

ספר

בלבי
משכן אבנה

חנוכה

ספר

בלבבי משכן אבנה

מאמרים בענייני

חנוכה

ט"ו בשבט

שובבי"ם

שנת ה'תש"ע

המעוניין בדיסקים מהם נערכו ספר זה
ושאר ספרי המחבר ובכל ענייני הספרים
יפנה לטל': 052.763.8588
info@bilvavi.net

שיעורי של "בלבבי משכן אבנה"
מופיעים ב"קול הלשון"
טל. בארץ: 073.295.1245
(USA 718.395.2440)

ההסכמות הודפסו בשער ספרי "בלבבי משכן אבנה"
והרוצה לראותם יעיין שם.

הקדמה

ימי חנוכה הם ימי מלחמה בין חכמת תוה"ק, תורה אור, לחכמת יון, כנודע. אמנם מצינו נקודה שונה במלחמה זו משאר מלחמות, שאין ענינה רק לנצח האויב ולבטלו, אלא להכניס חלקו בפועל לקדושה, כמ"ש יפת אלקים ליפת, יפיותו של יפת יהא באהלי שם (מגילה ט' ב'). ועוד אמרו חכמה בגויים תאמן (איכ"ר ב' י"ג), וזה קאי על הגויים בכלל, ועל יון בפרט, שהוא שורש חכמת הגויים. ועצם האמונה בכך זהו גדר הכנסתו לקדושה.

אולם אל יסבור האדם שמכאן ואילך הותרה חכמת יון, ח"ו ח"ו. אלא שאור האמונה שבחכמתם הותר, ולא עצם החכמה, ולכך אמרו חכמה בגויים תאמן, אמונה דייקא. ותיקון אור החכמה שנפלה לבין הגויים הוא דיקא ע"י אור האמונה, בבחינת ואמונתך בלילות (תהלים צ"ב ג'), במקום החשך. ולכך דיקא מצות נר חנוכה משתשקע החמה שהוא בחינת לילה ושם האור אינו בבחינת הארת היום, אור החמה, אלא בבחינת כי אשב בחשך ה' אור לי (מיכה ז' ח'), בחינת אמונתך בלילות, אור ה', אור האמונה בהשי"ת. כי נצחון אור התורה הקדושה על חכמת יון הוא מכח אור האמונה, חכמה בגויים תאמן, כנ"ל.

ודיקא נעשה הנס מפך שמן שהיה חתום בחותמו של כה"ג. שהוא שמן נעלם וגנוז בבחינת לילה, שאינו נראה ונגלה. ודיקא שמן זה האיר, כי זהו אור הלילה, בחשך, אור של אמונה. ולכך דיקא במנורה היו ז' קנים, ז' נרות, בחינת מנורה בדרום, הרוצה שיחכים ידרים (ב"ב כ"ה ב').

ולכך דיקא במנורה היו ז' קנים, ז' נרות, בחינת מנורה בדרום, הרוצה שיחכים ידרים (ב"ב כ"ה ב'). משא"כ בחנוכה הם ח' נרות בחינת אור האמונה שלמעלה מן החכמה, בבחינת והחכמה מאין תמצא (איוב כ"ח י"ב), מן האמונה.

ולכך דיקא מקום ההדלקה לכתחילה אינו בתוך הבית בבחינת אור פנימי, אלא מקומו בפתח הבית, בבחינת ואמונתך סביבותיך (תהלים פ"ט ט'), אור מקיף. ולכך אמרו שמניחו בשמאל שיהא מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל (שבת כ"ב א'), ועי"ז יהא מוקף במצוות, בבחינת אור מקיף.

ולכך י"א^א שחנוכה אינו בטל לעת"ל כשאר המועדים, כי תכלית הידיעה שלא נדע, תכלית החכמה היא אמונה. והוא אורה של הגאולה, אור האמונה. ולכך כל המועדים שהם בסוד החכמה בטלים לעת"ל. משא"כ חנוכה ופורים שהם בסוד האמונה, אינם בטלים לעת"ל.



^א עי' עטרת זקנים או"ח סי' תרע"ו, מגיד מישרים לב"י פרשת ויקהל, מנות הלוי להר"ש אלקבץ בהקדמה.

לתשומת לב הלומד

בכרך זה של בלבבי משכן אבנה מופיעים מאמרים בנושאי חנוכה ט"ו בשבט ושובבי"ם.

מאמרים א' עד ז' דנים בחנוכה ומקור כולם בשנת ה'תש"ע, וכאן הם מופיעים לראשונה.

מאמרים א' וב' ענינם אחד, אבל הראשון נערך מכתב יד, והוא מאמר ע"ד האגדתא, והשני נערך ועובד משיעור, והוא מאמר ע"ד ההלכתא.

כמו כן מאמרים ג' וד' ענינם אחד, אבל הראשון נערך מכתב יד, והוא מאמר ע"ד האגדתא, והשני נערך ועובד משיעור, והוא מאמר ע"ד ההלכתא.

מאמרים ה' ו' וז' נערכו ועובדו משיעורים. מאמרים ה' וו' הם ע"ד האגדתא, ומאמר ז' הוא ע"ד ההלכתא.

מאמרים ח' וט' נלקחו מספר "מועדים" ומקורם בספר בלמ"א על הבעל שם טוב. הם נערכו ועובדו משיעורים.

מאמר י' נערך ועובד ע"פ שיעור שנמסר לפני מספר שנים בט"ו בשבט. כאן הוא מופיע לראשונה. המאמר הוא ע"ד האגדתא.

הליקוטים במאמר י"א נלקחו מהספרים בלמ"א ח"ה וח"י, כפי שצוין במקומם. הם נערכו מכתב יד.

מאמרים י"ב עד ט"ז דנים בשובבי"ם ומקור כולם בשנת ה'תש"ע, וכאן הם מופיעים לראשונה. כולם נערכו ועובדו משיעורים, והם מאמרים ע"ד האגדתא.

תוכן הענינים

חנוכה

א	מאמר בענין הנם על דרך האגדתא.....	א
ב	בענין לסמוך על הנם.....	ב
ג	מאמר על המנורה על דרך האגדתא.....	ג
ד	בענין נר חנוכה והמנורה.....	ד
ה	אור וחשך משמשין בעירבוביא.....	ה
ו	בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון.....	ו
ז	בענין רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה.....	ז
ח	סוד גילוי האחד בנס חנוכה.....	ח
ט	תכלית הדלקת נר חנוכה - גילוי אור השלילה.....	ט

ט"ו בשבט

י	ט"ו בשבט שבעת המינים בדרך האגדתא.....	צו
---	---------------------------------------	----

שובבי"ם

יא	ליקוטים בעניני חנוכה ושובבי"ם.....	קכא
יב	שובבי"ם בענין תיקון המחשבה.....	קכו
יג	שובבי"ם בענין תיקון הרוק.....	קמב
יד	שובבי"ם בענין תיקון הזכור.....	קנח
מו	שובבי"ם בענין תיקון האשה.....	קעג
מז	שובבי"ם בענין תיקון המושך בערלתו.....	קפח

מאמר בענין הנס על דרך האגדתא

ג' מדרגות בלסמוך על הנס

לענין האם ראוי להשתמש בנס, יש בכך ג' מדרגות. א. מי שאינו ראוי לנס ונעשה לו נס מחמת סיבה חיצונית כגון (שבת נ"ג ב') אותו אב שיצא חלב מדדיו להשקות את בנו, ונחלקו בגמרא אם הוא אדם גדול שהרי נעשה לו נס, או אדם גרוע שנשתנו לו סדרי בראשית, כי אינו שייך לנס כלל ומשתמש בכתר לא לו. ב. מי שאינו במדרגת נס אולם יש לו זכויות רבות שהם העוה"ב שלו, ועליו אמרו (תענית כ' ב'), שאם משתמש בנס מנכין לו מזכויותיו. כי נס הוא מדרגת עוה"ב, וזכויותיו הם העוה"ב שלו. וכאשר משתמש בנס מנכין לו את העוה"ב כי נשתמש בו. ג. מי שהוא במדרגת בן עוה"ב ממש כגון חנינא בן דוסא (תענית כ"ה א'), שאצלו הנס והטבע שווים, ויכול לומר מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. וזה אינו משתמש בעוה"ב כי השתא נמצא במדרגת עוה"ב, ואצלו העוה"ז והעוה"ב שווים. אלא שסוף כל סוף אף אותו אדם נמצא בעוה"ז, ומדרגת שאר אינשי אינה כן, לכך אין לו להשתמש בזה שלא לצורך, ולכך השתמשו בנר זה רק עד הבדלה ותו לא. ובעומק השתמש בנר זה אף לצורך הבדלה, כי נר זה הוא גופא כח ההבדלה בין שבת לחול, בין נס שהוא קודש לטבע שהוא חול.

ג' שורשים למילה נס

ודיקא נקט לשון "מי שאמר לשמן וידלוק", כמ"ש "בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים ל"ג ו'), וכמ"ש "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (תהלים קי"ט פ"ט), שהוא מקיים כל דבר בכל עת כמ"ש במדרשים וכמבואר בשם הבעש"ט הק' (עי' פ"א

דשער היחוד והאמונה לבעל התניא). ודיקא מי שדבוק במי שאמר, שדבוק בשורש הוית כל דבר שהוא במאמר פיו ית"ש, אצלו הנס והטבע שווים. וזהו בן עזה"ב, שאינו דבוק בלבוש אלא במולבש במאמר פיו ית"ש. ויתר על כן, בעצמותו ית' למעלה מדיבוריו. וזהו הלשון שאמרו על רשב"י (כתובות ס"א ב'), ועל נחום איש גמזו (סנהדרין ק"ט א'), שהם מלומדים בניסים, כלומר שהם במדרגת נס. ומצינו ג' פירושים בלשון נס. א. נס מלשון ברה, וזהו למי שאינו שייך לנס כלל. ב. מלשון נס להתנוסס, שעולה למעלה אולם אין מקומו ממש למעלה, וזהו למי שיש לו זכויות. ג. נס בגימ' אָלף (עם הכולל), דהיינו ענין ראשית, וזהו למי שדבוק בראשית ההויה והוא במדרגת נס ממש.

פעם ראשונה נקרא נס, פעם שניה טבע

והנה מצינו עוד כמה סיבות שיעשה לאדם נס. כתב הרמ"ק באור יקר פרשת פקודי וז"ל "ענין הנס יהיה וכו' כענין יוסף, ראה ארונו של יוסף וכו'. וטעם שהוא [יוסף] עשה כנגד הטבע שהיה בחור וכו', וטבעו הכניע, א"כ יכנע הטבע מפניו ויעשה נס" עכ"ל. אופן נוסף מצינו בגמרא (קידושין ל"ט ב'), שבמקום דקביע היוקא לא סמכינן אניסא לצורך מצוה. והרי שלצורך מצוה [במקום דלא קביע היוקא], הן לצורך המצוה עצמה, והן בדרך הליכה למצוה, ואפילו בדרך חזרה, נעשה להם נס מכח המצוה. והרי שהמצוה הוא כח להופעת נס. אופן נוסף להמשכת נס מצינו בספר רב ייבי על תהלים כ"ד, וז"ל "כתוב בספר תולדות יעקב יוסף בפרשת צו בשם הריב"ש ענין נס הוא שנתחדש הדבר בפעם ראשון על הטבע נקרא נס, ואח"כ נעשה זה טבע ג"כ. וכן מביא שם בשם האריז"ל עי"ש. וכן שמעתי מפי הרב ר' משה ב"ר נחמן קאסיוויה ז"ל, על מה שארז"ל ביום שנפקדה שרה אמנו נפקדו עמה כמה עקרות. אין הפירוש שנפקדו עמה כמה עקרות בו ביום, וא"כ אינו מוכח שהפקידה היא בשביל שרה, אלא שמא הוא בשביל אחרת. אבל הפירוש הוא ששרה אמנו פתחה הצינור של פקידת עקרות שנעשה נס גדול על ידה ואח"כ כשנפקדת עקרה עד ביאת המשיח הכל הוא ע"י אותו הצינור שפתחה שרה" עכ"ל. והרי שהנס לא נעשה עבור אותו אדם, אלא ע"י שהצדיק פתח הצינור של נס, ועתה כבר יותר בנקל לאדם להשתמש עמו.

בטחון מביא לנס

והאופן לעשות זאת, כתב בספר דברי אמת השלם וז"ל, "שמעתי מהרב המגיד מזלאטשוב ז"ל שבאותיות הסיפור [של הנס] מעוררים השורש של הניסים כי הכל באותיות". ועוד אופן לזה מצינו בספר דברת שלמה על מגילת אסתר וז"ל, "אפילו נסים פרטיים הנעשים לאדם שהשי"ת עוזרו מאיזה צרה, או אפילו לאדם אחר, וכשיזדמן ח"ו כמו הצרה הזאת לשום אדם, כשיזכור ישועת השי"ת לאדם שהצילו מצרה כזאת, גם היום יוכל להמשיך ישועת ה' להנצל גם כעת מצרה כזאת, רק שיהיה בבטחון גדול ובאמונה שלמה ובדביקות בהשי"ת" עכ"ל. אופן נוסף לעשות נס מצינו בספר אמרי פנחס (שער אמת ואמונה נ"ז), וז"ל, "ויש לדעת איך נעשה נס, כשאדם מאמין באמת בהשי"ת והוא נקרא אמונה [ואמונה הוא נה"י] וזה נס, ועי"ז נעשה נס". ועי' במטה אפרים שכתב שבר"ה בני ישראל אוכלים ושותים וכו' ובטוחים שיצאו בדימוס (עי' ויק"ר כ"ט א.). ובעצם היותם בוטחים זהו גופא מה שמושך להם הנס.

עוד דרכים להביא נסים

עוד בחינה מצינו בספר דגל מחנה אפרים פרשת חקת, וז"ל, "ולכן מגלה ועושה ה' נסים לצדיקים, כי מבחינתם הוא ענין הנס כי במחשבה הכל אחד, ובמחשבה יוכל להשתנות מן הטבע, כי שם הכל שוה ואין שם פירוד כלל, רק הכל אחדות אחד" עכ"ל. ולכך צדיק שדבק בעולם המחשבה יכול לעשות נס. בחינה נוספת מצינו במ"ש חז"ל (ברכות כ' א') מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים וכו' קמאי מסרו נפשיהו על קדושת ה', והרי שהמוסר נפשו נעשו לו נסים. וביאור הדבר כמ"ש בספר ליקוטי אמרים – אור תורה (למגיד ממזריטש, עמ' 21 במהד' חב"ד בחלק ליקוטי אמרים), וז"ל "אין דבר יכול להשתנות מתולדה לתולדה אחרת כמו ביצה שנעשה ממנה אפרוח שצריך מתחילה להתבטל כלל מתולדת ביצה דהיינו מתולדה ראשונה ואח"כ יכול להיות תולדה אחרת ממנה. כן כל דבר צריך להיות כן שצריך לבוא למדרגת אין ואח"כ יכול להיות דבר אחר. וכן בכל הנסים שהם בשינוי הטבע צריך שיתעלה הדבר בספירת אין ואח"כ משפיע משם באופן שיהיה נס" עכ"ל. ועיין עוד בספר הנ"ל (פסוקים מלוקטים עמ' 166 בחלק אור תורה) וז"ל, "וכשרוצים לעשות דבר שכנגד העולמות, צריך לעשות זה הדבר במחשבה כי שם הכל אחדות אחד גמור". עכ"ל. ולכן צדיקים שמוסרים נפשם

ע"ז דבקים במידת האין, ולכך ע"ז נעשה להם נס. אופן נוסף מצינו בספר הנ"ל (עמ' 112 בחלק ליקוטי אמרים), וז"ל "אם יתקשר האדם לרצון הקדום יוכל להמשיך משם השתנות שירצה ולעשות נס".

אופנים נוספים להביא נס

אופן נוסף מצינו בזה בספר כתר שם טוב וז"ל, "בשם הבעש"ט זלה"ה. אם אדם בא לידי סכנה ח"ו וצריך לנס, אזי יתן ח"י גדולים בשביל נרות לבית הכנסת ויאמר בפה מלא, אני מנדב ח"י גדולים לנרות בשביל נשמת רבינו מאיר בעל הנס, א'להא דמאיר ענני, א'להא דמאיר ענני, ובכן יה"ר מלפניך ה' או"א כשם ששמעת את תפלת עבדך מאיר לעשות לו נסים ונפלאות, כן תעשה עמדי ועם כל ישראל עמך הצריכים ניסים לניסים נסתרים ונגלים אמן כי"ר", עכ"ל. והעומק שדבק בנשמת ר"מ ומעוררה, ומכוחה מושך את כח הנס. אופן נוסף מצינו בספר מאור עינים פר' מקץ וז"ל, "יש תורה שבנגלה ויש תורה שבנסתר, וכן בנסים יש נסים נסתרים ויש נסים נגלים. וכשאדם עושה מצוות ולומד תורה בלא מוח ודעת שלימה וכמו ישן דמי ואז אין כח בתורתו לעשות נס נגלה, רק אחר שלומד במח ושכל גדול יכול לגרום שיתגלה נס" עכ"ל. כי המשכת כל דבר ע"י התורה שמכוחה נברא העולם ומכחה מתקיים, ולכך כפי ערך עסקו בה כך מושך נס. אופן נוסף הוא מש"כ הבעש"ט הק' להפך סדר האותיות כגון מצרה לצהר, ע"י בדבריו בפרשת נח. וכל זה רק למי שבמדרגת נפשו דבק באותיות ונעשה עליהם בעלים ולכך יכול לשנות סדרם וע"כ לשנות הגזירה ולעשות נס.

קביעת הנס במעשה

אופן נוסף הוזכר בדברי המאור עינים הנ"ל קצת באופן שונה וז"ל, "ע"י לימודינו התורה בדרך נסתר נעשה נס נסתר וע"י נגלה נעשה נס נגלה" עכ"ל. ובאמת איכא ג' אופנים לפעול נס. א. ע"י יהיב ליה ידיה ואוקמיה (ברכות ה' ב'), בחינת מעשה. ב. בחינת דיבור, "ותגזור אומר ויקם לך" (איוב כ"ב כ"ח). ג. ע"י מחשבה כנ"ל. והכל תלוי מהיכן מושך הנס ולפ"ז תלוי צורת המשיכה. והנה בגמ' שבת (ל"ג ב'), אמרו גבי רשב"י הואיל ואיתרחיש ניסא איזיל אתקין מילתא. וטעם הדבר כי הנהגת הנס היא למעלה מהנהגת העולם, וכאשר מאיר אור הנס בבריאה הוא מאיר לרגע קט וחוזר ומסתלק. ובכדי לקבוע את אותו האור לכך

ה מאמר בענין הנס על דרך האגדתא

אמר איזיל אתקין מילתא, והתקנת מילתא נעשה כלי לאור הנס ועי"כ אור הנס נעשה קביעא וקימא בארעא. שזוהו הטעם שבקשה אסתר כתבוני לדורות (מגילה ז' א'), שהרי אמרו שם במגילה (י"ט א'), ומה הגיע אליהם דאיתרחיש ניסא, ובכדי לקבע הנס בקשה כתבוני לדורות. וכן בנס חנוכה אמרו שם בשבת (כ"א ב'), לשנה אחרת קבעום וכו', כי בשעת הנס היה אור לנס, ולשנה אחרת רצו לקבע אור הנס ע"י כלי בחפצא ובזמן. ולכך נס חנוכה שהוא משום פרסום הנס, כמ"ש בשבת (שם), וכן מקרא מגילה שהוא לפרסום הנס כמ"ש במגילה (ג' ב'), מקרא מגילה עדיף משום פרסומא ניסא. כלומר שע"י נר חנוכה ובקריאת המגילה מקבעים את אור הנס בארעא. ופרסום הנס הוא הוצאתו מכח לפועל וקביעתו בארעא.

קביעות הנס בתורה או במצוה

וזוהו העומק של מ"ש בברכות (נ"ד א'), הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אמר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. ויש להתבונן מה השייכות למקום, והלא הנס הוא נקודת השבח ולא המקום, ומדוע מטבע הברכה הוא במקום הזה. ועיין במג"א (רי"ח סק"א) ובט"ז (שם סק"א) ובפרי מגדים. רק הביאור נראה ע"פ הנ"ל, שהנס הוא אור שאינו קביעא וקיימא, וע"כ שנעשה נס במקום שהוא קביעא וקיימא, אור הנס יש לו כלי במקום, ועי"כ אור הנס לא נסתלק לגמרי אלא נשאר ממנו רשימו במקום. ולכך מטבע הברכה הוא דיקא שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, במקום הזה דיקא. וזהו עומק מ"ש בברכות (נ"ח א'), הואיל ואיתעביד לי ניסא, בהאי קרא דרשינא ליה. שע"י שדורש הפסוק ומחדש בו תורה מוציאו מן הכח לפועל בארעא, בבחינת תורה לא בשמים היא, ועי"ז מקבע הנס בארעא. והבן שבקיבוע בארעא איכא ב' חלקים. א. קיבוע בשורש שהוא בתוה"ק, שהיא שורש הכל בבחינת תורה אור, שמוציא את האור מן הכח לפועל כאן בארעא דיקא. ב. קיבוע בעובדה בבחינת נר מצוה. וזהו החילוק בין פורים לחנוכה. שפורים הפירסומא ניסא הוא בבחינת תורה אור, ומגילת אסתר מן הכתובים. משא"כ חנוכה נקבע בבחינת נר מצוה. ויסוד זה מוסד על דברי המהר"ל בקריאת שם ספרו נר מצוה ותורה אור על חנוכה ופורים. ופורים הוא סוף נסים בבחינת תורה אור כמ"ש ביומא (כ"ט א'), מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הניסים שניתנו להיכתב. וחנוכה הוא סוף נסים בבחינת נר מצוה.

ומצד בחינת נס בתורה אור, אמרו במגילה (י' ב'), ועוד, ארון שעשה משה בנס היה עומד. שאינו תופס מקום. אולם עדיין אין כאן קביעות הנס בארעא ממש, כי הנס אינו תופס מקום כי הוא למעלה מן המקום, אולם אין כאן גילוי של הנס בתוך עצמיות המקום.

נסים במקום

אולם מאידך מצינו ניסים שמהותם גילוי בתוך המקום, כגון מ"ש בתענית (ה' א'), נעשה להם נס ונתגלה להם מה שבכתלין ומה שבחורי נמלין. והרי שהנס היה בעצם הבית שהוא קביעא בארעא. וכן הא דאמרו דקפצה ליה ארעא ליעקב אבינו, ולחלק מן השיטות לא שהוא קפץ אלא המקום עצמו קפץ (עי' סנהדרין צ"ה ב' וברש"י שם). וכן מעשה קרח שפתחה האדמה את פיה. ומעין זה מ"ש בסוטה (י"א ב'), כיון שמכירין בהם מצרים באים להורגן ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע. וז"ש במדרש (אוצר המדרשים איזנשטיין מדרש ויושע על הפסוק בשלח ט"ו י"ח) "אל משה לישראל ראיתם הניסים והגבורות והנפלאות שעשה לכם הקב"ה, יותר ויותר הוא עתיד לעשות לכם לעת"ל". וגדלות הלעת"ל מהשתא אינו רק בכמות אלא שהשתא הנס אינו קביעא וקיימא ולכך אין סומכין על הנס (פסחים ס"ד ב'), משא"כ לעת"ל הנס יהפוך לקביעא וקיימא. דהשתא הניסים הם בבחינת י' כמ"ש באבות (פ"ה), י' ניסים נעשו לאבותינו במצרים וי' על הים. וכן אמרו ביומא (כ"א ב'), י' ניסים נעשו בביהמ"ק שזוהו בבחינת "ביה" ה' צור עולמים" (ישעיה כ"ד), עוה"ב בי' ועוה"ז בה', וכח הנס רק מצד אור עוה"ב י'. אולם לעת"ל יתגלה כח הנס גם בה' ואז יהא קביעא וקיימא. שזוהו הסוד שאברהם ושרה נתווספו להם ה', שעיי"כ הנס יהיה קביעא וקיימא. כי אילו ילדו מכח י', הולד לא היה קביעא וקיימא, דכדרכו של נס שמאיר ומסתלק, כבחינת בן השונמית שמת. אבל מכיון שהנס נתלבש באות ה' לפיכך הוא נס קבוע.

נסים שמותר להשתמש בהם

וכל מה שאמרו חז"ל שלא להשתמש בניסים (עי' תענית כ' ב' ושם כ"ב ב' ברש"י ד"ה ועוד) הוא דיקא בנס בחינת י', כגון שאין ראוי לקחת הממון שבא מן השמים שעיי"ז מקצץ רגל בשולחן דלעת"ל וממעט זכויותיו. אולם נס שנתלבש באות ה' הוא קביעא וקיימא בארעא ומותר להשתמש בו. ופעמים שהנס מתלבש בארעא

באופן של נס נסתר ועי"כ מותר להשתמש בו כי נתלבש בארעא. והוא מ"ש בשמ"ר (כ"ד א'), בוא וראה כמה נסים עושה הקב"ה עם האדם והוא אינו יודע, שאלולא היה אוכל פת כשהיא חיה היתה יורדת תוך מיעיו ומשרטת אותו, אלא ברא הקב"ה מעין בתוך גרגרתו. ומכיון שנס זה נתלבש בטבע מותר להשתמש בו. וכן רבים כיוצא בו.

נס בתוך נס

והנה בחינה נוספת מצינו בנס הנקראת נס בתוך נס בשבת (צ"ז א'), גבי מטה אהרון שבלע מטותם בעודו מטה, וגבי גבריאל בכבשן האש בפסחים (קי"ח ב'), ובחולין (קכ"ז א'), גבי ערוך נס בתוך נס לרעה. וביאורו של נס בתוך נס שהכלי לנס הפנימי הוא הנס החיצון. והבן שיש ג' בחינות. א. נס שאין לו כלי, ולכך מסתלק ואינו בר קיימא. ב. נס שיש לו כלי טבעי בארעא. ג. נס שהכלי שלו הוא נס גופא. וזהו בחינת ס' וס' שבלוחות בנס היו עומדים (שבת ק"ד א'). שכל האותיות היה להם כלי, וס' וס' הכלי שלהם היה נס. ובחינה נוספת של כלי הוא הזמן וזהו מטבע הברכה בחנוכה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, כי הזמן נעשה כלי לנס.

בענין לסמוך על הנס

קטנתי מכל החסדים

איתא בפרשה (וישלה ל"ב י'-י"א) "ויאמר יעקב אלוקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך. קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך, כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות". והנה איתא בגמרא (שבת ל"ב א') "ר' ינאי בדיק [רש"י - הספינה שלא יהא בה נקב] ועבר. ר' ינאי לטעמיה, דאמר לעולם לא יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". מנין אנחנו יודעים שאם אדם עשו לו נס מנכים מזכויותיו. "אמר רבי חנין מאי קראה, קטנתי מכל החסדים ומכל האמת". ורש"י פירש, "קטונתי מכל החסדים, הוקטנו ונתמעטו זכויותי בשביל החסדים אשר עשית". בגמרא משמע שאין לסמוך מעיקרא על הנס, אולם גם משמע שיעקב אבינו לולא שחש שהוקטנו זכויותיו בגלל החסדים שהשי"ת עשה עמו - שעבר את הירדן מזרחה ובידו אך מקל, ועתה הוא חוזר כשני מחנות - לא היה חושש מעשו, והיה בטוח שייעשה לו נס, בפרט שהרי חזר ארצה ע"פ הדיבור. ועיקר חששו היה בגלל שכבר נעשו עמו ניסים, וחשש שמא לא יזכה לנס נוסף. וכן משמע בזוה"ק (וירא קי"א ב' בזהר), דאיתא התם שאל לו לאדם לסמוך על הנס, ואפילו כבר נעשה לאדם נס, אין לו לסמוך שיהיה לו נס בפעם אחרת, ואל יכנס אדם במקום סכנה שצריך נס להנצל, שמא כבר פקעו זכויותיו בגלל הנס הראשון. ומביא הזהר לכך מקור מקטונתי מכל החסדים". נתבונן איפוא עתה בסוגיא זו, האם מותר לאדם לעמוד

א) ואין להקשות שאם ה' ציוה עליו לשוב, אזי בודאי שיארע לו נס. דלמרות שהקב"ה ציוה עליו לשוב, לא הבטיחו שיחזור בשלום ולא יאונה לו כל רע, כמבואר במעשה דשמואל הנביא בגמרא (פסחים ח' ב'). ולמרות שאמר לו ואהיה עמך, אפשר שזה נוגע

במקום סכנה ולסמוך שיעשו לו נס, ומהם הגדרים בכך, ויותר בהרחבה נתבונן בסוגיא של נס בכללות.

קושית הב"י למה קבעו ח' ימי חנוכה ולא ז'

נתחיל בעניני דיומא. ידועה קושית הבית יוסף (או"ח תר"ע) מדוע קבעו ח' ימים לחנוכה, לכאורה ראוי היה לקבוע ז' ימים, שהרי היה להם מספיק שמן ליום הראשון, והנס היה רק בשאר הימים. והתירוץ הראשון שמביא הב"י הוא שחילקו את השמן בפח לשמונה חלקים, ובכל לילה הדליקו שמינית מהשיעור הנחוץ, והיה נס שדלק כל הלילה. וא"כ גם ביום הראשון היה נס. והנה ידוע שקושיה זו כבר שאלו לפני הב"י, למשל המאירי (שבת כ"א ב'), ומביא את התירוץ הנ"ל בשם יש מי שפירש (כגון תוס' הרא"ש שבת כ"א ב'), ודחה אותו, דלא מסתבר שהיו סומכים על הנס בלילה הראשון. בשלמא ביום השני שבכל מקרה לא היה להם מספיק שמן, יש מקום לדון ששימו רק שמינית, אבל ביום הראשון שהיה להם מספיק לאותו לילה, איך יכלו לכתחילה לשים שמינית ולסמוך על הנס. המהר"ל (נר מצוה עמ' כ"א) והפרי חדש (או"ח תר"ע), הקשו על הב"י מהצד ההלכתי, הרי יש דין לערוך מערב עד בקר (אמור כ"ד ג'), כלומר לתת שיעור שידלוק כל הלילה, וא"כ כאשר שמו שמינית שיעור, עברו על דין דאורייתא [ובתוס' הרא"ש הנ"ל כתב דדין זה הוא היכא דאפשר]. א"כ המאירי מקשה מצד שאין סומכין על הנס, והמהר"ל והפרי חדש מקשים מדין שיעור. מ"מ מכך שהב"י הביא את תירוצו ע"כ הוא סבר דלא כמאירי, אלא הפעמים כן סומכים על הנס. א"כ צריך להבין את שרש המחלוקת בין המאירי לבית יוסף. אבל בהקדם נתבונן בעוד כמה סוגיות הדנות בניסים בש"ס, ואח"כ נחזור לשאלה אי סומכין על הנס.

ברכת שעשה נסים במקום הזה

סוגית הנס בש"ס רחבה, ולכאורה מתחלקת בכללות לשבעה נושאים. נדון בהם בקצרה. הנושא הראשון. איתא במשנה בריש פרק הרואה בברכות, "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר ברוך שעשה נסים לאבותיהו במקום הזה". והגמרא מוסיפה שגם יחיד שאירע לו נס יברך על ניסו "ברוך

ליעקב עצמו, אבל לא לנשיו ובניו ורכושו.

בלבני משכן אבנה

שעשה לי נס במקום הזה". וכן נפסק בשו"ע (או"ח רי"ח, סעיף א' וג'). לענין ברכה על נס שנעשה לקצת ישראל עי' שם בסעיף ב'. לענין למה צריך להזכיר את המקום, עי' במאמר בענין הנס על דרך האגדתא.

האם אפשר להתפלל לנס או שזו תפילת שווא

נושא שני. איתא באותה משנה בריש הרואה "היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר, הרי זו תפילת שווא". הגמרא מבינה שזו תפילה לשנות את מה שכבר קרה, ואין בה תועלת. אמנם אח"כ הגמרא מבארת שעד ארבעים יום אין זו תפילת שווא, אלא רק לאחר ארבעים יום, עי"ש. הגמרא מקשה מלאה שכאשר נתעברה בשביעית, לאחר שכבר ילדה ששה בנים ליעקב, עשתה חשבון שאם תלד זכר הרי יצא שרחל תלד פחות מהשפחות, ולכן נעשה נס והעובר נתהפך להיות בת ונולדה דינה. על הצד שההתהפכות אירעה לאחר מ' ימי עיבור, מתרצת הגמרא שאין מזכירין מעשה נסים, ולפיכך א"א להביא ראייה ממעשה נסים של לאה שיש תועלת להתפלל על זכר לאחר מ' יום. למרות שאין מפורש בגמרא שלאה התפללה שאם זכר בבטנה שיתהפך להיות נקבה, אלא יותר משמע שזה היה בבחינת צדיק גוזר מלמטה וקב"ה מקיים מלמעלה (תענית כ"ג א'), מ"מ נראה שהגמרא מחשיבה זו כתפילה. א"כ לכאורה קשה, איך לאה התפללה תפילת שווא. ואם תאמר שקיוותה לנס, אזי גם כל אחד יכול להתפלל ולקוות לנס, ולמה זו תפילת שווא. והנה פשוט הדבר שאם אדם נמצא בסכנת נפשות והוא יכול להינצל רק בנס, חובה עליו להתפלל, דאפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל יתיאש מן הרחמים (ברכות י' א'). ואין אומרים שזו תפילת שווא. וה"ה אפשר לומר שכאשר אדם מתפלל לבן ללא צורך אמיתי, אזי תפילתו היא בגדר שווא. אבל לצורך מצווה אפשר שאין זו תפילת שווא. והרי לאה בודאי לא התפללה סתם, אלא לצורך רחל, ואולי בכה"ג אין לתפילה גדר של תפילת שווא. אבל עדיין צ"ע בציוור שיש לאדם רק בנות, ורוצה לקיים מצות פו"ר, האם יש תועלת בתפילתו לאחר מ' יום, וצ"ע.

נקובת המרה – טריפה או לא

נושא שלישי. איתא בחולין (מ"ג א'), "ח' טרפות יש בנקובה". עי' ברש"י שמונה אותן. אח"כ מביאה הגמרא דעה שגם נקובת מרה היא טריפה, תשיעית

בענין לסמוך על הנס

יא

במספר. הגמרא מקשה על דעה זו מאיוב שכתוב עליו "ישפוך לארץ מררתי" (איוב ט"ז ג), ובכל זאת נשאר איוב בחיים, ש"מ שלא היה טריפה. ומתוצאת הגמרא, שאין מזכירין מעשה נסים. כלומר אין ראיה משם, כי זה שאיוב נשאר בחיים היה מעשה נסים שעשה השטן בציווי הקב"ה, כמו לשבור חבית ולשמור את יינה [ב"ב ט"ז א', ועי"ש שהיה לשטן צער יותר מאיוב כי קשה הדבר ביותר]. אבל המקשה סבר שמצד המרה לא היה נס בכך שאיוב נשאר בחיים. אמנם פשוט שלכ"ע א"א להתיר טריפה דשמא ייעשה לה נס ותחיה.

בהתרת עגונה האם חיישינן לנס

נושא רביעי. הגמרא ביבמות (קכ"א ב), הדנה בסוגיית עגונות, מביאה ברייתא שהיה מעשה באדם שראו שנפל לכבשן האש ושוב לא ראוהו, ומעידים עליו ואשתו יכולה להנשא, כי בודאי מת. במשנה (קכ"א א') מובא דין של אדם שנפל למים ושוב לא נראה. רבנן מחלקים בין מים שאין להם סוף למים שיש להם סוף, ורק במים שיש להם סוף מתירים את אשתו. אבל רבי מאיר אוסר את אשתו אפילו במים שיש להם סוף. ומביא ר"מ מעשה באחד שנפל למים שיש להם סוף ועלה לאחר שלשה ימים. והנה לכאורה הראיה ממעשה זה היא שיש לחוש שאדם יעלה לאחר ימים רבים, ואז ילך לדרכו ואיש לא יבחין בכך. בגמרא, דוחים חכמים את ראית ר"מ מהמעשה, "אין מזכירים מעשה נסים". דהיינו, אפילו היה כזה מעשה, אין למדין ממנו, כיון שהיה בזה נס. והנה משמע בגמרא שחכמים מודים לר"מ שהנס אינו בעובדה ששה מתחת למים שלושה ימים, אלא לחכמים הנס היה בזה שלא מת מכך שלושה ימים לא ישן, בעוד שר"מ סובר שיכול היה לישון פורתא ולכן לא היה בזה שום נס. אומנם הרשב"א והריטב"א למדו בדעת חכמים שכמו שזה שלא מת מחוסר שינה היה נס, ה"ה זה שלא מת מחמת טביעה היה נס. והנה התוס' שם (ד"ה אין), מביאים ירושלמי (יבמות פט"ז ה"ג, דף פ"ג א') שכתוב שם "נפל לבור אריות, אין מעידין עליו, אומר אני נעשה לו ניסים כדניאל. נפל לכבשן האש, אין מעידין עליו, אומר אני נעשה לו ניסים כחנניה מישאל ועזריה". לפי הגירסה שלפנינו בתוס' [שהיא גירסת המהרש"א], התוס' לומדים שירושלמי זה הוא דעת רבי מאיר, החולק על הברייתא שהבאנו לעיל שהנפול לכבשן האש מעידין עליו. אמנם בירושלמי לא משמע שזו בדוקא דעת ר' מאיר, ועי' בגירסת המהר"ם [ועי' בקרן אורה שהקשה

על התוס' ועל גירסת המהרש"א]. עכ"פ לעניננו, צ"ע גדול מאד בירושלמי שמביאים התוס'. איזו מן סברא זו לעגן את אשתו של מי שנפל לכבשן האש דשמא נעשה לו נס כחנניה מישאל ועזריה. איך אפשר לעגן אשה על סמך חשש רחוק שברחוקים. על פי איזה גדר הלכתי. הרי אש מטבעה ששורפת וממיתה כל בעלי החיים מלבד הסלמנדרא (חגיגה כ"ז א'). וכי נימא שמא אותו שנפל לכבשן האש היה צדיק נסתר במדרגת חננאל מישאל ועזריה, ונעשו לו ניסים. אבל מנין לחוש לכך. הרי גם ר"מ שחייש למיעוטא, היינו למיעוט דשכית, אבל למיעוט דלא שכיח גם ר"מ לא חייש (נדה ל"ב א'). והנה התוס' עצמם מפרשים שזה שנעשה לו נס כחמו"ע אין הכוונה שנעשה לו אותו נס בדיוק, שבא גבריאאל וצינן את האש (שמ"ר י"ח ה'), אלא מפרשים התוס' "רוצה לומר שנפל באש וברח לו מן האש בשום ענין". והנה לכאורה אין כוונת התוס' שהוא ברח על ידי שם (כמ"ש התוס' בגיטין פ"ד א' ד"ה על מנת שתעלי), דא"כ אין כאן נס, אלא מדובר באדם בעל כוחות. אלא כוונת התוס' שהיה לו נס נסתר, כביכול צירוף מקרים נדיר ביותר, או נס ממש. וכן בנפל לגוב האריות, שגם לפי הבבלי (יבמות קכ"א א') אין מעידין עליו, וכמו שפירש רש"י שפעמים אין האריות רעבים ואין אוכלין אותו. אפשר לומר שזה פירוש הדבר שנעשה לו נס כדניאל, כלומר לא בדיוק אותו נס, אלא ע"י צירוף מקרים נדיר יצא חי משם. אבל גם אם נפרש כך, אכתי צ"ע למה נחוש לכך, וכן לא משמע כן בירושלמי. עכ"פ בודאי שהלכה אינה כירושלמי בכבשן האש (ע"י אבה"ע סי' י"ז סע' ל'), כי אין מזכירין מעשה ניסים, וכן כתב בחלקת מחוקק (אבה"ע י"ז סקנ"ו), דלא קי"ל כירושלמי, דאם נחוש לנס אין לדבר סוף, ע"ש היטב.

הנושא אילונית הרי אלו קידושי טעות למרות ששרה אמנו ילדה

נושא חמישי. הנה התוס' בגיטין (מ"ו ב' ד"ה המוציא), דנים בנושא אילונית, שאם היא ודאי אילונית הרי אלו קידושי טעות ואינה צריכה גט, ואם היא ספק אילונית צריכה גט. דודאי אילונית אין לה רפואה. והא דשרה אמנו היתה אילונית (יבמות ס"ד ב'), ובכל זאת ילדה, דוחים התוס' דאין מזכירין מעשה ניסים. והנה הפשט הפשוט בתוס' הוא דכיון שמעשה ניסים הוא מיעוט שאינו מצוי כלל, לכן אין חוששין לכך, ולכן האשה אינה מקודשת. אמנם אפשר להסביר ביתר עומק, שכוונת התוס' לומר שאפילו נחוש למעשה ניסים, אבל אותו אחד שקידשה, לו

בענין לסמוך על הנס

יג

היה יודע שהיא איילונית ורק בנס תוכל להוליד, הרי לא היה מקדשה. כלומר, אפילו אם ע"פ דין יש לחוש למעשה ניסים, אבל אדם אינו נושא אשה על דעת שאם יהיה נס היא תלד. לכן ברור שאלו קדושי טעות אפילו אם נחוש למעשה ניסים. א"כ מה שתוס' אומרים כאן שאין מזכירין מעשה ניסים, אפשר לפרש בשני אופנים. א. אין חוששין למעשה ניסים. ב. אפילו חוששין למעשה ניסים, אבל האדם בדעתו אינו סומך על מעשה ניסים.

האם אסור להנות ממעשה נסים כאשר ההנאה גורמת לאבד זכויות

נושא ששי. הגמרא בתענית (כ"ד א') מספרת על אלעזר איש בירתא שנעשה לו נס, וחטים שקנה בחד זוזא התרבו ומילאו את אוצר החטים. ומ"מ אסר על בתו להנות מהחטים אלא כאחד מעניי ישראל. ופירש רש"י (ד"ה אלא), "משום דאסור לאדם להנות ממעשה ניסים, כדאמר לעיל, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". ומה שהזכיר רש"י מדלעיל, כוונתו למעשה (תענית כ' ב') ברב אדא בר אהבה, שרב הונא היה לו יין בבית שהיה על סף התמוטטות, וחשש להכנס לשם ולהוציאו, והביא את רב אדא בר אהבה שהיה רב זכויות עמו לבית מבלי לגלות לו לשם מה הוא מביאו לשם, ופינו את היין, ולאחר שסיימו יצאו כולם מהבית ומיד הבית התמוטט. רב אדא בר אהבה הבין מיד מה קרה, והקפיד, כי סבר כר' ינאי (שבת ל"ב א') "לעולם לא יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו". והנה דברי רש"י שאסור להנות ממעשה ניסים הוא חידוש, שהרי לא מדובר שנכנס למקום סכנה, אלא הנס כבר נעשה, החטים התרבו, ומ"מ סובר רש"י שאסור להנות מהם. וצ"ע מה איסור יש בזה, ואפילו שמנכין לו מזכויותיו, מ"מ אם אדם מוכן שינכו לו מזכויותיו, למה אסור לו להנות. כמו אותו מעשה (תענית כ"ה א'), שנתנו לחנינא בן דוסא מן השמים רגל שלחן מזהב, כי היה עני מרוד, ואח"כ בקש שיקחו את הרגל חזרה כי הראו לאשתו בחלום שבעוה"ב יהיה להם שולחן חסר רגל, וגדול היה הנס שלקחו את הרגל חזרה מאשר שנתנו אותה מעיקרא. עכ"פ לא מצינו שהיה להם איסור להנות מהרגל, רק להסכים שינכו להם מזכויותיהם. והנה בעמוד שלאחריו (כ"ד ב' ד"ה אמר להו), כתב רש"י "ובמה שאפשר להתרחק ממעשה נסים יותר טוב ונכון". שם מסופר על מלאכים שנדמו למלחי ספינה, שעשו סלת במעשה נס ורצו למוכרו, ואמר רב מרי לרוצים לקנותו שלא לקנותו כי הוא מעשה נסים. ולכאורה רש"י

סותר עצמו מעמ' א' לעמ' ב'. ונראה שיש לישב, שבעמ' א' מדובר שהבת רצתה להנות מנס שנעשה עבור אביה, וזה כאילו אביה נהנה מנס שנעשה עבורו, ואז מנכים מהזכויות. משא"כ בעמ' ב' מדובר שהנס נעשה ע"י אחר, ואדם רוצה להנות מנס שלא נעשה עבורו, ואז לא מנכים מהזכויות, ומ"מ ראוי להתרחק מזה. אבל גם אחר החילוק הנ"ל עדיין צריך ביאור למה זה שמנכים לאדם מזכויותיו כאשר נהנה ממעשה נסים, עושה את ההנאה למעשה איסור, וצ"ע.

האם נועלין את דלתות העזרה או הן ננעלות בידי שמים

נושא שביעי. כאן נתחיל לדון בסוגיה אי סומכין על הנס. איתא במשנה בפסחים (ס"ד א'), "הפסח נשחט בשלש כתות, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, קהל ועדה וישראל". א"כ היו צריכים להשמר שישארו לפחות עשרה אנשים לכת השניה ועוד עשרה לכת השלישית [למעשה בגמרא מבואר שצריך לפחות שלשים לכל כת, וייכנסו בתחילה ל', ואח"כ יצאו י' וייכנסו י' אחרים, ואח"כ יצאו עוד י' וייכנסו י' אחרים, ואכמ"ל]. ממשיכה המשנה "נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה וכו'". אומרת על כך הגמרא (ס"ד ב') "נכנסה כת ראשונה, איתמר, אביי אמר ננעלו תנן, רבא אומר נועלים תנן". כלומר נחלקו האם נעלו שכתוב במשנה פירושו ננעלו או נועלין, דהיינו, האם ננעלו בידי שמים, או בני אדם נועלים אותן. לפי אביי היה כאן מעשה נסים, לפי רבא מעשה אדם. ממשיכה הגמרא "מאי בנייהו, איכא בנייהו למסמך אניסא, אביי אמר ננעלו תנן, כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא, רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא". הרי שנחלקו אביי ורבא, שאביי אומר שסומכים על נס ורבא אומר שלא סומכים על הנס. לפי רבא יש לחוש שאם נסמוך על הנס נאבד את המצוה דלכתחילה שיהיו שלוש כתות, אבל אביי סובר שלא מוטל עלינו לדאוג כמה יכנסו בכל כת, אלא סומכין על הנס שיהיו שלש כתות, ואם לא יהיו, אז לא יהיו. והנה פשוט הדבר שאין לסמוך על הנס לצורכי חולין. כל הנידון הוא אם סומכין על הנס לצורך מצוה, מכח המצוה גופא.

למה אין סומכין על הנס שלא יראה כהן גדול קרי

למעשה מצינו כמה מחלוקות לדינא בש"ס האם סומכים על הנס לצורך מצוה. והנה במשנה קמא דיומא כתוב שקודם יוה"כ היו מתקינין לכהן גדול

בענין לסמוך על הנס

טו

כהן מחליף שמא יארע בו פסול, כגון שיראה קרי או יטמא באיזה אופן. ובירושלמי יומא (פ"א ה"ד דף ז' א') אמרו שלא היו נותנים לכהן גדול בליל יוה"כ מאכלים שגורמים לקרי. והירושלמי שם מקשה מהמשנה באבות (פ"ה מ"ה), שאחד מהעשרה נסים במקדש היה הנס "ולא ארע קרי לכהן גדול ביום הכפורים", א"כ למה צריך לחשוש לקרי. והירושלמי מביא שני תירוצים. האחד שנאמר לא תנסון. והשני שנס זה היה רק בבית הראשון ולא בשני, והגמרא מיירי בבית שני. לענין התירוץ הראשון הכוונה לפסוק "לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה" (ואתחנן ו' ט"ז), והוא לאו בתורה (ל"ת ס"ד ברמב"ם, מצוה תכ"ד בחינוך). אבל כאן בירושלמי הוא מובא במשמעות דאין סומכין על הנס, דא"א לפרשו במשמעות הרגילה, שהרי לא מצינו שאותם עשרה נסים נמסרו בנבואה כך שיהיה שייך להסתפק בהם. א"כ לפי התירוץ הראשון בירושלמי אין סומכין על הנס, אבל לפי התירוץ השני סומכין על הנס, רק שבבית שני לא היה הנס דקרי. והנה מכך שנס דנעילת הדלתות היה בבית השני, כמו שמפורש בגמרא (פסחים ס"ד ב') בסוגיה דעקביא בן מהללאל, הרי מסתבר שרק הנס דקרי לא היה בבית השני, אבל שאר הנסים, או לפחות חלקם, היו גם בבית השני. וזה שהנס דקרי לא היה בבית השני, לכאורה מטעם שהרבה מהכהנים גדולים בבית השני לא היו ראויים לתפקידם (יומא ט' א'). אבל הנס דדלתות אינו תלוי בכהנים אלא בכנסת ישראל.

האם יש חילוק בין סוגית הדלתות לסוגית הקרי

והנה הצ"ח (פסחים ס"ד ב') הקשה שישנה סתירה בין הסוגיה דפסחים לסוגיא דיומא, שבענין הדלתות סומכין על הנס, בעוד שלענין קרי חזינן דלא סומכין על הנס. ומתריך שלענין קרי, דין טהרה בכה"ג מעכב, ובדין שהוא לעיכובא אין סומכין על הנס. אבל לענין הדלתות, הדין דג' כתות אינו מעכב, ולכן סומכין על הנס. אמנם הקשו על הצ"ח (מזבח אבנים ח"א סימן מ"ו), דהרי התקינו כהן מחליף לכהן גדול מחשש שיראה קרי, א"כ למעשה דין הקרי באמת אינו מעכב. אולם לפי מה שבארנו, אפשר לתריך באופן אחר, דהיינו שלאביי בבית הראשון גם לענין קרי סמכו על הנס, ומה שלא סמכו על הנס לענין קרי היה בבית השני שלא היה הנס כלל. ועדיין יש לשאול, למה בכלל לסמוך על הנס לענין הדלתות. גם אם נאמר שאין כאן סברא של מנכים לו מזכויותיו,

דבכנסת ישראל עסקינן, ולא באדם פרטי, מ"מ מה הענין לסמוך על הנס. ולכאורה נראה ביאור הדבר, דהרי כל כנסת ישראל רצו לקיים את המצוה בכת הראשונה, דזריזין מקדימין למצוות, כך שלמעשה היו צריכים למנוע מחלק מהקהל להכנס ע"י סגירת הדלתות. לכן סבר אביי שלמנוע מאנשים לקיים את המצוה בזריזות, אין זה מתפקידם של הכהנים, ובאופן זה יכול להעשות ע"י נס, עדיף לסמוך שמן השמים יחליטו מי לא יכנס בכת הראשונה. לפ"ז אפשר לישב את קושיית הצל"ח באופן נוסף. לעיל בארנו שאביי יכול לסבור כמו המד"א השני בירושלמי שסמכו על הנס בבית הראשון. אבל באמת אביי יכול לסבור גם כמד"א הראשון בירושלמי. דהיינו שהמד"א הזה מודה שאפשר לסמוך על הנס כאשר ישנה טעם מיוחד לסמוך על הנס, כמו בנעילת הדלתות. ולא אמר המד"א הזה לא תנסון אלא במקום שאין צורך לסמוך על הנס, כמו בכהן גדול, שהרי אפשר להמנע מלתת לו מאכלים שגורמים לקרי, וכן אפשר להתקין לו כהן מחליף. אלא שהמד"א השני בירושלמי, ס"ל שלא נמנעו בבית הראשון מלתת לו מאכלים הגורמים לקרי, דהרי אין דין שאסור לתת לו מאכלים כאלו, ומכיון שיש נס קבוע אין לחוש לכך, ואפשר שאביי לא ס"ל הכי.

האם שמו את לחה"פ החדש בע"ש על שלחן משיש או מכסף

סוגיה נוספת בענין זה מצינו בשקלים (י"ז ב' בדפי הבבלי). הנה כתוב במשנה שם בשקלים, שבאולם שלפני ההיכל היו שני שולחנות, אחד משיש ואחד מזהב. לאחר שאפו את לחם הפנים בע"ש, שמו אותו על שולחן השיש. בשבת הסירו את לחם הפנים הישן משלחן הזהב שבהיכל והניחו אותו על שולחן הזהב שבאולם, ואח"כ העבירו את לחם הפנים החדש משולחן השיש שבאולם לשלחן הזהב שבהיכל. ונשאר שם לחם הפנים החדש עד לשבת שלאחריה, וכל אותו זמן היה נשאר חם באורח נס (יומא כ"א א'). והנה בתחילת הגמרא מובאת ברייתא החולקת על המשנה, שהשלחן באולם לא היה משיש אלא מכסף, כי כסף יותר מפואר משיש (קרבן עדה). ואח"כ ישנה מימרא בגמרא ויש בה שני נוסחאות. לפי הנוסחה שלפנינו כתוב במימרא, "לית כאן של כסף, מפני שהוא מרתיח". בעוד שגירסת הגר"א והתקלין חדתין היא, "לית כאן של שיש מפני שהוא מקרר". כלומר לפי הגירסה הראשונה, המימרא באה לדחות את הברייתא, אלא האמת היא כבמשנה, שהשולחן היה משיש ולא מכסף. לפי הגירסה השנייה, המימרא

בענין לסמוך על הנס

יז

מסבירה את הברייתא, למה היה השולחן מכסף ולא משיש כפי שכתוב במשנה. והנה במאמר המוסגר ראוי להזכיר את הגמרא בשבת (קכ"ג ב', קכ"ד א'), שעל השלחן זהב שבהיכל היו קנים שהיו נותנים במערכת לחם הפנים בין חלה לחלה להפרידן ליכנס הרוח ביניהם שלא יתעפשו. ולמרות שאחד מעשרה הניסים במקדש היה שמעולם לא נמצא פסול בלחם הפנים, מ"מ כותב שם רש"י (קכ"ד א' ד"ה משום איעפושיו), דלא סמכינן אניסא. וזה לכ"ע, שאם אפשר לא לסמוך על הנס, לא סומכין. דהרי גם אביי שסובר שסומכין על הנס גבי הדלתות, הנ"מ כשיש צורך בכך, כפי שנתבאר לעיל. אבל בלא צורך מיוחד, לא סמכינן אניסא בכדי.

כיצד ממעטים את הנס ככל האפשר

והנה בין לגירסה שהשלחן היה משיש ובין לגירסה שהשלחן היה מכסף, יש חשש להניח את לחם הפנים עליו. דאם מניחים אותו על שלחן שיש, יש חשש שהשיש יקררו, כי שיש מקרר, דלכן היה מדורה בבית המוקד שהכהנים יתחממו לאחר שהם מהלכים יחפים על רצפת שיש. והרי לחם הפנים צריך שיהיה חם (הגהות הגר"א אות א'²). מאידך אם יניחו אותו על שלחן כסף, הוא עלול להתעפש, כי כסף מרתיח (תמיד ל"א ב'). א"כ ממ"נ צריך לסמוך על נס. בשלחן שיש – הנס שיישאר חם, ובשלחן כסף – הנס שלחם הפנים לא יהיה בו פסול דעיפוש. מ"מ רוצים למעט את הנס ככל האפשר, ומכיון שלכאורה הנס גדול יותר כאשר מניחים את לחם הפנים על שלחן שיש, דשיש מקרר מהר יותר מאשר כסף מעפש, לכן הגר"א גרס "לית כאן שיש".

(ב) לכאורה אין דין שלחם הפנים צריך להיות חם תמיד. אמנם במעשה ניסים היה תמיד חם, אבל לא מצינו שאם היה נפסק הנס, היה דין במקדש שצריך לשמור על חומו. אמנם הגר"א כתב שלחם הפנים צריך שיהיה חם, וצ"ע מה כוונתו לדינא. עכ"פ לכאורה גם הגר"א מודה שהתקררותו אינו פוסלתו. משא"כ התעפשותו בודאי פוסלתו. לכן לפי הגירסה שלפנינו, אפשר לבאר שיותר מסתבר שעדיף למעט בנס מצד שלא יתעפש ע"י השתמשות בשלחן שיש, מאשר למעט בנס שלא יתקרר ע"י השתמשות בשלחן כסף. והנה הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ג הט"ז) פסק שהשלחן הוא משיש, וזה מתאים א"כ לגירסה שלפנינו.

אפר מזבח החיצון אם נבלע במקומו בנס

סוגיא נוספת בענין אין סומכים על הנס מצינו בתוס' ביומא (כ"א א' ד"ה נבלעין). התוס' דנים באפר מזבח החיצון, שלדעת הרב פורת המובא בתוס' האפר נבלע במקומו, והתוס' מביאים ר"ת שחולק עליו. והתוס' מביאים ראייה לר"ת מסוגיה שיש דין לגנוז את אפר מזבח החיצון, ש"מ דלא נבלע במקומו. אמנם דוחים התוס' את הראיה, שאפילו פעמים נבלע בנס, לא סמכינן אניסא, ולכן יש דין לגנוזו כאשר לא נבלע.

בנות צפליח סמכו על הנס להוליד אחר ארבעים שנה

סוגיא נוספת היא בבבא בתרא (ק"ט ב'), לענין בנות צלפחד שאפילו הקטנה שבהן לא נישאה קודם שהיתה בת ארבעים. ולדעת רב חסדא מי שלא נתעברה קודם ארבעים שנה שוב אינה יולדת. ואומרת הגמרא שמתוך שצדקניות הן נעשה להן נס כיוכבד. כלומר כיון שצדקניות היו לכן התמהמהו מלהינשא עד מצאו שידוך הגון להן, וסמכו על הנס שתלדנה גם לאחר גיל ארבעים. ולכאורה אין כאן איסור מצד דאין סומכין על הנס, דהרי אינן מחויבות בפו"ר. ולמרות שישנן דעות שחייבות בלשבת יצרה (בית שמואל אבה"ע סי' א' סק"ב), אבל משום הכי אינן מחויבות להנשא למי שאינו הגון להן. וכתב הריטב"א שבעליהן ידעו שצדקניות הן ונשאון על דעת שתלדנה בנס. והנה בקובץ שיעורים (ה"א ב"ב אות ס"א) כותב ר' אלחנן "פירש רשב"ם שסמכו שיעשה להן נס, ובפסחים (ס"ד ב') פליגי בזה אביי ורבא, וס"ל לרבא דאין סומכין על הנס. ואפשר לומר דהכא שאני, כיוו שעשו כן מפני שהיו מצפות להגון להן, הוי בכלל שלוחי מצוה אינן ניזוקין (קידושין ל"ט ב'). אבל קשה, כיון דבדרך הטבע לא יכלו להוליד, א"כ מיקרי שכיח היזיקא, ובכה"ג לא מהני הא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין (שם)". ונשאר בצ"ע. הגמרא בקידושין שם דנה באחד שטיפס על עץ בציווי אביו לקיים מצות שילוח הקן [והרי על ב' מצוות הללו הבטיחה התורה אריכות ימים], ונפל ונהרג, ואחר יצא לתרבות רעה בגלל אותו מאורע. והגמרא דנה למה נהרג, ואחד התירוצים שהגמרא מביאה הוא שעלה לעץ על סולם רעוע, ובמקום דשכיח היזקא לא סמכינן אניסא. כלומר משמע שמי שעלה באותו סולם היה צריך נס להנצל. ובכלל לאו אתה שומע הן, שאם לא קביעא היזקא אזי שלוחי מצווה סומכים על הנס. והנה מה שאשה אינה יולדת לאחר ארבעים שנה מדמה ר' אלחנן

בענין לסמוך על הנס

יט

לקביעא היזקא. א"כ למרות שבנות צלפחד נקראות שלוחי מצוה, דהרי חיפשו בעלים ההגונים להם, אבל מכיון שקביעא היזקא, קשה האיך סמכו על הנס. ולקמן נחזור לקושית ר' אלחנן.

כח התפילה הרג את המזיק

והנה לכאורה מהגמרא בקידושין (ל"ט ב') עולה מפורש שבמקום סכנה אין סומכין על הנס אפילו לענין מצוה. מאידך לכאורה ישנן גמרות מפורשות להיפך. למשל בקידושין (כ"ט ב'). הגמרא מספרת שהיה מזיק בי רבנן דאביי, שאפילו היו נכנסים לשם שני אנשים באמצע היום היו ניזוקין. כאשר בא רב אחא בר יעקב לאותו מקום, אביי אמר לתלמידיו שלא יזמינו אותו לישן בבתיהם, כך שיוכרח לישון בבי רבנן. ואמר אביי "אפשר שמיתרחיש ניסא". מספרת הגמרא, "על בת בהוא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה, כל כריעה דכרע, נתר חד רישיה", ורש"י מפרש שהכריעות היו תפילות, וכל תפילה הפילה ראש אחד. בבוקר התלונן רב אחא בר יעקב "אי לא אתרחיש ניסא, סכינתין". והנה המהרש"א מבאר שאביי סמך על כח תפילתו של ראב"י, ובאמת לא היה צורך בנס. אבל ראב"י לא תלה הריגת המזיק בתפילתו אלא בנס, ולכן התלונן שסיכנו אותו, כלומר שניכו לו מזכויותיו כדי לעשות לו נס. ומה שאמר אביי "אפשר שמיתרחיש ניסא", פירש המהרש"א, שמא לפני שיתפלל כבר יתרחש נס וימות המזיק, ואז ינכו לראב"י מזכויותיו. אבל למעשה זה לא קרה, אלא התפילות הן שהועילו, ולא איבד ראב"י מזכויותיו, למרות שראב"י עצמו כאמור לא סבר כן. א"כ לפי פירוש המהרש"א, מגמרא זו אין ראיה שבמקום סכנה סומכין על הנס.

צדיק גמור עושים לו נס אפילו במקום סכנה בלי לנכות מזכויותיו

נתבונן עתה בגמרא בתענית (כ' ב'). ישנן שם ב' מעשים הקשורים ברב אדא בר אהבה. המעשה הראשון הוא שהיתה חומה על שפת הנהר, שעבר עמדה במקומה י"ג שנה, אבל מי הנהר שוחקין את יסודה ואין לדעת מתי תיפול. לכן רב ושמואל לא עברו לידה שמא תיפול. אבל כאשר היה ראב"א עימם לא חששו, כי ראב"א נפיש זכותיה. המעשה השני בראב"א כבר הזכרנו אותו לעיל, בענין יינו של רב הונא שהיה בבית רעוע. והזכרנו שם שראב"א סבר כר' ינאי (שבת ל"ב א'), עי"ש. ויש להבין מה סבר רב הונא. בשלמא רב ושמואל לא כ"כ קשה,

דאותה חומה כבר עמדה י"ג שנה והיתה חזקה מצד עצמה, רק החשש היה ממי הנהר. אבל בית היין של רב הונא היה רעוע מצד עצמו, והיה ממש סכנה להכנס לתוכו. אז בפשטות רב ורב הונא סברו שלאדם רב זכויות אין איסור לעמוד במקום סכנה. המהרש"א על אתר מבאר שראב"א לא אחז את עצמו לצדיק גמור, ממילא הוא חשש, אבל רב הונא סבר שראב"א הוא צדיק גמור^ג, וכל מה שאמר רב ינאי שאסור לו לעמוד במקום סכנה שמא אין עושים לו נס, נאמר במי שהוא לא צדיק גמור. ומשמע כאן שגם אין מנכים לו מזכויותיו, דאל"כ לא היה רב הונא מכניס אותו לסכנה. א"כ לכאורה עולה מסוגיה זו שצדיק גמור יכול לסמוך על נס אפילו במקום סכנה, ואין מנכים לו מזכויותיו^ד. וה"ה יעקב אבינו חשש כי לא החזיק עצמו לצדיק גמור. א"כ ישנם כאן ג' מדרגות במקום סכנה. א. באדם פשוט חוששים שלא יעשו לו נס. ב. באדם צדיק אבל לא גמור, יעשו לו נס אבל מנכים לו מזכויותיו. ג. בצדיק גמור אפילו אין מנכים לו מזכויותיו. ועי' בכתובות (ס"א א' ב') שרב אשי סיכן עצמו להציל את מר זוטרא מרוח צרעת, והוצרך רב אשי לנס להנצל. ומשמע בגמרא שכדי להציל את מר זוטרא מרוח צרעת היה מותר לרב אשי לסמוך על הנס במקום סכנה^ה. ועי' במעילה (י"ז ב') ששלחו את רשב"י למקום סכנה כיון שהוא מלומד בניסים. ומשמע שלא חששו שינכו מזכויותיו, כי היה צדיק גמור.

חמירא סכנתא מאיסורא מדאורייתא או מדרבנן

נחזור עתה לקושית ר' אלהנן על בנות צלפחד. והנה לפי הנ"ל, אם נאמר שבנות צלפחד הם צדיקות גמורות, או לפחות סברו על עצמן שהן צדיקות

ג) לכאורה צ"ע איך אדם יכול לדעת על השני שהוא צדיק גמור, והרי אין אדם יודע מה בלב חבירו. ואולי ראה רב הונא את ראב"א ניצל בנס כמה פעמים, וכך ידע שהוא צדיק גמור.

ד) והא דכתיב בתו"כ (אמור פ"ט פכ"ב פס' ל"ב), "כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס, אין עושין לו נס, ושלא לעשות לו נס, עושין לו נס", ומדובר שם בחנניה מישאל ועזריה, שלא סמכו על הנס, יש לחלק בין שגויים רוצים להרגו, שאז עליו להיות מוכן למסור נפשו ולא לצפות לנס, אפילו הוא צדיק גמור, לבין כאשר הצדיק הגמור מכניס עצמו לסכנה כדי להציל אחרים, שאז נראה ממעשים דרב אשי ורשב"י לקמן שמותר לסמוך על הנס.

ה) וכן עי' בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד דף מ"ז א'), שר' שמעון בן לקיש סיכן את חייו להציל חיי יהודי, אמנם לא משמע שם שבסופו של דבר הוצרך לנס כרב אשי.

בענין לסמוך על הנס

כא

גמורות, אזי מתורצת הקושיה. אבל לא כ"כ מסתבר שכך הן סברו. אבל למעשה הדימוי עצמו של ר' אלחנן טעון ביאור. הרי ר' אלחנן מדמה סכנתא לאיסורא, אבל בחולין (י' א') נחלקו אב"י ורבא אי חמירא סכנתא מאיסורא, והגמרא הכריעה כאב"י דחמירא סכנתא מאיסורא. והנה כל הדין שאין סומכין על הנס במקום דקביעא היזקא, זה נאמר בסכנה. אבל במקום שאין סכנה, כמו במעשה דבנות צלפחד שרצו לקיים מצוה, צריך ראייה שאין סומכין על הנס. ואפשר שהדבר תלוי בשאלה האם הדין דחמירא סכנתא מאיסורא הוא דין דאורייתא או דין דרבנן. אם נאמר שזה דין דאורייתא, כלומר דמדאורייתא ספק סכנה לחומרא, אבל מדאורייתא ספק איסור תורה לקולא (כדעת הרמב"ם בהלכות אס"ב פי"ח הי"ז ובעוד כמה מקומות), אזי יש מקום לומר שדוקא בסכנה לא סומכין על הנס, אבל במקום איסורא, כמו בבנות צלפחד, סומכין אניסא, ומתורצת קושית ר' אלחנן. אבל אם זהו דין דרבנן, אבל מדאורייתא בין בסכנתא ובין באיסורא, ספק סכנתא וספק איסורא דאורייתא לקולא, ומדרבנן ספק סכנתא וספק איסורא דאורייתא לחומרא, א"כ אין לחלק בין סכנתא לאיסורא, וכל מה שאמרו שחמירא סכנתא מאיסורא, הוא רק במקומות שגזרו רבנן בסכנה, אולם לא אמרינן חילוק זה בכל ענין, וקושית ר' אלחנן שרירה וקיימת. והנה למעשה אם חמירא סכנתא מאיסורא הוא מדאורייתא או מדרבנן לכאורה זו מחלוקת. דעי' בדרכי תשובה (יו"ד קט"ז אות ג"ז) שמביא הרבה דעות שהוא מדאורייתא, ומביא שלרבינו ירוחם (ספר אדם נתיב ט"ז אות ל') הוא מדרבנן. והמהרי"ץ חיות (חולין ט' ב') והתבואות שור (סי' י"ג אות ב') והחת"ס (ע"ז ל' א'), ס"ל שהוא דאורייתא. והנה הלבוש ביו"ד (קט"ז א') משמע דס"ל שהוא מדרבנן, אבל בחו"מ (תכ"ו י"א) נראה שחזר בו שהוא מדאורייתא. המהר"ץ חיות מביא ראייה לדבריו מכך שמחללין שבת בנפל עליו הגל, ספק חי ספק מת ספק ישראל ספק עכו"ם (יומא פ"ג א'). מאידך, אם רבא לא ס"ל דחמירא סכנתא מאיסורא, לכאורה לא מסתבר שלהלכה יהיה קי"ל שחמירא סכנתא מאיסורא מדאורייתא, אלא רק מדרבנן. ועוד, הרמב"ם בהלכות רוצח (פרק י"א), מביא את המצוה דאורייתא לעשות מעקה, ואח"כ (בהלכה ח') כותב הרמב"ם "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכו' וכל העובר עליהן מכין אותו מכת מרדות", ומונה אותם אחד לאחד. וקרוב ללשונו הוא גם לשון הרבינו ירוחם. וממה שכתבו אסרו חכמים, משמע שהאיסור מדרבנן. אמנם התבואות שור ואחרים דוחים ראייה זו. דלשון אסרו חכמים הכוונה רק שהאיסור לא מפורש בפסוקים, ואין הכוונה שהאיסור מדרבנן. אלא לאחר שחכמים קבעו מה מוסכן,

זה נעשה איסור דאורייתא שלא להזהר בכך, ולמרות שאין על כך מלקות אלא מדרבנן, הרי זה כמו חצי שיעור שאסור מדאורייתא ואין לוקין על כך. א"כ למעשה לא ברמב"ם ולא ברבינו ירוחם אין ראייה מוכרחת שסכנתא אסורה מדרבנן בלבד. אבל ישנן הרבה ראיות מפורשות שסכנתא אסורה מדאורייתא.

ביאור מחלוקת המאירי והבית יוסף

נחזור עתה למחלוקת המאירי והבית יוסף, האם אפשר לסמוך על הנס להדליק כל יום שמינית מפח השמן או לא. והנה ברור שהחשמונאים רצו לסמוך על הנס מפני שידעו שעד שיהיה להם שמן חדש יעברו שמונה ימים. למרות שבודאי לכתחילה אין סומכין על הנס (ראה רמב"ם הלכות ק"פ פ"א הי"א שפסק שנועלין את הדלתות כרבא), אבל כאן שכבר נעשה לחשמונאים נס במלחמה, שנצחו מעטים את הרבים אזי הם הבינו שהם צדיקים, ולא חששו שיעשה להם נס. ואם אינם חוששים שמא לא יעשה להם נס אז באמת סומכים על הנס. וזהו דעת הב"י. אולם דעת המאירי לכאורה היא שאין סומכין על הנס אפילו באופן שהם צדיקים, כי לא היו צדיקים גמורים וכסברת הזהר שכיון שנעשה כבר נס אחד, חוששים שלא יהיה נס שני, דנתמעטו זכויותיהם, ורק בצדיקים גמורים לא חיישינן להתמעטות הזכויות. ועוד י"ל שהב"י יכול לסבור שאפילו אינם צדיקים גמורים, הרי הנס כאן אינו לצורך החשמונאים אלא לצורך כנסת ישראל. וכאשר מדובר בכלל, לא חיישינן להתמעטות זכויות, ומותר לכתחילה לסמוך על הנס במקום שאין אפשרות אחרת או במקום צורך גדול. וכל מה שסבר רבא שאין סומכים על הנס זה דוקא בדבר שאין הכרח לסמוך על הנס, דאפשר לנעול את השערים בידיים, אבל שאני הכא שאם לא יסמכו על הנס, ממ"נ לא יוכלו לקיים את המצוה למחרת.

מאמר על המנורה על דרך האגדתא

שלמה עשה עשר מנורות במקדש

הנה חנוכה הוא זכר לנס שנעשה במנורה שבביהמ"ק וע"כ אנו מדליקים בבית. ויש כאן התפשטות מהדלקה אחת שהיתה בביהמ"ק להדלקות הרבה בכל בתי ישראל. והשורש לזה בביהמ"ק גופא בימי שלמה שאמרו במנחות (צ"ח ב'), "ת"ר עשר מנורות עשה שלמה שנאמר ויעש את המנורות הזהב עשר כמשפט ויתן בהיכל חמשה מימין וחמשה משמאל". וזהו שורש הריבוי מהדלקה במנורה אחת להדלקות רבים. אולם נחלקו (שם צ"ט א'), אי הדליקו בכולן או רק בשל משה, "עשר מנורות עשה שלמה ולא היו מדליקין אלא בשל משה שנאמר מנורת הזהב ונרותיה לבער בערב (דה"ב יג א'), רבי אלעזר בן שמוע אומר בכולן היו מדליקין שנאמר ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זה סגור (דה"ב ד כ'). והנה למד"א שהדליקו בכולם הרי שמלבד שבעה נרות של מנורה של משה הדליקו עוד ע' נרות. וזהו השורש למ"ש בגמרא שבת (כ"א ב'), שהדלקת נרות חנוכה הם כנגד פרי החג, שהם כנגד ע' אומות. והשורש לזה הוא ע' נרות דמנורות שלמה.

שורש ריבוי ההדלקות

והנה בנר חנוכה אין דין של מנורה אלא רק דין של נר. ובגמ' (מנחות פ"ח ב'), נחלקו אם הנרות של מנורת ביהמ"ק היו יכולים להתפרק ממש מן המנורה מכיון שהיו של חוליות. והעומק שבדבר, ששורש נר חנוכה הוא בנרות שבמנורה שאיכא דס"ל שהם מתפרקים ממש מן המנורה, וזהו השורש לריבוי של ההדלקות, כי בעצם היותו מתפרק הוא שורש לריבוי. ולכך ההדלקה כנגד ע' אומות שהם בחינת מתפרקים. משא"כ מדרגת ישראל היא כנגד המנורה עצמה

שהיא מקשה. והנה במנורה איכא סידור המנורה, נתינת פתילה, נתינת שמן, והדלקה. וזולת ההדלקה כולם בעי כהן שנקראים עבודה, משא"כ הדלקה לאו עבודה היא וכשרה בזר, כמ"ש ביומא (כ"ד ב'), ועוד. ודין זה של הדלקה דלאו עבודה היא ולפיכך כשרה בזר, היא השורש לכך ששייך דין הדלקת נר חנוכה בכל ישראל אע"פ שהם אינם כהנים.

מדליקין נר חנוכה מחוץ לבית

ובעומק יותר, השורש לכך שיהא דין להדליק נרות בחוץ ממש, נעוץ במ"ש ביומא (מ"ה ב'), שאש לצורך הדלקת נרות המנורה שנמצאת בפנים לוקחים מן המזבח החיצון ולא מן המזבח הפנימי. וא"כ שורש האש הוא מבחוץ לפנים, ככל דבר שחוזר לשורשו. לפיכך יש גם מהלך הפוך שחוזר חלילה מפנים לחוץ בבחינת מדליקה על פתח ביתו מבחוץ. וזהו עומק זמן ההדלקה משתשקע החמה שהוא בחינת יציאת האור לחוץ, שאז בזמן שקיעתה מהלכת החמה ויוצאת מחוץ לרקיע. וזהו בחינת מצות נר חנוכה "איש וביתו", דאיש בחינת פנים וביתו בחינת חוץ. והשורש לזה נעוץ במנורה כמ"ש ביומא (נ"ה ב'), שכהן נכנס לק"ק בין המנורה והמזבח, ופריך (שם נ"ב א'), שיכנס בין הכותל למנורה, ומשני משחרי מאניה, ופרש"י בגדיו משחירין מעשן המנורה שהשחיר את הכותל. והרי שהמנורה לעצמה היא אור, אולם השפעתה על הכותל הוא חושך שחור, שהשחיר את הכותל. כלומר שכאשר מתפשט ויוצא לחוץ, זהו באופן של השחירו, לכך זמן הדלקה משתשקע החמה, שהוא תחלת זמן של השחרה, חושך. והנה שורש נוסף לכח העברת הדלקת נרות מעבודת פנים של מקדש להדלקה לשם פירסומא ניסא בחוץ, הוא מ"ש בסוכה (נ"א א'), גבי שמחת בית השואבה שהיתה בעזרת נשים ומנורות של זהב היו שם, ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה. והרי שהדלקה זו היתה להאיר בכל ירושלים וזהו שורש של הדלקת מנורה במקדש שמאירה מחוץ לביהמ"ק. ויתר על כן אור של נרות חנוכה שמאיר בכל הגבולים כולם.

עשירות והמנורה

והנה בב"ב (כ"ה ב'), אמרו, אמר ר' יצחק הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין, וסימנך שולחן בצפון ומנורה בדרום. ור"י בן לוי אמר, לעולם ידרים

מאמר על המנורה על דרך האגדתא כה

שמתוך שמתחכם מתעשר, שנאמר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. והרי שמדברי ר"י בן לוי מתגלה שמקור ההמשכה לצפון הוא מן הדרום, כלומר שהמנורה הוא שורש לעשירות. ובעומק חכמה בחינת י' [אבא כנודע] והעשירות בחינת ה' [בינה כנודע]. ולכך ממנורה של משה נעשה י' מנורות ע"י שלמה, שהחכמה בחינת יו"ד. ולכך דקדקו לומר בשבועות (מ"ג א'), "מנורה בת עשר ליטרין יש לי בידך, אין לך בידי אלא בת חמש ליטרין". דקדקו לומר בת עשרה ליטרין שזהו משורש עשרה מנורות של שלמה שלכך מניח נר חנוכה לכתחילה תוך עשרה טפחים. אולם בבחינת השפעת המנורה לדרום נעשה ה', עשירות כנ"ל. ומצד כך יש בחינת של מנורה של חמש ליטרין.

מנורה מעץ

והנה נחלקו במנחות (כ"ח ב'), במה ראוי לקיים מצות מנורה. תני רב פפא בריה דרב חנין קמיה דרב יוסף, מנורה היתה באה מן העשת מן הזהב. עשאה של כסף – כשרה, של בעץ ושל אבר ושל גיסטרון – רבי פוסל ויוסי ברבי יהודה מכשיר. של עץ ושל עצם ושל זכוכית, דברי הכל פסולה. אמנם בברייתא אחרת מובא שם שנחלקו בעץ, שרבי פוסל ור' יוסי ברבי יהודה מכשיר. ועומק הטעם שנחלקו בעץ, כי עץ יש בו בחינת עץ הדעת טו"ר, ומצד הרע פסול ומצד הטוב כשר. והנה בגמ' ע"ז (מ"ג א', מובא גם במנחות שם), ס"ל ר' יוסי ברבי יהודה שבית חשמונאי עשהו של עץ. ודיקא בית חשמונאי עשהו של עץ, כי אזי היה מלחמה בין טו"ר דחכמה, חכמת התורה כנגד חכמת יון כנודע. ולכך כשנצחום עשהו דיקא על עץ כי בו יש את שני צדדי החכמה, והגבירו צד הטוב על צד הרע, ומצד כך של עץ כשר.

בחינת ז' במנורה ובחינת ח' בנר חנוכה

והנה חילוק גדול יש בין מנורה שבמקדש לנר חנוכה, שבמנורה שבמקדש אמרו במשנה במנחות (כ"ח א'), שבעה קני המנורה מעכבין זה את זה, שבעה נרותיה מעכבין זה את זה, משא"כ נר חנוכה אמרו בו נר חנוכה מצות נר איש וביתו, שסגי בנר אחד. ובעומק, אף בביהמ"ק היה שורש לבחינת נר אחד, והוא בחינת נר מערבי שעליו אמרו בשבת (כ"ב ב'), אמר רב זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים. וברור הדבר שזו

היה שורש לניסי נרות בימי החשמונאים שדלקו יותר ממדתן, ונר זה הוא שורש לששה נרות נוספים, משא"כ בחנוכה נר זה הוא שורש לשבעה נרות נוספים. ומהות נקודת החילוק, דהנה במנורה (מנחות צ"ח ב'), איכא מ"ד דס"ל שמנורה מצפון לדרום הוה, ונר מערבי אמצעי היה, וזו מעלתו כמ"ש במגילה (כ"א ב'), דתניא אל מול פני המנורה יאירו, ומלמד שמצדד פניהם כלפי נר מערבי, ונר מערבי כלפי שכינה. ואמר ר' יוחנן מכאן שאמצעי משובח. והרי שמצד כך מעלת נר מערבי בהיותו אמצעי, ולכך הוא שורש כולם כדוגמת נקודה אמצעית בעיגול שהוא שורש כל הנקודות שנמצאים בהיקף. משא"כ בחינת נר האחד בחנוכה שהוא שורש לשבעה אחרים הוא בחינת השמיני שמעל השבע, לא מצד בחינת מרכז ואמצע, שהרי אין אמצע לשמונה, אלא מצד בחינת מעל, עליון על גביהם. ובעומק אף לבחינה שאחד שורש לשבע, איכא שורש לשיטת רש"י בשבת (כ"ב ב'), שנר מערבי היה מוציאו ממקומו ומיטיב ומדליק ממנו את נר המערבי גופא, ושאר הנרות היה מדליק מנר מערבי, וא"כ בעומק איכא ח' נרות והנר המטלטל שורש לז' נוספים.

בענין נר חנוכה והמנורה

הדלקת נרות חנוכה זכר להדלקת המנורה

איתא בגמרא (שבת כ"א ב') "מאי חנוכה, דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה, תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה". הרי שבברייתא מבואר שזכר לנס קבעו אותם ימים להלל ולהודאה, אבל לא מוזכר להדיא בברייתא הדין של הדלקת הנרות. וכן אין הוא מוזכר להדיא בהודאת "על הנסים". אבל כמוכח מהגמרא דנה רבות בהלכות נרות חנוכה. והדלקת הנרות באה לפרסם נס זה עם שאר הנסים שנעשו לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. אם כן עולה שההדלקה בין השאר היא זכר לנס שהיה במנורה שהיתה במקדש. ולכן אנו מדליקים נר חנוכה לפרסם זאת, על פתח ביתו מבחוץ, לדר בעליה בחלון, ובשעת הסכנה על שולחנו ודיו (שבת כ"א ב'). וכן איתא ברמב"ן (ריש פרשת בהעלותך), שהביא מדרש שחלשה דעתו של אהרן בשעת חנוכת הנשיאים, ואמר לו הקב"ה למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא, לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו, וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. וכתב ע"ז הרמב"ן, והנה דבר ידוע שכשאינן בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו, אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנוכה חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו. ע"כ דברי הרמב"ן. אם כן מבואר ברמב"ן להדיא ששרש הדלקת נר חנוכה נעוץ בדין הדלקת המנורה. והנה כאשר מעיינים בסוגיות אזי רואים שישנם דינים בנר

חנוכה שהם מקבילים לדיני הדלקת המנורה, וישנם דינים בנר חנוכה שהם שונים לגמרי מדיני הדלקת המנורה. במאמר זה נתבונן בעזר ה' בכמה מהדינים שבהם שווים דיני חנוכה למנורה.

פתילות ושמנים פסולים לשבת חנוכה והמנורה

והנה במשנה בריש פ"ב דשבת איתא "במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך וכו'". המשנה מונה שני סוגי פסולים בדין הדלקת נר שבת. האחד, דין של פתילות פסולות. והשני, דין של שמנים פסולים. ובגמרא (כ"א א') "תני רמי בן חמא, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, אין מדליקין בהם במקדש, משום שנאמר להעלות נר תמיד. הוא תני לה והוא אמר לה, [רש"י – מפרש מאי תלמודא והיכי משמע מהאי קרא], כדי שתהא שלהבת עולה מאליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר [רש"י – ולא שתהא צריכה תיקון והטייה]". עד כאן דנו בדין שבת ובדין המקדש. הדין השלישי נוגע לחנוכה. אומרת הגמרא שם "אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, אין מדליקין בהם בחנוכה". הרי שבאותם פתילות ושמנים שאין מדליקין בהן בשבת, גם אין מדליקין בהן במקדש ובחנוכה. למעשה בחנוכה זו מחלוקת בהמשך הגמרא (ולהלכה לא קי"ל כרב הונא, עי' או"ח ריש סי' תרע"ג), אבל בפשטות אפשר לבאר שמכיון שנרות חנוכה נתקנו כעין נרות מנורת המקדש, לכן דיני הפתילות והשמנים שווים [על אף שבגמ' להלן מובא טעם נוסף]. אמנם מיד מסתערת כאן קושיה ברורה ופשוטה שמקשה רע"א בגליון הש"ס על אתר, כיצד אמרו ששמנים שפסולים בשבת פסולים אף במקדש, והרי לא רק השמנים הפסולים בשבת ובנר חנוכה פסולים למנורה, אלא גם רוב השמנים הכשרים לשבת וחנוכה פסולים למנורה. דהרי במנורת המקדש השתמשו רק בשמן זית זך כתית למאור (תצוה כ"ז כ', ועי' מנחות פ"ו א'). בעוד שלשבת הרבה שמנים מותרים (עי' משנה שבת כ"ד ב'), ואפילו לר' טרפון (במשנה שם) המתיר רק שמן זית לשבת, שמן זית שאינו זך כתית ג"כ מותר לשבת. ולענין חנוכה, איתא בגמרא (שבת כ"ג א'), "אמר רבי יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפין לנר [חנוכה], שמן זית מן המובחר" (כך קי"ל להלכה, ולא כרב הונא לעיל). א"כ מעיקר הדין לא צריך שמן זית, ואפילו מי שמהדר אחר שמן זית, אינו צריך זך כתית. וטעם ההידור אחר שמן זית הוא כי אורו צלול ומאיר (רש"י שם), ומסתמא זה גם הטעם שהתורה ציותה להשתמש בשמן זית למנורה.

ולפיכך כזכר למקדש נהגו להדר אחר שמן זית גם לנר חנוכה, אבל לא נהגו להדר אחר שמן זית זך כתיבת.

חכמים אסרו גם תערובת של שמן פסול ושמן היתר

אם כן בשלמא בפתילות יש מקום להשוות בין שבת וחנוכה לבין מנורת המקדש, אבל בשמנים ההשוואה לכאורה אינה מובנת. והנה כדי לתרץ זאת, נתבונן בהקדם מאי הגריעותא בפתילות הפסולות ובשמנים הפסולים לשבת. והנה הטעם לפסול פתילות מסוימות מובא בגמרא (כ"א א') בלשון "מפני שהאור מסכסכת בהן", וכפי שפירש רש"י, הלהבה היא קופצנית, דועכת ומתחזקת חליפות. והטעם לפסול שמנים מבואר (שם) מפני "שאינן נמשכין אחר הפתילה", ופירש רש"י שיבוא להטות. לפ"ז א"כ בחנוכה ביום חול שאין את החשש של אתי להטות – ומ"מ הבאנו לעיל בשם ר"ה שכשם שנאסרו בשבת כן נאסרו בחנוכה – א"כ לכאורה הטעם הראשוני לפסול אותם שמנים בחנוכה בחול, הוא מפני שהם אסורים במנורה. אבל לקמן בגמ' מבואר עוד טעם, וגם באותו טעם נוכל לראות שהוא מדין זכר למנורה. והנה בהמשך שואלת הגמרא (שם) "שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מהו שיתן לתוכן שמן כלשהו וידליק". כלומר האם מותר להוסיף לשמנים הפסולים שמן כשר, דהיינו שמן שבתכונתו להימשך אחר הפתילה. ומבאר רש"י שמדובר בתערובת של מעט שמן כשר עם שמן פסול כך שהתערובת נמשכת אחר הפתילה. דהרי אין במיני השמנים הללו פסול או כשרות בעצם, אלא מה שמכשיר או פוסל הוא רק התכונה להמשך אחר הפתילה. א"כ אם התערובת נמשכת אחר הפתילה, למה לא להכשירה. והנה בעל האיבעיא עצמו הבין שהסברא לאסור הוא גזירה שמא יבוא להדליק בשמן הפסול בעצמו. אמנם תשובת הגמרא היא שאין מתירין התערובת, "אין מדליקין, מאי טעמא, לפי שאין מדליקין". עי' בגליון הש"ס שמצינו בכמה מקומות בש"ס סגנון כזה. ובערוך ערך לפי, כתב שסגנון כזה פירושו שכך היתה קבלה בידם. כלומר לפי הערוך ורע"א, "לפי שאין מדליקין" אינו נתינת טעם אלא דחיה, בסגנון, כך היא ההלכה ותו לא מידי.

גם במנורה במקדש תערובת לעולם אסורה

אמנם רש"י ורבינו חננאל והרא"ש פירשו באופן אחר, כאילו גרסינן "לפי שאין מדליקין בעיניהו". וכל אחד מהם פירש זאת קצת באופן אחר, עי"ש.

והנה להבין את מהלך הערוך ורע"א, נדון בגירסה המופיעה בצד הדף, "לפי שאינן נדלקין" (או "לפי שאינן דולקין" עי' בריטב"א, ובהערה 10 שם במהדורת מוסד הר"ק). ונראה שזו גירסת הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ט), לדעת המגיד משנה. לפי גירסה זו, תשובת הגמרא היא שעירוב השמן כשר לא יועיל, משום שעדיין לא יימשך אחר הפתילה. וכך היא לשון הרמב"ם "אבל שמנים שאין מדליקין בהן, אפילו ערבן בשמנים שמדליקין בהן, לא ידליק מפני שאין נמשכין". והנה לכאורה אלו דברי תימה. דהרי אם יוסיף כמות מספקת של שמן כשר, בודאי יימשך אחר הפתילה. ולכן הריטב"א שם כתב שאם רוב שמן כשר ומיעוט שמן פסול אזי כשר לכולי עלמא, וע"כ משום שתערובת כזאת בודאי תימשך אחר הפתילה. ולכאורה רש"י ר"ח והרא"ש יסכימו לסברת הריטב"א. אמנם עי' בפמ"ג על הט"ז (או"ח רס"ד סק"ג) שלאחר שכתב שמסוגיין משמע שרוב כשר ומיעוט פסול מותר, כדעת הריטב"א, דייק ברמב"ם שכל תערובת של שמן היתר ושמן פסול אסור. וכאמור, לכאורה תימה היא, דמצד המציאות אין זה מסתבר שכל תערובת של שמן היתר ושמן פסול לא תימשך אחר הפתילה. לכן נראה שהרמב"ם הבין שחכמים גזרו שעצם התערובת היא אסורה. כלומר, כל עירוב של שמן פסול ושמן היתר אסור להדליק בה. וצ"ל שסברת הרמב"ם היא שלמרות שפעמים תערובת כזאת תדלוק יפה, מ"מ פעמים שלא תדלוק יפה, ולא רק כאשר הרוב פסול, אלא פעמים גם כאשר הרוב כשר, כי זה תלוי בסוגי השמנים ובסוגי הפתילות. לכן חכמים לא עשו חילוקים ופסלו כל תערובת. ואפילו דיני בטלות לא יועילו כאן. למרות שכידוע בתערובות של איסור והיתר ישנם מושגים של בטול בששים או בטול ברוב, כאן אפילו פחות מששים של שמן פסול לא יתבטל, כי חכמים אסרו את התערובת בעצם. ונראה שמהלך זה יכול להתאים לפירוש הערוך, דבעומק סברא זאת אין נפ"מ אי גרסינן "לפי שאין מדליקין" או "לפי שאין נדלקין" או "לפי שאין דולקין". לפי זה נוכל לתרץ את קושית רע"א בגליון הש"ס על הברייתא שאסרה את השמנים שנאסרו בשבת להשתמש בהם למנורה. והקשה רע"א שאפילו השמנים המותרים בשבת אסורים במנורה, וא"כ מאי קמ"ל הברייתא. אלא התירוץ הוא דקמ"ל הברייתא ששמן זית זך כתית שנתערב בו שמן אחר בכלשהוא, אפילו בפחות מששים, אינו בטל ולכן אסור למנורה, למרות שבמקדש אין את עיקר סיבת הגזירה, דאין לחוש שמא יבוא להדליק במנורה בשמן הפסול לשבת. מ"מ התורה התירה רק שמן זית זך כתית טהור למנורה, או אולי זו גזירה דרבנן, שכך ראוי להיות במנורה שבמקדש. והנה לפי יסוד זה, אף לענין חנוכה

ישנה נפ"מ כאן. דהזכרנו שישנו הידור להשתמש דוקא בשמן זית לנרות חנוכה. ולפי גזירת חכמים אפשר לומר שתערובת של שמן זית ושמן פסול, אפילו השמן הפסול פחות מששים, מ"מ כבר לא יהיה על התערובת שם שמן זית, וממילא נאבד שם ההידור מההדלקה, מפני שבעינין כעין המקדש.

כבתה זקוק לה

נחזור עתה למימרא דרב הונא. לעיל אמרנו שפשטות טעמו של רב הונא הוא לאסור השמנים כזכר למנורה. אבל נתבונן עתה בטעם המובא בגמרא (כ"א א). "אמר רבא מאי טעמא דרב הונא, קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה". כלומר, רב הונא סובר שאם כבה הנר, יש לחזור ולהדליקו. ורש"י מפרש, "זקוק לה – לתקנה, הלכך צריך לכתחילה לעשות יפה דילמא פשע ולא מתקן לה". א"כ דין זה שייך בחול דחנוכה. הדין שני – שמותר להשתמש לאורה – שייך דוקא בשבת דחנוכה, דחוששים שאם הנר לא ידלק יפה יבוא להטותו לצורך התשמיש (רש"י). הרי שנתבאר לנו שני הדינים דרב הונא. ועל שניהם ישנם אלו החולקים עליו, דיש הסוברים שכבתה אין זקוק לה, וכן ישנם הסוברים שאסור להשתמש לאורה, ובשני הדינים הלכה כוותם ולא כר"ה. אמנם בגמרא לא מבואר מהי סברת המחלוקת בכבתה אי זקוק לה. לכן נתחיל לברר דין זה של כבתה במנורה ומשם נחזור לנר חנוכה שכבה. והנה לגבי המנורה מפורש במנחות (פ"ה ב') שר שכתבה מדליקין מחדש. ומשמע בסוגיה שם שמדובר שכבה קודם זמנו, דהרי מסתפק שם כמה שמן לתת אם כמדה ראשונה או כמו שחסרה. הרי שבבית המקדש נאמר דין של כבתה זקוק לה, ולא סגי רק בהדלקה. והטעם לכך הוא שהגמרא ביומא (כ"ד ב') אומרת דהדלקה לאו עבודה היא, ולכן זר שהדליק אינו חייב מיתה, משא"כ העבודות שקודמות להדלקה כמו הטבת הנרות ונתינת

(א) הנה הגמרא לא הביאה כיצד רב הונא עצמו פירש את שיטתו, אלא הביאה רק את דעת רבא בשיטת רב הונא, לכן לעיל הבאנו טעם נוסף בדברי רב הונא, דלא כרבא, כדרך רבותינו.

(ב) ע"י ברש"י שם שמפורש דמיירי שכבתה בחצי הלילה או קודם אור היום. וע"י במנחת חינוך (מצוה צ"ח אות י"ב) מה שמביא את שיטת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג הי"ב) ואת תש' הרשב"א (ח"א תש' ע"ט וש"ט), ולכאורה בענין עצם זה שאם כבתה מדליקה מחדש לא פליגי, ורק פליגי אם צריך הטבה קודם הדלקה.

השמן מיקרי עבודות. ולא די שזר שהדליק אינו חייב מיתה, אלא דיעויין ברמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ט ה"ז) שאם הטיב הכהן הנרות והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן, והראב"ד שם אמר דהפליג הרמב"ם, אלא שאם הדליקן כשרות. והטעם שאין ההדלקה עבודה כי צריכים להשתמש בפתילה כזאת שתהא שלהבת עולה מאליה (שבת כ"א א). א"כ לא יתכן שיהיה דין של כבתה אינו זקוק לה במנורה. דטעם הדין שכבתה אינו זקוק לה מפני שההדלקה היא העיקר, ובמנורה ע"כ אין זה העיקר [דהרי השלהבת עולה מאליה]. ולפיכך הדין דכבתה זקוק לה, דאין ההדלקה עיקר, אלא עצם זה שהנר דולק הוא העיקר. וזו הסברא במנורה וזו לכאורה גם סברת רב הונא בנר חנוכה, שכבתה זקוק לה כעין מנורה. במאמר המוסגר, יכול להיות שאם לא היה דין שהדלקת מנורה כשרה בור, לא היה שייך שיהיה דין של הדלקה בנר חנוכה שהוא זכר למקדש. ומכלל לאו אתה שומע הן, ששייך שיהיה דין של הדלקה בנר חנוכה שהוא זכר למקדש כי עצם ההדלקה במקדש אינה דין מדיני הכהונה.

ראיה שמותר להדליק מנר לנר מהנר מערבי

עד כאן ביארנו את הסברא מדוע כבתה זקוק לה, כי זה דומיא למנורה במקדש. עתה עלינו להבין את הסברא שכבתה אינו זקוק לה. בהקדם נתבונן במחלוקת רב ושמואל בנר חנוכה (כ"ב א), שלרב אין מדליקין מנר לנר ולשמואל מדליקין. והנה הגמרא רוצה להביא ראיה לשמואל מדיני המנורה. במאמר המוסגר, כאן יש מקור מפורש בגמרא לכך שיש דמיון בין דיני הדלקת המנורה לדיני הדלקת נר חנוכה. והנה הראיה היא מהדלקת נרות המנורה מהנר המערבי. אותו נר מערבי שהוא עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל, משום שנותנים בו שמן כמידת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים. כלומר שהיו תקופות שהיה נס בנר מערבי שהיה דולק מעת לעת, ולכן ממנה היו מדליקין שאר השש נרות במנורה [ומה היו עושים כאשר לא היה נס והנר המערבי כבה, עי' ברמב"ם וראב"ד (הלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"ג)]. הרי ראיה שאפשר להדליק מנר לנר, ורוצה הגמרא ללמוד מכאן לנר חנוכה, וא"כ זו ראיה לשמואל שמדליקין מנר לנר.

קושיה על הראיה ותירוצה

והנה הרש"ש (כ"ב א' ד"ה תד"ה בה), שדא ביה נרגא בראיה זו. לבאר קושיתו, נקדים דהנה הגמרא (כ"א ב') מקשה על המד"א כבתה אינו זקוק לה מברייתא האומרת שמצות הדלקת נר חנוכה היא משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק. דמשמע בברייתא, שנה חנוכה צריך לדלוק כל אותו זמן, וממילא אם כבה יש להדליקו מחדש. דוחה הגמרא דאין זה הפירוש בברייתא. אלא הברייתא באה ללמדנו אחת מהשתיים. או שכל אותו זמן אם עדיין לא הדליק, יכול עדיין להדליק. אי נמי, שצריך לתת שיעור שמן בנר כך שיוכל לדלוק כל אותו שיעור זמן. אבל אם כבה הנר קודם שכלה השמן, אינו צריך להדליקו מחדש. והנה דנו הראשונים מה הדין אם אדם שם שמן רב בנר, כך שלאחר שדלק הנר את שיעור הזמן מהשקיעה עד שכלתה רגל מן השוק, עדיין נשאר שמן בנר – האם מותר להשתמש במותר השמן, או שמא כולו הוקצה למצוותו ואסור בתשמיש חולין. שיטת הרי"ף (ט' א' בדפי הרי"ף) היא שלאחר שדלק אותו שיעור זמן, מותר לכבות את הנר ולהשתמש בשמן לצרכיו, א"נ להשאירה דולקת ולהשתמש לאורה (אפילו למד"א שאסור להשתמש לאורה). והנה לפי שיטת הרי"ף, מביא הרש"ש (שבת כ"ב ב') שיש שמקשין, מאי ראייה מנר מערבי לשמואל. הרי מה שהדליקו שאר נרות מנר המערבי היה לאחר שכבר דלק הנר המערבי כל שיעורו, שהוא מערב עד בוקר, וא"כ לאחר אותו שיעור זמן, מותר השמן מותר לצורכי חולין, כגון להדליק ממנו נרות אחרים במנורה. ולעומת זאת שמואל הרי מדבר בהדלקה מנ"ח לנ"ח בתוך שיעור הזמן. א"כ לא דמי הא להא, ועי"ש מש"כ על כך הרש"ש. עכ"פ נראה שיש לתרץ כך – הרי מה שהתיר הרי"ף הוא שמן שהיה מיועד מעיקרא להשאר לאחר שכבר כלתה רגל מן השוק, אבל בנר מערבי, הרי שיעור השמן היה שיעור שמן שאמור לדלוק מערב עד בוקר, וא"כ כולו הוקצה למצוותו, ורק במעשה ניסים לא כלה כולו. א"כ אין כאן מותר שמן כלל לחולין. אמנם היה מקום לדון דהוה כמו שהתנה להקדיש שמן לפי מה שידלוק בפועל בזמן החיוב ותו לא, ומה שנשאר לאחר מה שדלק בפועל בזמן החיוב מעיקרא לא הוקדש ולפיכך הוא נעשה מותר, אפילו נותר ע"י מעשה ניסים. ולפי זה קושית המקשן שהביא הרש"ש ניצבת ועומדת.

א"א לעשות תנאי בשמן דנר חנוכה

כהמשך לדיון בגדרי הקדשת השמן למצוותו, נתבונן אם שייך לעשות תנאי כנ"ל, ולשם כך נקדים את סוגית הש"ס לעיל בדף (כ"ב א'). הגמרא מביאה שם שני סוגיות. האחת, האם מותר להרצות מעות כנגד נרות חנוכה. אח"כ דנה הגמרא בסוגיא שניה, האם מותר להנות מנויי סוכה בשבעת ימי חג הסוכות. בתחילה רצתה הגמרא להביא ראיה לאיסור הנאה מנויי סוכה מהאיסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. אבל דוחה הגמרא, שאין להביא ראיה מאמורא לתנא, דדין איסור הרצת מעות הוא מימרא דאמוראים, בעוד שאיסור הנאה מנויי סוכה הוא ברייתא, דאיתא בברייתא שנויי סוכה אסורים להנות מהם כל שבעה אא"כ התנה על כך מראש. אלא את מקור האיסור ילפינן מברייתא דכיסוי הדם, דלמרות שאין קדושה בדם, מ"מ אין מביאין עפר ברגל לכסות הדם משום ביזוי מצוה. ע"כ סוגית הגמרא. והנה יש לשאול, האם נאמר שכמו שהעושה תנאי על נויי סוכה מותר להנות מהן הנאת חולין כל שבעת ימי הסוכות, כך העושה תנאי על שמן חנוכה יהא מותר להנות מהם בתוך שיעור זמן החיוב. והנה רש"י (ד"ה התנה עליהן), מבאר שבמסכת ביצה העמידו שהתנאי בנויי סוכה הוא ש"אומר איני בודל מהם כל בין השמשות של קידוש יום טוב ראשון דלא חל עלייהו קדושה כלל, אבל תנאי אחר אינו מועיל". ויש לדקדק מה בא רש"י לאפוקי באומרו שתנאי אחר אינו מועיל. והנה ברור שרש"י בא להפקיע את השאלה ששאלנו. דהרי התנאי שעושה בנויי סוכה, למעשה מפקיע מהם שם נויי סוכה, דעושה אותם כאילו הם במקרה בסוכה, ובאותה מידה יכולים היו להיות תלויים בביתו. ואם היה עושה אותו תנאי בסוכה עצמה, היה מפקיע מעצמו את מצות הסוכה. וה"ה בנר חנוכה, המתנה על השמן שיכול להסתפק ממנו בכל עת, בעצם אומר שלא הקצה אותו שמן למצות חנוכה, וא"כ לפחות למד"א כבתה אינו זקוק לה,

ג) והנה בעל המאור והרמב"ן בריש הרי"ף נחלקו בפירוש האיבעיא. האם יותר קשה להתיר להריץ מעות כנגד נרות חנוכה מאשר להתיר עשיית תשמישים אחרים בני"ח (זו דעת בעל המאור), ולכן דוקא הרצת מעות נאסרה אבל תשמישי מצוה הותרו. או שמא הסברה הפוכה, ויותר קל להתיר הרצת מעות מאשר תשמישים אחרים (דעת הרמב"ן והר"ן), ולכן אם הרצת מעות, שהיא הנאה בעלמא ואינו תשמיש ממש נאסרה, כ"ש שנאסרו שאר תשמישים, אפילו תשמישי מצוה, "דכל שאדם משתמש ממצוה זו לאחרת בנויי מצוה היא זו דמיחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה אחריתי" (לשון הרמב"ן בחידושי).

המצריך הקצאת שיעור שמן לזמן חיוב הדלקת הנר (כמ"ש שאמרה הגמרא בכ"א ב' א"נ לשיעורה), אינו מקיים מצות נר חנוכה כלל. למרות שבודאי אין בשמן קדושה עצמית כמו בתפילין או בספר תורה, אבל יש בשמן קדושת מצוה כעין קדושת עצי ונויי הסוכה, ולכן המפקיע קדושה זו ע"י תנאי, למעשה הפקיע שם מצות נר חנוכה מעצמו. נחזור עתה לפסק הרי"ף שמותר השמן לאחר זמן חיוב ההדלקה מותר בתשמיש, כי שמן זה לא הוקצה למצות נר חנוכה. והנה ממה שהתבאר לנו השתא, שהשמן שכן הוקצה למצוותו, א"א להפקיע ממנו את הקדושה. כלומר א"א לעשות תנאי שאם בדרך נס לא יתכלה השמן שהוקצה למצוה, יהיה אותו שמן מותר בתשמיש. מפני שכפי שדייקנו ברש"י, א"א לעשות תנאי על השמן שהוקצה למצוותו מבלי להפקיע את שם המצווה. וא"כ קושת המקשן ברש"ש מיושבת שפיר, ששמן שנשאר בנס אינו דומה לשמן שנשאר בדרך הטבע לאחר שיעור ההדלקה.

כבתה זקוק לה וכבתה לא זקוק לה

נחזור עתה לשיטה שכבתה זקוק לה. למרות שיש דמיון לדין דמנורת המקדש, שגם שם אם כבתה זקוק לה, מ"מ יש הבדל בדינים. בבית המקדש ישנו דין שהנרות יהיו דולקים מערב עד בקר. כלומר הדין אינו רק מעשה הדלקה, אלא ישנו גם דין שהנרות ידלקו, ולכן אם כבה הנר צריך לחזור ולהדליקו. משא"כ בנר חנוכה, ראינו לעיל שרש"י (כ"א א' ד"ה זקוק לה), מפרש שלמד"א כבתה זקוק לה צריך להשתמש בפתילות שהשמן נמשך אחריהן, דאם ישתמש בפתילה שאין השמן נמשך אחריה ותכבה, שמא יפשע ולא ידליקה מחדש. ולכאורה מדוע לא ביאר רש"י שמכיון שעתיד להכבות, א"כ חסר מעיקרא במעשה המצוה, כי הדליק דבר שאינו ראוי לדלוק כשיעור, כמ"ש השו"ע (ת"ע"ה ב') בשם הרא"ש (שבת פ"ב סוף אות ז') שאם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא יד"ח. משמע שלפי רש"י, למד"א זה אין חיוב לשים בנר שמן בכמות שידלק כל זמן החיוב. אלא החיוב הוא מעשה ההדלקה, ואם כבה לשוב ולהדליק. א"כ גדר החיוב הוא לא שהחפצא דהנר ידלק כל שיעור זמן החיוב,

(ד) אמנם ראינו זה תלוי במחלוקת האחרונים האם החשש של כבתה הוא חשש רחוק והוא רק גזירה רחוקה לחשוש לכך, או שהוא חשש גמור, וא"כ חסר מעיקרא בהדלקה, כמו שלא שם שמן כשיעור. ובאמת יש לחלק בין חסר בשיעור השמן שודאי לא ידלק עד

אלא גדר החיוב הוא בגברא לפרסם את הנס כל שיעור זמן החיוב. וממילא הא דאם כבה צריך לחזור ולהדליקו, אינו מצד שהחפצא של הנר ידלוק, אלא מצד חיוב הגברא לפרסם את הנס עד שתכלה רגל מן השוק. משא"כ למד"א שכבתה אין זקוק לה, עיקר החיוב הוא לשים שמן בשיעור שידלק כל זמן החיוב ולהדליק, אבל אין דין לוודא שבאמת דולק כל אותו זמן. וא"כ דין השיעור הוא דין בנר, לא שיהא דולק כשיעור זה, אלא שיהא ראוי לשיעור זה. ומד"א זה ע"כ ס"ל שכיבוי הוא חשש רחוק, ולא חיישינן ליה. ולכך יצא יד"ח אפילו כבה, כי הדליק נר שראוי לדלוק כשיעור, ומכיון שזהו שיעור בנר, לכך קיים מצוותו. לכן אין זה דומה למנורת המקדש, שהיא חייבת לדלוק בשיעור זמן מסוים, אלא החיוב בנ"ח הוא לתת שיעור שמן שיוכל לדלוק אותו שיעור זמן, ולהדליק, ובזה יצא ידי חובתו. לסיכום, בין למד"א כבתה זקוק לה, ובין למד"א כבתה אינו זקוק לה, אין דיני נ"ח בדיוק כמו דיני המנורה.

אין מעילה בקול מראה וריח

נדון עתה בסברות המחלוקת האם מותר או אסור להשתמש לאורה. והנה ראינו לעיל שלדעת רב הונא (כ"א ב'), מותר להשתמש לאורה, והמד"א דפליג עלה הוא רב זירא בשם רב (כ"א ב'). והנה הגמרא בפסחים (כ"ו א'), אומרת "קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה". ומדייקת הגמרא, "מעילה הוא דליכא, הא איסורא איכא". והנה הגמרא בסוכה (נ"ג א'), אומרת שאשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה. והתוס' שם (ד"ה אשה), מביאים ירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג עמ' כ"ג ב'), שמקשה וכי אותן נשים לא היו מועלות, ומתירן הירושלמי דאין מעילה בריח קול ומראה. והנה בירושלמי כתוב שהיו בוררות לאור המערכה, ולא כפי שכתוב בבבלי שהיו בוררות לאור האבוקות דשמחת בית השואבה. אולם בין לירושלמי דאיירי במערכה הוה אור מן הקדשים, ובין לבבלי דאיירי באור של בית השואבה הוה מן כסף של ההקדש כמ"ש התוס' שלאבוקות שמחת בית השואבה השתמשו בשמן הקודש ובפתילות העשויות מבגדי הכהנים (כדאיתא בשבת כ"א א'). והנה, על תירוץ הירושלמי שקול מראה וריח אין בהם מעילה, מקשים התוס' מהסוגיה בפסחים הנ"ל, שמעילה הוא דליכא, אבל איסורא איכא [אמנם מדרבנן, עי' בספר

שתכלה רגל מן השוק, לבין חשש שיכבה שהוא ספק.

המפתח על הרמב"ם (הלכות מעילה פ"ה הט"ז). ומתמצים התוס' שלא היו הנשים בוררות בפועל, אלא ר"ל שהיה כ"כ אורה שהיו יכולות לברור. א"כ לכאורה יוצא מחלוקת לפי התוס' בין הבבלי לירושלמי, שלפי הירושלמי במראה קול וריח אין לא מעילה ולא איסור, ולפי הבבלי מעילה ליכא ואיסורא איכא. למרות שבבבלי גופא שם בפסחים האיסורא הוא רק לפי האיכא דאמרי, אבל לפי המד"א שלפניו, ליכא איסורא, מ"מ צ"ל שהתוס' סברו שהדין הוא כאיכא דאמרי. והנה המהר"ם חלאווה על אתר בפסחים מקשה בדיוק את קושית התוס' על הירושלמי, הרי איסורא מיהא איכא, ומתריך שמכיון שהאיסור הוא מדרבנן, במקום שמחת בית השואבה היקלו, ואפילו לצורך הנשים בביתן. אמנם כבר הערנו לעיל, שלפי הירושלמי לא מדובר באור האבוקות דשמחת בית השואבה, אלא באור המערכה, ואין שם סברא של שמחה להקל. ואולי היתה למהר"ם חלאווה גירסה אחרת בירושלמי. עכ"פ הפשטות לפי הגירסה דידן, שלפי הירושלמי אין איסור כלל בקול מראה וריח.

אין משתמשינן לאורה כהיכר לפירסומא דניסא

נחזור עתה למחלוקת בסוגיין האם מותר להשתמש לאורם של נרות חנוכה. והנה לכאורה אפשר לבאר דפליגי במחלוקת הנ"ל דהבבלי והירושלמי [וביתר דיוק במחלוקת הבבלי גופא בפסחים (כ"ו א)]. מד"א שמותר להשתמש לאורה ס"ל שגם במנורה שבמקדש מותר להשתמש באורה, כי בקול מראה וריח אין מעילה ואין איסור, כירושלמי. ומד"א שאסור להשתמש לאורה, ס"ל כבבלי, דמעילה ליכא אבל איסורא איכא. ואם במנורה במקדש אין איסור ליהנות, לכאורה כ"ש שבנ"ח שהוא מחוץ למקדש אין איסור ליהנות. אולם יעוין ברש"י (כ"א ב' ד"ה ואסור להשתמש לאורה), שמבאר שהטעם שאסור להשתמש לאורה "שיהא ניכר שהוא נר מצוה וליכא למיחש להטייה". והנה מה שאומר רש"י שיהא ניכר שהוא נר מצוה, אפשר להבין כפשוטו דהרי יש דיני היכר רבים בש"ס. אבל בעומק יותר, לכאורה מדויק בלשון רש"י, וכן גם בהמשך (עי' ד"ה ואי איכא מדורה), דמכיוון שכל נר חנוכה הינו לפרסומי ניסא^ה, אזי אם אין היכר בנר שהוא נר חנוכה, אם כן חסר בעצם החפצא של המצוה. וא"כ סברא זו שייכת דוקא בנר חנוכה שנתקן

(ה) עי' במאמר רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה.

לפרסום הנס. משא"כ במקדש דין הדלקת המנורה אינה לפרסום הנס, לפיכך מותר להשתמש לאורה לשיטת הירושלמי. ואף שגר המערבי היה עדות לבאי עולם וא"כ יש בו פרסום נס, מ"מ אין עיקר הדלקת הנר מערבי לפרסומי ניסא, למרות שבעצמותו היה נס והיה עדות, אבל תכליתו לא היתה לפרסום זאת. משא"כ בנר חנוכה, הפרסומי ניסא אינו דבר צדדי, אלא זה כל מהותו, ולכן אם מותר להשתמש לאורה, אזי חסר בפרסומי ניסא, כלומר חסר בעצם החפצא של ההדלקה. לכן אפשר שאפילו לשיטת הירושלמי, שכל מראה קול וריח אין בהם לא משום מעילה ולא משום איסורא, ולפיכך מותר להנות מאור המנורה, אבל בנ"ח ישנה סברא לאסור להשתמש לאורה. כלומר שני השיטות בבבלי אם מותר להשתמש לאור נרות חנוכה, יכולות לסבור כירושלמי, האחת כפשוטו, שכשם שבמנורה מותר כן בנ"ח, והשניה יכולה לומר שעד כאן לא אמר הירושלמי שאיסורא ליכא במראה קול וריח, אלא במקום שאין עיקר ההדלקה לשם פירסומא דניסא, משא"כ במקום שכל המהות היא הפרסומי ניסא, איסורא איכא. אמנם הלבוש (או"ח תרע"ג ס"ב) מבאר זאת באופן קצת שונה. דהיינו, דכיוון שע"י הנס שנעשה במנורה תיקנו נ"ח, לכן עשו נ"ח כמנורה שאין משתמשים בה כלל, שהרי לפני היתה עומדת בהיכל, מקום שלא ראו בני אדם את אורה.

מקום נ"ח בבית הכנסת זכר למקום המנורה במקדש

נבאר עתה עוד נקודת דמיון בין דיני נר חנוכה לדיני בית המקדש. הגמרא אומרת (כ"ב א'), "אמר רבה, נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח. והיכא מנח ליה, רב אחא בריה דרבא אמר – מימין. רב שמואל מדפתי אמר – משמאל. והילכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין". והנה ימין ושמאל דהכא הם ביחס לנכנס לביתו. והנה טעמו דמד"א בימין, הוא משום שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין (יומא ט"ו ב.). בעוד שטעמו של המד"א בשמאל, כדי שיהא עטוף במצוות, נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין והוא באמצע. אבל עי' בהגהות וחיידושים לרא"מ הלוי הורוויץ בסוף המסכתא, שמציע שטעמו של המד"א משמאל הוא מפני שהנכנס להיכל ופניו למערב, היתה המנורה לשמאלו, בדרום ההיכל. והדמיון למקדש בולט יותר בדין הדלקת נ"ח בבית הכנסת (או"ח תרע"ג ז'). שם הרי אין דין של פתח, כי דין פתח לרה"ר הוא לפרסומי ניסא, והרי בביהכ"נ הפירסומא ניסא הוא למתפללים בתוכו ולא לבני

רה"ר. ובביהכ"נ לכ"ע מדליקין בדרום (עי' בבאר הגולה שם שמציין לסמ"ק ולמרדכי), זכר למנורה במקדש שהיתה בדרום ההיכל כנ"ל. ומכיון שישנה מחלוקת במנחות (צ"ח ב') אי המנורה גופא היתה עומדת ממזרח למערב או מדרום לצפון, ה"ה שישנם מנהגים כאלו וכאלו בהנחת נרות חנוכה בביהכ"נ.

הדלקה בבית הכנסת בבוקר

והנה ישנו מנהג בישראל שמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת גם בבוקר, וזו תקנה מאוחרת (עי' מקור חיים לבעל החוות יאיר תרע"ב ב'). ועי' בשדי חמד (בסוף מערכת חנוכה) מה שמביא מבנין שלמה מקור למנהג זה משיטת הרמב"ם. והנה הנידון הוא מתי היתה הדלקת הנרות במנורה. עי' ברש"י (אמור כ"ד ב') שכתב שהיו מדליקין מלילה ללילה, כלומר פעם בכ"ד שעות. וכן משמע בפירושו בריש תצוה (כ"ז כ'). ועי' ברמב"ן שם בריש תצוה שכתב שגר המערבי מ"מ היה דולק תמיד, אבל רק הוא. אבל הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג ה"י) פסק שגם בבוקר היו מדליקין את הנרות במנורה. ועי' בגר"א (תמיד פ"ו מ"א) דכתב שכל המפרשים חלקו עליו. אמנם לדעת הרמב"ם ישנו מקור בזה (אמור פ"ח ב'). לפ"ז יש מקור להדלקה בביהכ"נ גם בבוקר כזכר למקדש.

אור וחשך משמשים בערבובייה

אור חנוכה מתחיל כאשר תמה הארת החמה

ימי החנוכה כידוע הם ימים של אור. נרות הללו שאנו מדליקין, הם נרות להאיר את משך זמן ההדלקה. כמו שמבואר בגמרא (שבת כ"א ב'), משתשקע החמה מתחיל הזמן של ההדלקה, שהוא דייקא במקום החשך, לאחר השקיעה. הקב"ה תלה את שתי המאורות הגדולים, את החמה להאיר ביום, ואת הלבנה להאיר בלילה. ובזמן שהמאור הגדול שוקע, שאז מתחיל ההעדר וההעלם של האור, אז הוא זמן ההדלקה. בעומק גנוז כאן סוג חדש של הארה. ודאי שכפשוטם של דברים זמן ההדלקה הוא משתשקע החמה משום דשרגא בטיהרא מאי מהני, כמו שביארו הראשונים (עי' מאירי שבת כ"א ב', תוס' מנחות כ' ב' ד"ה נפסל, טור תרע"ב). אבל בעומק, אם זמן ההדלקה הוא משתשקע החמה, שהיא המאור הגדול לשמש ביום, ובזמן גמר שימושה אז חל הדין להדליק נר של חנוכה, הרי שגנוז כאן אור חדש. אין זו בחינה של הארה המאירה ביום, שהיא הארת החמה, אלא דייקא משתשקע החמה, מזמן ההעלם של החמה, שם מתגלה אור חדש. וצריך להבין מהו אותו אור.

חנוכה הוא אור גדול כנגד יון שהיא חשכה גדולה

והנה בחינת יון היא חשך, כמו שדורשים חז"ל (בר"ר ב' ד') את הפסוק (בראשית א' ב') "וחשך על פני תהום", "וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". וכן דרשו חז"ל (שמ"ר נ"א ז') את הפסוק (לך לך י"ד י"ב) "והנה אימה חשכה גדולה", "אימה זו בבל וכו' חשכה זו מדי וכו' גדולה זו יון וכו'". א"כ יון נקראת חשכה גדולה, ישנה חשכה וישנה חשכה גדולה. וזה לעומת זה עשה

אור וחשך משמשים בערכוביאי מא

האלקים (קהלת ז' י"ד), ישנו אור וישנו אור גדול (עי' ישעי' ט' א'). וכנגד האור והאור הגדול ישנם חשך וחשכה גדולה שזו מלכות יון. ובנרות חנוכה נגלה לפי דברי חז"ל הכח של ההארה כנגד מלכות יון. כשם שמלכות יון היא חשכה גדולה, כך גם אור חנוכה הוא אור גדול. ואין זו בחינה של המאור הגדול, אלא ישנה כאן גדלות מיוחדת מעל המאור הגדול [בעומק ישנה בחינה שהמאור למעלה מן האור, ואכמ"ל].

לשון יוונית מותרת באהלי שם, חכמה יוונית אסורה

והנה מקור כוחה של יון הוא ביפת. דהנה על הפסוק (נח ט' כ"ז) "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם", דורשת הגמרא במגילה (ט' ב'), "דבריו של יפת יהיו באהלי שם וכו' יפיותו של יפת יהא באהלי שם". דהיינו, לשונו של יפת שיון הוא מבניו (נח י' ב'), הותרה לבוא באהלי שם שאברהם הוא מצאצאיו (בראשית י"א י"ג-כ"ו). אם כן מוכרח שנקודת החיבור של הישראל עם היון הוא מנקודת היפת. ובנקודת החיבור של יון עם ישראל שהוא הוישכון באהלי שם, שם ישנה כח המלחמה, משום דאילו לא היתה נקודת חיבור ביניהם, גם לא היתה נקודת מלחמה ביניהם. אלא דייקא במקום נקודת המלחמה, שם הוא מקום נקודת החיבור. א"כ מחד ישנו חלק הנקרא והוא ישכון באהלי שם, שזה בחינת ברירה של טוב מן הרע, ופירושו שלשונו של יפת מותרת לבוא באהלי שם, וזו נקודת החיבור. ומאידך, חכמת יון אסורה לבוא באהלי שם, כמו שאומרת הגמרא בבבא קמא (פ"ב ב'), וזו נקודת המלחמה. הרי שנקודת הנשיקה היא מכח יפת, חלקו הותר לבוא בתוך הכנסת ישראל, דהיינו לשונו של יפת, משא"כ חכמת יון נאסרה לבוא באהלי שם.

כח הכיסוי דקדושה התהפך לכיסוי להחשיך עיניהם של ישראל

והנה מקור כוחו של יפת לבוא באהלי שם בא ממה שכתוב בפסוק (נח ט' כ"ג) שיפת [ביחד עם שם] לקח את השמלה וכיסה את ערותו של אביו. הרי ששורש יון התחיל ממעשה יפת שהוא כח כיסוי והעלם, שהעלים את ערות נח. וברור לכל משכיל שאם חז"ל דרשו וחשך על פני תהום זו מלכות יון, שכל ענינו של חשך הוא העלם והסתר וכיסוי, ומאידך דרשו חז"ל ששרש יון הוא ביפת, שכוחו הוא ממה שכיסה את ערות אביו, הרי שהחשך של יון והכח של הכיסוי הם

היינו הך, ואינם שני דברים. אלא כח הכיסוי, מה שיפת כיסה את ערות אביו, הוא כח של העלם, הוא כח של כיסוי, הוא כח שנקרא חשך. בעוד שהאור מגלה, החשך מעלים. שרש כוחו של יון שהוא חשך, שהוא מחשיך עיניהם של ישראל, שהוא מעלים ומסתיר, כח זה בא מהניצוץ דקדושה במעשה הטוב שעשה יפת שכיסה את ערות אביו. ומכח אותו כיסוי של ערות אביו קיבל יפת כח להסתיר ולהעלים. וכח זה שהיה אצלו בשורשו בקדושה, לאחר מכן כח זה הגיע לאופן של העלם וכיסוי וחשך, להחשיך עיניהם של ישראל. זהו כח שרש המלחמה, שהתחיל בכיסוי ערות אביו, ומשם הגיע ל"כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל", שאין לך כיסוי גדול מזה.

ק"ג שנה כמנין עגל היתה מלחמת חשמונאי ביון

והנה שור הוא אותיות שור שהוא מלשון אשורנו מלשון ראייה כידוע (עי' רש"י ויחי מ"ט כ"ב). א"כ כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל, פירושו שיון רצו להעלים את כח השור, את כח הראיה. והנה הגמרא בעבודה זרה (ט' א') מונה את הת"כ שנה שעמד הבית השני, שהם ל"ד שנה שמלכות פרס שלטה בישראל, ואחריהם שלטו יון ק"פ שנה, ואחריהם מלכות חשמונאי ק"ג שנה, ואח"כ בית הורדוס ק"ג שנה. והנה הכח של יון לטעון על ישראל כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל, היה מכח חטא העגל, הוא העגל שנעשה לשור, עגל גימ' ק"ג, אלה השנים שהיתה מלחמה וגברה מלכות בית חשמונאי.

ענין הערוה התחדש לאחר החטא הקדמון ושוב לאחר העגל

והנה יפת כיסה את ערות אביו. כל המושג שנקרא ערוה הרי הוא תולדה של חטא אדה"ר. קודם החטא כמו שמפורש בפסוק, ויהיו שניהם ערומים ולא יתבוששו. חטא נולד מהלך חדש של צניעות, כיסוי הערוה. קודם החטא לא היה מושג של ערוה. אמנם ישנו כח של כיסוי שהוא קודם החטא, וישנו כח של כיסוי שהוא לאחר החטא. הכח של הכיסוי שלאחר החטא מפורש בקראי, "ויתפרו עלה תאנה" (בראשית ג' ז'), "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (בראשית ג' א'). עור וערוה שורשם אחד. א"כ מעשהו של יפת נוגע בהבחנה שהיא לאחר החטא, בהבחנה של עור וערוה, במקום אור נעשה עור (עי' בר"ר כ' י"ב –

בתורתו של ר' מאיר היה כתוב כתנות אור). תחילת המעשה דיפת הוא רק במקום שישנה הבחנה של ערוה. זהו כח הכיסוי שמתחדש ביפת שהוא בהבחנה שלאחר החטא, וכח זה לאחר מכן נתקן במעמד הר סיני, "אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם" (תהלים פ"ב ו'), אבל אח"כ "אכן כאדם תמותון" (שם) – כח הערוה חוזר בחטא העגל. א"כ ההתחדשות של כח יון וכח הערוה התחדש בכח חטא העגל. וממילא הכח של ההעלם שמכוחו יונק יפת-יון את כוחו, חוזר ונתחדש. לכן כשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, היה בהם כח של שליטה ק"ג שנה בפני הבית, כמנין עגל, כי מהחטא הזה ינקה מלכות יון. כל הכח של מלכות בית חשמונאי שנלחמה במלכות יון הוא לבטל את הכח של חשך על פני תהום.

צניעות היא תולדה שלאחר החטא

והנה ישנם כמה מהלכים בכיצד מבטלים את החשך על פני תהום. המהלך הפשוט הוא מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך (חובות הלכות שער יחוד המעשה פ"ה, רבינו בחיי עה"ת בראשית ד' ז'), זה מהלך אחד והוא אמת, ולפי פשוטם של דברים זהו המהלך של ימי חנוכה – להאיר את החשכה. אבל ביתר עומק, הנה ישנו כח של חשך שהוא קודם החטא, וישנו כח של חשך שהוא לאחר החטא. חשך הוא כח של העלם, כח של כיסוי, כח של הסתרה. הכח של ההעלם ושל הכסוי ושל ההסתרה לאחר החטא התחדש במצוה הנקראת צניעות. המצוה הנקראת צניעות היא מצוה של כח של העלם, כח של כיסוי בחלק מהמעשים שיפה להם הצניעות, כגון שישאל קדושים אין משמשים מיטותיהם ביום (כתובות ס"ה ב'), אלא דייקא בלילה שהוא חשך. כח העלם זה שהוא תכונה של צניעות, הינו תולדה של אחר החטא.

כח הכיסוי והחשך שקודם החטא

אבל היכן השרש דקדושה של כח ההעלם, כח הכיסוי, כח החשך – קודם החטא? הנה כתיב "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל אלקים בין האור ובין החשך ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה". ורש"י על הפסוק "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל", פירש "ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משמשיין בערבובייה". הרי שקודם ההבדלה היו האור והחשך משמשים בערבובייה. ואותו כח ההעלם, כח החשך הראשון שהיה נמצא

בבריאה, קודם ה"ויבדל", לא היה באופן של מלחמה. דהרי מבואר בדברי חז"ל (בר"ד ד' ו') שהבחינה הנקראת מחלוקת [וכן גיהנם] התחדשה ביום השני, "ויהי מבדיל בין מים למים", אבל ביום הראשון שהקב"ה הבדיל בין האור ובין החשך, "ויבדל אלקים בין האור ובין החשך", אפילו הכי נאמר בו "יום אחד", נשארה נקודת האחדות, וקל וחומר קודם ה"ויבדל" שאור וחשך משמשים בעירבוביא. ורק לאחר שהתחדש מהלך שנקרא יום שני, שהקב"ה הבדיל בין מים עליונים למים תחתונים, שם התחדש מהלך שהאור נלחם עם החשך. כמו שאמרו חז"ל (תגיגה י"ב א', מובא ברש"י בראשית א' ח'), שמים הם אש ומים שטרפן הקב"ה זה בזה. כלומר, המים העליונים יכולים להכיל הבחנות סותרות. משא"כ המים התחתונים, המים מכבים את האש, והאש מכלה את המים. כלומר, מצד המים העליונים אין מלחמה. אבל מצד המים התחתונים ישנה מלחמה. א"כ ביום השני התחדש מהלך של מחלוקת בין החשך של יון לאור של הכנסת ישראל. בחינת אור מים רקיע (עי' זוהר תרומה קס"ז א', ועי' אפיקי ים לבעל פתחי שערים על ב"ב ע"ג ב'). משא"כ במהלך של יום הראשון, אור וחשך משמשים בעירבוביא, ואין מלחמה בין האור לחשך.

נצחון החשמונאים היה העלאת כח החשך למקורו שקודם החטא

לפי זה עומק הכח שגברה בית מלכות חשמונאי ונצחה את מלכות יון, אינו מצד המהלך של מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך וקל וחומר ריבוי אור דוחה חשך, אלא שהתיקון של המלחמה נגד יון היה לגלות את החשך במקומו השרשי, במקור של אור וחשך משמשים בעירבוביא. וכאשר מעלים את החשך למקום השרש שלו, שמה אין מלחמה וזוהי נקודת הנצחון. מצד ההבחנה החיצונית, הרי שהיתה כאן מלחמה בין אור לחשך, בין אורם של ישראל לחשך של מלכות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל. אבל מצד העומק הפנימי של המלחמה, היתה כאן העלאת של כח החשך למקורו, לשרשו העליון, לגילוי הראשון שלו ביום ראשון דמעשה בראשית. ומצד עומק הגילוי של אור וחשך משמשים בעירבוביא, הרי שאין מלחמה, ומכח כך אין כח למלכות יון לבטל את נקודת הקדושה.

כחות עינים דיצחק

כח החשך, כח ההעלם, שישנו בבריאה לאחר החטא, הוא המהלך כמו שמתגלה בפסוק שנאמר ביצחק "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות" (תולדות כ"ז

א), היתה לו כהות עינים. אבל ביעקב נאמר "ועיני ישראל כבדו מזוקן" (ויחי מ"ח י'). ולא נאמר כאן לשון של כהות עינים כמו שנאמר אצל יצחק, אלא נאמר כאן לשון של כבדות עינים, שהיא לשון פחותה מכהות, כי שרש החשך נמצא אצל מידת יצחק שהוא מידת הדין ומידת המלחמה. משא"כ אצל יעקב שהוא מידה ממוצעת בין מידת אברהם שהוא מידת החסד למידת יצחק שהוא מידת דין כידוע (עי' ספר מבוא לחכמת הקבלה ח"א שער ג' פ"א). והנה בחז"ל מצינו כמה מהלכים מדוע היתה ליצחק כהות עינים. עי' ברש"י על הפסוק שמביא מדרש שכהו עיניו מעשן קטורת ע"ז שהקטירו נשותיו של עשיו. ועוד מדרש מביא רש"י (בר"ר ס"ה י') שבשעה שעקד אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח, בכו מלאכי השרת, ודמעותיהם נטפו לתוך עיני יצחק, ולכן כהו עיניו. ועוד כתוב במדרש שם שנענש על שהביט בשכינה בעת העקידה, עי"ש. א"כ ישנם כאן שני מהלכים של כהות עינים. האחד שיון החשיכה את עיניהם של ישראל, בגלל חטא ע"ז שעבדו ישראל בעגל, כנגד עשן ע"ז שהכה את עיני יצחק. אבל השרש של התיקון הוא בבחינת העקידה, שהוא בחינת מסירות נפש על קדושת ה' ית'. דחו"ל הקדושים אומרים "כי לא יראני האדם וחי, בחייהם אינם רואים אבל רואים הם במיתתם" (תו"כ ויקרא א' דבורא דנדבה פ"ב, מסכת כלה רבתי פ"ג). וראיה זו שרואים במיתתם, בשעת מסירות הנפש, כביכול זו ראית השכינה הקדושה, זו סוג אחר של ראיה. ומשם מגיע הכח של כהות עינים, וזה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא.

קדושה היא פרישות

ויש להבין מהו אור וחשך משמשים בעירבוביא. מהו התיקון של החשך של יון להעלות אותו חזרה למקור של החשך של אור וחשך משמשים בעירבוביא ששם אין מלחמה. והנה בהקדם קי"ל להלכה שנרות חנוכה קדש הן ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד (או"ח תרע"ג א'). אמנם זו מחלוקת בגמרא (שבת דף כ"א) אבל כך קיימא לן להלכה. והנה עי' ברש"י והרמב"ן בריש פרשת קדושים, שענין קדושה הוא להיות מופרש ומובדל. וכן קדושת נרות חנוכה, פירושה שהם למעלה מהשגתינו ולכן אין לנו אפשרות להשתמש בהם. דהרי ישנם שני סוגי ראיה. ישנה ראיה שאדם קורא לאור הנר כלומר הוא משיג על ידי הנר, הוא תופש על ידי הנר, יש לו השגה בדברים. זה נקרא להשתמש בנר.

וישנה ראייה שאדם רואה את הדבר, אבל הדבר קדוש, מופרש ומובדל ממנו, אין לו השגה בו, מחמת רוממותו. בנרות חנוכה הראיה היא מהסוג השני. וזה גופא התיקון למלחמת יון, מכח הנרות הללו מתגלה כח התיקון לחכמת יון. חכמה של יון היא חכמה בת השגה, וכנגדה היא חכמת התורה הקדושה, שבעומק אינה ברת השגה, בבחינת "מרחוק ה' נראה לי" (ירמי' ל"א ב.). זה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא.

חכמת יון ענינה במורגש, חכמת התורה ענינה בפנימיות

כיצד יתכן שאור וחשך ישמשו בעירבוביא. אם זה אור, אזי אין זה חשך, ואם זה חשך, אזי אין זה אור. אלא כאשר האדם רואה דבר, והוא משיג שאין לו השגה בדבר, ולכן אינו יכול להשתמש בו, הרי שמחד יש כאן אור, דהרי הוא רואה את הדבר. אבל מאידך יש כאן חשך, דהרי אין לו השגה להשתמש בדבר, כלומר חסר לו בראיית פנימיות הדבר. זה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא. הנרות הללו, הראיה שיש לנו בהם היא שאנחנו רואים את הוייתם אבל בעומק המושג אין לנו תפישה. ההבדל היסודי בין חכמת יון לחכמת התורה הקדושה, היא שחכמת יון היא חכמת המושג והמורגש, כדברי הרמב"ן הידועים (דרשת תורת ה' תמימה), שצווח ככרוכיא על ראש הפילוסופים היווני הידוע, שהכחיש כל הרוחניות, ולא האמין רק במורגש. משא"כ בחכמת התורה הקדושה, כל מה שאדם רואה הוא יודע שהוא רואה את חיצוניות הדבר, אבל אין לו השגה בפנימיות, וזה נקרא אור וחשך משמשים בעירבוביא. כל מה שיש לנו בתורה הקדושה זוהי אותה הבחנה שאנחנו רואים שהדברים ישנם, אבל "עמוק עמוק מי ימצאנו" (קהלת ז' כ"ד), זהו כח החשך בשרשו.

אחכמה הוא האור והיא רחוקה ממני הוא החשך

הנה כאשר ר"ל האדם נופל לחטא, אז צריך להיות חשך בבחינה של הסתרה. כמו שאומרת הגמרא (קידושין מ' א'), "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים וכו'". כי את החטא צריך לכסות בחשך, להסתירו, מחמת שהחטא מגלה אצלו אופן של חשך תחתון של העלם, של הסתר, שהוא תולדה מהחטא. אבל כח ההסתר בשרשו אינו במקום החטא. אלא שרש כח ההסתר הוא מצד אי ההשגה בעצמותו ית"ש, ובעומק

חכמתו, שהיא חכמת התורה הקדושה, כי הוא וחכמתו חד. וכשם שעצמותו אינה מושגת, כך גם חכמתו הקדושה "עמוק עמוק מי ימצאנה". "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ד' כ"ג), ה"אחכמה" שבדבר הוא האור, "והיא רחוקה ממני" היא החשכה, והם משמשים בערבובייה. כמוכן שאין התולדה מכך שהאדם ח"ו לא יעסוק בתורה. דאם היה דין שלא יעסוק אדם בתורה, לא היה זה נקרא אור וחשך משמשים בערבובייה, אלא רק חשך. אלא מחד ישנה מצוה של "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א' ח'), ומאידך "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני". מחד אור ומאידך חשך, והם משמשים בערבובייה תדיר.

שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה

איתא בגמרא (מנחות צ"ט ב'), "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית". והנה רש"י (ד"ה צא ובדוק) מפרש "דבר שלא יהא בעולם". כלומר אין כזה זמן, וממילא איך יכול ללמוד חכמה יונית. אמנם יש לשאול, א"כ למה לא אמר לו בפשטות שאסור. מהו הלשון צא ובדוק לך זמן שהוא לא מן היום ולא מן הלילה. משמע שיש כזה זמן. ביאור הדבר. מצות הדלקת נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. זהו הזמן שהאור והחשך משמשים בערבובייה. זהו זמן שהוא בתוך בין השמשות. כידוע בין השמשות זו סוגיה ארוכה (עי' טש"ע או"ח תרע"ב וקחנו משם). אבל לענייננו, מדובר כאן בזמן הסתלקות החמה אבל קודם התקוף הגמור של הלילה. הרי זה זמן ממוצע בין היום והלילה, זהו זמן ההדלקה של נר חנוכה. א"כ כאשר אמר לו צא ובדוק לך זמן שהוא לא מן היום ולא מן לילה, רמז לזמן הדלקת נרות חנוכה. משם שואבים את הכח לנצח את חכמת יון, ע"י גילוי של החשך בשרשו, שהוא תיקון החכמה של יון. זמן שהוא לא מן היום ולא מן לילה, זמן שבו אור וחשך משמשים בערבובייה. ומצד זה מתגלה בחכמת יון השרש של החשך דקדושה, וא"כ השתא שחזר הענף לשרשו, אז – עסוק בחכמת יון. חכמת יון כענף המנותק מהשורש היא במקום שהחשך מנותק מהאור, לא במקום שהחשך מחובר לאור, לא בזמן שהוא לא יום ולא לילה, לא בזמן שהחשך והאור משמשים בערבובייה. מצות הדלקת נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק זהו דין של הדלקה מכח האור וחשך משמשים בערבובייה.

מים ורוח אינם מעלימים, עפר ואש מעלימים

מבואר בדברי רבותינו שישנם שני מהלכים שמכוחם מגיע החשך. כידוע ישנם ארבע יסודות, אש רוח מים ועפר. המים מצד טבע ברייתם אינם מעלימים, להיפך, הם צלולים וזכים אלא אם כן מתערב בהם דבר המעכרם. גם כח הרוח אינו מעלים, אנו רואים דרך האויר. מאידך, היסודות אש ועפר הם שני הכוחות היוצרים העולם וכיסוי בבריאה. חז"ל אומרים (ב"מ מ"ב א') "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע". את המת קוברים באדמה. את הדם מכסים בעפר (חולין פ"ג ב'). וכן על דרך זה. זהו סוג אחד של העולם, סוג אחד של חשך. הסוג השני של החשך הוא חשך שמגיע מכח היסוד שנקרא אש. כל אש בטבעה יוצרת כח של שחרחרות, כח של חשך. אמנם ההבדל היסודי בין החשך של יסוד האש לחשך של יסוד העפר, הוא שהחשך של יסוד העפר הוא חשך גמור, העולם גמור, העדר גמור של אור. משא"כ החשך ששרשו ביסוד האש, זהו חשך שיחד עמו ישנה האש ולכן ישנו גם אור, הרי זה אור וחשך משמשים בעירבוביא. חכמת הטבע היא בתכונתה חכמה של יסוד העפר, חכמה שבעצם מכסה ומעלימה על הפנימיות. ומאידך, יסוד העפר הוא היסוד שמגלה את כל שלשת היסודות כדברי הגהת המהרי"ץ הידועים בתחילת נפש החיים. כח העפר הוא הכח שמגלה את מה שישנו בבריאה. כל שלשת היסודות אש רוח מים מתגלים על ידי יסוד העפר. לכן מצד יסוד העפר, מחד יש לו כח של גילוי אבל מאידך יש בו כח של העולם, שני הפכים תמיד שרשם בבת אחת.

התורה ניתנה כאש שחורה על אש לבנה

מלכות יון מצד שורש החשך שבה, היא מיסוד העפר, הן מצד ההעלם שבו והן מצד הגילוי שבו. ומאידך, כח התיקון של מלכות יון הוא לגלות את שרשה במקורה שהוא ביסוד האש, שהוא אור וחשך משמשים בעירבוביא. "הלא כה דברי כאש נאם ה'" (ירמי' כ"ג כ"ט). התורה נמשלה לאש, מחמת שכל התורה ניתנה כאש שחורה על גבי אש לבנה (עי' רש"י וזאת הברכה ל"ג ב' מתנחומא בראשית פ"א), הרי זה אור וחשך משמשים בעירבוביא. זה כח התיקון של מלכות יון.

מהו השורש לנר השמיני בחנוכה

וכשנצחום כמו שאומרת הגמרא (שבת כ"א ב'), לא מצאו אלא פך אחד של שמן חתום בחותמו של כהן גדול, ונעשה להם נס והדליקו ממנו שמונה

אור וחשך משמשים בערבובייה

מט

ימים. והנה במנורת המקדש ישנם שבעה נרות (פר' תרומה כ"ה ל"ז), בעוד שבחנוכה אנחנו מדליקים שמונה נרות. והיכן המקור איפוא לנר השמיני? כיצד יתכן שישנו מושג של נר שמיני, כאשר במנורה היו רק שבעה נרות. הרי לכאורה המנורה היא שרש האור לכל הבריאה כולה. אמנם עי' ברש"י בשבת (כ"ב ב' ד"ה ובה היה מסיים), שמבאר שבין הערביים היה מוציא את הפתילה הדולקת מהנר המערבי [שהרי היתה דולקת בנס מעת לעת למרות שהיה בה שמן רק מערב עד בוקר], ואחזה בידו או מניחה בכלי ריק, והיתה ממשיכה לדלוך מכח השמן הספוג בה, ובינתים היה נותן שמן ופתילה חדשים בנר המערבי, ואח"כ היה מדליק את הפתילה החדשה מהפתילה הישנה, ומהפתילה החדשה היה מדליק שאר הנרות (ועי' בתוס' שם ד"ה ובה היה מסיים שחולקים על רש"י). הרי שבעומק גנוז כאן בדברי רש"י נר שמיני במנורה. הנר המערבי כביכול נחלק לשנים. האחד במקומו והשני מחוץ למקומו. וזה שמחוץ למקומו הוא השורש לנר השמיני של חנוכה.

פתילה דולקת ללא נר היא אור וכלי משמשים בערבובייה

עומק הדבר. השבעה נרות שהיו דולקים במנורה, הם אור בתוך כלי, פתילות דולקות בתוך הנרות. אבל האור השמיני לשיטת רש"י הוא אור בלא כלי, שהרי הוציאוהו מהנר המערבי, וממנו הודלקה הפתילה החדשה שבנר המערבי. א"כ הנר השמיני בחנוכה שורשו הוא אור בלא כלי, ואור בלא כלי א"א להשיגו, הוא אינו בר תפיסה, א"א אלא לראותו בלבד. וזה אור וחשך משמשים בערבובייה, כי מחד הרי הפתילה הישנה דולקת, כי אילו כבתה א"א היה להדליק ממנה את הפתילה החדשה, ודרכה את שאר ששה הנרות. אבל מאידך זו פתילה ללא נר, אור ללא כלי, ולכן אין זה בר תפיסה ולא בר השגה, אלא יש כאן ראייה בלבד, ללא כלים להשתמש בהם.

לדעת המהר"ל הארון בקה"ק הוא מקור לנר השמיני בחנוכה

והנה במהר"ל (נר מצוה עמ' כ"ג, חידושי אגדות ח"א עמ' ה' על מסכת שבת) מצינו מהלך אחר. המהר"ל מבאר שהשרש של הנר השמיני, הוא בארון שהיה בבית קדשי הקדשים. דהרי ישנם שתי מדרגות בגילוי האור בבית המקדש. ישנו אור שמתגלה בהיכל, והוא אור שבעה נרות של המנורה. וישנו אור שמתגלה בבית קדשי הקדשים ששם נמצא הארון, ארון מלשון אור, והוא השרש של השמיני

שמעל השביעי, שמכוחו ישנו מהלך של נר שמיני בנר חנוכה. וביתר ביאור. ארון הוא אותיות אור-ן. נו"ן היא חמישים, שהוא בחינת "תספרו חמישים יום" (אמור כ"ג ט"ז), שהוא בא לאחר המהלך של שבע פעמים שבע, הוא היום החמישים והוא היום השמיני שמעל המהלך של ז'. זהו הכח שמעל לטבע שנמצא גם במילה שהיא ביום השמיני שהיא מהלך למעלה מהטבע, כי במהלך הטבעי אדם נולד ערל. בארון כמו שאומרת הגמרא (בבא בתרא י"ד ב'), נמצאים הלוחות השניות ושברי הלוחות הראשונות, ולכן גם בארון ישנה ההבחנה של אור וחשך משמשים בעירבוביא, הלוחות החדשות אור והלוחות הישנות השבורות חשך. הבחנה נוספת של אור וחשך משמשים בעירבוביא בקדש הקדשים, הוא מצד הכהן הנכנס לשם ביום הכיפורים (עי' רמב"ם הלכות עבודת יוה"כ פ"ד ה"א), ומערה הקטורת על הגחלים. הרי מחד יש כאן הארה מהגחלים, ומאידך לאחר הקטרת הקטורת על הגחלים כל קה"ק היה מתמלא עשן (עי' עי' רשב"ם אחרי מות ט"ז ב', ועי' רש"י מ"א ח' י"ב). א"כ גם כאן היו אור וחשך משמשים בעירבוביא.

כח הצניעות כשורש להשגת פנימיות התורה

והנה המקור של האור נקרא תורה אור, והתורה הוא חשך ואור משמשים בעירבוביא. מה קודשא בריך הוא סתים וגליא, אף אורייתא סתים וגליא (עי' זהר אחרי מות ע"א ב'). יש בה אבחנה של גילוי ואבחנה של העלם. אמרתי אחכמה – גילוי, והיא רחוקה ממני – העלם. ימי החנוכה שהם ענין מלחמת מלכות החשמונאים כנגד מלכות יון, זוהי מלחמה על כיצד מגדירים את החשך. האם החשך שלאחר החטא, או גילוי מקור החשך קודם החטא. כשנצחום בית חשמונאי הם גילו שהמצוה של כיסוי אינה שייכת לחלק של השבירה בלבד, לחלק של צניעות מחמת ערות דבר בלבד. אלא מקור הצניעות היא כפי שאומרים חז"ל (קידושין ע"א א'), שאין מגלים השמות הקדושים אלא למי שהוא צנוע ועניו. צניעות היא כלי להבנת הנסתר. כח הצניעות, כח ההעלם, כח החשך, במקורו בשרשו, הוא מקור לגילוי דבר הנעלם, וגילוי דבר נעלם צריך כלי של העלם. מחד אומרים חז"ל (עירובין ס"ה א'), לא איברי ליליא אלא לשנתא, וזה מצד השבירה, מצד הנפילה. אבל מאידך אומרים חז"ל (שם) לא איברי סיהרא אלא לגירסא, שזה מצד שהלילה הוא דייקא המקום שדרכו יכול האדם להגיע למעמקים פנימיים, שיכולים להתגלות רק מכח ההבחנה הנקראת חשך, דהיינו אור וחשך משמשים בעירבוביא, ולא חשך דשבירה שהוא חשך בלי אור.

מהות האשה היא צניעות והסתר

מצות נר חנוכה כמו שאומרת הגמרא (שבת כ"א ב'), היא מצות נר איש וביתו. כל חד וחד יש לו חיוב להדליק נר. אבל החיוב אינו על הגברא בלבד, גם אינו רק על הבית בלבד. אדם שאין לו בית אין לו חיוב הדלקה, יש לו ברכה ומצוה של רואה (שבת כ"ג א'). אדם שיש לו בית ואינו נמצא שם, ביתו פטור מהדלקה [א"כ יש משהו ממשפחתו בביתו שידליק]. מצוה נר חנוכה היא צירוף של איש וביתו ביחד. והנה ישנה שיטת המהדרין בחנוכה, נר לכל אחד ואחד (שם). ומ"מ גם לשיטת המהדרין, נהגו שהאשה אינה מדלקת, למרות שאם ברצונה להדליק רשאית להדליק בכרחה, ואם בעלה אינו בבית, מחויבת להדליק (עי' מ"ב תרע"א סק"ט, ותרע"ה סק"ט). והסברא שאינן מדליקות דהויין טפילות לאנשים, ובאשה נשואה אמרינן אשתו כגופו (עי' שם ושם). גם ידועה סברת החת"ס (חידושים על שבת כ"א ב' ד"ה והמהדרין), שאשה פטורה מהדלקה כי "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מ"ה י"ד), ועיקר ההדלקה הרי הוא בחוץ. והנה סברת אשתו כגופו לכאורה תמוהה. למה בשאר מצוות לא אמרינן אשתו כגופו. כגון שבעלה יפטרנה מאכילת מצה מסברת אשתו כגופו. עומק הדבר. ישנם שני כוחות בבריאה. ישנו כח בבריאה שהוא כח של איש, וישנו כח בבריאה שהוא כח של אשה. כוחו של האיש כידוע הוא כח הגילוי וכוחה של האשה כידוע הוא כח ההעלם. ולכן באשה נאמר "כל כבודה בת מלך פנימה". ולמה נאמר בה "פנימה", מפני שמטבע היצירה שלה הוא צניעות, כדברי הגר"א הידועים (עי' איגרת הגר"א, וגם בנוסח האחר שכתוב בו שעיקר התבלין ליצה"ר באשה הוא הצניעות), שעיקר מעלתה של אשה נמדדת במדרגת צניעותה, כי עומק הדבר שזו מהותה. המהות של כח האשה הוא כח ההסתר הוא כח ההעלם.

מהות מצות נר חנוכה הוא שלום בית ולכן נר שבת דוחה נר חנוכה

מצות נר חנוכה היא מצוה של נר איש וביתו, ביתו זו אשתו (יומא ב' א'), וזה מקביל להגדרה של אור וחשך משמשים בערבובייה. זו כל המצוה. כמו שהמצוה היא משתקעת החמה, כך המצוה היא גם נר איש וביתו, זהו אותו מטבע של חיוב. אילו מהות המצוה היתה שהאור מסלק את החשך, הרי שהיה דין לאיש לעצמו ולאשה לעצמה, והוא והיא היו צריכים לקיים את המצוה כ"א לחוד. אבל כאשר המהות הפנימית של חיוב ההדלקה ענינה אור וחשך משמשים בערבובייה,

על זה נאמר "והיו לבשר אחד" (בראשית ב' כ"ד), מעין ה"יום אחד" של מעשה בראשית, של אור וחשך משמשים בעירבוביא. ואפילו לאחר הבדלתם הם נשארו אחד. אשתו כגופו כי זו מהות החיוב של מצות נר חנוכה. דהיינו, המהות של נר חנוכה הוא בעצם החיבור של האיש וביתו. כשהגמרא דנה מי קודם, נר שבת או נר חנוכה (שבת כ"ג ב'), כידוע הגמרא פושטת נר שבת עדיף מצד שלום בית. לכאורה צריך לעיין, וכי גם בשאר המצוות נאמר ששלום בית עדיף. ברור שלא נוהגים כך תמיד, בודאי לא לדחות מצוה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן פעמים שזה שייך. עכ"פ, ישנה סברא מיוחדת מדוע בחנוכה שלום בית עדיף, כי בעומק נר חנוכה יסודו שלום בית. לכן חנוכה זו מצוה הנקראת נר איש וביתו, אור וחשך משמשים בעירבוביא. זה גופא שלום בית, אלו אינם שני דברים.

הדלקת נ"ח אינה רק לפד"נ, אלא גם להאיר את החושך בבית

אותו מהלך שהנר חנוכה הוא חיבור של אדם לביתו, הוא גם המהלך של חיבור מקום הגילוי למקום ההעלם. "יצא אדם לפעלו" (תהלים ק"ד כ"א), זה נקודת ההתגלות שלו, ו"לעבודתו עדי ערב" הוא חוזר לביתו, שם הוא נעלם, שם הוא גנוז. מצות נר חנוכה הוא בפתח ביתו. פתח הבית הוא מקום הכניסה וכן מקום היציאה. והנה כאשר הגמרא (שבת כ"ב א'), דנה האם להדליק בימין או בשמאל הפתח, מוכח מהסוגיה שימין או שמאל הוא ביחס למי שמגיע לפתח הבית מבחוץ. ולכאורה צ"ע מדוע, הרי כאשר הוא בא להדליק, הוא נמצא בתוך הבית, א"כ למה לא יהא ימין או שמאל ביחס למי שבתוך הבית. עומק הדבר. נר חנוכה הוא במהלך של כניסה לבית, הוא במהלך של גניזה. ההדלקה היא להאיר את המקום שלתוכו נכנסים, כלומר לאור וחשך המשמשים בעירבוביא. למרות שיש בהדלקה פירסומי ניסא לאלו שבחוץ, אבל ההדלקה היא גם לאיש וביתו, הארה למקום החשך. א"כ הנר מאיר גם לחוץ וגם לבית, להאיר במקום החשכה של הבית, בבחינת אור וחשך משמשים בעירבוביא. מצד מה שמדליקים לפרסם את הנר בחוץ, זה בבחינת מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך. אבל מצד מה שמדליקים לפנים, זה מהלך של הדלקה של שלום בית, של אור וחשך משמשים בעירבוביא. יתן ה' יתברך שנוכה לחזור למקור הראשון של החשך, לאור וחשך משמשים בעירבוביא, ליום אחד שיתגלה בסיעתא דשמיא יחידו של עולם.

בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון

ב"ד חשמונאים גזרו על בעילת גויה בצנעא

הנה ידועים דברי חז"ל במדרש (בר"ר ב' ד') על הפסוק (בראשית א' ב') "וחשך על פני תהום", "וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". והנה ישנם ג' דרכים להלחם בחשך. האחת, מעט מן אור דוחה הרבה מן החשך (הוה"ל שער יחוד המעשה פ"ה, רבינו בחיי בפירושו עה"ת בראשית ד' ז'). השניה, לגלות את המקור של החשך, שאור וחשך משמשים בעירבוביא, ושם החשך הוא קדושא. השלישית, להציב חשך מול חשך, חשך דקדושה מול חשך של יון שהחשיכה עיניהם של ישראל. נתבונן בס"ד במהלך שלישי זה, מהו אופן מלחמת החשך דקדושה כנגד החשך של יון. איתא במסכת עבודה זרה (ל"ו ב'), שישנה הלכה למשה מסיני שהבועל ארמית בפרהסיא קנאין פוגעין בו, כפי שפנחס פגע בזמרי. משא"כ בצנעא אין על כך איסור תורה, אבל ב"ד של חשמונאים גזרו על כך. והטעם שדוקא ב"ד דחשמונאי הם אלה שגזרו על בועל ארמית בצנעא, הוא מפני שיש כאן כח של חשך מול חשך. דהיינו, כנגד החשך של יון, גזרו חכמים איסור על בעילת ארמית בצנעא, שהוא מעשה שנעשה בחשך ובהסתר. א"כ התחדש כאן חשך דקדושה, וזה גופא מלחמה כנגד יון שהחשיכה עיניהם של ישראל.

גם נשים היו באותו הנס

איתא בגמרא (שבת כ"ג א') "נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס". רש"י על אתר מביא ב' פירושים כיצד היו באותו נס. האחד, שגזרו יוונים

(א) נתבאר במאמר אור וחשך משמשין בערבוביא.

על כל בתולות הנישאות להיבעל לטפסר תחילה. ברש"י על הרי"ף ובר"ן שם י' א' בדפי הרי"ף, במקום טפסר כתוב הגמון. והשני שעל יד אשה נעשה הנס. שמביא הרי"ן (שם) שבתו של יוחנן האכילה לראש האויבים גבינה לשכרותו וחתכה את ראשו וברחו כולם. ובתוס' (פסחים ק"ח ב' ד"ה היו), כתבו ששמה היתה יהודית, ולא הזכירו שהיתה בתו של יוחנן. אבל בארחות חיים (הלכות חנוכה אות י"ב, ודבריו הועתקו בכלבו סימן מ"ד) כתב שיהודית היתה בתו של יוחנן כה"ג. פירוש שלישי כיצד היו באותו הנס, שהרי היונים רצו לבטל חדש שבת ומילה (מגילת אנטיוכוס, ועי' בספר חשמונאי ובניו לר"מ אדלר להרחבת היריעה), וגזירת חודש ושבת נוגעת גם לנשים. והנה לענין הבעילה להגמון, גזירה זו מובאת במסכת כתובות (ג' ב', ושם כתוב שהגזירה היתה על הבתולות הנישאות ביום רביעי). בגמרא שם מכונה גזירה זו בשם סכנה, ובגמרא שואלת, האי סכנה? אונס הוא! ומתרת משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא. ושוב שואלת הגמרא ולידרוש להם שאונס שרי, ומתרת הגמרא איכא פרוצות ואיכא כהנות. והנה התוס' שם (ד"ה ולדרוש), מבארים דאונס שרי מצד שאשה היא קרקע עולם ולא עבדה מעשה, ולכן אין עליה איסור בבעילה להגמון, וממילא אינה נאסרת על בעלה [אא"כ היא כהנת].

קרקע להציל בנות ישראל ופך השמן מטומאה

והנה להבין עומק ענין קרקע עולם, בהקדם ידועה קושית הראשונים בשבת (כ"א ב' בסוגית מאי חנוכה, עי' למשל ברשב"א ובתוס'), מה הועילה מציאת הפך שמן שהיה חתום בחותמו של כה"ג, הרי אפילו לא נטמא במגע, שמא נטמא בהיסט, דהרי גזרו חכמים על גויים לטמא בהיסט. והנה בתירוץ השני כותב הרשב"א דאפשר שגזירת היסט עדיין לא נגזרה. אבל התוס' וכן הרשב"א בתירוץ הראשון כתבו שהיה הפך שמן טמון בקרקע, ולכן ידעו החשמונאים שלא מצאוהו היונים כלל. א"כ ההשגחה סיבבה שלא ימצא הפך שמן בזכות שהיה טמון בקרקע. א"כ גם כאן נתגלה היסוד של חשך מול חשך. כנגד הגזירה של בעילת הבתולות, שע"י גזירה זו החשיכו עיניהם של ישראל, סיבבה ההשגחה שהפך שמן שבו היה נס חנוכה, יינצל בזכות שהיה במקום מכוסה וחשוך. וכמו שהדין של קרקע עולם הציל את בנות ישראל מטומאה, כך הקרקע שבו היה טמון הפך שמן הציל את השמן שבאמצעותו היה אחד מניסי חנוכה. כלומר מכח הקרקע שהוא כח הסתר וחשך דקדושה, ניצל השמן מטומאה וניצלו בנות ישראל מטומאה.

בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון

נה

יונים שקצו את אבני המזבח

איתא במשנה במסכת מידות (פ"א מ"ו, ומובא ביומא ט"ז א' ובע"ז נ"ב ב'), שבלשכה מזרחית צפונית של בית המוקד גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח החיצון ששקצום מלכי יון. מבאר רש"י בע"ז (שם), שלמרות שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ דרשו חכמים פסוק ביחזקאל (ז' כ"ב) "ובאו בה פריצים וחללוה", שעצם כניסת היונים ע"ז להיכל הוציאה כליו לחולין, ונעשו הפקר, וקנו היונים את הכלים מהפקר, וכאשר עבדו ע"ז על המזבח החיצון אסרו את אבני המזבח, לא מיבעיא לגבוה אלא אפילו להדיוט, ולכן הוצרכו בני חשמונאי לגנום בלשכה מזרחית צפונית דבית המוקד². גם כאן אנו מוצאים הגדרה של חשך כנגד חשך. כנגד הטומאה ששקצום היונים והחשיכו עיניהם של ישראל, הציבו החשמונאים את כח הטהרה של הגניזה.

כורש בנה את הבית השני ולכן יכלו יונים לטמאותו

איתא בעזרא (א' ב') "כה אמר כורש מלך פרס, כל ממלכות הארץ נתן לי הוי"ה אלקי השמים, והואפקד עלי לבנות לו בית בירושלים". דהיינו הקב"ה ציוה על כורש לבנות את הבית השני. במאמר המוסגר יוזכר שכורש לא עשה כן אלא שלח את היהודים לעשות כן (עזרא א' ג'), ובמסכת מגילה (י"ב א') דרשו פסוק בישע"י שהקב"ה התלונן למשיח על כורש על שנהג כן. עכ"פ הנה במדרש (ב"ד ל"ז ח') כתוב "אף מיפת עמדו באהלי שם וכו' יפת א'להים ליפת זה כורש שהוא גוזר שיבנה בית המקדש". א"כ מכוחו של יפת בנה כורש את בית המקדש השני. וכן יון הוא מבניו של יפת (נה י' ב'). לכן היה ליון כח לטמא את הבית השני מכיון שהוא בא מיפת, וכן כורש שבנה את הבית השני ינק כוחו מיפת. לולא שהיה ליפת נגיעה במקדש לא יכול היה יון שבא מיפת לטמאותו. אמנם נגיעה הטומאה הזאת, החלה מחוסר הטהרה שהיה בשורש הבנין שנבנה ע"י כורש. "טוב אחרית דבר מראשיתו" (קהלת ז' ח'), מתי אחרית דבר טוב, כאשר מראשיתו הוא טוב (עי' רש"י שם, ועי' ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א דף ט' ב'), וכאשר בראשית דבר ישנה נגיעה של יפת א'להים ליפת, אז באחרית דבר נכנסו להיכל ויכלו לטמאותו.

(ב) וצ"ע ברש"י בע"ז שם ד"ה מזרחית צפונית שכתב עזרה.

עיקר בית המקדש היה בחלקו של בנימין כי היה נקי מקנאה

איתא במסכת יומא (י"ב א', ועי' ברש"י ובציור בזבחים נ"ג ב') שהר הבית הלשכות והעזרות היו בחלקו של יהודה, והאולם וההיכל וקדה"ק היה בחלקו של בנימין. וכן רוח מערבית וצפונית של מזבח העולה היה בחלקו של בנימין, בעוד שרוח מזרחית ודרומית היו בחלקו של יהודה, מחוץ לאמה אחת בדרום ואמה אחת במזרח שהיתה בחלקו של בנימין. בנימין ידיד ה' (וזאת הברכה ל"ג י"ב), הוא זה שזכה שבחלקו יבנה עיקרו של בית המקדש. ואמרו חז"ל (מדרש תנאים וזאת הברכה פל"ג, מובא בחזקוני בזאת הברכה ל"ג י"ב), מפני שבשעה שרצה הקב"ה לבנות את בית המקדש היו מריבים שבטים זה עם זה בחלקו של מי יבנה, אמר להם הקב"ה כולכם הייתם שותפים במכירתו של יוסף, ולכן הוא לא יבנה בחלקכם. ואפילו יוסף היה נגוע במכירה, שהרי על חלומותיו כתוב "ויקנאו בו אחיו" (וישב ל"ז י"א), וכאשר התנכלו לו אמרו "ונראה מה יהיו חלומותיו" (שם שם כ'), ויוסף בגימ' קנאה. א"כ עולה מדברי חז"ל שנבנה בית המקדש בחלקו של בנימין מפני שהוא היה נקי מקנאה, לא היתה בו קנאה באחרים ולא היתה לאחרים קנאה בו.

שור וקנאה

והנה השרש העמוק של מלחמת יון בישראל הוא קנאה. כתוב במדרש (שחר טוב תהילים צ"ג) "שבעה לבושין לבש הקב"ה. אחד וכו' ואחד כנגד יון, שנאמר ויעט כמעיל קנאה. כך היו בני חשמונאי לבושי בגדים של קנאה וכו'". כפי שמובא בגמרא (שבת פ"ט א' ב'), למה נקרא שמו סיני, כי שם ירדה שנאת עכו"ם לישראל. כי בשעה שישראל קבלו את התורה האלקית שהיא החכמה האלקית, אזי נתקנאו האומות בישראל, ובראשם יון שעסקו בחכמה הטבעית, ורצו להכחיש ולבטל את החכמה האלקית. א"כ זו מלחמת חכמה כנגד חכמה. ובעומק זו קנאה כנגד קנאה, הקב"ה וישראל מתלבשים בקנאה כנגד מלחמת הקנאה של העכו"ם בישראל ובתורתו. הזכרנו לעיל את המדרש שהיו יון אומרים כתבו לכם על קרן השור. מהו ענין השור דייקא. הנה כתוב בברכת יוסף בזאת הברכה (ל"ג י"ז) "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו וכו'". א"כ יוסף נקרא שור, ויוסף כפי שהזכרנו בגימ' קנאה. לכן קרן השור הוא בסוד קנאה. עוד מצינו ענין קנאה בהקשר לשור במדרש תנחומא (כי תשא פכ"ב), "א"ל [הקב"ה למשה], שחת עמך, א"ל משה, וכי עמי הם, והם עמך ונחלתך אשר פדית בכחך. א"ל [משה לקב"ה],

נז בענין חשך דקדושה כנגד חשך דיון

מה חטאו, א"ל וימירו את כבודם בתבנית שור. אמר לפניו, רבש"ע ובמה אתה מקנא? בשור? וכי הוא מסייעך? אתה משיב רוחות והוא מוריד גשמים? אתה מזריח חמה והוא לבנה? וכו". אמנם במדרש זה לכאורה ענין הקנאה אינו קשור ליוסף או ליון.

החילוק בין מזבח העולה למזבח הזהב

והנה כידוע ישנם בהיכל שלשה כלים, מנורה בדרום שלחן בצפון ובינם המזבח הפנימי המכונה גם מזבח הזהב או מזבח הקטרת. והנה בגלל נס פך השמן ידוע לכל שהיונים טמאו את השמנים למנורה. אבל לעיל ראינו שבעצם כניסת הפריצים למקדש יצאו מקדושתם כל כלי המקדש. אבל טומאה ממש לא חלה אלא על מזבח העולה, מפני שעליו הקריבו לע"ז. מאידך מזבח הזהב לא נטמא, וצריך להבין מאי שנא האי מהאי. כבר הזכרנו לעיל שחלק ממזבח העולה היה בחלקו של יהודה, והגמרא (יומא י"ב א') אומרת שבנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום. מה העומק שבכך שיהודה זכה לחלק מהמזבח החיצון אבל לא זכה כלל במזבח הפנימי, וכן לא זכה באולם ובהיכל ובקד"ק וכל מה שבתוכם. כבר בארנו לעיל שיתרונו של בנימין על יהודה היה בכך שבנימין היה נקי מקנאה, בעוד שיהודה כמו שאר אחיו, היה נגוע בקנאה. א"כ המזבח הפנימי היה במקום שאין בו קנאה. בעוד שהמזבח החיצון היה במקום שיש בו קנאה. בעומק חילוק זה מגדיר את מהות המזבחות. היונים כפי שבארנו, שורש מלחמתם הוא מצד הקנאה, ולכן לא יכלו לטמא אלא מה שיש לו שייכות לקנאה, דהיינו דוקא את המזבח החיצון ולא את המזבח הפנימי. כי החילוק בין המזבחות כאמור אינו רק במקומם אלא במהותם. ולכן יכלו היונים לעבוד עבודה זרה על המזבח החיצון ולהפוך אותו ר"ל ממזבח העולה למזבח שח"ו שייך לעכו"ם. אבל במזבח הקטרת לא נגעו כלל.

כלי שרת שאינם זקוקים לטבילה לאחר הרגל

איתא בגמרא בחגיגה (כ"ז א') שבשעת הרגל נתנו חכמים דין חברים לכל ישראל, כלומר טומאת עם הארץ ברגל רחמנא טהרה. אמנם לאחר הרגל פקע הדין, ונחשבים כל כלי המקדש שנגעו בהם עמי הארצות כטמאים והוצרכו טבילה, מלבד שלושה כלים. האחד הוא השולחן שהזירו את הכהנים עמי

הארצות שלא ליגע בו, כי א"א להטבילו מגזה"כ שכתוב בשולחן "לפני תמיד" (תרומה כ"ה ל')^ג, כלומר אסור לטלטלו למקוה, אבל לולא איסור הטלטול, מצד עצם הכלי, אפשר היה להטביל את השולחן^ד. שני הכלים האחרים הם המזבחות, שאותם אין טובלים כי אינם מקבלים טומאה ואין צורך להטבילם. במשנה כתוב שיש למזבחות דין קרקע, ולכן אינם מקבלים טומאה. והנה בשלמא מזבח החיצון מובן למה הוא נחשב לקרקע, שנקרא "מזבח אדמה" (יתרו כ' כ"א), כי היה קבוע בקרקע^ה. אבל מזבח הפנימי הרי הוא כלי שרת ואינו מחובר לקרקע. ויש לו דינים שונים ממזבח החיצון, ע"י למשל במסכת שקלים (י' ב' בדפי הבבלי) שהמזבח למזבח הזהב בא ממותר נסכים, בעוד שמזבח למזבח העולה בא משירי הלשכה. א"כ לפ"ז לכאורה מזבח הפנימי היה אמור לקבל טומאה. אבל הגמרא (חגיגה כ"ו א') דורשת שהוקש מזבח הזהב למזבח העולה מדכתיב "מזבחות" (במדבר ג' ל"א), מה מזבח החיצון דינו כקרקע ואינו מקבל טומאה, גם מזבח הזהב דינו כקרקע ואינו מקבל טומאה. אבל עדיין צריך להבין את עומק הדבר שמזבח החיצון בפועל מחובר לקרקע בעוד שמזבח הפנימי בפועל אינו מחובר לקרקע אלא הוא תלוש^ו.

קנאה היא מיסוד האש

כאן צריך להבין את הסוגיא העמוקה של כחה של יון, שהוא כח של העלם, כח של חשך. וכח זה יש לו שני שרשים. האחד שייך לקרקע, שהקרקע

ג) הגמרא שם (חגיגה כ"ו ב') מביאה ברייתא שגם במנורה יש דין לפני תמיד, אבל התנא דמשנה לא ס"ל הכי. ולכאורה לפני תמיד הוא בזמן חניה ולא בזמן מסע.

ד) ומקשה הגמרא שם שכלי עץ העשוי לנחת הוא וא"כ אינו מקבל טומאה. ודוחה הגמרא דאינו חשיב כעשוי לנחת, דלמרות שאסור להעבירו ממקום למקום, אבל מגביהין אותו במקומו להראותו לעולי רגלים, עי"ש. אבל אינו נחשב לכלי מקבל טומאה מצד שהוא מצופה בזהב, דעץ קרייה רחמנא, עי"ש.

ה) הנה מזבח הנחשת שבמשכן לולא שנקרא מזבח אדמה לא היה מקבל דין קרקע שהרי טלטלוהו ממסע למסע (שו"ת חבצלת השרון ח"א או"ח ל"ח), ועל דרך הפשט לא נקרא אדמה אלא מפני שהיה חלול ומלאוהו באדמה בזמן חנייתו (מכילתא ורש"י על הפסוק). אמנם מזבח שלמה שהיה עשוי מאבנים, ולא היה מטלטל, ונקרא אדמה כי היה מחובר לאדמה, לכן מעיקרא דדינא היה לו דין קרקע (עי' רמב"ם בית הבחירה פ"א הי"ג).

ו) לפי מה שנתבאר בהערה הקודמת, במשכן לכאורה אין הבדל מהותי מבחינה זו בין מזבח החיצון למזבח הפנימי, משא"כ במקדש שלמה, וצ"ע.

מטמינים בה, מכניסים בה נכסים, מעלימים בה. השרש השני הוא כח הקנאה שהיא תולדה של יסוד האש. כאשר הקב"ה נגלה לעם ישראל במעמד הר סיני, "והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו הוי"ה באש" (יתרו י"ט י"ח). האש יצרה כאן העלם וכסוי. אש אינה כרוח, אלא אש מעלימה ומסתירה. כח ההעלם של יון הוא בבחינת קרקע. אבל השרש היניקה של ההעלם בא מההעלם של יסוד האש, שמתגלה אצלם באופן של קנאה, והקנאה היא זו שיוצרת את ההעלם של חכמה מול חכמה. הכתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל, זהו העלם ששרשו כפי שהזכרנו במידת הקנאה, ותולדתו היא זו שמגיעה לקרקע. הנה כתיב "כי הוי"ה א'להיך אש אכלה הוא, א'ל קנא" (ואתחנן ד' כ"ד). מכח האש כביכול הוא בא ומקנא. קנאה זו היא תולדת האש. לכן ישנה כאן ההבחנה של חשך דאש מול חשך דקנאה. החשך דאש גם הוא קנאה, קנאה דקדושה. הקנאה דיון זו רצון להחשיך את עיניהם של ישראל. כאשר הקב"ה וישראל יעקרו את שרש חשך הקנאה דיון, אזי תעקר גם התולדה של החשך שהיא בקרקע. התולדה של החשך דקנאה מגיעה לחשך דיסוד העפר – בקרקע. אבל שורשו ביסוד האש, בקנאה. כאשר הקב"ה נלחם בכח הקנאה, הרי הוא מכחיד את קנאת יון, וכאשר שוב אין ליון את שרש החשך מכח יסוד האש הנקרא קנאה, אז גם אין הסתר בענף, דהיינו בפועל.

לאחר שניצחום התחילו להזכיר שם שמים בשטרות

בעצם, המלחמה כנגד יון מגלה כח של הסתר דקדושה. ויש בזה שני שלבים וביתר עומק שלשה. בשלב הראשון מתגלה שרש הכח של ההסתר במידה הנקראת קנאה, קנאה מול קנאת יון. נגלה הכח של הוי"ה א'להיך אש אכלה הוא א'ל קנא, ומתלבש במעיל שנקרא קנאה ומכח כך נלחם ביון. ומכח שמתגלה החשך של הקנאה דקדושה, נכחדת הקנאה של יון שהיא הקנאה דקליפה. ואזי גם התולדה שלו, כח הקליפה ביסוד העפר בקרקע, גם היא נכחדת. אבל בעומק ישנו כאן גילוי של חשך מול חשך עמוק יותר. דהנה איתא במסכת ראש השנה (י"ח ב') שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם. וכאשר גברה מלכות חשמונאי ונצחום, התקינו שיהיו מזכירים שם שמים אפילו בשטרות. וכך היו כותבים, בשנת כך וכך ליוחנן כה"ג לא'ל עליון. וכאשר שמעו חכמים בדבר, אמרו למחר זה פורע את חובו, ונמצא שטר מוטל באשפה, לכן

בטלו חכמים את הזכרת שם שמים בשטרות. ע"כ הגמרא. ולכאורה תמוה שעל הגזירה שלא להזכיר שם שמים בפיהם, התחילו ישראל להזכיר שם שמים בשטרות. הרי לכאורה זו לא מידה כנגד מידה. אלא שלאחר שנצחום, היו צריכים לחזור ולהזכיר שם שמים בפיהם. דהרי זו מעלה עליונה כמו שחזו"ל אומרים על יוסף שהיה שם שמים שגור בפיו (עי' בר"ר פ"ו ה', תנחומא וישב פ"ח, רש"י וישב ל"ט ג' ועי' בגור אריה שם). א"כ מה ענין להזכיר שם שמים דוקא בשטרות. אלא בודאי גנוז כאן עומק בגילוי הנס.

מדוע מזבח הפנימי אינו מקבל טומאה

בהקדם, הזכרנו לעיל את דברי הגמרא במסכת חגיגה שהוקש מזבח פנימי למזבח חיצון, מה מזבח חיצון נקרא קרקע עולם ולכן אינו מקבל טומאה גם מזבח פנימי אינו מקבל טומאה. והנה למרות שבמשנה (חגיגה כ"ז ב') כתוב ששני המזבחות הן כקרקע, בעומק, מזבח הפנימי אינו באמת קרקע, כי אין בו הבחנה של קנאה. בעצם, המזבח הפנימי אינו מקבל טומאה מחמת ההבחנה שהוא לאו בר קנאה. על אף שהשלחן והמנורה נמצאים ג"כ בהיכל עם מזבח הקטרת, והם הרי ברי קבלת טומאה, אבל הם נמצאים בקצוות של ההיכל, בצפון ובדרום, והרי כל מערכת הקנאה באה מהמרחק בין הקצוות. מאידך, המזבח נמצא באמצע, שהוא אותו מקום שאין בו קנאה. ביאור הדברים. המנורה היא עדות לבאי עולם ששכינה שורה בישראל. א"כ למרות שמקומה בפנים, אבל יש בה הבחנה של חוץ. וכן השלחן, איתא בגמרא (שם) שהיו מגביהין אותו ומראין בו לעולי הרגלים לחם הפנים שהיה תמיד חם במעשה ניסים, ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום! א"כ גם השלחן יש בו הבחנה של חוץ. מה שאין כן המזבח הפנימי אין בו שום הבחנה של חוץ. והנה ההבחנה בשלחן ובמנורה להראות לעולם את הניסים שהקב"ה עושה עם ישראל, בעצם כך יצרו קנאה. אבל מזבח הזהב שנמצא ביניהם אינו יוצר קנאה, והוא משולל מקנאה, ולכן אינו מקבל טומאה, בעצם.

(ז) צ"ע כיצד יכלו עולי הרגלים לראות שלחם הפנים חם, ומה הועילה הגבהת השלחן לענין זה. ואולי עלה ממנו הבל.

מדוע מזבח חיצון אינו מקבל טומאה

ע"כ בארנו מדוע מזבח הפנימי אינו מקבל טומאה. ובעומק מה שמזבח החיצון אינו מקבל טומאה הוא מחמת שהוא יונק את הארתו מהמזבח הפנימי. אמנם יש למזבח החיצון דין קרקע מחמת שהוא מחובר לקרקע. אבל היא גופא מה שהוא לא מקבל טומאה מדין שהוא מחובר לקרקע, זה מכח ההארה של מזבח הפנימי שמאיר בו שלא לקבל טומאה. אלא שהמזבח החיצון כשלעצמו אינו יכול שלא לקבל טומאה, מחמת שאינו במדרגת מזבח הפנימי, דהרי הוא בחוץ. אלא שהמזבח הפנימי מגלה שאין טומאה בקרקע. דהיינו, כפי שבארנו לעיל שהכחדת כח הקנאה שהיא יסוד האש, מביאה להכחדת כח ההסתר שבקרקע. המזבח הפנימי הוא מערכת שמגלה שאין קנאה. ואם אין קנאה אז גם יסוד העפר אינו מסתיר, ולכן מזבח החיצון אינו מקבל טומאה. אבל מזבח הפנימי כשלעצמו אין בו לא הבחנת חשך של קנאה ולא הבחנת חשך של ביטול קנאה. אלא הוא משולל קנאה. ויש לדרוש זאת בפסוק "כי ה' אלהיך אש אכלה הוא א'ל קנא". כי ישנם כאן שתי מדרגות. המדרגה הראשונה שהיא מתתא לעילא היא א'ל קנא. המדרגה השניה שהיא מעילא לתתא, היא כי ה' א'להיך אש אכלה הוא. באש ישנה ההבחנה הפנימית שהיא אש ולא ביחס לקנאה, ויש בה גם את ההבחנה התחתונה יותר שהיא קנאה מול קנאה. אבל ההבחנה הפנימית של ה' א'להיך אש אכלה הוא, הוא אש בעצם. "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו הוי' באש" – זה "ישת חשך סתרו" (תהלים י"ח י"ב). הגילוי של מעמד הר סיני שהקב"ה ירד על הר סיני והיה ההר עשן כולו בבחינת חשך, זה גילוי של למעלה מהמלחמה של קנאה מול קנאה לבטל את הקנאה. א"כ ישנן ג' מדרגות בהעלם. ישנו ההעלם שבקרקע, ישנו ההעלם שבקנאה, וישנו ההעלם שהוא למעלה מהקנאה. זה המקור הפנימי שנקרא חשך דקדושה. חשך דקדושה ענינו, גילוי אמיתת הויית הימצאו ית'. כלומר שהקב"ה מתגלה, אבל הוא בלתי נתפש – זהו חשך דקדושה.

אמונה בין אדם לחבירו

והנה ידועה הגמרא (שבת ל"א א') כשמכניסים אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה וכו'. זהו גילוי של בורא העולם בתוך הנבראים עצמם, זה נקרא חשך דקדושה. והנה בחינת האמונה נלמדת מהפסוק "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צ"ב ג'). אין הכוונה שהאמונה היא רק בלילות. אלא מה

שאדם משיג בחסדו ית' נקרא יום. ומה שאינו משיג אלא מאמין נקרא ואמונתך בלילות. כאשר נצחו מלכות חשמונאי את מלכות יון גילו כח שנקרא חשך דקדושה. פירוש, לא רק שגילו את ביטול החשך של יסוד העפר בקרקע. ולא רק שגילו את ביטול החשך של המידה הנקראת קנאה. אלא גילו חשך יסודי דקדושה, שהוא גילוי הבורא עולם בכל דבר. עומק ענין נשאת ונתת באמונה הוא דלא סגי שהאדם יגלה את אמונתו ביחס לבורא, אלא שיגלה נמי את אמונתו ביחס לנבראים עצמם. דישנה בחינת אמונה מול הבורא, בבחינת "האמנתי כי אדבר" (תהלים קט"ז י'), דהיינו כאשר הוא מדבר מול הבורא עולם יש לו אמונה. וישנה אמונה בבחינת נשאת ונתת באמונה. דהיינו, האם גם ביחסים שבין אדם לחברו גילה את ואמונתך בלילות. אין זו סוגיא של אמונה במשא ומתן בעלמא. אלא העומק בנשאת ונתת באמונה הוא האם האדם גילה את החשך דקדושה גם בבין אדם לחבירו.

חשך דקדושה

עתה נוכל לבאר מדוע כאשר נצחו מלכות חשמונאי את מלכות יון החלו להזכיר שם שמים בשטרות. הזכרת שם שמים בשטרות פירושה שהכח הנקרא חשך דקדושה, אמונתך בלילות, נשאת ונתת באמונה – בא לידי גילוי. הזכרת שם שמים בשטרות משמעותה עצם הקביעות של החשך דקדושה בתוך הנבראים עצמם. דמחזר ישנה המערכת של הבריאה הנקראת "עולם חסד יבנה" (תהלים פ"ט ג'). אבל מאידך ישנה המערכת הנקראת "שכון ארץ ורעה אמונה" (תהלים ל"ז ג'). וכי אמונה צאן היא? אלא עבודת האדם משולה היא לרועה שמלאכתו לצרף את צאנו, כאשר הם נכנסים לדיר להתעשר, הם מצורפים, הם מחוברים. בחיבור בין הנבראים, מחזר ישנה בה מערכת הנקראת חסד, "להגיד בבוקר חסדך", "עולם חסד יבנה", דהיינו שבונים ומצרפים על ידי חסד, והחיבור בין אדם לחבירו הוא על ידי חסדים – זו מערכת אחת. ומאידך ישנה מערכת של צירוף בין אדם לחבירו ע"י "נשאת ונתת באמונה", בסוד החלו מזכירים שם שמים בשטרות. זו מערכת המתגלית בין איש לאשה כאשר הם בבחינת זכו שכינה ביניהם (סוטה י"ז א'), וזה דייקא בחשך. זו מערכת החיבור שנתגלתה בנצחון מלכות חשמונאי על מלכות יון, זהו חשך דקדושה. יתן הי"ת שנזכה להאיר בתוך החשיכה ולזכות לחשיכה דקדושה באופן שלם.

בענין רואה ושהחיינו וסומא בחנוכה

בנרות חנוכה יש דין לראותם משא"כ במנורת המקדש

במאמר הקודם עסקנו בעזר ה' בשייכות בין מנורת המקדש לנרות חנוכה. במאמר זה בעזר ה' נעסוק בדינים המיוחדים לנרות חנוכה ואין בהם ענין למנורה. השאלה המרכזית בחנוכה היא הגדרת המושג ראייה, בעוד שבמנורה אין דין ראייה כלל. ענין הראייה בולט בסוגיות העיקריות. למשל הגמרא (שבת כ"א ב'), אומרת "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". משמע שגדר הזמן נקבע משום שאז המהלכים בשוק רואים את הנרות הדולקים. כמו כן באותו עמ' הגמרא אומרת "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר". הרי דחינון שאפשרות ראיית הנרות הדולקים קובעת את דין המקום. ועוד, כאשר הגמרא רוצה לברר (כ"ב ב') האם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, הגמרא מזכירה מה הרואה אומר, כלומר כיצד הרואה מפרש את מעשי המדליק. אמנם בסוגיה זו אפשר לטעון שאין זה מצד דין ראייה המיוחד בחנוכה, אלא מצד שיבואו לחשוד בו שלא הדליק נר חנוכה, וחשד זה סברה כללית שלא שייכת דוקא בחנוכה. אמנם במקום אחר ענין הראייה מפורש להדיא. הגמרא (כ"ג ב') שואלת, אם אין לאדם ממון לקנות נר חנוכה ויין לקידוש, מאי עדיף, ועונה נר חנוכה עדיף משום פרסומא דניסא. הרי שמבואר להדיא שיש דין לפרסם את הנס ע"י הדלקת נרות חנוכה. במאמר המוסגר יש להעיר שהרמב"ם כאשר מביא הלכה זו (הל' חנוכה פ"ד הי"ג), כותב שנר חנוכה קודם משום שיש בו זכרון הנס. וצ"ע למה שינה מלשון הגמרא, ועוד נדון בכך.

מדוע הרואה ואינו מדליק יכול לברך

הנה מצינו בחנוכה שלא רק המדליק מברך אלא פעמים גם הרואה שאינו מדליק מברך. דהנה איתא בגמרא (כ"ג א'), "אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך". לכאורה מר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי, ועוד נדון בכך. ואח"כ מביאה הגמרא את רב יהודה שאומר שביום הראשון הרואה מברך ב' ברכות והמדליק ג' ברכות, ובשאר הימים הרואה מברך ברכה אחת והמדליק ב' ברכות. והברכה שאין אומרים בשאר הימים היא שהחיינו, כי ברכת שעשה נסים שייכת בכל יום כי בכל יום היה נס. והנה ישנן הרבה ברכות ראייה בפרק הרואה בברכות, אבל לא מצינו בשום מצוה אחרת ברכה על ראית קיום מצוה. כגון שמי שאינו יכול לאכול מצה בפסח שיברך על ראית אחרים שאוכלים מצה. אמנם בשאר המצוות ישנה מניעה לברך מצד מטבע הברכה כפי שהעירו זאת התוס' (סוכה מ"ו א' ד"ה הרואה). התוס' שם מתחילים בשאלה שהזכרנו, שלא מצינו ברכה לרואה בשום מצוה אחרת. ומתרצים התוס' ג' תירוצים מאי שנא חנוכה. התירוץ הראשון משום חביבות הנס. התירוץ השני, שתקנו זאת לצורך אנשים שאין להם בתים. ותירוץ שלישי, שבשאר המצוות ישנה מניעה מצד מטבע הברכה, דלא מסתבר שיתקנו מטבע ברכה מיוחדת לרואה. משא"כ בחנוכה שברכות שעשה נסים ושהחיינו אלו ברכות שמצד מטבע הברכה גם הרואה יכול לברך [ועוד נדון בברכת שהחיינו].

לפי איזה תירוץ בתוס' יש חילוק בין חנוכה לשאר המצוות

לענין התירוץ הראשון, גם הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד הי"ב) נקט לשון חביבות ביחס לחנוכה, אמנם צ"ע מה מקור מטבע לשון זו ביחס לחנוכה. לענין התירוץ השני, יש לדון לגבי מי שנמצא בדרך אבל מברכים עליו בביתו, האם צריך לברך ברכת הרואה או לא. ונאריך בכך לקמן. והנה התוס' עצמם מקשין על התירוץ השני ממזוזה, שגם שם מי שאין לו בית אינו יכול לברך על קביעת מזוזה, ומ"מ לא תיקנו לו ברכת הרואה. אמנם לפי התירוץ השלישי קושיה זו מתורצת. והנה התוס' אינם מבארים להדיא האם הם דנים בברכת שעשה נסים או בברכת שהחיינו, ולכאורה הם דנים בשניהם, וגם בזה נאריך לקמן. והנה לפי התירוץ השלישי, אפשר לומר שבאמת לא שאני חנוכה משאר המצוות, רק שבשאר המצוות ישנה מניעה מצד מטבע הברכה. וגם לפי התירוץ השני הרי גם

במזווה היה שייך לתקן ברכה לרואה. אבל לפי התירוץ הראשון, באמת ישנו חילוק בין חנוכה לשאר המצוות, מצד חביבות הנס, וצריך להבין כיצד סברא זו משליכה על הגדרת דין הרואה.

שיטת הב"ח וטענת המג"א שהתוס' לא ס"ל כב"ח

והנה המג"א (תרע"ו סק"א) מביא את פסק המהרש"ל שאם נתן אדם פרוטה למדליק להשתתף בהדלקת נרות, ועמד שם בשעת ההדלקה, אזי אינו מברך ברכת הרואה, לא על נר זה ולא על אחר. משא"כ אם הדליקו על אדם בביתו, ולא ראה את ההדלקה ולא בירך, אזי כאשר הוא רואה נ"ח, חיוב עליו לברך ברכת הרואה. אמנם המג"א חולק על הדין השני, ומביא ראיה לשיטתו מהתוס' דידן. אמנם כדי להבין היטב את ראית המג"א מהתוס', יש לבאר בהקדם את שיטת הב"ח (תרע"ו ד"ה ומ"ש ואין מדליקין עליו). הב"ח שם מביא את הסמ"ג (מצוות דרבנן הלכות חנוכה) שכותב "ורואה זה כגון יושב בספינה שאין לו בית להשתתף וגם אינו נשוי". דייק מכאן הב"ח שמי שאשתו הדליקה עליו בביתו אינו צריך לברך ברכת הרואה. והב"ח חולק על הסמ"ג וס"ל כמהרש"ל שהביא המג"א. לדעת הב"ח ישנם שני חיובים בחנוכה, האחד על הגברא והאחד על ביתו^א, כלשון הגמרא נר איש וביתו. מי שמדליקין עליו בביתו יצא בהדלקת נרות זו ידי חובתו בהדלקת נרות ובפרסום הנס. אבל לא יצא ידי חובתו להודות על הנסים ולומר שהחיינו, שאלו חיובין על הגברא עצמו מלבד החיוב על ביתו. לכן צריך לברך ברכת הרואה על נ"ח כאשר יראה נרות בדרכו או כאשר ישוב לביתו ויראה את נרות ביתו^ב. לפ"ז כאשר אדם מברך ב' ברכות קודם הדלקתו, למעשה הוא מקיים שתי מצוות בבת אחת. והנה כאמור המג"א חולק על הרש"ל וא"כ גם על הב"ח. וס"ל למג"א כסמ"ג, ומביא ראיה שהתוס' ג"כ ס"ל כוותיה. דאם התוס' היו סוברים

(א) למעשה הב"ח אינו כותב ביתו אלא ממונו. וצ"ע בכוונתו, הרי אין דין לכם בנר חנוכה ויכול להדליק בשופי בשמן ונרות של חבירו. ועי' במחצית השקל. לכן למעלה כתבנו ביתו ולא ממונו, אמנם אפשר שיש כאן דיוק שלא ירדנו לעומקו, וצ"ע.

(ב) לשיטת הב"ח, גם אם בעל הבית הדליק ואחד מבני ביתו לא היה נוכח בשעת ההדלקה, אם באותו בית נוהגים כמהדרין, אותו בן בית יצטרך לברך ברכת הרואה. ולולא סברת אשתו כגופו, ה"ה אם אשתו לא היתה נוכחת בשעת ההדלקה תצטרך לברך ברכת הרואה. כל זה לשיטת הב"ח.

כרש"ל וכב"ח, דיש מצוה ממש לברך על ראית נ"ח מצד ההודאה ואין הדלקת נ"ח החיוב היחידי בחנוכה, א"כ במקום לתרץ דשאני חנוכה דאיכא חביבות הנס, הו"ל לתרץ דשאני חנוכה שאיכא מצות ראיה. ויתר על כן, דאם ישנה מצות ראיה, פשיטא שצריך להתקין ברכה לרואה, ולמעשה אין מקום לכל השאלה ששאלו התוס'. אלא מדלא תירצו כן, ועוד יותר מעצם השאלה, שמע מינא שלתוס' אין שתי מצוות ושני חיובים בחנוכה, אלא חיוב אחד בלבד, דהיינו ההדלקה. וא"כ אם הדליקו עליו, שוב אינו חייב בכלום. ועיין ברשב"א (שבת כ"ג א' ד"ה הרואה), שכתב "ויש מרבנותא ז"ל דפירשו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו". א"כ גם הרשב"א סובר כסמ"ג וכהבנת המג"א בתוס', ולא כב"ח. וכרשב"א פסק גם הר"ן (שבת י' א' בדפי הרי"ף ד"ה אמר רב חייא).

שיטת רש"י

נתבונן עתה כיצד למד רש"י (שבת כ"ג א' ד"ה הרואה) את הסוגיה. מפרש רש"י "העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי וכו' דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה". והנה מי שמפליג בספינה אינו מדליק כי הספינה אינה בית, דומיא דמטוס, על אף שיושן שם, אין על ספינה שם בית. והנה בענין מש"כ רש"י שלא הדליק בביתו עדיין, יש לשאול האם כוונת רש"י למי שלא הדליק וגם לא ידליק, או למי שלא הדליק אבל עתיד להדליק. והנה הטור (תרע"ו) כתב שהרואה שמברך הוא מי שאינו עתיד להדליק. והב"י כתב שם שהטור למד כן ברש"י, וא"כ הבין הטור ברש"י כפירוש הראשון. אבל הט"ז (תרע"ו סק"ג) כתב שלכאורה יותר משמע כפירוש השני. ועי' בב"ח (תרע"ו ד"ה ודוקא) שהביא מקורות נוספים לשני הפירושים, עי"ש. והשו"ע (תרע"ו ג') פסק כהבנת הטור ברש"י.

עוד בשיטת הב"ח

עכ"פ אם נלמד כטור, שאם עתיד להדליק אין לו דין רואה, עדיין ישנה השאלה במי שמדליקין עליו בביתו והוא עצמו לא ידליק, האם יברך. וראינו לעיל שהרש"ל והב"ח ס"ל שצריך לברך, וראינו שהרשב"א והר"ן חולקים עליהם, ולפי המג"א גם התוס'. אמנם המרדכי (שבת אות רס"ז), כותב "לקמן מסיק קא מדליקין

עלאי בגו ביתאי, ומכל מקום צריך לראות כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב' ומכאן ואילך א". ובפשטות מש"כ המרדכי "צריך לראות", כוונתו גם לברך, ולכן הביא אותו הב"ח כסיוע לשיטתו. יתר על כן, הב"ח כתב שהמרדכי כתב כן בשם רש"י. והנה לכאורה ברש"י אין זה מפורש שזו דעתו, וגם במרדכי לא מפורש שכתב כן בשם רש"י, עי"ש היטב וצ"ע. אבל עכ"פ המרדכי עצמו משמע שסובר כב"ח. וכן המאירי (שבת כ"ג א' ד"ה המדליק) ס"ל כב"ח, למרות שהב"ח אינו מזכיר אותו. מלבד זאת הב"ח עצמו מביא הרבה ראשונים שמכך סתמו ולא פירשו, הבין הב"ח שצריך הרואה לברך גם אם מדליקין עליו בביתו. ועוד הביא הב"ח את רבינו ירוחם (תולדות אדם והוה נתיב ט' ה"א) שכתב שזו מחלוקת, ולא הכריע [ולעיל ראינו שגם הרשב"א כתב שזאת מחלוקת, והכריע כנגד סברת הב"ח]. עוד מביא הב"ח מרבינו ירוחם שלמד"א מי שהדליקו עליו בביתו צריך לברך ברכת הרואה, א"כ אכסנאי שנשתתף בפרוטה צריך לצאת ולראות כדי לברך. וכתב ע"ז הב"ח היינו שלא נכה בשעת ההדלקה. יש לדקדק בלשון הרבינו ירוחם, צריך לצאת ולראות כדי לברך, היינו ממש לחפש נרות חנוכה כדי להודות עליהם, דהרי זו ממש מצוה על הגברא לדעת מד"א זה, שכוותיה פסק הב"ח.

האם יש מצוה לראות גם כאשר א"א לברך

והנה יש לחקור בשיטת הב"ח שישנה מצוה על הרואה, האם המצוה היא לראות ולברך, או האם אפילו אינו יכול לברך מסיבה כלשהיא [כגון שהוא אילם או המקום מטונף], עדיין מחויב לראות. דהרי כאשר אינו יכול לברך, הרי אינו יכול להודות על הנסים. א"כ השאלה היא האם יש ענין לראות בלי לברך. והנה בהדלקה, פשיטא שידליק גם ללא ברכה, שהרי מטרת ההדלקה שהיא פרסומא דניסא אינה תלויה בברכה. אבל ברואה, לכאורה לפי הב"ח אין טעם לראות בלי לברך. הרי שלכאורה יש לנו כאן שלשה שלבים. האחת, דעת התוס' שאין מצות ראייה בעצם, רק תיקנו ברכה לרואה מחמת חביבות הנס או למי שאין לו בית. השנייה, לשיטת המד"א ברבינו ירוחם וברשב"א דס"ל כב"ח, דיש חיוב לראות בכדי לברך. השלישית, אם יש מי שסובר כך, הוא תקנה של מצות ראייה בעצם, כי המציאות של נר חנוכה ענינו פרסומא דניסא, וכמו שיש מצוה לפרסם, כך יש מצוה לראות את הפרסום. אבל גם על צד השלישי, נראה פשוט שאם אדם

מדליק באופן שבפועל אף אחד לא ראה את נרותיו, בודאי הוא יצא ידי חובתו, דסגי שהמדליק עושה מעשה הראוי לפרסום. ואין הכוונה שאם אף אחד לא ראה את נרותיו יש לו דין של אונס רחמנא פטריה, אלא בודאי הוא יצא לכתחילה. דמצד המדליק לא כלול בחפצא של המצוה לוודא שמישהו רואה את נרותיו. אמנם יש לדון עדיין מצד האם שייך פרסומא דניסא למדליק עצמו, או שמא פרסומא דניסא שייך רק לזולתו, ונחזור לשאלה זו בס"ד לקמן במאמר.

ביאור חדש בדברי התוס'

והנה עד כה הבנו בתוס' לפי המג"א, שאין מצוה ברואה, בעוד שלפי הב"ח יש מצוה ברואה. ונראה שאפשר לחלק בין התוס' לב"ח באופן קצת שונה, דהיינו שגם לפי התוס' ישנה מצוה ברואה, אמנם מצוה קיומית, ולא חובה ממש, בעוד שלפי הב"ח זו חובה ממש, ולמי שתיקנו ברכת הרואה, צריך לחפש נרות לברך עליהם. דבאמת קשה לומר שלפי התוס' אין שום מצוה ברואה, דא"כ איך תיקנו על כך ברכה. אלא אפשר לומר שחכמים תיקנו משום חביבות הנס ברכה למי שאינו יכול לברך על הנרות, וזה גופא התירוץ של התוס' לשאלה מאי שנא חנוכה. ואין הכרח לומר שזה כנגד הבנת המג"א בתוס', דבעיקר מה שרצה המג"א לדייק בתוס' הוא שאין חיוב לרואה לברך אם הדליקו עליו בביתו. דגם לפי הבנה זו בתוס' מי שהדליקו עליו בביתו אינו חייב לברך, אלא הגדר הוא שמי שאין לו בית כלל, ואין לו עם מי להשתתף בהדלקה, יכול לברך על נרות של אחרים ולקיים בכך מצוה. אבל אין זה מצד חיוב על הגברא להודות כדעת הב"ח, דלפי התוס' אין אלא חיוב אחד, להדליק את הנר, אלא שתיקנו חכמים למי שאינו יכול לקיים חיוב זה, שתהיה לו אפשרות לכל הפחות להודות. אמנם לפי מהלך זה אין הכרח לומר שהתוס' ס"ל שמי שהדליקו עליו בביתו אסור לו לברך, אלא אפשר שמותר לו לברך, ועדיין אין זה מדין חיוב אלא מדין מצוה קיומית. וצ"ע.

פירושי הרש"ל והמהר"ם והרש"א בתוס' בסוכה

בפשטות כל הדיון עד השתא היה על ברכת שעשה נסים שמברך הרואה. אבל ישנה גם ברכת שהחיינו, ונעבור עתה לדון בהגדרתה. לשם כך נתבונן בדברי הרש"ל והמהר"ם והרש"א על התוס' בסוכה. ביארנו לעיל שבתוס' משמע

שלא כב"ח שסבר שישנם ב' חיובים בחנוכה, אחד לביתו ואחד על גופו. אלא התוס' סברו שאין חיוב אלא על הבית, ומ"מ מי שאין לו בית, כאשר רואה נ"ח תיקנו לו ברכה, ולא כחיוב. לפי זה שואלים התוס' מאי שנא חנוכה שתקנו ברכה לרואה בעוד שבשאר מצוות לא תקנו ברכה לרואה. אילו היה מגדרי המצוה שישנם שני חיובים, לא קשה מידי מאי שנא חנוכה. אבל מכיון שיש רק חיוב אחד, א"כ הרואה אינו מקיים חיוב, א"כ למה לא תיקנו ברכה לרואה גם בשאר מצוות. והנה הרש"ל מתחיל בבאור התירוץ השלישי דתוס', דהיינו, למה לא שייך בשאר המצוות שהרואה יברך, והתשובה היא משום שישנה מניעה מצד מטבע הברכה, אבל בחנוכה שהמדליק מברך גם להדליק וגם שעשה נסים, אין מניעה שהרואה יברך שעשה נסים. אבל, ממשיך הרש"ל, לא תירצו התוס' מאומה לענין ברכת שהחיינו, דהרי שם אין מניעה מצד מטבע הברכה, ומדוע לא יברך הרואה שהחיינו גם בשאר מצוות כמו בחנוכה. וע"ז מתרץ הרש"ל שתמיד ברכת שהחיינו נספחת לברכה אחרת, ואינה עומדת לבדה. ואמנם נכון שמי שעושה סוכה יכול לברך שהחיינו לחוד, עוד לפני החג, אבל לולא שהיתה ברכת לישב בסוכה שהוא חייב לאומרה בליל החג, לא היה יכול לומר שהחיינו קודם החג. לכן לא שייך שהרואה יאמר שהחיינו, כי לישב בסוכה אין הרואה יכול לומר. והנה גם המהר"ם התקשה מברכת שהחיינו בשאר מצוות, שהרי שם אין מניעה מצד מטבע הברכה. ומתרץ המהר"ם שלא שייך שיתקנו לרואה ברכת שהחיינו לחוד. משום שהחיינו היא ברכה על הזמן ולא על המצוה, וקודם שמברכים על הזמן צריך לדעת למה מברכים על הזמן, ולכן ברכת שהחיינו תמיד נספחת לברכת המצוה, והרי את ברכת המצוה אין הרואה יכול לומר. א"כ הרש"ל והמהר"ם מסכימים שמי שאינו יכול לומר את ברכת המצוה, גם אינו יכול לומר את ברכת שהחיינו, ולכן אין הרואה יכול לומר שהחיינו בשאר מצוות. והנה הרש"א בא לחלוק על הרש"ל. מה שהרש"ל [והמהר"ם] טען שתמיד שהחיינו נספח לברכה אחרת, מביא הרש"א ראייה שאין זה כך מרואה חבירו לאחר ל' יום שמברך שהחיינו. ומלבד זאת, מה שנתקשה הרש"ל לשיטתו מהדין שמי שבונה סוכה יכול לומר שהחיינו לחוד עוד לפני החג, והוצרך לתרץ שיכול לעשות כן

ג) ואפשר שהרש"ל סובר שבמקום שמוכח בחוש איזו עובדה גורמת לברכת שהחיינו, אזי אה"נ, שהחיינו יכול לעמוד לבדו. אבל בעניני מצוות שהם רוחניים, ברכת המצוה היא שמגלה שישנה כאן עובדה שגורמת לברכת דהחיינו.

רק בגלל שיאמר את ברכת המצוה בליל החג, טוען הרש"א שאין צורך להגיע לתירוץ זה. דהרי ההיתר לומר שהחיינו על עשיית הסוכה עוד קודם החג, הוא בתנאי שבעל הסוכה עשה אותה בעצמו. אבל אם אחר עשה אותה עבורו, אין בעל הסוכה וכ"ש עושה הסוכה, יכולים לברך שהחיינו על הסוכה, וכ"ש וכ"ש שאין הרואה יכול לברך שהחיינו על הסוכה. א"כ עולה לפי הרש"א שאין ברכת שהחיינו בהכרח נספחת לברכה אחרת.

מי שבירך שהחיינו על הראיה לא יברך שהחיינו על ההדלקה

והנה אם נעמיק להבין את שורש המחלוקת בין הרש"ל והמהר"ם לבין הרש"א, נראה שאפשר לומר שלרש"א ברכת שהחיינו היא על המצוה עצמה, בעוד שלרש"ל ולמהר"ם היא ברכה על הזמן, כפי שמפורש במהר"ם. כלומר החקירה היא על מה נאמרה ברכת שהחיינו, האם על עצם הזמן, והזמן לחוד והמצוה לחוד, או במקרה של רואה חבירו, הזמן לחוד והשמחה על ראייתו לחוד, או האם הברכה היא על המצוה שנעשתה בזמן זה, או על השמחה שהיתה בזמן זה, והמצוה והזמן או השמחה והזמן מאוחדים. ונראה שלפי הרש"ל והמהר"ם ברכת שהחיינו היא על עצם הזמן, בעוד שהרש"א רואה זאת כברכה על המצוה או על השמחה, כמוכח מראייתו מהרואה חבירו לאחר ל' יום. נראה עתה נפ"מ לדינא בחקירה זאת. דהנה יש לדעת מה הדין אם אדם לא בירך שהחיינו בשעת ההדלקה של נר הראשון. כתב הטור (תרע"ו) בשם הרא"ש שיכול לברך בלילה השני או כשיזכור. והנה הבית יוסף שם כתב שמצא כתוב בתשובה אשכנזית שהרואה שברך זמן בלילה הראשון בלא שהדליק, ובלילה השני או השלישי בא להדליק בעצמו לראשונה, אינו מברך שהחיינו, מפני שמעיקרא דדינא, יכול לברך שהחיינו אפילו בשוק ויוצא בכך. והנה לפי הרש"ל והמהר"ם שברכת שהחיינו היא על עצם היום, אזי ברור מה שכתוב בתש' אשכנזית. דמצד הזמן לא שנא היום הראשון מהיום השני, דשניהם ימי חנוכה. אבל אם נאמר שברכת שהחיינו נאמרה על המצוה, הרי המצוה שקיים ביום הראשון, לא היתה מצות הדלקה אלא מצות הודאה על הנס. א"כ מדוע שלא יברך שהחיינו ביום השני בשעת ההדלקה. הרי זו מצוה אחרת מהמצוה שבירך עליה שהחיינו ביום הראשון. ובפרט כך לכאורה צ"ל לשיטת הב"ח. אמנם הב"ח עצמו (בריש תרע"ו) דוחה זאת. הוא מביא תש' ממהר"ם מ"ץ [ואולי זאת התשובה האשכנזית שהביא הב"י] שמי שבירך שהחיינו

בליל הראשון כשראה נר חנוכה, שוב לא יברך שהחיינו כאשר ידליק בלילות הבאים. ומביא הב"ח משל לכך מפרי חדש. מי שראה פרי חדש וברך שהחיינו, האם בשעת אכילתו צריך לברך שוב ומה שבירך בשעת הראייה היא ברכה לבטלה? הב"ח סובר שלא, אלא שראית הפרי ואכילתו הם בעצם מערכת אחת מתמשכת, הראיה בתחילתה והאכילה בסופה. ולכאורה בחנוכה ישנה אפילו סברא חזקה יותר לומר שהראייה וההדלקה הם מערכת אחת, מפני ששניהם הם במסגרת שמונת ימי חנוכה.

מי שמברך שהחיינו על ראיית פרי חדש לא יברך שהחיינו על אכילתו

והנה המהר"ל (חידושים לבבא מציעא הוצ' מכוון ירושלים על דף ב' א'), על ההו"א בגמרא שם שראיה קונה, מוכיח מכח הסוגיא שאין צד לומר שראיה בעלמא קונה אלא רק בראיה שמתלווה אליה הגבהה. ונפקא מינא מכך הוא שאם ראובן ראה מציאה קודם שמעון, אבל את ההגבהה עשו ראובן ושמעון בעת ובעונה אחת, בכה"ג ראובן הוא זה שקנה את המציאה. מפני שתחילת הקנין של ראובן היתה בראיה, משא"כ של שמעון החל רק בהגבהה. הרי חזינן מהמהר"ל שהראיה והגבהה הם מערכת אחת. והוא הדין כאשר אדם מברך שהחיינו על הראיה ולאחר מכן הוא אוכל את הפרי, הוא אינו יכול לברך שהחיינו שנית בשעת האכילה, כי הראיה והאכילה הם בעצם מערכת אחת, שתחילתה בראיה וסופה באכילה. לפ"ז הפשטות לכאורה היא שהב"ח למד כרש"ל והמהר"ם שברכת שהחיינו היא על הזמן עצמו ולא על המצוה, דאילו היה סובר כרש"א לכאורה היה מקום לברך פעמיים, דאין זו מערכת אחת אלא שתיים. וכן משמע קצת ממש"כ הב"ח שם "ברכת שהחיינו באה על שמחת לבו של אדם שהגיע לזמן הדלקת נ"ח וכו'". ולפי השיטות החולקות על הב"ח, אפשר לומר שמכיון שיש כאן חיוב אחד הכולל בתוכו הדלקה והודאה, א"כ אפשר ללמוד שגדר שהחיינו הוא ברכה על המצוה, כרש"א, והראיה המלווה בהודאה היא חלק מהגדרת מעשה המצוה של הנרות, וההדלקה היא המשך של הראיה. כלומר שברכת שהחיינו חלה על הנרות עצמם לא מחמת שזה ברכה על היום אלא מחמת שזה ברכה על הנרות אלא שראיית הנרות והדלקתן הם שייכא אהדדי וממילא הברכה שחלה על הראיה היא גופא הברכה שחלה גם על ההדלקה.

למה מברכים שהחיינו רק יום אחד

הנה הגמרא (שבת כ"ג א') מסתפקת איזו ברכה מברך רק יום אחד ואיזו ברכה מברך כל שמונה, האם שעשה נסים או שהחיינו, ופושטת הגמרא שעשה נסים מברך כל שמונה כי נס היה בכל יום, וממילא שהחיינו מברך רק יום אחד. והנה השלטי גבורים (על המרדכי שבת רס"ה אות ה', מובא גם בב"ח בתרע"ו) כותב "לפיכך אנו מברכין בכל לילה שעשה נסים, לפי שבכל לילה ולילה היה נס ספוק השמן, אבל שהחיינו אין לברך בכל לילה, אע"פ שבכל לילה מתחדש הנס, לפי שכבר ברכנו אותה לילה ראשונה על השמן שהיה, ואין בשמן מתחדש דבר, אלא נעשה בו נס שהספיק". לכאורה תמוה, מה פירוש לברך שהחיינו על השמן. אלא כאן לכאורה משמע כהבנת הרש"א, שברכת שהחיינו אינה על עצם הזמן, אלא על המצוה שאנו עושים היום, שאנו מדליקים נרות בשמן דומיא דשמן שדלק בנס בימים ההם בזמן הזה. אמנם למד"א שהחיינו הוא מצוה על עצם הזמן, אזי בודאי זה שאנו מברכים שהחיינו רק יום אחד צריך לבאר כרש"י (שבת כ"ג א' ד"ה כל יומי), או כריטב"א (שבת כ"ג א' ד"ה נס כל יומא), שכל שמונת ימי החג הם כמקשה אחת.

מי ששכח או אינו יכול לברך שהחיינו על הנרות

הנה לעיל הזכרנו את שיטת הטור בשם הרא"ש שאם לא בירך שהחיינו בלילה הראשון יברך בלילה השני או כשיזכור. הרמב"ם לא הזכיר תיקון לשכחת ברכת שהחיינו בלילה הראשון, ואפשר דס"ל דאין לשכחה זו תקנה. עכ"פ לשיטת הרא"ש יש לעיין מה פירוש כשיזכור. הפשטות היא שיזכור באחד הלילות הבאים בשעת ההדלקה. אמנם יש לשאול מה יהיה דינו של מי ששכח בכל שמונת זמני ההדלקה, ועתה הוא ביום השמיני ועדיין לא בירך שהחיינו. והנה המ"ב (תרע"ו שער הציון אות ג') מצדד שמכיון שמעיקר הדין יכול לברך שהחיינו אפילו בשוק (עירוובין מ' ב', סוכה מ"ז ב'), דהרי שהחיינו קאי על עצם היו"ט, אפשר שהחיינו בחנוכה ג"כ קאי על עצם זמן חנוכה שנעשו בו נסים ונפלאות, וא"כ יוכל עדיין לברך. המ"ב מדקדק לא לכתוב שימי חנוכה הם ימים טובים, למרות שבגמרא (שבת כ"א ב') כתוב שחכמים עשו ימי חנוכה ימים טובים, אבל הרמב"ם לא מביא את זה להלכה, אלא מכנה את ימי חנוכה כימי שמחה והלל ואסורים בתענית ומספד, דגם למד"א בטלה מגילת תענית, חנוכה אסור בתענית, כדאיתא בגמרא (ר"ה י"ח ב'), שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. א"כ למרות שהמ"ב כאמור נמנע

מלכנות את ימי חנוכה כימים טובים, אבל אפשר דסגי בכך שנעשו בו ניסים ונפלאות. משמע א"כ במ"ב שברכת שהחיינו היא על עצם הזמן ולא על מצות ההדלקה, דלא כשלטי גבורים שהזכרנו לעיל. והנה המ"ב בהמשך שער הציון מביא את דעת המאירי (שבת כ"ג א' ד"ה מי שאין לו) שכותב דין מיוחד מאד, "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה ניסים בכל הלילות והדברים נראין". א"כ ברור שגם המאירי סובר שהחיינו הוא על עצם הזמן.

לדעת המאירי גם מי שאינו רואה יכול לברך שעשה ניסים

נחזור ונתבונן בריש הסוגיא. כתוב בגמרא שמברכים שלש ברכות על נ"ח, להדליק, שעשה ניסים, ושהחיינו. והנה ברכת להדליק מברכים על ההדלקה, וזה פשוט. ובברכת שהחיינו יש מחלוקת האם זה על הנר שמדליקין או על עצם הזמן שנעשו בו ניסים. ובברכת שעשה ניסים שאומר הרואה, עד השתא ראינו שתי הגדרות. האחת, שיטת התוס', שאין לרואה מצוה כמו למדליק, דרק למדליק יש חיוב, אבל למי שאין לו אפשרות להדליק עשו תקנה שיוכל לברך על הנר, וזו מעין מצוה קיומית. השניה, שיטת הב"ח, שישנו דין להודות כמו שיש דין להדליק, ולכל אחד יש ברכה בפני עצמו, ומצות חנוכה היא כפולה. המשותף לשני השיטות, שהברכות הן על נ"ח, וגם הרואה אינו מברך אלא כאשר רואה נרות. אבל המאירי מחדש יסוד חדש, שברכת הרואה אינה בהכרח על ראית הנר, ומעיקר הדין גם בלי להיות רואה יכול לברך שעשה ניסים, וא"כ לשיטת המאירי אין זה שייך לדין ראייה. לכאורה אין מקור ליסוד זה בגמרא. בנוגע לשהחיינו יש למאירי מקור בגמרא, שהרי כבר הזכרנו שמעיקר הדין אפשר לברך שהחיינו גם בשוק, ואולי המאירי הבין שה"ה בעשה ניסים, וצ"ע.

סומא חייב בנ"ח כי יש פרסומא דניסא לאחרים

סוגיה נוספת שיש לה הסתעפויות רבות היא דינו של הסומא. הנה המגן אברהם (תרע"ה סק"ד) מביא תש' רש"ל (סי' ע"ז) שסומא אם יכול להשתתף בפרוטה מוטב, ואם יש לו אשה, היא מדלקת עליו, ואם אין לו אשה ויש לו בית מיוחד מדליק על ידי סיוע של אחר, דסומא חייב בכל המצוות, ולא דמי לנר הבדלה ששם הוא פטור, דשם צריך ליהנות מאורו, ובנ"ח איכא פרסומא דניסא לאחרים.

ע"כ המג"א בשם הרש"ל. אמנם המור וקציעה (בסוף תרע"ה, הובאה שיטתו בשע"ת) חולק וסובר שסומא לא יברך, ונחלקו האחרונים כמאן הלכתא, ואכ"מ. והנה בגמרא (ב"ק פ"ז א') מובאת דעת ר' יהודה שסומא פטור מהמצוות, אמנם התוס' (ר"ה ל"ג א' ד"ה הא) מוכיחים שגם לר' יהודה סומא חייב מדרבנן, ואפילו בנ"ח, עי"ש. ומ"מ במג"א דידן משמע שהלכה דלא דר' יהודה, אלא סומא חייב במצוות מה"ת. והנה לענין נ"ח, אילו היה דין שהמדליק יראה את הנרות אזי סומא לא יכול היה לקיים את המצוה. אבל מחדש המהרש"ל שסגי שאחרים יראו, ובזה הסומא מקיים את המצוה. אמנם יש לדון האם כל מצות ההדלקה היא מצד שרואים את הנרות, המדליק או האחרים, אבל בעצם ההדלקה אין מצוה. או האם ישנה מצות ההלקה ומלבד זאת יש דין נוסף של פרסומא דניסא. ועד"ז בפורים יש לדון האם אין מצוה בעצם קריאת המגילה, אלא כל הקריאה היא היכי תימצא לפרסם את נס פורים. והנה מהמהרש"ל לכאורה משמע שאין מצוה כלל בעצם ההדלקה, אלא כל המצוה היא בראיה, דהרי לא מצא תקנה לסומא אלא בפרסומא דניסא לאחרים. ולקמן נחזור לשאלה זו.

האם המדליק עושה פירסומא דניסא לעצמו

והנה יש לדון האם פרסומא דניסא הוא רק לאחרים או גם למדליק עצמו. בסומא כמובן לא שייך לפרסם הנס לעצמו. אבל בפיקח לכאורה שייך גם שייך. נביא עתה ראיות לכאן ולכאן. נתחיל בראיות לכך שאין פרסומא ניסא לעצמו. דהנה בגמרא (שבת כ"א ב') משמע מעיקר הדין שלאחר שכלתה רגל מן השוק שוב א"א להדליק נ"ח. ועי' בתוס' שם (ד"ה דאי) שכתבו שלאחר אותו זמן עבר הזמן. ועי' ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) שפסק שאם עבר אותו זמן אינו מדליק. והתוס' שם מביאים שלדעת ר"י שעתה שמדליקים בפנים, אין לחוש מתי מדליק, שהרי אין היכרא אלא לבני הבית. והנה בכל הדינים הנ"ל משמע שעצם זה שהמדליק רואה את הנרות שהדליק אינו נחשב לפרסומא דניסא, אלא לעולם צריך פרסומא דניסא לאחרים. ונראה שהסברא בכך היא או מחמת שיש דין לפרסם לרבים ויחיד אינו רבים, או מפני שפרסומא דניסא מעולם לא נאמר לעצמו, דעצם גדר המושג פרסום הוא דוקא לאחרים. ומאידך עי' במרדכי (שבת אות רס"ז, מובא בב"ח תרע"ו ד"ה ודוקא), שכותב "וכן אומר ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין ליריד ולא היה דר יהודי באותה עיר ומדליקין בבית הנכרי". וע"ע בשלטי גבורים (על המרדכי ר"ע

בענין רואה ושהחיינו וסומא בתנוכה

אות ב') וכן בש"ג בשם הריא"ז (י' א' בדפי הרי"ף אות א'), ובבגדי ישע (על המרדכי רס"ז אות ד'), שלמרות שהיו מדליקין עליהם בבתיהן, מ"מ מכיון שבאותה עיר לא היו יהודים להדליק נרות, לכן הדליקו הם עצמם נרות כדי שיראו נרות. ובלשון הריא"ז "אע"פ שאשתו מדלקת בביתו, שהרי אין הנס מפורסם אצלו ואינו רואה נר חנוכה לברך עליו בין הנכרים אם לא ידליק הוא לעצמו". ובש"ג על המרדכי כתב שאותו יהודי בין הנכרים היה מדליק ומברך לזכרון הנס. וגם בריא"ז משמע ברור שאותו יהודי היה מברך על הדלקתו. משמע מכל הנ"ל שיש ענין של פרסומי ניסא לעצמו.

דעת החמ"מ שיש מצוה בעצם ההדלקה גם כאשר אין פר"נ

והנה החמד משה (תרע"ב ג', הובאו דבריו במ"ב תרע"ב שער הציון י"ז) למד מהש"ג בשם הריא"ז שמי שמגיע לביתו מאוחר בלילה, וכל בני ביתו ישנים, ועדיין לא הדליק, וא"א להעיר את בני ביתו, מ"מ ידליק ויברך, למרות שאין מי שרואה את נרותיו. וכוונת החמד משה הוא לחלוק על המג"א (תרע"ב סק"ד), שכתב שאם בא לביתו בלילה כאשר כל בני ביתו ישנים, ידליק בלי ברכה. הרי שמהמרדכי והריא"ז והש"ג והחמד משה עולה יסוד חדש, שמי שאין לו אפשרות לראות נר חנוכה, אזי אפילו שמדליקין עליו בביתו, מ"מ מותר לו להדליק בעצמו ויברך כל הברכות, ואפילו אין מי שרואה את הנרות מלבדו. א"כ יוצא שהפרסומא דניסא הוא רק לעצמו. ובאמת יותר מדויק לכנות זאת בשם זכרון לנס, כלשון הש"ג על המרדכי, שהרי באמת אין כאן פרסום נס, דפרסום בפשטות משמע לאחריני. ואין זה סותר ליסוד שהעמדנו לעיל שמי שמדליקין עליו בביתו נפטר מחיובו, דאין כאן חיוב אלא מצוה קיומית, כפי שבארנו בתוס'. עולה מכל הנ"ל שלדעת המרדכי והריא"ז והש"ג והחמד משה, אין הפרסומא דניסא לאחריני מעכב במצות נר חנוכה.

מד"א כבתה אינו זקוק לה סובר שיש מצוה בעצם ההדלקה

נבאר עתה שלמד"א כבתה אינו זקוק לה, פירסומא דניסא אינו חלק מעכב במצות נר חנוכה. בסוגיה דכבתה זקוק לה או אינו זקוק לה, הביאה הגמרא (כ"א ב') ראייה למד"א זקוק לה מהברייתא "מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". משמע בברייתא שכל אותו זמן צריך נ"ח לדלוק,

וממילא אם כבה צריך להדליקו מחדש. הגמרא דוחה את הראיה, ומפרשת שהברייתא באה ללמדנו את זמן ההדלקה שלאחריו לא ידליק כלל או ידליק רק בדיעבד [עי' במגיד משנה (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) שנחלקו בכך הפוסקים], א"נ שצריך לשים שיעור שמן שידלק כל אותו זמן. אבל אי כבתה אינו זקוק לה. והנה לא מבואר לפי המד"א כבתה אינו זקוק לה, למה באמת צריך לשים שמן כשיעור שידלק כל אותו זמן. מדוע לא סגי במעט שמן לצורך ההדלקה, אפילו שיכבה בתוך רגעים מועטים. הרי לפי התירוץ הראשון, שהברייתא באה להזהיר עד מתי מותר להדליק, בלא התירוץ השני דשיעורה, פשוט שאין שיעור למשך הזמן שהנר צריך לדלוק, ויכול להיות אפילו רגע אחד. אמנם בא התירוץ השני דלשיעורה, לומר לך שלא סגי שיתן שמן שמספיק לרגע אחד. והרמב"ם (סם) פסק את שני התירוצים. ונראה לומר שלמד"א כבתה אינו זקוק לה, שיעור זה אינו נחוץ לעצם המצוה, אלא שיש בזה תוספת הידור שהנר ידלוק כל זמן שבני רה"ר יכולים לראותו, דזה מרבה את הפרסומא דניסא. משא"כ למד"א כבתה זקוק לה, נראה שהוא סבר שעצם המצוה היא שהנר ידלוק שיעור מסוים, וחז"ל הגבילו את זה מהשקיעה עד שתכלה רגל מן השוק. אבל במשך זמן זה הנר חייב לדלוק. יוצא א"כ שלמאן דאמר כבתה זקוק לה עצם זה שהנרות דולקים הוא המצוה, ופירסומא דניסא חד הוא עם הנרות הדולקים, ולכן אם אין מי שרואה את הנרות אין כאן מצוה כלל, וכאילו אין הנרות דולקים כלל. משא"כ למד"א כבתה אין זקוק לה עצם המצוה היא להדליק את הנר, והפירסומא דניסא הוא עוד דין, אבל אינו בעצם המצוה.

ד) והנה בהג"מ על הלכות חנוכה פ"ד אות ב' כתב שהרמב"ם פסק כשני הלשונות לחומרא, דהיינו שהרמב"ם לקח את החומרא של כל תירוץ, מהתירוץ הראשון לקח את החומרא שצריך להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומהתירוץ השני לקח את החומרא שצריך שיעור שמן של חצי שעה. ואח"כ כתב ההג"מ "וכן כתב הראב"ה שמצא בשם ר"ת דבהני תרוויהו אזלינן לקולא וכו'". והנה בדפוס קושטא כתוב "אבל" במקום "וכן". וזאת הגירסה הנכונה, דהרי הראב"ה חולק על הרמב"ם. ועי' בראב"ה סי' תתמ"ג ובתשובותיו סי' תתקע"ב, שכותב שלפי התירוץ הראשון דאי לא אדליק מדליק, אין צריך שיעור שמן של חצי שעה אלא סגי גם בפחות. ונראה שההג"מ הבין בראב"ה דנקטינן שני התירוצים לקולא, דהיינו, שמהתירוץ הראשון לוקחים את הקולא שלא צריך שיעור שמן לחצי שעה, ומהתירוץ השני לוקחים את הקולא שיכול להדליק גם לאחר שכלתה רגל מן השוק.

ראיה אינה מעכבת במצות נר חנוכה

לפ"ז, כיון שקי"ל כבתה אינו זקוק לה (רמב"ם חנוכה פ"ד ה"ה, או"ח תרע"ג ב'), א"כ אין הפרסומא דניסא מעכב בעצם המצוה, לכן יכול היה החמד משה להתיר להדליק בברכה גם כאשר אין שום פרסומא דניסא. לפ"ז אפשר לומר שאפילו סומא יכול להדליק ולברך לבדו, גם כאשר אין מי שרואה את הנרות, גם לא הוא עצמו כמובן. דסוף כל סוף בעצם ההדלקה יש כאן זכרון לנס. אמנם המהרש"ל כנ"ל חולק על כך. דיש סברא לחלק בין היכא שלפחות אחד רואה, בין המדליק ובין אחר, לבין היכא שאין ראייה כלל, כסומא המדליק לבדו. אמנם במאירי ראינו לעיל שבברכת שעשה נסים יכול לברך בלי לראות נרות כלל, ואולי יודה המאירי שגם סומא יכול להדליק נ"ח בברכה. ונחזור עתה לרמב"ם שהזכרנו בריש המאמר, ששינה הלשון וכתב זכרון לנס במקום פרסום הנס. ואפשר שבא הרמב"ם לרמוז שאין פרסום לאחרים מעכב במצוה, אלא מה שמעכב הוא עצם ההדלקה, דעצם ההדלקה הוא זכרון לנס, אפילו שאין מי שרואה את הנרות דולקים. וזה דומה לאוכל מצה בפסח זכר למצה שאכלו במצרים. דהרי נס חנוכה בעצם אינו תלוי בראיה, אלא עצם זה שהנרות דלקו בימים ההם היה הנס, ולכן גם בזמן הזה, עצם המצוה היא ההדלקה, ולא ראית הנרות, ואולי אפילו סומא יכול לברך לבדו. ונחזור עתה ללשון הגמרא (כ"ג א) שהבאנו לעיל, "אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך". ולפי פשטות הסוגיה, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. אבל לפי מה שחדדנו השתא, אפשר שטמון כאן עומק, דהיינו שרב סבר שדין ראייה בעצם אינו מעכב בנר חנוכה, ורב ירמיה סבר שהוא מעכב. ולפי מה שבארנו לעיל, אפשר לתלות מחלוקת זאת במחלוקת אי כבתה זקוק לה. ועי' בגמרא (כ"א ב) שאמר רב ירמיה, מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה. ומספרת הגמרא שאמרו רבנן לאביי הלכה זו בשם ר' ירמיה, ולא קיבלה. ואח"כ אמרו לאביי משום ר' יוחנן וקיבלה. ויש לשאול למה לא קיבלה כאשר אמרוה בשם ר' ירמיה. וי"ל שרבנן טעו ובמקום לומר לאביי שר' ירמיה אמר זאת בשם רב, הם אמרו לו שר' ירמיה עצמו אמר כן. ולכן אביי לא קיבלה, כי ידע שר' ירמיה סובר שכבתה זקוק לה. רק מאוחר יותר שאמרו לו הלכה זו בשם ר' יוחנן אז הוא קיבל זאת. אם נפרש את הגמרא באופן זה אז יצא שיש לנו ראייה מהגמרא שר' ירמיה סובר שכבתה זקוק לה, ויש לפלפל.

סוד גילוי ה'אחד' בנס חנוכה

נס – העלאה אל הכתר

בענין האל"ף מצינו כמה בחינות:

האות אל"ף במילוי, הוא בגימטרי' נס. והנה מהות המועדים הוא הנס, כמ"ש "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה". והרי "לאבותינו" הוא בחינת חכמה, בחינת אב בחכמה, וא"כ "שעשה נסים לאבותינו" פירושו שהעלה את החכמה לכתר, את בחינת האב העלה אל האין, וכנודע שנס מלשון לרומם, לנשא.

בחינה זו של העלאה שייכת בכל נס ונס, הן בנסים הכללים של הכנסת ישראל, והן בנסים הפרטיים של כל יחיד ויחיד, שמהות הנס הוא בבחי' נס לנוסם, ומהותו העלאה אל הכתר.

כל תנועה ותנועה שישנה בעולם, האל"ף נמצאת בתוכה. וישנם בכך שני בחינות: א. שהאל"ף היא המנענעת את הכל, כל דיבור יש בו אל"ף [ובאמת כל תנועה היא בחי' של דיבור], ונמצא שכל תנועה היא מכח האל"ף. ב. בחינה יותר עליונה, שהאל"ף עצמה מתנענעת.

לימוד חכמה יוונית – מצד נקודת האין

אמרו חז"ל (ב"ר ב, ד): "וחושך – זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם, כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל", וכפי היסוד של הבעש"ט, אל תקרי אין לכם חלק אלא אין לכם חלק באלקי ישראל.

ולפי"ז נבין, שמהות הנס היא העלאת החכמה, וזאת ע"י שהחשיכו עיניהם, היה כאן ביטול כח החכמה שהיא בחינת ראייה, ביטול בחינת אבותינו, וההתכללות החכמה בעולם העליון יותר, בא"ן. וזהו "כתבו לכם על קרן השור שהאין לכם חלק, באלקי ישראל", כי חלק ה' עמו הוא ההתדבקות בא"ן, וזה היה הגילוי של מלכות יון.

איתא בגמ' (מנחות צט ע"ב): "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיוך והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית".

ביאור הדברים, שמצד נקודת האין אפשר ללמוד חכמה יונית! כתיב: "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". 'וישכון באהלי שם', הוא גילוי החכמה עצמה, ויפת אלקים ליפת', הוא היופי של חכמת יון, ואותו יופי ישכון באהלי שם.

היופי האמיתי מתגלה בעת השקיעה

נקדים לעיין במהות היופי.

לשון חז"ל: "אין אשה אלא ליופי" (כתובות נט ע"ב). האשה היא בחינת מלכות. שורש מילת יופי – י"פ, בגי' מלך. בעומק, כל השגה היא מהות של ראייה, ענין של יופי. היופי שבדבר שורשו בחינת תפארת ופאר. [וכן יש בחינת יופי מצד ההוד, ואכמ"ל]. הראיה האמיתית שרואים דבר, היא ע"י הצטרפות של כל הבחינות שבו, שזוהי בחינת תפארת, קו האמצעי הכולל את כל הגוונים.

"אשת חיל מי ימצא", וביארו שפסוק זה נאמר על התורה ועל החכמה. וע"ז אמרו חז"ל "אין אשה אלא ליופי", שכל התורה אינה אלא ליופי. היופי הוא בחי' תפארת, והאשה היא הכלי שכוללת את כל הגוונים הנגלים בת"ת, בז"א.

ושורש ההתכללות הוא ע"י כח האין, בחינת אל"ף, כי עד כמה שזה יש, אי אפשר לכלול את כל הגוונים, אולם עד כמה שזה אין, שבכל תנועה יש את הניצוץ את האל"ף – עי"ז נכללים כל הגוונים.

וזהו "החשיכו עיניהם של ישראל", שהרי זמן של שקיעת החמה, הזמן שאינו לא יום ולא לילה – הוא הזמן שבו מתגלה יופיה של השמש אשר כל הגוונים

נכללים בה. כי בזמן שהשמש בתוקפה – א"א להסתכל בה, והזמן שנגלים הגוונים האמיתיים, היופי האמיתי של השמש, הוא בשקיעת החמה. כלומר היופי מתגלה בנקודת האין, ודייקא שם יש את הגילוי של כללות הגוונים.

אין תורה אלא ליופי, וזהו יופי שנגלה ע"י האין. אולם פשוט שאיננו אין גמור, שבו לא שייך ראייה, אלא מדובר בבחינת אין שהוא שורש של תפיסת היש, בבחי' והחכמה מאין תמצא, שע"י שהחכמה מדובקת באין, ישנה התגלות של היופי.

"יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם". ה"יפת אלקים ליפת", היא נקודת היופי שתשכון באהלי שם, ומהותה "חושך", היינו חושך ואור משמשים בערבוביא ולא חושך כפשוטו. בזמן שהוא לא יום ולא לילה – שם מתגלה נקודת התכללות של שניהם, של האור והחושך, וזו גופא הבחינה של "ישכון באהלי שם".

אבל הוא רק "ישכון", לשון שכנות, ולא גילוי עצמי. בעומק כל 'שם' הוא שם של שלילה, ומצד השלילה אין בחינה של יופי, אין כלילת גוונים, אלא העדר השגה.

מצד החיצוניות, ישנה בחינה של "ישכון באהלי שם", ודייקא מצד כך ישנה תפיסה של "יפת אלקים ליפת", בחינת יופי. וזהו "ישכון באהלי שם" – לשון שכינה, משכן. אבל גילוי האין הגמור הוא רק בזמן ביטול המשכן [משכן ומקדש נקראים חד, כמו שאמרו חז"ל], ודייקא ביום ביטול המשכן והמקדש יש את נקודת הגילוי של האין. מצד ה"יפת אלקים ליפת" יש יופי, ויש שכינה. "ישכון" זו תפיסה ואחיזה בגוונים של הדבר. משא"כ מצד האין, אין גילוי של גוונים.

ישנם שני מעברים – מהיום ללילה ומהלילה ליום. במעבר מן היום ללילה, בעת השקיעה – מתגלה היופי. אבל מאידך, במעבר מן הלילה ליום, שהוא הנקודה האחרונה של הלילה – שם נגלית נקודת החושך הגמור! וביאורו כנ"ל, שהנקודה האחרונה מצד החושך דקדושה הגמור, הוא למעלה לגמרי מהתראות הגוונים הנגלית בבחינת השקיעה.

חז"ל אומרים "טוב שכן טוב מאח רחוק", אבל טוב מזה ומזה היא הנקודה שלמעלה מהשכן, שהוא הגילוי של ההתדבקות וההתכללות האמיתית בו

ית'. שכינה מלשון שכן, ישכון לבטח, בחי' של דביקות. אבל מצד ההתכללות בו ית' אין בחי' של שכן, אלא יש התכללות בו ית', והוא למעלה מנקודת הגוונים, למעלה מהבחינה של "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם".

שתי בחינות בנס פך השמן

בנס חנוכה כידוע, מצאו פך שמן קטן שהיה בו מספיק ליום אחד, ונעשה בו נס ודלק שמונה ימים, ובעומק ישנן שתי בחינות בפך זה: א. שהיה בו מספיק ליום אחד. ב. שנעשה בו נס ודלק ח' ימים.

בפשטות תופסים, שהנס שדלק ח' ימים הוא גילוי אור יותר עליון מאשר בתחילה שהיה בו כדי להדליק רק ליום אחד. אבל בעומק, בזה שהיה בו להדליק רק יום אחד נגלה האחד, והוא גילוי האין כמות שהוא. והנס שהפך הספיק לח' יום, הוא נס בבחינה של התרחבות, שהאין הוא מקור היש, בסוד ההמשכה.

עומק הדברים: בכל נס מעין זה, אם במעשה דחנוכה או במעשה השונמית, מבינים בפשיטות שנעשה ריבוי ממעט, ושורש תפיסה זו הוא מבחינת מעילא לתתא, שיש גילוי של הרחבת הדבר. אבל באמת, הנס האמיתי הוא גילוי האחדות הפשוטה, והוא הוא הנס לנוסס, ומהותו לבטל את ההתחלקות, ולגלות את האחד, והוא נס מתתא לעילא.

ומצד כך, מה שהשמן הספיק ליום אחד, זהו גילוי יותר עליון ממה שדלק שמונה ימים.

סוד מחלוקת ב"ש וב"ה בסדר ההדלקה

זהו עומק המחלוקת של ב"ש וב"ה, האם סדר ההדלקה מח' לא' או מא' לח'. ובאמת אלו ואלו דברים אלקים חיים, ונמצא שבעומק ישנה בחינה שמדליקים אחד ביום הראשון [לשיטת ב"ה] ומדליקים אחד ביום האחרון [לשיטת ב"ש], והרי שמתחילים ומסיימים באחד!

זהו העומק שמצד ההתכללות [שאין מחלוקת לשון חילוק ופירוד, אלא ההתכללות] מתחילים באחד ומסיימים באחד, והוא גילוי שלמעלה מהנס שדלק ח' ימים, גילוי העצמי שאין בעולם אלא מציאות אחת בלבד.

הגם שטומאה הותרה בציבור, הוצרכו לנס חנוכה

ידועה השאלה, שהרי אמרו חז"ל טומאה הותרה בציבור, וא"כ לשם מה הוצרכו לנס הריבוי, הרי טומאה הותרה.

ראשית נבאר את עומק הטעם שטומאה הותרה בציבור. כל טומאה מהותה התבדלות, פרישה, "טמא טמא יקרא", הוא פורש מהדבר. אולם עד כמה שמדובר ברוב הציבור – ציבור אין לו ממי לפרוש [שאף אם יפרשו הרי שהם רוב, ואין להם שם "פורשים"].

נמצא, שהטומאה בציבור, היא גילוי שלילת הפרישות וגילוי ההתכללות. כי הטומאה היא הפרישות מהכלל, וכשהכלל כולו טמא לא שייך פרישות מינייה וביה, ולכן הותרה הטומאה. אם כן, אור ההיתר הוא אור ההתכללות.

בנס הפך השמן מתגלה, שהגם שטומאה הותרה בציבור, מ"מ הוצרכו לנס שידלוק ח' יום. אולם עומקם של הדברים הוא, שהפרישות איננה ביחס לציבור, אלא היא ביחס לחיבור אליו ית' כביכול, ומצד כך, גם בציבור שייך ענין הטומאה, שמדהותה נפרדות מאמיתת המציאות שזה הוא ית'.

מצד כך התגלה המהלך שמצאו פך אחד חתום בחותמו של כה"ג, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. והגדרת הדברים, שכידוע הכה"ג לובש ח' בגדים, שאלו ח' הספירות מבינה עד מלכות, והעצמיות שלו היא החכמה. והבן שחתום בחותמו של כה"ג, הוא ההיפך מהות הפתיחה של חכמה [שכנודע הפתח בחכמה], וזאת החתימה היא דייקא הגילוי של אור האחדות, של אור האחד.

זהו הסוד של "יוונים נקבצו עלי... ופרצו חומות מגדלי, וטמאו כל השמנים", שאף שטומאה הותרה בציבור, מ"מ התגלה מהלך של "ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים", בבחינת שושנים בין החוחים, שהשושנה היא יחידה כנודע, ודייקא על אף שהותרה הטומאה, התגלה מהלך עליון יותר שכל תנועה היא ע"י האל"ף ומהאל"ף, היינו אלופו של עולם, וההתפרדות וההתאחדות איננה מהציבור אלא מאלופו של עולם, ומצד כך גם כשיש טומאה בציבור, לא נשתמשו בהיתר זה.

זהו עומק הגילוי שהתגלה בכך שמצאו פך שמן טהור.

תשובה על קושיית הב"י

ימי חנוכה הם ח' ימים, וידועה שאלת הב"י שהרי היה בפך די שמן בכדי לדלוק יום אחד, וא"כ מדוע עושים זכר לנס ח' ימים, הרי הנס הוא לכאורה רק ז' ימים.

ועומקם של הדברים, שמהות הנס שהשמן התחלק לשמונה ימים, אין זה כפשוטו אחד ועוד שבע, אלא זהו אחד עצמי, שתמיד דלקה בחינת האחד. וכמ"ש לעיל שמצד אור התאחדות ב"ש וב"ה, הרי ביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד, ולעולם יש כאן גילוי שמעולם לא נעשה נס, שנעשה מאחד עוד כמות לשבע, אלא לעולם האחד דלק, וכבר נתבאר בארוכה שהגבול והבלתי בעל גבול נכללים זה בזה.

מצד תפיסת הגבול – ההסתכלות היא הפוכה, שביום הראשון מדליקים שמונה כב"ש, וביום האחרון מדליקים ח' כב"ה, נמצא שפותחים ומסיימים בשמונה. אולם מצד אור הבלתי בעל גבול בבחינת אין עוד מלבדו, אנו תופסים שביום הראשון מדליקים אחד וביום האחרון מדליקים אחד.

כפי שהזכרנו לעיל, ישנה בחינה של נס מעילא לתתא וישנה בחינה של נס מתתא לעילא. מתתא לעילא ענין הנס לכלול את הריבוי באחדות, באחד. ומעילא לתתא ענין הנס להרבות את המועט.

אבל בעומק אין זה ריבוי בכמות בלבד, אלא עצם כך שישנה מציאות של אחדות פשוטה הנהפכת לריבוי – זוהי עצמיות הנס. זוהי בעצם מהות ההתחדשות של הנבראים, שקודם שנברא העולם היה הוא אחד ושמו אחד ולא היתה מציאות של נפרדות, ובנבראים התחדש שיש מציאות של שני ושניות. בראשית – ב' ראשית, הרי שהחידוש של הבריאה הוא שיש שני, זהו עצם החידוש שבבריאה. זהו עומק הנס של הח' ימים, שמפך אחד התחדש מהלך של שמונה, ומצד כך דייקא הנס הוא שמונה, ולא נס של שבע, ולכן מדליקים ח' ימים.

סוד ח' ימי חנוכה למעלה מז' ימי הבנין

כל דבר הוא בבחינת שבעה, וזהו המהלך של ב' הרגלים, פסח וסוכות, שהם שבעת ימים.

אבל בחנוכה מתגלה אור שלמעלה מהרגלים. ברגלים מתגלה ז' והשמיני יש לו רק התנוצצות, הן בסוכות שאע"פ ששמיני רגל בפ"ע, אבל סוף כל סוף יש לו שייכות אל הסוכות, וכן בפסח שכידוע שכ' ברמב"ן ששבועות הוא יום אחרון של פסח, וא"כ הגילוי של השמיני הוא לא גילוי מבורר.

משא"כ בחנוכה, הגילוי של השמיני הוא אחדות פשוטה עם השבעה ימים, גילוי שהוא יום ככל שאר הימים, ובעומק זהו אור שלמעלה מנקודת ששת ימי בראשית ושבת [דהשתא]. במהלך של מעשה בראשית, יש ששת ימי המעשה ושבת, "כי בו שבת מכל מלאכתו". בימות החול התחדש מהלך של ימי בראשית, ובשבת כביכול התחדש מהלך של מנוחה, "באה שבת באה מנוחה". אבל המהלך של השמונה הוא אור שמגלה את הבחינה שמעבר לגדרי הבריאה.

נמצא לפנינו ג' בחינות: א. בחינת האחדות הפשוטה, מתחילים ביום ראשון בנר אחד כב"ה, וביום האחרון מסיימים בנר אחד כב"ש. ב. החידוש שיש נפרדות, שמדליקים ביום א' שמונה כב"ש, וביום אחרון שמונה כב"ה. ג. בחינת ממוצע, שעצם השמונה מצד עצמו שולל את נקודת הריבוי מיניה וביה. כלומר, עצם הנקודה השמינית שוללת את הנבראים, כי הנבראים הם שבע.

והנה לכאור' יש להתבונן, שהרי העולם נברא בי' מאמרות, י' ספירות, י' דברות, וא"כ מדוע אנו אומרים שהשמונה הוא למעלה מהנבראים. בשלמא אם השמונה הוא למעלה מהטבע, אך הוא בתוך הנבראים שהם עשר מאמרות –שפיר, אבל אם אומרים אנו ששמיני הוא מהות של קדמה לעולם, א"כ איך יובן הענין שהבריאה נבראה בעשרה מאמרות?

עומקן של דברים; בעצם יש רק ז' מדות, והמוחין מהותם כח ההנהגה שמנהיג את השבע. מצד התפיסה של היש אנו תופסים שהמוחין בבחי' והחכמה מאין תמצא, והם הממוצע מהכתר להשפיע לז' התחתונים. אבל בעומק מצד התפיסה של האין הם הממוצע לבטל את השבעה. השלש עליונות הוא כח שבא לשלול את השבעה, ששורשם באור א"ס שנכנס תוך א"ק, שהוא ו"ק בערכין. נמצא שבאמת יש רק שבע והשמיני הוא הנקודה של הקדמה לעולם. [ויסוד זה נתבאר הרבה בדברי רבינו הרש"ש שכל הבריאה אינה אלא ו"ק שהוא ז"ת, ועי' בפירושינו להקדמת רחובות הנהר.]

סוד גילוי האחד' בנס חנוכה

פה

נמצא שמצד תפיסת היש, המוחין הם כח ההנהגה, כח של המשכה. משא"כ מצד הביטול דאין, כח המוחין הוא כח של שלילה, שמוליך את היש לאין, מנהיג את הו"ת לכתר. נמצא שבעצם השמיני הוא מהלך של קדמה לעולם.

נמצא אם כן, שישנן ג' בחינות בגילוי של הנס: א. גילוי של יחיד. ב. מהלך של שמונה. ג. השמונה עצמו מגלה שהוא אחד ולא שמונה.

בעומק, ג' בחינות הללו יש בהן גילוי של אחדות פשוטה, יש בהן גילוי של נפרדות, ויש בהם גילוי שהנפרדים נשללים מיניה וביה ומגלים את האחדות.

וכל זה מתגלה בתנועה של האות אל"ף: הבחינה התחתונה שהאל"ף הוא מלשון "אאלפך חכמה", והוא קיום לנבראים, כלומר הוא מלמד את החכמה על מנת שיהא כח להנהיג ולקיים את הדבר. ישנה בחינה נוספת, שהאל"ף הוא מופלא, והוא בא לשלול את הדבר, לעשותו פלא. וישנה הבחינה של האל"ף מצד אלופו של עולם, שמצד כך הוא גילוי בעצם שיש כאן יחיד.

סוף כל סוף, שלשת הבחינות הן עדיין ביחס לנקודת הריבוי, משא"כ למעלה מהאל"ף עצמה, יש את הגילוי של היחיד הפשוט שאין עוד מלבדו.

תנועת כל האותיות ותנועת האל"ף

זכרנו מתחילה, שכל התנועות מתנועעות מהאל"ף, אבל האל"ף עצמה גם היא מתנועעת.

ולכאורה, בשלמא כל שאר האותיות מתנועעות אל האל"ף, אבל להיכן האל"ף עצמה מתנועעת? זוהי התנועה הנקראת תנועה מיניה וביה.

בדרך רמז נאמר, שתיבת אל"ף בגי' קי"א, וכשניקה שני אלפים, שהם תנועה מיניה וביה, בחינת הכפלה של האל"ף, נגיע לרכ"ב, שהוא סוד השני. האל"ף הוא מאה ואחד עשרה, אותיות ראשונות של יחידות עשיריות ומאות [אחד, עשר ומאה], וכשמכפילים את האל"ף רכ"ב, הם האותיות השניות של יחידות עשיריות ומאות, בחינה של שני, זוהי התכתשות של אל"ף באל"ף. ועומק ההתכתשות של האל"ף באל"ף, הוא עצם כך שהאל"ף מתנועעת, וא"כ מוכרח שיש מציאות של שני.

ובלשון של נפש, בדבר יש רצון לחפש, אולם הוא מכיר שאין מה לחפש, רצון לחפש ואין מה לחפש וחוזר חלילה. זוהי התכתשות מיניה וביה. נמצא שהרצון נשלל מיניה וביה. לא שהוא נשלל מחמת חוסר אפשרות חיצונית, אלא הוא נשלל מיניה וביה כי אין מה לחפש, אבל מאידך עצם כך שיש רצון, זוהי עדות שיש שני, וההכרה שאין מה, זוהי ההתכתשות האומרת שאין שני.

זוהי הבחינה שב' אלפין עולים בגי' רכ"ב, כלומר שעצם הרצון יוצר מציאות של שניות, אבל יש התכתשות של אל"ף באל"ף דייקא, כי שאר האותיות מחפשות משהו אחר, והאל"ף הגנוז בתוכן כותש אותן שלא ישיגו משהו אחר.

לכן בכל האותיות הא' הוא בהעלם, כי הא' מברר שאין מה לחפש, אבל מצד ההתראות החיצונית יש מה לחפש. משא"כ באל"ף עצמו שהא' מתכתש, יש בו תנועה לחפש, אולם מיד מגיעה ההכרה שאין את מה לחפש.

מצד ההתכתשות של האל"ף באל"ף, נגלה הביטול של הנבראים ונגלה שאין עוד מלבדו. תוקף ההתכתשות שרוצה לחפש ואין מה לחפש, הרי שבעצם החיפוש אין הגדרה מה לחפש ואין כאן יחס למשהו, וזה גופא כבר ראשית השלילה. והאחרית היא שלילה מיניה וביה, שאין מה לחפש. זוהי התכתשות מיניה וביה, ותכליתה ביטול התנועה.

ההתכתשות של האל"ף מיניה וביה, בעומק היא תנועה להתנועע לבטל את התנועה. כל שאר התנועות הן תנועה להשגה, משא"כ האל"ף היא תנועה לביטול ההשגה. יש תנועה להשגה, ויש תנועה לביטול התנועה, ומעל זה יש את הנקודה של אין תנועה, שהיא למעלה מהאין.

זהו טעם הדבר שכל המועדים בטלים לעתיד לבא, מפני שכל המועדים הם בחינה של נסים, שבעומק מהותם שכל האותיות מתנועעות אל האל"ף. אבל לעתיד הן יהיו בטלים, משום שאז תתגלה העצמיות שאין מציאות של תנועה, כי אין עוד מלבדו.

תכלית הדלקת נר חנוכה – גילוי אור השלייה

נצחון המלחמה – גילוי אלופו של עולם

היוונים גזרו על שלשה דברים: חודש, מילה ושבת, ר"ת חמש. הרי שהגזירה היתה בבחי' חמש, והם כנגד החמשה אלפין, כמו שהוזכר בספה"ק שמאל"ף מתפשטים חמשה אלפין.

ולפי"ז, בשורש היתה גזירה אחת בסוד אלף, וכשנפצל את הדבר, זהו חמשה. כי לעולם כל המלחמה היתה באלופו של עולם. ואפי' שנראה שהמלחמה בהתפשטות, אבל באמת כח הפועל בנפעל, והוא עשה, עושה ויעשה לכל המעשים, וכאשר נלחמים באחד מכוחות הנבראים – בעומק נלחמים בו ית'. נמצא שכל מלחמה יש בה מלחמה באלופו של עולם.

כתיב: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" (שמות יז, טז), המלחמה בראשית גוים שהוא עמלק, יש בה גילוי מפורש שהמלחמה היא עם השי"ת, וכיון שכל האומות שורשם בעמלק, על אף שמצד ההתפרטות, המלחמה עם כל האומות נראית מלחמה פרטית, מ"מ כאשר מגיעים לשורש המלחמה, עמלק, שם מתגלה שעצם המלחמה היא כביכול עם השי"ת, מלחמה לה'. לכן, בכל מלחמה צריך לראות את שורש המלחמה, שהיא התנגדות כביכול לאלופו של עולם.

וכן במלחמת יון יש בה התגלות של הה' אלפין שכביכול רצו לבטל. וכנגד זה הגילוי של הנס, כאשר יש נצחון, הוא גילוי של אלופו של עולם.

הפסול למעלה מכ' – אור הביטול

"נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי" (שבת כב ע"א). ובאמת אי אפשר לצמצם, וא"כ בעשרים עצמה גם פסולה. והרי האל"ף כנגד הכתר, שכתר בגימטרי' עשרים, כנודע.

והנה יש לידע, שכל פסול – ובכלל זה הפסול של נר חנוכה שהניחו למעלה מכ' אמה – מצד מבט של שבירה, הוא למטה מהמצוות, ולכך א"א לקיים בו את המצוה. אבל מצד השורש העליון, הפסול הוא למעלה מהמצוות, וטעם פסולו מפני שאינו משתלשל לעולם המצוות. זהו סודו של כל פסול, שהוא מצד הארה של "מצוות בטלות לעתיד לבוא". ואף שודאי שמצד השבירה, הפסול הוא למטה מהמצוה, ולכך א"א לקיים בה את המצוה – אך בשורש, הפסול הוא למעלה מן המצוות.

מעתה נבין מדוע גם בעשרים ממש פסול, כי העשרים, שהוא סוד הכתר, הוא למעלה מנקודת המצוות, הוא הגילוי העצמי של אלופו של עולם, ששם יש את גילוי היחיד ואין עוד מלבדו. זוהי בעצם התכלית של כל דבר, להביאו לנקודת העשרים, נקודת הביטול.

הדלקה והנחה – תנועה ומנוחה

הגמ' בשבת מסתפקת אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. הדלקה היא נקודת הפעולה – התנועה – שבדבר, אבל הנחה היא תנועה להביא את הדבר אל המנוחה. כלומר הדלקה היא מהלך של תנועה, והנחה היא מהלך של תנועה עבור אי תנועה, עבור הנחה.

מצד הבריאה של היום – הדלקה עושה מצוה, כי השתא אנו מצד הפעולה, שהוא סוד שית אלפי שנין, עולם הפעולה. אבל מצד הארת הידיעה שלמעלה מן הבחירה, בעולמות שאין בהם חפץ, ב"יום שכולו שבת ומנוחה", מקום מנוחת הפעולה של הנבראים – מצד בחינה זו, הנחה עושה מצוה. כי הנחה היא הנקודה של ביטול הפעולה, כי קביעות הדבר היא מצד הניחא שבו.

נמצא, שמצד ההתגלות של השתא הדלקה עושה מצוה, ומצד ההתגלות של לעת"ל, הנחה עושה מצוה. כי בעומק בכל ספק, שני הצדדים שבו נכונים ואמיתיים, והוא רק ענין של מדרגות ובחינות. אם כן, מצד המדרגה התחתונה הדלקה עושה מצוה, כי זוהי תנועה, ומצד המדרגה העליונה הנחה עושה מצוה, נייחא דייקא, בסוד מנוחה מתנועה.

תכלית הדלקת נר חנוכה – גילוי אור השליכה פט

“ולא היה בו” – היה בו לא’

בעומקו של הנס, מצינו בגמ' (שבת כא ע"א): "מאי חנוכה וכו', טמאו כל השמנים וכו', ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום אחד". והבן בעומק ביאורו של "ולא היה בו", שהיה בו לא.

והנה על קושיית הב"י הנודעת, מדוע עושים זכר לנס שמונה ימים, הרי היה לכתחילה שמן להדליק יום אחד – כתב אחד הצדיקים, שמצאו פך שמן שהבית קיבול היה ליום אחד, אבל באמת לא היה בו שמן כלל.

והוא חידוש גדול, כי ידוע שכל ענין של נס הוא המשכה מיש ליש, כנודע במעשה השונמית ששאל אותה אלישע "מה יש לך בבית" (מ"ב ד, ב), כדי להמשיך מיש ליש דייקא, כי אין מהלך של הנס לברוא חידוש מאין ליש. א"כ לכאורה צ"ל שגם בנס חנוכה היה שם שמן להדליק יום אחד כמו שמקובל לפרש, ולפי"ז הפירוש שלא היה שמן, הוא התגלות עמוקה מאין ליש.

לפי חידוש זה תתבאר היטב לשון "ולא היה בו", היינו שהיה שם לא', שהיתה בפך בחינה של לא'.

ומעתה, מצד ההבנה הפשוטה שלא היה בו רק שמן להדליק יום אחד, כלומר, היתה שם נקודת הדלקה ליום אחד – לפי"ז הדלקה עושה מצוה, כי היתה שם מהות הראויה להדלקה, התנענעות, אפשרות לנענע, להאיר. אבל מצד העומק ש"לא היה בו" היינו שהיה שם לא' – מצד כך, הנחה עושה מצוה.

בגילוי הנס יש אור וחושך

אמרו חז"ל (ב"ר ב, ד): "וחושך – זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן". בפשטות, מהות מציאות השמן, שמצאו את גילוי האור. אבל לפי הפנימיות שמצאו את ה'לא' שבפך, הרי שמצאו את החושך דקדושה, והוא עומק הגילוי.

בגמ' שם מבואר, שזמן הדלקה "משתשקע החמה עד דכליא ריגלא דתרמודאי", וישנם בזה שני עניינים בעומק: האחד – שיעור כמה זמן צריך הנר לדלוק,

ובנוסף לכך בעומק יש נקודה של אותו רגע שהוא מפסיק לדלוק. שלימות קיום המצוה אינה רק במשך זמן הדלקה, אלא גם ברגע שהוא כבה.

מלכות יון החשיכה עיניהם של ישראל. ומהיסודות היותר ברורים, שבכל נקודה של התנגדות, יש התנגדות מצד החסד שבדבר ויש התנגדות מצד הגבורה שבדבר. כלומר, התנגדות מצד השויון שבשניהם, והתנגדות מצד ההיפך של הדבר.

לפי"ז במהלך של גלות יון, שהיא בבחינת חושך על פני תהום, מצד נקודת ההתנגדות לחושך – ישנו מהלך של אור נגד החושך, אבל מצד נקודת ההתנגדות של ההשתוות – ישנו מהלך של חושך דקדושה.

נמצא שמצד גילוי הנס ישנם את שני המהלכים בקדושה: גילוי של אור דקדושה, ומאידך חושך דקדושה. מצד האור דקדושה יש בחינת הדלקה, משא"כ מצד החושך דקדושה יש גבול עד כמה השמן צריך לדלוק. החושך שם גבול כלפי האור, והוא חושך דקדושה.

"עד דכליא ריגלא דתרמודאי", הוא הגבול של נקודת ההדלקה שמגלה את החושך דקדושה, נגד החשכת עיניהם של ישראל.

האין והיש שבמצות נר חנוכה

בבירור יותר, בגמ' שם נחלקו אמוראים אם כבתה זקוק לה או אין זקוק לה.

למ"ד שזקוק לה, צריך להמשיך את ההארה, והיינו מצד תפיסת האור שכנגד החושך. אך המ"ד שכבתה אין זקוק לה, שורש דבריו מצד תפיסת החושך, שחלק מחלקי המצוה הוא נקודת החושך של זה לעומת זה חושך דקדושה כנ"ל, ולכך כבתה אין זקוק לה, היינו שהוא זקוק אל בחינת האין שבאור, אין – זקוק לה, ולא היש שבאור.

ברור הדבר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, כבתה זקוקה לה וכבתה אין זקוק לה. ויש כאן את שתי הדרגות שדיברנו, כי מצד התפיסה של אור כנגד חושך, צריך להמשיך את ההארה, ומצד החושך כנגד חושך יש מהלך של אין זקוק לה, שהאין – הוא גופא מה שזקוק לה.

תכלית הדלקת נר חנוכה – גילוי אור השליחה

כפשוטו תופסים, שכל הגילוי של חנוכה הוא נקודה של אור, חכמת התורה כנגד חכמת יון. אבל בעומק, בחנוכה מתגלות שתי הנקודות הללו: מחד מתגלה נקודת האור, שמעט מהאור דוחה הרבה מן החושך דקליפה. ומאידך מתגלה מהלך של חושך אמיתי, חושך דקדושה. ושניהם מחלקי גדרי ההתגלות שהיתה בהצלחה ממלכות יון.

רשות וחובה שבמצוה

חז"ל אומרים: "לשנה האחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" (שם כב ע"א).

וידועה השאלה, מדוע הנס נעשה בשנה אחת, והקביעות לדורות לעשות משתה להלל ולהודות נקבעה רק לשנה האחרת, שהרי לכאור' עד כמה שהנס מוליד חיוב להודות ולהלל, הרי כבר היה החיוב באותה שנה, ועד כמה שאין בתוקף הנס חיוב להודות ולהלל, א"כ מה התחדש בשנה האחרת.

מצינו בזה בספרים הק' כמה תשובות, ולענייננו: אנו מוצאים שתפילת ערבית היא רשות, אלא שקבלו עליהו כחובה. בשחרית ובמנחה יש רק את בחינת החובה, משא"כ מצד תפילת ערבית, יש בה גילוי של שתי הבחינות כאחת: מחד יש בה גילוי שהיא רשות, ומאידך יש בה גילוי שהיא חובה, ושניהם אמת.

כמו בכל מחלוקת שיש גילוי של "אלו ואלו דברי אלקים חיים", גם כאן שתי הבחינות נכונות – גם בחינת הרשות וגם בחינת החובה.

ולענייננו לענין חנוכה, שהוא מקביל לענין תפילת ערבית שזמנה משתשקע החמה, בעומק היה צריך להיות שבגילוי הנס יהא מהלך של חובה, ומהלך זה נגלה בכך שלשנה האחרת קבעום להודות ולהלל, ואז קיבל דין ההדלקה גדרי חובה, שחייבים לקיים את מצות ההדלקה, וְכֵן לַנְקוּדַת הַנֶּס שֶׁנַּעֲשָׂה בִּימֵי הַחֲשׂוֹנוֹנָיִם.

אבל מאידך, באותה שנה האירה הארה, שכל אשר לבו חפץ, יגלה את מצפוני לבבו במעשה, כמו שנפסק בשו"ע שכל אחד שנעשה לו נס צריך להודות ולהלל על הנס הפרטי.

נמצא, שבחינת גדרי הדין והחיוב להדליק, התחדשה רק בשנה האחרת, משא"כ באותה שנה, היתה ההדלקה בבחינת רשות, כל אשר נדבו לבו, ורק מצד השנה האחרת קבועה לחובה. הרי ששתי הבחינות אמת הן, אלא שמצד התחלקות הזמן היתה תחילה התגלות של רשות בשנת הנס, ובשנה האחרת התגלתה החובה לדורות.

הרשות למעלה מן החובה

עומק הדברים נראה כך.

לגבי דין שכרות בפורים למדנו: "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", וביאר מרן הגר"י מסלנט, שאין הכוונה שזהו גדר בכמות השתיה, עד שלא ידע, אלא שברגע שאינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, הריהו אנוס ואין בו דעת, ופטור מכל המצוות.

כלומר, כל זמן שיש בו דעת, הוא במהלך של "חייב אינש", חובה. ברגע שהגיע למצב של "לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", אין זה שיעור בקיום המצוה, אלא שיצא מבחינת "חייב אינש".

בשתיית היין בפורים צריך האדם לצאת ממהלך של "חייב אינש", לא להשאר במהלך של החובה, אלא להיות בבחינת "למתים חפשי", חפשי מן המצוות.

ולענייננו, במהלך של גבול מתגלה מהלך של חובה, כי החובה היא נקודת "חייב אינש", הדעת מחייבת. אבל הרשות היא לעולם מעל נקודת החובה, וכאשר האדם למעלה מן הדעת, בבחינת "לא ידע" – אז נגלה אצלו עולם של רשות. והרי שאור הרשות – הן במעריב, והן באותה שנה של הנס – הוא למעלה מן החובה!

משה קיבל תורה מסיני. משה הוא נקודת הדעת, ותורה היא הוראה, כלומר: ההוראה מתקבלת ע"י נקודת הדעת שבנפש. אבל מצד הבחינה שמשה מת והדעת בטלה – הרי שאין מי שיקבל את התורה, וישנו ביטול של הדעת וההוראה, ואז נגלה עולם הרשות.

תכלית הדלקת נר חנוכה – גילוי אור השליכה

זהו האור דלעת"ל, שהשתא יש בו נגיעה רק בפנימיות הנפש, ביחידה שבה, משא"כ בלבושי הנפש, וכ"ש בעשיה אנו משועבדים לקיום הדין, ואסור לנו ח"ו לסטות ממנו אפילו כקוצו של יו"ד.

הרשות – הארה שלמעלה מהדעת

במעשה של פנחס וזמרי, משה רבינו ע"ה אמר לפנחס שהוא – פנחס – יעשה המעשה של הקנאות ["קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא"], וטעם הדבר בפנימיות, כי המהלך של "הלכה ואין מורין כן", הוא למעלה מנקודת ההוראה שבתורה, ובזה אין בחינת "משה קיבל תורה". לכן אמר משה רבינו ע"ה לפנחס שהוא יעשה זאת, כי דין "קנאים פוגעין בו" אינו ממקור הדעת, שהרי מצד הדעת אין כאן הוראה, אלא הוא גילוי של עצמיות הנשמה שלמעלה מנקודת ההוראה.

לפי זה מתבאר היטב שההארה של הרשות היא הארה שלמעלה מהדעת.

כאשר אנו אומרים שאדם חייב לקיים, והמחייב הוא מחייב שכלי, הרי שאין כאן התנענעות גמורה אל השורש, כי יש מחייב שהוא כח השכלי והדעת, והרי שהמעשה מתנועע אחר הדעת. אבל כאשר אדם עושה ברשות, הוא מתנענע אחר השורש בשלימות.

זהו עומק ענין תפילת ערבית רשות, שכאשר היא רשות, האדם מקיימה לא למען קבלת השכר, וגם אין כאן כח המצוה [שבדקות זוהי בחינת שלא לשמה], אלא בנקודת לשמה, שמהותה התנענעות אחר השורש.

והבן מאד, שבדקות, מחייב שכלי הוא שלא לשמה, כי המחוייב הוא אני. משא"כ כשעושה לשמה, זוהי התנענעות אחר השורש, והוא הלשמה הגמור.

זהו יסוד גדול, כי בפשטות לשמה עניינו עשיית רצון ה' בלי נגיעות, אולם לפי מש"כ, לשמה גמור הוא דייקא למעלה מן המחשבה, שדייקא במקום כלות המחשבה – שם הוא הלשמה הגמור, שאין שם אני כלל.

זהו הגילוי שבשנה הראשונה עוד לא קבעה כחובה, ויש כאן התנענעות אחר השורש מצד ההתדבקות הפשוטה. אלא שבנקודת הזמן היתה התחלקות בין אותה שנה לשנה האחרת, אבל בנפש שתיהן אמת, כנ"ל.

והם הם הדברים בענין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה. וכן האם הדלקה או הנחה עושה מצוה. כי מצד ה"לשנה האחרת קבעוה", אזי הדלקה עושה מצוה, וכבתה זקוק לה. אבל מצד שורש ההארה של השנה הראשונה, כבתה אין זקוק לה, והנחה עושה מצוה, כנ"ל.

בימים ההם ובזמן הזה, יש ואין

נוסח המטבע של ברכה הוא: "שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה", וישנן בזה שתי בחינות: מצד הימים, זוהי בחינת שנה האחרת – "בימים ההם". אבל מצד הזמן – זה היה "בזמן הזה".

נמצא, שמחד יש כאן מהלך של שנה האחרת, אבל מצד סגולת הזמן, שבעצם בשורשו הוא מאיר כמו השנה הראשונה, הרי שהוא בבחינת בזמן הזה.

הרי מבואר כאן, שגם בזמן הזה עדיין קיימת ההארה של השנה הראשונה לפני ה"לשנה אחרת קבעוה", רק שמצד התלבשות שישנה בחינת ימים, יש מהלך של חובה, וקבעוה ועשאוה כחובה.

ידועים דברי הרמב"ן ריש פר' בהעלותך, שחלשה דעתו של אהרן שלא היה לו חלק בעבודת הנשיאים, אמר לו הקב"ה: שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות. וביאר הרמב"ן, שעיקר ההבטחה היתה על המנורה שאינה פוסקת לדורות, כי קרבנות הנשיאים היו רק בזמן שביהמ"ק קיים, אבל הדלקת המנורה, שהיא חנוכת בית חשמונאים, המשיכה מעבר לנקודה של ביהמ"ק קיים.

ובעומק כבר נתבאר שנקודת החורבן הוא גילוי אורו של משיח, שלמעלה מהבנין.

הדלקת הנרות – קיום ממשי לעבודת ביהמ"ק

הנה בחג הסוכות, מצוה סוכה היא זכר לענני הכבוד, אבל הזכר למעשה הקרבנות הוא רק בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", אבל אין עבודה בפועל של השלמת קרבנות ימי החג. וכן בפסח ישנה מצות מצה ומרור, אבל אין קרבן פסח בפועל, ואנו עושים רק זכר למצוות שהיו בביהמ"ק.

תכלית הדלקת נר חנוכה – גילוי אור השליכה

כמו כן רואים אנו שכל מצות הקרבנות בטלה, ומלבד ענין ה"נשלמה פרים שפתינו" בטל הזכר הממשי לבנין בית המקדש.

אבל בנס חנוכה, צריכים אנו להדליק את הנרות. כביכול כל יחיד ויחיד מדליק את המנורה של בית המקדש, ויתרה מזו, חיוב ההדלקה לא היה רק בזמן שביהמ"ק קיים, אלא גם בעת החורבן.

ובפשטות יש לתמוה, הרי עבודת המנורה היא עבודה שלפנים. היתכן שמצוה שעבודתה לפנים יש לה המשכה לעבודה שהיא בחוץ? הרי אסור לעבוד עבודת פנים בחוץ, ואיך תיתכן נקודת המשכה שעבודה השייכת לביהמ"ק ולכהנים יוצאת לכלל ישראל?

אמנם עומק הענין נראה, שבמנורה שביהמ"ק היו ז' קנים, ובחנוכה ההדלקה היא של שמונה נרות. כי ענין השבעה הם שבעת ימי הבנין, והשמונה הוא נקודת הביטול של הבנין, בבחינת קדמה לעולם.

זהו גופא עומק ההארה ש"שלך גדול משלהם", שבחינת ההדלקה בחנוכה אינה בגדר שהישראל עושה המשכה להדלקת המנורה שבבית המקדש, שהרי אין כאן כהנים וכו', וביותר שגם בזמן שביהמ"ק אינו קיים מדליקים נרות חנוכה, אלא זהו גילוי עצמי שהדלקת המנורה היא בעצם למעלה מהתפיסה של ביהמ"ק.

לכן דייקא נאמר חיוב להניחה בפתח ביתו מבחוץ, כלומר שההדלקה אינה שייכת כלל לבית, ולכך אין דינה להדליק בתוך הבית. שעל דרך כלל תיבת "בית" קאי על בית המקדש, כלשון חז"ל "משחרב הבית" האמור על ביהמ"ק, אבל כאן מניחה בפתח ביתו, מחוץ לבית. והוא בחינת המקיף של הבית, נקודת הכתר שהוא אורו של משיח, גילוי האין.

בית ובחוק, חכמה וכתר, אור וחושך

זהו עומק הדברים שדיברנו לעיל, שמצד ה'זה לעומת זה' של אור כנגד חושך, האור הוא בחינת חכמה דקדושה נגד חכמת יון, והוא גילוי דייקא של הדלקת המנורה בבחי' בית, אור. ולכך מדליקו בפתח הבית, והרי שיש לו שייכות לבית. ועוד, שהרי בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, וא"כ נגלה בזה דין הדלקה בבית, וכדלהלן.

אבל מצד הגילוי של ה'זה לעומת זה' של חושך דקדושה לעומת חשכת יון, ישת חושך סתרו, ולכן מדליקה מפתח ביתו מבחוץ. והוא שורש המחלוקת מתי להדליק הנרות, האם סמוך לשקיעת החמה, שעדיין יש הארה, או בצאת הכוכבים, שכבר שורר חושך גמור.

וכיון ששתי הבחינות קיימות ואמיתיות, לכך נפסקה הלכה שהדר בעליה מניחה בחלון, ובזמן הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. נמצא, שגם בנר חנוכה בעצמו מתגלות שני הבחינות: מחד – מניחה על פתח ביתו מבחוץ, נקודת הממוצע היא שמניחה על החלון שהוא בפנים אך מאיר בחוץ, והנקודה הפנימית היא שמניחה על שלחנו ודיו, שהיא הארה רק בפנים.

זהו כלל הגילוי של חנוכה. הפרטים רבים הם, אבל הקו הוא אחד. לראות את הגילוי של האור, נקודת החכמה, היש, ומאידך את נקודת הכתר, חושך דקדושה, אֵין. ובכל דבר ודבר מתגלות שתי הבחינות של האור והחושך.

"קרב יום אשר הוא לא יום ולא לילה", היינו יום שבו האור וחושך ישמשו בערבוביה, והוא גילוי של התכללות חכמת יון בחכמת ישראל, התכללות חכמת היש בחכמת האֵין, עד אשר תתגלה האחדות הפשוטה של האור והחושך, שזוהי בחינת אור חנוכה שהוא משתשקע החמה, שאור וחושך משמשים בערבוביה, ואז יש ביטול גמור של ההבדלה.

ביום הראשון היתה הבדלה בין האור לחושך, "ויבדל אלקים בין האור ובין החושך", וכאשר מחזירים את הבריאה ללמעלה מהבדלת האור והחושך, אל בחינת האור והחושך המשמשים בערבוביה – אזי מחזירים את הנבראים לשורשם, ודבקים בקדמה לעולם, ואזי מתגלה שאין עוד מלבדו.

ט"ו בשבט

שבעת המינים על דרך האגדתא

אילן כצורת הבריאה

כידוע ט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות (משנה ר"ה ב' א'). והנה הפסוק "כי האדם עץ השדה" (פר' שופטים כ' י"ט), מלמדנו כי גם האדם יש בו הבחנה שהוא אילן. אמנם כל הפשטנים אינם מפרשים כן את הפסוק, אבל במובן פנימי יותר, ידוע כי האדם הוא עולם קטן (חובות הלבבות שער הבחינה פ"ה, שערי קדושה ח"ב ש"ג), ועולם היינו עולם הרוחני, והעולם הרוחני עצמו בנוי כאילן [הפוך]. עם שורשים וענפים, והרמח"ל גם חיבר ספר בשם "כללות האילן הקדוש" שבו הוא מבאר את העולמות והפרצופים הרוחניים. והנה שרשי הנהגת הבריאה הם ע"פ השמות הקדושים, ושניים מהשמות העיקריים הם שם הויה ושם אדנות, שעולים בגימ' אילן.

אכילה מפרי אסור קלקלה את כל הבריאה

והנה ענינו של ט"ו בשבט אינו רק אכילת פירות, אלא גם להבין את מהות היום וע"פ זה לאכול את הפירות בצורה הנכונה. ההבנה הראשונה שצריכה להיות היא שאין מדובר כאן במעשה חיצוני בעלמא [וזה נכון בכל מעשה מצוה ומנהג]. דהרי כפי שבארנו, המושג של אילן טמון בצורת כל הבריאה. ויתר על כן, הרי צורת כל הבריאה השתנתה ע"י אילן, בחטאו של אדה"ר בעץ הדעת. הוא נאסר באכילת פירותיו, וע"י שעבר על האיסור, העולם כולו נשתנה ונתקלקל. ומנהג ישראל תורה היא לאכול פירות בט"ו בשבט, ופשוט שאכילה זו היא תיקון לחטא הקדמון של אכילה מפרי אסור. והנה ברור שאם אדם עושה

שגיאיה קטנה בדבר שאינו מהותי בחייו, הרי שלא יצא מכך אסון גדול. משא"כ אם אדם עשה שגיאיה שפגעה בעצם נקודת החיים, כגון שנגע בשגגה בחוט חשמל חשוף, הרי שהוא יכול לאבד את חייו. ולכן ברור שאם אכילה אחת של אדה"ר קלקלה את כל הבריאה ושינתה את כל סדרי בראשית, הרי שאותה אכילה היתה בעלת משמעות עמוקה ביותר. וזאת מפני שהאילן הוא הצורה של הבריאה. ולכן אכילה ממנו כאשר היא נעשית כראוי – היא בנין העולם, וכאשר איננה נעשית כראוי – היא חורבן העולם.

אכילת תאווה ואכילה לשם שמים

והנה במאמר מוסגר, כל אכילה, עד כמה שהיא לשם תאווה – הרי שהיא שלילית, ועד כמה שיש בה כוונה לשם שמים – היא חיובית. לכן מובא ביסוד התשובה לרבינו יונה בשם הראב"ד, שלא למלא כל תאוותו, דהיינו "בעת מאכלו ועודנו תאב לאכול, יניח ממנו לכבוד הבורא", עי"ש עוד. וישנה עבודה קלה יותר, שהיא שלא להתחיל מיד לאכול כאשר המאכל מונח לפניו, אלא להתבונן בענין האכילה כדי שהאכילה תגיע ממקום פנימי יותר בעזרת ה'.

טעם עצו פריו שוה

הנה הזכרנו לעיל שהאילן הוא הרכבה מצד הגימ' של שם הויה ושם אדנות. ישנה הרכבה נוספת באילן מצד העץ ופריו. דהרי (עי' רש"י בראשית א' י"א) ציוה הקב"ה על האדמה להוציא עץ שטעם עצו ופריו שוה, והאדמה חטאה והוציאה עץ שטעמו שונה מטעם פירותיו^א. הרי שהעץ מורכב משני חלקים, עצם העץ ופריו. ולאחר שחטאה האדמה, אין בעץ טעם, ורק הפרי יש בו טעם. אמנם אם ציוה ה' על האדמה להוציא עץ שטעם עצו ופריו שוה, ע"כ שגם בעץ צריך שיהיה טעם. וצריך להבין למאי נפ"מ אם יש בעץ טעם או לא. הרי לו גם יצויר

(א) מקורו של רש"י בב"ר (ה' ט'), ושם מובאת גם דעה הפוכה, שהאדמה לא רק שלא עברה על ציווי ה', אלא שהוסיפה על הציווי וגם אילני סרק שהוציאה היו נושאי פירות, ומסתמא גם האילני סרק עצמם היו בעלי טעם. אמנם לאחר שחטא אדה"ר, נתקללה האדמה בעבורו, והאילנות איבדו טעמם, ואילנות הסרק פסקו מלטעון פירות. ולפי מה שנתבאר לקמן בפנים, צ"ל דפירוש שהאדמה הוציאה אילנות סרק נוטעי פירות, הכוונה שהאילנות סרק עצמם היו בעלי טעם.

שבעת המינים על דרך האגדתא

צט

שהיה בעץ טעם, הרי אכילתו היתה מזקת לעץ ופוגמת בפירותיו. אלא התשובה העמוקה היא שלא מדובר באכילת האילן כפשוטו. דהנה ישנן מצוות שאדם יכול לקבל עליהם שכר בעולם הזה מבלי לאבד עצם שכר המצוה שהיא לעולם הבא, וע"ז נאמר שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא (משנה ריש מסכת פאה). והנה יש עץ ופריו בגשמיות, ויש קרן ופירות במצוות. והנה אילו האדמה לא חטאה, והיתה מוציאה אילנות שטעם עצו ופריו שוה, וגם אדם הראשון לא היה חוטא, אזי האדם היה נעשה לבן עולם הבא מיד עם האכילה, שהרי הוא היה אוכל גם מן הקרן. אבל השתא שהאדמה חטאה, וטעם העץ איננו כטעם הפרי, כלומר אין לעץ טעם ואינו בר אכילה, וגם האדם הראשון חטא, אזי נתברר למפרע שממכה עצמה מתקן רטיה (שמ"ר כ"ג ג'), בבחינת ידיעה קדמה לבחירה [שהרי האדמה אינה ברת בחירה]. כלומר לאחר החטא האדם יכול לאכול רק מן הפירות בעולם הזה, ואין לו אפשרות לאכול מן הקרן, ולכן שייך שיהא בן עולם הבא לעת"ל. אבל אם לא היתה קודמת ידיעה לבחירה, ולא היתה תרופה למכה, כלומר לו גם לאחר חטא אדה"ר היה טעם עצו ופריו שוה, אזי האדם היה אוכל את הקרן בעוה"ז, והיה מפסיד את עולם הבא. וזה שכתוב "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" (בראשית ג' כ"ב), כלומר שהוא אוכל גם מן הקרן.

אכילה מן העץ ואכילה מן הפירות

להבין זאת טפי, נתבונן להבין מהו החילוק בין עץ החיים לעץ הדעת. עץ החיים הוא אחד, חיים. עץ הדעת מורכב משניים – טוב ורע. עץ הדעת הוא בעצם בבחינת פירות, דהרי פירות העץ הם מחולקים, כי הם רבים. משא"כ עץ החיים הוא בבחינת העץ עצמו, שהרי יש לעץ רק גזע אחד, א"כ האחדות היא בעץ עצמו ולא בפירות. והנה אלמלא חטאה האדמה, בעצם יכול היה האדם יכול לאכול מיד מעץ החיים ולזכות לעולם הבא. אבל מכיון שחטאה האדמה, הרי האכילה היא מעץ הדעת, מהפירות, ולא מעץ החיים, מהקרן, ולכן אפשר לתקן. וכל זה בבחינת ידיעה קדמה לבחירה, וממכה עצמה מתקן רטיה. היינו שמכיון שהיה ידוע לפניו שאדם יחטא בעצה"ד, לכן הקדים תרופה שגם האדמה תחטא, ואז כאשר יבוא האדם לחטוא, יאכל מעץ הדעת, דהיינו מהפירות, ויהיה לו

תיקון, ולא מעץ החיים, מהקרן, כי אז לא היה לחטאו תיקון. בעומק יותר, אכילה מן הפירות הוא בתפיסה שאוכלים מן הדבר, ועי"ז הוא מתכלה, אולם אכילה מן העץ לעת"ל איננה מכלה את העץ אלא זהו אכילה של דביקות בעץ ולא אכילה של כילוי. ואילו השתא אדם היה אוכל מן העץ לאחר חטאו, אזי כשם שהוי אוכל פירות באופן של כילוי, כן אכילתו מן העץ היא היתה נעשית במדרגת כילוי. והנה לעת"ל אף אכילת הפירות תהיה במדרגת אכילת העץ שאין להם כילוי, הן לעץ והן לפירות.

י' מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל

הנה ישנן כמה שיטות בזיהוי מין עץ הדעת. הגמרא במסכת סנהדרין (דף ע' עמ' א' וב') מביאה ג' דעות בדבר "רבי מאיר אומר, אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין. רבי יהודה אומר חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן. רבי נחמיה אומר תאנה היה, שבדבר שקלקלו בו נתקנו שנאמר ויתפרו עלה תאנה". הרי שלכל הדעות, עץ הדעת היה משבעת המינים. והנה צריך להבין מדוע החטא היה דוקא בפירות שארץ ישראל נשתבחה בהם. ובהקדם, יש לדעת שאותם שבעה מינים הם כנגד שבעת האומות שהורישו בני ישראל בכבוש אר"י. אבל ידוע שישנם עוד ג' אומות וארצות שנזכה לרשת את ארצם רק לעתיד לבוא, והם הקיני הקניזי והקדמוני (לך לך ט"ז י"ט). וא"כ כמו שז' המינים שנשתבחה בהם אר"י הם כנגד ז' האומות, הרי שצריכים להיות י' מינים כנגד הי' אומות שחלקם כבר ירשנו וחלקם אנו עתידים לרשת. אמנם ג' מינים הללו אינם ידועים לנו, אבל ע"כ הם ישנם, ויתגלו לעתיד לבוא. והנה אותם שלשה הם השורשים, והשבעה הידועים לנו הם הענפים [בבחינת חב"ד וזו"ן]. והם כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, וכנגד עשרת הדיברות שניתנו בסיני. הרי שג' מינים בלתי ידועים הללו הם בבחינת הקרן קיימת לעולם הבא. זהו עצם העץ. אבל היום יש לנו רק את הענפים, המקבילים לפירות. א"כ ג' מינים הללו הם אסורים לנו באכילה, ולמעשה הם גנוזים כדי שלא נבוא לאוכלם, כי אסור לאכול את הקרן. ויותר בעומק, הי' מינים דלעתיד לבוא לא יהיו ג' עצים וז' פירות, אלא י' עצים שיהיו ראויים לאכילה, ואלו יהיו הי' מינים שאר"י משתבחת בהם.

מה פירוש שאילן סרק יטעון פירות

בהבחנה אחרת, איתא בגמרא (כתובות ק"ב ב') שלעתיד לבא אילנות סרק שבאר"י יטענו פירות. אבל היום עץ סרק אינו נותן פרי וכ"ש שאינו נאכל בעצמו. ועומק דברי חז"ל שעתידין עצי סרק ליתן פירות, זהו לשון משל לומר שכאשר האילנות עצמם ראויים לאכילה, אזי אפילו אילנות הסרק ראויים לאכילה. כלומר, פירוש הדבר שאילני סרק יטענו פירות הכוונה שהם עצמם יהיו הפרי. כי אם העץ עצמו אינו נאכל, אזי אין כמעט שום תועלת באילני סרק. משא"כ כאשר אפשר לאכול את העץ עצמו, אזי ישנה תועלת אפילו באילן סרק. ונראה שג' המינים שהם השורשים לז' מינים, הם ג' מיני אילנות סרק. ולעתיד לבוא נבוא לאכול אותם עצמם. אבל השתא, אין אוכלין עצים כלל, בגשמיות הפשוטה כי אין להם טעם, וא"א לאוכלם כלל, אבל בעומק, כדי לשמור את הקרן לעולם הבא. א"כ הי' מינים דלעתיד לבוא יהיו י' מיני עצי פירות, שהן הפרי והן העץ ראוי לאכילה.

אכילה שורשית ואכילה חיצונית

והנה זה שחסר לנו השתא את אכילת העץ עצמו, ואין אנו אוכלים אלא פירות, כלומר איננו אוכלים מג' מיני השורשים, אלא רק מז' מיני הפירות שאר"י נשתבחה בהם, שהם הענפים – פירושו הוא שאנו יכולים לאכול רק מצד התפיסה החיצונית, אכילה של כילוי, אבל חסר לנו את שורש האכילה, אכילה של דבקות. כמ"ש אצל יוסף "את הלחם אשר היה אוכל", זוהי אשתו (רש"י וישב ל"ט ו'), שזהו אכילה מלשון דבקות, כמ"ש "אכלה ומחתה פיה" (משלי ל' כ'). אבל גם בזה ישנן מדריגות, וגם בערכנו ישנה אכילה שורשית, ונבאר. הנה אכילה יכולה להתפרש בדרך הדרוש – "לכו אכלו בלחמי, לחם זו לחמה של תורה" (ב"ר ע' ה', ראשית חכמה שער הענוה פ"ד). ואכילה גם יכולה להתפרש כאכילה גשמית פשוטה. אבל גם באכילה גשמית פשוטה ישנה פנימיות וישנה חיצוניות. אכילה גשמית היא המקור ממנו האדם ניזון להחיות את גופו, מזון מלשון מזין. והנה אם האדם אוכל לשם תאוה בלבד, ולא להזין ולהחיות את גופו, הרי זו הבחנה שלילית באכילה. משא"כ כאשר אדם אוכל להזין ולהחיות את גופו – הרי זו אכילה נכונה וחיובית. וכל זה בחיצוניות. אבל ישנה גם אכילה גשמית פנימית בערכנו. דהנה בכל מזון, כגון פרי, ישנו הענף שבפרי שהוא מה שנראה לעין, וישנו השורש,

שהפסוק אומר "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה'" (עקב ח' ג). ועוד, כאשר אנו אוכלים מפירות ארץ ישראל הרי ישנו הפסוק "ארץ אשר הויה א'להיך דורש אתה תמיד, עיני הויה א'להיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה". והנה אפשר לאכול את הפרי מבלי לחשוב על שורשו, ואז אין כ"כ נפ"מ אם הפרי שהאדם אוכל בט"ו בשבט גדל בארץ ישראל או בטורקיה. ואפשר לאכול אכילה של הבנה שיש לה שורש פנימי, ואז האכילה היא אכילה של חיבור לשורש בערכנו. משא"כ אם האדם אוכל את מה שמונח לפניו בלבד, אזי הוא אוכל את החיצוניות, ונופל לעלמא דפרודא, למקום הפרוד, ואינו מחובר לנקודת השורש. ואז על אף שהוא יונק, אבל היניקה שלו היא איננה יניקה שורשית טהורה.

חיטה מלשון חטא וחיטוי

נתחיל עתה להתבונן בכל אחד מהו' מינים שאר"י נשתבחה בהם, המוזכרים בפסוק "ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש" (עקב ח' ח). ונתחיל בחיטה. הנה כפי שנוזכר לעיל, עץ הדעת שממנו אכל אדם הראשון, לחד מד"א היה חיטה, שהוא הראשון מה' מיני הדגן. וברור שכל ג' השיטות הם אלו ואלו דברי א'להים חיים, אלא שישנה הבחנת חיטה וגפן ותאנה באכילה מעץ הדעת, ונבאר אותם אחת לאחת בהמשך הדברים, ונתחיל בביאור הבחנת החיטה. והנה למד"א עץ הדעת הוא חיטה, אחד משבעת המינים, הרי מתעוררת תמיהה. מכיון שהחיטה היא מהמינים שאר"י נשתבחה בהם, הרי שהוא מאכל חיובי ששורשו קדוש, א"כ מדוע עץ הדעת הוא דוקא חיטה. מדוע דרך אכילת מאכל חיובי תבוא מכשלה כ"כ גדולה ורבת השלכות שליליות. והנה אם נתבונן במילה חיטה, הרי שהיא קרובה לשני מילים, האחד חטא (עי' ברכות ס"א א', וברש"י ד"ה חטאת, לשון חיטה דריש ליה), והשני חיטוי, וחיטוי הוא נקיון. וא"כ לכאורה אלו שני מובנים הפוכים, דהרי חטא הוא היפך הנקיון, דחטא הוא בבחינת צואה ולכלוך. א"כ יוצא שחיטה מרמזת בין לחטא ובין לתיקונו, כהיסוד הידוע שכל שני הפכים שורשם אחד. כלומר, מהצד שאדם הראשון אכל מעץ הדעת שהוא חיטה, הרי החיטה היא בבחינת חטא. הגדרת חטא היא מלשון החטאה, כמו דאומרים דפלוני לא פגע במטרה אלא החטיא אותה. כלומר הוא לא קיים את רצונו, אלא נשאר חסר. כמ"כ בפסוק "והייתי אני ובני שלמה חטאים"

שבעת המינים על דרך האגדתא

קג

(מ"א א' כ"א), מלשון חסרים, מחטיאים את המטרה. והנה כל אכילה שבעולם היא מפני חסר שהאוכל מנסה להשלים. פעמים זה חסר פשוט שהוא רעב, ופעמים זה חסר שלילי יותר של תאוה. אבל לעולם זה חסר. א"כ עולה מכך שאדה"ר כאשר אכל מעץ הדעת, סיבת האכילה היתה חסר, ולכן זה מוגדר כחטא. אבל א"כ מתעוררת השאלה, מהו התיקון, וכי יאכל אדם בלי חסר. וכי ישנה אכילה שאין שורשה בחסר.

ניצוץ של אכילה לשם שמים

התשובה היא שישנה אכילה של עץ הדעת וישנה אכילה של עץ החיים. אכילה מעץ הדעת נובעת מחסר, כנ"ל. אבל ישנה סוג אכילה שהיא הפוכה לחלוטין, שאינה נובעת מחסר. הרי הבורא עולם ברא את הבריאה לא מפני שהיה חסר לו משהו. פשוט וברור שא"א לומר כן, וגם אסור לומר כן. והנה אם האדם אוכל רק לצורך והתענוג הפרטי שלו, בבחינה של "על הלחם לבדו יחיה האדם" ר"ל, אז בודאי סיבת האכילה היא חסר. אבל אם אדם אוכל "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", אזי הוא דבק בבורא עולם, ומתבטל אליו ית', ישראל וקוב"ה חד נינהו, אז כביכול סיבת האכילה נובעת מרצון הבורא, וא"כ זו אכילה שאיננה נובעת מחסר. ישנה כאן נקודה עמוקה ביותר. הרי אכילת עץ הדעת היתה מחמת חסר, כפי שנתבאר לעיל שחיטה מלשון חטא, וחטא הוא מהות של חסר. אבל כאשר אדם דבק בבוראו לגמרי, בשלמות, הוא אינו צריך לאכול. על משה רבינו נאמר שבהיותו בהר סיני, לא אכל ולא שתה ארבעים יום (כי תשא ל"ד כ"ח, עקב ט' א' ט'). אמנם אנו נמצאים במצב של נשמה המולבשת בגוף, והנשמה אינה דבקה לגמרי בבורא עולם, לכן היא מוכרחת לאכול. ויתר על כן, אם ח"ו אדם יסרב לאכול, כי הוא מדמיין שהוא במדרגת משה רבינו בהר, הרי הוא בגדר רוצח עצמו. ולדעת ר' אליעזר הקפר, נזיר נקרא חוטא רק על כך שציער עצמו מן היין, ועל אחת כמה וכמה שנקרא חוטא מי שציער עצמו מכל דבר אחר (נזיר י"ט א', ב"ק צ"א ב'). ולכן בודאי שאחרי חטא אדם הראשון, אדם מוכרח לאכול. אבל מאידך, על האדם גם לגלות ניצוץ אחד של אכילה ממקום פנימי יותר. א"כ התפיסה החיצונית שבה אנו מונחים היא שיש לנו אכילה ממקום ששורשו הם שבעת המינים, שהראשון שבהם הוא החיטה מלשון חטא. אבל התפיסה הראשונית היא, שישנם עשרה מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, ומצד כך

המין הראשון אינו חיטה, כי חיטה היא כאמור בחינת חטא וחסרון. אלא הראשון הוא המדרגה העליונה השלמה בכל השלמות, והיא נקראת רצון בסה"ק שערי אורה², רצון ה' יתברך שמו. זו המדרגה הראשונה. השבעה מינים שאנו מכירים מקבילים לשבע המידות הנמצאים בנפש האדם [חסד גבורה רחמים נצח הוד יסוד מלכות]. וישנם שלושה למעלה מכך, כך שהראשון הוא הרצון. וא"כ כאשר האדם אוכל מחמת רצון ה', אזי לא חסרון היא השורש לאכילתו. כמובן אין הכוונה שאדם אוכל רק מפני רצון ה'. מי שיאמין על עצמו כן, הוא פשוט מופלג בדמיון. אין כזאת מציאות. אדם אוכל כי הוא רעב, כי יש לו תיאבון, כי יש לו תאוה. אבל מ"מ ישתדל האדם שתהיה באכילתו ניצוץ אחד שהוא אוכל מחמת רצון ה' ית'. ישנה אמירה עמוקה מאד שאמר רבי ירוחם ממיר. ישנו אדם המברך כדי שיוכל לאכול, וישנו אדם האוכל כדי שיוכל לברך. והנה אדם המברך בכדי לאכול, בודאי אינו בגדר מי שנהנה מעוה"ז בלא ברכה שהוא גוזל את הברכה מהקב"ה וכנס"י (ברכות ל"ה ב'), אבל לא זו התכלית הרצויה. אלא התכלית היא שהאדם יאכל בכדי לברך. כי התכלית היא הברכה.

לגלות את רצון ה'

נתבונן עתה בהבחנת החיטוי שבחיטה. עבודתנו בט"ו בשבט היא לעשות חיטוי ונקיון לחטא וללכלוך. כדי להבין כיצד עושים כן, ניקח משל מאדם שהוא מעשן סיגריות בקביעות, ונעשה חולה מכך. ברור שהשלב הראשון בריפוי הוא לגמול אותו מהעישון, כדי שלכל הפחות לא ייכנס רעל נוסף לגופו. זהו תחילת נקוי הגוף. אבל בעומק אם רוצים לרפאות באמת את מחלתו, אזי צריכים ליטול ממנו את עצם הרצון לעשן. כלומר לא די שלמעשה לא יעשן, אלא כדי לבנות אותו בצורה נכונה צריך שיתבטל ממנו הרצון השלילי, ע"י שיתגלה בתוכו רצון עמוק יותר, ויעקור ממילא את הרצון השלילי. והנמשל ברור, האדם בתחילה אוכל רק ברובד החיצוני שהוא כ"כ רגיל אליו, רובד שבו הרצון לאכול

(ב) והנה בשער התשיעי הספירה השניה כתב השערי אורה שהוא החכמה. אבל עיין בשער י' שכתב שהכתר הוא מקור הרצון והחכמה הוא גילוי הרצון. וא"כ בעומק, הרצון הוא בכתר, רק אינו ניכר שם מה רוצה, והחכמה מגלה מהו הרצון. ועיין בפרדס שער הכינויים, שער כ"ג, ערך רצון, שכתב שרצון בכתר. וכן כתב באור יקר בהקדמת הזוה"ק ובעוד מקומות, וכן כתב הגר"א בכמה מקומות ועוד רבים, שהרצון הוא בכתר, וכן למדנו בפנים.

מונע רק מחסרון, ואין לו שום מגע עם הרצון הפנימי יותר שהוא רצון ה'. כדי להתחיל לנקות את החטא, את הרצון דחסרון, את החיטה מלשון חיטוי, צריך לבנות ניצוץ אחד באכילת החיטה, ולאחר מכן בכל האכילות כולם, שיהיה ניצוץ לשם שמים. למשל בסעודת מלוה מלכה, כידוע נהנה ממנה אבר אחד ושמו נסכוי שאינו נהנה משום סעודה אחרת, ואבר זה אינו נרקב בקבר ומכוחו קם האדם בתחיית המתים (עי' לבוש וא"ר בסימן ש"ג). ועל דרך המליצה אומרים שאין אבר הנסכוי נהנה אלא מאכילה לשם שמים, דהרי לא מצינו סעודה אחרת שאדם אוכל רק לשם שמים מלבד מלוה מלכה, שהרי הוא שבע לגמרי מג' סעודות השבת. א"כ בודאי שאדם בד"כ אוכל לתיאבון ולא לשם שמים. אבל מ"מ צריך שיהיה ניצוץ אחד באכילה רק כדי לגלות את רצון ה' שבאכילה. ומכח ניצוץ זה של לשמה יש לו תקומה בתחיית המתים. וכתב הרמב"ן (עה"ת בא י"ג ט"ז) "ואין א"ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לא'להיו שבראו". וכאשר האדם לוקח חיטה והוא מכיר ממנה את בוראו, זו תכלית החיטה. ואם האדם אוכל חיטה אחת מתוך כוונה להכיר מהחיטה את הבורא, הרי שיש כאן ניצוץ של התחלת התיקון האמיתי של האכילה מקלקול החיטה בהבחנת חטא וחסרון. אכילת החיטה בצורה נכונה, בצורה אמיתית, באופן שהאכילה יהיה בה כח תיקון, מגלה את השורש שלמעלה משורש החיסרון באכילת עץ הדעת.

אכילת חומר היא קללה

והנה כאשר אדם אוכל דבר שערב לחיכו, והוא נהנה, האם צריך לכאוב לו משהו, או נימא "יאכלו ענוים וישבעו" (תהלים כ"ב כ"ז). האמת היא שצריך לכאוב לאדם עצם זה שהוא צריך לאכול. כתוב בגמרא (פסחים קי"ח א') שלאחר שנתקלל האדם שהאדמה תצמיח לו קוץ ודרדר, זלגו עיניו דמעות על שטעה לחשוב שהוא וחמורו יאכלו מאבוס אחד. ואמנם עד כדי כך לא נתקלל, אבל לעומת מצבו בגן עדן בודאי שנפל מאד. דהרי בג"ע היו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין (סנהדרין נ"ט ב'). וכתוב שתלמידי חכמים לעתיד לבוא יזכו ליין המשומר בענביו מששת ימי בראשית (סנהדרין צ"ט א'). והשתא אנו אוכלים עשב ושאר מאכלים העשויים מארבע יסודות החומר. אבל לא כן היה בגן עדן ולא כן

(ג) ע"י בלבבי משכן אבנה על סוכות, מאמר בענין לולב ואתרוג - מיהו הראשון.

יהיה לעתיד לבוא. א"כ כאשר אדם אוכל, עליו לשים לב לכך. הוא צריך לזכור שלא כך נברא ולא כך יהיה לעתיד לבוא. אלא אכילתו מארבע יסודות החומר היא תוצאה של קללה. ולעתיד לבוא האדם יחזור לאכילה של אילו היה אוכל אדם מעץ החיים וחי לעולם. ומהי אותה אכילה מעץ החיים, "ואתם הדבקים בהויה א'להיכם חיים כולכם היום" (ואתחנן ד' ד'). כלומר אם האכילה מגלה דבקות בבורא עולם, אז זו מעין אכילה מעץ החיים. אבל אם האכילה נובעת מחסר, הרי שזו מעין אכילה מעץ הדעת. א"כ שני אנשים יושבים זה ליד זה, שניהם אוכלים בדיוק את אותו מאכל, ואחד אכילתו היא מעין אכילת עץ החיים, והשני אכילתו היא מעין אכילת עץ הדעת. לפ"ז נבין שאכילה שבאה מחסר, היא מחסירה את מה שאכל, וזה בחינת פירות שע"י אכילתם נחסרו ואינם. משא"כ אכילה מעץ החיים זו אכילה שאינה באה מחסר, וזו אכילה של העץ גופא, אכילה של דבקות, ולפיכך ע"י אכילתו אין נחסר כלום.

עבודת השעורה – שיעור השערה העשרה

אם נאריך בכל אחד משבעת המינים, יכלה הזמן והם לא יכלו (וידוי הגדול של רבינו נסים), דהתורה "ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים" (איוב י"א ט'). לכן צריך לתת לכל דבר שיעור, דהיינו גבול. לכן נעבור לדבר על השעורה, שהיא המין השני, ונקראת שעורה מלשון שיעור. איתא בגמרא (ברכות מ"א א') "אמר רבי חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר, חטה דתנן הנכנס לבית המנוגע ... עד שישהא בכדי אכילת פרס, פת חטין ולא פת שעורין וכו'. שעורה דתנן עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל. גפן כדי רביעית יין לנויר. תאנה כגרוגרת להוצאת שבת. רמון כדתנן כל כלי בעלי בתים שיעורין כרמונים. ארץ זית שמן, אמר רבי יוסי ברבי חנינא ארץ ... שרוב שיעוריה כזיתים. דבש ככותבת הגסה ביום הכפורים". אמנם ישנה דעה שם שכל השיעורים הם מדרבנן, ולא בא הפסוק אלא ללמדנו קדימות בברכות. אבל עכ"פ לחד מד"א, כל שבעת המינים ניתנו לנו בכדי שנדע את שעורי התורה. ובתוך שבעת המינים נעוץ ענין השיעורים במין השעורה, דשעורה מלשון שיעור כנ"ל. והנה מובא (בספר קול מבשר ח"ב – ווערטער) בשם רבי בונם מפרשיסחא שאין בן גן עדן לגיהנום אלא כחוט השערה. ופשוט שאין הכוונה שהם סמוכים זה לזה במקום. אלא כמו שכתוב בזוהר (וירא ק"ג ב'), "נודע בשערים בעלה, דא קוב"ה דאיהו אתידע ואתדבק לפום

שבעת המינים על דרך האגדתא

קז

מה דמשער בלביה כל חד כמה יכיל לאדבקא ברוחא דחכמתא". דהיינו, חוט השערה היא תפיסה של עומק הנפש פנימה, "כהררים התלויים בשערה" (הגיגה י' א'). א"כ מצינו מושג יותר מופשט בשיעור, דהיינו השערה. כלומר, מחד ישנו המושג של שיעור, שהוא קביעת גבול. כגון מהו גודלו של שולחן, הרי יש לכך שיעור מסוים בגשמיות. אבל מאידך, ביתר עומק ישנה הבחנה של השערה, שאינה מודדת דברים בגשמיות אלא במופשט, כגון מה המדרגה שלי בעבודת ה'. הרי כל אחד חי בעולם פנימי משלו, וישנם אנשים שחיים בעולם פנימי גדול יותר, וישנם שעולמם הפנימי קטן יותר. המשל בגשמיות הוא גודל הבית שיש לכל אחד, שזה משתנה מאדם לאדם. וכן לכל אדם יש את הגוף שלו על שיעוריו השונים כגון גובהו ומשקלו. וכמו שהגובה והמשקל של אדם משתנים עם השנים, גם שיעור עולמו הפנימי משתנה עם השנים. כל חד לפום מה דמשער בליביה. א"כ יש שיעור, שהוא מדידת גבול, והוא דבר מדויק. וישנה השערה, שהוא דבר פנימי בלב האדם, והרבה פעמים אינו מדויק כלל. וישנו מושג נוסף, העשרה, מלשון עשיר. עושר בגשמיות כמוכן יש לו שיעור, ישנם עשירים ברכוש וישנם עניים. וגם במדרגת האדם פנימה בלבו ישנו שיעור של עושר או עניות. וכמו שבגשמיות אדם שואף ללא הרף להגדיל את שיעור עושרו, כך גם ברוחניות ישנה עבודה הנקראת העשרה, לבנות עושר פנימי עמוק ואמיתי יותר. זאת העבודה של השעורה. וזה לעומת זה עשה הא'להים (קהלת ז' י"ד). דישנה גם עבודה שלילית של שעורה. דהיינו להעמיד את השיעור כדבר מוגמר. כאשר אדם אינו מסתכל על עצמו כצמח ההולך וגדל, אלא הוא משער את עצמו בשיעור מסוים ואינו שואף לצמות, הרי זה כאדם שעובד במקום מסוים במשכורת קבועה לכל החיים ללא תקווה להעלאה. אבל זה שלילי. על האדם לעשות השערה בלבו כיצד שיעורו הפנימי ילך ויתעשר. והשיעור של היום אסור שיהיה השיעור של מחר. וממילא מה שאני משער היום אינו מה שאני משער מחר. אלא על השיעור וההשערה ללכת ולגדול וממילא כן גם עושרו. וכאשר האדם מתייאש מלגדול, אין שיעורו נעשה קבוע, אלא הולך ומתקטן.

ענין שיעור הזית

המין הששי בשבעת המינים הוא זית. כידוע ישנה דעה בהלכה שנתקטנו השיעורים, וביניהם גם השיעור של הזית, וזה קשור בכך שגם במציאות

נתקטנו מימדי הפירות (עי' בספר מדות ושיעורי תורה לר"ח בניש). עי' ברש"י (שלה י"ג כ"ג) ששמונה מרגלים נשאו אשכול ענבים אחד, ואחד נשא תאנה ואחד נשא רימון. גם אדה"ר נתמעטה קומתו לאחר שחטא, כפי שדורשים חז"ל (הגיגה י"ב א') את הפסוק ותשת עלי כפכה (תהלים קל"ט ה'). הקב"ה בא ומיעטו. א"כ באופן כללי אומרים שהשיעורים מתקטנים עם הדורות, בד בבד עם ירידת הדורות מצד הטבע ומצד בני האדם. אבל ישנו חידוש עמוק, שמוכא בשם הרבי מפרשיסחה (בפרי צדיק פרשת ויחי לר' צדוק הכהן), שעל אף שהנשמות מתקטנות בכל דור, מ"מ הנקודה שבלב נטהרת בכל דור ודור יותר. וישנו משל בענין זה בשם רבי פנחס מקוריץ, בענין אדם שהולך מעיר לעיר בלילה, שבדרך כלל העיר עצמה מוארת, אבל הדרך היא חשוכה, ועומק החושך הוא באמצע הדרך, אבל ביציאה מהעיר הראשונה וככל שמתקרבים לעיר השניה ישנה יותר הארה. הנמשל הוא שהקב"ה ברא את העולם בששת ימי בראשית, ובאור של יום הראשון היה האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו (הגיגה י"ב א'). וכן אדם הראשון היה מסוף העולם ועד סופו (שם). אמנם עם הזמן האור והמידות הלכו וקטנו, אבל ככל שמקרבים לימות המשיח, ההארה הולכת ומתגברת. א"כ היום שאנו נמצאים סמוך ונראה לסוף הששת אלפים שנה, בודאי שכל יום מאיר יותר. אבל לא כל אחד זוכה להרגיש בכך. ולמי שאין הארה, לא די שאינו מתקדם, אלא אפשר שהוא נסוג. האדם בעולם הזה יכול להיות כמו ספינה עם מנוע שהיא מתקדמת, או הוא יכול להיות כמו רפסודה שנעה עם הרוח, פעמים קדימה ופעמים אחורה. ולעולם האדם אינו עומד במקום אחד, ואם אינו עולה אזי הוא יורד, כמו שמוכא בשם הגר"א (אבן שלמה פ"ד אות ט'). בגשמיות בעיני ממונות אדם לעולם מחפש להרויח, וכאשר הוא מפקיד כספו בבנק, הוא מעונין למשוך יותר מאשר הפקיד ע"י היתר עיסקא. ואותה הסתכלות צריכה להיות בכלכלה הפנימית של האדם, שתמיד יהיה שיעור צמיחה מסוים.

עבודה למעלה מעבודת השעורה

עבודת השעורה א"כ היא להחזיק את היד על הדופק, לשער כל הזמן היכן האדם נמצא, מהו השיעור שלו בכל רגע, לאיזה כיוון הוא זז. למשל, אכילתו,

(ד) ועי' בברכות מ"ד א' לענין השפע והאיכות של הפירות בזמניהם.

שבעת המינים על דרך האגדתא

קט

אכילת החיטה, האם היא בהבחנת חטא או בהבחנת חיטוי. אם אכילתו היתה אכילת חסר, הרי שהיא הקטינה אותו, ואז שיעורו נשתנה. כלומר, עצם הרצון לאכול, זה גופא חסרון, והחסרון מוליד התקטנות, הרי ששיעור האדם השתנה. אבל אם אדם אוכל בבחינה של חיטוי, אזי הוא דבק באין סוף, והוא מעלה את המדרגה שלו, עד שהוא מגיע למדרגה של "אלו דברים שאין להם שיעור", כלומר שהם למעלה משיעור, וערכם כערך האין סוף. ולכן תלמוד תורה הוא אחד מהדברים שאין להם שיעור, כי קוב"ה ואורייתא חד הוא. א"כ, כל זמן שהאדם מעלה את שיעורו, הוא עדיין בגדר עבודת השעורה. אבל כאשר יזכה לידבק בבורא עולם, עבודתו היא למעלה מעבודת השעורה. הרי שעלה בידינו שעבודת החיטה היא בבחינת חיטוי, ויש בזה משום תיקון חטא אדה"ר שאכל באיסור מהחיטה לחד מד"א. וע"י התיקון של חיטוי, אדם נכנס בעבודת השעורה, שבה הוא משער את שיעורו, עד שהוא מסיים גם את עבודת השעורה. עבודת החיטוי היא עבודת פנימית. אבל הצדיקים היו גלחמים באכילת החטא גם בחיצוניות. כגון בדרך הראב"ד שהזכרנו לעיל. או להמתין קודם הסעודה ולא לאכול מיד. ועוד דרך [שנהג בה ה' יחזקאל לוינשטיין זצוק"ל], היא להחליט קודם הסעודה כמה אדם יאכל, כדי שלא יגיע למכשול של אכילה מביאה עימה תיאבון ואז יאכל לתאוותו ולא לצורך גופו.

יציאה מפנים לחוץ

והנה הזכרנו לעיל שלחד מד"א עץ הדעת גפן היה. נתבונן עתה א"כ מה היא עבודת הגפן. ידועים דברי הגמרא (עירובין ס"ה א'), "נכנס יין יצא סוד". הרי שיש לייין תכונה שהוא מוציא מבפנים לחוץ. אם נתבונן עמוק, נבין שישנן שתי אפשרויות כיצד מוציאים מבפנים לחוץ. האפשרות הראשונה היא כגון שאדם יש לו סכום כסף בכספתו, הוא מוציאו מהכספת, נותן בממון עיניו ויוצא לבזוז עד שלא נשאר ממנו מאומה. כל זמן שהממון היה בכספת, הרי היה רחוק מן העין וממילא רחוק מן הלב. אבל כאשר הוציאו, הרי העין רואה, הלב חומד וכלי המעשה גומרים, והוא נשאר עירום כביום היוולדו. אפשרות שניה להוציא מבפנים לחוץ הוא כגון שישנן גחלים עמומות, וע"י לבוי הגחלים פורצת מהגחלים להבה. האש היתה חבויה בתוך הגחלים, ועתה יצאה. אמנם שלא כבמשל הראשון, האש אמנם יצאה, אבל גם נשארה גנוזה בגחלים, בעוד

שבמשל הראשון, הממון יצא מהכספת, והכספת נשארה ריקנית. וגם באדם גופא שייכות ב' הבחנות הללו, להוציא באופן שתוכו נשאר ריק, או להוציא באופן שבתוכו נשאר הכל, מלא כשהיה. והנה הכלל הוא שדבר שאם יוציאו אותו מהפנים, הפנים יישאר ריק, אסור להוציאו. אמנם אם לאחר שיצא, הפנים נשאר כפי שהיה, מותר להוציאו. לפי זה נדע למי מותר להשפיע על אחרים ולמי אסור להשפיע לאחרים. המגיד מדובנא הביא על כך משל, אם מוזגים לכוס מלאה, הרי שהנוזל גולש על גדותיו והכוס נשארת מליאה. אבל לשפוך מהכוס עצמה אסור, כי הכוס תתרוקן. או בציור אחר, אם הכוס מחוברת למעין, הרי שגם כאשר הכוס גולשת על גדותיה, היא נשארת מליאה. אבל אם הכוס אינה מחוברת למעין, הרי שהוצאת מים ממנה מרוקנת אותה, כי יש גבול וקצבה למים שבתוכה.

סוד שמותר להוציא וסוד שאסור להוציא

והנה גם בנכנס יין יצא סוד ישנן ב' הבחנות. ישנו סוד שאסור לגלותו, כגון מי שגילה תגלית חשובה שתוציא את שם בעל התגלית לשם ולתהילה בכל רחבי תבל. והנה אם ברגע של שכרות יגלנה לרעהו, ילך רעהו ויפרסם את התגלית על שם עצמו ויקצור את פירות התהילה. לעומת זאת ישנו אדם שחבויים בלבו רגשות עזים כלפי הזולת. באופן רגיל הוא שומר אותם חבויים בלבו. אבל אם בהזדמנות ששתה מעט יין נפתח סגור נפשו וגילה לאותו הזולת את רגשותיו, הרי שלא רק שלא איבד את רגשותיו, אלא שהעצימם, בכך שהפיל את המחיצות. ועל דרך זה המצוה להשתכר בפורים. מי שאין התורה ממלאה את ישותו, הרי בשכרותו יפלוט לחוץ את ההבלים הממלאים אותו, כגון הטענות והטרוניות שיש לו על הבריות. ולכך אסור לו להשתכר, ואין בכך מצוה אלא בזיון, ואין בהשתכרותו לא אחווה ולא רעות, וליהודים לא היתה מהשתכרותו לא אורה ולא שמחה ולא ששון ולא יקר. אבל מי שהוא מלא וגדוש בתורה, הרי גם כאשר ישתכר ויפתחו חרצובות פיהו, הרי שדברי תורה יצאו מפיו, וקיים את המצוה כראוי. א"כ אותם סודות שיצאו מפיו בשעת השתכרותו, נשארו גם בקרבו ולכן הותר לו לגלותם. א"כ נכנס יין יצא סוד עושה פרודא, בד"א, בסוד שאם יצא לחוץ, כבר אינו נמצא בתוך האדם. ובכה"ג בעצם אסור להוציא אותו החוצה.

שבועת המינים על דרך האגדתא קיא

משא"כ סוד שלאחר שיצא עדיין נשאר פנימה, באופנים מסוימים מותר ומצוה להוציא אותו החוצה.

טעם עזו ופריו אינו שוה

נחזור עתה לסוגיה של טעם בעץ ובפירות. הנה הטעם שבפירות בהכרח שמגיע מהעץ. דהרי כל מה שיש בפירות חייב להגיע מהעץ. אמנם השאלה היא, כאשר נתן העץ את כח הטעם לפירותיו, האם נשאר כח הטעם גם בעץ עצמו, או שמא יצא מהעץ לפירות ובעץ אין אותו. אם כצד הראשון, הרי זה כח חיובי, כי הוא נשאר בקרן, במקור, וגם נתגלה בפירות. אבל כאשר הארץ הוציאה עץ שטעם עזו ופריו אינם שווה, הרי שיצא הסוד שהוא הטעם, ולא נשאר בעץ, אלא עבר לפירות. הרי זה סוד, או כח, שאינו חיובי. וזה שורש החטא בעולם, שאח"כ התגלה אף באכילת אדה"ר מעץ הדעת.

חטאו של אדה"ר בבחינת התאוה מוציאה את האדם מן העולם

על דרך זה תתפרש השיטה שעץ הדעת גפן היה. דהיינו, כאשר אכל אדה"ר מעץ הדעת היתה בכך הבחנת נכנס יין יצא סוד במשמעות השלילית של הדבר. כלומר הוא אכל מהפירות וגילה את פנימיותו לחוץ, אבל לא נשארה הפנימיות בתוכו. אילו בשעה שגילה את פנימיותו לחוץ, היתה נשארת גם בתוכו, הרי לא היה בכך חטא. וזו באמת התכלית, שהחיצוניות והפנימיות יתאחדו. אבל למעשה נעשה פירוד, שפנימיותו יצאה לחוץ ולא נשארה בפנים. לכן נענש בכך שגורש מגן עדן, מחוץ לגן עדן, מידה כנגד מידה. כשם שהוא לקח את הפנימיות והוציאה לחוץ, כך הוא גורש מבפנים לחוץ. מהלך החטא היה הוצאה של דבר פנימי לחוץ, מפני שעצם האכילה היתה בהבחנה כזאת. דהרי ארו"ל "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מהעולם" (אבות ד' כ"א), ואכילה היא אחת מהתאוות העיקריות. האדם על ידי תאוה האכילה יוצא מן העולם, כלומר, הוא יוצא מעצם הוויית נפשו הפנימית לחוץ. א"כ עץ הדעת גפן היה, פירושו שאכילת אדה"ר היתה בצורה שהיא הוציאה אותו לחוץ. במאמר מוסגר, יש להדגיש שאין אנו מדברים באדם הראשון בערכו, כי אין לנו השגה בו. אנו שואלים מושגים השייכים בו, ודנים בהם בערכה של הנפש האנושית בת דורנו.

היכן נמצא האדם בעת האכילה

והנה כאשר האדם ניגש לאכול מאכל, כגון ענבים, הרי אם ראשו נמצא בענבים, הרי הוא עצמו במדרגת ענבים, על דרך שאמר הבעש"ט¹⁴⁷ במקום שאדם מחשב שם הוא נמצא. אז אם הוא חושב בגפן, הרי הוא גפן. האדם עצמו הופך להיות גפן. ואם נתבונן עמוק, הרי הפעולה של האכילה היא הוצאה לחוץ והכנסה פנימה. דהרי כאשר אדם רוצה לגלות סוד לרעהו, הוא אינו הולך עמו בשוק ולוחש באזניו לעיני כל, אלא מזמין אותו לביתו, לחדרי חדריו, ושם הוא מגלה לו את הסוד. א"כ מחד הוא מוציא את הסוד החוצה, אבל מאידך הוא מכניס את שומע הסוד פנימה. א"כ צורת הגילוי היא בצניעות, ע"י הכנסה פנימה. נחזור לאכילה. כאשר האדם אוכל וחושב על האוכל, אזי הפעולה החיצונית היא הכנסת האוכל מבחוץ פנימה, והפעולה הפנימית הנפשית, היא יציאה מעצמו לתוך האוכל, הוא נמשך אחר תאוותו החוצה. עתה נתבונן כיצד היא הגישה הנכונה לאכילה, מהו המהות של האכילה הפנימית. באכילה כראוי, האדם לוקח את האוכל ומעלה אותו אליו. כידוע שאכילת מזון היא העלאת מדרגת הדומם צומח וחי למדרגת האדם (עי' שערי לשם ח"ב סימן ב' פ"א אות ב', ובעוד מקומות רבים). א"כ באכילה ישנה מדרגה שאדם מוריד עצמו לאוכל, וישנה מדרגה הפוכה שהאדם מעלה את האוכל אליו. לכן אחת מן ההנהגות של הצדיקים היתה שלא לכופף את עצמם לצלחת, אלא להביא את האוכל אליהם [וישנם כאלה שנהגו להיפך כהנהגת שפלות]. אם אדם אוכל כפשוטו, על זה בכה אדה"ר ואמר אני וחמורי נאכל מאבוס אחד, כלומר כמו שאכילת הבהמה אינה מעלה את האוכל, כך גם אכילת האדם אינה מעלה את האוכל אם האדם מוריד עצמו לאוכל. זאת מדרגת נכנס יין יצא סוד על הצד השלילי, שאדם מוציא עצמו לחוץ, משפיל עלמו לאוכל, במקום להעלות את האוכל אליו.

(ה) עי' כתר שם טוב השלם הוצאת קה"ת, עמ' ש"ט וש"י הערה 147. אמנם שם זה נאמר לשבח, כאשר אדם מחשב במקום הגבוה ממדרגתו, ועי' זוהר נח (ס"ט ב') "מכאן כל מאן דכסיף וכו'".

(ו) כעין מעשה גדעון, עי' שופטים ז' ה'-ו'.

הרבי מאפטא לא נפל

כבר הזכרנו שאדם המשתכר, הרי שלפי מדרגתו או שהוא נופל לרפש, או שהוא מתחבר למקור עליון יותר. להבין זאת יותר נבאר את עומק עץ הדעת גפן היה. בהקדם, בגן עדן נמצאים עץ החיים ועץ הדעת. עץ החיים הוא מקור נביעת החיות. עץ הדעת הוא מקור הדעת. אמנם בעומק, גם מקור החיים וגם מקור הדעת [כאשר ההגדרה באה מלב אמת], היא מנקודת פנימיות הלב שהיא גם מקור החיות וגם מקור הדעת. ישנם ידיעות שאדם קונה מבחוץ פנימה, כגון שקרא בספר, או שמע מרבו. וישנם דברים שאדם לומד מעצמו. כל הבנה שהגיעה מפנימיות האדם היא הרבה יותר נקייה אם היא הגיעה ממקום טהור בקרבו. חונן הדעת הוא מקור החיים [הן החיים – חיה יונקת מן היחידה, והן הדעת עולה עד הכתר – חיצוניות הכתר, שהוא מקביל ליחידה כנודע]. חי החיים הוא זה שמחיה את האדם וממנו מקור הדעת. המקור הטהור של הדעת, זו כביכול החיות של הבורא עולם המתלבשת באדם. "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב' ז'), מאן דנפח מתוכיה נפח (תניא פ"ב לאדמו"ר הוקן), מהחיות של הנפיחה כביכול של הבורא עולם, משם מקור החיים. הנה האדם צריך לינוק את הדעת ממקור החיות הפנימי, "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" (תהלים ל"ו י'), ואח"כ "כי הויה יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". א"כ מקור הדעת הוא הבורא עולם. והנה בשעה שהאדם משתכר, דעתו מסתלקת, דוהו בדיוק הגדר של שכור. וכאשר הדעת מסתלקת, אזי אם הוא מחובר למקור החיים, אזי הוא מתרומם למעלה, אבל אם הוא מחובר ללמטה, אזי הוא נופל למטה. ישנו סיפור על הרבי מאפטא שהיה הולך בימות החורף במקום מדרון תלול מכוסה בשלג וקרח, והיה מדרון זה בחזקת סכנה לכל ההולכים שם. אבל הרב מאפטא מעולם לא מעד שם ולא נפל. שאלוהו תלמידיו, ילמדנו רבינו כיצד עושה הוא מופת זה. ענה להם הרבי מאפטא, כאשר אדם מחובר עם חוט ללמעלה, אזי ישנו מישוהו למעלה המחזיק אותו שלא יפול. אבל מי שהוא מחובר עם חוט ללמטה, אזי הוא נמשך ללמטה ומועד ליפול. ואני מחובר ללמעלה ולכן איני נופל. ע"כ הסיפור. לכן כאשר הדעת מסתלקת מהאדם, אזי אם הוא מחובר ללמעלה, הרי הוא נשאב ללמעלה, למקור החיים, וזהו שכור דקדושה, ומצוה עליו להשתכר בפורים. אבל אם ח"ו האדם איננו מחובר למעלה, אזי כאשר דעתו מסתלקת, הוא נופל לגמרי למטה. ולכן הדבר היחיד שמשמר אותו כל ימי חייו הוא הדעת. לכן באדם שהוא מחובר ללמעלה, לא תעזבנו הפנימיות לעולם, גם כאשר הוא מגלה סוד החוצה. כי האני העצמי של האדם נמצא עמוק בתוכו ומחובר ללמעלה.

עץ הדעת גפן היה

עתה נבין את המהלך שעץ הדעת גפן היה. דהנה אם קודם שאכל מעץ הדעת, היה אדה"ר מחובר לעץ החיים והיה אוכל ממנו וחי לעולם, אזי בשעה שהיה אוכל מעץ הדעת, הוא היה כבר מחובר למקור החיים, ולא היתה האכילה מפילתו. כי אז אכילתו היתה בבחינת נכנס יין יצא סוד דקדושה. אבל הרי אדה"ר לא אכל מעץ החיים קודם, אלא הקדים ואכל מעץ הדעת גפן היה. והרי גפן הוא הבחינה המאבדת את דעתו של האדם, ומכיון שלא היה מחובר ללמעלה, הרי בהכרח שנפל למטה. כי בשעה שאכל מעץ הדעת, התפיסה העליונה ביותר שלו היתה דעת. א"כ ברגע שאיבד את הדעת, הרי לא היה לו במה להאחז, ונפל לבחינת נכנס יין יצא סוד דקליפה, כלומר הוא יצא מעצמו ולא נשאר בפנימיותו. והבן שישנם ב' חלקים בחטא. א. שהתחבר לדעת ללא מקור הדעת. ב. שנפל מן הדעת גופא לרע שבדעת.

פירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל

אם כן התיקון של האכילה בבחינת שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, היא מצד שאר"י נאמר עליה "ארץ אשר הויה א'להיך דורש אתה תמיד, עיני הויה א'להיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", כפי שנתבאר לעיל. בד"א, דוקא אם אוכל פירות של הארץ. מפני שאז הוא אוכל מין שיש בו את הגילוי של עיני ה' ית', והוא מחובר לזה, ולכן אפילו תסתלק ממנו הדעת, הוא עדיין מחובר למקור חי החיים. אבל אם רח"ל האדם אוכל שבעת המינים שלא גדלו באר"י, ולא היו עיני ה' ית' בה מראשית שנה ועד אחרית שנה, אז ברגע שהדעת מסתלקת על ידי היין, אז האדם רח"ל הופך לשכור שאין בו תוחלת, והוא נופל לרפש. זוהי האכילה של עץ הדעת טוב ורע.

עץ הדעת תאנה היה

נעבור עתה למהלך שעץ הדעת תאנה היה. והנה הרבה אנשים בימינו נוהגים שלא לאכול תאנים מחמת תולעים, ועתה נראה דלא בכדי הוא. כפי שהזכרנו לעיל, המד"א שלמד דעץ הדעת תאנה היה למד כן מסברא "שבדבר שקלקלו בו נתקנו". כלומר מכיון שלאחר החטא תפרו לעצמם חגורות מתאנה,

שבעת המינים על דרך האגדתא

קטו

סברא היא שבתאנה חטאו, ממכה עצמה מתקן רטיה, בתאנה חטאו ובתאנה נרפאו. ביאור הדברים. לפני החטא אדה"ר היה אדם פנימי, ולא היה לו תפיסה של החיצוניות ולכן לא היה לו לבוש. כאשר אכל מעצה"ד במהלך של גפן, נכנס יין יצא סוד, והרי שיצא מהתפיסה הפנימית לתפיסה החיצונית. א"כ השתא שאדה"ר חי בתפיסה של חיצוניות, הרי יש לו צורך בבגדים, שהם לבוש חיצוני, כחלק מאותה תפיסה. וא"כ זאת התפיסה של עץ הדעת תאנה היה. עצם החטא הוא גופא התפירה של התאנה כבגדים. אמנם זו אינה הפשטות בסוגיה. דלפום ריהטא, היינו מבינים שלמד"א זה, אדה"ר אכל מעץ התאנה, וכתיקון עשה לעצמו בגדי תאנה. אבל בעומק, עצם האכילה היא גופא ההתלבשות בבגדי תאנה. דקודם החטא הוא חי במהלך פנימי, ואז לא היה לו לבוש חיצוני. ועצם יציאתו חוצה, הוא העלי תאנה שתפר לעצמו. אם כן חטא עץ הדעת למד"א זה, הוא שאדה"ר יצא לתפיסה חיצונית יותר, וכתולדה התלבש בכתנות עור שהם עץ הדעת גופא.

כתנות אור וכתנות עור

אבל לפני החטא היו לו כתנות אור, כדאיתא במדרש (ב"ר כ' י"ב) שבספר התורה דרבי מאיר היה כתוב כתנות אור, בעוד שבתורה שלפנינו כידוע כתוב כתנות עור. ויש לבאר למה דוקא בספרו של ר' מאיר היה כתוב כתנות אור. והנה מצינו על ר' מאיר שהיה ארוך בדורו (גדה כ"ד ב'). וביאור הענין הוא שר' מאיר היה מהעולם שנקרא "למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך" (קידושין ל"ב). אותו עולם הוא בבחינת כתנות אור. בעוד שהכתנות שלבש אדה"ר מתאנה היו, ונקראו כתנות עור¹. והנה לעיל בארנו שישנו קרן וישנם פירות. הקרן היא נעלמת, והיא בהבחנת ג' האומות שעתידין

ז) ע"י בגמרא שבכל דור היה אחד שהיה הארוך בדורו, וצ"ע למה רק בספרו של ר"מ היה כתוב כתנות אור.

ח) למרות שפשט הפסוקים מורה שהחגורות מעלי תאנה שעשו אדם וחיה לעצמם, אינם כתנות העור שעשה הקב"ה לאדם וחיה, מ"מ לענייננו הם באותה הבחנה - לבושים חיצוניים. וביתר דיוק, החגורות הינם להבדיל בין חלק התחתון של האדם שנקרא לבר, לבין החלק העליון הנקרא גופא. וזה גופא לבוש להבדיל בין מה שהתחדש חיצוניות לבר מגופא, לגופא, והבן.

ישראל לירש לעת"ל. הפירות הם בבחינת פירות מפורזין (ב"מ כ"א א'), ישנה בהם התפזרות. הפירות א"כ הם במדרגת פיזור. והנה א' הוא בחינת אלופו של עולם (עי' רש"י משלי ט"ז כ"ח), "הויה א'להינו הויה אחד" (ואתחנן ו' ד'), "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (מנחה דשבת). אבל בשעה שעם ישראל אינו במדרגת א', הרי שישנם כנגדו שבעים אומות, שבעים זאבים. והנה יין בגימ' שבעים. נכנס יין יצא סוד, יצא מהא' לע', לשבעים. א"כ קודם החטא, קודם שיצא הסוד, היה אדה"ר בכתנות אור, "אנכי ה' א'להיך" (יתרו כ' ב'), בהבחנת א'. אבל כאשר חטא, ונתלבש בכתנות עור, שם נתחדש הפרוד בין ישראל לכל האומות כולם. אמנם קודם החטא, אדה"ר גופא כלל את עם ישראל ואת כל האומות בלא פירוד. ושורש פירוד הנשמות התחיל ע"י החטא, שישנן נשמות ישראל וישנן נשמות אומה"ע נפרדות זו מזו. כמובן שהבחנה זו היתה קיימת גם קודם החטא בהעלם, אבל בהתגלות היא היתה רק לאחר החטא.

עבודה של אחד ועבודה של שבעים

ומאז יש לנו עבודה בבחינת כבשה אחת בין שבעים זאבים. אבל מאידך, גם לנו יש עבודה של שבעים, שבעים פרי החג, שבעים נפש יוצאי ירך יעקב. ואז עבודתנו היא בבחינת פירות. ישנם שלשה אבות לישראל, אין קורין אבות אלא לשלשה (ברכות ט"ז ב') – אברהם יצחק ויעקב. ויש פירות לאבות – שבעים נפש יוצאי ירך יעקב. כיום התפיסה שלנו בזה לעומת זה היא שבעים יוצאי ירך יעקב כנגד שבעים אומות העולם. וזו ההבחנה שנתלבשנו בכותנות עור בע', שהם העלי תאנה. לכן ישנם בתאנים תולעים רבים. המציאות שאנו חיים בה היום, היא מציאות של מלחמה בתוך האומות, כנגד הרע. ומאידך, המציאות הפנימית שהיינו בה, היתה בבחינת כבשה אחת. אבל ירדנו לבין שבעים זאבים, ונאלצנו להיות בבחינת זה לעומת זה, להלחם בשבעים זאבים, ולכן גם בנו ישנו הכח של שבעים. זהו נכנס יין יצא סוד. אבל לעתיד לבוא "הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך" (שה"ש א' ד'), הקב"ה יחזיר אותנו בחזרה לחדריו, שם נחזור מהשבעים, מהע', לא'. אבל כל זמן שאנו במקום השבעים, עלינו לגלות את כח האחד, לגלות את בחינת "ישנו עם אחד" (אסתר ג' ח'), עם מיוחד, "גוי אחד בארץ" (ש"ב ו' כ"ג), שזו היתה כנסת ישראל, קודם שיצאה לבחינת שבעים. ולפ"ז נכנס יין יצא סוד בהבחנת התיקון, הוא לגלות את האחד במקום הפרוד. לכן בגלות

העבודה שלנו מחד היא בבחינת שבעים כנגד שבעים, ומאיך אומה אחת כנגד שבעים זאבים. והעומק בזה הוא שאנו צריכים לגלות בשבעים את האחד. כלומר אומה אחת בין שבעים זאבים אינה רק מציאות של נס שאנו שורדים, אלא העומק שבדבר הוא שהיינו בתפיסה של אחד, יצאנו החוצה בחטא אדה"ר, ואנו צריכים לחזור לאכילה דקדושה. ואזי לגלות את האחד בתוך השבעים.

אכילה בסוד אחד

ישנה מצות אכילה אחת ויחידה ששייכת בכל שנה ובכל הדורות והיא מפורשת בתורה (ראה ט"ז ג' ובעוד מקומות), דהיינו אכילת מצות בפסח. התורה מכנה את המצה כלחם עוני (שם), דהיינו שהוא לחם פשוט ללא תוספות. עומק הענין הוא שעלינו לחזור לאכילה שהיא בבחינת אחת. משא"כ באכילה מעץ הדעת היתה הבחנה של שניים, טוב ורע. החזרה לאכילה בבחינת אחת, היא התיקון בעצם של אכילת הגפן שהיא נכנס יין יצא סוד, לבחינת שבעים, ואז נתלבשנו בכתנות עור, בע'. במאמר המוסגר, נבין לפ"ז נקודה יפה. אנו רואים שביום הכיפורים, כדי להידמות למלאכים שאינם אוכלים ושותים, אנהנו לובשים בגדי לבן. ועומק הענין הוא ללבוש מלבוש אחד. וזה גם ענין שאנו צריכים לחזור לא'ל היחיד והמיוחד, ע"י האכילה של דבר אחד. אמנם בסעודה אדם אוכל עם הלחם גם בשר ודגים, ואז לכאורה הוא בבחינת רבים ולא אחד. אבל כאשר האדם אוכל "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה'", אזי בעצם הוא אוכל דבר אחד. וזה סוד התיקון של האכילה שעליה דברנו בראשית הדברים. נכנס יין יצא סוד הוא היציאה לתפיסה של אכילה של שבעים. אבל בשעה שאדם זוכה לגלות את לבוש כתנות האור, בא' ולא בע', אז אכילתו היא בסוד אחד. ובאמת יש לדעת שהתיקון איננו בבחינת שבעת המינים, אלא התיקון הוא בבחינת עשרה. כי בשבע המעגל עדיין לא סגור. המעגל נסגר במעבר מתשע לעשר, כי אין מספר עשר, אלא מתשע חוזרים לבחינת אחד [בעשרות]. אבל לעתיד לבא שנוכה לרשת את כל עשרת האומות, נזכה לאכול מעשרה מינים, ובעומק לאכול ממין אחד בלבד.

עבודת השמן

הנה נתבאר בארוכה שאכילת הגפן היא בסוד נכנס יין יצא סוד, היין מוציא מבפנים לחוץ. והנה גם הטבע של השמן הוא להפלט, אבל לא חוצה אלא

ללמעלה. דהיינו, טבעו של שמן הוא לצוף על המים. והנה בשבעת המינים ישנה עבודה גם בבחינת שמן, עבודת עליה, להיפוך מתולדת חטאו דאדה"ר שהיתה ירידה. מהו השמן, "שמן תורק שמך" (שה"ש א' ג'). המשיח נקרא בשם זה משום משיחה בשמן. גם הכהנים והמלכים נמשחים בשמן (עי' תצוה כ"ט ז', ש"א ט' א', הוריות י"ב א', רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז). והנה את השמן כידוע מושחים על הראש. בעוד שהאוכל נכנס לתוך האדם, השמן הוא על האדם. א"כ ענין השמן הוא בעצם להגביה את האדם למעלה מקומת עצמו. והנה איתא בגמרא (הוריות י"ג ב') שאכילת זיתים משכחת את הלימוד ואכילת שמן היוצא מן הזית משיבה את הלימוד. לכאורה זה דבר פלא. אבל העומק בזה הוא שהזית שהוא מאכל, אינו מחבר את האדם למקור העליון, ודוקא השמן בכוחו לחבר את האדם למקור העליון, כי אחת מעבודות השמן היא משיחה כנ"ל. א"כ כעין תיקון לאכילה ניתן לאדם את השמן. והנה השמן נועד הן לאכילה והן למשיחה והן למאור. ובבית המקדש היו מדליקים את המנורה בשמן הנוך ביותר, ולמנחות היה משמש שמן פחות נך, וגזה"כ הוא, לאפוקי מהסברא החיצונית ששמן לאכילה עדיף משמן למאור (עי' מנחות פ"ו א'). א"כ ישנה כאן עבודה מתהפכת. כי האכילה, אפילו הנכונה, היא עדיין אינה נקודת העליה לגמרי. כי דוקא השמן תכליתו לעלות, ולהציף את האדם מלמעלה. לכן בפסוק של הו' מינים לא כתוב זית לחוד, אלא זית שמן. כי הזית מצד עצמו קשה לשכחה. א"כ למרות שהזית הוא משבעת המינים [ונפ"מ לקדימת ברכות], אבל עיקר השבח הוא בשמנו. ובעומק, הגדרת השמן היא המאור שבכל דבר, האור הגנוז בו. האפשרות לעליה טמונה כאשר מחפשים את נקודת ההארה הנמצאת בכל דבר, את ה"באורך נראה אור". אדם המחפש את החומר ע"כ הוא יורד למטה. אלא על האדם לחפש את האור שבמאכל, את דבר ה' שבמאכל. כי "באורך נראה אור" היא נקודת העליה, היא נקודת האחד, היא הניצוץ אלהות שבכל דבר.

ענין הדבש

נבאר עתה בקצרה את ענין התמרים, שהוא הדבש שבפסוק. הפסוק אומר "דבש וחלב תחת לשונך" (שה"ש ד' י"א). שמעינן שמקום הדבש הוא תחת הלשון. הגדרת הדבר, שהדבש אינו יוצא לחוץ, ההיפך של נכנס יין יצא סוד. דהרי לעיל בארנו שישנה יציאה מבפנים ולחוץ שלילית, כאשר מה שיוצא לא נשאר בפנים.

שבעת המינים על דרך האגדתא

ק"ט

אבל כאשר נשאר גם בפנים שזוהו בחינת יין, או בעומק יותר, כאשר החוץ נכנס פנימה, שזוהו בחינת דבש, אין על זה שם יציאה, אלא שם עליה והפנמה. שבעת המינים צריכים להביא אותנו לתפיסה שלא לצאת למאכל, אלא להכניסו מבחוץ לפנים, ואז זה בבחינה של תחת לשונך. כלומר, האדם לוקח את הדברים שבחוץ, ומגלה בהם את אור הפנימיות כאשר הם נמצאים בתוכו. וכל זה מוסב על מה שבארנו בתחילת הדברים, שבעצם כל הבריאה היא בצורת אילן. הגילוי איננו מחוץ לתפיסת האילן. כלומר בפשטות, כביכול הדבר מתגלה בחיצוניות, שהרי העץ מוציא פירותיו לחוץ, אבל בעצם הגילוי הוא באילן עצמו. דהרי שם האילן הוא גם על פירותיו שהוא מוציא לחוץ. על אף שהפירות יצאו לחוץ, אבל הם עדיין מוגדרים כחלק מן העץ (עי' מכות י"ב בענין נופו ועיקרו). זו יציאה לחוץ שבתוך האדם, ואין זו יציאה לחוץ כפשוטו. הרי זו תפיסה פנימית של נכנס יין יצא סוד, שהאדם מגלה את הדברים בחוץ בתפיסה שהוא מכניס את החיצוניות למקום שלו, ולא שהדברים יוצאים לחוץ כפשוטו. גילוי זה שהדברים נכנסים לפנים זהו בחינת דבש.

ענין הרימון והכתר

והנה הרימון יש בו את הבחינה של כתר, דיש לרימון נץ (עי' עוקצין פ"ב מ"ג) שהוא בצורת כתר. והנה הרימון יש בו תרי"ג גרגירים (מלבי"ם שה"ש ד' י"ג), כנגד תרי"ג מצוות. למעלה מכך ישנו הכתר. ההפרש בין הגי' דכתר לתרי"ג הוא ז'. אלו הן הז' מינים שאנו עוסקים בהם המשלימים את התרי"ג לכתר (עי' בספר מים אדירים בהגהות באר יצחק הגהה ה'). הכתר הוא עליון יותר מהשמן, שהרי השמן נמשח על הראש ממש, בעוד שהכתר מתחיל מהראש ולמעלה. וזהו החילוק בין כהן גדול למלך. כהן גדול הוא בבחינה של שמן על ראשו. אבל המלך מלבד משיחתו בשמן יש בו בחינה עליונה יותר, והיא בחינת כתר על ראשו. והנה האכילה צריכה להביא את האדם לביטול הגמור, ללמעלה מהתפיסה של עצמו, לכתר הנקרא אין (ע"ה שמ"ב פ"א בסופו). אמנם כאשר האדם אינו זוכה, אזי האוכל נהפך לצואה היוצאת לחוץ. מפני שהכח שהיה צריך לצאת חוצה ולמעלה, יוצא חוצה רח"ל למטה.

אכילת המן

הנה כידוע מאכילת המן לא היתה יוצאת פסולת (יומא ע"ה ב', רש"י חקת כ"א ה'). הרי זה בבחינת לא ניתנה תורה לידרש אלא לאוכלי המן (תנחומא בשלח פ"כ),

שזה בבחינת אכילה דקדושה. דהרי מן בגימ' אילן. דהאכילה האמיתית היא בבחינת אכילת המן, אכילה שאין בה פסולת, כי מאומה אינו יורד מטה, אלא הכל עולה מעלה. כידוע אדם היה יכול לטעום במן כל טעם שהיה רוצה (במד"ד ז' ד'). ובתורה כתוב "טעמו כצפיחית בדבש" (בשלח ט"ז ל"א), ובגמרא (ברכות נ"ז ב') כתוב שדבש אחד מששים למן. א"כ האכילה של המן היא בעצם אכילה מאותה נקודה שאין בה חסר, אין בה מציאות של ירידה, אלא רק רק מציאות של עליה. איננו יכולים לזכות שנהיה מאוכלי המן בלבד ולא תהיה לנו ירידה כלל. אבל אנו כן יכולים לזכות לכך שתהיה לנו אכילה ובה ניצוץ אחד של עליה ולא רק ירידה. יתן ה' יתברך שהאכילות שזכינו להם בט"ו בשבט, ושנוכה לאכול מכאן ואילך, שיהיה בהם ניצוץ אחד של אמת. וכאשר יהיה בהם ניצוץ אחד של אמת, הוא ישרוף את כל החושך ותתגלה ההארה במהרה בימינו אמן.

ליקוטים על חנוכה ושובבי"ם

חנוכה:

מצות פרו ורבו

פרו ורבו הם ב' הפכים זה מזה. פרו לשון לפורר, להפריד. רבו לשון להרבות את הדבר גופא ע"י תוספת. וזה ענין מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי נר חנוכה, אי מוסיף והולך או פוחת והולך. שיטת ב"ה מוסיף והולך, בחינת "רבו", הוספה. ושיטת ב"ש פוחת והולך, בחינת "פרו". עומק הדבר, שבמספר שמונה כלול אחד לעצמו, ושנים לעצמו, וכו' עד שמונה. וכל יום הוא בחינת פרור, שמפורר את השמונה לפרטים, ומגלה את כל הפרורים שנמצאים בשמונה, שזה מאחד עד שבע, שכולם כלולים וגנוזים בשמונה. והנה להלכה קי"ל כב"ה שמוסיף והולך, וזה בחינת "רבו".

וזה ענין יחוד חנוכה ופורים, דשיטת ב"ש בחנוכה, הוא גילוי מהות פורים בחנוכה, והוא היחוד הגמור תרי רגלין, נו"ה, בחינת יחוד המשיחים. וכיון שעתה אין יחוד של חנוכה ופורים, לכך אין הילכתא כב"ש. וזהו עומק מצות פרו ורבו. שמצד אחד הולדת הבנים זה בחינת "רבו", שעד עתה היה רק האב והאם, ועתה נעשים גופים רבים. אולם יש כאן גם בחינת "פרו", פרור. שעד עתה האב והאם היו כוללים בתוכם את כל תולדותם, ועתה התגלה כל דבר בצורה של פרור.

וענין זה הוא מבט כללי על כל הבריאה כולה. ולכך מצווה זו היא ראשית כל המצות, מפני שהיא כוללת בתוכה את כל המצות, את כל מהות הבריאה.

ונקודה זו מתגלת באדה"ר עצמו, שנצטוה במצות פרו ורבו. שבחיצוניות נראה "רבו", שעד עתה היה אדה"ר וחווה, ועתה נתוסף קין והבל. אולם

בפנימיות אמרו בספה"ק, שאדה"ר כלל בתוכו את כל נשמות הנבראים עד סוף כל הדורות. נמצא, הולדת קין והבל אינו אלא פירור מאדה"ר. ועומק הדבר. כל דבר יש בו בחינת החיצוניות שבו ובחינת הפנימיות שבו. מצד בחינת החיצוניות, נראה הדבר כ"רבו", כהוספה. אולם מצד בחינת הפנימיות, מובן הדבר שהתוספת אינו אלא התפוררות של הראשון הקדום. ולכך התכלית של הכל הוא פורים ולא חנוכה. כי בבחינת פורים כלול שאי אפשר להוסיף כלום וזה עומק ענין האחדות, שהכל כלול ומאוחד בנקודה הקטנה ביותר, ואין שייך להוסיף עליה כלל.

וזה עומק החילוק בין ספירת כתר, בחינת קמץ. לספירת חכמה, בחינת פתח. דאמרו חז"ל שישאלו נמשלו לדגים שבים, שאע"פ שלא חסר להם מים, הרי הם קופצים ושמחים על כל טיפה חדשה של גשם. כן ישראל שמחים על כל חידוש תורה. וזה מצד ההרגש שתמיד חסר, ויש להוסיף, בחינת משיח בן יוסף, הוספה, וזה בחינת רבו. אולם לפי בחינת כתר, הכל כלול בקוצו של י', ואין צורך להוסיף כלל. וזה הבחינה שכתוב ביהודה "ולא יסף עוד לדעתה". ופרשו, לא הוסיף, ולא פסק. ובפשטות הם שני הפכים. אולם בעומק, הוא לא הוסיף מפני שלא פסק. כלומר מפני שבכל דבר מרגיש יחוד עם הכל, ואין צורך של הוספה כלל. וזו בחינת "שמח בחלקו", כי באמת יש לו הכל. וז"ש יעקב "יש לי כל". כי באמת יש לו הכל, כי בכל דבר כלול הכל. ולכך זה בחינת קמץ, כמשל הסוגר את ידו וקומצה, מפני שאין לו צורך בכלום. וזה בחינת כתר, אולם בחינת חכמה, פתח, כפותח ידו שיש לו חסר ורוצה עוד. ולכך חנוכה כנגד חכמה, שמן, מנורה בדרום, "רוצה להחכים ידירים". ופורים בכתר. וזה הבחינה שכתוב "ורצוי לרוב אחיו". כלומר, הוא עצמו היה בחינת פורים, "פרו". וגם השלים עמו רוב, "רבו", והבן.

וזה גופא בחינת ב' בניו של אדה"ר הבל וקין. הבל כנגד "פרו", וקין כנגד "רבו", בחינת דין, שהוא שני במנין. לעומתו הבל, מהבל הכל, כי יש רק את נקודת העצם. וכן הוא ענין ב' המצות שנצטוו אדה"ר "לעבדה ולשמרה", מצוות עשה ול"ת. עשה, כנגד "רבו", שצריך להוסיף ולעשות פעולה. ול"ת, "לשמרה", כנגד "פרו" כי לא חסר כלום. ולכך אל תעשה, כי העשיה מורה שיש חסרון, ואם אין חסרון אין צורך בעשיה כלל. וזהו סוד ל"ת שהכל כבר שלם. (בלבני ח"י, קול דממה דקה עמ' כ"ה)

תיקון חכמת יון

"שאל וכו' אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמד חכמת יונית א"ל וכו' זמן שהוא לא יום ולא לילה וכו'". הענין. כתיב "ויהי אור". וקדם לכך, "אור וחשך משמשים בערבוביא". והנה יון בחינת "וחשך על פני תהום". ורק אדם שאצלו האור והחשך משמשים בערבוביא, יכול ללמוד חכמת יון, כי אצלו החשך במקומו והאור במקומו. כי ערבוביא דקדושה אינו ענין של בלבול, אלא ענין של בלול, מעורב. וזה בחינת "לא יום ולא לילה", אלא שניהם יחדיו, והבן. (בלבבי ח"י, קול דממה דקה עמ' קנ"ו)

שובבי"ם:

אמונה – תיקון לכל הפגמים

"בא חבוקוק והעמידן על אחת, (חבוקוק ב, ד) 'צדיק באמונתו יחיה'" (מכות כד ע"א). עומק הדברים. למשל אדם נותן לעני צדקה, והעני פשט את ידו לקבל, ולפתע משך את ידו, והמעות נפלו. הרי יש כאן נתינה ללא מקבל, והוא מעין בחינת שו"ל שאין כלי קיבול. עומק התיקון לבחינה זו, הוא אמונה, (שהמלכות בבחינת) אמונה היא גופא הכלי.

נבאר: הבריאה בנויה בצורה של אורות וכלים, והדעת הוא המזווג את האור עם הכלי. כשנתעלה האדם, החיבור של האור והכלי אינו ע"י הדעת, אלא בבחינת "לא ידע", התאחדות פנימית וביטול.

אולם יש מדריגה גבוהה מזו, והיא לא ידע עליון יותר. כלומר הכרת הנפש שאין צורך בכלי, אלא עצם ההשפעה יש לה תכלית עצמית, אפילו אם אין לזה כלי. כלומר, אין כל התכלית שהכלי יקבל את האור, אלא עצם ההשפעה ללא יחס כלל אם יש מקבל או לא, יש לה תכלית לעצמה. נמצא שתכלית זו, היא גופא הכלי להשפעה. הרי אין הכלי חיצוני למשפיע, אלא המשפיע עצמו יוצר כלי להשפעה. כשאדם משיג השגה זו בנפשו, עי"כ יכול לתקן את כל חטאיו. הן את חטא שו"ל, שהוא שורש כל החטאים, והגדרתו השפעה ללא כלי, וע"י האמונה כנ"ל יש כלי למפרע לשו"ל. והן את כל החטאים, שעומק ענינם

לעולם הוא שאין הפגם באור, אלא עומק ענין החטא שהכלי אינו שווה לאור. וע"י אמונה כנ"ל, יש כלי הגון לשפע. והבן מאוד. ובודאי שזה רק מהלך של תשובה, וח"ו לומר אחטא ואשוב ע"י דרך זו ח"ו, והס מלהזכיר. (בלבבי ח"ה, מילי דעבודה מאמר ס"א)

שינוי ואי שינוי

כתיב "ילכו מחיל אל חיל", הרי שהצדיק יש בו שינוי. אולם כל זאת עד אשר דבק במדרגת "אני ה' לא שניתי", ואזי העבודה היא להיפך, שלא יהיה שינוי כלל. וכל שינוי או רצון לשינוי, מוריד מן הדבקות במדרגת "אני ה' לא שניתי". ואזי עבודתו לכלול כל חלקי נפשו מבחינת שינוי לבחינת העדר שינוי. והרי שמ"מ דבק בבחינת שינוי, אלא שהשינוי הוא מהדבקות בבחינת שינוי לבחינת העדר שינוי.

והנה כל זמן שאדם דבק במדרגת "ילכו מחיל אל חיל", אזי צורת עבודתו לחפש בכל דבר שינוי ותוספת לתקנו ולהעלותו. אולם כאשר אדם דבק במדרגת "אני ה' לא שניתי", אזי כל צורת עבודתו הוא במהלך של "לא שניתי", אלא מחפש בכל דבר להעמידו כאשר הוא. וכל זאת ע"י אמונה צרופה שכך רצונו ית"ש שיהיה. וזה הוא ענין עמוק ודק להבינו. וכאשר זכה האדם להבינו כראוי, אזי צריך להשוות את כל מעשיו לבחינה זו, ונצרך לכך אבנתא דליבא מבורר מאוד. כי פעמים אדם קולט נקודה, אולם הוא משאיר אותה בבחינת נקודה, ולא לוקח זאת כקו יושר לכל דרכו ומעשיו, והמשכיל יבין מאוד. כי פעמים תמצא בספר שמדבר באיזה בחינה גבוהה וכד', אולם זו רק התנוצצות של אור, והדבר עדיין נתפס כנקודה, ועדיין אין כאן בנין של קומה שלמה לפי בחינה ומדרגה זו. **המשכיל** יבין שדברינו לעיל הם סוד מדת ההשתוות שזכרו בספה"ק, ויש עומק נוסף בזה, וד"ל.

כן הדבר ממש לגבי מקרה לילה, שעיקר תיקונו הוא אמונה שכך היה צריך להיות, ועי"ז אין עצב כלל מכך אלא שמחה. ודבר זה עיקרו ושורשו דוקא במקרה לילה שנעשה ע"י הקב"ה, ולא ע"י מעשה האדם. כי הנברא כל ענינו שינוי, "ילכו מחיל אל חיל". אולם הקב"ה סודו, "אני ה' לא שניתי". ובמקרה לילה מתגלה כביכול בחינת הקב"ה, כי מעשה זה נעשה ע"י ית"ש, וד"ל. ולכך

ליקוטים על חנוכה ושובבי"ם

קבה

דוקא מקרה זה הוא כלי לדבוק במדרגת "אני ה' לא שניתי", וד"ל. וכבר כתבנו במ"א, שבמקרה לילה מתגלה סוד הידיעה שלמעלה מן הבחירה, והשלם הדברים וצרפם.

והנה כתבו בשם הבעש"ט זיע"א, שאין לדאוג ממקרה לילה, כי עי"ז נפטר מן עונש מיתה. עומק הדברים. שמצד הבחירה נגזר על האדם עונש מות. אולם מצד הידיעה, אין שייך כן. ולכך מקרה לילה ע"י נעשה כלי לאור הידיעה ונפטר מן המיתה, וד"ל. (בלבבי ח"י, קול דממה דקה עמ' קנ"ח)

תיקון למקרה לילה

למקרה לילה מצינו תיקונים רבים, והתיקון השלם הוא האמונה הגמורה שאינו "מקרה" כלל אלא מושג לגמרי על ידו ית', ואזי הופך ממקרה לילה ל"אמונתך בלילות" דיקא. ועל בחינה זו כתיב "גם כי אשב בחשך הוי"ה אור לי". ומזה צריך לבוא לידי שמחה, כי שמח בזה שמונהג על ידו יתברך בשלמות הגמור ללא שום יוצא מן הכלל. ואזי יזכה לבחינת "כי בשמחה תצאו". כלומר, שיצא מן העולם, מן העלם, וידבק בו ית"ש. (בלבבי ח"י, קול דממה דקה עמ' ס"ג)

שובבי"ם

תיקון המחשבה

חמישה מיני מוציא ש"ז לבטלה

ימי השובבי"ם^א כמו שכבר המליצו הקדמונים^ב, על פי הפסוק "שובו בנים שובבים" (ירמי' ג' י"ד וכ"ב), אלו ימי תשובה, בעיקר על עוון הקרי כידוע (שער רוה"ק לאר"י תיקון כ"ז). וצריך להבין את שרש האור הקיים בימים אלו, את מהות הפגם ואת אופן התיקון. במקומות רבים נהגו בימים אלו לומר סליחות ולעשות תיקונים ברבים, נהרא נהרא ופשטיה. והנה בעלי הסוד תיקנו חמישה מיני תיקונים לעון הוצאת ש"ז לבטלה, דישנם כמה אופנים להגיע להוצאת ש"ז לבטלה. האחד הוא ע"י מחשבה, השני הוא ע"י אשה, השלישי ע"י זכר, הרביעי ע"י רוק, והחמישי ע"י שמושך בערלתו^ג. אנו במאמרים אלו לא נעסוק בחלק

(א) ר"ת שמות וארא בא בשלה יתרו משפטים, דבזמן פרשיות אלו הם ימי השובבי"ם, ובשנה מעוברת ממשיכים ימים אלו גם בפרשיות תרומה ותצוה, ולכן בשנה מעוברת תקופה זו נקראת שובבי"ם ת"ת.

(ב) ע"י ספר מנחת אהרן - תעניות ציבור, לר"א מיאסניק שמביא את המקורות לשובבי"ם. עיקר המקורות הם הלבוש והמג"א והבאה"ט והפמ"ג באו"ח תרפ"ה, ובשער רוה"ק לאריז"ל תיקון כ"ז.

(ג) נעתיק את לשון רח"ו בשער רוה"ק תיקון כ"ז הנוגע לעניננו. "עוד מצאתי כתוב ממורי ז"ל, וז"ל הרב משה יונה, תקון לעון שכבת זרע לבטלה, ובעון זה יש מינים הרבה, יש שחוטא ע"י מחשבה, שמהרהר בעבירה, ויצרו תקפו, ורואה קרי מאיליו בלי מעשה כלל. ויש מי שמשמש בידו ומוציא קרי. (ו) [כגון], יש מי שחושב באשה, ומנאף בידו ומוציא קרי. ויש מי שחושב בזכר, ומוציא קרי. ויש מי שמשמש ברוק פיו, ומוציא קרי. ויש כשמנאף מכסה ראש העטרה בעור האבר שממשיכו למטה, וזה נקרא מושך בערלתו". ע"כ לשון רח"ו הנוגע לעניננו.

הסוד השייך לענינים אלו אלא לסוגיות האגדתא שבדבר. נתחיל בעזר ה' בחלק המחשבה, כפי אשר יזכנו ה'.

מלכות אדום קדמה למלכות ישראל

ישנו כח מחשבה באדם, שהוא כח הראשית שנמצא בו. מחשבה היא ראשית, ראשית חכמה כידוע. הראשית של הבריאה היא מחשבת הבריאה. והתכלית של הבריאה היא גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם. וסוף מעשה במחשבה תחילה, ולפיכך גילוי מלכותו היא ראשית המחשבה. זוהי מהות הבריאה – גילוי מלכותו יתברך. ומי שמגלה את אותה מלכות זו מלכות ישראל, מלכות בית דוד. אבל כמו שכתוב בסוף פרשת וישלח, היו שמונת מלכי אדום שמלכו קודם מלך מלך בישראל. הרי שכח הראשית במלכות התגלה לפני מלכות ישראל. ישנו כח של גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם על ידי מלכי ישראל, מלכי בית דוד. וישנו כח של גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם שקדם לכך, שזה נקרא מלכות אדום. אנו רואים זאת בסדר לידת עשו ויעקב, דהרי קדמה לידת עשו ללידת יעקב אבינו. וא"כ עשו מצד מטבע הראשון, מצד צורת הלידה, הוא זה שהיה בכור, בכור בחינת ראשית, "כי הוא ראשית אוננו ולו משפט הבכורה" (כי תצא כ"א י"ז). הכח של הראשית בהולדה היה נמצא בראשית הדבר אצל עשו, לעומת כח הראשית בעיבור שהיה אצל יעקב (רש"י תולדות כ"ה כ"ו). ומכיון שכל מחשבת הבריאה, כל תכלית הבריאה היא גילוי מלכותו יתברך שמו בעולם, לכן ראשית מלכותו נתגלתה במלכות אדום לפני שנתגלתה במלכות ישראל, כי מלכות אדום קדמה.

מלכות אדום היא כלי לראשית בלבד

המלכות היא הכלי שדרכו הקב"ה מתגלה בעולם. כח הגילוי שישנו בעולם הוא מלכותו יתברך. אבל המלכות של הקב"ה אינה עצם הגילוי, אלא היא הכלי לגילוי. הקב"ה מתגלה בעולמו דרך מלכותו יתברך. "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'). כאשר יתגלה ש"ומלכותו בכל משלה" (תהלים ק"ג י"ט), אזי "לא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את הויה", כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם". כלומר שהמלכות היא הכלי לגלות את שמו יתברך בעולם. והכלי למלכות ה' יתברך היא מלכות בית דוד. א"כ מלכות בית דוד היא הכלי למלכות ה' יתברך, ומלכות ה' יתברך

היא הכלי לגילוי ה' יתברך. הרי שנתבאר שישנם שני סוגי כלים כיצד לגלות את מלכות ה' יתברך בעולם. ישנה מלכות אדום קודם מלוך מלך ישראל שמגלה את מלכות ה' יתברך¹. וישנה מלכות ישראל שמגלה את מלכות ה' יתברך. ישראל הקרויים אדם (יבמות ס"א א') לעומת אדום. כשם שמלכות ישראל מגלה את שמו יתברך בעולם. כך מלכי אדום גם הם גורמים לסוג של גילוי. דהרי ראשו של עשו כמו שאומרים חז"ל (פרקי דר"א פל"ח), נקבר במערה. כלומר, מצד נקודת הראשית, שהיא בחינת הראש של עשו, הרי שעשו שייך למהלך של מערת המכפלה שהוכפלה בזוגות. עולה א"כ שהראשית של מלכות אדום לפני מלוך מלכים מישאל, אינה רק קלקול. כי אילו היה זה קלקול בלבד, הרי שראשו של עשו לא היה נקבר במערה. ראשו של עשו נקבר במערה מחמת שבעומק, ראשית זו דמלוך מלך מאדום לפני מלוך מלך מישאל, יש בה כלי לגילוי ה' יתברך בעולם. אלא שתרי כלים יש כאן. הראש של עשו שנקבר במערה מלמדנו שיש שם גילוי של ראשית כלי בלבד, אבל אין לכלי זה המשך. ישנה התחלה של כלי שהיא כח הראש, אבל אין לכלי זה המשך, כי שאר הקומה זו קומה של כלי שבור ואינו מתקוק, ולכן שאר גופו אינו במערה. משא"כ מלכות ישראל שהיא בעיקר מלכות בית דוד, היא מלכות שיש בה ראשית של כלים וכן גם אחרית של כלים. הרי שעומק הדברים הוא שמלכות אדום מצד מה שהיתה מלוכה קודם מלכות ישראל, מצד ראשיתה, לזה באמת היה לה כלי. אבל מצד מה שהיא רוצה למלוך אחרי הראשית, לאחר שכבר התגלתה מלכות ישראל, לזה אין לה כלי, ולכן אין לה קיום. הרי שמתבאר אם כן שישנם כאן שני סוגי כלים. ושרש החילוק ביניהם הוא שמלכות אדום היא כלי לנקודת גילוי הראשית בלבד, משא"כ מלכות ישראל היא כלי לכל הקומה כולה.

ראשית נעלמת וראשית מגולה

והנה הפגם ששייך לחלק המחשבה הוא פגם ששייך לנקודת הראשית. ויש במהות פגם זה כמה וכמה חלקים. כח המחשבה מחד יש בו הבחנה שהוא צריך להשאר בבחינה של פנים, ומאידך יש בו הבחנה שכאשר הוא יוצא לחוץ

ד) בפשטות מלכות אדום אינה מגלה כלל את מציאות השי"ת, אלא רק מעלים. אולם בעומק כל דבר בכריאה הוא כלי לגילוי הקב"ה, ואף אדום הם כלי לכך, ובהבחנה מסוימת הם ראשית הגילוי.

תיקון המחשבה

קבט

צריך שיצא לכלי ראוי. כל מחשבה היא בעצם דבר שנמצא מלגאו, נמצא לפניו. אין אדם יודע מה במחשבת חברו. רק הכתיבה או הדיבור מגלים את המחשבה, אבל המחשבה כשלעצמה היא דבר נעלם (עי' ריש ביאור הגר"א לספרא דצניעותא). דהרי חז"ל (בר"ר ס"ה י"ב) מונים שבעה דברים שמכוסים מבני אדם ואחד מהם הוא שאין אדם יודע מה בלב חברו. ומפני שמחשבת האדם היא דבר נעלם, לכן כשהיא באה לידי גילוי היא צריכה להתגלות במקומה הנכון. מחד ישנה עבודה להשאיר את נקודת הראשית בהבחנה שהראשית נשארת נעלמת ואינה באה לידי גילוי. מאידך ישנה עבודה שכאשר מגלים את נקודת הראשית של המחשבה, לגלות אותה במקומה. יעקב היה ראשון בטיפה, ראשון ליצירה. עשו היה ראשון ללידה, ולכן ראשית לגילוי. מצד מה שיעקב הוא ראשית היצירה, ראשית היצירה אינה באה לידי גילוי בלידה. לכן גם בגדרי בכורה לא מוגדר כבכור מי שהוא ראשון ליצירה אלא דוקא מי שהוא ראשון ללידה. כי א"א לדעת ע"פ גדרי הטבע מי הוא הראשון ליצירה, זהו דבר נעלם. זאת ראשית נעלמת ואינה ראשית גלויה. משא"כ הראשון שמתגלה בלידה של עשו, זוהי ראשית בנקודת ההתגלות, ואינה ראשית בעצם ההויה. הראשית שהיא ראשית היצירה שהיא ראשית של עצם ההויה, היא ראשית נעלמת. הראשית שמתגלה, היא הראשית בנקודת ההתגלות לחוץ. כלומר זה לא רק שהיא מתגלה לחוץ, אלא זה ראשית כח ההתגלות. ההגדרה אינה שכאשר זה מתגלה אזי מתגלה מי הראשון בהויה – זה אינו מתגלה. אלא מתגלה מי הראשון שיוצא לחוץ. אלא מעבר לגילוי של מי הוא הראשון שיוצא לחוץ, עצם הראשית של ההתגלות לחוץ – זה גופא נקרא ראשית. אם כן אלו הם שני סוגים של ראשית. ישנה הראשית שהיא ראשית בעצם ההויה, שהיא בחינת ראשון לטיפה, וזה דבר נעלם, שאינו בא לידי גילוי. והראשית השני שהוא כן בא לידי גילוי, היא ראשית ההתגלות, ולכן היא באה לידי גילוי, כי זה המהות של הראשית בעצם. זה החילוק בין ראשית של עשו שזה מלכי אדום, לראשית של ישראל שהיא ראשית נעלמת.

כלי להעלם וכלי לגילוי

ומכיון שבשרש הדבר מדובר בשני סוגי ראשית, לכן כל אחת מהן זקוקה לסוג כלי שונה. לראשית הנעלמת צריך כלי נעלם. לראשית של הגילוי צריך כלי של גילוי. כפי היות הראשית כך מהות הכלי. כאשר הכלי הוא כלי של

ראשית, אזי אם הראשית היא ראשית הויה של נעלם, אז הכלי הוא כלי של נעלם. ואם הראשית הוא ראשית של התגלות, אז הכלי שצריך הוא כלי של התגלות. בלשון אחרת, כלי שהוא כלי של נעלם, אינו יכול לבוא לידי הויה עצמית, כי הרי הוא נעלם, הוא מעלים את עצמו. משא"כ כלי שהוא ראשית להתגלות, א"כ הכלי כל ענינו בא לגלות, ואז הוא נותן מקום להתגלות העצמית של הכלי. כאשר הראשית היא הויה נעלמת והכלי הוא נעלם, לא יכול להיות שהכלי יגלה את עצמו, כי הרי כל המהות של הכלי הוא שהוא כלי לנעלם, ולכן אין לו מקום לגילוי הויה עצמו, כי כולו בא להיות כלי לנקודת הנעלם, וזה מכריח את ההעלמה של עצמו. משא"כ הראשית של ההתגלות, שהיא הראשית שמגלה, אזי מכיון שהוא כלי גמור, לכן הכלי יכול באמת לגלות את הראשית, שהיא הראשית של ההתגלות. אבל מחמת שמטבע ההויה של הכלי הוא לגלות, לכן הוא גם נותן פתחון פה לגלות את ההויה של עצמו, ושם יש נקודה של קלקול. הנקודה של הקלקול היא במקום ההתגלות, שהכלי בא לגלות את ההתגלות. זה גופא מה שהכלי בא לגלות.

כלי עשוי וגמור הוא שורש הקלקול

כמו שבראשית היצירה, יעקב היה ראשון לטיפה ועשו היה הראשית להתגלות, כך קודם מלוך מלך לישראל היתה מלכות אדום, כי מלכות אדום באה לגלות את ראשית ההתגלות. ולכן היא קדמה בהתגלות שלה. ובוה שהיא קודמת בהתגלות שלה, אזי היא מעלימה את הראשית של השני. דהרי בשעה שעשו ויעקב נולדו, מכיון שיש דין בכור לעשו ולא דין בכור ליעקב, הרי שעשו בהיותו בכור, מעלים את הראשית של יעקב, כי הרי הוא מפקיע את השם ראשית מיעקב, וקובע את השם ראשית בו עצמו. הרי שהראשית שלו מחד היא מגלה את ההתגלות, ומאידך מעלימה את הכח הנעלם, את הראשית הנעלם. זאת ועוד, הראשית של המלכות שהיתה במלכי אדום, ובהתגלות של הלידה של עשו, היא הראשית שיצרה את נקודת ההתגלות. וכשהיא יצרה את נקודת ההתגלות, אז היא יצרה את אותו גילוי שמגלה את הכלי, את המלכי אדום בעצמם, את העשו בעצמו, את העשוי וגמור שבכלי, ולא את ראשית גילוי האור. ראשית מצד מטבע הראשית היא כוללת את הכל, זה שלם. אבל כאשר הכלי מגלה נקודה של

ראשית ומטביע את נקודת הגילוי בו עצמו, אזי הוא מגלה שלמות מצד הכלי, שזה נקרא עשוי וגמור. זה שרש נקודת הקלקול.

כלי שמרגיש שלם אינו צריך נוקבא

שרש נקודת הקלקול בעומק, היא כאשר האדם מגלה שלמות בתוך עצמו. מפני שאז הוא אינו מרגיש את עצמו כפלגא דגופא. הוא מרגיש עצמו כשלם, ואין לו צורך בחיבור לזולתו. זוהי ההבחנה של פגם הברית, שאין צורך לכלי של נוקבא לקבל את הזכר. זוהי תפיסה שמכיון שהוא עשוי וגמור, לכן אין לו צורך להשלמה מבחוץ. רק כאשר יש לאדם ההבחנה שהוא פלגא דגופא, אשר לא נשא אשה, אזי הוא מבין את הצורך בהשלמה מבחוץ, בהבחנה של כלי דנוקבא דיליה. אבל כאשר הוא מגלה גילוי כלפי עצמו של שלמות, אזי הוא אינו צריך בהבחנה של כלי דנוקבא להשלימו. ראשית ההתגלות של עשו שיוצרת אופן של גילוי, היא יוצרת אופן של גילוי שהכלי שלם. כאשר הכלי שלם הוא אינו צריך השלמה, הוא לא מרגיש פלגא, אלא הוא מרגיש שלם מעצמו, הוא תקף מכח עצמו. אמנם מצינו שכן עזאי לא נשא אשה (יבמות ס"ג ב'), ואם עשה זאת א"א לומר שאין כזה מהלך, אבל זה לא היה ראוי. הרי בן עזאי הציץ ומת (חגיגה י"ד ב'), ובודאי שזה היינו הך.

חוה היא תחילת הגילוי ושם שורש הקלקול

האדם ידע לקרוא שמות לכל הנבראים. כתוב במדרש (בר"ר י"ז ד', יל"ש בראשית פ"ב רמז כ"ד) שלאחר שקרא לכולם שמות, העבירם הקב"ה לפניו זוגות. ובא אדה"ר על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו. אמר האדם לקב"ה, לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג. ומיד הפיל עליו תרדמה ועשה את חוה מהצלע. ועוד כתוב במדרש (בר"ר י"ח ב'), שעשה אותה ממקום שהוא צנוע באדם, ועל כל אבר ואבר שהיה בורא בה היה אומר לה תהא אשה צנועה. עומק הדבר הוא שאותה נוקבא שנבראה מהצלע שבאדם, שהוא מקום צנוע באדם, ומכוסה אפילו כאשר האדם ערום, אותה נוקבא יכלה להיות כלי להסתרה לאדה"ר, בלי להתגלות. אלא שהוא רצה בת זוג בגילוי, ולא נתקררה דעתו. לכן האשה שיצאה ממנו, היא ראשית תחילת הגילוי שלו. ולכן נקראת חוה, מלשון "אם כל חי" (בראשית ג' כ'), כי היא בבחינת התגלות לחוץ. אילו האדם היתה מתקררת דעתו בלא בת זוג

בגילוי, אז היה לו כלי בבחינת צלע, בבחינה של מקום נעלם, ולא בבחינה של ראשית של התגלות לחוץ. ולכן במה שהקב"ה לקח את הצלע מאדה"ר ובנה את האשה "אם כל חי", שם נקודת שרש הקלקול. אם לבינה תיקרא (משלי ב' ג'), ולבבו יבין ושב ורפא לו (ישעי' ו' י'). ולבבו יבין ושב ורפא לו – שם מקום התשובה. אם לבינה תיקרא – זהו מקום יצירת חוה אמנו, אם לכל חי (אל תיקרי אם בפסוק אלא אם, עי' ברכות נ"ז א'). ומצד כך אמרו חז"ל שפגם הברית אין לו תיקון, אין לו תשובה (עי' זוהר נח ס"ב א', ויחי רי"ט ב'. ועי' בשל"ה הקדוש שער האותיות אות ק' קדושת הזווג, ובראשית חכמה שער הקדושה פי"ז). אמנם זה שפגם הברית אין לו תשובה פירושו שהוא למעלה מהתשובה. ובהמשך המאמר יבואר מה פירוש שהוא למעלה מהתשובה. חוה שהיא "אם כל חי", בה מקום התחלת נקודת הגילוי כלפי חוץ. ולכן שם שורש הקלקול. מפני שכאשר באים לגלות את הנקודה של חוץ, כאשר באים לגלות את הראשית של ההתגלות, אזי זה נותן מקום לגילוי הכלי. וכאשר יש מקום לגילוי הכלי, אזי הכלי יכול להיות בבחינתו של עשוי, שהוא עשוי וגמור שלם לעצמו. ואם הכלי עשוי וגמור ושלם לעצמו, אז חס ושלום אין לו צורך בזולתו.

מטיפות הקרי של אדה"ר נולדו שדין

לאחר שאדה"ר חטא, כתוב בכתבים (עי' שער הפסוקים יחזקאל), שעוד קודם שבא על חוה להוליד את קין והבל הוציא טיפות קרי לבטלה, ונתערבו טיפות אלו בקין, וכן הוציא טיפות קרי כל הק"ל שנה שפרש מאשתו, והוליד מהן שדין ורוחין ולילין. וכל זה בא מחמת חטא עצה"ד שגרמה האשה אשר נתת עמדי, היא נתנה לי מן העץ ואוכל, מכחה באה נקודת החטא. כמו שאומרת הגמרא (ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ד דף י"ב א', ועי' תוס' סנהדרין כ' א' ד"ה נשים, ועי' יו"ד שנ"ט), "הנשים תחילה [כלומר הן יוצאות לפני הארון בלוית המת, מפני] שהן גרמו מיתה לעולם". כוונת הדבר שהיא שרש לתחילת כלי דגילוי. וכלי זה בא ע"פ בקשת אדה"ר, שלא נתקרה דעתו. א"כ כלי זה הוא הראשית של הגילוי, הראשית שיוצר מציאות שהוא מגלה את הכלי כעשוי וגמור. וזו היא נקודת השבירה, כי נוצר מצב שהזכר חס ושלום לא צריך לנקבה, כביכול. אבל הראשית הפנימית יותר, היא ראשית של עומק ההבחנה של ראשית הגילוי, בהבחנה של ראשון נעלם, טיפה ראשונה ליצירה, וזה כלי לראשית הנעלמת. זוהי נקודת התיקון של מחשבת פגם הברית.

שני מהלכים של תיקון

במחשבת האדם ישנם כידוע שלשה כוחות, חכמה בינה ודעת, מה שהאדם חכם ומבין מדעתו. חננו מאיתך כמו שאומרים בעמידה נוסח ספרד חכמה בינה ודעת. על הפסוק "לחכם לב יקרא נבון" (משלי ט"ז כ"א), פירש רש"י שם "לחכם לב – שלמד חכמה מרבו. יקרא נבון – סופו שיהי' נבון בדבריו' מפולפל בחכמתו ויקראו אותו נבון". א"כ חכמה הוא מה שאדם שומע מרבו. ובינה הוא מה שמתבונן בדברים. ודעת הוא כח החיבור שמוציא את הדברים מכח לפועל. כח הפגם במחשבה הוא כאשר אדם לוקח את שלשת כוחות הללו, את כח החכמה ואת כח ההתבוננות ואת כח הדעת שבמחשבה, והוא מוליד את הדברים למעשה, אבל המעשה נולד מתפיסה של שלמות של עשוי וגמור מתוך עצמו, שכבר אין לו צורך לזולתו. מכנגד ישנם שני סוגי תיקונים בכללות. התיקון החיצוני כמובן הוא תיקון בכך שהוא תופס שהינו חסר, דהיינו שהוא רק הפלגא דגופא. זה כנגד הקלקול של "אני ואפסי עוד" (ישעיה מ"ז ח', צפניה ב' ט"ו), שזה בראשית ההתגלות של האדם עצמו, שהיא גאוה, שהיא שורש כל הקלקולים שבעולם, ארבע מידות הרעות (עי' שערי קדושה ח"א ש"ב), ששרש כולן הגאוה. אזי זה שהוא תופס את עצמו כפלגא דגופא, כחסר, היא תחילת נקודת התיקון. אמנם זה סוג של תיקון מצד התפיסה כלפי חוץ, ששרשו כמובן בפנים. אבל שרש פנימיות התיקון, הוא לגלות את הכלי של הראשית הנעלם ולהיות כלי לאותו ראשית. ומצד כך אין מקום של התחלת התגלות של תוקף הכלי לעצמו. דצריך להבין שישנם כאן שני מהלכים. ישנו מהלך של הכלים שנמצאים כלפי חוץ. וכאשר הכלי נמצא כלפי חוץ, שכל ענינו של הכלי לגלות לחוץ, אזי הוא התגלות של חוץ, וזאת מהותו. ואם זאת מהותו, אז היא מגלה את עצם היות הכלי לעצמו, ואז אפשר שהוא יתפוס את עצמו כשלם וגמור. אבל כאשר הכלי הוא כלי שמגלה ראשית נעלמת, ואינו מגלה את ראשית ההתגלות, אזי הוא לעולם לא יתן מקום לגלות את הכלי עצמו, ואז לא יכולה להיות התחלה של ראשית של קלקול, כי אין לו מקום לעצמו.

אדם הוא לעצמו, חוה היא ביחס לזרעה

כל זמן שהצלע היתה כלולה באדם הראשון, קודם שהקב"ה לקח אותה ממנו לברוא את חוה, לא היה שייך כלל פגם ברית. פגם הברית התחדש ממה

שהקב"ה לקח מהאדם את הצלע, וחדש מהלך שישנו אדם לעצמו, וישנה אשה לעצמה. ואז יכול להיות גם מהלך ח"ו של ק"ל שנה שפירש אדם הראשון מאשתו. דהיינו, ישנו עתה מהלך של איש שהוא בלי אשה. כל זה מחמת נקודת הפרדה בין האיש לאשה. אילולא שהיתה הפרדה בין האיש לאשה, לא היתה בשרש הבריאה הויה כזאת הנקראת פגם ברית. השורש לפגם זה מתחיל רק אחר "ויבן את הצלע", כאשר האשה הופכת להיות מציאות של ראשית של התגלות. ויבן בנין, "בחכמה יבנה בית" (משלי כ"ד ג'), זוהי התחלת ראשית הגילוי, חוה הנקראת "אם כל חי". אדה"ר אין שמו בא לרמוז על זרעותיו. שמו אדם "ויקרא את שם אדם" (בראשית ה' ב'), זה הוא. חוה עצם שמה "אם כל חי" הוא ביחס לזרעותיה. אם אשתו של אדה"ר היתה נשארת בכחית צלע האדם, היא לא היתה נקראת חוה אם כל חי, אלא היא היתה כלי בלבד לראשית הנעלמת.

פגם המחשבה

והנה בשרש נקודת המחשבה, בראשית המחשבה, ישנה רק כללות, ורק כאשר המחשבה יוצאת לפועל היא הולכת ומתפרטת. אבל בראשית המחשבה "וכולן נסקרין בסקירה אחת" (ר"ה י"ח א'). בתבנית המחשבה רואים את ציור הדברים כפי שהוא נכלל בכללות. בפועל מורידים אותו בערך של פרטים. והנה בפשטות, הפגם של המחשבה הוא מה שאדם משתמש בשלשת הכוחות של חכמה בינה ודעת, וחושב בהם באופנים שאינם ראויים, עד שח"ו הוא מגיע לפגם ברית. אבל בעומק תחילת נקודת הקלוקל, ראשיתה, היא בזה שהוא חושב בדברים של חוץ. נאמר על רב שהוא לא הסתכל חוץ מד' אמותיו (עי' רש"י מנחות ק"ד ד"ה שימי את, וכן נדה כ"ד א' ד"ה שימי את, ועי' תשובות הגאונים שערי תשובה עם הגהות איי הים סי' קע"ח ב' מילי דחסידותא דנהג רב). ובעומק, אם בעינים החיצוניות הוא לא הסתכל חוץ לד' אמותיו, אזי פירוש הדבר שגם בתפישת מחשבתו הוא לא חשב חוץ. כאשר חושבים חוץ, אדם יכול לבוא עד כדי כך ח"ו לפגום בפועל בברית מכח המחשבה.

תפיסה פנימית ותפיסה חיצונית

אבל אם ישנה תפיסה של מחשבה שהיא איננה פונה לחוץ, שם אין מקום של קלוקל. והשרש של המחשבה הנקראת חוץ, היא במה שחוה נקבעה

כמציאות לעצמה, "אם כל חי". "ויבן ה"א את הצלע", הקב"ה בנה אותה למציאות שהיא יצאה מגוף האדם לחוץ, ונהייתה הויה לעצמה, ולאחר מכן "ויביאה אל האדם". אבל קודם לכן, היא היתה הויה לעצמה. וכאשר היא הויה לעצמה, אזי הכלי מגלה את עצמו, ואז הוא גם יכול לגלות בחינה של עשוי וגמור, ואז אין לו צורך לזולתו, וזהו פגם הברית. שרש הקלקול של פגם הברית הוא בעצם היציאה של כח המחשבה לחוץ. בפשיטות פירושו שהוא חושב בדברים חיצוניים, וזה אמת. אבל בעומק שרש הפגם הוא בזה שהוא תופס את ההויה שהראשית של דבר הוא התגלות, ואינו תופס שהראשית של הדבר הוא נעלמות. מצד הנעלם לא יכולה להיות מציאות שהכלי תופס את עצמו להויה, וכ"ש שאינו יכול לתפוש את עצמו להויה שלמה. כי כאשר הוא אינו תופס את עצמו להויה, פשוט שהוא אינו יכול לתפוס את עצמו כהויה שלמה. החיצוניות יכולה לתת מקום לאופן של תפיסה של כלי לעצמו ושל הויה שלמה לעצמו, זוהי תפיסת עשו ומלכי אדם. והתיקון מצד הנקודה הפנימית של התיקון, היא כשם שאין הסתכלות של ד' אמות לחוץ, כך אין תפיסת מחשבה של חוץ. זוהי תפיסת מחשבה שהכלי שיש לאדם הוא בבחינת צלע, במקום נסתר, במקום נעלם, כלי לנקודת הנעלמות. כלי כזה אינו מביא להתגלות של חוץ, וממילא מצד שורש היצירה לא יכול להיות פגם הברית [וזהו סוד ספרא דצניעותא, ספר כלי לצניעות, עי"ש בביאור הגר"א בריש הספר].

הבושה לאחור החטא, לאחור יצירת חוה

לכן, כמו שהזכרנו פגם הברית אין לו תשובה, בר בתשובה סגי (זהר נח ס"ב א', ועי' בראשית חכמה שער הקדושה פי"ז בשם הרמ"ק בספר אלימה). כבר דנו בזה הרבה מאד. האדמו"ר מקאמארנא רי"י סאפרין כתב (היכל הברכה דברים דף קכ"ה ב' באוצר החיים) "ודע שהתחזקות המינות והכפירה של טומאת שער הנ' הוא ע"י עוון זה". מכוחו מתגלה שרש פגם היסוד, ומכוחו מתגלה אופן התיקון של היסוד. במקום שהוא מקור נקודת ההתגלות של הקלקול, שם מקור נקודת ההתגלות של התיקון. דיש להבין, מדוע מקור נקודת ההתגלות של הקלקול שייך להתגלות שער הנו"ן דקליפה. דלכאורה פגם היסוד הוא ענין של תאוה כפשוטה. והנה בשעת יצירת הבריאה, כפי שמפורש בפסוק, אדם וחוה היו שניהם ערומים ולא יתבוששו. מדוע לא היתה להם בושה. מפני שבושה ענינה כאשר ההסתכלות היא

לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי חוץ. אבל כאשר ההסתכלות היא לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי פנים, אזי אין שום ענין של בושה. אדם מרגיש בושה כאשר הרובדים הפנימיים שלו מסתכלים על הרובדים החיצוניים שלו. אבל כאשר הוא מקשה אחת, אינו מתבייש. דהרי הבושה יוצרת מצב שהמתבייש מעלים את הדבר כדי שלא יתגלה לחוץ. כלומר האדם מתבונן לראות כיצד הדברים נתפסים בחוץ, וכאשר אינו רוצה שהדברים ייתפסו בחוץ אזי הוא מתבייש. אחר שחטאו אדם וחזה החלו להתבייש ויעשו להם חגורות, ואח"כ הקב"ה עשה להם כתנות עור. ככה הבגדים, המתלבש מכסה על ערותו מהרואה הנמצא בחוץ. א"כ עולה שמקור הבושה בעומק היא מאותה הבחנה שהמתבייש תופס כיצד הדברים נתפסים כלפי חוץ. אבל קודם יצירת חזה שלא התבוששו, תפישת הכלי מצד שרש היצירה לא היתה בהבחנת גילוי לחוץ. אלא היה כלי לנעלם הפנימי.

תיקון לפגם הברית הוא לחזור למצב של ולא יתבוששו

א"כ ישנם שני סוגי כלים, כלי שבא לגלות, בתפיסה של גילוי, וכלי שבא לכסות, להעלים, ובדקות יותר, להיות כלי לנקודת הנעלם. חוסר הבושה קודם החטא נבעה מכך שמציאות הגוף שלהם לא היתה בהבחנה של תפיסה כלפי חוץ, אלא בתפיסה כלפי פנים. ורק משחטאו הפך הכלי להיות בתפיסה של כלפי חוץ, ואז מתחיל מושג של בושה וכיסוי. כל כח פגם הברית שהוא יצרא דעריות, מגיע מתפיסה של הסתכלות לחוץ, של מחשבה לחוץ. אבל כאשר ישנה תפיסה של מחשבה הנקלטת כמחשבה של פנים, ואין כח ראשית של אדום שהוא בכור מצד ראשון ללידה שהוא ראשון להתגלות, אזי אין הבחנה של פגם ברית. והנה שרש המילה תשובה היא שב, בהיפוך אותיות בש שהוא שורש למילה בושה. א"כ השרש של התשובה שהיא במדרגה של בושה, שמי שמתבייש בכל עוונותיו אזי מוחלים לו עליהם, אינו יכול להיות תשובה לפגם הברית. משום שהתשובה על פגם הברית היא על עצם זה שהוא מתבייש. התשובה הרגילה לא תכפר על פגם הברית. הפגם הוא עצם זה שהוא מתבייש לאחר שמראשית היצירה לא היתה הבחנה של בושה. לא יתכן שהתיקון על עצם הבושה יהיה שוב בושה. אלא להיפך, מה שטעון תיקון הוא עצם זה שהוא בוש. כמובן אין הכוונה ח"ו שהוא לא יבוש מחמת עזות. אלא הוא צריך להגיע לאותו מקום שנאמר בו ולא יתבוששו, שאין שם הסתכלות לחוץ, וממילא אין שם בושה. דאם אין בושה אין נקודה של קלקול.

הבושה היא כח של יציאה לחוץ והיא התשובה של עשי"ת

כאשר החכמה הבינה הדעת של האדם הם כלפי חוץ, אז ממילא שייך שיהיה הרהור כלפי חוץ, שייך ח"ו שיגיע לפגם הברית, המוציא את הדברים לחוץ. אבל אם המחשבה היתה נתפשת בכלי דלפנים, אזי לא שייך כלל להגיע לפגם ברית שמוציא לחוץ, כי זו סתירה מינה ובינה. אם כן עומק פגם השרש העליון שבחמישה פגמים שמשתדלים ישראל קדושים לתקן בימים הללו, הוא שובו בנים שובבי"ם. מפני ששובו בנים שובבי"ם, פירושו שצריך לשוב על השוב. דשובבי"ם הוא שוב בלשון רבים. דהיינו העבודה היא להחזיר את עצם כח התשובה למקור שלה. כל מהלך התשובה הוא "ולבבו יבין ושב ורפא לו", ומי שחטא ומתבייש בכך, מוחלין לו כל עוונותיו. אבל בשובבי"ם את התשובה עצמה צריך להשיב. יש ימי תשובה השייכים למהלך ימי הרחמים והסליחות באלול. לאחר מכן מגיעים עשרת ימי תשובה. לכאורה היינו סוברים שעשי"ת הם ימי תשובה בכללות, בעוד ששובבי"ם הם ימי תשובה על פגם הברית בפרטות, וגם בעשי"ת שייכת תשובה על פגם הברית בפרטות, כמו על כל עוון. א"כ לכאורה תיקון השובבי"ם כלול בתיקונים של עשי"ת. אבל בעומק תיקון ימי השובבי"ם הוא שלב לאחר תיקון עשי"ת. דהרי התשובה אינה מועילה על פגם הברית. אמנם אין פירוש הדבר שאדם לא יתבייש כלל על פגם הברית. אלא בודאי יתבייש ויעשה תשובה גם על כך, אבל לאחר מכן הוא צריך לשוב בתשובה על עצם כח הבושה שהיא גופא החפצא של תשובה כיציאה לחוץ.

תשובה סגי היא תשובה לקודם הבושה

ולכן לא סגי בתשובה של בושה, אלא צריך תשובה סגי, שהיא התשובה לפגם הברית, שענינה להחזיר את כח התשובה לנרתיקה, למקורה, למצב דלא יתבוששו דקודם החטא, ועוד קודם לכן, לקודם שהקב"ה לקח את הצלע מאדה"ר ויצר את חוה לאם כל חי, שהיא נקראת על שם היציאה לחוץ. שאז, אדה"ר מצד מטבע היצירה שלו, היתה לו נוקבא בתוך דיליה, ולא היה שייך פגם ברית לחוץ, כי לא היה חוץ, כי הנוקבא היתה חלק ממנו. וכאשר היא חלק ממנו, אין יציאה לחוץ מצד עצם מטבע היצירה, וממילא אין פגם, וקל וחומר שאין פגם בפועל. בתחילה הנוקבא היתה חלק מהזכר. אם הקב"ה היה רוצה רק במהלך שהם יהיו

נפרדים, אז היה בורא אותם מראש נפרדים. אבל אם הוא בראם מחוברים ואח"כ הפרידם, פירוש הדבר שהקב"ה ברא מהלך אחד, אח"כ שינה אותו, ונתן לאדם לעשות תשובה לחזור לנקודה הראשונה. בפועל, טבע האדם לאחר החטא הוא שכל תשוקתו היא לצאת לחוץ. ועבודת האדם היא להגביל את התשוקה הפנימית בכל נקודה לצאת לחוץ, והשרש לכך במילים עמוקות – היא האמונה. האמונה מעמידה כל דבר במקומו. אם היא מעמידה כל דבר במקומו, אזי אין רצון להכניס מבחוץ פנימה, ואין רצון להוציא מבפנים לחוץ. וכאשר אין לאדם שום תשוקה לצאת לנקודה של חוץ בנפש, אלא הוא מוכן לעמוד במקומו, וההכרח לזה הוא מכח נקודת האמונה [לא מצד נקודת הבל, להגביל את תאוות העוה"ז, אלא מצד נקודת האמונה], זהו תיקון של פגם הברית.

למה יעקב שייך כולו למערת המכפלה

הזכרנו כבר שמלכות אדום קדמה למלכות ישראל, מחמת שהמלכות אדום היא כלי של התגלות, ומלכות ישראל היא כלי לכח הנעלם. והנה עצם זה שהכלי היוצא ראשון לעולם הוא כלי של התגלות, הוא עצמו ראשית הקלקול וראשית השבירה, וזה גופא צריך תיקון. וראשית התיקון, בשביל ישראל שנקראו ראשית, הוא לגלות כלי של נעלמות. והנה גם הזכרנו שראשו של עשו נקבר במערת המכפלה, אבל לא גופו. משא"כ יעקב אבינו גם גופו היה קבור במערת המכפלה. הרי שלעשו היה כלי רק של ראשית. אבל אצל יעקב היה כלי גמור. בעומק, אצל עשו הכלי הוא כלי להתגלות. כל נקודת ההתגלות היא מהראשית ואילך. אולם בעומק יותר, הראשית עצמה תחילת הוייתה היא בנקודה הנעלמת. החכמה שנקראת ראשית, "ראשית חכמה" (תהלים קי"א י'), שורשה ב"והחכמה מאין תימצא" (איוב כ"ח י"ב), תחילת גילוייה הוא נעלם. רק כאשר היא יוצאת כלפי חוץ היא מתגלית. אבל ראשית נקודת ההתגלות שלה, היא לאו בת גילוי. לכן הראשון ללידה כאשר הוא נולד, זמן לידתו אינו ידוע מעיקרא בדיוק, כי נקודת שורש התחלת ההתגלות אין לה גילוי. אילו היה גילוי לתחילת שורש נקודת ההתגלות, אזי גם היה ידוע זמן הלידה בדיוק. אבל מחמת שתחילת שורש נקודת ההתגלות היא נעלמת אין הדבר ידוע. מכאן ואילך שזה הופך להיות דבר גלוי, אז זה במהלך של התגלות.

האבות הצטרפו לאדה"ר רק בקבר

לכן ראשו של עשו שהיה תחילת נקודת ההתגלות מחמת שיש בו נקודה של חיבור לאותו מקום שאיננו בר-גילוי, היה בר קבורה במערת המכפלה. אבל מצד חייו, כאשר עשו היה בהתגלות, לא היה עשו בקדושה. אבל מצד מיתתו, שהיה בהבחנה של הצנעה, בהבחנה של קבורה, בהבחנה של נעלמות, לכן לראשו יש שייכות לבחינת קבורתו, ולכן נקבר במערת המכפלה. מאידך, יעקב אבינו שכל קומתו מראשית ועד אחרית, היה כלי להוית ה' יתברך, שאין מחשבה תפיסה ביה כלל, הוא היה מהבחנה שדיוקנו חקוקה בכסא הכבוד (תק"ז תיקון כ"ב דף ס"ה ב'), מעין דמות של מעלה, בצלמנו כדמותנו. וכמו שאין תפיסה בעליון, כך גם התחתון הוא כלי להבחנה שאין תפיסה בעליון. מצד כך כל גופו שייך למערת המכפלה. והנה באותה מערה נקברו ארבעה זוגות, אדה"ר וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה. אבל רחל נקברה "בדרך אפרתה היא בית לחם" (וישלח ל"ה י"ט). עומק הדבר. האבות והאמהות הקדושים כמו שידוע בדברי רבותינו הם היו שרש לתיקון חטא אדה"ר (עי' ביאורי אגדות על ב"ב נ"ח א', לר"י חבר בעל הפתחי שערים). אמנם הצטרפותם לאדה"ר היה רק בקבורה. ודאי שבפנימיות, לא רק בקבורה. אבל בהתגלות, בעודם בחיים הם לא היו מצורפים לאדה"ר. כלומר בפועל, התגלתה הצטרפותם לאדה"ר דוקא במקום ההעלמה, בקבר.

לאה עלמא דאיתכסיא, רחל עלמא דאיתגליא

משא"כ רחל, היא ההבחנה של התגלות, היא הבחנה של חוץ, היא נמצאת בפרשת דרכים (עי' זוהר חדש מדרש הנעלם פרשת אחרי מות מאמר כי יקרא קן צפור, אות מ"ח במהד' הסולם), באותו מקום שם בני ישראל יוצאים מארץ ישראל לגלות. רחל מבכה על בניה ביציאתם, כי זו מהותה. ולכן היא אינה יכולה להיות קבורה במערת המכפלה. הקבורה כאן היא אחדות לתיקון של נקודת הנעלמות. יעקב רצה לשאת את רחל, ולא את לאה שעליה כתוב (ב"ב קכ"ג א', תנחומא ויצא פ"ד), שהיתה עומדת בפרשת דרכים ושומעת שהיא מיועדת לעשו ורחל ליעקב והיתה בוכה ולכן עיניה רכות. כי לאה רצתה את מקומה של רחל, שהיא בפרשת דרכים כאמור, במקום היציאה לחוץ. והנה כאשר יעקב אבינו נשא את רחל, הרי מראשית היה גלוי לפני ה' יתברך שתהיינה ארבע אמהות. אבל אם יעקב היה

נושא את רחל בראשונה, אזי אשתו הראשונה היתה נקודת ההתגלות. אבל כאשר נשא בראשונה את לאה, אזי הוא נשא את נקודת ההעלם שזו לאה, כי עיני לאה רכות, אין לה יציאה לחוץ. כאשר יעקב אבינו כפי שכתוב (ויצא פ"ל) חזר מן השדה, אזי לאה קנתה מרחל בדודאים את מקום הפנים, את מקום הנעלמות, שהוא מקומה של לאה שהיא נקודה נעלמת, כדי שישאר נעלם ולא יתגלה. ולכן מקום הקבורה היה ליעקב וללאה ולא ליעקב ורחל אלא רחל נקברה במקום הגלוי, במקום היציאה מארץ ישראל לחוץ, לגלות.

קדושת הברית היא בחשך

נקודת התיקון של המחשבה שהוא התיקון הראשון מהחמישה תיקונים, הוא תיקון בהחזרה של כח המחשבה שהוא יהיה כלי לנעלם ולא כלי לגלוי. כמו שכתוב בדברי רבותינו (עי' עבודת הקודש לחיד"א צפורן השמיר סי' ז' אות ק"ג, ועי' גנזי מרומים פירוש לר"י חבר על מסכת אצילות), שמי שמבאר סודות לחוץ הוא זה שח"ו נכשל בפגם הברית. מפני שלפי מה שנתבאר ישנו כלי לחוץ, וישנו כלי לפנים. סוד מגלים למי שהוא חכם צנוע ומעליא שיודע לשמור סוד. כלומר שהוא עצמו כלי לסוד, כלי לנעלם, ואינו כלי להתגלות (עי' בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא דף א' עמ' ב'). בעוד שמי שמגלה סוד לרבים הרי שהוא נעשה כלי של גלוי, שהוא ראשית הקלקול של פגם הברית. אבל מי שיודע לשמור סוד, נעשה כלי לנקודה הפנימית, לנקודה הנעלמת, זהו תכלית תיקון הבריאה. הפגם של המחשבה, הוא מחמת שהאדם פוגם בחכמה והתבוננות בדעת שלו. אבל כאשר האדם יגיע בנקודת הדעת לתכלית הידיעה שלא נדע, אזי חכמתו כח מחשבתו נעשית כלי לנעלם. לא עוד כלי להשגה בלבד, אלא כלי לנעלם. וסופן נעוץ בתחילתן. דאפילו כשהוא עוסק בנקודת ההתגלות, גם אז מחמת שראשית מחשבתו היא לתכלית של השגת הנעלם, של הלא נדע, הרי שהכלי שלו הופך להיות כלי ללא נדע, ולא כלי לנדע. וכשהוא הופך להיות כלי לשלא נדע, זה לא יוצא לחוץ. ליבא לפומא לא גליא (קה"ר י"ב י'). "ברית כרותה לשפתים" (מו"ק י"ח א'). זה היינו הך. אם זה מגיע לידי דיבור, אם זה בהבחנה של ליבא לפומא גליא, כלומר זה תפיסה של דבר שיכול לצאת לחוץ, או "אתבונן על בתולה" (איוב ל"א א'). אבל כאשר זה ברית כרותה לשפתים, שזה לא מגיע לידי דיבור, אז גם לא יגיע לידי תפיסה של חוץ, לפגם בברית אות קדש. אות קדש מתחבר רק במקום של נעלם,

מקום הקדושה הוא בחשך, שם מקום החיבור. זה נקרא קדושה בברית. קדושה בברית היא כאשר המעשה הוא בהבחנה של נעלם. והשרש של זה הוא במחשבה, שכאשר מקור הטיפה היא בבחינה של נעלם, אז היא כלי לנעלם, ואינה יוצאת לחוץ במקום של התגלות שלא במקומה. זה החלק הראשון מהחמישה חלקים. ה' יעזור שנזכה ליישם למעשה. אמן.

שובבי"ם

תיקון הרוק

ר"ע רקק ושחק ובכה

במאמר זה נעסוק בסוגיות הגמרא ובדברי חז"ל הקדושים הדנים ברוק, כדי להבין מהו קלקול הרוק ולפ"ז להבין מהו תיקונו. כפשוטו, צ"ע מהו השייכות של הרוק לפגם היסוד או לתיקון של מידת היסוד. והנה מצינו בע"ז (כ' א') "רבי עקיבא ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רק[ק] שחק ובכה, רק[ק] שהיתה באה מטיפה סרוחה, שחק דעתידה דמגיירא ונסיב לה, בכה דהאי שופרא בלי עפרא". והר"ן והתוס' ורש"י בנדרים (נ' ב') מביאים המעשה ביתר פירוט, שרצתה להכשילו בדבר עבירה, עי"ש. הרי שמבואר א"כ שר"ע רקק על שהיא באה מטיפה סרוחה (אבות ג' א'), וטיפת הזווג באה ממוח הדעת לאבר היסוד (עי' פע"ח שער הלולב פ"ג). יתר על כן, מילת רוק יש בה אותיות המרמזות על קרי, ועל קור, ועל מקרה, וכולם הם בהבחנה אחת, ועוד נחזור לכך.

כח הקלקול וכח התיקון ברוק

והנה יש ברוק כח של קלקול, מצד שהרקיקה לכ"ע היא דבר מגונה, מבזה, ונמאס. כגון מה שאמר ה' למשה על מרים (בהעלותך י"ב י"ד) "ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים וכו'". לכן מצינו בכמה מקומות איסור לרוק. אסור לרוק בהר הבית (משנה ברכות נ"ד א', גמרא ברכות ס"ב ב'). ובבית הכנסת מצינו בכך מחלוקת בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה דף כ"ח א'), וגם המד"א שמתיר מצריך לכסותו ברגלו, ובבבלי (גמרא ברכות ס"ב ב') מסקנת הסוגיה היא שמוותר לרוק, ולכן להלכה מותר לרוק וצריך לכסותו (או"ח צ' י"ג). ולענין רקיקה בעת העמידה, זו

תיקון הרוק

קמג

סוגיה בירושלמי שם, ויש היתר בתנאים מסוימים (עי' או"ח צ"ב ט' ועי' ברמ"א שם). ואסור לרוק לפני רבו (עירובין צ"ט א'), ולפרטים עי' בשו"ע (יו"ד רמ"ב כ"ט ובנו"כ שם). וכן אין לירוק בפני חבירו כי יבוא במשפט על כך (חגיגה ה' א', דרך ארץ רבה פ"י, כלה רבתי פ"י). ואם רקק והגיע רוקו בחבירו נותן לו ת' וזו על בושתו (משנה ב"ק צ' א'). מאידך מצינו גם כח תיקון ברוק. כגון שרוק תפל [רש"י – שלא טעם כלום משניעור משנתו], הוא רפואה לעין, ולכן אסור להשתמש בו בשבת (שבת ק"ח ב'). ונוסף על כך יש כח ברוק תפל להעביר כתם של דם (משנה נדה ס"א ב'), בשיתוף עם עוד ששה סממנים, ורוק תפל הוא הראשון בכלם. ואם כולם לא העבירוהו הרי אין זה כתם אלא צבע והאשה טהורה. ויש לדעת שאין מדובר רק בכח רוק גשמי להעביר כתם של דם, אלא ישנה כאן גם כח עקירה פנימית של הרוק בשורש הכתם.

יריקת החלוצה

מצינו בג' מקומות שהרוק מוזכר בתורה. האחת, מה שהבאנו לעיל בענין מרים. וכן מוזכר בתורה דיני טומאה ברוק, כגון רוק זב שהוא אב הטומאה, לטמא במגע ומשא (פרשת מצורע ט"ו ח', ועי' רמב"ם מטמאי משכב ומושב פ"א הי"ד והט"ו). וכן מוזכר הרוק בתורה בסוגית החליצה (כי תצא כ"ה ט'), "ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". והרמב"ם מפרש (יבום פ"ד ה"ו) "ואחר כך עומדת ויורקת בארץ כנגד פניו רוק הנראה לדיינין". והנה⁴, כאשר בעל היבמה מת, ויש לו אחים, אזי אין קידושיו פוקעים לגמרי להתירה לאחרים, אלא יש שיוור מקידושיו והם גורמים לחלות זיקה בין האחים ליבמה. לכן כאשר אחד האחים מייבם אותה, אין אלו קידושין חדשים, אלא זו הגדלת כח הזיקה לכלל קידושין מלאים. ומאידך, כאשר אין יבום אלא חליצה, אזי הגדרת החליצה היא הפקעת שיוור הקידושין של המת. א"כ היריקה שהיבמה יורקת בשעת החליצה, הוא כח לנתק את הזיקה ליבם החוליץ, וממילא להפקיע את שיוור הקידושין של בעלה המת.

א) למעשה מה שכתבנו בפנים הוא אחד מצדדי החקירה של הספר אתון דאורייתא לר' יוסף ענגיל כלל ח'. ועי' ברש"י קידושין ד' ב' ד"ה שכן זוקקה ועומדת, וכן בתוס' שם ד"ה מה ליבמה, מה שכתבו בשם ר' אלעזר משזנ"א, שמשמע בלשונם כצד זה.

רוק מלשון רווק ומלשון ריק

והנה רוק הוא אותיות רווק (לענין רווק עי' משנה קידושין פ"ב א'), לרמז על שרוק הוא כח של קור ושל נפרדות. לכן יש כח ביריקת היבמה להפקיע את זיקת היבם שהוא שיור באישות המת, כפי שיש כח בגט להפקיע את האישות של הבעל, שכל ענין האישות הוא להבדיל ולהפריש את האשה מכל העולם ולחברה לאיש אחד. הרי שהיריקה יוצרת הבדלה, קרירות, נפרדות, הפך נקודת החיבור. בלשון אחרת, רוק הוא מלשון ריק, כדכתיב "ויהי הם מריקים שקיהם" (מקץ מ"ב ל"ה). כלומר יריקה מצביעה על הורקה, שהרי היריקה מרוקנת את הפה מהרוק. ויש לדעת שכל ענינו של הרוק הוא בעצם להוריק אותו, לכן שם הפעולה של הוצאת הרוק לחוץ, הוא מאותו שורש כמו הרוק עצמו. כלומר אין השם רוק דומה למילה ריק רק מפני שבשעה שהוא מוציא את הרוק לחוץ או ממילא נעשה הפנים ריקן מן הרוק, דהרי תמיד כאשר מוציאים חפץ ממקום למקום נעשה המקום הראשון ריקן מאותו חפץ. ולא מצינו ששם ההוצאה ושם החפץ דומים זה לזה. אלא דוקא ברוק מצינו כן, ועל כרחק משום שאין לרוק מציאות מצד מה שהוא נמצא בפנים, אלא כל מציאותו הוא ביחס להורקתו לחוץ, ולכן שמו רוק. א"כ עלה בדיננו, שרוק הוא מלשון רווק, מלשון קור, מלשון קרי, מלשון מקרה, מלשון ריק, ומלשון הורקה.

הבחנת הרוק מצד פרצוף האדם וגופו

נתבונן להבין את השורש הפנימי של ההבחנות הללו המתגלות ברוק בקומת האדם. הנה יש להבדיל בין צורת האדם בכללות לבין פרצוף האדם. צורת האדם בכללות היא כל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. ובפרטות ישנה צורת פרצוף האדם, דהיינו ראשו ופניו. והנה סיום פרצוף האדם הוא בפה, שמשם יוצא הרוק לחוץ. וכאשר האדם אינו יורק את רוקו לחוץ, אזי הרוק נבלע ויורד דרך הגרון לחלק התחתון של האדם. לפי זה, הרוק מצד שמקומו בפה, יכול להיות מוגדר כמקום סיום הפרצוף העליון שבאדם, וכן אפשר להגדירו כמקום המעבר בין הקומה העליונה של האדם שהיא פרצופו, לבין הגוף של צורת האדם הכללית. והנה זו הבחנת הרוק מצד מיקומו. וישנה עוד הבחנה בין כאשר הרוק נירוק החוצה לבין כאשר הוא נבלע בגוף. דאם הרוק נבלע, הרי שהוא יורד מהחלק

תיקון הרוק

קמה

העליון שהוא בחינת הפרצוף של האדם, לחלק התחתון יותר דרך מקום הגרון. אבל כאשר הרוק איננו נבלע בגוף אלא נירוק החוצה, אז הרוק נשאר במדרגת פרצוף האדם, ועל ידי כן נוצרת ריקנות וחללות בגוף התחתון. נמצא שיש ב' הבחנות ברוק. א. בבחינת פה, שמוריקו לחוץ, והא גילוי מדרגת רוק שהוא חוץ לפה, והוא גילוי שרוק בבחינת קלקול הוא רק בבחינת חוץ ולא בבחינת פנים, וכמ"ש בנפש החיים (שער א' פ"ו בהגה"ה ד"ה וזה היה קודם החטא), שקודם החטא, שאז היו במדרגת פה [עי' במאמר שובבי"ם תיקון מושך בערלתו], אזי הרע היה בחוץ. ב. שאם אינו יורקו אזי הרוק דקלקול יורד לפנים ונעשה חלק מן הפנים, ואזי זהו חלק מן האדם. ומצד כך כאשר מוריקו לחוץ, זהו תיקון בבחינת רוק, בבחינת "לבי חלל בקרבי" (תהלים ק"ט כ"ב), עקירת הרע מפנים.

רוק שבא ממאכל ורוק תפל

והנה יש להבחין ברוק ב' הבחנות, תפל ושאינו תפל. הגמרא בנדה (ס"ג א') דנה בהגדרת רוק תפל, והרמב"ם (איטורי ביאה פ"ט הל"ח) מסכם את הדיון כך "אי זהו רוק תפל, שלא טעם כלום מתחילת הלילה והיה ישן מחצי הלילה האחרון, למחר קודם שיאכל נקרא רוק תפל. והוא שלא יצא רוב דבורו עד שלש שעות ביום. ואם השכים ושנה פרקו קודם שלש שעות אין זו רוק תפל שהדבור מבטל חוזק הרוק". עולה שאדם שאכל בבוקר או דיבר בשיעור מסוים, שוב אין הרוק שלו תפל. והנה האכילה גורמת ליצירת רוק בפה שאינו תפל. משא"כ רוק תפל בא מהקומה העליונה של האדם, לאחר שינת לילה, שהוא הזמן המסוגל לראיית קרי. ולכן רוק תפל הוא בהבחנה של טיפה היוצאת מן המוח, והוא הראשון מבין שבעת החומרים המעבירים את דם הכתם. א"כ ישנו רוק המיוחס לאכילה מבחוץ, וישנו רוק תפל שהוא מיוחס לשורש, לפרצוף האדם, הבא מהמקום הפנימי. הרוק המיוחס לחוץ, הוא בא מהתאוה לאכילה שהיא בבחינת תאוה לעיניים ונחמד למראה. רוק זה אינו מטהר. משא"כ רוק תפל הוא רוק המטהר [בפשטות ע"י שאינו מעביר את הכתם, ובפנימיות גם בכך שמעבירו], הוא הרוק הבא מהחלק העליון שבקומת האדם, מפרצופו, ומתגלה בפיו. ורש"י (נדה ס"ג א' ד"ה לאפוקי דקדים), מבאר שהשינה ממררת את הרוק ומחזקתו – וזהו רוק תפל, משא"כ אוכל ממתק את הרוק ומעביר את כוחו.

תיקון הרוק מצד שישראל גימ' אש-מר

והנה רוק מבחינת הקלקול שבו, הוא מלשון קרי, מלשון קור, כדלעיל. וקרי וקור מיוחסים לעמלק, כדכתיב "אשר קרך בדרך" (כי תצא כ"ה י"ח), ודרשו חז"ל (תנחומא כי תצא פ"ט, מובא ברש"י), שביציאת מצרים נפל פחד ישראל על האומות, עד שבא עמלק ונלחם בישראל וקירר את פחדן. משל לאמבטי רותחת דקפץ לתוכה בן בליעל, שלמרות שניכוח, מ"מ קיררן עבור האחרים. והנה ישראל הוא אותיות א"ש יר"ל, ויר"ל בגימ' ר"מ, גימ' עמלק, גימ' מר. הרי שה'אש' הוא כנגד המקרה וכנגד המרירות וכנגד הקור שכולם הם עמלק. וכח ישראל הוא האש שכנגד כולם, ולכן האש הוא כח התיקון. רוק מצד הקלקול הוא בחינת קרי, בחינת עמלק, בחינת המרירות [מצד הקליפה, כנגד המרירות של הרוק תפל שהוא מצד הטהרה]. ומכנגד כך מצד התיקון ישנו ישראל שהוא גימ' אש מר [מר מצד הטהרה, מצד הרוק תפל]. הרי זו סוגיא אחת של תיקון הרוק, חום כנגד קור.

ליצנות ורוק הם אי כבוד

והנה רוק בגי' ש"ו (שער הכוונות דרושי יוה"כ דרוש ב'), וש"ו הוא שורש המילה השתוות. מכאן שורש שני לתיקון הרוק. השורש הראשון הוא החום כנגד הקור, שזה עתה בארנו. אמנם גם כח ההשתוות מבטל את כח הרוק. והנה בהקדם נתבונן יותר ברוק מצד הקלקול, ואח"כ נשוב לדון בכח התיקון. כבר הזכרנו שישנו ברוק מצד הקלקול ענין של גנות, בזיון, מאיסות. ולכן הרוק הוא היפך הכבוד. ואמרו חז"ל (ירושלמי ע"ז פ"ד ה"ז דף כ"ח א'), "עתידה ע"א להיות באה ורוקת בפני עובדיה ומביישתן ובטילה מן העולם". הרי חזינן שכח הרוק הוא לבטל את נקודת הכבוד. ולכן נאסרה הרקיקה בהר הבית, וכדומה, עי' לעיל. אבל עמלק הוא בחינת היפך הכבוד, שהוא לץ כמאמר חז"ל (יל"ש פי"ז רמז רס"א) "לץ תכה ופתי יערים, לץ תכה הוא עמלק, ופתי יערים הוא יתרו". א"כ ליצנות ורוק הם שניהם היפך הכבוד. הרי זה ענין הרוק מצד הקלקול.

יקר אותיות קרי

עתה נבאר כיצד הרוק מצד נקודת התיקון שבו מגלה את נקודת הכבוד. הנה ישנה אימרה בשם הבעל שם טוב הקדוש (מובאת בפירוש דמשק אליעזר על הזהר

בראשית נ"ד ב', מהר' אליעזר צבי סאפרין בנו של הרבי מקאמנא, "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. יקר – אותיות קרי, בעיני ה' – שאינו יודע מזה אלא הקב"ה לבד. וזאת לא יארע אלא לחסידיו, וזהו כשנפסק להם ח"ו מיתה, או המקטרגים – במקרה לילה לבדו קבלו חלקים, ונפטר האיש הזה ממיתה, ודפח"ח". עומק הענין. כידוע אין לך אדם שאין בו הבחנה של חטא. "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז' כ', ועי' סנהדרין מ"ו ב'). אלא שאצל אדם שאינו במדרגת חסיד, אזי החטא אצלו הוא עצם ולא מקרה. משא"כ אצל אדם במדרגת חסיד – ולדעת המהר"ל בכמה מקומות (עי' גבורות השם פ"ח), בעומק אצל כל ישראל זה כך – החטאים הם בבחינה של מקרה. א"כ "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", היינו שאצל חסידי השי"ת מתגלה שהמות הוא בבחינת מקרה, כי העצם שלהם הוא חיים. ולכן כאשר החסיד מתחייב מיתה גשמית, מתגלה שהחיים הגשמיים הם רק לבוש ולא עצם האדם. ולכן החיים הגשמיים של החסיד יוצאים ממנו בבחינת רוק, מלשון הורקה, מלשון יריקה. שבכך שהחסיד מרוקן את עצמו מחייו הגשמיים, בכך שהוא יורק אותם לחוץ, הוא מגלה שחייו הגשמיים אינם עצם הווית חייו, אלא הם מקרה ולבוש בעלמא שאפשר להתרוקן מהם. וזהו עצם גילוי הכבוד. כי כאשר נגלה שהחטא אינו בעצם אלא לבוש, מקרה, בזה נגלה עומק קומת כבודו של האדם. הקרי כאשר נגלה כעצם האדם זהו בזיון. זאת היא טיפה שבאה ממקור היות האדם שהוא מוחו ומחשבתו ונגלה בה תוקף הבזיון, טיפה סרוחה.

מעלת הבזיונות

עתה נבאר את המימרא דהבעש"ט קרוב יותר לפשוטו. הנה כאמור אין לך אדם שאין לו נגיעה בחטא, וכל נגיעה בחטא היא ביטול תפיסת הכבוד. דהרי כבודו מלא עולם, וכאשר האדם חוטא, הרי הוא בבחינת מחלל ה', דהוא חילל את אותו מקום מגילוי כבודו ית'. והתיקון לחטא הוא תפיסת בחינת הבזיון, לרוקן את רצונו לכבוד, על דרך שפעולת החטא ביזתה והפקיעה את הכבוד העליון. והוא מעין בחינת כאשר זמם לעשות לאחיו (פר' שופטים י"ט י"ט), והכא לקב"ה, כן יעשה לו. וישנה מעלה בתפיסת הבזיון שאין כדוגמתה, דהנה בספר תומר דבורה לרמ"ק (פ"ב) מצא בבזיון את הדרך הטובה ביותר להתרגל במידת הענווה ולרפא את מידת הגאווה, דכך כתב "שיחשוב על עונותיו תמיד וירצה בטהרה ותוכחת

ויסורים, ויאמר, מה הם היסורין היותר טובים שבעולם שלא יטרידוני מעבודת ד', אין חביב בכולם מאלו שיחרפוהו ויבזוהו ויגדפוהו, שהרי לא ימנעו ממנו כחו ואונו בחלאים, ולא ימנעו אכילתו ומלבושו, ולא ימנעו חייו וחיי בניו במיתה. אם כן ממש יחפוץ בהם, ויאמר, מה לי להתענות ולהסתגף בשקים ומלקיות, המחלישים כחי מעבודת ד', ואני לוקח אותם בידים? יותר טוב אסתגף בבזיון בני אדם וחרפתם לי ולא יסור כחי ולא יחלש, ובוזה כשיבואו העלבונות עליו ישמח בהם ואדרבה יחפוץ בהם". ובספר קול בוכים (לר' אברהם גלאנטי תלמיד הרמ"ק על מגילת איכה ג' ל'), הביא נקודה נוספת בשם הרמ"ק, שהעלבונות והחירופים והגידופים היא הדרך המעולה ביותר למרק החטאים והזדונות והפשעים, וא"כ זו תועלת נוספת מלבד התועלת לענין ענווה וגאווה. ולכאורה הטעם לכך הוא כי הבזיון הוא ממש מידה כנגד מידה של החטא. גם מהבחינה שביזה כלפי מעלה. וגם מבחינה שכל חטא בא לאדם מכך שאיבד את נקודת הכבוד ואחזו בנקודת הליצנות, ובכך אחזו בנקודת הבזיון מצד השלילי, ועתה עליו לאחוז בבחינת הבזיון מהצד החיובי.

לירוק את החטא החוצה

ולכן התיקון של החטא אצל החסידים הוא להגדיר את החטא שהוא בבחינת מקרה. כלומר לרוקן ולירוק את החטא החוצה, להגדיר אותו כהויה של מן השפה ולחוץ, להגדיר אותו כקרי, כמקרה, כדבר חיצוני. כלומר היריקה וההורקה כאן היא התיקון. כי מתגלה על ידם שהחטא אינו בהבחנה פנימית, אלא בהבחנת מקרה, ולכן הוא עומד לצאת לחוץ, כמקרה קרי. עומק נקודת הרוק מצד התיקון שלו, היא הורקתו לחוץ. עצם ההורקה לחוץ מגלה שהוית החסיד איננה שייכת לקרי, היא איננה בהבחנת מקרה. כלומר קרי, רוק, מקרה, והורקה הם היינו הך לעניננו, דהיינו יציאה לחוץ.

לבלוע את הרוק

אבל מצד ההבחנה של עמלק שהוא בבחינת מקרה, שהוא בבחינת רוק, הרי במקום לירוק החוצה, אדם בולע את הרוק. ובליעת הרוק מגלה שפנימיותו היא מקרה, היא רוק – וזו גופא נקודת השבירה. משא"כ ההוצאה של הרוק לחוץ מגלה שהמקרה הוא חוץ ולא פנים. כל כח הקלקול שבבריאה נובע מהתפיסה

תיקון הרוק

קמט

שיש מקרה בבריאה. אבל שורש נקודת התיקון הוא כאשר האדם תופס שהמקרה הוא לבוש, הוא בחוץ, הוא חיצוניות. ולכן "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". אצל חסידיו דייקא נתפס החטא כקרי. אבל אצל אלו שאינם חסידיו, אזי החטא אינו קרי, אלא נראה כפגם במהות.

איך מגיע האינו חסיד למקרה לילה

הנפקא מינה בין החסיד לאינו חסיד. מי שאינו חסיד, אזי הקרי שלו בא מתוקף ההרהורים, שהוא אחוז בהם מכח התשוקה הפנימית, ואלו הביאו אותו לידי קרי. שאין אדם בא לידי טומאה בלילה אלא מכח הרהורי היום (ע"ז כ' ב'). הרהורי היום אלו המחשבות הקבועות במוחו, והמחשבות במוחו באות מהעשנים שעולים למוחו מתשוקות היום, וכך הוא מגיע לטומאה בלילה. וכן הרוק שבא מהאוכל, אדם בולע אותו, וזה מעלה עשנים למוח, ומכח כך באה הטיפה מהמוח והוא נטמא בקרי. זוהי טיפה שבאה מהחלק התחתון שבאדם, מכח המאכל שבא לאבר הכבד שבאדם. ומכח כך עולים עשנים למוח, ומביאים את ההרהורים, וכך נולד הקרי. הרי שהקרי בא מכך שהרוק ירד לפנימיות האדם בחלקו התחתון, ולא יצא הרוק לחוץ. הרי שהגיע לטומאה וצריך טבילה. אבל החסיד, שאצלו הקרי הוא מקרה, הרי הקרי פודה אותו מן המות. כי לא רק שכח הרע יצא אצלו לחוץ, אלא הוא גילה על מדרגת נפשו שכח הרע נמצא אצלו בחוץ, בבחינת קרי, בבחינת רוק שהוא הורקה לחוץ. וזו גופא נקודת התיקון.

ריקנות מקדושה לעומת ריקנות ממקרה

הנה הזכרנו לעיל שרוק הוא מלשון ריקן. ויש בזה ב' הבחנות, מצד הקלקול ומצד התיקון. מצד הקלקול עסקינן באדם שאין לו חיבור מתמיד לעבודת השי"ת, כלומר שהחיבור שלו לקדושה הוא מיקרי והוא ריקן מהחיבור התמידי לעבודה. אצלו הרוק, דהיינו המקריות בחיבור, אינו בהבחנה שעומדים לרוק ולרוקן אותו החוזה, אלא הוא פנימי לאדם, קבוע בו. כלומר, הריקנות במובן של חללות מקדושה, היא בהבחנה של תמידיות. הוא רוקן מעצמו וחילל את עצמו מתמידות הקדושה, ואחוז בחיבור מיקרי, ארעי לקדושה. אצל אדם כזה החטא אינו בהבחנה של מקרה, של ריק. כלומר אינו בהבחנה שהוא עומד לרוק אותו לחוץ. אבל מצד התיקון הכל הוא להיפך. החטא הוא הופך להיות ארעי, מקרה.

האדם ריקן ממנו, עומד לרוק אותו החוצה. ומה שקבוע בו הוא הקדושה, עבודת השי"ת. הרי שבב' ההבחנות ניכרת התפיסה שהבאנו לעיל, שרוק הוא מלשון הורקה, שהרוק עומד להורקה כמו אשפה. ולא שפעולת ההורקה היא תוספת על הגדרת הרוק, אלא שהשם רוק הוא גופא על שם ההורקה שלו לחוץ. רק השאלה היא – מה עומד להורקה.

האש הטבעית של האדם אינה תמידית

נחזור למימרא "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". טמון כאן הגילוי שהוית המקרה היא חיצונית לאדם והיא לבוש אליו. וזו גופא נקודת התיקון. בהקדם, הרי הזכרנו שישנם שני סוגי תיקונים לרוק. האחד הוא מצד שרוק הוא אותיות קור, ומכח כך התיקון לרוק הוא אש שהיא חום הפך הקור. והשני הוא מצד שרוק הוא בגי' ש"ו שורש השתוות. והנה לענין התיקון של חום כנגד קור, נתבונן ונבין שחמימות היא במקום שאין תמידיות. זהו יסוד ברור, מבשרי אחזה שכל חמימות היא מצב שאינו מתמיד. משא"כ מצב תמידי הוא מצב של קרירות. דאש הוא בחינה של מקרה כנגד מקרה, כנגד קור מיקרי מתגלה כח מיקרי של אש. למשל, מכיון ש"מים גנובים ימתקו" (משלי ט' י"ז), לכן פעמים שנולדת באדם תאוה, שהיא כח של אש ושל חום. אבל דבר תמידי כמו פת בסלוי, אינו מעורר כח של אש. [במאמר מוסגר, ישנו מושג של אש תמידי כמו "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (צו' ו' ו'), וזה עוד מהלך שצריך להבין אותו, אבל אנו דנים כאן באש הטבעית של האדם]. א"כ עלה בידינו, שכנגד הקור דקליפה שהוא מקרה ישנו כח של אש וחום שהוא מקרה.

הקרי מתגלה במקום החיבור

נתבונן עוד בתיקון הראשון של הקור, דהיינו ע"י חום. כפי שנתבאר יש כאן תיקון של מקרה כנגד מקרה, חום מיקרי כנגד קור מיקרי. כח הקלקול של הרוק מבחינת קור שהוא מקרה, מתגלה בהוצאתו מהכח לפועל, דהיינו בפגם הברית. ולפי פשוטם של דברים הוא מתגלה דוקא בפגם הברית מפני ששם הוא מקום החיבור, ובמקום קרירות אין חיבור. דהרי כל חיבור בא מנקודה של אש, כמאמר חז"ל (סוטה י"ז א'), "איש ואשה זכו – שכינה ביניהם, לא זכו – אש אוכלתן". וכאשר זכו האש דקדושה מחברתם. לכן כאשר האדם בהבחנה של קור,

תיקון הרוק

קנא

מקרה, קרי, מקום ההתגלות של הפגם הוא במקום החיבור, כאשר אש התאווה בוערת בו. כך הוא לפי פשוטם של דברים והוא אמת. ומצד הקלקול זהו חמימות של אש דקלקול לעומת קרירות דקלקול, ומצד התיקון זהו חמימות דתיקון לעומת קרירות דקלקול.

עמלק מסוגל לקרר את האמבטי הרוחת

אבל בעומק יותר, הזכרנו לעיל שרוק הוא בחינת הטיפה הבאה מן המוח. והנה הטיפה מצד עצמה היא מיסוד המים, ולכן כמו הרוק, בעצמותה היא בהבחנת קרירות. אמנם לצורך הולדה אז מתגלה בטפה כח של חמימות. ולא בכדי במשל של האמבטי הרוחת שהבאנו לעיל, מדובר דוקא במים רותחים ולא באש לוחטת. דהנמשל שם הוא עמלק שענינו קור ומקרה, והוא השיב את המים לקדמותם, למצב של קרירות. דקור הוא מצב הראשית של המים, והחמימות היא נקודת השינוי בהם. וכנגד זה, על עמלק נאמר "ראשית גויים עמלק" (בלק כ"ד כ.). מכח הראשית שבו, יכול עמלק לגלות את נקודת הראשית שביסוד המים. ומכיון שעמלק ביסודו הוא לץ שתכונתו קרירות, לכן הוא מסוגל לצנן את האמבטי הרוחת. א"כ מה שעמלק נקרא ראשית ומה שעמלק מקרר את האמבטי הרוחת, אינם שני ענינים, אלא דבר אחד.

חמימות תיקון לקרירות, מתיקות תיקון למרירות

לעומת יסוד המים שתכונת הראשית שלו היא קרירות, תכונת הראשית של יסוד האש הוא חמימות. אלא שיש בכוחם של ישראל לגלות חמימות במקום הקרירות, דהיינו אש דקדושה. ומה שהזכרנו לעיל שישראל בגימ' אש מר, או אש עמלק, ענין האש כאן הוא לגלות את החמימות ביסוד המים, ואין מדובר כאן בגילוי דיסוד האש עצמו. א"כ יש כאן גילוי של שמים, דהיינו אש ומים כנודע (עי' חגיגה י"ב א', רש"י בראשית א' ח'). הרי זה האופן הראשון של תיקון קליפת הקרי שנקראת עמלק מלשון מקרה. דהרי עמלק בגימ' מר. ובמרה לא יכלו לשתות את המים כי מרים הם, והתיקון היה להשליך עץ למים, ואז המים נמתקו (בשלה ט"ז כ"ג-כ"ה). א"כ המתקות היא התיקון של המרירות, ע"ד שהחום הוא תיקון לקור.

תיקון אש ומים דוקא בימי השובבים

והנה המרירות יוצרת קרירות אבל המתיקות יוצרת אש תאוה. אש של קדושה כנגד קרירות של קליפה. אבל את האש דקדושה מגלים בתוך הקרירות, בתוך המים, בבחינת שמים. א"כ זהו האופן הראשון של המלחמה כנגד עמלק. על ידי תיקון היסוד דקדושה בבחינת אש לעומת מים, בבחינה של אש חום מול קרירות. ותיקון זה מתגלה דייקא בימי השובבי"ם, כאשר קוראים את הפרשיות של מכות מצרים. שהרי כל דינם של מצרים היה במים, החל ממושיען של ישראל שהוא משה ע"ש "כי מן המים משיתהו" (שמות ב' י'), וכלה בקריעת ים סוף שטבעו המצרים בים. ותיקון ראשון זה הוא גילוי יסוד האש במים בבחינת שמים, אש ומים ביחד, ולא בהבחנה של מים לבדם. מצד הקלקול אם הקרי בא ע"י חמימות וזהו עומק הקלקול, לקיחת כח החמימות ליסוד המים מצד הקליפה. אולם מצד התיקון, זהו חמימות דקדושה במים.

חנניה מישאל ועזריה טבעו ברוק

לעומת זאת, מצד ההבחנה של רוק כהשתוות, ישנו הסוד של קור דקדושה מול הקור דקליפה. והנה אם שני הצדדים שווים, אזי אין משיכה לזה יותר מלזה. וזה מהלך שני של התיקון. לבאר זאת נתבונן בגמרא בסנהדרין (צ"ג א'). בענין חנניה מישאל ועזריה לאחר שיצאו מכבשן האש (דניאל ג'), שואלת הגמרא להיכן הלכו, דשוב אינם מוזכרים בכתובים (רש"י). הגמרא מביאה ג' תשובות, הראשונה שמתו בעין הרע, השניה שטבעו ברוק, והשלישית שעלו לארץ ישראל והקימו משפחות. ובמדרש (פסיקתא דר' כהנא י' ח', ובדומה לזה בתנחומא ראה פט"ז), מבואר למה טבעו ברוק, "והיו כל אומות העולם אומ' להם הייתם יודעין שיש בא'להיכם לעשות לכם כל הניסים הללו וגרמתם לו להחריב את ביתו ולהגלות את בניו. והיו כל אומות העו' מרקקין בפניהם עד שעשו אותם גוש של רוק". ועי' בפסחים (ק"ח א'), שרצה שר הברד להצילם מכבשן האש, ואמר לו גבריאל שאין גבורתו של הקב"ה בכך שברד יכבה את האש, אלא ירד גבריאל שר האש ועשה נס בתוך נס, שקירר את האש מפנים ושרף מבחוץ את אלו שהשליכו אותם לכבשן.

תיקון ההשתוות של הקור

והנה יש לדעת שהקור שעשה גבריאל להצילם, זה גופא הרוק שבהם הם טבעו. אלא שלא ברוק דקליפה טבעו ח"ו, אלא עומק הדבר שהתגלה אצלם הקור דקדושה ובכך הם ניצלו מהאש. ומה שהם טבעו בקור שבבחינת רוק, הכוונה שהם התכללו בקור דקדושה שלעומת הקור דקליפה שהוא הרוק דאווה"ע. ועל אף שבפשוטות לשון חז"ל משמע שהם טבעו ברוק דקליפה, אבל עומק הכוונה שהיתה שם מלחמת רוק מול רוק, קור מול קור, והם נכללו בקור דקדושה. וזהו תיקון הרוק מבחינת ההשתוות.

תיקוני רוק תפל

נתבונן עוד בתיקון השני, תיקון ההשתוות, קור מול קור. הזכרנו לעיל את המשנה בנדה, ששבעה דברים מסירים את הכתם, והראשון שבהם הוא דוקא רוק תפל, דהיינו הרוק המר שנולד בפה האדם במשך שנת הלילה. א"כ מתגלה כאן שהמרירות גופא של הרוק היא זאת שמסירה את הכתם. יתר על כן הזכרנו את הגמרא בשבת שרוק תפל הוא רפואה לעיניים. והנה ידוע מאמר חז"ל "עין רואה ולב חומד וכלי המעשה גומרים" (עי' רש"י שלה ט"ו ל"ט, ועי' טור או"ח א'). כלומר, שורש כל קלקול בבריאה מתחיל בעין רואה. והנה כח רוק תפל לרפא את העין מגלה שרוק תפל מתקן את שורש הקלקול דבריאה. דמחד מה שהרוק תפל מתקן את כתם דם האשה – שכל ענין הנידות הוא תולדה של החטא, כדאיתא בחז"ל (בר"ר י"ז ח', ועי' עירובין ק' ב'), שמפני שחווה שפכה דמו של עולם לפיכך ניתנה לה מצות נידה – הוא תיקון של כח המות שהתחדש בחטא אדם הראשון, "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז). אבל קודם לכן ישנו שורש הקלקול, "ותרא האשה" (בראשית ג' ו'), דהיינו כח הראיה שהוא שורש הקלקול שממנו בא חטא עץ הדעת, ורוק תפל מתקן גם את שורש החטא, כלומר את מה שקדם לחטא.

(ב) בכתבי האר"י אורות העינים נקראים עולם הנקודים (ע"ח ש"א ענף ד'), ובהם היתה השבירה (ע"ח ש"ט פ"ו).

אכין ורקין מיעוטיין

א"כ יש כאן עומק לפנים מעומק בתיקון הרוק תפל. תיקון אחד למה שנתחדש בחטא, ותיקון שני לשורש שהביא לחטא. החטא עצמו הוא האכילה מעה"ד, ומכח כך התחדש מות והתחדש דם נידות. אבל שורש החטא הוא במה שחזה ראתה את העץ. והנה רוק תפל מחד מתקן את הבפועל, הוא מסיר את הכתם. ומאיך הוא מתקן דהיינו מרפא את העיניים. בזה מתגלה עומק חדש בתיקון. מתגלה תיקון שהוא מרירות מול מרירות, של קור מול קור, זהו מהלך של השתוות. נתבונן להבין כיצד קור דתיקון מבטל את הקור דקלקול¹. והנה הקור דקלקול עניינו הפך החיבור. כפי שכבר הזכרנו, רוק הוא בבחינת רווק, דהיינו בחינת נפרד שאינו מחובר. אבל בעומק יותר, רוק הוא בבחינת רק, דהיינו הקלקול הוא בבחינת "אכין ורקין מיעוטיין" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה דף ס"ז ב, רש"י ר"ה י"ז ב' ד"ה אכין ורקין). כלומר, רוק בבחינה של רק הוא בהבחנה של מיעוט. אמנם צריך להבין מהו הקלקול שבמיעוט. הרי יש גם מיעוט מצד הקדושה, כגון "כי אתם המעט מכל העמים" (ואתחנן ז' ז).

שורש הקלקול הוא עצם הנפרדות מהא"ס

והנה עומק הקלקול שבמיעוט הוא עצם הצמצום שבכך. מפני שדבר שאינו בערך של גבול, גם אינו בערך של התמעטות. כלומר, הצמצום הוא גופא גילוי המיעוט. מתחילה קומת אדם הראשון התפשטה מן הארץ ועד הרקיע, ומסוף העולם ועד סופו (עי' הגיגה י"ב א'), ולכן היה דבוק באין סוף ב"ה. ולאחר שחטא נתמעט למאה אמה, שנאמר "ותשת עלי כפכה" (תהלים קל"ט ה'), וכף גימ' מאה (עי' רש"י סנהדרין ק' א' ד"ה קוממיות). א"כ המיעוט התחדש כתוצאה מההפקעת חיבורו לאין סוף ב"ה. זהו כח המיעוט בשורשו. דהנה ישנן שתי סוגיות של מיעוטים. ישנו דבר שהוא גבולי, ונתמעט בתוך גבולו. וישנו דבר שהוא דבוק באין סוף ב"ה ועצם התחדשות שייכותו למיעוט היא גופא קלקולו. והנה עצם החידוש שישנו דבר שהוא נפרד, הוא גופא נקרא שורש הקלקול דקור בבריאה, דקור ורוק ורווק הם באותה הבחנה כדלעיל. ומצד כך באמת גם החום הוא קלקול, רק

(ג) עי' זכחים (ע"ט א') בענין ביטולים, אי דם מבטל דם, ואי רוק מבטל רוק, ואי מצווה מבטלת מצוה. אמנם שם מדובר בביטול ע"י שיעורים.

תיקון הרוק

קנה

שהחום הוא היפך הקור, כלומר חום הוא חיבור וקור הוא פירוד. ועולה ששורש הקלקול בבחינת רוק, בבחינת קור, בבחינת פרוד, הוא עצם היות מושג של נפרד. אמנם בענפים, לאחר שהתחדש בבריאה מהלך של פרוד וחיבור, אזי דבר שלא מתגלה בו חיבור אלא מתגלה בו פרוד, הוא זה שנקרא פרוד, ולכן חום אינו נקרא פרוד. אבל בשורש, עצם האפשרות של הנפרדות הוא גופא נקרא קרירות.

במקום שאינו בר פרוד, אין צורך באש

והנה כח התיקון לקרירות הוא בדבר שאיננו בר חיבור מחמת שאיננו בר פרוד. ובכה"ג לא שייך גילוי של חמימות. דהרי חמימות שייכת במקום שיש פירוד, ויש צורך בחיבור וזו החמימות. אבל דבר שמעיקרו אין בו הבחנה של נפרדות, גם לא מתגלה בו חמימות. ושם מתגלה ההבחנה של קור מול קור, כי אין מקום לחמימות. כלומר, ישנו הקור של כח השבירה שבבריאה, שהוא כח הקלקול שבבריאה, עצם הענין ששייך מציאות של נפרדות. שם שייך וצריך חמימות. אבל ישנו כח תיקון של הקור במקום שאין אפשרות להיפרד. ובאותו מקום שאין אפשרות להיפרד, אזי אין צורך בחמימות של קירבה. דחמימות של קירבה נצרכת באותו מקום שישנה אפשרות להיפרד. אבל במקום שאין אפשרות להיפרד, גם אין אפשרות להתחבר. שם לא שייך אש. וזה נקרא קרירות דקדושה. זהו קור מול קור, זאת השתוות כח הרוק. זהו הכח הנמצא בנקודת המעבר מהחלק העליון של קומת האדם, לחלק התחתון של קומת האדם. כאשר הרוק מתגלה בבחינה של הוצאה לחוץ, שזהו רוק בבחינת הורקה ויריקה לחוץ, אזי הרוק נשאר בתפיסה של ראש [לאפוקי מכאשר הוא נבלע, כפי שנתבאר לעיל באריכות]. הקומה העליונה של האדם נקראת ראש, כי היא דבוקה בא"ס, שהוא ראש וראשון לכל. וזהו עומק ענינו של רוק ששייך לראש, שענינו גילוי של קור דקדושה של דבקות בראש שאין בה פירוד. לעומת זאת, רוק שיוּרד מן הראש לחלק התחתון יותר שבגופו, זהו רוק במקום של חיבור ופירוד.

הניתוק בין הראשית לאחרית הוא שורש הקלקול

כתיב "ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד". ישנם בפסוק שני חלקים. האחד, ראשית גויים עמלק – זו קליפה אחת. השני, ואחריתו – זו הקליפה השנייה, אלא שהסוף שלו עדי אובד, מפני שישנו ניתוק בין הקליפה הראשונה

לשניה. הראשונה היא ראשית, והשניה היא אחריתו. והפסוק אומר "אני ראשון ואני אחרון" (ישעיה מ"ד ו'). שמע מינה שרק אצל הקב"ה הראשית והאחרית מאוחדים. אבל בקליפה הראשית והאחרית מנותקים, ולכן אחריתו – עדי אובד. דעצם כך שישנו שינוי בין הראשית לאחרית זה גופא שורש הקלקול. ועד"ז ברוק, ישנה אפשרות להשאירה בבחינת פה, ואז הרוק נשאר במדרגת ראש, שהיא מדרגת ראשון, דראש מלשון ראשון. וכן ישנה אפשרות לבלוע את הרוק, ואז הרוק יורד למטה ומיד יוצא מהמהלך של ראשון למהלך של אחרית, ואז הרוק מתנתק מנקודת הראשית. והנה האפשרות להתנתק מנקודת הראשית ולהגיע למהלך של אחרית – זהו שורש הקלקול. ושורש התיקון של רוק הוא בהורקה ויריקה, ואז הרוק נשאר במדרגת ראש, כי יצא מן הפה ונשאר בחלק העליון שהוא בבחינת ראש, ולכן אין כאן הבחנה של ניתוק.

בקרירות דקדושה אדם נמצא במדרגת ראש בתמידות

הנה הבאנו לעיל בשם המהר"ל שהחטא אצל ישראל הוא מקרה. אבל בפנימיותם הם בהויה מתמדת של דבקות בבורא ית', ולכן החטא אינו יכול לנתקם ממצייאות הדבקות בו ית'. משא"כ אם החטא אינו במקרה, אז הוא יוצר ניתוק והתרחקות מהראשית. אבל כאשר מתברר שהחטא הוא בבחינה של מקרה, אז אין בכוחו לעקור את ההויה המתמדת. זהו גופא נקודת הגילוי הפנימי שהכל הוא ראשית. עומק תיקון בחינת הרוק בנפש האדם, הוא הגילוי של ההוצאה, של ההורקה לחוץ, על מנת להשאיר את האדם במדרגה של ראש ופה, ולא להבלע ולרדת לחלקו התחתון. כאשר האדם נשאר בתוך חלקו העליון, הוא נשאר במדרגה של ראש, והגילוי לכך הוא המצאותו במצב דקרירות דקדושה. ובמצב זה אין לו אפשרות לצאת ממדרגת הראש. הבריאה מחולקת לשית אלפי שני ועוד ד' אלפים. הד' אלפין הם בקומת הראש, פה חוטם און עין. כאזר יתבטל הקרירות דקליפה, עמלק, אזי יתגלה קרירות דקדושה, והם בחינת ד' אלפי שנין דלעת"ל, שהם קומת הראש כנ"ל.

טפה הבאה ממאכל וטיפה הבאה משינת הלילה

כפי שנתבאר, כאשר האדם אוכל, נוצר בפיו רוק שאיננו תפל, ויורד למטה יחד עם האוכל. הרי שבכה"ג האדם יורד ממדרגת ראש למדרגה גוף. וזה גופא

תיקון הרוק

קנז

בחינת חטא עץ הדעת, שהקלקול התחיל בבחינה של ראייה, ונמשך ע"ז אכילה, והאכילה הורידה את האדם ממדרגת הראש, שהפרי נכנס דרך הפה והגיע לאברים למטה בגוף האדם. וזה גופא הקלקול. והתיקון בא בבחינת רוק תפל, שהוא מסיר את הכתם של הדם נידות, ובעומק יותר הוא מרפא את העיניים ששוב לא תהיה השרשרת של עין רואה ולב חומד וכלי המעשה גומרים, שתמיד מסתיימת בירידה לחלקים התחתונים של האדם. והתיקון לפגם העיניים הוא להשאיר תמיד במדרגה של ראש, ומצד כך האדם נשאר תמיד במדרגה של ראשית. לכן רוק שבא מכח מאכל שנבלע ויורד למטה, אינו יכול להיות רוק בבחינת תקון. אלא דוקא רוק תפל שמגיע על ידי שהאדם אינו אוכל בלילה, שרוק זה נוצר מההתחדשות המוחין בבחינת "חדשים לבקרים רבה אמונתך" (איכה ג' כ"ג). דהרי המוח מתחדש בשעת השינה כידוע.

רוק תפל יש בו טיפה הבאה שמגיעה מהמוח בלי אור חוזר

ואז הטיפה מהמוח שמגיעה לרוק, היא טיפה חדשה, היא בהבחנת מלעיל לא לתתא. לאפוקי מטיפה הבאה ע"י אכילה, שהאוכל יורד מהפה ולתתא, וחוזר ועולה כעשנים מתתא לעילא למוח. א"כ רוק תפל הוא במדרגת רוק שנשאר בראש, והוא רוק שמנקה את הכתם, ומרפא את העיניים, והוא הרוק דקדושה שיגיע לעתיד לבוא במהרה בימינו.

שובבי"ם

תקון הזכור

חטא דבא על הזכר

במאמר זה נעסוק בתיקון פגם הבא על הזכר. בהקדם נתבונן בסוגיות הדנות בפגם זה, בכדי להבין את שורש הפגם ובסיעתא דשמיא את תיקונו. והנה כידוע מקור כל החטאים כולם הוא בחטא אדם הראשון, וגם חטא זה אינו יוצא מן הכלל מבחינה זו. אמנם ברור שאין מדובר כאן בלמעשה, שהרי לא היה שם זכר אחר מלבד אדה"ר, אלא בתפיסה הפנימית עסקינן, וישנה כאן נקודה מיוחדת, ולקמן נעמוד עליה, בעזר השי"ת.

נח סדום פוטי-פרע ועמלק

והנה המקום הראשון שמוזכר בפירוש חטא פגם הזכר, הוא בנת. דלאחר המבול כתוב עליו "ויטע כרם, וישת מן היין, וישכר ויתגל בתוך אהלו, וירא חם אבי כנען את ערות אביו וכו'" (נח ט' כ-כ"ב). ורש"י שם מביא מהגמרא (סנהדרין ע' א') מחלוקת "חד אמר סרסו, וחד אמר רבעו". א"כ לחד מד"א מוזכר כאן החטא. מקום נוסף שהחטא מוזכר הוא באנשי סדום שדרשו מלוט שיוציא אליהם את המלאכים "ונדעה אותם" (וירא י"ט ה'), ורש"י פירש ע"פ המדרש (ב"ר נ' ה'), שרצו אנשי סדום לדעתם במשכב זכר. ולוט ביקש להוציא להם את בנותיו, ולא אבו אנשי סדום לכך. עוד מוזכר בגמרא (סוטה י"ג ב') שפוטיפר קנה את יוסף למשכב זכר, ו"בא גבריאל ופירעו מעיקרא", ולכן נקרא פוטי-פרע (מקץ מ"א נ'), ופרש"י בסוטה שם "פרעו - היינו סירוס יתירא", דהרי עוד קודם לכן נאמר על פוטיפר

תקון הזכור

קנט

שהוא סריס (וישב ל"ט א')^א. עוד מוזכר במדרש (תנחומא כי תצא פ"ט), ומובא ברש"י (כי תצא כ"ה י"ח), כי מה שכתוב על עמלק "אשר קרך בדרך", היינו שהיה עמלק מטמאן במשכב זכר.

משכב זכור מביא לעבדות

כאשר מתבוננים בסוגיות, נראה שישנן כאן סוגיות חלוקות מאד, וכל פגם יש לו שורש אחר. והנה בכללות, נראה שהפגם מתחלק לשלשה חלקים, מעשה דחם, מעשה דפויטפר, ומעשה דאנשי סדום. ונדון קודם במעשה דחם. ע"י בגמרא בסנהדרין (ע' א'), שמסיקה שלמד"א רבעו – גם רבעו וגם סרסו, ולכן קילל נח את בנו הרביעי של חם (נח י' ו'), כי חם מנע מנח בן רביעי. והנה עצם הקללה היתה שכנען יהיה עבד (נח ט' כ"ה), וברור הדבר שהקללה היתה בערכו של החטא. כלומר, אם החטא היה שרבעו, אזי הקללה היא תולדה של מעשה חטא זה. ואיתא בזוהר (בראשית קי"ז א' מדרש הנעלם) "אין לך אומה מוזהמת בכל טומאה כמו המצרים, דכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם וגו', שהם חשודים על משכב זכור, והם באים מחם, שעשה מה שעשה לאביו, וקלל אותו ולכנען בנו". שמעינן א"כ מהזוהר שמצרים שהם זרעו של חם, יש בהם הפגם של משכב זכור. וא"כ פגם זכור יוצר תפיסה שנקראת עבדות, דהרי התורה מכנה את מצרים בית עבדים במקומות רבים (למשל בא י"ד ג'). כלומר זה שמצרים נקראת בית עבדים היא תולדה של קללת נח למי שחוטא במשכב זכור. עתה שומה עלינו להבין מדוע עבדות היא תולדת משכב זכור.

החטא שקודם המבול הפוך מהחטא שלאחר המבול

והנה על הפסוק (נח ו' י"ב), "כי השחית כל בשר את דרכו", פירש רש"י שקודם המבול אפילו בהמה חיה ועוף היו נזקקין לאינן מינן, ומקורו מב"ר (כ"ח ח'), שם כתוב "הכלב היה הולך אצל הזאב, והתרנגול היה מהלך אצל הטווס". ולכן הביא הקב"ה את המבול. ואחר המבול כתוב "ויצא נח ובניו וכו'" (נח ח' י"ח). וצריך לדעת שאותה יציאה לא היתה יציאה כפשוטה, אלא זו היתה יציאה למעלה

(א) אמנם ע"י בתרגום יונתן שם שמשמע שלא מדובר בשני סירוסים, אלא באחד, דהיינו זה שמסופר עליו בסוטה.

מתפיסת החטא שהיה בדור המבול. דהרי בעת המבול, עלתה התיבה מעל כל ההרים, וא"כ הגיעה התיבה למעלה מהארץ, מעל תפיסת המבול. וממקום זה יצא נח, כלומר הוא יצא במדרגה של למעלה מן המבול. והנה כאשר רבעו חם לנח, מתגלה חטא בדיוק הפוך מהחטא שהיה קודם המבול. דקודם המבול נזקק מין לשאינו מינו. ובמשכב זכור הפגם הוא שנזקק למינו ממש. הרי זו סוגיא חדשה והפוכה של פגם.

פגם הזכר הוא שורש הנפרדות

מטבע הבריאה הוא שכל זכר יש לו נקבה, והנקבה היא הכלי המקבל של הזכר. אבל כאשר ח"ו האדם בא על הזכר, אזי הוא מאבד את צד המקבל, וזה יוצר סוגיא של עבדות. כי כל מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פ"ח ב'), ובמקום שאין צד של מקבל, אזי אין כלי קיבול, וא"כ כל מה שהנותן נותן חוזר להיות של הנותן. הרי זה הביאור הראשוני בפגם הזכר – הזכר מאבד את הנקבה. דהרי אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי (עי' סנהדרין כ"ב ב'), כלומר כאשר היא נעשית כלי קיבול דיליה. אבל במהלך של קללה של עבדות, אזי אין אשה ואין כלי קיבול. שעל אף העבר (?) מקבל מרבו, מ"מ כל מה שקבל שייך לרבו, וא"כ בעומק אין כאן כלי קיבול. והאיבוד של כוח המקבל, יוצר מהלך של נפרדות. דהרי כתיב, "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה' ב'). וכאשר האדם אינו בבחינה של זכר ונקבה, ואין לו את הכלי קיבול שהיא הנקבה, אזי הזכר והנקבה נקראים תרי פלגי דגופא (זוח"ג רל"ו א'), וכל אחד הוא נפרד. ולכן עמלק תבע את ישראל למשכב זכור, כי עמלק הוא שורש תפיסת הפירוד בבריאה, וא"כ עמלק ומשכב זכור הוא ענין אחד.

סוגיא דפגם זכור שייך בעבדים וקטנים

מצד המהלך שבארנו, אזי חטא הזכר שייך בעיקר לסוגיא הנקראת עבדים וקטנים, כמו שמצינו בכמה מקומות בש"ס. למשל, במשנה בברכות (מ"ה א') "נשים עבדים וקטנים אין מזמנין עליהם", והגמרא (מ"ה ב') מביאה שהטעם משום פריצותא, ורש"י שם (ד"ה אם רצו), מפרש שפריצותא שייך בין עבדים לנשים, וכן בין עבדים וקטנים באופן של משכב זכור. ומאותו טעם אוסרת הגמרא (פסחים צ"א א' ב') לעשות חבורה על שה דפסח הכוללת נשים ועבדים או עבדים וקטנים. וכן במשנה בשבת (י"ג ב') מוזכר שגזרו על י"ח דברים,

תקון הזכור

קסא

והברטנורא והתפארת ישראל כתבו שהגזירה הי"ח (מוזכרת בגמרא בדף י"ז ב') היא שתינוק נכרי יטמא בזיבה כדי שלא יהיה תינוק ישראל רגיל אצלו במשכב זכור. וכן בגמרא בגיטין (נ"ז ב') מסופר שבזמן שהוגלו בני ישראל לאחר חורבן הבית השני, נלקחו ד' מאות ילדים וילדות באניה לקלון, ורש"י מבאר שם הילדות לפלגשות והילדים למשכב זכור. ולכן קפצו כולם לים וטבעו. א"כ מבואר שהסוגיא של פגם בזכור שייך לסוגיא של קטנים ועבדים.

מה ענין עבדים וקטנים לפגם הזכור

והנה בשלמא בעבדים, הרי קי"ל (כתובות י"א א'), עבד בהפקירא ניחא ליה. אבל מה ענין הפגם זכור לקטנים. וי"ל דהרי בארנו שהפגם זכור יוצר מהלך של פרווד, זכר בלי נקבה, פלגא דגופא. והנה כל נפרדות היא קטנות, וכל אחדות היא גדלות. לכן המהלך של פגם הזכור, שהוא בבחינה של נפרדות, שייך לקטנות. והנה בפשטות, קטן מכיון שאינו בר דעת, גם אינו בר חיבור. ואפילו הוא מגיע לגיל שביאתו ביאה [בן תשע ויום אחד (סנהדרין ס"ט ב')], מ"מ אינו נחשב לבר דעת ולכן א"א לומר עליו כמו שנאמר על אדם הראשון, "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד' א'). כי 'ידע' הוא מהלך דחיבור, ובקטן גם ביאתו היא מהלך דפירודא. ולכן פגם הזכור שייך להבחנת קטנות ונפרדות. ומצד העבדים, מכיון שבפגם זכור אין נקבה המקבלת, הרי זה בהבחנת מה שקנה עבד קנה רבו, שאין כח מקבל, ולכן פגם הזכור שייך גם בעבדים.

אין בני נח כותבים כתובה לזכר

והנה הגמרא אומרת בחולין (צ"ב א') ששלושים מצוות קבלו עליהם בני נח (ע"י במהר"ב רנשבורג אות ב' שמציין לרמ"ע מפאנו מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א שמונה אותם), ואין מקיימין אלא שלשה. ובענין שאין בני נח מקיימים את מצוותיהם, כתבה הגמרא בב"ק (ל"ח א'), "ראה ויתר גוים, ראה שבע מצוות שקיבלו עליהן בני נח, כיון שלא קיבלו, עמד והתיר ממונן לישראל". והנה אחת מהשלשה שהם כן מקיימין, הוא שאין כותבין כתובה לזכרים. כלומר, למרות שעוברים על איסור משכב זכור, אבל אינם מזלזלים באיסור עד כדי כך שגבר יכתוב כתובה לגבר אחר [ועי' ברמ"ע מפאנו וביד יהודה שם בענין זה]. ועומק הדבר, דהנה איתא בחז"ל (שבת ק"ל א'), "ליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא", כי במקום נקודת החיבור

בין הזכר לנקבה – שהיא הכתובה, חייב שיקדם לחיבור תיגרא, דקליפה קודמת לפרי (עי' זח"ב ק"ח ב'), וחשוכא קדמה לנהורא (של"ה, מסכת תענית, תורה אור, אות ס"ז). אבל לאחר מכן כותבים כתובה, כי אסור להשהות אשה בלא כתובה אפילו שעה, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (ב"ק פ"ט א'), ולכן בלא כתובה חסר בנקודת החיבור. הרי זה שאין בני נח כותבים כתובה לזכר, למרות שפוגמים בזכר, מראה שחסר בנקודת פנימיות החיבור, כי אין זה מהלך של חיבור, אלא זה מהלך של נפרדות. דבעומק, מהלך החיבור של זכור הוא בתפיסת של עמלק, הוא בתפיסה של עבד, הוא בתפיסה של קטנות. ע"כ דנו בסוגית נח וחם.

במשכב זכור גם הנשכב חייב

נתבונן עתה בסוגית יוסף ופוטי פרע הוא פוטיפר. והנה יוסף הוא המשביר לכל הארץ (מקץ מ"ב ו'), הרי שיוסף הוא בחינת המשפיע, הוא הזכר, הוא המפרנס לכל. ופוטיפר שרצה לפגום בו בבחינה של זכור, רצה להפוך אותו למקבל, לנקבה. הרי שרצון פוטיפר היה לשדד את המערכות, להפוך הפיכה גמורה את צורת הבריאה. ולכן מידה כנגד מידה, הוא נסתרס כמו שהבאנו לעיל מחז"ל, ואיבד את כח המשפיע שבו. הרי זו הסוגיא השנייה בפגם של הזכור. נחדד ונבאר את הדברים. הנה בסנהדרין (נ"ד א' ב') ישנה מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא האם צריך שני פסוקים לחייב את השוכב ונשכב במשכב זכור, או סגי בפסוק אחד, והנפ"מ בבא על הזכר ובאותה עת הביא עליו זכר, אי חייב משום ב' לאוין או לאו אחד. והנה רש"י בכריתות (ג' א' ד"ה דאמר רבי אבהו), שם מובאת חלק מהסוגיה דסנהדרין, שואל, למה צריך ילפותא שגם הנשכב חייב מיתה. הרי בזכר ונקבה, בכל מקום שישנה עבירה ביניהם, אין צריך קרא מיוחד לחייב את הנקבה, אלא ברור שאם אחד מהזוג חייב, גם השני חייב. ולמה במשכב זכור צריך דרשה מיוחדת לחייב את הנשכב. ומתריך רש"י שבכל מקום שישנם זכר ונקבה בעבירה, שניהם נהנים. משא"כ במשכב זכור, הנשכב לא נהנה, לכן ס"ד שיהיה פטור, קמ"ל מקרא שגם הוא חייב.

בפגם זכור הנותן נהנה והמקבל לא נהנה

עומק הדבר שנתבאר כאן. בכל ביאה של זכר ונקבה, הרי שישנו שם מעשה חיבור מצד צורת הבריאה, כמו שהיא בשורשה, שהזכר נותן והמקבל שהיא הנקבה נהנית. כלומר ההנאה בעצם היא של המקבל ולא של הנותן. אלא

שמצד מה ש"ובחטא יחמתני אמי" (תהלים נ"א ז), אז גם הזכר נכנס בהבחנה של הנאה, כי חסר בכוח הנותן שבו. מכיון שאין בו כח נתינה שלם, לכן כביכול גם הוא מקבל, ולכן הוא נהנה. אבל בשורש הדבר, גם אם אין כוונתו אך ורק לשם נתינה, סוף סוף הוא נותן והמקבל מקבל. אבל בפגם זכור, אין הנאה לנבעל כלל, וא"כ ע"כ ההנאה היא לבעול. הרי שיש כאן היפוך מערכות, במקום שהמקבל ינהה, הנותן נהנה. הרי שהנבעל הופך להיות נותן והבעול הופך להיות מקבל. וזהו גופא עומק הפגם במשכב זכור – הפיכת המערכות.

חמה לוקה בגלל משכב זכר

הנה הגמרא (סוכה כ"ט א') אומרת, "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה", היינו שאינה מאירה כ"כ (רש"י שם ד"ה והושיבם). ואחד מהם הוא משכב זכור. ורש"י שם (ד"ה בשביל ד' דברים) כתב, "לא שמעתי טעם בדבר". נביא מ"מ טעם בלקות החמה בגלל משכב זכור על דרך הפנימיות. הנה החמה היא בבחינת נותן והלבנה בבחינת מקבל, כפי שידוע לכל. והנה כאשר ישנו פגם זכור, אזי כאמור המשפיע נהפך להיות מקבל. וזה נקרא חמה לוקה. כלומר החמה לוקה מחמת שכל מהותה של החמה היא להיות נותן. אבל כאשר הזכר הופך להיות כולו מקבל, הרי זה בחינת חמה לוקה, שבמקום להשפיע את שפעה, היא כביכול קולטת את מצב הנבראים שהם מקבלים, ונעשית בעצמה למקבלת. אז ממילא אין בכוחה להאיר, כי כח הנותן שבה אינו יכול להתגלות. הרי שמתגלה כאן היפוך מערכות שהופך את הזכר לנקבה ואת הנקבה לזכר.

תועבה – תועה הוא בה

הנה בר קפרא דרש בנדרים (נ"א א') מאי "תועבה" – תועה אתה בה. והנה כוונתו לתועבה שכתובה בפסוק (קדשים כ' י"ג), "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה, תועבה עשו, שניהם מות יומתו". והקשה האריז"ל (שער רוח"ק תיקון כ"ב לבא על הזכור), שהיה צריך לדרוש "תועה אתה בו" ולא "בה", ועי"ש מה שתירץ.

ב) למעשה הראשונים על הדף בפירושם כבר תירצו את הקושיה מבלי לשאלה להדיא, דהרי פירשו ששהבעל תועה בכך שמניח את האשה והולך אצל הזכר. כלומר, לפי פירושם תועה כאן הוא בעצם טועה. וגם לפי הפירוש בפנים, תועה כאן הוא בעצם טועה.

אמנם לפי דרכנו, בפגם זכור הרי שמתהפך הזכר לנקבה, כי יש הפיכת המערכות כנ"ל. הבוועל רוצה לעשות את הזכר לנקבה, אבל למעשה הזכר הנבעל נעשה [כלומר נשאר] זכר. אמנם צורת המעשה שהוא עושה בו הוא צורה של נקבה, אבל מכיון שאין הנבעל נהנה אלא מהנה, לכן הנבעל נשאר זכר והבוועל נעשה נקבה. לכן דורשים "תועה הוא בה", לרמוז על כך שהבוועל תועה בעצמו, שהוא חושב עצמו לזכר אבל באמת הוא נקבה. א"כ פגם הזכר הוא טשטוש של כל מערכת הבריאה כולה. כי צורת הבריאה כולה היא במהלך של זכר ונקבה בראם, וכאשר האדם בא והופך את הזכר לנקבה ואת הנקבה לזכר, הרי שזה בעצם הרס של כל צורת הבריאה שברא הקב"ה. וזהו מ"ש חז"ל (יל"ש שמות פ"א רמז קס"ג) שבמצרים העבדות היתה באופן של עבודת אנשים לנשים ועבודת נשים לאנשים. והשורש לזה היותם של מצרים מקולקלים במשכב זכור שענינו היפוך היוצרות של זכר ונקבה, נותן ומקבל.

בשורש היה האדם לבדו זכר בלי נקבה

הסוגיא השלישית היא הסוגיא של סדום, ובעומק היא גונות בקרבה את הכל. בהקדם, הנה רש"י (יחזקאל כ"ח ז') מביא מדרש אגדה, שלשה עשו עצמם אלוה – יואש, חירם ונבוכדנצר, ונבעלו כנשים. על נבוכדנצר כתוב בגמרא (שבת קמ"ט ב', ועי' רש"י ישעיה י"ד י"ב), שהיה מטיל פור על גדולי מלכות לידע איזה בן יומו של משכב זכור. וצריך להבין מה שייכות יש בין עשו עצמם אלוה לבין שפגמו בזכור. והנה בהקדם כתוב במעשה בראשית, שהקב"ה, לאחר שברא את אדם הראשון, לקח את הצלע ובנה את חוה והביאה אל האדם. אבל למעשה זה כבר היה בשלב השני. אבל בשלב הראשון ברא הקב"ה את אדם הראשון, וחוה היתה כלולה בו (עירובין י"ח א'). במצב זה לא היה לאדם זיווג עם חוה כפשוטו, אלא בפועל היה שם רק זכר. ואמנם באדה"ר היה זה מצד הקדושה, אבל בהבחנה ש"זה לעומת זה עשה הא' להים" (קהלת ז' י"ד), אזי ישנו כח שהזכר תופס תפיסה של זכר בלבד בלי נקבה, ומשם מגיע שורש הפגם.

אור דזכר בלי הנקבה חוזר בעקבתא דמשיחא

עומק שורש פגם הזכר, שהוא שער הנו"ן דקליפה, שהוא כוח הגאווה כמו שמפורש בדברי רבותינו (עי' ספר המדות לרבי נחמן מברסלב ערך גאווה), שהוא

תקון הזכור

קסה

האור שחוזר בעקבתא דמשיחא – הוא מקביל לראשית ותחילת הבריאה שהיה רק זכר בלי נקבה. והנה בודאי שפגם הזכר אינו מצד הקדושה, אלא הוא הזה לעומת זה שקיים בקדושה. וכאשר מאיר בעולם כח לחזור לנקודה ראשונה, לנעוץ סופן בתחילתן (ספר יצירה פ"א מ"ו), לחזור לראשית תפיסת הבריאה של קודם שהפריד הקב"ה את חוה מן האדם, אז מתגלה האור שיש רק כוח של זכר בעולם. ומכנגד מתגלה הקליפה של פגם זכור. כי מצד אותה תפיסה אין מהלך של נקבה כלל.

איש אין בארץ לבוא עלינו

והנה התורה מספרת שאחר שלוט ושתי בנותיו ניצלו ממהפכת סדום, סברו הבנות "ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ. לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע" (וירא י"ט ל"א-ל"ב). ומשם בא מואב ומשם בא עמון. הרי שהמהלך של סדום גילה שיש רק זכר אחד. נבאר. כאשר היה זכר אחד וגם היתה נקבה – אדם וחוה, אז כבר נולדו עוד זכרים – קין והבל. ובו ביום נולדו (יל"ש בראשית פ"ד רמז ל"ה). אבל זה היה בשלב השני, כדלעיל. אבל בשלב הראשון, בראשית הבריאה, היה מהלך שאין בארץ אלא זכר אחד. ואור פנימי זה בשורש הבריאה, הוא זה שנפגם ונפל בסדום. בודאי שאור פגום זה אינו עומק האור. דהרי עומק האור הוא שישנו רק זכר אחד ואין שתי נקבות – בנות לוט. עומק האור היה קודם שנפרדה חוה מאדם, כדלעיל. אבל עומק הענין שבאה תפיסה כזאת לבנות לוט, שאין עוד אדם בארץ מלבד אביהם, מהיכן היא הגיעה. כמובן ע"פ פשוטו, כך היה נראה להן. אבל תפיסה זו, שכפשוטו היתה טעות ותו לא, הרי הביאה לידי מעשה בפועל שמכוחו השתלשלו רות, דוד, וכו' עד משיח צדקנו. ולכן, בעומק, ברור שתפיסה זו באה משורש בריאתו של אדה"ר בלא נקבה, שהיה רק איש אחד בארץ. ועל דרך זה תפסו בנותיו של לוט שאין לאביהם מקביל, שהוא נמצא במהלך של לבד. ולצורך קיום העולם עשו מה שעשו. דהרי גם הן הבינו שאם היו זכרים אחרים, אזי אסור היה להן להתחבר עמו, דאב ובתו אינם ברי חיבור. אלא התגלתה כאן תפיסה במהלך שישנו בעולם רק כח אחד של זכר, שהוא מציאותו של אדם הראשון לבדו בראשית יצירתו. זהו עומק מה שנתגלה במהלך של סדום, ומכוחו פעלו בנות לוט.

נציב מלח

"ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח" (וירא י"ט כ"ו). יש להתבונן בלשון מאחריו. לכאורה היה צריך לומר מאחוריה. אמנם הנה הגמרא בסנהדרין שהבאנו לעיל (נ"ד א'), דורשת את הפסוק "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה, תועבה עשו, שניהם מות יומתו", בא ללמד ונמצא למד, ופירש רש"י שם (ד"ה ונמצא למד), "למשכב זכור לא איצטריך קרא, דפשיטא לן דכל משכב זכר שלא כדרכו הוא, אלא האי משכבי לאשמועינן אתא דהבא על אשה בין כדרכה בין שלא כדרכה – חייב". לכן נראה שאחריו בקרא דאשת לוט בא לרמוז על תפיסה של חיבור בבחינת משכב זכור. כלומר, תפיסת אשת לוט לא היתה בבחינת פנים מול פנים, אלא בבחינת פנים מול אזור, שזו תפיסת משכב זכור. וא"כ הרי שאין כאן נקבה, ולכן נהייתה לנציב מלח. ולמרות שמלח יש לו תכונת שימור, ולכן אמרו בכתובות (ס"ו ב'), "מלח ממון חסר", כלומר אם רוצה אתה שממונך ישתמר, חסרהו, דהיינו חלקהו לצדקה. אבל מאידך יותר מדי מלח ממית, ולכן ימה של סדום שהוא מלוח מאד, נקרא ים המוות, ומימיו צריכים רפואה (יל"ש יחזקאל פמ"ז שפ"ג). והפסוק אומר "גפרית ומלח ... לא תזרע ולא תצמיח ... כמהפכת סדום" (נצבים כ"ט כ"ב).

פרו ורבו מלשון פרורים

וזהו העומק של פגם סדום, שהיא נחרבה לגמרי, ואין לה קיום, ואין לה כח הולדה, והמלח שבה הוא בהבחנת מוות – זאת ההגדרה של פגם זכור. ומבואר באריז"ל (שער הגלגולים הקדמה ט') שפעמים מי שפגם בזכור, מתגלגל באשה עקרה. כל זה מצד נקודת הפגם. אבל מצד שורש תפיסת האור, מה שזכר אינו מוליד, הרי זה נובע מעומק האחדות. מפני שכל הולדה היא בבחינת "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית א' כ"ח). ופרו הוא מלשון פרורים כדברי המהר"ל (עי' אור חדש עמ' רי"ד בענין פורים), כלומר ישנה כאן הבחנה של התפרדות, שישנו אב ויש לו בנים אבל הם נפרדים ממנו. ולכן מצות פרו ורבו התחדשה רק לאחר שנפרדה הנקבה מהזכר. והנה ודאי כפשוטו בלי נקבה אין היכי תימצא לפרו ורבו. אבל בעומק, קודם שפוררו את אדם הראשון ולקחו ממנו צלע, הוא היה במהלך של אחד. ומהלך של אחד סותר את המהלך של פרו ורבו. דשורש האשה הוא

בפרור האדם, ומזה נמשך עוד התפוררות שהם הבנים. ולכן גם בעומק בהכרח שהולדת הבנים תלויה באשה, מלבד פשטות הענין.

בסדום היה צדיק אחד בלבד

כפי שנתבאר לעיל, ענינה של סדום הוא כח הזכר האחד מצד הקליפה. והנה הקב"ה החריב את סדום כי לא מצא בה עשרה צדיקים. אבל צדיק אחד הרי מצא בה, ומ"מ לא הועיל זה. כי היה חסר שם הכח של הצרוף, הכח של החיבור. דדוקא בכל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין ל"ט א'), ולא בפחות. שורש כוח הצרוף שבבריאה נעוץ במאמר "בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה' א'). אמנם "והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". מאמר אחד הוא כח האחד שמקביל לסדום, זהו כח הזכר לבדו. ועשרה מאמרות הוא ענין צירוף הכוחות, הוא ההבחנה של עשרה צדיקים. אבל בסדום שהוא במהלך של אחד, לא נמצאו עשרה צדיקים.

הכלי, כח המקבל, כח מצרף

כפי שהזכרנו לעיל, חם סירס את אביו כי רצה למנוע ממנו להעמיד בן רביעי, כי סבר שאפילו שני בנים זה יותר מדי כדמוכח מכך שקין הרג את הבל, וכ"ש שלושה וארבעה. עומק הדבר. ישנם ב' מהלכים בכח הצרוף שקיים בבריאה. האחד, הוא העשרה מאמרות בהן נברא העולם, הוא שורש כח הצרוף בבריאה. השני, הוא הכח לאחד דברים נפרדים. כגון כאשר ישנם ג' כוחות, ימין שמאל ואמצע. והכח המצרף ומחבר אותם, הוא הכח הרביעי, כח הכלי, כח המקבל, הנוקבא. על דרך שהכלי מחבר כמה עיסות לחייבן בחלה (עי' חלה פ"ב מ"ד). וכן דוד המלך מלכא משיחא, מחבר את אברהם יצחק ויעקב. לפי זה מובן שמה שחם סרס את נח, היינו, שלא יהיה כלי מקבל לצרף את השלשה, שם חם ויפת. ובעומק זה גם הביאור ברבעו, דאלו ואלו דא"ח. דהביאור ברבעו הוא שבמשכב זכר הרי אין נקבה, ואין כלי קיבול. והנה מצד התפיסה החיצונית, זכר לבדו בלי נקבה, הוא קליפה, עלמא דפירודא. ומצד כך עבד מישך שייך במשכב זכר, כי אין לו כח מקבל בנפש, כי כל מה שקנה העבד קנה רבו. ולכן כפי שנתבאר לעיל, עבדים וקטנים אינם עושים זימון לבדם, ואינם עושים חבורה על

השה לפסח, מצד חשש לפריצותא דמשכב זכור. כל זה הוא מצד התפיסה החיצונית של הפגם זכר.

מי שעושה עצמו אלוה הוא זכר בלי נקבה

אבל מצד התפיסה העליונה שבזכר, אזי שייכות העבד לזכר היא מצד מה שנאמר במשה רבינו "משה עבדי מת" (יהושע א' ב'), או "עבד נאמן קראת לו" (תפילת עמידה, שבת שחרית). מצד זה מה שקנה עבד קנה רבו הכוונה שהעבד בטל לרבו, מבחינת ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו" (ואתחנן ד' ל"ה). נחזור עתה לרש"י ביחזקאל בענין שלושת המלכים שעשו עצמם אלוה ונבעלו כנשים, ושאלנו מה ענין זה לזה. עתה נבין זאת היטב. ענין אלוה מצד הקדושה, הוא שאין שני לו, כלומר אין בו זכר ונקבה, אלא כולו משפיע, כולו זכר. לכן על שלשת המלכים שעשו עצמן אלוה, לא נאמר עליהם הכלל של "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם", כי אלוה אינו אדם ואין לו נקבה. ומצד כך עומק הפגם של זכר הוא בעושה עצמו אלוה.

עשית עצמו לאלוה הוא שער הנו"ן דקליפה

הנה מבואר בחז"ל שהנחש בא לפתות את חוה מתוך שנתאוה לה (ב"ר י"ה ו'), ורצה להרוג את האדם ולשאת את חוה (יל"ש ישעיה פס"ה רמו תק"ט). עכ"פ ברור שהנחש רצה להפריד בין אדם לחוה. ואם היה מצליח בכך, הרי שאדם הראשון היה חוזר למהלך שאין לו נקבה, וזה גופא מהלך של א'להות, כשלשת המלכים לעיל, והוא פגם הזכור. דהרי צורת הבריאה היא במהלך של זכר ונקבה בראם, ופגם זכור בעומק הוא הפקעה של כל תפיסת הבריאה. למעשה, ישנן שלוש הבחנות בהפקעה. האחת, עצם הפגם זכור יוצר הפרדה, דאין כאן חיבור בין זכר לנקבה, ואם כן זה פלגא דגופא. ההבחנה השנייה בפגם הזכור היא ההפיכה של הזכר לנקבה ושל הנקבה לזכר. וההבחנה השלישית של פגם הזכור הוא שעושה את האדם לאלוה כביכול, שישנו רק זכר, ע"ד שלשת המלכים שעשו עצמם אלוה ופגמו בזכור. והנה עשיית האדם עצמו לאלוה הוא שער הנו"ן

(ג) אמנם ע"י רש"י (שבת קמ"ו א' ד"ה כשבא), שמשמע שבא הנחש על חוה בעת שנתן לה עצה לאכול מן העץ. ומ"מ צ"ל שרצה גם לשאתה.

דקליפה. ולעומת זאת שער הנו"ן דקדושה הוא ידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא, כמו שכתב הרמב"ן (בהקדמתו לתורה) בדרך אפשר, עי"ש. לכן הראשון שעשה עצמו לאלוה היה פרעה, כי כל המהות של מצרים בא מהפגם זכור, כפי שבארנו לעיל בקללת כנען.

חיבור של אחד עם עצמו הוא פנים באחור

הנה משה רבינו ביקש מהקב"ה "הראני נא את כבודך" (כי תשא ל"ג י"ח). והקב"ה ענה לו "וראית את אחורי ופני לא יראו" (שם שם כ"ג). לכן הראה לו הקב"ה קשר של תפילין, שהוא מאחור (ברכות ז' א'). הרי זה אחור דקב"ה. אבל האחור דקליפה, הוא מצד פגם הזכור, דאין בזכור אלא אחור כפי שהבאנו לעיל מרש"י שבאשה יש ב' משכבות, אבל בזכר רק אחד. והנה ישנה הבחנה של אחוריים בבחינת שדי בתר כתפוי (ספר התניא לאדמו"ר הזקן פכ"ב), דהיינו כאשר הנותן אינו רוצה לגלות נקודה של פנים, אזי הוא נותן זאת בדרך אחוריים, כגון שמשפיעים שפע לס"א, שעושים זאת בהכרח שלא ברצון. וישנה הבחנת אחוריים בקדושה, כפי שמצינו בצדקה (כתובות ס"ז ב'), שאדם זורק מעות לאחוריו והעניים מלקטים אותם, והוא אינו יודע למי נותן, כדי שלא לבייש את העניים. וישנה הבחנה שלישית באחורים, וזהו העומק של גילוי אלהות שקיים בבריאה, שהוא רק בדרך של אחורים. לבאר זאת, הנה חיבור של אדם עם עצמו הוא באופן שפניו מתחברים עם אחורי עצמו. וזה נקרא חיבור מיניה וביה. אמנם כאשר ישנם שניים, אז שייך שיהיו כל הצירופים, פנים בפנים, פנים באחור, אחור בפנים, אחור באחור. אבל מיניה וביה חייב להיות פנים באחור.

בחינת קוב"ה וישראל חד היא בחינת אחוריים

עומק הדבר של "וראית את אחורי ופני לא יראו" הוא כי כאשר ישנו גילוי אלהות לאדם בבחינת קודשא בריך הוא וישראל חד, אזי הוא בהכרח גילוי של אחוריים. והרי זה מקביל לעומק פגם הזכור. כלומר עומק פגם הזכור מקביל לגילוי אלהות הגמור שיכול להיות בבריאה. למרות שסלקא דעתך דגילוי אלהות ד"פנים בפנים דיבר הויה עמכם" (ואתחנן ה' ד') – כפי שהיה במתן תורה – הוא גבוה יותר, למעשה אין זה כך. דפנים בפנים שייך כפי שבארנו רק בבחינה של שניים המדברים זה עם זה. אבל "ראית את אחורי", שהיא בחינה

של ראייה, היא למעלה מבחינת הדיבור של "דיבר הויה עמכם". מפני שבחינת אחוריים היא בחינה של אחדות גמורה, משא"כ בחינה של פנים בפנים אינה באחדות גמורה. דאחדות גמורה היא כאשר הפנים והאחור מתאחדים להויה אחת. מצד הגילוי לזולתו אזי התכלית היא שגם האחוריים יהיו בבחינה של פנים, כמו שכתוב "לוחות כתובים משני עבריהם, מזה ומזה הם כתובים". כלומר משני הצדדים אפשר היה לקרוא את האותיות, כי האותיות היו חצובות בתוך הלוחות מעבר לעבר. זה מבחינת איך הדבר נראה לזולתו. אבל מצד החיבור מיניה וביה בתוך עצמו, פנים של עצמו עם אחור של עצמו, זה לא מצד מה שנראה לזולתו. והנה כפשוטו, "וראית את אחורי לפני לא יראו", הוא מפני שהפנים במדרגה יותר עליונה מהאחורים, ולכן א"א לגלותם. אבל בעומק לפי מה שנתבאר, גילוי פנים הוא תמיד גילוי של שניים. משא"כ גילוי של אחור הוא גילוי של אחד.

חסרון מבטל גאווה

הזכרנו לעיל שענין פגם הזכור בא מכח הגאווה. והנה שורש כח הגאווה הוא רצון להיות כאלהים, ח"ו, כפי שהסית הנחש את אדם וחוה. וכבר בארנו לעיל שרצון זה הוא גם מונח בעומק פגם הזכר. דהרי ענינו של האדם, ע"פ שורש הבריאה של "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם", הוא להתחבר עם הנקבה ולהשפיע לה. אבל יתר על כן, הרי נקבה היא מלשון נקב דהיינו חסר. וא"כ כאשר האדם מתחבר עם הנקבה, הריהו מקבל בנפשו את תפיסת החסר. וזהו זוג אמיתי. משא"כ כאשר ישנו זכר ואין נקבה, הרי הוא הולך ומתגאה, כי אינו מקבל את תפיסת החסר. בעוד דקבלת תפיסת החסר בחיבור עם נקבה היא גופא ביטול הגאווה. א"כ מלבד החיבור כפשוטו, עומק החיבור עם הנקבה הוא חיבור לנקב, לחסר, לתפיסת החסר שבאדם, להרגיש שהוא לא שלם, ואז נקרא שמו אדם.

ותחסרהו מעט מאלהים

אמנם אחד מטעמי שם אדם הוא מלשון "אדמה לעליון" (עי' של"ה תולדות אדם פתיחה אות כ"ג, ע"פ הפסוק בישעיה י"ד י"ד), אבל שם זה מורה רק על שאיפה. מתוך שאדם מבחין שהוא חסר, מחמת חיבורו עם הנקבה, לכן הוא רוצה להשלים את חסרונו על ידי אדמה לעליון. ולא ח"ו שיהא אלהות לעצמו, אלא שאז ע"י שדומה

תקון הזכור

קעא

לו, בטל אליו ונעשה עמו חד. א"כ האדם קיבל את תפיסת היותו חסר מתוך התחברותו לנקבה. ושורש היות הנקבה נקראת על שם נקב, במובן של חסרון, נובע משורש יצירתה מכך שהחסירה מאדם את צלעו. כלומר, שורש יצירתה באה מתפיסה של החסרה, ולכן מהותה היא בתפיסה של חסר הנקרא נקב. והנה תפיסת החסר באדם מכונה בפסוק "ותחסרהו מעט מא'להים" (תהלים ח' ו'), אבל בחינת הזכור הוא "והייתם כא'להים" כהסתת הנחש, וזה עומק פגם הזכור. כי הוא תופס את האדם בבחינת קודם ההחסרה, קודם שלקח הקב"ה את הצלע מהאדם ובנה את חוה. הרי זו תפיסה שאין באדם חסר, וזו הגאווה של "והייתם כא'להים".

מחיית עמלק בהבחנת זכר בלי נקבה

והנה תפיסת הזכר שיש לנו עכשיו, היא מלשון זכירה. וענין הזכירה היא כנגד השכחה. כדאיתא בביצה (ט"ו ב'), "זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו מאחר שבא להשכיחו", כלומר הכן עירוב תבשילין ביום ה' שלא ישכח היו"ט בע"ש את השבת שלמחרתו. ורש"י שם (ד"ה מנא) "אין זכירה אלא בדבר המשתכח". הרי אנו למדין שכל זכירה היא ביחס לדבר אחר הבא להשכיחו. והנה זכירה היא מלשון זכר, ושכחה באה מהבחנת הנקבה, שחסרון שהוא מהות הנקבה כנ"ל היא גופא השכחה. והנה במצות מחיית עמלק נאמר "זכור את אשר עשה לך עמלק ... לא תשכח" (כי תצא כ"ה י"ז י"ט). הרי שהתורה מרמזת כאן להבחנה של זכר בלי נקבה. זכור הוא הזכר, והלא תשכח בא לומר שאין כאן שכחה, כלומר נקבה. הרי שכנגד הפגם זכור שפגם עמלק בישראל, כנ"ל, כמו כן מחיית עמלק הוא במהלך של זכור ולא תשכח, זכר בלי נקבה.

ישראל והקב"ה ימחו את זכר עמלק

על הפסוק (בשלה י"ז ט"ז) "ויאמר כי יד על כס י'ה מלחמה להויה בעמלק מדר דר", כותב רש"י "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק". מהו השם השלם. הנה היום י'ה נפרד מו'ה. י'ה הוא עולם הבא, ו'ה הוא עולם הזה. עוה"ב הוא בבחינה זכר, עוה"ז הוא בבחינת נקבה. אמנם לעתיד לבוא, לאחר שיתאחד ה'ה עם הו'ה לשם אחד י'הו'ה, יתגלה שם חדש של י'ה'ה (שער ליקוטי תורה על זכריה י"ד ט'). ואז לא תהיה בחינה של זכר ונקבה, עולם הבא

ועולם הזה. אלא הם יהיו שווים זה לזה, כלומר דבר אחד. והנה במחיית עמלק ישנם שני חלקים. ישנו החלק מה שהאדם מצווה למחות את זכר עמלק (כי תצא כ"ה י"ט), וישנו החלק מה שהקב"ה ימחה את זכר עמלק (בשלה י"ז י"ד). לכן האדם מחויב לזכור את אשר עשה לנו עמלק, ולא לשכוח למחות את זכרו. אבל על כרחך האדם לא יוכל להשלים את מחיית זכר עמלק, מפני שהאדם בנוי כזכר ונקבה, וחלק הנקבה שבו יש בו שכחה. לכן רק הקב"ה, שאין בו הבחנה של שכחה, יוכל למחות את זכר עמלק לגמרי. כי ביחס לקב"ה אין הבחנה של זכר ונקבה, ולפיכך "אין שכחה לפני כסא כבודך" (מוסף ר"ה).

זכר דקדושה מול זכר דקליפה

א"כ ההבדל בין התפיסה של זכר ונקבה, לבין התפיסה של זכר לחוד, הוא האם יש שני צדדים הפוכים לכל דבר, או רק צד אחד הכולל את שניהם. מצד הבחינה של זכר ונקבה, עמלק מתנגד לישראל, כי הוא הזה לעומת זה דישראל, ראשית מול ראשית. אבל מצד התפיסה של זכר, ישנו רק צד אחד, ואין זה לעומת זה. כצד הזכר דקליפה, עמלק רצה לעקור את ישראל. אבל מצד הזכר דקדושה, אין קיום לעמלק כלל, כי ה' אחד ושמו אחד, י'הי'. עומק הפגם של הזכר דקליפה, עניינו הוא הביטול של התפיסה שישנם שני צדדים בבריאה וגילוי של התפיסה של צד אחד בלבד [יש ב' בחינות בקליפת עמלק. א. ספק. ב. ודאי שאין א'להים ח'ו]. זו הקליפה הגמורה. אמנם הגילוי שיהיה במהרה בימינו, ה' אחד ושמו אחד ואין עוד מלבדו, הוא באמת שאין שני צדדים, אלא רק צד אחד. אמנם צד הוא רק מלשון משל, אבל באמת תהיה רק הויה אחת, גילוי א'להות שיתגלה במהרה בימינו.

שובבי"ם

תקון האשה

מחשבה ומעשה באשת איש

מאמר רביעי זה בענין השובבים, עוסק בפגם באשה [בעיקר באשת איש], מראשית המחשבה עד גמר המעשה בפועל ח"ו. והנה השורש בין למחשבה ובין למעשה בפועל הוא בנחש הקדמוני. דאיתא במדרש (ב"ר י"ח ו'), "מאי זו חטייה קפץ עליהם אותו רשע, מתוך שראה אותן מתעסקין בדרך ארץ ונתאוה לה". ולכן עלתה בלבו מזימה (סוטה ט' ב', יל"ש ישעיה פס"ה רמו תק"ט) "אתה בקשת להרוג את אדם ולישא את חוה". הרי שורש המחשבה. ואיתא בגמרא (שבת קמ"ו א') "שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא", ופרש"י (שם ובסוטה ט' ב' ד"ה נחש הקדמוני) "כשנתן לה עצה לאכול מן העץ בא אליה דכתיב הנחש השיאני – לשון נישואין", הרי שורש המעשה בפועל. עומק הקשר בין הנחש לחוה מרומז גם בשמותיהם, דאיתא בזוהר (זו"ה בראשית מדרש הנעלם מאמר הכרובים ולהט החרב המתהפכת, אות תתי"ב-תתי"ג במהד' הסולם), "הנחש שהערים לחוה, הוא דבר נופל על הלשון ... היאך ... כתרגומו, נחש חיויא הוא, חויה זכר, והיא חוה נקבה ... [האדם] קרא לה על שם העתיד, היה לו לקרוא אותה חיה, על שם [אם כל] חי, ונקראה על שם העתיד חוה, דעתיד חיויא למסטי לחוה".

נחש בריח ונחש עקלתון

נתבונן יותר בעומק בסוגיה דנחש. הנה יש לדעת שישנם שני סוגי נחש. דאיתא בגמרא (ב"ב ע"ד ב') "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם, אף

לוינתן נחש בריח ולוינתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם". נחש בריח הוא בבחינת יושר, כמו הבריחים במשכן שהיו ישרים. מאידך נחש עקלתון הוא בבחינת עיגול, שהרי עקלתון הוא מלשון עקום. וכמו כן מבואר בגמרא שהם זכר ונקבה, רק שמוסיפה הגמרא שהקב"ה סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, דאם היה מניחם להזדקק זה לזה היו מחריבין את העולם. עוד ראייה מצינו שישנם שני סוגי נחש מדאיתא בסנהדרין (נ"ט ב') "חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא נתקלל נחש, כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבונים טובים ואבנים טובות ומרגליות", ונראה שנחש שמשגר לצפון שונה מהנחש שמשגר לדרום. ונחש של צפון הוא נקבה, ושל דרום הוא זכר, כנודע, מדרום חסד, זכר, וצפון, דין נקבה.

נחש זכר ונחש נקבה

והנה גם מצד כח ההכשה, מצינו ב' סוגים בנחש. איתא במשנה (סנהדרין ע"ו ב') "שיסה בו את הנחש פטור, השיך בו את הנחש ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרם". ומדובר כאן שמת האדם שהנחש נשך, והמחלוקת היא האם האדם שהשיך בו את הנחש נחשב כמי שהמיתו כמו ידיו או בגרמא. ובגמרא (שם ע"ח א') מבוארת מחלוקתם, שלר' יהודה ארס נחש בין שיניו, ולכן פעולת המשיך נחשבת להריגה בידיים, דהרי הגיע שיני הנחש בידו של חבירו (רש"י במשנה), והרי הוא כתוקע סכין בבטנו (רש"י בגמרא), ולחכמים ארס נחש מעצמו הוא מקיא, ולכן פעולת המשיך נחשבת לגרמא בלבד. ואלו ואלו דברי אלקים חיים. דר' יהודה מיירי בנחש זכר, שההכשה שלו היא כמו כח ההולדה של הזכר, דהיינו שהוא מוכן ומזומן לפלוט בכל עת, והרי זה כמו ארסו בין שיניו. משא"כ חכמים מיירי בנחש נקבה, שהארס טמון בקרבה, והיא כביכול צריכה להולידו, להוציאו מהכח אל הפועל. והנה מובא במדרש (פרקי דר"א פי"ג) שהנחש דן דין בינו לבין עצמו והחליט שהאדם לא ישמע לו כי קשה להוציא איש מדעתו, ולכן פנה אל האשה שדעתה קלה. ולפי המבואר לעיל, יש לומר שמצד הנחש הנקבה חשב לפתות את האדם, ומצד הנחש הזכר בא לפתות את האשה, כי לעולם כח הזכר אוייל בתר הנקבה וכח הנקבה אזלא בתר הזכר.

שלושה שלבים בתאוות הנחש לאשה

הנה מה שהנחש התאוה לבוא על חוה, הוא השורש לכך שלעולם יהא האיש נוח להתפתות אחר האשה. דהרי הנחש הוא כח הרע, ועצם התאוה לבוא על אשת איש הוא בודאי רע, והנחש הטביע תאוה זו בכל אדם בכל דור. והנה מה שגרם לנחש להתאוות לחוה, כבר הבאנו מהמדרש דראה אותם משמשים לעין כל, והמראה עורר את תאוותו. הרי שתחילת הפתוי התחילה בבחינת עין רואה. לאחר מכן הנחש דיבר עם חוה, כפי שמפורש בפסוקים ומבואר בחז"ל. ורק לאחר מכן בא עליה והטיל בא זוהמא, כדלעיל. הרי שישנם שלושה שלבים בהתפתותו – הראיה, הדיבור, והמעשה בפועל. למעשה קדם לשלושתם הסוגיא של המחשבה שהוא ההרהור, שבו עסקנו במאמר הראשון. אבל במאמר זה נעסוק בשלושת השלבים שלאחר ההרהור, הראיה הדיבור והמעשה בפועל.

עונשו של נחש

וכנגד שלושתם נתקלל הנחש. כנגד הראיה – איבד את מנהיגותו. בחינת ההנהגה כרוכה בענין הראיה. כדכתיב "עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ" (זכריה ד' י). וכן מנהיגי העדה נקראים עיני העדה, "והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה" (שלה לך ט"ו כ"ד). והנחש קודם שנתקלל היה מלך על כל חיה ובהמה (סוטה ט' ב'), ובחטאו איבד זאת. יתר על כן כמו שאומרת הגמרא שמתחילה הנחש היה מהלך בקומה זקופה ולאחר חטאו הושפל להלך על גחונו, וא"כ הסתכלותו היא על האדמה. משא"כ כאשר היה זקוף, אזי היו עיניו רואות למרחוק ומשגיחות ומתבוננות כראוי למלך. ולענין הדיבור, איתא בחז"ל (פסיקתא זוטרתא בראשית פ"ג, אבן עזרא בראשית ג' א'), שהנחש היה לו כח דיבור והיה מדבר עם חוה בלשון הקודש. ועונשו היה שאיבד את כח הדיבור. ולענין המעשה בפועל, מה שבא הנחש על חוה והטיל בה זוהמא, ויצא מזה קין (פרקי דר"א פכ"א, זוח"א כ"ח ב'), כנגד זה נתקלל הנחש שכח הולדתו שונה מכל בריה. כדאיתא בבכורות (ח' א'), שכנגד כל בעל חי ישנו עץ שהזמן משעת פרחיו עד גמר פריו שווה לזמן

(א) ע"י שער הפסוקים יחזקאל שמבאר את לידת קין באופן שונה לכאורה, עי"ש. והביאור הוא שכח הרע שנכנס באדה"ר ע"י החטא, מכוחו הוליד את קין, וזה נקרא שהנחש הוליד את קין, כלומר מכח הרע של הנחש הנדבק באדם - נולד קין.

העיבור של הבעל חי, משא"כ הנחש שזמן עיבורו ז' שנים (שס), אין כנגדו עץ שמשעת פרחיו עד גמר פריו עוברים ז' שנים.

הנחש ירד ממדרגת עץ למדרגת עשב

נבאר את עומק הקללה שבכך. דהרי ישנם דומם צומח חי מדבר. והחי הוא ממוצע בין המדבר לצומח. אמנם ליתר דיוק, בצומח עצמו ישנם מינים של עשבים הקרובים לקרקע, וישנם מינים של עצים העולים מעלה. והחי הוא הממוצע בין המדבר לבין העצים. משא"כ העשבים הסמוכים לקרקע הם קרובים יותר ליסוד העפר, הדומם. א"כ עולה שכל בעל חי יש כנגדו עץ, שהוא ממוצע בין אותו עץ לבין המדבר, אבל הנחש אין כנגדו עץ כזה, מכיון שהנחש לאחר שחטא ונפל, אינו במדרגה של ממוצע בין עץ למדבר, אלא במדרגה של ממוצע בין עשבים לבעל חי, דהיינו שהנחש הושפל ממדרגת עצים למדרגת עשבים, ולכן מאכלו עפר, ועל העפר הוא זוחל, ולכן אין עץ שמשתווה לנחש.

יופי בית בנים

והנה כנגד שלושת הפגמים דראיה דיבור ומעשה בפועל, מצינו ג' הבחנות באשה. דאיתא בגמרא (כתובות נ"ט ב'), "אין אשה אלא ליופי, אין אשה אלא לבנים". הרי אלו ב' הבחנות. ההבחנה השלישית באשה, שהיא כח האמצע, היא הבחנת הבית. כדאיתא בגמרא (שבת קי"ח ב') "מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי". וכן איתא בגמרא (מגילה י"ג א') "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת תנא משום רבי מאיר אל תקרי לבת אלא לבית", כלומר שנשאה. וכן איתא בגמרא (בכורות מ"ה א') "כשם שצירים לבית כך צירים לאשה ... כשם שדלתות לבית כך דלתות לאשה וכו'". א"כ ג' הבחנות באשה, יופי, בית, בנים.

ראיה דיבור ומעשה כנגד יופי בית ובנים

והנה כנגד פגם הראיה היא כמובן הבחנת היופי באשה. וכנגד פגם הדיבור, הוא הבחנת הבית, דהדיבור הוא בית למחשבה [ועוד יתבאר בעזר ה' בארוכה]. וכנגד פגם המעשה, שהוא מעשה הולדה, הוא כמובן הבחנת הבנים. והנה מצינו

תקון האשה

קעז

כמה הקבלות בין האשה לנחש. חדא בשמותם, חיויא וחוה כפי שנתבאר לעיל. הקבלה נוספת, ששניהם נקראים אויבים לאדם. דאיתא במשלי "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו". והנה בירושלמי (תרומה פ"ח ה"ז דף מ"ד א') איתא שהכלב והנחש הם אויבי האדם [ומ"מ מביאה הגמרא שם מעשים שהכלב והנחש בקשו להציל את חיי האדם]. ובמדרש (ב"ר נ"ד א') מובא שאויביו היינו אשתו. והמדרש מביא מעשה שהאשה גרמה שבעלה יוצא להורג². הרי שכח האשה וכח הנחש הם כוחות מקבילים. עתה נבאר את ההבחנה של פגם הדיבור כנגד הבחנת האשה כבית.

ב' הבחנות באשה, ביחס לבעלה וביחס לבנים

הנה הגמרא בכרכות (ס"א א') מביאה שדו פרצופין ברא הקב"ה באדה"ר, אחד מלפניו ואחד מאחוריו, ומזה שלאחוריו בנה הקב"ה את חוה. ונחלקו מה היה הפרצוף שמאחור, דלחד מד"א היה גוף שלם, ולאידך מד"א היה זנב. והנה אם זנב היה, אזי הפסוק "ויבן וכו'" (בראשית ב' כ"ב), מתפרש כפשוטו. אבל אם היה גוף שלם, מה יש לבנות. ומביאה הגמרא ב' פירושים, האחד שקלע הקב"ה את שערה, דקליעת שיער נקראת בנין. והשני שבנה אותה כאוצר, צר מלמעלה ורחב מלמטה שיהיה מקום לעובר להתפתח. והנה שני פירושים אלו מגלים שני הבחנות בתפיסת האשה. הפירוש הראשון תופס את האשה מצד מה שהיא מחוברת לבעלה, בעוד שהפירוש השני תופס את האשה כהיכי תימצי להולדת בנים. ושני צדדים אלו מתגלים במימרא ביבמות (ס"ג א'), "דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא". הרי שיש כאן שני כוחות באישה. ובין שני הבחנות אלו באשה, נמצאת הבחנה אמצעית שנקראת דיבור ונקראת בית.

זווג דראיה

קודם שנבאר הבחנה אמצעית זו, בהקדם יש לדעת שישנה הבחנת זווג בין האיש לאשה, שהיא גבוהה יותר מדיבור, דהיינו זווג בבחינת עיניים. דאיתא בקידושין (מ"א א') "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה". ואיתא בגמרא

(ב) לא מובא שם מעשה שהאשה בקשה להציל את חיי בעלה, דאין חידוש בכך, אלא החידוש הוא שהאשה פעמים היא אויב. משא"כ בנחש החידוש אינו שהוא אויב אלא

בבכורות (ח' א') "הכל משמשים פנים כנגד עורף, חוץ משלושה שמשמשין פנים כנגד פנים, ואלו הן דג ואדם ונחש ... הואיל ודיברה עימהם שכינה". והנה זיווג של פנים בפנים עניינו בעצם זווג דעינים, כדכתיב "עין בעין יראו" (ישעיה נ"ב ח'). דהרי ההבדל בין הפנים לאחור הוא שאדם רואה מה שנמצא לפניו, כי לשם מופנות עיניו, ואינו רואה מה שנמצא מאחוריו, כי אין לו עינים המביטות לאחור. וממילא זווג פנים באחור אינו זווג דעינים. א"כ זווג דעינים הוא הזווג הראשון והעליון בין האיש לאשה. ואין זו ראייה בעלמא, אלא זו ראייה בבחינה של זווג, כמו שמצינו בעוף הנקרא ראה (פר' ראה י"ד י"ג, ועי' חולין ס"ג ב'), שיש לו כח להוליד ע"י ראייה בלבד (ייטב פנים לר' יקותיאל טייטלבוים, חנוכה אות י'). לכן ישנו פגם באיש המתכוונן באשה לא לו, כפי שאמר איוב "ברית כרתי לעיני, ומה אתבונן על בתולה" (איוב ל"א א', ועי' ב"ב ט"ז א'). וזאת מלבד שההסתכלות יכולה להביא להרהור ולקרי. וא"כ עצם הסתכלות הנחש בחוה זהו תחילת זיווגם. שאח"כ נשתלשל לדיבור, ואח"כ למעשה גמור.

זווג דדיבור

עתה נבאר את הבחנת הזווג בין איש לאשה שהיא במדרגת דיבור. דיבור במשמעות של זווג מצינו במשנה ובגמרא (כתובות י"ג א') "ראוה מדברת ... מאי מדברת ... נבעלה". לכן הזהירה המשנה באבות (פ"א מ"ה) "ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו, ק"ו באשת חברו". הרי זה כח שני של דיבור, חיבור ע"י דיבור, והדיבור בבחינה של זווג. וישנם שתי הבחנות בדיבור של זווג, בעצם הדיבור ובבחינת נשיקין. והנחש כמו שפגם ע"י שראה את אדם וחווה משמשין, ובכח ראייה זו התחבר לחוה, כך פגם מצד שדיבר עם חוה, שע"י דיבור זה נתחבר לחוה.

החידוש שפעמים הוא משלים אתו. ובענין הכלב הוא נחשב לאויב כי הוא בחינת עמלק שהוא זה לעומת זה דצורת אדם.

ג) לא מצאתי לכך מקור קדום. ואולי כוונתו לבת יענה שמולידה אפרוח מהביצה בלי לדגור עליה אלא ע"י כח ההסתכלות בלבד, כפי שמוכח בע"ח (ש"ח פ"א).

הנחש איבד את כח הדיבור

והנה הנחש פגם בראיה בדיבור ובמעשה, אבל רק כח הדיבור ניטל ממנו כעונש, ובעומק, כתיקון. אבל כח הראיה וכח ההולדה לא ניטלו ממנו. אמנם היתה השפלה בכח הראיה שלו, כפי שנתבאר לעיל, ששוב אינו מלך, אבל עכ"פ עדיין הוא רואה. וכן בכח ההולדה היתה השפלה, שאין שום עץ כנגד זמן העיבור שלו, והרי יש בכך נפרדות, אבל עכ"פ עדיין יש לו כח הולדה. משא"כ מצד כח הדיבור, שמעיקרא היה מדבר כאדם, ואפילו בלשון הקודש, כנ"ל, כח זה נעקר ממנו לחלוטין. דיש לדעת שקולות בעלי חיים וצפופי עופות אין עליהם שם דיבור. אמנם בעלי חיים משתמשים בקולות לדו שיח, ויש להם מעין שפה, אבל אין על זה שם דיבור. הרי אונקלוס תרגם "ויהי האדם לנפש חיה" ל"והות באדם לרוח ממללא". כלומר דיבור האדם הוא מה שעושה אותו לנפש חיה. ולכן כאשר החטיא הנחש את האדם, והביא אותו ממדרגת נפש חיה למות תמותון, אזי איבד הנחש את מדרגת הנפש חיה שהוא כח הדיבור.

החטא חידש סוגיה הנקראת בית

החטא גרם להתגלות בחינה חדשה של חיבור בין האיש לאשה הנקרא בית, שהוא בסוד התיקון. שהרי כל הפגם שפגם הנחש בהם היה בגלל שלא היה להם בית, ולכן שמשו לעין כל, וזה עורר את כח הראיה של הנחש. ואילו היה להם בית, מעיקרא כל המהלך לא היה מתחיל. התחדשות הסוגיה של בית לאחר החטא כרוכה בהתחדשות סוגיה הנקראת צניעות – ולא רק בכך שהלבישם הקב"ה כתנות עור. אלא באופן רחב יותר הנקרא בית, המאפשר לעשות בצנעה דברים שהצניעות יפה להם. הרי שהיה כאן שינוי מכח הדיבור לכח הנקרא בית^ד. דקודם החטא, הזיווג היה בבחינה של דיבור, ולא היה בבחינת בית. ולכן עתה שיש בית, עיקר הזיווג הוא בבחינת חיבור היסודות, שצריך להיות באופן של צנעה, בתוך בית. ולכן אסרו חכמים על אדם לבוא על אשתו מחוץ לבית כגון בשווקים

(ד) הקשר הפנימי בין דיבור לבית מתבטא בכך ששניהם הם מידת המלכות בשפת הח"ן (עי' ערכי הכינויים לרמ"ק בסוף ספר אור נערב, בערך בית וערך דיבור). ובפשטות יש לבאר שדיבור הוא כלי לחיבור בין בנ"א ולכן נקרא זיווג - דיבור. וכן בית הוא מקום החיבור. ובאופן אחר, כל בנין הוא ע"י צירוף אותיות, ויש צירוף אותיות ע"י דיבור, ויש צירוף אותיות ע"י מעשה, בנין הבית.

ובפרדסין (סנהדרין מ"ו א', רמב"ם אסו"ב פכ"א הי"ד), וגם הלקו על כך אם השעה היתה צריכה.

בנין, בן, בי"ת נו"ן

נעמיק טפי בסוגיה דבית. הנה באדה"ר מצינו לשון יצירה, "וייצר הויה א'להים את האדם עפר מן האדמה" (בראשית ב' ז). בעוד שבחיה מצינו לשון בנין, "ויבן ה' את הצלע" (שם שם כ"ב). והנה מצינו בגמרא (נדה מ"ה ב') שדרשו לשון ויבן שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. אבל בנין הוא גם מלשון בן, ובוזה גופא מצינו ב' הבחנות. האחת, לענין שאין אשה אלא לבנים, כפי שהבאנו לעיל, כלומר שהיא שורש לבנים. אבל מצד השורש היותר עליון, בן הוא אותיות בי"ת נו"ן. והנה האות בי"ת מרמזת על ההבחנה האמצעית באשה, שהיא הבחנת הבית. והאות נו"ן מרמזת על ההבחנה שהיא צריכה לחזור לנקודה הראשונה, לשורש הכל, שזאת בחינת שער הנ', שער החמישים שהוא ידיעת א'להות כמו שהזכרנו במאמר הקודם בשם הרמב"ן (בהקדמתו לפירושו על התורה). א"כ למרות שהאשה נבראה אחר האדם, אבל מהות בנינה הוא לחזור לאותו מצב שהיתה צריכה להכנס עם אדה"ר לשבת קודש, לולי שחטאו, שהוא מעין המצב של יום החמישים ליציאת מצרים שהוא יום מתן תורה. שבאותו יום שניתנה התורה, פסקה מהם זוהמתן שהטיל בהם הנחש (שבת קמ"ז א'), כלומר שהבית חזר לשער הנו"ן דקדושה, שהיא ראשית היצירה ד'ויבן את הצלע".

חטא העגל הביא למשכן

אבל בחטאם אבדו בני ישראל את הנו"ן ובא מהלך חדש של תיקון, שבמקום בי"ת נו"ן, ישנו מהלך של בי"ת בלי נו"ן. ובי"ת בלי נו"ן, הוא המשכן, שהוא הבית החדש שקבלו בני ישראל לאחר שחטאו בעגל וחזרה לתוכם זוהמת הנחש. אזי מהלך התיקון, הוא "משכן העדות (פקודי ל"ח כ"א), עדות לכל האומות שנתרצה הקב"ה לישראל על מעשה העגל" (תנחומא פקודי פ"ב, מובא ברש"י על הפסוק). הרי שהחטא גרם מהלך של משכן, ומשכן נקרא מקדש (תרומה כ"ה ח'), והמקדש הרי נקרא בית (דבה"א' כ"ח י'). א"כ החטא הוביל למהלך של בית, בין לאחר החטא דאדם וחווה, ובין לאחר חטא העגל. והנה מעמד הר סיני היה בהבחנת "פנים בפנים דיבר ה' עמכם" (ואתחנן ה' ד'). ובארנו לעיל שבפנים בפנים יכולה

תקון האשה

קפא

להיות הבחנה של זווג של ראייה, וכן זווג של דיבור, כגון נשיקין. אבל בפנים ואחור לא יכול להיות לא זווג של ראייה ולא זווג של נשיקין. לאחר חטא העגל, כשחזרה הזוהמא, "אכן כאדם תמותון" (תהלים פ"ב ז'), שוב אין זווג במדרגת עינים או דיבור, אלא זווג הוא רק במדרגה של יסודות, ולכך נצרך בית, כדלעיל. א"כ עיקר החידוש שהתחדש בחטא אדם וחווה מכוח זוהמת הנחש שהטיל בה, הוא המהלך של בית וצניעות.

מהו יופי

נתבונן עוד בפגם הראיה ותיקונו, מצד ההבחנה שאין אשה אלא ליופי. והנה יופי הוא תמיד בהבחנה של נקבה, מלשון נקב. דאיתא בגמרא (נדה ל"א ב') "בא זכר בעולם בא ככרו בידו, זכר זה כר דכתיב ויכרה להם פרה גדולה. נקבה אין עמה כלום, נקבה נקייה באה, עד דאמרה מזוני, לא יהבי לה, דכתיב נקבה שכרך עלי ואתנה". א"כ ענין נקבה הוא חסרון, ודוקא משם באה נקודת היופי. דהמתבונן יראה שכל יופי בא מנקודת שינוי [יופי שורשו במדת התפארת, שכל ענינו חיבור שני הפכים חסד וגבורה, וחיבור הפכים יוצר את היופי]. או בהבחנה של הבלטה ושקיעה, או בהבחנה של שינוי גוונים. אלו שני סוגי היופי שישנם. כך היא מטבע הבריאה שכל יופי בנוי על אחת משתי האפשרויות הללו, או שישנה שקיעה מול בליטה, דבר אחד בולט ודבר אחד שוקע, באופנים שונים של שקיעה ובלטה. או שהיופי בא משינוי של גוונים. שתי מקורות הללו של יופי, שואבים כוחם מענין החסר. דלמשל בקיר שטוח אין יופי, אא"כ צבעו אותו במגוון צבעים. ובמגוון צבעים גופא, הרי כל גוון הוא חסר ביחס לכל צבע אחר. אמנם אפשר להגדיר זאת באופן חיובי ולומר שבכל גוון ישנו חידוש שאין באחר, אבל ממילא נובע מכך שבאחר חסר אותו חידוש. ולכן מסקנת הדברים היא שכל שינוי בנוי על חסר, ומאידך כל יופי בנוי על שינוי וממילא על חסר.

גילוי אלהות מצד נקודת היופי

והנה בהבחנה שכל יופי בא מנקודת חסר, ישנה פנימיות וישנה חיצוניות. מצד הפנימיות, כל הנבראים הם חסרים, בעוד שהאלהות הוא כביכול שלם בלי חסרון. לכן תכלית הבריאה, והיא גופא יופי הבריאה, היא לגלות מתוך החסרון של הנבראים את העדר החסרון שבאלהות, וכן לגלות את האלהות בתוך החסר.

דקודם הבריאה, כביכול גילוי הא'להות לא היה מתוך גילוי חסרון. א"כ כל מה שהתחדש בבריאיה הוא הגילוי שגם במקום החסרון יכולה להתגלות הא'להות. והנה בפשטות כוונת הדברים היא שהחסרון מגלה את השלמות, שביחס לחסר הנבראים מתחדש שלמות הא'להות, בבחינת שכל דבר ניכר ע"י הפכו [ע"י מהר"ל ריש נצח ישראל], וזהו גילוי א'להות. אבל בעומק יותר, גילוי הא'להות במקום החסר הוא גופא הגוון החדש שמתגלה. ולפי זה מצד הנקודה הפנימית, ענין היופי באשה הוא בתפיסה שהנקב יוצר אופן חדש של גילוי, וזה גופא יופיה, ומצד כך, יופי האשה הוא שורש פנימי לגילוי א'להות.

התפיסה החיצונית היא מים מלוחים

מאידך, מצד התפיסה החיצונית, מחמת שהנקבה היא בבחינה של נקב, בבחינה של חסר, אזי היא יוצרת הרגשת חסר אצל האדם. ודוקא מכח כך מתעוררת בו תשוקה לראות אותה. עצם החסר שבה יוצר בו חסרון לראותה. ולפ"ז נפרש לדרכנו שמה שכתוב במדרש (ב"ר מ"ה ה'), שלמדנו מדינה בת יעקב שיש בנשים מידת יוצאניות, היינו שהיא גורמת לאדם לצאת חוץ לעצמו כדי לראות אותה. וממילא נדמה לאדם שע"י ראייתה הוא ישלים את חסרונו, אבל זה בחינת מים מלוחים. והנה עצם התשוקה באדם לראות דבר שחוצה לו, שורש החסרון לכך הוא הבחנת כח נקבה באדם. אבל מה שראוי לאדם, הוא לא להשתוקק לראות את מה שחוצה לו כהשלמה לחסרונו, אלא להשתוקק לגלות את הא'להות מנקודת החסר שבו. כי זה תכליתו של החסרון לגלות ע"י את הא'להות. כי החסר משתוקק להשלמה, לשלמות. נמצא שהחסר גורם לגילוי הא'להות.

נשים למעלה ואנשים למטה

והנה מובא בגמרא (סוכה נ"א ב') לגבי מיקום האנשים והנשים בשמחת בית השואבה ש"בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". והנה ההבחנה שהאשה יוצרת חסר אצל האדם לראותה, מקבילה לכך שכאשר היו אנשים בחוץ ונשים בפנים או איפכא, היו מגיעים לקלות ראש. אבל מצד

תקון האשה

קפג

ההבחנה שתכלית הבריאה היא לגלות את הא'להות במקום החטא, הרי שמצד כך היו האנשים למטה והנשים למעלה. כלומר, המעלה של לאחר שנברא העולם ביחס למקודם שנברא העולם, שהתחדש מהלך של גילוי א'להות מכח החסר, מתגלה בכך שהנשים יושבות למעלה. כי ע"י החסר שזה בחינתם, האדם עולה למעלה. זהו הנפ"מ בין לראות חוצה לבין לראות מעלה. כוח הראיה או שהוא יוצר חיצוניות, או שהוא יוצר עליוניות. השאלה היא היכן האדם נמצא ולאן הוא יוצא. א"כ הפגם של הראיה ענינו שהאדם מקבל את החסר שבנקבה ולכן הוא רוצה להביט בה. ותיקונו הוא כאשר האדם מגיע למעמקי נפשו, ומגלה שתכלית הבריאה היא גילוי א'להות במקום החסר. ולכן כאשר בוערת באדם התשוקה להביט בנקבה, ידע שזהו כוח הנפש להשלמת השכינה הקדושה. ותיקון התשוקה במעמקי נפשו, מלבד הפרישות בפועל של עוצם עיניו מראות ברע (ישעיה ל"ג ט"ו), צריך להיות מופנה לגלות את הא'להות במקום החסר.

עבירה לשמה

והנה מצינו בהרבה מקומות שכגודל המעלה קודם הנפילה כן עומק הנפילה, מאיגרא רם לבירא עמיקתא (חגיגה ה' ב'), כגון בנחש (יל"ש בראשית פ"ב רמז כ"ה), ובהמן ואחיתופל (סוטה ט' ב'). אבל דוקא כגודל המפלה שיוצרת חסר יותר גדול, כן גילוי הא'להות שבא מכך יש בו יותר יופי ותפארת. וזה כעין ממכה עצמה מתקן רטייה (עי' שמ"ר כ"ג ג'), שהתשוקה של הנחש לחוה שהביאה למכתו, יצרה תשוקה עמוקה יותר לגילוי א'להות, ממעמקים קראתיך (תהלים ק"ל ב'), וזו רפואת המכה. וזה על דרך שפירשו כמה מהאחרונים (עי' לש"ו ספר הדע"ה ח"ב דרוש עץ הדעת, ושפתי חיים אמונה ובטחון ב' מאמר חטא אדה"ר ובחירתו), שהיתה העבירה של אדם וחווה לשם שמים, כי הם רצו לגלות את הא'להות במקום שפל יותר להשביח את עבודת השי"ת. עד כאן בארנו את ענין פגם הראיה ותיקונו.

בנין בקליפה

נדון עתה בפגם הדיבור ותיקונו. ביארנו שדיבורו של הנחש עם חווה היה בבחינת זווג, וזהו עומק הפגם. והנה לא כל דיבור הוא זווג גמור, אבל הנחש דיבר עם חווה בלשה"ק, ולשה"ק עצם מהותה הוא בנין, צרוף וחיבור (עי' ספר יצירה פ"ד מט"ז), דהיינו זווג, ולכן בה נברא העולם. משא"כ שאר הלשונות אין בהן כח זה,

מכיון שהן הסכמיות בלבד. והנה תכונת הבנין החיבור והצירוף מתגלה בשעת הדיבור כאשר האותיות מצטרפות למלים. וא"כ הדיבור של הנחש בלשה"ק היה בבחינת בנין בקליפה, היפך הבנין דקדושה שהוא מהותה של לשה"ק. גם בדור ההפלגה היה מהלך של בנין בקליפה, שרצו לעשות לעצמם שם ולעלות לשמים בכח הבנין (נה י"א ד'). וכן בנית פיתום ורעמסס היתה בניה שלא בקדושה, וכל מה שבנו התרוסס ופי התהום בלעו (עי' סוטה י"א א'). הרי שדור ההפלגה ופיתום ורעמסס הן ב' הבחנות בבנין דקליפה.

בנין דקדושה ושכנגדו

מאידיך בנין בקדושה הוא הבניין של בית המקדש, והגדרת הדבר היא שהשכינה שורה בו. על דרך שלא נסתיימה מלאכת בנין המשכן עד שלא ירדה בו השכינה (עי' רש"י שמיני ט' כ"ג). הרי שבנין בקדושה עניינו כלי לצורך ירידת השכינה בתוכו. ומדרגת הבנין נמדדת לפי שריית השכינה בו ולא מצד גובה הבנין עצמו כבדור ההפלגה. ולכן אף שהבית השני היה גבוה בקומה (עי' ב"ב ד א') ושנים (עי' יומא ט' א') מהבית הראשון כמ"ש בריש ב"ב, מ"מ בית ראשון היה במדרגה יותר עליונה, שהיו בו ה' נסים משא"כ בית שני (יומא כ"א ב'). מבחינה זו המגדל של דור ההפלגה היה בנין כנגד בנין, כח הטומאה מבקשת לבטל את כח הקדושה. משא"כ בנין פיתום ורעמסס, לא היה בבחינת בנין כנגד בנין, אלא בהבחנת הריסת הבניין דקדושה, ולכן כל מה שנבנה לא היה עומד. הרי זה ביטול הבניין דקדושה על ידי ביטול כח הבניין בכלל.

בנין של זנות אין לו קיום

והנה יש להבחין בדיבורו של הנחש עם חוה בלשה"ק שהוא הבחנה של בנין, האם היה בהבחנת דור ההפלגה או בהבחנת פיתום ורעמסס. והנה במדרש (יל"ש בראשית פ"ב רמז כ"ה) מסופר, שהנחש היה כגמל וירד סמא"ל ורכב עליו, ולכן כל מה שעשה הנחש לא עשה אלא מדעתו של סמא"ל. כלומר היתה כאן הרכבה של כוח עליון יותר על גבי הנחש שמכווחו הגיעה נקודת החטא. א"כ זו הבחנה של בנין כנגד הבנין של הצלע, בנין דטומאה כנגד בנין דקדושה. אלא שזה בנין בהבחנת פיתום ורעמסס, ולא בהבחנת דור ההפלגה. כי הנחש אין לו כח של בנין אלא אך ורק כח הריסה. כי כל כח חיבור בפנימיות הוא מכח תענוג והנאה. ולכך

תקון האשה

קפה

חיבור בין איש לאשה יש בו תענוג. אולם על הנחש אמרו בגמרא (תענית ח' א') מה הנאה יש לו לבעל הלשון, אלא כולו כח של היזק בלי הנאה. וזהו רק כח של פרוד ושבירה ולא כח של בנין כלל. ובעומק אף רצונו לשאת את חוה אינו בנין, אלא על מנת לבטל את ה"ויבן". כי הנחש אין לו בנין כלל, ולכך אין לו בן זוג בעצים כנ"ל. וכן אף נחש בריח אינו מזדווג עם נחש עקלתון כנ"ל. כי חיבורם אינו חיבור לשם חיבור אלא חיבור של היו מחריבים את כל העולם כולו. והנה הדיבור, כאשר אינו לצורך החיבור הגמור, אלא בבחינת מרבה שיחה עם אשה לא לו, ועוד לצורך זנות, הרי זו הבחנת בנין פיתום ורעמסס שאין לו קיום. הרי זה דיבור של הריסה, רסיסה [מלשון רעמסס] ולא דיבור של בנין. כי למרות שגם זנות היא חיבור, אבל אינה חיבור מתמיד. ואם אין בבנין כוח של חיבור מתמיד אזי הבניין לא יתקיים. דיבורו של הנחש בלשה"ק היה לקחת את כח הצירוף של האותיות, אבל לא לבנות עמו, אלא לרססו, שעיי"כ לבטל את הבנין והחיבור בין אדם לחוה. ולכן הנחש בחטאו לא רק שלא עלה למעלה, אלא נענש בעל גחונך תלך, שנקצצו רגליו וירד ליסוד העפר, ואין לו אופן של תקומה ובנין. והתיקון לכל זה הוא סוד בנין הבית. א"כ עד כאן דנו בפגם הדיבור של הנחש ותיקונו.

פו"ר של פרוד לעומת פו"ר של אחדות

נדון עתה בפגם המעשה, שהנחש בא על חוה והטיל בה זוהמה. והבאנו לעיל את הגמרא בבכורות שכחלק מעונשו, אין מקביל לנחש בעצים מצד זמן העיבור, ובארנו מה היא משמעות העונש, וכאן נביא הבחנה נוספת. הנה פרו ורבו זו ברכה לכל מיני בעלי החי (בראשית א' כ"ב). אמנם יש בזה ב' מהלכים. מצד נקודת הפגם, פרו הוא מלשון פרור. וזאת ההבחנה בכח ההולדה של הנחש, שזו הולדה של פרור ופרוד, שאין מי שמשתווה לו בזמן עיבורו. משא"כ מצד נקודת התיקון בפו"ר, הרי כתוב "והודעתם לבניך ולבני בניך" (ואתחנן ד' ט'), וילפינן בכך בקידושין (ל' א') חיוב ללמד בנו ובן בנו תורה. הרי שכח ההולדה יוצר חיבור של אחדות בין הדורות, מצד התורה המאחדת אותם.

חיבור שאין לו ביטול

ונראה שעומק הפגם באשה הוא היציאה מנקודת החיבור הגמורה, לנקודה של מקרה. חיבור בין איש לאשה מיועד להיות חיבור גמור. ולכן מי שמגרש

אשתו ראשונה, אפילו מזבח מוריד עליו דמעות (גיטין צ' ב). ולמרות שמצינו במשנה בגיטין (צ' א') שפעמים יכול הבעל לגרש את אשתו על דברים שהם לכאורה מה בכך, כגון שהקדיחה את תבשילו, או מצא נאה ממנה, למעשה במקרים כאלו הפירוד כבר חל ביניהם ואין אלו אלא תואנות. מ"מ הנקודה הברורה היא, שחיבור האיש והאשה צריך להיות באופן של קביעות שאין בו ביטול. וכמו שהשראת השכינה במשכן ובמקדש באה בבחינה של בית, שהוא מקום קבוע, כך איש ואשה זכו שכינה ביניהם, שהיא השראה על מקום הנקרא בית, מקום קבוע שאין לו ביטול.

מקרה הוא פגם באשה

לעיל ביארנו ששורש בנין הוא בן, בי"ת נו"ן. והנה התיקון במעמד הר סיני היה צריך להיות שהבי"ת תהפך להיות אל"ף, כלומר שה'בראשית' תעשה ל'אנכי'. אבל בנקודת הנפילה בעגל הנו"ן אבד, והבן הפך להיות בת במובן בית, כפי שהבאנו לעיל, "לקחה מרדכי לו לבת ... אל תקרי לבת אלא לבית". הרי שנקודת החיבור בין האיש לאשה הוא דבר קבוע כבית. וכאשר החיבור בין האיש לאשה אינו בקביעות של בית, אלא במקרה, הרי זה עומק הפגם באשה. ומבחינה זו אין נפ"מ בין הפגם של הראיה או של הדיבור או של כוח ההולדה, דכולם עניינם אחד. דחיבור בבחינת מקרה, שאינו קבוע, הוא פגם באשה.

בגן עדן היתה השכינה ביניהם ולא היה בית

על הקשר בין הקב"ה וכנסת ישראל לאחר החורבן מקונן הנביא "היתה כאלמנה" (איכה א' א'). אבל כאלמנה בכ"ף הדמיון, ולא ממש אלמנה, כי בפנימיות לא התבטל יחוד קוב"ה ושכינתיה. כך החיבור של האיש והאשה, מצד מדרגת הקבע שבדבר, הוא מצד חיבור השכינה מלמעלה, ומצד הבית מלמטה. קודם החטא המחבר בין אדם לחוה היתה השכינה, שהיא סוד הקדושה וסוד התמידיות, ולא היה להם בית. אבל לאחר שחטאו ואיבדו את השראת השכינה, אזי נקודת החיבור הקבועה היא בעצם היות האשה נקראת בית. שזאת נקודת התיקון. וכל חיבור שאינו במהלך של לקחה לו לבת שהיא הבית, בבחינה של הקביעות שבבית, זה פגם בחיבור לאשה.

לעתיד לבוא הקביעות היא מצד השכינה

ובעומק יותר כפי שבארנו, כל נקבה היא בבחינת נקב, בבחינת חסר. ומצד כך אין אשה אלא ליופי ואין אשה אלא לבנים, ואשה היא בבחינת בית. אבל מצד הנקודה הפנימית והמוחלטת של חיבור בין האיש לאשה, שזה בסוד התיקון לעתיד לבוא, שאשה בגימטריה שי"ן ו"ו, שהוא השורש של שווה, שם כל חיבור של איש ואשה שאינו מגיע מנקודת ההשתוות, נקרא זנות בערכין. אבל מצד המדרגה של השתא, חיבור שהוא במהלך של בית, במהלך של קביעות, הוא חיבור אמיתי. ייתן השי"ת שנוכה לבניין הבית השלישי, שאז השראת השכינה בבית לא תבוא מצד כח האהבה בין האדם לאשתו. אלא בבית השלישי, הקביעות של הבית תבוא מכח הקביעות של השכינה שהיא קבועה ועומדת לעולם.

שובבי"ם תיקון מושך בערלתו

כמה מדיני המושך בערלתו

במאמר זה נעסוק בסוגיה של הפגם דמושך בערלתו. הנה מקור החטא של מושך בערלתו מפורש בגמרא (סנהדרין ל"ח ב'), "רבי יצחק אמר [אדם הראשון] מושך בערלתו היה וכו'". והמהרש"א על אתר כותב שלא מצינו שנצטווה בברית מילה, אלא שנולד מהול כדאיתא במדרש (יל"ש פ"א רמז ט"ז, יל"ש ירמיה פ"א רמז רס"א), ואח"כ משך בערלתו. ואם נלמד את דבריו כפשוטם, משמע שהיה לאדה"ר שארית ערלה כמו לכל מהול, ואותה הוא משך, אולם להלן יתבאר בחינה עמוקה יותר בזה. הרי שישנן שתי סוגיות במושך בערלתו, במי שנולד מהול ומשך בערלתו ואצלו הערלה היא חדשה, ובמי שלא נולד מהול ונמול ומשך בערלתו וחזר לכפי שהיה מעיקרא. והנה הגמרא (יבמות ע"ב א') מביאה שלדינא המשוך צריך מילה מדרבנן ולא מדאורייתא. ומשוך היינו שנמשכה ערלתו^א. והנה מצינו במשנה באבות (פ"ג מ"א) שהמפר בריתו של אברהם אבינו אין לו חלק לעוה"ב. והברטנורא מפרש היינו שלא מל או שמשך בערלתו לאחר שמל. ובירושלמי (פאה פ"א ה"א דף ה' א') מפרש שהמפיר ברית היינו מושך בערלתו, וכן פסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ו)^ב.

א) אבל בסוגיה שם משמע דמיירי או שנמשכה מעצמה [אם ישנה כזאת מציאות], או שמשכום עכו"ם באונס. אמנם לא מפורש שהצריכו רבנן מילה למי שעשה זאת לעצמו. אמנם מסתבר שאם רצה לעשות תשובה, יורו לו לחזור ולימול.

ב) לא מפורש בירושלמי וברמב"ם מה דינו של מי שלא מל כי אינו רוצה ליראות כיהודי, ולפי הברטנורא לא שנה.

תיקון מושך בערלתו

קפט

מילה ופריעה

והנה קודם שנמשיך לדון במושך בערלתו, נתבונן בהקדם בסוגיה של ערלה עצמה. והנה סוגיה זו מתחלקת לכמה ענינים, ונדון בהם אחד אחד. הערלה היותר ידועה היא כמובן זאת שעל אבר הברית. וביחס אליה ישנה המצוה של המילה, שהראשון שנצטווה בה היה אברהם אבינו. וישנו דין שני במילה שהוא פריעה, אמנם אברהם לא נצטווה על כך (יבמות ע"א ב'), אלא היא הלכה למשה מסיני, ויהושע אסמכיה אקרא (תוס' יבמות שם ד"ה לא), ומזמנו היא נוהגת למעשה. אבל במדבר לא פרעו, ואם מלו עי' בתוס' (שם ד"ה מאי קמא).

ה' ערלות

והנה מובא בתקוני הזוהר (תיקון ל"ז דף ע"ח א', ועי' בפרדס רמונים ש"כ פ"ז), שישנם ג' קליפות בערלה, כנגד ג' קליפות שבאגוז. ואולי הם מקבילים למילה פריעה והטפת דם (עי' בתק"ז שם), וצ"ע. עכ"פ בכל ערלה רגילה, ישנו הדין דאורייתא שהוא הברית מילה, להסיר את שלשת חלקי הערלה. זהו א"כ דין ערלת היסוד באדם. אמנם איתא במדרש (ב"ר מ"ו ה') שישנן ד' ערלות באדם. "ד' ערלות הן. נאמרה ערלה באוזן – הנה ערלה אונם. ונאמרה ערלה בפה – הן אני ערל שפתים. ונאמר ערלה בלב – וכל בית ישראל ערלי לב. ונאמר ערלה בגוף – וערל זכר, ונאמר לו התהלך לפני והיה תמים". הרי ד' ערלות באדם. ובתנחומא (לך לך פט"ז) מוסיף ערלה חמישית, דהיינו באילן. ובעומק, ישנה באילן לבדו הבחנה של ה' ערלות, דהיינו מצד השנים. דהרי בד"כ, ערלת האילן היא ג' שנים כנגד הג' ערלות שביסוד האדם, והשנה הרביעית היא נטע רבעי. אמנם הגמרא בר"ה (י"א) דורשת שפעמים גם השנה הרביעית היא שנת ערלה ואז השנה החמישית היא שנת הנטע רבעי. דהיינו הפירות שחנטו לאחר ר"ה דשנה רביעית וקודם ט"ו בשבט חל עליהם דין ערלה, ואלו שחנטו בשנה החמישית לאחר ר"ה וקודם ט"ו בשבט הם נטע רבעי. א"כ כבר מצינו ד' שנים ערלה, ואלו ד' הבחנות בערלה באילן. ויתר על כן, עי' בתוס' (קידושין ל"ח א' ד"ה והוא קמא), שלפי ר"ת גם נטע רבעי הוא בעצם דין ערלה, רק שיש היתר לאיסורו ע"י פדיון. א"כ כאשר נטע רבעי הוא בשנה החמישית, הרי שבעצם מצינו ה' שנות ערלה באילן, והן ה' הבחנות ערלה באילן.

ערלת האזן

נתבונן עתה בחמשת בחינות הערלה הנ"ל. הערלה הראשונה היא זו של האזן, "הנה ערלה אונם ולא יוכלו להקשיב" (ירמיה ו' י'). וענין השמיעה מבואר בחז"ל בגמרא (ב"ב י"ג ב'), "לא שמיעא לי כלומר לא סבירא לי". ועוד מצינו בחז"ל (תגיגה ג' ב') "אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע". א"כ ענין השמיעה הוא הנכונות לקבל את הדברים, להיות כלי מקבל. ועי' רש"י (וישב ל"ו כ"ז ד"ה וישמעו אחיו), שכותב שתרגום שמע הוא קבל. וממילא הערלה של האזן, היא האי נכונות לשמוע ולקבל את הדברים. הערלה מפקעת מהאדם את כח השמיעה, את כח המקבל שבו. ואמנם רש"י בכמה וכמה מקומות (למשל וארא ו' י"ב, חבוק ב' ט"ז) מפרש ערלה כאטימות. לענין האזן הרי זה כאילו ישנו קרום האוטם את האוזן שלא יוכל לשמוע. וכן בלב, כדלקמן.

ערלת הפה

הערלה השניה, שנאמרה על משה רבינו, "הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה" (וארא ו' ל', ועי"ש פסוק י"ב). ולמרות שהמדרש מכנה זאת בלשון כללית ערלת פה, בעצם הכוונה בפרטות לערלת שפתיים. והנה שפתיים הוא נקודת החיבור בחלק העליון של קומת האדם, מקום הנשיקה, "ישקני מנשיקות פיהו" (שה"ש א' ב'). וערלת השפתיים פירושה חסרון בנקודת החיבור, האי יכולת להתחבר לזולת. כלומר החסרון אינו מצד ערלות האזן של הצד האמור לקבל, אלא מצד ערלות השפתיים של הצד האמור להשפיע. משל פשוט לזה הוא כאשר כל צד מדבר בשפה שונה, וממילא אינם יכולים להבין זה את זה, כמו בדור ההפלגה לאחר שבלל ה' את שפתם. ולכן מחד שפתי הפה ומאידך שפה במובן של לשון דיבור, יש להם אותו שורש, כי ענינים הוא חיבור, וערלות השפתיים הוא ענין אי חיבור. אמנם משה רבינו כוחו הוא כח הדעת (עי' ביאור הגר"א לספרא דצניעותא פ"א על הדיבור ומלכין קדמאין מיתו), ודעת הוא כח החיבור (בראשית ד' א'), והדעת גניז בפומא (זוח"ב קכ"ג א'), וא"כ כח החיבור נמצא בפה. אבל כל זה אחר שנרפא משה במתן תורה (דב"ר א' א', פרי הארץ פר' וארא), אבל קודם לכן היה משה

(ג) עי' מאמרים באגדתא על סדר הש"ס, מאמר ט' וי'.

רבינו ערל שפתיים. כלומר היתה לו ערלה שמנעה את נקודת החיבור, את ההתקשרות של "פה אל פה אדבר בו" (בהעלותך י"ב ח'), את כח הנשיקה.

ערלת הגוים

הערלה השלישית היא ערלת הלב. "כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב" (ירמיה ט' כ"ה). ואיתא בנדרים (ל"א ב') "קונם שאני נהנה לערלים, מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם ... שאין הערלה קרויה אלא לשם עכו"ם, שנאמר כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב". א"כ ערלות הלב מיוחס גם לישראל, אבל ערלות סתם מיוחסת דוקא לגוים. כלומר גוי מצד עצם היותו גוי נקרא ערל, דהיינו, עצם ההיות שלו כגוי מגדיר אותו כערל. והנה בעירובין (י"ט א') מובא שאברהם אבינו מוציא מגיהנם את החייבים, מלבד הבא על בת עכו"ם, "דמשכה ערלתו ולא מבשקר ליה", ורש"י מפרש שאינו מכירו שהוא יהודי כי נראה כאינו נימול, ולכן אינו מוציאו. ורבו הקושיות בסוגיא זו (עי' תוס' ב"מ נ"ח ב' ד"ה חוק, ועי' ב"ח אבה"ע סי' ט"ז). ולעניננו, ברור שעצם הביאה על בת נכר אינה גורמת להמשכת הערלה, אלא צריך לפרש זאת בדרך הפנימיות, שעצם החיבור לבת נכר גורמת לכך שנדבק בבוועל כח הערלות שבגוים.

ערלת הלב

והנה גופא לענין ערלות הלב, זה שייך בין בישראל כנ"ל ובין בגוים (עי' יחזקאל מ"ד ז' וט'), ועומק נקודת הערלות שבלב, הוא האי רצון לעשות את רצון הבורא, כלומר שישנם לאדם רצונות שאינם כרצון הבורא. ולכן על האדם למול את ערלת לבבו (עי' עקב י' ט"ז), ולעתיד לבוא יסיר השי"ת את לב האבן מבשרנו ויתן לנו לב בשר (עי' יחזקאל ל"ו כ"ו), ולב האבן הוא לכאורה לב אטום, לב ערל. ואז נזכה לרצות לעשות את רצון קוננו. אמנם גם בערלת הלב ישנן מדריגות, ולא דמי ערלת הלב בישראל לערלת הלב בעכו"ם. בישראל רצונו האמיתי הוא לעשות את רצון קונו, משא"כ בעכו"ם. ולכן דוקא בישראל נאמר "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (ר"ה ו' א'), ולא בעכו"ם. דמבאר הרמב"ם (רמב"ם גירושין פ"ב ה"כ) שמי שרוצה לעשות עבירה או לבטל מצוה, כגון שאינו מציית לב"ד לתת גט לאשתו, אזי אומרים שיצרו הרע תקפו, ואין זה רצונו האמיתי, ולכן מכין אותו להתיש את יצרו, ואז רצונו האמיתי ישלוט, לשמוע בקול הב"ד לגרש את

אשתו. אבל בעכו"ם אין כזה דין. כלומר בישראל אומרים שיש לו אטימות וכסוי על לבו, וצריך להסירה, אבל בעכו"ם אומרים שעצם הלב הוא ערל, אטום בעצם, וא"א לגלות בלבו את רצונו ית'. ומחמת שלא קיימת בלב העכו"ם הבחינה של רצונו לעשות רצונך, לכן מדרגת העכו"ם נקראת ערלה. משא"כ בישראל תשווקת הנשמה היא לעשות את רצון בוראה, וערלת הלב היא ההסתרה המעלימה את תשווקת הנשמה.

התקשרות בפה

הערלה הרביעית שכבר הזכרנוה, היא על אבר היסוד, ועל הסרתה נצטוונו בברית מילה. והנה הגמרא בשבת (ק"ח א'), שואלת מנין למילה שהיא באבר היסוד, ועונה דילפינן מאילן, מה באילן הערלה מתייחסת לפירות, גם באדם הערלה מתייחסת לפירות האדם, דהיינו לאבר ההולדה. והנה באבר היסוד מצורף ענין ההתחברות וענין ההולדה, וצריך להבין את עומק הענין. ויש לדעת שענין ההתחברות וההתקשרות מצינו באדם בשני מקומות, בבחינת הפה ובחינת היסוד. וקודם החטא מדרגת ההתקשרות היתה בבחינת הפה, ולאחר החטא היתה נפילה להתקשרות בבחינת אבר היסוד. לכן אדם הראשון כפי שהזכרנו לעיל, נוצר מהול, ולא היתה לו ערלה באבר היסוד. אלא הערלה התחילה בנקודת החטא, כאשר התחיל הנחש לדבר עם חוה, וזו היתה ערלת שפתיים. כי הערלה היא בעצם הנחש (תק"ז תיקון ל"ז דף ע"ח ב'). ולכן נהגינן לאחר הברית מילה לטמון את הערלה בעפר, כביכול מצא מין את מינו, שהנחש הרי נענש להיות בבחינת עפר, "על גחונך תלך, ועפר תאכל כל ימי חיידך" (בראשית ג' י"ד). א"כ בעומק קודם החטא, נקודת ההתקשרות היתה בבחינת הפה.

הולדה בפה

וכן בחינת ההולדה היתה ג"כ בבחינת הפה. ענין הולדה דבחינת פה מצינו לדוגמא בב"ב (ג' ב') דנתנו עצה להורדוס להרוס את בית המקדש הישן קודם

ד) צ"ע כיצד נולדו קין והבל, האם מזווג דפה או מזווג דיסוד. ואם מזווג דיסוד, האם קודם החטא או לאחר החטא. והאם קין נולד מביאת אדם על חוה או מביאת הנחש על חוה. ע"י רש"י בראשית (ד' א'), וע"י בתרגום יונתן שם, וע"י היטב בב"ר (כ"ב ב')

תיקון מושך בערלתו

קצג

שבנו את החדש, ולמרות שהדבר אסור מחשש שמא לא יבואו לבנות את החדש, מ"מ "מלכותא שאני דלא הדרא ביה, דאמר שמואל אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה". וכן איתא בקהלת (ח' ד') "דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה". א"כ דיבור שמוציא דברים לפועל נקרא הולדה בפה. והשורש לזה הוא בבריאת העולם "בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים ל"ג ו'). הרי שכוח ההולדה כביכול נתחדש בכוח הפה, בכוח הדיבור. א"כ ישנו כח של התחברות וזווג בדיבור (עי' כתובות ט"ז א' מאי מדברת נבעלת, ועי' פירוש הגר"א לספר יצירה פ"א מ"א בסוף האופן השלישי, ובעוד מקומות בדבריו), וכן ישנו כח של הולדה בפה. אבל כאמור לאחר החטא היתה נפילה ממדרגה זו, וירד כח ההתקשרות וההולדה בעיקר לאבר היסוד. ולכן האידנא עיקר התאווה של האדם היא באבר היסוד, בעוד שקודם החטא עיקר התאווה של האדם היתה באבר הפה. וידוע מדרש חז"ל (תענית ח' א') על הפסוק (קהלת י"א) "ואין יתרון לבעל הלשון", שלעתיד לבא עתידין כל החיות להתקבץ אצל הנחש ושואלין אותו מה הנאה יש לך שאתה נושך בני אדם והורגן^ה. ותשובת הנחש היא "ואין יתרון לבעל לשון". ואפשר לפרש שכונתו לומר שיש לו, לנחש, תשוקה של נקודת הדיבור, ומתוקף כך בא חטאו, ומתוקף כך הוא נושך, וזה יתרונו שהוא משתמש בלשונו [ואין פירוש זה כפירוש רש"י]. ולכן חטא לשון הרע הוא כנגד כולם, כי הוא שורש החטא הקדמון.

התקשרות ביסוד ופגם התאווה

לענין התקשרות ביסוד, ידועים דברי הרמב"ם (מו"נ ח"ג פמ"ט), שהמילה מחלישה את כח הקישוי וממעיטה את ההנאה לאיש. ומוסיף הרמב"ם שם שגם לאשה יש פחות תענוג מביאת נימול, ומקורו במדרש (ב"ר פ' י"א) "הנבעלת לערל קשה לפרוש". וכן כתב המהרי"ל (מנהגים, בליקוטים אות נ"א), ועפ"ז ביאר שם שישראל הבא

שלאורה מרומזות שם כמה שיטות סותרות, ועי' סנהדרין (ל"ח ב' ובתוס' שם), ועי' זוהר (בראשית ל"ו ב'). עכ"פ בפנים הלכנו במהלך שעיקר כח התאווה קודם החטא היה בפה ולאחר החטא ביסוד, אבל היה גם כח תאוה מישני קודם החטא ביסוד ואחר החטא בפה. וא"כ אפשר לומר שבין אם נולדו קודם החטא או אחר החטא, מ"מ נולדו מזווג היסוד, וכך מסתבר.

ה) אולי הקושיה היא מצד שהוא אוכל עפר, וא"כ מזון הרי לא חסר לו. א"נ שהוא הורגן אבל אינו אוכלן.

על בת נכר ומרגיש שהיא נהנית ממנו פחות מערל, משתדל לדמות עצמו כערל ולכן נחשב למשכה ערלתו ולכן עונשו שאין א"א מוציאו מגיהנם. הרי שהערלה מוסיפה תענוג הן לדוכרא והן לנוקבא. א"כ עיקר ההבחנה בערלה היא התאוה. וכבר הזכרנו במאמר קודם ששורש החטא הקדמון היה בכך שנתאוה הנחש לחוה (ב"ר י"ח ו'). ולכן הערלה היא בבחינת נחש, כנ"ל. וכן קראו משה ליצר הרע ערל (סוכה נ"ב א'). אלא שמעיקרא עיקר התאוה כנ"ל היה בדיבור, ולאחמ"כ נפל לאבר היסוד.

פגם ההמתנה ופגם החיבור

הבחנה נוספת בכח היסוד מצינו במדרש (ב"ר כ"א ז') "מי יגלה עפר מעיניך אדה"ר שלא יכולת לעמוד בצווי אפי' שעה אחת, והרי בניך ממתניין לערלה ג' שנים". בהקדם, לכאורה הק"ו אינו מובן, שהרי אדה"ר לא היה היתר לאיסורו, משא"כ לערלת האילן יש היתר לאיסורה לאחר ג' שנים, וידוע שכאשר הפת בסלו יותר קל להתאפק (יומא י"ח ב'). ויתורץ לדעת הבאר מים חיים (על הפסוק ויצמח ה' בראשית ב' ט'), בשם השפתי כהן על התורה (על הפסוק והנחש היה ערום בראשית ג' א'), ע"פ המדרש (ב"ר ד' ה'), שהאיסור לאכול מעץ הדעת היה רק עד השבת, ואם היה ממתין עד השבת היה מותר באכילתו. עכ"פ מדהשוו חז"ל את ערלת האילן לחטא עצה"ד, ע"כ שהתייחסו לבחינת הערלה בחטא, שהיא בחינת התאוה. וא"כ עולה מכאן הבחנה נוספת בכח התאוה, שהיא גורמת לכך שא"א להמתין. הרי שמלבד ההבחנה של עצם כח התאוה בבחינת הערלה, ישנה הבחנה נוספת בבחינת הערלה, שהיא הפגם בכח ההמתנה. ופגם שלישי שיוצר כח הערלה, הוא מבחינת האטימות והסתמות שבו, שלכן הוא פוגם בחיבור הגמור בין הדוכרא לנוקבא. דהחיבור הגמור בא מכוח ההתגלות, מכח הפריעה. אבל כאשר החיבור פגום ומטונף בגלל הערלה, בגלל האטימות, אזי חסר בהתקשרות בין האיש לאשה. ועומק הדבר הוא, שאין אישות גמורה, התקשרות גמורה, לעכו"ם הערלים, משא"כ בישראל הנמולים שייכת התקשרות גמורה בין איש לאשה. כל זה מחמת שמדרגת העכו"ם הוא בבחינה של ערלה בעצם, כנ"ל.

פגם דהסתרת הפנימיות

הנה הזכרנו לעיל את הערלה החמישית שהיא באילן (מהתנחומא בלך לך), וממנו למדנו בגמרא (שבת ק"ח א') שהערלה במצות המילה היא ערלת היסוד, מצד

תיקון מושך בערלתו

קצה

ההיקש של עושה פרי לעושה פרי. והנה באילן ענין הערלה הוא לאסור את הפירות, "שלוש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל" (קדושים י"ט כ"ג). הרי שהערלה מצד האילן הוא החסרון בהתגלות. דהרי כל דבר מתגלה ע"י פירותיו. כדאיתא בגמרא (סוכה נ"ו ב') "שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה". הרי שהבנים, שהם מגיעים מהטיפה שבמחשבת האב, מגלים את מה שנעלם בפנימיות האב. דהרי שבעה דברים מכוסים מבני אדם (ב"ר ס"ה י"ב), ואחד מהם שאין אדם יודע מה בלבו של חבירו. אבל כאשר נולד בן מהטיפה שבמחשבת האב, הרי שהבן מגלה את המחשבה הפנימית שבאב. הרי שכח ההולדה, כח הפירות, הוא כח ההתגלות של הפנימיות הנעלמת. ובחינת הערלה, האטימות, מונעת את התגלות הפנימיות בפירות הנולדים. הרי שמהבחנת ערלת פירות האילן מצינו פגם רביעי בכח הערלה. ולסיכום ישנם ד' פגמים. הראשון הוא עצם כח התאוה, השני הוא הפגם דחוסר היכולת להמתין, השלישי הוא הפגם של חסרון בחיבור, והרביעי הוא פגם ההפקעה של התגלות הפנימיות ע"י ההולדה.

המתנה כהבדלה לאפוקי מלבד

נתבונן עתה בתיקונים של ד' הפגמים הנ"ל. והנה מצד הפגם של כח התאוה, הרי המילה ממעטת את כח התאוה, לדעת הרמב"ם הנ"ל. ומצד הפגם בערלה דחוסר היכולת להמתין, הרי שכנגדה ישנה במילה דין המתנה, דאסור לימול קודם יום השמיני. ועי' ביבמות (ע"א א') שנחלקו אי ערלות שלא בזמנה הוי ערלות. ועי' ברמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ז), שפסק דלא הוי ערלות, דהיינו שהנולד – כל שבעה אינו חשוב ערל. ועי' ביו"ד (רס"ב א' ברמ"א) שאם נימול תוך שמונה וביום – יצא, והש"ך שם (סק"ב) חולק עליו דצריך להטיף דם ברית. ועי' בשאגת אריה (סימנים נ"ב-נ"ד) שמסיק שמילה קודם זמנה לא עשה כלום. משמע שלפי חלק מהשיטות עכ"פ, דין ערלה חל ביום השמיני, ואז חלה מצות מילה. משמע שבלא המתנה אין דין ערלה כלל ואין חלות מצות מילה. וא"כ עצם ההמתנה היא היכי תימצי למצוה. וא"כ הוא תיקון לפגם דחוסר היכולת להמתין. אמנם צריך להיות שיעור מינימלי להמתנה, דאל"כ אינו נחשב כהמתנה. ולכן בעץ נאמר דייקא "שלוש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל", כי המתנה כשיעור שקבעה התורה נחשב להבדלה מדבר לדבר, ובפחות מזה נחשב לחיבור (המהר"ל בכמה מקומות, כגון אור חדש עמ' נ"ז). והמשל לזה הוא ששלשה אינו כלבוד ופחות

משלושה הוי לבוד (שבת צ"ז א'). א"כ המתנה כשיעור מלמדת שהדבר שאני ממתין לו אינו כאן. ע"כ בארנו ענין המתנה ליום השמיני למילה מצד תיקון לפגם דאי המתנת אדה"ר לשבת.

למה ממתנין ליום השמיני לימול

טעם נוסף מובא בחז"ל (דב"ר ו' א') למה תינוק נימול לשמונה ימים, "שנתן הקב"ה רחמים עליו להמתין לו עד שיהא בו כחו". ובמדרש אחר (ויק"ר כ"ז י') כתוב שממתנין ליום השמיני כדי שתעבור עליו שבת. ובשני המדרשים משוים תינוק הנולד לבהמה הנולדת לענין המתנה ליום השמיני, זה למילה וזה לקרבן. ונראה שגם במדרש השני, ענין שבת הוא שבוע, כדמצינו בפסוק "שבע שבתות" (אמור כ"ג ט"ו), ובמשנה קמא דכתובות "פעמים בשבת יושבים ב"ד בעיירות". וא"כ ענין המתנה הוא שכח אבר היסוד מתחזק דיו רק לאחר שבוע. ועומק הדבר מדוע שיעור שבוע נותן כח לעמוד במילה, הוא כי שבוע הוא מלשון שָׁבַע. ועל אבר היסוד כתוב בגמרא (סוכה נ"ב ב') "משביעו רעב מרעיבו שבע". ואין הפירוש שצריך לפרוש לגמרי, דהרי אפילו לזקנתו מצוה על האדם להוליד בנים (יבמות ס"ב ב'), אלא רק שלא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול (ברכות כ"ב א'). אלא הנקודה היא שמהמתנה של שבוע מגיע האדם לנקודת השובע מכח שהרעיבו. הרי שישנה הבחנה שהסרת הערלה מסתירה את התאווה, כשיטת המו"נ, וישנה הבחנה שעצם המתנה לשבוע, ההרעבה גופא יוצרת שובע. ולכן יש תיקון בעצם המתנה.

ג' ו"ג שנות ערלה באדם

איתא במדרש (תנחומא קדושים פי"ד) "ונטעתם וערלתם, הכתוב מדבר בתינוק, שלש שנים יהיה לכם ערלים, שאינו יכול להשיח ולא לדבר, ובשנה הרביעית יהיה כל פרוי קדש, שאביו מקדישו לתורה". הרי ששלוש שנים הראשונות באדם יש להם דין ערלות ולכן אין התינוק מדבר דברי תורה כלל עד שמגיע לשנתו הרביעית. וכן מצינו בזוהר (משפטים צ"ח א') "כד מטא דוד לתליסר

(1) ונראה ששבע שנות עבודת יעקב ברחל שהיו בעיניו כימים אחדים, נחשבת ללבוד ולא כהמתנה, וצ"ע. אמנם ישנם כמה שיעורי המתנה, בערלה - לשנה הרביעית. באדה"ר - לשבעי, לשבת. במילה - ליום השמיני.

תיקון מושך בערלתו

קצו

שנין, וזכה בהוא יומא דעאל לארביסר, כדין כתיב ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך, מאי טעמא, דהא מקדמת דנא לא הוה ליה ברא, ולא שראת עליה נשמתא עלאה, דהא בשני ערלה הוה, ובגין כך אני היום ילדתיך, היום ודאי ילדתיך, אני ולא סטרא אחרא כמה דהוה עד השתא". הרי שמבואר שבי"ג שנים ראשונים האדם נמצא בשני ערלתו, ואין לו נשמה קדושה, כמו שהבאנו לעיל שמשו קראו ליצה"ר ערל. הרי זו סוגיא חדשה של המתנה, המתנה של י"ג שנה. עומק המתנה זו היא בסוד ההבחנה השלישית לעיל, שהיא תיקון לפגם דערלה בנקודת ההתחברות. כפי שבארנו שבעכו"ם הערלות הוא עצם הויתם, ואין להם קידושין גמורין מחמת שאין אחדות גמורה בין האיש לאשה. משא"כ בישראל שהם בהבחנת נימולים, ישנו כח חיבור גמור. הרי שהערלה מפקיעה את האחדות והחיבור, והמילה מחברת ומצרפת ומאחדת. והפסוק אומר "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב' כ"ד). וא"כ למדנו כאן שזה דוקא לאחר י"ג שנים, שי"ג בגימ' אחד. כלומר, רק לאחר שקנה את בחינת האחד בשלימות, הוא יוצא מהערלה ויכול להיות בשר אחד עם אשתו. אבל קודם לכן חסר באחד. הרי שהמתנה של י"ג שנה היא המתנה שמביאה לבחינה של התחברות גמורה של ודבק באשתו והיו לבשר אחד, אחד דייקא.

ערלה בחו"ל

ההבחנה הרביעית שהזכרנו בערלה היא הפגם בכח ההולדה. בפירות הפגם הוא שאסור לאוכלם. וכתוצאה ישנו חילוק בין פירות ערלה לפירות היתר, שבאלו אין דין צירוף ובאלו יש דין צירוף. למשל כדי לעשר פירות, צריך שיהיה בהם גדר צירוף. משא"כ בפירות ערלה, מחמת שהם אסורים באכילה והנאה, אין בהם דין צירוף. והנה נחלקו בגמרא (קידושין ל"ט א') אי ערלה נוהגת בחו"ל או לא, והמד"א שסובר שערלה נוהגת בחו"ל הכריזו שכל האומר אין ערלה בחו"ל לא יהא לו נין ונכד (עי' ישעיה י"ד כ"ב). ומובן הדבר לפי מה שביארנו שהערלה מפקיעה את כח ההולדה, ולכן מי שמפקיע את דין הערלה [בחו"ל], הרי שהוא מחבר ומצרף את עצמו להפקעה שמפקיעה את הערלה, ולכן לא יהיה לו נין ונכד^ז. והנה כפי שבארנו לעיל, כח ההולדה באדם, הבנים שהוא מוליד, הם

ז) אמנם לכאורה אפשר היה לדרוש להיפך, שמכיון שהוא מפקיע את דין הערלה, הרי שהוא מסיר את הפגם מכח ההולדה, ולכן ראוי שיהיה לו נין ונכד, וצ"ע. אלא שכל דבר

מגלים את נקודת הפנימיות שבו. אמנם הערלה, באטימותה וסתימותה, מונעת את הגילוי.

ערלה היא הפקעת תכלית הבריאה

ובעומק, בחינת הערלה היא הפקעת תכלית הבריאה כולה. דהרי תכלית הבריאה היא גילוי כבוד מלכותו בעולם, ע"י גילוי שמותיו הקדושים (ע"י ע"ח ש"א ענף א' בתחילתו). ובעיקר מי שמגלה זאת הם ישראל הנקראים "בנים אתם להויה א'להיכם" (ראה י"ד א'). דהיינו, התגלות הבורא עולם היא דייקא מכוח בחינת הבנים, שהרי הבנים מגלים את פנימיות האב כנ"ל. ומאידך, כח הערלה, הוא בחינת הנחש כנ"ל, וא"כ הוא הקליפה והמחיצה המונעת את התגלותו ית'. ולכן אמר הנחש לאדם וחוה "והייתם כא'להים" (בראשית ב' ה'). שרצה להסיתם להיות אלהים בעצמם במקום להיות כלי בלבד לגלות א'להות. זאת בחינת הנחש שהיא בחינת הערלה, כח המעלים, המונע מפנימיות האב לבוא לידי גילוי, ומונע את תכלית הבריאה כולה. אילו לא חטא אדם הראשון, הרי שמיד היה נכנס למגדל המלא כל טוב ונהנה מהסעודה שהכין המלך לאורחיו (ע"י סנהדרין ל"ח א', ב"ר ח' ו'), והיתה מתגלית תכלית הבריאה עוד באותה שבת ראשונה (ע"י שער מאמרי רשב"י פרשת קדושים עמ' קע"ט במהד' ברנדווין).

הבן מגלה גם את אביו שבשמים

ומכיון שהנחש הוא בבחינת ערלה, לכן אין לו אילן בן זוג שנותן פירות לאחר ז' שנים כמו שהנחש מוליד לאחר ז' שנים, כפי שהזכרנו במאמר הקודם. ההולדה בצורתה האמיתית היא מגלה את עומק פנימיות החיבור בין נשמת האב והאם. ולכן בעומק, הבן הנילוד אינו מגלה רק את המחשבה הפנימית של האב והאם, אלא הוא מגלה גם את השכינה ביניהם, וא"כ את כל שלושת השותפים בהיוצרותו. דהיינו, הבן מגלה את אביו ואת אמו ואת אביו שבשמים, את השכינה הקדושה, את הקב"ה כביכול. ולכן כל לידה היא התגלות של שכינה. אם אין

יש בו מבט פנימי ומבט חיצוני. מצד המבט החיצוני, זהו שכירה ורע, ומצד כן יש ערלה והמפקיע ערלה אין לו נין ונכד. אולם מצד מבט פנימי, זהו תיקון, ומצד כך ביטול הערלה הוא מכח הסרת הערלה ותיקונה, ומצד כך יש לו נין ונכד.

תיקון מושך בערלתו

קצט

התגלות של שכינה, אם לא זכו לשכינה ביניהם, אז אין כח של הולדה. הרי שבעומק כל לידה, כל פירות של הלידה, היא מכח ההתגלות של השכינה הקדושה.

ערלה בפלפלי כי טעם עזו פרוי שוה

נדון עתה בדין מיוחד השייך בערלה של פירות האילן. איתא בגמרא (ברכות ל"ו ב'), לענין פירות עץ הפלפלי, שטעם עזו ופריו שוה, ואם הם רטובים [היינו שלא התייבשו, אבל לא מחמת שנישרו במים (רבינו מנוח הל' ברכות פ"ח ה"ז)], אזי צריך לברך עליהם [ונחלקו הראשונים והאחרונים אם ברכתם בפה"ע או בפה"א], ויש בהם דין ערלה. ואם הם יבשים [שנלקטו לאחר שנתייבשו], אזי אין צריך לברך עליהם והם פטורים מערלה. ועי' היטב בגמרא שמשמע שלולי שבפלפלי טעם עזו ופריו שוה, לא היה דין ערלה בפלפלי אפילו ברטובים, דהרי כשהם יבשים אפילו אין מברכים עליהם והכס מהם ביו"כ פטור. הרי שבעומק מבואר כאן שדין ערלה שייך לא רק בפירות, אלא גם בעץ עצמו, כאשר טעם עזו ופריו שוה. כלומר שכח הערלה חל לא רק על הפירות אלא גם על עצם הטעם של העץ ששוה לפריו. בודאי שאין פירוש הדבר כפשוטו, שהעץ אסור באכילה ג' שנים ואח"כ מותר, אלא ששורש ענין הערלה מתגלה גם בעץ אם טעמו שוה לטעם פירותיו.

ערלה באב

שורש ענין טעם עזו ופריו שוה, הוא כידוע מראשית הבריאה, שהאדמה היתה צריכה להוציא אילנות שטעמם כטעם פירותיהם, וחטאה והוציאה אילנות שטעמם שונה מטעם פירותיהם (עי' רש"י בראשית א' י"א). אמנם התיקון לכך מתגלה באתרוג, שבו טעם עזו ופריו שוה (סוכה ל"ה א'). וכנגד זה מצד כח הערלה, מצינו עץ שטעם עזו ופריו שוה והוא הפלפלי, שכח הערלה שורה על הפרי רק בגלל שטעם עזו שוה לטעם פרוי. הרי שבפלפלי מתגלה נקודת הערלה לא רק בפרי אלא גם בעץ. והנה לעיל ביארנו בארוכה, שכח הערלה מכסה ומונע את גילוי הנקודה הפנימית שבאב. כלומר, הערלה מונעת מכח ההולדה של האב לצאת מהכח אל הפועל. אבל באב עצמו אין ערלה, רק שהערלה מכסה עליו. אמנם בפלפלי מתגלה שהערלה היא גם בעץ, כלומר שעצם האב הוא ערלה, ולא רק שהערלה מכסה עליו. הרי זה בחינת ערלת עכו"ם, כפי שנתבאר לעיל בארוכה. א"כ הפלפלי הוא בבחינת העכו"ם באילנות. והנה פלפלי הוא מלשון פיל,

ובגמרא (ברכות נ"ו ב') איתא "הרואה פיל בחלום – פלאות נעשו לו, פילים – פלאי פלאות נעשו לו". הרי שכנגד הפלא שמחבר את העץ והפרי באתרוג, שהם בבחינת איש ואשה, בבחינת מפליא לעשות, ישנו הפלא בפלפלי מצד קליפת הערלה, שטעם עצו ופריו שוה, ושניהם ביחד הם ערלה. הרי שבפלפלי העץ עצמו יש לו דין ערלה, והרי זה בבחינת הנחש שהוא ערל גופא, ויצר הרע נקרא ערל, ועצם ההויה הפכה להיות ערלה, כמו בעכו"ם.

מושך בערלתו שהלך אחר עצת הנחש

ע"כ נתבאר ענין הערלה, ועתה נחזור לדון במושך בערלתו. הנה בספר הפליאה ביאר שמושך בערלתו היינו שנמשך אחר עצת הנחש הנקרא ערלה. אמנם זה מתחלק לשני הבחנות. והא תליא כיצד מפרשים את הגמרא בעירובין. לפי רש"י משמע שהבא על בת עכו"ם, קודם שעשה כן, משך בערלתו, ולכן לא ניכר בו שהוא נימול. ואפשר לפרש, וכך משמע במהרי"ל שהבאנו לעיל ובספר הפליאה, שלא משך ממש בערלתו, רק נחשב לו כאילו עשה כן. ויש מקום לדון שבעל כל פירוש יסבור שאברהם יוציא את המושך שבפירוש האחר, כי הוא פחות חמור. לפי פירוש רש"י, דוקא בכה"ג שמשך ממש בערלתו לא יוציאו אברהם, אבל אם לא ממש עשה כן – יוציאו, דעצם המעשה קובע. ולפי פירוש המהרי"ל, בציור שמשך ממש יוציאו אברהם, דאין הוא ערל ממש אלא רק ערל לב. אבל בציור שרצה להדבק בבת עכו"ם, ונחשב לו כמושך בערלתו, הרי זה בבחינת עצו ופריו שוים, שעשה עצמו כעכו"ם ערל, ולמרות שעדיין נראה מהול, מ"מ הוא דיבק עצמו בכח הבת עכו"ם שהוא ערל בעצם. כל ענין הגיהנם הוא לסלק את החיצוניות ולגלות את הפנימיות. ולכן מי שמושך בערלתו בפועל, אבל אינו דבק בערלה, אזי ערלתו יש לה דין כיסוי, אטימות, והגיהנם יסיר את אותה נקודת כיסוי. משא"כ מי שדבק בבת עכו"ם שעצמותו היא בחינת ערלה, אזי אין גיהנום מתקן זאת, ואברהם לא יוציאו משם.

מגרה יצה"ר בנפשיה

וישנה הגדרה נוספת למושך בערלתו. הנה פעמים שאדם מביא את יצר הרע על עצמו, בלי שיצרו תקפו. כדאיתא בנדה (י"ג ב') "המקשה עצמו לדעת היא בנידוי. ולימא אסור דקמגרי יצה"ר בנפשיה". והרמב"ם (אסו"ב פכ"א הי"ט) פסק

כמד"א שאסור. ועומק ההגדרה של מושך בערלתו הוא שאדם לוקח את כוח הרע ומביא אותו עליו. ומצד זה אדה"ר מושך בערלתו היה, כפי שהבאנו בריש המאמר.

מהלכי העבודה

עד כאן נתבארו בס"ד כמה וכמה הבחנות בדיני ערלה ותיקונה ועיון דמושך בערלתו. כל זה במהלכי הדעת בבחינה של ללמוד. אבל כמובן צריך ללמוד על מנת לעשות (עי' קידושין מ' ב.). כידוע ישנם כמה וכמה דרכים לתקן את פגם היסוד. ישנה דרך הכוונות, ודרך התעניות, ודרך הפדיון צדקה, ודרך לינה בעומקה של תורה, ודרך הגדרים בפרישות מתאוה, ועוד ועוד. תוקף נקודת הדבר, "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים" (קהלת ג' א'). אבל בעומק, יש לדעת שישנו מהלך הנקרא נפש, וישנו מהלך הנקרא זמן. אדם העובד במהלכי הזמנים, הרי שבעומק, לא עליו נאמר מקדש ישראל והזמנים. מפני שמקדש ישראל והזמנים, פירושו שישראל הם מקדשי הזמנים, כי הם מעל הזמן, כי הנפש מעל הזמן. אבל כאשר האדם מסדר את סדר עבודתו לפי הזמנים, הרי שבעצם הוא מוריד את מדרגת הנפש למדרגת הזמן [ובדקות יותר, למטה מן הזמן, כי הוא מקבל מן הזמן]. צורת העבודה הפנימית יותר, היא שאדם עובד במהלכי הנפש. והרי הוא כאדם שהולך בדרך, ומוצא מציאות. כלומר הוא בבחינה של יגעת בבחינת נפש, ומצאת בבחינת זמן. ולכן ברור ופשוט הדבר, שמי שהעבודה שלו שייכת לעבודה של בחינת נפש, הרי שהוא אינו יכול לבנות מהלכי עבודה בהבחנה של זמנים, שבראש השנה הוא עובד בנקודה אחת, ובעשרת ימי תשובה הוא משנה לנקודה אחרת, וביום כיפור הוא משנה, ובסוכות הוא משנה, ובחנוכה הוא משנה, ובשובבי"ם הוא משנה, ובפורים הוא משנה, ובפסח הוא משנה, וכן על זה הדרך. ובכל מהלך ישנם שלושים יום קודם, ואחד מתערב בשני כי השלושים יום קודם מתחיל קודם שסיים המהלך הקודם.

שלילת עבודה ע"פ סדר זמנים

יש לדעת שהתשוקה של הנפש לעבוד לפי סדר הזמנים, היא בעצם נפילה מהמקום האמיתי של מדרגת הנפש שבה הוא נמצא. ובעומק, קודם חטא אדה"ר, הוא היה למעלה מן הזמן, ובחטאו הוא ירד ללמטה מן הזמן. הזמנים הם

הממוצע בין נשמת האדם לגופו, כלומר הם למטה מנשמתו ולמעלה מגופו. כאשר האדם עובד עם גופו, אזי כל מהלכי עבודתו הם במהלכי הזמן. משא"כ כאשר האדם עובד עבודה פנימית, עבודה של נשמה, הרי שעבודתו היא למעלה מן הזמן, והזמן הוא בבחינה של מצאת כנ"ל, שעל ידי כן הגוף נעשה יותר כלי קיבול לקבל את עבודת הנפש. אבל מהלכי העבודה שבנפש, בעומק הם אינם במהלכי הזמן. ולכן אי אפשר להעמיד סדר של עבודה ע"פ תוכנית שבועית, כגון שבשבוע מסוים האדם יעבוד על תיקון מסוים, וקל וחומר שא"א שבכל יום מימות אותו שבוע, יעבוד האדם על איזו הבחנה מסוימת השייכת לאותו תיקון. אלא עומק העבודה היא שהאדם יש לו סדר של עבודה בכללות. תורה מביאה לידי זהירות, לידי זריזות, וכן על זה הדרך. וכאשר הוא מגיע לסוגיות הללו, הוא עוסק בהם כסדר במהלכי עבודתו. אבל כאמור, העבודה אינה יכולה להיות בנויה על פי סדר זמנים, וכל זמן וזמן לשנות את סדר העבודה.

חכם ומבין מדעתו

ומכיון שכך הם פני הדברים, הרי כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות, ואין נפש דומה לחברתה, לכן גם מהלכי העבודה כאשר הם אינם במהלכי זמנים אלא במהלכי נפש, הרי אי אפשר להשוות בין אדם לחבירו. רק יתכן, שמי שהוא בבחינה של חכם ומבין מדעתו (עי' חגיגה י"א ב'), יהיה לו כח הדעת להוליד מכח ההשכלה במאמרים, כיצד להוציא את הדברים מן הכח אל הפועל. אבל אם לא, אז אולי רק שכר תלמודו בידו. ייתן ה' יתברך שנוכה להשלים חלקנו בבריאה, נסיר את הזוהמה, נגלה את נשמתנו, ובתוכה נגלה את הבורא יתברך שמו.