבוי דברים", שענינו "בלי גבול".

ד. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת וארא תשפ"ד.

נמצא שהסיפור הוא להכניס דבר שאינו בגבול (ריבוי דברים), לגבול (שכל הבן), לצמצם לתוך כלי מה שבעצם אינו לפי ערך הכלי ומה שעדיין נשאר בבחי' למעלה מתפיסת הכלי, ויש לבאר מה ענין זה אצל יציאת מצרים בפרט.

גלות התפילה בתוך מצרים

במכת ברד, כתיב: "ויאמר אליו משה כצאתי את העיר אפרש את כפי אל ה' וכו' (שמות ט, כט)", ופירש"י שם: "אבל בתוך העיר לא התפלל לפי שהיתה מלאה גלולים".

ועומק ענין זה יובן על פי מה שכתב בליקוטי מוהר"ן (ח"א סי' ז) וז"ל: "דע כי עיקר הגלות אינו אלא בשביל חסרון אמונה וכו', ואמונה הוא בחינת תפלה וכו', וזה בחינת נסים למעלה מן הטבע, כי התפלה היא למעלה מן הטבע, כי הטבע מחייב כן והתפלה משנה את הטבע, וזה דבר נס, ולזה צריך אמונה שיאמין שיש מחדש ובידו לחדש דבר כרצונו, ועיקר אמונה בחינת תפלה בחינת נסים, אינו אלא בארץ ישראל וכו', ושם עיקר עלית התפלה וכו', ודווקא יעקב ובניו ירדו למצרים כי הם בחינת י"ב נוסחאות התפלה, והוריד אותם בגלות, ומצרים היפך הנסים, וכמו שכתוב ומצרים נסים לקראתו (שם יד, כז), שאין שם מקום נסים, ואין שם מקום תפלה כמו שכתוב והיה כצאתי מן העיר אפרש את כפי (שם ט, כט)".

והנה הגאולה שכמבואר בליקו"מ היא גאולת התפילה, היתה בב' חלקים, החלק הראשון ע"י שבעה מכות שבפרשת וארא, ואח"כ ע"י ג' מכות שבפרשת בא, ויש לבאר שתחילה ע"י השבעה מכות, היתה גאולת כח התפילה מגלות מצרים עכ"פ אצל משה רבינו, וע"י ג' המכות האחרות היתה גאולת כח התפילה אצל כל ישראל. ומבואר שגלות התפילה במצרים שרשה מן הע"ז שבמצרים, וכמו שפירש רש"י על הפסוק "והיה כצאתי את העיר", שהוצרך לצאת מן העיר מחמת הגלולים אשר שם, וממילא כדי לברר סוד עומק התפילה, עלינו לברר עומק שרש הע"ז, ולמה הוא עומד נגד התפילה.

שורש ענין ע"ז

ידועים הם דברי הרמב"ם בריש הלכות ע"ז (פ"א ה"א, והובאו בדברינו כמה פעמים) וז"ל: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש

עצמו מן הטועים היה, וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והא-להים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו, ראויין הם לשבחם ולפאנם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון הא-ל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להן קרבנות, ולשבחם ולפאנם בדברים, ולהשתחוות למולם, כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודת כוכבים".

ועומק הענין כך הוא, כי בני האדם בימי אנוש הרגישו בקרבם חשק גדול לעבוד ולהתקשר עם עצם אלקות, אלא שידעו שזה אי אפשר, כיוון שלית מחשבה תפיסא ביה כלל, וא"א לתפוס ולפגוש את ה"אין סוף" כביכול, ומש"ה בחרו לעבוד ולהתקשר עם משרתיו וכמו שמבאר ומתאר הרמב"ם, ושורש כל זה היה משום אותו החשק להתקשר עם האלוקות ולעבדו, אלא שזה א"א לפי דעתם.

והנה באמת לא טעו בזה, כי בוודאי א"א לבני אדם לתפוס אלוקות מצד עצמם, אלא שטעותם הוא שנעלם מהם ידיעה אחרת.

כי הקב"ה בטובו הטיב עמנו טובה עמוקה ונפלאה, שהיא **גילוי שמותיו הקדושים**, וענין השמות הם הכלים שיוכל האדם לדבר ולהזדבק עם הקב"ה, באופן שיהא נתפס ומצומצם כביכול לפי הכלים המיוחדים של אותו שם, ואותו מידה השייך לאותו שם.

אמנם דע שע"י אותו מידה ואותו שם, אין הוא מתייחס למידותיו ית' בלבד, אלא הוא מדבר ומתייחס לעצם **"מי שאמר והיה העולם"**, ואילו עצמו ולא למידותיו גרידא.

וזו סוגיא עמוקה היא, בחילוק שבין תורה לתפילה, שבתורה יכול האדם ללמוד ולעיין בעניין מדותיו של הקב"ה, אבל בתפילה, אין אנו מתפללים למידותיו ח"ו, אלא מדברים אליו עצמו כביכול ע"י מה שמתלבש במידותיו, וזה סוד המתנה הנפלאה של התפילה, שיוכל האדם להתפלל לעצם עצמותו כביכול שהוא למעלה מכל תפיסה מצד עצם, אבל מתפלל אליו ע"י מה שמכנה אותו בשמותיו הקדושים.

גאולת התפילה ע"י ביטול שורש העבודה זרה

ועל כן העבודה זרה, היא העומדת נגד התפילה, וגאולת התפילה תלויה בסילוק העבודה זרה בשרשה ובטעותה, כי ע"י ידיעה זאת שאנו יכולים לדבר אליו ית' **"עצמו"** במה שעצמותו ממש מתייחס לנו ע"י שמותיו ומידותיו, ועי"ז אנו מתפללים אליו **ממש ולא למידותיו**, סוד זה הוא עצמו סילוק שורש וטעות העבודה זרה כנ"ל, שנהיה ע"י שרצו להתקשר עם עצמות האלוקות, ולא ידעו איך.

וזה ענין "יציאת מצרים" שהוא גאולת התפילה, לגלות סוד שמותיו הקדושים שהם סוד עבודת התפילה, שע"י נעקר עבודה זרה בשרשה, ועי"ז יוצאת התפילה מגלות מצרים, למשה ולישראל.

וסוד ענין זה הוא בחי' **"למעלה מכל גבול במסגרת של גבול"** שיוכל האדם לדבר עם האין סוף כביכול ע"י שמותיו הקדושים, ולפי"ז יבואר הטעם להנ"ל שמצוות סיפור יציאת מצרים הוא בדרך זו **"לצמצם בגבול מה שהוא למעלה מן הגבול"**, ודו"ק.

(וכל זה מתקשר עוד למבואר לעיל (במאמר נגוף למצרים ורפוא לישראל), שיש ב' מדרגות בשם הוי"ה, המדרגה שאפשר להשיגה ולתפסה, והמדרגה שא"א לתפסה כלל, כי כן ענין התפילה, הוא למדרגה העליונה שא"א להשיגה, ע"י המדרגה האחרת שאפשר לתפסה ולהשיגה, עיי"ש).

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים לתפילה, עלינו לדעת, שאנו מדברים להרבש"ע בעצמו כפשוטו, וכל מה שמבואר בספה"ק על מידותיו, זה רק התלבשותו יתברך בתוך המידות, אבל אנו מתפללים אליו ממש, כשהוא לבוש במידותיו. ועי"ז יגיל וישמח לבנו, על נועם חלקינו, שאנו, קרוצי חומר, זוכים לדבר, ולהודות, לו יתברך.

מיוחדים להאדם הלוכש, שכל עבודתו יתחיל להיות עם מוחין דגדלות, ודבר זה אינו שייך כ"כ בקטן, ונבאר את בחינת ה"מוחין דגדלות" לה זוכים ע"י מצוות תפילין.

דברי הרמב"ם במעלת מצוות תפילין

כתב הרמב"ם בסוף הלכות תפילין (פ"ד הכ"ה): "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 שמצותן 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".

וממשיך שם בהלכה כ"ו: "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".

תמיהה על דבריו

לכאורה דברי הרמב"ם הללו, באים לעורר בלב האדם את גודל מצוות תפילין ויקרת ערכם, ולכאורה יש מקום להעיר במקצת על דבריו, שבתחילת דבריו הוא מעורר את האדם בקדושת מצוות תפילין לפי מדרגה גבוהה, ונראה כאילו דבריו מיועדים לאדם בעל הרגש רוחני גבוה, שיש לו שאיפות גדולות לעלות במעלות העולות בית א-ל, ואליו נועדו דבריו אלו: "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים וכו'".

ומאידך דבריו אח"כ שכתב: "אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו וכו'" נראים שנועדו לאנשים יותר פשוטים, שהוא מזהיר ביראת העונש ואהבת המועיל בעולם הזה, ולא במדרגות רמות ונשגבות, וא"כ צריך ביאור למה התחיל את הלכה כ"ו במילים "אע"פ שמצוותן ללבשן כל היום, בשעת תפלה יותר מן הכל", שנראה שדבריו אלו הם המשך מהלכה כ"ה שם ביאר עוצם מעלת קדושת תפילין, וממשיך להדגיש שאף שמפני גודל יקרת ערך מצוות

פרשת בא

סוד מצוות תפילין, מוחין דגדלות*

למה לא נהוגה מצוות חינוך בתפילין

ידוע בשער בת רבים, שכל חיובי התורה חלים על האדם, כשנהיה "גדול", שזה בן י"ג שנה, אבל גם לפני הגיל הזה מוטל על האב חוב לחנך את בנו, כל מצווה בגיל שהילד הוא "בר חינוך", שיכול כבר לקיים את המצווה ולהבין את עניינה הבסיסי, ואף מצוות תפילין מבואר בשו"ע (סי' ל"ז סעי' ג') שיש בה חיוב חינוך וז"ל: "קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא יישן ולא יפיה בהם: הגה - ושלא ליכנס בהן לבית הכסא (רש"י פרק לולב הגזול), חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו" אבל למעשה מנהג ישראל אינו כן, ומחנכים אותו רק מקצת זמן לפני הבר מצווה כל קהילה ומנהגיה, וכמו שהרמ"א כבר מביא שם: "הגה - וי"א דהאי קטן דווקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד, (בעל העיטור) וכן נהגו, ואין לשנות (דברי עצמו)", ויש לעיין מאי שנא מצווה זו משאר מצוות.

ונראה בביאור הענין, שמצוות הנחת תפילין אינה רק מעשה קשירה והנחה, אלא עיקר פנימיות עניינה הוא להיכנס ל"מוחין דגדלות", שהתפילין ממשיך מוחין

א. נאמר לפני תפילת מוסף בשבת פרשת בא תשפ"ד.

תפילין ראוי ללבוש אותן כל היום, אולם עכ"פ לא יחסר מלהניחן בשעת התפילה, שאז הוא עיקר הזמן של דבקות האדם בבוראו, ולכאורה היה לו להרמב"ם לסיים את הלכה כ"ה עם המילים האלו, ולא לצרפן להלכה כ"ו, שכבר מדבר לאנשים היותר פשוטים ומזהירין להניח תפילין מיראת העונש.

דברי 'מי השילוח' בסוד מצוות תפילין

ולבאר כל זה נראה ע"פ מה שכתוב ב'מי השילוח' בפרשה (ח"ב ד"ה והיה) בענין מצוות תפילין: "איתא בגמרא טט בכתפי שתים פת באפרקי שתים. טט" מורה על התחלה שעדיין לא ניכר כדאיתא בזהר הקדוש שאות ט' מורה שטובו גנוז בגוויה ואינו ניכר הטובה שנמצא בהמצוה. וזהו "בכתפי", שבהתחלה שאדם מתחיל במעשה המצות ועבודה ואינו מרגיש בהם שום טעם וכדאיתא בגמרא (ברכות יז.) "מסובלים במצות", ואז נקרא "בכתפי" שאדם סובל כמאן דטעין אכתפיה. אכן גם בזה שאדם עושה בתוך הסתר אור, אחר שעושה באהבה אף שאינו מבין העומק ג"כ השי"ת מסכים על ידו והשי"ת יהיה עמו, וזהו שתים [הוא והקב"ה]. ו"פת" מורה על הרחבה, מה שהאדם מרגיש טעם כשכבר האיר לו השי"ת להבין העומק. וזהו "באפרקי" שהוא לשון חירות וכו' וזהו שתים שהשי"ת עוזרו ומסכים עמו וסומכו ומסעודו במבטח עוז".

ביאור עומק דבריו

ונראה בביאור עומק דבריו, שסוד מצוות תפילין הוא ההכרה שכל איש אשר בשם ישראל יכונה הוא 'מרכבה' להקב"ה, ומה שהאדם מרגיש, הקב"ה מרגיש עמו כביכול, וכמו שדרשו חז"ל (ברכות ו.) על מצוות תפילין "וראו כל עמי הארץ כי שם הוי"ה נקרא עליך ויראו ממך", של ידי התפילין ניכר השראת השכינה על ישראל, וכשברור לו לאדם ענין זה אז אין אצלו נפק"מ אם הוא מרגיש הרחבת הדעת או צמצום הדעת, מכיוון שתמיד הוא מרגיש את בחינת 'שתים' שהוא והקב"ה ביחד, ובין כך וכך הוא עובד את השי"ת במציאות שבה הוא נמצא כעת, וזה הוא עיקר השגת "מוחין דגדלות", שהוא מכיר שעיקר מציאות נשמת ישראל הוא מציאות של דבקות עם הבורא בכל מצב!

ביאור דברי הרמב"ם

וע"פ זה יש לומר שלכן הרמב"ם מתחיל הלכה כ"ו המדבר על מדרגה נמוכה יותר, מדרגה של שכר ועונש, עם המשך של הלכה הקודמת המדבר על מדרגה יותר גבוהה, וזה בכדי לרמז שלא מדובר כאן על שני אנשים שונים, אלא הכל מדובר על אדם אחד, אשר לפעמים מרגיש מתיקות ועריבות בעבודתו, ולפעמים הוא מרגיש בחינת "לב אבן", בצר ומצוק, ואין הוא מוצא רוגע ושלווה בעבודתו, ומרמז לנו הרמב"ם על ידי שמשלבן את סוד מצוות תפילין, שבין כך וכך נשמות ישראל הם מרכבה גמורה לאלוקות, "ושם הוי"ה נקרא עליו", הוא תמיד נמצא בדבקות בין אם הוא בבחינת הלכה כ"ה [מוחין דגדלות בהרחבת ושמחה], ובין אם הוא בבחינת הלכה כ"ו [בלי מוחין, במצב של צר ולחץ וצמצום הדעת].

לעובדא ולמעשה

מצוות תפילין מגלה לאדם, שתמיד בכל מצב הרי הוא מרכבה אליו יתברך, בין אם הוא מרגיש אור וחיות בעבודתו, ובין אם הוא בקטנות ודוחק, כי תמיד השי"ת נמצא אתו, עמו ואצלו, ואין הוא מתרחק ממנו כלל וכלל!

אפילו שיהיה פחות מובן החלק הפרטי של הסוגיא, רק שיסתדר עם הסוגיות האחרות שבש"ס.

ו**שתי** דרכים אלו הם דרך הבינה [רש"י] ודרך החכמה [תוס'], וזה עומק הסוד שכתוב בשער הכוונות, שתפילין דרש"י הם בסוד הבינה ותפילין דר"ת הם בסוד החכמה.

שתי דרכים בייחודים

אבל חוץ מ"למען תהיה תורת הוי"ה בפין", יש עוד בחינה במצוות תפילין והוא הבחינה של "וראו כל עמי הארץ כי שם הוי"ה נקרא עליך ויראו ממך", שזה מרמז על ענין היחודים שהם אף גבוהים יותר מהתורה (שער הגלגולים דף נא:), ויש לבאר שאף בהם יש ב' מדרגות, המדרגה הראשונה הוא בחינת "שויתי הוי"ה לנגדי תמיד", שכל הזמן עומד לנגד עיני האדם יחודים קדושים, והוא מדרגת הכתר, שלמעלה מחכמה ובינה, אבל יש מדרגה עוד יותר גבוהה, בו לא רק שעומד נגד עיני האדם יחודים, אלא האדם בעצמו הופך להיות "מרכבה" אליו יתברך, הוא מתאחד כביכול עם הבורא, וכל מה שהוא עושה הוא כאילו הרבש"ע עושה.

ויש לבאר שב' מדרגות אלו הם סוד שתי התפילין של שמושא רבא, שמדרגת הכתר הוא בחינת שמושא רבא דמהרח"ו, שהם ייחודים קדושים אבל עדיין מסודרים לימין הקורא, שהאדם עומד כנגד השכינה כביכול, והמדרגה של "מרכבה" הוא בחינת התפילין דשמושא רבא דרמ"ע מפאנו, שהפרשיות מסודרים לימין המניח, שהאדם הופך להיות ממש מרכבה אליו יתברך, וכשהוא מניח תפילין הוא כאילו הרבש"ע כביכול מניח תפילין, ומדרגה גדולה זו, שייכת רק לצדיקי הדור.

לעובדא ולמעשה

גם כשהאדם עולה ומתעלה למדרגה של ייחודים קדושים, יש בזה שתי מדרגות, יש מדרגה שהאדם מרגיש את הרבש"ע כל הזמן עומד כנגדו, והוא מתדבק בו, ויש מדרגה יותר גבוהה, בה האדם מרגיש איך הרבש"ע כביכול מתלבש בו, וכל מה שהוא עושה

תפילין של צדיקי הדור

שתי שיטות באופן עשיית תפילין דשמושא רבא

בשער הכוונות מבואר, שיש להניח בשחרית תפילין דרש"י ותפילין דר"ת, ובמנחה יש להניח תפילין דשמושא רבא.

ומצאנו שתי שיטות מה הם תפילין דשמושא רבא, ששיטת מהרח"ו הוא, שהם תפילין רגילים, וההבדל הוא רק בגודל הבתים ואופן עשייתן, ושיטת הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' ז') הוא שתפילין דשמושא רבא שונים אף בסדר הפרשיות, שהפרשיות מסודרות מימין המניח ולא מימין הקורא, ואיתא מצדיקים, שרק צדיקי הדור יכולים להניח תפילין דשמושא רבא לפי שיטת הרמ"ע מפאנו, וצ"ב בכל זה.

דרכי הלימוד של רש"י ותוס'

ונראה לבאר, שעומק מחלוקת רש"י ור"ת בתפילין נעוץ בשורש דרכו של רש"י בלימוד לעומת דרכו של תוס', וזה משום שתפילין נאמר עליהם "למען תהיה תורת הוי"ה בפין", לכן הם מקושרים עם דרכי הלימוד.

דרכו של רש"י הוא לבאר כל סוגיא לעצמו, שהלומד כעת את הסוגיא יבין כל פרט על בוריו, אבל אין זה מדרכו של רש"י לסדר כל סוגיא עם סוגיות אחרות שבש"ס, רש"י מתמקד בסוגיא הפרטית, ולא בכללות התורה, לעומת זאת התוס' מתמקדים בלסדר את כללות הש"ס, שכל סוגיא יסתדר עם משנהו, והתוס' יעדיפו

ב. נאמר בשל"ס בשבת פרשת בא תשפ"ד.

הרבש"ע עושה אתו, וזה מדרגת צדיקי הדור, וכשנתקשר אליהם
נזכה גם אנחנו ל"נגיעה" לפחות במדרגה נשגבה זו!



פרשת בשלח

סוד "שלא יראה הפת בושטו" א

מכסים את הלחם משנה בקידוש

נהגו עם קודש לכסות את החלות של לחם משנה במפה בשעה שמקדשים על היין, והובא מנהג זה בשו"ע (רע"א סעי' ט'), ובראשונים מובא כמה טעמים, אחד מהם הוא שלא לבייש את הפת, שבימות החול תמיד מתחילים את הסעודה בפת, ופתאום בשבת מקדימים את היין, לכן מכסים אותו שלא יראה בושטו.

וצריכים להבין לפי"ז, למה בכלל מביאים את הלחם משנה לשולחן, היינו אמורים להביא אותם רק אחרי קידוש, ולא להביאן ולכסותן.

דבריו המיוחדשים של ה'צפנת פענח' בענין המן של שבת

בפסוקים מבואר, שהיה אסור להשאיר מהמן של ימות החול, ליום המחרת, אבל המן של ערב שבת היה מותר להשאיר לשבת קודש, ובביאור הענין איתא ב'צפנת פענח', שהמן של ימות החול היה לו דין של **קדשי קדשים** שמוותר לאכלו רק ליום ולילה, משא"כ המן של ערב שבת היה לו דין של **קדשים קלים** שמוותר

א. נאמר לפני תפילת מנחה בשבת פרשת בשלח תשפ"ד.

לאכלו לשני ימים ולילה אחד, ולכן מותר להשאיר לשבת, ולכאורה דבריו צריכים עיון, למה המן ששייך לשבת קודש יהיה במדרגה פחותה מהמן של ימות השבוע.

דברי האריז"ל בתיקון העולמות של ימות החול ושב"ק

ונראה לבאר ע"פ מה שמבואר בכתבי האריז"ל, שאם אמנם נראה לעינינו הגשמיות שהעולם כמנהגו נוהג, וכל הימים הם המשך אחד, וגם שב"ק הוא חלק מימים אלו, רק ששב"ק יש בו השפעה יתירה של קדושה, כל זה אינו אלא לפי ראות עינינו, אבל באמת הפנימית כל יום הוא עולם שלם בפני עצמו, לא ראי זה כראי זה, יום ראשון הוא מציאות שלמה בפני עצמה, וכן יום שני, וכו', ומבואר עוד שם, שהמציאות של יום ראשון הוא מציאות של מידת החסד, ומציאות של יום שני הוא מציאות של מידת הגבורה, וכן הלאה כל ז' המידות, עד שב"ק שבה אנו מתקנים את מידת המלכות.

עוד מבואר בכתבים שמלבד מה שבשבת קודש מתקנים את מידת המלכות הפרטית, יש גם עלייה ותיקון לכללות כל השבוע.

ויתרה מזו מבואר שם, שעיקר עסקנו בשב"ק הוא בתיקון כללות השבוע, אבל בתיקון פרטיות מידת המלכות כמעט ואין אנו עוסקים, מכיוון שמידת המלכות היא המידה היותר שפילה ונמוכה "לית לה מגרמה כלום", לכן אין בכוחנו לעסוק בזה.

ומקובלים אנו מבית מדרשו של מרנא הרש"ש שתיקון מידת המלכות הפרטית נעשית ע"י הרבש"ע בעצמו, ואין לנו בו עסק כלל וכלל.

ע"פ חסידות אנו מתקנים גם את מידת המלכות הפרטית בגרמא

אבל יש לבאר שע"פ חסידות, אמנם אין אנו עוסקים בזה ישירות, אבל אנו כן זוכים לתקן זאת על ידי גרמא, והוא ע"פ המבואר בהרבה ספרי חסידות, שככל שנשפע אור יותר גבוה, הוא מתקן מקומות יותר נמוכים, כי יש בכוחו לרדת למקומות מטונפים ולברר משם את כל הניצוצין ולתקנם, וא"כ בשב"ק שעיקר עסקנו הוא באור הכללי של כל ימות השבוע, שהוא אור יותר גבוה באין ערוך מאורות הפרטיים של כל יום, לכן ע"ז גופא מתברר גם העולם הנמוך והשפל של מידת המלכות.

ולפי זה שוב יובהר לנו דברי ה'צפנת פענח', שהמן של שבת הוא מן של בחינת קדשים קלים, וזה בגלל המידה הפרטית של שב"ק, שהיא מידת המלכות, מידה נמוכה ופחותה.

ולפי זה יעלה ויבוא הביאור למה אנו מביאים לשולחן את הלחם משנה לפני קידוש, כי לפי דברינו הלחם משנה שנתקנו כנגד המן הם בסוד התיקון הפרטי של מידת המלכות, אבל הקידוש שהוא עיקר קדושת היום הוא בסוד כללות האור של כל ימות השבוע, ולכן אנו בדווקא מביאים את הלחם משנה בשעת קידוש, כדי שבשעת הקידוש שהוא תיקון כללות העולמות יתוקן כבדרך אגב גם מידת המלכות הפרטית, אבל צריכים לכסות, כי אין אנו עוסקים בזה בהדיא, ואתי שפיר הכל.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מביאים את הלחם משנה לשולחן לפני הקידוש ומכסים אותם, עלינו להתבונן, שכעת אנו מקבלים כח נפלא ואור גדול של כללות העולמות, הנותן לנו כח לתקן אפילו המקומות היותר נמוכים בבריאה, והוי עת רצון לשוב בתשובה אפילו אם ח"ו נכשלנו בדברים חמורים.

תכלית גלות מצרים

הנה גמר "יציאת מצרים" הוא ב"שירת הים" שבה אמרו חז"ל (שמו"ר טו, ב) ש"ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי וחבריו", ודבר זה ודאי יש בו טעם ועומק, על מה גמר יציאת מצרים הוא בגילוי נבואה דווקא.

עוד יש לעורר, שמבואר בחז"ל (כ"מ בגמ' שבת י: וכו"כ בזה"ח דף מח:) שאחד מן הסיבות לגלות מצרים, הוא חטא מכירת יוסף, ויש לתמוה, אחר שכבר שבו השבטים בתשובה על חטאם וכבר מחל להם יוסף, א"כ מה היה צריך עוד בתיקון לחטא זה, ועל מה ירדו ישראל למצרים.

תיקוני התשובה של חסידי אשכנז ושל האריז"ל

והנה בדרכי התשובה, מצינו ב' דרכי תיקונים וכפרה, הדרך הראשונה שבה דרכו הרבה מן הראשונים ובפרט חסידי אשכנז, היא "תשובת המשקל", שכדי שיבוא האדם לכפרה גמורה על חטאיו יש לסבול יסורין כפי ההנאה שנהנה מעצם החטא, וכך על כל חטא וחטא.

הדרך השניה היא שחידש האריז"ל (בשער רוח הקודש) סדר מפורט של תעניות וסיגופים על כל חטא וחטא, וצריך ליתן טעם, מה ראה האריז"ל לסדר דרך חדשה בדרכי התשובה, ופנה מדרך התשובה של חסידי אשכנז, גם מצינו בדברי

ב. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת בשלח תשפ"ד.

האריז"ל שאין סדר התעניות לפי הנאתו מהחטא או גודלה של החטא אלא מסודרים הם לפי גימ' של שמות הקדושים שפגם ע"י חטאו, וראוי לבאר ענין זה.

והנה מהרח"ו קודם שסידר כל תיקוני התשובה (שם בשער רוח"ק) כתב וז"ל: "וידוע החטא פגם וכתם וחלודה בנפש, וזהו חולי הנפש הטהורה. וכשהיא בטינופה ובכתומה אינה יכולה לראות ולהשיג השלמות האמיתי שהוא סודות התורה, כדי להדבק בו צורה כי לכך נבראת וכו', והעון נעשה מסך ומבדיל בינה לבין קונה לראות ולהבין בדברים העליונים קדושים וטהורים וכו', כך הנפש כדי להסיר החולי ממנה, צריך שיקבל עליו מרירות הרפואה ותשובה סיגופים ובתעניות בשק ואפר ומלקיות וכו', כדי שיוכל להשיג ולהבין בדברים העליונים וכו'", עיי"ש באריכות.

המבואר מדברי מהרח"ו, שחלוקים הם סדרי התיקונים של האריז"ל, מסדר התיקונים של חסידי אשכנז, כי כל עיקר תיקוני התשובה שנהגו בהם חסידי אשכנז הוא כדי להביא כפרה שלמה על החטא, אבל האריז"ל סידר תיקונים כדי לסלק את עצם הכתם שנכתם נשמתו על ידי החטא ושמונע מהנפש להשיג סתרי המרכבה, וע"כ מסודרין התיקונים לפי גימ' השמות הקדושים, כיוון שעיקר תכלית סיגופים אלו הוא כדי להשיג סוד השמות הקדושים, ודו"ק.

גלות מצרים להשגת התורה

ועל דרך זה יבואר טעם וסיבת 'גלות מצרים', כתוצאה ממכירת יוסף, כי אף שעצם החטא של מכירת יוסף נתכפר ע"י שמחל להם יוסף, יסורי הגלות היו בכדי לסלק הכתם מעל נשמת ישראל בכללות, כדי שיהיו יכולים לקבל התורה ולהשיג על ידה דברים עליונים, ועל דרך סדר התיקונים של האריז"ל.

ומהאי טעמא גמר יציאת מצרים הוא במראה הנבואה של שירת הים ש"ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי", כי עיקר תכלית גאולת מצרים היה לזכות להשגות גדולות של מראות הנבואה, ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

כשאדם עובר עבירה, הרי חוץ מעצם העובדה שמרד במלכו של עולם, נוצר ע"י העבירה מסך המבדיל, ועי"ז קשה לו להשיג

השגות באלוקות, לכן על האדם לשוב בתשובה גם על הפגם הזה, כפי שהצדיקים מלמדים את דרכי התשובה.



פרשת יתרו

סוד קביעות עתים לתורה*

שיטת הרמב"ם והרמב"ן במנין מצוות 'השמר לך פן תשכח' וגו' במנין המצוות אחת מהשש זכירות שאנו מצווים לזכור כל יום, היא זכירת מעמד הר סיני וכמו שכתוב (דברים ד י): "השמר לך וגו' פן תשכח וגו' יום אשר עמדת לפני הוי"ה אלוקיך בחורב". הרמב"ם בספר המצוות אינו מונה את המצווה הזאת במנין התרי"ג, והשיג עליו הרמב"ן, ומונה זאת במנין המצוות שלו, וזה לשונו הנפלא בביארו מצווה זו: "שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו, אבל יהיה עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתברך השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב וגו'".

דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה בסוד מעתיקי השמועה

ונראה לבאר את שיטת הרמב"ם שהשמיט מצוה זו, על פי מה שיש להעיר על דבריו בהלכות תלמוד תורה, (פ"א ה"ט), וז"ל: "גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים ואף על פי כן היו עוסקין בתלמוד תורה ביום

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

מבקשי יחודך

ובלילה, והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש משה רבינו". ולכאורה קשה מה בא הרמב"ם להשמיענו בדבריו אלו, הלא הרמב"ם אינו ספר מוסר וחיזוק, אלא ספר הלכה, וא"כ איזה הלכה אפשר ללמוד מדבריו כאן, ויש לעיין עוד מהי עומק אותו העניין שכתב "מעתיקי השמועה" ולמה הזכיר זאת דווקא כאן.

דברי הרש"ש במהות התורה, אור הקו הנמשך לתוך החלל

וביאור העניין הוא ע"פ מה שכתב מרנא הרש"ש (רח"ה"נ דף ט: וז"ל: "כי התורה היא שורש ומקור עצמות אור הנרנח"י המתפשטים בכל פרצוף, והוא אור הא"ס המתפשט תוך הנרנח"י דיחידה דחמשה פרצופי הכתר דא"ק").

וביאור הדברים הוא (לפי ערכנו), שכתב האריז"ל בתחילת 'עץ חיים' (ש"א ענף ב'), וז"ל: "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט ההוא, ולא היה לו בחי' ראש ולא בחי' סוף אלא הכל היה אור א' פשוט שוה בהשוואה א' והוא הנק' אור א"ס. וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים וכו', אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש, וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני, וכו', ואז המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא כזה. וראש העליון של הקו נמשך מן הא"ס עצמו ונוגע בו. אמנם סיום הקו הזה למטה בסופו אינו נוגע באור א"ס ודרך הקו הזה נמשך ונתפשט אור א"ס למטה. ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם וקו זה כעין צנור דק א' אשר בו מתפשט ונמשך מימי אור העליון של א"ס אל העולמות אשר במקום האויר והחלל ההוא".

העולה מדבריו הקדושים, שבחינת א"ס הוא בחינת אחדות פשוטה שקדמה לבחינת החלל, ושם לא שייך שום חילוקי מדרגות וכדומה, ו'החלל' הוא הבחינה של מקום העולמות, ששם יש ריבוי פרטים ומדרגות ושינויים בבחינות של עולם שנה ונפש, ומציאות ה'קו' הוא מציאות נפלא, המחבר בין הבחינה של החלל ואחרי הצמצום והגבול, לבחינת א"ס שלפני הצמצום, שהוא בלי גבול.

מבקשי יחודך

והרש"ש מגלה טפח ומכסה טפחיים, שפנימיות ענין מצוות תלמוד תורה הוא בחינת ה'קו', כמו שכתב שאור התורה הוא אור הבורא המתפשט בכל פרצוף, וזה הרי בחינת ה'קו'.

תפקידם של בעלי השמועה להעביר את התורה בבחינת 'קו' לכל הדורות

ולפי זה יש לבאר שזה הוא תפקידן של מעתיקי השמועה, למסור את שלימות התורה בטהרתה מדור דור, כך שעל אף כל השינויים וההתפוכות שעוברים במשך השנים בבחינת ה'חלל', עדיין התורה נשארת בטהרתה, בלי שינוי, וממשיך לתקן ולמתק את העולמות כולם ושינוייהם על ידי ששופע דרכה, אליהם, את אור הא"ס דקודם הצמצום בבחינת אחדות פשוט.

סוד חיוב קביעת עתים לתורה

אחרי כל מה שביארנו במהות התורה, יובן ביתר שאת החיוב של כל אשר בשם ישראל יכונה, לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה, כי הרי כל הענין של תורה הוא להתעלות מעל 'עולם התמורות והשינויים', ולהתחבר לאחדות הפשוטה שלפני הצמצום, שלא תחת שלטון השינויים, וזה יכול להתקיים על ידי שהאדם קובע אצלו זמן חוק ולא יעבור, 'לא ניתן לשינויים' ללמוד תורה, ככוונה להתחבר לאור התורה, ועל ידי זה הוא מתחבר למציאות האחדות של לפני הצמצום, וזוכה לשלימות בחינת אור התורה.

ועל פי זה אפשר לבאר דברי הרמב"ם שהבאנו שמתאר את מעלת מעתיקי השמועה, שכוונתו להסביר שמעלת הקביעות עתים היא אותה מעלה שיש במעתיקי השמועה, כי מיד לפני כן, הוא כותב את חובת האדם לקבוע עתים לתורה, וז"ל (שם ה"ח): "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה". ואז ממשיך בעניין מעתיקי השמועה, והביאור הוא שרוצה להשמיענו עומק סוד הקביעות עתים.

ובזה יש לבאר דעת הרמב"ם שאינו מונה את זכירת מעמד הר סיני במנין המצוות, מכיון שמעמד הר סיני היה בחינת 'לפני הצמצום', כמו שכתוב בפסוק (דברים

מבקשי יחודך

ד לה) "אתה הראת לדעת כי הוי"ה הוא הא-להים אין עוד מלבדו", וכמו שאמרו חז"ל (פסיקתא רבתי פ"כ) שקרע את העליונים והתחתונים וראו שהוא יחיד, נמצא שמעמד הר סיני היה לו אותו אור של עצם מציאות התורה, ולכן כל יהודי שמקיים מצות תלמוד תורה בשלימות [שזה על ידי שמתחבר עם האור שלפני הצמצום] הרי הוא מתחבר עם מעמד הר סיני, וא"כ זה ממש חלק ממצוות תלמוד תורה, והגדרת שלימותה, ואין צורך למנותו כמצווה נפרדת.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי קובע לעצמו עתים קבועים ללימוד תורה, עליו לדעת, שחוץ מחשיבות הקביעות שמוודא שהאדם אכן ילמד בכל יום, חשיבותה כוללת, שעל ידה הוא מתחבר להבחינה בה התורה, 'קבועה' בלי שינויים, שזה הבחינה של התורה לפני שהתלבשה בגשמיות הבריאה, כי התורה בטהרתה היא זאת שמעבירה לבריאה את אור הבורא שלפני הצמצום, אור פשוט שלא ניתן לשינוי, וכשהאדם לומד תורה 'בקביעות' הרי הוא מתחבר לאור התורה ה'קביעא וקיימא'.

מבקשי יחודך

סוד הידיעה - בפנימיות והבחירה - בחיצוניות¹

שיטת הראשונים שכל הלומד שלא ע"מ לעשות, אסור לו ללמוד

כל בר בי רב דחד יומא יודע לצטט את לשונם של חז"ל (פסחים נ:) שאמרו: "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", אבל כד נעיין טובא בדברי חז"ל נבחין שזה לא קאי על כל אופני הלימוד.

הנה אמרו חז"ל בברכות (יז): "מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, לעושים לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא". ומבואר בדברי הגמ' שהלומד תורה שלא על מנת לעשות, לימודו הוא שלא לשמה, ועליה נאמר נוח לו שלא נברא.

ועוד אמרו בסנהדרין (קו:): "ואמר רבי יצחק מאי דכתיב ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי אמר לו הקדוש ברוך הוא לדואג הרשע מה לך לספר חוקי כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ופרשת מספרי לשון הרע מה אתה דורש בהם". גם כאן מבואר, שהעוסק בתורה שלא על מנת לעשות אומר לו הקב"ה "מה לך לספר חוקי".

ומבארים הראשונים (רש"י ותוס' בברכות שם, ותוס' והרא"ש בפסחים דף נ) שמה שאמרו חז"ל "לעולם יעסוק אדם וכו'" הוא כשלומד כדי שיכבדו אותו, אבל הוא מתכנן לקיים את המצוות, משא"כ בדברי חז"ל הנזכרים שלומד שלא על מנת לקיים.

ב. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת יתרו תשפ"ד.

שיטת הרמב"ם, המאור שבה מחזירו למוטב

אמנם הרמב"ם שיטה אחרת לו, כמבואר בדבריו בהלכות תלמוד תורה, (פ"ג ה"ה) וז"ל: "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה". כוונתו לבאר שתחילת דינו של אדם הוא על תלמוד תורה אפילו שלא על מנת לקיים, ולכן כדאי לו לאדם לתלמוד תורה אפילו אם עדיין לא החליט לקיימה, ודבריו מיוסדים על שיטת הירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז) שכדאי לתלמוד אפילו שלא ע"מ לקיים, כי "המאור שבה מחזירו למוטב".

והנה עיין בשו"ע הרב בהלכות ת"ת (פ"ד ה"ג) שביאר ההלכה הזאת באר היטב, וז"ל: "ויש אומרים שאף על פי כן לעולם יעסוק אדם בתורה, כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה, לתלמוד על מנת לשמור ולעשות, שהמאור שבה מחזירו למוטב כמ"ש חכמים ע"פ אותי עזבו ותורתי לא שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שהמאור שבה היה מחזירים למוטב. וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר, כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח, אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות, וחוזרים לקדושה בחזרתו, ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם".

וצריך קצת ביאור בדבריו, למה הוסיף להביא את דברי חכמי האמת, מה ניתוסף לו בזה במה שלא התבאר תחילה, ונראה, שבתחילת דבריו כתב "יוכל לבא לידי לשמה", דהיינו שלולי חכמי האמת העניין הוא, שכדאי לו לעסוק בתורה אפילו שלא ע"מ לקיים, כיון שיכול להיות שהמאור שבה יחזירו למוטב, אבל בדברי חכמי האמת ניתוסף, שבוודאי יחזור למוטב, כי לא ידח ממנו נדח, ואף כי לכאורה זה דבר התלוי בבחירה, אבל בפנימיות, המציאות האמיתית היא "אין עוד מלבדו", וידעתו יתברך הוא פנימיות כל המציאות כולה, וכמו שכתב האריז"ל (ארבע מאות שקל כסף) בביאור הקושיא של ידיעה ובחירה, שהמקום של הבחירה היא בחיצוניות הנפש, ושם אין ידיעה, והמקום של הידיעה היא בפנימיות הנפש, ושם אין בחירה.

ויש לבאר, שיש נפקא מינה להלכה בין אם המאור שבה אולי יחזירו למוטב, לבין אם המאור שבה ודאי יחזירו למוטב, כמו שנבאר.

האם מותר לתלמיד שאינו הגון

וזה לשון הרמב"ם בריש פ"ד דהלכות ת"ת: "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו, ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו, אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס שנאמר כצור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד אין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו".

ועיין בשו"ע הרב בקונטרס אחרון שמבאר שעל אף שאסור להרב להכניסו אבל הוא בעצמו מחוייב לתלמוד, ושוב מצדד שהרב גם מחוייב לתלמוד אם אי אפשר בענין אחר, וז"ל הקונטרס אחרון: "והא דאין מלמדין לתלמיד שאינו הגון, יש לומר דהרב אינו צריך להכניס את עצמו לבית הספק שמא לא יחזור בו, נמצא זורק אבן למרקוליס אבל הוא עצמו חייב להכניס את עצמו דמה יפסיד, ואף ששגגות נעשים כזדונות אין הפסדו שקול כנגד שכרו, אם יזכה ויסור למוטב ואם לא יזכה דמו בראשו והלעיטוהו וגם הרב יש לומר דצריך להכניס את עצמו לבית הספק אם אי אפשר בענין אחר אלא אם אפשר להחזירו תחלה למוטב עי"ז שלא יכניסוהו לבית המדרש מדחים אותו תחלה".

הספק אם מותר לתלמיד שאינו הגון תלוי האם בוודאי המאור שבה יחזירו למוטב, או רק ספק

ונראה שמה שהשו"ע הרב מסתפק שאולי הרב כן צריך להכניס עצמו בספק, תלוי בב' הצדדים שהביא, האם המאור שבה ספק יחזירו למוטב, או ודאי יחזירו למוטב, כי אם זה רק ספק, אז אל לו להרב להכניס עצמו לבית הספק, אבל אם הוא בוודאי יחזור למוטב, אז בוודאי לכתחילה עדיף להחזירו למוטב לפני שמלמדו, אבל אם אי אפשר, חייב ללמדו, כי הרי בוודאי יחזור בסוף למוטב "כי לא ידח ממנו נדח".

ולהלכה פסק השו"ע הרב, שאם אי אפשר בענין אחר, וגם התלמיד דוחק להיכנס אז מכניסים אותו ומתנהגים איתו בשמאל דוחה וימין מקרבת, וז"ל בהלכה י"ז: "אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון אלא מחזירים אותו למוטב תחלה ואח"כ מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדים אותו, ואם אי אפשר להחזירו למוטב תחלה והוא דוחק ליכנס ללמדו תהא שמאל דוחה וימין מקרבת".

מבקשי יחודך

ולפום ריהטא נראה שהוי כעין פשרה בין שתי השיטות, שאינו פוסק לגמרי כהשיטה השנייה שחייב להכניסו, רק אם גם דוחה את עצמו להיכנס אז מכניסים אותו בהתנהגות של שמאל דוחה וימין מקרבת, אבל כד נעיין טובא נראה שבתנאים האלו, טמון מהלך פנימי.

כח המסירות נפש מהיחידה שבנפש, שהיא מקום הידיעה

ונבאר, הנה הנפש מחולקת לחמשה חלקים והם הנקראים **נרנח**, נפש רוח נשמה חיה יחידה, היחידה היא החלק הכי פנימי בנפש, החלק שבנפש שדבוקה במאצילה בתכלית, ומה שביארנו לעיל שבפנימיות הנפש אין בחירה, והידיעה שולטת שמה, הכוונה **'יחידה שבנפש'**.

והנה מבואר **בתניא** (פרק ח"י) שמקור כחו של יהודי **למסור את נפשו** הוא מכח היחידה שבנפש, והביאור הוא ששם הוא עומק הקשר והחיבור שבין ישראל לאביהם שבשמיים, **למעלה מטעם ודעת ובחירה**, לכן בזה המקום האדם יש לו כח למסור את נפשו.

ועל פי כל זה יתבאר פסקו של הרב בשולחנו הערוך כמין חומר, כי כדי שנכניס תלמיד רשע לבית המדרש אנו צריכים לעורר בתוכו עומק היחידה שבנפש שלמעלה מבחירה, ועל ידי זה לזכות לבחינת **"כי לא ידח ממנו נידח"** שהמאור שבה **בוודאי** יחזירו למוטב, והכח הזה מעוררים על ידי מסירות נפש, לכן אנו לא מכניסים אותו מיד, ורק בתנאי שהוא יגלה את היחידה שבנפש, על ידי שיעמוד כעני בפתח וידחוק עצמו להיכנס, וגם כשכבר נכנס הוא יקבל קצת שמאל דוחה, ובזה נהיה בטוחים שבוודאי המאור שבה יחזירו למוטב!

לעובדא ולמעשה

כשהאדם רואה ומרגיש שהוא לא מצליח בעבודתו, הוא נשאר מחוץ לדלתות הקדושה, עליו להתחזק ביותר, שאם רק לא

מבקשי יחודך

יתייאש, וישאר על עמדו כעני בפתח, וודאי יזכה להיכנס בדרכי הקדושה, **'כי לא ידח ממנו נדח'**!



פרשת משפטים

סוד איסור מקלל חברו^א

מקור לאו קללת נשיא או דיין

הפסוק אומר בפרשת השבוע "א-להים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור", שיש לאו מיוחד לקלל דיין או נשיא מישראל, וזה מלבד הלאו שיש לקלל כל אחד מישראל [עיי' בזה בסוגיית הגמ' דשבועות דף לה.].

ועיי' במשנה דשבועות (לה.), שהמקלל את חברו או דיין או נשיא, אם קילל אותם בשם שמים הרי הוא חייב מלקות, ועיי' בגמ' תמורה (ג.) דאיתא התם: "א"ר יצחק אמר ר' יוחנן משום רבי יוסי הגלילי כל ל"ת שבתורה עושה בו מעשה לוקה, לא עשה בו מעשה פטור [שאי' לוקין אלא על לאו שיש בו מעשה], חוץ וכו' [מ]מקלל חברו בשם [שאף שאין בו מעשה לוקין עליו]". ובגמרא שם (ג.): "מגלן, א"ר אלעזר א"ר הושיעא אמר קרא "אם לא תשמור [לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר התורה הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלוקין]", וכתוב "והפלא את מכתך", "הפלאה" זו איני יודע מהו, כשהוא אומר "והפילו השופט והכהו לפניו", הוי אומר הפלאה זו מלקות", ומי שמקלל חברו בשם, הרי לא היה ירא את השם הנכבד וכו', וממילא לוקין כדכתיב "והפלא את מכתך".

א. נאמר לפני תפילת מנחה בשבת קודש פרשת משפטים תשפ"ד.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד במקלל בכינוי

הנה ז"ל הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פכ"ו ה"ג): "אחד המקלל עצמו, או חברו או נשיא או דיין, אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות, כגון י"ה ואלה"ם ושד"י וכיוצא בהן, או בכינוי מן הכינויים כגון חנון וקנא, וכיוצא בהן".

אמנם אין זו שיטת הראב"ד, שהראב"ד סובר שאינו לוקה על כינויים, שז"ל שם: "אינו לוקה אלא בשם המיוחד", וכן הוא שיטת רש"י בשבועות (כא.) שכתב על הא דאמרינן שם שהמקלל את חברו בשם חייב מלקות: "מקלל חברו בשם, המיוחד".

ביאור שיטת הראב"ד

ובביאור שיטת הראב"ד נראה, שהיות שאנו לומדים את חיוב המלקות מהפסוק "אם לא תשמור וכו' ליראה את השם הנכבד והנורא הזה", וסמיך ליה "והפלא ה' את מכתך", ובפסוק הזה כתוב "השם הנכבד והנורא", שהוא השם המיוחד, ממילא לוקין רק על שם המיוחד, והסברא לומר שהוי רק בשם המיוחד הוא, מכיוון שהמקלל את חברו הוא לאו שאין בו מעשה, רק שהחמירה התורה לחייב עליו מלקות מסתברא שהחמירה התורה בגלל חומרת מקלל את "השם הנכבד והנורא", ואי אפשר להוסיף מדעתנו כלום, שאר שמות וכינויים.

[ויש להוסיף בזה ביאור פנימי, שעיקר כבוד ישראל הוא במה ששם השם נקרא עליהם, וכמו שכתוב "ומה תעשה לשמך הגדול", וא"כ כשאדם מזלזל בשם השם ומוציאו לבטלה בכדי לקלל, הרי בזה הוא עבר ביותר על האיסור לקלל ישראל, כי הוא הראה בזה שאין הוא מכבד כלל את ישראל, והשכינה השורה עליהם].

ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ דברי המאירי

ובביאור שיטת הרמב"ם הסובר שחייבים גם על מקלל בכינוי, יש לומר לפי דברי המאירי בסנהדרין שם שכותב: "שמאחר שהן בלאו, מלקות למה נפקע", ונראה כוונתו, שאחרי שדרשו חז"ל מקרא, שהמקלל עובר בלאו, שוב כבר לא משנה כמה חמור מעשיו, האם קילל בשם המיוחד או באחד הכינויים, כי הפסוק ריבה ללאו זה שחייבים עליו, אפילו שאין בו מעשה, וא"כ אם עוברים על לאו זה גם כשמקללים בכינוי, חייבים עליו גם מלקות.

אין ביאור זה מתאים עם דברי הרמב"ם במקו"א

אמנם ביאור זה לכאורה אינו מתאים עם שיטת הרמב"ם גופיה, שהרמב"ם כותב שם (ה"ד): "אינו לוקה עד שיתרו בו בפני עדים כשאר כל חייבי לאוין, אבל אם לא היתה שם התראה, או שקלל בלא שם ובלא כינוי, כגון שאמר ארור פלוני, או שהיתה הקללה באה מכלל הדברים, כגון שאמר אל יהי פלוני ברוך לה', או אל יברכהו א"ל, וכיוצא בדברים אלו אינו לוקה", ולכאורה ממה שמשווה מקלל בלא שם ובלא כינוי למקלל בלי התראה משמע שהוי איסור דאורייתא, כמו מי שעובר על כל איסור בלי התראה שהוי איסור דאורייתא, וא"כ מבואר בדברי הרמב"ם שגם מי שעובר על איסור דאורייתא של מקלל, לא בהכרח שיקבל מלקות, והוי דלא כמאירי שאומר, שבגלל שריבה הכתוב לאו זה למלקות, תמיד מקבל מלקות, ואם אומרים ששם ריבה רק במקום שיש "שם", אז כבר מסתבר יותר שיטת הראב"ד שרק מתי שיש את "השם הנכבד והנורא", וא"כ צריך להבין עומק שיטת הרמב"ם.

כמה דיוקים בדברי הרמב"ם

ואולי יש לבאר בהקדם מה שיש לדייק בלשון הרמב"ם שם: "אינו לוקה עד שיתרו בו בפני עדים כשאר כל חייבי לאוין" שלכאורה צ"ע למה הוצרך הרמב"ם לפרט זה, מהו ההו"א שלוקין על לאו זה אף בלא עדים והתראה, בשונה מכל שאר לאווין שבתורה.

ועוד יש לעורר כיוצ"ב במה שכתב שם בהמשך (ה"ו): "אע"פ שיש לו לדיין או לנשיא למחול על כבודו אינו יכול למחול על קללתו, וכן שאר העם אע"פ שמחל המקולל מלקין את המקלל שכבר חטא ונתחייב". ואף בזה צ"ב מהו ההו"א שיכולין למחול על כבודם, הא בכל עונשי ב"ד לא מהני מחילה, אחרי שעבר ונתחייב.

ואולי יש לבאר, שחלוק מלקות זה משאר מלקות, וכמו שנבאר.

בכל הלאווין חיוב מלקות הם דין שבית דין צריך להעניש את החוטא שחטא בעדים והתראה, ואין לזה כל קשר לעונש של כפרה, שאין זה מתפקידם של בית דין של מטה, אלא הכפרה שייכת לבית דין של מעלה, ואף שמי שנענש בב"ד של מטה יש לו כפרה, אבל זה מידי דממילא, ועיקר העונש הוא כי כך ציווה התורה.

במקלל המלקות הם לכפרה

ונראה לומר שבמקלל את חברו שונים הם פני הדברים, שהרי חיוב מלקות נלמד מהפסוק "אם לא תשמור וגו', והפלא הוי"ה את מכותך", דקאי על עונשי שמים למי שעובר על איסור תורה, ומזה אנו לומדים למקלל את חברו, נמצא שמכאן אנו דורשים שבמקלל את חברו, ב"ד של מטה הם שלוחים של ב"ד של מעלה להעניש את החוטא בכדי שיתכפר עונו, וזה חידוש מיוחד באיסור של מקלל.

ובזה יובן למה היה לנו הו"א לומר שחייבים אף בלי עדים והתראה, שעדים והתראה הם הלכות השייכים לעונשי ב"ד של מטה, וכאן הב"ד של מטה הם כמרכבה לב"ד של מעלה, ולכן היה צד שאולי באמת לא צריך עדים והתראה, וקמ"ל הרמב"ם שעל אף שהעונש שייך לב"ד של מעלה אבל גדרי הדין הם לפי ב"ד של מטה.

ועל אותו הדרך לגבי מחילה, שהיה הו"א שאם מחל המתקלל נתקן החטא ואין צריך עונש, מכיוון שכל המלקות מגיע ככפרה ותיקון על החטא, ואם כבר מחלו אולי לא צריך כפרה, וגם בזה קמ"ל הרמב"ם שהגדרים של העונש הם כמו ב"ד של מטה, ואם לא מועיל מחילה לפי הב"ד של מטה, לא יועיל גם כאן.

ביאור דברי הרמב"ם לגבי המקלל בכינוי

על פי כל הדברים האלה, אפשר לחזור ולבאר למה לוקין במקלל את חברו בשם אפילו אם זה רק כינוי, ולמה לא לוקין במקלל סתם בלי שם [לא משום חומרת האיסור, כי אז הוי רק בשם המיוחד, ולא משום שאתרבי כל מקלל, כי אז היו צריכים לעבור אף כשקילל בלא שם וכינוי], וזה כי עיקר ענין הקללה הוא, לקלקל את מזל חברו, ולהרע לו על ידי זה, וכשמקלל סתם הוא מקלקל כח מזלו, שכאן בעולם הזה, אבל אם מקלל את חברו בשם, כוונתו לקלקל על ידי זה את התקשרותו של חברו, למה שמעל העולם הזה והטבע, לעורר דינים אצל הקב"ה וכך יקבל דינים מב"ד של מעלה ח"ו, וזה אפילו כשמקלל בכינוי.

ובזה יובן סברת הרמב"ם ביתר שאת, שהרי ביארנו שבמקלל את חברו העונש הוא כעין עונש של ב"ד של מעלה, בכדי לכפר ולתקן, וא"כ אמרה תורה שמי שעומד כאן בעולם הזה, ומנסה להוריד דינים מבית דין של מעלה לכאן, עונשו הוא מדה כנגד מדה, לקבל עונש מב"ד של מטה, כעין עונשי ב"ד של מעלה, אבל מי שמקלל את חברו סתם, שלא כיוון בזה להוריד דינים מב"ד של מעלה, וכיוון רק

לקלקל את מזלו של מטה, הרי בזה לא אמרה תורה שב"ד של מטה מענישים כמו ב"ד של מעלה.

מוסר השכל

ויש ללמוד מכאן לקח נפלא, שהרי ידוע שמדה טובה מרובה ממדת פורענות, ואם בפורענות כך הם פני הדברים, שמי שרוצה לקלל את חברו יכול לעורר עליו דינים מלמעלה ח"ו, קל וחומר שמי שמברך את חברו ורוצה לעורר עליו רחמים ולהוריד לו שפע מלמעלה, בוודאי יכול לפעול טובות גדולות ונפלאות!

תיקון הנפש הבהמית באור השבת י

סוד השבת להיות מרכבה אליו יתברך

בזה"ק שנהגו לאומרו לפני תפילת מעריב בליל שבת, המתחיל "כגוונא", כתוב: "כגוונא דאינון מתיחדים לעילא באחד, אוף הכי איהי אתיחדת לתתא ברזא דאחד למהוי עמהון לעילא חד לקבל חד. קודשא בריך הוא לעילא, לא יתיב על כורסיא דיקריה עד דאתעבידת איהי ברזא דאחד כגונא דיליה למהוי אחד באחד והא אוקימנא רזא דה' אחד ושמו אחד".

ומבואר מדבריו הקדושים, שסוד ענין שבת הוא להיות 'מרכבה לעליון', להתאחד לגמרי בקוב"ה, כך שכל מה שהקב"ה עושה, הוא עושה על ידינו, בהתלבשות בנו, וזה פנימיות ענין השביתה בשבת קודש, שאנו שובתים כמו שהקב"ה שבת במעשה בראשית, לגלות את הענין הזה, שכל עיקר קדושת שבת הוא להיות מרכבה אליו יתברך.

הסיבה שכל מצווה לא מביא אותנו להיות מרכבה אליו יתברך

לפי האמת הרי כל מצווה ומצווה שאנו מקיימים יש בה כ"כ הרבה קדושה שהיה מן הראוי שיאיר בנו על ידה אור קדושתו יתברך, ויביא אותנו להיות מרכבה אליו יתברך, אמנם אין אנו רואים שכך הם פני הדברים, ומבאר הרש"ש שזה משום שרצה הבורא יתברך שאנו נחיה כאן בעולם הזה, עם נפש בהמית, המלובשת בגוף

ב. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת משפטים תשפ"ד.

עכור, ורק על ידם אנו יכולים לקיים את המצוות, אמנם "הנשמה שנתת בי טהורה היא", שהיא כולה זכה וטהורה ודבקה בו יתברך, אבל היא אינה יכולה לקיים מצוות רק בהתלבשותה בגוף, ושם הרי נמצא גם הנפש הבהמית, מקור כל המידות הרעות, ולכן המצוות לא יכולות לפעול את המציאות של להיות מרכבה אליו יתברך, כיוון שנתערב בגוף יד זר, שלא נותן שהאדם יהיה מרכבה אליו יתברך.

וז"ל הרש"ש בנהר שלום (ברכת מלביש ערומים): "והנה תחלת הכל, צריך להזהר מאד להכניע להסיר ולהפריד צד הרע דמלבוש כתנות עור [ש"כתנות עור" שהלביש הקב"ה את אדם וחוה לאחר החטא הם בחינת נפש הבהמית כשהיא אינה מתוקנת ומלאה במדות רעות] שהם התרי"ג אברים דמדות רעות כנ"ל, כי הם קשים מן העבירה עצמן מאד מאד, ולהגביר צד הטוב דמלבוש הנזכר שהם התרי"ג האברים דמדות טובות, [והצורך הגדול לתקן את מידות הנפש הבהמית, הוא כי] יען הם תיק וכסא ומושב לכתנות אור [שהוא כח הנפש האלוקית להמשיך אורו ית' ע"י המצוות], ואין כח בתרי"ג אברי מלבושי הנשמה ודכתנות אור לפעול ולקיים תרי"ג המצוות ע"י תרי"ג אברי הגוף, אם לא באמצעות תרי"ג אברי מלבוש דכתנות עור המחובר לגוף".

וממשיך לבאר שם כמה מדרגות בענין תיקון הנפש הבהמית, עד שמבאר המדרגה היותר עליונה: "אם יתחזק עוד, ויתמיד להתנהג בזה [בתיקון המדות], עד שיוטבעו בו מדות טובות בטבע בלי מלחמת היצר, ולא יתאוה החומר למדות רעות וכו', אז יזדכך מלבוש דכתנות עור ויתהפך לכתנות אור, ואז יאירו [הנשמה אלוקית] וכו' ויתלבש בו הוי"ה הכולל, ויהיה כסא קדוש למרכבתו ית', כמ"ש האבות הן הן המרכבה, ואז הוא שלם בכל מיני שלימות ונקרא חסיד גמור, אהוב, אוהב את המקום, עובד את השי"ת מאהבה, ושים עיניך בדברים אלו ותצליח דרכיך".

אחרי כל מה שגילה לנו מרנא הרש"ש, איך להיות מרכבה אליו יתברך תלוי בתיקון נפש הבהמית, צ"ל שקדושת שבת שנועדה להביא את האדם להיות מרכבה אליו יתברך, יש ביסודו דרך איך להתגבר על הנפש בהמית ולתקן אותה, ויש לעיין מה בדיוק גורם לתיקון נפש הבהמית בשב"ק.

"רשות משנה"

איתא בגמ' ב"ק (לט: מ:), מחלוקת תנאים ואמוראים בשור מועד שנמכר לאחר אם זה שהשור עבר רשות מחזירו אותו להיות שור תם, האם "רשות משנה",

ולהלכה פוסק הרמב"ם בהלכות נזקי ממון (פ"ו ה"ו): "שור שהועד ונמכר, או ניתן במתנה, חזר לתמותו שהרשות שנשתנית משנה דינו".

וביאר המאירי הסברא בזה, "יציאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו", דהיינו שאף שעד עכשיו הוטבע בו טבע ומזל של מועד, אולי עכשיו בהתחלף בעליו יחליף גם טבעו הקשה ויחזור להיות שור תם.

קדושת שבת לשנות מקום, לעלות לאצילות

ולפי זה יש לבאר, שקדושת שבת יסודו אינו רק מעלה יתירה על ימות החול, ימים יותר גבוהים, אלא שבת היא כניסה לעולם אחר לגמרי קדוש וגבוה יותר מימות החול, ימות החול שייכים לעולמות הפירוד, ב"ע, הם רחוקים מגילוי אלוקותו יתברך, משא"כ שבת קודש שייך לעולם האצילות המאוחד לגמרי איתו יתברך [וכמו שכבר מבואר בדברינו בכמה מקומות], נמצא שבבא שבת מלכתא, אנו עוברים שינוי רשות, עולים מעלמא דפירודא, לעולם של ייחוד, ושינוי רשות זה, אינו רק לנשמה, אלא גם הנפש הבהמית והגוף עוברים רשות, ולכן יש חיוב 'עונג שבת', שגם הדברים הגופניים הופכים להיות חלק מהקדושה.

וא"כ אף אם בימות החול, האדם מתמודד עם כל המידות רעות והטבעים הרעים הנובעים מהנפש הבהמית, ומונעים ממנו להיות מרכבה אליו יתברך, בשב"ק האדם משנה רשותו ועולה כולו לעולם של קדושה וייחוד, וממילא מתאפשר לו להיות מרכבה אליו יתברך, וכדאיתא ב"כגוונא".

לעובדא ולמעשה

בבואנו לשבת קודש עלינו להתבונן, שעל ידי קדושתה אנו עולים לעולם של ייחוד ואור, ששם גם הנפש הבהמית מתעדת ונכללת בקדושה, וכך מתאפשר לאדם להיות כולו מרכבה אליו יתברך!

שיטת הרמב"ן

אמנם הרמב"ן סובר שהכלים אינם פרטים מבנין המשכן אלא הם שני דברים שלא בהכרח קשורים אחד לשני, וכלשוננו בהשגות למ"ע ל"ג: "לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו".

אבל גם הרמב"ן סובר שאין למנות את בניית כלי המקדש במנין המצוות מטעם אחר, והוא, כי מצוות בניית הכלים כלולה בעבודה הפרטית של כל כלי, דהיינו מצוות בניית המנורה כלולה במצוות הדלקת המנורה, וכן בניית השולחן כלולה בסידור לחם הפנים, וכן בכל הכלים, ובלשון הרמב"ן: "ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השולחן והמנורה והמזבח מצוה מפני שנצטוונו לשון לחם לפני ה' תמיד, וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותן בשולחן מתואר כן ושיסדר עליו בעניין כן, וצונו ית' בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה במנורת זהב משקלה וענינה כן וכן. והנה הם תשמישי קדושה".

וממשיך שם הרמב"ן לבאר, שבניית הארון צריך למנותו כמצווה, מכיוון שאין עבודה מיוחדת בארון וז"ל: "ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום בו העדות תמנה מצווה בפני עצמה".

וממשיך שם הרמב"ן לבאר, שהיה מקום לומר שאין למנות זאת כמצווה, כיוון שכבר נבנה הארון וכבר הונחו בו הלוחות, וא"כ אין זה מצווה לדורות, כי כל מצוותו היא פעם אחת בזמן משה רבינו, ואנו בטוחים שבוודאי לא ישבר או יאבד דבר קדוש ונשגב כמו הארון והלוחות, מסביר הרמב"ן שאין זה סברא נכונה משתי סיבות:

א. עיקר המצווה אינו רק לעשות ארון ללוחות, אלא עיקר המצווה הוא להביא את הלוחות למקום מנוחתם, בארון בקדש הקדשים, ומה שהלוחות נמצאים בארון במקום אחר, אין בזה קיום המצווה, ומביא ראייה ממצוות משא הארון בכתף, שהוא מצווה לדורות, שלו יצויר שנמצא הארון חוץ למקומו [וכמו שכן היה בבית שני, וממשיך להיות כך בזמן הזה], מצווה לישא אותו אל מקומו דווקא בכתף, כמו"כ יש עכשיו מצווה להביא את הלוחות אל מקומם האמיתי.

ב. ואף אם נאמר שאין עיקר המצווה להביא את הלוחות למקומם האמיתי, אלא עיקר המצווה הוא לבנות את הארון ללוחות, עדיין שייך המצווה לדורות, כי

פרשת תרומה

סוד הארון – החסרונות של יהודי הם המעלה שלו*

שיטת הרמב"ם במצוות עשיית כלי המשכן

כתב הרמב"ם בספר המצוות (שרש י"ב) כלל גדול במנין המצוות, שכשיש מצווה שציוותה בה תורה ציווי כללי, ואח"כ ציוויים פרטיים, אנו מונים במנין המצוות רק את הציווי הכללי, וז"ל הרמב"ם: "השרש השנים עשר, שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הציווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו. ידוע, שאנחנו פעמים נצטוונו על מעשה אחד מן המעשים ואחר כך יתחיל הכתוב לבאר איכות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל, א"כ אין ראוי שיימנה כל ציווי שבא באותו הביאור מצוה בפני עצמה, כמו אמרו "ועשו לי מקדש", שזה מ"ע אחת מכלל המצוות והוא שיהיה לנו בית מוכן, יבואו אליו ויחוגו, ובו תהיה ההקרבה, ובו יהיו הקיבוץ במועדים, ואחר כך בא לתאר חלקיו ואיך ייעשו, ואין ראוי שיימנה כל מה שאמר בו "ועשית" "ועשית" מצוה בפני עצמה".

ובאמת הרמב"ם מונה רק את בניית המשכן כמצווה, ולא בניית כל כלי.

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

מבקשי יהודך

הרי שייך במציאות שישבר הארון או יאבד, וא"כ שייך שיהיה מצווה לדורות לבנות את הארון ולשים בתוכו את הלוחות.

כ"ז נכלל בלשונו הקצר של הרמב"ן שם: "ואל תחשוב לומר שלא תמנה, שלא נצטוו לדורות, ולא נעשה אלא ללוחות הברית, ובבית שני שלא היה ארון שנגזר מהם, או כדברי האומר שגלה לבבל, לא עשו ארון אחר, שהרי כבר מנה הרב משאו על הכתף מצוה, לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות, והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם, ומצות נשיאתו בלויים או בכהנים אינו נגרר בזמן, אלא כל זמן שימצא אנו מצוין לנשאו בכתף, ועוד כי הוא עתיד להגלות במהרה בימינו וכו', ועוד שאם נעלה על דעתנו ח"ו שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה, לשום בו לוחות העדות, כי בכך נצטוונו".

ביאור שיטת הרמב"ם

ושיטת הרמב"ם שלא מנה את בניית הארון למצווה, כפשוטו זה היות שהוא סובר שגם מצווה זו נכללת במצוות בניית בית המקדש הכללי, וכן מבואר בפירוש בספר 'קנאת סופרים' בביאור שיטת הרמב"ם, וז"ל: "ודעת הרב הוא הנכון, כי הארון מכלי המקדש הוא נחשב, שהרי מקום חנייתו הקבוע היה בבית קדש הקדשים, שבו תשרה שכינה בישראל במדרגה יותר נכבדת".

צ"ע בדבריו בספר המצוות

אולם לא כך משמע בדבריו ב'ספר המצוות' (מ"ע כ') ששם כתב: "וכבר ביארנו שזה הכלל הוא כולל חלקים, ושהמנורה והשולחן והמזבח וזולתם, כולם הם מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש", ולא פירט את הכלי הראשון והיותר חשוב, שהוא הארון, ולכאורה זה בגלל שהוא גם מודה לדברי הרמב"ן שהארון לא כלול בציווי של בנין בית המקדש, מכיון שאפשר שיהיה בית המקדש בלי ארון, וכמו שהיה בבית שני, וא"כ צריך להבין למה הרמב"ם לא מנה עשיית הארון כמצווה.

ועיין בספר 'מגילת אסתר' שביאר שהרמב"ם סובר שלא הוי מצווה לדורות כיוון שהארון יתקיים לעולם [וכמו הצד שהרמב"ן שלל בדבריו] וז"ל: "נראה לי כי המצוה אינה נוהגת לדורות, לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחרת, כי אותה שעשה בצלאל

מבקשי יהודך

קיימת היא לדורות ולא אבדה מעולם, כי גנוזה היא, גם בשובה אלינו לא תאבד לעולם, וא"כ אין מציאות בעולם נעשה ארון אחרת".

אמנם סברא זו צ"ע, שקשה לומר שלא הוי מצווה לדורות בגלל שסומכין על הנס, שיתקיים לעולם, שהרי כללא הוא, ד'אין סומכין על הנס', וכדמבואר מפורש בדברי התוס' שבדברי תורה אין סומכין על הנס: "מיהו יש לומר קרא לאו אניסא סמך, וה"ק אי לאו הוה ניסא שיהא נבלע במקומן טעון גניזה", ועוד קשה, שמסתבר דברי הרמב"ן, שמכיוון שעיקר הארון הוא להיות משכן ללוחות העדות, אין הלוחות נחשבים כמונחים במקומם אלא א"כ הם נמצאים בתוך הארון בקודש הקדשים, ונמצא שלדורות יש מצווה לפעול שהלוחות יהיו בתוך הארון בקודש הקדשים.

יסוד בניית הארון, לבנות חלק נוסף ללוחות הברית

ונראה לבאר, שיסוד המצווה של בניית הארון אינו להיות רק כמשכן ללוחות, אלא לבנות חלק נוסף של הלוחות, וכשנבנה הארון והלוחות, הם הופכים להיות דבר אחד, הלוחות הם 'לוחות העדות' והארון הוא 'ארון העדות', וכל המצווה של בניית הארון הוא מצווה להשלים את הלוחות, על ידי בניית לבוש ומחסה אליהם, ולכן אין המצווה להביא את הארון לקודש הקדשים, אלא יסוד המצווה הוא להשלים את החפצא של הלוחות, ולא את המקום.

ובזה יובן למה אין שייך כאן הכלל של 'אין סומכין על הנס', כי הכלל הזה נאמר על דברים גשמיים, שהם נמצאים כעת בתוך גדרי הטבע, ולכן אי אפשר לסמוך שיקרה איתם דברים שלמעלה מגדרי הטבע, משא"כ הלוחות שהם 'מעשה אלוקים', הם כלל אינם מוגדרים כחלק מהטבע, ולכן ההגדרה שלהם לכתחילה שייכת למעשה ניסים, ולכן שפיר אפשר לסמוך על נס לגביהם, וכן גם הארון שהוא חלק מהלוחות, נכנס להגדרה של 'מעשה אלוקים'.

החיסרון שיש לאיש הישראלי מאפשר לנפשו לקלוט בה את אור האלוקות

ובדרכי עבודה יש לבאר על פי דברי ה'מי השילוח' (ח"ב ד"ה כל) שכותב: "כל מדות הארון היו חצאים, כי לקנות דברי תורה צריך לידע שחסר לו והוא עומק באמצע, ובלי דברי תורה אינו שלם, כי אין השי"ת משפיע דברי תורה רק למי שמכיר

שהוא חסר מהם ונצרך להם להשלים חסרונו, אבל אם רק חומד ומתאוה להם כמו לחכמה אחרת, א"כ הרי גם המלאכים חמדו לה".

ובספה"ק 'רסיסי לילה' להרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע, ביאר את הענין בהרחבה יתירה, שהתורה יורדת למקום היותר נמוך, וכמה שהאדם חסר בשורשו [לא במעשים שמצד בחירתו], הוא יותר מוכן לקבל את התורה ולהתקשר לאלוהות על ידה, וז"ל: "הר סיני נקרא על שם הסנה הוא מורה על שפלות, ואין רוצה לומר נמיכות הדעת שלא באמת, רק לנמוך באמת, כמה שאמרו אי הוּו סנו הוי גמירי טפי, וכיעור בלשון הגמרא היינו במעשים, ולא ח"ו במעשים מצד רשעתו, רק מצד עצם שרשו, וכדרך שאמרו (נדרים פא.) הזהירו בבני עניים שמהם תצא תורה, כי התורה מנחת מקום גבוה באמת ויורדת לכל מקום היותר נמוך, ולכך כל שהדורות הולכים ומתקטנים רזי תורה הולכים ומתגברים, ומתפשטים ומתרחבים בלבבות בני אדם".

נמצא שעומק סיבת החיסרון שיש באיש הישראלי הוא רק כדי שיוכל להיות כלי מוכן לקבל בתוכו את אור התורה בטהרתה, ומה שנראה כחיסרון שהוא רק בשר ודם הוי מעלתו, וכעין הארון שנראה שאינו מצווה לדורות, אבל אין זה סימן של קטנות אלא אדרבה, עומק הסיבה הוא מצד שהוא חלק מהלוחות וימעשה אלוהים, וכן גם האיש הישראלי, כמה שהוא יותר פחות מצד שורשו, הוי סיבה שיוכל להיות יותר אלוהי וגבוה, כי מעלת עצמו אינה מפריעה! ורק במראית עין בגלל הסתר הפנים הפחיתות נראית כחיסרון.

ב. בא לבאר בזה את דברי הגמ' הידועים במס' תענית (ז.) שאומרת: "ואמר רבי אושעיא למה נמשלו דברי תורה לשלשה משקין הללו, במים וביין ובחלב, לומר לך מה שלשה משקין הללו אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה, כדאמרה ליה ברתיה דקיסר לר' יהושע בן חנניה אי חכמה מפוארה בכלי מכוער, אמר לה אביך רמי חמרא במני דפחרא אמרה ליה אלא במאי נירמי, אמר לה אתון דחשביתו רמו במאני דהבא וכספא אזלה ואמרה ליה לאבוה רמיא לחמרא במני דהבא וכספא ותקף, אתו ואמרו ליה, אמר לה לברתיה מאן אמר לך הכי, אמרה ליה רבי יהושע בן חנניה, קריהו אמר ליה אמאי אמרת לה הכי, אמר ליה כי היכי דאמרה לי אמרי לה, והא איכא שפירי דגמירי, אי הוּו סנו טפי הוּו גמירי".

ההבנה בזה אינה מחלישה את האדם, רק מחזקת אותו

וההבנה בזה אינה מחלישה את האדם כלל וכלל בשאיפותיו, אלא אדרבה, כשהאדם רואה חסרונותיו הוא יתחזק ביתר שאת להשלים את נפשו באור התורה, לעלות מעלה מעלה בדרך העולה בית א-ל, וכשעולה עוד ושוב פוגש בחסרונות ואף יותר עצומים, בבחינת "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו", לא יפול לחלישות הדעת, אלא אדרבה יגיל וישמח שעכשיו הוא כלי יותר מוכן ושלם לקבל בו את האור האלוהי!

לעובדא ולמעשה

כשהאדם רואה שיש לו חסרונות, ואין נפשו מתוקנת כמו שהוא היה רוצה שיהיה, ידע נאמנה שהוא כלי קיבול לקבל בתוכו את אור התורה והאלוהות, ולא יתייאש על ידי החסרונות אלא אדרבה יתחזק על עומדו, ויבין שזה דייקא מעיד על מעלתו, וכשיתחזק ויפול שוב, יחזק עצמו שכך זה בכל מדרגה ומדרגה, תמיד החיסרון מעיד על המעלה!

דברי ה'מי השילוח'

ה'מי השילוח' מחדש יסוד נפלא, בכל ענין גלות וצרות, שרק כאשר האדם נמצא בתוככי הצרה, הרי הוא מרגיש שצרתו צרה, ומרגיש צער ולחץ, אבל ברגע שהאדם נגאל מצרתו, הוא יכול להכיר שמעולם לא היה בצרה, וכן בגלות הכללית, כשיבוא משיח ויגאלנו, נכיר, שמעולם לא היינו בגלות!

ואלו הם דבריו (ח"א פרשת ויגש ד"ה ויגש): **"וכאשר שלח להם [להשבטים] הישועה, אז ראו שגם למפרע לא היו בסכנות, כי באמת היו מתווכחים עם אחיהם, וכן לעתיד כאשר יושיענו השי"ת ויפדנו, אז יראה לנו ה' כי לא היינו בגלות מעולם ולא משל עלינו שום אומה רק ה' לבדו, וזה פירש הפסוק, "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו", היינו בעוד מעט יתבטל הרשע, והתבוננת היינו בבינת הלב, באם תרצה להבין, על מקומו ואיננו, היינו תראה כי לא היה לו בו שום כח ממשלה עליך".**

וכיוצ"ב כתב בח"ב (שם): **"ואחרי כן כאשר הגיע עת הישועה, אמר יוסף אני יוסף אחיכם, ולא נעשה שום מעשה שיהיה חילוק בין רגע שקודם התגלותו לאחיו ובין רגע שאחר כן, כי גם קודם הישועה היה נצב נגד פניהם כל הישועה וכו', רק קודם העת לא הרגישו בזה, וכן נקווה כאשר יבוא העת לגלות כבודו מלכותו עלינו ולרחם שארית ישראל, כל ישראל יראו שהישועה היתה נגד פניהם רק מצדינו נסתר זאת".**

ג. נאמר לפני תפילת מנחה בשבת קודש פרשת תרומה תשפ"ד.

דברי הרמב"ם בעניין גניזת הארון

נצא השדה, לחפש אחר מקור ליסוד זה על פי הדין, שיהווה "כלי" לאור הנפלא הלז. **כתב** הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ד ה"א): **"ובעת שבנה שלמה את הבית, וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה, במטמוניות עמוקות ועקלקלות. ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה, שנאמר ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים ליי', תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל, אין לכם משא בכתף עתה עבדו את י"י אלהיכם וגו', וגנוז עמו מטה אהרן והצנצנת ושמן המשחה, וכל אלו לא חזרו בבית שני, ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקדש, ולא היו נשאלין בהן וכו', ולא היו עושין אותן אלא להשלים שמנה בגדים לכהן גדול כדי שלא יהא מחוסר בגדים".**

ועיין ב'ליקוטי שיחות' (חלק כ"א תרומה ב'), שהאריך להקשות על פרטיות דברי הרמב"ם, ומתקשה גם להבין כללות דברי הרמב"ם, לאיזה נפק"מ הביא שנגנוז הארון, ולמה סמך ענין זה, לזה שלא היה אורים ותומים בביהמ"ק השני.

עוד מעיר, שאם רצה הרמב"ם לכתוב את פרטי ענין גניזת הארון הו"ל לכותבו בפרקים הקודמים של הלכות בית הבחירה, שם מאריך לתאר את כלי המקדש ופרטיהם, שהרי הארון הוא כלי מכלי המקדש, ולמה הביא את כל האריכות אודות הארון בפ"ד, שנועד לבאר את צורת בנין המקדש, ולא כליו.

עומק דברי הרמב"ם, שהארון מגדיר את קדש הקדשים

ומבאר שם, שעומק כוונת הרמב"ם הוא לרמז, שאין הארון רק כאחד מכלי הקודש, אלא הארון מגדיר את קדש הקדשים, שיקרא קדש הקדשים, ובלעדי הארון אין בנין המקדש שלם, כי אין בו קדש הקדשים, ולכן התקשה הרמב"ם, איך בית המקדש השני נבנה בלי הארון, הרי חסר בעצם בנין המקדש.

ומבאר הרמב"ם, שלכתחילה בשעת בניין בית המקדש הראשון, בנה שלמה המלך, שני מקומות שיכולים להיות קדש הקדשים, אחד בגלוי ואחד בסתר, אותו המקום שבנה **"במטמוניות עמוקות ועקלקלות"**, גם הוא קדש הקדשים, נמצא שבשעה שגנוז יאשיהו המלך את הארון, לא סילק את הארון מבית המקדש, אלא העבירו לקדש קדשים הנסתר [והאריך שם לבאר עפ"י כמה דיוקים בדברי הרמב"ם].



ובזה מבאר מה שסיים הרמב"ם בענין האורים ותומים, שגם הוא נגזז שם, ורצונו לומר, שגם בבית המקדש השני היה כח האורים ותומים, אלא שהיה בסתר [וביותר יובן ע"פ מה שביארנו במקו"א, שעיקר החושן הוא האורים ותומים].

גם עכשיו בבתי גוואי אין חורבן כלל

ולפי דבריו מוסיף לבאר יסוד נפלא, שנמצא שאפילו בזמן שבעוה"ר חרב עירנו ושמים בית מקדשנו, עדיין לא נחרב פנימיות בית קדש הקדשים, והוא עומד על תילו כמו בבניינו, ומה שנחרב היה רק חיצוניות בית קדש הקדשים, נמצא שמה שידוע שהרמב"ם פוסק "קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא", שקדושת בית המקדש הראשון נשאר, אין זה רק כלפי השראת השכינה, שאין השכינה שורה במקום אחר, אלא גם כלפי עצם הבניין של בית המקדש הראשון, שהוא נשאר בקדושתו, ואף פעם לא נחרב! ואף הבית השלישי שיבנה במהרה בימינו, אינו אלא התגלות של בית הראשון שעדיין נמצא חי וקיים בסתר!

מכל הלין מבואר יסוד בהלכה לדברי 'מי השילוח', שכל מה שנראה שיש גלות וחורבן, אינו אלא למראית העין, אבל בפנימיות גם עכשיו, בית המקדש שבסתר עומד על תילו, ולא נגעו בו ידי זרים.

ביאור דעת הרמב"ם בענין הארון

ולפי הנ"ל יש להעיר, שבמאמר "סוד הארון - החסרונות של יהודי הם המעלה שלו", ביארנו ע"פ דיוק לשונו של הרמב"ם ב'ספר המצוות', שאין הארון נחשב כחלק מבניית בית המקדש עיי"ש, וכאן מבואר שהארון הוא ממש חלק מבניין המקדש ומבית קדש הקדשים, וצ"ל או שהרמב"ם חזר בו מדבריו ב'ספר המצוות', או שאצל הארון כ"כ ברור הדבר שהוא ממש כחלק מבניין המקדש, שלא היה צורך להרמב"ם להזכירו ב'ספר המצוות', ולעולם הוא סובר גם 'בספר המצוות' שהארון הוא חלק מבניין המקדש.



לעובדא ולמעשה

כשאנו נמצאים במצב של דוחק וגלות, עלינו לזכור מה שגילו לנו הצדיקים, שכל הגלות והצרות אינן אלא אחיזת עיניים, הן רק בחיצוניות, אבל בפנימיות הגאולה כבר נמצאת, ואין כאן גלות וצרה כלל וכלל!



ענין מיעוט הירח

וביאור הענין ע"פ פנימיות הוא, שבית המקדש שייך למידת המלכות, שהוא מקום גילוי מלכותו יתברך כאן בעולם הזה, ולכן הוא שייך למלכות בית דוד [שהם מרכבה למידת המלכות], שדוד ושלמה בנו אותו, ו'אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד', ומבואר בספרי אמת שמידת המלכות נקראת 'סיהרא', לבנה, ובזה יובן שדווקא שלמה המלך זכה לבנות את בית המקדש מקום גילוי המלכות מכיוון שבזמנו היה 'סיהרא בשלימותא', שהמלכות היתה אז בשלמותה היתה עד זמן ביאת גואל צדק.

והנה זה ידוע שבזמן בריאת העולם היו 'שני המאורות הגדולים', דהיינו שהלבנה היתה גדולה כמו החמה, ויתרה מזו, שכעת כל אורה של הלבנה אינו אלא מאור החמה, אבל אז היה ללבנה אור עצמי, ולא היתה תלויה באור החמה, ואז קטרגה הלבנה ואמרה "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד", ואמר לה הרבש"ע "לכי ומעטי עצמך", והתמעטה בגודלה, אבל בעיקר באיכותה, שמאז אין לה אור עצמי, אלא כל אורה מגיעה מהחמה.

אמנם לעתיד לבא, תחזור הלבנה למצבה השלם, "והיה אור הלבנה כאור החמה", ויהיה אז בחינת 'סיהרא בשלימותא', והיא תהיה שוה לאור החמה.

השמש - ז"א, הירח - מלכות

וביאור עומק הענין הוא, שענין החמה הוא שש המידות עליונות דז"א [חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד] והלבנה עניינה מידת המלכות, ובזמן בריאת העולם היה למידת המלכות אור לעצמה, ולא היתה צריכה שז"א ישפיע לה, משא"כ אחרי שהתמעטה, אין למידת המלכות אור עצמי, וכל אורה אינו אלא מה שמושפע לה מז"א, אבל לעתיד לבא תחזור מידת המלכות לשלמותה, ויהיה לה אור וכח עצמי, כמו שיש לז"א.

בדרך העבודה

ובדרכי העבודה הענין הוא, שז"א הוא בחינת תורה [וכמו שאיתא בחז"ל שהלוחות היו ו' טפחים על ו' טפחים, שזה מסמל ענין ה' מידות], ומידת המלכות עניינה כח התפילה כידוע. לאחר קטרוג הלבנה אין לעבודת התפילה אור לעצמה, היא מקבלת

סוד בית המקדש - חיי שעה הם גם נצחיים

מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם בענין הארון

במאמר "סוד הארון - החסרונות של יהודי הם המעלה שלו", הבאנו בהרחבה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בענין כלי המקדש, שהרמב"ם סובר שאין הכלים אלא פרטים מכללות בניין המקדש, והרמב"ן סובר שיש להם חשיבות עצמית, ועדיין אין למנותם בפני עצמם בגלל שאין הם אלא הכשר מצווה לעבודתם, ומהאי טעמא סובר שכן יש למנות את בניית הארון, מכיוון שאין בו עבודה מיוחדת.

סתירה בדברי הרמב"ן

ולכאורה יש להעיר מדברי הרמב"ן בריש פרשת פקודי על דברי הפסוק "משכן העדות", שמבאר: "בעבור שיריעות שש משזר הם שיקראו "משכן" במצוה ובמעשה, אבל "משכן העדות" כולל הבית בכללו, הוא המשכן הנעשה ללוחות העדות", ומבואר מדבריו שעיקר חלות שם המשכן, הוא על שם שהוא משכן ללוחות, ולכאורה לפי זה למה לא יודה להרמב"ם שהארון הוא חלק מעצם בניין המקדש.

אמנם נראה פשוט, שאם אמנם נכון הדבר לגבי המשכן, שהרמב"ן סובר שהארון הוא חלק מבניין המשכן, אבל לגבי המקדש, לא סובר כן הרמב"ן, ולשיטתו בית המקדש עומד לעצמו, בלי כל קשר לארון, והארון אינו אלא בשביל שהלוחות יהיו מונחים במקומם הראויים, וכמו שמבואר במאמר הנ"ל.

ד. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת תרומה תשפ"ד.

את כל אורה מאור התורה, וכל כוחה אינה רק במה שגורמת לאור התורה להתגלות, שתורה נקראת חיי עולם, ותפילה נקראת חיי שעה, ותכליתו של חיי שעה אינה אלא להביא את האדם לחיי עולם, אבל לעתיד לבא יתגלה כוחה של תפילה מה היא, שאז יתגלה שאף חיי שעה הם דברים העומדים ברומו של עולם, והם גם חיי עולם!

ולפי כל זה יש לבאר, שבחינת המשכן הוא מקום השראת מלכותו יתברך, בבחינת מיעוט הלבנה, ולכן עיקר עניינו הוא, מה שהוא **משכן ללוחות** שהם בחינת תורה, אבל בית המקדש הוא בבחינת **עולם התיקון**, שם הוא מקום השראת השכינה בסוד לעתיד לבא, שאז הלבנה והשמש עומדים שוה בשוה, עבודת התפילה מתגלית כעבודה לעצמה, חיי שעה הם גם דברים העומדים ברומו של עולם, ולכן הרמב"ן סובר שבבית המקדש אין הבניין קשור דווקא להארון, אלא הארון עומד לעצמו.

לעובדא ולמעשה

באור של לעתיד לבא מתגלה [ויש כבר התנוצצות מאור זה, עכשיו בעיקבתא דמשיחא], שגם הדברים שנראים רק כחיי שעה, הם באמת דברים העומדים ברומו של עולם, כל מה שיש ליהודי הוא נצחי וקדוש!

פרשת תצוה - פורים קטן

בניית בית המקדש, לתקן את העולם, ולהוציא את אלוקותו יתברך מן הכח אל הפועל*

כמה הערות בסדר הלכות כלי המקדש והעובדים בו

פרשת תצוה כולה היא ציווי על עשיית בגדי כהונה, הרמב"ם כשמסדר את הלכות בגדי כהונה, הוא מסדרן בהלכות "כלי המקדש והעובדים בו", ויש לעיין למה סידר הרמב"ם את הלכות כלי המקדש, והעובדים בו יחד, ולא חילקן לשני חלקים, ודוחק לומר שזה בגלל מיעוט ההלכות שיש בהם.

ועוד יש לעיין, שהרי הפרקים שם מחולקים שפ"א ופ"ב הם דיני עשיית שמן המשחה לכל פרטיה, ודיני עשיית הקטורת לכל פרטיה, ומפ"ג ואילך כתובים דיני שבט לוי, חילוקי משמרות, ועשיית בגדי כהונה ופרטיו, נמצא שדיני "העובדים בו" הם מפ"ג ואילך, ולכאורה קשה למה דיני עשיית קטורת ושמן המשחה נקראים "כלי המקדש", וכן קשה למה לא כלל את כל עניני הקטורת בדיני תמידין ומוספין, ודיני שמן המשחה בהלכות בית הבחירה [למשוח את הכלים], והלכות "העובדים בו" [למשוח את הכ"ג], בהלכות מלכים [למשוח את המלכים].

א. נאמר לפני תפילת מנחה בשבת קודש פרשת תצוה - פורים קטן תשפ"ד.

ביאור העניין: הלכות בית הבחירה - בית המקדש בכח, הלכות כלי המקדש והעובדים בו - בית המקדש בפועל

ונראה לבאר, שהלכות בית הבחירה ענינן לבאר איך בונים את בית המקדש, אבל הוא עדיין נשאר בנין שהוא רק "בכח", ועיקר מהותו וקדושתו לא יצא עדיין מהכח אל הפועל.

ובהלכות כלי המקדש והעובדים בו, מתבאר איך בונים את בית המקדש ב"פועל", איך הוא הופך להיות מקום מוכן לעבודה ולהשראת השכינה בפועל בעולם הזה. עיקר קדושתו לפעול עבודת הקרבנות והמסעף, חלה על ידי משיחת שמן המשחה [וכמבואר בספר המצוות להרמב"ם, איך שמישחת משה המשיכה לפעול גם על הבית המקדש עיי"ש], וכן מצוות הקטורת עניינה ג"כ להשרות את השכינה במקדש בפועל, וכן מה ששבת לוי מובדלים משאר העם למלאכת השם ולעבודתו, ועשיית בגדי הכהונה לכהנים, הם תנאים איך בית המקדש יכול לפעול את הקדושה בעולם בפועל ממש, ולא רק בכח, ולכן כולם תחת כותרת אחת, ולא חילקן, כי תכליתן אחת.

עומק עניין משכן ובית המקדש לתקן את צירופי האותיות דבריאת העולם

וביאור עומק העניין הוא, שאיתא בחז"ל (ברכות נה.): "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהן נבראו שמים וארץ", ולמה היה נצרך לו ידיעה זו בשביל בניית המשכן?

אלא שעיקר עניין בניין המשכן היה, לתקן את העולם שנברא על ידי אותיות בלתי שלמות ומתוקנות, ולברוא דוגמא ועולם קטן של צירופי אותיות שלמות, ותכלית העבודה בבית המקדש היתה לקרב את כל חלקי הבריאה, הדומם צומח חי מדבר, למקום מתוקן, ועל ידי זה לתקן את כל העולם כולו, ולהפוך את כל העולם כולו לדירה לו יתברך, בחינת בית המקדש.

כי עניין עולם בלתי מתוקן הוא, עולם בו לא ניכר בו אלוקותו יתברך בגלוי, כמובן שבכח הוא נמצא, אבל כוחו ואורו אינם יוצאים מההעלם אל הגלוי, וכמו שמבואר באר היטב ב'מי השילוח' (ח"א פרשת בשלח ד"ה מי): "מי כמוך באלים, היינו שעצמותו ית' הוא נעלם מעין כל חי ואין אחר ששיגהו כמו שמבואר בגמרא (גיטין נו): מי כמוך באלמים, ונאדר בקודש, היינו מפורש, כי על כל דבר יוכר מפורש מאד כי יש בורא, כי מכל הנבראים יתראה שיש בורא, כי על כל דבר בא אל לב המבקש ה' לאמור מי ברא אלה", אבל סוף כל סוף אינו מפורש בבריאה מי ברא אלה.

עולם מתוקן בבחינת בית המקדש, הוא עולם אשר כל פרט ופרט שבו מגלה את הבורא יתברך ומוציא את אורו מהכח אל הפועל, ועיקר מציאות הבריאה הוא הוצאת אלוקותו יתברך מהכח אל הפועל.

ולפי זה יובן בפנימיות, שכמו כללות בריאת העולם היתה בריאה בכח, ובניית המשכן היתה בריאה בפועל, כן גם בבניין בית הבחירה בעצמו, קיימים ב' בחינות הנ"ל, שבניית בית המקדש בכח מבואר בהלכות בית הבחירה, והוצאת כוחות המקדש מהכח אל הפועל מבוארים בהלכות כלי המקדש והעובדים בו.

לעובדא ולמעשה

כשאנו קוראים את כל הפרשיות בענייני בניית המשכן, וכן כשאנו אומרים את פרשיות הקרבנות, עלינו להתבונן שעיקר תכלית בניית המשכן היה, להפוך את העולם ממקום בו אין מספיק גילוי אלוקות, למקום בו רואים עין בעין את אורו יתברך, וכן גם היום בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", ננסה כמה שיותר לראות את גילוי האלוקות בעולם כולו, ולהוציא את אורו יתברך מהכח אל הפועל ממש, שכל פרט ופרט מהבריאה יגלה לנו אלוקותו יתברך!

למעבד ושלוחי דידן מצי עביד", והקשו הראשונים שהגמרא בנדרים (לה:): מיבעיא ליה, אי כהני שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא, ולא איפשטא, ונ"מ למודר הנאה ממנו אי יכול להקריב קרבנו ע"ש, וקשה, למה לא איפשטא ממימרא דרב הונא בריה דרב יהושע, שכהני שלוחא דרחמנא, ורוב ראשונים תירצו שבוודאי ההלכה היא כרב הונא בריה דרב יהושע, אבל הגמ' לא רצתה לפשוט ממנו, מכיוון שהגמ' רצתה לפשוט מכח ברייתא או משנה דוקא.

אמנם התוס' (ביומא, וכן בקידושין כג:): תירצו באופן אחר, וז"ל: "ולי נראה דלעולם פשיטא ליה מרב הונא בריה דרב יהושע דשלוחי דרחמנא נינהו, דאי ס"ד שלוחי דידן דוקא נינהו ולא שלוחי דרחמנא כלל מי איכא מידי וכו', והתם מיבעיא ליה אי שלוחי אי שלוחי דידן קצת, דהוי להו שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן, או שלוחי דרחמנא דוקא, והא לא מצי למפשט מדרב הונא דאפילו אי שלוחי דידן נמי הוו מקרבי אע"ג דאנן לא מצינן למעבד, כיון דאף שלוחי דרחמנא נינהו".

וע"ש בקדושין שמבארים שני"מ בדבר הונא בריה דרב יהושע (ששלוחי דרחמנא נינהו אף אם הם ג"כ שלוחי דידן): "שאם היה כהן מקריב שלא לדעת בעלים אי שלוחי דרחמנא נמי נינהו הוי קרבן כשר, ואי הוו דוקא שלוחי דידן אינו כשר כיון שהקריב שלא מדעת בעלים".

ב' דינים בשליחות

והיה מקום לבאר את כוונת התוס', ע"פ הידוע בעולם הישיבות שיש ב' דינים בשליחות, יש שליחות שהיא "נתינת כח" דהיינו שהמשלח יש לו כח לפעול דברים מסוימים, ולדוגמא לקנות או להקנות, והוא מעביר את הכח הזה לשלוחו שיעשה בעבורו, כאילו שהוא בעל הדבר, ויש סוג שליחות נוספת, שהופך את מעשי השליח שיתיחסו למשלח, שהוי כידא אריכתא של המשלח, ודוגמא לזה הוא הצד שיש שליח לדבר עבירה, שהעבירה מתייחסת למשלח על אף שהוא לא עבר עליה.

ולפי זה יש לבאר, שמה שאמר רב הונא בריה דרב יהושע, "מי איכא מידי דאנן לא מצינן למעבד ושלוחי דידן מצי עביד", הוא רק נכון לגבי החלק של שליחות שהוא "נתינת כח" שאז הסברא נותנת שמה שאין לאדם כח, אינו יכול להעביר, אבל לגבי הסברא של "ידא אריכתא" יש לומר, שעל אף שהמשלח אינו יכול לעשות את

משה רבינו ועבודת הכהנים – מרכבה אליו יתברך

כמה קשרים בין משה רבינו והכהנים

מצאנו כמה הקשרים בין בחינת משה רבינו לבחינת הכהנים, ונפרטם:

א. **כללא** הוא בכל מקום, עיקרו של כל דבר מושרש בתחילתו, ותחילת חינוך עבודת המשכן היתה על ידי משה רבינו, שהוא שימש בז' ימי המילואים, נמצא שעניין הכהונה מקושר עם משה רבינו.

ב. **ההלכה** היא, ש"כהנים משולחן גבוה קאכלי", ומבאר הרה"ק ר' צדוק הכהן, שפנימיות העניין הוא, שאכילת כהנים הוי כעין אכילת המן במדבר, שהוי משולחן גבוה, והרי המן ניתן לנו בזכות משה רבינו, נמצינו למדין עוד קשר בין משה רבינו לכהונה.

ג. **בפרשת** תצוה שהיא הפרשה השייכת לכהנים, לא נזכר שמו של משה, והביאור הוא כי בחינתו נכללת בכהנים, ואין צורך להזכירו במיוחד.

ויש לעיין מהו עומק הקשר של משה רבינו לכהנים.

סוגיית "כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא"

ונבאר בהקדם מה שמבואר בגמ' יומא: "דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי אמרת שלוחי דידן מי איכא מידי דאנן לא מצינן

ב. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת תצוה - פורים קטן תשפ"ד.

מבקשי יחודך

הפעולה, מכל מקום אם השליח יכול לעשות את המעשה הזה, הרי אין שום מניעה שיוכל לעשות זאת בעבור המשלח.

ולפי זה יש לבאר, שהכהנים הם שלוחי דין ושלוחי דרחמנא, הם שלוחי דין בבחינת "ידא אריכתא", והם שלוחי דרחמנא בבחינת "נתינת כח", ונפק"מ אם הקריבו קרבן בלא דעת בעלים, שאינו מועיל מכיון שהם גם שלוחי דין, אח"כ מצאנו כסברא זאת בשערי יושר (שער ז' סימן ז') עיי"ש.

לפי תוס' ביומא אי אפשר לבאר כך

אבל כל זה עולה יפה רק לדעת התוס' בקידושין, אמנם בתוס' ביומא מבואר שהנפק"מ אי שלוחי דין נמי, הוא לא רק לעניין אם בדיעבד הקריב שלא אדעת הבעלים, אלא אפילו אם לכתחילה מותר להקריב שלא אדעת הבעלים, וז"ל התוס': "דנ"מ אי אמר בעל הקרבן לא בעינא דלקריביה כהן שבאותו משמר אלא כהן אחר, אי אמרינן שלוחי דין דוקא הא אמר לא בעינא ולא נקריב ליה כהן שבאותו משמר בעל כרחו, ואי אמרינן שלוחי דרחמנא ניהו, נהי נמי דמפרשינן אף שלוחי דרחמנא ניהו עיקרם שלוחי דרחמנא ניהו, ולא כל כמיניה לעכב על ידם שלא יקריבוהו כהני משמר".

ומדבריהם עולה, שעל הצד שהיו גם שלוחי דרחמנא, הוי בעיקר שליחי דרחמנא, ולכן הבעלים אינם יכולים לעכב אפילו לכתחילה.

ולכאורה בזה מבואר דלא כדברינו, כי לפי מה שביארנו ששלוחי דרחמנא הוא החלק של 'נתינת כח', ושלוחי דין הוא החלק של 'ידא אריכתא', נמצא שאין אחד מהם עיקר, כי הם שני חלקי שליחות, ושווין הם, וא"כ למה אמרינן שהם בעיקר שלוחי דרחמנא?

חקירה במהות עבודת הכהנים, האם בבחינת משפיע או בבחינת מקבל

ואולי יש לבאר, שיש לדון ולחקור מהו עיקר עבודת הכהנים, דהרי עיקר המשפיע והנותן בהבאת קרבנות הוא הבעלים, שנדבה לבו להביא קרבן לרצון לפני אדון כל, ועיקר המקבל הוא הרבש"ע כביכול, שגילה רצונו, שברצונו לקבל מאיתנו קרבנות, ונשאר לדון על עבודת כהנים, האם עבודתם היא בסוד נתינה והשפעה, או

מבקשי יחודך

בסוד קבלה, דהיינו האם הם עובדים את עבודתם בשביל הבעלים, עוזרים לו להעלות את קרבנו לרצון, או האם הם מקבלים את הקרבן מהבעלים בשביל הרבש"ע כביכול.

ונראה שזהו יסוד השאלה האם כהנים הם שלוחי דין או שלוחי דרחמנא, האם הם שליחים לנתינה והשפעה [שלוחי דין], או שליחים של קבלה [שלוחי דרחמנא], ובדברי התוס' מתחדש, שיש מקום לומר שהם בעיקר שלוחי דרחמנא, אבל הם גם שלוחי דין, והביאור הוא, שבעיקר הם מקבלים את הקרבן בשביל הרבש"ע כביכול, אבל בד בבד עם זה מקריבים את החלק של הבעלים, והוי כאילו הכהן מחולק לשניים, והחלק שבו שהוא שלוחו של הבעלים, מעביר לחלק השני שהוא שלוחו של הרבש"ע, אבל הגדרת מעשה העבודה הוא, קבלה בשביל הרבש"ע, רק שהכהן מקבל מינייה וביה.

גדר חדשה בשליחות

ויש לומר, ששליחות הכהן מצד הבעלים היא סוג חדש של שליחות, ולא הוי כשני ההגדרות של שליחות שהבאנו לעיל, כי הרי הבעלים אינו נותן שום כח לפעול חלות מסוימות, וגם אינו בכלל שליחות של 'ידא אריכתא', כי כהן אינו פועל שום פעולה עבורו, כל פעולתו הוא בשביל הרבש"ע, ומה שהוא שליח דין הוי רק עניין דממילא, דהיינו שהקרבן הוא בשביל הרבש"ע כביכול, רק שממילא הבעלים נפטר מחובתו להקריב קרבן, אבל עיקר ההקרבה היא בשביל הרבש"ע, וא"כ יש לומר שיש כאן סוג שליחות חדש, שהכהן נהיה "מרכבה" לבעלים, וכאילו הבעלים מתלבש בכהן.

ולפי זה יש לומר שמדברי התוס' מבואר, שהוא מדמה השליחות דין לשליחות דרחמנא, וא"כ יש לומר, שגם מה שהכהנים הם שלוחי דרחמנא הוא בדומה לזה, שהכהן עומד כביכול במקום הקב"ה, וכאילו הקרבן עובר מיד הבעלים ליד הקב"ה.

ולפי זה יש ליישב מה שהתקשו בזה האחרונים, למה חז"ל לא לומדים דיני שליחות מעבודת הכהנים, וכן תמיהו האחרונים שאם הכהנים הם שלוחי דין, איך יתכן שכהנים מקריבים קרבנות של גוים וקטנים וחרשים, הרי אין שליחות לעכו"ם, קטן וגוי, ועיין בשו"ת מנחת ברוך (סימן כ'), שמחדש שהשליחות של הכהנים הוא עניין

חדש, ואין לזה קשר לשליחות של שאר התורה, ויובן ע"פ דברינו שהוי סוג חדש של שליחות.

ולפי זה יש לבאר דברי התוס' ביומא שאמרו שאף אם כהני שלוחי דידן הם בעיקר שלוחי דרחמנא, ומשו"ה מותר אפילו לכתחילה לכהנים להקריב נגד דעת הבעלים, וזה משום שעיקר העבודה הוא הקבלה בשביל השי"ת, וכל מעמד הבעלים בעבודה הוא לתת לכהנים להקריב אבל אין לו שום קשר לעבודה בעצמה.

כל זה נובע מסוד נשמת משה

ויש לבאר שפנימיות השליחות של הכהנים נובעת מסוד נשמת משה, שהוא היה בסוד מרכבה לו יתברך, בטל לגמרי לאלוקות, ששכינה מדברת מתוך גרונו, בסוד "נושא הפכים כאחת", וכמו שכתוב עליו "איש הא-להים", שהיה בחינת "איש", ובחינת "מלאך" גם יחד, ונשמתו הוא מקור לבחינה המוזכרת בחז"ל (בר"ר מ"ז ו') ש"האבות הן הן המרכבה", ומנשמתו קיבלו כל הכהנים הכח להיות מרכבה אליו יתברך.

וכן מה שהכהן עומד במקום הבעלים, וכאילו הבעלים מתלבש בכהן, הוי ג"כ מסוד נשמת משה, נשמתו כוללת כל נשמות ישראל, ואתפשטותיה דמשה בכל דרא ודרא, וזה מקור כחם של הכהנים להלביש על נשמות הבעלים.

נמצא שכל כוחם של הכהנים בעבודתם הוא מסוד נשמת משה, ולכן הם קשורים בקשר בל ינותק, כמו שביררנו בתחילת דברינו.



פרשת כי תשא

סוד הכיור: שם צ-באות, להוריד את האור של אצילות לתוך העולם הזה*

האם הכיור הוא עבודה בפני עצמה או רק הכנה לעבודה?

בתחילת פרשת כי תשא, התורה מצווה אותנו לבנות כיור למשכן, ולכאורה קשה, הרי פרשיות תרומה ותצוה נועדו לכל הציוויים של מלאכת המשכן, ולמה הכיור נשמט מפרשיות אלו, ונמצא בפרשת כי תשא?

יש מהראשונים שמתרצים שקידוש ידיים ורגליים אינו עבודה ממש, אלא רק הכנה לעבודה, ולכן אין לזה קשר לכל מה שהתבאר בפרשיות הנ"ל, שהם עבודות, אבל התוס' במנחות סוברים שגם קידוש ידיים ורגליים הוי עבודה בפני עצמה, ובפנימיות יתבאר איך בעומק אלו ואלו דברי א-להים חיים, ויש בקידוש ידיים ורגליים גם עבודה, וגם הכנה לעבודה.

המראות הציבאות

בפרשת ויקהל כשכתוב איך בפועל בנו את המשכן וכליו כתוב, (שמות לח ה): **"ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראת הציבאות אשר צבאו פתח אהל**

מבקשי יחודך

מועד", ורש"י מביא שם: "במראת הצובאת - בנות ישראל היו בידן מראות שרואות בהן כשהן מתקשטות, ואף אותן לא עכבו מלהביא לנדבת המשכן, והיה מואס משה בהן מפני שעשויים ליצר הרע, א"ל הקב"ה קבל כי אלו חביבין עלי מן הכל, שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות במצרים, וכו'", עיי"ש.

ויש להעיר בדברי רש"י, הרי משה רבינו ידע למה הם שמשו, ולמה בכל זאת מאס בהם, וביותר יש להקשות, שמשה רבינו היה "מואס בהם", והרבש"ע אמר "אלו חביבין עלי מן הכל", ולכאורה השינוי הוא מאוד קיצוני ביניהם.

שם צ-באות, למצוא את הרבש"ע כאן בתחתונים

המראות האלו נקראו 'מראות הצובאות', והם מרמזים על השם קדוש צ-באות', השם צ-באות' אינו מוזכר בחומש, רק בנביאים, ומסביר בעל התניא באיגרת את עומק העניין, שכל שמות הקודש מסמלים את גילוי יתברך איך שמתגלה בעולמות העליונים, בעולם האצילות, שאצלו יתברך כביכול, ורק השם צבאות' מתייחס לגילוי יתברך, שמתגלה כאן בעולמות התחתונים והנמוכים.

והענין הוא, שהעולמות העליונים הם כולם מאוחדים איתו יתברך בתכלית היחוד, ואין בהם שום חיסרון ופירוד כלל וכלל, משא"כ העולם הזה הנמוך, הוא עלמא דפירודא, כולו נראה כנפרד ממנו יתברך, וכמו שכתוב במדרש שהעולם הזה נברא עם האות ב', כמו שכתוב "בראשית ברא א-להים", להראות שאינו עולם מתוקן, אלא עולם המורכב מהרבה דברים יחד, ואין בו שלימות, אח"כ בזמן מתן תורה, אמר הרבש"ע "אנוכי הו"ה אלוקיך", שזה מתחיל עם האות א', שאז נתקן העולם, והאיר בעולם יחוד הו"ה בצורה היותר שלמה מאז בריאת העולם.

השם צ-באות עניינו הוא להמשיך את אורו יתברך המאוחד, לתוככי העלמא דפירודא הזה, למצוא בתוך ה'צבא', שזה מסמל ריבוי פרטים, את יחודו ואחדותו יתברך שמו, להכיר שכל הפרטים של הבריאה כולה, נמצאים פה בשביל תכלית אחת ויחידה, להכיר מתוכם את עומק יחודו יתברך שמו!

בחינת משה רבינו לעומת שאר נביאים

משה רבינו נבואתו היתה בתכלית השלמות, משה אמת ותורתו אמת, הוא היה בבחינת היחוד הגמור, בחינת אצילות, ולכן הוא לא אמר את השם "צבאות",

מבקשי יחודך

מכיוון שהכל היה מאוחד אצלו, והשם צבאות' מורה על פירוד וכדלעיל, משא"כ שאר הנביאים, שאמנם היו תלמידים שלו, כי כל הנביאים הם תלמידיו של משה, אבל הם הורידו את האור עד העלמא דפירודא ממש, עשו לו יתברך דירה בתחתונים, ולכן הם גילו את השם צבאות', להראות שבתוך כל הפרטים אפשר למצוא את אחדותו יתברך, והם מדריכים אותנו כאן בעולם הזה איך להתגבר על הנסיונות, ולמצוא את אורו יתברך כאן!

ענין המראות בכיור

וזה הוא אור הכיור, כי קידוש ידיים ורגליים מסמל את הרחיצה מענייני העולם הזה, להעלות את כל הפרטים לאחדות, ולכן זה עשוי דווקא ממראות, שמראות הם אחיזת עיניים, הם מראים את המדמה של שקר, וכן הם מרבים פרטים, ורחיצת הידיים והרגליים בכיור הם התיקון לזה, להוריד את אורו יתברך לכאן לתוך עלמא דפירודא, ועי"ז למצוא ולחיות עם אחדותו יתברך כאן בעולם הזה.

ומשה מאס בהם, מכיוון שהוא בעצמו לא היה לו כל קשר עם ריבוי פרטים, הוא היה שייך למדרגת האצילות, אבל מכוחו אנו יכולים להעלות את הבריאה לאחדותו יתברך, ולגלות איך הרבש"ע נמצא כאן גם כן, ומכח זה להתגבר על כל הנסיונות!

וכאן גילה הרבש"ע למשה רבינו את כוחו הגדול, שיכול לרדת עד עולם הזה השפל ולהעלות משם את כל הפרטים.

הכוח לגלות את הרבש"ע כאן נובע מהחלק א-לוה ממעל שבתוך כל יהודי

והענין הוא, שהכוח הזה שיש לכל יהודי למצוא את השי"ת כאן בתוך העולם הזה, נובע מזה שיש לכל יהודי חלק בתוכו ששייך לעולם האצילות, חלק בתוכו מחובר כל הזמן לרוחניות, והחלק הזה הוא זה שנותן לו את הכוחות למצוא אותו יתברך גם כאן בעלמא דפירודא.

ולכן הכיור הוא גם עבודה, וגם הכנה לעבודה, כי עבודה זה תמיד בחינה של אצילות, לחיות עם הרבש"ע, וההכנה לעלות לאצילות הוא על ידי הכיור, שמוצא את הרבש"ע גם בתוך הפרטים, אבל איך יש להיהודי את הכוחות למצוא אותו יתברך

גם כאן בעולמות הנמוכים, הכוח שלו מגיע דווקא מהחלק א-לוה ממעל שנמצא בתוכו ממש, העבודה בעצמה היא הנותנת לו את הכח, ולכן הכיור הוא גם ההכנה, אבל גם העבודה בעצמה.

הכיור מגלה שכל מה שאנו עובדים קשה להתחבר אליו יתברך, זה רק בגלל שאנו כבר מחוברים אליו יתברך!!

[ויש להביא סימוכין לזה מדברי המגילה, שמבואר שם שאסתר המלכה אמרה, שאם נכנסים למלך אחשוורוש בלי הזמנה 'אחת דתו להמית', ורק אם המלך מושיט את השרביט 'וחיה', ולכאורה קשה, שמשמע שנותנים להיכנס רק הורגים, ולמה לא העמידו שומר הפתח שלא יכנסו, והביאור הפנימי הוא, שהמלך הכוונה הרבש"ע, ואצל הרבש"ע תמיד אנו יכולים להיכנס, כי אנו כבר בפנים, יש לנו חלק א-לוה ממעל ממש!]

לעובדא ולמעשה

בשם צ-באות מתגלה, שיש לנו כח מיוחד, להוריד את אורו יתברך המאוחד בתכלית האחדות, גם לתוככי הפרטים של כל העולם הזה, ואנו יכולים ולו במקצת להרגיש איך כולם באים רק כדי לגלותו יתברך, ושנעשה לו יתברך דירה בתחתונים ממש, וכך נוכל לעבור את כל נסיונות העולם הזה!

והכח לזה מגיע מכיוון שאנו באמת כבר בפנים, יש לנו חלק בתוכנו ששייך לעולם האצילות, ולכן אנו יכולים להיכנס להוריד את האצילות לכאן!

פרשת ויקהל-שקלים

נדבת המשכן – סוד 'יש מיש'א

נדבת המשכן, הרגיש כמו נדבה ישנה

ה'מי השילוח' מקשה, למה הכתוב מפליג כ"כ במידת הנדיבות של עם ישראל למשכן, הרי ברור הדבר שאם הרבש"ע מבקש תרומה למשכן, כל אחד ישמח לתת, ומסביר, שהרבש"ע רצה כאן **נדיבות לב** אמיתית וקיימת, והכלל הוא, שכל דבר חדש האדם מתפעל לקיימו ולתת בעבורו את הון ביתו, אבל אין זה מורה על נדיבות לב אמיתית, אבל לאחר שהמצווה מתיישנת אצלו, אם אז הוא ממשיך לנדב את לבו, הוי ראיה וסימן שנדיבות לבו היא קביעה וקיימא, ולכן התחכם הבורא כביכול, ועשה בליבות בני ישראל הרגשה שנדבת המשכן אינה מצווה חדשה, ואם הם ינדבו אעפ"כ, הרי זה סימן מובהק על נדיבת לבם האמיתית, וזו נדיבות שראויה למשכן.

ובאותיות ד'מי השילוח' (ח"א ד"ה מרבים): "להבין ההתפארות נדבות ישראל כל כך כמה פעמים, כי מי הוא שיחדול ליתן את כל הון ביתו במצות השי"ת בפרט לבנין המשכן, אך באמת שאין האדם יודע ומבין את שרש לבו אם הוא נדיב באמת, והבחינה לזה אם אדם נתבע פעם אחת לנדבה למצוה חדשה אז יוכל ליתן הרבה, אך

לאחר שהורגל במצוה אז קופץ את ידו מליתן, מזה נשמע שאין זה נדיב בשרשו שאם היה נדיב בשרשו לא היה פוסק ממנו הנדיבות, וכאן רצה השי"ת רק נדבה אמיתית משרש נקודת לבם מחמת שהוא למעשה לבנין עדי עד וצריך שיהיה קדושת הנדיבות ג"כ קיים, ועשה בעיני כל ישראל את נדבה זו כאלו הוא מורגל בה ולא יהיה כדבר חדש, ועכ"ז התנדבו פעם אחר פעם בנדיבות לבם משרש נקודת לבם ואז היה נדיבותם מבורר וכו' וע"כ התפאר הכתוב בנדיבותם".

הרגשת נדבה ישנה נובעת מסוד 'יש מיש'

ויש להוסיף שמציאות המשכן בעומק היה בנין חדש, עם הרגשה של ישן, כי הרי מבואר בדברינו כמה פעמים, שבניית המשכן היתה בחינה של בריאת העולמות בצורה מתוקנת, ובבריאת העולם מבואר בכתבים שהסדר היה, התגלות של אור אין סוף, אח"כ צמצום וחלל הפנוי, ובתוך מקום הצמצום נבראו כל העולמות כולם, נמצא שסוד ה'גבול', הוא בבחינת 'יש מאין', גבול מאור אין סוף.

אבל בספרי רועי החסידות מבואר, שהתכלית היא לעלות מהתפיסה של יש מאין, ולהבין שבעומק 'אין הצמצום כפשוטו', וגם בתוך האור אין סוף יש כח הגבול, הנקרא 'כח הגבול בבלי גבול', מכיון שאורו האין סופי חובק את כל העולמות כולם, ואין מציאות מבלעדיו כלל, נמצא שעולמות הגבול נקראים 'יש מיש' [על אף שבוודאי יש נקודה שיהיה "יש מאין", בנקודה שיצא מעצמותו כביכול אור האין סוף, ואכמ"ל בענינים עמוקים כגון דא].

ובזה יובן שנדבת המשכן היתה נראה בחיצוניות כנדבה חדשה, בבחינת יש מאין, אבל בפנימיות אין זו נדבה חדשה כלל וכלל, ולכן בהרגשת הלב הפנימית, הורגש כיש מיש, כאילו היתה נדבה שכבר הורגלו בה, כי בנין המשכן היה בבחינת תיקון עולמות הגבול והפירוד.

תכלית המשכן לאחד את מה שנראה כנפרד

תכלית, ארגמן ותולעת שני, האם התנדבו צבוע כבר, או שצבעו אותן אח"כ?

מבואר בכתובים דברים שנדבו למשכן, ומובא שם: תכלית וארגמן ותולעת שני, ולכאורה פירוש של דברים אלו, אינו שהיה צמר בצבעים האלו, אלא היו לוקחים צמר פשוט, וצובעים אותו, נמצא לכאורה שכשהכתוב אומר שצריכים את הדברים הללו, הכוונה להביא צמר צבוע בתכלית, וארגמן וכו'.

אבל לכאורה בגמ' מבואר לא כך, כי הרי לומדים את כל הל"ט מלאכות דשבת ממלאכת המשכן, ומבואר בגמ' (שבת עד.), שלומדים הלכות קושר ומתיר מצדיית החילזון לצביעת התכלית, וכן מבואר בירושלמי (כלאים פ"ט ה"א), שלומדים בצביעת התולעת שני שצריך לצבוע אותו בעוד התולעת חיה, לשאר צביעות "מה שני תולעת דבר שיש בו רוח חיים אף כל דבר שיש בו רוח חיים", ולכאורה מבואר מדברי חז"ל האלו, שמלאכת הצביעה היא חלק ממלאכת המשכן, ומזה מבואר שלא היו מנדבים צמר צבוע כבר, אלא היו מנדבים צמר פשוט, והיו צובעים אותו אח"כ.

עשרת הדברות מתקנות את עשרת המאמרות

ויש לבאר ע"פ מה שביארו הספה"ק, שעשרת הדברות היו כנגד עשרה מאמרות, ובעת העשרה מאמרות היתה הבריאה בלתי שלמה וצריכה תיקון, ובעשרת הדברות נתקנה הבריאה כולה, ומבארים שזה מרומז במה שהמאמרות מתחילות

באות ב', בראשית, להראות שהם בלתי מתוקנים, ולכן לא מתחילים עם האות א', וזה משום שהבריא נבראה, שזה נראה כנפרד, וכריבוי פרטים שלא ניכר בהם אלופו של עולם, והתיקון היה בעשרת הדברות המתחילות באות א', לרמז ששלמות הבריא היא, על ידי שהאדם מכיר מתוך כל הבריא את אלופו של עולם המסתתר שם, ומחייה את הכל.

הרמב"ן כותב בהקדמתו לספר שמות שקדושת מתן תורה לא נעלמה אחרי מעמד הר סיני, אלא נעתק מקומו למשכן ובית עולמים, שם מתגלה אור מעמד הר סיני בקביעות, ולכן חומש שמות מסיים את מסע יציאת מצרים ומ"ת, עם ציווי מלאכת המשכן מכיוון שזה התכלית והשלמות של המסע הזה.

ועל פי זה יש לדרוש שהיו צריכים לנדב למשכן רק דברים שאינם מורכבים, שניכר בהם אחדות, ואפילו מה שבדרך כלל נחשב מציאות מורכבת, לגבי המשכן חייבים להחשיבו כמציאות שאינו מורכבת, כמציאות מאוחד, ולכן על אף שנדבו צמר צבוע, עדיין מלאכת הצביעה נחשבת כחלק ממלאכת המשכן מכיוון שלגבי המשכן אנו מסתכלים על כל דבר כמציאות שאינו מורכבת, וממילא גם הצמר נמצא בשלב שעדיין אינו צבוע.



פרשת פקודי

הדרך לארץ ישראל^א

הקשר של המסעות לעניין המשכן

חומש שמות מסתיים בפסוק: "ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם. ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד יום העלותו. כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם", ולכאורה זה מעורר תמיהה, למה סיום חומש שמות הוא בענין המסעות, השייך לחומש במדבר, ולא סיים בעניין המשכן שעליו סובבו כל הפרשיות האחרונות של חומש שמות. **ועוד** צריך להתבונן, במה שידוע שכל דבר שבקדושה 'נעוץ סופו בתחילתו', וא"כ בחומש שמות איך ענין השמות של בני ישראל מתקשר עם ענין המסעות.

הדרך לארץ ישראל בדברי הליקוטי מוהר"ן

ונראה לבאר ע"פ יסוד גדול המבואר בספה"ק ליקוטי מוהר"ן (תנינא סימן ע"ח) וז"ל בקיצור: "כי לפעמים הצדיק האמת הוא איש פשוט ממש שמתנהג עצמו בדרכי הפשיטות ואינו מגלה שום תורה ועוסק בשיחת חולין וכיוצ"ב והוא אז בחינת איש פשוט ממש. דע כי עיקר החיים היא התורה כמו שכתוב כי הוא חייך ואורך ימך

א. נאמר לפני תפילת מוסף ביום השבת פרשת פקודי תשפ"ד.

מבקשי יחודך

וכל הפורש מן התורה כפורש מן החיים, ועל כן לכאורה הדבר תמוה ונפלא, איך אפשר לפרוש עצמו מן התורה אפילו שעה אחת קלה, ובאמת זהו מן הנמנע ובלתי אפשר להיות דבוק בתורה תמיד יומם ולילה בלי הפסק רגע, וכל בעלי תורה כל אחד לפי ערכו בהכרח להפסיק איזה שעה, וא"כ במה מחיין עצמן בזו השעה שמבטלין מן התורה, הלא עיקר החיים הוא מן התורה כנ"ל.

אך דע כי הצדיק האמת מחיה עצמו באותו הזמן שהוא איש פשוט כנ"ל מהדרך של נסיעת ארץ ישראל, כי דע כי כל אלו הפשוטים דהיינו זה הלמדן בשעה שבטל מן התורה, בודאי מקבל חיות מן התורה וכן אפילו הנמוכים ביותר ואפילו אומות העולם גם הם מקבלים בודאי חיות מן התורה.

כי דע כי כל הפשוטים הנ"ל, מחיה עצמו מבחינת קיום העולם קודם קבלת התורה, כי קודם קבלת התורה היה העולם מתקיים רק בחסדו כי לא היה עדיין התורה ושום עשיית מצוה שעל ידו יתקיים העולם והיה עיקר קיום העולם על ידי חסדו לבד, והצדיק בעת פשיטותו בשעה שבודל מן התורה הוא מקבל חיות מבחינה זו.

ובאמת גם קודם קבלת התורה בודאי גם אז היתה התורה במציאות כי התורה היא נצחיות, אמנם אז קודם מתן תורה היתה התורה בהעלם ובהסתרה, היינו כי כל התורה כלולה בעשרת הדברות, ואז קודם מתן תורה היו העשרת הדברות נעלמין בעשרה המאמרות שבהם נברא העולם, נמצא שהיתה כל התורה כולה נעלמת ונסתרת בתוך ישוב העולם שנברא בעשרה מאמרות, ובכל הדיבורים של העולם ובכל העובדות והעשיות, הן מי שחוטב עצים או איזה עובדא שיהיה - בכולם נעלם התורה, והצדיק בשעה שפורש מן התורה והוא בחינת איש פשוט הוא מקבל חיות מבחינה זו של קודם מתן תורה.

וזהו בחינת דרך של ארץ ישראל הנאמר למעלה, כי עיקר כח קדושת ארץ ישראל הוא על ידי בחינת "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים", כמו שפירש רש"י בפסוק בראשית וכו' "כי הוא ית' ברא הכל וברצונו נתנה להם וברצונו נתנה לנו", נמצא שעיקר כח ארץ ישראל הוא מבחינת עשרה מאמרות, ובזו הדרך ארץ, היינו הדרך לארץ ישראל שהוא בחינת עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, ששם נעלמת התורה, שבה היה העולם מתקיים בחסדו כ"ו דורות שקודם מתן תורה, בזה עצמו הצדיק מחיה עצמו בעת פשיטותו שאינו עוסק בתורה, כי אז הוא מחיה עצמו בבחינת התורה שנעלמת בתוך העולם בכל הדיבורים ובכל העובדות שנבראו בעשרה מאמרות ששם נעלמת התורה".

מבקשי יחודך

בדברי הרה"ק מקאמרנא זי"ע

ועיין עוד בספה"ק כתם אופיר (א' א') שהאריך ג"כ ביסוד דברים אלו וז"ל: "ובאמת כמו שיש כ"ב אותיות התורה בדבור תורה ותפלה, כך יש בכל עניני חומר, ובכל ל"ט מלאכות יש אותיות התורה. ואיש הנלבב עוסק בהם ביחודים וקשוטי השכינה, בכל ההוה שבעולם יש אותיות התורה וקישוטי השכינה כמאמר ז"ל יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ, רק שאותיות והחיות מלוכשים בחומר עניני העולם בכמה כיסויין ולבושין, ובתוך האותיות שורה חיות אלקות המחיה את הכל שכבודו ית' מלא כל הארץ, ולית אתר פנוי מיניה, רק שהוא בהסתרה, וכשיודעין הצדיקים מזה ההסתרה, אין אצלם שום הסתרה כלל".

וממשיך לבאר שם שעם הבנת היסוד הזה, שכל המציאות היא אותיות התורה [שה עניין כבישת הדרך לארץ ישראל שהתבאר בדברי מוהר"ן], מיתווספת מעלה עצומה להתורה והמצוות [שהם בחינת אותיות התורה שבאתגליא]: "ובזה פירש מרן (תולדות י"י וירא א') "כל אשר תמצא ידך לעשות [בכחך עשה, כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאל אשר אתה הולך שמה]", איזה עשיה גשמיות באכילה ובשתייה ובמשא ומתן ובכל דבר, אזי "בכחך עשה" שהוא כח נשמתך, כ"ח מ"ה, בזהר "בחכמה אתברירו", הכל ביחודים בקדושה, כל אחד לפי השגתו, כי אם לא תעשה כך מחמת חסרון אמונה, ואין אתה מקדש עצמך במותר לך, לעשות בקדושה וביחודים כל אחד לפי השגתו, אזי "מעשה" המצות ו"חשבון" של שמירת לא תעשה ו"דעת" שלך ו"חכמת" התורה שלך הכל ב"שאל", כי אם אינך מקדש עצמך בהיתר לא יזכה בהארה לעשות המצות בהארה נפלאה וללמוד תורה לשמה בדביקה חשיקה לדבק עצמו באור אין סוף שבתוך האותיות, אזי תורתו משפה ולחוץ לקנתר ולהתגאות, ואז הוא בשאל".

שלמות התורה והמצוות רק אחרי הכרה ש'אין עוד מלבדו'

ומבואר מדבריו שרק אחרי שברור לו לאדם, שבכל הדברים הגשמיים יש אותיות התורה, שאין עוד מלבדו ולית אתר פנוי מיניה, על ידי זה יכול האדם ללמוד תורה ולקיים מצוות בצורה הנכונה, עם דבקות והארה נפלאה באור אין סוף שבתוך אותיות התורה, נמצא ששלימות העבודה באותיות התורה שבאתגליא היא רק אחרי שמאמין האדם באותיות התורה שבאתכסיא, בבחינת "כבישת הדרך לארץ ישראל".

מבקשי יהודך

ביאור מעלת מצוות תלמוד תורה המבואר ברמב"ם

ולפי יזה יומתק לנו קושי בדברי הרמב"ם שכותב בהלכות ת"ת, (פ"ג ה"ג): **"אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום, היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להיעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו"**.

ולכאורה קצת קשה בדבריו שתחילת דבריו הם בגודל מעלת לימוד התורה יותר משאר המצוות, וסוף דבריו הם שמבטלים ת"ת מפני מצוה שלא יכולה להיעשות ע"י אחרים, שזה לכאורה מראה על פחיתות ערך לימוד התורה לעומת המצוות, אבל לפי דברינו יש לומר ששלמות לימוד התורה מתגלית דווקא כשהאדם מבטל ת"ת מפני קיום מצוות גשמיות, שבזה מראה שהוא מאמין שכל המציאות כולה אינה רק אותיות התורה נעלמים, ועל ידי זה גודל אצלו מעלת לימוד התורה מעל הכל, ונמצא שאין זה ביטול תורה אלא אדרבה זה מאפשר לאדם להגיע לשלמות לימוד התורה, בחינת תורה לשמה ובדבקות.

ביאור הקשר של המסעות לענין המשכן

וע"פ כל זה מובן היטב שסיום חומש שמות בענין המסעות לארץ ישראל, בחינת הדרך לארץ ישראל, מקושר הדק היטב עם עניין המשכן, כי הרי עיקר סוד המשכן הוא, מקום של השראת אור התורה ע"י לוחות הברית שבארון [וכמו שהארכנו במאמרי פרשת תרומה ע"פ דברי הרמב"ן שחלות שם ה"משכן", הוא מה שהוא משכן ומקום ללוחות העדות עיי"ש] וכמו שכותב הרמב"ן בהקדמתו הקצרה לחומש שמות שקדושת הר סיני שהיא קדושת אור התורה שורה במשכן, ולפי דברינו ששלמות התורה והמצוות היא רק עם הכרה שכל המציאות כולה מורכבת מאותיות התורה, ורק כך יוכל האדם להידבק בקונו בנפש חפצה ע"י קיום התורה והמצוות, נמצא שדייקא ע"י הדרך לארץ ישראל מתגלה שלמות ענין המשכן.

"נעוץ סופו בתחילתו" בחומש שמות

ויובן גם לפי זה סוד **"נעוץ סופו בתחילתו"** בספר שמות, שספר שמות מתחיל עם שמות בני ישראל, וסופו עם המסעות, והנה מבואר בספה"ק שכל שם של איש

מבקשי יהודך

מישראל טמון בו שמו של הקב"ה, וכמו שאומרים בתפילת ונתנה תוקף, **"ושמנו קראת בשמך"**, ועוד ידוע שכל אותיות התורה הם צירופי שמות של הקב"ה, נמצא ששמות בני ישראל הם סוד התורה הנעלמת בעולם הזה, שמותיו של הקב"ה המתגלים בשמותיהם של ישראל, וזה סוד ה"דרך לארץ ישראל", כמו שביאר מוהר"ן זי"ע, ובזה מסתיים החומש עם המסעות לארץ ישראל.

למה בפורים עבודת היום היא בעיסוק בגשמיות

וע"פ כל זה יתבאר למה בפורים שהוא היום ש"הדר קבלוה מאהבת הנס", מתעסקים בעיקר במצוות גשמיות, ולכאורה למה עיקר עבודת היום אינה בלימוד התורה, וע"פ דברינו יתבאר הדק היטב, שדווקא ע"י העיסוק בגשמיות, שהוא מחדיר לעצמו שכל מציאות העולם הזה מורכבת מאותיות התורה, מגיע האדם לשלמות התורה, שזה עיקר סוד **"הארת מרדכי"**, וכמו שמבואר בכתם אופיר עיי"ש.

לעובדא ולמעשה

עיקר ההכנה המוטלת על האדם לפני לימוד התורה וקיום המצוות הוא, שהאדם ידע ויבין, שכל הבריאה כולה, אפילו הדברים הגשמיים, כולם הם רק אותיות התורה, שהם שמותיו של הקב"ה, ואחרי שהאדם מחדיר לעצמו ש"אין עוד מלבדו", הוא יכול לזכות ללמוד תורה ולקיים מצוותיה בדבקות ובנפש חפצה, ולהכיר על ידם את מי שאמר והיה העולם!

מ' שנה ולא יוכל להשיב על זה בחלוק לבן שאין בו אימרא דלשון בכהונה גדולה משמע בח' בגדים ככ"ג וי"ל דשבעת ימי המלואים דוקא איבעיא שעדיין לא נתקדשו בגדי כהונה כדכתיב והזית על אהרן ועל בגדיו וגו' וה"ר יעקב מאורליינ"ש פירש דאפי' נתקדשו מ"מ כל ז' ימי המלואים שהיה משה מעמיד המשכן ומפרקו היה נחשב כמו במה ואין בגדי כהונה בבמה כדאמר בפ"ב דזבחים (דף קיט:)."

ולכאורה לפי התירוץ הראשון של תוס', לא אומרים שהיה למשכן דין של "במה" בשבעת ימי המילואים, נמצא שנחלקו בזה הראשונים.

דברי רש"י בפרשתן

ועיין ברש"י בפרשתן (מ' ל"א), שכתב על מה שכתוב בפסוק: "ורחצו ממנו משה אהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם", "יום שמיני למלואים הושזו כולם לכהונה ותרגומו ויקדשו מניה. בו ביום קדש משה עמהם", ומדייק מדבריו ה'צפנת פענח', שרק באותו יום קידש משה עמהם, אבל בשבעת ימי המילואים לא קידש את ידיו ורגליו כלל, מכיון שסבירא ליה לרש"י שלמשכן היה דין של "במה" בשבעת ימי המילואים [וע"ש שמעורר שלא משמע כן מרש"י בזבחים (יט: ע"ש, וכן מרש"י ביומא (ג: ע"ש)].

פנימיות מחלוקת הראשונים

ואולי יש לבאר את פנימיות מחלוקת הראשונים, ע"פ מה שביארנו מכבר (במאמרי פרשת תצוה מאמר "בניית בית המקדש, לתקן את העולם, ולהוציא את אלוותו יתברך מן הכח אל הפועל") שבניית המשכן היתה תיקון למעשה בראשית, שנבראו עם חסרון, ועל ידי בניית המשכן עם צירופי שמות שבהן נבראו שמים וארץ, נתקנו כל מעשה בראשית.

ואיתא ברמב"ן בריש פרשת בראשית, שכל יום מז' ימי בראשית היה כנגד אלף אחד מתוך השבע אלף שנים שבהם העולם עומד [ועי"ש שמבאר איך כל יום קשור לענינים שקרו באותו האלף], נמצא לפי זה שכל יום משבעת ימי המילואים היה תיקון לאלף אחד מדברי ימי העולם, וע"פ המבואר בספרי פנימיות כל אלף מדברי ימי

פנימיות עניין שבעת ימי המילואים ב

מחלוקת ראשונים האם היה למשכן דין במה בשבעת ימי המילואים

איתא בירושלמי (יומא ג:), שבשבעת ימי המילואים היה משה רבינו מפרק את המשכן כל יום ומעמידו למחרת, ונחלקו הראשונים האם בגלל זה היה למשכן דין של "במה" ולא של משכן, וכפי שנראה.

דהנה עי' בגמ' ע"ז (לד.) ששואלת שבשבעת ימי המילואים שמשה רבינו היה אז הכהן גדול, האם הוא לבש את בגדי כהן גדול, והגמ' מסיקה שהוא שימש בחלוק לבן ולא בבגדי כהונה, ותוס' שם שואלים, שיש דעה בגמ', שמשה רבינו היה כהן גדול כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר, ולפי זה היתה הגמ' צריכה לשאול באיזה בגדים הוא שימש במשך כל המ' שנה ולא רק בשבעת ימי המילואים.

והתוס' מתרצים שכל השאלה של הגמ' היתה, בגלל שבשבעת ימי המילואים עדיין לא נתקדשו בגדי כהונה, אבל אח"כ שכבר התקדשו בגדי כהונה בוודאי שמשה רבינו השתמש בהם, ומביאים תירוץ נוסף בשם הר' יעקב מאורליינש, שבגלל שהיו מפרקים את המשכן כל יום משבעת ימי המילואים היה לזה דין של "במה", ולכן דווקא אז השתמש משה בבגד לבן, אבל אח"כ ברור ליה להגמ', ששימש בבגדי כהונה.

וז"ל התוס' שם: "וקשה למ"ד פרק טבול יום בזבחים (דף קא:) משה רבינו ע"ה כ"ג היה ונשתמש בכהונה גדולה מ' שנה ולפי זה היה צריך לשאול במה שמש כל

העולם מכוון כנגד מידה אחרת מז' המידות, כך שכל אלף הוא כמו עולם שלם בפני עצמו.^ג

ולפי כל זה, נכון הדבר שכל יום מז' ימי המילואים היה רק יום אחד, ולכן ע"פ חיצוניות אמור להיות לזה דין של במה, כי העמידו את זה רק לזמן מועט, אבל ע"פ פנימיות הרי כל יום כזה הוא אלף שנה, ויתירה מזו כל יום הוא עולם שלם בפני עצמו, ולכן אינו נחשב כלל וכלל לזמן מועט!



ויקרא



♦ נתנדב לזכות רפז"ש ♦

מיכאל בן שולמית שיחי



^ג ובזה יש לבאר למה רבינו גרשום מאור הגולה תיקן את התקנות שלו רק לאותו אלף שהיה חי בתוכו (עי' שו"ע אבן העזר סימן א' סעי' י') ולמה לא תיקנם לתמיד, אלא שהאלף שאחריו הוא תקופה חדשה לגמרי, שאין לו כל קשר עם קודמיו, ולכן לא ידע אם אז יהיה שייך ג"כ תקנות האלו.

פרשת ויקרא

קרבן עולה - אנו תמיד קשורים לרבש"ע^א

למה חומש ויקרא מתחיל עם קריאה-לשון חיבה?

הפרשה מתחילה: "ויקרא הוי"ה אל משה מאהל מועד לאמר", ורש"י מביא: "לכל דברות ולכל אמירות ולכל צווים קדמה קריאה לשון חיבה", וכן בסוף הפסוק מביא רש"י: "לאמר - צא ואמור להם דברי כבושים בשבילכם הוא נדבר עמי". בתחילת חומש ויקרא מגלה התורה שבכל מקום הרבש"ע מדבר עם משה רבינו בלשון חיבה, וגם משה רבינו מדבר עם כלל ישראל בלשון חיבה, ועלינו להבין למה דווקא כאן בתחילת חומש ויקרא, בחר הרבש"ע לגלות ענין זה?

קרבן עולה הוא הקרבן הראשון בחומש ויקרא ומגלה על מהות הקרבנות

חומש ויקרא מיוסד על הלכות קרבנות, כל סוגי הקרבנות מבוארים בהרחבה. פרשת ויקרא מתחילה עם דיני קרבן עולה, קרבן עולה הוא קרבן נדבה ואינו בא על חובה, ולכאורה קצת קשה, שהיו אמורים להתחיל את הלכות הקרבנות עם הקרבנות שהם חובה, ורק אח"כ להביא קרבנות נדבה, ולמה התחיל עם קרבנות נדבה, ולכאורה הוי אומר שהקרבן עולה מגלה על מהות ענין הקרבנות, וענין זה צריך ביאור.

א. נערך מתוך הקלטה.

דברי הגר"א שיש חמש שלבים בכל דבר

נקדים בדברי הגר"א שמייסד שהתהליך של בריאת העולם, וכן כל דבר שאדם עושה או פועל מורכב מחמש חלקים הנקראים: א. רצון ב. מחשבה ג. הרהור ד. דיבור ה. מעשה.

ונקדים לבאר במשל פשוט, כשאדם צמא והולך לשתות כוס מים, עוברים עליו כל השלבים האלו, זה מתחיל עם שלב הרצון, שהאדם יודע שחסר לו, הוא צמא, אח"כ עובר לשלב של מחשבה, שאם הוא צמא, כדי למלאות את החסר הוא צריך לשתות, ואז הוא מתקדם להרהור, שהוא מחשבה יותר מעשית, אם אני רוצה לשתות אני צריך כוס ומים, אח"כ הוא מבטא את רצונו ומחפש אחריו, ובסוף הוא שותה.

חמשה חומשי תורה כנגד חמשת השלבים

מסביר הגר"א שחמשה חומשי תורה הם כל אחד כנגד שלב אחד מתוך חמשת השלבים האלו. בתחילה עלה ברצונו הפשוט של הבורא לברוא את העולמות, וכל חומש בראשית נסוב על הענין הזה, בלי לדעת בכלל מהי התכלית של כל העולמות האלו, ולאן כל הסיפורים האלו מובילים.

חומש שמות הוא בגדר 'מחשבה', מתחילים לראות את התכלית של בריאת העולם, עם ישראל נבחר מכל האומות, וניתן להם התורה, אבל הכלים, [שזה השלב של 'הרהור'] איך בפועל אנו מתקרבים אליו יתברך, ומקיימים את רצונו יתברך, לעשות לו דירה בתחתונים, זה מתגלה בחמש ויקרא, וכדלהלן.

ובחומש במדבר אנחנו ממש צועדים לקראת ה"למעשה", בדרך לארץ ישראל, ובחומש דברים אנו כבר ב'למעשה', על סף הכניסה לארץ ישראל.

דברי מוהר"ן זי"ע על ענין קרבן עולה

כדי להבין את הענין של חומש ויקרא, ולמה זה מוגדר כהרהור, שהוא גילוי רצונו יתברך, נקדים מדברי הרה"ק מוהר"ן זי"ע, בהגדרת קרבן עולה (ליקו"מ תניינא י"ב), ותוכן דבריו הם, שבחינת קרבן עולה הוא הגילוי הנפלא, שבעומק 'אין עוד מלבדו' ממש, ואפילו כשהאדם מרגיש רחוק מהרבש"ע הוא נפל בחטאים רח"ל, ומרגיש

שאינו מחובר איתו יתברך, הוא צריך להתחזק ולידע, שאין מציאות שבה האדם רחוק ממנו יתברך!

הרבש"ע מהווה ומחייה כל אחד ואחד בכל רגע, אפילו אם האדם נמצא במקומות מטונפים ומתגלגל באשפתות מלאות חטא ועוון רח"ל, בוודאי גם שם נמצא השי"ת. ולולי חיותו יתברך, היה האדם הזה חוזר להיות אין ואפס כפשוטו, עצם מציאותו צועקת שהוא קרוב להשי"ת, והשי"ת כביכול חושב עליו עכשיו!

קרבן הוא מלשון 'קירבה', הקרבנות מקרבים את האדם לאביו שבשמיים. הקרבנות שבאים חובה, חטאות ואשמות וכו', תפקידם לתקן את הפגם של החטאים, לקרב את האדם לבוראו, אבל מה נותן לאדם את הכח והעזות לגשת לבוראו ולבקש סליחתו ולחדש את הקשר?

מה שנותן לו כח הוא עומק הידיעה שבאמת האדם לא התרחק כלל וכלל, הוא תמיד היה קרוב להרבש"ע, והרבש"ע תמיד נמצא אצלו איתו ועמו, וכמו שמביא שם מוהר"ן דברי חז"ל (ירושלמי תענית פרק א): **"אם יאמר לך אדם, היכן אלקיך תאמר לו: בכרך גדול של רומי", ומבאר "שגם שם, שמלאים גלולים ועבודה זרה, גם שם מסתר הוא יתברך כנ"ל", שהידיעה הזאת נותנת לאדם את היכולת תמיד לחזור אליו יתברך ולהתקרב אליו.**

וכל מה שלפעמים מרגיש רחוק ממנו יתברך, זה כי כשעובר על רצונו יתברך הרי הוא נכנס לבחינה של אחור באחור, אבל הוא אינו רחוק כלל וכלל, רק אין לו את אור זיו הפנים בפנים, כדאיתא בספה"ק.

וזה ההקדמה לכל התכלית של הבריאה, רצונו יתברך שיהיה לו דירה בתחתונים, ושאונו עם קרובו נברר ונכריז, שבעומק 'אין עוד מלבדו', ואפילו בהסתרה שבתוך ההסתרה בוודאי גם שם נמצא השי"ת, ואנו בניו אהוביו תמיד!

חומש ויקרא תכליתו להראות לאדם דרך תשובה, שהוא אף פעם לא רחוק מהשי"ת

ולכן חומש ויקרא שכל תכליתו הוא להראות לנו עד כמה אנו קרובים להשי"ת, ויכולים תמיד להתקרב אליו מחדש, מתחילה עם קרבן עולה, כי זה היסוד של קרבן עולה, שהאדם תמיד אפילו בכרך גדול של רומי, נמצא קרוב אליו יתברך.

וזוהי הסיבה שהפרשה מתחילה עם קריאה של חיבה למשה רבינו, וקריאה של חיבה לעם ישראל, כי זו התכלית של חומש ויקרא להראות את חיבתנו לפניו יתברך!

לעובדא ולמעשה

חומש ויקרא הוא מהחומשים שקשה להתחבר אליהם, מלא בהלכות קשות שאינן נוגעות בזמן הזה, אבל על האדם להקשיב למסר הפנימי של חומש ויקרא, שהם הקרבנות ובראשם קרבן עולה, האומרים לאדם, "לא משנה לאן נפלת, לאיזה מקום של טינופת ובזך, תמיד אתה יכול להתקרב מחדש, רק תעשה תשובה, תבקש סליחה ותביא קרבן ואתה כבר קרוב". וטעם הדבר, כי בעומק, יהודי אף פעם לא מתרחק, גם כשנופל הקב"ה איתו, עימו ואצלו!

פרשת צו

מצוות תרומת הדשן - הכח להתחיל מחדש^א

"וידבר ה' אל משה לאמר. צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד יהיו על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח" (ויקרא ז, א-ג)

בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים

ידוע לכל מי שבא בשערי עבודת השי"ת הפנימית, שהעצה איך להתגבר על היצה"ר במלחמתו הגדולה אתנו, שמבלבל את דעת האדם ומייאש אותו מלעבוד את השי"ת כרצונו, היא לחדש עצמו בתמידות, ולקיים את מאמר חז"ל הק' (ברכות סג:): **"בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים"**. ולא יטה אזנו אל פיתויי היצה"ר המסיתו לאמר: מה לך להתחיל שוב לעבוד את השי"ת כראוי, הלא בין כך נכשלת כ"כ הרבה פעמים, ומכניס בלבו כאילו אין לו עוד תקווה ח"ו. לא יאבה לו ולא ישמע אליו, רק לעומתו ישמע אל קול הצדיקים הק' המעוררים את האדם ש'אין שום יאוש בעולם כלל', וישכח מכל העבר ולא יסתכל עליו כלל רק יבטח בשם ה' אשר הוא חנון המרבה

א. נאמר לפני תפילת מוסף בשבת קודש פרשת צו - פרה תשפ"ד.

לסלוח וימינו פשוטה לקבל שבים, ושיהיה לנגד עיניו רק זה הרגע של ההווה, איך יוכל לעבוד בו את השי"ת. וכל השאר חוץ מזה לא יהיה מענייניו כלל.

ואם יתחזק האדם לילך תמיד בדרך זו, אזי חוץ ממה שירוויח שלא יצליח היצה"ר להפילו בפח הייאוש, יזכה גם למעלה יתרה בכל עבודתו וזה לפי הכלל הידוע (מקורו בחובות הלבבות שער עבודת אלקים פ"ב הטעם השלישי, וכן הוא בהקדמת הרוקח) **'אין לך חסידות כתחילתו'**. נמצא דייקא בכך שהאדם מתגבר להתחיל בכל פעם בעבודה"י מחדש, כאילו זו פעם ראשונה שלומד או מתפלל וכו', הרי הוא חי תמיד עם ההרגש של **'חסידות ראשונה'**, ועובד את השי"ת בחשק והתלהבות וזריזות בכל התאמצות האפשרי.

ויתרה מכך מגלה לנו רביה"ק בעל 'ליקוטי מוהר"ן' זי"ע, שאין הדבר רק בגדר עצה טובה, אלא כך הוא בעצם, עבודה"י, באופן של להתחיל הרבה התחלות תמיד. שכן עיקר כל דבר היינו תחילתו ואח"כ זה כבר נמשך מאיליו, נמצא שעיקר עבודתנו היא בנקודת ההתחלה. ונעתיק את לשונו הק' (ליקו"מ ח"א, סי' ס"ב, אות ו'): **"כי עיקר כל הדברים הן התחלה, כי 'כל התחלות קשות' (מכילתא יתרו הובא בפירש"י), מחמת שיוצא מהיפך אל היפך וכו' כנ"ל, ועל כן בכל פעם ופעם שנוסע להצדיק צריך שיראה שיבוא בכל פעם מחדש, לא כמו שכבר היה אצל הצדיק ועכשיו הוא בא פעם שנית, רק כמו שלא היה מעולם אצל הצדיק, ויהיה אצלו כמו שבא עכשיו מחדש פעם ראשון. כי עיקר הוא ההתחלה כי כל התחלות קשות כנ"ל, נמצא שעיקר כח העבודה של כל הימים אינו אלא ההתחלה, וכפי הכח וההתלהבות של ההתחלה כן הולך ומתנהג בעבודתו כי עיקר הוא ההתחלה כנ"ל עיי"ש, על כן צריך להתחיל בכל פעם מחדש כי פן ואולי לא היתה התחלתו כראוי וא"כ גם כל עבודתו אינה בשלמות כראוי כי הכל מתנהג כפי ההתחלה, על כן צריך להתחיל בכל פעם מחדש ולבוא אל הצדיק מחדש בכח התלהבות גדול והתגברות חדש לעבודה"י, כדי שתהיה עבודתו כראוי כפי כח ההתחלה כנ"ל, וכן בכל פעם ופעם צריך לחשוש חששא זו פן לא התחיל עדיין כראוי, וצריך להתחיל ולבוא להצדיק בכל פעם מחדש". עכלה"ק. מי חכם וישמור אלה לשום את כל הדברים האלה על לבבו, להתחדש עצמו תמיד בעבודה"י כי הוא חיינו, וטוב לו בזה ובבא.**

ענין ההתחלה אצל עבודת הכהנים בביהמ"ק

אך לפעמים מתגנבת אל לב היהודי תחושה קשה במקצת, וקשה לו לשכוח מכל העבר, וינסה לתקן את העבר במקום להשליך את הכל ולהתגבר ולהתחיל מחדש.

כדי ליישב את ההרגשה הזו, נעבור תחילה למצוא את שורש ענין ההתחלה בעבודה"י, הלא הוא עבודת הכהנים משרתי ה' בבית הבחירה, אשר שם אצל המזבח הוא מקום העבודה השורשי, וממנו מקור ויתד לעבודה"י הפרטית שבלב כל יהודי. ואכן בעת התחלת העבודה בכלליות בחנוכת המשכן היה הדבר מלווה עם עסק גדול ביותר, של שבעת ימי המילואים ויום השמיני כמפורש בפסוקים. וכמו כן הננו מוצאים בהתחלה של כל כהן לעבוד בביהמ"ק, שהיה הדבר כרוך עם עסק גדול והיה עליו להביא קרבן מנחת חינוך.

אך בפרטיות, בעת התחלת העבודה של כל יום, הנה העבודה הראשונה היתה המצווה המפורשת בריש פרשתנו, והיא מצוות תרומת הדשן כל יום בבוקר בבוקר. ואכן היתה עבודה זו במיוחד נעשית בהתלהבות וזריזות ביותר, כיאות לעבודה הראשונה של היום שהרי **'אין לך חסידות כתחילתו'**. והכי תנן (יומא כב.): **"בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם, ובזמן שהן מרובין רצין ועולין בכבש כל הקודם את חברו בארבע אמות זכה"**, אשר לא מצינו כזאת אצל שום עבודה אחרת. והיינו טעמא כי אצל העבודה הראשונה צריכים לראות שתיעשה בחשק וזריזות גדול, ועל כן נתחכמו חז"ל לעשותה באופן שכזה, שאותו כהן שרץ בכח וזריזות והתלהבות הגדול ביותר, הוא זה שיעשנה.

ומעתה עלינו להתבונן במיוחד בענין זה העבודה, כדי ללמוד ממנה את הדרך נעלה בה בעבודה"י המוטלת עלינו, שכאמור עיקרה היא תמיד בבחי' התחלה והתחדשות.

סתירה בענין לאיזה יום שייכת עבודת תרומת הדשן

לכא'ו יש לעורר, דהנה עבודת תרומת הדשן היא התחלת העבודה שבכל יום בביהמ"ק, והיה מסתבר להתחיל את עבודת היום עם עבודה חדשה לגמרי,

ולכאוי' יפלא שפותחים את עבודת היום עם מצוות תרומת הדשן הנעשית בדשן הקרבנות של עבודת יום האתמול, והדבר אומר דרשוני שדווקא בעבודה הראשונה של היום עוסקים בעבודת יום האתמול.

עוד זאת יש לעורר, דהנה שי' התוספות בכמה מקומות במס' יומא (כז: ד"ה איכא, לג. ד"ה אביי) הוא, שזמן תרומת הדשן הוא בלילה לפני עלות השחר ולא ביום, וממילא הואיל וידוע שבמקדש הלילה הולך אחר היום, משמע מזה שעבודת תרומת הדשן שייכת עדיין לעבודת היום העבר. ובאמת גם מסוגיית הגמ' יומא כז: משמע כן שתרומת הדשן מיקרי גמר עבודת יום שעבר. אכן מאידך עי' בזבחים כ. שם משמע שהיא כן שייכת כבר לתחילת עבודת יום הבא, וצ"ע בגדר הענין.

בצד הקדושה העבר נכלל בההווה

ונבוא בעזה"י אל הביאור. מרן הרש"ש זי"ע מגלה שבכל עבודה בהווה כלולים ג"כ כל העבודות של העבר, ועי"ז שהאדם עובד כעת את השי"ת הרי הוא מעלה ג"כ כל העבודות של העבר, ולא עוד אלא שהוא מתקן ג"כ את כל מה שקלקל ופגם בעבר. וביאור הענין הוא, שצד הקדושה קרויה 'רשות היחיד', שתכונת הקדושה היא תמיד באחדות, שהרי היא מתייחסת אל הבורא יתברך, והוא ית"ש אחד יחיד ומיוחד, ושמו הק' מורה על היותו ית' היה הוה ויהיה ברגע אחד, שאין שינוי והתחלקות הרגעים תופסים ח"ו אצלו ית' כביכול מקום, כי הוא למעלה מן הזמן. ולכן כל הדברים שמצד הקדושה הדבוקים אליו ית' הינם תמיד אחדות אחד שלם ואינם נופלים תחת שינוי והתחלקות הזמנים.

נמצא שכשהאדם עובד את השי"ת ודבוק לקדושה, אין הרגע הזה של ההווה רגע נפרד לעצמו, אלא כל הרגעים של כל השית אלפי שנים כולם נכללים ברגע זה של המצווה והעבודה שהוא בקדושה, וכולם עולים יחד עימו להיות מהם שעשועים נפלאים ונחת רוח לפני הקב"ה.

מעשה, הרי שלך לפניך, שהיצה"ר מחליש את דעת האדם שהוא פגם וקילקל כבר כ"כ הרבה, ואין יוכל לשכוח מהכל, ולהתחדש כנשר נעוריו להתחיל לעבוד את השי"ת מחדש כאילו לא היה. ברם תשובתו בצידו, כי דייקא בכך שהיהודי עוזב

את כל העבר ואינו מסתכל עליו כלל, ותמיד לנגד עיניו רק הרגע הזה של ההווה ומחפש איך יוכל לעבוד את השי"ת באמת כראוי, ואינו מתבלבל מכך שתחילה צריך לתקן את העבר, אלא מתחיל התחלה חדשה כקטן שנולד. וכך נכללים כל הרגעים ועבודות של העבר ברגע זה, והאדם בעבודה הקדושה שעוסק הרי הוא מעלה את כולם לרצון לפני אבינו שבשמים, וגורמים שעשועים נפלאים למעלה, להיות נשפע שפע רב מאור פניו ית' בכל העולמות.

ודבר זה הוא סוד תרומת הדשן, שהוא התחלה חדשה ועבודה ראשונה של היום, אבל בו נכללים ג"כ כל עבודות יום האתמול, אשר לכן דייקא העבודה הראשונה של היום נעשית בדשן הקרבנות של אתמול, וכמו כן זמנה הוא בסוף היום החולף, לרמז על כל הנ"ל. לידע ולהודיע כי כל המציאות הכל הוא אחדותו הפשוט ית' וע"י רגע המצווה והעבודה של ההווה נתקן ונתעלה הכל לשרשו.

הפיכת 'שק' ל'כד'

ועתה נחזה איך ככל האמור מבואר בדברי מרן האר"י הק' ז"ל, בדבריו על מצוות תרומת הדשן (שער המצוות, בפרשתנו) שמבאר כי יש בקלי' בחי' 'שק', הנרמז אצל עשיו שנאמר בו (בראשית לב, ז) **"וארבע מאות איש עמו"**, שק בגימטריא ד' מאות, ובמצוות תרומת הדשן כתיב (ויקרא ט"ז ד') **"ולבש הכהן מזו בד"**, אשר שק באתב"ש הוא בד, לתקן את הבחי' הזאת, [ע"י מצוות תרומת הדשן בה מוציאים לחוץ את הסיגים שנשארו מעבודת יום הקודם. ובכך ממשיכים את בחי' תיקון ה'שק' דקדושה שהאדם מתקן בלבישת השק, הנרמז בפסוק **"ארבע מאות שקל כסף"** שפירשו בזה"ק (באידרא) **"ארבע מאה עלמין דכיסופא"** מבחי' חיוורתא דאריך, וזהו ג"כ הכוונה אצל הכהן גדול ביום הקדוש כשנכנס לפני ולפנים שכתוב בו **"כתונת בד קודש ילבש"**].

ולדרכנו יבואר, דהנה עיקר התחבולה של היצה"ר להפיל את היהודי מלעבוד עבודת הקודש, הוא בכך שמבלבל את מוחו בדמיונות שווא כאילו לא ניצל בשלמות את מלא הזמן שלו לעבודה"י, וא"כ אין יוכל אחר כל זאת להתחזק בקונו להתחיל עכשיו לעובדו ית' בהתחדשות גמורה כאילו נתגייר עכשיו ונהיה יהודי. ועל ידי טענות אלו מפיל עליו זיקנה ויאוש לבלתי יתחדש כנשר נעוריו.

מבקשי יחודך

וזהו בחי' 'שק' דקלי', בחי' הארבע מאות איש שעם עשיו, הרומז לאות ת' שהיא בסוף כל האותיות. אשר זאת הוא עיקר הכח של הס"מ ימ"ש שרו של עשיו, להבהיל את היהודי ע"י ריבוי - מצד הפירוד - של רגעים נפולים בהם כאילו ניצח אותו.

אך איש הישראלי שבו נשמה קדושה, אינו מתפחד מכל זה. בגלל היותו דבוק לקדושה שמצד האחדות, ומכיוון שכך הרי ע"י התחלה קטנה של איזה מצווה בכך הוא מהפך את כל ריבוי הרגעים בחי' שק לבחי' 'כתונת בד קודש', 'בד' פירוש דבר המאוחד, דהיינו אחדות אחד שלם של קדושה, ונתעלים כל אלו הרגעים למקום עליון ונורא להיות מהם נחת רוח עצום להשי"ת להיות נשפע השפעות עליונות ביותר של מידת הרחמים, בסוד 'ארבע מאה עלמין דכיסופא'.

ומרומז זה בתשובת יעקב אבינו ע"ה לעשו הרשע: "כי חנני אלקים וכי יש לי כל", ומסביר הרה"ק מקאמארנא זי"ע ('אוצר החיים', כאן) שהמילים "יש לי כל", עולים לחשבון ד' מאות. בשונה מעשיו שאמר 'יש לי רב', בחי' פירוד. יעקב עונה "יש לי כל" שנעשה מכל הרגעים - בחי' אות ת' כנ"ל - דבר אחד שלם, ואחת מהנה לא נעדרה ליכלל בקדושה, ואכן "ויבוא יעקב שלם" מבלי יכולת לכלל הס"א וחיילותיהם לגשת אליו כלל.

ועכשיו...

ובזה יתכן ליתן טעם לדברי הרה"ק מוהר"ן זי"ע (ליקו"מ ח"ב, סי' ע"ד), שבתחילה היו כל ההתחלות מפסח, ולכן כל המצוות הם זכר ליציאת מצרים, ועכשיו בדורנו זה של עיקבתא דמשיחא ההתחלה היא מפורים. ויש ששואלים הרי סו"ס ניסן הוא החודש הראשון כמפורש בפסוק, ואיך יתכן שההתחלה יהיה בחודש השנים עשר.

וי"ל דתפקיד אלו הדורות כאשר נשמעים כבר פעמי משיח, הוא להכין את כל העולם לגאולה השלמה, להיות בית דירה לאלוקותו ית' בבחי' בית המקדש. ועל כן עשה השי"ת שהתחלת השנה יהיה מפורים, דוגמת התחלת כל יום בביהמ"ק, שהיא בתרומת הדשן שזמנה כבר בסוף היום החולף, לרמז על כל הנ"ל, שנלמד מכך לא

מבקשי יחודך

להיבהל מלהתחיל כל החיים הרבה התחלות תמיד, כי רק ע"י כן מתעלים ג"כ כל עבודות העבר.

לעובדא ולמעשה

בכל פעם שאנו מרגישים רחוקים ולבנו אטום מלעבוד את השי"ת, עלינו להתחזק ביותר להתחיל מחדש בהתחדשות גדולה את עבודתנו, לפחות מעכשיו לתפוס תורה ומצוות. ואם לחשך יצרך, מה לך כי תתחדש, הרי לב יודע מרת נפשו שלא תיקנת עדיין עוצם ריבוי פשעך, אף אתה אמור לו, הרי כשאני מתעסק בדברים שבקדושה, אני נמצא למעלה מהזמן, ולכן כעת אני יכול לתקן את העבר ע"י ההווה!



מהות מנחת חביתין האם הוא קרבן ציבור או קרבן יחיד^ב

כמה מקורות שמנחת חביתין היא קרבן יחיד

אחד מהחיובים של הכהן הגדול הוא, להקריב כל יום קרבן מנחת הנקראת "מנחת חביתין".

יש לדון האם לקרבן יש דין כקרבן יחיד של הכהן הגדול, או כקרבן ציבור [ולהלן נביא את הנפק"מ ביניהם בס"ד].

ישנם כמה מקורות בהם נראה שדינו כקרבן יחיד:

א. בגמ' מנחות (נא.) איתא: "בשמן [דכתיב אצל חביתין כ"ג בא ללמד] להוסיף לה שמן. ואיני יודע כמה, הריני דן, נאמר כאן "שמן" ונאמר להלן במנחת נסכים "שמן", מה להלן שלשת לוגין לעשרון אף כאן שלשת לוגין לעשרון. או כלך לדרך זו, נאמר כאן "שמן" ונאמר במנחת נדבה "שמן", מה להלן לוג אחד אף כאן לוג אחד. נראה למי דומה, דנין תבש"ט מתבש"ט תדיר, באה חובה, דוחה שבת, דוחה טומאה, [שהוא חביתין כ"ג ומנחת נסכים] ואין דנין תבש"ט משאינו תבש"ט. או כלך לדרך זו, דנין יג"ל מיג"ל - יחיד, בגלל עצמה, יין, לבונה [שהוא חביתין כ"ג ממנחת נדבה] - ואין דנין יג"ל משאינו יג"ל". הרי שהגמ' קוראת לחביתין כ"ג "קרבן יחיד" כמו מנחת נדבה.

ב. איתא בגמרא יומא (נ.) : "אמר לו ר"מ והלא פר יום הכפורים וחביתין כהן גדול ופסח דקרבן יחיד הוא ודוחה את השבת ואת הטומאה, לאו מכלל דאיכא למאן

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

דאמר דצבור, ולטעמין דקתני אמר לו רבי יעקב והלא פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים וחגיגה דקרבן צבור ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה מכלל דאיכא למאן דאמר דיחיד, אלא לתנא קמא קא מהדר ליה דשמעיה דקאמר קרבן צבור דוחה את השבת ואת הטומאה וקרבן יחיד אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, אמר לו רבי מאיר קרבן יחיד כללא הוא והלא פר יום הכפורים וחביתין כהן גדול ופסח דקרבן יחיד הוא ודוחין את השבת ואת הטומאה, ואמר לו רבי יעקב קרבן צבור כללא הוא, והלא פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים וחגיגה דקרבן צבור הוא ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה, אלא נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפילו ביחיד, וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה ואפילו בצבור". ומבואר מפורש שמנחת חביתין נקראת קרבן יחיד.

ג. וכן מבואר בפ"י רבינו גרשום על המשנה במנחות (נא.): "לא מינו כהן אחר תחתיו, משל מי היה קרבה (חביתין כ"ג), רבי שמעון אומר משל ציבור רבי יהודה אומר משל יורשין", והילכתא כרבי יהודה שמביאין משל יורשים, וברבינו גרשום כתוב (נב). על הגמ' שאומרת שבדבר דלית להו כפרה בגוה אין לחוש לפשיעותא): "כגון כ"ג שמת דאם היו היורשין מביאין, בעבורו היו מביאין ולא בעבור עצמם", ומבואר בדבריו שהיו חיוב פרטי של הכהן גדול, ולא חובת ציבור.

ד. ה'מנחת חינוך' כותב (מצוה קל"ו) וז"ל: "דמי שהביא קרבן אפילו עצים היה טעון לינה בירושלים ולא היה יוצא עד למחרתו, וא"כ כיוון דכ"ג היה מקריב מנחה בכל יום היה טעון לינה בירושלים, וע"כ היה צריך הכ"ג לגור בירושלים כי היה צריך לינה. וכן הוא ברמב"ם פ"ה מהלכות כלי המקדש ה"ז שכתב, "ויהיה ביתו בירושלים ואינו זו משם" ע"ש. ועיין בכסף משנה שם שלא הראה מקום מוצא הדין ומה טעם יש בו. אך באמת הטעם דהיה טעון לינה בירושלים מפני הקרבן שמביא בכל יום, וזה אמת ברור". ומדבריו מבואר שהיו קרבן יחיד.

מקורות שמנחת חביתין היא קרבן ציבור

מבואר מכל המקורות הנ"ל שמנחת חביתין היא קרבן יחיד, אמנם מצד שני יש כמה מקורות שנראה מהם שאין דינה של מנחת חביתין כקרבן יחיד:

ה'מקדש דוד' (סי' ל' אות ב') מדייק גם כן כה'מנחת חינוך' שלולי גזירת הכתוב יכול הכ"ג החדש להשלים את קרבנו של הכ"ג שמת, ולפי"ז הוא מחדש, שאם הכ"ג מת לפני שהספיק להקריב את החצי של שחרית, יכול הכ"ג החדש להקריב את כל הקרבן.

מכל הלין משמע שהקרבן הוא קרבן ציבור, אלא שמוטל על הכ"ג לשלם את זה מכספו, כי אם דינו כקרבן יחיד, איך כ"ג אחר יכול להשלים את חיובו הפרטי של הכ"ג שמת.

ביאור העניין בפנימיות על פי הבנת מהות ענין הכהן הגדול

ונראה לבאר את הענין בפנימיות, ע"פ דברי ה'ספר החינוך' בביאור מצוות מנחת חביתין, וז"ל: "משרשי המצוה, לפי שהכהן הגדול הוא השליח בין ישראל לאביהם שבשמים. כלומר, כי הוא הנושא תפלה אליו בעדם ועל ידי תפלותיו ומעשה קרבנותיו הם מתכפרים. ולכן ראוי לאיש כזה להיות לו קרבן מיוחד תמידי כמו תמידי הציבור, וכמו שהתמידין שנים ליום, נתחייב הוא ג"כ להקריב מנחתו פעמים ביום".

ועומק כוונתו נראה, שכשהכה"ג מתמנה לתפקידו, בנוסף על נשמתו הפרטית ככל שאר אחיו מישראל מתווספת לו נשמה כללית של כלל ישראל, והמנחת חביתין היא חובתו מצד נשמתו הכוללת שיש לו, וכמו שכלל ישראל מקריבים כל יום קרבן ציבור, כמו"כ הוא חייב להקריב קרבן יחיד, מצד כללות נשמתו, נמצא שאכן, הקרבן הוא קרבן ציבור ויחיד גם יחד, כי הוא חובת יחיד על הכהן גדול מצד נשמתו הכוללת.

ביאור מהות עניין מנחת חביתין במשנת רביה"ק מקאמרנא

ויש להוסיף נופך בכל זה ברזין דאורייתא, ע"פ דברי הרה"ק מקאמרנא, בספר 'אוצר החיים' בביאור סוד מצוות חביתין כה"ג (מצוה קלז) וז"ל: "ודע אחי שסוד חביתין כ"ג כהן גדול שבא על חינוך עבודה אשר בכל יום נתחדש מוחין חדשים וזיווג חדש וצריך מקודם להשלים הכלי ע"י החביתין ואח"כ לעשות העבודה שהוא עצם הזיווג".

וביאר דבריו הקדושים לפי ערכנו הוא, שכללות ענין העבודה בבית המקדש היא, שהמלכות דאצילות יורדת לעולמות התחתונים לברר משם בירורים,

א. כשחז"ל מסבירים את סדר הקרבת התמיד, הם מביאים את מנחת חביתין בתוך הסדר, כדאיתא בגמ' יומא (לד.): "ומנחה לחביתין, עולה ומנחה, וחביתין לנסכים, שום מנחה". וכן פסק הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ג הי"ח) וז"ל: "חביתין כ"ג מצות עשה להקריב בכל יום מחצה בבקר עם תמיד של שחר ומחצה בין הערבים עם תמיד של בין הערבים". ומשמע שהיא עומדת כחלק מקרבן התמיד, כי אם היא קרבן יחיד גרידא מדוע הצמידה הרמב"ם לקרבן התמיד, אלא מוכרח שמנחת חביתין אינה כקרבן יחיד, אלא היא באה כחלק מקרבן התמיד.

ב. במשנה דמנחות (נא:) שהבאנו לעיל, כתוב שרבי יהודה סובר שאם מת הכ"ג, על היורשין להקריב ממנו, האחרונים שואלים שלכאורה ביום הראשון הם אוננים, ואיך הקריבו את מנחת החביתין, ומתרץ הקרן אורה (וכ"כ גם בחזון איש לד ג), שעל אף שהיורשים חייבים לשלם את המנחה, הם מסרו את המזון לציבור, כיוון שהיו מקריבים הקרבן עבור הציבור, ומשמע שהיו קרבן ציבור.

ג. מדברי המשנה דמנחות שהבאנו לעיל, משמע בפשיטות שכשמת הכהן גדול אף אם עדיין לא נתמנה כהן גדול אחר, חובה להקריב את הקרבן, ולא נחלקו התנאים רק משל מי צריך להקריב, ומשמע מזה שהוא קרבן ציבור.

ד. המשנה למלך בהלכות קרבן פסח (פ"א ה"ג) מוכיח מסוגיית הגמ' דזבחים (ק"ח). שחביתין כ"ג מקריבים בבמה, והרי ההלכה היא שאין מקריבין קרבן יחיד בבמה, ומשמע מזה שהוא קרבן ציבור¹.

ה. איתא בגמ' מנחות (נ:): "כ"ג שהקריב מחצה שחרית ומת ומינו אחר תחתיו, יכול יביא חצי עשרון מביתו או חצי עשרונו של ראשון, ת"ל "ומחציתה בערב", מחצה משלם הוא מביא ומקריב. הא כיצד, מביא עשרון שלם וחוצהו ומקריב, ומחצה אבד. נמצאו שני חצאין אובדין ושני חצאין קריבין". ומדייק מזה ה'מנחת חינוך' (שם) שלולי גזירת הכתוב של "ומחציתה בערב" הכהן הגדול החדש יכול להשלים את קרבנו של הכ"ג שמת, ולפי"ז מחדש ה'מנחת חינוך' שהשמן של המנחה שלגביו אין גזירת הכתוב, שפיר יכול הכ"ג החדש להשלים.

ג. ועיין שם ב'אור שמח' שמתרץ שהסוגיא דזבחים אתיא אליבא דר' שמעון שסובר שאחרי שמת הכ"ג מקריבין את החביתין משל ציבור, אבל לפי שיטת ר"י שהילכתא כוותיה הסובר שעל היורשין להביא את החביתין הרי הוא קרבן יחיד, וזה דלא כהבנת ה'קרן אורה' והחזו"א, הסוברים שגם לפי שיטת ר"י ההגדרה היא כקרבן ציבור.

ולהעלות את ניצוצות הקדושה הטמונים ומובלעים במקומות החשוכים מקום שלטון הקליפות, וכשמבררת את הניצוצין היא עולה עם כל תכשיטיה לאצילות, ומתייחדת עם הספירות העליונות, ומולידה על ידי זה שפע רב ונשמות חדשות.

אבל כדי שהמלכות תוכל לרדת למטה לברר את הניצוצין, נצרך לה הרבה כח ומוחין שתוכל להצליח בשליחותה במקומות חשוכים מעין אלו, ולכן צריך לזווג אותה לפני ירידתה ועל ידי זה לתת לה כח לברר את הברורין.

וזה סוד מה שאמרו חז"ל (יבמות לד.) שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה, אבל הביאה הראשונה מכינה אותה שתוכל להתעבר אח"כ, ולא עוד אלא שביאה זו נותנת לה כח ומוחין להתקשר בבעלה ביתר שאת ועוז, ומקשרת אותה אליו בקשר נצחי, וכמו שאיתא בחז"ל (סנהדרין כב:) שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשה אותה לכלי.

וזה הביאור בדברי ה'אוצר החיים', שעניין המנחת חביתין הוא, הזיווג שמכין את המלכות שתוכל לרדת ולברר את הברורין מתוככי הקליפות על ידי עבודת בית המקדש.

מהות הקרבן יחיד של הנשמה הכוללת הוא כעין מהות המלכות כשיורדת לברר את בירוריה

ויש להוסיף ולבאר שכדי שהמלכות תוכל לרדת ולברר את הברורים הנצרכים מתוך משכן הקליפות, עליה להמעיט את עצמה, עד שתהיה רק נקודה קטנה בכדי שיתאפשר לה לרדת למקום צר ונמוך, אך מצד שני כדי שתוכל לברר את הברורים מהמקומות האלו היא צריכה את כל כוחה, וזה הסוד שמתגלה כאן, שהמלכות יכולה להמעיט את עצמה, אבל עדיין כל כוחה נמצא באופן מרוכז ותמציתי.

ולכן הקרבן 'מנחת חביתין' שמהותו הוא להכין את המלכות שתוכל לרדת ולברר, היא קרבן יחיד, אבל קרבן יחיד של נשמה כוללת, קרבן יחיד הכולל בתוכו את כל כלל ישראל, וכמו המלכות הנקראת "כנסת ישראל" כשיורדת לברר, היא מתקטנת בחיצוניות אבל כוחה נמצא במרוכז.

יישוב מדוע קרבן חינוך של כהן הדיוט לא נמנה במניין המצוות

על פי דברינו יש ליישב עניין תמוה שמצאנו שהרבה מרבתינו הראשונים מוני המצוות לא מונים את המצווה של הקרבת קרבן חינוך בתחילת הכהונה של כל כהן.

ויש לבאר שעניין הקרבן חינוך הוא ג"כ כעין פעולת ה'מנחת חביתין', שהיא בחינה של זיווג לפני בירורי העבודה שהכהן הזה עומד להתחיל. אלא שהיות שהכהן גדול הוא עיקר הפועל בהעבודה מוטל עליו להקריב בכל יום כזה קרבן, לעשות "כלי" לכללות ישראל, משא"כ כל כהן הדיוט צריך להקריב קרבן חינוך רק בתחילת עבודתו.

ולפי זה יובן כמין חומר למה מוני המצוות לא מנו את קרבן החינוך בתוך מניין המצוות, וזה מכיוון שעיקר החיוב הזה מסתעף מקרבן חביתין כהן גדול, והוא כחלק מקרבן זה.



מצוות תרומת הדשן וגאוה דקדושה¹

המצוות שיש באפר שנשאר מהקרבנות

ציוונו הקב"ה (ויקרא ז, ג-ה): **"ולבש הכהן מדו בד, ומכנסי בד יהיו על בשרו, והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח, ושמו אצל המזבח. ופשט את בגדיו ולבש בבגדים אחרים, והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור".** נמנו כאן שתי מצוות עשה ממניין תרי"ג שהיו נוהגות בזמן שביהמ"ק היה קיים, הראשונה מצוות תרומת הדשן, והיא מוטלת על הכהנים בכל יום, להרים מן הדשן הנעשה מבשר עולת התמיד שאכלה אותה האש על המזבח, ולפנותו אצל המזבח. ועל הכהן העושה זאת ללבוש כתונת ומכנסיים שהם שונים מבגדי הכהונה [אלו מפורשים בפסוק, ובהמשך נראה האם עליו ללבוש המצנפת ואבנט בשעת תרומת הדשן]. ושיעור הדשן שעליו לתרום נתבאר בגמ' (יומא כד.) שהיא כשיעור קמיצה.

המצווה השנייה היא מצות הוצאת הדשן, שכל שאר הדשן שנשאר אחרי תרומת הדשן, היו הכהנים מלקטים לאמצע המזבח והוא הנקרא 'תפוח', ונצטוו בזה להוציא משם את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור. ונחלקו רבותינו הראשונים בזמן זה המצווה, מתי יש להוציא את הדשן.

דעת רש"י (בפירושו על התורה, ובחולין דף צ:.) והמפרש על מס' תמיד (כח:) והרא"ש (שם), שאין זה חיוב בכל יום, ומצוותו הוא רק כשנתרבה הדשן באמצע המזבח כ"כ, עד ששוב אין מקום למערכה של העצים.

ד. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת צו - שבת פרה תשפ"ד.

ומאידך דעת הרמב"ם (פרק ב' מהלכות תמידין ומוספין הי"ג) והראב"ד (שם ה"ז) שווים, שחיוב זה הוא כמו תרומת הדשן בכל יום, אלא שנחלקו האם בכל יום יש לפנות את כל ה'תפוח' ולהוציא את כל הדשן, שכך היא דעת הראב"ד, או כמו דעת הרמב"ם (כפי פירוש ה'לחם משנה' (שם ה"ז) בדבריו) שאין צריכים להוציא את כל ה'תפוח' בכל יום, אלא די להוציא בכל יום מקצתו (ולדבריו מובן יותר מאמר חז"ל (תמיד פרק ב משנה ב) שפעמים והיו על התפוח יותר משלש מאות כור של דשן, שאינו מוכרח שזה היה מקרבנות של יום אחד).

ויש לחקור באלו שתי המצוות האם יש עליהם שם 'עבודה', שכשם שיש עבודות בדם הקרבנות ובאיבריהם כמו כן נמצאים ג"כ עבודות בדשן שנשאר מהם לאחר הקטרתן. או דילמא אינם אלא מצוות בעלמא שנצטוו הכהנים, ולא נכנסו לכלל עבודת הקרבנות, ובפשטות זהו מחלוקת מפורשת בגמרא.

סוגיית הגמרא במסכת יומא דף כ"ג ע"ב

ונציג כאן את סוגיית הגמרא העוסקת בענין, והיא במסכת יומא דף כ"ג ע"ב, והכי איתא שם: **"ת"ר, 'ופשט ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן', שומעני כדרך יום הכיפורים, שפושט בגדי קודש ולובש בגדי חול [שיהא עליו חיוב - אם בא להוציא את הדשן מיד לאחר תרומת הדשן - להחליף את בגדיו מבגדי קודש לבגדי חול, כשם שעל הכהן גדול ביום הכיפורים להחליף את בגדיו בין עבודה לעבודה מבגדי זהב לבגדי לבן וחזרה], תלמוד לומר 'ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים', מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט, מה להלן בגדי קודש אף כאן בגדי קודש, א"כ מה תלמוד לומר 'אחרים', פחותין מהן [כגון שחקים או מפשתן שאינו מוצהב שאין דמיהם יקרים, שהאפר מלכלת כשנושאו חוץ למחנה, וגנאי למלך שיהא משמש הבן על המזבח בעבודת אכילה. רש"י], רבי אליעזר אומר, 'אחרים והוציא', לימד על הכהנים בעלי מומין שכשירין להוציא הדשן [האי 'אחרים' אכהן קאי, כלומר כהנים שהן אחרים - מרוחקין משאר עבודות, כשירין לעבודה זו. רש"י]."**

ממשיכה הגמרא: **"אמר מר, 'אחרים' - פחותין מהן', כדתנא דבי רבי ישמעאל, דתני דבי רבי ישמעאל, בגדים שבשל בהן קדרה לרבו לא ימזוג בהן כוס לרבו [לפי שנתעשנו ונתלכלכו בבישול קדירה, אף כאן לענין הוצאת הדשן אין כבוד המלך לשרת בהן שירות אחר. רש"י]."**

הגמרא מתייחסת למחלוקת תנא קמא ור' אליעזר בדין האם כהנים בעלי מומין כשרים להוצאת הדשן, שר' אליעזר מחדש שהם כשרים, ולומד זאת מסמיכת מילת 'אחרים' למילת 'והוציא' בפסוק 'ולבש בגדים אחרים והוציא', וממשיכה הגמ' להביא מחלוקת אמוראים בדבר: "אמר ריש לקיש, כמחלוקת בהוצאה כך מחלוקת בהרמה [כשם שר' אליעזר מכשיר בעלי מומין להוצאה, כך מכשיר להרמה. רש"י]. ורבי יוחנן אמר, מחלוקת בהוצאה אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא.

מאי טעמא דריש לקיש, אמר לך אי ס"ד עבודה היא, יש לך עבודה שכשירה בשני כלים [והכי 'מדו בד ומכנסי בד' הוא דכתיב. רש"י], ורבי יוחנן, גלי רחמנא בכתנות ומכנסים והוא הדין למצנפת ואבנט [גלי רחמנא בכתנות ומכנסים, ולימדך שאינה כשירה בבגדי חול שלו, ומאליך אתה למד שהיא עבודה וצריכה אף מצפת ואבנט. רש"י]. ע"כ סוגיית הגמרא.

סיכום דברי הגמרא

ונסכם בקצרה, דהנה מצינו בברייתא מחלוקת תנאים, האם כהן בעל מום כשר להוציא את הדשן, לת"ק פסול, אך ר' אליעזר מכשיר ולומד זאת מסמיכת התיבות 'אחרים והוציא', ות"ק לא היה משמע לו לדרוש את הסמיכות הזאת.

ונחלקו האמוראים על מה נסובה המחלוקת, האם רק אצל הוצאת הדשן הקלה התורה לדעת ר' אליעזר להכשיר כהן בעל מום, אך לא כן אצל תרומת הדשן, או דילמא אין לחלק ביניהם. לדעת ריש לקיש "כמחלוקת בהוצאה כך מחלוקת בהרמה", ומאידך רבי יוחנן דעתו היא "מחלוקת בהוצאה אבל בהרמה דברי הכל עבודה היא".

ומדברי ר' יוחנן מובן מהו יסוד המחלוקת בין ת"ק לר' אליעזר, האם מצוות הוצאת הדשן נחשבת לעבודה או לא, שלדעת ת"ק גם הוצאת הדשן נחשבת לעבודה, ועל כן כהנים בעלי מומין פסולים אצלה, ור' אליעזר דעתו היא שהוצאת הדשן אינה נחשבת לעבודה ועל כן כשרין אצלה גם כהנים בעלי מומין.

אך כל הנידון הוא רק לגבי הוצאת הדשן, משא"כ לגבי תרומת הדשן שהיא עבודה שלמה ונעשית בעזרה ככל העבודות, אצלה אין כל מחלוקת שהיא כשרה רק בכהנים תמימים כמשפט שאר כל העבודות וכחוקותיהם [כך היא ההבנה הפשוטה בדעת ר' יוחנן והרמב"ם (פ"ב מהל' תמידין ומוספין ה"ו) דרך אחרת לו בביאור דברי ר' יוחנן, עיי"ש].

ולעומתו, שיטת ריש לקיש היא, שאין לחלק בין תרומת הדשן לבין הוצאתו, כי שניהם אינן עבודות כלל לכו"ע, ואפי' לדעת ת"ק, והוכחתו היא מהכתוב בעניינם 'ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד יהיו על בשרו', ופשוטו של מקרא דסגי באלו שני הבגדים, ועל כרחך שאינן כלל עבודות, שהרי 'יש לך עבודה שכשירה בשני כלים' בתמיה, ואינן אלא מצוות בעלמא, ונמצא דאדרבה ההבנה הפשוטה היא כדעת ר' אליעזר המכשיר כהנים בעלי מומין, ולא מסתבר שיהיה חילוק בין תרומת הדשן להוצאתו אלא ששניהם כשרין בבעלי מומין, ואמנם ת"ק עדיין סובר מסיבה כלשהי לאסור על בעלי מומין לקיים את המצוות האלו.

אך ר' יוחנן חולק על עיקר ראייתו של ר"ל, ודעתו בשניהן שעליהן להיעשות בכל ארבעת בגדי כהונה, שמזה שגילה הכתוב שהן צריכות להיעשות בבגדי קודש ולא בבגדי חול ע"כ שהן עבודות שלמות ואינן מצוות בעלמא, דא"כ למה להן בגדי קודש כלל, וא"כ פשיטא שהן צריכות את כל הבגדים ולא הוצרכה התורה לכתוב זאת, ומה שפירטה את אלו שני הבגדים נלמד לדרשות אחרות.

יישובי התוספות על הקושיות בשיטת ריש לקיש

ומקשים התוספות (ד"ה יש) על שיטת ר"ל, אם אכן אינן עבודות, מדוע הן צריכות בגדי כהונה כלל, ואותו קושיא שממנה הוכיח שאינן עבודות: 'יש לך עבודה שכשירה בשני כלים', ניתן להקשות חזרה גם עכשיו, היכן מצינו דבר שאינו עבודה וצריכה בגדי כהונה כלל. וזה לשונם: "אבל איפכא לא תקשי לך, יש לך שאינו עבודה וטעונה בגדי כהונה כלל, דהא לא קשה, דגזירת הכתוב הוא להחמיר, שהרי אין בזה איסור אם לובש בגדי כהונה שלא בעידן עבודה, וכו'".

עוד מקשים התוס' לשיטת ר"ל, מהו באמת סברת ת"ק לפסול כהנים בעלי מומין אם אינם אלא מצוות בעלמא, וגם על ר' אליעזר קשה, מדוע הוצרך ללמוד מהפסוק להכשירם, מהיכי תיתי לפוסלם אצל מצוות בעלמא שאינן כלל עבודות. ומתרצים התוס' ז"ל: "זי"ל, משום דבעל מום חשיב כמו זר, דס"ד וכי תעלה על דעתך שזר ובעל מום קריבים לגבי המזבח [כלומר שיש איסור על זר ליקרב אצל המזבח, וס"ל לתוס' דה"ה אצל כהן בעל מום קיים איסור זה. ומשו"ה הגם שתרומת הדשן והוצאתו אינם עבודות, אעפ"כ יש להתיר רק לכהנים תמימים לקיים מצוות אלו הואיל וכהנים בעלי מומין אסור להם ליקרב לגבי המזבח], ולהכי צריך קרא לר' אליעזר והיינו טעמא דתנא קמא דפסיל". עכ"ל התוספות.

ומכאן

לחקירה שפתחנו בה האם למצוות שבדשן יש שם 'עבודה', הרי לפי פשוטות הסוגיא וכן היא שיטת התוספות, הדבר שנוי במחלוקת: (א) שיטת ר"ל היא ששניהם לכו"ע אינן אלא מצוות בעלמא, וטענות שני בגדי כהונה משום גזירת הכתוב, והמחלוקת שבין ת"ק ור"א האם כהן בעל מום יכול לעשות את אלו המצוות, הוא בגלל שת"ק סובר שאסור לו לקרב לגבי המזבח, ולכן ר' אליעזר הוצרך ללמוד מהפסוק 'אחרים והוציא' שאין איסור לבעל מום לקרב לגבי המזבח. (ב) שיטת ר' יוחנן היא, שתרומת הדשן לכו"ע הוא עבודה, וטעונה את כל ארבעת בגדי הכהונה כרגיל, ולגבי הוצאת הדשן יש מחלוקת, לדעת תנא קמא גם היא עבודה ולכן פסולה בבעלי מומין, ולר"א הוצאת הדשן אינה עבודה ומותר לבעלי מומין לעשותה.

דבריו הפלאיים של רבינו חננאל

ועיין בדברי רבינו חננאל בביאור שיטת ריש לקיש, שכתב וז"ל: "אמר ריש לקיש, כמחלוקת בהוצאת הדשן, - שתנא קמא סבר עבודה היא ובעלי מומין פסולין בהן, ר' אליעזר סבר אינה עבודה ובעלי מומין כשרים בה-, כך מחלוקת בהרמת הדשן" עכ"ל. ותמה תמה יקרא, איך אפשר לומר שגם לר"ל הטעם של ת"ק לפסול בעלי מומין למצוות הדשן היא מפני שמחשיבם לעבודות, הרי בפירוש מבואר בגמ' שריש לקיש הוכיח שאינן עבודות, מכך שאין צורך ללבוש את כל ארבעת הבגדים [וע"כ שטעם ת"ק היא כדברי התוס' מפני שאסור לבעל מום להתקרב למזבח].

חידוש הריטב"א שיש שתי מדרגות בעבודה

ונראה ליישב את שיטת רבינו חננאל, עפ"י דברי הריטב"א בסוגיא שם. שגם לו הוקשה כקו' התוס' בשיטת ר"ל, מהו טעמו של הת"ק לפסול בעלי מומין, וכן מדוע צריך ר"א ללמוד את דבריו מהפסוק, ותירץ באופן מחודש וז"ל: "וי"ל דאיהו לכו"ע ס"ל דתרומת הדשן אינה עבודה שלמה, כיון שהיא כשירה בשני כלים, אלא שגזיה"כ היא לת"ק דכיון דיש בה צד עבודה שתהא צריכה כהן תמים" עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו יסוד חדש, שאף בדבר שהוא עבודה יש שתי מדרגות, יש מדרגה שקרויה 'עבודה שלמה', ויש מדרגה פחותה מזה, שאמנם אינה עבודה שלמה מ"מ 'יש בה צד עבודה'. וסובר ריש לקיש שמצוות תרומת הדשן והוצאתו אינם עבודות שלמות ומ"מ צד עבודה יש בהם, [ובאמת כבר מצינו לרבינו בחיי עה"ת (ריש פרשת

(צו) שקורא לתרומת הדשן 'עבודה קלה', ומבאר הריטב"א דשפיר מובן מעתה אפי' לר"ל מדוע לת"ק כהנים בעלי מומין פסולין אצל עבודות הדשן, וגם ר"א היה סובר כך לולא הלימוד מ'אחרים והוציא', דהיינו משום שעדיין מכלל 'עבודות קלות' לא יצאו.

ובאמת גם קושיית התוס' הראשונה מתורצת עפ"י, שהתקשו מהי הראיה שעבודות הדשן אינן עבודות מכך שכשרות בשני בגדים, אדרבה תוכיח שהן כן עבודות מכך שצריכות לכל הפחות שני בגדי כהונה, אך עפ"י דברי הריטב"א א"ש, שר"ל לא הוכיח שהן כלל אינן עבודות, אלא שהם עבודות קלות, ועל כן אינן טעונות את כל הד' בגדים אלא בב' סגי, וק"ל.

ומדבריו יוצא אור חדש על שיטת ריש לקיש, כדלהלן: שבתחילה הוא מוכיח מהעובדה שעל הכהן להיות לבוש בשעת עבודות הדשן רק בשני בגדי כהונה, שעבודות אלו אינן עבודות שלמות רק עבודות קלות, וכעת מתעוררת השאלה האם אצל עבודות קלות כהנים בעלי מומין כשרין, ובזה נחלקו ת"ק ור"א, שת"ק סבר דגם אצל עבודות קלות בעלי מומין פסולין, ור' אליעזר לומד מהפסוק 'אחרים והוציא' שכהנים בעלי מומין כשרים בעבודה מעין זו שאינה אלא עבודה קלה.

והם הם דברי רבינו חננאל, דודאי שפיר הוכיח ר"ל דלא יתכן לומר שהן עבודות רגילות, אך אעפ"כ טעם שיטת הת"ק לפסול בעלי מומין אצל עבודות הדשן הוא מפני שהן עבודות, ולא מחמת שאסור להם לקרב לגבי המזבח. שכוונת ר"ל היא שאינן עבודות שלמות אבל מכלל עבודות קלות עדיין לא יצאו, ולכך פוסל ת"ק בעלי מומין אצלן. וזהו כוונת רבינו חננאל: אמר ריש לקיש כמחלוקת בהוצאת הדשן, שת"ק סבר עבודה היא ובעלי מומין פסולין בה [כלומר, עבודה קלה חשובה עבודה לפסול בעלי מומין], ר' אליעזר סבר אינה עבודה וכהנים בעלי מומין כשרין בה [כלומר, שעבודה קלה אינה חשובה עבודה לפסול בעלי מומין] כך מחלוקת בהרמת הדשן, ודו"ק.

והנה הקשה ה'משנה למלך' (בהל' תמידין ומוספין פ"ב ה"י), דאיתא בירושלמי (יומא פ"ב ה"א) שריש לקיש עצמו לומד לפטור זר שהרים את הדשן מחיוב מיתה, מדכתיב "עבודת מתנה" (במדבר י"ח ז') ולא עבודת סילוק (ובתלמוד בבלי היא מימרא דרב בדרך כד.), וקשה תיפוק ליה דלשיטתו הרי היא אינה עבודה כלל, והניח הדבר בצ"ע. אכן עפ"י דברי הר"ח והריטב"א לא קשה מידי, דגם לר"ל יש בה צד עבודה, והיה שייך לחייב מיתה לזר שעושה אותה, ולכן צריכים פסוק לפוטרו, דכתיב 'עבודת מתנה' ולא עבודת סילוק.

סיכום השיטות

ונחזור לחקירה שבראש מאמרינו, האם מצוות תרומת הדשן והוצאת הדשן נחשבות לעבודה. ולדברינו נמצא כך: לר' יוחנן אין כל מחלוקת, שתרומת הדשן היא עבודה שלמה לכו"ע, ולגבי הוצאת הדשן נחלקו ת"ק ור"א האם היא עבודה שלמה או רק מצווה בעלמא. ובדעת ריש לקיש נחלקו הראשונים, שיטת התוספות שאין אלו עבודות כלל לכו"ע, ושיטת הר"ח והריטב"א שאמנם אינן עבודות שלמות אבל יש בהן צד עבודה.

שתי מדרגות בקלי' והעצה כנגדן

ונבוא להאיר את הדברים בביאור פנימי בעזה"י, דהנה עיקר תכלית עבודתנו היא לברר את ניצוצי הקדושה השבויים בתוך הקלי' ולהעלותם לרצון לפני אדון כל, וביותר הדברים אמורים בעבודת הכהנים משרתי ה' בבית אלקינו שיבנה במהרה.

והנה ידוע שאצל הצד ההוא אשר **'זה לעומת זה עשה אלקים'**, יש חלוקה לשתי מדרגות. ישנן שלושת הקליפות הטמאות, שהם בחי' עצם הרע. ועוד ישנה קליפת נוגה, שהיא מעורבת משוב ורע, ובלשון האר"י ז"ל 'חציו טוב וחציו רע'.

והנה ישנם שני סוגי מוחין השייכים לכנסת ישראל, שביכולתם לברר את ניצוצי הקדושה ולהעלותם מארץ שביים, והם מוחין דבינה ומוחין דחכמה. ומבואר בספרים הק', שבעוד כדי לברר ולהעלות את הניצוצין קדישין הנפולים מתוך הג' קלי' הטמאות, מספיק שיש מוחין דבינה, הרי שבכדי לברר בירורים מקלי' נוגה מוכרחים לזכות למוחין דחכמה.

וביאור הענין בדרך עבודה היא, שבחי' **'מוחין דבינה'** כוחם לפעול ולעורר בלב כל איש יהודי את תבערת אש ההשתוקקות, וחשק נמרץ ונלהב לשוב אליו ית' בתשובה שלמה, ולהתקרב לעבודתו ית"ש כראוי בקיום כל הרמ"ח מצוות עשה בזריזות וחשק עם כל כוחותיו, ולהישמר מכל השס"ה מצוות לא תעשה, ולהתרום מהפחיתות של העוה"ז החומרי והטמא, ורק לדבקה בו ית' תמיד. כל זה ע"י מוחין דבינה שמתבונן בגדולת א"ס ב"ה ומעורר בלבו אהבת ה' ויראתו, ועל ידם ניצול מכל

העבירות והאיסורים מדאורייתא ומדרבנן שכל אלו חיותם מג' קלי' הטמאות, ועוד זוכה לברר בירורים משם.

אבל גם לאחר שזכה האדם לכל הנ"ל עדיין הוא צריך להישמר מאד מקלי' נוגה, והוא קלי' דקה מן הדקה המכנסת בלב האדם הרגשת ישות, שיחוש את עצמו ליש ולנפרד, מבלי לזכור כי השי"ת הוא הנותן לו כח לעשות חיל, והוא ית' אשר בטובו משפיע בו באותו רגע חיות חדשה שיוכל להזיז איבריו וכו', ולולא כך היה חוזר לאין ולאפס. והקלי' הזאת פועלת להשכיח את האמת הזאת מלב האדם, ומביאה אותו לידי גאווה, לומר שהוא פעל כל זאת. ובחיצוניות הרי אין נראה ונגלה כ"כ בפירוש מהו הסכנה הגדולה בזה, אבל אחריתה מי ישורנה, שח"ו גורם שיהיה נפרד ויתרחק מהקב"ה, כי תועבת ה' כל גבה לב, ואין הקב"ה משרה את אור שכינת עוזו ית' אלא על מי שבטל אליו.

וכאן אין העצה לילך עם מוחין דבינה של התלהבות והשתוקקות, כי לפעמים הוא עוד עלול לבוא מזה ליותר הרגשת ישות וריחוק ח"ו, אלא מוכרח להגיע לבחי' **'מוחין דחכמה'**, שהוא בחי' ביטול וענוה, ואזי יוכל להינצל מקלי' נוגה, ועוד לזכות לברר ולהעלות את כל ניצוצי הקדושה אשר שם. והדברים עתיקין, ועי' בזה באריכות להרה"ק מקאמרנא זי"ע בספרו הק' 'נתיב מצותיך' (נתיב אמונה).

ע"י מצוות תרומת הדשן והוצאתו מבררים בירורים אפי' מקלי' נוגה

ונוכל לומר, שסוד ענין תרומת הדשן והוצאתו שהוא הגמר של עבודת הקרבן, הוא גמר הבירור של כל הניצוצות אפילו מתוך קלי' נוגה. שבעוד עצם הקרבת הקרבן הוא בירור הניצוצין קדישין מתוך ג' קליפות הטמאות, גמר הבירור שהוא מהדשן שנשאר לאחר ההקטרה הרי הוא בירור קלי' נוגה.

ויש לומר, שר' יוחנן שורש נשמתו שייך יותר ל'**מוחין דחכמה'**, כמרומו בשמו הק' אשר השורש של השם הוא 'חן', ואי' בספה"ק 'ליקוטי מוהר"ן' (ח"א, תו' א') ש'חן' הוא בחי' חכמה [חי"ת הוא חכמה כדכתיב 'החכמה תחיה', ונ"ן היא המלכות דקדושה מלשון 'נין שמו' שמקבלת חיותה מהחכמה, עיי"ש], ועל כן סובר שתרומת הדשן היא עבודה שלמה לכו"ע, ואף הוצאת הדשן לשיטת ת"ק וכנ"ל, כי ע"י מוחין דחכמה יכולים שפיר להעלות גם את שארית הבירורים מקלי' נוגה.

מבקשי יהודך

לעומתו, ריש לקיש שורש נשמתו שייך יותר אל 'מוחין דבינה', כפי שאנו מוצאים שהיה בעל תשובה (בבא מציעא פ"ד). שתשובה היא בחי' בינה, ועל כן דעתו שאין תרומת הדשן עבודה, כי כשבאים להעלות את הקלי' נוגה אזי אין להשתמש עם 'מוחין דבינה', אלא יש להניחם בצד ולהתחיל להשתמש עם 'מוחין דחכמה', שהם מורים על ביטול ושהכל בעצם נפעל לבד מלמעלה [חכמה קשורה יותר אל סוד ה'ידיעה', ובינה אל ה'בחייה']. ומשום הכי ריש לקיש ששורשו מבינה ס"ל שאינן עבודות, כלומר שאין זה תלוי כ"כ במעשי התחתונים, אלא על האדם מוטל להתחיל והשי"ת כבר ישלים את העבודה, ולא יעבוד עכשיו עבודתו באופן של התלהבות חזקה מדי, שזה יכול להביא שיחשוב שאני הוא העושה, אלא עם מנוחה וביטול מתוך ידיעה שהכל נשלם מלמעלה. וזהו הכוונה שאינן עבודות, ואין צריך את כל בגדי הכהונה, וגם כהנים בעלי מומין יכולים לעשותם, כל אלו מורים שבאמת הכל נעשה מלמעלה ורק צריך לעשות איזה פעולה קטנה מלמטה שגם מי שאינו בשלמות יכול לעשותה, וכל זה קשור ל'מוחין דחכמה', ועזיבת המוחין דבינה בצד, ודו"ק.

אך אעפ"כ נחלקו בדעתו של ריש לקיש רבותינו הראשונים כמלאכים, כי נודע (הרמ"ד וואלי בס' הליקוטים ערך תורה) שיהודי אשכנז שורשם מבינה ועל כן כחם יפה בפלפול כדוגמת רבותינו בעלי התוספות הקדושים ז"ל שהיו מאשכנז, ויהודי ספרד שורשם מחכמה כדוגמת הרמב"ם ז"ל.

ועל כן בעלי התוספות שבלאו הכי נוטים יותר לבינה, הם מפרשים בדעת ר"ל שאינן עבודות כלל, וכל הסיבה של ת"ק לפסול בעלי מומין היא רק בגלל סיבה צדדית שאסור להם לקרב לגבי המזבח וכו' כנ"ל, ולדרכנו הכוונה שיש לעזוב ולהניח את ה'מוחין דבינה' של ההתלהבות ולהניח עצמו להתנהג מלמעלה עם ביטול. אך רבותינו חכמי ספרד, הלא הם רבינו חננאל והריטב"א ז"ל הנוטים יותר לחכמה, על כן פירשו בדעת ריש לקיש, שאף אמנם שאינן עבודות שלמות.

ולדרכנו: שכשמגיע לברר את הקלי' נוגה אין לילך רק עם 'מוחין דבינה', מ"מ 'צד עבודה' יש בהם, זאת אומרת שאין לו לעזוב את המוחין דבינה לגמרי כי צריך עדיין הרבה פעמים להשתמש בה, שזה בחי' הגאווה דקדושה, ש'אל יתבייש מפני המלעיגים עליו בעבודת השי"ת' (שו"ע או"ח סי' א' ס"א), ולא יחשוב מה אני ספון ליכנס להיכל המלך, ומה חשובה עבודתי ותפילתי שאתגבר לכוון כראוי וכו', ח"ו אל

מבקשי יהודך

יאמר כן אלא יקיים את מאמר הכתוב **"ויגבה לבו בדרכי ה'"** (דה"י ב' י"ז ו'). אך כמובן רק כשזה יחד עם התכללות של 'מוחין דחכמה' של ביטול ושל ענוה. שידע כי באמת עדיין לא התחיל לעבוד את השי"ת כראוי, אבל אעפ"כ כל תנועה של עבודה של יהודי חשוב מאד בעיני השי"ת, ואז ילך לבטח דרכו, ויזכה להעלות את כל הניצוצין קדישין ואת כל הבריאה לשורשה, ולהמשיך שפע רב מאור פני מלך חיים לכל העולמות והנבראים.



פרשת שמיני

הוא אתה ואני^א

השמחה הגדולה בירידת השכינה לשרות במשכן

"ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל". התורה הקדושה עוסקת בפרשתנו בהרחבה גדולה בתיאור היום הנורא והנשגב, הוא יום השמיני למילואים, ראש חודש ניסן, שבו הוקם המשכן, ונטל אותו היום עשר עטרות (שבת פז): שבו נשלמה תכלית בריאת כל העולמות וכל אשר בהם, הן העולמות הרוחניים, והן העולם השפל והגשמי הלזה. שעל כולם גילו לנו חז"ל הקדושים שלא בראם השי"ת אלא למטרה אחת ויחידה, שתהיה לו ית' דירה בתחתונים.

ועל כן מי יוכל לתאר את גודל השמחה, שהגיעה לפני הקב"ה כביכול, ובכל העולמות כולם, ביום הקדוש והנורא הזה. כמאמר חז"ל (מגילה י:): "אותו היום היתה שמחה לפני הקדוש ברוך הוא, כיום שנבראו בו שמים וארץ, כתיב הכא 'ויהי ביום השמיני', וכתוב התם 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'". כשלאחר כל כך הרבה שנים^ב, וכה הרבה ציפייה מצד הקב"ה כביכול ומצד ישראל, נתמלאה תכלית כל הבריאה, בהשראת

א. נאמר לפני תפילת מוסף ביום שב"ק פרשת שמיני - פרשת החודש תשפ"ד.

ב. שבתחילה ע"י עוונות הראשונים נסתלקה השכינה עד לרקיע השביעי, ואברהם אבינו ע"ה הורידה לשישי, ויצחק לחמישי, ויעקב לרביעי, וכן לוי וקהת ועמרם כ"א הורידה לרקיע יותר נמוך, עד שבא משה והורידה לארץ. תנחומא שם.

השכינה למטה בתחתונים, בקרב עמו בית ישראל בתוך משכן העדות - עדות היא לישראל שויתר להם הקב"ה על עוון העגל (כדברי רש"י הק' ז"ל ריש פר' פקודי).

קדמו ליום הזה הכנות ועבודות הרבה, החל ממחרת יום הכיפורים בו נתרצה להם הקב"ה לישראל מתוך הארת פנים באהבה וברצון, וירד משה רבינו ע"ה מן ההר, והודיע לישראל את בקשת הקב"ה וציוויו: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. וידוע מאמר רבותינו ז"ל השל"ה הקדוש והאלשיך הקדוש: 'בתוכו לא נאמר אלא בתוכם - בתוך כל אחד ואחד', הוי אומר שיחד עם השראת השכינה הכללית בקרב כלליות ישראל בתוך משכן העדות, נזרעה זריעה שישראל עם קדוש יוכלו לבנות ולהכין בתוך ליבם משכן לזיו שכינתו ית'. ומיד בשומעם זאת נזדרזו מאד להביא נדבה לה', וכל חכמי הלב עשו את מלאכת המשכן, עד שהנה אוחדים כבר ברגע הגדול, שהקב"ה מניח את כל העולמות העליונים וכל צבא מרום המלאכים והשרפים הקדושים והטהורים, ואבה לו תהילה מגושי עפר מקרוצי חומר, ובא לשרות בין ישראל עם קרובו, ואותו שנאמר בו 'שמים ושמי שמים לא יכלכלוך', איוה למושב לו בין בדי הארון מתוך אהבה רבה ואהבת עולם, ומתוך קירבה ודבקות ויחוד הכי נעלים שרק ישנם.

שלושת ההכנות שקדמו לכך להשראת השכינה במשכן: עבודת משה רבינו, עבודת אהרן הכהן, ותפילתם

התורה הקדושה מתארת והולכת את כל סדר עבודת היום דהקמת המשכן, עד שבסיומה כתוב: "ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם וירא כבוד ה' אל כל העם. ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירגזו ויפלו על פניהם".

ופירש"י הק' ז"ל: "ויבא משה ואהרן וגו'. למה נכנסו וכו' דבר אחר, כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל, היה מצטער ואומר יודע אני שכעס הקב"ה עלי ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל, אמר לו למשה, משה אחי כך עשית לי שנכנסתי ונתביישתי, מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים, וירדה שכינה לישראל".

"ויצאו ויברכו את העם. אמרו 'ויהי נועם ה' אליקינו עלינו' (תהלים צ יז), יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם. לפי שכל שבעת ימי המילואים שהעמידו

משה למשכן ושמש בו ופרקו בכל יום לא שרתה בו שכינה, והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה, משה רבינו כל הטורח שטרחנו שתשרה שכינה בינינו ונדע שנתכפר לנו עוון העגל, לכך אמר להם 'זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'', אהרן אחי כדאי וחשוב ממני שעל ידי קרבנותיו ועבודתו תשרה שכינה בכם ותדעו שהמקום בחר בו".

הנה מצינו כאן שלושה סוגי הכנות שנדרשו כתנאי לגילוי השכינה. הראשון, עבודת משה רבינו ע"ה בשבעת ימי המילואים. השני, עבודת אהרן הכהן ע"ה ביום השמיני. ושלישית, תפילתם של שניהם וכניסתם לאהל מועד לבקש רחמים, ויציאתם וברכתם את העם 'זיהי נועם וגו', יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם'. ורק לאחר כל אלו ירדה השכינה לשרות ביניהם.

מדוע לא הספיקה עבודת משה רבינו לגרום להשראת השכינה

ויש להתבונן מפני מה היה צורך לכל אלו השלושה, ומדוע לא היה די בעבודת משה רבינו ע"ה לבדו, ולא שרתה השכינה בשבעת ימי המילואים. ובאמת משמע שישאל היו בטוחים שעל ידי עבודתו של משה רבינו ע"ה תשרה השכינה, ולכן כשראו שלא שרתה 'היו נכלמים ואומרים למשה, משה רבינו כל הטורח שטרחנו וכו'. והוצרך משרע"ה לנחמם 'זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'', אהרן אחי כדאי וחשוב ממני וכו', כלשון רש"י. ועלינו להבין מהי הסיבה שלאחר עבודתו של משה עדיין לא שרתה השכינה.

וכמו כן יש להבין מדוע גם לאחר עבודתו של אהרן קדוש ה' ביום השמיני, עדיין לא שרתה השכינה עד לאחר שנכנסו להתפלל. והרי משה רבינו ע"ה אמר מפי הגבורה "זה הדבר וגו' וירא אליכם כבוד ה'', שעל ידי עבודתו של אהרן תשרה השכינה, וא"כ למה לא היה זה מספיק שתדד השכינה מיד, שע"ז נגרם שנצטער אהרן כל כך וחשב שהקב"ה כועס עליו, ובגללו לא ירדה שכינה לישראל, ואמר למשה 'משה אחי כך עשית לי שנכנסתי ונתביישתי', עד שנכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל. כדברי רש"י ז"ל. והתמיהה כפולה, ממה נפשך אם הכל היה כהוגן, מפני מה לא שרתה השכינה מיד. ואם מאיזה סיבה היתה איזה חסרון בעבודתו ח"ו, מדוע התפילה כן הועילה, והרי הקב"ה אמר שרק לאחר כל סדר העבודה הזה תשרה השכינה. ולא מסתברא שהשראת השכינה לא הגיעה אלא בתור מתנה בעלמא, בלי שייכות לכל העבודה שקדמה לה.

ומוכח כי היה צורך לכל אלו השלושה, ודייקא בשילוב כל אלו היתה השכינה יכולה לרדת לישראל לשכון בתוכם. ומעתה עלינו מוטל להתבונן: מהו עניינו המיוחד של כל אחד מאלו, ואיזה חלק הוסיף כל אחד בירידת השכינה לישראל.

השראת השכינה על האדם היא דבר חיוני והכרחי לנשמה

ומההכרח להקדים, שלא יהא קל בעיניך העיסוק בנושא זה של סדר ירידת השכינה לישראל במשכן, ואיננו מביאים דרוש יפה שאין לו כל שייכות עם חיינו, ועם עבודה"י של כל אחד ואחד. אלא מדובר בנושא חשוב ויסודי בכל עבודת השי"ת הפרטית של כל אחד מאיתנו.

שהרי פשוט הדבר נודע לכל, כי השראת השכינה שנתגלתה במשכן ובביהמ"ק לא היה רק איזה ענין פלאי בעלמא שהתרחש שם, אלא הוא סוד הדבקות האמיתית בין ישראל לקונם, עד שנהפכו כל כולם להיות 'מרכבה לשכינה'. ואין מדובר מאיזה 'מדרגה' ותוספת מעלה, אלא הדבקות בהשם זה הדבר וההכרחי ביותר לנשמות היהודי שכן חייו של היהודי אינם חיים ללא דבקות תמידית בה' יתברך וכל מגמת הנשמה ותאוותה היא רק להיכלל במקורה בחי החיים, ה' אלוקינו ברוך הוא וברוך שמו.

ולכל זה זכינו בזמן שבית המקדש היה קיים, שאז היה מאיר בליבות בני ישראל אמינות מציאותו ית"ש בבהירות נפלאה. והיו ניכר וברור לכל, שהשי"ת מלא כל הארץ כבודו ואפס זולתו כלל. והיה ברור לכל מהי מעלת "יהודי" ומדרגתו, והיו שבעים ומתענגים מטובו ית' כמאמר הכתוב (תהלים ט"ז י"א) 'שובע שמחות את פניך'. והיו רואים עין בעין את כבודו ית"ש, וכו' וכו'. כל זה מכח השראת השכינה שהיתה שם בגלוי, וגם עתה אפשר וצריכים להגיע [ועכ"פ לנו] למדרגות אלו, ולהכין בלב מקום להשראת השכינה.

על כן פשוט שעלינו מוטל לבקש ולדרוש בנושא הזה של סדר ירידת השכינה במשכן, כדי ללמוד משם את הדרך נעלה בה מה הם התנאים הנדרשים, איך לזכות גם אנו להשראת השכינה בתוך המשכן שבליבנו.

ובכדי להבין את מה שנתקשינו בו, בענין שלושת ההכנות שנדרשו לפני השראת השכינה במשכן הכללי, נצא השדה ונחפש בספרים מה הם התנאים הנדרשים

מבקשי יחודך

כהכנה להשראת השכינה במשכן הפרטי שבלב, ואולי עי"ז נקיש מהם להבין על מה שלוש אלו רומזים.

דברי רבי צדוק הכהן בג' המדרגות שיש בהכרה שלנו בהשי"ת

ו**פתח** דברינו יאירו, בדבריו הקדושים והמאירים של הכהן הגדול מאחיו, הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זי"ע, בביאור ענין הדבקות בהשי"ת, וז"ל בספרו 'צדקת הצדיק' (סי' רמ"ז): "כאשר ה' יתברך מאיר פניו לאדם, היינו שמאיר בלבנו אמיתות ה' יתברך, איך הוא באמת 'מלא כל הארץ כבודו' (ישעיה ו ג), ואפס זולתו כלל. זה הוא כבר נושע בישועה שלמה, וכמ"ש (תהלים פ כ) 'האר פניך ונושעה'. כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך, וכאשר נכנס אור בבית הרי החשך מסתלק ממנו".

וה**ולך** ומבאר את פרטי חילוקי המדרגות שישנם בדבר, לאיזה סוג הכרה זכו בני ישראל בבית מקדשינו, ולאיזה בחינת הכרה שייך לזכות גם כעת: "ובשומר טוב (תהלים) מזמור פ' (פסוק ד') 'אנו אין לנו אלא הארת פניך', והיינו כי בבית המקדש נאמר (שמות ל"ד כג) 'ראה וגו' פני האדון', היינו ראיית פנים ממש. - והגם דבמשה רבינו ע"ה נאמר (שם לג כג) 'ופני לא יראו', לפי שהיה בחוץ לארץ. וכמו ששמעתי, דלכן ברכת הזן שתיקן משה רבינו ע"ה כמ"ש בברכות (מח:), כולה מדברת בלשון נסתר ולא בנוכח לה' יתברך, לפי שהדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה (נמ"ש כתובות קי:), ואין מכיר הנוכח. ומשה רבינו ע"ה לא נכנס לארץ ואין זה פגם למשרע"ה ח"ו [וע' כן בזוהר (בראשית כא: ואתחנן רס:)], כידוע מג' מדרגות: 'אני', 'אתה', 'הוא'. ד'הוא' מדרגה יותר גדולה, שמשיג מקום יותר גדול, דלא שייך לומר עליו נוכח כי הוא טמיר ונעלם, ומשה רבינו ע"ה בעלה דמטרוניתא (זוהר ויחי רלו:), השיג מדרגה גדולה, ולכן לא נכנס לארץ ישראל דהיתה מדרגתו למעלה מזה.

ואנו משחרב בהמ"ק אין לנו אלא מדרגה תחתונה דהארת פנים, פירוש: זיו של הפנים, והוא השכינה שגלתה עמהם (מגילה כט:), דרגא ד'אני', פירוש שהוא דר בקרב לבו. דהיינו שההשגה עצמו הוא הדבר המושג, כי הוא משיג דלית אתר פנוי מיניה (תיקון נ"ז צא:), תיקון ע' קכב:), ו'מלא כל הארץ כבודו', הכבוד הוא הזיו, והיינו ההכרה הבולטת מצד אדנותו ומדת מלכותו שבכל משלה (תהלים קג יט). כמו המלך מי שלא ראוהו מכירו ממדת מלכותו, כך הכרת האדם מצד כל הבריאה. כמו אברהם אבינו ע"ה ראה בירה דולקת כו' (ב"ר ריש פרשת לך, ל"ט א), אמרו ז"ל (ברכות ז:), 'לא הי' אדם

מבקשי יחודך

שקראו אדון, עד שבא אברהם אבינו כו'. ושם האדנות מורה על הכבוד והזיו כנודע. וכן שמעתי (ראה מי השלוח פר' לך לך ד"ה ויאמר ה') על 'הציץ עליו בעל הבירה' כו', לשון 'עליו' רוצה לומר שאמר לו שאתה בעצמך גם כן מכלל בעל הבירה. כי הלא כל העולם רואים זה, ואין לבבם רועש כלל להשיג שיש בעל הבירה ולבקשו, וזה שאתה מבקש גם זה הוא מצידי, ובלבך מקום שכינת, וזה טעם 'אני'. אבל ראיית המלך עצמו הוא השגת 'אתה', דזהו תפלה כעומד לפני המלך שהוא במקום קרבת דבית המקדש, ולכן אמרו ז"ל (ברכות ל.) דיכוין לבו כנגד בית קדשי קדשים, ששם הוא ראיית פנים ממש. וזהו למאן דנצח בקרבא (תיקון נ"ג כט:), על ידי החרב פיפיות דקריאת שמע, שהוא יחוד הגמור, עכשיו כעד שלא נברא העולם. ועל ידי זה מתבטל כל דבר רע ומחשבה זרה, ואז מכיר הנוכח שלא מצד הבריאה והנבראים.

וה**תורה** הוא השגת 'הוא', דמשיג אתר יותר נעלם שאין תפיסת אדם בהשגתו שולטת כלל, זהו על ידי התורה, שהיא השגת משה רבינו עליו השלום, והיא השגת הכהן גדול בבית קדשי קדשים ביום הכיפורים שהיא בסוד הבינה כנודע, ונאמר (תהלים מ"ג ג-ד) 'שלח אורך וגו' ואבואה אל מזבח' וגו', שהאור והשגת הזיו דכבודו מצד הנבראים הוא ה'שער לה' צדיקים יבאו בו' (שם ק"ח כ') על ידו למדרגה עליונה. וכו'".

הקב"ה מגלה עצמו לישראל בכמה לבושים כדי שיוכלו להתדבק בו ית' בעצמו

נ**תבארו** כאן שלושה אופנים איך השי"ת מתגלה בעולם, והם שלוש מדרגות בקשר של יהודי עם השי"ת, ושלוש דרכים איך היהודי קורא להשי"ת ומכנה אותו ית': 'הוא', 'אתה', 'אני'. שהם שלוש השגות והכרות בהשי"ת.

וב**תחילה** נבאר את החילוק בין 'הוא' ל'אתה'. דהנה בכל דבר בעולם יש שני חלקים, עצם הדבר והגילוי שלו. ומבשרי אחזה- שבתחילה יש את עצם נשמת האדם, שנשגבה מעלתו מאד והוא כח פשוט בלתי ניתן להשגה. ויש את הדרך בו הוא מתגלה, ע"י התלבשותו בגוף להחיותו, שעל ידי זה אפשר לקבל איזה שייכות וקשר עם אור הנשמה, ולקבל תפיסה והשגה בו עד שאפשר ליתן לו שם.

וה**נה** הגילוי וההארה רחוקים מאד ושלא בערך כלל לה'עצם', ולכאורה היה ניתן לשאול, הרי כל מטרת הגילוי הוא כדי לגלות את ה'עצם', והרי בה'עצם' עדיין אין לנו כל תפיסה והשגה, וכל ההשגה היא רק בה'גילוי' שלו שרחוק מאד ממדרגת העצם. אבל התשובה פשוטה מאד, שהרי אין העצם והגילוי שני דברים נפרדים, אלא

מבקשי יהודך

זהו אותו 'עצם' שמתגלה ע"י התלבשותו בגוף, וממילא כשיש להאדם איזה תפיסה בהגילוי זה נחשב ממש שיש לו תפיסה בהעצם. כמו כשאחד קורא לחברו בשמו, הוא קורא להאדם בעצמו ולא רק להשם שלו, כיוון שהאדם [-העצם] והשם [-הגילוי] שלו, מאוחדים ומיוחדים בתכלית והיו לאחדים.

וכן הוא למעלה כביכול, שהבורא ית"ש האחד האמיתי, הוא הרי לית מחשבה תפיסא ביה כלל, והוא מרומם על כל ברכה ותהילה. ומעוצם רחמנותו ברא מציאות של עשר ספירות הקדושות, ושמות הקודש והכינויים, שבהם מתלבש אור אין סוף ב"ה, ומתגלה לעמו בית ישראל שיוכלו לקבל איזה הכרה והשגה ותפיסה בו ית'. ועיקר ההארת פנים של השי"ת ליהודי הוא, שעל ידי בחינת גילוי והארה יכול להתחבר ולהתקשר להעצם, שהקב"ה בכבודו ובעצמו הוא המגלה עצמו אלינו, ועל ידי בחינת הגילוי יש לנו היכולת להתקשר אל הקב"ה בעצמו.

ומבואר בזוה"ק באידרא זוטא (האזינו דף רפט.) שעל כן כל הברכות מתחיל בלשון נוכח ונגלה 'ברוך אתה ה'', ומיד ללשון נסתר, כגון 'אשר קדשנו במצותיו'. שבתחילה יש את המדרגה שהקב"ה ברוב אהבתו וחמלתו לישראל מתגלה להיהודי, עד כדי כך שהיהודי מסוגל לדבר אליו ית' כדבר איש אל רעהו, ולפנות אל הקב"ה בלשון נוכח 'ברוך אתה הוי"ה', והיינו ע"י השמות הקדושים שאור אין סוף ב"ה מתלבש בהם ומתגלה על ידם, שבהם אפשר לקרוא אליו ית'.

אבל מיד אח"כ עובר ללשון נסתר להודיע שבאמת אין לנו שום השגה ותפיסה כלל בו ית', ורק אנו יודעים עליו שהוא ית' קיים, והוא אחד יחיד ומיוחד, ואין עוד מלבדו ית', והוא המציאות האמיתית היחידה, וכל דבר אחר איננו כלל מציאות לעצמו אלא הקב"ה לבדו מחיה ומהווה ומחדש את כל העולמות בכל רגע מאין ואפס המוחלט. ובכך מראה, שכל מטרת הגילויים שהקב"ה מתגלה אלינו, הוא רק שמתוך כך נתחבר ונתקשר ונקבל איזה שייכות עם עצמותו ית"ש ממש. (ועי' ב'צדקת הצדיק' אות ב' ג').

ג. וז"ל: "ברכות לראש צדיק. לכן מס' ברכות ההתחלה מש"ס שעיקר הכל דע את א-להי אביך ואח"כ עבדהו שצריך לידע למי עובד. וזהו הברכה לפני כל מעשה לייחד כל מעשיו לה' כמ"ש 'בכל דרכיך דעהו' כמ"ש הרמב"ם. וזהו ע"י הברכה וכמו שאמרו השיעור בה קטן שיועד למי מברכין. משא"כ בשאר מצוות אין השיעור שידע למי מניחין תפילין וכיוצא. מבואר שהברכה עיקרה הידיעה למי מברכין שעל כך נוסדה. וזהו התחלת הכניסה לתורה כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'. ויר"ש הוא ע"י 'שויתי ה' לנגדי תמיד' כמ"ש בהג"ה

מבקשי יהודך

וצריכים להיזהר שלא להפריד בין ההכרה וההשגה שלנו בהשי"ת, ובין האור א"ס ב"ה בחינת העצמיות שמתלבש בכל אלו הגילויים, שכל כוונתנו לא תהיה אלא אל עצמותו ית' לבדו.

ישראל עם קדוש הם בעצמם גילוי עצמות הבורא ית"ש גם בעולם השפל

ולאחר שיהודי זוכה להגיע להתכלית הגילוי, בסוד 'תכלית הידיעה שלא נדע', שזהו מדרגת 'הוא', שמתקשר אל העצמיות. והעצמיות היינו אין סוף ואחדותו הפשוטה הכוללת כל המציאות. אזי הוא משיג את מדרגת 'אני', שגם כל חיות היהודי בעצמו הוא החיות שהקב"ה מחיה אותו בכל רגע, ונמצא שהוא בעצמו הוא גילוי של עצמותו ית', וזהו סוד 'אני' הרומז על השכינה הקדושה (כדאי' בזוה"ק (פנחס רכ"ג. ובעוד מקומות), וכדפירש"י על מאמר הלל הזקן (סוכה גג.) 'אם אני כאן הכל כאן'. דהיינו האור אין סוף ב"ה השוכן בקרב ישראל, ומתגלה ע"י הבריאה.

דהנה, ההכרה שלנו בהשי"ת באופן של 'אתה', היא, שהקב"ה מתגלה לישראל מצידו שלא מצד הבריאה והנבראים, שזהו ממש מדרגת 'ראיית פנים' שהיתה קיימת בביהמ"ק, והיו זוכים בה בני ישראל בעלותם לרגל שלש פעמים בשנה. אבל מדרגת 'אני' היא, שהיהודי מגלה את השי"ת מתוך הבריאה עצמה, ש'מלא כל הארץ כבודו' שרואה איך מכל הדברים שבעולם זועק כבוד השי"ת. והכרה זאת היא מצד השכינה השורה בליבות ישראל, ורק ישראל מגלים זאת, שהרי יש אלפי רבבות גויים בעולם, ואין לבבם רועש כלל להשיג שיש בעל הבירה ולבקשו, אלא על כרחך שזה מצד הקב"ה ששוכן בתוך ליבות בני ישראל, וכמו שמביא שם ר' צדוק דברי הרה"ק בעל 'מי השלוח' מאיזביצא זי"ע, שזה נרמז בלשון המדרש 'הציץ עליו בעל הבירה'. והיהודי הוא בעצמו הגילוי של כבוד השי"ת בעולם. וזה פירוש דירה בתחתונים והשראת השכינה על עמו ישראל קבוצי מטה, שלזה נתאוהו הקב"ה כביכול מאז בריאת העולם.

וגם עתה ש'מפני חטאינו גלינו מארצינו וכו', ואין אנחנו יכולים לעלות וליראות'. שאי אפשר להשיג בבהירות את מדרגת 'אתה', להכיר ולדעת את השי"ת מצד

דריש או"ח. והיינו ברכות שכולן מתחילין בלשון נוכח שמיד בהתחלת הברכה צריך להיות השי"ת נוכח עיניו כאילו עומד עליו ומצווהו. והסיום לשון נסתר דמי נעלם כמ"ש על גוזליו ירחף נוגע ואינו נוגע כידוע".

מבקשי יחודך

שמותיו הקדושים, ומתוך מעשיו הנפלאים והנסים הנגלים שבהם התגלה אלינו. עדיין הננו כוספים ומבקשים 'האר פניך ונושעה', ואמרו ז"ל במדרש 'אנו אין לנו אלא הארת פניך', כלומר שנזכור שהננו בעצמינו מהווים גילוי כבוד השי"ת בעולם, ע"י השכינה הקדושה השורה בקרבינו, ואנו מאמינים באחדות השי"ת ש'מלא כל הארץ כבודו', וגם הטבע הוא נסים נסתרים, שמצד השכינה הקדושה מידת מלכותו ואדנותו ית', בה הוא מנהיג את העולם תמיד.

וזהו באמת התכלית של כל הגילויים שהקב"ה מגלה עצמו לישראל בניו אהוביו: שתתגלה כ"כ העצמיות ש'אין עוד מלבדו', עד שתהיה ההכרה שגם מקבל הגילוי דהיינו היהודי נכלל בעצמותו ית', ונתגלה ונתברר שאין עוד מלבדו ממש.

שלמות היחוד היא ע"י ג' הבחינות 'הוא' 'אתה' ו'אני' וכנגדם היו שלושת ההכנות במשכן

ונמצא שבכל יחוד ומציאות של דבקות צריך להיות ג' חלקים, שהם: א) בחינת עומק העצמיות שאי אפשר לתפוס, בחינת 'הוא'. ב) בחינת הארה והגילוי שהעצמיות נתגלה על ידו, בחינת 'אתה'. ג) ההכרה שבאמת גם המקבל נכלל בהעצמיות, ואף הוא אינו אלא גילוי של העצמיות, שזהו שלמות השראת השכינה, בחינת 'אני'.

וכל אלו היו אז בירידת השכינה בפעם הראשונה לשרות בתחתונים, עבודת משה רבינו, ועבודת אהרן הכהן, ותפילתם להשראת השכינה וכדלהלן, ומשם מקבלים הכח להשראת השכינה בלב ישראל בכל הזמנים.

והכח לזה קיבלנו ע"י עבודתו של משה רבינו ע"ה בשבעת ימי המילואים, שהוא היה מרכבה למדרגת 'הוא', כדכתיב 'ופני לא יראו', ולא נכנס לארץ ישראל. שהתגלות פני השי"ת לא היה יכול להיות ע"י עבודת משה רבינו, כי אם ע"י עבודת אהרן הכהן. אבל כל ההתגלות שהיה אח"כ במשכן ובשני בתי המקדשות שהיו ישראל זוכים בעלייתם לרגל לראות את פני האדון ה', ע"י עבודת אהרן הכהן וזרעו אחריו, הכל הוא רק כח עבודת משה רבינו. שהוא זה שהשיג את הבחינות העליונות ביותר שאף אדם אחר לא השיג, בסוד 'תכלית הידיעה אשר לא נדע'. ועל ידו יש לנו את הכח להתקשר אל מה שלמעלה מהשגתינו ע"י כל הגילויים שבהם הקב"ה מתראה בביהמ"ק על ידי עבודת הקרבנות. [ובזמנינו התפילה במקום קרבנות, ועל כן צריך

מבקשי יחודך

שיכון את לבו כנגד בית קודש הקדשים, שבכל יום מקבלים הכרה חדשה ובהירה יותר בהשי"ת], אבל הכל הוא רק כח משה רבינו ע"ה שהוא השיג מה שאף אחד לא השיג, בבחינת **כתר**- שאין אנו יודעים כלום על השי"ת, ואעפ"כ הכל זה רק הוא ית'.

ועוד צריכים לעבודת אהרן הכהן ע"ה, שפירשו כנ"ל להתייגע ולכסוף לקבל הכרה והשגה חדשה בהשי"ת, ולזכור תמיד שהקב"ה לנוכח ולנגד פנינו תמיד כמאמר הכתוב (תהלים טז): **"שויתי הוי"ה לנגדי תמיד"**. וכדאי' בסעיף הראשון בשו"ע (אור"ח סי' א') כי **"הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלקים"** וכו'. ובזמן שביהמ"ק היה קיים היה זה ע"י עבודת הקרבנות, וכיום ע"י עבודת התפילה, לעמוד ולהתייגע בתפילה לקבל הכרה חדשה בהשי"ת, ולבוא מתוך כך לאהבת ה' וליראת הרוממות.

ואחרון אחרון חביב, כי תכלית השלמות הוא במילוי תאוות הקב"ה כביכול, שתהיה לו ית' דירה בתחתונים, שזהו מדרגת 'אני' המורה על השכינה הקדושה, כנסת ישראל, כמו שנאמר (במדבר ל"ה ל"ד) **'אני ה' שוכן בתוך בני ישראל'**, שהוא כבוד השי"ת שמתגלה מצד מלכותו ואדנותו ית' בעולם ע"י ישראל בניו, בסוד 'הציץ עליו בעל הבירה' כנ"ל.

וענין זה מתגלה בעת התפילה ושפיכת השיח לפני השי"ת, שהשכינה הקדושה שבתוך האדם המתאוה וחושקת למקורה מדברת מתוך גרונו, כדאי' בספרים הקדושים⁷. והכח לזכור זה תמיד, קיבלנו ע"י תפילתם של משה ואהרן, שעבודת אהרן הכהן לבד שזהו בחינת 'אתה' עדיין לא הספיקה. שצריך לגלות איך הקב"ה מתגלה מכל הבריאה ע"י ישראל, שזהו בסוד השכינה שבקרב לבם, בחינת 'אני'.

ד. עי' בספה"ק 'מגיד דבריו ליעקב' (אות א'): "כי כאשר מתחיל האדם להתפלל מיד כשאומר אדני שפתי תפתח השכינה מתלבשת בו ומדברת הדיבורים וכשיהיה לו האמונה שהשכינה מדברת אלו הדבורים בודאי תפול עליו אימה ויראה" וכו'.

ו'בליקוטי מוהר"ן' (ח"א סי' רנ"ט): "כשאדם מתבודד ומפרש שיחתו וצעריו לפני השם יתברך, ומתודה ומתחרט על גודל הפגמים שעשה, אזי גם השכינה כנגדו מפרשת לפניו שיחתה וצערה ומנחמת אותו, כי כל פגם ופגם שפגם בנשמתו, פגם אצלה גם כן כביכול, וזה בחינת (דברים כו): את ה' האמרת וה' האמירך וכו'. והיא מנחמת אותו שתבקש תחבולות לתקן כל הפגמים".

מבקשי יחודך

ולאחר כל שלוש ההכרות והשגות הללו, או אז 'זירא כבוד ה' אל כל העם', שנתגלה אחדות השי"ת איך ש'מלא כל הארץ כבודו', ואפס זולתו ממש, והיא היא הסוד של דירה בתחתונים, והשראת השכינה.

יחוד קוב"ה ושכינתיה – שמתגלה ששניהם כאחד מגלים את כבוד השי"ת

ועומק סוד דברינו בלשון המקובלים הוא יחוד ג' שמות: 'הוא' נגד שם 'אהי"ה', הרומז על פרצוף 'אריך אנפין', שכל הנעלם מכל רעיון. ומרומז בשם אהי"ה, שאינו עתה והוא טמיר ונעלם, ורק לעתיד יתגלה. 'אתה' נגד שם 'הוי"ה' ב"ה, שהוא פרצוף 'זעיר אנפין', כמו שכתוב בכמה מקומות: 'אתה ה'.' 'אני' נגד שם 'אדני', 'נוקביה דזעיר אנפין' דהיינו השכינה הקדושה מדת מלכותו ואדנותו ית' בעולם, השוכן בתוך בני ישראל עם קרובו. כך הוא בלשון מרן האר"י ז"ל שקיבל מפי אליהו זל"ט.

ובלשון החסידות: 'אלקות, נשמות, עולמות'. כלשון מרן הבעש"ט ז"ל שקיבל מפי אחיה השילוני, [וכמבואר עניינם בדברינו כמה פעמים בעזה"י]. או: 'עצם, סובב כל עלמין, ממלא כל עלמין'.

והנה מודעת זאת דברי המקובלים האמיתיים, שתכלית בריאת העולמות, ותכלית כל עבודתנו ומצוותינו, הכל היא לגרום שתהיה יחוד קוב"ה ושכינתיה דהיינו יחוד ז"ן, וכמו שאנו אומרים לפני כל מצווה: 'לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה וכו', ביחודא שלים על ידי ה'הוא' טמיר ונעלם'. ובספרי חסידות מבואר שתכלית הכל הוא לפעול שתהיה לו ית' דירה בתחתונים. וצריכים להבין איך שניהם עולים בקנה אחד.

הביאור פשוט, כי 'יחוד קוב"ה ושכינתיה', אין פירושו רק שפע היורד מז"א לנוק', אלא 'יחוד' כשמו, שנתגלה שגם השכינה הקדושה, שהיא הנהגת כל העולמות וחיותם מצד מדת מלכותו ית', היא ג"כ חלק מ'קודשא בריך הוא', שהוא הכרת השי"ת מצידו כביכול, ושניהם כאחד מגלים את כבוד השי"ת. ואין העולם הזה מתנגד ומפריע לגילוי אור א"ס ב"ה, אלא אדרבה הוא נעשה דירה ומשכן להשי"ת, על ידי העבודה והמצוות של ישראל בני השכינה הק', ונמצא דדא ודא אחת היא. וזה נהיה 'על ידי ההוא טמיר ונעלם', ע"י גילוי העצמיות, בחי' פרצוף אריך אנפין, ששם אין חילוק בין צד זכר לצד נקיבה כידוע.

מבקשי יחודך

ובמערכת הנפש הוא 'גילוי' [בחי' ז"א שעל ידו מתגלה], איך ש'אין עוד מלבדו' [היינו בחי' א"א], ו'מלא כל הארץ כבודו' [בחינת נוק', השכינה הקדושה] מתקיימים גם יחד [עד שעצם השכינה נכללת בזה, בסוד 'כתר עליון איהי כתר מלכות' (פתיחת אליהו זל"ט, הקדמת התיקו"ז י"ז)].

לעובדא ולמעשה

גם בזמנינו שבעוה"ר חרב בית מקדשנו וגלה יקרנו ונוטל כבוד מבית חיינו, נדרוש ונבקש תמיד אחר אור השכינה הקדושה, ונכין לה מקום לשכון בלבנו, וזה ע"י היגיעה בפרט בשעת התפילה להתבונן בגדולת השי"ת ולקיים את ה'שוי"ת', ומתוך כך ניתן לקבל איזה שייכות [בבחי' נוגע ואינו נוגע], אל אור האין סוף ב"ה שלמעלה מהשגה, ומתוך כך מגיעים להשגה שישראל בעצמם הם גילוי כבוד השי"ת בעולם, ע"י שהם רואים איך 'מלא כל הארץ כבודו', ודבוקים תמיד בהשי"ת ומאוחדים עמו בתכלית, ועל ידי זה אנו זוכים לבנות בלבנו דירה ומשכן לו יתברך!

הקדמה

אחת המשרות הכי מקודשות בעם ישראל, היא משרת הכהן גדול. ולפום ריהטא, הרי זו משרה של קדושה בלבד, ואין לה כל קשר להנהגת העם. אבל כד נעיין טובא נבחין שבנ"ך ישנה משמעות שלכהן גדול כן היה קשר להנהגת העם. ובמיוחד אצל דוד המלך רואים שתמיד התלווה אליו כהן גדול [אם כי אפשר לדחות שהליווי היה בשביל שאלות באורים ותומים אם לצאת למלחמה וכדומה, אבל המשמעות היא שהיה להם קשר להנהגת העם]. וכן ממה שמצאנו שהיו הלכות מיוחדות של כבוד כהן גדול, משמע שהיה להם משרה של מנהיגות. ויש להתבונן מה תפקידו המדויק של כהן גדול, ויתרה מכך, מה היה החסר בהנהגת המלך והנביא שנדרשה משרה נוספת בהנהגה.

דין עדות בחכם

ישנה הלכה ידועה שהיודע עדות על חברו, ולא מעיד, הרי הוא עובר על לאו של "ואם לא יגיד ונשא עונו", הגמ' (שבועות ל:) אומרת שחכם היודע עדות על חברו, וזלזול הוא בשבילו להעיד בב"ד, אינו מחויב להעיד, כמו בדין 'השבת אבידה', שחכם ואינו לפי כבודו לא צריך להשיב אבידה, והגמ' מסיימת שכ"ז בממונא אבל אם העדות הוא באיסורא, וכ"ש בנפשות, אזי 'אין חכמה ואין תבונה נגד השם', וחייב להעיד.

ה. נאמר לפני תפילת מנחה בשבת קודש פרשת שמיני - החודש תשפ"ד. ובשיעורי נ"ך, אב תשפ"ג.

וז"ל הגמ', "ואמר רבה בר רב הונא, האי צורבא מרבנן דידע בסהדותא וזילא ביה מילתא למיזל לבי דיינא דזוטר מיניה, לאסהודי קמיה, לא ליזיל, אמר רב שישא בריה דרב אידי אף אנן נמי תנינא, מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול הני מילי בממונא, אבל באיסורא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כל מקום שיש בו חלול ה' אין חולקין כבוד לרב".

דין עדות במלך ובכהן גדול

המשנה בסנהדרין (דף יח.) מביאה הבדלים בין המלך וכהן גדול, מלך אינו דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו, אבל כה"ג דן ודנין אותו, מעיד ומעידין אותו.

והגמ' (שם יח:) שואלת, הרי ההלכה היא שכשאינו לפי כבודו לא צריך להעיד, וכ"ג וודאי אינו לפי כבודו וא"כ מדוע נאמר שצריך להעיד? אלא, שכתוב "אמר רב יוסף מעיד למלך" שואלת הגמ' שהרי המשנה אמרה שמלך לא דנין אותו, "אלא אמר ר' זירא מעיד לבן מלך" שהוא מעיד לנסיך, וזה הרי כבוד גדול, ממשיכה הגמ' לשאול שבן מלך יש לו דין של הדיוט, דהיינו שבהלכה אין לתואר 'בן מלך' משמעות, "אלא מעיד בפני המלך" דהיינו שכשהמלך נמצא בבית דין, אז הוא יכול להעיד כי זה מעמד מכובד. והרי אין מושיבין מלך בסנהדרין, אלא שמשום כבוד כה"ג, מגיע המלך לשבת בדיון.

העולה ממסקנא דש"ס, שהכה"ג חייב להעיד אם המלך יושב בבית דין.

תוספות (שם ד"ה מעיד וכו') ועוד ראשונים מעירים, שלכאורה מה פשר קושיית הגמ' על המשנה, -איך אפשר לחייב כה"ג להעיד, הרי זה לא לפי כבודו- הרי אפשר לתרץ שמדובר באיסורא, ובאיסורא נאמר הכלל "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" ואף אם זה לא לפי כבודו חייב להעיד, ומתרץ תוספות שממה שכתוב במשנה "מעיד" בסתמא בלי לחלק, משמע שגם בממונות וגם באיסור חייב להעיד.

פסקו המוקשה של הרמב"ם

הרמב"ם פוסק (הלכות עדות ה"ב) וז"ל: "היה העד חכם גדול והיה בי"ד פחות ממנו בחכמה, הואיל ואין כבודו שילך לפניו, עשה של כבוד תורה עדיף, ויש

מבקשי יחודך

לו להימנע, בד"א בעדות ממון, אבל בעדות שמפריש בה מן האיסור, וכן בעדות נפשות או מכות הולך ומעיד, אין חכמה לנגד הוי"ה, כל מקום שיש חילול השם אין משגיחין על כבוד הרב".

וממשיך הרמב"ם (ה"ג) וז"ל: "כהן גדול אינו חייב להעיד אלא עדות שהיא למלך ישראל בלבד, הולך לבי"ד הגדול ומעיד בה אבל בשאר העדויות פטור".

ולכאורה דבריו הקדושים מרפסין איגרי מכמה אנפין, ראשית, הרי קיי"ל שלא דנין את המלך, ואיך שייך שידונו את המלך [וזה גופא הסיבה שהגמ' דחתה את ישובו של רב יוסף "מעיד למלך"], ועוד קשה, שלא הביא את מסקנת הגמ' שבשעה שהמלך נוכח בדיון חייב הכה"ג להעיד, ומשמע שלא פוסק כך, והרי זה נגד גמ' מפורשת, ועוד קשה שמהמשך סתימת לשונו משמע שגם באיסורא אינו מעיד, שהרי כתב דינו של ת"ח שמעיד רק לאיסורא, ומיד אח"כ כתב, אבל כה"ג מעיד רק להמלך, ומשמע שזה האופן היחיד בו כה"ג מעיד, והרי סתימת הגמ' היא, שהסיבה לכך שכה"ג מעיד רק במקרים מסוימים היא מדין כבוד, ונלמד מאותו מקור שת"ח אינו חייב להעיד, כמו שהגמ' דורשת מהפסוקים על השבת אבידה, וע"ז נאמר שבאיסורא אין חולקים כבוד לרב, וא"כ איך אפשר לאמר שכהן גדול יהיה שונה?

ישוב דעת הרמב"ם

על מה שהערנו בראשונה -איך שייך להעיד למלך הרי אין דנין את המלך- מיישבים האחרונים, שלכאורה קשה מה רב יוסף התכוון כשאמר "במעיד למלך", הרי המשנה אומרת במפורש שלא דנין את המלך, אלא שהגמ' אומרת בהמשך (דף יט.) בשם רב יוסף שכל מה שכתוב במשנה שאין דנין את המלך, זה רק במלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד כן דנין אותם, שכל הסיבה שלא דנין את המלך היא מתקנת חז"ל, כיוון שהיו בין מלכי ישראל הרבה מלכים רשעים וחששו שכלל ישראל יסבלו מצרות אם ידונו את המלך [וכמו שהגמ' מספרת על ינאי המלך ושמעון בן שטח, עיי"ש], וא"כ כשרב יוסף אמר "במעיד למלך" הוא התכוון לומר במלכי בית דוד, וזה לשיטתו שהוא סובר שדנין אותם, אבל הגמ' לא ירדה לסוף דעתו, ולכן שאלה עליו. והרמב"ם שפוסק כמו רב יוסף שדנין מלכי בית דוד, פסק שבמקרה זה הכה"ג חייב להעיד, כי גם הגמ' שלא הבינה את כוונת רב יוסף מסכימה, שאם היה שייך שידונו את המלך, מחויב הכה"ג להעיד, ולכן אחרי שלהלכה יש לנו ציור כזה אצל מלכי בית

מבקשי יחודך

דוד מובן מדוע הרמב"ם פסק שמעידין למלך. [ומה שכתוב ברמב"ם שכה"ג מעיד למלך ישראל לא הכוונה מלך ישראל אלא מלכי בית דוד שמלכו על ישראל].

הגדרת עניין כה"ג

ובכדי לתרץ את ההערות הנוספות שהערנו בדעת הרמב"ם נבאר שיטת הרמב"ם בביאור מהות הכהן הגדול.

הרמב"ם סובר שההלכה שכה"ג אינו חייב להעיד אינה נובעת מהלכות כבוד, כמו בת"ח [ובהמשך יתבאר איך לפרש דברי הגמ' המשווה אותם, כששואלת מדין "אינו לפי כבודו" על כהן גדול], אלא הוא דין אחר השייך לכהן גדול בלבד.

הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"ה) מגדיר את תפקידו של הכ"ג, וז"ל: "כה"ג צריך שיהיה גדול מכל אחיו הכהנים בנוי, בכח, בעושר, בחכמה, ובמראה, אם אין לו ממון כל הכהנים נותנים לו משלהם כל אחד ואחד לפי עשרו, עד שיעשיר יותר מכולן וכו' וחייב כה"ג לנהוג כבוד בעצמו, ולא יקל עצמו עם שאר העם וכו' ובית יהיה לו מוזהב במקדש והיא הנקראת לשכת כה"ג, וכבודו ותפארתו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום, ויהיה ביתו בירושלים, ואינו זו משם".

העולה מדבריו הוא, שהכבוד הוא חלק ממהותו של הכ"ג, ולכן הוא ג"כ מחויב לכבד את עצמו. והעניין הוא שכה"ג תפקידו הוא להיות הממוצע בין עולמינו הנמוך, למציאות העליונה. **עצם מציאות הכה"ג הוא בן אדם שנמצא בעוה"ז, אבל כל כולו עליונות, רוממות שלא מעלמא הדין, הוא יהודי ששייך לבית המקדש שמעל המקום והזמן, ולכן כבודו ותפארתו הוא לשבת כל הזמן בביהמ"ק, ותפקידו הוא, ללמד לעם כיצד לחיות בתוך העוה"ז אך בו בזמן לא להשתעבד אליו, אלא להיות מעליו.**

נמצא לפי"ז שהרמב"ם לשיטתו סובר, שהכבוד שמחויבים לכבד כה"ג, הוא לא מדין כבוד כמו בת"ח, אלא הכבוד נובע ממציאות הרוממות שלו, ודין הכבוד אצלו הוא להחשיבו כמי שחי מעל ענייני עולם הזה. ועדות בבית דין סותרת את מהות תפקידו, ולכן על אף שנוכחות המלך בבית דין, מחשיבה את המעמד, עדיין נחשב כירידה לתוך ענייני העוה"ז, ולכן סובר הרמב"ם שאפילו בנוכחות המלך אסור לכהן גדול להעיד.

מבקשי יחודך

ההלכה שת"ח חייב להעיד לאיסורא, היא היות שאין חולקים כבוד לרב במקום חילול השם, אבל כל זאת כשזה דין בהלכות "כבוד" אך לא כשסותר את עצם מהותו.

יוצא מן הכלל הוא כשיש דין למלך בעצמו, שהרי המלך אינו איש פרטי, אלא "לבו לב כל קהל ישראל" (כלשון הרמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"ו), הוא מסמל את כנסת ישראל כולה, והרי כנסת ישראל היא למעלה מהמקום והזמן, וא"כ כשיש להמלך דין, עדות הכהן גדול בשביל המלך אינה סותרת את ההתרוממות והעליונות של הכה"ג, ולכן אז הוא חייב להעיד [בשונה מדין שהמלך נוכח בו, שהדין בעצמו אינו קשור למלך].

מקורו של הרמב"ם

אך לכאורה כל דברינו כאן נאים בכדי ליישב את עצם דברי הרמב"ם, אולם הם נסתרים מדברי הגמ' שכן משווה דין כבוד בכהן גדול לדין הרגיל של כבוד תלמידי חכמים [כמו שהבאנו שהגמ' לומדת דין כהן גדול מדין ת"ח בהשבת אבידה].

ויש לבאר שמקורו של הרמב"ם הוא מדברי הירושלמי, המביא את ההלכה שלכה"ג אסור להטמאות למת, ואפילו לקרוביו, שכתוב בפסוק (ויקרא כ"א י"א-י"ב) "ועל כל נפשות מת לא יבא, לאביו ולאמו לא יטמא, ומן המקדש לא יצא", ובגמ' בבלי סנהדרין מבואר, שהכוונה במה שכתוב "ומן המקדש לא יצא" אינה שאסור לו לצאת מבית המקדש, אלא הכוונה היא, שהוא מוזהר לא לצאת מקדושתו, על ידי טומאת מת¹, ולכן אסור לו להשתתף בלווייה רח"ל, כיוון שמרירות, עלולה להביאו לצאת מקדושתו.

1. כמו שכתוב במשנה (יח.): "מת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה, הן נגלין והוא נכסה, ויוצא עמהן עד פתח שער העיר, דברי ר"מ, רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר ומן המקדש לא יצא". ובגמרא שם (יט.): "שפיר קאמר ר' יהודה, אמר לך רבי מאיר אי הכי ביתו נמי לא, אלא ה"ק מן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא וכיון דאית ליה הכירא לא אתי למינגע, ורבי יהודה אגב מרריה דילמא מקרי ואתי ונגע". ומבואר לכאורה שמה דכתיב "ומן המקדש לא יצא", לכו"ע גם לר"מ אין הכוונה כפשוטו שאין לו לצאת מן המקדש, אלא הכוונה היא שלא יצא מקדושת כ"ג, כלומר שעדיין מוטל עליו לעבוד עבודה ואסור לו להיטמא למת. אלא שנחלקו רבי יהודה ור"מ אי חיישין שמא מתוך מרירות ליבו יבוא ליטמא. שלרבי יהודה חיישין ומשו"ה אינו יוצא מן המקדש להכירא, שיזכור שאסור לו ליטמא.

מבקשי יחודך

אבל כד נעיין בירושלמי משמע שהוא לומד את ההלכה שאסור לכה"ג להשתתף בלווייה, מפשטיה דקרא, וכמו שכתוב שם "ומן המקדש לא יצא, עמהן אינו יוצא, יוצא הוא אחריהן", ומשמע מדברי הירושלמי שהוא מפרש את הפסוק "לא יצא" שהכוונה לא יצא עמהן אבל יוצא אחריהן, דהיינו ש"לא יצא" הכוונה ממש כפשוטו, אסור לו לצאת, אבל בבבלי כשמובא הדרשה הזאת כתוב "ומן המקדש לא יצא, לא יצא עמהן אבל יוצא הוא אחריהן", הגמ' מתחילה התחלה חדשה אחרי הפסוק, וזה מכיוון שהבבלי לומד שעיקר הפסוק נאמר שלא יצא מקדושתו, ומתוך זה מובן שאם הוא יוצא מבית המקדש הרי הוא יוצא מקדושתו, אבל לצאת אחריהן אינו מוציאו מקדושתו, והפסוק מובא לאסמכתא בעלמא.

ויש לבאר את המחלוקת בין הבבלי לירושלמי בעניין מהותו של כהן גדול. הבבלי שסובר, שעניין כבוד כהן גדול, הוא אותו עניין כמו כבוד תלמידי חכמים לא מתסבר לו ללמוד את הפסוק "ומן המקדש לא יצא" כפשוטו, שבזמן אבילות מתחדש איסור עצמי לצאת מביתו, דהרי לא מצאנו הלכה כזו לא בת"ח, ואף לא במלך, מכאן שכוונת האיסור היא איסור לצאת מקדושתו, וממילא כדי לשמור שלא לצאת מקדושתו, אין הוא יוצא ללוייה. אבל הירושלמי לומד עניין כבוד כהן גדול, כפי שהתבאר, שתפקידו של הכהן גדול הוא לחיות בצורה מרוממת, להתעלות מעל העוה"ז, וא"כ מובן האיסור על כ"ג לצאת ממקומו, כי הוא אינו יכול להתנהג כאחד העם, עליו לחיות מעל העולם הזה, לא להתערב בענייני חול, ולכן מובן שיש עליו איסור המיוחד רק אליו, שלא לצאת מביתו.

ולפי"ז יש לבאר שהרמב"ם, הסתמך על הבנת הירושלמי בעניין כבודו של הכהן גדול, ולכן הוא נוטה מדעת הבבלי, לגבי הלכות עדות של הכהן הגדול.

ראיה להבנתו בדברי הרמב"ם

ובקושטא כד נעיין בדברי הרמב"ם באיסור "ומן המקדש לא יצא" נבחין שהוא פוסק כדברי הירושלמי, דז"ל הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ה ה"ה): "מת לו מת אינו יוצא אחריו. ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש. וכל העם באים לנחמו לביתו". הרי שפסק הרמב"ם שאסור לכהן גדול לצאת אפילו מפתח ביתו, ללוות את המת, וכמו שמבואר בגמרא שהיה הדין אילו היה כונת הקרא ד"מן המקדש לא תצא" כפשוטו.

מבקשי יחודך

ובדבריו בספר המצוות (ל"ת קס"ה) מבואר מפורש שהוא נוקט כפשוטו של מקרא בביאור "ומן המקדש לא יצא" וז"ל: "ודע שיש בכהן גדול תוספת שהוא לא ילוה מתו, וזה הוא פשט הכתוב באמרו "ומן המקדש לא יצא", וכבר התבאר בשני דסנהדרין שהוא אם מת לו מת אינו יוצא אחר המטה והביאו ראיה על זה מאמרו ומן המקדש לא יצא". הרי שמבואר מדבריו דלא כמסקנת הגמרא דסנהדרין, ש"ומן המקדש לא יצא" פירושו שלא יצא מקדושתו [לכו"ע], אלא ודאי שהרמב"ם פוסק כדברי הירושלמי, וכמו שהתבאר.

וכפי שהתבאר עד כה ניתן להבין את התשובה להשאלות שנשאלו בפתח הדברים, מה היה מיוחד בתפקידו של הכהן גדול, ומה היה חסר בתפקידים האחרים שהיה צריך עוד תפקיד ומינוי, שהרי, שאר התפקידים היו תפקידים בתוך העוה"ז לעומת הכהן גדול שתפקידו העיקרי היה, ללמד לעם ישראל את דרך הוי"ה, לחיות בתוככי עוה"ז ובד בבד לעלות, ולהתרומם, לחיות ברמה גבוהה יותר.^ז

מחלוקת הבבלי והירושלמי בסודן של דברים

ונראה לבאר את מחלוקת הבבלי והירושלמי בפנימיות, ע"פ מה שגילה רבינו האריז"ל שסוד הכהונה הוא בחינת "מוחין דאבא", ולכאורה הכהן גדול הוא בחינת הפרצוף אבא בעצמו, וכמו שמרומז בזה שהוא לובש שמונה בגדים, שמרמז על תיקון ח' מתיקוני הדיקנא שמשם יונק "אבא".

מבואר בארוכה בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא בתחילתו, שפרצוף אבא הוא בחינת הראש של סדר ההשתלשלות, אבל כל זה חיצוניות פרצוף "אבא", אבל בפנימיות בסוד "כתר מלכות" אבא הוא מלכות של פרצוף "עתיק" שלמעלה מסדר ההשתלשלות, ועוד ידוע שבאופן כללי החיצוניות נערכת כו"ק לעומת הפנימיות שנערכת כג"ר, ומבואר בליקוטי הגר"א בסוף ספרא דצניעותא שפרצוף "לאה" הוא בבחינת ג"ר, ופרצוף "רחל" הוא בחינת ו"ק.

הנה גילו לנו צדיקי הדורות (ספר מאורי אור למהר"ם פפירש בסופו, וכן בתיקונים חדשים לרמח"ל תיקון תמניסר) שתלמוד ירושלמי הוא בבחינת "לאה" [ג"ר ופנימיות] ותלמוד

ז. ובה יובן עד כמה נורא הדבר שבזמן ביהמ"ק השני דייקא התפקיד הזה קנה מי שהרבה בכסף שזה בעצם היפך התפקיד הזה.

מבקשי יחודך

בבלי הוא בבחינת "רחל" [ו"ק וחיצוניות], נמצא שלפי הבבלי הכהן גדול הוא חיצוניות אבא, בחינת ראש סדר ההשתלשלות, וא"כ מדרגתו היא כמדרגת שאר העם, אלא שהוא הראש והאבא, ולכן יש לכבדו כמו שמכבדים אבא, משא"כ לפי הירושלמי מדרגת כהן גדול היא פנימיות אבא, מעל סדר ההשתלשלות בבחינת עתיק, ולכן הכבוד שצריך לכבדו הוא מצד בחינתו שמרומם ומנושא מכל שאר העם.



איסור יציאת הכהנים מן המקדש בשעת עבודה בהלכה ובפנימיות^ח

משה רבינו הזהיר את אהרן הכהן, אלעזר ואיתמר, במצוות ל"ת שלא לצאת מפתח אהל מועד בשעת העבודה

התורה הקדושה מספרת בפרשתנו, איך שלאחר מיתת נדב ואביהוא ציווה משה רבינו ע"ה מפי הגבורה, לאהרן הכהן ולאעזר ואיתמר בניו כמה מצוות חדשות, שהזהירו הם ודורותיהם בבואם לעבוד את העבודה בביהמ"ק: שלא להיכנס לביהמ"ק פרועי ראש וקרועי בגדים, ואע"פ שהם אוננים ואבלים לא יתנהגו כמנהג שאר האבלים, לגדל השיער ולקרוע את הבגדים 'אבל אתם אל תערבבו את שמחתו של מקום' (לשון רש"י). ועוד נצטוו שלא לצאת מפתח אהל מועד [עד גמר העבודה שהתחילו בה, כמו שיובא להלן מהתנ"ך].

מצינו בפרשת אמור שהכהן גדול הזהיר על זה ביחוד וגם שכהן גדול מותר לו לעבוד כשהוא אונן

במאמר שלפנינו נעסוק בעזה"י במצוות לא תעשה זו של 'ומפתח אהל מועד לא תצאו'. ויש להקדים שמצינו ממש כעין זו הלאו בפרשת אמור אצל הכהן הגדול, 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלקיו' (ויקרא כ"א י"ב). וביאור הפסוק ההוא, שמדבר שם מכהן גדול שמת אחד משבעת קרוביו שהוא אונן, כמו שכתוב לפני כן 'ועל כל נפשות מת לא יבוא לאביו ולאמו לא יטמא'. ואומרת התורה

ח. נאמר בשל"ס בשבת קודש פרשת שמייני - פרשת החודש תשפ"ד.

הקדושה שמפני שהוא כהן גדול, על כן אסור לו להפסיק את העבודה שהוא כעת עוסק בה, ולצאת מבית המקדש, בשונה משאר הכהנים שאסור להם לעבוד כשהם אוננים, ואם הקריבו כשהם אוננים הרי שעבודתם מחוללת [ולמדוהו חז"ל (זבחים טז): בק"ו מבעל מום שמותר באכילת קדשים ואם עבד עבודתו מחוללת, וכ"ש אונן שאסור באכילת קדשים כדכתיב (דברים כ"ו י"ד) 'לא אכלתי באוני ממנו'], אכן שונה הוא הכהן הגדול שאפילו ש'מן המקדש לא יצא' וימשיך לגמור את העבודה, אעפ"כ 'לא יחלל את מקדש אלקיו', שהוא חייב להמשיך לעבוד את העבודה כרגיל.

ועתה נבוא להתבונן בפסוק בפרשתנו: 'ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו כי שמן משחת ה' עליכם'.

ספרא: האיסור הזה אינו אלא בשעת עבודה והוא לכהנים שבכל הדורות

והנה זה לשון הספרא (תורת כהנים שמייני, מכילתא דמילואים, פיסקא מב-מג): "'ומפתח אהל מועד לא תצאו' - יכול בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, ת"ל 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל' [שנלמד מהפסוק שבפרשת אמור כמו ששם מדבר רק בשעת עבודה, כך הפסוק שבפרשת שמייני שדומה לה מדבר רק בשעת עבודה, דהיינו שאם התחיל לעשות איזה עבודה כגון שחיטה או קבלת הדם או הולכת וזריקת הדם, אסור לו לעזובה באמצע ולצאת מביהמ"ק, עד שתגמר אותה העבודה שהתחיל בה^ט], אימתי אינו יוצא ולא יחלל [באיזה זמן הייתי סובר שאם לא יצא, הרי הוא מחלל בכך שנשאר בביהמ"ק, עד שהתורה הוצרכה לגלות שאינו מחלל] הוי אומר בשעת עבודה [שמדבר בכהן גדול אונן, שהדין בכהן הדיוט שאם הקריב אונן עבודתו מחוללת, והוצרך הכתוב לומר דכהן גדול מקריב אונן ואינו מחלל].

'פן תמותו' - ממשמע לאו אתה שומע הין [שהעובר על כך חייב מיתה בידי שמים].

'כי שמן משחת ה' עליכם' - מה ת"ל, יכול אין לי אלא אהרן ובניו שנתרבו בשמן המשחה אם יצאו בשעת עבודה חייבים מיתה, מניין לכהנים של כל הדורות, ת"ל 'כי שמן משחת ה' עליכם'.

ט. ועי' ב'מנחת חינוך' (מצוה קנ"א) שדן בכל עבודה באיזה שלב נקרא שאוחז באמצע העבודה.

דעת הראב"ד שמצווה זו נוהגת רק בכהנים גדולים

ובביאור הדברים נחלקו רבותינו הראשונים כמלאכים, דעת הראב"ד ז"ל (בפירושו לתו"כ ובהשגותיו על הרמב"ם פ"ב מהל' ביאת מקדש ה"ה) שאין הלאו הזה מדבר כי אם בכהנים גדולים, כמו שרואים שהתורה"ק תלתה את הלאו בשמן המשחה, ורק אלעזר ואיתמר כיוון שגם הם נמשחו אז בשמן המשחה הקפידה תורה עליהם ג"כ. ודברי הספרא 'מניין לכהנים של כל הדורות', הכוונה לכהנים גדולים של כל הדורות, ואע"פ שהם כבר נצטוו על זה בפירוש בפר' אמור, אבל כאן כתוב החיוב מיתה על זה, וצריכים ריבוי מיוחד לכהנים גדולים של כל הדורות, כי לולי זה הייתי חושב שלא זו היא רק לאהרן ולבניו כיוון שנמשחו באותו יום.

ובאופן נוסף מפרש, שהספרא רוצה לרבות גם כהנים גדולים שאינם משוחים בשמן המשחה, שאם יצאו מן המקדש בשעת עבודה חייבים מיתה, ודורש ממילת 'משחת' שהוא מיותר, ובא לרבות מרובה בגדים, שלשון 'משחת' נופל גם על מרובה בגדים כדכתיב 'ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם ולמלא במ את ידם' (שמות כ"ט כ"ט).

דעת הרמב"ם והרמב"ן שהיא נוהגת גם בכהנים הדיוטים ואפילו בכהן הדיוט שהוא אונן אע"פ שבין כך אינו יכול לעבוד

אכן הרמב"ם ז"ל (בס' המצוות ל"ת קס"ה, ובהל' ביאת מקדש פ"ב הלכה ה'-ו') והרמב"ן ז"ל (בהשגותיו על ספר המצוות בשורש החמישי, הביאו הכס"מ) ועוד, חולקים עליו, וסוברים שהלאו הזה עולה על כל הכהנים של כל הדורות, וגם כהנים הדיוטים, כפשטות לשון הספרא, שכולם מזהירים שלא לצאת מביהמ"ק באמצע עבודה, וחייבים מיתה על זה [וכונת הפסוק "כי שמן משחת ה' עליכם" היינו לדורות, כמו שכתוב (שמות מ' ט"ו) "והיתה להיות להם משחתם לכהונת עולם לדורותם"].

ומה שבפרשת אמור נכפל זה הלאו במיוחד אצל הכהן גדול הוא להתיר לו גם לעבוד כשהוא אונן, משא"כ בכהן הדיוט שהתחיל איזה עבודה ושמע שמת לו קרוב משבעת הקרובים שראוי להתאבל עליהם, מצד אחד אסור לו לגמור את העבודה ואם עבד עבודתו מחוללת, אבל מצד שני אסור לו ג"כ לצאת מביהמ"ק [שהרי אלעזר ואיתמר היו אז אוננים ואע"כ הוזהרו על זה], אלא צריך למסור את העבודה לכהן אחר,

וישאר בביהמ"ק עד שהכהן השני יסיים את העבודה שהתחיל הוא, ורק אז יכול לצאת, ואם יצא לפני כן חייב מיתה [ועי' עוד ב'ספר החינוך' מצוה קנ"א].

וז"ל הרמב"ם בהל' ביאת מקדש הלכה ה': "כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה, בין כהן גדול בין כהן הדיוט, שנאמר (ויקרא י' ז') "ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמתו", כלומר לא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו, וכן זה שנאמר בכהן גדול (ויקרא כ"א י"ב) "ומן המקדש לא יצא", אינו אלא בשעת העבודה בלבד שלא יניח עבודתו ויצא".

הלכה ו': "אם כן מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול, שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, אף על פי שאינו יוצא מן המקדש אינו עובד מפני שהוא אונן, ואם עבד והוא אונן של תורה חלל עבודתו, בין בקרבן יחיד בין בקרבן צבור. אבל כהן גדול עובד כשהוא אונן, שנאמר (ויקרא כ"א י"ב) "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל" כלומר ישב ויעבד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת".

ועיין שם בהשגות הראב"ד: "בין כהן הדיוט. אמר אברהם, תימה גדול הוא זה, שלא נאמר אותו פסוק אלא לאותה שעה בשביל שנמשחו בניו. ומה שאמרו בתורת כהנים 'מניין לכהנים שבכל הדורות' - לכהנים הגדולים שבכל הדורות קאמר, שהרי שמן משחת קדש הוא מרבה אותם".

"אע"פ שאינו יוצא. א"א, וכיון שהוא חייב להתאבל עליו למה אינו יוצא ודאי יוצא ומטמא בעל כרחו".

ועל השגה זו תמה ה'כסף משנה', שהרי אין האיסור אלא עד שתיגמר העבודה ע"י כהן אחר, ואז יצא ויטמא.

קושיית ה'כסף משנה': מאחר שאסור לו לעבוד למה אסור לו לצאת מיד ומאי שנא משלא בשעת עבודה

אך ה'כסף משנה' הקשה שם קושיא אחרת וז"ל: "ויש לדקדק בדברי רבינו, שכתב שאפילו כהן הדיוט שיצא מן המקדש בשעת עבודה חייב מיתה, משמע שהטעם מפני שנראה כמזלזל העבודה אם יניחנה מפני ששמע שמת לו מת ויצא, נראה שגומר עבודתו ואח"כ יצא שהרי כתב שאינו מוזהר מלצאת אלא בשעת עבודה בלבד. ואח"כ

כתב, שכהן הדיט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת אינו עובד, נראה שמיד ששמע מפסיק ומסלק ידו מעבודתו, ומאחר שאסור לגמור עבודתו למה אסור לו לצאת מיד, דכך לי שעת עבודה כיון שאינו יכול לעבוד כמו שלא בשעת עבודה. ונ"ל שאע"פ שאינו יכול לגמור עבודתו אם יצא קודם שתגמר העבודה ע"י אחר נראה כמזלזל בעבודה, ועי"ל שאם היה מותר לו להפסיק עבודתו ולצאת כששמע שמת לו מת איכא למיחש שמא כשיפסיק העבודה ויצא בבהלה תהיה העבודה בטלה מאין מתעסק בה עד שיתעוררו שאר הכהנים לבא לגמור ואין לך זלזול גדול מזה, ולפיכך אסרה לו לצאת עד שתגמר העבודה ע"י אחר."

והיינו ש'הכסף משנה' מתרץ דאע"פ שאינו יכול לעבוד, עדיין אם יצא קודם שתגמר ע"י אחר 'נראה' כמזלזל בעבודה. או יש לחוש שמא יבואו לידי זלזול, שיצא בבהלה ותהיה העבודה בטלה מאין מתעסק.

אכן גם לאחר דבריו עדיין אין מיושב כל הצורך, דאטו וכי משום ש'נראה' כמזלזל, או 'חשש' שיתכן שיבואו לידי זלזול, יתחייב הכהן מיתה על יציאתו, בעוד שבין כך ובין כך אינו יכול לעבוד כלום, אתמהא.

שורש מצווה זו אינה רק משום זלזול בעבודה אלא שלא להתנתק מקדושת בית המקדש

ונראה לחדש שכל יסוד מצווה זו לדעת הרמב"ם אינו רק משום זלזול בעבודה [שהרי אין המצווה והחיוב מיתה תלויים כלל בהעבודה, שאם יעזוב את העבודה ואפילו שתישאר בטלה, כל שנשאר עדיין בביהמ"ק לא יעבור. ועוד שבפסוק לא נזכר כלל שיש למצווה זו שייכות עם ענין עבודת הקרבנות, רק שלא לצאת 'מפתח אהל מועד' או 'מן המקדש'], אלא מונח כאן ענין יותר עמוק.

ויובן בהקדם מה שביארנו במקום אחר בדעת הרמב"ם, שענין הקרבנות מלבד מה שהם עבודות חשובות מצד עצמם, הם ג"כ פועלים התקשרות מיוחדת לבית המקדש. שגם מי שכבר נכנס לביהמ"ק ונמצא שם, עדיין אין המקדש אלא בחינת 'אור מקיף', אבל כדי שתהיה לו התקשרות פנימית למקדש, עד כדי שאור וקדושת הביהמ"ק יתהפכו לחלק מתוכיותו, לזה אפשר לזכות רק כשמתקשר להמקום ע"י עבודת הקרבנות.

ומעתה יובן שפיר שאכן עיקר ההגדרה של המצווה היא כלשון הפסוק 'ומפתח אהל מועד לא תצאו' 'ומן המקדש לא יצא', שלא לצאת ולהתנתק מקדושת בית המקדש לצאת חוץ למקדש. אך אין הכוונה שאסור לצאת לעולם, אלא שכהן שהתחיל באיזה עבודה, והתחיל להמשיך לכלל ישראל או לבעלים של הקרבן הזה שפע קודש מהקדושה הכללית של ביהמ"ק, נמצא שהאור הזה קשור דייקא עמו ומתייחס אל הכהן העובד את העבודה הזאת, מעתה אם יצא עכשיו באמצע זו העבודה מביהמ"ק הוא מתנתק מהקדושה הזו ומהיחוד והחיים של ביהמ"ק, ויוצא לחוץ אל עולמות הפירוד והמיתה.

וא"כ מיושב היטב שאפילו כהן שנהיה עכשיו אונן, ואסור לו לעבוד, עדיין אסור לו לצאת מביהמ"ק, עד שתגמר העבודה ע"י כהן אחר. דכיון שהוא זה שהתחיל בהמשכת האור של ביהמ"ק ע"י זו העבודה, א"כ האור הזה יש לו שייכות עם נשמתו, ועל כן אסור לו לצאת ולהתנתק מקדושת הביהמ"ק, ויציאתו חמורה כמו מי שהוא עדיין באמצע עבודת הקרבן.

הרה"ק מקאמרנא: המחשבה של הכהן הוא בחי' אצילות ששם חיים אמיתיים וכשיוצא לחוץ מפריד החיים והקשר והיחוד

וביתר עומק הנה זה לשון רביה"ק מקאמרנא זיע"א בספרו הק' 'אוצר החיים' בביאור מצווה זו: "כי כהן ההולך חוץ, עליו נאמר 'ונרגן נפרד אלוף' (משלי טז כח), שמפריד יחודו של עולם. והמחשבה של כהן הוא בחינת אצילות כמו שביארנו הרבה פעמים, ושם הוא חיים אמיתיים וכיון שסילק את החיים, חייב מיתה, כי הפריד החיים והקשר והיחוד", עכלה"ק.

הרי שיסוד המצווה הוא במה שהוא יורד מבחינת אצילות לעולמות התחתונים של בי"ע, ששם מקום הפירוד והמיתה, וזה בחינת מיתה ממש. ומובן שיסוד האי דינא הוא מה שיוצא מן המקדש אל רשות אחרת שמחוץ למקדש.

הרמב"ם מדבר כאן מאזהרת משה רבינו שלא יצאו מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו - שגם המחשבה צריכה להישאר במצב של יחוד

ועפ"י כל הנ"ל יתיישב עוד דיוק שיש לדייק בלשון הרמב"ם, שמביא את הפסוק 'ומפתח אהל מועד וגו'', ומוסיף לפרש: "כלומר לא תניחו עבודה ותצאו

מבוהלים ודחופים מפני גזירה זו". ולכאורה תמוה ביותר מה בא הרמב"ם להוסיף במילים אלו, הרי זה נוגע רק לאהרן ולבניו, [גזירה זו] ומה השייכות של זה עם המצווה הנוהגת לדורות, וכי דרך הרמב"ם היא לפרש את כל הפסוקים שמביא.

אכן לפי הנ"ל שיסוד המצווה הוא להישאר בבחינת אצילות, שהוא בחינת יחוד, בחינת חיים, שזהו דרגת קדושת בית המקדש, ולא להתנתק ולצאת משם אל רשות אחרת שהיא בחינת עולמות בי"ע, שהם בחינת פירוד, בחינת מיתה, וכדברי הרה"ק מקאמרנא, מעתה כבר מובן היטב, שכן דבר זה שמוסיף הרמב"ם הוא חלק מעצם גדר המצווה, שלא להיות "מבוהל ודחוף", שאז אפילו עם בפועל הוא נשאר בביהמ"ק הרי זה נקרא ש"צא' מבחינת אצילות, שאין כוונת התורה רק על הגוף של הכהן שלא יצא מן המקדש, אלא גם הנפש צריכה להישאר במצב זה של יחוד וחיים ולא להיות מבוהל ודחוף בפיוזור הנפש, שאז זה כאילו יצא, ולכן מביא הרמב"ם כאן את זה.

לעובדא ולמעשה

כמו מכל דבר בתורתנו הקדושה יש לקחת מכאן מוסר ועצה לעבודה"י, ומכ"ש מענין עבודת הכהנים בביהמ"ק שהוא השורש לכל עבודת השי"ת הפרטית של כל יהודי, ואפשר ללמוד מכאן חומר הדבר להפריד המחשבה מדבקות בהשי"ת וממצב של יחוד, שכן יהודי עומד תמיד 'באמצע עבודה' לפני השי"ת, וממשיך שפע קודש ואורות עליונים לכל העולמות, ואסור לו לצאת לחוץ אפילו לרגע, ואפי' אם עכשיו אינו יכול להמשיך בעבודה שאוחז בה עדיין אין זה היתר לצאת לחוץ ולהפריד מחשבתו מה'שויותי' והדבקות בהשי"ת.

פרשת תזריע

סוד עניין הצרעת*

שיטת הרמב"ן למנות בכלל תרי"ג את מצוות זכירת מה שעשה ה' למרים

כתב הרמב"ן ז"ל בהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם ז"ל (שכחת עשין ז') וז"ל: "נצטוינו לזכור בפה ולהשיב אל לבנו, מה שעשה יתעלה למרים כשדברה באחיה, עם היותה נביאה. כדי שנתרחק מלשון הרע, ולא נהיה מאשר נאמר עליהם (תהלים נ'), (כ') "תשב באחיק תדבר בנן אמך תתן דופי". והוא אמרו יתברך ויתעלה (דברים כ"ד, ט') "זכור את אשר עשה ה' א-להיך למרים". ולשון ספרי (כי תצא, פסקא ס"ה) "זכור את אשר עשה ה' א-להיך למרים" - וכי מה ענין זה [של זכירת מעשה מרים] אצל זה [לענין שקדם לה (שם פסוק ח')] "השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים", ללמודך שאין נגעים באין אלא על לשון הרע. והלא דברים ק"ו, ומה מרים שלא דברה אלא שלא בפניו של משה, ולהנייתו של משה, ולשבחו של משה, ולבנינו של עולם, כך נענשה, המדבר בגנותו של חברו ברבים, על אחת כמה וכמה".

ושנינו בספרא (בחוקותי, פרשתא א', אות ג') "זכור את אשר עשה ה' א-להיך למרים" (דברים כד, ט) - יכול בלבבך, כשהוא אומר (שם ח'): "השמר בנגע הצרעת לשמור מאד", הרי שמירת הלב אמור, הא מה אני מקיים 'זכור' - שתהא שונה בפירך".

א. נאמר ביום שב"ק פרשת תזריע תשפ"ד לפני תפילת מוסף.

מבקשי יחודך

פירוש [שהפסוק הראשון 'השמר בנגע הצרעת' הוא מצוות לא תעשה] שנשמר מנגע הצרעת שלא תבואנו, והיא אזהרה ממנה, כלומר מלשון הרע הגורם אותה, עם האזהרה [-ומילת 'השמר' שפירושה מצוות לא תעשה, קאי גם על עוד אזהרה] 'ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים', כלומר שלא יקוץ בהרתה (שבת קל"ב). ואח"כ הזהיר ב"זכור את אשר עשה ה' למרים" גם בזכירת הפה. והנה כאשר נצטוינו בזכירת מה שעשה לנו עמלק, כדי לדעת שלא על חינוך ימחה הא-ל שמו, רק מחמתו עלינו לנקום החמס שעשה לנו, ושלא היה ירא ממנו יתעלה. כך נצטוינו בזכירת מה שנעשה למרים, להשמר מלשון הרע שלא יבואנו ככה"ב.

תמיהה על הרמב"ם מדוע אינו סובר כן ובפרט שבספרו מפרש ג"כ את הפסוק שהוא מצווה

והנה רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל לא הביא מצווה זו ב'ספר המצוות', ואינו חושבה במניין תרי"ג, ותמיהו כל המפרשים עליו מדוע לא חישוב את זו המצווה¹.

וביותר יוקשה שהרי הרמב"ם בעצמו בספרו הגדול 'הי"ד החזקה', הביא את המצווה הזאת של זכור את אשר עשה ה' למרים, ונראה בעליל שהוא אינו מפרש

ב. וכדברים האלה כתב בפירושו לחומש בפרשת כי תצא (דברים כד, ט) על הפסוק "זכור" וגו', וז"ל: "זכור את אשר עשה ה' א-להיך למרים. אם באת ליזהר שלא תלקה בצרעת לא תספר לשון הרע, לשון רש". ולפי דעתי שהיא מצוות עשה ממש, כמו זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ, ח), זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים (שם יג, ג), זכור את אשר עשה לך עמלק (דברים כה, יז), כולם מצווה, אם כן גם זה כמותם. והיא אזהרה מלדבר לשון הרע, יצוה במצוות עשה שנזכור העונש הגדול שעשה ה' לצדקת הנביאה, שלא דברה אלא באחיה גמול חסדה אשר אהבתו כנפשה, ולא דברה בפניו שיבוש, ולא בפני רבים, רק בינה לבין אחיה הקדוש בצנעה, וכל מעשיה הטובים לא הועילו. גם אתה אם תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי, לא תנצל".

והביא על זה את הראיה מהספרא (בפרשת בחוקתי) הנ"ל, ומסיים בזה הלשון: "ומכאן נראה שרבותינו יעשו אותה מצווה, לא ספור ועצה בלבד להנצל מן הנגעים. ואיך יתכן שלשון הרע שהוא שקול כשפיכות דמים (ערכין ט"ו), לא תהיה בו בתורה לא תעשה גמור או לאו הבא מכלל עשה, אבל בכתוב הזה אזהרה גדולה בו, להמנע ממנו בין בגלוי בין בסתר, בין במתכוין להזיק ולהבזות בין שאין מתכוין להזיק כלל. וזו מצווה מכלל תרי"ג מצוות".

ג. ולדוגמה ראה מה שכתב בספר 'מגילת אסתר' על ס' המצוות שם: 'ונראה לי, כי מאחר שכן נמצא בספרי או בספרא, ראוי להביאה במנין המצוות, אם לא נמצא איזה דעת סותר אליה בגמרא שהוא העיקר, או שיוציאו הפוסקים למדרשים אחרים'. וכמו כן הסמ"ק (סי קכד) מנה ג"כ את 'זכור' למצוות עשה.

מבקשי יחודך

את הפסוק הזה כסיפור דברים ועצה בלבד להינצל מן הנגעים, אלא שהיא ממש מצוות עשה לדורות כדעת הרמב"ן, וא"כ מה הביאור לזה שהיא אינה מכלל תרי"ג מצוות.

וז"ל בסוף הלכות טומאת צרעת (פרק ה): "ועל ענין זה מזהיר בתורה ואומר (דברים כ"ד ח') "השמר בנגע הצרעת" (דברים כ"ד ט') "זכור את אשר עשה ה' א-להיך למרים בדרך". הרי הוא אומר התבוננו מה ארע למרים הנביאה שדברה באחיה שהיתה גדולה ממנו בשנים וגדלתו על ברכיה וסכנה בעצמה להצילו מן הים, והיא לא דברה בגנותו אלא טעתה שהשותו לשאר נביאים, והוא לא הקפיד על כל הדברים האלו שנאמר (במדבר י"ב ג') "והאיש משה ענו מאד", ואף על פי כן מיד נענשה בצרעת. קל וחמר לבני אדם הרשעים הטפשים שמרבים לדבר גדולות ונפלאות. לפיכך ראוי למי שרוצה לכון ארחותיו להתרחק משיבתו ומלדבר עמהן כדי שלא יתפס אדם ברשת רשעים וסכלותם".

הרי שהוא מפרש את הפסוק כציווי לדורות ולא רק סיפור דברים בלבד, ומעתה מוטל עלינו למשכוני נפשין להעלות ארוכה לקושיא הזאת, שנוכל להבין את שיטת הרמב"ם.

הרמב"ם סובר שלא יתכן למנות מצווה זו השייכת רק למדרגה הפחותה של יראת העונש

והנראה לומר בדעת הרמב"ם, שאע"פ שכוונת התורה הקדושה היא אכן כאמור, שהיא מזהירה את האדם שלא ידבר לשון הרע כדי שלא יבוא לידי צרעת, ולא עוד אלא שמצווה עלינו להזכיר תמיד בפה מה שעשה ה' למרים, שעל ידי כן ניזהר מלשון הרע, כדי שלא יארע לנו מה שאירע לה. ואין זה רק עצה טובה וסיפור דברים בעלמא, וכפי שהרמב"ן כבר שולל זאת מדברי חז"ל. אך למרות כן אי אפשר למנות את המצוות האלו במנין תרי"ג מסיבה פשוטה.

שהרי כל זה אינו אלא לאלו הנמצאים עדיין במדרגה הפחותה, שעובדים את השי"ת מיראת העונש ומאהבת השכר, אבל לעולם הכוונה האמיתית של התורה"ק אינה אלא שניזהר מלדבר לשון הרע אך ורק מחמת כי כן ציווה לנו מלך מלכי המלכים הקב"ה, ומאהבתנו אליו, ולא יתערב זר במחשבתנו שום פניה וכוונה אחרת של שכר ועונש אפילו בעוה"ב, וכ"ש בעוה"ז ממאורעות הגוף הכלה ונפסד. וכפי

שהארץ הרמב"ם ללמדנו זאת בהלכות תשובה פרק י', עיי"ש. ומה שמצינו בתורה פעמים רבות, שהיא מזהירה לאדם שיקיים את מצוות השי"ת ויפרוש מן העבירות, כדי שיקבל שכר או כדי שלא יגיע אליו עונש, כל זה הוא רק בשביל ההתחלה כשדעת האדם והשגתו עדיין אינם גדולים דים, להתגבר על תאוות ורצון גופו ויצרו הרע רק בשביל אהבת הקב"ה. ועל כן התורה"ק מדריכה את האדם שיתרגל לעבוד את השי"ת מפני השכר והעונש, עד שתתרבה דעתו ויעבוד את השי"ת מאהבה.

ובכלל זה הם ג"כ מצוות אלו, שהתורה"ק מזהירה לאדם שישמור את עצמו מנגע הצרעת, ועל כן לא ידבר לשון הרע. וכמו כן מצווה עליו שיזכיר תמיד בפה את אשר עשה ה' למרים הנביאה, וכך יתיירא מלדבר לשון הרע, אך בוודאי אין זה המדרגה המעולה של זהירות מלשון הרע מפני מצוות השי"ת עלינו. ועל כן - סובר הרמב"ם - לא יתכן כלל למנותו מכלל התרי"ג מצוות. שאין נמנים ביניהם אלא רק המצוות והאזהרות השייכים למדרגה הראויה בעבודת השי"ת, ואתי שפיר.

והשתא דאתינן להכי נשאר עלינו רק לבאר את דעת הרמב"ן ז"ל ודעימיה החולקים על הרמב"ם, וכן מחשבים את המצווה הזאת בתרי"ג מצוות, ולא נמנעו מלחשוב, על אף שכל כולה אינה מדברת אלא למי שנמצא עדיין במדרגה הפחותה בעבודת השי"ת. ומהו שורש מחלוקתם.

עפ"י פנימיות התורה אין הצרעת רק עונש על הגוף אלא סימן על איזה טומאה ח"ו בנשמה

ובתחילה נייסד את נקודת התירוץ, ואח"כ נבאר אותה בס"ד באריכות. שהרמב"ם והרמב"ן חלוקים בהבנת יסוד ענין הצרעת והגדרתו. לדעת הרמב"ם (שהבאנו לשונו לעיל) הצרעת הינה עונש על עוון לשון הרע, שלעוצם חומרו הרי היא ניתנת אף בעוה"ז, ומתחיל במציאת נגע בביתו וממשיך למצוא גם בבגדיו עד ש'משתנה עורו ויצטרע ויהיה מובדל ומפורסם לבדו, עד שלא יתעסק בשיחת רשעים שהוא הליצנות ולשוה"ר'. וזוהי אכן ההסתכלות הפשוטה עפ"י נגלות התורה.

הרמב"ן מגדיר אחרת את ענין הצרעת, וכידוע שהרמב"ן זכה כבר בזמנו לידיעת חלק הסוד שבתורה, ובאמת בפנימיות התורה מתגלה שמדובר שאין הצרעת רק עונש על חטאו, אלא הצרעת הגשמית על הגוף היא סימן על צרעת רוחנית ששורה על הנשמה, שמשליכה על אלפי רבבות עולמות עליונים, וגם על כל העוה"ז התחתון

לא רק על האדם שחטא. ומדובר מצרה איומה ונוראה ח"ו, שאין לה אפילו דמיון בעוה"ז.

ועם ההקדמה הזאת שוב לא יוקשה על הרמב"ן, מדוע הוא מונה את המצוות האלו בכלל תרי"ג, ואינו סובר כהרמב"ם שמצוות אלו שייכים רק במדרגה הפחותה של יראת העונש. כי לאור האמור, מטרת התורה"ק באזהרת האדם מלשון הרע הוא לא כדי שלא יענש בצרעת, אלא המטרה היא לאמר לאדם, שיש סכנה איומה הקרואה 'נגע צרעת', המגיעה ח"ו כשיהודי נכשל בלשוה"ר, כמו שהיה בזמן של מרים הנביאה. ועל כן: "השמר בנגע הצרעת לשמור מאד וגו'", ולא די בזאת אלא: "זכור את אשר עשה ה' אלקיך וגו'", יש להזכיר זאת תמיד בפה.

ועיקר המכוון הוא שיש מצוות לא תעשה מיוחדת שיראה האדם שלא תבוא עליו ח"ו צרעת. ומצוות עשה מיוחדת לזכור תמיד מה שעשה השי"ת למרים. והדרך שהאדם יכול לקיימן בפועל, הוא ע"י שלא ישכח מלהיזהר מלשוה"ר, אבל עיקר המצווה היא השמירה מנגע הצרעת.

ולפי דרכנו למדנו, שגם בזמננו אנו כשאין רואים עם העיניים את הצרעת על גוף האדם^ד, עדיין קיימת מצווה זו בכל חומרתה, כי הרי ביארנו שאם נאמר שכוונת התורה"ק היתה רק על זה הצרעת הגשמי, לכאורה צדקו דברי הרמב"ם שאין לחשב מצווה זו במניין תרי"ג מצוות. אבל דעת הרמב"ן שמונה מצווה זו, היא מפני שאין הכוונה רק על הנגע הגשמי הנראה בעיניים, אלא בעיקר על מה שורשו, שהוא טומאת הנגע השורה ח"ו על הנשמה ועל כל העולמות רח"ל. א"כ כמה צריכים אנו לפחד מכך ולשוב בתשובה לפני השי"ת על כל מה שנכשלנו כבר בעוון המר הזה מיום היותנו על האדמה ובגלגולים הקודמים, אולי יחוס השי"ת ויסיר מעל נשמותינו את הטומאה הנוראה הזאת ח"ו. ועכ"פ מעתה הבה נקבל על עצמנו להישמר עם כל הכוחות מחטא לשוה"ר, ובזכות זה ירפא אותנו הקב"ה ויטהרנו מכל הטומאות, ויטהרו כל העולמות עד שיהיו ראויים להיות משכן לשכינת עוזו ותפארתו ית' כמאז, וישלח לנו את משיח צדקנו ואת ביהמ"ק השלישי בב"א.

ד. [שבועה"ר אין לנו לא מקדש ולא קרבנות ולא כהן מטהר, ואם היה הקב"ה מביא את הנגעים על גופו היה נשאר בטומאתו לעד, ולא היה אפשר לו להינקות מזה. שמירת הלשון, שער הזכירה פ"ו].

סוד ענין הצרעת בדברי מרן האר"י ז"ל

ועתה ניתנה ראש ונשובה לבאר מהו שורש ענין הצרעת למעלה, ומדוע הצרעת היא תוצאה מעוון לשון הרע. ואגב אורחין יבוארו עוד כמה עניינים בנושא לשוה"ר, ומדוע הוא כ"כ חמור עד שהפליגו רז"ל שהוא שקול כעבו"ז ג"ע ושפי"ד, ומגדיל עוונות עד לשמים ועוד הרבה הפלגות כדאי בערכין (טו:) שלא מצינו דוגמתם אצל שום עבירה.

ונפתח בדברי מרן האר"י ז"ל ב'עץ חיים' (שער ל"ח הנקרא שער רחל ולאה, פ"ז), ותורף דבריו בקצרה הוא, כי כשחסרים לז"א המוחין שמצד אבא ואין מתפשטים בו רק המוחין דאימא לבדם, אזי האורות שהיו צריכים לצאת ממנו לחוץ לבנות ולתקן את פרצופי רחל ולאה, נתהפך להיות מהם בחינת נגעים ח"ו, שהם עצמם עדיין דינים קשים קדושים, אבל החיצונים מתאחזים בהם ויונקים מהם. ומי גרם זאת, 'צרעת', שתירגם אונקלוס 'סגירו', ופירשו בזה"ק 'סגירו דנהורא עילאה', היינו שנסגרו המוחין שמצד אבא להאיר בז"א. והתיקון לכך הוא ע"י 'והובא אל הכהן', שהכהן אחוז בספירת החכמה, ובכוחו להחזיר את המוחין דאבא שיחזרו להתפשט בז"א, ומשם יוצא לחוץ מלובש בתוך האורות דמוחין דאימא לבנות את פרצופי הנוק', וע"י כן נדחים כל החיצונים. עכתודה"ק.

ונעתיק מקצת לשונו הקדוש: "ואחר שנתבאר לעיל ענינה נתחיל לבאר הפסוקים, "אדם כי יהיה וגו'", כי הנה אין הג' אורות הנ"ל יוצאין לחוץ לבנות ולתקן פרצוף לאה ורחל, רק בהיות ג"כ בחי' המוחין דז"א דמצד אבא מלובשים בתוכם כנ"ל. והטעם לפי שהמוחין דאבא הם הדוחין את החיצונים מלהתאחזו בחסדים של הבינה המגולין מן החזה ולמטה, אשר שם נקרא עץ הדעת טו"ר שמשם יונקים החיצונים כנ"ל, וכאשר אין אור המוחין דז"א מצד אבא נגלין אז נאחזים החיצונים. ולכן תמורת ג' אורות שהם הג' אלפ"ן במילוי מ"ה כנ"ל, אשר יוצאין ומתקנין את לאה ורחל באחור ז"א. והנה תמורת אלו יוצאין ג' מיני נגעים הנקרא שאת ספחת בהרת, אשר מהם יניקת כל החיצונים, ואין שם נעשה פרצוף לאה ורחל, וזכור כלל זה שאין נעשין ב' פרצופים אלו לאה ורחל כאן אלא אחר התגלות מוחין דאבא בז"א.

ואל תתמה בזה, כי הנגע איננה הטומאה עצמה רק בחי' דינין קשים קדושים אשר ממנו יניקת החיצונים הטמאים, ואינו נתקן אלא ע"י אהרן הכהן אבא עלאה, וז"ל זוהר פ' תזריע דמ"ט: "א"ר יצחק והא כתיב נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן,

א"ה דא קוב"ה, א"ל אין כו', א"ל ר' יצחק הכי תנינן נגע צרעת נגע הוא דינא תקיפא דשרי בעלמא, צרעת סגירו דנהורא עלאה, סגירו דטיבו עלאה, דלא נחית מעלמא. כי תהיה באדם, באדם סתם. והובא אל הכהן, דא כהן דלתתא, דע"י אתתקן למפתחא ההוא סגירו ולאדלקא בוצינא וכו". גם שם נתבאר בזוהר דמ"ו ע"א ע"ד הזה, גם שם דנ"א ע"ב אמרו שם: "וכד הוי נחית נגע צרעת הוה מדכי אתרא ואפיק רוחא מסאביה מאתריה" וכו'. וא"צ להרחיב הביאור לכל דברי הזוהר האלו כי מובנים מאליהם ממ"ש, וגם מ"ש עתה שים עיניך ולבך ותבין.

הנה כונת דבריו הוא, כי נגע הוא קדושה אלא שהוא דין קשה, והנה הכהן הוא אבא שהוא דוחה את רוח הטומאה אשר באדם או בבית המנוגע, והגורם לנגע זו הוא הצרעת אשר תרגמו סגירו, ופי' סגירו דנהורא עלאה, שהם מוחין דז"א דמצד אבא חכמה עלאה שלא נתגלו בז"א, הוא גרמת הצרעת שהוא אחיות החיצונים. וז"ס שארז"ל שהמצורע חשוב כמת, כי כבר נתבאר אצלינו בענין האבלות כי הסתלקות מוחין עלאין דז"א דמצד אבא הוא גרמת המיתה, וז"ס 'ימותו ולא בחכמה', כי סיבת המיתה הוא לסבת חסרון החכמה שהם המוחין כנ"ל, כי 'החכמה תחיה את בעליה' (קהלת ז יב), ובהסתלקותה המיתה מצויה שהוא היפך ותמורת החיים, ולהיות כי גם מצורע הוא ענין הסתלקות המוחין של החכמה כנ"ל לכן הוא חשוב כמת, וכו'.

גם נלע"ד שמעתי כי זהו ענין אומרו זאת תהיה תורת המצורע כי כל בחי' היותו מצורע הוא לסבת הסתלקות מוחין דמצד אבא חכמה הנקרא תורה כנודע, ואם כן אין תיקונו אלא על ידי עסק התורה כמארז"ל, לכן אמר תורת המצורע ולא אמר זאת טהרת המצורע או כיוצא, וכו'.

והוא משארז"ל וזאת תהיה תורת המצורע מוציא ש"ר, ר"ל כי נודע הוא שהנוקבא נקרא שם, שהוא לאה ורחל, אבל בינה עילאה נקרא שמך הגדול, והנה מצורע המדבר רע גורם שגם למעלה במקום לאה או רחל הנקרא שם טוב, יצאו הקליפות תמורתן הנקרא שם רע".

יש להסתכל תמיד על כל דבר הן מצד הפנימיות והכלל שלו והן על הפרטים שלו

ובדרך עבודה"י, הנה בנפש האדם יש בחינת מלכות, דהיינו איך הוא רואה ותופס ומגדיר כל הדברים שבחייו, שזהו ה'מלכות' שלו, כלומר העולם איך שהוא מצידי. והנה ישנם שתי דרכים איך להסתכל על כל דבר, דרך אחד הוא לראות את

כל התמונה כצורתה ובשלמותה, להביט ישר אל שורש הדבר ואל פנימיותה, ולראות את השכל שבכל דבר בלי להיכנס לפרטים המשתלשלים ממנו. והדרך השני הוא כן להיכנס לפרטים, ולנתח כל פרט בנפרד ולהתבונן בכל הרחבת הנושא ובכל היוצא ממנו.

והדרך הראשון הוא ע"י שמאירים לאדם המוחין שמצד **אבא**. שהוא 'ספירת החכמה', הקרואה 'ראשית' כמ"ש (תהלים קי"א) 'ראשית חכמה'. שרואה את תחילת הדבר, שורשו, והחיות שבו. והשני הוא מהארת המוחין שמצד **אימא** שהוא 'ספירת הבינה', דהיינו שמבין דבר מתוך דבר, ומכונה ג"כ בשם 'רחובות הנהר', שמרחיב ומתפשט מאד עם הרבה הפרטים.

ושניהם כאחד טובים, שאם יש לאדם רק מוחין מצד אבא בלי המוחין מצד אימא, סוכ"ס אין לו הבנה ותפיסה רחבה. אבל מאידך אם יוותר ח"ו על ההסתכלות שמגיעה מהמוחין שמצד אבא, אזי הוא עלול לעוות ולהפוך את כל המכוון של הדבר, ומרוב הפרטים לא ישים עינו על הנקודה האמיתית והפנימית שלו, אל העיקר והשורש של הדבר. במקום זה יתמקד בפרטים החיצוניים, ובכל דבר ימצא רק חסרונות, והכל מפני שחסרים לו המוחין שמצד אבא, שהוא החכמה שמחיה את בעליה, ובהעדרה כתיב 'מותו ולא בחכמה', וזהו הכוונה שבניין המלכות צריכה להיות דייקא כשיש לאדם את שני המוחין, מוחין דאבא ומוחין דאימא.

בסיפור לשוה"ר מראה שאינו רואה את חברו אלא מצד הפרטים וגורם לסגירת אור החכמה

וההגדרה האמיתית של חטא לשון הרע הוא, שהאדם מסתכל על חברו רק מצד **החיצוניות** שבו, שזהו השורש שגרם לו למצוא **חסרונות** בחברו, ומתוך כך לדבר עליו רע. וזה מגיע מפני שאינו משתמש עם אור המוחין דאבא, לראות את התמונה הכוללת, של יהודי קדוש מזרע אברהם יצחק ויעקב, שנשמתו חלק אלוך ממעל ממש. ומשתמש עם המוחין **דאימא** בלבד, להסתכל הסתכלות מצומצמת ביותר אך ורק בהפרטים, בתכונות שיש לחברו ובמעשים שעושה וכו'.

וזהו החומר הנורא של לשוה"ר, לא רק עצם הסיפור, אלא שורש הדבר. וזה ג"כ התביעה הגדולה שיש על המדבר לשוה"ר, איך הגיע בכלל לראות רע בחברו, שכן אילו היה מתבונן בפנימיות חברו, היה מוצא יהודי קדוש שמגלה את מציאות

השי"ת בעצם מציאותו, והקב"ה משתעשע עם כל תנועה שהוא עושה, הוא מלא מצוות כרימון, וכל כולו מקשה אחת של טוב ושל חן אמיתי דקדושה. ואפילו אם נכשל הרי זה רק בשגגה, אבל באמת הוא רוצה להיות טוב ולעשות את רצון אביו שבשמים. אם היה מסתכל עליו כך, לעולם לא היה מגיע לספר עליו רע.

וכשיהודי נכשל חלילה בסיפור או בקבלת לשוה"ר על חברו, שדיבר על חברו מצד חסרונותיו. הרי בכך הוא פוגם ח"ו במוחין דאבא שלו, שמראה שאינו מאמין בהסתכלות הפנימית והשורשית שבכל דבר וכ"ש שבכל יהודי. ועלול לגרום שיסתלקו ממנו ח"ו המוחין דאבא, ומעתה היכן שהוא רק יסתכל לא יראה אלא את הפרטים והחיצוניות של הדבר, ולא יזכה לראות את כלל הדבר ואת הפנימיות שבו, שזהו בחי' נגע צרעת, שתירגם אונקלוס 'סגירו', ומפרש הזוה"ק 'סגירו דנהורא עילאה, סגירו דטובא עילאה', שנסגר ממנו האור והטוב העליון, דהיינו המוחין דאבא.

וממילא ה'מלכות' שלו נהיה מקור ליניקת הס"א ח"ו, שעל אף שהוא משתמש עם המוחין דאימא להתבונן בדבר ולהגדיר אותו מצד פרטיו, סוכ"ס 'לא יצדק לפניו כל חי', ובכל מקום ימצא רק חסרונות, וידון כל אחד לכף חובה. ולא עוד אלא אפי' המבט שלו על התורה ועל כלליות עבודת השי"ת, לא תהיה אלא הסתכלות חיצונית בלבד, עד שישתכח ממנו לגמרי שמונח כאן איזה ענין כללי, שהתורה היא חכמתו ורצונו של הקב"ה וכו', ומכל ענין שלומדים בתורה הן בנגלה והן בנסתר יכולים ליקח עצות ודרכים איך להתקרב להשי"ת וכו', וח"ו עלול עוד להגיע שגם כל ההסתכלות שלו על השי"ת כביכול, ג"כ לא תהיה אלא הסתכלות חיצונית ויבוא לדבר על השי"ת, וכדאיתא ברמב"ם [המובא בהערה]⁷.

ה. ואלו הם המשך דברי הרמב"ם שם בסיום הל' טומאת צרעת: "וזה דרך ישיבת הלצים הרשעים בתחלה מרבין בדברי הבאי כענין שנאמר (קהלת ה ב) "וקול כסיל ברב דברים", ומתוך כך באין לספר בגנות הצדיקים כענין שנאמר (תהילים לא יט) "תאלמנה שפתי שקר הדברות על צדיק עתק", ומתוך כך יהיה להן הרגל לדבר בנביאים ולתת דפי בדבריהם כענין שנאמר (דברי הימים ב' לו טז) "ויהיו מלעבים במלאכי הא-להים ובזוים דבריו ומתעתעים בנבאיו", ומתוך כך באין לדבר בא-להים וכופרין בעיקר כענין שנאמר (מלכים ב' יז ט) "ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' א-להיהם", והרי הוא אומר (תהילים עג ט) "שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ", מי גרם להם לשית בשמים פיהם לשונם שהלכה תחלה בארץ. זו היא שיחת הרשעים שגורמת להן ישיבת קרנות וישיבת כנסיות של עמי הארץ וישיבת בתי משתאות עם שותי שכר, אבל שיחת כשרי ישראל אינה אלא בדברי תורה וחכמה, לפיכך הקדוש ברוך הוא עוזר על ידן ומזכה אותן בה. שנאמר (מלאכי ג טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו".

ומובן היטב מה שביארנו בדעת הרמב"ן שאין הצרעת רק עונש בעלמא, אלא בשורשו הוא ענין חמור וגרוע כ"כ, עד שראוי לו אזהרה מיוחדת, 'השמר מנגע הצרעת לשמור מאד', ע"י ההתרחקות מלשוה"ר, ומצוות עשה מיוחדת להזכיר בפה תמיד את אשר עשה ה' למרים, כדי שלא נשכח לרגע להיזהר מכך.

לעובדא ולמעשה

נשמע בקול הצדיקים הקדושים המבקשים מאיתנו (ליקוטי מוהר"ן תורה א'): **"כי איש הישראלי צריך תמיד להסתכל בהשכל של כל דבר, ולהתקשר עצמו אל החכמה והשכל שיש בכל דבר, כדי שיאיר לו השכל שיש בכל דבר להתקרב אל השי"ת על ידי אותו הדבר"**.

וכ"ש בהסתכלות על יהודי, נשתדל תמיד שנראה כ"א מעלת חברינו ולא חסרונם, ונתבונן בפנימיות של כל יהודי, שהוא כולו טוב ורצונו הוא רק לעבוד את השי"ת, וע"י כן ניזהר מלדבר איזה דיבור רע על יהודי ח"ו. השי"ת יזכנו לזה.

תורת האדם – השגחה פרטית¹

יש להבין מה השייכות של מצוות מילה לטומאת היולדת ומדוע נקראת פרשה זו 'תורת האדם'

פרשתנו פותחת בענין טומאת יולדת שהאם טמאה שבעת ימים לאחר לידת זכר, ומיד נסמך לזה מצוות מילה. ויש להתבונן: (א) מה ענין מצוות מילה אצל מצוות טומאת יולדת, שהתורה הקדושה ראתה לנכון להביא את מצוות מילה באמצע הענין של טומאת יולדת.

(ב) פירש"י בשם המדרש (ויק"ר יד א): **"אשה כי תזריע. א"ר שמלאי, כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף"**, ולכאורה יפלא במה נתייחדה מצות טומאת היולדת להיקרא בפי חז"ל בשם 'תורתו של אדם', יותר מכל מצוות השי"ת על האדם. ובשלמא אם היתה פרשה זו נוגעת להרך הנולד, היה מובן שעל כן קראו ז"ל לפרשה זו בשם 'תורת האדם', כיון שזהו מצווה הנוגעת לעצם לידתו של האדם. אבל בפועל הרי שהמצווה הזאת אינה נוגעת כי אם ליולדת, ואינה קשורה כלל עם הולד, ותמוה א"כ מדוע מצווה זו במיוחד נקראת "תורת האדם".

ענין 'זריזין מקדימין למצוות' נזכרה כברייתא במיוחד לגבי קיום מצוות מילה בטרם נבוא ליישב את הדיוקים האלו נפתח במילי דשמעתתא, בענין מידת הזריזות שצריכים להשתמש בה אצל קיום מצוות מילה. והנה מצינו דבר פלא שהענין

1. נאמר בשל"ס שב"ק פרשת תזריע - פרשת החודש תשפ"ד.

של 'זריזין מקדימין למצוות' מוזכרת אצל מצוות מילה בהדגשה יתרה בהרבה, מאצל שאר כל מצוות התורה.

בראשונה מצינו זה בכך שכל ענין 'זריזין מקדימין למצוות' המקור לכך הוא הברייתא המובאת במסכת יומא (כח:) ובמס' פסחים (ד.) לגבי מצות מילה, וז"ל הברייתא: "'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', מלמד שכל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות, שנאמר (בראשית כ"ב ג') 'וישכם אברהם בבוקר'". והנה בסוגיית הגמרא פסחים שם מוכח להדיא שהוא הדין לכל מצוות האמורות בתורה¹. והדבר פשוט, שכן זהו משמעות המילים: 'זריזין מקדימין למצוות', שלכל המצוות שבתורה הזריזין מקדימין. ומעתה עולה הקושיא מדוע הודיענו התנא ענין זה של 'זריזין מקדימין למצוות', רק בנוגע למצוות מילה.

עוד הקשה הערוך השולחן (יו"ד סי' רס"ב סעי' ח') שהמשנה במסכת מגילה (דף כ.) מונה את כל המצוות שזמנן כל היום, אך את מצוות מילה היא משמיטה, אע"פ שבוודאי כל היום כשר למילה כדתניא בברייתא הנ"ל. ובהכרח אנו רואים מכאן שלענין מצוות מילה חמור הדבר עד מאד שלא לאחר אותה, וצריכים להשתדל להיות מן הזריזין המקדימין למצוות, יותר משאר כל המצוות, ושלכן לא מונה המשנה מצוות מילה בתוך שאר כל המצוות שמצוותן כל היום, ועלינו לחקור ולדרוש בטעם הדבר, מה נשתנה מצוות מילה משאר כל המצוות.

וה'ערוך השולחן מבאר, דמשום שמילה הוא חותם ברית קודש ובה נכנס לקדושה, על כן יש קפיда גדולה שלא לאחרה, ומהאי טעמא נזכר בברייתא ענין זריזין מקדימין רק לגבי מילה². אבל גם לאחר דבריו עדיין אין הדבר מחוור כ"כ,

ז. שהגמרא הקשתה שמאחר שחמץ אינו אסור אלא ממש שעות ולמעלה יספיק לבדוק את החמץ בשעה ששית, ואם משום 'זריזין מקדימין למצוות' מספיק שיבדקו בבוקר, כמו שרואים בברייתא הנ"ל שענין הזריזות נלמד מ'וישכם אברהם בבוקר', ואין צריכים משום מעלת הזריזות להזדרז לבדוק כבר מבערב, ומבואר שהגמ' לומדת ענין זריזין מקדימין לכל מצוות התורה.

ח. וז"ל: "ושנו חכמים במשנה (מגילה כ.): שכל היום כשר להמצות שחובתן ביום. ותניא בפסחים (פסחים ד.): כל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות, שנאמר בהעקדה: 'וישכם אברהם בבקר'". ודע דבמשנה דמגילה שם, דחשיב כל מצות פרטיות שכשרים כל היום - ולא חשיב מילה בהדיהו, עיין שם. ונראה לי דבכוונה שבקה התנא, דוודאי גם במילה כן הוא. אלא שבשאר מצות אין קפידיא כל כך אם נאחר מעט, אף שבוודאי מצווה להקדים. אבל במילה שהוא חותם ברית קודש, ובה נכנס לקדושה - יש קפידיא גדולה שלא לאחרה. ולכן גם בברייתא לא תני הך ד'זריזין מקדימין' רק למילה. ויש לנו לצווח על מנהג זמנינו, שמאחרין

שהרי 'זריזין מקדימין למצוות' קאי על כל המצוות שבכולם צריכים להקדים בכל היכולת, ומהו הכוונה שבמצוות מילה צריכים להיות עוד יותר זריז. ומשמע שמונח כאן ענין יותר עמוק בשייכות שבין מצוות מילה לענין זריזין מקדימין.

מלשון הרמב"ם מוכח שמעלת הזריזות בקיום מצוות מילה היא הידור בעצם ה'חפצא' של המצווה ולא רק ב'גברא' העושה אותה

ונראה לתרץ בהקדם מה שיש לדייק בלשון קדשו של רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל, שממנו נראה שקיים חילוק יסודי בענין 'זריזין מקדימין' בין מצוות מילה לשאר מצוות התורה. שכן הרמב"ם ז"ל מביא את ענין זה של 'זריזין מקדימין למצוות' בשני מקומות בספרו הגדול 'הי"ד החזקה', אצל מצוות מילה לחוד, ואצל שאר כל המצוות. אבל שינה בלשונו בשני המקומות, שבעוד אצל שאר כל המצוות כתב שכשרים כל היום, ורק הוסיף שזריזין מקדימין למצוות, במצוות מילה האריך הרמב"ם יותר, וז"ל לגבי שאר המצוות (הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"ו): "כל היום כשר לסמיכה ולשחיטה ולמליקה להקטר להגשה ולהזיה ולתנופה ולקמיצה ולקרבת המוספין, וכל הלילה כשר להקטיר אימורין ואיברים. זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה ואף על פי כן זריזין מקדימין למצוות".

מאידיך אצל מצוות מילה האריך הרמב"ם בלשונו וכתב (הלכות מילה פ"א ה"ח): "וכל היום כשר למילה, ואף על פי כן מצווה להקדים בתחילת היום, שזריזין מקדימין למצוות". וצריכים להבין מדוע לא הספיק לו לכתוב גם כאן רק "ואעפ"כ זריזין מקדימין למצוות", כלשונו בהל' מעשה הקרבנות, ולמה ראה צורך להוסיף את המילים "ואעפ"כ מצווה להקדים בתחילת היום".

ונראה שחלוק מעלת הזריזות אצל קיום מצוות מילה ממעלת הזריזות אצל שאר כל המצוות, שבעוד ששאר כל המצוות כשרים לכתחילה כל היום, ואין שום חילוק לגבי עצם המצווה אם היא נעשית בתחילת היום או בסופה, ורק יש מעלה צדדית לה'גברא' העושה את המצווה שיראה להיות מן הזריזין המקדימין למצוות, אצל מצוות מילה, שם ההקדמה פועלת תוספת מעלה והידור בקיום המצווה עצמה,

המילה כמה שעות ביום, מפני שטותים שלא באו כל הקרואים, וכדומה שטותים כאלה. ויש מקומות שמאחרין עד אחר חצות היום, והוא עון פלילי".

שמצידה מתבקש שלכתחילה יעשו אותה בתחילת היום, שמעלת הזריזות אינה רק מצד ה'גברא' העושה את המצווה, אלא גם מצד המצווה עצמה יש חיוב להשתדל שהיא תיעשה מוקדם בזריזות, וכפי שנבאר בעזה"י לקמן טעם הדבר עפ"י פנימיות.

וזה עומק דברי הרמב"ם, שלא הסתפק לכתוב לגבי מצוות מילה רק 'ואעפ"כ זריזין מקדימין למצוות', כמו שכתב אצל שאר כל המצוות, אלא האריך בלשונו לכתוב: "ואעפ"כ מצווה להקדים בתחילת היום שזריזין מקדימין למצוות", להורות שענין הזריזות בקיום מצוות מילה אינה רק מצד הגברא, אלא מצד עצם דיני המצווה אמרו ז"ל שמצווה להקדימה בתחילת היום, מפני שזריזין מקדימין.

ישוב הקושיות עפ"י הנ"ל

ומעתה מיושבת כמין חומר הקושיא שפתחנו בה - למה הזכירה הברייתא את ענין 'זריזין מקדימין למצוות' במיוחד לגבי מצוות מילה. שכן אצל מצוות מילה הרי שענין זה הוא ממש חלק מדיני המצווה והידורה, ולכן רק אצלה צריכים להזכיר ענין זה בפירושו, ושאר כל המצוות אנו יודעים כבר ממילא מהלשון שהוזכר 'זריזין מקדימין למצוות' דמשמע כל המצוות, אבל אין צריכים להזכיר אצלם ענין זה במפורש שהרי אינו קשור כלל למעשה המצווה רק לעושה המצווה.

וכמו כן העלינו ארוכה להקושיא השניה - מאי טעמא השמיט המשנה את מצוות מילה ולא כלל אותה ביחד עם כל המצוות שכשרים כל היום. שכן שאני מילה שמצווה להקדימה בתחילת היום מצד עצם המצווה, ולא רק מצד ה'גברא' וכנ"ל, מעתה אי אפשר לכלול עם שאר המצוות האחרות, שכן לגביהם אין חילוק בין אם עושים אותם בתחילת היום או לא.

ומשני מקומות הללו - המשנה והברייתא, למד רבינו הרמב"ם ז"ל את מקור חידושו, לחלק בין מצוות מילה לשאר כל המצוות לענין 'זריזין מקדימין', וק"ל.

ועוד יתיישב בזה קושיית מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (הובא בחידושי הגר"ח על הש"ס פסחים ד.), על הרמב"ם (הל' מילה פ"א הט"ו) שפוסק שמילה שלא בזמנה דוחה יו"ט שני של גליות, והרי כל מה שיש להקדים ולמול שלא בזמנה הוא רק משום 'זריזין מקדימין', והיכן מצינו שיש בכח של המעלה להיות מבין הזריזין המקדימין למצוות, לדחות יו"ט אפילו מדרבנן. אך לדרכנו יובן, שאצל מצוות מילה הרי שההקדמה והזריזות מהווה הידור בגוף המצווה, שמצד עצם המצווה יש לראות

להיות מהזריזין המקדימין למצוותה, לעשותה בתחילת היום, וכמו שדייקנו מלשון הרמב"ם, ומחמת כן דוחה זה את יו"ט שני.

הבית"ש צימצם את אורו ע"י כל סדר ההשתלשלות כדי שע"י עבודת ישראל יגלו הם אותו ית' ויעשו לו דירה בתחתונים

ובכדי להבין את פנימיות הענין מה השייכות בין עצם מצוות מילה ל'זריזין מקדימין', צריכים להקדים תחילה ענין יסודי, שכל יהודי צריך לזכור תמיד. דהנה מודעת זאת שתכלית בריאת כל העולמות היתה כדי שתהיה לו ית' דירה בתחתונים, כלומר שיהא קיים עולם שפל וגשמי מלא רע וקלי', ולשם ירדו נשמות ישראל הק' שהם חלק אלוך ממועל ממש, מלובשים בגוף חומרי. והם יתגברו על כל זה וימאסו ברע ויבחרו בטוב, ויעבדו אותו ית' משם דייקא, בלימוד תורתו הקדושה ובקיום מצוותיו, ובעשיית ענייני הרשות בקדושה לשם שמים.

וע"י כך יגלו את אחדותו ית' ואורו האין סוף ב"ה דייקא מתוך ההסתרה, וממה שנראה כנפרד ומתנגד לאלקותו ית', ויעלו בחזרה את כל הבריאה ואת כל העולמות אל השי"ת, שזהו הנחת רוח והתענוג והשעשועים הכי נפלאים ועצומים שיש להשי"ת כביכול.

והנה בכדי שתהיה אפשרות קיום של עולם גשמי שבו האלוקות מוסתרת ואינה נראית, הוצרך הרבש"ע כביכול לצמצם את אורו הא"ס בכמה וכמה אלפים ורבעות צמצומים והסתרות ולבושים שונים, שהם כל העולמות העליונות והספירות הקדושות שדרכם עובר ויורד השפע והחיות האלוקות מאור האין סוף, וכל מדרגה היא עוד לבוש וכיסוי על האור א"ס, כדי שתוכל להתהוות ממנו עולם גשמי וחומרי שמציאותו ית' אין נראית שם בגלוי. וכל זה כדי שתוכל להיות בחירה, ושעל בני ישראל יוטל לעמול לגלות שם את אורו האין סופי, שזהו כל המטרה והתכלית של הבריאה.

וזה נקרא 'סדר השתלשלות', שעשה השי"ת בחכמה שיהיו הרבה מדרגות של עולמות וספירות ומלאכים ושרפים וגלגלים וכוכבים ומזלות וכו', זו למעלה מזו, וכל מדרגה משתלשלת ונולדת מתוך המדרגה העליונה הימנה, ומקבלת את השפע שלה על ידה, ומהווה לבוש למדרגה העליונה כדי שיוכלו התחתונים להכיל את האור הגדול שהוא ולא יתבטלו במציאות. וכך יורד ועובר השפע והחיות מאוא"ס ב"ה דרך

כל המדרגות מעילה לעלול, ומתלבשת באלפים ורבבות כיסויים עד שנתהווה ממנו הנברא הגשמי הפרטי בזה העולם השפל, שכאמור הוא תכלית כל העולמות כולם ע"י עבודת ישראל עם קדוש. וכמאמר חז"ל הק' (זו"ח בראשית ח.): "אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין עליו מלאך מלמעלה שמכה אותו ואומר לו גדל".

באמת הרי שאוא"ס ב"ה מאיר ומשפיע ומשגיח בהשגחה פרטית בכל נברא ונברא באופן שווה לכל הנבראים

והנה על אף שכל מה שדיברנו עד הנה אמת ויציב, אבל יש עומק ופנימיות יותר, אותו מגלים לנו הצדיקים, והרי שכל נברא וכל דבר דבר שיש בעולם יש לו שורש ומקור לעצמו מאוא"ס ב"ה, וכל סדר ההשתלשלות נמצא בתוך כל פרט ופרט של הבריאה, ואין שום מדרגה מהווה סיבה לחברתה. אלא כל העולמות והנבראים והמדרגות כולם הינם שווה בשווה כמו שאנו אומרים (בפיט 'וכל מאמינים' בתפילת ר"ה ויוה"כ): "השנה ומשנה קטן וגדול", שאין כלפי השי"ת שום חילוק בין המלאך והשרף הקדוש והנשגב ביותר לבין הבריה הכי פחותה כגון תולעת קטנה או חתיכת תבן. שלכל אחד יש סיבה ישרה מאין סוף ב"ה, ואת כולם עשה בחכמה ובעצה עמוקה לצורך התכלית של כל הבריאה, ומכל דבר מגיע כבוד פרטי להשי"ת שאין יכול להיות כי אם על ידו. ועל כולם הקב"ה משגיח בהשגחה פרטית ממש, ומאיר להם מאורו האין סוף באופן ישר, ושולח בטובו לכל אחד את שפעו וחיותו להוות אותו מאין ליש בכל רגע מחדש, ומנהיג אותו לטובתו, וזן ומכלכל לכל בריותיו מקרני ראמים עד ביצי כינים ואינו מבזה את אף אחד מהם.

רבינו הרש"ש זי"ע אומר זאת בלשונו, שהוא קורא להסתכלות הפשוטה של סדר השתלשלות, בשם: 'אורך', ואת ההסתכלות הפנימית הנ"ל בשם 'עובי', כלומר שכל המדרגות הם שווה בשווה ולכל אחת יש מקור לעצמו ישר מאוא"ס ב"ה. ולעובדא ולמעשה מתבטא זה הסוד בלשון מרן הבעש"ט הק' זי"ע, שענין זה הוא אחד מהיסודות העיקריים בתורתו הק', שאין שום דבר שנעשה במקרה, אלא כל מה שקורה בעולם הן דבר קטן הן דבר גדול הכל מושגח בהשגחה פרטית ממש לצורך תכלית הבריאה.

תכלית העבודה של ישראל עם קדוש היא לתקן את העולם שיתגלה שכל דבר יש לו שורש ומקור ישר מאור א"ס ב"ה

וכל סיבת ירידת נשמות ישראל לזה העולם וכל עבודתנו ומצוותינו הכל הוא לתכלית אחת, לגלות את אוא"ס ב"ה ואחדותו הפשוט ית' מכל דבר בעולם, ובכך לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ויהיה תיקון העולם והשלמת חסרונו. דהיינו ממש ענין זה, שיתברר ויהא ניכר ומאיר לכל אחד ש'אין עוד מלבדו', ואין שהאין סוף ב"ה מתגלה מכל דבר ונברא בעולם, ואור האין סוף ב"ה שהיה ממלא את כל המציאות קודם הבריאה, הרי גם לאחר הבריאה עדיין ממלא את כל המציאות. הוי אומר שכל פרט ופרט הכל הוא רק בהשגחתו הפרטית, באופן שכל דבר יש לו מקור ישר מהקב"ה, ולא שאיזה דבר נמצא רק משום שהוא מסובב ונולד ממדרגה הקודמת לו.

בהסתכלות ראשונה, כל הבריאה נראית מרוחקת ונפרדת ח"ו מאלוקותו ואחדותו הפשוט ית', ואזי כל העולם נמצא במצב של חסרון וקלקול ושבירה, והשליחות והתפקיד של כל יהודי הוא לתקן את כל העולם ולהשלימו מחסרונו, כלומר, שיתגלה איך שאוא"ס ב"ה מאיר ומשפיע לכל נברא בפרטיות.

וזה נהיה ע"י עבודתנו, תורתנו ומצוותינו, שבכל מצווה מגלים את אוא"ס ב"ה בתחתונים, ובפרט ע"י האמונה השלמה בהשגחה פרטית, וקבלת כל העובר עליו באהבה ובשמחה מתוך ידיעה, ש'גם זו לטובה' בהשגחה פרטית, ושהכל הם רמזים שהקב"ה שולח ברחמיו לעורר את היהודי מה עליו לתקן, ובכך מגלים את אוא"ס ב"ה שבכל דבר, והופכים את כל העולם להיות משכן ובית להשי"ת.

וזהו סוד מצוות מילה שענינה הוא תיקון האדם והשלמתו,^ט שכשנולד האדם הוא עדיין חסר ובלתי מתוקן, מצד הגוף החומרי והנפש הבהמית שמצד העולם השפל הזה שבו האלוקות מוסתר והרע גובר, וזהו מחמת צמצום האור והתרחקותו ממקורו, עפ"י הבחינה של 'אורך' הנ"ל. וציווה השי"ת לחתוך ולהסיר את הערלה שהיא הקלי', שבזה ממשיכים עליו נשמה קדושה, ועי"ז יהיה בכחו לגלות את אור אין סוף ב"ה שבכל דבר, שזהו התיקון והשלמות של כל הבריאה כולה, להיות דירה להשי"ת.

ט. כדאי ב'ספר החינוך' (מצווה ב') ובעוד ראשונים, ועי' באוה"ח הק' כאן בביאור דברי המדרש (תנחומא תזריע ה.).

סוד זריזין מקדימין למצוות ושייכותה למצוות מילה

והנה כל המושג של 'זמן', שייך רק לבחינה הראשונה הנ"ל של 'אורך', שיש סדר השתלשלות מעילה לעלול, ויש מוקדם ומאוחר, ואי אפשר להימצא דבר האחרון בלי שימצאו מתחילה כל הסיבות הקודמות אליה. משא"כ לפי ההסתכלות השניה שלכל נברא יש מקור מיוחד וישר מהאוא"ס ב"ה, א"כ אין שייך כאן כלל הנושא של זמן ושל מוקדם ומאוחר.

ובכך נבין את סוד הענין של 'זריזין מקדימין למצוות', שרואים אצל אברהם אבינו ע"ה שהיה ראשון למאמינים וראשון לנימולים, והוא זה שעסק לגלות את האמונה הקדושה שאין שום דבר תחת שליטת הכוכבים והמזלות אלא הקב"ה לבדו מנהיג את כל הנבראים בהשגחה פרטית, וממנו התחיל תיקון העולם שזהו סוד מצוות מילה כנ"ל.

והוא לימד את הסוד של 'זריזין מקדימין למצוות', שפירושו הוא: ביטול הענין של זמן ושל סדר השתלשלות. שבהשקפה ראשונה יש מושג של זמן ומה שעדיין לא הגיע זמנו עדיין אי אפשר לעשותו, אבל כשמתגלה סוד ה'זריזות' דהיינו הכח להתגבר על הטבע ועל סדר ההשתלשלות הרגיל ע"י שמגלים שכל דבר יש לו מקור ישר מאוא"ס ב"ה, ממילא אפשר לדלג על הסדר הרגיל של הזמן, ולהקדים לעשות את המצווה תיכף ומיד במהירות.

ודבר זה שייך אצל כל מצוות התורה, שכולם הם לצרף בהם את האדם ולתקן אותו ואת כל העולם, שבכל מצווה מגלים את אוא"ס ב"ה בעולם, ועל כן בכל מצווה שייך הענין הנ"ל של זריזין מקדימין.

אכן ביותר הדברים אמורים אצל מצוות מילה, שזהו גופא עצם ענין המצווה, לתקן את האדם ולהשלימו מהחסרון של העוה"ז, באור הנפש האלוקית שהיא חלק אלוה-ה ממעל ממש, שנשלחה לעולם כדי שיתגלה על ידה הקשר הפרטי של כל נברא ישר להאין סוף ב"ה.

ומעתה מובן היטב הענין שפתחנו בו, שעל כן נתייחדה מצוות מילה שמצד עצם המצווה יש להקדימה ולעשותה בתחילת היום, כפי שמורה לשון הרמב"ם ז"ל כנ"ל, שכן ענין הזריזות שייך לעצם התיקון של מצוות מילה, וא"ש.

י. כמאמר ר' עקיבא במדרש הנ"ל עיי"ש.

ביאור פרשת היולדת עפ"י הנ"ל

ובזה יש לבאר את ענין טומאת היולדת, שכל טומאה באה מהעדר המציאות, כמו טומאת מת. והתורה הקדושה באה לגלות לנו שלא נטעה לחשוב שכל מציאות הולד היינו תולדה ותוצאה מאמו עפ"י סדר ההשתלשלות, לזה אמרה התורה שהיולדת טיטמא כאילו האם היא במצב של העדר, וכאילו הולד נולד ממקור לעצמו מהקב"ה ולא מאמו, לגלות שמציאות הולד היא מציאות העומד לעצמו שווה בשווה עם אמו, בבחינת 'עובי' ולא כדבר המשתלשל מאמא בבחינת 'אורך'.

והיינו סוד מצוות מילה ג"כ וכנ"ל, ומהאי טעמא מצוות מילה נכתב כהמשך לטומאת היולדת שהכל ענין אחד.

וזהו כוונת המדרש שרש"י הק' ז"ל מביא: "א"ר שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחר בהמה חיה ועוף במעשה בראשית כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף", שענין הנ"ל שמרומז בפרשה זו של טומאת היולדת ומצוות מילה, זהו עיקר 'תורת' האדם והשליחות שלו בזה העולם, לגלות את אחדותו ית' והשגחתו הפרטית הישירה על כל דבר, שאינו מוגבל בסדר ההשתלשלות. וכשם שיצירתו היתה אחר כל בהמה, חיה ועוף, בסוד 'סוף מעשה במחשבה תחילה', כדי שהוא ישלים את עצמו ויתעלה ויעלה גם אותם ואת כל הבריאה, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה, חיה ועוף שבפרשה זו נתגלה התיקון האמיתי של האדם ושל כל הנבראים כולם.

לעובדא ולמעשה

על האדם לזכור שבשבילו נברא העולם וע"כ עליו מוטל לדאוג לתיקון העולם, ע"י הידיעה והאמונה הבהירה שבכל דבר שבעולם מסתתר השי"ת והוא ית' מחיה ומהווה את כל דבר בכל רגע מחדש, ומשגיח עליו בהשגחה פרטית, וכל דבר שקורה בעולם בין קטן בין גדול הכל בהשגחה פרטית לצורך תכלית כל הבריאה.

וכל דבר בעולם יש לו שורש ומקור פרטי לעצמו מאוא"ס ב"ה ואינו תלוי כלל בסדר ההשתלשלות הרגיל מה קודם ומה מאוחר אין אחדות בין שתי הצדדים או מוקדם ומאוחר או קודם ואחר כך, ויכול

כל יהודי תמיד להתקרב אל השי"ת מחדש תיכף ומיד, בלי קשר למה שהיה או מה שיהיה.

וזהו שורש ענין 'זריזין מקדימין למצוות', שהיהודי לא מסתכל על הסדר הרגיל של הבריאה, אלא מסוגל תיכף ומיד לגשת לחטוף עוד מצווה ועוד מצווה, בזריזות ובריאה ואהבה, בשמחה ובטוב לבב מרוב כל, בלי ליפול ממה שכבר היה או לפחד ממה שהולך להיות. שכן בכל מצווה מגלים את אוא"ס ב"ה והשגחתו הפרטית והשפעת החיות האלוקית בכל רגע מחדש לכל נברא באופן ישר, לא רק באופן של סדר השתלשלות. ונמצא שהרגע הזה של ההווה אינו קשור לא לעבר ולא לעתיד, והוא בריאה חדשה שאפשר ליהודי להתחדש בו לעשות מצוות ומעשים טובים כדי לעשות נחת רוח ותענוג להשי"ת, ובכך לתקן ולהעלות את כל העולמות והנבראים להשי"ת, ולהמשיך את כל מיני ההשפעות הטובות וברכות לעולם, אכי"ר.



פרשת מצורע

תיקון הצרעת ע"י הכהן

ענין פרשת צרעת בין פרשת שמיני לאחר מות

בפרשת שמיני מובא ענין מיתת שני בני אהרן נדב ואביהוא בהקריבם אש זרה, ביום הקמת המשכן, כדי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום (כדפירש"י ויקרא י, ג). ומעידה התורה"ק על אהרן הכהן שלא הרבה אחר מדותיו של הקב"ה ולא התרעם כלל, אלא קיבל את גזירת השי"ת באהבה והיה כאבן דומם, כמאמר הכתוב "וידום אהרן" (שם), ובשביל זה זכה לשכר טוב שנתייחד עמו הדיבור, שנאמר לו לבדו פרשת שתויי יין, כמאמר חז"ל הובא בפירש"י (שם). ואח"כ כתוב בתורה"ק את כל תורת בהמה, חיה ועוף, השייך לענין הנ"ל שזהו השכר גם לאלעזר ואיתמר בניו הנותרים, שהושוו בדמימה וקבלו עליהם גזירת המקום מאהבה, ועל כן זכו שאת כולם השווה הקב"ה להיות שלוחים לישראל בדיבור זה, כדפירש רש"י (שם יא, ב) עיי"ש.

והנה מיד לאחר מכן מובא ענין טומאת נגע הצרעת, ומזה מדבר רוב ככל פרשיות תזריע ומצורע, כשלאחר מכן מגיעה פרשת 'אחרי מות', המתחלת "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו' ואל יבוא בכל עת אל הקודש" (שם טז, א-ב) - שלא ימות כדרך שמתו בניו כדפירש"י (שם). ולכאורה יש לשאול למה המתונה

התוה"ק עד כאן, והרי זה שייך מיד לאחר מיתת נדב ואביהוא. ובהכרח אנו רואים מכך, שכל מה שהתוה"ק עסקה עד עכשיו שייך לעניין שתיקת אהרן, שמזה התחילה התוה"ק לדבר בהמשך פרשת שמייני שזהו השכר שקיבלו על כך. ומחמת כן תחילה סיימה התוה"ק לפרש ג"כ את כל פרשת הנגעים השייכת באיזה אופן לזה, ורק אז יכולה התוה"ק להמשיך ולפרש את המצוות שנצטווה משה רבינו בקשר למיתתם.

וכאן הבן שואל מה ענין נגעים ל"וידום אהרן", ואיזה שייכות אפשר למצוא ביניהם.

הסתירות שמצינו בדברי חז"ל בסוגיית מיהו הכשר לראות את הנגעים

וכדרכנו נקדים להביא ולהציע ממילי דשמעתתא בסוגיית 'מיהו הכשר לראות את הנגעים', והרי הוא לפניך כשולחן הערוך: התורה הקדושה אומרת (שם יג, א-ב): "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת והוא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים".

ותנאי ב'תורת כהנים' (פרשת נגעים, פרק א', אות ח-ט): "'והוא אל אהרן הכהן' – אין לי אלא אהרן עצמו, מנין לרבות כהן אחר, ת"ל 'הכהן'. מנין לרבות בעלי מומים, ת"ל 'מבניו'. או יכול שאני מרבה חללים, ת"ל 'הכהנים' – יצאו חללים. ומנין לרבות כל ישראל ת"ל 'או אל אחד'.

אם סופינו לרבות כל ישראל מה תלמוד לומר 'הכהנים', אלא ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן. הא כיצד, חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן, אעפ"י שוטה – 'אמור טמא', והוא אומר טמא. 'אמור טהור', והוא אומר טהור". עכ"ל.

הרי אנו רואים בדברי התו"כ שכל כהן כשר לעשות 'חלות' שם טומאה או טהרה על מצורע, ואפילו שוטה גמור (ולכאורה אף אינו צריך כלל לראות את הנגע), ורק צריך שיאמר 'טמא' או 'טהור' או 'מוסגר' ומיד נהיה כן. אלא היות שהכהן צריך לומר כפי ההלכה באמת, ואם אמר על מי שהוא טהור מן הדין שהוא טמא או להיפך לא אמר כלום כדאי' בתו"כ (פרק ט', אות י"ז), וילפינן לה מדכתיב "טהור הוא וטהרו הכהן" (שם פסוק ל"ו), ולא מספיק 'וטהרו הכהן', ללמדך שאם אמר הכהן על טמא טהור אין

בדבריו כלום.² מחמת כן צריך תחילה החכם שבישראל לראות את הנגע ולומר לכהן שיאמר את הדין האמיתי טהור או טמא או מוסגר, ומיד שיצא זאת מפי הכהן אפילו בלי דעת חל עליו באמת הטומאה או הטהרה.

מאיך מוצאים אנו עוד שתי הגדרות בתו"כ על הכהן הרואה את הנגעים ויש לראות איך יתיישבו כולם, האחת בפרשתא ב' (אות ו') וז"ל: "א"ר יוסי שאל ר' יהושע בנו של ר"ע את ר"ע, אמר לו, מפני מה אמרו מראות נגעים ב' שהם ד', א"ל אם לאו מה יאמרו, א"ל יאמרו 'מקרום ביצה ולמעלה', א"ל לומר לך שמצטרפין זה עם זה, א"ל ויאמרו 'כל שהוא מקרום ביצה ולמעלה טמא ומצטרפין זה עם זה', א"ל מלמד שאם אינו בקי בהם ובשמותיהם לא יראה את הנגעים". עכ"ל.

וברייתא זו הובאה גם בגמרא מסכת שבועות (דף ו'): "דתניא 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" (והיא גם בתוספתא דנגעים פ"א). והיא מממש הברייתא הנ"ל בשינוי לשון אחד שבתו"כ הגירסא היא "שם אינו בקי בהם ובשמותיהם" ובגמרא הנוסח הוא "כל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן".

ועוד ברייתא השנויה בתו"כ (פרשת מצורע, פרק ה', אות טז): "זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק, ולצרעת הבגד ולבית, ולשאת ולספחת ולבהרת" (ויקרא יד, נד-נו) – מנין אתה אומר כהן שבקי בנגעים אבל לא בנתקים, בנתקים אבל לא בקרחות, בקרחות אבל לא באדם [והגר"א ז"ל מגיה בשחין ובמכוה], באדם אבל לא בבגדים, בבגדים אבל לא בבתיים, לא יראה את הנגעים עד שיהא בקי בהם ובשמותיהם. ת"ל 'זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק, ולצרעת הבגד ולבית, ולשאת ולספחת ולבהרת, להורות'.

ב. ומוסיף הרא"ש בפ' המשניות נגעים פ"ג מ"א שגם בטומאה כתוב 'טמא הוא טמא וטמאנו הכהן' (שם פסוק מ"ד).

סוגיית הגמרא בערכין

והנה תנן במסכת נגעים (פ"ג מ"א): "הכל כשרים לראות את הנגעים, אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן, אומרים לו אמור טמא, והוא אומר טמא, אמור טהור, והוא אומר טהור".

ובגמרא ערכין (ג.): "הכל רואין את הנגעים, הכל כשרין לראות את הנגעים [הכל רואין והכל כשרים לראות - חדא הוא ולא גבי הדדי תניא.^א רש"י] לאתווי מאי, לאתווי שאינו בקי בהן ובשמותיהן. והאמר מר (בפרק קמא דשבועות. רש"י) 'אינו בקי בהן ובשמותיהן' אינו רואה את הנגעים, אמר רבינא לא קשיא הא דמסברי ליה וסבר (דמסברי ליה וסבר - הלכות נגעים, אע"פ שאינו בקי. והולך ת"ח ישראל ורואה עמו, ואומר לו טמא 'אמור טמא' והוא אומר, 'אמור טהור' והוא אומר. שהטומאה והטהרה תלויה במאמר הכהן, והכי תניא בת"כ. רש"י) הא דמסברי ליה ולא סבר".

שיטת רש"י שאפילו כשתלמיד חכם ישראל פוסק את דין הנגע צריך הכהן להיות בגדר מסברי ליה וסבר

ופשטות הסוגיא וכן שיטת רש"י, שכולו סובב על הכהן, שנתרבה מ'הכל רואין' ו'הכל כשרין לראות', שאפילו אם הכהן הוא עם הארץ ואינו בקי בנגעים ובשמותיהם כשר לראות את הנגעים, ופשיטא ואין צריך לפנים דהיינו כשחכם ישראל רואה עמו שאל"כ מהיכן ידע מה לומר, ולמרות כך הרי זה חידוש כי הייתי סובר שגזיה"כ שהכהן בעצמו צריך לידע את הדין.

והקשתה הגמ' מהברייתא המובאת במס' שבועות 'כל כהן שאינו בקי בהן [בארבעה מראות נגעים - שאת וספחתה בהרת וספחתה] ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים', ומשמע שאפילו אם החכם ישראל רואה את הנגע ואומר לכהן את הדין אעפ"כ צריך שהכהן עצמו יהיה בקי בד' מראות נגעים ובשמותיהם. א. מדנקטה הגמרא 'כל כהן' ולא כנוסח הספרא 'שם אינו בקי', ומשמע שזהו דין בהכהן אפילו

ג. היינו שיש ברייתא "הכל רואין את הנגעים", ובמשנה (נגעים פ"ג מ"א) שנינו 'הכל כשרים לראות את הנגעים', והכוונה בשתייהן אחת, והגמ' הביאה את שתייהן מפני שלא נשנו ביחד.

והב"ח מגיה "חדא היא וגבי הדדי מתניין", והיינו להיפך שהיא ברייתא אחת 'הכל רואין את הנגעים, הכל כשרין לראות את הנגעים'. ועי' ברבינו גרשום שמביא את שתי הפירושים עיי"ש.

אם לא הוא זה שפוסק את דין הנגע. ב. דמשמע שצריך להיות בקי רק בארבעה מראות של נגעי עור בשר, ולכאורה קשה מהא דתניא שצריך להיות בקי בנגעי אדם כולם ובנגעי בגדים ובנגעי בתיים, וע"כ צריכים לחלק ולומר, ששם מדובר כשהכהן סומך על עצמו ופוסק לבד, וכאן מדובר כשסומך על החכם ואעפ"כ עליו להיות בקי בד' מראות נגעים ובשמותיהם. ומעתה קשה על הגמ' שריבתה גם כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן.

ועל זה מתרץ רבינא, שהריבוי של 'הכל רואין את הנגעים, הכל כשרין לראות את הנגעים' מרבה רק כהן שהוא בגדר 'מסברי ליה וסבר', שהחכם ההולך עמו מסביר לו את ההלכה והוא מבין, אע"פ שמעצמו אינו יודע את הדין. אבל אם הכהן אינו מבין כשמסביר לו החכם, ורק חוזר על דבריו בלי דעת אין כח כדיבורו להחיל על המצורע את שם הטומאה או הטהרה. והטעם נראה שבאופן זה יש חסרון בעצם הדיבור, שאין זה בכלל דיבור חשוב כשהוא נאמר בלי כל שכל והבנה, והוי 'פיטומי מיילי בעלמא'.^א

והקושיא עולה מאליה, הרי בפירוש אמרו בתו"כ 'אומר לכהן אע"פ שהוא שוטה', וכן הקשו התוס' (שם ד"ה דמסברי) והרא"ש (בפירושו למשניות שם). ומתרצים התוס' וז"ל: "וי"ל דאע"ג דמסברי ליה וסבר מקרי ליה כהן שוטה, שאינו בקי בפני עצמו". כלומר דלעולם אם הוא באמת שוטה אין בדבריו כלום, וצריך הכהן להיות מסברי ליה וסבר, ואפילו הכי קוראת לו התנא 'שוטה' כיוון שאינו בקי בפני עצמו. וכיוצא בזה כתב הרא"ש ז"ל, והביאו ה'כסף משנה' (טומאת צרעת פ"ט ה"ב), וז"ל: "ולאו דוקא שוטה דהא בעינן דמסברו ליה וסבר, אלא לגבי חכם ישראל קרי ליה שוטה".^ה

ד. ונראה דלפי פי' זה, גזירת הכתוב שגם הכהן צריך לראות את הנגע, שהרי מפרשים את הלשונות "הכל רואין את הנגעים" ו"הכל כשרים לראות את הנגעים", וכן "כל כהן שאינו בקי וכו' לא יראה את הנגעים" דקאי על הכהן הסומך על החכם, משמע שגם הוא רואה את הנגע. והמקור לזה הוא מהפסוק (שם יג, יב) "לכל מראה עיני הכהן" (וכן כתב ה'תפארת ישראל' על משניות נגעים שם). ולכן צריך להיות 'מסברי ליה וסבר' שלדיבורו תהיה שייכות עם ראייתו (ועי' סמ"ג עשין רל"ד).

ה. ואם כי יש קושי מסויים בפירוש זה שאם "הכל רואין את הנגעים" קאי על הכהן ורק מרבה שאפילו אם אינו בקי בהן ובשמותיהן, היה להמשנה להמשיך "ובלבד שיוליך חכם ישראל עמו", ומהלשון "אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן" משמע שעד עתה לא דיברו מהכהן (והתפארת ישראל סובר שלא המשנה היא זו שהובאה בגמ' אלא יש ברייתא כזו 'הכל רואין את הנגעים, הכל כשרים לראות את הנגעים'). ואולי אפשר לתרץ שבתחילה היינו

שיטת התוספות שהכהן יכול להיות אפילו שוטה וסוגיית הגמ' קאי על ישראל שאצלו

עוד מהלך אחר יש בביאור הסוגיא, והיא שיטת התוס' בערכין בתירוץ הב', וכן כתבו התוס' בשבועות ו. (ד"ה כל כהן), שהכהן יכול להיות אפילו שוטה גמור, וכפשוטו לשון התו"כ, וכל הסוגיא קאי על ישראל שאומר לכהן 'אמור טמא' או 'אמור טהור', שגם הוא אינו צריך להיות בקי בהן ובשמותיהן, והקשטה הגמרא מדברי ר' עקיבא בברייתא בשבועות שג"כ מדבר על ישראל¹, ומבואר שם שצריך להיות בקי בהן ובשמותיהן.

ותירץ רבינא שיש כאן עוד ישראל הבקי בהלכות נגעים שהוא מלמד לישראל הזה את דין הנגע, רק שהכהן הראשון הוא זקן ואינו יכול לראות, ועל כן צריכים את ישראל השני שרואה היטב ומתאר להתלמיד חכם איך הנגע נראה והת"ח מלמד אותו את הדין, וזה השני אומר לכהן השוטה 'אמור טמא' והוא אומר, 'אמור טהור' והוא אומר.

ונעתיק את לשון קדשם בערכין: "ועוד י"ל, דמסברי ליה וסבר דהכא, לאו אכהן קאי, אלא אישראל חכם דקאי גביה מסברי ליה וסבר. וא"ת פשיטא מה לי מלמדין מאתמול למלמדין אותו היום וי"ל דאע"ג שאינו בקי אלא באותו נגע כשר לראות" [וצ"ל שכוונת ר"ע בברייתא 'כל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן' היינו באותו נגע לבד שהוא רואה עכשיו].

וזה לשונם הק' בשבועות: "כל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן כו'. כשאין ישראל חכם עמו, דאם ישראל בקי עמו אפי' כהן שוטה אומר לו ישראל אמור טמא והוא אומר. וישראל בקי היינו דמסברו ליה וסביר כדאמר בריש ערכין (דף ג. ושם), ואם תאמר ומה לנו לזה הישראל הואיל ויש שם ישראל אחר המסבירו ויש לומר כגון שהמסביר עיניו כהות ואינו יכול לראות".

חושבים שגזירת הכתוב שהכהן צריך לפסוק בעצמו את דין הנגע, ומשמיענו התנא "הכל כשרים" שאפילו כהן שאינו בקי כשר לראות את הנגעים, ועל כרחק הכוונה שחכם ישראל הולך ורואה עמו. ולכאן א"כ מדוע צריכים את הכהן, על זה אומרת המשנה "אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן".
ו. ובאמת היה אפשר לשאול שאם גם הוא אינו בקי, איך הוא יודע מה לומר. וגם צ"ל שראשונים אלו לא גרסו שם "כל כהן שאינו בקי" אלא "שאם אינו בקי" כנוסח התו"כ, או שמפרשים דהיינו כשהכהן פוסק בעצמו.

רק מה שנשאר קשה עדיין דאע"פ שהשוו בטוב טעם את סוגיית הגמ' עם התו"כ שהכהן כשר אפילו שוטה, אמנם הברייטא השלישית בתו"כ שהכהן צריך להיות בקי בכל הנגעים ובשמותיהם, גם בנגעי בגדים ונגעי בתים, לכאורה אינה עולה בקנה אחד עם סוגיית הגמ'. שהרי אמרו שאפילו הישראל הזה המורה לכהן מה לומר, דיו שיהיה בדרגת 'מסברי ליה וסבר' וכדפירשו התוס' שאינו בקי אלא באותו נגע, ודברי' הגמ' סותרים את דברי הברייטא שצריך להיות בקי בהן ובשמותיהם, וצ"ע.

סיכום

שי' רש"י והרא"ש ועוד שכהן שוטה פסול למצורע ואין כח בדיבורו להחיל על המצורע את הטומאה או הטהרה. והריבוי של 'הכל רואין' ו'הכל כשרין לראות' - לאתווי שאינו בקי בהן ובשמותיהן, היינו שהחכם ישראל שהולך עמו ילמד אותו את הלכות הנגעים והוא יבין. ובדברי התו"כ יש לדחוק שקורא אותו שוטה שאינו בקי בפני עצמו.

ושי' התוס' הוא שלענין הכהן כשר אפילו שוטה, ולא עוד אלא שאם אין כאן חכם אלא מי שענינו כהות ואינו יכול לראות היטב את הנגעים, מוליך עמו עוד ישראל עם הארץ והוא מלמד אותו את דין הנגע הזה לבד, והוא אומר לכהן השוטה 'אמור טמא' או 'אמור טהור' ומועיל. אכן אין זה מתאים עם הברייטא השלישית בת"כ שצריך להיות בקי בכל הנגעים.

שיטת הרמב"ם והסתירה שיש לכאורה בדבריו

ועתה נעיין בשיטת הרמב"ם שלכאן' סותר את עצמו, דהנה כתב הרמב"ם (בפרק ט' מהלכות טומאת צרעת הלכה א' וב') וז"ל: "הכל מתטמאין בנגעים אפלו קטן בן יומו והעבדים אבל לא עכו"ם ולא גר תושב, והכל כשרין לראות את הנגעים, וכל הנגעים אדם רואה אותן חוץ מנגעי עצמו".

אף על פי שהכל כשרין לראות נגעים, הטומאה והטהרה תלויה בכהן, כיצד, כהן שאינו יודע לראות, החכם רואהו ואומר לו 'אמור טמא' והכהן אומר 'טמא', 'אמור טהור' והכהן אומר 'טהור', הסגירו והוא מסגירו, שנאמר (דברים כא, ה): "ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע", ואפילו היה הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו והוא מחליט או פוטר או סוגר.

במה דברים אמורים כשהיה הכהן סומך על דברי החכם, אבל אם היה הכהן רואה וסומך על עצמו, אסור לו לראות נגע מכל נגעים עד שיורנו רבו ויהיה בקי בכל הנגעים ובשמותיהן, בנגעי אדם כולם ובנגעי בגדים ובנגעי בתיים".

הרי שהרמב"ם הביא להלכה את שתי הברייתות בתו"כ, שמצד אחד לאמירת הכהן הסומך על החכם כשר אפילו שוטה, ואילו החכם עצמו צריך להיות בקי בכל הנגעים כולם, ולכאורה אין זה כסוגיית הגמ' בערכין, שאין הכהן צריך להיות בקי בכל הנגעים.

אכן בפרק א' ה"ג כתב הרמב"ם: "אם כן למה מנאום חכמים, ואמרו מראות נגעים שנים 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".

הרי שהביא את כל סוגיית הגמ' להלכה, וצ"ע ממ"נ אם מדבר כשסומך על החכם קשה שבפרק ט' פסק שסגי בכהן שוטה או קטן, ואם מדובר כשסומך על עצמו, [וכשיטת התוס'] הרי אז צריך להיות בקי בכל סוגי הנגעים ולא רק בנגעי עור בשר, וה'כסף משנה' רוצה לדחוק כפי שדחק הרא"ש בלשון הת"כ שלגבי החכם נקרא זה שוטה, אבל קשה מאוד לומר כן שבלשון התנאים אפשר עוד לדחוק ולהוציא את הדברים מפשוטן, אבל הרמב"ם היה לו לפרש.

הרמב"ם מפרש את הגמרא באופן שהכהן רואה את הנגע אבל הולך להחכם ומתאר את מה שראה והחכם פוסק את הדין

ונראה בביאור שיטת הרמב"ם שיש ג' דינים בזה:

(א) היכי שהחכם רואה את הנגע, צריך להיות החכם בקי בכל דיני צרעת (וכמו שמבואר בתו"כ). אלא שכיוון שהוא ישראל, צריך כהן לומר טמא או טהור או מוסגר, ובכגון זה, סגי אף בכהן שוטה, כיוון שהחכם הוא הרואה את הנגע, ועיקר הפסק הוא מכח החכם, אלא שסו"ס עצם הדיבור צריך לצאת מפי כהן (והיינו מה שפסק בפ"ט).

(ב) היכי שהכהן רואה את הנגע לעצמו, הוא צריך להיות בדרגת חכם והיינו להיות בקי בכל דיני צרעת שהרי הוא הוא הרואה את הנגע (והיינו ג"כ מה שפסק בפ"ט).

(ג) אכן בפרק א' מדבר הרמב"ם מאופן חדש, ובזה הוא מוקים את סוגיית הגמרא. שמדבר כשהכהן לבדו רואה את הנגע והחכם אינו בא עמו כלל, אבל אינו סומך

על עצמו, אלא לאחר שהכהן רואה את הנגע הרי הוא הולך אל החכם, ומתאר לפניו את מה שראה, והחכם פוסק לו את הדין, והכהן חוזר ואומר אותו למצורע. ובזה אין צריך הכהן להיות בקי בכל דיני צרעת כיון שסו"ס הוא סומך על חכם, אבל לפחות צריך שיהיה בקי בד' מראות נגעים ובשמותיהם כדי שיוכל להיטיב לתאר בפני החכם את שראו עיניו.

ובכך נתיישב באופן הפלא ופלא את כל הסתירות שנמצאים בסוגיא זו, שכן אם החכם בא ורואה את הנגע ופוסק את הדין, נצרך עכשיו רק כהן שיאמרו לו 'אמור טמא' והוא אומר או 'אמור טהור' והוא אומר, לזה מועיל אפילו כהן שהוא שוטה גמור או קטן.

ומאידך מי שפוסק את דין הנגע בין ישראל ובין כהן צריך להיות בקי בכל הנגעים, ודברי ר' עקיבא בברייתא שעל הכהן להיות בקי בד' מראות נגעי עור בשר בלבד, מדבר באופן השלישי שהכהן רואה את הנגע אבל אין הוא פוסק בעצמו.

ביאור גירסת הגמרא דערכין לפי שיטת הרמב"ם

ועתה תחזה איך ככל החזיון הזה מרומז בגמ' באופן מתוק ונפלא, דלכאוי' יש להבין שהגמ' מתחילה "הכל רואין את הנגעים, הכל כשרין לראות את הנגעים - לאתווי מאי", וקשה למה צריכים שני ריבויים. וכבר הבאנו את פירש"י "הכל רואין והכל כשרים לראות, חדא הוא ולא גבי הדדי תניא". היינו ש"הכל רואין" הוא ברייתא באיזה מקום, ו"הכל כשרין" היא משנתינו דנגעים. אכן אין זה ברור כל הצורך שאם יש משנה למה ליה לגמרא להביא גם ברייתא.

אכן לדרכנו בדעת הרמב"ם מיושב הדבר כמין חומר, שבאמת צריכים שתי ריבויים והמשנה והברייתא מדברים משני אופנים שונים לגמרי, שהמשנה 'הכל כשרין לראות את הנגעים' מיירי כמו שמפרש והולך 'אומרים לו אמור טמא והוא אומר, אמור טהור והוא אומר', היינו שהחכם הוא זה שרואה את הנגע ולא נשאר להכהן רק האמירה לבד, אבל הברייתא 'הכל רואין את הנגעים' מדברת כשהכהן לבדו רואה את הנגע, אלא שהולך לחכם לתאר בפניו מה שראה שהחכם יפסוק את הדין, ועל שניהם אומרת הגמרא ש'הכל' לאתווי מי שאינו בקי בהן ובשמותיהן ומשמע אפילו שוטה גמור.

מבקשי יחודך

והגמרא מקשה "והאמר מר אינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים", והקושיא הזו אינה על המשנה שהחכם רואה הנגע והכהן יכול להיות אפי' שוטה. רק על הבריייתא קשה, שהרי ע"כ ר"ע בבריייתא ג"כ לא דיבר אלא באופן זה, שאם הכהן סומך על עצמו לא סגי שיהיה בקי בד' מראות נגעים, אלא צריך להיות בקי בכל הנגעים כולם, ואם הכהן סומך על החכם שהוא זה שרואה את הנגע אפילו שוטה כשר [ועוד שאין זה בכלל 'רואה את הנגעים', שהרי החכם הוא זה שרואה], ועל כרחך שלא דיבר ר"ע אלא באופן זה, וקשה על הגמרא שריבתה מי שאינו בקי בהן ובשמותיהן.

ומתרג' רבינא 'לא קשיא הא דמסברי ליה וסבר' וכו'. היינו שהמשנה והבריייתא חלוקים הם בדרגת 'אינו בקי', שבאופן של המשנה כשר אפילו כהן שאינו בקי כלל, ובאופן של הבריייתא צריך הכהן להיות לכל הפחות בגדר 'מסברי ליה וסבר' - 'שיבין ויכיר ויאמר זו היא הבהרת וזו היא ספחתה, זו היא השאת וזו היא ספחתה' כלשון הרמב"ם, ודו"ק.

בירור הדין של הנגע כחלק מסדר דיני המצורע

והנה מעומק שיטת הרמב"ם אנו למדים דבר חדש, שבהשקפה ראשונה היינו אומרים שכל הטומאה והטהרה של המצורע תלויים רק בדיבור של הכהן, ואין דיבורו של הכהן ענין של פסק הלכה ובירור דין תורה, אלא כך הוא גזירת הכתוב שאף לאחר שהחכם בירר את דין נגע זה אין הטומאה או הטהרה חלים אלא באמצעות דיבורו של הכהן. ומה שהחכם רואה בתחילה את הנגע ומברר את דינו עפ"י תורה ואומר לכהן מה לומר, אין זה חלק מסדר המצורע אלא הוא משמש כהכנה והקדמה לדיבורו של הכהן, שידע מה לומר. וא"כ אפילו כשהכהן בעצמו חכם ובאומר 'טמא' או 'טהור' הוא פוסק עכשיו את דין הנגע, אנו ג"כ אומרים שהעיקר הוא רק הדיבור לכשעצמו, ואין תוספת מעלה בדיבורו על דיבורו של כהן עם הארץ (או שוטה לשי' התוס'), שהעיקר הוא רק אמירת הכהן ובלבד שיאמר כפי הדין והאמת.^ז

ז. ומה שלשיטת רש"י והרא"ש צריך הכהן להיות בדרגת 'מסברי ליה וסבר' אין זה משום שהכהן צריך לברר את הדין, אלא כפי שביארנו לעיל דס"ל שאם הכהן מדבר בלי דעת יש בכך חסרון בעצם הדיבור.

מבקשי יחודך

אכן מתוך דברי הרמב"ם אנו רואים שעצם הדיבור של הכהן הינו 'פסק דין'. והבירור של החכם בדין הנגע עפ"י כל הלכות הנגעים אינו רק כהכנה לסדר המצורע אלא שכן הוא עצם התחלת הסדר, ודיבורו של הכהן הרי הוא ה'פסק' וה'גמור דין' היוצא מתוך בירור דין תורה של החכם.

ובגלל שבירור הדין של החכם הוא כבר חלק מסדר המצורע, על כן פסק הרמב"ם שהגם שדורשים מהפסוק "זאת התורה לכל נגע הצרעת" וגו', שהכהן צריך להיות בקי בכל הנגעים כולם ובשמותיהם, אעפ"כ אם החכם הישראלי בא ורואה את הנגע נמצא שהוא הפוסק על נגע זה, ומעכשיו סגי כבר בכהן שוטה לקיים את גזיה"כ שפסק ההלכה צריך לצאת מפי כהן.

ואם הכהן סומך על עצמו נמצא שהוא הפוסק היחיד על נגע זה, ממילא עליו להיות בקי בכל הנגעים כולם ובשמותיהם.

ואם הכהן רואה את הנגע אבל אינו סומך על ראייתו לבד, אלא הולך לחכם ומסדר את הדברים לפניו והחכם הוא הפוסק, באופן זה אין הכהן צריך להיות בקי בכל הנגעים כולם כיוון שהפוסק האמיתי הוא החכם אע"פ שלא ראה את הנגע, כיוון שאין הכהן סומך על עצמו, ורק צריך הכהן להיות 'מסברי ליה וסבר' בבקיאות בד' מראות נגעים ובשמותיהם, כדי שיוכל לתאר כנכון את מה שראה.

ונמצא מעתה שאם הכהן בעצמו הוא חכם אין דיבורו שווה לדיבורו של הכהן השוטה הסומך על דברי החכם, שהוא אינו אומר רק את השורה התחתונה 'טמא' או 'טהור', אלא הוא רואה את הנגע ושופט בדעתו מה הדין וההלכה, שזהו חלק עיקרי בהחלת שם הטומאה או הטהרה. אלא שחלק זה כשר גם ע"י ישראל כפי שנתרבה מ'או אל אחד' ועדיין אין הריבוי מוציא מידי משמעות הפסוק לגמרי שצריך שיהיה שם גם כהן אפילו שוטה או קטן שהחכם יאמר לו 'אמור טמא' והוא אומר 'אמור טהור' והוא אומר.^ח

עכ"פ עולה מזה ששיטת הרמב"ם היא שחלק עיקרי בסדר דין מצורע, היינו שטומאתו וטהרתו תלויים בבירור דין נגעו לפי דיני התורה, ודיבורו של הכהן

ח. וכן מדויק בלשון התנ"ך שמרבה את כל ישראל לראיית הנגע ומשמע שאין זה רק היכי תמצא שהכהן ידע את פסק ההלכה, אלא שהוא זה שרואה את הנגע ועושה את התפקיד של הכהן, ודוק היטב.

היינו פסק דין ולא רק דיבור בעלמא, ויש להתבונן בפנימיות טעם הדבר מדוע אכן הוא כך.

הרה"ק מאיביצא: החסרון של המצורע הוא מדת הכעס ויש לו טענות ותרעומות על הנהגת השי"ת

ויש להתבונן בשורש הדבר, מדוע אכן הדיבור של הכהן צריך להיות בתורת פסק הלכה וגמר דין היוצא מבירור דין התורה של הכהן או של החכם. ולצורך כך נקדים להביא מדבריהם הקדושים והבוערים של צדיקי בית איזביצא, הרה"ק ב' מי השלוח' זיע"א וביתר הרחבה מבנו הרה"ק ב' בית יעקב' זיע"א, מה שהאירו עינינו בפרשת המצורע להבין מהו שורש חסרונו וקלקולו של המצורע, ומתוך דבריהם הק' נשכיל לדעת איך תיקונו תלוי דייקא בדיבור של **'פסק הלכה'** מיושר ומבורר.

וקוטב דבריהם סובבים על מאמר הזוה"ק בפרשת תזריע (מ"ח). על הפסוק **"אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת"**, שמסביר הזוה"ק שבכמה שמות נקרא האדם: **'אדם', 'גבר', 'אנוש', 'איש'** ושם **'אדם'** מעולה מכולם ולכאורה צ"ע מדוע א"כ דווקא לגבי מצורע שהוא בעל עבירה נקטה הפסוק שם **'אדם'**. [ומתרץ הזוה"ק **"להאי בעי קוב"ה לדכאה יתיר מכולא, מאן דאיהו בדרגא עילאה מכולהו לא ליתבי הכי"**. דהיינו שאכן האדם בעל המדרגה חטא ופגם באיזה ענין, ועל כן מביא עליו הקב"ה נגע שיטהר עצמו מהר]. ויש להבין מהו פנימיות החטא של המצורע ולמה זה שייך דייקא אצל אנשים גדולים.

וזה לשון קדשו של הרה"ק ה'מי השלוח' זי"ע (ח"א פרשת תזריע ד"ה אדם): **"איתא בזוה"ק (תזריע מ"ח). כמה שמות יש לאדם ואדם עילאה על כלהו, היינו כי שם איש הוא הנוכח לשם אשה, כי אשה מורה שאין לה כח להתגבר על רצון לבה, ואיש היינו אף שיבוא לו תשוקות ורצונות יוכל להתגבר עליהם, אבל אדם מורה שהוא מנושא על כל החמדות והרצונות שלא יבא לו שום רצון וחשק ללבו בלתי לדבר שהוא רצון הש"י. ומה שנאמר בפ' נגעים תואר שם אדם, כי צרעת מורה על חסרון [שיש לאדם, בכך שלא השלים עצמו] במדת הכעס, וזאת המדה נמצא ביותר באנשים גדולים מפני שאינו מגיע להם שום נייחא משוב עוה"ז, והטוב המוכן להם לעוה"ב זה הוא בהסתר מהם בעוה"ז.**

והעצה לזה להחזיק במדת טובת עין. ובמדה הזאת נמצא ג' מדרגות, אחד שירצה שישפיע הקב"ה טובה לעולם בכלל לכל ישראל, והשני אף אם ע"י שחברו יקבל ג"כ השפעה יגיע לו מעט צמצום מ"מ יהיה לו עין טובה, והשלישית אף אם השפעות הש"י לא תהיה רק לחברו, ולו לא יהיה שום חלק בהשפעה, מ"מ יהי לו נייחא בשפע טובה שהש"י משפיע לחברו, וזה פי' הפסוק (משלי כ"ב ט') טוב עין הוא יבורך, היינו שמתברך ממדת טובת עין אף שאין לו חלק בהשפעה, מ"מ הוא בניחא ממה שהש"י משפיע לחברו, וחברו משיג טובה כחפצו".

והיינו שחסרון המצורע שהוא מוציא רע ומדבר לשוה"ר, שורשהו במדת הכעס, ומדת הכעס מצויה - בבחינה מסוימת - ביותר אצל אנשים גדולים.

וביאר דבריו באריכות בנו הרה"ק בספרו הק' 'בית יעקב' וז"ל: **"אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת. בזה"ק (תזריע מ"ח). תאנא בכמה דרגין אתקרי ב"נ, אדם גבר אנוש איש, גדול שבכולם אדם דכתיב (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", וכתיב (שם ט, ו) "כי בצלם א-להים עשה את האדם", ולא כתיב גבר אנוש איש.**

הענין בזה כי אדם רומז על שלמות צורת אדם שהוא חפשי ובן חורין בבחירה חפשית להתייצב לנוכח השי"ת. כי מי שטרוד בעסקיו ואינו מביט בעצמו אינו נקרא בשם אדם, ולזה מצד מי שהוא בבחי' אדם יוכל ביותר לצמוח בו נגע שרומז על כעס, כי מצד מי שנראה לו שהעולם במקרה, מה יכעוס ועל מי יכעוס אם אין מתנהג כרצונו, ורק מצד מי שהוא בבחי' אדם ומכיר שאין הנהגת העולם במקרה רק השי"ת מנהג כל ומשגיח על כל תמיד, מצדו יוכל לפעמים להמצא בלבו קושיות על הנהגת השי"ת שבעיניו נראה אשר לא טובה, וכענין שאמר דהמע"ה (תהלים ע"ג) 'אם אמרתי אספרה כמו הנה דור בניך בגדתי', היינו אם לספר התרעומות והקושיות שיש מקום לישראל לשאול על ההנהגה הם בלי שיעור, כי מי שיודע באמת שאין דבר נעשה בלתי השי"ת, זה יש לו צעקה באמת: **"למה תתענו ה' ממצותיך תקשיח לבנו מיראתך"** (ישעיה סג, יז). אכן גם בזה אין חפץ ה' שיהי' לאדם ח"ו טענות ותרעומות לעומת השי"ת ורק להיות בניחא מהנהגת השי"ת כפי שמנהג עמו, ולזה מצד מי שהוא בבחי' אדם יוכל ח"ו להמצא בו תרעומות על הנהגת השי"ת, ומזה יוכל לצמוח בו נגע" וכו', ועיי"ש עוד בארוכה ט.

ט. לחיבת הקודש העתקנו את המשך דבריו: "ותורתנו הקדושה מורה דעה לאדם שיתנהג במתינות ושיהי' לו טובת עין, שזה היפך מכעס שהוא רק רע, כי בחסרון תאוה יוכל עוד להמצא איזה טובה, כי נמצא תאוה



המצורע אינו יכול להתאים את מציאות העולם שרואה בעיניו עם התורה הק'

הרי עלה בידינו שהחסרון של המצורע הוא מכיוון שיש לו אמונה שלמה בהשי"ת ובהשגחתו הפרטית עולים בלבם תרעומות וקושיות על הנהגת השי"ת, הן בגשמיות כשרואה 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו' (ברכות ז). וביותר ברוחניות כשרואה כל המניעות והיסורים העוברים על כל מבקש ה' הרוצה להתקרב לעבודתו ית', ובכל יום מתגבר ומתחדש עליו הצר הצורר היצה"ר ומבקש המיתו (קידושין ל:), ומבלבל אותו בכל יום מחדש ומפיל אותו תמיד, ואז עולה הצעקה מעומק הלב "למה תתענו ה' ממצותיך תקשיח לבנו מיראתך", והאדם עלול להיכשל בתרעומות וכעס ח"ו על השי"ת הרחום והחנן.

ובפרט כשהיהודי מאמין בדברי חז"ל הק' (זוה"ק תרומה קס"א), וכן איתא בבראשית רבה (יש פרשה א') "אסתכל באורייתא וברא עלמא", שכל העולם מיוסד ומושתת על דברי התורה הקדושה ומצוותיה ופקודי ה' הישרים, והוא התוכן הפנימי של כל הבריאה, וכשרואה בעיניו שהעולם מסובך ומבולבל ומלא חושך, ומתנהג באופן שנראה כהיפוך מדיני התורה"ק הישרים שכולם אור וטוב, הוא מגיע למצב שלבו חלוק מעל המקום ב"ה ויש לו טענות ותרעומות על השי"ת, וגם על כל הבריאה ועל כל בני אדם הוא מלא טענות וכעס ואינו יכול לדון לכף זכות וזהו השורש של לשוה"ר.

אף בד"ת כדכתיב (תהלים כ"ד) 'כי הוא על ימים יסדה'. ואף שלא בד"ת אין זה חסרון מבורר לגמרי לרע אחר שאדם העושה זאת להנאתו קא מכוון. אבל במדת הכעס אין אדם טועם שום טעם והנאה מוכח מזה שהוא רק רע אף בעוה"ז. לכן הוא הציווי 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' ועל שפם יעטה' שזה רומז שיתנהג במתינות. 'וטמא טמא יקרא' זה רומז כמ"ש (מועד קטן ה:): 'טומאה קורא לו ואומרת לו פרוש, והאי להכי הוא דאתי ההוא מבעי ליה לכדתניא וטמא טמא יקרא צריך להודיע צערו לרבים ורבים מבקשין עליו רחמים, א"כ לכתוב וטמא יקרא מאי וטמא טמא שמעת מינה תרתלי'. וכן תרגומו דהאי קרא 'ולא תתסתאבון ולא תתסתאבון יקרא'. והיינו שיזהיר לאחרים שישמרו א"ע מללכת בדרך הזה. וכו'.

כי בכח איש הישראלי לתת לחברו טובה אף אם לא ישאר לו עוד, והוא יהנה ממה שטוב לחברו, ומי שהגיע למדה זו הגיע לתכלית השלמות. וזה שא"י בזה"ק (תזריע מ"ח) מפני מה נאמר השם אדם בטומאות הרי השם אדם הוא הגדול בהשמות שאדם נקרא בהם. ומתרחץ שזה שהוא בגודל המעלה חפץ השי"ת לטהר אותו להאי בעי קב"ה יתיר מכלא דמאן דאיהו בדרגא עלאה דכלא לא ליתב הכי. וזה תיקון המצורע שישגי טובת עין כנ"ל (וכמו שנתבאר בפ' מצורע תיקוני המצורע) שזה תיקונו שאף כי נדמה לו שאבד סברו ח"ו מ"מ יחפוץ בטובת חברו שלא יפול בפח יקוש כמוהו ומזה יגיע לו תיקון".

הכהן יש לו את הכה ואת העיניים של פוסק הלכה

העולה מדבריהם הק' הוא שהתיקון האמיתי הוא ההתנהגות במתינות ובעין טובה בדרגא גבוהה כ"כ עד שישמח בטובת חברו גם כלו עצמו אין כלום, ועניין העין טובה מרומז בציווי התורה"ק "בדד ישב" "וטמא טמא יקרא" שמזהיר לאחרים שלא יכשלו גם הם עיי"ש.

אבל עדיין לא יצאו ידי חובת ביאור בזה, שכל זה הוא לאחר שכבר יצא ממדת הכעס והתרעומות, עתה התיקון הוא בדרך תשובת המשקל, אבל איך אכן אפשר לזכות לצאת מהתרעומות ולהתבטל להקב"ה ולקבל את כל מה שעושה בשמחה מתוך הכרה ברורה ש'כל דעביד רחמנא לטב עביד' (ברכות ס:), וכל הקשיים העומדים על האדם למונעו מעבודת השי"ת הכל הוא לטובתו וזהו תיקונו לפי שורש נשמתו כפי שגלוי לפני השי"ת.

והתירוץ הוא שלזה צריך האדם לקבל כח מיוחד מלמעלה, שיהיה לו עיניים של 'פוסק' ומורה הוראה בישראל. ונקדים, דהנה כשאדם לומד איזה סוגיא, יש והוא יכול לפלפל היטב וללומדה בעיון במשך תקופה, וכשישאלו אותו איזה שאלה להלכה למעשה היוצאת מתוך אותה הסוגיא, לא ידע לענות, והסיבה לכך שבכדי לפסוק הלכה צריך לקבל כח חדש של הסתכלות כללית ומקיפה בכל הסוגיא ועיי"ז גם ידע להוריד את הפרטים המיותרים לעניין זה שלפניו ולראות את המכוון העיקרי, ומתוך כך יוכל להתאים את המציאות שלפניו והשאלה שנתעוררה עם כל מה שלמד, ולהוציא לאורה משפט צדק ופסק הלכה מיושר ומבורר.

וכמו כן כשהיהודי מסתובב עם קושיות וטענות על הנהגת הבורא ית"ש, הרי זה מפני שחסר לו עדיין הכח הזה של פוסק הלכה, למצוא בתוך התורה הקדושה את המציאות של העולם, שכל העולם יוצא ג"כ מתוך התורה הקדושה כמאמר חז"ל הק' כנ"ל. ומי שיש לו עיניים של פוסק הלכה ביכולתו להסתכל על כל הנהגת העולם, ולראות בתוכו את מצוות התורה"ק איך הם עולים בקנה אחד בלי שום סתירה ביניהם.

אמונה ולא שכל

ולפעמים אכן אין בכח שכל אנושי להבין ולהשיג את דרכי השי"ת ומחשבותיו, אבל גם אז מסוגל היהודי לקבל עליו את גזירת המקום ב"ה באהבה ובביטול, שבוודאי כל מה שעושה הוא לטובה ומלא רחמים, אפילו אם לעיני בשר נראה כקושי

ואת הכח הזה מצינו ביותר אצל אהרן הכהן ע"ה שהיו לו עיניים כאלו לראות תמיד איך אין שום סתירה בין התורה להמציאות של העולם, וביותר נתגלה זאת אצל מיתת שני בניו הקדושים, שלא היראה אחר מדותיו ית' וקיבל עליו את גזירת השי"ת באהבה ובהכנעה כמאמר הכתוב "וידום אהרן", וגם בבניו אחריו נמשך כח זה.

ועל כן הדבר הראשון שהמצורע צריך לעשות הוא "והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים", ששורש רפואת הנגע מתחיל, ע"י ראיית הכהן או החכם את הנגע, ובירור פסק הדין למעשה של נגע זה, הוא ע"י שהכהן אומר את גמור הדין. א"כ ע"י הראייה של הכהן הוא מאיר גם במצורע עצמו מכח זה שיוכל להסתכל על כל מה שקורה בעולם וכל מה שעובר עליו עם עיניים של פוסק הלכה, וזהו גופא התחלת התיקון של מדת הכעס.

ומכאן לשאלה שבפתח מאמרנו מה הקשר בין פרשת הנגעים לענין דמימת אהרן ובניו. ולפי כל הנ"ל מובן היטב שאכן זהו כל הענין של פרשת הנגעים שהכהן יאיר במצורע את הכח הזה וכנ"ל, לידום ולשתוק ולקבל עליו את גזירות המקום באהבה ובשמחה.

ספירת החכמה - הביטול לא"ס ב"ה

ובתוספת עומק, הנה כבר הבאנו (במאמר 'סוד ענין הצרעת') את דברי מרן האריז"ל בנוגע לפרשת הנגעים, שענין צרעת הוא כשנסגרו מן האדם המוחין דחכמה, וכדמתרגם אונקלוס "סגירו" ופירשו בזה"ק "סגירו דנהורא עילאה, סגירו דטיבו עילאה" והיינו שפע אור החכמה, וממילא נגרם שבנין המלכות הוא רק בכח המוחין דבינה ואזי יכולים החיצונים לינוק מהם ונהפכים לצרעת. והתיקון הוא "והובא אל אהרן הכהן וגו'" שהכהן אחוז בספירת החכמה, והוא יכול להאיר את המוחין דחכמה אל המצורע.

והנה המלכות נקראת 'הלכה' אותיות 'הכלה', וגם הנהגת כל העוה"ז היא על ידה, והנה הכח הנ"ל של "אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", הוא ע"י המוחין דחכמה, שיש לו הסתכלות כוללת ומקיפה על כל הסוגיא ויכול להוציא מתוכו פסק

י. וכן מצינו בגמ' (יומא כו.) שהכח הזה של 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא' שייך לשבט לוי (שאהרן הכהן היה הנשיא שלו), כמ"ש (דברים לג, י): "וירוש משפטין ליעקב".

דין ישר ומוצדק. וכשהמלכות על מכונה וכתיקונה דהיינו שהמוחין דחכמה מאירים לתוכה אזי רואים בחוש איך כל הנהגת העולם היא עפ"י משפטי ה' הישרים ומלאים אור וחיות, וכמו שמצינו אצל דוד המלך ע"ה שהיה מוכנה לספירת המלכות העליונה ועליו נאמר (סנהדרין צ"ג): "וזה עמו" (שמואל א' ט"ז, י"ח) - שהלכה כמוותו בכל מקום.

ואם לא מאיר המוחין דחכמה אזי מתעוררים כל הדינים, ואין ביכולתו של האדם לראות איך כל הנהגת השי"ת הוא לטובה, ומזה מגיע לידי כעס ותרעומות שזהו ענין הצרעת, והתחלת התיקון הוא כשבא אל הכהן [ומתקרב לצדיקי אמת] האחוז בספירת החכמה ורואה תמיד איך הקב"ה מחדש את העולם בטובו יש מאין, ומנהג עולמו בחסד ובריותיו ברחמים, ונמצא תמיד בביטול גמור ו'אין' לפני השי"ת, ואפילו כשאינו מבין הוא מקבל את כל גזירות המקום ב"ה באהבה ובהכנעה בבחינת "וידום אהרן". והכהן מוציא משפט צדק וישר ופוסק הלכה לאמיתה של תורה, דהיינו שרואה איך כל הנהגת העולם הוא עפ"י התורה והתורה היא היסוד והתוכן הפנימי של כל הבריאה, ואז נמתקים כל הדינים ונרפא הנגע טהור הוא, והיהודי יכול להתקרב אל השי"ת מחדש מתוך אהבה וביטול והכרה ברחמי השי"ת וטובו.

ונתן לרמז את כל זה במאמר התנא (אבות פ"ג מ"ז): "סייג לחכמה שתיקה", שנרמז בזה שסוד השתיקה בחינת 'וידום אהרן', קשור לכח החכמה.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי קשה לו ועולים בלבו ח"ו טענות על השי"ת, ידע שהשורש הוא שחסר לו מוחין דחכמה שזהו הכח שמקבלים מהכהן - מצדיק האמת, לראות את כל העולם עם עיניים של פוסק הלכה, איך היסוד והתוכן הפנימי של כל העולם הוא דברי התורה"ק, וכשיבטל עצמו להשי"ת בבחי' 'וידום אהרן' מתוך אמונה שלמה בהשי"ת וברחמיו וחסדיו הרבים, וידע שאין בכח שכל האנושי להבין אפס קצוהו מדרכי הבוית"ש הנפלאים והנעלמים, יזכה שבאמת יתמתקו כל הדינים ויוכל לראות את חסדי השי"ת וטובו בגלוי אכ"ר.

וביאור הדבר שאפילו כהן או חכם הבקי בכל דיני נגעים, 'אסור לסמוך על סברתו עד שיהיה מקובל איש מפי איש רב מרב עד התנאים הראשונים'^ז. ואין מספיק שידע את כל הלכות נגעים ויהיה בקי בהם, אלא צריך לקבל דינים אלו מרבו, ולכאורה הכוונה לרבי מובהק.

דעת הראב"ד בפירושו לתו"כ שהרב צריך לפתוח לו רק ראשי פסוקים

והנה עיי"ש בפירוש הראב"ד לתו"כ שכתב: "וכן גרסינן בחגיגה ירושלמי פרק אין דורשין (ה"א): 'אמר רב אין אדם רשאי לומר דבר בנגע הצרעת, אלא אם כן ראה או שימש. כיצד הוא עושה, בתחלה רבו פותח לו ראשי פסוקים, ומסכים [והוא מסיים לאחר שהבין מעצמו, ורבו מסכים עמו, 'פני משה' שם]. למדנו שאעפ"י שהוא תלמיד ותיק ויודע ומבין את הכל, דמדעתו אינו רשאי לעשות בהם מעשה אלא על ידי פתיחת רבו. ומפיק טעמיה הכא מדכתיב 'להורות' עד שיוורנו רבו".

הרי שלפי דעת הראב"ד לא מיבעיא שצריך החכם שמורה הוראה בענין הצרעת לקבל את כל תורת הנגעים מרבו, אלא אף צריך שרבו יפתח לו.

והנה מקור דבריו הוא גירסתו בתלמוד ירושלמי חגיגה וכמו שהביא הראב"ד בעצמו. ואמנם יש לדעת כי אין זה הגירסא שלפנינו, שכן לפי גירסתנו מדובר שם על הא דתניא מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא האם מותר לדרוש במעשה בראשית בשניים, שר' עקיבא ס"ל שאין דורשים אלא ביחיד ור' ישמעאל חולק וסובר שדורשים אפילו בשניים. ושואל הירושלמי על הא דתנן התם שמעשה מרכבה ביחיד, האם זה ג"כ רק אליבא דר"ע או שבמעשה מרכבה מודה ר' ישמעאל: "עוד היא כר' עקיבה [האם גם במעשה מרכבה אינו אלא לשיטת ר' עקיבא], דברי הכל היא כדי שיהא אדם יודע לחוס על כבוד קונו. לא כן אמר רב אין אדם רשאי לומר דבר כנגד רבו אא"כ ראה או שימש, כיצד הוא עושה בתחלה רבו פותח לו ראשי פסוקים ומסכים".

וצ"ל שהראב"ד לא גרס את התיבות "לא כן", ומתחיל ענין חדש "אמר רב אין אדם רשאי לומר דבר בנגע הצרעת אא"כ כו'. אבל לפי גירסתנו אין דין זה אמור אלא לגבי מעשה מרכבה ולא לענין הוראה על צרעת. וכנראה הרמב"ם ז"ל שלא

צרעת וסוד מעשה מרכבה^א

דברי הרמב"ם בדין הפוסק על הנגע שצריך להיות בקי בכל הנגעים כולם ושיקבל זאת מרבו

כתב הרמב"ם בפרק ט' מהל' טומאת צרעת ה"ב וז"ל: "אם היה הכהן רואה וסומך על עצמו, אסור לו לראות נגע מכל נגעים, עד שיוורנו רבו ויהיה בקי בכל הנגעים ובשמותיהם, בנגעי אדם כולם ובנגעי בגדים ובנגעי בתים".

ומקור דבריו הוא מהא דתניא ב'תורת כהנים' (מצורע, פרשתא ז', אות ט"ו): "זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק, ולצרעת הבגד ולבית, ולשאת ולספחת ולבהרת" (ויקרא י"ד, נד-נו) – מנין אתה אומר כהן שבקי בנגעים אבל לא בנתקים, בנתקים אבל לא בקרחות, בקרחות אבל לא באדם^ב, באדם אבל לא בבגדים, בבגדים אבל לא בבתים, לא יראה את הנגעים עד שיהא בקי בהם ובשמותיהם. ת"ל 'זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק, ולצרעת הבגד ולבית, ולשאת ולספחת ולבהרת, להורות'".

והנה הוסיף הרמב"ם בדין הנ"ל: "עד שיוורנו רבו". והיה אפשר לשאול מה ביקש הרמב"ם לחדש לנו במילים אלו, שנראה שהם אך למותר. ויש לומר שכוונתו הוא להשמיענו דין נוסף הנלמד מהמשך דברי הברייתא שם: "חנניה בן חכינאי אומר ולמה בא 'להורות' מלמד שאינו רואה את הנגעים עד שיוורנו רבו".

יא. רעוא דרעוין שב"ק פרשת מצורע - שבת הגדול תשפ"ד.

יב. והגר"א ז"ל מגיה בשחין ובמכוח.

יג. לשון 'הגהות מהרי"ד' על התו"כ.

מבקשי יחודך

הביא דין זה להלכה גרס כגירסא שלפנינו, וצ"ע מה שהראב"ד ז"ל בעצמו לא השיג על הרמב"ם בזה ואולי חזר בו מגירסתו.

עניין מוחין דחכמה ומוחין דבינה

והנה יש לנסות לקרב אל השכל דין פלאי ומחודש זה, שבשביל להורות על נגע פרטי אחד צריך המורה הוראה להיות בקי בכל מראות הנגעים כולם ודיניהם אף נגעים שכלל אינם קשורים לשאלה הבאה לפניו, ואם חסר לו בקיאות בהלכה אחת בדיני נגעי בתים לא יהיה כשר להורות בדיני נגעי עור בשר מה שבקי בו, וטעמא בעי.

וגם מה שצריך לקבל זאת דווקא מרבו, ועל כולם דעת הראב"ד עפ"י הגירסא שהיה לו בירושלמי שרבו צריך לפתוח לו ראשי פסוקים, דבר שלדידן אינו אלא במעשה מרכבה לבד.

וכדי לבאר זאת נחזור שוב בקצרה על מה שהבאנו באריכות במאמר "תיקון הצרעת ע"י הכהן", מה שגילה מרן האריז"ל בשורש ענין נגע הצרעת, שהיא באה ע"י שחסר לאדם שפע אור החכמה, וכיוון שחסר לו הכח של ספירת החכמה ממילא בנין המלכות שלו אינו אלא ע"י כח ספירת הבינה ואז יש כח לחיצונים להיאחז בו והמוחין דבינה נהפכים לנגעים, ומוסיף האריז"ל חידוש גדול שמה שהפסוק אומר "והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים" זה גופא כבר התחלת הרפואה של נגע הצרעת, שכן הכהן אחוז בספירת החכמה וע"י עצם הבאתו לכהן מתחיל כבר התיקון.

והנה כבר ביארנו שכח החכמה הוא הבטה והסתכלות מקיפה וכוללת על כל הענין כהוייתו ובשלמותו, וראיית שורש הענין ופנימיותו, ומאידך **כח הבינה** הוא התבוננות פרטית בפרטי הענין, והשתלשלותו מהשורש והלאה, ואין ספק שיש מעלה גדולה ביותר בהסתכלות שמצד המוחין דבינה, כי כך יש בידו את היכולת לירד לעומק הענין ולנתח כל פרט ופרט ממנו ומתוך כך לתפוסו בשכלו היטב, אבל ללא שפע אור החכמה - שעל ידו יכול אח"כ לחזור ולעשות דייקא מתוך ריבוי הפרטים כלל אחד שלם ומפואר - חסר כל החיות מהדבר ולא עלתה בידו אלא הרבה פרטים יבשים מלאים סתירות וקושיות בלי החיות והפנימיות שיש בכל דבר, כי לא הסתכל אלא על חיצוניות הדבר.

מבקשי יחודך

וביתר עומק הנה עצם הכח לקבל שכל חדש הרי הוא כח מדת החכמה, שתכונת כח הבינה היא הכח של הלומד עצמו מה שהוא מתבונן בשכלו בפרטיות הענין כדי לירד לעומקו ולהשיגו. כלומר, שכח מדת הבינה היינו גילוי כח ה'יש' של הלומד עצמו, מה שהוא משתדל להשיג ולהבין דבר מתוך דבר. משא"כ עצם הכח לקבל שכל חדש מהרב מחייב תכונה של ביטול ו'אין', וזה מתכונת מדת החכמה שעניינה ביטול ו'אין', וכדכתיב (איוב כ"ח, י"ב): "והחכמה מאין תמצא".

וממילא כיוון שהוא עכשיו 'מקבל' ובטל לרבו הרי הוא מסוגל לקבל מרבו את כלליות הענין כפי שהוא אצל הרב, ורק אח"כ יכול להשתמש בכח מדת הבינה שהוא כח ההשגה הפרטית מצד התלמיד עצמו, כדי להשיג הענין לפי שכלו שלו עצמו. אבל כיוון שכל כוחו אינו אלא מצדו עצמו, ממילא אין לו אלא כח להבין פרטיות הענין, אבל אין לו את הכח לקבל את כלליות הענין, שהענין בכלליותו אינו אלא לפי השגת הרב ולא לפי השגת התלמיד, שענין 'רב' הוא בחינת כלל, ובחינת 'תלמיד' הוא בחינת פרט.

ונמצא שיסוד **כח החכמה** יש בו שני דברים שהם אחד: הבנת כלליות הענין בהיקף, וכח לקבל את אותו הענין הכללי מרבו. ולעומתו **כח הבינה** היינו ב' דברים שהם אחד: הבנת הענין מצד הפרטים שלו, ומצד **כח עצמי** של התלמיד, לא ממה שקיבל מרבו.

ביאור פנימי עפ"י הנ"ל בשיטת הרמב"ם וראב"ד

וכיוון שנתבאר שסוד ענין טהרת המצורע תלוי בהשפעת **כח החכמה** שהוא ע"י הוראת הכהן, ממילא פסק הרמב"ם שצריך הכהן המורה בדין נגע הצרעת שיהיה לו השגה והבנה בכללות דיני צרעת ולא סגי בהשגה באופן פרטי, וגם צריך לקבל כל זה מרבו. והיינו משום שענין תפקידו להמשיך כח החכמה להמצורע. והבנה מקיפה באופן שהוא מקבל הבנה זו מרבו, היינו כח מדת החכמה וכנ"ל.

ובזה מובן ג"כ סוד שיטת הראב"ד, שאף סדר ההוראה צריך להיות מעין סדר מעשה מרכבה. שאף מעשה מרכבה היא סתרי תורה המשתייכת למדת החכמה, וכמו שהאריך בזה הגר"א בריש ביאורו לספרא דצניעותא, שלכן נקראת 'חכמה נסתרת'.

והיינו משום שכל ענין מעשה מרכבה היינו חלק התורה השייך לכח החכמה בפרט, ומהאי טעמא, היא חכמה מקיפה ולא פרטית, וכן צריך להיות באופן של 'קבלה' ולא השגת התלמיד מצד עצמו. וכל זה הוא ג"כ ענין של טהרת המצורע.

ביאור העניין בדרך עבודה

ובדרך עבודה, יש להוסיף, שכן הוא תיקון המצורע, להביט על העולם והנהגת ישראל בצורה של פנימיות התורה. דהנה ידוע מה שאמרו חז"ל 'אסתכל באורייתא וברא עלמא', והנה יש תורת הנגלה ויש תורת הנסתר, וכבר הארכנו לעיל שעיקר טענת המצורע הוא במה שרואה הנהגת השי"ת בעולם שאינו נראה כנכון וכראוי ח"ו, ומזה בא תרעומות וטענות על הבורא וממילא על העולם וממילא על הבריות, אבל עיקר תיקונו הוא לדעת שדווקא העניינים שבהנהגה הנראים כדברים שאינם מובנים, הרי זה משום שהם בנויים על תורת הנסתר ולא תורת הנגלה, אבל באמת כל תורת הנגלה בנוי על תורת הנסתר כידוע, וא"כ עיקר טהרת המצורע הוא במה שהוא מתקשר בתורת הסוד וכח מדת החכמה, וכמו שאמרו חז"ל (ערכין ט"ו:) שעיקר תיקונו הוא בלימוד התורה וכדכתיב (משלי טו, ד): "מרפא לשון עץ חיים", ותורה נקראת חיים כדכתיב (שם ג, יח): "עץ חיים היא למחזיקים בה". והנה לשון זו של "עץ חיים" אינו במקרה, וכמו שהאריך מוהר"ח ויטאל זצ"ל בריש הקדמתו לשעת הקדמות, ש"עץ חיים" הוא רמז לסתרי תורה, והיינו כנ"ל שעיקר תיקון המצורע הוא לעסוק בסוד החכמה, ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי עובר נסיונות וקשיים בעולם, צריך לזכור שכל מה שעובר עליו הוא עפ"י התורה ולטובת האדם ולתיקונו הנצחי, ואף אם לפעמים אינו מבין בשום אופן אבל בודאי שהכל מיוסד על חלק הנסתר שבתורה וכגון לתקן את מה שפגם בגלגולים הקודמים וכדו', ובוודאי אין דבר רע יורד מלמעלה והכל הוא לטובה.

פרשת אחרי

שבת יום של חיזוק הבריאה"

השייכות של דין של "וחי בהם" לשבת דווקא

נאמר בפרשתנו "וחי בהם", ודרשו חז"ל (יומא פה): "וחי בהם ולא שימות בהם" וכמבואר ברמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ה ה"א), ובהלכות שבת פ"ב ה"א כתב: "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת".

ובהלכה ג' מוסיף: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת, שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם, ואלו המינים שאומרים שזה חילול שבת, ואסור, עליהם הכתוב אומר וגם אני נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם".

ומבואר בדברי הרמב"ם שמה שאמרה תורה "וחי בהם" אינו רק דין שפיקוח נפש דוחה כל התורה, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, שדיני התורה ומצוותיה הם משפטים של רחמים וחסד ושלוש, ולא נקמה ח"ו, וממילא כל המצוות לא נאמרו במקום פיקוח נפש, שהרי הם רחמים וחסדים.

מבקשי יחודך

אמנם יש לעיין, מה שביאר הרמב"ם דין זה בהלכות שבת דווקא, והרי זהו דין כללי בכל התורה, כמו שכתב ביסודי התורה.

עומק השייכות של "וחי בהם" לשבת

ונראה לומר שמצוות שבת מגלה, שענין זה שמשפטי התורה הם רחמים וחסד וכו', אין זה פרט בעלמא וענין צדדי, שבאמת המצוות עניינם חוקים ודינים, ורק שאינם דרך נקמה וכו', אלא מצוות השבת מגלה, שכל מהות ועצם המצוות עניינם להביא שלום וחסד לעולם, שזה הרי עניינה של מצוות שבת שבייתה ומנוחה, ומרגוע לנפש מהעמל של ימי המעשה.

ולכן שנה הרמב"ם את הדין של "וחי בהם" בדיני שבת במיוחד, ללמד על הכלל כולו, שכל המצוות יסודם שווה למצוות השבת, וכל עניינם הוא להביא שלום ורחמים לעולם.

פנימיות הדברים

וענין הבאת שלום וחסד ורחמים לעולם, באופן פנימי, הוא להמשיך אורות של אצילות, ששם כולו אלוקות, והוא עולם אין סופי ונצחי של טוב וחסד ורחמים בבחינת "לא יגורך רע", ולהמשיך משם לעולמות התחתונים שהם מקום של גבול ומיתה ומקום הקליפות והטומאה.

והנה בכל מצווה מיוחדים ומקשרים את עולמות דבי"ע, שהם עולמות התחתונים, עם עולם האצילות, וממשיכים משם אור לעולמות התחתונים [וכמבואר באריז"ל וברש"ש ששיקק העבודה בכל מצווה הוא להעלות ניצוצות הקדושים מעולמות התחתונים שהם בבחינת "תוהו" עד האצילות, ומזה נבנה עולם האצילות, ושוב יורד אור מאצילות לבנות את העולמות התחתונים של בי"ע, באופן של אור וחסד ורחמים].

אמנם מעלה יתרה יש לה למצוות השבת, כמבואר באריז"ל וברש"ש שעולמות דבי"ע עולים ונכללים באצילות, וכל ההתקשרות וייחוד העולמות שיש בין בי"ע לאצילות, הכל הוא באצילות, והיינו שבשבת אנו עוסקים בבי"ע שבאצילות ולא בבי"ע התחתון.

מבקשי יחודך

ובשבת מתגלה עומק הקשר בין עולמות בי"ע ועולם האצילות, עד שהם כחדא מממש, ונמצא שכל עיקר העבודה בשבת, הוא בירור 'טוב מטוב' ולא בירור 'טוב מרע' והיינו כמו שנתבאר, שבשבת מתגלה ביותר היסוד שכל התורה עניינה להביא שלום וחסד ורחמים לעולם, כי בי"ע מאוחד לגמרי עם אצילות ששם כולו טוב ואור.



פנימיות הנקודה של עבודת ה'

איסור ביאה ריקנית למקדש

הרמב"ם בספר המצוות (ל"ט ס"ח) מבאר את איסור הכניסה למקדש, וזה לשונו שם: "שהזהיר כהן הגדול מהכנס למקדש בכל עת, מפני כבוד המקדש וגדולתו ויראה ופחד מהשכינה, והוא אמרו ית' "ואל יבא בכל עת אל הקדש וכו'", ובלאו זה משפטים חלוקים, וזה, כי כהן הגדול הוזהר מהכנס בקדש הקדשים ואפילו ביום הכיפורים, אלא בעת הידוע בעבודה, וכן כל כהן מוזהר מהכנס להיכל כל השנה ג"כ אלא בעת העבודה, והיה פירוש האזהרה, שכל כהן לא יכנס במקום שאפשר לו ליכנס, אלא בשעת עבודה, בין כהן גדול בפנים, בין כהן הדיוט בחוץ, ומי שעבר על לאו זה ונכנס שלא בשעת עבודה, אם נכנס בקדש הקדשים חייב מיתה, ואם נכנס בהיכל חייב מלקות.

ולשון ספרא "ואל יבא בכל עת", זה יום הכיפורים, "אל הקדש", שאר ימות השנה, "מבית לפרוכת", להזהיר על כל הבית, יכול על כל הבית במיתה, ת"ל "אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות", הא כיצד, אל פני הכפורת במיתה, ועל שאר כל הבית באזהרה.

סתירה בדברי הרמב"ם

והנה בהלכות ביאת מקדש (פ"ב ה"א) כתב בביאור דין זה: "אין כהן גדול נכנס לקדש הקדשים אלא מיום הכיפורים ליום הכיפורים, כהן הדיוט נכנס בכל יום לקדש

ב. נאמר בשבת פרשת אחרי מות תשפ"ד לפני מוסף.

לעבודה, והוזהרו כל הכהנים, שלא יכנסו לקדש או לקדש הקדשים, שלא בשעת עבודה שנאמר, "ואל יבא בכל עת אל הקדש", זה קדש הקדשים, "מבית לפרוכת", להזהיר על כל הבית.

ויש לדקדק מה שבספר המצוות הביא את דרשת הספרא, שהכתוב אוסר תחילה את הכניסה לקודש הקדשים ביום הכיפורים, מדכתיב "ואל יבוא בכל עת" שזה עולה על יום הכיפורים, והאיסור על ימות השנה נדרש מ"אל הקדש", ולהזהיר על כל הבית נדרש מדכתיב "מבית לפרוכת", ובהלכות ביאת מקדש הביא רק את הדרשה של "ואל יבוא בכל עת אל הקדש" שזה עולה על קודש הקדשים, ו"מבית לפרוכת" עולה על שאר הבית, ולא הביא את הדרשה לאסור את הכניסה לקודש הקדשים בכל ימות השנה.

ועוד יש להעיר, שממשמעות דבריו בספר המצוות משמע, שלאסור כניסת כהן גדול אל קודש הקדשים ביום הכיפורים, הוא דין פשוט יותר מאשר לאסור כניסתו בימות החול, שהרי הכתוב פותח באיסור ביום הכיפורים, מ"ואל יבוא בכל עת" ורק מהמשך הפסוק "אל הקדש" נלמד האיסור של כניסה ריקנית בימות החול, והביאור בזה שקדושת הזמן פועלת גם על בחינת המקום, וממילא ביום הכיפורים גדלה ושגבה קדושת מקום הקודש ביותר ויותר, ולכן האיסור ביום על כניסה ריקנית ביום הכיפורים הוא פשוט יותר מאשר כניסה בימות החול.

אמנם בהלכות ביאת מקדש הלכה ב' כתב: "כהן שנכנס לקדש הקדשים בשאר ימות השנה, בין כהן הדיוט בין כהן גדול, או כהן גדול שנכנס לו ביוה"כ שלא בשעת עבודה חייב מיתה בידי שמים, שנאמר "ולא ימות", וכמה פעמים הוא נכנס לשם ביוה"כ, ארבע כמו שיתבאר במקומו, ואם נכנס חמישית חייב מיתה בידי שמים", ומשמע אדרבה, שאיסור כניסה ריקנית ביום הכיפורים מחודש יותר מהאיסור להיכנס בימות החול.

איזה הערות בדבריו במשנה תורה

ובאמת דברי הרמב"ם צריכים הבנה, מה חידוש יש בכניסה מיותרת ביום הכיפורים יותר משאר ימות השנה, שהוצרך לפרט ולבאר דין זה, והרי מה שנכנס ביום הכיפורים ד' פעמים הוא רק לצורך העבודה, ומה חידוש יש שאסור ליכנס פעם נוספת שלא לצורך.

והנה בהמשך דבריו כתב: "והנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים, שלא לעבודה או להשתחויה בין הדיוט בין גדול לוקה ואינו חייב מיתה, שנאמר אל פני הכפורת ולא ימות, על הקדש הקדשים במיתה ועל שאר הבית בלאו ולוקה", והיינו שכניסה לצורך השתחויה אינה בגדר ביאה ריקנית וכדברי ה'סספ' משנה': "וזו היא ששנינו פ"ז דתמיד, בזמן שכהן גדול נכנס להשתחות שלשה אוחזין בו וכו' דהשתחויה בכלל עבודה היא", ויש לשאול שאם אין זה נחשב כביאה ריקנית אלא כצורך עבודה, מדוע זה לא נאמר גם לגבי קודש הקודשים.

איסור ביאה ריקנית לקודש ולקודש הקדשים חלוקים במהותם

והנה בפשטות דברי הרמב"ם בספר המצוות משמע שיסוד איסור ביאה ריקנית, שווה בקודש ובקודש הקדשים, ומה שבביאה לקודש קדשים יש חיוב מיתה, ובקודש אין זה רק איסור לאו, זהו מחמת חילוק דרגת הקדושה שלהם.

אמנם מדבריו ב'משנה תורה' יש לדייק שיש חילוק מהותי ביניהם, שהרי לגבי איסור הכניסה לקודש הקדשים נקט בלשון שלילה "אין כהן גדול נכנס לקדש הקדשים, אלא מיום הכיפורים ליום הכיפורים", ולגבי הקודש כתב בלשון חיובית "כהן הדיוט נכנס בכל יום לקדש לעבודה", ומשמע שיסוד איסורם חלוק במהותו, שביאה ריקנית לקודש הרי זה זלזול בקדושת המקום, שבכך שנכנס שלא לצורך הרי זה נראה כאילו הוא מקום חול, ולכן לכל צורך עבודה ואף לצורך השתחויה שרי, כי אין בזה זלזול.

אכן, ביאה ריקנית לקודש קדשים איסורה חלוק במהותו, ועניינו שזהו מקום השראת השכינה, ואין רשות לבני אדם לבוא שם, אלא אם נקרא לבוא אל הקודש, ואז שרי לבוא שם אפילו שלא לצורך עבודה, וכענין משה רבינו עליו השלום, שהיה לו רשות ליכנס שם בכל עת ועונה, גם שלא לצורך עבודה, אלא כדי להתדבק בבורא ברוך הוא, כלשון הכתוב "ונועדתי לך שם", ולכאורה אין היה מותר לבוא שם, והרי נאמר "ואל יבוא בכל עת" אלא על כרחך שהאיסור הוא לבוא שם על דעת עצמו, אבל כשנקרא לבוא שם, וודאי יכול לבוא שם אפילו שלא לצורך עבודה מסוימת.

יישוב דברי הרמב"ם

ובזה מבוארים יפה דברי הרמב"ם שנקט לשון שלילה לגבי איסור הכניסה לקודש קדשים, שהוא מקום שבו אנוש אינו שייך לשם כלל ועיקר, וגם ההערה מה

החידוש שאסור לכהן גדול להיכנס פעם חמישית לקודש קדשים ביום הכיפורים, מתיישב לפי הנ"ל, שכיוון שהוא מוזמן להיכנס כמה פעמים באותו היום, הוא אמינא, שעל כל פנים באותו היום יש לו רשות לבוא שם, מאחר והוזמן לבוא באותו יום אל הקודש, ולכן דייק הרמב"ם לומר שלא הוזמן לבוא אלא ארבע פעמים ולא יותר, והדגיש חידוש זה שבזה רמז מהות האיסור שקודש קדשים במהותו אינו שייך לבני אדם אלא להשראת השכינה.

ובזה מיושב נמי מדוע בקודש קדשים אין היתר של השתחויה כמו בקודש, וזהו מאחר שיסוד איסורם חלוק, שבקודש האיסור הוא לבוא שלא לצורך, ובקודש קדשים האיסור הוא שאינו מקום לביאת בני אדם כלל אפילו לצורך, אלא אם יש לו הזמנה לבוא.

וגם יתיישב לפי זה מה שלא הביא הרמב"ם את דברי הספרא^ג, בהלכות ביאת מקדש, כמו שהביא בספר המצוות שהמשמעות שם שאיסור הכניסה לקודש קדשים ביום הכיפורים, הוא יותר פשוט מהאיסור להיכנס בכל ימות השנה, שזה נכון רק אם איסור הכניסה הוא מחמת חומר הקדושה, לכן ביום הכיפורים קדושת הזמן משפיעה על קדושת המקום וכמו שנתבאר, אבל לפי ההבנה בדבריו ב'משנה תורה', שמהות האיסור הוא מחמת שהוא מקום השראת השכינה, ואין לבוא לשם אלא אם נקרא לבוא אל הקודש, אם כן ביום הכיפורים יש צד שהוא קל יותר להיכנס לשם.

בדרך עבודה

ועל פי הדברים האלה, שאיסור הכניסה לקודש קדשים, הוא מחמת שהוא מקום ששייך להשראת השכינה, ואינו מקום העשוי לבני אדם, כך יש לומר בדרך עבודה, שהרי כל אחד מישראל, צריך לבנות מקדש בליבו, כדברי חז"ל על הפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" בלב כל אחד ואחד, ולפי זה הכוונה ליחד מקום בליבו שהוא שייך רק להקב"ה, והיינו בחינה של ביטול ואין, שכל חפצנו הוא רק

ג. והגם שדרשה זו מבוארת בספרא, מ"מ במנחות (כ"ז:) משמע שאין צריך דרשה מיוחדת לאיסור כניסה לקודש קדשים בשאר ימות השנה, וצריך רק דרשה אחת לאיסור כניסה לקודש קדשים ודרשה אחת לקודש, ולמרות שהרמב"ם נקט בלשונו את דרשת הספרא, וכהערת ה'משנה למלך' שם יש לומר שזה רק מחמת שזה דרשה פשוטה יותר, כמו שדרך הרמב"ם לנקוט דרשות מעצמו, אם הם פשוטות יותר.

לעשות נחת רוח לאבינו שבשמים, ולא לשום צורך עצמי כלל, לא גשמי ואפילו לא רוחני, אלא "שלא על מנת לקבל פרס".

ובפרט בימים אלו של ל"ג בעומר שהוא ענין עליה לרגל, כדברי הזוהר הקדוש (ח"ב לח:) על עליה לרגל בזמן הגלות: "מאן פני האדון ה' דא רשב"י", ועל כל אחד לבנות בליבו מקדש ומקום להשראת השכינה, שהוא מיוחד מכל וכל בלתי לה' לבדו, כדי שנוכל לעלות ולראות את פני האדון ה'.

ובזה יתבאר מה שמשה רבינו היה בא אל הקודש בכל עת, מאחר והיה בטל לגמרי, וכל מהותו וחפצו היה רק כבוד השכינה, כמבואר ב'ליקוטי מוהר"ן' (ח"א סימן ד') על הפסוק "מחני נא מספרך", וממילא יכול היה ליכנס בכל עת אל הקודש.

ויסוד הדברים הוא, שאיסור הכניסה אינו בא מחמת הקדושה שיש שם, אלא אדרבה איסור ומניעת הכניסה יוצר את קדושת המקום וייחודו רק להשראת השכינה, וזהו כיסוד דברי המגיד ז"ע שמביא בעל התניא (פ"ו), שהשכינה שורה רק במקום של ביטול ואין, בחינת 'חכמה', שעל ידי הביטול ממילא יש מקום להשראת השכינה.



סגן כהן גדול^ד

איזה כהן כשר לשחוט את הפרה אדומה לדורות

בעניין הכנת אפר פרה אדומה להזות על טמאי מתים נשנו הלכות רבות, נחלקו התנאים למי מותר לשחוט את הפרה האדומה, האם רק לכהן גדול או גם לכהן הדיוט, וז"ל המשנה במסכת פרה (פ"ד מ"א): "ושלא בכהן גדול פסולה [שחיטת פרה אדומה כשרה רק בכהן גדול] רבי מכשיר [אף בכהן הדיוט]".

ועיין שם בפירוש המשניות להרמב"ם שכתב שמקור הפלוגתא הוא ב'ספרי' על הפסוק (במדבר יט, ג) "ונתתם אותה לאלעזר הכהן" ואלעזר היה סגן כה"ג, ודורש הספרי (חקת פיסקא א') וז"ל: "זו באלעזר ושאר כל הפרות בכהן גדול, דברי ר"מ [כשיטת ת"ק של המשנה]. רבי יהודה ור"ש וראב"י אומרים זו באלעזר, ושאר כל הפרות בין בכהן גדול בין בכהן הדיוט".

ולהלכה נפסק ברמב"ם שאף כהן הדיוט יכול לשחוט, כסתימת המשנה ריש פ"ג דפרה, "מפרישין כהן השורף את הפרה", ולא קתני כהן גדול, וכן ממה שרוב התנאים חולקים על שיטת ר"מ בספרי.

דברי הספרי שהבאנו הם לפי גירסת הרמב"ם אולם הר"ש והרא"ש גורסים אחרת בדברי הספרי, וז"ל: "זו באלעזר שהוא סגן ושאר כל הפרות בכהן הדיוט דברי ר"מ [והיא שיטה שלישית, שדווקא בכהן הדיוט] ר"י ור"ש וראב"י אומרים זו באלעזר ושאר כל הפרות [אפילו בכהן גדול]".

ד. נאמר לפני מנחה בשבת קודש פרשת אחרי מות תשפ"ד.

ולכאורה מבואר ממה שצריך לרבות כהן הדיוט לעשיית שאר הפרות, שיש מינוי הנקרא סגן כהן גדול, שאינו כהן גדול וגם לא כהן הדיוט, אלא הוא ממוצע בין כה"ג לכהן הדיוט.

ועיין בדברי החזו"א (פרה סימן ח' אות ה') שמקשה על זה, וז"ל "ולכאורה סגן כהן הדיוט הוא לכל דבר שהרי צריך חינוך כדאמר ביומא יב. ומשמש בד' בגדים וכל תורת כהן הדיוט עליו, ואינו אלא מזומן להיות כהן גדול וכו'" ע"ש.

דברי הגמ' בהוריות בדין קדימה בכהנים להחיותם

ונראה לבאר את העניין ע"פ דברי הגמ' בהוריות (יג.) בעניין סדר קדימה בהצלת נפשות, את מי צריך להציל קודם, וז"ל הגמ': "משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים, מרובה בגדים קודם למשיח שעבר מחמת קריו, משיח שעבר מחמת קריו קודם לעבר מחמת מומו, עבר מחמת מומו קודם למשוח מלחמה, משוח מלחמה קודם לסגן, סגן קודם לאמרכל, מאי אמרכל אמר רב חסדא אמר כולא, [ופירש"] שממונה על כולם ואין משיבין על דבריו, אמרכל קודם לגזבר, גזבר קודם לראש משמר, ראש משמר קודם לראש בית אב, ראש בית אב קודם לכהן הדיוט, איבעיא להו לעניין טומאה סגן ומשוח מלחמה איזה מהם קודם, אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן, תא שמע דתניא, סגן ומשוח מלחמה שהיו מהלכין בדרך ופגע בהם מת מצוה מוטב שיטמא משוח מלחמה ואל יטמא סגן, שאם יארע בו פסול בכהן גדול נכנס הסגן ומשמש תחתיו, והתניא משוח מלחמה קודם לסגן, אמר רבינא כי תניא ההיא להחיותו".

דברי הגמ' בנזיר בדין קדימה בכהנים לגבי טומאה

ומצינו בעוד מקום בש"ס שהגמ' מתייחסת לדין קדימה לטומאה, והיא במס' נזיר (מז.) וז"ל המשנה: "כהן גדול ונזיר אין מיטמאין לקרוביהן אבל מיטמאין למת מצוה, היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה, רבי אליעזר אומר יטמא כהן גדול ואל יטמא נזיר, וחכמים אומרים יטמא נזיר ואל יטמא כהן הדיוט, אמר להם רבי אליעזר יטמא כהן שאינו מביא קרבן על טומאתו ואל יטמא נזיר שהוא מביא קרבן על טומאתו, אמרו לו יטמא נזיר שאין קדושתו קדושת עולם ואל יטמא כהן שקדושתו קדושת עולם".

ובגמרא שם: "בשלמא כהן גדול ונזיר, האי סבר כהן גדול עדיף והאי סבר נזיר עדיף [וכמו שמבואר סברתם במשנה]. משוח בשמן המשחה ומרובה בגדים, משוח בשמן המשחה עדיף, דאילו משוח בשמן המשחה מביא פר הבא על כל המצות ואילו מרובה בגדים אין מביא, משוח שעבר ומרובה בגדים, מרובה בגדים עדיף, דמרובה בגדים עביד עבודה, ואילו משוח שעבר לאו בר עבודה הוא, עבר מחמת קיריו ועבר מחמת מומו, עבר מחמת קיריו עדיף, דאילו האי חזי לעבודה למחר ואילו עבר מחמת מומו לא חזי לעבודה.

איבעיא להו משוח מלחמה וסגן, הי מינייהו עדיף, משוח מלחמה עדיף דחזי למלחמה או דלמא סגן עדיף דחזי לעבודה, ת"ש דתניא אין בין משוח מלחמה לסגן אלא שאם היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה יטמא משוח מלחמה ואל יטמא הסגן, והתני' משוח מלחמה קודם לסגן, אמר מר זוטרא לעניין החיותו משוח מלחמה עדיף, מאי טעמ', דתלו ביה רבים. ולעניין טומאה סגן עדיף דתניא רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר למה תקנו סגן לכהן גדול שאם אירע בו פסול הרי נכנס ומשמש תחתיו".

ביאור ההבדל בין הסוגיות

ויש להעיר שהגמ' בנזיר דילגה על כמה מהתפקידים המובאים בגמ' דהוריות, אמרכל, גזבר, וכו', ונראה בביאור העניין, שהגמ' בהוריות שדנה לגבי הצלת נפשות מיירי לגבי דין קדימה התלוי ברמת השררה והחשיבות על ענייני המקדש, ובזה הסדר הוא כהן גדול, וכן כל סוגי הכהן גדול (שעבר וכו'), משוח מלחמה, סגן, אמרכל, גזבר, וכו', ולכן נמנו שם אמרכל וכו', כיוון שיש להם שררה וחשיבות בכלל ענייני המקדש.

אבל בסוגיא דנזיר הנידון הוא למי יש יותר קדושת כהונה, ולכן הגמ' מסבירה כל מדרגה מהי קדושתה היתרה על הדרגה שלאחריה, והסיבה שלסגן יש מדרגה יתרה של קדושה היא שהוא מוכן לשמש תחת כהן גדול אם יארע לו פסול.

ומההבנה הזאת נובע ההבדל בין להחיותו לבין עניין טומאה, שבטומאה הסגן קודם למשוח מלחמה, ולעניין להחיותו המשוח מלחמה קודם להסגן, כי בעניין שררה וחשיבות הרי המשוח מלחמה קודם וכמו שאמרה הגמ' רבים צריכים לו,

ולעניין קדושת הכהונה הסגן קודם, כיוון שהוא מוכן להיות כהן גדול במקרה שיארע פסול לכהן גדול.

ראיה לדברינו מהגמ' ביומא

וראיה לכך שיש לסגן קדושת כהונה במידה יתרה מדברי הגמ' ביומא (לט.) בעניין הגורל ביום כיפור, וז"ל המשנה שם: "טרף בקלפי והעלה שני גורלות אחד כתוב עליו לשם ואחד כתוב עליו לעזאזל, הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו, אם של שם עלה בימינו הסגן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך, ואם של שם עלה בשמאלו ראש בית אב אומר לו אישי כ"ג הגבה שמאלך, נתנן על שני השעירים ואומר לה' חטאת".

ובגמרא שם: "מתניתין דלא כי האי תנא, דתניא, רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר הסגן וכהן גדול מכניסין ידן בקלפי אם בימינו של כהן גדול עולה הסגן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך ואם בימינו של סגן עולה ראש בית אב אומר לו לכהן גדול דבר מילך וכו' במאי קא מיפלגי מר סבר ימינא דסגן עדיף משמאליה דכהן גדול ומר סבר כי הדדי נינהו ומאן האי תנא דפליג עליה דרבי יהודה רבי חנינא סגן הכהנים הוא דתניא רבי חנינא סגן הכהנים אומר למה סגן מימינו שאם אירע בו פסול בכהן גדול נכנס סגן ומשמש תחתיו".

ומבואר בגמ' שלכו"ע יש לסגן תוקף קדושת כהונה, והוא חלק מעבודת יום הכיפורים בעניין הגורל, אלא שיש מח' אם עדיף השמאל של כהן גדול על ימין של סגן או עדיף הימין של סגן על שמאל של כהן גדול, אך ברור שלסגן יש חלק בהעבודה, דהרי כל עניין הגורלות אינו שייך לעניין שררה, אלא לעניין קדושת כהונה.

שיטת הרמב"ם במהות עניין הסגן שהוא כעין משנה למלך

אבל לכאורה מדברי הרמב"ם נראה שלמד שלסגן אין שייכות לקדושת כהונה, וז"ל הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ד הט"ז-י"ט): "ממזין כהן אחד יהיה לכ"ג כמו המשנה למלך והוא הנקרא סגן. והוא הנקרא ממונה ויהיה עומד לימין כהן גדול תמיד וזה כבוד הוא לו וכל הכהנים מתחת יד הסגן. ועוד ממזין קתיקולין להיות לסגן כמו

הסגן לכ"ג [ומקור למינוי זו הוא מירושלמי] וממנים אמרכלין וכו' וממזין גזברין מתחת ידי האמרכולין".

ומבואר מדבריו לכאורה, שעניין הסגן הוא כמו משנה למלך, ויש לו ב' תפקידים, א. לשבת ליד המלך בכל עת, והוא כבוד למלך שאנשיו נמצאים לידו, ב. שענייני השררה של המלך נעשים על ידו.

ולכאורה הגדרה זו אינה שייכת לקדושת כהונה, ולא לשררה, כיוון שאין כאן דרגה בשררה עצמית, אלא הוא "ידא אריכתא" של המלך, ובא מכוח השררה של המלך.

נמצא שהרמב"ם לא פסק כדברי ר' חנינא בשתי הגמרות שהובאו לעיל, שמבואר מדבריו שיש לסגן קדושה יתרה בכהונה.

דברי הרמב"ם לגבי דין קדימה להחיותו

על אף שהרמב"ם לא פוסק כסברת ר' חנינא, לעניין הלכה הוא נוקט כדעתו, וכדעת הבריות שהובאו בגמרות, שלעניין להחיותו משוח מלחמה קודם לסגן, ולעניין טומאה סגן קודם למשוח מלחמה, וז"ל הרמב"ם שם, "כהן הגדול המשוח קודם למרובה בגדים, ומרובה בגדים העומד לשרת קודם למשוח שעבר מחמת קרי, והעובר מחמת קרי קודם לעובר מחמת מום, והעובר מחמת מום קודם לכהן משוח מלחמה ומשוח מלחמה קודם לסגן, וסגן קודם לקתיקול, וקתיקול קודם לאמרכל, ואמרכל קודם לגזבר, וגזבר קודם לראש משמר, וראש המשמר קודם לראש בית אב, וראש בית אב קודם לכהן הדיוט משאר הכהנים נמצאו הכהנים תמיד שמנה מעלות זו למעלה מזו".

ולכאורה הרי משמעות דבריו לעיל היתה שיש לסגן חשיבות מרובה והוא כמו משנה למלך, ופלא לומר שהמשוח מלחמה הוא בחשיבות עליונה ממנו, והביאור הוא כנ"ל, לסגן יש חשיבות מרובה, אך אין היא חשיבות עצמית, אלא החשיבות היא מצד שהוא "ידא אריכתא" של הכהן גדול, משא"כ המשוח מלחמה יש לו חשיבות מצד עצמו, ולכן הוא קודם להחיותו.

דברי הרמב"ם בדין קדימה לטומאה

ולעניין טומאה פסק הרמב"ם בהלכות אבל (פ"ג ה"ט) שמשוח מלחמה צריך לטמאות את עצמו לפני הסגן, וז"ל: "היה כהן גדול וכהן הדיוט [מהלכים בדרך ופגעו במת מצוה] יטמא כהן הדיוט, וכל הקודם את חברו במעלה מתאחר בטומאה, וסגן עם משוח מלחמה שפגעו במת מצוה יטמא משוח מלחמה ואל יטמא סגן".

ומדבריו שכתב "וכל הקודם את חברו במעלה מתאחר בטומאה" משמע שדין קדימה בטומאה הוא סדר ותקנת חכמים, שסידרו את הקדימה על פי מעלת כבודם, ויתכן שגם באמרו כל וגזבר יהיו דיני קדימה.

ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ הגדרתו בסגן

ונראה שדברי הרמב"ם מובנים לשיטתו בביאור מהות עניין הסגן, שהוא לומד שאין לסגן חשיבות או קדושה יתרה מצד עצמו, ואם עדיין יש לו דין קדימה מוכרח לבאר שהי תקנת חכמים ע"פ סדר חשיבותם.

והמשוח מלחמה הוא יותר חשוב, כיוון שחשיבותו היא מצד עצמו, ולכן לעניין להחיותו הוא קודם, אך לעניין הטומאה, על המשוח לטמאות את עצמו לפני הסגן, כיוון שאם הסגן יטמא את עצמו, יתבטל ממלאכתו, לשרת את הכ"ג.

אך לפי דעת הבבלי הנתבאר לעיל - שיש לסגן קדושה יתרה של כהונה - יש לומר שדין הקדימה בטומאה תלוי בזה.

ועל פי כל זה אפשר לבאר, את שהבאנו בתחילת הדברים, שיש שתי גירסאות בספרי, והנפק"מ ביניהם היא, האם יש לסגן מינוי וקדושה יתרה, ולפי"ז מובן שהרמב"ם לא גורס כך, כיוון שלשיטתו אין לסגן קדושה עצמית.

מקור הגדרת הרמב"ם מדברי הירושלמי

ונראה לבאר שהרמב"ם למד את מהות עניין הסגן מדברי הירושלמי, שהירושלמי בהוריות כשמונה את סדר דיני קדימה לעניין כבוד ולעניין להחיות, הוא מדגל על תפקיד הסגן, ונראה שזה מכיוון שסובר שאין לו דרגא של כבוד ושררה יותר מכהן הדיוט, כיוון שכל כבודו אינו מצד עצמו, אלא מצד שהוא "ידא אריכתא" של הכה"ג.

והרמב"ם למד את מהות עניין הסגן מדברי הירושלמי, אבל הוא סובר, שמכיוון שבפועל יש לסגן חשיבות יתרה בגלל שהוא "ידא אריכתא" של הכה"ג, שייך אצלו גם דין קדימה, ולכן בזה לא פסק כהירושלמי לשלול אותו לגמרי מדין כבוד.

ביאור שיטת הירושלמי האם הסגן הוא הממונה

ובזה אפשר לבאר עניין תמוה שמצאנו בשיטת הירושלמי, דהנה הגמ' בסנהדרין אומרת (יט.) שהסגן הוא הממונה, וככה נוקט רש"י בפירושו על המשנה ביומא (כת.): "אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן שחיטה", שהממונה הוא הסגן, וכן פ"י לעיל מיניה (טו:) על מה שמובא שם "אמר להם הממונה צאו והביאו טלה מלשכת בית הטלאים", שהממונה הוא הסגן, אבל עיי"ש בתוס' שחולק על רש"י, וז"ל: "וליתא, דבירושלמי חשיב ה' דברים שהסגן משמש וכו' ולא קא חשיב הא בהדיהו אלמא ממונה לאו סגן הוא".

ולכאורה דוחק לומר שהירושלמי חולק על הבבלי שאומר שהסגן הוא הממונה, וא"כ מדוע הירושלמי לא מונה את הדברים האלו בתוך תפקיד הסגן?

ועל פי הנ"ל אפשר להבין בשופי, שהרי התבאר שלפי שיטת הירושלמי הסגן הוא כעין משנה למלך, וביארנו שתפקיד זה כולל שני דברים, א. להיות עומד ליד הכה"ג תמיד. ב. שהשררה של הכ"ג מונהגת על ידו, דהיינו שהוא ממונה בפועל להשגיח על אחיו הכהנים.

ולפי זה מובן שהירושלמי שמונה חמש תפקידים של הסגן מדבר רק על התפקידים השייכים לעמידתו כעומד ליד הכה"ג [גבאי], אבל הדברים המוזכרים ביומא, שייכים לתפקידו להיות ממונה על שאר אחיו הכהנים.

ביאור פנימיות מחלוקת הבבלי והירושלמי

ויש לבאר שמחלוקת הבבלי והירושלמי במהות תפקיד הסגן בנויה ומיוסדת על מחלוקתם בעניין מהות הכה"ג שהתבארה במאמר הקודם, שהבבלי סובר שהכה"ג הוא הכהן היותר חשוב, והירושלמי סובר שהכה"ג תפקידו להיות איש מורם מעם, מעל כלל ענייני העוה"ז ותהפוכותיו, ולפי זה יובן ההבדל גם בתפקיד הסגן כי

כללא הוא בפנימיות התורה, שבין כל עולם מהעולמות העליונים צריך להיות בחינת ממוצע, דהיינו שכדי לחבר את העולם לעולם שמעליו צריך ממוצע, והממוצע הוא המלכות של העולם היותר גבוה, והכתר של העולם היותר נמוך, בסוד כתר מלכות.

ולפי זה ניתן לבאר שלשיטת הירושלמי עניין הכה"ג הוא להיות בעולם יותר גבוה משאר בני אדם, א"כ כדי שבני העוה"ז יוכלו להתחבר אליו ולקבל מאורו, צריך שיהיה לו בחינת ממוצע, וזה הוא הסגן.

וזה ביאור שני התפקידים שיש לו, הוא עומד ליד הכה"ג, שבזה הוא ה"מלכות" של הכה"ג, והוא הממונה ומנהיג בפועל את אחיו הכהנים, ובזה הוא ה"כתר" שלהם.

אבל לפי הבנת הבבלי בכה"ג, אין הכה"ג נמצא בעולם אחר, ולא צריך ממוצע כלל, ולכן מוכרחים לומר שיש מדרגה עצמית של כהונה ושלטון.



בגדי כהונה וסוד כפרת יוה"כ"

איזה בגדים הכהן לובש בעבודת פרה אדומה

המשנה במסכת פרה אומרת (פ"ד מ"א) ששחיטת הפרה אדומה חייבת להיעשות עם בגדי לבן כמו עבודת יו"כ"פ, ומבואר בספרי (פרשת חוקת פסקא א') מקור להלכה זו, וז"ל הספרי: "זאת חקת התורה. ר' אליעזר אומר נאמר כאן חקה ונאמר להלן (ויקרא טז) חקה מה חקה האמור' להלן בבגדי לבן הכתוב מדבר אף חקה האמורה כאן בבגדי לבן הכתוב מדבר".

דעת הרמב"ם בגדי כהן הדיוט

הרמב"ם בהלכות פרה אדומה (פ"א ה"ב) כותב דברים תמוהים, וז"ל: "והעושה אותה לובש כלים של כהן הדיוט, בין שעשאה כהן הדיוט בין שעשאה כהן גדול", ומקשה המשנה למלך שאם אנו לומדים בגז"ש מיו"כ"פ ששחיטת הפרה צריך להיעשות בבגדי לבן אז ברור שלא הכוונה בבגדי כהן הדיוט, שהם שונים מבגדי לבן דכהן גדול ביו"כ"פ, וז"ל המל"מ: "והנה דבר ידוע הוא שבגדי לבן שהיה לובש כהן גדול ביוה"כ אינן דומין לבגדי כהן הדיוט, לפי שבגדי כהן הדיוט האבנט היה כלאים אך בגדי לבן שהיה לובש כהן גדול ביום הצום לא היה בו כלאים כלל וכל זה מבואר בהלכות כלי המקדש. ולפי מ"ש דמגז"ש דחוקה אמורה ביוה"כ ילפינן לה נראה דהבגדים שלובש כהן השורף הם דוקא הבגדים שלובש כהן גדול ביום הצום ולא בגדי כהן הדיוט".

ביאור דעת הרמב"ם

וביותר תמוה לשון הרמב"ם בפירוש המשניות שם במסכת פרה וז"ל: "וכלי לבן הם כתונת בד וכו' ואינם הארבע כלים שלובש בהם הכהן גדול ביום צום הכיפורים [כן הוא גירסתנו ברמב"ם] אלא הם ד' כלים שלובש בהם כל כהן הדיוט לעבודה וכו' ולמדנו זאת בגזרה שווה וכו', שהוא חקה חקה מעבודת יוה"כ", שכאן הרמב"ם כותב במפורש שלומדים מגז"ש, ואעפ"כ כותב שלובשים בגדי כהן הדיוט.

ונראה לבאר דעת הרמב"ם, שסובר שכל מה שכתוב במשנה שלובשים בגדי לבן דכהן גדול הוא רק לשיטת הת"ק שם במשנה הסובר שהכהן גדול הוא השוחט את הפרה אדומה, אבל לשיטת ר' יהודה שהרמב"ם פוסק כוותיה, שכשר אף בכהן הדיוט, לא מסתבר לאמר שכהן הדיוט ילבש בגדי כהן גדול, שזה דבר שלא מצאנו במקום אחר.

ולפי"ז יש להבין מהי הגז"ש ליוכ"פ, הרי ביוכ"פ דובר על בגדי לבן דכהן גדול, ואיך אפשר ללמוד משם על לבישת בגדי כהן הדיוט.

עניין מוחין דקטנות ומוחין דגדלות בכתבים

ויש לבאר ע"פ המבואר בשער הכוונות לפסח, שבכל מקום הסדר בהמשכת מוחין הוא, שקודם ממשיכים מוחין דקטנות, ואח"כ ממשיכים מוחין דגדלות, לא כן הדבר בליל הסדר ובספירת העומר, אשר בהם יש חשש שאם נמשיך מוחין דקטנות בלי מוחין דגדלות, עלול פרעה שהוא הס"א לינוק מהם, ולכן ממשיכים קודם מוחין דגדלות שישמשו כשמירה שהס"א לא יוכל להתקרב, ורק אח"כ ממשיכים מוחין דקטנות.

כך הם פני הדברים לפי המבואר בכתבים, אמנם בספרי חסידות מבואר, שבעומק יש בחינה של מוחין דקטנות שמקומו האמיתי הוא אחרי מוחין דגדלות, הוא יותר גבוה ממנו, ונבאר.

עניין מוחין דקטנות ומוחין דגדלות בחסידות

מוחין דקטנות בחינתם ע"פ חסידות היא, שהוא מכיר את מציאות היחוד, אבל לא משיג את עומק היחוד, וזה לא מקיף את האדם בצורה ברורה ונהירה, ונקרא בחינת "אור פנימי".

מוחין דגדלות בחינתם ע"פ חסידות היא, שזוכה להשגה עמוקה ובהירה בעומק סוד היחוד, והוא מגיע על ידם להתלהבות הלב ברשפי אש שלהבת"ה, והוא הנקרא בחינת "אור מקיף".

מדרגת "עצמות"

אך ישנה מדרגה גבוהה יותר, הנקראת "עצמות", שבמדרגה זו האדם משיג שכל סוד היחוד הוא למעלה מכל רעיון והשגה השייכים כאן בעולם הזה, כך שכל ההשגה היא רק אמונה עמוקה ומתוקה, וקיום מצוות מעשיות. והמדרגה הזאת דומה בחיצוניות למוחין דקטנות, אבל היא בעצם הרבה יותר גבוהה, במדרגה הזאת האדם עולה מהבחינה של "אורו" יתברך, ל"עצמותו" יתברך¹.

ביאור מדרגת בגדי כהונה

על פי דברים אלו יש לבאר, שבגדי כהן הדיוט הם בבחינת מוחין דקטנות, ובגדי כה"ג הם בבחינת מוחין דגדלות, ובגדי כהן גדול ביוכ"פ שהם דומים לבגדי כהן הדיוט, הם בחינת קטנות שלאחר גדלות, בחינת "עצמותו".

נמצינו למדין שבגדי כהן הדיוט ובגדי כהן גדול ביוכ"פ אמנם דומים הם אחד למשנהו בחיצוניות ששתיהם הם בגדי לבן, כיוון ששתיהם הם בחינת "מוחין דקטנות", אך בפנימיות הם רחוקים מאוד במדרגתם, מכיוון שבגדי כהן הדיוט הם הקטנות שלפני הגדלות, ובגדי כה"ג הם הקטנות שלאחר הגדלות.

1. כמובן שאיננו מתכוונים את מהות עצמותו מצידו יתברך, רק מצידו כפי הנתפס אצלנו, ועי' בספר מאמרי ים החכמה ח"א במאמר לית מחשבה תפיסה ביה כלל שביאר את הענין בטוטו"ד.

ביאור הגז"ש לדעת הרמב"ם

ולפי זה יש לבאר את הגז"ש ליוכ"פ לפי דעת הרמב"ם, שהגזירה שווה מלמדת שבפרה אדומה צריך לעבוד את העבודה עם בגדים של מוחין דקטנות, אבל היות שפרה אדומה כשרה אף בכהן הדיוט מוכרחים לומר שהכוונה בגדי מוחין דקטנות שלפני הגדלות, לא כמו ביוכ"פ שהעבודה בבגדי מוחין דקטנות שלאחר הגדלות.

ביאור מחלוקת האחרונים האם כה"ג שלובש בגדי כהן הדיוט עבודתו כשרה

ובזה יש לבאר מה שנחלקו האחרונים האם הכהן גדול יכול לעבוד עבודתו ביוכ"פ כשהוא לבוש בגדי כהן הדיוט (מלבד האבנט שחלוק), שה'משנה למלך' סובר (כלי המקדש פ"ח ה"ג) שאסור, וה'מנחת חינוך' (מצוה צט אות ז') סובר ששפיר יכול לשמש איתם, וכן דעת ה'שיח יצחק' (יומא ב.).

וביאור המחלוקת הוא, שאכן יש לבגדי כהן הדיוט קשר ושייכות לבגדי כה"ג ביוכ"פ, בזה ששניהם הם מוחין דקטנות, ולכן סובר המנ"ח שמותר לשמש בהם, אך מאידך גיסא מדרגתם מאוד רחוקה ממדרגת בגדי כהן כה"ג ביוכ"פ, ולכן סובר המל"מ שאסור לכ"ג לשמש איתם.

ביאור דברי התוספתא

ע"פ דברים אלו אפשר לקבל טעם בדברי חכמים וחידותם, במה שהתבאר בתוספתא "שאלו תלמידיו את רבי יוחנן בן זכאי פרה במה נעשית, אמר להם בבגדי זהב, אמרו לו למדתנו רבינו בבגדי לבן, אמר להם יפה אמרתם אם מעשה שעשו ידי וראו עיני שכחתי, ששמעו אזני על אחת כמה וכמה, לא שלא היה יודע אלא שהיה מבקש לזרז את התלמידים", ולמה דווקא כאן ביקש ר' יוחנן בן זכאי לזרז את תלמידיו, אלא שרצה לרמז להם סוד לבישת בגדי לבן בעבודת הפרה אדומה, שהוא לבישת בגדים של בחינת מוחין דקטנות, ולכן בזה דווקא בחר להקטין את עצמו לפני תלמידיו, שהם ילמדו סוד זה.

מדוע פרה אדומה צריכה להיעשות בבחינת מוחין דקטנות

ומה מיוחד בפרה אדומה שעבודתה צריכה להיעשות דדוקא בבחינת מוחין דקטנות? ויש לבאר, שכל עניין הטומאה והזוהמה מקורו בקטנות, ועיקר הטהרה של הקטנות דטומאה, הוא על ידי שמברר שכל הקטנות היא כלי להביא את האדם להתכלית היותר גבוהה, שהיא מדרגת "עצמות", שהיא גם כן בחינה של קטנות, ועל ידי שמברר זאת נהפך הקטנות להגדלות היותר גבוהה. וזה סוד דברי חז"ל (במ"ד יט' א') שאפר הפרה "מטהר טמאים ומטמא טהורים" שהקטנות מטמאת טהורים, מביאה אותם לטומאה וחטאים, אבל היא כלי לטהר טמאים, להביא אותם למדרגת "עצמות".

מדוע עבודת יוכ"פ צריכה להיעשות בבחינת מוחין דקטנות

וזה הביאור מדוע ביום כיפור הכ"ג נכנס לפני ולפנים עם בגדי לבן, בחינת קטנות, כי ההבנה הזאת היא מביאה את הכפרה, כי כל מה שהאדם נופל לחטאים ועוונות רח"ל הוא רק בגלל שהוא נמצא בקטנות, והכהן גדול מברר שאדרבה הקטנות היא הכלי שעל ידה האדם יכול להיכנס לקטנות שלאחר הגדלות לעלות לבחינת "עצמות" בסוד "זדונות נעשות לו כזכיות".

לעובדא ולמעשה

כשאנו זוכים לומר בעיצומו של יום כיפור את 'סדר העבודה', עלינו להתבונן בזה שהכהן גדול לבש דווקא בגדים פשוטים בעבודת יום הכיפורים, וזה בכדי ללמדנו שבכדי לשוב בתשובה לא צריך לברוח מהפשטות והקטנות, אלא צריך להעלותם, להפוך אותם לכלים להביא אותנו למדרגה הגבוהה של "עצמות" בו מתגלה שאחרי כל ההשגות, ההשגה הכי גבוהה היא "אמונה פשוטה ומתוקה", ו"קבלת עול המצוות למעשה", וכשהאדם עולה למדרגה הזאת מתגלה שכל הקטנות והנפילות שלו יכולים לשמש ככלים להגיע

למדרגה והשגה יותר גבוהים, ואז גם הזדונות נעשות לו כזכויות, כי הם הביאו אותו למדרגה יותר גבוהה.



פרשת קדושים

סוד איסור כתובת קעקע^א

סתירה בסוגיית הגמרא באיסור כתובת קעקע

בפרשתנו נאמר "וכתובת קעקע לא תתנו בבשרכם אני ה'", וידועים דברי הבעש"ט, שכל מצווה ומצווה שייכת ונוגעת לכל נפש מישראל, בכל זמן ועת, ושומה עלינו להשכיל ולהבין במצווה זו של איסור כתובת קעקע, להבין שייכותה אלינו ולעבודתנו.

ובהקדם דברי הגמרא במסכת מכות (כא.): "הכותב כתובת קעקע [לוקה] כתב ולא קעקע, קעקע ולא כתב, אינו חייב, עד שיכתוב ויקעקע בידו ובכחול ובכל דבר שהוא רושם, ר"ש בן יהודה משום ר' שמעון אומר, אינו חייב עד שיכתוב שם את השם [של ע"ז], שנאמר וכתובת קעקע לא תתנו בכם אני ה'".

הכלל הוא בכל מקום שפוסקים כת"ק ולא כיחידאה, ולכאורה היה ראוי לפסוק גם כאן הלכה כתנא קמא, וכן נראה מבואר מדברי הגמרא שם: "אמר רב מלכיא אמר רב אדא בר אהבה, אסור לו לאדם שיתן אפר מקלה על גבי מכתו, מפני שנראית ככתובת קעקע וכו', רב אשי אמר כל מקום שיש שם מכה מכתו מוכיח עליו".

א. נאמר בשבת קודש פרשת קדושים תשפ"ד לפני מנחה.

והטעם שזה רק נראה ככתובת קעקע, ואין זה כתובת קעקע ממש, משום שאפר מקלה אין רישומו ניכר מצד עצמו, אך עדיין יש בזה משום מראית עין, והנה בוודאי אין המכה בצורת שם של ע"ז, ובכל זאת יש בזה צד איסור^ב, הרי משמע שהלכה כדעת ת"ק שאיסור כתובת קעקע אינה דווקא בשם של ע"ז.

אך מאידך הגמרא גם שקיל וטרי בדעת רבי שמעון: "אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי עד דיכתוב אני ה' ממש, אמר ליה לא כדתני בר קפרא אינו חייב עד שיכתוב שם עבודת כוכבים, שנאמר וכתובת קעקע לא תתנו בכם אני ה' ולא אחר" ומדשקיל וטרי בדעת ר"ש, משמע דהלכתא כר"ש, וצ"ע סוגיית הגמרא.

דעת הרמב"ם ביסוד האיסור

והנה כתב הרמב"ם בסוף הלכות ע"ז: "כתובת קעקע האמורה בתורה הוא, שישרט על בשרו וימלא מקום השריטה כחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים, וזה היה מנהג העכו"ם שרושמן עצמן לעבודת כוכבים, כלומר שהוא עבד מכור לה ומורשם לעבודתה, ומעת שירשום באחד מדברים הרושמן אחר שישרוט באי זה מקום מן הגוף, בין איש בין אשה לוקה".

הרי שהרמב"ם הכריע כדעת חכמים, שאיסור כתובת קעקע הוא בכל גווני ולא רק בשם ע"ז, אך יסוד האיסור הוא מדין עבודה זרה, שזה היה מנהג עובדי ע"ז לרשום לסימן שהם שייכים לע"ז זו, ולכן הזהירה תורה שלא לעשות כמנהגם.

ומבואר באחרונים שיש כמה נ"מ בזה שהוא מדין עבודה זרה, האחד, שהוא בכלל אביזריהו דע"ז, ודינו ביהרג ואל יעבור, והשני, שהאיסור הוא רק לשרט על הבשר ואחר כך לכתוב, שכך היה מנהגם של העכו"ם, וכל האיסור הוא להתרחק ממנהגם, והשלישי, שהאיסור אינו דווקא בכתובה^ג, אלא אף בכל רושם שהוא, כמו שהוא אצל העכו"ם.

ב. שיש איסור מראית עין, מחמת שנראה ככתיבה, אבל אם כל האיסור מה"ת הוא רק בשם ע"ז, ל"ש לאיסור משום מראית עין, שבוודאי אינו נראה כשם ע"ז.
ג. כמו שהיה ניתן לדייק מהלשון "כתובת קעקע".

מקור דברי הרמב"ם

ויש לבאר מנא ליה להרמב"ם שדין כתובת קעקע אף לדעת חכמים^ד שייך לדיני ע"ז, ונראה לומר, שהוקשה להרמב"ם סתירת הסוגיית שנתבארה לעיל, כמאן קיי"ל אי כחכמים ואי כר"ש, ולכן ס"ל להרמב"ם דוודאי קיי"ל כחכמים כמו בכל הש"ס שהלכה כת"ק לגבי היחיד, וכמבואר בדברי הגמרא לענין אפר מקלה, ובכל זאת הגמרא שקיל וטרי בדעת ר"ש, ללמד שאף לדעת חכמים יסוד האיסור שייך לדיני ע"ז.

דעת רש"י ביסוד האיסור

ורש"י שם כתב על עיקר דין כתובת קעקע: "כותב תחלה על בשרו בסם או בסיקרא, ואח"כ מקעקע הבשר במחט או בסכין, ונכנס הצבע בין העור לבשר, ונראה בו כל הימים, ואסור לכתוב שום כתיבה בעולם על בשרו בענין זה, שכך גזירת הכתוב".

הרי שדעת רש"י שאיסור כתובת קעקע הוא גזירת הכתוב, ולא כדעת הרמב"ם שהוא מדיני ע"ז, ולכן האיסור הוא כלישנא דקרא לכתוב תחילה ואחר כך לקעקע, ולא כדעת הרמב"ם, ועוד נראה מלשונו שהאיסור הוא בכתיבה דייקא, אף שזה בכל כתיבה שהיא, אך לרושם בעלמא אין בו איסור תורה.

ובפשטות נראה מדבריו שזה גם בדעת ר"ש ולא רק בדעת ת"ק^ה, וכן נראה גם ממה שכתב בגמרא על דברי ר"ש שאין לוקין אלא אם כתב שם של ע"ז: "וכתובת קעקע לא תתנו בכם, שום כתובת קעקע לא יעשו לפני שאני ה', ואסורין אתם לכתוב שם אחר על בשרכם, אלמא עיקר חיובא משום שם עבודת כוכבים הוא, ומיהו אסור לכתוב שום כתיבה בעולם אפי' לר"ש אלא דחיוב מלקות ליכא", הרי שאף לרבי שמעון יש איסור תורה בכל כתיבה שהיא, אלא שאינו לוקה רק על כתיבת שם ע"ז.

מקור דברי רש"י

ונראה, שמה שהכריחו לרש"י לפרש שגם לר"ש יש איסור תורה בכל כתיבה שהיא, הוא מסתירת הסוגיית הנ"ל, ולכן ס"ל לרש"י דהלכה כרבי שמעון, מדשקיל

ד. דבשלמא לר"ש זהו יסוד האיסור, שם של ע"ז, אבל לדעת חכמים מנ"ל.
ה. למרות שיש לדחוק שדבריו נאמרו רק בדעת ת"ק.

וטרי אליביה, ובכל זאת יש מראית עין באפר מקלה, מאחר ואף לר"ש ישנו איסור תורה בכל כתובת קעקע, רק שאינו לוקה אלא על שם ע"ז.

ונמצאנו למדים, שלשיטת רש"י יסוד איסור כתובת קעקע היא גזירת הכתוב, ואינה שייכת לדיני ע"ז, ובכל זאת לוקין רק בשם ע"ז, ודבר זה טעון ביאור, אמאי לוקה רק בשם ע"ז, אם יסוד האיסור אינו שייך לאיסור ע"ז.

פנימיות הענין בהבדל בין אצילות לבי"ע

ולבאר פנימיות הדברים, נקדים לבאר ענין הד' עולמות, אצילות, בריאה, יצירה, עשייה, שישנו חילוק עיקרי בין אצילות לבי"ע, שעולם האצילות הוא עולם של אלוקות, שאלוקותו יתברך מתגלה שם בלא הסתר, אך עולמות דבי"ע, הם עולמות נפרדים, ולמרות שהם בוודאי מונהגים ומושגחים מאיתו ית', מ"מ אין עצם מציאותם דרגא של אלוקות כביכול.

והנה, התכונה העיקרית בהגדרת עולם האצילות לעומת עולמות הנפרדים, הוא מה דאיתא בזוהר: "איהו וחיהו וגרמוהי חד בהון", והיינו שהאורות והכלים שבעולם האצילות הם בייחוד גמור זה עם זה, כיוון שעולם האצילות הוא עולם של אלוקות שהוא בסוד האחדות, ועולמות דבי"ע, האורות והכלים שמהם בנויים עולמות אלו, אינם בייחוד גמור זה עם זה, וגם בבריאת האדם שנברא "בצלם אלוקים", ישנם ב' בחינות אלו, שהגוף מרמז לעולמות דבי"ע, והנשמה לבחי' אצילות¹.

ובזה יש לומר שסוד איסור כתובת קעקע, לדעת רש"י הוא, לומר שאחדות זו בין אורות לכלים, שייכת רק באצילות, ולא בבי"ע, והיינו שהדיו והאותיות מרמזים לבחינת ה"אור", וגוף האדם מרמז לבחינת "כלים", ולכן אסרה תורה כתובת קעקע, לומר שלא שייך אחדות בין אורות לכלים בבשר הגוף, שהוא בחינת עולמות דבי"ע, שכל הייחוד שייך רק באצילות.

וענין זה לחשוב שיש בחינת אחדות אף בעולמות דבי"ע, הוא שורש איסור עבודה זרה, שאם נטעה לומר שגם בעולמות דבי"ע ישנו ייחוד גמור, נמצא שגם בהם יש בחינת אלוקות, וזה ענין ע"ז לייחס תכונה של אלוקות למה שאינו אלוקות,

1. אף שבוודאי אין הנשמה בבחינת אצילות ממש, רק שלפי ערך נקרא כך.

ולמרות שאין כוונת המקעקע לענין זה כלל ועיקר, מ"מ שורש האיסור בפנימיות שייך לענין ע"ז, ולכן לדעת רש"י עיקר האיסור הוא רק בכותב שם של ע"ז.

פנימיות המחלוקת בין רש"י והרמב"ם

והנה ידוע שלעתיד תהיה עליית העולמות, ועולמות דבי"ע יתכללו בשרשם באצילות, וזהו סוד עולם הבא וכמבואר בספרי קודש.

וכבר נתבאר הרבה בדברינו, שחכמי אשכנז הם בסוד משיח בן יוסף, שהיא מציאות הבריאה בזמן הזה עד לעתיד לבוא, והרמב"ם הוא בסוד משיח בן דוד, שהוא ענין שלמות הבריאה כפי שתהיה לעתיד, ולכן רש"י שהוא בסוד משיח בן יוסף סובר שסוד איסור כתובת קעקע הוא, לייחס לעולמות דבי"ע תכונה של אצילות, אבל להרמב"ם שהוא בבחינת עולם התיקון דלעתיד, הרי עולמות דבי"ע נכללים באמת באצילות, ממילא לא שייך לדעתו איסור זה, ויסוד האיסור הוא להרחיק לגמרי כל זכר של ע"ז, שהוא שייך לבחינת דלעתיד שהוא שלמות התיקון, שאז "כל הרשעה כולה כעשן תכלה".



שתי בחינות בקיום מצוות

והנה, יש שתי הגדרות כלליות בקיום המצוות ועבודת ה', והם מיוסדים על שתי בחינות בגדר מציאות קשר עולם התחתון עם עולם העליון, האחד הוא, שעולם התחתון עומד לעצמו כביכול, ומעשי המצוות שנעשים בו, ממשיכים שפע בעולם העליון, ומזה נמשך שפע גם לעולם הזה התחתון.

ובבחינה זו יש שתי דרגות בשכר המצווה, יש את בחינת השכר, כפי מה שהוא בעולם העליון, שזהו גילוי מאורו יתברך האין סופי, וישנו שכר בעולם התחתון, שזהו שפע טובה בבני חיי ומזוני, דברים ארציים שיש בהם גבול, והשכר אינו תוצאה ישירה של מעשה המצווה, אלא ע"י המצווה נתעורר רצון העליון להשפיע שפע כשכר עבור המצווה.

אמנם, כל זה הוא הסתכלות שטחית של ששת ימי החול, שיש הבדל מהותי בין העולם העליון לעולם התחתון, וזהו גם כן ההסתכלות של נגלות התורה, שהוא בחינת "עץ הדעת", ועיקר עניין ה"דעת" הוא כוח ה"הבדלה", כדברי חז"ל "אם אין דעת הבדלה מניין", ולכן יש הבדל בין עולם העליון ועולם התחתון, ובהשקפה זו של נגלות התורה, נאמר הכלל של "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", שעיקר השכר הוא להתענג על אור האלוקי שקיים רק בעולם העליון, ואינו שייך להאי עלמא.

אכן, לפי אור פנימיות התורה, שנתגלה ע"י האריז"ל, שזהו גם המבט של שבת קודש, מתבאר לן, שגם העולם התחתון משתלשל מעולם העליון, וכל עסק האדם בעולם התחתון, לפי האמת הוא מתעסק גם בעולם העליון, והיינו, שכל מצווה ופעולה שהאדם עושה כאן בעולם הגשמי, נבנה בכך מערכת של כלים, שבהם נמשך אורו יתברך האין סוף בעולם העליון, ושכר כל מצווה, שהוא השפע הנמשך ממנה, אינו רק כשכר נפרד עבור המצווה, אלא הפעולה כאן בעולם הגשמי מקושרת וממשיכה שפע בעולמות, והשפע הוא פועל יוצא ישיר של פעולת האדם, וזה מאחר והעולמות התחתון והעליון, חד הם.

ונמצא לפי זה, ששכר המצווה הוא האור האלוקי גופיה, המתלבש כאן בעולם הגשמי, בבני חיי ומזוני, וכך, עצם השכר הוא עניין דממילא כמו סיבה ומסובב בסוד "שכר מצווה מצווה".

שכר מצוה מצוה^ז

כח הצדיקים להמשיך שפע וברכה לישראל

הנה ידוע לכל, שיש בכח הצדיקים, להמשיך שפע טובה וברכה לישראל, בני חיי ומזוני, ולכאורה השפע הזה נמשך בכח זכות הצדיק, ואינו ממקור השפע של המקבל, שהרי אינו בא מכוחו וזכותו של המקבל^ח, אמנם, בוודאי כוונת הצדיקים להמשיך שפע, השייך לשורש נשמת המקבל, ואם כן בוודאי הם מעוררים למעלה, שימשך שפע מכוח מעשיו ופעולתיו של המקבל.

אך מאידך, הרי ידוע ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ואם כן לא שייך להמשיך שפע מהמצוות ומזכויות האדם, ועוד, שהרי אין זו טובה עבור האדם, שבזה יחסר לו משכרו לעולם הבא, וביותר יש לשאול מהו השייכות והקשר של הצדיקים לשכרם של אחרים, ואיך יש בכוחם להמשיך מזה שפע בעולם הזה.

קפידת האריז"ל במצוות "ביומו תתן שכרו"

והנה הר"ח ויטאל מביא (שער המצוות פרשת כי תצא), שהאריז"ל היה מקפיד ביותר במצוות ביומו תתן שכרו, ויש לבאר שייכות קפידא זו לתורת האריז"ל, ובאמת מבואר בכתבי האריז"ל (שער הפסוקים פרשת כי תצא), שבשכר מצווה זו זוכין לקדושת שבת, וכמרומז בפסוק, ב"יומו תתן שכרו ר"ת שבת, ויש לבאר עניין זה.

ז. נאמר בשל"ס פרשת קדושים תשפ"ד.

ח. ועיין בבית יעקב בפר' חיי שרה שעיקר טענתה וצחוקה של שרה אמנו היה, שגם אם יולד לה בן אין זה בזכותה, ואם כן אין זה בן ששייך אליה.

עומק מצוות שכר שכיר

ונראה לומר, שסודה ועומקה של מצוות "ביומו תתן שכרו", הוא הגילוי של המבט על העולמות באור השבת, שנתבאר שהוא בסוד "שכר מצווה מצווה", שהשכר הוא פועל יוצא ממילא ממעשה המצווה, וזהו ההקפדה לתת שכר הפועל מיד, שהוא כענין הזה ששכר המצווה הוא ענין דממילא, ולא רק שכר נפרד על הפעולה, ובזה מבואר שייכות האריז"ל למצווה זו ביותר, מאחר וכל ענין תורת האריז"ל הוא לגלות ענין זה שפעולות האדם בעולם הגשמי, פועל באופן ישיר בעולמות העליונים.

ובזה יתבאר, ענין כוח הצדיקים להמשיך שכר ושפע ממצוות ישראל, שהצדיק הוא בבחינת שבת, ומשיג שכל ישראל הם באמת בבחינה זו, של "אדם היושב על הכסא", ואינם רק כעושים פעולות גרידא בעולם התחתון, וממילא נמשך בכל ישראל בחינה זו, של שכר דממילא, כפועל יוצא ממעשה המצווה, וממילא אין בזה לגרוע ח"ו משכרם דלעתיד, אדרבה, מאחר ועולם התחתון מאוחד לגמרי עם עולם העליון, וכל השכר הגשמי הוא אורו יתברך המלוכש בענינים גשמיים, ובאורו יתברך שהוא אין סוף, לא שייך גבול וקצבה, לא שייך מיעוט משכרם לעתיד.

לעובדא ולמעשה

עלינו להתחזק באור הפנימיות, שכל העולם הזה מאוחד לגמרי עם העולמות העליונים, וכל טוב העולם הזה שמושפע עלינו הוא אורו יתברך שמלוכש בדברים גשמיים, וממילא אין זה מגרע כלום משכרנו בעולם הבא, כי הרי אורו יתברך אינו בעל גבול ותכלית.

פרשת אמור

אור השבת שבתוך המועדים*

סדר המועדים שמנה הרמב"ם בספר זמנים

כידוע בפרשת אמור מונה התורה את כל המועדים, והסדר בתורה הוא לפי מעגל השנה, הראשון הוא חג הפסח, ולאחריו שבועות, וכן על זה הסדר, כל המועדים.

אבל הרמב"ם בספר זמנים, מסדר באופן שונה את המועדים, בתחילה סידר את הלכות שבת ועירובין, ובשנייה סידר את הלכות שביתת עשור שהם דיני יום הכיפורים, ובשלישית, שביתת יום טוב, הכולל את כל הימים טובים, וברביעית, פרטי דיני הפסח והלכות חול המועד, ובחמישית, מנה את דיני שופר סוכה ולולב, ובשישית, הלכות שקלים, בשביעית, דיני קידוש החודש, בשמינית, הלכות תענית, וסיים בהלכות מגילה וחנוכה.

והמגיד משנה בהקדמה לסדר זמנים, מבאר את הסדר שנקט הרמב"ם, וזה לשונו: "א' הלכות שבת, וראוי הוא להיותן ראשונות להיות מצות השבת אמורה בלוחות בפרסום רב, והלכותיה חמורה מן השאר, בהיות עונש העובר עליה בסקילה וכו', ב', הלכות עירובין והיא נמשכת אחר הלכות שבת וכו',

א. נאמר בליל שבת קודש פרשת אמור תשפ"ד.

מבקשי יחודך

ג', הלכות שביתת עשור, וראוי היה להקדימן לשאר להיותו חמיר מן השאר ומוזהר בהרבה דברים, ולהיותו יום כפרה ולקודש ישראל מכובד וכו'.

ד', הלכות שביתת יו"ט והוא כולל לשלשת הרגלים ולר"ה, לפי שהשביתה בהם שווה וראוי הוא להיות הדבר הכולל לכולם קודם הדבר הפרטי לאחד מהם.

ה', הלכות חמץ ומצה עתה בא רבינו לבאר בפרט המחוייב בכל יו"ט מלבד השביתה והתחיל בביאור עניני חג הפסח לפי שנוצר בתורה תחלה וכו'.

ו', הלכות שופר וסוכה ולולב ועניינן בחדש השביעי, ולפי שכולם בחדש אחד ואין פרטיהם מרובין והן מצות עשה כללן רבינו בהלכות אחדות ולא חלקן.

ז', הלכות שקלים, ונתאחרו להיות השקלים בלתי נוהגין בכל זמן ר"ל שאינן נוהגין עכשיו ולהיות זמנם המיוחד להשמיע עליהן בא' באדר והוא חדש י"ב וכו'.

ח', הלכות קידוש החדש ונתאחרו אע"פ שענינו כולל לקביעת כל המועדות לפי שאינו נוהג בכל מקום, וגם להיות הדברים הקודמים מסורים לכל אדם וקידוש החדש מסור לב"ד מומחין בלבד, וראוי להקדים מה שענינו מצוה או אזהרה לכל העדה למה שהוא ליחידים מהם.

ט', הלכות תענית ונתאחרו, להיות מה שנוצר מהם ממצות התורה התלוי במקרים, ואין לו זמן קבוע רק עת חול המקרה וכו'.

י', הלכות מגילה וחנוכה ונתאחרו, להיות כל מה שנוצר בהם מדברי סופרים בלבד.

איזה הערות בדבריו

ולכאורה יש להעיר בדבריו על קידוש החודש: "ונתאחרו אע"פ שענינו כולל לקביעת כל המועדות לפי שאינו נוהג בכל מקום, וגם להיות הדברים הקודמים מסורים לכל אדם וקידוש החדש מסור לב"ד מומחין בלבד, וראוי להקדים מה שענינו מצוה או אזהרה לכל העדה למה שהוא ליחידים מהם" שלכאורה אין זה סיבה מספקת מה שהיו מצווה רק ליחידים, שהרי למעשה כל המועדים תלויים בקידוש החודש.

עוד יש להעיר על עיקר סדרו של הרמב"ם, שסידר את כל המועדים תחת שביתת יו"ט, ומשמע שכל המועדים דין שביתה אחת להם, ולכאורה, אין דין כללי של "שביתת יום טוב", אלא כל יו"ט ויו"ט יש לו דינים נפרדים, וכגון יו"ט פסח, יש בו

מבקשי יחודך

דיני חמץ ומצה וכיוצא בזה, וגם דיני שביתה, וביו"ט סוכות יש בו דיני נטילת לולב, ושיבת סוכה וגם דין שביתה, וצריך להבין מדוע כללם הרמב"ם בדין שביתה אחת.

שתי בחינות של יום טוב

והנראה לומר בביאור דברי הרמב"ם על פי פנימיות, שבחיצוניות ענין כל יו"ט, הוא זכר למאורע שנעשה לאבותינו, וכגון, פסח, זכר ליציאת מצרים, סוכות, עניי הכבוד, ושבועות, קבלת התורה, ומצד זה כל יו"ט עומד לעצמו, ודין השביתה בו חלוק משאר הימים טובים, ואינם ענין אחד.

אמנם, בפנימיות הדברים, כל המאורעות שלזכרם נעשים הימים טובים, הם זמנים שבהם היה גילוי אלוקות שהתגלה ונודע לנו על ידי מאורעות אלו, ועיקר היו"ט הוא על גילוי האלוקות שמאיר בהם, ואף שבכל יום טוב היה הגילוי באופן שונה, מ"מ כיון שהשי"ת הוא יחיד ומיוחד, הרי אופני הגילוי שורשם ומהותם אחד, והכל הוא גילוי של ה' אחד, וממילא כל הימים טובים ביסודם דין אחד להם, ואף שיש חילוקים בפרטי הדינים, זה משום שכל יו"ט יש לו גילוי מיוחד, אבל מהות הגילוי אחד הוא, וממילא שורש ויסוד הימים טובים אחד הוא.

ובזה יתבאר מדוע כלל הרמב"ם דיני שביתה יו"ט כאחד, ואף גם שאר דיני יו"ט, כשופר סוכה ולולב, כלל גם כאחת, שאף שהם דינים של ימים טובים שונים, מ"מ שורשם ומהותם אחד.

שורש הגילוי של שבת

ומעתה יש לבאר נמי, מה שנקט תחילה הלכות שבת, ואחר כך דיני שביתה עשור, ולאחר מכן דיני יו"ט, שבא ללמדנו שכל גילויי אלוקות שישנם ביום טוב, שרשם בגילוי אלוקותו יתברך המאיר ומתגלה בשבת, שבכל יום טוב יש גילוי פרטי המלוּבש בנס שהיה בו, ובה מתגלה מלכותו כפי מה שהיא מלוּבשת במידה זו, אבל מקור האור והגילוי הוא מכח השבת, שהוא גילוי עצמותו ית' בלא גוון מסויים, ובימים טובים מאיר אור זה באופנים שונים, וביום הכיפורים מאיר בו עצמות האור של שבת, באופן בהיר יותר משאר ימים טובים [ולמרות שגם יוה"כ הוא גוון מסויים של האור, שהקב"ה מתגלה בו במידת טובו שהוא מוחל וסולח, מ"מ יש בו אספקלריא המאירה יותר משאר יו"ט], ומשם יורד ומשתלשל אור של שבת ומתלבש בשאר הגוונים השונים

של כל מועד ומועד, וכיוון שכולם שורש אחד למהות הארתם, לכן כללם בהלכה אחת.

ביאור הדברים באופן פנימי

ונראה לבאר עוד, שעצם האור המאיר בשבת, והוא האור המאיר ביו"ט בלבושים שונים, הוא בבחינת 'קודשא בריך הוא', עצם אורו יתברך שאין לו גבול וצמצום של טבע העולם, שזהו עצמות סוד השבת, שהוא האור של קודם בריאת העולם, שבשבת אנו זוכרים במעשה בראשית, ובזה נתגלה מה שהקב"ה קדם לעולם, וכמו כן האור של יום הכיפורים, הוא גילוי אור שלמעלה מסדר ההשתלשלות שמשם סוד התשובה כידוע, וכך גם האור של כל יום טוב, שמתגלה בדרך נס, שגם הוא למעלה מדרך הטבע.

וידוע שיש עוד דרגא של גילוי אלוקות, שהוא סוד השכינה, והוא מה שהשי"ת מתגלה באופן המוגבל, שהוא סוד כנסת ישראל כידוע, ובזה נראה לבאר מה שסידר הרמב"ם אח"כ את הלכות שקלים, והלכות קידוש החודש, ששניהם הם בסוד השכינה, שענין השקלים ביארנו בארוכה², שיסוד המצווה לגלות את מציאות כנסת ישראל שהם מציאות אחת, שזהו סוד השכינה, וקידוש החודש, שכל עניינה הוא תיקון הלבנה, שהיא בחינת כנסת ישראל שמשולה ללבנה³.

ולאחר שסיים לסדר את שתי בחינות אלוקותו ית', בחינת קוב"ה, בהלכות שבת ויו"ט, ושכינתיה, בהלכות שקלים וחודש, מבאר הרמב"ם שתי גילויים אלו כשהם בבחינת הסתר, והם הלכות תענית, על מאורעות רעים ח"ו, שיש בזה גילוי שאינו לפי דרך הטבע, וזהו גילוי בבחינת 'קודשא בריך הוא', באופן של הסתר פנים, וסיים בהלכות חנוכה ופורים, שהתלבש הנס בדרך הטבע, והיה גילוי בחינת השכינה בהעלם ובהסתר.

ונמצא בסדר ספר זמנים עניינו, גילוי בחינת קוב"ה ושכינתיה בכמה אופנים שונים, וי"ל שלזה רמז הרמב"ם בהקדמתו לספר זמנים, 'נחלתי עדותיך כי ששון לבי

המה' שכל הספר בא לבאר ענין "עדותיך" שהוא בחינת קוב"ה, ו"ששון ליבי" הוא בחינת השכינה, בבחינת "הקב"ה ליבם של ישראל" (שיר השירים רבה ה ב).



ב. בפר' שקלים, מאמר 'סוד מחצית השקל סוד אחדות ישראל ושורשם שמעל הטבע'.

ג. והקדים הלכות שקלים שזה ממש ענין השכינה, משא"כ קידוש החודש שישראל רק נמשלו ללבנה.

עבודה הפנימית של כהן בעל מום¹

בספר 'מי השילוח' בפרשתנו מבאר, שבפרשה מרומזים חמישה מיני תרעומות, שיכולים להימצא בלב נפש איש הישראלי על הנהגתו ית', ואחד מהם הוא כהן בעל מום: "ופרשה השנית היא מבעל מום שיוכל להמצא בלבו תרעומות על מדותיו של הקב"ה, אחר אשר התנטע בגזע אהרן והיה ראוי להקריב לה' ולעבוד אותו, למה ברא בו מום שימנע אותו מזה הקדושה, כי קדושת הכהן העובד אין לשער, כמו שנראה שצוה לנו השי"ת אכילת מצות, כמה קדושה יש בזה האכילה, וכ"ש אכילת קדשי שמים, כמו שמצינו בגמרא פסחים (נז.) שצווחה העזרה יכנס וימלא כריסו מקדשי שמים, נראה מזה איך יקר הוא בעיני ה' אכילת קדשים, וכ"ש כהן העובד כמה קדושה ימצא בו בעבודתו לה', ולזה כאשר ימצא מום בכהן יוכל להמצא בו תרעומות, כי אחרי כי אכילת קדשים הותרה לו, אך מעבודת השי"ת הוא מרוחק".

ובהמשך דבריו מבאר שנגד כל התרעומות, ישנם פרשיות של נחמה: "ובשבועות הוא נגד פרשת בעל מום, כי במתן תורה נתרפאו כל בעלי מומין, ושבועות יורה כי השי"ת ירפא הכל שיהיה לטוב", ויש לבאר ענין זה, שעל אף שעתיד להירפא, מכל מקום עתה עדיין הוא בעל מום, ואיזה נחמה יש בזה.

צ"ע סוגיית הגמרא דקידושין וסנהדרין

ולבאר הדברים נקדים דברי הגמרא בקידושין (סו:): "בעל מום עבודתו פסולה מנלן, אמר רב יהודה אמר שמואל, דאמר קרא לכן אמור הנני נותן לו בריתי שלום,

ד. נאמר בשבת קודש פרשת אמור תשפ"ד לפני מוסף.

כשהוא שלום ולא כשהוא חסר". וברש"י: "מנלן, אם עבד בשוגג, דאילו במזיד כתיב "אך אל הפרוכת לא יבוא וכו' ולא יחלל", אלא עבד בלא ידיעה מנלן דלא מכשרינן ליה, מהאי קרא דוהיתה לו ולזרעו אחרי". והדבר תמוה, שאם יש פסול בבעל מום, מה ההו"א שבשוגג לא תיפסל העבודה, מאי שנא משאר מצוות שאין הבדל בין שוגג למזיד רק לענין עונש.

ובסנהדרין איתא (נא:): "ור' ישמעאל האי "בת ובת" [הנאמר בפרשת בת כהן שזינתה שהיא בשריפה] מאי דריש ביה, מיבעי ליה לכדתני אבוהי דשמואל בר אבין, לפי שמצינו שחלק הכתוב בזכרים בין תמימים לבעלי מומין [שרק תמימים כשרים לעבודה, ולא בעלי מומין] יכול נחלק בבנותיהן [שבת כהן בעל מום, אין דינה בשריפה] ת"ל בת ובת, ורבי עקיבא [דאיצטריך ליה "בת ובת" לדרשה אחרת כמבואר שם, מנ"ל שבת כהן בעל מום דינה בשריפה] מ"והם מקריבים והיו קדש" נפקא [דמרבינן מ"והיו קדש" שאף כהן בעל מום אסור ליטמא למת] ור' ישמעאל, אי מההיא הוה אמינא ה"מ אינהו [שבעל מום עצמו אסור ליטמא למתים] אבל בנותיהן לא [ואכתי הו"א שאין דינה כבת כהן לשריפה] קמ"ל".

ויש להעיר בדעת רבי עקיבא, מה מהני הלימוד מ"והיו קודש", שאף בעל מום אסור להיטמא למת, והרי כיוון שחילק הכתוב, בין תמימים ובעלי מומין לענין עבודה, עדיין י"ל שבנותיהן אינן בשריפה.

ענין מום בקדושה

והנה לשון הגמרא הוא: "ור"ע מ"והם מקריבים והיו קודש" נפקא", ולכאורה מדוע הביאה הגמרא את תיבות "הם מקריבים", והרי הלימוד הוא רק מתיבות "והיו קודש", ונראה שיש רמז בזה, שכהנים בעלי מום, אף שהם פסולים לעבודה הקרבנות, מ"מ בפנימיות הם שייכים לעבודה וכמו שיתבאר.

דהנה מבואר בספרים (פע"ח שער הק"ש פ"א, הובא בבאר היטב או"ח סי' נ"ט א'), שבברכה ראשונה של קריאת שמע, כשאומרים "יוצר משרתים ואשר משרתיו" יש לכוון שר"ת "משרתים ואשר משרתיו" הוא מו"ם, והוא פלאי שהרי בעלי מומין פסולין לעבודה, ומדוע נרמזו דווקא בתיבת משרתיו, והרי הם פסולין לשרת, וכמו כן הובא בספרים (זרע קודש על מועדים ליקוטים), שהפסוק "חכו ממתקים וכולו מחמדים" הוא

מבקשי יחודך

גם ר"ת מו"ם, וגם זה צ"ב שהפסוק עוסק בשבח של יופי ושלמות, ומה שייך לזה ענין מו"ם.

והנה בספר 'אוצר החיים' להרה"ק מקאמרנא זי"ע מבאר שיש ענין הנקרא 'מום דקדושה', ומביא דברי הזוהר, להסביר למה כהן בעל מום פסול לעבודה: "דהא קדישא דלעילא לא שריא באתר פגים", והיינו שכדי שתשרה שכינה בעבודת הכהנים, הם צריכים להיות תמימים ולא פגומים.

אמנם, מאידך מבואר במקומות אחרים בספרי הרה"ק מקאמרנא זי"ע, שאור אלוקותו ית' שורה בעיקר במקום שהוא בחינת 'אין', שעיקר שלמות העבודה הוא דווקא כשהוא בבחינת ביטול כאין ממש, וכדבריו בנתיב מצוותיך (נתיב אמונה שביל החמישי אות ד'): "וענין ביאת לפני המלך, הוא השגת מדרגת 'אין' ממש בטל ומבוטל, ולזה יש הרבה מדרגות, ומדרגה שהיה לו למרן הבעש"ט בזה, וכ"ש לרבי שמעון בר יוחי ולתנאים ולמרן האר"י לא יושג לאחר, ומי שמשיג מדרגה זאת לאמיתו, אין ממש בטל ומבוטל, בחד קטירא אתקטרנא ביה בקודשא בריך הוא נותן לו "בת המלך", מדרגת רוח הקודש ממש אמת וכו'".

ומבאר שם שנשמות גדולות ועליונות, קשה להם ביותר לבוא לבחינת 'אין': "וכשבא לפני המלך בנקודת אין שאינה נפגמה, שם אין שום מסך, והוא בת עין שאינה נפגמת ואינה נסתרת, כי כל החומות המבהילים הם למי שלא השיג "אין" אלא "יש", אבל מי שזוכה להכנעה וביטול "אין" אמת. וכל מי שהוא מוכנע ביותר החומות מועטין ביותר אצלו, אבל נשמה גדולה א"א לה לבוא למדרגות "אין" עד עבור עליה צרות צרורות, עד ירחם השם לבוא לנקודת אמת בת עין נקודת יהודי בלב אמת וטהור".

שלמות העבודה בכהנים בעלי מומין

הרי למדנו שאין הקב"ה שורה אלא באתר שלם, ושלמות זו יש בה שתי בחינות, האחת, בחיצוניות, שזה ענין שלמות העבודה בכל פרטיה ודקדוקיה, והשנית, בפנימיות, בהרגשה של ביטול ואין, ואותם הנשמות שיש להם בחינה של שלמות בחיצוניות, יש להם קושי גדול לבוא לבחינת אין וביטול, והעצה לזה, להיות מקושר

מבקשי יחודך

עם אלו שאין עבודתם שלמה בבחינת החיצונית, ומחמת זה הם קרובים אל דרגת הביטול ואין, שהם מרגישים פחותי ערך, בכך שאין עבודתם שלמה.

וזהו ענין מום דקדושה, שדווקא כהנים אלו שהם בעלי מומין, על ידם נשלמת עיקר העבודה הפנימית של הביטול ואין, שהם מרגישים מרוחקים מאת פני המלך, שהם פסולין לעבודה, ודייקא בהרגשה זו הם משלימים את עבודת אחיהם הכהנים, התמימים והכשרים לעבודה.

ובזה יתבארו דברי רבי עקיבא, שכיוון שגם בעלי מום, אסורין להיטמא, הרי שגם הם שייכים לעבודה וכמו שנתבאר, וממילא וודאי שאין חילוק בין בת כהן שלם או בעל מום, ששניהם שייכים בפנימיות לעבודה, ואתי שפיר נמי ההו"א שבשוגג ובלא ידיעה לא יהא פסול בעבודת בעל מום, מאחר ובעצם יש לו שייכות לעבודה.

סוד ייחוד האריז"ל והבעש"ט

ובספרי הרה"ק מקאמרנא זי"ע מתבאר, שתורת האריז"ל הוא שלמות העבודה בחיצוניות, שזה ענין הכוונות והייחודים, שהם עבודה מושלמת, ותורת הבעש"ט, באה להשלים את החלק הפנימי של העבודה, שיהיה שלם בין בפנימיות ובין בחיצוניות, שזוהי ההרגשה של ביטול ואין ממש, וכמו שמרמז שם בדבריו לעיל מיניה (שביל ג' אות י"א): "על ידי ביטול של עבודת הצדיקים, להיבטל במציאות אורו ויחודו להיות כאין ממש, כרמש קטן בלתי מקווה לשום דבר, הן בעולם הזה והן בעולם הבא בטל במציאות, וזהו "שם טוב", וזהו מעלת המלכות שתתעלה עד שם, על ידי עבודת הצדיקים של בחינת ביטול ואין ממש, נחשב בעיניו תולע קטן רוחש ועוד פחות, ומשתתף עם כל ישראל, שש ושמח הלואי שיהיה לו חלק עם הפחות שבפחותים, כי הוא בעיניו יותר גרוע מכל הגרועים שבעולם". ודווקא בייחוד שניהם שורה אלוקותו בעולם, ודו"ק.

ענין הנ"ל במתן תורה

וככל הדברים האלה, מצינו בחג השבועות, שדווקא בתחילת גילוי אלוקותו יתברך בהר סיני, הזהיר את העם לבל "יהרסו לעלות אל ה'" וישמרו 'עלות בהר ונגוע



בקצהו, שדווקא בזמן הגילוי הגדול ביותר הזהירים לבלתי קרוב אליו, ויש בזה ענין של ריחוק, ולפי מה שנתבאר אתי שפיר, ששלמות העבודה היא בשילוב של שני העבודות, מחד, עבודת הצדיקים שעולים אל ההר, וזה בחינה של שלמות בחיצוניות, ומאידך, השפלות והרגשת הריחוק של נשמות שאר העם, שמוזהרים לבלתי קרב אל הקודש, ובשניהם יחד זוכים להשראת השכינה בשלמות.



תיקון הפרט על ידי תורה ותפילה^ה

דברי הרש"ש בפטור של אבל ממצוות תלמוד תורה

בפרשתנו למדנו על מצוות אבילות, ומן התורה דין אבילות הוא ביום הראשון, ומדרבנן ישנם שבעה ימי אבילות, וכיון שאבל אסור בשמחה כל שבעה, לכן נאסר בתלמוד תורה, כי התורה משמחת כלשון הכתוב "פיקודי ה' ישרים משמחי לב", וכן אינו מניח תפילין ביום הראשון, כי יש דין של "פאר תחת אפר".

ונבאר את סודן של דברים על דרך החסידות^י, דהנה בכתבי האריז"ל מבואר שסוד האבילות הוא סילוק 'מוחין דאבא', שהם מוחין דחכמה, ובשער הכוונות מבואר, שתפילין דר"ת שייכי למוחין דאבא^ז, ועל פי זה, יש שסברו שאין לאבל להניח תפילין דרבינו תם כל שבעת ימי אבילות.

אמנם כתב הרש"ש בנהר שלום: "ובזה יובן איך לא כתב הרב ז"ל, גבי אבל שיהיה אסור להניח תפילין דר"ת, המורה על מוחין דאבא כנודע, כמו שכתבו קצת מקובלים, שלא יניח האבל תפילין דר"ת, שאין הענין כן, אלא חייב להניחם כשאר כל המצוות, שהרי הוא חייב כל המצוות, ובכל מצוה ומצוה יש המשכת מוחין דאו"א שניהם, וכן בתפילין עצמם וכו' [כלומר, שאם נאמר כשיטת אותם המקובלים, אין לו לאבל לקיים שום מצווה, שהרי בכל בניין של כל מצווה ומצווה בפרטיות, יש מוחין דאמא ומוחין דאבא

ה. נאמר בשבת קודש פרשת אמור תשפ"ד לפני מנחה.

ו. לכבוד ההילולא של הרה"ק מקאמורנא זי"ע שזו הייתה דרכו בקודש.

ז. ותפילין דרש"י שייכים למוחין דאימא.

מבקשי יחודך

גם שניהם, וע"כ כוונת הרב היא לבאר מדוע] ואין האבל אסור אלא בתלמוד תורה, המורה על אצילות דאבי"ע [וזהו כוונת הרב שכתב, שאין לו לאבל בחינת מוחין דאבא].

והיינו, שכללות עבודת האדם יש בה שני חלקים, תורה, ומצוות, שבכלליות עסק המצוות ממשיך בחינת מוחין דאימא, ועסק התורה ממשיך מוחין דאבא, וממילא כיוון שנסתלק מהאבל מוחין דאבא, הוא נאסר בתלמוד תורה, שעניינה המשכת מוחין דאבא.

דברי הרש"ש בענין פטור אבל ממצוות תפילין

ובדברי הרש"ש שם יש הוספה מכתב יד: "ועוד, שהעיקר בזה הוא, כי האבילות הוא מדרבנן מלבד, דיום ראשון שהוא פלוגתא דרבנן ואם הוא דאורייתא כנודע, ולפיכך אסור להניחם כלל, בין דרש"י ובין דר"ת [שכיון שאבילות יום ראשון דאורייתא, א"כ יש סילוק המוחין מנשמת האבל אף בדרגא של דאורייתא (הנקראת בלשון הרש"ש ז"ן הגדולים)] אבל בשאר הימים חייב להניחם כולן כשאר כל המצוות, שהוא חייב בהם כי היא מצות עשה דאורייתא, שהיא בזו"ן הגדולים, אבל מצות אבילות שהיא מדרבנן, היא ביסוד שהם ביעקב ורחל כנודע [כלומר שאין סילוק המוחין בשאר הימים, אלא מצד בחינת האבל השייכת לדרגא של דרבנן (הנקראת בשם 'יעקב ורחל הקטנים')], ולכן חייב להניחם כולם, ולכוון בהם כראוי וכנכון, והוא הדין בשאר המצוות אשר הוא חייב בהם" ולכאורה כוונתו לבאר, שאף שאבל פטור מתלמוד תורה כל שבעה, משום שנסתלק ממנו מוחין דאבא מצד כלליות העולמות, שהוא אצילות דאבי"ע דכללות, מ"מ הוא פטור מתפילין רק ביום הראשון לאבילות, מחמת שאז האבילות היא מן התורה, וסילוק המוחין של אבילות, הוא בזו"ן הגדולים, ופטור מתפילין שמתקנים זו"ן הגדולים, אבל בשאר ימי האבילות, שאינם אלא מדרבנן, יש לו להניח תפילין כדי להמשיך מוחין לזו"ן הגדולים, שאין שייך בהם מניעת המוחין מצד אבילות.

הערה בדבריו הקדושים

אמנם לכאורה יש סתירה בדבריו, כי בתחילה מבאר שנפטר רק מתלמוד תורה, מחמת סילוק מוחין דאבא שהוא שייך למצוות ת"ת, אבל בשאר מצוות אין סיבה לפטור, ואחר כך מבאר סיבת הפטור מהנחת תפילין ביום הראשון, כי מחדש שיש סילוק המוחין גם מצד כללות המצוות, אם כן היה ראוי לפטור ביום הראשון

מבקשי יחודך

מכל המצוות, ולמה פטור דווקא ממצוות תפילין, ויש להעיר עוד, שגם בשאר ימי אבלות שאינם אלא מדרבנן, ואי אפשר לפטור אז מתפילין שהוא דאורייתא, מ"מ עדיין יש לפטור האבל מז' מצוות דרבנן, וכזאת לא מצינו.

שייכות מצוות תפילין ותלמוד תורה לתיקון האדם הפרטי

ואולי יש לומר שלמרות שיש סילוק המוחין דכללות המצוות, עכ"פ ביום הראשון לאבילות, מ"מ האבל מחוייב בשאר המצוות חוץ מתפילין, וזה משום שכל הסילוק אינו אלא מצד הפרצופין השייכים לו בפרטיות, אבל מצד כלליות העולמות, שייך עדיין המשכת המוחין, ונמצא שלמרות שיש סילוק המוחין מצידו, עדיין הוא מחוייב במצוות מצד התיקון הנפעל על ידי מצוותיו בכללות העולמות".

והטעם שפטור מתפילין י"ל, שעיקר שלמות מצוות תפילין הוא התיקון של האדם הפרטי על ידי מעשה המצווה, וכדברי הרמב"ם בסוף הלכות 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 שמצותן כך היא". מבואר מלשונו שיסוד מצוות תפילין הוא, במה שפועל על האדם באופן פרטי להפכו לעניו וירא וכו'.

וכן יש להביא סימוכין מדברי המאירי במסכת שבת (נט): "תפילין צריך הנושאן להיותו נקי מעבירות ומהרהורים רעים, עד שלא יתחלל שם שמים על ידו וכו', ובירושלמי אמרו חד בר נש חמא להדין חבא מוביל תפילין ברישיה, אפקיד גביה חד מודלא, בתר יומין תבעיה, א"ל לית אנא ידע לך, א"ל לא לדידך המנית אלא להלן דברישיך הימנית, באותה שעה אמרו תפילין צריכים גוף נקי כאלישע". הרי שבכלל גוף נקי נכלל גם דרגא של יראת השם וכו', והיינו כנ"ל שיסוד המצווה הוא, מצד עליית האדם הפרטי המניחן ותיקונו, וכך מבואר גם בספר נתיב מצוותיך (נתיב אמונה שביל ג' אות כ"א): "שבעת עשיית המצוות יש לו הארה גדולה מאור אין סוף, ובפרט בהנחת תפילין שהם ממש חיות האדם הישראלי".

ת. ועיין בנהר שלום שכתב בקיצור יסוד זה, בהבדל שיש בין פרצופין ועולמות השייכים לאדם פרטי מצד עצמו לכללות העולם.

מבקשי יחודך

וממילא, כיוון שנתבאר שיש ענין מיוחד במצוות תפילין, שעיקרה מצד התיקון והמוחין הנמשכים לאדם הפרטי, לכן האבל שנמנע ממנו המשכת המוחין מצד עולמו הפרטי, פטור ממצוות תפילין.

יסוד מצוות תלמוד תורה

אמנם לפי האמור שכל מניעת המוחין דאבא, הוא רק מצד עולמו הפרטי של האבל, שוב יש להתבונן מדוע הוא פטור מתלמוד תורה, והרי יכול לתקן מצד כללות העולמות^ט, ונראה לבאר, שגם מצוות ת"ת, חלק עיקרי שלה, הוא ענין הפעולה על הלומד, וכחקדמת האגלי טל': "כי זה היא עיקר מצות לימוד תורה להיות שש ושמש ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה וכו'", ונמצא שמצוות ת"ת שווה בזה לתפילין, שכיוון שיש סילוק המוחין מצד האדם, שוב אין עליו חובת מצוות אלו.

ביאור הענין בדרך החסידות

ולבאר פנימיות הדברים, מה שדווקא מצוות אלו מביאים תיקון לכללות העולמות, ע"י תיקון האדם הפרטי, נקדים בענין גילוי כח הבלי גבול שבגבול, והיינו שקודם הבריאה היה גילוי אלוקות באופן של בלי גבול, וע"י הצמצום, נסתלק האור אין סוף, ונותר מציאות של גבול, ויסוד תורת הבעש"ט, הוא לגלות שאף בתוך הצמצום והגבול, נמצא בהעלם כוח הבלי גבול, ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם".

וענין זה הוא סוד השכינה, שהשכינה היא אור אלוקות בבחינת גבול ופרט, וכשמתגלה שגם בתוך הפרט נמצא הכלל, ובתוך הגבול נמצא הבלי גבול, אז גאולת השכינה וייחודה עם בעלה כביכול.

והנה מצוות תפילין עניינה התעוררות יראת שמים, וכדברי חז"ל (ברכות ו.) על הפסוק "ויראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", אלו תפילין שבראש,

ט. ובשלמא בתפילין ביארנו שיסוד המצווה שייך לענין הפעולה על האדם הפרטי, אבל בת"ת לכאורה אינו כן.

מבקשי יחודך

ויראת שמים הוא ענין גילוי שכינה, בשלמות בלא גבול בתוך הגבול, על דרך "מורא גדול, זו גילוי שכינה" ו"מורא גדול" הוא לשון זכר, המורה על כוח שהוא בלי גבול, ו"גילוי שכינה", הוא כוח הבלי גבול שמתגלה בתוך הגבול.

וגם שלמות מצוות תלמוד תורה, שהוא תורה לשמה, מבואר ב'תולדות יעקב יוסף' בכמה מקומות בשם הבעש"ט, שהוא ענין להאיר אור אין סוף, בתוך האותיות, וזהו כדברינו הנ"ל, שהאותיות הם בחינת גבול, בבחינת השכינה, וגילוי אור אין סוף שבתוך האותיות, הוא ענין גילוי בלתי גבול בגבול, בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם".



התורה ירושה לנו ומאורסת לנו

התורה נקראת ירושה: "תורה צוה לנו משה, מורשה קהילת יעקב", התורה היא ירושה לנו, והגמ' (סנהדרין נט.) לומדת מפסוק זה, שגוי שלומד תורה הרי הוא גזלן, הוא גוזל את הירושה שלנו. חז"ל (שם) דורשים עוד על הפסוק הזה, מורשה-מאורסת, התורה מאורסת לנו, וגוי שלומד תורה הרי הוא כמו מי שזנה עם מאורסת, ומבואר שהתורה יש לה שתי תכונות, היא הירושה שלנו, והיא מאורסת לנו, דהיינו היא שלנו בלי הבחירה שלנו, והיא גם שלנו כי בחרנו בה!

וזה התגלה במעמד מתן תורה, כשמצד אחד כלל ישראל אמרו פה אחד, "נעשה ונשמע", הם בחרו בכל רצונם בתורה, ומאידך מבואר בחז"ל (שבת פח.), שהרבש"ע "כפה עליהם הר כגיגית, ואמר את תקבלו את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם", הרבש"ע כפה עליהם את התורה, דהיינו שהתורה שייכת בעצם לכל יהודי באשר הוא, אפילו אם אינו בחר בה, ואין בזה סתירה רק שהתורה באמת שייכת לנו בשתי הבחינות, ירושה ובחירה.

על אותה הדרך אנו מתפללים "אבינו מלכנו", ומבואר בחז"ל (תענית כה:) שזה אחד מהתפילות החזקות ביותר, וגם כאן אנו אומרים 'אבינו', שזה מסמל את ענין הבחירה, כי בן המקשיב לאביו, בוחר מרוב אהבתו אליו להקשיב לו ולעשות רצונו, אבל הוא לא מקיים את רצונו מתוך כפייה והכרח, משא"כ מלך, כופה את דעתו ורצונו על העם, ואין בחירה נגדו.

אהבה ויראה

ושתי הדרכים האלו הם הבחינות העיקריות של עבודת השי"ת, הנקראים 'אהבה' ו'יראה', אהבה עניינו שהאדם בוחר לעשות רצונו של אוהבו מרוב אהבתו אותו, ויראה עניינו הוא שהאדם מרגיש הכרח לעשות את רצונו של מי שירא ממנו, כי הוא מפחד ממנו.

אברהם אבינו מידתו מידת החסד, כל כולו היה אהבה מוחלטת להשי"ת, ולכן הוא בחר ללכת אחריו יתברך, והוא נקרא 'ראש לגרים', כי זה כל עניינו של גר, הוא הולך ובוחר מלבו להסתפח לעם היהודי.

לעומת זאת, יצחק אבינו הוא הראשון שנולד יהודי, לא מבחירתו, וגם נימול בן שמונה ימים, כשעדיין אינו בר בחירה, ולכן מדתו הוא 'יראה', שענין היראה

פרשת בהר

שדה אחוזה - בחירה, שדה מקנה - הכרח וידעיה

דיני שדה מקנה ואחוזה

בסוף הפרשה מבואר פרשת גאולת קרקעות, ותורף הענין הוא, שיש שני סוגי קרקעות בארץ ישראל, שדה אחוזה ושדה מקנה, שדה אחוזה הוא שדה שהאדם ירש מאביו ואביו מאביו עד ליהושע בן נון, ושדה מקנה הוא שדה שהאדם קנה.

שתי השדות האלו, הלכותיהם חלוקות, שדה אחוזה, אם האדם מוכר אותה, עד שנתיים מזמן המכירה הוא יכול להכריח את הקונה למכור לו את שדהו בחזרה, בניכוי הזמן שהוא שהה בו, משא"כ שדה מקנה אי אפשר להכריח את הקונה להחזירו אליו.

והרי התורה נצחית, וא"כ כל אחד יכול להתקשר לחלק הזה של התורה גם כשאינו נהוג, ואיך אנו יכולים להתקשר להלכות האלו, ויש לבאר שבפנימיות יש שני דרכים איך האדם יכול להתקשר לבחינת ארץ ישראל, יש בבחינת אחוזה, ויש בבחינת מקנה, ונבאר.

שדה אחוזה מגיע לאדם בלי בחירה, האדם יורש בלי קשר לרצונו, משא"כ מקנה עניינו שהאדם הולך ובוחר לקנות החלק המסוים הזה.

מבקשי יהודה

הוא, שהאדם פוחד, וזה מבטל את בחירתו, כי הוא מוכרח בגלל הפחד, ואינו בוחר מעצמו.

כל אשר בשם ישראל יכונה, יש בו את שתי המידות האלו, לפעמים הוא נמשך לבחירה, ופעמים לידיעה, יש זמנים שהאדם מרגיש רצון עז לעשות רצון השם, ויש זמנים שהאדם מרגיש קבלת עול וחוב לקיים רצון קונו.

יעקב מאחד את שניהם ע"י בחינות יוסף ויהודה

יעקב אבינו מדתו מידת התפארת, שעניינו שילוב של אהבה ויראה יחד, איך שייך שילוב של שניהם, הרי הם סותרים אהדדי?

יהודה ויוסף הם הבנים העיקריים של יעקב אבינו, כל בני ישראל נקראים בשם "יהודים", על שם יהודה, וכלל ישראל נקראים גם בשם "שארית יוסף", בין יהודה ליוסף תמיד היה קצת מחלוקת, ונבאר את הענין.

יוסף הוא כידוע בחינת 'צדיק', יוסף הוא בנו של רחל שעליה נאמר (בראשית כט, יז) "יפת תואר ויפת מראה", דהיינו שהיא היתה הסמל של שלמות, בחינת צדיק, משא"כ יהודה הוא בחינת בעל תשובה, "וירד יהודה" (בראשית לח, א), ואז חזר בתשובה, דוד המלך "הקים עולה של תשובה", הצדיק ובעל התשובה לא תמיד מסתדרים ביניהם, לכל אחד דרך שונה בעבודת השי"ת, כל אחד יש לו דרך אחרת איך לאחד בין אהבה ויראה.

בחינת יוסף הצדיק

הצדיק מושרש במידת היראה, כי הצדיק כ"כ מפחד מליפול ח"ו, לכן הוא בוחר לבטל את בחירתו, הוא בוחר לאבד את הבחירה שלו, העיקר שלא יפול, ולכן על אף שבוודאי הוא גם עובד את השי"ת מאהבה, אבל הוא בעיקר מושרש בסוד מידת היראה, נמצא שדרכו לאחד בין הבחירה להכרח, הוא לבחור בהכרח, הוא תמיד מחפש איך לבטל את בחירתו.

ובאותיות פנימיות יוסף הוא מידת היסוד, ומידת היסוד שייך לקו שמאל, שהוא גבורות.

מבקשי יהודה

ואיתא בכתבי האריז"ל, שכשיוסף התנסה באשת פוטיפר, הוא קיבל כח להתגבר מדיוקנו של יצחק שהוא מידת הגבורה, ואיתא ע"פ זה בחיד"א (פני דוד אות ט') שהשם שנתן פרעה ליוסף 'צפנת פענח', מרומז בו יצחק כי הוא גימטריא 'צפון בו יצחק'.

יעקב אבינו רצה לייחד בין שתי הבחינות, ולכן הוא אמר (בראשית כט, יח) "אעבדך שבע שנים ברחל", דהיינו אני עכשיו בוחר להיות עבד, אני רוצה לבטל את בחירתי לגמרי, אני רוצה לעבוד את השי"ת בקבלת עול, ועי"ז זכה ברחל, שהיא השורש של יוסף הצדיק.

בחינת יהודה הבעל-תשובה

יהודה נמשך למהלך אחר, הוא מאחד את האהבה ויראה בדרך אחרת, הוא בעיקר רוצה את מידת אברהם אבינו, אצלו אנו נולדים בבחינת עבד, אבל לא נוח לו עם זה, הוא לא מרגיש חיבור ואהבה, ולכן הוא קצת מרפה בעבודתו, וחוזר בתשובה כדי להתקרב מאהבה, כל רצונו הוא לחזור מתוך רצון ובחירה, הוא מעדיף להתרחק בכדי להתקרב מאהבה! כשהוא מרגיש שכמעט אבדה תקוותו מאת השם, הוא מרגיש מרוחק ומנוכר, ואז בוחר מרוב אהבה לחזור להשי"ת, זהו שלמות הבעל תשובה, ברור שאסור לנו לעשות זאת, אבל הנשמה שלנו נותנת לנו לחטוא, כי היא רוצה שנתחדש מתוך אהבת השם, [כמובן שאסור לנו לבחור בזה ח"ו, רק שזה פנימיות השתלשלות העניינים].

אלו הם שתי דרכים איך לאחד את האהבה והיראה, והם שניהם נמשכים מיעקב אבינו. יעקב אבינו לכתחילה רצה את הדרך של יוסף הצדיק, הוא רצה להתחתן עם רחל, והיא היתה עקרת הבית, אבל למעשה לאה היא זאת שקבורה איתו לעולמים, כי על אף שנראה בחיצוניות שבחינת הצדיק הוא יותר גבוה, אבל בעומק "במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" (ברכות לד:), הבעל תשובה הוא המדרגה הכי גבוהה, הוא בוחר לחזור להשי"ת מתוך אהבה.

כל אחד מכלל ישראל יש בו חלק של יהודה וחלק של יוסף, לפעמים האדם מרגיש הלוואי שהייתי נולד מלאך, אני לא רוצה את הנסיונות, אני רוצה לבטל את בחירתי ולעבוד את השי"ת כעבד, ולפעמים האדם מרגיש רצון עז, להתקרב להשי"ת

מתוך אהבה, וכשרח"ל האדם נופל בפגם, הענין הוא שנשמתו רוצה לרוץ להשי"ת מתוך אהבה, ולכן היא נותנת לו לחטוא, שיוכל להתחדש באהבה ביתר שאת.

"בך חותמין"

וזה עומק הענין שאמר הרבש"ע לאברהם אבינו "בך חותמין", שדורנו דור עיקבתא דמשיחא יהיה דור שכולו מושתת על אהבה, על רצון אמיתי לשכון בחיק אבינו שבשמיים, ולזה אנו עדים כהיום הזה, איך תנועת הבעלי תשובה קמה, ויתרה מזו, היום יש כ"כ הרבה אפשרויות בעולם רח"ל ליפול, ואף אחד לא יכול להכריח יהודי אחר לעשות רצון אבינו שבשמיים, ואף אחד לא צריך לדעת מה השני עשה, ויהודי שאינו הולך בשרירות לבו, זה רק בגלל שהוא מרגיש בעומק לבו אהבה עזה רשפי אש לבורא יתברך שמו! וזה יביא את משיח בן דוד במהרה!

ביאור עיין שדה אחוזה ושדה מקנה

ובזה נחזור לבאר ענין שדה אחוזה ושדה המקנה שפתחנו בו, שדה אחוזה מסמל את מה שהגיע אליו מתוך הכרח [יוסף], ושדה מקנה מסמל את מה שהגיע אליו מתוך בחירה [יהודה], כשהאדם מוכר את שדה אחוזתו עניינו הוא שהוא אינו רוצה את עבודת השי"ת מתוך עבדות, כפייה ויראה, ולכן הוא מוכרו, ואח"כ מכריח את הקונה למכור לו חזרה, שאז הוא קונה את זה מתוך רצון, הוא משליך ממנו את הכפייה ומתקרב לבחירה!^א

לעומת זאת שדה מקנה מסמל את היהודי שקנה, הוא כל הזמן בוחר בטוב, והוא כבר רוצה להיכנס לעבדות והכרח, ולכן הוא מוכר את שדהו, וכבר אינו יכול לקנות בחזרה מרצונו, הוא כבר מוכרח ועומד!

א. והעבודה הזאת, ג"כ מקרבת את האדם לרבש"ע, מכיוון שהרבש"ע גם בוחר הכל מחדש בכל רגע ורגע, והוי מעין "והלכת בדרכיו".

לעובדא ולמעשה

אנו צריכים כל הזמן לעשות רצון אבינו שבשמיים, מתוך יראת שמים, לא לעבור על רצונו חלילה, אבל אם ח"ו האדם רואה שהוא נפל, עליו להתחזק מיד, ולחטוף את ההזדמנות לחזור לחיק אביו שבשמיים, מתוך אהבה פנימית ואמיתית!

פרשת בחוקתי

סוד היכל התמורות^א

מהות ויסוד לאו דתמורה

נאמר בפרשתנו: "לא ימיר אותו ולא יחליפנו וכו' והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ויש לבאר מצווה זו איך היא שייכת לכל אחד מישראל, כידוע מהבעש"ט ז"ע שכל מצווה, אפילו אלו שאינן נוגעות בזמן הגלות בעוה"ר, שייכת לכל אדם מישראל ובכל זמן.

והנה איסור תמורה הוא, להמיר ולהחליף קדושה מבהמה אחת על אחרת, ואם המיר, לא מהני מחשבתו, והוא ותמורתו קודש, ויש לעיין אם מהות פעולת תמורה ואיסורה, הוא מחשבתו להפקיע הקדושה מבהמת הקודש, או שכוונת הפעולה ומהות האיסור הם, להחיל את הקדושה על בהמת החולין, ומה שבמחשבתו רוצה להפקיע הקדושה מבהמת הקודש, אינו אלא ממילא.

ראיות לכאן ולכאן

והנה בריש מסכת תמורה (ג:) למדנו: "א"ל רבי יוחנן לתנא לא תתני מימר [שלוקין עליו אף שהוא לאו שאין בו מעשה] דבדיבורו עשה מעשה", ומשמע שמהות

א. נאמר בשבת קודש פרשת בחוקתי לפני תפילת מוסף.

מעשה התמורה הוא במה שמיחל קדושה על בהמת חולין, ועוד סמוכין לזה מסוגית הגמרא שם (ה:): "והרי תמורה דאמר רחמנא לא יחליפנו ולא ימיר אותו, ותנא לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים אלמא מהני, תיובתא דרבא, אמר לך שאני התם דאמר קרא והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ומשמע גם כן שמהות הפעולה שהוא עצם הלאו הוא מה שמיחל קדושה על בהמת חולין, ולכן הקשו, שאם כן מצינו בלאו דתמורה דאי עביד מהני.

וכן יש להוכיח מהדין המובא ברמב"ם בהלכות תמורה (פ"ב ה"ב): "היו לפניו שתי בהמות אחת חולין ואחת הקדש שנפל בה מום, הניח ידו על בהמת חולין ואמר הרי זו תחת זו, הרי זו תמורה ולוקה, הניח ידו על בהמת הקדש ואמר הרי זו תחת זו, הרי זה חיללה על בהמת החולין, ואין זו תמורה אלא כפודה בעלת מום בזו הבהמה". ומקורו מדברי הגמרא בתמורה (כז.) ומשמע שעיקר הכוונה ואיסור תמורה הוא, מצד חלות קדושה על בהמת חולין, ולא מצד הפקעת הקדושה מבהמת הקודש.

אמנם מאידך יש להוכיח להיפך מדברי הגמרא בתמורה (ט.) שא"א לעשות תמורה אלא מקרבן שלו ולא מקרבן חברו, ואם נאמר שיסוד מעשה תמורה הוא חלות קדושה על בהמת חולין, מדוע אינו יכול להתפס הקדושה מקרבן חברו וכמו שמצינו כן לענין נדרים וכיוצ"ב^ב וכתב באחיעזר (ח"ב סימן מ"ד): "דלהכי בעינן שיתפס בדבר שלו דוקא, דטעם לאו דתמורה שנתכון להוציא לחולין וכו', ולהכי דוקא בשלו יתכן שנתכון לחלל ולהוציא לחולין, אבל במתפס בדבר שאינו שלו, לא יתכן להוציא קרבן של אחר לחולין, להכי לא שייך בו ענין תמורה", ובהמשך דבריו מתייחס לסתירה בגדר פעולת התמורה, וזה לשונו: "ואתי שפיר אף דבאמת נראה דהלאו דתמורה הוא על הקדוש, ולא על מה שכונתו להוציא חולין לבד וכו', מ"מ י"ל דעיקר טעם התורה כמ"ש הרמב"ם סוף הלכות תמורה שלא יחליף בפחותה הימנה ע"ש^ג, עכ"פ דין תמורה הוא באופן שרוצה לחול ולהוציא לחולין, אע"פ שלא אהני מעשיו, אבל המתפס בדבר שאינו שלו, שלא שייך ענין הוצאה לחולין של חברו אין בו דין תמורה".

ב. ועיי"ש ברש"ש שעמד בזה.

ג. ויתבאר בהמשך.

ביאור עומק הענין

ולבאר את עומק הענין, נקדים את דברי הרמב"ם בסוף הלכות תמורה: "יראה לי שזה שאמר הכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" כענין שאמר, "ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו" ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו, ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו, אמרה תורה אם פדה לעצמו, יוסיף חומש, וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמה יחזור בו, וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש".

ונראה לרמז במה שכתב "יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא", שאין הכוונה שהוא עושה כן בזדון, אלא שאף הוא עצמו אינו מודע ליצר הרע השוכן בלבו, ואומר לו על רע טוב, כדי שיוכל להוציא בהמת קדשים לחולין, והוא חושב שהוא בעיקר רוצה להחיל קדושה על חולין, ואיסור זה בא ללמד על הכלל כולו, עד כמה קל להטעות את האדם ולשכנעו שמקיים מצווה בעוד שעיקר כוונתו היא לאיסור.

ונמצא, שבפעולת התמורה ישנם שתי פנים, האחד, מה שנראה בחיצוניות שכוונתו להחיל קדושה על בהמת החולין, ולכן צורת המעשה הוא באופן זה של תמורה ולא של פדיון, וחוב המלקות הוא על החלת הקדושה על בהמת החולין, ומאידך ישנה כוונה נסתרת בלב האדם, להוציא את בהמת הקודש לחולין, ולכן פעולת התמורה מוגדרת גם כהוצאת הקודש אל החולין.

סוד היכל התמורות

ובספר 'אוצר החיים' במצוות תמורה כתב: "ויש נגדה 'תמורה' [ההיפך של 'תרומה'] סוד קליפת נגה, אשר משם בא כל הפניות ומחשבות זרות ר"ל, וכל דברים הנעשים שלא לשמה דקודשא בריך הוא, הם בהיכלי התמורות, שמעתי ממורי וכו' שאמר לי פעם אחת, בני בעת היותי כבר ארבעים מתירא הייתי עדיין שמה חלילה עדיין אני מקליפת נוגה, וראה מורי שנשתנה צורתי מפחד, ואמר לי, בני מפני אתה מתחלחל כ"כ, תדע בני שאף כעת לעת זקנתי, בכל עת אני מתיירא ומפחד האם יש בי איזה דבר מקליפת נגה, כי היא קליפה תקיפה מאד וצריך בדיקה יתרה ופשפוש

רב, ואמר לי בני חביבי הידעת שיש בחינת עתיק דקליפה, בודאי קליפה זאת עתיק דקליפה, הוא דבר דק וקלוש מאד ובדבר קטן ובמחשבה קטנה שלא לשמה, נעשין חלילה מרכבה לעתיק דקליפה, ועל דבר זה ידוע כל הדויים וכו' ושמעתי וכו' בשם הבעש"ט שפעם אחד ראה איש צדיק אחד ואמר שבעולם התמורות משחקים מאיש זה, כי איש צדיק זה היה מפליא בצדקתו ובפרישות וסיגופים והארות נפלאות, אבל נתערב בו כונה שיזכה לרוח הקודש, ועל ידי כונה דקה זאת שלא לשם שמים, הולכות מעשיו לעולם התמורות, ושוחקים שם עליו שעל דבר קטן כזה, מפסיד מדרגתו בקדושה.

ובאמת טעו בזה כמה גדולי עולם, שהלכו בפרישות וקדושה וזכו לכמה הארות מאור אין סוף ומדרגות, ולא בחנו עצמם בבדיקה יתרה ובחיפוש גדול, וסברי בנפשם שכבר יצאו ידי עבודה התמימה, ועדיין היה איזה חלק מהם בהנ"ל מעולם התמורות, ועי"ז נכנס בלבם מהתמורה חכמות זרות ודרכים משונים מסוכנים וכו', והבחינה אם הלכו מעשיך לרצון, אם אחר לימוד התורה ותפלה במדרגה הנ"ל לבך נכנע באמת, לפני כל אשר בשם ישראל יכונה, כולי האי ואולי יעלה לרצון".

הרי שסוד היכל התמורות הוא, שטועה בעצמו שעושה לשם שמים, אך בסתר ליבו ישנם עדיין עיקולי ופשוטי פניות ומחשבות חוץ, ובזה מאבד הרבה מהטוב שבידו, שנעשה מ"תרומה" בחינת "תמורה".

ביאור הלאו והעשה של איסור תמורה בדרך עבודה

ויש לומר לפי הנ"ל, שפנימיות העבודה של איסור תמורה הוא, שלא להכניס עצמו למקום המצריך בירור רב מהי פנימיות כוונתו, ולעסוק יותר בעבודתו יתברך בפשיטות ותמימות, וכדברי בעל 'מי השילוח' בכמה מקומות [ולדוגמא בח"א פרשת תולדות ד"ה ויאהב, עיי"ש אריכות הדברים] שיש עבודה גדולה, לא להיכנס למקום ספק המצריך בירורים.

אמנם כשהאדם מוכרח להיכנס למצב של ספק, שאז מוכרח לברר רצונותיו הפנימיים כדי לעשות הכל בלתי לה' לבדו, לשם שמים וללא פניות וכו', על זה באה עצת התורה "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", דהיינו אף שהוצרך האדם לבוא בעל כרחו למצב של ספק וכדו', ובהכרח שיהיו לו פניות ובלבולים בבחינת "שלא לשמה", בזה מגלה התורה שלא יתייאש, ויאמין שאם יעשה ככל שידו מגעת, למצוא

את נקודת האמת של לשם שמים, בתוך ה"שלא לשמה" ימצא תועלת גדולה במה שנכנס לברר מקום וענין זה, וכדברי בעל 'מי השילוח' שם: "ובאמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת השי"ת ובדברים הצריכים בירור, אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממנו שסילק עצמו מספיקות", והיינו סוד, "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", כלומר, שלא מיבעיא שלא יאבד מדרגתו שכבר זכה, אלא אף המדרגות שקונה מתוך "שלא לשמה", אם ימצא בו נקודת האמת עכ"פ, יתהפך עי"ז הכל לטוב אמיתי. וכמו שכתב ב'אוצר החיים' שם: "וא"ת עבד שרבו מדקדק עמו כ"כ מה תקנה יש לו, אל תאמר כך חלילה, אלא חזק ואמץ בתורה ומעשים טובים ותפלה ותשמור נפשך הרבה בבדיקה יתרה בחיפוש אחר חיפוש שיהיו כל מעשיך לשם שמים, ואז דיבור קטן מבהיק ומאיר בכל העולמות, ובפרט באהבת ישראל ובהכנעה אמיתית, ודיבור אחד כראוי יעלה כל הדברים שנעשו בתמורה, כטעם, "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", וכל המחשבות החיצוניות יתבררו מנגה וכאור שבעת הימים יהיו, ובלבד בלב אמת אין עוד מלבדו, חזק ואמץ".

יסוד קדושת התמורה

והעצה לבוא לנקודת האמת, מרומזת אף היא בעשה של "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", דהנה כתב הרמב"ם בריש הלכות תמורה: "כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר, שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו ואף על פי שלא עשה מעשה, מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה, חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חברו בשם, שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן". והעירו האחרונים מדוע לא פסק כרבי יוחנן שלוקין על לאו דתמורה, שהוא לאו שיש בו מעשה, הואיל ובדיבורו אתעביד מעשה, ובחידושי הגר"ז על מסכת תמורה (ד) מביא בשם הגר"ח: "דהא מבואר בגמרא דלרבא דס"ל אי עביד לא מהני, והא דמהני בתמורה משום גזירת הכתוב ד"הוא ותמורתו יהיה קדש", ולאביי [דאי עביד מהני ומהאי טעמא לוקין על לאו] עיקר קרא בא לאשמעינן דבהמת הקדש לא נפקא לחולין, אבל הא דתמורה הוי קדש ידעינן מעצם הלאו וכו', ולפי זה לאביי נכלל בעצם הלאו הדין דבאמת חולין הוו קודש, ולכן קאמר הגמרא דבדיבורא אתעביד מעשה ונקרא לאו שיש בו מעשה, אבל הרמב"ם דפוסק כרבא דלא מהני, א"כ בעצם הלאו לא נכלל בזה דחל התמורה, והקרא יהיה קדש הוא רק ללאו הניתק לעשה".

ובביאור דבריו נראה לומר, שלדעת רבא, מה שחל קדושה על בהמת חולין, אינו מכוח מעשה התמורה, שהרי אי עביד לא מהני, אלא הוא דין חדש וקדושה חדשה, החלה מאליה על הבהמה מוגזירת הכתוב, וכיוון שהרמב"ם פוסק כרבא, הרי זה נחשב כלאו שאין בו מעשה.

ביאור הענין בדרך עבודה

ובאופן פנימי נראה לבאר, על דרך מה שכתב ב'נוצר חסד' (פ"ד מ"ד): "כי ענין גאווה [שהוא שרש פניות ושלא לשמה] הוא ממש ע"ז, ואין עצה להמלט ממנו אלא השי"ת עוזר, וכו' ומרן אלוקי ק"ק אור שבעת הימים רבינו הקדוש וכו' הבעש"ט וכו' יצאה נשמתו בטהרה אמר, אלהי רבון כל העולמים אל תביאני רגל גאווה, ובכך יצאה נשמתו של מרן הקדוש האריז"ל, בלשון שפניא שמרני מידי גאווה וכו', וקדם הסתלקות מרן הבעש"ט, אמר לתלמידיו שיכינו לעצמם רבי להאיר להם כי הוא הולך לבית עולמו בשנה זאת, וזה היה בהושענא רבה לאחר החתימה, ושאלו לו על איזה צדיק אם ידבק נפשם אצלו, והם היו תלמידים בחורים צדיקים ועדיין לא שמשו כל צרכם את רבם, ואמר להם שיסעו אצלו וינסו אותו וישאלו לו שיתן להם עצה להסיר הגאווה, אם יתן להם איזה עצה אין בו ממש, אם יאמר השי"ת יעזור, אזי יקרבו נפשם אצלו כי צדיק גמור הוא". הרי שנקודת האמת היא מתנה מן השמים, ורק ע"י ריבוי תפלות זוכין לה, וזהו סוד קדושת התמורה הבאה מלמעלה, ולא מכח האדם.

ויש לדעת, שאף קודם שזוכה האדם לגלות את נקודת האמת שבלבו, מכל מקום כל ישראל בעומק נפשם, הם דבוקים וקשורים לעבודת אמת, וכדברי בעל 'מי השילוח' (ח"ב פרשת יתרו): "שיעקב אבינו פעל זאת לזרעו, שאף שעדיין אין כוונתם מבוררת עוד, מ"מ לא ידח מהם נדח, שהשי"ת יברר שכל עסקם שלא לשמה לא היה בלתי שעל ידי זה יבואו לעסוק לשמה וכו', וכדאיתא בגמרא שבישראל הנותן צדקה בשביל שיחיה בנו הוא צדיק גמור, ובעכו"ם הוא רשע, יען שהשי"ת מעיד על מעמקי לב ישראל שפתוחות לקודש, [וממילא] תוכן קודש", וענין זה מרומז בסוד "תמורה" שהוא בגימ' ז' פעמים "מגן" לרמז שאף במצב של תמורה, השי"ת מגן על נקודת

ד. כמבואר ב'אוצר החיים' שם.

הלב, שלבסוף תתברר נקודת האמת, ונזכה לבוא לבחינת, "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש".

לעובדא ולמעשה

האדם צריך תמיד לבדוק את עצמו הדק היטב האם באמת כוונתו לש"ש, או שהוא משכנע את עצמו לומר על רע טוב, אבל בל נתייאש לומר "מי יאמר זכיתי לבי", כי כבר לימדנו הצדיקים, שגם רעותא טבא אחד מעלה את כל העבודות שהיה חסר להם הלשמה, ויתרה מזו למדנו מתורת הצדיקים שהרבש"ע מסתכל במעמקי לב איש הישראלי, ודולה משם נקודה זכה וטהורה של לשם שמיים, שאי אפשר אף פעם לפגום בזה.



אורו של משיח"ה

שתהיו עמלים בתורה

כתב רש"י בתחילת הפרשה: "אם בחוקתי תלכו, יכול זה קיום מצות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו וכו' הרי קיום מצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחוקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה" וצריכים להבין, למה אנו מכנים את עמל התורה בלשון 'הליכה' ו'חוק'.

ובהמשך פירש רש"י שם: "ואת מצותי תשמרו, הוו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים, כמו שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", וצ"ב מדוע פירש שהכוונה לעמול בתורה על מנת לקיים, ולא פירש כפשוטו, על קיום המצוות.

ובתורת כהנים בריש הפרשה תניא: "אם בחוקתי תלכו, מלמד שהמקום מתאוה שיהיו ישראל עמלים בתורה, וכן הוא אומר לו עמי שומע לי ישראל בדרכי יהלכו כמעט אויביהם אכניע ועל צריהם ישיב ידי וכו'". ויש לבאר ענין 'תאוה' זו ומדוע מכונה הקב"ה כאן בשם 'המקום'.

עוד יש לעיין בלשון הפסוק: "ונתתי משכני בתוכם ולא תגעל נפשי אתכם", שלכאורה מה ש"לא תגעל נפשי אתכם", אין זו מדרגה גדולה כ"כ, ואינה ראויה להיכתב יחד עם הברכות היותר גדולות.

צ"ע בשיטת הראב"ד

והנה כתב הרמב"ם בהלכות מלכים ריש פ"ב: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם, ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר ואריה כבקר יאכל תבן, וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן".

ובראב"ד שם: "אמר אברהם, והלא כתוב בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ" וכוונתו להקשות שמה שכתוב בתורה אינו משל בעלמא, והוא צריך להיות מובן כפשוטו, ומבואר מדברי הראב"ד, שהברכות הם שלא כדרך הטבע.

ודברי הראב"ד צריכים ביאור, שהרי פסוק זה נאמר בפרשתנו: "אם ילכו בחוקות התורה" וכו', שאז יתברכו אף שלא כדרך הטבע, ומה שייכות בין זה, לבין ימות המשיח, שעליה אמרו שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, וביאת המשיח אינה מותנית דווקא במצב של "להיות עמלים בתורה", כדברי הרמב"ם שם בפרק י"א: "ואם יעמוד מלך וכו' ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת משיח" ואם כן למה הראב"ד מוכיח מהברכה שמיוחדת לזמן שעמלים בתורה לימות המשיח¹.

ענין הברכות לדעת הראב"ד

והנה נתקשו המפרשים על כל ענין קללות וברכות שבפרשתן, והרי כלל זה נקוט בידינו ששכר מצווה בהאי עלמא ליכא, וביותר מדוע לא מוזכר בתורה השכר של עולם הבא, אכן לפי דעת הראב"ד נראה, שבאמת התורה אינה עוסקת כאן בשכר על קיום המצוות, אלא שאם נלך בחוקות התורה ונשמור את מצוות ה', אזי נזכה להארה מאורו של משיח אף בזמן הגלות, ונמצא שהברכות הם שייכים לענין של

1. ודווקא לומר שהראב"ד אינו מפרש כמו רש"י, שהרי ביאורו של רש"י דקאי על עמלות בתורה, מקורו הוא בדברי 'תורת הכהנים'.

ימות המשיח, אלא שאמרה תורה שאם נעמול בתורה ובמצוות, אזי יתעורר אורו של משיח, עד כדי שכל המצב יהיה בבחינת תקופת משיח, וממילא יהיו כל הברכות השייכות לזמן הגאולה, וממילא שפיר השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם, והוכיח מהפסוק "והשבתי חיה מן הארץ" הנאמר בפרשתן, שימות המשיח יהיה בהם שינוי הטבע, שהרי ברכות אלו שייכים לאור של משיח.

עולמות, נשמות ואלקות

והנה ידוע מאגרת הבעש"ט, שאמר לו משיח עיקר גדול בעבודת ה' שמקרב את הגאולה והוא, ע"י הכרה שבכל דבר יש שלוש בחינות, אלוקות נשמות ועולמות, ועיקר העבודה היא לייחד אלוקות בעולמות ע"י נשמות, והוא יסוד גדול בתורת החסידות, שעיקרה קירוב הגאולה, וידוע עוד שעבודת הבעש"ט ודרכו בענין ביאת המשיח, אינו בדרך כפיה ודין חס ושלום, אלא בדרך רחמים בבחינת 'עשה טוב', וממילא יבוא החלק של 'סור מרע', דהיינו להמשיך אורו של משיח, וממילא תתבטל הגלות, ונמצא שעבודה זו של ייחוד אלוקות בעולמות ע"י נשמות, זוהי עבודה של המשכת אורו של משיח שעל ידיה ממילא יתבטל כל הגלות.

ובזה יש לבאר עומק העבודה של "אם בחוקתי תלכו ואת מצוותי תשמרו", שהוא עיין ייחוד אלוקות, נשמות ועולמות, דהנה כשהתורה נקראת 'חוק' היא בבחינת אלוקות, וכידוע ישנם שני מיני רצונות, האחד, רצון שיש לו טעם ושכל, ויש רצון שהוא למעלה מטעם ודעת, ובכל רצון יש גילוי של בעל הרצון, אמנם הפרש גדול יש בין שני מיני רצונות אלו, שברצון שהוא למעלה מטעם ודעת, הוא גילוי לעצם בעל הרצון, משא"כ ברצון שיש לו טעם והבנה, שאין בזה גילוי עצם בעל הרצון, ולכן נקראת התורה 'חוקות' לומר שאף שרצון הבורא ב"ה מתלבש בטעם ודעת מ"מ שורש התורה הוא בבחינת 'חוק' שהוא רצון שלמעלה מטעם ודעת, שהוא גילוי לעצם מהותו יתברך, וענין זה הוא בבחינת אלוקות.

וחלק ה'עמל' הוא בבחינת ה'נשמות' שעמל עניינו פעולת כוח הנשמה והנפש, ולכן עמל התורה נקרא בשם 'הליכה' "בחוקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה" שנשמות נקראים 'מהלכים' כידוע.

והחלק השלישי 'עולמות' הוא ענין "ואת מצוותי תשמרו" שקיום המצוות בפועל הוא בחינת 'עולמות' שהם פעולות בתוך העולם הגשמי והגבולי, ונמצא שעמל

מבקשי יהודך

התורה על מנת לקיים המצוות. הוא המשכת אלוקות לתוך העולמות ע"י הנשמות, וכמו שנתבאר, עבודה זו היא המביאה ומקרבת לימות המשיח, ולכן זוכים בזה למעין תקופת ימות המשיח, בכל הברכות של "ונתתי גשמיכם בעיתם" וכו'.

מעלת כתר תורה על שאר הכתרים

ומאחר שנתבאר שעמל התורה, מביא להארה מאורו של משיח, נמצא שע"י העמקה בעבודת עמל התורה נדע איזה דרך ישכון בה אור לקרב אורו של משיח.

והנה כתב הרמב"ם בהלכות ת"ת (פ"ג ה"א-ב): "בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהנת עולם, כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, כל מי שירצה יבא ויטול, שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה, הרי הוא אומר בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו, הא למדת שכתר תורה גדול משניהם, אמרו חכמים ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ, שנאמר יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים".

ולכאורה כיוון שכתב שכתר תורה גדול מכל הכתרים, משום דכתיב "בי מלכים ימלוכו", מדוע הוצרך להביא את הפסוק "יקרה היא מפנינים" לומר שממזר ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה, ונראה שמהפסוק "בי מלכים ימלוכו" מוכח אמנם שכתר תורה גדול משאר הכתרים, אבל הם עדיין באותו סוג של ערך, והוא הגדול מכולם בתוך אותו הערך, וממילא היה מקום לומר שכהן ע"ה קודם לממזר ת"ח כיוון שמצד יחוסו הוא חשוב ממנו ביותר, ולמרות שכתר תורה חשוב יותר מכתר כהונה, אך כאן יש חיסרון בייחוס הת"ח, ולכן הוכיח מהפסוק "יקרה היא מפנינים", שהמשמעות שכתר תורה יקר בערכו יותר משאר כתרים ואין הוא כלל באותו הערך שלהם אלא יקר מהם, כמו כל דבר יקר שהוא אינו מצוי ורגיל, וממילא הוא שלא כערך שאר הדברים המצויים, כמו כן כתר תורה הוא יקר ואינו מצוי, ומי שמוכתר בו הוא שלא כערך שאר בני אדם, ולכן גם ממזר ת"ח נחשב יותר מכהן גדול ע"ה.

ומה שהביא את הפסוק "בי מלכים ימלוכו" שבזה מתגלה עוד ממעלת התורה, שלמרות שהיא לגמרי שלא כערך שאר הכתרים והיא תופסת מקום חשוב לעצמה, עם כל זה יש בה תפיסה, והוא דבר והיפוכו, שניתן לתפוס בשכל האנושי

מבקשי יהודך

מציאות זו למרות שהיא עומדת לעצמה ואינה כערך שאר דברים שבעולם, והיינו שאף שאר הכתרים מסתעפים ונמשכים מכתר תורה, למרות שהוא לגמרי שלא כערך שאר הכתרים.

אורו של משיח

וגילוי זה של אמיתת מציאותו יתברך בדרגא זו של 'שלא כערך' עניינו הוא, שכל המציאות בטלה לגמרי, בבחינת גילוי אור אין סוף של קודם בריאת העולם, שלגבי בחינת 'גבול' שהוא לאחר הבריאה, הדרגא של אין סוף שקודם הבריאה, היא 'שלא כערך', וזהו עיקר המושג 'אלוקות' שהוא עצם מציאות הבורא כמו שהוא לעצמו, בבחינת אי"ס שהוא שלא כערך המציאות המוגבלת, ובגילויי אלוקות שהם 'בערך' הבריאה, אין המציאות מתבטלת לגמרי לפניו יתברך, שלמרות שאמיתת מציאותו מרוממת יותר, אבל עדיין יש מקום למציאות הבריאה, אכן, בגילוי שהוא 'שלא כערך' כל המציאות מתבטלת לפניו, וכדברי הרמב"ם בסוף 'משנה תורה', כשמבאר את מציאות הבריאה בזמן משיח: "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" שכשם שהים מתבטל לגמרי למים, ואין לו מציאות נפרדת, והוא נקרא על שם המים, כך כל מציאות הבריאה בטלה ונכללת באין סוף, בגילוי שהוא 'שלא כערך'.

אמנם, למרות שבגילוי זה, המציאות נכללת לגמרי בו יתברך, בכל זאת גם אלו הנמצאים במציאות העולמות יתפסו את השגת אמיתת מציאות הבורא, אפילו בבחינה שהוא 'שלא כערך' וכלשון הרמב"ם שם: "וישיגו דעת בוראם כפי כוח האדם", מאחר שבאורו של משיח יתגלה שגם בחינת הגבול, שורשו מבחינת הבלתי גבול, וזה ענין גילוי 'אלוקות' ב'עולמות', שיתגלה מציאות אור אין סוף, באופן שכל מציאות הגבול מסתעפת ממנה.

ומכוח זה יבואו כל הברכות בתקופת המשיח, מאחר וכל מציאות גבולית העומדת לעצמה טבעה להיות פוחתת והולכת, כי יש לה גבול ומידה, אך כשיתגלה שגם הגבול שרשו בבלתי גבול, ממילא גם הגבול הוא אין סופי ואין בו מציאות של חיסרון וכליון, ואדרבה הוא מלא ברכת ה'.

ובזה יתבארו דברי רש"י "ואת מצוותי תשמרו, הוו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים" ולא פירש כפשוטו שזה עולה על קיום המצוות, מאחר שעיקר החיבור

מבקשי יחודך

של אלוקות, עולמות ונשמות, הוא שהמציאות של העולם הזה נכללת בתוך אלוקותו יתברך, ושמציאות העולם שורשה בבלתי גבול, ולכן פירש רש"י שזה עולה על ללמוד על מנת לקיים, שזהו ענין הגבול שהם מעשי המצוות, ששרשם ומקורם בבלתי גבול שהוא התורה.

דוגמה ליסוד זה בדרך הקניין של כתר תורה

ובהמשך דבריו כתב הרמב"ם: "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת", והכוונה בזה שצריך להכיר שהתורה היא 'שלא כערך' שאר דברים, ואין שום מציאות חוץ ממציאות התורה. אמנם מאידך, חלק עיקרי לזכות לכתר תורה, הוא לקנות הרבה חכמה ולהשיג את התורה כפי יכולתו, וכמו שסיים שם: "אף על פי שמצווה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה".

וכן הוא משמעות לשון הרמב"ם "לקיים מצוה זו כראוי לה", שהמצווה הוא לצורך התורה ולתכלית שלמותה כדי שהתורה תתגלה במלאו תפארתה, ומיד אח"כ כתב "ולהיות מוכתר בכתר תורה", והוא לתועלת האדם הלומד, ועומק הכוונה הוא כנ"ל, שעצם מציאות האדם הלומד אינו בטלה ממש, אלא שמציאותו נכללת במציאות התורה ומסתעפת ממנה, ומזה באה מעלתו ג"כ, שהוא מוכתר בכתר תורה.

הרי לנו שעיקר עסק התורה לזכות לכתרה של תורה, שזה בא ע"י עמל ויגיעה, הוא שייך בעיקר למציאות הבריאה בימות המשיח, וכמו שנתבאר על הפסוק "אם בחוקתי תלכו", אזי זוכין ליהנות מאורו של משיח גם בזמן הזה.

ענין כינויו של הרבש"ע 'מקום'

ובזה יתבאר מה שכינה בתורת כהנים את הקב"ה בלשון 'המקום', מאחר ועיקר גילוי אורו של משיח, הוא גילוי אמיתת מציאותו 'שלא כערך' שכל מציאות הבריאה אמורה להיות בטילה נגד הארה זו, אכן, היא איננה בטילה לגמרי אלא היא קיימת כחלק ממציאות האין סוף, ויש בה תפיסה והשגה שאמיתת מציאותו היא המציאות האמיתית והמוחלטת, שלא כערך כלל למה שנראה בעינינו כמציאות הבריאה, וענין

מבקשי יחודך

זה הוא סוד שם 'מקום', וכדברי חז"ל ש"הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו", וענין זה של 'הוא מקומו של עולם', יש בזה דבר והיפוכו, שמחד הכל אמור להתבטל שהרי כל מציאות המקום היא מציאותו, אך מאידך הוא מקומו של עולם, והוא נותן מקום למציאות הבריאה בתוך מציאותו.

וזה ענין מה שהמקום מתאווה לעמלות בתורה, שדווקא ע"י תאוה ורצון זה של הבורא, יתקיים התאוה והרצון של 'נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים', שפנימיות הרצון הוא לגלות עצמותו יתברך בבחינת אין סוף, כמו קודם הבריאה, והוא ממש אותו הרצון והתאוה שיעסקו בתורה, בבחינת חוקים, 'חוק בלא טעם' כדי לגלות את עצמיות הבורא ב"ה, ומדויק כאן הלשון של תאוה, כי הוא בחינה של רצון בלי טעם¹, שהוא גילוי מהות בבחינת 'חוק'.

וזהו 'שחוק' הוא מלשון חקיקה, שבחקיקה האותיות מתאחדים לגמרי עם מקומם, והוא ענין ייחוד הנ"ל, ש'הקב"ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו'.

שלמות המציאות דווקא בביטולה לאין סוף

ועומק ענין של כוח הגבול מבלתי גבול הוא, שאינם דברים וכוחות חלוקים, אלא שבתוך הבלתי גבול טמון בפנימיות כוח הגבול, ולכן גם כשמתגלה הבלתי גבול, לא מתבטל כוח הגבול, ואדרבה, כוח הגבול מתאחד בשרשו, וכדברי הרמח"ל בקל"ח 'פתחי חכמה' (פתח כ"ד): "כי הנה כבר ברור לנו שהרצון העליון מצד עצמו הוא בלתי תכליתי, ועל כן לא נחשוב שברא מה שהיה יכול לברוא ויותר מזה לא היה יכול לברוא ח"ו, אלא ודאי היה יכול הרבה יותר אלא שלא רצה, ולא פעל בדרך כל יכולתו ובלתי תכליתו אלא באותו כח ששיער היות שלמות נאה לפעול בו לפי המכוון בפעולה עצמה, נמצא שאע"פ שהוא בלתי תכליתי מצד עצמו, עזב את בלתי תכליתו בדבר הבריאה, ועל כן נאמר שהכח הזה שהוא הסיבה, כבר נעזב מן הבלתי בעל תכלית שסר ממנו, ויש לעזיבה הזאת שתי הוראות, א', שאינו ענין חדש שלא היה כלול בא"ס ב"ה, וב', שבהיות כלולות באין סוף לא נוכל לומר שהיו בדרך שהם עתה אלא בדרך אחר, ובהגלותם ממנו, נמצאו מתחדשים בדרך שהם עתה".

ז. כמאמר הידוע "אין טעם ברצון".

מבקשי יחודך

וכל זמן שהמציאות הגבולית נראית כמציאות לעצמה, ונפרדת ממציאות הבלתי גבול, הרי היא ח"ו כמנותקת משרשה שבאין סוף, ואין לך פגם ופירוד גדול מזה, ונמצא שלגלות את מציאות האין סוף בתוך הבריאה הוא עיקר ההשלמה של חיסרון הבריאה.

ובזה יתבארו דברי הרמב"ם התמוהים בתחילת הלכות תלמוד תורה שפתח **"נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה"** שלכאורה היה לו לבאר את חיוב מצוות תלמוד תורה, ומי החייבים בה, ומדוע פתח בפטורים מת"ת, ולפי דברינו יש לומר, שעיקר מצוות תלמוד תורה בשלמות, דהיינו בעמלות בדרך שזוכין לכתרה של תורה, הוא כדי להשלים את החיסרון הטבוע במציאות העולם מתחילת הבריאה, והוא מה שהעולמות נראים כמציאות נפרדת מאלוקות ח"ו, וממילא החיוב של תלמוד תורה שהוא בשביל להשלים חיסרון הזה, אין צורך לבארו מאחר והוא כל מהות האדם ותפקידו בעולם, ולכן פתח בפטורין מחיוב ת"ת.

קיום עצמי שיש למציאות הגבולית

ונמצא, שרק ע"י מצוות תלמוד תורה יש למציאות הבריאה קיום משל עצמה, שמציאות הגבול לכשעצמה, אין לה קיום, שכל דבר גבולי הוא תלוי ועומד בדבר אחר הקודם ועליון ממנו, אך על ידי ייחוד אלוקות, נשמות ועולמות, שהעולמות נכללים ונמצאים בתוך מציאותו יתברך, בזה יש להם קיום אמיתי.

ובזה יתבארו דברי הרמב"ם בהלכות ת"ת, אחר שכתב שכדי לזכות לכתר תורה יש לו להסיח דעתו משאר דברים, כתב: **"כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה"** ובהלכה י"א כתב: **"מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומדת חסידים הראשונים היא, ובה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא שנאמר יגיע כפיו כי תאכל אשריו וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב"**.

והנה דבריו בהלכה י' אתי שפיר שכתבם בהלכות ת"ת, שבא לומר שמי שמתפרנס מן הצדקה כדי לעסוק בתורה לא עביד שפיר, אך מה שכתב בהלכה י"א על מעלת המתפרנס ממעשה ידיו לכאורה אינם שייכים להלכות ת"ת, אכן, לפי מה

מבקשי יחודך

שנתבאר אתי שפיר, שעומק מצוות תלמוד תורה הוא, לגלות שהמציאות של גבול היא גם מציאות מחויבת, כי היא חלק ממציאות אין סוף, וממילא כאן דווקא הוא המקום להדגיש את החשיבות של המתפרנס ממעשה ידיו, ואינו תלוי באחרים, שהוא מעין המציאות המתקנת שבאה ע"י עמלות התורה, שהעולם הגבולי יש לו מציאות עצמית הקיימת ועומדת לעצמה, מאחר והיא נכללת באור אין סוף.

סוד גאולת השכינה

ויסוד זה הוא סוד גאולת השכינה, שמהות השכינה הקדושה, היא אורו יתברך בבחינת גבול המאירה ושוכנת בתוך כלי העולם הזה, וגלות השכינה הוא הפירוד מאור אין סוף, בחינת קודשא בריך הוא, וייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, הוא כשמציאות העולם בחינת השכינה נכללת, והיא כחלק בלתי נפרד מאור אין סוף.

ובזה נבאר כוונת הפסוק **"ונתתי משכני בתוכם"** שהוא שלמות הגאולה שבאה ע"י עמל התורה, והוא גילוי בחינת אור אין סוף שקדם לבריאה, באופן שהמציאות של גבול נכללת בו ולא כעומדת לעצמה וכסתירה לאור אין סוף ח"ו, וזה המשך הפסוק **"ולא תגעל נפשי אתכם"**, ופירש רש"י **"כל געלה היינו פליטת דבר"**, והיינו שהאוכל דבר המתאים עבורו, אותו הדבר נתעכל בתוך מעיו, ומתבטל אל האדם האוכלו, וכשאוכל דבר שאינו מתאים עבורו, אזי נפשו תגעל בזה, ופולטת אותו, אך גאולת השכינה היא התכללות באין סוף, באופן מחודש, מחד, הוא אינו בטל ונעלם לגמרי, אלא הוא נשאר קיים, ומידך אינו נפלט ונגעל ח"ו, וזהו סוד **"ולא תגעל נפשי אתכם"**.



כתיקונן, ונתקיים שביתת הארץ בשנות הגלות, ולכאורה מה המשמעות שהארץ שבתה שבעים שנה, הרי חיוב של שביתה רק בזמן שרוב יושביה עליה, וא"כ למה זה נקרא שהארץ שבתה בזמן הגלות, ולא מבעיא לסוברים שדין שמיטה ויובל הוא חובת גברא, ולא מצד החפצא של הארץ, אלא אף הסוברים שהוא גם דין על החפצא של הקרקע, עדיין אינו מובן והרי כל החיוב הוא רק כשיש חיוב על ישראל, ורק בזמן שרוב יושביה עליה, ואיך התקיים ענין השמיטה בשנות הגלות.

שתי בחינות בנשמות ישראל

ונראה לבאר על פי מה דברי בעל התניא בספר 'תורה אור' פרשת ויצא: "הנה לאה ורחל הם אותיות המחשבה ואותיות הדיבור, שהם עלמא דאתכסיא ועלמא דאתגליא, ובזמן שבית המקדש היה קיים היו שני הבחינות מאירות בא", והעיקר היה רחל, כי המחשבה מתלבשת בתוך הדיבור, והדיבור היה מתגלה, ולפי שרחל שהוא בחינת דיבור הוא עלמא דאתגליא לכך היה אז בא"י גילוי אלוקות ית', שהיו חכמים גדולים בעלי רוח הקודש ונביאים, ובפרט בית המקדש והשראת השכינה בקה"ק ואורים ותומים ועבודת הקרבנות שהיה יורד אש שלמעלה, משא"כ לאחר החורבן בית המקדש שגלו ישראל וגלתה עמהם השכינה שהיא בחינת רחל, שהיא בגלות בע' שרים ואינה מאירה כלל מערך הגילוי שהיתה מאירה בזמן הבית, שהיה הדיבור מתגלה משא"כ עכשיו וכו', ומ"מ נשאר מאיר בא"י בחינת לאה, והיא מדרגה יותר גבוה מבחינת רחל, אך לפי שהיא עלמא דאתכסיא והעלם לכך אין גילוי אלוקות עכשיו בא"י מערך הגילוי שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים, ומ"מ הצדיקים הגדולים אשר בארץ יכולים להשיג עכשיו בארץ ישראל השגות עליונות יותר אפילו ממה שהשיגו צדיקים כמותם בזמן הבית, וכמו האריז"ל שהשיג השגות עצומות מה שלא השיגו צדיקים גדולים בדורות הקודמים".

נמצא שחלק לאה של נשמות ישראל לא יצא לגלות כלל ועדיין נמצא בארץ ישראל, ובבחינת לאה רוב יושביה עליה, אלא שהיא עלמא דאתכסיא, ולכן אין דיני שמיטה ויובל נוהגים בפועל, מכיוון שבחינת רחל היא בגלות, אך בבחינת לאה שפיר מתקיים שמיטת הארץ, בחינת אז תרצה הארץ את שבתותיה.

רוב יושביה עליה"

פרצוף הזמנים ופרצוף הימים

הנה יש שני אופנים להגדיר את משך ימי עולם כמבואר ב'נהר שלום להרש"ש', האחד, יום, שבוע, חודש, שנה, שמיטה, יובל, ואופן נוסף הוא יום, שבוע, חודש, שנה, עשר שנים, מאה שנים, ואלף שנה, ושניהם נכונים, והם נקראים בלשון המקובלים, 'פרצוף הזמנים' ו'פרצוף הימים', שתקון העולמות בבחינת פרצוף הימים הוא לפי האופן השני, של חלוקה של שנה, ועשר שנים, ומאה שנה, וכו' שכל יום הוא תיקון לעצמו, וכן לאחר שבוע יש תיקון לכללות השבוע, ולאחר חודש יש תיקון לכללות החודש, וכן לאחר שנה, ולאחר עשר שנים וכן לאחר מאה ואלף שנים, ומאידך פרצוף הזמנים הוא חילוק הזמן על פי שמיטות ויובל, שיש תיקון לכל יום ולכללות השבוע ולכללות החודש, ולכללות השנה, ולכללות שני שמיטה, ולכללות שני היובל.

ובזמן הזה שאין רוב יושבי הארץ עליה, ואין לנו מצוות שמיטה ויובל מן התורה, נתקשו המפרשים איך פועל פרצוף הזמנים, ולגבי שמיטה י"א שכיוון שעכ"פ יש שמיטה מדרבנן, ממילא ישנו תיקון של תקופות השנים לענין השמיטה, אך לגבי יובל שאינו נוהג כלל בזמן הזה, עדיין צריך עיון^ט.

והנה נאמר בפרשה בענין גלות בבל שבעים שנה: "אז תרצה הארץ את שבתותיה", וברש"י שכל אותם השנים שהיו בארץ לא קיימו את מצוות השמיטה ויובל

ח. נאמר בשל"ס פרשת בחוקתי תשפ"ד.

ט. ועיין מה שהאריך בזה הגר"י הלל שליט"א בספר 'הבן בחכמה' ח"א.



וממילא גם בעניינינו אפשר לומר שתיקון פרצוף הזמנים, שייך גם בזמן הזה, כיוון שבחינת לאה לא יצאה לגלות והיא בארץ אף בזמן הגלות, ושפיר שייך לפי בחינתה, תיקון פרצוף הזמנים.



פודים

לִיהוּדִים הִיתָה אֹרֶה וּשְׂמַחָה וּשְׁשׂוֹן וִיקָר

♦ "אורה – זו תורה" ♦

תורה 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
ונזכה 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

גבריאֵל

אביבה בריינא

עקיבא



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.



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



ידח האיתנים



♦ לזש"ק ♦

הרב חיים שלמה בן מלכה גרונא שיחי'

מרת צורית רחל בת פריידה עליזה שתחי'

Chaim & Rachela (Kim) Rothstein



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



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



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.

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



בין המצרים



**In Honor of the Rav
The Fuchs Family**



ספר דברים



לזכות
ולרפואה שלמה

אברהם בן שושנה שיחי'
בתוך שאר חולי ישראל



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



♦ 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



♦ לעילוי נשמת ♦

האשה מרת מאירה שרה בת ר' משה הכהן ע"ה

Donny & Tzivi Schick

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

**In Honor Of
Harav Yussie Zakutinsky**

Matis Manela



It is a tremendous honor and zchus, to learn and grow from Rebbi's Torah.
We all have all been inspired from Rebbi's holy Torah, and it has transformed our lives.

I have personally been imprinted, molded, and inspired by Rebbi'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 זקונינסקי 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

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 מורי ♦

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

Leilui Nishmas
ישראל צבי בן אהרן דוד הלוי
Yanky Blobstein

In Honor
Of Harav
Yussie Zakutinsky
אהרן דוד

For The Recovery
Of **Michoel Amram ben David**

✦ לדפואה שלמה ✦
לאבי מורי
מיכאל עמרם בן דוד

In Memory Of Mishpachas Strassman-
Kalter-Ehrenberg
Danny Strassman

In Honor
Of Harav Yussie Zakutinsky
Zachary Singer

In cherished memory of my father,
Ari Klein יהודה אהרון 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 Harav
Yussie Zakutinsky
Yossi Gerson

לע"נ
דבורה בת משה ע"ה
In loving memory
of our mother
Mrs. **Devorah Leibowitz A"H**

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 appreciation to **the Rav שליט"א**,
for opening
new worlds of Torah
for me.
Isaac Eastman

In Honor
Of Harav
Yussie Zakutinsky
Ashi Gluck

In honor
of the Rav
Shmuli Kaufman

In honor
of the Rav
Baruch Schorr

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
נדבה מאת משפחתם

In Honor

Of Harav **Yussie Zakutinsky**

Mia & Julian Sternberg

לזכות ולרפואה שלמה

אנה בת ליכא - Anna Gofman

Daniel Gofman

In Honor

Of Harav **Yussie Zakutinsky**

Ron Hirschhorn

Leilui Nishmas

אהרון 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

