

ספר

מבקשי יחודך

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

שבת • ירח האיתנים • חנוכה
ט"ו בשבט • פורים

תשפ"ד

מאת
הרב מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם

לודנס גיו 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 זקוטינסקי 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 ולקרוב 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 גועם 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 ר' סהר יאמר ה'אמת
 בזה דבר מיוחד
 כי האמת אתה בזה
 ר' מנחם המגיד -
 תיכף כחול
 ונתת הצעה
 ודבריו רמיזה
 וזהו כחול או
 חסוד רבני
 כחול או

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

ר"מ בישיבת המקובלים "שער השמים"
נכד הש"ך והרמ"א זיע"א
מח"ס "טיב התשובה" "טיב הכוונות"
"טיב התהילות" "טיב התורה" "טיב התפילה"
"טיב ההגדה" "טיב העבודה"
רח' הרב משה חזקוני 2 טל 02-5385344
בנייה"ק ירושלים תובב"א

הנה הנה האין הצדיק המקורקל תה מושב של עת אל נס
היה מברך יוסף בקטנותו שלטא
כך ביהמ"ד מקדש השם זיכרם ארצות חרות
כבר יולתמו עברו ואלתמו קאד קסעו הקובע השם כתר יהו
זך על מצד השני בביתם רבא אים דמדינת ה' וקחם בות
נעם אלס האל שנת ידו כיסר "מקדשי ויהוה"
ול באלים ודמיונה ית המורה ושמעתי אע"ת הצדק ונצחתי
תנו חכם של א יוסף בפעמים המורה וידועה מעוקים למקדש
השם מעל ע"י דבר חסידות ועליו השם באשכים דמות
על דפלים באשך היה יום חסידות פה קוליתע שם השמים
אשך ע"י א יוסף מנן עת אבדוס אידרו ויפדו מעונות
חיצה חסידות חסידות
ואידעו שיש מעלה בחתונה ויהו פברו צדק לאחיות

[illegible]

מילאיה בן רבי יוסף



בס"ד

שלום קמנצקי
Rabbi Sholom Kamenetsky

6030 Overbrook Avenue
Philadelphia, PA 19131



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

יום ח' לעשי"ת שנת 'תהא השעה' לפ"ק

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

הרב משה וויינבערגער
פרא דאמרא

ב"ה

י"ד חשוון תשפ"ו

נחלקו רבותינו ז"ל מניין 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 הנסיבות
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 שבביל 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 להשען ממש על אבינו שבשמים, ואין עוד מלבדו. ולבקש משיח וגאולה אמיתית ממש עכשיו.

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

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

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

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

ושנוכה בקרוב ממש להשתחות יחדי באהבה עצומה בדר הקודש בירושלים

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

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

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

מהדורת מוסקוביץ

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

באהבה ובהערכה
משפחת מוסקוביץ

♦ נתגדב לזכות ♦

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



ימים טובים



♦ לזכר נשמת ♦

ר' יעקב ב"ר חיים ז"ל

מרת חנה ב"ר שלמה ע"ה

ר' דוד ב"ר משה ז"ל

מרת פייגה ב"ר חיים אריה לייב ע"ה

Yehuda & Golda Schattner



שבת



**Dedicated by the
Josephy Family**

In honor
of Zeidy and Bubby Josephy

לע"נ

ר' נחום צבי ב"ר חיים ז"ל

מרת מלכה ב"ר אפרים דוד יהודה ז"ל

ת.נ.צ.ב.ה.





חנוכה



♦ לעילוי נשמת ♦

ר' זיידא יוסף מרדכי ב"ר מנחם מענדל ז"ל
מרת שרה יוטא ב"ר אפרים מנחם מענדל ע"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



ידח האיתנים



♦ לזש"ק ♦

הרב חיים שלמה בן מלכה גרונא שיחי'
מרת צורית רחל בת פריידה עליזה שתחי'
Chaim & Rachela (Kim) Rothstein





Volume Sponsor

יהי רצון
שבהדפסת הספר הזה
יקוים היעוד
"אימתי קאתי מר
לכשיפוצו מעיינותיך חוצה"...

אליעזר דוד טייטעלמאן
טורונטו קנדה



פורים

לְיְהוּדִים הִיְתָה אֹרֶחַ וּשְׂמֵחָה וּשְׂשׂוֹן וְיָקָר



♦ "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
גבריאל
אביבה בריינא
עקיבא



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.



Volume Sponsor

♦ לעילוי נשמת ♦

ר' דוד זלמן זצ"ל

בן

ר' חיים מענדל הכהן זצ"ל

ת.נ.צ.ב.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	דוד חי בן שלום הכהן ז"ל
נלב"ע כ"ז ניסן תשע"ז	נפטר י"ט טבת תשל"ב
ואשתו	ואשתו
דינה בת דוד חי הכהן ע"ה	חנה בת עזרא ע"ה
נלב"ע ז' שבט תשפ"ד	נפטרה י"ח תמוז תשל"ט

♦ ♦ ♦

הרב צבי ב"ר שמואל יוסף ריעדער זצ"ל	הרב שמואל יוסף ב"ר צבי ריעדער ז"ל
נלב"ע כ"א ניסן, שביעי של פסח תשע"ה	נעקה"ש כ"ז אייר תש"ד הי"ד
ואשתו	ואשתו
אסתר צירל ב"ר יונה ע"ה	חיה ב"ר שמועון צבי ע"ה
נלב"ע ט"ו בניסן, ליל סדר ראשון תשע"ה	נפטרה כ"ט תשרי תשכ"ז

♦ ♦ ♦

אפרים בן ישראל חיים פינשאווער ז"ל	יונה ב"ר שמואל דוב ז"ל
נפטר י"ד חשון תש"ג	נעקה"ש ט"ו שבט תש"ה הי"ד
ואשתו	ואשתו
פייגלא בת יעקב ע"ה	דבורה בת הרב ראובן ע"ה
נפטרה כ"ב אדר תשנ"ד	נפטרה כ"ה תמוז תשי"ב

♦ ♦ ♦

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

מאת

The
Pinczower Family

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

ענייני ערב שבת

הארת שבת כבר בערב שבת

עיונים במנהג הקדום שלא לומר תחנון ונפילת אפים בערב שבת | יט | שורש הלחץ והטירדה שמרגישים בערב שבת | כ | לאמיתו של דבר אין כל סתירה בין העולמות והנבראים לאור האין סוף ב"ה | כ | בכל שב"ק יש הדרגא דלעתיד לבוא שהבריאה עצמה מגלה את האוא"ס ב"ה | כא | בערב שב"ק מתחיל האור של אחדות הפשוט ית' להיכנס לתוך גבולות העולם וזהו שורש הלחץ והדחק שמרגישים אז | כב | לעובדא ולמעשה | כב |

כל אור יורד עם חושך

הנהגות האמוראים בהכנות לשב"ק | כד | ב' ההנהגות בפנימיות | כד | אלו ואלו דברי אלוקים חיים | כה | לעובדא ולמעשה | כו |

הכנה לשבת היא חלק ממצוות השבת

עונג שבת רק בשבת, כבוד שבת בער"ש | כז | שקולה שבת כנגד כל המצוות - בחינה חדשה בכל התרי"ג | כח | בחינת חול אחור באחור, בחינת שבת פנים בפנים | כח | בפנים בפנים יש זיווג דנשיקין וזיווג דגופא | כח | לעובדא ולמעשה | כט |

סוד תוספת שבת

מחלוקת ראשונים בענין זמן תוספת שבת | ל | שיטת הרמב"ן | ל | שיטת התוספות | לא | כל יום הוא עולם שלם | לא | שבת יש בה גם מערכת של כללות העולמות | לב | שני ביאורים למה בשב"ק אנו זוכים לתקן גם את כללות העולמות | לב | מחלוקת הרמב"ן והתוס' תלויה בב' ביאורים אלו | לב | הרמב"ן והתוס' אלו לפי שורש נשמתם | לג | לעובדא ולמעשה | לג |

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

שבת סוד משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

קיום מצוות הדלקת נר חנוכה לדעת האתוון דאורייתא | לה | ביאור פנימיות הענין | לד | לעובדא ולמעשה | לד |

שבת קודש וסוד שלום בית

יסוד הדין של נרות שבת לדעת רש"י | לה | דעת הרמב"ם בזה | לה | ביאור עומק העניין | לס | השייכות בין עצם מצוות הדלקת הנר לשלום בית | מ | לעובדא ולמעשה | מא |

ענייני קבלת שבת ותפילות ליל שבת

עליית העולמות בקבלת שבת

המנהג להפוך פניהם ב'בואי בשלום' | מב | מנהגו של ה'דברי שלום' | מג | עליית העולמות בקבלת שבת | מח | המשכת המוחין ועליית העולמות | מד | הדרך להגבהת דבר | מד | לתקן עולם במלכות ש-די | מה | ומלכותו בכל משלה | מה | קבלת שבת וגילוי המלכות בכל מקום | מה | התיקון ע"י צירוף מנהגי ישראל | מו | לעובדא ולמעשה | מו |

עליית העולמות - הכרה במעשה מרכבה מתוך מעשה בראשית

מנהג ישראל לקבל שבת ע"פ קבלת הרמ"ק | מז | למה דווקא בקבלת שבת נוהגים כהרמ"ק ולא כהאריז"ל | מז | ביאור ענין קבלת הרמ"ק וסוד מעשה בראשית | מח | ביאור ענין קבלת האריז"ל וסוד מעשה מרכבה | מט | ביאור עניין עליית העולמות בשב"ק | מט | אור תורת החסידות לייחד את קבלת האריז"ל עם קבלת הרמ"ק | נו | לעובדא ולמעשה | נא |

כללות כל הפרטים לאחדות

המיעוט נגרר אחר הרוב בקבלת שבת | נב | הראיה מן הגמ' | נב | בצאת השבת | נג | שבת דזמן המקדש | נד | השבת אמצע וכללות | נד | השבת היא הגילוי של הכללות | נה | שבת בסוד כנסת ישראל | נה | המקדש היה גם בבחינה זאת | נה | לעובדא ולמעשה | נו |

נקודת 'ירושלים' שבנפש

נוסח ברכת 'השכיבנו' בשבת | נז | ירושלים - תואר לכלל ישראל | נז | ירושלים - הנקודה הפנימית של אמונה פשוטה | נח | לעובדא ולמעשה | נח |

שמירה ממזיקין בשבת

האם שבת היא זמן שמירה או להיפך | נט | גם שמירת שבת שלנו תלויה ברחמי שמים | נט | מדרגת שמירת שבת בבחינת "נפש" | ס | לעובדא ולמעשה | ס |

ענייני קידוש וסעודות שבת

פנימיות מצוות קידוש, ואמירת "גוט שבת"

חידושו של רעק"א שאפשר לצאת ידי חובת קידוש ע"י אמירת "גוט שבת" | סא | שיטת הרמב"ן וסייעתו במצוות קידוש | סא | שתי בחינות בקדושת שבת, אור מקיף ואור פנימי | סב | איזו בחינה יותר גבוהה, אור מקיף או אור פנימי? | סב | אמירת "גוט שבת" מבטאת את רוממות האור פנימי מעל האור מקיף | סג | יישוב קושיית הביאור הלכה | סג | לעובדא ולמעשה | סג |

גוט שבת ויו"ט

שאלת שלום | סה | טעמו של הרמב"ם שהשמיט תקנה זו | סה | טעמו של רש"י | סו | עומק טעמו של הרמב"ם | סו | משיח בן דוד ומשיח בן יוסף | סז | שאלת שלום בשבת ויו"ט | סז | לעובדא ולמעשה | סז |

"שבת" ייחוד חומר וצורה

חציו לה' וחציו לכם | סח | הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם | סח | הערות בשיטת הרמב"ם | סט | שורש מחלוקתם של ר"א ורבי יהושע | ע | שבת ויו"ט במשנת המהר"ל | ע | לעובדא ולמעשה | עא |

הזמן לעסוק באמונה הוא בעת אכילה ושתייה

מצוות קידוש על היין | עג | מצוות סיפור יצי"מ בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך | עג | עבודת אברהם אבינו בהנחלת אמונה בזמן סעודה | עג | כמו שהמזון לגוף כך האמונה לנשמה | עד | לעובדא ולמעשה | עד |

שבת - הנקודה הפנימית

לעולם יסדר אדם שולחנו | עה | סוד ו' קצוות | עו | שבת היא הנקודה הפנימית | עו | עומק טעמו של הב"ח | עז | לעובדא ולמעשה | עז |

עיקר החידוש של השמחה בשבת הוא בשמחת הנפש הבהמית

ישראל כלי פעולתו של הקב"ה

ביאור כמה מנהגים בסעודות שבת | עט | והחיות רצוא ושוב | פ | עומק מציאותה של הנשמה | פא | סוד 'מטי ולא מטי' | פא | קדושת האכילה בשבת נתגלתה דווקא על ידי הצדיקים | פב | לעובדא ולמעשה | פג |

והנה טוב מאד

שבת היא מלזעוק | קיג | נחלקו ביסוד דין איסור שאלת צרכיו בשבת | קיד | הבבלי והירושלמי בסוד פנימיות וחיצוניות | קיד | פנימיות איסור מלאכה בשבת | קסו | לעובדא ולמעשה | קסו |

מאמרים כלליים בענייני שבת

ישמח משה במתנת חלקו

נתינת מצוות שבת ע"י משה רבינו | קיז | כבוד ועונג שבת כחלק ממצוות השביתה | קיח | בחינת 'מנוחה' אצל הקב"ה | קיח | סוד השבת: גילוי העצם יחד עם כוחות פרטיים | קיט | שביתה הקב"ה ושביתה ישראל הם שני עניינים לכאורה | קיט | שבת של ישראל מרכבה לשכינה | קכ | ההכרח בנשמת משה כדי לזכות לשבת | קכ | לעובדא ולמעשה | קכא |

עבודת התקשרות לצדיקים בשבת קודש

דברי הגמרא במנחות | קכב | שתי בחינות בהגדרת כלל ישראל | קכב | דעת רבא ורבי יוחנן כפי תכונת ושוורש נשמתם | קכג | לעובדא ולמעשה | קכד |

שבת קודש-לשמוח בחסר

העולם מחולק לשבע "עולמות" | קכה | בששת ימים יש תערובת טוב ורע, ושבת קודש כולו טוב | קכה | הרי מידת המלכות היא היותר פחותה, ואיך שב"ק כולו טוב? | קכו | עומק קדושת ישראל-הכרה ושמחה בפחיתות ערכה | קכו | לעובדא ולמעשה | קכח |

שבת ומן

לעובדא ולמעשה | קל |

שבת ר"ח

שבת ור"ח מאוחדים לגמרי

ברכת "אתה כוננת" חידוש מיוחד | קלא | למה מאחלים "גוט שבת"? | קלא | שבת - עדות כללית, ור"ח - עדות פרטית | קלב | לעובדא ולמעשה | קלב |

שבת גם לעכו"ם

תמיהה בענין גוי ששבת חייב מיתה | פה | החידוש של שבת: הוספת חיות אלוהית בכל העולמות על ידי התקשרות למקור החיות | פה | הגויים שייכים לחיות החיצוניות, וכלל ישראל שייכים להתקשרות למקור החיות | פו | שבת מעין עולם הבא | פז | לעובדא ולמעשה | פז |

"ישראל גנבים הם"

מחלוקת חכמים וחנניה בדין שהייה | פח | סוגיא דשהייה בעבודת השי"ת | פט | השאלה הגדולה: מה אפשר לעשות מי שרוצה להיכנס לקדושת שבת אבל הכל נעול | צא | האם בן דוד יכול לבוא בדור שאינו כולו זכאי אבל גם אינו כולו חייב | צא | העצה העמוקה של חנניה ללמוד מבן דרוסאי | צב | עצה זו נתקבלה אצל בני אשכנז דייקא | צג | לעובדא ולמעשה | צד |

אחדות השי"ת שמתגלה ביום שבת קודש

"דיבור אסור הרהור מותר" | צה | הקב"ה שבת ביום השבת מלהחיות את העולמות בבחי' דיבור ומעשה, ומחיה אותם רק בבחי' מחשבה | צה | ביאור ההבדל בין מחשבה לדיבור ומעשה | צו | בשב"ק מתקדשים כל העולמות ונהיים כלי לגילוי אורו ית' ממש כמו עולם האצילות | צז | לעובדא ולמעשה | צח |

שבת תורת הנשמה

דעת רבינו תם בעניין "תרתי דסתר" | צט | פנימיות דברי רבינו תם | ק | חודש אייר "ומוחין דרבינו תם" | ק | עניין הנ"ל במתן תורה | קא | עניין הנ"ל בשבת קודש | קא | לעובדא ולמעשה | קב |

קדושת שבת וכח הדיבור

שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול | קג | כמה הערות על שיטתם | קג | לעולם ירבה אדם בשתיקה | קד | תוספת האיסור בשבת | קה | דיבורך של שבת | קה | שבת בסוד המלכות | קו | לעובדא ולמעשה | קו |

סוד מלבושי שבת

שיטת רש"י והטור בעניין בגדי שבת | קז | שיטת הרמב"ם | קח | עומק דרכו של רב ענן | קח | הנהגה זו מתאמת עם דרך הרמב"ם | קח | בגדי שבת כבגדי כהונה | קט | ביאור שיטת הרמב"ם על פי זה | קט | ראייה שהעיקר הוא שינוי בגדים | קי | עבודת ימות החול ועבודת השבת | קי | בהמה ואדם | קיא | אלו ואלו דברי אלוהים חיים | קיא | לעובדא ולמעשה | קיב |

שער אלול וסליחות

פנימיות עבודת חודש אלול - להפוך את המניעות לקדושה

עניין ירח האיתנים: בניית חוה וזיווגה עם אדם | קלז | עניין חודשי תמוז ואב השייכים בחיצוניות לעשיו | קלח | חודש אלול הופך את חודשי תמוז ואב מז"ל לדל"ת | קלח | עניין כבישת ארץ סיחון ועוג כרפואה קודם למכה של בלק ובלעם | קלח | מצוות דרישה וחקירה בעדות | קלט | עניין דרישה וחקירה בעדותינו על הרבש"ע | קמ | עניין הכנת חודש אלול לראש השנה | קמ | ביאור הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו" | קמא | לעובדא ולמעשה | קמא |

עבודת חודש אלול - לברר שיהודי הוא תמיד קרוב אל השי"ת

עניין ירח האיתנים הוא בניית חוה וזיווגה עם אדם | קמב | הקשר של חודש אלול ליד שמאל | קמב | מתי מותר לגרש אשתו הראשונה? | קמג | מקור דברי השו"ע | קמג | שיטת הטור | קמד | שיטת הרמב"ם | קמה | כמה הערות בהבנת דברי הרמב"ם | קמה | שינויים בין דברי הרמב"ם בהלכות גירושין לדבריו בהלכות איסורי ביאה | קמו | ביאור דעת הרמב"ם שיש בזה תרי דינים | קמו | מקור לדברי הרמב"ם | קמז | גם בעיקר דין הגירושין באשתו ראשונה יש תרי דינים | קמח | עבודת חודש אלול לברר שאין שום מחשבת גירושין חלילה מצד החתן | קמט | עבודתנו בבחינת איתערותא דלתתא | קמט | לעובדא ולמעשה | קנ |

קדושת שבת וסליחות

מנהג אמירת הסליחות הראשונות בחצות לילה במוצ"ש, עם בגדי שבת | קנא | עניין הרצון בשבת | קנא | בהתקשרותנו לקדושת שבת אנו מחזקים את רצוננו לשוב אליו יתברך | קנב | לעובדא ולמעשה | קנב |

תשרי

עבודת הימים הנוראים - ליזכות לדבקות - עצם שאינה מורגשת

כלל ישראל עמדו על דעתו של משה אחרי ארבעים שנה | קנג | דבקות מורגשת, ודבקות-עצם שאינה מורגשת | קנד | כח האמונה מקורו באור אין-סוף דקודם הבריאה | קנד | עבודת ראש השנה - לחבר את הבריאה לבחינה שקדמה לבריאה | קנה | תורה ומצוות בחינת דבקות המורגשת, עומק התורה ונשמת משה בחינת דבקות שאינה מורגשת | קנה | שבט לוי בחינת דבקות שאינה מורגשת, ולכן להם ניתן ס"ת בכתב ידו של משה | קנו | עבודת חודש תשרי - חיבור המדרגות | קנו | שכר הדבקות שאינה מורגשת, בחינת עולם הבא, להתענג על הביטול | קנו | ג' המדרגות בשפת הקבלה | קנו | לעובדא ולמעשה | קנז |

שער ראש השנה

תקיעת שופר - בניית הבריאה כענף המחובר לשורשו

סוד תקיעת שופר - בניית "חוה" בעוד האדם ער | קנט | שיטת הרמב"ם באמירת עשרת הפסוקים דברכות אצעות | קס | קושיות בדיוק דברי הרמב"ם | קס | ביאור דבריו שיש "ב' דינים" בעשרת הפסוקים | קס | למה השמיט הרמב"ם את דברי הגמ' שפסוק שיש בו ב' אזכרות נחשב כשני פסוקים | קסא | פנימיות העניין, ב' בחינות בבריאה - שורש וענף | קסב | ביאור עבודתנו בראש השנה ובתקיעת שופר | קסג | ביאור דברי האריז"ל | קסג | רמז לעבודה של קישור הענף למקור בדברי הרמב"ם | קסד | הכח לקשר ענף לשורשו הוא כח התורה | קסד | לעובדא ולמעשה | קסה |

ראש השנה וייחוד אהבה ויראה

סוגיית הגמרא: תקיעת שופר במקדש | קסו | הערה בדברי הרמב"ם לגבי תקיעת היובל | קסו | גדר התקיעה בתענית | קסז | יסוד מצוות שופר במקדש: איחוד הקולות | קסח | תקיעת שופר במקדש חלוקה במהותה מבגבולין, ששני הקולות מתאחדים לאחד | קסט | הערות בדברי הרמב"ם: "עמו" מול "כאחד" | קסט | ביאור דעת הרמב"ם | קע | ביאור פנימיות הדברים: ייחוד אהבה ויראה | קעא | פרשת נצבים וילך | קעא | לעובדא ולמעשה | קעב |

העבודה של ב' ימי ראש השנה

ראש השנה - "יומא אריכתא" | קעג | ג' מהלכים בראשונים האם מברכים שהחיינו ביום השני | קעג | פנימיות התיקונים הנעשים על ידינו בראש השנה | קעה | ביאור שיטת הגאונים, שהעיקר הוא הפנימיות | קעה | תמיהה על שיטת רש"י | קעו | עניין התפילה בחיצוניות ובפנימיות | קעו | עצמותו יתברך, המשווה את כל המדרגות | קעו | ביאור שיטת רש"י - עלייה לבחינת 'עצמות' ביום ב' | קעח | לעובדא ולמעשה | קעח |

עשרת ימי תשובה

עומק מצות התשובה

הקדמה | קעט | מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם: האם תשובה נמנית בתרי"ג? | קפ | ביאור ה'משך חכמה' בדעת הרמב"ם | קפ | ענין התשובה במושג בעלי הסוד | קפא | ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן | קפב | בחינת הרמב"ם - משיח בן דוד | קפב | בחינת הרמב"ן - משיח בן יוסף | קפג | ביאור: מדוע הרמב"ם מתייחס לתכלית והרמב"ן למעשים? | קפג | לעובדא ולמעשה | קפד |

תשובה וסוד נשמות ישראל

דברי הרמב"ם בהלכות תשובה | קפה | הבטחה על התשובה היא ממעלת התשובה | קפה | לעובדא ולמעשה | קפו |

יום כיפור

מהות יום כיפור הוא עלייה למציאות של למעלה מן החטא

עניין עבודתנו בירח האיתנים לתקן את שנפגם על ידי חטא אדם הראשון | קפז | תיקון של יום הכיפורים | קפח | בחינת יום כיפור - למעלה מן החטא | קפח | מדוע הכהן הגדול הוא היחיד שעוסק בעבודה | קפט | עניין ריבוי הטבילות | קפט | עניין תיקון הברית | קצ | עניין בגדי הפשתן | קצ | כללות עניין הבגדים - הסתכלות חיצונית | קצא | עניין הגיית השם המפורש | קצב | עניין חיזוק תורה שבעל פה | קצב | לעובדא ולמעשה | קצג |

ביאור חלקי הוידוי

דברי רש"י באבות בביאור "משתחוים רווחים" | קצד | דברי רש"י בגמ' בביאור משתחוים רווחים | קצד | קשה על דברי רש"י בגמ' שהרי צריך להתוודות בעמידה | קצד | ביאור שיטת רש"י | קצה | הבדל בין עיקר הוידוי לטפל | קצה | מקור לדברינו | קצו | ביאור עומק עניין ההשתחויה בתפילה | קצו | יישוב לסתירה בדברי רש"י | קצז | ב' החלקים של וידוי בפנימיות | קצח | ב' חלקי הוידוי באותיות בעל הרז | קצח | פרפרת נאה | קצט | לעובדא ולמעשה | ר |

חג הסוכות

מצוות ארבעה מינים

כיצד מתקיימת ההלכה שהברכה תהיה 'עובר לעשייתן' במצוות נטילת לולב? | רא | שלוש העצות של תוס' | רב | דיוק התוס': מברכים לאחר שכבר יצאו ידי 'עיקר המצווה' | רב | שיטת הטור והשו"ע ותמיהה בדבריהם | רב | ביאור שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה | רג | יישוב שיטת הטור | רד | דברי הב"י צריכים ביאור | רד | מקור הפסול של "חסר" | רד | שיטת ה'אור זרוע' | רה | כשנוטל את ארבעת המינים בזה אחר זה - מה מברך? | רז | האם מברך כשנוטל כמה פעמים ביום? | רז | מאי שנא ארבעת המינים מברכת כהנים? | רז | יסוד המצווה: להראות שמחה עצומה על היציאה זכאי בדין | רח | ביאור מדוע צריך "ארבעה" מינים | רח | ביאור שיטת ה'אור זרוע' | רט | ביאור שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה | רט | ביאור שיטת הרמ"א שלא מברכים בכל פעם שנוטלו | רט | ביאור דברי הב"י ש"מאדאגביה נפק

ביה" | רי | ביאור שיטת הרא"ש שאין "בל תוסיף" בארבעת המינים | רי | ביאור באותיות פנימיות: מצוות ארבעת המינים | ריא | דעת - שמחה | ריא | חסדים וגבורות | ריא | ביאור שני חלקי השמחה במצוות ארבעת המינים | ריב | לעובדא ולמעשה | ריג |

שמחת בית השואבה - יחוד חיצוניות עם פנימיות

אסור לפרנס להקל ראשו בפני ג' אנשים | ריד | שיטת רש"י בביאור האיסור | רטו | שיטת הרמב"ם בביאור האיסור | רטו | שיטת המאירי בביאור האיסור | רטז | מתי מותר לת"ח לעסוק במלאכה | רטז | בשמחת בית השואבה היו חסידים ואנשי מעשה מקילים ראשם בפרהסיא | רטז | ביאור השם "שמחת בית השואבה" | ריז | שיטת רש"י ותוס' בביאור "שמחת בית השואבה" | ריז | שיטת הרמב"ם בביאור מצוות שמחת בית השואבה | ריח | לפי שיטת הבבלי מדוע המעמד נקרא "שמחת" בית השואבה, ולא "ששון" | ריח | ההבדל בין שמחה לששון | ריט | מצוות ניסוך המים - שמחה חיצונית הנובעת משמחה פנימית | ריט | עניין ניסוך המים: לקשר את הכלל לפרט, הפנימיות לחיצוניות | רכ | ביאור מדוע דווקא החסידים ואנשי מעשה היו רוקדים | רכ | רמז לזה בדברי המאירי | רכ | לעובדא ולמעשה | רכא |

הושענא רבא: השער לייחוד של שמיני עצרת

הקדמה | רכב | עניין "ערבי נחל" | רכב | מצוות ערבה במקדש: תמיהות על דברי הרמב"ם | רכג | עניין הכלל והפרט באדם | רכד | השורש של הכלל והפרט באור הבורא | רכה | דווקא היהודים הפשוטים הם המרכבה לגילוי אור העצמות | רכה | ביאור עניין הושענא רבא | רכה | עניין חביטת הערבה | רכו | פנימיות עניין המזבח | רכו | תירוצו על קושיית רבינו מנוח | רכו | ביאור עניין ההקפות | רכח | עניין החתימה של הושענא רבא | רכח | לעובדא ולמעשה | רכט |

שער חנוכה

חנוכה - גילוי הפנים שבתוך האחור

חנוכה - על שם חינוך בית המקדש | רלג | קשר דוד המלך למנורה ולחנוכה | רלג | ענין מלכות שלמה כהמשך וחלק בלתי נפרד ממלכות דוד | רלד | מהו זמן הדלקת המנורה בבית המקדש, וקושיא על שיטת הרמב"ם מפנימיות ענין מצוות ההדלקה | רלד | כוונת אמן - אחור אחרי פנים | רלה | גדלות האחור מעל הפנים | רלה | ביאור שיטת הרמב"ם בזמן הדלקת נר חנוכה | רלז | ביאור השלמות מלכות שלמה למלכות בית דוד | רלז | ישוב התמיהות בתחילת דברינו | רלח | רמז נאה באותיות 'כהן' | רלט | לעובדא ולמעשה | רמ |

חנוכה, ביאור ענין מידת ההוד, ושייכותה ליומי דחנוכה

הקדמה | רמא | כמה הערות על כללות אור של חנוכה | רמא | נר חנוכה: חובת הגוף או חובת הבית? | רמג | עניין התפשטות ראשון, הסתלקות ראשון, והתפשטות שני | רמד | מעלתה של מתנה, לעומת מעלתה של עבודה עצמית | רמו | התשובה היא 'המקום'! | רמו | ביאור ענייני

מבקשי יחודך

חנוכה לפי המתבאר | דמח | הקשר בין שבת לחנוכה | דמס | הקשר בין חנוכה לסוכות | דנ | לעובדא ולמעשה | דנא |

מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שורש נפשם, ואיחודם

הקדמה | דנג | מחלוקת בית הלל ובית שמאי והטעמים ומה שקשה עליהם | דנג | דברי רבינו האריז"ל בכוונות ניקוד ההוויות בברכת "להדליק" ו"שעשה ניסים" | דנה | למה בחנוכה מתחברים לאור של בית שמאי | דנה | ביאור פנימיות עניין בית שמאי ובית הלל | דנו | ביאור שיטת בית שמאי ושיטת בית הלל בעניין חנוכה | דנו | ביאור ענין הלכה כב"ה בזמננו, וכב"ש לעתיד לבא | דנט | ביאור עניין חנוכה המאחד בין בית שמאי ובית הלל | דנט | ביאור כוונות הברכות של נר חנוכה | דס | ביאור השם 'זאת חנוכה' | דסא | לעובדא ולמעשה | דסא |

חנוכה - תיקון בשורש

דברי הרמב"ם | דסב | טעם מחלוקת ב"ש וב"ה | דסב | עולם האצילות | דסג | והמה ביקשו חשבונות רבים | דסד | לתקן עולם במלכות ש-די | דסד | דברי הרמח"ל | דסה | דרך החסידות | דסו | נס החנוכה | דסו | סוד מחלוקת ב"ש וב"ה | דסו | לעובדא ולמעשה | דסח |

נשמות ישראל הן הממוצע בין העולמות לאלוקות

מהדרין ומהדרין מן המהדרין לפי שיטת רש"י | דער | שיטת הרמב"ם | דער | שיעקר הטעם הוא מעלין בקודש | דערב | עולמות נשמות אלוקות | דערב | אורייתא וישראל חד | דעג | קליפת יון היא כפירה בממוצע | דעג | ביאור שיטת הרמב"ם בפנימיות | דעד | לעובדא ולמעשה | דעו |

הדלקת המנורה - עבודה של המתקת הגבורות

הדלקת המנורה בבית המקדש | דעז | טעם המעלות שלפני המנורה | דעז | להגיד שבחו של אהרן | דעח | סוד הדלקת המנורה | דעח | ביאור דברי הספרי | דעט | "שלא שינה" | דפ | עבודת ה' שמצד הגבורות | דפ | מוחין דאבא בהדלקת המנורה | דפא | לעובדא ולמעשה | דפב |

חנוכה - יחוד נ"ר, לייחד הגבול והבלי גבול

חנוכה בהוד ופורים בנצח | דפג | ענין יחוד נ"ר | דפג | ביאור החזו"א בענין "הדלקת הנר אינה עבודה" | דפד | מחלוקת ר"י ור"ל: מדוע צריך להפסיק באמצע הטבת הנרות | דפד | קושיה על פנימיות שיטת ר"ל לאור דברי החזו"א | דפה | איך שייך תענוג לעתיד לבא | דפה | ביאור עומק התענוג של לעת"ל | דפז | עומק ענין יחוד נ"ר | דפח | חנוכה - תחילת גילוי תורה שבעל פה | דפח | הקשר בין חנוכה לפורים | דפט | ר"י בחינת 'צדיק' ור"ל בחינת 'בעל תשובה' | דפט | אור של חנוכה לייחד בחינת צדיק ובחינת בעל תשובה | דצ | לעובדא ולמעשה | דצ |

סדר הברכות והדלקת נר חנוכה ע"פ סוד

מתי מדליקים את המנורה לפי הפשט | דצא | מתי מדליקים לפי הסוד | דצא | כמה תמיהות בדברי האריז"ל בכוונות חנוכה | דצג | מהלך מחודש שבחנוכה יש המשכה מפרצוף הזמנים לפרצוף הימים | דצד | מדוע המקובלים דייקא מדליקים אחרי ברכת "להדליק" | דצה | אור

מבקשי יחודך

החנוכה לכלול את בחינת הגבול בבלי גבול | דצה | ברכת שהחיינו: תיקון הנוק' והמשך תיקוני תשרי | דצו | לעובדא ולמעשה | דצו |

סוד פעמיים נח"ל בנר חנוכה

חשיבות מצות תלמוד תורה מעל שאר המצוות | דחצ | ההבדל בדרכי עבודה בין מצות תלמוד תורה למצוות המעשיות | דחט | הרמז בכל זה בכוונות חנוכה | דחט | לעובדא ולמעשה | ש |

ענין ברכת שהחיינו במצות הדלקת נר חנוכה

סדר הברכות | שא | מאי חנוכה | שב | "שיטרח לעשות לו מנורה כפי כוחו" | שג | "והדלקת הנרות היא הטבתם" | שג | להדליק את המנורה | שג | נר הוי"ה נשמת אדם | דש | נס ימי החנוכה | שה | על כן תיקנו להדליק נרות | שו | ב' המצוות שבהדלקה | שו | מלכות בית חשמונאי | שז | לעובדא ולמעשה | שז |

אור היום הראשון דחנוכה - למעלה מטעם ודעת

קושיית הבית יוסף מורה שאין לנו בהירות במהות אור יום הראשון דחנוכה | שח | כוונת י"ג מידות של רחמים בברכות חנוכה | שח | עיקר ההארה של י"ג המידות הוא ביום הראשון | שט | ביאור שני החלקים של ימי החנוכה בדרך עבודה | שט | לעובדא ולמעשה | שי |

תכלית התורה להגיע על ידה לייחוד הוי"ה - סוד מצוות נר חנוכה ונר שבת

הרגיל בנר הויין לו בנים וכו', ולמה הוא עצמו אינו זוכה לתורה? | שיא | סוד אור ייחוד נ"ר | שיב | אור התורה - דרך להגיע לייחוד | שיג | ביאור כוונת הגמרא בהרגיל בנר | שיג | לעובדא ולמעשה | שיד |

מלכות בית חשמונאי - ברכה או להיפך?

הקדמה | שסו | דעת הרמב"ם | שסו | דעת הרמב"ן | שסט | שורש המחלוקת בין הרמב"ן והרמב"ם | שסט | המרכבה | שיח | פנימיות עבודת האבות לעומת פנימיות עבודת דוד המלך | שיח | ענין גלות יון - כפירה בגילוי תורה שבע"פ, חשמונאים - החדרת אורה | שיש | תפקיד הרמב"ם במסורת תורה שבעל פה, לעומת תפקיד הרמב"ן | שכ | לעובדא ולמעשה | שכא |

סוד מנהג ה'דריידל'

הקדמה | שכב | קשר של חנוכה לבית המקדש | שכב | ענין ההסתכלות החיצונית לעומת ההסתכלות הפנימית | שכד | ענין חנוכה באור הפנימיות והחיצוניות | שכה | ענין מעות חנוכה | שכז | ענין הדריידל | שכח | לעובדא ולמעשה | שכט |

שער חודש שבט

ענייני חודש שבט, פנימיות מצוות צדקה, ואות צ'

הקדמה | שלג | עניין אות צ' | שלג | צורת האות צ' לפי האר"י | שלג | כוונות מצוות צדקה | שלג | שני שלבים במצוות צדקה | שלג | הוספת ה' לצדק | שלג | שמות הקדושים הנרמזים ב"צדקה" | שלג | ענין הביטול | שלג | הדרך לזכות לביטול | שלג | ביאור פנימיות מצוות תפילין | שמ | איך צדיק יכול להיות גם בעל תשובה? | שמא | עניין האכילה מסמל את עבודת המצוות והדבקות | שמא | נספח: הרר"א והרר"ז, והייחוד ביניהם | שמב | לעובדא ולמעשה | שמב |

עבודת ט"ו בשבט - חיבור הבריאה עם אור העצמות שלפני הבריאה

צירוף חודש שבט | שדמ | מנהג אכילת "חרוב" | שדמ | ללמוד מת"ח הגון | שמה | הגדרת ת"ח הגון | שמה | כמה הערות על הביאור הנ"ל | שמר | ביאור נוסף | שמר | עומק הביאור ע"פ דברי הרמב"ם | שמו | דברי הרמב"ם קשים שפתח באהבה ויראה וסיים רק באהבה | שמו | שתי מדרגות באהבה | שמו | תלמיד חכם הגון הוא בבחינת "חולת אהבה" | שנו | ביאור פנימיות מדרגת "חולת אהבה" | שנו | הבדל בין אברהם אבינו לצדיקים שלפניו | שנו | סוד נשמת ר' עקיבא | שנו | רמזים לדברינו בדברי הרמב"ם | שנו | ביאור דברי הגמ' דתענית | שנו | הדרך להשיג האור של קודם בריאת העולמות גם בתוך העולם הזה | שנו | ג' בחינות בעץ פרי | שנה | הקשר בין החולש אדר' זירא ללימוד ענין ת"ח הגון | שנו | סוד מכת ארבה וט"ו בשבט | שנו | סוד אכילת שבעת המינים וחרובים | שנו | המתקת הדינים בשורשם | שנו | גילוי הבעש"ט | שנו | לעובדא ולמעשה | שנו |

ט"ו בשבט - הכנה לפורים, וסוד הבאקסער - חרובים

פורים-סוד, ט"ו בשבט-סוד שבסוד | שנס | אכילת שבעת המינים ובאקסער | שנס | ילדים אוהבים פירות ולא ירקות | שס | סוגיא דחוני המעגל | שס | יסודו של ה'תורת חכם': כוונה ראשונה בג"ר וכוונה שנייה בוי"ק | שסא | בחינת פירות שבעת המינים | שסא | בחינת באקסער | שסב | "שית אלפי שנין הוי עלמא חד חרוב" | שסב | אתרוג וט"ו בשבט | שסג | אותיות פנימיות | שסג | לעובדא ולמעשה | שסד |

ט"ו בשבט - האמונה מבחון או מבפנים?

הקדמה | שסה | פירות - מעשים טובים, אילן - אמונה | שסה | מחלוקת ראשונים: מה קובע את ר"ה לאילנות? | שסו | האות של חודש שבט - צ' | שסו | מחלוקת בבלי וירושלמי: האם ראוי לענות אמן אחר ברכות עצמו? | שסו | עניין שורש האמונה בחיצוניות | שסח | עניין שורש האמונה בפנימיות | שסח | ביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי לפי זה | שסס | אפילו לפי הירושלמי צריך להגיע לאור הצדיקים | שסנ | שיטת הר"ן בעניין ט"ו בשבט | שסנ | שיטת התוספות בעניין ט"ו בשבט | שסנא | שיטת רש"י בעניין ט"ו בשבט | שסנא | לעובדא ולמעשה | שסנא |

פרשת שקלים

סוד מחצית השקל - אחדות ישראל, ושורשם שמעל התורה

יסוד עניין פרשת שקלים | שעה | כמה הערות בעניין מצוות מחצית השקל | שער | דברי ספר החינוך ביסוד מצוות מחצית השקל | שער | דברי הרמב"ם ביסוד מצוות מחצית השקל | שער | סוד מחצית השקל לאחד את כלל ישראל | שער | עיקר מעלת כלל ישראל - גילוי שכינת עוזו בתחתונים | שער | רמז עניין הנ"ל במחצית שקל כסף | שער | יישוב ההערות שפתחנו בהן | שער | פרשת שקלים - הכנה לקבלת התורה, ודחיית העשרת אלפים ככר כסף | שער | לעובדא ולמעשה | שפא |

ענייני חודש אדר א' ופורים קטן

אדר א' - שכחה דקדושה

הקדמה | שפב | ענין חודש העיבור | שפב | יום שכולו טוב | שפג | קליפת עמלק - שכחה | שפג | חודש אדר א' מכון כנגד שבט מנשה - עניין השכחה דקדושה | שפד | שלמות השכחה דקדושה | שפד | שכחה דקדושה לפי ערכנו | שפה | לעובדא ולמעשה | שפז |

עבודת חודש אדר הראשון - לייחד את החמה והלבנה

ענין עיבור השנה בפסח | שפז | חודשי אדר כנגד מנשה ואפרים | שפח | מציאות של ב"ע לעומת מציאות של אצילות | שפח | טענת גדעון | שפט | מדוע קביעות שנות החמה תלויה בחג הפסח | שפט | "וטוב לב משתה תמיד" | שצ | לעובדא ולמעשה | שצ |

פורים קטן - המלכות של הקטנות

סוגית פורים קטן בראשונים | שצא | ביאור הגר"א, למה אסור בהספד ותענית | שצב | ביאור חדש באיסור הספד ותענית בפורים קטן | שצג | עניין הקטנות בזמן הגדלות במשנת האר"י ז"ל | שצג | קטנות אפילו במקום גדלות | שצד | עניין חודש העיבור | שצד | מקרא מגילה כחובת יחיד וציבור יחד | שצה | עניין הקטנות והגדלות | שצה | העבודה של המצוות מצידו | שצז | וטוב לב משתה תמיד | שצז | עניין ירידת הדורות | שצח | המן רצה להשמיד את היהודים כי ראה את ירידת הדורות | שצח | לעובדא ולמעשה | שצט |

אור הפורים - להיות מרכבה גמורה אליו יתברך

אפשר להשיג אור הפורים על ידי פורים קטן | ת | יסוד איסור הספד ותענית בפורים קטן | ת | שייכות של פורים לבחינת בית המקדש | תב | עניין בית המקדש ב'מקום'

מבקשי יהודך

וב'נפש' | תג | עיקר אור הפורים הוא בית המקדש ב'נפש' | תג | עומק ג' המצוות של פורים | תד | חיוב השמיעה בקריאת מגילה | תה | לעובדא ולמעשה | תה |

ענייני פורים

ישנים מן המצוות בקדושה

התיקון ללשון הרע של המן הוא דווקא להכליל את הישנים מן המצוות בקדושה | תד | סוגיית הגמרא מגילה בחיוב הלל בפורים | תח | דברי הרמב"ם ומה שיש לתמוה עליו | תח | הערה בסדר ספר עבודה של הרמב"ם | תח | ביאור עניין עבודת הקרבנות לשיטת הרמב"ם | תס | ביאור על פי זה סוד קבלת התורה בפורים | תס | גירסת הרי"ף בגמרא מגילה הנ"ל | תי | איך יתרץ רב נחמן את קושיית רבא | תי | ישנים מן המצוות בקדושה | תיא | לעובדא ולמעשה | תיא |

האור של פורים - דברי קבלה, הכלי - דברי סופרים

דברי הרמב"ם בדין ספק בפורים | תיב | מהגמרא משמע שהי דברי סופרים | תיב | הביאור: עצם האור הוא מדברי קבלה ופרטי החיובים הם מדברי סופרים | תיג | דברי הרמב"ם המוקשים | תיג | פנימיות העניין | תיד | עניין זה בכללות תורה שבעל פה | תיד | ביאור עניין בניית המשכן לפי הנ"ל | תסד | לעובדא ולמעשה | תסד |

אלוקות, נשמות, עולמות

ג' בחינות במוחיית עמלק | תיז | אור הגאולה שגילה הבעל שם טוב גובר על קלי' עמלק ימ"ש | תיח | ג' הבחינות של עמלק כנגד אלוקות, נשמות, עולמות | תכ | לעובדא ולמעשה | תכב |

סוד "המאחרים לצאת מן השבת" - עניין מחיית עמלק

דברי הט"ז בעניין סדר מקרא מגילה במוצאי שבת קודש | תכג | עומק הדבר בפנימיות | תכד | גילוי הנ"ל על ידי רבינו בעל הט"ז ז"ל דווקא | תכו | לעובדא ולמעשה | תכו |

זמן קהילה לכל היא

שיטת רש"י שאז נקהלו להילחם | תכח | עומק פנימיות ניצחון במלחמה | תכס | לעובדא ולמעשה | תל |

גדר יו"ט של פורים

לעשות הסעודה מיד לאחר תפילת שחרית | תלא | סוגיית הגמ' בדין איסור מלאכה בפורים | תלא | צ"ע על שיטת הרמב"ם בזה | תלב | יסוד איסור מלאכה בפורים | תלג | ביאור דברי הרמב"ם | תלד | מדוע המנהג והנדנדוד עבירה הוא רק ביום הפורים ולא בלילה | תלד | כל היו"ט של פורים מסתעף מקריאת המגילה | תלד | השמחה היתרה בפורים מחמת קידוש השם

מבקשי יהודך תוכן העניינים

ע"י הנקמה בגויים | תלו | מעלת יום הפורים הק' על כל המועדים | תלז | ביאור שיטת רש"י בסוגיית הגמ' דמגילה עפ"י הנ"ל | תלח | שורש היו"ט של פורים מדין מקרא מגילה | תלח | ענין המגילה הוא מיתוק הגבורות שילכו רק לכל שונאי ישראל | תלח | ישוב מנהג העולם עפ"י הנ"ל ועל פי סוד | תלט | מחלו' בבלי וירושלמי | תמ | פנימיות ענין מנהג עולם הישיבות | תמא | לעובדא ולמעשה | תמב |

שבת



♦ נתנדב לע"נ ♦

ר' נחום זאב בן ר' חיים ז"ל
מרת מלכה בת ר' אפרים דוד ע"ה



ענייני ערב שבת

הארת שבת כבר בערב שבת^א

עיונים במנהג הקדום שלא לומר תחנון ונפילת אפים בערב שבת

איתא במחזור רומי (סדר ערב שבת): "בערב שבת נהגו שלא ליפול על פניהם, לפי שהם צריכים למהר בתפלתם כדי להתעסק ולהשתדל בצרכי שבת. אבל אם היה תענית ציבור נופלים על פניהם שחרית ואומרים סליחות ואין בכך כלום".

והנה באמת כבר בדברי חז"ל מצינו ענין כזה, לבטל הנהגות טובות בערב שב"ק, מפני שצריכים להתעסק ולהשתדל בצרכי ששת. וכפי שמביא ה'דרכי משה' (או"ח סימן רנ"א אות ד'), וז"ל: "ובמדרש פרשת כי תזריע משמע דאין קורין בכתבי הקודש מן המנחה ולמעלה, אבל שוין ודורשין בהן. ואם צריך לו דבר לבדוק בודק אחריו. ונראה לי הטעם משום שהוא ממשיך, ויתבטל מלהכין צרכי שבת, וכן איתא בגמרא לענין קריאתו בשבת".

וכן לעיל מיניה כתב ה'דרכי משה' באות א': "כתב בהגהות אלפסי (שלטי גיבורים שבת מד.) ובירושלמי פ"ק דתענית (ה"ח) שאסור לארס אשה בערב שבת, וכן לדברי תורה. ונראה שממעטים בדברי תורה כדי שיתעסקו בצרכי שבת". עכ"ל.

א. נאמר בליל שבת קודש פרשת תזריע תשפ"ד.



הרי להדיא שמבטלים אפילו הנהגות טובות בערב שבת, מפני שצריכים למהר להכין צרכי שבת, ומכאן יש להביא מקור למנהג הקדום הנ"ל, שלא לומר תחנון בערש"ק. אבל אף על פי כן עדיין ניתן לחלק ולומר, ששם מדובר בדברים הנמשכים ויש חשש שלא ישאר לו זמן להכין צרכי שבת, אך מהיכי תיתי שלא לומר מסיבה זו תחנון בערב שבת, שאינה אורכת אלא זמן מועט.

עוד יש לדקדק בהמשך הלשון 'אבל אם היה תענית ציבור, נופלים על פניהם שחרית ואומרים סליחות, ואין בכך כלום'. ולכאורה לאחר שאמר שאין לומר תחנון בכל ער"ש מפני שיש למהר להתעסק בצרכי שבת, א"כ בתענית ציבור שחל בערב שבת אף על פי שהוא יום תפילה ואי אפשר שלא לומר התחנון והסליחות - מכל מקום מדוע לכל הפחות אין ממעטים קצת. ומהלשון 'ואין בכך כלום', משמע שאין כל סיבה להימנע מלאומרם, ולכאורה הרי בוודאי שיש איזה סברא שלא לאומרם, 'לפי שהם צריכים למהר בתפלתם כדי להתעסק ולהשתדל בצרכי שבת'.

שורש הלחץ והטירדה שמרגישים בערב שבת

בטרם ניגש אל הביאור, עלינו להתבונן מהו השורש ומהיכן נמשכת הטירדה והלחץ שמרגישים ביום ערב שב"ק, בהרבה בתים בישראל.

ונראה שבאמת כל זה הוא מהארת קדושת השבת עצמה המתחלת להאיר כבר ביום ערב שב"ק.

לאמיתו של דבר אין כל סתירה בין העולמות והנבראים לאור האין סוף ב"ה

לצורך כך עלינו להקדים ולחזור על ענין יסודי ביותר, במהותו של יום השבת קודש, דהנה מבואר בכתבי האריז"ל (ע"ח שער א ענף ב), שכשעלה ברצונו הפשוט ית' לברוא העולמות, בשביל ישראל ובשביל התורה, היתה נצרכת בחינה של צמצום, שיהיה מקום שמסולק משם האור אין סוף ב"ה הבלתי בעל גבול ובעל תכלית, שיהא שייך לברוא שם את כל העולמות בעלי הגבול והתכלית, ולא יתבטלו במציאות.

והנה בשכל האנושי נראה כי אלו שני הפכים, בעל גבול ובלתי בעל גבול, ושבמקום הפנוי ההוא באמת אין מאיר שם האור א"ס ב"ה [ושהצמצום כפשוטו ח"ו]. אבל



באמת הקב"ה ית"ש הוא כל יכול, והוא עשה ועושה, שהאור א"ס ב"ה ממשיך להאיר גם בתוך העולמות בעלי גבול ותכלית, ואעפ"כ לא יתבטלו במציאות. והיינו בסוד מה שאמרו חז"ל (ב"מ פד.): 'אהבה דוחקת את הבשר', הכי נמי מעוצם אהבת הקב"ה לעמו בית ישראל ולנשמות הצדיקים שראה שהם יעלו לפניו נחת רוח ושעשועים, עשה הקב"ה שתהיה כביכול בחינה שהוא דוחק ומצמצם את בחינת אורו האין סופי, לתוך מקום בעל גבול, ואפי' שם נמצא ומתגלה האור א"ס ב"ה.

והיינו מה שמבואר בספרים הקדושים (ע"ח שערים ח ט י), שבתחילה היתה בחי' של 'שבירת הכלים', ואח"כ התחדש בחינת תיקון. בחינת שבירה רומזת על ההסתכלות שיש סתירה בין אין סוף ובלתי בעל גבול, לבין כל מציאות העולמות בעלי הגבול, ושח"ו הקב"ה סילק את אורו האין סוף ב"ה ממקום העולמות. אבל בחינת תיקון היינו ההשגה וההבנה שבאמת אין זו סתירה כלל, ומכוחו השווה של הקב"ה ומאהבתו לישראל ולצדיקים הקדושים, כביכול צימצם את אורו לתוך בחינת הגבול, ועדיין מאיר שם אור הא"ס ב"ה כמקודם בלי שום שינוי.

בכל שב"ק יש הדרגא דלעתיד לבוא שהבריאה עצמה מגלה את האוא"ס ב"ה

והנה במשך כל ששת ימי המעשה, הננו עסוקים בבחינת השבירה, לברר משם כל ניצוצי הקדושה. והננו חיים תחת שליטת הזמן והמקום וכל בחינות הצמצום והגבול, ודייקא משם עלינו לעבוד את השי"ת עם כל כוחותינו, ולהילחם בס"א המכסה על אחדותו ית"ש, ומעלים מאיתנו את האמת הפשוטה שהקב"ה 'מלא כל הארץ כבודו', ו'לית אתר פנוי מיניה'. והוא זומם להכשיל אותנו שנשתמש בעוה"ז לצרכינו ולהנאתנו ולא נעלה את הבריאה להיות כסא ומרכבה להשי"ת. ואנו, ע"י עבודתנו ומצוותינו הננו ממשיכים יותר ויותר את בחינת התיקון השלם שיהיה לעת"ל ולאחר תחיית המתים, שאז לא תהיה שום סתירה בין הגבול והבלתי גבול, וכל העולמות והנבראים יהיו גילוי וכלי לאור הא"ס ב"ה, וכמו כן אז הגוף והנפש הבהמית לא יסתירו על אור הנשמה, אלא אדרבה יהיו כלים וגילויים לאור הנשמה.

וזהו בכלליות העולמות, שבתחילה ישנם את כל השית אלפי שנים, שהעבודה היא לברר את בחינת השבירה, ואח"כ מגיע התיקון השלם לעת"ל בעולם הבא בעת

מבקשי יחודך

תחיית המתים. אבל בפרטיות יש את כל המערכה הזאת בכל שבוע ושבוע. שע"י עבודתנו ומצוותינו בששת ימי החול ממשיכים יותר ויותר את קדושת השבת לעולם, ואזי כשמגיע יום השבת, מאירה בחינה של 'מעין עולם הבא, יום שבת מנוחה'. וכל שליטת הקלי' והס"א מתבטלת, וכל העולמות והנבראים כולם ואף גוף האדם ונפשו הבהמית, כולם נעשים מרכבה וכלים ראויים לגלות את אור הא"ס ב"ה, ואת הנפש האלוקית שהיא חלק אלוך ממעל ממש. ושוב אינם מפריעים כלל וכלל, אלא אדרבה דייקא על ידם מתגלה ביותר אור הא"ס ב"ה הבלתי בעל גבול ובעל תכלית, שזה בחינת 'פלא' שלמעלה מטעם ודעת.

בערב שב"ק מתחיל האור של אחדות הפשוט ית' להיכנס לתוך גבולות העולם וזהו שורש הלחץ והדחק שמרגישים אז

וכשמגיע ערב שב"ק כבר אז מתחיל להאיר איזה הארה מקדושת השבת. וזה עומק הענין שמרגישים בכל ערב שבת, שמוטלים עלינו דברים רבים לעשות, עד שאין ה'כלי' של יום אחד יכול להחזיקו. כי זה גופא התחלת הארת שבת הנכנסת לעולם בבחינת קטנות קודם שיבוא לבחינת גדלות, שהיא הרגשת אור אין סוף בתוך גבולי העולם, ודו"ק.

ובכך מתבאר היטב כפתור ופרח, המנהג הקדום שלא לומר תחנון בערב שב"ק, מפני שצריך למהר ולהתעסק בצרכי שבת. ומה שהקשינו שהרי אמירת תחנון אורכת זמן מועט, הנה על פי כל הנ"ל, הביאור הוא שכיוון שמרגישים כבר את הלחץ של ערב שבת, הרי זה סימן שקדושת השבת מאירה כבר, א"כ פשיטא שאין לומר תחנון ונפילת אפים.

ומתורץ ג"כ מה שהקשינו, שביום תענית יש עכ"פ למעט קצת מפני מיעוט הזמן, אבל לדרכנו יבואר, שעדיין אין בכח ההארה המועטת המתגלה ע"י הלחץ ומיעוט הזמן בערב שבת קודש, להפוך יום של תענית ליום של מנוחה ושמחה.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מוצא את עצמו בערב שבת, טרוד ומבוהל ודחוף, ואינו מוצא לעצמו אף טיפה של זמן. ידע שזהו בעצמו חלק

מבקשי יחודך

מהארת קדושת השבת הממושגת ובאה, שהיא אור שלמעלה מהזמן וכל הגבולות והצמצומים, שנדחקים אל תוך מקום הגבול והצמצום שתחת שליטת הזמן, הוא הסיבה להרגשה זו. ואח"כ מגיע יום שב"ק שאז כל העולמות מתקדשים ומאירים ונעשים כלים זכים צחים וראויים לגלות את אור השי"ת האין סוף ואין תכלית ית"ש.



כל אור יורד עם חושך^ב

הנהגות האמוראים בהכנות לשב"ק

איתא בגמ' שבת (ק"ט.): "ר' אבהו הוה יתיב אתכתקא דשינא [פשוטו"ל של שן שחשוב היה ועשיר] ומושיף נורא [נופח משם נורא לכבוד השבת]. רב ענן לביש גונדא [כלי שחור להודיע שהיום אינו כדי להתנהג בחשיבות מלהתעסק בתבשילי שבת ולא יטנף בגדיו בבישול קדירות] דתנא דבי רבי ישמעאל בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו [דבישול קדירה מטנף בגדים]."

ולפום ריהטא מבואר בגמרא, שלרבי אבהו יש ענין דווקא להתנהג בחשיבות כשמתכוון לשב"ק, ולרב ענן יש עניין שלא להתנהג בחשיבות כשמתכוון לשב"ק, אולם מדיוק פירש"י משמע שאין הנהגותיהם סותרות אהדדי כלל וכלל, שבוודאי גם לרב ענן יש להתנהג בחשיבות יתרה כשמתכוון לשב"ק, אלא שרב ענן סובר שאם האדם ילבש בגדים חשובים, הוא יבוא למעט בהכנותיו, כיוון שהוא חס על בגדיו, לכן עדיף שילבש בגד שחור, אבל בוודאי גם הוא מודה שנכון לשבת על כסא מכובד.

ב' הנהגות בפנימיות

ויש לבאר שמצאנו שתי הנהגות אלו גם בפנימיות הענינים, וגם הן נראות כסתרי אהדדי לפום ריהטא, אבל לפי עומק הענין אין בהם סתירה כלל וכלל, וכמו שנבאר בס"ד.

ב. נאמר בליל שבת קודש פרשת ויקהל-שקלים תשפ"ד.

מבואר בספה"ק 'נתיב מצוותיך', שיש ב' בחינות בערב שבת, יש בחינה שהאדם מרגיש חושך ואפלה בכל עבודתו, ויש בחינה שהאדם מרגיש הארה עצומה בעבודתו, והן הן שתי הבחינות המבוארות בגמרא.

וז"ל (נתיב אמונה ד' ב'): "כי באמת ענין התגברות החשך והעצבות הוא עצמו גלות מצרים וכו', ולפעמים טועים בזה טעם מיתה וכו', והרי הוא מרירות מות, וכל זה גלוי לפני א-ל עולם, ויחזק עצמו וידבר לא-ל רכות ויבכה לפניו וכו', וזהו עצמו יציאת מצרים האור הנמשך מתוך החשך הזה, ובפרט בערבי שבתות וימים טובים שהם נקראים ערב, שהם החשך של שבת ויו"ט כדי שיבוא אח"כ היתרון אור מתוך החשך", וכתב שם בשם רבו שרוב הירידות שלו היו בערב שבת.

וזה לכאורה מתאים להנהגתו של רב ענן שהיה לובש שחורים, שכן הוא עיקר ההכנה לשבת להכין את עצמו ע"י שמחזק עצמו בתוך החשך.

אמנם אח"כ כותב שם: "אע"פ שאמר רבינו הקדוש מוהר"ר אלימלך זי"ע שסימן שהיה לו שבוע בקדושה אם יש לו הארה עצומה בערב שבת, זהו האמת, אבל צריך לזה הרבה סייעתא דשמיא, וקדוש כמותו הוא במדרגה זאת, אבל אני כתבתי כפי שהוא האמת וכמו שקבלתי ממורי". והבחינה שמזכיר בשם הר"ר אלימלך זי"ע, היא כעין הנהגת רבי אבהו שהיה יושב בכסא חשוב בערב שבת.

אלו ואלו דברי אלוקים חיים

אמנם בוודאי גם בפנימיות הדברים שתי הבחינות הם נכונות, ואין סתירה ביניהם כלל וכלל [וכמו שמדויק גם בלשון הרה"ק מקאמרא זי"ע, שכתב על הנהגת הר"ר אלימלך זי"ע "זהו האמת", ואח"כ כתב על הנהגת החושך "כפי שהוא האמת", ומוכרח בעליל ששתיהן נכונות].

והענין הוא, שכל אור הנמשך למעלה, לפני שמתגלה כאור נפלא, מתגלה כחושך ענן וערפל, וכמו שכתב הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע (צדקת הצדיק אות ק"ע, וכן במקומות רבים בספריו) וז"ל: "כשהקב"ה רוצה להטיב לאדם ורוצה רק שיתפלל האדם על הדבר אז מזמין לפניו צער או פחד מעין דבר זה וכו', כי כל דבר שהשי"ת רוצה להביא לעולם, או לאדם, היא מתפשטת לכמה גוונים, ויש בה ההיפך ג"כ וכו', ולכך [כש]מתעורר מדה זו לטובה מתעורר ג"כ ההיפך ח"ו, ומרגיש פחד ומתפלל ובא הטוב, אבל לעולם הוא בא הדבר שמתפחד רק שבא ההיפך".

נמצא שהאור הנפלא של קדושת שבת, מציאותו האמיתית היא אור נפלא רום מעלה, כמו הנהגת רבי אבהו, אבל בתחילת ירידתו מרגישים בו חושך והסתר פנים, כמו הנהגת רב ענן, אבל בעומק אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ושתי הבחינות הן אחד!

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מוצא את עצמו בשעות ערב שבת, והנה במקום התרוממות רוח נופלת עליו כבדות, דכדוך הנפש או תחושת חושך והסתר - אל יפול ליבו בקרבו ואל יחשוב כי נתרחק חלילה מאור השם. אדרבה, יתבונן ויאמין כי הרגשה זו עצמה היא פעמי הגאולה הפרטית שלו; שכן טבעו של כל אור רוחני עליון ונשגב, שבעת ירידתו להתגלות בנפש הוא מקדים לשלוח מעטה של 'ענן וערפל'. החושך המדומה אינו אלא ה'לבוש' בו מתעטפת קדושת השבת העצומה ברגעיה הראשונים, וכגודל המיצר וההסתר בתחילה - כך גודל המרחב וההארה האלוקית שתתגלה בנשמתו עם כניסת היום הקדוש.

הכנה לשבת היא חלק ממצוות השבת¹

עונג שבת רק בשבת, כבוד שבת בער"ש

כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ל ה"א): "ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין על ידי הנביאים. שבתורה זכור ושמור. ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד".

וממשיך הרמב"ם לפרט כיצד מקיימין מצוות אלו: "איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך וכו' איזהו עונג זהו שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם".

האחרונים מבארים (ביאור הגר"א או"ח סי' תקכ"ט וכן מבואר בחידושי הגר"ז בשם אביו הגר"ח) שמלבד ההבדל במהות מצות עונג ומצות כבוד המבואר בדברי הרמב"ם, הן חלוקות גם בזמן חיובן: שמצות עונג שבת היא בשבת בעצמה, ומצות כבוד שבת היא בערב שבת כשמכין את עצמו ואת ביתו לקבלת השבת באופן מכובד, ודבריהם מחודשים, שבזמן ערב שבת, כשמתכוונים לשבת כבר מקיימים חלק ממצוות השבת.

ג. נאמר בליל שבת קודש פרשת לך לך תשפ"ד.

שקולה שבת כנגד כל המצוות - בחינה חדשה בכל התרי"ג

ויש לבאר את פנימיות הענין, ע"פ מה שאמרו חז"ל (שמו"ר כה יב): "שקולה שבת כנגד כל המצוות כולן". ובפשטות נראה שהכוונה שהמצוה הפרטית של שבת, שקולה כנגד שאר המצוות הפרטיות, אבל פנימיות הענין הוא, שבאור השבת כל המצוות כולן מקבלות פנים חדשות, כל המצוות כולן יש להם פנים של ימות החול, ופנים נוספת של שבת קודש.

בחינת חול אחור באחור, בחינת שבת פנים בפנים

פנימיות ענין קיום המצוות של ימות החול הוא, שעל ידי המצוות אנו מתקנים ובונים את כלל העולמות העליונים, ומסדרים את מערכות השמים, באופן שיומשך על ידם אורו יתברך, לכל סדר ההשתלשלות, ויושפע שפע רב לכל העולמות, עד לעולם הזה ממש. ובבחינה הזאת, כל בנין המצוות הוא בנין מדויק ביותר, וכל מצוה פועלת בפרט מסוים, ולפי הבחנה זו, התיקון נעשה בשעת קיום המצוות, ולא בהכנה אליהן.

אולם קיום המצוות בבחינת שבת הוא, שהמצוות אינן נחשבות 'בונות עולמות', אלא נחשבות כמעשה של יחוד קודשא בריך הוא וקנסת ישראל, כדוגמת יחוד חתן וכלה, וכמו דאיתא בכתבי האריז"ל (עי' דרושי קבלת שבת א') כמה רמזים על היות השבת כדוגמת יחוד בין חתן וכלה.

ובאותיות פנימיות, עבודת ימי החול היא בבחינת אחור באחור [שזה מצב שאינו מאפשר יחוד], ועבודת השבת היא בבחינת פנים בפנים [מצב של יחוד].

בפנים בפנים יש זיווג דנשיקין וזיווג דגופא

אחרי שהתבאר שמהות אור השבת היא שהעבודה נעשית בבחינת זיווג פנים בפנים, יתבאר שישנם שני שלבים לייחוד ולזיווג הזה, וכמו שמבואר בספה"ק שבכל זיווג יש שני חלקים יש "זיווג דנשיקין" ו"זיווג דגופא", וההבדל הוא שיחוד דנשיקין אינו התייחדות ממש בגוף, אלא ביטוי של פנימיות רצון להתייחד, וזה זיווג מצד הלב והנפש, לעומת זיווג דגופא שהוא זיווג ממש בגוף, וא"כ גם ביחוד שיש בבחינת שבת יש את שתי המדרגות אלו.

המצוות הנעשות בבחינת פנים בפנים הן עצמן הזיווג דגופא בין קוב"ה לנשמות ישראל, וההכנות למצוות המעידות על גודל ההשתוקקות והרצון לקיים את מצוות הבורא, הן בחינת "זיווג דנשיקין", זיווג פנימי ונפשי.

ולכן דווקא במצות שבת שכל ענינה הוא בחינת זיווג וחיבור, מתחדשת ההלכה שההכנה היא גם חלק מהמצוה.

לעובדא ולמעשה

כאשר יהודי טורח ומייגע את גופו בערב שבת, ומכתת רגליו בהכנות, בבישול ובניקיון, אל יפול ליבו עליו מרוב עמל. אדרבה, ידע ויכוון שליבו וגופו עוסקים כעת ב"עבודת האהבה"; שאין זו בנייה גשמית של העולם כבימות החול, אלא גילוי של געגועים עמוקים והשתוקקות הנפש להתאחד עם בוראה. כל מאמץ הגוף וכל טיפת זיעה של כבוד שבת, הם בחינה של "נשיקין" וקירוב הדעת, המעידים יותר מכל על הרצון הפנימי להיכנס אל השבת בבחינת "פנים בפנים", ולהתדבק באור ה' באהבה וברצון.

ומבאר שם שהוא סובר כשיטת רבנו תם הידועה, שב' שקיעות יש: השקיעה הראשונה היא כשחמה מתכסה מעינינו ועדיין הרקיע מאדים מחמתה [מה שאנו קוראים שקיעה], ואח"כ יש זמן של ג' מיל ורבע עד שמתחילה השקיעה השנייה, ומתחילת שקיעה שנייה עד צאת הכוכבים - הוא הנקרא בין השמשות.

ומבאר הרמב"ן לפי זה, שהזמן שבין השקיעה הראשונה לשקיעה השנייה הוא הזמן של תוספת שבת, או מקצתה או כולה, אבל לפני השקיעה הראשונה אי אפשר להוסיף מחול על הקודש, מכיוון דהוי ממש יום. וכן היא גם שיטת הר"ן ביומא, עיי"ש.

שיטת התוספות

אבל התוס' שיטה אחרת עמם, שכתבו על דברי הגמ' בברכות (דף כז:): דרב צלי של שבת בערב שבת מפלג המנחה ולמעלה, משום שסובר כרבי יהודה שזמן מעריב הוא מפלג המנחה ומעלה, וז"ל התוס' שם: "צלי של שבת בע"ש, תימה, דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (ד' כג:): ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ויש לומר דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד, אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד, הלכך לא הויה הקדמה". ומבאר מדבריהם שאפשר לקבל שבת מפלג המנחה ואילך.

ובשו"ע (רס"ב ב') פסק כשיטת הרמב"ן, והרמ"א מיקל כשיטת התוס', וז"ל: "יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות וכו' - הגה- ואם רוצה להקדים ולקבל עליו השבת מפלג המנחה ואילך הרשות בידו".

וצריך להבין, מה יענו התוספות על טענת הרמב"ן שהוי "דבר גדול של תימה", שאפשר להוסיף לקדושת שבת כשהשמש זורחת?

כל יום הוא עולם שלם

ונראה לבאר ע"פ כלל גדול שלימדונו חכמי האמת [והתבאר בדברינו בהרחבה במאמר לפרשת בשלח, "סוד שלא יראה הפת בושתי"], שעל אף שנראה לנו בעיני בשר שהעולם הוא אותו עולם בכל יום ואין שינוי בין יום לחבירו - אבל באמת, כל יום

סוד תוספת שבת¹

מחלוקת ראשונים בענין זמן תוספת שבת

מצינו בלשון חז"ל, שלמילה 'שבת' יש שני פירושים: א. יום השביעי, ב. כללות השבוע. וכמו שאמרו חז"ל (ברכות כח.): "שבת של מי היתה", דהיינו תורו של מי היה לדרוש השבוע בישיבה. וצריך להבין את פנימיות הענין, למה כל השבוע ייקרא בשם 'שבת'.

ונקדים מה שנחלקו הראשונים בעניין זמן תוספת שבת, האם זמנה מתחיל כבר מזמן פלג המנחה, או שמתחיל יותר מאוחר, קרוב ללילה. שיטת הרמב"ן היא שהזמן הוא רק קרוב ללילה, ושיטת התוספות היא שמפלג המנחה אפשר לקיים תוספת שבת.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן מאריך לבאר שזמן 'תוספת שבת' אינו בבין השמשות, כי אז חייב אשם תלוי, אבל הרבה לפני זה גם לא מסתבר, כי הרי השמש זורחת², והולך

ד. נאמר בליל שבת קודש פרשת יתרו תשפ"ד.

ה. וז"ל הרמב"ן בספר 'תורת האדם' וז"ל: "דודאי קודם בין השמשות הוא [זמן תוספת שבת], דהא תוספת [שבת] אינו אלא חיוב עשה, ובין השמשות ספק לעונש כרת ומיתה וחייב ידי אשם תלוי, ובשני בין השמשות [אם עשה מלאכה בבין השמשות שלפני שבת וגם בבין השמשות שלאחר שבת] חייב חטאת [ממ"נ, וא"כ ע"כ חובת שמיירת שבת בבין השמשות אינו מצד חיוב תוספת שבת], אלא קודם בין השמשות הוא [זמן קיום מצוות עשה של תוספת שבת], וזה דבר גדול של תימה שתהא החמה זורחת כנגדו וחייב בעיני ואסור במלאכה [וא"כ ע"כ שזמן תוספת אינו זמן מוקדם כ"כ]".

הוא עולם שלם בפני עצמו. כך שיום ראשון הוא עולם של מידת החסד, ויום שני הוא עולם של מידת הגבורה וכו', וכל העבודות והתפילות של כל יום הן בכדי לתקן את אותו העולם. נמצא שיום השבת הוא עולם של מידת המלכות.

שבת יש בה גם מערכת של כללות העולמות

ומלבד הבחינה הזאת, מבואר עוד בכתבים שיש בחינה כללית הנקראת "שבוע", שבה כל השבוע הוא כיחידה אחת, ועיקר זמן התיקון בזה הוא בשב"ק.

לכן יש למילה 'שבת', שני פירושים, יום השביעי, וכללות השבוע, על שם שתי המערכות שאנו מתקנים בשב"ק.

נמצא שהעבודה בשבת היא בשתי מערכות: גם לתקן את העולם הפרטי של מידת המלכות, וגם לתקן את כללות השבוע. אבל כבר מבואר בדברינו (שם), שעיקר תיקון מידת המלכות הפרטית נעשה ע"י הרבש"ע בעצמו, ועיקר עבודתנו אנו בשב"ק הוא בתיקון כללות העולמות של אותו שבוע.

שני ביאורים למה בשב"ק אנו זוכים לתקן גם את כללות העולמות

ולמה באמת דווקא שבת היא היום שאנו מתקנים בו את כללות השבוע? ויש לבאר בתרי אנפי: או מכיוון שכידוע מידת המלכות היא המידה היותר שפילה ונמוכה, "לית לה מגרמה כלום", ולכן אין בנו כח להעלותה ולתקנה, אלא רק כשאנו מתקשרים לעולם היותר גבוה וכללי [שכידוע ככל שיש יותר התפרטות - זה סימן של נמיכות וריחוק, וככל שיש יותר כללות - זה סימן של מקום יותר גבוה, ואכמ"ל].

ובאופן נוסף יש לבאר, ע"פ מה שמבואר הרבה בספרי המהר"ל, שהמספר שש הוא הסמל של התפרטות, ו' קצוות, שכל אחד מפורט ועומד לעצמו, אבל המספר שבע הוא כבר מעל ההתפרטות, בחינת יותר כללות, ולכן ביום השביעי מתאפשר לנו לתקן את כללות השבוע.

מחלוקת הרמב"ן והתוס' תלויה בב' ביאורים אלו

ולפי כל הדברים האלו נראה לבאר את מחלוקת הרמב"ן והתוספות. הרמב"ן סובר שאנו מתקנים את כללות העולמות בגלל הטעם הראשון שכתבנו, שאין בנו

את הכח לתקן את יום השביעי (מידת המלכות) אלא בהתקשרות לכללות העולמות, ולכן סובר הרמב"ן שאפשר לקבל תוספת שבת ולהתחיל להתעסק בתיקון מידת המלכות רק אחרי השקיעה הראשונה, שעכ"פ במקצת כבר התחיל להאיר אור דכללות העולמות.

משא"כ התוספות סוברים שעיקר הנקודה של אור קדושת שבת וכללות תיקון העולמות, הוא בזה שיצאנו מבחינת "שש", שאז אפשר כבר לעלות לכללות אפילו אם עדיין לא התחיל ממש **יום השביעי**, וזה כבר מתחיל מפלג המנחה ואילך, שאז כבר נגמר עיקר יום הששי.

הרמב"ן והתוס' אילו לפי שורש נשמתם

ויש לבאר, שדייקא הרמב"ן והמחבר, שהם מחכמי ספרד, סוברים שהכניסה לכללות העולמות היא דווקא ע"י תחילת יום השביעי, ולא מספיק מה שנגמר יום הששי, וזה מכיוון שידוע (מקור הדברים הם מרמ"ד וואלי ספר הליקוטים ערך תורה, ובדברינו הובאו דברים אלו פעמים רבות) שחכמי ספרד שייכים ביותר למידת החכמה, והזוה"ק הרי אומר (ח"ג רנז): **"אבא יסד ברתא"**, חכמה מייסדת את המלכות, וא"כ דווקא חכמי ספרד שהם החכמה, בונים ומפארים את מידת המלכות, שדווקא על ידה אנו זוכים לתקן את כללות העולמות.

משא"כ בעלי התוספות, שהם מחכמי אשכנז השייכים לבינה, אין זה מעניינם לפאר ולרומם את מידת המלכות, ולכן הם יכולים לסבור שעיקר הזכייה לתקן את כללות העולמות הוא ע"י שיוצאים ממספר שש.

לעובדא ולמעשה

בזמן שיהודי שקוע בטרדות ימי המעשה, נדמה לו לעיתים שהוא טובע בתוך ים של פרטים, דאגות וחשבונות שאין להם סוף. זוהי הרגשת ה'פיזור' המכבידה על הלב ומונעת את יישוב הדעת. עליו לדעת, כי אין צורך לחכות עד שכל המלאכה תסתיים והשמש



תשקע כדי למצוא מנוחה. הכוח הרוחני של 'תוספת שבת' מלמד אותנו, כי יש ביד האדם יכולת לצאת ברגע אחד מתוך הבהילות והפיזור, ולהתחבר אל ה'כלל' - אל האחדות והרוגע של הבורא יתברך. גם כשהיום עוד גדול והמלאכה מרובה, יכול יהודי לעצור, להשליך מעליו את משא הפרטים הקטנים, ולהיכנס אל המרחב המוגן והמואר של השבת, ובכך לזכות לשלוות נפש אמיתית בתוך ים הסערות.



שבת סוד משיח בן יוסף ומשיח בן דוד¹

קיום מצוות הדלקת נר חנוכה לדעת האתון דאורייתא

איתא במסכת שבת (כג:), שאם אין לאדם מעות לקנות גם נר שבת וגם יין לקידוש, יש לו לקנות נר, ד"שלום ביתו עדיף".

ומהר"י ענגיל הקשה (בית האוצר ח"א כלל ס"ו): תיפוק ליה משום הכלל ד'מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה'², שהרי חיוב הדלקת הנר חל מבעוד יום, וחיוב קידוש חל רק משחשיכה! ותירץ שאף שמעשה הדלקת הנר הוא בערב שבת, אך עיקר קיום המצווה הוא רק משחשיכה, ולכן אין מצוות הדלקת הנר קודמת למצוות קידוש מצד סדר הקדימה של "מצווה הבאה לידך", כי שתיהן מצוותן בלילה.

ולכאורה יש לחקור בזה בשתי דרכים: או שמעשה ההדלקה נמשך כל זמן שהנר דולק, או שאין המעשה נמשך כל עיקר, אלא המעשה נעשה בערב שבת, וקיום המצווה הוא בשבת. ולכאורה אי אפשר לפרש כצד הראשון (שמעשה ההדלקה נמשך וכל זמן שהנר דולק הוי כאילו האדם מדליקו), כי לפי זה היה לנו לאסור להדליק נרות שבת, מכיוון דהווי כאילו מדליק בשבת עצמה, ולכן צריך לומר כצד השני: שעל אף שקיום המצווה חל רק בשבת, מעשה המצווה נעשית כבר בערב שבת.

וסימוכין מצאנו לחידוש זה מדברי ה'נימוקי יוסף' (על הרי"ף בב"ק י ע"א), המקשה על דברי הגמרא שם, האומרת שהחיוב של מזיק באש הוא 'משום חיציו', דהיינו שעל אף שהאש הולכת לבד, ולא הוי היזק בידיים, עדיין אפשר לחייב את

1. נאמר בליל שבת קודש פרשת בחוקותי תשפ"ד.

2. שדעת כמה פוסקים שכלל זה נאמר גם במצווה קטנה כלפי מצווה גדולה.

מבקשי יחודך

המבעיר, כי הוי כמו חץ, שנקרא מזיק בידיים, כי החץ הולך מכוחו, וכן האש נחשבת שממשיכה מכוחו. ומקשה ה'נימוקי יוסף' לפי זה: איך מותר להדליק נרות שבת? הרי נחשב כאילו האש ממשיכה לדלוק מכוחו, ומתריך ה'נימוקי יוסף' שאין הפשט שנחשב כל הזמן כאילו הוא מדליקו, אלא: "דאזלינן בתר שעת הדלקה, כאילו נעשה כל המעשה בשעת הדלקה". וכדברינו הנזכרים, שהמעשה נגמור בשעת הדלקה, ורק הקיום תלוי ועומד עד ליל שבת.

ביאור פנימיות הענין

וביאור פנימיות הדברים הוא: ששת ימי החול הם בסוד משיח בן יוסף, שמידתו כידוע היא מידת היסוד, שמהותה כח של השפעה, פעולה והשתדלות. לעומת זאת, שבת קודש שייכת לסוד מידת המלכות, דלית לה מגרמה כלום, אין לה שום אור עצמי, וכל עניינה הוא רק לגלות את הפועל יוצא של ההשתדלות והפעולה של מידת היסוד.

ובמושכל ראשון נראה שאורו של משיח בן דוד אינו אלא תולדה מכוחו של משיח בן יוסף, דהיינו, שהכול נפעל רק ע"י הפעולה וההשתדלות של מעשי אנוש, בסוד טענת ירבעם בן נבט (סנהדרין קב.), שהוא מזרע יוסף, "אני בראש", שרצה להיות לפני בן ישי. אך מצוות נר שבת מגלה, שלמרות שפעולת הדלקת הנר נעשתה בערב שבת, מכל מקום קיום המצווה מתחיל רק בליל שבת, וזה כאילו נעשה מעצמו. כמו כן לגבי אורו של משיח, הגם שאנו עושים פעולות והשתדלות בסוד משיח בן יוסף, מכל מקום גילוי מלכותו יתברך יבוא מעצמו, ולא כ'תולדה' ישירה של פעולותינו, אלא כמו קיום מצוות הדלקת הנר, שנעשית מעצמה.

וביתר עומק, כל כח הפעולה שניתן לאדם להשתדל בו, אינו אלא להכשיר מקום שיחול בו מעצמו הקיום והפועל היוצא, בסוד "בן ישי בראש".

וענין זה מרומז במצוות הדלקת נר שבת: שמעשה ההדלקה, שהוא בחינת משיח בן יוסף, נעשה כולו בערב שבת, ועצם קיום המצווה, שהוא בחינת משיח בן דוד, נעשה בשבת עצמה.

ולמרות שלכאורה יש פירוד ח"ו בין מעשה המצווה וקיום המצווה, מ"מ עניינו של נר שבת הוא משום שלום בית, והסוד של שלום בית הוא השלום של משיח בן יוסף [בחינת זכר-יסוד] למשיח בן דוד [בחינת נקבה-מלכות]. והשלום הוא, שכל אחד

מבקשי יחודך

יש לו 'מקום' ו'זמן' מיוחד לגילוי שלו, ואין אחד בטל לחבירו. וזהו כענין שנתבאר שמשיח בן יוסף מכיר, שכל השתדלותו לא פעלה כלום מצד עצמה, ועיקר התוצאה הוא חסד חינוך המתגלה ע"י משיח בן דוד, ומשיח בן דוד מכיר שאורו לא היה מתגלה, רק ע"י איתערותא דלתתא של פעולתו של משיח בן יוסף.

לעובדא ולמעשה

עיקר השלום, האחדות, והאהבה, בין כל אדם לחברו, הוא בכך שכל אדם מכיר בחשיבותו של כל אחד ואחד מישראל, ושכל אחד יש לו 'מקום' ו'זמן' לעצמו, ודווקא בזה יכול לאהוב את חברו, בלי חשש שהשני ייקח את מקומו.

שבת קודש וסוד שלום בית"

יסוד הדין של נרות שבת לדעת רש"י

נפסק בשו"ע (או"ח סי' רס"ד סעי' ג') שאסור להדליק נרות שבת בשמן שריחו רע. ובגמרא (שבת כה:) מבואר טעם האיסור, שהוא משום גזרה שמא יניח את הנר ויצא, ולא יקיים את מצוות הדלקת הנר שהיא חובה. וברש"י שם: "כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא". ומבואר בדבריו, שמצוות הדלקת הנר היא מצד כבוד שבת.

אמנם בהמשך דברי הגמרא שם, מובאים דברי רב אבהו על הפסוק: "ותזנח משלום נפשי - זו הדלקת נר בשבת". ופירש רש"י: "ובמקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפילה". ומבואר שיש כאן צד נוסף מצד שלום בית, שלא ייכשל בחושך (וכדברי הגמרא בדף כ"ג: "נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף משום שלום בית"), ועניין זה שייך יותר לדין עונג שבת, ולא לכבוד שבת.

דעת הרמב"ם בזה

והנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ל ה"ה): "ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת הן". ומבואר שיש בהדלקת הנר משום כבוד שבת. אמנם, מכך שכלל הרמב"ם את הדלקת הנר עם ענייני הצעת המיטה ועריכת השולחן, משמע שהדין של 'כבוד שבת' מתקיים גם בשולחן ערוך ומיטה מוצעת,

ח. נאמר בליל שבת קודש פרשת שמות תשפ"ד.

ואין מעלה מיוחדת בהדלקת הנר לגבי כבוד שבת, וממילא, אין זה יסוד תקנת חיוב הדלקת הנר בשבת.

והנה בהלכות חנוכה כתב הרמב"ם: "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה, או נר ביתו וקידוש היום - נר ביתו קודם משום שלום ביתו". ומבואר שיש במצוות הדלקת הנר גם חלק של 'עונג שבת' והיה מקום לומר שהחיוב להדליק נר שבת הוא מצד מצוות עונג שבת.

אולם מלשון הרמב"ם בהלכות שבת (שם) משמע שאין זה מהות החיוב, וז"ל: "הדלקת נר בשבת אינה רשות, אם רצה מדליק אם רצה אינה מדליק. ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה - אלא חובה. אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת. וחייב לבורך קודם ההדלקה ברוך וכו' להדליק נר של שבת, כדרך שמבורך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים".

ומשמע מלשונו, שעצם הדלקת הנר היא חובה עצמית, ולא משום כבוד ועונג שבת בלבד, ורק החומרות המיוחדות ופרטי הדינים שיש במצווה זו, נובעות מכך שיש בה גם עניין של 'עונג שבת' משום 'שלום בית'; אך עצם המצווה נראה שהוא דין עצמי, שאינו תלוי בכבוד שבת.

ביאור עומק העניין

ונראה לומר, שפנימיות מצוות נר שבת היא בחינת שבת גופא. כי אור הנר מסמל ומבטא את 'אור השבת' עצמו, ומצוות ההדלקה היא בכדי להכניס אל הבית פנימה את מציאות אור השבת קודש, ומהאי טעמא נובע הדין שבהדלקת הנר מקבלת האשה על עצמה את קדושת שבת - כי אור הנר הוא אור השבת גופא.

ויסוד זה מבואר בדברי הילקוט שמעוני (במדבר פ"ה): "אמר הקב"ה: אם שמרתם נרות של שבת - אני מראה לכם נרות של ציון, ואיני מצריך לראות באורה של חמה, אלא בכבודי אני מאיר לכם. והאומות עתידים להיות מהלכין לאורכם, שנאמר 'והלכו גוים לאורך'. וכל כך למה? בזכות הנרות שהן מדליקין בשבת".

ועיין במסכת בבא בתרא (דף ע"ה): "ואמר רבה א"ר יוחנן: עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, והשאר פורסו הקב"ה על חומות ירושלים, וזיוו מבהיק



מסוף העולם ועד סופו, שנאמר 'והלכו גוים לאורך ומלכים לנוגה זרחך'. וכתב הגר"א בביאורו ל'ספרא דצניעותא' (סוף פ"א ד"ה אעבר): "והוא אור הראשון שבו אדם מסתכל מסוף העולם עד סופו". נמצא, שהאור של לעתיד המרומז בפסוק "והלכו גוים לאורך", הוא האור הגנוז של ששת ימי בראשית.

וב'פרי צדיק' בספר 'קדושת שבת' (מאמר ה') מבאר: שהאור הגנוז של ששת ימי בראשית, שהוא האור שלעתיד, זהו גופא מהות קדושת שבת, שכל מציאות השבת היא הארה מאותו אור הגנוז.

הרי לנו שנרות שבת מרומזים בפסוק "והלכו גוים לאורך" (כמבואר בדברי הילקוט), ופסוק זה מרמז על אור ששת ימי בראשית (כמבואר בדברי הגר"א הנ"ל). ובדברי ה'פרי צדיק' מבואר שאור זה של ששת ימי בראשית שהוא אור דלעתיד - הוא בעצמו מציאות השבת ומהותה. נמצא: שמצוות הדלקת הנר, עניינה להביא ולהאיר אל תוך בתינו הארה מהאור הגנוז, שהוא מהותה ומציאותה של השבת.

השייכות בין עצם מצוות הדלקת הנר לשלום בית

והנה לפי המבואר נמצא, שמהות ההדלקה היא עצם מהותה של שבת, אלא שישנו חלק נוסף שהוא משום שלום בית (שלא ייכשל באפילה). ומחמת זה יש את דיני הקדימה שהדלקת הנר קודמת לנר חנוכה, וכן החיוב לחזור על הפתחים עבור זה. ונבאר עתה את הקשר והשייכות בין שני עניינים אלו.

ובהקדם נבאר: סוד קדושת שבת והאור הגנוז דלעתיד, עניינם לגלות שכל המציאות כולה היא חלק מרצונו ומציאותו יתברך, ו"אין עוד מלבדו" כפשוטו ממש. שכל הנעשה תחת השמש אינו אלא אורו יתברך, שהוא רצונו וחכמתו יתברך. וזהו עניין מה שמאיר אור זה "מסוף העולם ועד סופו" - שמאיר אור הדעת מסוף העולם ועד סופו, שכל המציאות כולה כלולה לגמרי והיא חלק מאורו יתברך ממש.

והנה, עיקר אור ודעת הזה יאיר לעתיד לבוא (כדברי חז"ל שאור זה נגזר ויאיר בגילוי שלם רק לעתיד לבוא, כמובא ברש"י בראשית א ד), ועתה אין לנו אלא הארה קטנה ממנו בסוד 'נר שבת', המאיר אור וגילוי זה בזעיר אנפין. וכשנמשכת הארה מהאור הזה, אזי נעשה בחינת 'שלום בית' בעולמות העליונים. כי עיקר הפירוד שיש הוא מחמת טענות שיש לכלה (בחי' כנסת ישראל) על דודה, על "ענייה ומרודיה", וכן טענות מצדו יתברך כביכול על ישראל תמותו, על שאינה מתנהגת כחפץ העליון.



אך בשבת קודש, שיש הארה מאור דלעתיד, מתגלה שכל מה שנעשה תחת השמש, הכל כאשר לכל, הוא רק ברצונו יתברך ויתעלה, וממילא מתבטלים הפירוד והתרעומת שיש בין החתן והכלה העליונים, שבכוח מנוחת השבת וקדושתה, יש כח ל'כלה' לסבול את תהפוכות העולם הזה ובלבוליו - שבשבת מאיר אור גדול שכל ענייניו הם אורו יתברך ממש, והוא "טוב מאוד" כפשוטו ממש. וכמו כן גם החתן העליון מתפייס, במה שמאיר אור דלעתיד שיתגלה בחינת "ועמך כולם צדיקים".

ונמצא שענין שלום בית שיש במצוות הדלקת הנר, הוא אחד ממש עם מהות מצוות הדלקת הנר, שהיא האור דלעתיד.

לעובדא ולמעשה

כאשר יהודי מביט בשלהבת הנרות המאירה את הבית, עליו לדעת כי לא אור גשמי בלבד מאיר כאן, אלא ניצוץ מן "האור הגנוז" הרוחני. בימי החול, טרדות העולם וההסתרים גורמים לאדם פעמים רבות הרגשה של בלבול ותרעומת, כאילו הדברים אינם מתנהלים כשורה חלילה. אך אור השבת בא לגלות ולהאיר, שבאמת "אין עוד מלבדו" וכל המאורעות כולם הם בהשגחה פרטית ומדוקדקת לטובה. ראייה זו משקיטה את סערת הנפש, ומביאה אל הבית ואל הלב "שלום" אמיתי ושלווה עמוקה, מתוך ביטחון גמור שהכל הוא טוב גמור מאיתנו יתברך.



מנהגו של ה'דברי שלום'

אלא דבספר 'נשמתין חדתי' (שבת קודש, עמ' ר"ז) מביא מנהג אחר, וז"ל: "שיטת הדברי שלום [תלמיד התורה חכם] שהיה דר בצפת ששם הארון קודש לצד דרום, ובבואי כלה בקבלת שבת היו כל העולם מסבבים פניהם לצד מערב כדברי האריז"ל, אבל הדברי שלום היה הופך פניו לצד ההפוך מהארון קודש, ולא לצד מערב.

והמעיל אליהו מפרש ששיטת הדברי שלום על פי רבו התורה חכם, שכל אחד כשמתפלל ומכון פניו לארון קודש המכוון לקדש הקדשים קובע הוא בזה שבפנימיות זהו מזרח, שמזרח היינו הפנים החשובים כדברי רש"י (שמות כ"ז י"ד, ועוד מקומות). וכיון שקבע עצמו להתפלל לצד זה, נהיה צד זה בחינת פנים החשובים ובחינת מזרח, וע"כ ב'בואי כלה' הצד ההיפך מהצד שאליו מתפלל נקרא ברוחניות צד מערב".

אם כן, לפי דבריו כוונת האריז"ל היא שיהפוך פניו לצד "אחור" מהצד שעתה מתפלל לשם, ולא לרוח מערב העולם, ואם מתפלל לצד דרום, צריך שיהפוך פניו לצפון. ואם מתפלל לצד מערב, יהפוך פניו למזרח.

אלא שלפי דרך זו, ליתא למה שכתבנו לעיל [שנראה שהטעם הוא משום שבמערב שוקעת החמה, והוי כאילו משם נכנסת השבת]. על כן נלך ונבקש לנו טעם אחר, וכמו שיתבאר.

עליית העולמות בקבלת שבת

והוא בהקדם המבואר ב'שער הכוונות' בעניין "עליית העולמות" הנעשית בכל שבת ושבת בעת "קבלת שבת".

דהנה נודע שקודם חטאו של אדם הראשון בעץ הדעת, מלבד שהיו העולמות במדרגה גבוהה ונעלית מאד, ואף האדם היה במדרגה עליונה וקדושה מאד ובהשגות גבוהות של אלוקות, אף היו הם ב"מקום" נעלה וגבוה יותר הרבה ממקומם עתה. ועל ידי שחטא במה שחטא, מלבד הפגם שנעשה בעצם העולמות ובאדם עצמו, אף גרם בחטאו וקלקל שירדו העולמות ממקומם למקום נמוך ושפל הרבה.

ענייני קבלת שבת ותפילות ליל שבת

עליית העולמות בקבלת שבת

המנהג להפוך פניהם ב'בואי בשלום'

מנהגם של ישראל קדושים, להפוך את פניהם בקבלת שבת לצד מערב, באמרם "בואי בשלום וכו', בואי כלה שבת מלכתא", והוא כפי דברי רבינו האר"י הקדוש [ושם בדבריו לא כתב רק אמירת "בואי כלה וכו'" בלבד, אלא ע"פ הרמ"ק נהגו לומר כל הפזמון ד"לכה דודי" שחיבר ר' שלמה אלקבץ, והופכים את פניהם מתחילת הבית של "בואי בשלום"].

ובפשטות לשון האריז"ל, משמע דצריך תמיד להפוך פניו לרוח מערב דווקא, ובין אם מתפלל לרוח מזרח, או לדרום וצפון, צריך שיהפוך לרוח מערב דייקא. ואף שאין אנו יודעין עומק טעמו של האריז"ל, אבל נראה על פי פשט עניינו, דהוא לרמז על קבלת השבת שנכנסת ובאה. וכיוון שהחמה שוקעת במערב [וע"כ הוי כאילו משם נכנסת השבת] - הופכין את פנינו לרוח זו.

המשכת המוחין ועליית העולמות

והנה, הראה לנו לדעת רבנו האר"י (מבואר באריכות בשער הכוונות), שבכל שבת, בפנימיות, חוזרים אנו לתיקון כמו קודם החטא. ובשתי בחינות אלו: מחד, זוכים העולמות והאדם בתוכם לחזור ל"מדרגתן" והארתן כבתחילה, והוא הנקרא בשם "המשכת המוחין", ועוד, זוכים העולמות והאדם לעלות ולחזור ל"מקומם" הנכון והגבוה כאשר בתחילה, והוא ענין "עליית העולמות".

ומבואר בכוונות באורך, ש"המשכת המוחין" נעשית מכניסת השבת ועד זמן סעודה שלישית, בהדרגה מעט מעט עד עת 'רעוא דרעוין', שאז הוא תכלית המשכת המוחין. אבל "עליית העולמות" למקומם כאשר בתחילה, עולין ב"קבלת שבת". ועל כן "איסור מלאכה" חל מיד כשמקבל עליו שבת, כי איסור מלאכה אינו משום המשכת המוחין, אלא משום עליית העולמות [ואם היה מצד המשכת המוחין, היה לו להיות איסור קל בתחילת השבת, שילך ויחמיר עד זמן מנחת שבת].

הדרך להגבהת דבר

והנה בענין עליית העולמות, נעתיק מ"ש רבנו בעל התניא בספר 'תורה אור' (ד' ע"א), וז"ל: "ועל דרך משל, כשצריכים להגביה איזה דבר מן הארץ ע"י כלי ההגבה הנקרא ליוזע"ר, צריכים לאחוז בחלקים התחתונים שבו דוקא, כמו בהגבהת כותלי הבית שצריכים להתחיל להגביה הקורה התחתון דוקא, ואז ממילא יוגבו גם העליונים הימנו, משא"כ אם היה מתחיל מאמצע הכותל, לא היה מגביה התחתונים, כמו כן נשמת האדם נתלבשה בגוף, שבחינת דומם היותר תחתון מכולם – ויעלה אותו, וממילא יתעלה גם צומח שהוא למעלה מדומם וכו'".

תוכן דבריו, שכשאנו מבקשים להעלות ולהגביה איזה דבר, צריכים אנו תמיד לאחוז ולהגביה החלק התחתון והנמוך ביותר, ואז ממילא יעלה ויתעלה כל הדבר מתחתיתו ועד ראשיתו.

ממילא אף כשאנו מעלים את העולמות בקבלת שבת, צריכים אנו ג"כ להעלותם מתחתיתם, מהחלק היותר נמוך שבהם.

ולפי יסוד זה יבוא היטב הביאור על מה שנוהגין להפוך פנינו לצד "אחור", כי כדי להעלות העולמות ולהגביהם, צריכים להגביה החלק האחורי והנמוך, שעל ידו ממילא יתעלה ויגבה גם חלק הפנים והעליון.

לתקן עולם במלכות ש-די

והנה עיקר עליית העולמות, הוא "לתקן עולם במלכות ש-די" - שנעלה ונהפוך את העולם שיהיה "מלכות שמים". כי הנה "המשכת המוחין" היא בבחינת "בן", המחפש ומתענג בגנזי אביו המלך, ואין גילוי על עצם מציאות העולמות, אך "עליית העולמות" עניינה לברר ולגלות שכל העולמות כולם הם עצמם תחת רשותו של יחידו של עולם [אף ללא המשכת המוחין, ואפילו שאיננו משיגים אורו ית'].

והנה ע"י שמבררים ומגלים ענין זה, שהוא אלוקינו ואין עוד, וכל העולמות - מראשיתם הגבוה מאד, ועד תחתיתם הנמוך בדיוטא התחתונה - כולם הם תחת שלטונו של מלך מלכי המלכים; ע"י זה אנו מעלים ומביאים את העולם שיהיה מלכות שמים, כנ"ל.

ומלכותו בכל משלה

והנה עיקר שלמות המלכות, הוא ע"י שמבררין ומגליין שאף המקום הרחוק ביותר מבית המלכות, גם הוא נכנס ובא תחת רשותו של המלך, ודייקא ע"י זה נתגלה ונודע גודל שלטונו ומעלתו, ש"בכל מקום מוקטר ומוגש לשמיי", אשר ייראו אותו כל אפסי ארץ, ואף בכרך גדול של רומי.

ולא עוד, אלא שעד שלא יתברר ויוודע ענין זה, לא נתגלה באמת "מלכות שמים". כי כל שיש מקום ח"ו להסתיר ולהעלם כאילו יש רשות אחרת, הרי זה חסרון במלכות שמים [וכמבואר בגמ' מגילה י"א ע"א לענין המלכים שמלכו "בכיפה" - שדייקא ענין זה שהיו הם מלכים לבדם על כל העולם, הוא שלמות מלכותם, ודוק].

קבלת שבת וגילוי המלכות בכל מקום

ועל כן הופכים פנינו דייקא בשעת אמירת "בואי כלה". כי כשאנו רוצים להעלות ולגלות מלכותו יתברך [בחי' כלה], דווקא אז אנו הופכים פנינו לצד אחור, להתוודע ולהגלות כי הוא מלך על כל הארץ, ו"מלכותו בכל משלה" ואין עוד מלבדו, ובין אחור ובין פנים, הכל כאשר לכל, הוא לבדו ימלך נורא, ולית אתר פנוי מיניה.

ואף שבששת ימי המעשה נראה כאילו יש מקום הרחוק מן המלך, והסתרת פניו ענתה בו - כל זה אנו מגליין עתה בעת קבלת השבת, כי הכל הבל ורעות רוח,

והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. [וע"כ מבואר בכוונות, שבליל שבת יש עלייה מיוחדת לבחי' "מלכות" בפרט, מלבד עליית העולמות בכללותם, ואכמ"ל].

התיקון ע"י צירוף מנהגי ישראל

ולפי זה נוכל להוסיף, כי שורש וטעם יש לשני המנהגים יחד: כי דייקא ע"י שיש מישראל שהופכים פניהם לצד אחר, ומגלים ש"מלכותו בכל משלה" - על ידי זה אפשר להעלות העולמות ולקבל קדושת יום השביעי שהיא ספירת המלכות, וממילא, מיד באים חבריהם והופכים פניהם לצד מערב לקבל את השבת בפשיטות.

ודייקא במנהגי שניהם יחד, פני שבת נקבלה: להודיע כי לו המלוכה, להיות מעידים כי לששה כל ברואים ועומדים, ושוב "ישמחו במלכותך שומרי שבת" - במלכותך דייקא.

לעובדא ולמעשה

כאשר נכנסת השבת, והאדם מרגיש את עצמו עדיין שקוע בטרדות ימי החול, עייף ויגע, ונדמה לו בנפשו שהוא עומד בבחינת "אחור" - רחוק ומנותק מאור פני המלך - אל יתעצב לבבו ואל יפול ברוחו. אדרבה, יזכור את הרמז הטמון בהפיכת הפנים אל ה"מערב" ואל ה"אחור": כי כדי להרים משא כבד, מוכרחים לאחוז דווקא בחלק התחתון ביותר שלו. לכן, דווקא תחושת הריחוק והשפלות שהוא מרגיש, היא עצמה ה"כלי" וההזדמנות הגדולה ביותר שלו. כאשר הוא מגלה שגם במקום הנמוך הזה נמצאת מלכותו יתברך, הוא "תופס" את כל השבוע מלמטה, ומרומם את הכל אל הקדושה העליונה והמאירה של השבת.

עליית העולמות -

הכרה במעשה מרכבה מתוך מעשה בראשית^ב

מנהג ישראל לקבל שבת ע"פ קבלת הרמ"ק

בתפוצות ישראל נהגו עם קודש לקבל פני שבת מלכתא, באמירת ששה מזמורי תהילים: "לכו נרננה" וכו', עד "מזמור לדוד הבו להוי"ה בני אליהם", ואח"כ מזמרים "לכה דודי" עד "בואי כלה", ומנהג זה יסודו בהררי קודש, בסידור הרמ"ק "תפילה למושה" (שער י' סימן ד', וכן כתוב בסידור היעב"ץ שמנהג זה מקורו מהרמ"ק).

אמנם, לפי האריז"ל קבלת השבת מתחילה ב"מזמור לדוד הבו להוי"ה וכו'", ואח"כ "אנא בכח", ו"בואי כלה", וכן מסדרים את קבלת השבת פעם אחת בשדה, ופעם נוספת בבית או בבית הכנסת.

למה דווקא בקבלת שבת נוהגים כהרמ"ק ולא כהאריז"ל

ולכאורה קשה למה בקבלת שבת השתרש המנהג כקבלת הרמ"ק? הרי בכל מקום נקטינן כהאריז"ל ולא כהרמ"ק! וביותר בענייני שבת היה עלינו לנהוג כהאריז"ל, כי הרי איתא בזוה"ק שר' יהודה היה קורא לרשב"י "שבת", והרי האריז"ל היה ניצוץ מרשב"י, וא"כ כל בחינתו הוא שבת קודש - והדין נותן שננהג כמותו בשבת קודש, ודייקא אז אנו נוהגים כהרמ"ק, אתמהא!

ב. נאמר בליל שבת קודש פרשת פקודי תשפ"ד.

מבקשי יחודך

ונבין את הענין, ע"פ מה שהגדירו המקובלים את מהות שורש החילוק בין קבלת הרמ"ק לקבלת האריז"ל: שקבלת הרמ"ק נקראת **"מעשה בראשית"**, וקבלת האריז"ל נקראת **"מעשה מרכבה"**.

ביאור ענין קבלת הרמ"ק וסוד מעשה בראשית

וביאור הענין הוא, שמעשה בראשית עניינו, כל העולמות התחתונים, שהם בבחינת **"יחודא תתאה"**, הייחוד המתגלה בהם הוא ייחוד שבו רואים את הבריאה כמציאות גשמית, וכמקום של בחירה שנראה כנפרד, אבל מאמינים שבתוך כל הדברים הגשמיים הוא יתברך **"בורא ומנהיג לכל הברואים"**, והוא לבדו עשה ועושה ויעשה **לכל המעשים**, וזה מביא את האדם לבחור בטוב ולמאוס ברע, ולעבדו יתברך בלבב שלם, וכל זה שייך לבחינת **"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"**, וכלשונו של הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע: **"כי כבוד המלכות הוא שיהיה לו עבדים תחתיו, דאין מלך בלא עם וכו', [והיא] מדרגה התחתונה של היחוד המושגת לכל נברא בקל, שישגי שהש"ת בראו לקילוסו, והוא הנותן בו חיות וכח קיומו"**.

ובהשגה זאת, האדם עדיין אינו מתחיל להשיג איזה בחינה מעצמותו יתברך [כביכול], הוא רואה את העולם כגשמי ונפרד, רק שמתנוצץ אצלו סוד **"מעשה בראשית"** - איך שהבריאה אינה יכולה להתקיים בלי השפעתו יתברך הבלתי פוסקת, ומכיר בטובו יתברך, שכל זה בחינת **"אורו יתברך"**, המבואר בארוכה בכל כתיבי הרמ"ק, וכמו שרואים שכל קבלת הרמ"ק מיוסדת על ענין ה**"ספירות"**, שהם סדר השתלשלות ההשפעה של הרבש"ע לעולמות התחתונים - איך אורו משתלשל ויורד עד למדרגות הכי נמוכות - אבל כל זה אינו בחינת גילוי מהות, אלא בחינת גילוי אור.

ועוד, שמבואר לכל מעיין בכתביו הקדושים של הרמ"ק, שדרכו לפלפל בשיטות שונות ולבסוף להכריע, כדרך לימוד הנגלה, ומקור דרך לימוד זה בפנימיות הוא מסוד ה**"הרכבה"**, להרכיב כמה דברים יחד, שכל זה שייך לבחינת מעשה בראשית, שכל המציאות של העולם הזה היא מציאות של הרכבה, וכל שינוי מדבר לדבר בעולם הזה נובע משינוי ה**"הרכבה"**, וענין זה מרומז במה שהתורה מתחילה עם האות ב' (בראשית), שמציאות העולם הזה היא הרכבת ב' דברים יחד.

וב'שפה' אחרת, ניתן להגדיר את קבלת הרמ"ק כסוד עולמות ב"ע [בריאה, יצירה, עשייה], שהם העולמות הנראים כנפרדים, והכרת הבורא בהם היא מצד

מבקשי יחודך

שהוא יתברך משפיע להם אור וחיות כל טוב, אבל אין הוא מגלה את עצמותו בהם כלל וכלל.

ביאור ענין קבלת האריז"ל וסוד מעשה מרכבה

וסוד קבלת האריז"ל, שהוא בחינת **"מעשה מרכבה"**, שייך לבחינת **"יחודא עילאה"**, שמע ישראל, שזהו הכרת הקב"ה מצד עצמותו כביכול, ולא מצד אורו והשפעתו, וזה מתבאר מתוך מה שגילה האריז"ל בענין ה**"פרצופים"**, שהם מגלים את עצמותו יתברך כביכול, ולא רק את סדר השפעתו.

וב'שפה' שהשתמשנו בה קודם, הרי קבלת האריז"ל מקבילה לעולם ה**"אצילות"**, שכולו מקום של גילוי אלוקות מצד עצמותו, שכל כולו טוב ואלוקות.

ביאור עניין עליית העולמות בשב"ק

בימות החול, האדם חי בתוך העולם הגשמי ועוסק בעניינים גשמיים; הוא נמצא בתמידות בתחום של ב"ע, ואינו יכול להכיר את הקב"ה בעצמו ולהרגיש את ייחודו יתברך. וכל מה שמצליח להכיר בהקב"ה ולחיות איתו, הוא על ידי שמתבונן שלולי השפעתו ית' התמידית, וטובו וחסדו הבלתי פוסקים - לא היה באפשרותו להתקיים. ואם נדבה לבו להכיר ולתפוס את סוד האצילות שהוא סוד מעשה מרכבה וסוד קבלת האריז"ל, הרי הוא צריך לפרוש את עצמו מהעולם הזה, בכדי שיהיה באפשרותו להתקשר לעולם האצילות, שכל עניינו הוא גילוי מהותו ולא רק השפעתו על העולם הזה. נמצא: שבימות החול, עולמות ב"ע נמצאים במרחק רב מאוד מעולם האצילות, וקבלת הרמ"ק רחוקה מאוד מקבלת האריז"ל.

אבל בהאיר עלינו אור שבת קודש, עולים כל עולמות ב"ע לאצילות, שעניינם הוא, שהאדם זוכה להכיר איך בתוככי השפעתו יתברך לעולמות ב"ע - נמצא בעומק סוד עצמותו יתברך, והאדם זוכה לעלות ולהכיר איך **"אין עוד מלבדו"**, ובתוך כל הדברים הגשמיים הנראים כנפרדים - מתגלה עצמותו יתברך במלוא יופיו וזהוהו! בתוך מעשה בראשית מתגלה מעשה מרכבה.



ולכן בשב"ק המצוה היא להתענג בדברים גשמיים דווקא, ומבואר בספרי קודש, שבשב"ק כל האוכלי הוא מבורר, ואין בו שום צד שאינו הולך אל הקדושה [בשונה מימות החול, שבכל אוכל יש בירורים, והאדם שאוכל צריך לברר הרע מן הטוב], ופנימיות העניין הוא, שבשב"ק כל הגשמיות עולה להיות רוחניות.

ובזה יובן מה שתמהנו בתחילת דברינו: למה בקבלת שבת נוהגים כהרמ"ק, ביותר שכל קדושת שבת שייכת לקבלת האריז"ל? והביאור הוא: שדייקא לפני שנכנסים לשבת קודש - מהות קבלת האריז"ל, אנו מחזירים לעצמנו, שבשב"ק גם קבלת הרמ"ק עולה ומתעלה, ומתוך מעשה בראשית אפשר לגלות את מעשה המרכבה - עצמותו יתברך.

אור תורת החסידות לייחד את קבלת האריז"ל עם קבלת הרמ"ק

ע"פ כל הדברים האלו אפשר להבין מה שמבואר בדברי הרה"ק ר' שלמה לויצקר ז"ע (תלמיד המגיד הגדול) בהקדמתו לספר 'מגיד דבריו ליעקב', וז"ל בקיצור: "החכמה תהיה לחיותנו כהיום הזה על ידי האלוקי הרב מוה"ר משה קורדוורא, אשר כל סתום לא עממוהו וכו', ולימד דעת את העם לידע ולהודיע ולהיוודע שהוא הא-ל ית' מרוחק ונעלה מאד ממידת הברואים וכו', והנה בעו"ה רבו גם רבו הדורות מטה מטה, ונתמעטו הלבבות, וכמעט נשכח חכמה זו וגו', ומהם גם שנתו בצמא את דברי האריז"ל רק דברים כפשוטם וכו', עד אשר בחמלת השם אותנו האיר אור ישראל וכו' הבעש"ט וכו', כי הוא גילה הליכות עולם העליון, והתאחדותה בעולם התחתון בכל תנועה והילוך ודיבור ועובדא, כמאמרם ז"ל על חנוך שהיה תופר מנעלים, ועל כל תפירה ותפירה היה אומר לשם יחוד וכו'", וכל ענין זה מבואר באריכות יתרה בספר 'מבוא השערים' להרה"ק מפיאסעצנא ז"ע (פ"ט), עיי"ש.

ומבואר בדבריו, שעבודת הבעש"ט הייתה להאיר את אור עצמותו יתברך בתוך כל הליכות העולם הזה, לאחד את תורת הרמ"ק עם תורת האריז"ל, והוא כדברינו הנ"ל: להכיר את מעשה המרכבה מתוך מעשה בראשית, שזהו כל חידושה של תורת החסידות.



לעובדא ולמעשה

בבואנו לקבל שבת קודש, עלינו להתבונן: שאפילו אם במשך השבוע לפעמים נדמה לנו שאנו נמצאים בעולם גשמי הנפרד ממנו יתברך, וזוכרים אותו יתברך רק מזה שהוא "מחיה את כולם", אבל עכשיו, בהאיר עלינו אור קדושת שבת, אפשר להתבונן ולחזות איך שבאמת מתוך כל הדברים הגשמיים אפשר לזכות להכיר את עצמותו יתברך האין סופית, ולחוש איך ש"אין עוד מלבדו"!

ואם האדם זוכה בכח אור החסידות שהתגלה לנו במתנת חינוך בדורות אלו של עיקבתא דמשיחא - אפשר לחוש התנוצצות של אור "מעשה מרכבה" גם במשך השבוע, בימות החול, כי זה כוחו של אור החסידות - למצוא את עצמותו יתברך בתוך כל הפעולות המשתנות, בתוך עולם החולין!



כללות כל הפרטים לאחדות^ד

המיעוט נגרר אחר הרוב בקבלת שבת

בדיני קבלת שבת מצינו הלכה ייחודית, ש"אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם בעל כרחם" (לשון השו"ע סי' רס"ג סעי' י"ב). ומקור דין זה הוא בדברי המרדכי (סוף פ"ב דשבת), ונעתיק לשונו: "כתב ר"י ברבי מרדכי, דאם הקהל אמרו בערב שבת 'ברכו', שאין היחיד שלא היה בבית הכנסת יכול לעשות מלאכה, אע"פ שאינו רוצה לקבל עדיין שבת. והביא ראיה מפרק 'במה מדליקין' שנתנו חכמים שיעור לחזן בית הכנסת להוליך שופרו לביתו, משמע אבל אדם אחר אסור, ומיהו יש לדחות".

הראיה מן הגמ'

ומה שכתב להביא ראיה: "שנתנו חכמים שיעור לחזן ביהכנ"ס להוליך שופרו לביתו", כוונתו למבואר בברייתא (שבת לה ע"ב): "ת"ר: שש תקיעות תוקעין ערב שבת, ראשונה – להבטיל את העם ממלאכה שבשדות, שניה – להבטיל עיר וחנויות, שלישית – להדליק את הנר, דברי ר' נתן, ר' יהודה הנשיא אומר: שלישית לחלוץ תפילין, ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע [והם שלש אחרונות] ושובת", ופירש רש"י: "וחל שבת עליו".

ושם עוד: "א"ר יוסי בר חנינא: שמעתי שאם בא להדליק אחר שש תקיעות – מדליק, שהרי נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו, אמר לו: אם כן נתת דבריך לשיעורין! אלא מקום צנוע יש לו לחזן הכנסת בראש גגו, ששם מניח שופרו".

ד. נאמר בליל שבת קודש פרשת בהעלותך תשפ"ד.

ומוכח מדברי הגמרא הללו: שאין קבלת שבת תלויה ברצונו של כל אחד ואחד, אלא כיוון שקבלו עליהם רוב הקהל את השבת ע"י שתקעו והריעו ותקעו, חלה השבת על כל הקהל כולם (כמו שפי' רש"י), אף מי שלא רצה לקבל עליו עתה שבת.

ועומק הטעם נראה משום ש"קבלת שבת" דין ציבור הוא, וכיון שקיבלו הציבור עליהם את השבת ע"י התקיעות, אף היחיד בכללם, ואסור בעשיית מלאכה.

בצאת השבת

והנה, כמעשהו בכניסת השבת, כתב הרמב"ם דכן הוא בצאת השבת, וז"ל (שבת פ"ה ה"כ): "וכן תוקעין במוצאי שבת אחר צאת הכוכבים להתיר העם במעשיהם". וכתב שם ב'מגיד משנה', שמקור דבריו הוא מן הגמרא בחולין (כ"ו ע"ב), דתנן התם שאם "חל יום טוב במוצאי שבת אין תוקעין", ומוכח דבכל שבת תוקעין במוצאי שבת [ואף הקשו שם בגמרא: למה אין תוקעין כדי להודיע לעם שמוותרין בשחיטה לצורך יו"ט, ותייצו דתקיעה שבות היא, ואין דוחין שבות להתיר].

אמנם, אין זו אלא דעת הרמב"ם, אבל שאר ראשונים (במס' שבת קי"ד ע"ב) פירשו בגמרא הנ"ל, דדווקא במוצאי שבת שחל בו יו"ט, שיש סיבה לתקוע כדי שיעסקו באוכל נפש לשמחת יו"ט, ע"כ סברא היתה להתיר, וע"כ חידשו בגמרא שאין לתקוע, אבל בכל מוצאי שבת אין תוקעין, דאין סיבה מיוחדת לתקוע כדי להחזיר את העם למלאכתם.

וטעמו של הרמב"ם יעלה יפה אם נדקדק בדבריו במה שכתב "להתיר העם במעשיהם". משמע, שאין התקיעה "להודיע לעם שמוותרין במלאכה", אלא התקיעה עצמה היא היא "המתירה את העם במעשיהם", ועד שאין תוקעין - אסורין להבדיל ולעשות מלאכה, וכמו שבכניסת השבת התקיעה עצמה היא אשר אוסרת את העם ממלאכה.

אך אף שעולין הדברים יפה בלשונו, צריכים הם טעם: דאם בכניסת השבת אמרנו כן, שם ניאח - דכיון וקיבלו עליהם הציבור את השבת ע"י מעשה בהדיא, שוב המיעוט נגררים אחריהם ואין היחיד יכול לפרוש מהם ולעשות מלאכה, אבל בצאת השבת, לא נעשה מעשה מפורש ע"י הציבור להמשיך את קדושת השבת, ומה טעם צריכין כולם להמתין עד שיוציאו כל הקהל יחד את השבת בתקיעתן?

עוד נתמה מעט על סברא זו: דהנה בזמנינו נוהג דין זה בכניסת השבת, שאם קיבלו רוב הקהל שבת נגרים המיעוט אחריהם, וכמו שפתחנו דברינו בהעתק לשון השו"ע, אמנם בצאת השבת מעולם לא שמענו שצריכים הקהל להוציא את השבת יחד בהבדלה בציבור [ואף שהובא בדברי הטור מנהג קדום להבדיל בביהכ"ס, יסוד מנהג זה אינו רק להוציא את העניים וכו', אבל לא מצד שיוציאו כולם יחד את השבת].

שבת דומן המקדש

והנראה בביאור עומק הטעם דשיטתו של הרמב"ם הוא, דבזמן המקדש ע"י שקיבלו עליהם כל ישראל יחד את השבת בג' התקיעות, נעשה עצמות השבת "שבת כללית וציבורית", ולא רק "קבלתה" של השבת בלבד, אלא כל השבת עצמה נעשתה בציבוריות.

אך המדרגה המיוחדת הזו, לא זכינו לה רק בזמן שביהמ"ק היה קיים, ע"י התקיעות שתקעו והריעו ותקעו בהר בית ה', שעל ידם קיבלו ישראל "שבת כלל ישראלית". אבל בזמן הזה שחטאנו ובטלו תקיעות, אף אם יקבלו הציבור את השבת יחד, מ"מ עצם קדושת השבת היא "קדושה פרטית" של כל אחד ואחד. ועל כן לא הוצרכו ישראל להוציא יחד את השבת בתקיעה רק בזמן שביהמ"ק היה קיים, אבל בזמנינו יוציא כל אחד לעצמו בהבדלה ודי לו בזה.

השבת אמצע וכללות

ויתבאר לך יותר עומק דברינו, ע"פ מאמרו הנודע של המהר"ל (ע"י חידושי אגדות שבת ק"ח ע"ב, והוא מבואר עוד הרבה בספריו): **"הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים"**. דהשבת היא בחינת "אמצע וכללות", כי היא הכח הכולל כל הפרטים למציאות אחת.

והנה בברכת היוצר שבשבת, מוסיפים נוסח מיוחד שבו חוזרים וכופלים הרבה מילת "הכל", כי השבת היא הכוללת והמאחדת את כל הפרטים ופרטי הפרטים של העולם, כי ששת ימי החול הם הפירוט של הבריאה לפרטים ופרטי פרטים עד אין קץ, והשבת כל ענינה הוא ההכרה והידיעה שכל אלו הפרטים ללא קצבה, כולם כולם הם מציאות אחת, והכל בא ומתקיים ממציאותו ית' אדון "הכל", והוא אחד יחיד ומיוחד, ולבדו ימלוך נורא.

השבת היא הגילוי של הכללות

וסוד השבת אינו בא רק ל"זכר למעשה בראשית", לגלות שהוא יתברך העושה והבורא והיוצר של הכל, אלא בה מאיר ומתגלה שכל הנברא, הכל כאשר לכל, אינו רק מציאות אחדות פשוטה - כל ריבוי הפרטים של הבריאה מתאחדים למציאות אחת יחידה ומיוחדת, "כלל מתוך ריבוי הפרט".

ובלשון המקובלים הוא "עליית עולמות ב"ע לעולם האצילות", כי עולמות ב"ע הם כל הפירוט של הבריאה, והם עולים לאצילות - אחדותו יתברך שמו.

שבת בסוד כנסת ישראל

וזה סוד מה שאמרו חז"ל, שכנסת ישראל היא בת זוגו של שבת, כי מציאות "כנסת ישראל" היא בחינה זו ממש, של ריבוי פרטי נשמות ישראל המתאחדים כולם למציאות אחת כללית של כנסת ישראל. והאריכו בזה הרבה בספרי קודש, שהוא החילוק שבין ישראל לעמים: כי אומות העולם, כל מציאותם הם פירוד ופירוט של כל אחד מחברו בתכונותיו ומקורו, אבל ישראל הם להיפך - הם מציאות אחת כללית שכל פרטיה נובעין ויוצאים מתוך כללותה, וע"כ אף לאחר הפירוט כאן בעולם הזה, עדיין ישראל גוי אחד.

המקדש היה גם בבחינה זאת

והנה מבואר במהר"ל שאף מקום המקדש הוא בבחינה זאת, כמבואר בס' 'נצח ישראל' (פ"ה): **"כי ירושלים אשר היא באמצע הארץ דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף"** (ובפרט ביהמ"ק אשר בלב ירושלים). וכן הוא בספר 'דרך חיים' (פ"ה מט"ו): **"מספר ששה הם חול, והם כנגד ו' קצוות הגשם שהוא חול, ואילו שביעי הוא כנגד היכל הקודש שהוא השביעי והוא באמצע"**.

וממילא באו כל דברינו אל הביאור, כי על כן כשקיבלו "ישראל" עליהם את ה"שבת" ב"מקדש", אשר באו יחד כל ג' הבחינות הללו של עולם [מקדש], שנה [שבת] ונפש [כנסת ישראל], שבהם יש גילוי בשלמות של סוד עליון זה של "כללות הפרטים למציאות אחת" ממילא זאת השבת ששורה על ישראל, שבת עליונה וקדושה וכללית בכללות גדול, וממילא אף בצאתה לא תצא עד שכל ישראל יחד יתאחדו שוב במקדש לתקוע, ורק על ידי זה יהיו מותרין במלאכה.

הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, בגאולתנו השלמה גאולת עולמים ובבניין בית מקדשנו ותפארתנו, ושם ישובו ישראל לנויהם ולכללותם, להיות "כאיש אחד בלב אחד", אמן ואמן.

לעובדא ולמעשה

כשהאדם מרגיש בנפשו את הפיזור והבהילות של ימי המעשה, ונדמה לו שהוא טובע בים של פרטים, דאגות וטרדות המושכים את ליבו לכל עבר, עד שמרגיש בודד ומנותק - ידע שזוהי בדיוק מהות ה"חול", עולם הפירוד. אך בבוא יום השבת קודש, עליו לעצור ולהקשיב לקול הפנימי הקורא לו לשוב אל "הלב". השבת היא הזמן לאסוף את כל שבירי רצונותיו ומחשבותיו המפוזרים, ולהיכנס אל תוך ה"מקדש" של הזמן. בשעה זו, ירגיש היהודי שאין הוא עוד "יחיד" המתמודד לבדו מול העולם, אלא הוא שב ומתחבר לשורשו, נכלל בתוך האחדות הגדולה והשלמה של כנסת ישראל והבורא יתברך, ושם, במקום שבו הכל הופך לאחד - כל הטרדות בטלות, והנפש מוצאת את מנוחתה השלמה.

נקודת 'ירושלים' שבנפש^ה

נוסח ברכת 'השכיבנו' בשבת

אחת מהברכות הנאמרות אחרי קריאת שמע של ערבית היא ברכת 'השכיבנו'. בימות החול מסיימים את הברכה "שומר" [את] עמו ישראל לעד", ובשבת קודש מסיימים: "הפורש סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים".

יש לדייק במטבע סיום הברכה, שמבקשים מהרבש"ע שיפרוש סוכת שלום: א. עלינו. ב. על עמו ישראל. ג. ועל ירושלים. וזה לנו כלל ש"אחרון אחרון חביב", וכן ידוע ש"הכל הולך אחר החיתום", נמצא שעיקר הבקשה על פרישת שלום הוא על ירושלים.

ולכאורה קשה, למה עיקר הבקשה הוא על ירושלים? הרי אם כי נכון הדבר שמצד קדושת ירושלים עלינו לבקש במיוחד על שלומה, אבל עיקר הבקשה אמורה להיות על 'העם היושבים בציון', ולא על העצים והאבנים של ירושלים.

ירושלים - תואר לכלל ישראל

ונראה בביאור הענין, שהמושג 'ירושלים' אין הכוונה לעצים ואבנים של ירושלים, אלא ירושלים היא אחד התארים של כלל ישראל [וכמו שאיתא בג"ך בכמה מקומות, לדוגמא: "דברו על לב ירושלים" (ישעיה מ' ב')]. ואנו מתפללים על שלום כלל ישראל, ובמיוחד על שלומם בבחינת "ירושלים".

ה. נאמר בליל שבת קודש פרשת בראשית תשפ"ד.

ויש להבין: מדוע בחינת "ירושלים" היא הבחינה היותר עיקרית וחשובה בענין "פרישת שלום"?

ירושלים - הנקודה הפנימית של אמונה פשוטה

וביאור הענין הוא: שהתואר "ירושלים" מרמז לנקודה הפנימית שבלב האיש הישראלי, הנקודה של אמונה פשוטה ותמימה בבורא כל העולמים [כמו ילד שלומד בחיידר, שאמונתו היא בתכלית הפשיטות]. דרך העולם הוא, שבששת ימי המעשה האדם עסוק וטרוד בטרדות שונות בחייו הפרטיים והכלליים, ואלו מאבדות מהאדם את בחינת "השלום", הם גורמים לו חלישות הגוף והדעת, ועל כך אנו מבקשים "הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל" - שבכוח קדושת שבת קודש ומנוחתה נזכה לחזור לבחינת "שלום".

אבל אלו [חלישות הגוף והדעת] אינם עיקר החיסרון שנגרם על ידי העדר ה"שלום", אלא עיקר החיסרון הוא, שעל ידי העדר השלום אנו עלולים חלילה לאבד את בחינת "ירושלים" - את הנקודה היותר פנימית שבנפש, נקודת האמונה הפשוטה, וזוהי עיקר הבקשה שלנו בליל שבת: שמכוח קדושת שבת נזכה לפרישת שלום על בחינת ירושלים, להתחדש באמונה פשוטה ותמימה כמו ילד קטן!

לעובדא ולמעשה

כאשר אדם מוצא את עצמו בתוך טרדות הזמן, ומרגיש כי העולם הזה מבבל את דעתו ומכביד על ליבו בחשבונות רבים, ידע נא שעיקר החיסרון אינו בעייפות הגוף, אלא במה שהתרחק מנקודת "ירושלים" שבתוכו - היא נקודת התמימות והאמונה הפשוטה. ובבוא שבת קודש, עת הקדוש ברוך הוא פורש עלינו "סוכת שלום", זהו הזמן להשליך את כל החכמות המדומות, ולחזור להיות כילד קטן המתרפק על אביו באמונה פשוטה, בלי שום שאלות וספיקות. וזוהי תכלית המנוחה והשלום של שבת קודש.

שמירה ממוזיקין בשבת¹

האם שבת היא זמן שמירה או להיפך

בנוסח ברכת 'השכיבנו', בימות החול חתימת הברכה היא "שומר עמו ישראל לעד", ובשבת יש שינוי בנוסח וחותמים: "הפורש סוכת שלום עלינו וכו'". וכתבו המפרשים שהטעם לזה הוא משום שקדושת שבת היא סגולה לשמירה, ולכן אין צריך לבקש על שמירה נוספת.

אמנם יש לעורר, שמצאנו במחזור ויטרי שעיקר תקנת "מעין שבע" שאומרים אחרי שמונה עשרה בליל שבת, הוא בכדי להאריך את התפילה, שכל מי שהגיע מאוחר לתפילה לא יישאר בבית הכנסת לבד מפני המזיקין, ועיין עוד ב'לבוש' שכתב שמהאי טעמא המנהג הוא להוסיף מזמורים בשחרית של שבת, ובפרט לומר "יושב בסתר עליון", לשמירה נגד מזיקין, וצ"ע: שאם יש שמירה מצד עצם קדושת שבת, למה חוששין ממוזיקין בשבת?

גם שמירת שבת שלנו תלויה ברחמי שמים

אמנם הביאור הוא, שהשמירה המיוחדת שיש בשבת נובעת מזה שאנו שומרים את השבת כהלכתה, ולכן אנו מכירים בעומק לבנו, שגם השמירה המיוחדת שיש בשבת תלויה ברבש"ע לגמרי, כי גם הפעולות שלנו אינן תלויות בנו - לולי הקב"ה עוזרו אינו יכול, ולכן, מצד אחד לא מבקשים על שמירה, ומצד שני הלב עדיין אינו

1. נאמר בליל שבת קודש פרשת ויגש תשפ"ב.

רגוע, כי עצם זה שאנו שומרים את השבת (וע"י זה זוכים לשמירה מלעילא) אינה תלויה בנו, רק ענינו תלויות למרום עד שיחננו ויעזור לנו לשמור את השבת קודש, וכמו שמובא בשם הבעש"ט ז"ע ('ליקוטי דגל מחנה אפרים'): **"שיש איש בעולם ששומע תורה מפי הקדוש ברוך הוא, ואינו מאמין בעצמו שלא ידחה מאת הקב"ה ח"ו"**.

מדרגת שמירת שבת בבחינת "נפש"

ויש להעמיק עוד: שהרי ידוע שכל מצווה יש לה מדרגה בנפש חוץ מצורתה המעשית, ושמירת שבת בבחינת הנפש היא ההכרה המלאה ברבש"ע, איך שהכל תלוי רק בו, ואפילו הכח שלנו לעובדו תלוי רק בו, נמצא, שכשהאדם מפחד אולי הוא לא יזכה לשמור את השבת כדבעי - בזה הוא שומר את בחינת שבת בנפש, ועל ידי זה הוא זוכה לשמירה ממזיקין, הפחד הוא זה שמביא את השמירה!

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מרגיש בליבו חלישות הדעת או דאגה, ואינו מרגיש בטוח במעשיו, אל יפול ברוחו ואל יחשוב שזהו חיסרון באמונה או במידת הביטחון. אדרבה, הרגשה זו בלב - הידיעה שאין לאדם שום כוח ושמירה מצד עצמו, והוא תלוי לגמרי ברחמי שמים - היא היא עומק קדושת השבת. כי דוקא הפחד הזה, המביא את האדם להשליך את כל יהבו על הבורא יתברך ולדעת ש"לולי הקב"ה עוזרו אינו יכול", הוא הכלי הטהור ביותר הממשיך עליו שמירה עליונה, ופורש עליו סוכת שלום אמתית ששום דבר לא יכול לפגוע בה.

עניני קידוש וסעודות שבת

פנימיות מצוות קידוש, ואמירת "גוט שבת"^א

חידושו של רעק"א שאפשר לצאת ידי חובת קידוש ע"י אמירת "גוט שבת"

כתב ה'ביאור הלכה' בסימן רע"א סעיף ב' (ד"ה דאיתקש), וז"ל: **"והנה ראיתי בחידושי רע"א שמסתפק, דאולי יוצא המצות עשה [דאורייתא של קידוש ליל שבת] באמירת "שבתא טבא" בלבד, ולפלא, דהרי הרמב"ם כתב דבעינן זכירת שבת וקידוש".** וכוונתו למה שכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ט ה"א): **"מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו' - כלומר, זכרהו זכירת שבח וקידוש".** הרי שרק הזכרת ענין שבת לא סגי אלא צריך גם לקדשו בדברים, וא"כ איך מצדד רע"א שמקיים מצוות קידוש באמירת, "שבתא טבא".

שיטת הרמב"ן וסייעתו במצוות קידוש

ואולי יש לבאר בהקדם מה שלכאורה יש לעורר עוד, שהנה שיטת כמה ראשונים היא, שעיקר דין קידוש הוא שאנחנו מחויבים לקדש את השבת בדיבור, בדומה לחיוב לקדש החודש והיובל וכיוצ"ב (כ"כ הרמב"ן ועוד כמה ראשונים) וכפשוטו

א. נאמר בליל שבת קודש פרשת תצוה-פורים קטן תשפ"ד.

מבקשי יהודך

של מקרא, "זכור את יום השבת לקדשו". אמנם לכאורה צ"ע בזה, שהרי אמרו חז"ל בכמה מקומות שקדושת שבת קביעה וקיימא ואין צריך קידוש ב"ד וכיוצא בו, ומבואר בספרים הקדושים שזה אחד ההבדלים המהותיים ביותר, שיש בין קדושת שבת לקדושת יו"ט, וא"כ דברי הראשונים האלו צריכים ביאור, למה יש מצוה לקדש את השבת אם קדושתה "קביעה וקיימא"?

שתי בחינות בקדושת שבת, אור מקיף ואור פנימי

אמנם יש לבאר, שיש בקדושת שבת שתי בחינות: עצם קדושת שבת יורדת מלמעלה, באתערותא דלעילא, ואינה תלויה במעשה ידינו ולא בהתעוררות שלנו, אבל ללא מעשינו והתעוררות שלנו, קדושת שבת נשארת בסוד "אור מקיף", כלומר, שקדושת שבת אינה נתפסת בתוך ה"כלים" של העולם הזה ולא בתוך ה"כלים" של נשמות ישראל, אלא היא אור המקיף על העולם ועל הנשמה.

ולכן מוטלת עלינו מצוות קידוש, שעיקר החיוב שלנו בקידוש, הוא לפעול שאור קדושת שבת ייכנס לתוך הכלים של עולם הזה ושל נשמות ישראל, שיצא מלהיות בחינת אור מקיף ויהפוך להיות בחינת "אור פנימי". ומצד העבודה הזאת מיקרי שאנו מקדשים את השבת - על ידי שאנו מכניסים את האור המקיף לתוך המציאות של העולם הזה, ועל ידי זה הופכים אותו להיות אור פנימי.

איזו בחינה יותר גבוהה, אור מקיף או אור פנימי?

וכד נתבונן בדברים נבחין, שבוודאי הקדושה היא יותר גדולה וגבוהה בבחינת אור מקיף, ולכן מרוב גובהה אינה יכולה להתלבש בכלים, והעבודה שלנו להורידה ולהבישה, יש בזה מעלה מצדנו (שאנו בני העולם הזה נוכל להתקשר לאור הזה), אבל בוודאי כלפי האור בעצמו הוי ירידה וצמצום מתקופה אורה.

אבל בעומק, ענין אור פנימי הוא מדרגה היותר גבוהה, והענין הוא, שהרי עיקר רצונו יתברך הוא שיהיה לנו קשר ושייכות איתו על ידי התורה והמצוות כאן בעולם הזה, לפי הכללים של העולם הזה והכלים שיש לנו "קרוצי חומר" לזה, ולכן, על אף

מבקשי יהודך

שנראה שהוי ירידה וצמצום לאור, אבל זהו עיקר רצונו יתברך, וכמו שאיתא בחז"ל (תנחומא בחוקת ג'): "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". תאוה ענינה הוא: על אף שלא מובן בשכל - כי בשכל מובן שאור מקיף הוא המדרגה הנכספת - אבל ה"תאוה" של הרבש"ע ורצונו הפנימי הוא דווקא בחינת אור פנימי, "דירה בתחתונים". נמצא: שכשאנו מצמצמים את האור המקיף וממשיכים אותו לתוכנו כאור פנימי - יש בזה מעלה יתרה מאשר אם היה נשאר כאור מקיף!

אמירת "גוט שבת" מבטאת את רוממות האור פנימי מעל האור מקיף

ויש לומר, שכשאחד מאחל לחבירו "שבתא טבא", במקום "בוקר טוב" וכדומה, הוא מבטא בזה שקדושת שבת אינה רק אור מקיף וחיצון שחופף מעל היום השביעי, וגם אינה רק הלכות שנוהגים על פיהן ביום השביעי, אלא מהות היום השתתה לגמרי על ידי קדושת שבת ששורה עליו, ומעכשיו היום נקרא "שבת", ולא יום השביעי.

יישוב קושיית הביאור הלכה

ובזה יש לתרץ מה שהתקשה בו הביאור הלכה, איך יוצאים ידי חובת קידוש על ידי אמירת "שבתא טבא", הרי צריך להזכיר בדיבורו את מעלת קדושת שבת? והביאור הוא: שבאמירת "שבתא טבא" אנו באמת מבטאים את רוממות קדושת שבת בצורה הכי מושלמת, שהרי התבאר שעיקר שלמות קדושת השבת הוא דווקא על ידי שהקדושה יורדת ומתלבשת בתוך הבריאה כאור פנימי, ואת זה מבטאים על ידי אמירת "שבתא טבא". [ובוודאי לפי שיטת הרמב"ן וסייעתו שעיקר ענין הקידוש הוא לקדש בדיבור כמו יובל, מובן הכל, כי כמו שהתבאר, שהענין הזה מתקיים דווקא על ידי שאנו מצמצמים את האור המקיף והופכים אותו לאור פנימי, וזהו עומק אמירת "שבתא טבא". אבל גם לפי שיטת הרמב"ם מובן הכל כמין חומר, וכמו שהתבאר].

לעובדא ולמעשה

כשאנו מאחלים אחד לשני "גוט שבת", עלינו להתבונן שיום השבת אינו רק "היום השביעי של השבוע" ויש בו כמה הלכות

שונוות, אלא אין בכלל יום שביעי בשבוע, יש מציאות חדשה של שבת קודש! כל הבריאה כולה מקבלת בתוכה אור פנימי נפלא ונעים של קדושת השבת, אור שמתאים לכלים של העולם הזה ומתאים לרמות נשמותינו, והאור הזה עוד יותר גבוה אפילו מהאור המקיף של קדושת שבת, כי פנימיות רצונו יתברך הוא דווקא בשבת שלנו!

גוט שבת ויו"ט^ב

שאלת שלום

מנהג ישראל הוא, שכאשר נפגשים איש עם רעהו שואלים זה לזה "שלום עליכם". והנה אמרו במתניתין בברכות (דף נ"ד ע"א): "והתקינו שיהא שואל בשלום חבירו בשם, שנאמר (מגילת רות ב' ה') ויאמר בועז לקוצרים ה' עמכם, ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך". וברש"י במסכת מכות (דף כ"ג ע"ב), כתב בזה ב' דרכים: א. שתהא שאלת שלום חבירו ב'שם' ממש, היינו שיאמר "ישים ה' עליך שלום". ב. ששאלת 'שלום' היא עצמה הזכרת ה'שם', כי "שלום" שמו של הקב"ה הוא. וזה לשונו: "דמותר אדם לשאול בשלום חבירו בשם, ישים ה' עליך שלום, ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה, מרבי. לשון אחר: שאלת שלום בשם - דחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם, ואנן נמי כי שיילינן אהדדי מדכרינן שם, ד'שלום' שמו של הקב"ה".

ועל פי זה, מנהגנו ששואלין שלום בלבד, בשאלת "שלום עליכם" בלא שם, הוא כלישנא בתרא שברש"י, אך הנה בשבת ויו"ט, לא נהגו כלל לשאול ב'שלום', אלא מברכין רק ב'גוט שבת' ו'גוט יו"ט', ותו לא מידי, ומבטלין תקנה זו לשאול בשלום חבירו בשם, וצריך מנהג זה תלמודי.

טעמו של הרמב"ם שהשמיט תקנה זו

הנה הרמב"ם השמיט לגמרי תקנה זו של 'שאלת שלום בשם'. וביאר הגר"ח בשיטתו

ב. נאמר בליל יו"ט שני דחג השבועות תשפ"ד.

ג. וע"ע במאמר "פנימיות מצוות קידוש ואמירת גוט שבת" ובמאמר "שבת ור"ח מאוחדים לגמרי", בביאור עניין אמירת 'גוט שבת'.

מבקשי יהודך

(הובאו דבריו בהררי קדם ח"ב סי' קכ"ד), דהוא פירש את המשנה ששואלין בשם ממש (כלישנא קמא ברש"י). ומבאר שלכאורה יש לתמוה היאך התירו כן, ועל מה סמכו שאין בו משום מוציא שם שמים לבטלה? ואף שיכולין חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, אבל בקום ועשה לא מצינו. ועל כורחך סבר הרמב"ם, שלא היתה תקנה זו אלא הוראת שעה לאותו הדור בלבד. ומשום כך אמרו על זה במתניתין שלמדו היתר זה מן הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך", להורות שלא היה היתר זה אלא כהוראת שעה, ולפיכך השמיטו הרמב"ם.

טעמו של רש"י

אך רש"י סבר שלדורות תקנוהו, ואין בו כלל משום מוציא שם שמים לבטלה. וכמו שכתב בפירושו (בברכות שם): "אף זה המתכון לשאול שלום חבירו, זהו רצונו של מקום, שנאמר בקש שלום ורדפהו. מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור". כלומר, לשאול בשלום חבירו בשם אין בו איסור כלל, והוא רק בגדר 'דבר הנראה אסור', וכדי להרבות שלום בישראל שהוא רצונו של מקום, מותר להתיר 'דבר הנראה אסור' ולא לחוש משום מראית העין. ועומק טעם תקנת ההיתר הוא: כי דייקא על ידי הזכרת שמו יתברך, מרבין שלום בישראל. שהרי עיקר הפירוד והיפך השלום נובע מכך ש"כשם שאין פרצופיהם שוות כך אין דעותיהם שוות", וממילא עיקר האחדות והשלום בין ישראל הוא על ידי גילוי אחדותו יתברך, שעל ידי ששואל חבירו בשמו ית' שהוא אחד ושמו אחד, על ידי זה מרבה שלום שיהיו כל ישראל גוי אחד. וממילא שוב אין בו משום "מוציא שם שמים לבטלה", כי מזכיר שמו יתברך כדי לגלות שכינתו ית' ואחדותו, ועל דרך הכתוב "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך", ואם כן היפך בטלה הוא, ותכלית גדולה יש בה.

עומק טעמו של הרמב"ם

אמנם גם לדעת הרמב"ם שורש וטעם גדול יש לדבר. כי הוא סובר שעדיין יש בזה משום מוציא שם שמים לבטלה, משום שנשמות ישראל 'חלק אלוה ממעל' הן, ו"שמנו קראת בשמך", ואם כן יש בהם גילוי שכינתו ית' מצד עצמם. וכיוון שב' יהודים פוגשים זה בזה, יכולים לפעול אחדות ושלום ביניהם מצד שורש נשמתם עצמם, אף בלא הזכרת שם שמים, ועל כן שוב אם יזכירו שם שמים - לבטלה הוא, ודו"ק.

מבקשי יהודך

משיח בן דוד ומשיח בן יוסף

והוא סוד משיח בן דוד ומשיח בן יוסף (וכהמשך למה שביארנו במאמר הקודם). כי משיח בן דוד הוא בחינת גילוי אלוקות שמצד עצם 'נשמת ישראל', ועל דרך שיהיה בביאת משיחנו אשר אז תתגלה בשלמות מעלת נשמות ישראל וקדושתן, ואז "כולם ידעו אותו מגודלם ועד קטנם". ועל כן הרמב"ם, שהוא מסוד משיח בן דוד, הלך בדרך זו. אבל משיח בן יוסף הוא בחינת גילוי אלוקות שמצד שמו יתברך, שהוא בחינת הגילוי בגלות [דבחינת משיח בן יוסף הוא קודם הגאולה]. ועל כן רש"י, שהוא מחכמי אשכנז שהם בחינת משיח בן יוסף, סובר שמותר לשאול שלום בשם אפילו בזמן הזה, כי כדי לפעול שלום בישראל צריכין לשאול בשם דייקא. [ודייקא בלישנא קמא שבפירוש, שהוא מרבו, כמו שכתב שם, כי הוא דייקא בחינת חכמי אשכנז, ודוק].

שאלת שלום בשבת ויו"ט

ושוב יבואר יפה הטעם שלא נהגו לשאול בשם 'שלום' אלא בימות החול, ולא בשבתות וימים טובים. כי בשבתות וימים טובים, שמאיר אור התיקון והשלמות, והארת קדושת נשמות ישראל אשר הן חלק אלוה ממעל, על כן שוב אין צורך כלל לשאול בשם, ולפיכך אין צריך לשאול גם כן ב'שלום'.

לעובדא ולמעשה

במילים הפשוטות והלבביות "גוט שבת" או "גוט יום טוב", גנוז סוד האחדות העליונה של ישראל. אם בימות החול נדמה לנו לעיתים שאנו נפרדים ורחוקים זה מזה, וזקוקים אנו למאמצים ול"גשרים" חיצוניים כדי לחבר בין הלבבות - באה השבת ומגלה כי המחיצות אינן אלא דמיון. בשבת קודש, הנשמה הפנימית שבכל אחד מאיתנו מאירה בגילוי רב, עד שאין צורך בשום אמצעי עזר כדי להתחבר; המפגש עצמו עם יהודי אחר, והמבט בפניו המאירות, הם הם המגלים את השכינה השרויה בינינו בטבעיות, באהבה ובאחדות גמורה.

"שבת" ייחוד חומר וצורה^ד

חציו לה' וחציו לכם

איתא בגמ' מס' פסחים (סח ע"ב): "דתניא: ר' אליעזר אומר, אין לו לאדם בי"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר: חלקו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש, וא"ר יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר 'עצרת לה' א-להיך', וכתוב אחד אומר 'עצרת תהיה לכם', ר' אליעזר סבר: או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סבר: חלקו, חציו לה' וחציו לכם".

ולהלכה נפסק כרבי יהושע ד"חלקו, חציו לה' וחציו לכם", וכמו שכתב הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו ה"ט): "אע"פ שאכילה ושתיה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת: בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללין וקורין בתורה בענין היום, וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונים עד חצי היום, ואחר חצות היום מתפללין תפלת המנחה, וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה".

הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם

ולענין "שבת", היאך צריכין לנהוג בה? כך אמרו שם בגמרא: "אמר רבה: הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. מ"ט? 'וקראת לשבת עונג'".

ד. נאמר בליל שבת קודש פרשת קרח תשפ"ד.

והנה דקדקו מן המפרשים בלשון הגמרא שאמרו "בעינן נמי לכם", דאין צריכין "חציו" ממש, אלא סגי אף ב"מיעוט" היום, ועל כן ראוי שיעסוק רוב יום השבת בעבודת ה'. וכן משמע שיטת הרמב"ם שכתב (הל' שבת פרק ל' ה"י): "ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת ובימים טובים בשעת בית המדרש, אלא כך היה מנהג הצדיקים הראשונים, מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לבית המדרש, יקרא וישנה עד המנחה [ולא רק עד חצות], ויתפלל מנחה, ואחר כך יקבע סעודה שלישית על היין ויאכל וישתה עד מוצאי שבת".

ומדקדוק לשונו שכתב "מנהג הצדיקים הראשונים", משמע שהמנהג הזה שכתב שמיעוט היום יהיה בסעודה ורוב היום יהיה בבית הכנסת ובבית המדרש, אינו חיוב (וכמו שכתב בהל' יו"ט "כך היא הדת"), אלא מנהג היראים, וכנ"ל, דכיון דאין צריך רק מיעוט היום "לכם" ממילא ראוי ונכון שיהיה רוב היום "לה'".

הערות בשיטת הרמב"ם

ובדברי הרמב"ם בהלכות יו"ט שהעתקנו לעיל, יש קצת לדקדק בסדר לשונו, שלא כתב בהדיא שצריך שיהיה היום "חציו לה' וחציו לכם", אלא תחילה פירש על דרך השלילה ש"לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו", ואח"כ המשיך לבאר סדר היום בלא לפרש הטעם שהוא כמ"ש בגמ' כי צריך לחלקו שיהיה חציו לה' וחציו לכם, ולולי ידענו זאת מקודם, היו דבריו אח"כ נעדרים הטעם.

ומאיך גם נוסף לדקדק בדבריו בהלכות שבת, שכתב "ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת ובימים טובים בשעת בית המדרש". והנה יסוד זה הדין הוא בגמרא מס' גיטין (דף לח ע"ב), שם כך איתא: "אמר רבה בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון, דמפקי עבדיהו לחירותא, ודסיירי נכסייהו בשבתא, ודקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא, דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתיהן נעקרו".

והנה שם ברש"י פירש וז"ל: "בעידן בי מדרשא - כשהחכם דורש דרשות לרבים בשבת, והם יושבין בסעודה, והיה להם להקדים או לאחר", ומלשונו נראה שעיקר הטעם משום "לזול בכבודה של תורה", שהחכם יושב ודורש והם לא

משגיחים בו ועוסקים בסעודתן, וממילא לפי זה אינו ענין אם הא דבשבת צריך שיהא ממנו "לה" [ולא יהיה "לכם" רק מקצתו, כמו שכתבנו לעיל]. אמנם מדברי הרמב"ם משמע שעניין אחד הוא, שהטעם שאסור שיקבע סעודתו בזמן בית המדרש הוא משום הא דייקא: שיהא מן השבת "לה".

שורש מחלוקתם של ר"א ורבי יהושע

והנה אם נתבונן בשורש מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, יראה לכאורה ביאור שיטותיהם: דשניהם מודים שיש ב' הנהגות ודרכים ביום טוב, האחת היא "לכם" והאחת היא "לה", אלא שרבי אליעזר סובר שצריך האדם שיבחר באיזה דרך לילך, או לכם או לה, ואינו יכול לילך בשניהם יחד, משא"כ רבי יהושע סובר שיוכל לעשות שניהם, ע"י שיחלק ויחצה יומו לשניים.

והנראה דהרמב"ם לא פירש כן, אלא לדעתו, רבי יהושע חולק על עיקר סברתו של רבי אליעזר שסבר שהם ב' הנהגות ודרכים שונות, וס"ל לרבי יהושע שהם דרך אחת המורכבת משתי פעולות והנהגות, שבעשות שניהן אז נעשה בשלמות היום טוב והשבת, כי ע"י שמקשר במנהגו הגשמיות והרוחניות יחד, הרי הוא מעלה הגשמיות ומתעלה עם הרוחניות, וזוהי שלמות עבודת המועד והשבת.

וממילא לפי דקדוק זה תתבאר שיטת הרמב"ם במה שעוררנו עליו, דע"כ לא פירש בהדיא בהלכות יום טוב שהטעם לסדר היום שסידר הוא משום שצריך שיהיה "חציו לה" וחציו לכם" - כי אין זה מהות הטעם, אלא עיקר הטעם הוא הסדר עצמו שסידר, כי כך היא מהותו של היום טוב - שינהג בו ויצרף בו פעולות ד"לה" ופעולות ד"לכם", שבעשות שניהן אז נעשה שלמות היום טוב והשבת, ודוק.

ועל כן סבר שהטעם שאסור לקבוע סעודה בזמן בית המדרש אינו רק משום זלזול בתורה, אלא יש בזה גם משום ביטול כבוד ועונג שבת עצמו, כי רק בסעודה שיש בה כבוד לתורה ו"לה", רק בה יכול לקיים את ה"לכם" - כי אין ב' הנהגות חלוקות, אלא דרך אחת ומקושרת היטב, ודוק.

שבת ויו"ט במשנת המהר"ל

והטעם העמוק לכל זה הוא דהשבת היא "שלמות הבריאה". וכמו שהאריך בזה הרבה המהר"ל בספריו, ולדוגמא נעתיק לשונו בס' 'גבורות ה' (פרק ל"ט): "כשם

שברא הקב"ה את עולמו לשבעת ימים וצוה הקב"ה לזכור את יום השבת, וזה כי השבת הוא השלמת הבריאה, והכל פונה אל ההשלמה שהוא העיקר ולפיכך כל ששת ימי המעשה פונים אל השבת.

וכן ביום טוב, אף שאינו בסוד השלמות הגמורה כמו בשבת, מכל מקום הוא בסוד עצם היות המציאות, כמו שכתב שם (פרק מ"ו) שהמועדים מרמזים על סדר יציאת ההווה מן הכח אל הפועל, וז"ל: "ואלו שלשה מועדים נקראים זמני שמחה, כי כל הויה גורם שמחה".

והנה כל המציאות והוית, היא בסוד "חומר וצורה", כי אין בעולם מה שאין בו ב' בחינות וחלקים אלו, ועיקר שלמות המציאות הוא בייחוד חומר וצורה, כשהצורה שולטת ומזככת את החומר (ומובא ענין זה הרבה בדבריו של המהר"ל).

וממילא שוב יעלה ויבוא יפה הטעם דבעינן ביום טוב "לה" ולכם". דכיון ויום טוב הוא הוראה על עצם המציאות והוית כנ"ל, שהוא ע"י יחוד חומר וצורה, על כן צריך בו "לה" ולכם", אמנם דייקא ע"י שיתקשרו שתי הבחינות הללו יחד, ולא בפירוד, כי העיקר הוא בייחודם של החומר והצורה יחד.

אמנם שבת שהיא כנגד "שלמות המציאות", שאז הצורה מזככת הרבה את החומר - על כן גם בה בעינן שתי הבחינות, אמנם צריך שיהיה רק "נמי לכם" ורק מיעוטו של יום, כיון שהשבת היא בסוד התכללות החומר בשלמות בצורה, ודוק בכל דברינו.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מרגיש לפעמים בתוך יום השבת קודש, מעין 'סתירה' או 'קריעה' בין רצונות הנשמה השואפת להתעלות בתורה ובתפילה, לבין צרכי הגוף התובע את שלו במאכל ומשתה ומנוחה - ידע נאמנה שזוהי בדיוק מהותה של השבת: לעשות שלום ביניהם. בשונה מימות החול, בשבת אין צורך "לברוח" מן הגוף כדי להיות קדוש. אדרבה, כאשר יהודי מתענג במאכל ומשתה לכבוד היום,

מתוך כוונה לשמוח במתנת השבת, אזי הגשמיית עצמה מזדככת ומתעלה, והגוף נהפך להיות 'כלי' ומשכן לאור הקדושה, ודווקא על ידי חיבור זה שבין הגוף לנשמה נשלמת הכוונה העליונה של הבריאה.

הזמן לעסוק באמונה הוא בעת אכילה ושתייה^ה

מצוות קידוש על היין

התורה מצווה אותנו: **"זכור את יום השבת לקדשו"** (שמות כ' ח'). יש מצווה לזכור את קדושת השבת, וזהו המקור למצוות "קידוש ונכללים במצווה זו: האמונה בבריאת שמיים וארץ ע"י הרבש"ע, וזיכרון יציאת מצרים, ואמרו חז"ל שיעקר מצוות הקידוש מתקיימת דווקא על כוס יין - **"זכרהו על היין"** (פסחים קו.), והכוס צריכה להיות דווקא במקום סעודה.

מצוות סיפור יצי"מ בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך

מצאנו גם בליל פסח, שאז מחויב האדם לספר את סיפור יציאת מצרים שיש בו את כל יסודות הדת והאמונה, שיעקר מצוותו הוא **"בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"** - בשעה של אכילה ושתייה [ועיין ברמב"ם ריש פ"ז דהלכות חמץ ומצה, שמקשר בין הלכות קידוש להלכות סיפור יצי"מ].

עבודת אברהם אבינו בהנחלת אמונה בזמן סעודה

וכן מצאנו שאברהם אבינו בחר את זמן האכילה והשתייה להנחיל את האמונה לאנשים, וכמו שאיתא בחז"ל (סוטה י'): **בתיאור מעשיו בהכנסת אורחים, ויש**

ה. נאמר בליל שבת קודש פרשת וירא תשפ"ד

לעיין בכל זה: למה דווקא זמן האכילה והשתייה הוא הזמן המובחר לזכור את יסודות האמונה?

כמו שהמוזון לגוף כך האמונה לנשמה

ויש לומר שיש בדברים האלו רמז: שכמו שכל אחד מבין שיש מציאות גשמית לגוף, וכדי לחזק את הגוף מוטל על האדם לאכול ולשתות - כן צריך האדם לדעת שיש מציאות אמתית לנשמה, ואף יותר אמתית מאשר הגוף [וזה יתגלה בשלמות בעולם הבא], וכמו שכל אחד מבין שצריך לאכול ולשתות כדי לתת קיום לגוף, כמו כן צריך כל אחד לחזק את יסודות האמונה אצלו, וזה קיום נשמתו לעולם הבא. ויסודות האמונה אינם רק רעיונות יפים לחיזוק בעת צרה רח"ל או בעידן חדוותא, אלא הם מזון ממשי לנשמה, ולכן דווקא מחזקים את האמונה בזמן האכילה, לרמז שבדומה לאכילה שמחזקת ומקיימת את הגוף, האמונה מחזקת ומקיימת את הנשמה.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי יושב לסעוד את ליבו כדי לחזק את גופו, יתבונן: הרי דבר פשוט ומוכרח הוא, שכדי לחיות אני זקוק למזון ומשקה, ובלעדיהם אין לגוף קיום. מתוך הרגשה זו, יעורר בנפשו את הידיעה שגם הנשמה שבקרבו היא מציאות חיה וקיימת, שזקוקה למזון ולחיות משלה. וכשם שהגוף אינו יכול בלא לחם ומים, כך הנשמה אינה יכולה להתקיים רגע אחד בלא האמונה הטהורה בבורא עולם. ידיעה זו תהפוך את האמונה מרעיון שכלי רחוק, לדבר ממשי, קרוב ומוכרח, המעניק חיים ושובע לנפש, בדיוק כמו שהלחם משביע את הגוף.

שבת - הנקודה הפנימית¹

לעולם יסדר אדם שולחנו

איתא בגמ' מס' שבת (דף ק"ט ע"ב): "אמר ר' אלעזר: לעולם יסדר אדם שלחנו בערב שבת, אע"פ שאינו צריך אלא לכזית. ואמר ר' חנינא: לעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת, אע"פ שאינו צריך אלא לכזית".

והנה האחרונים נחלקו בביאור כוונת הגמרא. הב"ח (סימן ש') כתב: "ר"ל אע"פ שכבר הוא שבע, וכל מה שיאכל הוי אכילה גסה ואינו צריך לאכול אלא כזית, כדי לקיים מצות סעודת שבת בליל שבת בכניסתו, וכן במוצאי שבת איכא כבוד שבת ללותו ביציאתו וכו', אפילו הכי יסדר שולחנו במיני תבשילין, אע"פ שלא יאכל מהם אלא כזית". נמצא לפי הב"ח, שצריך שיערוך ויסדר שולחנו במיני תבשילין ומטעמים לרוב, אף שהוא שבע ואינו יכול לאכול יותר מכזית.

אך הט"ז חולק עליו, וז"ל: "לא נתכונו לעשיית תבשילין אפילו אין צריך להם אלא כזית [כשיטת הב"ח] וכו', אלא פירשו יסדר שולחנו בפריסת מפה על השולחן ושאר מינים הנהוגים אצלו לעריכת השולחן, ועל זה אמר אפילו אין צריך אלא לכזית, הן מצד עניינו והן מצד שביעתו, מ"מ באותו כזית יעשה לו הכנה ויפרוס המפה משום כבוד שבת".

ביאור מחלוקתם: לדעת הט"ז, מה שאמרו בגמרא שיסדר שולחנו בער"ש ובמוצ"ש, הוא חלק מ"כבוד שבת" הכללי, וכשם שצריך להציע המיטות ולסדר ביתו,

1. נאמר בליל שבת קודש פרשת חקת תשפ"ד.

כך צריך לסדר ולערוך שולחנו בער"ש ובמוצ"ש [וכן משמע מהרמב"ם שכתב דין זה בתוך דיני כבוד שבת, וכן יש לדקדק בט"ז שסמך דין זה לדין הצעת המיטות].

איברא, לדעת הב"ח, אינו חלק מכבוד שבת הכללי, אלא דין הוא בגדרי סעודות השבת - שצריך שתהיה סעודת השבת סעודה חשובה, בתבשילין ומטעמים לרוב, בלי כל קשר לכמה הוא הולך לאכול ממנה.

סוד ו' קצוות

ולבאר עומק טעמו של הב"ח, נקדים לבאר ענין אחר בסוד קדושת השבת. המהר"ל בספריו מבאר בכמה מקומות, שענין המספר שש הוא סוד טבע העולם, בסוד ו' קצוות העולם, והנה טבע כל קצה וקצה מן אלו הששה מצד עצמו, להתפשט עד אין סוף ללא גדר ומקום, ומה שמאחד את כל הששה קצוות יחד שיהיו סובבים מקום אחד, הוא הנקודה הפנימית שבתוכם, והיא המאחדת ומחברת כל הששה קצוות סביבה.

והנה הנקודה הזאת, מלבד שהיא נותנת מקום וגדר אל הקצוות, היא תוכנן ומהותן של הקצוות האלו, כי כל מהותן היא להיות "קצוות" אל הנקודה הפנימית, ובלא זאת הנקודה אין להן כל תוכן ומהות, ודוק.

שבת היא הנקודה הפנימית

ובסוד זה תבין קדושת השבת ומעלתה, שהיא בחינת הנקודה השביעית, לגבי ו' ימות החול שהם בבחינת ו' קצוות. וממילא נמצא, שהשבת אין קדושתה נפרדת מו' ימי המעשה, אלא אדרבה, עיקר ענינה לגלות תוכן ומהות ענין ימות החול. כי כל מטרת ימות החול היא לאותה שבת ומנוחה לחיי העולמים, בכלליות, ובפרטות בכל שבוע ושבוע.

ועל ידי שבת קודש נתברר ונתגלה כל מטרת מלאכת ששת ימי המעשה, שאינו לריק ולהבל ח"ו, אלא כל ימות החול הם סביב השבת ועבודה, וימות החול הם "קצוות" לנקודה הפנימית אשר היא תוכנם ומהותם. וכל ריבוי הפעולות דמלאכת ימות החול, מתאחדים כולם באותה שבת המתאחדת בשם קדשך.

עומק טעמו של הב"ח

ועל פי זה תבין ותשכיל טעמו הקדוש של הב"ח: שאף אם אינו אוכל אלא כזית, מ"מ יסדר ויערוך שולחנו במאכלים ותבשילים לרוב. כי כזה הוא ממש סוד קדושת שבת - כי אותו המעט שאוכל הוא בחינת הנקודה הפנימית ומהות כל הסעודה, וזה ממש ענין השבת שהיא מגלה על כל ימות החול כנ"ל.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מוצא את עצמו מוקף בענייני העולם הזה, בטרדות הפרנסה או בצרכי הגוף התובעים את חלקם, ונדמה לו שהחומריות תופסת מקום רחב וגדול מדי בחייו לעומת מעט הרוחניות שבו. יתבונן וידע, שכל אותו ריבוי גשמי אינו אלא הכנה ותפאורה, בבחינת "שולחן ערוך", שכל עניינו הוא לשרת ולגלות את הנקודה הפנימית של הקדושה. ובפרט ביום השבת, אין עבודתנו לשבור את הגוף או להתעצב ממנו, אלא אדרבה, לרומם אותו ולהאיר בו, עד שגם הנפש הבהמית והצרכים הגשמיים יהפכו בעצמם לכלי קיבול המרגיש ושמח באור ה' ומתבטל אל הנקודה הפנימית.

עיקר החידוש של השמחה בשבת הוא בשמחת הנפש הבהמית^ז

מנהג ישראל הוא להרבות באמירת שירות ותשבחות, מזמורים ופיוטים, בתפילות שבת. ובתפילת צפרא דשבתא אנו מוסיפים הרבה מזמורים. ויש להעיר: למה לפי נוסח ספרד מוסיפים את המזמורים לפני אמירת 'ברוך שאמר', שזהו הסיום של קרבנות, הרי היה מן הראוי שנוסיף אותם כחלק מפסוקי דזמרה, ולא כחלק מהקרבנות.

ונראה לבאר, שכשאנו אומרים פרשיות הקרבנות, אנו מבררים את הבירורים השייכים לנפש הבהמית [בחינת ה' תחתונה דשם הוי"ה, כדאיתא בכוונות שזו עבודת אמירת הקרבנות], ובפסוקי דזמרה אנו עולים לבירורי הנפש האלוקית [בחינת האותיות הראשונות דשם הוי"ה].

ועיקר מעלת השבת אינה במה שהנפש האלוקית שמחה ומתענגת באור האלוקי, כי אין בזה חידוש כלל וכלל, כי זה טבעה להתענג על הוי"ה, אלא המעלה של קדושת השבת היא, שגם הנפש הבהמית מצטרפת לשמחת הנפש האלוקית, וגם היא מתענגת על נועם אור הוי"ה. ולכן דווקא בזמן הקרבנות, ששייכים לבירורי הנפש הבהמית, אנו מוסיפים זמירות ותשבחות - בכדי להודיע את גודל יקרת מעלת קדושת השבת, שגם הנפש הבהמית מתענגת בה!

ז. נאמר בליל שבת קודש פרשת תרומה תשפ"ד.

ישראל כלי פעולתו של הקב"ה^ח

ביאור כמה מנהגים בסעודות שבת

הנה מנהג ישראל קדושים לאכול 'שיריים' ממאכלי הצדיק. ובאמת מצאנו בדברי חז"ל כמה מקורות שקדושת האדם עושה רושם בנכסיו וקניניו. אכן, יש לבאר את הענין להתקשר לצדיק באכילתו דייקא, וכן יש לבאר מדוע עיקר הזמן לכך הוא בשבת קודש.

עוד יש להתבונן על המבואר בשער הכוונות שחלק מסדר סעודת השבת הוא להריח בשמים^ט, וכך נהגו כמה צדיקים ומקובלים, ויש לבאר את שייכות הבשמים לסעודת שבת.

והנה ידוע, שיש תרי משיחין: משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. והנה כל אחד מישראל כלול מתרין משיחין, ונפש כל אחד מישראל בנויה משני כוחות הללו. שהרי לעם ישראל שני כינויים: נקראים 'יהודים' על שם בחינת משיח בן דוד הקיימת בכל אחד מישראל, ונקראים גם בשם 'שארית יוסף', על שם בחינת משיח בן יוסף שיש בנפשנו. ואף שבחיצוניות שני כוחות אלו רחוקים זה מזה, ומכך נובעים כמה וכמה קשיים בנפש האדם, מכל מקום עיקר התכלית והגאולה השלמה תהיה בבחינת 'ויגש אליו יהודה', שזהו ענין הייחוד שיש בין משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, כמבואר בזוה"ק, (ח"א דו.).

ח. נאמר באפבריינגען בליל שבת קודש פרשת ויגש תשפ"ג.

ט. והדסים בפרט.

מבקשי יחודך

ובדברי הרמח"ל מבואר¹, שנשמות משה רבינו היא המייחדת שני כוחות אלו, וכדבריו בריש ספר רזין גניזין: **"לא יסור שבט מיהודה, דא משיח בן דוד דבשבט אתתקף כמא דאמינא, ומחוקק מבין רגליו, דא משה, דאתרא דיליה בין רגליו דאינון תרין משיחין לחברא לון"**. ויש לבאר עניינם של התרין משיחין, וייחודם על ידי נשמת משה.

והחיות רצוא ושוב

והנה, בנבואת יחזקאל במראה המרכבה נאמר: **"והחיות רצוא ושוב"**, ומבואר בספרי קודש שכך היא גם נטיית נשמות ישראל, שישנן בחינות בעבודת ה': בחינת רצוא, ובחינת שוב.

רצוא - הוא החשק הפנימי של הנשמה לחזור ולהיכלל בשורשה. וכלשון הרב בעל התניא (פרק י"ט): **"נר ה' נשמת אדם, פירוש שישראל הקרואים אדם, נשמותם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו, מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה, ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח כמ"ש בעץ חיים, ואף שעי"ז יכבה ולא יאיר כלום למטה, וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו, אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו, כך נשמת האדם וכן בחינת רוח ונפש, חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה, ממהותה ועצמותה הראשון אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבע"**.

והרצון הזה לחזור ולהיכלל בשורש, הוא טבע המוטבע בבריאה, שכל דבר בפנימיותו רוצה לחזור לשורשו, כמבואר הרבה בספרים בענין זה. ולפי זה נמצא לכאורה, שעיקר תענוג הנשמה הוא בעבודת ה' בבחינת רצוא, שיש בזה חשק ורצון טבעי.

ועיקר עבודת התפילה הוא בבחינת רצוא, וזוהי עיקר תכונתו של משיח בן דוד - התפילה והביטול לפניו יתברך.

אמנם אמרו חז"ל (אבות ד' כב): **"בעל כרחך אתה חיי"**, שהנשמה נמשכת בטבעה למעלה ואינה חפצה לירד להאי עלמא, אך גזרה חכמתו יתברך שהנשמה

¹ ושורש הדברים הוא בזוה"ק בכ"מ.

מבקשי יחודך

תרד למטה כדי לגלות מלכותו בתחתונים, וזהו בחינת שוב. והוא כמשל הנר, שאף על פי שחשקו ונטייתו לעלות למעלה, קשור הוא בפתילה ואינו יכול להיפרד הימנו. וזהו סוד משיח בן יוסף, שעניינו הוא המשכה מלמעלה למטה, והוא בבחינת התורה שהיא מלשון הוראה, וכל עניינה המשכת אור מלמעלה למטה.

עומק מציאותה של הנשמה

והנה בחיצוניות נראה כי רצוא ושוב הן שתי תנועות הפוכות בנפש: רצוא היא תנועת הנפש הטבעית, ושוב הוא עיקר תפקיד הנשמה בעולם. ומחמת כן יש פירוד בין תרי משיחין, ותפקיד נשמת משה לייחד את שתי בחינות אלו.

והנה יש להעיר, שכתוב אחד (משלי כ ז) אומר: **"נר ה' נשמת אדם"**, משמע שהנשמה היא בחינת נרו של השי"ת, וכתוב שני (בראשית ב ז) אומר: **"ויפח באפיו נשמת חיים"**, הרי שהנשמה היא עצם רוח פיו של הקב"ה.

והענין בזה, שיש שני חלקים בנשמה: האחד היותר חיצוני, שיש לו כעין מציאות עצמית נפרדת כביכול מעצם מציאותו יתברך, וחלק זה תכונה וטבע המיוחד לו. ועיקר התכונה והטבע של הנשמה הוא תשוקתה וכסיפתה לעלות ולהיכלל בשרשה, בחינת רצוא. וחלק זה של הנשמה נמשל לנר של הקב"ה, שיש לו מציאות עצמית אך הוא כטבע הנר שרוצה לחזור ולהיכלל בו יתברך.

אמנם, יש חלק פנימי של הנשמה, שכל מציאותו היא 'חלק אלוה ממעל', ואין לו מציאות נפרדת כלל ועיקר. וחלק הנשמה הזה, כל עיקר עבודתו להיות כלי שרת לרצון השי"ת, וכלשונו של בעל 'מי השילוח' (ח"ב פרשת ויצא): **"כי הם כלי פעולה לרצונו יתברך"**. והיינו, שתנועות הנשמה בחיצוניות הן התנועות שלה, אבל בפנימיותן תנועות הנשמה הן תנועותיו של הקב"ה המתגלות בעולם על ידי הנשמה, שהיא כלי פעולתו של השי"ת.

סוד 'מטי ולא מטי'

ובאמת, בכתבי האריז"ל מבואר שגם בשורש הבריאה ישנן שתי תנועות בגילוי אלוקותו בעולם, והוא ענין הנקרא **מטי ולא מטי**. והמשל הוא ממערכת הנשימה של האדם, שבתחילה שואף אור ורוח לתוכו, ולאחר מכן מוציא את הרוח.

מבקשי יהודך

וכמו כן הוא כביכול בבחינה העליונה אצל הקב"ה: ההשפעה האחת היא מה שהשי"ת שואף אל תוכו כביכול, והוא ענין מה שהקב"ה מגלה רוממותו, שהוא מרומם ומנושא מן הכל ו"לית מחשבה תפיסא ביה כלל", והיא בחינה הנקראת לא מטי. והוא הענין המבואר בליקוטי מוהר"ן (ח"ב סימן ז') שיש גילוי הנקרא "איה מקום כבודו". והשנית היא מה שהקב"ה נופח רוח ממנו, והוא ענין מה שהשי"ת מגלה איך הוא שייך לבריאה ומצמצם עצמו לתוך עולמו בבחינת "מלא כל הארץ כבודו", והיא בחינה הנקראת מטי.

ועומק סוד הנשמה כשהיא בבחינת **רצוא**, אין זה מצד טבעה העצמי, אלא שבשעה שיש התעוררות של גילוי בחינת "איה מקום כבודו" בעולמות העליונים - בחינת **לא מטי** - נפעלת בזה בנשמת ישראל תשוקה להתרומם ולהיכלל בשורשם, וזוהי בחינת **רצוא**.

וכן להיפך, בשעה שהקב"ה רוצה להתגלות בתוך הבריאה בבחינת **מטי** ובבחינת "**מלוא כל הארץ כבודו**", באותה שעה מתעורר רצון אצל הברואים לעשות רצונו בבחינת **שוב**.

ונמצא שעל פי פנימיות הדברים, אין נפקא מינה מצד הנשמה אם היא עוסקת ברצוא או בשוב, שכן בעומק הדברים אין עבודה אחת השייכת לטבע הנשמה יותר מהאחרת, שהרי עומק מציאות הנשמה הוא כלי לפעולת הקב"ה בסוד מטי ולא מטי.

וזהו בסוד נשמת משה, המגלה את עומק נשמת ישראל, שכל מהותה היא רק כלי וחפץ לפעולתו ית', והוא השליח הראשון והשורשי מאת הקב"ה לגלות רצונו יתברך.

נמצאנו למדים, שנשמת משה היא היא המאחדת את שתי תנועות הנשמה, רצוא ושוב, ששורשן בתרין משיחין - משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. ונשמת משה מגלה את עומק הפנימיות, שבין כך ובין כך, אין הנשמה אלא כלי לרצונו יתברך.

קדושת האכילה בשבת נתגלתה דווקא על ידי הצדיקים

ובזה יתבאר לנו ענין קדושת האכילה. דהנה, אכילה היא הצורה של בני אנוש להתקיים בעולם, ונמצא שעבור הנשמה האכילה היא בחינה של שוב, שכן על ידי האכילה הנשמה נשארת בגוף הגשמי, וממילא כל הנאת האכילה היא לגוף ולא לנשמה, שאדרבה עיקר התענוג שלה הוא בבחינת **רצוא**.

מבקשי יהודך

אמנם בשבת קודש, בה אנו מצווים על עונג שבת, אז גם חלק הנשמה מצווה להתענג מאכילה. ודבר זה שייך רק על ידי התקשרות לנשמת משה, המגלה את עומק רצון הנשמה להיות רק ככלי שרת לרצון השי"ת, ואז הנשמה נהנית ב**שוב** כמו ברצוא.

וזהו סוד שביתת השבת, להיות כלי לרצונו יתברך; שהרי כשם שהוא ית' נח ושבת ביום השבת, כך גם ישראל נחים ושובתים ביום השבת. וענין מנוחת השבת יש לו שייכות לנשמת משה רבינו, כמו שאומרים בתפילה: "**ישמח משה במתנת חלקו**", על שפעל את יום השבת למנוחה במצרים. וגם "מזמור שיר ליום השבת" הוא ראשי תיבות למשה כידוע (שער הכוונות שבת דרוש א'). וזהו סוד הענין הנ"ל, שעונג הנשמה בעבודת ה**שוב** שייכת לנשמת משה רבינו ע"ה.

ובזה נבאר גם את סוד הבשמים בסעודת השבת, שבשמים מריחים דרך הנשימה שהיא בסוד הנשמה, כדברי חז"ל (בר"ר י"ד ט'): "**כל הנשמה תהלל י-ה, על כל נשימה ונשימה**", והוא דבר "**שהנשמה נהנית בו**". ועל ידי התקשרות לקדושת משה, זוכים שעצם הנשמה תיהנה מגוף האכילה, והוא סוד עומק מציאות הנשמה שאינה אלא רוחו ונשימתו של הקב"ה כביכול.

ולכן נהגו ישראל קדושים להסתופף בצל הצדיקים דייקא בעת אכילה של שבת קודש, שכל צדיק יש בו ניצוץ מנשמת משה, וכל קדושת השבת נובעת מקדושת משה רבינו כנ"ל. ועל ידי אכילת 'שיריים' מתקשרים לאכילת הצדיק, וזוכים להכיר שכל מציאות הנשמה היא כלי שרת לגלות רצונו, וממילא יש עונג ותענוג לנשמה באכילת השבת.

לעובדא ולמעשה

האם ייתכן שלום בית אמיתי בין הנשמה לגוף? הרי הנשמה, מעצם טבעה, שואפת תמיד "לברוח" למעלה, להתנתק ולהידבק באור האינוסוף, בעוד האכילה והעיסוק בגשמיות מושכים אותה חזרה אל המצר והגבול.

אולם דווקא בשבת קודש, מוזמן האדם להביט אל תוך עצמו ולגלות סוד נפלא שמשקיט את הסערה: אין אנו פועלים מעצמנו,

אלא אנו "כלי נשימתו" של הבורא יתברך. הרצון לעלות [רצוא]^א והצורך לרדת ולאכול [שוב]^ב - אינן סתירות, אלא שתי תנועות של נשימה אלוקית אחת העוברת דרכנו. ברגע שאדם מתמסר לידיעה זו, הוא הופך ל"כלי" שלו ורגוע; הוא יכול להתענג על מאכלי השבת ולהריח בבשמים, ולחוש כיצד דווקא בתוך הפעולות הגשמיות הללו מתגלה רצון ה' וממלא את נשמתו בנחת ובמנוחה שלימה.

מאמרים בפנימיות הלכות שבת

שבת גם לעכו"ם^א

תמיהה בענין גוי ששבת חייב מיתה

כתיב בפסוק (בראשית ח' כ"ב): "עוד כל ימי הארץ, זרע קציר וקר וחם וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישובו", ודרשו חז"ל מכאן (סנהדרין נח:), שגוי ששבת חייב מיתה.

וצריך ביאור: למה נאסר על הגוי לשמור שבת? הרי שבת היא עדות על בריאת שמים וארץ - "כי בו שבת א-ל מכל מלאכתו"; וידעת האמונה שיש בורא ומנהיג לכל הברואים היא אחת משבע מצוות בני נח. וא"כ מדוע הם לא מצווים לשבות בשבת, ולא עוד אלא שהם חייבים מיתה בשביתתם? אתמהא.

החידוש של שבת: הוספת חיות אלוקית בכל העולמות על ידי התקשרות למקור החיות

וביאור הענין הוא: ששבת נקראת בזוה"ק המקור והחיות של ששת הימים - "מיניה מתברכין כל שיתא יומין". וכן ידוע פירוש ה'אור החיים' הקדוש^ב (בראשית ב' א.

א. נאמר בליל שבת קודש פרשת נח תשפ"ד.

ב. וז"ל הנפלאה: "אכן מצינו כי הקב"ה גילה הדבר במה שאמר בעשרת הדברות (שמות כ יא) כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו', הרי גילה כי בשעת הבריאה לא ברא ה' כח בעולם זולת לעמוד ששת ימים ד לטעם הנודע לו, גם ידוע ליודעי אמת ונתחכם ה' וברא יום אחד הוא יודע לה' ובו ביום חוזר ה' ומשפיע

מבקשי יחודך

ג) שלבריאה יש כח להתקיים רק לששה ימים, ובשבת מושפעת חיות חדשה לששת הימים הקרובים.

וביאור הענין על פי משל: למעיין שמימיו נובעים בחזקה, ויום אחד נחלשת הנביעה והמים כבר אינם נובעים באותה עוצמה. הפתרון הוא לחפור בעומק האדמה, וכך להתחבר למקור המים ממקום יותר עמוק, ובזה יתחדש זרם המים ביתר שאת ועוז. והנמשל הוא החיות של העולמות: בכל שבת מתווספת חיות חדשה לכלל העולמות, על ידי שהן מתקשרות ביתר שאת למקור החיות - הבורא ברוך הוא. ולפי התחדשות התקשרותם במקור, כך מתווספת בהן חיות חדשה, בכמות ובאיכות.

נמצא שישנם ב' עניינים בשבת: א. התקשרות למקור החיות. ב. הוספת כח וחיות לכלל העולמות, היוצא מהתקשרותם למקור.

הגויים שייכים לחיות החיצונית, וכלל ישראל שייכים להתקשרות למקור החיות

ולפי זה יתבאר באופן נפלא ההבדל בין אומות העולם ליהודים בשמירת שבת: אומות העולם ג"כ מצווים על אמונה, ולכן גם להם יש שייכות לשבת שעניינה **'זכר למעשה בראשית'**. אבל השייכות שלהם היא רק לתוצאה החיצונית של קדושת שבת, שעניינה תוספת חיות לעולמות. ולכן אסור להם לשבות, כי מבחינתם שבת היא תוספת כח וחיות לעולמות - שזהו ענין תוספת מלאכה, ולא מיעוט מלאכה.

משא"כ כלל ישראל, בניו אהוביו של מקום, אצלם עיקר השבת הוא במה שזוכים הם להידבק ולהתקשר למקור החיות, להעלות את העולם ומלואו ולקשרו ביתר שאת למקורו. ומהאי טעמא אצל כלל ישראל השבת מתבטאת באיסור מלאכה, כיוון שענין השבת הוא להתעלות מעל המלאכות המעשיות של העולם הזה ולקשר את כל העולם הזה למקורו.

נפש לעולם שיעור המקיים עוד ששה ימים וכן על זה הדרך, וזולת זה היום היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחזור לתוהו ובוהו וצריך ה' להכינו פעם ב' ובאמצעות שבת העולם עומד, והוא אומרו "כי בו" פירוש באמצעות יום זה שבת מכל מלאכתו ופירש מה היא המלאכה היא הבריאה עצמה, כי לא מהתיקון שהוא המעשה לבד שבת אלא גם מהבריאה, וכבר כתבתי למעלה שהבריאה היא יש מאין והוא מה שנברא ביום ראשון בדיבור אחד, והמעשה הוא התיקון אשר תיקן דבר יום ביומו, ובאמצעות יום שבת משפיע בכללות העולמות רוח המקיימת עוד ששת ימים".

מבקשי יחודך

שבת מעין עולם הבא

הרמב"ם בסוף הלכות מלכים מבאר באריכות, איך הגאולה העתידה אינה רק גאולת ישראל, אלא היא גאולת עולם ממאסרו, כל האומות יכירו את הוי"ה, מקטנם ועד גדלם, ויבואו שכם אחד לעבדו יתברך. אבל למרות שהאומות יהיו חלק מהגאולה, ברור שיהיה הבדל תהומי בין ישראל לעמים.

בגמרא כתוב (ברכות נז:): ששבת היא מעין עולם הבא. נמצא, שכמו שהעולם הבא אינו רק גאולת ישראל אלא גם גאולה של כל העולם כולו, שבת ג"כ אמורה להיות שייכת לכל העולם כולו ולא בלבד לעם ישראל. ומדוע "גוי ששבת חייב מיתה"?

ולפי דברינו יתבארו הדברים כמין חומר: שבקושטא, שבת שייכת גם לאומות העולם, אלא שאומות העולם מקיימים את קדושת השבת דווקא על ידי מלאכה, כיוון שהם שייכים לבחינה של שבת שמוסיפה חיות אלוקית בכל העולמות! ורק כלל ישראל שייכים לבחינה היותר גבוהה של שבת - התקשרות במקור החיות. ולכן אצלם השבת היא באופן של ביטול מלאכה, והתקשרות העולם הזה להבורא יתברך.

לעובדא ולמעשה

כאשר יהודי מתענג במנוחת השבת, אל יהיה בעיניו כמי שרוצה רק 'להחליף כח' ולנוח מעמלו כדי שיוכל לחזור לעבודתו בימי החול ביתר שאת, שזוהי רק הבחינה החיצונית של השבת השייכת לאומות העולם. אלא ידע נאמנה, כי נשמתו היא חלק אלוך ממעל, ומנוחתו ביום השבת היא תכלית בפני עצמה. שעל ידי ששבות מכל עשייה, הוא שב ומתדבק ב"מקור החיים" ובשורש הנשמות. וזוהי כל עבודתנו ביום הקדוש: לא לנוח כדי שיהיה כח לעבוד, אלא לעזוב את הכל כדי לשוב ולהתחבר אל המלך, מקור הברכות כולן.

"ישראל גנים הם"

מחלוקת חכמים וחנניה בדיון שהייה

הגמרא במס' שבת (לו: ואילך) מביאה מחלוקת תנאים בדיון שהייה. שחששו חז"ל באם יניח אדם קדירה על הכירה מערב שבת במטרה להשהותה עד ליל שבת, פן ימצא בליל שב"ק שהתבשיל עדיין אינו מוכן, וירצה למהר את בישולו, ויבוא לחתות בגחלים שבתחתית הכירה ויעבור ח"ו על איסור סקילה. על כן גזרו שאסור להשהות קדירה על הכירה שבתחתיתה גחלים מערב שבת לשבת כדרכו בימות החול, אלא צריך תחילה לגרוף ולהוציא את כל הגחלים או לכסותם באפר.

והנה דבר זה מוסכם לכו"ע: שאם התבשיל מבושל כל צרכו, והבישול מעתה הוא בגדר **'מצטמק ורע לו'** - באופן כזה פשיטא שאין כל מקום לחשש **'שמא יחתה'**, ומותר להשהותו על גבי הכירה כדרכו בכל ימות החול ללא כל שינוי. וכן באופן הפוך: אם התבשיל חי לגמרי ועדיין לא נתבשל כלל, שבוודאי לא יהיה מוכן עד למחר בבוקר - גם אז אין מקום לחשוש שמא יחתה, כי הוא הרי מסיח דעתו כליל מלאכלו בליל שבת, ובמשך כל הלילה הרי יכול להתבשל בלא חיתוי. ועל כן גם באופן כזה מותר להשהותו כרגיל.

ואם התבשיל אינו מבושל כל צרכו, אבל כבר התחיל להתבשל והוא יכול להיות מוכן כבר בליל שב"ק - בזה ג"כ אין מחלוקת שבוודאי אסור להשהותו על גבי הכירה כרגיל, שעל אופן זה נגזרה הגזירה שמא יחתה.

ג. נאמר בליל שב"ק פרשת שמיני - החודש תשפ"ד.

מתי נחלקו? כשהתבשיל כבר נמצא בדרגת בישול של **'מאכל בן דרוסאי'** [-שם של גנב שהיה דרכו לאכול את מאכלו לאחר שנתבשל שליש או מחצה בישולו בלבד], דהיינו, שכבר אפשר לאוכלו ע"י הדחק. האם מחשיבים זאת כאילו כבר נתבשל כל צרכו, ששוב אין לחשוש שמא יחתה ומותר להשהותו? או שאין זה נקרא מבושל כל צרכו, ויש לגזור להשהותו משום שמא יחתה?

שיטת חכמים היא, שכדי שיוכלו להשהות קדירה על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה, צריך התבשיל להיות מבושל לגמרי, עד כדי שמעתה הרי הוא כבר **'מצטמק ורע לו'**. אבל חנניה סובר, שאם זה כ'מאכל בן דרוסאי' הרי מותר להשהותו על גבי הכירה כרגיל. ולא גזרו אלא משהתחיל להתבשל עד שיהיה בדרגת מאכל בן דרוסאי.

ולהלכה נחלקו הראשונים: הרי"ף והרמב"ם ז"ל פוסקים כחכמים להחמיר, ובעקבותיהם צעד מרן המחבר בשו"ע (או"ח סי' רנ"ג סעיף א'). ומאידך הרא"ש ז"ל פוסק כחנניה, וכתב רבינו הרמ"א שם: **'ונהגו להקל כסברא אחרונה'**, דהיינו שמנהג העולם כחנניה, וניתן לסמוך על זה.

סוגיא דשהייה בעבודת השי"ת

וכדרכנו לקשר את הנגלות שבתורה עם הפנימיות, הנה נידון זה של שהייה נוגע ג"כ בעולמו הפנימי של היהודי, באותו זמן שדנים עליה בסוגיא - בעת כניסת השבת, בערב שב"ק לפנות ערב. אשר אז עומד לו היהודי ויש לו כיסופים והשתוקקות לזכות לאור קדושת השבת, להתרומם ולהתנתק מכל הטומאה של ימות החול, ולקבל נגיעה כלשהי עם יחוד קוב"ה ושכינתיה וכל הדברים הנוראים שקורים בעולמות העליונים בשב"ק.

והנה קיימים שלושה מצבים בהם האדם יכול לקבל עליו קדושת השבת: יש והיהודי זכה לעבוד את השי"ת כראוי בששת ימי המעשה, להתפלל כמו שצריך, וללמוד בהתמדה לשמה, ולהישמר מכל ניסיון וכו' וכו' (כמו שכל אחד מאחל לעצמו). היהודי הזה אין לו עכשיו כל קושי, ואין לו צורך כלל להתערב ולעשות פעולות בכדי להתקשר לקדושת שבת, מכיוון שהוא כבר נעמד מיום ראשון בדרך הנכונה שיביא אותו להיכנס אל יום השב"ק ללא כל מניעה.



מצב זה מקביל למה שלמדנו בסוגיא: תבשיל שנתבשל כל צרכו, לכו"ע מותר להשהותו על גבי הכירה בלי כל פעולה נוספת. כמו כן יהודי ש'מבושל כל צרכו' - הוא נראה כמו שמתאים ליהודי להיראות. ליהודי כזה אין צורך בשום פעולה והשתדלות יוצאת דופן בכדי לזכות לקדושת שב"ק, כמו שמשלים אותו כל השבוע, יכולים להשאיר אותו גם עכשיו, ומאליו ייכנס לשב"ק 'חמה ורותחת'.

מאידך קיים יהודי שהוא בגדר 'חי' לגמרי, הוא כלל לא נתבשל במשך ימות השבוע, לא עמד בחזית המלחמה הגדולה, רק רח"ל התיימש מיד, וכל השבוע חלף עליו בצורה לא ראויה. גם הוא עומד עכשיו לפני כניסת השבת ובוודאי נשמתו משתוקקת לאור השב"ק (אפילו אם גם עכשיו הוא אינו שומע את צעקת נשמתו). ולכאורה יהודי כזה 'אסור להשהותו', שהרי עדיין 'לא התבשל'. אבל חכמינו ז"ל קבעו ש'חי' מותר להשהותו. אף כאן, מותר להשהותו ללא כל יגיעה וקושי, דהוא כבר מאליו ימצא את עצמו בתוך קדושת שב"ק. שהרי וכי יעלה על הדעת שמפני שלא התכוון, לא תהיה לו שייכות עם שב"ק? ח"ו! הרי גם הוא יהודי. וכמאמר הצדיקים: הגע בעצמך, אם היהודי קטן הערך הלזה לא ישמור ח"ו את השב"ק, הוא הרי יתחייב בסקילה, נמצא על כרחך שיש לו שייכות עם השב"ק. גם הוא יקבל חלק בשב"ק והשבת שלו תפעל למעלה את כל העניינים שעליה לפעול, כמו העבודה של הצדיק.

אז סוף סוף מהו ההבדל בין מי שהתכוון והזיע כל השבוע שיזכה להרגיש קדושת שבת, לבין מי שלא עשה כלום? החילוק הוא, כי אצל זה האחרון כל זה קורה לבד. השבת "קביעא וקיימא" ונמשכת עליו הקדושה מלמעלה, ובלי כל הכנה הוא מוצא את עצמו באמצע השב"ק. בשונה ממי שהתכוון לשב"ק כראוי, שכל הדברים הנשגבים שקורים בעולמות העליונים מתייחסים אליו, וזה ממש נקרא שהוא הוא זה שהכניס והמשיך את קדושת השבת לעולם, והוא זה שפעל את כל הדברים הנוראים הנעשים למעלה בעולמות העליונים.

פשוט ביותר, כל אחד מבין שמי שהתכוון כל השבוע, בודאי יזכה להיכנס לאור השב"ק בקלות ובמנוחה ללא שום תקלה ומניעה, וכמאמר חז"ל "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". וזאת ג"כ מוכרח כל אחד להודות, שאף מי שלא עשה כלום בששת ימי המעשה, מ"מ לכל יהודי יש שייכות עם השב"ק, אלא שזה פחות מתייחס לעבודתו ופעולתו, והכל נעשה מאליו מלמעלה.



השאלה הגדולה: מה אפשר לעשות מי שרוצה להיכנס לקדושת שבת אבל הכל נעול

יש עוד מצב, של רוב בני אדם, והוא שהיהודי אכן ניסה קצת לעבוד את השי"ת כראוי במשך ימות החול, אבל הוא מוצא את עצמו בערב שב"ק עם הרגשה שעדיין אינו מוכן לשב"ק, כי על אף שרצה וניסה לשמור על עצמו במשך ימות השבוע, אבל הוא נכשל כמה פעמים ולא תמיד זכה להתגבר נגד היצה"ר, ועכשיו הוא חפץ ומשתוקק לזכות להיכנס לקדושת השבת, אך הוא מרגיש שכל השערים נעולים, ואזי כמה יש לטרוח ולהתייגע עד שירחם עליו הקב"ה ויאיר עליו את קדושת השבת [ודעת לנבון נקל, כי הסיבה שעליו לטרוח כ"כ היא משום שהוא כן רוצה שהשב"ק תתייחס אליו, שלא כמו השני שהזכרנו שאצלו הכל הגיע מאליו בלי שום איתערותא דלתתא].

מצב זה מקביל למה שלמדנו בסוגיא, על תבשיל שהתחיל להתבשל אך עדיין לא נתבשל כל צרכו, שכאן אי אפשר להשאירו על גבי הכירה כרגיל וככה היא תיכנס לבד לשב"ק, אלא צריך לעשות עסק גדול, לטרוח הרבה לגרוף את הגחלים או לכסותם באפר, ולדרכנו, הכוונה לכל הטרחות והחשכות, הקטנות והייסורים שיש לעבור כדי לזכות להיכנס לשב"ק.

מהי העצה למי שלא זכה במשך כל ימות השבוע להתכוון לשב"ק כראוי, אבל עכשיו הוא משתוקק להיכנס לשב"ק ולקבל מאורה הגדול המאיר בכל העולמות ע"י עבודתו העצמית? האם אין עוד דרך חוץ מהדרך של הייסורים והקטנות?

האם בן דוד יכול לבוא בדור שאינו כולו זכאי אבל גם אינו כולו חייב

ודעת לנבון נקל, שכמו ששייך כל הסוגיא הזאת בנפש היהודי בעת המעבר מימות החול לשב"ק, על אותה הדרך בדיוק שייכת השאלה הזאת ב"ערב שבת הכללית" של השית אלפי שנים, בזמן של 'עיקבתא דמשיחא' שאנו נמצאים בו כעת, לפני המעבר מהגלות לגאולה - בערב שבת לפנות ערב (שהרי אצל השי"ת אלף שנים נחשב ליום). נמצא שהננו נצבים כבר ב"פניא דמעלי שבתא", וכולנו מייחלים לבוא היום שכולו שבת, כשמשיח צדקנו יבוא ויגאלנו ונזכה להיושע בה' תשועת עולמים בב"א.

ויש שלושה אופנים איך הגאולה יכולה להגיע: שני האופנים הראשונים הם הבחינה שאיתא בחז"ל (סנהדרין צח): 'דור שכולו זכאי ודור שכולו חייב', 'דור שכולו זכאי'

מבקשי יחודך

- הרי בוודאי פשוט שהגאולה בוא תבוא ברניה מצד זכותם בלי כל קושי וייסורים וחבלי משיח ח"ו, רק מתוך רחמים וחסדים פשוטים, ובוודאי שזוהי הדרך המובחרת. אופן שני הוא 'דור שכולו חייב' - שישראל ח"ו לא יהיו ראויים לגאולה בזכות עצמם, אבל הקב"ה כביכול לא תהיה לו ברירה, וכימי צאתנו ממצרים יעשה עמנו נסים נפלאות למען שמו הגדול. ואכן אין זה עומק רצונו של הקב"ה, כי הוא רוצה שהגאולה כן תיקרא על שם ישראל, אבל אם כביכול אין ברירה יהיה מוכרח להיות כך, וגם אז הקב"ה בכוחו הגדול יכול לנצח ולגמור הכל בלי שום מניעה וקושי.

אבל יש מצב שלישי: דור שבוודאי אינו בגדר 'כולו זכאי', ואפילו מאד רחוק מכך, אבל הם גם לא 'כולו חייב', והם כן רוצים שהגאולה תיקרא על שמם. ואז ח"ו יש צורך לזככם בייסורים ובחבלי משיח ח"ו, ה' ישמרנו. וזה בוודאי אינו רצון השי"ת ורצון ישראל. ובאמת כבר אמרו חז"ל (סנהדרין צח): **"אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב"**, כלומר שקשה מאד להבין, וממש אי אפשר לראות שמשיח יגיע בדור שאינו כך או כך, אבל אם יש כזה מצב ח"ו מה אפשר לעשות, האם אבדה התקווה? בוודאי שלא! ברור שיש איזה עצה ופתרון.

העצה העמוקה של חנניה ללמוד מבן דרוסאי

כאן מגיע חנניה ואיתו עצה עמוקה: שאפילו אם הקדירה לא נתבשלה כל צרכה, מספיק שתהיה כמאכל בן דרוסאי. דהיינו, שכיוון שהדרך של גנב שממהר לאכול שמסוגל לאכול מאכל בדרגת בישול כזה - זה כבר מספיק. ולכאורה תמוה מאד: למה אנחנו מודדים את רמת הבישול שלנו כפי הגנבים? הרי ב"ה אנחנו לא גנבים, ולא קוראים לנו 'בן דרוסאי', אתמהה!

אלא כאן טמון עומק העצה: מה יכול יהודי החפץ להיכנס לקדושת השבת לעשות כשמרגיש שכל הדלתות נעולות [וכמו כן בכלליות מהי העצה לכלל ישראל לזכות לגאולה השלמה בקרב כשנראה שכל שערי שמים נעולים]? והוא, שאם אכן הדלתות נעולות אז אין עצה אלא להיות גנבים. כמו גנב שאינו מתחשב אם הדלת נעולה או לא אלא הוא כבר מוצא את הדרך להתגנב פנימה, כמו כן אנו צריכים לפעמים להיות גנבים, ולהיכנס על אף שאיננו ראויים וכדאיים, וכמו שנבאר, וזה מונח בדבריו של חנניה, ש'מאכל בן דרוסאי' נקרא כבר מספיק מבושל - כלומר שהעצה היא להתנהג כמו גנב שמסוגל תמיד להתגנב פנימה. מה הכוונה?

מבקשי יחודך

לצורך כך נקדים להביא מדברי הרה"ק מקאמארנא זי"ע בספרו הק' 'כתם אופיר' על מגילת אסתר (פרק ד' פסוק ט"ז), וז"ל: **"כי שאלו לרבינו הקדוש מוה"ר דוב בער, מה הוא זה שאצל כל יחוד של מרן האריז"ל אמר 'והשם' [כלומר, שמלבד עיקר השם יש רמז בראשי תיבות של השם ג"כ, או בצירוף אתב"ש של אחת מתיבות הפסוק שעליו נסוב היחוד, וכמובא רבות בשער רוח"ק ובשער היחודים]. והשיב שזה השם השוער, כי בכל יחוד הולכין וצופין בהיכלי המרכבה, ולכל היכל יש מפתח ושם שוער, שמזכירין זה השם והוא פותח השער לכנוס בו הצופה. ואמר 'ישראל גנבים הם' (ע"ז ע), שיש ע"י לב נשבר וביטול ואבד בעיני עצמו, הולך ופותח כל שערי רחמים באין מוחה בידו, כמו גנב שאין צריך מפתח ומשבר כל המנעולים, והבן זה כי יקר הוא"**.

בכך גילה לנו המגיד ממעזריטש זי"ע את הדרך העוקפת אין להגיע פנימה כשכל הדלתות נעולות. והוא בכך שיהודי זוכה לענווה וביטול אמיתיים וללב נשבר [אשר ידוע מצדיקים כי אין בכך כל סתירה לשמחה והחדווה האמיתיים בה' אלקינו ית"ש, ואדרבה כשהאדם נכנע לפני השי"ת זוכה שישירה עליו השי"ת את אור שכינתו ית', שעליו נאמר 'עוז וחדוה במקומו']. ואוהב את כל אחד מישראל כנפשו ממש, שאז השומרים כבר אינם מסתכלים עליו למנוע אותו מלהיכנס, כי רק מי שהוא 'יש' וחושב שהכל מגיע לו - עליו מקפידים שלא ייכנס אם אינו ראוי. אבל מי שהוא 'אין' ומבטל עצמו להשי"ת עם לב נשבר ושפלות רוח ואהבת ישראל, עליו אין מקפידים כ"כ אם ידחוק את עצמו אע"פ שאינו ראוי, והרי הדרך הזו בבחינת גנב שמסוגל לשבור את כל הדלתות ולפרוץ את כל המנעולים.

וזהו כח עליון של נשמות ישראל שיכולים להתגבר מעל כל הסדרים והצמצומים הרגילים. וזה מכיוון שנשמות ישראל קדמו לעולם כמאמר חז"ל, והיינו ששורש נשמות ישראל ומקורן הם למעלה למעלה מכל הכללים והגבולות הרגילים של העולם, ובכוחם לשבור את כל הדלתות הנעולות.

עצה זו נתקבלה אצל בני אשכנז דייקא

ובזה מובן דלהלכה נקטינן כחכמים, כי ההלכה היא מצד גדרי השכל והגבולות הרגילים. ועל פי שכל הרי נראה כי סו"ס אם רוצים שתהיה הגאולה נקראת על שמינו ועדיין אין אנו בדרגת 'מבושלים כל צרכינו', ממילא יהיה נצרך לזה סיגופים להסיר הסיגים ח"ו. אבל נהגו ישראל מעצמם - ובפרט בני אשכנז כמו שנבאר -

כחנניה, ומביא הרמ"א את מנהגם לומר שניתן לסמוך על זה. דהרי לכאורה אם מצד כללי הפסק צריכים לפסוק כחכמים, א"כ מה בכך שהמנהג הוא להיפך? אלא בכך מתגלה כוחם הגדול של ישראל קדושים, שיש להם את הכח להיות גנבים. וכוח זה הוא דבר שלמעלה מדיני התורה, הוא מסוד אהבת השי"ת לעמו בית ישראל, שהיא עמוקה אף יותר מאהבת השי"ת לדיני התורה.

והסיבה שעצה זו נתגלתה דווקא ע"י חנניה יש לבאר, כי שורש נשמתו מרומז בשמו שהוא מלשון 'חן', שהוא הכח להתקרב אל השי"ת אפילו באופן שלמעלה מטעם ודעת, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ז.): **"וחננתי את אשר אחון - אע"פ שאינו הגון ואינו כדאי"**. ותפסו כן בני אשכנז בפרט, כי כבר הזכרנו כמה פעמים שבני אשכנז שייכים יותר למדרגת הבינה, שהיא בחינת התחכמות והבנת דבר מתוך דבר וכיו"ב, ועל כן דבר זה של להיכנס פנימה בדרך גניבה וערמה שלא עפ"י הכללים הרגילים ולעורר רחמי שמים בדרך התחכמות - שייך יותר להם. בשונה מבני ספרד שקשורים לסוד החכמה, המורה יותר על תמימות ופשיטות. ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

כשמוצא יהודי את עצמו בערב שבת, מבוהל ודואג שמא אינו ראוי להיכנס אל הקודש פנימה, כיוון שחסרה לו ההכנה הראויה ומעשיו אינם שלמים. ידע נאמנה, כי אין זו סיבה להישאר בחוץ חלילה. אדרבה, זהו הזמן לעורר את הכוח של "ישראל גנבים הם" - אותה עזות דקדושה שאינה מתחשבת במדידות ובחשבונות. על ידי לב נשבר, שפלות רוח ואהבת ישראל, פורץ היהודי את כל הדלתות והמנעולים הנעולים. כי בפני הלב השבור והמשתוקק באמת להיכנס אל המלך, אין שום שומר שיכול לעכב, והוא מדלג ונכנס היישר אל תוך נועם זיו השבת.

אחדות השי"ת שמתגלה ביום שבת קודש¹

"דיבור אסור הרהור מותר"

אמרו חז"ל (שבת ק"ג), וכך נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' ש"ו ס"ח), שכשם של"ט המלאכות אסורות בעשייה ביום שבת קודש, כמו כן אסורות הן גם בדיבור, שאסור לדבר בשב"ק מענין עשיית מלאכה. חז"ל דורשים זאת מהפסוק (ישעיה נ"ח, י"ג): **"ממצוא חפצך ודבר דבר"** - שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול. אכן בפסוק זה נמצא קולא ג"כ, שממילת 'דבר' נתמעט דווקא דיבור אסור אך הרהור מותר.

ויש להתבונן בטעם הדבר: מדוע נשתנו הדיבור והעשייה, שעליהם החמירה התורה הקדושה לאסור אותם בשב"ק, לא כן המחשבה שהתירה התורה להרהר בשב"ק הרהור דחול?

הקב"ה שבת ביום השבת מלהחיות את העולמות בבחי' דיבור ומעשה, ומחיה אותם רק בבחי' מחשבה

ונעתיק בזה את דבריו הקדושים של בעל התניא זי"ע שנתעורר בדבר, וז"ל בדרוש לשבת שובה (ליקוטי תורה דף ס"ו ע"ג): **"והנה בשבת כתיב 'כי ששת ימים עשה וגו' וביום השביעי שבת', ולכאורה אינו מובן: שהרי הוא ית' מחדש בכל יום מעשי בראשית, וגם בשבת מחדש להיות השפעת והמשכת החיות, שאילו היה מסתלק כרגע ח"ו היה העולם חוזר לאין ואפס, ולכן אומרים גם בשבת 'המחדש בטובו'. אך הענין,**

ד. נאמר בליל שב"ק פרשת צו - פרה תשפ"ד.

מבקשי יחודך

דכתיב 'כי ששת ימים עשה' דייקא, דהיינו מה שנתפשט ונמשך החיות ע"י בחינת עשייה. אבל בשבת, שבת מבחינת התלבשות בבחי' עשייה, וגם לא נתלבש בבחי' הדיבור שהם עשרה מאמרות שבהם ברא העולם. ולכן כתיב 'ממצוא חפצך ודבר דבר', וארז"ל שלא יהא דיבור של שבת כו', והיינו כי להיות בצלם אלקים ברא את האדם, לכך צריך לשבות בשבת מפני כי בו שבת הקב"ה, והקב"ה שבת מבחינת הדיבור 'כי ששת ימים עשה', היינו ע"י עשרה מאמרות, וביום השביעי שבת מהם, אלא התלבשות אור א"ס ב"ה להוות ולהחיות הברואים ולחדש בטובו מאין ליש בשבת – הוא בבחי' המחשבה לבדה וכו', ולכן ארז"ל דיבור אסור הרהור מותר וכו'". (עיין שם בהמשך דבריו הקדושים).

הרי לנו, שביום שב"ק החיות הרגילה של כל העולמות המתחדשת בכל רגע ורגע, היא באופן נעלה בהרבה מבימות החול. בימות החול החיות יורדת להתלבש בבחי' דיבור ומעשה, לא כן ביום שבת קודש, אז "הבהיק השי"ת בהירות נפלאה מבריא נעלמות, היינו ממה שנתהו הברואים במחשבתו הוייה רוחנית מאד, והוא ממש עצם אלקות. והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו בכל מעשי בראשית, והעיקר בהאדם שהוא מובחר הברואים הבהיק אליו בהירות משרשו הנעלם שבמחשבת השי"ת" (לשון הספר הק' 'יושר דברי אמת' אות מ"ה). וזוהי הקדושה הנוראה של יום השבת קודש, שאז עולים כל העולמות שנתרחקו ממקורם ושורשם בבחי' דיבור ומעשה, לשוב להיכלל בשורשם שהיא בחי' מחשבה. ודוגמת כן על היהודי לשבות ממלאכה במעשה ובדיבור, אך ההרהור בהם הרי הוא מותר.

ביאור ההבדל בין מחשבה לדיבור ומעשה

ולבאר באר היטב, מהו החילוק ומאי נפקא מינה אם הבריא נבראת ע"י מחשבה או ע"י דיבור ומעשה, נעתיק מהספר הק' 'עץ חיים' (שער מ"ז פרק ב'), שכתב וז"ל: "וכל אלו הם מתנענעים ע"י מחשבה אחד, כדרך כל איברי האדם שמתנענעים ע"י מחשבתו וא"צ שום אבר מאיברי האדם שיצווה לו ולדבר לו שיעשה אותו מעשה הנוגע לו. המשל בזה, כשירצה אדם לילך לאיזה מקום שידבר הוא לרגליו שילכו? כי בעלות הדבר במחשבתו הולכין הרגלים עצמן, וכן בשאר פעולת איברים. גם נדקדק העניין בדקות יותר: כי הלא המחשבה עם הפעולה באים ביחד, כי כשאדם אוכל א"צ שתחילה יחשוב איך ילעוס המאכל בשיניו או איך יגביה רגליו לילך ואח"כ יאכל וילך, כי המחשבה מתפשט באיברים עצמן ואז באים המחשבה והמעשה ביחד וזהו פשוט.

מבקשי יחודך

ולכן עולם אצילות נקרא מחשבה, לפי שא"ס הוא וגרמוהי וחיוהי חד בהון, כי המחשבה מתפשט תוך האצילות ממש ואז המעשה והמחשבה שבאצילות הכל דבר א' ברגע א' בלתי שיקדים זה לזה, וזהו איהו וגרמוי חד בהון כי הוא עמהון ביחד ואין הוא הנקרא מחשבה מקדים למעשה כי הכל בא כאחד, אבל הבריא איהו כמו האדם עם מחשבתו עצמו, רק כב' אנשים, וכמלך עם עבדיו, שכאשר ירצה המלך שיעשו עבדיו פעולותיו שהוא רוצה, לא יספיק במה שיתפשט מחשבתו תוך עבדיו רק צריך שידבר הוא עצמו, ודבור זה הוא סוד הכאת הארת האצילות במסך דבריא וכו'".

היוצא מדבריו: שכאשר הבריא נבראת בבחינת מחשבה, הרי היא דבוקה ונכללת ממש במאציל ב"ה, וכל העולמות מאוחדים עמו ית' בתכלית, והם מרכבה לאור א"ס ב"ה, ואין נרגשים כלל כדבר זולת ח"ו. והם כמו יד שמאוחדת בתכלית עם נפש האדם המתפשטת בו, שלכן מיד כשעולה בדעתו להזיזו - הוא זז מאליו. ואכן ביום שב"ק כל הבריא מתקדשת כ"כ להיות מרכבה לאור א"ס ב"ה ולהיכלל בו ית' לגמרי, עד כדי כך שהחיות המתפשטת בה היא בחינת מחשבה, כמו נפש האדם עם איבריו.

בשב"ק מתקדשים כל העולמות ונהיים כלי לגילוי אורו ית' ממש כמו עולם האצילות

והיינו מה שמבואר בספרים הקדושים, שבשבת קודש יש 'עליית העולמות' מבריא, יצירה, עשייה - לאצילות. והיינו שכל העולמות התחתונים, שבמשך ימות החול מרגישים כאילו הם נפרדים ח"ו, הרי כשמגיע יום שבת קודש הם עולים לשוב לשורשם, והם חוזרים להיכלל בא"ס ב"ה ומתגלה איך שאינם כלל דבר נפרד ח"ו אלא הם גילוי של אורו ית'.

ואור א"ס ב"ה מתגלה ומאיר בבהירות נפלאה, להתוודע ולהיגלות שהוא ית' אחד ושמו אחד. ובפרט מאיר גילוי זה על עמו ישראל גוי אחד בארץ, להם ניתנה מתנה טובה זו מבית גזיו של הקב"ה, ובו מקבלים הם נשמה יתרה שהיא החיות הנעלית מבחינת מחשבתו ית', לשוב להיכלל בשורשם, להתענג על ה' ולדבקה בו ית' להתענג באהבתו וביראתו.

לעובדא ולמעשה

כשמרגיש היהודי בימות החול את הריחוק, הטורח והעמל בעבודת ה', הנובעים מעולם ה'דיבור' והמעשה המפריד בין המלך לעבדיו - יתנחם וישמח בבוא יום השבת קודש. ביום זה עולה היהודי למדרגה של 'מוחשבה', שבה הקרבה לאלוקות היא עצמית, טבעית ופנימית, ממש כמו רצון הנפש המתפשט באיברי הגוף ללא אומר ודברים. זוהי מהותה של מנוחת השבת: ההכרה וההרגשה שאין שום מסך מבדיל בינינו לבין אבינו שבשמים, ושאנו בטלים לרצונו ואוחדים בו יתברך באחדות גמורה ופשוטה, למעלה מכל מדידה והגבלה של מילים.

שבת תורת הנשמה"

דעת רבינו תם בעניין "תרתני דסתר"

שנינו בריש מסכת ברכות, שזמן קריאת שמע של ערבית הוא מצאת הכוכבים, וכן נקט שם רש"י להלכה. אמנם, התוספות הקשו שם ממנהג העולם, שמקילין להקדים ולקרוא קריאת שמע לפני צאת הכוכבים. וכתבו שם: "לכן פי' ר"ת, דאדרבה, קריאת שמע של בית הכנסת [הנקראת בזמן מוקדם] עיקר. ואם תאמר: היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום, ויש לומר דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה, דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע, ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית [וס"ל לר"ת שדין זה לא נאמר רק לגבי זמן תפילה, אלא נאמר גם שמזמן פלג המנחה חל שם לילה, וממילא הוא הדין לגבי מצוות קריאת שמע]. ואם תאמר היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה, ואפילו לאחר פלג המנחה, יש לומר דקיימא לן כרבנן דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב, ואמרינן לקמן (דף כז.) השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד".

ומבואר בדבריו, שאפשר להתפלל מנחה וערבית במצב של "תרתני דסתר", דהיינו להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, ומעריב לפני צאת הכוכבים. וזאת למרות שזהו דלא כחד, אלא מנחה היא כדעת חכמים שזה עדיין יום, וערבית כדעת רבי יהודה שזה כבר לילה.

ויש כמה ראשונים החולקים על דברי רבינו תם, וסבירא להו שכל אחד יכול לנהוג או כל ימיו כחכמים, או כל ימיו כדעת רבי יהודה, אך לא לערבב ביניהם.

ה. נאמר בליל שבת קודש פר' קדושים תשפ"ד.

ולהלכה, מציאנו בדברי האחרונים שי"א, שאף שבמשך ימות השבוע אין לנהוג כדעת ר"ת, אך בשבת אפשר להקל ולנהוג כר"ת. ובפשטות טעמים הוא, שבשבת הקילו מחמת טורח הציבור לחזור ולהתאסף אחר צאת הכוכבים לתפילת מעריב.

פנימיות דברי רבינו תם

ונראה לבאר פנימיות דעת ר"ת, ובהקדם הערת רע"א בדעת רבינו תם, שלכאורה הטעם של "דעביד כמור עביד", הוא משום שמספקא לן אם הלכה כרבי יהודה או כרבנן, ולכן לגבי תפילת מנחה וערבית, אפשר לעשות כשניהם, דספק דרבנן לקולא. אמנם, איך ניתן לסמוך על זה לגבי קריאת שמע דאורייתא?

ועל כרחק צריך לומר, שלדעת רבינו תם אין כאן "ספק" כמאן הלכתא, אלא באמת הלכתא כשניהם. כי בעומק, בכל מחלוקת, שתי הדעות נכונות הן, ש"אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ובמקום שנפסקה הלכה כאחד, יש לנהוג כדעה זו, אך במקום שלא נפסקה ההלכה כמאן, אפשר לנהוג כשניהם.

והנה יסוד מוסד לנו ממרן הבעש"ט (במכתבו המפורסם): כי חכמת התורה אינה כשאר חכמות גרידא, שכל החכמות הן לימודים שהאדם לומד ממקור חיצוני, אך חכמת התורה היא גילויי אלוקות בהתלבשות הנשמות. והענין הוא, שכל גילוי אלוקות שיש בתורה מתגלה מתוך עצם נשמתו של הלומד, ואין החכמה מתגלה אליו ממקור חיצוני, אלא היא מתוך נשמתו גופא.

ממילא יובן בזה עומק ענין "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". מכיוון שכל נשמה יש לה תכונה אחרת, ושורש אחר, ממילא כל נשמה מגלה עניין וחלק אחר בתורה, וכל חלק הוא תורה אמיתית, ונמצא שדעת רבינו תם בעניין "תרת דסתר" מיוסדת על יסוד זה: שהתורה היא גילוי פנימי מתוך נשמת הלומד, ולא חכמה חיצונית גרידא. ולכן שייך לנהוג כשתי הדעות, שכל אחת מהן יש לה שורש בנשמת התנא הסובר כן, ו"אלו ואלו דברי אלוקים חיים".

חודש אייר "ומוחין דרבינו תם"

ידוע שלכל חודש יש צירוף מיוחד של שם הוי"ה. והנה, הצירוף של חודש אייר הוא יהה"ו, היוצא מפסוק: "אל יתהלל חכם בחכמתו וכו', כי אם בואת יתהלל

ה'מתהלל ה'שכל ו'ידוע אותי", ומבואר בכתבי האריז"ל (שעה"כ דרוש ו' דתפילין), שצירוף זה של יהה"ו שייך גם לתפילין דר"ת. וכללות עניין התפילין הוא הכנה ללימוד חכמת התורה, כמו שנאמר בפרשת תפילין: "למען תהיה תורת הוי"ה בפיך". נמצא, שתפילין דר"ת הן הכנה לחכמת התורה כפי דעת רבינו תם. וממילא יש למצוא את שייכות דעת ר"ת בעניין זה, שהם דבריו הראשונים בש"ס¹, לבין תפילין דר"ת שהן ההכנה לחכמת התורה כהשגת ר"ת.

ויש לרמז: שהפסוק מזהיר "אל יתהלל חכם בחכמתו" - והיינו חכמת התורה, ו"עשיר בעשרו", והיינו עשיר בדעת, ו"גיבור בגבורתו", והיינו גיבור הכובש את יצרו, שכל אלו כשהם גילויים מבחוץ, אל יתהלל בהם, ורק אם הם נובעים מתוך פנימיות נשמת האדם, בבחינת "השכל וידוע אותי" אז "יתהלל בהם".

עניין הנ"ל במתן תורה

וזהו עניין שחודש אייר הוא הכנה למתן תורה. שבכדי לקבל את אמיתות פנימיות התורה, יש לברר עניין זה, שחלקי התורה וגילוי האלוקות שבהם, הם המתגלים מתוך עומק כל נשמה ונשמה בישראל. וזהו מה שאמרו חז"ל (שבת פח.), שישראל זכו בשעת מתן תורה לשני כתרים. ש"כתר" הוא עניין מלכות, ו"מאן מלכי רבנן", וזהו משום שנתגלה במתן תורה שכל נשמה ונשמה יש לה חלק מיוחד שלה בתורה, וכל התורה כולה מתגלה על ידה לפי בחינתה ושורש נשמתה, וממילא כל אחד נקרא "מלך".

עניין הנ"ל בשבת קודש

והנה, בחטא העגל איבדו ישראל את כתריהם. ולפי מה שנתבאר, זהו משום שע"י החטא נתעלם יסוד זה, שעצם התורה הוא גילוי אלוקות היוצא מתוך הנשמה. וכשנתכסה יסוד זה, נראית התורה כחכמה גרידא שמקורה היא מחוץ ללומד. וכידוע מדברי האריז"ל (שעה"כ דרושי ליל שבת ס"ו ע"א), שמשה רבינו ע"ה מחזיר את הכתרים לישראל בכל ליל שבת. ונמצא שבשבת שב ומתגלה סוד עניין זה - שהתורה מתגלה מתוך עומק נשמות ישראל. ויסוד זה הוא בסוד מוחין דרבינו תם, בעניין תרת דסתר

1. וכידוע כל דבר ראשון, בו יש את שורש ועיקר הדבר.

כמו שנתבאר, ולכן בשבת שמאיר אור זה ע"י הכתרים ששבים ומקבלים, דווקא אז יש להקל כדעת רבינו תם ולעשות תרתי דסתרין אהדידי'.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מרגיש לפעמים שהעבודת ה' שלו היא בבחינת "עול" חיצוני, ונדמה לו שחכמת התורה היא שכל רחוק ועמוק שאינו שייך אליו באמת - ידע נאמנה, כי ביום השבת קודש חוזרת העטרה ליושנה. בשבת מקבל כל אחד מישראל בחזרה את "כתר המלוכה" הפרטי שלו, ומגלה כי התורה והקדושה אינן מגיעות אליו מבחוץ, אלא הן ניגון עמוק היוצא ומאיר מתוך מעמקי נשמתו שלו. וזוהי עבודת היום: לשמוח ב"חלקו" המיוחד בתורה, ולהרגיש כיצד הקב"ה מדבר איתו ושמוח בו, דייקא בדרך ובשורש הנשמה הייחודיים רק לו.

קדושת שבת וכח הדיבור^ז

שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול

איתא במסכת שבת (ק"ג ע"א): **"ודבר דבר – שלא יהא דבורך של שבת כדיבורך של חול"**. ופירש רש"י (ד"ה שלא): **"כגון מקח וממכר וחשבונות"**.

ובתוס' (ד"ה שלא) הקשו על פירושם שפירש דמירי דוקא בדיבורי מקח וממכר: **"ואין נראה לר"ת דהא כבר נפקא ממצוא חפצך"**, וע"כ פירש רבינו תם דמירי אף בשאר דיבורים, וז"ל **"אלא אומר ר"ת, כדאמר בויקרא רבה, ר"ש בן יוחי הוה ליה אימא סבתא דהות מישתעיא סגיא [פ', שהיתה מדברת הרבה]. אמר לה אימא שבתא הוא, שתקה [אמרו לה ששבת הוא, שתקה], משמע שאין כל כך לדבר בשבת כמו בחול, ובירושלמי אמרין בטורח התירו בשאלת שלום בשבת"**.

וכשיטת התוספות סוברים גם הרמב"ן והרשב"א. וז"ל הרשב"א: **"אבל בירושלמי אמרין שאפילו דיבור בעלמא, לרבות בו כדרך שהוא מרבה לדבר בחול – אסור"**. וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ד ה"ד): **"ואסור להרבות בשיחה בטלה בשבת, שנאמר 'ודבר דבר' – שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול"**.

כמה הערות על שיטתם

ובשיטתם זו, יש להעיר כמה הערות, כמו שנפרש.

ז. נאמר בליל שבת קודש פרשת שלח תשפ"ד.

ז. ובזה יש עניין השגחה פרטית שבהרבה בתי מדרשות ובתי כנסיות מתחילים להתפלל תפילת ליל שבת מבעוד יום, דייקא בחודש אייר, שהוא בסוד עניין תפילין דר"ת, וכנ"ל.

בליבו את תכליתו האמיתית, מתוך בוז לחיי השעה והזמן, וההתפעלות היתרה מסובביו.

ועל פי זה תבין מה שהוסיף הרמב"ם להודיע מעלתו של רב, שלא שח שיחה בטלה "כל ימיו". כי עיקר המעלה היא שמהות ה"חיים" משתנה ומתעלה ע"י זה. ועל כן סיפר שהיה רב נעלה בדרך זו, שמהות "חיו" הייתה חטיבה אחת של פנימיות; ולכן הדגיש "כל ימיו", כי זוהי מטרת ההרחקה משיחה בטלה - לקנות לו דרך חיים לכל ימיו.

תוספת האיסור בשבת

אמנם כל זה נכון הוא לימות החול, שבהם אין איסור עצמי לשיחה בטלה, וממילא ייתכן שישתוק האדם ביום אחד הרבה ולמחרתו ירבה קצת בשיחה, ומכל מקום נחשב שמנהגו מתוקן.

ועל זה בא הפסוק "ודבר דבר" להוסיף איסור עצמי בשבת על השיחה הבטלה: "שלא יהא דיבורו של שבת כדיבורו של חול". כי בחול, אף שגם הדיבור צריך להיות בשום שכל, מכל מקום אין איסור על עצם השיחה הבטלה אלא הוראה על כללות הנהגתו בחייו, משא"כ בשבת שבו צריך שימעט בדיבורו בחיוב עצמי.

דיבור של שבת

והטעם לזה, כי בשבת מתגלה תוספת חשיבות ויקר שיש בדיבורו של האיש הישראלי, ומתגלה הכח שיש לכל אחד ואחד מישראל לפעול ע"י דיבורו בעולמות העליונים, לתקן ולהמשיך אורו ית' בכל העולם. וממילא חס לו לאדם שיזלזל בערך פיו ושיחתו וירבה בשיחה בטלה, אלא עליו לשמור על פיו ולשונו היקר והנחשב מאד.

וזוהי כוונת אמרם: "שלא יהא דיבור של שבת כדיבור של חול". אין הכוונה רק למיעוט ב"כמות" הדיבור, אלא הוא שינוי במהות ה"דיבור". כי בשבת נתעלה הדיבור ונתגלה יקרו, וממילא לא יהא "דיבור של שבת" - היקר והנעים, כ"דיבור של חול" - שאז לא מתגלה חשיבותו.

ועפ"ז יבוא הביאור למה שעוררנו בתחילה מלשון הגמרא, שמשמע מינה שהדיבור עצמו הוא דיבור אחר ולא רק בכמותו - כי אכן, בשבת מתגלה שהדיבור

א. מלשון הגמרא: "שלא יהא דיבור של שבת כדיבור של חול", משמע שישנו חילוק ב"דיבור עצמו" בין שבת לחול, ודלא כשיטת ר"ת וסייעתו הסוברים שאותו דיבור הוא, וכל השינוי הוא רק בכך שימעט בו בשבת ולא ידבר בו הרבה כמו בחול.

ב. במה שכתב הרמב"ם דמירי "בשיחה בטלה" [ולולי דבריו היה מקום לפרש דמירי בדיבורים הנצרכים, אלא שגם בהם צריך שימעט], הנה שיחה זו צריך שימעט בה אף בחול! וכלשון הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ב ה"ד): **"לעולם ירבה אדם בשתיקה, ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו. אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטלה כל ימיו, וזו היא שיחת רוב כל אדם, ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים, ועל זה צוו חכמים ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא, ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה".**

ג. עוד יש להעיר על תוספת דברי השל"ה על שיטתם, וז"ל (בבאר היטב, או"ח סי' ש"ז סק"ב): **"והנשמר מלדבר כי אם בלשון הקודש בשבת תבוא עליו ברכה, כי מחללה נאמר ג"כ על מי שמדבר דברים בטלים",** וצריך טעם לדבריו: מדוע הוסיף חומרא שלא ידבר כלל בלשון לעז, וגם מיעוט דיבורו לא יהיה אלא בלשה"ק?

לעולם ירבה אדם בשתיקה

ונקדים לביאור העניין את דברי הרמב"ם שהעתקנו לעיל מהלכות דעות, ונעיין ונחקור בהם.

כתב הרמב"ם: **"לעולם ירבה אדם בשתיקה, ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו, אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטלה כל ימיו".**

ונראה עומק דבריו, שההימנעות משיחה בטלה אינה "איסור עצמי" (שעצם השיחה אסורה), אלא היא "דרך חיים" שצריך האדם לקנות לו ולהשריש בנפשו: שתהיה דעתו שלמה ונכונה לחיות חיי תוכן "פנימיים", ולא חיי חיצוניות וריק. ומעיקרי עניין זה - שלא יבלה ימיו בבטלה ובדברי הבל, ולא יתפעל מאחרים ולא ישים אותם לעיקר בליבו.

ממילא, ככל שמרבה בשתיקה, אין המעלה בו רק שהוא שומר עצמו מ"חטא" של שיחה בטלה, אלא בזה שהוא מקיים בנפשו חיי פנימיות ותוכן, ומשריש

שונה במעלתו ויקרו. כמו כן מבוארים דברי השל"ה, שהטעם שצריך להיזהר שלא לדבר אלא בלשון הקודש, הוא כדי לשמור על מוצא פיו שיהיה רק בלשון הקדוש והנעלה, ולא בלשונות הלעז הנמוכים.

שבת בסוד המלכות

והטעם שבשבת נתגלה יקר ויופי הדיבור, הוא משום שהשבת היא בסוד המלכות כנודע, והדיבור הוא במלכות [כמו דאיתא בזוהר בכמה מקומות: "מלכות - פה", וכן כתוב "בדבר מלך שלטון"]. שהרי כל העולם שהוא מלכותו ית' [כי אין מלך בלא עם, ובבריאת העולם "אזי מלך שמו נקרא"] - נברא במאמרו, ועל כן בשבת מתגלה מעלת הדיבור.

ומי האיש החפץ בקדושת השבת, ישמור פיו ולשונו, וידבר מפה הקודש רק דיבורי קודש, בלשון הקודש, כראוי לעם קודש, ביום קודש.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מרגיש ביום השבת קושי לעצור בעד עצמו מלהרבות בשיחה, או שמרגיש "חנוק" מכך שאינו יכול לדבר כדרכו בחול. ידע נאמנה, שאין זו הגבלה המצמצמת את כוחו, אלא אדרבה, זוהי עדות על גדולת כוחו. כי ביום השבת עולה פיו של האדם למדרגה עליונה ונשגבה של "מלכות", וכל דיבור פועל גדולות ונצורות. ודווקא משום שהכלי הוא כה יקר, נורא וקדוש - אנו נזהרים שלא להשתמש בו לשימושים של הבל וריק. השתיקה והזהירות מדיבורי חול, הן הן כבודו של היהודי, המכיר בערך עצמו ושומר על פיו שיהיה כלי זך ונקי, הראוי להשראת השכינה ולדיבורים של קדושה ומנוחת הנפש.

סוד מלבושי שבת^ט

שיטת רש"י והטור בעניין בגדי שבת

איתא בגמרא שבת (ק"ג ע"א): "וכבדתו מעשות דרכיך - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי".

ומלשון הראשונים נראה שנחלקו ביסוד גדר "בגדי שבת". דהנה ז"ל הטור (סימן רס"ב): "וילבש בגדיו הנאים וישמח בביאת השבת, כיוצא לקראת המלך וכיוצא לקראת חתן וכלה. כדאיתא בפרק כל כתבי, רבי חנינא מעטף וקאי בפניא דמעלי שבתא ואמר: בואו ונצא לקראת שבת מלכתא, רבי ינאי אמר: בואי כלה, בואי כלה".

מדבריו משמע, שתכלית בגדי שבת היא כדי שייראה בלבושו שהוא "כיוצא לקראת המלך, וכיוצא לקראת חתן וכלה", כלומר שאין עניין שבגדי השבת יהיו שונים משל חול מצד עצמם [ב"סתמא"], אלא שיהיו נאים ומכובדים; ועל כן, אם אין לו אפשרות להחליף אלא לבגדים פחותים כראשונים - יישאר בלבושיו של יום חול (שהרי בבגדים פחותים אין כבוד מלכות).

וכן נראית שיטת רש"י. דעל מה שאמרו שם בגמרא: "אמר רב הונא: אם יש לו [בגדי שבת] יחליף, ואם אין לו להחליף - ישלשל בבגדיו", פירש רש"י: "ישלשל בבגדיו - כלפי מטה שיראו ארוכים, והוא מדת עשירים היושבים בביתם ואינם צריכים לסלק בגדיהם מן הארץ בשביל מלאכה, וכבוד שבת הוא". מבואר בדבריו שגדר בגדי שבת

ט. נאמר בליל שבת פרשת בלק תשפ"ד.

הוא שיהיה כ"מידת עשירים", משום "כבוד שבת", ולא שעצם השינוי מבגדי חול הוא העניין.

שיטת הרמב"ם

אולם, מדברי הרמב"ם משמע דס"ל דיש עניין שהבגדים עצמם יהיו שונים משל חול, אף אם אינם נאים יותר. ולפי זה, כוונת הגמרא "ישלשל בבגדיו" אינה שיהיו נאים יותר, אלא שיהיו שונים במקצת מבימות החול. וזה לשונו [הלכות שבת פרק ל' ה"ג]: "ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת. ואם אין לו להחליף – משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול".

ונראה דלמד כן מדברי הגמרא שם (דף קי"ט ע"א): "**רב ענן לביש גונדא** [בגד פחות, בשעה שהיה מבשל ומכין צרכי השבת]. **דתנא דבי רבי ישמעאל בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו**".

עומק דרכו של רב ענן

ובדרכו של רב ענן יש להעמיק: שבאמת היה ראוי שילבש בגדי שבת כבר משעה שעוסק בצרכי השבת, שכן גם ההכנה היא מכבוד השבת [וכשם שבתרומת הדשן צריך הכנה שילבש בגדי כהונה]. אמנם, בתרומת הדשן אינו לובש בגדי כהונה רגילים, כמו שכתוב "**ולבש הכהן מדו בד וגו'**", כדי שלא יעבוד עבודות אחרות בבגדים שהתלכלכו בתרומת הדשן; על כן צריך שילבש בגדים אחרים, פחותים מהם. וכך ממש נהג רב ענן: שבעת עסקו בצרכי השבת לבש "גונדא" שהוא בגד פחות [כעין בגדי כהונה לתרומת הדשן], ובשבת עצמה לבש בגדים נקיים לכבוד השבת.

הנהגה זו מתאמת עם דרך הרמב"ם

והנהגה זו מתאמת דווקא עם דרכו של הרמב"ם, הסובר שיש עניין שיהיו בגדים מיוחדים לשבת (ולא רק נאים), וממילא מובן בנותן טעם שאף בשעת העסק בצרכי השבת ראוי שיהיו בגדים מיוחדים. אולם לדרכם של רש"י והטור, שכל עניין בגדי שבת הוא שילבש בגדים נאים "**כיוצא לקראת המלך**", אם כן אין כל טעם שילבש בגדים פחותים לכבוד השבת בעוסק בצרכיה.

[ובאמת רש"י פירש טעמו של רב ענן בדרך אחרת, וז"ל: "**לביש גונדא** – כלי שחור, להודיע שהיום אינו כדי להתנהג בחשיבות מלהתעסק בתבשילי שבת ולא יטנף בגדיו בבישול קדירות". כלומר, לא לבש ה"גונדא" כדי שיהיה לו בגד מיוחד גם לעסק השבת, אלא להודיע לתלמידיו שראוי להם לטרוח ולטנף בגדיהם עבור העסק בכבוד השבת ומאכליה. ולפי פירושו, מה שנוסף בגמ': "**דתנא דבי רבי ישמעאל בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו**", הוא רק להודיע שדרך שיתלכלכו בגדיו בשעת בישול, וצ"ע].

בגדי שבת כבגדי כהונה

ואם נעמיק בכל זה יותר, נבין ונשכיל בעומק דרכו של הרמב"ם, דלדעתו אין עניין "בגדי שבת" משום "כבוד שבת" כסברת רש"י והטור, דע"כ לדעתם צריך שיהיו הבגדים נאים יותר, דאם הם בגדים רגילים מה כבוד יש בהם שהם מיוחדים לשבת.

אלא לדעת הרמב"ם, גדר "בגדי שבת" הוא כעין "בגדי כהונה". דהנה, טעם החיוב שיש על הכהן ללבוש בגדי כהונה אינו משום כבוד בית המקדש, שאם משום כבוד הוא - אף ישראל הנכנס לעזרה היה מחויב בלבישתו, אלא עניין בגדי כהונה הוא משום "כבוד עבודת הבית", ועל כן הישראל אינו מחויב בזה. וכבגדי כהונה כך ממש הם "בגדי השבת": שצריך כל איש יהודי שבא לעבוד את עבודת הקודש של יום השבת (שהיא מצוות שמירת השבת וזכירתה), שיכבד את עבודתו הקדושה בבגדים מיוחדים, כמו הכהן בבית המקדש.

וממילא מובן, שאף העוסק בצרכי השבת צריך שיהיו לו בגדים מיוחדים, דחד טעמא הוא ועבודה ממש היא. אלא שצריך ללבוש בגדים אחרים, שלא יהיו בגדים שבישל בהן קדירה לרבו [אף על פי שעבודה היא ממש] כבגדים שימזוג בהם כוס לרבו - בעבודת השבת עצמה בזכירתה ובשמירתה, בתפילותיה ובסעודותיה.

ביאור שיטת הרמב"ם על פי זה

ועל כן סבר הרמב"ם שאין הכרח שיהיו בגדים נאים דווקא [כשם שבגדי הכהן אינם נאים בהכרח משל ישראל], אלא העיקר שיהיו מיוחדים לשבת. ומשום כך פסק: "**אם אין לו להחליף – משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול**", ובזה שהם שונים מלבוש החול ומיוחדים לשבת, שוב קיים עניין בגדי שבת. [ויש לדקדק קצת בדבריו שבתחילה כתב: "ולא יהא מלבוש החול כמלבוש השבת", ואח"כ שינה

לשונו וכתב: "ואם אין לו להחליף משלשל טליתו כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול", ולא כתב: "כדי שלא יהא מלבושו החול כמלבושו השבת".

ונראה דגם הרמב"ם מודה דראוי שיהיו בגדי השבת חשובים יותר, וזהו שכתב בתחילה ש"לא יהא מלבוש החול כמלבוש השבת", אלא מלבוש השבת יהיה חשוב יותר, אמנם עיקר הדין והטעם הוא משום שיהיה מלבוש השבת שונה ממלבוש החול; ועל כן אף באין לו בגדים אחרים ישנה דרך לבישתם, ובזה כתב רק: "שלא יהא מלבושו כמלבוש החול" אלא שונה במעט אף שאינו חשוב יותר].

ראיה שהעיקר הוא שינוי בגדים

ושורש לכל דברינו אלה, נראה מדברי הגמרא שם (דף ק"ד ע"א): **"א"ר אחא בר אבא אמר רבי יוחנן: מניין לשינוי בגדים מן התורה? שנאמר 'ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים'. ותנא דבי ר"י: בגדים שבישל בהם קדרה לרבו – לא ימזוג כוס לרבו"**.

דאף שלפי מדרשו של פסוק "ולבש בגדים אחרים" היינו בגדים פחותים, מכל מקום לפי פשוטו של מקרא משמע שעיקר החיוב הוא ש"ישנה בגדיו", ומשמע ליה לרבי יוחנן שמהות החיוב הוא "שינוי בגדים", ומינה דאף לעניין שבת עיקר העניין הוא "שינוי בגדים" שיהיו בגדיו של שבת שונים משל חול [ואף דשם לא נאמר רק לעניין תרומת הדשן, מ"מ רמז מיהא איכא], וככל דברינו עד עתה.

עבודת ימות החול ועבודת השבת

וקודם שנעמיק יותר בביאור פנימיות כל המדובר כאן, נקדים להעיר עוד הערה, דאם כדברינו שעיקר מהות החיוב הוא "שינוי בגדים" בלבד, שיהיו בגדי שבת שונים משל חול, א"כ הראיה שהביא רב ענן מתנא דבי רבי ישמעאל **"בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו"**, קצת ראייה לסתור היא! שהרי משם משמע שעיקר הצורך לשינוי בגדים הוא משום שדרך הבגדים להתלכלך בבישול, ואינו לפי כבודו שימזוג בהם לרבו, ומה סברא יש עפ"י לשנות מימות החול לשבת בבגדים אחרים, וכי נתלכלכו בגדים אלו בימות החול?

והערה זו היא תשובתינו, כי עיקר החילוק בין "עבודת ימות החול" ל"עבודת השבת" הוא ממש כחילוק שבין "עבודת בישול" ל"עבודת מזיגת הכוס".

כי נודע בספרי אמת, שעיקר עבודת ימות החול הוא "עבודת הבירורים", שכן בימות החול עולמות ב"ע [שאנו נמצאים בהם] מעורבים בטוב ורע, וכל ניצוצי הקדושה שבהם צריכים בירור להעלותם מעמקי הקליפה למקום הקודש. אמנם בשבת עולין כל העולמות לאצילות, ו"עבודת השבת" אינה לברר הניצוצות, אלא להכניסם לתוך רשות של אלוקות.

בהמה ואדם

והנה עולמות ב"ע כשהם במצב הירוד שלהם, נקראים בשם "בהמה". כנודע בסוד עולמות ב"ע מסתעפים ממלכות דאצילות, ומלכות דאצילות היא בסוד שם הוי"ה דמילוי ההי"ן [יו"ד ה"ה ו"ו ה"ה], שהוא בגי' ב"ן, בגי' "בהמה". לעומת זאת, עולם האצילות נקרא בשם "אדם", שהוא בסוד שם הוי"ה דמילוי אלפי"ן [יו"ד ה"א וא"ו ה"א] שהוא בגימטריא אד"ם.

והנה דרך בהמה שאוכלת מאכלה בלא בישול, והאדם - רוב מאכלו אינו אלא ע"י בישול. ועיקר עבודת ימות החול כלפי יום השבת, הוא להכין ולברר ניצוצות הקדושה מעולמות ב"ע בסוד "עבודת בישול". אך בשבת מעלים וכוללים כל אלו הניצוצות באצילות, ועבודה זו נעלית יותר מעבודת הבירורים, והיא בסוד "מזיגת הכוס לרבו" - שהוא דבקות באלוקות והתכללות באין סוף, להתענג על ה', ודו"ק.

אלו ואלו דברי אלוקים חיים

ולפי כל זה יתבאר מאליו, כי סוד שינוי בגדים מימות החול ליום השבת, הוא סוד עליית העולמות ב"ע ממצבם הירוד שבימות החול בבחי' בהמה, לאצילות בסוד אדם. ועל כן צריכים ישראל לשנות בגדיהם.

ויתבאר ביותר ע"פ המבואר ב'עץ חיים' (שער ג' פ"ג), שעולמות ב"ע כשעולים לאצילות הם כלבושים לאצילות, וכמשל בגדים לאדם, עיי"ש עומק דבריו, וע"כ דייקא כשעולים מעבודת הבירורים בסוד בישול, לעבודת השבת בסוד מזיגה, צריכין "שינוי בגדים" דווקא.

ואם אתינא להכי, הנה נוכל לקשר ולאחד לזה גם שיטת רש"י והטור. כי עומק עניין בגדי שבת לשיטתם הוא **"כיוצא לקראת המלך או לקראת חתן וכלה"**, שהוא

ממש סוד עליית העולמות ב"ע לאצילות [שתחילה נכללים במלכות דאצילות, "כיוצא לקראת המלך"; ואח"כ עולים עוד ונכללים בעיקר עולם האצילות, בסוד "כיוצא לקראת חתן וכלה"]. והנה היו לאחדים בידינו שיטת הרמב"ם ושיטת רש"י והטור, כי הכל הולך אל מקום אחד, ושמור וזכור בדיבור אחד נאמרו.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי מביט על עצמו בערב שבת קודש, ומרגיש כיצד "אבק הדרכים" של ימות החול דבק בו, וכיצד טרדות הפרנסה ובלבולי העולם מכסים את נשמתו כבגדים צואים של מי שעמל במטבח - אל יפול ברוחו. אדרבה, ידע נאמנה כי ברגע הגדול בו הוא פושט את בגדי החול ולובש את בגדי השבת, הוא משיל מעליו את כל כובד העולם והחומר. אין זו החלפת מלבושים חיצונית בלבד, אלא יציאה מעבדות לחירות; ברגע זה הוא הופך מ"פועל" העמל בבירור החומר, ל"כהן" ולבן-מלך הנכנס אל הקודש פנימה, נקי וטהור, כדי להתענג על ה' בשמחה ובטוב לבב.

והנה טוב מאד'

שבת היא מלזעוק

יש להעמיק ולחקור בדין האיסור של "שבת היא מלזעוק", שאין להתחנן ולזעוק בשבת או לבקש צרכיו בשבת. ונראה שביסוד דין זה וטעמו נחלקו הבבלי והירושלמי. דהנה כך איתא בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב): **"זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל. כמה דאת אמר אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל – ודכותה אסור לאדם לתבוע צרכיו עד שיבדיל"**.

העולה מדברי הירושלמי, שהטעם שאומרין הבדלה בברכת "חונן הדעת", הוא כדי להתיר שאלת צרכיו בכל הברכות שאחריה, דכשם שאסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל, כך אסור לשאול צרכיו קודם שיבדיל.

אך בבבלי לא משמע כן. דכך אמרו (ברכות כא ע"א): **"ואמר רב יהודה אמר שמואל: היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל – פוסק, ואפילו באמצע ברכה. איני? והאמר רב נחמן: כי הוינן בי רבה בר אבוה, בען מיניה: הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת, מהו שיגמרו? ואמר לן: גומרין כל אותה ברכה. הכי השתא? התם גברא בר חיובא הוא, ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת; אבל הכא הא צלי ליה"**. משמע מדברי רב נחמן, שאין איסור עצמי להתפלל בשבת תפילת שמונה עשרה, אף שיש בה שאלת צרכיו בברכות האמצעיות, אלא ד"רבנן לא אטרחוהו משום כבוד שבת".

ועל כן באמת בבבלי פירשו את הטעם לאמירת הבדלה ב"חונן הדעת" באופן אחר (בדף לג ע"א): **"הבדלה בחונן הדעת מאי טעמא? א"ר יוסף: מתוך שהיא חכמה**

י. נאמר בליל שבת פרשת מטות מסעי תשפ"ד.

קבעוה בברכת חכמה. ורבנן אמרי: מתוך שהיא חול לפיכך קבעוה בברכת חול". הרי שלא סבירא להו כהירושלמי דבעינן הבדלה כדי להתפלל שמונה עשרה.

נחלקו ביסוד דין איסור שאלת צרכיו בשבת

ונראה לבאר, שנחלקו ביסוד הדין של "איסור שאלת צרכיו בשבת":

לדעת הירושלמי, האיסור הוא כ"איסור מלאכה" ממש [ואף שאינו מהתורה, מ"מ כשתיקנו חכמים - כעין איסור מלאכה תיקנו]. ועל כן, אף בתפילת שמונה עשרה איסור גמור הוא, וממילא כדי להתפלל שמונה עשרה צריכין הבדלה ממש, כשם שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל.

אולם לדעת הבבלי, אין האיסור משום מלאכה, אלא משום כבוד ועונג שבת - שלא יצטער ויתעצב כשיתעסק בחסרונותיו וצרכיו בשבת. [וכן משמע מדברי הרמב"ם שכללם עם איסור התענית בשבת, בהל' שבת (פ"ל הי"ב): "אסור להתענות ולזעוק ולהתחנן ולבקש רחמים בשבת, ואפילו בצרה מן הצרות שהצבור מתענין ומתריעין עליהן - אין מתענין ולא מתריעין בשבת". כי חד דינא הוא עם איסור תענית, שאסורו משום כבוד ועונג שבת].

וממילא לדעת הבבלי אין חשש להתפלל שמונה עשרה, שכן כיוון שהיא חלק מסדר היום הקבוע - אין בזה לעורר צער כל כך, ומותר מעיקר הדין. ומה שאין מתפללין הוא רק משום "דלא אטרחוהו". ועל כן, אם אירע והתחיל ברכה של חול בשבת, יכול לגומרה [אמנם ברכה שעיקרה אינו שאלת צרכיו ורק בחלקה יש שאילת צרכיו, אף להירושלמי מותר, וכמ"ש בטור סי' רנ"א, ע"ש].

הבבלי והירושלמי בסוד פנימיות וחיצוניות

והנה, כבר הובא בדברינו כמה פעמים שהבבלי והירושלמי הם בסוד פנימיות וחיצוניות, ובסוד גלות וגאולה. כי הבבלי הוא בבחינת גלות וחיצוניות, וכמו שכתוב (זוה"ח איכה קיב): **"במחשכים הושיבני - זה תלמוד בבלי"**, והירושלמי הוא בסוד ארץ ישראל, שהוא פנימיות וגאולה.

וממילא יובן עומק מחלוקתם: כי הנה אם נתבונן ב"חיצוניות", אין סברא לומר ש"שאלת צרכיו" היא כמלאכה; ועל כן לדעת הבבלי אין טעם איסורו

משום מלאכה. אמנם ב"פנימיות", אם נתבונן במהות "שאלת צרכיו", הנה הוא ממש כמלאכה.

פנימיות איסור מלאכה בשבת

כי פנימיות עניין איסור מלאכה בשבת הוא כך: דהנה כל עולמות בי"ע עולים בשבת ונכללים בעולם האצילות, כנודע. והנה עולם האצילות הוא אלוקות ממש, ועולם זה כולו שלמות וכולו טוב, וכמ"ש **"לא יגורך רע"**, אך עולמות בי"ע הם עולמות של חיסרון ומעורב בהם הרבה טוב ורע. ועניין "מלאכה" שייך רק בעולמות בי"ע, אשר החיסרון והרע מצויים בהם וצריכים תיקון, אך בעולם האצילות שכולו שלמות וטוב, לא שייכת בו מלאכה.

ובשבת, שעולים עולמות בי"ע ומתכללים בעולם האצילות - ממילא אסורה המלאכה בו. וכל העושה בו מלאכה, הרי הוא מוריד עולמות בי"ע למטה מגבול עולם האצילות, ועונו גדול.

ועל כן אמרו שצריך האדם שיחשוב **"כאילו כל מלאכתך עשויה"**. ואין זה דמיון שווא, אלא כך היא האמת ממש! כי כיוון שעלו כל העולמות לאצילות, הרי נעשתה כל מלאכתו והרי הוא בשלמות גמורה.

ממילא, לפי פנימיות איסור מלאכה זו, ודאי גם "שאלת צרכיו" הרי היא כמלאכה ממש. כי כיוון שמלאכתו עשויה באמת, וכל העולמות בשלמות ו"כל דינין מתעברין מינה" - השואל צרכיו הרי הוא כעושה מלאכה ממש, כי מראה בזה שחסר בשלמותו. ועל כן דעת הירושלמי [תורת הפנימיות] היא, ש"כשם שאסור במלאכה עד שיבדיל - כך אסור לשאול צרכיו עד שיבדיל", ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

תחושת ה"חיסרון" המקננת בלב - הדאגה למחר, ההשתקקות למה שאין, והרצון לתקן את הטעון תיקון - היא המשא הכבד ביותר שהנפש נושאת עמה. מלמד אותנו סוד השבת כי דאגה זו היא "מלאכה" ועמל לכל דבר. מתנתה הגדולה של השבת אינה רק המנוחה הגשמית, אלא היכולת להניח את כלי העבודה של הנפש;

להרפות מהמאמץ המתמיד "לסדר את העניינים", ולהיכנס אל המרחב האלוקי שבו הכל כבר שלם ומתוקן בתכלית. הימנעות האדם מלזעוק על צרכיו אינה התעלמות מהכאב, אלא התרוממות למקום גבוה שבו הכאב מתבטל מאליו אל מול הטוב האלוקי השורה בכל, בבחינת "כל מלאכתך עשויה" ממש.

מאמרים כלליים בענייני שבת

ישמח משה במתנת חלקו^א

נתינת מצוות שבת ע"י משה רבינו

הנה כל המצוות כולן ניתנו לנו על ידי משה רבינו מסיני, אמנם ידוע שמצוות שבת יש בה עניין מיוחד בנתינתה דווקא על ידי משה. ויסוד הדברים על פי מה דאיתא בחז"ל (שמו"ר פ"א כ"ח) שמשה רבינו פעל לתת לישראל יום שביתה עוד בהיותם משועבדים במצרים, שאמר לפרעה כי כל אדון נותן מנוחה לעבדו כדי שלא ימות בעבודה, והסכים פרעה שיברור לו יום אחד למנוחה, והסכים משה לדעתו של הקב"ה וברר לו את יום השבת. וזהו שאומרים בתפילת שבת: "ישמח משה במתנת חלקו".

וכן מצינו בחז"ל (שבת י:): "אמר לו הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית גגזי ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם". ויש לבאר את סוד שייכותו של משה רבינו למצוות שבת יותר משאר המצוות.

ונראה לבאר זאת על פי המבואר בשיחות חסידים (הובא ב'דרכי החסידים' ח"ב), משל למלך המוריד את הכתר מראשו ומניחו על גבי מסמר (מתלה), ואינו מניח את הכתר על ראש אחד מעבדיו, שמא תתגנב מחשבה בליבו של העבד כי לא לחינם

א. נאמר בליל שבת פר' וארא תשפ"ד.

ועניין זה, שהנפש יוצאת לאור מתוך ההעלמה, יש בו בחינת **"כבוד ועונג העצמיות"**. דהנה עצם הרגשת העצמיות ומקור החיות הוא עונג פנימי נפלא, וכמו כן יש בזה גם הרגשה של כבוד עצמי. וכמבואר בספרי חסידות (תורה אור בראשית ג ע"א, לקו"ת בשלח א ע"ב, דרך מצוותיך מצות אכילת קדשים) בארוכה: עניין הכבוד הוא התגלות של התרוממות הבאה מהרגשת החיות העצמית, שהאדם מרגיש התרוממות מעל כל העניינים הפרטיים, ודו"ק.

סוד השבת: גילוי העצם יחד עם כוחות פרטיים

וכל זה שייך לבחינת שבת, שיש בה גילוי עומק עצמיות אלוקות, וכביכול כל הכוחות הפרטיים שיוצאים מאיתו יתברך שבים למקורם העליון. ואף שגם בשבת יש פעולה וחידוש של מעשה בראשית, ועדיין יוצאים כוחות באופן של כלים וצמצום - אך זה גופא סוד השבת: שלמרות שיש כוחות פרטיים המהווים את העולם, בכל זאת ישנו גילוי עצמי שלם בשבת, ואין בכוחם של הכוחות הפרטיים להסתיר ולהעלים את גילוי עצמיותו יתברך.

היינו, שבשבת ישנו חידוש מיוחד: שאף בגילוי השלם של עצמיות אלוקות בגלוי, עדיין יש 'מקום' לפרטי כוחות אלוקות לצאת אל הפועל. ובנוסף המקובלים: הכוחות הפרטיים הם בבחינת עולמות בי"ע, וגילוי העצמות הוא בחינת אצילות, וסוד השבת הוא שעולמות בי"ע נכללים באצילות. ולפי המתבאר, הכוונה היא שאין ביטול לכוחות הפרטיים, אלא שהם נכללים בעצמיותו, וכביכול הוא 'נח ושובת ממלאכתו'. **המורם** מכל זה: סוד השבת אצל השי"ת הוא גילוי העצמיות, והתכללות כל הכוחות הפרטיים במקורם שהוא העצמיות. וזהו עניין "שביתה ומנוחה". ומתוך כך, עניין 'כבוד ועונג' נובע מגילוי העצמיות [כפי שנתבאר שבגילוי עצמיות יש כבוד ועונג], ונמצא שהם התולדה של השביתה והמנוחה.

שביתה הקב"ה ושביתה ישראל הם שני עניינים לכאורה

וכדי לקיים את כל חלקי השבת הללו, אנו שובתים מעשיית מלאכה, ומכבדים ומענגים את עצמנו. וכלשון הרמב"ם שם: **"ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת וכו'**, איזה הוא עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם".

הונח הכתר על ראשו, אלא בזכות מעלתו האישית. ואמרו חסידים: אילו היה עבד שמרגיש שכל מציאותו היא כ"מתלה" של המלך בלבד - שוב ניתן היה לשים את הכתר על ראשו.

כבוד ועונג שבת כחלק ממצוות השביתה

והנה עיקר השביתה בשבת היא, כי בו שבת א-ל מכל מלאכתו. והיה מקום לפרש שאנו מצווים על השביתה בבחינת **"והלכת בדרכיו"**, וממילא כפי שהשי"ת שובת בשבת כך ישראל מצווים על השביתה.

אמנם נראה שיש חלק נוסף ומהותי בעניין השביתה. ובהקדם דברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ל ה"א): **"ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים, והן מפורשין על ידי נביאים: שבתורה - זכור ושמור, ושנתפרשו על ידי הנביאים - כבוד ועונג, שנאמר: וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מוכבד"**. ונראה מלשונו, שהכבוד והעונג הם תוספת ופירוש [שנתפרש על ידי הנביאים] למצוות "זכור ושמור", והיינו ששלמות השביתה נעשית על ידי כבוד ועונג.

בחינת 'מנוחה' אצל הקב"ה

ויש להבין את בחינת השביתה והמנוחה אצל השי"ת: הרי אינה "אי-עשייה" גרידא, שהרי הוא **"מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית"**, ובוודאי גם בשבת קודש הוא מחדש את הבריאה. אלא עניין המנוחה הוא מלשון 'נח נפשיה' בבחינת דבר השב אל מקורו.

ויש לבאר את העניין על פי משל: הנה האומן העוסק במלאכה, בתוך עצמיות נפשו טמונים כוחותיו בבחינת "כח" ולא ב"פועל". וכדי לפעול מלאכתו, צריכים הכוחות לצאת מעצמותו החוצה, על ידי צמצומים וכלים, כדי לצאת מן הכח אל הפועל. נמצא, שכדי שהכוחות הפרטיים ייצאו מן הכח אל הפועל, צריכה עצמיותו להיות נעלמת; שכן בגילוי עצמיות הנפש אין מקום לכוחות הפרטיים להתבטא. ואף שישנה מעלה בכך שהכוחות יוצאים אל הפועל, מכל מקום בשעה זו יש העלמה של עצם עצמיות נפשו. אולם לאחר גמר המלאכה והפעולה, אזי חוזרים ושבים כוחות פנימיות נפשו אל מקור הנפש, ושוב חוזרת ומתגלה עצמיות נפשו כבתחילה.

מבקשי יהודך

וכפי המבואר, עניין השביתה וכבוד השבת אינו רק מדין הילוך בדרכי השי"ת [בבחינת "והלכת בדרכיו", לעשות מה שהקב"ה עושה כביכול], שהרי השביתה והעונג של השי"ת בשבת, אינם דומים כלל ועיקר לשביתה והעונג שאנו נוהגים בהם. שכן עצם השביתה למעלה הוא גילוי עצמיות אלוקות הכוללת את כל הכוחות הפרטיים, ומזה נובע הכבוד והעונג שבא מגילוי העצם [שהוא גילוי עצם עולם האצילות]; ואילו השביתה שלנו ממלאכה גשמית, ומה שאנו מענגים ומכבדים את השבת במאכל ומשתה, אינו דומה לעניין זה כלל.

שבת של ישראל מרכבה לשכינה

ועומק העניין שאנו שובתים ומתענגים הוא: שבשבת, ישראל נעשים מרכבה לשכינה. "כתרו של הקב"ה" מונח על ראשינו, וזוהי שאנו שובתים ממלאכה ומתענגים ומכבדים את השבת - בזה נפעלת בנו השראת עניין השביתה וכבוד שבת דלמעלה. וממילא מצוות השבת של ישראל אינה רק "להידמות לדרכיו", אלא שהשביתה דלמעלה מתלבשת בפעולותינו, והיא בחינת מרכבה לשכינה.

ההכרח בנשמת משה כדי לזכות לשבת

ובזה יתבאר הקשר המיוחד והשייכות של משה רבינו למצוות השבת: כדי לזכות להיות מרכבה לשכינה ולהיות מוכתר ב"כתרו של הקב"ה", צריך האדם להיות כעבד שמרגיש רק כ"מתלה בעלמא", דלית ליה מגרמיה ולא כלום. ולדרגה זו אפשר לזכות רק על ידי נשמת משה - העניו מכל אדם.

וזה עניין המבואר בכתבי האריז"ל (שעה"כ דרושי ליל שבת ס"ו ע"א), שבכל ליל שבת משה רבינו יורד עם נשמות הצדיקים להחזיר לישראל את כתרם מהר סיני שאבד מהם בחטא העגל, שסוד הכתרים הוא להיות מרכבה לשכינה, שכתר הקב"ה שרוי עליהם. ובאמת זהו סוד כל התורה, שבכל תרי"ג מצוות שאנו עושים מתלבש בנו כח אלוקות לפעול למעלה פעולות רוחניות, אלא שבכל המצוות אין זה אלא פנימיות וסוד הדברים, אבל בשבת קודש - הדברים הם כפי פשוטם: ששביתה ישראל היא מרכבה ממש לבחינת שביתה השבת וכבוד השבת דלמעלה, ולכן בשבת אנו זוכים לאותם כתרים שקיבלנו בהר סיני.

מבקשי יהודך

לעובדא ולמעשה

פלא גדול הוא, כיצד הופכים מעדני השבת ומנוחת הגוף לכלי קדוש הנושא את השכינה. אין זו סתם אכילה או שינה, אלא בניית "מרכבה" למנוחתו של הקב"ה בעולמו, ממש כבבית המקדש. ודווקא משום גודל המעמד, נדרש האדם לאמץ אל ליבו בעת עונג השבת את מתנתו של משה רבינו: תנועת הביטול.

כשהאדם רואה את עצמו לא כ"בעל הבית" הגאה במעשיו, אלא כ"מתלה" פשוט ועניו, המחזיק עליו חפץ יקר וכתר מלכות ביראת כבוד - אזי מסתלקת המחיצה, כל תענוג גשמי הופך להיות גילוי אלוקי, והבית היהודי הופך למשכן שבו שורה השכינה בגלוי ובאהבה.

ישראל חיותם מנשמות הצדיקים, שהם בבחינת ראש הדור, וככל שהנשמה מקושרת יותר לראש היא חזקה יותר בגשמיות וברוחניות.

ובזה יש לבאר מחלוקת הנ"ל, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, שרבי יוחנן איירי מצד הפשטות של מעלת כל יחיד ויחיד לעצמו, וממילא אין לומר בפני ע"ה שאפשר לצאת מצוות 'לא ימוש' בקרי"ש שחרית וערבית, כדי שלא יבואו להתרשל מות"ת, שאם יידעו שיוצאין ידי חובה בקרי"ש, לא יבינו מעלת עניין היגיעה בתורה יומם ולילה כפשוטו, ונמצא שמעלתם העצמית תיחלש, אבל רבא איירי מצד פנימיות הנשמה, שכל ישראל כגוף אחד הם, וממילא דווקא בזה שע"ה מרגיש שיש לו שייכות לתלמיד חכם, שגם הוא שייך למצוות 'לא ימוש' כמו הת"ח, בזה ניתוסף חיותם וכוחם.

דעת רבא ורבי יוחנן כפי תכונת ושורש נשמתם

ושתי בחינות אלו, שייכות לבחינות משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, וכמו שנתבאר כבר באיזה מקומות, שמשיח בן יוסף עניינו המהות העצמית של כל יחיד ויחיד מישראל, שזהו סוד שיוסף היה לבד בארץ מצרים, והוא כפשטות העניין וחיצוניותו שכל נשמה היא מציאות נפרדת לעצמה, ורבי יוחנן שהעיד על עצמו 'אנא מזרעיה דיוסף קאתינא', הולך בשיטה זו וכמו שנתבאר.

מאיךך, משיח בן דוד, עניינו כלליות, שכל ישראל נשמה אחת הם, שבחינת מלכות הוא עניין של כלליות כידוע, ורבא הוא בסוד משיח בן דוד, כמבואר באריז"ל (ליקוטי תורה לך לך), שנשמת רבא הייתה טמונה בלוט, כמרומוז בפסוק, "ר'כושו ב'ן א'חיו", ר"ת 'רבא', וכידוע שנשמת דוד גם הייתה טמונה בלוט שהגיע מרות המואביה, וכן 'רבא' אותיות 'באר', רמז לכלליות כנסת ישראל שנמשלה לבאר מים חיים (כדאינא בזוהר בלק ר"א), ולכן איירי רבא מצד ההשקפה הפנימית שכל נשמות ישראל מאוחדים הם בנשמה אחת, בחינת משיח בן דוד.

ונראה להוסיף, שאין זו מחלוקת רק בין רבי יוחנן לרבא, אלא כידוע מהאריז"ל (שער מאמרי רז"ל ד"ב ע"ד, ובעוד מקומות) שכל צדיק יש לו נשמות השייכות אליו ונקראות בני דורו, וממילא דורו של רבי יוחנן היה שייך יותר לבחינת משיח בן יוסף, ולכן הכריע שלפי תכונת אנשי דורו, אין לאמרו בפני ע"ה, מאחר שידע שלפי תכונת נפשם של עמי הארץ בני דורו, ידיעה זו תגרום להם התרשלות בלימוד התורה, ורבא

עבודת התקשרות לצדיקים בשבת קודש^ב

דברי הגמרא במנחות

למדנו במנחות (צט): "אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ, ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ", ומה שאמר ר' יוחנן שאין לאמרו בפני ע"ה, הוא כדי שלא יתרשל מללמוד יותר, כשיידע שיצא ידי חובתו בקרי"ש, אך דברי רבא שאדרבה מצווה לאמרו בפני ע"ה, צריכין ביאור.

ורש"י מבאר דברי רבא: "דסבר משום קריאת שמע נוטל שכר גדול כזה [וכדכתיב בסיפא דקרא] "כי אז תצליח את דרכיך", אם היה עוסק כל היום כ"ש ששכרו גדול ומרגיל את בניו לתלמוד תורה, ל"א סברי [עמי הארץ], הנך רבנן דמצי פטרי נפשיהו בקרית שמע ו[אעפ"כ] יתבי כולי יומא וגרסי שמע מינה שכר גדול יש".

שתי בחינות בהגדרת כלל ישראל

והנה באופן הפשוט כל אחד מישראל יש לו חשיבות עצמית, ואין חיותו תלויה בזולתו, ולפי בחינה זו, יש לומר שכל אחד מישראל תלוי ועומד בכוח הצדיקים ויש בזה משום הפחתה בכוח העצמי שיש ליחיד.

אמנם בבחינה פנימית, כל ישראל הם כגוף אחד, וכמו שבגוף הגשמי כל האיברים חיותם מאיברים שהנשמה תלויה בהם, כמו הראש והלב, כך גם כל נשמות

ב. נאמר בליל שבת פר' בהר ערב ל"ג בעומר תשפ"ד.

הכריע כפי תכונת אנשי דורו, שהם בבחינת משיח בן דוד, ולכן פסק שאדרבה מצוה לאמרו בפני ע"ה.

ויש לרמז עניין מה שבשבת ישנה עבודה מיוחדת של התקשרות לצדיקים יותר מבימות החול, וזה מאחר שימות החול, הם בבחינת משיח בן יוסף, ויום השבת הוא בבחינת משיח בן דוד, וממילא הוא מסוגל יותר לעבודה זו של התקשרות לצדיקים ולא ייגרם מזה חולשה לבחינת הפרט, וכדברי רבי יוחנן שאדרבה מצוה לאמרו בפני ע"ה.

לעובדא ולמעשה

לא בכל עת נתבע האדם לעמוד כחייל בודד במערכה, ולשאת את עול עבודת ה' על כתפיו הצרות בלבד. אמנם בימי המעשה נדרשת מן האדם היגיעה האישית והמאבק התמידי, אך יום השבת קודש פותח פתח של תקווה ונחמה, בפרט למי שמרגיש קטנות-ערך בנפשו. ביום זה, המאיר באור של אחדות, ההתבטלות וההתקשרות לצדיקי האמת אינה "ברירה" מאחריות, אלא אדרבה - היא היא מקור החיות. זוהי השעה להניח את כובד המשא של ה"אני", ולהתחבר כאיבר חי אל "ראש הדור"; לשאוב משם כוחות, אמונה וביטחון, מתוך ידיעה עמוקה שאיננו נפרדים, אלא חלק מקומה שלימה אחת.

שבת קודש-לשמוח בחסר¹

העולם מחולק לשבע "עולמות"

בעיניים גשמיות נדמה שהעולם הזה הוא עולם אחד במשך כל שבעה ימי שבתא, אותו עולם שקיים ביום ראשון קיים גם ביום שני, וכו', וגם בשבת קודש נמצאים באותו עולם, אלא שיש תוספת קדושה שנשפע ביום השביעי.

אבל בפנימיות מתגלה שכל יום הוא עולם אחר לגמרי, לא הרי יום ראשון כיום שני, וכן הלאה, ומבואר בכתבים שהמציאות של הימים נמשכים מז' מידותיו יתברך, חסד גבורה וכו', עד מידת המלכות, יום ראשון נברא ממידת החסד, וכן הלאה, עד ששבת קודש נבראת ממידת המלכות.

בששת ימים יש תערוכות טוב ורע, ושבת קודש כולו טוב

ומבואר עוד שם בכתבים שמה שיש לשבת קדושה יתרה מימות החול, אין זה השפעה יתרה של קדושה גרידא, אלא העולם של "יום השביעי" הוא במדרגה יותר גבוהה, מהעולמות של ימות החול.

העולמות השייכים לימות החול, יש בהם תערוכות מרובה של רע וחשך, ולכן יש עבודה גדולה של בירור הטוב מהרע ע"י ל"ט מלאכות שעוסקים בהם בימות החול, שכל מלאכה מתקנת הסתר אחר.

ג. נאמר בליל שבת ויגש תשפ"ג.

מבקשי יחודך

משא"כ ב"עולם" של שבת קודש, בחינת "מלכות" אין בו תערובת של רע כלל וכלל, הוא כולו טוב, וממילא אין בו עבודת הבירורים, ולכן אסור להתעסק במלאכות ביום זה, ואדרבה אם האדם עוסק במלאכה ביום השבת הוא מוריד בזה את הדרגא של שבת לבחינת חול, וזה הפגם של חילול שבת.

והיות שה"עולם" של שבת הוא כ"כ גבוה, הנשמות שנמשכות בשב"ק הם הנשמות המעולות והגבוהות, וזה ביאור פנימיות ההלכה ש"עונת ת"ח הוא משבת לשבת", וכדמבואר בדברי האריז"ל (שער המצוות פרשת בהר) וז"ל: "יום השבת היא כנגד מדת המלכות והיא אין בה כח לברר אלא אדרבה וכו' יש בה יכולת לעלות וכו' באצילות ואין שם מה לברר וכו' ומוציאין נשמות חדשות עליונות שאינם מבחינת בירור וכו' וזהו טעם גודל קדושת שבת, וזהו הטעם איסור הזיווג לתלמיד חכם בימי החול כדי שלא ימשיכו נשמות מן הבירורין, אלא בליל שבת שאז ממשיכין נשמות עליונות ממש".

הרי מידת המלכות היא היותר פחותה, ואיך שב"ק כולו טוב?

אבל לכאורה צריך להבין את עומק העניין, דהרי ידוע שמידת המלכות היא האחרונה, והיותר פחותה מכל המידות, שעליה נאמר "לית לה מגרמה כלום" וא"כ איך יתכן הדבר שיומה של מידת המלכות הוא היום הקדוש ביותר, שאין לו בירורין כלל וכלל, הלא "ונהפוך הוא"?

ומצאנו לרבינו האריז"ל בעצמו שמתייחס לשאלה הזאת (שם) וז"ל: "גם בזה יתורץ קושיא גדולה, והיא כי נודע כי שבעת ימי השבוע הם כנגד שבעה תחתונות [היינו הז' מדות הנ"ל], ואיך אפשר כי ששת ימים שהם כנגד ו' קצוות [חסד עד יסוד] יהיו ששת ימי החול [שהם היותר פחותים] ויום ז' כנגד המלכות יהיה השבת וקדושתו חמורה על הו' קצוות. אבל העניין הוא כי ו' קצוות להיות גבוהים מאד, אינם יראים לרדת למטה ולהתלבש בו' ימות החול לברר בירור הנזכר. אבל ביום השבת שהוא כנגד המלכות התחתונה היא יראה להתלבש למטה בחול לברר בירורים פן יתאחזו בה החיצונים, ואז היא עולה למעלה באצילות [היינו ה"מקום" שלא נמצא שם שום רע אלא הכל הוא אלקות]".

מבקשי יחודך

ומבואר בדברי האריז"ל, שהא גופא בגלל ששבת שייכת למידת המלכות שהיא המידה הפחותה, לכן היא יראה לרדת ולברר בירוריה, והיא עולה לאצילות מקום שאין בו בכלל רע.

נמצא דבר נפלא ונעלם, שדווקא הנשמות הכי גבוהות וקדושות נמשכות בשב"ק מצד רוממות ה"מקום" אבל זה גופא מצד חולשת המידה וה"עולם" של שב"ק לעמוד בקשרי המלחמה הכבדה לברר בירוריה ממקומות החיצוניים, ובוודאי עניין זה מלמדנו סוד בקדושת נשמות ישראל.

עומק קדושת ישראל-הכרה ושמחה בפחיתות ערכה

וביאור העניין הוא שעומק קדושת ישראל והתקשרותם ברבש"ע מתגלה דווקא מתוך החסר שלהם, שדווקא בזה שהם מכירים שאינם שלמים מצד עצמם ויש בהם חסרונות, ומבלעדי העזר מלמעלה אין להם שום יכולת קיום בעוה"ז, וגם בעניינים רוחניים "אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו", והם שמחים בהכרה זו, בזה מתגלה עומק התקשרותם ברבש"ע, ובזה טמון עומק סוד נשמות ישראל.

וזה למדנו מדברי ה'מי השילוח' שמבאר את דברי המדרש (רבה פינחס כ"א כ') וז"ל המדרש: "מעשה בעכו"ם אחד שזימן כל בני עירו [לסעודה גדולה שהכין], א"ר דוסתאי אותי זימן לאותו סעודה עם כל בני עירו ולא היה שולחנו חסר מכל מטעמים שבעולם אלא אגוזי פרך בלבד, [ובשעה ששם על לבו שהיה חסר משולחנו אגוזי פרך] מה עשה, נטל את הטבלא שלפניו שהיתה יפה כששה ככרי כסף, ושברה וכו', קראתי עליו, ובטן רשעים תחסר".

ומבאר ה'מי השילוח' (למדרש רבה ותנחומא) וז"ל: "כי לישראל עיקר השלמות שלהם הוא בעת שחסר להם איזה דבר ומזה ידעו ויכירו שהם מוכרחים לבוא להשי"ת שהוא ישרים להם חסרונם נמצא שזה הוא אצלם עיקר השלמות אבל בעכו"ם וכו' בעת שנחסר להם דבר מה אין להם נייחא ולא ישרה נפשם בהם".

וזה עניין עומק קדושת שבת, שדווקא במה שיום השביעי הוא חסר, שאין בו כח לרדת ולברר בירוריו, אבל הוא אינו מבעט בחסרונו, רק מכיר בו ושמח איתו ונייחא ליה בחסרונו, ומבין שכמו שיש שיר לכל יום ויום מצד תוקף מעלת אותו היום, כמו"כ יש "שיר של יום השבת" מצד תוקף חסרונו והכרת פחיתותה, בזה נתגלה עומק סוד התקשרותה עם הקב"ה ועי"ז היא ראויה להיות במקום היותר גבוה.

ומתוך הכרה זו נובעות נשמות ישראל היותר עליונות ששמוחות ונייחים בהכרתם
שתלויות לגמרי ברצון השי"ת!

לעובדא ולמעשה

מעלת האיש הישראלי אינה נמדדת בכמות ההצלחה שלו, אלא
אדרבה היא נמדדת ברמת הביטול שלו, כמה שהאדם מכיר
ויודע שהוא יכול להסתדר כאן בעולם הזה רק מכוחו של הרבש"ע
כך מעלתו עולה יותר, וזוכה להידבק באמת בא-ל חי!

שבת ומן

ידוע מחז"ל (סנהדרין נו:): שציורה הקב"ה במרה על שבת, פרה אדומה ודינים. ואכן
בפסוקים מבואר שמשו רבינו ציווה את בני ישראל שלא ללקט את המן בשבת
קודש, ובתוך הדברים ביאר להם את עיקרי ענייני השבת.

ויש להעיר: מדוע עניין כזה נשגב כמו שבת קודש, בא "בהבלעה" וכבדרך אגב בתוך
ענייני המן, ולא בא כפרשה בפני עצמה?

ונראה לבאר בדרך רמז: שהנה המן ניתן לישראל בעת שהתהלכו בארץ ציה
וצלמוות, במקום "נחש שרף ועקרב", אשר תנאי החיים שם קשים מנשוא
ואין המקום מיועד ליישוב בני אדם כלל וכלל. והנה, דווקא בתוך השימוון הזה הוריד
להם הקב"ה את המן, שגרם להם לא רק שיהיה שייך להתקיים שם, אלא אפילו
ממש להתענג בחיים מתוקים.

וכמו כן הוא עניין שבת קודש: שבמשך ימי השבוע, האדם עלול למצוא את עצמו
בבחינת "מדבר שממה", ונפשו כמהה ועורגת לזכות להרגיש במקצת נועם
מתיקות אור ה'. אך כשמגיעה שבת קודש, זוכה האדם להרגיש מתיקות ועריבות
טוב החיים, בבחינת מן במדבר - שהאדם יכול להתענג על הוי"ה באור מעין דלעתיד
לבוא.



לעובדא ולמעשה

לא פעם מרגישה הנפש כי היא מהלכת בתוך "מדבר שממה" של ימות החול, מקום בו הטרדות והקשיים מכבידים על הלב ומסתירים את אור ה'. אך דווקא אל תוך המציאות הזו שולח לנו הבורא את יום השבת, שהוא בבחינת "מין" רוחני היורד מן השמיים. שבת קודש איננה רק זמן של מנוחה, אלא מזון אלוקי בכוחו להפוך את המרירות למתיקות, ולהרוות את הצמאון בעונג צרוף של "מעין עולם הבא", בתוך העולם הזה ממש.



שבת ר"ח

שבת ור"ח מאוחדים לגמרי^א

ברכת "אתה כוננת" חידוש מיוחד

במוסף של שבת ראש חודש מצאנו דבר מיוחד: שאין אנו רק מזכירים ר"ח בתוך תפילת שבת, או שבת בתוך תפילת ר"ח, אלא הם מתייחדים בייחוד אחד, בתפילה חדשה הנקראת "אתה כוננת". ומשמע מזה, שאין זה רק מקרה בעלמא ששבת חל בר"ח, אלא שבת ור"ח קשורים בקשר בל ינתק, "והיו לאחדים בידי".

למה מאחלים "גוט שבת"?

ובכדי לבאר זאת, נקדים מה שצריך להבין: למה בשבת קודש, כשאיש פוגש את רעהו, הוא מאחל לו "גוט שבת" או "שבת שלום"? [עי' בזה גם לעיל במאמר 'פנימיות מצוות קידוש ואמירת גוט שבת'].^א

א. נאמר בליל שבת קודש פרשת משפטים, ר"ח אדר א' תשפ"ד.

הנה ידוע שעיקר העניין של שבת הוא "זכר למעשה בראשית" - להעיד שיש בורא לעולם, הבורא ומנהיג לכל הברואים, ואין העולם קדמון ח"ו. ועומק העניין בזה הוא לברר שיש תכלית לעולם הזה. כי כל דבר שנברא על ידי מישהו, יש סיבה למה הוא בראו ויש תכלית לבריאתו. נמצא, שעיקר סוד השבת הוא להכיר שיש בורא, ויש תכלית לעולם הזה.

שבת – עדות כללית, ור"ח – עדות פרטית

שבת היא העדות הכללית על בריאת העולם ותכליתו. וראש חודש הוא עדות יותר פרטית ומיוחדת על זה, כי ר"ח הוא יום של הלבנה, ומציאות הלבנה מעידה שיש לה סיבה ותכלית - כי היא כל הזמן מתחלפת, ודבר שאין לו שום תכלית אינו בר שינוי.

עוד יש בר"ח קשר מיוחד לדוד המלך, שמידתו מידת המלכות (הנקראת בספרי אמת "מלכות"). ודוד המלך הוא הסמל של אדם שנברא עם תכלית, כי הרי לא היו לו שנים מצד עצמו, ואדם הראשון תרם לו שבעים שנה משנותיו. ובוודאי על ידי זה הרגיש כל הזמן שהוא צריך לקיים תפקידו המוטל עליו, כי כל שנותיו במתנה כדי שיבוא לעולם ויעשה את המוטל עליו.

וזהו הקשר בין שבת לר"ח, שהם ממש אותו עניין - שבת בכלל, ור"ח בפרט.

וזה עומק הסיבה שנוהגים לברך אחד את חברו בברכת "גוט שבת", כי אנו נמצאים עכשיו במחשבה שכל דבר יש לו תכלית, ואם כן בטח פגשנו את חברנו לאיזה תכלית וסיבה. והסיבה היותר פשוטה היא שפגשנו אותו בכדי להוריק עליו ברכת השלום, ולכן מאחלים "שבתא טבא".

לעובדא ולמעשה

כל מפגש אקראי ברחוב, וכל פנים שאנו רואים בדרך, מקבלים משמעות חדשה ועמוקה לאורם המאוחד של השבת והחודש.

הידיעה כי העולם אינו הפקר, וכי לכל רגע ולכל נברא יש תכלית מדויקת, הופכת כל היתקלות במכר או בחבר ל"הזמנה משמיים". אין זה מקרה שדרכיכם נפגשו בדיוק ברגע זה; זוהי הזדמנות שגולגלה בהשגחה פרטית כדי למלא שליחות. במבט זה, הופכת ברכת ה"גוט שבת" והארת הפנים לזולת, להרבה מעבר לנימוס גרידא; זוהי הצדקת הקיום של אותו רגע, והגשמת הרצון העליון שחיבר בין שתי נשמות כדי להוריק שפע וברכה איש לרעהו.

ירח האיתנים



♦ זרע של קיימא ♦

הרב חיים שלמה בן

מלכה גרונא שליט"א

מרת צורית רחל בת

פריידא עליזה שתחי'



שער אלול וסליחות

פנימיות עבודת חודש אלול –
להפוך את המניעות לקדושה^א

עניין ירח האיתנים: בניית חוה וזיווגה עם אדם

מבואר בכתבי האריז"ל (שעה"כ דרוש א' דר"ה ובהקדמה לדרושי סוכות, ובעולת תמיד בדרוש לר"ה) בהרחבה גדולה, שעבודת חודש תשרי - החודש שבו נברא העולם - מבוססת על בריאת אדם וחוה וזיווגם, כמבואר בפסוקים בפרשת בראשית. שם מבואר, שהרבש"ע הפיל תרדמה על האדם, בנה את חוה מאחת מצלעותיו והביאה אליו. עניין זה חוזר ונשנה בכל שנה ושנה בפנימיות הבריאה, בתחילת השנה - זמן בריאת העולם, ועליו מבוססת כל העבודה בירח האיתנים^ב.

ועל פי זה יש לומר, שהעניין של חודש אלול, הקודם לחודש תשרי, מרומז בפסוק שלפני התרדמה: **"ויאמר אלוקים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו"**. ויש לבאר מהו עניין זה בדרכי העבודה.

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

ב. ומבואר בכתבים שראש השנה הוא סוד התרדמה והתחלת בנין חוה, ובהמשך עשרת ימי תשובה וחג הסוכות גומרים את סדר בניינה, והיחוד השלם הוא בשמיני עצרת.

עניין חודשי תמוז ואב השייכים בחיצוניות לעשיו

מבואר בזה"ק (יתרו עח:), שהחודשים ניסן, אייר וסיון שייכים לקדושה, ואילו חודשים תמוז, אב ואלול ראויים היו להיות תחת שליטת עשיו רח"ל; אמנם יעקב מסר את נפשו ולקח ממנו עכ"פ את חודש אלול, כדי שיוכלו בניו להתכונן בדחילו ורחימו לירח האיתנים.

ה'מגלה עמוקות' (פרשת ואתחנן אופן ק"ז) מוסיף לגלות נפלאות: מה שכתוב בתורה על בלק ובלעם שביקשו לקלל את ישראל, אירע בסוף חודש אלול, ועומק עצתם היה - להחזיר את חודש אלול תחת שלטונו של עשיו הרשע. דבר זה מרומז בפסוק (במדבר כב, ו): **"לכה ארה לי את העם הזה"** - "ארה" ר"ת אלול ראש השנה; שבכך רמז בלק ובלעם, שייקח מכלל ישראל בחזרה את אלול ואת ראש השנה.

חודש אלול הופך את חודשי תמוז ואב מד"ל לדל"ת

אמנם, לא די שלא הצליחו בלק ובלעם במזימתם, אלא אדרבה **"ויהפוך הוי"ה א-לוהיך לך את הקללה לברכה"**, בלעם בירכם. וביאור עניין הברכה איתא ב'בני יששכר' (מאמרי חודשי תמוז אב, מאמר א' אות ו') ש"ב חודשי השנה הם כנגד י"ב אותיות של מילוי שם א-דני, כזה: אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד. נמצא, שחודשי תמוז ואב הם בחינת ד"ל - מתוך מילוי האות ד'; ודבר זה מרמז, שבחודשים אלו כלל ישראל הם במוצב של 'דלים ורקים', היות שחודשים אלו נתונים תחת שלטון עשיו. אמנם חודש אלול הוא כנגד האות ת' של המילוי [דל"ת]. נמצא, שכאשר יצטרפו חודשים תמוז ואב לחודש אלול, יתהפכו האותיות מ-ד"ל ל-דל"ת, וזה מרמז על ההכנה לירח האיתנים - להיכנס ל"דלת" דקדושה.

נמצא שבכוחו של אלול להפוך את ה'דלות' ל'דלת'; דהיינו, להפוך את חודשי תמוז ואב - הנראים כשלעצמם כשייכים לעשיו - להיות חודשים של הכנה ופתח לימים הנוראים.

עניין כבישת ארץ סיחון ועוג כרפואה קודם למכה של בלק ובלעם

ויש לבאר, כיצד ברוב רחמיו יתברך הקדים הקב"ה רפואה למכה, כדי שבלעם לא יוכל להחזיר לעשיו את חודש אלול; וזאת על ידי שכבש משה רבינו את ארצות

סיחון ועוג בתחילת חודש אלול. והעניין הוא, שה'מגלה עמוקות' כותב ש'סיחון ועוג' הם גימטריה רי"ג - שהם השמות הכתובים בצד האחור של המזוזה. וביאור הדבר, שארצם היא בחינת ה"דלת" לארץ ישראל, וכשכבשום - התאפשרה כבישת הארץ. **ארץ** ישראל היא בחינת ראש השנה, וכמו שמרומז בפסוק (דברים יא, יב): **"ארץ אשר יהו"ה א-להיך דורש אותה, תמיד עיני יהו"ה א-להיך בה, מראשית שנה ועד אחרית שנה"**. ואם כן, כאשר כבשו את ארץ סיחון ועוג ופתחו את ה"דלת" לארץ ישראל, הרי שנתגלה כבר הסוד של צירוף חודש אלול לחודשי תמוז ואב; ובכך התעלו החודשים תמוז ואב מבחינת "דלים" לבחינת "דלת" לימים נוראים. על ידי גילוי סוד זה ניטל כוחו של בלעם; שהרי כל עיקר כוחו הוא על ידי שיש כבר בידו חודשי תמוז ואב, אבל אחרי גילוי סוד ה"דלת", שבפנימיות גם חודשי תמוז ואב שייכים לקדושה - כבר אין לבלעם שום אחיזה ב"ב חודשי השנה, ונבצר ממנו לקחת אליו את חודש אלול.

מצוות דרישה וחקירה בעדות

ובכדי לבאר את הדברים בדרכי עבודה, נקדים בהבנת מצוות 'דרישה וחקירה' בעדים. כתוב בפסוק (דברים יג, טו): **"ודרשת וחקרת היטב"**, ולמדו חז"ל מכאן, שעדים המגיעים לבית דין להעיד, יש חיוב לדרוש ולחקור את עדותן. במושכל ראשון נראה, שאחרי שגמרו להעיד יש חיוב על הבית דין לברר אם עדותן נכונה או שיש בה סילוף, דהיינו, שהעדות כבר הסתיימה, וכעת בודקים את האפשרות להכחיש את עדותם על ידי שנברר ששקר היה בפיהם.

אבל בדברי הרמב"ם משמע שעניין הדרישה והחקירה הוא חלק מהעדות, דהיינו, שהעדות אינה מבוררת כל עוד לא דרשו וחקרוה. וכדמשמע מדבריו בהלכות עדות (פ"ג ה"ה) וז"ל: **"כל עד שנחקרה עדותו בבית דין בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות אין יכול לחזור בו. כיצד? אמר מוטעה הייתי, שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי, אין שומעין לו אפילו נתן טעם לדבריו. וכן אינו יכול להוסיף בעדותו תנאי. כללו של דבר כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו, שיבא מכללן ביטול העדות או הוספת תנאי בה אין שומעין לו"**. ומשמעות דבריו, שחקירת העדים היא חלק מהעדות עצמה. והביאור הוא, שהחקירה נועדה כדי שהעדות תצא מבוררת מכל סיג ופסולת, ורק אז נשלמת העדות [שרק אם החקירה היתה בכדי לסתור את עדותן, אז היינו אומרים שכבר נשלמה עדותן לפני הדרישה וחקירה].

מבקשי יחודך

עניין דרישה וחקירה בעדותינו על הרבש"ע

כתוב בנביא (ישעיה מג, י): **"אתם עדי נאום יהוה"**, כלל ישראל הם העדים על הרבש"ע. ויש לבאר, שכמו בעדות רגילה הלכה היא שצריך לחקור את העדים, כן הרבש"ע חוקר את עדותם של עם ישראל עליו, והחקירה היא כלל עניין המניעות והבלבולים שהם מנת חלקם של כל אשר בשם ישראל יכונה.

ישנן שתי דרכים כיצד להתייחס לחקירות אלו: אפשר לומר שהקב"ה רוצה **לסתור את העדות** שכלל ישראל מעידים עליו, ולכן שולח נסיונות בכדי לבחון האם העדים עומדים בהם.

ומאידך אפשר להסתכל על הנסיונות, **כחלק מהעדות**, דהיינו שעל ידי שנעמוד בנסיונות ובמניעות, העדות תהיה יותר מבוררת ובהירה, האמונה תאיר באור יקרות, ונעבדו יתברך במסירות נפש, ונשוב בתשובה "בחילא יתיר".

ומובן שהדרך השנייה היא דרך התורה. ויש לבאר, שחודשי תמוז ואב כשלעצמם מסמלים את כלל ענייני המניעות והבלבולים העוברים על כלל ישראל (מכיוון שבחיצוניות הם שייכים לעשיו), ואז עדיין אפשר לטעות ולהסתכל על המניעות כרצון לסתור את עדותינו. אבל כשמפציע האור של חודש אלול, מתגלה שכל המניעות והבלבולים היו רק חלק מבידור העדות, והם נועדו רק בכדי לקרב את כלל ישראל אליו יתברך, שיעבדו אותו יתברך ביתר שאת ועוז, והם רק "דלת" להיכנס על ידם לירח האיתנים הממשמש ובא!

עניין הכנת חודש אלול לראש השנה

ועל פי הנ"ל נוכל להבין ביתר שאת את עניינו של חודש אלול כהכנה לראש השנה. **עניינו של ראש השנה הוא להמליך את הרבש"ע על הבריאה כולה.** ושלמות המלכת השי"ת היא בהמלכתו אף על אותם מקומות הנראים רחוקים והיפך הקדושה, שבכך מתגלה מלכותו יתברך ביתר שאת, שהיא חובקת את כל העולמות כולם, ו"לית אתר פנוי מיניה" כפשוטו.

נמצא שההבנה הזאת - שגם כל המניעות והבלבולים לא נועדו אלא בשביל לקרב את כלל ישראל אליו יתברך, שנוכל לברר את עדותינו ולעבדו יתברך בחילא יתיר - היא ההכנה הראויה להמלכת השי"ת על כל יושבי תבל, המתקיימת בראש השנה.

מבקשי יחודך

ביאור הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו"

וכל זה מרומז בפסוק המובא בתחילת הדברים, שהוא סוד חודש אלול: **"לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו"**. וכפי שביארו ה"מי השילוח", וז"ל: **"אעשה לו עזר כנגדו"**. ביאור העניין, כי כן הוא רצון הבורא ית' שיצמח עזר וסיעתא לאדם מדבר שהוא כנגדו, והיינו כמו תלמיד לרב, כמו שמצינו (ב"מ פד.) **בריש לקיש** נגד רבי יוחנן, דהוי מקשי ליה כ"ד קושיתא ומפרק ליה כ"ד פריקין וממילא רווחא שמעתתא. כי ע"י שהאדם יראה מה שמקשין לו אז יחזק דבריו ביותר ראיות ויצאו דבריו היטב לאור".

לעובדא ולמעשה

עבודת חודש אלול [ובפנימיות גם חודשי תמוז ואב] היא לדעת ולחדד לעצמנו: שכל קושי ומניעה שעובר עלינו, הוא הזדמנות בשבילנו לחזק את האמונה בבורא עולם, אבינו אב הרחמן, ולהתחזק בעבודתו יתברך ביתר שאת. ועל ידי זה אנו מעידים על יחודו יתברך, וממליכים אותו גם במצבים שאנו לא רואים ומרגישים אותו.

חודש אלול איתא (שם משנה י"ג) שזה בחינה של "המליך אות י' במעשה וכו' יד שמאל בנפש", וצריך להבין את הקשר בין יד שמאל לחודש אלול.

מתי מותר לגרש אשתו הראשונה?

ונבאר את העניין על פי סוגיא בהלכות גיטין¹, השו"ע פוסק (אה"ע קיט א-ד) וז"ל: "לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה, ואם הודיעה אותה מתחלה שהוא נושא אותה לימים מותר. לא תהיה יושבת תחתיו ומשמשו ודעתו לגרשה. לא יגרש אדם אשתו ראשונה אא"כ מצא בה ערות דבר. הגה: אבל בלאו הכי אמרינן כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות וכו', ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה אבל שניה אם שנאה ישלחנה. אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות, מצוה לגרשה".

המחבר מונה כאן ארבעה דינים:

- א. לא להינשא לאשה על דעת לגרשה [ואם הודיעה מראש - מותר].
- ב. לא להישאר נשוי לאשה שדעתו לגרשה.
- ג. לא לגרש את אשתו הראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר (וכלול בזה שאינה מתנהגת בצניעות כבנות ישראל הכשרות).
- ד. אשתו השנייה מותר לגרשה אפילו בגלל ששנאה.

מקור דברי השו"ע

המקור להלכה הראשונה הוא בגמרא יבמות (לז:), וז"ל הגמרא: "תנא ראב"י אומר לא ישא אדם אשתו ודעתו לגרשה, משום שנאמר אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך". ומה שהתיר השו"ע כשהודיעה תחילה, מקורו מסוגיית הגמרא ביבמות שם; שכן מבואר, שהאמוראים כשנסעו מביתם לתקופה ממושכת, היו נושאים נשים בארץ נכרייה לתקופה קצובה, בכדי להינצל מהרהור עבירה. וכן

1. היות שבהשגחה פרטית אנו מסיימים מסכת גיטין.

עבודת חודש אלול – לברר שיהודי הוא תמיד קרוב אל השי"ת¹

עניין ירח האיתנים הוא בניית חוה וזיווגה עם אדם

מבואר בכתבי האריז"ל בהרחבה גדולה (שעה"כ דרוש א' דר"ה ובהקדמה לדרושי סוכות, ובעולת תמיד בדרוש לר"ה), שעבודת חודש תשרי - החודש שבו נברא העולם מבוססת על בריאת אדם וחוה וזיווגם. כמבואר בפסוקים, שהרבש"ע הפיל תרדמה על אדם, בנה את חוה מאחת מצלעותיו והביאה אל האדם. עניין זה חוזר ונשנה בכל שנה ושנה בפנימיות הבריאה בתחילת השנה - זמן בריאת העולם, ועליו מבוססת כל העבודה בירח האיתנים².

ויש לומר, שהעניין של חודש אלול, הקודם לחודש תשרי, מרומז בפסוק שלפני התרדמה והוא "ויאמר אלוקים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו", ויש לבאר מהו העניין בזה בדרכי עבודה³.

הקשר של חודש אלול ליד שמאל

ב'ספר יצירה' (פ"ה) מבואר שכל חודש שייך לאיבר או כח מיוחד בנפש האדם, ועל

ג. נאמר בהתוועדות ר"ח אלול תשפ"ג בשילוב סיום מסכת גיטין במסגרת לימוד הדף היומי.

ד. ראש השנה הוא סוד התרדמה והתחלת בנין חוה, ובהמשך עשרת ימי תשובה וחג הסוכות גומרים את סדר בנינה, והיחוד השלם הוא בשמיני עצרת.

ה. עיין עוד מה שנתבאר במאמר "פנימיות עבודת חודש אלול, להפוך את המניעות לקדושה" בעניין זה.

מבקשי יחודך

נפסק גם ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פכ"א הכ"ח): "אסור לאדם שישא אשה ודעתו לגרשה שנאמר אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך. ואם הודיעה מתחלה שהוא נושא אותה לימים מותר".

מקור דברי המחבר בהלכה השנייה [שלא להישאר נשוי לאשה שדעתו לגרשה], הוא מהגמרא בגיטין (צ. וז"ל: "אל רב משרשיא לרבא: אם לבו לגרשה והיא יושבת תחתיו ומשמשתו מהו? קרי עליה אל תחרש על רעך דעה והוא יושב לבטח אתך".

ומקור דבריו בהלכה השלישית והרביעית הוא מהסוגיא דגיטין הנ"ל, דתנן התם: "בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר כי מצא בה ערות דבר". והגמרא מבארת, שלב"ש כוונת הקרא היא "ערוות דבר" כפשוטו, ולפי ב"ה כוונת הקרא היא שמצא בה "ערוה" או שמצא בה "דבר" - סיבה אחרת.

והגמ' ממשיכה להביא את דעת האמוראים, וז"ל: "כי שניא שלח ר' יהודה אומר אם שנאתה שלח [כב"ה שאם היא שנואה לו מותר לשלח] ר' יוחנן אומר שנאוי המשלח [כב"ש שרק בערות דבר יש לשלח], ולא פליגי, הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני דאמר ר' אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות וכו'".

משמעות הגמרא היא, שברור לה לגמרא שב"ש וב"ה דיברו גם על זיווג ראשון וגם על זיווג שני. והמשך דברי הגמרא ניתן להבין בתרי אנפין: או שהלכה כדברי ב"ש בזיווג ראשון, וכדברי ב"ה בזיווג שני, או שמעיקר הדין פוסקים כב"ה שמותר לגרש את אשתו הראשונה אם הקדיחה תבשילו או שנאתו, אלא שהחמירו חכמים בזה שלא יגרש אותה, כיוון שהמזבח מוריד עליו דמעות.

שיטת הטור

משיטת הטור נראה, שמעיקר הדין פוסקים כב"ה גם בזיווג ראשון, ורק חכמים החמירו. וז"ל הטור: "והלכה כב"ה שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה, וכו',

מבקשי יחודך

בד"א בזווג שני, אבל בזווג ראשון אין למהר לגרשה, דאמר ר"א כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות, לפיכך אין לו לגרשה בשביל שפשעה כנגדו, אבל אם מצא בה ערות דבר או פריצות מצוה לגרשה". וכן הוא משמעות דברי הרמ"א שהגיה בדברי השו"ע, שאמר "שאם מצא בה ערוות דבר יכול לגרשה", שבלא"ה לא יגרשה כי המזבח מוריד עליו דמעות, ומשמע שכוונתו לומר שהוי חומרא, אבל מעיקר הדין הלכה כב"ה.

שיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם משמע שהוא פוסק מעיקר הדין כב"ש באשתו הראשונה, וכב"ה בזיווג שני. ולמדנו זה ממה שכתב (גירושין פ"י כ"א-כ"ב) וז"ל: "לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה. ולא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה. ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר שנאמר כי מצא בה ערות דבר וגו'. ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה. אבל שניה אם שנאה ישלחנה. אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות מצוה לגרשה שנאמר גרש לך ויצא מדון".

וממה שהביא את הפסוק: "ומצא בה ערות דבר" משמע שבאשתו הראשונה פוסק כדברי ב"ש. ובאשתו השנייה פוסק כדברי ב"ה, כמו שכתב שבאשתו השנייה "אם שנאה ישלחנה".

כמה הערות בהבנת דברי הרמב"ם

הדברים קשים מכמה אנפין: א. ידוע שבכל מקום ב"ש במקום ב"ה אינה משנה, וא"כ מדוע כאן אנו נוקטים כדברי ב"ש? ב. בדברי ב"ש וב"ה אין אפילו רמז קלוש לחלק בין זיווג ראשון לזיווג שני, וא"כ מנא לן לחלק את הפסק כך? ג. הרי המחלוקת של ב"ש וב"ה תלוי איך לומדים את הפסוק "ומצא בה ערות דבר" כמו שהתבאר לעיל [האם הכוונה "ערוות דבר" או "או ערוה או דבר"], וא"כ איך אפשר לשנות את פירוש הקרא בין זיווג ראשון לשני?

מבקשי יחודך

מבקשי יחודך

ב. וישנו דין נוסף, שאסור לאדם להתחתן עם אשה אדעתא לגרשה, כיוון שהוי היפוך כוונת התורה במצוה זו, שכל עיקר עניין החיתון הוא שהאדם יקיים "ודבק באשתו והיה לבשר אחד" - יחוד בתכלית השלמות בלי שום חציצה. וזה יסוד דבריו בהלכות גירושין, ולכן לא כתב שם הרמב"ם לשון איסור, כיוון שמהאי טעמא אינו איסור ממש אלא הוי היפוך רצון השם. אבל מזה נובע חומרא, שאפילו אם הוא מודיע לה מראש, עדיין חסר במהות הקשר שלהם ואינו דבר ראוי. ולכן הרמב"ם לא הביא את ההיתר של "אם הודיעה מראש"¹, וכן את הפסוק "אל תחרש", כיוון שהוא רוצה לרמז שמיידי כאן מאיסור אחר. ומהאי טעמא הביא את האיסור לשמש כשדעתו לגרשה, על אף שזה נכלל בדין הראשון, כי הוא רוצה לרמז שיסוד האיסור הוא: "שלא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה" - שזה הוי היפך כוונת התורה.

מקור לדברי הרמב"ם

מהו מקור לדברי הרמב"ם האלו, שיש בזה 'שני דינים'? נראה שדייקו מדברי רב משרשיא ורבא בגמ' בגיטין: "א"ל רב משרשיא לרבא אם לבו לגרשה והיא יושבת תחתיו ומשמשתו מהו, קרי עליה אל תחרש על רעך דעה והוא יושב לבטח אתר", והקשו המפרשים: מה היתה כוונת רב משרשיא בשאלתו זו? הרי כבר שנינו ביבמות שלא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה! ורש"י כותב על שאלת רב משרשיא "מהו - יש עונש בדבר", ומשמע מדבריו שהיה ברור לו שאין לעשות כך ושאלתו היתה האם יש איסור גמור בדבר ונענש עליו. אך לפי זה לא מובן תשובת רבא, שהביא את הפסוק "אל תחרש", דהרי הפסוק מובא כבר גם בגמ' יבמות שמזה נלמד כללות האיסור, וא"כ ממנפ"ש - אם רב משרשיא ידע שאסור, הוא כבר ידע את הפסוק ועדיין הסתפק האם הוי איסור גמור, וא"כ מה התחדש לו בתשובת רבא? ונראה שרב משרשיא הבין, שיסוד האיסור הוא מצד שהוי היפוך רצון הבורא בכל עניין הנישואין, וע"ז שאל האם הוי איסור גמור, והשיב לו רבא את הלשון של הפסוק לרמז לו שיש גם איסור גמור מצד גניבת דעת. אבל עכ"פ משאלת רב משרשיא למד הרמב"ם שיש דין נוסף מצד שאינו ראוי.

¹ ומה שמצאנו בגמ' (יומא יח: ויבמות לז:): "מאן הוא ליומא" [שאמוראים התחתנו בידיעה שיגרשו אחרי תקופה קצרה כשנסעו מביתם לעיר אחרת], יש לומר שהם העדיפו מעשה כזה מלהיות שרויים ללא אשה, שמצב זה עלול להביא להרהורי עבירה.

ובכללות קשה בלשונו, שמתחיל עם איסור לגרש את אשתו הראשונה הנלמד מהפסוק "ומצא בה ערות דבר", וממשיך ש"אין ראוי לו למהר לשלח את אשתו הראשונה", ומה מוסיף בזה ש"אין ראוי" אחרי שכבר כתב לאסור מקרא? [וכך הקשה ה'חלקת מחוקק']. ועוד קשה קצת בסדר הדברים, מדוע לאחר שכותב שאין לגרש את אשתו הראשונה אא"כ מצא בה ערוות דבר, מפסיק עם דין זיווג שני, ולא כותב מיד שאם מצא בה ערוות דבר מצוה לגרש אפילו אשתו הראשונה?

שינויים בין דברי הרמב"ם בהלכות גירושין לדבריו בהלכות איסורי ביאה

ונראה לבאר, ע"פ מה שיש לדייק בלשון הרמב"ם. הנה הבאנו את לשון הרמב"ם בהלכות גירושין שאסור לאדם להינשא לאשה אדעתא לגרשה, ובלשונו: "לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה. ולא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה", ובהלכות איסורי ביאה הוא מביא את ההלכה הזאת עם כמה שינויי לשון, וז"ל: "אסור לאדם שישא אשה ודעתו לגרשה שנאמר אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתר, ואם הודיעה מתחלה שהוא נושא אותה לימים מותר".

וכד נדייק בדבריו, נבחין ששינה בכמה מקומות בהלכות איסורי ביאה מדבריו בהלכות גירושין: א. בהלכות איסור"ב הביא את **הטעם** [שנא' אל תחרש וכו'], משא"כ בהלכות גירושין לא הביא טעם. ב. בהלכות איסור"ב נכתב בלשון **איסור**, משא"כ בהלכות גירושין כתב "לא ישא" ולא כתב לשון איסור. ג. בהלכות גירושין לא הביא את ההיתר שהביא בהלכות איסור"ב **שאם הוא מודיע לה מותר**. ד. בהלכות איסור"ב לא הביא את האיסור הנוסף "שלא תהיה תחתיו ומשמשתו וכו'" שהביא בהלכות גירושין.

ביאור דעת הרמב"ם שיש בזה תרי דינים

ונראה לבאר שיש 'שני דינים' בהך איסור. א. שאסור לאדם להינשא לאשה אדעתא לגרשה מדין גניבת דעת - שבפיו אומר שרוצה להתחתן איתה, ובאמת אין לו רצון לכך. ונכלל באיסור זה שאסור לשמש אותה כשדעתו לגרשה, שהוי ג"כ גניבת דעת. ועל זה נסוב דבריו בהלכות איסורי ביאה, ולכן כתב בלשון איסור כיוון שהוי איסור גמור, והביא ע"ז טעם מקרא בגלל שהוי איסור גמור. ומהאי טעמא אם מודיע לה מראש שדעתו לנשאה רק לזמן מוגבל תו לא הוי גניבת דעת, ומותר.

גם בעיקר דין הגירושין באשתו ראשונה יש תרי דינים

ונראה לבאר שגם בעיקר דין הגירושין של אשתו הראשונה יש "שני דינים": א. ההלכה שנחלקו בה בית שמאי ובית הלל האם מותר מעיקר הדין לגרשה אם שונא אותה, ובזה וודאי פוסקים כדברי ב"ה שמוותר, ודורשים את הפסוק "ומצא בה ערות דבר" שהכוונה ערוה או דבר. ב. וישנו דין נוסף, שכדי שהאדם יתייחד בשלמות הלב עם זוגתו, עליו להסיר מלבו כל אפשרות וצד שיוכל לגרשה [חוץ ממקרה שמצא בה ערוה דבר] ודין זה נאמר רק בזיווג ראשון שעליו נאמר בגמ' (סנהדרין כב:) שהבעל עושה אותה כלי, משא"כ בזיווג שני שכבר נפעל עניין עשיית כלי על ידי זיווגה הראשון, אין את הקפידה הזאת שלא יהיה בלבו שום צד לגרשה.

ובזה יבוארו דברי הרמב"ם בהלכות גירושין: הרמב"ם מתחיל עם ההלכה ש"לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה וכו'", והתבאר שכוונתו אינה מצד עיקר הדין, אלא מצד כוונת הרבש"ע במצוות הנישואין. ולכן הוא ממשיך שמהבנה זו נמשך ש"ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר וגו', ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שניה אם שנאה ישלחנה", וכוונתו בזה אינה לעיקר הדין שנחלקו בו ב"ש וב"ה, שבזה לא מצאנו הבדל בין זיווג ראשון לזיווג שני אלא כוונתו שמהבנת עומק עניין הקשר של הנישואין שאמור להיות "ביחודא שלים" נמשך שהאדם לא יגרש את אשתו הראשונה אלא אם כן מצא בה ערוה דבר. אבל זו לא הלכה מעיקר הדין, שמזה לא מיירי כאן. ועניין זה נלמד מפשטיה דקרא שאומר "ומצא בה ערות דבר", שעל אף שמעיקר הדין דורשים את הפסוק ש"ערוה או דבר", אבל עדיין אפשר ללמוד מפשטיה דקרא שרצון השם הוא שהאדם יתחתן ויסלק ממחשבתו כל מחשבה על אפשרות גירושין, וייתחד עם אשתו ביחוד שלם. וזה הוא סיום דברי הרמב"ם ש"אין ראוי לו לגרש אשתו ראשונה", שהרמב"ם רוצה ללמדנו [חוץ מחלק ההלכה] שמצד חובות הלבבות, על האדם להתייחד עם זוגתו ביחוד שלם, וכיר שאין ראוי לו לגרשה, ועיי' יוכל להתייחד איתה ביחוד הלבבות^ח.

ח. ולכן לגבי אשתו הראשונה הרמב"ם לא מביא את דברי ב"ה שמוותר לגרשה אם שונאה, כיוון שאינם נוגעים למעשה, כי מצד המוסר צריך להתחתן איתה בלי שום צד גירושין.

עבודת חודש אלול לברר שאין שום מחשבת גירושין חלילה מצד החתן

ובזה נבוא לבאר עבודת חודש אלול. הנה עיקר העבודה בחודש תשרי הוא לייחד קוב"ה עם כנסת ישראל-שכינתיה, וברור שהזיווג של כנסת ישראל עם הרבש"ע הוא בבחינת זיווג ראשון, כמו שמבואר בשיר השירים שהקשר נמשל לאשת נעורים. והתבאר שכדי שהיחוד יצא לפועל באופן מושלם יש לברר שמבחינת החתן אין שום צד בלבו לגרש את זוגתו חלילה. נמצא, שבחודש אלול שקודם לחודש תשרי, העבודה היא לברר שהחתן מכיר ש"לא טוב היות האדם לבדו" וגמל בלבו בהחלטה ברורה להתייחד עם כנסת ישראל בלי שום הרהור וצד לגרשה חלילה [ואצל כנסת ישראל הרי אין שום צד של "ומצא בה ערות דבר", שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב "כולך יפה רעיתי ומום אין בך", ועוד כתיב "מעין חתום"].

ויש להוסיף ע"פ דברינו במאמר "פנימיות עבודת חודש אלול, להפוך את המניעות לקדושה", שמבואר שם שאחד מתיקוני חודש אלול הוא להמתיק את חודשי תמוז ואב, יובן ביתר שאת, שהעבודה בחודש אלול היא לברר שעל אף שבחודשי תמוז ואב אולי התגנב ללב האיש הישראלי הרגשת ריחוק מהקב"ה, בוודאי אין בזה חלילה שום צד של ריחוק אמיתי, מחשבת גירושין ודומיו, ואנו קשורים בקוב"ה בקשר בל ינותק. ועל ידי שהאדם מחדד את ההבנה הזאת, הוא מתקן את הרגשת הריחוק שהיתה לו בחודשי תמוז ואב.

עבודתנו בבחינת איתערותא דלתתא

ומוטל על האדם לעורר את הרצון הזה למעלה בבחינת 'איתערותא דלתתא', וזאת על ידי עבודת יד שמאל שהתבאר ב'ספר יצירה' שזו היא העבודה של חודש אלול. וביאור העניין הוא שאיתא ב'פרי צדיק' (ר"ח אלול אות א'), שעניין יד ימין מרמז על מעשה המצוות, ועניין יד שמאל מרמז על מעשי חולין, ועבודת חודש אלול היא לעשות את העבודות השייכות ליד שמאל עם האות י', שעניינה: "שיד שמאל, שהוא מעשה עולם הזה יהיה על פי החכמה, ע"י דברי תורה שיכנסו מקודם ללב ושיהיה כל מעשיו לשם שמים", שעיקר העבודה הוא שהאדם ירגיש איך כל פרט ופרט מחייו הוא יחוד וחיבור עם השי"ת, ואין שום מעשה או פעולה המנותקים ממנו יתברך, ובזה האדם מתייחד איתו יתברך בכל דבר, ומקיים בשלמות "בכל דרכיך דעהו" ו"כל מעשיו יהיו לשם שמים". ועל ידי זה הוא מעורר למעלה רצון עילאה לזיווג בשלמות

בלי שום צד והרהור של גירושין, ולבו בטוח שהרבש"ע לא מתרחק מכלל ישראל בכל מצב!

לעובדא ולמעשה

עבודתנו בחודש אלול היא לחדד ולברר לעצמנו, שהרבש"ע אוהב אותנו יותר מכל אוהב, ומרחם עלינו יותר מכל מרחם, ועל אף כל מה שעברנו וחטאנו - אהבתו לא זזה מאיתנו כמלוא הנימה. והעבודה למעשה היא לעורר את האהבה הזאת, על ידי שיחשוב בכל פעולה שעושה שהיא יחוד קוב"ה ושכינתיה, ואין שום פעולה שרחוקה ממנו יתברך, ובזה יזכה לעורר את קירבת הרבש"ע אלינו, ועל ידי עבודות אלו נזכה לשנה של אהבה ורחמים בלי גבולות.

קדושת שבת וסליחות^ט

מנהג אמירת הסליחות הראשונות בחצות לילה במוצ"ש, עם בגדי שבת

מבואר בראשונים שמנהג אמירת הסליחות הוא לאומרן באשמורת הבוקר לפני תפילת שחרית. אמנם, ביום הראשון של אמירת הסליחות נהגו בהרבה קהילות לאומרן בחצות לילה, "במוצאי מנוחה קדמנוך תחילה", כשעדיין לבושים בבגדי שבת. ומבואר בספה"ק, שהעניין בזה הוא לקשר את אמירת הסליחות עם קדושת השבת. וכן התקבל בקרב העם לקרוא לשבת שלפני אמירת הסליחות "שבת סליחות". וצריך ביאור: מהו הקשר בין הסליחות לקדושת שבת?

עניין הרצון בשבת

וביאור העניין הוא: שהשבת מקושרת עם בחינת רצון. כמו שמבקשים בכל התפילות "רצה נא במנוחתנו", וכן בברכת המזון מבקשים "רצה והחליצנו". וביתר שאת, הזמן המרום ביותר בשבת - זמן מנוחה וסעודה שלישית - מכונה בזה"ק "רעווא דרעוין" (הרצון שברצונות).

ויש להבין: מהו פשטות העניין בזה? והביאור הוא: פשט עניין השבת הוא שהקב"ה הכתיב לעצמו כביכול מנוחה. והרי הרבש"ע לא נח, דהבריאה מתחדשת בכל רגע? אלא עניין המנוחה הוא: חזרה לשורש. וכעין שמצאנו בחז"ל כשמגדירים פטירה של צדיק: "כי נח נפשיה", שאין הפירוש שהנפש נחה, שהרי אמרו חז"ל

ט. נאמר בליל שבת קודש פרשת נצבים וילך תשפ"ג.

(ברכות סד): "צדיקים אין להם מנוחה לעולם הבא, שנאמר ילכו מחיל אל חיל", אלא הכוונה היא שהנשמה חזרה לשורשה. כך גם עניין המנוחה בשבת: הבריאה מתקשרת עם שורשה, וממילא מתחזקים כוחותיה.

והנה, השורש העמוק ביותר של כל פעולה הוא הרצון, שהרי לכל פעולה קדם הרצון לפעול אותה. אולם במקרים רבים, מרוב עיסוק בפעולות שוכח האדם את שורש הפעולה, הוא שוכח את הרצון, וממילא כוחו נחלש ותוקף רצונו נכבה. וזהו עניין השבת: שהבריאה עולה ומתקשרת לבחינת הרצון, וכך מתחזקת ביתר שאת ומתמלאת בכוח להתקיים לשבוע נוסף.

בהתקשרותנו לקדושת שבת אנו מחזקים את רצונו לשוב אליו יתברך

ועל פי זה יבואר עניין הקשר בין סליחות לקדושת שבת: כי הנה אדם שחטא רח"ל, הרי החטא גורם לריחוק מבוראו, ומוטל עליו חיוב לשוב בתשובה ולהתקרב בחזרה אל בוראו. אולם דא עקא, מחמת התרחקותו מבוראו ניטמטם לבו, והרצון שלו לשוב אל חיק אביו נחלש. הוא הולך ומתרחק, ועולה בלבו: 'איך אעז פני לגשת לסליחות כשאני יודע את נפשי, שאין רצוני שלם לחזור בתשובה שלמה?.'

וכדי לתקן את הרצון אומרים סליחות מיד במוצאי שבת, כי על ידי שמירת שבת אנו מתקשרים לרצון של הרבש"ע בבריאה, ועל ידי שאנו נעשים מרכבה לבחינת הרצון של הרבש"ע - אנו זוכים במידה כנגד מידה לחזק את רצונו לשוב אל הוי"ה בכל לבבנו.

לעובדא ולמעשה

עיקר עבודת הסליחות הוא לחזק את כח הרצון הטמון בלב של כל אחד מישראל: לרצות להתקרב אל הרבש"ע ולצאת מכל הבלים אשר מתחת השמש ומכל טמטום הלב הסובב אותנו. וקדושת שבת מועילה לעורר את הרצון הזה.

תשרי

עבודת הימים הנוראים - לזכות לדבקות - עצם שאינה מורגשת"

כלל ישראל עמדו על דעתו של משה אחרי ארבעים שנה

כתיב בקרא (דברים כט, א-ג): "ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אלהם אתם ראיתם את כל אשר עשה יהו"ה לעיניכם בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו: המסות הגדלת אשר ראו עיניך האתת והמפתים הגדלים ההם: ולא נתן יהו"ה לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמע עד היום הזה".

וחז"ל דרשו על הפסוק (הובא ברש"י שם פסוק ו'): "ולא נתן יהו"ה לכם לב לדעת - שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו עד ארבעים שנה", דהיינו, שמשה רבינו אמר לעם ישראל שעד "היום הזה", בחלוף מ' שנה מזמן מתן תורה, עדיין לא עמדו על דעתו.

ורש"י מבאר כיצד התבטא העניין של עמידה על דעתו של משה, כאשר עם ישראל הגיעו לבסוף לדרגה זו, וז"ל (שם פסוק ג): "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר תורה לבני לוי, כמו שכתוב (דברים ל"א ט') "ויתנה אל הכהנים בני לוי", באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר 'לא לכם ניתנה, לנו

ניתנה? ושמה משה על הדבר, ועל זאת אמר להם 'היום הזה נהייתה לעם' וכו', היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום".

ויש לבאר פנימיות העניין: כיצד הרצון של כלל ישראל לקבל ג"כ ספר תורה מידיו של משה, כמו שקיבלו בני לוי, מוכיח ומבטא ש"עמדו על דעתו"?

דבקות מורגשת, ודבקות-עצם שאינה מורגשת

הנה ישנה דבקות המכונה בספרים הקדושים 'דבקות מורגשת', ועניינה הוא שלב האדם מתלהב ממצאותו יתברך, ומתמלא ברגשות אהבה, יראה ודבקות. הרגשה זו נובעת מכך שהאדם תופס את עצמו כנמצא במקום נפרד ממנו יתברך, וכמציאות נפרדת; וכשזורח עליו אור של דבקות והארת אלוקות - הוא מתרגש בצורה חזקה מאד. שכן כך הוא טבעם של דברים: כששני הפכים נפגשים, החושים מגיבים באופן קיצוני. וכמשל האדם הנכנס למים קרים ביום חם, שמרגיש את הקור בצורה חזקה מחמת הניגודיות. ומתוך כך יובן, שדבקות מורגשת אינה המדרגה השלמה, כי הרי בה האדם מרגיש כנפרד, וממילא גם מסתכל על העולם כנפרד.

אמנם, שלמות מדרגת הדבקות היא כאשר אדם מגיע להשגה והכרה פנימית, שכל המציאות כולה אינה אלא הבורא יתברך, והוא יתברך המציאות האמיתית היחידה ומבלעדיו אין כלום. הכרה זו מביאה את האדם לדבקות פנימית הנקראת "דבקות עצם", ודבקות זו היא בלי 'רגש' ותנועת הלב (הנובעים מחידוש המפגש), אלא היא טבעית ועצמית. וזו התכלית של כל התורה כולה: להביא את האדם להכרה שכל המציאות אינה אלא מציאותו יתברך - "אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם".

כח האמונה מקורו באור אין-סוף דקודם הבריאה

כח האמונה המושרש בכל איש ישראלי נובע מאותה דבקות שאינה מורגשת, כיוון שפנימיות נשמתו מרגישה ויודעת את המציאות האמיתית הנגלית בעולמות העליונים [מוסתר כאן בעולם הזה]. הנשמה יודעת שעל אף שבחיצוניות הבריאה נראה שישנה מציאות זולתו יתברך - בעומק, כל המציאות כולה אינה אלא מציאותו יתברך. משום כך, כשהאדם אינו מרגיש אור, חיות ודבקות בעבודתו - אזי מתגלה כח האמונה הטמון בו, שדבקותו בהקב"ה היא טבעית, וכמו שאינו "מתרגש" ממצאות

הטבע כך אינו "מתרגש" ממצאות הדבקות והאמונה, כיוון שזוהי המציאות הפשוטה והאמיתית!

נמצא, שתכלית כל העבודה היא להביא את האדם ל'דבקות עצם', המתבטאת באמונה איתנה, דווקא בצורה שאינה מורגשת וללא התפעלות. וכמו שמבואר היטב בכתבי רבי צדוק הכהן מלובלין ז"ע ('ספר הזכרונות', מצוה ג): "ודבר זה תכלית כל הבריאה, שיהיו הנבראים כולם מכירים שאינן דבר נפרד מן הבורא. וזהו תכלית כל התורה והמצוות כולם, לזכר הלב להגיע לידיעה והשגה זו דרך ראייה והתבוננות שכל פעולת אדם ומעשה אנוש ותחבולותיו הכל כאשר לכל אין שום דבר נפרד ממנו ית". וכעין זה כתב גם בספרו 'דובר צדק' (אחרי מות אות ד') וז"ל: "וידוע כי אמונה היא סוף כל דרגין, ונעוץ סופה בתחילתה, דדייקא עי"ז דבוק בראש כל דרגין".

עבודת ראש השנה – לחבר את הבריאה לבחינה שקדמה לבריאה

עבודה זו היא עיקר עבודת ראש השנה. שהרי בראש השנה נברא העולם, ולפני בריאת העולם כל המציאות היתה אור אין סוף, בחינת 'דבקות עצם', שלא היתה כלל מציאות אחרת. רק אחרי שנברא העולם, שאז נראה לעיניים שיש מציאות אחרת, שייכת העבודה של 'דבקות מורגשת', כיוון שהעולם נראה כנפרד, וכשמתדבק בקונו מרגיש את הדבקות ביתר שאת, וכמו שנתבאר. ותכלית העבודה היא למשוך את בחינת אור אין סוף דקודם הבריאה ('דבקות עצם') שיאיר גם אחר הבריאה, ולגלות שבעומק "אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם". וזהו עיקר עבודת ראש השנה, זמן בריאת העולם: להמשיך את אורו שלפני בריאת העולם לתוך העולם הזה, ולזכות גם בתוככי העוה"ז להגיע ל'דבקות עצם'.

תורה ומצוות בחינת דבקות המורגשת, עומק התורה ונשמת משה בחינת דבקות שאינה מורגשת

התורה ומצוותיה הם כולם דרכים וכלים שעל ידם יוכל האדם להגיע לדבקות, ולכל מצוה יש גוון מסוים של 'דבקות מורגשת'. אמנם, סוד נשמת משה ופנימיות השפעת תורתו הם להידבק בקודשא בריך הוא בבחינת 'דבקות עצם' - להגיע לביטול והכרה באורו יתברך עד כדי כך שאין מציאות אחרת מבלעדיו. דבר זה מרומו בשמו, שמשנה נקרא על שם (שמות ב י'): "כי מן המים משיתהו", שמשנה הוא מסולק מבחינת

מים, הוא יותר גבוה מהם. ה'מים' מרמזים על תחילת בריאת העולם, וכדכתיב: "ורוח א-להים מרחפת על פני המים", ונדרש בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א): "בתחילה היה העולם מים במים". וא"כ משה הוא מעל בחינת המים, הוא בחינת אור אין סוף שקודם בריאת העולם.

ומרומז עוד במה שמשה רבינו נקרא בזוה"ק "רעיא מהימנא", בפשטות הכוונה שהוא רועה נאמן לעם ישראל, אבל יש בזה גם רמז שהוא הרועה של האמונה, שפנימיות השפעת נשמתו על עם ישראל היא לחיות עם אמונה טהורה הנובעת מעצם הכרה באורו יתברך שלפני הבריאה, בחינת 'דבקות עצם'.

שבט לוי בחינת דבקות שאינה מורגשת, ולכן להם ניתן ס"ת בכתב ידו של משה

ובזה יבוארו הדברים: מדוע עובדה זו, שכלל ישראל רצו את ספר התורה שניתן לשבט לוי, היתה הוכחה לכך שעמדו על דעתו של משה? הביאור הוא, שכל שבט מרמז ומסמל אופן אחר של דבקות, ולכל שבט יש את הדרך שלו בעבודת ה'. ריבוי הדרכים והגוונים שייכים לאורו יתברך שלאחר בריאת העולמות, בחינת 'דבקות מורגשת'. אבל שבט לוי שייך לבחינת 'דבקות עצם' שאינה מורגשת, הבחינה שלפני בריאת העולמות. ולכן אין לו חלק ונחלה בארץ ישראל, כי כל עניין ה"נחלה" הוא להשתרש במציאות של העולם הזה ולקחת לעצמו חלק מסוים ממנו [דבר המבטא נפרדות מסוימת].

וזה העניין שמשה רבינו נתן לשבט לוי ספר תורה בכתב יד קדשו - כי הכניס בזה את פנימיות תורתו, שהיא סוד האמונה ו'דבקות עצם' שאינה מורגשת. וכשבאו כל השבטים למשה רבינו בטענת "למה נגרע", הם גם כן רצו לקבל ספר תורה בכתב ידו של משה - עומק טענתם היתה, שאמנם בחיצוניות הם שייכים ל'דבקות מורגשת' ויש להם נחלה בארץ, אבל גם הם יודעים בפנימיות נפשם שהתכלית של כל התורה היא להגיע על ידה לביטול ולדבקות שאינה מורגשת. ובה התברר שעמדו על דעתו של משה, שכל מה שרצה להשפיע עליהם במשך ארבעים השנים היה שיטעמו את בחינת 'דבקות עצם', אפילו שבחיצוניות הם שייכים ל'דבקות מורגשת'.

עבודת חודש תשרי - חיבור המדרגות

וזוהי עיקר עבודת חודש תשרי, החל מראש השנה וכלה בשמחת תורה: לחלות ולבקש פני ה', שאף על פי שאנו חיים בתוך הבריאה ושעיקר עבודתנו הוא בפרטי המצוות השייכים לדבקות מורגשת - עדיין אנו משתוקקים ומבקשים לזכות להגיע למדרגת הדבקות שאינה מורגשת ואמונה תמה ונקייה, להתייחד עם קוננו באין מחיצות. ולכן אנו שרים בשמחת תורה "משה אמת ותורתו אמת" - כי אנו מבקשים לזכות לעומק גילוי נשמת משה ותורתו, ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם".

שכר הדבקות שאינה מורגשת, בחינת עולם הבא, להתענג על הביטול

אבל זאת צריך למודעי: שכל דברינו נכונים ביחס לעבודתנו, שיש לשאוף ולהשתוקק לעובדו יתברך בבחינת 'דבקות עצם' שאינה מורגשת, אבל וודאי שכשהאדם מגיע למדרגה זו - יבוא על שכרו משמייים, ויזכה להרגיש מתיקות ועריבות טוב הדבקות ביתר שאת ועוז. והוא נושא הפכים כאחת: שמתענג על ביטול ודבקות עצם. וזהו סוד עולם הבא - להתענג בביטול.

ובסדר המועדים יש לבאר: שראש השנה ויום הכיפורים עיקר עניינם הוא להגיע ל'דבקות עצם' שאינה מורגשת, ואח"כ, בחג הסוכות, הרבש"ע משפיע עלינו ממרומים נועם ומתיקות של 'דבקות מורגשת', באופן שאינו סותר את ה'דבקות עצם', בבחינת תענוג עולם הבא.

ג' המדרגות בשפת הקבלה

ובשולי הדברים יש להגדיר את המדרגות בשפת הקבלה: מדרגת 'דבקות המורגשת' היא "בינה", ומדרגת 'דבקות עצם' שאינה מורגשת היא "חכמה", ועל ידי זה מושפע עליו מדרגת ה"כתר", בה מתאחדים המורגש והאינו-מורגש, והיו לאחדים בידו.

לעובדא ולמעשה

במשך כל הימים הנוראים עלינו לחדד לעצמנו: שעל אף כל ההרגשים הפרטיים של כל מצווה ומצווה - תקיעת שופר, תפילות, סימנים וכדומה - עיקר ההשתוקקות הוא להגיע ל'דבקות עצם' שאינה מורגשת, להסתכל בטבעיות על המציאות כולה, לראות בה רק את אורו יתברך, ולהתפלל לזכות למדרגה הזאת. ואז נזכה לטעום מצוף נועם תענוג העולם הבא בחג הסוכות, בו מתאחדים ה'דבקות המורגשת' עם ה'דבקות עצם', והאדם זוכה להתענג על הביטול, הוי"ה יזכנו!

שער ראש השנה

תקיעת שופר -

בניית הבריאה כענף המחובר לשורשו

סוד תקיעת שופר - בניית "חוה" בעוד האדם ער

מבואר בשער הכוונות לר"ה, שסוד ראש השנה הוא לבנות את בחינת חוה [המלכות]. דכמו שבבריאת העולם הפיל הקב"ה תרדמה על האדם ובנה את חוה מאחת מצלעותיו, כך בכל שנה בהתחדש העולם - בונה הקב"ה את בחינת חוה מאחת מצלעותיו של האדם. אמנם, הפרש יש ביניהם: שבעוד שבבריאת העולם האדם היה בתרדמה כשחווה נבנתה, הרי שבראש השנה אנו תוקעים בשופר כדי להעיר את האדם מתרדמתו, וזאת כדי שבניין חוה ייעשה בעודו ער.

סוד זה מרומז בדבריו הידועים של הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד): **"אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר: עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה"**, ומרמז בזה עניין יקיצת התרדמה דאדם כדי לבנות את חוה, וצריכים אנו לבאר את פנימיות העניין.

שיטת הרמב"ם באמירת עשרת הפסוקים דברכות אצטיות

הרמב"ם כותב בהלכות שופר (פ"ג ה"ז): "הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות. כיצד? אומר שליח צבור אבות וגבורות וקדושת השם ומלכויות, ותוקע שלש. ואומר זכרונות ותוקע שלש. ואומר שופרות ותוקע שלש. ואומר עבודה והודיה וברכת כהנים". מבואר ששיטת הרמב"ם היא, שמה שתיקנו חכמים לתקוע על סדר הברכות הוא בשעת חזרת הש"ץ גרידא, וכמנהג אשכנז.

וממשיך הרמב"ם (שם ה"ח): "שלש ברכות אמצעיות אלו של ראש השנה ויום הכפורים של יובל, שהן מלכויות וזכרונות ושופרות – מעכבות זו את זו. וצריך לומר בכל ברכה מהן עשרה פסוקים מעין הברכה: שלשה פסוקים מן התורה, ושלשה מספר תהלים, ושלשה מן הנביאים, ואחד מן התורה משלים בו".

קושיות בדיוק דברי הרמב"ם

יש להעיר כמה הערות בדברי הרמב"ם: א. מדוע בחר הרמב"ם לכתוב את פרטי הלכות מלכויות, זכרונות ושופרות בתוך הלכות שופר? הרי לכאורה הן שייכות להלכות תפילה, והיה לו להזכירן שם [ורק לציין בהלכות שופר מתי תוקעים].

ב. הרמב"ם (הל' תפילה פ"ב) כותב שישנן ג' ברכות נוספות בשמו"ע של ראש השנה, והן: מלכויות, זכרונות ושופרות. ובסוף 'ספר אהבה', כשמביא את נוסח התפילה, הוא כותב גם את נוסח ברכות אלו כולל הפסוקים. ומשמע מסתימת דבריו שם שהפסוקים הם חלק מהברכה, [ומה שלא מזכיר בהלכות תפילה, זה היות שכך דרכו בהלכות תפילה שמזכיר את פרטי נוסחאות התפילה רק בסוף 'ספר אהבה'], משא"כ מדבריו כאן בהלכות תקיעת שופר משמע שאותם "הפסוקים אינם חלק מעיקר נוסח התפילה, אלא הם תוספת וחיוב נפרד. נמצאו דבריו סותרים אהדדי.

ביאור דבריו שיש "ב' דינים" בעשרת הפסוקים

ונראה לבאר על פי מה דאיתא בגמרא ר"ה (לב). בטעם התקנה לומר "פסוקים, וז"ל הגמ': "הני עשרה מלכויות כנגד מ', אמר רבי לוי כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים. הלולים טובא הוו, הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר. רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני. ר' יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם".

ויש לבאר, שנחלקו האמוראים האם "הפסוקים הם חלק מעיקר נוסח התפילה או לא:

רבי לוי, שסובר שהם כנגד עשרה הלולים שבתהלים, סובר שהם חלק מהתפילה, כדוגמת ספר התהלים שהוא כולו תפילות דוד בן ישי.

רבי יוחנן ורב יוסף, שסוברים שהם כנגד "הדברות או "המאמרות, סוברים שאינם חלק מנוסח התפילה, אלא הם כמו קריאת התורה באמצע התפילה. שכן מצינו בהלכה^א בעניין קריאת התורה שאין קריאת התורה בפחות מ' פסוקים (מגילה כא), וגם שם מובא הטעם: "רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו למשה בסיני ורבי יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם".

ולפי דברינו יש לבאר בשיטת הרמב"ם, שיש 'תרי דינים' באמירת "הפסוקים:

יש דין מצד הלכות תפילה - שמצד זה הפסוקים הם חלק מנוסח התפילה, ועל כן בתפילת הלחש "הפסוקים הם חלק מהתפילה.

ויש דין נוסף מצד הלכות תקיעת שופר - שצריך לתקוע על סדר הברכות, ובברכות צריכים להיות "פסוקים כעין קריאת התורה, ועל כן בחזרת הש"ץ, שאז תוקעים בשופר, "הפסוקים מקבלים גדר של "קריאת התורה".

ולפי זה יבוארו דברי הרמב"ם כפתור ופרח: שבהלכות תפילה הוא מבאר את ההלכה שמצד גדרי תפילה, ושם "הפסוקים הם חלק מנוסח התפילה, ואילו בהלכות שופר הוא מסביר את חיוב "הפסוקים מצד הלכות תקיעת שופר, ושם "הפסוקים הם חיוב נוסף על נוסח התפילה, וכעין קריאת התורה, ולכן הזכיר בפירוט בהלכות תקיעת שופר.

למה השמיט הרמב"ם את דברי הגמ' שפסוק שיש בו ב' אזכרות נחשב כשני פסוקים

ועל פי דברינו יש ליישב עוד עניין תמוה בדברי הרמב"ם: הגמרא (ר"ה לב:) אומרת שפסוק שיש בו שתי אזכרות, יכול להיחשב כשני פסוקים, אבל הרמב"ם בהלכות שופר סתם את דבריו וכתב רק שצריך להזכיר "פסוקים, ולא הזכיר כלל

א. עומק הקשר לקריאת התורה יבואר בס"ד בסוף דברינו.

מבקשי יחודך

את דברי הגמרא הנ"ל. והביאור הוא שהגמרא מדברת מצד הלכות תפילה, ומצד הלכות תפילה אכן סגי ב"י אזכרות ואין צריך "פסוקים שלמים. אבל הרמב"ם בהלכות שופר איירי מדין הלכות תקיעת שופר, שחיובו הוא כעין קריאת התורה, ובקריאת התורה הרי צריך לקרוא "פסוקים ממש, ואין חילוק כמה אזכרות יש בפסוק.

פנימיות העניין, ב' בחינות בבריאה – שורש וענף

ונבאר כל זה באופן פנימי בס"ד. הנה ראש השנה נקרא "יום הזכרון", וידוע שראש השנה הוא עת פקידה, בו נפקדו שרה וחנה, מהו פנימיות העניין הזה.

הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זי"ע מבאר את העניין בהרחבה (תחילת 'פוקד עקרים'), וז"ל: "שהעולם הזה הוא הנחת המקום לבחירה ברע וקלקולים, מזה נמשך גם כן קלקולים בנבראים בבריאה, והקלקולים הם היוצאים מסדר הבריאה, וכאשר האדם שב להשם יתברך ומחזיר הדברים למקורן, כמו שהיה האדם ישר בתחילת הבריאה הרי כל הקלקולים מתתקנים וחוזרים למה שהיה כפי סדר הבריאה ופקידת השם יתברך, הוא מה שהשם יתברך משים אל לבו כביכול תחילת רצונו בבריאת העולם, שרצון זה ודיבור זה דמאמרות דששת ימי בראשית שעל ידן היה הבריאה על ידן הוא גם כן השגחתו יתברך בקיומו כל ימי עולם, ועל ידי זה הוא חזרת הדברים למקורן במעשה בראשית, ואין ראוי להיות יציאה מסדר מעשה בראשית כלל".

וביאור דבריו הוא: שכמו האדם, שיש בו ב' חלקים - מציאות עצמותו, ושורשו באביו ואמו - כך לכל דבר בבריאה יש ב' בחינות: מציאותו העצמית, ושורשו שממנו נוצר [כעין טיפת הבן במוח האב]. המציאות העליונה השורשית היא מציאות מתוקנת², ורק במציאות היותר נמוכה נמצאים קלקולים וחסרונות. נמצא, שכל תחתון, על אף שהוא מלא חסרונות וקלקולים מצד מציאותו העצמית, הרי שמצד שורשו בעליון הוא מציאות מתוקנת.

הדרך המתוקנת - לקשר את הענף לשורשו הדרך לתקן את כל המציאות שיש בבריאה היא לקשר את מציאות הבריאה לשורשה העליון, כך שלא נעריך את

ב. עכ"פ לפי ערך המציאות שמתחתיו.

מבקשי יחודך

המציאות התחתונה כמציאות נפרדת בפני עצמה, אלא כענף היוצא ממציאות העליון, ובכך נתקנים כל החסרונות שיש בבריאה.

[ולדוגמא עיי"ש בדבריו שמבאר עניין פקידת העקרות בראש השנה: "וכל מי שהוא מושגח אי אפשר שיהיה עקר כלל, שהרי כל בריאת האדם הוא לפרות ולרבות כמו שנאמר (ישעיה מ"ה, י"ח) לא תוהו בראה לשבת יצרה, ודבר זה שלא יוליד הוא יציאה מסדר הבריאה ודבר שאינו ראוי כלל כפי חוקי הבריאה שיסד השם יתברך, ועל כן הישועה לזה אינו ככל נסים היוצאים מהטבע, דזה אדרבא בא לקיים הטבע שהרי כך הוא חוק טבע הבריאה להיות האדם מוליד, וכו' ומיד שהשם יתברך פונה אליו להשגיח עליו מיד הישועה באה לו מעצמה בפקידה והשגחה זו".]

ביאור עבודתנו בראש השנה ובתקיעת שופר

בראש השנה, שהוא יום בריאת העולם, כל מציאות הבריאה יוצאת משורשה באור אין סוף ומתגלה בפועל. הבריאה בשורשה, כשהיא כלולה באור א"ס, אין בה שום חיסרון, וכל החסרונות נובעים מכך שהיא משתלשלת למטה ונתפסת כמציאות עצמית. נמצא, שעיקר עבודתנו בראש השנה הוא לעורר "פקידה" ו"זכרון", שעל אף שמציאות הבריאה כבר השתלשלה וירדה למטה, וכבר איננה כלולה בשורשה ממש, אנו מבקשים שהיא לא תהיה כדבר שנפרד משורשו לגמרי, אלא כענף המקושר כל הזמן לשורשו, ובזה יתמתקו כל החסרונות שיש בבריאה.

ביאור דברי האריז"ל

ויש לבאר בזה עומק דברי האריז"ל שהתחלנו בהם, שסוד ראש השנה הוא לבנות את "חוה" בעוד האדם ניעור, והעניין הוא שחוה מרמזת על בחינת ספירת ה"מלכות" שהיא מציאות העולם הזה, וחוה יש לה שתי מציאויות יש לה מציאות עצמית, כחוה, ויש לה מציאות כצלע של אדם.

הבנין של חוה כשאדם ישן הוא שאנו מנתקים את הצלע מהאדם לחלוטין, ומפרידים את מציאותה העצמית משורשה, אבל על ידי תקיעת שופר אנו מעוררים את האדם משינתו, שעל אף שחוה נפרדת ממנו, ההפרדה לא תהיה מלאה אלא כענף הקשור עדיין לשורשו, ועל ידי זה נזכה לרחמים גמורים.

רמז לעבודה של קישור הענף למקור בדברי הרמב"ם

ויש לרמז כל זה בדברי הרמב"ם שהבאנו בתחילת דברינו בביאור מצוות תקיעת שופר: "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה", שהשופר תפקידו לעורר את האדם שיזכור את תכליתו בחייו, וכל מעשיו לא יעשו כדברים הנפרדים מהשורש, אלא כענפים המקושרים בשורשם, מתוך זכרון התכלית עלי אדמות.

ועל ידי מחשבות אלו של תשובה, האדם זוכה לעורר מידה כנגד מידה, שהבריאה כולה לא תהיה כנפרדת משורשה, אלא תהיה כענף המקושר כל הזמן לשורשו^ג.

הכח לקשר ענף לשורשו הוא כח התורה

והנה, הכוח לחבר את העולם לשורשו הוא כח התורה. דהנה בבריאה יש שני כוחות רוחניים: תורה ותפילה. חז"ל אומרים (שבת י.) שתפילה נקראת "חיי שעה" ותורה נקראת "חיי עולם". והביאור הוא: תפילה היא הכח שמצד הבריאה כמות שהיא מופרדת משורשה [למטה, בתוך הזמן והשעה]; ואילו תורה היא הכח שמחבר ומקשר את המציאות לשורשה הנצחי [חיי עולם]. וכמו שמבואר כל זה בדברי ר' צדוק הכהן שם, וז"ל: "ונראה לי כי עיקר ישועתה [של שרה אמנו] היה ע"י קול התורה שהיא הדפוס של מעשה בראשית וע"י היא חזרת כל הבריאה לתחלתה שיהיה בלא קלקול כמו דרך משל יוצר כלי חרס שנתקלקל בידו מחזיר לדפוסו ומוציאו כראוי".

ובזה יומתק מה שביארנו, שעשרת הפסוקים שאומרים מצד תקיעת שופר הם בגדר "קריאת התורה". ולכאורה צריך ביאור: למה דווקא כאן יש חיוב כעין קריאת התורה? אלא שהדברים מאירים כמין חומר: דווקא בזמן תקיעת שופר, כשאנו רוצים לעורר רחמים ולחבר את הבריאה ["חוה"] לשורשה ["אדם"], אנו משתמשים בזכות התורה ופסוקיה, שהיא הכח המיוחד שעל ידו מקשרים את הבריאה לשורשה.

ג. כל דברינו הם בגדר 'רמז', כמובן שהסיבה הפשוטה לתקיעת שופר היא ש"רחמנא אמר תקעו" אבל דברי תורה נדרשים הן בפשט, והן ברמז, ודי בזה.

לעובדא ולמעשה

עבודתנו בראש השנה בכלל, ובעת רצון דתקיעת שופר בפרט, היא להשתוקק, לכסוף ולהתפלל שנזכה להסתכל על הבריאה כענף של אור אין סוף, ולא ללכת אחרי 'אחיזת העיניים' שהבריאה נראית כדבר נפרד ח"ו. עלינו לרצות בכל לבנו, שכל דבר ומוצב שעובר עלינו, תמיד נקשרו להמציאות העליונה, להרבש"ע, ועל ידי זה נזכה להוציא לאור משפטנו, ברחמים גמורים וגלויים.

ועלינו מוטל גם להתפלל מעומק לבנו, שהרבש"ע יחדש את הבריאה באופן שהיא אינה נפרדת מאורו יתברך, אלא מחוברת כולה אליו יתברך, כענף המחובר לעץ.

בגמ' [מכל מקום בתקיעת שופר ביום הכיפורים של שנת היובל, אף במקדש תוקעין רק בשופר. ויש להבין: מדוע לא שייך שם נמי הפסוק "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך יהוה".

ונראה לבאר בהקדם מה שכתב הרמב"ם ב'ספר המצוות' (מ"ע קל"ז) בעניין מצוות תקיעת שופר ביום"כ של יובל, וז"ל: "וידוע שהתקיעה הזאת ביובל, אמנם הוא לפרסם החרות, ושהוא מין מן ההכרזה, והוא אמרו ית' 'וקראתם דרור'. ואין ענינה ענין תקיעת ר"ה, כי היא לזכרון לפני ה', וזו להוציא את העבדים".

ומעתה נראה לומר בדעת הרמב"ם: שהדין הנלמד מהפסוק "בחצוצרות וכו' הריעו לפני המלך ה'", אין הכוונה שכל תקיעה שהיא ב"מקדש" יש בה דין של חצוצרות וקול שופר; אלא הלימוד הוא רק לגבי מצווה שמהותה היא "לפני ה'", וממילא, תקיעת היובל שאינה אלא 'הכרזת דרור' בעלמא, הגם שהיא במקדש - אינה נכללת בגדר "לפני ה'". אבל שופר של ראש השנה, שכל ענינה של המצווה הוא להיות "זכרון לפני ה'", ממילא יש בו הדין של "בחצוצרות וקול שופר".

גדר התקיעה בתענית

ולגבי התקיעה בתענית, נראה לומר שגם היא שייכת בגדר של "לפני ה'". דהנה כתב הרמב"ם בריש הלכות תעניות (פ"א ה"א): "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן, זעקו עליהן והריעו", הרי שמן התורה, תקיעת החצוצרות בעת צרה היא ענין 'הכרזה והתעוררות'. אמנם, ממה שכתב בהלכה ד': "מדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זעקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר", משמע שמדרבנן גדר התקיעה אינו רק כהכרזה, אלא הוא חלק ממעשה התפילה.

וממילא, אם התקיעה היא בגדר תפילה, שוב יש בה דין של "לפני ה'", שהרי תפילה מהותה להיות עומד לפני ה'. נמצא שרק מצד גדר הדרבנן בתקיעה נאמר בה הדין של "בחצוצרות וקול שופר" [שיש לתקוע אף בחצוצרות]. ולכן הביא הרמב"ם את דין תקיעה במקדש בחצוצרות ובשופר דווקא בהלכה ד', ולא בתחילה בהלכה א', מאחר ומן התורה התקיעה בתענית אינה אלא כהכרזה [וכענין התקיעה דיובל], ורק

ראש השנה וייחוד אהבה ויראה'

סוגיית הגמרא: תקיעת שופר במקדש

שנינו במסכת ראש השנה (כז:): "שופר של ראש השנה של יעל, פשוט, ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ובתעניות - בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע. שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות".

ובגמרא שם (כז:): "רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי: במה דברים אמורים במקדש, אבל בגבולין - מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש שופר אין חצוצרות, וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר אצל חכמים אמרו לא היו נוהגין כן, אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד, אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי, מאי קראה? דכתיב: 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא - לא".

הערה בדברי הרמב"ם לגבי תקיעת היובל

והנה העירו האחרונים בדעת הרמב"ם: שמסתימת לשונו בהלכות שמיטה ויובל משמע, שאף שבשופר של ראש השנה שהיו תוקעים במקדש היו תוקעים עמו בחצוצרות [לקיים מה שנאמר "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך יהוה", וכדאיתא

ד. נאמר בשבת קודש פרשת נצבים וילך תשפ"ד לפני תפילת מנחה.

אחר שפירש בהלכה ד' שמדרבנן גדר התקיעה הוא מדין תפילה - שוב ממילא שייך הדין של "בחצוצרות וקול שופר", כיוון שזה נכנס לגדר "לפני ה'".

יסוד מצוות שופר במקדש: איחוד הקולות

ויש להוסיף, שמאחר וכל דין "בחצוצרות וקול שופר" נאמר רק במקום שהוא בגדר של "לפני ה'", נראה לומר ששייך בזה כמה דרגות, ויש הבדל בין הדרגה של "לפני ה'" בראש השנה, לבין התקיעה שבתענית.

ונקדים דברי הראשונים שאומרים, שמצוות שופר בר"ה גדרה הוא "לשמוע קול שופר", אבל במצוות חצוצרות בתענית הגדר הוא "להריע" (כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל), דהיינו מעשה תקיעה ולא גדר של שמיעה. ולפי זה יש להעיר: בשלמא בתענית, שגדר המצווה הוא להריע ואין חובת שמיעה, שפיר אפשר לתקוע גם בשופר וגם בחצוצרות. אבל בר"ה שיש חובת שמיעה, כל שתוקע גם בחצוצרות, לכאורה הדבר מפריע לשמיעת קול השופר?

ובאמת הגמרא בראש השנה (שם) עמדה על זה ואמרה, שבגלל שמצוות תקיעת שופר חביבה היא, לכן שומעים אפילו "תרי קלי" (שני קולות). וז"ל הגמ' שם: "ותרי קלי מי משתמע, והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע, לכך מאריך בשופר, למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא, וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא וכו', ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא, אמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא, אלא תרתי קלי מחד גברא לא משתמע, מתרי גברי משתמע, ומתרי גברי מי משתמע, והא תניא בתורה אחד קורא ואחד מתרגם ובלבד שלא יהו שנים קורין ושנים מתרגמין, הא לא דמיא אלא לסיפא, בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין אלמא כיון דחביב יהיב דעתיה, הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע, אלא למה מאריך בשופר לידע שמצות היום בשופר", והגמרא לא עמדה על כך אלא בשופר של ר"ה שהמצווה היא לשמוע, ולא בחצוצרות של תענית שהמצווה היא רק להריע.

אמנם התוס' בסוטה (לט: ד"ה עד שיכלה) הקשו על דברי הגמרא הו [שמחמת חביבות קול השופר אפשר לשמוע תרי קלי]: שלכאורה זה נכון רק כששני הקולות הם מאותו סוג, שאז נאמר שבגלל החביבות אפשר לשמוע אפילו שניים; אבל כאן,

שופר וחצוצרות הם שני קולות חלוקים, ומאי מהני ד"חביבא ליה ויהיב דעתיה? הרי אכתי לא משתמע, וכמו "זכור ושמור בדיבור אחד" שאין האוזן יכולה לשמעם כאחד.

זאת ועוד: הירושלמי מביא על משנתנו (ה"ג) את הדין, שאינו יוצא ידי חובתו בחצי תקיעה ותו לא מיד. ולכאורה תמוה: הרי אם כן מה מועיל להאריך בקול השופר [יותר מהחצוצרות]? הרי באותו זמן שומע רק חצי קול! אם לא שנאמר כמו הבבלי ש"אידי דחביבא יהיב דעתיה" ושומע אפילו תרי קלא. וא"כ קשה, מדוע הירושלמי לא אומרת את זה מפורש, ורק סותמת שלא יוצאים בשמיעת חצי קול?

תקיעת שופר במקדש חלוקה במהותה מבגבולין, ששני הקולות מתאחדים לאחד

ונראה לחדש, שהירושלמי ס"ל דמעיקרא לא קשה מידי. מאחר ודין תקיעת שופר במקדש חלוק במהותו מדין התקיעה בגבולין: שגדר המצווה במקדש הוא, לשמוע קול שופר יחד עם החצוצרות כאחד, שהם כמו מתאחדים לקול אחד. וממילא לק"מ ד"תרי קלא לא משתמע", שזה שייך רק במקום שצריך לשמוע קול אחד [והשני מפריע לו], אבל כאן המצווה היא לשמוע שניהם כאחד.

וכל זה נאמר בשופר של ר"ה. אבל בתקיעה של תענית, שהדין הוא 'להריע' ולא לשמוע, אין צריך לומר ששני הקולות מתאחדים כאחד, אלא עיקר המצווה הוא להריע בחצוצרות ויש דין צדדי שבכל תרועה במקדש מוסיפין שופר. וביותר יש לומר, שבתענית אי אפשר לומר ששני הקולות מתאחדים, כי אין מה שיחבר ביניהם מכיוון שעיקר המצווה הוא 'להריע', ודווקא בר"ה שהמצווה היא 'לשמוע' יש מקום לומר שהקולות מתאחדים בשמיעתן.

הערות בדברי הרמב"ם: "עמו" מול "כאחד"

ונראה לומר שכל דברינו אלו מרומזים בדברי הרמב"ם.

בהלכות שופר כתב (פ"א ה"ב): "במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתים חצוצרות מן הצדדין, השופר מאריך והחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר, ולמה תוקעין עמו בחצוצרות? משום שנאמר 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'". אבל בשאר מקומות אין תוקעין בראש השנה אלא בשופר בלבד",

ובהלכות תענית כתב (פ"א ה"ד): "ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות, ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש, שנאמר 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'".

ויש להעיר בדבריו כמה הערות:

בהלכות שופר נקט בלשון שאלה ותשובה ("ולמה תוקעין וכו' שנאמר"), ובהלכות תעניות לא נקט כן.

בהלכות שופר כתב: "תוקעין עמו בחצוצרות" - ומשמע שרק בר"ה מסבבין את השופר בחצוצרות [שהשופר עיקר והחצוצרות טפלות לו ומתאחדות עמו]. אבל בתענית משמע שתוקעין בשופר אצל החצוצרות, אבל אין מסבבין זה בזה.^ה

בהלכות שופר כתב שמאריכים בשופר ומקצרים בחצוצרות; ואילו בהלכות תעניות כתב תחילה שמקצרים בשופר, ואחר כך כתב שמאריכים בחצוצרות.

ביאור דעת הרמב"ם

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם כפי שביארנו בדעת הירושלמי: שבר"ה הקולות של החצוצרות ושל השופר מתאחדים לקול אחד. וזה שנקט בלשונו "תוקעין עמו בחצוצרות", דהיינו שקול החצוצרות מתאחד עם קול השופר. וזהו גם הטעם שבר"ה מסבבים את השופר בחצוצרות - להראות שהם מתאחדים כאחד. משא"כ בתענית, שכבר נתבאר ששם אין הגדר ששני הקולות נעשים כאחד.

וזהו גם הביאור למה נקט בשופר של ר"ה בלשון שאלה ותשובה "למה תוקעין", להדגיש שהשינוי של תקיעת שופר בר"ה במקדש [לעומת הגבולין] הוא שינוי מהותי וגדול יותר מהשינוי שיש בתענית. שכן בר"ה שני הקולות מתאחדים יחד ממש, משא"כ בתענית.

ולפי מה שנתבאר לעיל בביאור גדר "לפני ה'" דתענית, יש לומר שחלוק גדר "לפני ה'" שבר"ה מזה שבתענית: שבתענית העניין הוא רק מצד קדושת המקום [שהוא בית תפילה]. אבל "זכרון לפני ה'" שבר"ה אינו רק מה שהוא בבית המקדש,

ה. כמ"ש רש"י במשנה שם.

אלא הוא כלפני ולפנים^ו, וכמו שנתבאר שכל מהות היום היא המלכה ובחינה של לפני ה', ומאחר שגדר "לפני ה'" שבר"ה הוא עמוק ופנימי יותר מאשר בתענית, לכן דווקא בר"ה יש את עניין של ייחוד הקולות, כי כל שהוא יותר בגדר "לפני ה'", כך יש בו יותר עניין ובחינה של ייחוד, וכל שהוא רחוק יותר מלפני המלך ה' - יש בו יותר בחינה של פירוד.

ביאור פנימיות הדברים: ייחוד אהבה ויראה

ולבאר את עומק הדברים יש לומר: קול שופר מרמז לבחינת יראה, כלשון הכתוב (עמוס ג, ו): "היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו", וחצוצרות כסף מרמזות לבחינת אהבה; דהרי 'כסף' הוא מלשון כיסופין שמקורו באהבה. וכן ידוע מה שפירש המגיד ממזריטש זי"ע, ש"חצוצרות" עניינם חצי-צורה, שהרבש"ע כביכול מוריד את עצמו להיות "חצי צורה" עם עם ישראל, שכל זה מורה על תוקף אהבתו לבניו האהובים.

וכל שהוא ב"גבולין" - יש פירוד בין המידות אהבה ויראה, שהם מידות הפכיות. אבל כל שהוא "לפני ה'", אין פירוד בין המידות: במקום יראה יש אהבה, ובמקום אהבה יש יראה. וכל זה אמור בתענית, ששם עדיין יש שתי מידות חלוקות [אלא שבמקדש מאיר אור פנימי ויכולין להיות יחד], אבל בראש השנה, שמאיר אור של "לפני ולפנים", אין כאן מידות חלוקות כלל, אלא נהפכין להיות כאחד ממש, והיראה והאהבה הם כבחינה אחת.

פרשת נצבים וילך

והנה מנהג ישראל לקרוא פרשת נצבים-וילך לפני ר"ה [ובסידור הרס"ג מבואר שנצבים וילך הם פרשה אחת, אלא שלפעמים מחלקים אותה לשניים]. והנה 'נצבים' מורה על בחינת יראה, לשון ניצב ועומד; ו'וילך' משמעו להתקרב אל המלך, שהוא בחינת אהבה. וכיוון שנתבאר שר"ה הוא יחוד גמור של אהבה ויראה, הרי שזה ממש סוד החיבור של פרשיות נצבים וילך.

ו. כמבואר בסוגיית הגמ' דר"ה דאין קטיגור נעשה סניגור.

לעובדא ולמעשה

עבודת ראש השנה היא "המלכת ה'", שענינה הוא להיכנס אל המלך פנימה, בבחינה של "לפני ה'" ממש. במקום עליון זה, כל המיידות אחד הם - אהבה ויראה, וכל הקולות הם אחד ממש, ואין שום פירוד וחילוק, בבחינת "ומלכותו בכל משלה".

העבודה של ב' ימי ראש השנה ז

ראש השנה - 'יומא אריכתא'

הנה בכל המועדים חוגגים בחוץ לארץ "יום טוב שני של גלויות". יסוד הדבר הוא משום שבזמן שבית המקדש היה קיים, קידשו את החודש על פי ראייה, ולא הספיקו השליחים להגיע למקומות המרוחקים ולהודיע מתי חל ראש חודש, ולכן חגגו מספק ב' ימים. אולם בראש השנה שונה הדבר, שכן גם בארץ ישראל נוהגים שני ימים טובים.

הגמ' מגדירה את ב' ימי ראש השנה, כ'יומא אריכתא', [הם נחשבים כיום טוב אחד ארוך]. האחרונים דנים האם ביום השני מחויבים בברכת שהחיינו, כמו בשאר ימים טובים [בחול], שביום השני מברכים מפני הספק שאולי היום השני הוא החג האמיתי, או שבר"ה אין מברכים ביום השני. ועל אותה הדרך תהיה שאלה האם מברכים 'שהחיינו' על מצוות תקיעת שופר ביום השני.

ג' מהלכים בראשונים האם מברכים שהחיינו ביום השני

א. **שיטת רש"י** - מברכים: הטור מביא את שיטת רש"י הסובר שמברכין "שהחיינו" גם ביום השני. והוא מסביר, שאף שזהו 'יומא אריכתא', מכל מקום יסוד התקנה היה מחשש שמא לא יבואו עדים ביום הראשון עד זמן המנחה, ואז יתברר

ז. נאמר בשבת קודש פרשת נצבים וילך תשפ"ג לפני תפילת מנחה.

פנימיות התיקונים הנעשים על ידינו בראש השנה

הנה רבינו האריז"ל (שעה"כ דרוש ב' דר"ה) מעמיד ומייסד את כלל עבודתנו ביום ראש השנה, ומחלקו לשני חלקים: החלק הראשון הוא תיקון בחינת "פנימיות העולמות", והחלק השני הוא תיקון בחינת "חיצוניות העולמות", ומבאר בדרושיו איך כל חלק מעבודתנו מתקן ובונה חלק אחר מעולמות אלו. עוד מבאר האריז"ל, שבימי קדם היה כח בעבודתנו לתקן את כל הבחינות ביום אחד בלבד, משא"כ כעת אנו צריכים שני ימים לתקן את כל הבחינות הללו.

וז"ל רבינו האריז"ל בשער הכוונות (דרוש ב'): "והנה קודם החורבן היה כח ויכולת בתפלתנו להעלות [היינו לתקן ולבנות] הפנימיות והחיצוניות ביום אחד בלבד, ולא היו עושים רק יום א' בלבד, זולתי כשלא באו העדים אלא מן המנחה ולמעלה. אבל אחר החורבן הוא בהכרח לעשות ב' ימים טובים של ראש השנה. וביום א' עולה בחינת הפנימיות והנשמות [שהוא ג"כ כינוי לעולם בבחינת פנימיות] וביום ב' עולה אף בחינת החיצוניות. וזהו הטעם שאמרו בספר הזהר פרשת פנחס דיום אחד הוא דינא קשיא והב' הוא דינא רפיא. והטעם הוא כי ביום א' עדיין לא נתבסמו העולמות ואינם יכולים להתעלות ליכלל זה בזה. אמנם הפנימיות לבדו, הוא העולה ונכלל כנזכר ולכן הוא דינא קשיא. אך ביום ב' שכבר נכללת בחינת הפנימיות ביום א', מכאן זה גם העולמות שהם בחינת חיצוניות, עולין ונכללין ביום ב' גם הם. ואף גם אז אינם עולין ונכללין מעצמם, רק ע"י הפנימיות והנשמות".

ודייק בדבריו הקדושים רבינו הרש"ש וביאר: עבודתנו ביום הראשון היא בפנימיות העולמות, אבל לא נשלמה המלאכה ביום הראשון, והעבודה ממשיכה גם ביום השני, שבו אנו משלימים את תיקון פנימיות העולמות וגם מתקנים את כל בחינות חיצוניות העולמות.

ביאור שיטת הגאונים, שהעיקר הוא הפנימיות

ולפי זה יש לבאר את שיטת הגאונים הסוברים שלא מברכים שהחיינו ביום השני, שהגאונים מתייחסים לבחינת פנימיות העולמות [וחיצוניות העולמות אינם עולים בשם, במקום תיקון הפנימיות] לכן לגביהם, היום השני הוא רק סיום וגמר של עבודת היום הראשון, ולא שייך לברך עליו 'שהחיינו' כדבר חדש.

שהוא יום חול; ולכן תיקנו ב"ד שהיום הראשון יישאר מקודש, כדי שלשנה אחרת - אם יגיעו עדים קודם מנחה והיום הראשון יהיה יום טוב - לא יזלזלו בו. נמצא, שביום השני יש לברך 'שהחיינו', או משום גזירה אטו שנה הבאה [כשכבר הגיעו עדים ביום הראשון], או משום שביום השני הוא עיקר היום טוב" [במקרה שלא הגיעו עדים ביום הראשון].

ב. שיטת הגאונים - אין מברכים: הטור מביא את שיטת הגאונים החולקים על רש"י, וסוברים שאם ראש השנה נחשב כ'יומא אריכתא' - אין לברך פעם נוספת 'שהחיינו'. וז"ל הטור: "והגאונים כתבו שאין לומר זמן בב' לא בקידוש ולא בשופר".

ג. שיטת רבנו שמחה - חילוק בין קידוש לשופר: ב'הגהות מיימוניות' (פ"ג אות ז') מובאת שיטה נוספת בשם רבנו שמחה: אפילו אם נאמר כדברי הגאונים שאין לברך 'שהחיינו' בקידוש דליל שני [כיוון דהוי קדושה אחת] - מכל מקום בתקיעת שופר יודו שצריך לברך. והטעם לחילוק זה: קידוש הוא מצווה שחיובה הוא בכל יום ויום מימי החג [כמו בשבת, שאף שהוא קדושה אחת, מקדשים גם בבוקר], ולכן [מדרבנן]. כך גם בראש השנה אף שר"ה הוא יומא אריכתא - מקדשים ביום השני, אך לא מברכים 'שהחיינו' כי זו אותה קדושה. משא"כ תקיעת שופר שחיובה הוא מצד קדושת היום בכללותו, ואם היינו סוברים שהוא רק 'קדושה אחת' לא היינו תוקעים כלל ביום השני; ומאחר שתוקעים גם ביום השני, על כרחך שלגבי תקיעת שופר לא אמרינן דהוי 'יומא אריכתא' לגמרי, וא"כ צריך לברך 'שהחיינו' על תקיעת השופר.

ונראה לבאר את פנימיות ג' שיטות אלו, ומתוך הביאור יעלה ויזרח איך בעומק "אלו ואלו דברי א-להים חיים", ובבחינה מסוימת אפשר לקיים את שלושתן.

ח. וז"ל הטור בסימן ת"ר: "כתב רש"י בתשובה, רבותי אומרים שאין אומרים זמן אלא בראשון, דקדושה אחת הן וכחד 'יומא אריכתא' דמי, אבל אני אומר שצריך לומר זמן וכן נוהגין במקומינו בכל המקומות שעברתי. ואין חילוק בין יו"ט שני של ר"ה לשאר ימים טובים של גליות אלא לענין ביצה ומחומר לאסור של זה בזה. וטעמא משום דאף בזמן ב"ד פעמים היו עושים ב' ימים אע"פ שלא היה שם ספק [אם באו העדים לאחר מנחה], שיום ב' הוי עיקר יו"ט והיו גומרים יום א' בקדושה שלא יזלזלו בו לשנה הבאה, אבל לענין זמן, ממ"נ, אי ספק הוא אומר זמן, ואי אמנהגא דב"ד סמכין שהיו נוהגין היום קודש ולמחר קודש, אומרים זמן דהא מיום ב' היו מונין תקון המועדות והוא עיקר ר"ה וצ"ל בו זמן וכן הלכה".

ט. וכלשונו: "ואפילו החולקים על רש"י היינו דווקא בקידוש אבל בתקיעה מודו דהיום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן כיומא אריכתא היא וה"ה נמי בברכת תקיעה".

עצמותו יתברך, המשווה את כל המדרגות

אבל בדברי רבינו צדוק הכהן זי"ע מבואר שמדרגה זו, שהאדם רואה את העולמות העליונים כעיקר משכן לאורו יתברך, היא רק במי שמתקשר לאור אין סוף. אולם יש מדרגה גבוהה הימנה, שהאדם מתקשר לעצמותו יתברך כביכול. במקום הזה, "השוה ומשוה קטן וגדול" - מעלה ומטה, רוחני וגשמי, הכל מאוחד ושווה. במדרגה הזאת מגיע האדם להכרה והשגה עמוקה, שכמו שאורו יתברך נמצא בעולמות העליונים - כך הוא נמצא גם בתחתונים. וכמו שרצונו יתברך הוא שהעולמות העליונים יהיו בתכלית השפעה והשלמות, כן גם בעולמות התחתונים. אז יכול האדם לבקש גם על הדברים החסרים לו כאן בעולם הזה, כיוון שגם כאן בעולמות התחתונים שוכנת שכנת עוזו.

וז"ל רבי צדוק הכהן זי"ע (רסיסי לילה, אות י"א): "התפילה הוא מדברים העומדים ברומו של עולם כמו שאמרו בברכות (ו' ע"ב) על פסוק (תהלים י"ב ט') כרום זולת פירוש שהוא מרומם מכל עניני עולם הזה כידוע תפילה כעומד לפני המלך כמו שאמרו בעירובין (סד.) היכי דמי שיכור וכו'. והעומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה ודאי מרומם מכל חמדת עולם הזה וכו' ובני אדם מזלזלים, פירוש מצד מדרגת בני אדם קדמא היפך בני א-להים דשקועים בעולם הזה, נמשך זלזול, דחושבים כל עיקר תפילה היינו רק שאלת צרכיו בעולם הזה, הרי דעיקרה בצרכי עולם הזה ולא ברומו של עולם. אבל באמת כל עניני עולם הזה הם גם כן מהשם יתברך, ועולם הזה ועולם הבא אינם שני ענינים נפרדים, דשניהם נקראים עולם, שם עולם, רצה לומר כל ברואי ועניני עולם נכלל בזה. רק החילוק ביניהם זה נקרא הזה, פירוש הנגלה לעין, וזה נקרא הבא, פירוש הנעלם, וכו', ולא ברא השם יתברך דבר להשכיחו חס ושלום, ואם כן ודאי כל צרכי עולם הזה מה שברא השם יתברך שיהיו נצרכים לאדם הם באמת עומדים ברומו של עולם וכו'".

נמצא שישנן ג' מדרגות:

א. חיצוניות העולמות: תפיסת העולם הזה כעיקר המציאות, כאילו אין מציאות עמוקה יותר.

י. כמובן שאיננו מתכוונים את מהות עצמותו מצידו יתברך, רק מצידנו כפי הנתפס אצלנו, ועי' בספר 'מאמרי ים החכמה' ח"א במאמר 'לית מחשבה תפיסה ביה כלל', שביאר את הענין בטו"ד.

שיטת רבינו שמחה שמתחשבים גם בחיצוניות רבינו שמחה סובר, שנכון שמצד פנימיות העולמות לא שייך לברך 'שהחיינו' ביום השני כיוון שהוא רק גמר של היום הראשון, אבל מצד חיצוניות העולמות - חייבים לברך 'שהחיינו' על מצוות תקיעת שופר. שכן תקיעת שופר דהיום השני מתקנת את בחינת 'חיצוניות העולמות', שהיא בחינה חדשה שלא התחלנו לתקן ביום הראשון. וכל זה נכון לגבי 'שהחיינו' דתקיעת שופר [שהיא ברכה על התיקונים הנפעלים על ידינו], אולם לגבי 'שהחיינו' על קדושת היום בקידוש - לא מברכים; שכן עניין הברכה הוא הודאה להשי"ת שזיכה אותנו להיכנס ל'מקום' שנקרא ראש השנה, וה'מקום' של היום השני [חיצוניות] הוא לכאורה נמוך יותר מה'מקום' של היום הראשון [פנימיות], ולכן לא שייך לברך על ירידה זו.

תמיהה על שיטת רש"י

רש"י: מדוע הוא סובר שצריך לברך 'זמן' גם בקידוש היום ביום השני? הרי ממונפ"ש: אם מצד פנימיות העולמות - יום ב' הוא המושך של יום א', ואם מצד חיצוניות העולמות - לא מסתבר לברך על ירידה ממקום פנימי למקום חיצוני?

ענין התפילה בחיצוניות ובפנימיות

ויש לבאר ע"פ המבואר בספרים הקדושים [ובמיוחד ב'נפש החיים'], שכל מה שחסר לאדם בעולם הזה - הוי סימן שיש חסרון כביכול בשפע אור הוי"ה בעולמות העליונים. כי במקום שיש גילוי אור הוי"ה בשלמות, מרגישים גם כאן בעולם הזה "מלא ברכת הוי"ה", ללא חסרון כלל. לפי זה, כשחסר לאדם דבר מסוים והוא מתפלל שיתמלא חסרונו, המדרגה הגבוהה בתפילה היא, שלא יתפלל על החסר בעולם הזה, אלא כל מגמת תפילתו תהיה שיתמלא החסרון בעולמות העליונים, ויומשך שפע זיו אורו יתברך בכל העולמות - וממילא יתמלא חסרונו גם כאן. במדרגה זו האדם מקושר לפנימיות העולמות, ורואה את העולמות העליונים כעיקר משכן לאורו יתברך, ואת התחתונים כ'נספח' וטפל אליהם.

ב. פנימיות העולמות: תפיסת העולמות העליונים כעיקר המציאות, והעולם הזה כסניף וטפל הנמשך מהעולמות העליונים, וממילא האדם חי בעיקר במדרגת אורו יתברך.

ג. תפיסת העולמות העליונים והתחתונים כשווים - שניהם גילויים הנמשכים ממנו יתברך, וזה הוא מדרגת עצמות.

ביאור שיטת רש"י – עלייה לבחינת 'עצמות' ביום ב'

ועל פי זה תתבאר שיטת רש"י: רש"י סובר שביום השני דראש השנה, לא יורדים סתם להתעסק בחיצוניות העולמות, אלא אדרבה - עולים למקום של עצמותו יתברך. במקום זה מתאחדים הפנימיות והחיצוניות יחד ללא הבדל ביניהם. ודייקא משום כך אפשר להתעסק ולתקן גם את החיצוניות, כי במדרגה עליונה זו, גם חיצוניות העולמות היא כלי להשגת עצמותו יתברך. ולכן שפיר יש לברך 'שהחיינו' גם ביום השני, כיוון שעולים ל'מקום' עוד יותר גבוה, המאחד את הכל.

לעובדא ולמעשה

נתבאר באריז"ל שעבודת היום השני של ראש השנה היא לתקן את חיצוניות העולמות. העבודה שלנו היא לתקן את החיצוניות על ידי שנחדד לעצמנו, שבעומק - החיצוניות אינה מקום ריק מאלוקותו יתברך, אלא אדרבה: כל החיצוניות היא רק כלי שעל ידו נוכל להשיג דרגה יותר גבוהה בגילוי אלוקותו יתברך.

עשרת ימי תשובה

עומק מצות התשובה

הקדמה

אבינו אב הרחמן, המרחם עלינו יותר מכל מרחם, צפה וראה עד סוף כל הדורות שהאדם עלול לחטוא ולאבד את עולמו. לפיכך, הכין רפואה ומזור לנפשנו, הלא היא מצות התשובה. שכן, אף על פי שהאדם הרבה לחטוא ולמרוד במלכו, יכול הוא לשוב בתשובה ויכופר לו. יתרה מזאת, גילו לנו חז"ל את גדלות נוראות כח התשובה: שלא רק שהתשובה מוחקת את החטא והריחוק מאבינו שבשמיים, אלא שבעל התשובה עולה למקום גבוה יותר מהמקום בו היה קודם החטא, וכמאמרם ז"ל (ברכות לד.): **"במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד"**. ונתחיל בביאור פנימיות מצות תשובה בס"ד.

ידוע לכל שיש בתורתנו הקדושה תרי"ג מצוות, אך בתורה מופיעים ציוויים רבים יותר ממניין תרי"ג. רבותינו הראשונים עמלו לבאר איזו מצוה נכנסת למניין תרי"ג ואיזו לא, ויש במניינים אלו חילוקי דעות רבים בין הראשונים. אחת המצוות שנחלקו בהן היא מצות התשובה.

מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם: האם תשובה נמנית בתרי"ג?

הרמב"ן סובר (עה"ת דברים ל, יא) שמצוות התשובה היא אחת מתרי"ג מצוות, ועליה כתוב: **"כי המצוה הזאת וגו'".** לעומתו, הרמב"ם חולק על דבריו, וכותב בתחילת הלכות תשובה (פ"א ה"א): **"כל מצוות שבתורה בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא, שנאמר 'איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה".** ומדבריו משמע שאין בעצם התשובה מצוה, אלא שאם האדם נדבו לבו לשוב בתשובה - מצוה עליו להתוודות.

ביאור ה'משך חכמה' בדעת הרמב"ם

ה'משך חכמה' (פרשת וילך ד"ה ואמר ביום ההוא) מביא את שיטת הרמב"ם שאינו מונה את התשובה כמצוה, ומבאר: הרמב"ם סובר שאין במצוות תשובה שום חידוש מהותי מצד עצמה, שהרי ברור הדבר שאם האדם חטא - מוטל עליו לחזור למוטב. הרי אף לאחר שאדם עבר עבירה רח"ל, הוא עדיין "מצווה ועומד" שלא לחטוא עוד. לכן סובר הרמב"ם, שכל מה שמתחדש במצוות תשובה הוא, שכאשר האדם חוזר לקיים מצוות, מוטל עליו להתוודות לפני בוראו על אשר המרה את רוחו. וזהו ביאור דברי הרמב"ם, כשאדם רוצה לשוב בתשובה הוא חייב להתוודות, אך עצם החזרה בתשובה הוא מחמת שכל יהודי מצווה ועומד לקיים את מצוות התורה בכל עת.

ולכאורה קשה: האחרונים מעירים שהרמב"ם בהלכות תשובה מונה ד' חלקי כפרה: וידוי, חרטה, עזיבת החטא וקבלה לעתיד. ואם כל החידוש של מצוות תשובה הוא רק הווידוי, ועצם התשובה אין בה חידוש (כי עניינה רק לחזור למה שמצווה ועומד מהר סיני), אם כן מנא ליה להרמב"ם כל ד' חלקי הכפרה הללו?

וביאור העניין: היות שעיקר ענין התשובה הוא לחזור לקיים את התורה, ממילא מוטל עליו להתחרט, לעזוב את חטאו ולקבל לעתיד כדי לזרז עצמו שלא ישוב לכסלה; אך אין אלו עצם "מצוות התשובה". וכל זה נכון לשיטת הרמב"ם, אבל הרמב"ן חולק וסובר שיש חידוש ומצוה מיוחדת בתשובה, ויש לבאר מחלוקתם בביאור פנימי.

ענין התשובה במשנת בעלי הסוד

בספרי בעלי הסוד מבואר באריכות עומק ענין התשובה. כלל מצוות עשה ולא תעשה שניתנו לנו מהשי"ת, עניינן אינו רק "פקודות" שישמחו את הרבש"ע במידה ויקוימו [ואם חלילה לא - ייגרם לו יתברך צער], אלא עומק עניינן הוא, שכל מצוה פועלת, מבררת ומתקנת את כל העולמות התלויים בנפש האדם בזמן שהיה אמור לקיימן. מי שחלילה נופל לעבירות, הרי שבכך הוא הרס ועיוות את תיקונם של כל העולמות התלויים בו בעת הזאת!

וכן אם מזדמנת לאדם מצוה, הרי זה סימן שכעת כל העולמות מחכים לתיקון שרק הוא יכול לעשות. ולעתיד לבוא יזכה להרגיש ולראות מה שפעל ועשה, אבל כשהאדם אינו מנצל את ההזדמנות - אז כל העולמות נשארים חרבים ומרוקנים מהאלוקות שהאדם לא זכה לגלות. נמצאנו למדים: התשובה המתקנת את העבירות והפגמים, על כרחך אינה רק "בקשת סליחה ומחילה", שהרי בבקשת סליחה לבדה העולם נשאר עדיין חסר ובלתי מתוקן. אם כן, מהו עומק ענין התשובה?

מבואר בדברי הרש"ש (בכוונות תפילת "עננו" לשובב"ם), שכח התשובה הוא שהאדם יכול לחזור כביכול לזמן בו חטא או נמנע מקיום מצוות עשה, ולתקן את הבוררים האלו. לדוגמה: מצוות ארבעת המינים פועלת דברים נפלאים בכל העולמות. אם האדם חלילה לא נטלם, אזי חסר התיקון של מצוות ארבעת המינים השייך לאותו אדם ולאותו זמן מכלל מערכת תיקון העולמות. **החידוש של התשובה הוא, שכשהאדם מתוודה על חטאו - בזה הוא מברר ומתקן את כל מה שלא תיקן בזמנו.** מצד תיקוני העולמות, מצוות תשובה פועלת כמו מצוות ארבעת המינים, אלא שמעשה המצוה הוא שונה: בט"ו בתשרי מעשה המצוה הוא ליטול ארבעת המינים, וכששב בתשובה מעשה המצוה הוא ווידוי!

[ולכן הרש"ש מסדר בתפילת 'עננו' (שנוסדה על תיקון פגמי הברית) את כוונת המצוות של עמידה בניסיון בקדושה, כאילו עכשיו יש לפניו ניסיון של "ולא תתורו" והוא מברר את הבוררים השייכים למצוה הזאת, כיוון שלמרות שעכשיו העבודה המעשית היא תשובה על אי עמידה בניסיון, הרי שבפנימיות, העבודה היא עבודת הבוררים של עמידה בניסיונות].

וזוהו עומק הביאור בדברי הרמב"ם הידועים (הל' תשובה פ"ב ה"א)^א, ששלמות התשובה היא כשהאדם חוזר לאותו ניסיון שהיה לו כשנכשל - ומתקנו. והביאור הוא, שהוא צריך לברר ולתקן בשלמות את מה שקלקל אז. היוצא מזה: כלל המצוות עיקר עניינן הוא התיקונים הנפעלים על ידן בכלל העולמות, והחידוש של מצוות תשובה הוא, שעל ידי "מעשה" אחר מהמצוה המקורית, אפשר לפעול את אותם תיקונים שנעשים על ידי המצוה בעצמה.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ובזה תתבאר המחלוקת בין הרמב"ם להרמב"ן האם תשובה נחשבת כמצוה בפני עצמה, או שאינה אלא דרך של תיקון: שיטת הרמב"ם היא שאינה מצוה בפני עצמה. הטעם לכך הוא, שאנו מתייחסים בעיקר לתוצאה של המצוה, שהיא התיקון הנעשה על ידה. ובה אין שום חידוש במצוות תשובה, כיוון שמצוות תשובה אינה פועלת דברים חדשים, אלא רק נותנת הזדמנות נוספת לפעול את התיקונים שלא תוקנו בשעתם. ברם שיטת הרמב"ן היא שמתייחסים למעשה המצוה, ובה יש מצוה חדשה של "תשובה", ולכן הוא מונה אותה כמצוה מתוך התרי"ג.

ויש לבאר: מדוע הרמב"ם הוא זה שמתייחס בעיקר לתועלת ולתכלית של המצוה, ואילו הרמב"ן מתייחס למעשה המצוה?

בחינת הרמב"ם - משיח בן דוד

הרה"ק מרוזין זי"ע אמר (עירין קדישין ח"ב ערך ספרים), שהרמב"ם היה בבחינת משיח בן דוד בדורו. וראיה לכך, שהרמב"ם קיבץ את כל ההלכות לספר אחד. והדבר מקביל לפעולת המשיח לקבץ את כלל ישראל, דהרי "אורייתא וקוב"ה וישראל חד הוא", וקיבוץ התורה לפונדק אחד הוא אותה בחינה של קיבוץ גלויות. עוד רואים, שהרמב"ם חיבר את ספרו מבלי להתייחס למצב הגלות; הוא מביא גם

א. וז"ל (פ"ב ה"א): "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולון כח, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה".

את כל ההלכות שנוגעות לזמן שבית המקדש היה קיים, בשונה משאר המחברים הראשונים שהשמיטו הלכות אלו. וכל זה מכיוון שהוא בבחינת משיח בן דוד.

בחינת הרמב"ן - משיח בן יוסף

מאיך, הרמב"ן הוא בבחינת משיח בן יוסף כדאיתא במקובלים^ב. וכן מבואר מכך שחיבר את ספריו על סדר הש"ס בבלי ולא בדרך של הלכה פסוקה. זוהי בחינת משיח בן יוסף, שעיקר עניינו אינו לגאול את ישראל מהגלות, אלא להילחם בתוך הגלות את "מלחמת הוי"ה", וללמד את עם ישראל את הדרך לחיות עם אור הגאולה בתוך הגלות. עוד רמז יש לבחינת משיח בן יוסף במה שחיבר פירושו על הש"ס: בש"ס יש שלושים ושש מסכתות, שהן שש פעמים שש, וזה מרמז על המידה השישית מעשר הספירות שהיא מידת היסוד, וזו המידה השייכת ליוסף הצדיק כידוע.

ביאור: מדוע הרמב"ם מתייחס לתכלית והרמב"ן למעשים?

ולפי זה יש לבאר: הרמב"ן מסתכל על "מעשה המצוה" ומתייחס לתשובה כמצוה בפני עצמה, שהרי בחינתו היא משיח בן יוסף. עניינו של משיח בן יוסף אינו התכלית הסופית, אלא העבודה שבתוך הגלות הגורמת למשיח בן דוד להתגלות [שהיא התכלית הסופית], משיח בן יוסף הוא בבחינת הפעולות שגורמות לתכלית, אבל לא התכלית בעצמה. לעומתו הרמב"ם, שהוא בבחינת משיח בן דוד שעניינו הוא גאולה ותכלית הכל, מתייחס לתכלית ולפועל היוצא של מעשה המצוות. ולכן אינו מונה את התשובה כמצוה בפני עצמה, כיוון שתכליתה היא אותה תכלית של כל המצוות, ואין חידוש מיוחד בפועל היוצא שלה.

וביותר עומק: אחד ההבדלים בין יוסף לדוד הוא, שדוד "הקים עולה של תשובה" - הוא גילה לכל העולם כולו את גדלות ומעלת התשובה. מה שאין כן יוסף

ב. מבואר באריכות בנשמתין חדתין (מהדו"ק פרשת וירא ע"פ דברי 'חיי מוהר"ן בביאור דברי האריז"ל ב'שער הגלגלים' הקדמה ל"ו) שהרמב"ן הוא בסוד השמאל והרמב"ם בסוד ימין, וצד ימין הוא בחינת משיח בן דוד, כי משיח בן דוד עניינו ספירת המלכות, וימין מרמז על "אבא" בסוד אבא יסד ברתא, וצד השמאל מרמז על ז"א בסוד "כונן השמים בתבונה" שהוא נבנה ממוחין דבינה שהם סוד משיח בן יוסף.

הצדיק, שרצה שלא יצטרך תשובה, אלא שכולם יהיו צדיקים מעיקרא. לכן, במשנת משיח בן דוד (הרמב"ם) מתבאר שהתשובה פועלת את אותם תיקונים בדיוק כמו מעשה המצוות, הוא מגלה לנו את עומק המתנה של מצות התשובה, שתשובה היא מצוה "לכתחילה", משא"כ במשנת משיח בן יוסף (הרמב"ן), עיקר ההתייחסות היא למצב שלפני החטא. הוא "לא רוצה להסכים" שיחטא, ולכן ההתייחסות לתשובה היא כאל מצוה נוספת, אבל לא כאותם תיקונים ממש שנפעלים על ידי המצוה בעצמה.

לעובדא ולמעשה

בבואנו לעסוק במצות התשובה, עלינו לחדד לעצמנו שכעת אנו פועלים את אותם תיקונים ממש שנחסרו לנו על ידי שנכשלנו בעבירות או שהחסרנו מצוות עשה. עלינו לשמוח בנועם גורלנו, שהרבש"ע נתן לנו הזדמנות נוספת לתקן עולם במלכות ש-די בשלמות, ולקיים את כל העולמות כולם. "אשרי העם שככה לו, אשרי העם שהו"ה א-להיו".

תשובה וסוד נשמות ישראל^ג

דברי הרמב"ם בהלכות תשובה

הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ז ה"ה) כתב: "כל הנביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, ומיד הן נגאלין, שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו', ושבתי עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך", ויש להעיר על מה שסיים הרמב"ם בהבטחת התורה שסוף ישראל לעשות תשובה, שהרי פתח במעלת התשובה "כל הנביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה", וזה שייך כאן בהלכות תשובה, אבל סיום דבריו על הבטחת התורה, שייך יותר להלכות מלכים, ששם מבואר שביאת מלך המשיח תלויה בתשובה, ויש מקום לחזק את ישראל, ולומר שמובטחין הם שיעשו תשובה, אבל מדוע כתב זאת כאן בהלכות תשובה.

הבטחה על התשובה היא ממועלת התשובה

ונראה לומר, שהבטחת התורה שעתידין ישראל לשוב בתשובה, מורה על גודל מעלת התשובה. שהרי הטעם לכך שעתידין לשוב, הוא מאחר שמהות פנימיות נשמת ישראל נמשכת וחושקת לשוב לדודה ולהתקרב אליו, שזהו מהות סוד התשובה. כמבואר בארוכה בספר ה'תניא' (פי"ט), שנפש הישראל היא כמו נר הנמשך למעלה, כלשון הכתוב "נר ה' נשמת אדם וגו'", ולכן בוודאי עתידין לעשות תשובה, שהרי זו מהות נפשם.

ג. נאמר בליל שבת קודש פרשת האזינו - שבת שובה תשפ"ה.

ונמצא שמההבטחה על התשובה, אנו למדים על מעלת התשובה, שהיא שייכת למהות נשמת ישראל.

לעובדא ולמעשה

התשובה איננה משימה זרה או רחוקה, הדורשת מאיתנו להשתנות ולהפוך לבריאה חדשה; אדרבה, היא השיבה הטבעית והעמוקה ביותר אל עצמנו ואל שורשנו. כשם שטבעה של האש לעלות תמיד למעלה, כך נשמתו של כל אחד ואחד מאיתנו קשורה בעבותות אהבה לבורא עולם, וסופה המובטח הוא לשוב ולהתחבר אליו. גם ברגעים של חלישות הדעת או הסתרה, יש להתחזק באמונה ובידיעה כי הריחוק הוא רק חיצוני וזמני, בעוד הניצוץ הפנימי הבוער בתוכנו ומשתוקק לקרבת אלוקים - הוא המציאות האמיתית והנצחית שלנו.

יום כיפור

מהות יום כיפור הוא עלייה
למציאות של למעלה מן החטא

עניין עבודתנו בירח האיתנים לתקן את שנפגם על ידי חטא אדם הראשון

יום הקדוש והנשגב, יום הכיפורים, הוא היום בו כל כלל ישראל שופכים צקון לחשם לפני יוצר בראשית, מתענים, וזוכים שהרבש"ע ברוב רחמיו וחסדיו סולח לעמוסיו בדין. פשוט הדבר שיום כיפור אינו רק יום שבו מתפללים ומתענים וכו', אלא הוא מציאות ומהות רוחנית שנכנסים בה, ועל ידה זוכים למחילה ולסליחה. ויש להבין את עניין עיצומו של יום, מהי המציאות של יום הכיפורים.

מבואר בכתבי האריז"ל באריכות (שער הפסוקים פר' בראשית, שעה"כ דרוש א' דפסח), שמאז שחטא אדם הראשון בעץ הדעת, כל עבודתנו במשך ימי חיינו עלי אדמות היא בכדי לתקן את החטא. עוד מבואר, שיש זמנים מסוימים שנפגמו ביותר מן החטא, ובזמנים אלו העבודה צריכה להיות ביתר שאת ועוז, בכדי לתקן את המקומות שנפגמו.

אחד הזמנים שנפגמו ביותר מן החטא הוא "ירח האיתנים", חודש תשרי, ולפיכך חודש זה מלא בעבודות מיוחדות. ומבואר בכתבים שבכל שלושת השבועות, מראש השנה ועד אחרי שמיני עצרת, אנו עוסקים בבניית מערכת שלמה של מוחין

תיקון של יום הכיפורים

וזיווגים בכדי לתקן את חטאו של אדם הראשון. ומבאר האריז"ל, שלפום קושטא בכל תפילת שחרית של יום חול אנו בונים ומתקנים את כל מערכת ז"י, ובגלל שירח האיתנים הוא זמן שנפגם ביתר שאת, התיקון נעשה באריכות למשך שלושה שבועות. [ועל אף שעניין האריכות נובע מחיסרון וכמו שנתבאר, יש בזה גם מעלה, שיש זמן ומרחב להתעכב על כל פרט מהמערכת. כך שעל אף שבתקיעת שופר מכוונים אותן כוונות של "באהבה", הרי שבתקיעת שופר הכוונות הן הרבה יותר בפירוט].

בכתבי האריז"ל (שעה"כ דרושים ד' וה' דיוה"כ) מבואר שעיקר התיקון של יום כיפור, השייך למערכת תיקוני ירח האיתנים, נעשה בברכת "שים שלום" דתפילת נעילה, ולא מבואר שם בבירור מה מתקנות שאר התפילות ועבודות היום של יום כיפור. והרש"ש מגלה (נה"ש לח ע"ג), שבכל ירח האיתנים מתקנים רק את חיצוניות העולמות, ובתפילות יום הכיפורים מתקנים את כל פנימיות העולמות. נמצא, שמה שאנו מתקנים במשך שלושה שבועות בחיצוניות, אנו מתקנים ביום אחד בפנימיות. **ולכאורה** קשה: הרי נתבאר שבירח האיתנים, מחמת גודל פגם החטא, כל התיקונים נעשים במתינות; ואם כן מדוע בפנימיות התיקונים נעשים באופן מהיר כל כך?

בחנית יום כיפור – למעלה מן החטא

ונבאר את העניין על פי מה דאיתא בספרים הקדושים רועי החסידות לדורותיהם, שעבודת יום כיפור היא לחזור לבחינה של לפני חטא אדם הראשון. העניין הוא, שיום כיפור מגלה שהחטא נעשה רק בחיצוניות, אבל במערכת הפנימית אדם הראשון עדיין נמצא בגן עדן ולא חטא. **החטא לא סילק את המציאות של התיקון, אלא כיסה אותה, ואם נצליח לתפוס ולהשיג מעבר למציאות החיצונית, נשכיל לראות שבפנימיות אין שום חטא, והעולם כולו מתוקן!**

ב. כשאומרים "באהבה" בשמונה עשרה, אנו מתקנים את המערכת השייכת לתקיעת שופר, וכשאומרים "מלך עוזר ומושיע ומגן", אנו מתקנים את החלקים השייכים לעשיית עד שמיני עצרת, וכשאומרים ברכת "שים שלום", אנו מתקנים את המערכת השייכת לשמיני עצרת.

וזו כל עבודתנו במשך היום הקדוש - להתחבר למציאות הפנימית. ולכן כל התיקונים נעשים ביום אחד, כי רק במציאות החיצונית הכל מתנהל במתינות בחודש זה, אבל בפנימיות מתגלה שיש מציאות בה לא היה חטא כלל, וצריך רק להתחבר למציאות הפנימית הזאת וממילא הכל יתוקן. זהו תורף כל עבודתנו ביום כיפור, וכל עבודת כהן גדול בבית המקדש ביום כיפור, ונביא כמה עניינים המתבארים על גבי יסוד זה.

מדוע הכהן הגדול הוא היחיד שעוסק בעבודה

ביום הכיפורים ההלכה היא שכל העבודות נעשות רק על ידי הכהן הגדול. אף העבודות התמידיות שלא קשורות דווקא ליום הכיפורים, תמידין והדלקת המנורה וכדו', כולן חייבות להיעשות רק על ידי הכהן הגדול. יתירה מזו, הכהן הגדול צריך לעבוד את העבודות האלו ביחיד, בלי שיהיו אנשים אחרים בבית המקדש. וביאור העניין: לפי דברינו יתבאר, שעבודת הכהן הגדול ביום כיפור היא להיכנס ל"עולם" ומציאות בה אין חטא - מציאות של אדם הראשון בגן עדן קודם החטא. והרי במציאות הזאת היה אדם הראשון יחידי בכל הבריאה, ולכן על הכהן הגדול להיות גם בבחינת "יחידי" ביום הקדוש.

עניין ריבוי הטבילות

בעבודת יום כיפור הכהן הגדול מרבה בטבילות ונטילות [חמש טבילות ועשרה קידושין]^א, ועומק העניין יובן על פי המבואר אצל אדם הראשון קודם החטא. כשמתואר עניין גן עדן בתורה, מובאים רק הפרטים הנוגעים לחטא עץ הדעת - שהיו שני עצים, עץ הדעת ועץ החיים, אך לא מתוארים פרטים נוספים בעניין הגן מלבד פרט אחד: שהיה נהר היוצא מעדן להשקות את הגן. ויש ללמוד מכך רמז, שהאדם יכול לחזור לבחינת גן עדן על ידי טהרה במים. ואיתא בחז"ל (עירובין יח:): שאדם הראשון ישב בנהר הזה למשך מאה ושלשים שנה כדי לכפר על חטאו, ולכן גם הכהן הגדול הרבה לטבול ביום כיפור, בכדי להיכנס לעולם שלפני החטא.

ג. וכן גם נפסק להלכה (סי' תר"ו סעי' ג') שאפילו בזמננו בערב יום כיפור על כל יהודי להיטהר במקווה.

עניין תיקון הברית

אנו רואים ביום כיפור זהירות יתרה בנושא פגם הברית, וכדאיתא במשנה (יומא פ"א), שהיה מוטל על הכהן הגדול להיות ער כל הלילה שלפני יום כיפור, כדי שלא יבוא ח"ו לידי טומאת קרי. ומצאנו שהקפיד האריז"ל לא לישון בליל יום כיפור (שעה"כ הקדמה לדרושי יוה"כ). והעניין הוא, שמבואר באריז"ל בכמה מקומות (ומהם בשעה"כ דרושי ר"ה) שעיקר חטא אדם הראשון היה במה שהזדווג עם חוה לפני שבת קודש. וגם בחז"ל מרומז פגם בעניין זה, במה שאמרו ז"ל (בראשית רבה י"ח י') שהנחש ראה את אדם וחוה עסוקים בתשמיש, ועוד איתא בחז"ל (שבת קמו.) שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא. ובזה יובן, שבכדי לעלות לדרגה של לפני החטא צריכים להיות מתוקנים בכל ענייני הקדושה.

עניין בגדי הפשתן

הכהן הגדול ביום כיפור היה לובש בגדי פשתן. ומצאנו ב'חסד לאברהם' (מעין ד' נהר נ"ב) שמאריך שיש סוד בעניין בגדי הפשתן, שעל ידי בגדי פשתן מסוגלים להינצל מכל הקליפות. [ומאריך שם דברים נפלאים בעניין הכהן גדול, פרעה ויוסף הצדיק עיי"ש^ד], וגם בזה עומק העניין הוא שהפשתן מביא את האדם למצב של לפני החטא,

ד. וז"ל: "דע שיש סוד גדול בלבישת בגדי פשתן, כי הוא תועלת לחיים ולמתים לקטנים ולגדולים, שכל נפטר שמתלבש בתכריכי פשתן לבן אפילו שנפטר בחו"ל כל קטיגור מתהפך לו לסניגור, והרצה לחקור ולדרוש ולבדוק ולנסות מופת סגולת לבישת בגדי פשתן בלא לבוש אחר, ואפילו תינוק שאביו מוחזק שמתו לו בנים הרבה ע"י לילית הרשעה, או רוח רעה, או כל רוחני מסטרא דשמאלא, תינוק זה בטוח מכל אלו הזיקות בסגולת לבישת בגדים אלו.

ודע שסגולת בגדי פשתן הנזכרים, דוקא שלובש בגדי פשתן לבדו בלא מין אחר עמו, אבל אם נתערב מין אחר עמו אפילו חוט אחד פוסל בו, ופרעה השיג בחכמתו סגולת הבגדים ולכן היה מלובש כולו בבגדי פשתן לבן, ובהם היה מתגאה בפני חכמיו וגדוליו ואומר להם כי הוא אלוה, והמופת שכל חכמיו וחרטומיו לא היו יכולין לשלוט בו ברוב כשופיהם, והם לא ידעו שהיה הדבר תלוי בסגולת הבגדים, וגם יוסף השיג זה הסוד ברוח הקודש, וידע שהלובש בגדי פשתן לבן אין שולט בו לא עין הרע ולא רוח רעה ולא שום מיני כישוף, כלל הדברים שניצול מכל דבר רוחני חוץ מרשות הבורא שאין דבר עומד לפניו, אבל שולטין עליו כל מיני נזק טבעי וגשמי כגון מים ואש וקור וחום ואבן וברזל, וכל מיני מקרה ופגע.

ודע כי לא יש מסוכן בעולם כמו כהן גדול ביום כפורים שהיה נכנס לפני ולפנים במקום שאין רשות לשום מלאך ושרף לכנוס שם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בירושלמי מאי וכל אדם לא יהיה באהל מועד, אפילו מי שנאמר עליו ודמות פניהם פני אדם שהם חיות המרכבה, וכדי שלא יתקנאו עליו קנאה ותחרות לקטרגו, לזה

בו לא שולטים הקליפות והרע, שמקורם מחטא עץ הדעת. דהרי כל עניין הבגדים הגיעו רק בגלל החטא, וכמו שכתוב בתורה, שאחרי שחטא האדם ביקש מהרבש"ע שלא יהיה ערום^ה.

כללות עניין הבגדים – הסתכלות חיצונית

והעניין הוא, שהבגדים הם מציאות של אחר החטא, כי בגדים מגדירים לאנשים מבחוץ את מהות האדם ומצמצמים את האדם למציאות מסוימת, אבל הם לא מבטאים את אמיתות פנימיות מציאותו של האדם. וזהו עניין המציאות של לאחר החטא, שפנימיות המציאות נסתרת. חז"ל אומרים (בראשית רבה כ יב) שבספר תורה של ר' מאיר היה כתוב בפסוק (בראשית ג', כ"א): **"ויעש יהו"ה א-להים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם"** - כתנות אור במקום כתנות עור^י, והעניין הוא, שבמציאות של לאחר החטא האדם נמדד לפי המלבושים החיצוניים שלו, המעשים והפעולות, אך לא על פי מהותו העצמית והפנימית, וזו בחינת "כתנות עור". בבחינה הזאת נאחזות הקליפות, מכיוון שהאדם נמדד רק לפי מעשיו, והמעשים של בשר ודם אינם יכולים להיות בשלמות.

אבל בחינת "כתנות אור" מבטאת את המציאות של קודם החטא, שהאור הפנימי של האדם משתקף החוצה, והאדם לא נמדד על פי החיצוניות, אלא האלוקות שבו מתגלית על ידי הלבוש שלו. ממילא אין שום מקום לאחיזת החיצוניים, כיוון שהמציאות האלוקית היא המציאות השלמה. ולכן לפני החטא האדם היה ערום,

צוה האל יתברך שכל מצותיו עצה טובה, שיכנוס בבגדי פשתן לבן שהם מסוגלים שהקטיגור מתהפך לו לסניגור. ולזה יוסף השיג זה הסוד כנזכר, ולזה פרעה הרשע מרוב דאגת לבו בראותו את יוסף לבוש בגדי שש לזה שם רביד הזהב על צווארו כדי לבטל סגולת לבישת הבגדים, וז"ש וישם רביד הזהב, ויוסף לא חשש לעניין הרביד לפי שעה, כדי להראות לפרעה שלא השיג הסוד, אמנם כשהלך לביתו הפשיט רביד הזהב מעליו. וכל זה כדי להעלים מפרעה הרשע העניין^י.

ה. יש להביא סימוכין לזה מדברי הזוה"ק (ח"ג דף רסב.): **"כתיב** (שמות כ"ט) **ואת אהרן ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות, התם כגוונא דלעילא. הכא כגוונא דלתתא, התם כתנות שש, הכא כתנות עור"**.

ו. [הרה"ק מקאמאראנא מבאר, שהעניין שהיה כתוב בס"ת של ר"מ כתנות אור, יתבאר ע"פ מה שידוע שנשמות ישראל הן אותיות התורה, נמצא שלכל אחד מישראל יהיו שינויים בספר התורה שלו ע"פ שורש נשמתו].

והכוונה היא שהיה ערום מבגדים החיצוניים המקטינים את האדם, והיה לבוש בגד אור^ז.

וזה הוא עומק העניין שהכהן גדול לבש בגדי פשתן, שכידוע פשתן הוא בד עדין, שלא מכסה לגמרי את בשר האדם, והוא בבחינת "כתנות אור" ולא "כתנות עור", ובפנימיות העניין הוא שהקליפות אינן רואות אותן כבגדים, דהיינו שהכ"ג עלה למקום של כתנות אור, בלי לבושים חיצוניים^ח, כמו בחינת קודם החטא.

עניין הגיית השם המפורש

ובזה יבואר גם עניין הווידוי שאמר הכהן הגדול ביום הכיפורים, שאז הוא הגה את השם המפורש. והעניין הוא, שהשם א-דני הוא כיסוי ולבוש לשם המפורש [הוי"ה], כי השם המפורש מבטא את האור העצמי של הבריאה בבחינת לפני החטא, ואילו שם א-דני מבטא את האור של הרבש"ע כפי פעולותיו, שהוא אדון הכל, אך לא מבטא את עצמותו. וביום הכיפורים, יום שהכהן הגדול עולה למקום של לפני החטא, יכול הוא להגות את השם המפורש.

עניין חיזוק תורה שבעל פה

מצאנו עוד במשנה ביומא, שהיו משביעין את הכהן הגדול שיתנהג כדברי חכמים ולא כדברי הצדוקים הכופרים בתורה שבעל פה. ומדוע דווקא ביום הכיפורים יש הדגשה על עניין תורה שבעל פה? והעניין הוא, שהצדוקים כל כך מאמינים בשכל האנושי, עד שמפחדים להשתמש בו, וטוענים שיש להקשיב רק למילים של תורה

ז. ולכן דווקא בס"ת של ר"מ היה כתוב כתנות אור, כי רבי מאיר לא קראו לו רבי אור, אלא רבי מאיר, שהוא מקור האור, הוא היה בבחינת של מקור האור אפילו אחרי החטא, ולכן אין הלכה כרבי מאיר, שלא ירדו חכמים לסוף דעתו, כי הבחינה של אחרי החטא אינה יכולה להבין את בחינת האור של לפני החטא. אחרי החטא מודדים את המציאות לפי הלבושים והמעשים החיצוניים, לא לפי המהות, ולכן ר"מ הביא ק"נ טעמים לטהר את השרץ (עירובין יג:), כיוון שבבחינה דלפני החטא הכל טהור.

ח. ומובא בגמ' (יומא לה:) על אחד הכהנים הגדולים שהכין לעצמו בגדים יקרים, עדינים ודקים שלא יכלו להתשמש בהם כיוון שראו דרכם את בשר הגוף, וע"פ סודן של דברים יובן שהכ"ג עלה למקום של כתנות אור, שהבגדים לא מכסים על עצמותו, אבל בגלל שבפועל אנו נמצאים במקום של כתנות עור, לא יכלו להשתמש בהם.

שבכתב בלי להפעיל את השכל, כי בשימוש בשכל אנושי האדם ישוכנע באמיתות הדברים וכך יאבד את האמונה, כי זה יהפוך לבחינת ידיעה ולא יוכל האדם להבין ולהרגיש שכל אלוקי. מה שאין כן אנו, מאמינים בני מאמינים בתורה שבעל פה, יודעים ששכל אנושי הוא רק לבוש, והשכל האלוקי יכול לעבור דרכו ולהאיר על ידו [כמו שהתבאר שזו בחינת כתנות אור שלפני החטא, בו הלבוש אינו מסתיר את המהות אלא מגלה אותן]. וזה עניין הלוחות השניות שניתנו ביום כיפור: הלוחות הראשונות הן בחינת תורה שבכתב, והלוחות השניות הן בחינת תורה שבעל פה.

לעובדא ולמעשה

נמצא שהעבודה העיקרית ביום הקדוש היא להתעלות מעל המחיצות של הבריאה, ולהיכנס ל"מקום" שהוא בבחינת קודם החטא, מקום של פנימיות בו אין שליטה לקליפות החיצוניות, מקום בו הכל נערך לפי ערכו האמיתי. ולכן במקום הזה יש מחילה, סליחה וכפרה, כי בו מתגלה שיש "מקום" בו לא שייך לחטוא!

ביאור חלקי הוידוי

דברי רש"י באבות בביאור "משתחוים רווחים"

המשנה באבות (פ"ה מ"ה) מונה עשרה ניסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש. אחד מהם הוא: "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים". פירש רש"י שם וז"ל: "וכשהיו משתחוים כלפי השכינה לבקש ולשאל כל אחד כפי צרכיו, היה ריוח כ"כ שהיה בין אחד לאחד ד' אמות, כדי שלא ישמע אחד תפלת חברו, כך מצאתי באגדה", ולכאורה כוונת רש"י לדברי המדרש (בראשית רבה פרשה ה' פסקא ז'): "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, אמר רב שמואל ב"ר חנא בשם רב אחא: ד' אמות לכל אחד, ואמה מכל צד, כדי שלא יהא אדם שומע תפלתו של חברו".

דברי רש"י בגמ' בביאור משתחוים רווחים

אמנם, בדברי רש"י בגמרא יומא (כא.) מבואר פירוש אחר, וז"ל: "וכשמשתחוים ונופלים נעשה להם נס והמקום מרחיב, עד שיש ביניהם ד' אמות שלא ישמע איש וידוי של חברו ולא יכלם". ודבריו נראים כסותרים אהדדי: שבמשנה באבות פירש שהנס נועד לכך שלא ישמע אחד את תפילת חברו, ואילו בפירושו בגמרא פירש שהנס היה שלא ישמעו איש את וידוי חברו.

קשה על דברי רש"י בגמ' שהרי צריך להתוודות בעמידה

עוד יש להעיר על דברי רש"י ביומא, שפירש שהנס היה בשעת ההשתחויה כדי שלא ישמע את הוידוי, דהרי משמעות הגמרא בדף פז: היא שיש לומר את הוידוי דווקא בעמידה. דאיתא התם: "דאמר בר המדודי, הוה קאימנא קמיה דשמואל

והוה יתיב, וכי מטא שליחא דציבורא ואמר 'אבל אנחנו חטאנו' - קם מיקם. אמר: ש"מ עיקר וידוי האי הוא". וכתב על זה הר"ן: "כתבו הגאונים ז"ל, דמהא שמעינן שחייב אדם לומר הוידוי מעומד". וכ"כ הרא"ש והמרדכי ועוד כמה ראשונים שם. וכן נפסק להלכה בטור ובשו"ע (סימן תר"ז), שווידוי יש לאמרו בעמידה.

והמאירי (יומא פז:) מפרש שווידוי נאמר במעומד ובהשתחויה. וביאור דבריו: היות שלעיל (כא.) פירש ש"משתחוים רווחים" כדי שלא ישמע את וידוי חברו (כדברי רש"י), הוכרח לפרש שהוידוי נאמר גם בעמידה וגם בהשתחויה^ט.

ביאור שיטת רש"י

ונראה לבאר את שיטת רש"י, שסובר כשיטת הרא"ש הכותב על דברי בר המדודי בשם שמואל: "ש"מ עיקר וידוי מעומד הוא". ומשמע מדבריו, שרק עיקר הוידוי ("אבל אנחנו ואבותינו חטאנו") צריך לאמרו בעמידה, אבל את שאר הוידוי אפשר שהיו אומרים בהשתחויה. אך עדיין צ"ב: מדוע בשאר הוידוי היו נוהגים להשתחוות, אם בעיקר הוידוי היה חובה לעמוד?

הבדל בין עיקר הוידוי לטפל

וביאור העניין נראה, דהנה כתב הרמ"א (או"ח תר"ז סעי' ג') שעיקר הוידוי הוא "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו". ועיין שם ב'דרישה' שמבאר שאין הכוונה דווקא למילים הללו בלבד, אלא הכוונה גם לפיסקא "אשמנו בגדנו וכו'" הנאמרת אחריהן; ולאפוקי מהנוסח של "על חטא", שאינו נחשב כעיקר הוידוי. וכן מובא במגן אברהם שם.

ולכאורה הדבר צריך ביאור: מהו ההבדל המהותי ביניהם? הרי בפשטות החלוקה היא, שעיקר הוידוי הוא כללות החטאים, ופירוט החטאים הוא החלק

ט. ואולי היה מקום לדחוק שכונת המאירי שצריך לכרוע קצת בשעת עמידה כמו שכורעים ב"מודים". ואכן הובא כן במ"א סימן תר"ז ס"ק ה' מהשל"ה שכך ראוי לעשות. אבל מלבד שאכתי קשה על שיטת רש"י שלשונו היא שהיו "משתחוים ונופלים", והכוונה פשוט ידיים ורגליים לכאורה, אמנם בלאו הכי דחוק הוא, שהרי המקור לדברי המאירי הוא ממה שפירש בדף כ"א לכאורה, והתם כתב "בעת השתחויה", והיינו פשוט ידיים ורגליים, וכמו שיתבאר לקמן.

הטפל. אך אם כך הם פני הדברים, הרי גם "אשמנו וכו'" אמור להיחשב כטפל, שהרי הוא מפרט את החטאים (אשמנו, בגדנו). מהו אפוא הפשט בהגדרה ש"אשמנו" הוא חלק מעיקר הווידוי, ואילו "על חטא" הוא טפל?

ונראה לומר שיש שני חלקים בוידוי:

החלק העיקרי (סדר "אשמנו"): עניינו להתוודות בפה מלא על שעבר על חטאים, עוונות ופשעים, אבל אין בו בקשת סליחה.

החלק השני (סדר "על חטא"): עניינו בקשת סליחה ומחילה על הפשעים שעברנו. וכמו שאומרים: "ועל כולם א-לוה סליחות, סלח לנו מחל לנו כפר לנו", וכן בנוסח "אתה יודע רזי עולם וכו'". שאף שמזכירים ומפרטים את החטאים, התכלית של הפירוט היא לבקש סליחה ומחילה עליהם.

ואכן, כך נראה מדברי הרמב"ם ב'ספר המצוות' (מ"ע ע"ג) שחלק ממצוות וידוי הוא בקשת סליחה, וז"ל: "שצונו להתוודות על העונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל ולאמור אותם עם התשובה, וזהו הווידוי, וכוונתו שיאמר אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי ועשיתי כך וכך, ויארין במאמר ויבקש המחילה בזה העניין לפי צחות לשונו". הרי שכולל בקשת מחילה כחלק מהמצווה. וכ"כ ה'חינוך' (מצוה שס"ד): "שיזכיר החטא שעשה בפירוש בפיו ויבקש כפרה עליו ויארין בדבר כפי מה שיהיה צחות לשונו".

מקור לדברינו

ונראה שהמקור לדברי הראשונים הללו, הוא מהא דאיתא בגמרא (יומא לז). שלכתחילה יש לומר "אנא" כחלק מהווידוי, וכן פסק הרמב"ם בריש הלכות תשובה (עיי"ש). ולכאורה, אם כל עניין הווידוי הוא פירוט והודאה על חטאיו בלבד, מדוע צריך לומר "אנא", שהוא לשון בקשה ותחנונים? אלא מוכרח לומר שיש בוידוי גם חלק של בקשת מחילה וסליחה.

ביאור עומק עניין ההשתחויה בתפילה

נתבאר לעיל שהחלק העיקרי של הווידוי צריך לאמרו בעמידה, והחלק השני צריך לאמרו בהשתחויה. ולפי הנ"ל בהגדרת שני החלקים מובן ההבדל, על פי המבואר בספר הקדוש 'בית אלוקים' להמבי"ט (פ"ח), שעניין ההשתחויה ב"ברכת

אבות" וב"מודים" הוא, שכשמודים על דבר שלא מגיע בדין לאדם - צריך לכרוע. וז"ל: "כי אלו השתי ברכות מיוחדות מהשאר בסיפור גדולותיו דרך כלל והתיחד אלוקותו עלינו, משא"כ בשאר ברכות, כי כל האמצעות כל אחת מהן היא ברכה על עניין פרטי וכו' אבל ברכת אבות היא כוללת כל השבחים שהם מעין כל שבחיו של הקב"ה, וכן עיקר ברכה זו להראות יחוד אלוקותו עלינו ועל אבותינו וכו', ועלה בידינו כי יסוד ברכה זו היא על יסוד אלוקותו עלינו וכלל גבורותיו ונפלאותיו. וכן ברכת הודאה היא מעין זו, מיוסדת על יחוד אלוקותו עלינו לעולם ועד וכל חיותינו וטובותינו ממנו. ולכן אנו כורעים בהם תחלה וסוף, להורות הכנעה ושפלות להיותינו בלתי ראויים שיתיחד שם אלוקותו עלינו. וכן בסוף התפלה כורע, להורות שפלותו מהיותו ראוי לשבח ולהלל לשמו הגדול והנורא".

ולפי זה יומתק לנו עניין ההשתחויה בתפילת "על חטא", שאז האדם מתחנן ומבקש על נפשו שיחונן אותו הבורא בסליחה ומחילה, על אף שהרבה לפשוע. וכמו שאומרים שם: "אלוהי עד שלא נוצרתי איני כדאי וכו', הרי אני לפניך ככלי מלא בוש וכלימה". כל זה נכון לגבי חלק הווידוי שהוא בגדר תפילה ובקשה, אבל החלק הראשון של הווידוי, שהוא פירוט חטאים גרידא ("אשמנו"), אין צריך להשתחוות בו, ואף יש לומר שצריך בדווקא לאמרו במעומד באופן של כובד ראש ויראה.

יישוב לסתירה בדברי רש"י

ולפי כל זה אפשר לחזור ולתרץ את דברי רש"י שנראו כסותרים זה את זה: באבות הוא מפרש "ומשתחוים רווחים" - שלא ישמע אחד את תפילתו של חברו; ובגמרא יומא מבואר שלא ישמע אחד את וידויו של חברו. ויש לבאר ש"דא ודא אחת היא": כי הרי הווידוי שנאמר בהשתחויה הוא החלק של הווידוי שהוא בדרך תפילה [בקשת הסליחה]. וכך מבואר מפורש בתשב"ץ בספרו 'מגן אבות' על פרקי אבות, וז"ל: "שלא ישמע אחד וידויו של חברו ותפלתו". וכן מוכרח יותר בלשונו בתשובות (ח"ג סימן ל"ז): "היה מתרחק כל אחד מחבירו ד' אמות כדי שלא ישמע וידויו של חברו כמו שאמרו בבראשית רבה". ולכאורה קשה, שהרי המדרש (שהובא לעיל) מבאר שלא ישמע "תפילתו" של חברו, ואיך הביא מקור דבריו ("שלא ישמע וידויו") מהמדרש? אלא על כרחך שמיירי בחלק השני של הווידוי הנאמר בתורת תפילה, ודו"ק.

ב' החלקים של וידי בפנימיות

ונבאר את פנימיות העניין של שני החלקים בווידי. מבואר בספרי קודש שכל אדם מורכב משני חלקים: האחד הוא הנפש האלוקית, שעל ידה נקרא האדם "אדם" [מלשון "אדמה לעליון"]; והשני הוא הנפש הבהמית. התכלית אינה לבטל לגמרי את הנפש הבהמית, אלא לייחד אותה עם הנפש האלוקית, כך שהנפש האלוקית תדריך ותוביל את טבע ההתלהבות וההתרגשות של הנפש הבהמית לכיוון הקדושה. כך נוצר "האדם השלם", וזהו סוד עניין התשובה: שהנפש האלוקית מכניעה את גאוות הנפש הבהמית ומכוונת את כוחותיה לקדושה, וכך האדם מגיע למקום "שאין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו".

ועל פי זה יש לבאר כפתור ופרח את העניין שאמירת הווידי מחולקת לשתי צורות - עמידה והשתחויה: מבואר ב'בית אלוקים' (פ"ז), וכן ב'איזהו מקומן' בספרי מהר"ל, שעמידה היא הסמל של "ומותר האדם מן הבהמה" [שהבהמה הולכת על ארבע והאדם הולך על שניים]. אם כן, החלק הראשון של הווידי הוא דווקא בעמידה, להראות שאנו מגבירים את ה"אדם" שבנו על ה"בהמה" שבנו. והחלק השני של הווידי הוא דווקא בהשתחויה, להראות שנכון שאנו רוצים להגביר את הנפש האלוקית על הבהמית, אבל לשם כך אין צורך "לעזוב" את הנפש הבהמית ולהתיימש ממנה, אדרבה, אנו מתקנים אותה ומעלים אותה לקדושה על ידי כח התשובה. לכן משתחוים כבהמה, לרמז שאנו משתמשים ב"כח הבהמי" - התקיפות וההרגשים שמקורם מנפש הבהמית - לקדושה.

ב' חלקי הווידי באותיות בעל הרז

ובאותיות פנימיות יש לבאר, שעבודת ייחוד הנפש האלוקית עם הנפש הבהמית נקראת "ייחוד האצילות עם ביי"ע" [בריא, יצירה, עשייה]; כי אצילות היא בחינת "אדם על הכסא", וביי"ע כולם שייכים לבחינת "בהמה" [וכמו שמצאנו בכתבים שה"חיות" נושאות את ה"כסא" שהוא עולם הבריאה]. נמצא שעבודת הווידי בהשתחויה היא לייחד את האצילות עם ביי"ע.

ויש לומר, שהזמן שבו היו משתחוים בווידי היה בשעה שהכהן הגדול היה אומר את השם המפורש; אז כולם נפלו על פניהם והתוודו בהשתחויה [ותיכף לפני הוצאת השם המפורש מפיו של כה"ג היו מתוודים בעמידה, וכ"כ בספר 'מגן אבות' לתשב"ץ]. ולפי

זה יומתקו דברי הגר"א בביאורו לשו"ע (סי' תר"ז), שכתב על פסיקת השו"ע (שם סעי' ג') שאף אם התוודה בתפילת לחש יש לאדם לחזור ולהתוודות בחזרת הש"ץ, שמקור דבריו הוא ביומא (לט:). ועיי' ב'דמשק אליעזר' שפירש שכוונת הגר"א היא למה דאיתא התם שהיה הכה"ג אומר את השם המפורש י' פעמים ביום הכיפורים, ולומד הגר"א מכאן שצריך להתוודות י' פעמים ביוכ"פ.

ולכאורה קשה: מה הקשר בין הזכרת השם המפורש לאמירת וידי? אך לפי דברינו ניחא, שהווידי נאמר בשעת ההשתחויה של אמירת השם המפורש. ועומק העניין הוא, שהזכרת השם המפורש היא בחינת "עולם האצילות" [המבואר בכתבים שהוא בחינת "כולו אלוקות", שזהו עניין השמות הקדושים]. וכשהכהן הגדול היה אומר את השם הנכבד והנורא כאן בעוה"ז, הרי בזה הוא ייחד את אצילות וביי"ע, ולכן דווקא אז עסקו בעבודת הווידי בהשתחויה, כמו שביארנו שזהו עיקר עניין הווידי הזה.

פרפרת נאה

בשולי הדברים יש להוסיף קצת פטפוטי דאורייתא. מתאמרא קושיא בבי מדרשא משמיה דה'אמרי אמת', על הא דאיתא בחז"ל שהיו מתוודים בשעת "סמיכה" על הקרבן, והרמב"ם פוסק (הל' מעשה הקרבנות סוף פ"ג) שסמיכה צריכה להיות בכל כוחו, והרי נפסק להלכה (או"ח סי' קמ"א) שסמיכה על דבר אחר בצורה שאם יטלו את הדבר שנסמך עליו יפול האדם - אינה נחשבת לעמידה. וא"כ, איך התוודו בשעת "סמיכה"? הרי סמכו בכל כוחם, ונמצא שהווידי לא היה בעמידה? ולפי דברינו יש לבאר הכל כמין חומר. דאיתא ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג הי"ד): "ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם ועל העולה מתודה עון עשה ועון ל"ת שניתק לעשה", ולכאורה מה מקום יש להתוודות על קרבן עולה? הלא ידועים דברי חז"ל (זבחים ז.) שקרבן עולה נחשב כ"דורון למלך" אחרי שכבר כיפר לו על חטאו? [בשלמא על חטאת ואשם מובן למה צריך להתוודות, כיון שעוד לא נגמרה כפרתו, אבל על עולה קשה].

ויש לבאר על פי דברי ה'הררי קדם' (סי' מ"ג), שמחדש על דברי הרמב"ם שכתב שם: "ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח". ולכאורה מדוע "דברי שבח" קשורים לעניין הווידי? ומסביר: "ומוכרח שדין וידי על הקרבן אינו חיוב תשובה, אלא דין וידי דברים ואמירת דברי ריצוי על הקרבן, וע"כ מתודה על כל קרבן

וקרבן כדינו וכו', ולהכי בשלמים אומר דברי שבח על הקרבן, דזהו ריצוי של שלמים". ולפי הגדרה זו יש לתרץ את קושיית האמרי אמת: ההבדל בין עניין הווידוי של קרבן לעניין הווידוי של תשובה הוא, שווידוי על הקרבן הוא מדיני ריצוי הקרבן, אך וידוי של הלכות תשובה הוא חלק מחיוב הגברא במצוות תשובה [וכ"כ גם בספר 'משאת המלך' ח"ב סי' שכ"ז משמיה דהגרי"ז]. ולכן אין מקור לומר שווידוי הנאמר על קרבן צריך לאמרו בעמידה.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מתוודים ביום הכיפורים, עלינו להתבונן שברצוננו להגביר את הנפש האלוקית על הנפש הבהמית, ושהנפש האלוקית תוביל אותנו. אך לא נסתפק בזה, כי בזה עדיין לא זכינו לתקן את הנפש הבהמית, אלא רק "לברוח" ממנה. על כן, אנו משתחוים ונופלים על פנינו כבהמה, כדי לרמז שמוטל עלינו להשתמש בכוחות של הנפש הבהמית - לכוון את ההתלהבות והתקיפות לקדושה. ולכן דווקא בשעת התשובה והווידוי אנו משתחוים על פנינו כבהמה ההולכת על ארבע, להראות שאנו רוצים לתקן את החלק הבהמי שבתוכנו ולא לברוח ממנו.

חג הסוכות

מצוות ארבעה מינים

כיצד מתקיימת ההלכה שהברכה תהיה 'עובר לעשייתן' במצוות נטילת לולב?

כלל גדול קבעו חז"ל בהלכות ברכות המצוות, שבכל ברכות המצוות חובה לברך עובר לעשייתן - סמוך ומיד לעשיית המצווה. הפוסקים דנים כיצד לקיים הלכה זו במצוות נטילת לולב, שהרי במצווה זו, מיד שמגביהים את ארבעת המינים יוצאים בהם ידי חובה מן התורה, ומאידך גיסא, לפני שמגביהים אותם לא מסתבר לברך עליהם כיוון שהם עדיין מונחים בכליהם.

וכך כתבו התוס' (סוכה לט. ד"ה עובר): "מטעם זה צריך לברך אלולב קודם שיטלנו, דאי לאחר שנטלו - מדאגביה נפק ביה כדאמרינן בסוף פרקין (מב.), ומיהו לא מסתבר כלל [לברך עליו קודם שיגביהו], דהאיך יברך עליו והוא מונח בכלי וכו', וכל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות לא מסתבר כלל לברך עליו".

התוס' שם מביאים עצות כיצד יתקיים התנאי של 'עובר לעשייתן' במצוות נטילת לולב, וז"ל: "ושמא משיתחיל ליטול לולב קודם שיטול האתרוג מברך, והיינו עובר לעשייתן שמעכבין זה את זה. א"נ לאחר שנטל שניהם אלא שהופך אחד מהן כדאמרינן בסוף פרקין כשהפכו דאין יוצא במצות אלא דרך גדילתן וכו'. ואפילו נקט להו דרך גדילתן אפשר שיתכוון שלא לצאת בו עד אחר הברכה דאע"ג דאמרינן בסוף ראוהו ב"ד דמצות אין צריכות כונה מ"מ בע"כ לא נפק ביה".

שלוש העצות של תוס'

התוס' מציעים שלוש דרכים לפתרון הבעיה:

יגביה את הלולב כשהוא מאוגד עם ההדסים והערבות, ולפני שלוקח לידו את האתרוג יברך עליהם. ומכיוון שכל המינים מעכבין זה את זה, המצב מוגדר עדיין עובר לעשייתו.

יטול אחד מהמינים שלא כדרך גדילתו [הפוך], שאז אינו יוצא בו ידי חובתו, אך כבר אינו רחוק מקיום המצווה.

יטול אותם כרגיל ורק יכוון לא לצאת ידי המצווה עד אחרי הברכה [שהרי כוונה מפורשת שלא לצאת ידי המצווה מועילה, אפילו למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה].

דיוק התוס': מברכים לאחר שכבר יצאו ידי 'עיקר המצווה'

התוס' ממשיכים ומדייקים מהגמרא, שהמנהג היה לברך אחרי שכבר יצאו ידי עיקר המצווה. ראייתם היא מכך שנאמר בגמרא (פסחים ז:): שנוסח הברכה הוא "על נטילת לולב", והמילה "ועל" משמעה לשעבר - שכבר יצא ידי נטילת לולב. הגמרא מסבירה שהטעם לכך הוא שמיד שהגביה את ד' המינים יצא ידי חובתו. מכאן מוכיחים התוס' שמברכים אחרי שכבר יצאו ידי עיקר המצווה, ואף על פי כן זה נחשב עובר לעשייתו, כיוון שעדיין נותרה חובת הנענוע. וז"ל התוס': "וצ"ל ע"כ הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי נענוע, מברך". וכן כתבו גם הרא"ש (פ"ג סי' ל"ג) והר"ן.

שיטת הטור והשו"ע ותמיהה בדבריהם

הטור (סי' תרנ"א) מביא את העצות של התוס', ולאחר מכן מוסיף: "ויש אומרים כיוון שלא נענוע ועדיין יש לו לתפסו בידו אע"פ שאינו מעכב קרינן ביה שפיר קודם לעשייתו, וטוב לעשות כאחד מן הדרכים שכתבת". הב"ח מבאר שכוונת הטור היא שלא להסתמך על ה"יש אומרים" הזה, אלא יש לברך לפני שהרים את ארבעת המינים [או באחת הדרכים שהוזכרו], כיוון שאם יברך לאחר מכן הרי כבר יצא ידי חובתו העיקרית, ולא מיקרי עובר לעשייתו.

וכן נפסק להלכה בשו"ע כעצת בעלי התוס' (תרנ"א סעי' ה'), וז"ל: "יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתו או יהפוך האתרוג עד שיברך", ולא מובא כלל וכלל לברך לאחר שגמר את עיקר המצווה.

ולכאורה קשה בשיטת הטור: הרי התוס' מביאים ראייה מוכרחת מהגמרא שכן היו מברכים לאחר שהגביהו את הלולב, מכך שנוסח הברכה הוא "על נטילת לולב", וא"כ איך הטור חולק על דבריהם?

ביאור שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה

ויש לבאר זאת על פי הבנת שיטת הרמב"ם. הרמב"ם פוסק בהלכות לולב שאפשר לברך קודם שיטול הלולב לידו, ולא סובר כתוס' שזה לא נקרא "סמוך". בהלכות ברכות (פי"א הט"ו) פוסק הרמב"ם חילוק בנוסח הברכה:

אם מברך לפני שנוטל הלולב לידו - מברך "ליטול לולב", דמשמע להבא.

אם מברך לאחר שכבר הגביהו - מברך "על נטילת לולב", דמשמע לשעבר.

נמצא שלדידן, שפוסקים שהברכה תהיה לפני שיוצאים ידי חובה [כמו העצות שהתוס' מציעים], היה ראוי לברך "ליטול לולב", וכך מעיר הב"י. [ולכאורה יש ליישב שבהלכות ברכות אנו פוסקים כשיטת ר"ת והריב"א (הובאו ברא"ש פסחים פ"א אות י'), ששפיר אפשר לברך "על מצוות" גם על מצווה שעוד לא יצא ידי חובתה, והב"י שמעיר כאן הוא לשיטתו שסובר כרמב"ם].

וכתב הב"י ביישוב מנהג העולם שמברכים תמיד "על נטילת לולב" [אף לפני שיוצאים ידי חובה], שמה שאמר הרמב"ם שיש לברך "ליטול לולב" הוא רק אם לא הרים עדיין את הלולב כלל. אבל אם כבר הרימו, אפילו שעוד לא יצא לגמרי ידי חובתו - שפיר דמי לברך עליהם "על מצוות". וז"ל הב"י: "והעולם אינם נוהגים לברך אלא 'על נטילת לולב', היותר ראוי רק אם מברך לאחר שנטלו וכבר יצא המצווה, משום דכיוון דאגביה נפק ביה אע"ג דלא נפק ביה לגמרי, מפני שעשה כאחד מהדרכים, דעד כאן לא קאמר הרמב"ם דיברך ליטול אלא כשמברך קודם שיטלנו בידו כלל". משמעות לשונו היא, שאם עשה כאחת העצות של תוס' - הרי נחשב כאילו יצא ידי חובתו במקצת, ולכן אפשר לברך בלשון עבר "על מצוות".

יישוב שיטת הטור

ולפי זה יש ליישב את שיטת הטור, שמציע לעשות כעצת התוס' ולא לברך אחרי שכבר יצא ידי עיקר חובתו. ולכאורה דבריו סותרים את הגמרא שאומרת ששפיר דמי לברך אפילו לאחר שכבר יצא ידי עיקר חובתו? ויש לומר שהוא סובר כב"י, שאפילו לפי העצות של תוס' כבר נקרא שיצא ידי חובתו במקצת. לכן הוא מעמיד את הגמרא שמדברת על ציור שעשה כמו אחת העצות של תוס', ואז אפשר לברך כיוון שעדיין לא יצא ידי חובתו בשלמות. אבל כשיצא ידי חובתו בשלמות - סובר הטור שכבר אי אפשר לברך, אפילו שעדיין לא קיים את הנענועים.

דברי הב"י צריכים ביאור

אבל עיקר דברי הב"י צריכים ביאור: מדוע נאמר שאם לא נטל עדיין את האתרוג, או שנטל אותו הפוך - שייקרא "מדאגביה נפק ביה"? הרי לכאורה הדברים האלו מעכבים את המצווה, ונחשב כלא יצא ידי חובתו כלל?

מקור הפסול של "חסר"

הגמרא אומרת בריש פ"ג דסוכה, שפסול מטעם שחסר ב"הדר" הוא פסול כל שבעה. הראשונים מעירים שהגמרא אומרת "רב חנינא מטביל בה ונפיק" - שרב חנינא היה אוכל מהאתרוג שלו במשך ימי הסוכות ואח"כ היה נוטל אותו. ומבאר הגמרא, שהיות והפסול של "חסר" אינו נוהג כל שבעה אלא רק ביום הראשון, לכן שפיר דמי לצאת ידי המצווה עם אתרוג שאכל ממנו.

אומרים הראשונים שמוכרחים לומר שהפסול של "חסר" אינו מטעם "הדר", שהרי פסול "הדר" נוהג כל שבעה. אלא הפסול של "חסר" נובע מכך שכתוב "ולקחתם לכם", שצריכים לקיחה תמה, ודין זה אינו נוהג אלא ביום הראשון.

והתוס' מעירים (כט: ד"ה בעינן) שאין זה אומר שכל מה שדורשים מהמילה "ולקחתם" ["לקיחה תמה"] נוהג רק ביום הראשון. שהרי דורשים מ"לקיחה תמה" שכל ד' המינים מעכבין זה את זה, ודורשים מ"ולקחתם" שצריך שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, ואי אפשר לצאת ידי חובה במצוות חבירו - ואי אפשר לומר שהלכות אלו נוהגות רק ביום הראשון. ומסבירים התוס', שהגדרה היא כך: רק ביום הראשון

המצווה היא מדאורייתא, ובימים האחרים המצווה היא זכר למקדש; אבל חכמים תיקנו את זה כעין דאורייתא. וכשתיקנו כעין דאורייתא, תיקנו זאת רק בדברים שקשורים ל"עיקר הלקיחה" ובהידור מצווה, אבל לא בפרטים של המצווה. לכן, זה שצריך את כל הארבעה מינים, ושכל אחד יטלם, נוהג כל שבעה כיוון שהם חלק מ"עיקר הלקיחה", משא"כ "חסר" אינו שייך לעיקר הלקיחה

שיטת ה'אור זרוע'

אבל לא כן היא שיטת ה'אור זרוע' (ח"ב סי' ש"ח), שכותב משמיה דרבינו יעקב מאורליינש^א, שמי שאין לו את כל המינים בשאר הימים יטול רק מה שיש לו. ומסביר ה'אור זרוע' שהטעם לכך הוא שהדרשה "לקיחה תמה" אינה נוהגת אלא ביום הראשון, וכמו שרואים שהפסול של חסר אינו נוהג אלא ביום הראשון. יאבל לכאורה, אם כן, מדוע ה'אור זרוע' לא אומר שבשאר ימי הסוכות אפשר לצאת ידי חובתו עם מצוות חבירו? ועל כורחך צריך לומר שבוודאי גם ה'אור זרוע' מודה לתוס' שלא כל מה שנדרש מ"ולקחתם" נאמר רק על היום הראשון, והוא גם מודה לשיטת התוס' שמה שהוא חלק מ"עיקר הלקיחה" נוהג גם בשאר הימים. אלא שהוא חולק על תוס' בזה שהוא סובר שד' המינים מעכבין זה את זה אינו דין בעיקר הלקיחה.

א. וז"ל התוס' שם: "(ד)דרשין בהקומץ רבה (כו.) ולקמן בפרקין (לד'), דד' מינין שבלולב מעכבין זה את זה, דבעינן "לקיחה תמה", ובשלהי פרקין (מא:) דרשין נמי מדכתיב "ולקחתם" לשון רבים שתהא לקיחה לכל אחד ואחד מדלא כתיב ולקחת לשון יחיד כי היכי דדרשין פרק רבי ישמעאל (מנחות סה:) ספירה לכל אחד ואחד מדכתיב וספרתם. ואם נאמר שדין "לקיחה תמה" דדרשין מ"ולקחתם לכם" אינו אלא ביום ראשון א"כ בשאר הימים תסגי במין אחד ובלקיחה של אחד בשביל כולם, לכך נראה דהיינו טעמא, משום דיום ראשון דאורייתא ושאר יומי דרבנן זכר למקדש וכו', הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד, תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל בחסר ובשאל לא תקון".

ב. וז"ל ה'אור זרוע': "השיב ה"ר יעקב מאורליינש זצ"ל דמי שאין לו אתרוג שיטול שאר המינים ויברך ביו"ט שני, דשאר מיני לא מעכבי זה את זה אלא ביו"ט ראשון מידי דהוי אאתרוג חסר וכו' ואני המחבר נראה בעיני הלכה למעשה כדבריו שהרי דרשין ולקחתם לכם לקיחה תמה למעוטי אתרוג חסר ודרשין נמי לקיחה תמה לד' מינין שמעכבין זה את זה. הלכך כי היכי דלקיחה תמה הפוסלת אתרוג חסר דוקא ביו"ט ראשון ה"נ לקיחה תמה המעכבת בד' מינין דוקא ביו"ט ראשון".

מבקשי יחודך

ולכאורה שיטת התוס' מובנת - שמה שד' המינים מעכבין זה את זה הוא דין בעיקר הלקיחה; ומדוע ה'או"ז' סובר שהיא הלכה צדדית?

כשנוטל את ארבעת המינים בזה אחר זה – מה מברך?

הגמרא (מנחות כז:): אומרת שד' המינים מעכבין זה את זה, וממשיכה: **"אמר רב חנן בר רבא לא שנו אלא שאין לו, אבל יש לו - אין מעכבין"**, וביארו הראשונים את כוונת הגמרא, שעל אף שארבעת המינים מעכבין זה את זה, אין צריך ליטלם ביחד, אלא אף אם נטל כל אחד בנפרד [בזה אחר זה] יצא ידי חובתו, בתנאי שלבסוף נטל את כל ארבעתם.

ואם הוא נוטלם בזה אחר זה - שיטת הרמב"ם והרא"ש וסייעתן היא שמברך רק "על נטילת לולב", כמו במקרה שהיה נוטלם בבת אחת. מאידך, שיטת הראב"ד וסייעתו היא שמברך על כל אחד ברכה נפרדת, כיוון שרק אם אוגדם יחד ברכת הלולב פוטרת את כל ארבעת המינים.

הרמ"א פוסק להלכה (תרנ"א סעי' י"ב): **"ויטול הלולב תחלה ויברך על הלולב ודעתו גם על אחרים. ואם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני עצמו"**. ובביאור הגר"א מדמה את עניין השיחה בין המינים לשיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש [שאם סח ביניהם צריך לברך ברכה נפרדת על ה'של ראש']. נמצא שהרמ"א פוסק כהרמב"ם, שברכת הלולב פוטרת את שאר המינים, ורק אם הפסיק בין הברכה לנטילה צריך לברך על כל מין.

ולכאורה שיטת הרמב"ם וסייעתו קשה: מדוע ברכת הלולב פוטרת את שאר המינים? בשלמא אם הם אגודים יחד, הרי הם טפלים ללולב כיוון שהם קשורים אליו והוא נקודת המרכז של כל המינים, אבל כשנוטל כל אחד בפני עצמו, למה שיטפלו ללולב? [ולא דמי לתפילין, שאפילו שמניח כל אחד בנפרד ברכת "להניח תפילין" קאי גם על התפילין של ראש, כיוון ששם עכ"פ שניהם נקראים "תפילין"].

האם מברך כשנוטל כמה פעמים ביום?

ישנה הלכה נוספת בעניין ארבעת המינים: על אף שמותר ליטלם כמה פעמים ביום, מברכים עליהם רק פעם אחת ביום. וכמו שפסק מרן הרמ"א (תרנ"א סעי' ה'):

מבקשי יחודך

"ולא יברך רק פעם אחת ביום אע"פ שנוטלו כמה פעמים". ויש להעיר על דבריו אלו מדברי התוס' בר"ה (טז: ד"ה ותוקעים), ששואל איך תוקעים גם תקיעות דמעומד וגם תקיעות דמיושב, הרי בזה הוא עלול לעבור על "בל תוסיף" ומתרץ התוס': **"וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית המצוה אחת ב' פעמים, כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו ציבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, וכן תוקע וחוזר ותוקע"**. הרי שתוס' כללו בחדא מחתא את עניין נטילת לולב עם ברכת כהנים. ולעניין ברכת כהנים כתב ה'מגן אברהם' (ס' קכ"ח ס"ק ג'): **"ואם עלה [הכהן] פעם שנית [לדוכן] מברך [ברכת המצווה] אפילו באותו ציבור"**. כל פעם שמקיים את המצווה מברך ברכת המצווה, וא"כ צ"ב למה בברכת נטילת לולב לא צריך לברך בכל פעם שנוטלם?

מאי שנא ארבעת המינים מברכת כהנים?

ובעיקר דברי הרמ"א שאין לברך בכל פעם שנוטלם צ"ע. שלכאורה הביאור הוא שאחרי שהניחם הושלם קיום המצווה, ומה שלוקחם מחדש אינו מצווה כלל. אך לכאורה מפשטות הסוגיא דאנשי ירושלים (מא:): לא משמע כך. דז"ל הגמרא שם: **"תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו וכו', מאי קמ"ל? להודיעך כמה היו זריזין במצות"**. וכך כותב גם מרן הרמ"א (תרנ"ב סעי' א'): **"והמדקדק יאחז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת גם בשעת התפלה, וכן יחזירו לביתו כדי לחבב המצות"**. בפשטות משמע שאנשי ירושלים היו מקיימין מצווה כל זמן שלולביהן בידיהן (וכך מבואר בתוס' דף לט: ד"ה עובר, עיי"ש). ולכאורה, הרי מבואר שהיו מניחין את המינים בשעה שקראו בתורה וכדומה, ואח"כ לוקחים אותם מחדש וממשיכים לקיים בזה מצווה - וא"כ מדוע לא מברכים על מצווה זו? הרי בברכת כהנים, על אף שכבר יצא ידי חובת המצווה, בכל פעם שמקיימה הוא מברך; ומאי שנא נטילת לולב מברכת כהנים? [ובדומה לנשים הפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, שאם מקיימות את המצווה מברכות אף שאינן מחויבות, כיוון שעכ"פ קיימו את המצווה].

יסוד המצווה: להראות שמחה עצומה על היציאה זכאי בדין

ונראה לבאר את כל הני חמירתא על פי יסוד עניין מצוות ארבעה מינים. וז"ל הרא"ש (פ"ג סי' כ"ו): "ואיתא במדרש: לפי שבר"ה באין לדין ישראל ואומות העולם, ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב, נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהן כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח, והיינו דכתיב ירננו עצי היער". ביאור דברי המדרש הוא, שמצוות נטילת לולב עניינה הוא שהאדם מתמלא בשמחה עמוקה, ושמחתו מתפרצת החוצה ממנו עד כדי כך שהוא תופס את ארבעת המינים ומנענעם למי שכל הרוחות שלו! וכדוגמת האדם ששמח כל כך, שהשמחה מביאה אותו לדילוג וקפיצות ומחיאית כף.

ויש לומר שהמקור לזה הוא מהפסוק (ויקרא כ"ג, מ'): "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר פֶּתִי תְּמָרִים וְעֵץ עֵבֶת וְעֵרְבֵי נַחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". מבואר שיסוד המצווה הוא לשמוח עם ארבעת המינים, והם ביטוי חיצוני לעומק שלמות השמחה השוכנת בסתר לבו. ולפי זה יובן מה שתיקנו חז"ל שחלק ממצוות ארבעת המינים הוא לנענעם, כיוון שבאחיזה ונטילה גרידא אינו מראה שמחה שלמה, ורק עם הנענועים הוי הוראה שלמה של שמחתו בבחינת "ריקוד".

ביאור מדוע צריך "ארבעה" מינים

ונראה לומר שזה גם עומק הביאור מדוע המצווה היא ליטול ארבעה מינים ולא סגי במין אחד: משל למי ששמח כל כך, עד ששמחתו מביאה אותו לריבוי מעשים המבטאים את השמחה. מובן שעל אף שבחיצוניות רואים ריבוי מעשים ופעולות של שמחה, בפנימיות כולם מתייחדים כביטוי נפלא של שמחה הפורצת כל גבול. ככל שהשמחה מתפרצת ביותר ביטויים חיצוניים, הרי זה סימן על עומק השמחה שבתוך לבו. וכמו כן בעניין הד' מינים: ריבוי המינים בא לבטאות את שלמות השמחה שבלבו על שיצא זכאי מלפני שופט כל הארץ. כל מה שמוסיף לקחת עוד מינים הוא השלמת המעשה הראשון של הבעת שמחה עצומה על נועם גורלו, ולכן ציוותה התורה לעיכובא לקחת את כל ארבעת המינים, כדי להשתבח בשמחה עצומה יותר ויותר.

ממוצא הדברים נלמד, שעיקר המצווה של נטילת ארבעה מינים מתקיימת כבר בנטילת המין הראשון, שבזה גילה ששמחתו היא שמחה היורדת עד עולם

העשייה ממוש. אבל התורה הטילה עלינו ליטול עוד ג' מינים שעל ידם יתברר לגמרי גודל ואיכות שמחתו, ועל ידם "יבאר" ויגלה את דרגת השמחה שהייתה בלבו כבר בנטילת המין הראשון.

ביאור שיטת ה'אור זרוע'

ועל פי דברים אלו נחזור לבאר את שיטת ה'אור זרוע' שהתקשינו בה: מדוע ההלכה שד' מינים מעכבין זה את זה אינה הלכה מצד "עיקר הלכיה" אלא כתוספת פרט? הביאור הוא, שכל עניין ריבוי המינים אינו אלא תוספת ב"איכות" עיקר המצווה, שהיא להראות בגלוי את שמחתו הרבה. רק אם עיקר המצווה הוא "מעשה לקיחה", אזי לקיחת כל מין ומין היא מצווה נפרדת, אבל אם עצם הלקיחה הוא רק הוראה של שמחה, אזי כל מין נוסף הוא רק בשביל להראות תוספת שמחה ולשפר את איכות המצווה.

ביאור שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה

ומובנת גם שיטת הרמב"ם וסייעתו, שאם נוטל את המינים בזה אחר זה סגי בברכת "על נטילת לולב". והתקשינו בזה: איך כל המינים טפלים ללולב? על פי דברינו יובן כמין חומר, כיוון שכל עיקר נטילת המינים הוא רק כתוספת איכות לעצם נטילת הלולב, ולכן סגי בברכה אחת על כל המצווה בכללותה.

ביאור שיטת הרמ"א שלא מברכים בכל פעם שנוטלו

ויובן בזה גם מה שהתקשינו בדברי הרמ"א, האומר שאם נוטל את המינים במשך היום פעמים נוספות - שוב אינו מברך עליהם. והתקשינו: מאי שנא מברכת כהנים שמברך בכל פעם מחדש? הביאור הוא: במצוות ברכת כהנים, כל פעם שמברך את העם מקיים בזה מצווה חדשה שאין לה כל קשר עם המצווה שקיים לפני כן. שונה היא מצוות ארבעת המינים שכל כולה באה לבטאות את שמחתו השלמה,

וכדברינו לעיל. ולכן, גם כשנוטלים פעם נוספת, הרי זה המשך ממעשהו שבראשונה, שבא לבטאות את עוצם שמחתו בנועם גורלו, והוי רק כתוספת איכות במצוותו^ג.

ביאור דברי הב"י ש"מדאגבהיה נפק ביה"

ועל פי דברינו נחזור לבאר את מה שהתקשינו בדברי הב"י: מבואר מדבריו שאם עשה כאחת העצות של תוס' [שלא הרים את כל המינים, או שנטל את המינים שלא כדרך גדילתן, או שכיוון שלא לצאת] מיקרי כבר "מדאגבהיה נפק ביה", ואפשר לברך "על" דמשמע שכבר יצא, על אף שדברים אלו מעכבים. והתקשינו מדוע, הרי עדיין לא יצא ידי חובתו? הביאור הוא, שבו ברגע שהרים את הלולב, אף שעדיין חסרים התנאים כדי לצאת ידי חובתו, כבר נקרא שקיים את עיקר המצווה. כיוון שכבר הראה קבל עם ועדה את שמחתו הגדולה, ורק חסר ביאור ובהירות במדרגת השמחה וזה לעיכובא, אבל עיקר עצמות המצווה כבר קיים.

ביאור שיטת הרא"ש שאין "בל תוסיף" בארבעת המינים

ובזה יש לבאר עוד סוגיא סבוכה בהלכות ארבעת המינים. שיטת הרמב"ם היא [וכן נפסק בשו"ע סי' תרנ"א סעי' ט"ו] שאסור ליטול יותר מלולב אחד ואתרוג אחד, אבל הדסים וערבות מותר להוסיף כמה שרוצה. מאידך גיסא, שיטת הרא"ש וסייעתו היא שמותר להוסיף גם בכמות האתרוגים והלולבים. עיין שם ב'מגיד משנה' שמקשה על שיטת הרא"ש מהסוגיא דעירובין, שמבואר שם שיש איסור "בל תוסיף" כשלוש ב' זוגות תפילין, ומאי שנא ב' זוגות תפילין מב' לולבין? ומזה מוכיח כשיטת הרמב"ם. ועל פי דברינו יש מקום לתרץ את שיטת הרא"ש: שונה מצוות לולב, שכל שמוסיף הרי זו רק תוספת באיכות ומראה על שלמות שמחת לבו, אבל אינה נחשבת כתוספת בכמות המצווה, ו'בל תוסיף' הוא רק כשמוסיף על כמות המצווה.

ג. ואף שאם סח בין מין למין עליו לברך פעם נוספת, זה משום שהד' מינים מעכבין זה את זה, דהיינו שהוראת השמחה היוצאת מנטילת ארבעה מינים שונים היא כ"כ חזקה, שהיא מחייבת ברכה נוספת, אבל הוראת השמחה הנמשכת מזה שהוא נוטלן שוב פעם במשך היום כאנשי ירושלים אינה מספיק חשובה לחייב ברכה נוספת.

ביאור באותיות פנימיות: מצוות ארבעת המינים

ויש לבאר את ב' חלקי המצווה [עצם העניין להוציא את השמחה החוצה, ובירור איכות השמחה ביתר שאת] באותיות פנימיות. רבינו האריז"ל (שעה"כ הקדמה לדרושי סוכות) מגלה פלאות בעניין מצוות ארבעת המינים [לפי דבריו המבארים את כללות עבודת "ירח האיתנים"], שכולו הוא הכנה ליחוד הגדול והנשגב בין קוב"ה לכנסת ישראל המתרחש ביום שמיני עצרת. הוא מבאר שמצוות ארבעה מינים היא כדי לעורר כח הדעת הנצרך בשביל הייחוד [כמו שמצינו בעולם הזה, שהייחוד תלוי ב"דעת", ועל פי הלכה הגדלות נקבעת לפי התפתחות כח הדעת, ולכן התורה מכנה (בראשית ד', א') את עניין הייחוד בלשון דעת: "והאדם ידע את חוה אשתו"]. ומובן, שכדי שאנו קרוצי חומר נזכה להתייחד בייחודא שלים עם הרבש"ע, אנו צריכים לעורר ולתקן את כח הדעת שבנפשנו. וניחזי אן מה שגילו לנו רבותינו על מהות כח הדעת.

דעת - שמחה

אם כי סוגיית ה"דעת" ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, מה שנוגע לענייננו נבאר: איתא בספיה"ק 'ליקוטי מוהר"ן' (תניינא תורה י') שמקור כח השמחה בנפש האדם הוא מה"דעת". ומבואר שם עוד (קמא תורה קס"ט) שעצבות מגיעה מפגם הברית, שעניינה קלקול כח הדעת, ושמחה באה משמירת הברית שעניינה קדושת כח הדעת.

חסדים וגבורות

ומבואר בספיה"ק שההבדל העיקרי בין בחינת הזכר לבחינת הנקיבה הוא, שהזכר הוא בחינת חסדים והנקיבה היא בחינת גבורה. ההבדל בין בחינת החסדים לבחינת הגבורה מבואר הדק היטב בכתבי ה'לשם' (ספר הדע"ה דרוש א' סי' ב'). תורף דבריו הם, שכח החסדים הם "עצם המציאות" כמות שהיא, אין בה התחלקות ותנועה, ולכן אינה יכולה לצאת מהעלם אל הגלוי, כי תנועתה שקטה ללא פעולה. לעומת זאת, הגבורות לא שוקטות על שמריהן; הן כל הזמן בפעולה, ומוציאות את כוחן מההעלם אל הגלוי, בלי סדר, עם ריבוי התחלקות ופרטים. כל הפרטים השייכים

מבקשי יחודך

לעוה"ז מקור מציאותם הוא החסד, אבל התחלקותם לפרטים ומציאות עצמית גלויה היא על ידי כח הגבורות^ז.

ביאור שני חלקי השמחה במצוות ארבעת המינים

ולפי דברינו יובן פנימיות עניין השמחה של מצוות נטילת לולב, שיש בה שני חלקים: א. הוראת השמחה הכללית על ידי פעולה חיצונית. ב. בירור שמחה זו. שהרי התבאר שהשמחה של מצוות ארבעת המינים היא שמחה המגיעה מכוח הדעת כדי להביאנו ליחוד עם הרבש"ע. נמצא שהשמחה אמורה להיות בגילוי "עצם הדבר"

ד. וז"ל שם: "כי האורות דחסדים וגבורות הנה קבע בהם המאציל ית"ש לכל אחד תכונות מיוחדות. כי תכונות החסדים הוא להתחבר ולהתייחד ותכונות הגבורות הוא להתפרד ולהתרחק וכו' כי הם בחינת מים ואש. ומים דרכן להתדבק וכל דבוק כגון קמה לעשות עיסה מתדבק במים ואש דרכו להתפרד שכל דבר שנשרף מתפרד וכל כל דבר לח מתדבק ויבש מתפרד וכו'.

והנה אנו רואים בכל עניני פעולה ומעשה, הן בפעולה שכליית הנתחדש ונולד בהשכלת בני אדם והן בפעולה מעשיית הנעשה בכחות הפועל בעסקו ועשייתו, הנה הוא יוצא ונמשך ע"י התעוררות. אם בהתעוררות שכלו והשכלתו ואם בהתעוררות כחותיו. וכל התעוררות הנה הוא בהבחנת תנועה, שכחות השכל או כחות הגוף הם מתעוררים ומתנועעים וכל תנועה הוא בבחינת העתקה שנעתק כח מכח והוא בבחינת פירוד וריבוי שכחות השכל או הגוף מתנועעים האחד מחבירו ומתגלה ריבויים ומתלהטים זה בזה ומאירים לחוץ ונעשה מזה פעולה חדשה אם פעולה מעשיית או פעולה שכליית שהוא לידת מציאות השכלתו המחודש.

נמצא שכל זה הוא רק מתכונת הגבורות כי מכחו הוא כל התעוררות והתנועה ויציאת גילוי וכחו לחוץ. אבל החסד אשר תכונתו הוא להתייחד הנה הוא נייח ושקט ומתעצם בכולו ר"ל שמתאחדים כל כחותיו בעצמותו ונעשים כולם לעצם אחד ולעצמותו עצמו. וא"כ הרי אין גילוי ממנו לזולתו כי אינו יוצא שום פעולה ממנו ואין גילוי לו כלל וכו'.

והרי נשמע מכל זה כי א"א להבחין שום פעולה מחסד פשוט כי לא נבחן בשום התעוררות ותנועה ויציאה מכח אל כח ונעלם כל עצמותו מזולתו לגמרי. אבל בחינת גבורה הוא להיפך כי הוא מתעורר תמיד ולא נח ולא שקט לעולם אלא שהוא הולך ומתגלה תמיד בכל כחותיו ומתגלה לכחות פרטים אין חקר וכל כח פרטי שבו הוא ג"כ בהתעוררות תמיד. ונמצא כי כל הפעולות הנה הוא רק ע"י הגבורות והוא מה שנעשה כל ההתהוות כולו בהל"ב אלקים דמעשה בראשית.

אמנם ע"י גבורות לבדם הנה באשר אין מעצור לרוחם והם תמיד בפעולה הנה א"א ג"כ שיוציא מהם מציאות מסודרת וכן א"א להם להתקיים ג"כ וכו' וא"א לצאת ולהתהוות שום מציאת שלם ומסודר ושיתקיים על מציאותו אלא רק בשיתוף אור החסד דוקא.

והאמת הוא כי עיקר עצמות ומציאות ושרש דכל המציאות הנה הוא רק מאור החסד כי גם המציאות והגילוי דאור הגבורה עצמה הנה היא ג"כ רק ע"י מציאות דאור החסד כמ"ש עולם חסד יבנה וכו'.

מבקשי יחודך

(זכר) ו"התפרטותה" (נקבה). ולכן נצטוונו ליטול את הלולב, ולהוסיף את כל המינים, כדי להביאנו ליחודא שלים בייחוד קוב"ה ושכינתיה, ושמחת עולם על ראשינו!!!

לעובדא ולמעשה

בבואנו לקיים מצוות ארבעת המינים, שומה עלינו להתבונן איך אבינו אב הרחמן, המרחם עלינו יותר מכל מרחם, סלח לעמוסיו בדין. ואנו, כעת נקיים מכל רבב ומתוך ההתבוננות הזו, אנו "חוטפים" בידינו כעין כלי זמר לבטאות את שמחתנו, ואלו הם ארבעת המינים, וכולם כאחד באים לחזק את שמחתנו האחת והיחידה: "אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו".

שיטת רש"י בביאור האיסור

רש"י כותב וז"ל: "שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו". רש"י לומד שסיבת האיסור אינה גנאי לתלמיד חכם עצמו, אלא גנאי לדור - שמי הוא אותו גדול שהם כפופים אליו ואין לו מי שיעשה מלאכתו בשבילו. ולפי סברא זו, אין האיסור שייך אלא במלאכת חול, אבל במלאכת מצווה, שהדין הוא 'מצווה בו יותר מבשלוחו', אין בזה זלזול לדור, כי מה שהוא מתעסק במלאכתו לבד זה משום שהוא מהדר במצווה, ואין בזה סימן שאין מי שיעשה מלאכתו.

שיטת הרמב"ם בביאור האיסור

ומדברי הרמב"ם נראה ששיטה אחרת לו, וז"ל בהלכות סנהדרין (פכ"ה ה"ג-ד): "כיוון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם. אם המלאכה ברבים אסורה עליו קל וחומר לאכול ולשתות וכו' בפני רבים וכו'. אוי להם לאותן הדיינים שנהגו בכך מעלבון תורת משה שבזו דיניה והשפילוה עד ארץ והגיעוה עד עפר, וגרמו רעה להן ולבני בניהם בעולם הזה ולעולם הבא".

מאריכות לשונו משמע שעיקר האיסור הוא שבכך הוא מבזה את כבוד התורה, כי מי שהוא פרנס על הציבור - התורה מתלבשת בו, וכבודו הוא כבוד התורה, היות והוא "מרכבה לתורה". ולכן אסור לו לזלזל בעצמו, שכן בזה הוא מזלזל בתורה המתלבשת בו [ולכן מסיים הרמב"ם "אוי להם וכו'"].

ולפי זה יש לבאר, שהיכן שהמלאכה היא מלאכת מצווה, אין בזה זלזול לכבוד התורה; אדרבה, בכך שהוא שומר על ציווי התורה הוא מייקר ומכבד את התורה. וזה מבואר היטב בדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ל ה"ו): "אע"פ שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן. ומהן מי שהיה מבשל וכו' וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח". מלשונו משמע שהיה קשה לו: איך החכמים התעסקו בהכנות לשבת בעצמם, והרי יש בזה משום זלזול בכבוד התורה? ומתרץ, שכל מלאכה שהיא בשביל שמירת התורה - הרי בזה הוא מייקר ומכבד את התורה.

שמחת בית השואבה - יחוד חיצוניות עם פנימיות

אסור לפרנס להקל ראשו בפני ג' אנשים

זאת לפנים בישראל, שכל רב, ראש ישיבה ודומיהם, יש להם משב"ק והרב אינו עוסק במלאכות בעצמו. מנהג זה יסודו בהררי קודש, ומיוסד על אדני ההלכה, כי כך איתא בגמ' (קידושין ע.): "דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל: כיוון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה".

ולכאורה יש להעיר על הלכה זו, שמצאנו בכמה מקומות בחז"ל שהיו חכמים שעסקו במלאכה ברבים. בגמ' (קידושין מא.) מוכיחה הגמרא שבכל המצוות 'מצווה בו יותר מבשלוחו' מכך שהיו חכמים שהכינו צרכי שבת בעצמם: "כי הא דרב ספרא מחרין רישא, רבא מלח שיבוטא".

בגמרא (קידושין ע.) מובא מעשה בעניין זה, ותורף הדברים הוא: רב יהודה ראה את רב נחמן בונה מעקה, והעיר לו שאסור לעשות מלאכה בפני שלושה. ענה לו ר"נ שהוא עושה רק מעקה קטן, ויש להבין את דבריו: מדוע מלאכה קטנה מותר לפרנס לעשות ברבים? ובכדי לבאר זאת, נביא את שיטות הראשונים בגדר האיסור לפרנס לעשות מלאכה ברבים.

ה. וז"ל הגמ': "ההוא אומניה לדינא לקמיה דרב נחמן אייתי פיתקא דהזמנא אזל רב יהודה לקמיה דרב הונא אמר ליה איזיל או לא איזיל אמר ליה מיזל לא מיבעי לך למיזל משום דגברא רבה את אלא משום יקרא דבי נשיאה קום זיל אתא אשכחיה דקעביד מעקה אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל כיוון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה א"ל פורתא דגונדרייתא הוא דקא עבידנא".

שיטת המאירי בביאור האיסור

ומדברי המאירי משמע שיש לו הגדרה שלישית באיסור לפרנס לעשות מלאכתו בפני אנשים, וז"ל בקידושין שם: "כל שהוא ממונה פרנס על הציבור ומנהיגם וכו' ראוי לו לנהוג בעצמו שררה שלא יזונו עיני הבריות ממנו דרך הדיטות עד שיהא בעיניהם כאחד מהם ולא יהיו דבריו נשמעים ומקבלים. מכאן אמרו שאסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה". משמעות דבריו היא, שהאיסור למנהיג לעשות מלאכה הוא בכדי שישאר מרומם מהמון העם, וכך יקשיבו לדבריו ויצייתו לו, ואם המון העם רואים אותו עוסק במלאכה - נשפל כבודו ומעמדו על ידי זה.

מתי מותר לת"ח לעסוק במלאכה

אולם לשיטת המאירי לכאורה היה צריך לאסור גם מלאכת מצווה, כי עדיין כבודו יקל בעיניהם בראותם את מנהיגם עוסק במלאכה? ועיי"ש במאירי שזוהר מזה וכותב: "ומ"מ עשיית מלאכה מועטת בביתו במקום מצוה כגון מעקה וכיוצ"ב רשאי". וכוונתו לכאורה, שעל אף שיש חשש שיזלזלו בו, כיוון דהוי מלאכת מצווה [שנאמר בה 'מצווה בו יותר מבשלוcho'] וגם הוי מלאכה מועטת בצינעה בתוך ביתו - התירו לו. **ולכאורה**, לפי שיטת רש"י והרמב"ם כל מלאכת מצווה מותרת, ולא צריך להיות דווקא מלאכה קטנה ובתוך ביתו. וכמו שהתבאר, שבמלאכת מצווה אין חסרון של חוסר כבוד הדור שאין מי שיעשה בשביל מנהיגם מלאכה (רש"י), וגם אין חסרון בכבוד התורה (רמב"ם).

בשמחת בית השואבה היו חסידים ואנשי מעשה מקילים ראשם בפרהסיא

אך לכאורה יקשה על כל הנ"ל מסוגיית "שמחת בית השואבה", שאז היו כל הגדולים מתנהגים כהדיטות ברוב עם, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח הי"ד): "מצוה להרבות בשמחה זו. ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה, הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע". ומקור דבריו הוא מסוגית הגמרא דסוכה (דף ג-נג.) ע"ש. הרמב"ם שם נזהר מהשאלה הזאת לשיטתו, וממשיך שם לכתוב וז"ל: "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הא-ל שצוה בהן, עבודה גדולה היא

וכו'. וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה וכו', וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד".

אבל לשיטת המאירי קשה: איך התירו לכל המנהיגים להתנהג בקלות ראש לעיני כל העדה במעמד שמחת בית השואבה, כשההיתר היחיד לפי שיטתו הוא "מלאכה מועטת בביתו"? ואין לומר שכיוון שכל אחד מישראל חייב לקיים מצוות שמחת בית השואבה הרי זה דוחה את דינא דשמואל שאין לו למנהיג להתנהג בקלות; שהרי בעצם ההתאספות לכבוד השמחה הוא מקיים בזה מצוות שמחה [וכמו שכל ישראל קיימו מצווה זו], וא"כ מדוע תיקנו שדווקא החכמים יקלו ראשם בפני הציבור? היה להם לתקן להיפך - שפשוטי העם ירקדו, והחסידים ואנשי מעשה ישתתפו בשמחה על ידי שצופים ומסתכלים עליהם!

ביאור השם "שמחת בית השואבה"

ונראה לבאר בהקדם דברי הגמ' בביאור השם "שמחת בית השואבה", וז"ל הגמ' (סוכה נ'): "אתמר רבי יהודה ורב עינא, חד תני שואבה וחד תני חשובה. אמר מר זוטרא: מאן דתני שואבה לא משתבש, ומאן דתני חשובה לא משתבש. מאן דתני שואבה לא משתבש, דכתיב 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה', ומאן דני חשובה לא משתבש, דאמר רב נחמן מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית".

ולכאורה, לפי הדעה שנקראת "שואבה" בגלל הפסוק 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה', היה להם לקרוא למעמד הזה "ששון בית השואבה" כמו שכתוב בפסוק, ולמה קראו לזה "שמחת בית השואבה"?

שיטת רש"י ותוס' בביאור "שמחת בית השואבה"

וכדי לבאר את העניין צריך להבין מהו יסוד השמחה של שמחת בית השואבה. רש"י כותב שם בסוגיא: "בית השואבה, כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש ושאבתם מים בששון". והתוס' מביאים שם בסוגיא את דברי הירושלמי, וז"ל: "בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש, שהשכינה שורה מתוך שמחה, דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה', ומייתי עובדא דיונה בן אמימי שהיה מעולי הרגלים ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שמחה". וז"ל הירושלמי: "אמר ריב"ל: למה נקראת שמה בית השואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם 'ושאבתם מים

בששון ממעיני הישועה. ולכאורה, משמעות התוס' והירושלמי היא ש"שואבה" לא הכוונה שאיבת מים, אלא שאיבת רוח הקודש.

אמנם נראה לומר, שבוודאי גם הירושלמי מודה שעיקר עניין שמחת בית השואבה הוא לשמוח במצוות ניסוך המים, אלא שקשה ליה להירושלמי, מדוע נקראת השמחה "בית השואבה" ולא "בית הניסוך"? ולכן מפרש שמתוך השמחה של מצווה שהיתה שורה בזמן ניסוך המים, היו שואבים רוח הקודש. והראייה ששייך לומר על רוח הקודש לשון "שאיבה" היא מהפסוק "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה", שפשטיה דקרא לא נאמר על מים גשמיים אלא על שפע אלוקי ["מעייני הישועה"], והלשון "בית השואבה" נאמר על שאיבת רוח הקודש [משא"כ לשיטת הבבלי, הלשון "בית השואבה" נאמר על שאיבת המים].

שיטת הרמב"ם בביאור מצוות שמחת בית השואבה

ולכאורה נראה שהרמב"ם סובר שעיקר השמחה שהיתה בשמחת בית השואבה היא מצד מצוות שמחת יו"ט, וז"ל (ה"ב): **"אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתרה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח לשאר היום עם כל הלילה**". ולכאורה המקור לשיטת הרמב"ם הוא הירושלמי שהובא, והוא לומד שכוונת הירושלמי היא לחלוק על הבבלי: שאין השמחה משום מצוות ניסוך המים [שאז היו קוראים לה "שמחת ניסוך המים"], אלא היא משום שמחת יום טוב; ומשום שהיתה שם שמחה יתרה, הושפע שפע של רוח הקודש מלמעלה, ולכן המעמד נקרא "שמחת בית השואבה" - שממש שואבין רוח הקודש.

לפי שיטת הבבלי מדוע המעמד נקרא "שמחת" בית השואבה, ולא "ששון"

נמצא, שבין לפי הבנת הרמב"ם בדברי הירושלמי ובין לפי התוס', הפסוק "ושאבתם מים בששון" מדבר רק על שאיבת רוח הקודש שנבעה מתוך השמחה של מצווה. לכן השמחה נקראת "שמחת בית השואבה" ע"ש חיוב השמחה, שהוא או

מדין "ושמחתם לפני הוי"ה א-לוהיכם שבעת ימים" (רמב"ם), או מדין "עבדו את הוי"ה בשמחה" ששייך בכל מצווה (תוס'). ומה שהמעמד נקרא "בית השואבה" זה ע"ש הפסוק "ושאבתם מים בששון" שנאמר על הרוה"ק שזרח אז בבית המקדש. ממילא לא קשה כלל למה המעמד לא נקרא "ששון בית השואבה", כיוון שעיקר השם הוא על שם חיוב השמחה, ותוצאה מזה הוא עניין רוה"ק המופיע בפסוק "ושאבתם" [אבל עיקר השם אינו מהפסוק "ושאבתם"].

אבל לפי שיטת הבבלי, שהפסוק "ושאבתם מים בששון" קאי על מצוות ניסוך המים, נמצא שעיקר השם של המעמד ניתן בגלל הפסוק הזה, וא"כ קשה: למה לא נקרא "ששון בית השואבה"? ומוכרחים לומר, שכיוון שהחיוב הוא שמחה של מצווה במצוות ניסוך המים, והמשמעות של "ששון" שונה לגמרי מהמשמעות של "שמחה" [וכמו שנבאר], לכן קבעו את השם "שמחת" בית השואבה.

ההבדל בין שמחה לששון

ובביאור ההבדל בין ששון לשמחה, עיין בשערי אורה לאדמו"ר האמצעי (פל"ה) שכתב: **"שהשמחה הוא בהתגלות גמור וכו' וששון הוא בלב"**. ועיין ב'תורת מנחם' (תשמ"ה) שביאר שאין הכוונה רק לחלק במקום התגלות השמחה - ששמחה היא בגלוי וששון הוא בלב - אלא הכוונה היא גם באופן התעוררות השמחה: ששמחה שפורצת מהלב אל החיצוניות מתעוררת על ידי פעולות חיצוניות, וששון שכוונתו שמחה פנימית מתעורר על ידי דברים פנימיים, עיי"ש באריכות. ולפי זה מובן שהמעמד נקרא "שמחת" בית השואבה, כיוון שהתעוררות השמחה היתה על ידי מעשה חיצוני של מצוות ניסוך המים.

אבל לכאורה קשה על הפסוק "ושאבתם מים בששון", הנאמר לפי הבבלי על מצוות ניסוך המים: למה לא נאמר שם לשון "שמחה", כיוון שקאי על מצווה חיצונית? [בשלמא לפי הירושלמי מובן, דקאי על רוה"ק דהוי עניין פנימי, אבל לפי הבבלי קשה].

מצוות ניסוך המים – שמחה חיצונית הנובעת משמחה פנימית

ויש לומר ששונה מצוות ניסוך המים, שבמהותה היא שמחה פנימית, והחיוב של השמחה החיצונית שיש בה נובע מתוך שמחה פנימית עילאית. תורה שבכתב היא בחינת המקור והשורש של תורה שבעל פה, וא"כ יש לבאר שהפסוק מרמז על

מבקשי יחודך

מקור ושורש השמחה, ולכן אומר "ששון" - כי המקור והשורש של השמחה החיצונית של שמחת בית השואבה הוא בחינת "ששון", שמחה פנימית. משא"כ חז"ל שמדברים על איך בפועל נראית המצווה, מגדירים את זה כ"שמחה", כיוון שבפועל יש חיוב לשמוח גם באופן חיצוני.

עניין ניסוך המים: לקשר את הכלל לפרט, הפנימיות לחיצונית

ומדוע אכן מיוחדת מצוות ניסוך המים, ששמחתה היא שמחה פנימית בבחינת ששון? ונראה שהביאור הוא ע"פ דברי הגמ' בסוכה, האומרת שמצוות ניסוך המים היא מצווה חשובה כיוון שהיא "באה מששת ימי בראשית", ורש"י מבאר: "דאמרן לעיל שיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים". נמצא שעיקר עניין המצווה הוא להתקשר לבחינת ששת ימי בראשית. ומבואר בספה"ק ששת ימי בראשית הם ה"כלל" של שית אלפי שנים, ובחכמי הסוד איתא ש"כלל" הוא בחינת פנימיות, ו"פרט" הוא בחינת חיצונית. נמצא שמצוות ניסוך המים עניינה לקשר את החיצונית לפנימיות, ולכן אופן השמחה הוא שמחה פנימית הפורצת החוצה!

ביאור מדוע דווקא החסידים ואנשי מעשה היו רוקדים

ולפי זה יובן מדוע לא תיקנו שהמון העם ירקדו והחסידים ואנשי מעשה יסתכלו. העניין הוא, שהעבודה הזאת של לקשר את החיצונית לפנימיות - לעשות מעשים חיצוניים שבמהותם ושורשם הם פנימיים - אינו דבר ששייך להמון העם, זו עבודה פנימית השייכת יותר לחסידים ואנשי מעשה, ריקוד חיצוני שמקושר לגמרי לדבקות פנימית. ולכן, אפילו לפי שיטת המאירי חייבים הצדיקים להקל ראשם כנגד העם, דאי לאו הכי לא תתקיים המצווה. וברור שקיום מצוות עשה דוחה את ההלכה שפרנס לא יקל ראשו [ורק לגבי ההידור של 'מצווה בו יותר מבשלוח', דוחה ההלכה הזאת את ההידור].

רמז לזה בדברי המאירי

ואפשר לרמז את דברינו בדברי המאירי שכותב: "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, ר"ל שמחה שלמה. והוא שהיו נוהגים שמחה יתרה על שם ושאתם מים בששון". ומבואר שנלמד מהכתוב "ושאתם מים בששון"

מבקשי יחודך

שהשמחה בשמחת בית השואבה צריכה להיות "שמחה שלמה" ו"יתרה", שעניינה יחוד החיצונית עם הפנימיות - שהשמחה החיצונית תפרוץ החוצה מתוך השמחה הפנימית!

לעובדא ולמעשה

כשאנו זוכים לרקוד במעמדי "זכר לשמחת בית השואבה", עלינו להיזהר שלא נרקוד רק בחיצונית, אלא שהריקוד שלנו יהיה בכדי לבטא את שמחתנו הפנימית על נועם חלקינו וגורלינו, עד כדי כך, שהשמחה פורצת כל גבול ומתבטאת על ידי ריקודין קדישין ומחיאית כף.

הקדמה

הושענא רבא הוא חג שכולו אפוף סוד. לא ברור מה פועלים בו, מצד אחד הוא חלק מזמן שמחתנו, ומצד שני מבואר בכתבים שהוא זמן ה"חותם" של הימים הנוראים, והחותם שומר על כל האורות שמתחילים לקבל בערב יום הכיפורים ומקבלים בשלמות בשמיני עצרת.

שורש עניין הסוד שיש ביום הקדוש הזה הוא במה שהוא אושפיזא דדוד מלכא משיחא, שהוא כל כולו בחינת סוד, עד שאפילו אביו ישי, שהיה מארבעה שמתו ללא חטא, לא הכיר בגדלותו, כדאיתא בנ"ך. הכלי לחותם של הושענא רבא הוא עבודת ההושענות עם הערבות, ועלינו להתבונן בעבודה זו, ללמוד את פנימיותה, ומה עניינה בדרכי עבודה. פתח דברינו יאיר כמה הערות בעניין החג.

עניין "ערבי נחל"

כתוב בפסוק (ויקרא כג, מ): **"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים"**. ומבואר בגמרא ובפוסקים, שמה שנאמר "ערבי נחל" אין פירושו שיש חובה ליטול ערבות הגדלות על הנחל דוקא, אלא זהו הסבר מהי ערבה. הפסוק קורא להם "ערבי נחל" מפני שרוב הערבות גדלות על הנחל, אבל אין חיוב ליטול ערבות שגדלו על נחל,

1. נאמר בליל הושענא רבא תשפ"ד.

ואפילו הידור אין בזה. ומקשים האחרונים: ממנפ"ש, אם אין בזה שום הידור - למה הפסוק מדגיש את זה? ואם הפסוק מדגיש - מדוע אין בזה הידור?

מצוות ערבה במקדש: תמיהות על דברי הרמב"ם

מבואר במשנה שבבית המקדש היתה מצווה מיוחדת עם הערבות בכל יום של חג הסוכות. הרמב"ם מבאר בפרטיות את הסדר (הלכות לולב פ"ז ה"כ-כ"ב) וזה לשונו:

"הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, ושיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד, כיצד היתה מצותה, בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה תוקעין ומריעין ותוקעין."

חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה, כיצד היו עושין מביאין אותה מערב שבת למקדש, ומניחין אותה בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו העלין, ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום.

וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה, כיצד עושה לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה שדבר זה מנהג נביאים הוא."

מבואר בדבריו שבכל יום היו מסדרין ערבות מסביב למזבח¹, ובהושענא רבא היו לוקחים מהערבות ונוטלים אותן עם ג' המינים האחרים. והיות שבזמן שביית המקדש היה קיים היתה מצווה יתרה בהושענא רבא יותר מבשאר ימים, לכן היום בזמן הגלות אנו נוהגים מצווה בזה רק בהושענא רבא.

2. חוץ משבת, אבל אם חל הושענא רבא בשבת היו עושים את הסדר הזה גם בשבת.

השורש של הכלל והפרט באור הבורא

שני חלקים אלו שיש באדם, מושרשים בשני החלקים שיש בגילוי אלוקות בתחתונים: יש את בחינת הפעולות והמידות של הבורא יתברך, כפי שהוא מתגלה אלינו, ויש את גילוי עצמותו יתברך כביכול^ח, וכשמתגלה עלינו אור עצמותו, הרי זה כולל את כל המציאות וכל הפעולות, וכל הפרטים מתבטלים ומתמוגגים בתוך האור הנפלא הכללי הזה.

דווקא היהודים הפשוטים הם המרכבה לגילוי אור העצמות

אחד הגילויים העיקריים שגילה מרנא הבעש"ט זי"ע בעולם היה, שכדי לגלות ולהיות מרכבה לאור העצמות לא צריך להיות "בעל תורה" או "בעל מצוות" דוקא. שכן, כל הדברים האלו, עם היותם אורות נפלאים ונשגבים, הם בגדר עבודות "פרטיות", ולכן הם מרכבה לאור הבורא ה"פרטי" המתגלה על ידי פעולותיו ומידותיו. אמנם, בכדי להיות מרכבה לגילוי אור עצמותו, צריך להיות יהודי שחי עם כללות עצמות ה"אדם". זהו דוקא היהודי הפשוט, שאינו משיג את כל פרטי הכוונות וכל הייחודים וטעמי המצוות, הוא מקיים את התורה והמצוות כי כך ציווה הבורא, וכך הוא נוהג בלי שאלות וחקירות. היהודי הפשוט הוא זה שזוכה להיות מרכבה לאור העצמות!

ביאור עניין הושענא רבא

על פי הקדמות אלו נבוא אל העי"ן לבאר כללות עניין הושענא רבא. הושענא רבא הוא הכנה לשמיני עצרת. כידוע, שמיני עצרת הוא התכלית של כל ירח האיתנים, כל החודש הוא הכנה לייחוד קוב"ה ושכינתיה שמתקיים בשמיני עצרת. במשך כל החודש יש השפעות מיוחדות בכל התחומים, אורות ותיקונים נפלאים, אבל שמיני עצרת הוא מעמד של ייחוד - קשר עצמי בין עם ישראל בנים אהובים לבין אבינו שבשמיים. ייחוד זה אינו קשור להשפעות ודומיהן, עניינו הוא רק ה"קשר העצמי" ותו לא מיד^ט.

ח. כמובן שאיננו מתכוונים את מהות עצמותו מצידו יתברך, רק מצידנו כפי הנתפס אצלנו, ועי' בספר 'מאמרי ים החכמה' ח"א במאמר לית מחשבה תפיסה ביה כלל שביאר את הענין בטוטו"ד.
ט. והמבין יבין שזו היא הפנימיות של כל יחוד וד"ל.

רבינו מנוח (שם) מקשה על דברי הרמב"ם האומר ש"העם היו מלקטים את הערבות מסביב למזבח", דהרי המזבח הוא לפני מעזרת הכהנים, במקום שאסור לישראלים להיכנס לשם אפילו לצורך מצווה, ואם כן - כיצד היו מלקטים מסביב למזבח את הערבות? הוא מביא בשם הר"י מייגאש שגם עד המזבח מותר לישראלים להיכנס לצורך מצווה ועבודה. אך רבינו מנוח מקשה על כך: לכאורה איזו מצווה יש בזה שיקחו דוקא את הערבות שמסביב למזבח? ועוד, הרי הכהנים יכולים להביא להם, ולמה הם צריכים להיכנס לשם?

זאת ועוד: בדברי הרמב"ם לא מבואר מדוע יש מצווה מיוחדת בהושענא רבא ליטול את הלולב עם המינים האחרים, ומבואר רק ההכרח שיש כזו מצווה, אך לא מבואר עניינה, ועלינו להבין עניין זה. כמו כן, הרמב"ם מביא את הלכות הערבות בסוף הלכות נטילת לולב, ואחרי הלכה זו מוסיף הלכה אחרת (שם הכ"ג), וז"ל: "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הושיעה נא, וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים, וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש", ולכאורה, ממה שהרמב"ם הביא זאת אחרי הלכות הערבות - על אף שזה חלק מעבודת הד' מינים- משמע שיש קשר בין ההקפות של הושענא רבא לחבטת הערבה של הושענא רבא, ויש להבין את העניין.

עניין הכלל והפרט באדם

בספרי חסידות (עיין תניא פרקים יח, יט, כה) מבואר עניין יסודי: בכל אדם יש שני חלקים.

א. **חלק** המעשים וההישגים: חלק זה כולל את התורה, המצוות, המחשבות וכדומה. בחלק הזה יש הרבה פרטים.

ב. **מהות** האדם ועצמותו: חלק זה הוא אחדות אחת, עצמות ותו לא.

כל הפגמים והחטאים שיש בעולם שייכים לחלק הפרטי של האדם, הוא פוגם בפרטים מסויימים. ברם האור הכללי העצמי של האדם אינו בר-פגם, ובהאיר האור הזה - כל הפגמים מתמעטים ונעלמים בתוך האור הנשגב הזה הנקרא "אדם".

פנימיות עניין המזבח

על פי דברינו אלה אפשר לבאר עניין קישוט המזבח בערבות שנהגו במקדש. הביאור הוא, שהמזבח אינו סתם כלי ומקום שהקריבו עליו, אלא הוא מקום מיוחד ומזומן לכפרה, כדמבואר ברמב"ם (פ"ב ה"ב) וז"ל:

"המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם וכו' ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא".

אחרי החטא של אדם הראשון, האדם נתן לכל הנבראים שמות. עניין ה"שם" מסמל את פרטיות העבודה, השם מגדיר את האדם כדבר פרטי. השם הוא לא עצמותו אלא פעולתו¹. אבל האדם נשאר שמו "אדם"; אין לו הגדרה לפי פעולותיו, הוא רק אדם. וזהו סוד הכפרה של המזבח, שמשם נברא האדם. כי הכפרה נובעת מכך שהרבש"ע ברוב רחמיו מסתכל על כללות ועצמות האדם, ולא על פרטיו, וכך מתבטלים כל העוונות והפשעים. לכן קישטו את המזבח דוקא עם הערבות, כי הערבות מסמלות את הקשר העצמי שיש לכל אשר בשם ישראל יכונה עם אביו שבשמיים.

תירוץ על קושיית רבינו מנוח

וזה הביאור במה שהקשה רבינו מנוח למה צריכים לקחת את הערבות דווקא מסביב למזבח? ומדוע הכהנים לא יכולים להעביר אותם לשאר העם? התשובה היא, שהערבות שמסביב למזבח שייכות דוקא להמון העם - אלו שאינם כהנים ובעלי השגה - ולכן הם צריכים לקחתן בעצמם, ודוקא מסביב למזבח, שם מתגלה סוד הכפרה.



¹ יב. ובזה יתבאר מה שלפני החטא חוה היתה נקראת "אשה", ואחרי החטא נקראה חוה "כי היא היתה אם כל חי" ולכאורה הרי על ידי החטא היא הביאה מיתה לעולם, ולמה היא נקראת דווקא אז "חוה" על שם החיים, והביאור הוא שעצם זה שניתן לה שם הוא כבר ירידה עצומה ממעלתה.

לכן, דוקא ביום שמתכוננים לייחוד השלם, אנו מעלים על נס את הערבה. ולכאורה קשה: במשך כל החג הערבה היא המין הכי נמוך, וכדאיתא בחז"ל שהערבה, שהיא בלי טעם ובלי ריח, מרמזת על היהודי הפשוט שאין בידו תורה ומעשים טובים במיוחד, ולמה פתאום ביום השביעי אנו עושים "עסק שלם" סביב הערבה? אלא: במשך ימי החג אנו עסוקים עם גילויים פרטיים, אורות וכוונות, ובזה הערבה היא הכי נמוכה - אין בה לא טעם ולא ריח. אבל כשמתקרבים לרגע הייחוד, מתגלה יופי הזוהר של ה"תמימות והפשיטות" של "א פשוט"ע איד" (יהודי פשוט). דוקא היהודי שמקיים את המצוות בתמימות ובפשיטות כי כך ציוונו הבורא, הוא היהודי שיכול להביא את הייחוד השלם של שמיני עצרת, הקשר העצמי בין ישראל לאביו שבשמיים!

עניין חביטת הערבה

המאירי כותב (סוכה מד, א) שמנהג חביטת הערבה, שהוא מנהג נביאים, אינו בגדר תקנת נביאים [שכן על תקנה צריך לברך, כדוגמת הלל דר"ח או יו"ט שני], אלא הוא "מנהג שנהגו כן והעם רואים ועושים כמותם מאליהם". ולכאורה יש להבין: בשלמא מה שיש עליו ציווי בתורה הקדושה, צריך לקיימו אפילו בלי הכוונות המתאימות. אבל מה שהנביאים עשו כמנהג - העניין הוא שהם השיגו ברוח קדשם שמות וייחודים הנפעלים על ידי מעשה זה, ומי שאינו "בר הכי" לכוון, למה שיקיים כמו "מעשה קוף בעלמא"?

וביאור העניין: זהו דוקא הגילוי של הושענא רבא - להחשיב את כל הפעולות בלי לשאול למה ואיך, רק משום שכך אנו נוהגים², וכך נהגו אבותינו³.

¹ פעם שמעתי משימה דהרבי מליובאוויטש זי"ע שאמר שאנשים שואלים אותו למה הוא מדבר כ"כ הרבה על משיח, שזה דבר שלא מצאנו בצדיקי קדמאי, ואמר שאכן זו שאלה טובה, אבל אנו כבר עושים את זה לכן נמשיך!

² יא. אמרנו מכבר בדרך צחות, שזה העניין שכל מסכת מתחילה מדף ב', כי כל ההתחלות קשות, ולכן אומרים להאדם, כבר התחלת אתה כבר אוחד בדף ב' אתה כבר בתוך העניין.

ביאור עניין ההקפות

בזה נבין את הקשר של קישוט המזבח בערבות וחביטת הערבה להקפות [כמו שהערכנו למה הרמב"ם הסמיך], והביאור הוא, שרבינו האריז"ל גילה כוונות נפלאות על עניין ההקפות (שעה"כ סוכות דרוש ח') והוא כותב סימן עליהם "אדם" [ר"ת אדם דיבור מעשה]. פנימיות העניין המבואר שם היא, שההקפות מרמזות על אור נפלא, "אור מקיף", שהוא אור של מוחין גדולים והשפעות נפלאות. במשך כל ימי החג, היהודי הפשוט מרגיש בנפשו שהאורות האלו אינם שייכים אליו, הם שייכים רק לבעלי השגה. עד שמגיע ליום הושענא רבא, שמיד אחרי ההקפות חובטים את הערבה. אזי מתגלה שדוקא על ידי בחינת "אדם" - עצמות האדם שמקיים את המצוות בתמימות ובפשיטות - דוקא על ידו אפשר להגיע לשמיני עצרת, לזכות לייחודא שלים עם קוב"ה ולגלות את אור עצמותו יתברך.

וזהו עניין אושפיזא דדוד מלכא משיחא, כי בחינת דוד המלך היא מידת המלכות "לית לה מגרמה כלום" - אין לה מוחין והשפעות מצד עצמה, היא מסמלת את היהודי הפשוט שמקבל עול מלכות שמייים באהבה, מלא בתמימות ופשיטות. וגילו לנו חכמי הדורות (ספר הליקוטים לאריז"ל, ריש פרשת האזינו) ש"אדם" הוא ר"ת: אדם, דוד, משיח. כי בהאיר עלינו אור הכללות, מתגלה כיצד כל הדורות כולם מאוחדים באחדות אחת.

עניין החתימה של הושענא רבא

יום הושענא רבא הוא יום החתימה. בבוא זמן החתימה, והרבש"ע ברוב רחמיו רצונו להשפיע לנו שפע רב וגאולה שלמה, אומר המקטרג: למי רבש"ע אתה נותן שפע וגאולה? לכלל ישראל של היום? הרי הם במצב כזה נמוך, אין בהם ריח פנימיות, כל מה שהם מקיימים מצוות ומעשים טובים הוא בלי כוונות, רק כי כך נהגו, ולהם אתה רוצה להביא גאולה?

אף אנן נענה לו, וכי מי שמקיים את המצוות עם כל הכוונות האם הוא באמת השיג את פנימיות המצווה הרי גם עם כל הטעמים אנו לא היינו חושבים על המצוות לבד, ותמיד הטעם העיקרי ישאר כי כך ציוונו הבורא יתברך, ודייקא בגלל זה, בגלל

התמימות והפשיטות שאנו מקיימים את מצוותיו יתברך כי כך אנו נוהגים וכי כך ציוונו הבורא, בגלל זה אנו יכולים להביא את העולם ליחוד השלם, הפרטי והכללי, בסוד "אדם", ר"ת אדם, דוד, משיח (האריז"ל בספר הליקוטים פרשת האזינו), הוי"ה יזכנו ליחוד השלם הפרטי וכללי בביאת גואל צדק ברחמים גמורים וגלויים במהרה דידן בימינו אמן!

לעובדא ולמעשה

אל ירע לבבו של אדם כשהוא מביט פנימה ומוצא את עצמו דל במעשים וריק מהשגות, בבחינת "ערבה" שאין בה טעם וריח. אדרבה, סודו של יום החיתום הנורא מלמדנו, כי דווקא ה"חסרון" הזה הוא הכלי היקר ביותר אצל אבינו שבשמיים. ברגעים נשגבים אלו, אנו מניחים הצידה את ה"אתרוג" - את ההישגים וההבנות - ומתדבקים בהנהגת הפשיטות והתמימות של היהודי הפשוט. בעת חבטת הערבה, יכוון האדם את לבו ויאמר ללא מילים: "ריבונו של עולם, אולי ידיי ריקות ואין בי חכמה, אך אני בנך, ועושה אני רצונך באמונה פשוטה". ביטול כזה, הוא הבוקע את כל המסכים ומעלה את היהודי אל קודש הקודשים, אל חיבוק האב שאינו תלוי בדבר וזה מהווה הכנה לייחוד הגדול בשמיני עצרת.

חנוכה



♦ נתנדב לע"נ ♦

ר' זיידא יוסף מרדכי בן

ר' מנחם מנדל ז"ל

מרת שרה יוטא בת

ר' אפרים מנחם מנדל ע"ה



חנוכה – גילוי הפנים שבתוך האחור"

חנוכה – על שם חינוך בית המקדש

במפרשים מובאים כמה טעמים למה 'חנוכה' נקראת כך. אחד הביאורים הוא, שאז התחנך בית המקדש השני (מור וקציעה סימן תר"ע). ולכאורה משמע מכך, שהדלקת המנורה, שהיא עיקר המצווה של חנוכה, יש לה קשר מיוחד עם ענין חינוך בית המקדש. וצריך להבין: מהו הקשר המיוחד בין עבודת המנורה לחינוך בית המקדש?

קשר דוד המלך למנורה ולחנוכה

מצאנו כמה הקשרים בין דוד המלך לחנוכה ולמנורה. הקדמונים מביאים (חיד"א מדבר קדמות מערכת ד' אות כ"ב, מכת"י המהרש"ל), שעל המגן בו השתמש דוד המלך במלחמות, היה מצויר "למנצח בנגינות" בצורת מנורה, והיה מכוון בסודותיו, ועל ידי זה ניצח במלחמותיו.

עוד מצאנו, שאחרי נס חנוכה התחדשה מלכות ישראל. הרמב"ם בריש הלכות חנוכה כותב שזהו חלק מנס חנוכה. והנה הרמב"ן (בראשית מט, י) חולק על הרמב"ם וסובר שהוי עוולה [שלקחו החשמונאים את המלוכה], מכיוון שכתוב "לא יסור שבט מיהודה". אך לכאורה דעת הרמב"ם היא שהחשמונאים היו קשורים לענין מלכות בית דוד ולכן לא היה בזה חטא, וצריך להבין את הקשר.

ענין מלכות שלמה כהמשך וחלק בלתי נפרד ממלכות דוד

בתחילת ספר מלכים כתוב, שכשהזקין דוד המלך, התחיל בנו אדוניהו לנהוג גינוני מלכות, בכדי שיוכל לשבת על כסא המלכות אחרי פטירת דוד. הגיעה בת שבע, אמו של שלמה, לדוד, וביקשה ממנו שיגיד בבירור ששלמה ימלוך אחריו. וכך היה, דוד נשבע ששלמה ימלוך אחריו. ולפני שבת שבע יצאה מחדרו של דוד, אמרה: **"יחי אדוני המלך דוד לעולם"**.

ולכאורה קשה מה היא התכוונה בברכה אותו כך, הרי נגזרה מיתה על כל האנשים, ולמה לברך ברכה שאינה יכולה להתקיים?

אלא שהביאור הוא, שהתכוונה לומר שכשדוד המלך חיזק וקיים את מלכות שלמה, התחדש שבאמת **"דוד מלך ישראל חי וקיים"** (ר"ה כה:). כי שלמה אינו סתם ה"יורש" של המלוכה, אלא הוא המשלים של עבודת דוד, הוא לוקח את מלכות דוד והופך אותה למלכות נצחית. ולזה התכוונה באמרה **"יחי אדוני המלך דוד לעולם"** - שדוד המלך ימשיך לחיות אפילו אחרי פטירתו, על ידי ששלמה ימלוך אחריו וישלים את עבודתו.

ויש לדברים אלו גם נפקא מינה למעשה, שהרמב"ם כותב (פירוש המשניות הקדמה לפרק חלק, יסוד השנים עשר), שחלק מ"ג העיקרים הוא להאמין שהמשיח יהיה מזרע דוד ושלמה. מבואר מפורש בדבריו, שמלכות שלמה היא המשך והשלמה למלכות דוד, וצריך להבין את עומק הענין.

מהו זמן הדלקת המנורה בבית המקדש, וקושיא על שיטת הרמב"ם מפנימיות ענין מצוות ההדלקה

בפשטות, זמן הדלקת המנורה בבית המקדש היה מערב עד בוקר, שהדליקו בבין הערביים ונשאר דלוק עד הבוקר, וככה נוקטים רוב הראשונים. אבל הרמב"ם סובר שמדליקים את המנורה גם בבוקר (פשטות דבריו בתמידין ומוספין פ"ג ה"ב).

ולפי פשוטן של דברים אפשר להבין את שיטת הרמב"ם, אבל לפי מה שגילה האריז"ל בפנימיות מצוות הדלקת המנורה, תוקשה מאוד שיטת הרמב"ם. דהנה רבינו האריז"ל מבאר (בכמה מקומות, מהם בשער הכוונות דרושי ר"ה) את תהליך

בריאת חוה: שבתחילה היתה חלק מאדם, מחוברת בגבו, עמדה מאחוריו גבה מחובר לגבו, ואח"כ הפיל רבש"ע תרדמה על האדם, ונסרה ממנו, ועמדה מולו פנים מול פנים. ומסביר האריז"ל (שעה"כ ל"ב ע"ג) שמה שהיה אצל אדם הראשון הוא תהליך שחוזר על עצמו אצל כלל נשמות ישראל עם הקב"ה, שבתחילה הם בבחינת אחור באחור, אח"כ נסרים, ונעמדים פנים בפנים בבחינת יחוד. כך הסדר בכל יום ויום מחדש: בלילה עומדים בצורה של **"אחור באחור"**, ואז יש בחינת נסירה, וביום כבר עומדים **"פנים בפנים"**.

האריז"ל מסביר (עץ חיים שער ל"ד פ"ה) שהדלקת הנרות בביהמ"ק היתה עבודה על חיזוק המוחין דאחור. ולפי דבריו מובנת שיטת רוב הראשונים הסוברים שהדלקת המנורה מצוותה דווקא בערב, מכיוון שבלילה מתקנים את בחינת האחוריים. אבל לפי דברי האריז"ל יוקשה מאוד לשיטת הרמב"ם: למה להדליק את המנורה ביום? הרי כבר בונים את בחינת הפנים, ולמה לחזור ולחזק את בחינת האחור?

כוונת אמן – אחור אחרי פנים

אנו מוצאים סדר זה גם במטבע הברכה, שאנו חוזרים לבחינת אחור אחרי שכבר בנינו את הפנים. כי הסדר הוא, שב"ברוך אתה" בונים את ה'אחור', וב"מלך העולם" מתכוונים לשפע ה'פנים', ובסיום הברכה בונים את ה'פנים'. אבל בכוונת אמן מבואר באריז"ל (שעה"כ דרוש הקדיש), שהכוונה היא לתת מוחין ל'אחור'. ולכאורה גם בזה קשה: הרי אנו כבר נמצאים בעמידה של פנים בפנים, ואיך חוזרים לתת מוחין לאחוריים? וביותר קשה, שהרי מבואר בגמרא (ברכות נג:) ש"גדול העונה אמן יותר מהמברך", ואיך יתכן שגדולה מעלת ה'אחור' על ה'פנים'?

גדלות האחור מעל הפנים

ונבאר את העניין על פי דברי הספה"ק 'מי השילוח' בפרשת לך לך, המסביר את הפסוק **"לך לך"**. דלכאורה קשה, מהו הלשון **"לך לך"**? ורש"י פירש מה שפירש. ומסביר ה'מי השילוח', שאברהם אבינו חיפש את **"בעל הבירה"**, הוא חיפש מי ברא את העולם, והרבש"ע התגלה אליו: **"ויאמר הוי"ה אל אברם לך לך"** - אתה רוצה לדעת מי הוא בעל הבירה? **"לך לך"** - לך לעצמך, תסתכל על עצמך! הרי יש

הרבה אנשים חכמים בעולם, ולמה אין איש שם על לבו לחפש אחרי הבורא? אלא מאי, שהרבש"ע בעצמו היסב את לבך לחפשו. וזה כבר בעצמו התשובה לשאלתך "מי הוא בעל הבירה" - התשובה היא הרבש"ע! שסיבב ועשה שתחשוב ותחפש את הכח העליון, אשר "עשה ועושה ויעשה לכל המעשים".

והא לך לשונו הזהב:

"אך בראות אברהם אבינו ע"ה את עסק דור הפלגה, זאת יקרא בשם בירה דולקת, כי היה בעיניו לפלא מאד והרעים בנפשו מי ברא אלה, הציץ עליו בעל הבירה, היינו שהשיב לו הקב"ה, הלא תראה בעצמך כי לכל העולם לא יקשה, ואין אחד מהם שם על לב לאמר מי עשה זאת, ואך בעיניך יפלא, ומהרעמות לבך תוכל לשער אשר בוודאי נמצא בורא הסובל כל עלמין וממלא כל עלמין, והוא העיר לבך ונפשו לזה".

מבואר בדבריו חידוש נפלא, שאחרי שהאדם זוכה להגיע לבחינת פנים בפנים, הציץ עליו בעל הבירה, אז מתגלה לו למפרע, שאף בתוך חיפוש, כשהוא עדיין לא הכיר את בוראו, היה זה הרבש"ע שהביא אותו לבקש ולחפש אחריו. וזה מגלה את עומק הקשר שבין ישראל לאביהם שבשמיים; שלא רק כשחיים עם השי"ת בצורה גלויה הוא נמצא, אלא אפילו כשהאדם נמצא בחושך גמור, מבולבל, וראשו מסובב בקושיות - גם שם הרבש"ע קשור אליו, והוא בעצמו מורה לו את הדרך לצאת מהבלבולים.

וזה מגלה על עומק ועוצם היחוד, אפילו יותר מאשר כשמרגישים את הרבש"ע בצורה גלויה, כי מתגלה שאין שום דבר שהרבש"ע לא עושה, ואפילו כשלא מרגישים - הוא גם נמצא! וזהו עומק העניין של אחור באחור. כי עניין האחוריים בדרכי עבודה הוא, כשאי אפשר להסתכל בעיניים של זה שמולך, מרגישים רק את העורף, מרגישים ריחוק. ו'פנים' עניינו כשמאיר, וכל אחד מסתכל בעיניים של השני, ומרגישים קרוב ודבוק.

ולפי דברינו מבואר, שאחרי שהאדם מגיע לבחינת פנים, מתגלה לו שהקשר הכי חזק מתגלה דייקא בזמן ה'אחור'. כי אז מתגלה עומק הקשר, שתמיד הרבש"ע נמצא עם האדם ואין מציאות שהוא כביכול כועס עליו. ואפילו אם האדם מרגיש רחוק, גם שם הרבש"ע נמצא, ואדרבה - שם אפשר להרגיש את הקירבה ביתר שאת, להרגיש שהרבש"ע עושה ופועל הכל; ועצם זה שהאדם מרגיש עכשיו רחוק ממנו, וזה מפריע לו והוא רוצה להתקרב אליו - גם את זה הרבש"ע עשה ופעל.

ביאור שיטת הרמב"ם בזמן הדלקת נר חנוכה

וזה הביאור במה שנתקשינו בשיטת הרמב"ם, למה מדליקים את המנורה ביום, הרי מתקנים כבר את הפנים? אבל כעת הכל ברור ונהיר, שרק אחרי שהאדם כבר נמצא במדרגה של 'פנים' וכבר מאיר לו, אז הוא יכול לחזור ל'אחור' ולהבחין אין שדייקא באחור מתגלה אור הפנים ביתר שאת, על ידי שבתוך החושך מעיר הרבש"ע את לבו מתוך תרדמת הזמן, לחזור ולחפש אותו ית' ולהידבק בו. ובזה מוסבר למה "גדול העונה אמן יותר מן המברך", כי שמה דייקא [בחזרה לאחור] מתגלה אהבתו ית' אלינו ביתר שאת. והטעם לכך הוא, כי בעניינת אמן חוזרים ומקשרים האחור בצד הפנים.

ובזה יבואר עוד דבר פלא. בספרי חסידות (עיין בני יששכר מאמרי כסלו טבת ד' וי"ב) מבואר שחנוכה הוא השלמה של עבודת חודש תשרי. ולכאורה זה פלא, כי הרי תשרי כולו הוא חודש של אורות, "פנים בפנים", והכלל הוא ש'מעלין בקודש', וא"כ איך יכול להיות שחנוכה שהוא בעומק החורף, בחושך, 'למטה מעשרה', הוא השלמה לחודש תשרי? הרי זו ירידה במקום עלייה? ולפי דברינו יובן הכל כמין חומר, שהסוד הוא שדייקא אחרי תשרי שזכינו לאור הפנים, אפשר לחזור לחושך, ולהכיר שדווקא בתוך החושך מתגלה עומק הקשר בין יהודים לאביהם שבשמיים".

ביאור השלמות מלכות שלמה למלכות בית דוד

ובזה נבוא לבאר איך מלכות שלמה הוי השלמה למלכות בית דוד. והעניין הוא שדוד המלך מאוד רצה לבנות את ביהמ"ק, והרבש"ע אמר לו שבגלל שהוא היה "איש מלחמה" הוא לא יבנה את ביהמ"ק, אלא שלמה בנו יבנהו (כמבואר בהרחבה בשמואל ב, ז). בפנימיות העניין: "איש מלחמה" הכוונה למלחמת היצר. היו לו הרבה צרות ו'אחור', אבל הוא תמיד חיפש את השי"ת גם בתוך החושך, וזהו כל ספר תהילים בו נפשו משתפכת מול קונו שיקרב אותו ושיאיר לו. נמצא שדוד היה שלמות בחינת אחור. לעומת זאת שלמה המלך, שמו כבר מעיד על הארת פנים מיוחדת, וכמו

יד. וזה העניין שכעת בזמן של חושך ומלחמה בארה"ק, מתגלים כ"כ הרבה נשמות יהודיות, הניצוץ שלהם שהיה כבוי במשך שנים רבות, פתאום יוצא מחשכתו, ומחפש איך להתחבר להרבש"ע כ"א לפי דרגא שלו, וזה כי דייקא בחושך מתגלה הקשר בל ינתק שיש לנשמות ישראל עם אביהם שבשמיים.

שדורשים חז"ל ששם שמים משותף בשמו "מלך שהשלום שלו", וידוע שבתקופתו עם ישראל היו בתכלית השלמות, "איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו" (מלכים א, ה, ה). נמצא ששלמה המלך היה שלמות בחינת פנים.

כל עניין מלכות בית דוד הוא העמדת המלכות דקדושה בעולם, כי כל עניין המלוכה בישראל הוא משל והשתלשלות מהיחוד שבין קוב"ה לנשמות ישראל. המלך הוא מרכבה לבחינת קוב"ה ללמד לעם את רצונו ית', ובזה לייחדם ולחברם איתו ית'. עי"ז העולם עומד במקום בו הרבש"ע מתגלה. וכל זה הוא בחינת בניית ביהמ"ק, כי ביהמ"ק הוא המקום בו הרבש"ע מתגלה לנשמות ישראל בגילוי רב, והגילוי הזה מתאפשר בשלמות רק במצב של "פנים בפנים" ודבקות בהירה. ולכן דוד, שהיה בחינת 'אחור', לא היה יכול לבנות את בית המקדש.

אבל אחרי שנבנה ביהמ"ק, הוא נקרא ע"ש דוד, ואמרו חז"ל (הובאו ברש"י תהלים כד, ז) שהשערים של קדש הקדשים לא נפתחו עד ששלמה אמר: **"זכרה לחסדי דוד עבדך"**. והעניין הוא כמו שביארנו: שעומק היחוד הכי חזק ושלם, הוא יחוד המתגלה מתוך החושך והאחור, שמתגלה שגם שם הרבש"ע מחפש אותנו ומעיר את ליבנו לחזור אליו. וזה העניין שביארנו לעיל ששלמה השלים את מלכות בית דוד. כי התכלית היא שלא יהיה הבדל בין פנים לאחור, אלא הכל יהיה מלכות אחת שלמה שמגלה את הרבש"ע, ואדרבה - מתוך החושך יתגלה האור ביתר שאת!

[אחרי דברינו יש להוסיף פרפרת נאה, שיש דבר פלא ברמב"ם סוף הלכות פרה אדומה, שהוא מסיים: "השם ברחמי הרבים מכל חטא ועון ואשמה יטהרנו, אמן". ולכאורה למה הוא עונה אמן אחר ברכת עצמו? אבל לפי דברינו יובן, כי הרי הרמב"ם הוא סוד תושבע"פ (וכמו שידוע שכתב בהקדמתו ל"ד החזקה, שצריך ללמוד רק תנ"ך וספרו 'היד החזקה'), ותושבע"פ היא שלמות מלכות שמים, שזה גילוי מלכות בית דוד ושלמה. ושם מתגלה עומק היחוד שיש גם באחור, ולכן הרמב"ם אומר "אמן", כי כוונת אמן מגלה גם אותו ענין של שלמות היחוד במדרגת אחור, כמו שביארנו לעיל].

ישוב התמיהות בתחילת דברינו

ולפי כל זה יובן ביתר שאת למה הדלקת המנורה היא העבודה המסמלת את חנוכה בית המקדש, כיוון שכל ענין בנין בית המקדש היה לייחד בין האחור והפנים, ולהראות שאחרי שמגיעים לבחינת פנים אפשר להשיג את עומק הפנים שבאחור,

ועבודה הזאת היא עומק עבודת המנורה, וכמו שביארנו. ולכן דוד המלך ניצח במלחמות דווקא עם צורה של מנורה, מכיוון שדוד מסמל את עבודת המנורה שהיא עבודה של אחור. וזה גם הקשר של החשמונאים למלכות בית דוד: שהם חיו בזמן של אחור וחושך, וחיפשו אחרי הרבש"ע גם בתוך החושך, ולהם התגלה בסוף הסוד של המנורה - להראות להם שמה שנתן להם את הכח לחפש בתוך החושך, היה ג"כ הרבש"ע. ועל ידי זה התגלה להם עומק אהבתו יתברך אלינו, וכל זה שייך לסוד מלכות בית דוד.

רמז נאה באותיות 'כהן'

אפשר להוסיף רמז נוסף, שהשליחים שעל ידם פעל הקב"ה את כל הניסים של חנוכה היו הכהנים. ובאותיות המילה 'כהן' יש דבר חידוש. האריז"ל כותב (ע"ח שער כד פרק ו) שבאופן כללי האותיות מתחלקות לשלש חלוקות: יש עד עשר, ויש עשיריות [שזה כל המספרים מעשר עד מאה], ויש את המאות. ובאריז"ל מבואר שהאותיות של המנצפ"ך משלימות למאות, כי הרי האותיות מגיעות רק עד ת' שזה ארבע מאות, ואז המנצפ"ך שהם חמש אותיות משלימות עד מספר אלף [האות כ' סופית היא חמש מאות, מ' סופית שש מאות, וכן הלאה].

עוד מבואר שם, שכל אות אם תצרף אותה לאות אחרת [לפי הסדר מהסוף] בקבוצה שלה, היא תגיע למספר השלם של הקבוצה. דהיינו: הקבוצה הראשונה היא כל האותיות עד האות י', ואם תקח אות א' ותצרף אותה עם האות ט' היא תגיע לעשר, וכן אם תקח אות ב' ותצרף אותה עם האות ח' היא תגיע ג"כ לעשר, וכן בכל האותיות. ועל אותה הדרך בשאר הקבוצות. אבל יש כמה אותיות שאין להן צירוף, והן אות ה', כי את האות ה' אפשר לצרף רק אל עצמה [ה' ועוד ה' שווה עשר] אבל לא לאות אחרת. וכן האות נ' [בקבוצת העשרות], והאות כ' מהמנצפ"ך [שהיא חמש מאות בקבוצת המאות]. ויחד הן יוצרות את המילה 'כהן'.

והעניין הוא, שהאותיות האלו הן בסוד אחור; הן לא יכולות לעמוד מול אות אחרת ולהסתכל לה בעיניים, אבל הן יכולות להזדווג עם עצמן, וזה סוד נפלא של 'זיווג מיניה וביה'. שעל אף שהאדם נמצא במצב של "אחור באחור" ואי אפשר לו להזדווג, אבל שם מתגלה שגם בתוך החושך, בתוככי נפש האדם, יש זיווג כל הזמן עם הבורא. זיווג שלא נפסק אף פעם. ובזה מתגלה עומק אהבתו אלינו, שגם במצב

מבקשי יחודך

שהכל נראה חשוך ואי אפשר להזדווג - בעומק אנחנו כל הזמן דבוקים בבורא. וכל זה התגלה לנו ע"י עבודת הכהנים בזמן החנוכה, כמרומו באותיות המרכיבות את השם 'כהן'.

וכשיבוא משיח, שאז תהיה שלמות גילוי הפנים, הוא יגלה לנו שכל הגלות שהיתה נראית מצב של 'אחור' וריחוק, באמת בעומק היה גילוי 'פנים' בצורה הכי עמוקה וחזקה. ובתוך כל הצרות שעברו עלינו תמיד הרבש"ע הסתתר ועשה וסיבב הכל, וכל הרצונות והכיסופין שהיו לנו במשך כל שנות הגלות - הכל רק ממנו. ובזה יתמלא ליבנו באהבה רבה ועזה לאבינו אב הרחמן!

לעובדא ולמעשה

כשהאדם מרגיש בעבודתו חושך וטעם מיתה, וקשה לו מאוד להמשיך להתקדם בעבודתו - עליו לדעת נאמנה, שאחרי שיחזרו לו המוחין דפנים, כשהוא כבר ירגיש את אור הבורא הנמצא עמו, יתברר לו למפרע שבזמן החושך והאחור הקב"ה היה אתו, עמו ואצלו ממש, והוא זה שעזר לו להמשיך להתגגע ולחפש, ועל ידי זה יגלה עומק אהבתו יתברך אלינו ביתר שאת ועוז!

מבקשי יחודך

חנוכה, ביאור ענין מידת ההוד,
ושייכותה ליומי דחנוכה^{טו}

הקדמה

הנה ימים באים, ימים נפלאים של הלל והודאה. מובא בספרים הקדושים שבחנוכה מתקנים את מידת ההוד^{טז}, ובמאמר שלפנינו נבאר בסייעתא דשמיא את עניין מידת ההוד, מהו הפגם שלה ומהו תיקונה, וכיצד כל זה שייך לימי החנוכה.

כמה הערות על כללות אור של חנוכה

פתח דברינו יאיר בכמה הערות וקושיות בענייני החג:

א. כידוע, ה'בית יוסף' מקשה: מדוע קבעו את חנוכה שמונה ימים? הרי בפך השמן שנמצא היה בו כדי להדליק יום אחד, ואם כן הנס היה רק שבעה ימים [שהרי ביום הראשון דלק בדרך הטבע].

ב. בספרים הקדושים (זה"ק ח"א קעא.; של"ה פר' וישב תורה אור אות יב, וראה באורך באמרי נועם דרוש לחנוכה) מבואר, כי לימי החנוכה יש שורש במאבק שהיה בין יעקב אבינו לשרו של עשו. שם נאמר "ותקע כף ירך יעקב", ומבואר שנפגמה הירך השמאלית של יעקב. על פי פנימיות העניין, כל ספירה מעשר הספירות מכוונת כנגד חלק אחר בגוף, והירך מכוונת כנגד מידת ההוד. אם כן, המשמעות הפנימית של פגם הירך היא

^{טו}. נערך מתוך הקלטה מחנוכה תשע"ח.

^{טז}. כל מועד מתקן מידה אחרת משבע המדות, וחנוכה הוא כנגד מידת ההוד.

מבקשי יחודך

שמירת ההוד נפגמה, ויומי דחנוכה הם שמונה ימים בהם מידת ההוד נתקנת, ויש להבין, מה היא מידת ההוד, מה הפגם שלה, מה הוא תיקון הפגם, ושייכותה לחנוכה.

ג. מבואר בגמרא שימי החנוכה "קבעום בהלל והודאה". ויש להעיר, הרי כל הימים הטובים נתקנו זכר לנפלאות הוי"ה, ובכולם העבודה היא הלל והודאה, ואם כן מה מיוחד בהלל והודאה של חנוכה, שדווקא עליהם נאמר "קבעום בהלל והודאה"?

ד. ישנם כמה עניינים בחנוכה הקשורים במיוחד לשבת קודש:

עצם מצוות הדלקת נר

הסוגיא של חנוכה מובאת במסכת שבת.

עניין חנוכה הוא מלשון "חנו-כה" - חנייה ושביטה, בדומה לשבת.

וביתר עומק: חז"ל אומרים (בראשית רבה יא, ב) שהאור הגנוז שנברא ביום הראשון של ששת ימי בראשית, נגנז במוצאי שבת בראשית, לאחר שאדם וחווה השתמשו בו למשך שלושים ושש שעות. והרי חטא עץ הדעת שבגינו נגנז האור התרחש כבר בערב שבת, ולמה לא נגנז האור מיד? אלא משמע שיש קשר בין האור הגנוז לקדושת השבת, ולכן נשאר האור הגנוז לכל השבת. הספה"ק (בני יששכר, מאמרי חנוכה מאמר ב אות ח) מבארים ששלושים וששה נרות דחנוכה מכוונים כנגד שעות אלו, ובהם טמון האור הגנוז. נמצא שגם בחנוכה וגם בשבת טמון האור הגנוז.

ה. ישנו קשר מיוחד בין חנוכה לחג הסוכות. ידוע שבכל מצווה יש דיני 'הידור מצווה', הנלמדים מהפסוק 'זה א-לי ואנוהו', אבל יש שתי מצוות שההידור בהן אינו רק כתוספת למצווה אלא הוא חלק מהמצווה ממש: מצוות ארבעת המינים ומצוות נר חנוכה. בארבעת המינים יש פסול של 'יבש' והוא משום הידור, ובחנוכה יש עניין 'מהדרין' ו'מהדרין מן המהדרין', שהוא ממש חלק מהמצווה, עד כדי כך שבשו"ע מובא רק דין ה'מהדרין', ולא מובא כלל עיקר הדין [נר איש וביתו].

מצאנו קשר נוסף בין חנוכה לחג הסוכות: בגמרא (שבת כא:) נחלקו בית שמאי ובית הלל האם מתחילים להדליק נר אחד ומוסיפים כל יום, או שמתחילים להדליק שמונה נרות ומפחיתים כל יום. שיטת ב"ש היא ש'פוחת והולך', ומביאים

יז. והרבינו חננאל כותב מפורש שזה מדין הידור מצווה.

מבקשי יחודך

מקור לדבריהם מהקרבות של חג הסוכות ["פרי החג"] שהקריבו פרים כל יום ופחתו והלכו מיום ליום. כמו כן, על פי חסידות מצאנו קשר נוסף, שידוע מהזוה"ק שהחתימה של הימים הנוראים היא בהושענא רבה, ובספרי חסידות (בת עין פר' וישב, רזא דעובדא עמ' קט, ועוד) מבואר שגמור החתימה הוא ב"זאת חנוכה".

כל הקשרים הללו אומרים דרשני.

נר חנוכה: חובת הגוף או חובת הבית?

הראשונים דנים מהו גדר החיוב של מצוות נר חנוכה: האם זו חובת הגוף או חובת הבית? דהיינו, האם החיוב הוא כמו החיוב במצוות תפילין (למשל), שיש חיוב על כל קרקפתא להניח תפילין, או שמא זהו חיוב כמו מצוות מזוזה, שחובה על כל בית יהודי שתהיה בו מזוזה, אבל אין חיוב על כל יהודי שתהיה לו מזוזה. ומי שאין לו בית אינו מחוייב במזוזה, [לא מדין אונס, אלא שהוא מופקע מהחיוב], ויש לדון במצוות חנוכה האם כל יהודי חייב במצוות חנוכה, או דילמא החיוב הוא שבכל בית ידליקו נר חנוכה אבל מי שאין לו בית אינו מחוייב.

ומצאנו בזה מחלוקת ראשונים: מדברי התוספות (סוכה מו.) מבואר שהם סוברים שמצוות נר חנוכה היא חובת הבית (גם הפנ"י במסכת שבת סובר שזה חובת בית).

[ולמדנו זה מדברי התוס', שמסבירים את ההלכה ש"הרואה נר חנוכה צריך לברך", שזו הלכה שלא מצאנו בשום מקום שמברכים על ראייה, ומסבירים התוס', שהיות שיש אנשים שאין להם בית ונמנע מהם להדליק נר חנוכה, תיקנו עבורם 'ברכת הראייה' כדי שיזכו גם הם לקיים את המצווה. ומקשים התוספות על הסבר זה: אם זו סיבת התקנה, מדוע לא תיקנו גם במזוזה ברכת הראייה? ומשמע מפורש מדבריהם, המשווים נר חנוכה למזוזה, שהם לומדים שני חנוכה הוא חובת הבית, כי אם נאמר שני חנוכה הוא חובת גברא, לא קשה כלל ממזוזה, כי אפשר לומר שכל מה שחז"ל חיפשו תקנה שכל אחד יוכל לקיים מצוות נר חנוכה הואבגלל שזה חובת הגוף, שכל אחד מחוייב בו, אבל בחובת בית כמו מזוזה לא חיפשו תקנה כי מי שאין לו בית הוא מופקע לגמרי מהמצווה].

מאידיך, ישנם ראשונים הכותבים להדיא שזו חובת גברא. כך כותב הר"ן על דברי הגמרא (שבת כג.) שאכסנאי חייב בנר חנוכה ומשתתף בפרוטה, וזה לשונו: "אורח, דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה, דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה". הרי מפורש שהר"ן סובר שני חנוכה הוא חובת הגוף.

מבקשי יחודך

והנה בא הכתוב השלישי ומכריע ביניהם: שיטת הגר"א היא שנה חנוכה הוא גם חובת הגוף וגם חובת הבית. שיטתו נלמדת מכך שבשו"ע (סימן תרעא סעיף ז) נפסק שיש מצווה להדליק מנורה בבית הכנסת ומברכין עליה. הגר"א מציין כמקור לדבר את הירושלמי, שמבואר בו שמברכין על ההלל בבית הכנסת בלילי פסחים משום 'פרסומי ניסא', ויוצאים בזה ידי חובת הלל, ולכן לא מברכים על ההלל בליל הסדר בבית [וברכת 'אשר גאלנו' אינה ברכה על ההלל אלא ברכה על הכוס השני]. ומזה לומד הגר"א שצריך להדליק נר חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא ולברך עליו. ולכאורה, זו ראייה שעיקר ההדלקה הוא חובת גברא, שהרי אפשר לצאת ידי חובה אפילו בלי בית (בבית הכנסת) משום פרסומי ניסא. אך אם כך קשה: מדוע מברכים שוב על ההדלקה בבית אחרי שכבר הדליקו בבית הכנסת, הרי כמו שלא מברכים על הלל בלילי פסחים בבית אחרי שבירכנו בבית הכנסת, לא נברך גם על הדלקת נר חנוכה, ותירוץ לקושי זה מבואר בדברי הגר"א (שם) שחייבים לברך גם בבית ולא יוצאים בברכה שבירכו בבית הכנסת, משום נר איש וביתו, דהיינו שיש כאן גדר של חובת הבית. נמצא לפי דבריו שיש שני חיובים: גם חובת גברא וגם חובת בית.

לפי שיטת הגר"א יובן מה שמביא השער הציון (ס' תרעא ס"ק נב) בשם בעל 'ברוך טעם', להסתפק אם האדם שהדליק את הנרות בבית הכנסת הוא אורח, האם כשהוא חוזר לאכסנייתו הוא חייב להדליק פעם נוספת. לכאורה מאי שנא מכל אדם שמדליק בבית הכנסת וחוזר ומדליק בביתו? אלא לפי הגר"א מובן: בדרך כלל יש שני חיובים [בית וגברא], אבל אכסנאי חייב להדליק רק מדין חובת גברא [כי אין לו בית משלן]; ומאחר שהדליק בבית הכנסת כבר יצא ידי חובת גברא, ולכן יש מקום לומר שאינו צריך להדליק שוב באכסנייתו.

וכאן הבן שואל: מה מיוחד במצוות נר חנוכה שתיקנו חז"ל גם חובת הגוף וגם חובת הבית, מה שלא מצאנו כן במצוות אחרות?

ענין התפשטות ראשון, הסתלקות ראשון, והתפשטות שני

מבואר בדברי רבינו האר"י, שהבריאה נבראה בסדר של: התפשטות ראשון, הסתלקות ראשון, ואח"כ התפשטות שני והיא נשארה. ה"לשם" ייסד את רוב ספריו (בפרט ספר הכללים) לבאר רז זה באר היטב.

מבקשי יחודך

ומסביר שבתחילת כל מדרגה נותנים לאדם במתנה את 'שלמות המדרגה', ואחר כך המדרגה מסתלקת ממנו והוא צריך לעבוד להשיגה מחדש. התכלית בכך היא, שמכיוון שכבר טעם את הטעם המתוק של שלמות מדרגה זו, מתעורר בו רצון לעבוד ולהשיגה בכוחות עצמו.

כדי שהעניין יובן בצורה בהירה, נבאר אותו בשלוש דוגמאות: בעולם, בשנה ובנפש.

בעולם [בכלליות בריאת העולם], ביום הראשון נברא האור הגנוז, שבו אדם צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, ובו היתה כלולה כל הבריאה כולה. ראה הקב"ה שאין העולם כדאי לו, וגנזו לצדיקים לעתיד לבוא (חגיגה יב.). רק לאחר מכן נבראו פרטי מעשי בראשית, שהם ההוצאה אל הפועל של מה שהסתתר בתוך האור הגנוז בכת.

בשנה [בכלליות דברי ימי עם ישראל], אנו עדים לעניין זה ביציאת מצרים. הקב"ה הוציא את עמו ממצרים אף על פי שלא היו ראויים, והאיר עליהם אור גדול שלא כפי מדרגתם כלל. וכמו שאמרו חז"ל, שאף שהיו משועבדים בגוף ונפש לרד"ו שנים, והיו במצב של "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה", בתוך כמה ימים כבר עלו ונתעלו לבחינה של "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי" (מכילתא בשלח פרשה ג' הובא ברש"י שמות ט"ו ב'), וכל זה הגיע עליהם באיתערותא דלעילא, ללא עבודה מצידם. אחר כך נלקחה מהם מדרגה זו, והיו צריכים לעבוד במשך ארבעים ותשעה ימים להשיג שוב את האור הזה בכוחות עצמם, עד שהגיעו למתן תורה. וכן הוא הסדר בכל שנה ושנה, כמבואר באר היטב בדברי האריז"ל (שעה"כ דרוש ב' ודרוש ו' דפסח), שבליל הסדר מקבל כל איש ישראל במתנה 'מוחין דגדלות' באופן נפלא, ואחר כך הם מסתלקים ממנו והוא צריך לעבוד כל ימי ספירת העומר עד שבועות, שאז הוא מקבל חזרה את האור הזה - אך הפעם מתוך עבודה עצמית.

ובנפש [בכלליות נפשות ישראל] מתקיים העניין הזה, שכל עובר במעי אמו, "נר דלוק לו על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, ומלמדין אותו כל התורה כולה" (נדה ל:). הוא מקבל את הכל במתנה. ואח"כ: "כיון שיוצא לאויר העולם בא מלאך וסטרטו על פיו ומשכחו כל התורה כולה". לוקחים ממנו את כל מדרגותיו, והוא צריך לעמול בכוחות עצמו להשיג את מה שלמד שם. ותכלית הלימוד במעי אמו

מבקשי יחודך

היא שעל ידי זה נשאר לו בעומק נפשו זיכרון ורושם (רשימו), וזה נותן לו חשק ורצון להגיע לידיעות אלו בכוחות עצמו.

[ובאותיות פנימיות: בכתבי האר"י מבואר ששם הוי"ה מתחלק לשניים: י-ה הוא כנגד התפשטות ראשון, ו-ה הוא כנגד התפשטות שני, ואכמ"ל].

מעלתה של מתנה, לעומת מעלתה של עבודה עצמית

וכאן המקום לדון, מדוע באמת צריך לעבוד בשביל להשיג, מה לא טוב בזה שנקבל את כל המדרגות במתנה?

אלא שידוע מרבינו הרמח"ל (דעת תבונות סי' י"ח ובעוד מקומות בכתביו) שכשאדם מקבל מתנה, ההרגשה של המקבל היא הרגשה של בושא מהנותן, קשה להסתכל בעיניים של הנותן, והרי כל רצוננו ומגמתנו הוא שנזכה לעבוד את השי"ת בבחינת "פנים בפנים", שנסתכל לו כביכול בעיניים, אבל אם נקבל את כל מדרגותינו במתנה אז כל עבודתנו תהיה בבחינת "אחור באחור", שאי אפשר להסתכל על פניו יתברך כביכול, ובלשון הרמח"ל עבודת מתנה נקראת "נהמא דכיסופא", ולכן אנו מעדיפים שעבודתנו תהיה דווקא מתוך יגיעה עצמית, וכך נוכל להתייחד עם הרבש"ע בבחינת "פנים בפנים".

לעומת זאת, המהלך הזה שהאדם לא מקבל הישגים רוחניים במתנה, והוא צריך לעבוד בכוחות עצמו כדי להשיג כל מדרגה, יש לזה חיסרון גדול, כי אז יש אפשרות לחטוא, ולאבד את עולמו חלילה.

ובכוחות הנפש, האדם שידע שכל מדרגותיו תלויים בעבודתו העצמית, תמיד שוכן בלבו מעין פחד מלאבד חלילה את עולמו, משא"כ אדם שקיבל את כל מדרגותיו במתנה, סמוך לבו בטוח בהוי"ה בלי שום פחד ודאגה. [והעניין הזה מבואר גם בדוגמאות שהבאנו, שעובר שהוא במצב של "נר דולק על ראשו" שזה עניין עבודת מתנה, אין לו שום דאגות כלל, הוא בבחינת "כגמול עלי אמו", וכן ליל הסדר, שכל איש ישראלי מקבל את כל המדרגות במתנה נקרא "ליל שימורים", אין פחד מכלום].

בעניין זה מביא הספר הקדוש 'מי השילוח' (סוף פרשת אמור) את "חמשת מיני תרעומות שיוכלו להימצא בלב האדם על מידותיו של הקב"ה". החמישי

מבקשי יחודך

שבהם מתבאר בקרבן תודה, שההלכה היא שחובה להביא יחד עם הקרבן ארבעים לחמים, וכולם נאכלים רק ליום ולילה אחד. ולכאורה קשה מאוד לאכול כמות גדולה כזו בזמן קצר כל כך! ומבאר ה'מי השילוח' בדרך רמז, שבא ללמד על כלל עניין ההודאה: ההודאה היא תמיד רק על העבר, אבל אי אפשר "להותיר ממנה למחרת", כי מי יבטיח שיהיה טוב מחר? לגבי המחר צריך האדם להיות תמיד ביראה ובתפילה. וזו אחת התרעומות: מדוע לא ייתן השם יתברך 'מבטח עוז' לאדם שיוכל להיות רגוע שגם בעתיד ה' יעזור לו?

וזה לשונו: "ופרשה החמישית הוא מזבח תודה, שנאמר בה ביום ההוא יאכל, היינו שהאדם מחויב לתת הודאה על לשעבר, ולצעוק על להבא, שלא יבטח על יום מחר, רק שיהיה תמיד בתפילה וביראה, ועל ידי זה נאסר עליו להותיר ממנו ליום שני. וימצא צעקה בלבבות בני אדם: מדוע לא יתן להם הש"י מבטח עוז שיוכלו לעשות כל דבריהם בבטחון שהש"י יעזורם".

התשובה היא 'המקום'!

מהי התשובה לצעקת הלב של בני האדם המפחדים מהמחר? התשובה טמונה בהבנת עומק עניין המקום. כל דבר גשמי תופס מקום, אבל מהי מהות המקום בעצמו? חז"ל מלמדים (בראשית רבה סח, י) שהקב"ה נקרא 'מקומו של עולם', ומסביר ה'לשם', שהעולם הזה הוא 'רשימו' (רושם), הוא כולו שיריים מ'התפשטות ראשון'. וביאור העניין: הסיבה שכל דבר מתחיל ב'מתנה' (התפשטות ראשון) אינה רק כדי לתת לנו חשק, אלא כדי לקבוע את המסגרת של העולם. כל הבחירה החופשית שלנו מתקיימת רק בתוך המסגרת הזאת, ומהמקום הזה אי אפשר לצאת לעולם. גם אחרי ה'הסתלקות', הרושם של ההתפשטות הראשונה הוא נשאר והוא המקיים את 'התפשטות שני'.

ונבאר: הרמח"ל מסביר לאורך כל ספריו, שיש שתי הנהגות בהם הקב"ה מנהיג את עולמו, יש הנהגת המשפט, המבוססת על שכר ועונש ובה יש מקום שהאדם יפחד, אולי לא יזכה, והוא יעבור על רצון הבורא חלילה.

ההנהגה השנייה בה מנהיג הקב"ה את עולמו היא הנהגת היחוד, בה מתגלה, שבעומק הכל טוב, והכל הולך להיות טוב, ומשיח הולך להגיע, והכל בעומק הוא יחוד השם.

מבקשי יחוד

איך משתלבות שתי ההנהגות האלו, מצד אחד הנהגת המשפט ומצד שני הנהגת הייחוד?

התשובה היא שנכון שלכל אדם יש בחירה, אבל הבחירה היא רק בתוך ה"משבצת" של הייחוד. משל למה הדבר דומה? להורים האומרים לילד שלהם שהוא יכול להסתובב ולהיות עצמאי, אבל רק ברחוב בו הוא מתגורר. יש לילד בחירה, אבל רק בתוך גבולות מוגנים. כך בנמשל: בעולם הזה יש לנו בחירה חופשית [הנהגת המשפט], אבל היא מתקיימת בתוך "מקום" של יחוד [התפשטות ראשון], שהוא כולו טוב גמור, שהוא 'ועמך כולם צדיקים', הוא משיח והוא יחוד, והוא 'יש ענין שיתהפך הכל לטובה'!

נמצא כשהאדם מרגיש שמקנן בלבו פחד, איך הוא יזכה לעבור את העולם הזה עם כל משבריו בשלום ובשלווה, בלי לטעות חלילה ולבחור ברע, צריך האדם לענות לעצמו: 'תכיר את מקומך', תבין שאתה לא יכול לצאת מהטוב האלוקי בשום אופן, כל הבחירה היא רק בתוך מסגרת שסופה להתגלות כטוב, ובסוף כבר תזכה גם לראות איך הכל רק טוב.

ביאור ענייני חנוכה לפי המתבאר

ובזה נבוא אל העיין לבאר עניין חנוכה, כל תקופת בית ראשון, היתה בחינה של התפשטות ראשון, הנבואה שרתה בישראל בגלוי, "תקופת תורה שבכתב". כלל ישראל היו במצב של עובר במעי אמו, כולם כלולים ובטלים להאור האלוקי השורה עליהם.

וכשחרבה עירנו וחרב בית מקדשנו הסתלקו כל אלה, בבחינת "הסתלקות ראשון", והתחילה תקופה חדשה, הנבואה איננה, כי לקח אותה האלוקים, והתחילה התקופה של "תורה שבעל פה" - תקופה שבה צריך להתעסק בענייני העולם הזה ולמצוא בתוכם את הקב"ה. הקליפה ראתה את הירידה הזו ונטפלה לישראל בדמות מלכות יוון, ש"החשיכה עיניהם ולבם של ישראל". טענת היוונים היתה: איך תצליחו לעבוד את ה' מתוך החושך של העולם הזה? הרי אתם עלולים לחטוא וליפול! בכך הכניסו פחד ומורא בלבבות.

מבקשי יחוד

קמו מתוך כלל ישראל "שרידים אשר ה' קורא", מתתיהו ובניו, והכריזו מלחמה. הם צעקו לעם ישראל: נכון שיש בחירה ואפשר ליפול, אבל זכרו את מקומכם! הבחירה היא רק בתוך 'המקום' של הייחוד, שבתוכו אי אפשר באמת ליפול ובעומק הכל יתגלה כטוב.

וזהו עניין הפגם של גיד הנשה (יישוב הערה ב'): גיד הנשה מחבר את החלק העליון של הגוף לחלק התחתון. רצונה של מלכות יוון היה לנתק אותנו מה'קרקע', מהיציבות, ולגרום לנו לא להסתכל על "מקומו של עולם" [הייחוד] אלא רק על הבחירה המפחידה. בכך נפגמה מידת ההוד - שמשמעותה היא שההודאה נפגמה, כי מעכשיו מודים רק על העבר ומפחדים מהעתיד. כשניצחו החשמונאים, הם האירו מחדש את אור התיקון והייחוד, שכל אחד יכיר את 'מקומו'. לכן זכו לקדש את בית המקדש, שהוא עיקר ה"מקום" בעולם הזה.

זהו העניין המיוחד של ההודאה בחנוכה (יישוב הערה ג'): בשמונה ימים אלו אנו יכולים לצאת מהפחד של ה'בחירה' ולהיכנס לאור של ה'מקום' - לדעת שאין אפשרות ליהודי להיות נדחה מפני ה' חלילה. על ידי זה האדם יכול להודות גם על העתיד, וזו השגה שמתחדשת בחנוכה. אולי אפשר להוסיף שזהו הטעם שמדליקים דווקא בשמן: השמן הוא דבר שמשאיר רושם ואי אפשר לנקות אותו לגמרי, רמז לכך ש'הרשימו' של התפשטות ראשון [הטוב המוחלט] נשאר איתנו תמיד.

ובזה תובן שיטת הגר"א: התקשינו מדוע יש בחנוכה שני חיובים, גם חובת הגוף וגם חובת הבית. לפי המתבאר, יובן בצורה נפלאה, שזה גופא עניינו של חנוכה - לחבר את האדם ל"בית", לבחינת ה"מקום". לכן החיוב הוא כפול: גם על הגברא [העבודה העצמית] וגם על הבית [השמירה של היחוד].

הקשר בין שבת לחנוכה

ובזה יבואר הקשר בין שבת לחנוכה (יישוב הערה ד') שבת הוא זמן של התגלות אור הגנוז, והתבאר לעיל, שאור הגנוז הוא בחינת התפשטות ראשון, ובו היה כלול כל העולם בהעלם, כדוגמת התפשטות ראשון, וכמו אצל אדם הראשון על אף שסרח בער"ש השאיר אותו הרבש"ע בגן עדן עם האור הגנוז עד אחרי שבת, כי שבת היא מעל הבחירה, האדם לא עובד ופועל אז, 'כאילו כל מלאכתך עשויה', בחינת מקום, והתפשטות ראשון.

מבקשי יחודך

ובהלכה מצאנו, שבדורות עברו, לא היו הולכים כולם לביהכ"נ כל יום, אבל בשבת כולם הלכו, כי ביהכ"נ הוא בית מקדש מעט, הוא בחינת המקום בגלות, ובשבת יש לכולם מקום.

ולכן על שבת נאמר "טוב להודות להו"ה", שבשבת האדם יכול להודות בשלמותו¹, כיוון שמשיג בחינת "המקום".

והזמן של לעת"ל, נקרא "יום שכולו שבת", שאז תתגלה במלא יופיה, הנהגת היחוד, **"ומלאה הארץ דעה את הו"ה כמים לים מכסים"**.

וכל זה ממש העניין של חנוכה ותיקון מידת ההוד, כמו שנתבאר.

הקשר בין חנוכה לסוכות

והקשר בין חנוכה לסוכות (ישוב הערה ה') מבואר ב'מי השילוח' (שם) שנגד הטענה שיכול להיות לעם ישראל על הקב"ה-שעל העתיד אין לאדם ביטחון ותמיד מפחד- ניתן לנו חג הסוכות, והא לך לשונו הנפלאה: **"ונגד תודה, היינו שהאדם צריך להיות תמיד ביראה, נגד זה ניתן להם מצות סוכה, היינו שהשי"ת יגין על האדם, ויקיף אותו, וחג הסוכות נקרא זמן שמחתינו, היינו שהשי"ת יתן שמחה לאדם, בהבטחתו שלא יעזוב אותו"**.

ואפשר לומר שסוכות מסמל את סוד "המקום", מדאורייתא, וחנוכה מסמל את סוד "המקום", מדרבנן.

ולפי"ז גם הקשר בין זאת חנוכה, להושענא רבה מובן מאוד, כי הימים הנוראים מסמלים עניין הנהגת המשפט, שכר ועונש, וכשמגיעים לסופם, לנעילה, לבו של כל איש ישראל באשר הוא, מתמלא דאגה וחשש, מה יהיה, האם באמת נהפוך להיות טובים, האם במשך כל השנה נמשיך את ההתחזקות שיש לנו כעת, ובכדי להרגיע את החשש ניתן אור החתימה, שעניינו מתבאר בדברי האריז"ל (שעה"כ

יח. וכמו שכתוב ב'ריבון כל העולמים' הנאמר לפני הקידוש בליל שבת: "מודה אני לפניך וכו' ואשר אתה עתיד לעשות עמי".

מבקשי יחודך

בהקדמה לדרושי סוכות, ודרוש ט' שם, שהוא, לסגור את הרחם. ובדרכי עבודה הכוונה היא שעומק עניין החתימה הוא לסגור על עצמנו את הרחם, שנבין שהבחירה היא רק בתוך בחינת התפשטות ראשון, ואז אפשר להתחיל לחיות ולהרגיש בחינת 'כגמול עלי אמו', הנהגת היחוד.

מיד אחרי יו"פ ממשיכים לסוכות, ולפני שיוצאים מסוכות, להיכנס לימי החול של השנה החדשה, צריך להתחזק שוב בהנהגת היחוד, לא לפחד מהבחירה של העולם הזה, ולכן ניתנה עוד חתימה, יום הושענא רבה.

אחרי סוכות, מתחיל חודש חשוון, ואחריו כסליו, והאדם מוצא את עצמו עמוק בתוך החורף החשוך והקר, ושוב ליבו מתמלא יאוש ופחד, האם באמת הוא יצליח לחיות עם הרבש"ע כאן בתוך העולם הזה, ולכן ניתנו הימים הקדושים דחנוכה, תיקון ההוד, המזכירים שאנחנו נמצאים כל הזמן בידיים הרחימאות של אבינו שבשמיים, 'כגמול עלי אמו', ובסופו של דבר יהיה טוב, כל הבחירה שלנו מסובבת עם הנהגת היחוד, ואין אפשרות ליפול.

ובזה יש לתרץ קושית הב"י (ישוב הערה א') למה קבעו שמונה ימי חנוכה, הרי הנס היה רק שבעה ימים, והתירוץ הוא שיש שבעה ימים להודות על הניסים שהיו, והיום השמיני נקבע להודות על הניסים שעתידיים להיות י".

והעבודה הזאת, היא בכלליות העבודה של "עיקבתא דמשיחא", להיכנס לאור הייחוד יותר, להניח את "העקב" על הקרקע, ולהרגיש איך כל העולם כולו, וכל הבחירה שלנו היא רק בתוך מסגרת של הנהגת הייחוד, כל הקרקע המסובבת אותנו היא בעומק יחוד הו"ה.

לעובדא ולמעשה

במשך כל ימי החנוכה, כשאנו מודים ומהללים לבורא יתברך על כל הטובות אשר גמל איתנו, עלינו להתחזק להודות לו יתברך גם

יט. וכידוע שבע הוא הטבע ימי השבוע, ושמונה מסמלת למעלה מהטבע.

על העתיד להיות, ולהתמלא בביטחון, שאין אפשרות ליהודי על ידי בחירתו לצאת מגבולות הקדושה ומידיו הרחמניות של הרבש"ע, ועלינו נשאר רק לסמוך עליו לגמרי כגמול עלי אמו, ולהתחזק שהכל לטובה, ובסוף זה יתגלה בפועל ממש בביאת גואל צדק ברחמים גמורים, במהרה בימינו אמן.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שורש נפשם, ואיחודם³

הקדמה

עיקר הדין של הדלקת נר חנוכה הוא להדליק נר אחד בכל בית. המהדרין - מדליקין נר אחד לכל אחד מבני הבית, והמהדרין מן המהדרין - מדליקין לכל אחד ומשנים את מספר הנרות בכל לילה. ונחלקו בית שמאי ובית הלל: האם מוסיפין נר בכל לילה, או שמתחילים עם שמונה נרות ומפחיתים בכל לילה (שבת כא:).

מחלוקת בית הלל ובית שמאי והטעמים ומה שקשה עליהם

הגמרא מביאה שני טעמים למחלוקת הלל ושמאי.

הטעם הראשון הוא, שבית שמאי סוברים שפוחתים והולכים - מתחילים עם שמונה נרות וכל לילה מורידים נר אחד, בדומה לשבעים פרים שהקריבו בבית המקדש בסוכות, שהתחילו עם שבעים ופחתו כל יום. לעומתם, בית הלל סוברים שמתחילים עם נר אחד ומוסיפים נר כל לילה, משום שיש כלל: מעלין בקודש ולא מורידין - בכל דבר שבקדושה לא מפחיתים אלא מוסיפים.

ולכאורה קשה: הרי בית שמאי לא מתרצים את הטענה של בית הלל, ובית הלל לא מתרצים את הטענה של בית שמאי. שהרי גם בית שמאי מודים לכלל של מעלין בקודש, אלא שהם סוברים שכאן גובר העניין של פרי החג; ואם כן, מדוע אינם מסבירים באמת למה פרי החג גובר?

3. נערך מתוך הקלטה.

מבקשי יחודך

וכן קשה על בית הלל, שהרי גם הם מודים שבפרי החג פחתו והלכו, אלא שסוברים שלא לומדים מהם, ומדוע אינם אומרים את הסיבה?

הגמרא מביאה טעם נוסף: הסיבה שבית שמאי אומרים שפוחתין והולכין, היא משום שהם סוברים שמדליקים כנגד ימים הנכנסים - הימים שעתידיים לבוא; ואילו בית הלל סוברים מוסיף והולך, היות שהם סוברים שמדליקים כנגד ימים היוצאים - הימים שכבר היו. נמצא לפי טעם זה בגמרא, שיש שתי מחלוקות:

א] האם מדליקים כנגד הימים היוצאים או כנגד הימים הנכנסים.

ב] האם מחשיבים את היום שמדליקין בו ליום, מדין מקצת היום ככולו, או לא.

כי לדעת בית שמאי שמדליקין כנגד ימים הנכנסים, סופרים את היום שמדליקין בו כיום שהולך להיכנס אבל עוד לא נכנס; מה שאין כן לדעת בית הלל שמדליקין כנגד ימים היוצאים, סופרים את היום שמדליקין בו - שרק עכשיו התחיל - כיום שכבר יצא כ"א.

רבינו הרי"ף כידוע, סידר את ספרו באופן שמביא רק את המסקנות של הגמרא, ובסוגיא זו מביא את המחלוקת של בית שמאי ובית הלל, ומיד אחר כך מביא עוד גמרא בה מסופר, שר' יוחנן זכר שהיו שני זקנים בצידון, אחד היה מדליק כבית שמאי וטעמו כנגד פרי החג, ואחד היה מדליק כבית הלל וטעמו משום מעלין בקודש. ולכאורה קשה: למה הוא מביא את הסיפור הזה שאינו נוגע להלכה? כ"ב

עייין בביאור הלכה (סימן תרע"א ס"ג ד"ה וי"א וכו') שמביא את דברי הרי"ף ומסביר, שהרי"ף רוצה לחדש, שעל אף שבדרך כלל ההלכה היא כבית הלל, זהו רק בעיקר הדין, אבל כאן שנחלקו בעניין הידור מצווה, לא נאמר הכלל שהלכה כבית הלל. ולכן הביא הרי"ף את הסיפור של שני הזקנים בצידון, שעל אף שבזמן ר' יוחנן כבר הונהג שהלכה כבית הלל בכל מקום, עדיין מצאנו שבעניין הידור היו אנשים שעשו כבית שמאי. ומסיים הביאור הלכה שאין לצרף את החידוש הזה להלכה למעשה, וזה רק לעורר לב המעיינים.

כא. עי' במאמר "חנוכה תיקון בשורש" שהתבאר מהלך נוסף.

כב. עי' במאמר "נשמות ישראל הן הממוצע בין העולמות לאלוקות" שמבאר שם עוד מענין הזה.

מבקשי יחודך

דברי רבינו האריז"ל בכוונות ניקוד ההויות בברכת "להדליק" ו"שעשה ניסים"

ידוע לכל באי שערי הכוונות, שאחד מהיסודות בעניין כוונות שמות הקדושים הוא הניקוד שלהם. כל ניקוד מורה על ספירה אחרת, וכשמנקדים את ההויה בניקוד מסוים הרי זה מורה על תיקון הספירה שכנגד הניקוד הזה [ולמשל כשכתוב בכוונות לכוין הויה בניקוד סגול, הרי זה מורה שהעבודה היא בחסד (ועיין בהערה כ"ג)].

ובכוונות חנוכה מגלה רבינו האריז"ל הקדוש, שבברכה ראשונה, "להדליק נר חנוכה", מכוונים בכל יום בהויה ניקוד אחר: ביום הראשון בינה, וממשיכים לחסד, עד המלכות. ואילו בברכה השנייה, "שעשה ניסים", מכוונים הניקוד בצורה הפוכה, ממלכות עד בינה. וצריך להבין מה הטעם לכך.

יש מפרשים (מאיר עיני חכמים שער י') המסבירים, שהעניין הוא שהברכה הראשונה מכוונת כנגד בית הלל, הסוברים שמוסיף והולך, ולכן מתחילים בבניה ומוסיפים כל יום לכוון בפרטיות את המידות הנמוכות יותר [חסד, גבורה וכו'], והברכה השנייה מכוונת כנגד בית שמאי, שסוברים פוחת והולך, ולכן מתחילים במלכות ולמעלה, ופוחתים כל יום ועולים גבוה יותר.

דהיינו: ככל שעולים, הכוונה היא יותר בכלליות, כי הגבוהים יותר כוללים את הנמוכים בכלליות, ולכן לא מכוונים את היותר נמוכים בפרטיות, אבל ככל שנמצאים יותר נמוך, יש יותר התפרטות, ולכן כשמגיעים למלכות מדליקים שמונה, וכשמכוונים ביסוד מדליקים שבע וכן הלאה.

למה בחנוכה מתחברים לאור של בית שמאי

נמצא שבחנוכה אנו מתחברים לאור של בית שמאי גם לפי הפשט (ביאור הלכה דלעיל), וגם לפי הפנימיות. ומדוע באמת בחנוכה במיוחד אנו מתחברים לאור של בית שמאי?

וביאור העניין הוא: הרי ידוע מהמקובלים (מקדש מלך בראשית יז: ויקהל משה מב:) שלעתיד לבוא תהיה הלכה כבית שמאי. והנה חנוכה הוא יום טוב של לעתיד

כג. וזה סדרן קמץ הוא בכתר, פתח בחכמה, צירי, בבניה, סגול בחסד, שווא בגבורה, חולם בתפארת, חיריק בנצח, ושוורוק בהוד, ומלאפוס ביסוד.

מבקשי יחודך

לבוא, וכמו שמבואר בספרים הקדושים (בני יששכר חנוכה מאמר ב' אות ח') של"ו הנרות הם כנגד ל"ו השעות שהאור הגנוז האיר בששת ימי בראשית, והאור הגנוז נגנז לזמן של לעתיד לבוא, ואם כן חנוכה שמאיר בו האור הגנוז הוא חג ששייך לבחינת לעתיד לבוא.

ועוד ידוע שחנוכה מלשון חינוך, ומסביר ה'בני יששכר', שהכוונה היא לא רק על כך שחינוכו את בית המקדש בזמן בית שני, אלא גם שהחג הזה נותן לנו חינוך לבית המקדש השלישי, בכך שהוא נותן לנו 'טעימה' מהאור הגנוז שעתיד להתגלות במלואו לעתיד לבוא.

ורואים גם כן שחנוכה הוא יום טוב שמאוד קשור לאור החסידות. כל ספרי החסידות מלאים וגדושים בענייני חנוכה, ואור החסידות הוא התנוצצות מתורתו של מלך המשיח, כמו שידוע ממכתב הבעש"ט: "אימתי קאתי מר? לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". ובכלליות אפשר להבחין שבמשך כל השנים התורה של חנוכה היתה נספחת לעניין נר שבת וסוגיות אחרות, ולא היה כל כך לימוד בפני עצמו, ורק בדורותינו, דור 'עקבתא דמשיחא', התבססה הסוגיא דחנוכה כלימוד בפני עצמו.

אחרי שהתבאר בהרחבה שחנוכה הוא יום טוב שקשור במיוחד להאור של לעתיד לבוא, מובן היטב שבחנוכה דייקא יש התקשרות מיוחדת לבית שמאי, שהלכה כמותם לעתיד לבוא.

ביאור פנימיות עניין בית שמאי ובית הלל

אחרי שביארנו שהסיבה שבחנוכה אנו מתקשרים גם לאור של בית שמאי היא היות שחנוכה קשור לאור של לעתיד לבוא והלכה כבית שמאי לעתיד לבוא, עלינו להבין: למה באמת לעתיד לבוא תהיה הלכה כבית שמאי? ועוד צריך להבין, למה דייקא הברכה הראשונה היא כנגד בית הלל, והברכה השנייה כנגד בית שמאי?

בכתבי ר' צדוק הכהן מובא שהתמצית של כל דבר נעוץ בתחילתו, ולכן בכדי להבין יותר את שורש כללות עניין בית שמאי ובית הלל, נתבסס על המחלוקת הראשונה המופיעה בש"ס ביניהם. המשנה בברכות (פ"א מ"ג) אומרת: "בית שמאי אומרים, בערב כל אדם יטה ויקרא, ובבוקר יעמוד, שנא' ובשכבך ובקומך, ובית הלל אומרים, כל אדם קורא כדרכו, שנאמר ובלכתך בדרך. אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך? בשעה שבני אדם שוכבים, ובשעה שבני אדם עומדים. א"ר טרפון אני הייתי

מבקשי יחודך

בא בדרך, והטתי לקרות כדברי ב"ש, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים, אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל".

וניכנס להבנת פנימיות מחלוקתם.

הספרים הקדושים מסבירים, שכל מה שיש בעולם הזה מורכב משני חלקים: חלק גשמי שאפשר למשש אותו בידיים, וחלק רוחני - החיות הפנימית שלו. אפשר גם להגדיר אותם ככלי ואור. החלק הרוחני הוא האור, אבל היות שאור רוחני אינו יכול להתגלות בעולם הזה, לכן יש כלי גשמי שמלביש ומוריד אותו שיוכל להתגלות בעולם הזה הגשמי.

גם האדם מתחלק לשניים: חלק גשמי - הגוף, וחלק רוחני - הנשמה.

מסבירים הספה"ק, שבית שמאי - התעסקותם העיקרית היתה עם חלק הגוף והכלי, שהוא החלק הגשמי, איך לתקנו ולהעלותו ואיך לעבוד איתו את השי"ת.

לעומת זאת בית הלל - עיקר התעסקותם היתה עם החלק הרוחני, האור והנשמה, איך להעצים את האור ולהתחבר אליו, ומה הרעיון האלוקי שעומד מאחורי כל מעשה מצווה. וזוהי מבחינים כאן במחלוקתם הראשונה המדברת על מצוות קבלת עול מלכות שמים: שבית שמאי אומרים שאם הפסוק אומר "בשכבך ובקומך", הכוונה היא שיש צורה גשמית איך צריך לקיים את המצווה, וזאת מכיוון שכל הסתכלותם על העולם ועל התורה והמצוות היא איך לפעול כאן בעולם הזה, בתוך הגשמיות, לקדש אותם ולהעלותם.

לעומת זאת בית הלל, כשהם רואים מצוות קבלת עול מלכות שמים, מיד רואים את האמונה, האור והנשמה שבמצווה, ולא כל כך חושבים על הצורה הגשמית בה מקיימים את המצווה, כי העיקר אצלם זה שהאדם יקבל על עצמו עול מלכות שמים במחשבתו ולבו, ולכן הם לא לומדים שהפסוק "בשכבך ובקומך" בא ללמדנו את הצורה הגשמית של קיום המצווה.

ביאור שיטת בית שמאי ושיטת בית הלל בעניין חנוכה

וזוהי תתבאר שיטת בית שמאי בנר חנוכה, שסוברים שפוחת והולך, ולומדים את זה מפרי החג: ששבעים פרי החג הם כנגד שבעים האומות, להכניע את קליפתם. כי לכל אומה מאומות העולם יש קליפה מיוחדת המתנגדת לחלק מסוים של

הלל מסתכל על הכלל, ואם כן אם כבר הגיע היום הזה בכללותו אפשר כבר לחשב אותו, על אף שעדיין נשארו הרבה פרטים מהיום הזה שעוד לא התגלו.

ביאור ענין הלכה כב"ה בזמננו, וכב"ש לעתיד לבא

ובזה יתבאר למה בזמן הזה הלכה כבית הלל, ולעתיד לבוא הלכה כבית שמאי. ביארנו שהעולם מורכב מאור וכלי, נשמה וגוף, והעבודה שלנו היא לחבר ביניהם, לקיים את המצוות המעשיות ולדעת שכל מצווה שנעשית היא אור גדול ונשגב. מצד אחד לדעת שכל העולם הוא מציאות של אור ואלוקות, ומצד שני לדעת שהתפקיד שלנו הוא לקיים את המצוות המעשיות שהם הכלים לאור הזה.

ולכן האדם צריך תמיד לחפש בנבכי נפשו איזה חלק מהעבודה הוא צריך עכשיו לחזק: האם לחזק את החלק של המצוות המעשיות, או לחזק את הרגשת האור שבמצוות. וזה באופן פרטי כל אדם בעבודתו, אבל גם בכלליות הדורות יש את שני הסוגים של העבודות: בזמן הגלות בו נסתם כל חזון וכל האורות הם בהסתר, אז עיקר העבודה הכללית היא להגביר את האור - להאיר את המצוות המעשיות עם אור הדבקות, להאיר את חיי השעה עם אור האמונה. ולכן בזמן הגלות ההלכה היא כבית הלל.

אבל לעתיד לבוא, בו יתקיים "ונגלה כבוד הוי"ה, וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי"ה דיבר", האור האלוקי יאיר בגלוי לכל באי עולם, ועיקר החיזוק שיצטרך יהיה לזכור שיש גם מצוות מעשיות גשמיות, והם הכלי האמיתי שמוריד את האור למקומות הנמוכים, וזה השעשועים שריבונו של עולם רוצה - לגלות את אורו בכל מקום. ולכן אז תהיה הלכה כבית שמאי, לחזק את החלק הגשמי של עבודת השי"ת.

ביאור עניין חנוכה המאחד בין בית שמאי ובית הלל

יום טוב חנוכה הוא חג שמאחד את הגוף והנשמה, כמו שיתבאר.

התקופה של חנוכה היתה סוף תקופת הנבואה, תקופת בית ראשון. התקופה הכי מאירה בדברי ימי עם ישראל, היא היתה תקופת האור. ואחר כך בזמן

נד. כעין מה שכתב בעל התניא (פ"ה) שהמחבק מקצת מהמלך הוא כמחבק את כולו.

הקדושה, ובזה שמקריבים קרבנות כנגדם אנו מכניעים את הקליפה שלהם. לכן הסדר הוא שמתחילים מלמעלה, מהקליפה הכי קשה, ויורדים למטה עד שגומרים להכניע את כולם. וכל העבודה הזאת מאוד שייכת לשיטת בית שמאי, כי בית שמאי עיקר עיסוקם הוא עם החלק הגשמי של העולם. ולכן, אחד מעיקרי העבודה אצלם הוא ללחום ברע, סור מרע, שזה עניין פרי החג - ללחום עם הקליפות פנים בפנים.

ושיטת בית הלל היא מעלין בקודש, כי שיטת בית הלל היא להרבות את האור והנשמה שבמצוות. אם כן עיקר עניינו ודרכו בעבודת השם הוא להרבות את האור, ועל ידי זה לנצח את היצר, לא ללחום איתו, אלא לחפש להרבות את האור ולהאיר את מקומות החושך באור אלוקי המסתתר שם, ועל ידי זה להכניע את היצר הרע מלמטה למעלה. ולכן בית הלל לומדים נר חנוכה מהעניין של מעלין בקודש - להתחיל מלמטה ולהאיר שם, ולעלות למעלה.

ובזה אצלו להו כל השאלות שפתחנו בהן: למה בית שמאי לא לומדים כבית הלל? הרי הם גם מודים לכלל של 'מעלין בקודש', ולמה בית הלל לא לומדים כבית שמאי? הרי הם גם מודים שפרי החג היו מתמעטים והולכים. ולפי המתבאר, כל אחד לומד צורת קיום מצוות הדלקת נר חנוכה מהדרך השייכת לשורש נשמתו: בית שמאי מסור מרע שזה סוד פרי החג, ובית הלל מעשה טוב שזה סוד 'מעלין בקודש'.

ובזה תתבאר גם ההערה שהערנו על הביאור השני בגמרא, שבית הלל אומרים שמדליקים כנגד הימים היוצאים ובית שמאי אומרים שמדליקים כנגד הימים הנכנסים. והערנו שנמצא שיש מחלוקת ביניהם האם מקצת היום ככולו או לא: לפי בית שמאי סופרים את היום שמדליקים בו כיום שעדיין לא נכנס, ולפי בית הלל סופרים אותו כיום שכבר יצא. ולפי המתבאר יבואר הכל כמין חומר: שהרי ההסתכלות על הכלי היא הסתכלות של פרטים, לעומת ההסתכלות על האור שהיא הסתכלות של כלל. וכמו בגוף ונשמה: הנשמה היא אחת, אור פשוט, רק שהיא מתלבשת בחלקי הגוף, הגוף מחלק את אור הנשמה לחלקים, שאחרי שהיא מאירה בעיניים האור שלה מאיר דרך הכלי הנקרא עיניים, וכדומה בשאר האיברים, אבל היא בעצמה נשארת תמיד אור פשוט ויחיד.

ולפי זה מבואר שבית שמאי מסתכל בהסתכלות של חלקים ופרטים, ולכן אם רק התחיל היום - זה עדיין לא נחשב יום, כי הרי נשארו רוב החלקים. אבל בית

מבקשי יהודך

חנוכה התחילה תקופת החושך, הכלי, נפסקה הנבואה והתחילה תקופת תורה שבעל פה; נגלות התורה ומצוות מעשיות הם העיקר.

נס חנוכה הוא סוף כל הניסים, הוא הגשר המחבר בין שתי התקופות האלו, של בית ראשון-נבואה לבית שני-תורה שבעל פה. נס חנוכה נותן לנו עוז ותעצומות ללחום נגד יון שצועקים "יש רק כלי ואין בכלל אור", אין משהו פנימי שמחיה את הבריאה, אין דרך בעולם הזה לעשות רצונו יתברך ולהתחבר אליו על ידי תורה ומצוות, עפ"ל.

נס חנוכה שהיה למעלה מדרך הטבע, דווקא בעניין של אור, מגלה לנו שהטבע הוא רק כלי לאורו יתברך! וברגע שהוא רוצה הוא משדד מערכות תבל, כי באמת הפנימית יש רק את השי"ת! ולכן באמת בנס חנוכה היו שני ניסים: נס פך השמן, שזה היה למעלה מדרך הטבע, ונס המלחמה, שהתלבש בטבע ומלחמות, כיוון שחנוכה הוא המאחד בין האורות והכלים.

ומכוח נס חנוכה יכול כל יהודי לראות מצד אחד איך בתוך כל מצווה והלכה מאיר אור השם בגלוי - שזו העבודה להכיר את האור מתוך הכלי, ומצד שני לראות בתוך כל פסוק והבזק של אור את ה'למעשה' שלו - שזו העבודה להלביש כל אור בכלי, ולא להשאירו כאור לבד.

ולכן דייקא בחנוכה, שמאחד את האור והכלי שהם בחינת בית שמאי ובית הלל, אנו מתקשרים גם בזמן הגלות עם האור של בית שמאי (כמו שהבאנו מהביאור הלכה ומהכוונות של הברכות).

ביאור כוונות הברכות של נר חנוכה

ומה שנשאר לנו להבין הוא למה כוונות הברכות הן בסדר זה: שהברכה ראשונה שמתחילה בבינה ויורדת למלכות [בחינת בית הלל] - שייכת לבית הלל? ולמה דווקא הברכה השנייה שמתחילה במלכות ועולה לבינה [בחינת בית שמאי] - שייכת לבית שמאי?

ולפי דברינו יתבאר הכל כמין חומר: הברכה הראשונה שייכת לעניין נר חנוכה, "להדליק נר חנוכה", והנשמה נקראת נר, כמו שכתוב "נר הוי"ה נשמת אדם" (משלי כ' כ"ז), והנשמה היא החלק של האור, והיא שייכת לעבודת בית הלל המסתכלים על האור והנשמה.

מבקשי יהודך

הברכה השנייה היא "שעשה ניסים לאבותינו", והכוונה לראות את אור השם היורד אלינו בתוך עולם העשייה הגשמית, לראות איך האור מתלבש בכלי והטבע משתנה על ידו. גם בזמן נס חנוכה בימים ההם, וגם אלינו ממש בזמן הזה, לראות גם בתוך הטבע והחושך את אור השם, וזו עבודה שמצד הכלי ושייכת לבחינת בית שמאי.

ביאור השם 'זאת חנוכה'

וזה העניין הפנימי שהיום האחרון נקרא זאת חנוכה, כי הרי ידוע ש'זאת' הכוונה דבר שאפשר להצביע עליו [וכמו שאומרים חז"ל על הפסוק "זה קלי ואנוהו" (הובא ברש"י שמות ט"ו ב')]. ולכאורה, הרי חנוכה הוא אור, אי אפשר לראות אותו ולהצביע עליו? אבל אחרי כל דברי האמת הללו אפשר להבין, שזה גופא העבודה: לחבר בין האורות והכלים, להתעסק בעולם הזה במצוות מעשיות, בדברים גשמיים שאפשר להחזיק ביד ולמשש אותן, אבל בד בבד לדעת שכל החיות שלהם היא רק אור הוי"ה, ובאמת הפנימית אין עוד מלבדו. וזה לא סותר להחזיק חפץ גשמי ביד ועל ידו לעשות רצון אבינו שבשמיים! כי זה כל הסוד לחבר את הכלים עם האורות.

לעובדא ולמעשה

העבודה בחנוכה היא להכיר איך שבפנימיות כל העולם הוא מלא באורו יתברך, 'לית אתר פנוי מיניה', והדרך היחידה להשיג את האור היא על ידי הכלי, שזה הגוף וענייני העולם הזה, לקיים איתם את המצוות המעשיות ולמצוא את אורו יתברך בתוכם! היוונים רצו לעקור את הידיעה הזאת מתוכנו, כאילו שהעולם הזה הוא חלל פנוי מאורו יתברך, ונס חנוכה גילה לכל יושבי תבל שהעולם הזה הוא רק כלי לאורו יתברך, ומכוח נס חנוכה אנו יכולים להכיר במציאות האמיתית הזאת ביתר שאת ועוז.



חנוכה - תיקון בשורש^{כה}

דברי הרמב"ם

כך הם דברי הרמב"ם בריש הלכות חנוכה: "בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם, ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם".

ואם נדקדק בלשונו נראה שבתחילה כתב "עד שריחם עליהם אלוהי אבותינו והושיעם מידם והצילם", ושוב המשיך וכתב "וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם".

ולכאורה כפל ותמיהה יש בדבריו: והיה לו לכללם כאחד: "עד שריחם עליהם אלוהי אבותינו והושיעם מידם ע"י בני חשמונאי וכו'", וכי ב' ישועות הן, אחת מידי הקב"ה ואחת ע"י חשמונאי?

טעם מחלוקת ב"ש וב"ה

עוד נעיר בעניין אחר, בעניין המחלוקת הנודעת בין בית שמאי ובית הלל, כמה נרות מדליקין בכל לילה.

כה. נאמר בפארברענגען לכבוד י"ט כסליו תשפ"ד ביישיבת רבינו יצחק אלחנן.

דהנה כך לשון הגמרא (שבת כ"א ע"ב): "והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך, אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין".

והנה לפי הדרך הראשונה שנחלקו אם מדליקין כנגד הימים הנכנסים או כנגד הימים היוצאים, אם נעיין נמצא עוד מחלוקת ביניהם: האם מחשיבין את היום שעומד בו כיום הנכנס, או כיום היוצא. שלפי דברי בית הלל שבלילה הראשון מדליקין נר אחד, נמצא שמחשיבין מיד את היום הראשון כ"יום היוצא", ומאידיך לפי בית שמאי שמדליקין בו מיד שמונה נרות, בהכרח שמחשיבין את היום הראשון שעומד בו כ"יום הנכנס".

ורמז רש"י בדבריו למחלוקת זו, דז"ל שם: "כנגד ימים הנכנסים, העתידים לבא, ימים היוצאין, שיצאו כבר, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין". ותראה שבשיטת בית הלל הוסיף לבאר "וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין", ורמז למה שכתבנו, שבית הלל חולקים על בית שמאי גם בזה, דלדעת בית הלל אותו היום שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין, ולדעת בית שמאי נמנה עם הנכנסים.

עוד מקום עיון קצת, דהנה דרך הש"ס בכל מקום שמדקדקים מה ישיבו בעלי שיטה אחת על טעמם של השיטה החולקת, וכאן לא דקדקו בזה כלל. ובעיקר קשה כן על הדרך השני שבגמרא [שטעם המחלוקת הוא אם לפחות "כפרי החג" או להוסיף כי "מעלין בקודש"] : למה הניחו מלבאר מה יענו בית שמאי על טעמם של בית הלל, ומה יענו בית הלל לטעם בית שמאי, כדרך הש"ס י.

עולם האצילות

הנה נודע שכל הבריאה הנראית לעינינו, הארץ וכל אשר בה, אינה רק בחינה אחת של מהות העולם, הנקראת עולם העשיה. וזאת הבחינה אשר היא השולטת לעינינו היא הנמוכה והשפלה מכל המדרגות, כי שורש עולם העשיה הנה בא

כו. עיין מה שהתבאר במאמר "מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שורש נפשם, ואיחודן".

מבקשי יחודך

ומשתלשל ממקום עליון גבוה מאוד - עולם האצילות יקרא, ובצמצום אחר צמצום, ירד ונתגשם עוד ועוד, מעולם האצילות לעולם הבריאה, ומבריאה לעולם היצירה, עד שבא לנמיכות דרגא זו של עולם העשיה.

והנה כל העולמות הללו שהם: עולם הבריאה, עולם היצירה ועולם העשיה, הם ענפים לשרשם העליון בעולם האצילות.

והנה נודע שבעולם האצילות שם לא נמצא רק אורו ית' בלבד, וכל הנפרדים, ופרטי הבריאה ופרטי פרטיה, אין בחינתם רק בעולמות שלמטה, אבל למעלה לא יש רק אורו ית' לבד. אלא ששם כבר נסדרו ונקבעו כל סדרי העולמות התחתונים בכוח, אבל בפועל כולו מלא מאורו ית' וזיוו.

נמצא שכל התחלקות הפרטים, והרכבות הבריאה כולה, לא ימצאו רק בענפים דלמטה, אבל למעלה לא ימצא רק ב' בחינות: או ריבוי אור [שממנו משתלשל כל הטוב והקדושה שבפרטי הענפים], או מיעוטו [ומשם משתלשל היפך הטוב והקדושה שבפרטי הענפים].

והמה ביקשו חשבונות רבים

וזה סוד הכתוב "אלוהים עשה את האדם ישר והמה ביקשו חשבונות רבים", כי שורש האדם וכל הבריאה למעלה באצילות הוא ישר ופשוט, ורק למטה בענפים מתחיל התחלקות "ביקשו חשבונות רבים" - הרכבות והתחלקות לפרטי פרטים.

ומה שאמרנו שבעולם האצילות נמצאו ב' בחינות בלבד, והן גילוי האור ומיעוטו, הבחינות האלו נמצאות גם בתורה, כי הרי "איסתכל באורייתא וברא עלמא" (זה"ק ח"ב קסא:). והם בחינת ב' הדיברות הראשונות שבעשרת הדיברות שעליהן סובב הולך כל מצוות התורה: הראשונה, לעבוד את בוראנו עבודה תמה בכל לבבנו ובכל נפשנו ולהמשיך אורו יתברך עלינו ועל כל הבריאה כולה, והוא אמרו "אנכי הויה" אלוקיך"; והשניה, להתרחק ולהנזר מכל הרע, ולא ליתן כח ח"ו להסתרת אורו יתברך על ידי הסטרא אחרא והקליפות, וזה אמרו "לא יהיה לך וגו'".

לתקן עולם במלכות ש-די

והנה יסוד העבודה ותכלית האדם הוא "לתקן עולם במלכות ש-די", להמשיך אור ותיקון לכל הענפים להשרות בהם שכינתו ית'.

מבקשי יחודך

והנה יש ב' דרכים לפעול תיקון זה בענפים:

א. על ידי שיתעסק בענפים עצמם, ויתקנם במציאותם דלמטה, וזה על ידי שילחום נגד הרע ממש.

ב. לתקן הענפים בשרשם העליון באצילות, ועל ידי שיתקנם בשרשם, ממילא יתוקנו הענפים למטה תיקון שלם, ויכנע ויתבטל הרע.

ועל דרך שכתב בליקוטי מוהר"ן (ח"א סי' כ"ט): "ולתקן כל העבירות בפרטיות הם רבים מאד וכבד על האדם וכו', והנה הכלל שצריך האדם לתקן תחלה תיקון הכללי, ועל ידי זה ממילא יתוקן הכל בפרט, ואף שתיקון הכללי הוא גבוה ומרומם יותר מתיקון כל דבר בפרט, צריך לילך מתחלה למדרגה היותר עליונה מזה".

דברי הרמח"ל

והרמח"ל האריך בעניין זה הרבה בספריו, ונעתיק מעט ממה שכתב בזה באיזהו מקומן.

וזה לשונו (אדיר במרום עמ' טו): "ואז נעשה בחינה אחת בתוך המים שהיא התיבה, שאפילו בזמן הגלות ובתוך הס"א תפריש מן אחרים מי שיזכה להיות חוסה בצלה, ואלה אע"פ שהם בתוך הקליפות יקרא שהם חוץ לקליפות, כמו נח ממש שהיה בתוך התיבה בין מי המבול, ועל כן עד שלא נמצאת בחינת התיבה, לא היה אפשר לעשות תיקונים כמו שעשה רשב"י, כי מי שהוא בתוך הקליפות א"א לו לתקן תיקונים אלה, אך כשנמצאת התיבה הרי המקום מנוס ומוסתר מן הס"א ששם יכול האדם להנצל ולעשות תיקונים, רק אין פעולתם יוצאת לחוץ כי היא בחינת סגורה בסוד "ויסוגר ה' בעדו", שכשזה יהיה מוסר בסוד "ויסר נח את המכסה התיבה", אז יראו התיקונים שהיו סגורים לפנים ותצמח פעולתם".

וכן כתב עוד (ס' רזין גניזין בתחילתו) וזה לשונו: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, משיח בן דוד בירורא דיליה בדרגא דלבר [בבחינת ענפים], בגין כך חילא דיליה אקרי "שבט", אבל משה בירורא דיליה בדרגא דלגו [בבחינת השרש], בגין כך חילא דיליה "מחוקק" אקרי, דהא איהו קאי תמן כגוונא דהאי תולעתא דאיהו בו איבא, דאכיל מיניה מאי דאשתכח לגו ולא אשאר מיניה אלא קליפה דיליה".

ועוד מדבריו (באגרותיו, אגרת י"ג): "כי קושיא אחת נמצאת והיא עצומה, כאשר אנו יודעים שכל מה שהקב"ה עושה לישראל הכל הוא רק להטיב להם, ואין נצייר

מבקשי יהודך

בדעתנו שיהיה טוב לישראל מה שאין מניחין אותם אומות העולם ללמוד תורה, כגון במקומות אשר אסרה החקירה את הש"ס? כגון זה אינו תקון כי אם עזיבת התקון.

ובהיות הנשמות בגלות תחת הקליפות, שתיים הנה הדרכים תמצאנה להם לתקן את השרש הכללי: או אשר יתגברו בכחם באור המגיע להם ויהיו שוברים את הקליפות ומאירים לרבים, או שמתחת לקליפות עצמם כאדם מזוין העומד בבטן ארי וקורע אותו מבפנים, כן הם התיקונים מלגו ירבו אור ותיקון, עד זמן אשר יאמר בו "אז יבקר כשחר אורך", וזה באמת סוד גדול והקדמה עיקרית ליודעים דרך ה'."

דרך החסידות

ודרך זו היא הדרך העיקרית שבה דרכו הבעש"ט ותלמידיו אחריו, כי ככל שיורדין הדורות והחושך יכסה ארץ, יותר קשה וכבד להלחם נגד הרע ממש, ואין בכוחנו רק לתקן הדברים בשורשם, ומשם יתוקנו הענפים.

וכמו שכתב בזה ה"ר הלל מפאריטש, בס' שערי עיונים (ח"א עמ' 11) וזה לשונו: "דרך עבודה דמקודם היה ללחום עם הרע והוא עניין אתכפיא במדות, אך אצלו נתחדש עניין חדש היינו שיקשור את עצמו בבחינת עצם אלוקות עד שנכנע ממילא. והגם שדרך הזה הוא גבוה מאד, נצרך הוא לנשמות שפלות דייקא אשר בדור הזה, שאינם יכולים למשול על הרע שבקרבתם בשום אופן, וכשירצה לחפש בתוכיות לבבו איך ומה אדרבה יפול בעצבות, על כן היה עצת אדמו"ר לא לעסוק אלא רק בעבודת ההתקשרות בעצם אלוקות בעומק הדעת, וממילא יתפרדו כל פועלי און, וזה יסוד דברי החסידות ויסוד ספר התניא."

נס החנוכה

על פי כל הדברים האלו, בין נבין סוד ימי החנוכה וישועת ישראל על ידי בית חשמונאי [ונכון ויאה לפרש סוד החנוכה ע"פ תורת החסידות, כי לעולם שבת שקודם חנוכה חופפת ליום י"ט כסליו, ונודע שבשבת כבר מאיר אור כל ימות השבוע שאחריו, אם כן מה נאה שיתבאר עניין החנוכה ע"פ תורת החסידות שמאירה ב"ט כסליו כידוע].

כי בית חשמונאי היו מעטים כנודע, ונס ופלא עשה עמהם הקב"ה שנתן "רבים ביד מעטים" וגברו בני חשמונאי על חיילות יון.

מבקשי יהודך

כי החשמונאים הלכו בדרך הזאת לתקן הדברים בשורשם למעלה. והנה מציאות זו שיון היו רבים והחשמונאים מעטים, היא רק למטה בענפים ששם מקום התחלקות הפרטים כנ"ל, אבל בשורש אין התחלקות כלל, יש רק ריבוי אור ומיעוט. וכיוון שהם תיקנו הדברים בשורשם, ממילא ניצחום חשמונאי ליוונים בנקל, כי שם אינם כלל מעטים כלפיהם.

ובזה יתיישב על נכון לשון הרמב"ם שתמהנו בו בתחילת דברינו, שכתב: "עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם". ולפי הנ"ל כוונתו מבוארת כי כך היה סדר תשועתם, שבתחילה נתקן הדבר בשורש - "שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם", ורק אחר כך ממילא נתקן גם למטה בענפים - "וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם".

סוד מחלוקת ב"ש וב"ה

ועל פי זה יתבאר עוד עומק מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, כי בזה העניין ממש נחלקו: שבית שמאי ביקשו לתקן על ידי העסק בענפים עצמם, ובית הלל חלקו עליהם דעיקר התיקון צריך שיהיה בשורש וממילא יתוקנו הענפים, וככל דברינו הנ"ל.

ועל כן בית שמאי למדו מפרי החג, כי סוד פרי החג הוא נגד שבעים האומות, והוא רמז לדרך זו שנלחמים עם הרע ממש במציאותו בענפים עצמם. אך בית הלל סברי דמעלין בקודש ואין מורידין, שדרך התיקון היא על ידי שמוסיפין אור ותיקון בשורש, ולא על ידי העסק שיורדים ומתקנין בענפים ממש ונלחמים עם הרע בידיים.

ובזה תבין טעם המחלוקת השנייה היוצאת מדבריהם, שביארנוה לעיל: האם היום עצמו שעומדין בו נחשב ליום הנכנס או ליום היוצא.

כי הנה היום שאנו עומדין בו, הנה גם הוא עצמו בא ונשתלשל משורשו העליון בעולם האצילות, ומשם יוצא ויורד לבחינת הענפים. ממילא בית הלל שעיקר דרכם הוא תיקון בשורש, אם כן היום הזה שאנו עומדין בו כבר יצא מן השורש והוי "יום היוצא"; מה שאין כן בית שמאי שדרך תיקונם הוא בענפים, אם כן אותו היום שעומדין בו עוד הוא במדרגת "יום הנכנס".

לעובדא ולמעשה

כשהאדם רוצה לעלות בדרך העולה בית א-ל, להתקדם בעבודתו יתברך, ונדמה לו שיש לו כל כך הרבה פרטים שהוא צריך להשתפר בהם, והם מכניסים אותו לייאוש - עליו לידע נאמנה שאחרי גילוי אור החסידות עיקר הדרך בעבודת השי"ת אינו לעסוק בפרטים, אלא לתקן את השורש - להשריש את האמונה בלב, ועל ידי זה ממילא יתוקנו הענפים!

נשמות ישראל הן הממוצע בין העולמות לאלוקות¹

ההדגשה המיוחדת שנס חנוכה נעשה על ידי שבט הכהונה כתב הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה בביאור נס חנוכה, וז"ל: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום, בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד, והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור".

הרמב"ם מונה כחלק מהנס את העובדה שהכהנים ניצחום והעמידו מלך, ומשמעות דבריו היא שיש הדגשה מיוחדת בכך שהדבר נעשה על ידי כהנים דווקא. ויש לבאר, שלכן תיקנו חכמים את ענין הדלקת הנרות דווקא, כזכר לניסים, שבזה יש זכר לשני הניסים שנעשו: נס פך השמן, ונס הניצחון שהיה על ידי הכהנים, מכיוון שהדלקת המנורה היא מצוות הכהנים.

אולם זה גופא צ"ע: מהי ההדגשה המיוחדת בכך שהנס נעשה על ידי שבט הכהונה? מה לי שבט הכהונה ומה לי שבט אחר?

נז. נאמר בכ"ג כסלו תשפ"ד.

מבקשי יחודך

מהדרין ומהדרין מן המהדרין לפי שיטת רש"י

ונראה לבאר בהקדם סוגיית "מהדרין" ו"מהדרין מן המהדרין", דאיתא בגמ' שבת (כא:): "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין, נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא. חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורדין".

ורש"י מפרש בכוונת "מהדרין" וז"ל: "והמהדרין אחר המצות". ומשמע שכוונתו לומר, שדין המהדרין במצוות נר חנוכה אינו מדין 'הידור מצווה' רגיל, אלא מעלתו היא שהאדם מראה בזה שהוא רוצה להוסיף מצוות. כשמדליק נר איש וביתו הוא מקיים רק מצווה אחת, וכשמוסיף נר לכל אחד הוא מוסיף במעשה המצוות (שהדליקו נר נוסף לכל אחד מאנשי הבית), ויש אופן שמוסיף עוד יותר, והוא על ידי שמוסיף להדליק נר בכל יום, שעל ידי זה מדליק כמה נרות בכל יום.

וע"פ זה צריך קצת ביאור: מדוע המדרגה של "נר לכל אחד מבני הבית" היא פחותה מ"מוסיף והולך"? הרי במקרה שיש בני בית רבים, מתווספות יותר מצוות על ידי קיום ה"מהדרין" מאשר על ידי קיום ה"מהדרין מן המהדרין"?

ויש לבאר ע"פ דברי הגר"א בהלכות ראש השנה, המבאר שם את דברי השו"ע (תקפ"ד סעי' ד') שכשיש ברית מילה בר"ה מלין ואח"כ תוקעין. ומבואר בבית יוסף בשם הראשונים שהטעם הוא בכדי לזכור ברית אברהם ואח"כ עקידת יצחק. ולכאורה קשה, למה לא אומרים את הטעם הפשוט: "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", ומילה היא תדירה יותר מתקיעת שופר? ומסביר הגר"א, שהיות ומצוות תקיעת שופר "קביעא וקיימא" בר"ה, משא"כ מילה אינה קבועה בר"ה ורק במקרה חלה בה, לכן מעלת הקבוע גוברת על מעלת התדיר.

וע"פ זה יש לבאר שגם כאן, הוספת נר בכל לילה היא מעלה שאפשר תמיד לקיימה, משא"כ מעלת הוספת נר לכל אחד מבני הבית תלויה ועומדת בכמות בני הבית, ולכן הוספת הנר בכל לילה נחשבת כקבועה. נמצא לפי שיטת רש"י, שעיקר ענין המהדרין וכו' הוא לחזר אחר ריבוי מעשה המצוות, ולכן תיקנו להדליק לכל אחד

מבקשי יחודך

מבני הבית שעל ידי זה מתרבה מעשה המצווה, והמדרגה היותר מעולה היא להוסיף נר בכל לילה שזו הוספה קבועה.

שיטת הרמב"ם במהדרין ומהדרין מן המהדרין אך הרמב"ם (חנוכה פ"ד ה"א) שיטה אחרת לו בזה, וז"ל: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצוותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצווה מדליק נרות כמניין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצווה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד".

מבואר מדבריו לכאורה, שענין המהדרין הוא מדין 'הידור מצווה', ויש כמה מדרגות בדין ההידור: נר לכל אחד, ומוסיף והולך.

ולכאורה יש להעיר על דבריו מכמה אנפין:

א [דין הידור מצווה בעלמא הוא שמהדר ומייפה את עצם המצווה [כגון אתרוג נאה וטלית נאה וכדומה], אבל לא מצינו שהוספה בכמות נחשבת כהידור מצווה (ועיין ב'אבי עזרי' שם שעמד בזה).

ב [למה הידור הוספת נר לכל יום [מהדרין מן המהדרין] הוא מעל ההידור של נר לכל אחד מבני הבית [מהדרין]? [בשלמא לפי שיטת רש"י מובן החילוק שזה הוי תוספת קבועה וכל הענין הוא תוספת, אבל לפי שיטת הרמב"ם שהוי מדין הידור, מאי שנא אם הוי קבוע או אינו קבוע].

ג [המשמעות בענין המהדרין בנר חנוכה היא שהידור זה הוי תוספת בעצם קיום המצווה, וכפי שרואים שבשו"ע כלל לא הובא עיקר הדין. ואם כל מנהג המהדרין הוא מדין הידור מצווה אינו מובן, כי הידור מצווה אינו פוגע בשלמות קיום המצווה, שכן המצווה מתקיימת בשלמות ממש גם ללא ההידור, וההידור הוא רק קיום הפסוק "זה א-לי ואנוהו" וכולו רשות והידור ואינו מחוייב בזה רק עד שליש"י, ומלשון הרמב"ם שכתב "והמהדר יותר על זה ועושה מצווה מן המובחר" משמע שהוי דין בעצם המצווה, ולא רק הידור מצווה.

כת. ובאמת כך הוא שיטת הר"ח שם בגמ' שכתב: "המהדרין, מהדרי המצוה כדאמרינן (ב"ק ט:): להדור מצוה עד שליש".

שיטת הרמב"ם שעיקר הטעם הוא מעלין בקודש

ובכדי לבאר שיטת הרמב"ם לנכון, צריכים אנו להוסיף עוד נקודה בשיטתו. התוס' בסוגיא דשבת מבארים (כא: ד"ה מהדרין מן המהדרין), שכל ענין המהדרין מן המהדרין אינו אלא למי שמדליק נר אחד לכל בני הבית, אבל מי שהוא מה"מהדרין" שמדליק נר לכל אחד מבני הבית, הרי לא שייך אצלו ענין המהדרין מן המהדרין, מכיוון שלא יהיה ניכר שמדליק כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, כי אולי כך הם מספר בני הבית.

אבל הרמב"ם, כשמבאר ענין המהדרין מן המהדרין, כותב: "והמהדר יותר על זה ועושה מצווה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד". מפורש בדבריו שהוא מרכיב את שני ההידורים, ולשיטתו המהדרין מן המהדרין הוא להדליק נר לכל אחד מבני הבית ולהוסיף נר בכל לילה. ולכאורה קשה על שיטתו קושיית התוס', שלא ניכר שמדליק כנגד ימים הנכנסים? ומבאר הגר"א (או"ח סימן תרע"א אות ד') שהרמב"ם סובר שעיקר הטעם של המהדרין מן המהדרין אינו כנגד הימים הנכנסים אלא בגלל ש"מעלין בקודש ואין מורידין", וכדאיתא בהמשך דברי הגמ' שם. ולפי זה אין ענין שתהיה ניכרת ההוספה, אלא עיקר ההידור הוא להוסיף במצווה.

עולמות נשמות אלוקות

ונראה לבאר את שיטת הרמב"ם על פי דברי המדרש (תנחומא נשא ט"ז ג') שאומר שסיבת בריאת העולם הזה החומרי והגשמי היא מכיוון ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", דהיינו, שהקב"ה ברא מקום שפל ורחוק מאלוקות, מקום שבו לא רואים את המציאות הפנימית של החיות האלוקית, ורצונו שאנו בניו האהובים נגלה אותו גם כאן ובזה נהפוך את העולם הזה למקום דירה בשבילו יתברך.

אבל בכדי לייחד את העולם הנפרד עם אור הבורא צריכים בחינה של 'ממוצע' שיחבר ביניהם, מכיוון שהם רחוקים בתכלית הריחוק. ולתפקיד הזה נבחרו נשמות ישראל, הן הממוצע והגשר שמחבר את העולם הזה עם בחינת האלוקות. ואלו הם דברי הבעש"ט במכתבו הידוע, שיש לכוון בכל דיבור "עולמות, נשמות,

אלוקות". וביאר דברים אלו בכתבי הרה"ק מקאמרנא זי"ע (נתיב מצוותיך ג' י"ד) וז"ל: "ואתה דע על מה דגילה לנו מרן אור ישראל הרב ישראל בן אליעזר, כי בכל דבר יש עולמות נשמות אלוקות. וצריך להאמין שבכל דיבור שאדם מדבר, יש בו בחינות אלו, וכן בכל הנמצאים שבעולם, כי אלוקי ית' ברא כל הנבראים והעולם מכחו, ובינו ובין העולם יש אמצעי בחינות נשמות, לקשר כל העולם והנבראים לא-ל אמת יחיד ומיוחד".

וכן הוא לשונו ב'זהר חי' (בראשית כד:): "שהרי בהכרח נמצא בורא ונברא ומאציל ונאצל, ודבר הממוצע ביניהם, וזהו הכרח לכל הנמצאים והן הן "עולמות" נברא, "נשמות" ממוצע, "אלוקות" בורא ומאציל. והן סוד "חומר צורה וחיות" שיש לכל הנמצאים, כי החומר הוא הנברא וצורה ממוצע והחיות אלוקותו ית' המחיה את הכל".

אורייתא וישראל חד

הדרך שבה נשמות ישראל ממצעים בין העולמות לאלוקות היא על ידי התורה והמצוות. מכיוון ש"אורייתא וישראל חד הוא", נשמות ישראל הן בעצמן בחינת התורה, והכח שלהם לחבר בין העולמות לאלוקות יוצא מהכח אל הפועל על ידי קיום התורה והמצוות. וכדביאר כל זה הרה"ק מקאמרנא זי"ע (אוצר החיים פרשת וילך): "ועל ידי התורה נתקשרין העולמות באלהותו יתברך, כי העולם רושם התורה והתורה רושם אלהות, ועל ידי התורה נתקשרין העולמות באלהותו יתברך וכו', והכל כלול בתורה לקשר כל העולמות בא"ס, וכל זה בפרטות אבל הכולל כולם עולמות נשמה אלהות, והנשמות הם עצמם התורה, אותיות התורה, וכל נשמה מחלק התורה והנשמות מקשרין בחינות העולמות עם אלהות ומתייחדין באחדות אחד י-הוה אחד ושמו אחד ולכן מצוה על כל איש ישראל שיכתוב לו ספר תורה כי גם נשמתו הוא ספר תורה ונחקקין הנשמות בתורה ותורה בנשמות ומתייחדין בחד ואינון חד ונתברכין כל העולמות על ידי מצוה זאת כאלו קיבל התורה מהר סיני".

קליפת יון היא כפירה בממוצע

גלות יון התחילה אחרי חתימת תורה שבכתב ותקופת הנבואה, כשנסתם כל חזון וירד חושך לעולם, ולא הרגישו את בחינת ה"אלוקות" מתגלה בתוך בחינת

מבקשי יחודך

ה"עולמות". וקמה קליפת יון לומר שבאמת אין ממוצע בין העולמות לאלוקות, התורה היא חכמה כשאר החכמות וכלל ישראל הם עם כשאר האומות, ואי אפשר למצוא את האלוקות בתוך הבריאה עפ"ל. וכידוע שהם לא רצו להרוג את כלל ישראל, אלא כפרו בעליונות של כלל ישראל. ולא מסתבר גם שרצו לבטל את חכמת התורה, אלא רצו להשוותה עם שאר החכמות.

ובחנוכה, שישאל נצחו את היוונים, העבודה היא להכיר שכן יש ממוצע, ואפשר על ידי כח נשמות ישראל והתורה לחבר את העולם הזה הגשמי עם האור האלוכי.

ביאור שיטת הרמב"ם בפנימיות

ולפי זה יש להסביר את פנימיות ענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין, ובזה תתיישב שיטת הרמב"ם, שהם כנגד ג' הבחינות של "עולמות, נשמות, אלוקות":

נר איש וביתו הוא כנגד בחינת "עולמות", כי בחינת הבית הוא כלל העניינים החומריים הנצרכים לכל אדם לחיות כאן בעולם הזה.

מהדרין הוא כנגד בחינת "נשמות", שמדליקים נר בשביל כל נשמה מאנשי הבית.

ומהדרין מן המהדרין הוא כנגד בחינת "אלוקות". וזה לפי מה שביארנו, ששיטת הרמב"ם היא שענין המהדרין מן המהדרין הוא בגלל "מעלין בקודש", ומעלין בקודש היא בחינה ששייכת לאלוקות, שהיא נחל שנובע בלי הפסק ותמיד מוסיף עוד ועוד, ורק בנבוא שייך סוף וגמר.

ועל פי זה נבין את שיטת הרמב"ם בענין הידור מצווה שהתקשינו בו: היכן מצינו שהידור מצווה עניינו להוסיף בכמות המצווה? אלא לפי דברינו יובן, שעיקר ההידור הוא שהאדם מפרט על ידי מעשיו את גודל יקרת המצווה ככלי שעל ידו הוא מקשר את העולם עם האלוקות! ודייקא מצות נר חנוכה מלמדת אותנו את היסוד הזה, מכיוון שזה כל הסוד של ניצוח היוונים: לגלות שהתורה, המצוות ונשמות ישראל הן הממוצע בין העולמות לאלוקות.

מבקשי יחודך

ומצות חנוכה מלמדת על הכלל כולו, על כל המצוות כולם. מכיוון שכל המצוות נקראות נר, וכמו שכתוב "כי נר מצוה", ומצות נר חנוכה מלמדת שכל המצוות תכליתן היא למצע בין האלוקות להעולמות.

ביאור ההדגשה שנס חנוכה היה על ידי שבט הכהונה ולפי זה תובן ההדגשה היתרה ברמב"ם שהנס היה על ידי הכהנים. וזה מכיוון שבחירת הכהנים מגלה את גודל יקרת ערך נשמות ישראל, שמרוב חיבתן בחר בשבט אחד שיהיו מוקדשים אליו. וכמו שדיבר בקודשו הרה"ק ר' צדוק הכהן ז"ע ('דברי סופרים') וז"ל: "וכן כל קדושת כהנים ולויים הוא הנאצל ונפרש מקדושת בני ישראל ואע"פ שהם נתעלו מהם הוא מכח קדושתם דבני ישראל שנתגלית בשבט לוי ביותר. ועל כן בפרשת ואתנה את הלויים בפרשת בהעלותך נאמר ה' פעמים בני ישראל ואמרו חז"ל והובא ברש"י שם דלהודיע חבתן של ישראל שכפל אזכרתן ה' פעמים בפסוק אחד. ולמה הודיע חבתן באותו פסוק דוקא.

אבל שלא נחשוב בחירת הלויים מתוך בני ישראל שיש בזה חסרון לבני ישראל שרק הלויים נבחרו לעבודת ה' וכל ישראל נדחו ואינם ראויים לכך, על כן בא להודיע חבתן במקום זה דייקא לומר דלא נבחרו הלויים אלא מתוך רבוי חבתן דבני ישראל. דמרוב חבתן היה ראוי שיבחר מהם ג"כ שבט לעבדו. ולולי תוקף חיבת כל בני ישראל לא היו לויים נבחרים כלל וכל מעלתם מתוך בני ישראל ומצד מעלתן וחבתן דבני ישראל".

ויתרה מזו מצאנו שהכהנים במיוחד יש להם את בחינה של אמצעי בין העולמות לאלוקות, בזה שהם נקראים "שלוחי דרחמנא" ו"הוי"ה היא נחלתם", שהם אנשים ששייכים לאלוקות.

מצוות נר חנוכה מצווה חביבה היא, למה? ויש להוסיף נופך ולבאר על פי דברינו אלה את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות חנוכה שכותב "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה". ומה פשר החביבות הזאת?

ולפי דברינו שסגולת נר חנוכה היא להורות לעם ישראל גדלות ויקרת ערך נשמתם, להיות ממוצע בין העולמות לאלוקות, ועל ידה יוכל האדם לגלות את אורו יתברך בכל העולם כולו, לכן יש למצווה הזאת "דין" שהיא תהיה חביבה על כל איש ישראל. כי ככל שהמצווה חביבה על האדם, הוא מתקשר אליה יותר, וכשכלל ישראל

יתקשרו באהבה רבה למצות נר חנוכה יזכו ביתר שאת לסגולתה: להכיר במעלת נשמות ישראל, איך שכל נשמה ונשמה היא אמצעי לגלות על ידה את אורו יתברך בכל העולמות כולם!

לעובדא ולמעשה

עיקר קליפת יון היתה לזלזל בגודל יקרת נשמות ישראל, ובקדושת התורה והמצוות שעל ידם אפשר להוריד ולגלות את אורו יתברך בעולם הזה, לומר שכלל ישראל הם אומה כשאר אומות והתורה היא חכמה כשאר החכמות עפ"ל.

וכשאנו מדליקים נר חנוכה **בביתנו**, ובשביל כל אחד מבני הבית, ו**מוסיפין** נר בכל לילה, אנו מכריזים ואומרים: האור האלוקי המוסיף והולך [אלוקות], נמצא כאן בבית שלנו [עולמות], על ידי כל אחד מאיתנו שיש לו נשמה קדושה ומקיים התורה ומצוות [נשמות]!

הדלקת המנורה – עבודה של המתקת הגבורות^{כט}

הדלקת המנורה בבית המקדש

נפתח בהעמקה במצוות הדלקת המנורה בבית המקדש, ומתוך כך נבוא להבין מעט גם את מצוותנו עתה בהדלקת נרות החנוכה.

כך שנינו במסכת תמיד (ל:): **"ואבן היתה לפני המנורה ובה ג' מעלות שעליה כהן עומד ומטיב את הנרות, ו[לאחר שהיה מטיב חמשה נרות, היה] מניח את הכוז על מעלה שניה ויוצא [לעשות העבודות שבחוקן, ואחריהם נכנס שוב להיטיב ב' נרות הנשארות]"**.

טעם המעלות שלפני המנורה

ובטעם הדבר שהוצרכו שלוש מעלות שעליהן יעלה הכהן בשעת ההדלקה, אמרו בספרי (פרשת בהעלותך): **"בהעלותך את הנרות, עשה לה מעלות** [שיעלה הכהן עליהן להדליק המנורה], **אל מול פני המנורה, עשה לה פנים** [שיקבע מאיזה צד מדליק המנורה בכל יום, שאותו צד הוא "פני" המנורה]".

נמצינו למדין מדברי הספרי שני דינים מיוחדים בהדלקת המנורה: א. שיעלה במעלות לצורך ההדלקה; ב. שיקבע צד אחד שמשם ידליק בכל יום את הנרות.

אולם, אין מפורש בדברי הספרי מקור וטעם לכך שצריך דווקא שלוש מעלות, וכן אין מבואר מדוע היה מניח את הכוז דווקא על המעלה השנייה.

כט. נאמר בט"ו כסליו תשפ"ד.

מבקשי יהודך

וזה לשון הראב"ד בפירושו (תמיד שם): "בספרי מפיק לה מקרא דצריך לעשות לה מעלות למנורה וכו' אבל זה אינו מפורש לשם למה יותר ג' מעלות מד' או ה' או שתיים. וטעם גמור איני יודע. וגם למה היה מניח הכוז על מעלה השניה ולא על גבי קרקע או על מעלה שלישית או למעלה על גבי האבן במקום שעמד להדליק".

[ודע, שהרמב"ם (בפירוש המשנה שם) כתב ביאור אחר לצורך במעלות הללו, וז"ל: "וכבר ביארנו בשלישי ממנחות שגובה המנורה י"ח טפחים לפיכך תהא כגובה האדם בשוה, וצריך להגביה את עצמו מן הארץ כדי שיוכל להטיב את הנרות ולמדליקם כמו שנזכר".]

להגיד שבחו של אהרן

והנה, בהמשך דברי הספרי שם אמרו: "ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נירותיה, להגיד שבחו של אהרן, שכשם שאמר לו משה כן עשה המנורה, עשה לה מול פנים [כדכתיב "אל מול פני המנורה"] "העלה את נרותיה" עשה לה מעלות".

ויש להעמיק ולבקש טעם, מדוע דווקא בשני דינים אלו נשתבח אהרן "שלא שינה".

ובספר 'עמק הנצי"ב' (שם) ביאר את הדברים כפשוטם: "ר"ל אע"פ שמצד עצמו היה לו לאהרן לעשות מעלה כדי שיוכל להטיב, וכן לקבוע מקום להדלקה, מכל מקום הוא לא עשה אלא כאשר נצטוו מפי משה ולשם מצות ה'".

סוד הדלקת המנורה

ויבאר בהקדם דברי האריז"ל ('עץ חיים' שער ל"ד, פ"ה) בסוד הדלקת המנורה, ובסוד זה ש"הגיד שבחו של אהרן שלא שינה".

ונקדים בקיצור נמרץ את המתבאר בדבריו, שסוד "הדלקת המנורה" הוא המשכת בחינת גבורות לתוך "כללות כנסת ישראל" [מלכות], כי לעולם "בניין" כנסת ישראל הוא על ידי כוח הגבורות.

והנה, הגבורות הן בחינת אש כנודע, וטבע האש עולה למעלה, וכן טבעה להפריד בין דברים המדובקים.

וכן דרך הגבורות, שאחר שהן יורדות למטה לבנות כנסת ישראל [מלכות] בסוד כלי, שוב הן עולות למעלה, אלא מכיוון שכשירדו נתפרדו איש מעל אחיו, ממילא

מבקשי יהודך

כשחוזרות לעלות - צריכות לעלות נפרדות בשני קווים [כנודע, שבירידתן הוא דרך קו האמצעי, אבל כשעולות - עולות בקווי ימין ושמאל].

ואלו דבריו שם: "כי הנה נצטוו שמתחילה כאשר היה מדליק אותה המנורה, יהיה מכוון בכוונתו שכאשר ירדו הגבורות למטה בדרך ירידתן, שאז הוא זמן הדלקתן והארתן, וכמו שכתוב "יאירו שבעת הנרות", יהיו נוטין אל האמצע כדכתיב אל מול פני המנורה וכו', אבל בעת שכבר מתחילין לעלות לא נצטוו בכך, והוא הוסיף על מה שנצטווה, לפי שאמר בלבו אחר שהגבורות נתגלו למטה ונפרדו איש מעל אחיו, ודאי כשיעלו יעלו ג"כ נפרדות דרך ב' קוין, לכן המתין יותר בכונתו, ולא אז משם בכונתו עד שעלו הגבורות ממטה למעלה דרך קו האמצעי לבד הנקרא "אל מול פני המנורה".

וז"ש "ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נירותיה", ולא אמר "האיר את ז' נרותיה" אלא "העלה" [כלומר, שהוסיף משלו לכוון גם בזמן עליית הגבורות שיעלו דרך קו האמצע] וכו', וזהו שאמרו חז"ל וכו' מגיד שבחו שלא שינה, ר"ל אע"פ שנצטוו שיאירו ז' נרות וכו' שהוא בעת ירידתו וכו', וא"כ [שמא לא עשה אהרן כדאוי, כיוון שהוסיף לכוון גם בדרך עלייתו, קמ"ל ש] זהו התוספת שבח הוא לטעם הנ"ל ואינו נקרא שינוי, וא"כ ראוי לשבחו.

וטעם היות ענין זה [של ירידת הגבורות ועלייתן] על ידי אהרן, כי אהרן היה כהן בסוד החכמה שהוא אבא וכו', והוא גורם קיבוץ הגבורות שבנוקבא להעלות דרך קו האמצעי, כי זהו הענין ה' בחכמה יסד ארץ".

כלל דבריו, שדווקא ע"י אהרן שהוא בסוד חכמה, היה בכוחו לכוון שגם בדרך עלייתן יעלו הגבורות דרך קו אמצעי ביחוד ולא בפירוד.

ביאור דברי הספרי

לאור הדברים נוכל להבין גם את דברי הספרי הנ"ל:

עניין ה"מעלות" הוא סוד זה שכיוון אהרן, שגם בדרך עלייתן יעלו הגבורות שלא בפירוד. ועל כן, קודם הדלקת המנורה עלה אהרן במעלות, להודיע שמהות מצוות הדלקתו אינה רק בהורדת הגבורות שבהדלקה עצמה, אלא אף עלייתן נכללת בעבודת הדלקתו, וגם אחר ההדלקה עדיין עומד ומכוון היאך תהיה דרך עלייתן.

ועל כן היו שלוש מעלות, כי "שלוש" הוא המספר המורה על בחינת אמצע, שכן שניים הם ימין ושמאל, והשלישי הוא המכריע והמאחד ביניהם (וכמבואר רבות

מבקשי יחודך

בספרי המהר"ל, וראה בדרשותיו בדרוש על התורה, ולהורות על עניין זה היו המעלות שלושה במספר.

משום כך היה מניח את הכוז על המעלה האמצעית - להורות שיעלו הגבורות בקו האמצעי.

ובזה מובן גם מה שהיה מניח את הכוז בין הטבת חמשת הנרות להטבת שני הנרות הנותרים, כי מבואר שם בדברי האריז"ל, שעיקר הגבורות העולות למעלה הן גבורות דנצח והוד. ובדברי המפרשים יש שפירשו שזהו הסוד שמפסיקים בין הטבת ה' נרות לב' הנרות, כי ב' הנרות מרמזים לגבורות דנצח והוד העולות למעלה, ועל כן דווקא קודם הטבת ב' נרות אלו מניח את הכוז על המעלה האמצעית.

וזהו סוד הציווי "אל מול פני המנורה" - שיקבע רוח אחת שמשם מתחיל להדליק בכל יום, כי חלק מעבודתו הוא להמשיך בחינת חכמה כנ"ל, אל הגבורות.

לכן, אף שדרך הגבורות היא בפירוד, וממילא היה יכול להדליק בכל יום מרוח אחרת, הרי שכדי להמשיך להם בחינת חכמה - שהיא סוד האחדות והיפך הפירוד - צריך שיקבע רוח אחת שמשם מתחיל להדליק בכל יום ויום.

"שלא שינה"

אלא, שלפי דברי האריז"ל, שבחו של אהרן הוא בכך שהוסיף לכוון מדיליה מה שלא נצטווה בו, משא"כ לפי הפשט, ההיפך הוא הנכון - שעיקר שבחו הוא "שלא שינה" ושלא עשה מה שלא נצטווה בו, וצריכין אנו להעמיק היאך מאוחדין הן דרך הסוד ודרך הפשט כהדדי?

עבודת ה' שמצד הגבורות

ולביאור העניין, נעתיק את המתבאר בספרי החסידות בביאור דברי האריז"ל הנ"ל.

ב'ליקוטי תורה' (פרשת בהעלותך) כתב וז"ל: "והנה אהרן הוא המדליק את הנרות הללו לפי שהוא משבעת הרועים הממשיכים חיות ואלקות לכללות נשמות ישראל, והוא ממשיך להעלות אהבה עזה לה' ולהגדיל מדורת אש אהבה כרשפי אש שלהבת מתלהטת בקרב אש ולב עמוק".

מבקשי יחודך

והנה, בחינה זו של "אהבה עזה להו"ה" מבוארת בכמה מקומות ששורשה מבחינת מוחין דבינה, וכיוון שמשם "דינין מתעריין" ומשם שורש הגבורות, ממילא צריכה עבודה זו זהירות יתרה.

וכמו שכתב ב'נתיב מצותיך' (נתיב אמונה, ג', כ"ב): "ולפעמים בדרך עבודה זאת, אף שהוא השגה גדולה ודבר קדוש, והם נקראים "מוחין דאמא", אעפ"כ יכול להיות בדקה מן הדקה איזה פניה שרוצה להיות צדיק קדוש רב ורבי אף שהוא בדקות אעפ"כ בוחן לבות וכליות לפניו גלוי הכל. ולא עוד אלא שבדרך עבודה זאת ובהשגה זאת של אור נפלא וצח ושקידתו בתורה ועבודה, אשרי לו אבל יתערב בו איזה התנשאות שסובר בדעתו אף שהוא בהעלם שאין כמוותו בעולם. ומעורר דינים על העולם ואינו יכול לסבול אותם כ"כ, אם לפעמים, והרבה פעמים משבח את ישראל הוא לשם מצוה לעשות נחת רוח לבוראו אבל אינו בלב אמת וכו'".

וכיוצא בזה כתב האדמו"ר האמצעי ב'קונטרס ההתפעלות', שיש פעמים ש"התפעלות הנפש" שבעבודת ה' עלולה להיות שלא מן הקדושה, וז"ל: "לעומת זה ממש הוא ענין התפעלות לב בשר חיצוני ברתיעת אש זרה הבאה מרתיעת הדמים בלבד אשר לא באש ה' כלל וכלל כי אם בהתגלות לבו ובשרו בחמימות רשפי אש להחם את עצמו במה שירגיש בחינת התפעלות והיא מוטעת מאד מאד עד שיבוא לבחינת דמיון הבלי שוא ושקרים כוזבים מאד. ואריכות הדברים בזה אך למותר כי מובן לכל מי שטעם טעם אמיתי בנפשו בדברי אלוקים חיים פעם ושתים שתשנא נפשו מאד דרך שקר ומוטעה כזה, ולא תסבלנו כלל מצד בחינת הגסות וההתפשטות חיצונית המסתעף אח"כ מדבקות זרה הזאת לומר אני ואפסי עוד מצד הרגשת עצמו ביותר עד שיבוא לכלל גיאאות והתנשאות כאחד הגאים הגשמיים בעיני עולם הזה ממש. וגם יפול הנופל בזה בתאוות עצמו ויכול למשוך באש זרה לגמרי כידוע".

וכל זה נובע מכך, ש"עליית הגבורות" היא בדרך פירוד, והפירוד הוא בחינת "קצוות" וקיצוניות, וזהו תמיד בחינה של טומאה וישות דקליפה [וכמבואר רבות בספרי המהר"ל שהקצוות הן היפך השלמות, ורק האמצע הוא השלמות].

מוחין דאבא בהדלקת המנורה

והנה, בדברי הרב מבואר שכדי שיעלו הגבורות בייחוד ולא בפירוד, צריכין להמשיך אור החכמה ומוחין דאבא. וב'נתיב מצותיך' שם ביארו יפה בדרך עבודה:

"ועיקר עבודה לקשר המלכות במחשבה וחכמה וכו' ודעתו מעורבת עם הבריות באהבה וחיבה וכל דיבוריו ויחודיו ואור המאיר עליו לא ניכר כ"כ, וכשרואה איזה שמץ דבר עבירה יודע שמראין לו שיש אצלו ג"כ פגם זה, עד שיבא למדרגה שהוא יודע באמת שהוא שפל מכל השפלים ואוהב את כל אחד מישראל כבבת עין".

כלל דבריו, שענין השפעת החכמה ומוחין דאבא הוא, שעבודת ה' שבאה מצד הגבורות [היינו בהתפעלות הנפש ובאהבה עזה, כשלהבת הלב עולה למעלה], תהיה בענווה ובביטול, באופן שהאור המאיר לא יהיה ניכר עליו כל כך, ושיכיר שהכל הוא מתנה מן השמים, ועוסק בעבודה זו רק משום שעושה רצונו ית', ולא משום שהוא ראוי לכך.

נמצא לפי זה, מה שהמשיך אהרן בסוד החכמה, וכיוון שיעלו הגבורות בקו האמצע, היינו שכיוון בדעתו שכל מה שהוא עושה וכל הרגשותיו - הכל הוא רק למען שמו ית' בלבד. ואותה התוספת שכיוון יותר, היא היא עצמה בחינת "שלא שינה" ושלא עשה כלום מדעת עצמו, אלא רק מה שנצטוו בו והכל למענו ית', ובזה "הגידו שבחו של אהרן".

נמצא, שעלו הדברים בקנה אחד ונתאחדו לקו האמצע, הן דרך הפשט והן דרך הסוד, "ולא שינה ביניהם".

לעובדא ולמעשה

כשאנו עוסקים בעבודה של התלהבות והשתוקקות, אנו נמשכים בטבעיות לחשוב על ה"אני", מכיוון שכל העבודה מבוססת על הרגשות שלנו. ועיקר עבודתנו לעת כזאת היא להתעסק בעבודה זו מתוך ביטול וענווה, ולדעת נאמנה שכל עיסוקנו בזה הוא רק משום ש"כך ציווני הבורא", ולא כי אנו ראויים לכך.

חנוכה - יחוד נ"ר, לייחד הגבול והבלי גבול^ל

חנוכה בהוד ופורים בנצח

מבואר בכתבי האריז"ל (פע"ח שער מקרא קודש פרק ג), שכל מועד וחג נועד לתקן אחת ממידותיו יתברך לא, ומבואר שם שהעבודה בחנוכה ופורים היא לתקן מידות נצח והוד, ומבואר שם (בפשטות) שבחנוכה מתקנים מידת ההוד, ובפורים מתקנים מידת הנצח.

עוד מבואר בספה"ק שעשר הספירות מכוונות כנגד גוף האדם, בסוד "בצלם א-להים עשה את האדם", ומדות נצח והוד מכוונות כנגד שתי הרגליים. וידוע ששתי הרגליים שונות משתי הידיים: בידיים אפשר להשתמש בכל אחת בנפרד, מה שאין כן ברגליים אפשר ללכת רק על ידי שתי הרגליים יחד. נמצא שמידות ההוד והנצח הן "תרי ריעין דלא מתפרשין", ועל כן צריך לבאר את אור ימי החנוכה ואת הקשר שלו עם האור של פורים.

ענין יחוד נ"ר

מבואר בכתבי האריז"ל (תחילת שער המצוות) ובשאר כתבי קודש, שעיקר תכלית המצוות היא שנשמות ישראל יתאחדו על ידן עם רבונו של עולם בסוד יחוד

ל. נאמר בפארברענגען בלייקוואוד אור ל"ד כסליו תשפ"ד.

לא. כמובן שאין שום פגם במידותיו יתברך, ואנו לא יכולים לתקן את המידות של הבורא יתברך, רק הענין הוא שאנו קלקלנו כביכול את מידותיו יתברך, על ידי שלא היינו מרכבה אליהם, ובימים טובים ניתנת לנו הזדמנות לחזור ולתקן את מה שקלקלנו, להיות מרכבה למידותיו יתברך, וד"ל.

מבקשי יחודך

קוב"ה ושכינתיה. והנה, בכל מצווה ומצווה ישנם צירופי שמות שעל ידם יכול האדם להתייחד עם בוראו. שמות אלו בכללותם הם: הוי"ה א-היה, הוי"ה א-להים, הוי"ה א-דני, אשר עולים בגימטריא מאתיים וחמישים כמנין נ"ר.

ייחודים אלו מכוונים בספה"ק "יחוד נ"ר", ומכוונים אותם בכל מצווה, אולם נר חנוכה הוא מצווה מיוחדת שכולה מבוססת על היחוד הזה. נמצא, שבהבנת סוד נר חנוכה יוכל האדם לקבל השגה בכללות ענין יחוד קוב"ה ושכינתיה, אשר זה תכלית כל האדם.

ענין נר חנוכה מבוסס על ענין הדלקת הנרות בבית המקדש, ובכדי לבאר את ענין נר חנוכה נבאר מעט לעומקם של דברים את ענין נרות המקדש.

ביאור החזו"א בענין "הדלקת הנר אינה עבודה"

הרמב"ם פוסק (ביאת המקדש פ"ט ה"ז) שהדלקת הנר אינה עבודה, וכשירה בזר, ורק הטבת הנרות היא עבודה.

ולכאורה צ"ע, דמפורש דיבר הכתוב: "דבר אל אהרן וכו' בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" (במדבר ח' א'), הרי שיש מצווה להדליק את הנרות.

ומבאר החזו"א (מנחות סי' ל' אות ט') שבוודאי בהדלקה הראשונה של המנורה ע"י אהרן הכהן עצמו היה דין עבודה, והיה מוכרח להעשות ע"י אהרן הכהן. ומה שפסק הרמב"ם שהדלקת הנר אין בה עבודה, הטעם הוא משום שעומק מצות הדלקת המנורה לאחר מכן בהמשך הדורות, הוא רק "להמשיך" את הנר של אהרן הכהן מדור לדור. ומהאי טעמא, לאחר ההדלקה הראשונה על ידי אהרן הכהן - הדלקה לאו עבודה היא, שכל ענין הדלקת המנורה אינו אלא לערוך כלי לנו של אהרן, שהוא נר נצחי ותמידי.

מחלוקת ר"י ור"ל: מדוע צריך להפסיק באמצע הטבת הנרות

הסדר בהדלקת הנרות בבית המקדש היה, שהיו מטיבין חמשה נרות, אחר כך היו זורקים את דם התמיד, ואחר כך מטיבין את שני הנרות הנותרים, כדאיתא בברייתא ד"אביי הוה מסדר".

מבקשי יחודך

הגמרא (יומא לג.): מביאה שתי שיטות מדוע היו צריכים להפסיק באמצע הטבת הנרות, ריש לקיש סובר שהסיבה היא בכדי "להרגיש את העזרה" - שעניינו הוא, שאם יש רגש ורעש בעזרה מסביב לעבודה, הרי זה כבוד למלך. ולפי ר' יוחנן הוי דרשא דקראי.

ונחלקו רש"י והרמב"ם בביאור דברי הגמרא שם: לשיטת רש"י, כדי שיתקיימו דברי ר"ל שיהיה רעש ורגש בעזרה, צריך להפסיק באמצע הטבת הנרות ולהתחיל מחדש, שפעולה זו עושה רעש ורגש, אבל אין צורך לעסוק בעבודה אחרת. אולם לשיטת הרמב"ם, יש צורך לעסוק בעבודה אחרת דווקא (ועיין בהערה שהבאנו את כל הסוגיא לפי רש"י והרמב"ם ל"ג).

לב. והנה בסדר הטבת והדלקת המנורה במקדש, מבואר בסוגית הגמרא דיומא (לג.) שהיה מטיב ה' נרות, ומפסיק בעבודה אחרת של דם התמיד ואח"כ מסיים הטבת ב' הנרות האחרונים, והנה עיין בסוגית הגמרא שם (לג.): בביאור המקור לזה: "מאי טעמא [מפסיק עבודת המנורה בעבודת דם התמיד] אמר אביי ההוא "בבקר בבקר" דשני גזירי עצים דלא צריכי [כמבואר בסוגית הגמרא לעיל מיניה] שדינהו להכא, חד [בבקר] שדייה להטבת חמש נרות דליקדמי לדם התמיד, וחד שדייה לדם התמיד דנקדמיה להטבת שתי נרות, חד שדייה להטבת חמש נרות דליקדמי לדם התמיד דהכא תלתא [במנורה כתיב "בבקר בבקר" עם חד "בבקר" של שני גזירי עצים הרי תלתא] והכא [בדם התמיד לא כתיב אלא "בבקר" ועם "בבקר" השני של שני גזירי עצים, הרי] תרי, וחד שדייה לדם התמיד דנקדמיה להטבת שתי נרות, אע"ג דהכא תרי והכא תרי [שאף הטבת ב' נרות כתיב "בבקר בבקר"] מכפר עדיף. אמר ליה רב פפא לאביי ואימא חד [בבקר] של שני גזירי עצים] שדייה לדישון מזבח הפנימי דנקדמיה לדם התמיד דהכא [דישון מזבח הפנימי דכתיב ביה תרי "בבקר בבקר", עם אחד "בבקר" של שני גזירי עצים, הרי] תלתא והכא [בדם התמיד כתיב "בבקר" פעם אחת ועם "בבקר" השני של שני גזירי עצים, הרי] תרי, וחד שדייה לדם התמיד דנקדום להטבת חמש נרות דאף על גב דהכא תרי והכא תרי מכפר עדיף, [ותירץ לו אביי] אם כן אפסוקי במאי מפסקת להו [במה נפסיק בין הטבת ה' נרות להטבת ב' נרות], הניחא לריש לקיש דאמר למה מטיבין וחוזרים ומטיבין כדי להרגיש כל העזרה כולה שפיר, אלא לרבי יוחנן דאמר בבקר בבקר חלקהו לשני בקרים מאי איכא למימר".

שיטת רש"י בסוגית הגמרא

ובביאור סוף דברי הגמרא נחלקו הראשונים. דהנה ז"ל רש"י שם: "הניחא לר"ש בן לקיש דאמר אין הפסקתן אלא להרבות הרגש מהלך פסיעות וקול תחילת עבודות בעזרה, שפיר, יש לך לומר יפסיק ביניהם להמתין בין אלו לאלו לצאת וליכנס ולא תהא עבודה בינתיים [וקושיא שהקשה רב פפא, מנלן שדם חטאת מפסיק ביניהם, קושיא אלימתא היא] אלא לרבי יוחנן, דדריש "בבקר בבקר בהיטיבו", חלקהו לב' נרות לשני בקרים אלו יקדמו לעבודה אחת, אלמא יש עבודה ביניהם".

נמצא שלפי שיטת רש"י, מסקנת הסוגיא היא ששיטת ריש לקיש היא שכל הטעם שמפסיקים הוא כדי להרגיש את המקדש, וא"כ מספיק שיש הפסק זמן בינתיים אבל לא צריך הפסק של עבודה בכדי שיתקיים

מבקשי יחודך

ולכאורה צריך להבין בשיטת הרמב"ם צריך להפסיק עם עבודה אחרת בכדי להרגיש את העזרה? הרי סגי במה שמפסיק באמצע ומתחיל מחדש?

ונראה לבאר, שהרמב"ם סובר ששיטת ר"ל היא שדבר המורכב מכמה חלקים הרי הוא יותר "שקט" ואינו מרגש, וככל שהדבר יותר מורכב - הרי הוא יותר בבחינת "רגש". ולכן סובר ר"ל, שכל עבודה שהיא "פשוטה" ובלתי מורכבת יש הידור להפוך אותה לעבודה "מורכבת" מכמה חלקים, כי כך מתקיים ביותר "להרגיש את העזרה".

לעומתו, ר' יוחנן סובר שבכדי להרגיש את העזרה די במה שמפסיק באמצע העבודה, ואין צורך להפוך את העבודה בעצמה למורכבת, ורק מחמת שיש דרשה דקרא צריך להפסיק בעבודה [ומוכרחים לומר שגם ר' יוחנן מודה שיש ענין להרגיש את העזרה ולא נחלקו בזה, מכיוון שר' יוחנן בעצמו אומר את הסברה הזאת בדף כד: "למה מפסיק וחוזרין ומפסיק? אמר רבי יוחנן: כדי להרגיש כל העזרה"].

ענין הרעש, וא"כ צ"ע מנלן להפסיק בדם התמיד וכקושיית רב פפא, אבל לשיטת רבי יוחנן שיש גזירת הכתוב של "בבקר בבקר", להפסיק בין הטבת ה' הנרות להטבת ב' נרות, שפיר מובן למה אנו מצריכים להפסיק ביניהם בעבודת דם התמיד.

והנה לפי זה לכאורה ראוי לפסוק כרבי יוחנן, וכמסקנת הסוגיא דכאן, וכ"ש שבעלמא בכל מחלוקת בין ר' יוחנן לר"ל פוסקים כר"י, ולפי זה צ"ע על שיטת הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ג הט"ז): "לא היה מטיב כל הנרות בפעם אחת אלא מטיב חמשה נרות ומפסיק ועושין עבודה אחרת ואחר כך נכנס ומטיב השניים, כדי להרגיש את כל העזרה", הרי שפסק כשיטת ר"ל שענין ההפסק הוא בכדי "להרגיש את העזרה" וצ"ע שלכאורה הוי כנגד מסקנת הגמרא.

ובביאור שיטת הרמב"ם נראה שהוא לא פירש את הגמרא כשיטת רש"י, אלא כשיטת ר"ח שם, דענין שם בפירוש הר"ח שביאר בכוונת הגמרא שבמה שאמר לו אביי "א"כ אפסוקי במאי אפסקת להו", הרי זה תירוץ אף לפי ר"ל, שאף לפי סברת ר"ל שיש להרעיש את המקדש, היינו במה שמפסיק במנורה בעבודה אחרת, ומה שאמרו בגמרא "הניחא לר"ל וכו'" הוא ענין אחר, וז"ל: "הניחא לר"ל דאמר למה מטיבין וחוזרין ומטיבין כדי להרגיש העזרה, היינו דמשכחת ג' בקרים בהטבת חמש נרות, ב' בגופיה וא' בסידור שני גזרי עצים. אלא לרבי יוחנן דאמר בבקר בבקר חלקהו לב' בקרים ומשו"ה מטיבין ה' נרות והדר מטיבין ב' נרות ליכא בה' נרות אלא ב' בקרים חד מגופיה וחד מסידור שני גזרי עצים ולא אפרוק הדין קושיא".

נמצא שלפי פירוש הר"ח, מסקנת הגמרא היא כשיטת ר"ל ולא כשיטת רבי יוחנן ומהאי טעמא פסק הרמב"ם כשיטת ר"ל, ודו"ק.

מבקשי יחודך

קושיה על פנימיות שיטת ר"ל לאור דברי החזו"א

המהר"ל מבאר בכמה מקומות, שענין המיתה וההפסד נובע מ"מורכבות", שכל דבר שהוא מורכב ואינו בבחינת אחדות שולט בו ריקבון, הפסד ומיתה, וככל שהדבר יותר מאוחד הוא יותר נצחי, ורק אחדות מוחלטת היא דבר נצחי.

ויש להבין: הרי הבאנו את דברי החזו"א שהדלקת המנורה בבית המקדש היא בכדי להמשיך את הנר הנצחי של אהרן הכהן. ולכאורה היה ראוי שנמשיך את האור הנצחי על ידי עבודות פשוטות ולא מורכבות, שהן שייכות לנצחיות; ומדוע צריך להמשיך את האור הנצחי דווקא עם עבודות מורכבות שהן סמל הכליון וההפסד, היפך הנצחיות?

איך שייך תענוג לעתיד לבא

ובביאור הענין נקדים מה שיש להבין בענין חיי העולם הבא. חז"ל תיארו (ברכות יז.) את חיי העולם הבא בבחינת "צדיקים יושבים ועטרותיהם גראשיהם ונגהים מציזי השכינה". ולכאורה קשה, שהרי ידוע ש"תענוג תמידי אינו תענוג" - דהיינו שעיקר ההרגש של תענוג הוא מחידוש, וככל שהענין מתיישן הרגשת התענוג מתמעטת, וא"כ איך שייך תענוג נצחי?

וביותר עומק יש לשאול: הרי ידוע שעיקר התענוג של לעתיד לבוא הוא בזה שתתבטל מציאותינו כנפרדים וניכלל לגמרי בו יתברך. וא"כ איך בכלל שייכת הרגשה של תענוג בזה? שהרי כל ענין התענוג לכאורה נובע מרגש והרכבה, וככל שהדבר פשוט ואינו מורכב אין בזה "הרגשה", וא"כ אם התכלית היא להתבטל לגמרי - לא שייך בכלל תענוג, שהרי התענוג והביטול הם תרתי דסתרי.

ביאור עומק התענוג של לעת"ל

וביאור עומק הענין הוא: שענין הביטול דלעת"ל אינו לחזור לכמות שהיתה לפני הבריאה, כי אם כך מהי תכלית הבריאה? אלא שהתכלית היא לקחת את כח ההרכבה וה"יש", ולהכלילו באלוקות באופן שעדיין נשאר כח הנפרד - אבל הוא נכלל באלוקות.

בלשון המקובלים נקרא הדבר: שכח הגבול נכלל בבלי גבול, ומתגלה שגם בתוך הבלי גבול ומציאות האחדות של הרבש"ע מושרש כח הגבול. אלא שלפני

מבקשי יחודך

הבריאה היה כח הגבול רק "בכח", ולאחר הבריאה נהיה כח הגבול "בפועל"; והחידוש של לעת"ל הוא שיוכלל הגבול בבלי גבול באופן שעדיין יישאר הגבול "בפועל" ויוכלל לגמרי בבלי גבול. ולכן יהיה שייך ליהנות (גבול) מעצם פשטות האלוקות (בלי גבול), וגם לא תתיישן הרגשת התענוג, מכיוון שכח התנועה וההרכבה עדיין קיים.

וז"ל מואמר שני המאורות לרי"א מהאמיל (ק"ג): "וגם בזה יש להתחקות אם לא יהיה אז שום זכרון למה שהיה מציאות העולמות, או שאע"פ שיתהפך אל מה שהיה, יהיה איזה תועלת במה שהיו העולמות נמצאים בשעתם. ומה שקבלנו בזה מפי השמועה בפירוש הוא בזה הלשון: כמשל שמן חבית יין אחת שפכו לכמה כלים לבנים אדומים בכמה גוונים, וכשחוזרים ושופכים אותם לתוך החבית יהיה עכ"פ זכרות שזאת הטפה היתה בכלי לבן וזאת בכלי אדום וכו' עכ"ל".

עומק ענין יחוד נ"ר

וזהו עומק ענין יחוד נ"ר: לייחד את כל השמות עם שם הוי"ה. כי שם הוי"ה הוא מציאות אחדותו יתברך הפשוטה, והשמות א-היה, א-להים, וא-דני הם המציאות של הרבש"ע המתגלה בבריאה ובנפרדים, וענין היחוד הוא לאחד את הנפרד עם האחדות, להתענג בעצם האלוקות, וזו תכלית המצוות והבריאה כולה.

ולכן מצוות הדלקת הנרות בבית המקדש, שהיא בחינת יחוד נ"ר, נתקנה דווקא באופן שהיא המשכת הנר הנצחי של אהרן הכהן בצורה של עבודות מורכבות - בכדי להכליל את העבודות המורכבות עם האור האלוקי הנצחי, "ליהנות מזיו השכינה".

ובזה יובן גם מדוע צורת המנורה היא "מקשה זהב אחד", אבל יש בו הרבה קישוטים, כפתורים ופרחים, כי עניינה הוא תכלית הייחוד עם תוספת קישוט של פרטים ורגש.

חנוכה – תחילת גילוי תורה שבעל פה

ידוע שחנוכה הוא תחילת ענין תורה שבעל פה. ענין התורה שבעל פה לעומת התורה שבכתב הוא, שתורה שבכתב היא גילוי אלוקות בתכלית הייחוד, אין בה שום מחלוקות וכולה דברי אלוקים חיים, לעומת זאת, תורה שבעל פה מלאה במחלוקות ושקלא וטריא, בבחינת תנועה והרכבה.

מבקשי יחודך

קליפת יוון ניסתה להחשיך עיניהם וליבם של ישראל, לומר שכל התורה שבעל פה אינה אלא שכל אנושי חלילה, ואין בה את האור אין סוף הבלי גבול. וחנוכה, שהוא בחינת יחוד נ"ר, מגלה שאדרבה: התורה שבעל פה משלימה לתורה שבכתב ומגלה שגם כל מה שמורכב ונראה כנפרד - הוא גם חלק מהמציאות הפשוטה של אלוקות. ולכן חנוכה נקרא "סוף כל הניסים" (יומא טז.), לגלות שאינו בחינה אחרת של ניסים, אלא הוא המשלים לניסים של בחינת תורה שבכתב!

הקשר בין חנוכה לפורים

ובזה יובן הקשר החזק בין חנוכה לפורים, שגם בפורים עומק הענין הוא לגלות איך נכללת המציאות המורכבת במציאות הפשוטה. דהרי בנס פורים לא נשתנה כלום מתחילתו ועד סופו - שבתחילה כולם היו בחיים, ובסוף נשארו בחיים, ולא היה שום שינוי במציאות כדוגמת שאר הניסים, רק היו כמה תנועות והרכבות באמצע: גזירת המן, "וְהָעִיר שׁוֹשֶׁן בְּבוּכָה", והישועה "וְהָעִיר שׁוֹשֶׁן צְהֵלָה וְשִׂמְחָה". והתנועות האלו הן שגורמות את השמחה של פורים, והן שהביאו אותנו להישאר בחיים שהוא בחינת נצחיות. נמצא שהנצחיות התאחדה עם הגבול והתנועה, ובזה מגיע האדם לשלמות השמחה בבחינת מעין לעת"ל.

ר"י בחינת 'צדיק' ור"ל בחינת 'בעל תשובה'

ויש להסביר על פי כל הנ"ל, מדוע נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש דווקא בענין הרגש שבעבודת בית המקדש.

שהנה יש להגדיר שבחינת מציאות פשוטה שאינה מורכבת היא בחינת צדיק - שצדיק הוא מי שחי חיים פשוטים והולך בדרך הישר והטוב. אבל בעל תשובה הוא מי שהיה נע ונד ועבר משברים ותהפוכות הנפש במשך ימי חייו. ועיקר שלמות הייחוד בעולם הבא הוא במה שיתאחדו בחינת הצדיק והבעל תשובה זה עם זה, לפעול סוד התענוג התמידי של תנועה בתוך הפשיטות של אלוקות.

ידוע מה שהגמרא מספרת (יומא פד.) שר"ל היה ראש הליסטים ור' יוחנן החזירו בתשובה, נמצא שרבי יוחנן הוא בחינת צדיק ור"ל הוא בחינת בעל תשובה. וא"כ מובן שדווקא ר"ל, שהוא מסוד הבעל תשובה, מגלה ענין מעלת ההרכבה והתנועה להכליל את התנועה באלוקות הפשוטה, משא"כ רבי יוחנן ששורש נשמתו

הוא מסוד הצדיק, לא סבירא ליה הכי, שענין התנועה וההרכבה אינו מסוד שורש נשמתו.

אור של חנוכה לייחד בחינת צדיק ובחינת בעל תשובה

ולפי זה יש לבאר ביתר שאת את הקשר שבין עבודת יחוד נ"ר לחנוכה: כי הרי נס חנוכה נעשה על ידי בחינת "צדיק", שהם כהנין הקדושים חשמונאי ובניו, ומצד שני חנוכה הוא יו"ט ששייך לכל כלל ישראל אף הנמוכים ביותר, ואור החנוכה יורד עד למטה מעשרה ממש, ובבחינת יום חול, כדאיתא מצדיקי קדמאי, והוא אור של תשובה כדאיתא בליקו"מ לג, והענין הוא, שעיקר אור החנוכה הוא לייחד בחינת צדיק ובחינת בעל תשובה.

לעובדא ולמעשה

בבואנו להדליק נר חנוכה עלינו להחדיר לעצמנו, שאנו מייחדים את כל השמות עם שם הוי"ה, ואנו מגלים שכל מה שעובר עלינו בעולם הזה - הנראה כנפרד ממנו יתברך ורחוק מאחדות - בעומק הוא גם מושרש באחדות. אחדותו יתברך כ"כ חזקה, שהיא כוללת גם את הנפרדים. וננסה להתענג בביטול בו יתברך, ולעת"ל יתגלה האור הזה בשלמות "ערכתי נר למשיחי"!

סדר הברכות והדלקת נר חנוכה ע"פ סוד י"ד

מתי מדליקים את המנורה לפי הפשט

לפני הדלקת נרות חנוכה מברכים ברכת המצוות, והן ב' הברכות "להדליק נר חנוכה" ו"שעשה ניסים לאבותינו", ובלילה הראשון מוסיפים גם ברכת "שהחיינו".

ובפשטות צריך לברך את שלוש הברכות לפני הדלקת הנר, כדין כל ברכות המצוות שמברכים עליהן עובר לעשייתן.

בראשונים מובאת שיטה מחודשת שסוברת, שברכת "להדליק" היא ברכת המצוות ולכן צריך לברכה לפני קיום המצווה, אבל ברכות "שעשה ניסים" ו"שהחיינו" אינן ברכות המצוות אלא הן ברכת הרואה, וכמו שכתוב בגמרא (שבת כג.) ונפסק להלכה (תרע"ו סעי' ג') שמי שלא הדליק נר חנוכה ורואה נר חנוכה מברך, וכמו כן האדם עצמו צריך לברך על ראיית נר חנוכה שלו. ולפי זה צריך לברכן אחרי שכבר הדליק ורואה אותן.

ולהלכה נפסק בשו"ע כדעת רוב הראשונים, שצריך להדליק רק אחרי שלוש הברכות.

מתי מדליקים לפי הסוד

אבל מנהג מארי דרזין חכמי בית א-ל הוא לברך מיד אחרי ברכת "להדליק", לפני הברכות האחרות, וכדאיתא בראש ספר דברי שלום וז"ל: "בחנוכה המנהג לברך

מבקשי יחודך

תחלה להדליק נר חנוכה ומדליקים, ואח"כ מברכים שעשה נסים ושהחיינו, וכן בשאר הלילות מברכים שעשה נסים [לאחר ההדלקה].

והטעם לכך הוא, שבברכת "להדליק" ישנם ב' תיקונים נפרדים: בניין פרצוף הזמנים, ובניין מחצב המצוות, ובשניהם התיקונים מתחלקים לברכה ולמעשה המצווה, וכפי שנבאר.

מצד בניין פרצוף הזמנים, בונים את פרצופי ז'ו"ן של ספירת הוד, ושלמות הצל"ם של ספירת הוד דפרצוף הזמנים נשלם לגמרי ע"י הברכה. אחר כך, בסוף הברכה, מרמזים גם על התוספת המשכה שממשיכים לז'ו"ן דפרצוף הזמנים, שזה כוונת נח"ל שממשיכים מאימא לז"א [ומז"א לנוק'], ונח"ל נוספת שממשיכים לנוק' בעצמה, כדי להכין את ז'ו"ן לייחוד נ"ר, וכן מרמזים כבר בברכה על עצם הייחוד נ"ר. אבל כל זה הוא רק כהכנה לייחוד הנ"ר, ואילו הייחוד בעצמו נעשה רק במעשה המצווה.

ומצד תיקון מחצב המצוות, הרי שבמטבע הברכה בונים את פרצופי ז'ו"ן דמחצב המצוות, ובפרט ביסוד שהוא יעו"ר דחג"ת נה"י דחו"ב הכוללים דז'ו"ן דחיצוניות דאצילות [שהוא מצוות מעשיות עשה מדרבנן]. והרי ידוע שתמיד הסדר הוא שבברכת המצוות מתקנים רק את הצל"ם דצל"ם, והצ' נתקן רק ע"י מעשה המצווה.

נמצא, שבין מצד בניית ספירת הוד דפרצוף הזמנים ובין מצד תיקון מחצב המצוות, התיקונים מתחלקים בין הברכה למעשה המצווה, ולכן ראוי להסמיק לברכת "להדליק" את מעשה המצווה.

מה שאין כן בברכת "שעשה נסים" ו"שהחיינו", שכל התיקונים נעשים כבר בשעת הברכה כמו כל ברכות השבח. ואף שמרמזים בברכות אלו גם על הייחוד נ"ר [לגלות ששורש הנח"ל דנוק' המרומז בברכת להדליק הוא ש"ע נהורין דפנים דא"א לנוק' ועי"ז למותק את הש"ע דינים של שם א-לוהים], אבל לכאורה ההמשכות האלו כבר נעשות ונגמרות בשעת הברכה [וכמו עיקר המשכת הנח"ל לנוק' שנעשית כבר בברכת להדליק].

נמצא שע"פ סוד יותר ראוי ונכון להסמיק את ההדלקה לברכת "להדליק", ויש לומר שהסתמכו בזה על שיטה יחידאה בראשונים הסוברת כך ע"פ נגלה. אמנם לכאורה מצווה ליישב מנהג רוב העולם המדליקים רק אחרי כל הברכות, שיתאים גם עם הסוד.

מבקשי יחודך

כמה תמיהות בדברי האריז"ל בכוונות חנוכה

ונראה לבאר בהקדם מה שיש לתמוה הרבה בדברי רבינו האריז"ל בענייני חנוכה, שכתב וז"ל: "והנה כמו שנתבאר שבשבתות ויו"ט ור"ח יש בהם תוספת קדושה על ימי החול, גם בחנוכה ופורים יש בהם תוספת קדושה יותר מימי החול, אמנם אין מדרגתם שווה למדרגת השבתות ויו"ט ור"ח, והנה הם נתבארו כל אחד במקומו. אבל ענין חנוכה ופורים הוא באופן אחר, כי תרוייהו אינן בהוד, ואעפ"י שבתפלת שחרית בחול ביארנו דיעקב בנצח ומלכות בהוד, וכפ"ז החול הוא קדוש יותר מחנוכה ופורים אשר תרוייהו אינן בהוד, אבל הענין הוא על דרך שביארנו בדרוש ר"ח בענין הי"ט כי הנוק' יש לה אז תוספות קדושה לפי שאז מקבלת הארותיה ע"י עצמה שלא ע"י בעלה, וכן הוא כאן כי הנה בחול יעקב יונק הארתו וחלק הארה שלה מן הנצח ומן ההוד, ואח"כ נותן לה הארתה ונמשך מן ההוד על ידו, אבל עתה בחנוכה ופורים היא יונקת חלק הארותיה מן ההוד ע"י עצמה שלא ע"י בעלה ואינה טפילה אליו כימי החול, והנה ענין זה הוא תוספת קדושה אליה בזמנים אלו יותר מבחול".

ולכאורה כל דבריו תמוהים במה שנושא ונותן למה חנוכה הוא יותר גבוה מימי החול, הרי מה שמבואר שבימי דחול יעקב הוא בנצח והמלכות בהוד הוא רק מצד פרצוף הימים, ומה שמבואר כאן שבחנוכה שניהם הם בהוד הוא מצד פרצוף הזמנים, ולא קרב זה אל זה.

ועוד צ"ע בדבריו הקדושים, שהוא מייסד שמעלת חנוכה היא שרחל מקבלת הארותיה שלא ע"י יעקב בעלה, ולכאורה הזיווג דחנוכה שהוא מצד פרצוף הזמנים הוא זיווג בין ז'ו"ן הגדולים, ולא בין ז'ו"ן הקטנים [יעקו"ר].

וכתב עוד בפרי עץ חיים, וז"ל: "ודע, כי אנו מדליקין אותה עם שקיעת החמה, כי אז היא מדת לילה, והיא יורדת למטה, אל הבריאה וליצירה ולעשייה, לתת טרף לביתה וחק לנערותיה, ואז אנו ממשיכים לה אותן האורות שהיו לה למעלה. ולפי שעיקר המשכה היא מאותו האור הנמשך אליה מן הראש, שהוא הו"ה אה"ה, כי כשהם מלאים ביו"ד"ן הם גי' רגל, ואין האור הזה יכול להמשיך אליה, אלא זמן מועט, לכן גם מצות הדלקה אינה אלא זמן מועט, וזהו עד שתכלה רגל מן השוק, כי השוק הם העולמות התחתונים, עד שתכלה אותו רשימו מן האור שנמשך אחריה למטה עד מקומה. לכן הדלקה עושה מצוה, ולא ההנחה, כי אין אנו מעלין אותה ממקומה כלל, אלא שאנו ממשיכים לה אור מלמעלה אל מקומה לבד, היינו ההדלקה".

מבקשי יחודך

ולכאורה גם בזה דבריו צריכים עיון, כי כל מה שהמלכות יורדת למטה לבי"ע לברר בירוריה הוא מצד פרצוף הימים, ולא מצינו סדר כזה מצד פרצוף הזמנים.

ועל אותו הדרך קשה מה שכתוב בשעה"כ שם: "וזהו נר שבת ונר חנוכה אלא שיש הפרש ביניהם, כי נר שבת עולה היא למעלה עד הכתר שלו ממש, ונר חנוכה הוא אשר יורדים כל הבחי' אלו אליה למטה במקומה, ולכן קניית שמן של שבת קודם, ובענין ההדלקה נר חנוכה קודם, כי אם ידלוק של שבת קודם כבר עלתה ומה התועלת באחרת, אבל יעשו לה הכנה בהדלקת נר חנוכה וירדו בה האורות ואחר כך תעלה בנר שבת", ולכאורה כל תיקוני שבת הם מצד פרצוף הימים, ומה עניינם לתיקוני חנוכה שמצד פרצוף הזמנים?

מהלך מחודש שבחנוכה יש המשכה מפרצוף הזמנים לפרצוף הימים

ונראה מבואר מכל זה, שעל אף שבעלמא ידוע לנו שביו"ט דרבנן המצוות הן רק מצד פרצוף הימים, אבל מתחדש כאן שיש המשכות מפרצוף הזמנים לפרצוף הימים, כך שעבודת נר חנוכה משפיעה גם על פרצוף הימים, ונעשה יחוד נ"ר גם בפרצוף הימים, וכן יש המשכה לנוק' דפרצוף הימים לתת לה לרדת לבי"ע לברר בירוריה.

ונראה להמתיק בסוד קדושים, שההמשכה הזאת לפרצוף הימים היא הנרמזת בברכת "שעשה ניסים", שמבואר שם שמכוונים להמתיק את הגבורות והדינים דשם א-לוהים, שהם בחינת הדינים של עולמות בי"ע, וממתיקים אותם על ידי המשכת הנח"ל דנוק' - ששורשו מבחינת פנים דא"א שהם ש"ע נהורין - מפרצוף הזמנים לפרצוף הימים.

אחרי שביארנו שבברכת "שעשה ניסים" ממשיכים את הנח"ל דנוק' דפרצוף הזמנים לפרצוף הימים, לתת לה כח לרדת לבי"ע, יובן שמדליקים רק אחרי ברכת "שעשה ניסים". מכיוון שכתוב בפרע"ח (המובא לעיל), שהכח שנותנים למלכות לרדת לברר בירוריה ניתן לה רק בשעת מעשה ההדלקה [כי אין אנו מעלין אותה ממקומה כלל, אלא שאנו ממשיכין לה אור מלמעלה אל מקומה לבד, היינו ההדלקה], נמצא שצריך להסמין למעשה ההדלקה גם ברכת "שעשה ניסים", ושפיר אתי מנהג העולם גם על פי סוד.

מבקשי יחודך

מדוע המקובלים דייקא מדליקים אחרי ברכת "להדליק"

ויש להסביר מדוע מנהג בית א-ל הוא להדליק את הנרות מיד אחרי ברכת "להדליק", על אף שע"פ סוד שפיר דמי להדליק אחרי ברכת "שעשה ניסים".

והענין הוא, שעיקר הסיבה להדליק אחרי ברכת "שעשה ניסים" הוא בשביל עבודת הברורים של עולמות בי"ע; וידוע שעיקר עסקם של המקובלים הוא למעלה, וממילא נתקן הבי"ע, אבל הם פחות מתעסקים עם תיקוני בי"ע באופן ישיר. ולכן אצלם עיקר ענין הדלקת נר חנוכה הוא הנח"ל דפרצוף הזמנים הנמשך בברכת "להדליק", שהוא גם המקור של הנח"ל הנמשך מפרצוף הזמנים לפרצוף הימים, וזה מכיוון שהם מתעסקים רק עם העליונים וממילא התחתונים נתקנים. אמנם המון העם, שעיקר עבודתם הוא למטה בעולמות בי"ע לברר ולתקן את הענף, מנהגם הוא לברך ברכת "שעשה ניסים" לפני ההדלקה.

אור החנוכה לכלול את בחינת הגבול בבלי גבול

ויש לבאר שדווקא חנוכה הוא הזמן המתאים ביותר שתהיה המשכה מפרצוף הזמנים לפרצוף הימים, מה שלא מצאנו בשום מועד. שהרי מבואר בדברי האריז"ל (שעה"כ דף עז ע"א) שבימים טובים לא מכוונים בפרצוף הימים, מכיוון שבהאיר אור פרצוף הימים אז אור פרצוף הימים אינו עולה בשם, בבחינת "שרגא בטיהרא מאי מהניא ליה"י, אבל אחד מהסודות של חנוכה הוא לגלות שעל אף שהתחילה תקופת תורה שבעל פה וכבר לא רואים את כל האור האלוקי שמתגלה בתורה שכתב, אעפ"כ מסתתרים בתוכה כל האורות, אפילו בתוך כח הגבול מסתתר כח הבלי גבול.

לה. וז"ל האריז"ל שם: "ודע כי אע"פ שבכל ו' ימי החול פועלים ז' מדות אלו כנודע אינו דומה פעולתם בו' ימי החול לפעולתם בימים אלו כי פעולתם בו' ימי החול הם פועלים ע"י אצילות בבריא ובריאה ביצירה בארץ ישראל ויצירה ג"כ בעשיה בח"ל כגון ביום א' פועל חסד שבאצילות ומתלבש בחסד דבריא וחסד דבריא מתלבש בחסד דיצירה וחסד דיצירה מתלבש בחסד דעשי' וכן יום ב' בגבול ויום ג' בת"ת וכן כולם. ואמנם בימים אלו יתגלו הספי' העליונות ומתלבשות בבריא לבד כל ספי' וספי' בזמן ממשלתה כגון בפסח חסד דאצילות מתלבש בחסד דבריא ולא יתלבש בחסד דיצירה כי מרוב התגלות אור האצילות בבריא יתבטל אור חסד דיצירה לגמרי דשרגא בטיהרא מאי מהניא וכ"ש אור חסד דעשיה. הא למה זה דומה למעין הנוטף טיפין ורובות השמים נפתחו לרוב ולא ניכרו אותם טיפין הנוטפין כי נתבטלו בריבוי המים היורדין מן השמים ועזה"ד תקיש לשאר המועדים".

מבקשי יחודך

ולכן דווקא בחנוכה יש המשכה מפרצוף הזמנים לפרצוף הימים לכלול את פרצוף הימים - שבערך לפרצוף הזמנים הוא בחינת גבול - בפרצוף הזמנים, שהוא בחינת בלי גבול.

ברכת שהחיינו: תיקון הנוק' והמשך תיקוני תשרי

ויש להוסיף נופך, שגם ברכת "שהחיינו" שייכת למעשה ההדלקה וצריך לברך אותה לפני שמדליקים, והוא ע"פ מה דאיתא ברש"ש בדרוש כוונות חנוכה (מ ע"ב), שהכוונות של הפתילה והנר שייכות לתיקון הנוק'. וז"ל שם: **"ויכון כשישים אותה בתוך הנר בסוד נקודת ציון שהיא כפופה, ואח"כ עולה השלהבת בסוד בנימין, שהיא המעלה מ"ן, וכשידליק הפתילה יכון בסוד ו' של הוד וכו' ויכון בסוד בנימין שהיא באה מנצח הוד א"ק וכו'".**

ונראה לומר, שענין התיקון דנוק' בחנוכה הוא עומק הענין שגילו ספרי החסידות, שהגמר והחתימה של עבודת תשרי היא ב"זאת חנוכה". והרי כל עבודתנו בתשרי ובהושענא רבה היא בתיקון הנוק' הכללי, לכן בחנוכה מכוונים גם לתקן את הנוק'.

ויש לומר בדרך אפשר, שעיקר מקום הכוונות האלו של תיקון הנוק' כהשלמה לעבודת חודש תשרי, הוא בברכת "שהחיינו", שהרי כל עבודת חודש תשרי היא להמשיך "חיים" לכל הברואים, ומשלימים את העבודה על ידי ברכת "שהחיינו" בחנוכה.

לפיכך צריך לברך גם ברכת "שהחיינו" לפני ההדלקה, שעל ידה גומרים את תיקון הנוק', ואז היא יכולה להתייחד עם הז"א בייחוד נ"ר בתכלית השלמות.

לעובדא ולמעשה

אף שמנהג יחידי סגולה וצדיקים נשגבים לעסוק ברזי עולם ובאורות עליונים, הרי שמנהגם של כלל ישראל מגלה עומק נפלא

לו. ואפילו כשמתעסקים בז"א מבואר ברש"ש (נה"ש לח ע"ד) שהערך בתשרי נערך בסוד א"ק, נמצא הז"א הוא גם בבחינת נוק'.

מבקשי יחודך

בעבודתנו: אין אנו מבקשים לברוח מן המציאות אל השחקים, אלא אדרבה - להמשיך את אור ה' דווקא אל תוך המצרים והגבולות של העולם הזה. בהקדים את ברכת "שעשה ניסים" להדלקה, אנו מתחמשים בכוח ועוז להוריד את הקדושה אל תוך חיי המעשה, אל ה"שוק" ואל טרדות הזמן. בזה ניתנת הרשות והיכולת לכל יהודי באשר הוא, ליקח את האור שהוא "בלי גבול" ולקבוע לו מקום בתוך הגבולות הצרים של חייו, ולהאירם באור יקרות.

ההבדל בדרכי עבודה בין מצות תלמוד תורה למצוות המעשיות

נמצא שלקיום המצוות יש שני חלקים: חלק אחד הוא המצוות כשלעצמן, וחלק השני הוא המצוות כפי שהן חלק מקיום מצות לימוד התורה. ובדרכי עבודה ההבדל ביניהם הוא: שמצות לימוד התורה נקראת בספרי חסידות (ובפרט בספר התניא) בחינת "אור פנימי". דהיינו, שכשהאדם לומד תורה ומשיג הבנה והשגה בתורה, בזה הוא תופס בראשו השגה נפלאה באורו יתברך, ועל ידי זה נולד בנפשו נועם ומתיקות עליונה הנובעת מהשגת אורו יתברך, וזה נקרא "אור פנימי", שנפשו של האדם מתמלאת באור בהרגשה ממש.

לעומת זאת קיום המצוות נקרא בחינת "אור מקיף", שהאדם אינו מרגיש ומשיג על ידן אור בליבו ובשכלו, ורק מקיים את המצוות מתוך הבנה שבזה הוא מקיים רצון קונו שהתאוה להיות לו דירה בתחתונים ממש, על ידי פעולות גשמיות, ומתוך ההבנה הזאת נולד חשק בנפשו לקיום המצוות.

הרמז בכל זה בכוונות חנוכה

ויש לבאר כל זה בכוונות חנוכה: כי מבואר בשעה"כ שכשאומרים "להדליק נר חנוכה" מכוונים את הר"ת שזה נח"ל, וזה המספר של שמות הקודש שממשיכים על ידי ברכות אלו. ומבואר בכוונות שממשיכים פעמיים נח"ל: אחד נמשך לז"א, ומשם לנוק; ונח"ל נוסף ממשיכים לנוק, ישיר שלא על ידי בעלה.

ובדרכי עבודה העניין הוא: שנח"ל הוא ר"ת "נפשנו חיכתה להוי"ה" (שער הפסוקים דמ"ח ע"ד), שמרמז על החשק הפנימי של כל יהודי להידבק בבוראו. וזה ידוע שבחינת ז"א מרמזת על הכח בנפש ששייך ללימוד התורה, ונוק' מרמזת על הכח שבנפש השייך למצוות המעשיות, בחינת מלכות, ואכמ"ל בסודות אלו.

ולפי דברינו יומתק מאוד בדרכי העבודה כוונות הנח"ל בנר חנוכה: שנח"ל הראשון מכוונים להלהיב את ליבנו ללמוד תורה מתוך הרגשת אור פנימי ודבקות, שזהו עניין ההמשכה לז"א; ואחר כך ממשיכים את אותו נח"ל לנוק', כי כמו שהתבאר - שלמות לימוד התורה היא כשזה ממשיך למצוות מעשיות, וכשמקיים את המצוות בזה הוא משלים את לימודו.

סוד פעמיים נח"ל בנר חנוכה

חשיבות מצות תלמוד תורה מעל שאר המצוות

ידוע לכל שמצות תלמוד תורה היא המצווה היותר חשובה מתרי"ג המצוות, וכמו שפוסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"א), וז"ל: "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".

ולכאורה קשה על זה: שהרי במקרה שיש לאדם מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים ומצוות תלמוד תורה, צריך הוא לקיים את המצווה ולוותר על לימוד התורה, וכמ"ש הרמב"ם שם (בה"ד), וז"ל: "היה לפני עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו. ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו", ולכאורה קשה: אם מצות תלמוד תורה היא המצווה היותר חשובה, מדוע היא נדחית מפני שאר המצוות?

וביאור העניין הוא: במה שמבואר מדברי הרמב"ם שהסיבה שמצות תלמוד תורה היא המצווה החשובה ביותר, היא משום "שהתלמוד מביא לידי מעשה". דהיינו, שחשיבותה של מצות תלמוד תורה נובעת מכך שקיום המצוות הוא בכלל מצות תלמוד תורה, והיא המביאה לקיומן. נמצא שרק לימוד המביא לקיום המצוות נחשב ללימוד שלם, "לימוד המביא לידי מעשה". ולכן, אם מזדמנת מצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, האדם חייב לקיימה מדין מצות תלמוד תורה עצמה, שהיא בשלמות רק אם מקיימים את המצוות, ואין זה נחשב כלל להפסק בלימודו.

ואחר כך ממשיכים נח"ל שני ישר לנוק', ובזה מכוונים להלהיב את ליבנו לקיים את המצוות המעשיות מתוך רצון ודבקות, כי כך רצונו יתברך, על אף שהאור פחות מורגש.

ובאמת בספה"ק מבואר שעיקר האור של חנוכה הוא דווקא בנח"ל השני, שמרומז במילה "חנוכה". ולפי דברינו הדברים מובנים מאוד, כי זה מגלה את עומק התקשרות נפשות ישראל באביהם שבשמיים, שאפילו כשלא מרגישים את האור, מקיימים את מצותיו במסירות נפש, כי כך ציוונו הבורא!

לעובדא ולמעשה

כשאנו עומדים עם הנר ביד ומתכוננים בדחילו ורחימו להדליק נר חנוכה, עלינו להתבונן שהמילים "להדליק נר חנוכה" הן ר"ת נח"ל - "נפשינו חיכתה להו"ה". ויש להתבונן בפשיטות בנועם גורלנו שאנו בניו אהוביו של קודשא בריך הוא, ויש לנו את הזכות להידבק בו יתברך על ידי לימוד התורה וקיום המצוות. ומתוך הרגשה זו להשתוקק ללמוד תורה ולהרגיש את אור התורה, ולקיים את מה שאנו לומדים לעובדא ולמעשה, וגם לחזק את עצמנו בקיום המצוות מתוך קבלת עול, שאפילו כשאנו מרגישים יבשים, בלי לחלוחית אור, אנו ממשיכים לקיים את רצונו יתברך כי כך נצטוונו, ובזה אנו מגלים את התקשרותנו הנצחית לאבינו רוענו.

ענין ברכת שהחיינו במצות הדלקת נר חנוכה ז"ח

סדר הברכות

איתא בגמ' (שבת כג ע"א, סוכה מ"ו ע"א): "מאי מברך, אמר רב, יום ראשון המדליק מברך שלש, והרואה מברך שתיים, מכאן ואילך, המדליק מברך שתיים, והרואה מברך אחת".

ובסדר הברכות מברכין תחילה: "להדליק נר", ואחר כך "שעשה ניסים", ובאחרונה "שהחיינו", על פי המבואר במסכת מגילה (דף כ"א ע"ב) לעניין ברכות קריאת המגילה שמברכין "שעשה ניסים" קודם "שהחיינו".

אלא שרש"י (במסכת סוכה שם) כתב לא כן, אלא מברכין קודם "שהחיינו" ואחר כך ברכת "שעשה ניסים", וכן הוא הסדר במסכת סופרים, וכבר נתעוררו בזה המפרשים, להבין הטעם.

ועיין בצפנת פענח (הל' חנוכה, פ"ג) מה שכתב בביאור הטעם, וז"ל: "הנה יש בזה ב' נסים, אחד מן הנרות, וגם מה שניצולו מהעכו"ם וכו', ובזה אתי שפיר מה שכתב רש"י ז"ל בסוכה הנ"ל, דגבי נר חנוכה מברך תחלה שהחיינו ואח"כ שעשה ניסים, וכן מבואר במסכת סופרים, ובגמרא מגלה מבואר להיפך דשהחיינו מברך לאחר שעשה נסים, אך כאן קאי ה"נסים" על שני הדברים, על הנרות [וע"ז מברכים ברכת "להדליק"] ועל הימים [שע"ז מברכים ברכת שהחיינו, כי ברכה זו היא על מה שניצולו מהעכו"ם וכו' ו"שהחיינו" וקיימנו לזמן הזה] ובפורים הברכה רק על המגלה".

מבקשי יחודך

ודבריו מאירים נכוחים: שברכת "שהחיינו" שמברכין בחנוכה אינה ככל ברכות "שהחיינו", אלא היא ברכה על "שהחיינו וקיימנו" והצילנו מן העכו"ם "והגיענו לזמן הזה" חיים וקיימים. ולכן "שהחיינו" נאמר לפני "שעשה ניסים", כי "שהחיינו" מגלה על איזה ניסים אנו מודים בברכת "שעשה ניסים". אך מאלו תבין מה שקשה בזה, שהרי נודע (כדאיתא במ"ב ס' תר"ע ס"ק ו') שבחנוכה היתה הגזירה על הנשמות ולא על הגופים, ולא היו חיי ישראל בסכנה כללית.

מאי חנוכה

וכדי שנוכל להבין דברי הצפנת פענח, נחקור יותר "מאי חנוכה", ומה נס היה בו. **הנה** זה לשון הרמב"ם בריש הלכות חנוכה: **"בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות. ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות. וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילים וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני"**.

ומתוך דבריו נראה שחלק ניכר מן הנס היה ש"העמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני", וצריך לעמוד על דבריו אלו, שמשמע מהם שיש שמחה מיוחדת במה שחזרה מלכות לישראל דווקא על ידי שבט הכהונה.

ומה גם שנודע טענתו של הרמב"ן (בראשית מט' י') שהחשמונאים עברו על מה שכתוב **"לא יסור שבט מיהודה"** בזה שבחרו להם מלך שאינו משבט יהודה עיי"ש¹, וא"כ צריך להבין מהי המעליותא לפי הרמב"ם.

לט. יש אפשרות ללמוד את דברי הצפנת פענח בדרך אחרת, ואז לא יוקשה מה שהקשינו, שמתכוון לומר שברכת "שעשה ניסים" נאמרת על נס פך השמן ונס המלחמה, וברכת "שהחיינו" נאמרת רק על המצווה של הדלקת הנר, ולא על המלחמה, [מכיוון שאין לחנוכה דין של יום טוב לומר על עיצומו של יום "שהחיינו"], ולכן אומרים "שהחיינו" לפני "שעשה ניסים", כי "שעשה ניסים" קאי גם על המלחמה, משא"כ בפורים שעשה ניסים קאי על ניסים דמגילה.

מ. וז"ל: "וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר

מבקשי יחודך

"שיטרה לעשות לו מנורה כפי כוחו"

וקודם שנבוא לביאור העניין, נוסיף עוד מקום אחד להתגדר בו, במה שכתב במשנה ברורה (סימן תרע"ג, סקכ"ח): **"טוב כל אחד שיטרח לעשות לו מנורה עד כפי כחו"** (וכתב כן על פי כמה אחרונים). ומקשים על דבריו: הרי כלל גדול הוא שכל הידור מצווה אינו אלא עד שלישי, ומאי שנא הכא, שיטרח להדר "עד כפי כוחו"?

"והדלקת הנרות היא הטבתם"

וכל זה יתבאר על פי מה שנודע, שתקנת מצות נר חנוכה, נתקנה בכמה עניינים כעין מצות הדלקת המנורה בבית המקדש [ולדוגמא, עי' בר"ן (דף ט. ד"ה הלכות חנוכה) שכתב שזה הטעם שאסרו להשתמש לאור נר חנוכה, כעין נרות המנורה שהיה בהן משום מעילה].

והנה במצות הדלקת המנורה בביהמ"ק כותב הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ג ה"י), וז"ל: **"דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו"**, והולך ומבאר שם (הל' י"ב): **"מהו דישון המנורה? כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר, ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג. וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח עם דישון המזבח הפנימי והחיצון ומדליק נר שכבה. והדלקת הנרות היא הטבתם"**.

ותשפיל לסיפיה דדבריו שכתב **"והדלקת הנרות היא הטבתם"**, והם צריכים תלמוד: על מה תקרא ההדלקה בשם הטבה?

להדליק את המנורה

ואשר נראה לדרוש ולחדש, כי המצווה הזאת של הדלקת המנורה בבית המקדש סוד גדול יש בה. כי הנה במושכל הפשוט עיקר המצווה הוא הדלקת הנרות

זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג:) כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא, שנכרתו כלם בעון הזה ואף על פי שהיה בזרע שמעון עונש מן הצדוקים, אבל כל זרע מתתיהו חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה, שהמשיל הקדוש ברוך הוא עליהם את עבדיהם והם הכריתום.

מבקשי יהודך

בלבד, והמנורה אינה אלא ככלי בעלמא הנותן אפשרות להדליק נרות, אבל באמת המנורה ודאי עיקר גדול היא במצווה עצמה.

כי סוד המצווה הוא "להדליק את המנורה", דהיינו להחיות את המנורה עצמה, כי על ידי שמדליקין עליה נרות ונותנין בה אור, הרי המנורה עצמה משתנית מחומר וגולם לצורה ודבר חי ממש.

נמצא שאין הנרות והמנורה שני דברים נפרדים, אלא אחד הם, כי הנרות הם חיות המנורה עצמה, והרי הם ממש כגוף ונשמה, שהנשמה נותנת חיות לגוף ואחד הם, וכמו שנאריך להלן.

[וכמחוי במחוג, הנה נודעת שיטת החזון איש, שהדלקת אלקטרי בשבת יש בה איסור "בונה", כי הכלי שהדליק בו האלקטרי היה כמת וכגולם, ועל ידי האלקטרי ניתן בו חיות, וממילא אין לך בנין גדול מזה ואסור משום "בונה"; והוא הדין בזאת המנורה, שעל ידי שמדליקין אותה, נותנין בה עצמה חיות].

ולפי זה תבין דברי המשנה ברורה דלעיל שכתב "שיטת לעשות לו מנורה עד כפי כחו", כי גם בהדלקת נרות חנוכה טמון ונעלם סוד זה, וממילא ודאי ראוי שיטרח הרבה שתהיה המנורה מכובדת ונאה, כי המנורה חלק מן המצווה היא, וככל שתהיה המנורה נאה ביותר, כך מוסיף בעצם המצווה עצמה. ורק בדיני הידור המצווה נאמר "עד שליש", אבל במצווה עצמה לא נאמר שיעור זה.

ומובן גם לפי זה למה "הדלקת הנרות היא הטבתם" - מכיוון שכשמדליק את הנרות, בזה הוא מטיב ומתקן את גוף וחומר המנורה.

נר הוי"ה נשמת אדם

ואם נעמיק יותר, נבין בזה סוד הכתוב: "נר הוי"ה נשמת אדם". כי הנשמה והגוף הם כעין הנר והמנורה, כי כשם שהנר והמנורה מתאחדים לעניין אחד ומאוחד, שעצם החומר והכלי מאיר ומקבל חיות על ידי הנר, כך הוא בגוף האדם ובנשמתו. כי צריך שתדע שהגוף אינו רק לבוש גשמי בלבד שבתוכו שוכנת הנשמה הרוחנית שאינה מושגת, אלא התכלית הנכספת היא שהגוף יזדכך ויתעלה עד שיתאחד עם הנשמה.

[ודע שבאמת בבחינה אחת, איפכא הוא: כי הגוף הוא אשר אינו מושג יותר מן הנשמה, כי כשמבינים סוד זה של הגוף ותכליתו, שוב נעשה הגוף יותר בלתי מושג מהנשמה, כי יותר קל להבין

מבקשי יהודך

רוחניות הנשמה מלהבין רוחניות הגוף, וכל זה נודע בכתבי הרש"ב ועוד, ולא הזכרנוהו כאן רק בתמצית].

ודע כי בהתאחדותם יש תוספת מעלה גם לגוף וגם לנשמה: כי הגוף ודאי נשתנה למעליותא כנ"ל, אך גם הנשמה, על ידי זה יוצאים כוחותיה אל הפועל, כי אינה יכולה לפעול מאומה ללא הגוף, כנודע, ורק על ידי הגוף יכולה לפעול כפי כוחה.

ועוד תדע, שהנשמה כיוון שרוחנית היא ובלתי מושגת כלל, רק על ידי התאחדותה עם הגוף נודעת גם היא עצמה. נמצא שיש לה תוספת מעלה גדולה בהתאחדותה עם הגוף, ודו"ק.

ודע עוד, שהסוד הזה שהוא בעצם "סוד החיים", מתגלה גם בעניין התורה, הנקראת "תורת חיים", "ואורייתא וישראל חד הוא". כי גם בה יש נשמה וגוף: הגוף הוא נגלות התורה, והנשמה היא פנימיות התורה, ונראה שהם דברים נפרדים, אבל אור החנוכה מגלה שבעומק הם מאוחדים, ובכל הלכה מנגלות התורה טמונים סוד ופנימיות [דוגמת ייחוד הנשמה עם הגוף]. וכל סוד מסודות התורה שייך ומתגלה על ידי כל איש ישראל באשר הוא שם, שכולם שייכים ומאוחדים עם רזין דאורייתא, בבחינת חיבור הגוף עם הנשמה.

נס ימי החנוכה

וסוד עליון זה, שהגוף והנשמה אחד הם, וכל עסקו של האדם בזה העולם לתקן ולהחיות את גופו שיוכל להתאחד עם הנשמה באמת - הנה סוד זה הוא אשר נתגלה ונודע בימי החנוכה. כי עיקר קליפת יוון היתה לסלק, להחשיך ולהעלים את האור והחיות האלוקית שנמצאת ומחיה את כל הגשמיות, ולומר "עזב אלוקים את הארץ" עפ"ל.

ועל ידי שליטתם הרעה הזאת החשיכו עיניהם של ישראל, כי סימאו עיניהם מלראות האור והאלוקות המחיה את כולם, ואת הנשמה האלוקית שבכל אחד ואחד מישראל. ועל ידי זה ממילא נעלם ונסתר יותר האור והאלוקות בכללות, כי כשאין לאור כלי להתגלות על ידו, נעלם ונסתר יותר, עד שאי אפשר להכירו ולהשיגו כלל, הנה כל זה גרמו וקלקלו היוונים במעשיהם.

ונעשה נס ופלא לישראל על ידי בית חשמונאי, ונתנם השם יתברך בידם, וגברו עליהם, ונצחום והכניעו וביטלו את קליפת יוון הטמאה. ושוב האירו עיני



ישראל, כי נתגלה שוב סוד ישראל ויקרם, ומעלתם העליונה, ונשמתם אשר חצובה מתחת כסא הכבוד.

ונתגלה ונודע סוד עליון הנ"ל, שכל הגשמיות וכל הגופים, אחדים ואינם נפרדים ח"ו מאורו ית', עד שבאמת הגשמיות נעשית סוד עליון יותר מן הנשמה, כנ"ל.

על כן תיקנו להדליק נרות

ועל כן תיקנו להם לישראל מצווה חביבה זו, "להדליק נרות שמונה ימים", כי כל זה הוא סוד הדלקת המנורה ממש, כנ"ל: להודיע ולהיודע שכל הגשמיות והחומר כולו מאוחד ממש עם האור והחיות האלוהית.

ועל כן מברכין "שהחיינו" על נס הניצחון הזה, כמו שביאר הצפנת פענח (בטעמו של רש"י), כי כל הניצחון היה עניין זה עצמו - שנתגלה ונודע "שהחיינו" וכל חיותינו הכל הוא ממנו, והוא מחיה אותנו באורו ית' ממש, ונשמתנו חלק אלוה ממעל ממש.

ב' המצוות שבהדלקה

וכיוון שבהדלקת הנרות נתגלתה מעלת שניהם: מעלת הגוף [שהוא מאוחד עם הנשמה, ואינו רק גשמיות בעלמא], ומעלת הנשמה [שנודעת פעולתה ועניינה על ידי התאחדותה עם הגוף] כמו שהארחנו לעיל - על כן מצינו שני דינים בהדלקת הנרות: א. מצות ההדלקה, ב. מצות פרסומי ניסא (ואין כאן המקום להאריך בהכרח לזה). כי ב"מצות ההדלקה" מדליקים ומחייין את הגוף, וב"מצות פרסומי ניסא" מפרסמים עניינה של הנשמה, כי על ידי התאחדותה עם הגוף אפשר להשיגה ולהבין עניינה, וכן"ל.

ותובן על פי זה שיטתו של הגר"א שזמן הדלקת הנרות הוא בשקיעה, בתחילת בין השמשות, כי בין השמשות הוא חיבור יום ולילה [כמ"ש בשו"ת 'אבני נזר', שביה"ש אינו ספק יום ספק לילה, אלא הוא יום ולילה כאחד], שהוא בחינה זו ממש של איחוד גוף ונשמה [כי הנשמה היא בחינת יום, והגוף הוא בחינת לילה].



מלכות בית חשמונאי

ולפי כל זה יבואר עוד עניין "מלכות בית חשמונאי": כי הנה מלכות בישראל ניתנה רק לשני שבטים, ליהודה וליוסף [והם בחינות משיח בן דוד, ומשיח בן יוסף], כי מלכות של יוסף היא מלכות מבחינת הגוף, ומלכות דוד היא מבחינת הנשמה.

ומכאן תבין שמלכות "חשמונאי" שהם מבני לוי, היא עניין ייחוד שניהם כאחד. כי עניין ה"כהונה" הוא קדושת הייחוס שהוא מצד הגופים, לגלות שגם הגופים של כלל ישראל מקודשים בקדושת הגוף, ואין הגוף נידון כדבר נפרד מהנשמה, אלא "והיו לאחדים ביד".

ועוד יש לא-לוח מילין בסוד סגולת מלכות הכהונה לגלות איחוד הגוף עם הנשמה, על פי מה שכתוב בקרא (מלאכי ב, ז): "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". שהכהן יש לו את שתי הבחינות, גוף ונשמה: מצד אחד הוא "שומר על פיו", הסודות נשמרים אצלו בבחינת נשמה, ומצד שני "ותורה יבקשו מפיהו", הוא מלמד תורה לעמו ישראל, ומגלה להם את בחינת הגוף, ללמדך ש"דא ודא אחת היא".

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים להדליק את המנורה עלינו להתבונן על הנר הקטן, שהוא "מחיה" את החומר של המנורה ומנפח בה נשמה, להופכו מחתיכת כסף בעלמא למנורת חנוכה. וכן גם אנו, "נר הוי"ה נשמת אדם": כל הנשמה היא החיות שלנו, והגוף הוא הכלי שעל ידו הנשמה יכולה להוציא את כוחותיה אל הפועל. והגוף של האיש הישראלי עולה ומתעלה בהכירו שכל תפקיד הגוף הוא לשמש ככלי לנשמה הקדושה, אך רק על ידי הגוף אפשר, ולו במקצת, להכיר את הנשמה.



עיקר ההארה של י"ג המידות הוא ביום הראשון

ויש לומר בביאור העניין, שבוודאי כל יום הוא מערכת שלמה בפני עצמה, ובאמת ההארה של י"ג מידות של רחמים שייכת בעיקרה רק ליום הראשון של חנוכה. מה שמכוונים בשאר הימים מ"ג מידות של רחמים, הוא רק מכח ההארה של יום הראשון דחנוכה, שכוחו נמשך לכל הימים. כשאנו מכוונים בליל ב' דחנוכה את הכוונה של "רחום" מ"ג מידות של רחמים, הביאור הוא שמתפשטת הארה מכח הלילה הראשון ללילה השני, אך אין זה חלק מהמערכת העצמית של הלילה השני.

ומצינו כעין זה בזריקות הדם ביום הכיפורים, כדאיתא במשנה שהיו מונים: "אחת, אחת ואחת, אחת ושתיים וכו' אחת ושבע". והכוונה היא, שפנימיות כח הזריקה הראשונה נמשכה לכל הזריקות. וכן גם כאן ביומי דחנוכה, שפנימיות יום הראשון דחנוכה נמשכת והולכת לשאר הלילות [ואין זה דמיון בעלמא, דמבואר בספה"ק ליקו"מ (תניינא ז' אות יא') שיש קשר ושייכות בין כפרת יוהכ"פ לחנוכה עיי"ש, ואכמ"ל].

על פי דברים אלו אפשר לבאר את הסיבה שכה קשה להגדיר את הנס של הלילה הראשון: כי באמת על פי פנימיות, אין האור של הלילה הראשון מוגבל אליו בלבד, אלא האור נמשך והולך בכל הלילות, ולכן אי אפשר להגדיר נס מיוחד ומצומצם ללילה הראשון.

ונראה להמתיק עוד, שהארת הלילה הראשון היא הארת י"ג מידות של רחמים, שהם רחמים שלמעלה מטעם ודעת, שעליהם נאמר "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם - אע"פ שאינו כדאי והגון לכך" (ברכות ז:), ולכן עיקר הארת הלילה הראשון הוא בבחינה של למעלה מטעם ודעת.

ביאור שני החלקים של ימי החנוכה בדרך עבודה

לאור הדברים האלו אפשר לבאר שחנוכה מחולק לשניים: היום הראשון, ושבעת הימים שלאחריו. בדרכי עבודה יש לומר, ששבעת הנרות הם כדוגמת שבעת הנרות שבבית המקדש. ומבואר בבעל התניא (תורה אור, בהעלותך) שעבודת שבעת הנרות בביהמ"ק הייתה בכדי להמשיך על בני ישראל התלהבות ואהבה עזה לא-ל חי, וז"ל: "והנה אהרן הוא המדליק את הנרות הללו לפי שהוא משבעת הרועים הממשיכים חיות ואלקות לכללות נשמות ישראל והוא ממשיך להעלות אהבה עזה לה' ולהגדיל מדורת אש אהבה כרשפי אש שלהבת מתלהטת בקרב איש ולב עמוק".

אור היום הראשון דחנוכה - למעלה מטעם ודעת מא

קושיית הבית יוסף מורה שאין לנו בהירות במהות אור יום הראשון דחנוכה

ידועה קושיית הבית יוסף: מדוע תיקנו שמונה ימי חנוכה אם לכתחילה היה בשמן כדי להספיק ליום הראשון, ונמצא שדלק בנס רק שבעה ימים, ואם כן היו צריכים לתקן את היום-טוב רק לשבעה ימים? על קושיא זו רבו התירוצים מספור, וריבוי התירוצים מלמד על בחינה של חוסר בירור במהות היום-טוב של היום הראשון דחנוכה.

כוונת י"ג מידות של רחמים בברכות חנוכה

בכוונות חנוכה, באופן כללי כל יום מהווה מערכת שלמה של מוחין שאינה תלויה ביום שלפניו או ביום שלאחריו, ואינם כמערכת אחת של שמונה ימים שבכל יום ממשיכים ומתקנים רק חלק ממנה. היוצא מן הכלל הוא כוונה אחת הנמשכת על פני שמונה ימים, והיא כוונת י"ג מידות של רחמים. בכל יום מכוונים מידה אחרת מ"ג מידות של רחמים [א-ל, רחום, וכו'], ובלייל שמיני משלימים את החסר מ"ב.

ולכאורה יש להקשות: אם כל יום הוא מערכת שלמה בפני עצמה, מדוע בכוונות י"ג מידות של רחמים נחשבים כל שמונת ימי חנוכה כמערכת אחת גדולה?

מא. נאמר ביום השבת, פרשת וישב-חנוכה תשפ"ד.

מב. על אף שגם בניקוד ההיות של הברכות הכוונות בנויות על המשך ארוך, הכוונות האלו קשות להבנה ואכמ"ל, ועי' במאמר "מחלוקת בית שמאי ובית הלל שורש נפשם ואיחודן" מה שהתבאר בזה.

ויש לבאר, שהבחינה של אהבה המבוארת בבעל התניא היא אהבה הבאה מן השכל: על ידי התבוננות בגדלות השי"ת והשגת גדולת הבורא, הלב מתמלא גיל וחדווה ומשתוקק לקיים רצון בוראו. כל זה מרומז בשבעת הנרות, שכן המספר "שבע" שייך לטבע ולסדר ההשתלשלות [שבעת ימי בראשית]. אבל מעל כל זה יש בחינת "שמונה", וזו אהבה עזה והתלהבות להשי"ת מצד עצם מציאות נשמת ישראל, שלמעלה מכל טעם ודעת. וזהו עומק עניין הנר הראשון שהוא בחינת י"ג מידות הרחמים, שהם בחינת למעלה מטעם ודעת כנ"ל.

ולפי מה שהסברנו שמתפשטת הארת היום הראשון בכל הימים, הרי זה בכדי להורות לנו, שאף בכל עבודה שאנו עובדים את השי"ת בבחינת "טעם ודעת", עלינו להמשיך לתוכה אמונה פשוטה בחינת "למעלה מטעם ודעת", ולזכור שסוף סוף עצם המציאות של יהודי נמשכת אחר השי"ת מצד מהותה וטבעה, בלא שום טעם וסיבה.

לעובדא ולמעשה

לפני שאנו ניגשים להדליק את נרות החנוכה, עלינו להתבונן בגדולת הבורא ובאהבתו אלינו, ועל ידי זה להתלהב ברשפי אש שלהבת י-ה. אבל יחד עם זאת עלינו לזכור, שהנשמה מצד מהותה וטבעה משתוקקת לא-ל חי באהבה יתרה ועזה למעלה מטעם ודעת. עלינו לנסות להתחבר לרגש הטבעי שלנו של השתוקקות ואהבה לריבונו של עולם, ועל ידי זה נזכה לרחמים גמורים וגלויים שלמעלה מטעם ודעת.

תכלית התורה להגיע על ידה לייחוד הוי"ה - סוד מצוות נר חנוכה ונר שבת^{מג}

הרגיל בנר הויין לו בנים וכו', ולמה הוא עצמו אינו זוכה לתורה?

איתא בגמרא (שבת כג:): "אמר רב הונא הרגיל בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים". ופירש רש"י: "דכתיב (משלי ו') כי נר מצוה ותורה אור. על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה, בא אור דתורה". ולכאורה יש להקשות: אם סגולת נר שבת וחנוכה היא לבוא לאור תורה, וכמו שכתוב בפסוק "כי נר מצוה ותורה אור", אם כן מדוע אומרת הגמרא שהרגיל בנר הויין לו "בנים" תלמידי חכמים? הרי האדם בעצמו אמור לזכות לאור התורה.

ויש לבאר זאת בהקדם דברי המהרש"א שכתב שם, וז"ל: "בכל אינך אמר לשון הזהיר במזוזה בטלית בקידוש. משום דבכל הנך האיש מוזהר עליהן ביותר, משא"כ בנר דעיקר המצוה באשה, לא קאמר גבי האיש רק הרגיל, דהיינו שמרגיל את אשתו להיות רגילה בנר, ולגבי האשה הא תנן לקמן במתניתין לשון זהירות על ג' דברים נשים וכו' על שאינן נזהרות וכו'".

ומבואר מדבריו שהלשון "זהיר" שייכת רק לגבי האדם שמקיים את המצווה בגופו, ולכן בטלית, מזוזה וקידוש נקט לשון "זהיר", אבל מצוות נר שבת, עיקר חיובה מוטל על האשה, ולכן לא שייך לנקוט לגבי האיש לשון "זהיר" [וממילא

מג. נאמר בליל שבת קודש פרשת וישב-חנוכה תשפ"ד.

מבקשי ייחוד

כשהגמרא מדברת על חיוב האשה בנר היא אכן נוקטת לשון "זהיר". אך כאן שכתוב לשון "רגיל", הכוונה היא שמוטל על האיש להרגיל את אשתו להדליק נר שבת.

סוד אור ייחוד נ"ר

נמצא לפי דברי המהרש"א, שעומק כוונת הגמרא באומרה "הרגיל בנר", אינו רק שמקיים חיובו, אלא שמקיים מצוות הדלקת הנר באופן של השתתפות איש ואשתו, שהבעל מרגיל את האשה שתדליק את הנר.

ויש לבאר את עומק העניין על פי המבואר בכתבי האריז"ל (שעה"כ דרוש חנוכה), שסוד עניין מצוות נר שבת ונר חנוכה הוא סוד הייחוד דקודשא בריך הוא ושכינתיה, שעניינו ייחוד בין החתן [קודשא בריך הוא] והכלה [שכינתיה] העליונה. ייחוד זה נקרא בספרים הקדושים "ייחוד נ"ר", משום שהשמות הקדושים השייכים לעניין ייחוד העליון הם: הוי"ה אהי"ה, הוי"ה אלוקים, הוי"ה אדני, שהגימטריא של כולם יחד היא מאתיים וחמישים - כמניין "נר". וזהו סוד הכוונה של הדלקת נר חנוכה ושבת: לזכות לייחוד ודבקות אמיתית באלוקות.

וביאור עומק סוד הייחוד נ"ר בדרך עבודה, מובא בקונטרס 'ספר הזכרונות' להרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע (מצווה ג') שכתב: "ועיקר הייחוד הוא לדעת שמלא כל הארץ כבודו. מלת 'כל' כולל הכל לא יעדר שום נברא פרטי היותר שפל, הכל מלא כבודו, כי מלכותו בכל משלה והכל מושגח ומונהג ממנו".

ביאור הדברים: עניין ייחוד נ"ר הוא להגיע למדרגה שבה האדם מרגיש ומשיג כיצד האור האלוקי "הממלא כל עלמין", שמילא את כל המציאות קודם שנברא העולם, נמצא אף עכשיו לאחר שנברא העולם. ואדרבה, דווקא על ידי בריאת העולם, שיש בו ריבוי פרטים שונים זה מזה, אפשר להשיג את האור הזה ביתר שאת, כיוון שהוא מתגלה בריבוי גוונים וצורות בכל פרט ופרט של העולם הזה.

וזהו עניין "ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה": בחינת "קודשא בריך הוא" היא הגילוי של אלוקות שקדמה לעולם, לפני שהצטמצם לתוך הפרטים של העולם הזה; ואילו "שכינתיה" היא הניצוץ האלוקי המחיה כל נברא. והייחוד ביניהם הוא, שעל

מבקשי ייחוד

ידי כל נברא וכל פרט מחיי העולם הזה אפשר להשיג את אורו ית' כפי מה שהוא קודם הבריאה, ודו"ק.

אור התורה - דרך להגיע לייחוד

והנה מבואר בכתבי האריז"ל (שער רוח הקודש כד ע"א), שמדרגה זו של השגת הייחוד נעלית יותר מעסק התורה. כי כל עניין התורה הוא בחינת אורו המצומצם של אחרי בריאת העולם, ואילו השגת הייחוד עניינה לעלות ולהשיג את בחינת אורו יתברך שלפני הבריאה.

אמנם, זאת צריך למודעי: בוודאי שהדרך להגיע לסוד הייחוד הנ"ל היא רק על ידי דבקות בתורה ואורותיה, ומבלעדי התורה אין האדם יכול לעלות במדרגות העולות בית א-ל ולהשיג את סוד אור הייחוד, אבל מצד מדרגת האור, האורות של עצם הייחוד גבוהים ונעלים מאורות התורה, שאינם אלא הדרך להגיע לאור הייחוד.

ועל פי זה כתב ר' צדוק שם: "ומי שכבר זכה והגיע למדרגת הדבקות ע"י רוב השתדלותו בזה ע"י עסק התורה והמצוות והגיע למעלת החסידים הראשונים, יכולים לנהוג כמוהם להרבות כל היום בעסק זה אף שממעטים עי"ז מהתורה. אולם מדת כל אחד, השגת דבקותם בהשי"ת אינו אלא בעסק התורה והמצוות עם ההתבוננות לפני זה ע"י הברכה שלפניהם לדעת כי השי"ת הוא המצווה זה וכו' אבל אחר שנזדכך גופו ע"י השתדלותו בעסק התורה והמצוות, אחר זה ראוי לו להתבונן בדבקות השי"ת במחשבה וכו' ואף זה מכלל עסק התורה הוא על האמת [שהרי סוף סוף התורה ואורה הם הדרך להגיע לאור הייחוד וכו'ל], כי א"א לדבקות המחשבה בו ית' זולת בדרך החכמה והשגה שהוא מהנסתרות שבתורתנו הקדושה".

ביאור כוונת הגמרא בהרגיל בנר

על פי כל זה יש לבאר את עומק כוונת הגמרא הנ"ל ש"הרגיל בנר הווין לו בנים תלמידי חכמים". וכפי שהקשינו: למה לא כתוב שהאדם בעצמו זוכה לתורה?

ומעתה יובן: כשהגמרא אומרת "הרגיל בנר", הכוונה היא לאדם שחי באור הייחוד, אדם שהוא "רגיל בייחוד נ"ר". על אדם כזה לא שייך לומר שיזכה לתורה,

שהרי הוא כבר נמצא למעלה מאור התורה, וכל התורה נועדה רק כדי להביאו לאור הייחוד. אדם זה שכבר רגיל בנ"ר, זוכה שבניו יקבלו את אור התורה, כדי שיוכלו גם הם - על ידי אור התורה - לעלות מלמטה למעלה ולהגיע לאור הייחוד.

לעובדא ולמעשה

על האדם לדעת נכונה, שתכלית העסק בתורה היא שעל ידו יזכה האדם למצוא את ריבונו של עולם בכל פרט ופרט מהבריאה, ועל ידי זה יזכה לייחד את הבריאה עם אור האין-סוף שקדם לעולם. וזוהי תכלית כל העבודה בעולם הזה: לעלות ולהשיג את האור הממלא כל עלמין שקדם לעולם.

ועל ידי נר חנוכה ונר שבת יש סיוע מלמעלה לזכות לאור הייחוד.

מלכות בית חשמונאי - ברכה או להיפך? מ"ד

הקדמה

לאחר נס חנוכה התחדשה המלוכה בישראל. אולם, בשונה מהמלכים שמלכו בזמן בית ראשון שהתייחסו לבית דוד, המלכים החדשים התייחסו לבית חשמונאי, משפחת כהונה. המלוכה שלהם נמשכה כמאתיים שנה, עד שנהרגו כולם על ידי הורדוס, שהיה עבד לבית חשמונאי. יש לדון האם מלכותם הייתה ראויה, או שמא יסודה בחטא, היות והחשמונאים לא היו מזרע דוד אלא כהנים.

דעת הרמב"ם

הרמב"ם כותב בתחילת הלכות חנוכה (פ"ג ה"א) את השתלשלות נס חנוכה מ"ה, ובין הדברים הוא כותב, שאחד מהניסים שעליו אנו מודים בחנוכה הוא נס חידוש המלוכה על ידי בית חשמונאי, והא לך לשונו הזהב: **"בבית שני, כשמלכו יון גזרו גזירות על ישראל, ובטלו דתם, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם, ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות, וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאוד מפניהם, ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלקי אבותינו, והושיעם מידם, והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים, והרגום, והושיעו ישראל מידם,**

מד. נערך מתוך הקלטה משנת תשפ"ב.

מה. נב. הביאור למה הרמב"ם מאריך להביא את סיפור נס חנוכה, כשבדרך כלל ספרו ספר הלכה הוא ולא אגדה, שכידוע הרמב"ם כותב בהקדמותו, שאחרי שכתב את ספרו "יד החזקה", צריך ללמוד רק תנ"ך ו'היד החזקה'. ולכן בגלל שהמעשה של חנוכה לא מופיע בתנ"ך, צריך הרמב"ם לבאר מאי חנוכה.

מבקשי יהודך

והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני".

מדבריו מבואר, שסבר כי עצם חידוש המלוכה בידי בני חשמונאי היה דבר טוב ומבורך.

דעת הרמב"ן

מאידך גיסא, ידועה דעת הרמב"ן (בראשית מט, י), שמלוכתם הייתה בגדר עבירה, וז"ל: "וזה היה עונש החשמונאים, שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים, המולכים זה אחר זה, עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב, והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג): כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא - עבדא הוא, שנכרתו כלם בעון הזה, וכו' אבל כל זרע מתתיהו חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה שהמשיל הקדוש ברוך הוא עליהם את עבדיהם, והם הכריתום".

מבואר מדברי הרמב"ן, שמלכות החשמונאים נחשבת לעבירה, כיוון שהמלוכה שייכת ליהודה, כפי שאמר הכתוב: "לא יסור שבט מיהודה, ומחוקק מבין רגליו" (בראשית שם).

שורש המחלוקת בין הרמב"ן והרמב"ם

ויש לבאר את שורש המחלוקת בין הרמב"ן להרמב"ם, שהדבר תלוי בהבנת מהות המלוכה של בית דוד.

נעתיק מעט מלשוננו של הרמב"ן (שם) בביאור מהות מלוכת בית דוד, וז"ל: "והכתוב הזה רמז, כי יעקב המליך שבט יהודה על אחיו, והוריש ליהודה הממשלה על ישראל, והוא מה שאמר דוד: ויבחר ה' אלקי ישראל בי מכל בית אבי, להיות למלך על ישראל לעולם, כי ביהודה בחר לנגיד, ובבית יהודה, בית אבי, ובבני אבי, בי, רצה להמליך על כל ישראל, ואמר 'לא יסור' - לרמוז כי לא ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכו, לא יסור ממנו אל שבט אחר".

מבקשי יהודך

מדברי הרמב"ן עולה הבנה יסודית: הקב"ה בחר בשבט יהודה שהמלוכה שייכת לזרעם, אך מתוך השבט כולו המלוכה צריכה להצטמצם לאדם אחד. לכן בחר הקב"ה בבית ישי, ומתוכם בדוד המלך. אולם הזכות של דוד במלוכה אינה זכות עצמית, אלא הוא הנצר לבית יהודה שנבחר להשתמש בזכות שיש לשבט יהודה - שהמלוכה תהיה מזרעו.

אבל הרמב"ם דרך אחרת לו (הלכות מלכים פ"א ה"ז), ונעתיק קצת מלשוננו: "ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלוכה ירושה, שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, וכו' כיון שנמשח דוד, זכה בכתר מלכות, והרי המלוכה לו ולבניו הזכרים עד עולם, שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם, ולא זכה אלא לכשרים, שנאמר אם ישמרו בניך בריתי אע"פ שלא זכה אלא לכשרים לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם".

מבואר מדבריו, שיש ענין מיוחד במשיחת דוד - זכה בכתר מלכות. וצריך להבין את עומק הענין.

ה'אבני נזר' (שור"ת, יו"ד ס' ישיב אות עב-עג) מד"יק, שבראשית דברי הרמב"ם, כאשר הוא מדבר על המלוכה באופן כללי, הוא כותב 'הרי זה זוכה לו ולבניו', אבל בסוף דבריו, כשהוא מדבר על מלוכת בית דוד, הוא כותב 'לו ולבניו הזכרים עד עולם וכו' ולא זכה אלא לכשרים'. כלומר, הנצר לבית דוד צריך להיות בן אחר בן וצריך להיות כשר, מה שאין כן לפני דוד, העיקר הוא שדם המלוכה יזרום בעורקיו, וגם בן הבת כשר.

וביאור הדבר: מסביר ה'אבני נזר', שעד ימי דוד, המלוכה עברה בירושה כמו נכסים, וההלכה בנכסים היא שאם אין בנים - הנכסים עוברים למשפחת הבת. מה שאין כן אחרי משיחת דוד המלך, הוא זכה בכתר מלכות לעולם, ולעתיד לבוא המלוכה תחזור לדוד. אם כן, "לא פסק כח דוד מן המלוכה". כל מי שבא אחריו עומד במקום דוד לא מדין ירושה [שהרי דוד מלך ישראל חי וקיים ואי אפשר ליורשו], אלא כיוון שדוד לא נמצא בפועל, בנו ממלא את מקומו. הוא אינו יורשו, אלא ממלא מקום דוד, והכסא לא שייך אליו, ולכן אין בו את ההלכות הרגילות של ירושה, אלא שרק מי שראוי למלא מקום דוד יכול לשבת על כסא המלוכה, ורק זכרים וכשרים ראויים למלא מקום דוד.

המרכבה

אחרי שביארנו את דעת הרמב"ם, שדוד המלך זכה לכתר מלכות, יש להבין: מהו טעם הדבר, ומהי פנימיות ההבנה בזה?

הנה ידוע כי ארבע רגליים יש למרכבה העליונה: אברהם, יצחק, יעקב ודוד (זוה"ק ח"ג רסב). יש להבין ענין זה: מה היא מרכבה, כיצד היא קשורה לנשמות הצדיקים, ומה המיוחד בצדיקים אלו?

הביאור נעוץ בהבנת ענין בחירת הקב"ה בעם ישראל. בהסתכלות חיצונית ושטחית ניתן להבין, כי מחמת שבחר בנו ה' ואנו חביבים לפניו כ"בני בכורי ישראל", נתן לנו עבודות מיוחדות, תורה ומצוות, כדי להתקרב על ידם אליו.

אך בהסתכלות פנימית ועמוקה מתברר, שעיקר הבחירה בעם ישראל היא שהם יהיו הכלי שדרכו מתגלה הקב"ה בעולם הזה. תפקידם של ישראל הוא לגלות את מציאותו יתברך בעולם, על ידי הכרה בו וקיום תורתו ומצוותיו.

מדרגה זו היא מדרגת "מרכבה": האדם מבין שאין לו מציאות עצמית, והוא רק מרכבה לגלות מציאותו יתברך. משום כך נקרא שמה "מרכבה" [מלשון רכב], כי תפקיד המרכבה הוא להעביר את האדם ממקום למקום, אין לה מציאות עצמית וכל כולה משמשת את בעליה. זהו ענין המרכבה העליונה - הכלי שדרכו הקב"ה מתגלה, ואין למרכבה עצמיות זולת גילוי מציאותו ית'.

ענין הצדיקים שהם ד' רגלי המרכבה הוא, שנשמותיהם של צדיקים אלו היו נשמות כלליות, וכל נשמה ונשמה מכלל ישראל מורכבת מחלקי נשמותיהם. זו הכוונה שהם "הרגליים של המרכבה", כי דרך נשמותיהם - הכוללות את נשמות כל ישראל - הקב"ה מתגלה בעולם הזה, כפי שביארנו שתפקיד כלל ישראל הוא לגלות את מציאותו ית' בתחתונים.

לאור זאת נבין, שכל אחד מרגלי המרכבה מגלה התגלות פרטית אחרת, שכן לכל אחד מהצדיקים הללו הייתה בחינה אחרת שהיא הייתה עיקר דרך עבודתו.

פנימיות עבודת האבות לעומת פנימיות עבודת דוד המלך

האבות הקדושים מסמלים את האלוקות המתגלית בצורה גלויה וניסית, למעלה מן הטבע בעולם הזה, ואת הגילוי הזה רואים רק לעיתים רחוקות [בחינת חג"ת].

לעומתם, דוד המלך מסמל את ההתגלות המוסתרת של הקב"ה בעולם הזה, ההשגחה הפרטית והניסים הנסתרים, שכל אדם יכול להתבונן בחייו ולראות את יד ה' הנעלמת, שמנהיג ומשגיח עליו בכל עת [בחינת מלכות].

גם גילוי התורה מתחלק לשניים: תורה שבכתב היא גילוי אלוקות בעולם בצורה גלויה, וכולה מושתתת על נבואה, בחינת ראייה וחזיון; ואילו תורה שבעל פה, כולה גילוי מוסתר, המושתתת על שכל ומסורת, שלא ניכר בו כל כך גילוי האלוקות. [ובלשונו של המהר"ל (חידושי אגדות סנהדרין קז): 'דוד שוה לאבות מצד המקבל' דהיינו שהאור של דוד המלך הוא האור שנכנס לתוך כלי קיבול, האור המתגלה בתוך הכלי של העולם הזה, לעומת הגילוי של האבות שהוא גילוי שלמעלה מהכלים, שלא לפי המקבלים].

נמצא, שבחינת נשמת דוד המלך היא נשמה כללית, המכילה בתוכה את הכח של נשמות ישראל להכיר באלוקות המתגלה בעולם בצורה מוסתרת. בזה אפשר להבין את דברי הרמב"ם: אחרי שמלך דוד, כל המלכים הם רק המשך של דוד המלך, כי מדוד ואילך, כל נשמות ישראל יונקים מהגילוי שלו וכולם הם המשך שלו. לפי זה, מי ששומר את מקומו של דוד עד להתגלותו מחדש, צריך להיות אדם שמגלה את הניצוץ של דוד שבתוך כל איש ישראל בצורה הנכונה ביותר - אך לא דווקא מזרע דוד, שכן המלכות נמצאת כל הזמן אצל דוד, והאחרים רק שומרים לו על מקומו.

אולם הרמב"ם מסתכל על דוד המלך כנשמה פרטית ולא כנשמה כוללת. אם כן, זכייתו במלכות אינה זכיה עצמית, אלא כנצר לבית יהודה נבחר הוא להיות המלך. לכן ברור הדבר שמי שיושב על כסא המלכות ואינו מבית יהודה, עובר על איסור "לא יסור שבט מיהודה", כיוון שההלכה היא שהמלך יהיה מיהודה, ואין ענין בכך שהמלך יהיה קשור לדוד המלך.

ענין גלות יון - כפירה בגילוי תורה שבע"פ, חשמונאים - החדרת אורה

לפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם, נמשיך להבין את ענין מלכות החשמונאים.

תקופת נס חנוכה הייתה זמן קצר לאחר סתימת הגולל של הנבואה, עת התחילה ההנהגה של תורה שבעל פה ופסקו הניסים הגלויים. כשראו היוונים את ירידת קרנם של ישראל ומעלתם, נטפלו להם והחשיכו עיניהם של ישראל באמרם שהכל תלוי בשכל ובפילוסופיה. הם רצו שיחיו רק עם חיצוניות הבריא, לראות את

מבקשי יהודך

הכל בעיניי גשמיית, ועם זה רצו לפגום בקדושת תורה שבעל פה ולומר, שתורה שבעל פה אינה גילוי אלוקות חלילה.

בכך הם למעשה נלחמו על מלכות בית דוד. כפי שהתבאר, הגילוי של דוד המלך הוא לחיות עם הקב"ה ולמצוא אותו בתוך העולם הזה, במקום שלא רואים, לכן החשמונאים שנלחמו בקליפת יון וגילו לכל עם ישראל כי "יש לנו חלק באלוקי ישראל", ושהתורה שבע"פ היא גם גילוי אלוקות - הם המתאימים ביותר לשמור על מקומו של דוד המלך [שהרי עיקר תפקידו של המלך הוא למלא את מקום דוד ולשמור על הגילוי שלו]. משום כך, הרמב"ם לא מסתכל על מלכות בית חשמונאי כחטא, אלא אדרבה, זהו חלק מהנס: שנמצאו בעם ישראל יהודים שחירפו נפשם לגלות את הקב"ה בתוך ההסתר.

ולפי זה קשה: מדוע באמת נענשו החשמונאים ונהרגו כולם?

הביאור הוא, שהם קיבלו את העונש כאשר ינאי המלך הפך לצדוקי ולא האמין בתורה שבעל פה, שאז הם איבדו את זכותם לשמור על מקומו של דוד המלך, מכיוון שכל זכותם במלוכה נבעה מכך שגילו את האור האלוהי המתנוצץ בתורה שבעל פה; אך משינאי הפך לצדוקי, שוב לא היו ראויים למלא את מקום דוד, והגיע להם עונש.

יסוד זה מבואר היטב בדברי הכהן הגדול מאחיו, הרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין ז"ע ('פרי צדיק', חנוכה אות א), וז"ל: "וכן ענין היוונים שהם היו בקליפה זה לעומת זה כנגד קדושת תורה שבע"פ, וכו' והיו אז החשמונאים שורש תושבע"פ, וכו' והנצוח שלהם בא על ידי וכו' שהיו שורש מלכות, פה, תושבע"פ, רק בינאי שנזרקה בו וכו' וביטל כל תושבע"פ וכו' והוא לקח המלכות רק על ענין שבט ממשלה, לכן נענש וכלתה זרעו".

תפקיד הרמב"ם במסורת תורה שבעל פה, לעומת תפקיד הרמב"ן

בשולי הדברים יש להוסיף נופך משלנו: מדוע באמת הרמב"ם הוא זה שסובר שעיקר המלוכה נשארה אצל דוד, ואילו הרמב"ן סובר שהמלוכה שייכת לשבט יהודה?

ידוע שהרמב"ם כותב בהקדמתו לספרו 'היד החזקה', שאחרי שכתב את ספרו אפשר ללמוד רק תנ"ך וספרו, ואין צורך עוד ללמוד תורה שבעל פה. כמו כן

מבקשי יהודך

ידוע שהרמב"ם לא כתב מקורות בספרו. והענין הוא, כמובא משמיה דהרה"ק מרוזין ז"ע ('עירין קדישין' ח"ב, ערך ספרי קודש), שהרמב"ם היה בבחינת משיח בן דוד שבדורו, ולכן הגילוי של תורה שבע"פ היה כה חזק אצלו עד שהיה כבחינת תורה שבכתב; לפיכך כתב ספר כעין "תנ"ך של תורה שבעל פה", שספרו כולל הכל בתוכו ואין לו מקורות.

לעומת זאת, הרמב"ן כתב חידושים על הגמרא, שמהותה לחקור בשכל את מקורו של כל דין. זהו לימוד של יגיעה עצמית בשכל אנושי, ולכן לא ניכר בו כל כך גילוי האלוקות בצורה ישירה. הרמב"ם חי בעולם בו דוד מלך ישראל חי וקיים, הרמב"ן לעומתו, חי בעולם בו עדיין צריך לעבוד כדי לגלות את האלוקות המסתתרת, ולא לטעות ולחשוב שמחמת שנצרכת יגיעה אנושית חלילה אין בה אור אלוהי, אלא יש לחפש ולהביט בפנימיות התורה, ולמצוא בתוכה את האור האלוהי המאיר וזורח למחפשים קרבתה.

לעובדא ולמעשה

על כל איש ישראלי לדעת נאמנה שהוא בבחינת "מרכבה" לשכינה הקדושה, אין לו שום עצמיות, ותפקידו רק לגלות אור השי"ת בעולם כולו. ואם "לחשך יצרך" - שאנו נמצאים כעת בגלות בבחינת "החושך יכסה ארץ" ואין לנו גילויים כדוגמת גילויי הנבואה, ותשאל: איך אוכל לגלות את אור השי"ת בעולם? "אף אתה אמור לו": אדרבה, כעת יש לי הזדמנות לגלות את הקב"ה אפילו במקומות שקשה מאוד למצוא אותו, ועל ידי זה יעלה נחת רוח לפניו יתברך ביתר שאת, ותתקיים עיקר כוונת הבריאה - לעשות לו יתברך דירה בתחתונים ממש!

הקדמה

אחד מהמנהגים הידועים בחנוכה הוא מנהג ה'דריידל', שנהגו עם ישראל לסובב את הדריידל בימי החנוכה, ואף מצאנו שהיו צדיקים שפעלו ישועות בעת ששיחקו עם הדריידל, וצריך להבין את עומק הענין.

ומענין לענין באותו ענין, יש להתבונן בפנימיות הקשר בין כסף לימי החנוכה. כידוע יש ענין של 'חנוכה געלט' (דמי חנוכה), וגם זו הייתה עבודתם של צדיקים. הדריידל בעצמו - כללי המשחק שלו מבוססים על כסף [והאותיות מורות על כך: נ - נישט, שלא מקבל כלום; ג - גאנץ, שמקבל את כל הכסף; ה - האלב, שמקבל מחצה; ש - שטעל, שצריך להניח משלן]. עוד אנו רואים, שהרמב"ם כותב (הלכות חנוכה פ"ג ה"א) שהיוונים "פשטו ידם בממונם", בהדגשה מיוחדת שלקחו מהם את כספם. יש להבין אפוא את עומק הדבר.

קשר של חנוכה לבית המקדש

חג החנוכה קשור בקשר אמיץ לענין בית המקדש, וכתוב בראשונים שאחת הסיבות שהחג נקרא 'חנוכה', היא על שם חנוכת בית המקדש שהייתה בו.

נבאר את הקשר של חנוכה לבית המקדש, על פי ביאור עמוק בספר הקדוש ליקוטי מוהר"ן (תניינא, תורה ז אות יא), ונצטט מדבריו בתוספת ביאור: "זוהי בחי' חנוכה,

כי ענין חנוכה, דע כי כ"א ואחד כפי מה שזוכה לפעול בקשתו ביוה"כ, דהיינו בקשת סלח נא, כן יש לו חנוכה, כי ע"י סלח נא נעשה חנוכה, כי משה רבינו ביקש סלח נא לעון העם הזה, על חטא המרגלים, ועל ידי חטא המרגלים גרמו חורבן ביהמ"ק, כשארז"ל שהש"י אמר להם אתם בכיתם בכיה של חנם אני אקבע לכם בכיה לדורות, כי אותו הלילה ליל ט"ב היה, שבו נחרב הביהמ"ק, ומשה רבינו ביקש על זה סלח נא, כי בזה החטא והפגם תלויים כל העוונות, כי עי"ז הפגם נחרב הביהמ"ק ובזמן שביהמ"ק היה קיים היינו נקיים מעוונות, כמ"ש צדק ילין בה, ופירש"י כי תמיד של שחר היה מכפר על עבירות של לילה, ותמיד של בין הערבים היה מכפר על עבירות של יום, וכו' וכן כ"א כפי מה שזוכה לפעול בקשת סלח נא ביוה"כ, שע"ז נתתקן פגם חורבן הבית, כמו כן נעשה בחי' חנוכת הבית, בחי' חנוכה, נמצא שחנוכה נעשה ע"י סלח נא כנ"ל, וע"כ רמז משרע"ה צירוף חנוכה בפסוק סלח נא כי סלח נא לעון העם הזה כגודל חסדך וכאשר נשאתה וכו' הוא ר"ת חנוכה כי חנוכה נעשה ע"י סלח נא וכו' כנ"ל".

רבינו מוהר"ן מגלה שלחנוכה יש קשר לתשובה ולסליחה, וגם בית המקדש קשור לתשובה ולסליחה, ששם מתכפרים כל העוונות על ידי הקרבנות. עומק הענין טעון ביאור.

הגמרא (פסחים נ.) מספרת על רב יוסף בנו של ר' יהושע בן לוי שחלה, וכשחזר לאיתנו אמר שעלה לעולם האמת, ושם: "עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה". אמר לו אביו: "עולם ברור ראיתי". בפשטות הכוונה היא, שראה כי מה שמחשיבים כאן בעולם הזה [כסף, גשמיות וכדומה] - לא מחשיבים שם, ומה שלא מחשיבים כאן [תורה, מצוות ועבודת ה'] - מחשיבים מאוד ב'עלמא דקשוט'. אולם מונח כאן גם עומק יתירא, ונבין זאת על פי מאמר פלא ממדרש תנחומא (נשא, אות יב), וז"ל: "ויהי ביום כלות משה - וי היה למלאכי השרת ביום כלות משה, אמרו: עתה יסיר שכינתו מאצלינו ומשרה כבודו למטה עם בניו. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אל תשימו לב על זה ששכינתי תמיד עמכם למעלה שנאמר אשר תנה הודך על השמים, ותנחומין של הבל נחמם כביכול. אדרבא, עיקר שכינה למטה, שנאמר: הודו על ארץ תחלה, והדר על השמים".

לכאורה דברי המדרש נפלאים: וכי מה הענין שהקב"ה מנחם אותם ב'תנחומין של הבל"? הרי הקב"ה אינו משקר. ועוד קשה, הרי האמת עתידה להתברר, שעוד מעט יראו המלאכים שעיקר שכינה בתחתונים. ומעל הכל קשה, מהו באמת

הפשט ש"עיקר שכינה למטה"? הרי לכאורה למעלה יש גילוי אלוקות בצורה ברורה יותר.

ענין ההסתכלות החיצונית לעומת ההסתכלות הפנימית

ביאור הענין הוא, שישנן שתי הסתכלויות על כל דבר: ישנה הסתכלות חיצונית, הרואה רק מה שנראה לעין הבשר הגשמית; וישנה הסתכלות פנימית, הרואה את הרצון והכוונה העומדים מאחורי הדברים.

משל למה הדבר דומה: לאדם הנוסע ברכב. בהסתכלות החיצונית, הוא נמצא כעת בתוך הרכב שלו, אולם בהסתכלות פנימית, הוא כבר נמצא במקום שאליו הוא חפץ להגיע, כיוון שאין לו ענין עצמי להיות ברכב, והוא משמש לו רק כ'היכ' תימצי' להגיע למחוז חפצו. מאחר שעיקר האדם הוא פנימיות רצונו, הרי שבאמת הפנימית הוא כבר נמצא במקום אליו רצה להגיע.

בהבנת ענין זה נבין את עומק דברי המדרש. בחיצוניות, אכן יש יותר גילוי בעליונים, שם האלוקות מתגלית באופן גלוי ואין גשמיות שמסתירה את האמת האלוקית. אבל כשנסתכל בעין פנימית, בהסתכלות של הנשמה, נבחין שבאמת עיקר שכינתו בתחתונים. הרי עיקר פנימיות רצונו ית' בבריות כל העולמות כולם היה להיות לו "דירה בתחתונים", שאנחנו, בניו האהובים, נגלה אותו כאן בתחתונים, במקום שלא רואים אותו בגילוי. נמצא שעצמותו יתברך [בסוד "הוא ורצונו אחד"] נמצאת בעיקר בעולם הזה - הנמוך והמוסתר.

נודעו בשערים דברי רבינו האר"י הקדוש (שערי קדושה, שער ב', ח"ג אות ז), שמחצב הנשמות הוא פנימי יותר ממוחצב המלאכים. לכאורה המלאכים נמצאים במקום שיש בו יותר גילוי אלוקות, אך על פי מה שביארנו - ש"פנימיות" משמעותה הדבר שאינו נראה בגלוי ובחיצוניות, הרצון המסתתר מאחורי המעשה - אפשר לבאר את כוונתו: המלאכים יכולים להיות רק במקום שרואים את האלוקות בגלוי, אך הם אינם מסוגלים למצוא בתוך החושך של העולם הזה את אורו ית' ופנימיות רצונו. וכמו שמבואר בענין הנפילים (בראשית ו, ד), שכאשר ירדו המלאכים לעולם הזה חטאו והשחיתו את כל הבריאה.

לעומת זאת, נשמות ישראל מגיעות ממקום פנימי יותר, והן יכולות לגלות את פנימיות אורו ית' בכל דבר. גם בעולם הזה, מקום בו המציאות האלוקית

מסתתרת, הן יכולות להתחבר לחיות האלוקית שנמצאת בכל דבר, ולא לראות רק את החיצוניות והגשמיות. לכן אמר הקב"ה למלאכים שאין להם מה לדאוג, כי שכינתו תמיד תישאר בעליונים - והכוונה הייתה שבגלוי תמיד השכינה תישאר למעלה. אבל באמת הפנימית, היו אלו "תנחומין של הבל", כיוון שבפנימיות, השכינה ופנימיות רצונו נמצאות דווקא בתחתונים.

וזהו שאמר רב יוסף כשירד מהעולם העליון, שראה "תחתונים למעלה ועליונים למטה". כוונתו לומר: כאן בעולם הזה מכבדים את הזמנים של 'עליונים', כשמרגישים בגלוי את אורו ית', אבל כשהגיע לעולם האמת זכה לראות את האמת הפנימית, שדווקא במקומות החשוכים ביותר נמצאת פנימיות רצונו ית'. כיוון ששם עיקר ההסתרה על אלוקותו, הרי שכשמגלים שגם שם נמצא ה' יתברך, עולים מכך שעשועים בצורה הנפלאה ביותר.

יש מקום אחד בעולם הזה ששם מתגלה ענין זה בשלמותו, והוא בית המקדש. זהו מקום גשמי, וכל העבודות בו הן גשמיות - לוקחים דומם, צומח, בהמות ולחם, הרחוקים לכאורה מאלוקות, ומקריבים אותם לקב"ה. ומבואר בזוה"ק (פרשת פקודי), שכשנבנה בית המקדש הוריד הקב"ה את כל העליונים למקום המקדש. מסביר הזוהר: "כיון שנעשה רצונו" - דהיינו, שפנימיות רצונו התגלתה שם.

ענין חנוכה באור הפנימיות והחיצוניות

מלכות יון וקליפתה רצו לעקור את המציאות שאדם יכול להיות כאן בעולם הזה עם פנימיות רצונו ית'. הם טענו שהאמת נמצאת רק בשכל ובפילוסופיה, האוחזים שרק מה שאדם רואה בחיצוניות הוא הקיים, ומה שאינו רואה - לא קיים, עפ"ל.

משום כך, המילה "יון" נכתבת בצורה של קווים: מתחילה עם קו קצר (י), שמתארך (ו), ואז מתארך עוד (ו). שכן שיטתה היא "עליונים למעלה ותחתונים למטה", הכל עומד בקו ארוך - מה שלמעלה הוא למעלה, ומה שלמטה הוא למטה.

האור של חנוכה שניצח את היונים, הוא ההבנה שעיקר שכינתו בתחתונים, ועיקר פנימיות רצונו הוא דווקא שם. זוהי הבנה שאי אפשר לתפוס בשכל, אלא להשיגה באמונה בלבד. בשכל העיקר הוא החיצוניות [בחנית 'עליונים'], אבל בפנימיות מתגלה שדווקא המקומות הנמוכים שלא רואים בהם ורק מאמינים - הם ה'עליונים'.

מבקשי יחודך

האמונה היא מעל השכל. "יש לנו חלק באלוקי ישראל" אפילו אם איננו מבינים את דרכיו. אנו מאמינים - שלא כמו יון האומרים שרק מה שמבינים בשכל הוא הנכון - שדווקא במקומות שלא מבינים, מתגלית האמונה במלוא טהרתה, ודווקא שם אפשר להידבק בהקב"ה בצורה החזקה והעמוקה ביותר.

זהו ביאור כח התשובה בכלל, ושל יום הכיפורים בפרט. יש להבין: מדוע מגיעה לעם ישראל כפרה? הרי חטאו והתלכלכו, ומדוע נתקנים הפגמים שפגמו כשמתחרטים וחוזרים בתשובה?

אלא שכל הטענות הללו נכונות כשמביטים בהסתכלות חיצונית, הרואה את האדם כדבר נמוך שחטא מפני פחיתותו וריחוקו מהשכינה; לפי הסתכלות זו, באמת לא מגיעה לו כפרה. אולם כשנסתכל בעין פנימית [ויה"כ כולו יום של פנימיות ונשמה], נראה שאדרבה: העובדה שכלל ישראל נמצאים במקום נמוך, היא סימן שהם קרובים יותר לפנימיות רצונו ית'. לאמיתו של דבר לא מגיע להם לחטוא כלל, הם רחוקים מהחטא כיוון שהם הכי קרובים לפנימיות הרצון העליון, והחטא שלהם הוא רק "רוח שטות" שדבקה בהם. בעצמותם ובפנימיותם הם "כולו טוב", ורוצים וכוספים רק לעשות רצון אביהם שבשמיים. וכלשונו הזהב של רבינו בעל הליקו"מ (שם, אות ג): **"כי מי שיודע קדושת ישראל מאין הם לקוחים, ויודע רוחניות ודקות של ישראל, הוא יודע שישראל הם רחוקים לגמרי מעון, ואין עוון שייך להם כלל לא, לפי גודל קדשתם משרשם וגודל דקותם ורוחניותם"**. לכן מגיעה להם כפרה, כי באמת לא מתאים להם לחטוא, והם נשארים קרובים להשי"ת ורוצים אך ורק לעשות רצונו.

זו הייתה טענת משה רבינו בחטא העגל. הקב"ה אמר לו שימחה את עם ישראל ויוציא ממשה עם חדש. הכוונה הייתה שיוציא עם ממשה שהוא בחינת 'עליונים', שהרבש"ע אמר אני רואה שכלל ישראל היו נמוכים מדי ולכן נפלו, עכשיו אוציא ממך, ממדרגתך, עם חדש. לא רק שהם יהיו צאצאך, אלא שכולם יהיו בחינת משה, גבוהים ומאירים.

אז הבין משה רבינו שההיפך הוא הנכון: דווקא מי שהוא תחתון יותר בחיצוניות, הוא המגלה בעצם את פנימיות רצונו ית' שרוצה דירה בתחתונים דייקא וממקום שהם נפלו משם רוצה הרבש"ע שיכירו בו, מתוך האשפות, לגלות שבוודאי גם שם

מבקשי יחודך

נמצא השי"ת. משה רבינו הבין^מ שלא חסר להרבש"ע נשמות גבוהות ומאירות, הוא בדווקא רצה שכלל ישראל יכירו בו ויחיו איתו ממקומם הנמוך, במקום שלא מספיק רואים בגילוי את אור השם, ולכן התעקש שהקב"ה יסלח להם.

זהו האור של חנוכה: מדליקים את הנרות למטה מעשרה טפחים, להראות שכל שיורדים נמוך יותר - האור פנימי ומאיר יותר, ודווקא מהמקומות הנמוכים אפשר להעלות נחת רוח לפניו יתעלה.

בזאת מובנים דברי הליקו"מ שהבאנו בתחילה, שחנוכה תלוי ב'סלח נא', כי כמה שיותר נחדד את האמת הפנימית של הבריאה, נזכה על ידי זה לסליחה, כמו שביארנו, שהסליחה תלויה בנקודה הזאת, לראות את הפנימיות המאירה של כל יהודי, כמה הוא באמת רחוק מהחטא, ודווקא בגלל שהוא רחוק ונמוך, הוא יכול להגיע לאמונה יותר חזקה ואמיתית. וככה נזכה באמת לנצח את קליפת יון ולחיות בעולם הזה עם האמת הפנימית והזהרת ש"אין עוד מלבדו" גם כשלא רואים - ודווקא כשלא רואים!

ובזה מובן הקשר העמוק בין חנוכה לבית המקדש. כפי שהתבאר, עיקר הגילוי של "תחתונים למעלה" היה בבית המקדש, שם לקחו את הדומם והצומח, שהם החלקים הכי נמוכים של הבריאה, והקריבו אותם לקרבנות לפניו, לגלות שגם בתוכם יש אור אלוקי, שאפשר לעבדו יתברך עם כל חלק מהבריאה, והתבאר באריכות שזה היה עיקר הנצחון מול קליפת היוונים, שהתנגדו לנקודה זו ואמרו שיש רק שכל, ומה שנראה נמוך הוא באמת נמוך וא"א להעלותו עפ"ל, וא"כ עיקר הנצחון, מול הקליפה הזאת הוא ענין בית המקדש.

ענין מעות חנוכה

בזאת נבוא לבאר את הקשר בין מעות לחנוכה. כל ענין הכסף מחדד את הנושא של "תחתונים למעלה". הרי האדם הוא נזר הבריאה, אבל כדי שיחיה הוא חייב להסתמך על החלקים הנמוכים יותר של הבריאה: כסף (דומם), אוכל (צומח וחי).

^{מז}. [כמוכן שהבין זאת מתוך דברי הרבש"ע, וכמו שמביא רש"י (שמות לב י) דברי חז"ל על הפסוק "ועתה הניחה לי, עדיין לא שמענו שהתפלל משה עליהם והוא אומר הניחה לי, אלא כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו שאם יתפלל עליהם לא יכלם"].

מבקשי יהודך

בלעדיהם אי אפשר להתקיים. זהו סימנא מילתא על הנקודה הזאת: שלא דווקא העליון הוא העיקר, אלא לפעמים התחתון חשוב עוד יותר; התחתון מחייה את העליון, "התחתון למעלה".

דבר זה מסביר מדוע כל המטבעות עגולים [ובמשך הדורות כמעט ולא מצאנו שייצרו כסף שאינו עגול]: העיגול מסמל שוויון, שאין למעלה ואין למטה והכל שווה, העליון הוא גם תחתון והתחתון הוא גם עליון.

על פי זה אפשר לבאר את הכתוב בספר יצירה (פ"ה משנה כא) שחודש כסליו נוצר עם האות ס'. ההסבר הוא, שאות ס' צורתה עגולה, וזהו סוד החנוכה - "עליונים למטה ותחתונים למעלה". בחיצוניות עליונים למעלה ותחתונים למטה, אבל בחנוכה מתגלה האמת הפנימית, שעליונים למטה ותחתונים למעלה, וזה מרומז בצורת עיגול שאין בו עליון ותחתון.

ענין הדריידל

וזהו סוד הסביבון (ה'דריידל'). הדריידל הוא מרובע, לכל אחד יש את הפינה שלו: יש עליונים (ג' ה') ויש תחתונים (נ' ו'). אבל הסוד והעבודה הם לסובב את הדריידל, וכשהוא מסתובב - כולו עגול. האדם צריך לבטל את הקיצוניות המתבטאת בצורה של קצוות, ולראות את הכל בעיגול - עליונים ותחתונים כולם שווים לטובה.

זו הסיבה שהצדיקים פעלו ישועות על ידי סיבוב הדריידל. מי שזקוק לישועה, סימן הוא שהמזל שלו נמוך כעת; אבל הדריידל אומר ש"נמוך זה גבוה", עיקר שכינתו בתחתונים, ועל ידי זה נמתקו הדינים בשורשם.

ואיתא מצדיקים ('אמרי פנחס', חנוכה) שהאותיות שכתובות על הדריידל - נ-ג-ה-ש - הן גימטריא משיח, כי זה גופא האור של משיח: לראות ולגלות את האור שבפנימיות החושך. אורו של משיח אינו להוציא אותנו מהחושך ולהכניס אותנו לאור [שאז עדיין אפשר לחזור לחושך, כפי שקרה בגאולות האחרות], אורו של משיח הוא לגלות שאין מציאות אמיתית של חושך כלל!

מבקשי יהודך

לעובדא ולמעשה

כשהאדם מרגיש במצב נמוך ולא מאירה לו עבודתו, עליו להתחזק בידיעה שרצון הבורא יתברך הוא דווקא שנגלה אותו כאן בעולם הזה הנמוך, ושנמצא אותו במקומות שאינם מאירים. יתחזק האדם על עומדו להישאר נאמן להשי"ת ולגלות שאורו יתברך נמצא כאן גם עכשיו, ודווקא עכשיו - כי דווקא הזמנים של "תחתונים" הם ה"עליונים" באמת!



חודש שבט



ענייני חודש שבט, פנימיות מצוות צדקה, ואות צ' מח

הקדמה

בספר יצירה מובא, שלכל חודש ישנה אות מסוימת המסמלת את ענייניו של החודש. האות של חודש שבט היא צ', וזה לשון המשנה (פ"ה מ"י): המליך אות צ' בלעיטה, וקשר לו כתר, וצרפן זה בזה, וצר בו דלי בעולם, ושבט בשנה, וקורקבן בנפש, זכר ונקיבה.

מבואר בדברים אלו, שהאות השייכת לחודש שבט היא האות צ', ועוד מבואר, שחודש שבט קשור לעניין אכילה (וכמו שכתוב 'לעיטה'), וגם לעניין דלי שהוא כלי קיבול.

וצריך להבין את פשר הקשרים הללו. כמו כן צריך להבין, מדוע נקטה המשנה בלשון 'לעיטה' לעניין האכילה, והרי לעיטה היא לשון של זלילה, וכמו שרואים שעשיו הרשע השתמש בלשון זו: "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" (בראשית כ"ה, ל'), וכן משתמשת המשנה בלשון "מלעיטין" על האכלת בהמות (שבת קנה:).

עניין אות צ'

במדרש מבואר, שהגאולה העתידה מרומזת באות צ', וזה לשון המדרש (פרקי דר' אליעזר, פמ"ח): "ה' אותיות שכפלו בתורה באותיות, כלם בסוד הגאולה, כ"ך בו נגאל אברהם אבינו מאור כשדים, שנאמר (בראשית יב, א) לך מארצך, מ"ם, בו

נגאל יצחק אבינו מיד פלישתים, שנאמר (שם מ ט) לך מעמנו כי עצמת ממונו מאוד, נ"ן, בו נגאל יעקב אבינו מיד עשו, שנאמר (שם לב יב) הצילני נא מיד אחי מיד עשו, פ"ף, בו נגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר (שמות ג טז) פקד פקדתי אתכם, צ"ץ בו עתיד הקב"ה לגאול את ישראל בסוף ד' מלכיות, ולומר להם צמח צמחתי לכם, שנאמר (זכריה ו יב) הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'."

על פי דברי המדרש הללו מבאר ה'בני יששכר' (שבט מאמר א'), מה דאיתא בקדמונים^{מט} שבחודש שבט יש מזל לישראל^נ, מכיוון שחודש זה שייך לאות צ' המסמלת את הגאולה העתידה.

ועיין עוד בדברי רבינו האריז"ל (פרי עץ חיים, שער העמידה פ"כ) המבאר שם גם כן קשר בין צ' לגאולה, וזה לשונו: "רמז למשיח ב"ד שיצמח בהיות זה הזיווג למעלה שיתחברו צדיק וצדק, וירום קרן משיחנו".

מבואר בדבריו שישנו ייחוד בין 'צדיק' ל'צדק', וזהו בחינת משיח, וצריך ביאור מהו עניין זה.

צורת האות צ' לפי האר"י

ישנו פולמוס ידוע (ע' חז"א או"ח סי' ט', ובספר צדקת הצדיק להגרא"ל פרידמן) בעניין כתיבת האות צ'. צורת האות צ' מורכבת מנ' כפופה וי', והשאלה היא האם ה' עומדת ופניה אל הנ', כזה: צ, או שמא אחוריה כלפי הנ' כזה: צ.

בכתב האר"י, מקובל לומר שהי' של הצ' היא עם האחור לכיוון הנ', כי כך כותב האר"י לגבי כתיבת תפילין (שעה"כ דרושי תפילין), ולומדים משם גם למזוזות וספרי תורה. אמנם, משמעות דברי שו"ע הרב היא, שהלכה זו נאמרה רק בכתיבת תפילין, וזה לשון הרב בשו"ע (סימן ל"ו): ועל פי קבלת האר"י ז"ל כל הצד"י שבתפילין יהא ראש ימין כמו יו"ד הפוכה ושמאלה נז"ן כפופה.

מט. הראב"ד בפירושו לספר יצירה.

נ. עיי"ש שמבאר, איך יש מזל לישראל בשבט, הרי חז"ל אומרים, שאין מזל לישראל.

בכוונות מצוות צדקה בכתבי האריז"ל מבואר, שגם שם הי' של הצ' היא י' הפוכה יא, ועלינו להבין: מדוע דווקא בתפילין ובצדקה צריך לכתוב י' הפוכה? ומהו הקשר הפנימי בין שתי מצוות אלו?

מצאנו קשר נוסף בין תפילין לצדקה, בכך שהרמב"ם בהלכות תפילין כותב (פ"ד, הכ"ו): אע"פ שמצוותן ללבשן כל היום, בשעת התפילה יותר מן הכל. מבואר בדבריו שישנה מעלה מיוחדת במצוות תפילין להלבישם בשעת התפילה. ומכך שכתב זאת הרמב"ם בהלכות תפילין ולא בהלכות תפילה, מוכח שזוהי מעלה מיוחדת מצד הלכות תפילין, ולא רק מצד הלכות תפילה.

ומצאנו לגבי צדקה, שבהלכות מתנות עניים, כותב הרמב"ם (פ"י הט"ו) וזה לשונו: "גדולי החכמים, היו נותנים פרוטה לעני קודם כל תפילה, ואח"כ מתפללין, שנאמר, אני בצדק אחזה פניך", מבואר מדבריו, שיש הידור מיוחד במצוות צדקה לתת צדקה לפני התפילה, ומכך שהרמב"ם כותב זאת בהלכות מתנות עניים ולא בהלכות תפילה, מבואר שזוהי מעלה במצוות צדקה דווקא.

מכל האמור מתבאר קשר נוסף בין תפילין לצדקה (מלבד הקשר ביניהן בצורת הי' שבצד"י), שבשתייהן ישנו הידור בקשר לתפילה, וכל זה טעון ביאור.

כוונות מצוות צדקה

מצאנו ברמב"ם שאחד התנאים לשלמות מצוות הצדקה הוא הנתינה בסבר פנים יפות, וההשתתפות בצערו של העני, וזה לשון הרמב"ם (פ"י ה"ד): "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות, ופניו כבושות בקרקע, אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה, אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאונן עמו על צרתו", ומבואר מדבריו במה שכתב "איבד זכותו", שהנתינה בסבר פנים יפות היא תנאי בעיקר מצוות צדקה, ולא רק חיסרון בשלמות המצווה.

וביאור הענין מבואר בכוונות, וזה לשון האריז"ל בשער המצות (פרשת ראה): "דע כי אות צ' שבתפילין צדקה מורה על היות זו"ן [בדרך הפשט היינו ענין נשמת ישראל (שהיא בחינת כלה) עם הקב"ה (שהוא בחינת חתן)] אחור באחור [כלומר, שהוא מצב של ריחוק

נא. [בשו"ע הרב לא מוזכר, כיוון שזה לא נוגע להלכה למעשה, רק בכוונות].

עם הקב"ה, וזהו ציור אות צ', י' ונ' כפופה הפוכות פניהם זו מזו ועומדים אחור באחור. ואות ד' [מתיבת צדקה] מורה על היות אז הנקבה [היינו הנשמה] דלה וענייה. ואות ק' [מתיבת צדקה] מורה על היות רגלה ארוך מתפשט ויורד בקליפות וכו' ולכן צריך לתקנה בזוג העיקרי ותחזור להיות אות ה' של צדקה, כי אז הוראת זוג האמיתי. ומה שהיתה ד' וק' וצ', נעשית ה'."

וביאור הענין הוא, שפנימיות ענין העני הוא, 'עני בדעת', שחסר לו רוחניות, מצוות, מעשים טובים, וקשר עם ריבונו של עולם. בנתינת הצדקה, הכוונה היא לחזקו ולרומם אותו בעבודתו, ולהביאו לייחוד ודבקות.

דבר זה מרמז באות צ' של התיבה "צדקה", שהי' היא הפוכה, ומרמזת על בחינת 'אחור באחור', שהאדם [בחינת מלכות] עומד עם הגב לכיוון המשפיע.

האות הבאה בתיבה "צדקה" היא אות ד', המרמזת על בחינת 'דלה וענייה', כי העני [הן ברוחניות והן בגשמיות] הוא בבחינת דלה וענייה.

האות הבאה היא ק', שהיא צורה של ה' עם רגל היורדת למטה, ומרמזת על בחינת (משלי ה ה) "רגליה יורדות מוות", שרגלה יורדת לתוך הקליפות. והעבודה של מצוות צדקה היא לקחת את ה'צדק', שהוא האדם הנמצא במדרגה נמוכה - לחזקו ולתקנו.

שני שלבים במצוות צדקה

כיצד מתקנים את העני ברוחניות?

מסביר רבינו האר"י, שיש בזה שני שלבים. השלב הראשון הוא, לבנות ולהעלות את הנשמה ממצב של ירידה ושבירה, וזאת על ידי נתינת הפרוטה לעני, וכפי שמאריך בזה האר"י"ל בשער רוח הקודש (יב:): "וענין צדקה, כשתתן הפרוטה, ותכון כי פרוטה היא סוד פר"ט ו"ה. כי שרש הדינים הם רפ"ח ניצוצין [כלומר, שענין נשמה במצב של "שבירה" וירידה וריחוק מאלוקות, מרומזת בסוד רפ"ח ניצוצי קדושה, המפוזרים בבריאה, ואכמ"ל] ועם הכולל הם פר"ט. והדינים בעצמם הם במלכות הנקראת ה' תתאה, וכשתחבר ו' עם ה' פר"ט הדינים נמתקים [כלומר, שו"ה מרמז לעצם הנשמה כמו שהיא בבניה] וזה נעשה ע"י הצדקה".

ויש לומר, שהפרוטה הניתנת לעני היא בבחינת אות י', ההופכת את העני מ'צדק' ל'צדיק', וזה מרמז בדברי האר"י"ל בספר הליקוטים וז"ל: "עוד צריך לכון מי

שנותן הצדקה כדי לייחד שם הוי"ה בזה האופן: כי הפרוטה שנותן לעני הוא בסוד י' של הוי"ה, וחמש אצבעות הנותן הרי ה' של הוי"ה, וקנה ידו סוד הו' של הוי"ה, וחמש אצבעות של המקבל הרי ה' אחרונה."

והענין הוא, שהאות י' מרמזת על בחינת מלכות, ובנתינת פרוטה לעני אנו בונים לו את בחינת המלכות, ובכך הוא הופך להיות צדיק. אולם כל זה הוא רק השלב הראשון של נתינת צדקה - להוציא את הנפש ממאסרה ולהביאה למדרגות בתורה ומעשים טובים; אך הנפש עדיין אינה בנויה בשלמותה, שהרי כל המדרגות נועדו לדבר אחד, להביא את האדם לדבקות בקונו ולהתייחד איתו ע"י המדרגות, [ואם כי בוודאי אי אפשר להגיע לדבקות בלי תורה ומצוות, מכל מקום התורה והמצוות כשלעצמן אינן התכלית] וזה עדיין חסר לו.

הוספת ה' לצדק

והעצה לזה היא לקחת את ה'צדק' ולהוסיף לו ה', שהיא חלק משם הוי"ה, וזה מרמז, שעכשיו צריך להביא את האדם לדבקות אמיתית וייחוד עם קודשא בריך הוא.

שלב זה מרמז בנגלות התורה, במה שצריך לתת צדקה בסבר פנים יפות, וכפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם, שזה מרמז על ייחוד שצריך להיות בין הנותן למקבל. הדבר מקביל לייחוד הנגרם בין קודשא בריך הוא ושכינתיה על ידי הצדקה, כשהנשמה עולה משבירתה ומתדבקות בא-ל חי.

עוד מבואר בדברי האר"י"ל בספר הליקוטים (ישעיה ל"ב), שכל מעשה של צדקה גורם ייחוד וזיווג בעולמות העליונים, והדברים עולים בקנה אחד עם מה שהסברנו, שכל מהות הצדקה היא לייחד ולזווג בין כנסת ישראל לאבינו שבשמיים. וזה לשון האר"י"ל: "והיה מעשה הצדקה שלום, כבר ידעת כי בעונותינו הרבים בגלות נפרדו איש מעל אחיו, ו"ה מן י"ה, והנה על ידי הצדקה הוא מקשר קודשא בריך הוא ושכינתיה ועולה ו"ה לי"ה, וזהו שאמר והי"ה מעשה הצדקה שלום, קישור להוי"ה זו גורם מעשה הצדקה. גם גורם זוג וכו' הנקראת שלום, וזה ג"כ על ידי מעשה הצדקה".

היוצא מדברינו, שפנימיות מצוות הצדקה היא לתקן את האדם שנפל, בשני שלבים: בתחילה הופכים את ה'צדק' ל'צדיק' - מקימים אותו משפלותו שיוכל לקיים

את התורה והמצוות; ולאחר מכן הופכים את ה'צדק' ל'צדקה' - מייחדים אותו עם שם הוי"ה, ועל ידי זה מגיע האדם לדבקות בהקב"ה.

שמות הקדושים הנרמזים ב"צדקה"

מצינו עוד מקום שבו האריז"ל מתייחס למצוות צדקה (טעמי המצוות פרשת ראה), וכך הם דבריו שם: **"צדק"ה גימט' אלהים אדנ"י ומ"ה** [שהוא שם הוי"ה במילוי אלפין כזה: יו"ד ה"א וא"ו ה"א] **וד' אותיות השם** [הוי"ה כפשוטו]. **והכונה, כי שם אלהים ואדנ"י נמתקים על יד הצדקה בשם מ"ה** [וד' אותיות הפשוטות שם הוי"ה]. **וכן כתב בפרי עץ חיים** (שער הזמירות פ"ה) **עין שם.**

ותורף דבריו הוא, שהתיבה 'צדקה' עולה בגימטריה כמניין השמות הכלליים: הוי"ה [במילוי אלפין], אדנ"י ואהי"ה.

ולכאורה קשה, דהרי ביארנו שתיבת 'צדק' ענינה קטנות גדולה, וכמו שהבאנו שהצ' היא בחינת אחור באחור, והד' היא בחינת דלה ועניה, והק', היא בחינת ורגליה יורדות מות, ורק אחרי שהוספנו לה ה' היא הופכת להיות ביטול ורחמים. ואם כן יקשה: מדוע מצרפים את האותיות 'צדק' לגימטריה של שלושת השמות הללו, והלא היא כולה קטנות ודינים?

ענין הביטול

וביאר הענין הוא, שכדי שיהודי יזכה להגיע לדבקות אמיתית בא-ל חי, לא די בכך שילמד הרבה תורה ויקיים הרבה מצוות, [על אף שהם נצרכים מאוד ובלעדיהם אי אפשר להגיע לדבקות]. הספה"ק מלמדים אותנו, שאחרי התורה והמצוות נדרשת מהאדם מידת ה'ביטול', ורק על ידה יזכה לבוא אל המלך. בתוך עסק התורה והמצוות, צריך האדם להרגיש ביטול עמוק, לבטל מעצמו כל הרגשה ונדנדוד של ישות כאילו הוא הפועל, ולבטל מעצמו את הרצון לרווחים - בין רוחניים ובין גשמיים - ולרצות רק לעשות רצון אביו שבשמיים.

וכמו שהאריך בכל זה בספר התניא קדישא (פ"ז), שעיקר הדרך לבוא על ידו להשראת אלוקות, שהיא בחינת הייחוד והדבקות, הוא על ידי ה"חכמה" שעניינה "ביטול", בחינת "כוח מה".

ובשפת הקבלה יבואר, שיש בתהליך הצדקה שלושה חלקים המקבילים לספירות: **עצם** הנפש המוכנה "להיבנות" על ידי תורה ועבודה היא בחינת המידות, מחסד עד מלכות, שהן בחינת ו"ה של שם הוי"ה [וכידוע שו' הם חסד עד יסוד, וה' היינו מלכות], והדבר מרומז בתיבת "פרוטה" כנ"ל.

עצם קניין התורה והמצוות הוא בחינת בינה [שהיא בחינת ה' ראשונה של שם הוי"ה], לשון "בניין".

ומדרגת השלמות של דבקות וייחוד היא בחינת כתר, שהוא קוצו של יו"ד. אבל האמצעי לזה, המכשיר ומעלה את תורתו ועבודתו לדבקות וייחוד, הוא בחינת חכמה שהיא עצם היו"ד של השם - עבודת הביטול, וכמו שנתבאר.

הדרך לזכות לביטול

והדרך שעל ידה יזכה האדם לבוא לביטול, היא שיזכור כי כשלעצמו לא היה מגיע לשום מדרגה רוחנית, והיה נשאר תמיד בגדר "צדק" ולא "צדיק", וכל מה שזכה לתורה ומצוות הוא רק בסיעתא דשמיא, בבחינת 'לולא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו'. וכפי שמובא בדגל מחנה אפרים (ליקוטים ד"ה עוד שמעתי) בשם הבעש"ט: **ואמר בזה הלשון: "דא שווער איך אייך [נשבע אני לכם] שיש איש בעולם ששומע תורה מפי קודשא בריך הוא ושכינתיה לא מפי מלאך ולא מפי וכו', ואינו מאמין עצמו שלא ידחה מאת הקב"ה ח"ו, כי בקל יכול לדחות לנוקבא דתהומא רבה!"**

כאשר ידיעה זו ברורה לאדם, אין הוא מתגאה בתורתו ובמצוותיו, כי הוא יודע ומרגיש שאין זה בא מכוחו אלא הכל ממנו יתברך; אז הוא לומד תורה ומקיים מצוות מתוך ביטול, ומגיע על ידן לדבקות נפלאה [ובזה הוא מייחד את החכמה ובינה, צדק וצדיק, שהם 'תרין רעין דלא מתפרשין' כידוע].

ובזה נחזור לבאר, כיצד אנו מצרפים את האותיות 'צדק' לגימטריה של שלושת השמות. הביאר הוא, שכדי שהאדם יוכל להתחבר עם האות ה' ולהיות חלק משם הוי"ה, עליו לזכור כל העת שמצד כוחות עצמו הוא בחינת 'צדק'; לולא שריבונו של עולם עזר לו והוציאו מ'בור היון', היה נשאר תמיד בבחינת צדק, ורק הקב"ה בהשגחה פרטית זימן לו שקיבל צדקה והפך להיות חלק משם הוי"ה. כשברורה לאדם נקודה זו, אז באמת הוא יישאר מחובר לשם הוי"ה! תמיד ירגיש בעומק לבו את השפלות והביטול אל הבורא יתברך המקרבו אל עבודתו.

מבקשי יהודך

לאור דברי אמת אלו, מובן מדוע דווקא בתיבה "צדקה" ה' של הצדיק היא הפוכה. הדבר מרמז על מצב של 'אחור באחור', להזכיר לאדם שמצד עצמו הוא נמצא במצב זה, מוכן לכל חטא ועוון, ורק בחמלת ה' עליו זכה למה שזכה.

ובזה נבין את המבואר ברמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"י ה"ז) שהמעלה הראשונה במצוות צדקה היא להחזיק בידי ישראל שירד מנכסיו, שלא יפול ויצטרך להגיע לידי מתנות בשר ודם, וזה לשונו: שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך, ונותן לו מתנה או הלואה, או עושה עמו שותפות, או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך. והעניין הפנימי הוא, שעיקר מצוות צדקה הוא שהאדם ירגיש וידע שמצד עצמו היה נופל, ורק מכיוון שריבונו של עולם החזיק בו ולא נתן לו ליפול - לא נפל, אך הכל הוא ממנו יתברך!

ביאור פנימיות מצוות תפילין

ובזה יובן מדוע גם בתפילין ה' של הצ' היא הפוכה. והוא על פי דברי הרמב"ם הכותב על מצוות 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 בטלה, ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא.

מבואר בדבריו שמהות מצוות תפילין היא להביא לענווה ויראת שמים, ולכן יש להשתדל ללבוש אותן כל היום. תכלית מצוות תפילין היא להביא את האדם למדרגה גדולה של דבקות, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה טז): וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש. נמצא שמצוות תפילין סגולתה להשרות שם הוי"ה על האדם, בדומה למצוות צדקה.

ולכן כמו במצוות צדקה, התבאר שכדי להגיע לשלמות הדבקות נצרכים להגיע לאור הביטול-חכמה, כן גם בתפילין, ולכן גם בתפילין צריכים 'ה' הפוכה, להזכיר להאדם שמצד עצמו, הוא 'ה' הפוכה, ורק בגלל שהקב"ה עוזר לו הוא הגיע למדרגותיו, ועי"ז האדם חי עם הרגשת ביטול, וזוכה בשלמות ל"וראו כל עמי הארץ כי שם הוי"ה נקרא עליך ויראו ממך".

מבקשי יהודך

לפיכך, דווקא בזמן התפילה מקיימים את המצוות של תפילין וצדקה בצורה המושלמת ביותר; שכן התפילה מסמלת את העניין שהאדם אינו יכול לבדו, והוא נושא עיניו למרום ומתחנן על נפשו שריבונו של עולם ימלא את הכלי שלו. זוהי שלמות מצוות תפילין ומצוות צדקה, כפי שביארנו.

איך צדיק יכול להיות גם בעל תשובה?

בזהר הקדוש מבואר (ח"ג, קנ"ג): שמשיח יגיע "לאהדר צדיקייא בתיובתא" - להחזיר את הצדיקים בתשובה. ולכאורה, אם הם צדיקים למה צריך להחזיר אותם בתשובה?

והביאור הוא, שבוודאי אין הכוונה שצריכים הם לשוב בתשובה על עבירות בפועל, אלא שהמצב השלם הוא שהצדיק יהיה תמיד במצב של תשובה על החטא שבכוח, מתוך ידיעה שמצד עצמו הוא מוכן לכל חטא ועוון, ורק ריבונו של עולם שומר עליו.

ונשוב למה שהזכרנו בראשית דברינו בשם רבינו האר"י, שצריך לייחד בין צדיק לצדק. על פי דברינו יובן שכוונתו היא, שאפילו לאחר שהאדם הגיע למדרגת צדיק, תמיד עליו לייחד את המדרגה שלו עם 'צדק', ולדעת שמצד עצמו הוא רק 'צדק', ורק ריבונו של עולם הוא זה שגורם וגורם לו להגיע למדרגת 'צדיק'.

עניין האכילה מסמל את עבודת המצוות והדבקות

ובזה נבוא לבאר את דברי ספר היצירה שפתחנו בהם.

עניין האכילה מסמל הן את עניין המצוות והמעשים הטובים, והן את עניין הדבקות. ונבאר: אצל אדם הראשון כתוב "ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה". ואמרו חז"ל (זה"ק ח"א כז.): 'לעבדה' זו מצוות עשה, 'ולשמרה' זו מצוות לא תעשה. ואיזה מצוות היו לו? לכאורה הייתה לו מצוות לא תעשה אחת - לא לאכול מעץ הדעת, ומצוות עשה אחת - 'מכל עץ הגן אכול תאכל'. מצוות אלו כללו את כל מצוות עשה ולא תעשה, ושתי המצוות הללו היו קשורות לעניין האכילה. וכן מבואר בחז"ל (חגיגה יד.) על הפסוק "לכו לחמו בלחמי" שזה קאי על לימוד התורה.

כמו כן, מצינו שעניין הדבקות והייחוד נמשל לאכילה, כמו שדרשו חז"ל על הפסוק "כי אם הלחם אשר הוא אוכל" (ב"ר פ"ו ו).

מבקשי יחוד

נמצא, שמצוות ומעשים טובים וגם דבקות מרומזים בעניין האכילה. לכן "המליך אות צ' בלעיטה" - יש קשר בין צדיק לאכילה. וכפי שביארנו, כדי להגיע באמת לדבקות בא-ל חי, צריך לקיים את התורה והמצוות מתוך ביטול. דבר זה מרומז בלשון המשנה "לעיטה", שהכוונה היא שמישהו אחר מכניס את האוכל לפה; זהו רמז לכך שכל ה"אוכל" שלנו - מצוות, מעשים טובים ודבקות - אינו מכוחנו אלא "מלעיטים" לנו אותו מן השמיים, בבחינת "אלמלי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו". על ידי הבנה זו יגיע האדם לביטול, ויוכל לזכות לדבקות אמיתית.

אחרי כל המבואר נבין מדוע המזל של חודש שבט הוא דלי: שהרי דלי הוא כלי ריק המחכה שימלאו אותו. דבר זה מסמל את שלמות המדרגה, כשהאדם מרגיש את עצמו ככלי ריק, וכך יוכל להתמלאות בכל המדרגות.

נספח: הר"א והר"ז, והייחוד ביניהם

ובזה יש לבאר את עניין הייחוד בין הני תרי אחין קדישין, הר"ר אלימלך והר"ר זושא זי"ע [שיומא דהילולא דיליה חל בב' שבט]. ידוע שכל אימת שמזכירים אחד מהם נזכרים באחיו, דבר שלא מצינו בשאר הצדיקים. והעניין הוא: הר"א היה בחינת 'צדיק', וכפי שרואים שכל ספרו מדבר על עניין הצדיק והנהגתו הייתה במדרגות נשגבות, לעומת זאת הר"ז, כל הנהגתו הייתה בחינת 'צדק' - ביטול גמור ומוחלט, שהרגיש את עצמו כאין וכאפס. לכן יש ביניהם ייחוד חזק כל כך, כי זוהי שלמות העבודה - לייחד בין צדק לצדיק!

לעובדא ולמעשה

סוד הדבקות והעליה אינו טמון בתחושת ה"יש" והסיפוק העצמי של האדם מריבוי מעשיו והישגיו, אלא אדרבה, המפתח לשלמות מצוי דווקא בתנועת הנפש של ה"דלי" - היכולת להישאר תמיד בגדר כלי קיבול, ריק ומשתוקק. גם בשעה שהאדם מתעלה במעלות התורה והקדושה, ונדמה לו כי "כוחו ועוצם ידו" עשו לו את החיל הזה, עליו לחזור אל האמת הפנימית והמנחמת: שמצד כוחותיו שלו אינו אלא בבחינת "צדק" - דל, עני ועלול לנפילה; וכל מעמדו, צדקתו והצלחותיו הם בבחינת "לעיטה" ומתנת חינוך שמשפיע עליו הבורא

מבקשי יחוד

ברחמיו בכל רגע ורגע, ממש כתינוק שאביו מאכילו ודואג לכל צרכיו. ידיעה עמוקה זו, שהאדם אינו "מקור" האור אלא רק הכלי המקבל אותו, אינה אמורה להחליש את הדעת, אלא להפך - היא מולידה בלב "ביטול" מתוק, רוגע ושמחה עצומה. שכן כאשר האדם משליך את יהבו על ה' ומפנה מקום מן ה"אני" שלו, הוא הופך להיות כלי קיבול זך, טהור וראוי, המאפשר לשפע האלוקי ולקרבת ה' האמיתית לשרות בתוכו בשלמות.

ללמוד מת"ח הגון

ונראה ביאור העניין על פי דברי הגמרא (תענית ז.): "א"ל ר' ירמיה לר' זירא ליתי מר ליתני, א"ל חלש לבאי ולא יכילנא, לימא מר מילתא דאגדתא, א"ל הכי אמר ר' יוחנן מאי דכתיב 'כי האדם עץ השדה', וכי אדם עץ שדה הוא, אלא משום דכתיב 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת', וכתיב, 'אותו תשחית וכרת', הא כיצד, אם ת"ח הגון הוא, ממנו תאכל [למוד ממנו] ואותו לא תכרת [ואל תפרוש ממנו] ואם לאו אותו תשחית וכרת".

ולכאורה, מכך שהקדימה הגמרא למימרת ר' יוחנן את השתלשלות אמירת המאמר, יש ללמוד שיש קשר בינו לבין עצם המאמר, ויש להבין את הקשר. ועוד יש להבין: מדוע כאשר אמר ר' זירא שחלש ליבו, הציע לו לומר דבר אגדה? הרי גם דברי אגדה ארוכים מני ארץ ורחבים מני ים, ויש בהם עומק לפנים מעומק.

הגדרת ת"ח הגון

הגמרא שם מסיקה, שיש ללמוד רק מת"ח הגון. ומהי ההגדרה של ת"ח הגון? מבואר מדברי התוספות, שת"ח הגון הכוונה לירא שמים המקיים את מה שלומד. וכפי שרואים מקושיית התוס', שהקשו: כיצד למד רבי מאיר מ'אחר'? ותירצו: משום שרבי מאיר היה ת"ח, לא היה חשש שילמד ממעשיו. הרי שת"ח הגון הוא ת"ח המקיים את מה שלומד, וכך ילמד תלמידו ממנו גם לקיים; מה שאין כן אם יראה שרבו אינו מקיים את משנתו, יבוא גם הוא לזלזל במצוות.

[וסמוכין לזה יש לדייק מדברי רש"י בסוגיין דלעיל מיניה, דהגמרא שם אומרת: "תניא היה ר' בנאה אומר כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה, ואומר רפאות תהי לשרך, ואומר כי מוצאי מצא חיים, וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות שנאמר יערך כמטר לקחי ואין עריפה אלא הריגה, שנאמר וערפו שם את העגלה בנחל", ומפרש רש"י שם: "לשמה, משום כאשר צוני ה' אלהי ולא כדי להקרות רבי". ויש להקשות: מדוע הוצרך רש"י להוסיף "ולא כדי להקרות רבי"? הרי היה די לומר "כאשר צוני ה' א-להי".

ונראה בביאור הדברים, שרש"י לומד שכאשר הגמרא אומרת "שלא לשמה" הכוונה שלא על מנת לעשות. ואם כן, "לשמה" שנעשית לו סם חיים, יש לומר שהכוונה היא כל שלומד על מנת לעשות

עבודת ט"ו בשבט - חיבור הבריאה עם אור העצמות שלפני הבריאה"

צירוף חודש שבט

מבואר בתיקוני הזוהר (ט; וראה פרדס רמונים שער כא פרק יד) שצירופי שם הוי"ה משתנים מחודש לחודש, ועל חודש שבט הצירוף הוא: הו"ה.

מבואר בספה"ק שכשהאותיות דשם הוי"ה מסודרות בסדר ישר, מורה הדבר על רחמים גמורים, וכשהאותיות הפוכות - מורה הדבר על תגבורת הדינים. ונמצא, שבחודש שבט החצי הראשון של החודש מורה על דינים רח"ל, והחצי השני של החודש מורה על רחמים. ומבואר ב'בני יששכר' ועוד, שהמתקת הדינים נעשית על ידי ט"ו בשבט. וידוע המבואר בכתבים (ע"ח שער יג פרק יא), שעיקר הדרך להמתקת דינים היא דווקא בשורשם, ועלינו מוטלת חובת השעה לבאר בדרכי עבודה את סוד המתקת הדינים בשורשם.

מנהג אכילת "חרוב"

מנהג ישראל תורה הוא, כחלק מעבודת ט"ו בשבט, לאכול את הפירות שבהם נשתבחה ארצינו הקדושה, פירות "שבעת המינים". על פי פשט המנהג הדבר מובן: כיוון שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות, אוכלים מפירות האילן.

אולם לכאורה יש להקשות: מדוע נהגו עם קודש לאכול את פרי ה"חרוב" (באקסטר), הרי אין הוא נמנה על שבעת המינים?

מבקשי יהודך

- אף אם מכוון כדי להיקרא רבי וכיוצא בזה. וכדי לשלול זאת, פירש רש"י שמעלת "סם החיים" היא דווקא כשעוסק לשמה ממש, כאשר צונו ה', ולא להיקרא רבי. ודו"ק.]

כמה הערות על הביאור הנ"ל

אמנם יש להעיר על הבנה זו מכמה אנפין:

א. הלא רבי יוחנן גופיה כבר חידש דין זה מפסוק אחר, וזה לשון הגמרא (חגיגה טו:): **"והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו"**. ואם כן קשה, מדוע הוצרך רבי יוחנן כאן לחזור ולדרוש דין זה מפסוק אחר?

ב. לפי שיטת התוספות נמצא, שביאור "אינו הגון" הוא מי שלומד שלא על מנת לקיים. ולפי זה צ"ע בהמשך סוגיית הגמרא, שם מבואר: **"רבי חנינא בר פפא רמי כתיב לקראת צמא התיו מים וכתיב הוי כל צמא לכו למים אם תלמיד הגון הוא לקראת צמא התיו מים** [כלומר שיש להרב ללכת אל התלמיד] **ואי לא הוי כל צמא לכו למים** [יש להתלמיד ללכת אל הרב]".

ולכאורה, אם מדובר בתלמיד שאינו הגון, דהיינו שלומד שלא על מנת לקיים, מדוע מותר לרב ללמדו אם הוא מגיע אליו? הרי ברמב"ם (הלכות ת"ת ריש פ"ד) נפסק: **"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"**.

ביאור נוסף

והיה נראה לפרש, שבוודאי הגמרא בתענית עוסקת במי שלומד על מנת לקיים, אלא ש"ת"ח הגון" הוא זה הלומד לשמה, כי כך ציונו הבורא, ולא בשביל להיקרא רבי; ואילו "ת"ח שאינו הגון" הוא מי שלומד שלא לשמה, כדי שייקרא רבי וכדומה - אך כל זה על מנת לקיים.

ומי שלומד על מנת שלא לקיים - בזה עוסקת הגמרא בחגיגה, ש"אל יבקשו תורה מפיהו", וממנו אסור ללמוד כלל. ולגבי תלמיד הגון, הביאור הוא: תלמיד הלומד

מבקשי יהודך

לשמה - מצווה על הרב ללכת אליו, ואם הוא אינו הגון, שאינו לומד לשמה - על התלמיד ללכת אל הרב.

אך לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי בהמשך הסוגיא בתענית איתא: **"רבי חנינא בר חמא רמי כתיב 'פוצו מעינותיך חוצה' וכתיב 'יהיו לך לבדך'."** אם תלמיד הגון הוא **"פוצו מעינותיך חוצה"** ואם לאו **"יהיו לך לבדך"**. ולכאורה משמע מכאן, שלתלמיד שאינו הגון אסור ללמד כלל, שלא כמו שמשמע בסוגיא דלעיל מיניה, שעל התלמיד ללכת לרב.

ועיין שם בפירוש רש"י שמבאר: **"פוצו מעינותיך חוצה - אם הגון הוא אמור לו סתרי תורה"**. משמע מרש"י שיש הלכה מיוחדת בעניין לימוד סתרי תורה, שרק אם לומד לשמה מותר ללמדו סתרי תורה. ולכאורה צ"ע בזה, שהרי אמרו חכמים: **"לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה"**, וחידוש הוא לומר שכלל זה לא קאי על סתרי תורה.

עומק הביאור ע"פ דברי הרמב"ם

ונראה לבאר על פי שיטת הרמב"ם, שכתב בהלכות יסודי התורה (ריש פ"ב):

"האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ונאמר את ה' אלהיך תירא, והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד צמאה נפשי לא-להים לאל חי."

וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות וכו', ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר **"והיה העולם"**.

דברי הרמב"ם קשים שפתח באהבה ויראה וסיים רק באהבה

ולכאורה קשה בדבריו: פתח באהבה ויראה, וסיים רק באהבה [כדי שיהיו וכו' לאהוב את השם]. ועוד יש להבין את סיום דבריו, שמביא דברי חז"ל בעניין אהבה, מה כוונתו בזה?

ונראה לבאר על פי דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ו), שכותב וזה לשונו:

(א) "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא, אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה:

(ב) העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות, והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצות מאהבה:

(ג) "וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד, כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך, והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה".

שתי מדרגות באהבה

ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם, שמלבד המדרגה הפשוטה יותר של אהבת השם המבוארת בדבריו בהלכות יסודי התורה, המבוססת על התבוננות בבריאה, ישנה אהבה גבוהה יותר: כשזוכה להרגיש שכל מציאותו אינה אלא עבודת הא-ל, ואין עוד; וזוהי שלמות מדרגת האהבה.

ומקור לדבריו שיש באהבה שתי מדרגות, יש למצוא ביישוב סתירה בדברי הגמרא. מחד גיסא, הגמרא אומרת (סוטה כב.): "אמרו ליה אביי לרבא לא תתני פרוש מאהבה פרוש מיראה [שאין לעבוד את השי"ת מאהבה או מיראה] דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה". הרי שעבודה מאהבה ויראה מיקרי 'שלא לשמה'.

אולם מצד שני, עיין בסוגיית הגמרא בנדרים (סב.): "תניא לאהבה את ה' וכו' למד מאהבה וסוף הכבוד לבא וכו' עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם". משמע שעבודה מאהבה נחשבת 'לשמה'.

כדי ליישב זאת, למד הרמב"ם שיש שתי מדרגות באהבה: המדרגה הראשונה היא לאהוב את השם מתוך התבוננות בבריאה, ומדרגה זו היא עדיין בבחינת 'שלא לשמה'; והמדרגה השנייה היא לאהוב את השם בכלות הנפש, כך שאין דבר בעולם מלבד עבודתו.

וכן מבואר לכאורה בדברי הרמב"ם להלן שם בהלכות תשובה: "כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתרה מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה".

ומבואר בדבריו, שמדרגת היראה - שהיא המדרגה עליה דיבר בהלכות יסודי התורה - אף שכוונתו לשמים, כל עוד אינו במדרגת 'חולת אהבה', הרי היא מדרגת 'שלא לשמה'. ומדרגת 'לשמה' היא המדרגה של 'חולת אהבה' עליה דיבר הרמב"ם בתחילת פ"י מהלכות תשובה.

המורם מן האמור: יש כמה מדרגות ב"לשמה". כל שהוא עובד ולומד מחמת שרוצה ומתאוה לדעת את השם וירא מלפניו, נחשב "לשמה" לפי דרגת רוב בני אדם. אך שלמות דרגת ה"לשמה" והאהבה, קיימת רק במי שעובד את השי"ת ולומד תורתו עם הרגשה שאין לו שום מציאות ומחשבה חוץ מזה.

תלמיד חכם הגון הוא בבחינת "חולת אהבה"

ונראה לבאר, שמה שכתב הרמב"ם בתוך דבריו על שלמות מדרגת האהבה שהיא "מעלת הנביאים והחכמים", כוונתו לרמז לבחינת "תלמיד חכם הגון". וכוונת הגמרא בתענית היא, שמעיקר הדין אין ראוי ללמוד אלא מתלמיד חכם הגון, הנמצא במדרגת שלמות האהבה.

הפסוק המובא שם בגמרא הוא מפסוקי התורה, כיוון שזהו עיקר הדין מדאורייתא. אולם, היות ואין זו דרגת רוב החכמים, ואם נהג כך תיסתם הדרך בפני כל התלמידים, לכן משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" נקבעה ההלכה מדברי קבלה שאפשר ללמוד מכל רב הלומד על מנת לעשות. וזוהי דרשת הגמרא בחגיגה, מקרא דנביאים, שרק אם הרב דומה למלאך אפשר ללמוד תורה מפיו.

ויש להעמיס דברים אלו בדברי הרמב"ם, שכותב: "ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך".

ולכאזרה, מה בא להשמיענו בזה ש"אין כל חכם זוכה לזה"?

וביאור העניין: בא הרמב"ם להשמיענו, שאף שכך נצטוונו בתורת משה ומעיקר הדין אין ללמוד תורה אלא מפני רב שהוא בשלמות אהבה, מכל מקום כיוון ש"אין כל חכם זוכה לזה", אפשר להקל וללמוד מתלמיד חכם המתואר בנביאים, שהוא תלמיד חכם הדומה למלאך על כל פנים.

ולפי זה יש למצוא מקור ללימוד של "עת לעשות להוי"ה הפרו תורתך" שאמרו חז"ל (תמורה יד:): "מוטב שתיעקר אות אחד מן התורה, ולא תשתכח תורה מישראל". ומהיכן למדו לדרוש כך, לעקור את התורה בקום ועשה כדי שלא תשתכח? ולפי דברינו יבואר, שחז"ל למדו זאת מכך שאי אפשר לכולם ללמוד מרב שהוא בדרגת "חולת אהבה", ובוודאי לא הקפידו על זה במשך כל הדורות; ומכך הבינו שבוודאי כך ניתנה התורה, שכדי שלא תשתכח אפשר לעקור אותה אפילו בקום ועשה, ומצאו לזה סימוכין מדברי קבלה.

ביאור פנימיות מדרגת "חולת אהבה"

ונבאר את דברינו בעומק יתר. הרגשת "חולת אהבה", שאין זולת העבודה ולא מידי, מקורה בהבנה עמוקה בעמקי הנפש: אף שנראה בגלוי שיש הבדל גדול בין קודם שנברא העולם לבין לאחר שנברא העולם - שלפני שנברא העולם היה "הוא ושמו לבד", ולאחר בריאת העולמות יש מקום לנפרדים ויש מציאות אמיתית של עולם הזה - כל זה אינו אלא בחיצוניות. אבל בפנימיות - "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", אף לאחר הבריאה, באמת לאמיתה "אין עוד מלבדו" כפשוטו ממש, ו"אין הצמצום כפשוטו", והכל הוא כמו קודם שנברא העולם.

אך עומק הבנה זו אינו מבטל את העולם הזה, כי אז האדם נתון בסכנה שיבוא לזלזל במצוות המעשיות, אלא עומק ההבנה הוא, שכל העולם הזה המתגלה לנגד עינינו אינו אלא התגלות וביטוי למציאות ייחודו יתברך שלפני הבריאה. זוהי השגה עמוקה בייחודו יתברך המוחלט עד שכולל את כל המציאות כולה, וכל המציאות אינה אלא התגלמות והתגשמות של "הוא ושמו".

הבנה זו מביאה את האוהב האמיתי לעסוק בעבודת השי"ת בפועל בקיום מצוות מעשיות ובלמוד התורה, אבל בבחינת "ייחודא עילאה", למעלה מטעם ודעת ובחירה, רק כי כך היא המציאות ואין עוד.

הבדל בין אברהם אבינו לצדיקים שלפניו

ומשום כך מדגיש הרמב"ם בדבריו שזו הייתה מדרגת אברהם אבינו. וזאת על פי המבואר בספה"ק, שגם לפני אברהם אבינו היו צדיקים גדולים, והטעם שנבחר אברהם אבינו להיות "אב" הוא משום ששאר הצדיקים נדבקו בא-ל חי על ידי שפרשו מן העולם הזה וביטלו אותו; ואילו אברהם אבינו הוא זה שהגיע לעומק ההכרה שאין מקום הפנוי מאלוקותו יתברך, וגם כאן בעולם הזה נמצא השי"ת. ולכן הוא קירב את כל בני העולם הזה לעבודתו יתברך, כי האמין שכל הברואים כולם - בין הגבוהים יותר ובין הפחותים - כולם מוכשרים להיות דבקים בו יתברך, מכיוון שבעומק כל הבריאה כולה, עם כל פחיתותה וחסרונותיה, בעומק היא עדיין "כגן הוי"ה".

וזהו עומק עניין "תלמיד חכם הגון" לפי הרמב"ם: מי שמשיג את הסוד של "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", אבל זה אינו מביא אותו

לבטל את העולם הזה, אלא אדרבה - הוא מגיע על ידי כך לאהבת העולם ודבקות בחילא יתיר, בדרך שלמעלה מטעם ודעת, בעבודת המצוות ולימוד התורה בפועל.

סוד נשמת ר' עקיבא

וזהו סוד נשמת רבי עקיבא. מבואר בגמרא שהיו כמה תנאים ש"נכנסו לפרדס" ולמדו מעשה מרכבה, ורק ר"ע "נכנס בשלום ויצא בשלום". ועומק העניין, שהוא זכה להשיג שבעומק, גם בתוך הבריאה מונח האור של קודם הבריאה, ולכן הכל היה בעיניו בתכלית השלמות - "נכנס בשלום ויצא בשלום".

ובזה יש לבאר בדרך רמז את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, בבואו לבאר את עומק מדרגת האהבה הראויה שהיא כעין האהבה המתוארת בשיר השירים, בבחינת "חולת אהבה". הדבר יובן על פי דברי חז"ל (ידים פ"ג מ"ה): "אמר רבי עקיבא וכו', שאין כל העולם כלו כדאי כיום שנתן בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קדש, ושיר השירים קדש קדשים". ר"ע, שהיה בסוד האהבה השלמה, הייתה לו חביבות מיוחדת לשיר השירים.

וכן מבואר בחז"ל, שלרבי עקיבא היה כוח מיוחד להסתכל על העולם הזה בצורה של תיקון, אפילו בהזדמנויות שהיה נראה כקלקול. וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ס:): "תנא משמיה דרבי עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד, כי הא דרבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא, מטא לההיא מתא בעא אושפיזא לא יהבי ליה, אמר כל דעביד רחמנא לטב, אזל ובת בדברא והוה בהדיה תרנגולא וחמרא ושרגא, אתא זיקא כבייה לשרגא, אתא שונרא אכליה לתרנגולא, אתא אריה אכליה לחמרא, אמר כל דעביד רחמנא לטב, ביה בליליא אתא גייסא שבייה למתא אמר להו לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה".

ובזה יובן עניינו של אותו רבי עקיבא, שהיה כה דבוק באלוקותו יתברך וכה בבחינת "חולת אהבה" עד שכל ימיו היה מצטער על מצוות מסירות נפש "מתי יבא לידי ואיקיימנו" כדאיתא שם בחז"ל - שהיה גם השורש של תורה שבעל פה^ג, שעניינה בירור כל פרטי הנהגת העולם הזה. ולכאורה הרי היה אמור להיות מרוחק

ג. כדאיתא בהרבה מקומות בכתבי הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע (לדוגמא פרי צדיק ט"ו באב אות ה') משמיה דהאריז"ל.

מכל הבלי העולם הזה? והביאור הוא כדברינו: היותו כה דבוק בסוד הייחוד הביא לכך שגם כל דברי העולם הזה לא סתרו את הייחוד, אלא אף גילו אותו ביתר שאת.

רמזים לדברינו בדברי הרמב"ם

ויש לרמז עוד בדברי הרמב"ם שם, שכתב בהלכות יסודי התורה שהאוהב האמיתי "מכיר את מי שאמר והיה העולם". זהו תואר להקב"ה כפי הבחינה של קודם הבריאה, והדבר עולה יפה עם דברינו הנ"ל בסוד האוהב האמיתי.

ויובן על פי דברינו, מדוע הרמב"ם מכנה מדרגה זו של אהבה כ"רז", וכפי שכתב שם: "לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתרה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה", וזה מכיוון שההשגה הזאת היא סוד כמוס.

ויש לבאר עוד, שרז זה גבוה אף יותר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה. כי אלו מגלים את השורשים הרוחניים של הבריאה, ואילו רז זה הוא גילוי האור דקודם הבריאה. ולכן, אף אם כבר ראוי הוא ללמוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה, עדיין עליו לרכוש את מדרגת "תלמיד הגון" כדי ללמוד רז זה, וכמובן שרק "רב הגון" בכוחו לדעת מיהו תלמיד הגון.

וזהו ביאור דברי הרמב"ם שכתב: "וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבוני תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו' אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו כלומר עבדו מאהבה", דהיינו, שאף לגדולי החכמים היו תלמידים מסוגים שונים, ורק ל"תלמיד הגון" היו מלמדים רז זה.

ביאור דברי הגמ' דתענית

וזהו ביאור דברי הגמרא בתענית שהובאו בתחילת דברינו: "רבי חנינא בר חמא רמי כתיב 'פוצו מעינותיך חוצה' וכתוב 'יהיו לך לבדך', אם תלמיד הגון הוא 'פוצו מעינותיך חוצה' ואם לאו 'יהיו לך לבדך'". ועיין שם ברש"י שפירש: "פוצו מעינותיך חוצה. אם הגון הוא אמור לו סתרי תורה". והקשינו, שלכאורה ההלכה היא "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ומסתמת הלשון משמע שאפילו בסתרי תורה.

מבקשי יחודך

ולפי דברינו יבואר: בוודאי גם בסתרי תורה, מעשה בראשית ומרכבה, אפשר ללמד אפילו בבחינת שלא לשמה; ורק סוד כמוס זה, של השגה באור דקודם הבריאה - בזה יש תנאי שהתלמיד צריך להיות בבחינת "תלמיד הגון".

הדרך להשיג האור של קודם בריאת העולמות גם בתוך העולם הזה

ומהי הדרך להשגת סוד זה?

הדרך להגיע לכך מבוארת ברמב"ם בהלכות תשובה (פ"י ה"ו): "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישיגה בה תמיד כראוי, ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך, אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעוהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה".

ומבואר מדבריו, שהדבר נעשה על ידי שמייחד זמנים ללימוד חכמות וסודות אלו. ונבאר את העניין.

התורה נחלקת לשלושה חלקים:

- א. נגלות התורה - ההלכות והבירורים השייכים לעולמות בי"ע.
- ב. פנימיות התורה - המבארת את שורשי הבריאה בעולם האצילות, כיצד הבריאה מושרשת ברצונו וחכמתו יתברך.
- ג. שורש פנימיות התורה - הוא השגה בעצמותו יתברך יי'.

והדרך להשיג את הבחינה של עצמותו היא על ידי שעולה בסולם ומתייגע בהוויות דאביי ורבא, וכפי שכתב הרמב"ם (יסודה"ת ד' י"ג): "ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות", ואז הוא עולה ומתעלה בלימוד פנימיות התורה, וכפי שכתב הרמב"ם בלשון שהבאנו לעיל, ואז הוא זוכה ומשיג את רז וסוד עצמותו יתברך

נד. כמובן שאיננו מתכוונים למהות עצמותו מצידו יתברך, רק מצידנו כפי הנתפס אצלנו, ועי' בספר מאמרי ים החכמה ח"א במאמר 'לית מחשבה תפיסה ביה כלל' שביאר את הענין בטו"ד.

מבקשי יחודך

דקודם שנברא העולם. ושלמות ההשגה בזה היא לייחדו עם הבחינה של אורו יתברך אחרי שנברא העולם.

ויש לבאר, שהרמב"ם האריך בדרך להגיע להשגה זו דווקא בהלכות תשובה, מכיוון ששלמות התשובה אינה רק לשוב מעוונותיו. אדם שחטא, עיקר פגמו הוא שאינו מרגיש מספיק שהעולם הזה מלא בעומק באורו יתברך כמו קודם הבריאה, לכן עיקר התשובה הוא בגילוי סוד זה, ובכך הוא מסיים את הלכות תשובה.

ג' בחינות בעץ פרי

ובזה נבוא אל העין, לבאר את קשר העניינים לט"ו בשבט.

הגמרא בה פתחנו המשילה תלמיד חכם לעץ פרי שאסור להכריתו. ובביאור דברי חכמים וחיזותם נראה, שעץ פרי יש בו ג' חלקים: א. הקרקע שעליה גדל. ב. העץ. ג. הפרי.

ויש לבאר שאלו הן שלוש המדרגות של תורה שהתבארו:

הקרקע אינה משתנה כלל, ומרמזת על בחינת אורו יתברך שלפני בריאת העולמות - בחינת עצמותו יתברך שאינו בר שינוי כלל וכלל.

העץ מרמז על פנימיות התורה, וכפי שהאריך מהרח"ו לבאר בהקדמת 'עץ חיים', שעיקר עץ החיים שבגן עדן היה העסק בפנימיות התורה, ולכן קרא את שם ספרו הקדוש 'עץ חיים'.

פירות העץ מרמזים על התולדות שלהם - שזהו העולם הזה ושורשו בתורת הנגלה.

וסוד "תלמיד חכם הגון" הוא שנמשל לעץ העושה פרי: הוא מגדל פירות יפים המחוברים לעץ שמחובר לקרקע - כולם מחוברים גם יחד. שאף לאחר שמתגלה אצלו הבחינה של קודם שנברא העולם, הוא עדיין ממשיך לגדל פירות יפים "ליהנות בהם בני אדם", הוא אינו פורש לגמרי מהעולם הזה, אלא מגלה בתוכו את האור שלפני הבריאה.

לעומת זאת, תלמיד חכם שאינו הגון נמשל לעץ שאינו עושה פרי. הרמז הוא: אף תלמיד חכם שעוסק בפנימיות התורה בייחוד ובמסירות נפש כראוי, אם הדבר מביא אותו לפרוש מכל העולם הזה ואינו עושה פרי - דהיינו שאין ביכולתו

מבקשי יחודך

לייחד את האור שלפני הבריאה עם זה שאחרי הבריאה - הרי הוא נקרא "אינו הגון". הוא בבחינת הצדיקים שקדמו לאברהם אבינו, ובדומה לג' שנכנסו לפרדס ולא יצאו בשלום, שלא יכלו לעשות "שלום" בין קודם הבריאה לאחר הבריאה.

ועל תלמיד חכם כזה נאמר "אותו תכרית", שהרי כל השגתו מוטעית ואף להשגה דקודם הבריאה טרם הגיע. שכן, אם אינו מצליח לייחד את האור דקודם הבריאה עם אחרי הבריאה, ורואה את הבריאה כצמצום כפשוטו [שזה היה פגמו של "אחר", שחשב שיש שתי רשויות חלילה], הרי זה סימן שכל השגתו באור דקודם הבריאה היא רק בשכל אנושי, בעיניים של אחרי הבריאה. שכן שם באמת אי אפשר להשיג כיצד מתיישב מצב קודם הבריאה עם זה שלאחריה; אבל כשהאדם משיג באמת את האור דקודם הבריאה ויוצא מתפיסת השכל האנושי, אז הוא יכול לשאת הפכים כאחת, ולהשיג ששלמות העץ היא עץ המחובר לקרקע ועושה פרי ליהנות בהם בני אדם דווקא!

הקשר בין החולשא דר' זירא ללימוד ענין ת"ח הגון

ולפי כל האמור נבין את שהקשינו בתחילת דברינו, מדוע הקדימה הגמרא למימרא זו את העובדה שר' זירא הרגיש חולשא ולכן לא היה באפשרותו ללמד דבר הלכה. הגמרא כיוונה לרמז, שעומק ההסתר של העולם הזה מונע בעדו לגלות בתוכו אור השי"ת, והעצה היחידה שיש לכך היא להתקשר לבחינת האור שקדם לעולם ולייחדו עם העולם הזה - ללמוד פנימיות התורה בצורה של השגה באור שקדם לעולם ולקשרו עם העולם הזה. על ידי כך מוציא העץ פירות מתוקים, ומתאפשר להאיר את העולם הזה עם מציאותו יתברך, ואז יוכל ללמוד ולברר את ההלכות באופן הראוי והמועיל, בבהירות ומתיקות.

סוד מכת ארבה וט"ו בשבט

ויש להוסיף ולדרוש: ידוע כי בט"ו בשבט התחילה מכת ארבה [לפי המבואר בחז"ל שכל מכה עם ההתראה שימשה חודש, ומכת בכורות היתה בליל פסח, נמצא שמכת ארבה התחילה בט"ו בשבט]. ובביאור מכת ארבה האריך בספה"ק 'ליקוטי מוהר"ן' (תורה סד), שסודו היה הכרה בכך שגם הבריאה כולה אינה אלא התגלות בפועל של האור שקדם לעולם, וזה לשונו: "ואז ידעו שהחלל הפנוי הוא בבחינת ארבה כהוא קומצא דלבושיה

מבקשי יחודך

מיניה וביה, לבוש הוא בחינת צמצום של חלל הפנוי שעל ידו בחינת הלבושין, יבינו שהוא מיניה וביה שבאמת יש שם אלקות ואעפ"כ הוא בחינת לבוש בחינת חלל הפנוי". ודבריו עולים בקנה אחד עם כל מה שביארנו בבחינת עץ פרי, ומשום כך דווקא בט"ו בשבט - ר"ה לאילני פירות - התחילה מכת ארבה.

סוד אכילת שבעת המינים וחרובים

ובזה נבוא לבאר את סוד אכילת חרובים ופירות משבעת המינים. פירות שבעת המינים מסמלים את טובת העולם הזה, ואכילתם היא כדי להתענג על העולם הזה - דהיינו להשיג בהכרה ברורה שהעולם הזה מלא באור הוי"ה וטובו, כגן הוי"ה ממש. אך השגה זו בנויה נכונה רק כשהאדם מקשר את האור של העולם הזה עם האור שקדם לבריאת העולמות. וזהו הרמז ב"חרוב" - מלשון חורבן, שזו הבחינה של קודם הבריאה, ורק על ידי שהאדם מחובר לאור הזה, הוא יכול להתחבר לטוב השם המתגלה בתוך הבריאה.

וזהו סוד העניין המבואר בהלכות ברכות (סימן ר"ב סעי' ג'), שפירות שברכתם 'בורא פרי העץ', מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה' כל עוד לא גדלו כראוי, ורק אחרי שהתבשלו מברכים עליהם 'בורא פרי העץ'. והעניין הוא, שעיקר המציאות של מתיקות העולם הזה היא רק כשנשאר מושרש בבחינת הקרקע, המרמזת על האור של קודם בריאת העולמות - אור העצמות שאינו משתנה, ולכן גם על פרי העץ מברכים 'פרי האדמה'. ומה יומתק לנו לראות, שפרי החרוב הוא הפרי שגמר בישולו הוא המאוחר ביותר, ועד שלא מוכן לגמרי לא מברכים עליו 'בפה"ע', ולפי דברינו יובן: כיוון שהוא מסמל את האור של קודם בריאת העולמות, לכן הוא מקושר מאוד עם בחינת הקרקע.

המתקת הדינים בשורשם

וזהו עיקר עבודת המתקת הדינים בשורשם. שכן מקור הדינים הוא בניתוק העולם הזה מאור העצמות, אבל כשהאדם זוכה להעלות את הבריאה לשורשה, ולראות ולהרגיש גם בתוככי העולם הזה את מציאותו יתברך האינסופית - ממילא נמתקים כל הדינים.

גילוי הבעש"ט

הדרך שגילה האריז"ל היא בחינת "סוד", שהוא בחינת "עץ חיים" - להשיג את שורשי הבריאה באצילות. אבל גילוי הבעש"ט הוא בחינת "סוד שבסוד" - להתחבר בתוך העולם הזה לבחינת אור העצמות של קודם בריאת העולמות, ועל ידי זה לחיות כאן בעולם הזה חיים טובים ונעימים בשמחה ובטוב לבב, וכן לחיות עם עין טובה על כל הבריאה, על כל יהודי ועל כל מאורע, כאברהם אבינו וכרבי עקיבא.

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים לאכול את הפירות בט"ו בשבט, עלינו להחדיר לליבנו כיצד הרבש"ע ברא "בריות ואילנות טובות ליהנות בהם בני האדם" - ליהנות מהבריאה ולראות את המציאות בעיניים של שמחה וטוב לבב. והדרך היא לשים אל ליבנו, שגם בתוך כל דברי העולם הזה מונח בעומק האור האלוקי של קודם הבריאה, ואין הם סותרים את ייחודו יתברך, אלא אדרבה - הם מגלים את עומק ייחודו יתברך החובק את כל העולמות כולם ואת כל המציאות כולה: "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם". ועל ידי זה נזכה לחיות חיים טובים ומתוקים בטוב הנראה והנגלה, כאן בתוככי העולם הזה.

**ט"ו בשבט - הכנה לפורים,
וסוד הבאקסער - חרובים"**

פורים-סוד, ט"ו בשבט-סוד שבסוד

ט"ו בשבט הוא יום נעלם מאוד, וכמעט שלא דובר בו בספרי קודש. והטעם הוא, היות והוא בבחינת סוד שבסוד; שהרי הוא שלושים יום לפני פורים, ופורים כולו הוא בחינת סוד, וזמן של שלושים יום לפני פורים הוא בחינת סוד שבסוד. **אמנם**, לעת כזאת שפעמי הגאולה מתקרבים והסודות מתגלים, התחיל האור של היום הקדוש הזה להתפרסם במקצת.

אכילת שבעת המינים ובאקסער

מנהג ישראל תורה לאכול פירות מתוקים בט"ו בשבט. ולכאורה, הטעם שמתענגים בפירות מתוקים לחיך - מובן הוא, אולם יש להבין מדוע אוכלים את הפרי הנקרא "חרוב"? הרי הוא יבש ואינו ערב, ואף אינו משבעת המינים שהשתבחה בהם ארץ ישראל.

ומבואר בליקוטי מוהר"ן (תורה ס' אות ט'), שחרוב הוא בחינת מרדכי הצדיק, שחז"ל אמרו עליו (מגילה י'): תחת הנעצוץ יעלה ברוש, וברוש זה חרוב. וצריך להבין את עומק העניין.

ילדים אוהבים פירות ולא ירקות

ידוע כי ילדים אוהבים לאכול פירות יותר מירקות. הטעם הפשוט לכך הוא, לפי שפירות ערבים לחיך ויש בהם טעם מתוק. אולם יש בזה גם עניין פנימי: עניין המתקנות נובע מהתחדשות, שכן כל דבר המתחדש מביא הרגשת עונג ומתיקות.

ואם כן, פירות מתוקים אמורים היו לסמל את עניין החידוש, אך ההפך הוא הנכון: על פי הלכה מברכים 'בורא פרי העץ' דווקא על פרי היוצא מעץ הנשאר לאורך שנים, ואילו 'בורא פרי האדמה' מברכים על פרי היוצא מעץ המתחדש בכל שנה. ולכאורה הדבר הוא היפך הפנימיות, שהרי הפרי המתוק אמור לסמל את עניין החידוש.

סוגיא דחוני המעגל

ובכדי לבאר את העניין, צריך להבין דברי חכמים וחידותם בדברי חז"ל הנפלאים, במעשה דחוני המעגל והחרובים. וזה לשון הגמרא בתענית (כג):

אמר רבי יוחנן כל ימינו של אותו צדיק [חוני המעגל] היה מצטער על מקרא זה, שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים. אמר: מי איכא דניין שבעין שנין בחלמא? יומא חד הוה אזל באורחא, חזייה לההוא גברא דהוה נטע חרובא. אמר ליה: האי עד כמה שנין טעין? אמר ליה: עד שבעין שנין. אמר ליה: פשיטא לך דחית שבעין שנין? אמר ליה האי גברא: עלמא בחרובא אשכחתי, כי היכי דשתלי לי אבהתי שתלי נמי לבראי. יתיב קא כריך ריפתא, אתא ליה שינתא, נים. אהדרא ליה משוניתא איכסי מעינא, ונים שבעין שנין. כי קם, חזייה לההוא גברא דהוה קא מלקט מינייהו. אמר ליה: את הוא דשתלתי? אמר ליה: בר בריה אנא. אמר ליה: שמע מינה דניימי שבעין שנין, חזא לחמריה דאתילידא ליה רמכי רמכי, אזל לביתיה אמר להו בריה דחוני המעגל מי קיים, אמרו ליה בריה ליתא בר בריה איתא, אמר להו אנא חוני המעגל, לא הימנוהו, אזל לבית המדרש שמעינהו לרבנן דקאמרי נהירן שמעתתין כבשני חוני המעגל, דכי הוי עייל לבית מדרשא כל קושיא דהוה להו לרבנן הוה מפרק להו, אמר להו אנא ניהו, לא הימנוהו ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה, חלש דעתיה, בעי רחמי ומית, אמר רבא היינו דאמרי אינשי או חברותא או מיתותא".

כל המעשה המבואר כאן הוא פלאי פלאים: מהו עניין החרוב ושבעים השנה? מהו עניינו של חוני המעגל? ומהי פנימיות עניין או חברותא או מיתותא?

יסודו של ה'תורת חכם': כוונה ראשונה בג"ר וכוונה שנייה בו"ק

ונקדים ביסוד המבואר בכוונות הרש"ש, שפעמים רבות חוזרות הכוונות על עצמן. [וכדוגמה בעלמא: כשאומרים בליל שבת בקידוש 'סברי מרגן' מכוונים את כל הכוונות של 'בורא פרי הגפן', ושוב מכוונים אותן ב'בורא פרי הגפן' עצמו]. ולמה?

ומסביר ה'תורת חכם' (סד ע"ב), שבפעם הראשונה מכוונים בו"ק, ואחר כך מכוונים בג"ר. והעניין בדרכי עבודה הוא: כשנכנסים למדרגה חדשה, ישנה התרגשות גדולה, מתיקות ונעימות של התחלה (ו"ק); לאחר מכן נעלם הרגש של ההתחלה, אבל המדרגה מעמיקה והולכת ומתרכזת יותר. הדבר פחות מתוק ומרגש בחיצוניות מחמת ההרגל, אבל הוא יותר מתומצת ועמוק (ג"ר), והתענוג שבו הוא תענוג פנימי ועמוק, הנקלט היטב במעמקי הלב.

לשבר את האוזן, נמשיל זאת לניגון: כשרק מתחילים אותו - הניגון סוחף ומרגש, וככל שחוזרים עליו מעמיקים בו יותר, ותמצית הניגון נכנסת לעומק הלב והאדם מתענג בפנימיות לבבו יותר.

בחינת פירות שבעת המינים

ובזה נבין מדוע פירות שהם מתוקים גדלים דווקא על עץ שאינו משתנה: כי המתקנות האמיתית והבר-קיימא, נובעת מחוסר שינוי, מהחזרה על אותו ניגון ומדרגה שוב ושוב, ולהחדיר את עומק המדרגה לתוככי הלב.

ולכן ילדים, שהם קרובים לנועם העליון, אוהבים פירות יותר, כי הם מרגישים שעיקר הנועם מגיע דווקא מהדבר הקבוע, שאינו משתנה במהירות.

וזו הייתה עבודת חוני המעגל, שעבודתו הייתה בבחינת עיגול - אותו דבר שוב ושוב בלי לגמור. ולכן יכול היה להביא לחידוש של גשמים, כי החידוש האמיתי מגיע דווקא מחזרה שוב ושוב.

וזוהי בחינת שבעת המינים, שהאדם מרגיש כשהוא חוזר שוב ושוב שהוא נכנס עמוק יותר לתוך ההשגה, והם מסמלים את התענוג האמיתי והפנימי.

בחינת באקסער

אמנם, ישנה גם בחינה שבה חוזרים על אותו דבר שוב ושוב מבלי להרגיש שהקשר הולך ומעמיק, מבלי להרגיש נועם וטעם, אלא מתוך הרגשת ריקנות - "שוב אותו הדבר". זוהי בחינת החרוב, שמרגיש שהכל חרוב ונרדם לע' שנה. וזוהי בחינת "כל השבעים פנים לתורה ישנים אצלו", אין לו את המתקנות של שבעת המינים. ומהי העצה לזה?

הביאור הוא, שכל מה שהסברנו כי התענוג מעמיק מחזרה, היינו כשנמצאים במקום של גבול, שאז התענוג עולה ויורד. אבל סוד החרוב הוא, שעולים למקום של אין סוף, ששם אין שום רגש, אלא רק אין עוד מלבדו. כשהאדם מרגיש שכל חייו חוזרים על עצמם, אותו דבר שוב ושוב, ומנסה הוא בכל כוחו להיאחז בזיכרונות מתוקים של העבר ואינו מצליח - עליו להתחזק נאמנה ולדעת שכעת הוא עולה ומתעלה לבחינת אין סוף. הוא נמצא במקום כה גבוה שאין בו מתקנות כלל, הוא מרגיש שהוא ישן שבעים שנה, אבל באמת הוא נמצא במקום גבוה מאוד.

חוני המעגל השיג את הסוד הזה, ולכן כל ימיו היה מצטער שיזכה לישון שבעים שנה: **מי איכא דניים שבעים שנים**, האם אפשר לזכות למדרגה הזאת?

ולכן עץ החרוב אינו נותן פירות אלא לאחר שבעים שנה, כי כל עץ מסמל את עניין הקביעות והעיוגול, אלא שבשאר עצים כבר לאחר זמן קצר מרגישים את הפירות, מה שאין כן בחרוב - לא מרגישים כלום למשך שבעים שנה!

"שית אלפי שנים הוי עלמא חד חרוב"

וזהו עומק דברי חכמים וחידותם שאמרו (ר"ה לא.): **שית אלפי שנים הוי עלמא חד חרוב**.

"שית אלפי שנים" מרמז לבחינת שבעת המינים [שש ושבע הן אותה הבחינה, ו"ק, שהיא שש בלי המלכות, ועם המלכות - שבע].

"וחד חרוב" מרמז שאחר כך עולים למקום גבוה עוד יותר, של א"ס ממש, ששם אין תענוג והכל נרגש כחרוב, אבל בעומק - שם הוא המקום הגבוה ביותר.

ולכן במערת הרשב"י גדל אילן חרובים דווקא. וכן רבי חנינא בן דוסא, אמרו עליו חז"ל: **כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין משבת לשבת**, שכל זה הוא בחינת א"ס ממש.

וזהו עומק היום-טוב של ט"ו בשבט, שהשרף עולה באילנות והחיות של האילנות מתרכזות בתוכם. ויש בזה שתי מדרגות: א. ריכוז החיות המביא תענוג, בחינת שבעת המינים, ב. ריכוז החיות שלא מביא תענוג, בחינת החרוב, שזהו אור הא"ס.

אתרוג וט"ו בשבט

וזהו עומק הביאור במובא בספרים הקדושים (בני יששכר, מאמרי שבט ב' אות ב'), שבט"ו בשבט יש להתפלל על אתרוג נאה. כי על האתרוג אמרו חז"ל (סוכה לא): שהוא דר באילנו משנה לשנה, הוא קבוע, וטעם עצו ופריו שווה, כולו בבחינת עץ", ובכל זאת יש לו מתקנות, טעם והידור. וזו תפילתנו לעת כזאת: שכשאנו מרגישים בבחינת "מצוות אנשים מלומדה", נזכה להרגיש קצת מתקנות בזה.

וזהו הביאור במה שהזכרנו שמרדכי הוא בחינת חרוב, כי בסיפור של פורים עיקר הנס התחיל בבליה ההוא נדדה שנת המלך, שאחשוורוש ציווה להביא לפניו את ספר הזיכרונות והתעורר לכך שלא החזיר טובה למרדכי הצדיק. אבל בעצם לא היה שום שינוי, כל הנס נבע מכך שחזרו לספר את הסיפור מתחילה, שזו בחינת העיוגול. ולכן בפורים שותים שוב ושוב, עד שעולים לבחינת א"ס.

אותיות פנימיות

ובאותיות פנימיות יובן העניין ביתר שאת: המתקנות החיצוניות, שהיא בחינת ירקות, היא מדרגת החכמה - שהיא ראשית התהוות המציאות בפועל, ולכן יש בה את המתקנות החיצוניות הנובעות מתוך רגש של התחלה.

המתקנות הפנימיות, בחינת פירות, היא מדרגת שורש החכמה שבאריך אנפין, המציאות בשורש, ולכן המתקנות שם היא מתקנות פנימיות, ללא רגש חיצוני.

והמדרגה של החרוב אשר בה אין מתקנות, בחינת א"ס, היא מדרגת עתיק יומין, שורש השורשים, ולכן לא מורגשת שם כלל המתקנות ששייכת להתהוות.

ומדרגת האתרוג היא נושא הפכים כאחת בסוד אני ואין כחדא: תענוג באין סוף שמקורו ברדל"א. והוא הסוד של נס פורים, שעולים מבחינת מרדכי-חרוב לסוד הרדל"א, עד דלא ידע, ומשיגים יותר ויותר את התענוג באור האין סוף.

בט"ו בשבט מחיים את האמונה, שדווקא בבחינת "מצוות אנשים מלומדה", בעומק נמצאים בבחינת א"ס שאין שם רגש ונעימות מורגשת, ואז מתפללים שנזכה להרגיש ולו במקצת נעימות ומתיקות של ייחודו יתברך, והנעימות מתגלית במלוא יופייה בפורים.

על ידי שכלל ישראל מחדירים לעצמם בזמן שהם בבחינת חרוב, שבעומק הם נמצאים בבחינת א"ס, הם זוכים להגיע לאלף השביעי שתתגלה ייחודו ואחדותו יתברך בשלמות, בב"א.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מרגישים שהכל חוזר על עצמו, יום בא ויום הולך, ללא שום רגש ולחלוחית של קדושה - עלינו להחדיר לעצמנו שבעומק אנו נמצאים בבחינה של א"ס, ששם הכל הוא רק ייחוד ואין שם פעולות משתנות המביאות ריגושים. עלינו להתבונן בזה ולהתפלל שנזכה להרגיש את עומק המדרגה הזאת.

וכשאנו אוכלים את הבאקסער בט"ו בשבט, עלינו להתבונן כיצד לפעמים דומים אנו לבאקסער - מרגישים יובש ובשינה של שבעים שנה. ולהתחזק בידיעה שאנו נמצאים במדרגה עמוקה של א"ס, ולאכול מהאתרוג, ולבקש שנזכה גם במדרגה הזאת להרגיש ולו במקצת את אור האין סוף.

ט"ו בשבט - האמונה מבחוץ או מבפנים?"

הקדמה

ברוב הימים הטובים ברורה לנו מהות היום, וישנם כאלו שפחות ברורה, אבל ט"ו בשבט הוא יום טוב שמהותו אינה ברורה כלל וכלל, והוא בבחינת רזין דרזין.

המשנה (תחילת מסכת ר"ה) מגדירה את ט"ו בשבט כראש השנה לאילנות. והכוונה היא, שהפירות שגדלו מט"ו בשבט ואילך נחשבים שגדלו בשנה הנוכחית, ופירות שגדלו לפני ט"ו בשבט נחשבים עדיין כפירות של השנה הקודמת. והדבר נוגע להלכה, שכן אסור לעשר פירות של שנה שעברה על פירות של השנה הזו, צריך לעשר פירות של כל שנה בנפרד, והזמן הקובע את השנה החדשה הוא ט"ו בשבט.

במשנה ובגמרא אין רמז על הקשר של עבודת האדם לט"ו בשבט, אבל הרי ישראל אם אינן נביאים - בני נביאים הן, וכלל ישראל מרגישים קשורים ליום הזה בבחינת כי האדם עץ השדה, ובס"ד נבאר עניין אחד מענייני היום.

פירות - מעשים טובים, אילן - אמונה

כתוב בפסוק (דברים כ' י"ט): **"כי האדם עץ השדה"**; האדם נמשל לעץ השדה, וכמו לעץ - גם לאדם ישנם אילן ופירות. ונתבונן: מה הם הפירות, ומהו האילן?

מבקשי יחודך

הפסוק אומר (בראשית ו' ט'): "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורותיו". רש"י מפרש, ש"עיקר תולדותיהם של צדיקים הם מעשים טובים". אם כן הפירות הם מעשיהם הטובים. ומהו האילן שהמעשים הטובים גדלים עליו?

האילן הוא האמונה! המעשים הטובים צומחים ונשענים על האמונה, האמונה היא החיות הפנימית המחיה את המעשים הטובים.

אומרים בברכת אבות: אלוקי אברהם, אלוקי יצחק, ואלוקי יעקב, ואחר כך חותמים: מגן אברהם. וחז"ל אומרים (מובא ברש"י בראשית י"ב ב') שהקב"ה הבטיח לאברהם אבינו: כך חותמין.

ומסבירים הספרים הקדושים את פנימיות העניין: עיקר כל העבודות הוא האמונה, האדם צריך להיות מאמין. ולכן מתחילים עם "אלוקי אברהם", שאברהם היה ראש למאמינים; אחר כך "אלוקי יצחק", שמסמל עבודות פרטיות - אהבה, יראה וכוונות [יצחק מידתו גבורה, שהיא התחלקות] ויעקב, שמסמל תורה [בחינת תפארת השייכת לתורה].

אמר הקב"ה 'בך חותמין', שלא יחשוב האדם שעיקר העבודה הוא בתורה ועבודות פרטיות, אלא האמונה היא האילן, שעליה צומחים המעשים, היא הבסיס ובה חותמין!

מהי האמונה? מהיכן היא מגיעה?

מחלוקת ראשונים: מה קובע את ר"ה לאילנות?

הבאנו בתחילת דברינו את דברי המשנה, האומרת שט"ו בשבט הוא ר"ה לאילנות. ומצאנו בראשונים כמה מהלכים בטעם הדבר:

הר"ן (חידושי הר"ן יד.) מסביר שהטעם הוא משום שהשרף הנמצא בתוך עומק האילן מתחיל לעלות ולהשפיע.

התוס' רי"ד (יד. ד"ה מה) אומר שבשבט כבר יצאו רוב גשמי השנה י"ח, ולכן כלפי האילנות הסתיימה השנה.

נח. כך הוא לשון הגמ'.

מבקשי יחודך

ורש"י (ר"ה יד. ד"ה באחד בשבט) מביא את שני הטעמים. וצריך להבין את פנימיותם של המהלכים, ולמה מביא רש"י את שניהם.

האות של חודש שבט - צ'

בספר יצירה מבואר שלכל חודש יש אות שהיא הסמל והמהות של החודש. חודש שבט הוא האות צ'.

כתוב בפסוק (חבקוק ב' ד'): צדיק באמונתו יחיה, אם כן אחד מענייני חודש שבט הוא האמונה. עוד מצאנו בעניין האות צ', שאמרו חז"ל (תיקו"ז חדש, ח"ב פד): ^טשחייב אדם לברך מאה ברכות ולענות צ' אמנים בכל יום. ו'אמן' הוא גם מלשון אמונה, וכמו שכתוב בשולחן ערוך (או"ח סי' קכד' סעי' ו'): "שיכוין בלבו: אמת היא הברכה שבירך המברך, ואני מאמין בזה". אם כן יש קשר בין חודש שבט - האות צ' - והאמונה.

מחלוקת בבלי וירושלמי: האם ראוי לענות אמן אחר ברכות עצמו?

ונבאר את העניין בס"ד. איתא בגמרא (ברכות מה:):

תני חדא: העונה אמן אחר ברכות עצמו הרי זה משובח. ותניא אידך: הרי זה מגונה. **לא קשיא:** הא בבונה ירושלים, הא בשאר ברכות.

ומסבירים הראשונים, שבוודאי מגונה העונה אמן אחר ברכת עצמו, אלא שבבונה ירושלים הטעם לעניית אמן הוא כדי לחלק ולתת היכר בין שלוש הברכות הראשונות שהן מדאורייתא, לבין הברכה האחרונה שהיא מדרבנן.

וכל זה הוא לשיטת הבבלי. אבל הירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג) אומר, שכשאדם עונה אמן אחרי ברכה, יכוון המברך לצאת בעניית אמן, וכן פוסק הרמ"א להלכה (סימן קסז סעי' ב').

ומסביר הרה"ק מקאמרנא זי"ע את דברי הירושלמי, שבעצם ישנו חיוב להגיד אמן אחר ברכות עצמו [דלא כשיטת הבבלי], אלא שבמקום שהאדם מברך על אוכל

נט. ענין המאה ברכות, כתוב גם בגמ' מנחות מג:, אבל ענין האמנים, כתוב רק בזה"ק.

יש חשש הפסק בין הברכה לאכילה, ולכן צריך לצאת ידי חובת עניית אמן [על ידי השומעים]. אבל במקום שאין חשש הפסק, כגון בברכות השחר, מחויב לענות אמן אחר עצמו.

מהי פנימיות המחלוקת בין הבבלי לירושלמי?

עניין שורש האמונה בחיצוניות

נחזור להבין מהי האמונה ומהיכן היא מגיעה.

בחיצוניות, האמונה מגיעה במסורת דור אחר דור עד מתן תורה, שעמדו שם כל כלל ישראל כאיש אחד בלב אחד וראו במוחש ממש כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, והם הורישו את האמונה לבניהם אחריהם וכן הלאה עד דורנו אנו.

בספרים מבוארות דרכים חיצוניות נוספות כיצד להגיע לאמונה: שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה (ישעיה מ' כ"ו) - לראות מתוך הבריאה שמוכרח להיות בורא ומנהיג לכל הברואים. ואחרי שהתגלה במדע של ימינו כל כך הרבה מידע על הדיוק של כל פרט ופרט בעולם - כגון הדיוק של עמידת העולם בקירוב לשמש, שאם יתקרב העולם יותר יישרף, ואם יתרחק יותר יקפא -^ס בוודאי כבר אי אפשר להתכחש לכך שיש בורא ומנהיג לכל הברואים.

עניין שורש האמונה בפנימיות

כל זה בחיצוניות, אבל בפנימיות - האמונה לא נמצאת מבחוץ, היא נמצאת בעומק לבנו!

ונבאר: הרי לכל יהודי יש נשמה שנחצבה מתחת לכיסא הכבוד. ומבואר בספרים הקדושים שלא זו בלבד שמקורה הוא מתחת כיסא הכבוד, אלא שרובה נשאר שם, חבוקה ודבוקה בכיסא הכבוד, והחלק שיורד לעולם הזה כדי להחיות אותנו הוא חלק קטן ביותר של הנשמה.

ס. [וכדי לקנות את המדרגה החיצונית של האמונה ראוי לקבוע שיעור באחד הספרים העוסקים בזה, חוה"ל, מו"נ, הכוזרי וכדומה].

כשהנשמה מסתכלת מסביבה היא רואה רק אלוקות, כיוון שהיא נמצאת בעולמות העליונים. וכשהיא רוצה לתרגם את הראייה שלה לעולם שלנו, הדבר יוצא בשפה לא ברורה, כי בעולם הזה אי אפשר לראות את האלוקות בצורה ברורה.

ונמשיל את העניין לסגי-נהור שמנסים להסביר לו איך נראה העולם: ההסבר יוצא מאוד לא ברור עבורו, כי הוא הרי אינו רואה את העולם.

כשמגיע ניסיון של מסירות נפש ליהודי, רח"ל, ונעצור אותו ונשאל אותו: "למה אתה עושה את זה? למה אתה מוכן להקריב את נפשך?" והוא יענה: "כי אני מאמין" - זוהי צעקת עומק פנימיות נפשו, הצועק: "אני יודע שאין עוד מלבדו!" וזהו הפירוש בפסוק צדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב' ד'): החיות של כל אדם היא נשמתו, והאמונה היא הנשמה.

ביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי לפי זה

על פי מה שביארנו בעניין האמונה החיצונית והאמונה הפנימית, נוכל להבין את שורש המחלוקת בין הבבלי לירושלמי האם האדם צריך לענות אמן אחר ברכת עצמו.

הביאור הפנימי במחלוקת הוא בשאלה: האם האדם יכול לקנות אמונה [מלשון אמן] מתוך פנימיותו, או שצריך לקנותה מאחר?

הבבלי סובר שאפשר לקנות את האמונה רק מאחרים, ממסורת והוכחות.

הירושלמי סובר שאפשר לקנות את האמונה מהשגה פנימית של הנשמה. וכמו שאיתא בשיחות הר"ן (שיחה א') שדוד המלך אמר כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלוקים; ומסביר הרה"ק מוהר"ן ז"ע שהכוונה היא שכל אחד מכיר את הקב"ה בצורה שלו, מתוך פנימיותו וראיית נשמתו!

ושורש מחלוקתם תלויה במהות הבבלי ומהות הירושלמי, וכמו שכתוב בזה"ק (זהור חדש איכה קיב): במחשכים הושיבני - זה תלמוד בבלי, האור - זה תלמוד ירושלמי. והביאור הוא, שתלמוד בבלי הוא הלימוד של הגלות, הוא המלמד כיצד להאיר את הגלות, ותלמוד ירושלמי הוא האור של הגאולה.

מבקשי יחודך

אפילו לפי הירושלמי צריך להגיע לאור הצדיקים

אבל זאת למודעי: שאפילו לפי הירושלמי שהאמונה מגיעה מתוכנו, צריך לקבל מצדיקים גם כן. מקבלים מהם את האפשרות לקבל את האמונה המצויה כבר אצלנו, הם מנקים את הלכלוך שדבק בנו כדי שהנשמה תוכל להאיר לנו את האמונה באור יקרות.

כתוב בפסוק (ירמיה ל"א ל"ג) שלעתיד לבוא תהיה בחינה של ולא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותי. שואל ה'צמח צדיק' זי"ע: הרי לעתיד לבוא יהיה משיח וסנהדרין, ואם כן למה משמע בפסוק שכבר לא נצטרך ללמוד מרוב? ומתרץ: שהעניין הוא, שלעתיד לבוא הרב לא ילמד דברים חדשים, אלא רק יגלה לכל אחד איך האוצר נמצא בתוכו! וידריך כיצד להוריד את הלכלוך המונע מהאור שלנו להאיר עלינו.

ובזה יובן מדוע מודה הבבלי שבברכת בונה ירושלים כן צריך לענות אמן אחר עצמו. כי עבודת האכילה היא עבודה של בירור הניצוצות, שזוהי כל עבודת הגלות - לברר את הטוב שמעורב ברע ועל ידי זה לגאול את הטוב מגלותו. וכל אכילה גואלת עוד חלקים של טוב [וכמו שידוע שבזוה"ק נקרא זמן אכילה עידן קרבא (עקב רע"ב), זמן של מלחמה, כי זו מלחמה לגאול את הטוב מתוך הרע המחזיק בו^{סא}], ולכן כשגומרים לאכול, נכנסים לאור של גאולה ומבקשים בברכת המזון על הגאולה הכללית. אחרי האכילה, כשגאלנו את חלקי הטוב, אנו נמצאים בבחינה של אור הגאולה ואפשר לענות אמן אחר עצמו.

שיטת הר"ן בעניין ט"ו בשבט

ובזה נבוא לבאר את עניין ט"ו בשבט שבו פתחנו.

ביארנו שהאילן - שעליו גדלים הפירות, שהם המצוות ומעשים טובים - הוא האמונה. והבאנו מחלוקת ראשונים מה משתנה בט"ו בשבט.

פנימיות המחלוקת היא: הר"ן סובר שמתחדש השרף שבתוך האילן, והכוונה הפנימית היא שהאמונה גדלה מתוכנו, מעצמה, ולא ממשהו חיצוני, וכמו

^{סא}. וכל ספר הקדוש 'שומרי אמונים', מיוסד על הענין הזה.

מבקשי יחודך

שיטת הירושלמי שצריך לענות אמן גם על ברכת עצמו. והר"ן הוא זה שסובר כמו הירושלמי, כי הר"ן היה מחכמי ספרד, וחכמי ספרד קרובים יותר לאור הגאולה, הם היו קרובים לאר"י, דיברו בלשון הקודש, והדברים ארוכים ואכמ"ל.

שיטת התוספות בעניין ט"ו בשבט

אבל בעלי התוספות סוברים שעניין ט"ו בשבט הוא שיצאו רוב גשמי השנה, וכמו שיטת הבבלי שהתחדשות האילן-אמונה תלויה בחיצוניות [גשמים]. ובעלי התוספות סוברים כך מכיוון שהם מחכמי אשכנז שהיו שייכים יותר לגלות [ובמיוחד תוס' רי"ד שהיה גר ברומא, מבצר של הנוצרים].

שיטת רש"י בעניין ט"ו בשבט

רש"י סובר שעניין ט"ו בשבט תלוי גם בגשמים וגם בשרף. וזהו העניין שביארנו, שהאמונה מגיעה מתוכנו והצדיקים מכשירים אותנו, מנקים אותנו ומאפשרים לנו לגלות שהאמונה נמצאת בעומק לבנו ונשמתנו.

ורש"י הוא זה שמגלה לנו את הסוד הזה, כי רש"י הוא בסוד האחדות והייחוד, רש"י הוא הפירוש המקובל בפי כל, הוא מאחד את כל הקצוות, ולכן הוא מגלה לנו כאן את הסוד של ייחוד בבלי וירושלמי: כיצד שורש האמונה הוא מתוכנו, מנשמתנו, אבל צריך גם להגיע לצדיקים שיעזרו לנו לגלות את האמונה שבתוכנו!

לעובדא ולמעשה

בט"ו בשבט העבודה היא להתבונן בעץ, שהוא האמונה, ועליו גדלים כל העבודות שלנו, ולהחדיר לעצמנו שבהאיר עלינו אור הגאולה, אפשר להגיע לאמונה בעיקר על ידי אור הנשמה הנמצא בתוכנו, להאירה ולחזקה, והצדיקים מנקים אותנו מכל לכלוך בכדי שאור הנשמה יוכל להאיר לנו בשלמות!

חודש אדר ופורים



♦ לזכות ♦

שמואל פינחס בן ליבא אהובה שיחי'

וזוגתו רחל בת שרה רבקה שתחי'

וילדיהם שיחיו

זהבה צילה

גבריא'ל

אביבה בריינא

עקיבא



פרשת שקלים

סוד מחצית השקל - אחדות ישראל,
ושורשם שמעל התורה*

יסוד עניין פרשת שקלים

בתחילת חודש אדר מתחילים כלל ישראל לקרוא את סדר ארבע הפרשיות, שהן: שקלים, זכור, פרה, והחודש. בפשוטות, כל הפרשיות הללו הן מערכה אחת גדולה, ונמצא שלפי זה, מפרשת שקלים מתחילים להתכונן לחג הפסח הנמשך ובא מפרשת החודש. ולא עוד אלא שפסח הוא הכנה לשבועות, ונמצא שבעומק, מפרשת שקלים מתחילים אנו להתכונן לחג השבועות וקבלת התורה.

אולם מאידך, הרי ידוע שיש טעם פרטי לקריאת פרשת שקלים, והוא: משום שבזמן שבית המקדש היה קיים, היה זה זמן תרומת מחצית השקל באחד באדר, וכמו שאיתא במשנה: **באחד באדר משמיעין על השקלים**, ולכן תיקנו כזכר למקדש לקרוא פרשת שקלים בתחילת חודש אדר.

ומצאנו גם בדברי חז"ל, שזכות השקלים הללו היא שעמדה להם לישראל בימי המן הרשע, וכלשון חז"ל (מגילה יג:): **"אם על המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים ככר כסף וגו', אמר ריש לקיש גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו, והיינו דתנן באחד**

א. נאמר בשבת ויקהל-שקלים תשפ"ד לפני מוסף.

מבקשי יחודך

באדר משמיעין על השקלים", נמצא שפרשת שקלים היא תיקון לגזירת המן, וצריך ביאור, מהו הקשר בין ההצלה מגזירת המן לבין ההכנה לקבלת התורה.

כמה הערות בעניין מצוות מחצית השקל

בכדי להבין את העניין על בוריו, נקדים כמה הערות בעניין מחצית השקל:

א. כתב הרמב"ם בהלכות שקלים (פ"א ה"א): "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושואל מאחרים, או מוכר כסות שעל כתיפו ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט וגו'", וצריך להבין, מדוע כה חמורה מצוות מחצית השקל, עד שאפילו עני מחויב למכור את כסותו בכדי לקיימה?

ב. עוד יש להעיר, שמצאנו במצווה זו עניין לקיימה דווקא שלא בהידור. והוא ממה שכתוב: "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט", שכולם צריכים לתת אותו סכום בדיוק. ואפילו עני, אסור לו לתת את מחצית השקל בכמה פעמים, אלא חייב לתתו כולו בבת אחת, וכדאיתא ברמב"ם שם: "ואינו נותנו בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת", וזה דבר תמוה, מדוע חייבים לקיים את המצווה בלא הידור והרחבה? וכעין דבר זה מצאנו בכלליות מצוות הצדקה, שמובא בפוסקים שעדיף לתת פרוטות רבות בכמה פעמים מאשר לתת נתינה גדולה בבת אחת, וגם כאן הנתינה בבת אחת מומעטת בתפארת המצווה, והעניין כולו צ"ב.

ג. עוד כתב הרמב"ם שם (ה"ח): "השקלים אינן נוהגין אלא בפני הבית, ובזמן שבת המקדש קיים נותנין את השקלים בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ, ובזמן שהוא חרב אפילו בארץ ישראל אין נוהגין", ולכאורה דבריו צריכים ביאור, שהרי עיקר חידושו הוא שמחצית השקל היא מצווה התלויה בבניין הבית, וא"כ למה הוצרך להדגיש את העניין של חו"ל וארץ ישראל? הרי זו אינה ממצוות התלויות בארץ שהיה צד לומר שפטור בחו"ל.

ד. עוד כתב הרמב"ם, שאחר שנאספו כל השקלים ללשכה היו תורמים את הלשכה, ויש בדבר זה סדר מסוים, וז"ל הרמב"ם שם (פ"ב ה"ה-ו): "בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה, בראש חדש ניסן, ובראש חדש תשרי קודם יום טוב או אחריו, וקודם עצרת בחמשה עשר יום, וכיצד תורמין אותה, אחד נכנס לפנים מן הלשכה והשומרין עומדים בחוץ, והוא אומר להם אתרום והן אומרים לו תרום תרום תרום

מבקשי יחודך

שלש פעמים, ואחר כך ממלא שלש קופות קטנות, כל קופה מהן מכילה שלש סאין מאותן שלש קופות הגדולות, ומוציאן לחוץ כדי להסתפק מהן עד שיכלו, וחוזר וממלא אותן השלש קופות הקטנות מן שלש גדולות פעם שנייה קודם עצרת, ומסתפקין מהן עד שיכלו, וחוזר וממלא אותן פעם שלישית מן השלש קופות הגדולות בתשרי, ומסתפקין מהן עד שיכלו עד ראש חדש ניסן", ובשימת לב נראה שיש כאן עניין מיוחד במספר "שלש", וצ"ב מה הקשר של מחצית השקל למספר שלש?

דברי ספר החינוך ביסוד מצוות מחצית השקל

ונראה לבאר את כל זה, בהקדם מחלוקת הראשונים ביסוד מצוות מחצית השקל. זה לשון החינוך במצווה ק"ה: "שיתן כל אחד מישראל מבן כ' שנה ולמעלה בין עני ובין עשיר מחצית השקל וכו', ליד הכהנים וכו', והיו מניחין הכל בלשכה אחת שבמקדש, ומשם היו מוציאים לקנות תמידין ומוספין וכל הקרבן הקרב על הצבור". הרי שיסוד המצווה הוא לתת מחצית השקל לצורך קניית הקרבנות וצרכי עבודה המוטלת על הציבור. וכמו כן כתב רש"י בכתובות (קח.): "שוקל בשבילו שקל שהוא חייב לכל שנה לקרבנות ציבור", וכן כתב בפירושו על התורה (שמות ל טו): "ונתנו כל אחד מחצית השקל והן לקנות בהן קרבנות ציבור של כל שנה ושנה".

דברי הרמב"ם ביסוד מצוות מחצית השקל

אמנם בספר המצוות להרמב"ם ישנה משמעות שונה, וז"ל (מ"ע קע"א): "שצונו לתת מחצית השקל בכל שנה ושנה, והוא אמרו ית' ונתנו איש כופר נפשו". וכיוצא בזה כתב במנין המצוות הקצר: "ליתן מחצית השקל בכל שנה שנאמר וכו'". הרמב"ם לא הדגיש שיסוד המצווה הוא לצורך הקרבנות של כל שנה, וכן משמע מדבריו במשנה תורה שכתב (שקלים פ"א ה"א): "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל וכו'", ולא הזכיר את צורכם עד לפרק ד'. משמע מדבריו, שעיקר המצווה הוא לתת מחצית השקל לצורכי המקדש, ורק לאחר שיש לבית המקדש את כל הכספים הללו, מוטל עליהם להשתמש בהם לצורך הקרבנות של כל השנה. וצ"ב ביסוד המצווה לשיטת הרמב"ם.

סוד מחצית השקל לאחד את כלל ישראל

ונראה לבאר, שיסוד המצווה הוא לקשר ולאחד את כלל ישראל כולו, וכן מבואר להדיא בספר החינוך: "משרשי המצוה, רצה הקב"ה לטובת כל ישראל, ולזכותם, שיהיה יד כולם שוה בדבר הקרבנות הקרבים לפני השם בהתמדה, ובענינים אלו הנזכרים", והוא מסביר את העניין לשיטתו הנ"ל, שחלק מיסוד המצווה הוא לקנות קרבנות ציבור לכל השנה, אמנם עצם הרעיון שייך גם אם זה אינו חלק מעצם המצווה. וכמו שמוסיף שם: "ושיהיו הכל, אחד עני ואחד עשיר, שוים במצוה אחת לפניו, להעלות זכרון כולם על ידי המצוה שהם כלולים בה יחד לטובה לפניו". משמע, שעצם התאחדותם של ישראל במצווה אחת, היא גופא תכלית המצווה כשלעצמה.

עיקר מעלת כלל ישראל - גילוי שכינת עוזו בתחתונים

וביאור פנימיות העניין הוא: סוד מצוות מחצית השקל הוא לברר ולגלות את עצמיות מעלת כלל ישראל. והעניין הוא, שעיקר מעלת כלל ישראל אינה במדרגתם בתורה ומצוות וכיוצ"ב, אלא במה שהם מגלים את שכינתו בתחתונים, בהיותם חלק ואבר מהשכינה הקדושה, ועל ידם מתגלה השכינה בתחתונים ממש. ומכיוון שהשכינה היא מידה ממידותיו יתברך, שהוא שלמות בתכלית השלמות, לכן הופעתה בתחתונים מתאפשרת רק בדבר שלם, ולא בפירוד. משום כך, עיקר התגלות השכינה היא רק בהתאסף העם בתכלית האחדות, וזו תכלית המצווה הזאת - לאחד בין כל העם למגדול ועד קטן, שעל ידי זה תשרה השכינה בתחתונים. ומכיוון שבית המקדש הוא עיקר מקום השראת השכינה, וכמ"ש בקרא (דברים יב ה): **לשכנו תדרשו ובאת שמה**, מהאי טעמא הכספים הללו - המאחדים את כלל ישראל ועל ידם מתאפשרת השראת השכינה בתחתונים - הולכים לשימוש בבית המקדש.

רמז עניין הנ"ל במחצית שקל כסף

ויש לבאר שכל זה מרמז במה שנותנים מחצית השקל כסף. כסף מרמז על עניין הכיסופין, ותנועתה של השכינה הקדושה היא תמיד כיסופין נמרצים להתאחד

עם דודה - קודשא בריך הוא, באהבה עזה. כמו כן, מה שנותנים רק חצי מרמז אף הוא על תנועה זו, שהשכינה מרגישה תמיד כחצי, וכל רצונה להשלים את עצמה על ידי ייחוד עם דודה.

גם עניין המטבע מרמז על השכינה הקדושה: למטבע אין ערך עצמי, וכל ערכו הוא שאפשר לקנות על ידו את הצרכים שלנו. וכן הוא עניין השכינה הקדושה, דלית לה מגרמה כלום, וכל עניינה הוא להגשים ולהוריד את השפע עד העולם הזה התחתון, שיוכלו בני אדם קרוצי חומר ליהנות משפעתו יתברך.

לפי זה יבואר מדוע הדגיש הרמב"ם שמצוות מחצית השקל אינה רק לעם היושבים בארץ הקודש. וזאת משום שעיקר חלות שם 'כלל ישראל' אינו רק ליושבים בארץ ישראל, וכמו שמבואר כעין זה בפירוש המשניות להרמב"ם (בכורות פ"ד מ"ג), ולכן היה צד לומר שרק הם שייכים במצווה זו המאחדת את כלל ישראל; קא משמע לן הרמב"ם, שעל ידי שהם מתקשרים לעם היושבים בציון, גם בהם מתגלה סוד כלל ישראל והשכינה הקדושה.

יישוב ההערות שפתחנו בהן

מעשה מובן, שאפילו אחרי חורבן הבית היה מקום לומר שעכ"פ בארץ ישראל אפשר עדיין לפעול את עניין אחדות ישראל וסוד השכינה הקדושה, והוצרך הרמב"ם להשמיענו שאין מצווה זו נוהגת כלל אחרי חורבן הבית.

כמו כן יובן מדוע מחצית השקל היא מצווה חמורה כל כך, שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה מחוייב בה: היות וזו מצווה יסודית ביותר, המגלה את גדלות נפשות ישראל שהם כאבר מהשכינה הקדושה, ומגלים אותה כאן בעולם הזה.

וזהו גם הביאור מדוע במצווה זו יש עניין דווקא שלא לקיימה מתוך הידור והרחבה: להראות ולגלות שסוד השכינה שייך למי שאינו מקיים את המצוות על מנת לקבל פרס ומדרגות, אלא כבן המקיים את רצון אביו בשמחה. וכדאיתא בזה"ק (רע"מ כי תצא רעז): **"מלכות דאצילות דקודשא בריך הוא [היינו שכינתו ית']**, **עלה אתמר אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים, לא יהיב ליה וכו' אלא למאן**

מבקשי יהודך

דאיהו ברא דמלכא, ונטיר אורייתא ופקודין בדחילו ורחימו דמאריה, ולא על מנת לקבל פרס אלא כבן דאיהו מחויב למעבד ציוויה דאבויה".

ומה דפש לן לבאורי הוא שייכות המספר שלוש למצוות מחצית השקל. ויש לבאר, שעל אף שהשכינה הקדושה היא האחרונה מעשר ספירותיו הקדושות, הרי בסוד נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו, יובן שעיקר רצונו יתברך בבריאת כלל העולמות היה בשביל השכינה הקדושה. ואף שנראה שהתורה גבוהה יותר מכלל ישראל, והתכלית של כלל ישראל היא לקיים את התורה - בעומק, כנסת ישראל והשכינה הקדושה הן התכלית של התורה והן השורש שלה. וכדאיתא בזה"ק (רע"מ אמור צט:): "ואע"ג דקודשא בריך הוא רחים ליה לדינא [היינו לדיני התורה] וכו' נציח רחימו דבנוי [שהיא השכינה כנ"ל] לרחימו דדינא", ולכן מצאנו בזה את המספר שלש, כי שלש מרמז על התורה (שהיא מורכבת מימין, שמאל ואמצע), ו'שלש' מסמל את כללות הקו האמצעי שהוא דרך הישר [כדאיתא רבות בכתבי מהר"ל]. וזה כל עניין התורה - להראות וללמד את הדרך הישרה שילך בה האדם. וכשאנו נותנים מחצית השקל אנו מראים בזה, שהשקל - שהוא בסוד השכינה הקדושה כנ"ל - הוא השורש של התורה, וכל התורה נובעת מסוד השכינה.

פרשת שקלים - הכנה לקבלת התורה, ודחיית העשרת אלפים ככר כסף דהמון

לפי זה מובן שפרשת שקלים היא ההכנה הראויה ביותר לקבלת התורה, בהיותה מגלה את שורש התורה, ומקשרת אותנו עם השכינה הקדושה - שורש התורה.

ועל דרך זו, מצוות מחצית השקל דחתה את עשרת אלפים ככר הכסף של המון. כי עיקר רצונו של המון בשקלו עשרת אלפים ככר כסף, היה להמשיך את העשר ספירות לסט"א רח"ל. וכדאיתא בכתם אופיר וז"ל: "ואמר המון "ועשרת אלפים", שרצה להמשיך כל עשר קדושות שמתקשרין בכל עת באור אין סוף אלופו של עולם כמבואר בפרי עץ חיים, והאמת, שמדת הדין קטרג שאם יאבד חלילה ישראל ישתלם כל הקומה בסטרא דטוב כי כל התגברות הרע היא ע"י ישראל וכשם בטלים אז יחזור עשרת אלפים", והתיקון לזה הוא מה שמתגלה במצוות מחצית השקל: שבעומק, בלי כנסת ישראל והשכינה הקדושה - אין כלום, והם התכלית הנכספת של התורה ושל כל הבריאה כולה!

מבקשי יהודך

לעובדא ולמעשה

בבואנו לקרוא את פרשת שקלים, עלינו להתבונן כיצד מצווה זו מאחדת בין כל שכבות העם היהודי, עני כעשיר, וכיצד על ידי האחדות הזאת יכולה השכינה לשרות עלינו ולהתגלות על ידינו ביתר שאת.

שפסח לא יחול בזמן ה'אביב' [בשל ההבדל בין שנת החמה לשנת הלבנה], אזי מעבריים את חודש אדר, להבטיח שפסח יחול בעונה שנקבעה לה בתורה. **נמצא**, שכדי שהימים טובים יהיו בשלמות ובזמנם, צריך לעבר את השנה.

יום שכולו טוב

אנו אומרים בכל חג בברכת המזון: "הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב", ובביאור עניין "יום שכולו טוב" מסביר ה'לשם', שהכוונה היא שבימות המשיח כל יום יהיה בחינה של יום טוב [בעוד ש'יום שכולו שבת' זו בחינה גבוהה יותר של עולם הבא]. זוהי שלמות בחינת יום טוב - שכל יום יהיה יום טוב, ולכן אנו מבקשים זאת בכל חג. **לפי** המתבאר, אדר א' הוא פתח להביא אותנו לשלמות עניין הימים טובים. כיוון שהוא מסדר את השנה כך שהימים טובים יצאו בזמנם הנכון בקביעות, ולא יהיו בבחינת "פורח באוויר" - פעם בקיץ ופעם בחורף, וזה מעין האור דלעתיד לבוא, שאז היום טוב יהיה קבוע ממש בתמידות. על פי זה יובנו דברי הרמ"א "וטוב לב משתה תמיד", שהאור של פורים קטן הוא הכנה לשלמות אור היום טוב לעתיד לבוא, שיהיה יום טוב בתמידות!

קליפת עמלק - שכחה

ויש להוסיף, שיש שייכות מיוחדת בין פורים לימות המשיח. שהרי מה שמפריע לביאת המשיח שהוא בחינת "יום שכולו טוב" מלהתגלות, הוא קליפת עמלק. בפורים מאירה הארה של ימות המשיח על ידי מחיית עמלק, ובשנה מעוברת אנו מוסיפים במחיית עמלק, שניתוסף לנו עוד יום של פורים, ועל ידי זה אנו זוכים להארה משלמות מחיית עמלק לעתיד לבוא, שאז יהיה כל יום בחינת יום טוב. ולכן בפורים קטן מתגלה הסוד של וטוב לב משתה תמיד.

ונבאר את העניין בדרך עבודה: קליפת עמלק היא קליפה של שכחה השם יתברך. היא מקררת אותנו ואומרת לנו שהכל מקרה רח"ל, ומשכיחה מאיתנו את הידיעה שריבוננו של עולם בורא ומנהיג לכל הברואים בהשגחה פרטית ומדוקדקת. התיקון לזה הוא 'זכור' - לזכור כל הזמן את הרבש"ע. וכמו שמבואר באריכות בספר צדקת הצדיק (אות רכ"א): "השכחה הוא התחלת הרע שהדמיונות ומחשבות זרות משכיחים מן המוח ולב מחשבות אלקותו ית' ותורתו".

ענייני חודש אדר א' ופורים קטן

אדר א' - שכחה דקדושה*

הקדמה

רבינו הרמ"א, לאחר שמסביר את עניין פורים קטן, מסיים את שולחן ערוך אורח חיים במילים ספורות: "וטוב לב משתה תמיד". לולא יצאו מילים אלו מפרי עטו של הרמ"א, היה אפשר לומר שזו מליצת לשון לסיום טוב. אך היות והרמ"א כתב, ברור לנו שגנוז כאן סוד.

יש כלל גדול, שהסוף של כל דבר קשור לתחילתו, וההתחלה קשורה לסופו, וכלשונו של ספר יצירה (פ"א מ"ז): "נעוץ סופו בתחילתו, ותחילתו בסופו", וא"כ צריך להבין את הקשר בין המילים "וטוב לב משתה תמיד", למילים שבהן פותח רבינו הרמ"א את השו"ע: "שויתי הוי"ה לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה וכו'".

ענין חודש העיבור

פתח דברינו יאיר, במה שצריך להבין, למה באמת ישנה מציאות של שני חודשי אדר? שיטת רש"י ותוספות בסנהדרין (יא:) היא, שזהו מפני שבפסוקי התורה, החגים מקבילים לעונות התבואה - חג האסיף, חג הקציר וכו'. ואם החכמים רואים

א. נאמר בפארברענגען ר"ח אדר א' תשפ"ד.

וכד נתבונן עוד, נראה, שאם נתקן את עמלק, על ידי זכירה, עדיין לא יתקן הקליפה בשלמות, כיון שעדיין קיים מושג בקליפה הנקראת שכחה, אפילו אם הצלחנו להתגבר על השכחה על ידי זכירה, מחר השכחה יכולה להתגבר עלינו שוב, התיקון של השכחה בשלמות הוא רק כשנוציא בלעז מפיו, ונשתמש עם השכחה לקדושה, וככה נמתיק את כל השכחה, ונעקור את שורש הרע מתוכה!

חודש אדר א' מכוון כנגד שבט מנשה - עניין השכחה דקדושה

כל חודש מכוון כנגד שבט מסוים. הפרי צדיק מביא משמיה דהקדושת לוי (עניין חודש אדר א' אות א'), שכשיש שני אדרים, הראשון מכוון כנגד מנשה והשני כנגד אפרים. מנשה נקרא כך על שם השכחה, וכמו שכתוב בפסוק (בראשית מא נא): **"כי נשני אלוקים את כל עמלי ואת כל בית אבי"**.

לפי דברינו יובן ביותר הקשר של מנשה לחודש אדר א', מכיוון שעיקר העניין של חודש אדר א' הוא תיקון השכחה. וזה מביא אותנו לשלמות מחיית עמלק, שהיא ההכנה הנצרכת להגיע לימים שכולו טוב.

גם בפורים בעצמו אנו מוצאים את עניין השכחה, שיש מצווה להשתכר עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, עד שהוא שוכח את הכל. נמצא שהעבודה הגלויה למחות את עמלק היא זכירה דקדושה: [זכור את אשר עשה לך עמלק], אבל בפנימיות מתגלה, שכדי למחות את עמלק לגמרי צריך עבודה של שכחה דקדושה.

שלמות השכחה דקדושה

עניין השכחה דקדושה הוא, שלא צריך לזכור שיש רבש"ע ולהזכיר לעצמו מציאותו ית', אלא הידיעה הזאת מונחת נגד עיניו כל הזמן בלי הפסק, מכיוון שמשיג איך שאורו יתברך ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ולית אתר פנוי מיניה².

על פי זה נבין לנכון את שהתבאר בדברי הלשם, שכשיבוא משיח יהיה כל יום יום טוב, כי יום טוב עניינו להזכיר לנו שיצאנו ממצרים, שהיה מתן תורה וכו', אבל

ב. וכמו שמספרים, שכשספרו להאור שמח, על זיכרוננו המופלא של הגאון מרוגצוב זי"ע, נענה להם האור שמח, הרי לרוגצוב'ר בכלל אין זיכרון טוב, פשוט כל התורה כולה מונחת נגד עיניו תמיד, הוא לא צריך בכלל להשתמש עם כח הזכירה!!

כשיבוא משיח, וימלא הארץ דעה את הוי"ה, לא נצטרך בכלל להיזכר במציאות הקדושה - היא תהיה מול העיניים תמיד. ולכן כל יום יהיה בחינת יום טוב, וטוב לב משתה תמיד!

וזה הקשר בין "וטוב לב משתה תמיד", לבין "שויתי הוי"ה לנגדי תמיד": כיצד זוכים לבחינת "וטוב לב משתה תמיד", שכל יום יהיה יום טוב? על ידי 'שויתי הוי"ה לנגדי תמיד', שכל הזמן עומדת נגד עיניו מציאות הקדושה, בבחינת "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה".

שכחה דקדושה לפי ערכנו

אמנם זו מדרגה גבוהה שתינתן לנו בשלמות רק כשיבוא משיח בב"א, ואיך אנו כאן בגלות יכולים להיכנס לעניין שכחה דקדושה?

מובא מהרה"ק מוהר"ן זי"ע (שבחי הר"ן אות ח'), שכדי להיכנס לעבודת השי"ת ולא להתפעל ממניעות, צריך להתחיל הרבה התחלות כל יום, וכל פעם שנופל - לשכוח לגמרי את נפילתו, ולהתחיל מחדש, וכן עוד הפעם ועוד הפעם. השכחה הזאת נותנת לנו את האפשרות להתחיל הרבה התחלות, ולא להתפעל מכל המניעות שעוברות עלינו.

ויש לבאר שזוהי בחינת שכחה דקדושה לאנשים כערכנו. וכשנזכר לשכוח את כל המניעות והכישלונות שלנו, אז נזכר לשלמות השכחה דקדושה, שכל רגע יהיה מציאותו יתברך נגד עינינו!

ואיתא באוצרות חיים (שער הנקודים, ע"ח שער ט פרק ב), ש'זכירה' היא סוד שמות הוי"ה ואהי"ה בבחינת 'פנים', ו'תשכח' הוא סוד שמות הנ"ל בבחינת 'אחוריים'. וידוע שסוד אחוריים הוא שבכל אות מתחילים מחדש את השם מתחילתו³, ששלמות השכחה היא להתחיל התחלות חדשות, ולא להתפעל מנפילות.

עניין זה נרמז גם במציאות של אדר ראשון: כי בסוף שבט האדם כבר מתכוון לפורים-פסח, ואז דוחים את ימי הגאולה הללו וצריך להתחיל את האדר

ג. יו"ד, יו"ד ה"ה, יו"ד ה"ה ו"ו, וכו'.

מחדש. האדם יכול לבוא לידי ייאוש מזה, והעבודה היא להתחיל מחדש בלי להתפעל כלל.

לעובדא ולמעשה

מחודש אדר א' נלמד שצריך כל הזמן להתחיל מחדש, לא להתפעל מנפילות ומניעות המופיעות שוב ושוב, אלא להתחיל הכל מחדש בהתחדשות וחשק, ואז ילך לבטח דרכו, ולא יפול בשק היצר הרוצה לייאשו שוב ושוב!

עבודת חודש אדר הראשון –
לייחד את החמה והלבנה^ד

ענין עיבור השנה בפסח

חודש אדר הוא החודש שעל ידו מעברים את השנה, ולכן שומה עלינו לעיין מה עניינה של העבודה המיוחדת של עיבור השנה, ומתוך כך נוכל בס"ד להבין את העבודה המוטלת עלינו בחודש זה.

כתב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ד ה"א): "ומפני מה מוסיפין חדש זה, מפני זמן האביב, כדי שיהא הפסח באותו זמן, שנאמר: 'שמור את חדש האביב', שיהא חדש זה בזמן אביב. ולולא הוספת חדש הזה, היה הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים". וע"ע במה שכתב להלן בהלכה ד', וז"ל: "ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן, כדי להיות השנים שני החמה".

ועיין בחידושי הגר"ז על הרמב"ם שמבאר עומק דברי הרמב"ם, שיש דין מיוחד: שעל אף שאנו מוונים ללבנה, ולא לחמה, וכל הימים טובים שלנו נקבעים לפי הלבנה, עדיין השנה בכללותה צריכה להיקרא "שנות החמה", והדרך לקבוע זאת היא על ידי שפסח יהיה תמיד בחודש האביב, והעונות נקבעות לפי מהלך החמה ולא מהלך הלבנה.

וכעת ניכנס להבין בפנימיות העניינים, מדוע כל החדשים צריכים להשתייך לשנות החמה, ומדוע קביעות שנות החמה תלויה בחג הפסח, וכיצד כל זה מתקשר לעבודת חודש אדר הראשון.

ד. נאמר בשבת קודש פרשת משפטים ר"ח אדר א' תשפ"ד לפני תפילת מוסף.

חודשי אדר כנגד מנשה ואפרים

ידוע מספרי אמת, שיי"ב החדשים הם כנגד י"ב שבטי י"ה, שכל חודש שייך לשבט אחר, ובשנה מעוברת שיש בה שני חודשי אדר, כותב ה'פרי צדיק' בשם ה'קדושת לוי', שהם שייכים למנשה ואפרים, ומבאר, שאדר ראשון שייך למנשה, ואדר שני שייך לאפרים. ומבאר שם, שלחודש אדר הראשון יש שייכות מיוחדת לגדעון שהיה משבט מנשה, ולחודש אדר השני יש שייכות מיוחדת ליהושע בן נון שהיה משבט אפרים, עיי"ש.

מצינו בגמרא (ר"ה כה-כה:) שייכות מיוחדת בין גדעון למשה רבינו, וז"ל הגמ': "וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל. ירובעל זה גדעון, ולמה נקרא שמו ירובעל, שעשה מריבה עם הבעל, בדן זה שמשון, ולמה נקרא שמו בדן, דאתי מדן, יפתח כמשמעו, ואומר 'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו'. שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך: ירובעל בדורו כמשה בדורו, בדן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים". ומכך שהגמרא משווה אותם, משמע שיש איזה ייחוד וחיבור ביניהם, וצריך להבין את פשר הקשר.

מציאות של ביי"ע לעומת מציאות של אצילות

מבואר בספרי חסידות (ושורש הדברים בעץ חיים שער א' ענף ה'), שכל המציאות של ביי"ע [וביתר עומק: כל המציאות ששייכת ל"אחרי הצמצום"], היא תחת שלטון השינויים והתהפוכות, ואין שעה שדומה לקודמתה. לעומת זאת, יש מציאות גבוהה יותר, שהיא המציאות של אצילות [וביתר עומק: כל העולמות שלפני הצמצום], שאינם ניתנים לשינויים כלל, כי הם מציאות של אלוקות ממש, שעליה נאמר "אני הוי"ה לא שנית". ונשמת משה גבהה מעלתה מאוד, עד שהיא שייכת לבחינות הגבוהות של אצילות ומעלה, שאינה תחת שלטון התמורות, ולכן מצאנו אצל משה רבינו, שאף בזקנותו "לא נס ליחו", שלא נשתנו כוחותיו כל עיקר, וכן תורת משה "לא תהא מוחלפת".

שתי הבחינות הללו הן כנגד החמה והלבנה, שהלבנה, שכל הזמן משתנה, היא כנגד עולמות הבי"ע המשתנים אף הם כל הזמן; ובחינת האצילות היא כנגד החמה, שאינה משתנה כל עיקר.

טענת גדעון

והנה, בספר שופטים (פרק ו') מתוארים באריכות דברי גדעון למלאך. המלאך אמר לו: "הוי"ה עמך גיבור החיל", וגדעון השיב לו: "ויש ה' עמנו, ולמה מצאתנו כל זאת, ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר: הלא ממצרים העלנו ה', ועתה נטשנו ה' ויתנינו בכף מדין".

כלומר, גדעון טען כלפי השי"ת שבוודאי גם עכשיו, בתוקף ההסתרה, נמצא איתנו אור השם במלואו, ומגיע לנו שיעזור לנו השי"ת כמו שעזר לאבותינו במצרים. ועומק טענתו היה, שעל אף שאנו תחת שלטון התמורות והשינויים, ואנו שייכים ללבנה - הרי גם חודשי הלבנה הם בתוך כללות שנות החמה, ובנקודה הפנימית ביותר לא נשתנתה כנסת ישראל כלל וכלל!

ומכח טענה זו זכה גדעון בדינו, והשיב לו המלאך: "לך בכחך זה והושעת את ישראל". ואמרו חז"ל שלימד סגוריא על בני", שכל הישועה תלויה בכך שמעוררים סוד זה: שעל אף שאנו כן משתנים, בפנימיות אנו מקושרים למשה רבינו ולבחינת אי-שינוי, ועם כל השינויים לא נשתנה כלום!

ובזה יש לבאר את המשך הפסוקים שם בשופטים, שאמר הקב"ה לגדעון שהוא צריך להקריב קרבן כדי לפעול את ישועת ישראל. ומבואר בגמרא (תמורה כח:) שהיו בקרבנותיו כמה וכמה פסולים, אך הם היו פסולים חיצוניים ולא בעצם הקרבן, כי בעצם הקרבן לא היה שום פסולי מומין, וכל זה מרמז על בחינת גדעון: שאף אם יש חסרונות ושינויים בחיצוניות, עצם הנקודה שבלב לא נשתנתה.

מדוע קביעות שנות החמה תלויה בחג הפסח

על פי זה נבין מדוע הקביעות של שנות החמה תלויה ועומדת בחג הפסח, שהוא חג הגאולה. הטעם לכך הוא, שעיקר הגאולה תלוי בהמשכת נשמת משה לדור האחרון שיביא את הגאולה. עניין זה, של המשכת נשמת משה לדור האחרון - עיקר עניינו הוא לגלות כיצד נשמת משה - שהיא למעלה מכל תמורות השינויים - שייכת גם לנו, דור האחרון, בבחינת "אני הוי"ה לא שנית" גם עכשיו. וזהו העניין שחודשי הלבנה שייכים סוף-סוף גם הם לשנת החמה, וזהו עומק סוד הגאולה של פסח.

"וטוב לב משתה תמיד"

ובזה יובן סיום דברי הרמ"א בשו"ע (או"ח תרצ"ז) על עניין סעודת פורים קטן: "וטוב לב משתה תמיד". ולכאורה קשה, כיצד אפשר להגיע למדרגה של "משתה תמיד", הרי ידוע שתענוג תמידי אינו תענוג? אלא הביאור הוא שעם כל המעלה שיש לחמה שאינה משתנית, אין בה הרגשת תענוג, אבל כשמייחדים אותה עם חודשי הלבנה, אזי גם בתוך החוסר שינוי שייך "משתה תמיד" - על ידי שהאדם מבין ומכיר שכל שינוי אינו אלא אופן מחודש לברר ולגלות את עצמיות הנקודה שלמעלה מכל שינוי, הנקודה האלוקית וקדושת ישראל שאינם ניתנים לשינויים כלל וכלל!

לעובדא ולמעשה

עיקר העבודה בחודש אדר הראשון היא לגלות שעל אף שנראה שכלל ישראל עוברים שינויים, ולפעמים נראה שאין הם ראויים לניסים וכדומה ח"ו - הרי שבעומק הפנימיות הם בוודאי כן ראויים! כי בעומק, כנסת ישראל היא למעלה מכל השינויים, ולא שייכים בה שינויים כלל וכלל!!

פורים קטן - המלכות של הקטנות"

סוגית פורים קטן בראשונים

המשנה במגילה אומרת (דף ב.): **"מגילה נקראת בי"א י"ב י"ג" וכו', ובגמ' מבואר, שבני הכפרים מקדימין לקרות לפני י"ד באדר. נמצא שהאנשים הפשוטים מקבלים את אור הפורים בראשונה, והרי כלל הוא ש"הגדול פותח ראשון" בכל דבר [מלך יושב בראש, בעל הבית נוטל מנה יפה ראשון, וכדומה], ולמה בפורים, הקטנים פותחים ראשונים?**

פתח דברינו יאיר בהבנת סוגיא דפורים קטן בדברי הראשונים והפוסקים. ז"ל השו"ע (סימן תרצ"ז): **"יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון, אין נופלים על פניהם, ואין אומרים מזמור 'ענך הוי"ה ביום צרה', ואסורים בהספד ובתענית, אבל שאר דברים אין נוהגים בהם. וי"א דאף בהספד ותענית מותרים. הגה: והמנהג כסברא ראשונה. י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר הראשון, ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, וטוב לב משתה תמיד."**

מבואר מדבריו, שיש שלוש שיטות בדין פורים קטן:

דעה אחת סוברת שאינו יו"ט כלל, דעה נוספת היא שהוא יו"ט רק לעניין הספד ותענית, ודעה האחרונה סוברת שהוא יו"ט ממש ויש בו חיוב להרבות במשתה ושמחה.

המחבר והרמ"א נוקטים שהוא יו"ט לענין איסור הספד ותענית, והרמ"א מוסיף שכדאי להוסיף קצת בסעודה.

שורש שלוש השיטות נעוץ בהבנת דברי הגמרא במגילה (ו:): **"אין בין י"ד שבאדר הראשון לי"ד שבאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים, הא לענין הספד ותענית – זה וזה שוין"**.

הדעה הסוברת שמוותרים בהספד ותענית לומדת שהגמרא מדברת דווקא על מקרה שעברו את השנה באמצע חודש אדר, שאז כבר 'חל' ענין הפורים ולכן אסורים בהספד ותענית, מה שאין כן בשנה שעברה לפני תחילת אדר, אין איסור בהספד ותענית.

הדעה הסוברת שאסורים בהספד ותענית לומדת שאיסור הספד ותענית נוהג בכל שנה, אפילו כשעברו את השנה לפני חודש אדר.

הדעה השלישית, הסוברת שיש מצווה במשתה ושמחה, מתבססת על הגמרא (ה:): האומרת: **"תני ר' יוסף: 'שמחה ומשתה ויו"ט' [פסוק הוא במגילה, ודרשין] 'שמחה' – מלמד שאסור בהספד, 'משתה' – מלמד שאסור בתענית"**. ומבואר שאיסור הספד ותענית נלמד מהחיוב של משתה ושמחה, וא"כ אם פורים קטן אסור בהספד ותענית, על כורחך חייבים בו במשתה ושמחה, שכן המקור לאיסור הספד ותענית הוא מהפסוק שזה יום משתה ושמחה.

ביאור הגר"א, למה אסור בהספד ותענית

ומאי דפש גבן לבאורי הוא מדוע אסורים בהספד ותענית בפורים קטן, הרי לכאורה אינו יום טוב, ולמה שיהיו אסורים בהספד ותענית.

ומצאנו לאדונינו הגר"א שמתייחס לכך וכותב (ס' תקס"ח סעי' ז') שביו"ט של פורים ישנם שני דינים: יש בו דין יו"ט מצד עצמו, ויש בו דין יו"ט מצד 'מגילת תענית'. ועל אף שאין אנו שומרים בגלות את הימים טובים שכתובים במגילת תענית, מכל מקום לענין פורים – שיש לו גם דין יו"ט מצד עצמו – נשאר בו הדין של יו"ט גם מצד מגילת תענית. ומאחר ובכל הימים טובים של מגילת תענית אסורים בהספד ותענית, מבאר הגר"א שפורים קטן, על אף שאין בו את הדין העצמי של פורים, נותר בו הדין של מגילת תענית, ולכן אסורים בו בהספד ותענית.

אך לכאורה קשה על ההסבר הזה, למה לפי הרמ"א יש עניין להרבות קצת בסעודה? הרי אם נוקטים להלכה שאין חיוב משתה ושמחה, משמע שהוא רק יו"ט מצד

מגילת תענית ואין לו שום דין של יו"ט עצמי, וא"כ למה בכלל יש עניין להרבות קצת במשתה ושמחה?

ובאמת, כד נעיין בר"ן (שם) משמע מדבריו שאפילו אם אוחזים כדעה הסוברת שהדין הוא שרק אסורים בהספד ותענית – יש משמעות לריבוי סעודה, וכלשוננו: **"וקרוב הדבר ג"כ שראוי להרבות בסעודה בי"ד שבראשון"**, וצריך להבין טעם הדבר.

ביאור חדש באיסור הספד ותענית בפורים קטן

הריטב"א, בהסברו לגמרא הלומדת איסור הספד ותענית מחיוב משתה ושמחה, כותב: **"שאסור בתענית, פירוש, ומ"מ כיון שאכל אפילו מיני פירות שוב אין בו איסור, דומיא דמועד דאי בעי לא אכיל אלא פירות. מיהו חייב לקיים מצות סעודה כל שאפשר"**. ומבואר שיש שתי דרגות בחיוב משתה ושמחה: הדרגה הראשונה היא לא לצום, ולזה סגי באכילת פירות; ויש מדרגה נוספת – לאכול סעודת משתה.

ולפי כל זה אפשר לבאר ביאור חדש בחיוב משתה ושמחה בפורים קטן, והוא, שבחיוב משתה ושמחה יש בו ב' מדרגות, יש בו מדרגה של קטנות, שהיא לא לצום עכ"פ, ויש מדרגה של גדלות, שהיא לאכול סעודה. בשנה רגילה נכללת הקטנות בגדלות, ובכך שאוכל סעודת פורים הוא מקיים את שתיהן.

אולם בשנה מעוברת, יש בפורים קטן רק חיוב משתה ושמחה ב"קטנות" – דהיינו לא לצום, ולכן אסורים בו בהספד ותענית. נמצא שאיסור הספד ותענית הוא מדין משתה ושמחה, אלא שזהו משתה ושמחה של קטנות. עם זאת, מובן וברור שכל המרבה במשתה ושמחה הרי הוא משובח, שהרי סוף סוף יש כאן שורש של חיוב משתה ושמחה.

נמצאנו למדים חידוש גדול, שבדרך כלל, בהאיר אור הגדלות מתבטלת כל מדרגה של קטנות, בבחינת "שרגא בטיהרא מאי אהני". אבל בפורים מתחדש שאפילו אחרי הגדלות נשאר עדיין האור של הקטנות, וזהו עומק עניין ה"פורים קטן".

עניין הקטנות בזמן הגדלות במשנת האר"י ז"ל

ובאמת מבואר בכתבי האריז"ל שעיקר האור של פורים הוא מסוד 'קטנות במקום גדלות'. כמבואר בדבריו הקדושים ב'שער הכוונות', שעיקר האור של פורים

הוא הארת יסוד דאבא של מוחין דאחור, המאיר באתגליא בנוק' אף לאחר שעולים לבחינת מוחין דפנים. דהיינו שמאירה הארה של קטנות גם לאחר שכבר נמצאים במצב של גדלות [שהרי מוחין דאחור הם בחינת קטנות, ומוחין דפנים הם בחינת גדלות]. נמצא שסוד אורו של פורים הוא מעלת הקטנות הנשארת בתוקף הארתה אף לאחר שמגיע לבחינת גדלות.

קטנות אפילו במקום גדלות

ובאמת מצאנו את הענין של קטנות גם במקום גדלות, בעוד עניינים בפורים. שבקריאת המגילה פושטים אותה כאיגרת, שכולה תהיה פתוחה. הרמב"ם שמביא הלכה זו כותב אותה בצורה קצת שונה, וז"ל בהלכות מגילה (פ"ב הי"ב): **"ומנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך"**. ומשמעות דבריו היא שאינו פותחה בתחילה, אלא תוך כדי קריאה משאירה פתוחה ואינו מגלגלה. בפנימיות העניין מה שכבר קרא הוא בחינת קטנות ביחס למה שקורא כעת, שכן העיקר עבורו הוא רק מה שקורא עכשיו, וכל מה שכבר קרא הוא רק היכי-תימצי להגיע למקום שאוחז בו כעת. וא"כ, בקריאת המגילה כשמשאירים פתוח את מה שכבר נלמד, הדבר מורה שעל אף שאנו נכנסים לגדלות - אנו נשארים עם הקטנות ולא סוגרים אותה.

עניין חודש העיבור

עניין נוסף של קטנות במקום הגדלות מצאנו בחודש אדר, שדווקא בו השנה מתעברת. והרי כל עניינה של שנה מעוברת הוא להשוות את שנת החמה עם שנת הלבנה, ששנת הלבנה קצרה יותר משנת החמה בגלל מיעוט הירח, כפי שאמרה הלבנה לרבש"ע (חולין ס:): **"אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד"**, ואמר לה: **"לכי ומעטי את עצמך"**. בשנה מעוברת אנו משווים את החמה עם הלבנה, ששתייהן יוכלו להשתמש בכתר אחד.

השמש מסמלת את הגדלות בכל מקום, והלבנה מסמלת את הקטנות. בדרך כלל אין שתייהן יכולות להשתמש בכתר אחד, אבל האור של פורים משווה אותן ופועל שיוכלו להשתמש בכתר אחד - שיהיה מקום גם לקטנות, על אף שאור הגדלות זורח במלואו.

מקרא מגילה כחובת יחיד וציבור יחד

גם בדין קריאת המגילה מצאנו עניין זה של קטנות במקום גדלות. מבואר בגמרא (מגילה י.) בשיטת רב אסי, שמקרא מגילה אפילו בזמנה צריך להיות במניין. והקשו הראשונים: א"כ למה לא נמנתה קריאת המגילה בין שאר הדברים שצריכים מניין, כמו קדיש וקדושה וכו' הנמנים במשנה (שם כג:)? ויש מתרצים, שכל הדברים הנמנים שם במשנה הם חובת הציבור, משא"כ מקרא מגילה הוא חובת היחיד, אלא שקיומו מותנה בכך שיהיה שם ציבור.

היה מקום לבאר את העניין, שבמקרא מגילה אף אם יש שם מניין אנשים אין כאן דין של ציבור, ומה שצריך י' אנשים אינו אלא מדין פרסומי ניסא. אך זה אינו שהרי נקטינן להלכה ש"הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים - ביחיד יוצא ובציבור אינו יוצא", וב'שפת אמת' מדייק מכאן שעל כורחך יש דין ציבור במקרא מגילה, דאם לא כן מדוע אינו יוצא ידי חובתו עכ"פ כמו יחיד? אלא וודאי שיש גדר של "ציבור" במקרא מגילה, ולכן אינו יוצא ידי חובת הציבור כשקורא מגילה בין הכתובים. וכל זה אפילו לדין, שלא פוסקים כמו רב אסי ושמקרא מגילה בזמנה אינו צריך ציבור - כל שכן שלפי רב אסי יש דין ציבור, וא"כ צריך להבין את דברי הראשונים האומרים שאין חובת ציבור במקרא מגילה.

ונראה לבאר: בוודאי יש חובת ציבור במקרא מגילה, אבל אין החובה הזו מפקיעה את חיובו הפרטי של כל יחיד ויחיד. כל יחיד המקיים מצוות מגילה בציבור מקיים בזה שני חיובים: חיוב מצד הציבור, וחיוב מצד מה שהוא יחיד הנמצא בתוך הציבור [אלא שלפי רב אסי אי אפשר לקיים את חיובו הפרטי אלא אם כן הוא נמצא בתוך הציבור].

וכוונת הראשונים שמקרא מגילה הוי חובת יחיד היא, שחובת היחיד לא מתבטלת אף כשנמצא בתוך הציבור.

כללות הציבור היא בחינת "גדלות", ביחס ליחיד שהוא בחינת "קטנות", ומבואר שלגבי מקרא מגילה, אף כשכבר מאיר אור הגדלות - לא בטל אור הקטנות.

ענין הקטנות והגדלות

וביאור העניין הוא על פי המבואר בספה"ק 'תורת חכם' (נח:), שאף שהתכלית היא הגדלות הבאה תמיד אחרי הקטנות, ישנה גם בחינה שהקטנות גדולה

וחשובה יותר, שכן הראשון הוא תמיד החשוב יותר, וכבחינת "אין תוקף חסידות כבתחילתה". ואם כן, אף שנכון הדבר שהעיקר הוא מדרגת הגדלות שאחרי הקטנות, ישנה הבחנה נוספת, שהקטנות שהיא המדרגה הראשונה - היא העיקרית.

וביאור העניין בדרך החסידות: ישנן שתי בחינות כיצד להביט על העולם, ישנה בחינה הנקראת "מצידנו", וישנה בחינה הנקראת "מצידו". הבחינה של "מצידנו" היא איך העולם נראה לעינינו הגשמיות, שהעולם נראה כמקום ריק מאור ותוכן אלוקי, ועלינו למלא אותו בהשגות אלוקיות שיכולות להצטמצם לתוך כלי העולם הזה. בבחינה זו הכל מתחיל בקטנות, ריק מתוכן, והאדם ממלא אותו לפי השגותיו, וממשיך לעלות בהשגות ומעלה עמו את העולם הסובב אותו. בבחינה זו התכלית היא הגדלות שאחרי הקטנות, התכלית היא לבנות כל העת כלים ולהמשיך לתוכם את האור האלוקי, כמשל הילד, שכל חיוב חינוכו הוא רק הכנה לזמן שיהיה גדול.

וזהו גם הסדר הפשוט של העולם הזה, הבנוי באופן שהאדם נולד קטן, וצובר דעת וידיעות וגדל על ידן. וכן בכל דבר שהאדם לומד הוא מתחיל בקטנות, אינו מבין, ואז לומד וגדל, וכך הבנתו גדלה ומתבהרת. וככל שהוא מבין ומשיג יותר - הוא גדל יותר, והתכלית היא הגדלות. וכן כשמקיים מצוות, הרי בתחילה הוא מקיימן כמצוות אנשים מלומדה - קטנות, וכשגדל הרי הוא מוסיף דעת ויראת השם, והשגתו גדלה, ובזה הוא נכנס לגדלות.

אולם ישנה בחינה נוספת, גבוהה ועמוקה יותר, והיא נקראת "מצידו", מצד הרבש"ע כביכול. שמצידו יתברך לא השתנה דבר בבריאת העולם, **'אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם'**. וכמו שלפני הבריאה היה הכל מלא מאורו יתברך בבחינת "לית אתר פנוי מיניה", כן גם עתה "לית אתר פנוי מיניה" כפשוטו, אלא שטח עינינו מלראות זאת.

בבחינה זו אין העבודה להכין כלים כדי להמשיך לתוכם אור אלוקי, אלא עיקר העבודה היא להכין כלים כאלו שנותנים אפשרות להשתייך לאור הנפלא שכבר קיים.

העבודה של המצוות מצידו

וביאור העניין בדרכי עבודה: שכאשר רוצים לחיות עם האור של "מצידו", בוודאי אין הכוונה להרפות מלימוד התורה ומקיום המצוות ולא להתעסק עם הכלים הללו, אלא העבודה היא להרבות בתורה ומצוות, אך לא מתוך כוונה למלא את העולם באור האלוקות - כיוון שהעולם כבר מלא באלוקות - אלא לקיים את התורה והמצוות כדי להתקשר לאור האין-סופי הנמצא כבר בכל העולמות, שעל ידי התורה והמצוות יתקשר האדם למה שמעל השגותיו, לאור של "לית אתר פנוי מיניה".

נמצא שישינה מלכות של קטנות דווקא, והיא בהשגת העבודה של "מצידו".

ויתרה מזו, הרי סוד אמונת ישראל הוא שגם "מצידו" וגם "מצידנו" שניהם נכונים בבת אחת, נמצא שהמלכות של קטנות והמלכות של גדלות משתמשות בכתר אחד, ואין הגדלות מבטלת את הקטנות כלל וכלל!

בפורים קטן מתגלה האור הזה בשלמות, כי אנו חוגגים רק את הקטנות, וכפי שביארנו, שכל האיסור של הספד ותענית נובע מבחינת ה"קטנות" של משתה ושמחה, ואז מתגלה המלכות של הקטנות.

וטוב לב משתה תמיד

וזהו ההסבר בדברי רבינו הרמ"א, שמסיים את דבריו בעניין פורים קטן: 'וטוב לב משתה תמיד'. והרי אין דרכו של הרמ"א לכתוב מליצות בעלמא, וברור שמסתתרת כוונה עמוקה בדבריו. ועל פי דברינו יש לומר: שבעבודה של "מצידנו", בה מחפשים מוחין וגדלות, הרי האדם לא תמיד נמצא במצב של גדלות המוחין ולא תמיד הוא יכול להגיע להשגות, אבל דרך העבודה של "מצידו" - של קטנות - נמצאת תמיד. כי זוהי בדיוק העבודה: **"לא לעשות כלום"**, אלא לתת לאור האין-סופי להאיר דרכנו. ועבודה זו שייכת תמיד! וזהו ביאור דברי הרמ"א שבפורים קטן מתגלה שהאדם יכול תמיד להיות בשמחה ובטוב לבב.

מובא מהקדמונים (שערי תשובה סי' תרצ"ז) שהשו"ע נעוץ סופו בתחילתו, נגמר במילים 'וטוב לב משתה תמיד', ומתחיל במילים 'שיויתי הו"ה לנגדי תמיד'. ועל פי מה שביארנו מקבל העניין אור חדש, שהרי כל העניין שביארנו - עבודת הקטנות, ושדבר זה שייך בכל זמן - הוא בדיוק עניין 'שיויתי': תמיד לחיות עם אורו יתברך

ולא להפריע לאורו מלהתגלות, לשים לנגד עיניו את מציאותו יתברך, שנמצאת כבר תמיד.

עניין ירידת הדורות

בדורנו אפשר לראות שהדורות מתמעטים והולכים, ולעומת זאת אנו יודעים שדווקא הדור שלנו יקבל את פני משיח. וכיצד מתיישבים שני עניינים אלו? אלא שהביאור הוא, שהגאולה תהיה גילוי אורו יתברך שמצד "מצידו", "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה", ואם כן הכלים המתאימים ביותר לאור הזה הם דווקא אנחנו, עם כל החולשות שלנו ועם השגותינו הקטנות, כי אז הכלי שלנו ראוי להתמלא באור האין-סופי של הרבש"ע - מה שאין כן אילו היינו מלאים בהשגות עצמיות.

אחרי שהבנו את כל זה, מונחות לפנינו שתי דרכים כיצד להתייחס לירידת הדורות: אנו יכולים לבכות ולהתמרמר על מר גורלנו, שאנו בדור "יתמי דיתמי" ואין לנו השגות ודבקות כדבעי, או שאנו יכולים להבין שהרבש"ע מצפה מאיתנו לעבודה אחרת. הוא רוצה שנקיים את המצוות כדי שתהיה לנו שייכות עם אורו האין-סופי שנמצא פה לפנינו ואחרינו, הוא רוצה שנתקשר על ידי המצוות לשורש נשמות ישראל הנמצא בכל מקום, ואז הקטנות שלנו - היא המעלה שלנו!

המן רצה להשמיד את היהודים כי ראה את ירידת הדורות

המן רצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים. והטעם לכך, כי ראה שהדורות מתמעטים והולכים, הנבואה כבר נגזרה, בית המקדש נחרב, והוא הבין שהפנימיות היא השורש של החיצוניות, ולפי זה הסיק שכמו שבפנימיות הם מתמעטים והולכים, כן יהיה גם בחיצוניות, שעוד מעט לא יישאר להם שריד ופליט ח"ו, ועל ידי זה הוצתה בו אש השנאה ורצה כבר עכשיו להשמידם.

התיקון לזה הוא "ונהפוך הוא": נכון שיש ירידת הדורות, אבל זהו דווקא המפתח לגאולתנו ופדות נפשנו, זה הנותן לנו את האפשרות לגלות את אורו יתברך בצורה המושלמת ביותר, ללא 'חציצה' מההשגות שלנו.

לעובדא ולמעשה

פעמים רבות מיצר האדם ונאנח על דלות השגתו ועל קטנותו הרוחנית. הוא מביט על הדורות הראשונים שהיו בבחינת "גדלות", וליבו נחמץ בקרבו על שהוא חי בתוך חשכת ההסתרה וקטנות המוחין, ונדמה לו כי רחוק הוא מאור המלך.

אמנם, כאן מתגלה לנו סוד השמחה של "טוב לב משתה תמיד". עלינו לדעת, כי אדרבה: דווקא הריקנות הזו מהישגים עצמיים, ודווקא תחושת ה"קטנות" והפשטות, הן הן הכלים הזכים ביותר לגילוי אור ה' האינסופי, המאיר "מצידו" בכל מקום ובכל זמן. כאשר יהודי משכיל להפסיק לרדוף אחר ה"גדלות" וההרגשות, ומתבטל בתמימות בפני בוראו מתוך המצב בו הוא נמצא - אזי מתגלה לו שהקב"ה נמצא איתו ממש, בתוך הקטנות, לא פחות ואף יותר מאשר בזמני הגדלות. אין זו ירידה, אלא דרך עבודה נשגבה ופנימית, המביאה את האדם לשלוות הנפש ולשמחה שאינה פוסקת לעולם.

ובביאור יסוד איסור הספד ותענית נביא את סוגיית הגמרא בראש השנה (יח). דהכי איתא התם: "איתמר רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית, רבי יוחנן וריב"ל אמרי לא בטלה מגילת תענית". ובמסקנא איתא התם שלהלכה בטלה מגילת תענית, וכשיטת רב ורבי חנינא, חוץ מלגבי חנוכה ופורים הנזכרים גם כן במגילת תענית, שלא התבטלו אף מצד דינא דמגילת תענית.

ועל פי דברים אלו כתבו הגר"א ועוד אחרונים, שליום טוב פורים ישנם שני מחייבים: יש את היו"ט מצד החיוב של מגילת אסתר, ויש עוד מחייב מצד מגילת תענית.

מצד המחייב של מגילת אסתר, יש חיוב מקרא מגילה, ומשתה ושמחה, וכן יש דין שלא לחגוג את יו"ט פורים יותר מפעם אחת, הנלמד מהפסוק "בכל שנה ושנה" [ובשנה מעוברת בגלל סמיכת גאולה לגאולה חוגגים רק פורים של אדר שני]. כל זה מצד דין מגילת אסתר, אבל מצד דין מגילת תענית, יש רק דין של איסור הספד ותענית ואין את הדין שצריך להיות רק פורים אחד, ושפיר אפשר לחגוג את פורים פעמיים. וזהו המקור שבפורים קטן אסורים בהספד ותענית¹.

והנה עיין שם בסוגיית הגמרא בראש השנה בביאור יסוד שיטת רב ורבי חנינא שבטלה מגילת תענית, וזה לשונם: "רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית, הכי קאמר, בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך נמי כי הני [כמו שיו"ט של ט' באב וכיוצ"ב לא נהגו אלא בזמן המקדש ואח"כ התבטלו אותם ימים טובים ונהפכו לימי תענית, כמו כן הימים טובים של מגילת תענית אינם נוהגים אלא בימי הבית ולא לאחר חורבנו]. **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית, הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ"ק** [שכל עיקר סיבת היו"ט של ט' באב וכו' הוא מצד בנין בית המקדש ומשום הכי לאחר חורבנו הם בטלים] **אבל הנך** [יו"ט של מגילת תענית שאין שייכים לבית המקדש לכאורה] **כדקיימי קיימי**".

והנה לכאורה שיטת רב ורבי חנינא האומרים שהתבטלה מגילת תענית צריכה ביאור, שלכאורה סברת רבי יוחנן וריב"ל נכונה, שאין להביא ראיה מיו"ט של ט' באב וכיוצ"ב, ששני ימים טובים אלו כל עיקרם אינו אלא בגלל בניין בית המקדש, מה שאין כן כל הימים טובים של מגילת תענית שאין עיקרם מצד בניין בית המקדש.

1. עי' מה שהתבאר עוד במאמר לפורים קטן 'המלכות של הקטנות'.

אור הפורים – להיות מרכבה גמורה אליו יתברך

אפשר להשיג אור הפורים על ידי פורים קטן

כללא הוא בכתבי האריז"ל, שפעמים מאיר אור גדול מאוד, ובשעה שהוא מאיר בכל תוקפו אי אפשר להשיגו ולתפוס את פרטיו מחמת ריבוי האור, ודווקא כשיש כיסוי על תוקף האור, ומצליח להביט אליו רק 'מרחוק', אז יכול להשיגו ולברר פרטיו. וכעין מה שכתב ה'לשם שבו ואחלמה' (דע"ה ח"ב דרוש ד' עכ"א): "על דרך שאמר האריז"ל כי התעלמות האור וכיסויו הוא סיבת תיקונו. כי על ידי שבא האור מלובש, על ידי זה יש אפשרות להשיגו וכו'".

וכן הוא על דרך זה ביום טוב של פורים. האור של פורים הוא אור גדול ותקיף מאוד, וביום פורים שמאיר בכל תוקפו קשה מאוד לברר מהותו, איכותו ופרטיו. אבל בשנה מעוברת, שניצוצי אורה מאירים מרחוק ב'פורים קטן' ואורו של פורים מכוסה בכמה לבושים, שפיר יכולים לברר עומק עניינו. נמצא שיסוד עניין הפורים יכול להתברר דווקא מבירור עניינו של פורים קטן. ואם כן מוטל עלינו לברר עניין פורים קטן בהלכה, ומזה נוכל לברר עניין האור של פורים.

יסוד איסור הספד ותענית בפורים קטן

הנה עיין בשו"ע וברמ"א בסוף הלכות פורים, שכתבו שמעיקר הדין אין חיוב שמחה בפורים קטן, ורק שאסורים בו בהספד ותענית, והוסיף הרמ"א שיש להחמיר להרבות בשמחה קצת.

1. נאמר בפארברענגען פורים קטן תשפ"ד.

שייכות של פורים לבחינת בית המקדש

ונראה לומר, שהבינו חז"ל ברוח קדשם, שאף שבחיצוניות נראה שכל הניסים הפרטיים של מגילת תענית היו ניסים בודדים בלי כל קשר לעניין בית המקדש, אבל בפנימיות הדברים, כל ניסים אלו היו מכוח הארת קדושת המקדש, שתוקף אורו של מקדש היה פועל כל הנסים האלו, ומהאי טעמא, כמו שיו"ט של ט' באב וכיוצא בכל עיקרם היו מכוח בית המקדש נתבטלו לאחר חורבנו, כמו כן כל ימים טובים של מגילת תענית התבטלו לאחר חורבן הבית, כיוון שכל עיקרם של ניסים אלו היו מסוד הארת בית המקדש וקדושתו.

אמנם כמו שהתבאר, אף לפי שיטת רב ורבי חנינא שני ימים טובים נשארו לאחר החורבן אף מצד דין מגילת תענית: חנוכה ופורים. והביאור הפשוט בזה הוא, שכיוון שאף בלא דין יו"ט של מגילת תענית יש דין יו"ט של חנוכה מדין תקנת הסנהדרין של אותו הדור, וכן יש דין של פורים מצד מגילת אסתר, ממילא נשאר גם כן דין חנוכה ופורים אף מדין מגילת תענית.

אולם לפי עומק דברינו הנ"ל, שסוד עניין הימים טובים של מגילת תענית הם מצד הארת קדושת בית המקדש, צריך לומר שגם עיקר הדין בחנוכה ופורים הוא מסוד אור בית המקדש. ולכן, מכיוון שעיקר דין החנוכה מצד תקנת חכמים שבאותו הדור, וכן עיקר דין הפורים מצד מגילת אסתר, מיוסדים הם על קדושת בית המקדש - ממילא נשאר להם גם דין יו"ט של מגילת תענית, כיוון שמצד ימים טובים אלו נשאר אורו של מקדש בתוקפו ואין סיבה לבטל את דין מגילת תענית.

והנה כל זה מובן לגבי יו"ט חנוכה, שכל עניינו שייך לבית המקדש וכן עיקר מצוותו קשור לבית המקדש, שמדליקים נרות בפתחי הבתים בדומה למנורה שבמקדש (וכמו שמבואר בראשונים). אבל בפורים צריך עיון, מה הקשר בין פורים לבית המקדש? ואף שידוע הוא שבנם של אסתר ואחשוורוש נתן רשות לישראל לבנות הבית השני, וכן יש עוד עניינים שיש להם קשר לבית המקדש, אבל סוף סוף בפשטות אין זה יו"ט של בית המקדש, אלא מהות היו"ט היא הפיכת גזירת מוות לחיים, וכן כל מצוות היום קשורות לעניין זה של חיים ולא לעניין בית המקדש לכאורה. וצ"ע, שלפי מה שביארנו נמצא שעיקר עניין יו"ט של פורים שייך לאורו של בית המקדש.

עניין בית המקדש ב'מקום' וב'נפש'

ונראה לומר בביאור הענין, שידוע מה שביארו חז"ל (עי' אלשיך פרשת תרומה שם) על הפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ואמרו ז"ל: בתוך כל אחד ואחד. ולמדנו מזה שמלבד הבחינה של קדושת בית המקדש ב'מקום', ישנה גם בחינה של קדושת בית המקדש ב'נפש', שכל איש ישראל יש בתוך ליבו בחינת בית המקדש. ועל פי זה יש לבאר, שחנוכה הוא יו"ט שחוגגים בו בחינת בית המקדש ב'מקום', שניצל בית המקדש משלטון היוונים, ולכן כל בית יהודי מאיר בביתו אור בית המקדש בבחינת 'מקום' בימים אלו, וביתו הופך להיות מעין בית המקדש. אבל ביו"ט פורים חוגגים את הצלת עם ישראל ממוות לחיים, שזהו עניין בחינת בית המקדש ב'נפש', שעיקר ההצלה ממוות לחיים הייתה בזכות זה, שהתברר שכל איש ישראל יש בו בחינת בית המקדש בתוככי ליבו, וכמו שיתבאר.

וביאור העניין יובן בהקדם דברי הרמב"ם בהלכות מגילה (פ"ב הי"ז), וזה לשונו: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו. שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים. שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

ומבואר מלשונו שיסוד מצוות אלו של מתנות לאביונים, משלוח מנות וסעודה, הוא מדין שמחת פורים, ולכן אומר הרמב"ם שיש להרבות בעיקר במתנות לאביונים כיוון שעל ידי מצווה זו מגיע ליותר שמחה.

אבל בהמשך לשונו כותב הטעם לשמחה יתרה שיש במתנות לאביונים: "שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה וכו'". ולכאורה אין קשר לשמחה זו עם עניין שמחת פורים, שבשמחת פורים עיקר השמחה הוא להיות שמח במה שהצילנו הבורא ממוות לחיים, ואנו מבטאים שמחה זו בבחינת "בימים ההם בזמן הזה" על ידי מצוות הללו, ומה הקשר שלהן עם להיות דומה לשכינה?

עיקר אור הפורים הוא בית המקדש ב'נפש'

ונראה לומר על פי מה שהתבאר, שעיקר עניין שמחת פורים הוא להיות בחינת בית המקדש ב'נפש'. ועניין בית המקדש הוא 'בית להשם' (כלשון הרמב"ם ריש הלכות בית הבחירה), והיינו לומר שכל מציאות בית המקדש היא להיות כלי להשראת השכינה, וזו כל מציאותו. וזהו עיקר עניין שמחת פורים: אנו שמחים במה שאנו זוכים

מבקשי יהודך

להיות מרכבה לשכינת עוזו ובטלים לגמרי למציאותו יתברך, וכל מהותנו אינה אלא כפי יכולתנו להיות מרכבה וכלי אליו יתברך. ולכן דווקא על ידי שמשמח את העניים ודומה בזה לשכינה, הוא מקיים את עיקר עניין שמחת הפורים בצורה השלמה ביותר.

ונראה לבאר בזה את הצלת ישראל מגזירת כליון של המן, שקליפת המן ועמלק היא קליפה של מיתה וכליון, והניצחון על קליפה זו הוא על ידי שמכליל את עניין המיתה בקדושה. והדרך לעשות זאת היא על ידי שהאדם מבטל את ישותו ומציאותו להיות מרכבה גמורה אליו יתברך^ה, וממש מחליף את מציאותו העצמית במציאות הבורא יתברך.

ועל ידי שהאדם ביטל לגמרי את מציאותו האנושית, הוא זוכה להיפך של מיתה וכליון, שהוא חיים נצחיים, בסוד **"אני הוי"ה לא שניתי ואתם בני ישראל לא כליתם"**.

עומק ג' המצוות של פורים

ועומק ג' המצוות הנ"ל של שמחת פורים הן מעין זה - לבטל את מציאותו האנושית:

א. סעודת פורים שייכת למצוות "עד דלא ידע", וכמו שכתב הרמב"ם שם: **"כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו"**. שעיקר עניין הסעודה הוא לבוא לידי ביטול כלי השכל, שזהו ביטול מציאותו העצמית.

ב. מצוות משלוח מנות היא גם כן ביטול מציאותו, על ידי שמברר ששמחתו אינה עצמית אלא שמחתו משותפת עם אחרים.

ג. מצוות מתנות לאביונים יש בה ביטול בחינת עצמיותו על ידי שמחלק מכספו לאחרים [ובמיוחד לפי מה שביארו בספה"ק ש'מאד' הוא בגימטריא 'אדם', שכספו של האדם הוא עיקר מהותו ונפשו], ומוסיף הרמב"ם שבמצווה זו ישנה בחינה יתרה של להיות מרכבה אליו יתברך על ידי שהוא דומה לשכינה בזה, וזו עיקר שלמות עבודת הביטול של פורים.

ח. [משא"כ כל שעוסק בעבודת הביטול מצד עצמה, עכ"פ נשאר 'מי שהוא בטל', אבל שלמות הביטול הגמור הוא במה שכל מציאותו נעשית מרכבה למציאותו ית', ודו"ק.]

מבקשי יהודך

חיוב השמיעה בקריאת מגילה

ויש לבאר שגם במצוות קריאת מגילה ישנו עניין זה של ביטול, והוא על פי מה שמבואר בראשונים שעיקר מצוות המגילה היא 'קריאה', וכמו שמברכים **"על מקרא מגילה"**. אמנם יש מהראשונים שסוברים שיש גם מצווה לשמוע, ולכן הם סוברים שחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים, מכיוון שהוא אינו חייב במצווה זו כי אינו שומע.

נמצא לפי ראשונים אלו, שכאשר קוראים את המגילה הוי כאילו קוראים ושומעים בבת אחת. ופנימיות העניין היא, שהוי כאילו האדם עצמו אינו קיים, והוא כאדם אחר השומע מעצמו.

וזהו גם סוד עניין ה'**משנה למלך**' ואוהבו של מלך, שרוכב על סוס המלך ולובש מלבושיו ואין בזה פגם במלוכה, כי אדרבה, הוא כל כך קרוב למלך שהוא נכלל במציאות המלך וכאילו המלך מתלבש בו. וזהו סוד הנפש הישראלית, שכל מציאותה אינה אלא להיות כלי קיבול לאלוקותו יתברך, ובזה זכו ישראל לחיים נצחיים.

וזה נתן לכלל ישראל את הכח להיות בבחינת **"הדור קבלוה בימי אחשורוש"**, לקבל על עצמם את עול תורה מאהבה בלי לירא מהעול, כי התברר להם שכל מציאותם אינה אלא קיום התורה והמצוות, כי אין להם מציאות מבלעדי מציאות השי"ת, ואינם אלא כידא אריכתא של השי"ת.

לעובדא ולמעשה

יש ומחפשים את קדושת השם בהיכלות של אבנים, אך ביום הפורים מתגלה הסוד הגדול, כי **"בית המקדש"** האמיתי נבנה בתוך הלב והנפש פנימה.

עלינו לדעת, כי קליפת המן ועמלק מבקשת להשליט בעולם בחינה של 'מיתה' ופירוד, והניצחון הגדול עליה הוא דווקא על ידי ביטול ה"אני" והישות העצמית.

זוהי עומק עבודתנו במצוות היום: בעת שיהודי מפזר מזונו ל"מתנות לאביונים" - הוא מבטל את רכושו ותאוותו; ובעת שהוא

מתבסס ב"משתה היין" עד דלא ידע - הוא מבטל את שכלו האנושי המוגבל.

דווקא על ידי פעולות אלו, הופך האדם את גופו ונשמתו ל"מרכבה" גמורה לשכינה הקדושה, בטל ומבוטל לרצון העליון. דווקא אז, מתוך ההתכללות והביטול, הוא מתנתק מן המוות והגבול, ומתחבר למקור החיים הנצחיים, בבחינת "ואתם הדבקים בה" אלוקיכם חיים כולכם היום".

ענייני פורים

ישנים מן המצוות בקדושה^א

התיקון ללשון הרע של המן הוא דווקא להכליל את הישנים מן המצוות בקדושה אמרו חכמים (מגילה יג:): "לית מאן דידע לישנא בישא כהמן", וכשאמר לאחשוורוש "ישנו עם אחד וכו'", כוונתו הייתה לקטרג על ישראל ש'ישנים הם מן המצוות'. ולכאורה, מכיוון שכל עיקר גזירת המן באה מכוח קטרוג זה של 'ישנים מן המצוות', אם כן המצוות שנצטוונו בהן זכר למפלתו, ראויות להיות ההיפך מ'ישנים מן המצוות'. אמנם "ונהפוך הוא", שמצינו שדווקא מצוות סעודת פורים, המקושרת עם מצוות "עד דלא ידע" (כמבואר ברמב"ם פ"ב מהלכות מגילה), מתקיימת על ידי ששותה יותר מהרגלו ונרדם מתוך שכרותו (וכמו שכתב הרמב"ם שם, ונפסק להלכה ברמ"א בהלכות פורים סימן תרצ"ה סעי' ב').

אך עומק הביאור הוא, שהניצחון השלם על המן אינו על ידי שבורח מעניין 'ישנים מן המצוות', אלא אדרבה: דווקא על ידי שמהפך את עניין 'ישנים מן המצוות' מקטגור לסניגור, ומכניס את עניין 'עם שישנים מן המצוות' אל הקדושה, מנצחים את קליפת המן בשורשה. וביאור העניין בדרך עבודה, מהו עומק עניין 'ישנים מן המצוות' בקדושה, יבואר להלן.

א. נאמר בשבת קודש פרשת תצוה-פורים קטן תשפ"ד לפני תפילת מוסף.

סוגיית הגמרא מגילה בחיוב הלל בפורים

איתא בגמרא (מגילה יד.): "הלל נמי נימא [בפורים], לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ היכי אמרינן שירה, כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא, רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש אכתי עבדי אחשוורוש אנן, בין לרבא בין לר"נ קשיא והא תניא משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון".

וכתב המאירי, דנפקא מינה בין הטעמים: שלפי שיטת רב נחמן האומר ש"קרייתא זו הלילא", נמצא שחייבים בקריאת הלל בפורים, אלא שנפטרים על ידי קריאת המגילה, ואם אין לאדם מגילה הרי הוא חייב בקריאת הלל; מה שאין כן לדעה הראשונה בגמרא, וכן לרבא, פטורים מקריאת הלל בפורים, ואפילו אם אין מגילה.

דברי הרמב"ם ומה שיש לתמוה עליו

הרמב"ם כותב בהלכות מגילה (פ"ג ה"ו): "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל", וכדעת רב נחמן. והקשו האחרונים: מדוע פסק הרמב"ם כרב נחמן ולא כרבא שהוא בתראה? וכן התקשו במה שמשמע מסתימת לשונו, שלא תקנו בכלל קריאת הלל בפורים, ואפילו אם אין לאדם מגילה.

הערה בסדר ספר עבודה של הרמב"ם

ונראה לבאר את העניין, בהקדים מה שידוע, שהרמב"ם סידר את ספרו בצורה שבתחילה הוא מסדר את הדינים העיקריים והמרכזיים של כל סוגיא, ואחר כך הוא 'נחית' לבאר ולברר את פרטי הדינים. ולכאורה קשה, שבספר 'עבודה' סידר תחילה את הלכות בית הבחירה, אחר כך הלכות כלי המקדש והעובדים בו, ורק אחר כך הלכות ביאת מקדש, ולבסוף מתחיל לסדר מצוות ודיני קרבנות. ולכאורה, הרי תכלית הלכות 'עבודה' היא עניין הקרבת הקרבנות, וכל עניין בית המקדש אינו אלא שיהיה מקום ראוי להקריב שם קרבנות, וכמו שמשמע בלשון הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה, שבית המקדש היינו 'בית לה', מוכן להקריב בו קרבנות; ואם

כן, מדוע לא כתב הרמב"ם קודם את הלכות הקרבנות, ואחר כך את הלכות בית הבחירה והמסתעף?

ביאור עניין עבודת הקרבנות לשיטת הרמב"ם

והנראה לומר, שלהרמב"ם יש ב' דינים חלוקים במהות הקרבנות:

א. הרמב"ם כותב ב'מורה נבוכים', שכל עניין הקרבנות אינו עבודה של תכלית, אלא משום שהורגלו בני ישראל להקטיר ולזבוח לעבודה זרה, תיקנו להם עבודה דומה בהיתר [ועיין שם ברמב"ן שחולק עליו בכל תוקף]. ולכאורה ביאור זה נאמר כשאנו דנים על תכלית הקרבנות כשלעצמם, בלי קשר לבית המקדש.

ב. וכאן ביד החזקה מתחדש, שיש לקרבנות תכלית נוספת: לקשר את כלל ישראל לבית המקדש. שיש תכלית שכל כלל ישראל יהיו מקושרים בלב ונפש לבית המקדש, בבחינת "והיו עיני ולבי שם כל הימים", והקרבת הקרבנות גורמת לאדם התקשרות פנימית ו'כניסה' נפשית לבית המקדש.

ובזה יובן מדוע סידר הרמב"ם את הלכות הקרבנות בסוף 'ספר עבודה', כיוון שלשיטתו אינם תכלית לעצמם.

ביאור על פי זה סוד קבלת התורה בפורים

כבר ביארנו², שאחד מהיסודות של פורים הוא ההתקשרות לבניין בית המקדש, והארכנו שם לבאר שעיקר העניין הוא להתקשר לבית המקדש שנמצא בתוך כל אחד ואחד, להיות בית לשכינה הקדושה. ומאידך גיסא, פורים הוא זמן של קבלת התורה, וכמו שכתוב שבימי אחשוורוש "הדור קבלוה מאהבת הנס".

ויש לבאר, שעיקר עניין קבלת התורה בפורים הוא לקבל את התורה באופן שכולה 'תורת בית המקדש'; דהיינו, שנקיים את התורה והמצוות עם רצון ותכלית להשרות את השכינה עלינו ולחסות תחת כנפיה. על אותה הדרך שתכלית הקרבנות היא להיכנס ולהתקשר לבית המקדש, כן כל תכלית התורה והמצוות תהיה בכדי להתקשר על ידם לבחינת בית המקדש הרוחני שבתוך כל אחד ואחד.

ב. במאמר לפורים קטן 'פורים ומעשה מרכבה'.

מבקשי יחודך

גירסת הרי"ף בגמרא מגילה הנ"ל

לאחר כל דברי האמת האלו, אפשר לבאר את מה שהתקשינו בו בתחילת דברינו: מדוע פוסק הרמב"ם **"קרייתא זו הלילא"**, והרי היה לו לפסוק כמו רבא החולק על כך, מכיוון שרבא הוא 'בתראה'?

אלא, דעיין שם בגירסת הרי"ף בגמרא, שהוא גורס **"מתקיף לה רבא"** ולא גורס **"רבא אמר"**. והיינו, שרבא אינו חולק בהחלטיות, אלא רק שואל: איך אנו דנים בכלל האם אומרים הלל? הרי **"אכתי עבדי אחשורוש אנן"**.

אבל לפי זה אי אפשר לפרש את דברי רבא כפי משמעותם הפשוטה, שהוא מתכוון לומר שאי אפשר לומר את הנוסח של הלל (שכתוב שם "הללו עבדי ה'"), אבל חיוב הלל יכול להיות, מכיוון שגם שאפילו לפי רב נחמן שיש חיוב הלל, אין אנו אומרים את הנוסח של הלל אלא קריאת המגילה [ולפי הדעה הראשונה אין בכלל חיוב הלל]; ואם כן, על מי רבא מקשה? [ובשלמא לפי גירסתנו, הוא אינו מקשה אלא אומר את שיטתו, אבל לפי גירסת הרי"ף הוא מקשה על אלו שלפניו].

ועל כורחך צריך לומר לפי גירסת הרי"ף, שאין כוונת רבא להקשות רק על נוסח ההלל, אלא כוונתו להקשות שמכיוון שלא הייתה גאולה שלמה ד"אכתי עבדי אחשורוש אנן", אין ראוי לומר עליו הלל בכלל [ובאמת כך משמע בירושלמי פסחים פ"ה ה"ו, שכיון שהנס לא היה גאולה שלמה אין ראוי לומר עליו הלל], ומדוע אם כן סוברים רב נחמן והאמורא הראשון שאמור להיות חיוב הלל?

איך יתרץ רב נחמן את קושיית רבא

והנה קושייה זו דרבא לכאורה היא 'קושייה אלימתא', מכיוון שבאמת מסתברא לומר שאין חיוב הלל אלא על נס שלם, ומטעם זה לא פסק הרמב"ם כשיטה הראשונה, מכיוון שהופרכה על ידי רבא, אבל הוא פוסק כמו רב נחמן, מכיוון שאפשר לתרץ את קושיית רבא על רב נחמן.

דרב נחמן יתרץ: 'אין הכי נמי', אם היינו עבדי אחשורוש לא היה מוטל עלינו חיוב הלל. אבל היות שאנו קוראים את המגילה, ועל ידי זה אנו מכוונים לקבל את כל התורה כולה באופן של לחסות תחת כנפי השכינה ובניית בית המקדש הפרטי שלנו - נמצא שאיננו עוד עבדים לאחשורוש כלל וכלל, ולכן נפלה לבירא קושיית רבא.

מבקשי יחודך

אבל זה ברור, שכשאין לנו מגילה אי אפשר לקרוא הלל, מכיוון שאז קיימת קושיית רבא **"אכתי עבדי אחשורוש אנן"** [דלא כשיטת המאירי שהובא בתחילת דברינו שאם אין לו מגילה חייב לקרות את ההלל, ובה אודא לה קושייתנו השנייה שם על הרמב"ם, מדוע אינו אומר שכשאין לו מגילה יקרא הלל]. ולכן פסק הרמב"ם כרב נחמן ולא כרבא שהוא 'בתראה', כי רבא רק התקשה בדברי רב נחמן, ומכיוון שרב נחמן מתרץ את דבריו בשופי, אפשר לפסוק כמותו.

והסוד הנפלא הזה, של קבלת התורה באופן של בניית משכן לשכינה, מתגלה בקריאת המגילה דווקא, שהיא המצווה העיקרית של פורים.

ישנים מן המצוות בקדושה

ועל פי כל זה יש לבאר עניין "ישנים מן המצוות" בקדושה. שכשאדם פועל משהו ולא מתכוון למה שהוא עושה, הרי הוא עושה את הפעולה באופן "ישנוני", כמו מתוך שינה. ואם כן, כאן כשהאדם מקיים את המצוות אבל לא כתכלית לעצמן, אלא שעל ידן הוא יבנה מקום בלבו להשראת השכינה, וכל המצוות אינן אלא דרכים שעל ידן יידבק בו יתברך יותר ויותר - הרי הוא "ישן מן המצוות"!

לעובדא ולמעשה

בפורים, ובפרט בעת קריאת המגילה, עלינו להחדיר לעצמנו ולקבל על עצמנו שאנו רוצים לקיים את התורה והמצוות שעל ידן נהיה אנחנו משכן לשכינת עוזו, ועל ידן נידבק בו יתברך, וזאת כל תכליתנו בתורה ומצוות: **"בלבבי משכן אבנה להדר כבודו"**!

מהתקנה העיקרית של קריאת המגילה, שאם לא כן, הרי יש כלל ש"אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין", ומשמע, שאם היה בית דין שגדול בחכמה ובמניין היו יכולים לבטל את התקנה. ומוכרח מזה שהיו רק תקנה דרבנן, ולא מדברי נבואה, שהרי דברי נבואה בוודאי אי אפשר לבטל כלל וכלל.

הביאור: עצם האור הוא מדברי קבלה ופרטי החיובים הם מדברי סופרים

והביאור בזה נראה, שעיקר התקנה של יום טוב פורים היא מדברי קבלה. דהיינו, שעצם העניין שיהיה יום טוב של פורים תוקן מדברי קבלה, אבל הם לא חייבו את כלל ישראל בחיובים שיש בפורים, ובאו חז"ל ותיקנו בגלל דברי הקבלה את כל הלכות פורים. נמצא, שהדרך המעשית לקיים את דברי הקבלה היא על ידי קיום דברי חז"ל בהלכות פורים.

לכן מצד אחד יש להלכות פורים את החומר של דברי נביאים, ומצד שני אם יקום בית דין שגדול יותר מהבית דין שתיקנו את הלכות פורים, יכולים הם לבטל הלכות אלו, מכיוון שהן נתקנו רק מדרבנן.

דברי הרמב"ם המוקשים

וזה ביאור דברי הרמב"ם: "קריאת המגלה מצות עשה מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים". כלומר, שגדר המצווה הוא מדברי חכמים, אבל עיקר תקנת יום הפורים היא מדברי קבלה.

הרמב"ם כותב בסוף הלכות מגילה, וז"ל: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם, ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

ולכאורה צריך עיון בדבריו, דהרי מבואר בגמרא שהבאנו לעיל, שאם יקום בית דין הגדול בחכמה ובמניין מהבית דין שתיקנו הלכות פורים, יכולים הם לבטל הלכות אלו. ואם כן, הרי בזמן ימות המשיח "יהיו ישראל חכמים גדולים" (רמב"ם סוף הלכות מלכים), ואם כן אולי הם יבטלו את הלכות פורים? ומנא ליה להרמב"ם שלא

האור של פורים - דברי קבלה, הכלי - דברי סופרים¹

דברי הרמב"ם בדין ספק בפורים

ההלכה היא, שעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון קוראים בה את המגילה בט"ו לחודש אדר, משא"כ עיר שאינה מוקפת חומה, קוראים בה את המגילה ב"ד לחודש אדר. וכתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"א ה"א): "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אח"כ הוקפה, קורים בשני הימים שהם י"ד וט"ו ובלילהם". ולכאורה דבריו קשים, דהרי מצוות קריאת המגילה היא מצווה מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, ומדוע צריך להחמיר לקרוא ב' ימים?

וכתבו האחרונים (פרי מגדים תרפ"ח א"א אות א', וצפנת פענח שם, ועוד), שהסיבה שמחמירים יותר בדין קריאת המגילה היא, משום שקריאת המגילה היא מצווה מדברי הנביאים, וכדברי הרמב"ם (פ"א ה"א): "קריאת המגלה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים", ולכן דינה חמור יותר ומחמירים בספיקות.

מהגמרא משמע שהיו דברי סופרים

אמנם מאידך גיסא, מהגמרא משמע בהדיא שדין קריאת המגילה הוא כמו מצווה שמדרבנן. כי הגמרא מוכיחה, שמה שהמשנה אומרת שהכפרים יכולים להקדים את קריאת המגילה ליום שהם נכנסים לעיר [יום הכניסה], הרי זה חלק

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

מבקשי יהודך

אומן קונה בשבח כלי כיון שבאמת תחילה לא ידע כלל בזה ואח"כ כשגמר שכת. אך עיין עירובין (טז:) לא משמע כן [דאיתא התם: "מנין שלא ישנה אדם מאומנתו ומאומנת אבותיו שנאמר וישלח המלך שלמה ויקח את חירם וכו' בן אשה מבנות דן, וכתוב ואתו אהליאב"]. אך זה באהליאב הוה אומן ממש ולא בצלאל".

ויש לבאר, שהמשכן הוא מקום גניזת הלוחות, שהם עיקר דברי התורה. ולכן בבנייתו היו צריכים לגלות, איך שכל חכמת התורה אינה אלא כלי לנבואה שהיא פנימיות התורה, ולכן היו צריכים גם נביא וגם אומן לבנותו, לרמז את העניין הזה.

ובזה יובן ביתר שאת, מדוע דווקא ביום טוב פורים מתגלה שההלכות [תורה שבע"פ] הן כלי לאור הנביאים [תורה שבכתב]. כי ידוע מהספרים הקדושים (שפת אמת פורים תרל"ח) שעיקר עניין הבית השני הוא אור של תורה שבע"פ, לעומת בית הראשון שהיה אור תורה שבכתב, וידוע עוד שעיקר תקופת בית שני התחילה בנס פורים, ולכן דווקא אז מתגלה שכל התורה שבע"פ אינה אלא כלי לאור הנבואה.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מתיישבים ללמוד הלכה, עלינו להתבונן ולזכור שעל אף שנראה שהכול הן הלכות בעלמא בלי קשר לאלוקות, בעומק הרי כל ההלכות הן רק כלים לאור הנבואה המסתתרת שם, ואם נתבונן בזה נזכה על ידי התורה להשיג יותר באורו יתברך!

מבקשי יהודך

אלוקות, נשמות, עולמות"

ג' בחינות במחיית עמלק

חז"ל מספרים (מגילה ז.) שכשאסתר רצתה לקבוע את ימי הפורים כיום טוב ושיתחייבו לקרוא את המגילה, ביקשה זאת מהחכמים ולא הסכימו, עד שמצאו דרש מפסוק: "שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני לדורות. שלחו לה: "הלא כתבתי לך שלישים" (משלי כב כ), שלישים ולא רבעים. עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה: "כתב זאת זכרון בספר" (שמות יז יד). 'כתב זאת' - מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, 'זכרון' - מה שכתוב בנביאים, 'בספר' - מה שכתוב במגלה". [עיין שם בהמשך הסוגיא שכן הוא שיטת ר' אלעזר המודעי והכי נקטינן].

פירש רש"י: "שלישים - בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק: בספר ואלה שמות (יז), ובמשנה תורה (כה), ובספר שמואל (א טו). וזהו שאמר שלמה: בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו. זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה - דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד".

חזינן מהכא שיש שייכות מיוחדת בין מצוות זכירת מעשה עמלק למספר "שלש", מכך שעניין מחיית עמלק מוזכר בשלושה מקומות בתנ"ך, וגם באופן פרטי המגילה עצמה יש בה שלוש בחינות, שנקראת ספר, איגרת, ומגילה. וכמו כן מצינו

ה. נאמר בשבת קודש פרשת ויקרא - זכור, י"ג אדר תשפ"ד לפני תפילת מוסף.
ו. ונציין בזה את דברי הירושלמי (מגילה פ"א ה"ה), המסביר למה המילה "זאת" קאי על כל מה שכתוב בתורה, בין על מה שכתוב בשמות ובין מה שכתוב ב'משנה תורה', שזה בגלל הפסוק "וזאת התורה" (דברים ד מד), שכל התורה כאחד נקראת "וזאת" ולכן שתי הפעמים שמוזכר בהם ענין זכירת עמלק נחשבים רק לאחד מבין השלושה, עיי"ש.

שיש ג' בחינות של קליפת עמלק ימ"ש: 'עמלק', 'אגג', 'המן'. ויש להבין העניין, למה ירמזוין?

אור הגאולה שגילה הבעל שם טוב גובר על קלי' עמלק ימ"ש

ולבאר זאת נקדים: דהנה הסיבה שעדיין לא זכינו לגאולה השלמה והמקווה, שיהיה כבר הייחוד השלם בין כנסת ישראל לדודה, הינה מחמת קליפת עמלק ימ"ש, אשר הוא נרגן מפריד בין הדבקים. שנשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק. ומאז היותנו לגוי, עומד הוא בעוכרינו לבל נזכה לייחד השם הנכבד, אותיות י"ה ב-ו"ה [עליונים בתחתונים], ולהעלות את כל הדברים והעולמות, וכל מחשבותינו דיבורינו ומעשינו - שיהיו כסא ומרכבה לשכינת עוזו ית'.

וכנגד הקליפה הזאת שלח השי"ת למחיה ברחמי בדורות הללו את נשמת הבעל שם טוב הק' זי"ע, הוא האיש אשר אצר כגיבור חלציו והוריד לעולם אור חדש של התנוצצות הגאולה דלעתיד, ועל ידי זה נלחם מלחמת ה' בעמלק, שיהא ביכולתו לצאת מגלות הנפש, לייחד קודשא בריך הוא ושכינתה בכל פעולותינו ומחשבותינו. עד שעל ידי הפצת מעיינותיו חוצה נזכה בקרוב לגאולה השלמה והאמיתית, בעת שיקויים מאמר הכתוב "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", כמו שאמר לו המשיח על מענה לשאלתו "אימת אתי מר" - "בזאת תדע, בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת, ויוכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך" ויש לשים אל לבנו - מהו עיקר הנקודה של הבעש"ט שבכוחו להאיר בעולם אורו של משיח?

ז. עיין בכל דברי האגירת הידועה של הבעש"ט לגיסו הרה"ק ר' אברהם גרשון מקיטוב זי"ע (נדפס בסו"ס בן פורת יוסף, ובס' בעל שם טוב עה"ת בפר' נח): "ושאלתי את פי משיח אימת אתי מר, והשיב לי, בזאת תדע בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת, ויוכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך, ואז יכלו כל הקליפות ויהיה עת רצון וישועה. ותמהתי על זה, והיה צער גדול באריכות הזמן כל כך מתי זה אפשר להיות, אך ממה שלמדתי שם שלשה דברים סגולות ושלשה שמות הקדושים והם בניקל ללמוד ולפרש, ונתקררה דעתי, וחשבתי אפשר על ידי יוכלו גם כן אנשי גילי לבא למדרגה ובחינה כמותי, דהיינו בהיותם יכולים לעליות נשמות וללמוד וישבו כמו אני, ולא ניתנה רשות כל ימי חיי לגלות זאת, ובקשתי עבורך ללמד אותך ולא הורשיתי כלל, ומושבך ועומד אני על זה.

ומשמע שם באיגרתו, שעל ידי הכוונה המבוארת בהמשך דבריו אפשר לזכות לזה. **והכוונה** המבוארת שם היא, שיש ג' בחינות עיקריות בכל דבר, וצריך לייחדן, והן: א. עולמות, ב. נשמות, ג. אלוקות.

והעניין הוא, שבכל דבר ודבר, ולא רק בדברים גשמיים אלא גם בכל אות של דיבור ושל מחשבה, יש את אלו השלוש בחינות:

'אלוקות' - אור האין סוף ב"ה וב"ש ממש, הפשוט בתכלית הפשיטות ובלתי בעל גבול ותכלית, המחיה ומהווה את הדבר בכל רגע מאין ואפס המוחלט.

'עולמות' - בחינת הכלים, שהקב"ה מפליא לעשות שיהיה נברא מכוחו השווה ומשווה קטן וגדול, מציאות של גבול ומידה המעלים ומכסה על אורו הבלתי בעל תכלית, וכך נוצר 'מקום' שיוכלו להיבראות כל הברואים עליזים ותחתונים, ואעפ"כ אין דבר נוסף עליו ית' ח"ו, ו"אני הוי"ה לא שניתי" - רק אתה הוא עד שלא בראת העולם, אתה הוא משבראת העולם, בלי שום שינוי.

והשלישי הוא הניצוצות הקדושים השייכים ל"נשמות" ישראל שעלו במחשבה, שבעבורם היתה סיבת כל בריאת העולם "בגין דישתמודעון ליה", להיות לו על ידם דירה בתחתונים. בזה שיכירו כי בכל דבר נמצא אלופו של עולם ו"מלא כל הארץ כבודו", אשר על ידי זה הם מבררים כל הניצוצות הקדושים ומעלים אותם לשורשם להיות מהם נחת רוח לבוית"ש, ונפעל מהם ייחוד קובה"ו, ועל ידי זה נשפע שפע קודש חדש לישראל עם קרובו ולכל העולמות בנהירו דאנפין, להיות כל הדברים כולם דירה ומרכבה לאלוקות.

וזוהי עיקר עבודת השי"ת: שיזכור האדם תמיד שבכל דבר יש עולמות, נשמות ואלוקות; ובכל מחשבה, דיבור ומעשה יכוון לייחד את העולמות עם האלוקות

אך זאת אני מודיעך והשם יהיה בעזרך לנוכח ה' דרכך ואל יליזו, ובפרט בארץ הקודש בכל עת תפילתך ולימודך וכל דיבור ודיבור ומוצא שפתך תכוין לייחד שם, כי בכל אות ואות יש עולמות נשמות ואלהות ועולים ומתקשרים ומייחדים זה עם זה, ואחר כך מתקשרים ומתייחדים האותיות ונעשים תיבה ומתייחדים יחוד אמיתי באלהות, ותכלול נשמתך עמם בכל בחינה ובחינה מהנ"ל, ומתייחדים כל העולמות כאחד ועולים, ונעשים שמחה ותענוג גדול לאין שיעור, בהבינך בשמחת חתן וכלה בקטנות וגשמיות וכל שכן במעלה העליונה כזאת, וכו'". עיי"ש המשך דבריו הקדושים.

מבקשי יהודך

על ידי נשמתו הקדושה, ויעשה הכל לשם שמים בלתי לה' לבדו. ובזה הוא מייחד קוב"ה ושכינתיה ומביא את כל העולם הזה להיות ממש כסא ומרכבה לשמו ית'.

ומובן ממילא, שעמלק ימ"ש לוחם ומתנגד ביותר על זו העבודה העיקרית, שבכוחה מתקרב התיקון השלם. ורוצה הוא שכשיהודי מתעסק בענייני הגוף כגון אכילה, שתייה, שיחה ושאר דברי הרשות, יעשה זאת להנאת הגוף ותאוותיו, ששורשו מקליפת נוגה, בבחינת "לתאוה יבקש נפרד", ובזה הוא מפריד את הניצוץ משורשו. ואפילו בעת שאנו עוסקים בתורה, בתפילה ובמצוות, הוא מבבלב את מחשבותינו בתחבולותיו שנעשה זאת עם פניות ח"ו, או לצרכי עולם הזה או עולם הבא.

וכן מבואר בספר הקדוש 'כתם אופיר' להרה"ק מקאמארנא זי"ע בכמה מקומות (פ"ג פסוק ב-ד), שקליפת עמלק היא הפניות והכוונה שלא לשם שמים בעת עבודת ה'. אבל "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה" - בכח ובזכות הצדיקים לא זו בלבד שנזכה שהמצוות, הדיבורים והמחשבות יהיו לשם שמים, אלא אף גם זאת, שכל ענייני הרשות גם המה יהיו קודש בלתי לה' לבדו, לקיים מאמר הכתוב "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג ו, ועי' בשו"ע או"ח סי' רל"א עיין שם). וכל רצוננו ומגמתנו ותכלית כל מעשינו יהיו רק לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה להמשיך את אלוקותו ית' בתוך העולמות.

וזהו הרמז וההוראה למעשה בפסוק "ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי" (אסתר ד טז), שהמלך אחשורוש רומז כידוע על מלך מלכי המלכים הקב"ה שאחרית וראשית שלו. ואסתר רומזת על כנסת ישראל, שכשנכנסים אל היכל המלך ית' בתורה ובתפילה אין לכוון אפילו לתיקון עצמו או לחשוב על חלקו בעולם הזה או בעולם הבא, אלא למסור נפשו ולא לחשוב מעצמו כלל, עד כדי להפקיר את שני העולמות שלו ולעשות את המוטל עליו בתמימות ובפשיטות, בכוונה זכה בלתי לה' לבדו. ואסתר המלכה בקדושתה פתחה את הפתח למדרגה הזאת שנוכל גם אנו לזכות לכך.

ג' הבחינות של עמלק כנגד אלוקות, נשמות, עולמות

ומבאר רבינו הקדוש מקאמארנא זי"ע ב'כתם אופיר' (ט' כ"ו), שאלו הן שלשת הבחינות שהזכרנו שקיימות בקליפת עמלק: ש'עמלק' הוא כנגד 'אלוקות';

מבקשי יהודך

ו'אגג' הוא כנגד מלכות שמים שהיא בחינת 'עולמות', ו'המן' הרשע ימ"ש כנגד נשמות ישראל, בחינת 'נשמות'.

ומחיית עמלק היא על ידי קריאת המגילה הקרואה בג' שמות:

'מגלה' בגימטריה 'מזל"א', המורה על השורש העליון בחינת 'אלוקות'.

'אגרת' מורה על בחינת ה'עולמות', שכן היא בגימטריה ד' פעמים 'העולם', לרמז על ארבע רוחות העולם.

ו'ספר' רומז על 'נשמות', שמספרו עולה ה' פעמים 'נשמה' [?] כנגד ה' בחינות שיש בכל נשמה, שהן: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה [נרנח"י].

ועל פי הדברים האלה יובן העניין המיוחד, שצריך להיות מוזכר מלחמת עמלק בתנ"ך דווקא ג' פעמים, וב' המקומות בתורה נחשבים לאחד (כמבואר בסוגיית הגמרא הנ"ל). כי צריך שיהיה כתוב ג' פעמים כנגד שלושת החלקים שבקליפה המתנגדים על העבודה הלזו לייחד אלו השלושה: 'אלוקות' - אור אין סוף ב"ה, 'נשמות' ישראל הקדושים; מציאות ה'עולמות' והספירות הקדושות והצמצומים דקדושה. והתורה הקדושה בכללותה רומזת לבחינת אלוקות, ונביאים לבחינת נשמות, וכתובים לבחינת עולמות.

ויש כאן מקום לשאול: הרי אמרנו ש'אגג' הוא כנגד בחינת העולמות ו'המן' כנגד הנשמות, אם כן מדוע מעשה אגג נזכר בנביאים וסיפור מעשה המן הרשע בכתובים? ואיפכא מסתברא!

אכן תשובתו בצידו: כי הנשמות מתלבשות בתוך העולמות להחיותם, בסוד "ומפליא לעשות" (כמבואר בשו"ע או"ח סי' ו'), ומתאחדים זה עם זה כמו הגוף והנשמה שמתאחדים להיות אחד, אמנם האלוקות לית מחשבה תפיסא ביה כלל, ונשאר תמיד אחד יחיד ומיוחד, על אף התלבשותו בעולמות על ידי הנשמות. ולכן שתי הפעמים שמוזכר עניין עמלק בתורה נחשבות כאחת.

ואפשר לרמז, שלכן אנו מוצאים מנהג לישראל לכנות 'חומש' לעצמו ו'תנ"ך' לעצמו, ולא לכרוך ולומר "תנ"ך", כי הנשמות והעולמות מתאחדים יחד, אך האלוקות נשארת לעולם אחד יחיד ומיוחד.

לעובדא ולמעשה

בבואנו לקראת פורים, וברצוננו למחות את עמלק, עיקר העבודה הוא לייחד את כל מה שאנו עושים, בין בענייני הרשות ובין בתורה ומצוות, עם האלוקות. בכל דבר לחפש לעשות רצון אבינו שבשמיים בתמימות ופשיטות, לקיים את ההלכות, ולחשוב מחשבות של "בכל דרכיך דעהו". ועל ידי זה אנו זוכים, בכח הנשמה שבתוכנו, לייחד את העולמות כולם עם האלוקות, ועל ידי זה נזכה שימחה שמו של עמלק, וימלא הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים.

**סוד "המאחרים לצאת מן השבת" -
עניין מחיית עמלק"**

דברי הט"ז בעניין סדר מקרא מגילה במוצאי שבת קודש

פסק רבינו הבית יוסף בשו"ע או"ח סי' תרפ"א סעי' ב', לעניין הדלקת נר חנוכה במוצ"ש, וזל"ק: "מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה, הגה: וכל שכן בביתו שמדליק ואחר כך מבדיל שהרי כבר הבדילו בבית הכנסת", עכ"ל. ועל אותו הדרך פסק רבינו הרמ"א לגבי קריאת המגילה במוצ"ש, בשו"ע או"ח סי' תרצ"ג סעי' א': "וקורים המגילה ואחר כך מבדילים".

וטעם הדבר מדוע נדחה בזה הכלל ד"תדיר ושאינו תדיר קודם" (זבחים פט.), מבואר בראשונים: משום שכל כמה שאפשר לאחר ביציאת יום השב"ק עדיף יותר, שלא יהא נראה עלינו קדושת שבת כמשאוי. וכן כתב בביאור הגר"א בהלכות מגילה הנ"ל וזל"ק: "דאפוקי יומא מאחרין ליה, כמו שאמרו בפרק ח' דברכות (נב.) ובפרק י' דפסחים (קב:)", עכ"ל. וכן המנהג אצל כל ישראל לקרות את המגילה במוצש"ק קודם הבדלה.

אכן אצל נר חנוכה במוצש"ק, האריך רבינו הט"ז ז"ל (שם בס' תרפ"ג סק"א) בכמה ראיות לחלוק, ומוכיח שם שיש להבדיל בתחילה, כמו שהכלל הוא בכל מקום דתדיר קודם. ובביאור החילוק מאי שנא מאצל קריאת המגילה במוצש"ק, מבאר שם שלעניין חנוכה אין שייך לומר שיש לאחר את ההבדלה שלא יהיה עליו קדושת שבת כמשאוי, "שהרי כשמברך להדליק נר של חנוכה, ממילא הוא פורק מעליו עול של

מבקשי יהודך

שבת בברכה זו, והיאך תאמר שהוא עדיין כקדושת שבת". ונמצא שבין על ידי הבדלה ובין על ידי נר חנוכה - שהוא סתירה עם קדושת השבת - הרי הוא יוצא מקדושת שבת, ואם כן עדיף כבר להקדים את התדיר. מה שאין כן אצל קריאת המגילה שאין בה משום איסור שבת, שפיר יש לאחר את יציאת השבת ולקרות בתחילה את המגילה, ורק אחר כך להבדיל.

עומק הדבר בפנימיות

ונבוא בס"ד להאיר את העניין בהסתכלות פנימית, והוא על פי מה שנתבאר בדברינו במאמר "אלוקות, נשמות, עולמות", אשר יסוד עניין מחיית עמלק, שהוא גם כן סוד עניין מקרא מגילה, הוא לקשר ולייחד את שלשת הבחינות הקיימות בכל דבר, ובכל תנועה שהאדם עושה, ובכל אות ואות שהוא מדבר וחושב, והן: "עולמות, נשמות, אלוקות" (כאשר נתבאר שם עניינם). וכפי שמגלה לנו רבינו הבעש"ט הק' זיע"א במכתבו, שבדבר הזה - שנכוון בכל מעשינו ומחשבותינו שכולם יהיו רק לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, לקשר את העולמות עם אור אין סוף ב"ה על ידי הבירורין שנשמות ישראל מעלות ומייחדות, ומורידות שפע חדש מאור פניו ית' להיות כל הדברים כלים לאור אין סוף ב"ה - בדבר זה תלויה ביאת משיח צדקנו במהרה יגלה, וקיום הייעוד המקווה "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", בכריתת ומחיית שמו של עמלק מן העולם כליל, במהרה בימינו אמן.

והנה, יש ג' צדיקים השייכים ביותר לג' בחינות אלו, והם משה, יוסף, ודוד:

משה רבינו ע"ה שייך ביותר לעניין "אלוקות", שהרי כל כח אמונתו והתקשרותו לאלקותו יתברך שמו הוא רק על ידי נשמת משה רבינו, רעיא מהימנא קדישא, כמו שהארכנו בכמה מקומות.

יוסף הצדיק ע"ה שייך לבחינת "נשמות", כפי שמתבטא בשמו, שנקרא כן על שם בקשת רחל אמנו ע"ה שיתוספו יותר נשמות בעולם: "יוסף ה' לי בן אחר" (בראשית ל', כ"ד).

ומלכנו דוד ע"ה שייך לבחינת "עולמות", שהרי הוא היה מרכבה למידת מלכותו ית' בעולם, שהיא כח הצמצום שעל ידה יכול להתגלות אורו ית' האין סוף ובלתי בעל גבול בעולמות בעלי גבול, והיא כח הסדר ויישוב העולם.

מבקשי יהודך

והנה, יום השבת קודש יש לו גם כן שייכות מיוחדת למשה רבינו ע"ה, כמו שאומרים בתפילת שחרית של שבת "ישמח משה במתנת חלקו", וגם מרומז בפסוק "מזמור שיר ליום השבת" (תהלים צ"ב, א'), ר"ת "למשה" (שעה"כ קבלת שבת דרוש א'), כי אז נתגלה ביותר שהוא ית' מחדש את הבריאה כולה בכל רגע מאין ליש.

וכמו כן ידוע שמוצאי שבת קודש יש לו שייכות מיוחדת לדוד המלך ע"ה, שאז הוא זמן סעודת 'מלוה מלכא', סעודתא דדוד מלכא משיחא. כי אז מתחילים ששת ימי המעשה, בהם העבודה היא בבחינת הגבול וההעלם [בחינת ששה הקצוות שבעולם], והעיקר הוא תמיד לייחד את האלוקות בעולמות, דהיינו להמשיך קדושת שבת לתוך ששת ימי החול.

ואיך אפשר לייחד ולקשר את האלוקות בעולמות, ולהמשיך את אור אין סוף ב"ה, הבלתי בעל גבול ובלתי בעל תכלית, בתוך העולמות שהם בעלי גבול?

זה נעשה על ידי נשמות ישראל, אשר על ידי עבודתם מעלים בירורים, שעל ידם מתגלה אשר מצד השוואתו ושלמותו ית' הנושא הפכים ולמעלה מן כל שכל, משתווים הגבול והבלתי גבול בהשוואה גמורה. דהיינו, שעל ידי עבודת התחתונים יכולים העולמות להיעשות כלים לקבל מבחינת אור אין סוף ב"ה, ואז יתגלה שבאמת אין עוד מלבדו ואפס זולתו.

ודבר זה - אשר כמו שנתבאר לעיל הוא סוד מקרא מגילה - נעשה על ידי נשמת יוסף הצדיק, המאירה ביותר בשעה שישראל, גוי קדוש, מוסיפים מחול על הקודש ומאריכים בסעודה שלישית, שהיא כנגד יעקב אבינו ע"ה, סעודתא דזעיר אנפין קדישין (זוהר יתרו פח:). ואם כן, הזמן שמאריכים בסעודה זו לאחר זמנה בעת תוספת שבת, הרי הוא בבחינת יוסף צדיקא ע"ה, שהוא כהמשך ליעקב אבינו ע"ה (כדברי אליהו זכור לטוב בהקדמת התיקו"ז ד' יז: תפארת גופא, יסוד סיומא דגופא).

והזמן הזה השייך ליוסף הצדיק, שהוא תוספת שבת, הוא בחינת "נשמות ישראל", אשר הם המקשרים ומייחדים את האלוקות עם העולמות, לחבר את האהל להיות אחד. שאחדותו הפשוטה תתגלה ביתר שאת ויתר עוז דווקא מתוך הפעולות המשתנות של ששת ימי החול. ואדרבה, הם יהיו כלים לגלות איך שאין עוד מלבדו ואיך שלפניו ית' שווים הגבול והבלתי גבול.

מבקשי יחודך

בכח הזמן הזה, כאשר ישראל הקדושים דורשי ה' זרע אברהם אוהבו מאחרים לצאת מן השבת, ממשיכים המה בכך את קדושת השבת ומקשרים הם את יום השבת קודש [בחינת משה רבינו], לתוך מוצאי שבת קודש [שהוא בחינת דוד המלך].

אחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת, מובן שפיר מדוע מבדילין קודם קריאת המגילה. שהרי מקרא מגילה, אדרבה, שייך דווקא לזמן הזה של תוספת שבת קודש מן החול אל הקודש, שעל ידו ביכולתנו לקשר את העולמות באלוקות. אשר זהו גם כן כל עיקר עניין קריאת המגילה - למחות את קליפת עמלק ימ"ש הזוממים להפריד ביניהם. אבל על ידי קריאת המגילה "ונהפוך הוא", אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, שכל העולמות וכל הדברים הגשמיים יהיו מקושרים עם האחדות הפשוטה יתברך, ועל ידם דווקא יתגלה אחדותו ית' הפשוטה בתוספת קישוט, להיוודע ולהיגלות שהוא ית' כוחו הוא שווה ומשווה קטן וגדול, עולמות שנראים בעלי גבול ומיוחדים אתו ית' ואפס זולתו.

גילוי הנ"ל על ידי רבינו בעל הט"ז ז"ל דווקא

ויש להוסיף עוד, שעניין זה, שעבודת מקרא מגילה היא להמשיך אלוקות לתוך העולמות, מתגלה ביותר על ידי רבינו בעל ה'טורי זהב' ז"ל. דאף על גב דלעניין נר חנוכה דעתו בתוקף שאין לזוז מהכלל ד"תדיר קודם", מכל מקום לעניין פורים מודה שיש לקרוא את המגילה קודם הבדלה. ויש לומר שמרומז זה בשם ספרו הקדוש "טורי זהב", דידוע ש"זהב" הוא בחינת גבורה, ו"כסף" בחינת חסד (זוהר תרומה קל"ח ע"ב). ולכאורה, מניין נמשך זאת שתהיה מעלת הזהב מרובה על הכסף? והיה צריך להיות להיפך, שהכסף יהיה יותר חשוב מזהב.

אך העניין הוא, שדווקא על ידי מידת גבורתו ית' שהיא הצמצום להסתיר אורו, מתגלה דרגה עמוקה יותר לאין ערוך באלוקות, במה שהיא יכולה לרדת ולהחיות את התחתונים בהסתר וצמצום האור שלא יתבטלו במציאות, ואף על פי כן אין זולתו ואין עוד מלבדו ית', ואינם נוספים ח"ו על עצמותו. שדבר זה הוא למעלה מכל רעיון, איך ישתוו שני הפכים בנושא אחד ובהשוואה גמורה לייחדם, אך שהוא ית' כל יכול לכוללם יחד על ידי כוחו ית' בבחינת פלא. וכמו שהפליא נעים זמירות ישראל בתהילותיו: **"אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך"** (תהלים קלט, ח).

מבקשי יחודך

וזהו מעלת הגבורה והצמצום על החסד [בחינת התפשטות], שעל ידה דווקא מתגלה כוחו האין סופי ונשיאת ההפכים של הקב"ה. ומזה נמשך שרואים זאת גם בגשמיות למטה, מעלת הזהב על הכסף. ועל כן דווקא רבינו בעל ה'טורי זהב' זיע"א מגלה את הסוד הנ"ל של המשכת האלוקות לתוך העולמות, וקדושת שבת קודש לתוך ימי החול על ידי קריאת המגילה, שבזה מתגלה דווקא מעלת האלוקות ואורו האין סוף ב"ה וב"ש.

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים לקריאת המגילה במוצ"ש לפני הבדלה, עלינו להתבונן שאור המגילה מגלה לנו את עומק אורו יתברך השווה ומשווה קטן וגדול, שגם בתוך עולמות הפירוד מתגלה ייחודו ואחדותו יתברך, וזה שייך דווקא לזמן תוספת שבת, אשר מקשרים בחינת האלוקות עם בחינת העולמות של ששת ימי החול על ידי נשמות ישראל.

עומק פנימיות ניצחון במלחמה

ויש לבאר, דהנה מצינו שעיקר כח התעוררות ישועת ה' בפורים הייתה על ידי אחדות ישראל, וכדכתיב "לך כנוס את כל היהודים" (אסתר ד טז), ויש להבין את הסיבה לך.

והביאור הוא, דהנה זה כלל גדול, שהקדושה היא תמיד בבחינת ייחוד ואחדות, שהרי הקב"ה - מקור הקדושה - הוא אחד יחיד ומיוחד [וכפי שאומרים "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ"]. וגם כל צבאות ה' עם בני ישראל בשורשם הם אחד [בסוד כנסת ישראל - שכינה הקדושה], ולכן הם תמיד בייחוד ואחדות. לעומת זה, אלו שמצד הקליפה הם תמיד בפירוד ובמריבה, כי זהו טבע הסטרא אחרא להיות תמיד בפירוד, בסוד "יתפרדו כל פועלי און" (תהלים צ"ב י'), ולכן אומות העולם הם תמיד בפירודא.

והנה, אין כל אומה ולשון יכולים לשלוט בישראל, מכיוון שבעומק הקדושה תמיד שולטת על הקליפה והסטרא אחרא. ועיקר הצרה מתחילה כשהארס של אומות העולם מצליח לחלחל אצל ישראל, שיהיה גם אצלם פירוד ומחלוקת ושנאת חנם רח"ל, אזי יכולים הם לשלוט עליהם בפועל ובחיצוניות. מאידך גיסא, אם ראית שישאל הם באחדות ובאהבה, אות היא שהינם דבוקים בקדושה שטבעה תמיד באחדות, ואין לאומות העולם שום שליטה עליהם.

נמצא, שכלל ישראל "בכח" ובפנימיות הם למעלה מכל אומות העולם, ורק בחיצוניות יש לקליפה אחיזה ושליטה עליהם כשהם נופלים במחלוקת ופירוד. ובעזרת השי"ת לא ירחק הזמן עד שעליונותם של כלל ישראל מעל כל האומות תתגלה גם כן בפועל ובחיצוניות למטה.

ועל פי זה יובן בטוב טעם ודעת עומק כוונת הגמרא לפי שיטת רש"י "י"ג זמן קהילה לכל היא". שמכיוון שרואים שנקהלו היהודים כאיש אחד בלב אחד, אין כבר שום ספק שאיש לא עמד בפניהם, וכבר אפשר להיות רגועים ובמנוחה מוחלטת כאילו כבר היה הניצחון והנס בפועל. ובפנימיות כבר נמצאים ביום י"ד וט"ו, במנוחה שלאחר המלחמה, מכיוון שאם ישראל הם באחדות, אות הוא שהם דבוקים בקדושה, ואם הם דבוקים בקדושה אין לאומות העולם שום שליטה עליהם, ואם כן שפיר שייך גם אז לקרות את המגילה, כמו ביום י"ד וט"ו ממש, בלי כל צורך לדרוש זאת מהפסוקים. ונתיישבו כל הדיוקים ואתי שפיר.

זמן קהילה לכל היא^ט

שיטת רש"י שאז נקהלו להילחם

מבואר במשנה בריש מסכתא דמגילה, שבני הכפרים יכולים להקדים את קריאת המגילה לפני פורים, בזמן שהם ממילא נכנסים לעיר. והגמרא דורשת מפסוקים מאיזה יום הם יכולים להקדים, ומבואר שם, דפשיטא שהם יכולים לקרות את המגילה ביום י"ג באדר, ואפילו אין צורך לדרוש זאת מפסוק, שהרי "י"ג זמן קהילה לכל היא". ופירש רש"י: "הכל נקהלו להינקם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר, הילכך לא צריך קרא לרבויי שיהא ראוי לקרייה דעיקר הנס בו היה".

והקשה הרא"ש (שם): "ולא נהירא, דנהי דנקהלו בו ביום, כיון דקבעו הקריאה בי"ד ובט"ו מנלן שיכולים לקרות בו? ועוד, דלא זמן המלחמה גורמת הקריאה אלא זמן המנוחה, כדכתיב 'כימים אשר נחו בהם היהודים' (אסתר ט כב), [ולכן הוא מפרש בדרך שונה, עיין שם].

ונראה להוסיף ולהקשות לשיטת רש"י, דלכאורה אינו מובן גם כן הלשון "זמן קהילה", וכי הנס הוא בכך שנקהלו היהודים? הרי עיקר הנס הוא שניצחו את אויביהם במלחמה ועמדו על נפשם, ואם כן מדוע מדגישה הגמרא רק את עניין הקהילה, והעיקר חסר מן הספר?

ט. נאמר בליל שבת קודש פרשת ויקרא תשפ"ד.



לעובדא ולמעשה

כשאנו רוצים לנצח את הקליפות העומדות מולנו כחומה בצורה להרחיק אותנו מעבודת השי"ת, עלינו להשקיע באחדות בין ישראל, לחשוב מחשבות טובות על כל כלל ישראל ולהתרחק מכל נדנוד של מחלוקת ושנאת חינו, ועל ידי זה נזכה לשלמות הייחוד והקדושה, ולא תהיה לקליפה שום שליטה עלינו.



גדר יו"ט של פורים'

לעשות הסעודה מיד לאחר תפילת שחרית

כתב הרש"ש זי"ע (בהקדמתו לכוונות פורים), וזל"ק: "להזהר ולהזדרז לעשות סעודה אחר תפילת שחרית מכמה טעמים ידועים לי, וגם בעוד שההארות הנזכרים [המתעוררים ע"י מקרא מגלה ישארו] בתוקפם אחר תפלה ולא יסתלקו אחר כך מהכלים הפנימיים דשחרית" וכו'.

הנה מנהג רוב ישראל הוא בהיפך, לאחר את הסעודה ולעשותה בסוף היום סמוך לערב (עי' בשו"ע או"ח סי' תרצ"ה סעי' ב' בהג"ה), ובפרט נהגו כן אצל החסידים ההולכים בדרך הבעש"ט הק' זי"ע. וצ"ע בטעם המנהג ומקורו, וביותר מדוע לא נהגו בזה כדעת הרש"ש זי"ע.

עוד יש מקום להתבונן במה שכתב מרן "מכמה טעמים ידועים לי", מה כוונתו בכך. והגם שאין אתנו יודע עד מה, מ"מ סו"ס תורה היא וללמוד אנו צריכים, ועלינו לפשפש ולדרוש. דמשמע מכך שמתבטא "מכמה טעמים ידועים לי" שלא כדרכו, שהדבר נוגע בעצם ענין נשמת תורת הרש"ש זי"ע, וצריכים להבין איך ומדוע.

סוגיית הגמ' בדין איסור מלאכה בפורים

הקשו בגמרא (מגילה ה:): אהא דא"ר אלעזר א"ר חנינא (שם עמוד א') "רבי נטע נטיעה בפורים". ולכאורה קשה: "ורבי היכי נטע נטיעה בפורים? והתני רב יוסף:

י. נאמר בשב"ק פר' ויקרא - זכור י"ג אדר ב' תשפ"ד לפני מנחה.

'שמחה ומשתה ויום טוב' (אסתר ט יט), 'שמחה' מלמד שאסורים בהספד, 'משתה' מלמד שאסור בתענית, 'יום טוב' מלמד שאסור בעשיית מלאכה.

ומסקנת הגמרא: "אלא רבי בר חמיסר הוה וכי נטע בארביסר הוה וכו', איני? והא רב חזייה לההוא גברא דהוה קא שדי כיתנא בפוריא ולטייה ולא צמח כיתניה? התם בר יומא הוה. רבה בריה דרבא אמר אפילו תימא ביומיה הוה, הספד ותענית קבילו עליהו מלאכה לא קבילו עליהו, דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב (שם), ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה (שם פסוק כב), ואילו יום טוב לא כתיב. ואלא רב מ"ט לטייה לההוא גברא? דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור הוה, ובאתריה דרבי לא נהוג; ואיבעית אימא לעולם נהוג, ורבי נטיעה של שמחה נטע וכו'".

פירש"י: "שדי כיתנא: זורע פשתן. בר יומיה הוה: ביום שקראו בו בני עירו. אפילו תימא בר יומיה הוה גרסי'. רבי שנטע נטיעה ביום שקראו בו נטע, ודקא קשיא לך 'יום טוב' שאסור בעשיית מלאכה? ההוא קרא דכתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' כתיב מעיקרא קודם קבלה, אבל בשעת קבלה לא קיבלו עליהן אלא שמחה ומשתה לאוסרן בהספד ותענית אבל י"ט לא קיבלו עליהן. ובאתריה דרבי לא נהוג גרסינן: במקומו של רבי לא נהגו איסור בדבר. נטיעה של שמחה: דכיון דפורים יום שמחה הוא מותר לנטוע נטיעה של שמחה".

העולה מכך, שאין איסור ממש בעשיית מלאכה בפורים, אלא שיש מקומות שנהגו לאסור. ואפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים, מכל מקום נטיעה ובניין של שמחה מותר גם שם.

צ"ע על שיטת הרמב"ם בזה

וכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ד): "מצות יום י"ד לבני כפרים ועיירות, ויום ט"ו לבני כרכים, להיותן יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים ומתנות לאביונים. ומותר בעשיית מלאכה ואעפ"כ אין ראוי לעשות בו מלאכה. אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם". וביאר המגיד משנה דפסק כרבה בריה דרבא דהוא בתרא, שלא קיבלו עליהם יו"ט לאסור בעשיית מלאכה.

והקשה ה'לחם משנה' ז"ל: "לא ידעתי למה לא חילק רבינו ז"ל בין אתרא דנהוג לאתרא דלא נהוג, וכמו שחילקו בגמ'. וכן נטיעה של שמחה שאמרו שם שמותר. והטור ז"ל (סי' תרצ"ו) ביאר כל זה".

דהא בגמרא מוכח דבמקום שנהגו בו הוי כאיסור גמור, ומדוע השמיט זאת הרמב"ם ז"ל? ובמקום שלא נהגו בו איסור, שבזה מיירי הרמב"ם, הנה מדברי הגמרא נראה דמותר לגמרי, ומנא ליה להרמב"ם שאין ראוי לעשות בו מלאכה? ועוד, דלא חילק דנטיעה ובנין של שמחה מותר בכל מקום.

יסוד איסור מלאכה בפורים

והנה, יש לחקור בשורש המנהג לאיסור, האם הוא מדין שביתת מלאכה כמו ביו"ט ממש, או רק שלא להסיח דעת מהשמחה. ואיתא בשם הגרי"ד סאלאוויצ'יק ז"ל ('הררי קדם' ח"א סי' רכ"ו) דלהו"א, שבאמת קיבלו עליהם את יום הפורים ליו"ט שיהא אסור בעשיית מלאכה, לא היתה הגמרא יכולה לתרץ זה התירוץ דרבי נטיעה של שמחה נטע. שהרי האיסור הוא מדין שביתה ממלאכה כמו ביו"ט [כמו חוה"מ] ואין ענין של שמחה דוחה אותו.

אכן למסקנת הגמרא שהדבר תלוי במנהג המקום, אין האיסור מתורת שביתה ממלאכה כיו"ט, דגם בתורת מנהג לא קיבלו עליהם כל חומר יו"ט, אלא יסוד המנהג הוא דהואיל ופורים הוא יום של שמחה, על כן נהגו שלא לעשות מלאכה כדי לא להסיח דעת מהשמחה. משא"כ נטיעה ובניין של שמחה שפיר מותר לעשותם, שהרי עולים הם בקנה אחד עם השמחה. וכן מדויק מלשון רש"י שכתב "דכיון דפורים יום שמחה הוא מותר לנטוע נטיעה של שמחה", דהיינו שכל המנהג לא היה רק משום השמחה, שלא יסיחו דעת ממנה.

ונראה לבאר דאף למסקנא יש הסוברים שהאיסור הוא איסור ממש כעין יו"ט, ונחלקו בזה ב' התירוצים שתירצה הגמרא למה רב קילל את האיש שזרע פשתן בפורים: התירוץ האחד, שהוא היה במקום שנהגו בו היתר, ועוד תירצו, שאפילו אם היה במקום שנהגו איסור, נטע נטיעה של שמחה. ונחלקו ביסוד איסור עשיית מלאכה בפורים: התירוץ הראשון סובר שאין היתר בנטיעה של שמחה במקום שנהגו בו איסור, מכיוון שלפורים יש דין של שמחה ממש וכיו"ט, ולכן אוקמיה במקום שנהגו בו היתר. ואי בעית אימא סובר, שאיסור עשיית מלאכה הוי רק בכדי שלא יסיחו דעתם מהשמחה, וממילא מותר בנטיעה של שמחה אפילו במקום שנהגו בו איסור.

ביאור דברי הרמב"ם

ומעתה נחזור לדברי הרמב"ם, דהוקשה לנו מנא ליה שאין ראוי לעשות מלאכה גם במקום שלא נהגו כן. ונראה דהרמב"ם דייק ליה מדברי הגמרא בפסחים (נ:), דתניא התם: "העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, ובמוצאי שבת ובמוצאי יו"ט ובמוצאי יום הכיפורים, ובכל מקום שיש שם נדנד עבירה, לאתווי תענית ציבור, אינו רואה סימן ברכה לעולם".

והנה, אם כהשיטה הראשונה שבמקום שנהגו איסור מלאכה הוי משום שנחשב כיו"ט ממש, ולכן אסור גם נטיעה של שמחה - א"כ בודאי שיש בזה משום נדנד עבירה אפילו במקום שלא נהגו כן, שהרי זה הוי כעין עיקר התקנה שרצו לנהוג. ואם יש כאלו שקיבלו זאת עליהם, הרי שלא נדחתה התקנה לגמרי, ומובן שיש בזה נדנד עבירה. משא"כ אם המנהג הוא רק מחמת שלא להסיח דעת מהשמחה, ואין לזה כל קשר לעיקר התקנה שרצו להנהיג, א"כ במקום שלא נהגו בזה אין כל ענין לנהוג בזה.

והרמב"ם פסק לחומרא אצל פורים שהוא מדברי קבלה, ועל כן כתב שאין ראוי לעשות בו מלאכה, והעושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם (כדברי הגמ' בפסחים). ובדבריו אלו רימזו שנכון לנהוג בזה ושיש מקומות שנהגו כן, ובמקום שנוהגים כן עליהם להיזהר בזה לגמרי, ואכן אין הבדל בנטיעה של שמחה כנ"ל, וא"ש.

מדוע המנהג והנדנד עבירה הוא רק ביום הפורים ולא בלילה

ועדיין נשאר לנו לבאר, דהנה לשון הרמב"ם הוא "אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם", ומשמע דדוקא ביום היה המנהג לאיסור, אבל בלילה שלפניו מותר לכתחילה. ולכאורה זה סותר לכל מה שאמרנו, דבשלמא אם המנהג היה מחמת השמחה, מובן, שהרי מצוות השמחה נוהגת רק ביום; אבל אם המנהג הוא מדין יו"ט, מנא לן שזה רק ביום?

כל היו"ט של פורים מסתעף מקריאת המגילה

ונראה בהקדם מה שיש לעורר עוד על פתיחת הרמב"ם להלכות מגילה, וזל"ק: "הלכות מגילה וחנוכה יש בכללן שתי מצוות מדברי סופרים ואינן מן המניין",

והכוונה למצוות מקרא מגילה [כלשונו בריש הל' מגילה "קריאת המגילה בזמנה מצוות עשה מדברי סופרים"], ומצוות הדלקת נר חנוכה [כלשונו בריש הל' חנוכה "והדלקת הנרות בהן מצוות עשה מדברי סופרים כקריאת המגילה"].

וקשה: מה עם המצוות האחרות שיש בפורים - הסעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים - ומדוע לא מנה גם אותן? ואפילו אם נאמר ששלשתן נכללות במצווה אחת של שמחה, וכדבריו (פ"ב מהל' מגילה הי"ז) "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לריעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים" וכו', הרי שגם מתנות לאביונים הוא מטעם מצוות השמחה. אך עכ"פ היה לו למנות המצווה של שמחת פורים.

עוד יש להתבונן בסדר שסידר הרמב"ם את הלכות פורים, שהתחיל עם כל הלכות מגילה בלי לבאר בכלל את ענין עיצומו של יום, שהוי יום שמחה וכו', ורק בסוף נחית לבאר זאת.

ומוכח שאין מקרא מגילה מצווה פרטית ביו"ט של פורים, אלא בתחילה נתחייבנו במקרא מגילה, ורק לאחר מכן נקבע בגללה עיקר היו"ט של פורים, ואז נתחייבנו גם בדין שמחה. ועל כן לא מנה הרמב"ם את מצוות השמחה בפורים כיוון שזה נכלל במצוות קריאת המגילה, ומזה הטעם ג"כ סידר הרמב"ם תחילה את כל הלכות קריאת המגילה ורק אח"כ נפנה להגדיר את היו"ט של פורים.

והנה ידועים דברי ר"ת שתקנת הנביאים לקרוא את המגילה עיקרה ביום, והקריאה בלילה טפלה להקריאה ביום ומדרבנן [כדתנן (מגילה כ:): "כל היום כשר לקרות את המגילה"], ולכן פסק לברך שהחיינו גם ביום, ועי' ברא"ש פ"ק דמגילה (סי' ו') שהביא את דבריו באריכות. ואם כי הרמב"ם (פ"א ה"ג) כתב שאין לברך שהחיינו גם ביום, מ"מ עי' בביאור הגר"א (סי' תרצ"ב סעי' א') שמודה הרמב"ם לעיקר שי' ר"ת שעיקר הקריאה הוא ביום, עיי"ש. ושוב מיושב הכל בטוב טעם, דכיוון שכל חלות דין יו"ט של פורים שורשה רק מחמת קריאת המגילה, ועיקר הקריאה הוא ביום, א"כ מובן היטב מדוע רק ביום אין ראוי לעשות מלאכה, ואתי שפיר.

השמחה היתרה בפורים מחמת קידוש השם ע"י הנקמה בגויים

ולהבין הדבר מדוע אכן כל עצם היו"ט הוא רק מסתעף מדין מקרא מגילה, נעתיק ממותק לשונו הזהב של אדונינו הגר"א זי"ע בפירושו למשלי על הפסוק **"בטוב צדיקים תעלוץ קריה, ובאבוד רשעים רנה"** (משלי י יא), וזל"ק:

"בטוב צדיקים תעלוץ קריה. כי כאשר הקדוש ברוך הוא מציל את עמו ישראל מצריהם העומדים עליהם, מתחלה גואל אותם ומטיב להם ואחר כך נוקם את נקמתם מהצרים, כמו במצרים שמתחילה גאל אותם ואחר כך אבדם בים סוף, וכן בהמן מתחילה הטיב למרדכי ואחר כך הפיל את המן ויתלו אותו, בכדי שיהא הוא בעצמו רואה גדולת ישראל ושהו"ה הוא אלקים בכל הארץ.

וכאשר הוא מטיב לצדיקים אז כל העיר שמחה, אבל עדיין אינן מרגיזין ומשבחין להקדוש ברוך הוא, אך אחר כך כאשר נוקם מהעומדים עליהם אז הם מרגיזין ומשבחים להקדוש ברוך הוא. וזהו בטוב צדיקים תעלוץ קריה, כמה שאמר והעיר שושן צהלה ושמחה (אסתר ח טו), ואחר כך כאשר נקם הקב"ה מאויביהם אז היה הרינה כמו בים סוף ובפורים. והסוד הוא כמו שאמר בזהר (ויחי דף רכ"ט): שמחה בצפרא רנה ברמשא, אברהם יגל יצחק ירנן (תפילת מנחה של שב"ק), ולכן בטוב צדיקים שהוא סוד החסד אז תעלוץ קריה, ובאבוד רשעים שהוא הדין, אז הרינה שהוא ברמשא".

והיינו, שבעת שנתגלה מידת חסדו ית' על עמו בית ישראל להושיעם מצריהם, ולהוציאם מצרה לרווחה ומאפלה לאור גדול - הרי נגילה ושמחה בישועתו, ואנו מלאים שמחה והודאה לשמו ית' בליבנו. אכן מתי השמחה מתגברת ופורצת החוצה, וכל העולם מרגיז ומשבחים להשי"ת? "באבוד רשעים". כאשר נתגלה מדת גבורתו ית' הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו, והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו. כי כל זמן שיש עדיין רשעים בעולם ויש מצב של רשע וטוב לו, יש עדיין חילול השם ועדיין לא נתרומם שמו ית' בעולם. אך כאשר הקב"ה נפרע מצרינו, אזי מתקדש שמו הגדול ית' בפי כל הגויים, בהיות כל אחד רואה בחוש כי אכן יש דין ויש דיין, ואוי לו למי שייגע לרעה בבניו אהוביו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, אז ישיר ישראל את השירה ויודו וירננו לשמו הגדול ית' אשר נתרומם ונתקדש בכל העולם.

מועלת יום הפורים הק' על כל המועדים

ועל כן גבהה מעלתו היתרה של יום הפורים הק' למעלה ממעלת כל המועדים, כנראה בחוש שאין שמחה גדולה ויתרה דוגמתה בשום יו"ט אחר, וכפי שאנו מוצאים שאפילו אם כל המועדים יהיו בטלים ימי הפורים לא נבטלים (יצירות לשבת זכור, רמב"ם פ"ב מהל' מגילה ה"ח). שהרי כל הימים טובים הם מפני שהושיע אותנו השי"ת ועשה לנו ניסים ברחמיו וחסדיו, והארת הנס מתחדשת בכל שנה, אבל סוף סוף זוהי הישועה של כלל ישראל בסוד **"בטוב צדיקים תעלוץ קריה"**.

שונה הוא היו"ט הק' של פורים, בו היתה כביכול תשועה גדולה לשכינת עוזו ית', בסוד **"באבוד רשעים רנה"**. לאחר שהיה חילול השם בעוה"ר, בכך שהיה נראה שהמן הרשע ימ"ש וכוחות הקל"י והס"א יכולים לעשות מה שרוצים, ולהוציא לפועל את זממם הרע להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים ח"ו. אך אז הראה השי"ת לכל את רוב גבורתו ועוצם ידו ותוקף חילו, שאין שום כח שיכול לעשות דבר נגד רצונו ית', והפר את עצת המן הרשע וקלקל את מחשבתו והשיב לו גמולו בראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ. אזי נתקדש שמו ית' בעולם, ונתרומם קרן ישראל עמו, ומעתה לא יבושו ולא יכלמו כל החוסים בו, ונהיה פתחון פה למיחלים לו לשיר ולזמר לשמו הגדול יתברך ויתעלה. ולכן אין שמחה גדולה כמו בפורים כי זו היא שמחת השכינה הק', שמחת קידוש שמו ית' בעולם, עת ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו ונקמתו באויבים של בניו אהוביו.

והנה אנחנו ישראל קדושים בני השכינה הקדושה כנסת ישראל, ומרגישים בנשמותינו השמחה בהיות השכינה הקדושה - אם הבנים שמחה, במפלת קל"י המן ועמלק שהשי"ת עושה בימים ההם בזמן הזה בכל שנה ושנה ביום הקדוש הלזה, ועל כן אין כל מועד ושמחה אחרת יכולים להידמות ולהשתוות לשמחתנו זו, אשר היא ממש מעין השמחה דלעתיד בביטול כל הקל"י.

זוהי ג"כ עומק כוונת דבריו הק' של הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ז): **"מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לריעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה, שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים"**. כי איכות השמחה בפורים תלויה בהתדמוות לשכינה, שבכך נעשה מרכבה אליה, ויש לו חלק בשמחתה.

ביאור שיטת רש"י בסוגיית הגמ' דמגילה עפ"י הנ"ל

ועפ"י זה יש לבאר את שיטת רש"י הק' ז"ל בריש מס' מגילה (ב), בביאור דברי הגמרא שהדין המבואר במשנה שבני הכפרים יכולים לקרות את המגילה גם ביום י"ג, אין צורך לדורשה מהפסוקים אלא אנו יודעים זאת מסברא, שהרי י"ג זמן קהילה לכל היא. שפירש"י: "הכל נקהלו להינקם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר, הילכך לא צריך קרא לרבויי שיהא ראוי לקרייה שהרי עיקר הנס בו היה". והקשה הרא"ש "ולא נהירא וכו' שלא זמן המלחמה גורמת הקריאה, אלא זמן מנוחה כדכתיב כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם" יא.

אמנם לפי הנ"ל י"ל, דכיוון שעיקר השמחה הינה מצד איבוד רשעים, א"כ מובן בפשיטות דיותר שייך לקרות את המגילה ביום איבוד הרשעים ממש, דמה אם ביום המנוחה ששייך יותר לישועת ישראל וחסד ה' עלינו תיקנו לקרות, כ"ש ביום המלחמה אשר אז נעשתה הפורענות ברשעים.

שורש היו"ט של פורים מדין מקרא מגילה

ומעתה יבואר הכל על נכון, שהרי עיקר ענין המגילה הוא מפלת המן ועמלק ימ"ש [כדאי' בגמ' (מגילה ז). שקביעת המגילה בתנ"ך למדו אנשי כנה"ג מהפסוק "כתב זאת זכרון בספר וגו'" שהוא ענין מחיית עמלק]. ועל כן שונה הוא דין יו"ט פורים מכל שאר הימים טובים שבהם נתקדש עצם היום מפני ישועת השי"ת שנעשתה בו, אכן אצל פורים נצטוונו בתחילה בקריאת המגילה והפרסומי ניסא לקדש שמו ית' בסיפור נקמת השי"ת במבקשי נפשינו, ומתוך שמחה עצומה קיימו עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו, לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים.

ענין המגילה הוא מיתוק הגבורות שילכו רק לכל שונאי ישראל

עוד יתבאר הענין בתוספת עומק, דהנה כל שפע שמגיע מצד הגבורות, צריכים בתחילה להמתיקו. שאכן כל הגבורות יעלו ויבואו על כל שונאי ישראל לאבדם

יא. עיין מה שהתבאר בדברינו תירוץ לזה במאמר "זמן קהילה לכל".

מן העולם, ולנו בני ישראל תגענה הגבורות בצורה ממותקת לעורר שמחה והשפעות טובות, כמו שידוע שכל ענין 'מאד', וריבוי ותוספת כח, הכל הוא מצד הגבורות.

ועל כן כל עיקר השמחה והיו"ט של פורים ששורשו מצד הגבורות וכנ"ל, מקושר ונמשך מכח קריאת המגילה, עפ"י המבואר בכתבי האר"י ז"ל (שעה"כ דרוש פורים, מחברת הקדש שער הפורים), שחלק גדול מהכוונות השייכות לקריאת המגילה הינם להמתיק את הדינים. ולדוגמא, מבואר שם שעל אף שכל ספרי התורה יש להם ב' עמודים, אבל מגילת אסתר נגללת בעמוד אחד, והוא משום שב' העמודים מרמזים על כוחות החסדים והגבורות, שהם ב' עמודי העולם אשר כל הבריאה נבראת מב' כוחות אלו, וכל הבריאה נבראת מהתורה הק', ואצל מגילת אסתר יש עמוד אחד בלבד, כדי להמתיק ולכלול את הגבורות עם החסדים.

וכמו כן מבואר שם שכוונת מקרא מגילה היא להמשיך י"ג הויו"ט מ"ג חיוורת, שהם מבחי' כתר דאריך, וידוע ש"לית שמאלא בהאי עתיקא", כלומר שיחוד החסדים עם הגבורות וכח מיתוק הגבורות הוא מ'עתיקא', שהוא בחי' כתר דאריך.

הרי שע"י מקרא מגילה יכולים להמשיך שפע של גבורות בבחי' מחיית עמלק, אבל אין בזה חשש מכיוון שהן מתמתקות ע"י החסדים, כך שלא גורמות שיתעוררו ח"ו דינים על ישראל, אלא אדרבה, הן גורמות ע"י זה תוספת שמחה. ומשום כך עצם היו"ט של פורים נמשך ממצוות קריאת המגילה, בסוד גבורות ממותקות.

ישוב מנהג העולם עפ"י הנ"ל ועל פי סוד

מעתה נחזור לענין שפתחנו בו, והוא מה שנתחבטנו בביאור טעם מנהג ישראל תורה, לאחר את סעודת פורים עד סוף היום ולהתחיל בו סמוך לערב, ועפ"י כל הנ"ל יתבאר הדבר בטוב טעם ודעת. שהרי נתבאר שיסוד שמחת פורים שורשו מקריאת המגילה שהוא בסוד 'איבוד רשעים', ונתבאר מהגר"א זי"ע ששורש הדבר הוא מצד מידת גבורתו ית', וזה ידוע שזמנם של הגבורות הוא לעת מנחת ערב וכלשון הזוה"ק שמביא שם 'רננה ברמשא'. משא"כ הצלת ישראל הינה מצד מידת חסדו ית' שהוא בבוקר. ועל כן שפיר מובן מה שנהגו ישראל לאחר את הסעודה עד סוף היום שהוא בסוד הגבורה ולא בסוד החסד.

ויש להוסיף, דהנה מקובל דמה שהבטיח מרן האר"י ז"ל לתלמידיו לפני הסתלקותו, שאם יזכו יבוא אליהם פעם אחרת להשלים את מה שהחסיר מלגלות, קיים את

מבקשי יהודך

הדבר שבא בגלגול ברבינו הרש"ש זיע"א (ס' 'תוכחת חיים' לר' חיים פאלאג'י פר' תצוה, ר' אהרן משה פירדא תלמיד הרש"ש בקונטרס 'אפר יצחק').

עוד ידוע כי מרן האר"י הק' ז"ל היה משיח בן יוסף^י, בבחי' יסוד צדיק הנוטה לגבורה כפי שמצינו שעיקר כח היסוד הוא במה שיורה כחץ שהוא בגבורה ותקיפות, וכן קדושת הברית תלויה בגבורה, בבחי' "איזהו גבור הכובש את יצרו" (אבות פ"ד מ"א). וכן מצד הפנימיות הרי שיוסף שהוא בחי' ז"א שייך למוחין דבינה שמשם שורש הגבורות.

על כן, דווקא הרש"ש זיע"א מצד שורש קדושת נשמתו צריך לחזק את ענין המתקת הגבורות, ע"י התקשרות סעודת פורים לקריאת המגילה בלי כל הפסק ביניהם. אכן מרן רבינו ישראל בעש"ט הק' זיע"א ותורתו שייכים אל ענין משיח בן דוד [כידוע מאגרתו הקדושה שביאת משיח בן דוד תלויה בהפצת מעיינותיו חוצה], אשר דוד נוטה לחסד כפי שמצינו שעיקר מוחין דאבא שהוא בחי' חכמה מקו הימין שהוא חסד, אינו אלא בזכות המלכות שהוא בחי' דוד מלכא משיחא [שהמוחין דאימא הם השייכים לז"א, ולא המוחין דאבא, וכל מה שז"א מקבל מוחין דאבא הוא רק בשביל להעבירן לנוק]. על כן אין תלמידיו צריכים לתוספת המתקה זו, ויכולים שפיר לשמוח דווקא סמוך לערב, שאז הוא זמן הגבורה.

מחלו' בבלי וירושלמי

והנה בענין שהבאנו לעיל, שהגמרא במס' מגילה (ב.) לומדת דין קריאת המגילה ביום י"ג באדר מסברת י"ג זמן קהילה לכל הוא - כל זה הוא לשיטת הבבלי, אבל התלמוד ירושלמי (פ"א ה"א) לא ניחא ליה הסברא הזאת, כי אכתי הוי זמן מלחמה, ולכן הוצרכו לסברא אחרת שדורשים מפסוק שקוראים ביום שלפניה וביום שלאחריה, ואם כן לא מסתבר לומר שלא קורים בו, אבל בעצם אינו יום שראוי לקרות בו, עיי"ש.

יג. כדאי' בשבחי האר"י ז"ל שמהרח"ו העיד כי בהיותם אצל קבר שמעיה ואבטליון אמר האר"י לתלמידים בזה"ל: "תדעו ששמעיה ואבטליון ציוו לי לאמר לכם שתתפללו על משיח בן יוסף שלא ימות". וכתב מהרח"ו: "ומרוב טפשותנו לא היה בנו דעת לשאול אותו מי הוא משיח בן יוסף, ולא עמד אלא ימים מעטים ונתבקש רבינו מאור עינינו בישיבה של מעלה, ונודע לנו למפרע שהוא היה משיח בן יוסף, ומרוב ענוותנותו לא רצה לגלות עצמו".

מבקשי יהודך

ואפשר לומר דבזה נחלקו ב' התלמודים: דלדעת הירושלמי היו"ט של פורים הוא ככל יו"ט מצד החסד, ועל כן דווקא ביום 'אשר נחו' שייך לקרות את המגילה, שזהו עיקר ישועת ישראל שנחו מאויביהם. משא"כ לדעת תלמודא דידן, עיקר היו"ט הוא משום "באבוד רשעים רנה", וא"כ כ"ש ביום המלחמה ששייך לקרות, כאשר ביארנו לעיל בס"ד.

והנה בירושלמי (פ"ב ה"ב) הקשו על דברי המשנה שאומרת 'היה כותבה ומגיהה אם כיוון לבו יצא' - משמע דפורים מותר בעשיית מלאכה, שמותר לו לסופר לכתוב. וכתב ה'משך חכמה' (מגילת אסתר ט יט) דהא דהבבלי לא הקשה כן, דאפשר להעמיד את המשנה הזאת בלילה, אכן דעת הירושלמי דהקשו משם, ע"כ דלהאוסר הרי שגם בלילה אסור. ועפ"י כל הנ"ל נמצא דאזלי לשיטתייהו: דלתלמודינו עיקר היו"ט מסתעף ממקרא מגילה וקידוש שמו ית' עיי"ז בפרסום הנס של איבוד הרשעים, שעיקר מצוות קריאתה היא ביום דייקא, ולכן הלילה מותר במלאכה בכל מקום. מאידך דעת התלמוד ירושלמי שיו"ט של פורים הוא מצד הצלת ישראל, וא"כ איננו חלוק משאר כל הימים טובים הנוהגים גם בלילה שלפניהם.

ובסוד הדבר: הנה תלמוד ירושלמי הוא מסוד אור ישר מסיטרא דחסד, ומחמת כן דעתם שהוא מצד הצלת ישראל. לעומתם תלמוד בבלי שהוא מסוד אור חוזר שהוא מסיטרא דגבורה, ועל כן דעתם שהוא מצד איבוד רשעים. ודו"ק.

פנימיות ענין מנהג עולם הישיבות

ויש להוסיף, דהנה אנו מוצאים שדווקא אצל 'עולם הישיבות' מבית מדרשו של הגר"א זיע"א נהוג לעשות עסק גדול ולהרבות בשמחה כבר מליל פורים, משא"כ אצל האדמו"רים ההולכים בדרך מרן הבעש"ט הק' זיע"א שלא נהגו בזה כ"כ. וי"ל דהנה הגר"א זיע"א היה בסוד משיח בן יוסף^י שהוא בחי' תלמוד ירושלמי, ולכן נהגו להראות בפומבי שיש כבר דין יו"ט בלילה, משא"כ הבעש"ט זיע"א שמסוד משיח בן דוד בחי' תלמוד בבלי, הרי שעיקר השמחה צריך להיות ביום.

יג. כמו שהארכנו במאמר לחג השבועות "סוד נשמת משיח".

וא"ת: הרי לעיל ביארנו בענין הרש"ש והבעש"ט בהיפך, שלפי הבעש"ט שנשמתו מצד משיח בן דוד יש עניין לשמוח לפנות ערב בהתקרב זמן הגבורות, ולרש"ש שהוא מסוד נשמת משיח בן יוסף צריך לשמוח דווקא ביום?

וביאור הענין הוא, שבחיצוניות פרצוף ז"א שייך יותר לאבא בחי' חסד, ששניהם בחי' זכרים, ופרצוף הנוק' שייכת לאימא בחי' גבורה ששניהם בחי' נקיבות. אבל בפנימית הוא בהיפך, דמוחין דאימא שייכים לז"א ומוחין דאבא שייכים למלכות, ואכמהמל"ב. ועל כן 'עולם הישיבות' הנה הם מבחינת משיח בן יוסף, אבל הם מסתכלים בחיצוניות, והרי הם נוטים לחסד, כשיטת הירושלמי לשמוח בלילה כבכל יו"ט. והרש"ש זי"ע הוא ג"כ בחינת משיח בן יוסף אבל בבחינת פנימיות - בחינת גבורה חזקה הצריכה המתקה יתרה ע"י התקשרות ביותר למקרא מגילה בלי שום הפסק, כנ"ל, ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

לא בכל עת שווה השמחה. ישנה שמחה הבאה מתוך רוגע ושלווה, כשהשמש זורחת והכל מאיר; אך גדולה ועמוקה מוננה היא "שמחת הניצחון" - היכולת להביט בחושך ולצחוק, להפוך את הקושי לניגון.

לכן, דווקא כאשר היום פונה לערוב והצללים מתארכים - שעה שבדרך הטבע הלב עלול להרגיש כובד ורצינות של "מידת הדין" - דווקא אז מתפרצת שמחת הפורים בשיא תוקפה. המסר לנפש הוא חד ובהיר: אל לו לאדם להיבהל משעות של דמדומים והסתר פנים בחייו. אדרבה, עליו לדעת כי בכוחה של השמחה היהודית לקחת את ה"גבורות" הקשות ביותר, את המצרים והגבולות, ו"להמתיק" אותם עד שיהפכו בעצמם למקור של רינה, עוז ותעצומות.

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

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



♦ לג בעומר ♦

**Dedicated by
Julie and Josh Joseph**

In honor of our Rebbe and in
appreciation for all of his Torah.

In honor of our children
and all of the Nachas!

**Zach
Ozzie
Marsha**

With Tefilos that Hashem should
continue to bestow upon them brachos
ad bli dai and in appreciation of their
continued growth towards Hashem and
success in life, love and avodah.



יומי דפגרא

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



♦ 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 ליבא - Anna Gofman

Daniel Gofman

In Honor

Of Harav **Yussie Zakutinsky**

Ron Hirschhorn

Leilui Nishmas

אהרון דוד בן ישראל הלוי בלאבשטיין

Shmuel Blobstein