



ספר

מבקשי יהודך

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

פסח • ל"ג בעומר • שבועות
בין המצרים • יומי דפגרא

תשפ"ד

מאת

הרב מורדכי יוסף זקונינסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם

לודנס ניו יארק תשפ"ז





כל הזכויות שמורות
למכון הודו להשם

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



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



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

בעה"ת, בשלישי לסדר ואברכך ואגדלה שםך 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"ד מרדכי יוסף זקוטנינסקי 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 ולקרבן 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 'אפתי עבדי ה' אנן' שנתקבל בבי מדרשא בעין יפה וזכה רבים וזיכה, הרי הוא מוסיף והולך כדברי בית הלל בהוצאת שלשה ספרים נפתחים 'מבקשי יחודך', ותוכם רצוף אהבה שיעורי תורה שנמסרו בקהלתו בשנת תשפ"ד שעל"ט, וכל הרואה אומר ברקאי וכאשר כבר יצאו מוניטין לשיעוריו הנפלאים הבלולים מנגלות ונסתרות ומעוטרים בעומק החסידות ונמסרים באופן השווה לכל נפש, ובסגולתם להשיב לב בנים ולקרב הלבבות לדרכי עבודת השי"ת. חמרא למרא וטיבותא לשקייא ה"ה תלמידיו החשובים מבני הקהלה הע"י שנפשם היפה איותה להעלות חיבורי טהרה אלו על מזבח הדפוס להאיר לארץ ולדרים מתורת רבם הנעלה אשר זכותו רב ועצום עד מאוד. לא נצרכה אלא לברכה יהי נועם ה' עליכם ומעשי ידיכם יכונן, ותזכו להוסיף לזכות הרבים אלה וכאלה, וזכות הרבים עליכם יגן באלף המגן, ויה"ר כי יפוצו מעינותיכם חוצה וילמדו תועים בינה עד ביאת גואל צדק במהרה דידן והיתה להו"ה המלוכה.

החותם באהבה בכל חותמי ברכות שבמקד"ש

י"ט
י"ט
י"ט
י"ט
י"ט

הרב רב חכם חוק
 קי"ח ט"ו
 בס"ד

אין ג' ספר יום האיל
 ג' ז' איוח
 כ' הא"ח א"ח כ"ד
 ג' חנוני ג' ג'
 ת"ס כ"ד
 ז' ח' הענה
 ז' ח' ר"ח
 ז' ח' כ"ד א"ח
 ח' ח' ח' ח' ח'
 כ"ד ח' ח' ח' ח'

לברך את עמו ישראל באהבה

בס"ד

גם הספר וגם האדם

הם דבר מיוחד

כי ראיתי את הרב

- המחבר הזה

תוכו כבדו

במדת הענוה

ובבירור התורה

ד.ב.ש. כיבוד אם

בן בוזי הכהן כיבוד אב

גמליאל הכהן רבינוביץ (ראפפורט)

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 חגיו 2 טל 02-5385344

בעיה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד יום ב' ז' חשון ה'תשס"ו

הנה הכי האון הצדיק המקורקל תלך מושב של עיר אילן

היה מוכר יוסף דקטנסקי שליט"א

כך דביח"ד מקט' השם זינגס ארצות חדות

כבר יולחמנו אברהם ואליהם קאמץ בספרו הקודם שם כמו יחל

זקן על מוצרי הטני דביח"ד (כל איום דעזיבת ה' וקחסיבות)

נרצח אשכ האסל שנית ידון דיסר "מקט' יח"ד"

ול בי ארצות ודעזיבת ה' המורי ושמחתי שחית הדבט ומצאתי

פירו חדס של אשכ דפעי"מ התורה ודעזיבת מלאקים דמקט'

השם מלאך עם דבד חסידות ועזיבת השם באשכים דבדתי

על דפאלפ באשכ היה עמ חסידות פח קוטיהע שער השמים

אשכ על ט אשכ מנן עמ באדפוס איצרו ויפדו מנחת

חידה דחידה דבדתי

ואידעני שיוע מנחת דחידה ו'הו דבדתי דבדתי

נפלא נפלא דבדתי אשכ דבדתי עמק כחמים נפלאים

מאליאל הכהן רבינוביץ



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
רב דאמרא

ב"ה

י"ד חשוון תשפ"ו

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

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

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

ידידי, אהובי, חמדת ליבי הרה"ח מוה"ר מרדכי יוסף זקוטניסקי שליט"א, רב דק"ק מבקשי השם בלארענס נוא יארק, הוא ת"ח מופלג וידיו רב לו בנגלות התורה ובטפחיים באמצע הלוחות. כבר מילדותו התחיל להתחמם באור דברי הצדיקים, דולה מהם ועכשיו משקה לצמאים לדבר ה'. יש לו כשרון מיוחד להעמיק בדברי אלקים חיים, לחדש ולבנות על היסודות שייסדו 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 שלפניו, 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

משה וויינבערגער

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 זקונינסקי 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

אברהם צבי קלוגער
ראש ישיבת "נזר ישראל"
ללימוד הגלגה 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 ויקירא,

מאיר ומנווט נתיבות התורה והעבודה לבני אל חי,

פה מפיק מרגליות

הרה"ג ר' יוסף זקוטנסקי שליט"א

מרא דאתרא דקהילה קדושה "מבקשי השם"

שלום וברכה אחדשה"ט וש"ת.

קיבלתי את ספרך 'מבקשי יהודך' 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 בסעדכון כל זמן ועידן, ונאמר אמן.

בברכת התורה ולומדיה

ידידך אברהם צבי קלוגער

ניסן דוד קיוואק
ישיבת מאירת עינים
רח' הרב מרדכי 98
ע"ה"ק ירושלים תובב"א

י"ב חשון תשפ"ו

אשרינו מה טוב חלקינו, ומה נעים גורלינו, שהבדילנו מן התועים, ונתן לנו תורת אמת, וקרבת לאור הצדיקים האמיתיים, יחידי הדורות, אשר מימיהם אנו שותים, ודולים מתורתם, להשקות צמאי חסדי, ובמיוחד לעת כזאת, כאשר החושך יכסה ארץ, כאשר כבר דיבר בקודשו, רביה"ק הנגמ"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 ושצריך 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 המעותד 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 וצורך 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 על פי כן אני מודיע זאת מקדם בשביל אותן מעט הכשרים שיחזקו עצמן באמונתן, ובדאי 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 שיו, רק תורת הצדיקים, שהם נותנים לנו את הכח להישאר חזקים ואיתנים, באמונתנו.

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 הוי"ה, כמים לים מכסים, בביאת גוא"צ ברחמים בב"א.



נ"ס 13/ק"א

שי עולמות

בית מדרש לפנימיות התורה

הרב שלמה יחזקאל נדלר + Rabbi Shlomo Yechezkel Nadler

אור לי במר חשון תשפ"ה

לכבוד ידידי היקר מאד

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

מרא דאתרא דקה"ק מבקשי השם

קובלתי בשמחה רבה מאד את הספר החשוב מבקשי יחודך על התורה והמועדים ונהנתי עד למאד. והנה בימים אלו ממש אנחנו נמצאים שוב במצב קשה מאד לכלל ישראל בבחינת בימים ההם בזמן הזה, כי כל השבועים אומות מחשבים מחשבות לפגוע ולהזיק לכלל ישראל. ועכשיו כולנו מבינים שאין לנו שום ברירה ושום דרך אחרת אלא מוכרחים דק להשקע ממש על אבינו שבשמים, ואין עוד מלבדו. ולבקש משיח וגאולה אמיתית ממש עכשיו.

ובאמת הדרך היחידה שיבוא משיח צדקנו היא רק לרומם את כלל ישראל על ידי חיווק 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 הגדר – דף ט ע"ב שגילה שם ענין עמוק מאד מאד וז"ל: והענין הוא כי התורה היא שורש ומקור עצמות אור הגרנות המתפשטים בכל פרצוף והוא אור הא"ס המתפשט תוך הגרנות דייחידה דחמשה פרצופי הכתר דא"ק, ע"ב.

ומצאתי בדברי הגאון החסיד אדוננו הגר"א בספר יהל אור על הוזה"ק ח"ב דף קי"ד ע"ב (דפי הוזה"ק דף ט ע"א וע"ב בדפי הספר) ותיריד בענין הג' ולויות שנאלו ע"י ובוכות ג' האבות, אמנם ידוע שהגלות האחרון ינאלו על ידי משה רבינו וזה יעשה ע"י שיחזור משה רבינו בגלגל במי שלומד את תורתו יתורת משה והחזרה בגלגל היא כדי לנאל את כלל ישראל. ועיקר תורת משה היא תורת הקבלה, וכל אריכות הגלות מפני שמשה לא מוצא במי להתגלגל.

וז"ל הגר"א שם: כר"א לך מארצך הכא רמזי ש"ן כו: ר"ל מארצך וממולדתך ומבית אביך הן ג' גלגלים בג' אבות, שהן ש"ן דמשה כמ"ש בתנ"ך, והן נגד ג' אותיות של השם – יהוה, חג"ת שכנגדן ג' גלות, ודי – גלגל 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 בתנ"ך. וזהו אריכות הגלות "שלא מוצא במי להתגלגל – ונתארך", ולכן יציאת הגלות – תליא בלימוד 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 כולו עם השכינה הקדושה שעמם. ואני מברך את כבודו שימשיך להפיץ את האורייתא דמשה – לפנימיות התורה, ולקרב הגאולה תיכף ומיד ממש.



ושנוכח בקרוב ממש להשתחוות יחדיו באהבה עומה בדר הקודש בירושלים

יודרכם עוז שלמה יחזקאל נדלר עיה"ק ירושלים ת"ו כב"א

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

רח הרב יצחק אבוהב 1, בית יגן ירושלים • Rabi Yitzchak Abuhay St. Beit Vagan, Jerusalem
shlomonai100@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

♦ נתנדב 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



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





♦ 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 Teffilos 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.



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



בין המצרים



**In Honor of the Rav
The Fuchs Family**



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





Volume Sponsor

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

אליעזר דוד טייטעלמאן
טורונטו קנדה





Volume Sponsor

♦ לעילוי נשמת ♦

ר' דוד זלמן זצ"ל

בן

ר' חיים מענדל הכהן זצ"ל

ת.ג.צ.ב.ה.





Volume Sponsor

In Memory Of

ר' הערש לייב בן ר' ישעיה הלוי זצ"ל

ר' משה בן ר' שמואל זצ"ל

ת.נ.צ.ב.ה.





♦ לזכות ♦

מרת עלקא דבורה בת מרים רבקה חנה תחי'

♦ לזכר נשמת ♦

מרת בלה נחמה בת ר' יצחק מאיר ע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.





♦ לזכות ♦

רבינו
נחמן
בן
פייגא
זי"ע





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





♦ 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





♦ לעילוי נשמת ♦

ישראל חיים בן אפרים פינשאווער ז"ל

נלב"ע כ"ז ניסן תשע"ז

ואשתו

דינה בת דוד חי הכהן ע"ה

נלב"ע ז' שבט תשפ"ד

♦ ♦ ♦

הרב צבי ב"ר שמואל יוסף ריעדער זצ"ל

נלב"ע כ"א ניסן, שביעי של פסח תשע"ה

ואשתו

אסתר צירל ב"ר יונה ע"ה

נלב"ע ט"ו בניסן, ליל סדר ראשון תשע"ה

♦ ♦ ♦

אפרים בן ישראל חיים פינשאווער ז"ל

נפטר י"ד חשון תש"ג

ואשתו

פייגלא בת יעקב ע"ה

נפטרה כ"ב אדר תשנ"ד

♦ ♦ ♦

דוד חי בן שלום הכהן ז"ל

נפטר י"ט טבת תשל"ב

ואשתו

חנה בת עזרא ע"ה

נפטרה י"ח תמוז תשל"ט

♦ ♦ ♦

הרב שמואל יוסף ב"ר צבי ריעדער ז"ל

נעקה"ש כ"ז אייר תש"ד הי"ד

ואשתו

חיה ב"ר שמעון צבי ע"ה

נפטרה כ"ט תשרי תשכ"ז

♦ ♦ ♦

יונה ב"ר שמואל דוב ז"ל

נעקה"ש ט"ו שבט תש"ה הי"ד

ואשתו

דבורה בת הרב ראובן ע"ה

נפטרה כ"ה תמוז תשי"ב

♦ ♦ ♦

ולזכות בנינו היקרים שיחיו

דבורה ומשה, דוד חי, חנה,

פיגא צפורה ואהרן הלוי,

שמואל יוסף, שרה

מאת

**The
Pinczower Family**



אקדמות מליון

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

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

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

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

ואף שאין אנו מתגאים להכניס את עצמינו לתוך עבודה נעלה זו, אבל אמרו חז"ל (תנודב"א פכ"ה) ש"חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי", וידוע מה שאמרו הצדיקים שהוא מלשון "נגיעה" בעלמא. וכיון שאנחנו יוצאים מגזע קדישא של צדיקי איזביצא, עלינו להשתדל לזכות לנגיעה כל שהוא 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"א 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 דעתיך ואתני לך, הדר תנא ליה ד' מאה זימני [אחריני], נפקא בת קלא וא"ל ניחא 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 זו". 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 שעי"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 הך 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 מיבעיא שלא מועיל שיבין שמועתו אלא אדרבה, מהלך זו 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 שהו"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 שממירי 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 נשמית, 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 (גרידא) 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, תיקון בזה את עצם הענף שהוא תלמידו, וגם תיקון 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 ממנום 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 זקוטיןסקי.**



דבר המכון

י'שמחו ה'חסידיים, ו'יגילו ה'לומדים, בהגלות אור מופלא, מקצת משיעורי וכתבי מוריני 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 בידי", וכמו שהרחיב מוריני הרב שליט"א בהקדמתו.

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

בפרשיות שלא זכינו לכתובת מוריני 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 במוריני 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 הוי"ה אלהינו על כל הטוב אשר גמלתנו מעודי

עד היום הזה, ועל כולנה שזיכית אותי להיכנס בעובי הקורה, לעמוד בראשות המכון להוצאת שיעורי מוריני 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 מוריני הרב שליט"א.

וכאן המקום להודות למוריני 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 בהיסטון 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 מוריני הרב שליט"א, כל אחד בשמו הטוב יבורך ממעל על מסירותם הנפלאה לכל מפעלות מוריני הרב שליט"א.

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**

תוכן העניינים

שער הפסח

שבת הגדול - מעין הגאולה העתידה

דברי הטור בטעם קריאת השבת בשם 'שבת הגדול' ומה שיש לדקדק בדבריו | יג |
 בגאולה הראשונה ממצרים גנוזה כבר בהעלם הגאולה האחרונה והשלמה שתהיה
 בב"א | יד | מבין כל ניסי יציאת מצרים שדווקא בנס זה שהיו שיניהם של המצרים קהות
 מתבטא הענין הנ"ל | יד | תירוץ הקושיות בדברי הטור שפתחנו בהם | טו | לעובדא
 ולמעשה | טז |

מצות סיפור יציאת מצרים וגדרה בזמן הבית ובזמן הגלות

נוסח ההגדה של פסח והד' כוסות וכו' הם הדרך שנתנו חז"ל איך לקיים מצוות סיפור
 יציאת מצרים | יז | הרמב"ם מגדיר את נוסח ההגדה שלנו כנוסח 'שנהגו בה ישראל בזמן
 הגלות' | יח | שבעה שינויים בין דברי הרמב"ם בפרק ז' וח' מהל' חמץ ומצה לנוסח
 ההגדה | יט | אצל קרבן פסח יש דין מיוחד שהוא צריך להיות האכילה האחרונה שמביאה
 לידי שביעה | כ | הרה"ק מקאמרנא: במצוות קרבן פסח מתגלה שבגאולה ממצרים צפון
 כל הגאולה הכללית והשלמה שתהיה במהרה בימינו | כג | בזמן הבית קרבן הפסח עושה
 שסיפור יציאת מצרים היא מצד הגאולה השלמה שגנוז בתוכה | כד | ביאור ענין הזכרת שמו של
 משה רבינו בהגדה | כה | ביאור למה הרמב"ם לא הזכיר את בן הרשע | כה | ביאור ענין
 "מתחיל בגנות וסיים בשבח" | כו | ביאור ענין אמירת הלל בליל הסדר | כז | ביאור קדימת
 הזכרת המרור למצה בזמן הבית | כח | ביאור החידוש המיוחד ש"אפילו כולנו חכמים וכו'"
 בזמן הגלות | כח | ביאור ההשוואה בין הזכרת יציאת מצרים כל יום למצוות סיפור יציאת
 מצרים בליל הסדר | כח | ביאור הנוסח "הא לחמא עניא" והוספת הרמב"ם שבפתיחת
 ההגדה עפ"י הנ"ל | כח | סוד קרבן פסח אפילו בזמן הזה | כח | לעובדא ולמעשה | כט |

גדר מצוות סיפור יציאת מצרים, ומצוות 'והגדת לבנך'

בכל מקום בנים אלו תלמידים, אבל לא ב'והגדת לבנך'. ול האם מצוות סיפור יציאת מצרים ומצוות "והגדת לבנך" הן מצוות נפרדות? ול דיוק בלשונו של הרמב"ם בגדר מצוות אלו ול מצוות סיפור יציאת מצרים, האור, מצוות "והגדת לבנך", הכלי ולב ולמה מצוות "והגדת לבנך" מתקיימת דווקא בדרשת פרשת "ארמי אובד אבי" ולב ולעובדא ולמעשה ולג

מצוות אכילת מצה ומרור בזמן הבית ובזמן הזה על פי פשט וסוד

דברי הרמב"ם התמוהים בעניין בולע מרור ולד פירוש הכס"מ דחוק בדברי הרמב"ם ולב קושיית הגרעק"א ולב כמה הערות בדברי הרמב"ם בעניין אכילת מצה ולב שיטת הרמב"ם בסדר האכילות בליל הסדר ולב כמה הערות בדבריו ולב הרמב"ם סובר שיש הבדל מהותי בין המצוות בזמן הבית ולב יישוב כל ההערות ולב מדוע אוכלים קרבן פסח פעמיים ולב מקור לדברי הרמב"ם מדברי הגמרא ולב פנימיות העניין ולב ביאור הנהגת הבעש"ט לאכול את המרור בהסיבה ולב לעובדא ולמעשה ולב

סוד השתתפות הציבור ב"כאלה"

אמירת "כאלה" ולב שורש אחיזת קליפת פרעה בקדושה ולב גאולת ניסן לעומת גאולת תשרי ולב כל זה מרומז במוספין דסוכות ופסח ולב לעובדא ולמעשה ולב

ספירת העומר: פנימיות וחיצוניות הלב

שתי הכוונות בספירת העומר ולב ביאור העניין על פי דרך החסידות ולב לעובדא ולמעשה ולב

שער לג בעומר

אור אחד המאיר כלים שונים

עניין פסח שני ול"ג בעומר ולב סתירה בזוהר הקדוש בענין פסח שני ולב דברי הגמרא בפסחים ולב דברי הרמב"ם ב'ספר המצוות' בביאור השיטות ולב דעת רש"י בביאור דעות התנאים ולב דעת רבי דניאל הבבלי בביאור דעות התנאים ולב הערה בדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח ולב שני חיובים בקיום אחד ולב ביאור פנימיות הענין ולב לעובדא ולמעשה ולב

רשב"י וסוד מידת הביטחון

ח"ו לא תשתכח תורה מישראל | נס | ענין ל"ג בעומר בשער הכוונות | נס | ביאור מדת הבטחון | ס | גילוי סוד זה בל"ג בעומר דווקא | סא | פרידת יעקב אבינו מלבן | סב | ח"ו שתשתכח תורה מישראל | סב | לעובדא ולמעשה | סג |

בר יוחאי נמשחת אשריך

ביאור ענין שבחי הרשב"י | טד | מצות קידוש שנת היובל | טד | יסוד מצוות הזכרת קדושת שנת היובל | טה | ביאור ענין שבחיה דרשב"י ושנת היובל | טו | לעובדא ולמעשה | טו |

ל"ג בעומר כניסה לקודש הקדשים, תיקון נשמות נדב ואביהו

כמה הערות בענין ל"ג בעומר | טז | סוגיית כבוד בית הכנסת, וכניסה אליה לצורך דברי חול | סס | סיבות למה לא נאמר ההיתר של לקרוא פסוק וכדומה, בכניסה לבית הכנסת 'מפני החמה' | סס | ביאור הענין לפי דיוק דברי הרמב"ם | ע | תמיהה בענין 'בזאת יבא אהרן אל הקודש' | טא | ביאור 'בזאת יבא אהרן אל הקודש' - שכל יהודי יש לו זכות להיכנס לקודש הקדשים | עב | סוגיית נדב ואביהו | עב | נשמות אנ"א מנפש דאדם הראשון לפני החטא | עג | לפני החטא, כל יהודי מוזמן לכל מקום | עג | ביאור טענת 'למה נגרע' על סודות התורה | עג | 'אין דורשין במעשה מרכבה וכו'', כי נצרך כלים נכונים | עד | חטא נדב ואביהו במשנת האריז"ל | עד | מהות הטומאה - האם היא מציאות? | עה | ענין אצילות לעומת ב"ע | עו | חטא נדב ואביהו - כניסה לקודש הקדשים כבריחה | עו | ביאור ענין מציאות הטומאה | עו | התיקון בהריגת כזבי זומרי | עו | התיקון בהר הכרמל | עח | ענין ל"ג בעומר וקשרו עם פסח שני | עח | ענין עוסקים בחיי שעה | עט | ביאור הלכות בית הכנסת - להיכנס לבית הכנסת ביישוב הדעת ולא בבחינת בריחה | עט | לעובדא ולמעשה | 9 |

אורו דרשב"י, לעשות חאלאקא [תגלחת]

לכל אחד ואחד

מנהגי ל"ג בעומר | 9א | מקור לחיוב האב ללמד את בנו אותיות בגיל שלוש | 9א | קושיית הגר"א: מאי שנא מחיוב האב ללמדו 'תורה צוה' | 9ב | שיטת הגר"א בחיוב של כל אדם ללמוד וללמד | 9ב | שיטת הרמב"ם בחיוב של כל אדם ללמוד וללמד | 9ג | ביאור דברי הרמ"א המשלב את שיטות הרמב"ם והגר"א | 9ד | ענין ירידת הדורות נובע מ'סדר השתלשלות' | 9ד | רשב"י מצייל מירידת הדורות על ידי גילוי הנקודה הפנימית שבלב | 9ה | ביאור דרך העבודה לעתיד לבא | 9ה | תפקיד המשפיע בנקודה הפנימית שבלב | 9ו | פנימיות ענין התגלחת | 9ו | ביאור דעת הרמ"א על פי פנימיות | 9ז | קשר של רשב"י לענין המועדות | 9ז | ביאור ענין "ביקש לבן לעקור את הכל", ו"עד הג"ל הזה" | 9ח | לעובדא ולמעשה | 9ט |

שער חג שבועות

"מילתא דבדיחותא שקודם התורה"

"ואם לאו - שם תהא קבורתכם" | צג | "יושב ומשחק עם לויתן" | צג | דברי הזוהר בסוד הטיקלא | צד | ביאור רבנו צדוק הכהן מלובלין בדברי הזוהר והגמרא | צה | המשך דבריו בביאור הגמרא | צו | מילתא דבדיחותא בסוד השחוק | צו | הצד ההפכי יעזור לקדושה | צו | לעובדא ולמעשה | צז |

"יישוב העולם בפנימיות ובחיצוניות"

מכירת ספר תורה | צח | ב' דרכים בביאור דחיית הגמרא | צח | עיון בב' הדרכים הללו | צט | דעת רש"י ותוספות | צט | דעת השאלות | ק | כמה הערות בדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה | ק | "אי לאו האי יומא דקא גרים" | קב | נעשה אדם | קב | לשון המהר"ל | קג | יישוב העולם בפנימיות | קג | ביאור דברי הרמב"ם | קד |

סוד נשמת משיח

סוד נסיעת הגר"א לארץ ישראל | קו | קשר בין נשמת הגר"א לנשמת מוהר"ן ז"ע | קז | סוד נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל | קח | הדרך להגיע לארץ ישראל עם סוד נשמת משה הוא ע"י חיזוק בחינת הרגליים | קט | ע"י התקשרות לנשמת רב נחמן בר יצחק התאפשר למוהר"ן ז"ע לעלות לארץ ישראל | קי | האם יש הבטחה שלא תפסק מלכות בית דוד לעולם? | קיא | דברי הצפנת פענח תמוהים, דלא כדברי הרמב"ם | קיא | דברי הרמב"ם בחיוב להאמין בביאת המשיח | קיב | מהי ההגדרה המדויקת של מלך המשיח | קיב | ביאור דעת הרמב"ם, שרק פסוקי התורה הם הקובעים את "חלות" מלך המשיח | קיג | בחינת דוד שבמשה | קיד | בתפקידים של מלך המשיח מחוייבים להאמין, אבל אי אפשר לצוות לחכות להם | קטו | בחינה שלישית בעניין תקופת המשיח | קטז | סיכום | קטז | עניין "דוד אחר" | קיח | נשמת משיח הוא נשמת משה בעצמו | קיח | סיכום | קיט | מהות המשיח - נשמת דוד המלך | קכ | תפקיד נשמת דוד המלך | קכ | תפקיד משיח להלביש שכליים אלוקיים שכל אחד יבינם - מצד נשמת דוד שבמשה | קכב | "דעה חכמה אמת" | קכג | בחינת נשמת משה בעצמו, למעלה מהשגותינו לעת כזאת | קכד | נשמת משה מגלה ש'אין עוד מלבדו' כפשוטו | קכד | לעת"ל יחזור כח הגבול להיכלל במקורו הבלתי בעל גבול | קכז | 'הפיכת ערך האורות מהכלים' | קכז | התגלות המדרגות הללו בכל מלך ישראל | קכט | כל הבחינות של משיח מתחלקים לפי תקופות | קלא | ביאור דברי ה'צפנת פענח' | קלא | בהגלות נשמת משה בעצמו מתבטל סוד נשמת דוד שבמשה | קלא | כשמתגלה אור נשמת משה משתנה ההשפעה ממלכות לנשיאות | קלב | נשמת דוד המלך נצרכת אפילו אחרי גילוי נשמת משה רבינו, שלא יהיה ריבוי אור | קלג | סוד 'גאוה שבקדושה' | קלד | מדברי הרה"ק מוהר"ן ז"ע

בענין קיום מצוות מעשיות בתמימות ופשיטות | קלד | אור אין סוף ואור העצמות | קלה |
 אותיות פנימיות מדברי הגר"א ז"ע | קלז | סוד נסיעת הצדיקים לארץ ישראל | קלז | על ידי
 יחוד משה ודוד משתלם עבודת משיח בן יוסף | קלח | לעובדא ולמעשה | קלט |

לימוד תורה כמרכבה לשכינה

חינוך הקטנים | קמ | אינו חייב עד שידע לעשותה בשלמות | קמ | פסק ההלכה בחיוב הקטן
 בציצית | קמג | חיוב הקטן בתפילין | קמג | ביאור דרכו של רש"י | קמג | טעמו של רש"י | קמד |
 עומק הטעם | קמד | החיוב להניח כל היום ממהות מצוות תפילין הוא | קמה | למען תהיה
 תורת ה' בפ"ך | קמד | חינוך במצוות תלמוד תורה | קמד | מצוות לימוד התורה כמרכבה
 לשכינה | קמד | תורה לשמה לשם ה' | קמח | חייב ללמוד את עצמו | קמח | תכלית הידיעה שלא
 נדע | קמח | לעובדא ולמעשה | קנ |

כאילו קבלו מהר סיני

מנהג הקדום באמירת "אקדמות" | קנא | המנהג לעמוד בעשרת הדברות | קנא | טעם מנהג
 אמירת אקדמות אחר פסוק ראשון | קנב | הרמב"ם הולך לשיטתו | קנב | משמעות הפסוק
 לדעת הרמב"ם | קנג | כתנר תורה | קנג | יקרה היא מפנינים | קנג | תורת סיני שלא
 כערך | קנד | עולם האצילות ואדם קדמון | קנד | שוה ומשוה קטן וגדול | קנה | התגלות מעמד
 הר סיני | קנה | טעם הרמב"ם שאין לעמוד בעשרת הדברות | קנו | שורש שיטותיהם של
 הרמב"ן והרמב"ם | קנו | לעובדא ולמעשה | קנד |

תורה חדשה מאתי תצא

מנהג אכילת מאכלי חלב | קנח | כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה | קנח | והודעתם
 לבניך ולבני בניך | קנט | תורה חדשה מאתי תצא | קנט | גבול הוא היפך מחידוש | קס | קרוב
 אליך הדבר מאד | קס | אם תעזבני יום | קסא | שתי הלחם הקרבים חמץ | קסא | טעם איסור
 בשר בחלב | קסא | לעובדא ולמעשה | קסב |

אחרי שבועות - "סוד קדושת ישראל"

סוד קדושת יהדותנו | קסג | קודם קבלת התורה אם היו כישראלים | קסג | אמאי ילפינן
 גירות מהר סיני | קסד | הקושיא בדברי הרמב"ן בזה | קסד | ב' בחינות בחלות שם
 ישראל | קסה | זמן חלות ב' הבחינות על ישראל | קסה | הסדר בישראל ובגרים | קסה | עולם
 האצילות ועולמות ב"ע | קסו | ב' הבחינות כנגד אצילות ובי"ע | קסו | הטעם שנלמד הגירות
 דייקא מהר סיני | קסו | דברי הרמב"ם בסדר הגירות | קסו | ב' בחינות בגרים המבואר
 ברמב"ם | קסח | קבלת עול תורה במסירות נפש | קסח | עולם אדם קדמון | קסט | לעובדא
 ולמעשה | קע |

שער בין המצרים ותשעה באב

שאלו שלום ירושלים

שיהא יום הנף כולו אסור | קעג | מקדש ה' כוננו ידיך | קעג | האי על ידא דקודשא בריך הוא | קעד | מלך המשיח יבנה את ביהמ"ק | קעד | אלו ואלו דברי אלהים חיים | קעה | התחילו הן בוכין ורבי עקיבא מצחק | קעה | דקדוקים באלו המעשיות | קעד | "סדר העבודה לירושלים" | קעו | "וירושלים נבחרה לכך" | קעד | חנוכת הבית וירושלים | קעד | ברכה שלישית שבברכת המזון | קעח | השתלשלות העולמות | קעח | אריך אנפין ועתיק יומין | קעט | לשונו הקדוש ב'עץ חיים' | קעט | הכתר - מדרגה אמצעית | קפ | התיקון על ידי עתיק יומין | קפ | לעתיד יהיה הכתר גבוה יותר | קפא | ירושלים ובית המקדש בסוד כתר | קפב | סימוכין מדברי המהר"ל | קפב | ביאור המעשה של רבי עקיבא וחכמים | קפג | עקיבא ניהמתנו | קפד | התחדשות גמורה | קפה | שיטותיהם של רש"י והרמב"ם | קפה | קדושת בית המקדש היא הגורמת לקדושת ירושלים | קפו | קדושת ירושלים היא הגורמת לקדושת ביהמ"ק | קפו | שניהם נכונים ואין סתירה ביניהם | קפז | דברי הלשם בענין זה | קפח | אימתי קאתי מר | קפח | לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד | קפט | טעם הרמב"ם שגר בארץ מצרים | קפט | הטעם שכל העיר מתייחסת לעבודה זרה שבה | קצ | ירושלים נתחלקה לשבטים | קצא | בשיטתו של רבי יהודה | קצא | מקום המקדש משל ציבור הוא | קצב | לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזן לגבורה | קצב | ירושלים בסוד הכתר - ועל כן אינה מתחלקת לשבטים | קצג | הטעם לת"ק שלא היה יסוד בקרן דרומית מזרחית | קצד | הערה בשיטת הסמ"ג והכס"מ | קצד | תמיהת הגרי"ז על התוס' | קצד | משמעות דברי הרמב"ם כדברי הגרי"ז | קצה | ב' קדושות שבעיר ירושלים | קצו | לעובדא ולמעשה | קצז |

תלתא דפורענותא

שיטת הבבלי בעניין סדר הפטרות | קצח | שיטת הפסיקתא | קצט | דברי רבי צדוק הכהן בסוד ג' דפורענותא | קצט | לעובדא ולמעשה | ר |

תשעה באב

גבולי ירושלים שלעתיד

קריעה על ירושלים ומקום המקדש | דא | מחלוקת רש"י ותוספות מהו המקום "צופים" | רב | צ"ע בדעת רש"י מדבריו במסכת מועד קטן | רג | צ"ע בדברי הרמב"ם | רג | התפשטות גבולי ירושלים לעתיד לבוא | רד | כח ההתפשטות מקדושת

המקדש ורה | ביאור דין קריעה מצופים ולפנים לפי הנ"ל ורה | ביאור פנימיות הדברים ורה | חילוק בין הקריעה על ירושלים לקריעה על שאר ערי יהודה ורה | השינוי בין קודם חצות ולאחר חצות ביום תשעה באב ורה | "עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו" ורה | לעובדא ולמעשה ורה |

צרת הציבור וצרת היחיד

דין חובת תענית על צרת הציבור ורה | חילוקים בין צרת הציבור לצרת היחיד בענין חיוב תענית ורה | צרת יחיד וצער השכינה ורה | המלחמה בארץ ישראל בזמננו ורה | לעובדא ולמעשה ורה |

תשובה בענין קריאת סיפורי מעשיות לרבינו ז"ל בט' באב

סוגית הגמרא דתענית ורה | ביאור יסוד האיסור לפי הת"ק ורה | חקירה בשיטת רבי יהודה ורה | שיטת הט"ז ומגן אברהם ורה | שיטת הכל בו ורבינו פרץ ורה | מהרי"ל כמקור לשיטת הט"ז ומגן אברהם ורה | מנהג שלא לעסוק בתורה אפילו בערב ט' באב ורה | שיטת הגר"א בזה ורה | הלכה למעשה בענין יסוד איסור ת"ת ורה | בענין קריאה בסיפורי מעשיות בלא הבנה ורה | סתירה בשיטת הבעל התניא בלימוד פנימיות התורה ורה | מסקנה להלכה ורה |

שבת נחמו - סוד "ספר ספר וסיפור"

שורש הנחמה ורה | דברי הרמב"ם התמוהים בהלכות שבת ורה | פנימיות עניין הבריאה בשבת ורה | ביאור פנימיות דברי הרמב"ם ורה | שורש הנחמה של שבת ורה | לעובדא ולמעשה ורה |

יומי דפגרי

י"ט כסליו-חנוכה, גילוי בחינת "עצמות"

בחינת תורת החסידות אחרי י"ט כסליו היא בחינת "שלום" ורה | אור ה"שלום" מאיר בחנוכה ורה | ביאור בחינת ה"שלום" ורה | מדרגת בעל התניא לעומת מדרגת האדמו"ר האמצעי ורה | ביאור ענין ה"שלום" שמאיר בחנוכה ורה | ביאור ענין הגאולה ברחמים על ידי אור ה"שלום" ורה | דרך העבודה להשיג על ידה אור ה"שלום" ורה | לעובדא ולמעשה ורה |

הרה"ק מאיזביצא זי"ע [ז' טבת] - תורה דעתיקא סתימאה

היפרדות בעל מי השילוח מקוצק בליל שמחת תורה ורה | סוד שם "מרדכי יוסף" ורה | הסתרה שבתוך הסתרה ורה | ביאור הדברים ורה | ביאור עומק תורתו של בעל "מי השילוח" ורה | לעובדא ולמעשה ורה |

הכנת הדרך למשיח בן דוד

הערות בענין הפרדות בעל 'מי השילוח' מהרה"ק מקאצק |רמא| סוד נשמת בעל 'מי השילוח' והרה"ק מקוצק |רמב| הערה בדברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים |רמג| משיח בן יוסף לדעת הרמב"ם |רמג| ביאור דברי הרמב"ם על בן כוזיבא |רמד| ביאור דברי הרמב"ם הנ"ל |רמד| גאולה ברחמים מגולים |רמד| סוד תורת ה'מי השילוח' |רמד| ענין הנהגת בעל 'מי השילוח' |רמד| ביאור דברי בעל ה'סוד ישרים' |רמד| לעובדא ולמעשה |רמט|

הרה"ק ר' נתן מברסלב זי"ע [י' טבת] - למצוא את הפרטים כשהם כלולים בכלל

חומרת עשרה בטבת על שאר הצומות |רנ| החומרא מתבטאת דווקא בעניין שבת |רנא| להכליל את הפרט בתוך הכלל |רנא| הרה"ק ר' נתן מברסלב זי"ע |רנא| תורת איזביצא |רנא| לעובדא ולמעשה |רנב|

בעל התניא [כד טבת] - אופן מסירת התורה והשינויים שנעשו במשך הדורות

'שיחה' ו'מאמר' וההבדלים ביניהם |רנג| איך לומדים - בישיבה או בעמידה? |רנד| סתירת דברי הרמב"ם אהדדי |רנד| החולשה תלויה בחורבן בית המקדש והגלות |רנה| ביאור מסירת סתרי תורה מדברי רבינו צדוק הכהן זי"ע |רנה| יישוב דברי הרמב"ם על פי יסוד דברי רצ"ה |רנז| העברת סתרי תורה על ידי יחוד חסד וגבורה, ישיבה ועמידה |רנח| לעובדא ולמעשה |רנט|

הרש"ש והריי"ץ זיע [י' שבט] - גילויים של הרש"ש והריי"ץ זי"ע-יחוד פנימי

שייכות בין הרש"ש להריי"ץ |רס| ספריו של הרש"ש |רס| סוד הייחוד |רסא| ב' מיני השפעות |רסא| תורת האריז"ל ותורת הרש"ש |רסב| ראשית ואחרית |רסב| גילוי הרש"ש בסוד אין סוף |רסב| עומק ענין הקדמה לספר |רסג| תורת הבעש"ט |רסג| סוד הדרכת הריי"ץ |רסג| לעובדא ולמעשה |רסד|

הרה"ק ר' ישעיה מקרעסטיר זי"ע [ג' אייר] - השפעה מביאה שפע

עניין השפעת הצדיקים על עם ישראל |רסה| דברי הגמ' בעניין ברכת האורח |רסה| כמה הערות בדברי הגמ' |רסז| הערה בדברי השו"ע בהלכות ברכות |רסז| דברי הבעש"ט בביאור תיבת 'אורח' |רסז| הערה על דברי חז"ל, 'ומתלמידי יותר מכולם' |רסז| ביאור פנימי |רסז| באותיות פנימיות |רסח| ביאור דברי חז"ל ודברי הבעש"ט |רסח| ביאור סוגיא דברכת האורח |רסח| העולה מדברינו |רסט| לעובדא ולמעשה |רסט|

הרה"ק מקאמרנא זי"ע [י' אייר] - ייחוד הבעש"ט והאר"י

חידוש של הרה"ק מקאמרנא בעניין אמן אחר ברכת עצמו |ער| נשמת רביה"ק מקאמרנא |רעא| דרכו של הרה"ק מקאמרנא לחולל מופתים וישועות |רעא| גילוי האריז"ל |רעא| גילוי הבעש"ט |ערב| הייחוד ביניהם |ערב| ביאור הסוגיא של עניית אמן אחר עצמו |רעג| הרה"ק מקאמרנא - ייחוד בין חב"ד וברסלב |ערד| לעובדא ולמעשה |ערד|

האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע [ג' תמוז] - הכנה למשיח, אהבת ישראל על ידי גילוי אור מקיף

דברי הרמב"ם בענין ביאת אליהו הנביא קודם מלחמת גוג ומגוג [ערה] הערות בדברי הרמב"ם [רעו] דברי הגמרא בסנהדרין ובשבת [רעו] צ"ע בדעת הרמב"ם שמזכה שטרא לבי תרי [רעו] ביאור הגר"א דתרי משיחין הן [רעו] דברי הנביאים אינם אלא כמשל ומליצה [רעו] יסודות אלו מתבארים בדברי הרמב"ם [רעו] ביאור דברי הרמב"ם בענין אליהו הנביא על פי הנתבאר [רעו] גילוי האור המקיף [רעו] אהבת ישראל ואור המקיף [רעו] בשולי הדברים [רעו] לעובדא ולמעשה [רעו]

האריז"ל [ה' אב] - נגלות התורה ככלי לגילוי אור פנימיות התורה

יתפתחון תרעי דחכמתא [רעו] א. אין בדורות הללו היזק על ידי זה כמו בדורות הקדמונים [רעו] ב. בדורות הללו אין ההשגה בסתרי תורה השגה אמיתית [רעו] ג. בדורות הללו א"א להנצל כי אם ע"י אור גדול זה [רעו] ד. בדורות הללו מתחיל התנוצצות אורו של משיח והתיקון [רעו] החסרונות הם סיבת המעלה [רעו] מהות האות ט' [רעו] עת המנחה בתשעה באב [רעו] עשרה מאמרות בגמ' ובזוהר [רעו] ב' בחינות באלוקותו ית' [רעו] חיות ישראל בגלות מבחי' עצם [רעו] בגלות זוכים להשיג אור הגנוז [רעו] ביאור מחלוקתם של הגמ' והזוהר [רעו] יתפתחון תרעי דחכמתא [רעו] משיח בן יוסף ומשיח בן דוד [רעו] האריז"ל ומהרח"ו [רעו] מוחין דאבא שבו"א [רעו] שייכות דברינו לכל אחד ואחד [רעו] לעובדא ולמעשה [רעו]

ח"י אלול - עולם התוהו דקדושה

ח"י אלול ויום ראש השנה [רעו] ר"ה ביום הששי של מעשה בראשית [רעו] ח"י אלול גילוי הדרך לייחוד זה [רעו] סדר בריאת העולם [רעו] עולם התוהו [רעו] עולם התוהו דקדושה [רעו] תורת בעל התניא כפירוש לתורת הבעש"ט [רעו] פרשת התוכחה [רעו] הכח לייחד האור והכלים [רעו] לעובדא ולמעשה [רעו]

תורת החסידות ומצווה של רשות

הבעש"ט ובעל התניא [רעו] מסירת התורה לבן בנו [רעו] חיוב כבוד זקנו [רעו] שיטת ה'דרכי משה' וביאורה [רעו] בירור שיטת רש"י [רעו] מצוות כיבוד זקנו היא קיומית [רעו] סוד מצווה קיומית [רעו] עצם המצווה והמחייב שלה [רעו] מצווה קיומית דייקא במצוות כבוד זקנו [רעו] עניין ראש השנה [רעו] לעובדא ולמעשה [רעו]

בס"ח



♦ נתנדב לע"נ ♦

ר' שמואל ישעיה ב"ר זאב זצ"ל



שבת הגדול - מעין הגאולה העתידה*

דברי הטור בטעם קריאת השבת בשם 'שבת הגדול' ומה שיש לדקדק בדבריו כתב הטור (או"ח סי' ת"ל) וז"ל: "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול, והטעם לפי שנעשה בו נס גדול. שפסח מצרים מקחו בעשור, כדכתיב (שמות יב ג) 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית', ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בסדר עולם (רבה, פרק ה'), ונמצא שי' בחודש היה שבת. ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו, ושאלום המצרים למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו, והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול".

והדיוקים רבו: א) שבהשקפה ראשונה, לכאורה נס זה שהמצרים שמעו שהיהודים הולכים לשחוט את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, נחשב לנס קטן ומועט ביותר לעומת כל שאר הניסים והמופתים הגדולים שעשה הקב"ה עם אבותינו במצרים ועל הים, ומהי הגדלות המיוחדת של נס זה, להיקרא בשם 'נס גדול' ועל שם אותו הנס לקרות לשבת זו 'שבת הגדול'.

ב) הקושיא שנתחבטו בה כל המפרשים ז"ל היא: מה הפשר לקביעת היום לציון הנס הזה על פי ימות השבוע? דבר שלא מצינו בשום מקום אחר, שיקבעו יום לזכר איזה נס או מאורע לפי ימות השבוע, אלא את כולם מצינים לפי ימות החודש, וכדוגמת כל הימים טובים שנקבעו באותו יום בחודש שבו עשה השי"ת ניסים

א. נאמר בליל שבת הגדול פרשת מצורע תשפ"ד.

ונפלאות לאבותינו. ומה נשתנה נס זה, שלא קבעו את יום זיכרון הנס בעשור לחודש אלא בשבת שלפני הפסח.

בגאולה הראשונה ממצרים גנוזה כבר בהעלם הגאולה האחרונה והשלמה שתהיה בב"א

והנראה בביאור העניין, בהקדם מה שידוע ומוזכר בדברינו כמה פעמים, שנס יציאת מצרים אין עיקר עניינו הגאולה הפרטית שהיתה אז ממצרים בלבד, אלא שאז נזרעה הזריעה לכל הגאולות העתידות להיות לישראל, עד - ועד בכלל - לגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקינו אליה אנו מצפים ומייחלים, ומקרא מלא דיבר הכתוב (מיכה ז טו): **'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'**, שהגאולה השלמה עם גודל מעלתה תלויה בגאולה הראשונה שהיא היתה הפתח לכל הגאולות.

וזוהי פנימיות ענין חג הפסח², להכיר שיציאת מצרים אינה רק הגאולה הראשונה אלא היא ההתחלה של הגאולה העתידה, ובשורש מונחת בה כבר כל הגאולה העתידה.

מבין כל ניסי יציאת מצרים שדווקא בנס זה שהיו שיניהם של המצרים קהות מתבטא הענין הנ"ל

וכשנתבונן בכל מהלך גאולת מצרים היכן מתבטא שם הענין הזה, שבעומק טמון ביציאת מצרים הגאולה העתידה, ניווכח לדעת שהיא מתגלה בנס הזה של בעשור לחודש, בו ראו המצרים בביטול העבודה זרה שלהם, איך שהולכים לשחוט את אלהיהן, **'והיו שיניהם קהות, ולא היו רשאים לומר להם דבר'**.

שכן חלק עיקרי ויסודי מתפקידו של מלך המשיח, הוא לדאוג לכך שגם כל הגויים יכירו וידעו שיש מנהיג לבירה וש"ה **'הוא האלקים'**, כפי שאפשר לראות מדברי הרמב"ם ז"ל שבכל מקום שמדבר ממלך המשיח הוא מציין ג"כ את עניין זה. וז"ל בהלכות תשובה (פ"ט ה"ב): **"מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יותר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבנו. ולפיכך ילמד כל העם ויורה**

ב. וראה במאמר 'מצוות סיפור יציאת מצרים' מה שהרחבנו בענין זה.

אותם דרך ה'. ויבואו כל הגוים לשמעו שנאמר (ישעיה ב ב) "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים".

ובהלכות מלכים (פי"א ה"ד) כתב וז"ל ק: "אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי. ויתקן את העולם כלו לעבד את ה' ביחד, שנאמר (צפניה ג ט) 'כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד'".

הרי שענין זה של 'להעביר גילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתו', ושכל עובדיהם ישובו לעבוד את ה' אחד, הוא ממש חלק עיקרי מהתיקון השלם בעת הגאולה המקווה. ודבר זה נרמז אז בעת שראו המצרים בעיניהם את אליליהם קשורים לכרעי המיטה במטרה לשוחטם לשם פסח במצוות ה' עלינו, והיו שיניהם קהות ולא היו רשאים לומר להם דבר, והרי זה ממש מעין הגאולה העתידה שאז יאבדו כל אלהי העמים והם יתהפכו לעבוד את השי"ת ולשמוע בקולו.

וזוהי מעלתו של הנס הזה על כל הנסים והנפלאות של יציא"מ, שכן נס זה מגלה את הפנימיות של יציאת מצרים, שהוא ביטול כל הקליפות לגמרי, ואיך שמתפשטת אלוקותו ית' אפילו על כל הגויים.

תירוץ הקושיות בדברי הטור שפתחנו בהם

ומהאי טעמא דווקא נקרא נס זה 'נס גדול' והשבת שלפני פסח 'שבת הגדול', שכן 'גדול' הוא מלשון התפשטות, וכמו שמצינו שגדולה היא כינוי לחסד, וכמו שכתוב (דה"א כט יא) "לך ה' הגדולה והגבורה" וגו', שמידת החסד עניינה התפשטות. ובנס זה נתגלה ביותר התפשטות הקדושה וגדולת השי"ת אפילו חוץ למחנה ישראל.

ובזה יש לבאר את ענין קביעת היום לזכר נס זה על פי ימות השבוע, שהרי מנין החדשים הוא דבר השייך דווקא לכנסת ישראל, כדכתיב (שמות יב ב) "החודש הזה לכם ראש חדשים". משא"כ מנין ימות השבוע שהם מאז שבעת ימי בראשית, שייכים גם לגוים. וכיוון שענין נס זה הוא לגלות מה שטמון ביציאת מצרים שהוא ביטול כל אלהי העמים, ושגם הגויים יגאלו מטעותם ומהחושך ששרויים בו, נמצא שנס זה שייך גם להם, על כן הוא נזכר ביום השבוע ולא ביום החודש, ודו"ק.

ומתפללים אנו שהשי"ת ירחם עלינו וכימי צאתנו מארץ מצרים יראנו נפלאות,
בביאת משיח צדקינו ובביעור כל הרע והקליפות מהעולם "ומלאה הארץ
דעה את ה'" בב"א.

לעובדא ולמעשה

נתחזק להאמין בקדושת שבת זו כי נורא הוא, שבו מאירה כבר
הארה מעין הגאולה העתידה, שאז יתבטלו כל הרע
והקליפות ויהפכו כל העמים לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד,
שענין זה כבר האיר בהעלם בעת גאולת מצרים, ונתגלה בנס של
שבת הגדול כדברי הטור.



מצות סיפור יציאת מצרים וגדרה בזמן הבית ובזמן הגלות^י

נוסח ההגדה של פסח והד' כוסות וכו' הם הדרך שנתנו חז"ל איך לקיים מצוות סיפור יציאת מצרים

מבין כל המצוות החביבות שציוונו השי"ת לקיימן בליל חג הפסח, בולטת במיוחד המצווה הקדושה של סיפור יציאת מצרים, כמו שכתוב בתורה (שמות יג ח):
"והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

ולמדונו חז"ל את אופן המצווה, שתהיה עם נוסח ההגדה של פסח המורגלת בפי כל ישראל, ועל ארבעה כוסות של יין, ובדרך שאלה ותשובה, וש'כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו', ועוד. וכל ההלכות הללו הן אופן קיום מצוות עשה מדאורייתא של 'והגדת לבנך' כמו שתיקנו חז"ל.

ואפילו בזמן הזה שבעוה"ר אין אנו יכולים להקריב את קרבן פסח בבית הבחירה, והרבה מהמצוות שנצטוונו לעשותן בלילה זה, אי אפשר לעשותן או שחיובן אינו אלא מדרבנן, שונה מצוה זו שכמו אז כן עתה, היא נוהגת גם בזמן הגלות, ולא חל שינוי כלל בגדר המצווה ובאופן עשייתה, שכן מאיזו סברא תהיה מצוות סיפור יציאת מצרים תלויה בבית המקדש.

ג. נאמר בשבת קודש פרשת מצורע-שבת הגדול תשפ"ד לפני תפילת מנחה.

הרמב"ם מגדיר את נוסח ההגדה שלנו כנוסח 'שנהגו בה ישראל בזמן הגלות'

אולם למרות האמור מדברי הרמב"ם לא משמע כן, אלא נראה מדבריו כי אכן קיים חילוק גדול ויסודי בעצם גדר המצווה בין בזמן שביהמ"ק קיים לבין כשאינו. שכן הרמב"ם בחיבורו הגדול מסדר את כל הלכות בדיקת חמץ, ביטול וביעור חמץ, וכל הלכות אפיית המצות, והלכות ליל הסדר בשמונה פרקים של 'הלכות חמץ ומצה', ומתוכם מוקדשים שני הפרקים האחרונים למצוות סיפור יציאת מצרים: הפרק השביעי כולל ענין ההגדה, והשינויים שצריך לעשות, ומצוות ד' כוסות והסיבה ומרור וחרוסת, ובפרק השמיני כלל את ענין הסדר הנכון לערוך את ליל התקדש חג, כשבסיומם הוסיף הרמב"ם לכתוב את כל נוסח ההגדה. ומקדים וז"ל: "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא".

ויש להתבונן מה התכוון הרמב"ם בהוספת המילים 'בזמן הגלות', הן אמת שקיימים בנוסח ההגדה אי-אלו קטעים שעל כרחינו לא היו נאמרים בזמן הבית, כגון 'מעשה בר' אליעזר' וכו', 'אמר ר' אלעזר בן עזריה', 'רבן גמליאל היה אומר', וזאת מהסיבה הפשוטה שכן תנאים אלו עדיין לא היו אז בעולם, ללא כל קשר לביהמ"ק. וכמו כן היו מוסיפים התינוקות לשאול 'שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלוי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלוי' (כדברי הרמב"ם פ"ח ה"ב), ובמקום 'פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שביהמ"ק היה קיים על שום מה', אמרו 'פסח זו שאנו אוכלין' (כמ"ש הרמב"ם שם ה"ז), ועל זה הדרך עוד שינויים. אך משום אלו לבד עדיין לא היה על הרמב"ם להדגיש שנוסח זה הוא נוסח של זמן הגלות, שכן אלו דברים פשוטים שאפשר להבין לבד ולא חידש לנו כלום, ולא מסתבר שעל כך היתה כוונת הרמב"ם בהדגישו 'בזמן הגלות'.

ויותר נראה שבמילים קצרות אלו בא הרמב"ם לרמז לנו, שאכן כל נוסח ההגדה שהוא עומד להביא כעת, הוא רק לפי גדר מצוות סיפור יציאת מצרים בזמן הגלות, ולעולם בזמן שביית המקדש היה קיים כל גדר המצווה היה שונה, וכתוצאה מכך גם נוסח ההגדה היה משתנה בהרבה מקומות. והרמב"ם רוצה להביא לתשומת ליבנו שרק כעת הוא בא לבאר את נוסח ההגדה ואופן קיום מצוות סיפור יציאת מצרים כפי שהם

ד. וכמו שבסוף 'ספר אהבה' הביא הרמב"ם את נוסח כל התפילות והברכות, ובראשם לא כתוב רק 'סדר התפילות' ותו לא מיד, הגם שברור לכל כי ישנם הרבה שינויים בין נוסח התפילות בזמן הבית לבין הנוסח בזמן הגלות.

בזמן הגלות, משא"כ כל דבריו עד עכשיו היו לפי גדרי מצוות סיפור יציא"מ כפי שהם בזמן הבית, ורק לפעמים מעיר בדרך אגב שדין זה בזמן הגלות הוא אחרת, אבל באמת לא דיבר אלא על זמן הבית, ולכן מדגיש "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא", כלומר שכעת הוא הולך לבאר ענין חדש לגמרי.

שבעה שינויים בין דברי הרמב"ם בפרק ז' וח' מהל' חמץ ומצה לנוסח ההגדה ומעתה עלינו לעיין ולחפש באלו מקומות שינה הרמב"ם וסתר דבריו, בין פרקים ז' וח' מהלכות חמץ ומצה, לבין נוסח ההגדה שמביא לאחר מכן, כדי שמהם נוכל בעזה"י לעמוד על שורש החילוק בגדר המצווה של סיפור יציא"מ בין זמן הבית לזמן הגלות.

ונראה בעזה"י שקיימים שבעה שינויים ביניהם, ונפרטם אחת לאחת.

(א) בפרק ז' ה"ב: "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, שנאמר (שמות יג ח) "והגדת לבנך". לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד, אם היה קטן או טיפש אומר לו: בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחרות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים, ונסים שנעשו לנו על ידי משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן".

ויש להעיר תחילה על חילוק בולט ונראה לעין, שהרמב"ם מצריך כאן להודיע לבן החכם "מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו". ומשמע שחלק מהמצווה הוא להזכיר שניסים אלו נעשו לנו ע"י משה רבינו. ואילו בנוסח ההגדה כידוע אין מוזכר כלל שמו של משה רבינו ע"ה.

(ב) והנה בהלכה זו לימד אותנו הרמב"ם את יסודי מצוות 'והגדת לבנך', וכלל בדבריו את כל סוגי הבנים, שבתחילה חישב את ה'שאינו יודע לשאול' - "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו". ואח"כ את ה'תם' - "אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו וכו'", ובסוף את הבן החכם "ואם היה הבן גדול וחכם וכו'". אבל יש לשים לב שלא הזכיר כלל את החיוב להודיע לבן הרשע, ומשמע שפוסק שאינו בכלל מצות 'והגדת לבנך'.

ה. מלבד פעם אחת בדרך אגב (בקטע י' יוסי הגלילי אומר), וזאת יש לידע שקטע זה אינו כלל מעיקר ההגדה והרמב"ם אינו מביאו.

ובנוסח ההגדה: "כנגד ארבעה בנים דיברה תורה, אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול" וכו', ומשיבים לבן הרשע "בעבור זה" וכו'.

ג) שם ה"ד: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודה זרה. ומסיים בדת האמת, שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו".

ומקור הדברים הוא מסוגיית הגמ' (פסחים קט"ז). על מה ששינו במשנה שם "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", שהגמרא שואלת "מאי בגנות", ומביאה מחלוקת אמוראים: "רב אמר 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', ושמואל אמר 'עבדים היינו'". והרמב"ם פוסק לנהוג כדעת שניהם. אבל יש לעיין בדעתו כדעת איזה אמורא הוא פוסק מעיקר הדין, והשני הוא רק כדי לצאת גם את ידי השיטה האחרת.

והנה בדבריו הנ"ל נראה ברור שהעיקר הוא 'מתחילה עובדי עכו"ז', כרב. שבזה הוא פותח, ורק אח"כ הוא מוסיף גם 'עבדים היינו', כשמואל. מאידך בנוסח ההגדה הסדר הפוך, שבתחילה כתוב 'עבדים היינו', ומשמע שזה העיקר, ורק לאחר כמה קטעים מובא גם 'מתחילה עובדי עכו"ז היו אבותינו'.

ולכאורה הרי זו קצת סתירה בדברי הרמב"ם, איזו שיטה היא השיטה העיקרית.

ד) בנוסח ההגדה שלנו מבואר שכל חיוב ומצוות קריאת ההלל בליל התקדש חג, ושייכותה למצוות סיפור יציאת מצרים, יוצא ובא מדין 'חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', כמו שאומרים (מועתק מנוסח הרמב"ם): "ובכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו גאל, שנאמר (דברים ו כג): 'ואותנו הוציא משם, למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו'. לפיכך אנו חייבים להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לגדל, ולהדר, ולנצח למי שעשה לנו ולאבותינו את כל הנסים האלו, והוציאנו מעבדות לחירות, ומשעבוד לגאולה, ומיגון לשמחה, ומאבל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול. ונאמר לפניו: 'הללויה'".

וכן מפורש בדברי הר"ן (פ' ערבי פסחים, דף כ"ו: מדפי הרי"ף, ד"ה אבל), שבתחילה מכריח שחלוק דין אמירת ההלל בליל פסח משאר כל הפעמים. שהרי אומרים אותו בלי ברכה בתחילה, ובישיבה, ומפסיקים באמצע קריאתו עם הסעודה, וצריכים לאומרו

על הכוס, ובלילה. ומסיק שעל כרחק צריכים לומר שכל דין אמירת הלל בליל פסח הוא מטעם אחר לגמרי, והיינו מטעם אמירת שירה של מי שלו בעצמו נעשה עכשיו נס¹.

אולם מעיון בדברי הרמב"ם לא נראה כך, שכן בפ"ז ה"ו כתב את דין "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים" וכו'. והסמיך לה בהלכה ז' את מצוות הסבה: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ואילו את מצוות אמירת ההלל לא כתב עד פרק ח' ושם לא הזכיר כלל את החיוב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שכתב שם בהלכה ד': "ומחזיר השולחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין על שם שפסח" וכו'. ובהלכה ה': "ואומר לפיכך אנו חייבין להודות להלל לשבח וכו' ונאמר לפניו הללו יה. הללויה הללו עבדי ה' וגו' עד חלמיש למעינו מים".

הרי שה'לפיכך' לא קאי כלל על החיוב לראות את עצמו וכו', אלא על כלליות הניסים והגאולה, ומחובת ראיית עצמו וכו' מסתעפת רק מצוות הסבה.

(ה) הדין של "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח" וכו', הביאו הרמב"ם בפרק ז' ה"ה, ושנה עליו ביתר אריכות בפ"ח ה"ד, ובעוד שבנוסח ההגדה הוא כותב, "פסח מצה ומרור" כנוסח ההגדה שלנו, הרי שהרמב"ם בשתי הפעמים מקדים 'מרור' ל'מצה', והדבר אומר דרשני.

(ו) בנוסח ההגדה מודגש העניין ש"אפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים" וכו', ומיד מובאת ראייה על כך מהתנאים שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, ומשמע שמדובר בחידוש גדול ביותר, שבלי ראייה מפורשת היה קשה להאמין שמצווה זו נוגעת אפילו לחכמים גדולים, ואילו בדברי הרמב"ם חסרה קצת ההדגשה הזאת, שכתב אמנם

ו. וז"ל: "אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה (תשובה"ג ש"ת סי' קב) שאין מברכין על הלל שבילילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת 'קוראין' [מחמת דין קריאת ההלל בימים טובים וכדו', כמו שאר כל הפעמים], אלא בתורת 'אומר שירה' [כמו מי שאומר שירה על נס שנעשה לו עכשיו, והיינו מחמת החיוב של 'לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים', ופשוט]. שכן שנינו (קטז): 'רבן גמליאל אומר וכו', ובסופה 'לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל' וכו', ולפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו, אלו דברי הגאון ז"ל, והסכימו עמו הגאונים רב צמח ורב יוסף (תשובה"ג שם) ורב יצחק בן גיא ז"ל (ח"ב הל' עמ' ב), עכ"ל הר"ן ועיי"ש בארוכה.

בפ"ז ה"א: "אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", אבל לא האריך יותר ומשמע שאין זה חידוש כ"כ.

ז) בנוסח ההגדה משווים את מצוות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן, למצוות זכירת יציאת מצרים של כל יום, שמזכירים מיד בהתחלה את המשנה של "אמר ר' אלעזר בן עזריה" וכו' העוסקת בדיני זכירת יציאת מצרים, אולם הרמב"ם לא הזכיר מענין זה כלל, ומשמע שאין לזכירת יציאת מצרים של כל יום שייכות כלל למצוות סיפור יציאת מצרים של ליל פסח.

הרי עלו בידינו שבעה חילוקים שיש בין דברי הרמב"ם בפרק ז' וח' העוסקים במצוות סיפור יציאת מצרים של זמן הבית לבין נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות.

אצל קרבן פסח יש דין מיוחד שהוא צריך להיות האכילה האחרונה שמביאה לידי שביעה

בטרם נבוא אל הביאור, נקדים קצת מסוד הדבר של מצוות קרבן פסח, שמתגלה אצל דין אכילת קרבן פסח על השובע.

דהנה שנו חכמים במכילתא (בא פרשה ו): "ומצות על מרורים יאכלוהו" (שמות יב ח), מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע. דהיינו שתיבת 'יאכלוהו' משמעה שרק אותו יאכלו ולא יותר, הוי אומר שצריך שיאכלו תחילה מאכלים אחרים כדי שהפסח יהא נאכל על השובע.

והגמרא (פסחים ע.) מביאה מהתוספתא (פ"ה ה"ג) "חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע", ומבואר שיש דין מיוחד אצל קרבן פסח שצריך שיהא נאכל על השובע.

וקשה טובא, שהרי דין זה קיים כבר אצל כל הקרבנות, כפי שהגמרא במסכת תמורה (כג.) מביאה ברייתא, על הפסוק שמדבר משירי מנחה "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו וגו' בחצר אהל מועד יאכלוהו" (ויקרא ו ט), ויש להבין הכפילות 'יאכלו' 'יאכלוהו'. ומבארת הבריתא: "'יאכלו' [בלי ה' דמשמע שלא אותה בלבד] מה ת"ל, מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע, 'יאכלוהו' [משמע אותה לבד] מה ת"ל, שאם היתה אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שלא תהא נאכלת על הגסה".

וכן פסק הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פ"י הי"א): "היתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומות כדי שתהיה נאכלת עם השובע. היתה להן אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהיה נאכלת אכילה גסה. וכן בשירי המנחות".

וצע"ג: אם הדין כן בכל קדשים, מדוע נזכר ענין אכילת שובע רק אצל קרבן פסח, וביותר שבמכילתא רואים שיש דרש מיוחד אצל קרבן פסח. ועל כולם קשה: מה מועיל הקרבן חגיגה והרי גם אותו צריכים לאכול על השובע, כי גם הוא קדשים. **ויש** לבאר כי שני דינים הם בענין אכילת שובע, דהנה הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות הנ"ל כתב וז"ל "כדי שתהיה נאכלת עם השובע". ואילו בהלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ג) שינה בלשונו וכתב: "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר אוכל מהן תחלה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו", ויש להבין למה בכל הקרבנות כתב 'עם השובע', ולגבי קרבן פסח כתב 'אכילת שובע' 'כדי לשבוע ממנו'.

וביאור הדברים, שאצל שאר הקרבנות ובכללן קרבן חגיגה יש דין שצריכים לאוכלן 'עם השובע', דהיינו לאחר שכבר אכל איזה דבר וכבר אינו רעב ביותר, והוא מחמת כבוד וחשיבות הקרבן, שאין כבודו של הקרבן להיות נאכל ברעבתנות או כאכילה גסה, אלא ראוי שתהיה אכילה חשובה של הנאה ותענוג, אך לעולם אין קפידא שלא לאכול לאחריו כלום. וזה פירוש 'עם השובע', כלומר שתהיה במצב של שביעה ולא של רעבתנות וגם לא של אכילה גסה.

אכן אצל קרבן פסח יש דין חדש לגמרי שנלמד מפסוק מיוחד, שאכילת הפסח צריכה להיות 'אכילת שובע', פירוש שגמר השביעה תהיה מהאכילה הזאת, ושזו תהיה האכילה האחרונה שהיא מביאה אותו לידי שביעה גמורה, ואתי שפיר שעל כן מביאים חגיגה, שאצל חגיגה העיקר הוא רק שלא תיאכל ברעבתנות משא"כ הקרבן פסח שיש דין של 'אכילת שובע' וכנ"ל.

ונשאר לנו רק לבאר מה הענין הגדול שאכילת הפסח תהיה האכילה האחרונה.

הרה"ק מקאמארנא: במצוות קרבן פסח מתגלה שבגאולה ממצרים צפון כל הגאולה הכללית והשלמה שתהיה במהרה בימינו

ולצורך כך נעתיק את לשונו הזהב של הרה"ק בעל 'היכל הברכה' מקאמארנא זי"ע בספרו 'אוצר החיים' (במצווה ח' בסדר של מצוות השייכים לקרבן פסח), שכתב

בביאור עומק מצוות קרבן פסח וז"ל: "במצוה זו נתגלה גודל בהירות הקדושה וכו', והיה גאולה זו פרטיות מעין הגאולה העתידה בכללות, ביטול הקליפות בכל הקומה, וגאולה זאת הוא פרטיות לעת רגע נתעלה למקום החירות ולא נשאר חיות כלל אל הקליפה הנקראת בכורי מצרים".

הרי שסוד מצוות קרבן פסח הוא להאיר לנו הארה מהגאולה העתידה שאין עוד אחריה גלות. ועפ"י יובן הטעם לכך שאכילת קרבן פסח צריכה להיות השלמת האכילה, שכן סוד ענין האכילה של ישראל הוא לברר טוב מרע, שזהו כל תכלית עבודת ישראל בגלות לברר בירורים ולהעלות את כל ניצוצי הקדושה מתוך עומק הקלי' של אומות העולם, וביותר מתבטא הדבר הזה בעבודת האכילה, שבולעים את הטוב ופולטים את הרע, וא"כ כל אכילה שיש אחריה אכילה נוספת, מרמזת על גאולה פרטית שיש אחריה עוד גלות, על כן במצוות קרבן פסח שמתגלה הארה מעין הגאולה האחרונה שאין אחריה גלות שיתבררו כל הניצוצות הקדושות ויעלו כולם לרצון לפני אבינו שבשמים, על כן מצוותו להיות נאכל דווקא על השובע, דהיינו אכילה שאין אחריה עוד אכילה לרמז שנתקנו כבר כל הניצוצין קדישין, ודו"ק.

בזמן הבית קרבן הפסח עושה שסיפור יציא"מ היא מצד הגאולה השלמה שגנו בתוכה

עם הקדמה זו נוכל להבין מה שפתחנו בו בביאור כל השינויים שיש בין דברי הרמב"ם לנוסח ההגדה, שכפי שביארנו ההגדה הוא הנוסח של זמן הגלות ואילו הרמב"ם מדבר מזמן הבית שהיה אז קרבן פסח, שכן קרבן פסח פועל שינוי גדול ויסודי בכל ההסתכלות שלנו על יציאת מצרים.

לולי קרבן פסח, יציאת מצרים היא אמנם הגאולה הראשונה של ישראל, אבל סוף כל סוף היא גאולה פרטית מהגלות הפרטית של מצרים, וממילא מצוות סיפור יציאת מצרים עניינה לספר ביציאת מצרים מצד הגאולה הפרטית שהיתה אז, אבל ע"י מצוות קרבן פסח נתגלה שביציאת מצרים כלולות כל הגאולות של ישראל וגם הגאולה הכללית והשלמה שאין אחריה גלות, כשיתוקן כל העולם במלכות שדי, ויקויים הפסוק: "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה י"ג ב), ויושלמו כל הבירורים ויהיה עולם שכולו טוב.

ביאור ענין הזכרת שמו של משה רבינו בהגדה

מעשה יובנו באר היטב כל החילוקים הנ"ל: א) מה שהקשינו מענין הזכרת שמו של משה רבינו ע"ה וחלקו בכל הניסים של יציאת מצרים, הנה משה רבינו מיאן בתחילה ללכת לגאול את ישראל, וטען לפני הקב"ה **'שלח נא ביד תשלח'** (שמות ד' י"ג), ואמרו חז"ל (פרקי דר"א פ"מ, וכ"ה בתרגום יונתן שם) שכוונת בקשתו שישלח השי"ת את אליהו הנביא לגאול את ישראל, והיינו שעיקר עניינו של משה רבינו רעיא מהימנא קדישא הוא גאולה שלמה שאין עוד אחריה גלות, אבל גאולה פרטית וזמנית אין זה עיקר עניינו וחשקו, [ועי' בספ"ק 'מי השלוח' פר' שמות מש"כ בענין החילוק בין משה לאהרן].

וי"ל שמה שלבסוף נתרצה משרע"ה לילך לגאול את ישראל, הוא אכן מחמת הסוד הזה, שביציא"מ נכללת גם הגאולה הכללית והשלמה,^ז אבל סוד זה מתגלה רק ע"י קרבן פסח. ולכן בהגדה של זמן הבית שהוא עם הקרבן פסח, שמתגלה שיציאת מצרים היא הארה מהגאולה השלמה, שם יש חיוב להזכיר שהגאולה היתה ע"י משה רבינו ע"ה, משא"כ בהגדה של זמן הגלות שבה עוסקים ביציאת מצרים מצד הגאולה הפרטית שבה, אין מזכירים שמו של משה רבינו ע"ה.

ביאור למה הרמב"ם לא הזכיר את בן הרשע

ב) בזמן הגאולה השלמה כתיב (תפילת ראש השנה): **"וכל הרשעה כעשן תכלה"**, ולא תהיה שום מציאות של רע כלל, ויבוטלו כל הקלי' וכל קומת הרע לגמרי. וא"כ לפי בחינת הגאולה השלמה אין בנמצא בן רשע להגיד לו דבר, שכל המציאות של **'רשעות'** ושל **'בן הרשע'** אינה אלא מצד ההגדה של זמן הגלות, משא"כ בהגדה שעם קרבן פסח שמאיר בה אור הגאולה, אין כלל מציאות כזו.

ז. ועי' בתיקו"ז (תי"ג כח): **"לקיים קרא (מיכה ז טו) 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', ורזא דמלה (קהלת א ט) 'מ'ה ש'היה ה'זא שיהיה'".** פי' שנרמז שם בראשי תיבות 'משה', שהוא היה הגואל הראשון ביציא"מ והוא יהיה הגואל האחרון לעת"ל.

ועי' עוד זוהר חדש בראשית (י"ב). הובא באור החיים הק' ריש פר' תצוה, ששלש הגלויות שגלו ישראל חזרו בזכותם של השלשה אבות, ומגלות הרביעית יחזרו בזכותו של משה רבינו ע"ה.

ביאור ענין "מתחיל בגנות וסיים בשבח"

ג) עיין בחתימת דברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים (פי"ב) שהאריך לבאר את עומק ענין זמן הגאולה העתידה, שהוא זמן של גילוי יחודו ית' לכל העולם והשגת אלקותו ית' לעמו בית ישראל בפרט^ה. וא"כ דווקא בהגדה של זמן הבית שהתגלה שיציאת מצרים הינה מעין הגאולה השלמה, מובן שעיקר הגנות והשבח הוא זה ש"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", ובלשון הרמב"ם "שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו ליחודו". שהרי כבר האיר אז הארה מהגאולה השלמה, שאז 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' ויתגלה לעין כל שאין עוד מלבדו, וכל הקלי' המסתירים והמנגידים לקדושה יתבטלו והיו כלא היו, א"כ שפיר אפשר לומר 'וקרבנו לעבודתו וליחודו' במלוא מובנה, וכל היציאה בפועל משעבוד מצרים אינה אלא טפלה לשלמות הזה.

אולם בזמן הגלות שעדיין אין את השלמות של 'קרבנו ליחודו', על כן מזכירים תחילה את הגנות והשבח כפי המהלך הפשוט יותר של "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" (דברים ו' כ"א) ורק אח"כ ניגשים להבנה היותר עמוקה של גנות ושבח: "מתחילה עובדי עבו"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו".

ביאור ענין אמירת הלל בליל הסדר

ד) דווקא בזמן הזה, יש צורך לחדש שאמירת ההלל בליל הסדר מיוסדת על החיוב של כל אחד ואחד לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שבלא זה אין שום גאולה הנעשית עכשיו כדי לחייב אמירת הלל 'בתורת אומר שירה' (כלשון הגאונים המובא בר"ן). משא"כ בזמן הבית שעיקר מה שמדברים מיציאת מצרים הוא מצד היותה מעין הגאולה השלמה, שע"י קרבן הפסח ניתן כבר מעכשיו להתקשר לזה, פשיטא שיש לומר הלל על הגאולה הנעשית עכשיו, ודו"ק.

ח. וז"ל (ההלכה האחרונה של ספר 'משנה תורה' להרמב"ם - הל' מלכים פי"ב ה"ה): "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה. ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהיה משופעת הרבה. וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם. שנאמר (ישעיה יא, ט) 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'".

ביאור קדימת הזכרת המרור למצה בזמן הבית

ה) מצה רומזת על גאולה ומרור על הגלות והשעבוד, ועל כן בזמן הגלות מזכירים תחילה מצה ואחר כך מרור, לרמז שזו גאולה שיש אחריה גלות, אבל בזמן הבית שהוא בחינת גאולה שאין אחריה גלות, מזכירים תחילה את המרור ואח"כ המצה להורות על הגאולה העתידה שאין גלות אחריה.

ביאור החידוש המיוחד ש"אפילו כולנו חכמים וכו'" בזמן הגלות

ו) רק בהגדה של זמן הגלות, בה עוסקים ביציאת מצרים כשלעצמה ומדגישים בעיקר את החירות מהשעבוד והגלות הגשמיים (וכנ"ל באות ג), יש חידוש בכך שהוא שייך גם לחכמים גדולים, משא"כ בהגדה של זמן הבית שיציא"מ היא מעין הגאולה השלמה, ועל זה עיקר השבח ש'קרבתנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו' כנ"ל, אין בזה חידוש כלל, ואדרבה עיקר הארת הגאולה ושמחת אותה התקופה תהיה מהשגות האלוקות שכולם ישיגו אז, שכל ישראל יהיו חכמים גדולים וכדברי הרמב"ם בסוף הל' מלכים (שהעתקנו לשונו הקדוש בהערה לעיל), ובוודאי שחכמים גדולים יש להם שייכות יתרה לכך.

ביאור ההשוואה בין הזכרת יציאת מצרים כל יום למצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר

ז) כיוון שעיקר ההגדה בזמן הגלות הוא עניין יציאת מצרים כשלעצמה, משום כך מדברים גם כן מעניין מצוות זכירת יציאת מצרים שבכל יום, שהיא מצווה השייכת ג"כ לענין הגאולה הפרטית של מצרים^ט. אבל בזמן הבית שעיקר יציאת מצרים הוא בחינת הארה מעין הגאולה השלמה, אין שייך כלל להשוות בין מצוות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, למצוות זכירת יציאת מצרים של כל ימות השנה, ודו"ק.

ט. וכפי שרואים מכל הסוגיא (ברכות יב:) והמחלו' של בן זומא וחכ' האם אין מזכירים יציא"מ לימות המשיח כלל, או שמזכירים אבל יהיה טפל לשעבוד מלכויות, חזינן עכ"פ שהמדובר הוא מיציא"מ הפרטית.

ביאור הנוסח "הא לחמא עניא" והוספת הרמב"ם שבפתיחת ההגדה עפ"י הנ"ל

בכך יש להסביר גם את ההקדמה שאנו אומרים לכל ההגדה ולסיפור יציא"מ מיד בפתיחת הסדר: **"הא לחמא עניא"** וכו', ורבו הקושיות על קטע זה, ובתוכם: מה העניין לאומרו בפתיחת הסדר עוד לפני שהבן התחיל לשאול **'מה נשתנה'**, ובלשון תרגום שזו היתה הלשון שהיו מדברים ביניהם, שמכל זה נראה כי זו הקדמה יסודית לכל ההגדה, אותה אומר בעל הבית עוד לפני שבא לקיים מצות **'והגדת לבנך'**.

אך עפ"י הנ"ל מובן היטב, כי בכך אנו רוצים להגדיר את כל המשך ההגדה שהולכים עכשיו לומר, שכולה היא נוסח הגדה וסיפור יציא"מ של זמן הגלות.

והנה הרמב"ם פותח את נוסח ההגדה: **"מתחיל על כוס שני ואומר, בבהילו יצאנו ממצרים, הא לחמא עניא וכו'."** ואף בזה יש לבאר שהוא להגדיר מה שיציאת מצרים בזמן הגלות אינו מעין הגאולה השלמה. שהרי אצל הגאולה העתידה כתיב (ישעיה נ"ב י"ב) **"כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו"** וגו', ואם כן, כדי להדגיש את ענין יציאת מצרים, במה שהוא אינו שייך לגאולה השלמה, לזאת מזכירים מיד בהתחלה **"בבהילו יצאנו ממצרים"**.

סוד קרבן פסח אפילו בזמן הזה

בסיום מאמרנו יש להוסיף, כי למרות שביארנו עד עתה כמה חסר לנו קרבן הפסח וכמה זה משפיע על כל הסדר ועל כל ההגדה, שנסובים רק על הגאולה הפרטית, אבל מצד שני אסור לשכוח שסו"ס חז"ל הקדושים תיקנו לנו את אכילת האפיקומן שהיא במקום קרבן פסח, וכמו כן תיקנו לנו לסדר את הקערה שיש בו זרוע הרומז לקרבן פסח. וכל זה מלמדנו שגם בזמנינו שייך להתקשר לאור הזה של הקרבן פסח.

והעומק בזה הוא, שאף שב'אתגליא', בזמן הגלות הפסח אינו מעין הגאולה השלמה, הרי שבעומק סוד הדברים אף בזמן הזה מאירה בליל פסח ההארה הזאת של מעין הגאולה העתידה והתיקון השלם, אלא שהוא סוד שלא ניתן להיאמר ולברר בפרטיות. אבל סוף סוף, אפילו עכשיו בעומק חשכת הגלות טמון אור הגאולה.

ובזה יובן דבר פלא שמצינו בענין האפיקומן, שבספרי חסידות מבואר (עיין נשמתין חדתין פסח עמ' תכט ואילך) שאכילת האפיקומן היא דבר גדול עד למאד וכו',

ואילו בסידור הרש"ש למרות שעל כל חלק ופרט של הסדר גילה כוונות, אכן במקום אחד בלבד אין שום כוונות - אצל אכילת האפיקומן, והלא דבר הוא.

ולדרכנו יבואר, כי ביארנו שעומק סוד האפיקומן הוא לגלות אור עליון וגבוה, של ימות המשיח והגאולה העתידה אף בעומק חשכת הגלות. ואור כזה לא ניתן להבינו ולהתקשר אליו באופן גלוי, אפילו לא ע"י צורה של כוונות ושמות הקודש, כי אם באובנתא דליבא'.

השי"ת יעזור לנו שנזכה לקבל את כל ההשפעות והאורות של היו"ט הקדוש של פסח וליל הסדר וכל המצוות הקדושות כראוי וכנכון. ומתחננים אנו אל השי"ת: "כן יגיענו ה' אלקינו ואלקי אבותינו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו", כן יהי רצון בב"א.

לעובדא ולמעשה

בליל הסדר נכסוף ונשתוקק ונדרוש אחר האור המוסתר והצפון של קרבן פסח, שהוא הארה של הגאולה העתידה והתיקון השלם, ובפרט בעת אכילת האפיקומן.



י. ויש להוסיף שלכן מוזכר האפיקומן בסימני הסדר בשם 'צפון', להראות שהעיקר הוא לחפש ולדרוש אחר האור הצפון והגנוז בתוכו, של ענין קרבן פסח שמורה שהיא בחינת הארה מעין הגאולה העתידה, שאי אפשר להתקשר אליו באופן גלוי רק ע"י השתוקקות וכיסופים.

גדר מצוות סיפור יציאת מצרים, ומצוות 'והגדת לבנך'^{יא}

בכל מקום בנים אלו תלמידים, אבל לא ב'והגדת לבנך'

על מה שנאמר בפרשת "ואהבת", "ושננתם לבניך", מסביר רש"י "לבניך: אלו התלמידים", וכן מצאנו בהרבה מקומות שתלמידים נקראים גם כן בנים, ולכאורה לפי זה היה מסתבר לומר, שהחיוב של ליל הסדר "והגדת לבנך", יתקיים ג"כ ע"י תלמידים. אך לכאורה, ממה שמובא בהגדה "מעשה ברבי אליעזר וכו'" מוכרח שאין מצווה זו מתקיימת רק בבנים אמיתיים, ולא בתלמידים, כי נאמר שם שהיו מספרים ביניהם כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קרי"ש של שחרית, ואם נאמר שהמצווה היא לספר לתלמידים, מדוע לא היו התלמידים שם באותו מעמד, וסיפרו ביניהם לפי ערכם הרם [וכמו שלומדים מזה שאפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים וכו'], אלא ודאי שאין מצוה לספר לתלמידים, וצריך ביאור מאי שנא מצוה זו משאר המצוות שנאמר בהם בנים והפירוש תלמידים.

האם מצוות סיפור יציאת מצרים ומצוות "והגדת לבנך" הן מצוות נפרדות?

ונראה בהקדם מה שצריך לבאר במצוות "והגדת לבנך". בפשטות, בליל הסדר יש מצווה של סיפור יציאת מצרים, וחלק מהגדרת מצווה זו הוא, שתתקיים בצורה של "והגדת לבנך", אבל מדברי הרמב"ם יש לדייק, שהן שתי מצוות, מכך שהוא מחלק אותן לשתי הלכות, וז"ל בהלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"א): "מצות עשה של

יא. נאמר בליל א' דפסח תשפ"ד.

תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, בליל ט"ו בניסן, שנאמר זכור את יום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו', ואח"כ שם בה"ב ממשיך להביא את מצוות "והגדת לבנך": "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך וכו'", ומשמעות הדברים היא, שיש שתי מצוות נפרדות, מצוה של סיפור יציאת מצרים, ומצווה נוספת של "והגדת לבנך".

ולכאורה מסדר הדברים משמע שהמצוה העיקרית היא סיפור יציאת מצרים, וטפילה לה מצוות "והגדת לבנך", אולם מדבריו בספר המצוות משמע שעיקר המצוה היא דווקא לספר לבנים, וטפל לזה הוי מצוות הסיפור, וז"ל במצות עשה קנז: "שצונו לספר ביציאת מצרים וכו', והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו ית' והגדת לבנך וכו', אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מנין, ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו'", בכך שהוא מקדים את החיוב של "והגדת לבנך".

דיוק בלשונו של הרמב"ם בגדר מצוות אלו

ויש להמשיך ולדייק בלשונו הזהב של הרמב"ם בגדריהן של מצוות אלו, שכותב שם בהלכות חמץ ומצה: "מצות עשה של תורה לספר וכו', מצוה להודיע לבנים וכו', ואם היה הבן גדול וחכם מוודיעו מה שאירע וכו'" הרי שבמצוות 'זכור' השתמש הרמב"ם בלשון 'סיפור', ובמצוות 'והגדת' השתמש בלשון 'הודעה'.

ובהמשך דבריו שם בה"ד כותב: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרין וטועין אחר הבל, ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת, שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו", כאן נקט הרמב"ם לשון סיפור, ומשמע ש"מתחיל בגנות ומסיים בשבח" שייך לעיקר המצווה של סיפור יציאת מצרים.

ומוסיף שם עוד: "וכן מתחיל ומוודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכו', ומסיים בנסים ונפלאות שנעשה לנו ובחירותינו, והוא שידרוש מארמי אבד אבי עד שיגמור כל הפרשה", כאן משתמש הרמב"ם בלשון הודעה, ומשמע שעיקר מצוות "והגדת לבנך" הוא לספר שמתחילה היינו עבדים לפרעה, ועכשיו פדה אותנו הבורא וקרבנו לעבודתו.

ונראה בביאור כל זה, שיסוד מצוות סיפור יציאת מצרים הוא בחינת ה"אור" של המצווה, ומצוות "והגדת לבנך" היא בחינת ה"כלי" של המצווה.

מצוות סיפור יציאת מצרים, האור, מצוות "והגדת לבנך", הכלי

והעניין הוא, שמצוות סיפור יציאת מצרים עיקר עניינה הוא לספר את הרגשת האמונה והקרבת אלוקים לה זכינו על ידי יציאת מצרים, וטבע הדברים הללו, שאי אפשר לספרם בפה מלא, כי הם תלויים באובנתא דליבא, ולא כל לבא סביל דא, ולכן רק שני אנשים הקרובים מאוד בדעותיהם ובדרכי עבודתם, יכולים להעביר רגשי הלב אחד לשני באופן שיובנו לאשורן.

משא"כ מצוות "והגדת לבנך" עיקר עניינה הוא, לספר ולהעביר את הסיפור בצורה מובנת, לספר על היותנו עבדים לפרעה במצרים, והוציא אותנו משם וקרבתנו לעבודתו, אבל פנימיות כוונת סיפור דברים אלו הוא, להיות כלי שיכלול בתוכו את האור של יציאת מצרים, את רגשי הלב שאי אפשר להעביר על ידי מילים, ועל ידי הסיפור הפשוט יועברו לדורות הבאים בהעלם, כל ההשגות שאין להם מילים ותיאורים.

ולכן אלו שתי מצוות נפרדות, מצווה אחת היא האור, והמצווה השנייה היא הכלי, אלא שאחת מהן היא העיקרית.

עפ"י ספר המצוות שנכתב להמון העם (בשפה הערבית), העיקר הוא הכלי, מצוות "והגדת לבנך", שכן עיקר עבודת המון העם היא בכלים, ולפי ספר המשנה תורה, שהוא שלמות תורה שבעל פה [כמו שמבואר בדבריו בהקדמה, ומובא בדברינו בהרבה מקומות] העיקר הוא מדרגת האור, מצוות סיפור יציאת מצרים.

למה מצוות "והגדת לבנך" מתקיימת דווקא בדרשת פרשת "ארמי אובד אבי"

ובזה יומתק לנו, מדוע צריך לקיים מצוות "והגדת לבנך" על ידי דרשת פרשת 'ארמי אובד אבי', שהרי גם מצוות הבאת ביכורים הוי כעין מצוות "והגדת לבנך", שהפירות שהאדם מעלה לבית הבחירה הם כלי שעל ידם האדם מקבל תפיסה וחיבור למורשת אבותיו, מיעקב אבינו עד אליו, ונפשו מתחברת למאורעות עמנו במשך כל השנים עד אותו הזמן, ועל ידי זה האדם יכול להתעלות בהלל והודאה מתוך חיבור

לכל הדורות, והוי כעין מצוות 'והגדת לבנך', שהיא גם כלי לחבר את הדורות הבאים עם רגשי הקודש הנובעים מיציאת מצרים.

ויש להוסיף ולרמז במה שמסיים הרמב"ם שם: "וכל המוסיף ומאריך בדרוש פרשת זו, הרי זה משובח", ומשמע מדבריו שעיקר השבח הוא במי שמאריך בפרשת 'ארמי אובד אבי' דייקא, ויש לבאר, שעניין האריכות בפרשה זו דווקא הוא לרמז שרב הנסתר על הגלוי, כל הפרשה כולה באה לרמז על תוכן עמוק שאי אפשר לצמצם בסיפור דברים, שזה פנימיות מצוות ביכורים וגם פנימיות מצוות "והגדת לבנך".

ולכן במצוה זו, הסיפור הוא דווקא לבנו, כי כל עניין המצווה הוא לעשות כלי לאור, וזה שייך רק בבנו, שהוא חלק מאביו, "ברא כרעיה דאבוה", ויכול לשמש ככלי להשגות אביו, משא"כ תלמיד לא יכול לשמש ככלי לרבו, שאינו ממש חלק ממנו.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מסבים בליל הסדר, מספרים נפלאות הבורא שעשה עמנו בליל זה, ודורשים את הפסוקים המובאים בהגדה - עלינו להתבונן, שבעומק מצווה עלינו לספר ולהרגיש את עומק האור של יציאת מצרים, אור האמונה וקרבת אלוקים שזכינו על ידי שקרבנו המקום לעבודתו, להתעמק במתיקות הרגשה זו, ולנסות להעביר את זה לצאצאינו דרך הסיפור הפשוט של יציאת מצרים.



מצוות אכילת מצה ומרור בזמן הבית ובזמן הזה על פי פשט וסוד י'

דברי הרמב"ם התמוהים בעניין בולע מרור

כתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ב): "בלע מצה יצא, בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור כאחד, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא, שהמרור טפלה למצה". ומקור דבריו הוא מסוגית הגמרא דפסחים (קטו:): "אמר רבא בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא", ופירש הרשב"ם: "בלע מצה ולא לעסה יצא, שהרי קיים בערב תאכלו מצות, שהרי אכילה היא לו, ומיהו לכתחילה טעם מצה בעיניו. בלע מרור לא יצא, דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרור את פיו של אוכל זכר לזימרו את חייהם".

ולכאורה, מפשטות דברי הרמב"ם נראה שבמקרה שבלע מצה ומרור גם יחד, הטעם שלא יצא ידי חובת מרור הוא משום שהמרור טפל למצה. ודבריו אלו קשים, וכמו שכבר התקשה בזה הראב"ד: "זה שבוש, שאין הטעם למרור אלא שאינו טועם טעם מרור אלא אם כן לעסו". דהיינו, שאין צורך להביא טעם חדש מדוע לא יצא ידי חובתו במרור שבלע יחד עם המצה, שהרי די בטעם המקורי שלא יוצאים ידי חובה בבליעת מרור גרידא, משום שצריך טעם מרור.

ועיין שם בכסף משנה שמבאר, שאין כוונת הרמב"ם להסביר מדוע לא יוצאים ידי חובה באכילת המרור, שכן ברור שלכך מספיקה הסיבה שלא טועמים טעם מרור, אלא מה שהרמב"ם רוצה להשמיענו הוא: מדוע המרור אינו מפריע למצה ואינו

מפסיק בין גרונו לבין המצה? ולזה כותב שהמרור טפל למצה (וגם בלחם משנה פירש כן, עיין שם).

פירוש הכס"מ דחוק בדברי הרמב"ם

אמנם יש להעיר שפירוש זה דחוק בלשונו של הרמב"ם, שהרי כתב את הדברים מיד אחר שכתב 'בלע מרור לא יצא', ונראה שהיא נתינת טעם לזה.

קושיית הגרעק"א

עוד יש להביא את שהקשה הגרעק"א בהגותיו: בלאו האי טעמא שמרור טפל למצה, אין המרור חוצץ למצה, שהרי הרמב"ם פוסק בהלכות שאר אבות הטומאה שאוכלין אין מפסיקין זה לזה לעניין טומאת הגרון, משום שמין במינו אינו חוצץ. ומכוח קושיה זו מוכרח גם כן שכוונת הרמב"ם היא להסביר מדוע לא יוצאים ידי חובת המרור, ועל זה קשה קושיית הראב"ד.

כמה הערות בדברי הרמב"ם בעניין אכילת מצה

יש להעיר עוד בדברי הרמב"ם, שפתח את פרק ו' מהלכות חמץ ומצה בהלכות אכילת מצה, וכמו שכתב שם: "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל ט"ו וכו', ולא תלה הכתוב אכילה זו בקרבן פסח, אלא זו מצוה בפני עצמה, ומצותה כל הלילה וכו'". והנה, כלל לא הזכיר בדבריו עדיין את מצוות אכילת מרור, אבל כשהביא את הדין של 'בלע מצה יצא', כלל בזה לומר ש'בלע מרור לא יצא'. ובשלמא לפי ביאור הכס"מ והלח"מ יובן שהביא כל דיני הבליעה בשביל לחדש שהמרור אינו חוצץ, אבל לפי פשטות דברי הרמב"ם והבנת הראב"ד בדבריו קשה, שעדיין לא הביא כלל את דיני המרור.

עוד יש להעיר בדברי הרמב"ם בעניין אכילת מרור, שלא הביא כל דין אכילת מרור אלא כבדרך אגב. שאחרי שהאריך (בפ"ז) בכל ענייני מצוות סיפור יציאת מצרים, שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ולכן צריך לאכול ולשתות בהסבה ולשתות ארבע כוסות להראות חירות, הוא מסיים את הפרק כבדרך אגב: "אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה, אלא תלויה היא באכילת הפסח,

שמצות עשה לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה, אפילו אין שם קרבן פסח. וקשה לכאורה, מדוע הביא את כל דין המרור רק כבדרך אגב?

והיה מקום לבאר, שספר 'משנה תורה' מבאר באריכות את כל המצוות הנזכרות בספר המצוות, ובספר המצוות מאריך הרמב"ם (במ"ע נ"ו) לבאר שמצוות אכילת מרור אינה מצווה בפני עצמה מכיוון שהיא תלויה במצוות קרבן פסח, ולכן גם ב'משנה תורה' אין הרמב"ם מעמיד את אכילת מרור כמצווה אלא מזכירה כבדרך אגב. אבל עדיין יוקשה: מדוע מזכיר מצוות אכילת מרור עם מצוות סיפור יציאת מצרים, ולא עם מצוות אכילת מצה, שהיא גם מצווה של אכילה?

שיטת הרמב"ם בסדר האכילות בליל הסדר

ונראה לבאר את העניין כולו, בהקדים שיטת הרמב"ם בסדר אכילת מצה ומרור בליל הסדר, וזה לשונו (בפ"ח ה"ו-ח'): "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת, ומטבל בחרוסת, ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים, ואוכל. ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו, מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח, ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח, ואוכל מגופו של פסח וכו', בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו, וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה, זכר למקדש".

ומבואר מדבריו, שבזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלים את המצה והמרור גם יחד, ועכשיו בעונותינו הרבים כשחבר עירנו אוכלין אותם בנפרד. ובפשטות הביאור הוא על פי דברי הגמרא בפסחים (קטו.), שרק אם שניהם דאורייתא אין אחד מבטל טעם חברו ויכול לאכלן ביחד, אבל בזמן הזה שמצוות מרור היא מדרבנן, אתי מרור דרבנן ומבטל טעם מצה דאורייתא, ולכן צריך לאכלן בנפרד, ורק אחר כך לאכול אותם יחד, לקיים זכר למקדש.

כמה הערות בדבריו

ויש להעיר בדבריו: מדוע הביא את העניין שלא להשהות את המרור בחרוסת רק לגבי הלכות אכילת מרור בזמן הזה, ולא הביא זאת בתחילת דבריו כשביאר את סדר האכילה בזמן שבית המקדש היה קיים?

עוד יש להעיר: מדוע נוסח הברכה כשאוכלן ביחד הוא 'על מצות ומרורים' בלשון רבים, וכשאוכל את המרור בפני עצמו הברכה היא 'על אכילת מרור' בלשון יחיד?

ויש להוסיף עוד נקודה הצריכה ביאור: כשעובר הרמב"ם לבאר את הדין בזמן הזה, הוא אומר 'בזמן הזה שאין שם קרבן'. ולכאורה אין זו עיקר הנקודה, אלא עיקר נקודת ההבדל הוא שבזמן הזה אכילת מרור היא מדרבנן [אף שבוודאי הטעם שאכילת מרור היא מדרבנן הוא משום שבעוונותינו הרבים אין לנו קרבן פסח, מכל מקום היה מתאים יותר לומר את נקודת ההבדל - שהוי מדרבנן, ולא את סיבת ההבדל - שאין קרבן].

הרמב"ם סובר שיש הבדל מהותי בין המצוות בזמן הבית

ונראה בביאור כל זה, שהרמב"ם סובר שיש הבדל יסודי בין מצוות אכילת מרור בזמן הזה למצווה בזמן שבית המקדש היה קיים [לא רק שבימינו זה מדרבנן ואז זה היה מדאורייתא, אלא הבדל מהותי], בזמן שבית המקדש היה קיים, מצוות אכילת מרור ומצוות אכילת מצה התאחדו לקיום מצווה אחת של 'על מצות ומרורים יאכלוהו'; וכשאין לנו בית מקדש, יש מצווה בפני עצמה של אכילת מצה ומצווה נוספת של אכילת מרור. ולכן נוסח הברכה בזמן שבית המקדש היה קיים הוא 'על מצות ומרורים', כי זהו גדר המצווה.

ולכאורה, מה שידוע לנו שמצוות מצה היא זכר לגאולה [על שם 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ'] ומצוות אכילת מרור היא זכר לגלות [על שם 'וימררו את חייהם'], שייך רק כשכל מצווה היא בפני עצמה, אבל כשהן מתאחדות למצווה אחת אי אפשר לומר כך, שהרי הן חלוקות כל כך ביסודן ואיך יתאחדו? ועל כורחך שאינן אלא גזירת הכתוב.

היוצא מזה, שמה שבמרור צריך לטעום את טעם המרירות לא שייך בזמן שבית המקדש היה קיים. ולכן לא הביא הרמב"ם את הדין שלא להשהות את המרור

זמן מרובה כשדיבר על אכילת מרור בזמן המקדש, כי כשאוכל את המרור ביחד עם המצה אין יסוד דינו בגלל מרירות הגלות. ויובן גם מדוע הרמב"ם תלה את חילוק האכילות בכך שאין היום קרבן פסח ולא בכך שמצוות אכילת מרור היא מדרבנן, שכן אין עיקר החילוק נובע מכך שמרור הוא מדרבנן, עיקר החילוק הוא שאין לנו קרבן פסח, כי קרבן פסח מביא מצווה חדשה של 'על מצות ומרורים', ורק משום שאין קרבן פסח יש שתי מצוות נפרדות: אכילת מצה מדאורייתא ואכילת מרור מדרבנן.

יישוב כל ההערות

ובזה נבוא ליישב את קושיית הראב"ד על הרמב"ם שהזכרה לעיל. הרמב"ם כתב שאם אכל מצה בנפרד יצא, מרור בנפרד לא יצא, ושניהם יחד - ידי מצה יצא וידי מרור לא יצא מפני שהמרור בטל למצה. והקשה הראב"ד, הרי די היה לו לומר שלא יצא מאותה סיבה שלא יצא ידי מרור בפני עצמו - מפני שצריך טעם מרור. אבל לפי דברינו יבואר הכל כמין חומר: שרק כשאוכל המרור בפני עצמו קיים המושג שצריך לטעום טעם מרור; אבל אם אוכלן ביחד, אין כלל הלכה שצריך טעם מרור, ואם לועסן יחד הוא מקיים את המצווה כתיקונה על אף שאינו טועם את טעם המרור. ולכן היה מקום לומר שיצא ידי חובתו גם באכילת מרור, קמשמע לן הרמב"ם שהיות שהמצה היא חשובה יותר, המרור בטל אליה ואינו יוצא ידי חובתו.

ובזה יבואר מדוע כתב הרמב"ם דין זה של בליעת מרור על אף שעדיין לא הביא כלל דין אכילת מצה: היות שיוצאת לנו מכאן הגדרה חדשה במצוות אכילת מצה, שאם אוכלם ביחד הוי מצווה חדשה של 'על מצות ומרורים' יאכלוהו'.

ויבואר כמין חומר מה שכתב הרמב"ם דיני אכילת מרור בזמן הזה בתוך עניין סיפור יציאת מצרים. בזמן שאין קרבן פסח, הגדרת מצוות אכילת מרור אינה מצוות אכילה גרידא כאכילת מצה, אלא הוי חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים, שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וממילא יש דין שצריך להרגיש את טעם המרירות וקושי השיעבוד.

העולה מדברינו לסיכום: כשהמצה והמרור נאכלים בפני עצמם, אמרין שהם ב' מצוות נפרדות: מצוות מצה היא מצוות אכילה מדאורייתא [ואף יש בה קיום מדין סיפור יציאת מצרים, זכר לגאולה שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ], ומצוות אכילת

מרור היא מצווה מדרבנן לטעום טעם מרירות בפיו בשעת אכילתו, זכר לגלות וקושי השיעבוד.

כשהמצה והמרור נאכלים ביחד, הם מתאחדים למצווה חדשה של 'מצות ומרורים יאכלוהו', ואף שאכתי יש לכל אחד ואחד מצד עצמו העניין של גלות וגאולה וכו', סוף סוף על ידי קרבן הפסח מתאחדים הם למצווה אחת.

מדוע אוכלים קרבן פסח פעמיים

ובזה יבואר גם פשר מצוות אכילת קרבן פסח בתחילת אכילתו, כמבואר ברמב"ם שהבאנו לעיל שאוכל מבשר זבח הפסח מיד אחרי אכילת מצה ומרור, ומבואר שם (בהלכה ט') שאוכל שוב פעם בסוף סעודתו: "ואחר כך נמשך בסעודה, ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול, ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית, ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה, ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצווה", וביארנו במקום אחר² שעיקר קיום מצוות אכילת קרבן פסח הוא דווקא באכילה זו האחרונה שעל השובע. ואם כן לכאורה קשה, מדוע בכלל צריך את האכילה הראשונה? ולפי דברינו יבואר כמין חומר, שהיו חלק מקיום מצוות אכילת מצה ומרור "על מצות ומרורים יאכלוהו", לאכול את הקרבן יחד עם מצה ומרור, ולכן צריך לאכול בתחילה, ובסוף צריך לאכול פעם נוספת מדין אכילה על השובע.

מקור לדברי הרמב"ם מדברי הגמרא

ומה שפש לן לבאורי הוא: מי גילה רז זה לרמב"ם, ומהיכן למד את המצווה החדשה הזאת של 'על מצות ומרורים יאכלוהו'?

ונראה לבאר שלמד זאת מסוגיית הגמרא דפסחים (קטו.), דהכי איתא התם: "אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא, ואפילו למ"ד מצות אין

מבטלות זו את זו, ה"מ דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא, מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו, הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. אמר רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל, דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו, אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, מתקיף לה רב אשי, אי הכי מאי "אפילו", אלא אמר רב אשי האי תנא הכי קתני, יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.

ועיין שם בתוספות שמבארים: "וא"ת מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות דילמא שאני הכא דגלי קרא, ועוד הא לרבנן נמי אין מבטלות דהא אם כרכן נמי יצא, וי"ל מדסבר דלכתחלה יש לו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך, אם כן בעלמא אין מבטלות דאי מבטלות א"כ איצטריך קרא הכא להתיר כריכה [ולא בשביל לגלות שהו מצווה לכתחילה] ולומר דהכא לא מבטלי [ולא בשביל לגלות שהו מצווה לכתחילה], והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד שמעינן דבעלמא מבטלות, ושאני הכא דגלי קרא".

ונראה שלהרמב"ם היה קשה לפרש כתוספות, שהרי דברי ר' יוחנן נשארו תמוהים - איך הוכיח מדברי רבנן שחולקים על הלל? הרי הם אמרו רק שיוצאים ידי חובה בדיעבד. ולכן סבירא ליה להרמב"ם שלר' יוחנן דרך אחרת לגמרי בהבנת מחלוקת הלל ורבנן, ולא הוי כלל משום מצוות מבטלות זו את זו, שגם רבנן סוברים שאין מצוות מבטלות זו את זו, רק שנחלקו הלל ורבנן בגדר של מצוות אלו: שהלל סבירא ליה שמצה ומרור מתאחדים למצווה אחת של 'על מצות ומרורים', ורבנן סבירא להו שהם שתי מצוות נפרדות, ולכן אם הן שתי מצוות נפרדות לכתחילה אין לעשותן בבת אחת כי אין עושין מצוות חבילות חבילות.

ובוודאי שסתמא דגמרא לא סבירא ליה שכך היא המחלוקת, כי סבירא ליה ששתי המצוות הן מצוות נפרדות, ולכן מסבירים שהמחלוקת היא האם מצוות מבטלות זו את זו.

אבל הרמב"ם פסק להלכה כמו הלל אליבא דר' יוחנן, וכדרכו שאינו פוסק תמיד כסתמא דגמ'.

[ואליבא דר' יוחנן תחילת דברי הגמרא שם "אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי

אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא, כוונתה לומר שאף אליבא דהלל שבזמן שבית המקדש היה קיים, שתי המצוות מתאחדות למצווה אחת - עכשיו שחבר עירנו בעוונותינו הרבים הן שתי מצוות נפרדות, ואין לקיימן יחד, כי מבטלות זו את זו.

פנימיות העניין

והעניין בפנימיות הוא, שכל יחוד מורכב מהעלאת מ"ן מהנוקבא והשפעת מ"ד מהדכורא. ויש לרמז שהמרור עניינו העלאת מ"ן, כי המרור הוא ירק שגדל באדמה שהיא בחינת מלכות, ומלכות תמיד היא הנוקבא שמעלה מ"ן. ומצה היא בחינת מ"ד, כי לח"ם הוא גימטריא ג' פעמים הוי"ה, וכללות שם הוי"ה הוא בחינת מ"ד ודכורא [וביותר בחינת ג' פעמים, שהרי ג' ד' מרמזים על 'גומל דלים' - השפעה, כדאיתא בגמ' שבת קד.]. וכשמתייחדים נעשה בזה ייחודא שלים של ז"ן, ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה.

וייחוד זה נעשה דווקא על ידי קרבן פסח, כי עניין קרבן פסח הוא הארה מעין לעתיד לבוא [כמו שמבואר בכמה מקומות בספח"ק אוצר החיים, מצוה ה' ועוד], ועניין לעתיד לבוא הוא שלמות ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה כמבואר בדברי הנביאים. ולכן דווקא על ידי קרבן פסח מתייחדים מצה ומרור למצווה אחת, ובזה נגרם הייחוד העליון.

ביאור הנהגת הבעש"ט לאכול את המרור בהסיבה

ובזה יש לבאר מה שמצאנו דבר תמוה לכאורה, שהבעש"ט הקדוש היה מנהגו להסב דרך חירות אף בעת אכילת המרור. ולכאורה קשה, הרי בזמן הזה מרור הוא זכר לשיעבוד, ומדוע הסב בעת אכלו את המרור כזכר לחירות? ועל פי דברינו יבואר, שהבעש"ט הקדוש האיר לארץ ולדרים טעימה מאורו של משיח, וכל אור החסידות הוא מעין אורו של משיח והוא המכין והמביא אור המשיח בשלמות, כמו שגילה המשיח לבעש"ט בשאלו: **'אימתי קאתי מר'**, וענהו: **'לכשיפוצו מעיינותך חוצה'**. ומכיוון שמצד אורות הגאולה מתאחדים המצה ומרור למצווה אחת בסוד ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, אכל הבעש"ט את המרור אף בזמן הזה בהסבה.

לעובדא ולמעשה

חושך הגלות גורם לנו לחיות בעולם של פירוד, וכפי שראינו בפסיקת הרמב"ם: בזמן הזה המצה והמרור נפרדים לשתי מצוות חלוקות, וכך גם בחיי הנפש - אנו נוטים להפריד בין זמני אורה ושמחה ["מצה"] לבין רגעי המרירות והקושי ["מרור"], ורואים בהם שני הפכים שאינם מתחברים.

אולם עבודתנו היא לחתור אל האמת של זמן המקדש וזמן הגאולה, שם המצה והמרור היו מתאחדים למצווה אחת של "על מצות ומרורים יאכלוהו". עלינו לזכור כי המרירות איננה סתירה לקדושה, אלא אדרבה - היא בחינת "העלאת מ"ן" וזעקה הבאה מן הלב [בחינת נוקבא], שהיא כלי הכרחי ליצירת היחוד השלם עם האור האלוקי [הדכורא].

וכפי שלימדנו הבעש"ט הקדוש, שהיה "מיסב" גם באכילת המרור מכוח אורו של משיח: גם כשהאדם לועס את ה"מרור" של חייו, עליו לחברו אל ה"מצה" - אל האמונה והביטחון - ולדעת שדווקא חיבור זה, של "כריכת" הכאב עם האמונה, הוא שבונה את הקומה השלמה של עבודת ה', והופך את המרירות עצמה למרכבה לאור הגאולה.



סוד השתתפות הציבור ב"כאלה" י

אמירת "כאלה"

הנה חג הפסח הוא יום טוב שבו חוגגים את האמונה, וכמו שהאריך הרמב"ן בסוף פרשת בא שעיקר האמונה בהשגחה פרטית מבוססת על יציאת מצרים. והרי ברור הדבר, שעם ישראל שהם חלק אלוה ממעל, 'בני בכורי ישראל', 'קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא', גם מנהגייהם אינם בדרך מקרה, ויש בזה השגחה פרטית מיוחדת. ולכן עלינו לברר את מקור המנהג לשורר ביחד עם הבעל קורא את המילים 'כאלה'.

שורש אחיזת קליפת פרעה בקדושה

מבואר בשער הכוונות לפסח ששורש יניקת פרעה היה רק משם 'א-להים', וכמו שרואים שכשיוסף אמר לו "אלוקים יענה את שלום פרעה" לא נבהל פרעה מדבריו. ומבאר האריז"ל שם, שבמכות נשלם שם א-להים; מכיוון שלשם א-להים יש ק"כ צירופים שונים [כ"ד צירופים לכל אות מחמשת האותיות], ולפרעה הייתה יניקה מהמ"ח צירופים של "ו", בסוד 'אותות ומופתים באדמת בני חם', אבל לא הייתה לו אחיזה באותיות 'אלה'. ובמכות חשף השם את זרוע ידו וגילה את האותיות 'אלה', ובזה נשלם שם א-להים, בסוד 'למען שתי אותותי אלה בקרב', ונתבטל כח קליפת פרעה.

נמצא לפי דבריו, שפנימיות עניין המכות הייתה לגלות שאין לשם א-להים כל שייכות לקליפה ולטומאה, והאמת היא רק 'אין עוד מלבדו' - אין שום כח רע שמנגד לקדושה!

גאולת ניסן לעומת גאולת תשרי

ולכן, הגאולה של חודש ניסן היא גאולה של רחמים וחסדים, כי נתגלה שאין שום אחיזה לסטרא אחרא, ואפילו במקום שנראה שיש להם איזו יניקה, אין זה באמת אלא לפי הנראה לעין. מה שאין כן גאולה ששייכת לחודש תשרי, שהיא גאולה במידת הדין חלילה, שאז יש התנגדות של שבעים האומות, וצריך לבטל את כוחם לגמרי על ידי גילוי שם הוי"ה, שהוא השם השורשי והגבוה ביותר שבו אין להם שום שייכות ויניקה, אבל לא מתגלה שכל כוחם ויניקתם אינם נכונים, והם כן מצליחים לינוק משם א-להים, בסוד 'עלה א-להים בתרועה הוי"ה בקול שופר'.

כל זה מרומז במוספין דסוכות ופסח

וכל זה מרומז באופן נפלא בקרבנות מוסף של פסח וסוכות. בסוכות, שאנו מבטלים את כוחם של שבעים האומות על ידי עבודת ישראל בגילוי שם הוי"ה, הקרבנות מתמעטים והולכים כמו הקליפות שמתמעטות על ידי עבודתנו. מה שאין כן בפסח, מקריבים אותו מספר של קרבנות בכל יום, ולכן כתוב שם 'כאלה תעשו ליום', ופירש רש"י: 'שלא יהיו פוחתין והולכין כפרי החג'. ועומק העניין הוא, שבפסח מתגלה שאין צורך לכוון עבודתנו למעט את הקליפות, כי בעומק אין להם שום כח כל עיקר, והאמת הצרופה היא שאין עוד מלבדו, וכל אחיזתם היא רק נראה לעין.

וזה מרומז במילה 'כאלה': שעל ידי גילוי האותיות 'אלה' משם א-להים, מתגלה שאין לפרעה שום אחיזה בקדושה.

ולכן כל הקהל הקדוש נוהגים לומר גם יחד את המילה 'כאלה', לחלות פני א-ל שנזכה לגאולה ברחמים גמורים וגלויים בבחינת חודש ניסן, ולא בבחינת תשרי שהוא בחינת דין חס ושלוש!

לעובדא ולמעשה

לא עלינו המלאכה לגמור להיאבק תמיד בכוחות הרע והקושי המקיפים אותנו, אלא הדרך היא בפשטות לנסות להחליש את כוחם טיפין טיפין [כסוד 'פרי החג' המתמעטים]. קריאת "כאלה" מלמדת אותנו דרך קצרה וגבוהה יותר של גאולה: להביט נכוחה אל מול ה"פרעה" והמייצרים המעיקים על הנפש, ולהכיר באמת הפנימית שאין להם שום אחיזה ושליטה במציאות כלל. כאשר יהודי תוקע את עצמו באמונה השלימה ש"אין עוד מלבדו" ואין שום מנגד לה, הוא אינו זקוק עוד למלחמות; הצרות וההסתרות מתבטלות מאליהן כחושך מפני האור, והוא זוכה להמשכת רחמים גמורים וגלויים, בלי שום תערובת דין.



ספירת העומר: פנימיות וחיצוניות הלב^{טו}

שתי הכוונות בספירת העומר

כידוע, בימי ספירת העומר ישנן שתי מערכות שונות שנבנות על ידי מצוות הספירה. האחת היא 'המשכת המוחין', שממשיכין לתוך נשמתנו מדרגה מיוחדת ופרטית בכל יום, וגם בחלק זה ישנם שני חלקים: 'מוחין דאחור', בבחינת חיצוניות המוחין הנמשך בימי הספירה, ו'מוחין דפנים', שהוא פנימיות המוחין הנמשך בחג השבועות.

ומערכת נוספת היא של 'המשכת חסדים וגבורות' אל תוך נשמתנו. בחלק זה של המשכת החסדים והגבורות, אנו ממשיכים בכל ימי הספירה מדרגה נוספת בין מצד אחור ובין מצד הפנים, ואין זה מחולק לזמנים שונים.

והנה בפשטות החסדים והגבורות נמשכים מבחינת המוחין הנ"ל, ואם כן איך שייך להמשיך חסדים וגבורות דפנים לפני המשכת מוחין דפנים? שלכאורה בתחילה יש להמשיך את המוחין, ורק אחר כך שייך להמשיך את החסדים והגבורות הנמשכים מהם.

ויש ליישב בתרי אנפי:

האחד, שבאמת כל ההמשכות הללו כבר נמשכו כולן בליל פסח, וחזרו ונסתלקו למעלה לאחר יום א' דפסח, ובימי הספירה הם חוזרים ונמשכים בהדרגה ובמידה, כמבואר בכוונות. וממילא יש לומר, שכיוון שכל המוחין כבר נמשכו, שייך

טו. נאמר בשל"ס פרשת אמור תשפ"ד.

להמשיך חסדים וגבורות דפנים לנשמתנו אף קודם שממשיכין את המוחין עצמם לתוך הנשמה.

עוד יש לומר, שלפעמים אין ההמשכה הפרטית נעשית יחד עם הכוונה הפרטית, שלפעמים הכוונות הן באופן כללי וההמשכות נעשות כסדרן באופן פרטי. ודוגמה לזה בכוונות הקדיש, שהכוונות אינן בסדר המשכתם כלל ועיקר, שמכוונים לבחינה מיוחדת של מוחין דגדלות לפני מוחין דקטנות וכן להיפך, ולכאורה העניין הוא שהכוונות של קדיש בונות את המערכה של קדיש בכללות, אף שאין אנו מכונים כסדר. וכן יש לומר בעניין ספירת העומר, שהכוונות של מוחין והכוונות של החסדים וגבורות הן בכלליות, וממילא כיוון שאנו מכונים להמשיך מוחין דאחור ופנים והמשכת חו"ג דאחור ופנים בימי הספירה ובחג השבועות, למרות שאין אנו מכונים כסדר, מכל מקום בוודאי ההמשכה נעשית באופן מסודר ובפרטיות.

ובדרך נוספת נראה לבאר, שאף שבפשטות החסדים וגבורות נמשכין מהמוחין, יש לומר שכל זה הוא רק העלמה, אבל באמת היא מערכת עצמית של המשכת מוחין שעומדת לעצמה, אלא שהיא בבחינת ו"ק ולכן נקראת בלשון 'המשכת חסדים וגבורות', לפי ערך המשכת המוחין בשתי בחינות המשכת המוחין דג"ר ודו"ק.

ביאור העניין על פי דרך החסידות

והנה עניין המשכת המוחין הוא בחינת המחשבה, שהוא כח ההתבוננות ותפיסה באלוקות. ויש בזה בחינת אחור, שזוהי התבוננות שטחית וכללית, ויש בזה גם בחינת פנים, שזוהי התבוננות בהתקשרות המוחין ובעומק גדול. ועניין המשכת החסדים וגבורות הוא כח המידות שבלב של אהבת ה' [חסדים] ויראת ה' [גבורות] וכשזה בחיצוניות הלב, הרי האהבה והיראה באות במידה מוגבלת, אך בפנימיות הלב מידות האהבה והיראה הן במסירות נפש, ו'עזה כמוות אהבה'.

ויסוד זה, ששייך המשכת חסדים וגבורות דפנים לפני המשכת מוחין דפנים, הוא יסוד גדול המתבאר בספרי חסידות (ולדוגמה עיין במאמר הרש"ב, יום טוב של ראש השנה תרס"ו, עמ' פ"א-פ"ג): שישנו חילוק עיקרי בשתי בחינות הנ"ל של חיצוניות ופנימיות הלב. שחיצוניות הלב [בחינת חו"ג דאחור] הן מידות הנולדות מהתבוננות השכל, שמתוך ההשגה וההתבוננות נולדות אהבה ויראה, ולזה צריך באמת להקדים מוחין דאחור קודם חו"ג דאחור, אבל פנימיות הלב היא גילוי פנימי של אהבה ויראה

עזים מאוד, הנובעים מתוכיות הנשמה בכוח של מסירות נפש ולא מכוח השכל. ופעמים שהיא נובעת מהתבוננות פנימית ועמוקה מאוד הנקראת מוחין דפנים, אך פעמים די במעט התבוננות אף מבחינת מוחין דאחור לפתוח פתח בעלמא, שכוח פנימיות הלב ייצא מן הכח אל הפועל. וזהו שמצינו בכוונות הנ"ל, שאף בהמשכת מוחין דאחור יוצאין חסדים וגבורות דפנים.

ויסוד זה הוא הכנה למתן תורה, שנתגלה שעומק הקשר של ישראל לאביהם שבשמים בכלות הנפש ובבחינת מסירות נפש, אינו תולדת השכל אלא זהו ממש עצמות ומהות נפש ישראל. ובזה אנו זוכים לקבל כביכול את עצמיות ומהות הבורא שנמצאת בתורה הקדושה, בבחינת 'אנכי' - אינא נ'פשי כ'תבית י'הבית.

לעובדא ולמעשה

לא תמיד נדרש האדם להיות "למדן" גדול או בעל השגות עמוקות כדי לזכות ללב בוער לה'. פעמים רבות עשוי יהודי לחשוש, שכיוון שמוחו ודעתו קצרים מלהבין סודות עליונים, ממילא גם אהבתו תהיה שטחית ומוגבלת. אך לאמיתו של דבר, בנשמתו של כל אחד ואחד גנוזה "פנימיות הלב" - אהבה עצמית ועזה שאינה פרי השכל אלא עצם החיים. אהבה זו אינה זקוקה אלא לפתח קטן של התבוננות פשוטה ואמיתית, כדי להתעורר ולמלא את כל הישות במסירות נפש. זוהי ההכנה האמיתית למתן תורה - הגילוי שהקשר העצמי שלנו עם הבורא הוא למעלה מכל היגיון, טעם ודעת.



ל"ג בעומר



♦ לזכות ♦

יהושע מיכאל בן נחמה שיחי'
יעל שירה בת מרים שרה שתחי'



אור אחד המאיר כלים שונים*

עניין פסח שני ול"ג בעומר

כידוע, יום פסח שני חל בתחילת שבוע של ספירת ה"הוד", ויום ל"ג בעומר חל בספירת "הוד שבהוד" והוא עיקר תוקף ספירת ההוד. ומכך נראה, שהאור של ל"ג בעומר מאיר כבר מתחילת ספירת ההוד, שכן בתחילתו של כל דבר מונח שורשו, וזהו יום פסח שני. וכדי לבאר את עניינו של ל"ג בעומר, נבאר תחילה את עניינו של פסח שני.

סתירה בזוהר הקדוש בענין פסח שני

והנה בזוה"ק פרשת בהעלותך (קנב:) איתא בענין פסח שני: "כיון דכנסת ישראל מתעטרא בעיטרהא בניסן, לא את עתעדיאת כתרעהא דעיטרהא מינה תלתין יומין, וכל אינון תלתין יומין מן יומא דנפקו ישראל מפסח יתבא מטרוניתא בעיטרהא וכל חילהא בחדוה, מאן דבעי למחמי למטרוניתא יכול למחמי, כרוזא כריז, כל מאן דלא יכיל למחמי מטרוניתא, ייתי ויחמי עד דלא ינעלון תרעיה, אימתי כרוזא כריז, בי"ד לירחא תנינא, דהא מתמן עד שבעה יומין תרעין פתיחן, מכאן ולהלאה ינעלון תרעין ועל דא פסח שני".

ועולה לכאורה מדברי הזוהר, שפסח שני הוא המשך של פסח ראשון, והשערים שנפתחים בפסח ראשון, אינם ננעלים עד אחר שבעת ימים מפסח שני, וביום

א. נאמר בשבת פר' בהר ערב ל"ג בעומר תשפ"ד, לפני מנחה.

פסח שני מכריזין, שמי שלא ראה את המלכה עד עתה, יבוא עתה, שכן לאחר מכן יינעל השער.

ולפי זה צריך לבאר מה נתייחד יום י"ד אייר להקרבת הפסח שני, והרי בכל הימים לפניו ולאחריו השערים פתוחין בו, כמו ביום ראשון של פסח.

ועוד יש להעיר מהמשך לשון הזוה"ק שם: "שכינתא איהי פסח ראשון מימינא, פסח שני משמאלא, פסח ראשון מימינא דתמן חכמה, פסח שני משמאלא דתמן בינה, ובדין דגבורה מתעברין כל אשין נוכראין, דאינון קקש ותבן לגבי אש דגבורה, טמאים נדחים לפסח שני". נמצא מבואר, שפסח ראשון ושני חלוקים במהותם: שהראשון הוא בחינת חסד, והשני הוא בחינת גבורה. ודלא כמשמעות תחילת דברי הזוה"ק, שמשמע ממונו ששני ימי הפסח אין בהם חילוק מהותי.

דברי הגמרא בפסחים

ולבאר הדברים נקדים את סוגיית הגמרא בפסחים (דף צ"ג.) שנחלקו התנאים ביסוד ענין פסח שני: "ת"ר חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני, דברי רבי [לא שהוא חייב כרת ב' פעמים, אלא נפקא מינה דאם שגג בא' מהן והזיד בחבירו חייב] **רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון, ופטור על השני** [ואם שגג בראשון והזיד בשני, פטור מכרת, שאין חיוב כרת אלא על הראשון] **ר"ח בן עקיבא אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ לא עשה את השני** [שאין חיוב כרת אף על הראשון לבד, אלא בצירוף שניהם, שאם הזיד בזה ובזה חייב כרת].

ואזדו [רבי ורבי נתן] **לטעמייהו, דתניא, גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני, דברי רבי** [שיש לפסח שני חיוב בפני עצמו, ומהאי טעמא חייב כרת על פסח שני אף ששגג בראשון] **רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני** [שאין לפסח שני חיוב בפני עצמו, ומשו"ה חיוב כרת תלוי רק בראשון].

במאי קמיפלגי, רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא [ולכן חייב כרת על זה ועל זה בפני עצמם, וכן גר שנתגייר או קטן שהגדיל חייב בפסח, אף שלא היה חייב בראשון] **רבי נתן סבר שני תשלומין דראשון הוא** [ומשו"ה כל שפטור בראשון אינו חייב בשני, וגם אם חיוב כרת מצד פסח שני בפני עצמו] **תקוני לראשון לא מתקין ליה** [אבל אין חיוב כרת אחד תלוי בשני, וכל שהזיד בראשון אף ששגג בשני חייב כרת] **ורבי חנניא בן עקיבא סבר שני תקנתא**

דראשון הוא [ומלבד מה שהוא תשלומין דראשון, הוא ג"כ מתקן את הראשון, וכל שהזיד בראשון ושגג בשני, אינו חייב כרת אלא א"כ הזיד בשניהם].

ובסוף הסוגיא איתא: "הלכך הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב, שגג בזה ובזה דברי הכל פטור, הזיד בראשון ושגג בשני, לרבי ולר' נתן מחייב, לרבי חנניא בן עקביא פטור, שגג בראשון והזיד בשני לרבי חייב, לר' נתן ולר' חנניא בן עקביא פטור". ולעניין הלכה, פסק הרמב"ם בפ"ה מהלכות קרבן פסח כדעת רבי, וכמו שיתבאר לקמן.

דברי הרמב"ם ב'ספר המצוות' בביאור השיטות

ובביאור יסוד המחלוקת, נראה שנחלקו בה הראשונים. דהנה כתב הרמב"ם ב'ספר המצוות' (עשה נ"ז): "שצונו לשחוט פסח שני מי שנמנע ממנו פסח ראשון, והוא אומרו ית', בחדש השני בארבע עשר יום בין הערבים יעשו אותו, ובכאן יש למקשה שיקשה עלי, ויאמר אלי למה זה תמנה פסח שני, וזה סותר מה שהקדמות בשרש השביעי, באמרך שדין המצוה לא ימנה מצוה בפני עצמה [ואף כאן אין אלא מפרטי דיני קרבן פסח].

ידע המקשה קושיא זאת, שהחכמים כבר חלקו בפסח שני, אם יהיה דינו כדין פסח ראשון, או הוא ציווי הנאמר בפני עצמו, ופסקה הלכה שהוא ציווי נאמר בעצמו, ולכן ראוי למנות אותו בפני עצמו, ובגמרא פסחים אמרו, חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני, דברי רבי, ר' נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני, ר"ח בן עקביא אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אא"כ עשה שניהם, ושאל תלמודא ואמר במאי קא מפלגי, רבי סבר רגל בפני עצמו הוא ור' נתן סבר תשלומין לראשון הוא, הנה כבר התבאר מה שרמזנו אליו, ושם אמרו הלכך מזיד בזה ובזה, כלומר שלא הקריב פסח ראשון ולא פסח שני בזדון, דברי הכל חייב, שגג בזה ובזה דברי הכל פטור, הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ורבי נתן חייב ולר"ח בן עקביא פטור, וכן כשהזיד בראשון והקריב השני, הוא חייב לרבי, לפי שאין לדעתו השני תשלומין לראשון, וההלכה בזה כולו כרבי".

והעולה מדברי הרמב"ם, שנחלקו רבי וחבריו בגדר החיוב של פסח שני, שלדעת רבי, פסח שני וקרבן פסח שני הם יו"ט לחוד וקרבן לחוד, ואינם שייכים לפסח ראשון, וזו כוונת אמרם שהוא 'רגל בפני עצמו'. ולכן גם מי שאינו חייב בראשון - חייב בשני, וגם מי שהזיד בראשון חייב כרת, אף על פי שהקריב את השני.

רבי נתן ור"ח בן עקביא סוברים, שפסח שני הוא המשך לפסח ראשון, והרי הוא כמי שהקריב את הפסח המקורי בזמן מאוחר, ולכן כל שהוא פטור בראשון מחמת ששגג וכדו', פטור גם בשני. ואם הזיד בראשון והקריב בשני, גם כן פטור מכרת, שהרי השלים בשני. ולא נחלקו אלא מתי חל חיוב כרת, האם כשהזיד בראשון נגמר חיובו בכרת, או שלא נגמר עד שהזיד בשני, שרבי נתן סובר שהוא חל מיד, ור"ח בן עקביא סובר שאין חייב כרת אלא אם הזיד בשניהם. אך ביסוד פסח שני ומהותו שניהם חולקים על דעת רבי.

ובדברי הרמב"ם מבואר, שיש נפקא מינה נוספת במחלוקת זו, לענין מניין המצוות: שאם פסח שני הוא המשך של הראשון, וכדעת רבי נתן ור"ח בן עקביא, הרי שאין למנותו כמצווה בפני עצמה, אבל לדעת רבי שהוא מצווה בפני עצמה, בוודאי היא נמנית גם כמצווה בפני עצמה. וכיוון שהלכה כרבי, לכן מנאה הרמב"ם במניין המצוות, כמצווה לעצמה.

והראב"ד משיג על הרמב"ם, שהרי הלכה כרבי רק מחבירו ולא מחבריו, ויש לפסוק כרבי נתן ור"ח בן עקביא. ולכאורה מאי קא קשיא ליה להראב"ד, הרי כל אחד מהם היא דעה לעצמה, ואין כאן רבים נגד דעתו של רבי? אך לפי מה שנתבאר אתי שפיר, שלגבי יסוד ענין פסח שני, דעתם שווה, שזהו המשך של פסח, והקרבת הקרבן בפסח שני היא עצם הקרבן פסח, ולא נחלקו ביניהם אלא לענין חיוב כרת, אם הוא חל מיד בראשון או שלא נגמר עד השני, וממילא הלכה כדעת חבריו, ולא כדעת רבי.

[וליישב דעת הרמב"ם שמכריע כרבי, מבואר ב'כסף משנה' בהלכות קרבן פסח, שמחלוקתם תלויה במחלוקת בענין מגדף, וכיוון ששם ההלכה כדעה המתאימה לדעתו של רבי, לכן הכריע כדעת רבי, בענין פסח שני].

דעת רש"י בביאור דעות התנאים

אולם בדברי רש"י נראה, שאף לדעת רבי נתן ששני הוא תשלומין דראשון, אם הזיד בראשון והקריב בשני חייב כרת. וזה דלא כדברי הרמב"ם שלרבי נתן פטור בכהאי גוונא, ונראה שלדעת רש"י נחלקו כולם ביסוד מהות יום פסח שני, ודעת "רבי" היא שפסח שני הוא 'רגל בפני עצמו' ממש, ואין שייכות בין ההקרבה של י"ד ניסן להקרבה של י"ד אייר, ולכן יש חיוב כרת על כל אחד בפני עצמו, ואף מי שלא

היה מחויב בראשון חייב בשני, והזיד בראשון חייב כרת אף שהקריב בשני, וזוהי דעת רבי גם לדעת הרמב"ם, ודעת 'רבי נתן' שפסח שני הוא נטפל ליו"ט הראשון, והקרבתו שלו הוא 'מעין' פסח ראשון, אבל אינו ממש כמו הפסח הראשון, ולכן מי שפטור מראשון, פטור גם מהשני, כיוון שאינו אלא השלמה לראשון, ולכן אין בו חיוב כרת, כיוון שאינו יו"ט עיקרי אלא טפל, אכן מי שהזיד בראשון לא נפטר מכרת למרות שהקריב בשני, מאחר שלא הקריב את עיקר הקרבן, אלא את הקרבן הטפל, ודעת 'ר"ח בן עקביא' שפסח שני הוא המושך של פסח ראשון, והקרבתו בו הוא ממש כהקרבתו של פסח הראשון, ולכן אין חיוב הכרת נגמור רק בהזיד אף בשני, וק"ו שאינו חייב כרת אם הקריב בפסח שני.

ולדעת רש"י נמצא, שלכל אחד מהתנאים יש שיטה אחרת בגדר פסח שני, וממילא לשיטתו בוודאי הלכה כרבי, שזה בגדר הלכה כרבי מחבירו, שאין כאן חבריו החלוקים עליו שכל אחד יש לו דעה שונה. וכן מבואר בתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם², שהלכה כרבי, מאחר שלכל אחד מהתנאים יש לו שיטה בפני עצמה.

דעת רבי דניאל הבבלי בביאור דעות התנאים

ודעת רבי דניאל הבבלי, שאף לדעת רבי אין למנות את פסח שני כמצווה בפני עצמה, כי לכו"ע אינו אלא פרט מהלכות קרבן פסח. ולדעתו אף לשיטת רבי אם הזיד בראשון והקריב בשני, פטור מכרת. והיינו, שאף אליבא דרבי קרבן פסח שני הוא אותו הקרבן של פסח הראשון, אלא שיסוד דעתו של רבי בגדר פסח שני הוא, שגם חג הראשון של פסח, ראוי לחייב קרבן פסח מצד עצמו, ולחייב כרת למי שלא הקריב בו, וגם יום פסח שני, ראוי לחייב בקרבן פסח מצד עצמו, ולחייב כרת את מי שלא הקריב בו.

וביאור הדברים: כמו בעלייה לרגל, שנחלקו אם כל יום הוא תשלומין דראשון לגבי חובת ראייה, או שכל יום יש לו חיוב מצד עצמו, ובוודאי לכו"ע אין יותר מחיוב אחד של עליה לרגל, ובכל זאת יש מושג שכל יום הוא חיוב העומד לעצמו,

ב. הובא ב'כסף משנה' שם, ויש להעיר שאין דבריו עולין בקנה אחד, עם מה שנתבאר בדברי הרמב"ם ב'ספר המצוות', שרבי נתן ור"ח בן עקביא מודים ביסוד דין פסח שני.

וכמו כן הכא לענין הפסח, שישנם שני מועדים שיש בכל אחד מהם חיוב הקרבת הפסח, למרות שאין זה אלא חיוב הקרבה אחד.

ולא נחלקו התנאים אלא בגדר החיוב, שלדעת 'רבי', כל אחד מהם הוא מחייב לעצמו, ולכן הזיד בזה או בזה חייב כרת, [כל שלא הקריב את הפסח כלל] וגם מי שפטור בראשון חייב בשני, ול'רבי נתן', רק פסח הראשון הוא המחייב, ולכן כל שפטור בראשון אינו חייב כרת בכל גווני, ול'ר"ח בן עקביא' החיוב מתחיל בפסח הראשון, ונגמר בפסח שני, ולכן אינו חייב כרת אלא אם הזיד בשניהם.

הערה בדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח

והנה, כתב הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ה ה"א): "ושחיטת פסח זה מצות עשה בפני עצמו, ודוחה את השבת, שאין השני תשלומין לראשון, אלא רגל בפני עצמו לפיכך חייבין עליו כרת". וזהו לכאורה כדעת רבי וכדבריו ב'ספר המצוות' בביאור ענין 'רגל בפני עצמו'.

אמנם בהלכה ב' כתב: "כיצד מי ששגג או נאנס, ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת, שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד". הרי מבואר, שאף שמכריע כרבי, מכל מקום אם הזיד בראשון והקריב בשני - אינו חייב כרת. ואין זה כפי שביאר בדעת רבי ב'ספר המצוות' שלו, שאם הזיד בראשון בכל גווני חייב כרת, אלא הוא כדעתו של רבי דניאל הבבלי בדעת רבי.

ואם כן יקשה: שאם סבירא ליה להרמב"ם שמי שהקריב בשני נפטר מכרת, נמצא שפסח שני הוא המשך וחלק מפסח הראשון, והוא כיו"ט אחד, ואם כן איך מנאה כמצווה בפני עצמה? וכמו שכתב מפורש ב'ספר המצוות' שהובא לעיל, שהסיבה שמנאה כמצווה בפני עצמה היא משום שפסק כדעת רבי.

שני חיובים בקיום אחד

ונראה לבאר על פי יסוד המבואר באחרונים, שבכל מצווה יש שני חלקים: האחד - חיוב המצווה ומעשה המתחייב מכוחה, והחלק השני הוא הפועל יוצא

ממעשה המצווה. ובאמת ברוב המצוות הם באים כאחד, הפעולה יחד עם התוצאה, אך פעמים שיש ביטוי לשני החלקים. וכגון מצוות מילה, שהחיוב ומעשה המצווה הוא פעולת המילה, אכן התוצאה הרצויה של מעשה המצווה, היא להיכנס בבריתו של אברהם אבינו, והוא דבר הנמשך כל ימי חיי הנימול, שמשנתנה מהותו להיות 'אדם מהול' [משא"כ במצוות אחרות, וכגון כשהאדם אוכל מצה, לא מצינו שמשנתנה מהותו להיקרא 'אדם שאכל מצה', על אף שבוודאי יש תוצאה למצווה, אבל אין זה מוגדר כדבר נפרד].

ועל פי זה יש לומר בעניין פסח ראשון ושני, שאמנם מצוות פסח שני אינה אותו מעשה המצווה של פסח ראשון, אך התוצאה וקיום המצווה שווה בשניהם, שיסוד המצווה הוא "משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח", וכמו שדרשו חז"ל 'משכו ידיכם מעבודה זרה', והיינו להתרחק מע"ז ולהיכנס תחת כנפי השכינה. וכדברי רש"י (במדבר ט' י"ד) על הפסוק: "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה", וברש"י שם: "יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד, ת"ל חוקה אחת". ומבואר שקרבן פסח, עיקרו התרחקות מע"ז והכניסה תחת כנפי השכינה, ובזה יש לבאר את השייכות בין דם פסח לדם מילה, שבשניהם קיום המצווה ותוצאתה הוא, ההתקרבות לעבודת ה' על ידי המצווה.^ג

ונמצא לפי זה, שאמנם פסח שני הוא רגל לעצמו, שחיובו נפרד מפסח ראשון, וממילא אינו רק כחלק מדיני הפסח והוא נמנה כמצווה לעצמה; ובכל זאת אם הקריב בשני נפטר מכרת, כי תוצאת המצווה וקיומה שווה בשניהם, וממילא כיון שסוף סוף התוצאה של הקרבת הקרבן קיימת, הוא נפטר מכרת.

ביאור פנימיות הענין

ובפנימיות הדברים יש לבאר, שפסח ראשון ופסח שני, הם בסוד המערכת של 'פרצוף', שהיא חלוקה מהמערכת של ה'ספירות', והנה הספירות כל אחת עומדת לעצמה עם תכונה מיוחדת, שספירת החסד היא בחינה של השפעה, וספירת הגבורה היא כוח של צמצום.^ד

ג. ועיין עוד בספר הררי קדם ח"ב סימן נ"ז, שהאר"י ביסוד זה שקרבן פסח שייך לגירות.

ד. ואף שכמובן השי"ת הוא המאציל והמקור לכל כוחות הללו, מ"מ צורת הגילוי שונה.

אמנם ענין ה'פרצוף' למרות שגם הוא בנוי מספירות, הוא מציאות חדשה לגמרי, והיינו, שלמרות שישנם חילוקים מצד הכלים, אך האור המתגלה מתוך כל הפרטים של הפרצוף הוא אור אחד וגילוי אחד, ומתוך כל התכונות והפעולות נתגלה עצם מציאות המאציל.

ובזה יובן: שפסח ראשון ופסח שני הם בסוד ה'פרצוף' ולכן אף שמצד הכלים הם חלוקים, שפסח ראשון הוא מצד החסד, ופסח שני הוא בבחינת גבורה [חיוב היו"ט ומעשה המצוות חלוקים זה מזה], מכל מקום עצם האור המתגלה מכלים אלו, הוא אור אחד של אחדות אלוקות [הקיום והתוצאה, חד הם].

וענין זה של סוד הפרצוף הוא עיקר גילוי של הרשב"י, ונתבאר ביותר על ידי האריז"ל, שבסוד זה יש לנו יכולת להתייחס לעצם האלוקות, ולא רק לשפע המושפע לנו מאלוקות. וזהו עיקר סוד מעשה מרכבה וסתרי תורה, לידע ולהכיר שהמציאות היא 'פרצוף' ולא ספירות מחולקות. ונמצא ששורש המציאות הוא הכרת עצם האלוקות וגילוי, ולא רק שפע היורד מהבורא. וזה גם יסוד הגאולה, שעצם הבריאה תהיה מקום דירה להשי"ת, שזה מיוסד על גילוי סוד הפרצופין, שפנימי פנימיות של המציאות הוא ממש גילוי עצם אלוקותו יתברך, וסוד זה מתחיל להתגלות בתחילת השבוע של 'הוד', שזה פסח שני.

לעובדא ולמעשה

רשב"י מלמד כל יהודי לא רק להתייחס לאור הבורא כשפע שנשפע אלינו בגוון מסוים, אלא להתייחס לאורו יתברך כ'פרצוף', שהיא המציאות בה אור האחדות של הבורא יתברך מתגלה כאן בעולם הזה, ואנו יכולים להתקשר לזה!



רשב"י וסוד מידת הביטחון^ה

ח"ו לא תשתכח תורה מישראל

איתא במסכת שבת (קל"ח:): "כשנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל, רשב"י אומר ח"ו שתשתכח תורה מישראל דכתיב כי לא תשכח מפי זרעו". ויש להתבונן בלשון שנקט רשב"י "ח"ו", דלכאורה הרי הוא חולק עליהם ומביא קרא לסיוע, ומדוע הוסיף לשון "ח"ו"?

ענין ל"ג בעומר בשער הכוונות

ונקדים את לשון שער הכוונות בענין ל"ג בעומר: "ולפי שהקטנות קודם אל הגדלות, לכן הקדימו בתחילה אותם כ"ד אלף תלמידים שהיו לו בבחרותו מדבת עד אנטיפרס, כמו שאמרו ז"ל, וטעם היות מספרם כ"ד אלף, לפי שהדעת של הקטנות היא שם "אלהים" כנזכר, והוא מצטרף לק"ב צירופים, כנודע כי כל תיבה בת ה' אותיות בונה ק"ב בתים, ונמצא, כי יש בהם כ"ג צירופים מתחילים באות א' וכ"ד מתחילים באות ל' וכו', ואלו הכ"ד אלף תלמידים כולם היו מבחינת כ"ד צירופים הראשונים של שם אלהים וכו', וכולם מתחילים באות אל"ף כי אלף ואַלף הכל אחת וכו', ולסיבת היותם ממוחין דקטנות, לכן היו מבחינת הדינים הקשין והיו קנטרין ושונאין זה את זה, כמו שאמרו ז"ל שלא היו נוהגין כבוד זה לזה, וכאשר באו ימי העומק שבין פסח לעצרת, שאז הוא זמן קטנות וכו' והם ימי הדין וכו', ואז הוא זמן יניקת החיצונים, לכן פגעה בהם מדת הדין של קטנות על שלא נהגו כבוד לזה לזה, ומתו בימים ההם.

ה. נאמר בשבת פר' בהר ערב ל"ג בעומר תשפ"ד לפני מוסף.

בבוא ל"ג בעומר, אז נתגלה וכו' שם אכדט"ם [שהוא מעלה מקטנות שהוא שם אלהים, לגדלות שהוא שם הוי"ה] וכו', והנה הוא חילוף שם אלהים [באותיות הקודמות, אלא שאין אות קודם לאות א' והאות הקודמת לם' היינו מ'] אשר הוא בחינת רחמים וכו', ועל זה אמר הכתוב "בטחו בה' עדי עד" [ש"ע"ד הוא גימ' שם אכדט"ם הנ"ל] וכו', והנה נתבאר לעיל וכו', כי שם אכדט"ם נתחלק לשתי בחינות, ג' אותיות האמצעית והם כד"ט הם בגימ' ג"ל, והם מתחלפים בג' אותיות לה"י ד"אלהים" ושתי אותיות א"ם אינם מתחלפות, ונמצא, כי נחלק לשתי תיבות א"ם ג"ל, כי אותיות ג"ל כיון שהם מתחלפות נעשים רחמים, כי אותיות לה"י שהם דין דאלהים נתחלפו ונעשו רחמים, משא"כ בשתי אותיות א"ם.

וזה סוד מה שאמר יעקב אבינו ע"ה "עד הגל הזה", רמז אל השם הנזכר שהוא בגימ' ע"ד, ואמנם האותיות המתחלפות בו, הם בגימ' ג"ל, והנה בהתגלות נגלות השם הנזכר ביום ל"ג בעומר שהוא סוד אותיות המתחלפות שהוא יותר רחמים כנזכר, אז פסקו מלמות.

והנה, אחר זמן הקטנות בא זמן הגדלות, ואז מתבטלים דיני הקטנות ומתקיימים בחינת הגדלות, ולכן סמך אח"כ ר"ע את חמשת תלמידיו הגדולים, מבחינת חמשה גבורות דגדלות, שהם כנגד ה' אותיות אכדט"ם שהם רחמים, ואלו נתקיימו בעולם והרביצו תורה ברבים".

הרי של"ג בעומר שייך לשם הביטחון, וכמו שהתבאר שהשם אכדט"ם שייך לפסוק "בטחו בה' עדי עד", השייך לענין יעקב אבינו ופרידתו מלבן הארמי. ויש לבאר: מהי השייכות שיש בשם הביטחון לרשב"י?

ביאור מדת הבטחון

ונראה לבאר על פי דברי ה'נועם אלימלך' המפורסמים, על הפסוק: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה בשביעית וכו' וצוית את ברכתי" וכו': "בשם אחי החסיד המפורסם וכו', ונראה שהשי"ת ב"ה כשבא את העולם השפיע מטובו צינורות מושכים שפע לצרכי בני אדם, ודרך השפע שלא להפסיק כלל, אלא כשאדם נופל ממדריגתו, ואין לו בטחון בבורא ב"ה המשגיח אמיתי, הזן ומפרנס בריוח בלי הפסק כלל, אז עושה האדם ההוא במחשבתו שהוא אשר לא מטהר, פגם חלילה בעולמות עליונים ומתישין כח פמליא של מעלה ר"ל, ואז נפסק השפע חלילה, וצריך השי"ת

ב"ה לצוות מחדש השפע שתלך כמו בתחילת הבריאה, וזהו, וכי תאמרו וכו' שהתורה מלמדת לאדם דרכי השם, שיהיה שלם בבטחונו על אלהיו, ולא יאמר כלל מה יאכל, כי כאשר חלילה יפול מן הבטחון לחשוב מה יאכל הוא עושה פגם חלילה בהשפע, ואז תטריחו אותו וצויתי וכו', אלא לא תתנהגו כך ותבטחו בה' בכל לבבכם ואז תלך השפע בלי הפסק כלל, תמיד לא יחסר כל בה'.

והנה, יסוד חוסר הביטחון שיש לאדם והחשש של "מה נאכל", נובע ממצייאות סילוק האור אין סוף, שהעולם הוא בעל גבול ויש לו תחילה וסוף. וממילא, כל דבר הולך ומתקטן, הולך ומצטמצם. מכך נמשכת המחשבה שבוודאי השפע פוחת והולך, והשאלה היא רק מתי יקרה הדבר, שיכלה השפע לגמרי.

אך התפיסה האמיתית היא, שהעולם וכל המציאות הם חלק בלתי נפרד מהאור אין סוף, ולאמיתו של דבר אין שום צמצום, בבחינת 'אין עוד מלבדו', וכמאמרם: "אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם". מהבנה זו נובע ביטחון חזק בלב האדם ששפעו של מקום אינו פוחת כלל, שהרי באור אין סוף אין צמצום וגבול, וממילא אין האדם שואל "מה נאכל", כי הוא סמוך ובטוח ששפע הטוב ימשיך לעד.

גילוי סוד זה בל"ג בעומר דווקא

והנה, רשב"י גילה ביום ל"ג בעומר את סודות התורה, ה"אידרא זוטא", שהם הסודות של פרצופי אבא ואימא, וסוד המוחין הנמשכים מהם לז"א. עומק עניין פרצופים אלו הוא התקשרות פרצוף זעיר אנפין לפרצוף אריך אנפין. ולא רק מצד התלבשות, שאז אין להם קשר חזק ורק מושפעים ממנו במקצת, אלא מצד עצם המשכת המוחין, שעצם המוחין של ז"א, שהם עיקר הפנימיות שלו, נמשכים מפרצופי אבא ואימא, שהם פרצופין השייכים לדרגת א"א מצד עצמו [כמו שמצינו שהם מטיביר דא"א ומעלה, כמבואר בע"ח שער יד פרק א]. ועל ידי המשכת המוחין נתגדל פרצוף ז"א, עד שמגיע לדרגת א"א ממש, כמבואר בהקדמת 'רחובות הנהר' להרש"ש (ז' ע"ג ואילך). שזהו סוד המשכת המוחין המיוסד על פרצופי א"א, המעבירים את האור של א"א לז"א. ולכן הם נקראים "אבא ואימא", כי אין הם רק בבחינת התלבשות, אלא הם ממש כדוגמת אב ואם המשפיעים לילדיהם.

והיינו, שהעולם המוגבל, בחינת ז"א, נכלל והופך לחלק בלתי נפרד מהעולם שהוא בלתי בעל גבול, שהוא בחינת א"א. מכך נובע תוקף הביטחון, מבט של שלווה ותפיסה כללית של "עין טובה", שהכל מונהג באופן של טוב, ובוודאי לא יחסר כל טוב, גם לעתיד.

וזהו ענין כ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא שמתו על שלא נהגו כבוד זה בזה; כי הייתה להם תפיסה של צרות עין ועין רעה על הזולת, דבר הנובע מחיסרון בביטחון. אך רשב"י, שהיה תלמיד רבי עקיבא לאחר מכן, הביא לעולם אור של "עין טובה", כי גילה את הפנימיות ש'מלוא כל הארץ כבודו', וכי כל ההנהגה היא טובה שלימה, שאין בה חיסרון.

פרידת יעקב אבינו מלבן

וענין זה הוא שורש קליפת לבן, שאמר: **"לא יעשה כן במקומו לתת את הצעירה לפני הבכירה"**. כי הקדמת הבכירה היא מצד סדר ההשתלשלות, שיש בה ראשון ויש אחרון, אך יעקב אבינו ע"ה ביקש לגלות את המציאות הפנימית של הבריא - בחינת האין סוף שהוא בלתי גבול - בתוך הגבול והצמצום של העולם.

נמצא, שיעקב אבינו בהיפרדו מלבן הארמי ביטל את קליפתו וגילה את פנימיות ענין הביטחון. שכן כפי שנתבאר, כל עניין הביטחון מיוסד ומבוסס על ההכרה שהצמצום הוא לא כפשוטו, ו'אין עוד מלבדו' אף לאחר הבריא. ולכן דווקא אז נתגלה הסוד של ל"ג בעומר.

ה"ו שתשתכח תורה מישראל

ובזה יתבאר הלשון שנקט רשב"י "חס ושלום שתשתכח תורה מישראל". כי לפי המבט והתפיסה הפנימית, הרי שאין מציאות שהתורה תשתכח, וזה משולל לגמרי, מאחר שהמציאות עצמה כלולה כולה באין סוף.

לעובדא ולמעשה

אם לחשך יצרך לומר, "מה נאכל? איך אפשר להסתדר כאן בעולם הזה להביא לחם לפי הטף? הרי העולם כל כך מוגבל, וכבר ניסיתי את מזלי בכל כך הרבה מקומות!", אף אתה הקהה את שיניו ואמור לו: כל זה נובע מהסתכלות נמוכה וגבולית על העולם הזה. אבל אנו רוצים לחיות עם הפנימיות האמיתית, שבעומק 'אין עוד מלבדו', וכל העולם הזה הוא רק אורו יתברך האין-סופי והבלתי-גבולי, ועם האור הזה - ברור שאין צמצומים בשפע כלל וכלל!



בר יוחאי נמשחת אשריך'

ביאור ענין שבחי הרשב"י

כידוע, מנהג ישראל קדושים לשורר ביום ל"ג בעומר דברי שבח לכבודו של רשב"י. ויש לבאר סוד ענין זה, שלא מצינו דוגמתו בשאר צדיקים, לשיר את מעלותיהם בתוך קהל ועדה, וכן יש לבאר את העבודה המיוחדת בזה.

מצות קידוש שנת היובל

והנה, נאמר בפרשת בהר: **"וקידשתם את שנת החמישים שנה"**, והיא מצוות קידוש שנת היובל. וב'ספר החינוך' (מצווה ש"ל) מבואר, שבמצווה זו נכללים שני דינים: האחד - לנהוג בשנת החמישים ככל דיני שנת שמיטה, כגון שביתה ממלאכת קרקע וכו'; ומלבד זה, ישנה מצווה על בית דין הגדול לקדש את שנת החמישים. וכדברי הרמב"ם (ריש פ"י מהלכות שמיטה ויובל): **"מצות עשה לספור שבע שבע שנים ולקדש שנת החמישים, שנאמר וספרת לך שבע שבתות שנים וגו', וקדשתם את שנת החמישים, ושתי מצות אלו מסורין לבית דין הגדול בלבד"**.

וגדר קידוש זה, מבואר ברש"י שם: **"וקדשתם, בכניסתה מקדשין אותה ב"ד, ואומרים מקודשת השנה"**; וכן הוא ברש"י במסכת ראש השנה (ח:): **"שנים אתה מקדש - כששנת יובל נכנסה, מצוה על ב"ד לומר מקודשת השנה"**. ומשמע, שדין זה הוא כעין קידוש החודש, שהיו בית דין אומרים **"מקודש"** וזמן הקידוש הוא בכניסת השנה, כדי להחיל עליה את קדושת היובל.

ו. נאמר בשל"ס פר' בהר ערב ל"ג בעומר תשפ"ד.

אמנם, ב'ספר החינוך' כתב: "לקדש שנת החמישים כמו שנת השמיטה, כלומר בביטול העבודה בארץ והפקר הצומח בה' וכו', ונוהגת מצוה זו בארץ ישראל, ובזמן שכל יושביה עליה, כמו שכתבתי למעלה, ומן הדומה שהיו סנהדרין מתקבצין בקידוש השנה, ומברכין עליה "לקדש השנים" ואח"כ תוקעין בשופר". ומשמעות לשונו היא, שהקידוש היה נעשה ממילא, ולא היו בית דין אומרים 'מקודש' כדי לקדש השנה כדעת רש"י, אלא שמצווה הייתה על ב"ד להזכיר את קדושת השנה בנוסח ברכה של "לקדש השנים". וברכה זו הייתה נאמרת ביום הכיפורים, ולא בראש השנה כמפורש שם בקרא.

ויש להבין את גדר מצווה זו של קידוש שנת היובל; והיה מקום לומר, שמצווה זו להזכיר קדושת שנת החמישים, היא מעין מצוות זכירת קדושת שבת, שקדושתה 'קביעא וקיימא' וכל המצווה היא רק להזכיר את קדושתה. אמנם, מצוות זכירת השבת היא מיד בכניסתה, ואילו ביובל המצווה היא רק ביום הכיפורים ולא מיד בכניסתה.

יסוד מצוות הזכרת קדושת שנת היובל

ונראה לבאר: שזכירת השבת, עיקר המצווה בה היא לצורך האדם, וכדברי 'ספר החינוך': "משרשי המצוה זו כדי שנתעורר מתוך המעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם, כי ששת ימים עשה ה' וכו'". וכיוון שהמצווה היא לעורר את האדם לגדולת היום, לכן המצווה להזכיר קדושת השבת מיד בכניסתה. משא"כ מצוות קידוש היובל, עניינה הוא לגלות ולשבח את מעלת השנה, וביום הכיפורים הוא שנתגלה תוקף קדושתה. וכדברי חז"ל (ראש השנה ח:), כי מראש השנה עד יום הכיפורים היו העבדים אוכלים ושותין ושמחין בבית אדונם, לא נפטרים לבתיהם ולא האדון משתעבד בהם; וכיוון שהגיע יום הכיפורים - תקעו בית דין בשופר ונפטריהם לבתיהם. הרי שקדושת שנת היובל מתחלת בראש השנה, ואינה נגמרת עד יום הכיפורים. וכיוון שזכירת קדושת השנה אינה כמו בשבת, ואינה אלא לספר את מעלת השנה, לכן ממתניין שיתגלה תוקף קדושתה ביום הכיפורים.

ז. וכן"ל שחלק ממצווה זו, היא על כלל ישראל, לנהוג בה קדושת היובל.

ביאור ענין שבחיה דרשב"י ושנת היובל

ובזה יש לבאר סוד ענין השבח של רשב"י, שהוא כענין שנת היובל שיש מצווה לשבח אותה, וכמו שייסד הפייטן בפזמון בר יוחאי: **"שבע שבתות סוד חמישים"**, שיש שייכות בין שנת היובל לענינו של רשב"י.

וביאור הדברים הוא על פי המבואר בספרי חסידות בשם המהר"ש מליובאוויטש זי"ע (ד"ה וביאור ענין נחל איתן בהמשך והחרים תרל"א, ועי' מאמר אדמו"ר מליובאוויטש ללג בעומר תשמ"ה), ששבחו של רשב"י הוא כענין שמשבחים להקב"ה, שהרי כל העולמות הם באין ערוך אליו יתברך, וההשפעה לעולמות היא ירידה לגביו יתברך, והדרך לעורר אצלו יתברך רצון להשפיע בעולמות, היא על ידי שמשבחים אותו. וכמו כן הוא אצל רשב"י, שמצד עוצם גדולת מעלתו לגבי שאר התנאים, יש לשבחו כדי לעורר השפעת השפע שלו, שנוכל גם אנחנו להתקשר לאורו ולקבל ממנו פנימיות התורה.

וזוהו סוד השבח של שנת היובל, שיובל הוא **'אפקעתא דמלכא'**, ועניינו הוא גילוי אור אלוקותו יתברך שהוא למעלה מסדר השתלשלות ולמעלה מכוח האדם, שלכן כל הכללים הרגילים של מקח וממכר השייכים לסדר השתלשלות בטלים בו, וכעין תורתו של רשב"י לערך שאר התנאים, וכדי להוריד ולגלות דרגא זו צריך לשבח את שנת היובל.

לעובדא ולמעשה

כשאנו שרים שירי בר יוחאי וכדומה, עלינו להתבונן שעל ידי השירים האלו אנו רוצים לזכות לשפע חדש של אור פנימיות התורה המתגלה ע"י נשמת רשב"י; אור שיאיר בנו את אורו יתברך הפשוט, שלמעלה מכל סדר השתלשלות, ויתן לנו חיבור אליו יתברך!



ל"ג בעומר כניסה לקודש הקדשים, תיקון נשמות נדב ואביהו^ח

כמה הערות בענין ל"ג בעומר

פתח דברינו יאיר, בכמה הערות בענין ל"ג בעומר.

א. ל"ג בעומר חל בשבוע שמתקנים בו מידת 'הוד'. השבוע מתחיל עם פסח שני, ובהוד שבהוד, חל ל"ג בעומר. לכאורה, אמור להיות קשר בין פסח שני לל"ג בעומר; פסח שני אמור להיות השער והפתח להוביל אותנו לתוך האור של ל"ג בעומר. אבל כד נעיין טובא נראה, שלא זו בלבד שאין קשר ביניהם, אלא שיש להם נקודות הפוכות לגמרי, וכמו שנבאר.

פסח שני ניתן לכלל ישראל בזכות טענתם 'למה נגרע'. היהודים שהיו טמאי מת טענו שגם להם מגיע להקריב קרבן פסח. ולכאורה טענה זו שייכת בכל מצוות התורה, שניתנו לכל יהודי, וממילא יכולה לעלות טענה בפי יהודי: "למה נגרע", בתור יהודי מגיע לי לקיים את מצוות התורה, וצריך להיות פתרון גם למי שטמא בזמן הקרבת הפסח. אולם ל"ג בעומר הוא יום שחוגגים בו נתינת תורת הסוד, ואם כן על זה לא שייך לומר "למה נגרע", שכן זו בחינת 'עבודת מתנה', מתנת חיים וזכות שהרבש"ע מסר ליחידי סגולה להיכנס לעולם הרז, אבל לא שייכת על כך טענת 'למה נגרע'.

ח. נערך מתוך הקלטה.

העולה מדברינו, שהמהות של פסח שני, סותרת את המהות של ל"ג בעומר, וא"כ איך יכול להיות שפסח שני הוא השער והפתח המוביל אותנו לתוך האור של ל"ג בעומר?

ב. פסח שני ניתן לכלל ישראל, כמו שמתואר בפסוקים, שהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח, ולכן ניתנה להם הזדמנות נוספת. בחז"ל (פסחים ז:): מובאות כמה דעות כיצד נטמאו, והדעה שהאריז"ל נוקט כמותה (שעה"כ דרוש א' דק"ט, שער הגלגולים הקדמה לא ולג) היא, שהם נטמאו מהוצאת נדב ואביהו מקודש הקדשים. האריז"ל מגלה (שער הגלגולים הקדמה לב) שנשמות נדב ואביהו הייתה נשמה אחת, מחולקת לשלושה: נדב, אביהו ואליהו הנביא, בסוד אנ"א.

חז"ל אומרים (שבת לג:), שאליהו הנביא היה זה שמסר לרשב"י שהוא יכול לצאת מהמערה, הוא 'השדכן' של רשב"י עם העולם הזה. ועוד אנו מוצאים, שאליהו הנביא הוא זה שגילה לצדיקים את כל סתרי התורה במשך הדורות. אם כן למדים אנו, שאליהו הנביא מביא את אורו של רשב"י לעוה"ז, ונדב ואביהו (שהם חלק מנשמת אליהו) הביאו את אורו של פסח שני לעולם, ופסח שני מוביל אותנו לאורו של רשב"י.

העולה מדברינו: סוד נשמות 'אנ"א' הוא המקשר את העולם לאורו של רשב"י, ועלינו להבין את ביאור הענין.

ג. בגמ' מובא (שבת לג:): שרשב"י ור' אלעזר יצאו מהמערה, וראו אנשים שמתעסקים בענייני עוה"ז. כל מקום שנתנו עיניהם בו, מיד היה נשרף, ולכן חזרו למערה. ולכאורה קשה: הרי שהייתם וישיבתם במערה היא שנתנה להם את ההסתכלות הזאת על העולם, ואם כן החזרה למערה היא היפך התועלת, שהרי הם יתנתקו עוד יותר מענייני העולם הזה.

ד. אחרי שרשב"י ובנו חזרו למערה ושהו שם שנה נוספת, יצאו ממערתם וראו איך חביבות המצוות על ישראל, ויכלו לסבול את עיסוק האנשים בענייני העוה"ז. האחרונים מייסדים יסוד, שבמקום שכתוב בחז"ל 'ר' שמעון' הרי זו מימרא מלפני שהותו במערה, וכשכתוב 'רשב"י' זו מימרא שאמר אחר יציאתו מהמערה. במסכת ברכות מובא, וז"ל הגמ': "תנו רבנן ואספת דגנך, מה תלמוד לומר, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל, רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח,

תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר ואספת דגנך, ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר ועבדת את אויבך וגו'".

הרי שרשב"י, אחרי יציאתו מהמערה, סובר שאסור להתעסק עם עניני עוה"ז. ולכאורה קשה: כיצד עולה הדבר בקנה אחד עם הכתוב בגמ' שבת, שכבר היה יכול לסבול את העוה"ז?

סוגיית כבוד בית הכנסת, וכניסה אליה לצורך דברי חול

כדי לבאר את עומק הסוגיא, ניכנס כדרכינו, לנגלות התורה, ומשם נדלה את הביאור שישפוך אור על סוגיא דנן.

הנה, ישנן הלכות רבות בענין כבוד בית הכנסת ובית המדרש: אסור להיכנס בהם למצוא מחסה מפני החום והגשם, אסור להיכנס בהם לקצר את דרכו, ואסור להיכנס בשביל לקרוא לחבירו הנמצא שם (שו"ע סי' קנא).

השו"ע (שם סוף סעי' א') מביא היתר להיכנס לצרכיו, אם הוא לומד שם מעט, וז"ל השו"ע: "ואם צריך ליכנס בהם לצרכו, כגון לקרוא לאדם, יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה, ואח"כ יקראנו, כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו; ואם אינו יודע לא לקרות ולא לשנות, יאמר לאחד מהתינוקות: קרא לי פסוק שאתה קורא בו או ישהה מעט ואח"כ יצא, שהישיבה בהם מצוה, שנאמר: אשרי יושבי ביתך (תהילים פד, ה)".

ההיתר מובא רק לגבי האיסור להיכנס לקרוא לאדם, או לקצר את דרכו (ביאה"ל שם ד"ה לעשותו דרך), אבל לא נאמר לגבי איסור הכניסה לבית הכנסת לצורך מחסה מחום או מגשם, וכמו שמבואר שם במשנה ברורה (ס"ק ד') עיי"ש ובשעה"צ. וצריך להבין את עומק הענין.

סיבות למה לא נאמר ההיתר של לקרוא פסוק וכדומה, בכניסה לבית הכנסת מפני החמה'

והנה באחרונים נאמרו בזה כמה מהלכים.

א. שיטת המשנה ברורה (שם) היא, שההיתר נאמר רק כשאין ברירה והוא צריך לקרוא לאדם השווה בבית הכנסת, או שצריך לעבור דרך בית הכנסת; אבל כשצריך למצוא מחסה מפני החום והגשם, יכול הוא להיכנס לבית של חול.

ב. עוד כתבו האחרונים מהלך נוסף: שכל ההיתר לא נאמר אלא כשלומד או יושב בבית הכנסת לפני שקורא לחבירו, כך שלא ניכר שנכנס לצורך עצמו, וגם כשנכנס לקצר דרכו, צריך להזכיר פסוק, מיד בכניסתו, לפני שמקצר את הדרך, אבל כשנכנס לצורך מחסה מפני החום והגשם, לא שייך שילמד קודם, שהרי בעצם כניסתו כבר נהנה מהמחסה.

ביאור הענין לפי דיוק דברי הרמב"ם

ברם, כד נדייק במקור הדברים ברמב"ם, נבחין שיש חילוק מהותי בין האיסור להיכנס לצורך מחסה מחום וגשם, לבין האיסור להיכנס לקרוא לחבירו או לקצר דרכו.

הנה ז"ל הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ו): "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש, כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה, ואין אוכלין בהן ואין שותין בהן, ואין נאותין בהן ואין מטיילין בהן, ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו'".

הרי שהאיסור להיכנס בהם למצוא מחסה מחום וגשם, נכלל באיסור קלות ראש בבית הכנסת.

הרמב"ם ממשיך (שם ה"ח-ט) להביא את האיסור לקצר דרכו דרך בית הכנסת, וז"ל: "היה לבית הכנסת או לבית המדרש שני פתחין לא יעשו קפנדריא כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח שכנגדו לקרב הדרך שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה, מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו יכנס ויקרא מעט או יאמר שמועה ואח"כ יקרא חבירו כדי שלא יכנס בשביל חפציו בלבד ואם אינו יודע יאמר לתינוק מן התינוקות קרא לי הפסוק שאתה קורא בו או ישהה מעט בבית הכנסת ואח"כ יצא שהשיבה שם מעסקי המצות היא שנאמר אשרי יושבי ביתך וגו'".

הרי שהרמב"ם כותב כאן, שהאיסור נובע מכך ש'אסור להיכנס להן אלא לדבר מצוה'.

ויש לבאר: ישנם תרי דינים. יש הלכה שאסור להשתמש בבית הכנסת לתשמישים המראים זלזול בקדושתו, כשחוק והיתול וכדומה, ונכלל בזה גם האיסור להיכנס

בו למצוא מחסה מפני החום והגשם; כי שימוש בבניין בית הכנסת לצרכיו האישיים של האדם, מראה זלזול במי ששוכן שמו בבית הזה. לזה לא יועיל לומר פסוק או לשבת שם זמן מה, כיוון שהפעולה העיקרית שלו מראה על זלזול בקדושת בית הכנסת.

ויש הלכה נוספת: **'שאסור להיכנס בהן אלא לדבר מצוה'**. כאן מדובר על מקרה שאינו משתמש בבניין בית הכנסת לצרכיו האישיים (כיוון שאינו צריך כלל את בניין בית הכנסת, אלא חבירו נמצא שם, ואילו היה חבירו נמצא במקום אחר - היה הולך למקום ההוא). אולם בפועל הוא אכן נכנס לבית הכנסת, ועל זה יש הלכה שכשנכנסים לבית הכנסת צריך לשים על לבו, שהמקום אשר עומד עליו אדמת קודש הוא, אסור לאדם להיכנס לבית הכנסת בלא שימת לב מיוחדת, ולזה מספיק שהוא לומד פסוק או מתעבב ויושב בבית הכנסת, שבכך כבר הראה שימת לב לקדושת המקום.

תמיהה בעניין 'בזאת יבא אהרן אל הקודש'

כתוב בפסוק (ויקרא טז ג') **'בזאת יבא אהרן אל הקודש'** - שמותר לכהן גדול להיכנס לקודש הקדשים רק לאחר שעשה את הפעולות המבוארות בפרשת אחרי מות. חז"ל אומרים (ויקרא רבה כא ז') שכשמשח רבינו שמע מרבנו של עולם את הפסוק **'בזאת יבא אהרן אל הקודש'** נצטער, וז"ל: **"א"ר יהודה ברבי סימון צער גדול היה לו למשה בדבר זה, אמר אוי לי שמא נדחף אהרן אחי ממחיצתו בכל עת, וכו' אמר הקדוש ברוך הוא למשה לא כשם שאתה סבור לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לי"ב שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס רק שיכנס בסדר הזה"**.

ולכאורה יש כאן מקום להעיר: מה היא התועלת והסיבה לרצות להיכנס לבית קדשי הקדשים? אם הסיבה היא כדי לראות את הנעשה שם, אזי מובנת תשובת הרבש"ע למשה רבינו, שאהרון יכול להיכנס לקודש הקדשים אלא שעליו לעשות כמה פעולות קודם לכן. אבל הרי ברור שלא זו היא התכלית בכניסה לבית קודש הקדשים, התכלית הנכספת היא, לזכות ל'זינועדותי לך שם', להתוועד כביכול עם הרבש"ע. ולפי זה, לכאורה, אינה מובנת תשובת הרבש"ע למשה רבינו, וכמו שיתבאר.

ונביא משל, לגדול הדור, שכדי להיכנס אליו צריך לקבוע זמן עם הגבאים. והנה ישנו יהודי אחד, שקיבל רשות מהרב לבוא בכל עת שירצה. כמוכן שאופן השיח של אותו יהודי עם הרב ואופן השיח של כל יהודי אחר יהיו שונים בתכלית השינוי, היהודי המקורב לרב, הרי כל תהלוכותיו הן כ'בן בית', לעומת יהודי אחר שהוא כ'אורח'.

ואם כך, קשה להבין את תשובת הרבש"ע למשה רבינו, הרי בכך שאהרון הכהן צריך לעשות הכנות רבות כדי לזכות להיכנס לקודש הקדשים, הרי זו הוכחה שכניסתו היא כאורח ולא כבן בית, ומדוע נחה דעתו של משה רבינו?

ביאור 'בזאת יבא אהרן אל הקודש' – שכל יהודי יש לו זכות להיכנס לקודש הקדשים

ויש לבאר: כל ההכנות המוטלות על אהרון הכהן, אינן מצד הרבש"ע. הרבש"ע אומר לכל יהודי: קודש הקדשים פתוח לפניך, אני מחכה ורוצה לפגוש אותך. הסיבה שרק 'בזאת' יכול האדם להיכנס, היא מחמת חולשת האדם; הכלים של האדם לא יוכלו להכיל את רוב האור שיש בקודש הקדשים, ולכן זקוק הוא להכנות מרובות כדי שכליו יהיו ראויים לקבל את 'אור מופלא רום מעלה' דבית קדשי הקדשים (אבל משה רבינו, שלא קם כמוהו, כליו היו כ"כ מזוקקים, שהיה מוכן כל הזמן להיכנס לבית הנפלא הזה).

התרגום של המילה 'קודש' הוא מובדל ומופרש, אם כן לכאורה 'קודש קדשים' אמור להיות מקום סגור ומופרש שאסור להיכנס אליו. ומי פעל זאת, שכל יהודי מוזמן לבית הוי"ה?

סוגיית נדב ואביהו

איתא בספה"ק שאת זה פעלו נדב ואביהו על ידי הקטורת שלהם.

בענין חטא נדב ואביהו יש להבין, שכתוב (ספרי זוטא, בהעלותך יא' ב') שהאש ששרפה אותם היתה האש של המזבח שקיבל את הקטורת, ומשמע שהקטורת התקבלה, ואח"כ הם נהרגו. ומדוע התקבלה, ואם התקבלה - מדוע נהרגו?

עוד כתוב בפסוק (שמות כט' מג') 'ונקדש בכבודי', ודרשו חז"ל (זבחים קטו:): "אל תקרי בכבודי אלא במכובדי" וכו', ומשמע מזה שהמקדש התקדש על ידי הקטורת

שלהם. וצריך להבין: מה היה חסר בקדושת המשכן? הרי כבר הקריבו את כל שמונת ימי המילואים, ומה הקטורת שלהם פעלה, וכיצד קרה הדבר ע"י אש זרה?

נשמת אנ"א מנפש דאדם הראשון לפני החטא

ונבאר את הענין על פי יסוד דברי רבינו האריז"ל. ידוע שלכל אדם יש חמישה חלקי נשמה: נפש רוח נשמה חיה יחידה (נרנח"י). מוגלה האריז"ל (ספר הליקוטים פרשת אחרי מות) שלאחר חטא אדם הראשון נסתלקו ממנו הרוח, נשמה, חיה ויחידה, ונפשו גם היא יצאה מגופו, אבל לא הסתלקה לגנזי מרומים, רק נשארה לחפוף מעליו.

נדב, אביוהו ואליהו הנביא קיבלו את נפשו של אדם הראשון מלפני החטא. **העולה** מדבריו הקדושים, שנשמת נדב ואביוהו שייכת לבחינה של לפני חטא אדם הראשון.

לפני החטא, כל יהודי מוזמן לכל מקום

לפני חטא אדם הראשון לא היו גבולות, האדם היה בגן עדן בלי מעצורים ובלי כללים, רק אחרי שסרח האדם, נתגרש מגן עדן ויכול היה לשהות רק בעולם הזה הנמוך.

נמצא שנדב ואביוהו, שנשמתם שייכת למצב של לפני החטא, רצו לפעול שכל יהודי באשר הוא יוכל להיכנס לבית קדשי הקדשים, ולא יהיו גבולות ואיסורים להיכנס אל הקדושה. וזאת פעלו על ידי שהקריבו קטורת 'אשר לא ציווה אותם' דייקא.

ביאור טענת 'למה נגרע' על סודות התורה

ובזה יובן מה שהערנו בתחילת דברינו, על הקשר בין פסח שני לל"ג בעומר, שלכאורה הטענה של 'למה נגרע' אינה שייכת לתורת הסוד, כיון שזו זכות ללמוד את תורת הסוד, ואין על זה טענה כביכול "מדוע לא מגיע לי".

והביאור על פי דברינו הוא, שנדב ואביוהו פעלו, שכל סודות התורה יהיו שייכים לכל יהודי, ולא רק ליחיד סגולה, כל מדרגות הקדושה פתוחות לכל אחד ואחד.

וזו הייתה טענת היהודים בפסח שני 'אנחנו טמאים לנפש אדם' - אנחנו טמאים לנפשו של אדם הראשון, שהתלבשה בנדב ואביהו, והם פעלו שכל מזדווגות הקדושה שייכות לכל אחד, ואם כן 'למה נגרע'. נמצא שפסח שני הוא זה שמוביל אותנו לאור של ל"ג בעומר; פסח שני מגלה לכלל ישראל שסודות התורה הם נחלת הכלל!

'אין דורשין במעשה מרכבה וכו', כי נצרך כלים נמונים

ומה שנמצא במשנה (חגיגה פ"ב מ"ג) "אין דורשין וכו' ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" - משמע שיש גבולות מסוימים בלימוד פנימיות התורה. העניין הוא כמו שביארנו, שעל אף שהסודות שייכים לכל אחד, עלינו מוטל להכין את הכלים הנדרשים כדי שלא נישבר חלילה מריבוי אור, 'בזאת יבא אהרן אל הקודש'.

וזהו הביאור בחלק השלישי של נשמתם, החלק של אליהו הנביא, שזהו עניינו של אליהו: לעשות כלים לאורו של משיח. וכמו דאיתא במשנה (עדות פ"ח מ"ז): "שאין אליהו בא וכו', לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר (מלאכי ג') הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". והביאור הוא: לא לרחק ולא לקרב, כיון שאין קירוב וריחוק במדריגה של לפני החטא, רק לעשות שלום, שזהו כלי מחזיק ברכה, וזהו הכלי לאורו של משיח.

חטא נדב ואביהו במשנת האריז"ל

אילו כלים עלינו להכין?

כדי לעמוד על סוד זה, עלינו להתבונן במקרה של נדב ואביהו, שהרי נדב ואביהו נפטרו על ידי שכליהם לא היו מוכנים לריבוי הקדושה, ואם כן עלינו ללמוד מזה ממה עלינו להישמר.

מובא בפסוק (במדבר כ"ו ס"א) שהחטא של נדב ואביהו היה 'בהקריבם אש זרה אשר לא צוה אותם'. מאידך, ידועים דברי חז"ל (ויק"ר פ"כ) שמנו כמה שיטות איזו עבירה עברו [שתויי יין נכנסו, הורו הלכה בפני משה]. ולכאורה קשה: הרי מפורש עוונם במקרא, ומדוע חז"ל אומרים עוונות אחרים?

האריז"ל מבאר (שעה"פ פרשת שמיני), שענין קודש הקדשים זה בחינת עולם האצילות, וחטאם של נדב ואביהו היה שנכנסו לקודש הקדשים עם מוחין

של עולמות בי"ע [בריאה יצירה עשייה], ועל ידי זה נתנו לקליפות יניקה בעולם האצילות^ט. והאריז"ל כותב שם, שזוהי בחינת טומאת צרעת.

ובשער הגלגולים (הקדמה לב') מוסיף, שהתיקון על חטאם היה על ידי פינחס-אליהו, שהרג את כזבי וזמרי, והשלמת התיקון הייתה על ידי אליהו בהר הכרמל, כשכלל ישראל אמרו 'הוי'ה הוא אלוקים, הוי'ה הוא אלוקים' פעמיים; אז תיקנו את נשמות נדב ואביהו ואליהו. וצריך להבין את עומק הענין.

מהות הטומאה – האם היא מציאות?

כדי להבין את הענין לעומקו, נחקור מעט בעניין טומאה וטהרה.

האחרונים מעירים (שערי יושר, הגאון מרוגטשוב) שבלשונם של חז"ל, כשמדברים על טומאה וטהרה, המשמעות היא שהטומאה היא מציאות: טומאה בוקעת ועולה, נכנסת ויוצאת, טומאה בלועה, החפץ התמלא בטומאה. בשונה מאיסור והיתר, שאומרים "אין איסור חל על איסור" וכדומה, אומרים האחרונים שמוכרח מכאן, שטומאה וטהרה הן **מציאות** אמיתית ממש.

מאיך, המדרש אומר (פסיקתא רבתי פי"ד): "לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא גזירתו של מקום היא אמר הקב"ה חוקה חקקתי וגזירה גזרתי אין אתה רשאי לעבור על גזירתי".

והרמב"ם כותב דברים דומים (הלכות מקוואות פי"א הי"ב) וז"ל: "דבר ברור וגלוי, שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואין מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים, וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא, והדבר תלוי בכוונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל".

ט. לא ניכנס כאן לבאר, איך דברי האריז"ל עולים בקנה אחד עם החטאים שמנו חז"ל.

לכאורה משמע מדבריהם הקדושים שהטומאה היא גזיה"כ. וכיצד עולה הדבר בקנה אחד עם דברי האחרונים שהטומאה היא מציאות ממש?

ענין אצילות לעומת בי"ע

וביאור הענין הוא, שהאריז"ל מגלה (עי' ע"ח שמ"ט פ"ו, ושער ההקדמות דפ"ה:) שעולם האצילות הוא כולו טוב, וכמו שכתוב בפסוק (תהלים ה' ה') 'לא יגורך רע' [ועולם הבריאה הוא רובו טוב, ועולם היצירה הוא חציו טוב], ועולם העשייה הוא רובו רע.

והענין הוא, שכשמסתכלים על העולם הזה בעיניים של אצילות, אין מציאות של רע כלל וכלל. כשהאצילות מסתכל על העולם הזה היא רואה חושך והעדר אור, אבל היא לא רואה מציאות של 'רע'.

רע זו מציאות שצריך להיפטר ממנה; לעומת זאת חושך הוא מציאות של העדר אור - צריך להאיר באותו מקום, והחושך נעלם כלא היה.

וכד נעמיק עוד נבחין, שכשמסתכלים במבט של אצילות ורואים חושך, הסיבה לחושך היא כדי שבעולמות הנמוכים לא יהיה ריבוי אור ויישברו על ידי זה. נמצא שהחושך הוא מעלה ולא חיסרון.

ובאותיות יותר פנימיות, ההנהגות של אור ושל חושך נקראות 'הוי"ה' ו'אלוקים'.

חטא נדב ואביהו – כניסה לקודש הקדשים כבריחה

אחרי כל ההקדמות נחזור להבין ענין חטא נדב ואביהו. הבאנו מהאריז"ל שעיקר חטאם היה שנכנסו עם המוחין דבי"ע לאצילות. והענין הוא, שכשהאדם רוצה להתעלות מבי"ע ולהיכנס לאצילות כי "רע לו" בבי"ע, והוא רוצה לברוח לאצילות ששם אין רע, הרי הוא פוגם בכל עניין האצילות; כי האצילות אינה מסתכלת על העולם הזה כרע, רק כחושך וכמו שביארנו, וזה נקרא שהוא מכניס את המוחין דבי"ע ששם כן רואים רע, לתוך האצילות.

הדרך הנכונה להיכנס לאצילות היא לא לברוח מבי"ע, אלא לדעת שבאמת אין רע, הכל זה רק חושך והעדר אור. אבל קשה לחיות את ההסתכלות הזו, ולכן הוא

רוצה להיכנס לעולם האצילות כדי שהוא כן יצליח לחיות כך ולראות את העולם בצורה כזו.

נדב ואביו, כל מגמתם וחפצם היתה לפתוח את האצילות לכולם, שכל יהודי באשר הוא שם יוכל להיכנס לאצילות. אבל חטאם היה [לפי שכלנו הקט], שהם עשו זאת כבריחה מבי"ע, ולא כרצון לחיות בשוב הדעת ולהרגיש את המציאות האמיתית שאין שום רע בעולם כלל.

ביאור ענין מציאות הטומאה

חקרנו האם טומאה וטהרה הן מציאות או גזירת המלך. התשובה היא, שבעולם העשייה טומאה ורע הם מציאות; אבל הטהרה האמיתית היא לא להסתכל על הרע כמציאות ולנסות להיטהר ולהתנקות מזה, אלא להיכנס למקום בו אין בכלל מציאות של רע - עולם האצילות, ועל ידי זה ממילא כל הרע נמחק כלא היה. 'מי מטהר אתכם אבינו שבשמים' - הכניסה לעולם האצילות, והידיעה שאין רע בעולם כלל, יש רק 'אבינו שבשמים', היא המטהרת אותנו!

התיקון בהריגת כזבי וזמרי

נחזור לבאר דברי האריז"ל, שאמר שהתיקון של נדב ואביו היה על ידי הריגת כזבי וזמרי, ועל ידי אליהו בהר הכרמל.

ביאור הענין הוא, שהסיבה לחטאם של בני ישראל בבנות מואב היתה, שאחרי שבלעם התנבא על ימות המשיח, הוא הכניס בעם ישראל תשוקה עצומה למשיח, הם רצו לברוח מהגלות ולא יכלו לסבול את הבי"ע. וכך נדבקו בבנות מואב ששם היה טמון אורו של משיח [שהרי דוד המלך יצא ממואב]. גם להם הייתה אותה טעות, שהם רצו את האצילות כבריחה מבי"ע. לכן הגיע פינחס-אליהו והרג את זמרי וכזבי, ועל ידי זה הכריז קבל עם ועדה, ש'לא זו הדרך ולא זו העיר'; לא בורחים מבי"ע לאצילות, אלא ההיפך הוא הנכון: אחרי שברור לאדם שהשי"ת נמצא איתו ועמו גם בבי"ע, רק שחסרה לו הבהירות וישוב הדעת לחוש את מציאותו בבירור - אז הוא יכול לעלות ולהיכנס לעולם האצילות.

התיקון בהר הכרמל

שלימות התיקון של נדב ואביהו היתה בהר הכרמל, כשאליהו כינס את כלל ישראל ואמר להם (מלכים א' י"ח כ"א) "עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים".

והענין הוא, שבפסוקים מבואר שאליהו אמר להם: "עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים אם יהוה האלהים לכו אחרינו ואם הבעל לכו אחרינו ולא ענו העם אתו דבר".

ולכאורה קשה: מדוע לא אמר להם אליהו שהעובד עבודה זרה חייב מיתה, ומדוע אמר 'לכו אחרינו'?

והביאור הוא, שאם היה מאיים עליהם, הרי תשובתם היתה מתוך בהלה וחוסר ברירה. לכן הוא נתן להם שתי אפשרויות, ואז מתוך יישוב הדעת הם בחרו בייחודו יתברך, וזה התיקון לחטאם של נדב ואביהו שחיפשו את הרבש"ע מתוך בריחה וחוסר יישוב הדעת.

ובזה יובן למה בסיפור של הר הכרמל, לא היה חיסרון של 'שחוטי חוץ' כשאליהו הנביא שחט את הפרים על במה, כיון שאז נגמור התיקון של חטא נדב ואביהו, היה יכול להתגלות בצורה מתקנת הסוד שנדב ואביהו גילו, שבעומק אין גבולות, ובכל אתר ואתר מאיר אור קודש הקדשים, ואפשר 'להיכנס' אליו.

ענין ל"ג בעומר וקשרו עם פסח שני

ובזה נחזור בס"ד לענין ל"ג בעומר.

הערנו בתחילת דברינו על הקשר בין פסח שני לל"ג בעומר, שלכאורה מצד אחד פסח שני אמור להיות השער והפתח לל"ג בעומר, ומצד שני הטענה של 'למה נגרע' לא שייכת לסודות התורה.

והביאור הוא, שדווקא הסוד של פסח שני, [שהוא ענין חטא נדב ואביהו] הוא הנותן לכל יהודי את האפשרות לומר 'למה נגרע' גם על תורת הסוד, נדב ואביהו פתחו את הדלת של קדשי הקדשים לכל יהודי באשר הוא שם.

י. אבל עד אז, כיון שמה שהם פעלו, התגלה על ידי חטא, היה אי אפשר להשתמש עם הגילוי הזה, אבל כעת שנתקן החטא על ידי אליהו, שפיר התאפשר להתשמש עם הגילוי שלהם.

והדרך המתוקנת היא להיכנס לתוך תורת הסוד וקדשי הקדשים, לא בגלל שהעולם כולו רע וטמא, אלא להיפך: מתוך הכרה שבעומק 'אבינו אב הרחמן' נמצא איתנו ועמנו גם כאן בעוה"ז, אלא שיש חושך ולא רואים אותו, ורצוננו הוא לחיות עם מציאותו מתוך הכרה ויישוב הדעת אמיתי - וכך אנו נכנסים לתורת הסוד, קדשי הקדשים.

עניין עוסקים בחיי שעה

כשרשב"י יצא מהמערה וראה אנשים עוסקים בחיי עולם, ושרף הכל בעיניו, הרי הוא הכריז בכך שהעוה"ז הוא מקום רע ולא מוצאים כאן את האצילות. בזה התברר שכל שהותו במערה היתה בבחינת מחסה ובריחה מהעוה"ז, ולא כבחינת אצילות וקודש הקדשים. לכן היה עליו לחזור למערה, לשהות שם עוד י"ב חודש ולתקן על ידם כל שנה מי"ב השנים ששהה במערה, וכך השיג את הדרך המתוקנת להיכנס לעולם האצילות: לעסוק בחיי עולם מתוך חיפוש אחר יישוב הדעת, ולא מתוך בריחה מחיי שעה.

ואז כשיצא מהמערה, כתוב בגמ' 'יתיב דעתייהו' - זכה ליישוב הדעת, למצוא את הרבש"ע כאן בתוך העוה"ז. ועל ידי זה זכה לגלות לכלל ישראל את הדרך למצוא את קודש הקדשים בכל מקום, גם כאן בבי"ע, ולזכות לעבוד אותו ית' ביישוב הדעת.

ביאור הלכות בית הכנסת - להיכנס לבית הכנסת ביישוב הדעת ולא בבחינת בריחה

וזה הוא עומק הביאור בסוגיא של הלכות בית הכנסת שפתחנו בה, שהתבאר שחז"ל מהאיסור להתנהג בקלות ראש בבית הכנסת, ישנו איסור נוסף: שאסור להיכנס לבית הכנסת כבריחה מהרחוב, אלא יש להיכנס לבית הכנסת מתוך חיפוש אחר יישוב הדעת ושמחה. וכדאיתא שם בגמ', שאפילו כשהאדם נכנס לבית הכנסת במטרה למצוא מחסה מהגשמים, אם זה כדי למצוא שם יישוב הדעת ללימודו - מותר הדבר, שמעתתא בעי צילותא. ועומק העניין הוא, שאם הכניסה אינה בריחה אלא היא מתוך יישוב הדעת, אזי זו כניסה לעולם האצילות עם מוחין של אצילות.

לעובדא ולמעשה

כשאנו טועמים את מרירות הטעם של עולם הזה ולא מצליחים למצוא כאן את האור האלוקי, עבודתנו אינה לברוך ולומר "כנראה שהרבש"ע מקום כבודו בעולם האצילות וכאן אי אפשר להידבק בו". אלא אדרבה, עלינו להתחזק ולומר לעצמנו: על אף שאני לא רואה את הרבש"ע, בוודאי גם כאן נמצא השי"ת, רק שהוא בבחינת 'קל מסתתר'; ועל ידי זה האדם יזכה לקבל יישוב הדעת ובאמת לחיות עם הרבש"ע בכל מקום, בבחינת חיי עולם ואצילות.

וזהו עבודת ל"ג בעומר למעשה: להקשיב לרשב"י המלמד אותנו דעת להיכנס לאצילות מתוך רצון לחיות איתו יתברך ביותר יישוב הדעת וחיות, ולא מתוך בריחה מרע - כי הרע אינו קיים כלל וכלל.



אורו דרשב"י, לעשות האלאקא [תגלחת]
לכל אחד ואחד

מנהגי ל"ג בעומר

בל"ג בעומר ישנם מנהגים רבים, ולכל מנהג סוד וטעם.

מנהג ההדלקה, עניינו שרשב"י נקרא בלשון הזוהר 'בוצינא קדישא', מלשון אש.

מנהג הירייה בחץ וקשת, יסודו במה שאיתא בחז"ל (כתובות עז:): שלא נראתה הקשת בימי רשב"י, וזהו רמז למשחק בחץ וקשת.

מנהג תגלחת הילדים ('חלאקא', 'אפשערין') עמוק הוא וקשה להבנה. מנהג זה יסודתו בהררי קודש, כדאיתא בשער הכוונות (פסח דרוש יב'), שרבינו האריז"ל בעצמו הביא את בנו להתגלח במירון, אצל התנא האלוקי רשב"י, וצריך להבין את עומק הענין.

מקור לחיוב האב ללמד את בנו אותיות בגיל שלוש

פתח דברינו יאיר את עניין ה'אפשערין' בגיל שלוש, לפי נגלות התורה.

מקור הענין של התחלת לימוד האותיות בגיל שלוש הוא במדרש (תנחומא קדושים יד), וז"ל: "ונטעתם וערלתם הכתוב מדבר בתינוק שלש שנים יהיה לכם ערלים שאינו יכול להשיח ולא לדבר, ובשנה הרביעית יהיה כל פרוי קדש, שאביו מקדישו לתורה, וכו'".

מבואר בדברי המדרש, כי בגיל שלוש האב מקדיש את בנו לתורה.

הרמ"א בדרכי משה (יור"ד סי' רמה) מביא את דברי המדרש, וגם בהגהותיו לשו"ע (שם סעי' ח') מביא את המדרש להלכה למעשה.

קושיית הגר"א: מאי שנא מחיוב האב ללמדו 'תורה צוה'

הגר"א (ביאור הגר"א שם) הקשה על הרמ"א: היאך פסק כדברי המדרש הסובר שיש חיוב ללמד את בנו מגיל שלש שנים, והרי הגמרא אומרת שכשתינוק מתחיל לדבר מלמדו "תורה צוה לנו משה", והשו"ע (שם סעי' ה') הביא גמרא זו להלכה למעשה, וז"ל השו"ע: "מאימתי מתחיל ללמד לבנו, משיתחיל לדבר מתחיל ללמדו: תורה צוה לנו וגו' (דברים לג, ד), ופסוק ראשון מפרשת שמע (דברים ו, ד), ואח"כ מלמדו מעט מעט, עד שיהא כבן ששה או כבן שבעה, ואז מוליכו אצל מלמדי תינוקות". והרמ"א אינו חולק שם, וא"כ הכיצד הביא כאן את דברי המדרש, שלכאורה חולקים על הגמרא? [ואין לומר ש'תורה צוה' וכו' הוא רק להרגילו וכדומה, ובגיל שלש יש כבר חיוב ללמדו תורה ממש, שהרי השו"ע פוסק שללמדו ממש, יש חיוב רק כבן שש ושבע].

וכדי לבאר את דברי הרמ"א, עלינו להקדים וללמוד את גדר המצווה 'ללמד תורה' בכללות, ובפרטות המצווה 'ללמד תורה' לבנו.

שיטת הגר"א בחיוב של כל אדם ללמוד וללמד

הגר"א סובר (כמבואר בביאור הגר"א בשו"ע בכ"מ), שמצוות תלמוד תורה היא שכל יהודי ילמד תורה לעצמו. ומה שיש חיוב ללמד תורה לאחרים, לומד הגר"א (שם) שהמקור לזה הוא תנא דבי אליהו (רבה פכ"ז), וז"ל: "הלא פרוס לרעב לחמך אין רעב אלא הרעב מן דברי תורה, ואין לחם אלא דברי תורה, שנאמר (עמוס ח) הנה ימים באים נאם הוי"ה אלוקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי הוי"ה וגו'. מכאן אמרו אם יש אדם שהוא מבין בדברי תורה יפרנס מתורתו גם כן לאחרים כדי שתרבה חכמתו לו ומוסיפין לו עליה וכל העושה כן אינו נמנע מן הטובה העתידה לבא על ישראל לימות בן דוד ועליו הכתוב אומר (תהלים נ) ושם דרך אראנו בישע אלהי"ם".

מבואר מדברי הגר"א, שהחיוב ללמד תורה הוא חיוב מדין גמילות חסד.

עוד מבואר בדברי הגר"א (שם), שהחיוב ללמד את בנו תורה מוטל על הבן עצמו, אלא שעל האב לדאוג שבנו יקיים את חיובו י"א. וכמו בחיוב ברית מילה, שהמצוה היא של הבן, והאב מחויב לדאוג שבנו יקיים את המצוה, כיון שהבן אינו יכול לקיימה לבד - כך גם במצוות תלמוד תורה, כיון שהבן קטן ואינו יכול להבין דברי תורה על בוריים, האב מחויב לסייע לו במצוה זו.

נמצא שלפי שיטת הגר"א, ישנן שלוש נקודות במצוות תלמוד תורה, א. כל בר ישראל מצוה עליו ללמוד את כל התורה כולה. ב. על כל יהודי יש חיוב מדין גמילות חסד, ללמד ולשתף יהודים אחרים מידיעותיו בתורה. ג. על אחריותו של האבא לעזור לבנו לקיים את החיוב שלו, ללמוד תורה.

שיטת הרמב"ם בחיוב של כל אדם ללמוד וללמד

מאידיך גיסא, שיטת הרמב"ם היא, שמצוות תלמוד תורה כוללת 'ללמוד וללמד', שכל אחד ואחד ילמד לאחרים. וז"ל הרמב"ם בספר המצוות (מצוה יא): **"היא שצונו ללמוד חכמות התורה, וללמדה, וזהו שנקרא תלמוד תורה והוא אמרו ושננתם לבניך, ולשון ספרי לבניך אלו תלמידיך, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר ויצאו בני הנביאים, ושם נאמר ושננתם שיהיו מחודדים בתוך פיך כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד, וכבר נכפל הצווי הזה פעמים ולמדתם ועשיתם למען ילמדון, וכבר התפזר הזרז על מצוה זו ולשקוד בה תמיד במקומות הרבה מן התלמוד"**.

מבואר בדבריו הקדושים, שהוא מצרף את החיוב ללמוד ואת החיוב ללמד, למצווה אחת י"ב.

יא. ושיטת הגר"א הוא, שהאבא חייב ללמד את בנו את כל התורה כולה, כיון שכל יהודי חייב ללמוד את כל התורה כולה, והחיוב של האבא ללמד את בנו, הוא רק חיוב לעזור לבנו ללמוד תורה כפי חיובו של הבן, נמצא שהוא מחויב לעזור לבנו ללמוד כל התורה כולה.

יב. וזו גם המשמעות הכללית של הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה, כשמבאר את החיוב של האב ללמד את בנו יותר מאדם אחר, שזה רק מדין קדימה, או שצריך לשלם ללמדו משא"כ בשביל ללמד לאדם אחר אין לו חיוב לשלם, אבל הכל נספח למצוות תלמוד תורה.

ביאור דברי הרמ"א המשלב את שיטות הרמב"ם והגר"א

לאחר שלמדנו היטב את השיטות בדין מצות תלמוד תורה, ניתן לבאר את דברי הרמ"א שהבאנו לעיל, הפוסק שיש חיוב על האב ללמד את בנו את אותיות התורה מגיל שלוש [ועל כך הבאנו את קושיית הגר"א, הרי יש כבר חיוב ללמוד 'תורה צוה', מיד כשמתחיל לדבר]. לפי דברינו, יבואר הכל כמין חומר.

הרמ"א סובר כשתי השיטות גם יחד: מחד גיסא הוא מסכים עם שיטת הרמב"ם שחלק ממצות תלמוד תורה הוא ללמד, ומאידך גיסא הוא מסכים גם עם שיטת הגר"א שיש מצוה על הבן ללמוד, ואביו אחראי על חיובו.

אמנם, ישנה נפקא מינה בין החיובים: כשהחיוב הוא חלק מחיובו של האב (שיטת הרמב"ם), עניינו לשתף את הבן בלימודו. לקיום חיוב זה, די ללמוד 'תורה צוה לנו משה' כשלומד לדבר, ואח"כ להוסיף וללמוד מעט מעט, אך לא דווקא לפי סדר מסודר או עם דגש על הבנה וכדומה.

אך החלק שבחיוב המוטל על הבן והאחריות היא על האב (שיטת הגר"א) - בזה חיובו של האב הוא להיות אחראי על לימוד התורה של הבן, לגדלו ולחנכו בדרך הנכונה שיוכל לגדול תלמיד חכם. ולכך לא די לשתפו בלימוד, אלא צריך ללמוד כסדר שיעלה אותו על דרך המלך. חיוב זה מתחיל בגיל שלוש, שאז הבנתו של הילד מתחילה להתפתח, וזהו החיוב ללמוד אותיות מגיל שלוש - שאז הוא 'מקדישו לתורה' ומתחיל להיות מוקדש ללימוד התורה.

ענין ירידת הדורות נובע מ'סדר השתלשלות'

כעת ניכנס אל הקודש פנימה, להבין את פנימיות הסוגיא.

יש פתגם הרגיל על לשון בני אדם, והוא, 'ירידת הדורות', מה פשר אמרה זו? האם קיימת ירידת הדורות, ואם כן - מדוע?

הביאור הוא, שישנה הנהגה הנקראת 'סדר השתלשלות', ענינה היא שכל דבר משתלשל מהדבר שקדם לו. כך בנויה חיצוניות העולם: האב משפיע על הבן, הבן לבנו וכן הלאה. כך גם אצל רב ותלמיד - הרב משפיע על תלמידו, תלמידו על תלמידו, וכן הלאה.

כשהשפעה עוברת דרך סדר השתלשלות, מטבע הדברים היא מתמעטת, כיוון שהמשפיע אינו יכול להשפיע את כל מה שיש לו; הוא יכול להשפיע רק חלק מחכמתו, ולכן ככל שמתרחקים יותר מהמקור - השפעה מתמעטת. משל למה הדבר דומה? לחבית יין שמוזגים ממנה לחבית אחרת, ומחבית זו מוזגים לעוד חבית; בכל מזיגה כמות היין מתמעטת.

זהו הביאור בירידת הדורות: כיוון שכל אחד מקבל מקודמו, החכמה מתמעטת. זו הייתה דאגת החכמים כשהתכנסו בכרם ביבנה (שבת קלח:) ואמרו: **"עתידה תורה שתשתכח מישראל"**.

רשב"י מציל מירידת הדורות על ידי גילוי הנקודה הפנימית שבלב

באותו מעמד, ענה להם רשב"י: **"חס ושלום שתשתכח תורה מישראל"**. וצריך להבין מה היתה כוונתו, הרי לכאורה טענת החכמים נכונה, על פי דרך הטבע החכמה אמורה להתמעט עד לשכחת התורה, כמו שביארנו.

והביאור הוא, שמה שהתבאר שכל השפעה מגיע דרך 'סדר השתלשלות' הוא נכון רק בחיצוניות הדברים. אולם רשב"י, שהביט אל פנימיות נשמות ישראל, גילה שבפנימיות - השפעה אינו עובר דרך 'סדר השתלשלות', בפנימיות, לכל יהודי קשר אישי וישיר עם ריבונו של עולם, ללא צורך וללא יכולת לקבל ממשהו אחר. אפשר להכריח יהודי לקיים את המצוות בחיצוניות, אבל את פנימיות תבערת לבו של כל יהודי לאביו שבשמיים, אי אפשר להשפיע עליו מבחוץ, זו נקודה פנימית אישית, הנטועה עמוק בלבו של כל יהודי.

וענין זה מבואר באר היטב, בספה"ק שיחות הר"ן, (שיחה א'), וז"ל: **"כי אני ידעתי כי גדול ואדונינו מכל אלקים (תהלים קלה ה), דוד המלך, עליו השלום, אמר "כי אני ידעתי". אני ידעתי דיקא, כי גדולת הבורא יתברך אי אפשר לומר לחברו, ואפלו לעצמו אי אפשר לספר מיום ליום לפי מה שמזריח לו ומתנוצץ לו באותו היום, אינו יכול לספר לעצמו ליום שני הזריחה וההתנוצצות של גדולתו יתברך שהיה לו אתמול. ועל כן אמר: "כי אני ידעתי", אני ידעתי דיקא. כי אי אפשר לספר כלל"**

ביאור דרך העבודה לעתיד לבא

ולעתיד לבוא, תהיה כל עבודתנו בנקודה זו - לפתחה ולשכללה, וכמ"ש בקרא (ירמיה לא, לג): "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את יהוה כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם נאם יהוה כי אסלח לעונם ולחטאתם לא אזכר עוד". לעתיד לבוא, כל אחד ואחד ילמד לבד את הנקודה השייכת לליבו.

תפקיד המשפיע בנקודה הפנימית שבלב

אם כן, מה יהיה תפקיד ה'משפיע' לעתיד לבוא? וגם לעת כזאת, כשעודנו בגלות, מהו תפקיד המשפיע כלפי הנקודה הפנימית שבלב כל איש ישראל?

תפקידו הוא, לתת לאדם את הכלים הנכונים שיוכל למצוא בעצמו את הנקודה השייכת ללבו, לכסח את הקוצים מן הכרם ולהסיר את המפריעים לפנימיות ליבו מלהתגלות במלוא זוהרה ויופייה, ועל ידי זה יאיר פנימיות לבו באור נפלא רום מעלה.

פנימיות ענין התגלחת

וזו היא פנימיות ענין התגלחת: אב יכול להעניק לבנו כל מה שחסר לו - ציצית, כיפה, חומש וכו', אבל הפיאות - הן קיימות, הוא אינו יכול 'לתת' לו אותן. כל שיכול הוא לעשות, הוא להסיר את השיער המיותר הסובב אותן ומפריע להן להתגלות כפיאות!

זהו הגילוי של תורת רשב"י, הנקראת תורת הסוד, ענין הסוד הוא דבר שבמהותו הוא סוד ואי אפשר לגלותו, וזו הנקודה הפנימית שבלב האיש הישראלי [כי אין לומר שפנימיות התורה נקראת תורת הסוד, כיון שקשה ללמוד אותה, והרבה אנשים לא יודעים אותה, שא"כ כל חלק מהתורה שלא יודעים אותו ייקרא 'תורת הסוד'^[2]].

^{יג.} וז"ל ספה"ק יושר דברי אמת (אות כ"ב): "אבל מה שהם קוראים נסתר חכמת הקבלה, האיך הוא נסתר, הלא כל מי שרוצה ללמוד הספר לפניו, ואם אינו מבין הוא עם הארץ, ולפני איש כזה גמרא ותוספות גם כן נקרא נסתר, אלא ענין הנסתר שבלב הזהר וכתבי הארז"ל הכל בנויים על פי דביקות הבוא, וכו'", עיי"ש

ביאור דעת הרמ"א על פי פנימיות

ובזה נבוא לבאר את סוגיית חיוב האב ללמד את בנו תורה. ביארנו שלפי שיטת הרמ"א קיימים שני חיובים: חיוב האב ללמד את בנו, ואחריות האב על חיובו של הבן. בפנימיות, החיוב של האב לשתף את בנו בתורתו הוא בבחינת סדר השתלשלות, להמשיך את המסורת שהאב מלמד את בנו תורה.

ואילו החיוב של האב להיות אחראי על הלימוד של בנו, הוא בבחינת פנימיות הלב - שזהו החיוב האישי של כל אחד, והאב רק צריך לעזור לו ולהסיר את המניעות שלו, כדי שפנימיות ליבו תוכל להתגלות.

לכן חיוב זה מתחיל בגיל שלוש, שאז האב צריך לגזור לבנו את שערות ראשו ולגלות את פיאותיו, כפי שנתבאר שהעבודה היא להסיר את המניעות כדי שפנימיות הלב תוכל להתגלות.

וזהו הביאור במנהג ישראל לחגוג את ה'אפשערן' בל"ג בעומר אצל רשב"י, כי עניין הנקודה הפנימית שבלב הוא גילוי תורת רשב"י, וכמו שנתבאר.

בזה יש לבאר גם את מה דמטו משמיהו דרביה"ק מוהר"ן מברסלב (שיחות הר"ן אות קמ"א), שימשכו אנשים בפיאותיהם מגיהנם, כי הפיאות מגלות את הפנימיות של האיש הישראלי; ובפנימיות, כל יהודי הוא נשמה גבוהה שלא מגיע לה גיהנום, וכל הימצאותו שם היא רק מצד החיצוניות וסדר ההשתלשלות.

קשר של רשב"י לענין המועדות

מצאנו בכמה מקומות קשר בין רשב"י לענין המועדים, וכמו שכתוב (שמות כג, יז) בעניין עלייה לרגל: **"שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון הו'ה"**, ובזוה"ק כתוב (ח"ב לח.): **"מאן פני האדון וכו', דא רשב"י"**. ועוד מצאנו קשר, שהמסכת שבה נמצאת כל הסוגיא של סודות התורה היא מסכת חגיגה, וגם הרבה פעמים רבות חל ל"ג בעומר בפרשת אמור - פרשת המועדות.

כמו כן, מהות הימים טובים היא להודות ולהלל על ניסים ונפלאות. והרי **"איסתכל באורייתא וברא עלמא** (זוה"ק ח"ב קסא:)", וא"כ לכאורה קשה: הטבע נברא על ידי הסתכלות בנגלות התורה, ואילו הניסים והנפלאות נבראו על ידי הסתכלות בנפלאות התורה, שהם סודות התורה, וכמ"ש בקרא (תהלים קיט, יח): **"גל עיני ואביטה**

נפלאות מתורתך - שמבקשים פתיחת עיניים לראות ולמצוא את פנימיות התורה. נמצא שכל האור של ימים טובים מקורו מתורת הסוד.

מהו הביאור הפנימי בקשר שבין רשב"י לענין הימים טובים.

לפי דברינו יובן הכל: הרי עניין העלייה לרגל הוא ששלוש פעמים בשנה, האדם לא יסתמך על כל מה שהוא מקבל מרבותיו ואבותיו בשמיעה, (בחינת סדר השתלשלות), אלא כל אחד יעלה לירושלים, לשמוע את דבר הוי"ה המיוחד אליו ולגלות את פנימיות נקודת ליבו.

ולכן החיוב של עלייה לרגל מתחיל מהגיל שבו הילד יכול לעלות בשתי רגליו מהר הבית לבית המקדש (ולמה אין חיוב לאבא להחזיק את הילד בידיו?). ע"פ דברינו יובן, שמהות החיוב של עלייה לרגל היא שכל אחד יעלה לבדו לראות את פני האדון הוי"ה, למצוא את הנקודה הפנימית שלו, ולא מה שמקבל מאביו.

ביאור עניין "ביקש לבן לעקור את הכל", ו"עד הג"ל הזה"

ובזה יבוארו דברי חכמי הרז וחידותם, כמבואר בשער הכוונות (פסח דרוש יב) שבפסוק שאמר יעקב ללבן (בראשית מא, מח): **"עד הג"ל הזה"**, מרומז עניין ל"ג בעומר. והעניין הוא, שאז היה הזמן ש'ביקש לבן לעקור את הכל'. תיבת 'הכל' מרמזת על בחינת יסוד-צדיק, שזו בחינת רשב"י. ואיך רצה לעקור את הכל?

והביאור הוא שלבן רצה להיתלות בסדר השתלשלות, ולומר שכיון שכל כלל ישראל הם נכדים שלו, לכן לא יהיה לקדושה קיום חלילה, כיון שהכל נשען על רשע שכמותו. לכן אמר (שם מג): **"הבנות בנותי והבנים בני וכו"**, הוא רצה להדגיש את סדר ההשתלשלות.

על כך ענהו יעקב בחכמתו: **"ויקרא יעקב לאחיו, וגו' עד הג"ל וגו"**, יעקב קרא לבניו 'אחיו' לומר ללבן: אתה מגיע אלי עם סדר השתלשלות, אנחנו יש לנו בחינה של 'למעלה מסדר השתלשלות', שאינה מגיעה מאב לבן, אלא מתגלה בלבו של כל אחד ואחד. ולכן הוא רימז לו בחינת ל"ג בעומר, שבאורו דרשב"י מתגלה הנקודה הפנימית שבלב כל אחד מישראל. אז כל אחד יכול להעיד - כי על מה שהאדם מקבל מאחר הוא אינו יכול להעיד עליו, כיון שלא ראהו, אבל באור של ל"ג בעומר כל אחד יכול להעיד על פנימיות נקודת הלב!

בזה יובן גם מה שגילו לנו חכמי האמת, שבלעם היה גלגול של לבן הארמי, וקללת בלעם היתה גם הענין הזה, להיתלות רק בסדר השתלשלות, ועל ידי זה לגרום 'שתשתכח תורה מישראל'. לכן בדרכו לקלל את ישראל כתוב (במדבר כב כח): **"וּפִתַּח הוֹיָה אֶת פִּי הָאֲתוֹן וְגו' כִּי הִכִּיתֶנּוּ זֶה שְׁלֹשׁ רִגְלִים"**, וחז"ל דורשים (הובא ברש"י שם) שרצה לעקור אומה שחוגגים שלוש רגלים. ולמה דווקא כאן נרמז ענין השלוש רגלים? אלא שזה גופא מה שנרמז לבלעם, אתה הולך לקלל אותם בשכחת התורה, אבל אינך יודע שיש לכלל ישראל נקודה פנימית בליבותיהם, שאת זה אי אפשר להפסיק.

וכתוב בסוף אדרא זוטא קדישא, שכשנפטר רשב"י אמר את הפסוק (תהלים קלג, ג) **"כִּי שָׁם צוּה הוֹיָה אֶת הַבְּרִכָּה וְגו'"**, כי הוא גילה בעולם את הברכה, שהיא הנקודה הפנימית שבלב כל אחד - ההיפך מקללת בלעם.

דבר זה ישפוך אור גם על מנהג החץ וקשת בל"ג בעומר, כי כל כלי הזיין משתלשלים מתנועת היד ונמשכים אחריה; הקשת הוא היחיד שנוסע בכיוון ההפוך של היד - היד נמתחת לאחור והחץ נזרק קדימה, רמז לכך שיש נקודה שאינה מגיעה מסדר ההשתלשלות, אלא נמצאת אצל כל אחד בעומק ליבו!

נסיים בדבריו הקדושים של רבינו צדוק הכהן (פרי צדיק פרשת ויחי אות א'), וז"ל: **ושמעתי בשם הרב הקדוש מפרשיסחא זצ"ל שאף שהנפשות מתקטנים בכל דור, מכל מקום הנקודה שבלב נטהר בכל דור ודור יותר.**

לעובדא ולמעשה

כשהאדם מרגיש שיש ירידת הדורות, החכמה מתמעטת, עליו להתחזק ולידע, שעבודתינו לעת כזאת, בעיקבא דמשיחא היא בעיקר לחפש את הנקודה הפנימית שבלב כל איש אשר בשם ישראל יכונה, לחפש בגנזי הלב את הקשר האישי שלי עם הרבש"ע, ולחזקו ולהבעירו באש קודש.

והנקודה הזאת היא אישית שלנו, ורק אנחנו יכולים לגלותו, והצדיקים עוזרים לנו על ידי שהם 'מגלחים' את הקוצים שסובבים את הנקודה, אבל הנקודה בעצמה היא רק שלנו, ורק אנו יכולים לגלותה, ובזה לא שייכת ירידת הדורות.

שבועות



♦ לכבוד ♦

מורינו הרב שליט"א

מאת משפחת הלפגוט



"מילתא דבדיחותא שקודם התורה" טז

"ואם לאו - שם תהא קבורתכם"

מטו משמיה דהרה"ק רבי נפתלי מראפשיץ זי"ע ששאלוהו: דהנה איתא בגמרא (שבת ל:): 'דרבה מקמי דפתח להו לרבנן [ללמוד עמהם] אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא [חזר וישב באימה] ופתח בשמעתא'. והקדוש ברוך הוא שלימדנו כל התורה על הר סיני, היאך קיים עניין זה? והשיבם, שמה שאמר להם לישראל 'ואם לאו - שם תהא קבורתכם', הן הן מילתא דבדיחותא שפתח בהן קודם מתן תורה. והנה מי יעמוד בסוד קדושים, אך אולי נוכל לדלות חספא ולגלות לנו מרגניתא.

וקודם שנעמיק בסוד דבריו, נוסיף עוד הערה כעין מה שמקשים הראשונים: על מה היה צריך לכוף עליהם הר כגיגית, הלא כבר אמרו ונענו "נעשה ונשמע" ומלכותו ברצון קיבלו עליהם, ו"כפייה" זו למה לי? וכן קשה להיפך: אם ממילא עתיד הוא לכוף אותם לקבלה, על מה שאלם קודם אם הם רוצים בה או לאו, אם בהכרח עליהם יקבלוה?

"יושב ומשחק עם לויתן"

ויש לבאר בהקדם סוגיית הגמרא במסכת עבודה זרה (דף ג:): 'רביעיות [פ', בשעה רביעית ביום, מה עושה הקב"ה?] יושב ומשחק עם לויתן, שנאמר לויתן זה יצרת

טז. נאמר בשבת קודש פרשת במדבר תשפ"ד לפני תפילת מוסף.

לשחק בו וכו'. א"ל רב אחא לרב נחמן בר יצחק: מיום שחרב בית המקדש אין שחוק להקב"ה וכו', [א"כ אחר שחרב ביהמ"ק] ברביעיות מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה, שנאמר את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים, למי יורה דעה ולמי יבין שמועה לגמולי מחלב ולעתיקי משדים, ומעיקרא מאן הוה מיגמר להו [קודם שחרב ביהמ"ק, מי למדם לתשב"ר], איבעית אימא [מלאך] מיטטרון, ואיבעית אימא הא והא עביד [שעשה שניהם]."

דברי הזוהר בסוד הטיקלא

ובדברי רבי צדוק הכהן פירשה ודרשה לגמרא זו. ולהבין דבריו נעתיק תחילה דברי הזוהר בסבא דמשפטים (ח"ב, צה ע"ב): "איתא טיקלא [מאזניים] חדא בהאי סטרא [בצד הזכות] ואית טיקלא חדא בהאי סטרא [בצד החוב], בהאי סטרא מאזני צדק, ובהאי סיטרא מאזני מרמה וכו'.

ואית נשמתין עשיקין, כד שלטא אדם באדם [כששולט "אדם דרע" על "אדם דקדושה"] דכתיב "עת אשר שלט אדם באדם לרע לו", לרע לו ודאי [לרע לו לצד הקדושה], אבל [יש עוד פירוש יותר עמוק בזה] האי נשמתא דהות לס"א איש זר ואיתעשקת מיניה [אותה נשמה שנעשקה על ידו דס"א], דא איהו לרע לו, לו לאיש זר [פי', שהוא לרע לס"א] וכו'.

הכא אית רזא איך מתעשקין נשמתין [אלא יש בזה סוד, והולך ומפרש], אלא האי עלמא אתנהיג כלא באילנא דדעת טוב ורע, וכד אתנהיג בני עלמא בסטרא דטוב, טיקלא קיימא ואכרע לסטרא דטוב, וכד אתנהיג בסטרא דרע אכרע לההוא סטרא וכל נשמתין דהוו בההיא שעתא בטיקלא עשיק לון ונטיל לון.

אבל [אעפ"כ באמת הוא] לרע לו [לס"א] דאינון נשמתין כפיין לכל מה דאשכחן מסיטרא בישא ושיצאין ליה [ומצילים לכל מה שהיה בשליטתו דס"א], וסימנא לדא ארונא קדישא דאתעשק גו פלשתים ושליטו בה לרע לון [ואח"כ כשיצא הארון מהם, נכנעו יותר תחת הקדושה], אוף הכי הני נשמתין אתעשקין מס"א לרע לון."

מבואר מדבריו, שאפילו כשהסטרא אחרא עושק נשמות קדושות, בסוף הקדושה עושקת את הקליפה והיא מפסידה מזה.

ביאור רבנו צדוק הכהן מלובלין בדברי הזוהר והגמרא

ועתה תבין דברי ר' צדוק שכתב בספר צדקת הצדיק (אות ר"ס) וזה לשונו: "ולויתן הוא הטיקלא החוטפת הנפשות [כמ"ש בזוהר], והוא שחוק הכסיל כי באמת הוא לשחוק [על הס"א, כמו שמסיים הזוהר, שלבסוף נכנעת הס"א יותר ע"ז], כמ"ש שם על פסוק שלט האדם באדם לרע לו דייקא".

ועתה הולך ומבאר, שעניין השחוק הזה שנעשה לס"א - שהיא מדמה כאילו היא כופה על נשמות הקדושה, ובאמת הוא 'לרע לו' כי על ידי זה היא נכנעת ביותר - זה יכול להיעשות על ידי שני אופנים:

אופן אחד, "כד אתנהגן בסטרא דרע" משום עבירות בני אדם, שאז "אכרע להווא סטרא" והיא שולטת, ואחר כך "נשמתינן כפיין לכל מה דאשתכחן מסיטרא בישא ושיצאן ליה".

ויש אופן אחר שהוא נעשה "כד אתנהג בני עלמא בסטרא דטוב", דגם אז צריכין להוציא ניצוצות קדושה מן הס"א, וזה נעשה בסוד 'שחוק הלויתן' שמשחק בו הקב"ה, וכמו שמבאר:

"ושם דנעשה ע"י עבירות בני אדם למטה היא מתגברת [דבזוהר מבואר האופן הראשון שנעשה ע"י שבני עלמא אתנהגן בסטרא דרע], וזהו משחרב בית המקדש דאין להקב"ה שחוק כי שכינה בגלות, ויניקתם מצד הרע דבני אדם [כי בזמן הגלות, אין צורך לשחוק הלויתן, כי הכנעת הסט"א נעשית באופן אחר כנ"ל], אבל בזמן שבית המקדש היה קיים והשפע יורד לכנסת ישראל, אז [כדי לפעול עניין זה של "שלט אדם באדם לרע לו"] הקב"ה משחק עם לויתן, בעניין משחקין בתינוקות בנדה דף י"ג, שהוא מצד יסוד דקטנות הידוע שנקרא נחש דקדושה [כמו שגילה האריז"ל בכונות שביעי של פסח דרוש י"ב], כי כל שחוק הוא מעשה קטנות, ועי"ז מתוספין גרים כנודע, שזהו דמעת העשוקים ע"י הטיקלא כדאיתא בסבא שם והוא לרע לו".

מבואר בדבריו, שעניין 'שחוק הלויתן' הוא סוד עליון זה המבואר בזוהר, שנראה כאילו יש התגברות של הקליפה, אבל בפנימיות אין זה אלא 'לרע לו', כי על ידי התגברות זאת נכנעת היא אחר כך ביותר, ומתברר ביתר שאת ניצחון הקדושה, עד שכח הסט"א עצמו נעשה לעזר לקדושה שלא מדעתו.

המשך דבריו בביאור הגמרא

ועל פי זה ממשיך עוד שם: "והא והא עביד [המבואר בגמ' לעיל, שבשעה רביעית גם "משחק עם לויתן" וגם "מלמד תשב"ר"], דמלמד ג"כ תשב"ר, כי עי"ז [כי ע"י עניין זה של הכנעת הסט"א באופן דשחוק] הוא שפע של חכמה לתשב"ר. דקודם י"ג שנה הוא שליטת היצר הרע, ומצד זה היא [היצה"ר] חייבא בינוקא ודאי, ע"י ממשלת היצר בו בלבו ג"כ, והכנסת דברי תורה בו הוא ע"י כח היצר לבד, כמו שמכניסים לתינוק ללמוד מצד חמדות עולם הזה, שנותנים לו איזה דבר או מפתין אותו באיזה דבר כבוד וחמדה וכיוצא, וזה שבא עי"כ לדברי תורה הוא מפעולות השי"ת באמת.

וגם משחרב בית המקדש הגם דשליטת האדם באדם לרע לו הוא מצד מעשה התחתונים [משום עבירות בנ"א כנ"ל, ולא כבזמן ביהמ"ק], מ"מ מה שע"ז נקלט ג"כ דברי תורה בתשב"ר, כי השחוק הוא בתינוקות, וע"י דבר שחוק הם קולטים דברי תורה, דבר זה הוא עסק השי"ת [שעניין השחוק הזה הוא עדיין ע"י השי"ת לבד, כמו שחוק הלויתן בזמן ביהמ"ק], כי הרי אינו מאתערוותא דלתתא כמו אצל הגדולים, רק מאתערוותא דלעילא לבד שהשי"ת מחנך לנער על פי דרכו.

מילתא דבדיחותא בסוד השחוק

ובדרכו של הכהן נלך גם אנו, להבין סוד עניין 'מילתא דבדיחותא' שמספרים קודם הלימוד, ואת עומקם של דברי הרה"ק מראפשיץ זי"ע הנ"ל.

דהנה שם, לעיל מיניה, כך לשונו של הכהן: "כאשר הגוף בעצבות, וצריך ג"כ לישב באימתא בשמעתא, ואין יכול למצוא בלבו שמחה אמיתית, יוכל להרחיב בשחוק שהוא שמחה דמיונית לפנים, הגם שאינו באמת בלב, מ"מ מועיל כלפי הגוף שכולו דמיון".

מבואר בדבריו, כי אף שהתורה קדושה ועליונה מאד - כולה אמת, כולה שכל ודעת, כולה יראה וחרדת קודש - מכל מקום יש בחינה אחת שלא תוכל להיכנס ללב אלא על ידי 'שחוק' שהוא בחינת שקר, דמיון כוזב, כסילות וקלות דעת.

הצד ההפכי יעזור לקדושה

כי הוא מפעולות השי"ת שאף הצד ההפכי יעזור הוא בעצמו לצד הקדושה, וכמו שנתגלה בזהר והאריך בו הרה"ק ר' צדוק זי"ע כנ"ל.

כי שני דרכים הם בעסק התורה ובכללות עבודת ה': הדרך האחת היא העסק רק עם צד הקדושה והאמת, אך יש דרך נוספת להיכנס אל התורה והיראה, דווקא על ידי הצד ההפכי.

ובזה תבין אמרם (שבת פח.): **"שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם"**. כי מאמר זה שעניינו יראת העונש, ובחינת כפייה בלא רצון, הוא בחינת הצד ההפכי שלמעלה מבחירת האדם, כי בבחינה אחת צריך שגם הצד הנמוך הזה ייכלל ויעזור לצד הקדושה.

ועל כן, הן הן 'מילתא דבדיחותא' שאמר הקב"ה, כי כל זה הוא בחינת השחוק הנ"ל, שגם הצד ההפכי נכלל בקדושה, וכמו שביאר הכהן, ודוק היטב.

לעובדא ולמעשה

לעיתים, דווקא המקומות שבהם אנו מרגישים "קטנים" - כשאנו זקוקים לחיזוקים חיצוניים כמו ילד, או כשאנו פועלים מתוך לחץ ופחד של "הר כגיגית" - דווקא הם המפתח לפתיחת הלב.

אל לו לאדם לזלזל ברגעים שבהם הוא נזקק ל"מילתא דבדיחותא" וכדומה כדי לגשת לעבודת ה'. אדרבה, עליו לדעת כי הקב"ה חפץ שנעלה אליו גם את הצדדים הפשוטים, הדמיוניים וה"נמוכים" שלנו. ה"שחוק" הזה הוא הכלי שדרכו נשברות חומות הנפש, ומאפשר לאור התורה לחדור פנימה, עמוק יותר ממה שיכול השכל לבדו להשיג.

"יישוב העולם בפנימיות ובחיצוניות" י

מכירת ספר תורה

איתא בגמ' (מגילה כז ע"א): "איבעיא להו, מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש, כיון דלא מעלי ליה אסור [שהרי אינו מעלהו בקדושתו, אלא נותר בקדושה שווה], או דלמא כיון דליכא לעלוויי עילוויי אחרינא [כי אין קדושה למעלה מס"ת] שפיר דמי וכו'. ת"ש, דא"ר יוחנן משום ר"מ: אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה. ש"מ, תורה בתורה שפיר דמי". [ביאור הדברים: מכך שהתיר רבי מאיר למכור ס"ת עבור לימוד תורה, משמע "דתורה בתורה שפיר דמי", וממילא מותר למכור אף "ליקח בו חדש"]. ודחו בגמ': "דלמא שאני תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה, אשה נמי לא תהו בראה לשבת יצרה, אבל תורה בתורה לא".

ב' דרכים בביאור דחיית הגמרא

והנה את דחיית הגמרא, נוכל לפרש בב' דרכים: א. טעמו של רבי מאיר שהתיר למכור ס"ת כדי ללמוד תורה, לאו משום ש"תורה בתורה שפיר דמי", אלא משום ש"תלמוד תורה" גבוה מן התורה [החפץ, הקלף והדין], ועל כן מותר למכור ספר תורה עבורו, אבל "ליקח בו חדש", שהיא קדושה שווה, אסור. ב. אין הטעם במסקנא משום ש"תלמוד תורה" גבוה מן התורה, אלא משום ש"תלמוד תורה" מצווה חשובה היא עד מאוד, ועל כן התירו למכור ס"ת שאסור למכרו לשום דבר, אך למצווה גדולה זו התירו; אבל אין מזה ראייה ש"תורה בתורה שפיר דמי".

יז. נאמר בשבת קודש פרשת במדבר תשפ"ד לפני מנחה.

עיון בב' הדרכים הללו

ולכאורה נראה יותר כדרך הראשונה. שאם נאמר שהטעם הוא משום ש"תלמוד תורה" מצווה גדולה היא ועל כן מותר למכור עבודה ס"ת, אם כן, כיוון ש"דוחין תלמוד תורה מפני הוצאת המת ושאר מצוות כמקרא מגילה וכדו'", הרי שאלו המצוות [הוצאת המת ומקרא מגילה וכו'] חשובות יותר מתלמוד תורה, וממילא יהיה מותר למכור ס"ת עבורן - ואין כן הדין. אלא ודאי הטעם הוא כדשנינן מעיקרא: משום ש"תלמוד תורה" הוא בחינת "תורה" הגבוהה מ"ספר תורה" עצמו, ועל כן מוכרין ס"ת עבורו, אבל אינו משום ה"מצווה" שבה, כי עבור שאר מצוות, אפילו למצווה גדולה, אין מוכרין ס"ת.

ולפי מוצא הדברים תבין, שלפי הדרך הראשונה מוכרחין אנו לפרש שגם "לישא אשה" נחשב "תורה", שהרי בשביל מצווה גרידא לא התירו כלל למכור ס"ת. והטעם הוא, כי "לא תהו בראה לשבת יצרה", וכשיתרבה הדמות - תתרבה התורה, ובמיעוט הדמות - תתמעט גם היא. ועל כן מותר למכור ספר תורה כדי שישא אשה ויביא תולדות לעבודתו ולתורתו יתברך. [ומן הגמרא מוכח כן, שלמסקנא אף "לישא אשה" אינו משום מצווה. שהרי בתירוצם אמרו "אשה נמי לא תהו בראה לשבת יצרה", ולכאורה הרי גם בהו"א ידעו להא מילתא ד"לישא אשה" מצווה גדולה היא, ושהכרח זהו טעמו של ר"מ שהתיר למכור ס"ת לזה, ואם כן מה הוסיפו בתירוצם? אלא ודאי כל כוונתם לומר, דמהאי קרא מוכח ד"לישא אשה" תורה היא, כי "לא תהו בראה לשבת יצרה", ואם תתמעט הדמות - תורה מה תהא עליה].

דעת רש"י ותוספות

ואחר העיון נראה ששתי דרכים אלו, נחלקו בהן הראשונים: דעת ה'שאלות' כדרך הראשונה שביארנו, ואילו רש"י ותוס' ועוד הולכים בדרך השנייה. דהנה שם בהו"א דגמ', שביקשו להוכיח מדברי ר"מ להתיר, ז"ל רש"י (ד"ה אלא): "אלא לתלמוד תורה. להתפרנס בו כשלומד תורה, וקס"ד דה"ה לקנות ספר תורה", משמע מדבריו שכל ההו"א היא הדימוי הזה, לומר שכשם שמותר למכור כדי "לתלמוד תורה", הוא הדין "לקנות תורה", ומינה, שבמסקנא עיקר תירוצם הוא לדחות את הדימוי הזה, ולומר שטעם ההיתר הוא משום שתלמוד תורה ונישואין "מצוות" גדולות הן, ולא משום ש"תורה" הן.

וכן משמע בדברי התוס' במסכת עבודה זרה. שם בגמ' (יג ע"א) מבואר שמותר לכהן להיכנס לבית הפרס שיש בו טומאת מת מדרבנן כדי ללמוד תורה ולישא אשה, וכתבו תוס' (ד"ה ללמוד תורה): "ודוקא בהנך מצות שהן חשובות: ללמוד תורה – שגדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה, ואשה נמי – דכתיב לא תהו בראה; אבל לשאר מצות לא. והכי משמע פ"ד דמגילה". מוכח בהדיא מדבריהם שהטעם להתיר למכור ס"ת להן הוא משום ש"הנך מצות שהן חשובות", וכלל לא משום שיש להם שייכות עם "תורה". אלא שלפי דרכם יוקשה מה שעוררנו על דרך זו לעיל: מדוע יש מצוות שדוחות ת"ת משום חשיבותן, ובכל זאת אין מוכרין ס"ת עבורן [וגם תירוצי הגמ' ד"ל לא תהו בראה וכ"ו] – מה הוסיפו בו על הבנת ההו"א בהיתר זה, וכנ"ל].

דעת השאלות

אבל בשאלות נראה דקיימי כדרך הראשונה. דהנה כך המשך דברי התוס' שם: **"אבל בשאלות דרב אחא מפורש הנך דקילי"** [פירוש: ש"תלמוד תורה" ו"לישא אשה" קלים הם משאר מצוות, כיוון שתלמוד תורה יוצא ידי חובתו בקריאת שמע שחרית וערבית, ומצוות פריה ורבייה יכול לדחות לאחר זמן] **וכ"ש לשאר מצות שהם חשובות"**. ואם תעיין בדבריו תראה שבהכרח כדרך הראשונה הוא: דאם לעניין כהן בבית הפרס אנו מתירים להיטמא אף "לשאר מצות שהן חשובות", אם כן אמאי לעניין מכירת ס"ת אין מתירין אלא ללמוד תורה ולישא אשה "דקילי" [כפי שהגדיר מצוות אלו בלשוננו], ולא לשאר מצוות שהן חשובות? אלא ודאי, שלעניין מכירת ס"ת אין טעם ההיתר כלל משום ד"מצוות חשובות הן", אלא רק משום ד"תלמוד תורה ולישא אשה" הן מצוות הנחשבות כ"תורה".

כמה הערות בדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה

ולהוסיף ביאור בטעם ש"נישואין" כ"תורה" הן, נתבונן קצת בדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה, ונעיר בהם את אשר העירה לנו רוחב בינתו. אעתיק לפניך את רוב דברי הרמב"ם בפרק ראשון בהלכות תלמוד תורה, ונבוא אחר המלך לעיין בדבריו:

א. נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמוד תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם.

ו. מאימתי אביו חייב ללמוד תורה? משיתחיל לדבר, מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל, ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים עד שיהיה בן שש או בן שבע, הכל לפי בוריו. ומוליכו אצל מלמד התינוקות.

ז. היה מנהג המדינה ליקח מלמד התינוקות שכר - נותן לו שכרו, וחייב ללמוד בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה, מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבעל פה אסור ללמדה בשכר, שנאמר 'ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' וגו', מה אני בחנם למדתי - אף אתם למדתם בחנם ממני, וכן כשתלמדו לדורות - למדו בחנם כמו שלמדתם ממני. לא מצא מי שילמדו בחנם - ילמדו בשכר, שנאמר אמת קנה, יכול ילמד לאחרים בשכר? תלמוד לומר ואל תמכור, הא למדת שאסור לו ללמד בשכר אע"פ שלמדו רבו בשכר.

ח. כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה: בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזור על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר 'זהגית בו יומם ולילה'.

ט. גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים, ואף על פי כן היו עוסקין בתלמוד תורה ביום ובלילה, והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו.

י. עד אימתי חייב ללמוד תורה? עד יום מותו, שנאמר 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך'. וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח".

ונעיר מה שהתקשינו בדבריו אלו: א. מדוע התחיל הרמב"ם בהלכה א' לבאר ראשית מי הן הפטורים, ולא התחיל במי הן החייבים? ב. מהו טעם אריכות הרמב"ם הרבה מהלכה ט' עד הלכה י' [וכן מעט בהלכה ו'], בעניין זה שחיוב תלמוד תורה הוא כל ימי חייו ממש? ג. מדוע הקדים הרמב"ם מיד בפרק הראשון (הל' ז) לבאר את הדין שאסור לקבל שכר על לימוד תורה שבעל פה? הרי לכאורה שייך דין זה יותר לעניין הפרק שאחריו, שם סידר דיני מלמדי תינוקות, ומה ראה להקדימו ולבאר בראשית ההלכות? ד. וכן צ"ב לשון הרמב"ם בהלכה ט': "גדולי חכמי ישראל היו מהן וכו' והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש עד משה רבינו". צ"ב כוונתו במה

שהוסיף שהם "מעתיקי השמועה", ומה שייכות יש לזה עם כלל דבריו? ה. מדוע סידר הרמב"ם הלכות "מורא רבו" בהלכות תלמוד תורה [פרק ה']? לכאורה תואמים דינים אלו להיות סדורים ב"הלכות ממרים", ששם נתבארו הלכות מורא אב ואם וכיוצא בזה.

"אי לאו האי יומא דקא גרים"

ולבאר כל אלו, יובן העניין על פי דברי הגמ' הנודעים (פסחים סח ע"ב): **"אי לאו האי יומא דקא גרם, כמה יוסף איכא בשוקא"**. ומהות דברי רב יוסף הלא הם, ש"תלמוד תורה" משפיע על ה"אדם" עצמו להיות נבדל ומיוחד משאר בני אדם. ונעמיק בזה מעט. כי הנה, עיקר שם "אדם" הוא על שם ה"דעת" שבו, שעל ידה הוא נבדל ומיוחד מכל החי אשר על פני הארץ. והאריך בזה הרבה המהר"ל בספריו (בס' נצח ישראל ועוד, ועי' להלן), כי "מותר האדם מן הבהמה אין" - ואם דעת חסר, מה קנה? והנה כיוון שכל מהות "אדם" הוא הדעת אשר בו, ממילא כיוון ש"כשם שאין פרצופיהם שוות כך אין דעתיהם שוות", הרי שכל אחד ואחד הוא בהכרח מיוחד ונבדל מחברו ב"אדם" שבו, כי אין דעתו של אדם דומה לחברו, וכיוון שנבדל הוא בדעת מחברו - נבדל הוא ב"אדם" שבו. ואף יותר מזה: הלא ממהותו של הדעת הוא, מה שהוא נבדל מחברו ויודע ומבין באופן ייחודי לעצמו, ודוק.

נעשה אדם

נמצא, שהאיש הזוכה לידיעת התורה, הרי הוא "נעשה אדם", ובדעת זו הנה נבדל הוא מן הבהמה. כי זהו מעיקרי החילוק שבין אדם ובהמה: הבהמה נבראה כולה בפועל, ואין בה שום דבר שעדיין צריכה להוציא מן הכח אל הפועל; מה שאין כן האדם, שכולו נברא "בכוח", וכל תפקידו בזה העולם להוציא כל כוחותיו אל הפועל. ובטבעו עצמו נברא הוא לכך שיחפוץ להוציא כוחותיו אל הפועל, משא"כ בבהמה.

ממילא, על ידי עסק התורה וידיעתה, מוציא הוא מן הכח אל הפועל את "שם אדם" שבו. והוא דבר המושרש בעצם טבע הבריאה, שכל מה שנמצא בכוח - חשקו ורצונו לצאת אל הפועל.

לשון המהר"ל

וכן כתב המהר"ל בספר 'תפארת ישראל' (פרק ג), וז"ל: "ולהורות כי האדם חסר וצריך אליו השלמה, לכך אמרו בפרק חלק: 'אדם לעמל יולד'; אמר ר"א, איני יודע אם לעמל מלאכה אם לעמל פה וכו', הוי אומר לעמל פה. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה וכו', הוי אומר לעמל תורה". וביארו בזה הדברים אשר אמרנו, כי האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפועל, וזהו "אדם לעמל יולד" - שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפועל. ולא יגיע להיות נמצא בפועל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלמותו אל הפועל, וזוהי שלמותו האחרון, ולפיכך אמר "אדם לעמל יולד", והעמל הוא היציאה אל הפועל, ותמיד הוא בכוח עוד לצאת אל הפועל, כי זה האדם הוא בכוח ויוצא אל הפועל, וכמה שהוא יוצא אל הפועל - נשאר בכוח לצאת עוד אל הפועל תמיד.

ואמר "ועדיין איני יודע אם לעמל פה או לעמל מלאכה", כי אף אם נברא האדם בכוח ולא בפועל, אולי הכח הזה הוא שייך לכוח גופני וכו', ואין צריך להוציא כח הדיבור אל הפועל, שאין האדם נברא על זה? ועל זה אמר וכו', כי העמל הזה הוא עמל פה. ואמר עוד וכו', כי אולי לא צריך שיוציא מן הכח אל הפועל רק כח הדיבור שאינו שכל גמור, אבל לא הכח השכלי שהוא דיבור תורה? מזה נלמוד, כי האדם על זה נברא: שיוציא אל הפועל כח הדיבור השכלי, שהוא שכל התורה".

ישוב העולם בפנימיות

ולאחר הקדמה זו, נעתיק את מה שכתב בליקוטי מוהר"ן (חלק ב, סי' ז), וז"ל: "כי מרחמם ינהגם, היינו מי שהוא רחמן הוא יכול להיות מנהיג. וצריך לידע איך להתנהג עם הרחמנות, כי על הרשעים או על הרוצחים וגזלנים אסור לרחם וכו', וכן על כל אחד ואחד צריכים לרחם במה שצריך לו. ורחמן כזה הוא רק משה רבינו, כי הוא היה מנהיג ישראל, והוא יהיה המנהיג לעתיד כי 'מה שהיה הוא שיהיה' וכו'. כי משה רבינו היה לו רחמנות באמת על ישראל, ומסר נפשו בשביל ישראל, והשליך נפשו מנגד ולא היה חושש על עצמו כלל, כי השי"ת אמר לו ואעשה אותם לגוי גדול והוא לא השגיח על זה כלל וכו', כי הוא היה רחמן ומנהיג אמיתי, והיה עוסק ביישובו של עולם שיהיה העולם מיושב מבני אדם.

כי עיקר האדם הוא הדעת, ומי שאין בו דעת אינו מן היישוב ואינו מכונה בשם 'אדם' כלל, רק הוא בחינת חיה בדמות אדם. ומשה רבינו היה לו רחמנות והיה עוסק ביישוב העולם, שיהיה העולם מיושב וממלא מבני אדם - היינו בני דעה כנ"ל. כי הוא פתח לנו אור הדעת כמו שכתוב 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים', כי משה פתח את הדעת וגילה לנו כי יש אלוקים שולט בארץ".

אחר כל הדברים האלו, תבין ותשכיל מאליך, מהו הטעם והשורש ש"לישא אשה" הרי היא כ"תורה": כי הנישואין והתורה, שניהם כל עניינם הוא "יישוב העולם", אלא שעל ידי שנושא אשה הוא מיישב את העולם בחיצוניות, ועל ידי תלמוד תורה הוא מיישב את העולם בפנימיות, ושורש אחד להם.

ביאור דברי הרמב"ם

ועוד על פי זה, יתבארו כל דברי הרמב"ם הנ"ל על נכון:

א. מה שהתחיל הרמב"ם לבאר בתחילה את הפטורים מת"ת, הוא משום שעניין תלמוד תורה נובע מטבעו של האדם, שכל משיכתו היא להוציא מן הכח אל הפועל; אם כן, החידוש הנצרך לבאר הוא מי הוא זה ואיזהו הפטור מעניין טבעי כל כך, ואין חידוש כלל לבאר את החייבין בו.

ב. מה שהאריך הרמב"ם הרבה לבאר את חיוב תלמוד תורה שהוא בכל משך ימי חי האדם ובכל עת ומצב, הוא מן הטעם הנ"ל: דכיוון שהוא "יישוב העולם", והוא מציאותו של עצמו בפנימיות [כמו שהגוף הוא מציאותו בחיצוניות], אם כן ודאי צריך למודעי הרבה שכל זמן שהנשמה בקרבו - חייב הוא בתלמוד תורה.

וגם תבין למה כתב הרמב"ם שהחיוב הוא מעת שמתחיל לדבר: והוא משום שעניין תלמוד תורה הוא להוציא מן הכח אל הפועל, וכשמתחיל לדבר - אז הוא ראשית עניין זה, כמו שתרגם אונקלוס על הפסוק "ויהי האדם לנפש חיה" - "לרוח ממללא", ולכן כבר אז מתחיל החיוב ללמדו תורה.

ונעמיק בזה עוד: דהנה העתקנו לעיל מדברי מוהר"ן: "ומשה רבינו היה לו רחמנות והיה עוסק ביישוב העולם, שיהיה העולם מיושב וממלא מבני אדם היינו בני דעה כנ"ל, כי הוא פתח לנו אור הדעת כמו שכתוב 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים'". תראה מדבריו, שעיקר הדעת שגילה משה רבינו הוא "כי ה' הוא האלוקים".

בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". כי דייקא ידיעת עניין זה, שכל העולם כולו אינו אלא כלי לאורו ית' ואלוקותו, ואין עוד מלבדו ממש - ידיעה זו היא היא אשר הופכת את היודע אותה להיקרא "אדם". ודייקא על ידי ידיעה זו הוא "מיישב את העולם".

והטעם: כי עיקר יישוב וקיום העולם הוא בירור וגילוי ידיעה זו, שכל העולם וכל הגשמיות הנראית לעין, הכל הכל אינו אלא כלי לאורו ית', ואין עוד מלבדו, ובזה דייקא מיישב ומקיים ונותן חיות והארה לכלי ולגשמיות להתקיים ולעמוד. ודא "יישוב העולם" - יישוב וקיום ודאי.

ג. וגם יבואר בזה הטעם שהקדים הרמב"ם מיד לבאר את הדין שאסור לקבל שכר על לימוד תורה שבע"פ. כי הנה מבואר הרבה בספרי קודש, שמלבד שהדעת האלוקית והתורה אינה מתגלית בעולם אלא על ידי משה רבינו - גם עיקר הכח לתפוס את התורה ולהשיג השגות אלוקות הוא רק בכוח נשמת משה. כי הנה בכל אחד מישראל יש ניצוץ מנשמת משה בקרבו, ועיקר השגת התורה הוא על ידי שיתקשר לנשמת משה רבינו, ויתעורר הניצוץ של נשמת משה בקרבו.

ואחת מדרכי ההתקשרות לנשמת משה היא, שינהג בלימוד תורתו כמנהגו של משה, שאמר "מה אני בחינם - אף אתם בחינם", ושאסור ליקח שכר על לימוד התורה. ועל כן הקדים הרמב"ם לפרשו מיד בתחילת הלכות תלמוד תורה, כי ההתקשרות לנשמת משה היא הכרחית בהשגה אמיתית בלימוד התורה.

ד. וממילא יובן ביותר הטעם שהדגיש הרמב"ם: "גדולי חכמי ישראל היו מהן וכו' והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש עד משה רבינו". כי עניין ההכרה הזאת שכל תורתנו היא ממשה רבינו, וההתקשרות אליו, היא מיסוד לימוד התורה.

ה. ולכן סידר הרמב"ם הלכות "מזורא רבו" בהלכות תלמוד תורה, כי הוא מסוד ההתקשרות של כל אחד ואחד לרבו המלמדו תורה בבחינת משה, שהיא הכרחית להשגה אמיתית, וכנ"ל.



סוד נשמת משיח*

פרק א'

סוד נסיעת הגר"א לארץ ישראל

ידוע בקורות ימי עמנו, כי להגר"א זי"ע היה רצון עז לחונן את עפר ארצנו הקדושה. הוא אף הפליג בדרכו, אך באמצע נסיעתו חזר בו לפתע מתוכניתו ונסוג אחור לביתו שבווילנא. ואם כי בוודאי אין איתנו ידע עד מה בכוונותיו הנשגבות של אדוננו הגר"א זי"ע, אולם תורה היא וללומדה אנו צריכים. נביא את אשר כתב בספר 'קול התור' (לד' הלל משקלוב מבית מדרשו של הגר"א), בביאור מעשה זה:

כנודע, ראה בזה רבנו ייעודו הגדול בפסוק: "עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו". "קול התור" - זה יהושע, "תור" - זה משה רבינו (כמובא לעיל פ"ב סימן קנ"א). בתחילה ראה רבינו שהוא בחינת יהושע, כפי הרמז בתורה בפסוק "אבן שלמה" (סוף פרשת כי תצא): "אליהו בן שלמה". ואחרי פסוק זה מחיית עמלק, וזה תפקידו של יהושע מסיטרא דשמאלא, והוא ביעודו דמשיח בן יוסף (ביאורי הגר"א לתיקוני זהר דף כז). ורבינו ג"כ כותב כי "אבן שלמה" מסטרא דשמאלא.

ומיד אחר זה הפסוקים, "והיה כי תבוא אל הארץ". ומכיון שהיה אז רבינו מסיטרא דיהושע, היינו בחינת משיח בן יוסף, נסע לארץ הקודש. אך בדרך הנסיעה עלה למדרגת תפארת מעליתא דמשה רבינו, בראותו שמו מרומז בפסוק "ברחמים גדולים

א. נאמר בליל שבועות תשפ"ד.

אקבצך", ששייך למשה רבינו [כמו שמבואר בדברינו בכמה מקומות, שגאולה ברחמים תלויה בנשמת משה ואכמ"ל], ושמו עולה כך [אליהו בן שלמה זלמן]. וכן ב"קול התור" כי גם "תור" עולה כך בחושבנא, ולכן ראה שאין לו רשות ליכנס לארץ ישראל ורק למסור הדבר לתלמידיו מבחינת יהושע להתחיל בקיבוץ גליות, וזוהי "מלחמה לה' בעמלק מדר דר".

ומבואר בדבריו, שעומק רצונו של הגר"א לנסוע לארץ הקודש היה בסוד מלחמה בעמלק וכיבוש ארץ ישראל. ולכן כשראה שנתלבשה בו נשמת משה, נסוג אחור, כי כבר נגזרה הגזירה ש"משה מת ויהושע מכניס". משום כך הדריך את תלמידיו לעלות לארה"ק. ויש לומר, שעיקר הסיבה שנתלבש בו בהגר"א נשמת משה היא משום שנסע כדי לכבוש את הארץ ולזרז את הגאולה, והרי ידוע שהגאולה תלויה בהתגלות נשמת משה, וכמו שיבואר.

קשר בין נשמת הגר"א לנשמת מוהר"ן זי"ע

עוד מבואר בספרים, שנשמת הגר"א ונשמת הרה"ק מוהר"ן מברסלב מקושרות יחד, וכמו שכתוב בספר שארית יעקב² על מסכת ברכות (סב. סימן מ"ח אות ח'): "ואמנם הגר"א ורבינו ז"ל היו שניהם באותו הזמן ושניהם נולדו בחדש ניסן ונפטרו בסוכות (שהם חדשי הגאולה), [ששניהם היו בבחינת פרצוף רחל ובבחינת משיח בן יוסף], ושניהם נוגעים במקום גבוה זה של הרמזים וכו', ולכן דיברו שניהם בסוד הרמז וכו'. וכתבנו במקום אחר שהגר"א רצה כידוע להגיע לארץ ישראל ולא הרשוהו מן השמים, ובאותה שנה שנפטר בה הגר"א (י"ט תשרי תקנ"ח) מסר רבינו ז"ל נפשו להגיע לארץ ישראל והגיע אליה בסוף שנה זו (ערב ר"ה תקנ"ט), והיינו שעבר לרבינו ז"ל התפקיד לגמור תקון זה".

ולפי דברינו לעיל צריך לומר, שנתלבשה בו במוהר"ן נשמת משה רבינו בדומה להגר"א, כי שניהם מאותה בחינה ושורש נשמה. וא"כ צריך ביאור: איך מוהר"ן כן זכה להיכנס לארץ ישראל, אפילו שנתלבשה בו נשמת משה שנגזרה עליו לא להיכנס לארץ ישראל? ואם היה הדבר באפשרותו, למה זה נמנע מן הגר"א.

ב. לבעל ים החכמה.

סוד נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל

ויש להטעים הדברים, כי לכאורה גם נסיעתו של הבעש"ט לארץ ישראל הייתה מאותה סיבה של הגר"א, ולכן נמנע ממנו להגיע כמו שהיה להגר"א. כי מבואר ב'חיי מוהר"ן' (אות ק"מ) וז"ל:

"ושמעתי בשם רבנו זכרנו לברכה שאמר, כי קודם שבאים לגדלות צריכין ליפול בתחלה לקטנות, וארץ ישראל הוא גדלות דגדלות, על כן צריכין ליפול בתחלה לקטנות דקטנות, ועל כן לא היה יכול הבעל שם טוב זכרנו לברכה לבוא לארץ ישראל כי לא היה יכול לירד לתוך קטנות כזה".

מבואר, שנסיעת מוהר"ן לארץ ישראל הייתה מאותה הסיבה שהבעש"ט רצה לנסוע, אלא שלבעש"ט לא עלה מבוקשו בידו, ומוהר"ן זכה להגשים את רצונו. ולפי מה שביארנו שסיבת נסיעת מוהר"ן היתה מאותה הסיבה שרצה הגר"א לנסוע, מבואר שנסיעת הבעש"ט היתה גם היא בגלל כוונה זאת. ובאמת מצינו שהבעש"ט זכה לבחינת נשמת משה, וכמו הגר"א, ממה שאמר הבעש"ט לתלמידו הרה"ק ר' נחמן מהורודנקע כאשר רצה לנסוע לארץ ישראל, שהארון הוא כעת במעזיבו, והרי ידוע שהארון הוא בסוד נשמת משה, וכמרומז בקרא: **"מבין שני הכרובים"** ר"ת משה. **אחר** כל דברי האמת האלו, יכולים אנו לגשת אל הקודש, להגות בדברי צדיקי הדורות שביארו לנו כוונת קודשו של אור שבעת הימים הבעש"ט זי"ע בנסיעתו לארץ ישראל, ומהם נלמד לנסיעת הגר"א ומוהר"ן.

הרה"ק מקאמרנא זי"ע מאריך בספרו 'נתיב מצוותיך' (נתיב אמונה א' ט') לבאר את עניין נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל, וז"ל: **"ורבינו הקדוש האור החיים, אמר עליו מרן הבעש"ט שנשמתו מרוח דוד של אצילות, ובכל לילה שמע תורה מפי הקב"ה, ורוב קדושתו א"א לכתוב וכו'.** ומרן הבעש"ט הקדוש היה נפש דוד דאצילות והיה רוצה שיתקשרו ביחד נפש ורוח ויתגלה הנשמה ויהיה דאצילות, ויהיה הגאולה האמיתית. ושאל אותו על ידי גיסו הקדוש רבי גרשון מקיטוב אם יהיה יכולת שיסע לירושלים ויתראה עם הקדוש פנים בפנים. והשיב שיכתוב לו שיעיין בעת שרואה את צלם דמות תבניתו בעולמות העליונים אם הוא רואה את כל אבריו ודיוקנו אם לא. והשיב מרן הקדוש שאינו רואה את עקביו, ואמר הקדוש שלא יטריח את עצמו כי לחנם יהיה טירחתו. ומרן לא השיג האגרת הזו, ומסר נפשו ונסע אף שאמרו לו מן השמים שלא יסע מסר נפשו ונסע בימי החורף.

ובחג הפסח היה בעיר איסטמבול ושם עשה נוראות ונפלאות וכו', והוצרך לברוח בספינה. ואמרו לו מן השמים שיחזור ולא רצה. ולקחו ממנו כל המדרגות אף תורתו ותפלתו שלא ידע לומר "ברוך" בתוך הסידור, שלא הבין האותיות, ואמר מה בכך אסע עם הארץ ובור אל הצדיק האור החיים הקדוש לארץ הקדושה, וקיבל הכל עד שנשברה הספינה וכו'. וכשראה שצרתו צרה גדולה שבא נפשו על שאל אמר שמע ישראל וכו', רבון כל העולמים אני חוזר לביתי וכו', וכרגע הביאו בחזרה לאיסטמבול ומשם נסע תיכף לביתו".

ולכאורה, הטעם שניטלו ממנו כל מדרגותיו הוא משום שכל המדרגות בתורה ובעבודה מגיעות לאיש הישראלי רק בזכות נשמת משה רבינו. וכשהבעש"ט רצה לנסוע לארץ ישראל ניטלה ממנו נשמת משה רבינו - שהרי משה רבינו אינו יכול להיכנס לארץ ישראל - ולכן נאבדו ממנו כל מדרגותיו.

הדרך להגיע לארץ ישראל עם סוד נשמת משה הוא ע"י חיזוק בחינת הרגליים

ומבואר ב'נתיב מצוותיך' שהעתקנו לעיל, שאילו היה הבעש"ט רואה את עקביו של האור החיים הקדוש, שפיר היה יכול לנסוע לארץ ישראל. וא"כ יש לומר, שמוהר"ן זכה לסוד העקביים, ולכן הצליח לנסוע לארץ ישראל אפילו בהתלבשות בחינת נשמת משה.

ומצאנו שייכות מיוחדת למוהר"ן בבחינת הרגליים, ע"פ המבואר ב'שארית יעקב' (לח: סימן י"ז אות א'):

"דהנה האמורא הקדוש רב נחמן בר יצחק מישך שייך עם רבינו בעל לקוטי מוהר"ן, דשמו כשמו וכן שם אביו של רבינו ז"ל שמחה והוא בחינת השם יצחק שנקרא יצחק על שם "כל השומע יצחק לי" שתרגום אונקלוס "יחדי לי", ופירש רש"י "ישמח לי". וכן איתא (אבני"ה ברזל, שיחות וסיפורים ממורנ"ת אות ו') שכשהיה רבינו בבראד ורצה להסתיר את עצמו קרא את עצמו בשם יצחק ואמר ששם זה הוא השם היותר טוב מכל השמות האחרים שקראוהו אז, כנודע המעשה בארוכה".

ועיין עוד שם (דף ז:) שמאריך עוד בזה:

"המימרא של "כרום זולות לבני אדם - אלו דברים העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלים בהם" [שהוא מימרא דרב נחמן בר יצחק], בפירוש אמר רביז"ל

על עצמו כמובא בליקוטי מוהר"ן (תנינא צ"ג): "שמעתי בשמו שאמר לעניין המחלוקת שהיו חולקים עליו כי אמרו חז"ל כרום זולות וכו' ומאי ניהו תפלה. על כן מחמת שכל עסקו תפלה כי בעניין התפלה היה מרבה לדבר עם אנשיו והזהירם מאד להרבות בתפלה והתבודדות ושיחה בינו לבין קונו כמבואר בספריו הקדושים, וכו' ועל כן בני אדם מזלזלין בו".

מבואר בדבריו שיש קשר מיוחד בין מוהר"ן לרב נחמן בר יצחק. והנה כד נתבונן בש"ס מהי המימרא הראשונה שהובאה משמיה דרב נחמן בר יצחק, נבחין שהיא מעניין סמיכת נופלים. דאיתא בברכות (ד): "אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי, מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, דכתיב נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל, אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנא' סומך ה' לכל הנופלים".

ע"י התקשרות לנשמת רב נחמן בר יצחק התאפשר למוהר"ן זי"ע לעלות לארץ ישראל

הרי מבואר בדבריו של רב נחמן בר יצחק עניין של סמיכת נופלים, שהוא לכאורה נובע מחיזוק כח הרגליים. ולפי זה יש לבאר, שאי אפשר להיכנס לארץ ישראל עם סוד נשמת משה, אלא רק מי שיש לו בחינה חזקה של רגליים ועקביים. ולכן הבעש"ט לא זכה לעלות לציון ברננה, מכיון שלא ראה את העקביים של ה'אור החיים' הקדוש, וזה היה סימן לבחינת נפילה בסוד נו"ן ד'אשרי'. ולזה התחכם מוהר"ן והתקשר לנשמת רב נחמן בר יצחק ע"י קריאת שמו יצחק, ובזה חיזק את בחינת הרגליים שלו בסוד "סומך הוי"ה לכל הנופלים", וזכה על ידי זה לחונן עפרה של ארצינו הקדושה.



פרק ב'

האם יש הבטחה שלא תפסק מלכות בית דוד לעולם?

כתב הרמב"ם בפירוש המשנה לסנהדרין (פרק חלק) בעניין תקופת ימות המשיח, וז"ל:

"והתועלת הגדול אשר יהיה באותם הימים הוא, שינוח משעבוד מלכיות שהוא מונע אותנו מעשיית המצות כלם, ותרבה החכמה כמו שנאמר ומלאה הארץ דעה, וישבתו המלחמות כמו שנאמר ולא ישאו גוי אל גוי חרב, ויהיה נמצא בימים ההם שלמות רב, ונזכה בו לחיי עולם הבא, והמשיח ימות וימלוך בנו תחתיו ובנו בנו".

וביאור הדברים בפשטות, שתמשך מלכותו לעולם. אולם עיין ב'צפנת פענח' עה"ת שלומד מדברי הרמב"ם שמלכותו של משיח תתקיים רק למשך ג' דורות, ואח"כ תפסק המלוכה ותהיה רק נשיאות. ודורש זאת על הפסוק שבהפטרות ויגש: "וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם, ודוד עבדי נשיא להם לעולם". וז"ל:

"עיין מה שכתב הרמב"ם [בפירוש המשנה לסנהדרין, שכתב בעניין מלך המשיח: "והמשיח ימות וימלוך בנו תחתיו ובנו בנו", ג' דורות של משיח. וכ"כ כאן, "המה ובניהם ובני בניהם", ואח"כ יהיה נשיא להם".

דברי הצפנת פענח תמוהים, דלא כדברי הרמב"ם

ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי הם היפך דברי הרמב"ם בריש הלכות מלכים שכתב:

"כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות. והרי המלכות 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, הקב"ה הבטיחו בכך שנאמר אם יעזבו בניו תורתו ובמשפטי לא ילכו, ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם, וחסדי לא אפיר מעמו". ועוד כתב בהמשך: "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם. אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו, שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים".

נמצא א"כ, שהקב"ה הבטיח לדוד המלך שמלכות בית דוד תמשך לעולם, ולפי דברי ה'צפנת פענח' תפסק המלוכה אחרי ג' דורות של מלוכות משיח, והוי נגד הבטחת הקב"ה?

דברי הרמב"ם בחיוב להאמין בביאת המשיח

ונראה לבאר ע"פ יסודות הסוגיא של חיוב האמונה והציפייה לביאת המשיח. וכמו שהאריך הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת סנהדרין, שיש חיוב גמור להאמין בביאת המשיח, וז"ל:

"היסוד השנים עשר: ימות המשיח. והוא להאמין ולאמת שיבא, ולא יחשוב שיתאחר, אם יתמהמה חכה לו, ולא ישים לו זמן ולא יעשה לו סברות מן המקראות וכו', ושיאמין שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד מעל כל המלכים שהיו מעולם, כפי מה שנבאו עליו כל הנביאים ממשה רבינו עד מלאכי ע"ה וכו', ומכלל יסוד הזה שאין מלך לישראל אלא מבין דוד ומזרע שלמה בלבד".

משום כך אף האריך הרמב"ם לבאר את כל פרטי המשיח ותקופתו בספרו 'הי"ד החזקה'¹, על אף שספרו נועד לפסקי הלכות, וזאת היות וישנו חיוב להאמין בביאת המשיח, על כן צריך לדעת מה צריך להאמין, ולמה צריך לייחל ולצפות.

מהי ההגדרה המדויקת של מלך המשיח

בהגדרת מלך המשיח בעצמו כתב שם הרמב"ם (פרק י"א שם ה"א):

"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה".

ומבואר בתמצית, שההגדרה של מלך המשיח היא החזרת עטרת המלוכה ליושנה והעמדת משפטי התורה על תילם בשלמות, ולזה אנו מצפים ומייחלים בכל יום שיבוא.

ג. בב' פרקים האחרונים בספרו, פרק י"א בביאור מלך המשיח בעצמו, ופרק י"ב בביאור תקופת ימות המשיח.

ולכאורה יש לדייק בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (סוף פ"ט), שחלק עיקרי בתפקידו של מלך המשיח הוא ללמד את העם דעת ודרך השם, ואף כל אומות העולם ילמדו ממנו, וז"ל:

"לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה', ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו, ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם, מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים".

ובאמת, גם בסוף הלכות מלכים רמז לזה במקצת כשכותב שם (סוף פ"ב): "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה".

וכן בפרק י"א שם כתב: "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכס אחד".

ולכאורה צ"ב: מדוע בתחילת דבריו בהגדרת תפקידו של מלך המשיח לא הביא דבריו אלו, שעיקר תפקידו הוא להרבות דעת בכרם בית ישראל?

ביאור דעת הרמב"ם, שרק פסוקי התורה הם הקובעים את "חלות" מלך המשיח

ונראה בביאור דעת הרמב"ם, שהוא סובר שעיקר ההגדרה של מלך המשיח היא כפי המבואר בפסוקי התורה; ואילו כל התוספות המבוארות בנביאים אינן ההגדרה העיקרית והמהותית של מלך המשיח. יסוד זה למדנו ממה שהאריך הרמב"ם מאוד בפרק י"א דהלכות מלכים לבאר את כל הפסוקים שנאמרו בעניין מלך המשיח.

וז"ל הרמב"ם שם באריכות: "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו. שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו', אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו', והביאך ה'. ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים.

אף בפרשת בלעם נאמר, ושם נבא בשני המשיחים: במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה]. ושם הוא אומר, "אראנו ולא עתה", זה דוד, "אשורנו ולא קרוב", זה מלך המשיח, "דרך כוכב מיעקב", זה דוד, "וקם שבט מישראל", זה מלך המשיח, "ומחץ פאתי מואב", זה דוד, וכן הוא אומר [בדוד], "ויך את מואב וימדדס בחבל", "וקרקר כל בני שת", זה המלך המשיח שנאמר בו, "ומשלו מים עד ים", "והיה אדום ירשה", זה דוד שנאמר, "ותהי אדום לדוד לעבדים וגו'", "והיה ירשה וגו'", זה המלך המשיח שנאמר "ועלו מושיעים בהר ציון וגו'".

אף בערי מקלט הוא אומר, "אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו'", ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו".

מבואר מדבריו, שעיקר עניין ביאת המשיח המפורש בקרא הוא החזרת מלכות בית דוד [המבואר בנבואת בלעם], והחזרת משפטי התורה לשלמותן [המבואר בפרשת נצבים ובפרשת ערי מקלט]. ולכן כשהרמב"ם מגדיר את עיקר תפקידו של מלך המשיח בתחילת פ"א דהלכות מלכים, אלו הן ההגדרות.

והרמב"ם חזר והדגיש את מה שכתב בתחילת הפרק גם בהמשך (פ"א ה"ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי".

אחרי שאנו מאמינים בחלות שמו של מלך המשיח ע"פ ההגדרות שהתורה הגדירה, אנו מחויבים להאמין בתפקידים מסוימים שהמשיח יבצע. אבל מכיוון שאינם דברים הקשורים ל"חלות" שמו של מלך המשיח, לכן אין אנו מצווים לצפות ולחכות לביאתו בשביל הדברים האלו. והם הדברים שהוזכרו ברמב"ם בהלכות תשובה, על הדעת והחכמה שיתרבו ביתר שאת בבא הזמן על ידי שהמשיח ילמד את העם דעת אלוקים, שהם אמנם מתפקידיו של המשיח, אך אינם עיקר מהותו שאליו אנו מחויבים לצפות.

בחינת דוד שבמשה

ונראה לבאר ע"פ דברי ה'אור החיים' הידועים בפרשת ויחי (בראשית מ"ט י"א):

"כי ידעת דברי הזהר הקדוש כי משה הוא הגואל אשר גאל את אבותינו הוא יגאל אותנו וישוב בנים לגבולם, דכתיב "מה שהיה הוא שיהיה" ר"ת משה. ולא יקשה בעיניך דבר זה באומרך הלא מלך המשיח משבט יהודה מוזרעו של דוד המלך ע"ה וכו', וא"כ איך אנו אומרים שהוא משה הבא משבט לוי, יש לך לדעת כי בחינת נשמת משה ע"ה כלולה מ"ב שבטי ישראל, כי כל הששים רבוא היו ענפיה ע"ה, וענף שבטו של דוד במשה הוא, ולזה תמצאנו למשה בארץ מדבר שהיה מלך וכהן ולוי ונביא וחכים וגבור, שהיה כולל כל הענפים בקדושה. ולעתיד לבוא תתגלה בעולם שרש המלכות שבמשה שהוא עצמו מלך המשיח והוא דוד".

מבואר בדבריו, שבחינת המשיח היא בחינת 'דוד שבמשה', ולפי זה יש לבאר שזהו עומק העניין של "דוד אחר", שהוא בחינת דוד שבמשה.

ולפי זה יבואר מה שהגמ' אומרת שיהיה איתו גם דוד המלך בעצמו: אין הכוונה שיהיו שני אנשים נפרדים, "קיסר ופלאג קיסר", אלא עומק הכוונה הוא שנשמת משיח תהיה מורכבת משני חלקים: נשמת דוד המלך לעצמה כחלק מכנסת ישראל המושרשת בג' אבות, וכמו שהיה בהופעתו הראשונה כדוד מלך ישראל, וגם נשמתו כדוד שבמשה. וזה עומק סוד עניין קיסר ופלאג קיסר. ולפי זה אתי שפיר שברמב"ם לא מוזכר כלל עניין המשנה למלך, מכיוון שאינו אדם נוסף.

בתפקידים של מלך המשיח מחוייבים להאמין, אבל אי אפשר לצוות לחכות להם

אבל על אף שאין חיוב על כל ישראל לצפות לכל זה, בוודאי ראוי לכל בעל מדרגה לחכות בכליון עיניים לריבוי הדעת והחכמה שיתקיים בימים ההם, ולכן רימזם הרמב"ם בהלכות מלכים ואף כתבם במפורש בהלכות תשובה.

ואפשר למצוא לדברים האלו סימוכין מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם שכתב:

"היסוד השנים עשר: ימות המשיח. והוא להאמין ולאמת שיבא ולא יחשב שיתאחר, אם יתמהמה חכה לו, ולא ישים לו זמן ולא יעשה לו סברות מן המקראות

וכו' [כאן הוא מתייחס לכל מה ששייך לעצם חלות שם מלך המשיח, שכל מה ששייך לזה יש חיוב לחכות וצפות לביאתו], ושיאמין שיהיה לו יתרון ומעלה וכבוד מעל כל המלכים שהיו מעולם [כאן הוא מרמז למה שכתב בהלכות תשובה, ובזה אנו מחוייבים להאמין אך איננו מחוייבים לצפות ולחכות לזה, אולם בוודאי שמעלה היא לבעלי המדרגה לצפות מפני אותם הסיבות וכו'"]"

בחינה שלישית בעניין תקופת המשיח

ולכאורה, אחרי שהרמב"ם מבאר את שני העניינים האלו - חלות שם מלך המשיח ותפקידו - לא היה אמור להוסיף דברים נוספים. אולם הרמב"ם מוסיף בסוף הלכות מלכים עוד כמה עניינים:

"ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וצריך להבין מה כוונתו בדבריו אלו, כי הרי אין לומר שכוונתו למה שכתב באריכות בהלכות תשובה, שהמשיח יורה את העם שלמות הדעת, שהרי כאן לא הדגיש הרמב"ם שדברים אלו יקרו ע"י מלך המשיח כמו שהדגיש בהלכות תשובה. זאת ועוד, ששם לא הזכיר את השפע הגשמי שיבוא אז, והדגיש רק את השפע הרוחני, משא"כ כאן בהלכות מלכים שהזכיר את שניהם. [ונוסף על כך, שהרי שם הביא הרמב"ם שלשה פסוקים לאמת את דבריו בעניין ריבוי הדעת, וכאן הביא רק פסוק אחד, ואפילו בפסוק היחיד שכן העתיק כאן שינה משם: שבהלכות תשובה הביא רק תחילת הקרא בלי לציין וכו', וכאן בהלכות מלכים הביא גם את סיפא דקרא "כמים לים מכסים"].

ונראה לבאר, שכוונת הרמב"ם בדבריו אלו היא לרמז, שכל מה שהביא עד עכשיו בעניין אמונת ביאת המשיח והמסתעף, הוא לפי מה ששכלנו המוגבל יכול להשיג עכשיו. ולכן שייך לצוות להאמין בזה ולחכות לזה, אבל ישנה מדרגה נוספת וגבוהה יותר, שלא שייך לצוות להאמין בה כעת כשאנו בגלות ועדיין לא האיר עלינו אורו של משיח, ואפילו לא לבעלי מדרגה, כיוון שזו מדרגה שמעל לתפיסתנו.

סיכום

לסיכום, התבארו שלש בחינות בעניין המשיח:

א. כל אשר בשם ישראל יכונה, מחוייב להאמין בביאת המשיח ואף לחכות ולצפות לביאתו. וזה כולל להאמין ולצפות להחזרת מלכות בית דוד, וחזרת שלמות התורה ומצוותיה [והם מהות ההגדרה של מלך המשיח].

ב. חובה להאמין שהמשיח ילמד את העם דרך הוי"ה, עד שיתרבו הדעת וחכמת אמת מאוד. וראוי לבעלי המדרגה לצפות ולייחל לקיום הדברים האלו [ודבר זה הוא חלק מפעולותיו של מלך המשיח, ולא מהגדרתו העצמית].

ג. אחרי שהמשיח יבוא וילמד דעת את כל העם, תבוא ממילא תקופה נפלאה שיתקיים בה הפסוק "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים", וזה יבוא ביחד עם שפע גשמי לרוב. אבל זו מדרגה שאין לנו כעת בגלות את הכלים להכיל בשלמות, ולכן אי אפשר לחייב אותנו להאמין ולצפות לזה.



פרק ג'

ענין "דוד אחר"

וכדי להבין את פנימיות ג' הגדרות האלו, נקדים את מה שכתוב בגמרא (סנהדרין צח:):
 "אמר רב יהודה אמר רב עתיד הקדוש ברוך הוא להעמיד להם דוד אחר שנאמר
 'ועבדו את ה' א-להיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם', הקים לא נאמר אלא אקים.
 א"ל רב פפא לאביי והכתיב 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם', כגון קיסר ופלגי קיסר",
 ופירש רש"י: "דוד החדש מלך, כדכתיב, 'ודוד מלכם אשר אקים', ודוד המלך שני לו,
 כדכתיב, 'נשיא להם' ולא כתוב מלך".

וצריך ביאור מה שכתוב בגמרא "דוד אחר", שהרי אם זהו אדם אחר אינו דוד כלל,
 ולמה נקרא דוד אחר. ועוד יש להעיר, שברמב"ם הלכות מלכים מבואר שאין
 מינוי הנקרא "משנה למלך", ואם כן כיצד בביאת המשיח יתחדש מינוי חדש, שאינו
 נכנס במינויים ההלכתיים שהיו בזמן של מלכי בית דוד.

נשמת משיח הוא נשמת משה בעצמו

אמנם מצינו במקורות נוספים שנשמת משיח היא נשמת משה רבינו ממש, ולא דוד
 שבמשה, וכדמשמע מפשטות לשון הזוה"ק (בראשית כה:): "וכל שיח השדה,
 דא משיח ראשון [משיח בן דוד] טרם יהיה בארעא, וכל עשב השדה טרם יצמח דא
 משיח שני [משיח בן יוסף] ולמה, בגין דלית תמן משה למפלח לשכינתא, דעליה אתמר
 ואדם אין לעבוד את האדמה. ורזא דמילה, לא יסור שבט מיהודה דא משיח בן דוד
 ומחוקק מבין רגליו דא משיח בן יוסף עד כי יבוא שלה דא משה חשבן דא כדא ול"ו
 יקה"ת עמים, אתוון לוי קהת". ובפשטות משמע שמלך המשיח יש לו את נשמת
 משה.

וכן כתב מפורש בספר הקדום 'עמק המלך' (שער י"ג פמ"ו): "אבל עתה אי אפשר
 לשום אדם לתקן העולם, כי אם משה רבינו ע"ה, כאומרו בזוהר פרשת בראשית
 ובכמה מקומות, 'לא יסור שבט מיהודה [וכו'] עד כי יבוא שילה' (בראשית מ"ט י')

בגימטריא משה, דביה תליא פורקנא. והוא יחזיר לעתיד לבוא העטרה ליושנה, ויבוא עם דורו לתקן מה שחסר בעון העגל, ועל ידו יתוקנו כל העולמות".

וכן משמע בכמה מקומות בספרי הרמח"ל, ולדוגמא, בספר 'רזין גניזין' (א'): "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו. משיח בן דוד בירורא דיליה בדרגא דלבר, בגין כך חילא דיליה אקרי שבט. אבל משה בירורא דיליה בדרגא דלגו. בגין כך חילא דיליה מחוקק אקרי דהא איהו קאי תמן כגוונא דהאי תולעתא דאיהו בו איבא דאכיל מיניה מאי דאשתכח לגו ולא אשאיר מיניה אלא קליפה דיליה".

וכיוצא בזה כתב בהמשך שם (ג): "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים. ת"ח בזמנא דרחבעם כד אתפליג מלכותא אתעבידו תרין מלכין דא ברזא דשבט מסטרא דיהודה דליה שולטנותא אתיהב ודא ברזא דמחוקק מסטרא דיוסף דאיהו משנה למלכא. ויעקב חמא ברוח הקודש דזמין מלכותא לאתפלגא הוה דחיל דבקלקולא דא ח"ו מלכותא יתאביד. בגין כך אמר לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, דכלא יתקיים אע"ג דאינון בפרודא בין שבט בין מחוקק, 'עד כי יבא שילה' דא משה דביה יתחברון תרי משיחין. אימת כד יתתקף באחד ורזא דא 'יבא' דסליק לחושבן אח"ד. וכד תיקונא דא יתער, כדן 'לו יקהת עמים'. אילן תרין עממייא דאתפלגו בזמנא בירבעם ורחבעם, בההוא זמנא יתחברון כחדא וכו' הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד". "הנה ישכיל עבדי", דא משה דהכי אקרי, ובחיליה משיח בן דוד כלא יתכליל ביה, ובגין כך "ישכיל" - ישי כל".

סיכום

לסיכום נמצא שנשמות משיח מורכבת מג' חלקים:

א. נשמת דוד המלך, והוא בחינת פלגי קיסר המובא בגמ', והוא מרומז בקרא "ועבדי דוד נשיא עליהם לעולם".

ב. נשמת דוד שבמשה, שהוא בחינת 'דוד אחר', המובא בקרא "ואת דוד מלכם אשר אקים עליהם".

ג. נשמת משה רבינו בעצמו, שכתוב בזה"ק עליו "מה שהיה הוא שיהיה", ר"ת משה. ונראה לבאר ששלושת הבחינות של משיח שהתבארו בדברינו לעיל בפרק ב', שהן חלות המשיח בעצמו, תפקידיו, ותקופתו, מקבילות לשלושת חלקי נשמתו, וכדלהלן.

מהות המשיח - נשמת דוד המלך

מהות המשיח כשלעצמו הוא נשמת דוד המלך, שתפקידו להחזיר מלכות בית דוד, ושלמות התורה והמצוות. יסוד זה מרומז בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, מהלכות מלכים פי"א, כשמגדיר את 'חלות' המשיח, הוא מביא את הפסוק "ושב ה' אלוקיך את שבותך וגו'", וכותב: "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים", ובזה היה לו לסיים, ולמה האריך להביא עוד: "אף בפרשת בלעם נאמר, ושם נבא בשני המשיחים. במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם. ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו וכו'". ואם רצונו להביא מקורות נוספים מהתורה היה לו לכלול אותם יחד ולא להפסיק עם מה שכתב "ואלו הדברים וכו'".

ונראה שבא לומר שהמקור לביאת המשיח הוא מהפסוק "ושב הוי"ה אלוקיך וגו'", והפסוקים האחרים מגלים ששורש מלך המשיח הוא דוד המלך בעצמו, ודבר זה מתגלה בנבואת בלעם שמתנבא על שניהם יחד.

תפקיד נשמת דוד המלך

ונרחיב מעט בענין בחינת דוד שבמשיח. עיקר מידתו של דוד המלך היא כידוע מדת המלכות. מבואר בספרים הקדושים (זוהר ח"א קפא.) שמידת המלכות אין לה ענין לעצמה, "לית לה מגרמה כלום", ועיקר עניינה הוא להוציא מהכח אל הפועל את כל המידות שקדמו לה, והיא ככלי לשאר המידות ובלעדיה היו נשארות המידות העליונות כאור בלי כלי.

נמצא לפי זה שעיקר תפקידו של משיח בבחינת דוד, אינו רק להחזיר את משפטי התורה, אלא להוציא את שלמות התורה מהכח אל הפועל. עניין זה מרומז בדברי הרמב"ם שממשיך שם לבאר שאחת מפעולותיו של המשיח יהיה לקיים את מה שמבואר בתורה, לעשות שש ערי מקלט, מה שלא היה בזמנים קודמים, וכלשון הרמב"ם: "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' א-להיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו', ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו".

נמצא שהמשך דברי הרמב"ם הם כך: שבתחילה הוא מגדיר את מהות ענין ביאת המשיח שהוא להחזיר עטרת מלכות בית דוד ליושנה והחזרת משפטי התורה על תילם, ואחר כך הוא ממשיך להגדיר שכל זה נובע מסוד נשמת דוד שבמשיח,

ואז מגלה שכל הנ"ל אינו רק תיקון של קלקול הגלות, אלא עומק הענין הוא הוצאת כל התורה כולה מהכח אל הפועל בסוד מידת המלכות.

ובזה יש לבאר את המשך דברי הרמב"ם שמבאר: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים, אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת. ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן".

ולכאורה יש להבין מדוע הרמב"ם הגדיר את הדעה האומרת שמשיח צריך לעשות אות כטפשות, היה מספיק לומר שהוא טעות. ומהמשך דבריו משמע גם שזהו חיסרון בחכמה, ממה שכתב שר"ע חכם גדול היה. וגם לא כ"כ מובן מה שמסיים "שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה הם לעולמים וכו'", מה רצונו לחדש בזה.

ולפי דברינו יש לבאר, שכיוון שעיקר ענין ביאת המשיח הוא התגלות מידת המלכות, על כן אין זה תלוי באותות ומופתים שהם בחינת חדשות, רק בהוצאת הכוחות הנעלמים מהכח אל הפועל, ואם כן זו ממש טיפשות לומר שצריך להביא אות או מופת, שאין זה כלל עניינו של משיח.

וכן מדויק מלשונו בהמשך: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי". ומבואר שהעיקר הוא "כדוד אביו", לא בחינה חדשה, אלא הוצאת הגנוזות מהכח אל הפועל.

כל זה הוא בחינת דוד שבמשיח, שהיא ההגדרה העצמית של משיח. הבחינה השנייה שבמשיח שהתבאר שהיא הפעולות של משיח, יש לומר שזה מסוד נשמת דוד שבמשה וכמו שיבואר.

תפקיד משיח להלביש שכליים אלוקיים שכל אחד יבינם - מצד נשמת דוד שבמשה

כתב הרמב"ם ב'הלכות תשובה': "מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יותר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממשה רבינו". ולכאורה צריך עיון בדבריו שכתב שיהיה בעל חכמה יותר משלמה, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב (מ"א ג' י"ב): "ונתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא יהיה לפניך, ואחריו לא יקום כמוך", ועיין בפירוש הרד"ע (בליקוטים מהדורת פרנקל) שכותב: "צריך לומר שהבנת שלמה היתה יותר גדולה אבל זה יטרח וישיג יותר, וזה דקדוק לשונו בעל חכמה". והיינו לומר ששלמה היה יותר חכם מטבעו, אבל המשיח יטרח יותר ולכן בסוף הוא יגיע ליותר. ונראה לומר ביאור עמוק, בהקדם מה שיש לדייק בלשונו הזהב של הרמב"ם שכותב "בעל חכמה יהיה יותר משלמה", אך "ונביא גדול הוא". ומשמע קצת שמעלת הנבואה היא חלק ממהותו העצמי, ומעלת החכמה אינה חלק ממהותו, אלא השגה שהשיג.

ועל פי זה נראה לבאר, שהחכמה המיוחדת שתהיה למשיח היא, איך לקחת שכליים אלוקיים עמוקים ועדינים, ולהלביש אותם ולבארן עד שכל בר בי רב יוכל להבינן על בורין. זוהי תכונה וכישרון נעלה ביותר, והוא היה עיקר הכישרון של שלמה מלך ישראל וכמו שכתוב בקרא: "ויותר שהיה קהלת חכם, עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקין משלים הרבה", ולמלך המשיח יהיה את הכישרון הזה ביתר שאת, אבל בעוד שאצל שלמה המלך זה היה עיקר אישיותו ומעלתו, אצל מלך המשיח יהיה זה כישרון חיצוני, וכמו שכתב הרמב"ם "יהיה", אבל עצם מהותו הוא היותו "נביא קרוב ממשה רבינו", וזה מצד נשמתו שהיא 'דוד שבמשה'.

ונראה להוסיף בזה, שעיקר המעליותא במי שמלמד דעת את העם, אינו רק בלהסביר להם ולשבר את אזניהם, אלא בעיקר שהוא יפתח את לבם ושכלם שהם בעצמם יזכו להשיג את כל המושכלות בשכלם הם, שזהו עניינה של מידת המלכות, להוציא מהכח אל הפועל, וכן כאן מלך המשיח יוציא מהכח אל הפועל את כוחו של נשמות ישראל, החבוקים ודבוקים בו יתברך מצד עצם מציאותם.

וזה מדויק בלשונו הזהב של הרמב"ם שכותב על תקופת המשיח שילמד דעת את העם: "לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר ומלאה הארץ דעה את ה', ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו וכו' [כי כולם ידעו אותי מגדולם עד

קטנס], ונאמר והסירותי לב האבן מבשרכם", כל הפסוקים האלו מורים על זה שריבוי הדעת יובן מעצמו על ידי התלמיד, ולא שהרב ילמד אותו. ואחר כך ממשיך הרמב"ם במה שהבאנו לעיל: "מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהיה יותר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממושה רבינו", שהסיבה שכלל ישראל יזכו להשיג לבדם את כל ההשגות היא מכח נשמת דוד שבמושה שהוא המשיח, ועיקר כוחו הוא לתת לכלל ישראל האפשרות והכח להוציא את אור נשמתם מהכח אל הפועל, ועל ידי זה להבין "דעה חכמה ואמת".

"דעה חכמה ואמת"

ויש להוסיף נופך, שאלו הג' תארים "דעה חכמה ואמת", מקבילים לג' הפסוקים שהביא הרמב"ם בדבריו: מה שכתוב "ומלאה הארץ דעה את הוי"ה", מקביל להשגת ה'דעת', ומה שכתוב "ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו וכו'" מקביל לבחינת 'חכמה' שהחכמה היא הכח להשיג מושכלות חדשות, וכמו שכתוב "והחכמה מאין תמצא" שכח החכמה הוא כח יש מאין, וזה מקור כח החידוש שכל חידוש הוא בחינת יש מאין, ומה שכתוב "והסירותי את לב האבן" מקביל לבחינת אמת, כי השגת האמת לאמיתה ללא כחל ושרק בכל הפרטים, שייכת לבחינת 'בינה', ובחינת בינה תלויה בלב, וכמו שכתוב "לב מבין".

ולכאורה אם כנים אנחנו, למה הקדים הרמב"ם את בחינת הדעת קודם לבחינת חכמה ובינה? ויש לבאר, שכח הדעת הוא 'התקשרות', אבל גם בהתקשרות יש שני אופנים: יש דעת תחתון, ויש דעת עליון. מה שבכל מקום הדעת היא אחרי החכמה ובינה, מדובר על דעת תחתון שענינו הוא אחרי שקיבל את ההשכלה ממקור חיצוני, והבין את זה לפרטי פרטים, כח הדעת עוזר לו להתקשר למושכלות ולהוריד אותם עד המידות, שגם הן יופעלו על ידי ההשכלה שלמד. אמנם כל זה בדעת תחתון שמגיע אחרי שקיבל חכמה ובינה ממקור חיצוני, אבל השגה בכח עצמות נשמתו, מגיעה רק בכח דעת עליון שהוא בחינת ההתקשרות אל נשמתו עצמו, וזה עיקר כוחו של מלך המשיח להשפיע על העם התקשרות אל עצם נשמתם, כך שהם לבד ישיגו את כל ההשגות, ולכן כאן בענין המשיח הקדים את הדעת לחכמה ובינה.

ובאותיות יותר פנימיות יש לבאר, שמהות ענין המשיח שהוא בחינת דוד שבמשיח הוא בחינת ו"ק, ובכל מקום ו"ק הוא בחינת 'כלי', וזה ענין החזרת המלכות

ומשפטי התורה לישראל. ובחינת דוד שבמשה שהם הפעולות של משיח, הוא בחינת החב"ד של משיח שזה בחינת 'אור' ביחס לו"ק. ואלו המדרגות אף שלא זכינו להן עדיין בעוה"ר שאנו עדיין נתונים תחת עול הגלות, אבל השגה פורתא יש לנו בהם, ולכן כל יהודי חייב לצפות לביאת המשיח בבחינה הראשונה, ואפילו הבחינה של פעולות המשיח ראוי לחכמים ולנביאים לצפות לו.

בחינת נשמת משה בעצמו, למעלה מהשגותינו לעת כזאת

אבל המדרגה השלישית שזה בחינת נשמת משה בעצמו, היא למעלה מהשגותינו בגלות, והוא במדרגת הכתר, ומובן בזה למה כשהרמב"ם מרמז לזה הוא מביא את כל הפסוק **"ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים"**, ולא מסתפק בהבאת תחילת הפסוק כמו בהלכות מלכים, וזה מכיוון שעיקר המדרגה בזה הוא להבין את עומק סוד הייחוד, שמציאות הגבול אינו סותר כלל למציאות האין סוף הבלתי בעל גבול, ובעומק **'אין עוד מלבדו ממש'**, כמו לפני בריאת העולם, ולא צריך לבטל את המציאות הגשמית כדי למצוא את אורו יתברך, אלא אדרבה עומק יחודו יתברך מתגלה דווקא מתוך המציאות הגשמית, וכל המציאות הגשמית אינה אלא כלי לגלות יחודו ואחדותו יתברך שמו בעולם!

וסוד זה מרמז במילים **"כמים לים מכסים"**, ויש להבין מה משמעות הביטוי, הרי המים הם הים ולא מכסים אותו, רק שעומק הכוונה הוא שכשמים ממלאים את קרקע הים, אין הקרקע מתבטל במציאותה אלא כל מציאות הקרקע מתהפכת להיקרא ים, ועל ידו יכול להתגלות **'מקום' לים**, ולכן הוא נקרא כבר בעצמו ים, וזה גם מה שמשיח ישפיע על כלל ישראל בזמן הגאולה, להסתכל על כל הבריאה ככלי שעל ידו מתגלה יחודו יתברך!

נשמת משה מגלה ש'אין עוד מלבדו' בפשוטו

ודבר זה לא יהיה צורך למשיח ללמד, אלא בעצם הופעת והתגלות נשמת משה והתגלותה ישתנה המציאות, וירגישו את האלוקות כמו שמרגישים את מציאות גשמיות הבריאה, וכדאיתא בספה"ק שנשמת משה היא המגלה את בחינת **'אין עוד מלבדו'**, וזה לשון ה'תפארת יוסף' (פסחים נז.): **"וביאר בזה כבוד אצמו"ר זצ"ל דהנה משה רבינו מצדו לא היה לו שום נטיה לעניני עולם הזה כמו שנאמר בו 'כבוד**

פה וכבד לשון אנכי, היינו שמצדו היה לו האור בהתגלות אחר שנולד כמו קודם שנולד בהיותו בבטן אמו, משא"כ בכל באי עולם שאחר שנולדו נמנע מהם האור של קודם לידה, כמו שאיתא בש"ס (נדה ל:) מי חנני כירחי קדם כימי אלוה' ישמרני וכו', אלו ירחי לידה, ומלמדין אותו כל התורה כולה וכו', וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה, היינו שביציאתו לאויר העולם נשכח ממנו כל הבהירות שהיה לו טרם זה, וזה השלמתו בכדי שיהיה לו מקום אח"כ בעבודה אשר יעבוד ויהיה בוקע את ההסתר, ויגיע מצד יגיע כפיו לזה האור שהיה לו קודם הלידה. אבל משה רבינו לא נפסק ולא נסתר ממנו האור שמקודם לידה, ולזה נקרא כבד פה וכבד לשון, כי המלאך לא סטרו על פיו וכל עבודתו של משה רבינו היה להכניס בהירות אורו ית' בלב כל ישראל, ולהראות כי מלא כל הארץ כבוד ה'."

וכעין זה האריך גם ה'צמח צדק' בספרו 'דרך מצוותיך' (מצוות עבד עברי) וז"ל: "וכידוע עיקר ההפרש בין נשמה דאצילות לנשמה דבריאה, ע"פ ויבא יוסף לעשות מלאכתו ותרגומו בכתבי חושבנא שהיה עסוק בחשבונות וענינים גדולים שבעולם הזה המטרידים מאד, ואעפ"כ היה מרכבה וכו', וזהו לפי שהיה נשמתו בבחינת אצילות ויכול לתפוס שני מחשבות כא', כי להיותו נשמתו אלוה' ממש ולגבי אלוהות כולא כלא חשיב כאין ואפס ממש, א"כ אין עניני עולם הזה נחשבים לעניין כלל עד שיהיו מטרידים ומסתירים אע"פ שעסוק בהם, כי עיקר סיבת הטירדא הוא כשהעסק תופס מקום ליש ודבר במחשבתו, ע"כ ימנענו מלתפוס אז דבר אחר, אבל יוסף שהיה מרגיש ביטול העולמות לאלקות א"כ הכל כלא ואין לגבי אלקות שהוא היש האמיתי, והיה בטל לה' תדיר בקביעות אע"פ שעוסק גם בעניני עולם הזה, וזהו הנקרא זרע אדם.

אבל הנשמות דבי"ע הם הנקרא זרע בהמה, לפי שבי"ע הוא עולם הפירוד שאינו אלוה' ממש וכו', ולכן העולם מחשיך בפניהם שכשהם טרודים בעניני עולם הזה נפסק הקשר שלהם מדבקותם לה' וכו', וזהו מדרגת משה רבינו שממשיך בחינת דעת גם בנשמות דבי"ע שיהיה בהן בחינת דעת לה' וכו', והכח הזה במשה רבינו הוא לפי ששרשו למעלה גבוה יותר מנשמות הנולדות מיחוד זו"ן דאצילות הנקרא זרע אדם, כי בו כתיב 'מן המים משיתיהו' וכו' והוא עניין י"ס וכו' בפנימיות א"ק וכו'."

עיקר ההשגה הנ"ל, לראות את כל העולם הזה הגשמי ככלי שעל ידו מתגלה אור אין סוף בצורה מורגשת, נעוץ בהשגה שאף קודם שנברא העולם, לפני שהיה מציאות גשמית, שאז הכל היה אור אין סוף בלבד, גם שם היה טמון כח גבול. וכמו שהאריך הרמח"ל לבאר בספרו קל"ח 'פתחי חכמה' (פתח כ"ד): "כי הנה כבר ברור לנו

שהרצון העליון מצד עצמו הוא בלתי תכליתי, ועל כן לא נחשוב שברא מה שהיה יכול לברוא ויותר מזה לא היה יכול לברוא ח"ו. אלא ודאי היה יכול הרבה יותר אלא שלא רצה, ולא פעל בדרך כל יכולתו ובלתי תכליתו אלא באותו כח ששיער היות שלמות נאה לפעול בו לפי המכוון בפעולה עצמה.

נמצא שאע"פ שהוא בלתי תכליתי מצד עצמו, עזב את בלתי תכליתו בדבר הבריאה, ועל כן נאמר שהכח הזה [שהוא כח הגבול] שהוא הסיבה [לכל עניני גבול], כבר נעזב מן הבלתי בעל תכלית שסר ממנו, ויש לעזיבה הזאת שתי הוראות, א' שאינ[ו] עניין חדש שלא היה כלול בא"ס ב"ה, וב' שבהיות כלולות באין סוף לא נוכל לומר שהיו בדרך שהם עתה אלא בדרך אחר, ובהגלותם ממנו, נמצאו מתחדשים בדרך שהם עתה".

ומבואר מדבריו יסוד נפלא, שכח הגבול אינו כמו שנראה לעין הגשמי מנותק מכח האין סוף, אלא גם כח הגבול מקורו באור אין סוף, אלא שקודם בריאת העולמות היה כח הגבול בטל באור אין סוף לגמרי עד שלא היה מורגש כלל וכלל, וסוד בריאת העולמות היה סילוק כח הבלי גבול שיוכל כח הגבול לצאת מההעלם אל הגילוי.

לעת"ל יחזור כח הגבול להיכלל במקורו הבלתי בעל גבול

ותכלית מה שיתגלה לעת"ל בביאת המשיח הוא, שיחזור כח הגבול להיכלל במקורו, בכח הבלתי בעל גבול, כמו לפני בריאת העולמות, וכמרומוז בלשון ה'עץ חיים' (שם ענף א'): "כי הנה השם הגדול שהוא בן ד' אותיות הוי"ה, נקרא כן על הוראת הויותו הנצחית וקיומו לעד, היה הוה ויהיה. טרם הבריאה, ובזמן קיום הבריאה, ואחרי התהפכו אל מה שהיה". וביאר בזה הפתחי שערים: "שבאמת עיקר הבריאה הוא בשביל שלמותו ית' הבלתי בעל תכלית, ששיער מחשבתו שצריך לזה הצמצום והשיעור בכדי שיהיה בחירה ועבודה, ובה נקשרים עם א"ס, שלבסוף יחזור הכל לטוב ולשלמות בלתי בעל תכלית".

אמנם גם בזה אין הביאור שיתבטל המציאות הגשמית לגמרי כמו שהיה קודם בריאת העולמות, אלא הביאור הוא כמו שביאר בטוטו"ד בספר 'מאמר שני המאורות' (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 זכרון שזאת הטפה היתה בכלי לבן וזאת בכלי אדום וכו' עכ"ל".

וכיוצא בזה כתב בספר 'לשם שבו ואחלמה' (ספר הביאורים א' א'): "אחרי התהפכו אל מה שהיה, אמנם לא יתבטל ח"ו אלא יזככו כל הגופות והכלים, ויתבטל כל החומריות והעביות, ויתהפך כל הגוף לנשמה, וכן יתעלו מעילוי לעילוי עד שיתייחדו כולם זה בזה, ויתאחד הכל בו, ויהיה ה' אחד ושמו אחד".

מכל הלין מתבאר שמה שיהיה במהרה בביאת המשיח הוא, שיתהפך כל מציאות הגבול לכלי שעל ידו מתגלה מציאות הבלתי בעל גבול, בבחינת "כמים לים מכסים", וכל זה יהיה על ידי כח של נשמת משה רבינו. ויש להוסיף עוד, שעיקר מה שהגדרנו את שלושת הגילויים של המשיח כו"ק, חב"ד וכתר, הוא רק בתפיסת הגלות, שאין לנו את הכלים להשיג את הבינה הגבוהה, ולכן היא נקראת כתר, שזה מעל להשגתנו. אבל כשיתגלה המשיח ויגאל אותנו מבור גלות הלז, אז המדרגות כולן יושגו, והערכין יהיה נה"י, חג"ת, נה"י: מה שכעת הוא מעל תפיסתנו בבחינת כתר, אז יושג ויהיה בחינת חב"ד, ומה שכעת הוא חב"ד אז יהיה חג"ת, ומה שכעת הוא ו"ק, יהיה אז נה"י".

'הפיכת ערך האורות מהכלים'

ועל פי זה יש לבאר, בהקדם כלל גדול הנקרא 'הפיכת ערך האורות מהכלים', דהיינו שכשמתגלה אור נמוך הוא מתגלה בתוך כלים הכי גבוהים, וכשמתגלה האור היותר עליון, האורות יורדים עד לכלים הכי נמוכים. ולדוגמא, כשיורד האורות של נה"י, הם מתיישבים בתוך כלי החב"ד הגבוהים, אחר כך ברדת האורות דחג"ת הם מדחים את אורות הנה"י לתוך כלי החג"ת, ומתיישבים בתוך כלי החב"ד הגבוהים, וכשמתגלים האורות של החב"ד, הם מדחים את האור של החג"ת לתוך כלי החג"ת, והם מדחים את האור של הנה"י לתוך כלי הנה"י, והחב"ד מתיישב בתוך הכלים שלו.

ד. מה שהגדרנו את חב"ד חג"ת נה"י ככתר חב"ד וו"ק, מתבאר בדרוש הדעת שבסוף ספר 'נהר שלום'.

נמצא שככל שמתגלה אור יותר עליון, מאירים הכלים הנמוכים ביתר שאת, שעד שלא מתגלה אור החב"ד כלי הנה"י הם בלתי מאירים.

וממילא יש לומר שכשמתגלה המדרגה היותר עליונה של נשמת משיח שהוא מדרגת נשמת משה בעצמו, שיתגלה כמדרגת חב"ד, על ידי הופעתו הכלים דנה"י מאירים ביתר שאת, ולכן דייקא על ידי גילוי ה"אין עוד מלבדו", יתרבה גם שפע גשמי במאוד מאוד. וכדאיתא כל זה בדברי הרמב"ם, שבכותבו את ריבוי הדעת שיתגלה לעת"ל בבחינת "ומלאה הארץ דעה את הו"ה", כמים לים מכסים" הוא ממשיך לכתוב "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר", שבהגלות אור החב"ד גם העולם הגשמי שהוא בחינת כלים דנה"י מאירים ביתר שאת, וכל זה נכלל במה שהעולם הזה גם הופך להיות מקום של גילוי אלוקות.

ויש להמשיך את חוט הרמז גם במדרגות היותר נמוכות של נשמת משיח, שכשמתגלים האורות דחג"ת של נשמת משיח בחינת דוד שבמשה, מאירים הכלים של חג"ת, כי הרי חג"ת עניינם המידות שבלב, והרי התבאר שמדרגת דוד שבמשה הוא תפקידו של משיח ללמד את העם דעת אלוקים, ולשונו הזהב של הרמב"ם בענין זה הוא, "נתאוו הנביאים והחכמים", ומקור כל תאווה הוא בלב [דהיינו שהחכמים בזמן הגלות מתאווים לימות המשיח, ובגלל שמדובר על בחינת חג"ת דמשיח, שעניינו מידות הלב, לכן גם בגלות ההשתוקקות שלהם הוא מעין מה שיהיה, השתוקקות בלב].

וכן מהמשך לשונו שם משמע כך: "שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להם לישראל לעסוק בתורה ומצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי עולם הבא", שהתועלת שיצמח מהתגלות בחינת חג"ת דמשיח הוא, עסק התורה והמצוות כהוגן, במרגוע, ישוב הדעת ושמחה עצומה שכל אלו שייכים למדרגת החג"ת.

ובהגלות עלינו החלק היותר נמוך שבנשמת משיח, שהוא אורות דנה"י בחינת נשמת דוד מלך ישראל, ממילא מאירים הכלים הגבוהים של החב"ד, שזה הענין שכשמתגלה האור המהותי של מלך המשיח, כלל ישראל מקבלים עליהם שלמות התורה והמצוות ואפילו בכפייה. וכמו שאיתא שם ברמב"ם: "ואם יעמוד מלך מבית ישראל וכו', ויכוף כל ישראל לילך בה וכו', ואם עשה והצליח וכו' הרי זה משיח בודאי", והענין הוא שבוודאי אין הכוונה כפיה כפשוטו בלי רצון כלל, אלא קיום המצוות מתוך

כפייה עניינו הוא לקיים את המצוות מתוך תמימות ופשיטות אף בלי שום טעם והשגה, וזה נובע מזה שמאירים הכלים דחב"ד, שהכלים היותר גבוהים מגלים שנשמות ישראל קשורים בבורא יתברך בעצם, בקשר בל ינותק, כך שתמיד הם מוכנים לקיים את התורה אפילו כשאין להם חשק והתלהבות!

התגלות המדרגות הללו בכל מלך ישראל

ויש להוסיף שעל אף שכל דברינו מסובים כאן על נשמות משיח ותפקידו, הרי שכל אלו הבחינות מתגלות ב'זעיר אנפין' בכל מלך ישראל, דהרי משיח הוא שלמות המלוכה, אבל כל מלך יש בו מעין מלך המשיח, וע"פ זה יש לבאר את ג' התפקידים המבוארים בדברי הרמב"ם שיש לכל מלך ישראל. ז"ל הרמב"ם בהלכות מלכים סוף פ"ד: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מחשבתו ומגמתו להרים את דת האמת ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע רשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמה, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו". התפקיד הראשון המבואר בדברי הרמב"ם הוא לשפוט צדק, ולהרים את משפטי התורה, וזה מעין התפקיד של נשמות משיח מצד דוד המלך, להחזיר את שלמות התורה, ולהביא מנוחה לכל ישראל מאויביהם המסבבים אותם.

וכתב עוד הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ג ה"ה): "המלך אסור לשנות דרך שכרות שנאמר אל למלכים שתו יין, אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה, שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דמנא לן שהמלך יש עליו ציווי מיוחד לעסוק בצרכי ישראל יומם ולילה, הרי מהפסוק שהוא מביא רואים רק שיש לו ציווי מיוחד לעסוק בתורה ביום ובלילה, ועוד איך שייך לעסוק בתורה ביום ובלילה, ובד בבד עם זה לעסוק בצרכי ישראל יומם ולילה?

וביאור הענין הוא, שתפקיד זה של המלך הוא מעין בחינת דוד שבמשה, שעניינו ללמד את העם דעת וחכמה באופן שהם ישיגו מעצמם את הכל וככל דברינו הנ"ל, ועומק הענין בזה הוא שהוא יגלה לנשמות ישראל שהם חלק מהתורה, וכמו שכתוב ישרא"ל ר"ת יש ששים ריבוא אותיות לתורה, שאורייתא וישראל חד הוא, וכך כל ישראל ישיגו מכח נשמתם את אור התורה, וזה התפקיד של המלך לעסוק בתורה ובצרכי ישראל כחדא, להכיר שדא ודא אחת הוא!

עוד כתב הרמב"ם בסוף פ"ג מהלכות מלכים וז"ל: "כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי, ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו, ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים, וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר שמעוני אחי ועמי, ואומר אם היום תהיה עבד לעם הזה וגו'. לעולם יתנהג בענוה יתרה, אין לנו גדול ממושה רבינו והוא אומר ונחנו מה לא עלינו תלונותיכם, ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם, כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עמו, ודרכו של רועה מפורש בקבלה כרועה עדרו ירעה, בזרועו יקביץ טלאים, ובחיקו ישא וגו'".

ותפקיד הזה הוא מעין בחינת נשמת משה שבמשיח, וכמו שאומר מפורש בדבריו "אין לנו גדול ממושה וכו'"ה.



ה. לא מבואר איך זה קשור לגלוי שבחינת נשמת משה של 'אין עוד מלבדו'.

פרק ד'

כל הבחינות של משיח מתחלקים לפי תקופות

ונראה לבאר שאלו ג' הבחינות שנשמת משיח מתחלקים לפי הזמנים: א. התקופה הראשונה (המוזכר בפרק י"א דהלכות מלכים) כשמשח מתגלה 'בחזקת משיח' ומוכיח את כוחותיו עד שהופך להיות 'בודאי משיח', זה התקופה של התגלות נשמת דוד שבמשיח. ב. אחר כך מתחילה התקופה הנזכרת בהלכות תשובה, שכל העם משיגים מושכלות אלוקיות עמוקות, הוא התקופה של התגלות נשמת דוד שבמשה. ג. והתקופה של גילוי 'כמים לים מכסים', שהוא סוד גילוי היחוד הגמור, הוא התקופה של התגלות נשמת משה רבינו.

ביאור דברי ה'צפנת פענח'

ועל פי כל זה נחזור לבאר דברי ה'צפנת פענח' המוקשים שהבאנו בתחילת דברינו, שהוא מבאר שמלכותו של משיח תתמשך רק למשך ג' דורות, ואח"כ הוא יהפוך לבחינת נשיא, "ודוד עבדי נשיא להם לעולם". והביאור הוא, שמבואר בגמ' סנהדרין על פי כל דברינו הנ"ל, שעיקר בחינת מלכות של משיח הוא בסוד נשמת דוד שבמשה, שזה בחינת "ואת דוד מלכם אשר אקים להם", אבל בחינת נשמת דוד בעצמו אינו אלא בחינת נשיא, בבחינת "ודוד עבדי נשיא להם לעולם". [ומה שמבואר בדברינו שהתקופה הראשונה של מלכות המשיח שייכת בעיקר לבחינת נשמת דוד המלך בעצמו, זה היות שמתלבש על בחינת דוד שבמשה, בחינת דוד המלך, אבל לעולם עיקר מלכותו של המשיח הוא מבחינת דוד שבמשה].

בהגלות נשמת משה בעצמו מתבטל סוד נשמת דוד שבמשה

ויש לומר לפי זה, שבהגלות סוד נשמת משה בעצמו, בבחינת 'כמים לים מכסים' אזי יתבטל לגמרי סוד נשמת דוד שבמשה, כי 'שרגא בטיהרא מאי אהני', הרי כבר התגלה שלמות נשמת משה, ולא רק חלקו של דוד שנשמת משה. מה שאין כן נשמת דוד המלך בעצמו שהוא בחינה אחרת לא יתבטל, ולכן הגמרא אומרת

שיתבטל מלכותו של משיח, שזה מרמז על עיקר מלכותו שזה בחינת דוד שבמשה, ותישאר רק בחינת 'נשיא', שזה בחינת נשמת דוד לעת"ל.

אבל לכאורה יש לשאול, מדוע לא נאמר שנשמת משה רבינו בעצמו יהיה מלך המשיח? והביאור הוא, שכל ענין המלכות אצל בשר ודם הוא, כשהעולם מרגיש כנפרד ממנו יתברך, וצריך בשר ודם שיקח אחריות על ניהול העולם, אבל בהגלות עלינו אורו הנפלא והזך של משה רעיא מהימנא, המלמדינו דעת, שכל העולם כולו אינו רק כלי לגלות יחודו ואחדותו יתברך, ואין הוא נפרד ממנו יתברך כל עיקר, אז כבר מתגלה שלמות המלוכה, בבחינת "והיה הוי"ה למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה הוי"ה אחד ושמו אחד!"

כשמתגלה אור נשמת משה משתנה ההשפעה ממלכות לנשיאות

ויש לבאר ולהעמיק עוד, שמבואר בספרי חסידות (לקו"ת דרושים לר"ה נו ע"ג), שעיקר השפעת המלוכה הוא על ידי שהמלך מרומם ומנושא מעל עמו, ושורש הרוחני של זה הוא, שמלכות השם יתברך התגלה על ידי שכביכול התנשא והתרומם מעל הבריאה וסילק ממנו את אורו, ובזה התגלה העולם הזה, ולכן גם שלמות מלכות בשר ודם הוא בבחינת התנשאות. אבל בהגלות עלינו שלמות אורו דמשה רעיא מהימנא, מתגלה שגם בבחינת הגבול אין שם סילוק אורו יתברך כלל, וכל כח הגבול אינו אלא כלי להבלי גבול, ולכן מתבטל כל ענין ההתנשאות ומלוכה, אלא אדרבה מרגישים את הקירבה של בחינת אין סוף אף לבחינת הגבול, בסוד, "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו".

וההשפעה הראויה באותה העת הוא על ידי בחינת 'נשיא', שעניינו הוא להשפיע תורה באופן של שפלות רוח ולא של מלוכה והתרוממות, וכמו שמרומז בגמ' שאמר ר' יהושע לרבן גמליאל (ברכות כח.): "אוי לדור שאתה פרנסו שאי אתה יודע בצערן של ת"ח במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים", שלא היה שיח ושיגו עם הבריות לנהלן וכדומה, אלא רק ללמדן תורה מתוך שפלות וענוה.

ולפי זה יש לתרץ מה שקשה על דברי ה'צפנת פענח', שאומר שאחרי שלש דורות יפסק המלוכה ויהיה רק נשיאות, שדבריו הם נגד מה שהובטח לדוד המלך "כסאך יהיה נכון עד עולם", אבל לפי דברינו יובן, שמה שנאמר שלא יפסק המלוכה מבית דוד הוא רק כשעדיין קיים בחינת 'עולם', שבחינת הגבול עדיין נראה כנפרד

מבחינת א"ס, אבל בהגלות עלינו אורו דמשה רבינו ישתנה ויתבטל הבחינה של העולם כנפרד, וממילא יתבטל ההבטחה.

נשמת דוד המלך נצרכת אפילו אחרי גילוי נשמת משה רבינו, שלא יהיה ריבוי אור

אבל מה שעדיין צריך ביאור הוא, אחרי שהתגלה בחינת משה, למה עדיין צריך את בחינת דוד, שזה הנשיא, הרי כבר התגלה המדרגה השלמה, ולמה יש צורך במדרגות יותר נמוכות? אמנם הביאור הוא בהקדם דברי הרה"ק מקאמרנא זי"ע בספרו 'נתיב מצוותיך' (נתיב אמונה ג' ד'): "הכלל בזה, לכל בחינה יש בחינות "מזלא הנקרא "אין", ויש לו בחינת מלכות נקרא אני, דעביד אדעתיא דנפשיה ותופס בעצמו איזה בחינת יש, אלא שבחינת אני לא נמצא אלא שיהיה קיום לנבראים שלא יחזרו לבחינת אין. ולכן אין לאדם הישראלי לתפוס בחינות יש ואני אלא לצורך קיום הכרחי והמותר יחריס, וישפיל עצמו כאזוב וכתולעת, ולא ירחיב דעתו אלא לצורך עבודה התמימה ולצורך קיומו".

ומבואר שכשיש גילוי גדול של בחינת "אין", יש חשש שיתבטל לגמרי בחינת הגבול, והכל יוכלל לגמרי באין סוף, ולכן יש צורך מיוחד לחזק את הכלים, ולכן דווקא בשעה שמתגלה הגילוי היותר נעלה אורו דמשה רעיא מהימנא, ומתגלה בבהירות יתרה אין שכל בחינת הגבול אינו אלא כלי לאור הבלי גבול, נצרך מאוד חיזוק בבחינת 'אני', שזה הכלים, בחינת דוד, בכדי שלא יגרם ריבוי אור וביטול כח הגבול לגמרי.

והכלי שמתאים לזה הוא כלי שמצד אחד יש בו חוזק ועביות ואין חשש שיתבטל, אבל מצד שני הוא לא מפריע וחוצץ לאור מלהתגלות, ונשמת דוד הוא המתאים ביותר לתפקיד נעלה זו, שכל מהותו היה מצד אחד שפלות רוח במאוד, בבחינת 'אנכי תולעת ולא איש', ומצד שני היה לו את התקיפות דקדושה ללחום מלחמות הוי"ה עד חרמה, והיה לו בחינת 'זיגבה לבו בדרכי השם', וכמו שאמר "שמרה נפשי כי חסיד אני".

סוד 'גאווה שבקדושה'

וכל זה הוא סוד הגאווה דקדושה, וכמו שהאר"ך בקודשו הרה"ק מקאמרנא זי"ע בספרו 'נתיב מצוותיך' (שם ג' י"ב): "דע כי תחילת הכל היה המציאות אור פשוט מופשט מכל רעיון, שא"א להשיג שום מהות ועניין בדעתו ובשכלו ובחכמתו ובתבונתו וכו', אור אין סוף וכו', וכשעלה ברצונו הפשוט שאינו מושג להאציל הנאצלים וכו', הנה צמצם עוצם בהירותו בנקודת המרכז וכו', וכשנסתלק מהם האור ונתהווה בחינת כלי ויש וכו', לא היה להם קיום וחיות כלל עד שחזר והמשיך דרך קו וכו', אבל נשאר מקום פנוי בסוד "גאות לבש" "מקום פנוי" בין האור של הקו שנמשך ובין האור א"ס המקיף.

ושרש זה הוא הגאווה שמתפאר ומתגאה בלבושיו, שעיקרן הם נשמת ישראל שהם לבושים אליו על ידי קיום התורה והמצוות, וכל זה שלא יחזור הדבר לקדמותו, והוא גאווה דקדושה כדי שיתקיים הכלי בסילוק מרומם על כל שאין יכול להתגלות כ"כ אלא במקום ביטול ממש, אבל מציאות גאווה זו הוא קיום כל העולמות.

אבל לא יחזיק עצמו יותר מכדי קיומו כי אז נופל חלילה ונפרד ממש וכו', אבל עיקר שיהיה הכלי מזוכך בטל ממש לב נשבר ונדכה ונשברה אין ממש לפני כל בריה קטנה, עד שיצטרך לחזק עצמו בכל כחו שיחזיק עצמו לצורך עבודה לאיזה יש ואני ויגבה לבו בדרכי ה', ודלא כשוטים שסוברים שמצוה להיות עניו ומחפש לעצמו דרכים ואופנים להיות עניו, אבל באמת כשיתפתחו לו עיניו יראה בשפלותו, ויהיה לבו נשבר מצפה שיהיה לו חלק עם גרוע שבגרועים של ישראל, נבזה בעיניו ולבו מלא אור ושמחה, שהקב"ה מחזק לבו להחזיקו ולהעלותו ולהגביה אותו למדרגות עליונות, כמו שהוצרך לומר ליהושע חזק ואמץ, רק כי אע"פ שאתה בעינך רק מכל חכמה ומדע ובטל כעפר, חזק ואמץ".

מדברי הרה"ק מוהר"ן זי"ע בענין קיום מצוות מעשיות בתמימות ופשיטות

ויש להוסיף נדבך לזה ע"פ דברי הרה"ק מוהר"ן זי"ע (ליקו"מ תניינא י"ט): "עיקר התכלית והשלמות הוא רק לעבוד השם בתמימות גמור בלי שום חכמות כלל. כי יש מחקרים שאומרים שעיקר התכלית והעולם הבא הוא רק לדעת כל דבר כמות שהוא, כגון לידע הכוכב כמו שהוא, לידע מהותו ומפני מה עומד במקום ההוא וכו', אבל באמת אצלינו עיקר השגת התכלית הוא רק ע"י אמונה ומצות מעשיות, לעבוד

השם על פי התורה בתמימות ובפשיטות. ועל ידי זה בעצמו זוכין למה שזוכין, עין לא ראתה אלוקים זולתך, כמו שכתוב "ראשית חכמה יראת ה'", שעיך ראשית וקדימת החכמה הוא רק יראת ה', שצריך להקדים היראה לחכמה.

ותדע שאין הדבר כדעתם ח"ו, כי א"כ לא ישיגו התכלית רק מתי מעט מאד דהיינו הבעל שכל פלוסופים, ומה יעשו קטני הערך שאין להם שכל כזה לחקור חקירות לדעת המושכלות שהם רוב ועיקר העולם, איך ישיגו הם התכלית. אבל באמת עיקר השגת התכלית הוא רק על ידי תמימות דייקא והיינו יראת השם במצות מעשיות בפשיטות גמור וכו'. ובאמת הוא איסור גדול מאד להיות מחקר ח"ו וללמוד ספרי החכמות ח"ו וכו', כי עמלק היה פילוסוף ומחקר וכפר בעיקר כמו שכתוב ולא ירא אלוקים וכו', וזהו שכתוב במשה רבינו "ויהי ידיו אמונה במלחמת עמלק, כי על ידי אמונה החליש את עמלק דהיינו חכמות וחקירות כנ"ל.

וזה "ויהי ידיו אמונה", ידיו היינו בחינת מצות מעשיות שהם בחינת אמונה כמו שכתוב "כל מצותך אמונה" שעל ידי אמונה ומצות מעשיות שהם היפך בחינת עמלק החלישו כנ"ל, ואמונה זה תפלה כמו שתרגם "פרישו בצילו" כי התפלה משנה הטבע ונתבטלן החכמות והחקירות שהם הולכים על פי הטבע, וזה עיקר התכלית שלנו שתהיה התפלה נכללת באחדותו ית' וכו', ע"ש באריכות.

ויש לבאר את דבריו, שכדי להגיע לגילוי בחינת 'עין לא ראתה אלוקים זולתך', שיתגלה אורו הגדול של נשמת משה, המאיר בנו את אור אין סוף דלפני בריאת העולמות, צריכים אנו להכין כלים חזקים שמכילים את האור, ומאידך לא מבטלים אותו, וככל דברינו הנ"ל, שזה סוד נשמת דוד המלך. ובדרכי עבודה בחינת הכלים הוא, קיום מצוות מעשיות בתמימות ובפשיטות, שהם העבודות שמחזקים את הכלים של העולם הזה, ועל ידם מתאפשר לנו להשיג איך כל העולם הזה החומרי אינו אלא רק כלי לגילוי אור אין סוף, ובד בבד עם זה לא לבטל את העולם הזה לגמרי.

אור אין סוף ואור העצמות

וביותר עומק, כל הגילוי של נשמת משה, שייך ביותר למצוות מעשיות. כי זה ידוע בספרי חסידות (ראה שער היחוד לאדמו"ר האמצעי, פרקים ז-ח) שיש שני סוגי גילויים של אורו יתברך, יש בחינה הנקראת 'אור אין סוף', ויש בחינה הנקראת

'עצמיות'. אור אין סוף הוא בחינה ששייך לנשמת דוד שבמשה, שהוא בחינת השגת גילוי אלוקות בשכלו, אבל בחינת ה'עצמיות', הוא להשיג במציאות בפועל את אלוקותו יתברך, לא רק כמושכלות אלא בפועל ממש, בבחינת **'כמים לים מכסים'**, שזה בחינת אורו של משה רבינו. נמצא שעיקר הכלי המתאים לאורו של משה רבינו הוא דווקא מצוות מעשיות בתמימות ובפשיטות, ואף יותר מלימוד התורה, כי לימוד התורה הוא בשכל ולכן שייך לבחינת אורו יתברך, מה שאין כן מצוות מעשיות שהם בפועל בעולם הזה ממש.

[מרומז קצת ענין זה בדברי הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע בספרו 'רסיסי לילה' (אות נ"ב): **"אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכל הסודות גנוזות בפשוטו, ומ"ט שערי השגה מיני חכמה זו למעלה מזו יש, ושער הנ' הוא מה שכולם חוזרים למקור ליכלל באחד, שממנו חוזר להיות התחלה, שהכל כפשוטו שכל החכמות כולם שם גלויים בפשוטו הגמור, והוא ממש השגת תינקות של בית רבן"**].

ודוד המלך היה לו שלמות בענין מצוות מעשיות, וכמו שאמרו חז"ל (סנהדרין סג): על הפסוק והי"ה עמו, שהלכה כמותו בכל מקום, ולכן דייקא בגילוי נשמת משה רבינו צריכים לצרף איתו את נשמת דוד המלך, שיהיה לנו כלים נכונים להשיג את האור בשלמות. ומה שמבואר שם בליקו"מ שזה בחינת התפילה, ביאור העניין הוא, שהמצוות המעשיות הן הכלי לגילוי אורו דמשה רבינו, המגלה איך שכל הטבע הוא רק כלי לאור אין סוף ואינו נפרד ממנו, ועל ידי זה אפשר לשנות את המציאות ולהפוך את הקללה לברכה, שזה בחינת תפילה.

ולכן ספר תהלים נקבע כחלק מתנ"ך שהוא תורת משה, שדווקא על ידי יחוד בין בחינת דוד לבחינת משה מתגלה עומק כח התפילה, ועומק החשיבות של כל צרכי עם ישראל, וכמו שדיבר בקודשו הרה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע בספרו 'רסיסי לילה': **"והתפלה הוא מדברים העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלים, פירוש בני אדם דשקועים בעולם הזה נמשך זלזול דחושבים כל עיקר התפלה היינו רק שאלת צרכיו בעולם הזה, הרי דעיקרה בצרכי עולם הזה ולא ברומו של עולם. אבל באמת כל עניני עולם הזה הם ג"כ מהשי"ת, ועולם הזה ועולם הבא אין ב' ענינים נפרדים רק החילוק ביניהם, זה נקרא "הזה" פירוש הנגלה, וזה נקרא "הבא" פירוש הנעלם. ולא ברא הקב"ה דבר להשכיחו ח"ו וא"כ ודאי כל צרכי עולם הזה מה שברא השי"ת שיהיו נצרכים לאדם הם באמת עומדים ברומו של עולם"**.

אותיות פנימיות מדברי הגר"א זי"ע

ובאותיות פנימיות יותר, מבואר בדברי אדונינו הגר"א זי"ע בפירושו לתיקוני זהר (תיקון כ"א) וז"ל: "כל הלומד תורה בפני ע"ה כאלו בועל ארוסתו בפניו. ואמר ארוסתו דכבר ארוסה היא מסיני וכו', אלא שאינה נשואה עד שילמוד אותה וכו', אבל לברתא דמלכא לית מאן דכי לה [להיות נשואה לגמרי] עד שיקטול לחויה, ואפילו משה רבינו עדיין לא זכה אליה בגלל חטאו וכו', ועד כאן לאו אייה נשואה ליה עד דקטול חויה ויעול לארעא קדישא וכו', ובגלותא רביעא יזכה לה, ובגינה יזכה לארעא קדישא". ומבואר שכדי לזכות לברתא דמלכא, שהוא לשלמות גילוי הבורא יתברך כאן בעולם הזה בחינת נשמת משה רבינו, צריך בחינת כניסת משה לארץ ישראל.

ומבואר עוד בדבריו שבחינת ברתא דמלכא הוא בחינת התפילה, כלשונו: "ובגין דא כרוזא נפיק בכל יומא, מאן דקטיל ההוא חויה וכו', יהבין ליה ברתא דמלכא דאיה צלותא". נמצא שאי אפשר שיתגלה בחינת שלמות מדרגת משה רבינו וכניסתו לארץ ישראל רק על ידי בחינת תפילה, שזה בחינת דוד המלך שאמר על עצמו "ואני תפילה". וכדברינו, שאם יתגלה בחינת העצמיות בלי בחינת התפילה, יגרם שבירת הכלים וביטול המציאות, ולכן צריכים לחזק את הכלים שזה מציאות הגבול ועולם הזה על ידי מצוות מעשיות, ועבודת התפילה המכונה חיי שעה, ולא עוד, אלא עיקר כח התפילה לשנות את המציאות למעלה מדרך הטבע הוא וכן להכיר בחשיבות הצרכים של כל יהודי הוא דווקא על ידי גילוי בחינת 'עצמיות', אור אין סוף דקודם הבריאה.

סוד נסיעת הצדיקים לארץ ישראל

ועל פי כל אריכות הדברים אפשר לחזור ולבאר את סוד נסיעת הצדיקים לארץ ישראל, שהגר"א לא הצליח להגיע לארץ ישראל משום היותו סוד משיח בן יוסף, והתבאר שאין זה עיקר הכלי שעל ידו יכול משה רבינו להיכנס לארץ ישראל.

והבעש"ט זי"ע שלא עלה בידו להיכנס לארץ ישראל נראה לומר, שנשמתו היתה שייך לבחינת משיח בן דוד, וכמו שאמר לו משיח בן דוד, שביאתו תלוי בהפצת מעיינות הבעש"ט חוצה, ונראה לומר ביותר פירוט [בדחילו ורחימו] שנשמתו היתה מבחינת דוד שבמשה, וכמו שהבאנו מ'הנתיב מצוותיך' שהבעש"ט והאור החיים הקדוש היו מבחינת 'דוד שבאצילות', ולפי דרכינו היינו 'דוד שבמשה', [רק

שהבעש"ט מנפש דוד שבמשה, והאור החיים מרוח דוד שבמשה]. וכיוון שנשמתו של הבעש"ט היתה מבחינת משיח בן דוד עלה בליבו שיצליח לעלות לארץ ישראל, אף שגילו את אזנו שלא יצליח, אבל למעשה הוא לא נכנס לא"י, כי הוא היה מסוד דוד שבמשה, ולא מסוד דוד בעצמו, וזה מרומז במה שהראו לו משמיים שלא רואה את העקביים של ה'אור החיים' הקדוש, והענין הוא שעיקר קומת ה'אור החיים' הקדוש והבעש"ט היה קומת דוד שבמשה, ובכל מדרגה העקביים הם הכתר של המדרגה שאחריה, ואם כן העקביים של ה'אור החיים' הקדוש מרמזות על בחינת דוד בעצמו, ומכיוון שהיה חסר לו המדרגה הזאת, נמנע ממנו להיכנס לארץ ישראל.

אבל הרה"ק מוהר"ן זי"ע נשמתו היתה בסוד דוד המלך, כמו שרואים שספריו מלאים בעניני התפילה, ובפרטות הזהיר לשומעי לקחו על ענין ההתבודדות, שאלו הם ממש בחינות של דוד המלך, וכן רואים שציווה לאנשיו ללמוד שולחן ערוך, שזה בחינת הלכה למעשה, השייכת לדוד, ועוד ציווה לאנשיו לעסוק במצוות מתוך תמימות ופשיטות, שהתבאר בדברינו שהוא עבודת השי"ת בבחינת בפועל, בעצמיות העולם הזה, שזה כלי לאור של 'עצמיות' האלוקות.

עוד מצאנו בדבריו שחזק מאוד את מקורביו לחיות עם גאווה דקדושה, ולחפש את הנקודות הטובות שיש בו ובכל אחד מ'ישראל', שזה חיזוק הכלים דוד המלך ביתר שאת כדי לזכות לגילוי אור של נשמת משה רבינו. ובדרך רמז יש לומר, שספר הקדוש 'ליקוטי מוהר"ן', תחילתו מרמז על ייחוד משה ודוד וגם סופו, שבתחילתו הוא מייחד בין תורה ותפילה, "דע כי על ידי התורה נתקבלים כל התפלות", וכן בסופו הוא מאריך בגודל ענין אמירת תהלים ושכל אחד צריך למצוא את עצמו בתוך מזמורי התהלים, שכל זה מרמז על התפילה שהתבאר שהוא ייחוד משה ודוד.

על ידי ייחוד משה ודוד משתלם עבודת משיח בן יוסף

וכמחוי במחוג נסיים, שעל פי מה שהתבאר בליקו"מ המובא לעיל, שעל ידי קיום מצוות מעשיות בתמימות ובפשיטות שהוא עומק ענין "ויהי ידיו אמונה", זוכים למחיית עמלק, והתבאר שם שעיקר קליפת עמלק הוא חקירות וכפירות, יש לומר, שהרי בחינת משיח בן יוסף הוא מחיית עמלק, כמו שהבאנו בתחילת דברינו מספר 'קול התור', נמצא שעל ידי ייחוד בחינת משה ודוד, זוכים שיושלם עבודת משיח בן יוסף וימחה זרעו של עמלק ללא מלחמות ודינים, רק באופן של גאולה

ברחמים. נמצא שעל ידי מה שהרה"ק מוהר"ן זי"ע זכה להיכנס לארץ ישראל הוא השלים את העבודה של נסיעת הגר"א, ופעל מחיית עמלק-עבודתו של משיח בן יוסף, אבל ברחמים גמורים, על ידי קיום מצוות מעשיות.

לעובדא ולמעשה

יסוד מוסד וסוד עמוק גילו לנו צדיקי אמת במשנת הגאולה: השלמות אינה שוכנת בשמים ממעל בלבד, בהשגות שכליות וברעיונות נשגבים [בחינת משה], אלא דווקא ביכולת להוריד אורות אלו אל תוך "כלים" של עשייה בתמימות ופשיטות [בחינת דוד].
ועל כן, כשיביט האדם על עבודתו:

א. חשיבות ה"רגליים": אל יבזה האדם את העשייה הפשוטה ואת קיום המצוות המעשיות, ואל ירגיש שנפילה היא לו לעסוק בצרכי העולם. אדרבה, יידע נאמנה כי גדולי צדיקי הדורות כספו וותרו אחר הדרך לחבר את השמים לארץ, ודווקא הוא - במעשיו הפשוטים ובאמונתו התמימה - משמש כ"רגליים" וכבסיס איתן להשראת השכינה, ומשלים את מה שהיה חסר בדורות עברו.

ב. התרחקות מן החקירות: יישמר לנפשו מן ההתחכמויות והחקירות השכליות [בחינת עמלק] המקררות את הלב, ויאחז במידת התמימות והפשיטות של דוד המלך. ירגיל את עצמו לשוח עם קונו בתפילה פשוטה היוצאת מן הלב, כי התפילה והאמונה הן הכלים היחידים המסוגלים להכיל את האור הגדול ביותר - את "עצמותו יתברך".

ג. גאווה דקדושה: יחזק את עצמו ב"גאווה דקדושה" ובעזות דקדושה. לא מתוך ישות חלילה, אלא מתוך הכרה בגודל ערכו ובתפקידו הרם: להיות הכלי שמגלה כיצד העולם הזה הגשמי אינו נפרד מהבורא, אלא הוא עצמו גילוי של "מלאה הארץ דעה את ה'". בזאת הוא הופך את חיי החולין שלו למרכבה לשכינה, ומקרב את הרגע בו יתגלה לעין כל כי "אין עוד מלבדו" ממש, גם בתוך גדרי הטבע והעולם.



לימוד תורה כמרכבה לשכינה¹

חינוך הקטנים

תניא בסוכה (דף מ"ב ע"א): "ת"ר: קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש. תורה מאי היא? א"ר המנונא: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. ק"ש מאי היא? פסוק ראשון".

אינו חייב עד שידע לעשותה בשלמות

והנה, מה ששנינו בברייתא שאין הקטן חייב בלולב עד שידע לנענעו, ואינו חייב בציצית עד שידע להתעטף בו, בירושלמי מבואר שאינו חייב עד שידע לנענע ולהתעטף בשלמות, אבל אם אינו יודע לעשות המצווה בשלמות - אינו חייב בה. וכמו שהעתיק המרדכי (מס' סוכה, אות תשס"ג): "קטן היודע לנענע חייב בלולב. תני בירושלמי דפירקין: יודע לנענע חייב בלולב. לא סוף דבר לנענע, אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד כשורה ומנענע. יודע להתעטף בציצית אביו לוקח לו טלית. לא סוף דבר להתעטף, אלא להשליך שתי כנפות לאחוריו ושתי כנפות לפניו, ואוחז בציצית כשורה בשעת קריאת שמע".

וכן כתבו הגהות מיימוניות (הל' ציצית פ"ג, אות כ'): "ירושלמי: לא סוף דבר להתעטף, אלא יודע להשליך שתי כנפות לאחוריו ושתיים לפניו כשורה בשעת קריאת שמע".

1. נאמר בליל א' דחג השבועות תשפ"ד.

וכן הוא ב'אור זרוע' (ח"ב, סי' שי"ד, אות ג'): "יודע להתעטף חייב בציצית. לא סוף דבר להתעטף, אלא להשליך ב' כנפות לאחוריו וב' כנפות לפניו ואוחז בציצית בשעת קריאת שמע, והיינו כמנהגינו. ו[לפי זה תתיישב] תשובה לאומרים שאין להשליך ציציותיהם לאחוריו משום בזיון מצוה. ואמרינן נמי במדרש: אמרו ישראל למשה, מלפנינו מילה ברית מילה שקיימו קודם שיצאו ממצרים], מאחורינו מה זכות יש? א"ל משה: השליכו ציציותיכם לאחוריכם".

וכן איתא בראבי"ה (ח"ב, סי' תרפ"ג): "לא סוף דבר להתעטף, אלא להשליך שתי כנפות לאחוריו ושתי כנפות לפניו, ואוחז בציצית כשורה בשעת קריאת שמע. ובאגדה נמי אמרינן שהכין היו מעוטפין כשעברו את הים והגיטו עליהם לפנייהם ולאחריהם" [והובא מדרש אגדה זה בב"י סי' ח', וז"ל: "והמים להם חומה, שהכריז גבראל למים שאחריהם: היזהרו, שעתידין להשליך כנף ציצית וקשר של תפילין לאחריהם"].

כלל דבריהם: אף שנענוע הלולב לד' רוחות, וכן להשליך ד' כנפות הציצית לפניו ואחוריו, אינם כלל לעיכובא במצוות לולב וציצית, מכל מקום הם משלימות המצווה. ועל כן, אם הקטן אינו יכול לעשותם - הרי אין קיום מצוותו בשלמות, ואין מחייבין אותו כל שאינו יודע לקיימה כראוי¹.

ז. ונוסיף במאמר המוסגר, קצת הרחבה בדברי הראשונים הללו, כי הנה דע שהראבי"ה למד ע"פ הירושלמי, שכיוון והשלכת ד' כנפות לפניו ולאחוריו הם משלימות המצווה ממילא שוב יוכל לברך קודם לזה והוי כ"עובר לעשייתו", וז"ל (שם, סי' תרצ"ג): "ודין עטוף ציצית, מצאתי בפרק לולב הגזול בירושלמי, תני הוידע להתעטף חייב בציצית, לא סוף דבר לעטף, אלא להשליך שתי כנפות לאחוריו ושתי לפניו, ואוחז בציצית כשורה בשעת קריאת שמע וכו', ומזה אנו למדין דכל זמן שאינו משליך שתי כנפות לאחוריו, דהיינו גמר המצוה, כמו קשירה לגבי תפילין קרי עובר לעשייתו, וכן בלולב אפילו כשתופס הלולב והאתרוג בשתי ידיו עדיין עובר לעשייתו, הוא כל זמן שלא גמר המצוה, דהיינו מוליק ומביא מעלה ומוריד, ואין צריך להקדים ולברך משום עובר לעשייתו".

[ותדע כי ה'דרכי משה' הלך בדרך זו עוד יותר, וחידש שאינו רק משלימות המצווה אלא הוא מדיני המצווה המעכבים, וז"ל (סי' י"א, אות ו'): "ולי נראה ליישב המנהג, כי מאחר שמצות ציצית היא שיחזיר שתי ציציות לפניו ושתי לאחוריו וכו', לכן ס"ל לאנשי דלא חייבא תורה אלא בכהאי גוונא, ששתי כנפות לאחוריו שיש שתי ציצית מאחוריו ושתי ציצית לפניו ומעטף בציצית, אבל במלבושים שלנו שכל הד' כנפות לפניו וא"א להלבישן בענין אחר, אין זה חייב בציצית ולכן נהגו להקל", וכן פסק בשו"ע, ואף שגם בציצית ממש אם לא השליך הכנפות לפניו ולאחוריו, יוצא ידי מצותה ואינו לעיכובא, מ"מ הרי"ז כעין "כל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו", וע"כ אם הבגד אינו ראוי לזה כלל ואין בצורתו אפשרות לעשות כן, שוב הרי הוא פטור לגמרי.

אמנם כבר השיגו עליו האחרונים, על חידושו זה, וכתבו טעמים אחרים לפטור מלבושים שלנו, שיש להם ד' כנפות, ואין מטילין בהם ציצית.

לאחוז בציצית בשעת קרי"ש

ותדע שגם במ"ש בירושלמי, שצריך שידע "לאחוז בציצית בשעת קריאת שמע", מצינו כמה דעות בראשונים. כי הנה כמה מן הראשונים כתבו שיש לאחוז בציציות בשעת קרי"ש, משום שאומרים בפרשת ציצית "וראיתם אותו" וע"כ צריך שיאחז בציצית ויסתכל בה, וכ"כ הטור בסי' ס"א, וכן כתב הב"י בסי' כ"ד בשם ספר היראה לרבינו יונה, והסמ"ק אף מנה מצווה זו ד"וראיתם אותו" למצווה בפני עצמה.

אך מאידך רב נטוראי גאון, השיג על הנהגה זו, וכתב ש"הרותא היא", ודלא כירושלמי, והעתיק שיטתו ב"ארחות חיים" (הל' ציצית, סי' ל"ב) וז"ל: "אמר רב נטוראי גאון, האוחז בציציותיו בידו כשקורא את שמע, יהרותא היא, וכ"כ נמי רב משה גאון, וביאר עוד, כי מאחר שהתבונן בציציותיו בשעת עטיפתו ובידך עליה, לאחר כך למה אוחז בידו, אלא מעתה כשמגיע לוקשרתם צריך נמי לאחוז תפילין, וא"ת יאחז, וכשמגיע לכתבתם צריך לבא ולהניח ידו על מזוזתו, הלכך העושה כך צריך ללמדו ולהשביעו שלא יעשה כן".

והריב"ש השיב על דבריו, וכתב דאף שאין נראה כהסמ"ק שהפליג ומנה מצווה זו לעצמה, מ"מ ודאי ראוי ונכון להסתכל בציצית מאחר שהיא תכלית המצווה כמו שדיבר הכתוב בהדיא: "והיה לכם לציצית וראיתם אותו", וכתב דהוא נוהג להסתכל בציצית בשעת העטיפה, אך המוסיף להסתכל בו גם בשעת קריאת שמע, מנהג יפה הוא, וחיוב מצווה.

וז"ל (ח"ב סי' תפ"ו): "שאלת, כי נהגת להסתכל בציצית בשעת קריאת שמע כשאתה מגיע לוראיתם אותו, מפני שראית כן לה"ר יונה וכו', וגם בספר עמודי גולה [הוא הספר סמ"ק], מונה מצוה לעצמה להסתכל בציציות, ואמרת כי יש לעוגים עליך ונסמכים למה שמצאו תשובה לרב נטוראי וכו', תשובה, עם היות שנראה שאין ראוי שתמנה הראיה מצוה לעצמה כמו שכתוב בספר עמודי גולה, כי אין זה כי אם נתינת טעם למצוה, כמו שאמרו רז"ל וראיתם אותו ראיה מביא לידי זכירה זכירה מביאה לידי עשייה, וטעם המצוה אין ראוי שתמנה מצוה לעצמה וכו', אבל כיון שהראיה היא תכלית ראשון למצוה זו, כדי שיבוא לתכלית אחרון שהוא קיום המצוה, טוב וראוי להסתכל בציצית בשעת העטיפה כשמברך עליה, וכן אני נוהג".

והנה לענין זה, שיסתכל בציצית בשעת העטיפה, גם רב נטוראי מודה, כמ"ש מפורש: "כי מאחר שהתבונן בציציותיו בשעת עטיפתו וכו'", ועיקר השגתו היה על המוסיפים להסתכל גם בשעת קריאת שמע, וכמו שטען ע"ז: "אלא מעתה כשמגיע לוקשרתם צריך נמי לאחוז תפילין, וא"ת יאחז, וכשמגיע לכתבתם צריך לבא ולהניח ידו על מזוזתו", ועתה משיב הריב"ש גם על זה, וכמו שממשיך וכותב: "ואתה שנהגת להסתכל בה בשעת קריאת שמע כשאתה מגיע לוראיתם אותו, אל תניח מנהגך כי מנהג יפה הוא וחבובי מצוה וכו', ומה שהקשו שא"כ יעשו כן בתפילין, יעשה ויעשה שהרי חייב אדם למשמש בתפיליו כל שעה, כדי שיהא זריז בהם וכו', ומה שהקשו יעשו כן במזוזה, אינו ענין, שאם אמרו במה שהוא לבוש ומזומן לפניו לא אמרו במה שהוא קבוע בכותל ואינו לפניו, ועוד שבציצית הזכיר הכתוב הראיה כדי שיבוא לידי זכירה, ובתפילין ג"כ שהמשמש בהם מצוה כדי שיהא זריז בהם וכו', אבל במזוזה אינו כן [שלא הוזכר מצווה במשמושה וראייתה, כמו בציצית ותפילין], ולכן אחוז במנהגך אל תרף והמלעיגים עליך בזה לא יפה הם עושים".

ויש להוסיף עוד על דברי הריב"ש, טעם להסתכל בציצית דווקא בשעת קריאת שמע, כי ענין ההסתכלות בציצית הוא כדי ש"וזכרתם את כל מצוות ה'", והנה זכירה מעולה היא יותר כשאומר בפיו אלו התיבות, ונזכר בתכלית מצוות הציצית שהיא לזכור מצוותיו, מאשר ראיה בעלמא בשעת עטיפה שיוכל לשכוח תכלית המצווה.

פסק ההלכה בחיוב הקטן בציצית

ולהלכה, בשולחן ערוך כתב רק דברי הבבלי, וז"ל (או"ח סי' י"ז, ס"ג): "קטן היודע להתעטף, אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו". אך הרמ"א הוסיף את דברי הירושלמי: "ודוקא כשיודע לעטוף ב' ציצית לפניו ושנים לאחריו, ויודע לאחוז הציצית בידו בשעת קריאת שמע".

חיוב הקטן בתפילין

ולענין תפילין, כך כתב בשו"ע (סי' ל"ד, ס"ג): "קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא ישן בהם ולא יפיח בהם, ושלא ליכנס בהם לבית הכסא, חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו". אך הרמ"א כתב שאין הקטן מניח תפילין עד שיעשה בן י"ג שנים, וז"ל: "וי"א דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד, וכן נהגו ואין לשנות".

והנה מקור דברי הרמ"א, כתב בביאור הגר"א שהוא כמשמעות המשנה בברכות, וכדתנין (דף כ' ע"א): "נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון". והוא כמו שכתב רש"י שם, דקטנים דמתניתין אף בהגיעו לחינוך מיירי [שאם מדובר בקטנים שלא הגיעו לחינוך, אם כן היאך חייבין בתפלה ובמזוזה וברכהמ"ז?]. וכפירוש פסק הרמ"א, שקטנים פטורין ואפילו הגיעו לחינוך עד שיהיה בן י"ג שנים, ודלא כברייתא שאמרו שחייב בתפילין מאימת שיודע לשמרם. אמנם בתוספות הקשו על פירוש מברייתא הנ"ל, ולא ניחא להו לפרש דפליגי, ועל כן כתבו בשם ר"ת, דקטנים דמתניתין בלא הגיעו לחינוך מיירי [ומה שכתב אחר כך שהם חייבים בתפילה וכו', בנשים ועבדים מיירי], אבל אם הגיעו לחינוך - חייבים בתפילין מאימת שיודעין לשמרם.

ביאור דרכו של רש"י

ובביאור דרכו של רש"י, כתב הגר"א דלשיטתו מה שכתוב בברייתא שהקטן חייב מאימת שיודע לשמור תפילין, אינו קטן ממש, אלא מבן י"ג שנה ויום אחד, והברייתא והמשנה אינן חולקות כלל. אלא דלכאורה משמע בברייתא שמשום חינוך אתיין עלה, ואם הוא כבר בן י"ג שנה ויום אחד, אינו משום חינוך אלא מן התורה! [וכן הוא משמעות הרמ"א דקאי על המחבר שכתב 'לחנכו'].

וב'פרי מגדים' ביאר, דמיירי שלא הביא ב' שערות, שמן התורה אינו חייב אבל חייבוהו חכמים מדין חינוך [ובביאור הלכה ביאר בדרך אחרת, שמקור שיטת הרמ"א הוא מספר 'בעל העיטור', עיי"ש, ודבריו דחוקין ואכמ"ל]. נמצא לפי זה: "קטן" שנאמר בציצית ולולב הוא קטן ממש, אבל "קטן" שנאמר בתפילין הוא בן י"ג שנה ויום אחד, אלא שלא הביא ב' שערות.

טעמו של רש"י

והנה טעמו של רש"י שפטר את הקטן מתפילין עד שיהיה י"ג שנים ויום אחד הוא: **"משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן"**, וכיוון שאינם יכולים לשמור על גוף נקי - פטורים. [ולפי זה יבואר ביותר, שלדעת רש"י אין הברייטא ומתניתין חולקים כלל, כי בברייטא שחייבו את הקטן בתפילין כל שיודע לשמור גופו, מיירי רק מעצם החיוב, אבל באמת גם אינהו מודו שאינו יכול לשמור גופו רק מי"ג שנה. ובברייטא מיירי מעיקר הדין, ובמתניתין מבואר הדין למעשה].

עומק הטעם

והנה יש לפלפל על פי טעם זה, כי הרי כבר נהגו שגם גדולים אינם מניחין תפילין כי אם בשעת קריאת שמע ותפילה מחמת כן, וכמ"ש בשו"ע (שם, ס"ב): **"מצותן להיותן עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם ואין כל אדם יכול להיזהר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום. ומ"מ צריך כל אדם ליזהר בהם להיותם עליו בשעת קריאת שמע ותפילה"**. אם כן, לפי המנהג הזה, על מה נפטור את הקטנים? וכי שמירה על גוף נקי במעט זמן דקרי"ש ותפילה אי אפשר עד שיהיו בני י"ג שנים ולא קודם?

והנראה בזה: דכיוון ואינם יכולים לשמור גופם כמצוות תפילין העיקרית שהיא כל היום, שוב אין בהם כלל מצוות חינוך, גם לשעת קרי"ש ותפילה. וכן מוכח בירושלמי, דכך אמרו שם (ברכות פ"ג, ה"ג): **"נשים מניין?"** [שפטורות מקריאת שמע ותפילין, ואף שהן מצוות עשה שהזמן גרמן, יש לומר דהוקשו למצוות מזוזה שחייבין בה - 'פני משה']. **ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם וכו'** [והוקש קריאת שמע ותפילין למצוות ת"ת, וכשם שפטורים מת"ת פטורין מקרי"ש ותפילין]. **קטנים מניין? למען תהיה תורת ה' בפיך,**

בשעה שהוא תדיר בה". וביאר ב'פני משה' שם: "וקטן אינו יכול להיות תדיר בתפילין לפי שאינו יכול לשמור גופו. והואיל ופטור לחנכו מן התפילין, פטור נמי מקריאת שמע, מהאי טעמא גופא שאינו מצוי אצל אביו לחנכו בזמן קריאת שמע". מוכח מדבריהם, שאין הקטן חייב מדין חינוך בתפילין רק אם יכול להיות 'תדיר בה', אבל אם לאו, אף שיכול להניחן לשעת קרי"ש ותפילה - שוב אינו חייב כלל להניחן.

ועומק הטעם הוא על פי הדרך שנתבאר לעיל, שלדעת הירושלמי אין הקטנים חייבים במצוות חינוך אלא אם יכולים לקיים המצווה בשלמותה [ועל כן אינם חייבים בציצית עד שידעו לקיימה בשלמות להחזיר ב' ציציות לפניהם וב' לאחריהם ולאחזו הציצית בשעת קרי"ש, וכן אינם חייבים בלולב עד שידעו לנענע לד' רוחות]. ומשום כך אין הקטן חייב בתפילין עד שיהיה 'תדיר בה', כי כל שאין הקטן יכול לקיימה בשלמות ולהניח תפילין כל היום, שוב הוא פטור לגמרי ממצוות החינוך. ועל כן, אף שיכול לקיימה מקצתה או רובה, אינו חייב בה עד שיוכל לקיימה בשלמותה [עד שיגדיל ויהיה בן י"ג שנים ויום אחד, ואז אף אם לא הביא ב' שערות, חייבוהו מדין חינוך, ואף אם לא יוכל לקיימה בשלמות אלא רק בשעת קרי"ש ותפילה].

החויב להניחן כל היום ממהות מצוות תפילין הוא

אך עדיין צריכים הדברים בירור, כי לכאורה אין דומין הנידונים להדדי כל כך. כי במצוות לולב, אם רק הגביה הלולב לשם מצוה ולא נענע לד' רוחות, הרי המצווה עצמה חסרה, אך בתפילין, אף שמצוותן להניחן כל היום, מכל מקום אם הניחן לשעה אחת - ההנחה עצמה באותה שעה היתה בשלמות, אלא שיש עליו חיוב נוסף להניחן עוד בהמשך היום, ואינו חסרון במצווה עצמה. ואם כן, יהיה הקטן חייב כל שידע לשמור על גופו לשעה אחת.

והנראה שבאמת החיוב להניחן כל היום אינו תוספת חיוב, אלא הוא חלק ממהות המצווה עצמה, והידור באיכות המצווה עצמה ולא בכמותה. דהנה זה לשון הרמב"ם (הל' תפילין פ"ד, הכ"ה): "קדושת תפילין קדושה גדולה היא, שכל זמן שתפילין על ראשו של אדם ועל זרועו, הוא עניו וירא, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה, ואינו מהרהר במחשבות רעות, אלא מפנה לבו לדברי האמת והצדק. לפיכך צריך האדם להשתדל להיותן עליו כל היום, שמצותן כך היא". הנה פירש בהדיא בדבריו 'שמצוותן כך היא' - שיהיו עליו כל היום.

והטעם פשוט, כי דבר ידוע הוא שלפי התמדת האדם במידת הענווה ויראת שמים, ודבקות המחשבה לדברי אמת והצדק, כך תגדל קדושת האדם. ואינו דומה מעלת קדושת האדם שהוא עניו וירא ודבוק בבורא ית' כל היום, למי שהוא עניו וירא ודבוק בבורא ית' רק לזמנים מיוחדים. ואין החילוק ביניהם ב'כמות' בלבד, אלא החילוק הוא ב'איכות', כי הקדושה שחלה על האדם והשרשת המידות הנעלות של ענוה ויראת שמים בו, הם בעיקר לפי ערך התמדת האדם בהם. ממילא, המצווה להניח תפילין כל היום, שעניינו חלות קדושה ענווה ויראת שמים על האדם, הרי היא מעלה ב'איכות' מצוות התפילין, והוא חלק ממהות המצווה עצמה.

למען תהיה תורת ה' בפך

ויש להוסיף עוד, כי הנה הפסוק פירש טעם מצוות תפילין: "למען תהיה תורת ה' בפך", כי מצוות התפילין משום מצוות תלמוד תורה היא. והנה במצוות ת"ת מצינו ב' מדרגות: המדרגה הראשונה היא העוסק בתורה בכל זמן הפנוי לו לעסוק בה, ויש לו עסק עוד בדברים אחרים. והמדרגה הנעלית היא כמו שכתב הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ג, ה"ו): "**מי שנשא לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה של תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל. ולא עליך הדבר לגמור, ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה, ואם הרבית תורה הרבית שכר, והשכר לפי הצער**".

והנה פשוט שהמדרגה הנעלית הזאת אינה תוספת 'בכמות' בלבד, שהוא עוסק בתורה זמן יותר על הראשון, אלא היא תוספת גדולה ורבה ב'איכות'. והטעם פשוט, כי יסוד מצוות ת"ת אינו ה'לימוד' בלבד, אלא הוא ה'דבקות' בו ית' שעל ידי הלימוד, וכדברי הב"ח הנודעים (ונעתיק לשונו להלן) וכמבואר בהרבה ספרי קודש. וממילא, ודאי כפי ערך התמדת האדם בלימוד תורה, כך היא מדרגת הקדושה שחלה על האדם ע"י התורה. וממילא מי שעוסק בה בלבד "**ואינו מסיח דעתו על דברים אחרים ואינו שם לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד וכו'**", הרי הוא מתעלה ומתקדש ע"י התורה ומתדבק בו ית', והרי זוכה להיות מוכתר בכתרה של תורה.

חינוך במצוות תלמוד תורה

אלא שאם כנים דברינו, תתעורר מהם קושיא על הברייטא דלעיל, שם אמרו: "יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש". וכבר ראה ראינו שאין הקטן חייב במצוות חינוך עד שיוכל לקיימה בשלמות, ואם מצוות תלמוד תורה בשלמות היא בהתמדה רבה עד שלא יסיח דעתו לדברים אחרים כלל ויהיה רק בתורה מגמתו, אם כן היאך נוכל לחייב את הקטן 'משעה שמדבר' בלבד?

והנראה, שבאמת החיוב שעל אביו ללמד בנו תורה משעה שמדבר, אינו משום חיוב 'חינוך', אלא חובה אחרת היא, שהאב חייב ללמד בנו תורה כמ"ש "ולמדתם אותם את בניכם", ומחלקי מצוות תלמוד תורה היא [שיש חיוב על האדם ללמוד בעצמו, ויש חיוב על האב ללמד את בנו, ושניהם עיקרי מצוות תלמוד תורה הם], ובאמת מצד חינוך לבד אינו חייב. וכן יש לדיוק בלשון הרמב"ם שכתב מיד בתחילת הלכות ת"ת: "נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וכו'". דכיוון והוא מעיקר חיוב תלמוד תורה שילמד האב את בנו, שוב שייך לכתבו בתחילת הלכות ת"ת, אבל אם חיוב חינוך בעלמא הוא, לא היה לו להתחיל דבריו בחיוב זה.

וכן מטין דבריו אחר כך (ה"ו): "מאימתי אביו חייב ללמדו תורה? משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל, ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים עד שיהיה בן שש או בן שבע הכל לפי בוריו. ומוליכו אצל מלמד התינוקות". שכן הוא עיקר חיוב תלמוד תורה, שיהיה האב מלמד את בנו משיתחיל לדבר מעט מעט, ואין לזה שייכות עם דין חינוך דעלמא בכל המצוות.

מצוות לימוד התורה כמרכבה לשכינה

אלא שקצת צריך ביאור: אם כן, על מה כללו בברייטא חיוב זה עם שאר חיובי חינוך דציצית ולולב ותפילין, אם חיוב זה הוא משורש אחר לגמרי?

ויתבאר בהקדם דברי הב"ח הנודעים (או"ח, סי' מ"ז), שביאר מה שאמרו חז"ל שחורבן הבית היה על שום שלא ברכו בתורה תחילה, וז"ל: "ונראה דכוננו ית' מעולם היתה, שנהיה עסוקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה. ולכן נתן הקב"ה תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו, כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח אברים ושס"ה גידים ברמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת

שבתורה. ואם היו עוסקים בתורה על כוונה הזאת, היו המה מרכבה והיכל לשכינתו ית' שהיתה השכינה ממש בקרבם, כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה, והארץ כולה היתה מאירה מכבודו, ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד. אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים וכו', ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה, ולהמשיך השכינה למטה בארץ וכו', הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה מעלה, והארץ נשארה בגשמייתה בלי קדושה, וזה היה גורם חורבנה ואבדתה".

כלל דבריו הם: שמהותה ועומקה של מצוות תלמוד תורה הוא להיות מרכבה לשכינה הקדושה, לרוממה מגלותה ושפלותה, וליחדה עם בעלה כביכול.

תורה לשמה לשם ה'

וזה מה שמובא בספרים הקדושים (ראה שער המצוות להאריז"ל פרשת ואתחנן), ש'תורה לשמה' הוא 'לשם ה'', לשם ה' תתאה של שם הוי"ה ברוך הוא, שהוא סוד השכינה הקדושה, כי עיקר לימוד התורה הוא לשם השכינה לתקנה ולהעלותה, לייחדא שמא דקוב"ה ושכינתיה.

והנה ענין יחוד קוב"ה ושכינתיה, ה"ס יחוד של ה'בלתי גבול' [בחי' מעלה, שאינו גשמי וגבולי], עם ה'גבול' [בחי' מטה, ופמליא של מטה].

והנה העוסק בתורה, יש בלימודו ב' בחינות, בחי' התורה והדעת האלוקית עצמה שהוא משיג במוחו, וזה בחי' 'משפיע' [בסוד קוב"ה], אך כדי לזכות לאור השכל והתורה הזה, צריך שיהיה בבחי' 'מקבל' [בסוד השכינה הק'], וע"כ צריך שיהיה הלימוד בבחי' ביטול גמור, ד"לית ליה מגרמיה כלום" וכתינוק המקבל מרבו ממש, ועי"ז מיחד בחי' הביטול והקבלה שלו, עם הדעת והשכל שמשיג במוחו, ועי"ז זוכה לאור התורה, בסוד יחוד קוב"ה ושכינתיה.

חייב ללמוד את עצמו

והנה הרמב"ם כתב שם, אחר שביאר חיוב האב ללמוד את בנו, ש"מי שלא למדו אביו חייב ללמוד את עצמו כשיכיר". והנה לשון זה "ללמוד את עצמו" אינו בדקדוק

לכאורה, דהיאך שייך שילמד את עצמו? ו'ללמוד' מיבעי ליה! אמנם לפי הנ"ל ניחא, כי הלימוד צריך להיות באופן של יחוד קוב"ה ושכינתיה, ובאופן של משפיע ומקבל, והרי זה כאילו הוא משפיע לעצמו המקבל, ועל כן צריך "ללמד את עצמו", ודו"ק.

והנה ההכרח הזה שיהיה האדם בשעת לימודו בביטול גמור, דלית ליה מגרמיה כלום, וירגיש האדם בשעה שהוא לומד כתלמיד המקבל מרבו ממש - הנה ההרגשה הזאת היא כקטן המתחנך מאביו, שאין לו ידיעה מעצמו כלל והוא מקבל מאביו חינוך והוראת דרכו היאך לנהוג ומה לעשות.

נמצא שההרגש הזה של הקטן בחינוכו - שאותו הקטן אין לו לא ידיעה ולא השגה ולא הכנה להמצווה, ואין לו אפילו עצם החיוב, אלא כל כולו אינו אלא ככלי ריק ומקבל דלית ליה מגרמיה כלום - היא ההרגשה הנדרשת מהאדם בלימוד התורה, אף בגדלותו, שיהיה בביטול וכמקבל דלית ליה מגרמיה כלום, שעל ידי זה זוכה שהלימוד יהיה בבחי' יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה.

אם כן, ממילא יתבאר וינתן טעם, על מה נמנית בברייתא מצוות תלמוד תורה יחד עם שאר חיובי חינוך [אף שהחיוב על האב ללמד את בנו תורה אינו משום חינוך], כי מהותו של מצוות תלמוד תורה הוא כחינוך, ואם כן ודאי שייכין אהדדי.

תכלית הידיעה שלא נדע

ונסיים עם דברי הכהן הגדול בספר 'ליקוטי מאמרים' (ספר יהושע פ"א) שיש בדבריו תוספת נופך בדברינו: "בפרק קמא דע"ז, שהקב"ה יושב בכל יום ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן, ותינוקות של בית רבן הם נקראים מכירים ויודעים, שאין להם מעצמן רק מה שמקבלים מרבן, ולאלו השי"ת מלמד. ולכך תכלית כל התורה שבעל פה שכתבו לנו חכמינו ז"ל הוא רק חכמות ולימודים איך להגיע לדבר זה, לדעת שאין לנו מעצמנו כלום רק מה שהשי"ת נותן וכו'. כי אין שום נפש פרטית שאין לה חידוש פרטי מחכמות השי"ת, ובאמת החידושים עצמן וכל סודות של תורה שבעל פה, הם רק לדבר זה של הידיעה שהכל מהשי"ת, שזהו כל המכוון מהתורה שבכתב ותורה שבעל פה, ששיג האדם שכל חיותו וקיומו וחיות העולם כולו ומלואו מהשי"ת ושהוא אדונו ומלכו".

לעובדא ולמעשה

לא בכוחו ועוצם ידו של האדם, ואף לא בשלמות מעשיו, תלויה הזכייה לכתרה של תורה, אלא דווקא במידת ה"קטנות" והביטול שבו. זהו הלימוד הגדול העולה מחינוך הקטן: שכדי להיעשות "מרכבה" לשכינה ולהתעצם עם אור התורה, נדרש האדם לפשוט את צורת ה"גדול" היודע את הכל, ולאמץ תנועת נפש של ילד רך - המכיר בכך שאין לו משל עצמו מאומה והוא רק כלי קיבול לקבל מאביו. על כן, גם כשהאדם מרגיש מועט בהבנה או חסר בידיעות, אל ירחק מהקודש; אדרבה, ידע כי דווקא מוכנות זו להיות "קטן", ריק ומקבל, היא הכלי הזך ביותר בו בוחרת השכינה לשרות, ודרכו הופך הלימוד מפעולה שכלית יבשה לדבקות אלוקית חיה.



כאילו קבלו מהר סיני^ח

מנהג הקדום באמירת "אקדמות"

זה לשון הט"ז (סי' תצ"ד, סק"א): "על מה שנוהגים במדינות אלו לקרות פסוק ראשון, ואח"כ מתחילין לקרות "אקדמות מילין וכו'", יש לתמוה הרבה האין רשאים להפסיק בקריאה? דהא אפילו לספר בדברי תורה אסור כמ"ש בסימן קמ"ו, וכל ההיתרים הנזכרים שם אינם כאן. וכ"ש בשבח הזה שאינו מעניין הקריאה כלל, למה יש לנו להפסיק? ושמעתי מקרוב שהנהיגו רבנים מובהקים לשזור אקדמות קודם שיתחיל הכהן הברכה של קריאת התורה, וכן ראוי לנהוג בכל הקהילות".

ויש להתבונן בזה, בטעם ומקור המנהג הקדום, שנהגו להפסיק אחר פסוק ראשון לקריאת אקדמות, על מה ראו להפסיק כך בקריאת התורה, וכמו שעורר הט"ז.

המנהג לעמוד בעשרת הדברות

והנה גם במנהג שנהגו לעמוד בעשרת הדברות, מצינו שעורר בו הרמב"ם בתשובותיו (סי' מ"ט), דכך שאלוהו: "יש מי שנמנע זה [מן המנהג הזה לעמוד בעשרת הדברות] והביא ראיה מהיות רז"ל ביטלו קריאתם עם קריאת שמע, מפני המינים שהיו אומרים שיש להם יתרון על שאר התורה וכו', שכל איש אשר יעמוד בעת קריאת הי' דברות ראוי לגעור בו, לפי שמעשה זה מדרכי המינים וכו'. יורנו רבינו הראוי בזה". והשיב להם הרמב"ם: "תשובה: זה שזכר החכם הא' מהשיבה בעת הקריאה הוא הראוי,

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

וראיותיו כולם אמיתיים וכו', ואין להוסיף עליו. וכך ראוי לעשות, בכל מקום אשר מנהגם לעמוד ראוי למנעם מזה, בהיות שמגיע מזה הפסד האמונה שיבואו לחשוב בתורה שיש יתרון קצתה על קצתה". והנה במנהג זה נוהגין עד היום, שעומדין הקהל בעשרת הדיברות, וצריך הדבר מענה מטענותיו של הרמב"ם.

ובספר 'הררי קדם' (ח"ב, סי' קי"ז) כתב לבאר טעם המנהג, וז"ל: "שאני קריאת הי' דברות שאינם רק קיום דת"ת דרבים, אלא הוי גם זכר למעמד הר סיני. ולכן קוראין אותה בטעם העליון לפי החלוקה של הדברות [ולא בטעם התחתון שהוא לפי חלוקת הפסוקים], להורות שקורין אותה כקריאה של י' דברות ולא כקריאה של פרשה בתורה גרידא וכו'. וכיון שכן יש לומר דהנה הטעם שעומדים בי' דברות, זהו משום זכר למעמד הר סיני, דכמו שאז עמדו ישראל סביבות ההר [כמ"ש "ויתיצבו בתחתית ההר"], על כן משום זכר למתן תורה ומעמד הר סיני אנו עומדים בי' דברות וכו', ואין הטעם כלל מצד יתרון מעלת י' דברות על יתר התורה".

טעם מנהג אמירת אקדמות אחר פסוק ראשון

שוב לפי הטעם הזה שכתב ה'הררי קדם', נוכל לבאר גם הטעם של המנהג שנהגו להפסיק אחר קריאת פסוק ראשון לומר אקדמות, כי קריאת התורה של עשרת הדברות אינה כקריאת התורה בעלמא, אלא היא כזכר למעמד הר סיני. ואם כן ודאי 'מעניין הקריאה הוא', לשורר ולהדגיש מעלת ישראל מכל האומות, ואשר 'צבי וחמיד ורגיג, ואתרעי בן ומסר לן אורייתא', ואין חשש בהפסק כשהוא מעניין הקריאה.

הרמב"ם הולך לשיטתו

והרמב"ם שטען נגד מנהג זה, נראה דהולך בזה לשיטתו בספר המצוות. דהנה הרמב"ן (בשכחת הלאוין) השיג על מנין המצוות של הרמב"ם, שלא מנה מצוות 'זכירת מעמד הר סיני', וכמ"ש: "והודעתם לבניך ובני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב". ועל כן רק לדעת הרמב"ן, שמצווה היא לזכור מעמד הר סיני, על כן נזכרים ונעשים בכל שנה בקריאת התורה דשבועות, אבל לדעת הרמב"ם שאין בו מצווה, נמצא קריאה זו היא ככל קריאת התורה דעלמא, וממילא העמידה בעשרת הדברות היא משום כבוד בלבד, וגורמים בזה "יתרון קצתה על קצתה".

משמעות הפסוק לדעת הרמב"ם

ונראה דהרמב"ם מפרש מקרא זה ד"והודעתם לבניך ובני בניך וכו'", לענין התורה עצמה, שצריך כל אב ללמדה לבניו ובני בניו, אבל לא על עצם מעמד הר סיני. וכמשמעות הגמרא בקידושין (דף ל' ע"א): "אמר ריב"ל: כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' א-להיך בחורב".

ודע שגם הרמב"ן שם נתעורר בזה, אך נראה שהוא סבר שגם לדעת הגמרא שדרשה פסוק זה, מכל מקום אין המקרא יוצא מידי פשוטו, שצריכים לזכור בפשיטות מעמד הר סיני, משא"כ הרמב"ם סבר דאף שהגמרא היא בדרש הפסוק, מכל מקום יש ללמוד שאף לפי הפשט אין המקרא מדבר כי אם בתלמוד תורה.

ולדעת הרמב"ם שמפרש פסוק זה בתלמוד תורה, הטעם שבא הציווי על תלמוד תורה בלשון זה, הוא כי מעיקרי מצוות תלמוד תורה הוא שתהיה התורה 'תורת סיני', וכמו שגלך ונבאר [ונבאר עתה דרך אחת, ובמאמר "תורה חדשה מאתי תצא" נבאר דרך נוספת].

כתר תורה

ונקדים דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ריש פ"ג): "בשלשה כתרים נכתרו ישראל: כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם. כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי. כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, כל מי שירצה יבא ויטול. שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה? הרי הוא אומר: בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ישורו, הא למדת שכתר תורה גדול משניהם. אמרו חכמים: ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ, שנאמר יקרה היא מפנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים".

יקרה היא מפנינים

והנה תראה שהאריך להביא ב' פסוקים להוכיח גדולתו של 'כתר תורה' מן הכתרים האחרים: פסוק ד"בי מלכים ימלוכו", ועוד פסוק ד"יקרה היא מפנינים". ונראה

הצורך בזה, כי מן הפסוק **"בי מלכים ימלוכו"** אף שיש ללמוד שגדול כתר תורה מן שאר הכתרים, אחר שבתורה עצמה ממליכים מלכים, מכל מקום גדולתה היא **'כערך'** זה לזה, אלא שגדולה מהן. ועל זה הביא את הפסוק ד"**יקרה היא מפנינים**", להודיע שגדלות התורה יקרה היא כלפיהם, וגדולה **'שלא כערך'** מהן, כי לשון **'יקר'** הוא ענין דבר שאינו מצוי, והרי התורה כלפי שאר הכתרים חשיבותה כדבר שאינו מצוי, ואינו כערך, כלל עמהן.

ועל כן רק מן הפסוק הזה למדין ש"**ממזר תלמיד חכם קודם לכהן עם הארץ**". כי מן הפסוק הראשון אין למדין רק גדלותה של התורה **'כערך'** לשאר הכתרים, ולפי גדולה זו יש לומר שעדיין אין הגדולה הזאת עולה על שאר הכתרים רק בשווין ביחסן, אבל אם הוא ממזר שהוא פחות מאד ביחסו, ממילא כתר הכהונה עולה כלפיו מכתר התורה שלו. אך אחר שאנו יודעים ש"**יקרה היא מפנינים**" שלא כערך, ממילא אף אם התורה היא אצל הפחות ביחס כממזר, מכל מקום עדיין היא גדולה ויקרה מן הכתרים האחרים, כיוון שגדולה שלא כערך היא.

תורת סיני שלא כערך

וזהו ענין החיוב שיהיה התלמוד תורה בבחי' **'תורת סיני'**, שידע בשעה שעוסק בתורה ה', שהתורה הזאת שהוא מוציא בפיו ומהרהר בה, גבוהה ונעלית מאד אין לשער, והיא גילוי עליון מאד **'שלא כערך'** של אורו ואלוקותו ית', ולמעלה מסדר ההשתלשלות.

והוא ענין **'מעמד הר סיני'**, כי אז הכירו ישראל מעלת התורה ויקרה וגדלותה, כשנגלה עליהם בענן כבודו על ההר, עד שלא היה ביכולתם של ישראל לסבלו, עד שפרחה נשמתם מריבוי האור וההתגלות. וכך צריך שיהיה בכל עת, בעת שלומד ומלמד תורה הוא ולבניו ובני בניו, שיודיע לו ולבניו גדולת התורה ומעלתה כ"**יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב**", והבן.

עולם האצילות ואדם קדמון

ונעמיק עוד בכל זה. דהנה נודע שמציאות העולמות ה'**נפרדים**' הם עולמות **'בי"ע'**, ו'**עולם האצילות**' שלמעלה מהם הוא אור אלוקותו ית' ממש, אשר נאצל ונתגלה להיות ראשית ושורש לבריאה. ועוד למעלה מעולם האצילות, סוד **"עולם**

אדם קדמון", והוא מעין הבחינה של אור אין סוף ב"ה שקדם לעולם, כמבואר בספה"ק.

והנה גילוי אלוקותו ית' שב'עולם האצילות' הוא 'כערך' עם עולמות ביי"ע, כי כל מה שיש ביי"ע שרשו בעולם האצילות, וכל מה שיש באצילות משתלשל ומתגשם כחלק מעולמות ביי"ע, כנודע. אמנם גילוי אלוקותו ית' שב'עולם אדם קדמון' הוא 'שלא כערך' כלל עם עולמות אצילות וביי"ע.

שוה ומשוה קטן וגדול

והנה בגילוי אלוקותו ית' ד'אדם קדמון' שהוא בחינת אין סוף ו'שלא כערך', בגילוי עליון ונורא כזה, שוב נתבטלו כל המדרגות של 'מעלה ומטה' ובחי' 'גשמיות ורוחניות'. כיוון שהקב"ה בבחינת אין סוף ו'שלא כערך', הרי הוא "שוה ומשוה קטן וגדול", ואין שום חילוק לפניו כלל וכלל.

והנה ודאי אי אפשר להתקשר לסוד 'עולם אדם קדמון' כי אם דרך 'עולם האצילות', כי רק על ידי עולם האצילות יש התגלות של אדם קדמון, אמנם שוב כשמתגלה אדם קדמון שהוא בבחינת 'שלא כערך', ממילא כל המציאות של אצילות וביי"ע מתאחד כאחד, ומתבטל לפני עצמותו ית' כביכול שהוא בחינת 'אדם קדמון'.

התגלות מעמד הר סיני

והנה התורה הקדושה, כולה היא שמותיו של הקב"ה, והיא בסוד 'עולם האצילות' שהוא עולם של שמותיו הקדושים, ואם כן סוד מעמד הר סיני שבו ניתנה תורה, הוא 'התגלות עולם האצילות'.

אמנם עומק שיטתו של הרמב"ם היא, שהיה התגלות במעמד הר סיני של סוד אדם קדמון, בבחי' 'שלא כערך'. וכמו שאמר להם משה לישראל: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", בבחי' גילוי אלוקותו ית' 'שלא כערך', שאין חילוק בין שמים וארץ, והוא ה' האלוקים בארץ מתחת כבשמים ממעל, ואין עוד, והכל בטל וכלא היה כלפי מציאות עצמותו ית'.

והוא הוא מה שסבר הרמב"ם שצריך שיהיה תלמוד תורה בהתקשרות לבחינה זו, לידע גודל מעלתה ויקרה של התורה, 'שלא כערך' ממש, כ"יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחורב" שאז היתה התגלות מדרגה עליונה זו של גילוי אלוקותו יתברך ויתעלה שלא כערך [והנה זהו סוד לימוד תורה לשמה על פי הבעש"ט, אך אכמ"ל, ועוד חזון להאריך בן].

טעם הרמב"ם שאין לעמוד בעשרת הדברות

ועל כן לדעת הרמב"ם, אין לעמוד בקריאת התורה של עשרת הדיברות, כי ענין עמידה הוא בסוד 'עולם האצילות' וענין ישיבה הוא בסוד 'עולמות בי"ע' [כי עולם הבריאה הוא בסוד כסא כנודע, ועולם האצילות הוא בסוד אדם על הכסא], ועל כן בתפילת שמונה עשרה שהוא בעולם האצילות צריכין לעמוד. וממילא לשיטת הרמב"ם שהיה במעמד הר סיני התגלות של 'אדם קדמון' שהוא בחי' יחוד עולמות אצילות ובי"ע, שוב אין כל שינוי אם יעמוד או ישב, כי הכל שווה לפני גילוי אלוקותו ית' 'שלא כערך'.

שורש שיטותיהם של הרמב"ן והרמב"ם

והנה כל זה הוא לדעת הרמב"ם שפירש המקרא ד"והודעתם לבניך וגו'" במצוות תלמוד תורה, שיהיה הלימוד בבחי' תורת סיני, אבל הרמב"ן פירשו לענין זכירת מעמד הר סיני בלבד. ויש לומר שכל אחד מהם שיטתו הוא לפי שורש נשמתו. דהנה נודע שהרמב"ם הוא משורש משיח בן דוד, ואורו של משיח בן דוד הוא סוד אור היחוד של "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", דגם הארציות בחי' בי"ע תמלא באור ידיעתו ית' שהוא בחי' אצילות, והוא סוד יחוד עולמות אצילות ובי"ע, והוא סוד התיקון דלעתיד בחינת משיח בן דוד.

אמנם שורש הרמב"ן הוא בבחי' משיח בן יוסף, שהוא בבחי' עבודת הגלות, שהיא ענין הברורים מבי"ע, שעיקר תיקונם הוא על ידי ההתקשרות לאצילות, כי עדיין לא האירה הארץ מכבודו, ועוד לא נודע יחוד עולמות בי"ע ואורם ותיקונם השלם, ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

בכל רגע שבו יהודי מסתכל בספר והוגה באותיות התורה, קורה פלא עצום שאין לו אח ורע: באותה שעה ממש נמחקים כל ההבדלים, המעמדות והמדידות של עולם הזה. יהיה הלומד מי שיהיה, ויהיה מצבו וייחוסו אשר יהיה - על ידי התורה הוא מדלג מעל כל המדרגות ומתחבר ישירות למקור העליון ביותר, לאור האין סוף שבו "קטן וגדול שם הוא". זוהי הנחמה הגדולה והכוח של כל אחד מישראל: התורה אינה נחלתם של "בני עליה" בלבד, אלא היא הקשר הפתוח של כל יחיד ויחיד עם בורא עולם, קשר שהוא למעלה מכל מדידה, ערך או גבול אנושי.



תורה חדשה מאתי תצא^ט

מנהג אכילת מאכלי חלב

כתב הרמ"א (או"ח תצד, ג) בטעם מנהגן של ישראל לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, וזה לשונו: "ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכין להביא עמהם שתי לחם על השולחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זיכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים".

המורם מדבריו, שעיקר הזכר ל'שתי הלחם' נעשה על ידי ההרחקה שבין בשר בחלב, שהיא גורמת להביא שני לחמים על השולחן, אחד לבשר ואחד לחלב, ועל ידי זה נעשה זכר לשתי הלחם. ונוסיף לטעם זה עוד נופך.

כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה

ויש להקדים תחילה את דברי הרמב"ם במצוות תלמוד תורה (הל' תלמוד תורה פ"א הל' ח-ט): "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה. גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים, ואף על פי כן היו עוסקין בתלמוד תורה ביום ובלילה, והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו".

ט. נאמר בנעילת החג, שבועות תשפ"ד.

ולכאורה יש להבין, אמאי האריך ב'דברי חיזוק', שאף "גדולי ישראל היו מהן חוטבי עצים וכו', והם מכלל מעתיקי השמועה וכו'"; מה ראה להכניסם בספרו שעיקרו ספר הלכה? גם בהמשך שם הלך עוד בדרך זו, וכתב: "עד אימתי חייב ללמוד תורה? עד יום מותו, שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח". וגם כאן הוסיף כעין 'דברי התעוררות', שאם יפסיק מללמוד - ישכח לימודו.

והודעתם לבניך ולבני בניך

והנראה, דעומק דברי הרמב"ם הוא על הדרך שביארנו במאמר 'כאילו קבלו מהר סיני', שלדעת הרמב"ם מעיקרי מצוות תלמוד תורה שיהיה לימודו בבחינת 'תורת סיני', והוא ענין הכתוב "והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחרב", וכמו שהארכנו שם. ועומק הענין ביארנו שם, שהוא התקשרות למעלת התורה וגדולתה שהיא 'שלא כערך', עיין שם באריכות. ועתה נבאר בו דרך אחרת, אמנם גם היא שרשה אחד עם הדרך הראשונה, וכמו שנשלים ונבאר, וזה החילון.

תורה חדשה מאתי תצא

והנה מצאנו במצוות תלמוד תורה, מעלה יתרה והדגשה רבה ב'לחדש חידושי תורה', ובפרט בחג השבועות הובא בספרים הקדושים (רוח חיים לחיד"א, ובעוד ספרים) שמעלה גדולה היא לחדש ביום זה איזה דבר חדש בתורה.

והטעם והשורש לזה, כי צריך להרגיש ולחוש תמיד שהתורה היא בבחינת 'תורה חדשה'. ואף שוודאי "זאת התורה לא תהא מוחלפת", מכל מקום כיוון שהתורה היא צירופי שמותיו של הקב"ה, והנה בכל שעה ושעה מצטרפים צירופי האותיות שבתורה בצירופים שונים לפי ענין כל עת ועת, וממילא בכל רגע ורגע יש תורה חדשה וחידושי תורה ממש. וענין זה הוא בבחינת 'תורת סיני', שתורת סיני היא סמל כח ההתחדשות שיש בתורה, וכמו שאמרנו חז"ל (הובא ברש"י שמות י"ט י"א): "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים כאילו היום ניתנו". ועל כן דייקא בחג השבועות, מעלה היא לחדש חידושי תורה.

גבול הוא היפך מחידוש

והנה הכרה זו שהתורה מתחדשת תמיד, היא מסוד הגילוי של 'אין סוף'. כי הגבול הוא היפך החידוש; שמצד בחינת הגבול, אי אפשר שיתחדש שום דבר אלא בהתייחס למה שהיה והוא, כי המתחדש וה'עתידי' בגבול הוא המשכיות ל'עבר והוא', ואין ההתחדשות עומדת בפני עצמה. ועוד מחמת כן, אי אפשר שתהיה התחדשות אלא באותו הענין שהיה העבר וההווה, כי היום הבא הוא בהכרח כענין הימים הקודמים ואין כל חדש תחת השמש. וממילא 'חידוש' גמור, אינו אפשרי אלא מצד בחינת 'בלתי גבול' ואין סוף, שאז החידוש אינו מיוסד על מה שהיה ועבר, אלא הוא ענין בפני עצמו.

ועל כן ענין התורה שהיא מתחדשת תמיד, עומק הכוונה הוא, שהתורה הקדושה מתחדשת תמיד באופן שאין ההווה נמצא מתוך העבר, ואין העתיד מוגבל על פי גבולי העבר, כי בתורה נתגלה גילוי אין סוף, שכל רגע ורגע הוא חדש לגמרי, והוא כמציאות בפני עצמה, ודו"ק. והנה ענין זה הוא בחינת גדלותה של התורה 'שלא כערך' שביארנו במאמר האחר, שהוא גם כן בחינת 'אין סוף', כמו שכתבנו שם, ונמצא ששתי הדרכים שביארנו שורש אחד להם.

קרוב אליך הדבר מאד

ולפיכך, כל יהודי ויהודי כשבא לעסוק בדברי תורה, ללמוד וללמד, צריך שידע כי התורה הקדושה תורה חדשה היא תמיד. וממילא צריך שישאף ויכסוף לזכות למעלת התורה יותר מגבולו, ויותר ממה שתואם לו לפי תכונות ה'עבר' שלו וידיעותיו ויכולותיו. כי העתיד האפשרי לכל יהודי בתורה הקדושה, הוא ללא גבול וללא סוף, וכל אחד מישראל יכול לעלות ולהתעלות עדי עד, כי עיקר התורה הוא ענין זה ש"אין העתיד מוגבל על פי גבולי העבר".

וזהו שכתב הרמב"ם: "גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים וכו', והם מכלל מעתיקי השמועה וכו'". ואין אלו 'דברי חיזוק' בעלמא, אלא הגדרת מהות התורה - שכל אחד ואחד בכל מצב שהוא, יכול לעלות ולהתעלות בתלמודו עד שיהיה מ'מעתיקי השמועה' ומוסרי התורה ממש, כי אין התורה מוכרחת כלל לגבולי העבר.

ועל כן מעיקרי מצוות תלמוד תורה שיהיה עוסק בתורה בבחינת 'תורת סיני', כי צריך שידע ויכיר ויאמין ביסוד זה שהתורה היא חדשה לגמרי, וקרוב אליך הדבר מאד, לכל יהודי ויהודי.

אם תעזבני יום

וזהו שכתב: "וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח". כי כיוון שהתורה תורה חדשה ומתחדשת תמיד, על כן התורה שבזיכרוננו ממה שלמדה אמש, היא גם כן בחינת תורה חדשה, והיא מן התורה ד'הוה', וכל זכרוננו מן התורה דעבר נכללים בדברי התורה שלומד היום, ומתחדשים עמהם. אבל התורה של העבר גופיה אינה בנמצא היום, ועל כן כל שאינו לומד 'עכשיו' הוא שוכח, כי באמת אין לו לאדם אלא תורה של עכשיו, וכנ"ל, שהתורה היא מבחינת אין סוף, שכל מה שמתחדש בה אינו שייך לעבר אלא הוא עומד בפני עצמו [וכל זה הוא סוד "עובי" ולא "אורך", ואכמ"ל].

שתי הלחם הקרבים חמץ

וכל זה מרומז ב'שתי הלחם' שמקריבים ביום מתן תורתנו. כי מבואר בספרים הקדושים (זוהר ח"א רס.) ששתי הלחם הם בחינת תורה שבכתב ותורה שבעל פה, וכמו שכתוב "לכו לחמו בלחמי". והנה הם קרבים חמץ, וכל חמץ הוא ענין 'חידוש', שמערב קמח ומים ונעשה מהם דבר חדש. והוא לרמז שהתורה היא בסוד חידוש, ותורה חדשה תמיד מאתי תצא.

טעם איסור בשר בחלב

והנה איסור בשר בחלב, הוא גם כן בסוד זה, כמו שכתב ב'ליקוטי הלכות' (הל' בשר בחלב ה"ד), וזה לשונו: "כי חלב אם זה בחינת החיות והשכל שנמשך ממעי אמו, שהוא מחייה ומקים את הולד, אבל אע"פ שהוא עיקר חיות וקיום הולד, אעפ"כ צריכים אה"כ לברר ולזכך את הולד מזוהמא הנאחז בהחלב אם וכו', כי הבירור נעשה בכל דור ודור וכן בכל יום ויום כפי הדור וכפי היום, ומחמת זה בעצמו צריך האדם לזוהר מאד כשרוצה להתקרב להשי"ת שישליך מאתו הסברות והחכמות שיש בו מכבר וכו', אין לך שופט אלא שבימך וכו', כי בכל דור ובכל יום משנים העולמות וכו', וכן נשתנים הבירורים של הניצוצות שצריכים לברר בכל פעם כל אחד ואחד כפי מדרגתו, וכפי

הבירור שבכל דור משם נמשך החיות והקיום של כל החיות והעופות והבהמות ושל כל דברים שבעולם, ועל כן הבשר והחלב הם בחינת שני מיני בירורים שנמשכים משני דורות ועל כן אסור לערבם".

מתוכן דבריו למדנו, שבכל דור ודור נעשין בירורים אחרים, ובשר וחלב הם גם כן שני בירורים אחרים הנמשכים משני דורות, ולכן אסור לערבם. והוא ענין הנ"ל, שכל דור ודור ואף כל יום ויום וכל רגע ורגע, התורה חדשה ומתחדשת בצירופים אחרים כפי ענין אותו היום והרגע.

נמצא עולה ומתבאר יפה הטעם שמרמזין שתי הלחם על ידי שמרחיקין מבשר לחלב: כי ענין ההרחקה מבשר וחלב הוא הוא ענין שתי הלחם, שהוא התחדשות התורה בכל רגע ורגע, תורה חדשה מאתי תצא.

לעובדא ולמעשה

החבלים הקשים ביותר הם אלו שהאדם כובל בהם את עצמו, כאשר הוא מודד את עתידו על פי עברו. האדם מסתכל על שנותיו שחלפו, על קוצר השגתו ועל היותו טרוד בעמל יומו כ"חוטב עצים ושואב מים", ונדמה לו כי זהו גבול יכולתו וכי "זה מה שיש".

אך האמת היא הפוכה: כוחה של התורה הוא לפרוץ את מיצרי הטבע וההרגל. מכיוון שהתורה היא "אין סוף", אין היא מתחשבת כלל במה שהיה עד הנה, ובכוחה להפוך גם את האדם הפשוט ביותר ל"כלי" חדש ומאיר. העבודה המוטלת עלינו היא להפריד בין הדבקים: לא לערבב את ה"ישן" - המחשבות המגבילות וההרגלים של אתמול, עם ה"חדש" - האור הרענן של התורה שיורד לעולם בכל רגע. תאמין בעצמך, כי ברגע זה ממש אתה יכול להתחיל מחדש, כאילו היום נולדת.

אחרי שבועות

"סוד קדושת ישראל" א

סוד קדושת יהדותנו

אחר שעבר יום חג השבועות הקדוש, וזכינו לקבל את התורה מחדש, הרי אנו כגרים שנתגיירו וכקטן שנולד להתחדש ביהדותו. על כן שומה עלינו לעיין ולהתבונן ב"קדושת יהדותנו", סודו ומעלתו, וזה החילוננו.

קודם קבלת התורה אם היו כישראלים

הנה ידוע כי האבות הקדושים, אברהם יצחק ויעקב, קיימו את כל התורה כולה, כמבואר בגמרא (יומא כח: ועוד הרבה במדרש). אך נידון מצאנו בדברי רבותינו: האם היו אבותינו קודם מתן תורה כ"ישראלים" ממש או לאו? והנה בספר 'פרשת דרכים' לבעל ה'משנה למלך' (בתחילתו) הוכיח שאף קודם מתן תורה, היו אבותינו "ישראלים גמורים". והביא לזה כמה ראיות: א. שאם קיימו כל התורה, קיימו גם השבת, ואם לאו כישראלים ניהו - הא גוי ששבת חייב מיתה. ב. ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין נח:): "אמר רב חנינא עכו"ם שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכו' וכו' ויך

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

את המצרי", מוכח שהיה דינם כישראל. ג. ממה שאמרו עוד בגמרא (קידושין יח.): "עשו, ישראל מומר הוא".

אמאי ילפינן גירות מהר סיני

אלא שדעה זו צריכה תלמוד מדברי הגמרא בכריתות (דף ט ע"א): "רבי אומר, ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים". ומקשה הגמרא:

"אמר מר, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא כו', בשלמא מילה דכתיב "כי מולים היו כל העם היוצאים", אי נמי מהכא "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי" וגו', הרצאת דמים דכתיב "וישלח את נערי בני ישראל", אלא טבילה מנלן, דכתיב "ויקח משה חצי הדם ויזרק על העם", ואין הזאה בלא טבילה, אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב "וכי יגור אתכם גר אשר בתוכם וגו'".

משמע שכל דיני גירות ילפינן מסדר כניסתם של ישראל בברית בהר סיני [ביצי"מ במילה, ובהר סיני בטבילה וקרבן], ואם היו כישראלים גמורים קודם מתן תורה, מה עניין גירות למעמד הר סיני.

הקושיא בדברי הרמב"ן בזה

ובדברי הרמב"ן בולטת קושיא זו ביותר, דזה לשונו (בפרשת אמור, בעניין המגדף): "ומה שאמר בתורת כהנים 'בתוך בני ישראל מלמד שנתגייר', אינו שיצטרך לגירות [שהרי אמו ישראלית, ועבד ועכו"ם שבאו על בת ישראל הולד ישראל], אלא ככל ישראל שנכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה, אבל נתכונו לומר שהלך אחר אמו ונדבק בישראל וכו', והצרפתיים אומרים כי טעם הגירות מפני שהיה קודם מתן תורה, והיה משפטו לילך אחר הזכר, ממה שאמרו באומות הלך אחר הזכר, וכאשר נולד זה לא מלו אותו כי מצרי היה בדינו, אבל כשגדל נתגייר לדעתו ונמול, ואין דעתי כך, כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל, ובגוים לא יתחשב, וכמו שאמרו בעשו ודילמא ישראל מומר שאני". הנה כתב בהדיא ש"מעת שבא אברהם בברית היו ישראל", ומאידך אף על פי כן היו צריכים אבותינו "להכנס לברית במילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה", וצריך עיון היאך לפרשו.

ב' בחינות בחלות שם ישראל

ואשר נראה לומר בביאור העניין, הוא בדיוק לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק י"ג ה"א-ד): "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבתן וכו', וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן". ותראה שבתחילה כתב "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית", ובהמשך דבריו הוסיף בלשונו "להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה".

ונראה בעומק כוונתו, שיש ב' בחינות ב"חלות שם ישראל": א. מציאות איש הישראלי, במה שהוא נעשה חלק אלוה ממעל, וכחלק ואבר מהשכינה הקדושה [שאף שהוא בחיצוניות כשאר בני אומות העולם, מכל מקום באמת הוא עניין אחר לגמרי, והוא חלק מן השכינה]. ב. חלות תרי"ג המצוות, אשר חייב בהם כל ישראל לקיימם ולעשותם כל ימיו לעולם.

זמן חלות ב' הבחינות על ישראל

והנה החלק הראשון הרי כבר נעשה מימות אברהם אבינו, אשר בחר הקב"ה בו ובזרעו להיות להם לאלוקים. והחלק השני, שהוא חיוב המצוות והתורה, זה נעשה במתן תורה.

ולפי זה בין תבין דברי הרמב"ם: כי ישראל במעמד הר סיני כבר נכנסו תחת כנפי השכינה מימות אברהם אבינו, ועתה לא נתחדש עליהם אלא החלק השני, והוא להכנס לברית על כל מצות ה' וחוקיו, ועל כן לא הזכיר בהם אלא "להכנס לברית". מה שאין כן העכו"ם כשירצה להתגייר, הוא צריך לב' החלקים: גם "להכנס לברית" וגם "להסתופף תחת כנפי השכינה".

הסדר בישראל ובגרים

אלא שתראה שהסדר אצל ישראל היה שקודם באו ונסתופפו תחת כנפי השכינה מימות אברהם, ורק בהר סיני נכנסו לברית. אבל אצל הגר סידר הרמב"ם להיפך: תחילה יכנס לברית, ואחר כך יסתופף תחת כנפי השכינה.

והוא על פי מה שאמרו בגמרא (קידושין ע.): "אמר רבה בר רב הונא, זו מעלה יתרה יש בין ישראל לגרים, דאילו בישראל כתיב בהו 'והייתי להם לאלהים והמה יהיו

לי לעם, ואילו בגרים כתיב 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים". והם דברי הרמב"ם; שאצל ישראל תחילה "והייתי להם לאלהים" - להסתופף תחת כנפי השכינה, ואחר כך נכנסו לברית וקבלו עליהם את המצוות - "והמה יהיו לי לעם". ואצל הגרים הוא להיפך: תחילה "והייתם לי לעם" ואחר כך "ואנכי אהיה לכם לאלהים".

עולם האצילות ועולמות בי"ע

אחר כל הדברים האלה, נוסף נדבך יותר בעומק ב' הבחינות הללו, ונראה כי הן מכוונות כנגד עולמות עליונים. כי הבחינה הראשונה, אשר כל איש מישראל הוא חלק אלוה ממעל וכחלק מן השכינה הקדושה, הנה זוהי קדושת ישראל אשר היא מצד "עולם האצילות", אשר כולו אלוהות. והבחינה השנייה, היא הדרך אשר האיש הישראלי צריך לילך בה, בדרך התורה והמצוות, לשמור ולעשות ולקיים - היא קדושת ישראל מצד העולמות התחתונים, הלא הם עולמות "בי"ע" (בריאיה, יצירה, עשיה), אשר שם סוד המעשה.

והנה באמת מתאחדות ב' בחינות אלו כאחד. כי עיקר עניין קדושת ישראל בחינת בי"ע, שזה קיום התורה והמצוות, אינו אלא ביטוי מעשי לקדושת ישראל הגבוהה שמצד עולם האצילות, כי כך גזרה חכמתו יתברך, שהכלי לקדושת ישראל מבחינת אצילות הוא תורה ומצוות מעשיות, ויתרה מכך - שעל ידי קיום התורה והמצוות האדם מעלה את העולמות התחתונים שהם בחינת בי"ע, לדרגת אצילות.

ב' הבחינות כנגד אצילות ובי"ע

והנה הבחינה השנייה, שהיא מעשה המצוות, שייכת להשתדלות האדם, ועל כן שרשה בעולמות בי"ע שהם בבחינת נפרדים ויש לנו בהם שייכות. מה שאין כן הבחינה הראשונה - להכנס תחת כנפי השכינה - אינה שייכת להשתדלות האדם כלל ["כי אם יצדק מה יתן לך"], אלא עד שהשי"ת בחסדו יכניסו תחת צל כנפיו. ועל כן מצינו שאברהם אבינו אף שידע וקיים את כל התורה, מכל מקום לא מל את עצמו עד שנצטווה מפי הקב"ה [ודיברו בזה המפרשים], כי מצוות מילה היא להכנס תחת כנפי השכינה, ובחינה זו אינה שייכת להשתדלות האדם.

הטעם שנלמד הגירות דייקא מהר סיני

ומעתה יתבאר הטעם שנלמדו כל דיני גירות מסדר כניסת ישראל לברית בהר סיני. כי הגירות הוא דבר השייך להשתדלות האדם, ועל כן למדוהו מסדר הבחינה השניה שהיתה בהר סיני דווקא, ולא מהבחינה הראשונה. אלא שאחר שישתדל הגר ויעשה המוטל עליו להכנס בברית, יזכה ויכניסו הקב"ה תחת צל כנפיו, להסתופף תחת כנפי השכינה.

והוא מרומז בדברי הרמב"ם שהוסיף "ויקבל עליו עול תורה", שהוא הקדושה השנייה מבחינת ב"ע, שעל ידי שיקבל עליו עול תורה, יזכה גם לקדושת ישראל מצד עולם האצילות, להסתופף תחת כנפי השכינה. והטעם שתלוי קדושת הבחינה הראשונה ב"קבלת עול תורה", לזה צריך להאריך מעט.

דברי הרמב"ם בסדר הגירות

ונעתיק לצורך זה את אריכות דברי הרמב"ם בסוף זה הפרק, וכך דבריו: "אל יעלה על דעתך שמשמון המושיע את ישראל, או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה', נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר, בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרוש, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן, שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה.

לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר ולא על פי ב"ד גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן

עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות עכו"ם שלהן ובנו להן במות, והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה.

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד עכו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן".

ב' בחינות בגרים המבואר ברמב"ם

מבואר מכל דבריו, שיש ב' בחינות ב"גרים": א. "גרי הצדק", והם אלו שנתגיירו כראוי וקיבלו עליהם עול תורה, וכמו שכתב "מודיעין אותן כובד עולם התורה", והם אשר מכניסים אותן בכלל ישראל ומתחתנים בהם, והרי הם כישראל לגמרי. ב. גרים שלא באו להתגייר אלא "בשביל דבר מהבלי העולם", ולא קיבלו עליהם עול תורה, והם "אינם מגירי הצדק", וגרים אלו "חוששין להן, לא דוחין אותן ולא מקרבין אותן".

מוכח מדברי הרמב"ם, שעל מנת שיזכה הגר להיות מגרי הצדק להכנס לכלל ישראל באמת, שעל ידי זה יזכה שיחול עליו קדושת ישראל גם מ"עולם האצילות", לזה צריך ומוכרח שיקבל עליו "עול תורה". אבל בלאו הכי אין עליהם קדושת ישראל אלא מצד חיוב המצוות, אבל אין עליהם קדושת ישראל מצד עולם האצילות, אלא רק מצד עולמות בי"ע. ויש לרמז בלשון הרמב"ם שכתב בסוף דבריו "ואע"פ שנגלה סודן", כי סוד הוא בחינת עולם אצילות, כי מי שנתגייר ולא קיבל עליו עול תורה, אינו גר מצד עולם האצילות, ונגלה שהם עוד כעכו"ם מבחינת "סוד", ודו"ק.

קבלת עול תורה במסירות נפש

ועניין "קבלת עול תורה" הוא שיקבל עליו לעבוד את השי"ת ב"מסירות נפש". וזו כוונת הרמב"ם במה שכתב "מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה", כי צריך להודיע לגר שצריך שיקבל עליו לעבוד את השי"ת במסירות נפש. כי ייחודם של ישראל מהאומות - אף אלו שמאמינים בה' ומקיימים מצוות בני נח - הנה עיקר עניין ישראל הוא שכל חייהם ומהותם הוא רק לעבוד אותו ית',

וההכרה שיודעין "כי הם חיינו ואורך ימינו", ושכל מגמת חיינו וכל שאיפתנו בעולם הוא רק לעבודתו ית', וכל שאר מעשי העולם תוהו והבל.

ודייקא על ידי הכרה זאת מתבררת ומתגלה קדושת ישראל מצד עולם האצילות, ושרשם העליון הגבוה מאד. כי דייקא על ידי שמכירים שאין להם שייכות עם הבלי העולם התחתון, על ידי זה מתגלה אמיתותם ומהותם האמיתית שהוא עליון וגבוה מאד ונעלה.

והנה "מסירות נפש" היא בחינת "חכמה", כי חכמה היא בסוד "כח מה", שהוא בחינת ביטול, לבטל כל רצונותיו ומציאותו לרצונו ית'. ו"חכמה" היא כנגד "עולם האצילות" כנודע, ועל כן דייקא על ידי הכרה זו זוכה לקדושת ישראל שמצד עולם האצילות.

עולם אדם קדמון

והנה כבר ביארנו ועוררנו לעיל, שקדושת ישראל בשלמות הוא דייקא על ידי יחוד ב' הבחינות הללו: "לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה" [מצד עולמות ב"ע], "באהבה ובמסירות נפש" [מצד אצילות]. ונודע שעולם "אדם קדמון" הוא המייחד עולם האצילות עם עולמות ב"ע. ועל כן עוד זאת: על ידי שמייחדים ב' הבחינות כנ"ל, על ידי זה נתגלה יותר ויותר קדושת ישראל, גם מצד עולם העליון וגבוה מאד, הוא "אדם קדמון".

והנה עולם אדם קדמון, נודע בספרי חסידות (נועם אלימלך פר' דברים, שער היחוד פרק י"ח) שהוא בחינת עצמות אור א"ס כביכול, ועל כן בהר סיני דייקא ששם נשתלמו ישראל בב' הבחינות הללו ונתאחדו שניהם יחד, אז שמעו ישראל הדיבור הקדוש "אנכי ה' אלוקיך" שהוא בחינת גילוי עצמותו כביכול.

חזק ונחזק עצמנו אחר ימי השבועות הקדושים, שיהיו בעינינו כל יום כחדשים, לקבל עלינו עול תורה ומצוות במסירות נפש, כי הם חיינו ואורך ימינו, ואזי נזכה להסתופף תחת כנפי השכינה, ולחסות בצל כנפיו יתברך, כנשר יעיר קינו על גוזליו ירחף, אמן ואמן.

לעובדא ולמעשה

אחרי חג השבועות עלינו להתבונן: זכינו לקבל על עצמנו עול תורה, להכיר שהתורה והמצוות הם חיינו ואורך ימינו. ועל ידי זה אנו זוכים שיתגלה, שבעומק אין לנו קשר לעולם הזה, אנו שייכים לעולם האצילות, נשמות ישראל הן גבוה מעל גבוה! ועל ידי הכרה זו אנו זוכים לעלות עוד, להכיר שאנו קשורים במהותנו לבחינת "אדם קדמון", יחיד ומיוחד, המבריא את כל העולמות! זהו אמנם כח נשמתו של איש הישראלי, ושורש קדושתו!



בין המצרים



♦ לכבוד ♦

מורינו הרב שליט"א

מאת משפחת פיוקס



שאלו שלום ירושלים^א

שיהא יום הנף כולו אסור

איתא במתניתין (סוכה מא ע"א, וכן הוא בר"ה ל' ע"א): "התקין רבן יוחנן בן זכאי וכו', ושיהא יום הנף כולו אסור". והטעם, לפי שמן התורה מותר לאכול מתבואה חדשה בזמן שבית המקדש אינו קיים מיד בתחילת יום ט"ז בניסן, אבל תיקן ריב"ז שיהא יום הנף, שהוא יום ט"ז, כולו אסור, אף בזמן שאין בית המקדש קיים.

ואמרו שם בגמרא: "מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח? השתא נמי ניכול. ואינהו לא ידעי דאשתקד, דלא הוה בית המקדש, האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש - עומר מתיר". והקשו: "דאיבני אימות? אילימא דאיבני בשיתסר - הרי התיר האיר מזרח! אלא דאיבני בחמיסר - מחצות היום ולהלן תשתרי, דהא תנן: הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן לפי שאין ב"ד מתעצלים בו! לא צריכא, דאיבני בליליא, אי נמי סמוך לשקיעת החמה" [שיבנה אחר חצות היום, ועל כרחך אסורין אף אחר חצות היום].

מקדש ה' כוננו ידיך

וכתב רש"י שם: "ואי קשיא דבלילה אינו נבנה, דקיימא לן בשבועות דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב וביום הקים, ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיימא לן בשבועות דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב - הני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל

א. נאמר בימי בין המצרים תשפ"ד.

מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא, יגלה ויבא משמים, שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך".

וכן הסכימו לדבריו בתוספות שם: "על כרחיך צריך לחלק כמו שפירש בקונטרס, דהני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד בנוי ומשוכלל יגלה ויבא מן השמים, שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך". וכיוצא בזה כתבו עוד התוספות במסכת שבועות (דף ט"ו ע"ב, ד"ה אין): "אין בנין בית המקדש בלילה, וכן אינו דוחה יום טוב. ואם תאמר: בר"ה פרק יום טוב גבי הדתנן יום הנף כולו אסור, קאמר התם דאיבני בלילה דאיבני בחמיסר? ויש לומר: דהיינו בית המקדש דלעתיד, שהוא עשוי מאליו בידי שמים, כדכתיב מקדש ה' כוננו ידיך, וכן מפרש במדרש תנחומא".

ומה שאמרו "וכן מפרש במדרש תנחומא", נראה דכוונתם למה שכתוב בסוף פרשת פקודי (סימן י"א): "ועל זה אמר דוד המלך: כי שמחתני ה' בפעליך, במעשה ידיך ארנן. כי שמחתני ה' בפעליך - זה אהל מועד, במעשה ידך ארנן - זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו".

האי על ידא דקודשא בריך הוא

וכן איתא בזוהר הקדוש (פרשת בראשית כח ע"א): "ובגין דא בטורא דא יתבני בי מקדשא על ידא דקודשא בריך הוא, ויהא קיימא לדרי דרין, ועליה אתמר 'גדול יהיה בית זה האחרון מן הראשון', דקדמא איתבני על ידא דבר נש, והאי על ידא דקודשא בריך הוא". וכן הוא בזוהר בהרבה מקומות (עי' ח"ב דף נט ע"א, ודף קח ע"א, ועוד).

מלך המשיח יבנה את ביהמ"ק

אמנם, מדברי הרמב"ם משמע שבית המקדש השלישי יבנה על ידי אדם, דהנה כן לשונו (הלכות מלכים, פרק י"א הלכה א'): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש". וכלשונו כתוב כן במדרש רבה (פרשת צו ט, ו): "מלך המשיח שנתון בצפון יבוא ויבנה בית המקדש".

והנה, מה שסותרין מדרש רבה עצמו עם מדרש תנחומא (ומשמעות בבלי לרש"י ותוספות), לא קשיא, דיש לומר דפליגי שני המדרשים בהא. אלא עיקר התמיהה היא על הרמב"ם, שפסק דלא כסוגיית הגמרא בבבלי ונטה לדברי המדרש רבה.

אלו ואלו דברי אלהים חיים

והנראה שבאמת ליכא פלוגתא בהא כלל, ואלו ואלו דברי א-להים חיים. ויבואר על פי מה שכתוב במדרש תנחומא בענין המשכן (פקודי י"א): "היו מבקשים להעמידו ולא היו יודעין ולא יכולין להעמידו, וכשהן חושבין להעמידו הוא נופל. מיד הלכו להם אצל בצלאל ואהליאב וכו', התחילו להעמידו ולא יכלו וכו', והיה משה מיצר על דבר זה. עד שאמר לו הקב"ה למשה וכו', שאם על ידך אינו עומד - שוב אינו עומד לעולם, ואיני כותב הקמה אלא על ידך וכו', אמר משה: רבוננו של עולם, איני יודע להעמידו. אמר לו: עסוק אתה בידך, ואתה מראה להעמידו והוא עומד מאליו, ואני כותב עליך שאתה הקמתו".

והנה לעיל בדברי המדרש תנחומא [כמ"ש שם: "כי שמחתני ה' בפעלך - זה אהל מועד, במעשי ידיך ארנן - זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו"], מצינו דמיון ושייכות בין המשכן לבית המקדש השלישי. אם כן יש לומר, דאף בית המקדש השלישי כך יבנה: שפרטיו וחלקיו יבנו על ידי מלך המשיח וישראל, והקמתו תהיה על ידי הקב"ה בלבד. וכך יתאמו דברי הרמב"ם, רש"י ותוספות, ודברי המדרשות.

ולהעמיק עוד בדרך זו [של ייחוד שתי השיטות, שבית המקדש השלישי יבנה גם בידי אדם וגם יד מן השמים], נטה לעיין בסוגיא אחרת ונפלפל בה, ועם דברינו יעלה עוד נופך לדברינו אלה.

התחילו הן בוכין ורבי עקיבא מצחק

והנה כך אמרו בגמרא (מכות כ"ד ע"א): "וכבר היה רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטה בריחוק מאה ועשרים מיל, והתחילו בוכין ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: מפני מה אתה משחק? אמר להם: ואתם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: הללו כושיים שמשתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי א-להינו שרוף באש ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק; ומה לעוברי רצונו כך - לעושי רצונו על אחת כמה וכמה!

שוב פעם אחת היו עולין לירושלים. כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו

לו: מקום שכתוב בו 'והזר הקרב יומת' ועכשיו שועלים הלכו בו - ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק, דכתיב 'ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו'; וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה: באוריה כתיב 'לכן בגללכם ציון שדה תחרש', בזכריה כתיב 'עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים'. עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו.

דקדוקים באלו המעשיות

והמעשה הזה עמוק הוא ופלאי, אבל נבוא לדקדק בו קצת ולהעיר כערכנו: א. משמעות הגמרא שלא השיבו לו "עקיבא ניחמתנו" אלא במעשה השני, אבל בראשונה לא ענו לו ולא מידי (עי' מהרש"א בחידושי אגדות). ואם המענה הזה היה גם במעשה הראשון, על מה השמיטוהו וכתבוהו רק בשני? ב. במה שענוהו חכמים: "מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו" - הרי כיון שראוהו לשועל שיוצא מבית קדשי הקדשים, היה להם לומר "שכתוב בו ואל יבוא בכל עת אל הקודש" דמיירי בקודש הקדשים, ולא בפסוק "והזר הקרב יומת" שהוא בכל בית המקדש, וגם דמיירי באיסור עבודת הקרבנות על ידי זר שאינו כהן, ולא בכניסה בעלמא לבית המקדש. ג. על מה "היה מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה", שניבא "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים", והא כל נבואה לטובה אינה חוזרת?

"סדר העבודה לירושלים"

והנה בתפילת מוסף, כשהכהנים עולים לדוכן, נוהגים להוסיף ולומר: "ותערב לפניך עתירתנו וכו', השב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים, ושם נעבדך ביראה וכו'", והנה יש לדקדק בנוסח שמתפללים "וסדר העבודה לירושלים", שיותר נכון היה לומר "וסדר העבודה למקדשך", דאף שבית המקדש בירושלים הוא, מכל מקום מה ענין עבודה לירושלים עצמה?

אבל האמת היא שהדבר מדוקדק, כי המקום אשר בחר לו ה' הוא עיר ירושלים, אשר בה ובתוכה, בהר המזריה, נבנה בית המקדש לעבודתו. וכמו שכתוב (מלכים-א ח, טז): "מן היום אשר הוצאתי את עמי את ישראל ממצרים, לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם", וכן כתיב (שם יא, לב): "ולמען ירושלים העיר אשר בחרתי בה מכל שבטי ישראל", וכהנה רבות. ושתי בחירות הן: ירושלים, והר המזריה. ועל כן מתפללים דייקא בנוסח זה, שישב סדר העבודה לירושלים, אשר בה ב"הר הבית" יבנה בית עבודתו, ושם בבית המקדש אשר בירושלים "נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות".

"וירושלים נבחרה לכך"

וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ט ה"ד), וזה לשונו: "וכן אם יאמר לנו הנביא, שנודע לנו שהוא נביא, לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה וכו', לפי שעה מצוה לשמוע לו וכו', כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרה לכך". הנה תדקדק בלשונו שכתב "וירושלים נבחרה לכך".

וכן הוא מפורש בדבריו בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ג): "כיון שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית ליי' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המזריה שבה". הנה כאן פירש הדבר ביותר, ששתי בחירות הן: ירושלים, והר המזריה.

חנוכת הבית וירושלים

ועל פי זה יתבאר הטעם שאם מוסיפין על העיר ירושלים, אומרין "מזמור חנוכת הבית לדוד", וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ב): "וכיצד מוסיפין על העיר? עושין ב"ד שתי תודות וכו' והולכין ב"ד אחר שתי תודות וכו', ועומדים בכנורות ובצלצל על כל פינה ופינה ועל כל אבן בירושלים, ואומר: ארוממך ה' כי דליתני".

והנה מקור דין זה הוא בגמרא שבועות (ט"ו ע"ב), ושם פירש רש"י: "ארוממך - הוא מזמור שיר חנוכת הבית לדוד, לכך אומר אותו". ולכאורה צריך הדבר טעם: מה ענין "חנוכת הבית" דמיירי בבית המקדש, להוספה על "ירושלים"? אלא ודאי כנ"ל, דקדושת ירושלים היא קדושת הבית, כי היא העיר שבחר בה ה' להיות ביתו בה.

וכשמוסיפין על ירושלים, הרי הוא כמוסיפין על בית המקדש, כי מוסיפין על המקום שבחר בו ה' להיות שם בית המקדש, ועל כן שפיר נכון לומר "מזמור שיר חנוכת הבית, ארוממך ה' כי דיליתני וכו'".

[ולולי דברינו יש לפרש, דכיון וכל ירושלים היא מקום אכילת קדשים קלים, הרי כשמוסיפין על העיר מוסיפין בעבודת המקדש עצמו, באכילת קדשים קלים שהוקרבו בו, על כן אומרין "מזמור שיר חנוכת הבית"; אבל אתיא שפיר יותר כדמשנינן מעיקרא].

ועל כן אמר הפסוק (תהלים נא, כ-כא): "הטיבה ברצונך את ציון, תבנה חומות ירושלים. אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל, אז יעלו על מזבחך פרים". וכלל קרבנות שבבית המקדש, "זבחי צדק עולה וכליל", יחד עם "חומות ירושלים", כי דא ודא אחת היא.

ברכה שלישית שבברכת המזון

ועל כן יבואר עוד, שבברכה שלישית שבברכת המזון שנתקנה על ירושלים, כמו שכתוב בחתימתה "בונה ירושלים" [וכן פירש רש"י ברכות מט ע"א: "עיקר ברכה דירושלים היא"], אין נמנעים עבור זה לבקש גם "על הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו". כי ודאי אחד הם, ובית המקדש וירושלים כקדושה אחת הם, ועל כן כשמבקשין על ירושלים, מבקשין על הבית אשר בו, כי כל שלמות העיר היא רק בבנין בית המקדש שבתוכה.

השתלשלות העולמות

וכדי להעמיק עוד, נטה מעט מן הדרך לבאר יסוד גדול המבואר בכתבי האריז"ל, ומתוצאותיו תתבאר קדושת העיר ירושלים ביותר פנימיות. הנה ידוע שכל מציאות הבריאה הרוחנית מיוסדת על כלל השתלשלות, כי כלל הבריאה הוא באופן שיש רבבות חילוקי מדרגות ו'עולמות' זה למעלה מזה, אשר כל עולם ועולם 'משתלשל' מעולם שלמעלה ממנו.

והנה אופן השתלשלות מעולם לעולם הוא על ידי שהמדרגה התחתונה של העולם העליון, היא היא המדרגה העליונה של העולם התחתון. ומדרגה זו היא ספירת כתר שבכל עולם, שמצד אחד היא ראשית העולם התחתון [מחכמה ואילך], ומצד שני כוללת בתוכה הארה מהמדרגה התחתונה של העולם העליון. אך דע, שאף שנכלל בספירת כתר המדרגה התחתונה של העולם העליון, שהיא מלכות של העולם העליון,

מכל מקום היא עצמה אינה מתלבשת בכתר של עולם התחתון, ומה שמתלבש אינו אלא הארה ממנה בלבד.

אריך אנפין ועתיק יומין

והנה שני חלקים אלו שבספירת הכתר נקראים בלשון האריז"ל **אריך אנפין** ועתיק יומין. **אריך אנפין** הוא המדרגה העליונה של העולם התחתון, ועתיק יומין הוא ההארה מהמדרגה התחתונה של העולם העליון. וכלשונו הקדוש שבספר 'עץ חיים' (שער עתיק פ"א): **"כלל העולה: כי בעולם האצילות יש בו י' ספירות, והכתר הוא עתיק יומין וארך אנפין"**. ומדרגות אלו הן הכתר של עולם האצילות, כי גם ברום המעלות, בעולם העליון ביותר של גילוי אלוקותו יתברך הנתפס, דהוא עולם האצילות - גם הוא משתלשל על ידי מדרגת כתר בשתי בחינותיה האלו מעולם הגבוה ממנו, והוא עולם אדם קדמון שהוא בחינת אין סוף שאינו נתפס [כי כל עולם הוא בחינת אין סוף כלפי העולם שלמטה ממנו]. אך בחינת מדרגות אלו הן גם בכל העולמות בבחינת כתר שבכל עולם ועולם, כי בכל עולם יש עתיק ואריך.

לשונו הקדוש ב'עץ חיים'

וכמו שהאריך שם (שער ג', פ"א), וזה לשונו בקיצור: **"ואור אין סוף בכח וכו', נתלבשה במלכות דא"ק. וזה המלכות ירדה ונתלבשה ז' ספירות [התחתונות שלה] תוך י' ספירות דעולם האצילות [פירוש: י' ספירות של אריך אנפין דאצילות], והיה זה כדי לקשר א"ק בעולם האצילות. ועל דרך זה בכל עולם ועולם וכו', וזו הבחינה [של הארת ז' ספירות של מלכות דא"ק, שנתלבש באריך אנפין] נקראת עתיק יומין, שהם ז' ימים העתיקים מן מלכות דא"ק"**.

"וזהו"ת נחלקים לי' [פי', הג' ראשונות שמתוך הארת הז' ספירות דמלכות דא"ק, אינן מתלבשין בעשר ספירות דאריך אנפין אלא הם מעל אריך אנפין, ונקרא בשם "רישא דלא אתידע"] **וכו', ואין הכונה** [באמרו ז' ספירות התחתונות של מלכות] **ח"ו עליה עצמה, רק על הארת ז' תחתונות שבה המתלבשות בי' ספירות דאצילות, אבל עצמות ממש ז' תחתונות שבה נשארו למעלה במקומו, רק ניצוצי אורם היורדים להתלבש באצילות"**.

הכתר - מדרגה אמצעית

ומבואר עוד שם (דרושי אבי"ע, פ"א): "וביאור הדבר: כי הנה בהכרח הוא שתהיה מדרגה אמצעי בין המאציל אל הנאצל, כי יש הרחק ביניהן כרחוק השמים מן הארץ, ואיך יאיר זה בזה ואיך יברא זה את זה שהם ב' קצוות, אם לא היה דבר ממוצע ביניהן ומחברם, ויהיה בחינה קרובה אל המאציל וקרובה אל הנאצל, והנה בחינה זו הוא כתר וכו', והטעם הוא כי הוא הבחינה היותר האחרונה מכל האפשר באין סוף, אשר הוא האציל בחינה אחת אשר בה שרש כל הי' ספירות בהעלם ודקות גדול.

"ונמצא כי יש בבחינה זו ב' מדרגות, א' הוא הבחינה היותר תחתונה ושפלה מכל בחינת אין סוף, וכאלו נאמר בדרך משל שהוא בחינת מלכות שבמלכות שבאין סוף, ואע"פ שאינו כן כי אין שם דמות וספירה ח"ו כלל, רק לשכך את האוזן נדבר כך, והנה בזו המדרגה התחתונה שבאין סוף יש בה כללות כל שלמעלה ומקבלת מכולם, מדרגה זו התחתונה האצילה את בחינה השנית, שהיא המדרגה העליונה מכל מה שבכל הנאצלים. וב' בחינות אלו הם הנקרא עתיק יומין וארך אנפין, ושניהם נקראים כתר כנודע אצלינו, והבן זה מאד".

כלל הנלמד מדבריו הקדושים, שהעולם העליון [הגבוה מעתיק יומין], והעולם התחתון [המתחיל עם ספירת החכמה ולמטה], יש ממוצע ביניהם, אשר הוא ראש לעולם התחתון, וכולל בתוכו הארה מסוף מדרגות עולם העליון, והיא ספירת 'כתר' שעיקרה 'אריך אנפין' שהוא ראשית ושורש לעולם התחתון, ומתלבש בו בפנימיותו בחינת 'עתיק יומין' שהוא הארה מסוף מדרגת עולם העליון, כדי לקשר עולם העליון עם עולם התחתון.

התיקון על ידי עתיק יומין

ועוד יש לידע, כי עומק הכוונה בכל זה אינו רק לגרום התקשרות בין עולם העליון לעולם התחתון, אלא כי על ידי זה אפשר להביא תיקון לעולם התחתון, כי 'אריך אנפין' [חלק הב' שבכתר, שהוא ראש לעולם התחתון], עיקר ענינו הוא להנהיג העולם התחתון מכח הארת 'עתיק יומין' [חלק א' שבכתר, שהוא הארת העולם שלמעלה ממנו] שבפנימיותו, וכמו שכתוב בספר 'פתחי שערים' (נתיב א"א, פתח א'): "וכבר נתבאר שאף שעתיק הוא מבחינה העליונה, מ"מ הוא נכנס לאצילות [שהוא עולם התחתון] להתקשר גם בהנהגה הזמניות כל זמן שאין התקון נשלם, וכל זמן שיש קלקול למטה, בכדי ליתן

תיקונים שלא ישלוט הרע לגמרי ח"ו, שהם סוד ז' תיקוני גלגלתא וי"ג תיקוני דיקנא [דאריך אנפין] שכולם באים לצורך המתקלא [שאף שהם מתגלים ככוחות של אריך אנפין להנהיג העולם התחתון, אבל עיקר כוחם הוא מסוד עתיק יומין המתלבש בתוך אריך אנפין כדי להביא תיקון לעולם התחתון].

ובעומק יותר, 'אריך אנפין' הוא כ'כלי' ל'עתיק יומין', ועיקר 'הכח הפועל' הוא מסוד 'עתיק יומין' אלא שהוא פועל על פי הכלים של 'אריך אנפין', ועל כן כללות הכתר נקרא בשם 'עתיקא קדישא' על שם 'עתיק יומין', כי הוא עיקר הכח הפועל בו, ודו"ק.

לעיתיד יהיה הכתר גבוה יותר

ועוד מבואר בדברי האריז"ל שם, שהסדר הנ"ל - שעתיק יומין הוא רק הארה ממלכות דאין סוף [מז' תחתונות שבה כנ"ל] - הוא רק עד זמן התיקון הגמור. אבל בביאת המשיח, שיתוקן העולם תיקון גמור, יהיה ענין עתיק יומין לא הארה בלבד, אלא עצם מלכות אין סוף.

וזה לשונו שם (פרק ב'): "והנה הי' ספירות דאצילות להיות לבושים ל[הארה של] מלכות דא"ק, התחילו בהם הסיגים [כלומר, שכל חסרוני העולם עד התיקון, מושרשים מכך שעתיק יומין אינו אלא הארה מז' דמלכות דאין סוף בלבד], ונרמזו ב"אלה המלכים [של ארץ אדום, הכתובים בבראשית, והוא ענין כל הדינים והחסרונות שיש למציאות עד התיקון הגמור, כי כל שורש המציאות של עולם התחתון הוא רק מסוד 'הארה' דמלכות של עולם העליון הנקרא 'אריך אדום', ואכמ"ל] וכו", ובתחלה לא נתקנו עד שיצא מלך הדר הח' [שהוא ענין התיקון] וכו', שהוא תולדות היסוד דא"ק מילה שניתנה בח' וכו' [בסוד, השפעה לא בדרך 'הארה' בלבד], והטיל במיין נוקבין דמלכות שבו [שהמתיק הדינים המושרשים בהארת המלכות שהיה בסוד עתיק יומין] שהוא טיפת אדום "ארץ אדום", וכדין עלמא אתתקן וכו', גם המלכות עצמה דא"ק שהיא ראשית דאצילות והיא עתיק יומין נתקנה טיפת אדום שבה, ועליה אתמר "רשיא דעמא דלא אתתקן איהו בקדמיתא, לית עמא אתתקן" וכו', ואז שמים דעשיה וארץ דעשיה נאמר עליהם "שמים כעשן וכו' והארץ כבגד תבלה", כי בהגלות רגלי א"ק על הר הזיתים אשר בתוכם האין סוף מתלבש כנ"ל, ואז יהיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור ז' ימים הראשונים, ז"ת דמלכות דא"ק כנ"ל הנקרא עתיק יומין דאצילות".

כלל דבריו: שלעתיד לבוא, כשיתוקן העולם תיקון שלם, יהיה עתיק יומין מבחינת **מלכות דא"ק ממש**, באופן שבראשית עולם אצילות (שהוא עולם התחתון) יתלבש סוף עולם העליון (שהוא עולם א"ק ממש), ועל ידי זה יהיה חיבור גמור בין א"ק לאצילות. ועל זה הדרך בכל דרגא ודרגא, שכל עולם העליון סופו יתלבש בראשית עולם התחתון, ולא רק הארה ממנו.

וענין זה פועל שינוי בכל מציאות העולם התחתון: כי קודם תיקון זה, אף שמציאות עולם התחתון '**משתלשל**' מעולם העליון על ידי שבשורשו מתלבש '**הארה**' דעולם העליון, מכל מקום כיון שאינו אלא '**הארה**', שוב עצם מציאות עולם התחתון נידון לעצמו, ואין עולם העליון עצמו מתגלה על ידי עולם התחתון. אבל לעתיד, שעצם עתיק יומין יהיה מסוד מדרגת עולם העליון, שוב העולם התחתון יתחדש ויתגלה על ידו ביותר עולם העליון, ודו"ק.

ירושלים ובית המקדש בסוד כתר

אחר אריכות דברינו לבאר סוד הגדול דספירת כתר על פי דבריו הקדושים של האריז"ל ותלמידיו, נחזור לבאר ולהודיע קדושתה של ירושלים ובית המקדש.

ירושלים ובית המקדש הם בסוד **כתר**, כי **ארץ ישראל** היא בסוד עולם התחתון, ו'**מקדש של מעלה**' הוא בסוד עולם העליון, והממוצע ביניהם בסוד ספירת כתר הוא ירושלים ובית המקדש. ושניים הם בסוד שתי הבחינות שבספירת כתר שנתבאר, כי **ירושלים** היא בסוד '**אריך אנפין**', כי היא ראשית ושורש לקדושת ארץ ישראל (העולם התחתון), ו**בית המקדש** הוא בסוד '**עתיק יומין**', כי בו שוכן הארת העולם העליון, ויחדיו הם ספירת כתר שבין מקדש של מעלה לארץ ישראל.

ועל כן בית המקדש בתוך ירושלים הוא, כי הוא בסוד מה שעתיק יומין מתלבש באריך אנפין כנ"ל. ולפי זה יש שתי בחינות גם בירושלים עצמה: בחינת מה שהיא שורש לשאר ארץ ישראל - בחינת אריך אנפין, ובחינת מה שבו בית המקדש - שהוא בחינת התלבשות עתיק יומין באריך אנפין. ובסוף המאמר נרחיב קצת בזה.

סימוכין מדברי המהר"ל

ומצינו סימוכין לדרך זו בלשונותיו של המהר"ל בספריו, דזה לשונו בספר 'גור אריה' (בראשית לב, א): "**קדושת הארץ הוא ירושלים**". משמע שקדושת ירושלים

משת"יכת לקדושת ארץ ישראל, כי היא שרשה וראשיתה כנ"ל, וממילא היא ראשית ושורש לכל העולם כולו. וזהו דבריו בספר 'נצח ישראל' (פרק כ"ג): "כי ירושלים היא עצם ועיקר העולם וכו' ואין שכחה בדבר שהוא עיקר [וע"כ "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", כמ"ש שם]".

ובית המקדש הוא קדושה הגבוהה מארץ ישראל והעולם, וכמו שכתב בספר 'נתיב העבודה' (פרק י"ח): "והארץ וכו', היא השלמה רוחנית ג"כ וכו', ודבר זה אין צריך לבאר, אמנם אף כי השלמה הזאת מה שנתן להם הארץ היא השלמה אלוקית, אין זה דבר אלוקי לגמרי כמו בית המקדש וכו', שהוא בית אלוקי, הוא השלמה אלוקי לגמרי. ולכך אמרו י' נסים נעשו בבית המקדש, כי כל בית המקדש מעלתו אלוקי לגמרי". ועל כן בית המקדש הוא בסוד ההארה של העולם העליון, ולא כמתייחס לעולם התחתון שלמטה.

ונעתיק עוד לשון המורה על זה, בספר 'גבורות ה' (פרק ע"א): "מפני שיש לו [לבית המקדש] מעלה אלוקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חומרי, בעבור עכירות החומר אין מתייחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר, ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון שהוא מורה על הבהירות וכו', ולפיכך הבית המקדש נקרא 'לבנון' כי בית המקדש עיקר שלו אינו העצים והאבנים שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדרגה הנבדלת שיש במקדש כמו שטפל הגוף אצל הנשמה". הרי שבית המקדש הוא 'מדרגה נבדלת' מן החומר, כי היא מתייחסת לעולם העליון, והיא הארה ממנו.

ביאור המעשה של רבי עקיבא וחכמים

אחר כל הדברים והאריכות האלה, נחזור לבאר מה שעוררנו על דברי הגמרא במסכת מכות, במעשיו של רבי עקיבא וחבריו. ועוררנו שם שלוש הערות, ועתה יבוא בהם הביאור: כי הם, בראותם ציון וירושלים חרבה, היו בוכין ואבלין ויקרעו בגדיהם על המקום אשר שם נתאחדו עליונים ותחתונים בסוד הכתר, ושם שרתה שכינתו ית' בישראל, והיא יושבה בדד. וכיון שעיקר סוד בית המקדש הוא היותו נבדל ומרום מן העולם התחתון בסוד עתיק יומין, על כן היתה עיקר בכייתם על מה שה'זר', שהוא בסוד עולם התחתון, קרב ויבוא אל קודש הקדשים שהוא נבדל ומרום מן העולם התחתון, כי נסתלקה שכינה ממנו בעונותינו.

ועל כן נקטו את הפסוק "והזר הקרב יומת" דייקא, כי זאת היתה בכייתם - על שאותו המקום שהיה המקשר בין העולם התחתון לעולם העליון, עלתה בו אש ויחרב. ועל כן, אף שכבר אמר להם בפעם הראשונה שיש להביט על הצד הטוב - "אמר להן: לכך אני מצחק, ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה" - כפל ואמר להם עתה פעם נוספת. כי בתחילה היתה תמיהתם על ענין הצלחת הרשעים, שיש בזה חילול ה' ש"הללו כושיים שמשותחים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי א-להינו שרוף באש ולא נבכה?", ועל זה ענה להם שבעומק יש בזה קידוש ה', כי עתה יודעים שכר עושי רצונו. אמנם בתמיהתם השנייה, שהיתה על חורבן בית המקדש שהיא סילוק שכינתו מקרבנו, וודאי יאה לן למבכי. ועל כן חזר ואמר להם שאדרבה: "עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת".

עקיבא נחמתנו

וביאור עומק תשובת רבי עקיבא להם הוא: **שבית המקדש**, אף שהוא נבדל ומרומם לגמרי מן העולם התחתון, מכל מקום סוד נבדלותו הוא בסוד עתיק יומין - שעל אף גבהותו מאד, הוא מתלבש באריך אנפין ופועל על ידו כנ"ל. ועל כן בית המקדש אינו כ"עצם מדרגת עולם העליון", אלא הוא "הארה מסוף מדרגת עולם העליון" הנעשה כחלק עם ראשית עולם התחתון. ואם כן אי אפשר שיסתלק לגמרי, כיון שהוא כשורש לעולם התחתון. וממילא בהכרח חורבנו של הבית אינו סילוק, אלא בעומק הוא הכנה לבנין יותר גדול ומפואר ונבדל, ו"גדול יהיה הבית האחרון מן הראשון".

וזה ענין מה שהשיב להם: "באוריה כתיב 'לכן בגללכם ציון שדה תחרש', בזכריה כתיב 'עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים'". והנה תראה שפסוקים אלו על 'ירושלים' הם מתנבאים, ולא על 'בית המקדש'. אלא זאת דייקא ביקש להודיעם: סוד בית המקדש שהוא כחלק מעיר ירושלים, שהוא סוד הכתר הנ"ל, שעל פיו בהכרח אי אפשר שיסתלק לגמרי כנ"ל, ודוק.

ועל כן השיבו לו חכמים בכפל לשון: "עקיבא נחמתנו, עקיבא נחמתנו". כי בדבריו ניחמם בשניים: כי מלבד שניחמם בזה שבאמת אי אפשר שתסתלק שכינה

לגמרי, כנ"ל, אלא ודאי הוא הכנה לעתיד - עוד הוסיף נחמה על נחמה: כי על פי סוד זה, נמצא שגם בזמן שבית המקדש על מכונו יש לנו התקשרות עמו. כי בתחילה סברו שבית המקדש נבדל הוא לגמרי מאיתנו וכולנו כ'זרים' ממש לו אפילו בבנינו, ולפי נחמתו של ר"ע, אם כן יש לנו התקשרות עמו כי הוא שורש לעולם התחתון. ממילא ניחמם בכפליים: גם אחר החורבן, וגם קודם החורבן כשבית המקדש עמד על תילו, ודו"ק.

התחדשות גמורה

וזה הטעם שתלה ענין זה בנבואת אוריה: "עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת". כי על ידי שנתקיימה נבואתו של אוריה כפשוטו, שנחרשה ציון, הרי הוא כרמז להכנה במציאות העולם התחתון שראשיתו בירושלים כנ"ל - שיתחדש וישתנה מציאותו לגמרי. על פי מה שביארנו לעיל, שלעתיד תהיה בחינת הכתר עצם מלכות עולם העליון ולא הארה בלבד, וממילא בית המקדש [שבסוד עתיק יומין] המתלבש בירושלים [שבסוד אריך אנפין] יהיה בסוד מלכות דא"ק ממש כנ"ל. ושוב יתחדש כל עולם התחתון, כי יתגלה בו ביותר המשכיותו עם עולם העליון, ויתגלה עצם מציאות עולם העליון על ידי עולם התחתון, וכמו שביארנו באורך לעיל.

וזו היא נבואת זכריה: "עוד ישובו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים". כי 'זקן' הוא בחינת עולם העליון, והם ישובו ויתגלו 'ברחובות ירושלים', ותאיר הארץ מכבודו ית', ומלאה הארץ דעה את ה', ויתוקן עולם במלכות שדי.

ועל כן רק במעשה השני אמרו לו "עקיבא ניחמתנו", כי רק עתה הודיעם שכל החורבן הוא כהכנה לעתיד, ובזה יש נחמה אמיתית. אבל במעשה הראשון רק הודיעם ש"מה לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה", ואין בזה נחמה אמיתית ושלמה, כי עדיין יש לתמוה על הצלחתם של הרשעים על מה היא, אבל כשנודע שכל זה הוא כהכנה לתיקון השלם, הרי היא הנחמה בשלמות.

שיטותיהם של רש"י והרמב"ם

ומעתה נוכל לחזור ולבאר על ראשון ראשון, אשר החילנו בו במאמר זה בשיטותיהם של רש"י והרמב"ם, אם בית המקדש השלישי יבנה על ידי מלך המשיח או

שירד מן השמים. ופירשנו שאלו ואלו דברי א-להים חיים: כי חלקיו ופרטיו יבנו על ידי אדם, והקמתו והעמדתו תהיה מן השמים.

ועתה יאיר בו הביאור באור יקרות: כי לעתיד לבוא לא יהיה "בית המקדש של מטה" רק הארה ממלכות דעולם העליון, אלא יתלבש בתוך הארה זו עצם המלכות של עולם העליון שהוא סוד "בית המקדש של מעלה". ועל כן שניהם אמת: כי ירד בית המקדש של מעלה לתוך בית המקדש של מטה, כי יהיו מאוחדים יחד המדרגה התחתונה של העולם העליון והמדרגה העליונה של העולם התחתון, וממילא יהיו בו שתי הבחינות: 'בנה על ידי אדם' בבחינת בית המקדש של מטה, ו'ירד מן השמים' בסוד שיתאחד עם בית המקדש של מעלה.

קדושת בית המקדש היא הגורמת לקדושת ירושלים

והנה יש מקום לחקור עוד בענין זה דקדושת ירושלים ובית המקדש: האם קדושת ירושלים היא הגורמת לקדושת בית המקדש? או איפכא - קדושת בית המקדש היא הגורמת לקדושת ירושלים?

דהנה כך לשון הרמב"ם (הל' בית הבחירה, פ"ו הט"ז): "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה". והנה עיקר שכינה בבית המקדש היא, אם כן משמע שגם קדושת ירושלים משום השראת השכינה שבבית המקדש, נמצא שקדושת בית המקדש היא הגורמת לקדושת ירושלים.

וכן משמע בתוספות במסכת זבחים (דף ס' ע"ב, ד"ה מאי): "וכי תימא כשחרב הבית ונהרס המזבח, אבל חומות ירושלים קיימת, ולא בטלה קדושתה לענין קדשים קלים ומעשר שני - זהו תימא לומר, דהא ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית, ואיך יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימא". מפורש בדבריהם כנ"ל.

קדושת ירושלים היא הגורמת לקדושת ביהמ"ק

אך מצד שני, יש מקום לומר להיפך, דקדושת ירושלים היא הגורמת לבית המקדש שתשרה שכינה בו ויתקדש. ועל כן התחיל הרמב"ם ב'ספר העבודה' בפסוק

"שאלו שלום ירושלים", שעיקר העבודה שלממותה של ירושלים היא, אשר בה נבנה בית המקדש ל"שלום ירושלים" ושלמותה וקדושתה. וכן איתא בחז"ל: "בשעה שנבנה בית המקדש, ברכו מלאכי עליון: 'בונה ירושלים'". משמע שבנין בית המקדש "בנין ירושלים" הוא.

וכן משמע בעומק כונת הרמב"ם (שם פ"ז ה"ב ו"ג): "כל ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. ומה היא קדושתה? שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם והביכורים, מה שאין מביאין כן משאר ארצות. עשר קדושות הן בארץ ישראל וזו למעלה מזו, עיירות המוקפות חומה מקודשות משאר הארץ וכו'" ומונה והולך עד קדש הקדשים. ודקדקו המפרשים: למה נקט בקדושת ארץ ישראל "ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם והביכורים", ולא נקט הקדושה העיקרית - שרק היא נתחייבה בתרומות ומעשרות וכל המצוות התלויות בארץ? וכתבו הטעם: משום שביקש הרמב"ם לבאר קדושתה מצד בית המקדש השרוי בתוכה, שקרבן העומר ושתי הלחם והביכורים הקרבים בבית המקדש מארץ ישראל היו באין. הרי עולה מדבריהם שבית המקדש שלמות הארץ הוא, שהיא בחינת שלמות עיר ירושלים, כי ירושלים היא שורש קדושת הארץ כנ"ל.

שניהם נכונים ואין סתירה ביניהם

אך לפי הנ"ל [שבית המקדש וירושלים שתי בחינות שבכתר הם: כי בית המקדש בסוד עתיק יומין, וירושלים בסוד אריך אנפין], הכל אתי שפיר ואין סתירה כלל בין שתי אלו הדרכים. כי הנה ענין 'ספירת כתר' הוא פעולת עתיק יומין, אלא שהוא פועל על ידי אריך אנפין כנ"ל. והטעם לזה, כי כיון שעתיק יומין אינו אלא הארה מלמעלה [מז' תחתונות של מלכות דעולם העליון], אי אפשר להארה זו להתקיים רק על ידי שהוא מתלבש באריך אנפין. אבל אם לא יתלבש באריך אנפין, תתבטל מציאות עתיק יומין בשרשו העליון. נמצא: שמצד אחד עתיק יומין תלוי רק במציאות אריך אנפין, ומצד שני כל פעולת אריך אנפין אינו אלא מכח עתיק יומין.

ולפי זה תבין את שני הדרכים בקדושת ירושלים ובית המקדש: כי מצד אחד לא תמצא קדושת בית המקדש [בסוד עתיק יומין] לעצמה, רק כשלמות העיר ירושלים [בסוד אריך אנפין], ומצד שני, כל קדושת העיר ירושלים בפועל אינה אלא כתוצאה מקדושת בית המקדש בהשראת השכינה בו, ודו"ק.

דברי הלשם בענין זה

ולזהבין עומק הענין הזה, הוא סוד 'עבודה לצורך גבוה' שהאריך בו הלשם בספר 'הדעה', ונעתיק מקצת מלשונו שם (ח"א דרוש ב', ס' ז' אות ו'): "והענין בכל זה הוא, כי כל שמותיו ית' שהם כל הגילויים אשר נתגלה בהם המאציל אין סוף ב"ה בעולם האצילות, הנה הם כדי להאיר ולהתגלה אלוקותו למטה. וא"כ הרי אינם שייכים אלא רק כאשר מקבלים התחתונים את אלוקותו ית' ומודים בו, אבל אם לא כן ח"ו הרי לא היה מתגלה כלל, והיה נשאר המאציל אין סוף ב"ה בעצמותו לבד ובאמיתותו הנעלמה, וכמו שהיה קודם הבריאה, וא"כ הרי אינם עומדים כל הגילויים שהם שמותיו ית' אלא רק ע"י ישראל עמו שמקבלים אלוקותו תמיד ומודים בו.

וא"כ נמצא, דע"י שמירת התורה והמצוה הם מעמידים שמו ית' למעלה, וכמ"ש הזהר "וישראל שלימו דשמיה דקודשא בריך הוא, וכד ישראל אשתלימו בעובדייה, כביכול שמיה קדישא אשתלים, וכד ישראל לא אשתלימו לתתא בעובדייהו ואתחייבו גלותא, כביכול שמיה קדישא לא שלים לעילא", וכן שם, "מאן דעביד פקודי דאורייתא ואזיל באורחוהי, כביכול כאלו עביד ליה לעילא, אמר הקב"ה כאילו עשאני וכו'".

אימתי קאתי מור

ועל פי כל זה יתווסף עומק למה שנודע ששאל הבעש"ט זי"ע למשיח צדקנו "אימתי קאתי מור", וענהו "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". הרי נמצא שהגאולה תלויה בתורתו של הבעש"ט. ואם כבר הראנו לדעת שסוד הגאולה הוא יחוד בית המקדש של מעלה עם בית המקדש של מטה, וכפי שנתבאר בעץ חיים לעיל, ש"אז יהיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור ז' ימים הראשונים, ז"ת דמלכות דא"ק כנ"ל הנקרא עתיק יומין דאצילות" - שלעתיד לבוא כשיתקון העולם תיקון השלם, יהיה עתיק יומין מבחינת מלכות דא"ק ממש, שעל ידי זה יהיה חיבור גמור בין א"ק לאצילות, ועי"ז תשתנה כל מציאות העולם התחתון לגמרי כי יתגלה מציאות העולם העליון.

הרי עולה ומתבאר היטב שהוא עומק תורתו של הבעל שם טוב, שגילה והדגיש והזהיר הרבה שחיי היהודי בעולם התחתון יהיו דבוקים וקשורים תמיד עם העולם העליון, שלא תהיה סתירה כלל בין דבקותו בעולם העליון לחיים חיותו בעולם התחתון בסוד בכל דרכיך דעהו. כי עיקר הגאולה הוא בסוד זה, ועל ידי העבודה בדרך

זו יותר ויותר - על ידי זה "קאתי מר" בבנין ירושלים ובית המקדש במהרה בימינו, אמן.

לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד

והנה דע ש"זה לעומת זה עשה האלוקים", וכל מה שיש בקדושה - יש דמיונו בקליפה, בבחינת "כקוף בפני אדם", וכמו שיבואר. דהנה כך הם דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ה ה"ז): "ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים, בשלשה מקומות הזהירה תורה שלא ישוב למצרים: לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, לא תוסיף עוד לראותה, לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם".

והנה הראשונים נחלקו בגדר האיסור לשוב למצרים, ומצינו כמה שיטות להקל בזה: א. רק בנוסע לארץ מצרים מארץ ישראל. ב. רק בנוסע דרך המדבר שנסעו שם בני ישראל. ג. אין איסור זה נוהג בזמן הזה כל עיקר, אחר שבא סנחריב ובלבל את כל האומות. אמנם שיטת הרמב"ם היא לאסור בכל אופן ואף בזמן הזה, וכמו שהעתקנו לשונו. והנה נודע שהתגורר הרמב"ם בארץ מצרים, ואם לא סבר לקולות הראשונים באיסור זה - על מה סמך?

וב'כפתור ופרח' (פ"ה) כתב: "ושמעתי במצרים מפי ה"ר שמואל ז"ל, אחד מבני בניו של הרמב"ם, שכשהר"ם ז"ל היה חותם שמו באגרת שלוחה היה מסיים: 'הכותב העובר בכל יום ג' לאוין'. אמרתי לו דרך חצי נחמה, שמא הרב ז"ל היה מוכרח לעמוד שם שהרי היה רופא למלך מצרים".

טעם הרמב"ם שגר בארץ מצרים

ובפירוש הגרי"פ פערלא ז"ל כתב לבאר טעם מנהגו של הרמב"ם: משום שהרמב"ם הלך לשיטתו שאסור לדור בעיר שיש בה עבודה זרה, וכיון שבכל הארצות האחרות היו עובדי ע"ז מלבד במצרים, סבר שעדיף לגור בה שיש בה רק איסור לאו, מלגור בארצות אחרות שיש בהם "אביזריהו דע"ז" שהוא חמור יותר.

דהנה כך אמרו בגמרא (ע"ז י"ב ע"א): "תנו רבנן: עיר שיש בה ע"ז, אסור ליכנס לתוכה ולא מתוכה לעיר אחרת". והנה רש"י מפרש שמירי דווקא ב"יום אידם", וכמו שכתב: "עיר שיש בה עבודת כוכבים - שיום איד יש לבני העיר היום לעבודת כוכבים

שבעיר מפני חשד שנראה כמהלך לעובדה". אבל אם אינו יום אידם - אין איסור ליכנס בה. משא"כ הרמב"ם (בפירוש המשניות) פירש כפשטות הברייתא, וז"ל: "לפי שאסור ליכנס לעיר שיש בה ע"ז, כל שכן לדור בה וכל שכן לסחור בה. לפיכך יודע לך שכל עיר של אומה שיהיה להם בה בית תיפלה שהוא בית עכו"ם בלא ספק, אותה עיר אסור לעבור בה בכונה וכל שכן לדור בה. אבל אנחנו תחת ידיהם בעונותינו ושוכנים בארצם אנוסים, ונתקיים בנו מה שנאמר: ועבדתם שם אלוהים אחרים וכו'", וכן סתם הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פ"ט ה"ט): "המהלך ממקום למקום, אסור לו לעבור בעיר שיש בה ע"ז".

ועל כן ראה הרמב"ם עדיפות לגור בארץ מצרים שהיתה תחת יד הישמעאלים, אשר אינם עובדים ע"ז, מלגור בכל הארצות אחרות שהיו בהם עבודה זרה ועובדיה, ודוחה איסור זה איסור דישיבה בארץ מצרים.

הטעם שכל העיר מתייחסת לעבודה זרה שבה

ומשמע לפי דבריו, שהדר בעיר שיש בה עבודה זרה - הרי הוא כמשתייך ומתייחס לאותה ע"ז שבעיר על ידי שגר עמה באותה העיר, ואיסור בעצם הוא ואין זה רק משום חשד ומראית העין, דאם לא כן אין בו לדחות איסור מפורש דישיבה בארץ מצרים. אמנם צריך לזה ביאור: על מה יהיה הדר בעיר שיש ע"ז כמתייחס עמה?

אך לפי כל דברינו לעיל, שקדושת כל העיר ירושלים באה ומשתלשלת מן בית המקדש אשר בתוך העיר, וכל העיר מתייחסת ומשתייכת לקדושת בית המקדש - שוב מובן גם להיפך: שאם יש טומאה ועבודה זרה באותה העיר, שכל העיר ויושביה מתייחסים ומשתייכים לאותה עבודה זרה, רח"ל.

והנה הרמב"ם הקפיד בזה ביותר, כיון שנשמת הרמב"ם הוא בסוד משיח בן דוד [כמו שביארנו בכמה מקומות משמיה דהרה"ק מרוזין זי"ע] והנה מעיקרי פעולתו של משיח בן דוד הוא השלמת ובנין עיר ירושלים, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ב ה"ד): "וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו לא יצא ידי חובתו, מפני שהוא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד". ועל כן הקפיד הרמב"ם על ענין זה ביותר, ואף דחה עבור זה לאו דאיסור השיבה לארץ מצרים, וק"ל.

ירושלים נתחלקה לשבטים

וניתן לחכם ויחכם עוד, ביאור ענין נוסף על פי זה: אם ירושלים נתחלקה לשבטים אם לאו. וגם זה יתבאר על נכון לפי כל דברינו, וזה נחל לבאר. הנה מבואר בגמרא במסכת יומא (דף י"א ע"ב, וי"ב ע"א), שבתי כנסיות ובתי מדרשות שבכרכים אין מטמאין בנגעים. ופירש רש"י שם (ד"ה דכרכים) הטעם: "שהוא מקום שווקים ומתקבצים שם ממקומות הרבה, והיא עשויה לכל הבא להתפלל ואין לה בעלים מיוחדים".

ובגמרא שם שקיל וטרי: "ודכרכים אין מטמא בנגעים? והתניא: 'אחוזתכם' - אחוזתכם מטמאה בנגעים ואין ירושלים מטמאה בנגעים, אמר ר' יהודה: אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד. הא בתי כנסיות ובתי מדרשות [בכרכים הדומים למקדש שבירושלים] מטמאין בנגעים ואע"ג דכרכים ניהו! אימא: אמר רבי יהודה, אני לא שמעתי אלא מקום מקודש בלבד [ולשון זה כולל אף בתי כנסיות ובתי מדרשות].

במאי קא מיפלגי? תנא קמא סבר: ירושלים לא נתחלקה לשבטים [ומשום הכי לא אקרי 'אחוזתכם']; ורבי יהודה סבר: ירושלים נתחלקה לשבטים [ואקרי 'אחוזתכם']. ובפולגתא דהני תנאי, דתניא: מה היה בחלקו של יהודה? הר הבית הלשכות והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין? אולם והיכל ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי, ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר 'חופף עליו כל היום'; לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזין [אכסניא] לגבורה, שנאמר 'ובין כתפיו שכן' [ואם ירושלים היתה בחלקו של יהודה ובנימין, אם כן הרי הוא כשיטתו דרבי יהודה שירושלים נתחלקה לשבטים]. והאי תנא סבר ירושלים לא נתחלקה לשבטים, דתניא: אין משכירין בתים בירושלים לפי שאינה שלהן, ר' אלעזר בר צדוק אומר: אף לא מיטות, לפיכך עורות קדשים בעלי אושפיזין נטלין אותן בזרוע [בעלי האכסניות אין נוטלין אותם בדין, כי אין הבתים שלהם, כי לא נתחלקה לשבטים, וכדעת ת"ק].

בשיטתו של רבי יהודה

כלל דברי הגמרא, שטעם מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה אם "ירושלים מטמאה בנגעים" הוא אם ירושלים נתחלקה לשבטים או לאו. אמנם הקשו הראשונים: אם כן לרבי יהודה אף מקום מקדש היה לו להיטמא בנגעים, כיון שלשיטתו אף בית

המקדש נתחלק לשבטים, ואמאי אמר רבי יהודה "אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד" שאינו מטמא?

ובשלמא לפי המסקנא ד"אני לא שמעתי אלא מקום מקודש" - דכולל אף בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכרכים - ממילא הטעם הוא משום שהם 'מקום רבים', ועל כן כל שכן הוא הטעם של בית המקדש, שמקום רבים הוא ודאי. אמנם לפי ההוה אמינא של ר"י "אני לא שמעתי אלא מקום מקדש", אם כן אף בתי כנסיות ובתי מדרשות שבכרכים מטמאין בנגעים, ועל כרחך לית ליה סברא דמקום רבים; אם כן מה טעם אין בית המקדש מטמא בנגעים אם גם הוא נתחלק לשבטים?

מקום המקדש משל ציבור הוא

ועל כן פירש שם רש"י הטעם שמקום מקדש אינו מטמא בנגעים לר"י, אף שלא נתחלק לשבטים, וז"ל: "אלא מקום מקדש בלבד - שכשקנה דוד את גורן מארונה היבוסי גבה הכסף מכל שבט ושבט, כדאמרינן בספרי ובשחיטת קדשים (זבחים קטז ע"ב)". כלומר: שאף שנתחלק לשבטים, מכל מקום לאחר זמן קנה דוד את מקום המקדש עבור כל השבטים מכספם, ועל כן שוב אינו שייך לשבט אחד. וכן כתב בתוספות הרא"ש קרוב לזה, וז"ל: "וי"ל דנהי דמתחלה נתחלקה לשבטים, מ"מ לאחר שנבחר המקום לבנות עליו בית הבחירה היה לכולם, כדאמרינן במדרש שלא חלקו דושנה של יריחו והניחוחה למי שיהיה בחלקו בית המקדש בנוי".

ונראה משום שמדינא "בית המקדש וכליו" צריכים שיהיו משל ציבור, על כן אף שנתחלק לשבטים, מכל מקום כיון שנבחר להיות מקום המקדש, צריך שיהיה נמסר תחילה לציבור, או על ידי שקנאו דוד או על ידי שמסרוה שבט יהודה ובנימין לכל ישראל. ואף נראה דדין זה, דבית המקדש וכליו צריכים שיהיו משל ציבור, קיימא אף למסקנא שרבי יהודה כלל כל "מקום מקודש".

לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזן לגבורה

והנה צריך עיון, דלשון הברייטא דלעיל משמע שנשאר מקום המקדש בחלקם של יהודה ובנימין, כמו שכתוב שם: "ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי, ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר "חופף עליו כל היום", לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזן לגבורה".

וכן משמע עוד יותר מהגמרא במסכת זבחים (דף נ"ג ע"ב): "יסוד וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד. מאי טעמא? אמר ר' אלעזר: לפי שלא היתה בחלקו של טורף, דאמר רב שמואל בר רב יצחק: מזבח אוכל בחלקו של יהודה אמה. אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי חמא ברבי חנינא: רצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסה בחלקו של בנימין, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לנוטלה וכו'". והנה כאן מיירי בודאי אחר שנבנה בית המקדש והמזבח, ועדיין בחלקם של יהודה ובנימין הם.

והנה הריטב"א (במס' יומא, שם) כתב: "פירש רש"י ז"ל וכו', אבל מקום המקדש לכל ישראל היה כי דוד כשקנה הגורן וכו', ומאי דאמרינן בסמוך, מה היה בחלקו של יהודה ושל בנימין, לומר והיה מובלע בחלקו ונפל בגורלו", נראה כוונתו, שאף שנמסר לכל ישראל, מ"מ לא נמסר רק הבית עצמו וכליו, אבל המקום והקרקע עצמם נשארו בחלקם של יהודה ובנימין, כי על המקום עצמו אין דין שיהיה משל ציבור, ועיי' בחידושי הגר"ז שם, שכן נראה ג"כ מדבריו.

ירושלים בסוד הכתר - ועל כן אינה מתחלקת לשבטים

והנה תנא קמא סבר שמתחילה כל ירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכל שכן מקום המקדש. והנה אם טעמם משום שמקום המקדש צריך שיהיה משל ציבור, אם כן די כשיטת רבי יהודה שיהיה רק מקום המקדש של כל השבטים, ועל מה הכריח ת"ק שכל ירושלים לא תתחלק לשבטים?

והנה שיטת תנא קמא תתבאר יפה על פי כל דברינו במאמר זה, כי הנה ירושלים היא בסוד הכתר כנ"ל, שהוא בחינת הממוצע בין העולם התחתון לעולם העליון וככל דברינו הנ"ל. אם כן שוב יבואר שפיר הטעם שלא נתחלקה לשבטים: כי כיון שירושלים היא בחינת שורש לכל ארץ ישראל, ככל מדרגת כתר שהוא שורש לכל מציאות אותו העולם, ממילא שוב אין שייך שיתחלק לשבטים, כי כל בחינת 'שורש' הוא בחינת שורש כלל הדבר, ולא שייך בו פרטות. ואף שכל הפרטים מושרשים בכתר [כי אי אפשר שימצאו בפועל אם אינם מושרשים שם], מכל מקום במדרגת כתר הכל הוא בדרך כללות. ועל כן ירושלים שייכת לכללות השבטים, ואינה יכולה להתחלק לפרטותם.

הטעם לת"ק שלא היה יסוד בקרן דרומית מזרחית

והנה לדעת ת"ק, שירושלים לא נתחלקה לשבטים, ממילא אינו מתייחס כלל לשבט יהודה ובנימין. [ועל כן באמת הברייטא ד"מה היה בחלקו של יהודה וכו'"] היא כרבי יהודה, כיון שלת"ק ירושלים היא ברשותם של כל ישראל ועל כן אין משכירין בה בתים כנ"ל]. ועל פי זה הקשו התוספות, מהמבואר במסכת זבחים שהטעם שלא היה במזבח יסוד בקרן דרומית מזרחית מפני "שלא היתה בחלקו של טורף"; אם כן לדעת ת"ק שלא היה כלל בחלקו של יהודה - מה הטעם לא היה שם יסוד?

וזה לשונם: "תימה, דבפרק איזהו מקומן אמרינן דקרן דרומית מזרחית לא היה לו יסוד לפי שלא היה בחלקו של טורף, וא"כ למ"ד לא נתחלקה - מאי שנא דשאר מקומות של המזבח היה להם יסוד ומזרחית דרומית לא היה לה יסוד? ואין לתרץ דלדידה היה להם יסוד מכל צדדיו, דאם כן אל יסוד מזבח העולה מאי עביד ליה, דמשמע שיש ליתן אותו במקום שיש לו, מכלל דאיכא דוכתא דלא היה לו יסוד". ותירצו שקיבלו לעשות כן בלא טעם: "וי"ל הכי גמירי שלא לעשות יסוד למזרחית דרומית כדכתיב הכל בכתב".

וכן בתוספות רי"ד (מס' יומא שם) כתבו דלפי שיטת ת"ק, מה שדרשו בפסוק "בנימין זאב יטרף" דהוא על הקרבנות, הוא רק לרבי יהודה: "וקסבר [תנא קמא, דס"ל שלא נתחלקה לשבטים] דהאי דכתיב בנימין זאב יטרף וכו' לא על הקרבנות כמו שאנו מתרגמין, אלא על אול דכתיב בכל אשר יפנה ירשיע".

הערה בשיטת הסמ"ג והבס"מ

ולפי זה יש להעיר בשיטת הסמ"ג, שכתב (עשין קס"ד) שירושלים לא נתחלקה לשבטים, ומאידך כתב (עשין קס"ג) שהטעם שאין יסוד בקרן דרומית מזרחית משום שהוא בחלקו של יהודה. וכן יש להעיר על ה'כסף משנה', שכתב (בפירושו הל' בית הבחירה פ"ב) הטעם גם כן משום שהוא בחלקו של יהודה, בעוד שהרמב"ם פסק (שם פ"ז) שירושלים לא נתחלקה לשבטים.

תמיהת הגרי"ז על התוס'

ובחידושי הגרי"ז תמה על תירוץ התוס' דלעיל, שלדעת ת"ק לא עשו יסוד בקרן דרומית מזרחית משום ד"הכי גמירי שלא לעשות יסוד למזרחית דרומית

כדכתיב הכל בכתב". דאתיא שפיר רק לדעת רב שלא היה שם כלל יסוד, אבל לדעת לוי שהיה שם יסוד אלא שאסור לשפוך ולזרוק שם הדם, קשה: כיון שמה שקיבלו 'הכל בכתב' הוא רק לענין צורת הבנין עצמו והכלים, אבל לא בדיני זריקת הדם.

ומהא הוכיח הגרי"ז דלא כתוספות, אלא באמת מחלוקת היא בין שתי הסוגיות. דלדעת הגמרא בזבחים, אף למ"ד שלא נתחלקה לשבטים - מכל מקום לשבט יהודה ובנימין עדיין יש שייכות לאותו החלק אף שאינו שלהם ממש, ועל כן לא נעשה שם יסוד משום שיש שייכות באותו המקום לחלקו של יהודה, וכן הוא ענין הברייתא ד"מה היה בחלקו של יהודה וכו'".

משמעות דברי הרמב"ם כדברי הגרי"ז

ויש להוסיף עוד על דבריו, דגם הברייתא ד"אין משכירים בתים בירושלים", שהכריחה הגמ' ביומא דמיירי רק למ"ד לא נתחלקה לשבטים, מ"מ לפי דרך הגמרא בזבחים, גם זה אינו מוכרח.

וכן משמע בדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ז, ה"ד): "ירושלים מקודשת משאר העירות המוקפות חומה שאוכלין קדשים קלים ומעשר שני לפנים מחומתה, ואלו דברים שנאמרו בירושלים, אין מלינין בה את המת, ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם, ואין משכירין בתוכה בתים, ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב, ואין מקיימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה שהיו בה מימות נביאים הראשונים, ואין נוטעין בה גנות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת שמא תסרח, ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגינת ורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים, ואין מקיימין בה אשפה מפני השרצים, ואין מוציאין הימנה זיזין וגזוזטראות לר"ה מפני אהל הטומאה, ואין עושין בה כבשונות מפני העשן, ואין מגדלין בה תרנגולות מפני הקדשים, וכן לא יגדלו הכהנים תרנגולים בכל א"י מפני הטהרות, ואין הבית נחלט בה, ואינו מטמא בנגעים, ואינה נעשית עיר הנדחת, ואינה מביאה עגלה ערופה לפי שלא נתחלקה לשבטים".

ואם הטעם שאין משכירין בתים בירושלים, וכדברי הגמ' ביומא, א"כ הו"ל להוסיף דין זה לדינים הנאמרו בסוף ההלכה, שסיים בהם "לפי שלא נתחלקה לשבטים", אלא יש לדקדק מדבריו, שדין דאין משכירין בתים, הוא תקנה מיוחדת כדי שיהיה מקום לכל עולי הרגל, ולא משום שלא נתחלקה לשבטים.

והטעם שלא חשש למסקנת הגמ' ביומא, נראה משום הסברא שביארנו, שע"פ דברי הגמ' בזבחים משמע שאין הכרח לזה.

ב' קדושות שבעיר ירושלים

ועומק כל זה יתבאר על פי כל יסוד דברינו בזה המאמר, בתוספת מה שביארנו בקצרה בתחילה: שלפי מה שנתבאר שירושלים ובית המקדש הם בסוד עתיק יומין ואריך אנפין, ממילא שוב נמצא גם בירושלים עצמה ב' בחינות: קדושתה בבחינת 'אריך אנפין' כנ"ל, וקדושתה מבחינת בית המקדש אשר בה בסוד 'עתיק יומין', אשר קדושת ביהמ"ק מתפשט בכל ירושלים בבחינת עתיק יומין אשר מתלבש ופועל בסוד אריך אנפין. ושתי בחינות אלו הם סוד שתי הסוגיות שבמסכת יומא ומסכת זבחים. כי במסכת זבחים מיירי בקדושת ירושלים מצד עצמה, והנה בסוד זה נתחלקה לשבטים - כיון שבבחינת אריך אנפין שבסוד הכתר, הנה כיון שהוא השורש המתייחס לעולם התחתון כנ"ל, על כן בסוד זה אפשר לחלקו לפרטים ופרטי פרטים כיון ששם שורש אותם הפרטים, ועל כן אפשר לחלקה לשבטים [וכשם שמבואר בכתבי הגר"א שעיקר בחינת אריך אנפין הוא בחינת מוחא סתימאה, ששם טמון סוד קו המדה, שמשם כל גדרי פרטי מציאות העולם, על אף ששם הכל מאוחד בתכלית האחדות, כי אין שם עדיין התפרטות, והוי רק שורש להתפרטות, ואכמ"ל].

ובפרט, ש"חלוקת הארץ לשבטים" הוא מהות "ירושת הארץ לכללות ישראל", כי אף שהוא בחינת פרט וחלוקה, מ"מ הוא הכללות, כי אי אפשר שתהיה הארץ לכללות ישראל אם לא תתחלק לשבטיה, ודייקא הכללות נעשית ע"י הפרטות, הרי"ז ממש בחינת אריך אנפין שהוא בחינה של כללות, אבל הוי גם שורש של הפרטים.

אמנם במס' יומא, מיירי בקדושתה שמצד השפעת בית המקדש אשר בתוכה, בבחינת עתיק יומין, ובבחינה זו לא נתחלקה לשבטים, כי עתיק יומין הוא בחינת כלל שלמעלה מכל בחינת פרט, הואיל והוא הארה מסוד מלכות של אין סוף.

וע"כ מצד אחד אין בירושלים טומאת נגעים ועגלה ערופה וכיו"ב, כיון שמיהת קדושתה שמצד המקדש אשר בה, שייכת לכל השבטים כאחת, וע"כ מופקעת היא מכל אלו הדינים, אמנם מכיון ועדיין יש בה חלוקה לשבטים מצד בחינת קדושת ירושלים עצמה, ע"כ בקרן דרומית מזרחית לא היה יסוד, כי עדיין שם חלק יהודה קיים שם, וע"כ מותר להשכיר בתים אם לא משום תקנה מיוחדת, ודוק.

לעובדא ולמעשה

לא לחינם צחק רבי עקיבא למול חורבן הבית, בעוד חבריו בוכים. צחוקו הטהור בא ללמדנו הסתכלות חדשה: החושך, ההסתר והחורבן אינם אלא הכנה לאור גדול ועצום יותר שיתגלה לעתיד לבוא.

פעמים רבות מרגיש האדם שליבו "חרוש" וריק כשדה, וטרדות העולם הזה ("שועלים") מהלכים בקרבו ומסתירים ממנו את אור ה'. אולם זוהי בדיוק עבודתנו ותקוותנו: לא לברוח מן המציאות ומן העולם התחתון, אלא להאיר בתוכם. כל פעולה בחיי המעשה הנעשית מתוך אמונה ודבקות, מחברת את "ירושלים של מטה" עם "המקדש של מעלה", והופכת את הגוף והחומר לכלי קיבול לאור האינסוף. בזה אנו מקיימים הלכה למעשה את סוד הבעל שם טוב "יפוצו מעיינותיך חוצה", ובמו ידינו בונים נדבך נוסף בבניין בית המקדש השלישי, במהרה בימינו.



תלתא דפורענותא^ב

שיטת הבבלי בעניין סדר הפטרות

איתא במגילה (ל"א): "אמר רב הונא: ראש חדש אב שחל להיות בשבת - מפטירין 'חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי היו עלי לטורח'", שהוי מענין ר"ח עם אבילות גם יחד. ועיין שם בתוספות שכתבו: "ואין אנו עושין כן, אלא מפטיר בירמיה 'שמעו דבר ה', ובשבת שלפני ט"ב 'חזון ישעיהו'. והטעם לפי שאנו נוהגין על פי הפסיקתא לומר ג' דפורענותא קודם תשעה באב, ואלו הן: דברי ירמיה, שמעו דבר ה', חזון ישעיהו, ובתנ"ך תשעה באב - שב דנחמתא, ותרתי דתיובתא וכו', והא שאין אנו מפטירין חזון בשבת שחל בו ר"ח אב, משום דקיימא לן דאין אבילות חל אלא בשבוע שחל ט"ב להיות בתוכה, ורב דאמר דמפטיר חזון סבר דהאבילות חל מיד שנכנס ר"ח, ואין הלכה כן".

וביאור דבריהם הוא: שלפי דעת הגמרא אין דין של קריאת תלתא דפורענותא, ולכן בראש חודש אב שחל בשבת קודש היו אמורים לקרוא את הפטרת שבת ראש חודש "השמים כסאי". ומחדש רב שבגלל שבר"ח אב הוא תחילת האבילות צריך לקרוא מעניינא דאבילות שהוא "חזון".

ב. נאמר בשל"ס שבת חזון דברים תשפ"ד.

שיטת הפסיקתא

אבל מנהגנו הוא דלא כהבבלי אלא כהפסיקתא שצריך לקרוא תלתא דפורענותא^ג, ומקשים התוס'ז, דעל כל פנים כשחל ר"ח בשבת, למה לא יעשו כהגמ"ה לקרות הפטרת חזון בשבת ר"ח? ותימצו ששיטת הגמרא מבוססת על דעת רב הסובר שאבילות מתחילה מר"ח, ואז המאורע ה'יוצא דופן' הזה של תחילת אבילות דוחה את הפטרת שבת ר"ח, אבל לדידן שהאבילות מתחילה רק בשבוע שחל בו, אין עניין מיוחד לקרות בו הפטרת חזון, ומן הדין היינו צריכים לקרוא הפטרה של כל ר"ח "השמים כסאי", אלא שעל פי הפסיקתא קורין סדרה של ג' דפורענותא, ומפטירין "שמעו", וזה דוחה אפילו שבת ר"ח.

ועדיין צריך הסבר: שכיוון שאחת מההפטרות של ג' דפורענותא היא הפטרת "חזון", מדוע כשחל ר"ח בשבת לא מתחלף סדר ההפטרות לקרוא חזון בשבת ר"ח? ונמצא שעל כל פנים יקראו בר"ח הפטרה השייכה לר"ח, ומה הקפידא לקרוא דווקא כסדר הזה, והרי שלושת ההפטרות חד עניינא הם, מעניינא דיומא, ענייני אבילות.

דברי רבי צדוק הכהן בסוד ג' דפורענותא

ונראה שמבואר כאן, שלמרות ששלושת ההפטרות לכאורה חד עניינא הם, מ"מ יש קפידא מיוחדת על סדר ההפטרות המפורט בפסיקתא. ויובן על פי דברי רבי צדוק הכהן ב'פרי צדיק', שסוד ג' דפורענותא וז' דנחמתא הוא לבנות שלמות פרצוף **לב** ישראל, שבחורבן נחרב ה'לב' המרגיש את אור ה' ואת מתיקות אור השכינה הקדושה, וצריך לחזור ולבנותה. וכל אחת מהפטרות הללו בונה אחת מהמידות השייכת לאותה ההפטרה בבניין ה'לב' של ישראל, כמבואר שם באריכות איך כל הפטרה שייכת למידה מיוחדת של "**כתר חכמה ובינה**" וכן לז' מידות תחתונות, 'עויין' שם. וממילא מבואר שאי אפשר לשנות הסדר, מאחר ויש טעם פנימי בסדר הזה.

ג. ומשמע בתוס' שאף בר"ח שחל להיות בשבת, נדחית הפטרת ר"ח הרגילה של "השמים כסאי", וקורין הפטרת "שמעו" שהיא מג' דפורענותא.

ד. עיי"ש במהרש"א שפי' באופן אחר.

ה. שאין זה עוקר המנהג שנהגו כהפסיקתא, כיוון שאינו בכל שנה.

ובזה יובן גם כן למה לא הוזכרו הפטרות אלו בתלמוד דידן, שהבבלי הוא בחינת 'נגלה', וממילא נתבארו הפטרות אלו בפסיקתא, שהמדרשים יש להם שייכות יותר לפנימיות התורה. וכיוון שיסוד הפטרות אלו ענינם בבניין ה'לב' שהוא עניין פנימי, לכן לא נתבארו בבבלי אלא במדרשי חז"ל.

לעובדא ולמעשה

שורש העבודה בימי "בין המצרים" הוא בניינו המחודש של "היכל הלב". עלינו לזכור כי החורבן עליו אנו כואבים אינו רק בהיכל העצים והאבנים החיצוני, אלא בלב הישראלי שנאטם ואיבד את רגישותו העדינה לחוש את נועם זיו השכינה ומתיקותה.

מתוך מבט זה, הופכת קריאת ההפטרות מסדרת קינות גרידא, לסדר מדויק של רפואת הנפש ובניינה. כל שבת ושבת היא נדבך נוסף והכרחי בשיקום קומת ה"לב"; המילים הנבואיות נועדו לפתוח את אטימות החומר, ולהכשיר את הכלים הפנימיים שבנו לשוב ולהרגיש, ולהיות ראויים להכיל את אור הנחמה השלימה.



תשעה באב

גבולי ירושלים שלעתיד*

קריעה על ירושלים ומקום המקדש

איתא במועד קטן (דף כו.): "א"ר חלבו אמר עולא בראה אמר ר' אלעזר, הרואה ערי יהודה בחורבנן אומר 'ערי קדשך היו מדבר' וקורע. ירושלים בחורבנה, אומר 'ציון מדבר היתה ירושלים שממה' וקורע. בית המקדש בחורבנו, אומר 'בית קדשנו ותפארתנו אשר הללך אבותינו היה לשריפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה' וקורע. קורע על מקדש ומוסיף על ירושלים. ורמינהו, אחד השומע ואחד הרואה, כיון שהגיע לצופים קורע, וקורע על מקדש בפני עצמו ועל ירושלים בפני עצמה [וקשה על ר"א שאמר שקורע על המקדש, ורק שמוסיף על ירושלים]. לא קשיא, הא דפגע במקדש ברישא [אינו צריך לעשות קרע מיוחד על ירושלים, אלא מוסיף על ירושלים, וכמימרא דר"א], הא דפגע בירושלים ברישא [וקורע על מקדש בפני עצמו ועל ירושלים בפני עצמה, וכדברי הברייתא]."

והנה מבואר בברייתא ש"כיון שהגיע לצופים קורע". ויש לעיין: האם הקריעה בצופים היא על ירושלים או על המקדש? ונפקא מינה: שאם הקריעה היא על המקדש, שוב אינו קורע כשיגיע למקדש, אך אם הקריעה היא על ירושלים, צריך להוסיף ולקרוע לכשיגיע למקום המקדש.

א. נאמר לפני מנחה תשעה באב תשפ"ד.

מחלוקת רש"י ותוספות מהו המקום "צופים"

והנה, מהו המקום הנקרא "צופים"? יעויין בפסחים (מט.) דתנן התם: "וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש [ומן הדין צריך לשורפו במקום הראוי לאכילתו שהוא בירושלים], אם עבר צופים שורפו במקומו, ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה". וכתב רש"י: "צופים: שם כפר שיכול לראות בית המקדש משם". אמנם בתוספות כתבו: "פי' בקונט' שם כפר, וקשה לר"י, א"כ ה"ל למימר וכמדדו לכל רוח, כדתניא בפ' מי שהיה טמא (לקמן צג:) איזהו דרך רחוקה מן המודיעין ולחוץ וכמדדו לכל רוח. ואור"י דבתוספתא דמכילתין מפרש בהדיא, איזהו צופים? הרואה ואין מפסיק, פי' כל מקום סביב ירושלים שיכול לראותו משם".

ומשמע לדעת רש"י, שמעלת 'צופים' היא שמשם רואים את בית המקדש. ונמצא לפי זה שהקריעה ב'צופים' היא על חורבן המקדש², וזה רק בצופים גופא ולא כמידתו לכל רוח, כי רק שם ניתן לראות את מקום המקדש. אך לדעת תוס' משמע שמעלת צופים היא שמשם רואים את ירושלים, ונמצא שהקריעה בצופים היא על ירושלים.

[והנה בברכות דף נ"ד. שנינו: "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים", וזהו דין מצד קדושת המקדש. ואיתא התם (סא:): "אמר רב יהודה אמר רב לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה. איתמר נמי א"ר אבא בריה דרבי חייה בר אבא הכי אמר רבי יוחנן, לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה, ובשאיין גדר ובזמן שהשכינה שורה". ומשמע לכאורה כדעת רש"י, ש'צופים' הוא מקום שמשם נראה מקום המקדש. ולדעת התוס' יש ליישב, שלמרות שצופים הוא מקום שרואים משם את ירושלים, מ"מ אי אפשר להשתייך לקדושת המקדש אלא ע"י העיר ירושלים³, ולכן, למרות שעיקר הדין של 'לא יקל ראשו' וכו' הוא מדיני המקדש, בכל זאת זה נאמר רק במקום שגם ירושלים נראית משם. ולפיכך גם אם יהיה איזה אופן לראות את המקדש מרחוק, אם בדרך כלל אין ירושלים נראית ממקום זה - אינו שייך לדין קדושת המקדש].

ב. ואף שרואים משם גם את ירושלים, מ"מ גדול צער חורבן המקדש, שאפשר לקרוע עליו גם מרחוק, משא"כ על חורבן ירושלים.

ג. כמו שהארכנו במקו"א בענין השייכות בין המקדש לירושלים, וכפי שנבאר עוד להלן.

צ"ע בדעת רש"י מדבריו במסכת מועד קטן

והנה הבאנו לעיל את דברי הגמרא במועד קטן: "הא דפגע במקדש ברישא", ולכאורה קשה: היאך אפשר לפגוע במקדש מבלי לפגוע בירושלים תחילה? וביאר רש"י: "כגון שנכנס לירושלים בשידה תיבה ומגדל, דלא ראה ירושלים עד שראה בית המקדש, קורע על המקדש ומוסיף על ירושלים. אבל בשלא נכנס בתיבה ופגע בירושלים ברישא, קורע על ירושלים בפני עצמה ועל המקדש בפני עצמו".

ולכאורה, מדוע לא כתב רש"י שבא בתחילה לצופים, ושם נתחייב קריעה על המקדש ולא על ירושלים כמו שנתבאר? ואחר כך בא לירושלים ונתחייב קריעה על ירושלים^ד, ומשמע, שהקריעה בצופים היא גם על חורבן ירושלים ולא רק על המקדש, וזה מתאים יותר עם דעת התוס' שבצופים רואים את ירושלים. אך לדעת רש"י שבצופים רואים את מקום המקדש, צריך ביאור מדוע הקריעה היא על חורבן ירושלים.

צ"ע בדברי הרמב"ם

והרמב"ם בסוף הלכות תענית כתב: "מי שראה ערי יהודה בחורבנם אומר ערי קדשך היו מדבר וקורע. ראה ירושלים בחורבנה אומר ירושלים מדבר וגו', בית המקדש בחורבנו אומר בית קדשנו ותפארתנו וגו' וקורע. ומהיכן חייב לקרוע? מן הצופים. וכשיגיע למקדש קורע קרע אחר. ואם פגע במקדש תחלה כשיבא מדרך המדבר, קורע על המקדש ומוסיף על ירושלים".

ומבואר בדבריו, שאף שקרע בצופים חוזר וקורע על מקום המקדש, הרי שהקריעה בצופים היא על ירושלים. אך אם כן, היה לו לכתוב כך: "ראה ירושלים בחורבנה אומר ירושלים מדבר וכו' וקורע, ומהיכן חייב לקרוע מן הצופים". ולא עוד, שלא כתב 'וקורע' מיד אחר שכתב על ראיית ירושלים, אלא כתב שם שאומר "ירושלים מדבר וגו'", ואת דין הקריעה כתב רק לאחר שכתב דין קריעה על ראיית המקדש. ומשמע מזה, שכל מה שקורע בצופים - למרות שזו קריעה על ירושלים - בכל זאת אינו אלא מצד שרואים משם את מקום מקדש ושייך למקדש, וכיוון ששייך למקדש מצופים ואילך, קורע אף על ירושלים.

ד. ויש לדחוק, שלשון הגמרא "דפגע במקדש ברישא" משמע שאינו רואה את ירושלים כלל עד שבא למקדש.

ויש לבאר ענין זה בין לרש"י ובין להרמב"ם: מהו ענין הקריעה על ירושלים, דווקא בשעה שיש לו שייכות למקדש?

התפשטות גבולי ירושלים לעתיד לבוא

ולבאר את עומק הדברים, נקדים את דברי חז"ל בכמה מקומות, שירושלים תגדל ותתרחב לעתיד לבוא. וכדאיתא בספרי בפרשת דברים (פיסקא א'): "מנין שעתידיה ירושלים להיות מגעת עד דמשק? שנאמר 'ודמשק מנוחתו', ואין 'מנוחתו' אלא ירושלים, שנאמר 'זאת מנוחתי עד עד'. אמר לו [רבי יהודה לר' יוסי בן דורמסקית]: מה אתה מקיים 'ונבנתה עיר על תלה'? אמר לו: מה אני מקיים (יחזקאל מ"א) 'ורחבה ונסבה למעלה למעלה סביב סביב לבית על כן רוחב הבית למעלה'? שעתידיה ארץ ישראל להיות מרחבת ועולה מכל צדדיה כתאנה זו שצרה מלמטה, ושערי ירושלים עתידים להיות מגיעים עד דמשק".

וכעין זה איתא בגמרא ב"ב (ע"ה): "ואמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה להגביה את ירושלים ג' פרסאות למעלה, שנאמר 'וראמה וישבה תחתיה'. מאי תחתיה? כתחתיה. וממאי דהאי תחתיה תלתא פרסי הויא? אמר רבה אמר לי ההוא סבא לדידי חזי לי ירושלים קמיינתא ותלתא פרסי הויא. ושמא תאמר יש צער לעלות? ת"ל 'מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם'. אמר רבי חנינא בר פפא: בקש הקדוש ברוך הוא לתת את ירושלים במדה, שנאמר 'ואומר אנה אתה הולך, ויאמר אלי למוד את ירושלים לראות כמה רחבה וכמה ארכה'. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, הרבה כרכים בראת בעולמך של אומות העולם ולא נתת מדת ארכן ומדת רחבן; ירושלים ששמך בתוכה ומקדשך בתוכה וצדיקים בתוכה - אתה נותן בה מדה? מיד 'ויאמר אליו רוץ דבר אל הנער הלז לאמר פרזות תשב ירושלם מרוב אדם ובהמה בתוכה'".

ולפי דברי הספרי הנ"ל יש לבאר את דברי הגמרא, שאף לאחר הרחבת גבולי ירושלים, אין זה מבטל את המידה שהייתה תחילה, אלא כתאנה זו שקצרה למטה ומתרחבת למעלה.

כח ההתפשטות מקדושת המקדש

אמנם יש לדייק מלשון המלאכים שאמרו להקב"ה שאין ראוי ליתן מידה לירושלים, כיוון ש"שמך ומקדש וצדיקים בתוכה". משמע, שעיקר כח ההתרחבות של ירושלים הוא מסוד קדושת המקדש, שכל דברי המלאכים אחד הם: שמקדש הוא מקום שנקרא שמו של הקב"ה עליו, וכלשון הכתוב (דברים י"ב י"א): **"לשכן שמו שם"**. וקדושת הצדיקים גם היא שייכת לקדושת המקדש, כדכתיב (שמות כח ח): **"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"**, ודרשו חז"ל: בתוך כל אחד ואחד, **"שמך משותף בשמינו"**. ונמצא לפי זה, שעיקר כח ההתרחבות של ירושלים הוא מקדושת המקדש שבתוכה.

ביאור דין קריעה מצופים ולפנים לפי הנ"ל

ובזה נבאר עומק דין הקריעה מצופים ולפנים. שבאמת הטעם שקורע משם ואילך, הוא מחמת שאותו המקום עתיד להיות נכלל בתוך גבולי ירושלים, ומשום הכי קורע משם על חורבן ירושלים. כי בפנימיות, התפשטות גבולי ירושלים כבר מוכנה ועומדת, ולעתיד יתגלה בפועל מה שהיה קיים כבר בכוח.

וכיוון שנתבאר שהתפשטותה של ירושלים היא מכוח קדושת המקדש, לכן בצופים - שמשם רואים את המקדש - יש בו שייכות לקדושת המקדש, וממילא הוא שייך כבר לגבולות ירושלים דלעתיד, ולכן שפיר קורע מן הצופים ולפנים על חורבן ירושלים.

ויש להוסיף, שיסוד זה שנתבאר, שהתפשטות אינה הוספה חדשה אלא היא קיימת בכח כבר עכשיו, מרומז בדברי הספרי הנ"ל שאין זה כתוספת על ירושלים אלא 'ונבנתה עיר על תילה', והיא עולה ומתרחבת כתאנה זו. וכל זה היה קיים בכוח, ולעתיד ייצא אל הפועל.

ביאור פנימיות הדברים

ובביאור עומק הדברים יש לומר: דהנה ענין **"גבול"**, שרשו בסוד הצמצום והחלל הפנוי שנעשה בראשית הבריאה, כמבואר בריש ספר 'עץ חיים'. וכח ההתפשטות וההרחבה הוא בסוד אור אין סוף שקדם לצמצום, שהוא היפך של מידה והגבלה.

והנה עיר הקודש ירושלים היא בסוד הצמצום, שהרי מידת המלכות שהיא בבחינת נקבה, הוא בסוד הצמצום וחלל הפנוי. וכדאיתא בזה"ק ש"המלכות לית לה מגרמא כלום", בחינת מקבל. וירושלים נקראת "יראה" ו"שלום", ויראה היא בחינת מלכות, כלשון הכתוב "אם מלך אני איה מוראי", ושלום הוא בחינת כלי שהוא ענין מקבל, וכדברי חז"ל ש"לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום", ונמצא שירושלים היא בחינת מלכות.

ובית המקדש, הוא סוד הקו היורד מאור אין סוף לתוך החלל הפנוי. ולכן נקרא בית המקדש 'בית חיינו', שהוא ענין הקו שממשיך חיות לתוך החלל הפנוי. אמנם, עומק ענין הקו אינו רק להמשיך חיות אל החלל הפנוי, אלא שהקו מגלה ומברר את הרושם של אור אין סוף שישנו בחלל. דהיינו, שאף לאחר הצמצום בוודאי יש שם אלוקותו יתברך בהעלם ובאיתכסיא, ואף שאינו בגלוי - כי זהו מהות הצמצום - מ"מ הקו מגלה ש"מלא כל הארץ כבודו" ו"אתה הוא עד שלא נברא העולם ואתה הוא משנברא העולם". ואין הצמצום ח"ו סילוק מוחלט של אלוקותו יתברך, אלא היא מידה אלוקית שיש מקום שנראה ונפעל כמקום פנוי, אבל עצם מידה זו היא גופא חלק ממציאותו האין סופית של הקב"ה כביכול.

ונמצא, שע"י קדושת המקדש [בחינת הקו], מתגלה כח ההתפשטות [בחינת אי"ס] של ירושלים מתוך גבולותיה ומדותיה [שהוא בחינת הצמצום ומקום הפנוי]. ונתגלה שגם גבולותיה ומדותיה הם בסוד ההתפשטות וההתרחבות, וזהו גילוי אור אין סוף שבתוך הצמצום. וכל התפשטות הזאת נמצאת גם עתה בכח, מכיוון שכח ההתפשטות מיוסד על כך שכל הצמצום אינו סילוק של אור אין סוף, והוא קיים גם בתוך הצמצום בהעלם ובהסתר, ולכן גם כעת שאינו נגלה בפועל, עדיין כח ההתפשטות קיים ע"פ דין, ולעתיד לבא יתגלה בפועל ממש.

חילוק בין הקריעה על ירושלים לקריעה על שאר ערי יהודה

והנה כתב הרמב"ן ב'תורת האדם' (סוף שער הקריעה): "אני תמה, כיון דקתני על ערי יהודה בחורבנם קורע, מה צורך לומר על ירושלים בחורבנה והלא בכלל היתה? וי"ל, שאם קרע על ערי יהודה חוזר וקורע על ירושלים, שאילו בשאר ערי יהודה כיון שקרע על אחת מהם אינו קורע על השניה, וקורע על ערי יהודה בפני עצמן ועל ירושלים קרע אחר בפני עצמו".

ועל פי מה שנתבאר יש לומר, שחלוק פנימיות ענין הקריעה על ערי יהודה מהקריעה על ירושלים והמקדש. שהקריעה על ערי יהודה הוא ענין אבלות על מה שחסר לנו וחבל על דאבדין. אך הקריעה על ירושלים והמקדש היא אבלות על מה שבאמת קיים אור אין סוף של קודם הבריאה, שהוא טמיר ונעלם בתוך הצמצום, אלא שאין ביכולתנו להשיגו מאחר ואינו נראה ומורגש בפועל, והוא קיים רק בכח.

השינוי בין קודם חצות ולאחר חצות ביום תשעה באב

ובזה יש לבאר ענין השינוי שיש בין קודם חצות היום ולאחר חצות היום בתשעה באב, שלמרות שהוא עדיין זמן אבלות, מ"מ יש בו ענין נחמה. וי"ל, שקודם חצות הוא אבלות על מה שהיה ואיננו, בבחינת הקריעה על שאר ערי יהודה, אך לאחר חצות, האבלות היא על מה שישנו בכח אלא שאין באפשרותנו להשיגו ולתפסו בפועל, ואף שזוהי אבלות וצער עמוק - מ"מ נחמתו עמו, שכיוון שהאור ישנו בכוח, בסופו של דבר בוודאי יתגלה בפועל.

"עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו"

ובזה יתבאר על נכון דברי הגמרא בסוף מסכת מכות: "שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו מפני מה אתה מצחק? אמר להם מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: מקום שכתוב בו 'זהור הקרב יומת', ועכשיו שועלים הלכו בו - ולא נבכה? אמר להן: לכך אני מצחק וכו', עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה, הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה, בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו".

ולכאורה, מדוע דייקה הגמרא לכתוב ש"כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם", והלא עיקר הכוונה במעשה הוא ענין הר הבית? ועל פי הנ"ל מבואר, שזה מרמז ליסוד דברי רבי עקיבא, שאף בעומק הגלות מתנוצץ כבר אור הגאולה העתידה. וזהו ממש הענין שנתבאר בסוד הקריעה על ירושלים מן ה'צופים' ולפנים, שהקריעה מלאה בתקווה ובטחון על הגאולה העתידה, הנמצאת כבר עכשיו בכח ובוודאי תתגלה בפועל.

לעובדא ולמעשה

מבטו של יהודי על המציאות, גם בשעה שהוא עומד מול שברי החורבן או בתוך מצוקה ודוחק פרטיים, לעולם אינו מבט של ייאוש או השלמה עם החיסרון. זוהי בדיוק הבשורה העולה מבין סדקי החומות של ירושלים: דע לך, כי המיצרים והגבולות המעיקים כעת על נפשך, אינם מעידים על סוף ותכלית, אלא אדרבה - בתוכם ממש, בתוך נקודת הצמצום והקושי, מקופלת כבר עתה מציאות של "מרחב יה" אין-סופי.

אין אנו מתאבלים על מה ש"אבד" ואיננו, שהרי בפנימיות הדברים הקדושה והטוב קיימים לנצח ורק ממתנינם להתגלות; הכאב והקריעה הם אך ורק על ההסתר, על כך שהאור הגדול נמצא כרגע בבחינת "בכוח" בלבד וטרם יצא "אל הפועל". וידיעה עמוקה זו היא הנותנת לאדם כוחות נפש עצומים להחזיק מעמד בתוך החושך, מתוך ביטחון גמור שהגאולה וההרווחה אינן דבר זר שיבוא מבחוץ, אלא הן המהות הפנימית והאמיתית של המצב הנוכחי, וסופן לפרוץ ולהאיר, כנחמתו של רבי עקיבא המביט אל העתיד ורואה אותו נוכח כבר כאן.



צרת הציבור וצרת היחיד^ה

דין חובת תענית על צרת הציבור

הרמב"ם בתחילת הלכות תענית, כתב כותרת: "מצות עשה אחת, והיא לזעוק לפני ה' בכל עת צרה גדולה שלא תבא על הציבור". הרי שמצוות זעקה¹ היא בצרה גדולה דווקא. והנה בהלכה ד' כתב: "ומדברי סופרים, להתענות על כל צרה שתבוא על הציבור, עד שירחמוהו מן השמים, ובימי תעניות אלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות". וכוונתו: שדין תענית ציבור על צרתם הוא דין דרבנן, והתענית היא כחלק ממצוות חצוצרות שהיא לזעוק ולהריע על צרתם. ונמצא, שגדר ימי התענית הם ימים שמתפללים וזועקין ומריעין בהם, שכן הוא עיקר דינם מצד מצוות חצוצרות מן התורה.

ולפי זה יוצא, שאף דין תענית ציבור היינו רק על צרה גדולה, כמו מצוות חצוצרות. ולכאורה כן מבואר בדבריו בריש פ"ב: "אלו הן הצרות של צבור שמתעניין ומתריעין עליהם, על צרות שונאי ישראל לישראל ועל החרב ועל הדבר וכו'", והיינו דווקא דבר שהוא בגדר צרה גדולה.

חילוקים בין צרת הציבור לצרת היחיד בענין חיוב תענית

והנה לגבי צרת יחיד כתב הרמב"ם בפ"א הלכה ט': "כשם שהציבור מתעניין על צרתו כן היחיד מתענה על צרתו, כיצד, הרי שהיה לו חולה או תועה במדבר או אסור

ה. נאמר בליל תשעה באב תשפ"ד.

ו. שהיא מצוות תרועה בחצוצרות, וכמבואר בהלכה א' שם.

בבית האיסורים יש לו להתענות עליו, ולבקש רחמים בתפלתו ואומר עננו וכו". ומבואר, שכשם שעל הרבים להתענות על צרת הציבור, כך הוא דין היחיד להתענות על צרתו.

ולכאורה קשה, דכשם שהציבור מתענה רק בצרה גדולה, כך היחיד אינו מתענה אלא על 'צרה גדולה', אמנם בערוך השולחן (סימן תקע"ח ס"ב), מבאר בדעת הרמב"ם, שכל מי שחייב להודות, יש לו חיוב להתענות בעת צרה, אם באה לו הצרה שלא מדעתו, ולכאורה החייבים להודות אינם דווקא על צרות שהם בגדר 'צרה גדולה', שהרי בחלק מהם מדובר שנכנסו מדעתו^ז, ובכל זאת מבואר שאם ארע להם שלא מדעתו, חייבים הם להתענות, ונמצא שחיוב תענית של יחיד אינו דווקא בצרה גדולה.

עוד יש להעיר מדברי הרמב"ם שם (הלכה ט"ו-ט"ז): "יחיד שהיה מתענה על החולה ונתרפא, על צרה ועברה, הרי זה משלים תעניתו וכו', צבור שהיו מתענין על הגשמים וירדו להם גשמים, אם קודם חצות ירדו לא ישלימו אלא אוכלין ושותין וכו"^ח, ואם תענית היחיד נגזרת מדין תענית ציבור על צרת הרבים, מאי שנא שאלו אינם משלימין והיחיד צריך להשלים?

צרת יחיד וצער השכינה

וביאור העניין: פנימיות הענין להתענות על צרת היחיד, אינו רק מחמת צרת הפרט גופיה, אלא הוא השתתפות בצער השכינה שהיא בגלות. ומהאי טעמא, אף באופן שהלכה לה הצרה עדיין צריך להשלים התענית, על צער וגלות השכינה. ולכן צרת היחיד נחשבת לעולם כ'צרה גדולה', אף באופנים שאין הצרה גדולה כל כך, כי עיקר הצער הוא על צרת גלות השכינה הקדושה. וכל זה בצרת היחיד, שצרת היחיד וצרת השכינה הם שני דברים נפרדים, מכיוון שלא כל יחיד הוא מרכבה לשכינה הקדושה. אך בצרת רבים, שעיקר התענית היא צרת הכלל, בכל זאת השווה הרמב"ם ביניהם וכתב: "כשם שהציבור מתענים וכו' כך היחיד וכו'". והטעם לכך הוא, מכיוון שכל ציבור מישראל הוא בחינה של כנסת ישראל, שהיא בסוד השכינה ומרכבה

ז. ובוודאי אין אדם מכניס את עצמו לסכנה גדולה.

ח. ועיי"ש בראב"ד שמשגיג, שאין חילוק בין היחיד לרבים, וע"ע שם במגיד משנה מה שביאר בדעת הרמב"ם.

לשכינה. ונמצא, שעצם התענית על צרת הכלל היא גופא על צער השכינה, וכיוון שבטלה צרתם - שוב אין צורך להתענות.

המלחמה בארץ ישראל בזמננו

והנה במלחמה המתרחשת כעת בארץ ישראל, יש לכאורה את שני החלקים: את צרת הציבור, שכל העם היושבים בציון נמצאים במצב של מלחמה, ומאידך את צרת היחידים, והם החטופים. אמנם כל מה שביארנו שאין מהות צרת היחיד צער השכינה אלא בזמן הגלות, שצרת הפרט נחשבת כצרה פרטית. אולם לעתיד לבוא, בזמן הגאולה, יתגלה שכל אחד ואחד מישראל הוא מרכבה לשכינה מצד עצמו, וגאולת השכינה אינה רק גאולת הכלל אלא גאולה פרטית של כל פרט ופרט מישראל. ועל זה נאמר בעת הגאולה (ישעיהו מ, יא): **"בזרועו יקבץ טלאים"** וגו', שמשיח יקבץ ויגאל את כל יחיד ויחיד מישראל.

והנה הראב"ד שם חולק על דעת הרמב"ם לגבי עברה הצרה תוך כדי התענית, וסובר שאין לחלק בין צרת היחיד לצרת הציבור, וגם היחיד אינו משלים. ויש לבאר שעומק שיטתו הוא משום שס"ל שאף צרת היחיד נחשבת כצרת השכינה. ואדרבה, עומק סוד המרכבה לשכינה הוא בדרגא יותר גבוהה ביחיד דווקא, ולא בציבור. ומשום כך אצל היחיד יש לו להתענות אפילו כשאין ה'צרה גדולה, מאחר וכל צער של יחיד, אפילו צער קטן, נחשב כצער השכינה. כי כל יחיד הוא בחינת יחידו של עולם, כמו אדה"ר קודם החטא שנברא יחיד, כמו הקב"ה שהוא יחיד בעליונים.

וענין זה, יסודו בסוד דברי הרש"ש על התכללות והתקשרות (הקדמת רחובות הנהר דפים ד ע"ב-ז ע"ג), שבכל פרט ופרט יש בו את הכלל כולו, וזהו שלמות גילוי ייחודו יתברך, שאין חילוק בין הפרט והכלל. ושורש הדברים הוא גילוי בחינת עצמות אלוקותו, שהוא בחינת אדם קדמון שבו מתאחד אצילות עם ב"ע: שאצילות הוא בחינת כלל, וב"ע הוא בחינת פרט, וייחוד שניהם הוא סוד גילוי אור עצמותו ית'. והוא בסוד ייחוד של משיח בן יוסף [אצילות] ובחינת משיח בן דוד [ב"ע], ע"י משה רבינו [בחינת עצמות דא"ק]. וכדברי רבי צדוק הכהן ב'איזהו מקומן', שעיקר הבירור של משיח צדקינו הוא לברר קדושת הפרט של כל אחד מישראל.

לעובדא ולמעשה

פעמים שהלב שואל, וכי ראוי לו לאדם להצטער ולבקש רחמים על דחקו ומצוקתו הפרטית, בשעה שהציבור כולו שרוי בצער ובמלחמה?

אמנם, זוהי עצת היצר להחליש את הנפש. עלינו לדעת ולהאמין, כי כל יהודי הוא "עולם מלא", וכל יחיד הוא "מרכבה" לשכינה הקדושה. הכאב הפרטי שלך אינו "עניין אישי" בלבד, אלא הוא נגיעה בלב כביכול של צער השכינה. ועל כן, דווקא בעת הזאת, אל ימנע האדם את עצמו מלשפוך שיח לפני קונו על כל פרט ופרט המעיק עליו, וידע כי בישועתו הפרטית תלויה ישועת הכלל, וכל תפילה של יחיד היא אבן בניין בגאולה השלימה, המקבצת את כל ישראל "אחד מעיר ושניים ממשפחה" באהבה גדולה.



תשובה בענין קריאת סיפורי מעשיות לרבינו ז"ל בט' באב

בענין מה ששאלת בקריאת סיפורי מעשיות לרבינו ז"ל בט' באב. הנה באמת איני בדרגא של הוראה, לירד לעומקא של הלכה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אבל סו"ס תורה היא וללמוד אנו צריכים. ולכן אתנהלה לאטי לרגל המלאכה, לברר עצם הדין של איסור תלמוד תורה בט' באב לפי שיטת הפוסקים והמקובלים, ואח"כ נברר האם קריאת סיפורי מעשיות לרבינו ז"ל בלא הבנת ה'נמשל' שייך לאיסור זה. וזה החלי בעזרת השי"ת:

סוגית הגמרא דתענית

איתא בגמרא תענית (ל): "ת"ר כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב וכו', ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות, אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות [דכיון דלא ידע אית ליה צער - רש"י שם], וקורא בקינות באיוב ובדברים הרעים שבירמיה. ותינוקות של בית רבן אינן בטלין משום שנאמר 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'. ר' יהודה אומר: אף אינו קורא במקום שאינו רגיל לקרות ואינו שונה במקום שאינו רגיל לשנות, אבל קורא הוא באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיהו, ותינוקות של בית רבן בטלים בו משום שנאמר 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'". ולהלכה אנו פוסקים כשיטת רבי יהודה, שאף לקרות או לשנות במקום שאינו רגיל אסור, כמבואר בשו"ע בסימן תקנ"ד סעיף א', ע"ש.

ביאור יסוד האיסור לפי הת"ק

והנה בשיטת הת"ק שמתיר לקרות במקום שאינו רגיל לקרות וכיוצ"ב, לכאורה ביאור הענין הוא, שהוא סובר שאין איסור של תלמוד תורה מצד עצם החפצא של תורה, אלא האיסור הוא משום שתלמוד תורה גורם שמחה בפועל, ויש איסור להיות בשמחה בט' באב. ומשו"ה, לקרות או לשנות במקום שאינו רגיל, אף שיש בזה משום תלמוד תורה, מכל מקום מותר, כיון שסו"ס אין בזה הרגשה של שמחה. והיינו טעמא שס"ל ג"כ שתינוקות של בית רבן אינן בטלן, על אף שאין שום חיסרון בעסק התורה שלהם, וזה משום שתלמוד תורה שלהם אין בו משום שמחה אלא משום צער.

חקירה בשיטת רבי יהודה

אמנם יש לעיין ביסוד שיטת רבי יהודה דהלכתא כוותיה: האם נאמר שאף רבי יהודה מודה לעיקר יסוד דינו של הת"ק, שהאיסור הוא מצד הרגשת השמחה שמרגיש מתוך לימודו, אלא שחולק על הת"ק וסובר שאף לקרות או לשנות במקום שאינו רגיל יש בזה משום שמחה, וכן בתלמוד תורה של תינוקות יש בזה משום שמחה. או שנאמר שרבי יהודה חולק לגמרי על יסוד שיטת הת"ק, וסובר שכל תלמוד תורה אסור בט' באב משום שחל על עצם הלימוד חלות שם שמחה, שכך הוא מציאות של תורה שהיא "משמחי לב". וא"כ יש איסור על עצם עסק התורה מצד עצמו, ולא משום השמחה שמרגיש בעת לימודו [אלא שיש היתר מיוחד ללמוד דברים הרעים ועניני צער וכמו שיבואר לקמן].

שיטת הט"ז ומגן אברהם

ונראה שנחלקו בזה הפוסקים. דהנה ז"ל הט"ז שם (ס"ק ג'): "וצריך לתת טעם באמת למה אוסר רבי יהודה [לקרות או לשנות במקום שאינו רגיל], שהרי יש לו צער. ויראה טעמו מפני סוף הלימוד, דאחר שיטריח עצמו ויבין הפשט יהיה לו שמחה". הרי מבואר, שיסוד שיטת רבי יהודה הוא כשיטת הת"ק, שהאיסור הוא משום הרגשת השמחה בפועל שיש לו בלימודו.

וכיוצ"ב כתב לעיל מיניה בס"ק א' בביאור טעם איסור ללמד תינוקות של בית רבן, וז"ל: "ואיסור של תינוקות בלימוד אין הטעם משום שהם שמחים דודאי אין

להם שמחה, אלא משום המלמד ששמח בדברי תורה שלומד עמהם". וכן נראה שהיא שיטת המגן אברהם שם (בס"ק ב') שכתב: "אפילו דברים הרעים אסור ללמוד עם התינוק, דעיקר שמחת התינוק במה שיודע לקרות אע"פ שאינו מבין, אבל תינוק שמבין מה שהוא אומר מותר ללמוד עמו דברים הרעים". הרי שהאיסור הוא משום הרגשת השמחה שמרגיש התינוק בלימודו, וכנ"ל בשיטת הט"ז.

שיטת הכל בו ורבינו פרץ

אמנם נראה שיש חולקים על זה. דהנה ז"ל הכל בו (סימן כ"ב, הובא בבית יוסף שם): "קורא הוא בקינות ובאיכה ובדברים הרעים שבירמיה ובמדרש איכה רבתי כדי להזכיר חורבן בית המקדש". ולכאורה צ"ע למה הוצרך להוסיף תיבות אלו, "כדי להזכיר חורבן בית המקדש". ונראה שביאור דבריו הוא, שס"ל ששיטת רבי יהודה היא שיש איסור ללמוד תורה בעצם, וא"כ יש לאסור אף דברים הרעים כיון שסו"ס מקיימים בהם ג"כ מצוות תלמוד תורה. ועל זה מבאר שיש היתר מיוחד ללמוד דברים רעים, אף שבחפצא עדיין הם דברי תורה שהם "משמחי לב", משום שכן הוא חובת היום וסדר היום לזכור החורבן ולהתאבל עליו. וא"כ דברי התורה השייכים לאבילות - אף שסו"ס סיבת האיסור לאסור לימוד התורה בט' באב אכתי קיימת, מכיון שדברי תורה הם וכל דברי תורה נחשבים בחפצא כדבר של שמחה - לא אסרו חכמים כיון שהוא כחלק מעבודת היום.

ובזה יש לבאר מנהג אשכנז התמוה שהובא בטור שם, וז"ל: "ובאשכנז נוהגים לקרות פרשת 'קרבן גוים' שבישעיה אחרי שקראו הדברים הרעים שבירמיה. וכתב ה"ר מאיר מרוטנברג איני יודע מהיכן נהגו שקורין כמה פסוקי נחמה שבירמיה, וגם קורין פרשת 'קרבן גוים' שבישעיהו שכולה נחמה, שהרי לא התיר הספר לקרות אלא דברים הרעים שבירמיה וא"כ היה ראוי לדלג כל פסוקי דנחמה. אח"כ שמעתי שיש נקיי הדעת שמדלגין כל פסוקי נחמה, עד כאן".

ולפי הנ"ל יש לבאר, שיסוד מנהג אשכנז מיוסד על שיטת הכל בו, שסיבת איסור ת"ת שייכת אף בדברים הרעים, אלא שהיתר מיוחד התירו חכמים משום שכן הוא מעבודת היום וחובתו להתאבל על חורבן בית המקדש. וא"כ י"ל שחלק מעבודת היום הוא לקבל קצת תנחומים, וכמו שמצינו בקריאת התורה והפטרה של ט' באב שיש קצת פסוקים של נחמה. וא"כ, כמו שהתירו חכמים לקרות דברים רעים משום חובת היום, כמו"כ יש להתיר קצת פסוקי נחמה משום חובת היום, ודו"ק.

וכן נראה שהיא שיטת רבינו פרץ. שכתב הב"י שם: **"כתב ה"ר יצחק** (סמ"ק סימן צ"ו) **ובפרק אלו מגלחין וכיוצ"ב** (מותר ללמוד בט' באב). **וה"ר פרץ כתב ובפירוש איכה** אבל לא בפירוש איוב, משום דהוי עמוק טפי ואמרינן קורין דוקא אבל לענין סברא אסור". ולכאורה יש לעורר, שאדרבה איפכא מסתברא: שכיון שמבואר משיטת הת"ק שלקרות או לשנות במקום שאינו רגיל מותר, הרי דבר קשה ועמוק יש בזה שמחה מועטת ולא שמחה יתרה, וא"כ אם קריאת דברים רעים מותר ללמוד בהם, כ"ש שיהיה מותר לעיין בהם? אמנם לפי הנ"ל י"ל שהוא סובר שלפי שיטת רבי יהודה ההיתר לקרות דברים רעים הוא מצד חובת היום, שכדי לקיים מצוות היום יש ללמוד דברים רעים לזכור החורבן. א"כ ס"ל לה"ר פרץ שאין להתיר אלא לקרות או לשנות בלא עיון, שסגי בזה לקיים חובת היום, אבל לעיין בסברא אין סיבה להתיר, כיון שאינו מוכרח לקיים בזה חובת היום, ונשאר באיסורו כיון שסו"ס הוא תלמוד תורה, ודו"ק.

מהרי"ל כמקור לשיטת הט"ז ומגן אברהם

ונראה שהמהרי"ל הוא המקור לשיטת הט"ז והמגן אברהם. דזה לשונו בשו"ת סימן ר"א: **"וללמוד בט' באב פירש ירמיה ואיוב ואלו מגלחין, לא ידענא במאי** נסתפקת אדון לחלק בין הפירוש והקריאה, וכי ס"ד שלא התיר אלא לקריאה בעלמא וכו', ואי משום שיש בו עיון, מכ"ש דעדיף דהא ר"מ [הת"ק] מתיר לקרות ולשנות במקום שאינו רגיל אפילו אינה תוכחות, אלא דאנן קי"ל כרבי יהודה, מ"מ חזינן דכל מה שמצטער ללמדו ומתקשה טפי עדיף". ומשמע שס"ל שיסוד האיסור לרבי יהודה הוא משום הרגשת השמחה בפועל, וא"כ יש לנו ללמוד מסברת הת"ק להתיר עיון גם לדידן.

וממשיך עוד שם: **"וללמוד אלו מגלחין, שמא מבעיא ליה למר משום דלמא דלא** מעין המאורע הוא, אבל איוב דברי תוכחות הוא ושייך קצת בט' באב". וממשיך להוכיח שאלו מגלחין מותר באבילות, ומצינו שאיסורי ט' באב (בצנעה עכ"פ) יותר קלים מאשר איסורי אבילות, וא"כ כ"ש הוא שמוותר ללמוד פרק אלו מגלחין אף בט' באב. וע"ש לבסוף שכתב: **"ולא מסתברא לחלק בו לומר דאלו מגלחין אסור** [בט' באב] **משום דלא הוי מענינא, א"כ אם איתא דהוי ביה שום שמחה לא התירו** לאבל, וגם התירו אלו מגלחין סתמא אע"פ שיש בו כמה דינים מוקדם ומאוחר, הכל

לא חשיב שמחה. ועוד דחשיב נמי תוכחות כמו איוב כאשר הוא סוף האדם והחי יתן אל לב".

ומשמע ג"כ כנ"ל, שיסוד האיסור ללמוד בט' באב הוא משום שמחה, ולא משום עצם החפצא של תורה. דאם נאמר שכל תלמוד תורה אסור מצד עצם החפצא של תורה ואין להתיר בו אלא לימודים שהם מצד חובת היום, א"כ אף באבילות דיחיד נצטרך לומר שהטעם להתיר לימוד פרק אלו מגלחין הוא משום שהיו כחלק מחובת היום.

זה ע"פ מה שמבואר ברמב"ם בהלכות אבל, שיסוד כמה דיני אבילות הוא לעורר האבל לתשובה וכמו דכתיב "והחי יתן אל לבו". ולימוד אלו מגלחין מותר כסברה השניה של המהרי"ל, "דחשיב נמי תוכחות כמו איוב כאשר הוא סוף האדם והחי יתן אל לבו". וא"כ ה"ה לענין ט' באב שמותר ללמוד בו אלו מגלחין מפני שהיו מעין חובת היום. אבל מדלא כתב סברא זו אלא לבסוף, מבואר דלא נוקט סברא זו כעיקר, וסובר שהאיסור ללמוד בט' באב הוא מטעם הרגשת שמחה בלימודו. וא"כ, אף באבילות אין אנו מוכרחים לבאר היתר לימוד אלו מגלחים משום שהוא קיום חובת היום של תוכחה, אלא שפיר י"ל שאינו מוליד הרגשת שמחה בלבד. ובזה היה מקום לחלק, שלפי ערך הצער הראוי להרגיש בט' באב, אפשר שלימוד אלו מגלחין אינו נחשב כ'דברים הרעים', ויש בו ממילא הרגשת שמחה כל דהוא לאסור לימודו בט' באב עכ"פ [אף שלענין צער שלאבילות דיחיד, שפיר נחשב דברים הרעים]. ועל זה דוחה, שאם היה בו משום שמחה אפילו כל דהו, היה אסור אף באבילות דיחיד, ואם מותר לאבל ללמוד זאת - מוכרח שדינו כדברים הרעים.

וכן מבואר מהמשך דבריו שם: "וללמוד שאר ענינים בהרהור, רוב רבותינו מסקי דהרהור לאו כדיבור דמי לענין קריאת שמע וברכת המזון, ואפילו למ"ד אין צריך להשמיע לאזניו מ"צ צריך להוציא בשפתיו, אבל בהרהור כלל לא. וכן לענין שבת דיבור אסור והרהור מותר. אמנם מטיבותא דמר אמינא כל הני לא דמיין להא, דהא טעמא מאי משום שמחה, ובהרהור איכא שמחה כמו במדבר, ופעמים טפי, ועיקר השמחה הוא מן הרהור וכו', ומדכתיב 'משמחי לב' ילפינן לה, וה"נ שמחת הלב הוא".

וזה ג"כ כשיטתו הנ"ל, שיסוד האיסור הוא משום הרגשת השמחה בפועל, וא"כ אף בהרהור יש הרגשה של שמחה. אבל אם נאמר כיסוד שיטת הכל בו וה"ר פריץ, שעצם האיסור הוא מצד החפצא של תורה, שפיר יש לדון שאולי האיסור אינו אלא כדיבור, שהוא תלמוד תורה באופן יותר שלם מאשר הרהור, ודו"ק.

מנהג שלא לעסוק בתורה אפילו בערב ט' באב

כתב הדרכי משה (שם אות א'): "כתבו המנהגים (הר"א טירנא ע' ע"ט) ומהרי"ל (לב): דאסור ללמוד בערב ט' באב אחר חצות, ואם חל ט' באב ביום ראשון אין אמרים פרקים במנחה בשבת". ועיין בכמה אחרונים שמעוררים שלא מצינו שאר איסורי ט' באב שחלים מערב ט' באב ובפרט בשבת, וא"כ מ"ש איסור תלמוד תורה שיש אומרים שמתחיל האיסור בערב שבת? ולכאורה בפשטות יש לומר, ששאני תלמוד תורה שעל ידי לימודו מרגיש שמחה מתמשכת, ולא רק בזמן ההוא. וא"כ במה שהוא לומד ערב ט' באב לאחר חצות יש לחוש שירגיש שמחתו אף בט' באב עצמו. ואח"כ מצאתי שכ"כ בשו"ת חת"ס. וחשש זה מובן לפי שיטת המהרי"ל כנ"ל שיסוד האיסור הוא מצד הרגשת השמחה בפועל, ולכן יש מקום לאסור גם לימודו בערב תשעה באב, מכיון שמביא אותו להיות בשמחה גם בתשעה באב בעצמו.

אבל לפי החולקים, שיסוד האיסור הוא מצד עצם החפצא של תורה במה שהוא נחשב כדבר של שמחה בעצמותו, אין לנו לחדש מעצמנו איסורים חדשים בגלל שמרגיש שמחה אחר לימודו, ודו"ק.

שיטת הגר"א בזה

ונראה ששיטת הגר"א בביאורו לשו"ע הוא כיסוד שיטת הכל בו ורבינו פרץ וכמנהג אשכנז, שהאיסור הוא משום שעצם התלמוד תורה נחשב כדבר של שמחה ולא משום הרגשת השמחה בפועל הבאה על ידי הלימוד.

והמקור לזה הוא שעל הך דינא שהרהור בדברי תורה אסור בט' באב כתב הגר"א: "דמשמחי לב כתיב, ועמ"א, וכתב מהרי"ל דוקא גבי שבת אמרינן ודבר דבר הא הרהור מותר". ואם נאמר כיסוד שיטת המהרי"ל שהאיסור ללמוד הוא משום שמחת הלב, לא היה צריך להוסיף בסוף דבריו: "דוקא גבי שבת אמרינן ודבר דבר הא הרהור מותר". שהרי אם הרהור מוליד שמחה בלב אסור גם להרהר, ולמה צריך לחלק את האיסור מהלכות שבת? אלא משמע שס"ל כיסוד שיטת הכל בו ורבינו פרץ, שהאיסור הוא משום עצם החפצא של לימוד התורה, ומשו"ה הוצרך לבאר שכיון שהרהור בדברי תורה משמח את הלב - א"כ אף עסק התורה בהרהור נחשב כדבר של שמחה בעצם ואסור בעצם.

ועל זה הוסיף, שהיה מקום להקשות: שכיון שהאיסור הוא מפני עסק התורה בעצם, הרי מצינו אצל הלכות שבת שהרהור אינו נחשב עסק כ"כ חשוב כדי לאסור אותו, וא"כ נימא הכי אף לענין עסק התורה בהרהור בט' באב, שאף הרהור בדברי תורה לא יחשב כעסק התורה כדי לאוסרו מצד איסור תלמוד התורה. ולכן כתב שאף בשבת אינו אסור רק בגלל המיעוט של "ודבר דבר", הא בשאר ענינים אף הרהור הוא דבר חשוב [אף שהרהור לאו כדיבור דמי ממש, אבל עסק חשוב מיהא הוי].

וכן במה שהחמיר הרמ"א בסוף סימן תקנ"ג לאסור עסק התורה אף ערב ט' באב לאחר חצות, כתב הגר"א: "חומרא יתרה הוא דהא אינו נוהג שום דבר מדברים הנוהגים בט' באב". והשגה זו מובנת לפי יסוד שיטת הכל בו ורבינו פרץ וכנ"ל. וכן במה שפסק השו"ע (תקנ"ד סעיף ב') כשיטת המהרי"ל שמותר ללמוד פרק אלו מגלחין, כתב הגר"א שהטעם הוא משום שנחשב כתוכחה שהוא מחובת היום ע"ש. ומובן ג"כ הטעם הזה לפי שיטת הכל בו ורבינו פרץ וכנ"ל.

ובעיקר המקור להתיר עסק בעיון בדברים הרעים, הביא הגר"א מקור מירושלמי ע"ש. ויש לבאר שהטעם שהוצרך לראיה זו ולא ניחא ליה בסברת וראיה המהרי"ל (שמת"ק מבואר שאם גירסא מותר כ"ש עיון שיש בו צער בעיון) הוא ג"כ משום שס"ל כיסוד שיטת הכל בו ורבינו פרץ וכנ"ל. [והנה אף ששיטת הגר"א כיסוד שיטת הכל בו, הסכים לפסק השו"ע שיש לדלג פסוקי נחמה שבירמיה ודלא כמנהג אשכנז, משום שסו"ס לשון הגמרא הוא שמותר ללמוד "דברים הרעים בירמיה", וא"כ ע"כ דברי נחמה לא התירו חכמים].

הלכה למעשה בענין יסוד איסור ת"ת

נמצאנו למידין, שיש מחלוקת הפוסקים ביסוד איסור תלמוד תורה בט' באב:

א. שיטת הכל בו, רבינו פרץ והגר"א הוא שהוי איסור עצמי שאסרו חכמים בעסק התורה מצד זה שעצם החפצא של תורה נחשב כדבר של שמחה.

ב. שיטת המהרי"ל, רמ"א, מ"א וט"ז הוא, שאינו אסור אלא מצד השמחה בפועל שמרגיש על ידי לימודו.

והנה נראה לומר שנפק"מ ביניהם ללמוד תורה באופן שאינו מבין את תוכן הענין, וכגון קריאת פסוקי תנ"ך בלא הבנה כלל. שידוע שלפי כמה פוסקים יש בזה משום מצוות תלמוד תורה אע"פ שאינו מבין כלל, שעצם מציאות התיבות של תורה

שבכתב תורה היא, משא"כ תורה שבעל פה אינו נחשב לימוד אא"כ הוא מבין עכ"פ בדרגא שטחית.

והנה בקריאה בלא הבנה נראה שאין בזה הרגשת שמחה לאסור לפי שיטת המהרי"ל וסייעתו [ואף שמשמע מהמגן אברהם שיש שמחת לתינוק במה שהם קוראים בלא הבנה, שאני תינוק שזה נחשב לו לתכלית הלימוד לפי ערכו, אבל גדול ששייך להבין ואעפ"כ קורא פוסקים בלא הבנה, נראה שאין בזה הרגשת שמחה לאסור]. אבל לפי שיטת הכל בו וסייעתו, סו"ס כל שיש בזה משום מצוות תלמוד תורה - ואסור.

ולהלכה, היה מקום לומר שספק דרבנן לקולא, ובפרט שהוא שייך לענייני אבילות והלכה כדברי המקל באבל. אבל ע"פ סוד נראה כשיטת הכל בו וסייעתו. דהנה מבואר ב'נהר שלום' לרש"ש בהקדמת ברכת התורה (נה"ש כד ע"ג), שסוד איסור ת"ת לאבל (וה"ה לכו"ע בט' באב לכאורה) הוא משום שיש סילוק של מוחין דאבא [שהוא כינוי לבחינת אצילות דאצילות כמבואר שם באריכות]. וכיון שכן, אין האבל שייך לתלמוד תורה השייך למוחין דאבא ע"ש. ונמצא שעל פי סוד, האיסור תלמוד תורה אינו מצד הרגשת השמחה כתולדה מהלימוד, אלא הוא מצד עצם הלימוד שאינו שייך לאבל. וזה כיסוד שיטת הכל בו וסייעתו. וידוע הכלל לפי כמה פוסקים, ובפרט אצל המקובלים, שכל שיש מחלוקת בין הפוסקים בנגלה הסוד מכריע, וזה נכון אפילו אם אין הסוד מתאים רק כדעה יחידאה, וכ"ש הכא שיש כמה פוסקים הסוברים כך.

בענין קריאה בסיפורי מעשיות בלא הבנה

ולאחר כל הנ"ל עלינו לבאר ענין קריאת ספה"ק סיפורי מעשיות אם הוא נחשב כתלמוד תורה. והנה במי שלומד הסיפורים ומבין (לפי מיעוט ערכנו והשגתנו) ענין ה'נמשל' עכ"פ באיזה דרגא שיהיה, בודאי יש בזה משום תלמוד תורה ואסור בט' באב. ואף שיש בזה משום התעוררות לתשובה כידוע, נראה פשוט שאין בזה ההיתר של לימוד פרק אלו מגלחין המותר משום שהוא דבר של צער ותוכחה המעורר את האדם לתשובה, דשאני התם שהוא עניני צער ומרירות המעורר האדם לתשובה בבחינת "והחי יתן אל לבו" וכהליכה לבית האבל ושפיר שייך להיות כחלק מחובת היום כנ"ל, משא"כ ההתעוררות לתשובה שעל ידי סיפורי מעשיות, שאינו מטעם מרירות וצער וכהליכה לבית אבל, אלא הוא מסגולת עומק פנימיות האור האלוקי השייך לסיפורי מעשיות, נראה פשוט שאין להחשיבו כחלק מחובת היום, ודו"ק.

אמנם במי שקורא הסיפורים בלא הבנה כלל בעצם הנמשל, אף שהוא מבין את תוכן המשל ועצם הסיפור, כיון שאין לו הבנה בתוכן הנמשל - אפילו שאולי יש לדון שיש בזה משום סגולת התעוררות לתשובה כנ"ל, אבל אין בזה משום מצוות תלמוד תורה, וא"כ מותר בט' באב לכו"ע.

סתירה בשיטת הבעל התניא בלימוד פנימיות התורה

אבל נראה לומר שאף במי שקורא בלא הכנה כלל בנמשל, אכתי יש לדון שנחשב כתלמוד תורה. והוא בהקדם הסתירה שמצינו בשיטת הבעל התניא בלימוד פנימיות התורה: אם הוא נחשב כ'מקרא' או נחשב כ'תלמוד'.

דהנה בשו"ע הרב בהלכות תלמוד תורה (פ"ב ה"ב) כתב על מה שנאמר בחז"ל שלעולם ישלש אדם לימודו, שליש במקרא, שליש במשנה, ושליש בתלמוד, ומסביר את ענין ה'תלמוד' וז"ל: "לסבור סברות בהלכות, ולפלפל בהן בקושיות ופירושים, לירד לעומק הסברות וטעמי הלכות, להבין דבר מתוך דבר, ולדמות דבר לדבר ולחדש חידושי הלכות רבות וכו', וכן בדרשות והגדות להתבונן מתוכם מוסר השכל לידע את ה', כמו שאמרו חכמים רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם למד דברי אגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומתדבק בדרכיו, כי רוב סודות התורה שהיא חכמת הקבלה וידיעת ה' גנוזים באגדות". הרי שלימוד חכמת הקבלה נחשב כחלק מ'תלמוד'.

אמנם עיין במה שכתב בלקוטי תורה (שיר השירים) שלימוד הקבלה הוא בכלל שליש במקרא: "והנה לימוד זה הקדוש וכתבי האריז"ל הוא בכלל שליש במקרא וכו', וקיצור הענין שהרי מדרש הזהר וכו', הן פירוש המקרא וכו', ואף שבהלכות ת"ת מבואר דמדרש תורה שהוא ספרא וספרי וכהאי גוונא הן בכלל שליש במשנה, היינו עכ"פ מפני שהן פירש דיני וגופי תורה כמו המשנה ממז [שהוא משיג עצם מהות הענין], אבל בלימוד סודות הזהר אין השגה אפילו לגדולי החכמים רק ידיעת המציאות מההשתלשלות ולא השגת המהות כלל, והרי זה כעין לימוד מקרא שהוא קרוא בשמותיו של הקב"ה אע"פ שאינו משיג כלל עצמיות הגנוז בהן כנ"ל, וכעין זה הוא בלימוד הזהר ועץ חיים ולכן הוא בכלל שליש במקרא".

ונראה פשוט שהוא תלוי בכוונת תכלית לימודו: שאם האדם לומד כדי להשיג ולהבין את דרכי ה' וסדר השתלשלות העולמות וכו', נחשב כתלמוד, שהרי כן שייך

להשיג את תוכן הענין של סדר השתלשלות וכו'. אבל אם הוא לומד בכוונה כדי להשיג אלוקותו ית' ולהתדבק בו ית' על ידי סדר השתלשלות העולמות וכו', אינו נחשב אלא כמשיג את המציאות ולא המהות. ואף מה שמשיג את סדר השתלשלות, אין השגה זו אלא כ'כלי' לעצם אור האלוקות שמתקשר אליו על ידי השגה שלו בתוכן של סדר השתלשלות וכיוצ"ב. וא"כ הרי הוא נחשב כמקרא, שאף פסוקי תורה אינם אלא 'כלים' שעל ידם מתקשר לאלוקות הטמון בתוכם.

וליתר ביאור, יש סוגיות בתורה הנחשבות כתלמוד תורה מב' סיבות: א. או משום שיכולים להיות נחשבים כדברים חשובים מצד עצם התוכן שלהם, שהם חלק מחכמתו ית', ובחינת 'תורה' כזו נקראת משנה או תלמוד. ב. או משום שעצם תוכנם יכולים להתהפך ל'כלים' לאורו ית', וזה בחינת מקרא.

ומובן לפי זה למה כתב ה'בעל התניא' דווקא בשו"ע הרב לפי ההנחה שהלימוד הוא כדי 'להבין', שכן הוא פשטות תכלית הלימוד על פי נגלה. אבל ב'לקוטי תורה', שהוא תורת החסידות, כתב ה'בעל התניא' לפי ההבנה שעיקר התכלית הוא להתדבק באלקות, שהרי זה כל עיקר התכלית של לימוד פנימיות התורה על דרך החסידות, וכמו שהאריך בזה בעל ההיכל ברכה בהקדמה לספר 'נתיב מצותיך' ע"ש.

מסקנה להלכה

והנה סיפורי מעשיות של רבינו ז"ל, קבלה היא בידינו שעצם המשל הוא כעין כתיב האריז"ל בענין זה, שמלבד מה שהם כמשל כדי להשיג סתרי תורה בסדר השתלשלות וכיוצ"ב, עצם תוכן המשל שייך להיות ככלי לאור אלוקותו ית', כמו שעצם תוכן כתיב האריז"ל יכולים להיות כלי לאלוקותו ית'. וא"כ, כל מי שקורא סיפורי מעשיות בכוונה זו כדי להתדבק על ידי הבנת המשל לאלקותו ית', הרי הוא על פי דין כמי שקורא פסוקי תורה בלא הבנה ששפיר נחשב כתלמוד תורה. נמצא לפי זה, שאסור לקרותן בט"ב אפילו בלי הבנת הנמשל בכלל. כן נראה לענ"ד, ואם שגיתי השם הטוב יכפר.



שבת נחמו - סוד "ספר ספר וסיפור"ט

שורש הנחמה

איתא בזוהר הקדוש, ששבת קודש היא מקורא דכולא, והיינו ששורש כל הברכות נובע משבת. וממילא גם שורש הנחמות הוא משבת קודש, ודבר זה מרומז במה שקורין לשבת זו "שבת נחמו", שהשבת היא מקור הנחמה. ובאמת, בכל שבת ושבת ישנו כח ועניין של נחמה, וכמו שנבאר, אלא שבשבת זו יש גילוי מיוחד של נחמה, ויש לבאר מהו עניין הנחמה המאיר בשבת.

עוד יש לעורר בלשון הכתוב (ישעיה מ, א): "נחמו נחמו עמי יאמר אלוקיכם, דברו על לב ירושלים" וגו'. ולכאורה היה לו לנביא לומר להיפך: דברו על לב ירושלים וקראו אליה, כדי לומר לה את דברי הקב"ה "נחמו נחמו עמי", וכן את מה שנאמר שם להלן; ומדוע חילקן הכתוב?

דברי הרמב"ם התמוהים בהלכות שבת

והנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ג הי"ט): "אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת שלא יהא כדרך חול ויבא למחוק. מונה אדם פרפרותיו ואת אורחיו מפיו, אבל לא מן הכתב כדי שלא יקרא בשטרי הדיוטות. לפיכך אם היו השמות חקוקין על הטבלא או על הכותל מותר לקרותן, מפני שאינו מתחלף בשטר. ואסור לקרות בכתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקני בשבת". ומקור הדין הוא מסוגית הגמרא בשבת

ט. נאמר בשבת נחמו, פרשת ואתחנן תשפ"ד קודם מוסף.

(קמט:), שאסרו חכמים לקרות שטרי הדיוטות שלא יבואו לאיסור מחיקה, ואסרו ג"כ למנות מנין אורחיו וכדו' מן הכתב, גזרה אטו קריאת שטרי הדיוטות. והדין של כתב המהלך תחת צורה ודיוקני, מבואר בגמרא שם: "תנו רבנן כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת", משום איסור קריאת שטרי הדיוטות.

דין נוסף מבואר ברמב"ם שם: "אף לקרות בכתובים בשבת בשעת בית המדרש אסור גזירה משום ביטול בית המדרש שלא יהיה כל אחד יושב בביתו וקורא וימנע מבית המדרש". ומקור הדין הוא במשנה בשבת (קטו), שתיקנו חכמים שלא לקרות כתובים בשבת: "ומפני מה אין קורין בהם? מפני ביטול בית המדרש". ופירש רש"י: "דמשכי לבא, ובשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים שעסוקין במלאכה כל ימות החול, ובתוך הדרשה היו מורין להן הלכות איסור והיתר, וטוב להן לשמוע מלקרות בכתובים". ובגמרא שם (קטז:): "אמר רב: לא שנו אלא בזמן בית המדרש, אבל שלא בזמן בהמ"ד קורין".

ויש לעיין: מדוע כלל הרמב"ם את איסור קריאת כתובים בשעת בית המדרש יחד עם איסור קריאת שטרי הדיוטות? והרי לקרוא בשטרי הדיוטות אסור בכל משך השבת מחשש מחיקה, ולעומת זאת איסור קריאת כתובים אינו אלא בשעת בית המדרש משום חשש ביטול בית המדרש, ומדוע כלל הרמב"ם שני איסורין שחלוקין בטעמים ובזמנים?

ובאמת כד דייקת בדברי הרמב"ם, בטעם איסור קריאת שטרי הדיוטות - "שלא יהא כדרך חול ויבוא למחוק" - הרי מלבד חשש מחיקה ישנו גם עניין של דרך חול. ובספר 'הררי קדם' (ח"ג סימן פ"ו) מבאר בדעת הרמב"ם, כי מחמת חשש מחיקה גרידא לא היו גוזרין על שטרי הדיוטות, וכ"ש שלא היו מוסיפין איסורין הדומים לשטרי הדיוטות, ומאידך, מחמת 'דרך חול' לחוד גם לא שייך לגזור, שפעולת הקריאה לא חשובה מעשה כ"כ לאוסרה מחמת מעשה חול. ורק כיוון שיש חשש מחיקה, שהוי מלאכה דאורייתא, חשיב שפיר מעשה גדול שיש לאוסרו מחמת 'דרך חול'.

ובזה יתבארו דברי ה'מגן אברהם' (סימן ש"א סק"ד): "אע"פ שאסור לראות דיוקנאות כמ"ש בסי' ש"ז סט"ו, אם הראיה עונג לו מותר לו לראות". ולכאורה, למה יתירו בשביל עונג חשש מחיקה? ולהנ"ל אתי שפיר, שמחמת חשש מחיקה לחוד לא הייתה גזירה, ורק בצירוף מעשה חול אסרו חז"ל, ודבר שהוא עונג לו אינו נכלל במעשה חול.

פנימיות עניין הבריאה בשבת

והנה איתא בריש 'ספר היצירה' שהקב"ה ברא עולמו "בספר וספר וסיפור", ובביאור הגר"א בריש ספרא דצניעותא כתב: "וענייני שני ספרים וסיפור הוא, כי בדיבור בפעם אחת נתגלה מחשבתו, אבל בספר בשני פעמים: אחד, כשכותב נתגלה מחשבתו בעולם, אבל עדיין סתום הספר, ושני, כשקורין הספר אז נתגלה. אבל בדיבור כולל שניהם בפעם אחת". ומבאר שם שזה עניין חכמה, בינה ודעת, שחכמה ובינה לבד הם עניין ב' הספרים, שהלומד בספר מקבל את חכמתו ושכלו של מחבר הספר, אבל עדיין אין בזה חיבור בין הלומד והכותב, ובחינת דעת שמחבר את שניהם באה רק ע"י סיפור דברים מפה לאוזן.

וזהו סוד פנימיות שבת קודש: שבששת ימי המעשה הקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, וזה בחינה של ספר וספר, שאין התחברות בין היוצר והבורא לעולמו. אבל שבת קודש, שהיא בסוד סיפור, מגלה את אחדותו יתברך עם מעשה הבריאה באופן של חיבור ודבקות, שזהו עניין הדעת. וזהו שנאמר בעניין שבת (שמות לא, יג): "לדעת כי אני ה' מקדשכם", ששבת היא בסוד הדעת.

ביאור פנימיות דברי הרמב"ם

והנה, אחד ההבדלים העיקריים בין ספרי הנביאים וספרי הכתובים הוא, שספרי הנביאים הם דברי נבואה שנצטווה הנביא להתנבא לישראל ולאחר מכן נכתבו בספר, ונמצא שעצם הנבואה הוא בחינת סיפור; וספרי הכתובים ציווה הקב"ה לכתבם בספר כדי שילמדו בו ישראל, והנבואה היא בחינת ספר וספר. ולפי זה, בחינת 'כתובים' שייכים יותר לימי החול, שהם בחינת ספר וספר, וספרי ה'נביאים' שזו תורה הנמסרת באזני העם, שייכים לשבת קודש, בסוד סיפור.

שורש הנחמה של שבת

ובזה יתבאר כח ושורש הנחמה הבאה משבת קודש. שהרי בכל צער וקושי שישנו בעולם, למרות שהאדם יודע שכולו לטובה, עדיין יש לו צער וקושי מזה, כי

י. כגירסת הגר"א.

הוא רק בגדר **ספר וספר**. אבל בשבת שמאיר הדעת, משם כח הנחמה, כי אז מאיר חיבור ודבקות עם אלוקות בסוד **סיפור**, ושוב אין צער כל עיקר.

ובזה יובן לשון הכתוב שפתח: "נחמו נחמו עמי יאמר אלוקיכם, דברו על לב ירושלים". שלכאורה היה לו לפתוח קודם "דברו על לב ירושלים וקראו אליה", ותאמרו לה את דברי הקב"ה "נחמו נחמו עמי" וגו'. ולפי הנתבאר יש לומר, שהנביא בא לנחם את ירושלים ואומר לה: "נחמו עמי", ומהי הנחמה? הקריאה והדיבור אל ירושלים, שהוא בסוד **סיפור**, היא הנחמה. כי מאיר בזה החיבור והדבקות אל השי"ת, וממילא מקבלים נחמה ואין שום צער כלל.

לעובדא ולמעשה

כשעובר על האדם צער או קושי, עיקר הדרך לנחם את עצמו ולהתחזק הוא בכח אור הדעת, שהוא החיבור המושלם עם הקב"ה, להרגיש את ידו הרחימאית הנמצאת לידו כל הזמן, והוא עושה ויעשה לכל המעשים. ובהתעמקו בזאת, ממילא יעלם כל צער וקושי!



יומא דפגרא



♦ לזכות ♦
אריאלה שרה
בת אלישבע מלכה שתחי'



י"ט כסליו

י"ט כסליו-חנוכה, גילוי בחינת "עצמות" יא

בחינת תורת החסידות אחרי י"ט כסליו היא בחינת "שלום"

מסופר (בית רבי ח"א פט"ז), שכאשר ישב בעל התניא במאסרו באו לבקרו נשמות הבעש"ט והמגיד ממעזריטש. ושאל אותם בעל התניא למה נגזר עליו להיאסר ולשבת בכלא, וענו לו שזה מפני שהוא מגלה עומק תורת החסידות המבוססת על רזין דאורייתא ברבים. ושאלם: האם כדאי שאפסיק? וענו שאדרבה, עליו להגביר חיילים להפיץ תורת החסידות בעולם, ובזכות זה יצא ממאסרו. ולכאורה קשה: אם סיבת מאסרו היתה מפני שהפיץ תורת החסידות בעולם, איך תוספת ההפצה תועיל לשחרורו, אתמהה?

ויש לומר: בתורת החסידות יש בחינה ששייך שיהיה עליה קיטרוגים ועלילות, אבל יש בחינה אחרת, גבוהה יותר, שהיא בחינה של שלום שאין עליה שום קיטרוגים, וכזו היתה החסידות שלימד בעל התניא לאחר שיחרורו, וכמו שידוע שכששיחררו אותו אמר את הפסוק: **"פדה בשלום נפשי"**.

וביאור עומק העניין: תורת החסידות מכינה את הדרך לגילוי המשיח, וכמו שענה המשיח לבעש"ט על שאלתו "אימתי קאתי מר?" - "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". ובחז"ל מובאות שתי צורות כיצד משיח יכול להתגלות: ישנה דרך של דין

רח"ל, ויש דרך של רחמים וחסדים, וכמו שאמרו חז"ל שאלוהו יבשרנו "בא שלום לעולם". ושלמות תורת החסידות, שבעל התניא התחיל לגלות אחרי שיחרורו, היא בבחינת שלום, להכין פעמי הגאולה שיהיו מתוך רחמים גמורים.

אור ה"שלום" מאיר בחנוכה

ויש להוסיף נופך בזה: האור הזה שייך גם ליו"ט של חנוכה הסמוך ובא מיד אחרי י"ט כסליו. שהרי ידוע מספה"ק שהגאולה מקליפת יון היתה בה התנוצצות מהגאולה העתידה, והוא האור הגנוז בנרות חנוכה (ואכמ"ל בכל זה). נמצא שגם ביום טוב חנוכה עלינו למצוא את האור שיהיה בצורה של שלום.

ובכדי לעמוד על עומקן של דברים נביא דברי הרמב"ם ונבארם בביאורם הפנימי. הנה ז"ל הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד הי"ג): **"הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום, הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס"**. וממשיך לכתוב (בהי"ד): **"היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה, או נר ביתו וקידוש היום – נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום"**.

ולכאורה יש לתמוה על דבריו שבהלכה י"ד מכמה אנפין: א. מה שכותב "או נר ביתו וקידוש היום" - לכאורה אין מקומו כלל כאן בהלכות חנוכה, אלא בהלכות שבת. ויתרה מזו, הלכה זו מיותרת לכאורה, כי הרי כבר למדנו שנר חנוכה קודם לקידוש היום, ואם כך פשוט הדבר שנר שבת - שקודם אפילו לנר חנוכה - יוקדם לקידוש, ומאי קמ"ל בזה? ב. למה האריך הרמב"ם לבאר את מעלת השלום, ולא הספיק לו כעין מה שכתב במעלת נר חנוכה, שלא ביאר שם כלל את מעלת זיכרון הנס?

ויש לבאר: הרמב"ם מגלה כאן את עומק ענין נר חנוכה, שכל עניינו לקדם את העולם לאור של משיח להביא שלום לעולם. ולכן ברור הדבר שנר שבת קודם, כי כל התכלית של נר חנוכה היא להביא שלום לעולם כולו, וכשדוחה מפני נר שבת אין בזה דיחוי של מצות נר חנוכה אלא קיומו!

ומהאי טעמא האריך הרמב"ם לבאר שכל התורה כולה ניתנה בשביל שלום, ולכן שפיר י"ל שמצות נר חנוכה מיוחדת בהבאת שלום. ובזה אזדא לה מה שתמהנו על הרמב"ם, שברור שנה שבת קודם לקידוש היום מכך שנה שבת קודם אפילו לנה חנוכה הדוחה קידוש היום. אבל כעת מובן הכל כמין חומר, כיוון שזה שנה שבת קודם לנה חנוכה אינו כלל מפני חשיבותו, אלא מפני עומק שייכותו לנה חנוכה. וא"כ אכתי צריך להשמיענו שמעלת השלום גוברת אף על ענין קידוש היום.

ושפיר מובן למה הוא מזכיר את קדימת נר שבת לקידוש היום בהלכות חנוכה, כי הוא רוצה להשמיענו בזה גודל ענין השלום, שגובר אף על קידוש היום, ובזה יתברר גודל יקרת מעלת נר חנוכה שעניינו הבאת שלום לעולם.

ביאור בחינת ה"שלום"

ובביאור גילוי החסידות בבחינת שלום, יש לבאר על פי מה שיש להבין בסיפור מאסרו של בעל התניא. כי הנה זה ידוע מהבעש"ט זי"ע שגילה שעיקר המקום בו האדם נמצא אינו מקומו הגשמי, אלא מקום מחשבתו. וא"כ, אם אנו חוגגים את יום שיחרורו של בעל התניא מבית האסורים זה מגלה שהוא היה שם, ולפי הבעש"ט הכוונה שמחשבתו היתה בבית האסורים בבחינה של קטנות, וזה לכאורה סותר את כל הסיפורים החסידיים המספרים באריכות איך בעל התניא היה כולו אחוז שרעפים ומטייל בעולמות העליונים בזמן מאסרו.

אלא שעומק הענין הוא, שבעת מאסרו עלה ונתעלה אדמוה"ז למדרגה בה הוא היה יכול להיות למעלה ולמטה בבת אחת. והביאור הוא על פי המבואר בכתבי החסידות באריכות, שיש ב' בחינות באלוקות: יש את גילוי אורו יתברך, איך הרבש"ע מגלה את אורו לנבראים, ויש את אורו יתברך שבבחינת עצמותו יתברך כביכולי, כל חילוקי המדרגות אשר בשמיים ממעל ואשר בארץ מתחת כולם נובעים מגילוי אורו יתברך, אבל בעצמותו יתברך לא שייך שום התחלקות כלל וכלל, ועליה נאמר "הלא

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

את השמים ואת הארץ אני מלא", הוא סובב כל עלמין וממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה, ואין שום נפקא מינה בין למעלה למטה - הכל הוא חלק מעצם אלקות. וזהו עומק הבחינה שהשיג הבעל התניא במאסרו דווקא, ששם היה נמצא למעלה [בהשגות ואורות] וגם למטה [בבית מאסרו] ביחד. וההשגה הזאת היא בחינת תורת החסידות שהוא הפיץ לאחר גאולתו: שעומק פנימיות החסידות שלאחר י"ט כסלו הוא בדרגה של עצמיות ומהות, להשוות לגמרי כל הבחינות של למעלה ולמטה, ולגלות שסוף-סוף "אין עוד מלבדו" כפשוטו, ולית אתר פנוי מיניה [ואף שיש מציאות של ה"חלל הפנוי" הגורם ריבוי חילוקי מדרגות, אבל עומק אמונת ישראל היא שאעפ"כ על כרחך טמון בו עצמותו ית' באופן ש"אם אסק שמים שם אתה, ואציעה שאול הנך"].

ודווקא הדבקות הזאת בבחינת עצמות ומהות היא דבקות של שלום. שדבקות שהיא מצד בחינת ריבוי מדרגות, יש בה חסרון במה שאינה במדרגה היותר גבוהה, וא"כ אי אפשר להיות בשלום עם עבודתו ומדרגתו. אבל אם האדם מקושר ודבוק לבחינת עצמות ומהות שהוא בכל אתר ואתר בשווה, אז העבודה והדבקות הן בבחינת שלום בתכלית.

מדרגת בעל התניא לעומת מדרגת האדמו"ר האמצעי

ועל פי הדברים האלו אפשר להבין לפי ערכנו מה שצריך קצת ביאור בענין מדרגת בעל התניא לעומת מדרגת בנו האדמו"ר האמצעי^{יג}, שידוע שאמר בעל התניא שמדרגת בנו בחסידות היא יותר גבוהה ממדרגתו הוא, והוא מקנא את מדרגת בנו. **ומאידך** מסופר, שפעם למד אדמו"ר האמצעי בחדר אחד, והיה שם תינוק מוטל בעריסה, ופתאום נפל התינוק והתחיל לבכות בקול גדול. והאדמו"ר האמצעי היה בדבקות כ"כ גדולה מחמת לימודו שלא שמע כלל את התינוק. ובאותה שעה היה בעל התניא בקומה למעלה, והיה לומד שם בדבקות גדולה, אבל הוא כן שמע את קול התינוק, וירד להרגיעו. ואמר לבנו שאף כשהאדם בדבקות צריך לשמוע בכייתן של ישראל. ומשמע מכח הסיפור הזה שמעלת בעל התניא היתה גדולה ממעלת בנו, שהוא היה מסוגל לשמוע בכיו של איש ישראל אפילו כשהוא היה בדבקות עצומה.

^{יג}. [ואף שאין לנו להכניס עצמנו בין ההרים הגדולים למדוד מדרגתם וכו' אבל עכ"פ כדי ללמוד ממנו דרכי עבודה ובאופן של התקשרות, שפיר דמי].

אבל עומק הביאור הוא, שבוודאי מצד "מדרגות" האדמו"ר האמצעי השיג יותר מאשר בעל התניא, הוא עלה על מדרגת אביו. אבל בעל התניא עלה ונתעלה מעל כל המדרגות לבחינת אורו יתברך הפשוט, בבחינת עצמות, שאז הלמעלה והלמטה מאוחדים ממש, ומתגלה שאין עוד מלבדו ממש, וכך אפשר להיות בדבקות נעלה ובד בבד לשמוע את קול התינוק בוכה.

ביאור ענין ה"שלום" שמאיר בחנוכה

וכמו שביארנו לגבי אור של תורת החסידות, כן הוא גם לגבי אור של נרות חנוכה, שגם בהם מאיר בחינת שלום. והענין הוא ע"פ מה שאיתא מכל רועי החסידות לדורותיהם, שעיקר האור של חנוכה הוא להאיר את החושך: מדליקים ברשות הרבים - משכן החיצונים, ולמטה מעשרה. שאלו הדברים מורים שעיקר נר חנוכה הוא לגלות שאף החושך מאיר, "כחשיכה כאורה", וזו מדרגת עצמות.

ועוד רמז נאה מצאנו בנרות חנוכה לענין הנ"ל, שכמה ראשונים סוברים, ולאורם צועד הגר"א, שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בזמן שקיעת החמה, ושיטת הגר"א הוא שמזמן שקיעת החמה מתחיל בין השמשות. וענין הבין השמשות מתבאר בתוך דברי ה'אבני נזר' שאין עניינו ספק יום וספק לילה, אלא זמן ממשלת היום והלילה גם יחד. ובפנימיות הענין הוא שצריך להדליק נר חנוכה בזמן שמתגלה שאפשר להיות גם למעלה [בחינת יום ואור], וגם למטה [בחינת לילה וחושך] גם יחד.

ויש לרמז עוד, שלכן מצינו בתוך הלכות חנוכה התייחסות מיוחדת למצב של גלות: "ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו" (סי' תרע"א סעי' ה'). אור של חנוכה הוא אור של גאולה, ואנו מייחדים את האור הזה עם הגלות, להורות שבחנוכה מאיר אור מעין דלעת"ל, אור של עצמות השווה ומשווה חושך ואור, גלות וגאולה, ואין בו חילוקי מדרגות כלל וכלל.

ביאור ענין הגאולה ברחמים על ידי אור ה"שלום"

והאור הזה הוא הגורם שתהיה גאולה ברחמים. מכיוון שאם מאיר אור של בחינת המדרגות, אז כשרוצים לעלות למדרגה של גאולה, יכול ח"ו להיות קיטרוג

מבחינת "למטה" שאיננו ראויים חלילה, מכיוון שהעלייה היא בבחינת קפיצה גדולה מבירא עמיקתא לאור גדול, וזה יכול להביא בעקבותיו דינים חלילה. אבל כשמאיר אור העצמות השווה ומשווה קטן וגדול, וכלל ישראל מתקשרים לבחינה הזאת, אז מתגלה אור הלמעלה בתוך הלמטה, ומתגלה שלא הייתה כ"כ סתירה ביניהם מלכתחילה, והגאולה היא ברחמים גמורים וגלויים.

דרך העבודה להשיג על ידה אור ה"שלום"

מהי הדרך הנכונה שיכול האדם להגיע דרכה להתקשרות לבחינת "עצמות"? מבואר ב'נתיב מצוותיך' להרה"ק מקאמרנא זי"ע במתק לשונו (נתיב אמונה ה' ב'): "וכשהנשמה יקרה הכולל כל אנשי דורו בא לעולם הזה, ומתחיל לשבר התאות והחומר, ויושב ולומד תורה ומתנהג בחסידות, ומשבר איזה חומה ומסך, אזי משרתי המלך מפזרין לו מתנות, לכל אחד לפי דרכו. יש שמוסרין לו השגה בפשטי התורה לומר חריפות ופלפול בדרך אמת ומתענג בזה. אבל באמת אין זה תכלית ביאתו לעולם הזה. ויש שמוסרין לו חידושי רזי תורה ושכליות. ויש שמוסרין לו מדרגות, וגם זה איננו תכלית אמיתי וכו'". רק התכלית האמיתית היא (שם באות ד'): "וענין ביאת לפני המלך הוא השגת מדרגות "אין" ממש בטל ומבוטל".

כלומר, שעיקר עומק התכלית הוא לעבוד את השי"ת בתכלית הביטול רק כדי לעשות נחת רוח ליוצרו. ועם כל המדרגות שנותנים לו הוא מניח את עצמו מן הצד וממשיך לעבוד השי"ת בתמימות פשיטות למען שמו ית'. זו הדרך להגיע לבחינת עצמותו כביכול, שמתגלה אליו בחינת היחוד של למעלה ולמטה כאחד הנ"ל. והעבודה הזאת היא עבודה בבחינת מסירות נפש, שמוסר נפשו וכל השגותיו ושאיפותיו הפרטיות ועובד את השי"ת רק למען שמו הגדול.

וע"פ זה יבואר איך זכינו שבחנוכה מאיר האור הזה: מכיוון שהחשמונאים מסרו את נפשם ממש למען שמו הגדול, וביותר על ידי שהם היו כהנים שנקראים "שלוחי דרחמנא" שאין להם שום עצמיות ועובדים רק לשם שמיים, זכו על ידי עבודתם להוריד את האור הנפלא הזה, אור שמשווה את הלמעלה והלמטה גם יחד, אור הגנוז לצדיקים לעת"ל, אור של גאולה ברחמים וב"שלום" בסוד "פדה בשלום נפשי".

לעובדא ולמעשה

בדרך כלל כל עיסוקנו הוא בגילוי אורו יתברך שמצד העולם הזה, הנפרד, בו יש חילוקי מדרגות וזמני אור וחושך. אבל בחנוכה מאיר בעולם אור של לעת"ל [ומתחיל כבר להתגלות בי"ט כסליו], אור של בחינת עצמות ובו אין שום חילוקי מדרגות, והאדם יכול להרגיש ש"אין עוד מלבדו". וכמה שהאדם מוסר את נפשו יותר ועובד את השי"ת עבודה תמה ונקייה לזמן שמו יתברך, הוא זוכה יותר לטעום האור הנפלא הזה. ועל ידי התקשרות למדרגה הזאת, וכן על ידי לימוד תורת החסידות המגלה את האור הזה, נזכה לגאולה ברחמים גמורים וגלויים בב"א.

הרה"ק מאיזביצא זי"ע [ז' טבת]

תורה דעתיקא סתימאה י'

היפרדות בעל מי השילוח מקוצק בליל שמחת תורה

כידוע, בתחילת הדרך היה בעל "מי השילוח" תלמיד חבר של הרה"ק מקאצק זי"ע. לאחר כמה שנים, נפרד בעל "מי השילוח" והתחיל להנהיג עדה בעצמו. סדר ההשתלשלות היה כך: במשך שנים היה דרכו של הרה"ק מקאצק זי"ע לכבד את בעל "מי השילוח" בהקפה השישית. באחת השנים, כשהרה"ק מקאצק זי"ע היה סגור בחדרו, הכין את עצמו בעל "מי השילוח" להקפה השישית, ונעל את מנעליו. ואירע שנעל אותם שלא כסדר המובא בשו"ע [לנעול ימין תחילה וכו'], וראה בזה רמז וסימן מן שמיא שעליו להיפרד מקוצק ולהנהיג עדה בעצמו. יצא לבית האכסניה שלו והנהיג שם הקפות בעצמו. בבית מדרשו של הרה"ק מקאצק זי"ע, התכבד אדם אחר בהקפה השישית, ובתוך כדי ההקפה יצא לפתע הרה"ק מחדרו ותפס את הס"ת מאותו אדם, שסבור היה שזהו בעל "מי השילוח".

בוודאי אין אנו מתיימרים להשיג קצות דרכיהם ומעשיהם של צדיקים נשגבים אלו, אמנם שומה עלינו ללמוד מדרכיהם לפי קט שכלינו וקוצר דעתנו.

סוד שם "מרדכי יוסף"

והנה, מבואר בליקוטי מוהר"ן (ח"א סימן נ"ו), וז"ל: "כי יש לכל אחד מישראל בחינת מלכות, וכל אחד לפי בחינתו כן יש לו מלכות, יש שהוא שורר בביתו ויש שהוא מושל ביותר, וכן יש שהוא מושל על כל העולם, כל אחד לפי בחינת המלכות שיש לו".

ומבאר עוד שם: "וצריך כל אחד לבלי להשתמש עם בחינת המלכות שיש לו להנאות ולצרכו, שלא תהיה בחינת המלכות אצלו כעבד למלאות תאותו, רק שתהיה בחינת המלכות בבחינת בן חורין וכו', וזה בחינת 'מרדכי', בחינת 'מר דרור', שהמרות היינו המלכות יש לה דרור וחירות שלא להשתמש בה להנאותו ולצרכו כי אם להשי"ת, בבחינת 'כי לה' המלוכה', דהיינו להשתמש עם המלכות לעבודת השי"ת, דהיינו להזהיר ולהוכיח את כל הנשמות שנכנעים אליו, כל אחד ואחד לפי בחינת המלכות שיש לו באתגליא ובאתכסיא, הן אם הוא מושל בביתו צריך להזהיר ולהוכיח את בני ביתו, ואם יש לו ממשלה יותר מוטל עליו להזהיר יותר ויותר אנשים לפי בחינת המלכות שלו".

נמצא, שכל מנהיג עדה בישראל, עניין המלכות שלו הוא לעורר לבבות ונשמות ישראל לאביהם שבשמים. דבר זה מרומז ביותר בשמו של הרה"ק בעל "מי השילוח", מרדכי יוסף: "מרדכי" הוא עניין של מלכות כמבואר לעיל, והיינו שכל מלכותו היא כדי לעורר את ישראל לשוב לדרכו של "יוסף", שהוא הצדיק, ששומר ומקיים את כל דברי התורה הק'.

הסתרה שבתוך הסתרה

ועיין שם עוד, שביאר כמה חילוקי מדרגות של נשמות שצריך להוכיח לשוב אל ה': "כי יש שתי הסתרות, וכשהשי"ת נסתר בהסתרה אחת ג"כ קשה מאוד למוצאו, אך אעפ"כ כשהוא נסתר בהסתרה אחת אפשר לייגע ולחתור עד שימצא אותו ית', מאחר שיודע שהשי"ת נסתר ממנו, אבל כשהשי"ת נסתר בהסתרה תוך הסתרה, דהיינו שהסתרה בעצמה נסתרת ממנו, דהיינו שאינו יודע כלל שהשי"ת נסתר ממנו, אזי א"א לו כלל למוצאו אותו, מאחר שאינו יודע כלל מהשי"ת וכו', אבל באמת אפילו בכל ההסתרות ואפילו בהסתרה שבתוך ההסתרה בודאי גם שם מלובש השי"ת, כי בודאי אין שום דבר שלא יהיה בו חיות השי"ת, כי בלעדי חיותו לא היה לו קיום כלל, ועל כן בודאי בכל הדברים ובכל המעשים ובכל המחשבות מלובש שם השי"ת, ואפילו אם

ח"ו עושים דבר עבירה שהוא שלא כרצון השי"ת עכ"ז בודאי יש שם חיות השי"ת אף שהוא בהעלם ובצמצום גדול, והתורה היא החיות של כל דבר, נמצא, שבכל הדברים ובכל המחשבות, אפילו במחשבה דיבור ומעשה של עבירה ח"ו, יש שם ג"כ התלבשות התורה, אף שהוא בהעלם ובצמצום גדול בבחינת הסתרות וכו', דהיינו שמחמת העבירות הפך הצירופים של התורה, עד שנעשה מאיסור היתר, עבר ושנה נעשה לו כהיתר".

ובאות ד' כתב: "ודע, שהתורה המלובש תוך ההסתרה שבתוך ההסתרה, היא תורה גבוה דייקא, היינו סתרי תורה. כי מחמת שהיא צריכה להתלבש במקומות נמוכים ביותר, היינו אצל אלו שעברו הרבה עד שנסתר מהם בהסתרה שבתוך הסתרה, ע"כ חשב השי"ת מחשבות לבלי להלביש שם פשטי תורה לבל יוכלו הקליפות לינק משם הרבה, על כן הוא מלביש ומסתיר שם תורה גבוה דייקא, סתרי תורה שהיא תורת ה' בעצמה".

ביאור הדברים

ונמצא מבואר, שכל מציאות הבריאה קיימת רק מהתורה הנעלמת שם. והנה יש שתי בחינות בתורה:

האחת היא באופן הנגלה, והם צירופי האותיות שיש לנו, המהווים את הכח והחיות לכל הדברים שבקדושה. כוח קדושה זה, השייך לתורה הנגלית, נקרא בספה"ק **יושר**; ובבחינת יושר יש סדר של למעלה ולמטה, ראש וסוף, טוב ורע. אור קדושתו ית' שמתקשרים בו על ידי בחינה זו, הוא בבחינת אור פנימי, שהוא אור המצומצם לכלים השייכים לחוקי הגבול של בחינת יושר.

ויש עוד בחינה בתורה, והיא סתומה ונסתרת, שאינה מושגת בכלי הנפש, והיא בצירופי אותיות שונים. ואף דברים שהם היפך מן היושר הפשוט, בכל זאת הם נכללים בתורה. זה מכונה בשם עיגולים; והיינו, שכמו שעיגול אין לו התחלה וסוף ואין בו מעלה ומטה, כך הוא בעניין ההשגה האלוקית, והוא בבחינת אור מקיף שאינו נתפס בהשגת אנוש.

והנה, למרות שבחינה זו של התורה היא עמוקה ופנימית יותר, מ"מ רצונו ית' הוא שכלל ישראל יקיימו את התורה כפי שהיא בנגלה. כי רק בבחינה זו יש לאדם

תפיסה והשגה בו ית', ושיהיו לו "כלים" לתפוס ולהרגיש את מציאותו ית', וזו היא הרי תכלית הבריאה - ששיגו אותו יתברך ויתענגו מאורו.

אמנם, מי שרח"ל נטה מדרך התורה הנגלית ונפל להסתרה שבתוך הסתרה, הדרך להחזירו למוטב היא על ידי שיבין שגם לאחר שנפל כל כך, עדיין הוא בתוך "עולמה של תורה הסתומה". וכמבואר שם בליקוטי מוהר"ן: "ותיכף כשיודעים שהשי"ת נסתר שם, ע"י זה בעצמו נתהפכה ההסתרה שבתוך ההסתרה ונעשה ממנה דעת, וחזרה התורה שנסתרה כאן לדעת, מאחר שיודע שהשי"ת נסתר שם וכו', ואזי התורה בעצמה מוכיחה אותם וכו', כי באמת התורה מכרזת וצועקת תמיד [לחזור לדרך תורה הנגלית, שהיא עיקר פנימיות רצונו ית'] וכו', רק שאינו שומע קול הכרוז של התורה מחמת ההסתרות הנ"ל, ומאחר שנתגלו ונחזרו ההסתרות ונעשו תורות וכו', התורה עצמה מוכיחה וכו'".

ומוסיף שם עוד: "על כן דייקא מההסתרה שבתוך ההסתרה, כשחוזר ומהפכה לדעת, נעשה ממנה דייקא תורת ה' ממש", והיינו, שבסופו של דבר כשיחזור לדרך התורה הנגלית, יש תוספת מעלה למפרע, שהתורה הסתומה חוזרת ומתגלה, בסוד מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד.

ביאור עומק תורתו של בעל "מי השילוח"

ובזה יש לבאר את סוד תורתו של בעל "מי השילוח", ועניין היפרדותו מהרה"ק מקאצק זי"ע. שהרי ידוע שדרכה של קאצק הייתה דרך של אמת מוחלטת ללא פשרות, וזהו כעניין התורה הנגלית, שבה יש בחינה של אמת ושקר, והוא עניין של יושר ואור פנימי. אמנם, תורתו של בעל מי השילוח היא לברר את עומק וסוד התורה הנעלמת - שהרי רוב תורתו ותורת תלמידיו מבארת את סוד הידיעה שבתוך עולם הבחירה, כידוע, וזוהי בחינה של עיגולים ואור מקיף. כל גילוי זה, תכליתו לעורר ולהחזיר את נשמות ישראל לדרך התורה כפי שהיא בפשטות ובגילוי.

ועל פי זה יש לרמז בעניין מה שבעל "מי השילוח" פתח בהנהגת עדתו ונפרד מקאצק דווקא בליל שמחת תורה: שזוהי פנימיות השמחה המתגלה בשמחת תורה, שאין עוד מלבדו, וכל מחשבה, דיבור ומעשה של כל אחד ואחד מישראל הוא ממש חלק ממציאות התורה, ואין לך שמחת התורה גדולה מזו, וכל זה הוא בחינת עיגולים. ויש לרמז עוד, שההקפות שבשמחת תורה, שהן בצורת עיגול, מרמזות

לבחינת עיגולא, שהיא בחינת התורה הסתומה והנעלמת, שזו הדרך לעורר את נשמות ישראל היושבים בחושך הגלות, בעיקבתא דמשיחא.

ובזה יבואר הסימן שהיה לבעל "מי השילוח" להיפרד מרבו ע"י שהתבלבל בלבישת הנעליים: שהרי הנעליים מרמזות על בחינת הרגליו, הנשמות של עיקבתא דמשיחא, שנמצאות במצב של הסתרה שבתוך ההסתרה וחסרות מהן העצות הנכונות לעבודת הבורא. ונרמז לו בליל שמחת תורה, שהדרך להקיצן מתרדמתן היא על ידי בחינת עיגולים - לגלות להם את הסודות האלו, איך ש"בוודאי גם שם נמצא השי"ת".

אמנם, עיקר התכלית והמטרה היא שישבו כולם אל התורה הנגלית ביתר שאת ועוז, וכמו שהתבאר לעיל בבחינת מקום שבעלי תשובה עומדים וכו'. זוהי פנימיות העניין, שאף לאחר המחלוקת, עדיין היה מקושר עם הדרך של הרה"ק מקאצק ז"ע והעריצו עד לאחת.

ויש לרמז בשם "קאצק", שהוא מלשון קוצו של יו"ד שבשם הוי"ה, המרמז לסוד הכתר, פנימיות הרצון. שפנימיות הרצון הוא תורה הנגלית, אבל הדרך לזכות לזה היא ע"י העיגולים וההקפות של האור המקיף, שזהו דרכו של בעל "מי השילוח". נמצא, שבזה ובזה יתקלס עילאה, ונתגלה על ידי שתי הדרכים תורת ה'.

לעובדא ולמעשה

פעמים שהחושך גובר, והאדם מוצא את עצמו במצב של בלבול והסתרה, עד שנדמה לו כי סטה מדרך הישר וניתק הקשר בינו לבין אביו שבשמים. ברגעים אלו, אל לו ליפול לייאוש, אלא אדרבה, עליו לעורר בנפשו את סוד "העיגולים": הידיעה המנחמת כי אין שום מציאות מחוץ לה, וגם בתוך עומק הנפילה וההסתרה - שם ממש מסתתרת אהבתו יתברך.

הכרה זו אינה באה להשאיר את האדם בחטאו, אלא לשמש לו כ"חבל הצלה"; ברגע שהוא מבין שגם במחשכים ה' נמצא עמו, הופך החושך עצמו ל"דעת", והריחוק הנורא נהפך לקרבה חדשה ועמוקה, המחזירה אותו בתשובה שלימה אל דרך המלך ואל שמחת התורה הפשוטה.

הכנת הדרך למשיח בן דוד^{טו}

הערות בענין היפרדות בעל 'מי השילוח' מהרה"ק מקאצק

כבר הובא לעיל^{טז} המעשה של התפרדות בעל ה'מי השילוח' מהרה"ק מקאצק זי"ע בליל שמחת תורה. שבמשך כמה שנים היו מכבדים את בעל 'מי השילוח' בהקפה השישית, שהיא כנגד מידת יוסף הצדיק, ובאותה שנה הביאו לבעל 'מי השילוח' ספר תורה מבית המדרש של הרה"ק מקאצק זי"ע, והנהיג הקפות באכסניה שהיה שם. ובתוך הקפה השישית יצא הרה"ק מקוצק זי"ע מ'ההסגר', וחטף את ספר התורה מידי זה שנתכבד בהקפה שישיית, משום שסבר שהוא בעל 'מי השילוח', ונטלו לעצמו.

ויש במעשה זה כמה דברים האומרים 'דרשני', אף כי כמובן אין לנו שמץ השגה בשרפי עליון אלו, אולם בכדי ללמוד ממעשיהם נדרוש קצת בזה. האחד - מה ענין תפיסת ספר התורה? והרי אם הרגיש הרה"ק מקוצק שבעל 'מי השילוח' יצא מאיתו והתחיל בהנהגת עדה בעצמו, הרי שאינו נמצא בבית המדרש, ואם כן למה לתפוס את ספר התורה מיד האדם שנתכבד בהקפה שישיית? ומאידך, אם סבור היה שבעל 'מי השילוח' נמצא עדיין בבית מדרשו ומקושר אליו, מדוע רצה להוציא ממנו את ספר התורה?

טו. נאמר בפארברענגען בליל שבת פר' ויגש תשפ"ד.

טז. במאמר 'תורה דעתיקא סתימאה'.

עוד יש לבאר את ענין נטילת ספר תורה על ידי בעל 'מי השילוח' לערוך הקפות בהנהגת עדה לעצמו, ולכאורה אינו נאה ליקח ספר תורה מהיכלו של הרה"ק מקאצק זכותו יגן עלינו עבור כך.

ובכלל, הרי גם בעודו תחת הנהגת הרה"ק מקאצק ז"ע היה מקבל פדיונות ו'קויטלאך' מאת החסידים, ומהו הענין שהתחיל בהנהגת עדה בעצמו?

סוד נשמת בעל 'מי השילוח' והרה"ק מקאצק

והנה, בהקדמת ספה"ק 'מי השילוח' (ח"ב) שנכתב על ידי נכדו בעל ה'סוד ישרים' ז"ע כתב: "ואאזמו"ר זללה"ה הוא היה המיוחד בחדר רבינו שמחה בונם זללה"ה, ששימש כל צרכו ולא מש מאהל התורה, ואחר הסתלקות רבינו שמחה בונם זללה"ה, שלש עשרה שנה סבל צער החבאת מערת עדולם, שלא הגיע העת עדיין ללמד תורה ברבים בפרהסיא, 'ונפשו בתוך לבאים שכנה', ולימד תורה בצנעה ואת צנועים חכמה". וכוונתו לרמז על הזמן שישב תחת הרה"ק מקאצק ז"ע, והמשילו לזמן שהיה דוד נחבא במערת עדולם מפני כעסו של שאול המלך. ולכאורה רמזו בזה שבעל 'מי השילוח' הוא משורש נשמת משיח בן דוד, והרה"ק מקאצק ז"ע הוא בסוד נשמת משיח בן יוסף.

ויש להעיר, שהרי שמו הפרטי של הרה"ק מקאצק ז"ע היה 'מנחם', השייך לבחינת משיח בן דוד, וגם שם עירו 'קאצק' רומז לקוצו של יו"ד, שהוא בסוד הכת"ר. וכן ענין ה'הסגר' שהיה שרוי בו הרה"ק מקאצק ז"ע, הוא בסוד 'עלמא דאיתכסיא', שהוא בחינת 'לאה'. ומאידך שמו של בעל 'מי השילוח' - 'מרדכי יוסף', מרמז לבחינת משיח בן יוסף, ושם עירו 'איז'ביצא' הוא בגימטריה ק"כ", שהוא כנגד ק"כ צירופי שם אלוקים, שהוא בחינת עולמות דבי"ע שהם בבחינת 'עלמא דאיתגליא'. וכך היה בעל 'מי השילוח' מדריך את עדת חסידי קאצק בשעת ה'הסגר' של הרה"ק מקאצק ז"ע.

הערה בדברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים

ולבאר פנימיות הדברים, נקדים את דברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים (פי"א ה"ד):
 "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו וכו', וילחם
 מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביבו
 וכו' הרי זה משיח בוודאי, ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחו
 עליו התורה והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשרים שמתו, ולא העמידו הקב"ה אלא
 לנסות בו רבים שנאמר 'ומן המשיח יכשלו לצרף בהן ולברר וללבן עד עת קץ כי
 עוד למועד', אף ישוע הנוצרי שדמה שיהיה משיח ונהרג בבית דין, כבר נתנבא בו
 דניאל שנאמר 'ובני פריצי עמך נתנשאו להעמיד חזון ויכשלו', וכי יש מכשול גדול
 מזה, שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק
 מצוותן, וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה,
 ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוה' מבלעדי ה'.

אבל מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם, כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו
 מחשבותיו, וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו
 אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר
 'כי אז אהפוך על העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד', כיצד,
 כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצוות, ופשוט דברים
 אלו באיים רחוקים ובעמים רבים וכו', וכשיעמוד מלך המשיח באמת ויצליח וירום
 וינשא, מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם, ושנביאיהם ואבותיהם
 הטעו.

ויש להעיר בדבריו, שבתחילה כתב שענין משיחי שקר הוא נסיון מאת ה' ללבן
 ולנסות ולצרף בו רבים, ולשם מה הוצרך לבאר עוד שעל ידי משיחי השקר
 תצמח תועלת בהשגחה העליונה?

משיח בן יוסף לדעת הרמב"ם

והנה יש להתבונן, למה הרמב"ם בכל דבריו אלו בהלכות מלכים בענין משיח השמיט
 את ענין משיח בן יוסף הנזכר בדברי חז"ל בכמה מקומות, ולא כתב אלא אודות
 משיח בן דוד.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, שימות המשיח אין ענינם רק זמן שלום והשקט, אלא שאז תתגלה שלמות חכמת התורה, וכלשון הרמב"ם שם: "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים והעמוקים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

והיינו, שכשם שהים כל מציאותו אינה אלא כלי למים שבתוכו, כך תהיה הבריאה לעתיד, שכל מהותה תהיה רק כלי למציאות הבורא, מצד השגת הבורא כביכול, לעומת המצב כהיום, שאנו תופסים את המציאות רק כפי השגתנו ותפיסתנו, ואין זה שלמות גילוי חכמתו יתברך.

אמנם, אף שבחינה זו, שהיא גילוי חדש בעצם מציאות הבריאה, תהיה ב'איתגליא' רק בימות המשיח, מכל מקום גם בזמן הגלות ישנה הכנה לאורו של משיח, באופן שהגילוי של משיח לא יהיה כדבר חדש, אלא דבר שהיה מוכן ועומד להתגלות מאז ומעולם.

ביאור דברי הרמב"ם על בן כוזיבא

ובזה יתבארו דברי הרמב"ם לעיל מיניה (בהלכה ג') על נכון, שכתב שם: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו שהטפשים אומרים, אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת, ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן".

ויש להעיר בדבריו: ראשית, מה ענין הלשון שנקט "ואל יעלה על דעתך", ולא כתב סתם את עיקר הדברים שמלך המשיח לא יזדקק לאות ומופת? וכן, מדוע הוסיף לכתוב שכך היא "דרך הטיפשים", אבל החכמים אינם שואלים אות ומופת? עוד יש להעיר, מה ענין לכתוב כאן שר"ע היה "חכם גדול מגדולי חכמי המשנה", אחר שכבר ביאר זאת בהקדמתו? ועוד, שסיום דבריו "ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן" -

לכאורה אין להם שייכות לעיקר דברי הרמב"ם שמלך המשיח אינו צריך להביא אות ומופת.

ונראה שכוונת הרמב"ם בדבריו אלו לרמז את יסוד הדברים שנתבארו לעיל, שעוד לפני ביאת משיח תהיה כבר הכנה לגילוי הזה. וענין ההכנה הזו, זהו עניינו של משיח בן יוסף. וכיון שעניינם של ימות המשיח הוא לגלות את שלמות החכמה, הרי שדבר זה צריך הכנה רבה. ודבר זה - לגלות את שלמות החכמה בהדרגה ובהכנה הקודמת לה - זהו מדרכי החכמה, לא לגלות את הדבר באופן פתאומי כדרך הטיפשים, כי אם מתוך הכנה גדולה.

ולזה רמז הרמב"ם בבואו לשלול שלא יצטרך מלך המשיח לאות ומופת ושינוי הטבע: מאחר שהייתה הכנה לאורו מקודם לכן. שגילוי בלא הכנה, זקוק לאות ומופת כדי שיתקבל, אך אור שכבר התחיל להתגלות בלב בני האדם אינו זקוק לאות, שהרי כיון שנתגלה, כבר נתקבל בלב, מאחר והאיר כבר האור הזה ב'איתכסיא'. ולכן הדגיש הרמב"ם **"ואל יעלה על דעתך שהמשיח צריך אות ומופת"**, מאחר ואין זו טעות נקודתית, אלא הבנה שגויה בכל הבנת גילוי אורו של משיח שעניינו הוא גילוי שלמות החכמה.

וזהו גם הטעם שהדגיש בדבריו שזהו דרך החכמים וכו', שאם יחשוב האדם ש'ימות המשיח' יבואו כדרך "שהטפשים אומרים", הרי זה מלמד על חיסרון בשלמות חכמת התורה ח"ו, שהרי זהו כל ענין משיח - לגלות את שלמות חכמת התורה. ולכן סיים בדבריו, **שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים**, לומר שהתורה היא שלמה ותתגלה בדרך חכמה - דהיינו בהדרגה ובהכנה מוקדמת, ולא בדרך בהלה שהיא כדרך "שהטפשים אומרים" י"ח.

ובזה יתבאר נמי מה שמאריך בדבריו על רבי עקיבא לומר שהוא מחכמי המשנה, מאחר שרבי עקיבא הוא בסוד משיח בן יוסף, כמבואר בכתבי האריז"ל ובדברי הגר"א.

ית. ולכן גם הרמב"ם גופיה מאריך בדברים אלו באופן של חכמה שלמה, בהקדמה אחר הקדמה, ומביא ראיות ומקורות לדבריו מה שאין דרכו בשאר מקומות.

ביאור דברי הרמב"ם הג"ל

וכיון שנתבאר לנו שאורו של משיח הוא גילוי שלמות החכמה כפי שהיא מצידו ית', אם כן הדרך לגילוי זה תהיה גם היא באופן של הנהגת השי"ת כפי מחשבותיו ודרכיו, ולא לפי דרכינו ומחשבותינו. וכיון ש"מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו", כלשון הרמב"ם שם, נמצא שההכנה למשיח צדקינו תהיה באופן של למועלה מטעם ודעת, להיפך מהשגת בני האדם. ולכן הביא שם הרמב"ם שגם דברים שנראים כהפכיים לגילוי שמו בעולם, אדרבה - דבר זה גופא הוא הכנה ודרך למלך המשיח.

וזהו הענין שמבואר בפשטות הכתובים שביאת משיח תהיה מתוך מלחמה וקושי, וזאת מאחר שתהיה הנהגה של 'מחשבותי ודרכי' בתוך תקופה של 'מחשבותינו ודרכינו', ולכן הדברים לא יהיו מובנים לבני אדם.

גאולה ברחמים מגולים

אמנם פנימיות רצונו יתברך ורצון הצדיקים, שהגאולה תבוא בדרך של רחמים גלויים ולא באופן של דין ח"ו, והיינו, שאף הגילוי של בחינת משיח בן יוסף שעניינו הכנת הדרך לגאולה, גם הוא יהיה באופן של רחמים. וזהו על ידי שיתגלה שגם המציאות כפי שהיא לפי תפיסתנו, כלולה לגמרי במציאות כפי שהיא לפי תפיסת הבורא יתברך.

והענין הוא, שלפי ההבנה השטחית נראה כאילו יש שתי בחינות במציאות: תפיסתו ית' ותפיסתנו. ואם כן, כדי להכין דרך לתפיסתו ית' בתוך תפיסתנו, זקוקים אנו להגיע לגילוי מחודש ביותר, וצריך בחינה של שינוי הטבע כדי לגלותו, וממילא זה מוכרח להיות באופן הפכי מבחינת "חיים ושלוש".

אכן, באופן פנימי יותר, הגילוי של בחינת משיח בן יוסף הוא שיגלה שגם תפיסת הברואים נכללת כולה בשורש תפיסת הקב"ה. והיינו, שאף שישנה בחירה חופשית שזהו כפי כללי הבריאה וכפי תפיסת הנבראים, בכל זאת כל זה נכלל ועומד בידיעת השי"ת, ואין זה בסתירה לחוקי הבריאה כפי שהם בתפיסת הבורא ברוך הוא. **ולגלות** בחינה זו אין צריך מצב של מלחמה וקושי, מאחר שהוא רק כגילוי מילתא בעלמא להראות ולגלות שתפיסת הברואים כלולה ועומדת בו יתברך.

וביותר, שבדרך זו כל עיקר מלכות משיח בן יוסף מכרזת ואומרת שמלכותו של משיח בן דוד קיימת ועומדת, שאף קודם הגילוי בפועל ממש היא מושלת בהעלמה ובפנימיות, וגם מציאות הבריאה כפי שהיא מצד תפיסת הנבראים כלולה ועומדת בתפיסת הבורא ברוך הוא.

סוד תורת ה'מי השילוח'

ובזה נבוא לבאר פנימיות תורת בעל 'מי השילוח', שבאה לגלות ענין זה - שגם תפיסת הנבראים בבריאה כלולה לגמרי בשורשה שהיא תפיסתו יתברך, וכיסוד המבואר הרבה בכתבי איז'ביצא בסוד ידיעה ובחירה המשמשים כאחת.

וסוד הדברים הוא ענין מלכות משיח בן יוסף כשהוא נכלל במלכות משיח בן דוד, שבזה גופא מתגלה שלמות מלכות בן דוד שהכל נכלל במלכותו, ותפיסתו במציאות היא כחלק מגילוי תפיסתו ית'.

ענין הנהגת בעל 'מי השילוח'

ועתה יובן אל נכון ענין הנהגת בעל 'מי השילוח' בחיי חיותו של רבו הרה"ק מקאצק זי"ע: שבעל 'מי השילוח' היה מבחינת משיח בן יוסף, והרה"ק מקאצק זי"ע היה מבחינת משיח בן דוד. ולפי הנתבאר, כל עניינו היה לגלות את שלמות הנהגת הרה"ק מקאצק זי"ע, וכבחינת משיח בן יוסף שמגלה שגם בטרם הגילוי של משיח כבר קיימת בחינתו בהעלם ובפנימיות.

וזהו גם ענין נטילת ספר התורה מבית מדרשו של הרה"ק מקאצק זי"ע כדי להתחיל הנהגתו, שהרי כל עיקר נשיאותו הוא התפשטות והרחבת אורו של משיח בן דוד. ולכן, בשעה שבעל 'מי השילוח' נהג נשיאות בליל שמחת תורה, יצא הרה"ק מקאצק זי"ע מחדרו ונטל את ספר התורה בהקפת יוסף הצדיק לעצמו, כפי שנתבאר שסוד נשיאות ה'מי השילוח' הוא גילוי שמשיח בן יוסף [הקפה ו'] נכלל במלכותו של בית דוד [הרה"ק מקאצק זי"ע].

ביאור דברי בעל ה'סוד ישרים'

וזהו ביאור דברי בעל ה'סוד ישרים', שתקופת ה'מי השלוח' תחת הרה"ק מקאצק זי"ע היא כזמן שהתחבא דוד במערת עדולם^ט, שכל עיקר גילוי תורתו של ה'מי השלוח' הוא התפשטות והתרחבות אורו של מלך המשיח בן דוד, שאף משיח בן יוסף נכלל בו.

וכמרומוז בהמשך דבריו: "עד עת בא דבר ה' והגיע הזמן ורוח ה' החל לפעמו בשנת שש מאות לאלף השישי, היא העת אשר עליו רמז רשב"י בזהר הקדוש (וירא קטז): וכד ייתי אלף שתיתאה דאיהו רזא דואו וכו' ושם ובשית מאה שנין לשתיתאה יתפתחין תרעי דחכמתא לעילא ומבועי חכמתא לתתא וכו' וכדין יתחזי קשתא בגונין נהירין וכו' ושם אמר להון רבי שמעון לית רעותא דקודשא בריך הוא בדר דיתגלי כל כך בעלמא וכד יהי קריב ליומא משיחא אפילו רבי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא וכו' והיינו שיתקרב דברי תורה להשגת האדם ותפיסתו על ידי שיבין שכל דברי תורה הם צריכים לכל ישראל לעבודת השי"ת וכו' והוא היה הראשון אשר פתח את השער והחל ליסד ולקבוע קבלה אמיתית וללמד איך כל דברי תורה הנראים על הלבוש גבוהים ורמים מגבול תפיסת האדם שאין שום דברי תורה שאין שייכים לכל פרט נפש".

ומבואר בדבריו שתורת בעל 'מי השילוח' היא ענין התפתחות מעיינות חכמה עליונים ותחתונים בשנת שש מאות לאלף השישי. וזמן זה שייך למידת יסוד - בחינת משיח בן יוסף, וחכמה עליונה היא בחינת תפיסת הבורא ברוך הוא, וחכמה תחתונה היא בחינת תפיסת הברואים.

ונמצא שהענין ששתי החכמות נפתחות ומתגלות באותו הזמן, הוא ענין תורת בעל 'מי השילוח': שאף תפיסת הברואים נכללת בתפיסתו ית', ומשיח בן יוסף נכלל במשיח בן דוד.

ט. שבועאי שאין כוונתו לדמות בעל 'מי השלוח' לדוד המלך, ואת הרה"ק מקאצק זי"ע לשאול המלך.

לעובדא ולמעשה

האם המציאות הטבעית והשכל האנושי שלנו הם מחיצה המסתירה את אור ה' ? פעמים רבות נדמה לאדם שעבודת ה' האמיתית דורשת ממנו להתכחש לטבעו ולבטל את דעתו לחלוטין.

אך הסוד הטמון בהכנת העולם לגאולה מלמדנו אחרת: הקדוש ברוך הוא חפץ להתגלות דווקא בתוך הכלים שלנו. כל מחשבה, כל בחירה וכל התמודדות בתוך מסגרת החיים הארצית, אינם "הסתרה" שיש לשבור, אלא "כלי" שיש להאיר. עבודתנו היא לגלות כיצד החיים הטבעיים שלנו ["משיח בן יוסף"] נכללים ומתבטלים בתוך התוכנית האלוקית הגדולה ["משיח בן דוד"]. כאשר יהודי חי מתוך הבנה זו, הוא אינו מוחק את מציאותו, אלא מרומם אותה, והופך את חיי החולין שלו עצמם למרכבה לגילוי מלכות שמים.



מוהרנ"ת מברסלב [י' טבת]

למצוא את הפרטים כשהם כלולים בכלל^כ

חומרת עשרה בטבת על שאר הצומות

האבודרהם כותב לגבי חומרת צום עשרה בטבת (סדר תפלת תענית), וז"ל: "וחילוק **יש ביניהם** [בין תענית עשרה בטבת לשאר התעניות], שד' הצומות נדחים לפעמים כשחלו בשבת, חוץ מעשרה בטבת שאינו חל לעולם בשבת, אבל הוא חל לפעמים ביום ששי ומתעניין בו ביום. ואפילו היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו "בעצם היום הזה" (יחזקאל כ"ד) כמו ביום הכיפורים".

ובביאור חומרת עשרה בטבת על שאר התעניות, מטו משמיה דהגר"ח מבריסק, שבעשרה בטבת באו האויבים לירושלים בפעם הראשונה, ונתנוה בצר ומצוק. נמצא, שהוא הראשית והשורש של החורבן שבא אחר כך; ומה שאחר כך הובקעה העיר ב"ז בתמוז ונחרב הבית בט' באב, אינם אלא תולדות וענפים היוצאים מהשורש של עשרה בטבת. ולכן יש בו חומרא על שאר התעניות, משום שהוא השורש לכולם, ע"כ תוכן דבריו.

כ. נאמר בליל שבת ויגש תשפ"ד [מוצאי צום עשרה בטבת].

החומרא מתבטאת דווקא בעניין שבת

ויש לבאר, שמשום כך מתבטאת חומרתו בכך שצמים בו אפילו בערב שבת, ובכך שאילו יצויר שהיה חל בשבת - היו צמים בו. שכן עומק קדושת שבת הוא בכך ששבת אינה יום פרטי כשאר ימות השבוע, אלא היא השורש לכל ימות השבוע, "מיניה מתברכין כל שתין יומין". וכמו שמגדירים הספה"ק ששבת היא בחינת אצילות, ושאר הימים הם בחינת בי"ע - תולדות וענפים של אצילות.

להכליל את הפרט בתוך הכלל

ויש לומר, שהדרך להתקשר לשורש אפילו כשנמצאים בענפים - לדוגמא, להתקשר בימות החול לבחינת שבת - היא על ידי שהאדם מסתכל ו"תופס" את הפרט כמו שהוא עדיין כלול בשורשו. על ידי זה, גם הענפים והפרטים מתברכים מהשורש ואינם נפרדים ממנו. ולכן אומרים בכל יום בשיר של יום "היום יום וכו' בשבת" וכדמבואר באריז"ל שעניין זה הוא כדי להמשיך קדושת השבת לתוך ימי השבוע, דהיינו, להסתכל על הענף שהוא יום החול, כפי שהוא עדיין נכלל בשורשו, בשבת.

הרה"ק ר' נתן מברסלב זי"ע

עניין זה נוהג גם אצל רב ותלמיד: הרב הוא השורש והתלמיד הוא הענף, וככל שהתלמיד בטל יותר לרבו, הרי הענף נכלל בשורשו ואינו נחשב כדבר נפרד כלל. עבודה זו הייתה מיוחדת אצל הרה"ק ר' נתן מברסלב זי"ע [שיומא דהילולא שלו חל בעשרה בטבת], שכל עבודתו ומהותו היו להכליל את הענף בשורש, כשהתבטל לרבו מוהר"ן זי"ע לגמרי בצורה מבהילה. וכן כל תורתו היא להכליל את כל הפרטים של העולם הזה, וכל ההלכות וכו', בתוך תורת מוהר"ן, וזה דבר פלא שלא מצאנו אצל עוד צדיקים.

תורת איזביצא

והנה, בכללות דרכי העבודה מצאנו, שדרכם של בעלי הנגלה והמוסר היא להתעסק רק בענפים ולא בשורש, וכלליות דרך החסידות ופנימיות התורה, ובמיוחד בדרך חב"ד, היא להתעסק כמעט רק בשורש האלוף שבכל דבר. אולם דרכה של

איזביצא [שיומא דהילולא של הרה"ק מאיזביצא חל בז' טבת] היא להתעסק עם ריבוי פרטים, שהם בחירת בני האדם במעשיהם, אך להכליל את הכל בשורש, שגם הבחירה תיכלל בידיעה, להראות העמים והשרים שכל בחירתן של ישראל מצד פנימיותם אינה אלא חלק מהכלל של אלוקותו ואחדותו ית"ש.

לעובדא ולמעשה

דרכם של חיי המעשה והשגרה לפזר את דעת האדם לאלפי רסיסים של דאגות, טרדות ופרטים קטנים, עד שהוא עלול לחוש בנפשו כמי שנתון ב"מצור", מנותק ומרוחק. זהו עומק הלימוד המעשי: הכוח לא לטבוע בתוך ים הפרטים והענפים, אלא לאחוז במידת "התכללות הענף בשורשו". גם כאשר אדם נמצא בתוך "יום חול" אפור, או בתוך מיצר של בלבול, עליו לעצור ולהתבונן כיצד כל פרט ופרט בחייו - ואפילו הקשה והסבך ביותר - יונק את חיותו משורש אחד עליון וטוב. בהסתכלות עמוקה זו, הוא ממשיך את הארת ה"שבת" והמנוחה לתוך ימי המעשה, והופך את הפירוד לחיבור ואת המיצר למרחב יח.

בעל התניא [כד' טבת]

אופן מסירת התורה והשינויים שנעשו במשך
הדורות כ"א

'שיחה' ו'מאמר' וההבדלים ביניהם

בחסידות חב"ד נהוג מקדמת דנא, שכשהאדמו"ר מוסר דברי חסידות לפני ציבור החסידים, אופן וסגנון הדיבור מתחלק לשניים: אחד נקרא **'שיחה'**, ואחד נקרא **'מאמר'**. בפשטות ההבדל ביניהם הוא, שהמאמר עניינו מסירת עומק תורת החסידות בטהרה, בלא לבושים, והשיחה עניינה מסירת חלקים קלים יותר ושוליים בתורת החסידות, והיא נמסרת בלבושים שונים, כגון מעשיות או הדרכות וכדומה.

אמנם נראה לומר, שאין זה עיקר ההבדל בין השיחה למאמר, אלא עיקר ההבדל נעוץ בחילוק נוסף שיש ביניהם, והוא: שב'**שיחה'** החסידים יושבים סביב האדמו"ר, משא"כ ב'**מאמר'** רק האדמו"ר יושב, וכל החסידים עומדים סביבו. וכאן לכאורה טמון עומק ההבדל בין שיחה למאמר, וכמו שיתבאר.

איך לומדים - בישיבה או בעמידה?

איתא בגמ' (מגילה כא.) וז"ל: "ת"ר מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב והיינו דתנן משמת רבן גמליאל בטל כבוד תורה".

ועיין ברמב"ם בהלכות ת"ת (פ"ד ה"ב) שהביא הלכה זו, וז"ל: "ובראשונה היה הרב יושב והתלמידים עומדים. ומקודם חורבן בית שני, נהגו הכל ללמד לתלמידים והן יושבין". ומבואר בדבריו, שפירש את סוגיית הגמרא במגילה, שמדובר דווקא בלימוד של רב ותלמידים, שאז המנהג היה שהרב יושב ותלמידיו עומדים, עד שמת רבן גמליאל והתחילו גם התלמידים לשבת, אבל בלימוד פרטי של כל אחד לבדו, לא היה מנהג לעמוד.

ויש להביא מקור לשיטת הרמב"ם, שכשלמדו לבד - אפילו לפני פטירת רבן גמליאל - יושבו, מהמשך דברי הגמ' שם, וז"ל: "כתוב אחד אומר ואשב בהר וכתוב אחד אומר ואנכי עמדתי בהר, אמר רב עומד ולומד יושב ושונה". וע"ש ברש"י שפירש: "לומד, מפי הגבורה. יושב ושונה, שנית לבדו מה שלמד". הרי שגם בימי משה, היה הלימוד העצמי בישיבה, ומה שאמרו "מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא בעמידה", על כרחך הכוונה ללימוד של רב ותלמיד.

ומה שכתב הרמב"ם שהרב היה יושב כששנה לתלמידיו, שאין זה מבואר בגמ' מגילה, לכאורה מקור דבריו מסוגיא דמסירת התורה בעירובין (נד:), שמבואר שם הסדר שמושה רבינו לימד את התורה לכלל ישראל. וז"ל הגמ': "ת"ר כיצד סדר משנה משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו נסתלק אהרן וישב לשמאל משה נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו נסתלקו בניו אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן". ומבואר שהרב היה יושב, וכמו שכתוב שם שאהרן התיישב לשמאלו של משה, ובוודאי שאהרן לא היה יושב אם משה היה עומד.

סתירת דברי הרמב"ם אהרדי

וביאור הלח"מ ולכאורה קשה על כך, ממה שמבואר לעיל מיניה בסוגיא דמגילה (שם), וז"ל הגמ': "וא"ר אבהו מנין לרב שלא ישב על גבי מטה וישנה לתלמידו על גבי קרקע שנאמר ואתה פה עמד עמדי". וביאר הרמב"ם את ההלכה הזאת, ופסק כך (שם בתחילת ה"ב) וז"ל: "כיצד מלמדין [עכשיו], הרב יושב בראש והתלמידים לפניו

וכו' ולא ישב הרב על הכסא ותלמידיו על הקרקע אלא או הכל על הארץ או הכל על הכסאות".

נמצאו דבריו סותרים אהדדי, שהרי כתב בעצמו מיד אחר כך שבראשונה הרב היה יושב ותלמידיו עומדים, ואם הרב אינו רשאי אפילו לשבת גבוה מתלמידיו, וודאי שאינו רשאי לשבת כשהם עומדים. ועיין שם בלחם משנה שעומד על קושיא זו, ומתריך וז"ל: "לכך נראה לי באופן אחר והוא דהוא סבור ודאי דקרא דזאתה פה עמוד עמדי משמע ודאי שיהיו הרב והתלמידים שוים, וכמ"ש רבי אבהו שלא יהא הוא וכו' והתלמידים על הקרקע וכו' ואפילו הכי התלמידים מעומד והרב מיושב משום דמה שהוא יושב אינו למעלתו אלא מפני שצריך להבין להם ואין דעתו מיושבת לערוך הדברים ולהבינם אלא א"כ הוא יושב וא"כ אין זו מעלה לו אבל כשהוא יושב והתלמידים יושבים והוא על הכסא ותלמידיו על הקרקע ודאי הוא מעלה לו ופחיתות לתלמידים ועל זה נאמר ואתה פה עמוד עמדי".

ולכאורה קצת קשה על דבריו, שהרי הבאנו לעיל מהגמ' דעירובין שמשנה רבינו היה יושב כשלימד תורה לישראל, ודוחק לומר שמשנה רבינו, שקיבל כל דבריו ישר מהקב"ה, הוצרך ליישב דעתו.

החולשה תלויה בחורבן בית המקדש והגלות

ויש לבאר העניין, בהקדם הערה בדברי הרמב"ם שכותב: "ומקודם חורבן בית שני נהגו הכל ללמד וכו'". ולכאורה, מדוע נקט הרמב"ם בדבריו "קודם חורבן בית שני", ולא נקט את הזמן המדויק שכתוב בגמ' "משמת רבן גמליאל"? ונראה שהרמב"ם רוצה לבאר את סיבת השינוי, שהחולשה שירדה לעולם הייתה כתוצאה מעניין חורבן הבית והגלות [ואף שר"ג הסתלק קודם החורבן, מ"מ החולשה שנבעה מעניין החורבן כבר החלה אז]. ויש לבאר מהי החולשה הזאת בלימוד התורה כתוצאה מהחורבן והגלות.

ביאור מסירת סתרי תורה מדברי רבינו צדוק הכהן זי"ע

ונראה לבאר בהקדם כמה כללים בעניין 'סתרי תורה' שמצאנו בכתבי הכהן הגדול מאחיו, רבינו צדוק הכהן (ספר הזכרונות), וז"ל: "אע"פ שמודים שהכל נברא ממנו ושהוא משגיח בכל מ"מ אין זה שלמות היחוד וכו' ועיקר היחוד הוא לדעת

ש"מלא 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. וזהו "כיון דאמליכתייה וכו'" שמלכותו ית' בכל הוא היחוד הגמור. ונבדל זה ממצות אמונת האלוקות שהוא ג"כ על השגחתו ית'. כי אמונת ההשגחה עדיין אין זה יחוד גמור שאפשר שיהיה אדם מושגח מאחר והוא נפרד ממנו. אבל היחוד ר"ל שאין כאן פירוד דלמעלה ולמטה ולד' רוחות מלכותו ית' דרך יחוד, ולא כמלך בשר ודם שהוא ג"כ מנהיג מדינתו אבל אינו מתאחד עמהם והם דברים נפרדים. משא"כ קבלת עול מלכות שמים צריך שיהיה במלת "אחד". דהיינו שמלכותו ית' הוא דרך יחוד שאין שום דבר חוץ ממנו.

ועל ביאור ענין מצוה זו מצאנו עוד ציווי אחר בתורה "וידעת היום והשיבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", והוא הראיה שרואה בעין שכלו בבירור שאין אחריו בירור שהוא כן כאלו רואה בחוש. ואינו באה ע"י עיון מחקרי רק ע"י זיכור הלב לבד שזה עיקר תנאי הנבואה אבל החכמה הוא דבר נטפל שאמרו חז"ל שאין נבואה שורה אלא על חכם וכו' מבואר שאין החכמה היא הגורמת הנבואה רק תנאי נטפל לנבואה אבל עיקר הנבואה שהוא הראיה בעין השכל האמת לאמיתו הוא רק ע"י זיכור הלב וכו' והוא כל חכמת מעשה בראשית ומעשה מרכבה הידועים לחכמי האמת, שכל ענין חכמה זו להראות אמינות היחוד הזה שכל הבריאה כולה שנראית נפרדת מן הבורא באמת אין שום פירוד כלל.

ודבר זה תכלית כל הבריאה שיהיו נבראים כולם מכירים שאינם דבר נפרד מן הבורא. וזהו כל תכלית התורה והמצוות כולם לזכר הלב להגיע לידיעה והשגה זו דרך ראייה והתבוננות שכל פעולת האדם ומעשה אנוש ותחבולותיו הכל כאשר לכל אין שום דבר נפרד ממנו ית'.

וע"ש שממשיך לבאר על פי זה, מה שהגדירו חז"ל את אופן והיתר מסירת סתרי תורה לתלמידים, וז"ל שם: "ומ"מ כבר התירו פרושים הדבר להדפיס ולפרסמן [להדפיס ולפרסם סתרי תורה] ואין בדבריהם דבר ברור מה שהתירו לעצמן לעבור על דברי רז"ל המפורשים רק מה שמביאים מספר הזהר דבסוף יומיא יתגלו הדברים. ומלבד שיש לשאול על זה מי הגיד להם למפרסמים שכבר הם בסוף יומיא שכיון הזהר, והנה אנו רואים שמעת שהתחילו לפרסם לרבים ספרי הקבלה עבר כבר יותר מש' שנה ועדיין בן דוד לא בא בעזה"ר. מלבד זה בזהר לא התיר לדרוש ולפרסם כי דברי רז"ל

באזהרותיהם הם קיימים לעד ולעולמי עולמים, רק אמר זה בדרך מגיד עתידות שהוא עתיד להתגלות והיינו שיהיו הכל חכמים ומבינים מדעתן לא שיפרסמום.

אבל אמיתן של דברים לדעתי כי כמו שיחזקאל ע"ה כתב פרשת המרכבה בספרו גלוי לעין כל ושילמדם כל אחד היודע קרוא מקרא ואין בזה משום פרסום מעשה בראשית, כן הוא כל הכתוב בספר הזהר וכתבי האריז"ל וכדומה להם מן הנסתרות לה' אלוקינו, אף שהם האריכו בדבריהם יותר ותפשו לעצמן לשונות אחרים, מ"מ אין שום נ"מ בין ספור המרכבה וכסא שבספר יחזקאל לספור פרצופים מדמות אדם ואבריו ופעולות אדם וכו'. וענין איסור מסירה שזכרו רז"ל הוא ענין אחר, כי אין קרוי מסירה אלא מה שהאדם מוסר לחבירו כדרך מסירת חפץ שהוא אח"כ ביד חבירו כמו שהיה תחלה בידו של זה. ועל דרך זה הוא מסירת סתרי תורה. ודבר זה א"א כלל ללמדו ולכתבו בספר שידע כל קורא, רק מי שהוא זוכה להיות חכם ומבין מדעתו להסתכל באובנתא דלבא ולראות המרכבה ממש כרואה בעיניו ושישיג לא בדרך שמיעה וקבלת הסיפור ששמע וראה כתוב בספר רק שישיג בעצמו על הדרך שהשיג האריז"ל עצמו והדומין לו. אבל אפשר למסור דבר זה מרב לתלמיד שיהיה דרך מסירה".

ישוב דברי הרמב"ם על פי יסוד דברי רצ"ה

מבואר בדבריו הקדושים, שכל הקבלה באה להעביר את אמונת הייחוד, אבל היא דבר שאי אפשר להעבירו בספר ואינו מושג בשכליים רגילים, ורק על ידי מסירת רב לתלמיד יכול התלמיד להשיג באובנתא דליבא את עומק וגדלות אמונת הייחוד.

נמצא, שחלוקה 'מסירת' תורת הסוד ממסירת נגלות התורה: שבנגלות התורה, מה שהרב מעביר הוא ידע ושכל, ובזה התלמיד אינו יכול להשתוות עם רבו, כי הרב איננו יכול להעביר את כל חכמתו לתלמידו, משא"כ בסתרי תורה, שהמסירה איננה מבוססת על שכל, כשהרב מלמד את תלמידו ומכין אותו להשגה, הרי הרב משתווה עם תלמידו להיות באותה מדרגה ממש.

ועל פי דברים אלו נחזור לבאר את ההבדל בין הדורות שהיו שייכים לאור בית המקדש, לדורות ששייכים לגלות. בזמן שבית המקדש היה קיים ועומד בתפארתו, בכל לימוד של תלמידים עם רבם היתה טמונה בחינת סתרי תורה, אפילו כשלמדו נגלות התורה, היה "רב הנסתר על הנגלה". ולכן בלימוד זה היה מתקיים

הדין של "ואתה פה עמוד עמדי" בעצם צורת הלימוד, שהרב היה מכניס את תלמידיו לעולם הרוחני שלו, ובזה הרב והתלמיד היו משתווים. ולכן בצורה החיצונית של ישיבתם היה מותר לרב לשבת ולתלמידים לעמוד, כיון שבפנימיות הם השתוו.

משא"כ בזמן החורבן והגלות, כשבעוה"ר נסתם כל חזון, וכל הצורה של מסירת התורה היא רק בשכל, אז בעצם מסירת התורה הרב תמיד נשאר מעל התלמידים, כיון שאינו יכול להעביר את כל חכמתו לתלמידיו, וא"כ אין בפנימיות את הבחינה של "ואתה פה עמוד עמדי", ולכן חייבים להשוות את הרב לתלמידיו עכ"פ בחיצוניות.

העברת סתרי תורה על ידי יחוד חסד וגבורה, ישיבה ועמידה

ונראה להוסיף נופך על מה שביארנו, והוא: שאחרי שבמסירת סתרי תורה מתקיימת הבחינה של "ואתה פה עמוד עמדי" בפנימיות, וכמו שביארנו, אזי בחיצוניות הצורה הנכונה להעביר את סתרי התורה היא דייקא באופן שהרב יושב והתלמידים עומדים.

ויסוד זה למדנו מדברי הגר"א בתחילת ביאורו לספרא דצניעותא, שמבאר שם שענין הספר "ספרא דצניעותא" הוא לגלות לאדם ולקשר אותו [ספרא], לנקודת האלוקות המוסתרת [צניעותא], וגילוי זה תלוי ב"מתקלא" (מאזניים). וכמו שכתוב שם בספרא דצניעותא "ספרא דשקיל במתקלא", וענין המתקלא, מבאר הגר"א, שזה סוד החיבור בין חסד לגבורה, שרק בחיבורם והתייחדם שיך להשיג את הצניעותא, הנקודה הפנימית שהיא יסוד ענין סתרי תורה^{כב}.

ולפי דבריו אלו יש לבאר, שגם כאן במסירת תורת הפנימית [וכמו שהתבאר שבזמן שבית המקדש היה קיים, הייתה טמונה בתוך כל מסירת התורה הנקודה האלוקית], החיבור בין החסד והגבורה הוא הצורה הנכונה להוליד ולהשפיע את הנקודה הפנימית, וזה על ידי שהרב יושב והתלמידים עומדים. ונבאר: ענין ה'ישיבה' הוא בחינה של חסד והשפעה, שכשהרב מתיישב הרי זה מראה שברוב אהבתו לתלמידיו הוא מוכן לרדת

^{כב}. ויש לדעת שדברי הגר"א האלו הם יסודות גדולים בהבנת ענין התפארת שהיא הממוצע, בין חסד לגבורה, ומתבאר מדברי הגר"א הללו, שאין הענין רק להשוות בין הקצוות, אלא שהענין הוא שעל ידי חיבור הקצוות מתגלה הנקודה האלוקית הפנימית, ודו"ק.

ממקומו הגבוה להשפיע להם, ועניין ה'עמידה' הוא מצד יראת התלמידים מרובם, שזה מצד ה'גבורה'. ובהתייחדם יחד, היה הרב יכול להשפיע לתלמידיו את הנקודה הפנימית.

ועל פי כל זה מובן ההבדל בין מאמר לשיחה: שעיקר ההבדל הוא, שהמאמר נועד להעביר את עומק הנקודה הפנימית התלויה באובנתא דליבא, להכניס את החסידים לתוך העולם האלוקי של רבם, ולכן צורת האמירה היתה שהאדמו"ר יושב והחסידים עומדים, משא"כ השיחה נועדה רק להעביר מידע ושכל לחסידים, ולכן כולם ישבו ביחד.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מקבלים ולומדים חלקים פנימיים של התורה, עלינו לשנן לעצמנו שאין עניין לימוד פנימיות התורה כלימוד שאר חלקי התורה. שבשאר חלקי התורה עיקר הלימוד הוא הבנת השכל, ואילו בלימוד פנימיות התורה העיקר הוא להיכנס להשגה אלוקית, לצאת מחיזו דהאי עלמא, ולהרגיש באובנתא דליבא את אור היחוד השלם.



הרש"ש והריי"ץ זי"ע [י' שבט]

גילויים של הרש"ש והריי"ץ זי"ע-יהוד פנימי כג

שייכות בין הרש"ש להריי"ץ

יום י' בשבט הוא יומא דהילולא דרבינו הרש"ש זי"ע, וכן הוא יו"ד דאדמו"ר הריי"ץ זי"ע. והנה סימנא הוא למצוא שייכות בדרכם ותורתם של הרש"ש והריי"ץ, ואף שאין בכוחנו לידע אמיתת דרכם וגדולתם, אמנם למען ההתקשרות בדרכם ותורתם, שומה עלינו לנסות להבין לפי ערכנו, עדי ידינו מגעת.

ספריו של הרש"ש

והנה הבה נתבונן בספריו של הרש"ש: דבספר ההגהות על 'עץ חיים' [ואותן ההגהות הן עיקרן קושיות שעיין בהם הרש"ש בספר 'עץ חיים', ושעל פיהם בנה כל דרכו הק' בפנימיות התורה], רמז שמו בספרו, שקרא שמו 'הגהות השמ"ש', על שמו 'שלום מזרחי שרעבי'. אמנם בספריו האחרים שהם עיקר תורתו, והם 'הקדמות רחובות הנהר' וספר 'נהר שלום', לא רמז בהם שמו. והדבר לפלא, על מה רמז שמו דייקא בספר הקטן של ההגהות, ועל ספריו העיקריים לא רמז שמו, אלא קראם על שם 'נהר'? ולכאורה הוא ע"ש מ"ש 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן' [שעץ החיים אשר בתוך הגן, מושקה מן הנהר היוצא מעדן, והרש"ש בדרכו מיישב ומבאר דברי האריז"ל שבספר 'עץ חיים' על מכונם, והרי הוא כמשקה ומגדלם, והבן]. ויש להתבונן על מה רמז בהם עניין 'נהר' יותר מן

כג. נאמר בפארברענגען לכבוד י' שבט יומא דהילולא.

ה'שמש' אשר הוא שמו. ועוד יש להעיר, על מה שהנחיל עיקר תורתו ב'הקדמה' שעל סידור הכוונות 'רחובות הנהר', ולא בספר לעצמו. ועוד נראה, שעניין הרש"ש הוא גילוי והשלמה לתורת האריז"ל בלבד, וצריך זה עוד התבוננות כמו שנעמוד ע"ז בהמשך דברינו [וע"כ במסורתן של חסידי ברסלב, נמנים חמשה יחידים הדורות, ולא מנו את הרש"ש בתוכם, מזה הטעם, וע"י].

סוד הייחוד

והנה מיסודי תורתו הק' של רבינו האריז"ל, שעיקר תכלית עבודתנו הוא לפעול 'ייחוד' למעלה, ועניינו בפועל הוא ע"י שמייחד ומשלב שני שמות קדושים ביחד: שם אחד שהוא בבחינת דכורא, שהוא בחינת אור ומשפיע, ושם שני שהוא בחינת נוקבא, ובחינת הכלי והמקבל. ובדרך כלל, שם הוי"ה הוא בחי' משפיע ואור, ושמות אהי"ה או אלוקי"ם או אדנ"י הם השמות דבחינת מקבל וכלי.

והנה בדרך יחוד ב' השמות, מצינו ב' דרכים: דפעמים מייחדים שם דבחינת משפיע תחילה, כגון 'יאהדונה"י', ופעמים מייחדים שם דבחינת מקבל תחילה, כמו 'אידהנוי"ה'. והרש"ש ביאר בזה, שהן ב' מדרגות של יחוד: יחוד בבחינת חיצוניות ויחוד בבחינת פנימיות. יחוד שהוא בבחינת חיצוניות - מייחדים שם דבחינת משפיע תחילה, ויחוד דפנימיות - מייחדים בחינת מקבל תחילה. ולכאורה איפכא מיבעי ליה, כי יחוד שמתחיל עם בחי' משפיע, לכאורה הוא מעולה יותר, ומתקן בבחינה פנימית יותר.

ב' מיני השפעות

וביאור העניין נראה, ע"פ המבואר באריכות בספרי חסידות, ששני מיני השפעות נמצאו בין משפיע למקבל: השפעה שעיקרה באה ע"י התעוררות מצד המשפיע, שהמשפיע מתעורר מעצמו ומבקש להשפיע למקבל, והשפעה כזו היא גדולה וגבוהה באיכות וכמות, כיוון שהיא לפי ערך המשפיע. ועוד השפעה תמצא, שהיא באה מצד התעוררות של המקבל, שמבקש שפע מהמשפיע, והשפעה כזו היא במדרגה נמוכה יותר, בין באיכות ובין בכמות, כיוון שהיא לפי ערך המקבל.

אמנם, זה הוא מצד ערך כמות ואיכות עצם ה'השפעה', אבל מצד עצם ה'יחוד' - היחוד המתעורר מצד המקבל הוא פנימי ומעולה יותר, אף שהוא מועט מצד איכות וכמות ההשפעה [וכן להיפך], וע"כ כשהייחוד מתחיל מצד המקבל, הוא מתקן בבחי' פנימית יותר, כדברי הרש"ש.

תורת האריז"ל ותורת הרש"ש

והנה עיקר פנימיות התורה היא גופא בבחי' 'יחוד', כי היא היא כל עיקרה לברר סוד היחוד בין שמים וארץ ובין קודשא בריך הוא ושכינתיה, וב' מדרגות הייחוד הנ"ל הן בחי' תורתו של האריז"ל ותורתו של הרש"ש. כי תורתו של האריז"ל היא השפעה מלעילא מן השמים, מצד התעוררות המשפיע כביכול, וע"כ הוא בבחי' יחוד דחיצוניות, ותורתו של הרש"ש היא ע"י התעוררות קושיות שבתורת האריז"ל, שהוא בבחי' התעוררות מצד המקבל, שהוא בבחי' יחוד דפנימיות.

ומהאי טעמא, אף ששמו מרומז ב'שמש' כנ"ל, מ"מ קרא עיקר ספריו בשם 'נהר', כי הנה מבואר בכתבי האריז"ל, שהשפע היורד מלמעלה 'מצד תכונות הרוחני' נקרא בשם אור, אך כשיורד ומשתלשל ומתגשם יותר לפי ערך המקבלים, שוב נקרא בשם 'מים'. וע"כ תורתו של הרש"ש, כיוון שהוא ע"י התעוררות המקבל, שוב השפע הוא במדרגה נמוכה יותר לפי ערך המקבלים, וכמו שביארנו לעיל, וע"כ נקרא שמו בשם נהר ומים, שהוא השפע לפי ערך המקבלים כנ"ל.

ראשית ואחרית

ונעמיק יותר בזה, דהנה בכל השפעה, המשפיע הוא במדרגה העליונה והמקבל במדרגה התחתונה. וביחוד דבחי' חיצוניות, שהוא בהתעוררות המשפיע, ניכר וברור מי הוא המשפיע ומי הוא המקבל, כי גם ההתעוררות וגם השפע הוא מן המשפיע. אמנם ביחוד פנימי, אף שעצם ההשפעה הוא מהמשפיע להמקבל, אבל כיוון שהתעוררות באה מן המקבל, ממילא כלפי בחינה זו הוי כאילו המקבל הוא המשפיע, והמשפיע הוא המקבל. והנה ההיפוך הזה הוא סוד גילוי בחינת 'אין סוף' שבבריאה, שהסוף הוא הראשית והראשית היא הסוף.

גילוי הרש"ש בסוד אין סוף

ואם עיני שכל לך, תראה סוד זה בתורת האריז"ל והרש"ש. כי אשר מבואר בכתבי האריז"ל הוא, שמצד אחד יש בחי' 'אין סוף' שלמעלה מכל בחינת גבול ותפיסה, אשר שם אין הראשית ראשית מוחלטת, ואין האחרית אחרית מוחלטת [והוא הנקרא בשם "אדם קדמון" השייך לבחינת אור אין סוף שקודם הבריאה, ואכמ"ל]. אמנם

עיקר סדר הבריאה מסודר הוא על סדרי משפיע ומקבל [והם כל פרצופי וסדרי עולמות אצילות ובי"ע], והם אינם בסדר וגבול, באופן שיש ראשית מוחלטת ואחרית מוחלטת.

אך הרש"ש בכתביו מגלה ומבאר, שאף כל סדרי וגבולי העולמות המיוסדים על סדרי משפיע ומקבל וראשית עד אחרית [שהם סוד עולמות אצילות ובי"ע], מ"מ גם הם נכללים ומתקשרים בבחי' אין סוף [כי מעיקרי תורתו וגילוייו הוא סוד "ערכין והתכללות והתקשרות" ו"סוד בחינת עובי", שאין הראשית ראשית מוחלטת ואין האחרית אחרית מוחלטת, כיוון שאכתי הכל נכלל בא"ק ובבחי' אין סוף].

עומק ענין הקדמה לספר

ולפי זה יובן על מה הנחיל תורתו בדרך 'הקדמה', כי הקדמה לא תיתכן בלא ספר, כי אחר שיש ספר נכתבת עבורו הקדמה, ואין 'הקדמה' ללא ספר. הרי שהספר הוא הגורם להקדמה שתבוא, והוא בחי' התעוררות המקבל המעורר את המשפיע, ודוק. וגם בזה ניכר שאין 'ראשית ואחרית' גמורה, כי הנה אחר כתיבת כל הספר, עוד נוסף בו ראשית אחרת בבחי' הקדמה, כי אין שום ראשית ואחרית בהחלטה גמורה, והבן.

תורת הבעש"ט

ובאמת כל עיקר תורתו של הבעש"ט מיוסדת על כללי הרש"ש הנ"ל, ועל סוד היחוד הפנימי שיש בו גילוי סוד אין סוף. וע"כ מודגש הרבה בתורת הבעש"ט העניין ש"אין עוד מלבדו" כפשוטו, שאף לאחר הבריאה אין שינוי כלל בו ית', ויש בחי' אין סוף כקודם הבריאה. וגם הרחיבו הרבה בתורתו בחשיבות ויקר עבודת השי"ת של הנשמות המרוחקות והשפלות, שהם בבחי' 'אחרית', שעבודתם יקרה מאד בהתקשרם לאלוקותו ית', שהוא בחי' ראשית וכו'.

סוד הדרכת הריי"ץ

ואם נעמיק דרוש, הנה ידוע שטרם שגילו את יבשת אמריקה, סברו רבים שהעולם הוא מישור ויש לו ראשית ואחרית, אך כשנמצאה יבשת אמריקה, נתגלה לבני האדם שהעולם הוא ככדור, אשר לא ראשית ולא אחרית. נמצא שיש איזו התגלות

מיוחדת בסוד זה ביבשת אמריקה, ואולי יתפרש במאמרו הנודע של הריי"ץ שקרא והכריז "אמריקה אינה שונה", כי כשנתגלתה יבשת אמריקה נודע שאין לעולם ראשית ואחרית, אשר עומקו הוא סוד הנ"ל, שאין שינוי בין קודם בריאת העולם לאחר בריאתו.

וכיוון שעניין זה הוא בסוד יחוד הפנימי המתעורר מצד המקבל, ולא ביחוד חיצוני המתעורר מצד המשפיע, ע"כ יסד הריי"ץ דרכו באמריקה להשפיע את אור היהדות ואור התורה בבחי' יחוד פנימי ולא בבחי' יחוד חיצוני. דהיינו, שדרך ההשפעה תהיה באמונה שהם אלו המבקשים ממנו את ההשפעה הזאת, ושהתעוררות באמת באה מהם ולא ממנו, כי בעומק כל יהודי מבקש את השי"ת. ואף שנראה לעיני בשר שאינם מבקשים ורוצים לקבל ולשמוע, אין זה אלא למראית העין בלבד. וגם תהיה דרך ההשפעה באופן שהוא משפיע להם למלאות חסרונם, ואינו משפיע לצורך עצמו למלאות חשקו להשפיע.

ואף שבדרך השפעה דיחוד הפנימי, ע"ז בהכרח יצמצם השפעתו לפי ערך המקבל שהוא נמוך בכמות ואיכות, בבחי' 'מים' ולא בבחי' 'אור' כנ"ל, מ"מ אעפ"כ ע"ז יתגלה בחי' יחוד הפנימי שהוא בגילוי אור אין סוף, וכנ"ל.

לעובדא ולמעשה

אל ייפול ליבו של אדם עליו כשהוא מוצא את עצמו במצב של "קטנות" וריחוק, נעדר השגות רוחניות ["אור"] ומרגיש ככלי ריק המשתוקק וצמא למילוי. אדרבה, דווקא במקום נמוך זה, שבו האדם הוא בבחינת "מקבל" המתעורר מלמטה ומבקש את קרבת ה' מתוך החוסר והמיצר - שם נכרתת הברית העמוקה ביותר. אותם "מים" פשוטים של רצון ואמונה הנובעים מליבו, בוקעים רקיעים ומגלים את סוד האחדות האמיתית: שאין שום "סוף" המנותק מה"ראשית", וגם במקומות הנידחים והחשוכים ביותר - שם, ודווקא שם, נמצא האלוקים.

הרה"ק ר' ישעיה מקערסטיר זי"ע [ג' אייר]

השפעה מביאה שפע כד

עניין השפעת הצדיקים על עם ישראל

מצינו שאצל הצדיקים במשך כל הדורות היה עניין להשפיע על כלל ישראל, בין בגמילות חסדים וצדקה ובין בישועות, ומיוחד בעניין זה היה הרה"ק ר' ישעיה בן ר' משה מקערעסטיר זי"ע.

ועלינו להתבונן, מה הרוויח הצדיק מכך שהשפיע על עם ישראל שפע רב [מטרתם של הצדיקים הייתה רק להיטיב לעם קדוש, בניו האהובים של הרבש"ע, אך עלינו להתבונן מה הם קיבלו מכך].

דברי הגמ' בעניין ברכת האורח

פתח דברינו יאיר בדברי הגמ' (ברכות מז.). המספרת שרב זירא עלה מבבל לאר"י ושם חלה. הגיע רב אבהו [שהיה מחכמי אר"י] לבקרו, ואמר שאם רב זירא יבריא, יערוך סעודת הודיה לכל בני הישיבה. וכך הווה, רב זירא הבריא ורב אבהו ערך סעודה גדולה. כשהגיעו לבצוע, אמר רב זירא לרב אבהו שהוא יבצע, כיוון שבעה"ב בוצע בעין יפה. כשהגיע זמן ברכהמ"ז, כיבדו רב אבהו לרב זירא לברך. אמר לו ר"ז: הרי

כד. נאמר ביו"ד דהרה"ק ר' ישעיה'לה מקערעסטיר זי"ע.

רב הונא מבבל אומר שהבוצע מברך? והגמ' מבארת שרב אבהו סבר כר' יוחנן [מאר"י] בשם רשב"י, שאורח מברך כדי שיברך את בעה"ב.

והגמ' ממשיכה להביא שם את נוסח ברכת האורח: "יה"ר שלא יבוש בעה"ב בעולם הזה, ולא יכלם לעולם הבא", ורבי מוסיף בה דברים: "ויצלח מאוד בכל נכסיו" וכו'.

כמה הערות בדברי הגמ'

ויש להעיר כמה הערות בסוגיא:

א. ההלכה של ברכת האורח נלמדה מתוך דין ודברים של בני אר"י מול בני בבל. ולמה הוצרכו לכך, ומה ניתן ללמוד מזה? [וביתר שאת רואים זאת מכך שרב הונא הוזכר כ"רב הונא מבבל", מה שלא מוצאים בשאר מקומות בש"ס, ומשמע שיש לכך קשר לעניין של בבל].

ב. בנוסח של ברכת האורח יש את עיקר הנוסח, ואח"כ יש תוספת, 'ורבי מוסיף בה דברים'. וברמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ז) כשמביא את ברכת האורח כותב: "כיצד אומר, יה"ר שלא יבוש בעה"ב בעולם הזה, ולא יכלם לעולם הבא וכו', ויש לו רשות להוסיף בברכת בעה"ב, ולהאריך בה". משמע שהוא לומד מדברי רבי שלברכת האורח אין סיום, ויכול כל אחד להוסיף ברכות לבעה"ב כיד הוי"ה הטובה עליו. ודבר זה צ"ב, מדוע דווקא בברכת האורח ההלכה כן.

הערה בדברי השו"ע בהלכות ברכות

נמשיך להעיר בסוגיא של ברכת האורח.

בשו"ע (סי' ר"א) מביא המחבר שאם אין אורח - הגדול מברך, ואם הוא רוצה להעבירו לאחר - יכול להעבירו למי שרוצה, ואם יש אורח, ובעה"ב מוותר על ברכתו ורוצה לברך בעצמו - רשאי. ומשמע שרק אם בעה"ב רוצה לברך בעצמו רשאי לוותר על ברכת האורח, אך אינו יכול להעבירו למי שרוצה [הרמ"א שם חולק וסובר שכן יכול להעבירו למי שרוצה, אבל כך נראית שיטת המחבר]. ומדוע ההלכה שונה מההלכה של גדול שיכול להעביר למי שרוצה?

דברי הבעש"ט בביאור תיבת 'אורח'

ולבאר הסוגיא, נביא מדברי מרנא הבעש"ט זי"ע, שמבאר (הובא בבעש"ט עה"ת פרשת וירא, אות ב') שהתיבה 'אורח' היא אותיות אור' ח'. והביאור הוא, שהמספר ז' מסמל כידוע את הטבע, 'שבעה ימי שבתא', והמספר ח' מסמל את מעל הטבע.

הטבע כפוף לגבולות ולצמצום. לעומת זאת, מה שמעל הטבע אינו כפוף לגבולות ולצמצום, בחינת נחלה בלי מצרים.

וזה מה שהבעש"ט מגלה לנו: כשאדם מכניס אורח בביתו, הרי בזה מושפע עליו שפע טוב למעלה מכל גבול.

אבל לכאורה דבר זה קשה להולמו, דהרי כל עיקר אופן הכנסת אורחים הוא שבעה"ב משפיע על האורח, נותן ודואג לו לצרכיו. ואיך עולה הדבר בקנה אחד עם דברי הבעש"ט, שהאורח משפיע על בעה"ב?

הערה על דברי חז"ל, 'ומתלמידי יותר מכולם'

הגמ' אומרת (מכות י'): "הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולם". ויש לעיין, הרי אם הוא למד מתלמידיו - הם אינם תלמידיו? [וקשה לומר שהכוונה שהרב אמר להם את חידושיו והם הקיפו אותו בשאלות ועי"ז הוא שיפר את החידוש, שאז הכוונה אינה שווה לשאר הפסקאות 'הרבה למדתי מרבותי וכו'', ששם הכוונה שלימדו אותו תורה].

ביאור פנימי

והביאור בזה הוא, שכשכוונת האדם בכל מה שהוא לומד ומקבל היא בשביל עצמו, כדי לקבל, אזי כמות השפע שיוורדת אליו מוגבלת לפי הכלי שלו. אבל אם כל רצונו של האדם בקבלה הוא כדי שיוכל להשפיע על עוד יהודים, אזי השפע שיוורד הוא למעלה מכל גבול. כדוגמת הכוס המלאה על גדותיה, ועל ידי זה מתמלאות הכוסות שמסביב. אם האדם מקבל עם הכוונה להשפיע, אזי קבלתו היא בלי גבול ומידה!

באותיות פנימיות

באותיות פנימיות העניין מבואר בדברי האר"י: מי שהוא רק בדרגת מקבל, יש לו מוחין דאימא, אבל מי שמקבל ע"מ להשפיע הרי הוא מקבל מוחין דאבא.

ביאור דברי חז"ל ודברי הבעש"ט

וזה הביאור בדברי חז"ל 'ומתלמידי יותר מכולם', שע"י שהיו לי תלמידים קיבלתי מהרבש"ע יותר ויותר מוחין.

ובזה נבוא לבאר דברי מרנא הבעש"ט זי"ע, שביאר ש'אורח' זה אותיות אור' ח', שכשהאדם מכניס אורחים הוא מקבל אור שלמעלה מן הטבע. והערנו שלכאורה אופן קיום מצוות הכנסת אורחים הוא שבעה"ב משפיע על האורח. ולפי דברינו הכל מובן כמין חומר, שבאמת בעה"ב הוא המשפיע, אבל מי שמשפיע מקבל מלמעלה לאין ערוך, למעלה מכל גבול וצמצום!

ביאור סוגיא דברכת האורח

ובזה נבוא אל העניין, לבאר האי סוגיא דברכתא דאורח, שראינו שהיא ברכה שאפשר להוסיף בה כרצונו. והביאור הוא, שברכת האורח מסמלת את השפע שמושפע על בעה"ב בזכות ההשפעה שלו. שהאורח מברך לבעה"ב שבזכות מעשי ההשפעה שלו הוא יקבל שפע רב מלעילא, וזה דבר שאין לו קצבה וגבול, לכן גם לברכה אין גבול וסוף, ואפשר להוסיף כל הברכות העולות בלבנו.

וזה הביאור במה שנחלקו חכמי בבל וחכמי אר"י האם האורח מברך או בעה"ב מברך: כי בבל מסמלת את הגלות, שתפיסת הגלות היא תפיסה חיצונית של המציאות, ואר"י מסמלת את אור הגאולה, שהיא התפיסה הפנימית של הבריאה. לכן בני בבל מסתכלים על מה שרואים בעיני בשר, ושם רואים שבעה"ב הוא המשפיע, לכן ראוי שהוא יברך. לעומת זאת בני אר"י מסתכלים על הפנימיות, ורואים שבעומק האורח הוא זה שפותח את צינור השפע לבעה"ב, ולכן ראוי שהאורח יברך. ולכן לפי דעת השו"ע אפילו אם בעה"ב מוותר על ברכת האורח, בעה"ב חייב לברך ולא יכול להעבירו לאדם אחר, כיוון שהחיוב הוא שהמשפיע יברך, והמחלוקת היא אם מתייחסים למשפיע החיצוני או למשפיע הפנימי.

העולה מדברינו

העולה מדברינו, שעיקר עניין גמילות חסד והכנסת אורחים הוא להפסיק לחפש את השפע רק בכדי שאנו נוכל לקבל, ולהתחיל לקבל ע"מ להשפיע לאחרים.

וזאת תפילתנו, שנזכה להתקשר לצדיקים האמיתיים, ועי"ז נקבל מהם שפע רב, והם יזכו לקבל מהרבש"ע שפע בלי גבול, כרצונו ית' להשפיע לצדיקיו.

לעובדא ולמעשה

כשאנו ניגשים לגמול חסד עם יהודי, עיקר מגמתנו תהיה שנהפוך מלהיות אנשים שעסוקים עם עצמם, ונהיה אנשים שמחפשים להשפיע ולהיטיב עם הזולת, וכל מה שאנו מקבלים השפעות טובות מלמעלה יהיה כדי להעבירם ליהודים אחרים, ועי"ז נזכה לשפע רב ועצום, למעלה מכל גבול ומידה.



הרה"ק מקאמרנא זי"ע [י' אייר]

ייחוד הבעש"ט והאר"י כה

חידוש של הרה"ק מקאמרנא בעניין אמן אחר ברכת עצמו

כל צדיק יש לו את הדרך המיוחדת שלו. אחת מהנקודות שבלטו בדרכו של הרה"ק מקאמרנא זי"ע היתה שליטתו הנדירה בכל חלקי התורה, בין בחלק הנגלה ובין בחלק הנסתר, והשילוב ביניהם, שהנגלה והנסתר היו מאוחדים בידי. נביא דוגמא אחת מני הרבה, וממנה נלמד נקודה יסודית מתוך תורתו הרחבה.

הלכה ידועה היא (שו"ע או"ח סי' רט"ו סעי' א') שאין לאדם לענות אמן אחר ברכת עצמו, ומקור להלכה מדברי הש"ס בבלי (ברכות מה:). הש"ס ירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג) סובר שצריך לענות אמן גם אחרי ברכת עצמו, אנו בני אשכנז נוהגים כמו הבבלי, למעט בברכת בונה ירושלים בברכת המזון, שכן עונים אמן אחרי ברכת עצמו.

אבל הרה"ק מקאמרנא סבר כמו הירושלמי (עי' באריכות בשולחן הטהור סי' רט"ו) שחייב לענות אמן אחר ברכת עצמו, ולכן מנהגו היה לברך רק כשהיה לידו מישהו שענה אמן והוציא אותו באמירת האמן. וכשהזדמן הדבר לידו, היה אומר את הפסוק "ברוך הוי"ה לעולם אמן ואמן יי".

כה. נאמר ביו"ד דהרה"ק מקאמרנא זי"ע.

כו. רק כשזה לא היה הפסק.

ננסה להבין מה ההלכה מלמדת אותנו אודות משנתו הטהורה של רביה"ק מקאמארנא, ומה אנו יכולים ללמוד בדרכי עבודה.

נשמת רביה"ק מקאמארנא

בהקדמה לספה"ק 'זוהר חי' כותב בנו ז"ל: "ופעם אחת אמר לי שיש בחלק נשמתו הטהורה חלק אחד מנשמת של האר"י זללה"ה, ואפילו הצורה של האר"י זללה"ה יש לי שוה בשוה, וגם חלק אחד מנשמת הבעש"ט זללה"ה, לזה כל ימיו לא היה יום שלא היה מדבר מן הבעש"ט זללה"ה והאר"י זללה"ה".

אנו מוצאים במיוחד במשנתו של הרה"ק מקאמארנא שהוא היה משלב בין הבעש"ט והאר"י, ומפרש את דברי האר"י ע"פ יסודות העבודה של הבעש"ט, ומאידך מפרש את דרכי העבודה בשפתו של האריז"ל. וע"פ מה שכותב בנו, מובנת דרכו בזה, כיוון שנשמתו היתה משולבת מנשמות האר"י והבעש"ט.

דרכו של הרה"ק מקאמארנא לחולל מופתים וישועות

נשאר בידינו מכתב תשובה של הרה"ק מקאמארנא להרה"ק ר' שמואל העליר אבד"ק צפת תובב"א (הובא בזכרון דברים ח"ב) ששאלו אודות כתיבת קמיעות לרפאות בהם חולים, ובמכתבו הוא כותב ז"ל: "הלא מעשים בכל יום לפנינו, חולאים מסוכנים אחר יאוש בעיני כל, ועל ידי אמונה גדולה, ושפיכת הנפש להש"י נתרפאין ברגע".

מבואר מדבריו שהיו לו שתי דרכים לפעול ישועות בקרב הארץ, והן: אמונה גדולה, ושפיכת הנפש בתפילה. ואחרי מה שהבאנו שנשמתו היתה מורכבת מנשמת האר"י ומנשמת הבעש"ט, נמצא לכאורה שהשורש של הדרכים האלו נובעות אחת מהאר"י ואחת מהבעש"ט, וכמו שנבאר.

ברם כד נתעמק עוד, לפום ריהטא נראה ששתי הדרכים סותרות אחת את השנייה, ובמשנתו של הרה"ק מקאמארנא 'והיה לאחדים ביד', וכמו שנבאר.

גילוי האריז"ל

עיקר תמצית הגילוי של האר"י ז"ל היה שכל העולם כולו **לית אתר פנוי** מיניה, ובעומק אין עוד מלבדו כפשוטו [שזו תפיסת ייחודא עילאה], וכל הבריאה כולה

היא שמות הקדושים ותו לא מידי. אבל אחרי שהאדם בירר את הנקודה הזאת בעומק ליבו, אזי קשה לו לאדם לפתוח את פיו בתפילה ובקשה, כיוון שהוא רואה איך הכל ממנו יתברך בבירור, ושוב אין מקום לתפילה זו ובקשה.

גילוי הבעש"ט

אבל מאידך, דרך הבעש"ט היתה דרך התפילה. וכדאיתא מצדיקים שנקוט האי סימנא בידא: מי שברצונו לדעת האם נהייתה לו תפיסה נכונה בדרך הבעש"ט, הרי זה תלוי אם הוא השיג את עבודת התפילה. הבעש"ט הוא הגבר שהוריד מעם ישראל את כבלי השינה של הגלות, הוא גילה בעולם את דרך התפילה, שכל יהודי באשר הוא שם ישפוך את נפשו להשי"ת ויבקש את כל צרכיו רק ממנו יתברך. אבל בכדי שהאדם יוכל לעשות זאת, מוטל עליו לצאת מייחודא עילאה, בו הוא לא רואה ומרגיש חסרונותיו, ולהיכנס לייחודא תתאה, למקום שמרגיש חסרונותיו וקשייו.

הייחוד ביניהם

לכאורה התנועה הזאת של הבעש"ט היא תנועה הפוכה מתנועת האריז"ל, והחידוש של הרה"ק מקאמארנא הוא לאחד אותם, ודווקא עי"ז לפעול ישועות.

בכדי לעמוד על הסוד של הרה"ק מקאמארנא לאחד בין האריז"ל לבעש"ט, נצטט מדבריו הקדושים בחיבורו הגדול 'היכל הברכה', וז"ל: "כשמסבב אותך אחי נפשי, החשך והעצבות, והיסורים והיצר הרע, ואתה טובע במים הזדונים, ואתה בכל כחך, ובאמונה שלמה, שאתה מאמין שאין שום מציאות דבר קטן ודבר גדול בלתי מציאות הש"י ממש ממש, את השמים ואת הארץ הארציו' אני מלא ממש נאם יהוה, ואין שום דבר מחשבה קטנה וגדולה לטוב ולמוטב, אפילו בחשכות הגדול שהוא מר ממות, יסורי' מרורי' או מחשבות לא טובות, שם מלא ממש מציאות הש"י המחיה את הכל, ואתה מתחזק את עצמך לעומת הצר הצורר, בכח אמונה גדולה ובלב נשבר, בוכה וממרר על מעשיו, בלב נשבר וקרוע, אב הרחמן אב המתוק רחום בכל מיני רחמים, אל תעזבני ולא אהיה נדחה מאור פניך, משתתף עצמך עם כל ישראל אפי' הפחו'

נז. ולכן רואים שאצל המקובלים הספרדיים, עיקר התפילה שייכת יותר לתורה, שהם מכוונים לתקן את המקום הזה והזה, וכו', ואין דגש על מילוי צרכים.

רשבפחותים יהיה בעיניך כמשה רבינו בדורו, ואל תבזה שום מדרגה קטנה לילמוד ולהתפלל בשפתים בלבד.

מבואר מדבריו מהלך נפלא, איך ליישב ולאחד את אור היחוד עם יחודות, את האריז"ל עם הבעש"ט [שלכאורה סותרים אחד את השני]. וכמו שביארנו, שאם יש יחוד עם כבד אין מקום לתפילה, כיוון שמאמין באמונה שלמה שאין עוד מלבדו וכל מה דעביד רחמנא לטב הוא דעביד. וכאן מתבאר היישוב: האמונה האמיתית היא שגם כשהאדם לא מרגיש את היחוד, והוא מרגיש חושך וריחוק, צרה ודין רח"ל - זה גם ממנו יתברך! הייחוד הוא כ"כ מושלם, שגם כשהאדם לא מרגיש את הייחוד - זה חלק מהייחוד.

ולכן כשאדם נעמד להתפלל והיצה"ר מנסה לפתותו: "למה אתה מתפלל על צרתך, הרי אין עוד מלבדו, אין לך צרה, הכל טוב, ואם אתה מתפלל על זה הרי זה סימן שחסר באמונתך" - אף אתה אמור לו: "אני מאמין באמונה שלמה שגם החושך והריחוק מהרגשת ה'אין עוד מלבדו' הם ממנו יתברך, מציאותו יתברך חובקת את כל העולמות כולם, ובמקום ומדרגה שאני נמצא בה יש מקום לתפילה, וגם מקום זה הוא יתברך עשה!"

וזה חיזוק עצום בעבודת השי"ת, הידיעה שאין מציאות בה האדם רחוק ממנו יתברך, כי בוודאי גם שם נמצא השי"ת.

ביאור הסוגיא של עניית אמן אחר עצמו

ובזה נבוא לבאר את הסוגיא של אמן אחר ברכת עצמו.

האדם שמברך הוא בחינת יחוד, האריז"ל. הוא מצהיר 'שהכל נהיה בדברו'. לעומת זאת, האדם שעונה אמן מצהיר בזה שהוא מאמין לברכה שנאמרה ומחכה לראות את זה, אך לעת עתה אינו אווז במדרגה הזאת, רק שמאמין ומתפלל שיבוא למדרגה הזאת. ולכן אין עונים אמן אחר ברכת עצמו, כיוון ששתי המדרגות סותרות אחת את השנייה. אבל רביה"ק מקאמארנא, שגילה את אחדות המדרגות, אווז שאפשר לענות אמן גם אחר ברכת עצמו.

הרה"ק מקאמארנא – ייחוד בין חב"ד וברסלב

רביה"ק מקאמארנא מרבה להביא מספרי חסידות הראשונים, ואת ה'תניא' הוא מביא מספר פעמים, ואילו את מוהר"ן הוא כלל לא מצטט^כ, אבל יש קשר נסתר בינו לבין מוהר"ן, שכידוע מוהר"ן אמר על עצמו "נצחתי ואנצח" (חיי מוהר"ן רכ"ט), והרה"ק מקאמארנא נפטר בספירת נצח שבנצח^{כט}.

והעניין הוא, שעיקר הדגש בחב"ד הוא על עניין ההתבוננות באלוקות, שעניינו הוא בחינת יחוד^ע, גילוי של האריז"ל, 'אמונה גדולה', ולעומת זאת עיקר הדגש בברסלב הוא על עניין 'שפיכת הלב בתפילה', יחוד^ת, גילוי הבעש"ט. והרה"ק מקאמארנא מייחד ביניהם, ומגלה איך האמונה כוללת גם את היחוד^ת וגם את שפיכת הלב בתפילה!

לעובדא ולמעשה

כשהאדם נעמד לתפילה ומרגיש 'אוי לי ואוי לנפשי שאינני מספיק מאמין בטובת השי"ת, ובייחודו יתברך' על האדם לאזור עוז ולענות ליצרו: "אני מאמין באמונה שלמה, שגם זה שאני לא מספיק מרגיש את ייחודו וטובו יתברך - הוא ממנו יתברך, והוא רוצה שאעבוד אותו לפי הגילוי שהוא מתגלה אלי, ואם הוא הביא את הרגשת החיסרון הרי העבודה שהוא רוצה ממני היא שפיכת הלב בתפילה". ועם היסוד הזה יש לאדם חיזוק אין סופי, כי הכל לכל, כלול בייחודו יתברך!!

^כת. ובפשטות, לא הגיע לידיו ספרי מוהר"ן.

^{כט}. שמעתי מבעל 'ים החכמה'.

האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע [ג' תמוז]

הכנה למשיח, אהבת ישראל על ידי גילוי אור מקיף^ל

דברי הרמב"ם בענין ביאת אליהו הנביא קודם מלחמת גוג ומגוג

הרמב"ם בסוף הלכות מלכים (פי"ב ה"ג) כתב: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג, יעמוד נביא ליישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר: הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא. ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר: והשיב לב אבות על בנים".

ומקור דבריו הוא, מדתנן בסוף מסכת עדויות (פ"ח מ"ז): "אמר ר' יהושע: מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר, לרחק ולקרב את אותם שאינם ידועים, אלא שנטמעו בישראל לא, אלא לרחק המקורבים בזרוע ולקרב המרוחקים בזרוע וכו', כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב; לירבי יהודה אומר: לקרב אבל לא לרחק, רבי שמעון אומר: להשוות המחלוקת, וחכמים אומרים: לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום ביניהם, שנאמר: הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וכו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

ל. נאמר בג' תמוז תשפ"ד.

לא. ופירש הראב"ד ש"טומאה וטהרה", הכוונה לפסולת גמורה, והיינו פסולי קהל, או פסולי כהונה, ו"קירוב וריחוק" הכוונה וולד פגום.

לב. ומוכח מזה שטומאה וטהרה היינו לענין פסול, כפירוש הראב"ד.

הערות בדברי הרמב"ם

ולכאורה יש לשאול: הרי מה שנקטו חכמים בדבריהם "לא לקרב ולא לרחק", הוא מפני שבאו לאפוקי מהדעות שאליהו יבוא לקרב ולרחק; אך הרמב"ם, שכלל לא הביא את הדעות הסוברות שיבוא לקרב ולרחק, מדוע האריך לשלול דעה זו במה שכתב: "ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולים, אלא לשום שלום בעולם".

עוד יש להעיר: מדוע פיצל הרמב"ם את ענין פעולתו של אליהו לשני קטעים, ולא ביאר את כל הענין כאחד? שבתחילה כתב: "יעמוד נביא לישראל, ליישר ישראל ולהכין לבם", שזהו ענין פעולתו של אליהו [ועדיין לא ביאר כל צרכו מהו ענין "יישור והכנת לבם"], ואז מפסיק ענין זה ומביא פסוק על שליחת הנביא לישראל ("שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא"), ושוב חוזר ומוסיף לבאר את פעולתו: "ואינו בא וכו' אלא לשום שלום בעולם".

דברי הגמרא בסנהדרין ובשבת

ולבאר הדברים, נקדים את דברי הגמרא במסכת סנהדרין (צא, ב): "רב חסדא רמי: כתיב 'וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות', וכתיב 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים'? לא קשיא: כאן לימות המשיח, כאן לעולם הבא. ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, לא קשיא [אידי ואידי בעולם הבא]: כאן במחנה צדיקים, כאן במחנה שכינה".

עוד איתא בסנהדרין (צט, א): "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו. ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". נמצא שדברי רבי יוחנן, שכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח, הם כדעה הראשונה בסנהדרין צ"א, דאילו לדעה השניה שם - אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גלויות.

ובמסכת שבת (גס.) שנינו לגבי היציאה לרשות הרבים עם כלי מלחמה: "לא יצא

האיש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה ולא ברומח, ואם יצא חייב חטאת, רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו; וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי, שנאמר: וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

ובגמרא שם: "תניא, אמרו לו לרבי אליעזר: וכי מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות המשיח? אמר להן: לפי שאינן צריכין, שנאמר: לא ישא גוי אל גוי חרב". [ולגירסא זו, בין לחכמים ובין לר"א יבטלו מלחמות בימות המשיח, וכדכתיב "ולא ישא גוי אל גוי חרב", ולא נחלקו אלא אם גם עכשיו אינו תכשיט, או שיכול להיחשב כתכשיט עכ"פ בזמן הזה]. וממשיכה הגמרא: "ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, שנאמר: כי לא יחדל אביון מקרב הארץ". הגמרא מסיימת: "מסייע ליה לרבי חייא בר אבא, דאמר רבי חייא בר אבא: כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך".

ואיכא דאמרי [שיש גירסא אחרת בברייתא הנ"ל]: "אמרו לו לר' אליעזר: וכי מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות המשיח? אמר להן: אף לימות המשיח אינן בטלין. היינו דשמואל, ופליגא דר' חייא בר אבא".

צ"ע בדעת הרמב"ם שמוזכר שטרא לבי תרי

והנה הרמב"ם בהלכות תשובה סוף פ"ט כתב: "וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון, הוא חיי העולם הבא, אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". וכעין זה כתב בסוף הלכות מלכים: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או שיהיה חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו הולך וכו', אמרו חכמים: אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". והיינו שמכריע כדברי שמואל.

מאידך, בהלכות תשובה פרק ח' (ה"ז) כתב: "ושכל הטובות שמתנבאים בהם הנביאים לישראל, אינן אלא לדברים שבגוף שנהנין בהן ישראל לימות המשיח, בזמן שתשוב הממשלה לישראל, אבל טובת חיי העולם הבא, אין לה ערך ודמיון, ולא דמוה

הנביאים כדי שלא יפחתו אותה בדמיון, הוא שישעיהו אמר עין לא ראתה א-להים זולתך יעשה למחכה לו", והיינו כדעת חכמים [דרבי יוחנן].

וכן מכריע הרמב"ם כדעת חכמים, שכלי זין אינו נחשב כתכשיט, בהלכות שבת (פי"ט ה"א): "כל כלי המלחמה אין יוצאין בהן בשבת, ואם יצא אם היו כלים שהן דרך מלבוש, כגון שריון וכובע ומגפיים שעל הרגלים הרי זה פטור, ואם יצא בכלים שאינן דרך מלבוש, כגון רומח וסייף וקשת ואלה ותריס, הרי זה חייב". והרי מבואר מסוגית הגמרא דשבת, שדעת חכמים היא אליבא דרבי יוחנן ודלא כשמואל, ונמצאו דברי הרמב"ם סותרים זה את זה.

ביאור הגר"א דתרי משיחין הן

הגר"א בביאור האגדות (ברכות לד, ב) כתב: "ואמר רבינו [הגר"א] שבאמת לא פליגי, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, כי ב' ימות המשיח הם: היינו ימות משיח בן יוסף, וזה תליא בזכות כמ"ש (סנהדרין צח.) זכו אחישנה, ואם זכו היה מתחיל מתחילת אלף החמישי, כמ"ש (ע"ז ט.) 'ב' אלפים ימות המשיח', ואז אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד [וכדברי שמואל], אבל עשו לא יפול בידו, ואח"כ באלף הששי, כשיבוא הזמן של 'בעתה', יבוא עשו עם גוג ומגוג על ה' ועל משיחו, ויפלו כולם ביד משיח בן דוד, וכשיבוא משיח בן דוד יתקיים 'בלע המוות לנצח' וכל ייעודי הנביאים [וכדעת רבי יוחנן]."

ויש להוסיף, שדברי הגר"א מוכרחים לכאורה בדברי הגמרא במסכת שבת, שהרי לגירסא הראשונה דעת כל התנאים היא כרבי יוחנן ולא כשמואל, ולכאורה היה לגמרא לומר "תויבתא דשמואל", ואילו לשון הגמרא הוא רק "ופליגא דשמואל". ועל כרחק צריך לומר כדברי הגר"א, שגם שמואל מודה לרבי יוחנן, אלא שהוא מיירי בתקופה קדומה יותר - תקופת משיח בן יוסף - שאז עדיין אין בטלים כלי הזין.

ולפי זה דעת חכמים היא, שמאחר ובימי משיח בן דוד יבטלו כלי הזין, ממילא גם בזמן הזה אינם נחשבים תכשיט. ואף רבי אליעזר מודה לזה, אלא דס"ל שבזמן הזה עכ"פ נחשב כתכשיט. וייתכן לומר, שאף לפי הגירסא השניה, עומק כוונת רבי אליעזר "אף לימות המשיח אינן בטלים" - הכוונה היא לתקופת משיח בן יוסף. ולפי

זה עיקר המחלוקת הוא האם להנהיגה של משיח בן דוד יש השפעה על הזמן הזה: שדעת חכמים שיש ללמוד מתקופת משיח לימינו, וממילא אין כלי זין נחשב לתכשיט; ורבי אליעזר סובר שהיא הנהיגה חדשה ועל-טבעית בהנהגת העולם, ואין ללמוד ממנה לתקופתנו, ושוב כלי זין יכול להיחשב כתכשיט.

דברי הנביאים אינם אלא כמושל ומליצה

והנה יש להעיר על סברת החכמים, שאמרו שכיון שלעיתיד יתבטלו מלחמות, ממילא אין כלי זין נחשב לתכשיט אף בזמן הזה. ולכאורה, ההנהגה דלעיתיד בימות המשיח תהיה הנהיגה ניסית וחוז' לדרך הטבע, ואם כן מדוע בזמן הזה לא ייחשב כלי זין לתכשיט? וכי למה נלמד מזמן שהוא נוהג באופן ניסי ושונה לגמרי?

ונראה להוכיח מכך, שאף לדברי רבי יוחנן שכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח, כוונתם היא שהנבואות הן בדרך משל ומליצה. עיקר החידוש בתקופת משיח בן דוד הוא, שבתקופת משיח בן יוסף רק יתבטל שעבוד מלכויות, אבל בזמן משיח בן דוד - כל האומות יהיו נכנעין תחת ישראל ויעבדו את ה' שכם אחד, ולא יצטרכו כלי זין, אבל לא שיהיה המצב מחוץ לדרך הטבע.

יסודות אלו מתבארים בדברי הרמב"ם

ולכאורה דברים אלו מפורשים בדברי הרמב"ם בריש פרק י"ב מהלכות מלכים, שכתב שם: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ' - משל וחידה. ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר: 'זאב ערבות ישדד ונמר שוקד על עריהם'. ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר: 'ואריה כבקר יאכל תבן'. וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בהן. אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד".

ולכאורה, מדוע עמד הרמב"ם דווקא על נבואה זו של "זגר זאב עם כבש", יותר משאר נבואות הנביאים המתארים את ימות המשיח בעניינים שהם למעלה מדרך הטבע?

ונראה בביאור העניין, שכוונת הרמב"ם בזה לבאר את פנימיות עניינו של משיח בן דוד, שהרי בדבריו מבואר שנקט כדעת חכמים, שכל נבואות הנביאים הן לימות המשיח, ומאידך מבאר שאין דבריהם כפשוטם אלא משל ומליצה. נמצא שאין עיקר ענין ימות המשיח שינוי הטבע, אלא ענין נפילת עשיו ביד ישראל, ושכל האומות יטו שכם לעבוד את ה'.

וזהו מה שסיים שם הרמב"ם בקטע נפרד^ל: "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן, אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". הוא לא כתב זאת כהמשך לדבריו הראשונים אלא כתוספת נפרדת, מאחר שדבריו הראשונים באים בעיקר לתאר את יסוד עניינו של משיח בן דוד, שבא לאחר גוג ומגוג, שאז נופל עשיו ביד ישראל. ובסוף דבריו בא להדגיש ולומר, שאף בתקופת משיח בן דוד לא ישתנו דרכי הטבע, וכל דברי הנביאים הם משל ומליצה. ולכן מסיים דבריו "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", ולמרות שלפי הנתבאר זה קאי על תקופת משיח בן יוסף, מ"מ בא לומר שאף בזמן משיח בן דוד אינה כתקופה חדשה לגמרי. וכשם שתקופת משיח בן יוסף אינה משונה אלא לענין שעבוד מלכויות, כך גם תקופת משיח בן דוד אינה משונה לגמרי מהנהגת העולם הזה. ובזה מתיישב שפיר דעת חכמים, שכלי זין אינו נחשב תכשיט אף בזמן הזה.

ביאור דברי הרמב"ם בענין אליהו הנביא על פי הנתבאר

ובזה יתבארו דברי הרמב"ם בהמשך דבריו שם: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטהמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות,

לג. כמבואר במהדור' פרנקל יעו"ש.

ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים", שלפי הנתבאר לעיל מדברי הגר"א, תקופת משיח בן יוסף היא לפני גוג ומגוג, ותקופת משיח בן דוד היא לאחר גוג ומגוג. ועיקר החידוש בימי משיח הוא, שכל הגויים נופלים ביד ישראל ויעבדו אותו שכם אחד, שהוא ענין "לשום שלום בעולם" שכתב הרמב"ם. נמצא לכאורה, שעיקר ענין משיח הוא לגבי האומות.

ולזה בא הרמב"ם לומר, שבפנימיות הדברים, עיקר החידוש והשינוי בתקופת משיח בן דוד הוא לגבי ישראל עם קדוש, ורק כפועל יוצא מזה יש השפעה על שאר אומות העולם. וזהו שכתב: "יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם", שזוהי הפעולה שיפעל בעם ישראל, ועל ידי כך ייפול עשיו בידי ישראל ויעבדו כל האומות את ה' שכם אחד. וזה שהוסיף שם שאליהו יבוא "לשום שלום בעולם", ושינה מלשון המושג "לשום שלום ביניהם", כי לשון זו משמעה שכל פעולתו היא רק בישראל, ובא הרמב"ם לחדש שע"י פעולתו בישראל - שהיא "ליישר את ישראל ולהכין את ישראל" - ממילא נפעל הענין של "לשום שלום בעולם".

גילוי האור המקיף

ולבאר עומק הדברים שנתבארו לעיל, שאליהו בא ליישר לבם של ישראל וכו', ועל ידי כך נזכה שכל העמים יעבדהו שכם אחד, נקדים להביא את דברי רבי צדוק הכהן בספרו 'ליקוטי מאמרים' (אות ט"ז): "וכשיתגלה זה האור [המקיף לד'] יבוקש עוון ישראל ואיננו, כי הרי אור ה' ית' מקיפו מכל צד לשמרו מכל רע ואיך אפשר שיחטא? רק שבעולם הזה זה נעלם, וזה יתגלה רק כשיתגלה וכו'. בכל הפעולות והמעשים היה הכל אור ה' ית' גנוז בהם, דבעולם הזה גם אור זה נעלם כי אין צדיק בארץ אשר וכו', וא"א כלל שיהיה גילוי לעין איך אור ה' ית' נמשך בכל הפעולות וכולם דבוקים בו ולא יחטא, וזה א"א מצד כוחות הרע העומדים כמחיצה לאור מקיף

לד. שכידוע יש שתי בחינות, אור פנימי ואור מקיף, אור פנימי הוא הנקרא 'ממלא כל עלמין', והוא מדרגת אורו יתברך המצומצמת לפי ערכו של כל אדם, ולפי הכלים שיש לו לקבל את האור, ובבחינה זו יש בחירה והשתדלות, אמנם יש בחינת אור המקיף הנקרא 'סובב כל עלמין', והוא אורו ית' שאינו מצומצם בכלים, והוא אור אין סוף, ומאיר בלא הדרגה ומידה, מריש כל דרגין ועד סוף כל דרגין.

ועיגולים, וזהו תכלית העבודה והשתדלות אדם בעולם הזה, להסיר מסך המבדיל עד שיבוא ויגיע להשיג בהירות אור ה' ית' המקיפו".

והנה הענין הזה, שכל העמים יטו שכם אחד לעבדו ית', שורשו באור המקיף, שעניינו הוא שאין דבר נעלם מומך, והכל כאשר לכל יש בו אור השי"ת בהעלם. ואז יצא ההעלם אל הגילוי, וממילא יתגלה איך שגם כל אומות העולם עושים רצונו יתעלה. אמנם בוודאי שלא תהיה השגת האומות כמו ישראל, וכמו שכתב שם בהמשך דבריו: "יהיה העכו"ם כמו כעת רק יהיו עבדים, והיינו שיהיו כמו ישראל בעולם הזה בזמן שאין עושים רצונו של מקום נקראים עבדים (ב"ב י.)", והיינו כשנעלם אור המקיף, וכן לפנייהם יהיה נעלם מהם האור מקיף". אך מכל מקום התהפכות לבם לעבדו שכם אחד, היא תוצאה של הארת המקיפים שיאירו בלב ישראל.

וזהו עניינו של ביאת אליהו זכור לטוב, להאיר בלבבות ישראל את האור המקיף, וממילא יבואו כל האומות לעבוד ה', וכדבריו שם: "וזהו ביאת אליהו לעשות שלום בעולם, שהוא פתיחת אור המקיף לעין כל, שיראה איך נפשות בני ישראל אפילו אותם שהם בסוד שבירת הכלים, אור ה' ית' מקיפם והם אבני שיש טהור, וזהו מדרגת אליהו הנביא שלא מת, שאין כאן מיתה כי גם במיתתו קרוי חי מצד אור המקיף".

אהבת ישראל ואור המקיף

וענין האור המקיף שיתגלה לישראל בביאת אליהו, להכין וליישר לבם לביאת גואל, עניינו גילוי העבודה של אהבת ישראל, כדברי המשנה "לעשות שלום ביניהם". והיינו, שיכירו וידעו כל ישראל בפנימיות לבם, שאחר כל חילוקי הדעות והשיטות בישראל - ואפילו אלו שעדיין רחוקים רח"ל מדרך ה' - כל אלו הם רק בבחינת אור פנימי [שהוא לפי הכלים של כל אחד ואחד]; אכן מצד האור המקיף, נשמות ישראל כולם קדושים בשורש עצמותם ומהותם הפנימית, ולא עוד אלא אפילו כל מעשיהם אינם אלא לרצונו יתברך.

ובזה יתיישב מה שהדגיש הרמב"ם שאין אליהו בא "לא לטמא הטהור וכו'", שבא לומר שאין עניינו של אליהו בסוד אור פנימי - ששם יש חילוקי מדרגות ויש בו ענין של בירור הייחוס והכשרות של ישראל, אלא כל עניינו הוא למעלה מכל זה, והוא הארה של שלום פנימי ששורשו באור המקיף. היינו הכרה פנימית שכל אחד מישראל הוא שלם בתכלית, ואפילו ה"שברי כלים" יש בהם אור נפלא. ומהארה

הפנימית הזו של האור המקיף, נובע אור גדול המאיר על כל באי עולם לדעת את ה', עד שכל העמים יבואו לעבדו שכם אחד.

והנה בביאור הגר"א לספרא דצניעותא (פ"א דף י' ב) מבואר, שאנו עומדים כבר ב"תקופת משיח בן דוד", שהוא השליש האחרון של האלף השישי^{לה}, דהיינו, שאף אם זוכים לגאולה בסוד משיח בן יוסף, מכל מקום כיון שאנו בתקופת משיח בן דוד, אפשר להמשיך את אורו של בן דוד אפילו בלא מלחמת גוג ומגוג. והדרך לזה היא על ידי הכרה פנימית שכל אחד מישראל, כל מציאותו אינה אלא מציאות של אלוקותו ית', ולעתיד יתגלה שכל מעשיו הם כפי פנימיות רצונו יתעלה, ויתברר שאף הכלים של ישראל שהם בסוד אור פנימי, גם הם תוכם רצוף אהבה של אור אין סוף. וזוהי ההכנה של נשמת אליהו זכור לטוב, להביא לימות משיח בן דוד, במהרה בימינו.

בשולי הדברים

על פי מה שנתבאר לעיל בדברי הרמב"ם, שאף בימות משיח בן דוד שיקוימו כל ייעודי הנביאים, בכל זאת לא יהיה שינוי הטבע וכל דברי הנביאים אינם אלא דרך משל ומליצה - יש להעיר לכאורה מדברי הגמרא דסנהדרין שהובאו לעיל: "רב חסדא רמי, כתיב 'וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות', וכתיב 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים', לא קשיא, כאן לימות המשיח כאן לעוה"ב, וכו'". ולכאורה אם כנים דברינו, שכל דברי הנביאים אינם אלא משל, לא קשה מידי סתירת הפסוקים אהדדי, שכל פסוק הוא משל לענין אחר? ומכך שהגמרא רואה בכך קושיא, נראה שסברה שהדברים כפשטן, ולכן יישבו את הסתירה, שלרבי יוחנן פסוק אחד איירי לימות המשיח, והשני לעולם הבא, ונמצא שלרבי יוחנן תתקיים הנבואה כפשוטה.

ואף שיש לדחוק ולומר, שבלאו הכי אותה סוגיית אינה עולה בקנה אחד עם יסוד דברי הגר"א בדעת שמואל [שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד, וביאר הגר"א שאיירי בימי משיח בן יוסף, ודבריו מיוסדים על דברי הגמרא במסכת שבת שהובאו לעיל] - שהרי בגמרא סנהדרין משמע ששמואל ור' יוחנן חלוקים זה עם זה,

^{לה}. שהוא בסוד עטרת היסוד, שהוא השליש האחרון של היסוד.

ולדברי הגר"א לא נחלקו שמואל ורבי יוחנן - וממילא נאמר שכל דברינו לעיל בדברי הרמב"ם הם כדברי הגמרא במסכת שבת.

אכן, יש לדחות: אמת הדבר שבמחלוקת הסוגיות דשבת וסנהדרין, אי פליגי ר' יוחנן ושמואל, נקוט כסוגיא דשבת וכדברי הגר"א דשמואל לא פליג על ר' יוחנן, אך לגבי אם נבואת הנביאים תתקיים כפשטה, אין סיבה לומר שגם בזה חולקת הגמרא דשבת, וממילא נשאר רק המקור ממסכת סנהדרין שעולה משם שהנבואות יתקיימו כפשטן וכמשמען.

אמנם נראה לומר, שיסודות אלו תלויים זה בזה. שלפי סוגיית הגמרא דשבת, ששמואל ורבי יוחנן אינם חלוקים אלא שיש שתי תקופות של ימות המשיח, נמצאנו למדים שרצון הבורא ב"ה הוא שהגאולה תהיה באופן של הדרגה ולא בפתע פתאום. וכלל זה נקוט בידינו מספרי המהר"ל, שכל דבר שבא בהדרגה ומתפתח לאטו, הוא ענין של דרך הטבע. נמצא לפי זה שהגאולה היא ענין טבעי, וממילא ברור שכל הנבואות אינם אלא משל ומליצה. משא"כ סוגיא דסנהדרין, הסוברת ששמואל ורבי יוחנן חלוקים אהדדי, סוברת שהגאולה תבוא 'פתאום' ולא בהדרגה, וממילא יש לומר שלדעה זו אף הנבואות יקויימו כפשוטן.

ויש להוסיף עוד, שאף לדעת הרמב"ם ישנה תקופה שלישית בתוך ימות המשיח, שאז יתנהג העולם בדרך ניסית ולמעלה מדרך הטבע. ותקופה זו מרומזת בסוף ספר 'משנה תורה': "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". וכבר נתבאר בארוכה לי שזהו ענין גילוי נשמת משה שבמשיח, ואז יקוימו כל הנבואות כפשוטן. וענין זה נכלל בדברי רבי יוחנן שכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח, שאמנם בתחילת תקופת משיח בן דוד הנבואות הן רק משל, אך אחרי כן - שהיא תקופת התגלות נשמת משה שבמשיח - יקויימו הנבואות כפשוטן לי.

לו. במאמר 'סוד נשמת משיח', הנאמר בליל שבועות תשפ"ד.

לז. וככל נבואות משה רבינו שאינם בדרך מליצה אלא כפשטן.

לעובדא ולמעשה

בעלמא דשיקרא השולט בו 'עולם הפירוד', קל לאדם ליפול למידת הדין והביקורת, ולמוד את זולתו בקנה מידה של 'טמא וטהור', 'לקרב ולרחק'. ברם, תורת הרמב"ם מאירה לנו את הדרך לביאת אליהו, ומגלה כי סוד הגאולה טמון דווקא ב"הסרת המחיצות" ובהתעלות מעל המבט החיצוני הבוחן את הכלים השבורים.

חובה קדושה מוטלת על כל אחד ואחד לסגל לעצמו את 'מבטו של אליהו': לא לחפש מומיו של הזולת ולא לעסוק בבירור כשרותו, אלא אדרבה - להמשיך עליו את בחינת "האור המקיף". היינו, להתבונן בעין טובה ובוחנת ולראות, כיצד גם במי שנראה כלפי חוץ כרחוק וכשבור, גנוזה בפנימיותו נשמה שהיא "אבני שיש טהור", ושורש קדוש שאינו נפגם לעולם. וכאשר יהודי מבטל את הפירוד בלבו, ומאיר על סביבתו באור של אהבה ושלוש ללא תנאי - הרי הוא טועם מעין עולם הבא, ומכשיר את העולם כולו לקיום הייעוד של "והשיב לב אבות על בנים".



האריז"ל [ה' אב]

נגלות התורה ככלי לגילוי אור פנימיות התורה לח

יתפתחון תרעי דחכמתא

איתא בזהר (פרשת וירא, קיז ע"א): "ובשית מאה שנין לשיתתאה יפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבעוי דחכמתא לתתא וכו', וכד יהי קריב ליומא דמשיחא אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא לט".

והנה דברי הזהר הללו נודעים ומפורסמים, אך התמיהה בהם עולה מאליה: הרי אמרו חז"ל (חגיגה יא:): שאין מוסרין סתרי תורה אלא לחכם ומבין מדעתו, וא"כ היאך בדורות האחרונים דייקא, אשר ירדו הדורות מאד, תתגלה פנימיות התורה וסתריה יותר מדורות הקודמים? וכי "אכשר דרא"? וכי עולם הפוך הוא, אשר עליונים למטה ותחתונים למעלה?

לח. נאמר ביו"ד דהאריז"ל תשפ"ד.

לט. בתרגום ללשון הקודש: "ובשש מאות שנים לאלף הששי יפתחו שערי החכמה למעלה ומעינות של חכמה למטה, וכו' וכשיהיה קרוב לימות המשיח, אפילו תינוקות של העולם עתידים למצוא נסתרות של חכמה".

ומצינו כמה דרכים בסוד זה הענין, ונעתיק דבריהם:

א. אין בדורות הללו היזק על ידי זה כמו בדורות הקדמונים

ספר 'בית יעקב' (הקדמה): "שלעומת הימים הקדמונים שהיו רוב ישראל חזקים באמונתם, וכל אשר רצה לפרוץ היה בוש מאד מפני הכלל, והיה צריך לבקש לו פרצה מתוך חקירתו אשר חקר, וכמו שמוכח מהספרים שנתחברו בימים ההם וכו', וכן היו צריכים מאד [חכמי האמת] להשמר בדבריהם שלא יכשלו בם והיו מטמינים מאד סתרי התורה; אכן בדורותינו עתה, אשר כבר נצרפנו צירוף אחר צירוף, וכל הרוצה לפרוץ אינו צריך להתחכם ולהתפלסף, והבושה סרה והחוצף יתגדל וכו', שאין בדורות הללו כ"כ פחד לגלות ולפרש דברי תורה וכו', ולכן באה העת לבקש ולדרוש את השם".

ב. בדורות הללו אין ההשגה בסתרי תורה השגה אמיתית

ספר 'שערי היחוד והאמונה' (הקדמה): "כי דורות הראשונים, מצד גודל צדקתם, היו יכולים ליכנס בהיכלי המלך להשיג השגה ממש באלוקותו ית' ולבא בגנוזיו שהם גנוזי דמלכא, אשר על כן לא היה רשות להם לכנוס לחדריו ולחפש בגנוזיו וסתריו רק כל אחד לפום ערכו ושיעורו, אבל על הסתרים שהם אינם בערכו לא היה רשות להשיג זה, כי אולי יוכל טעות באיזה דבר וכו', אבל עתה בדורות הללו אין מי שיכנוס בחדרי המלך בהשגה אמיתית ממש, כי דלתות ההיכלות דמלכא נעולים וכו', ולכן אין חשש לגלות להם אוצרות מגנוזי המלך, כדי שעל ידי ראותם גדולתו ותפארתו יתפעל בביטול היש ולהתאחד אליו ית'.

והנה יש עוד משל לזה: דהיינו אותן הקרובים אל האור די להם בגילוי אור קטן מצד התקרבותם אל האור, אבל אם יגלה להם אור גדול יזיק להם, אבל הרחוקים בריחוק רב מהאור, אם יגלה אור קטן לא יגיע ולא יאיר להם אור קטן זה מצד התרחקותו מהאור, לכן מוכרחים לגלות להם אור גדול כי עי"ז יגיע אליהן איזה הארה מהאור ההוא, והנמשל מובן מאליו".

קונטרס 'ספר הזכרונות' (לה"ר צדוק הכהן, מצווה ג'): "לאמיתן של דברים לדעתי, כי כמו שיחזקאל ע"ה כתב פרשת המרכבה בספרו גלוי לעין כל, ושילמדם כל אחד היודע קרוא מקרא, ואין בזה משום פרסום מעשה בראשית, כן הוא כל הכתוב בספר הזהר וכתבי האריז"ל וכדומה להם מן הנסתרות לה' אלו קינו, אף שהם האריכו

בדבריהם יותר ותפשו לעצמן לשונות אחרים, מ"מ אין שום נ"מ בין ספור המרכבה וכסא שבספר יחזקאל, לספור פרצופים מדמות אדם ואבריו ופעולות אדם וכו', וענין איסור מסירה שזכרו רז"ל הוא ענין אחר, כי אין קרוי מסירה אלא מה שהאדם מוסר לחבירו כדרך מסירת חפץ, שהוא אח"כ ביד חבירו כמו שהיה תחלה בידו של זה, ועל דרך זה הוא מסירת סתרי תורה.

ודבר זה א"א כלל ללמדו ולכתבו בספר שידע כל קורא, רק מי שהוא זוכה להיות חכם ומבין מדעתו להסתכל באובנתא דלבא, ולראות המרכבה ממש כרואה בעיניו, ושישיג לא בדרך שמיעה וקבלת הסיפור ששמע וראה כתוב בספר, רק שישיג בעצמו על הדרך שהשיג האריז"ל עצמו והדומין לו, אבל אפשר למסור דבר זה מרב לתלמיד שיהיה דרך מסירה".

ג. בדורות הללו א"א להנצל כי אם ע"י אור גדול זה

נפש אליהו (מכתבים, מכתב ב'): "כי היום אפשר להכנס עכשיו בחלק זה של תורה בכדי להנצל מהשטף מים רבים שלא יגיעו אליו. אין כאן הסרת תערומות עליו לבד דמה לך פה ומי לך פה, אלא דמחובת הפרישה בכלל מדברים אסורים לכל ענפיהם הוא, והייתי אומר שכמעט א"א להנצל מגסות הרוח הכללי השולט בכל פינה שבעולם, אם לא יחרוג חוץ לאוירה" [וממילא מ"ש חז"ל במס' חגיגה, הוא כלפי העוסק בסתרי תורה ללמדם, אבל בדורות הללו עיקר העסק בהם הוא כדי לשמור עצמו מחושך הדורות הללו, והוא ודאי מותר גם למי שאינו חכם ומבין מדעתו, כי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו].

ה'ר"י צמח (בהקדמה ל'עץ חיים'): "כי גילוי חכמה זאת עתה בדורות הגרועות הוא, כדי שיהיה לו מגן עתה לאחוז בלבב שלם באבינו שבשמים, כי באותן הדורות הרוב היו אנשי מעשה וחסידיים, והמעשים טובים היו מצילין אותן מפני המקטרגים, ועתה רחוקים משרש העליון כמו השמרים בתוך החביות, מי ידין עלינו אם קריאתינו בחכמה זאת הנפלאה והעמוקה וגו'".

היכל הברכה (פר' ואתחנן פ"ד, כ"ג, וכעין זה בהרבה מקומות): "כל מה שגילה מורי ז"ל (האריז"ל), לא היה אלא להשיג לפרש פסוקי התורה ולדבקה בו מחמת התגברות הקליפות והמינות והעזות וערב רב בדור הזה, על כן ניתן רשות מן השמים לגלות אור החכמה הזאת לקשר נפשו בחיות אור אלקות לדבקה בו ממש, ובוה תשכיל אחי כל

ספר שאין אתה מרגיש הארה בנפשיך, אל תעיין בו וברח מנו כבורח מן האש וכו'" (עיי"ש באריכות).

אך הנה לפי ג' דרכים אלו, עיקר התפשטות החכמה הזאת בדורות האחרונים, היא לא משום מעלתם, אלא אדרבה כחיסרון הוא כלפי הדורות הקדמונים. אמנם הנה תראה דרך הרביעית, במה שכתב בעל הלשם.

ד. בדורות הללו מתחיל התנוצצות אורו של משיח והתיקון

בעל ה'לשם' (ספר הביאורים, דרוש עיגולים ויושר ה', ד'): "והרי נמצא כי פרסומה למטה ע"י הגילוי שנתגלית בדורות האחרונים, מכל ספרי האריז"ל וכן ספרי הרמ"ק וכו', אינו בסיבת חסרון דמיעוט הלבבות שהוא מחמת פגם וקלקול הדורות, אלא אדרבה הוא כי הוא רק מסיבת שבח ומעלה, שהוא מחמת שאור גילוי ית"ש הוא נמשך ומתגלה וניתוסף תמיד למעלה, כן הוא הולך ומתפשט ומתגלה ית"ש למטה.

והגם שהאמת הוא שהדורות מתמעטים והולכים, ובפרט אנחנו בדור הזה שהוא כקוף בפני אדם וכו', אמנם הנה הוא ממש על דרך שהיה בגאולת מצרים, וכמ"ש ובמזמור גדול זו גילוי שכינה שנגלה השכינה לישראל במצרים בעת הגאולה וכו', הגם שהיו ערומים מן המצות; כן הוא על דרך זה בהדורות האחרונים הללו אשר מדורו של האריז"ל והלאה, שהיה במאה הרביעית שהוא שליטת דספירת החסד, ומאז התחיל להתנוצץ בפנימיות העולמות אור התיקון דימות המשיח, שהוא בעטרת היסוד מלכות דז"א, ועל המלכות כתיב והוכן בחדסד כסא וכו', ולכן מאז התחיל להתנוצץ אור התיקון דימות המשיח, אמנם הוא רק בפנימיות העולמות, כי אור התיקון הנה הוא נמשך מלמעלה למטה ומפנימי לחיצוני, ולכן הגם שהחיצוניות הוא עתה גרוע מאד, ובכל יום מרובה קללתו משל חברו, אבל בפנימיות הוא הולך ומתקן תמיד ונמשך התיקון מפנימי לחיצוני."

החסרונות הם סיבת המעלה

הנה הראת לדעת ארבע דרכים לביאור הטעם להתפשטותה של תורת הסוד בדורות האחרונים, אמנם אם נעמיק חקור ונתבונן יותר, נשכיל ונדע כי עיקר המעלה הזאת אשר דיבר בה הלשם, משום חסרונות הדורות הוא, וכפי שביארוהו בשלוש הדרכים הראשונות. אך נקדים לזה שתי הערות.

מהות האות ט'

הנה ב'ספר יצירה' איתא שכל חודש וחודש יש לו אות אשר היא עיקר ענינו ומהותו הפנימי, וחודש אב האות שלו היא "ט", ועל כן יומו הוא תשעה באב.

והנה נודע שכל אות ואות, מהותה ועניינה הוא המקום אשר נכתבה בו בראשונה בתורה. ממילא האות ט' אשר נכתבה בתחילה בפסוק **"וירא אלוקים את האור כי טוב"**, מהותה ועניינה הוא **"אור הגנוז"** [שהוא האור שבפסוק, כמ"ש חז"ל (בראשית רבה י"ב ה', הובא ברש"י שם), שגזז אותו אור לצדיקים]. והנה ביהמ"ק נקרא **"אורו של עולם"** כי בו שכן אורו ית' ושכינתו, וא"כ היאך אות ט' אשר היא סוד אור השי"ת, נרמז בו ג"כ חורבן הבית בתשעה באב?

עת המנחה בתשעה באב

עוד כתב בשו"ע (סי' תקנ"ה, ס"א): **"נוהגין שלא להניח תפילין בט' באב שחרית, ולא טלית, אלא לובשין טלית קטן תחת בגדיו בלא ברכה, ובמנחה מניחין ציצית ותפילין ומברכין עליהם"**.

ומקור דבריו הוא ממסכת סופרים, שם מבואר שדוחין כמה דברים משחרית למנחה, וכך אמרו שם (סוף פי"ח, ותחילת פי"ט): **"בתפלת ערבית [בט' באב] אין אדם שומע לחבירו מפני שהן מתפללין בלחש, ואין אומרים לא ברכו ולא יהי שם, אבל בשחרית אחר המזמורים והפסוקים אלו אומר ביוצר ברכו בקול נמוך, ואין מזכירין קדוש ולא קדיש, אבל בתפלת מנחה אומר קדוש וקדיש"**. וכתבו האחרונים שהוא גם שורש המנהג שמקילים בכמה דברים ממנחה ואילך, כמו לקום מלשבת על הארץ, ועוד.

והנה בטעם הענין, ציין בביאור הגר"א לב' מקומות: לדברי הרמ"א בסי' תקנ"ז, שם כתב: **"והמנהג פשוט שאין אומרים נחם רק בתפלת מנחה של ט' באב לפי שאז הציטו אש במקדש ולכן מתפללין אז על הנחמה"**, וציין עוד לתוס' בקידושין (דף ל"א ע"ב), שז"ל שם: **"מזמור לאסף, קינה לאסף מיבעי' ליה, ודרש שאמר אסף שירה על שכילה הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים שבביתו, ומתוך כך הותיר פליטה מישראל, שאלמלא כך לא נשתייר משונאי ישראל שריד ופליט, וכן הוא אומר כלה ה' את חמתו ויצת אש בציון, כך פירש בקונטרס"**.

מבואר בכוונת הגר"א, שאף שעיקר החורבן בהצתת האש בביהמ"ק הוא, מ"מ בעומק הוא כזמן נחמה, במה שכיילה חמתו על עצים ואבנים ונשתתיר מישראל פליטה.

אך פשוט שהדברים צריכים נופך הרבה, הלא עיקר חיות כל העולם הוא בית המקדש "בית חיינו", אשר הוא "אורו של עולם", ואור הוא בחי' חיים כמ"ש (תהלים לו י): "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור", וכן להפך חושך הוא בחי' מוות כמ"ש (איכה ג ו): "במחשכים הושבני כמתי עולם", וא"כ היאך הוא שדייקא ע"י מה שכיילה חמתו על עצים ואבנים, שהוא כיבוי אורו של עולם, ע"י זה גופא נשאר שריד ופליט לישראל ונותר "חיים" לישראל?

עשרה מאמרות בגמ' ובזוהר

עוד רגע אדבר, במה שמצינו שנחלקו הגמרא והזוה"ק בביאור ה"עשרה מאמרות" שנברא בהם העולם.

דבגמרא כך אמרו (ר"ה ל"ב): "ר' יוחנן אמר, כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם, הי ניהו ויאמר דבראשית ט' הו, בראשית נמי מאמר הוא, דכתיב בדבר ה' שמים נעשו". משמע שהדיבור הראשון הוא "בראשית", ודיבור "יהי אור" הוא הדיבור השני.

אמנם בזוה"ק (פר' ויקרא, יב): משמע שהדיבור הראשון הוא "יהי אור" [כך נאמר שם: "תא חזי, עשרה מאמרות למעשה בראשית, כדתנן בעשרת מאמרות נברא העולם, עשרה מאמרות למתן תורה אלו עשרת הדברות, כתיב אנכי ה' אלוקיך, וכתבי במעשה בראשית יהי אור", מפורש שנגד "אנכי" שהוא הדבור הראשון הוא מאמר "יהי אור", ולא "בראשית"].

והנה עשרה מאמרות הם נגד עשר ספירות, ונודע שספירת "כתר" היא מה שאינו מובן ונתפס בשכל כלל, וספירת "חכמה", היא ג"כ דבר עמוק ונעלם, אבל עדיין היא חכמה ושייכת אל השכל ואל ההשגה. ממילא לפי הזוה"ק, מאמר "יהי אור" שהוא סוד אור הגנוז [כנ"ל, שאותו אור של יום הראשון, גנוז לצדיקים], הוא בסוד ספירת כתר, אשר א"א להשיגו ולתפסו, אמנם לפי הבבלי האור הגנוז שבמאמר "יהי אור" הוא מאמר שני, ולכן הוא בסוד ספירת חכמה, אשר אפשר להשיגו. וצריך לעיין בעומק מחלוקתם.

ב' בחינות באלוקותו ית'

ואחר שעוררנו על כל זה, נבוא אל ביאורם, והוא ע"פ סוד עליון שהאריכו בו הרבה בספרי חסידות (ובעיקר בכתבי חב"ד, כגון בהמשך תרס"ו ועוד), בב' הבחינות שבאלוקותו יתברך ויתעלה: בחינת ה"אור" שהוא גילוי אלוקותו ית' בבחי' אור, שאף שהוא עליון ונורא מאד [אם בסוד אור פנימי או אור מקיף, ואכמ"ל], מ"מ אינו אלא אורו ית' ולא עצמותו כביכול; ובחינת ה"עצם", שהוא סוד עצם אלוקות, מקור האור, כמו אור הנר שנולד מעצם הנר.

והנה בחי' עצם, מצד מה שהוא עצם, לא שייך בו גילוי, ואף שסוף סוף הוא המקור של כל הגילוי, מ"מ אין הוא יכול להתגלות כעצם, ואדרבה, עיקר הבחינה שבו מתגלה ומתראה כח ה"עצם", הוא דווקא במה שבכוחו להגדיר ו"לצמצם" את האור שיתגלה.

ולהבין ענין דק זה, נעתיק לדוגמא מ"ש בהקדמת הספר 'שערי יחוד ואמונה', וז"ל:

"וזה הצמצום וכו', הוא מכח עצמותו ית' ממש, אשר עדיין לא נגלה ממנו שום התפשטות. ויובן קצת ממשל מאדם הגשמי: כל מי שהוא דעתן ביותר יש יכולת בו להיות מעצור לרוחו בלי לגלות ממהותו כלל, וזוהי הכח סובל ההיפך גם כן, ובהיפך לזה הוא הכסיל וכמאמר הכתוב כל רוחו יוציא כסיל, נמצא כי מי שהוא חכם יותר ודעתן יותר מחמת מזיגת מדותיו ובמהותו, יכול לסבול יותר ההיפך, ולא לגלות ממהותו המנגדים וההיפך, וכמאמר רז"ל גוים מרקדים בהיכלו והן הן נוראותיו, דהיינו שיתגלה ההיפך, והוא כביכול סובל בלי התגלות לבערם מן העולם וכו'. הגם שבצמצום לא נגלה ממהותו איזה גילוי כלל כי אם כח הצמצום הזה, אעפ"כ בכח הצמצום הזה נגלה כח מהותו אשר אין להעריך בשום השגה ורעיון, כי בזה נגלה כח עצמותו ית' השוה בכל".

וע"ז הדרך הוא גם ב'תורת שלום' (עמ' 148): "הנה בהתעלמות האור יש בזה כח עצמי יותר מבכח הגילוי, יען דבחינת הגילוי אין בו פליאה רבה כל כך, כי אם דוקא בכח התעלמות יש בזה כח עצמי ביותר, כמו שאנו רואים למטה, ולהתאפק וליתן מעצור לרוחו הוא קשה הרבה יותר מאשר להמשיך גילויים וכו', עכ"פ מובן מזה שכח ההתעלמות הוא כח עצמי ביותר מבכח הגילוי, שהתעלמות הוא כ"כ עד שעם היות שאין סוף נמצא בכל מקום ולית אתר פנוי מיניה, מ"מ אינו נרגש כלל שזהו מצד כח העצמי ביותר, נמצא שהתעלמות הוא מצד כח העצמי, וכמו כן התהוות המציאות שהוא התגלות כח הגבול זהו מצד כח העצמי דהכל ענין אחד".

והיא סוגיא ארוכה בספרי חסידות (עיין סידור עם דא"ח מח ע"ב, המשך תער"ב עמ' א'שצט), לבאר היאך "כח העצם" אף שהוא מקור האור, סו"ס אינו מתגלה אלא בהעלם האור ובכוחו להגדיר האור ולצמצמו.

חיות ישראל בגלות מבחי' עצם

ועתה בוא נבוא לבאר על פי יסוד סוד זה כל אשר הארכנו בו.

דהנה עוד יש להתבונן, במה שעוררנו בתחילה, היאך בית המקדש שהוא "אורו של עולם" וחיותם של ישראל והעולם, נעשה ע"י חורבנו בחי' שריד ופליט לישראל, כנ"ל, והנה התמיהה אף היא על כל הגלות החל הזאת, מהיכן "חיותם" של ישראל בגלות, כשבית "חיינו" היה לחרבה.

אלא על פי הסוד הנ"ל יבואר, כי אדרבה, דייקא במה שנכבה האור, הרי בעומק ע"י זה נכנסו ובאו ישראל לבחי' "עצם אלוקות" שהוא מקור החיים ממש, ואף שמצד הגילוי שהוא בחינת אור, חרב הבית והכל נסתם - מ"מ עתה נתגלה לישראל הבחינה העליונה, בחי' עצמות אלוקותו יתברך.

בגלות זוכים להשיג אור הגנוז

והנה כיוון ש"עצמות" הוא מקור האור, ע"כ כל מי שהוא מקושר ושייך לבחי' זו, שוב אף הדרגא הגבוהה ביותר של "אור" שייכת ומושגת לתפיסתו, כיוון שהוא מקושר לבחי' "מקור האור", ממילא ודאי כל אור הוא בהשגתו, כיוון שהוא טפל למקורו.

וע"כ דייקא בחורבנו של הבית, ובשעה שהוצת האש בהיכל, נוהגים נחמה בישראל בכל שנה ושנה, כי אז זכו להשיג בחי' עליונה זו. ועל כן אין תימה כלל היאך עי"ז נשאר פליטה לישראל, כי ודאי אז ובכל המשך הגלות, חיותם הוא ממקום עליון יותר.

ושוב תבין הטעם שאות ט' שמרמזת לחורבן הבית כנ"ל, היא מרמזת לאור הגנוז, כי בחורבן הבית, שאז השיגו בחי' עצם כנ"ל, שוב כל דרגא של אור שייך ומושג כנ"ל, ועי"ז השיגו ותפסו סוד אור הגנוז, שהוא אות ט', כמ"ש "וירא אלוקים את האור כי טוב".

ביאור מחלוקתם של הגמ' והזוהר

וזה סוד מחלוקתם של הזוהר והגמ', כי תלמוד בבלי הוא בחי' חושך כמ"ש חז"ל (סנהדרין כד): **"במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי"**, והזוהר הוא בחי' אור, ע"ש **"והמשכילים ישכילו כזוהר הרקיע"**, ומ"מ לענין השגת ה"אור הגנוז", שהוא דיבור **"יהי אור"**, לפי הזוהר הוא במדרגת כתר שאינו מושג כלל, ולפי תלמוד בבלי הוא במדרגת חכמה שהוא מושג קצת.

כי לפי מדרגת גילוי דבחי' **"אור"**, א"א להשיג את אור הגנוז, כי הוא גבוה ונעלה [וע"כ בזהר מצינו כמ"פ שכלפי רשב"י כאילו לא נחרב ביהמ"ק], אמנם בהעדר האור, שהוא שייך לבחי' **"עצם"**, שוב אפשר להשיג את האור הגנוז העליון, וע"כ לפי הבבלי שהוא בחי' חושך, **"יהי אור"** הוא בבחי' חכמה שהוא מושג קצת.

יתפתחון תרעי דחכמתא

ושוב על פי כל זה, באר יתבאר מה שפתחנו בו זה המאמר, הטעם שדייקא בדורות האחרונים הוא זמן התפשטות והתגלות אור חכמת האמת, והראנו לדעת בתחילת דברינו ארבע דרכים בטעם הזה, שלוש מצד חסרון הדורות, והרביעי מצד מעלתו, והנה עתה תבין מה שכתבנו כי דייקא ע"י חסרונות זה הדור וחורבנו ומיעוטו, הוא דייקא הסיבה למעלתו וזכייתו להשיג ולידע סתרי תורה עליונים ונוראים.

משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

והנה לפי כל דברינו נמצא, שא"א לגלות בחי' **"אור"** וסתרי תורה ואור הגנוז, כי אם ע"י בחי' **"עצם"**, כי רק על ידו זוכין לאור הגנוז אשר הוא מעל להשגתנו.

וזה סוד משיח בן יוסף ומשיח בן דוד: כי משיח בן יוסף הוא ענין גילוי סתרי תורה בחי' **"אור"**, כמ"ש על יוסף (בראשית ל"ז ג') **"בן זקונים"** ותרגומו **"בר חכים"**, כי סודות התורה שייכים לבחינת **"חכמה"**. והנה יהודה ומשיח בן דוד הם בחי' **"נגלות התורה"**, כמ"ש חז"ל על דוד (סנהדרין צג): **"וה' עמו, שהלכה כמותו בכל מקום"**, והוא בבחי' **"עצם"** [שדוד המלך שייך למידת המלכות, שעומק עניינה הוא אור ה"עצם", ואכמ"ל], שנגלות התורה הוא עצם התורה, ופנימיות התורה הוא בחינת האור.

וע"כ א"א להשיג סודות התורה, כי אם מי שמילא כריסו בש"ס ופוסקים בנגלות התורה, כמובא, כי דייקא ע"י הנגלות, זוכה לסודות התורה והנסתרות, וכנ"ל.

וע"כ אמרו חז"ל שאחר מיתת משיח בן יוסף, עתיד משיח בן דוד להחיותו [ע"י שיברר שבאמת לא מת, ואכמ"ל], כי ע"י משיח בן דוד, מתגלה אור משיח בן יוסף, ודוק.

האריז"ל ומהרח"ו

ועפ"ז תבין הטעם שהקפיד האריז"ל הקפדה יתרה שלא לגלות תורתו כי אם למהרח"ו ולא לאחרים, כי הנה האריז"ל הוא בשורש משיח בן יוסף, כמו שאמר לתלמידו מהרח"ו שיתפלל על משיח בן יוסף שלא ימות (עי' שעה"כ דף לז.), וכיוון בזה על עצמו, ומהרח"ו הוא בסוד משיח בן דוד, בסוד "חיים" שאל נתת לו, שנאמר על משיח בן דוד.

וע"כ היתה התגלות תורת האריז"ל, דייקא ע"י מהרח"ו, כי רק על ידי בחי' משיח בן דוד נתגלית סתרי תורה. וע"כ כינויו הקדוש הוא 'האריז"ל', ע"ש 'ארי', והנה אריה הוא בחי' יהודה ומשיח בן דוד, כי עיקר הגילוי של סתרי תורה מבחי' משיח בן יוסף הוא ע"י בחי' משיח בן דוד, ע"כ נרמז שמו דייקא בבחי' ארי.

וע"כ הרבה מעיקרי תורתו של האריז"ל הם כוונות התפילה, אף שתפילה היא ענין דוד המלך [בשגם ענין תפילה הוא בבחי' ההעלם וההסתר], מאותו הטעם.

מוחין דאבא שבו"א

וניגע בקצה הקנה בסוד א-להים חיים. כי הנה נודע שז"א מקבל ב' מוחין, מאימא ומאבא, ומבואר בכתבים שז"א מקבל מוחין דאבא לא לעצמו, אלא לצורך בנין נוק', והוא בחי' הנ"ל: כי ז"א הוא בחי' אור, בחי' משיח בן יוסף, ונוק' היא בחי' משיח בן דוד, בחי' העלם האור מצד מה שהוא בחינת עצם. ודווקא ע"י בחינת העצם, נתגלה האור היותר נעלה ונעלם בבחי' מוחין דאבא, מה שמצד בחי' משיח בן יוסף לא היה מתגלה.

שייכות דברינו לכל אחד ואחד

והנראה עוד לפי מה שהעלינו, שע"י הלימוד והעיון בנגלות התורה, שהוא בבחי' יהודה ודוד כנ"ל, מכין כלי להמשיך ולגלות סתרי תורה ואור הגנוז - בזה יומתק לנו הענין שישנם הרבה לומדי תורה שכל עסקם בנגלות התורה, ומקום

לתימה הוא אחר שנודע שסוד הגאולה תלוי הוא דייקא בעסק פנימיות התורה (זוה"ק נשא קכד:). אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, כי כל ישראל חד הם וכגוף אחד, וע"כ ע"י שרבים מישראל מרבין בעסק נגלות התורה בבקאות ובעומק, ע"ז דייקא גורם המשכת האור הגנוז של סתרי תורה בישראל.

לעובדא ולמעשה

והנה פרט זה, יוכל כל אחד ליקח מדברינו לעובדא ולמעשה, להרבות בלימוד והעיון בנגלות התורה, כי הוא שייך לכל אחד באשר הוא, וע"י שמתקשר לכללות ישראל, ומכבד ומיקר כל איש ישראל כל אחד לפי דרכו ולפי שורש נשמתו, ע"ז פועל עם כל ישראל ליחד תרין משיחין [שעיקר יחודם ע"י נשמת משה רבינו, שהוא ענין ענוה ושפלות, בבחינה זו, לייקר ולכבד כל איש ישראל], ושוב ממשיך בלימוד הנגלות שלו סתרי תורה עליונים שיתגלו בישראל, אשר הם יקרבו ביאת משיחנו ברחמים אמון.

ח"י אלול

עולם התוהו דקדושה^מ

ח"י אלול ויום ראש השנה

יום ח"י אלול הוא יום ההולדת של הני מאורי העולם, הלא הם הבעש"ט ובעל התניא, זכותם תגן עלינו, והנה סמוך ונראה הוא לימי ראש השנה הק', ונבאר השייכות שביניהם.

ר"ה ביום הששי של מעשה בראשית

והנה יום ראש השנה הוא יום הששי של מעשה בראשית, שבו נבראו אדם וחוה. והנה אף שתחילת בריאת העולם הייתה בכ"ה אלול, מ"מ ראש השנה הוא רק ביום הששי לבריאת העולם, משום שאדם וחוה הם עיקר הבריאה.

ואף שבריאת אדם וחוה הם עיקר הבריאה גם בפשטות, מ"מ יש בזה עומק יותר: כי הנה עיקר תכלית הבריאה הוא משום "שנתאזה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", כנודע דברי התניא הק', והנה נודע מה שאמר המשיח לבעש"ט, שא"א לעשות לו ית' דירה בשלמות בתחתונים רק ע"י יחוד ג' בחינות שהם "עולמות, נשמות ואלקות", וכוונת אומרו הוא שרק ע"י בחינת "נשמות" שהוא שייך גם לבחי' עולמות וגם לבחי' אלקות, על ידם אפשר להפוך הבריאה שתהיה דירתו ית' בה.

וע"כ ראש השנה הוא דייקא ביום הששי, כי ר"ה אינו על בריאת העולם מצד מציאותו הגשמי הרחוק מאיתו ית', אלא מצד הבריאה במה שבאפשרותה להיחפך ולהתעלות להיות לו הקב"ה דירה בה, והוא דייקא ע"י הנשמות שנפח הקב"ה באדם וחוה ביום הששי.

ח"י אלול גילוי הדרך לייחוד זה

אך הנה אף שנבראו אדם וחוה בחי' נשמות, ביום הששי, מ"מ תיקון העולם שתהיה דירתו ית' בשלמות הוא עבודתנו עבודת הנשמות, ע"י שיעסקו באלו השית אלפין שנין, לייחד עולמות ואלוקות, עד שיתקון העולם בתיקון השלם והנעלה. והנה הדרך הזאת לקיימה ולעשותה, לתקן עולם במלכות שד"י, היא הדרכתם של הצדיקים בכל דור ודור, ובפרט בגילוי אור הבעש"ט ובעל התניא שהאירו את העולם, וכל תורתם הוא ענין זה "לעשות ייחודים כמותך", לייחד עולמות ואלוקות, ו"לעשות לו ית' דירה בתחתונים".

וע"כ יום ביאתם לעולם הוא קודם ראש השנה, כי כל תיקון העולם הוא רק ע"י הייחוד דעולמות ואלוקות, שהם הדגישוהו וגילוהו הרבה. **נמצא** בבחינה אחת: א' תשרי הוא ר"ה דיום בריאת בחי' נשמות בכללות, ויום ח"י אלול הוא כעין ר"ה של הדרך לתיקון שע"י הנשמות, ודוק.

סדר בריאת העולם

ונרחיב בזה יותר, ע"פ יסוד גדול המבואר בכתבי האריז"ל והרש"ש.

והמבואר שם בקוצר, כי סדר הבריאה שמיום כ"ה אלול ואילך הוא השלב השני של הבריאה בסוד "עולם התיקון", אך קודם לשלב זה היה סוד "עולם התוהו", שנברא העולם ולא היה לו קיום והיה "שבירת הכלים", שע"י יצאו כל כוחות הקליפות וס"א מן הכח אל הפועל, ואחר כל זה יצא "אור חדש" (כך הוא הלשון בכתבי האריז"ל) להעלות כל שברי הכלים ולחזור ולבנות העולם באופן של תיקון.

והרש"ש בספרו הק' 'נהר שלום' (לז ע"ג) כתב שתחילת "עולם התוהו" היה ביום ח"י אלול עד יום כ"ד אלול, שאז נגמרה השבירה, ובכ"ה אלול התחיל עולם התיקון.

עולם התוהו

וענין שבירת הכלים שהיה בעולם התוהו מבואר באריכות בכתבים, כי אז לא היו האורות והכלים מתאחדים כאחד, משום שהאיר אז אור גדול מאד מאד והכלים היו קטנים ובסוד נקודות נקודות, כלומר, שלא היה האור מתעבה כלל מבהירותו העצמית ע"י ההתלבשות בכלים, ולא היו הכלים מתעזנים מגסותם ע"י שהיה האור מתלבש בהם. המציאות הזו של 'הפכים' גרמה ל'שבירת הכלים', כי ע"י החיות של האור הגדול יצאו כל כוחות הכלים מן הכח אל הפועל שלא כסדר, וזה גרם שכל כוחות הקליפות יצאו גם כן אל הפועל, ונשברו הכלים, והאור הגדול נסתלק לגמרי למעלה לשורשו.

אמנם ב'עולם התיקון', אז נתאחדו האורות והכלים, כי האור לא היה גדול כ"כ כמו בראשונה אלא היה מתעבה לצורך הכלים, ואף הכלים לא היו בגסותם כמו בראשונה, וע"ז היו מתאחדים לבחי' אחת כללית, ולא בבחי' נקודות נקודות.

עולם התוהו דקדושה

והנה בכתבי החסידות מבואר סוד גדול ועמוק יותר, והוא סוד "עולם התוהו דקדושה", שבו אף שמאיר אור גדול והכלים קטנים ובבחי' נקודות, מ"מ אינו גורם שבירה אלא אף במצב ההפכים הזה יכולים להתאחד ולהתקן.

והוא בסוד תיקון השלם, והוא תכלית הבריאה בשלמותה, בסוד עשיית דירה לו ית' בתחתונים ממש - שאף התחתונים ממש והכלים היותר נמוכים וגסים, וה'עולמות' שאין למטה מהם, יתאחדו ויטייחדו עם ה'אלוקות' והאור הגדול והעליון מאד.

וזהו גילויים של מאורי החסידות, ה"ה הבעש"ט ובעל התניא הק', וע"כ יום הולדתם הוא בח"י אלול, כי הם מגלים ומאירים סוד 'עולם התוהו' דח"י אלול, אמנם הוא 'עולם התוהו דקדושה', של תיקון גמור ושלם, של דירה לו ית' בתחתונים ממש.

נמצא, שבח"י אלול של קודם הבריאה, היה בחי' עולם התוהו דשבירה ופירוד, ורק אח"כ התחיל התיקון, אמנם בח"י אלול של לידת הבעש"ט והבעל התניא, היה "אדרבה" תחילת התיקון העמוק יותר, של סוד עולם התוהו דקדושה.

תורת בעל התניא כפירוש לתורת הבעש"ט

והנה עפ"י יבואר עוד הטעם ש'תורת הבעש"ט' הוא בבחי' 'אור גדול', ע"ד שנקרא 'אור שבעת הימים', אמנם הכלים וכתבי תורתו אינם כתובים באופן מסודר ומתוקן, ושוב בא הבעל התניא וגילה תורה מסודרת ביותר, עם כלים וכתבים מסודרים ומתוקנים, אמנם לא כ"כ מורגש בהם האור, בבחי' האור שאינו בבהירות כ"כ אלא מתעבה לפי צורך הכלים.

ועומק הענין הוא כנ"ל, כי ענין תורתם הוא סוד עולם התוהו דקדושה, וע"כ תורת בעל התניא מהותה היא העריכה והסדר לתורת הבעש"ט, כדי לגלות שתורת הבעש"ט דבחי' אור גדול וכלים קטנים הוא בחי' תיקון עליון, ואחדות של אור וכלי גמור, ממש כמו שבא הבעל התניא וסידר אור תורתו של הבעש"ט באופן שיהיה מאוחד אור וכלי כראוי, ודוק.

פרשת התוכחה

וע"כ תראה שח"י אלול הוא סמוך תמיד לשבת שבו קוראים פרשת "כי תבוא", שבה פרשת התוכחה [ותקנו כן חז"ל, לקרותה קודם ר"ה, כדי שתכלה שנה וקללותיה].

כי התוכחה היא בסוד בחי' השבירה, כי כל פורענות היא השפעת אור גדול באופן שאין כלים הראויים לקבלו, וכמו שכתב בזה בעל התניא וה"ר צדוק בכמה מקומות, וכיוון שענין ר"ה הוא עולם התיקון, ע"כ קורין פרשת "כי תבוא" קודם לראש השנה לשייכו לשנה שעברה.

אמנם ע"י הגילוי הנ"ל דהבעש"ט ובעל התניא, בסוד "עולם התוהו דקדושה", עי"ז מהפכין הקללות לברכות, כמבואר בזוהר שפסוקי התוכחה יש להשיגם כברכות, כי לעתיד יתברר שענין השבירה הוא בעומק תיקון נעלם יותר, ושוב לפי"ז פרשת "כי תבוא" שייכת לשנה הבאה באופן של תיקון, בסוד תחל שנה וברכותיה, ודוק.

הכח לייחד האור והכלים

והנה הכח לייחד הפכים אלו, האור הגדול עם הכלים הקטנים והנמוכים, שהוא ענין מה שהיה "עריכת תורת הבעש"ט" על ידי הבעל התניא דייקא, הוא ע"י בחי'

"עצמות אלוקות" כביכול [שהוא הגילוי הגדול של תורת הבעש"ט והחסידות כמבואר בארוכה בספריהם הק'], כי ע"י גילוי עצמותו ית' נתגלה הכח לישא הפכים ולאחדם, ועי"ז יכולים לייחד האור היותר גדול עם הכלים היותר קטנים וגסים, וגם כי לגבי העצמות אפילו האור היותר גדול אינו אלא דבר קטן.

וע"כ מצינו הדגשה יתרה בתורתה של חב"ד בענין עבודת השי"ת השייכת לבחי' עצמות כביכול, שהיא העבודה במסירות נפש וביטול הישות לגמרי, ואהבת ישראל בשלמות וכו' - כי רק בדרך זו יכולים לפעול גילוי אור היותר גדול עם כלים היותר קטנים באופן של תיקון, שהוא תכלית הבריאה **"שנתאזה הקב"ה לו ית' דירה בתחתונים"**, והוא התיקון השלם של הגאולה העתידה, שאז כל הארץ כולה תאיר מכבודו, וכולם ידעו אותו ית' מגדולם ועד קטנם, וכמו שכתוב **"כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"**, אמון.

לעובדא ולמעשה

פעמים רבות עומד האדם ותמה מול ההבדל העצום שבחיי: מצד אחד יש בו רצונות כבירים וכיסופים עליונים ["אורות דתוהו"], ומאידך הוא רואה את המציאות שבכל יום המצרה את צעדיו ומאיימת לשבור את רוחו ["שבירת הכלים"]. במצבים אלו, יכול הלב לפרש את הקושי בתור "תוכחה" וכריחוק מאת ה'.

אך לאור תורתם של רבותינו הקדושים מאורי החסידות, משתנה המבט מן הקצה אל הקצה: אין כאן שבירה, אלא התחלה של תיקון עמוק יותר. דווקא אותם רגעים של קושי וסתירה, הם הזמן לגלות את כוח ה"עצמות" שבנפש - אותו כוח של ביטול ומסירות, שיכול לשאת הפכים. או אז מתגלה, כיצד ה"תוכחה" אינה אלא "ברכה" מוסתרת, ודווקא בתוך צמצום העולם והמצרים, נבנית הדירה הנאה והשלמה ביותר למלך מלכי המלכים.

תורת החסידות ומצווה של רשות מא

הבעש"ט ובעל התניא

במאמר הקודם ביארנו את שייכותם של הבעש"ט ובעל התניא, שיום הולדתם חל בח"י באלול, ליום ראש השנה הסמוך לו. ועתה נרחיב ונעיין בשייכותם של הבעש"ט ובעל התניא זה לזה, שיום ביאתם לעולם היה באותו היום.

מסירת התורה לבן בנו

והנה נודע (ספר השיחות לאדמו"ר הרי"צ, תרצ"ו עמ' 78 ואילך), שבעל התניא אמר כי הבעש"ט הוא 'זקנו' ברוחניות. אם כן, השייכות ביניהם היא בסוד זקן ובן בנו.

כי הנה מצינו חשיבות מיוחדת במסירת התורה מסב לבן בנו דייקא, וכמבואר בגמרא (קידושין ל.): "כל המלמד בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני", ואף שכוונת הגמרא אינה להוסיף מעלה ב"בן בנו" דווקא, אלא כוונתה לומר שלא רק המלמד 'בנו' בלבד, אלא אפי' 'בן בנו', מ"מ בפשטות לשון הגמרא ישנה משמעות דורשין ש'מסירת התורה לבן בנו', יש בה שייכות מיוחדת עם 'מעמד הר סיני'.

והנה, גילוי מעמד הר סיני היה ענין 'אין עוד מלבדו', כמו שאמר משה רבינו: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו", ונודע שעיקרה של תורת החסידות היא ההרחבה וההעמקה בענין 'אין עוד מלבדו', וממילא יתבאר קצת עניין מה שקרא בעל התניא לבעש"ט 'זקנו', כי עניין תורת החסידות הוא סוד 'אין עוד

מלבדו, המתגלה דייקא במסירת התורה מ'זקן לבן בנו'. אך צריכין הדברים הרחבה ונוסף.

חיוב כבוד זקנו

ונקדים לזה ביאור שיטות הפוסקים, בענין אם יש חיוב לכבד את זקנו או לאו, ומה הם גדרי החיוב ומהותו.

הנה שיטת המהרי"ק היא שאין כלל חיוב על הנכד לכבד את זקנו, וכמ"ש ה'דרכי משה' בשמו (יו"ד סי' ר"מ): "כתב המהרי"ק, דבן הבן אינו חייב כלל בכבוד הזקן שהוא אבי אביו", ויש לדברי המהרי"ק ב' סימוכין מן הש"ס:

א. דברי הגמרא (מכות יב, א): תני חדא, אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם, ותניא אידך, אין בנו נעשה לו גואל הדם. לימא הא רבי יוסי הגלילי והא רבי עקיבא [שחולקים במקו"א, אם "גואל הדם" הוא מצווה או רשות, ולמ"ד מצווה, הרי דוחה איסור הכאת אביו ואמו], ותסברא, בין למ"ד מצווה בין למ"ד רשות מי שרי, והאמר רבה בר רב הונא וכן תנא דבי רבי ישמעאל, לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללתו חוץ ממסית, שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו. אלא לא קשיא, הא בבנו והא בבן בנו", ומתירין הגמרא, ש'בן בנו' מותר להיות גואל הדם ולהרוג את זקנו, משמע שאין כלל מצוות כיבוד על הנכד.

ב. דברי הגמרא (סוטה מט, א): רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה [גידל את רב יעקב שהוא בן בתו], כי גדל א"ל אשקיין מיא [כשגדל רב יעקב, ביקש ממנו רב אחא שישקנו מים], אמר לו לאו בריך אנא [איני בנך], והיינו דאמרי אינשי רבי רבי בר ברתך אנא", גם מכאן מוכח לכאורה שאין חיוב כיבוד על הנכד.

שיטת ה'דרכי משה' וביאורה

אך ב'דרכי משה' שם כתב, כי מהמדרש מוכח שיש על הנכד מצוות כיבוד זקנו. וז"ל ה'דרכי משה': וקצת לא משמע כן במדרש (בראשית רבה, פר' צ"ד) והביאו רש"י בפירוש החומש פרשת ויגש (מו, א) גבי ויזבח זבחים לא-להי אביו יצחק יצחק, דפירש רש"י דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, מכלל דמ"מ חייב בכבודו (וז"ל רש"י שם: חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם). וכן פסק הרמ"א להלכה בשולחן ערוך.

וצריך ליישב: כיצד תתיישב שיטתו עם משמעות ב' הראיות מן הגמרא שהבאנו? **הנה** מה שהוכחנו ממסכת מכות יש ליישב, שאף שהנכד חייב בכבוד זקנו, מ"מ אינו כמצוות כיבוד אב ממש; ועל כן, כיוון שיש על הנכד מצוות גואל הדם, דוחה היא את המצווה הקלה של כבוד זקנו.

אמנם ההוכחה ממסכת סוטה, מפורשת וברורה היא, וצ"ע ליישבה לשיטת ה'דרכי משה'. ובביאור הגר"א כתב לתרץ, דחילוק יש בין 'בן בנו' ל'בן בתו', שאף שמחויב הנכד בכבוד אבי אביו, מ"מ בכבוד אבי אמו אינו חייב כלל, ורב יעקב בן בתו היה ולא בן בנו. והביא הגר"א ראיה לחילוק זה מן המדרש.

אך עדיין צ"ע, שהרי הרמ"א לא חילק ביניהם, וסתם בפסקו בשו"ע, וא"כ אכתי קשה לדידה משמעות הגמרא בסוטה.

בירור שיטת רש"י

אמנם דע: שיטת רש"י בזה צריכה תלמוד. דהנה בפירושו על התורה כתב שהוא חייב בכבודו, וכמו שהעתיק בדרכי משה; ואילו בפירושו על הגמרא (מכות יב, א) כתב להיפך: והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם, בבנו של הרוג קאמר, שהוא בן בנו של רוצח ואינו מוזהר על כבודו. ודבריו סותרין בהדיא.

ועל דברי הגמרא בסוטה פירש: בר ברתך אנא – ואין עלי לכבדך כבן. ובזה היה מקום לפרש שכוונתו כפירושו על התורה, שהוא חייב בכבודו אלא שאינו חייב כבן ממש. אמנם זה דחוק מאד, שאם הוא חייב מעט בכבודו, היאך סירב רב יעקב להשקותו מים, שוודאי כלול בכבוד מעט? אלא נראה שגם כאן כוונתו כפירושו במסכת מכות, והרי סותר פירושו על התורה בתרת.

מצוות כיבוד זקנו היא קיומית

והנראה בביאור העניין: סבר רש"י, וכך היא שיטת הרמ"א, שמצוות 'כבוד זקנו' אינה מצווה חיובית, אלא מצווה קיומית. כלומר: אם מכבדו - הוי מצווה, אבל אינו 'חיוב'.

ולפי זה כל דבריו תואמין יחדיו, כי מה שכתב במסכת סוטה "ואין עלי לכבדך כבן", כוונתו שאין החיוב מוטל עליו כבן, ורק אם חפץ לכבדו - מקיים בזה מצווה,

ועל כן אינו חייב להשקותו מים. וזהו גם מה שכתב במסכת מכות "ואינו מוזהר על כבודו", ולא כתב "ואינו מצווה על כבודו", כי מצווה יש עליו, אבל החיוב והאזהרה - לא. ושוב מיושב גם לשונו בפירושו על התורה שכתב "חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו", כי בכבוד זקנו אינו חיוב אלא מצווה, ובכבוד אביו חיוב הוא.

וכן יש להטות הפירוש במה שכתב הרמ"א בשו"ע: "א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו, ואינו נ"ל אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, שכוונתו: בכבוד אביו הוא 'חייב', וכבוד זקנו הוא רק כמצווה מ".

סוד מצווה קיומית

והנה: ב'מצווה קיומית' יש סוד גדול, כי היא מגלה במהותה על כל המצוות, אף החיוביות, כמו שנבאר.

כי במושכל הפשוט, כל מצווה הרי היא 'עשייה גשמית' פשוטה - שהוא לובש בגד ציצית, ועושה מעקה וכו', אלא שהמעשה נעשה חשוב ונעלה, כיוון שחלה עליו 'חלות' מצווה, מאחר שמחוייבים אנו לעשותו. אמנם במצווה שאינה חיובית אי אפשר לומר כן, שהרי אינו חייב לעשותה.

ושוב ממילא נתגלה על ידי ה'מצווה הקיומית', שאין מעשה המצווה מקבל חשיבות מצד החיוב, אלא מעשה המצווה מצד עצמו אינו גשמי, אלא מציאות רוחנית ואלוקית ממש. והעושה אותה - שוב גם הוא משתייך למציאות רוחנית ונבדלת ממש. נמצא שאותו המעשה הוא רוחני ואלוקי, וציוונו השם יתברך לעשות מעשה המצווה הרוחני והנעלה הזה, אבל הציווי אינו מהות המצווה, והבן.

מב. והנה מצינו כמה מצוות קיומיות כעין זה, ואף שבמצות ציצית ומצות סוכה אפשר לפלפל שאינם קיומיות ממש [כי מצות ציצית אף שהיא כקיומית כי אינו חייב ללבוש ציצית, מ"מ אם הוא לובש בגד של ארבע כנפות הוא "חייב" בציצית, ואף מצות סוכה בשאר הימים, אף שאינו חייב לישב בה אם אינו רוצה לאכול, מ"מ אם הוא מבקש לאכול חייב לישב בה], מ"מ מצות מצה כל שבעה לשיטת הגר"א היא ודאי קיומית [ויש עוד להאריך בשיטתו, ואין כאן המקום], וכן הוא בעוד כמה מצוות, כמו חסד וכדו'.

עצם המצווה והמחייב שלה

ובעומק יותר: בכל מצווה ישנן שתי בחינות, 'המחייב של המצווה' שנצטוונו לעשותה, ו'עצם המצווה' מצד עצמה.

ובתורת החסידות הרחיבו בענין זה הרבה, דמלבד חשיבותה מצד 'המחייב שבה' שציונו הקב"ה, והנה רק מחמת הסיבה הזאת ודאי ערכה רב לאין שיעור - מכל מקום, עוד רבה ועצומה מעלתה של המצווה מצד 'עצמה'.

ומבואר בדבריהם, ש'עצם המצווה' הוא עמוק וגבוה הרבה יותר מ'המחייב וסיבת המצווה', כי הסיבה והמחייב הם מבחי 'אורו' ית' שנתגלה בבריאה, שבבחינה זו גילה רצונו היאך ינהגו בניו, וציווים על המצוות. אמנם כל 'אור', אפילו היותר גדול, סוף סוף היה לו 'הכרח' וטעם להתגלותו [וזה כל מציאות עולם 'הגבול', שהוא עולם של סיבה ומסובב], וע"כ הוא בחינת 'חיוב', כי חיוב מורה על עשיית דבר מפני סיבה מיוחדת.

אמנם 'עצם המצווה' הוא מבחי 'עצמותו' יתברך, שאינו נמצא מפני שום סיבה, אלא הוא נמצא מפני שהוא נמצא; ועל כן מצד הבחינה הזאת אין חיוב על המצווה לעשותה, כי אין בבחינה זו הכרח וסיבה, היות והוא מעל כל הסיבות. ועל ידי עשיית המצווה בבחינה הזאת, אנו משתייכים לבחינת עצמותו יתברך ויתעלה.

מצווה קיומית דייקא במצוות כבוד זקנו

וע"כ ענין 'מצווה קיומית' מצינו דייקא במצוות 'כבוד זקנו', כי המצווה הזאת, ראינו בתחילת דברינו שהיא בחינת גילוי דהר סיני, ד'אין עוד מלבדו', והוא עיקרה של תורת החסידות, שבה נתגלה סודה של מצווה קיומית כנ"ל.

כי אף שכבר היה גילוי גדול ונפלא של כוונות המצוות וטעמיהן העמוקים, על ידי רבי שמעון בר יוחאי ועל ידי האריז"ל, מכל מקום דבריהם הם כלפי מעלת המצווה מחמת 'המחייב שבה', והבעש"ט ובעל התניא, הם שהאירו וגילו סוד מעלת המצווה מחמת עצמותה, וכנ"ל.

ועל כן, במעמד הר סיני היה גילוי דבחי 'עצמות', בסוד "אנכי ה' אלוקיך, אנא נפשי כתבית יהבית", והבן.

עניין ראש השנה

והנה במאמר הקודם קישרנו עניינים ליום ראש השנה, ועתה נבאר גם על פי דברינו אלה את שייכותם לעניין ראש השנה.

כי הנה לכאורה, היאך שייך לשמוח ביום ראש השנה? הרי בריאת העולם היא הסתר הפנים היותר גדול, שהיה צמצום של כל האור. אמנם על כן הקדים הקב"ה להוריד נשמת הבעש"ט ובעל התניא, זקן ובן בנו, ביום ח"י אלול, לגלות סוד זה של 'עצמות אלקות', והעבודת השי"ת שמצד בחינה זו. והנה ההסתר שבבריאת העולם הוא רק מצד בחינת אורו יתברך; אבל מצד בחי' 'עצמות', אין שינוי כלל לפניו, בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם".

ובבחינה זו, אף שאנו יושבים בעולם הגשמי הזה, וההסתר פנים גדול מאורו יתברך, בחושך כפול ומכופל ואין אתנו יודע עד מה, מכל מקום כאשר אנו מקיימים מצוותיו יתברך, אפילו בתכלית הפשיטות ובלא שום הרגש באורו יתברך, זוכים אנו להשתייך לאלוקותו יתברך מבחינת 'עצמות'. ואם כן, בוודאי יש לשמוח על מציאות העולם. ודו"ק.

לעובדא ולמעשה

פעמים שהעולם הזה, על הסתרו ועלמיו, מכסה את עינינו, ואין אנו מרגישים שום "אור" או התעוררות רוחנית בעשיית המצוות, והכל נראה כחשך וסתום. אל ירח לבבנו מכך. אדרבה, דוקא עשייה פשוטה ותמימה זו, הנעשית ללא "ברק" של גילויים וללא הכרח של שכל וטעם, היא הבוקעת את כל המסכים ונוגעת בנקודה הפנימית ביותר - ב"עצמותו" יתברך. שם, מעבר לכל הסיבות והטעמים, אנו בנים אהובים לא משום שאנו מוכרחים, אלא משום שאנו שייכים; וידיעה עמוקה זו היא המקור לשמחה אמיתית ופנימית שאין לה הפסק.



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.



ידח האיתנים



♦ לזש"ק ♦

הרב חיים שלמה בן מלכה גרונא שיחי'

מרת צורית רחל בת פריידה עליזה שתחי'

Chaim & Rachela (Kim) Rothstein





חנוכה



♦ לעילוי נשמת ♦

ר' זיידא יוסף מרדכי ב"ר מנחם מענדל ז"ל

מרת שרה יוטא ע"ה

בת יבלחט"א ר' אפרים מנחם מענדל שיחי'

ת.נ.צ.ב.ה.



פּוּרִים

לַיְהוּדִים הִיטָה אֹרֶה וּשְׂמֵחָה וּשְׁשׂוֹן וִיקָר

♦ "אורה – זו תודה" ♦

תודה לה' שזכינו
להתקרב וללמוד התורה הקדושה מרבינו.
יהי רצון שה' ימשיך לתת לרבנו ומשפחתו
את הכוח והיכולת להמשיך להפיץ מעיינותיו חוצה,
להנהיג וללמד אותנו מתוך שפע רב והרחבה גדולה
ונוכח לשמחה וששון ביחד בעת שכל העולם ידע את ה',
בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ברחמים בקרוב ממש.

נתנדב לזכות

שמואל פינחס בן ליבא אהובה שיחי'
ואשתו רחל בת שרה רבקה תחי'

ובניהם:

זחבה צילה

גבריאל

אביבה בריינא

עקיבא



♦ לעילוי נשמת ♦

האשה מרת מאירה שרה בת ר' משה הכהן ע"ה

Donny & Tzivi Schick

**In Honor Of
Harav Yussie Zakutinsky**

Matis Manela



♦ לעילוי נשמת ♦

הרה"ח רבי אברהם צבי זצ"ל בן הר"ר מתתיהו גולדברגר זצ"ל

נלב"ע בשבת קודש י"ב תמוז תשס"ו

וזוגתו מרת גאלדה רויזא ע"ה בת הרב צבי זצ"ל

נלב"ע כ"ב אדר א' תשס"ה

...

הרה"ח רבי יצחק אייזיק בן הר"ר שלמה דוד מנלה זצ"ל

נלב"ע כ"ז אב תשע"א

וזוגתו מרת גאלדה ע"ה בת הר"ר ברוך אלעזר זצ"ל

נלב"ע י"ד תמוז תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

Ralph Manela

בהודאה עמוקה לה' יתברך

ספר זה מוקדש

לכבוד ילדינו היקרים והנפלאים,

ההולכים וגדלים ומתעלים

באור התורה הקדושה,

מתוך לימודיו המאירים של רבנו, המחבר הספר.

"כי נר מצוה ותורה אור" -

האור והחכמה הגנוזים בו

מאירים את דרכנו בחיים,

ומשפיעים קדושה וברכה

על כל בני משפחתנו.

באהבה ובהכרת הטוב,

משפחת פרידמאן

לכבוד אוהב ישראל צדיק יסוד עולם אדמו"ר שליט"א

הודו לה' שהנחנו בדרך אמת
וזיכנו מתנת חנם מאוצר המנוצר
להסתופף בצל כ"ק אדמו"ר שליט"א
אם כי לית למחשבתן תפיסה ביה
כלל נפשינו יודעת מאד במעמקי רעותא דליבא
אשריך ישראל כי בקרבך קדושי עליון וצדיקי אמת
יהא רעוא שתעמוד לנו זכות תוה"ק
וצדיקי אמת הכתובים בספר הק' הזה
לגדל בנים ובני בנים עד עולם
בה' דבקים הולכים לאורם של צדיקי אמת
בתוך כל ישראל אכי"ר
יוסף הכהן בן שרה לאה הוברמן ומשפחתו

♦ לזכר נשמת אבי 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

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 בתורתו 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

For The Recovery
Of **Michael 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
Yossi Gerson

לע"נ
דבורה בת משה ע"ה
In loving memory
of our mother
Mrs. **Devorah Leibowitz A"H**

In appreciation to the Rav שליט"א,
for opening
new worlds of Torah
for me.
Isaac Eastman

In Honor
Of Harav
Yussie Zakutinsky
Ashi Gluck

בכבוד ובאהבה
Thank You to TYH!
Judah & Ora Mischel

✦ לעילוי נשמות ✦
הרב יוסף בן יבל"ח הרב נפתלי שמעון הכהן קלטר
שושנה עלקא בת אברהם שטרסמן ע"ה
נדבה מאת משפחתם

Leilui Nishmas
ישראל צבי בן אהרן דוד הלוי
Yanky Blobstein

In Honor
Of Harav
Yussie Zakutinsky
אהרן דוד

In Honor
Of Harav Yussie Zakutinsky
Zachary Singer

In cherished memory of my father,
Ari Klein יהודה 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 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"
For readying us and the world
to greet Moshiach.
May we be zocheh to welcome him
with these pages.
Rachel & Moshe Yonah Rosenfeld

In honor
of the Rav
Shmuli Kaufman

In honor
of the Rav
Baruch Schorr

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