



קונטרס וגילו ברעדה

ביאורים ועיונים
בענייני ירח האיתנים

מאת הרב מרדכי יוסף זקוטיןסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם
יוצא לאור ע"י
המכון להוצאת שיעורי וכתבי רבינו שליט"א





קונטרס

וגילוי

ברעדה

ביאורים ועיונים
בענייני ירח האיתנים

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

יוצא לאור ע"י
המכון להוצאת שיעורי וכתבי רבינו שליט"א



אפשר לשמוע את השיעורים
בשפת האנגלית בtorah anytime,
או בwww.kmhlawrence.com

היות שהמכון בתחילת דרכו,
חשוב לנו מאוד
לשמוע רעיונות והצעות לשיפור,
אפשר לשלוח תגובות, הערות, ותיקונים
בכתובת מייל
pinchosbirnbaum@gmail.com
או בכתובת
kmhlawrence@gmail.com

לזכות רפואה שלימה
עלקא דבורה בת מרים רבקה חנה

הסכמות שהתקבלו על ספר אבתי עברי השם אגן

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

יצחק מאיר מארגנשטערן
רב ור"מ דק"ק "תורת חכם"
לתורת הנגלה והנפטר
פעולה ירושלים תרפכ"א

בענייני, חסידות, לימוד וישיבה, אבות חסידים - זהו שפיעה שבינה בענייני יחוס חסידות לפיק

שפיעה בהאיר לגד עניי גליונות מלאכת מחשבת משיעורי ידדנו מאור געלה
נורע בשערים בשיעוריו הנפלאים בקרב עדת מי מנה, מוציא יקר מזולל,
מופלא בתורה וביראה ובחסידות ובכל מדה נכונה, מוסר עצמו למען זיכור
הרבים כל הימים לרבות הלילות, כמ"ע הרב הגאון ההסיד מוהר"ד מרדכי יוסף
זקונינסקי שליט"א - רב ור"מ ק"ק קהל מבקשי ה' בניו יארק, אשר ביהודי
ומכירי מקרוב גודל פעולתו בזיכור הרבים ובפיו המפיק מרגליות רבים השיב
מעון, אשרי חלקו ואשרי קהלתו החוסים בצילו, עליהם ועל זרעם תבוא ברכת
טוב כל הימים.

והן קמו ונתעוררו תלמידיו החשובים הע"י ונפשם היפה איוותה להעלות
על מזבח הדפוס מפרי ביכורי שיעוריו הנורעים הבלולים מנגלות ונסתרות
ומעוטרים בעומק תורת החסידות אשר כבר יצאו להם מוניטין בשער בת רבים
בסגולתם לקרב הלככות לדרכי עבודת השי"ת, וזה יצא ראשונה ספר אבתי
עברי ה' אגן, והמה שיעורים נעלים ונפלאים במעלת קדושת ימי הפורים
הנזכרים ונעשים, והארת מרדכי המאיר ובא בכל שנה ושנה, וכבר אמר
רבה"ק זי"ע כי מעכשיו כל ההתחלות מפורים, ועל כן טוב עשו בעתם
בהיותם זוכים להאיר לארץ ולדרים מתורת רבם הנעלה אשר זכותו רב ועצום
עד מאוד, ויהי רצון שיוכזו להשלים מחשבתם הטובה לזכות את הרבים, יפוצו
מעיינותיו חוצה ויתקבל ספר זה יחד עם שאר הספרים שעתידיים להוציא לאור
עולם בס"ד בפני כל יודעי דת ודון, ויעשו מסילות בלב אחינו בני ישראל
וילמדו תועים בינה עד ביאת גואל צדק במהרה דידן והיתה להו"ה המלוכה.

י"ק י"ק
מאיר

הסכמות שהתקבלו על ספר אכתי עברי השם און

Congregation Ash Kodesh
of Widdowes

251 Malsome Road,
Widdowes, N. Y. 11598
516 - 589-2660

RABBI MICHAEL WEISSBERGER



קהילת אש קודש דוודמיר

הרב משה וויינבערגער
מדינת ניו יורק

ב"ח

ג' אדר ב' תשפ"ד

נחלקו רבנותינו ל"ל מנין זכה משה לקרני ההוד. רבי שמואל בר נחמני אמר, הלוחות ארכו ששה טפחים, ורחבו שלשה טפחים, והיה משה מחזיק בשני טפחים, והקב"ה בשני טפחים, וטפחיים ריוח באמצע. משם נטל משה קרני ההוד (ותנחומא כי תשא ל"ז).

ראיתי בספר הנפלא מלכות שלמה מהגה"ק ר' שלמה טווערסקי מהארנאסטויפאלדענער, ז"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, ומוסתר בתורה ההדרכה הנצחית בפרט לכל דור ודור לפי הנסיגות המיוחדות של אותו הדור. זה חלק התורה הגנוה בטפחיים שבין משה והקב"ה, ובכל דור ודור צריכים לגלות אותו. ואף שיש ב"ה הרבה תלמידים 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 לובי הרה"ח מוה"ר מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א, רב דק"ק מבקשי השם בלארענס נוא יארק, הוא ת"ח מופלג וידידו 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 זכונם יגן עלינו ולפתוח שערים לפני כל מי שרוצה לזכנס להיכלי פנימיות התורה.

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

באהבת נצח
משה וויינבערגער

און וויינבערגער

הסכמות שהתקבלו על ספר אחתי עברי השם אנן

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

בס"ד יום ה', לסדר "משכן העדות".
ד' אדר ב' תשפ"ד.

לכבוד

האי גברא רבה ויקרא

מאיר ומנווט נתיבות התורה והעבודה לבני אל חי

פה מפיק מרגליות

הרה"ג ר' יוסף זקוטניסקי שליט"א

מרא דאתרא דקהילה קדושה "מבקשי ה'"

שלום וברכה

אחדשה"ט וש"ת.

קיבלתי את ספרך, ומצאתי בו דברים יקרים ונחמדים, עניינים נפלאים השזורים בחן וחסד תורני, בו משולבים כאחד נגלות התורה חי"ל 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 עם כל 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, 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 פה, ע), ועל ידיכם יזכו כולם להתעורר בקרבת השי"ת, לייחד לבבנו לאהבה וליראה את שמו ית'.

והנני בתפלה על בנין בית המקדש מעט בית הכנסת והמדרש, שמן שמאי זכתה קהילתכם, שהבית עלה ונתעלה ברוב פאר הודו, ובברכת 'הראנו בבנינו', שמחם בבנין שלם, באור פניך תבהיקם. ויד"ר שיוזכו בו למגדל אור אהבת ישראל, כמ"ש (ישעיה מא, ו) 'איש את רעהו יעזרו ולאחיז יאמר חזק', ובפרט כעת בימי שמהה, שנאמר בהם (ש"ו ע"ב) 'א"ח ס' תרצו' 'וטוב לב משתה תמיד', ובפרט בדורנו שצריכים כל כך התחברות והתאספות בזכות כח הריבים.

בברכת התורה ולומדיה

ידידך אברהם צבי קלוגער

השמת בחלקך ובחלק התלמידים, חברי הקהילה

הסכמות שהתקבלו על ספר אחתי עברי השם אנן

בס"ד

ניסן דוד קיוואק

ישיבת טאורת ענינים
רח' דרב מרדכי קאץ 33
עיריית ירושלים תובא

ה' אדר ב' תשפ"ד

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

ואמר: אף על פי שאינו מועיל כלל מה שהוא מספר זאת, שיהיה אפיקורסות בעולם ושצריכין להתחזק עצמו באמונה, כי אף על פי שהוא אומר זאת אף על פי כן מתגברת האפיקורסות והבלבול, כי הלא גם דניאל ויוצא הדיעו מקודם, שקדם שיבוא משיח, יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים, "והרשיעו רשעים והמשיכילים יבינו" וכו' (דניאל י"ב י'). ואם כן מאחר שהודיע מקודם שזה יהיה הנסיון קודם ביאת משיח יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים באמונה, ומי שיזכה לעמד בנסיון וישאר קיים באמונתו - אשר לו וזכה לכל טוב המעוהד לבוא לנו במהרה בימינו אשר נבא עליהם כל נביאיו וחכמינו מקדם, ואם כן היה ראוי שכל אחד ישכיל ויחוס על עצמו לשאר קיים חזק באמונתו, ולא יהיה לו עוד שום נסיון וצירוף כלל מאחר שכבר הודיעו זאת מקודם.

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

ובדמ כזאת, אין לנו שיעור, רק תורת הצדיקים, שהם נותנים לנו את הכח להישאר חזקים ואיתנים באמונתנו.

אשר ע"נ נתתי שמחה לא לבי, כאשר תלמידי הרה"ח ר' פינחס מנחם בירבובים שיח' הביא לפני שיעורים שערך משיעורי ידידי המופלא והמופלג הגה"צ 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.

ומובטחי שכל מי שילמד את השיעורים האלו, ימצא מרגוע ונפשו, 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 מרעותו ושומעי לקחו, ולהרבות פעלים לתורה ועבודה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, עדי נחכה בקרבו ל'ומלאה הארץ דעת את הו"ה, כמים לים מכסים, בבית גוא"צ ברחמים בב"א.



הסכמות שהתקבלו על ספר אחתי עברי השם און

גמליאל הכהן רבינוביץ (ראמפורט)

ד"ר מ' ב' שיבת המקובלים "שער השמים"

נבד הש"ך והרמ"א וז"ל

מח"ס "טיב התשובה" "טיב הכוונות"

"טיב התהוות" "טיב התורה" "טיב התפילה"

"טיב התורה" "טיב העבודה"

רחי הרב משה חנינ' 2 טל 5385344-02

בעיה"ק ירושלים תוב"א

ס"ב ז"ל ב' אב"ל מ"ל מ"ל מ"ל

מחבר ספר חסידים נפלא ונשגב

פסח"ק חסידים נפלא ונשגב

ס"ב ב' אב"ל מ"ל מ"ל מ"ל

בס' חסידים חסידים חסידים

מחבר ספר חסידים נפלא ונשגב

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים



נפלא ונשגב חסידים חסידים חסידים

הסכמות שהתקבלו על ספר אחתי עברי השם און



הרב שלמה יחזקאל גדלר • Rabbi Shlomo Yechezkel Nadler

אור לוי' בארד ב' התשפ"ד

לכבוד ידידי הקר מר

הרב הנאון החסיד והמוקבל ר' מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א

מרא דאתרא דקדוק מבקשי השם

קובלתי בשמחה רבה מאד את הקונטרס החשוב לפורים ונהנתי עד למאד. והנה בימים אלו ממש אנחנו נמצאים שוב במעב קשה מאד לכלל ישראל בבוזנות בימים ההם בזמן הזה. כי כל השבועים אומות מחשבות לפגוע ולהחיק לכלל ישראל. ועכשיו כולט מבינים שאין לנו שום בריחה ושום דרך אחרת אלא מוכרחים דרך להשען ממש על אבני שבשמים, ואין עוד מלבדו. ולבקש משיח ונאולה אמיתית ממש עכשיו.

ובאמת הדרך היחידה שיבוא משיח צדקנו היא רק לרומם את כלל ישראל על ידי חיזוק באמונה, ובטחון, ודבקות אמיתי כבורא. ובפרט על ידי העיסוק בתורות אמת אשר הוא אור אים ממש, וכמו שכתב רבינו הרש"י הקדוש בספר נדר שלום הקדמת רחובות הנדר - דף ט' ע"ב שגילה שם ענין עמוק מאד מאד וז"ל: והענין הוא כי התורה היא שורש ומקור עצמות אור הנרנח"י המתפשטים בכל פרצוף והוא אור האים המתפשט תוך הנרנח"י היחידה דחמשה פרצופי הכתר דא"ק, ע"כ.

ומצאתי בדברי הנאון החסיד ארונט הגר"א בספר יהל אור על הוה"ק ח"ב דף קי"ד ע"ב (דפי הוה"ק דף ט' ע"א וע"ב בדפי הספר) ותמיד בענין הג' גלויות שנאמרו ע"י ובוכות ג' האבות, אמנם ידוע שהגלות האחרון נאמרו על ידי משה רבינו וזה עשה ע"י שחזור משה רבינו בגלותו במי שלומד את תורתו 'תורת משה' והחזרה בגלותו היא כדי לנאול את כלל ישראל. ועיקר תורת משה היא תורת הקבלה. וכל אריכות הגלות מפני שמשה לא מוצא במי להתגלגל.

וז"ל הגר"א שם: כד"א לך לך מארצך הכא רמזו ש"ן כו': ר"ל מארצך וממולדתך ומבית אביך הן ג' גלויות בג' אבות, שהן ש"ן דמשה כמ"ש בתורה, והן נגד ג' אותיות של השם - יהוה, הוה, והוה' שהן ש"ן דמשה כמ"ש בתורה. וזהו אריכות הגלות 'שלא מוצא במי להתגלגל' - עצמו - מ"ה דמשה, מלכות, שנגזרו גלות הדביע... והיא אורייתא דאתגליא כו': ר"ל שבסוף הגלות בעקבות משיחא אתגליא אילנא דחיי - אורייתא דמשה כמ"ש בתורה. והוא אריכות הגלות 'שלא מוצא במי להתגלגל' - ובתאריך, ולכן יציאת הגלות - תליא בלימוד הקבלה אורייתא דמשה, עכ"ל.

והנה ידעתי כי כתיר עוסק הרבה בחוליות ניה"ק הפזורות בהרבה נשמות כלל ישראל וגם לעשות שלום וווג בין כלל ישראל ובין אבהים שבשמים. והנה בעת הוה"ק בורא הוא נצרך מאד והוא בבחינת פיקוח נפש, ולא רק באופן פרטי אלא עבור כל הכלל ישראל כולו עם השכינה הקדושה שעמם. ואני מברך את כבודו שימשיך להפיק את האורייתא דמשה' - מנימיות התורה. ולקרב הנאולה תיכף ומיד ממש]

ושנובה בקרוב ממש להשתחוות יחדיו בחד הקודש בירושלים

ידידכם עוז שלמה יחזקאל גדלר ע"ה ירושלים ת"ז בבי"א



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

רח' הרב יצחק אבוהב, בית וגן ירושלים • T Rabi Yitzchak Abuhav St. Bail Vagan, Jerusalem • 00972527161511 / 0017154195055
shlomona100@gmail.com

ערב שנת תשפ"ה הבעל"ט

דברים אחדים

י'שמחו ה'חסידיים, ו'יגילו ה'לומדים, בהגלות אור מופלא, מקצת משיעורי וכתבי מו"ר שליט"א, על ענייני ירח האיתנים והמסתעף. אשר כידוע לכל באי שיערי תורתו, ששיעורים אלו בלולים מתורת הנגלה והנסתר, ומכל ספרי רבותינו.

בקונטרס זו, עברו כל המאמרים עריכה, כך שיהיו מובנים וברורים לכל מבקשי השם.

השם יהיה בעזרינו, שחפץ הו"ה בידינו יצליח, ונזכה להוציא לאור שיעורים וספרים לרוב, והדברים יתקבלו בלב לומדיהם. ונזכה ע"י קונטרס זה, להרבות דעת ופנימיות, בכרם בית ישראל, ונזכה לחזות בקרוב בקיום דברי משיח לבעש"ט, "אימתי קאתי מר, לכשיפוצו מעינותיך חוצה", ברחמים גמורים וגלויים בב"א.

המתעסק בקדשים

פינחס מנחם בירנבוים

בשם המכון להוצאת כתבי ושיעורי רבינו שליט"א

תוכן ענינים

שער אלול וסליחות

פנימיות עבודת חודש אלול, להפוך את המניעות לקדושה.....א

ענין ירח האיתנים בניית חוה וזיווגה עם אדם * ענין חודשי תמוז ואב השייכים בחיצוניות לעשיו * חודש אלול הופך את חודשי תמוז ואב מד"ל, לדל"ת * ענין כבישת ארץ סיחון ועוג כרפואה קודם למכה של בלק ובלעם * מצוות דרישה וחקירה בעדות * ענין דרישה וחקירה בעדותינו על הרבש"ע * ענין הכנת חודש אלול לראש השנה * ביאור הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו"

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

ענין ירח האיתנים בניית חוה וזיווגה עם אדם * הקשר של חודש אלול ליד שמאל * מתי מותר לגרש אשתו הראשונה * מקור דברי השו"ע * שיטת הטור * שיטת הרמב"ם * כמה הערות בהבנת דברי הרמב"ם * שינויים בין דברי הרמב"ם בהלכות גירושין לדבריו בהלכות איסורי ביאה * ביאור דעת הרמב"ם שיש בזה תרי דינים * מקור לדברי הרמב"ם * גם בעיקר דין הגירושין באשתו הראשונה יש תרי דינים * עבודת חודש אלול לברר שאין שום מחשבת גירושין חלילה מצד החתן * עבודתנו בבחינת איתערותא דלתתא

קדושת שבת וסליחות.....יז

מנהג אמירת הסליחות הראשון בחצות לילה במוצ"ש, עם בגדי שבת * ענין הרצון בשבת * בהתקשרותנו לקדושת שבת אנו מחזקים את רצוננו לשוב אליו יתברך

שער חודש תשרי

עבודת הימים הנוראים לזכות לדביקות עצם שאינה מורגשת.....כא

כלל ישראל עמדו על דעתו של משה אחרי ארבעים שנה * דביקות המורגשת, ודביקות עצם שאינה מורגשת * כח האמונה מקורו באור אין

סוף דקודם הבריאה ♦ עבודת ראש השנה לחבר את הבריאה לבחינה שקדמה לבריאה ♦ תורה ומצוות בחינת דביקות המורגשת, אבל עומק התורה ונשמות משה הם דביקות שאינה מורגשת ♦ שבט לוי בחינת דביקות שאינה מורגשת, ולכן להם ניתן ספר תורה בכתב ידו של משה ♦ עבודת חודש תשרי ♦ שכר הדביקות שאינה מורגשת, בחינת עולם הבא, להתענג על הביטול ♦ ג' המדרגות בשפת הקבלה

שער ראש השנה

תקיעת שופר לבנות את הבריאה כענף המחובר לעץ.....כט

סוד תקיעת שופר בניית חוה בעוד אדם ער ♦ דברי הרמב"ם בביאור הי' פסוקים ♦ כמה הערות בדבריו ♦ ביאור דבריו שיש ב' דינים בעשרת הפסוקים ♦ יישוב מדוע הרמב"ם משמיט את דברי הגמ' האומרת שפסוק שיש בו ב' אזכרות נחשב כשניים ♦ פנימיות העניין, ב' בחינות בבריאה ♦ הדרך המתוקנת, לקשר את הענף לשורשו ♦ ביאור עבודתנו בראש השנה ובתקיעת שופר ♦ ביאור דברי האריז"ל ♦ רמז לעבודה של קישור הענף למקור בדברי הרמב"ם ♦ הכוח לקשר ענף לשורשו הוא כוח התורה

העבודה של ב' ימי ראש השנה.....לז

ראש השנה 'יומא אריכתא' ♦ ג' מהלכים בראשונים האם מברכים שהחינו ביום השני ♦ פנימיות התיקונים הנעשים על ידינו בראש השנה ♦ ביאור שיטת הגאונים, שהעיקר הוא הפנימיות ♦ שיטת רבינו שמחה שמתחשבים גם בחיצוניות ♦ תמיהה על שיטת רש"י ♦ עניין התפילה בחיצוניות ובפנימיות ♦ מדרגת עצמותו יתברך, המשווה את כל המדרגות ♦ ביאור שיטת רש"י על עלייה לבחינת עצמותו יתברך ביום ב'

שער עשרת ימי תשובה

עומק מצוות התשובה.....מז

הקדמה ♦ מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם האם מצוות תשובה נחשבת כמצווה במניין התרי"ג ♦ ביאור הי'מושך חכמה' בדעת הרמב"ם ♦ עניין התשובה במשנת בעלי הסוד ♦ ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ♦ בחינת הרמב"ם משיח בן דוד ♦ בחינת הרמב"ן משיח בן יוסף ♦ ביאור מדוע הרמב"ם מתייחס לתכלית והרמב"ן למעשים המביאים לתכלית ♦ ביותר עומק

שער יום כיפור - עבודת היום

מהות יום כיפור, עלייה למציאות של למעלה מן החטא.....נה

ענין עבודתנו בירח האיתנים לתקן את שנפגם על ידי חטא אדם הראשון
 ♦ תיקון של יו"כ"פ ♦ בחינת יו"כ"פ למעלה מן החטא ♦ מדוע הכהן גדול הוא
 היחיד שעוסק בעבודה ביו"כ"פ ♦ ענין ריבוי הטבילות ביו"כ"פ ♦ ענין תיקון
 הברית ביו"כ"פ ♦ ענין בגדי הפשתן ביו"כ"פ ♦ כללות ענין הבגדים תוצאה
 מהחטא והסתכלות חיצונית ♦ ענין הגיית שם המפורש ביו"כ"פ ♦ ענין חיוזק
 תורה שבעל פה ביו"כ"פ

ביאור חלקי הווידוי.....סג

דברי רש"י באבות בביאור משתחוים רווחים ♦ דברי רש"י בגמ' בביאור
 משתחוים רווחים ♦ קשה על דברי רש"י בגמ' שהרי צריך להתוודות
 בעמידה ♦ ביאור שיטת רש"י ♦ הבדל בין עיקר הווידוי לטפל ♦ מקור
 לדברינו ♦ ביאור עומק ענין ההשתחויה בתפילה ♦ יישוב לסתירה בדברי
 רש"י ♦ ב' החלקים של וידוי בפנימיות ♦ ב' חלקי הווידוי באותיות בעל
 הרז ♦ [פרפרת נאה]

סוגיות בענין כהן גדול

בגדי כהונה וסוד כפרת יוה"כ.....עג

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

שורש קדושת כהונה גדולה הנלמד מהאיסור של "ומן המקדש לא

יצא".....עמ

הקדמה ♦ דין עדות בחכם ♦ דין עדות במלך ובכהן גדול ♦ פסקו המוקשה
 של הרמב"ם ♦ יישוב דעת הרמב"ם ♦ הגדרת ענין כה"ג ♦ מקורו של

הרמב"ם • ראייה להבנתנו בדברי הרמב"ם • מחלוקת הבבלי והירושלמי
בסודן של דברים

סגן כהן גדול פז

איזה כהן כשר לשחוט את הפרה אדומה לדורות • דברי הגמ' בהוריות
בדין קדימה בכהנים להחיות • דברי הגמ' בנויר בדין קדימה בכהנים לגבי
טומאה • ביאור ההבדל בין הסוגיות • ראייה לדברינו מהגמ' ביומא • שיטת
הרמב"ם במהות ענין הסגן שהוא כעין משנה למלך • דברי הרמב"ם לגבי
דין קדימה להחיות • דברי הרמב"ם בדין קדימה לטומאה • ביאור שיטת
הרמב"ם ע"פ הגדרתו בסגן • מקור הגדרת הרמב"ם מדברי הירושלמי •
ביאור שיטת הירושלמי האם הסגן הוא הממונה • ביאור פנימיות מחלוקת
הבבלי והירושלמי

סוד האורים ותומים צה

פני השואל כנגד מי • עוד כמה עיונים בדברי בגמ' • גזירת אורים ותומים
אינה חוזרת • אורים ותומים אינם ככל נבואה • אורים ותומים "תורה" היא
• אורים ותומים כראייה חושית הם • אורים ותומים הם סוד האצילות

מהות מנחת חביתין האם הוי קרבן ציבור או קרבן יחיד קב

כמה מקורות שמנחת חביתין היא קרבן יחיד • מקורות שמנחת חביתין
היא קרבן ציבור • ביאור העניין בפנימיות על פי הבנת מהות ענין הכהן
גדול • ביאור מהות ענין מנחת חביתין במשנת רביה"ק מקאמאנא • מהות
הקרבן יחיד של הנשמה הכוללת הוא כעין מהות המלכות כשיוודת לברר
את בירוריה • יישוב מדוע הקרבן חינוך של כהן הדיוט לא נמנה במנין
המצוות

שער חג הסוכות

מצוות ארבעה מינים קיא

כיצד מתקיימת ההלכה שהברכה תהיה 'עובר לעשייתן' במצוות נטילת
לולב? • שלושת העצות של תוס' • דיוק התוס' מדברי הגמ' שמברכים
אחרי שכבר יצאו עיקר חובת המצווה • שיטת הטור והשו"ע ותמיהה
בדבריהם • שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה • יישוב שיטת הטור • דברי הב"י
צריכים ביאור • מקור של הפסול "חסר" • שיטת האור זרוע • כשנוטל את

ארבעת המינים בזה אחר זה מה מברך * האם מברך כשנוטל כמה פעמים ביום * מאי שנא ארבעת המינים מברכת כהנים * יסוד מצוות ארבעת המינים להראות שמחה עצומה בפעולות גשמייות על שיצא זכאי בדינו * ביאור מדוע צריך "ארבעה" מינים * ביאור שיטת ה'אור זרוע' * ביאור שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה * ביאור שיטת הרמ"א שלא מברכים בכל פעם שנוטלו * ביאור דברי הב"י שמדאגביה נפק ביה * ביאור שיטת הרא"ש שאין "בל תוסיף" בארבעת המינים * ביאור באותיות פנימיות מצוות ארבעת המינים * דעת - שמחה * חסדים וגבורות * ביאור שני חלקי השמחה במצוות ארבעת המינים

שמחת בית השואבה, יחוד חיצוניות עם פנימיות..... קבה

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

הושענא רבא השער להיחוד של שמיני עצרת..... קלד

הקדמה * עניין "ערבי נחל" * דברי הרמב"ם בעניין מצוות ערבה וכמה תמיהות על דבריו * עניין הכלל והפרט באדם * השורש של הכלל והפרט באור הבורא * דווקא היהודים הפשוטים הם המרכבה לגילוי אור העצמות * עניין הושענא רבא * עניין חביטת הערבה * פנימיות עניין המזבח * תירוץ על קושיית רבינו מנחם * ביאור עניין ההקפות * עניין החתימה של הושענא רבא

שער סוגיות כלליות בענייני יום טוב ורגל

יסוד מצוות שמחת יו"ט - שלימות המביאה דביקות בא'ל חי..... קמה

השראת השכינה מביאה תוספת שמחה * ביאור כמה סוגיות ע"פ יסוד זה * מקור שהשראת השכינה מביאה שמחה במשנת רבינו המהר"ל

♦ שלימות- יחוד החומר והצורה ♦ שמחת יו"ט נובעת מתוך השלימות המתגלית ביו"ט ♦ מדוע תיקנו לשמוח את שמחת תורה בשמיני עצרת

עלייה לרגל, לראות וליראות פני האדון אלו'הי ישראל.....קנב

הבדלים בין חג ורגל ליום טוב ♦ מצוות עשה לעלות לרגל, מצוות ל"ת לעלות רק עם קרבן ראיה, והקשר ביניהם ♦ עניין שפע דפנים ושפע דאחור ♦ עניין שלושת הרגלים בחינת שפע דאחור ♦ גילוי מצוות עלייה לרגל שאצל כלל ישראל גם האחוריים הוא פנים ♦ ביאור ההמשכה דשפע דיניקה (אחור) בי'מטבע ברכה' ♦ ביאור ההבדל בין שפע פנימי לשפע חיצון אצל כלל ישראל ♦ ביאור העניין ע"פ דברי בעל התניא על "נר הויה נשמת אדם" ♦ מתי עיקר מצוות עלייה לרגל ♦ ילדים בעלייה לרגל מדין חינוך או חלק מעצם המצווה ♦ ביאור פנימיות מצוות עלייה לרגל במשנת רבינו מאיזביצא זי"ע ♦ ביאור דעת הרמב"ם בזריזין מקדימין במצוות עלייה לרגל ודעתו בחיוב קטנים בעלייה לרגל

שער
אלול וסליחות



שער אלול וסליחות

פנימיות עבודת חודש אלול, להפוך את המניעות לקדושה *

עניין ירח האיתנים בניית חוה וזיווגה עם אדם

מבואר בכתבי האריז"ל בהרחבה גדולה, שעבודת חודש תשרי החודש בו נברא העולם, מבוססת על בריאת אדם וחוה וזיווגם, המבוארים בפסוקים בפרשת בראשית, שהרבש"ע הפיל תרדמה על אדם, בנה את חוה מאחת מצלעותיו, והביאה אליו. והעניין הזה חוזר ונשנה בכל שנה ושנה בפנימיות הבריאה בזמן בריאת העולם, ועליו מבוססת כל העבודה בירח האיתנים ².

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

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

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

עניין חודשי תמוז ואב השייכים בחיצוניות לעשיו

מבואר בזה"ק באיזהו מקומן, שחודשים ניסן, אייר וסיון שייכים לקדושה, וחודשים תמוז, אב ואלול היו ראויים להיות תחת שליטת עשיו רח"ל, ומסר יעקב את נפשו, ולקח ממנו עכ"פ חודש אלול, כדי שיוכלו בניו להתכונן בדחילו ורחימו לירח האיתנים.

ה'מגלה עמוקות' (פרשת ואתחנן) מוסיף לגלות נפלאות, שמה שכתוב בתורה על בלק ובלעם שרצו לקלל את ישראל אירע בסוף חודש אלול, ועומק עצתם היה, להחזיר את חודש אלול תחת שלטונו של עשיו הרשע. ומרמוזו בפסוק (במדבר כב ו'), "לכה ארה לי את העם הזה", "ארה" ר"ת אלול ראש השנה, שרימו בלק ובלעם שייקח מכלל ישראל בחזרה את אלול ואת ראש השנה.

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

אמנם לא די שלא הצליחו בלק ובלעם במזימתם, אלא אדרבה "ויהפוך הוי"ה אלוהיך לך את הקללה לברכה", בלעם בירכם, וביאור עניין הברכה איתא ב'בני יששכר' שי"ב חודשי השנה הם כנגד י"ב אותיות של מילוי שם אדני', כזה: אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד.

נמצא שחודשי תמוז ואב הם ד"ל מהמילוי של האות ד', וזה רמז על שבחודשים אלו כלל ישראל הם במצב של 'דלים ורקים' כיוון שחודשים אלו הם תחת שלטון עשיו. אמנם חודש אלול הוא כנגד האות ת' של המילוי אות ד', נמצא כשנצטרפו חודשים תמוז ואב לחודש אלול, יתהפכו האותיות מד"ל לדל"ת, שזה מרמז על ההכנה לירח האיתנים, להיכנס לדלת קדושה.

נמצא שבכוחו של אלול להפוך את הדלות לדלת, להפוך את חודשי תמוז ואב שנראים כשלעצמם כשייכים לעשיו, להיות חודשים של הכנה לימים הנוראים.

עניין כבישת ארץ סיחון ועוג כרפואה קודם למכה של בלק ובלעם

ויש לבאר איך ברוב רחמיו יתברך הקדים הקב"ה רפואה למכה, שבלעם לא יוכל להחזיר לעשיו את חודש אלול, וזה על ידי שכבש משה רבינו את ארצות סיחון ועוג בתחילת חודש אלול. והעניין הוא, שה'מגלה עמוקות' כותב, ש'סיחון ועוג' הם גי' רי"ג, השמות הכתובים בצד האחור של המזוזה, והעניין הוא שארצם היא בחינת ה"דלת" לארץ ישראל, וכשכבשום התאפשרה כבישת הארץ.

ארץ ישראל היא בחינת ראש השנה, וכמו שמרומז בפסוק (דברים יא' יב') **"אַרְץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הָרַשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מְרִשִּׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה"** וא"כ כשכבשו את ארץ סיחון ועוג, ופתחו את הדלת לארץ ישראל הרי שהתגלה כבר הסוד של צירוף חודש אלול לחודשי תמוז ואב, והתעלו החודשים תמוז ואב מבחינת **"דלים"** לבחינת **"דלת"** לימים נוראים, ועל ידי גילוי סוד זה ניטל כוחו של בלעם, כיוון שכל עיקר כוחו הוא על ידי שיש כבר בידו חודשי תמוז ואב, אבל אחרי גילוי סוד ה"דלת", שבפנימיות גם חודשי תמוז ואב שייכים לקדושה, כבר אין לבלעם שום אחיזה ב"ב חודשי השנה ונבצר ממנו לקחת אליו את חודש אלול.

מצוות דרישה וחקירה בעדות

ובכדי לבאר את הדברים בדרכי עבודה, נקדים בהבנת מצוות 'דרישה וחקירה' בעדים.

כתוב בפסוק (דברים יג' טו'), **"וּדְרַשְׁתָּ וַחֲקַרְתָּ הֵיטֵב"** ולמדו חז"ל מזה, שעדים המגיעים לב"ד להעיד, יש חיוב לדרוש ולחקור את עדותן.

ובמושכל ראשון נראה שאחרי שגמרו להעיד, יש חיוב על הב"ד לברר אם עדותן נכונה, או שיש בה סילוף. דהיינו שהעדות כבר הסתיימה ובודקים את האפשרות להרוס את עדותם על ידי בירור ששקר היה בפיהם.

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

עניין דרישה וחקירה בעדותינו על הרבש"ע

כתוב בנביא (ישעיה מג' י') "אַתֶּם עַדֵי נְאֻם יְהוָה", כלל ישראל הם העדים על הרבש"ע. ויש לבאר, כמו בעדות רגילה ישנה הלכה שצריך לחקור את העדים, כן הרבש"ע חוקר את עדותם של עם ישראל עליו, והחקירה היא כלל עניין המניעות והבלבולים שהם מנת חלקם של כל אשר בשם ישראל יכונה.

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

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

ומובן שהדרך השנייה היא דרך התורה, ויש לבאר, שחודשי תמוז ואב כשלעצמם הם הבחינה הראשונה, שהם מסמלים את כלל ענייני

המניעות והבלבולים העוברים על כלל ישראל, וזה מכיוון שבחיצוניות הם שייכים לעשיו.

אבל כשמפציע האור של חודש אלול, מתגלה שכל המניעות והבלבולים היו רק חלק מבירור העדות, והם נועדו רק בכדי לקרב את כלל ישראל אליו יתברך לעובדו ביתר שאת ועוז, והם רק "דלת" להיכנס על ידם לירח האיתנים הממשמש ובא!

עניין הכנת חודש אלול לראש השנה

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

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

ביאור הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו"

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

לעובדא ולמעשה

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

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

עניין ירח האיתנים בניית חוה וזיווגה עם אדם

מבואר בכתבי האריז"ל בהרחבה גדולה, שעבודת חודש תשרי החודש בו נברא העולם, מבוססת על בריאת אדם וחוה וזיווגם, המבוארים בפסוקים, שהרבש"ע הפיל תרדמה על אדם וכנה את חוה מאחת מצלעותיו, והביאה אל האדם. והעניין הזה חוזר ונשנה בכל שנה ושנה בפנימיות הבריאה בזמן בריאת העולם, ועליו מבוססת כל העבודה בירח האיתנים.²

ויש לומר שהעניין של חודש אלול, הקודם לחודש תשרי מרומז בפסוק שלפני התרדמה והוא "ויאמר אלוקים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו", ויש לבאר מהו העניין בזה בדרכי עבודה.³

הקשר של חודש אלול ליד שמאל

ב'ספר 'יצירה' מבואר שכל חודש שייך לאבר או כוח מיוחד בנפש אדם, ועל חודש אלול איתא התם שזה בחינה של "המליך אות י' במעשה וכו' יד שמאל בנפש", וצריך להבין את הקשר בין יד שמאל לחודש אלול.

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

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

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

מתי מותר לגרש אשתו הראשונה

ובביאור העניין נביא סוגיא בהלכות גיטין^ד, השו"ע פוסק (אה"ע קט' א-ד) וז"ל "לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה, ואם הודיעה אותה מתחלה שהוא נושא אותה לימים מותר. לא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה. לא יגרש אדם אשתו ראשונה אא"כ מצא בה ערות דבר, -הגה- אבל בלאו הכי אמרינן כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמועות וכו', ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה אבל שניה אם שנאה ישלחנה. -אשה רעה בדיעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות, מצוה לגרשה".

המחבר מונה כאן ארבעה דינים.

א. לא להינשא לאשה על דעת לגרשה, ואם הודיעה מראש מותר.

ב. לא להישאר נשוי לאשה שדעתו לגרשה.

ג. לא לגרש את אשתו הראשונה אא"כ מצא בה ערוות דבר, וכלול בזה שאינה מתנהגת בצניעות כבנות ישראל הכשרות.

ד. אשתו השנייה מותר לגרשה אם שנאה.

מקור דברי השו"ע

המקור להלכה הראשונה הוא בגמ' יבמות (לז:) וז"ל הגמ' "תנא ראב"י אומר לא ישא אדם אשתו ודעתו לגרשה, משום שנאמר אל תחרש עד רעך רעה והוא יושב לבטח אתך".

ומה שהשו"ע התיר כשהודיעה מתחילה, מקורו מסוגיית הגמ' דיבמות שם, שמבואר שהאמוראים כשנסעו מביתם לתקופה ממושכת, היו נושאים נשים בארץ נכרייה לתקופה בכדי להינצל מהרהור עבירה^ה. וכן נפסק גם

ד. היות שבהשגחה פרטית אנו מסיימים מסכת גיטין.

ה. וכל זה נפסק גם ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה, (פכ"א הכ"ח) וז"ל, "אסור לאדם

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

מקור דבריו בההלכה השנייה, שלא להישאר נשוי לאשה שדעתו לגרשה הוא מהגמ' בגיטין (ז.ו"ל, "א"ל רב משרשיא לרבא אם לבו לגרשה והיא יושבת תחתיו ומשמשתו מהו, קרי עליה אל תחרש על רעך דעה והוא יושב לבטח אתך".

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

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

ניתן להבין את הגמ' בתרי אנפין, מובן שב"ש וב"ה דיברו גם על זיווג ראשון וגם על זיווג שני. וההבנה בדברי הגמ' היא, או שהלכה כדברי ב"ש בזיווג ראשון, וכדברי ב"ה בזיווג שני, או שמעיקר הדין פוסקים כב"ה שמותר לגרש את אשתו הראשונה אם הקדיחה תבשילו או שנאתו, אלא שהחמירו חכמים בזה שלא יגרש אותה, כיוון שהמזבח מוריד עליו דמעות.

שישא אשה ודעתו לגרשה שנאמר אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך. ואם הודיעה מתחלה שהוא נושא אותה לימים מותר".

שיטת הטור

משיטת הטור נראה, שמעיקר הדין פוסקים כב"ה גם בזיווג ראשון, וחכמים החמירו וז"ל הטור, "והלכה כב"ה שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה, וכו', בד"א בזווג שני אבל בזווג ראשון אין למהר לגרשה, דאמר ר"א כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות, לפיכך אין לו לגרשה בשביל שפשעה כנגדו, אבל אם מצאה בה ערות דבר או פריצות מצוה לגרשה" וכן הוא משמעות דברי הרמ"א שהגיה בדברי השו"ע, שאמר - שאם מצא בה ערוות דבר יכול לגרשה - שבלא"ה לא יגרשה כי המזבח מוריד עליו דמעות, ומשמע שכוונתו לומר שהוי חומרא, אבל מעיקר הדין הלכה כב"ה.

שיטת הרמב"ם

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

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

כמה הערות בהבנת דברי הרמב"ם

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

או הכוונה "או ערווה או דבר", וא"כ איך אפשר לשנות את פירוש הקרא בין זיווג ראשון לשני.

ובכללות קשה בלשונו שמתחיל עם איסור לגרש את אשתו הראשונה בגלל הפסוק "ומצא בה ערות דבר" וממשיך ש"אין ראוי לו למהר לשלח את אשתו הראשונה", ומה מוסיף לנו בזה אחרי שכבר כתב לאסור מקרא [וכך הקשה ה'חלקת מחוקק'].
 וקשה ה'חלקת מחוקק'.

ועוד קשה קצת בסדר הדברים, מדוע לאחר שכותב שאין לגרש את אשתו הראשונה אא"כ מצא בה ערוות דבר, לא כותב מיד שאם מצא בה ערוות דבר מצווה לגרשה, אלא הוא מפסיק בדין זיווג שני, ורק אח"כ חוזר לבאר שאם מצא בה ערוות דבר מצווה לגרשה?

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

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

ויש לדייק בדבריו כמה הבדלים בין הלכות גירושין להלכות איסו"ב. א. בהלכות איסו"ב הביא את הטעם, [שנא' אל תחרש וכו'] משא"כ בהלכות גירושין לא הביא טעם. ב. בהלכות איס"ב נכתב בלשון איסור, משא"כ בהלכות גירושין כתב "לא ישא" ולא כתב לשון איסור. ג. בהלכות גירושין לא הביא את ההיתר שהביא בהלכות איסו"ב שאם הוא מודיע לה מותר. ד. בהלכות איסו"ב לא הביא את האיסור הנוסף "שלא תהיה תחתיו ומשמשתו וכו'" שהביא בהלכות גירושין.

ביאור דעת הרמב"ם שיש בזה תרי דינים

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

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

מקור לדברי הרמב"ם

ומהו מקור האיסור הנ"ל?

ונראה שדייקו מדברי רב משרשיא ורבא בגמ' בגיטין, "אל"ל רב משרשיא לרבא אם לבו לגרשה והיא יושבת תחתיו ומשמשתו מהו, קרי עליה

1. ומה שמצאנו בגמ' שהאמוראים התחתנו עם ידיעה שיגרשו אחרי תקופה קצרה כשנסעו מביתם לזמן ממושך, יש לומר שהם העדיפו מעשה כזה מלהיות שרויים ללא אשה, שמצב זה עלול להביא להרהורי עבירה.

אל תחרש על רעך דעה והוא יושב לבטח אתך", והקשו המפרשים מה היתה כוונת רב משרשיא בשאלתו זו, הרי כבר שנינו ביבמות שלא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה? ורש"י כותב על שאלת רב משרשיא, "מדהו, יש עונש בדבר" ומשמע מדבריו שהיה ברור לו שאין לעשות כך, ושאלתו היתה האם יש איסור גמור בדבר ונענש עליו, אך לפי זה לא מובן תשובת רבא, שהביא פסוק, דהרי הפסוק מובא כבר גם בגמ' יבמות שמזה נלמד כללות האיסור, וא"כ ממנפ"ש אם רב משרשיא ידע שאסור, הוא כבר ידע את הפסוק ועדיין הסתפק האם הוי איסור גמור, וא"כ מה התחדש לו בתשובת רבא?

ונראה שרב משרשיא הבין שיסוד האיסור הוא מצד שהוי היפוך רצון הבורא בכל עניין הנישואין, וע"ז שאל האם הוי איסור גמור, והשיב לו רבא את הלשון של הפסוק לרמוז לו שיש גם איסור גמור מצד גניבת דעת, אבל עכ"פ משאלת רב משרשיא למד הרמב"ם שיש דין נוסף מצד שאינו ראוי.

גם בעיקר דין הגירושין באשתו ראשונה יש תרי דינים

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

ובזה יבוארו דברי הרמב"ם בהלכות גירושין.

הרמב"ם מתחיל עם ההלכה ש"לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה וכו'" והתבאר שכוונתו אינה מצד עיקר הדין, אלא מצד כוונת הרבש"ע במצוות הנישואין. ולכן הוא ממשיך שמהבנה זו יוצא, ש"ולא יגרש אדם אשתו

ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר שנאמר כי מצא בה ערות דבר וגו', ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שניה אם שנאה ישלחנה", וכוונתו בזה אינה לעיקר הדין שנחלקו בו ב"ש וב"ה, שבזה לא מצאנו הבדל בין זיווג ראשון לזיווג שני, אלא כוונתו שמהבנת עומק עניין הקשר של הנישואין, שאמור להיות "ביחודא שלים" יוצא שהאדם לא יגרש את אשתו הראשונה אלא אם כן מצא בה ערוות דבר, אבל זו לא הלכה מעיקר הדין, שמזה לא מיירי כאן, והענין הזה נלמד מפשטיה דקרא שאומר "ומצא בה ערות דבר", שעל אף שדורשים את הפסוק ש"ערוה או דבר" אבל עדיין אפשר ללמוד מפשטיה דקרא, שרצון השם הוא שהאדם יתחתן ויסלק ממחשבתו כל מחשבה על אפשרות גירושין ויטייחד עם אשתו ביחוד שלם.

זזה הוא סיום דברי הרמב"ם ש"אין ראוי לו לגרש אשתו ראשונה", שהרמב"ם רוצה ללמדנו שהאדם יחשוב [חוץ מהחלק ההלכה] שאמור להתייחד עם זוגתו ביחוד שלם, וכיר שאין ראוי לו לגרשה, ועי"ז יוכל להתייחד איתה ביחוד הלבבות.¹

עבודת חודש אלול לברר שאין שום מחשבת גירושין חלילה מצד החתן

ובזה נבוא לבאר עבודת חודש אלול, הנה עיקר העבודה בחודש תשרי הוא לייחד קוב"ה עם כנסת ישראל-שכינתיה, וברור שהזיווג של כנסת ישראל עם הרבש"ע הוא בבחינת זיווג ראשון, וכמו שרואים בכל שיר השירים שהקשר נמשל לאשת נעורים, והתבאר שכדי שהיחוד יצא לפועל באופן מושלם יש לברר שמבחינת החתן אין שום צד בלבו לגרש את זוגתו חלילה, נמצא שבחודש אלול שקודם לחודש תשרי העבודה היא לברר שהחתן מכיר

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

ש"לא טוב היות האדם לבדו" וגמל בלבו החלטה ברורה להתייחד עם כנסת ישראל בלי שום הרהור וצד לגרשה חלילה".

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

עבודתנו בבחינת איתערותא דלתתא

ומוטל על האדם לעורר את הרצון הזה למעלה, בבחינת 'איתערותא דלתתא', וזאת על ידי עבודת יד שמאל מה שהתבאר ב'ספר יצירה' שזו היא העבודה של חודש אלול.

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

ת. ואצל כנסת ישראל אין שום צד של "ומצא בה ערות דבר" שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב "כולך יפה רעיתי ומום אין בך", ועוד כתיב "מעין חתום".

צד והרהור של גירושין, ובטוח שהרבש"ע אף פעם לא מתרחק מכלל ישראל בכל מצב!

לעובדא ולמעשה

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

קדושת שבת וסליחות *

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

מבואר בראשונים שמנהג אמירת ה'סליחות' הוא, לאומרן באשמורת הבוקר לפני תפילת שחרית, אמנם ביום הראשון של אמירת הסליחות, הרבה מקהילות ישראל נוהגות לאומרן בחצות לילה, [וכמו שאומר הפייטן, "במוצאי מנוחה קדמנוך תחילה"] כשלבושים בבגדי שבת. ומבואר בספה"ק שהעניין בזה הוא לקשר את אמירת הסליחות עם קדושת השבת. וכן התקבל בקרב העם, לקרוא לשבת שלפני אמירת הסליחות "שבת סליחות". וצריך ביאור, מהו הקשר בין ה'סליחות' לקדושת שבת.

עניין הרצון בשבת

וביאור העניין הוא, שבשבת יש דגש על העניין של 'רצון'. מבקשים בכל התפילות "רצה נא במנוחתינו", וכן בברכת המזון מבקשים "רצה והחליצנו", והזמן המרומם ביותר בשבת, זמן מנוחה וסעודה שלישית, מכונה בזה"ק "רעווא דרעוויץ", הרצון שברצונות, ומהו פשטות העניין בזה?

והביאור הוא, פשט עניין השבת הוא שהקב"ה הכתיב לעצמו כביכול מנוחה, והרי, הרבש"ע לא נח, דהבריא מתחדשת בכל רגע. אלא עניין המנוחה הוא - חזרה לשורש. וכעין שמצאנו בחז"ל, כשמגדירים את הפטירה של צדיק, "כי נח נפשיה" אין הפירוש שהנפש נחה, כי הרי אמרו חז"ל (ברכות ד.ס.) "צדיקים אין להם מנוחה לעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל", אלא

הכוונה היא שהנשמה חזרה לשורשה. כך גם עניין המנוחה בשבת, שהבריאה מתקשרת עם שורשה, וממילא מתחזקים כוחותיה.

השורש הכי עמוק של כל פעולה הוא הרצון, שלכל פעולה קדם הרצון בפעולה זו. אבל במקרים רבים, מרוב עיסוק בפעולות שוכח האדם את שורש הפעולה, הוא שוכח את הרצון, וממילא כוחו נחלש, ותוקף רצונו נכבה. וזה עניין השבת שהבריאה עולה ומתקשרת לבחינת הרצון, וכך מתחזקת ביתר שאת, ומתמלאת בכוח להתקיים לשבוע נוסף.

בהתקשרותנו לקדושת שבת אנו מחזקים את רצונו לשוב אליו יתברך

ועל פי זה יבואר עניין הקשר בין סליחות לקדושת שבת, כי הנה אדם שרח"ל חוטא, הרי החטא גורם לו לריחוק מבוראו, ומוטל עליו חיוב לשוב בתשובה, ולהתקרב חזרה אל הבורא, אולם דא עקא בגלל התרחקותו מבוראו ניטמטם לבו, והרצון שלו לשוב אל חיק אביו נחלש, והוא הולך ומתרחק, ועולה בלבו, 'איך אעז פני לגשת לסליחות כשאני יודע את נפשי, שאין רצוני שלם לחזור בתשובה שלימה'.

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

לעובדא ולמעשה

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

שער
חודש תשרי



שער חודש תשרי

עבודת הימים הנוראים לזכות לדביקות עצם שאינה מורגשת *

כלל ישראל עמדו על דעתו של משה אחרי ארבעים שנה

כתוב בפסוק (דברים כ"א ג) "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲתֶם רְאִיתֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְעֵינֵיכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לַפָּרָעָה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אֲרָצוֹ: הַמִּסּוֹת הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ הָאֵת וְהַמִּפְתִּים הַגְּדֹלִים הָהֵם: וְלֹא נָתַן יְהוָה לָכֶם לֵב לְדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנוֹת לִשְׁמָע עַד הַיּוֹם הַזֶּה:"

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

ורש"י מביא כיצד התבטא העניין של עמידה על דעתו של משה, כאשר עם ישראל כבר כן הגיעו לדרגה זו, וז"ל רש"י (שם ג) "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר תורה לבני לוי, כמו שכתוב (דברים ל"א ט) "ויתנה אל

הכהנים בני לוי", באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר "לא לכם ניתנה, לנו ניתנה", ושמה משה על הדבר, ועל זאת אמר להם היום הזה נהייתה לעם וכו' היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום".

ויש לבאר פנימיות העניין, איך רצונם של כלל ישראל לקבל ג"כ ספר תורה מידיו של משה כמו שקיבלו בני לוי, מוכיח ומבטא שעמדו על דעתו.

דביקות המורגשת, ודביקות עצם שאינה מורגשת

ישנה דביקות המכונה בספרים הקדושים "דביקות מורגשת", ועניינה היא, שלב האדם מתלהב ממצויאותו יתברך, ומתמלא ברגשות אהבה, יראה ודביקות. הרגשה זו מגיעה לאדם היות שהוא מרגיש שנמצא במקום נפרד ממנו יתברך ובכלל מרגיש כמצויאות נפרדת ממנו, וכשזורח עליו אור של דביקות והארת אלוקות הוא מתרגש מאד, הרגש מופיע בצורה חזקה מאד, כי כך הם טבעם של דברים, כששני הפכים נפגשים, החושים מגיבים באופן קיצוני. כמו אדם שנכנס למים קרים ביום ש"זחם השמש ונמס" הוא מרגיש את הקור בצורה מאוד חזקה.

ומתוך זה יובן ש"דביקות מורגשת" אינה המדרגה השלימה, כי הרי בה האדם מרגיש כנפרד, וכך גם מסתכל על העולם כנפרד.

שלימות מדרגת הדביקות היא, כאשר אדם מגיע להשגה והכרה פנימית, שהוא וכל המציאות כולה, אינם אלא הבורא יתברך, והוא יתברך המציאות האמיתית היחידה, ומבלעדיו אין כלום. וזה מביא את האדם לדביקות פנימית הנקראת "דביקות עצם" ודביקות זו היא בלי הרגש ותנועת הלב.

וזו התכלית של כל התורה כולה, להביא את האדם להכרה שכל המציאות אינה אלא מציאותו יתברך, "אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם".

כח האמונה מקורו באור אין סוף דקודם הבריאה

כח האמונה המושרש בכל איש ישראלי נובע מדביקות שאינה מורגשת, כיוון שפנימיות נשמתו מרגישה ויודעת את המציאות האמיתית, הנגלית בעולמות העליונים, ומוסתר כאן בעולם הזה. היא יודעת שעל אף שבמציאות הבריאה, נראה שישנה מציאות אמיתית מבלעדיו יתברך, בעומק כל המציאות כולה אינה אלא מציאותו יתברך. ומשום כך, כשהאדם אינו מרגיש אור, חיות ודביקות בעבודתו, אז מתגלה כוח האמונה שיש בו, שדביקותו בהקב"ה היא טבעית, וכמו שהוא לא מתרגש ממציאות הטבע, כך הוא לא מתרגש ממציאות הדביקות והאמונה, כיוון שזו המציאות!

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

עבודת ראש השנה לחבר את הבריאה לבחינה שקדמה לבריאה

עבודה זו היא עיקר עבודת ראש השנה, כי הרי בראש השנה נברא העולם, ולפני בריאת העולם כל המציאות היתה אור אין סוף, בחינת דביקות עצם, כי לא היתה בכלל מציאות אחרת. אחרי שנברא העולם, שאז נראה לעיניים שיש מציאות אחרת, אז עיקר הדביקות היא דביקות מורגשת, כיוון שהעולם נראה כנפרד, וכשמתדבק בקונו הרי הוא מרגיש את הדביקות ביתר שאת, וכמו שנתבאר. ותכלית העבודה היא למשוך את בחינת אור אין סוף דקודם הבריאה, [דביקות עצם] גם לבחינת אחר הבריאה, ולגלות שבעומק "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", וזה הוא עיקר עבודת

ראש השנה, שהוא זמן בריאת העולם, להמשיך את אורו שלפני בריאת העולם לתוך העולם הזה, ולזכות גם בתוככי העוה"ז להגיע לדביקות עצם.

תורה ומצוות בחינת דביקות המורגשת, אבל עומק התורה ונשמת משה הם דביקות שאינה מורגשת

התורה וכל מצוותיה, הם כולם דרכים וכלים שעל ידם יוכל האדם להגיע לדביקות, ולכל מצווה יש גוון מסוים של דביקות מורגשת, אמנם סוד נשמת משה ופנימיות השפעת תורתו הוא, להידבק בקוב"ה בבחינת "דביקות עצם", להגיע לביטול והכרה באורו יתברך עד כדי כך שאין מציאות אחרת מבלעדיו.

וזה מרמוזו בשמו, שמושה נקרא כך על שם (שמות ב' י') "כי מן המים משיתהו", שמושה הוא מסולק מבחינת מים, הוא יותר גבוה ממים, ומים מרמזים על תחילת בריאת העולם, וכמו שכתוב בקרא "ורוח אלהים מרחפת על פני המים", ונדרש בירושלמי (חגיגה תחילת פ"ב), ש"בתחילה היה העולם מים במים", וא"כ משה הוא מעל בחינת המים, הוא בבחינת אור אין סוף שקודם בריאת העולם.

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

שבט לוי בחינת דביקות שאינה מורגשת, ולכן להם ניתן ספר תורה בכתב ידו של משה

ובזה יבוארו ההערות מתחילת הדברים, מדוע עובדה זו שכלל ישראל רצו את ספר התורה שניתן לשבט לוי, היתה הוכחה לכך שעמדו על דעתו של משה, אלא, שכל שבט מרמוז ומסמל אופן אחר של דביקות, לכל שבט

יש את הדרך שלו בעבודת הוי"ה. והתבאר שריבוי הדרכים והגוונים שייכים לאורו יתברך שלאחר בריאת העולמות, אבל שבט לוי שייך לבחינת "דביקות עצם" שאינה מורגשת, הבחינה שלפני בריאת העולמות, ולכן אין לו חלק ונחלה בארץ ישראל, כי כל עניין הנחלה הוא להשתרש במציאות של העולם הזה, ולקחת חלק מסוים ממנו.

וזה העניין שמושה רבינו נתן לשבט לוי ספר תורה כתוב בכתב יד קדשו, כי הכנים בזה את פנימיות תורתו שהיא סוד האמונה ו"דביקות עצם" שאינה מורגשת.

וכשבאו כל השבטים למשה רבינו בטענת "למה נגרע" הם גם כן רוצים לקבל ספר תורה בכתב ידו של משה, עומק טענתם היתה שאמנם בחיצוניות הם שייכים לדביקות מורגשת, ויש להם נחלה בארץ, אבל גם הם יודעים בפנימיות נפשם שהתכלית של כל התורה היא להגיע על ידה לביטול ולדביקות שאינה מורגשת, ובוה התברר שעמדו על דעתו של משה, שכל מה שרצה להכניס בהם במשך ארבעים השנים, הוא שיטעמו את בחינת דביקות עצם, אפילו שבחיצוניות הם שייכים לדביקות מורגשת.

עבודת חודש תשרי

וכל זה עיקר עבודת חודש תשרי, החל מראש השנה, וכלה בשמחת תורה, לחלות ולבקש פני הוי"ה שאף על פי שאנו חיים בתוך הבריאה, ושעיקר עבודתנו הוא בפרטי המצוות והעבודות השייכים לדביקות מורגשת, עדיין אנו מושתקקים ומבקשים לזכות ולהגיע למדרגת הדביקות שאינה מורגשת ואמונה תמה ונקייה, להתייחד עם קונו באין מחיצות.

ולכן אנו שרים בשמחת תורה "משה אמת ותורתו אמת" כי אנו מבקשים לזכות לעומק גילוי נשמת משה ותורתו, ש"אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם".

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

אבל זאת צריך למודעי, שכל דברינו נכונים ביחס לעבודתינו, שיש לשאוף ולהשתוקק לעובדו יתברך בבחינת דביקות עצם שאינה מורגשת, אבל וודאי שכשהאדם מגיע למדרגה זו יבוא על שכרו משמיים, שיזכה להרגיש מתיקות ועריבות טוב הדביקות ביתר שאת ועוז, והוא נושא הפכים בבת אחת, שהוא מתענג על ביטול ודביקות עצם, וזה הוא סוד עולם הבא, להתענג בביטול.

ובסדר המועדים יש לבאר, שראש השנה ויום הכיפורים עיקר עניינם הוא להגיע לדביקות עצם, שאינה מורגשת, ואח"כ מגיע חג הסוכות שבו הרבש"ע משפיע עלינו ממרומים נועם ומתיקות של דביקות מורגשת, באופן שאינו סותר את הדביקות עצם, בבחינת תענוג עולם הבא.

ג' המדרגות בשפת הקבלה

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

לעובדא ולמעשה

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

שער
ראש השנה



שער ראש השנה

תקיעת שופר לבנות את הבריאה כענף המחובר לעץ

סוד תקיעת שופר בניית חוה בעוד אדם ער

מבואר בשער הכוונות לר"ה שסוד ראש השנה הוא לבנות את בחינת חוה, כמו שבבריאת העולם הפיל הקב"ה תרדמה על האדם, ובנה את חוה מאחת מצלעותיו, כך בכל שנה בהתחדש העולם, בונה הקב"ה את בחינת חוה, מאחת מצלעותיו של האדם. בעוד שבבריאת העולם, האדם היה בתרדמה כשחוה נבנתה, בראש השנה אנו תוקעים בשופר להעיר את האדם מתרדמתו, שבנין חוה יהיה בעודו ער.

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

דברי הרמב"ם בביאור הי' פסוקים

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

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

כמה הערות בדבריו

ויש להעיר כמה הערות.

א. מדוע הרמב"ם כתב את פרטי הלכות מלכויות וזכרונות ושופרות בתוך הלכות תקיעת שופר, הרי הם שייכים להלכות תפילה, והזכיר רק כדי להסביר מתי תוקעים.

ב. הרמב"ם בפ"ב דהלכות תפילה כותב שישנן ג' ברכות נוספות בשמו"ע של ראש השנה, שהם מלכויות וזכרונות ושופרות. ובסוף 'ספר אהבה' כותב את כל נסחי התפילה, וגם את נוסח ברכות אלו כולל הפסוקים, ומשמע מסתימת דבריו שהפסוקים הם חלק מהברכה, [ומה שלא מזכיר בהלכות תפילה, זה היות שכך דרכו בהלכות תפילה שמוכיר את פרטי נוסחאות התפילה רק בסוף 'ספר אהבה'], משא"כ מדבריו בהלכות תקיעת שופר משמע ש-י' הפסוקים אינם חלק מעיקר נוסח התפילה, אלא הם תוספת, נמצאו דבריו סותרים אהדדי.

ביאור דבריו שיש ב' דינים בעשרת הפסוקים

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

ויש לבאר שנחלקו האמוראים האם י' הפסוקים הם חלק מעיקר נוסח התפילה או לא.

ר' לוי שסובר שהם כנגד עשר הלולים שבתהלים סובר שהם חלק מהתפילה, כדוגמת ספר התהלים שהוא כל כולו תפילות דוד בן ישי. ר' יוחנן ורב יוסף שסוברים שהם כנגד י' הדברות או י' המאמרות סוברים שאינם חלק מנוסח התפילה, אלא הם כמו קריאת התורה באמצע התפילה*, כי כך היא גם ההלכה בקריאת התורה שאין קריאת התורה בפחות מיי' פסוקים, ובגמ' (מגילה כא:) מובא הטעם "רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו למשה בסיני ורבי יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם".

ולפי דברינו יש לבאר ששיטת הרמב"ם היא, שיש 'תרי דינים' באמירת י' הפסוקים, יש דין מצד הלכות תפילה, שמצד הלכות תפילה הפסוקים הם חלק מנוסח התפילה, ועל כן בתפילת הלחש י' הפסוקים הם חלק מנוסח התפילה. ויש דין נוסף מצד הלכות תקיעת שופר, שצריך לתקוע על סדר הברכות, ובברכות צריכים להיות י' פסוקים, כעין קריאת התורה, ועל כן בחזרת הש"ץ שאז תוקעים בשופר, י' הפסוקים הם כעין קריאת התורה.

ולפי זה יבוארו דברי הרמב"ם כפתור ופרח, שבהלכות תפילה הוא מבאר את ההלכה שמצד הלכות תפילה, ושם י' הפסוקים הם חלק מנוסח

התפילה, ובהלכות שופר הוא מסביר את חיוב י' הפסוקים מצד הלכות תקיעת שופר, ושם י' הפסוקים הם חיוב נוסף על נוסח התפילה, וכעין קריאת התורה, ולכן הזכירן בפירוט בהלכות תקיעת שופר.

ישוב מדוע הרמב"ם משמיט את דברי הגמ' האומרת שפסוק שיש בו ב' אזכרות נחשב כשניים

ועל פי דברינו יש ליישב עוד ענין תמוה בדברי הרמב"ם, הרמב"ם בהלכות תקיעת שופר סותם את דבריו שצריך להזכיר י' פסוקים, אבל הגמ' (ר"ה לב:) אומרת שפסוק שיש בו ב' אזכרות, נחשב כשני פסוקים, ולמה הרמב"ם סתם את דבריו דלא כהגמ'.

והביאור הוא שהגמ' מדברת מצד הלכות תפילה, ומצד הלכות תפילה אכן סגי ב' אזכרות ואין צריך י' פסוקים, אבל הרמב"ם איירי מדין הלכות תקיעת שופר, שחיובו הוא כעין קריאת התורה, ובקריאת התורה צריך לקרוא י' פסוקים ממש.

פנימיות העניין, ב' בחינות בבריאה

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

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

להיות יציאה מסדר מעשה בראשית כלל".

וביאור דבריו הוא, שלכל דבר בבריאה יש ב' בחינות, עצמותו, ושורשו שממנו נוצר, וכעין האדם, שיש לו עצמות, ויש את שורשו באביו ואמו, כך כל דבר בבריאה יש את עצמותו ושורשו (כעין טיפת הבן במח האב).

המציאות העליונה היא מציאות מתוקנת², ורק במציאות היותר נמוכה נמצאים קלקולים וחסרונות, נמצא שכל תחתון על אף שהוא מלא חסרונות וקלקולים מצד מציאותו העצמית, מצד שורשו בעליון הוא מציאות מתוקנת.

הדרך המתוקנת, לקשר את הענף לשורשו

הדרך לתקן את כל המציאות שיש בבריאה היא לקשר את מציאות הבריאה לשורשה העליון, כך שלא נעריך את המציאות התחתונה כמציאות בפני עצמה, אלא כענף היוצא ממציאות העליון, וכך נתקנים כל החסרונות שיש בבריאה.

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

ביאור עבודתינו בראש השנה ובתקיעת שופר

בראש השנה שהוא יום בריאת העולם, כל מציאות הבריאה יוצאת משורשה באור אין סוף, ומתגלה בפועל. הבריאה בשורשה, כשהיא כלולה

באור אין סוף, אין בה שום חיסרון, וכל החסרונות נובעים מזה שהיא משתלשלת למטה כמציאות עצמית.

נמצא שעיקר עבודתנו בראש השנה הוא לעורר "פקידה" ו"זכרון" שעל אף שמציאות הבריאה כבר ירדה מלהיות כלולה בשורשה, אנו מבקשים שהיא לא תהיה כדבר שנפרד משורשו לגמרי, אלא כענף המקושר כל הזמן בשורשו, ובזה יתמתקו כל החסרונות שיש בבריאה.

ביאור דברי האריז"ל

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

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

רמז לעבודה של קישור הענף למקור בדברי הרמב"ם

ויש לרמז כל זה בדברי הרמב"ם שהבאנו בתחילת דברינו בביאור מצוות תקיעת שופר, "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו כלומר עורר ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה", שהשופר תפקידו לעורר את האדם שיזכור את תכליתו בחיים, וכל

מעשיו לא יעשו כדברים הנפרדים מהשורש, אלא כענפים המקושרים בשורשם, מתוך זכרון התכלית עלי אדמות.

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

הכוח לקשר ענף לשורשו הוא כוח התורה

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

ובזה יבואר מה שביארנו שעשר הפסוקים שאומרים מצד תקיעת שופר הם כעין קריאת התורה, וצריך ביאור למה דווקא כאן יש חיוב כעין קריאת התורה, וכעת הדברים יובנו כמין חומר, שדווקא בזמן של תקיעת שופר, שאנו רוצים לעורר רחמים לחבר את הבריאה לשורשה, אנו מזכירים את זכות התורה, שהיא הכח שעל ידה מקשרים את הבריאה לשורשה.

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

לעובדא ולמעשה

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

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

העבודה של ב' ימי ראש השנה

ראש השנה 'יומא אריכתא'

בכל הימים טובים יש יום טוב שני של גלויות, חוגגים יום נוסף של יום טוב בחוץ לארץ, היות שבזמן שבית המקדש היה קיים, קידשו את החודש על פי ראייה, ולא הספיקו השליחים להגיע למקומות המרוחקים להודיע מתי היה ראש חודש, ולכן חגגו מפני הספק ב' ימים, אולם ביום טוב של ראש השנה שונה הדבר, שגם בארץ ישראל ישנם שני ימים.

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

ג' מהלכים בראשונים האם מברכים שהחיינו ביום השני

א. הטור מביא את שיטת רש"י שסובר שמברכין "שהחיינו" גם ביום השני, והוא מסביר את עניין ה'יומא אריכתא' שבמידה ולא הגיעו עדים שראו את הלבנה ביום הראשון של החודש, היו נוהגים יום טוב ביום הראשון מספק, ואפילו אם עד זמן מנחה עדיין לא הגיעו עדים, שאז התברר שהוא יום חול, תיקנו ב"ד שהיום הראשון ישאר מקודש, כדי שלשנה אחרת אם כבר הגיעו עדים עד זמן מנחה שאז היום הראשון הוא יום טוב, לא יחשבו שמותר לעשות מלאכה אחרי זמן מנחה, נמצא שביום השני יש לברך שהחיינו או

משום גזירה אטו שנה הבאה, [כשכבר הגיעו עדים ביום הראשון] או משום שהוא עיקר היום טוב* [במקרה ולא הגיעו עדים ביום הראשון].

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

ג. ההגהות מיימוניות מביא (פ"ג אות ז') משמיה דרבינו שמחה שיטה נוספת, שאפילו אם נאמר כדברי הגאונים שסוברים שאין לברך שהחיינו בקידוש דליל שני, כיוון שהיו קדושה אחת, בתקיעת שופר יודו שצריך לברך. כיוון שקידוש הוא מצווה שחיובה הוא בכל עונה מהחג, כמו בשבת שאף שיום השבת הוא קדושה אחת, יש לקדש גם בבוקר. כך גם בראש השנה אף שהוא 'יומא אריכתא' צריך לקדש גם ביום השני, אבל אין מברכים שהחיינו כיוון שהוא כולו קדושה אחת וכבר בירכנו שהחיינו על נועם גורלינו שזכינו לחיות ולחגוג את ראש השנה דהאי שתא, משא"כ בתקיעת שופר שחיובו הוא מצד קדושת ראש השנה, שאז אם היינו סוברים שהוא רק קדושה אחת, לא היינו תוקעים ביום השני, והרי, כן תוקעים שופר גם ביום השני דראש השנה, על כרחק אנו סוברים שלגבי תקיעת שופר לא אמרינן דהוי 'יומא אריכתא', וא"כ צריך לברך שהחיינו² על תקיעת השופר.

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

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

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

הנה רבינו האריז"ל מעמיד ומייסד את כלל עבודתנו ביום ראש השנה, ומחלקו לשני חלקים, החלק הראשון הוא תיקון בחינת "פנימיות העולמות", והחלק השני הוא תיקון בחינת "חיצוניות העולמות", ומבאר בדרושו איך כל חלק מעבודתנו מתקן ובונה חלק אחר מעולמות אלו.

ומבאר האריז"ל שבימי קדם היה כח בעבודתנו לתקן את כל הבחינות ביום אחד בלבד, משא"כ כעת אנו צריכים שני ימים לתקן את כל הבחינות הללו.

פנימיות התיקונים הנעשים על ידינו בראש השנה

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

ודייק בדבריו הקדושים רבינו הרש"ש, וביאר, שעבודתנו ביום הא' הוא בפנימיות העולמות, אבל לא נשלמה המלאכה בתיקון ובניית פנימיות העולמות ביום הראשון, והעבודה ממשיכה גם כן ביום הב', וביום הב' אנחנו

משלימים את העבודה של יום א' בתיקון פנימיות העולמות, וגם מתקנים כל בחינות חיצוניות העולמות.

ביאור שיטת הגאונים, שהעיקר הוא הפנימיות

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

שיטת רבינו שמחה שמתחשבים גם בחיצוניות

ורבינו שמחה סובר, שנכון שמצד פנימיות העולמות לא שייך לברך שהחיינו ביום השני כיוון שהוא רק גמר של היום הראשון, אבל מצד חיצוניות העולמות חייבים לברך שהחיינו על מצוות תקיעת שופר, כי תקיעת שופר דיום השני מתקנת בחינת חיצוניות העולמות שהיא בחינה חדשה שלא התחלנו לתקן ולבנות ביום הראשון. וכל זה נכון מצד שהחיינו דתקיעת שופר, שהיא ברכה על התיקונים הנפעלים על ידינו בתקיעת שופר, אולם שהחיינו על קדושת היום עניינו הוא, שאנו מברכים ומודים להשי"ת, שזיכה אותנו להיכנס לתוך ה'מקום' שנקרא ראש השנה, וה'מקום' של יום הב' הוא מקום יותר נמוך מה'מקום' של יום הא' כי ביום הראשון אנו נמצאים בפנימיות העולמות, וביום הב' אנו יורדים לחיצוניות העולמות, ולכן לא שייך לברך על ירידה זו.

תמיהה על שיטת רש"י

ויש לבאר את שיטת רש"י, מדוע הוא סובר שצריך לברך 'זמן' גם בקידוש היום ביום השני, [ממנפ"ש מצד פנימיות העולמות, יום ב' הוא המשך של יום א', ומצד חיצוניות העולמות, לא מסתבר לברך על ירידה].

עניין התפילה בחיצוניות ובפנימיות

ויש לבאר על פי המבואר בספרים הקדושים [במיוחד ב'נפש החיים'], שכל מה שחסר לאדם בעולם הזה הרי זה סימן שיש חסרון כביכול בשפע אור

הויה בעולמות העליונים, כי במקום שיש גילוי אור הויה בשלימות, מרגישים כאן בעולם הזה "מלא ברכת הויה" ללא חיסרון כלל.

ועל פי זה כשחסר לאדם דבר מסוים והוא מתפלל שיתמלא חסרונו, המדרגה היותר גבוהה בתפילה היא, שלא יתפלל על החסר בעולם הזה, אלא כל מגמת תפילתו תהיה שיתמלא החיסרון בעולמות העליונים, ויומשך שפע זיו אורו יתברך בכל העולמות בלי שום חיסרון, וממילא יתמלא חסרונו גם כאן בעולם הזה.

ובמדרגה זו האדם מקושר לפנימיות העולמות, ורואה את העולמות העליונים כעיקר משכן לאורו יתברך, ואת העולמות התחתונים כ'נספח' וטפל אליהם.

מדרגת עצמותו יתברך, המשווה את כל המדרגות

אבל בדברי רבינו 'צדוק הכהן' מבואר שמדרגה זו, שהאדם רואה את העולמות העליונים כעיקר משכן לאורו יתברך, היא רק במי שמתקשר ל'אור אין סוף', אבל יש מדרגה יותר גבוהה, שהאדם מתקשר לעצמותו יתברך^ג, כביכול, ובמקום הזה, כולן שווין, מעלה מטה, רוחני וגשמי, הכל מאוחד ושווה, ובמדרגה הזאת האדם מגיע להכרה והשגה עמוקה, שכמו שאורו יתברך נמצא בעולמות העליונים הוא נמצא גם בתחתונים, וכמו שרצונו יתברך הוא שהעולמות העליונים יהיו בתכלית השפע והשלימות, כן גם בעולמות התחתונים, ואז האדם יכול לבקש גם על הדברים החסרים לו כאן בעולם הזה כיוון שגם כאן בעולמות התחתונים שוכנת שכינת עוזינו, וראוי להם להיות מלאים שפע ושלימות!

ג. כמובן 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 בטוטו"ד.

וז"ל רבינו צדוק הכהן בספרו רסיסי לילה (אות יא), "התפילה הוא מדברים העומדים ברומו של עולם כמו שאמרו בברכות (ו ע"ב) על פסוק (תהלים יב, ט) כרום זולת פירוש שהוא מרומם מכל עניני עולם הזה כידוע תפילה כעומד לפני המלך כמו שאמרו בעירובין (סד.) היכי דמי שיכור וכו'. והעומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה ודאי מרומם מכל חמדת עולם הזה וכו' ובני אדם מזלזלים פירוש מצד מדריגת בני אדם קדמאה היפך בני אלהים דשקועים בעולם הזה נמשך ולזול דחושבים כל עיקר תפילה היינו רק שאלת צרכיו בעולם הזה הרי דעיקרה בצרכי עולם הזה ולא ברומו של עולם:

אבל באמת כל עניני עולם הזה הם גם כן מהשם יתברך, ועולם הזה ועולם הבא אינם שני ענינים נפרדים, דשניהם נקראים עולם, שם עולם, רצה לומר כל ברואי ועניני עולם נכלל בזה. רק החילוק ביניהם זה נקרא הזה, פירוש הנגלה לעין, וזה נקרא הבא, פירוש הנעלם, וכו', ולא ברא השם יתברך דבר להשכיחו חס ושלום ואם כן ודאי כל צרכי עולם הזה מה שבא השם יתברך שיהיו נצרכים לאדם הם באמת עומדים ברומו של עולם וכו'."

נמצא, שישנן ג' מדרגות: א. תפיסת העולם הזה כעיקר המציאות, כאילו אין מציאות יותר עמוקה, זו מדריגת חיצוניות העולמות. ב. תפיסת העולמות העליונים כעיקר המציאות, והעולם הזה כסניף וטפל הנמשך מהעולמות העליונים, וממילא האדם חי בעיקר במדריגת אורו יתברך ג. תפיסת העולמות העליונים והתחתונים כשווים, שתיהם הם גילויים הנמשכים ממנו יתברך, וזה הוא מדרגת עצמותו יתברך.

ביאור שיטת רש"י על עלייה לבחינת עצמותו יתברך ביום ב'

ועל פי זה ניתן לבאר את שיטת רש"י, שסובר שביום השני דראש השנה, לא יורדים להתעסק בחיצוניות העולמות, אלא אדרבה עולים למקום של עצמותו יתברך, בו מתאחדים הפנימיות והחיצוניות יחד, ללא הבדל ביניהם, ודייקא לכן אפשר להתעסק ולתקן גם את החיצוניות, כי במדרגה זו, גם חיצוניות העולמות הם כלים להשגת עצמותו יתברך.

ולכן שפיר אפשר לברך שהחיינו גם ביום השני, כיוון שעולים ל'מקום' עוד יותר גבוה, "השנה ומשנה קטן וגדול".

לעובדא ולמעשה

באריז"ל נתבאר שעבודת יום השני של ראש השנה היא לתקן את חיצוניות העולמות, והעבודה שלנו היא לתקן את החיצוניות על ידי שנחדד לעצמינו שבעומק, החיצוניות אינה מקום ריק מאלקותו יתברך אלא כל החיצוניות היא רק כלי שעל ידו נוכל להשיג דרגה יותר גבוהה בגילוי אלוקותו יתברך.

שער
עשרת ימי תשובה



שער עשרת ימי תשובה

עומק מצוות התשובה

הקדמה

אבינו אב הרחמן, המרחם עלינו יותר מכל מרחם, צפה וראה עד סוף כל הדורות, שהאדם עלול לחטוא ולאבד את עולמו, והכין רפואה ומזור לנפשנו, הנקראת "תשובה", שעל אף שהאדם הרבה לחטוא ולמרות את מלכו, יכול הוא לשוב בתשובה ויכופר לו, וגילו לנו חז"ל את גדלות נוראות כוחה של תשובה, שלא רק שהתשובה מוחקת את החטא והריחוק מאבינו שבשמיים, אלא בעל התשובה עולה למקום יותר גבוה מהמקום בו היה קודם החטא, וכמאמרם ז"ל, (ברכות לד:) "במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד", ונתחיל בביאור פנימיות מצוות תשובה בס"ד.

ידוע לכל שיש בתורתנו הקדושה תרי"ג מצוות, אבל בתורה מופיעים הרבה יותר מתרי"ג מצוות ורבותינו הראשונים עמלו לבאר איזה מצווה נכנסת למניין תרי"ג ואיזה לא, ויש במניינים אלו הרבה חילוקי דעות בין הראשונים, אחת המצוות שנחלקו בהן היא מצוות התשובה.

מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם האם מצוות תשובה נחשבת כמצווה במניין התרי"ג

הרמב"ן סובר (עה"ת דברים ל' יא') שמצוות התשובה היא אחת מתרי"ג מצוות, שכתוב "כי המצווה הזאת וגו'" שנקרא מצווה.

הרמב"ם חולק על דבריו, וכותב בתחילת הלכות תשובה, "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים וידוי זה מצות עשה", ומדבריו משמע שאין בעצם התשובה מצווה, אלא שאם האדם נדבו לבו לשוב בתשובה מצווה עליו להתודות.

ביאור ה'משך חכמה' בדעת הרמב"ם

ה'משך חכמה' (פרשת וילך ד"ה ואמר ביום ההוא וכו') מבאר את שיטת הרמב"ם שלא מונה את מצוות תשובה כמצווה שזה היות שאפילו לאחר שאדם עבר עבירה רח"ל הוא עדיין מצווה ועמוד לא לחטוא עוד, וא"כ אין במצוות תשובה שום חידוש כשלעצמו, ומה שכן מתחדש במצוות תשובה הוא רק זה שכשהאדם חוזר לקיים מצוות, מוטל עליו להתודות לפני בוראו על אשר המרה את רוחו, וזה ביאור דברי הרמב"ם, שכשאדם רוצה לשוב בתשובה הוא חייב להתודות, כי עצם החזרה בתשובה הוא מחמת שכל יהודי מצווה ועומד לקיים את מצוות התורה בכל עת.

האחרונים מעירים שהרמב"ם בהלכות תשובה מונה ד' חלקי כפרה והם ווידוי, חרטה, עזיבת החטא וקבלה על להבא, ולכאורה אם כל החידוש של מצוות תשובה הוא רק הווידוי, ועצם התשובה הוא רק לחזור למה שמצווה ועמוד מהר סיני, אז מנא ליה להרמב"ם כל הד חלקי כפרה.

ולכאורה צריך לומר שאם עיקר עניין התשובה הוא לחזור לקיים את התורה מוטל עליו להתחרט ולעזוב את חטאו ולקבל על להבא כדי לזרז עצמו שלא ישוב לכסלה, אבל לא כעצם מצוות התשובה.

וכל זה נכון בשיטת הרמב"ם, אבל הרמב"ן חולק וסובר שיש חידוש ומצווה מיוחדת בתשובה, ויש לבאר מחלוקתן בביאור פנימי.

עניין התשובה במשנת בעלי הסוד

בספרי בעלי הרז מבואר באריכות עומק עניין התשובה, שכלל מצוות עשה ול"ת שניתנו לנו מהשי"ת עניין אינן רק פקודות שישמחו את הרבש"ע במידה ויקוימו, ואם חלילה לא, יגרם לו יתברך צער, אלא עומק עניין הוא, שכל מצווה פועלת, מבררת ומתקנת את כל העולמות התלויים בנפש האדם בזמן שהיה אמור לקיימן, ומי שחלילה נופל לעבירות הרי בזה הוא הרס ועיוות את תיקונם של כל העולמות התלויים בו בעת הזאת!

וכן אם מזדמן לאדם מצווה, הרי זה אומר שעכשיו כל העולמות מחכים לתיקון שרק הוא יכול לעשות, ולעת"ל יזכה להרגיש ולראות מה שפעל ועשה, כי מה שנעשה קיים גם עכשיו, אבל כשהאדם לא מנצל את ההזדמנות אז כל העולמות נשארים חרבים ומרוקנים מהאלוקות שהאדם לא זכה לגלות.

ומכל זה מובן שהתשובה שמתקנת את העבירות והפגמים על כרחך אינה רק בקשת סליחה ומחילה, כיוון שבזה העולם נשאר עדיין חסר ובלתי מתוקן.

מבואר בדברי הרש"ש בתפילת "עננו" לשובבי"ם, שכח התשובה הוא שהאדם יכול לחזור כביכול להזמן בו חטא או נמנע מקיום מצוות עשה, ולתקן את הברורים האלו. לדוגמא מצוות ארבעת המינים פועלת דברים נפלאים בכל העולמות, ואם האדם חלילה לא נטלן אז חסר התיקון של מצוות ארבעת המינים של אותו האדם ואותו הזמן מכלל מערכת תיקון העולמות, והחידוש של התשובה הוא, שכשהאדם מתוודה על חטאו בזה הוא מברר ומתקן את כל מה שלא תיקן בזמנו, ומצד תיקוני העולמות מצוות תשובה פועלת כמו מצוות ארבעת המינים, אלא שמעשה המצווה הוא השונה, שבט"ו בתשרי מעשה המצווה הוא ליטול ארבעת המינים, וכששב בתשובה מעשה המצווה הוא ווידוי!

[ולכן הרש"ש מסדר בתפילת עננו שנוסדה על תיקון פגמי הברית את כוונת המצוות של עמידה בנסיון בקדושה כאילו עכשיו יש לפניו נסיון של "ולא תתורו" והוא מברר את הברורים השייכים למצווה הזאת, כיוון שלמרות שעכשיו העבודה המעשית היא תשובה על אי עמידה בנסיון, אבל בפנימיות, העבודה היא עבודת הברורים של עמידה בנסיונות].

וזהו עומק הביאור בדברי הרמב"ם הידועים שכותב בהלכות תשובה* ששלימות התשובה היא כשהאדם חוזר לאותו נסיון שהיה לו כשנכשל, ומתקנו, והביאור הוא, שהוא צריך לברר ולתקן בשלימות את מה שקלקל אז.

נמצינו למידן שכלל המצוות עיקר ענינם הוא התיקונים הנפעלים על ידן בכלל העולמות, והחידוש של מצוות תשובה הוא שעל ידי "מעשה" אחר מהמצווה המקורית, אפשר לפעול את אותם תיקונים שנעשים על ידי המצווה בעצמה.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ובזה יתבאר המחלוקת בין הרמב"ם להרמב"ן האם תשובה נחשבת כמצווה נפרדת, ששיטת הרמב"ם שאינה מצווה נפרדת היא שאנו מתייחסים בעיקר להתוצאה של המצווה, לתיקון הנעשה על ידי המצווה, ובה אין שום חידוש במצוות תשובה, כיוון שמצוות תשובה אינה פועלת דברים חדשים, היא רק נותנת הזדמנות נוספת לפעול את התיקונים שלא תוקנו בשעתם, אבל שיטת הרמב"ן היא, שמתייחסים ל"מעשה המצווה" ובה יש מצווה חדשה של מצוות תשובה, ולכן הוא מונה את מצוות תשובה כמצווה מתוך התרי"ג.

ויש לבאר מדוע הרמב"ם הוא זה שמתייחס בעיקר לתועלת והתכלית של המצווה, והרמב"ן מתייחס למעשה המצווה.

בחינת הרמב"ם משיח בן דוד

הרה"ק מרוזין זי"ע אמר (עירן קדישין ח"ב ערך ספרים) שהרמב"ם היה בבחינת משיח בן דוד בדורו, וכמו שרואים שהרמב"ם קיבץ את כל ההלכות

א. וז"ל (פ"ב ה"א) "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה".

לספר אחד, וזה כעין פעולת המשיח לקבץ את כלל ישראל, דהרי "אורייתא וקוב"ה וישראל חד" וקיבוץ התורה לפונדק אחד הוא אותה בחינה של קיבוץ גלויות. ועוד רואים שהרמב"ם חיבר את ספרו בלי שמתייחס למצב של גלות, הוא מביא גם את כל ההלכות שנוגעות בזמן שבית המקדש היה קיים, בשונה משאר המחברים הראשונים שהשמיטו את הלכות אלו, כיוון שהוא בבחינת משיח בן דוד.

בחינת הרמב"ן משיח בן יוסף

מאידך הרמב"ן הוא בבחינת משיח בן יוסף כדאיתא במקובלים², וזה גם חזינון בזה שהוא חיבר את ספריו על סדר הש"ס בבלי ולא בדרך של הלכה פסוקה, וזה בחינת משיח בן יוסף שעיקר עניינו הוא לא לגאול את ישראל אלא בתוך הגלות ללחום את מלחמת הוי"ה, ללמד לעם ישראל הדרך לחיות עם אור הגאולה בתוך הגלות, ועוד רמז יש לבחינת משיח בן יוסף במה שחיבר פירושו על הש"ס, שבש"ס יש שלושים ושש מסכתות, שהם שש פעמים שש, וזה מרמז על המידה השישית מעשר הספירות שהיא מידת היסוד, וזו המידה השייכת ליוסף הצדיק כידוע.

ביאור מדוע הרמב"ם מתייחס לתכלית והרמב"ן למעשים המביאים לתכלית

ולפי זה יש לבאר שלכן הרמב"ן מסתכל על "המעשה מצוות", ומתייחס לתשובה כמצווה נפרדת, שהרי בחינתו הוא משיח בן יוסף שעניינו אינו התכלית הסופית, אלא עיקר עניינו הוא העבודה שבתוך הגלות שגורמת

ב. כן מבואר באריכות בנשמתין חדתין (מהדו"ק פרשת וירא ע"פ דברי החיי מוהר"ן בדברי האריז"ל בשער הגלגולים הקדמה לו') שהרמב"ן הוא בסוד השמאל והרמב"ם בסוד ימין, וצד ימין הוא בחינת משיח בן דוד, כי משיח בן דוד ענינו ספירת המלכות, וימין מרמז על "אבא" בסוד אבא יסד ברתא, וצד השמאל מרמז על ז"א בסוד "כונן השמים בתבונה" שהוא נבנה ממוחין דבינה שהם סוד משיח בן יוסף.

להמשיח בן דוד להתגלות שזו התכלית הסופית, משיח בן יוסף הוא בבחינת הפעולות שגורמות לתכלית אבל לא התכלית בעצמה.

והרמב"ם שמתייחס לתכלית של המצוות ולכן אינו מונה את התשובה כמצווה נפרדת כיוון שתכליתה היא אותה תכלית של כל המצוות, זה היות שהוא בבחינת משיח בן דוד שעניינו הוא גאולה ותכלית הכל, לכן הוא מתייחס לתכלית והפועל יוצא של מעשה המצוות.

ביותר עומק

ויש לבאר ביותר עומק, שאחד ההבדלים בין יוסף לדוד הוא שדוד "הקים עולה של תשובה" הוא גילה לכל העולם כולו את גדלות ומעלת התשובה, משא"כ יוסף הצדיק הוא רצה שלא יצטרכו תשובה, אלא כולם יהיו צדיקים מעיקרא, ולכן במשנת משיח בן דוד (רמב"ם) מתבאר שהתשובה פועלת אותם תיקונים בדיוק כמו מעשה המצוות, הוא מגלה לנו את עומק המתנה של מצוות התשובה, ושתשובה היא מצווה "לכתחילה" משא"כ במשנת משיח בן יוסף (רמב"ן) עיקר ההתייחסות הוא לפני שחטא, הוא לא רוצה להסכים שיחטאו, ולכן ההתייחסות לתשובה היא כמצווה נוספת, אבל לא כאותם תיקונים ממש שנפעלים על ידי המצווה בעצמה.

לעובדא ולמעשה

בבואנו לעסוק במצוות התשובה, עלינו לחדד לעצמינו שכעת אנו פועלים אותם תיקונים ממש שנחסרו לנו על ידי שנכשלנו בעבירות, או שהחסרנו מצוות עשה, ועלינו לשמוח בנועם גורלינו, שהרבש"ע נתן לנו הזדמנות נוספת לתקן עולם במלכות שד"י בשלימות, ולקיים את כל העולמות כולם, "אשרי העם שככה לו אשרי העם שהויה אלהיו".

שער
יום כיפור



שער יום כיפור - עבודת היום

מהות יום כיפור, עלייה למציאות של למעלה מן החטא

עניין עבודתינו בירח האיתנים לתקן את שנפגם על ידי חטא
אדם הראשון

יום הקדוש והנשגב יום הכיפורים הוא היום בו כל כלל ישראל שופכים צקון
לחשם לפני יוצר בראשית, מתענים, וזוכים שהרבש"ע ברוב רחמיו וחסדיו
סולח לעמוסיו בדין. וברור שיום כיפור אינו רק יום שבו מתפללים, מתענים
וכו', אלא יום כיפור הוא מציאות ומהות רוחנית שנכנסים בה, ועל ידה זוכים
למחילה ולסליחה, ויש להבין את עיצומו של יום, מהי המציאות של יום
הכיפורים.

מבואר בכתבי האריז"ל באריכות שמאז שחטא אדם הראשון בעץ הדעת,
כל עבודתינו במשך ימי חיינו עלי אדמות הוא בכדי לתקן את החטא,
ומבאר שיש זמנים מסוימים שנפגמו ביותר מן החטא, ובזמנים אלו העבודה
צריכה להיות ביתר שאת ועוז, בכדי לתקן את המקומות שנפגמו ביותר.

אחד הזמנים שנפגמו ביותר מן החטא הוא ירח האיתנים, חודש תשרי,
לפיכך בחודש זה יש לנו ריבוי עבודות. ומבואר בכתבים שכל שלושת

השבועות מר"ה עד אחרי שמיני עצרת אנו עוסקים בבניית מערכת שלימה של מוחין וזיווגים בכדי לתקן את חטאו של אדם הראשון. ומבאר האריז"ל שלפום קושטא בכל תפילת שחרית של יום חול אנו בונים ומתקנים את כל מערכת זו^א, ובגלל שירח האיתנים הוא זמן שנפגם ביתר שאת, לכן כל התיקון נעשה באריכות, למשך שלושה שבועות.

[על אף שעניין האריכות נובע מחיסרון, וכמו שנתבאר, יש בזה גם מעלה שיש מקום להתעכב על כל פרט מהמערכת, כך שעל אף שתקיעת שופר הם אותם כוונות של "באהבה" הם הרבה יותר בפירוט].

תיקון של יוכ"פ

בכתבי האריז"ל מבואר שעיקר התיקון של יום כיפור השייך למערכת תיקוני ירח האיתנים נעשה בשים שלום דנעילה, ולא מבואר שם בביור מה שאר התפילות ועבודות היום של יום כיפור מתקנים, והרש"ש מגלה שבכל ירח האיתנים מתקנים רק את חיצוניות העולמות, ובתפילות יום הכיפור מתקנים את כל הפנימיות של העולמות, נמצא שמה שאנו מתקנים במשך שלש שבועות בחיצוניות, אנו מתקנים ביום אחד בפנימיות.

ולכאורה קשה, דהרי התבאר שבירח האיתנים בגלל גודל פגם החטא, כל התיקונים נעשים במתינות, וא"כ מדוע פנימיות התיקונים נעשים באופן מהיר כל כך?

בחינת יוכ"פ למעלה מן החטא

וביאור העניין הוא, על פי מה דאיתא בספרים הקדושים רועי החסידות לדורותיהם, שעניין יום כיפור הוא לחזור לבחינה של לפני חטא

א. תקיעת השופר אנו מתקנים ב"באהבה" שבברכת אבות, וכל העשי"ת עד שמיני עצרת מקביל ל"מלך עוזר ומושיע ומגן", ושמיני עצרת מקביל ל"שים שלום".

אדם הראשון, והעניין הוא שיום כיפור מגלה שהחטא נעשה רק בחיצוניות אבל במערכת הפנימית אדם הראשון עדיין נמצא בגן עדן, ולא חטא. החטא לא סילק את המציאות של תיקון, אלא כיסה אותה, ואם נצליח לתפוס ולהשיג מעבר למציאות החיצונית, נשכיל לראות שבפנימיות אין שום חטא, העולם כולו מתוקן!

וזה כל עבודתנו במשך היום הקדוש, להתחבר למציאות הפנימית. ולכן כל התיקונים נעשים ביום אחד, כי רק במציאות החיצונית הכל מתנהל במתינות בחודש זה, אבל בפנימיות מתגלה שיש מציאות בה לא היה חטא כלל, וצריך רק להתחבר למציאות הפנימית הזאת, וממילא הכל יתוקן.

זהו תורף כל עבודתנו ביום כיפור, וכל עבודת כהן גדול בבית המקדש ביום כיפור, ונביא כמה עניינים המתבארים על ידי הנחת יסוד זה.

מדוע הכהן גדול הוא היחיד שעוסק בעבודה ביו"כ פ

ביום כיפור ההלכה היא, שכל העבודות נעשות רק על ידי הכהן גדול, אף העבודות התמידיות שלא קשורות דווקא ליום כיפור, תמידין והדלקת המנורה וכו', כולם חייבים להיעשות רק על ידי הכהן הגדול, ועוד שהכהן גדול צריך לעבוד את עבודות האלו ביחיד, בלי שיהיו אנשים אחרים בבית המקדש, ומהי פנימיות העניין? לפי דברינו יתבאר, שהעניין הוא שעבודת הכהן גדול ביום כיפור היא להיכנס ל"עולם" ומציאות בה אין חטא, מציאות של אדם הראשון בגן עדן קודם החטא, והרי במציאות הזאת היה אדם הראשון יחידי בכל הבריאה, ולכן על הכהן גדול להיות גם בבחינת "יחיד" ביום הקדוש.

עניין ריבוי הטבילות ביו"כ פ

בעבודת יום כיפור הכהן גדול מרבה בטבילות ונטילות, חמש טבילות ועשר קידוש ידיים ורגלים², והעניין הזה יובן על פי המבואר אצל אדם

ב. וכן גם נפסק להלכה (סי תרו' סעי' ג') שאפילו בזמנינו בערב יום כיפור על כל יהודי להיטהר במקווה.

הראשון קודם החטא. כשמתואר עניין הגן עדן בתורה, מובאים רק הפרטים הנוגעים לחטא עץ הדעת, שהיו שני עצים, עץ הדעת ועץ החיים, אך לא מתוארים פרטים נוספים בעניין הגן, מלבד פרט אחד, שהיה נהר היוצא מעדן, להשקות את הגן, ויש ללמוד מזה שזה רמז לאדם, שאדם יכול לחזור לבחינת גן עדן, על ידי טהרה במים, ואיתא בחז"ל (עירובין יח:): שאדם הראשון ישב בנהר הזה למשך מאה ושלושים שנה כדי לכפר על חטאו, ולכן גם הכהן גדול הרבה לטבול ביום כיפור, בכדי להיכנס לעולם שלפני החטא.

עניין תיקון הברית ביוכ"פ

אנו רואים ביום כיפור זהירות יתירה בנושא פגם הברית, וכדאיתא במשנה (יומא פ"א), שהיה מוטל על הכהן גדול להיות ער כל הלילה שלפני יום כיפור, כדי שלא יבוא ח"ו לידי טומאת קרי. ומצאנו שהקפיד האריז"ל לא לישון בליל יוכ"פ, והעניין הוא, שמבואר באריז"ל בכמה מקומות, (מהם בשעה"כ דרושי ר"ה) שעיקר חטא אדם הראשון היה במה שהזדווג עם חוה לפני שבת קודש, וגם בחז"ל מרומז פגם בעניין זה, במה שאמרו ז"ל (בראשית רבה יח' י') שהנחש ראה את אדם וחוה עסוקים בתשמיש, ועוד איתא בחז"ל (שבת קמו). שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, ובזה יובן שבכדי לעלות לדרגה של לפני החטא צריכים להיות מתוקנים בכל ענייני הקדושה.

עניין בגדי הפשתן ביוכ"פ

הכהן גדול ביום כיפור היה לובש בגדי פשתן, ומצאנו ב'חסד לאברהם' (מעין ד' נהר נב') שמאריך שיש סוד בעניין בבגדי הפשתן, שע"י בגדי פשתן מסוגלים להינצל מכל הקליפות. [ומאריך שם דברים נפלאים בעניין הכהן גדול, פרעה ויוסף הצדיק עיי"ש²], וגם בזה עומק העניין הוא שהפשתן מביא את האדם למצב של

ג. וז"ל "דע שיש סוד גדול בלבישת בגדי פשתן, כי הוא תועלת לחיים ולמתים לקטנים ולגדולים, שכל נפטר שמתלבש בתכריכי פשתן לבן אפילו שנפטר בחז"ל כל קטיגור מתהפך לו לסניגור, והרוצה לחקור ולדרוש ולבדוק ולנסות מופת סגולת לבישת בגדי

לפני החטא, בו לא שולטים הקליפות והרע, שמקורם מחטא עץ הדעת. דהרי כל עניין הבגדים הגיעו רק בגלל החטא, וכמו שכתוב בתורה, שאחרי שחטא האדם ביקש מהרבש"ע שלא יהיה ערום י'.

כללות עניין הבגדים תוצאה מהחטא והסתכלות חיצונית

והעניין הוא, שהבגדים הם מציאות של אחר החטא, כי בגדים מגדירים לאנשים מבחון את מהות האדם, ומצמצמים את האדם למציאות מסוימת, אבל הם לא מבטאים את אמיתות פנימיות מציאותו של האדם, וזהו עניין המציאות של לאחר החטא, שפנימיות המציאות נסתרת.

פשתן בלא לבוש אחר, ואפילו תינוק שאביו מוחזק שמותו לו בנים הרבה ע"י לילית הרשעה, או רוח רעה, או כל רוחני מסטרא דשמאלא, תינוק זה בטוח מכל אלו הזיקות בסגולת לבישת בגדים אלו,

ודע שסגולת בגדי פשתן הנזכרים, דוקא שלובש בגדי פשתן לבדו בלא מין אחר עמו, אבל אם נתערב מין אחר עמו אפילו חוט אחד פוסל בו, ופרעה השיג בחכמתו סגולת הבגדים ולכן היה מלובש כולו בבגדי פשתן לבן, ובהם היה מתגאה בפני חכמיו וגדוליו ואומר להם כי הוא אלוה, והמופת שכל חכמיו וחריטומיו לא היו יכולין לשלוט בו ברוב כשופיהם, והם לא ידעו שהיה הדבר תלוי בסגולת הבגדים, וגם יוסף השיג זה הסוד ברוח הקודש, וידע שהלובש בגדי פשתן לבן אין שולט בו לא עין הרע ולא רוח רעה ולא שום מיני כישוף, כלל הדברים שניצול מכל דבר רוחני חוץ מרשות הבורא שאין דבר עומד לפניו, אבל שולטין עליו כל מיני נזק טבעי וגשמי כגון מים ואש וקור וחום ואבן וברזל, וכל מיני מקרה ופגע.

ודע כי לא יש מסוכן בעולם כמו כהן גדול ביום כפורים שהיה נכנס לפני ולפנים במקום שאין רשות לשום מלאך ושרף לכנס שם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בירושלמי מאי וכל אדם לא יהיה באהל מועד, אפילו מי שנאמר עליו ודמות פניהם פני אדם שהם חיות המרכבה, וכדי שלא יתקנאו עליו קנאה ותחרות לקטרגו, לזה צוה האל יתברך שכל מצותיו עצה טובה, שיכנסו בבגדי פשתן לבן שהם מסוגלים שהקטיגור מתהפך לו לסניגור. ולזה יוסף השיג זה הסוד כנזכר, ולזה פרעה הרשע מרוב דאגת לבו בראותו את יוסף לבוש בגדי שש לזה שם רביד הזהב על צווארו כדי לבטל סגולת לבישת הבגדים, וז"ש וישם רביד הזהב, ויוסף לא חשש לעניין הרביד לפי שעה, כדי להראות לפרעה שלא השיג הסוד, אמנם כשהלך לביתו הפשיט רביד הזהב מעליו. וכל זה כדי להעלים מפרעה הרשע העניין."

ד. א.ה. יש להביא סימוכין מדברי הוזה"ק (ח"ג דף רסב.) "כתב (שמות כט) וְאֵת אֶהֱרֹן וְאֵת בְּנָיו תִּקְרִיב וְהִלַּבַּשְׁתָּם כְּתֹנֹת, הָתָם כְּתֹנֹת דְּלָעִילָא, הָכָא כְּתֹנֹת דְּלִתְתָּא, הָתָם כְּתֹנֹת שֵׁשׁ, הָכָא כְּתֹנֹת עוֹר."

חז"ל אומרים (בראשית רבה כ' יב') שבספר תורה של ר' מאיר היה כתוב בפסוק (בראשית ג' כא) **"וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׁם"** כתנות אור במקום כתנות עור^ה, והעניין הוא, שבמציאות של לאחר החטא האדם נמדד לפי המלבושים החיצוניים שלו, המעשים והפעולות, אך לא על פי מהותו העצמית והפנימית, וזה בחינת **"כתנות עור"**, ובבחינה הזאת, נאחזות הקליפות, מכיון שהאדם נמדד רק לפי מעשיו, והמעשים של בשר ודם אינם יכולים להיות בשלימות.

אבל בחינת **"כתנות אור"** מבטאת את המציאות של קודם החטא, שהאור הפנימי של האדם משתקף החוצה, והאדם לא נמדד על פי החיצוניות, אלא האלוקות שבו מתגלית על ידי הלבוש שלו, וממילא אין שום מקום לאחיות החיצוניים, כיוון שהמציאות האלוקית היא המציאות השלימה. ולכן לפני החטא התורה אומרת שהאדם היה ערום, והכוונה היא שהיה ערום מבגדים החיצוניים המקטינים את האדם, והיה לבוש בגד אור^י.

וזה הוא עומק העניין שהכ"ג לבש בגדי פשתן, שכידוע פשתן הוא בד עדין, שלא מכסה לגמרי את בשר האדם, והם בבחינת **"כתנות אור"** ולא **"כתנות עור"**, ובפנימיות העניין הוא שהקליפות אינן רואות אותן כבגדים, דהיינו הכ"ג עלה למקום של כתנות אור, בלי לבושים חיצוניים^י, כמו בחינת קודם החטא.

ה. [הרה"ק מקאמארא אומר, שהעניין שהיה כתוב בס"ת של ר"מ כתנות אור, יתבאר ע"פ מה שידוע שנשמות ישראל הן אותיות התורה, נמצא שלכל אחד מישראל יהיו שינויים בספר התורה שלו ע"פ שורש נשמתו].

ו. ולכן דווקא בס"ת של ר"מ היה כתוב כתנות אור, כי ר' מאיר לא קראו לו ר' אור, אלא מאיר, שהוא מקור האור, הוא היה בחינה של מקור האור אפילו אחרי החטא, ולכן אין הלכה כר' מאיר, שלא ירדו חכמים לסוף דעתו, כי הבחינה של אחרי החטא אינה יכולה להבין את בחינת האור של לפני החטא. אחרי החטא מוודדים את המציאות לפי הלבושים והמעשים החיצוניים, לא לפי המהות, ולכן ר"מ הביא מקורות לטהר את השרץ, כיוון שבבחינה דלפני החטא הכל טהור.

ז. ומובא בגמ' (יומא לה:) על אחד הכוהנים הגדולים שהכין לעצמו בגדים כ"כ יקרים,

עניין הגיית שם המפורש ביוכ"פ

ובזה יבואר גם עניין הווידוי שאומר הכהן גדול ביוכ"פ, שאז הוא הוגה את השם המפורש. והעניין הוא, שהשם אדנ"י הוא כיסוי ולבוש לשם המפורש, כי השם המפורש מבטא את האור העצמי של הבריאה בבחינת לפני החטא, ואדנ"י מבטא את האור של הרבש"ע כפי פעולותיו, שהוא אדון הכל, אך לא מבטא את עצמותו, וביוכ"פ יום שהכהן גדול עולה למקום של לפני החטא, הוא הוגה את השם המפורש.

עניין חיוזוק תורה שבעל פה ביוכ"פ

מצאנו עוד במשנה ביומא, שהיו משביעין את הכ"ג שהוא יתנהג כדברי חכמים, ולא כדברי הצדוקים הכופרים בתורה שבע"פ, ומדוע דווקא ביוכ"פ יש הדגשה על עניין תורה שבע"פ?

והעניין הוא שהצדוקים כ"כ מאמינים בשכל האנושי, שמפחדים להשתמש בו וטוענים שיש להקשיב רק להמילים של תורה שבכתב, בלי להפעיל את השכל, כי בשימוש בשכל אנושי האדם ישכנע באמיתת הדברים וכך יאבד את האמונה כי זה יהפוך לבחינת ידיעה ולא יוכל האדם להבין ולהרגיש שכל אלוהי. משא"כ אנו מאמינים בני מאמינים בתורה שבעל פה, יודעים ששכל אנושי הוא רק לבוש, והשכל האלוהי יכול לעבור דרכו ולהאיר על ידו, [כמו שהתבאר שזה בחינת כתנות אור בחינת לפני החטא, בו הלבוש איננו מסתיר את המהות אלא מגלה אותה] וזה עניין הלוחות השניות שניתנו ביום כיפור. שהלוחות הראשונות הם בחינת תורה שבכתב, והלוחות השניות הם בחינת תורה שבעל פה.

נמצא שהעבודה העיקרית ביום הקדוש היא להתעלות מעל המחיצות של הבריאה, ולהיכנס ל"מקום" שהוא בבחינת קודם החטא, מקום של

עדינים ודקים שלא יכלו להתשמש בהם כיוון שראו דרכם את בשר הגוף, וע"פ סודן של דברים יובן שהכ"ג עלה למקום של כתנות אור, שהבגדים לא מכסים על עצמותו, אבל בגלל שבפועל אנו נמצאים במקום של כתנות עור, לא יכלו להשתמש בהם.

פנימיות בו אין שליטה להקליפות החיצוניות, מקום בו הכל נערך לפי ערכו
האמיתי, ולכן במקום הזה, יש מחילה, סליחה וכפרה, כי בו מתגלה שיש
"מקום" בו לא שייך לחטוא!

ביאור חלקי הווידוי

דברי רש"י באבות בביאור משתחוים רווחים

המשנה באבות (פ"ה מ"ה) מונה עשרה ניסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, אחד מהם הוא, "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים", ופירש רש"י שם וז"ל, "וכשהיו משתחוים כלפי השכינה לבקש ולשאול כל אחד כפי צרכיו היה ריוח כ"כ שהיה בין אחד לאחד ד' אמות כדי שלא ישמע אחד תפלת חברו, כך מצאתי באגדה" ולכאורה כוונת רש"י לדברי המדרש (בראשית רבה פרשה ה'): "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים אמר רב שמואל ב"ר חנא בשם רב אחא ד' אמות לכל אחד ואמה מכל צד כדי שלא יהא אדם שומע תפלתו של חברו".

דברי רש"י בגמ' בביאור משתחוים רווחים

אמנם בדברי רש"י בגמ' יומא (כא.) מבואר פירוש אחר וז"ל רש"י "וכשמשתחוים ונופלים נעשה להם נס והמקום מרחיב, עד שיש ביניהם ד' אמות שלא ישמע איש וידוי של חברו ולא יכלם", ודבריו סותרים אחד את השני שבמשנה באבות פירש שהנס היה שלא ישמע אחד את תפלת חברו, ובפירושו בגמ' פירש שהנס היה שלא ישמעו אחד את וידוי חברו.

קשה על דברי רש"י בגמ' שהרי צריך להתוודות בעמידה

יש להעיר עוד על דברי רש"י ביומא שפירש שלא ישמע את הווידוי של חברו דהרי לכאורה משמעות הגמ' בדף פז: היא שהווידוי יש לאמרו בעמידה, דאיתא התם "דאמר בר המדודי הוה קאימנא קמיה דשמואל והוה יתיב, וכי מטא שליחא דציבורא ואמר "אבל אנחנו חטאנו" קם מיקם, אמר ש"מ עיקר וידוי האי הוא". וכתב על זה הר"ן: "כתבו הגאונים ז"ל דמהא שמעינן שחייב אדם לומר הווידוי מעומד". וכ"כ הרא"ש והמרדכי ועוד כמה

ראשונים שם. וכן נפסק להלכה בטור ושו"ע סימן תר"ז שווידוי יש לאמרו בעמידה.

והמאירי בדף פז: מפרש שווידוי נאמר במעומד ובהשתחויה, וזה בגלל שלעיל פירש שמשתחוים רווחים כדי שלא ישמע את ווידוי חבירו כדברי רש"י, ולכן הוכרח לפרש שהווידוי נאמר גם בעמידה, וגם בהשתחויה*.

ביאור שיטת רש"י

ונראה לבאר את שיטת רש"י שסובר כשיטת הרא"ש הכותב על דברי בר המדודי בשם שמואל "ש"מ עיקר ווידוי מעומד הוא", ומשמע מדבריו שהוא סובר שרק עיקר הווידוי "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו" צריך לאמרו בעמידה, אבל שאר הווידוי אפשר שהיו אומרים בהשתחויה.

אך צ"ב מדוע בשאר הווידוי היו נוהגים להשתחוות, אם בעיקר הווידוי היה חובה לעמוד.

הבדל בין עיקר הווידוי לטפל

ובביאור העניין נראה, דהנה כתוב ברמ"א (תר"ז סעי' ג') שעיקר הווידוי הוא "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו" ועיי"ש בדרישה שמבאר שאין הכוונה דווקא המילים הללו, אלא הכוונה גם על הפיסקא "אשמנו בגדנו וכו'" הנאמר אחריו, ולאפוקי מהנוסח של "על חטא", שאינו נחשב כעיקר הווידוי, וכן מובא במג"א שם.

א. ואולי היה מקום לדחוק שכוונת המאירי שצריך לכרוע קצת בשעת עמידה כמו שכורעים ב"מוזדים". ואכן הובא כן במ"א סימן תר"ז ס"ק ה' מהשל"ה שכך ראוי לעשות. אבל מלבד שאכתי קשה על שיטת רש"י שלשונו היא שהיו "משתחוים ונופלים", והכוונה פשוט ידיים ורגליים לכאורה, אמנם בלאו הכי דחוק הוא, שהרי המקור לדברי המאירי הוא ממה שפירש בדף כ"א לכאורה, והתם כתב "בעת השתחויה", והיינו פשוט ידיים ורגליים, וכמו שיתבאר לקמן.

ולכאורה קצת צ"ב ההבדל ביניהם, כי בפשטות החלוקה היא, שעיקר הווידוי הוא כללות החטאים, ופירוט החטאים הוא החלק הטפל של הווידוי, אבל אם כך הם פני הדברים, אשמנו וכו' גם אמור להחשב כטפל, ומהו הפשט של ההגדרה הזאת שאשמנו וכו' הוא חלק מעיקר הווידוי, ו"ועל חטא" הוא טפל.

ונראה לומר שיש שני חלקים בווידוי, החלק הראשון והעיקרי הוא הסדר של "אשמנו", שעניינו להתוודות בפה מלא על שעבר על חטאים עוונות ופשעים, אבל אין בו בקשת סליחה, והחלק השני הוא הסדר של "על חטא", שעניינו בקשת סליחה ומחילה על הפשעים שעברנו, וכמו שאומרים "ועל כולם אלוה' סליחות, סלח לנו מחל לנו כפר לנו" וכן אומרים את הנוסח "אתה יודע רזי עולם וכו'", ואם כי גם מזכירים ומפרטים את החטאים אבל התכלית של הפירוט היא לבקש סליחה ומחילה עליהם.

ואכן כך נראה מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע עג') שחלק ממצוות ווידוי הוא בקשת סליחה, שז"ל, "שצונו להתוודות על העונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל ולאמור אותם עם התשובה, וזהו הווידוי, וכונתו שיאמר אנא השם חטאתי עויתי ופשעתי ועשיתי כך וכך, ויארץ במאמר ויבקש המחילה בזה העניין לפי צחות לשונו". הרי שכולל בקשת מחילה כחלק מהמצווה. וכ"כ החינוך (מצוה שס"ד): "שיזכיר החטא שעשה בפירוט בפיו ויבקש כפרה עליו ויארץ בדבר כפי מה שיהיה צחות לשונו".

מקור לדברינו

ונראה שהמקור לדברי הראשונים האלו הוא, מהא דאיתא בגמ' (יומא לו.) שלכתחילה יש לומר "אנא" כחלק מהווידוי, וכן פסק הרמב"ם בריש הלכות תשובה עיי"ש, ולכאורה אם כל עניין הווידוי הוא פירוט והתוודות חטאיו מדוע צריך לומר "אנא" שהוא לשון בקשה ותחנונים, ומוכרח לומר שיש בווידוי גם חלק של בקשת מחילה וסליחה.

ביאור עומק עניין ההשתחויה בתפילה

הוסבר לעיל שהחלק העיקרי של הווידוי צריך לאמרו בעמידה, והחלק השני צריך לאמרו בהשתחויה, ולפי הנ"ל בהגדרת שני החלקים מובן ההבדל, ע"פ המבואר בספה"ק בית אלוקים להמבי"ט (פ"ה) שעניין ההשתחויה בברכת אבות ובמודים הוא שכשמודים על דבר שלא מגיע בדין לאדם צריך לכרוע, וז"ל: "כי אלו השתי ברכות מיוחדות מהשאר בסיפור גדולותיו דרך כלל והתיחד אלוקותו עלינו, משא"כ בשאר ברכות, כי כל האמצעות כל אחת מהן היא ברכה על עניין פרטי וכו' אבל ברכת אבות היא כוללת כל השבחים שהם מעין כל שבחיו של הקב"ה, וכן עיקר ברכה זו להראות יחוד אלוקותו עלינו ועל אבותינו וכו', ועלה בידינו כי יסוד ברכה זו היא על יסוד אלוקותו עלינו וכלל גבורותיו ונפלאותיו. וכן ברכת הודאה היא מעין זו, מיוסדת על יחוד אלוקותו עלינו לעולם ועד וכל חיותינו וטובותינו ממנו. ולכן אנו כורעים בהם תחלה וסוף, להורות הכנעה ושפלות להיותנו בלתי ראויים שיתיחד שם אלוקותו עלינו. וכן בסוף התפלה כורע להורות שפלותו מהיותו ראוי לשבח ולהלל לשמו הגדול והנורא".

ולפי זה יומתק לנו עניין ההשתחויה בתפילת "על חטא" שאז האדם מתחנן ומבקש על נפשו שיחונן אותו הבורא עם סליחה ומחילה על אף שהרבה לפשוע וכמו שאומרים שם "אלוהי עד שלא נוצרתי איני כדאי וכו', הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה וכו'".

כל זה נכון לגבי החלק של הווידוי שהוא תפילה, אבל החלק הראשון של הווידוי שהוא פירוט חטאים גרידא אין צריך להשתחוות, ואף י"ל שצריך בדווקא לאמרו במעומד באופן של כובד ראש ויראה.

יישוב לסתירה בדברי רש"י

ולפי כל זה אפשר לחזור ולתרגן את דברי רש"י שסותרים אחד את השני, שבאבות הוא מפרש "ומשתחוים רווחים" שלא ישמע אחד את תפילתו של חברו, ובגמ' מבאר שלא ישמע אחד את וידויו של חברו, ויש

לבאר שדא ודא אחת הוא, כי הרי הווידוי שנאמר בהשתחויה הוא החלק של הווידוי שהוא בדרך תפילה, וכך מבואר מפורש בתשב"ץ בספרו 'מגן אבות' על פרקי אבות, וז"ל, "שלא ישמע אחד וידויו של חברו ותפלתו", וכן מוכרח יותר בלשונו בתשובות (ח"ג סימן ל"ז): "היה מתרחק כל אחד מחבירו ד' אמות כדי שלא ישמע וידויו של חברו כמו שאמרו בבראשית רבה". ולכאורה קשה, שהבאנו שהמדרש מבאר שלא ישמע תפילתו של חברו, ואיך הביא מקור דבריו שלא ישמע וידויו מהמדרש? אלא על כרחך שמיירי מהחלק השני של הווידוי הנאמר בתורת תפלה, ודו"ק.

ב' החלקים של וידוי בפנימיות

ונבאר את פנימיות העניין של ב' החלקים של הווידוי.

מבואר בספרי קודש שכל אדם מורכב משני חלקים, החלק האחד הוא הנפש האלוקית שעל ידה נקרא האדם "אדם" מלשון "אדמה לעליון" והחלק השני הוא הנפש הבהמית. ומבואר בספה"ק שהתכלית אינה לבטל לגמרי את הנפש הבהמית, אלא התכלית היא לייחד אותה עם הנפש האלוקית, כך שהנפש האלוקית מדריכה ומובילה את טבע ההתלהבות וההתרגשות של הנפש הבהמית לכיוון הקדושה, וכך נוצר האדם השלם, וזה הוא סוד ענין התשובה, שהנפש האלוקית מכניעה את גאוות הנפש הבהמית ומכוונת את כוחותיה לקדושה, וכך האדם מגיע למקום "שאינן צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו".

ועל פי הנאמר יש לבאר כפתור ופרח את העניין שאמירת הווידוי מחולקת לשתי צורות, עמידה והשתחויה, דמבואר בבית אלוקים (פ"ו) וכן באיזהו מקומן בספרי מהר"ל, שעמידה היא הסמל של "ומותר האדם מן הבהמה", שהבהמה הולכת על ארבע והאדם הולך על שניים, וא"כ החלק הראשון של הווידוי הוא דווקא בעמידה, להראות שאנו מגבירים את "האדם" שבנו על "הבהמה" שבנו.

והחלק השני של הווידוי הוא דווקא בהשתחויה להראות שנכון שאנו רוצים להגביר את הנפש האלוקית על הנפש הבהמית, אבל בשביל זה לא

צריך לעזוב את הנפש הבהמית לנפשה, ולהתייאש ממנה, אלא אדרבה אנו מתקנים אותה ומעלים אותה לקדושה על ידי כח התשובה, ולכן משתחוויים כבהמה להראות שאנו משתמשים עם הכח הבהמי, שהוא התקיפות וההרגשים, לקדושה.

ב' חלקי הוידוי באותיות בעל הרי

ובאותיות פנימיות יש לבאר שהעבודה של יחוד הנפש האלוקית עם הנפש הבהמית נקראת "יחוד האצילות עם בי"ע" כי אצילות היא בחינת "אדם על הכסא", ובי"ע כולם שייכים לבחינת בהמה, [וכמו שמצאנו בכתבים שה"חיות" נושאות את "הכסא" שהוא עולם הבראה], נמצא שעבודת הוידוי בהשתחווייה, היא ליחד את האצילות עם בי"ע.

ויש לומר שהזמן שבו היו משתחוויים בוידוי היה בשעה שהכ"ג היה אומר את השם המפורש, וכולם נפלו על פניהם, והתוודו בהשתחווייה, ותיכף לפני הוצאת השם המפורש מפיו של כה"ג היו מתוודים בעמידה, וכ"כ בספר מגן אבות להתשב"ץ.

ולפי זה יומתקו דברי הגר"א בביאורו לשו"ע שכתב על דברי השו"ע (תרו"ס ע"ג) שפוסק שאף אם התוודה בתפילת לחש, יש לאדם לחזור ולהתוודות בחזרת הש"ץ, שמקור דבריו הוא בימא לט: ועי' בדמשק אליעזר שפירש שכוונת הגר"א היא למה דאיתא התם שהיה הכ"ג אומר את השם המפורש 'י' פעמים ביו"כ, ולומד הגר"א מכאן שצריך להתוודות 'י' פעמים ביו"כ פ.

ולכאורה קשה, שהרי מה הוא הקשר בין הזכרת השם המפורש לאמירת וידוי, ולפי דברינו ניחא, שהוידוי נאמר בשעת ההשתחווייה של אמירת השם המפורש.

ועומק העניין הוא, שהזכרת השם המפורש הוא בחינת "עולם האצילות" שמבואר בכתבים שהוא בחינת "כולו אלוקות" שזה בחינת השמות

הקדושים, וכשהכהן גדול היה אומר את השם הנכבד והנורא כאן בעוה"ז הרי בזה הוא ייחד את אצילות ובי"ע, ולכן דייקא אז עסקו בעבודת הווידוי בהשתחויה, כמו שביארנו שזה עיקר עניין הווידוי.

[פרפרת נאה]

בשולי הדברים יש להוסיף קצת פטפוטי דאורייתא, מתאמרא בבי מדרשא משמיה דהאמרי אמת קושיא, שאיתא בחז"ל שהיו מתוודים בשעת "סמיכה" על הקרבן, והרמב"ם פוסק (מעשה קרבנות סוף פ"ג) שסמיכה צריכה להיות בכל כוחו, והרי נפסק להלכה באו"ח סי' קמ"א שסמיכה על דבר אחר בצורה שאם יטלו את הדבר שנשמך עליו יפול האדם, אינה נחשבת לעמידה, וא"כ איך התוודו בשעת "סמיכה" הרי סמכו בכל כוחם, ונמצא שהווידוי לא היה בעמידה.

ולפי דברינו יש לבאר הכל כמין חומר, דאיתא ברמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ג ה"ד): "ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם ועל העולה מתודה עון עשה ועון ל"ת שניתק לעשה", ולכאורה מה מקום יש להתוודות על קרבן עולה, הלא ידועים דברי חז"ל (זבחים ז:): שקרבן עולה נחשב כדורון למלך אחרי שכבר כיפר לו על חטאו, [בשלמא על חטאת ואשם מובן למה צריך להתוודות כיוון שעוד לא נגמר כפרתו, אבל על חטאת ואשם מדוע צריך להתוודות].

ויש לבאר על פי דברי ההררי קדם (סי' מג') שמחדש על דברי הרמב"ם שכתב (שם) "וידאה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח", ולכאורה מדוע דברי שבח קשורים לעניין הווידוי? ומסביר "ומוכרח שדין וידוי על הקרבן אינו חיוב תשובה, אלא דין וידוי דברים ואמירת דברי ריצוי על הקרבן, וע"כ מתודה על כל קרבן וקרבן כדינו וכו', ולהכי בשלמים אומר דברי שבח על הקרבן דזהו ריצוי של שלמים".

ולפי הגדרה זו יש לתרץ את קושיית ה'אמרי אמת' שהבדל בין עניין הווידוי של קרבן מעניין הווידוי של תשובה הוא, שווידוי על הקרבן הוא מדיני ריצוי הקרבן, וווידוי של הלכות תשובה הוא חלק מחיוב הגברא במצוות

תשובה, (וכ"כ גם בספר משאת המלך ח"ב סי' שכז' משמיה דהגרי"ז) ולכן אין מקור לומר שווידוי הנאמר על קרבן צריך לאמרו בעמידה.]

לעובדא ולמעשה

כשאנו מתוודים ביוכ"פ, עלינו להתבונן שברצונינו להגביר את הנפש האלוקית על הנפש הבהמית, שהנפש האלוקית תוביל אותנו, אבל לא נסתפק בזה, כי בזה עדיין לא זכינו לתקן את הנפש הבהמית, אלא רק לברוח ממנה, ועל כן אנו משתחווים ונופלים על פנינו כבהמה כדי לרמז שמוטל עלינו להשתמש עם הכוחות של הנפש הבהמית לקדושה, לכוון את ההתלהבות והתקיפות לקדושה, ולכן דווקא בשעת התשובה והווידוי אנו משתחווים על פנינו כבהמה ההולכת על ארבע להראות שאנו רוצים לתקן את החלק הבהמי שבתוכנו ולא לברוח ממנו.

סוגיות בעניין כהן גדול¹



סוגיות בעניין כהן גדול

בגדי כהונה וסוד כפרת יוה"כ *

איזה בגדים הכהן לובש בעבודת פרה אדומה

המשנה במסכת פרה אומרת, (פ"ד מ"א) ששחיטת הפרה אדומה חייבת להיעשות עם בגדי לבן כמו עבודת יו"כ"פ, ומבואר בספרי (פרשת חוקת פסקא א') מקור להלכה זו, וז"ל הספרי "זאת חקת התורה. ר' אליעזר אומר נאמר כאן חקה ונאמר להלן (ויקרא טז) חקה מזה חקה האמור' להלן בבגדי לבן הכתוב מדבר אף חקה האמורה כאן בבגדי לבן הכתוב מדבר".

דעת הרמב"ם בגדי כהן הדיוט

הרמב"ם בהלכות פרה אדומה (פ"א הי"ב) כותב דברים תמוהים, וז"ל "והעושה אותה לובש כלים של כהן הדיוט, בין שעשאה כהן הדיוט בין שעשאה כהן גדול", ומקשה המשנה למלך שאם אנו לומדים בגזי"ש מיו"כ"פ ששחיטת הפרה צריך להיעשות בבגדי לבן אז ברור שלא הכוונה בבגדי כהן הדיוט, שהם שונים מבגדי לבן דכהן גדול ביו"כ"פ, וז"ל המל"מ, "והנה דבר ידוע הוא שבגדי לבן שהיה לובש כהן גדול ביוה"כ אינן דומין לבגדי כהן הדיוט,

לפי שבגדי כהן הדיוט האבנט היה כלאים אך בגדי לבן שהיה לובש כהן גדול ביום הצום לא היה בו כלאים כלל וכל זה מבואר בהלכות כלי המקדש. ולפי מ"ש דמגז"ש דחוקה אמורה ביוה"כ ילפינן לה נראה דהבגדים שלובש כהן השורף הם דוקא הבגדים שלובש כהן גדול ביום הצום ולא בגדי כהן הדיוט".

וביותר תמוה לשון הרמב"ם בפירוש המשניות שם במסכת פרה וז"ל, : "וכלי לבן הם כתונת בד וכו' ואינם הארבע כלים שלובש בהם הכהן גדול ביום צום הכיפורים [כן הוא גירסתנו ברמב"ם] אלא הם ד' כלים שלובש בהם כל כהן הדיוט לעבודה וכו' ולמדנו זאת בגזרה שווה וכו', שהוא חקה חקה מעבודת יוה"כ", שכאן הרמב"ם כותב במפורש שלומדים מגזי"ש, ואעפ"כ כותב שלובשים בגדי כהן הדיוט.

ביאור דעת הרמב"ם

ונראה לבאר דעת הרמב"ם, שסובר שכל מה שכתוב במשנה שלובשים בגדי לבן דכהן גדול הוא רק לשיטת הת"ק שם במשנה הסובר שהכהן גדול הוא השוחט את הפרה אדומה, אבל לשיטת ר' יהודה שהרמב"ם פוסק כוותיה, שכשר אף בכהן הדיוט, לא מסתבר לאמר שכהן הדיוט ילבש בגדי כהן גדול, שזה דבר שלא מצאנו במקום אחר.

ולפי"ז יש להבין מהי הגזי"ש ליוכ"פ, הרי ביוכ"פ דובר על בגדי לבן דכהן גדול, ואיך אפשר ללמוד משם על לבישת בגדי כהן הדיוט.

עניין מוחין דקטנות ומוחין דגדלות בכתבים

ויש לבאר ע"פ המבואר בשער הכוונות לפסח, שבכל מקום הסדר בהמשכת מוחין הוא, שקודם ממשיכים מוחין דקטנות, ואח"כ ממשיכים מוחין דגדלות, לא כן הדבר בליל הסדר ובספירת העומר, אשר בהם יש חשש שאם נמשיך מוחין דקטנות בלי מוחין דגדלות, עלול פרעה שהוא הס"א לינוק מהם, ולכן ממשיכים קודם מוחין דגדלות שישימשו כשמירה שהס"א לא יוכל להתקרב, ורק אח"כ ממשיכים מוחין דקטנות.

כך הם פני הדברים לפי המבואר בכתבים, אמנם בספרי חסידות מבואר, שבעומק יש בחינה של מוחין דקטנות שמקומו האמיתי הוא אחרי מוחין דגדלות, הוא יותר גבוה ממנו, ונבאר.

עניין מוחין דקטנות ומוחין דגדלות בחסידות

מוחין דקטנות בחינתם ע"פ חסידות היא, שהוא מכיר את מציאות היחוד, אבל לא משיג את עומק היחוד, וזה לא מקיף את האדם בצורה ברורה ונהירה, ונקרא בחינת "אור פנימי".

מוחין דגדלות בחינתם ע"פ חסידות היא, שזוכה להשגה עמוקה ובהירה בעומק סוד היחוד, והוא מגיע על ידם להתלהבות הלב ברשפי אש שלהבת'ה, והוא הנקרא בחינת "אור מקיף".

מדרגת "עצמות"

אך ישנה מדרגה גבוהה יותר, הנקראת "עצמות", שבמדרגה זו האדם משיג שכל סוד היחוד הוא למעלה מכל רעיון והשגה השייכים כאן בעולם הזה, כך שכל ההשגה היא רק אמונה עמוקה ומתוקה, וקיום מצוות מעשיות. והמדריגה הזאת דומה בחיצוניות למוחין דקטנות, אבל היא בעצם הרבה יותר גבוהה, במדרגה הזאת האדם עולה מהבחינה של "אורו" יתברך, ל"עצמותו" יתברך².

ביאור מדרגת בגדי כהונה

על פי דברים אלו יש לבאר, שבגדי כהן הדיוט הם בבחינת מוחין דקטנות, ובגדי כה"ג הם בבחינת מוחין דגדלות, ובגדי כהן גדול ביוכ"פ שהם דומים לבגדי כהן הדיוט, הם בחינת קטנות שלאחר גדלות, בחינת "עצמותו".

ב. כמובן 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 בטוטו"ד.

נמצינו למדין שבגדי כהן הדיוט ובגדי כהן גדול ביוכ"פ אמנם דומים הם אחד למשנהו בחיצוניות ששתייהם הם בגדי לבן, כיוון ששתייהם הם בחינת "מוחין דקטנות", אך בפנימיות הם רחוקים מאוד במדרגתם, מכיוון שבגדי כהן הדיוט הם הקטנות שלפני הגדלות, ובגדי כה"ג הם הקטנות שלאחר הגדלות.

ביאור הגז"ש לדעת הרמב"ם

ולפי זה יש לבאר את הגז"ש ליוכ"פ לפי דעת הרמב"ם, שהגזירה שווה מלמדת שבפרה אדומה צריך לעבוד את העבודה עם בגדים של מוחין דקטנות, אבל היות שפרה אדומה כשרה אף בכהן הדיוט מוכרחים לומר שהכוונה בגדי מוחין דקטנות שלפני הגדלות, לא כמו ביוכ"פ שהעבודה בבגדי מוחין דקטנות שלאחר הגדלות.

ביאור מחלוקת האחרונים האם כה"ג שלובש בגדי כהן הדיוט עבודתו כשרה

ובזה יש לבאר מה שנחלקו האחרונים האם הכהן גדול יכול לעבוד עבודתו ביוכ"פ כשהוא לבוש בגדי כהן הדיוט, [מלבד האבנט שחלוק], שה'משנה למלך' סובר (כלי המקדש פ"ח ה"ג) שאסור, וה'מנחת חינוך' (מצוה צט' אות ז') סובר ששפיר יכול לשמש איתם, וכן דעת ה'שיח יצחק' (יומא ב.).

וביאור המחלוקת הוא, שאכן יש לבגדי כהן הדיוט קשר ושייכות לבגדי כה"ג ביוכ"פ, בזה ששניהם הם מוחין דקטנות, ולכן סובר המנ"ח שמותר לשמש בהם, אך מאידך גיסא מדרגתם מאוד רחוקה ממדרגת בגדי כהן כה"ג ביוכ"פ, ולכן סובר המל"מ שאסור לכ"ג לשמש איתם.

ביאור דברי התוספתא

ע"פ דברים אלו אפשר לקבל טעם בדברי חכמים וחידותם, במה שהתבאר בתוספתא "שאלו תלמידינו את רבי יוחנן בן זכאי פרה במה נעשית, אמר להם בבגדי זהב, אמרו לו למדתנו רבינו בבגדי לבן, אמר להם יפה אמרתם אם

מעשה שעשו ידי וראו עיני שכחתי, ששמעו אזני על אחת כמה וכמה, לא שלא היה יודע אלא שהיה מבקש לזרוז את התלמידים", ולמה דווקא כאן ביקש ר' יוחנן בן זכאי לזרוז את תלמידיו, אלא שרצה לרמוז להם סוד לבישת בגדי לבן בעבודת הפרה אדומה, שהוא לבישת בגדים של בחינת מוחין דקטנות, ולכן בזה דווקא בחר להקטין את עצמו לפני תלמידיו, שהם ילמדו סוד זה.

מדוע פרה אדומה צריכה להיעשות בבחינת מוחין דקטנות

ומה מיוחד בפרה אדומה שעבודתה צריכה להיעשות דווקא בבחינת מוחין דקטנות? ויש לבאר, שכל עניין הטומאה והזהמה מקורו בקטנות, ועיקר הטהרה של הקטנות דטומאה, הוא על ידי שמברר שכל הקטנות היא כלי להביא את האדם להתכלית היותר גבוהה, שהיא מדרגת "עצמות", שהיא גם כן בחינה של קטנות, ועל ידי שמברר זאת נהפך הקטנות להגדלות היותר גבוהה. וזה סוד דברי חז"ל (במ"ר יט' א') שאפר הפרה "מטהר טמאים ומטמא טהורים" שהקטנות מטמאת טהורים, מביאה אותם לטומאה וחסאים, אבל היא כלי לטהר טמאים, להביא אותם למדרגת "עצמות".

מדוע עבודת יו"כ פ צריכה להיעשות בבחינת מוחין דקטנות

וזה הביאור מדוע ביום כיפור הכ"ג נכנס לפני ולפנים עם בגדי לבן, בחינת קטנות, כי ההבנה הזאת היא מביאה את הכפרה, כי כל מה שהאדם נופל לחסאים ועוונות רח"ל הוא רק בגלל שהוא נמצא בקטנות, והכהן גדול מברר שאדרבה הקטנות היא הכלי שעל ידה האדם יכול להיכנס לקטנות שלאחר הגדלות לעלות לבחינת "עצמות" בסוד "זדונות נעשות לו כזכיות".

לעובדא ולמעשה

כשאנו זוכים לומר בעיצומו של יום כיפור את 'סדר העבודה', עלינו להתבונן בזה שהכהן גדול לבש דווקא בגדים פשוטים בעבודת יום הכיפורים, וזה בכדי ללמדנו שבכדי לשוב בתשובה לא צריך לברוח מהפשטות והקטנות, אלא צריך להעלותם, להפוך

אותם לכלים להביא אותנו למדרגה הגבוהה של "עצמות" בו מתגלה שאחרי כל ההשגות, ההשגה הכי גבוהה היא "אמונה פשוטה ומתוקה", ו"קבלת עול המצוות למעשה", וכשהאדם עולה למדרגה הזאת מתגלה שכל הקטנות והנפילות שלו יכולים לשמש ככלים להגיע למדרגה והשגה יותר גבוהים, ואז גם הזדונות נעשות לו כזכויות, כי הם הביאו אותו למדרגה יותר גבוהה.

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

הקדמה

אחת המשרות הכי מקודשות בעם ישראל, היא משרת הכהן גדול. ולפום ריהטא, הרי זה משרה של קדושה בלבד, ואין לה כל קשר להנהגת העם. אבל כד נעיין טובא נבחין שבנ"ך ישנה משמעות שלכהן גדול כן היה קשר להנהגת העם. ובמיוחד אצל דוד המלך רואים שתמיד התלווה אליו כהן גדול, [אם כי אפשר לדחות שהליווי היה בשביל שאלות באורים ותומים אם לצאת למלחמה וכדומה, אבל המשמעות היא שהיה להם קשר להנהגת העם]. וכן ממה שמצאנו שהיו הלכות מיוחדות של כבוד כהן גדול, משמע שהיה להם משרה של מנהיגות. ויש להתבונן מה תפקידו המדויק של כהן גדול, ויתירה מכך, מה היה החסר בהנהגת המלך והנביא שנדרשה משרה נוספת בהנהגה.

דין עדות בחכם

ישנה הלכה ידועה שהיודע עדות על חבריו, ולא מעיד, הרי הוא עובר על לאו של "ואם לא יגיד ונשא עונו", הגמ' (שבועות ל:). אומרת שחכם היודע עדות על חבריו, וזלזול הוא בשבילו להעיד בב"ד, אינו מחויב להעיד, כמו בדין 'השבת אבידה', שחכם ואינו לפי כבודו לא צריך להשיב אבידה, והגמ' מסיימת שכ"ז בממונא אבל אם העדות הוא באיסורא, וכ"ש בנפשות, אזי 'אין חכמה ואין תבונה נגד השם', וחייב להעיד.

וז"ל הגמ', "ואמר רבה בר רב הונא, האי צורבא מרבנן ידיע בסהדותא וזילא ביה מילתא למיזל לבי דיינא דזוטר מיניה, לאסחודי קמיה, לא ליזיל,

א. נאמר לפני מנחה שבת שמיני החודש תשפ"ד, וכן בשיעורי נ"ך אב תשפ"ג

אמר רב שישא בריה דרב אידי אף אנן נמי תנינא, מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול הני מילי בממונא, אבל באיסורא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כל מקום שיש בו חלול ה' אין חולקין כבוד לרב".

דין עדות במלך ובכהן גדול

המשנה בסנהדרין (דף יח.) מביאה הבדלים בין המלך וכהן גדול, מלך אינו דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו, אבל כה"ג דן ודנין אותו, מעיד ומעידין אותו.

והגמ' (שם יח:) שואלת, הרי ההלכה היא שכשאינו לפי כבודו לא צריך להעיד, וכ"ג וודאי אינו לפי כבודו וא"כ מדוע נאמר שצריך להעיד? אלא, שכתוב "אמר רב יוסף מעיד למלך" שואלת הגמ' שהרי המשנה אמרה שמלך לא דנין אותו, "אלא אמר ר' זירא מעיד לבן מלך" שהוא מעיד לנסיך, וזה הרי כבוד גדול, ממשיכה הגמ' לשאול שבן מלך יש לו דין של הדיוט, דהיינו שבהלכה אין לתואר 'בן מלך' משמעות, "אלא מעיד בפני המלך" דהיינו שכשהמלך נמצא בבית דין, אז הוא יכול להעיד כי זה מעמד מכובד. והרי אין מושיבין מלך בסנהדרין, אלא שמשום כבוד כה"ג, מגיע המלך לשבת בדיון.

העולה ממסקנא דש"ס, שהכה"ג חייב להעיד אם המלך יושב בבית דין.

תוספות (שם ד"ה מעיד וכו') ועוד ראשונים מעירים, שלכאורה מה פשר קושיית הגמ' על המשנה, -איך אפשר לחייב כה"ג להעיד, הרי זה לא לפי כבודו- הרי אפשר לתרץ שמדובר באיסורא, ובאיסורא נאמר הכלל "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" ואף אם זה לא לפי כבודו חייב להעיד, ומתרץ תוספות שממה שכתוב במשנה "מעיד" בסתמא בלי לחלק, משמע שגם בממונות וגם באיסור חייב להעיד.

פסקו המוקשה של הרמב"ם

הרמב"ם פוסק (הלכות עדות ה"ב) וז"ל, "היה העד חכם גדול והיה ב"ד פחות ממנו בחכמה, הואיל ואין כבודו שילך לפניו, עשה של כבוד תורה

עדיף, ויש לו להימנע, בד"א בעדות ממון, אבל בעדות שמפריש בה מן האיסור, וכן בעדות נפשות או מכות הולך ומעיד, אין חכמה לנגד הוי"ה, כל מקום שיש חילול השם אין משגיחין על כבוד הרב".

וממשיך הרמב"ם (ה"ג) וז"ל, "כהן גדול אינו חייב להעיד אלא עדות שהיא למלך ישראל בלבד, הולך לבי"ד הגדול ומעיד בה אבל בשאר העדויות פטור".

ולכאורה דבריו הקדושים מרפסין איגרי מכמה אנפין, ראשית, הרי קיי"ל שלא דנין את המלך, ואיך שייך שידונו את המלך, [וזה גופא הסיבה שהגמ' דחתה את הישוב שאמר רב יוסף "מעיד למלך"], ועוד קשה, שלא הביא את מסקנת הגמ' שבשעה שהמלך נוכח בדיון חייב הכה"ג להעיד, ומשמע שלא פוסק כך, והרי זה נגד גמ' מפורשת, ועוד קשה שמהמשך סתימת לשונו משמע שגם באיסורא אינו מעיד, שהרי כתב דינו של ת"ח שמעיד רק לאיסורא, ומיד אח"כ כתב, אבל כה"ג מעיד רק להמלך, ומשמע שזה האופן היחיד בו כה"ג מעיד, והרי סתימת הגמ' היא, שהסיבה לכך שכה"ג מעיד רק במקרים מסוימים היא מדין כבוד, ונלמד מאותו מקור שת"ח אינו חייב להעיד, כמו שהגמ' דורשת מהפסוקים על השבת אבידה, וע"ז נאמר שבאיסורא אין חולקים כבוד לרב, וא"כ איך אפשר לאמר שכהן גדול יהיה שונה?

יישוב דעת הרמב"ם

על מה שהערנו בראשונה, -איך שייך להעיד למלך הרי אין דנין את המלך- מיישבים האחרונים, שלכאורה קשה מה רב יוסף התכוון כשאמר "במעיד למלך", הרי המשנה אומרת במפורש שלא דנין את המלך, אלא שהגמ' אומרת בהמשך, (דף יט.) בשם רב יוסף שכל מה שכתוב במשנה שאין דנין את המלך, זה רק במלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד כן דנין אותם, שכל הסיבה שלא דנין את המלך היא מתקנת חז"ל, כיוון שהיו בין מלכי ישראל הרבה מלכים רשעים וחששו שכלל ישראל יסבלו מצרות אם ידונו את המלך, [וכמו שהגמ' מספרת על ינאי המלך ושמעון בן שטח, עיי"ש], וא"כ כשרב יוסף אמר "במעיד למלך"

הוא התכוון לומר במלכי בית דוד, וזה לשיטתו שהוא סובר שדנין אותם, אבל הגמ' לא ירדה לסוף דעתו, ולכן שאלה עליו. והרמב"ם שפוסק כמו רב יוסף שדנין מלכי בית דוד, פסק שבמקרה זה הכה"ג חייב להעיד, כי גם הגמ' שלא הבינה את כוונת רב יוסף מסכימה, שאם היה שייך שידונו את המלך, מחויב הכה"ג להעיד, ולכן אחרי שלהלכה יש לנו ציור כזה אצל מלכי בית דוד מובן מדוע הרמב"ם פסק שמעידין למלך. [ומה שכתוב ברמב"ם שכה"ג מעיד למלך ישראל לא הכוונה מלך ישראל אלא מלכי בית דוד שמלכו על ישראל].

הגדרת עניין כה"ג

ובכדי לתרץ את ההערות הנוספות שהערנו בדעת הרמב"ם נבאר שיטת הרמב"ם בביאור מהות הכהן הגדול.

הרמב"ם סובר שההלכה שכה"ג אינו חייב להעיד אינה נובעת מהלכות כבוד, כמו בת"ח, [ובהמשך יתבאר איך לפרש דברי הגמ' המשווה אותם, כששואלת מדין "אינו לפי כבודו" על כהן גדול] אלא הוא דין אחר השייך לכהן גדול בלבד.

הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פ"ה) מגדיר את תפקידו של הכ"ג, וז"ל, "כה"ג צריך שיהיה גדול מכל אחיו הכהנים בנוי, בכת, בעושר, בחכמה, ובמראה, אם אין לו ממון כל הכהנים נותנים לו משלהם כל אחד ואחד לפי עשרו, עד שיעשיר יותר מכולן וכו' וחייב כה"ג לנהוג כבוד בעצמו, ולא יקל עצמו עם שאר העם וכו' ובית יהיה לו מוכן במקדש והיא הנקראת לשכת כה"ג, וכבודו ותפארתו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתים ביום, ויהיה ביתו בירושלים, ואינו זו משם".

העולה מדבריו הוא, שהכבוד הוא חלק ממהותו של הכ"ג, ולכן הוא ג"כ מחויב לכבד את עצמו. והעניין הוא שכה"ג תפקידו הוא להיות הממוצע בין עולמינו הנמוך, למציאות העליונה. עצם מציאות הכה"ג הוא בן אדם שנמצא בעוה"ז, אבל כל כולו עליונות, רוממות שלא מעלמא הדין, הוא יהודי ששייך לבית המקדש שמעל המקום והזמן, ולכן כבודו ותפארתו הוא לשבת כל הזמן

בביהמ"ק, ותפקידו הוא, ללמד לעם כיצד לחיות בתוך העוה"ז אך בו בזמן לא להשתעבד אליו, אלא להיות מעליו.

נמצא לפי"ז שהרמב"ם לשיטתו סובר, שהכבוד שמחויבים לכבד כה"ג, הוא לא מדין כבוד כמו בת"ח, אלא הכבוד נובע ממצואות הרוממות שלו, ודין הכבוד אצלו הוא להחשיבו כמי שחי מעל ענייני עולם הזה. ועדות בבית דין סותרת את מהות תפקידו, ולכן על אף שנוכחות המלך בבית דין, מחשיבה את המעמד, עדיין נחשב כירידה לתוך ענייני העוה"ז, ולכן סובר הרמב"ם שאפילו בנוכחות המלך אסור לכהן גדול להעיד.

ההלכה שת"ח חייב להעיד לאיסורא, זה היות שאין חולקים כבוד לרב במקום חילול השם, אבל כ"ז כשזה דין בהלכות "כבוד" אך לא כשסותר את עצם מהותו.

יוצא מן הכלל הוא כשיש דין למלך בעצמו, שהרי המלך אינו איש פרטי, אלא "לבו לב כל קהל ישראל" (כלשון הרמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"ו), הוא מסמל את כנסת ישראל כולה, והרי כנסת ישראל היא למעלה מהמקום והזמן, וא"כ כשיש להמלך דין, עדות הכהן גדול בשביל המלך אינה סותרת את ההתרוממות והעליונות של הכה"ג, ולכן אז הוא חייב להעיד, [בשונה מדין שהמלך נוכח בו, שהדין בעצמו אינו קשור למלך].

מקורו של הרמב"ם

אך לכאורה כל דברינו כאן נאים בכדי ליישב את עצם דברי הרמב"ם, אולם הם סותרים את דברי הגמ' שכן משווה דין כבוד ככהן גדול לדין הרגיל של כבוד תלמידי חכמים, [כמו שהבאנו שהגמ' לומדת דין כהן גדול מדין ת"ח בהשבת אבידה].

ויש לבאר שמקורו של הרמב"ם הוא מדברי הירושלמי, המביא את ההלכה שלכה"ג אסור להטמאות למת, ואפילו לקרוביו, שכתוב בפסוק (ויקרא כא' יא-יב) "ועל כל נפשות מת לא יבא, לאביו ולאמו לא יטמא, ומן המקדש לא יצא", ובגמ' בבלי סנהדרין מבואר, שהכוונה במה שכתוב "ומן המקדש לא

יצא אינה שאסור לו לצאת מבית המקדש, אלא הכוונה היא, שהוא מזהיר לא לצאת מקדושתו, על ידי טומאת מת², ולכן אסור לו להשתתף בלוויה רח"ל, כיוון שמרירות, עלולה להביאו לצאת מקדושתו.

אבל כד נעיין בירושלמי משמע שהוא לומד את ההלכה שאסור לכה"ג להשתתף בלוויה, מפשטיה דקרא, וכמו שכתוב שם "ומן המקדש לא יצא, עמהן אינו יוצא, יוצא הוא אחריהן", ומשמע מדברי הירושלמי שהוא מפרש את הפסוק "לא יצא" שהכוונה לא יצא עמהן אבל יוצא אחריהן, דהיינו ש"לא יצא" הכוונה ממש כפשוטו, אסור לו לצאת, אבל בבבלי כשמובא הדרשה הזאת כתוב "ומן המקדש לא יצא, לא יצא עמהן אבל יוצא הוא אחריהן", הגמ' מתחילה התחלה חדשה אחרי הפסוק, וזה מכיוון שהבבלי לומד שעיקר הפסוק נאמר שלא יצא מקדושתו, ומתוך זה מובן שאם הוא יוצא מבית המקדש הרי הוא יוצא מקדושתו, אבל לצאת אחריהן אינו מוציאו מקדושתו, והפסוק מובא לאסמכתא בעלמא.

ויש לבאר, את המחלוקת בין הבבלי לירושלמי בעניין מהותו של כהן גדול, הבבלי שסובר, שעניין כבוד כהן גדול, הוא אותו עניין כמו כבוד תלמידי חכמים לא מתסבר לו ללמוד את הפסוק "ומן המקדש לא יצא" כפשוטו, שבזמן אבילות מתחדש איסור עצמי לצאת מביתו, דהרי לא מצאנו הלכה כזו לא בת"ח, ואף לא במלך, מכאן שכוונת האיסור היא איסור לצאת מקדושתו,

ב. כמו שכתוב במשנה (יח.) "מת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה, הן נגלין והוא נכסה, ויוצא עמהן עד פתח שער העיר, דברי ר"מ, רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר ומן המקדש לא יצא". ובגמרא שם (יט.): "שפיר קאמר ר' יהודה, אמר לך רבי מאיר אי הכי ביתו נמי לא, אלא ה"ק מן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא וכיון דאית ליה הכירא לא אתי למינגע, ורבי יהודה אגב מדריה דילמא מקרי ואתי ונגע". ומבואר לכאורה שמה דכתיב "ומן המקדש לא יצא", לכו"ע גם לר"מ אין הכוונה כפשוטו שאין לו לצאת מן המקדש, אלא הכוונה היא שלא יצא מקדושתו כ"ג, כלומר שעדיין מוטל עליו לעבוד עבודה ואסור לו להיטמא למת. אלא שנחלקו רבי יהודה ור"מ אי חיישינן שמא מתוך מרירות ליבו יבוא ליטמא. שלרבי יהודה חיישינן ומשום"ה אינו יוצא מן המקדש להכירא, שיזכור שאסור לו ליטמא.

וממילא כדי לשמור שלא לצאת מקדושתו, אין הוא יוצא ללוייה, אבל הירושלמי לומד עניין כבוד כהן גדול, כפי שהתבאר, שתפקידו של הכהן גדול הוא לחיות בצורה מרוממת, להתעלות מעל העוה"ז, וא"כ מובן האיסור על כ"ג לצאת ממקומו, כי הוא אינו יכול להתנהג כאחד העם, עליו לחיות מעל העולם הזה, לא להתערב בענייני חול, ולכן מובן שיש עליו איסור המיוחד רק אליו, שלא לצאת מביתו.

ולפי"ז יש לבאר שהרמב"ם, הסתמך על הבנת הירושלמי בעניין כבודו של הכהן גדול, ולכן הוא נוטה מדעת הבבלי, לגבי הלכות עדות של הכהן הגדול.

ראייה להבנתנו בדברי הרמב"ם

ובקושטא כד נעיין בדברי הרמב"ם באיסור "זמן המקדש לא יצא" נבחין שהוא פוסק כדברי הירושלמי, דז"ל הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ה ה"ה): "מת לו מת אינו יוצא אחריו. ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש. וכל העם באים לנחמו לביתו". הרי שפסק הרמב"ם שאסור לכהן גדול לצאת אפילו מפתח ביתו, ללוות את המת, וכמו שמבואר בגמרא שהיה הדין אילו היה כונת הקרא ד"מן המקדש לא יצא" כפשוטו.

ובדבריו בספר המצוות (ל"ת קס"ה) מבואר מפורש שהוא נוקט כפשוטו של מקרא בביאור "זמן המקדש לא יצא" וז"ל: "ודע שיש בכהן גדול תוספת שהוא לא ילוח מתו, וזה הוא פשט הכתוב באמרו "זמן המקדש לא יצא", וכבר התבאר בשני דסנהדרין שהוא אם מת לו מת אינו יוצא אחר המטה והביאו ראיה על זה מאמרו זמן המקדש לא יצא". הרי שמבואר מדבריו דלא כמסקנת הגמרא דסנהדרין, ש"זמן המקדש לא יצא" פירושו שלא יצא מקדושתו, [לכו"ע], אלא וודאי שהרמב"ם פוסק כדברי הירושלמי, וכמו שהתבאר.

וכפי שהתבאר עד כה ניתן להבין את התשובה להשאלות שנשאלו בפתח הדברים, מה היה מיוחד בתפקידו של הכהן גדול, ומה היה חסר בתפקידים האחרים שהיה צריך עוד תפקיד ומינוי, שהרי, שאר התפקידים היו

תפקידים בתוך העוה"ז לעומת הכהן גדול שתפקידו העיקרי היה, ללמד לעם ישראל את דרך הויה, לחיות בתוככי עוה"ז ובד בבד לעלות, ולהתרומם, לחיות ברמה גבוהה יותר.¹

מחלוקת הבבלי והירושלמי בסודן של דברים

ונראה לבאר את מחלוקת הבבלי והירושלמי בפנימיות, ע"פ מה שגילה רבינו האריז"ל שסוד הכהונה הוא בחינת "מוחין דאבא", ולכאורה הכהן גדול הוא בחינת הפרצוף אבא בעצמו, וכמו שמרומז בזה שהוא לובש שמונה בגדים, שמרמז על תיקון ח' מתיקוני הדיקנא שמשם יונק "אבא".

מבואר בארוכה בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא בתחילתו, שפרצוף אבא הוא בחינת הראש של סדר ההשתלשלות, אבל כל זה חיצוניות פרצוף "אבא", אבל בפנימיות בסוד "כתר מלכות" אבא הוא מלכות של פרצוף "עתיק" שלמעלה מסדר ההשתלשלות, ועוד ידוע שבאופן כללי החיצוניות נערכת כו"ק לעומת הפנימיות שנערכת כג"ר, ומבואר בליקוטי הגר"א בסוף ספרא דצניעותא שפרצוף "לאה" הוא בבחינת ג"ר, ופרצוף "רחל" הוא בחינת ו"ק.

הנה גילו לנו צדיקי הדורות (ספר מאורי אור למהר"ם פפרי"ש בסופו, וכן בתיקונים חדשים לרמח"ל תיקון תמניסר) שתלמוד ירושלמי הוא בבחינת "לאה" (ג"ר ופנימיות) ותלמוד בבלי הוא בבחינת "רחל" (ו"ק וחיצוניות), נמצא שלפי הבבלי הכהן גדול הוא חיצוניות אבא, בחינת ראש סדר ההשתלשלות, וא"כ מדרגתו היא כמדרגת שאר העם, אלא שהוא הראש והאבא, ולכן יש לכבדו כמו שמכבדים אבא, משא"כ לפי הירושלמי מדרגת כהן גדול היא פנימיות אבא, מעל סדר ההשתלשלות בבחינת עתיק, ולכן הכבוד שצריך לכבדו הוא מצד בחינתו שמרומם ומנושא מכל שאר העם.

ג. ובזה יובן עד כמה נורא הדבר שבזמן ביהמ"ק השני דייקא התפקיד הזה קנה מי שהרבה בכסף שזה בעצם היפך התפקיד הזה.

סגן כהן גדול *

איזה כהן כשר לשחוט את הפרה אדומה לדורות

בעניין הכנת אפר פרה אדומה להזות על טמאי מתים נשנו הלכות רבות, נחלקו התנאים למי מותר לשחוט את הפרה האדומה, האם רק לכהן גדול או גם לכהן הדיוט, וז"ל המשנה במסכת פרה (פ"ד מ"א) **"ושלא בכהן גדול פסולה** [שחיטת פרה אדומה כשרה רק בכהן גדול] **רבי מכשיר** [אף בכהן הדיוט]".

ועיין שם בפירוש המשניות להרמב"ם שכתב שמקור הפלוגתא הוא ב'ספרי' על הפסוק (במדבר י"ט ג') **"ונתתם אותה לאלעזר הכהן"** ואלעזר היה סגן כה"ג, ודורש הספרי (חקת פסקא א') וז"ל, **"זו באלעזר ושאר כל הפרות בכהן גדול, דברי ר"מ** [כשיטת ת"ק של המשנה]. **רבי יהודה ור"ש וראב"י אומרים זו באלעזר, ושאר כל הפרות בין בכהן גדול בין בכהן הדיוט"**.

ולהלכה נפסק ברמב"ם שאף כהן הדיוט יכול לשחוט, כסתימת המשנה ריש פ"ג דפרה, **"מפרישין כהן השורף את הפרה"**, ולא קתני כהן גדול, וכן ממה שרוב התנאים חולקים על שיטת ר"מ בספרי.

דברי הספרי שהבאנו הם לפי גירסת הרמב"ם אולם הר"ש והרא"ש גורסים אחרת בדברי הספרי, וז"ל, **"זו באלעזר שהוא סגן ושאר כל הפרות בכהן הדיוט דברי ר"מ** [והיא שיטה שלישית, שדווקא בכהן הדיוט] **ר"י ור"ש וראב"י אומרים זו באלעזר ושאר כל הפרות** [אפילו בכהן גדול]".

ולכאורה מבואר ממה שצריך לרבות כהן הדיוט לעשיית שאר הפרות, שיש מינוי הנקרא סגן כהן גדול, שאינו כהן גדול וגם לא כהן הדיוט, אלא הוא ממוצע בין כה"ג לכהן הדיוט.

ועיין בדברי החזו"א שמקשה על זה, וז"ל, (פרה סימן ח' אות ה') "ולכאורה סגן כהן הדיוט הוא לכל דבר שהרי צריך חינוך כדאמר ביומא יב. ומשמש בד' בגדים וכל תורת כהן הדיוט עליו, ואינו אלא מזומן להיות כהן גדול וכו'" ע"ש.

דברי הגמ' בהוריות בדין קדימה בכהנים להחיותם

ונראה לבאר את העניין ע"פ דברי הגמ' בהוריות (יג.) בעניין סדר קדימה בהצלת נפשות, את מי צריך להציל קודם, וז"ל הגמ', "משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים, מרובה בגדים קודם למשיח שעבר מחמת קריו, משיח שעבר מחמת קריו קודם לעבר מחמת מומו, עבר מחמת מומו קודם למשוח מלחמה, משוח מלחמה קודם לסגן, סגן קודם לאמרכל, מאי אמרכל אמר רב חסדא אמר כולא, [ופירש"י שממונה על כולם ואין משיבין על דבריו], אמרכל קודם לגזבר, גזבר קודם לראש משמר, ראש משמר קודם לראש בית אב, ראש בית אב קודם לכהן הדיוט, איבעיא להו לעניין טומאה סגן ומשוח מלחמה איזה מהם קודם, אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן, תא שמע דתנאי, סגן ומשוח מלחמה שהיו מהלכים בדרך ופגע בהם מת מצוה מוטב שיטמא משוח מלחמה ואל יטמא סגן, שאם יארע בו פסול בכהן גדול נכנס הסגן ומשמש תחתיו, והתניא משוח מלחמה קודם לסגן, אמר רבינא כי תניא ההיא להחיותו".

דברי הגמ' בנויר בדין קדימה בכהנים לגבי טומאה

ומצינו בעוד מקום בש"ס שהגמ' מתייחסת לדין קדימה לטומאה, והיא במס' נזיר (מז.) וז"ל המשנה, "כהן גדול ונזיר אין מיטמאין לקרוביהן אבל מיטמאין למת מצוה, היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה, רבי אליעזר אומר יטמא כהן גדול ואל יטמא נזיר, וחכמים אומרים יטמא נזיר ואל יטמא כהן הדיוט, אמר להם רבי אליעזר יטמא כהן שאינו מביא קרבן על טומאתו ואל יטמא נזיר שהוא מביא קרבן על טומאתו, אמרו לו יטמא נזיר שאין קדושתו קדושת עולם ואל יטמא כהן שקדושתו קדושת עולם".

ובגמרא שם: "בשלמא כהן גדול ונזיר, האי סבר כהן גדול עדיף והאי סבר נזיר עדיף [וכמו שמבואר סברתם במשנה]. משוח בשמן המשחה ומרובה

בגדים, משוח בשמן המשחה עדיף, דאילו משוח בשמן המשחה מביא פר הבא על כל המצות ואילו מרובה בגדים אין מביא, משוח שעבר ומרובה בגדים, מרובה בגדים עדיף, דמרובה בגדים עביד עבודה, ואילו משוח שעבר לאו בר עבודה הוא, עבר מחמת קירוי ועבר מחמת מומו, עבר מחמת קירוי עדיף, דאילו האי חזי לעבודה למחר ואילו עבר מחמת מומו לא חזי לעבודה.

איבעיא להו משוח מלחמה וסגן, הי מינייהו עדיף, משוח מלחמה עדיף דחזי למלחמה או דלמא סגן עדיף דחזי לעבודה, ת"ש דתניא אין בין משוח מלחמה לסגן אלא שאם היו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה יטמא משוח מלחמה ואל יטמא הסגן, והתני' משוח מלחמה קודם לסגן, אמר מר זוטרא לעניין החיות משוח מלחמה עדיף, מאי טעמ', דתלו ביה רבים. ולעניין טומאה סגן עדיף דתניא רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר למה תקנו סגן לכהן גדול שאם אירע בו פסול הרי נכנס ומשמש תחתיו".

ביאור ההבדל בין הסוגיות

ויש להעיר שהגמ' בנזיר דילגה על כמה מהתפקידים המובאים בגמ' דהוריות, אמרכל, גזבר, וכו', ונראה בביאור העניין, שהגמ' בהוריות שדנה לגבי הצלת נפשות מיירי לגבי דין קדימה התלוי ברמת השררה והחשיבות על ענייני המקדש, ובזה הסדר הוא כהן גדול, וכן כל סוגי הכהן גדול (שעבר וכו'), משוח מלחמה, סגן, אמרכל, גזבר, וכו', ולכן נמנו שם אמרכל וכו', כיוון שיש להם שררה וחשיבות בכלל ענייני המקדש.

אבל בסוגיא דנזיר הנידון הוא למי יש יותר קדושת כהונה, ולכן הגמ' מסבירה כל מדרגה מהי קדושתה היתירה על הדרגה שלאחריה, והסיבה שלסגן יש מדרגה יתירה של קדושה היא שהוא מוכן לשמש תחת כהן גדול אם יארע לו פסול.

ומההבנה הזאת נובע ההבדל בין להחיותו לבין עניין טומאה, שבטומאה הסגן קודם למשוח מלחמה, ולעניין להחיותו המשוח מלחמה קודם להסגן, כי בעניין שררה וחשיבות הרי המשוח מלחמה קודם וכמו

שאמרה הגמ' רבים צריכים לו, ולעניין קדושת כהונה הסגן קודם, כיוון שהוא מוכן להיות כהן גדול במקרה שיארע פסול לכהן גדול.

ראייה לדברינו מהגמ' ביומא

וראייה לכך שיש לסגן קדושת כהונה במידה יתירה מדברי הגמ' ביומא, (לט.) בעניין הגורל ביום כיפור, וז"ל המשנה שם, "טרף בקלפי והעלה שני גורלות אחד כתוב עליו לשם ואחד כתוב עליו לעזאזל, הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו, אם של שם עלה בימינו הסגן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך, ואם של שם עלה בשמאלו ראש בית אב אומר לו אישי כ"ג הגבה שמאלך, נתנן על שני השעירים ואומר לה' חטאת".

ובגמרא שם: "מתניתין דלא כי האי תנא, דתניא, רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר הסגן וכהן גדול מכניסין ידן בקלפי אם בימינו של כהן גדול עולה הסגן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך ואם בימינו של סגן עולה ראש בית אב אומר לו לכהן גדול דבר מילך וכו' במאי קא מיפלגי מר סבר ימינא דסגן עדיף משמאליה דכהן גדול ומר סבר כי הדדי נינהו וזמאן האי תנא דפליג עליה דרבי יהודה רבי חנינא סגן הכהנים הוא דתניא רבי חנינא סגן הכהנים אומר למה סגן מימינו שאם אירע בו פסול בכהן גדול נכנס סגן ומשמש תחתיו".

ומבואר בגמ' שלכו"ע יש לסגן תוקף קדושת כהונה, והוא חלק מעבודת יום הכיפורים בעניין הגורל, אלא שיש מח' אם עדיף השמאל של כהן גדול על ימין של סגן או עדיף הימין של סגן על שמאל של כהן גדול, אך ברור שלסגן יש חלק בהעבודה, דהרי כל עניין הגורלות אינו שייך לעניין שררה, אלא לעניין קדושת כהונה.

שיטת הרמב"ם במהות עניין הסגן שהוא כעין משנה למלך

אבל לכאורה מדברי הרמב"ם נראה שלמד שלסגן אין שייכות לקדושת כהונה, וז"ל הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ד הט"ז-י"ט): "מזמנין כהן

אחד יהיה לכ"ג כמו המשנה למלך והוא הנקרא סגן. והוא הנקרא ממונה ויהיה עומד לימין כהן גדול תמיד וזה כבוד הוא לו וכל הכהנים מתחת יד הסגן. ועוד ממנין קתיקולין להיות לסגן כמו הסגן לכ"ג [ומקור למינוי זו הוא מירושלמי] וממנים אמרכלין וכו' וממנין גזברין מתחת ידי האמרכולין".

ומבואר מדבריו לכאורה, שעניין הסגן הוא כמו משנה למלך, ויש לו ב' תפקידים, א. לשבת ליד המלך בכל עת, והוא כבוד למלך שאנשיו נמצאים לידו, ב. שענייני השררה של המלך נעשים על ידו.

ולכאורה הגדרה זו אינה שייכת לקדושת כהונה, ולא לשררה, כיוון שאין כאן דרגה בשררה עצמית, אלא הוא "ידא אריכתא" של המלך, ובא מכוח השררה של המלך.

נמצא שהרמב"ם לא פסק כדברי ר' חנינא בשתי הגמרות שהובאו לעיל, שמבואר מדבריו שיש לסגן קדושה יתירה בכהונה.

דברי הרמב"ם לגבי דין קדימה להחיותו

על אף שהרמב"ם לא פוסק כסברת ר' חנינא, לעניין הלכה הוא נוקט כדעתו, וכדעת הברייטות שהובאו בגמרות, שלעניין להחיותו משוח מלחמה קודם לסגן, ולעניין טומאה סגן קודם למשוח מלחמה, וז"ל הרמב"ם שם, "כהן הגדול המשוח קודם למרובה בגדים, ומרובה בגדים העומד לשרת קודם למשוח שעבר מחמת קרי, והעובר מחמת קרי קודם לעובר מחמת מום, והעובר מחמת מום קודם לכהן משוח מלחמה ומשוח מלחמה קודם לסגן, וסגן קודם לקתיקול, וקתיקול קודם לאמרכל, ואמרכל קודם לגזבר, וגזבר קודם לראש משמר, וראש המשמר קודם לראש בית אב, וראש בית אב קודם לכהן הדיוט משאר הכהנים נמצאו הכהנים תמיד שמנה מעלות זו למעלה מזו".

ולכאורה הרי משמעות דבריו לעיל היתה שיש לסגן חשיבות מרובה והוא כמו משנה למלך, ופלא לומר שהמשוח מלחמה הוא בחשיבות עליונה ממנו, והביאור הוא כנ"ל, לסגן יש חשיבות מרובה, אך אין היא חשיבות

עצמית, אלא החשיבות היא מצד שהוא 'ידא אריכתא' של הכהן גדול, משא"כ המשווח מלחמה יש לו חשיבות מצד עצמו, ולכן הוא קודם להחיותו.

דברי הרמב"ם בדין קדימה לטומאה

ולעניין טומאה פסק הרמב"ם בהלכות אבל (פ"ג ה"ט) שמשווח מלחמה צריך לטמאות את עצמו לפני הסגן, וז"ל, "היה כהן גדול וכהן הדיוט [מהלכים בדרך ופגעו במת מצוה] יטמא כהן הדיוט, וכל הקודם את חבירו במעלה מתאחר בטומאה, וסגן עם משווח מלחמה שפגעו במת מצוה יטמא משווח מלחמה ואל יטמא סגן".

ומדבריו שכתב "וכל הקודם את חבירו במעלה מתאחר בטומאה" משמע שדין קדימה בטומאה הוא סדר ותקנת חכמים, שסידרו את הקדימה על פי מעלת כבודם, ויתכן שגם באמרכל וגזבר יהיו דיני קדימה.

ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ הגדרתו בסגן

ונראה שדברי הרמב"ם מובנים לשיטתו בביאור מהות עניין הסגן, שהוא לומד שאין לסגן חשיבות או קדושה יתירה מצד עצמו, ואם עדיין יש לו דין קדימה מוכרח לבאר שהוי תקנת חכמים ע"פ סדר חשיבותם.

והמשווח מלחמה הוא יותר חשוב, כיוון שחשיבותו היא מצד עצמו, ולכן לעניין להחיותו הוא קודם, אך לעניין הטומאה, על המשווח לטמאות את עצמו לפני הסגן, כיוון שאם הסגן יטמא את עצמו, יתבטל ממלאכתו, לשרת את הכ"ג.

אך לפי דעת הבבלי הנתבאר לעיל - שיש לסגן קדושה יתירה של כהונה - יש לומר שדין הקדימה בטומאה תלוי בזה.

ועל פי כל זה אפשר לבאר, את שהבאנו בתחילת הדברים, שיש שתי גירסאות בספרי, והנפק"מ ביניהם היא, האם יש לסגן מינוי וקדושה יתירה, ולפי"ז מובן שהרמב"ם לא גורס כך, כיוון שלשיטתו אין לסגן קדושה עצמית.

מקור הגדרת הרמב"ם מדברי הירושלמי

ונראה לבאר שהרמב"ם למד את מהות עניין הסגן מדברי הירושלמי, שהירושלמי בהוריות כשמונה את סדר דיני קדימה לעניין כבוד ולעניין להחיות, הוא מדלג על תפקיד הסגן, ונראה שזה מכיוון שסובר שאין לו דרגא של כבוד ושררה יותר מכהן הדיוט, כיוון שכל כבודו אינו מצד עצמו, אלא מצד שהוא "ידא אריכתא" של הכ"ג.

והרמב"ם למד את מהות עניין הסגן מדברי הירושלמי, אבל הוא סובר, שמכיוון שבפועל יש לסגן חשיבות יתירה בגלל שהוא "ידא אריכתא" של הכ"ג, שייך אצלו גם דין קדימה, ולכן בזה לא פסק כהירושלמי לשלול אותו לגמרי מדין כבוד.

ביאור שיטת הירושלמי האם הסגן הוא הממונה

ובזה אפשר לבאר עניין תמוה שמצאנו בשיטת הירושלמי, דהנה הגמ' בסנהדרין אומרת (יט.) שהסגן הוא הממונה, וככה נוקט רש"י בפירושו על המשנה ביומא (כה.) "אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן שחיטה", שהממונה הוא הסגן, וכן פי' לעיל מיניה (טו:) על מה שמוכא שם "אמר להם הממונה צאו והביאו טלה מלשכת בית הטלאים", שהממונה הוא הסגן, אבל עיי"ש בתוס' שחולק על רש"י, וז"ל, "וליתא, דבירושלמי חשיב ה' דברים שהסגן משמש וכו' ולא קא חשיב הא בהדיהו אלמא ממונה לאו סגן הוא".

ולכאורה דוחק לומר שהירושלמי חולק על הבבלי שאומר שהסגן הוא הממונה, וא"כ מדוע הירושלמי לא מונה את הדברים האלו בתוך תפקיד הסגן?

ועל פי הנ"ל אפשר להבין בשופי, שהרי התבאר שלפי שיטת הירושלמי הסגן הוא כעין משנה למלך, וביארנו שתפקיד זה כולל שני דברים, א. להיות עומד ליד הכ"ג תמיד. ב. שהשררה של הכ"ג מונהגת על ידו, דהיינו שהוא ממונה בפועל להשגיח על אחיו הכהנים.

ולפי זה מובן שהירושלמי שמונה חמש תפקידים של הסגן מדבר רק על התפקידים השייכים לעמידתו כעומד ליד הכ"ג, [גבאי], אבל הדברים המוזכרים ביומא, שייכים לתפקידו להיות ממונה על שאר אחיו הכהנים.

ביאור פנימיות מחלוקת הבבלי והירושלמי

ויש לבאר שמחלוקת הבבלי והירושלמי במהות תפקיד הסגן בנוי ומיוסד על מחלוקתן בעניין מהות הכ"ג שהתבאר במאמר הקודם, שהבבלי סובר שהכ"ג הוא הכהן היותר חשוב, והירושלמי סובר שהכ"ג תפקידו להיות איש מורם מעם, מעל כלל ענייני העוה"ז ותהפוכותיו, ולפי זה יובן ההבדל גם בתפקיד הסגן כי כללא הוא בפנימיות התורה, שבין כל עולם מהעולמות העליונים צריך להיות בחינת ממוצע, דהיינו שכדי לחבר את העולם לעולם שמעליו צריך ממוצע, והממוצע הוא המלכות של העולם היותר גבוה, והכתר של העולם היותר נמוך, בסוד כתר מלכות.

ולפי זה ניתן לבאר שלשיטת הירושלמי עניין הכ"ג הוא להיות בעולם יותר גבוה משאר בני אדם, א"כ כדי שבני העוה"ז יוכלו להתחבר אליו ולקבל מאורו, צריך שיהיה לו בחינת ממוצע, וזה הוא הסגן.

וזה ביאור שני התפקידים שיש לו, הוא עומד ליד הכ"ג, שבוה הוא ה"מלכות" של הכ"ג, והוא הממונה ומנהיג בפועל את אחיו הכהנים, ובוה הוא ה"כתר" שלהם.

אבל לפי הבנת הבבלי בכ"ג, אין הכ"ג נמצא בעולם אחר, ולא צריך ממוצע כלל, ולכן מוכרחים לומר שיש מדרגה עצמית של כהונה ושלטון.

סוד האורים ותומים *

"כיוון שעלה עמוד השחר, נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו, אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה, אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה, אמרו לו, אין הקומץ משביע את הארי, ואין הבור מתמלא מחוליתו, אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד, מיד יועצים באחיתופל, ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

אמר רב יוסף, מאי קרא דכתיב ואחרי אחיתופל בניהו בן יהודע, ואביתר, ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ, וכן הוא אומר ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים, בניהו בן יהודע זה סנהדרין, ואביתר אלו אורים ותומים" (ברכות ג' ע"ב).

הנה מנהגם של חכמי ישראל צריך טעם וביאור, כיוון שלבסוף באו ושאלו באורים ותומים, למה טרחו להכנס אל דוד, ושוב להיוועץ באחיתופל, וגם להמלך בסנהדרין, ורק אחר כל הדברים האלו, נכנסו ובאו אל הקודש, לשאול מה דיבר ה'.

הרי גם אחר כל עצותיהם לא היו הולכין ופושטין בגדוד, עד שישאלו באורים ותומים, א"כ ילכו לאלתר לשאול אל הכהן, ומה ענין העצות והמשא ומתן הגדול הזה.

פני השואל כנגד מי

עוד אמרו בגמ' (יומא עג ע"א) בדרך מצווה זו, "כיצד שואלין השואל פניו כלפי נשאל והנשאל פניו כלפי שכניה", ונחלקו בפירושו, לדעת רש"י "שכינה"

היא השם המפורש שהיה בתוך החושן, וממילא השואל פניו כלפי הכהן, והכהן פניו כלפי החושן, נמצאו פני השואל והכהן זה כנגד זה.

אך הרמב"ם פירש שה"שכינה" היא ארון הברית, נמצא הכהן פניו אל הארון, והשואל פניו כלפי אחורי הכהן, נמצאו פני השואל והכהן זה אחורי זה, והוא דבר הצריך ביאור, דדרך השואל והנשאל שיהיו פניהם זה כנגד זה, ומדוע לדעת הרמב"ם, יהיו זה אחורי זה.

[אך במאמר המוסגר, נפרש, דאולי רש"י והרמב"ם לשיטתייהו, בדברי הרמב"ם בכל הלכות עשיית החושן לא הזכיר כלל שיהיה נתון בו שם המפורש, ומשמע דס"ל שלא היה בו כלל, וכן משמע בדברי ר' אברהם בנו (בפירושו על התורה פר' תצוה, פרק כ"ח, ל'), וז"ל "דקדוק הלשון מורה שהאורים ותומים דבר זולת האבנים, והחכמים ז"ל אומרים שהם תארים לאבנים מפני שהן מגולות בהגדת העתידות", משמע מדבריו שלא היה בתוך החושן שם המפורש, דאל"ה, מה לו להדחק לפרש לשון "אורים ותומים" על האבנים, וממילא שיטתו לעיל אתיא שפיר, דכיוון ואין בתוך החושן שם המפורש א"א שלשון "שכינה" תאמר על החושן, כי אם על ארון הברית.

אך רש"י פירש בהדיא שהיה נתון בתוך החושן כתב שם המפורש כמ"ש [בפר' תצוה, שם] וז"ל "הוא כתב שם המפורש שהיה נותנו בתוך כפלי החשן שעל ידו הוא מאיר את דבריו ומתמם את דבריו", וממילא אפשר לפרש ד"שכינה" היא אותו שם המפורש שבתוך החושן, וכלפי החושן היו פני הכהן הנשאל, ודוק].

עוד כמה עיונים בדברי בגמ'

עוד מבואר שם בגמ' "השואל אומר "ארדוף אחרי הגדוד הזה", והנשאל אומר "כה אמר ה' עלה והצלח", רבי יהודה אומר אין צריך לומר "כה אמר ה'" אלא "עלה והצלח", והלכה כרבי יהודה, אך צריכה הלכה זו טעם, מה עומק מחלוקתם אם יקדים הכהן לומר "כה אמר ה'" או אם לא יאמר.

עוד אמרו שם "אין שואלין בקול, שנאמר "ושאל לו", ולא מהרהר בלבו שנאמר "ושאל לו לפני ה'", אלא כדרך שאמרה חנה בתפלתה שנאמר

"וחנה היא מדברת על לבה", ומבואר בדברי הרמב"ם פירושו "ואינו שואל בקול רם ולא מהרהר בליבו, אלא בקול נמוך כמי שמתפלל בינו לבין עצמו" ומשמע שמשמיע לאזנו בלבד ואין הנשאל שומע [וכן פירשו האחרונים בדבריו], והדברים צריכין טעם, דאם הכהן "נשאל" הוא, מה נשתנית שאלה זו מכל שואל שבעולם, שאין הנשאל שומע שאלת השואל [אמנם בתוס' ישנים פי' בעניין אחר, וז"ל "ושאל לו, כלומר שלא ישמע אלא הנשאל", ועי'].

עוד שם "אין שואלין שני דברים כאחד, ואם שאל אין מחזירין אלא אחד, ואין מחזירין לו אלא ראשון", וגם זה הדין יש בו מקום להתגדר, מה עניינו וטעמו, ולמה לא יחזיר לו על שתי שאלותיו.

גזירת אורים ותומים אינה חוזרת

וראשית ביאור כל הנ"ל, יתעורר בסיום דברי הגמ' שם "ואף על פי שגזירת נביא חוזרת [באופנים מסויימים, ויתבאר עוד במאמרים הבאים] גזירת אורים ותומים אינה חוזרת שנאמר במשפט האורים", והמתבאר בדברי הגמ' הללו, שאין האורים והתומים ככל נבואה, אלא עניין אחר הוא, וכדלהלן.

ויסוד זה ימצא גם בדברי הגמ' במס' עירובין (דף מ"ה ע"א), שם שקלו וטרו, כמה ששאל דוד באורים ותומים "מאי קמבעיא ליה אילימא אי שרי אי אסור [פי', שאלה בדיני התורה], הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים [והיה לו לשאול לבית דין], אלא אי מצלח אי לא מצלח", ומהא דנקטו בגמ' לשון "הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים" ולא משום ד"תורה לא בשמים היא" ככל נביאות, משמע, דבאמת לית ביה באורים ותומים משום "לא בשמים היא", ואה"נ אם לא היה בית דינו של שמואל הרמתי קיים, היו שואלין בו אף שאלת "אי שרי אי אסור", דאורים ותומים לאו כנבואה הוא, וכהנ"ל.

וכיסוד זה משמע במס' תמורה (דף ט"ז ע"א) "אמר ר' יצחק נפחא אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה, אמרו לפנחם שאל [ע"י נבואה] אמר ליה לא בשמים היא. א"ל לאלעזר שאל [באורים ותומים] אמר להם אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", והמדקדק יראה שאלעזר

לא ענה אותם כפנחס ד"לא בשמים היא", אלא שינה לומר "דאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", וכהנ"ל, דבאורים ותומים לית ביה משום "לא בשמים היא", ורק משום מניעה אחרת יש בו, דאין הנביא רשאי "לחדש" דבר מעתה, וכמו שנבאר להלן [ומה שנקט לשון "אין הנביא רשאי לחדש וכו'", אף דאורים ותומים אינו נבואה, מ"מ כל הגדה ניסית נופל עליה שם "נביא"].

אורים ותומים אינם ככל נבואה

הרי לך מדיוק דברי חז"ל, שהאורים והתומים אינם ככל הנבואות, אלא מהות אחרת להם, אך להבין מהי זאת המהות, ומה עניינה, נקדים לבאר דרוש אחד בסוד התורה.

הנה ידוע מאמרם ז"ל "אסתכל באורייתא וברא עלמא", שהתורה עצמה היא שורש העולם ובריאתו, וצריך אתה שתדע כי אין כוונת מאמר זה רק לומר שהעולם נברא על פי התורה, כי התורה היא השורש והטעם והסיבה לבריאת העולם, אלא עומק כוונתם ז"ל הוא סוד גדול ונפלא, שהתורה עצמה היא הכלי שבו נברא העולם, ואותיות התורה הן מציאות העולם ובריאתו, כי כל התורה ואותיותיה וצירופי אותיותיה, הכל הן צירופי שמותיו של הקב"ה, והם המחיים ומקיימים כל בריאתו ית' מן שבלול קטן ועד כוכב חמה.

וכשם ש"תורת ה' תמימה" ושלמה, לא נחסר כל בה, כך כל הנברא העבר ההווה והעתיד, הכל הוא פועל ונפעל ע"י אותיות התורה, ואין מאורע או מקרה אחד בעולם אשר היה ואשר יהיה לפנינו שאינו נשרש וגנוז בתורה.

ואין בדבר זה לבטל בחירת האדם, כמו שכבר נתבאר בזה מהקדמונים, שאף ש"בכללות" הכל כבר צפוי וידוע והושרש בתורה, מ"מ הרשות נתונה ויכול האדם במעשיו ודרכיו, לשנות "בפרטות" את צירופי התורה הפרטיים, לצירופים שונים שיפעלו באופן אחר לטוב או למוטב.

ועל פי דברים אלו, בין ותבין, ההפרש הגדול בין "הנבואה" ובין "האורים והתומים", מה טעם נבואה חוזרת, ואורים ותומים אין חוזרין כנ"ל, כי

עיקר הנבואה עניינה הוא לגלות מן השמיים, אשר יעשה האלוקים בארץ, וכיוון שניחם הוא על הרעה, יכולה נבואה שתחזור.

אמנם ה"אורים ותומים" אינם גילוי ידיעה בעלמא, אלא הוא גילוי העתיד מצד המושרש והחקוק באותיות התורה, שעל ידי השאלה באורים ותומים נתגלה העתיד להיות מצד מקורם האמיתי באותיות התורה.

ורבותיה ד"אורים ותומים" שהם קובעים צירופי אותיות התורה, באופן שאינם יכולים לחזור, ואין יכולין להשתנות לצירופים אחרים, כי אחר שנתגלו ע"י האורים והתומים, שוב הרי הם נעשים כתורה ממש, וכשם שדיני התורה אינם משתנים, כך הנתגלה בצירופי אותיות התורה, אינם יכולים להשתנות, כי זאת התורה לא תהיה מוחלפת.

אורים ותומים "תורה" היא

ומעתה יתבאר על נכון כל אשר נתעוררנו לבאר לעיל.

כי עתה הראת לדעת, שהאורים והתומים הם עצמם גילוי התורה בעצמותה, מעתה שוב מאליך תבין שאין שייך לומר בהן כלל "תורה לא בשמים היא", כי הן גילוי בתוך התורה הזאת אשר כבר ירדה לארץ ע"י משה.

אלא דעדיין אף ש"תורה" היא ממש, וממילא לא שייך בהם מניעת "תורה לא בשמים היא", מ"מ מניעה אחרת יש בהן, דאף גילוי בתורת משה עצמה, אין הנביא רשאי לחדש, ואין לנו אלא הנגלות ע"י משה ממש, וזאת היתה כוונת אלעזר ד"אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה", פי', אף בתורה הזאת אשר לא בשמיים היא אלא זאת שבארץ שנתנה משה, אין אנו רשאים לחדש.

וסעד ותמך לדברינו מצאנו בספר "צפנת פענח" (תנינא עמ' 134), וז"ל "ושם הוי בגדר "ראיה", ולכך מבואר דגזרת אורים ותומים אינה חוזרת דכתיב משפט, ר"ל דזה עצם הדין, ובגדר מה שמבואר בירושלמי מגלה, דהלכות לא יתבטלו לעולם".

ועפ"ז יתבאר על נכון טעמו של רבי יהודה, דס"ל שאין צריך הכהן להקדים לומר **"כה אמר הוי"ה"** כי אינו כנבואה אשר היא גילוי ידיעה אשר דיבר ה', אלא הוא גילוי מאותיות התורה.

אורים ותומים כראייה חושית הם

וכיוון שכבר נוכחנו כי אין האורים והתומים כנבואה, אלא גילוי מציאות כראייה חושית ממש, שוב יתבארו כמין חומר גם שאר תמיהותינו דלעיל.

כי כל תמיהותינו ייסדנו על המושכל הראשון, שהאורים והתומים הרי הם כנבואה, וכגילוי ידיעה בדרך שכלית, אבל אחר שנודענו שהאורים ותומים מגלים העתיד ע"פ החקוק באותיות התורה, הרי זה כ"ראייה חושית" וכגילוי גמור, וכנגלות שבתורה ממש.

וממילא שוב לא שייך בהם **"דרך שואל ונשאל"**, כי שואל ונשאל הוא בדברים שכליים, אשר השואל מבקש ידיעה שכלית אשר נעלמת ממנו, והנשאל משיבו, אבל כאן הכהן אינו משיבו אלא מראהו להשואל החקוק באותיות התורה, לא בדרך **"תירוץ וידיעה שכלית"** אלא בדרך **"הרי הדבר מול פניך"**.

וע"כ לא חש הרמב"ם לפרש שהכהן עומד אחוריו אל השואל, ואין פני השואל והנשאל זה כנגד זה, כי אין השואל והכהן ככל שואל ונשאל כלל.

וע"כ אין צריך הנשאל שישמע קולו של השואל, וע"כ גם אין תימה למה לא ישאל יותר מדבר אחד, כי אין דרך האורים והתומים כלל ככל שואל ונשאל.

אורים ותומים הם סוד האצילות

ואחר כל זה, נותר בידינו ביאור תמיהתנו הראשונה, למה הוצרכו חכמי ישראל לילך בהדרגה, שמתחילה נכנסו לדוד, ואח"כ נועצו באחיתופל, ושוב נמלכו בסנהדרין, ורק אח"כ שאלו באורים ותומים.

וע"פ דברינו עד כה, ובתוספת אותיות פנימיות גם זה יבוא אל הביאור, דהנה גילוי הזה שנעשה ע"י האורים והתומים לגלות החקוק באותיות התורה, עניינו הוא לגלות שורש המציאות כולה, אשר לעת עתה מכוסה ונעלמת תחת לבושים וכיסויים, וגילוי שורש המציאות הוא תיקון גדול לכל המציאות כולה.

באותיות פנימיות השורש של המציאות כולה היא מדרגת "אצילות", והאצילות נעלמת על ידי שלבושה בעולמות בריאה יצירה ועשיה

[שהם סוד המדרגות, של הטבע, ההסתדר פנים, והבחירה, ואכמ"ל בזה].

והנה כלל הוא בעבודת ה' שצריך לילך בהדרגה, וע"כ הגילוי הזה של המציאות בשרשה באותיות התורה, שהוא סוד אצילות, ע"י האורים והתומים, צריך שיעשה ויתברר בהדרגה.

וע"כ בתחילה נכנסו חכמי ישראל לדוד המלך, אשר הוא בסוד מלכות אשר היא נגד "עולם העשייה", ואח"כ נועצו באחיתופל, ועצה היא דבר שאינו מוחלט אלא בהשערה בלבד, והוא סוד "עולם היצירה" אשר עניינו סוד המציאות הגשמית קודם שירדה אל עשייה גמורה ואל פעולה מוחלטת וסופית, ואח"כ נמלכו בסנהדרין, לקבל ברכתם [ולא להיוועץ עמם, שזה כבר עשו אצל אחיתופל], וסוד ברכה הוא ב"עולם הבריאה" (שערי אורה שער השמיני) כיון ששם הוא ראשית היש מאין, כי אצילות היא עדיין בגדר "אין", ולכן לא שייך בה ברכה, כי אין במדרגת אצילות מקבלים להתברך, ורק בעולם הבריאה שיש בה כבר שורש למקבלים שייך בו ברכה, שעניינה הוא השפעת אור האצילות בתמידות לתחתונים, עולם הבריאה מתמלא על גדותיו בשפע רב בתמידות, כיוון שהוא ממוצע בין האין להיש.

ורק אחר שתיקנו ובידרו במדרגות עשייה יצירה ובריאה, באו ושאלו באורים ותומים, שהוא סוד "עולם האצילות", לברר ולגלות סוד שורש העתיד מצד המושרש וחקוק באותיות התורה.

מהות מנחת חביתין האם הוי קרבן ציבור או קרבן יחיד *

כמה מקורות שמנחת חביתין היא קרבן יחיד
אחד מהחייבים של הכהן גדול הוא, להקריב כל יום קרבן מנחה הנקראת "מנחת חביתין".

יש לדון האם לקרבן יש דין כקרבן יחיד של הכהן גדול, או כקרבן ציבור, [ולהלן נביא את הנפק"מ ביניהם בס"ד].

ישנם כמה מקורות בהם נראה שדינו כקרבן יחיד.

א. בגמ' מנחות (נא.) איתא: "בשמן [דכתיב אצל חביתין כ"ג בא ללמד] לחוסיף לה שמן. ואיני יודע כמה, הריני דן, נאמר כאן "שמן" ונאמר להלן במנחת נסכים "שמן", מה להלן שלשת לוגין לעשרון אף כאן שלשת לוגין לעשרון. או כלך לדרך זו, נאמר כאן "שמן" ונאמר במנחת נדבה "שמן", מה להלן לוג אחד אף כאן לוג אחד. נראה למי דומה, דנין תבש"ט מתבש"ט תדיר, באה חובה, דוחה שבת, דוחה טומאה, [שהוא חביתין כ"ג ומנחת נסכים] ואין דנין תבש"ט משאינו תבש"ט. או כלך לדרך זו, דנין יג"ל מיג"ל, יחיד, בגלל עצמה, יין, לבונה [שהוא חביתין כ"ג ממנחת נדבה] ואין דנין יג"ל משאינו יג"ל". הרי שהגמ' קוראת לחביתין כ"ג "קרבן יחיד" כמו מנחת נדבה.

ב. איתא בגמרא יומא (ג.): "אמר לו ר"מ והלא פר יום הכפורים וחביתין כהן גדול ופסח דקרבן יחיד הוא ודוחה את השבת ואת הטומאה, לאו מכלל

א. נאמר בשבת צו תשפ"ד לפני מנחה

דאיכא למאן דאמר דצבור, ולטעמיך דקתני אמר לו רבי יעקב והלא פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים וחגיגה דקרבן צבור ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה מכלל דאיכא למאן דאמר דיחיד, אלא לתנא קמא קא מהדר ליה דשמעיה דקאמר קרבן צבור דוחה את השבת ואת הטומאה וקרבן יחיד אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, אמר לו רבי מאיר קרבן יחיד כללא הוא והלא פר יום הכפורים וחביתי כהן גדול ופסח דקרבן יחיד הוא ודוחין את השבת ואת הטומאה, ואמר לו רבי יעקב קרבן צבור כללא הוא, והלא פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים וחגיגה דקרבן צבור הוא ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה, אלא נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפילו ביחיד, וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה ואפילו בצבור". ומבואר מפורש שמנחת חביתין נקראת קרבן יחיד.

ג. וכן מבואר בפ"י רבינו גרשום על המשנה במנחות (נא): "לא מינו כהן אחר תחתיו, משל מי היה קרבה [חביתי כ"ג], רבי שמעון אומר משל ציבור רבי יהודה אומר משל יורשין", והילכתא כרבי יהודה שמביאין משל יורשים, וברבינו גרשום כתוב (נב). על הגמ' שאומרת שבדבר דלית להו כפרה בגוה אין לחוש לפשיעוֹתא) "כגון כ"ג שמת דאם היו היורשין מביאין, בעבורו היו מביאין ולא בעבור עצמם", ומבואר בדבריו שהיו חיוב פרטי של הכהן גדול, ולא חובת ציבור.

ד. ה'מנחת חינוך' כותב (מצוה קל"ו) וז"ל: "דמי שהביא קרבן אפילו עצים היה טעון לינה בירושלים ולא היה יוצא עד למחרתו, וא"כ כיוון דכ"ג היה מקריב מנחה בכל יום היה טעון לינה בירושלים, וע"כ היה צריך הכ"ג לגור בירושלים כי היה צריך לינה. וכן הוא ברמב"ם פ"ה מהלכות כלי המקדש ה"ז שכתב, "ויהיה ביתו בירושלים ואינו זז משם" ע"ש. ועיין בכסף משנה שם שלא הראה מקום מוצא הדין ומה טעם יש בו. אך באמת הטעם דהיה טעון לינה בירושלים מפני הקרבן שמביא בכל יום, וזה אמת ברור". ומדבריו מבואר שהיו קרבן יחיד.

מקורות שמנחת חביתין היא קרבן ציבור

מבואר מכל המקורות הנ"ל שמנחת חביתין היא קרבן יחיד, אמנם מצד שני יש כמה מראה מקומות שנראה מהם שאין דינו של מנחת חביתין כקרבן יחיד.

א. כשחזו"ל מסבירים את סדר הקרבת התמיד, הם מביאים את מנחת חביתין בתוך הסדר, כדאיתא בגמ' יומא (ד): "ומנחה לחביתין, עולה ומנחה, וחביתין לנסכים, שום מנחה". וכן פסק הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ג הי"ח) וז"ל: "חביתי כ"ג מצות עשה להקריבן בכל יום מחצה בבקר עם תמיד של שחר ומחצה בין הערבים עם תמיד של בין הערבים". ומשמע שהוא כחלק מקרבן התמיד, כי אם הוא קרבן יחיד גרידא מדוע הצמידו הרמב"ם לקרבן התמיד, אלא מוכרח שמנחת חביתין אינה כקרבן יחיד, אלא היא כחלק מקרבן התמיד.

ב. במשנה דמנחות שהבאנו לעיל, כתוב שרש"י סובר שאם מת הכ"ג, על היורשין להקריב מממונם, האחרונים שואלים שלכאורה ביום הראשון הם אוונים, ואיך הקריבו את מנחת החביתין, ומתרץ הקרן אורה, (וכ"כ גם בחזון איש ד"א) שעל אף שהיורשים חייבים לשלם את המנחה, הם מסרו את הממון לציבור, כיוון שהיו מקריבים הקרבן עבור הציבור, ומשמע שהוא קרבן ציבור.

ג. מדברי המשנה דמנחות שהבאנו לעיל, משמע בפשיטות שכשמת הכהן גדול אף אם עדיין לא נתמנה כהן גדול אחר, חובה להקריב את הקרבן, ולא נחלקו התנאים רק משל מי צריך להקריב, ומשמע מזה שהוא קרבן ציבור.

ד. המשנה למלך בהלכות קרבן פסח (פ"א ה"ג) מוכיח מסוגיית הגמ' דזבחים (ק"ח). שחביתי כ"ג מקריבים בבמה, והרי ההלכה היא שאין מקריבין קרבן יחיד בבמה, ומשמע מזה שהוא קרבן ציבור.²

ב. ועיין שם ב'אור שמח' שמתרץ שהסוגיא דזבחים אתיא אליבא דר' שמעון שסובר שאחרי שמת הכ"ג מקריבין את החביתין משל ציבור, אבל לפי שיטת ר"י שהילכתא

ה. איתא בגמ' מנחות (ג): "כ"ג שהקריב מחצה שחרית ומת ומינו אחר תחתיו, יכול יביא חצי עשרון מביתו או חצי עשרונו של ראשון, ת"ל "ומחציתה בערב", מחצה משלם הוא מביא ומקריב. הא כיצד, מביא עשרון שלם וחוצהו ומקריב, ומחצה אבד. נמצאו שני חצאין אובדין ושני חצאין קריבין". ומדייק מזה ה'מנחת חינוך' (שם) שלולי גזירת הכתוב של "ומחציתה בערב" הכהן הגדול החדש יכול להשלים את קרבנו של הכ"ג שמת, ולפי"ז מחדש ה'מנחת חינוך' שהשמן של המנחה שלגביו אין גזירת הכתוב, שפיר יכול הכ"ג החדש להשלים.

ה'מקדש דוד' (סי' ל' אות ב') מדייק גם כן כה'מנחת חינוך' שלולי גזירת הכתוב יכול הכ"ג החדש להשלים את קרבנו של הכ"ג שמת, ולפי"ז הוא מחדש, שאם הכ"ג מת לפני שהספיק להקריב את החצי של שחרית, יכול הכ"ג החדש להקריב את כל הקרבן.

מכל הלין משמע שהקרבן הוא קרבן ציבור, אלא שמוטל על הכ"ג לשלם את זה מכספו, כי אם דינו כקרבן יחיד, איך כ"ג אחר יכול להשלים את חיובו הפרטי של הכ"ג שמת.

ביאור העניין בפנימיות על פי הבנת מוהות עניין הכהן גדול
ונראה לבאר את העניין בפנימיות, ע"פ דברי ה'ספר החינוך' בביאור מצוות מנחת חביתין, וז"ל, "משרשי המצוה, לפי שהכהן הגדול הוא השליח בין ישראל לאביהם שבשמים. כלומר, כי הוא הנושא תפלה אליו בעדם ועל ידי תפלותיו ומעשה קרבנותיו הם מתכפרים. ולכן ראוי לאיש כזה להיות לו קרבן מיוחד תמידי כמו תמידי הציבור, וכמו שהתמידין שנים ליום, נתחייב הוא ג"כ להקריב מנחתו פעמים ביום".

כוותיה הסובר שעל היורשין להביא את החביתין הרי הוא קרבן יחיד, וזה דלא כהבנת ה'קרבן אורה' והחזו"א, הסוברים שגם לפי שיטת ר"י ההגדרה היא כקרבן ציבור.

ועומק כוונתו נראה, שכשהכ"ג מתמנה לתפקידו, בנוסף על נשמתו הפרטית ככל שאר אחיו מישראל מתווספת לו נשמה כללית של כלל ישראל, והמנחת חביתין היא חובתו מצד נשמתו הכוללת שיש לו, וכמו שכלל ישראל מקריבים כל יום קרבן ציבור, כמו"כ הוא חייב להקריב קרבן יחיד, מצד כללות נשמתו, נמצא שאכן, הקרבן הוא קרבן ציבור ויחיד גם יחד, כי הוא חובת יחיד על הכהן גדול מצד נשמתו הכוללת.

ביאור מהות עניין מנחת חביתין במשנת רביה"ק מקאמארנא

ויש להוסיף נופך בכל זה ברזין דאורייתא, ע"פ דברי הרה"ק מקאמארנא, בספר 'אוצר החיים' בביאור סוד מצוות חביתין כה"ג, (מצוה קלז) וז"ל, "ודע אחי שסוד חביתין כ"ג כהן גדול שבא על חינוך עבודה אשר בכל יום נתחדש מוחין חדשים וזיווג חדש וצריך מקודם להשלים הכלי ע"י החביתין ואח"כ לעשות העבודה שהוא עצם הזווג".

וביאור דבריו הקדושים לפי ערכינו הוא, שכללות עניין העבודה בבית המקדש היא, שהמלכות דאצילות יורדת לעולמות התחתונים לברר משם בירורים, ולהעלות את ניצוצות הקדושה הטמונים ומובלעים במקומות החשוכים מקום שלטון הקליפות, וכשמבררת את הניצוצין היא עולה עם כל תכשיטיה לאצילות, ומתייחדת עם הספירות העליונות, ומולידה על ידי זה שפע רב ונשמות חדשות.

אבל כדי שהמלכות תוכל לרדת למטה לברר את הניצוצין, נצרך לה הרבה כח ומוחין שתוכל להצליח בשליחותה במקומות חשוכים מעין אלו, ולכן צריך לזווג אותה לפני ירידתה ועל ידי זה לתת לה כח לברר את הבירורין.

וזה סוד מה שאמרו חז"ל (יבמות לה.) שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה, אבל הביאה הראשונה מכינה אותה שתוכל להתעבר אח"כ, ולא עוד אלא שביאה זו נותנת לה כח ומוחין להתקשר בבעלה ביתר שאת ועוז, ומקשרת אותה אליו בקשר נצחי, וכמו שאיתא בחז"ל (סנהדרין כב:) שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשה אותה לכלי.

וזה הביאור בדברי ה'אוצר החיים', שעניין המנחת חביתין הוא, הזיווג שמכין את המלכות שתוכל לרדת ולברר את הבירורין מתוככי הקליפות על ידי עבודת בית המקדש.

מהות הקרבן יחיד של הנשמה הכוללת הוא כעין מהות המלכות כשיורדת לברר את בירורה

ויש להוסיף ולבאר שכדי שהמלכות תוכל לרדת ולברר את הבירורים הנצרכים מתוך משכן הקליפות, עליה להמעיט את עצמה, עד שתהיה רק נקודה קטנה בכדי שיתאפשר לה לרדת למקום צר ונמוך, אך מצד שני כדי שתוכל לברר את הבירורים מהמקומות האלו היא צריכה את כל כוחה, וזה הסוד שמתגלה כאן, שהמלכות יכולה להמעיט את עצמה, אבל עדיין כל כוחה נמצא באופן מרוכז ותמציתי.

ולכן הקרבן 'מנחת חביתין' שמהותו הוא להכין את המלכות שתוכל לרדת ולברר, היא קרבן יחיד, אבל קרבן יחיד של נשמה כוללת, קרבן יחיד הכולל בתוכו את כל כלל ישראל, וכמו המלכות הנקראת "כנסת ישראל" כשיורדת לברר, היא מתקטנת בחיצוניות אבל כוחה נמצא במרוכז.

יישוב מדוע הקרבן חינוך של כהן הדיוט לא נמנה במניין המצוות

על פי דברינו יש ליישב עניין תמוה שמצאנו שהרבה מרבתינו הראשונים מוני המצוות לא מונים את המצווה של הקרבת קרבן חינוך בתחילת הכהונה של כל כהן.

ויש לבאר שעניין הקרבן חינוך הוא ג"כ כעין פעולת ה'מנחת חביתין', שהיא בחינה של זיווג לפני בירורי העבודה שהכהן הזה עומד להתחיל. אלא שהיות שהכהן גדול הוא עיקר הפועל בהעבודה מוטל עליו להקריב בכל יום כזה קרבן, לעשות "כלי" לכללות ישראל, משא"כ כל כהן הדיוט צריך להקריב קרבן חינוך רק בתחילת עבודתו.

ולפי זה יובן כמין חומר למה מוני המצוות לא מנו את קרבן החינוך בתוך
מניין המצוות, וזה מכיוון שעיקר החיוב הזה מסתעף מקרבן חביתי כהן
גדול, והוא כחלק מקרבן זה.

שער
חג הסוכות



שער חג הסוכות

מצוות ארבעה מינים

מיצד מתקיימת ההלכה שהברכה תהיה 'עובר לעשייתן' במצוות נטילת לולב?

כלל גדול קבעו חז"ל בהלכות ברכות המצוות, שבכל ברכת המצוות חובה לברך 'עובר לעשייתן', סמוך ומיד לעשיית המצווה, הפוסקים דנים איך לקיים את ההלכה הזו במצוות נטילת לולב, שהרי במצוות לולב מיד שמרים את ארבעת המינים הרי הוא יוצא בו מן התורה, ולפני שמרים אותם לא מסתבר לברך עליהם, כי הם עדיין מונחים בכליהם, וכ"כ בתוס' (סוכה דף לט. ד"ה עובר) "מטעם זה צריך לברך אלולב קודם שיטלנו, דאי לאחר שנטלו מדאגביה נפק ביה כדאמרינן בסוף פרקין (מב.), ומיהו לא מסתבר כלל [לברך עליו קודם שיגביהו], דהאיך יברך עליו והוא מונח בכלי וכו' וכל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות לא מסתבר כלל לברך עליו".

והתוס' ממשיכים שם להביא עצות איך יתקיים התנאי של 'עובר לעשייתן' במצוות נטילת לולב, וז"ל, "ושמא משיתחיל ליטול לולב קודם שיטול האתרוג מברך, והיינו עובר לעשייתן שמעכבין זה את זה. א"נ לאחר שנטל שניהם אלא שהופך אחד מהן כדאמרינן בסוף פרקין כשהפכו דאין יוצא במצוות אלא דרך גדילתן וכו'. ואפילו נקט להו דרך גדילתן אפשר שיתכוון שלא לצאת בו עד אחר הברכה דאע"ג דאמרינן בסוף ראווהו ב"ד דמצות אין צריכות כונה מ"מ בע"כ לא נפק ביה".

שְׁלוֹשֶׁת הָעֲצוֹת שֶׁל תוֹס'

התוס' נותנים שלוש עצות, א. יגביה את הלולב, ולפני שלוקח לידו את האתרוג יברך עליהם, ומכיוון שכל המינים מעכבין זה את זה לכן נקרא עדיין 'עובר לעשייתן'. ב. יטול אחד מהמינים שלא כדרך גדילתו, שאז אינו יוצא בו ידי חובתו אבל כבר אינו רחוק מקיום המצווה. ג. יטול אותם כרגיל ורק יכוון לא לצאת ידי המצווה עד אחרי הברכה [כי כוונה מפורשת לא לצאת ידי המצווה מועילה אפי' אם פוסקים שמצוות אינן צריכות כוונה].

דיוק התוס' מדברי הגמ' שמברכים אחרי שכבר יצאו עיקר חובת המצווה

תוס' ממשיכים לדייק מהגמ' שהמנהג היה לברך אחרי שכבר יצאו ידי עיקר המצווה, ממה שנאמר בגמ' (פסחים ז:): שנוסח הברכה הוא על נטילת לולב, "ועל" משמע לשעבר, שכבר יצא ידי נטילת לולב. והגמ' מסבירה שזה מכיוון שמיד שהגביה את ד' המינים יצא ידי חובתו, ומזה מדייקים התוס' שמברכים אחרי שכבר יצאו ידי עיקר המצווה, ועדיין נקרא 'עובר לעשייתן' כי עדיין יש את חובת הנענוע, וז"ל התוס' "וצ"ל ע"כ הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי נענוע, מברך", וכן כתב גם הרא"ש (פ"ג ס"ו לג'), והר"ן.

שיטת הטור והשו"ע ותמיהה בדבריהם

הטור (סי' תרנ"א) מביא את העצות של התוס', ואח"כ מוסיף "ויש אומרים כיוון שלא נענועו ועדיין יש לו לתפסו בידו אע"פ שאינו מעכב קרינן ביה שפיר קודם לעשייתו, וטוב לעשות כאחד מן הדרכים שכתבתי", והב"ח מבאר שכוונתו לומר, לא להסתמך על הי"א הזה, ולברך לאחר שהרים את ארבעת המינים, כיוון שכבר יצא ידי חובתו העיקרית, ולא מיקרי 'עובר לעשייתן'.

וכן נפסק להלכה בשו"ע כעצת בעלי התוס', (תרנ"א סעי' ה') וז"ל, "יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתן או הפוך האתרוג עד שיברך", ולא מובא כלל וכלל לברך לאחר שגמר את עיקר המצווה.

ולכאורה צ"ע בשיטת הטור דהרי התוס' מביאים ראייה מוכרחת מהגמ' שכן היו מברכים לאחר שהגביהו את הלולב, ממה שנוסח הברכה הוא "על נטילת לולב", וא"כ איך הטור חולק על דבריהם?

שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה

ויש לבאר ע"פ הבנת שיטת הרמב"ם, הרמב"ם פוסק בהלכות לולב שאפשר לברך קודם שיטול הלולב לידו, ולא סובר כמו התוס' שהוא מוקדם מדי, ובהלכות ברכות (פ"א הט"ו) פוסק הרמב"ם שאם מברך לפני שנוטל הלולב לידו מברך "ליטול לולב" דמשמע להבא, ואם מברך לאחר שכבר הגביהו מברך "על נטילת לולב" דמשמע לשעבר, נמצא שלדין שפוסקים שהברכה תהיה לפני שיוצאים ידי חובה, וכמו העצות שהתוס' מציעים, היה ראוי לברך "ליטול לולב", וכך מעיר הב"י.

[ולכאורה יש ליישב שבהלכות ברכות אנו פוסקים כשיטת ר"ת והריב"א (הובאו ברא"ש פסחים פ"א אות י'), ששפיר אפשר לברך "על מצוות" גם על מצווה שעוד לא יצא ידי חובתה, והב"י שמעיר כאן הוא לשיטתו שסובר כשיטת הרמב"ם].

וכתב הב"י בישוב מנהג העולם שמברכים תמיד "על נטילת לולב", אף לפני שיוצאים ידי חובה, שמה שאמר הרמב"ם שיש לברך "ליטול לולב" הוא רק אם לא הרים עדיין את הלולב, אבל אם כבר הרימו אפילו שעוד לא יצא לגמרי ידי חובתו שפיר דמי לברך עליהם "על מצוות", וז"ל הב"י, "והעולם אינם נוהגים לברך אלא "על נטילת לולב", היותר ראוי רק אם מברך לאחר שנטלו וכבר יצא המצוה, משום דכיוון דאגביה נפק ביה אע"ג דלא נפק ביה לגמרי, מפני שעשה כאחד מהדרכים, דעד כאן לא קאמר הרמב"ם דיברך ליטול אלא כשמברך קודם שיטלנו בידו כלל".

ומשמעות לשונו היא שאם עשה כאחת העצות של תוס' הרי נחשב כאילו יצא ידי חובתו במקצת, ולכן אפשר לברך בלשון עבר "על מצוות".

ישוב שיטת הטור

ולפי זה יש ליישב את שיטת הטור, שמציע לעשות כעצת התוס' ולא לברך אחרי שכבר יצא ידי עיקר חובתו, ולכאורה דבריו סותרים את הגמ' שאומרת ששפיר דמי לברך אפילו לאחר שכבר יצא ידי עיקר חובתו, ויש ליישב שהוא סובר כמו הב"י שאומר שאפילו לפי העצות של תוס' גם נקרא שיצא ידי חובתו במקצת, ולכן הוא מוקים את הגמ' שמדברת על ציור שעשה כמו אחת העצות של תוס' ואז אפשר לברך כיוון שעדיין לא יצא ידי חובתו בשלימות, אבל כשיצא ידי חובתו בשלימות, סובר הטור שכבר אי אפשר לברך אפילו שעדיין לא קיים את הנענועים.

דברי הב"י צריכים ביאור

אבל עיקר דברי הב"י צריכים ביאור, כי מדוע נאמר שאם לא נטל עדיין את האתרוג, או שנוטל אותו הפוך שיקרא "מדאגביה נפק ביה" הרי לכאורה הדברים האלו מעכבים את המצווה, ונחשב כלא יצא ידי חובתו?

מקור של הפסול "חסר"

הגמ' אומרת בריש פ"ג דסוכה שמה שפסול מטעם שחסר ב"הדר" הוא פסול כל ז', והראשונים מעירים שהגמ' אומרת "רב חנינא מטביל בה ונפיק" שרב חנינא היה אוכל מהאתרוג שלו במשך ימי הסוכות ואח"כ היה נוטל אותו, ומבארת הגמ', שזה היות שהפסול של "חסר" אינו נוהג כל שבעה, ורק ביום הראשון, לכן שפיר דמי לצאת ידי המצווה עם אתרוג שאכל ממנו.

אומרים הראשונים שמוכרחים לומר שהפסול של "חסר" אינו מטעם "הדר" שהרי פסול "הדר" נוהג כל שבעה, והפסול של "חסר" הוא מטעם אחר, והראשונים אומרים שהפסול של "חסר" הוא ממה דכתיב "ולקחתם לכם" שצריכים "לקיחה תמה", והדין הזה אינו נוהג אלא ביום הראשון.

והתוס' מעירים (כט: ד"ה בעינן) שאין זה אומר שכל מה שדורשים מהמילה "ולקחתם" "ולקיחה תמה" נוהג רק ביום הראשון, שהרי דורשים

מ"לקיחה תמה" שכל ד' המינים מעכבין זה את זה, ודורשים מ"ולקחתם" שצריך שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, ואי אפשר לצאת ידי חובה במצוות חבירו, ואי אפשר לומר שההלכות האלו נוהגות רק ביום הראשון.

ומסבירים התוס' שההגדרה היא כך, שרק ביום הראשון המצווה היא מדאורייתא, ובימים האחרים המצווה היא זכר למקדש, אבל חכמים תיקנו את זה כעין דאורייתא, וכשתיקנו כעין דאורייתא תיקנו את זה רק בדברים שקשורים ל"עיקר הלקיחה" ובהידור מצווה, אבל לא בפרטים של המצווה, ולכן זה שצריך את כל הארבע מינים, ושכל אחד יטלן, נוהג כל שבעה כיוון שהם חלק מעיקר הלקיחה, משא"כ חסר אינו שייך לעיקר הלקיחה^א.

שיטת האור זרוע

אבל לא כן היא שיטת ה'אור זרוע', (ח"ב סי' שח) שכותב משמיה דרבינו יעקב מאורליינש, שמי שאין לו את כל המינים בשאר הימים יטול רק מה שיש לו, ומסביר ה'אור זרוע' שזה בגלל שהדרשה "לקיחה תמה" אינה נוהגת אלא ביום הראשון, וכמו שרואים שהפסול של חסר אינו נוהג אלא ביום הראשון^ב.

א. זו"ל התוס' שם [ד]דרשינן בהקומץ רבה (כו.) ולקמן בפרקין (לד:), דד' מינין שבלולב מעכבין זה את זה, דבעינן "לקיחה תמה", ובשלהי פרקין (מא:), דרשינן נמי מדכתיב "ולקחתם" לשון רבים שתהא לקיחה לכל אחד ואחד מדלא כתיב ולקחת לשון יחיד כי היכי דדרשינן פרק רבי ישמעאל (מנחות סה:), ספירה לכל אחד ואחד מדכתיב וספרתם. ואם נאמר שדין "לקיחה תמה" דדרשינן מ"ולקחתם לכם" אינו אלא ביום ראשון א"כ בשאר הימים תסגי במין אחד ובלקיחה של אחד בשביל כולם, לכך נראה דהיינו טעמא, משום דיום ראשון דאורייתא ושאר יומי דרבנן זכר למקדש וכו', הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד, תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל בחסר ובשאל לא תקון^א.

ב. זו"ל ה'אור זרוע' "השיב ה"ר יעקב מאורליינש זצ"ל דמי שאין לו אתרוג שיטול שאר המינים ויברך ביו"ט שני, דשאר מיני לא מעכבי זה את זה אלא ביו"ט ראשון מידי דהוי אאתרוג חסר וכו' ואני המחבר נראה בעיני הלכה למעשה כדבריו שהרי דרשינן ולקחתם לכם לקיחה תמה למעוטי אתרוג חסר ודרשינן נמי לקיחה תמה לד' מינין שמעכבין זה את זה. הלכך כי היכי דלקיחה תמה הפוסלת אתרוג חסר דוקא ביו"ט ראשון ה"נ לקיחה תמה המעכבת בד' מינין דוקא ביו"ט ראשון^ב."

אבל לכאורה א"כ מדוע ה'אור זרוע' לא אומר שבשאר ימי הסוכות אפשר לצאת ידי חובתו עם מצוות חבירו, וע"כ צריך לומר שבוודאי גם ה'אור זרוע' מודה לתוס' שלא כל מה שנדרש מ"ולקחתם" נאמר רק על היום הראשון, והוא גם מודה לשיטת התוס', שמה שחלק מעיקר הלכיקה נוהג גם בשאר הימים, אלא שהוא חולק על תוס' בזה שהוא סובר שמה שד' המינים מעכבין זה את זה אינו דין בעיקר הלכיקה.

ולכאורה שיטת התוס' מובנת שמה שד' המינים מעכבין זה את זה הוא דין בעיקר הלכיקה, ולמה ה'או"ז' סובר שהוי הלכה צדדית?

כשנוטל את ארבעת המינים בזה אחר זה מה מברך

הגמ' שאומרת (מנחות כז:) שד' המינים מעכבין זה את זה, ממשיכה "אמר רב חנן בר רבא לא שנו אלא שאין לו אבל יש לו אין מעכבין", וביארו הראשונים את כוונת הגמ', שעל אף שארבעת המינים מעכבין זה את זה, אבל אין צריך ליטלם ביחד, אלא אף אם נטל כל אחד בנפרד בזה אחר זה יצא ידי חובתו, אם לבסוף נטל את כל ארבעתן.

ואם הוא נוטלן בזה אחר זה, שיטת הרמב"ם והרא"ש וסייעתן שמברך רק "על נטילת לולב", כמו אם היה נוטלן בב"א. ומאידך שיטת הראב"ד וסייעתו היא שמברך על כל אחד ברכה נפרדת, כיוון שרק אם אוגדן יחד ברכת הלולב פוטרת את כל ארבעת המינים.

והרמ"א פוסק להלכה (תרנ"א סעי' יב) "ויטול הלולב תחלה ויברך על הלולב ודעתו גם על אחרים. ואם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני עצמו", ובביאור הגר"א מדמה את עניין השיחה בין המינים לשיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שאם סח ביניהם צריך לברך ברכה בפני עצמו על ה'של ראש', נמצא שהרמ"א פוסק כהרמב"ם שברכת הלולב פוטרת את שאר המינים ורק אם הפסיק בין הברכה לנטילה צריך לברך על כל מין.

ולכאורה שיטת הרמב"ם וסייעתו קשה, כי מדוע ברכת הלולב יפטור את שאר המינים, בשלמא אם הם אגודים יחד הוי כולם טפילים

ללולב כיוון שהם קשורים אליו והוא נקודת המרכז של כל המינים, אבל כשנוטל כל אחד בפני עצמו, למה שיטפלו ללולב [ולא דמי לתפילין שאפילו שמניח כל אחד בנפרד ברכת "להניח תפילין" קאי גם על התפילין של ראש, כיוון ששם עכ"פ שניהם נקראים תפילין].

האם מברך כשנוטל כמה פעמים ביום

ישנה הלכה נוספת בעניין ארבעת המינים, שעל אף שמותר ליטלן כמה פעמים ביום, אולם מברכים עליהם רק פעם אחת ביום, וכמו שפסק מרן הרמ"א (תרנ"א סעי' ה') "ולא יברך רק פעם אחת ביום אע"פ שנוטלו כמה פעמים", ויש להעיר על דבריו אלו מדברי התוס' בר"ה (טז: ד"ה ותוקעים) ששואל איך תוקעים גם תקיעות דמעותד וגם תקיעות דמיושב הרי בזה הוא עלול לעבור על "בל תוסיף", ומתריך התוס' "וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית המצוה אחת ב' פעמים, כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו ציבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, וכן תוקע וחוזר ותוקע", הרי שתוס' כללו בחדא מחתא את עניין נטילת לולב עם ברכת כהנים, ולעניין ברכת כהנים כתב המגן אברהם (סי' קכח ס"ק ג') "ואם עלה [הכהן] פעם שנית [לדוכן] מברך [ברכת המצוה] אפילו באותו ציבור", כל פעם שמקיים את המצווה מברך ברכת המצווה, וא"כ צ"ב למה בברכת נטילת לולב לא צריך לברך בכל פעם שנוטלן.

מאי שנא ארבעת המינים מברכת כהנים

ובעיקר דברי הרמ"א שאין לברך בכל פעם שנוטלן צ"ע, שלכאורה הביאור הוא שאחרי שהניחן הושלם קיום המצווה, ומה שלוקחן מחדש אינו מצווה כלל, ולכאורה מפשטות הסוגיא דאנשי ירושלים (מא:) לא משמע כך, דז"ל הגמ' שם, "תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו וכו', מאי קמ"ל להודיעך כמה היו זריזין במצות" וכך כותב גם מרן הרמ"א (תרנ"ב סעי' א') "והמודקדק

יאהזו הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת גם בשעת התפלה וכן יחזירו לביתו כדי לחבב המצות", ובפשטות משמע שאנשי ירושלים היו מקיימין מצווה כל זמן שלולביהן בידיהן וכך מבואר בתוס' (דף לט. ד"ה עובר) עיי"ש, ולכאורה הרי מבואר שהיו מניחין את המינים בשעה שקראו בתורה וכדומה, ואח"כ לוקחים אותם מחדש, וממשיכים לקיים בזה מצווה, וא"כ מדוע לא מברכים על מצווה זו, הרי בברכת כהנים על אף שכבר יצא ידי חובת המצווה בכל פעם שמקיימו הוא מברך ומאי שנא נטילת לולב מברכת כהנים? [ובדומה לנשים הפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, שאם מקיימים את המצווה על אף שאינן מחוייבות מברכות, כיוון שעכ"פ מקיימים מצווה].

יסוד מצוות ארבעת המינים להראות שמחה עצומה בפעולות גשמייות על שייצא זכאי בדינו

ונראה לבאר את כל הני חמירתא על פי יסוד ענין מצוות ארבעה מינים, דז"ל הרא"ש (פ"ג ס"ו ב), "ואיתא במדרש לפי שבר"ה באין לדין ישראל ואומות העולם, ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב, נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהן כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח, והיינו דכתיב ירננו עצי היער" וביאור דברי המדרש הוא, שמצוות נטילת לולב עניינה הוא שהאדם מתמלא עם שמחה עמוקה, ששמחתו מתפרצת החוצה ממנו עד כדי כך שהוא תופס את ארבעת המינים ומנענען למי שכל הרוחות שלו! וכדוגמת האדם ששמח כ"כ שהשמחה מביאה אותו לדילוג וקפיצות ומחיאית כף.

ויש לומר שהמקור לזה הוא מהפסוק (ויקרא כג' מ') "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים", מבואר שיסוד המצווה הוא לשמוח עם ארבעת המינים, והם ביטוי חיצוני לעומק שלימות השמחה השוכנת בסתר לבו.

ולפי זה יובן מה שתיקנו חז"ל שחלק ממצוות ארבעת המינים הוא לנענען, כיוון שבאחיזה ונטילה גרידא אינו מראה שמחה שלימה, ורק עם הנענועים הוי הוראה שלימה של שמחתו בבחינת "ריקוד".

ביאור מדוע צריך "ארבעה" מינים

ונראה לומר שזה גם עומק הביאור מדוע המצווה היא ליטול ארבעה מינים ולא סגי במין אחד, כי עניינה הוא כעין מי ששמח כ"כ עד ששמחתו מביאה אותו לריבוי מעשים המבטאים את השמחה, שמוכן שעל אף שבחיצוניות רואים ריבוי מעשים ופעולות של שמחה, אבל בפנימיות כולם מתייחדים כביטוי נפלא של שמחה פורצת כל גבול, וככל שהשמחה מתפרצת ביותר ביטויים חיצוניים הרי זה סימן על עומק השמחה שבתוך לבו. וכמו"כ בעניין הד' מינים, שריבוי המינים באים לבטאות את שלמות השמחה שבלבו על שיצא זכאי מלפני שופט כל הארץ, וכל מה שמוסיף לקחת עוד מינים הוא השלמת המעשה הראשון של הבעת שמחה עצומה על נועם גורלו, ולכן ציוותה התורה לעיכובא לקחת את כל ארבעת המינים, כדי להשתבח בשמחה עצומה יותר ויותר.

וממוצא הדברים נלמד שעיקר המצווה של נטילת ארבעה מינים מתקיימת כבר בנטילת המין הראשון, שבזה גילה ששמחתו היא שמחה היורדת עד עולם העשייה ממש, אבל התורה הטילה עלינו ליטול עוד ג' מינים שעל ידם יתברר לגמרי גודל איכות שמחתו, ועל ידם "יבאר" ויגלה את דרגת השמחה שהיתה בלבו כבר בנטילת המין הראשון.

ביאור שיטת ה'אור זרוע'

ועל פי דברים אלו נחזור לבאר את שיטת ה'אור זרוע' שהתקשינו בה, מדוע ההלכה שד' מינים מעכבין זה את זה אינה הלכה מצד "עיקר הלקיחה" והוי רק כתוספת פרט, והביאור הוא, שכל עניין ריבוי המינים אינו אלא תוספת ב"איכות" עיקר המצווה שהיא להראות בגלוי את שמחתו הרבה, דרך אם עיקר המצווה הוא מעשה לקיחה אז לקיחת כל מין ומין היא מצווה נפרדת, אבל אם עצם הלקיחה הוא רק הוראה של שמחה אזי כל מין הוא רק בשביל להראות תוספת שמחה ולשפר את איכות המצווה.

ביאור שיטת הרמב"ם בנוסח הברכה

ומובן גם שיטת הרמב"ם וסייעתו שאם נוטל את המינים בזה אחר זה סגי בברכת "על נטילת הלולב" והתקשינו בזה איך כל המינים נטפלים ללולב, וע"פ דברינו יובן כמין חומר, כיוון שכל עיקר נטילת המינים הוא רק כתוספת איכות לעצם נטילת הלולב, ולכן סגי בברכה אחת על כל המצווה בכללותה.

ביאור שיטת הרמ"א שלא מברכים בכל פעם שנוטלו

ויובן בזה גם את מה שהתקשינו בדברי הרמ"א האומר שאם נוטל את המינים במשך היום פעמים נוספות, שוב אינו מברך עליהם, והתקשינו מאי שנא מברכת כהנים שמברך בכל פעם מחדש, והביאור הוא, שבמצוות ברכת כהנים כל פעם שמברך את העם מקיים בזה מצווה חדשה שאין לה כל קשר עם המצווה שקיים לפני כן, שונה היא מצוות ארבעת המינים שכל כולה באה לבטאות את שמחתו השלימה, וכדברינו לעיל, ולכן גם כשנוטלן פעם נוספת הרי זה המשך ממעשהו שבראשונה, שבא לבטאות את עוצם שמחתו בנועם גורלו, והוי רק כתוספת איכות במצוותו¹.

ביאור דברי הב"י שמדאגביה נפק ביה

וע"פ דברינו נחזור לבאר את מה שהתקשינו בדברי הב"י, שמבואר מדבריו שאם עשה כאחת העצות של תוס', [שלא הרים את כל המינים, או שנטל את המינים שלא כדרך גדילתו, או שכיוון שלא לצאת] מיקרי כבר "מדאגביה נפק ביה" שאפשר לברך "על" המשמע שכבר יצא, על אף שדברים אלו מעכבים. והתקשינו מדוע, הרי עדיין לא יצא ידי חובתו, והביאור הוא, שבו ברגע שהרים

ג. ואף שאם סח בין מין למין עליו לברך פעם נוספת, זה משום שהד' מינים מעכבין זה את זה, דהיינו שהוראת השמחה היוצאת מנטילת ארבעה מינים שונים היא כ"כ חזקה, שהיא מחייבת ברכה נוספת, אבל הוראת השמחה הנמשכת מזה שהוא נוטלן שוב פעם במשך היום כאנשי ירושלים אינה מספיק חשובה לחייב ברכה נוספת.

את הלולב, אף שעדיין חסרים התנאים כדי לצאת ידי חובתו, כבר נקרא שקיים את עיקר המצווה, כיוון שכבר הראה קבל עם ועדה את שמחתו הגדולה, ורק חסר ביאור ובהירות במדרגת השמחה, וזה לעיכובא, אבל עיקר עצמות המצווה כבר קיים.

ביאור שיטת הרא"ש שאין "בל תוסיף" בארבעת המינים

ובזה יש לבאר עוד סוגיא סבוכה שיש בהלכות ארבעת המינים, ששיטת הרמב"ם היא [וכן נפסק בשו"ע סי' תרנ"א סעי' טו'] שאסור ליטול יותר מלולב ואתרוג אחד, אבל הדסים וערבות מותר להוסיף כמה שרוצה. מאידך שיטת הרא"ש וסייעתו הוא, שמותר להוסיף גם בכמות האתרוגים והלולבים, ועיי"ש ב'מגיד משנה' שמקשה על שיטת הרא"ש מהסוגיא דעירובין שמבואר שם שיש איסור בל תוסיף כשלוש ב' זוגות תפילין, ומאי שנא ב' זוגות תפילין מב' לולבין, ומזה מוכיח כשיטת הרמב"ם.

ועל פי דברינו יש מקום לתרץ את שיטת הרא"ש, ששונה מצוות לולב, שכל שמוסיף הרי זו רק תוספת ב"איכות" ומראה על שלימות שמחת לבו, אבל אינה נחשב כתוספת ב"כמות" המצווה, ו'בל תוסיף' הוא רק כשמוסיף על כמות המצווה.

ביאור באותיות פנימיות מצוות ארבעת המינים

ויש לבאר את ב' חלקי המצווה, -עצם העניין להוציא את השמחה החוצה, ובירור איכות השמחה ביתר שאת- באותיות פנימיות.

הנה רבינו האריז"ל מגלה פלאות בעניין מצוות ארבעת המינים, [לפי דבריו המבארים את כללות עבודת "ירח האיתנים"] שכולו בשביל להתכונן להיחוד הגדול והנשגב בין קוב"ה לכנסת ישראל המתרחש ביום שמיני עצרת, ומבאר שמצוות ארבעה מינים היא כדי לעורר כח "הדעת" הנצרך בשביל היחוד, [כמו שמצינו בעולם הזה, שהיחוד תלוי ב"דעת", ועל פי הלכה, הגדלות נקבעת על פי התפתחות כח הדעת, ולכן התורה מכנה (בראשית ד' א') את עניין היחוד בלשון דעת, "והאדם ידע את חוה

אשתו¹], ומובן שכדי שאנו קרוצי חומר נזכה להתייחד ביחודא שלים עם הרבש"ע אנו צריכים לעורר ולתקן את כח "הדעת" שבנפשנו, וניחזי אנו מה שגילו לנו רבותינו על מהות כח הדעת.

דעת - שמחה

אם כי סוגיית ה"דעת" ארוכה מאד מאד ורחבה מני ים, מה שנוגע לעניינינו נבאר, מבואר בספה"ק 'ליקוטי מוהר"ן', (תניינא תורה י') שמקור כוח השמחה בנפש האדם הוא מה"דעת", ומבואר שם עוד (קמא תורה קסט') שעצבות מגיעה מפגם הברית, שעניינה קלקול כוח הדעת, ושמחה באה משמירת הברית שעניינה קדושת כוח הדעת.

חסדים וגבורות

ומבואר בספה"ק שההבדל העיקרי בין בחינת הזכר לבחינת הנקיבה הוא שהזכר הוא בחינת "חסדים" והנקיבה היא בחינת "גבורה".

וההבדל בין בחינת החסדים לבחינת הגבורה מבואר הדק היטב בכתבי הלשם, (ספר הדע"ה דרוש א' סי ב') ותורף דבריו הם, שכח החסדים הם "עצם המציאות", כמות שהיא, אין בה התחלקות ותנועה, ולכן אינה יכולה לצאת מהעלם אל הגילוי, כי תנועתה שקטה ללא פעולה, לעומת זאת הגבורות לא שוקטות על שמריהם, הן כל הזמן בפעולה, ומוציאות את כוחן מההעלם אל הגלוי, בלי סדר, עם ריבוי התחלקות ופרטים, וכל הפרטים השייכים לעוה"ז מקור מציאותם הוא החסד, אבל התחלקותם לפרטים ומציאות עצמית גלויה היא על ידי כוח הגבורות².

ד. וז"ל שם, "כי האורות דחסדים וגבורות הנה קבע בהם המאציל ית"ש לכל אחד תכונות מיוחדות. כי תכונות החסדים הוא להתחבר ולהתיחד ותכונות הגבורות הוא להתפרד ולהתרחק וכו' כי הם בחינת מים ואש. ומים דרכן להתדבק וכל דבוק כגון קמה לעשות עיסה מתדבק במים ואש דרכו להתפרד שכל דבר שנשרף מתפרד וכל כל דבר לח מתדבק ויבש מתפרד וכו'.

ביאור שני חלקי השמחה במצוות ארבעת המינים

ולפי דברינו יובן פנימיות עניין השמחה של מצוות נטילת לולב, שיש בה שני חלקים, א. הוראת השמחה הכללית על ידי פעולה חיצונית, ב. בירור השמחה הזאת, כי הרי התבאר שהשמחה של מצוות ארבעת המינים היא שמחה המגיעה מכוח "הדעת" כדי להביאנו ליחוד עם הרבש"ע, נמצא שהשמחה אמורה להיות בגילוי "עצם הדבר" (זכר) ו"התפרטותה" (נקיבה), ולכן נצטוונו ליטול את הלולב, ולהוסיף את כל המינים, כדי להביאנו ליחודא שלים ביחוד קוב"ה ושכינתיה, ושמחת עולם על ראשינו!!!

והנה אנו רואים בכל עניני פעולה ומעשה, הן בפעולה שכליית הנתחדש ונולד בהשכלת בני אדם והן בפעולה מעשיית הנעשה בכחות הפועל בעסקו ועשייתו, הנה הוא יוצא ונמשך ע"י התעוררות. אם בהתעוררות שכלו והשכלתו ואם בהתעוררות כחותיו. וכל התעוררות הנה הוא בהבחנת תנועה, שכחות השכל או כחות הגוף הם מתעוררים ומתנועעים וכל תנועה הוא בבחינת העתקה שנעתק כח מוכח והוא בבחינת פירוד וריבוי שכחות השכל או הגוף מתנועעים האחד מחבירו ומתגלה ריבויים ומתלהטים זה בזה ומאירים לחוץ ונעשה מזה פעולה חדשה אם פעולה מעשיית או פעולה שכליית שהוא לידת מציאות השכלתו המחודש.

נמצא שכל זה הוא רק מתכונת הגבורות כי מכחו הוא כל התעוררות והתנועה ויציאת גילוי ונחו לחוץ. אבל החסד אשר תכונתו הוא להתייחד הנה הוא נייח ושקט ומתעצם בכולו ר"ל שמתאחדים כל כחותיו בעצמותו ונעשים כולם לעצם אחד ולעצמותו עצמו. וא"כ הרי אין גילוי ממנו לזולתו כי אינו יוצא שום פעולה ממנו ואין גילוי לו כלל וכו'. והרי נשמע מכל זה כי א"א להבחין שום פעולה מחסד פשוט כי לא נבחן בשום התעוררות ותנועה ויציאה מוכח אל כח ונעלם כל עצמותו מזולתו לגמרי. אבל בחינת גבורה הוא להיפך כי הוא מתעורר תמיד ולא נח ולא שקט לעולם אלא שהוא הולך ומתגלה תמיד בכל כחותיו ומתגלה לכחות פרטים אין חקר וכל כח פרטי שבו הוא ג"כ בהתעוררות תמיד. ונמצא כי כל הפעולות הנה הוא רק ע"י הגבורות והוא מה שנעשה כל ההתהוות כולו בהל"ב אלוקים דמעשה בראשית.

אמנם ע"י גבורות לבדם הנה באשר אין מעצור לרוחם והם תמיד בפעולה הנה א"א ג"כ שיוציא מהם מציאות מסודרת וכן א"א להם להתקיים ג"כ וכו' וא"א לצאת ולהתהוות שום מציאת שלם ומסודר ושיתקיים על מציאותו אלא רק בשיתוף אור החסד דוקא. והאמת הוא כי עיקר עצמות ומציאות ושרש דכל המציאות הנה הוא רק מאור החסד כי גם המציאות והגילוי דאור הגבורה עצמה הנה היא ג"כ רק ע"י מציאות דאור החסד כמ"ש עולם חסד יבנה וכו'".

לעובדא ולמעשה

בבואינו לקיים מצוות ארבעת המינים שומה עלינו להתבונן איך אבינו אב הרחמן, המרחם עלינו יותר מכל מרחם, סלח לעמוסיו בדיון, ואנו כעת נקיים מכל רבב, ומתוך התבוננות הזו, אנו "חוטפים" בידינו כעין כלי זמר לבטאות את שמחתנו, ואלו הם ארבעת המינים, וכולם כאחד באים לחזק את שמחתנו האחת והיחידה, "אשרינו מה טוב חלקינו ומה נעים גורלינו".

שמחת בית השואבה, יחוד חיצוניות עם פנימיות

אסור לפרנס להקל ראשו כנגד ג' אנשים

זאת לפנים בישראל, שכל רב, ראש הישיבה ודומיו יש להם משב"ק והוא אינו עוסק במלאכות בעצמו, המנהג הזה יסודו בהררי קודש, ומיוסד על אדני ההלכה, כי כך איתא בגמ' קדושין (ע): "דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל כיוון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה".

לכאורה יש להעיר על הלכה זו שמצאנו בכמה מקומות בחז"ל שהיו חכמים שעסקו במלאכה ברבים, בגמ' קידושין (מא.) הגמ' מוכיחה שבכל המצוות 'מצווה בו יותר מבשלוcho' מהא שהיו חכמים שהכינו צרכי שבת בעצמם, "כי הא דרב ספרא מחרין רישא, רבא מלח שיבוטא".

הגמ' בקידושין (ע) מביאה סיפור ודנה על הלכה זו, ותורף דברי הגמ' הוא, שרב יהודה ראה את רב נחמן בונה מעקה והעיר לו שאסור לעשות מלאכה בפני שלושה, וענה לו ר"נ שהוא עושה רק מעקה קטן*, ויש להבין את דבריו, מדוע מלאכה מותר לפרנס לעשות ברבים?

א. וז"ל הגמ' "ההוא אומניה לדינא לקמיה דרב נחמן אייתי פיתקא דהזמנא אזל רב יהודה לקמיה דרב הונא אמר ליה איזיל או לא איזיל אמר ליה מיזיל לא מיבעי לך למיזיל משום דגברא רבה את אלא משום יקרא דבי נשיאה קום זיל אתא אשכחיה דקעביד מעקה אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל כיוון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה א"ל פורתא דגונדריטא הוא דקא עבידנא".

ובכדי לבאר זאת נביא את שיטות הראשונים בגדר האיסור לפרנס לעשות מלאכה ברבים.

שיטת רש"י בביאור האיסור

רש"י כותב וז"ל, "שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו", שרש"י לומד שסיבת האיסור אינה גנאי לתלמיד חכם, אלא גנאי לדור, שמי אותו גדול שהם כפופים אליו ואין לו מי שיעשה מלאכתו בשבילו, ולפי סברא זו אין האיסור שייך אלא במלאכת חול, אבל במלאכת מצווה שהדין הוא 'מצווה בו יותר מבשלוחו' אין בזה זלזול לדור, כי מה שהוא מתעסק במלאכתו לבד זה בגלל שהוא מהדר במצוות, ואין בזה סימן שאין מי שיעשה מלאכתו.

שיטת הרמב"ם בביאור האיסור

ומדברי הרמב"ם נראה ששיטה אחרת לו, וז"ל הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פכ"ה ה"ג-ד'): "כיוון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם. אם המלאכה ברבים אסורה עליו קל וחומר לאכול ולשתות וכו' בפני רבים וכו'. אוי להם לאותן הדיינים שנהגו בכך מעלבון תורת משה שבזו דיניה והשפילוה עד ארץ והגיעוה עד עפר, וגרמו רעה להן ולבני בניהם בעולם הזה ולעולם הבא", מאריכות לשונו משמע שעיקר האיסור הוא שבזה הוא מבזה את כבוד התורה, כי מי שהוא פרנס על הציבור התורה מתלבשת בו, והכבוד שלו הוא כבוד התורה, כי הוא מרכבה להתורה. ולכן אסור לו לזלזל בעצמו, כי בזה הוא מזלזל בתורה המתלבשת בו, ולכן מסיים הרמב"ם "אוי להם וכו'".

ולפי זה יש לבאר שהיכן שהמלאכה היא מלאכת מצווה אין בזה זלזול לכבוד התורה, כי בזה שהוא שומר על ציווי התורה הוא מייקר ומכבד את התורה, וזה מבואר היטב בדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ל ה"ו): "אע"פ שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. חכמים

הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן. ומהן מי שהיה מבשל וכו' וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח", ומלשוננו משמע שהיה קשה לו איך החכמים התעסקו בהכנות לשבת בעצמם שהרי יש בזה משום זלזול בכבוד התורה, ומתרץ שכל מלאכה שהיא בשביל שמירת התורה הרי בזה הוא מייקר ומכבד את התורה.

שיטת המאירי בביאור האיסור

ומדברי המאירי משמע שיש לו הגדרה שלישית באיסור של פרנס לעשות מלאכתו בפני אנשים, וז"ל בקדושין שם: "כל שהוא ממנה פרנס על הציבור ומנהיגם וכו' ראוי לו לנהוג בעצמו שררה שלא יזנו עיני הבריות ממנו דרך הדיוטות עד שיהא בעיניהם כאחד מהם ולא יהיו דבריו נשמעים ומקבלים, מכאן אמרו שאסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה".

משמעות דבריו היא, שהאיסור למנהיג לעשות מלאכה הוא בכדי שהוא ישאר מרומם מהמון העם, וכך יקשיבו לדבריו ויצייתו לו, ואם המון העם רואים אותו עוסק במלאכה נשפל כבודו ומעמדו על ידי זה.

לפי שיטת המאירי מתי כן מותר לת"ח לעסוק במלאכה

אבל לפי שיטת המאירי לכאורה אמורים לאסור גם מלאכת מצווה כי עדיין כבודו יקל בעיניהם בראותם את מנהיגם עוסק במלאכה, ועיי"ש במאירי שנוהר מזה וכותב "ומ"מ עשיית מלאכה מועטת בביתו במקום מצוה כגון מעקה וכיוצ"ב רשאי", וכוונתו לכאורה שעל אף שיש חשש שיזלזלו בו בגלל שהיו מלאכת מצווה, שנאמר בה 'מצווה בו יותר מבשלוחו', וגם הוי מלאכה מועטת בצינעה בתוך ביתו, התיירו לו.

ולכאורה לפי שיטת רש"י והרמב"ם כל מלאכת מצווה מותרת, ולא צריך להיות דווקא מלאכה קטנה, ובתוך ביתו. כמו שהתבאר שבמלאכת מצווה אין חסרון של חוסר כבוד הדור שאין מי שיעשה בשביל מנהיגים מלאכה (רש"י), וגם אין חסרון בכבוד התורה (רמב"ם).

בשמחת בית השואבה היו חסידים ואנשי מעשה מקילים ראשם בפרהסיא

ומה שקשה על כל זה הוא סוגיית "שמחת בית השואבה" שאז היו כל הגדולים מתנהגים כהדיוטות ברוב עם וכמ"ש הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח ה"ד): "מצוה להרבות בשמחה זו. ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה, הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע". ומקור דבריו הוא מסוגית הגמרא דסוכה (דף ג-גג.) ע"ש.

והרמב"ם שם נוהר מהשאלה הזאת לפי שיטתו, וממשיך שם לכתוב, וז"ל, "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הא'ל שצוה בהן, עבודה גדולה היא וכו' וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה וכו', וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד".

אבל לפי שיטת המאירי לכאורה קשה, איך התירו על כל המנהיגים להתנהג בקלות ראש לעיני כל העדה במעמד שמחת בית השואבה, כשההיתר היחיד לפי שיטתו הוא "מלאכה מועטת בביתו".

ואין לומר שכיוון שכל אחד מיישראל חייב לקיים מצוות שמחת בית השואבה הרי זה דוחה את דינא דשמואל שאין לו למנהיג להתנהג בקלות, מכיוון שבעצם ההתאספות לכבוד השמחה הרי הוא מקיים בזה מצוות שמחה, וכמו שכל ישראל קיימו מצווה זו, וא"כ מדוע תיקנו שדווקא החכמים יקלו ראשם בפני הציבור, הוי להם לתקן להפך, שפשוטי העם ירקדו, והחסידים ואנשי מעשה ישתתפו בשמחה בהסתכלות עליהם?

ביאור השם "שמחת בית השואבה"

ונראה לבאר בהקדם דברי הגמ' בביאור השם "שמחת בית השואבה", וז"ל הגמ' (סוכה נ:), "אתמר רבי יהודה ורב עינא חד תני שואבה וחד תני

חשובה. אמר מר זוטרא מאן דתני שואבה לא משתבש ומאן דתני חשובה לא משתבש. מאן דתני שואבה לא משתבש דכתיב ושאתם מים בששון ממעיני הישועה, ומאן דני חשובה לא משתבש דאמר רב נחמן מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית".

ולכאורה לפי הדעה שנקראת "שואבה" בגלל הפסוק "ושאתם מים בששון ממעיני הישועה" היה להם לקרוא למעמד הזה, "ששון בית השואבה" כמו שכתוב בפסוק, ולמה קראו לזה "שמחת בית השואבה"?

שיטת רש"י ותוס' בביאור "שמחת בית השואבה" וכדי לבאר את העניין צריך להבין מהו יסוד השמחה של שמחת בית השואבה, רש"י כותב שם בסוגיא "בית השואבה, כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש ושאתם מים בששון", והתוס' מביאים שם בסוגיא את דברי הירושלמי, וז"ל התוס' "בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש, שהשכינה שורה מתוך שמחה, דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה', ומייתי עובדא דיונה בן אמיטי שהיה מעולי הרגלים ובשמחת בית השואבה שרתה עליו שמחה", וז"ל הירושלמי, "אמר ריב"ל למה נקראת שמה בית השואבה שמשם שואבים רוח הקודש על שם ושאתם מים בששון ממעיני הישועה", ולכאורה משמעות התוס' והירושלמי היא ש"שואבה" לא הכוונה שאיבת מים, אלא שאיבת רוח הקודש.

אבל נראה לומר, שבוודאי גם הירושלמי מודה שעיקר עניין שמחת בית השואבה הוא לשמוח במצוות ניסוך המים, אלא שקשה ליה להירושלמי מדוע נקראת השמחה "בית השואבה" ולא "בית הניסוך", ולכן מפרש שמתוך השמחה של מצווה שהיתה שורה בזמן ניסוך המים היו שואבים רוח הקודש, והראייה ששייך לומר על רוח הקודש לשון שאיבה היא מהפסוק "ושאתם מים בששון ממעיני הישועה" שפשטיה דקרא לא נאמר על מים גשמיים אלא על שפע אלוקי, "מעייני הישועה", והלשון "בית השואבה" נאמר על שאיבת רוח הקודש. [משא"כ לשיטת הבבלי הלשון "בית השואבה" נאמר על שאיבת המים].

שיטת הרמב"ם בביאור מצוות שמחת בית השואבה

לכאורה נראה שהרמב"ם סובר שעיקר השמחה שהיתה בשמחת בית השואבה היא מצד מצוות שמחת יו"ט, וז"ל הרמב"ם (ה"ב), "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח לשאר היום עם כל הלילה", ולכאורה המקור לשיטת הרמב"ם הוא הירושלמי שהובא והוא לומד שכוונת הירושלמי היא לחלוק על הבבלי, שאין השמחה משום מצוות ניסוך המים, שאז היו קוראים לה "שמחת ניסוך המים", אלא היא משום שמחת יום טוב, ובגלל שהיתה שם שמחה יתירה הושפע שפע של רוח הקודש מלמעלה, ולכן המעמד נקרא "שמחת בית השואבה" שמשם שואבין רוח הקודש.

לפי שיטת הבבלי מדוע המעמד נקרא "שמחת" בית השואבה, ולא "ששון" בית השואבה

נמצא שבין לפי הבנת הרמב"ם בדברי הירושלמי ובין לפי התוס' הפסוק "ושאבתם מים בששון" מדבר רק על שאיבת רוח הקודש שנבעה מתוך השמחה של מצווה, ולכן השמחה נקראת "שמחת בית השואבה" ע"ש חיוב השמחה שהוא או מדין "ושמחתם לפני הויה אלוהיכם שבעת ימים" (רמב"ם), או מדין "עבדו את הויה בשמחה" ששייך בכל מצווה (תוס'), ומה שהמעמד נקרא "בית השואבה" זה ע"ש הפסוק "ושאבתם מים בששון" שנאמר על הרוח "ק שזרח אז בבית המקדש, אבל לא קשה כלל למה המעמד לא נקרא "ששון בית השואבה" כיוון שעיקר השם הוא על שם חיוב השמחה, ותוצאה מזה הוא עניין רוח"ק המופיע בפסוק "ושאבתם" אבל עיקר השם הוא לא מהפסוק "ושאבתם".

אבל לפי שיטת הבבלי שהפסוק "ושאבתם מים בששון" קאי על מצוות ניסוך המים, נמצא שעיקר השם של המעמד ניתן בגלל הפסוק הזה, קשה למה לא נקרא "ששון בית השואבה".

ומוכרחים לומר שכיוון שהחייב הוא שמחה של מצווה במצוות ניסוך המים, והמשמעות של ששון שונה לגמרי מהמשמעות של שמחה, [וכמו שנבאר], לכן קבעו את השם "שמחת" בית השואבה.

ההבדל בין שמחה לששון

ובביאור ההבדל בין ששון לשמחה עיין בשערי אורה לאדמו"ר האמצעי (פ"ה) שכתב: "שהשמחה הוא בהתגלות גמור וכו' וששון הוא בלב".

ועיין בתורת מנחם (תשמ"ה) שביאר שאין הכוונה רק לחלק במקום התגלות השמחה ששמחה היא בגלוי וששון הוא בלב, אלא הכוונה היא גם באופן התעוררות השמחה, ששמחה שפורצת מהלב אל החיצוניות מתעוררת על ידי פעולות חיצוניות, וששון שכוונתו שמחה פנימית מתעורר על ידי דברים פנימיים, עיי"ש באריכות.

ולפי זה מובן שהמעמד נקרא "שמחת" בית השואבה, כיוון שהתעוררות השמחה היתה על ידי מעשה חיצוני של מצוות ניסוך המים.

אבל לכאורה קשה על הפסוק "ושאבתם מים בששון" הנאמר לפי הבבלי על מצוות ניסוך המים, למה לא נאמר שם לשון שמחה, כיוון שקאי על מצווה חיצונית, [בשלמא לפי הירושלמי מובן, דקאי על רוח"ק דהוי עניין פנימי, אבל לפי הבבלי קשה].

מצוות ניסוך המים, שמחה חיצונית הנובעת משמחה פנימית

ונראה לומר ששונה מצוות ניסוך המים, שבמהותה היא שמחה פנימית, והחייב של השמחה החיצונית שיש בה נובע מתוך שמחה פנימית עילאית.

תורה שבכתב היא בחינת המקור והשורש של תורה שבעל פה, וא"כ יש לבאר שהפסוק מרמז על מקור ושורש השמחה, ולכן אומר "ששון" כי המקור והשורש של השמחה החיצונית של שמחת בית השואבה הוא בחינת "ששון" שמחה פנימית. משא"כ חז"ל שמדברים על איך בפועל נראית המצווה, מגדירים את זה כ"שמחה" כיוון שבפועל יש חיוב לשמוח גם באופן חיצוני.

עניין ניסוך המים לקשר את הכלל לפרט, הפנימיות לחיצונית **ומדוע** אכן מיוחדת מצוות ניסוך המים, ששמחתה היא שמחה פנימית בבחינת ששון?

ונראה שהביאור הוא, ע"פ דברי הגמ' בסוכה שאומרת שמצוות ניסוך המים היא מצווה חשובה כיוון שהיא "באה מששת ימי בראשית" ורש"י מבאר, "דאמרו לעיל שיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים", נמצא שעיקר עניין המצווה הוא להתקשר לבחינת ששת ימי בראשית, ומבואר בספה"ק ששת ימי בראשית הם ה"כלל" של שית אלפי שנים, ובחכמי הסוד איתא שכלל הוא בחינת פנימיות ופרט הוא בחינת חיצונית, נמצא שמצוות ניסוך המים עניינה לקשר את החיצונית לפנימיות, ולכן אופן השמחה הוא, שמחה פנימית הפורצת החוצה!

ביאור מדוע דווקא החסידים ואנשי מעשה היו רוקדים **ולפי** זה יובן מדוע לא תיקנו שהמון העם ירקדו והחסידים ואנשי מעשה יסתכלו, והעניין הוא, שהעבודה הזאת של לקשר את החיצונית לפנימיות, לעשות מעשים חיצוניים שבמהותם ושורשם הם פנימיים, אינו דבר ששייך להמון העם, זו עבודה פנימית השייכת יותר לחסידים ואנשי מעשה, ריקוד חיצוני שמקושר לגמרי לדביקות פנימית.

ולכן אפילו לפי שיטת המאירי חייבים הצדיקים להקל ראשם כנגד העם דאי לאו הכי לא תתקיים המצווה, וברור שקיום מצוות עשה דוחה את

ההלכה שפרנס לא יקל ראשו, ורק לגבי ההידור של 'מצווה בו יותר מבשלוcho', דוחה ההלכה הזאת את ההידור.

רמז לזה בדברי המאירי

ואפשר לרמז את דברינו בדברי המאירי שכותב, "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, ר"ל שמחה שלימה. והוא שהיו נוהגים שמחה יתירה על שם ושאבתם מים בששון", ומבואר שנלמד מהכתוב "ושאבתם מים בששון" שהשמחה בשמחת בית השואבה צריכה להיות "שמחה שלימה", ו"יתירה" שעניינה יחוד החיצוניות עם הפנימיות, שהשמחה החיצונית תפרוץ החוצה מתוך השמחה הפנימית!

לעובדא ולמעשה

כשאנו זוכים לרקוד במעמדי "זכר לשמחת בית השואבה" עלינו להיזהר שלא נרקוד רק בחיצוניות, אלא, הריקוד שלנו יהיה בכדי לבטאות את שמחתנו הפנימית על נועם חלקינו וגורלינו, עד כדי כך, שהשמחה פורצת כל גבולות, ומתבטאת על ידי ריקודין קדישין ומחיאת כף.

הושענא רבא השער להיחוד של שמיני עצרת *

הקדמה

הושענא רבא הוא חג שכולו אפוף סוד, לא ברור מה פועלים בו, מצד אחד הוא חלק מזמן שמחתנו, ומצד שני מבואר בכתבים שהוא זמן ה"חותם" של הימים נוראים, והחותם שומר על כל האורות שמתחילים לקבל בערב יו"כ פ' ומקבלים בשלימות בשמיני עצרת.

שורש לעניין הסוד שיש ביום הקדוש הזה הוא במה שהוא אושפיזא דדוד מלכא משיחא, שהוא כל כולו בחינת סוד, עד שאפילו אביו ישי, שהיה מארבעה שמתו ללא חטא, לא הכיר בגדלותו, כדאיתא בנ"ך.

הכלי לחותם של הושענא רבא הוא עבודת ההושענות עם הערבות, ועלינו להתבונן בעבודה זו, ללמוד את פנימיותה, ומה עניינה בדרכי עבודה.

פתח דברינו יאיר כמה הערות בעניין החג.

עניין "ערבי נחל"

כתוב בפסוק (ויקרא כג' מ') "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר פֶּתַת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עָבֹת וְעָרְבִי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים", ומבואר בגמ' ובפוסקים שמה שכתוב ערבי "נחל" אין פירושו שיש חובה ליטול ערבות הגדלות על הנחל, אלא זה הוא הסבר מה הוא ערבה, ואומר "ערבי נחל", שרוב הערבות גדלות על הנחל, אבל אין חיוב ליטול ערבות

וגילו ברעדה הושענא רבא השער להיחוד של שמיני עצרת קלה

שגדלו על נחל, ואפילו הידור אין בזה, ומעירים האחרונים שממנפ"ש, אם אין בזה שום הידור למה הפסוק מדגיש את זה, ואם הפסוק מדגיש, למה אין בזה הידור?

דברי הרמב"ם בעניין מצוות ערבה וכמה תמיהות על דבריו

מבואר במשנה שבבית המקדש היתה מצווה מיוחדת עם הערבות בכל יום של חג הסוכות. ובדברי הרמב"ם מבואר בפרטיות את הסדר (הלכות לולב פ"ו ה"כ-כב) וז"ל: "הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, ושיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד, כיצד היתה מצותה, בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה תוקעין ומריעין ותוקעין.

חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה, כיצד היו עושין מביאין אותה מערב שבת למקדש, ומניחין אותה בגיזיות של זהב כדי שלא יכמשו העליון, ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום.

וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה, כיצד עושה לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה שדבר זה מנהג נביאים הוא".

מבואר בדבריו שכל יום היו מסדרין מסביב למזבח ערבות, חוץ משבת, אבל אם חל הושענא רבא בשבת היו עושים את הסדר הזה גם בשבת, ובהושענא רבא היו לוקחים מהערבות ונוטלים אותן עם הג' מינים האחרים, ובגלל שבזמן שבית המקדש היה קיים היתה מצווה יתירה בהושענא רבא מבשאר ימים, לכן היום בזמן הגלות אנו נוהגים מצווה בזה רק בהושענא רבא.

רבינו מנוח (שם) מקשה על דברי הרמב"ם האומר שהעם היו מלקטים את הערבות מסביב למזבח, דהרי המזבח הוא לפני מעזרת הכהנים, במקום שאסור לישראלים להיכנס לשם אפילו לצורך מצווה, וא"כ איך היו מלקטים מסביב למזבח את הערבות? ומביא בשם הר"י מיגאש שגם עד המזבח מותר לישראלים להיכנס לצורך מצווה ועבודה, ומקשה על זה רבינו מנוח, שלכאורה איזו מצווה יש בזה שיקחו דווקא את הערבות שמסביב למזבח, ועוד הרי הכהנים יכולים להביא להם, ולמה הם צריכים להיכנס לשם?

בדברי הרמב"ם אינו מבואר מדוע יש מצווה מיוחדת בהושענא רבא עם הערבות, ומבואר רק ההכרח שיש כזו מצווה, אבל לא מבואר עניינה, ועלינו להבין את העניין.

ועוד, הרמב"ם מביא את ההלכה של הערבות בסוף הלכות נטילת לולב, אחרי שביאר את ההלכות של נטילת לולב, ואחרי הלכות אלו מוסיף הלכה אחרת, (שם הכ"ג) וז"ל "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הושיעה נא, וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים, וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש" ולכאורה ממה שהרמב"ם הביא את זה אחרי הלכות הערבות- על אף שזה חלק מעבודת הד' מינים- משמע שיש קשר בין ההקפות של הושענא רבא לחבטת הערבה של הושענא רבא, ויש להבין את העניין.

עניין הכלל והפרט באדם

בספרי חסידות מבואר עניין יסודי, שכל אדם יש בו שני חלקים, החלק של המעשים וההישגים, החלק הזה כולל כל התורה, מצוות, מחשבות וכדומה של האדם, בחלק הזה יש הרבה פרטים.

החלק השני הוא מהות האדם, עצמותו, והחלק הזה הוא אחדות אחת, עצמות ותו לא.

כל הפגמים והחטאים שיש בעולם שייכים לחלק הפרטי של האדם, הוא פוגם בפרטים מסויימים, אבל האור הכללי העצמי של האדם אינו בר פגם, ובהאיר האור הזה, כל הפגמים מתמעטים ונעלמים בתוך האור הנשגב הזה הנקרא "אדם".

השורש של הכלל והפרט באור הבורא

שני החלקים האלו שיש באדם, מושרשים בשני החלקים שיש בגילוי אלוקות בתחתונים, יש את בחינת הפעולות והמידות של הבורא יתברך, איך שהוא מתגלה אלינו, ויש את גילוי עצמותו יתברך כביכול², והגלות עלינו אור עצמותו הרי זה כולל את כל המציאות וכל הפעולות, וכל הפרטים מתבטלים ומתמוגגים בתוך האור הנפלא הכללי הזה.

דווקא היהודים הפשוטים הם המרכבה לגילוי אור העצמות

אחד הגילויים העיקריים שגילה מרנא הבעש"ט זי"ע נ"ע בעולם היה, שכדי לגלות ולהיות מרכבה לאור העצמות לא צריך להיות "בעל תורה" או "בעל מצוות" דווקא, כי כל הדברים האלו אם כי הם אורות נפלאים ונשגבים, אבל הם עבודות "פרטיות", ולכן הם מרכבה לאור הבורא הפרטי המתגלה על ידי פעולותיו ומידותיו, בכדי להיות מרכבה לגילוי אור עצמותו צריך להיות יהודי שחי עם כללות עצמות ה"אדם" וזה דווקא היהודי הפשוט, שאינו משיג את כל פרטי הכוונות וכל הייחודים ושעמי המצוות, הוא מקיים את התורה והמצוות כי כך ציווה הבורא, וכך הוא נוהג בלי שאלות וחקירות, היהודי הפשוט הוא זה שזוכה להיות מרכבה לאור העצמות!

ב. כמובן שאיננו מתכוונים את מהות עצמותו מצידו יתברך, רק מצידנו כפי הנתפס אצלינו, ועיי' בספר 'מאמרי ים החכמה' ח"א במאמר לית מחשבה תפיסה ביה כלל שביאר את הענין בטוטו"ד.

עניין הושענא רבא

על פי הקדמות אלו נבוא אל העי' לבאר כללות עניין הושענא רבא, הושענא רבא הוא הכנה לשמיני עצרת, כידוע שמיני עצרת הוא התכלית של כל ירח האיתנים, כל החודש הוא הכנה להיחוד קוב"ה ושכינתיה שמתקיים בשמיני עצרת, במשך כל החודש יש השפעות מיוחדות בכל התחומים, אורות ותיקונים נפלאים, אבל שמיני עצרת הוא מעמד של יחוד, קשר עצמי בין עם ישראל בנים אהובים לבין אבינו שבשמיים, היחוד הזה אינו קשור להשפעות ודומיו, עניינו הוא רק ה"קשר העצמי" ותו לא מיד^ג.

ולכן דייקא ביום שמתכוננים לייחוד השלם אנו מעלים על נס את הערבה. ולכאורה במשך כל החג הערבה היא המין הכי נמוך, וכדאיתא בחז"ל שהערבה שהיא בלי טעם ובלי ריח מרמזת על היהודי הפשוט שאין בידו תורה ומעשים טובים במיוחד, ולמה פתאום ביום השביעי אנו עושים עסק שלם סביב להערבה? אלא שבמשך ימי החג אנו עסוקים עם גילויים פרטיים, אורות וכוונות, ובוה הערבה היא הכי נמוכה, אין בה לא טעם ולא ריח, אבל כשמתקרבים לרגע הייחוד מתגלה יופי הזוהר של ה"תמימות והפשיטות" של הפשוטע איד, שדייקא היהודי שמקיים את המצוות בתמימות ובפשיטות כי כך ציונו הבורא הוא היהודי שיכול להביא את היחוד השלם של שמיני עצרת, הקשר העצמי בין ישראל לאבינו שבשמיים!!

עניין חביטת הערבה

המאירי כותב (סוכה מד.) שהמנהג של חביטת הערבה שהוא מנהג נביאים אינו תקנת נביאים כי על מנהג נביאים צריך לברך [כדוגמת הלל דר"ח או יו"ט שני], אלא הוא "מנהג שנהגו כן והעם רואים ועושים כמותם מאליהם", ולכאורה הרי בשלמא מה שיש עליו ציווי בתורה הקדושה צריך לקיימו אפילו

ג. והמבין יבין שזו היא הפנימיות של כל יחוד וד"ל.

בלי הכוונות המתאימות, אבל מה שהנביאים עשו כמנהג, העניין הוא שהם השיגו ברוח קדשם שמות וייחודים הנפעלים על ידי מעשה זה, ומי שאינו בר הכי לכווין למה שיקיים כמו מעשה קוף בעלמא?

אלא הביאור הוא שזה דייקא הגילוי של הושענא רבא, להחשיב את כל הפעולות בלי לשאול למה ואיד, רק כי כך אנו נוהגים^ד, וכך נהגו אבותינו^ה.

פנימיות עניין המזבח

על פי דברינו אלה אפשר לבאר עניין קישוט המזבח עם הערבות שנהגו במקדש, והביאור הוא שהמזבח אינו סתם כלי ומקום שהקריבו עליו, מבואר ברמב"ם (פ"ב ה"ב) שמקום המזבח הוא מקום מיוחד לכפרה וז"ל, "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם וכו' ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא".

וביאור העניין הוא, שאחרי החטא של אדם הראשון הוא נתן לכל הנבראים שמות, כי עניין השם מסמל את פרטיות העבודה, שם מגדיר את האדם כדבר פרטי, השם הוא לא עצמותו אלא פעולתו^ו, אבל האדם נשאר

ד. פעם שמעתי מהרבי מליובביטש שאמר שאנשים שואלים אותו למה הוא מדבר כ"כ הרבה על משיח, שזה דבר שלא מצאנו בצדיקי קדמאי, ואמר שאכן זו שאלה טובה, אבל אנו כבר עושים את זה לכן נמשיך!

ה. אמרנו מכבר בדרך צחות, שזה העניין שכל מסכת מתחילה מדף ב, כי כל ההתחלות קשות, ולכן אומרים להאדם, כבר התחלת אתה כבר אוחו בדף ב אתה בתוך העניין כבר.

ו. ובזה יתבאר מה שלפני החטא חוה היתה נקראת רק "אשה", ואחרי החטא נקראה

שמו "אדם" אין לו הגדרה לפי פעולותיו הוא רק אדם, וזהו סוד הכפרה של המזבח, שמשם נברא האדם, כי הכפרה נובעת מזה שהרבש"ע ברוב רחמיו מסתכל על כללות ועצמות האדם, ולא על פרטיו, וכך מתבטלים כל העוונות ופשעים.

ולכן קישטו את המזבח דווקא עם הערבות, כי הערבות מסמלות את הקשר העצמי שיש לכל אשר בשם ישראל יכונה עם אביו שבשמיים.

תירון על קושיית רבינו מנוח

וזה הביאור במה שהקשה רבינו מנוח למה צריכים לקחת את הערבות דווקא מסביב למזבח, ולמה הכהנים לא יכולים להעביר אותם לשאר העם, אלא שהערבות שמסביב למזבח שייכים דווקא להמון העם, אלו שאינם כהנים ובעלי השגה, ולכן הם צריכים לקחתן בעצמם, ודווקא מסביב למזבח שם מתגלה סוד הכפרה.

ביאור עניין ההקפות

ובזה נבין את הקשר של קישוט המזבח בערבות וחיבוט הערבה להקפות, [כמו שהערנו למה הרמב"ם הסמיכן], והביאור הוא, שרבינו האריז"ל גילה כוונות נפלאות על עניין ההקפות, (שעה"כ סוכות דרוש ח') והוא כותב סימן עליהם "אדם", [ר"ת אדם דיבור מעשה] ופנימיות העניין הוא, שמבואר שם שההקפות מרמזות על אור נפלא, "אור מקיף", שהוא אור של מוחין גדולים והשפעות נפלאות, ובמשך כל ימי החג, היהודי הפשוט מרגיש בנפשו שהאורות האלו אינם שייכים אליו הם שייכים רק לבעלי השגה, עד שמגיע ליום הושענא רבא, שמיד אחרי ההקפות חובטים את הערבה, ואז מתגלה שדווקא על ידי בחינת

חזה "כי היא היתה אם כל חי" ולכאורה הרי על יד החטא היא הביאה מיתה לעולם, ולמה היא נקראת דווקא אז "חזה" על שם החיים, והביאור הוא שעצם זה שניתן לה שם הוא כבר ירידה עצומה ממעלתה.

"אדם" עצמות האדם, שמקיים את המצוות בתמימות ופשיטות, דווקא על ידו אפשר להגיע לשמיני עצרת, ליזכות ליחודא שלים עם קוב"ה ולגלות את אור עצמותו יתברך.

זזה הוא עניין אושפיזא דדוד מלכא משיחא, כי בחינת דוד המלך היא מידת המלכות "לית לה מגרמה כלום" אין לה מוחין והשפעות, היא מסמלת את היהודי הפשוט שמקבל עול מלכות שמיים באהבה, מלא בתמימות ופשיטות.

וגילו לנו חכמי הדורות (ספר הליקושים לארז"ל ריש פרשת האזינו) ש"אדם" הוא ר"ת אדם, דוד, משיח, כי בהאיר עלינו אור הכללות מתגלה איך שכל הדורות כולם מאוחדים באחדות אחת.

עניין החתימה של הושענא רבא

יום הושענא רבא הוא יום החתימה, ובבוא זמן החתימה, והרבש"ע ברוב רחמיו רצונו להשפיע לנו שפע רב וגאולה שלימה, אומר המקטרג, למי רבש"ע אתה נותן שפע וגאולה? לכלל ישראל של היום, הם במצב כזה נמוך, אין בהם ריח פנימיות, כל מה שהם מקיימים מצוות ומעשים טובים הוא בלי כוונות, רק כי כך נהגו, להם אתה רוצה להביא גאולה? אף אנן נענה לו, וכי מי שמקיים את המצוות עם כל הכוונות האם הוא באמת השיג את פנימיות המצווה הרי גם עם כל הטעמים אנו לא היינו חושבים על המצוות לבד, ותמיד הטעם העיקרי ישאר כי כך ציוונו הבורא יתברך, ודייקא בגלל זה, בגלל התמימות והפשיטות שאנו מקיימים את מצוותיו יתברך כי כך אנו נוהגים וכי כך ציוונו הבורא, בגלל זה אנו יכולים להביא את העולם ליחוד השלם, הפרטי והכללי, בסוד "אדם" אדם, דוד, משיח, הו"ה יוכנו ליחוד השלם הפרטי וכללי בביאת גואל צדק ברחמים גמורים וגלויים במהרה דידן בימינו אמן!

לעובדא ולמעשה

בבואינו לחג הקדוש הושענא רבא ושמיני עצרת
עלינו להתחזק, שדווקא אנו דור של עיקבתא
דמשיחא יתמי דיתמי ראויים להתייחד עם אבינו
שבשמיים ביחודא שלים, ואם אנו מרגישים רחוקים
בלי מוחין, וכקליפת השום כלפי הצדיקים ודורות
הקודמים, עלינו להתחזק ביתר שאת, שדייקא אנו
יכולים לגלות את עצמות הבורא בכל העולמות.

שער
סוגיות כלליות
בענייני יום טוב
ורגל



שער סוגיות כלליות בענייני יום טוב ורגל

יסוד מצוות שמחת יו"ט - שלימות המביאה דביקות בא'ל חי

השראת השכינה מביאה תוספת שמחה

ישנן כמה הלכות שבכדי לא להפריע לשמחת יו"ט, הן לא נוהגות ביו"ט, לדוגמא הלכות אבילות, הגמ' (מו"ק יד:) דנה מהי ההלכה בצרוע, האם הוא נוהג את צרעתו בחג. והגמ' מביאה ראייה מברייטא שאומרת "והצרוע לרבות כהן גדול" ואומרת הגמ' ע"ז ש"כהן גדול דכל השנה כרגל לכולי עלמא", דהיינו שכהן גדול הוא תמיד בבחינת יום טוב, ולכן אם נוהג אצלו צרעת הרי זה ראייה שגם ביו"ט נוהג דין צרעת.

ומבאר התוס' הרא"ש, על דברי הגמ' שכהן גדול הוא בבחינת רגל, "דשמחת קדושתו מונעת מלחול עליו אבילות דמת", ומבאר מדבריו שהקדושה יתירה שיש לכהן גדול מביאה שמחה גדולה כמו שמחת יו"ט. הרי שקדושה ושמחה הם כתרי ריעין דלא מתפרשין, וכל קדושה יתירה מביאה בעקבותיה ריבוי שמחה.

ביאור כמה סוגיות ע"פ יסוד זה

ועל פי יסוד זה נבוא לבאר כמה עניינים.

א. איתא בגמ' (שבת ל:) "שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך שיחה, ולא

מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד הוי"ה" ובביאור העניין נראה שהואיל וקדושה יתירה מביאה בעקבותיה ריבוי שמחה, אין השכינה שורה אלא על מי שראוי להגיע לשמחה יתירה, ומי שעלול לחלל את הקדושה בזה שלא ירבה בשמחה, לא שורה עליו השכינה.

ב. הגמ' ממשיכה לומר, "אמר רב יהודה וכן לדבר הלכה אמר רבא וכן לחלום טוב", ומבואר שכדי לזכות לתורה, על האדם להיות שורה בשמחה, ואפשר לבאר את העניין ע"פ דברינו לעיל, שמצאנו שלימוד התורה הוא גם מדרגה של השראת השכינה, כדאיתא בגמ' ברכות (דף ו.) "ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך", נמצא שגם בזה נצרך שמחה, כדי לזכות להשראת השכינה.

ומצאנו בעוד מקום בדברי חז"ל שבכדי לזכות להצלחה בלימוד התורה ולכוון אל האמת יש להגיע לדרגא מסוימת בהשראת השכינה ורוה"ק, והוא בגמ' תענית (ד.) שהגמ' אומרת ששלושה אנשים שאלו דברים משמיים שלא כהוגן, ורש"י מפרש (ד"ה וכתב): "ובאגדה קא חשיב כלב בהדיהו [שאמר] אשר יכה את קרית ספר ולכדה [יתן בתו לו לאשה, וקם עתניאל בן קנו ולכדה. וזה נחשב שאלה שלא כהוגן שאפשר שיבוא עבד או ממזר וילכדה] וכו'. ורב יונתן [שהוא בעל המימרא בתענית שם] שלא חשיב ליה, דבגמרא פשיט ליה להאי קרא בהלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה כדאמרינן בתמזורה (דף טז.) ואין לחוש שתשרה רוח הקודש על עבד וממזר כדאמרינן בנדרים (דף לח.) שאין השכינה שורה וכו' א". ומקשה המהרי"ץ חיות על דברי רש"י שהרי דבריו סותרים את דברי

א. איתא התם בגמרא: "אין השכינה שורה אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממושה". ולכאורה ס"ל לרש"י שכמו"כ אמרינן שבעינן מיוחס כמשה. ולכאורה יש להעיר דהוי ליה להביא הגמרא בקדושין (דף ע.): "אמר רב חמא ב"ר חנינא כשהקב"ה משרה שכינתו אין משרה אלא על משפחות המיוחסות שבשראל וכו'". ואולי היה מקום לומר

הגמ' בתמורה ששם אומרת הגמ', שעתניאל בן קנז החזיר את ההלכות ע"י פלפול ולא ע"י רוח"ק כמו שאומר רש"י.

ונראה לבאר שעל אף שבוודאי החזיר עתניאל את ההלכות על ידי פלפול, אבל הסייעתא דשמיא לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא הוא רק בגלל רוח הקודש והשראת השכינה, וכדאיתא ברמב"ן על דברי חז"ל שאמרו (ב"ב יב.) שמיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים אבל לא מן החכמים, וכותב שם הרמב"ן, "אע"פ שנטלה נבואה מן הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהוא בדרך החכמה לא נטלה אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם", ולכאורה הכוונה כנ"ל שאף בדברים שהחכמים משיגים ומחדשים בשכלם מכוונים אל האמת על ידי רוח הקודש אשר בקרבם.

ומצאנו בחת"ס דברים דומים וז"ל הזהב, (חאו"ח סימן ר"ח): "כי מ"ש הראב"ד בהלכות לולב כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשינו וכיוצ"ב כמה פעמים, אין ר"ל רוח הקודש כמו שהיה לדוד המלך ע"ה וחבריו, אבל היינו רוח ה' על עוסקי תורה לשמה אשר זוכים לכוון האמת, אפילו אם לפי טבע חכמתם ושכלם לא ישיגו ידיהם תושיה כזו, מ"מ הקב"ה בחסדיו יחייב חכמא לחכימא לפי שעה וזכה וזכה עתניאל בן קנז לכוון האמת ע"י פלפול וקו"ח וגז"ש מה שלא היה בטבע חכמתו להשיג זה וכו'" עיי"ש עוד אריכות דברים.

מכל הלין מבואר שכדי לעסוק בתורה כראוי ולכוון לאמיתתה של תורה צריך האדם לזכות לרוח הקודש והשראת השכינה, ולפי דברינו שכל תוספת קדושה מביאה בעקבותיה שמחה יתירה מבואר, שאין לעסוק בתורה אלא מתוך שמחה.

שהתם מיירי רק לעתיד לבוא, אבל בזמן הזה השכינה שורה גם על פסולים, קמ"ל שאף עכשיו בעינן "דומיא דמשה".

וכן מה שמבואר שם בגמ' שלחלום טוב צריך שמחה, יבואר על פי דברינו, שהרי איתא בחז"ל שחלום טוב הוא אחד מס' של נבואה, וזה גם ענין השראת השכינה.

ג. הגמ' בברכות אומרת (לא:) וז"ל, "ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה", ויש לבאר על פי דברינו שהענין הוא, שהעומד להתפלל הרי הוא כעומד לפני המלך ממש, וכמו שנפסק להלכה (א"ח סי' ק"ב) שאסור לעבור כנגד המתפלל, ומסביר החיי אדם (כלל כו') שזה "משום דהמתפלל שכינה כנגדו ואסור להפסיק בינו לשכינה"², ולכן אמרו חז"ל שיש להתפלל מתוך שמחה, כיוון שהשראת השכינה מחייבת שמחה.

ד. עוד איתא בגמ' ברכות (שם לפי גירסת הגר"א בהגהותיו), "וכן לא יפטר אדם מחבירו לא מתוך שחוק וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה", ונראה שגם כאן הביאור הוא שהשמחה נובעת מהשראת השכינה, והענין הוא, שיש דין שהנפטר מחבירו צריך ללוותו, וכמו שמאריך בגמ' סוטה (מו:) בגודל הענין, ובביאור מצווה זו איתא במהר"ל בחידושי אגדות שם, שזה בכדי לחבר את האדם עם רבים שע"ז הוא מתחבר לקב"ה ומקבל שמירה יתירה. וז"ל, "כי כח האדם הוא יותר כאשר הוא תוך כלל בני אדם שאז יש לו כח הרבים וכו', ואז יש לו חיבור ודיבוק למעלה ג"כ עד שהעליונים גם השי"ת מתלולים עמו בדרך. ואם מניחים לו לצאת יחידי הרי נחשב יחיד וכאילו אין לו שם בכלל הבריות ואז פגעים שולטים עליו", נמצא שעיקר ענין הלוויה הוא להשרות את השכינה על האדם³ ולכן צריך להיפטר מחבירו מתוך שמחה של מצווה.

ה. ועיין מה שכתבנו בספר 'ים התפילה' קונטרס 'ואני תפילה', עוד כמה הוכחות לענין הנ"ל.

ג. ועיי"ש במהר"ל שמבאר שאם אין לאדם מי שילווה אותו, יעסוק בתורה, וז"ל, "כי אין לויה רק החיבור והרי כאשר יתחבר לתורה ע"י שעוסק בתורה יהיה לו חבור ודיבוק למעלה כי התורה הוא האמצעי בין האדם להשי"ת ולפיכך תהיה התורה לויה וחיבור".

ה. ידוע גודל המצווה לשמח חתן וכלה, שהפליגו חז"ל בגודל שכרה, ויש לבאר ע"פ דברינו שהעניין הוא, כמו שאיתא בחז"ל שאם "זכו" שכינה שרויה ביניהם, ובגלל הופעת השכינה הקדושה בבית החדש שנבנה אנו שמחים ומשמחים את החתן וכלה, וזו גם סיבת החיוב של חתן לשמח את האשה אשר לקח בשנה הראשונה.

מקור שהשראת השכינה מביאה שמחה במשנת רבינו המהר"ל

ונראה לבאר את יסוד העניין מדוע כל תוספת קדושה והשראת השכינה מביאה תוספת שמחה, על פי דברי רבינו המהר"ל ביסוד עניין השמחה, שהשמחה מגיעה בגלל השגת "השלימות", וז"ל בגור אריה (במדבר פכ"א): "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות". ובספר 'נצח ישראל' (פס"ב) כתב: "וידוע כי השמחה הוא בשביל השלמה העליונה כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד".

שלימות- יחוד החומר והצורה

ומבואר במשנת רבינו המהר"ל עניין "השלימות", שהשלימות היא, בהתאחד הצורה לחומר, החיות לחומר שהשתלשל ממנה. וא"כ הרי השי"ת הוא הצורה של הכל, נמצא שעיקר השלימות הנכספת היא, דביקות בא'ל חי. ודברים אלו ביארן רבינו המהר"ל באר היטב בכמה מקומות בספריו, וז"ל ב'תפארת ישראל' (פי"ב): "השי"ת על הכל שהוא צורה אחרונה אל הכל, משלים הכל". וכ"כ שם (פנ"ו): "והוא יתברך המשלים חסרון ברואיו", ולפי"ז מובן ביותר שכל השראת השכינה - שהיא השלימות הנכספת - מביאה שמחה, כי שלימות מביאה שמחה.

וכלל הדברים מבוארים בשפה ברורה בדבריו לגבי שמחת חתן וכלה וז"ל ב'נתיבות עולם' (נתיב גמ"ח פ"ד) "כי יש בזוג שלהם כאשר הם מתחברים הויה שלימה עליונה והיא הויה אלוקית עד שאין זה הויה טבעית. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי אין זוג חתן וכלה הויה טבעית רק הויה אלוקית וכו' וראוי לפי"ז השמחה כי השמחה היא בשביל הויה שלימה ואז מתחדש שמחה שלימה".

שמחת יו"ט נובעת מתוך השלימות המתגלית ביו"ט

ונראה לבאר ע"פ הדברים שגם יסוד מצוות שמחת יו"ט הוא מתוך שכל הימים טובים הם זמנים נפלאים של שלימות ודביקות בא'ל חי, וכמו שמאריך המהר"ל ב'גבורת השם' (פמ"ו), ומסיים שם "ואלו שלשה מועדים נקראים זמני שמחה כי כל הויה [שלם] גורם שמחה וכו'" (וכ"כ גם בגור אריה במדבר פכ"א), ומבואר מפורש בדברי קודשו שיסוד מצוות שמחת יו"ט הוא מתוך השלימות שיש ביו"ט.

ונראה לבאר שזו היא כוונת המדרש שאומר, (שיר השירים פרשה א' ג'): "רבי אבין פתח זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, אמר רבי אבין אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה כך בהקב"ה, כך בישועתך כך בתורתך כך ביראתך", ונראה לבאר שהספק היה למה יש חיוב שמחת יו"ט^ד האם זה רק "ביום" בנס הפרטי שנעשה ביו"ט הזה, או שהשמחה היא "בהקב"ה", ב"שלימות" ובהשראת השכינה המתגלה ביום הזה, וכל מה שנעשה נס ביום הזה הוא רק תולדה מהשראת השכינה שיש בו.

מדוע תיקנו לשמוח את שמחת תורה בשמיני עצרת

וע"פ זה יש ליישב מה שמתקשה בו ספר 'מועדים וזמנים' (ח"ב סי' קלב) איך תיקנו את חג שמחת תורה ביום שמיני עצרת, הרי יש חיוב שמחה מצד שמחת יו"ט, ויש לנו כלל ש"אין מערבין שמחה בשמחה", ולפי דברינו מובן כמין חומר, דהרי יסוד עניין שמחת יו"ט התבאר שהוא על הדביקות הנפלאה שזוכה בו האיש הישראלי בחג, והרי הכלי המרכזי שעל ידו אנו יכולים להידבק בא'ל חי הוא התורה הקדושה, נמצא ששמחת תורה היא שמחת יו"ט!

ד. ומבואר במפרשי המדרש שהספק הוא ביסוד מצוות שמחת יו"ט.

וכך מובא בהמשך דברי המדרש שם וז"ל, "אמר רבי יצחק "בך" בכ"ב אותיות שכתבת לנו בתורה בי"ת שנים כ"ף עשרים הרי בך". וע"ש בפירוש מהרז"ו שמבאר: "שאין לנו דרך לעבודת השי"ת ליראה ולאהבה בלא התורה ואיך אנו שמחים עם השי"ת שאין אנו משיגים אותו רק ע"י התורה וכו' ואורייתא וקוב"ה חד הוא".

לעובדא ולמעשה

כשאנו חוגגים את חג הסוכות, עלינו להתבונן איך הזמן גרמא להידבק בא'ל חי ביתר שאת ועוז, אחרי שכעת אנו נקיים מכל חטא ועוון, ואין שום מחיצות בינינו לבין אבינו שבשמיים, ולכן שכינתו שורה עלינו באיתגליא, ואנו יכולים להרגיש בנפשנו שלימות נפלאה, וההרגשה הזאת גוררת בעקבותיה גל של שמחה עצומה ונפלאה.

עלייה לרגל, לראות וליראות פני האדון אלוהי ישראל *

הבדלים בין חג ורגל ליום טוב

בפשטות נראה שהמשמעות של רגל והמשמעות של יום טוב, שווים, אבל בקושטא הם שני דברים נפרדים, אלא שברובם של הימים טובים חל בהם גם חג.

יום טוב עניינו ימים שבהם אסורים במלאכה, [חומרת האיסור משתנה, שבכל הימים טובים איסור המלאכה הוא לא, וביוכ"פ איסור המלאכה הוא כרת], מקריבים בהם קרבנות מוסף, ויש להם מצוות מיוחדות, [מצה לולב, וכו'].

חג ורגל ענינם ימים שמחוייבים בהם לעלות לבית המקדש, ולהקריב קרבן, והחויב הזה הוא בדרך כלל בימים טובים, אבל בחג השבועות, אפילו אחר שמסתיים היום טוב, חויב העלייה לרגל, נמשך לשבעה ימים.

במהות העלייה לרגל אין הבדל בין שלושת הרגלים, משא"כ במהות היום טוב, שלכל יום טוב יש את העניין שלו.

מצוות עשה לעלות לרגל, מצוות ל"ת לעלות רק עם קרבן
ראייה, והקשר ביניהם

החויב לעלות לרגל בשלושת הרגלים מוגדר בפסוק כך, (דברים טו' טז) "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני יהוה אלהיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני יהוה ריקם", נמצא

שיש מצוות עשה לעלות לרגל, ומצוות ל"ת לא לעלות לרגל בלי קרבן, ולא יראה פני ריקם.

הראשונים דנים האם החיוב להביא קרבן בזמן עלייה לרגל קשור למצוות עשה של עלייה לרגל או שהוא חיוב נפרד, ומצאנו בזה שלוש שיטות.

א. הטורי אבן סובר (חגיגה ב.) שאין קשר בין שתי המצוות, ומי שעלה לרגל בלי להביא קרבן, עבר על מצוות ל"ת, אבל קיים מצוות עשה למהדרין, ואם ישלח את קרבנו אח"כ עם שליח, הרי הוא תיקן את הל"ת.

ב. הסמ"ג סובר, שמצוות העשה מותנית בהבאת הקרבן, כל זמן שאדם לא הביא את קרבנו לא יצא ידי חובת מצוות העשה של עלייה לרגל, אבל אם אח"כ ישלח את קרבנו הרי הוא יצא למפרע במצוות עלייה לרגל, כי אי הבאת הקרבן הוא לא חיסרון במהות המצווה, אלא הוא תנאי בעלמא, שאם לא הביא את קרבנו לא יצא, ולכן אם השלים הרי קיים תנאו, ויצא ידי מצוות העשה.

ג. הרמב"ן סובר (סוכה מח.) שמהות מצוות העשה היא לעלות לרגל עם קרבן, ומי שעלה ללא קרבן, חסר ממהות המצווה, ולא יצא, ואף אם ישלח שליח אח"כ להביא את הקרבן, לא יצא ידי חובת מצוות עלייה לרגל, כי אופן קיום המצווה הוא, לעלות לבית המקדש עם קרבן.

וייש להבין את עומק פנימיות המחלוקת, וביותר צ"ב שיטת הרמב"ן, שמהיכי תיתי לומר שאופן העלייה לרגל היא, עם הבאת הקרבן.

עניין שפע דפנים ושפע דאחור

והעניין יבואר ע"פ פנימיות.

הנה ידוע מה שכותב רבינו האריז"ל בכמה מקומות, שיש שני סוגי השפעות, המושפעות עלינו מלעילא, אחד נקרא 'שפע חיצון', והשני נקרא 'שפע

פנימי', [אפשר גם לחלקן כשפע פנים, ושפע אחוריים].

השפע החיצון הוא שפע הנועד לתת לכולם את הצרכים הבסיסיים הנדרשים כדי לחיות כאן בעולם הזה, בני, חיי ומזוני. שפע זה מושפע ללא תנאי, כיוון שהרבש"ע ברא אותנו, בזה הוא כביכול התחייב לספק לנו צרכינו. כדוגמת אדון שקנה עבד, מחובתו לספק לו את צרכיו. אבל זה גופא החיסרון של שפע חיצון, שמהותו הוא רק השפע, והוא לא גורם לקשר בין המושפע למשפיע. הזוה"ק מכנה את השפע חיצון-אחוריים, "דשדייה מאחורי כתפיה" כמו מי שזורק אוכל לכלב בלי להסתובב אליו. בגלל שהשפע חיצון נובע מעצם זה שהרבש"ע ברא אותנו, בלי קשר למעשינו, לכן השפע חיצון מושפע גם לכלל הברואים כולם, אומות העולם, בעלי חיים וכו'.

לעומת זאת השפע הפנימי-פנים, הוא שפע שמושפע לפי מעשי האדם, וקשרו עם בוראו, וזה שפע ששייך רק לבניו אהוביו, כלל ישראל, ומהות השפע שונה בתכלית השינוי ממהות שפע החיצון, כי בעוד ששפע חיצון עניינו הוא עצם השפע, בשפע פנים עיקר עניינו הוא, קשר עין והארת פנים של הרבש"ע אלינו, בניו אהוביו. השפע שיורד מכיל בתוכו את הקשר הנפשי של המשפיע והמקבלים, וכל השפע הוא רק בבחינת 'אגב' להארת הפנים.

עניין שלושת הרגלים בחינת שפע דאחור

הרה"ק מקאמארנא זי"ע מבאר (אוצר החיים, פרשת משפטים), ששלושת הרגלים הם כנגד שלושת החלקים העיקריים של השפע חיצון. א. פסח הוא כנגד בחינת 'מזוני', שבפסח נידונים על התבואה (משנה ר"ה פ"א מ"ב), וכן, בכוונות המועדים ישנם הרבה שמות הקודש השייכים לעניין 'מזוני' ב. שבועות הוא כנגד בחינת 'בני', שבשבועות מקבלים את הנשמה, בחינת "קוב"ה ואורייתא וישראל חד", שעל ידי קבלת התורה, אנו מקבלים את הכח להוריד עוד נשמות

לעולם הזה. ג. סוכות הוא כנגד בחינת 'חיי', כי הוא הסיום של הימים נוראים, שבהם קיבלנו חיים על השנה הבאה, והתחלה של השנה החדשה, ויש בו גם את הבחינה ש"בחג נידונין על המים" (שם) וחיי האדם תלויים במים.

גילוי מצוות עלייה לרגל שאצל כלל ישראל גם האחוריים הוא פנים

כתוב בתורה (דברים טז' טז) "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני הוי'ה אלוקיך" מדוע משתמש הפסוק עם הלשון "פני"? והביאור הוא, שהרי ביארנו ששלושת הרגלים מקבילים לשפע חיצון, ואם כך לכאורה אין בהם אור הפנים, רק אור האחוריים, מגלה הפסוק, שבעומק ה-בני, חיי ומזוני של כלל ישראל הם גם שפע פנימי, הם ג"כ מגיעים מ"פני הוי'ה אלוקיך"!

ובזה יבואר מה שלכאורה קשה, שהרבה תפילות שתיקנו חז"ל, הם על עניינים השייכים לשפע חיצון, פרנסה, בריאות, וכדומה, ולכאורה, מדוע יש צורך בתפילה על דברים ששייכים לשפע חיצון, הרי שפע חיצון מגיע לכל אחד בדין, ואף אומות העולם מקבלים שפע חיצון, וכמו שהתבאר, אבל בהסתכלות פנימית ועמוקה מתגלה שכל השפע של כלל ישראל הוא שפע פנימי², ולכן צריך להתפלל גם על זה.

[ואיתא מרבינו צדוק הכהן, (דברי סופרים אות לא) שמצאנו אצל אחשוורוש, ואצל שלמה המלך שפע רב ועשירות גדולה. אבל, אצל אחשוורוש המון העם היו עניים, ורק המלך היה עשיר, ואצל שלמה המלך כל כלל ישראל היו "איש תחת גפנו ותחת תאנתו" היה שפע רב לכולם, מסביר רצ"ה שאצל אחשוורוש השפע היה בחינת שפע חיצון, ולכן השפע היה ממוקד למלך, ולא השפיע על עוד מקומות, לעומת זאת אצל שלמה המלך השפע היה שפע פנימי, ועיקר השפע היה הארת הפנים, ולכן השפע התפרץ החוצה, והשפיע על כל עם ישראל].

ג. ואכן רואים שהיהודים מתמודדים בענייני עוה"ז יותר מאומות העולם, כיוון שאצל כלל ישראל, גם השפע החיצון לא מגיע בדין, אלא לפי המעשים.

ולפי המתבאר, אפשר לבאר את שיטת הרמב"ן שאופן העלייה לרגל הוא דווקא עם קרבן, ובלעדי זה חסר בעצם העלייה לרגל. והעניין הוא, שהקרבן הוא העבודה שלנו, שעל ידה נוכל לקבל את השפע של בני, חיי ומזוני שהם בחינת שלושה רגלים בבחינה של "פני הוי"ה אלוקיך", שפע החיצון שבעומק הוא גם שפע פנימי.

ולכן הקרבן שצריך להקריב בעלייה לרגל הוא קרבן עולה, כי עולה היא כולה כליל, אין לה שיריים. והעניין הוא שהשפע של אחוריים בגלל שאין קשר בין המשפיע למקבל כולם יכולים להנות מהשפע גם מי שזה לא נועד בעבורו לכתחילה, ולכן כל הברואים מקבלים משפע האחוריים, משא"כ השפע דפנים, שעניינו שאנו מסתכלים רק על הרבש"ע, והוא משפיע דווקא עלינו את השפע, מהשפע הזה אין שיריים, כולו כליל, זה מגיע רק לכלל ישראל.

ביאור ההמשכה דשפע דיניקה (אחור) ב'מטבע ברכה'

וככל הדברים האלו, רואים בסדר 'מטבע הברכה' שהעמיד מרנא הרש"ש, שהסדר הוא שבכל ברכה, בתחילת הברכה עד המילים "מלך העולם" מכוונים שפע דאחוריים [יניקה], וממשיכים אותו, ולכאורה קשה, הרי השפע דאחוריים מגיע גם בלי עבודה, ומגיע לכל העולם בשווה, ולמה צריך להמשיך אותו?

ועומק העניין הוא, שאצל כלל ישראל גם השפע החיצון הוא בעומק שפע פנימי, ועלינו להמשיכו מלעילא.

נמצא, שכשיהודי לוקח לידו תפוח, ורוצה לאכול, כשמברך ברכה הוא מכריז לכל העולם, אנו שונים מאומות העולם, שהם אוכלים תפוח כדי לקיים את הגוף, ואנו רוצים ומחפשים את הרבש"ע, רק לקרבתו אנו שואפים, והאוכל הוא הכלי שדרכו הוא נותן לנו את עצמו כביכול!

ביאור ההבדל בין שפע פנימי לשפע חיצון אצל כלל ישראל

התבאר שאצל כלל ישראל גם השפע החיצון הוא בעומק שפע פנימי, ונצרכת תפילה ועבודה לזכות לשפע. ולכאורה צריך ביאור, דהרי

בחיי היום יום אנו סומכים שהצרכים הבסיסיים ימשיכו להתחדש ולא חוששים שנאבדם ולכן אנו לא מתפללים עליהם כל כך ולא מתאמצים בעבודת השם כדי לזכות לצרכים אלו. וכן סודות אלו אינם ידועים לרב העם וביניהם ג"כ תינוקות של בית רבן שאינם יודעים ומבינים את עניין זה, וא"כ מהי העבודה שלהם כדי לזכות לשפע חיצון שהוא פנימי?

והעניין מתבאר בספר עולת ראייה, (אות ב) וז"ל, "אין התפילה באה כתקונה כי אם מתוך המחשבה שבאמת הנשמה היא תמיד מתפללת, הלא היא עפה ומתרפקת על דודה בלא שום הפסק כלל, אלא שבשעת התפלה המעשית הרי התפלה הנשמית התדירית היא מתגלה בפעל, וזהו עידונה ועינוגה הדרה ותפארתה של התפלה, שהיא מתדמה לשושנה הפותחת את עליה הנאים לקראת הטל או נכח קרני השמש המופיעים עליה באורה, ולכן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו".

מבואר מדבריו, שהאיש הישראלי תמיד מתפלל ועובד אותו יתברך, אלא שהעבודה היא נסתרת, וכשעובד בפועל אזי מתגלה העבודה הנסתרת. נמצא שכשאדם מתפלל או עוסק בכל עבודה הרי זה מגלה שבועמק הוא כל הזמן עובד את השי"ת, ולכן תמיד מגיע לו שפע פנימי.

ולכן אדם לא צריך להתפלל במיוחד או לעסוק בעבודה מיוחדת בכדי לזכות לצרכים הבסיסיים שהם דברים התלויים בשפע האחור, כי בעומק האדם כל הזמן עוסק בעבודה, וע"כ יש לו את הזכות לקבל את השפע האחור שהוא בפנימיות שפע פנים.

וההבדל בין עבודה ששייך לפנים לעבודה ששייך לאחוריים הוא האם העבודה היא בגלוי או בפנימיות.

ביאור העניין ע"פ דברי בעל התניא על "נר הויה נשמת אדם"

אפשר לבאר את העניין ביותר עומק על פי מה שכתוב בתניא (פי"ט) שהנשמה של האיש הישראלי נמשלת לנר, וכמ"ש בפסוק "נר הויה"

נשמת אדם" הנשמה היא כמו נר שתמיד מתנועע, כי האש רוצה לחזור למקורה, על אף שאם היא תחזור למקורה היא תתבטל ממציאיותה, אעפ"כ היא רוצה בכך. כך גם הנשמה כל חשקה וכיסופה הוא לחזור למקורה, ועצם מציאותה היא תשוקתה לחזור למקורה, על אף שעל ידי זה היא לא תוכל להתקיים בתוך גוף האדם.

וְז"ל הנפלא, "נר הוי"ה נשמת אדם פי' שישראל הקרוים אדם נשמתם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח כמ"ש בע"ח ואף שע"י זה יכבה ולא יאיר כלום למטה וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו. כך נשמת האדם וכן בחי' רוח ונפש חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבעה".

נמצא שמהות הנשמה היא עבודה, וזו מציאות הקיימת בתמידות, וכל המצוות נועדו כדי להתחבר אל האור הזה ולגלותו, עצם המציאות של איש הישראלי הוא געגועים וכיסופין לא'ל חי, וכשהאדם מתחבר למציאותו האמיתית, אז הוא זוכה לקבל גם את הצרכים הבסיסיים שלו שהם בחינת "שפע חיצון" בבחינת "שפע פנימי", והוא זוכה להרגיש בכל פרט את 'אור פני מלך חיים'.

ובלשון פנימיות התורה העניין הוא, שבכדי לקבל כל שפע מלעילא בבחינת "פנימי" נצרכת עבודה מצד התחתונים, שזה ענין העלאת מ"ן, לקבל אח"כ את המ"ד, ונשמות ישראל הן בעצמן מציאות של העלאת מ"ן תמידית, שגוררת בעקבותיה הורדת מ"ד.

וזה עומק עניין העלייה לרגל, שעל ידי מצווה זו האדם מבטא את עוצמת געגועיו וכיסופיו להתחבר להרבש"ע, וזה הכלי שעל ידו האדם יכול לקבל את השפע חיצון, כפנימי, עם חיבור והארת פנים.

הרה"ק מאיזביצא מבאר (מי השילוח פרשת במדבר ד"ה שאו את ראש), שתורה ועבודה הם לא התפקידים של כלל ישראל, אלא הם המהות של כלל ישראל, ובזה הוא מבאר את עניין המנין של בני ישראל במדבר, שהמניין נערך על ידי משה ואהרן, שהם בחינת תורה ותפילה, ועניין המנין הוא לתת להאדם ערך עצמי, שהערך העצמי של הבנ"א נבנה ע"י תורה ותפילה, כי כל המהות של כלל ישראל היא תורה ותפילה, שזה עומק מציאות נשמתם. וכל התפילה ולימוד התורה הוא רק לתת ביטוי להמציאות האמיתית שלנו!

איך מתחברים בדרכי העבודה למועשה, לשפע החיצון כפנימי?

מתי עיקר מצוות עלייה לרגל

מצות עלייה לרגל מתחילה ביום הראשון של החג, וחובה נמשך לז' ימים. ולכאורה יש עניין מיוחד להקריב את קרבן החגיגה דווקא ביום הראשון מדין "זריזין מקדימין למצוות", אולם בדברי הרמב"ם משמע לכאורה שמי שמאחר להביא את קרבנו אחרי היום הראשון הרי זה חיסרון בגוף המצווה, ולא רק שחסר לו ההידור של "זריזין מקדימין למצוות".

וז"ל הרמב"ם, (הלכות חגיגה פ"א ה"ד-ה) "מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל שנאמר שבעת ימים תחוג לה' אלהיך מלמד שכולן ראויין לחגיגה וכולן תשלומי ראשון הם:

ומצוה להקדים ולהקריב בראשון לא הקריב בראשון בין שוגג בין מזיד יקריב בשני וכל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר נוגי ממועד אספתי".

ממה שהאר"ך במצווה להקדים ביום הראשון, וממה שהוסיף את המילים "הרי זה מגונה" משמע שהוי חיסרון בגוף המצווה אם מאחר, ולא רק שלא קיים את עניין "זריזין מקדימין למצוות".

ילדים בעלייה לרגל מדין חינוך או חלק מעצם המצווה

המשנה אומרת (פ"א מ"א) קטנים שיכולים להחזיק בידי אביהם ולעלות מירושלים להר הבית הרי הם חייבים בעלייה לרגל. והגמ' מבארת (ד:) למסקנא, שחיובם הוא מדרבנן, מדין חינוך. הירושלמי מסיק שחיובם הוא מדאורייתא מריבוי כל זכורך לרבות קטנים.

הרמב"ם כותב (חגיגה פ"ב ה"ג) וז"ל, "כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך".

ודבריו נראים כשילוב בין הבבלי להירושלמי, שמצד אחד הוא כותב שהיו מדין חינוך, ומצד שני הוא מביא דרשה מפסוק.

ונראה בביאור שיטתו, שהוא סובר שהחיוב הוא חיוב גמור מדאורייתא, אבל זה לא חיוב של הבן, כי הוא קטן שפטור ממצוות, אלא החיוב הוא חלק ממצוות האב, שאב שיש לו ילדים בני חינוך, חייב 'להראות' איתם בעלייה לרגל, וכמו שמדויק בלשונו "חייב להעלותו ולהראות בו".

ומהו ביאור שני החידושים האלו במצוות עלייה לרגל? א. שמי שמאחר את היום הראשון, הרי זה חיסרון בגוף המצווה. ב. שהבאת בנו הראוי לחינוך הוא חלק ממצוות האב.

ביאור פנימיות מצוות עלייה לרגל במשנת רבינו מאיזביצא זי"ע

הרה"ק מאיזביצא מאריך למעניתו בביאור פנימיות מצוות עלייה לרגל, ודבריו מיוסדים על ביאור דברי גמ' חגיגה שמחברת כמה מאמרים שלכאורה אין ביניהם קשר, והוא מבאר את הקשר ביניהם בביאור פנימיות העניין.

הגמ' אומרת (חגיגה ג), וז"ל,

"דרש" רבא מאי דכתיב מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל בת נדיב בתו של אברהם אבינו שנקרא

נדיב שנאמר נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם אלהי אברהם ולא אלהי יצחק ויעקב אלא אלהי אברהם שהיה תחילה לגרים.

אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משום רבי תנחום מאי דכתיב והבור רק אין בו מים ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים אלא מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו.

תנו רבנן מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין אמר אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום אמרו לו תלמידך אנו ומימך אנו שותין אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת של מי היתה שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה ובמה היתה הגדה היום אמרו לו בפרשת הקהל ומה דרש בה הקהל את העם האנשים והנשים והטף אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהן אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני".

ולכאורה אין קשר בין שלושת מאמרים אלו, [לא בתוכן ואפילו לא במאן דאמר].

מבאר מי השילוח (סוף ח"א על דברי הגמ' האלו), "דרש רבא מאי דכתיב מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב וכו' בתו של אברהם אבינו וכו' שהיה תחילה לגרים. העניין בזה כי בגר נמצא יקרות גדול מאי שאין בישראל, כי הגר עושה בנדיבות ובאהבת לבו לפי שבא מבין האומות להתחסה בצל כנפי השכינה, אך בשורש אין בו קדושה, כי הקדושה המורגלת באדם מנעוריו ומושרשת בו מאביו ואמו, בזה נמצא ג"כ יקרות גדול וזה לא נמצא בגר, אך כאשר נפש מיישראל ישתדל ללמוד לעשות באהבה ולהוסיף הבנה וחשק לעבודת הש"י, לזה יש השני מעלות ביחד שהוא מורגל ומקודש בקדושת האבות וגם מוסיף נדיבות לבו.

ולזה היא מצות עליות רגלים, שלא ישתקעו בהרגל מצות אנשים מלומדה, ואז יקראו ישראל בת נדיב בתו של אברהם אבינו שהיה תחלה לגרים, היינו שהגר הוא מבורר בזה שמנדבת לבו יוצא מההרגל, וליותר היה הדבר הזה

מבורר אצל אברהם אבינו ע"ה, כי עתה לכל הגרים אף שיוצאים מהרגלם, מ"מ יש להם תפיסה למה הם נכנסין לפי שרואים את ישראל מקודשין, אבל אברהם אבינו ע"ה שהיה תחלה לגרים, שהיו כל העולם עובדי ע"ז והוא יצא מן הכלל, אף שלא ידע עוד במה שהוא בוחר וחושק, והיה צועק מי ברא אלה עד שנגלה אליו הש"י. וכן העניין כאן מה יפו פעמיך בנעלים וכו', היינו בשעה שעולים לרגל ג"כ יוצאים מהרגלם וכתשוקה חדשה ילכו וכל דבר שיצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא וכו', היינו שלא דוקא רק במצוה הזו הולכים לעשות בחשק חדש ולא מההרגל רק בכל המצות רוצים בהתבוננות חדשות כפי רצון ה' בכל עת ואינם עושים בהרגל.

וזהו שאמרו במעמד הר סיני נעשה ונשמע היינו בתחלה נעשה היינו שאנו מקבלים עלינו לעשות ולקיים מצותיך בתמימות, אבל לא לעמוד רק בהמעשה היינו אח"כ נשמע היינו נרצה להבין השורש ומה רצון יגיע להש"י בכל מעשינו, וכו'.

וזהו עניין סמיכות הגמ' דרש ר' נתן בר מניומא משמיה דר' תנחום מאי דכתיב והבור ריק אין בו מים ממשמע שנאמר וכו' ומה ת"ל אין בו מים, מים אין בו אבל נחשים וכו', הוא ג"כ מורה על עניין הזה לקיים המצוה בשלימות ולא מתוך הרגל, וזה המאמר נאמר גם בנר חנוכה [שבת כ"ב.] ללמד לאדם שלא ידמה בנפשו מה יהיה אם אינו מקיים המצוה בשמחה, לכן נסמך שם זה המאמר באם יהיה המעשה בלי חשק ושמחה של מצוה, אז יהיה בהמעשה נחשים ועקרבים, היינו שיתברר להיפך לזה ההכרח לבקש תשוקה לחדוש ד"ת תמיד.

ד. וכמו שמשמע בתיאורי חז"ל, שהעלייה לרגל היתה עבודה קשה, לסחוב את המשפחה בנשיעה ארוכה, וכו', ומדברי חז"ל שאמרו (אבות ה' ה') "לא אמר אדם מעולם צר לי המקום שאלין בירושלים" משמע שזה היה נס, ועל פי דרך הטבע עניין העלייה לרגל היה מאוד קשה, יציאה מהרגל.

ונסמוך ג"כ הדרש מר' אלעזר בן עזריה טף למה באין כדי ליתן שכר וכו' היינו אם כל עיקר עליה לרגל הוא בכדי שלא יהיה כהרגל מה שייכות להביא הטף, אדרבה כי ביאת הטף היינו שהאב רוצה שיקבע גם בלב הטף המצוה הזו וא"כ יהיה כמצות אנשים מלומדה, אלא כדי ליתן שכר למביאהו היינו מחמת שכל כך פועלת העליה לרגל נדבות לב בלבנות ישראל עד כמה שיוכל להתפשט הקדושה בזרעו ולהכניסם תחת כנפי הקדושה, ואין ביכולתו לעמוד ולמנוע מזה מצד טעם וסברא להביט מה שיהיה אחר זמן רק הוא עושה מה שביכולתו ובטח יתן ה' תיכף מבטח עוז במעשה זרעו להוציא לאור תעלומות לבבו ויביא ג"כ את טפו מכח תשוקת לבו^ה, וע"ז אמר מרגליות טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני".

ביאור דעת הרמב"ם בזרזין מקדימין במצוות עלייה לרגל
ודעתו בחיוב קטנים בעלייה לרגל

העולה מדבריו הקדושים הוא, שמצוות עלייה לרגל עניינה לצאת מהרגלים הטבועים בנו, מקיום המצוות מתוך "מצוות אנשים מלומדה", [חיצון] ולעלות ולקיים את אותן מצוות עם אש קודש, כגר שנתגייר שהתלהבותו חזקה מאוד^י [פנימי], דהיינו להמשיך אור השפע הפנימי לתוך השפע החיצון, ולחדש את כל עבדות השם הרגילות בהתלהבות דקדושה.

וזה הביאור בדברי הרמב"ם שהבאנו, שמשמעות דבריו היא, שאם האדם לא מקריב קרבנו ביום הראשון הוא לא מקיים את המצווה כתיקונה,

ה. זה עניין האהבה מקלקלת את השורה, ומבואר בעוד מקומות בכתבי איזביצא.

ו. זכורני שהייתי נוכח בתהליך של גרות, ואי אפשר לתאר את ההרגשה וההתלהבות של הגר כשיצא מטבילתו, ונהיה חלק מצבאות הוי"ה, והיה יכול להצטרף למניין, וכו', ועוד זכורני, שכשהוא טבל שאלו אותו שאלות שחייבים לשאול, האם הוא מאמין באחדות הוי"ה, וכו', ואז שאלו אותו האם הוא מאמין בתחיית המתים, והוא שאל מה זה, והתחילו להסביר לו, והוא קטע אותם, ואמר בעיניים בורקות, מה שתגידו לי להאמין אני מאמין באמונה שלימה! וזה גם בחינת 'אהבה מקלקלת את השורה', שהוא כ"כ בהתחדשות והתלהבות שהוא מנדב את לבו לגמרי לא"ל חי, בלי חשבונות רבים.

וזה כיוון שעיקר מצוות עלייה לרגל, הוא לקיים את כלל המצוות בהתלהבות
אש קודש, [בבחינת "פנימי"] הרי מי שמתעצל ודוחה את ההקרבה הרי זה חסר
בעצם אופן קיום המצווה.

וזה גם הביאור במה שהרמב"ם משלב את הבבלי והירושלמי בעניין עלייה
לרגל לקטנים, שהגדר הוא שהמצווה של האב היא להביא את בנו,
והעניין הוא כמ"ש במי השילוח, שעיקר קיום מצוות עלייה לרגל הוא
להתמלאות באהבה ותשוקה עזה לא'ל חי, עד שעל אף שהבאת ילדים לעלייה
לרגל בגיל שעדיין אינם מבינים עלולה לגרום להם לקיום המצווה כמצוות
אנשים מלומדה, אבל האדם כל כך מלא באהבה ותשוקה עד שאינו יכול
לחשוב, והאהבה פורצת מלבו והוא מביא אתו גם את ילדיו, כך שהוא יוצק
תוכן ופנימיות [בחינת "שפע פנימי"] לתוך החינוך וההרגל של כל המצוות [בחינת
"שפע חיצוני"].

לעובדא ולמעשה

א] הרגילות של אנשים היא להסתכל על עצמם בעין
שלילית, ואפילו אם האדם זוכה ללמוד ולהתפלל
ולקיים מצוות, עדיין לא משנה את הסתכלותו
הכללית על עצמו, והוא נוטה לומר שרק במקרה
עשה מעשים טובים, אבל מהותו היא שלילית, וזו
טעות, וההיפך הוא הנכון, כשאדם לומד ועוסק
במעשים טובים, הרי זה מגלה על מהותו שהוא כל
הזמן לומד ומתפלל בפנימיות, ואפילו כשאינו עוסק
בפועל בתורה ועבודה!

וכשהאדם רח"ל עושה מעשה אשר לא יעשה, הוא
רגיל להסתכל על זה כדבר מהותי המלמד על הכלל
שהוא אדם רע מעללים, והאמת היא, שההיפך הוא
הנכון, המעשים השליליים, הם רק מקריים, והאמת
הפנימית היא כולה טוב ואור.

ועל אותה הדרך בהסתכלות על יהודים אחרים, שהאדם רגיל לדון את המהות של אנשים אחרים לפי ראות עיניו, וכשרואה אדם אדם עושה מעשה לא טוב הוא דן את מהותו לכף חובה, וכשרואה אדם שעוסק במעשים טובים הוא אומר רק מקרה הוא, אבל האמת היא להיפך המהות היא טובה, והרע הוא רק מקרה!

ב] מצוות עלייה לרגל מלמדת, שעל אף מעלתנו העצומה, שנולדנו כעם הו"ה, ואנחנו קבועים וקיימים כחלק מעם ישראל, אנו צריכים גם לצאת מההרגלים, שזה בחינת 'מצות אנשים מלומדה', ולעורר בלבנו רגשי קודש של אש והתלהבות, לא'ל חי, בהתחדשות גמורה ונדיבות הלב, כגר שנתגייר.