

קונטרס

כי הם חיינו

גדרי מצות תלמוד תורה

ואשר בין תלמוד למעשה

מהדורת ביקורת גולמית וחלקית

כי הם חיינו

הערות יהיו לתועלת

0548540888

@8540888gmail.com

תוכן הענינים

שער א'

"כי נר מצוה ותורה אור"

-התורה והמצוות, נשמה וגוף-

- א) בין תלמוד תורה לקיום המצוות.....1.
- ב) שם תלמוד מסויים בפנ"ע בכל מקצוע בתורה.....
- ג) התורה והמצוות, צורה וחומר.....
- ד) יששכר וזבולון, תלמוד ומעשה.....
- ה) "כי חיים" הם לעושיהם" - תורה ומצוות, נפש בתוך גוף.....
- ו) תלמיד חכם - שר בפני המלך.....
- ז) 'בי מלכים ימלכו'.....
- ח) כתרה של תורה, ובגדר ביטולה.....
- ט) בגדר 'גדול תלמוד המביא לידי מעשה'.....
- י) קדימת תלמוד למעשה, בהיותו מהות המעשה.....
- יא) קדימת הדין על ת"ת, לקבוע עצם מהות האדם.....
- יב) בהא דמפסיקין מת"ת למצוה שא"א לעשותה בידי אחרים.....
- יג) תלמוד תורה לא נתפרש בתורה כ"כ, שהוא תוך כל המצוות.....
- יד) בין שופריה דיעקב כשופריה דאדם הראשון, לבגדי החמודות שנטל עשיו.....
- טו) 'אי לאו ההוא יומא' - הרוממות שבתוך המצוות היא התורה.....

שער ב'

"עוטר ישראל בתפארה"

-כריכת התורה בצורת האדם-

- טז) ק"ש ענינה תלמוד תורה, שהיא נקודת החיים שבברית.....
- יז) 'אין אהבה זו אלא לשון תלמוד'.....
- יח) בכל נפשך - 'מתי אבוא לידי ואקיימנו'.....

-(ט) 'כל המניח תפילין כאילו קורא בתורה'.....
-(כ) תפילין- כתר תורה בעצמו של אדם.....
-(כא) תפילין הוקשו לציץ- נזר הקודש המעמיד האדם לפני ה'.....
-(כב) מעיקר צורת ק"ש היותו עטור בתפילין.....
-(כג) ציצית- השתלשלות המצוות מהתורה בצורת היהודי.....
-(כד) גדר זכירת יציא"מ - בתורת שנוצר שם אחר בעיקר האדם.....
-(כה) ההתעטפות בבגד מצויץ מעיקר שם ציצית.....
-(כו) ג' פרשיות ק"ש וזכירת יציא"מ- מבנה אחד בצורת היהודי.....
-(כז) תלמוד תורה ותפילין, חובת יום ביומו.....
-(כח) בת"ת הלילה הולך אחר היום.....

שער ג'

"תפוחי זהב במשכיות כסף"

-התורה ופנימיותה, נשמה וגוף-

-(כט) 'ונשמת שדי תבינם'.....
-(ל) בין הנגלה לנסתר, וענין הרובדים, זה לפני זה.....
-(לא) עיקר קיום התורה וסמכותה בקרב הת"ח, שלימודם מחובר לחיים.....
-(לב) מעלת סגנון הפנימיות אף לערכנו.....
-(לג) סכנת הניתוק מהיות התורה בקרב לבנו.....
-(לד) הלימוד דידן יורד לשורשי הגדרת המציאות, בכל דבר מחיינו.....
-(לה) שורשי הסברות בלימוד, פנימיותם מקבילה לשורשי תכני העולם בכל הרובדים. משל בזה.....
-(לו) כמידת קירבת הלימוד לנקודת ההגדרה השורשית, כך יש בו רובדי עומק.....
-(לז) הבנה אמיתית איננה מוכלת ב'למה' פשטני, אלא בהשגת תוכן קיים בצורת המציאות.....
-(לח) הזוויות השונות שבהם מופיע הדבר בעולם- סברת החכמים לפי מידתם.....
-(לט) השגת נשמת הדבר עוברת בגבולותיו ופרטיו.....
-(מ) הסברא והתיבות- כשלימות הרכבת נשמה וגוף.....
-(מא) נביעת הפרטים מהשורש- בחינת 'מעין מים חיים'.....
-(מב) התכלית העתידה- שלימות נביעת תורה שבכתב בתורה שבע"פ.....

שער א'

"כי נר מצוה ותורה אור"

-התורה והמצוות, נשמה וגוף-

בין מהות המציאות, לקיומה בפועל

בעזה"י. אדר א' תשע"ו

קונטרס

כי הם חיינו

שער א'

"כי נר מצוה ותורה אור"

- התורה והמצוות, נשמה וגוף -

א) בין תלמוד תורה לקיום המצוות

א) ¹ **שנינו**, תלמוד תורה כנגד כולם. הוי אומר, מצוה זו אינה מצוה פרטית, אלא יתד שהכל תלוי בו, והוא הוא עיקרם של מצוות. ומאידך, אין מצוה זו דוחה כל מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים². והיינו, משום דלא יתכן שיהיה דבר הנדרש לעשותו ולקיימו, ולפי ענינה עליו מוטלת, ואיהו בתורתו יעסוק, והלא כל תורה שאינה בתורת להביא לידי מעשה ולקיימה כמידתו, אינה תורה. לכך לא אמרין הכא דפטור משום דעוסק במצוה. (ויתבאר).

ב) **הרי** כי אין תורה מצוה נוספת לצד שאר המצוות, דנימא מ"ל אם ילך לקיים 'מעשה מצות גמ"ח', מ"ל אם יקיים 'מעשה מצוות ת"ת'. אלא במקומות נפרדים הם קיימים, וזה השלמתו של זה. אין מצוות ת"ת מסתיימת בהוראת עשיה

מסויימת, להשיב אבידה, לבקר חולים, וללמוד תורה, אלא היא השורש שממנו נובע הכל. הלימוד יעסוק בצורה העקרונית של הדבר ובגבולותיו, מצוות השבת אבידה מה אומרת, אימתי שם 'אבידה' לפנינו המחייב בהשבה, עד כמה חובה לטרוח בכך וכיו"ב, וקיום המצוות הם ההגשמה וההוצאה לפועל.

ג) **וגדול** הוא הלימוד מן המעשה, מפני שאיננו עשייה מסויימת בעלמא, אלא הוא הנקודה השורשית שלו. כאשר עוסק בהלכות השבת אבידה, בהיותו משכיל את צורת הענין והתוכן אשר יש בזה, אימתי אבידה היא המוטלת עלינו בהשבתה, ועד היכן זיקת בעליו לו, הרי נפשו היא הקונה לחכמה האלוקית שבדבר זה, ובזאת הוא 'חי' אצלו לא כענין סתמי, או כמוסר ויושר בעלמא [אשר דבר זה אף ביד הנכרים איכא], אלא כ'תורה', כלומר, כמציאות התבנית העליונה ממקור אמת נשגבת.

¹ הערה למעיין: מאמרים אלו עיקרי שורשיהם מבוססים ע"פ דברי רבותינו (והעתקנו חלקם בהערות), וכן משמעות אנשי שכל ובינה, וכתבתים כצורת הבנתו לחדד הדברים לעצמי, כמעלת רושם הקולמוס וסידורו. ואמנם אף שלמעין היטב הדברים ברורים ורובם אף כמוכנים מאליהם, כבדה המלאכה למד ליתן רושם בכתב לענינים כגון אלו, וביותר, מאחר שמחד היתה המגמה להתבטאות בשפה המקובלת והרגילה, ומאידך להשתדל שיצאו מכלל 'צפנים' בעלמא. הלכך אין כאן מעבר לנסיון כל דהו לעלות דברים ע"ג הכתב. ואם יטה הקורא לבו, שמא יראה שאין כאן חזרת נוסחאות משורשות בעולם הנראה רחוק ממושגי ומכונה 'קבלה', אלא ביקוש התבוננות. ולא רחוקה היא. למותר לציין שהידע והמקורות לוקטו בדרכים הרבה, ולא בי הוא.

² מו"ק ט' ב'. וז"ל המאירי שם, "ומבטל תלמוד תורה כדי לקיימה ואינו מפקיע חיובה מעליו בקיום מצות תלמוד תורה, אפי' מצוה קלה, ואף על פי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לא נאמר כן בתלמוד תורה, הואיל ועיקרה לידיעת קיום שאר מצוות, מבטלין אותה בשביל כל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים". כלומר, מאחר שאינה מצוה נוספת לצד שאר המצוות, אלא היא לימודם וידיעתם בכדי לקיימם. וכ"כ בשבת ט' א', "ושמא תאמר והיאך הקלו בתלמוד תורה משאר מצוות, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כמו שאמרו במסכת סוכה בכותבי ספרים תפלין ומזוזות וכל העוסקים במלאכת שמים לא תווי מוכרי תכלת, י"ל, שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והיאך יפקיע את המעשה, והוא שאמרו בירו' על זה, הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא". וכן מבואר עוד בראשונים בכ"ד.

ויסוד הדבר מד' הירו' ברכות סה"ב (והובא ברשב"א שבת י' ב', וכן הוזכר בקצרה בתוס' במו"ק שם), בהא דקאמר דרשב"י ל"ה מפסיק ממשנתו אף לק"ש, פריך, 'ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, ולית ליה לרשב"י הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא, וא"ר יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם', [ומשני דזה שינון וזה שינון, ע"ש, ויתבאר לפנינו בעז"ה בארוכה]. מבואר דזהו גדר דינא דמפסיקין מת"ת לעשיית מצוות.

(ב) שם תלמוד מסויים בפנ"ע בכל מקצוע בתורה

(ד) **הלכך**, אע"ג דשם 'תלמוד תורה' חד הוא על כל עניני החכמה האלוקית שניתנה לנו, ובין אם עוסק בהלכות קדשים, ובין אם עוסק בהלכות ברכות, בתרווייהו בדברי אלוקים חיים הוא עוסק, ובתוכן וצורת המציאות האמיתית הוא מתבונן, מ"מ במובן מסויים כל לימוד חולק 'שם מעשה' בפנ"ע. והוא שאמרו "אמר רבי יצחק, מאי דכתיב "זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם", כל העוסק בתורת חטאת כאילו

הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". "וריו"ח אמר אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם" (מנחות ק"י א'). [ואף בכל ענין שלומד בו כ"ה בבחינה מסויימת, ראה אריכות בהערה³].

(ה) **ובתוספתא** (פסחים פ"י), "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, אפילו בינו לבין בנו, אפילו בינו לבין עצמו, אפילו בינו לבין תלמידו. מעשה ברבן גמליאל

³ יש ענין מיוחד בעיסוק בהלכות קרבנות שאין בידנו לעשותם, שאזי כך צורת קיומם לגבינו, ובה האופן יש בידנו הבאת קרבנות לפני ה', וכן ענין מיוחד יש בתלמוד תורה, שדמי לקרבן, ואף בכל לימוד תורה אמרו עליו כן, [אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום, מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישין לשמי. שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות, מאי בלילות, א"ר יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה" (מנחות שם)], ומ"מ בעיסוק בהלכות קדשים יש ענין מעבר לסתם ת, וחשיב כהקרבנות קרבן ממש.

אולם שורש הענין קיים אף בכל המצוות, שהעיסוק בענין מסויים 'חיים' יש בו, והרי הוא זוכה לקיום בכח של התוכן אשר בהם.

ובאוצר מדרשים (ע' 70), "כל המלמד בנו ספר בראשית מעלה עליו הכתוב כאילו נתעסק ביצירת העולם, וכל העוסק בספר אלה שמות כאילו עמד על הר סיני, וכל העוסק בספר ויקרא כאילו הקריב כל הקרבנות כולן, וכל העוסק בספר וידבר כאילו הוא נסע וחנה עם בני ישראל במדבר, וכל העוסק בספר ואלה הדברים כאילו קיים כל התורה כולה". [וכבר מצינו בתנחומא צו י"ד, דנאמר ענין כל הקורא לא לגבי קרבנות בלבד, אלא אף לענין בנין ביהמ"ק, "א"ל הקב"ה ליחזקאל, ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל.. גדול קרייתיה בתורה כבנינה, לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה, ובשכר קרייתיה שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאלו הם עוסקין בבנין הבית". והלא מבואר במנחות דבעסק בהלכות עבודה כאילו נבנה ביהמ"ק, והכא מבואר דבלימוד הלכות הבנין כאילו עושה המעשה].

ובאמת מבואר במדרש, דענין הא דקורין הפרשה אינו בלבד בזמן שאין בידנו לקיים, אלא אף בזמן הבית יחד עם הקרבן היו קורין הפרשה בתורה, "צו את אהרן ואת בניו לאמר, כלומר שיאמרו לבני ישראל ויתעסקו בקריאת העולה, שאע"פ שמקריבין עולה עוסקין היו בקריאתה כדי שיזכו בקרבן עולה ובקריאתה" (תנחומא צו י"ד), הרי שאין הקריאה מעשה הקיום כאשר ליכא קרבנות בלבד, אלא הוא הרובד המהותי שההקרה בפועל מימוש, ונכון שיהיו תרווייהו כאחד והכי שלימותו, ובמקום דליכא, אזי יתקיים עכ"פ בתוכן הקריאה.

ובכלי יקר (דברים ל' י"א) "ומה שאמרת ולא רחוקה היא על זה אמר ולא מעבר לים היא, כי לא צוית לך להביא דבר מעבר לים למצוה כי קרוב אליך הדבר בפך ובלבבך לעשותו בלבבך הוא מקום העיון והחכמה, ובפך מקום העשיה כי אפילו בזמן שלא תבוא לידך איזו מצוה יש לאל ידך לעשותה בפך כמו שאמרו חז"ל כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריבה וכו', וזה היקש על כל שאר המצוות שהעוסק בהם כאילו עשה זה שאמר בפך ובלבבך לעשותו, כי יכול אתה לשלם פרים בשפתך ודומה כאילו עשית אותם".

וראה מש"כ הגר"ז בשו"ע שלו הלכות ת"ת (פ"א ד'), "וכן אמרו חכמי האמת, שכל נפש מישראל צריכה לבא בגלגולים רבים, עד שתקיים כל התרי"ג מצוות במעשה דיבור ומחשבה, ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן, על דרך שאמרו חכמים על פסוק זאת תורת החטאת וגו' שכל העוסק בתורת חטאת כאילו כו", והיינו, שהלימוד אף הוא צורת קיום מסויימת, שנכנס לתוך הענין ו'ח' בצורה העקרונית שלו. ונמצא, שכל לימוד הלכות מצוה מסויימת, הוא מעשה בפנ"ע.

ועיקר הדבר מבואר במהר"ל (דרוש על המצוות), "אבל התורה צריכה לשניהם, להבין החכמה שבמצוותיה, ולעשותם ע"פ הידיעה ההיא.. שמצד עצמה אין לה חיבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלוקי נבדל, לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה, במעשה ובידיעה". [והוא ענין דק, ויתבאר עוד בהרחבה להלן, היחס בין ה'תורה' ל'מצוות', בין הצורה בכח, להתגשמות למעשה].

וכ"ה מבואר בדברי רבותינו בכ"ד, דנקטו דיסוד ענין 'כל העוסק' הוא בכל חלקי התורה (אע"ג שאפשר שיש מעלה מיוחדת בזה לתורת הקרבנות, או למה שאינו בידנו כעת). [ונציין למה שראיתי שהביאו, כ"כ השל"ה (חלק תורה שבכתב, מאמר אור חדש, ד"ה וענין ההכנה), והמב"ט (בית אלוקים שער התשובה פ"ט, ובהקדמתו לקרית ספר פ"ז), ובאור החיים (פ' בחוקתי, בפ' הי"ד לאם בחוקתי תלכו, ובדברים י"ב כ"ח), ובפנים יפות (משפטים כ"א י' וויקרא כ"א א'), ובחתי"ס (ס"פ בחוקתי וס"פ נצבים), וכ"כ הגר"ח מוואלז'ין (רוח חיים אבות פ"ו מ"א), ר"צ הכהן (דב"ס אות כ"ה ד"ה ומה שאמרו, ועוד), ובשפ"א (בא תרמ"ח), וכ"ה בהקדמת האגלי טל, ובדברי הח"ח בספרו "תורה אור" פ"ד, ועוד].

הפסח, מעשה לימוד הלכות מגילה, מעשה לימוד הלכות שביעית, וכיו"ב. ומתקיים בלימוד התוכן המהותי של עניני הפסח, ומאחר שענינו היסודי של סיפור יציאת מצרים הוא לשוב לליל היציאה אשר מקדם, להיות יציאת מצרים ענין שבו קאימנא⁵, ו'חי' הוא לפנינו. ואף לימוד הלכות הפסח וצורת היום, הוא עיסוק ביציאת מצרים והשגת צורתה. שהלא כל תוכן מצוות הפסח הוא לקיים אצלנו צורת יציאת מצרים בכל שנה ושנה, והלימוד הרי הוא כסיפור, אשר דרכו 'חיים' ומנכיחים את היציאה. וה"ה לענין זכירת מעשה עמלק ומחיתו, שלימוד ענינים אלו הוא הכניסה לתוכן המהותי שבדבר, ויש קיום זכרון בעצם הלימוד⁶.

ח) כל מקצוע אשר בתורה עולם בפנ"ע הוא, הרי בו המסגרת לצורת תוכן מציאות מסויימת⁷. העוסק בהלכות הקרבנות אין מהות מעשהו לימוד תורה אשר נעשה

וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עוסקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר". והובא בטור (הל' פסח סי' תפ"א), "חייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

ו) וכבר הביאו משמיה דרבינו הגרי"ז (כתבים סי' רי"ד) להוכיח מיניה, דאף בלימוד הלכות הפסח מקיימים סיפור יציאת מצרים⁴, והביא שכן מצינו גבי מחיית עמלק, בספרא בחוקותי פרשתא א' ה"ג "וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפך". ופי' הראב"ד, "זכרון עמלק שתהא שונה בפך הלכות מגילה".

ז) והן הדברים, דכל העוסק בהלכות מסויימות, אין שמו מעשה תלמוד תורה בלבד, אלא מעשה לימוד הלכות

⁴ ויש להביא קצת אסמכתא לזה בגמ' דידן, שאמרו, "ואפילו שני ת"ח שיודעין בהלכות הפסח, שואלין זא"ז מה נשתנה" (פסחים קט"ז א'). ומשמע דהידיעה בהלכות הפסח מישך שייכא לסיפור. ואם לא בא לומר אלא שיודעים טעם השינויים בזה הלילה, א"צ להיות ת"ח לכך, והכל יודעים בזה. אולם הבקיות בכל עיקרי הלכות, מעצם צורת הסיפור בלילה, ודרך זה חווים את צורת היציאה על המצוות שמקיימים, לכך ס"ד דהיודע בהלכות הפסח פטור מלשאול ולספר.

⁵ וכמו שאומרים בהגדה, חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. והוא כל ענין סדר ליל הפסח, שכל עניניו וצורתו הוא לשוב לאותו ליל הגאולה אשר מקדם, שלקחנו הקב"ה להיות עמו, ונכנסנו בבריתו. וכל הלכות הפסח הם הצורה של דבר זה, לשמר את ליל השימורים לדורות, וחד הוא הסיפור עם עצם סעודת המצה והמרור (וכן מפורש בפסחים קט"ז ב', יעו"ש. וכבר ביארו בזה רבותינו מה שפסק החינוך, דאף הנשים נתחייבו בסיפור יציאת מצרים, והיינו דדינו כאכילת מצה, דחייבים אע"ג דהז"ג). וזהו החילוק השורשי בין 'סיפור' ל'זכירה', אשר ממנו נובעים כל החילוקים השונים שנאמרו, בהיות הסיפור מחיה לפנינו היציאה ממש, כאותו ליל הגאולה. ונת' כ"ז בארוכה במק"א. ואף לימוד הלכות הפסח וצורתו, חלק מן הסיפור הוא. והבן.

⁶ והיינו, דאף בלימוד הלכות מגילה הרי עוסק בתוכן המהותי של ענין עמלק המבקש להשמיד ישראל, וענין האיבה והמלחמה בו, שזהו עיקר ענינה של מגילה, [וכמו שדרשו (מגילה ז' א') מ'כתוב זאת זכרון בספר', שצריכה אסתר להיות כתובה, וברמב"ן ס"פ כי תצא מבואר, ד'זכור את אשר עשה לך עמלק' הוא סמך למקרא מגילה], ובלמוד צורתה והלכותיה הרי 'חי' הוא בתכני ענין זה. והבן. ואמרו בירו' (מגילה פ"ב ה"ד), "שמעון בר בא בשם ר' יוחנן, "זכורם לא יסוף מזרעם" (אסתר ט' כ"ח), מיכן שקבעו לה חכמים מסכת". והיינו שמעצם מהות היות הפורים בקרבנו על תכניו ועניניו, הוא בכך שקבעו לה מסכת, ובזאת חי זה העולם בתוכנו.

⁷ ומפורסם בשם הזה"ק "האי מאן דירית מסכתא חדא רית עלמא חדא", והיינו שכל מסכת עולם בפנ"ע, יש לה את מסגרת התוכן שלה, והתם קאימנא. וכל אדם נמשך לעסוק בתוכן הנאות לו לפי אופייו. [וראה בס' תורת הבית לח"ח פ"ו, וע"ש בהערה ממעשה במס' חגיגה שהובא במנורת המאור (נר ג' כלל ח' ח"ג) בשם מדרש תנחומא]. וכן ידוע הדבר שלימוד בענינים מסויימים נאות לענין פלוני וכיו"ב, ואף אם יצאו הדברים מכלל הטעם הטוב, יש בהם בעיקרם ממש, ומצינו כן בדברי רבותינו. והיינו משום שתלמוד תורה אינו הלכה בעלמא להוציא דבר ה' בפיו ושווין בזה כל ההלכות, אלא מהות בפנ"ע יש בכל לימוד, שבו מעמיד צורת ותוכן ענין פלוני, והרי הוא מתקיים לפנינו.

"אם אדם לומד סוגיא על בוריה לאמיתה של תורה, אז שייך לו זה החלק של העולם המשותף לחלק זה של התורה. וידוע מה שמספרים על החת"ס ושאר גדולי עולם, שכשלמדו בענין זה אירע ענין זה בהעיר ובסביבה, וכשעסקו בענין אחר אירעו ענינים אחרים. ואין הענין בדרך פלא ומופת כנראה בהשקפה ראשונה, אלא כך הוא מצד הסדר של הבריאה, משום שאין לו להקב"ה אלא ד"א של הלכה בלבד, וכל מה שיש בבריאה הוא לבוש לתורה". (אור גדליהו להג"ר גדליהו שרר זצ"ל, ע' 182).

וידוע בספרים שצריך האדם שיהיה לו יד קצת בכל מסכת וענין, ואל"ה בעל מום הוא, וגם אם להקיף הכל במלואו א"א, לא יתכן שיחסר לו המושגים הבסיסיים אשר בחלקי התורה. ואינו יכול לומר, מאי אולמיה שאדע מקצת מענין זה, ולא ענינים אחרים בשלימות יותר. משום שאע"ג דודאי רבה מעלת העיון במקום מסויים ובכל ענין יש ללא קץ, מ"מ לצד זה צריך גם תמונה

במקרה בסדר קדשים, אלא כל החפצא של העשייה היא
'מעשה לימוד קדשים'. כעת נכנס הוא לחדרי המקדש ועוסק
לפניו במהות הפנימית של עבודות הקרבן. נשלמה פרים
שפתינו.

(ט) **וזהו** דבר המורגש לכל מתעסק בעומק הענינים⁸,
אשר העיון בצורת העבודות לפניו הוא החייאתם בלב
האדם והעמדת קיומם 'בכח', ובמקום זה מעולם לא נחרב

מלמעלה בכל הענינים. משום שלא הרי ענין זה כענין זה, ובורות מוחלטת במסכת מסוימת הוא חסרון מוחלט לגיון יחודי בבנין
קומתו.

ונהגו לעשות יום טוב בסיום מסכת, ובמדרש איתא מקור לכך משלמה המלך שעשה ז' ימים שמחה כאשר גמר לבנות המקדש
(הובא בב"א או"ח תרס"ט), וכן אמרו, ויסמכו אהרן ובניו את ידיהם על ראש האיל בשמחה... כיון שנקדשו הכהנים ונתקדשו הכלים
עשאוהו לאותו היום יום טוב. מכאן סמכו חכמים שכל המשלים מסכתא צריך לעשות יום טוב לחבירו, כל שכן שמשלים לימודה.
וכן היה עושה כהן גדול יום טוב לאחיו בשעה שהיה יוצא בשלום מן הקדש" (לקח טוב צו ח' כ"ב).

והיינו, דכאשר רוכש שלימות חדשה ומגיע לקיום שלא היה קודם לכן, ראוי לשמוח ולחוג בזה. ובחניכת המשכן והכהנים וכן
בחניכת המקדש, נוצר כאן ענין חדש, וכן בכל שנה שנכנס כה"ג לפניו ולפנים ויוצא בשלום, הוא בתורת שלימות חדשה בעמידת
ישראל לפני ה' (ודו"ק בזה, שאין זה שמחה על הצלה בעלמא, אלא על עיקר המשמעות אשר בזה, דאם נכנס ויוצא בשלום לפני
ולפנים, הרי שהתחדש הצורה שעומד ישראל לפני ה' ממש, ובתורת הכי נכנס כה"ג לחדר המיטות (וממילא הוא שמלבין השני
ונסלחים עוונותיהם), וזהו סכנתו, שאם לא עומדים באופן הראוי לא יצא בשלום, ובכל שנה נוצר ומתחדש ביוה"כ שלימות
העמידה לפני ה' (הבן), וה"נ איכא בכל מסכתא, ואין יחס לכמות אלא לשלימות, שרכש לעולם של מסכת זו.

⁸ וכאשר אמרו, "משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות
חג בחג" (שילהי מגילה), הרי אין כאן ענין ידיעת ההלכות גרידא בכדי שיקיימם כראוי, אלא תוכן מהותי יש בדבר, שבעת הפסח
נכון הוא לעסוק במסכת זו ובהלכותיה, כאשר אזי 'ח' המועד ו'חיים' ההלכות, ודבר אחד המה, ודבר זה מרגיש כל אדם, שהלימוד
בסוגיות המועד לגדרי ופרטי, טעם מיוחד בקרבנו, שאין דוגמתו בכל לימוד אחר. ולא במקרה הוא, אלא זהו עוצם שמחת וחיות
הלימוד, כאשר הוא נוכח וחי, וכך שלימות צורתו כנתינתו למשה בסיני אשר היו הדברים חיים וממילא שמחים (ולעולם דבר 'ח' ש
שמח ושופע הוא מעצם מהותו, והבן), לכך תקנת משה היא, ולו יאתה.

ואמרו, "כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנא' 'דבר בעתו מה טוב'" (סנהדרין ק"א ב'), 'אימתי שמחה לאיש במענה
פיו, בזמן שדבר בעתו מה טוב', 'שיועד לדרוש הלכות חג בחג', (עירובין נ"ד א' וברש"י). ואכן אין טעם ושמחה כטעמה של תורה
במועדה, וע"ז דרשו, 'נזכירה דודיך מיין', מיינה של תורה, כגון הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג (שיה"ר
א'). הוא הוא היין אשר בו נזכירה דודיך ונחיה ענינו של יום. וכשם שהיין הוא אשר עליו מקדשים ומגדירים שם היום, ובו נקבע
וחל, אף יינה של תורה של עניני המועד, מקדש ומעניק את טעמו של יום. (וז"ל הרמח"ל בספרו דרך ה' (ח"ד פ"ח סוף אות ו'),
"וגם בזמנים המיוחדים כפי ענינם, ראוי שנקרא פרשיות הנוגעות לענינים ההם, לחזק הארת הימים ע"כ כח התורה שהוא הכח
היותר חזק שיש לנו").

ובאמת אף כאשר אמרו ל' יום קודם החג שואלין ודורשין בהלכות החג, אינו מסתיים בענין מיקרי ששיעורו חז"ל שזה הזמן הדרוש
לזה, אלא ענין מהותי יש כאן, דשם תקופה סתמא הוא ל' יום, וזהו הגדרת זמן בכ"מ (סתם נזירות, סתם הלואה, זמן בי"ד וכו',
והוא שיעור זמן בסיסי של תקופה, וממילא כך חל נזירות והלואה, ואכ"מ), והחל מל' יום קודם נמצאים בזמן הסמוך לפסח, ואזי
הוא הזמן הראוי וחשיב מענינא דיומא, כאשר נמצאים אנו לקראת הפסח (ואמנם אינו כזמנו של פסח עצמו כמובן, וכפי שכבר
כתבו חילוקים ביניהם). וד"ז מבואר להדיא בפסחים ו' א', ע"ש דחל חובת ביעור חמץ ל' יום קודם החג, משום דאזי הזמן לשאול
ולדרוש בעניניו. ומהות הענין אחת, דבאנו לזמן הסמוך לפסח ומופיע לפנינו (ובאמת מה שהגיע הזמן הראוי לדרוש בו הוא מעצם
הגדרת היותו מופיע לפנינו, והבן).

ובחינה מסוימת של 'ענינו של יום' יש אף ביחס לפרשת השבוע בשבת וכיו"ב, אשר נקבעה זו הפרשה לזמן זה ומעיקר שם היום
הוא, וטעם אחר לגמרי יש ללימוד עניניה בזמנה מאשר שלא בזמנה. ובקריאת התורה במועדה הדברים 'חיים', והנסיון מורה שאזי
הוא הזמן היותר מסוגל להרגיש במהות תכניה ועניניה. [אגב אורחא, כמדומה שפירוש רש"י עה"ת לא נכתב אלא על סדר מועד
הפרשיות בשבתות השנה. (ואם תחפוץ, יש לראות זכר לדבר בדבריו בפרשת כי תשא ל' כ"ט, 'לפי שאין צורך משיחתן אלא
לגדולה, כי כן יסד המלך, שזה חנוך גדולתן', ושימוש לשון זו לא נמצא מעולם בדבריו (ואף בדברי הראשונים בכלל כמעט ואיננה),
ובדר"כ יוצא פורים בפרשה זו, ודו"ק]].

ובאמת אף קריאת התורה בשבת ובימי השבוע, יסודה במשה רבינו, יעוי' ב"ק פ"ב א', וברמב"ם פי"ב מהל' תפילה ה"א, "משה
רבינו תיקן להם לישראל, שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא שמיעת
תורה". וראה פסקי ריא"ז שילהי מגילה, דמשמע דכל קריאת התורה מישך שייך לתקנת הלכות חג בחג, וז"ל, "משה תקן להם
לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, וכן שיהו קורין בתורה כל
קריאה בזמנה, שנא' וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". (ושמא יש לדחות, דאין הכוונה אלא לקריאת המועדים).

יש שענינם בהכנסת אורחים ויש בענינים אחרים, ואין לך אדם שחלקו במצוות שווה לחבירו, הוא הדין ממש בלימוד התורה, אשר איננו ענין כללי אחד אלא כל אחד ואחד לפי טבעו ושורש נשמתו יש את החלק היותר נאות לו, ובו יראה טעם ויכנסו הדברים בחדרי לבו. כלל דמילתא, כדרך חילוקם בעולם המעשה, כן חילוקם במקום שורשיהם⁹.

(ג) התורה והמציאות, צורה וחומר

(ב) **ודברים** הללו פשוטים הם, והוא הוא ענין 'איסתכל באורייתא וברא עלמא', כלומר, אין העולם והתורה דברים נפרדים, אלא התורה היא התבנית והצורה של העולם, וזהו דבר ברור ופשוט לכל מעיין, דכאשר אנו משכילים המציאות, אין בה אוסף נקודות אקראיות בעלמא, אלא יש לכל מושג צורה עקרונית, אשר אמנם מתקיים ומתממש בעולם באופן מוחשי ממש, אולם יש לו שורש וצורה.

המקדש ולא שלטו בו ידי זרים. ואין קיומם של ישראל בגלות לפני ה' אלא בהתעסקותם בהשכלת התורה, אשר בעולמה הכל קיים במלואו, וזה כביכול אשר יש לו להקב"ה בעולמו כיום, וככל שנקבע עומק 'צורת' הלכות העבודה בלב האדם, זהו קיומם של הקרבנות בעצם, אף כשאין לנו לא מקדש ולא אישים. שם הוא העולם האמיתי, אשר תבוע ועומד לבא לידי מימוש.

(י) **וזה ענין** הא דמצינו דבמקצוע מסויים רב גובריה של פלוני, ובאידיך עדיף מיניה רעהו. [וכענין הלכתא כרב באיסורא וכשמואל בממונא וכיו"ב]. והיינו מפני שאין חכמת התורה ענין של ידע בעלמא במשפטיה וחוקיה, אלא לחיות את התוכן והצורה המונח בענין זה, ומתוך שבמקום הזה הוא נמצא, שפתיו ישמרו דעת ויורה בו כהלכה.

(יא) **וכשם** שבענין הקיום ניכר הדבר לכל שאין בנ"א שווין, יש שבעל חסד הוא להפליא, אולם אין חלקו עם מדקדקי הכשרות למאד, ויש להפך, ואף בתוך בעלי החסד

ש"ר שכ"ה מפורש בירו' (מגילה פ"ד ה"א), "משה התקין את ישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חודשים ובחולו של מועד שנאמר 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל'", קחזינו, דמהאי קרא דילפינן לקריאת התורה במועדות מענינא דהלכות חג בחג, ילפינן נמי לקריאת התורה בכל שבת. וכ"ה במס' סופרים (פ"י ה"א). והיינו, שמעצם ענין השבת הוא שיש לה קריאה מסוימת של תורה, ואזי הוא זמנה, ועל כל השבוע חופף הענין, שכעת חיה ונוכחת פרשה זו. ופוק חזי מאי עמא דבר. ויש בזה כעין הלכות חג בחג. [וראה עוד בזה ברמח"ל בדרך ה' שם, דמדמה בזה קריאת התורה בכל שבוע, לקריאה במועדים, וע"ש בנוסח דבריו עפ"י דרכו וסגנונו, אולם הן הן הדברים].

⁹ ואמנם ודאי חכמי ישראל האמיתיים יד להם בכל המקצועות, ואין הקטן יכול לומר שבמקצוע זה שבו עסקו ומקומו, הוא שירד לעומקו יותר מכל חכמי הדור, משום דאע"ג דאפשר שבבקיאות בפרטים ובדקדוקים כן הוא, אולם העיקר תליא מילתא בסברא, ודבר זה מזיק תפיסה רחבה היונקת מכללות 'צורת' התורה, וע"ז אמרו בירו' חגיגה פ"א ה"ח, "הדא אמרה, הראוי (להוראה) לכל הדברים ראוי לדבר אחד, ושאינו ראוי לכל הדברים אפילו לדבר אחד אינו ראוי".

ואמנם זהו משום דבסופו של דבר התורה כולה אחת היא, ובה נקודת הצורה השורשית שממנה מתפשט הכל, (ובתוספתא סנהדרין פ"ז ה"ז, "והשואל שלא כענין צריך שיאמר שלא כענין שאלתי, דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אינו צריך, שכל התורה כולה ענין אחד"). והלכך שורשי הענינים לעולם יש בהם קו של עדינות הסברא שמשליך על כללות תפיסת התורה לכל פרטיה, ואינו אלא נחלת החכמים שאנשי 'צורה' המה ותפיסתם ממקום של 'תורה' הוא.

ועדיין כ"ז אינו אלא ענין שורשי ופנימי מאד, אולם למעשה יש בה בתורה מקצועות רבים וחלוקים, וכך היא המידה, שמן השורש היסודי מתפשטים השורשים למחלקות רבות, ולכל ענין יש לו את הגוון היחודי האופייני בו, אשר כפי שידע כל מעיין, צריך להכנס לחיות בתוך מקום זה, בשביל לרדת לגדריו ופרטיו. ובכל מסכת יש חויה אחרת, והדבר מורגש בתוך הביהמ"ד, שבחללו מרחף אווירה של מסכת זו, על גווניה ודקויותיה.

וע"ז אמרו, 'כי קאי רבי בהא מסכתא, לא תשייליה במסכתא אחרית, דילמא לאו אדעתיה' (שבת ג' ב'), וכבר פירשו בזה (פחד יצחק שבועות), דמעלת רבי שנו כאן. באשר בהיותו בתוככי מסכת פלונית לסדר משנתה ותמונתה, כל כולו נמצא ועומד ('קאי') במקום זה, עד בלתי השאיר מקום בראשו להכנס לעולם אחר כעת. "כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא נתמלא כל העולם כולו בשמים. וכיון שמדיבור ראשון נתמלא, דיבור שני להיכן הלך, הוציא הקדוש ברוך הוא הרוח מאוצרותיו, והיה מעביר ראשון ראשון..." (שבת פ"ח ב').

ודבר זה בדוק ומנוסה, שאע"ג שאמרו איזהו ת"ח כל ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה (שבת ק"ד א'), היינו דוקא בהלכות פשוטות אשר יש בהם משנה סדורה זה מכבר, אולם שאלה שצריכה עיון וישוב, דוקא הת"ח היותר גדול בהיקף עיונו, אינו יכול להשיב כאשר איננו בענין. ואין זה גריעותא אלא מעליותא.

צורה' אלא בעוסקו בעיון התורה ובקניניה כראוי ומכיל בקרבו חכמת אלוקים, ואזי כל מעשיו מעשים בעלי 'צורה' הם¹¹, ואילו בעל חסד גדול עדיין אפשר שיחיה במישור ארצי ונקודת חייו תהיה יושר ומוסר בעלמא, מעין הא שנראה אף בין העכו"ם.

(ד) יששכר וזבולון, תלמוד ומעשה

(טו) **ואמנם** ודאי מעיקר צורת ישראל שיהיו בהם בני יששכר ובני זבולון, אלא ששלימותם בהתאחדותם, שיהיו אלו בחינת צורה לאלו, ואלו בחינת חומר לאלו¹², ואזי המעשים מנקודת מקור אמת עליונה באים, ולא מחסד לאומים חטאת. [וזהו תיקונם אף של בני יששכר, ולא משום

]ובאמת אף לכל בע"ח ולכל פרי, אפשר להבחין בו ב'צורה' ורעיון שמשתקף ממנו, ואיננו 'קבלה' בדוקא]. לא חכמה נעלמת היא, אלא דבר שבר ביאור והבנה לבר דעת ומעיון הרואה הדברים בצורתם. (וראה עוד בזה להלן).

(יג) **והרי** התורה והעולם דבר אחד הם, זה ב'צורה' העקרונית, וזה בהתגשמותו ב'חומר' למעשה. והא בלא הא לא סגי, שהאומר אין לי אלא תורה, אף תורה אין לו, שהרי אין ענין ה'צורה' לעמוד לכשעצמה, ואם כל מהותה לעמוד בנפרד, הרי ריקנית ואווירית היא ואין זו תורה כלל, וכן החומר לולא הצורה גם וחסר חיות הוא, ולא יושלם אלא בהיותו מכיל תוכן, וכל אחד השלמתו של חברו הוא¹⁰.

(יד) **והוא** הוא היחס בין תלמוד תורה לקיום המצוות, וכפי שיראה לעין שאין האדם מתרומם ונעשה 'איש של

¹⁰ וזהו כלל גדול, שאין הקוטביות והניגודים אלא דבר אחד המורכב מקוטבים מתנגדים, והוא הוא שלמותו, וכך הוא כל מבנה העולם, שהשלמות ההרמונית נוצרת מן הכוחות הסותרים, ומאחורי הקצוות ישנה אחדות אחת עליונה יותר שמכילה אותם. והתבונן היטב בגדר הקוטבים הנזכרים, באשר לא בשמים היא, והמבינם לאשורם בידו מפתח רב הערך.

¹¹ וראה במו"ק ט' א' במעשה דרבי יונתן בן עסמי ורבי יהודה בן גרים דשבו להיפטר מרשב"י לאחר שנפטרו ממנו ביום העבר, משום דילפי דתלמיד שנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך להיפטר ממנו פעם אחרת, ויאמר רשב"י לבנו, בני אדם הללו אנשים של צורה הם, זיל גביהון דליברכוך, אזל, אשכחינהו דקא רמו קראי אהדדי, כתיב פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו, וכתיב ארח חיים פן תפלו, לא קשיא, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים.

והנה לשון זו, 'אנשים של צורה', נזכר בש"ס במקום זה בלבד, [ולא נזכר אלא כיו"ב 'אדם של צורה', והוא בתענית ט"ז, לענין לומר דברי כיבושין, והתם נחלקו בפירוש], ונראה שכל המוזכר בזה אינו מקרי, וכאשר ראה רשב"י מעשיהם, היאך מתוך תורתם למדו הנהגה של 'צורה', היאך היחס לרב, וכך דרכיהם, ראה בזה 'איש של צורה'. שהתורה והמעשים שלובים אצלו, וכל כולו מקבל 'צורה' מתורתו.

וזהו דקאמר גמ', דכאשר הלך אליהם בנו של רשב"י, מצאם בשעה שחידשו את ההלכה המפורסמת, שמצוה שא"א לעשות ע"י אחרים דוחה ת"ת, והוא הוא ענינו של 'איש של צורה', שכל דרכיו ניכר 'צורה' בהם, ומתוך כך עומדים ותמהים, מחד, "פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו", וא"כ עלינו לפלס דרכנו ולבכר תלמוד תורה שהיא הגדול מכל, ומאידך כתיב "ארח חיים פן תפלו", ובעיני לקיים כל מצוה הבאה לידינו, וע"ז חידשו דכאשר א"א לקיים המצוה ע"י אחרים, כך דינה, וזהו קיומה של ת"ת במעשים, והם הם 'אנשים של צורה', שאף אורחותיהם ומעשיהם באים עם צורתם.

וסוף הענין היה, שתחת לברכו אמרו לו ענינים הנראים של צער, וכאשר שב לאביו וסיפר לו, פירש רשב"י דבריהם, שטמון היה בהם עניני ברכה רבה. והוא הוא השלמת ענין 'אנשים של צורה', דאף כאשר מעשיהם נראים תמוהים, כאשר מתבוננים מוצאים את 'צורתם', ותורתם על פני כל הנהגתם פרוסה. "ומגדלתו ומרומתו על כל המעשים" (אבות ו' א').

¹² בר"ר צ"ט, "שהיה זבולן עוסק בפרקמטיא ויששכר עוסק בתורה, וזבולן בא ומאכילו לפיכך קדמו, עליו אמר הכתוב (משלי ג') "עץ חיים היא למחזיקים בה", יששכר כונס וזבולון מביא באניות ומוכר ומביא לו כל צרכו, וכן משה אומר (דברים ל"ג) שמח זבולון בצאתך, למה, שיששכר באהליך שלך הן, שאת מסיעו לישב בהן". מבואר דגדר הענין דשם תורת יששכר על זבולון, ושלו יקרא. (ור' ל' החזו"א באגרותיו א' מ"ו). וכידוע אף ד"ת שאומר יששכר נזכרים אף על שם זבולון, וכענין שמעון אחי עזריה בריש זבחים. [כל שלא למד תורה ומשתדל להיות אחרים לומדים על ידו, חולק בשכר, ולא עוד אלא שהתורה נקראת על שמו, כמו שאמרו בשמעון אחי עזריה, שמתוך שהיה אחיו מתפרנס ממנו בשעה שהיה לומד, הוזכר אחיו בהלכותיו ונעשה הוא טפל לו" (מאירי סוטה כ"א א').]

ובשו"ע בהלכות ת"ת (יו"ד סי' רמ"ו ס"א) נפסק, "כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה וכו', ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים. הגה, ותחשב לו כאילו לומד בעצמו" (טור). וכבר כתבו רבים דמשמע בהדיא דאין כאן מעלה בעלמא בהלכות צדקה, אלא חשיב כקיום עצם מצות תלמוד תורה ממש, וכך הצורה הנאותה

שתקיים בו. ואילו בשאר מצוות, אין כלל הלכה שמי שאינו יכול לקיים יתן שכר המקיימים, ולא שייך לנהוג בזה כענין יששכר וזבולון, לומר שע"י שבזכותו יקיימו אף בו מתקיים.

וראה לשון המלבי"ם (תהלים קל"ג) "שיר המעלות הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד", "שיר זה הוסד על ב' האחים הידועים, שהם יששכר וזבולון שהתחברו יחד עד שהיו כגוף נפש" וכו'. והיינו, דאע"ג דודאי מצוות לאו ברי מכירה ניהו, ותנאים חיצוניים לא יועילו כה"ג אם איננו צורה נכונה בעיקר המציאות, אולם כך היא עצם צורת ישראל, שיש בקרבו בעלי 'צורה' ובעלי 'חומר', ובהתאחדות שניהם שלימותם. ואין זה ענין מכירה או שותפות מקרית, אלא עצם טבעו של עולם כך הוא, שיתחברו החומר והצורה וישלימו זה את זה, ויהיה הנפש ל'חיות' שבגוף, והגוף יהיה המקום שבו מתגשם ומתממש הנפש. ואזי הנה מה טוב ומה נעים. [וכבר הביאו מהקדמת הבית הלוי לתשובותיו, דגדר מחזיק תורה כתשמישי קדושה, דמצילין תיק הספר עם הספר, ולכן אף הנדבק בת"ח יעמוד לתחיית המתים ויש לו קיום, והן הן הדברים].

ופסק הח"ח באהבת חסד (פ"כ), דהלכך אין בהחזקת תורה משום תקנת אושא שלא יתן טפי מחומש, והיינו משום דלקיום חיי ונפשו הוא נותן, וע"ז נאמר "עץ חיים היא למחזיקים בה". והוא החילוק המהותי אשר בין ת"ת לשאר המצוות, שאין ת"ת מצוה נוספת לצידן, אלא היא ה'חיים' אשר בכלם, והכל נזקקים אליה, ומעיקר ענינה שאינה מסתיימת בעשיית פעולה מסויימת דייקא, אלא להאיר באור התורה, ואף אם אינו עושה בידים ואינו מקור האורה, בהתחברותו חלק לו בעץ החיים, ולו כנר אשר בו תבער. ואתם הדבקים בה' אלוכם חיים כולכם היום.

ואמרו בויק"ר פכ"ה ב', "עתיד הקדוש ב"ה לעשות צל וחופות לבעלי המצות אצל בני תורה בגן עדן, ואית ליה ג' קריין חדא "כי בצל החכמה בצל הכסף", ב' "אשרי אנוש יעשה זאת", והדין "עץ חיים היא למחזיקים בה". והיינו שבצל חופה אחת יתכנסו, באשר חוסים הם אצלם ויוצרים יחדיו שלימותם, וכענין "כי נר מצוה ותורה אור". וע"ז אמרו, "א"ר יוחנן כל המטיל מלאי לכיס תלמידו חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף", (פסחים נ"ג).

[וידוע מה שדנו בספרים האם מתמעט חלק הלומד ע"י הסכם יששכר וזבולון. ויש בזה דעות לכאן ולכאן. ולכא' בפשוטו הא אין כאן מקח ושותפות קנינית, ואין מצוה ברת העברה, אלא מתחבר ומתאחד עם היששכר בהיותו מספק לו צרכיו, וממילא חלק לו עמו ובצל חופתו חוסה, ואף לו חלק באור החיים, דהלא אין הגמול ענין חיצוני המשולם, אלא מציאות הוא שחי הת"ח את החיים האמיתיים ומחובר לזה בת"ת ובמצוות, והוא הוא גמולו וכידוע בכל הספרים, והמחזיק בו בזה מתחבר לו ובעל חלק ונחלה עמו. ואין כאן חשבון כמות שכר שנדון שבנתינה לזה נתגרע חלק זה. וכן מוטו משמיה דהחזו"א.

ובאמת, כמדומה בהא דיש לו לזבולון חלק בתורת יששכר, אין הענין רק באופן שמחמתו למד ולולא שסיפק לו פרנסתו לא היה בידו, אלא אף באופן שבעל מסירות נפש לתורה הוא זה היששכר, ואין לו כמעט נפקותא בין יהיו לו צרכיו ובין אם לא יהיה לו דבר, מ"מ כאשר מספק לו צרכיו, חלק לו עמו. ולא מסתבר שכל כה"ג גרע חלקו ממי שאינו בר דרגא כמותו ודוקא עמו א"א לעשות הסכם יששכר וזבולון. והיינו טעמא, משום שאין הענין מסתיים בהא דגרמא ללימוד הוא, אלא בהיותו בעל חלק עמו כאשר מספק לו חיי, ואע"ג שלא היה מת בלא"ה, מ"מ ודאי כך הוא האופן הבריא והנכון של החיים, וחשיב שמספק לו חיותו, ומתחבר הוא לו ונותן לו את החלק החומרי שבחיים, ובזה חוסה בצלו.

וכאשר אמרו (יומא ע"א א') 'הרצה לנסך יין על גבי המזבח, ימלא גרונו של תלמיד חכמים יין', אין מיירי בדוקא בדואק לספק להם מאכל ומשתה לחזק לימודם, אלא גם אם אין להם נפקותא ובכל אופן לומדים באותו המידה, סו"ס נתינת היין לגרונום כהבאת ביכורים, מפני שבמציאות כנתינה להקב"ה דמי. ובכל אופן שנדבק בהם ונותן להם מאכל ומשתה וכל כיו"ב, בזה חלק לו עמם, ולא עסקינן כאן בדיני גרמא לת"ת בלבד.

ובמובן ידוע אף בין איש לאשתו כ"ה, וע"ז אמרו (ברכות י"ז א'). "אמר ליה רב לרבי חייא, נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן". והוא כמבואר בסוטה כ"א ב', דהלכך חולקים עמם בתורתם, [רבינא אמר לעולם זכות תורה (יש לאשה), ודקאמרת אינה מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרין להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדיהו"].

והיינו, דהנשים אשר לא ניתן להם מצוות ת"ת, משום דענינם הגשמת חיי המעשה לתקן צרכי הבית, בהתחברם וסיועם לת"ת אשר לאיש, הרי כך היא האופן הנכון לקבלת חיות נפשם, ויהיו הצורה והחומר לאחדים. [וראה בארוכה להלן, דזהו גדר גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, שעל ידו אף המעשים בגדר 'תורה' הם, והווי מציאות החיים ואורחותיהם, הווי תורה הוא, וזהו התכלית, בהיותה התורה והמעשים ממוזגים ומשלימים זה את זה, והוא מעצם מהות איש ואשה, ויתבאר להלן בהערות].

ובאמת אע"ג דלגבי המצוות אשר נתחייבו הנשים, יש להם ללמוד הלכותיהם, מ"מ אין זה אלא לימוד מתוך הצורך לידע המעשה אשר יעשו ותו לא, ואע"ג דמצוה בידם באשר צריכים לו לקיום דיניהם, אין כאן עיקר ענין ת"ת ומעלתה. (שו"ר שכבר כ' כן בביה"ל ח"א סי' ו' א'). ומעצם ענינם לא נועדו להיות תלמידי חכמים, באשר הלימוד כלימוד לכשעצמו, הרי בתורת החיות והחיבור ל'צורה' הוא, לנקודה העקרונית שיש בדברים. ולא בזו מעלת האשה, אלא בהווי החיים בפועל.

[ואמנם כבר הביאו שמצינו דאשה יותר ברת תורה מעבד. (כגון במס' סופרים (י"ח ה') דאשה חייבת בשמיעת קריאת ס"ת (והובא ברמב"ן בתורת אדם שער האבל, ובמג"א רפ"ו ב', אלא שסיים שנהגו שיצאו בשעת קריאה"ת), וכן אף אם תורה שבכתב מותר

שראה כל מי שהכיר ת"ח אמיתי. וכל הנדבק בו ונשם מעט מהאווירה אשר סביבותיו, בזה ראה והריח ריח של תורה מהו, ושם 'משתמש' באור תורה לו אשר אור תורה יחייהו, כלומר, מעשיו ומציאותו יבואו מנקודת אמת נצחית, ממקום של 'צורה' ותוכן, שרק מי שהכירו מקרוב יודע מהו. ועכ"פ רק ממקום של השתייכות וחיבור לת"ח, הוא דאיכא שם 'חיים', אשר בכחם יחיה לעוה"ב, והם הם חיינו. וזהו מידת ה'זבולון', שכאשר מתחבר עם יששכר, בזה שלימותם.

(ה) 'כי חיים' הם לעושיהם' - תורה ומצוות, נפש בתוך גוף

(ט) **והרי** הוא דבר מבהיל הרעיון, שיכול אדם לעמוד כל חיינו בעסק מצוות רבות, ואילו לא זכה לדבוק באור תורה, לא זכה לאור החיים הנצחיים. אולם הוא דבר מורגש, שאין לימוד התורה מעשה לימוד חכמה בעלמא, אלא בו מתחבר האדם לתוכן ולצורת המציאות האמיתית, ושוב מעשי מצוותיו מקבלים פנים אחרות. אין זו מצוה נוספת, אלא השורש העליון של הכל¹³. ואין מעשי המצוות עומדים ב'צורתם' אלא בהיותו בעל תורה.

פרנסה בלבד, אלא מעצם מושג ה'צורה', שיהיה לו התגשמות וקיום בחיי המעשה. ואם עשה הקב"ה שיהיה שלימות ישראל ב"ב שבטים אשר לכל שבט גוון יחודי, לא מסתבר כלל שהוא משום דאל"ה ליכא היכ"ת לכלכל ליששכר שבהם].

(טז) **והן** הן דברי רבותינו ז"ל (כתובות ק"א ב'), "אמר ר' אלעזר, עמי הארצות אינן חיים, שנאמר מתים כל יחיו וגו'. תניא נמי הכי, מתים כל יחיו, יכול לכל, ת"ל רפאים כל יקומו, במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר. א"ל ר' יוחנן, לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, ההוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב. א"ל, מקרא אחר אני דורש, דכתיב "כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל", כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו.

(יז) **כיון** דחזייה דקמצטער, א"ל, רבי, מצאתי להן תקנה מן התורה, "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום", וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב "כי ה' אלהיך אש אוכלה", אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה".

(יח) **והיינו**, שאור תורה הוא בלבד הנותן קיום נצחי, שיהיו מעשיו מנקודת החיים האמיתיים, חיים של צורה, כפי

ללמד לאשה, לעבד אסור, יעוי' ברמב"ם פ"א מת"ת הי"ג ובכתובות כ"ח ב' ובשטמ"ק שם. וכן הביאו שמצינו בב"ח (או"ח סי' תרפ"ט), דאף אם אשה מוציאה הרבים במגילה, עבד אינו מוציא).

והיינו, אע"ג דהוקשו להדדי ונתחייב עבד במצוות כאשה, ומשמעותו מאחר שבטל לאדונו והוי חלק מביתו (ונת' בארוכה במק"א), חלוק עבד מאשה, דאשה אע"ג דאיננה נקודת השורש והצורה, אלא ההמשך בחיי המעשה, מ"מ יש לה צורה ומעמד, ואיננו עומדת ביחס לבעלה בשפלות מבטלת, אלא עומדת היא עמו ושלימות שניהם באחדותם. ואילו עבד איננו קיים ב'שם' כלל, וכולו בטל וטפל לרבו, ונחשב שאין לו כלל 'צורה' לכשעצמו, וכל ענינו לשרת אדונו ולהיות כלי שלו במובן היותר חומרי שבזה, הלכך אין בינו לתלמוד תורה מאומה, איננו ראוי כלל להתחבר ל'צורה'.

ומאידך גיסא נמצא המלך (ואלו הם שני הקוטבים אשר במציאות העם, יעוי' שמות י"א ה'), שהוא ראש העם ו'צורתו', ראשן ולבן של ישראל, הלכך נתחייב בתלמוד תורה יותר מכולם, וכשם שהשפל ביותר כולו שייך ל'חומר' ואיננו בר תורה, איננו נושא לכשעצמו ה'צורה' אלא בהתבטלותו לאחרים, כך המלך שהוא הראש וכולם בטלים לו, נתחייב בתורה ביותר, שהוא מקור ומרכז ה'צורה' של העם כולו. "המלך אסור לשתות דרך שכרות, שנאמר אל למלכים שתו יין, אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה, שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו.. על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו" (רמב"ם פ"ג ממלכים ה' ה-ו').

¹³ וז"ל החזו"א באגרותיו, "ועיקר סגולת התורה להביא את האדם לרוממות עילאה ולהכיר חובתו בעולמו, באה ע"י עמלה של תורה, וכל שהאדם מוסיף ביגיעתו, מנתק בזה חבלי היצר, וממאס בתענוגי ההבלים, ונפשו משתוקקת לרגשי קודש ועונג החכמה, ומתק טהרת הלב". וכיו"ב האריך רבות, והוא נקודת המרכז בספרי אגרותיו ומאמריו.

ואכן מי לנו גדול כמותו, אשר אישיותו היתה החזון לכל בני הדור האחרון, להיכן מתרומם האדם מתוך עמל התורה וחיותה, כיצד כל הויתו, כל שיחו ושיגו, כל הנהגותיו, משוחים בטוב שם משמן טוב, על הארץ יהלך האיש, ומעשיו שמימיות טהורה יקרינו ללא הרף. וכך היא צורת ת"ח, שחיותו בעולמה של תורה מרוממת אותו בכל דרכיו, וכל כולו בחינת חיבור שמים וארץ.

- (כ) **מאידך**, אין בחינת 'חיים' במובנם השלם, אלא מתוך הרכב גוף ונפש, כי נר מצוה ותורה אור¹⁴, תורה בחינת נפש ומצוות בחינת גוף, וכשם שנאים הדברים כשהם יוצאים מפי עושיהם, כך¹⁵ נאים המעשים כשהם נעשים מפי לומדיהם¹⁶.

¹⁴ והדברים מבוארים בזוהר פ' תרומה קס"ו א'. "פתח רבי יוסי ואמר (משלי ו') 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר', 'כי נר מצוה' כל מאן דאשתדל בהאי עלמא באינון פקודין דאורייתא, אתסדר קמיה בכל פקודא ופקודא חד שרגא לאנהרא ליה בההוא עלמא. ותורה 'אור', מאן דאתעסק באורייתא, זכו לההוא נהורא עלאה דאדליקת שרגא מניה. דהא שרגא בלא נהורא לא כלום, נהורא בלא שרגא אופי הכי לא יכיל לאנהרא, אשתכח דכלא דא לדא אצטריך, אצטריך עובדא לאתקנא שרגא, ואצטריך למלעי באורייתא לאנהרא שרגא, זכאה איהו מאן דאתעסק בה בנהורא ובשרגא".

והיינו, דהמעשים מתקנים את ה'שרגא', את החומר אשר בו ידלק האור, ואילו התורה איהי ה'נהורא' גופה. נר בלא אור אינו כלום, ואף אור אינו יכול לדלוק בלא נר. 'דהא שרגא בלא נהורא לא כלום, נהורא בלא שרגא אופי הכי לא יכיל לאנהרא, אשתכח דכלא דא לדא אצטריך'. ומשל זה מדוקדק הוא ואינו דוגמא בעלמא לשני דברים שיחדיו מצטרפים. התורה בחינת אור, והמצוות הם התגשמותו וירידתו להתקיים בעולם. שאין לו לאור קיום ללא חומר להיתפס. ואילו החומר ללא האור, אינו אלא חושך.

ובדברים אלו פתח השל"ה את ספרו הגדול. "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר". פשט הפסוק, המצוה כנר להאיר לפניך, כמו שכתוב (תהלים י"ט ט') 'מצות ה' ברה מאירת עינים', והתורה כאור ללומדיה, 'והכסיל בחשך הולך' (קהלת ב' י"ד). והנה ל'נר' ו'אור' יש שני פירושים. אחד, 'נר' יחידי נקרא נר, ו'אור' הוא מדורה גדולה. ומסכים למה שנמנו וגמרו חכמים ז"ל תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, המצוה שהוא מעשה קוראהו "נר", ולתורה שהוא תלמוד קורא "אור".

פירוש שני, בנר עצמו שייך נר ואור. כי הנר הוא המקבל האור דהיינו קנדיל"א או פתילה בשמן שבכלי והאור אחוז בו. והם דברים זה בזה וצריכין זה לזה, כי לאור הנר אין אחיזה רק בנר. כי מציאות האור, זולת דבר שיאחז בו, הוא חוזר למקורו וליסודו. גם הנר אין לו הארה כי אם מצד האור האחוז בו. כך המצוה, התלמוד סיבת המעשה, כהא דתנן (אבות פ"ב מ"ה) הלל אומר אין בור ירא חטא. אמנם אין לתלמוד אחיזה בלי מעשה, כהא דתנן (שם פ"ג מ"ט) רבי חנינא בן דוסא אומר, כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת" כו'.

¹⁵ "מי שיש עליו מצוה ותלמוד תורה, אם היה מצוה עוברת יקדים למצוה ואחר כך לתלמוד, ואם היו ממצוות שאין שעתן עוברת, אם הוא צריך ללמוד יקדים לתלמוד, שהתלמוד מיפה את המעשה ומשלימו, והמצוה מהודרת יותר כשיוצאת מפי היודע ענינה" (מאירי ב"ק י"ז א').

¹⁶ ובאבות פ"ד מ"ג, "רבי שמעון אומר, שלשה כתרם הם, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן", והתמיה מתבקשת, פתח בשלשה וסיים בארבעה. ופירש הר"ע ברטנורא "מי שיש בידו מעשים טובים ושמועתו טובה מחמת מעשיו, לא מצינו לו כתר בתורה שיהיו חייבים לנהוג בו כבוד, והוא עולה על גבי כולן, שכל השלשה כתרם צריכים לו. שאם תלמיד חכם הוא וסני שומעניה שרי לבזויה. ואם כהן גדול הוא, אמרינן ביומא (ע"א ב') ייתון בני עממיא לשלם דעבדין עובדי אהרן, ולא ייתון בני אהרן לשלם דלא עבדין עובדי אהרן. ואם מלך הוא, כתיב (שמות כ"ב) ונשיא בעמך לא תאור, בעושה מעשה עמך".

והיינו, דאין מעשים טובים עומדים לכשעצמם בתורת 'כתר' ורוממות, אלא המה ההגשמה והמימוש של מעלתו, ואין תורתו תורה אם לא תרד להנהגותיו, אף רוממות כהונה ומלכות מחייבים שיכיל אותם בחייו כיאות. ודבר זה עולה על גביהן, משום שמעבר ל'כתר' הוא, אין הוא שייכות למקום עליון ונעלה, אלא ההגשמה שלו למעשה. והגשמה זו גופה עולה מתוך הראשונות, שאין עם הארץ חסיד, ומתוך רוממותו יהיו מעשיו בעלי שם טוב, ועולה ומתעלה היא עליהן, שהיא מימושם.

ובבב"ר י"ד י', "מלאה קטורת" שכלם אמרו (שמות כ"ד) "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" קבלו עליהם ת"ת והמעשה. "פר אחד בן בקר" וגו', שלשה מיני עולה אלו למה, כנגד ג' כתרים שנתן הקדוש ברוך הוא לישראל על זאת, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר תורה זה הארון, שכתוב "ועשית עליו זר זהב סביב", כתר כהונה זה מזבח הזהב, שכתוב בו "ועשית לו זר זהב סביב", כתר מלכות זה השלחן, שכתוב "ויעש לו זר זהב סביב".

"שעיר עזים אחד לחטאת", כנגד שם טוב, הוא המעשה, כמה דתנינן לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה, לפי שהמעשה הוא מכפר על האדם, כההוא דתנינן תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות. ואותו כתר הוא כנגד המנורה, לקיים מה שנאמר (משלי ו') "כי נר מצוה ותורה אור", למה נקראת התורה אור, שהיא מאירה את האדם מה יעשה, ולפי שהתורה מלמדת את האדם כיצד יעשה רצון המקום, לפיכך שכר התלמוד גדול, וגדול המעשה יותר מן העושה, שנא' (ישעיה ל"ב) "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם". ע"כ.

ודברי המדרש צריכים ביאור, מחד קאמר דליכא אלא ג' כתרים, ולבסוף קאמר דאיכא נמי כתר שם טוב כנגד המנורה. ובכלל, היכן היה לה למנורה זר וכתר. [שו"ר שכבר תמה בזה המהר"ל בפירושו דרך חיים עמ"ס אבות]. ומהו זה שמתחילה קאמר דהמנורה כתר 'שם טוב' היא וקאי על המעשים, ומסיים דענין המנורה נמשל לתורה שנקראת אור. ומה קמייית הכא מגדול המעשה יותר מן העושה.

שלם בלא זה. וכל עצמו של 'תלמוד תורה' דידיה, אינו במקומו המושלם כאשר אינו בא להתגשמות בעולם. (כב) **והוא** שאמרו (יבמות ק"ט ב'), "כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו. מאי טעמא, אמר רב פפא, אמר קרא 'ולמדתם' 'ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה"¹⁷. אין העשיה והלמידה ענינים המתקיימים לכשעצמם, זה בלא זה. "כי בלתי קיום המצות ח"ו, אין דבר במה להתאחז ולהתקשר בו אור התורה לשרות עליו ולהתקיים בו, כדמיון האור בלא פתילה" (נפה"ח ש"ד פ"ל. ונעתקו דבריו בשלימותם בהערה¹⁸. ודע שאין זה משל בעלמא, אלא למתבונן זהו ההגדרה המדויקת ממשה).

והוא מבואר בכ"ד, דרב זכות העוסק בתורה ובגמ"ח, מהעוסק בתורה לבד. ואמרו (ע"ז י"ז ב'), "אמר רב הונא, כל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוה". ואמרו שם, דר"ח בן תרדיון אף שהיה גבאי צדקה מפורסם, לא עסק כדבעי ליה בגמ"ח, לכך לא הצילתו תורתו לחודא. (כא) **הרי** שאף הגדול שבגדולים [שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו בעיצומה של שעת הגזרה, ומעשרה הרוגי מלכות קדושי עליון הוי, שלא נמצא מימות אבותינו כמותם, כדאמרינן במוסף דיו"כ ב'אלה אזכרה'], אינו יכול לומר, ירבו אחרים במצוות תחתיו, ואילו לדידי עסקי בתורה לחודא, אשר היא הבחינה העליונה, משום שתורה ומצוות חטיבה אחת היא, ואין זה

ברם הן הן הדברים. שאין 'כתר שם טוב' קיים ככתר נוסף לצד שאר ג' הכתרים, אלא ענינו ברובד שונה, להורידם לחיי המעשה. ונמצא שכתר זה בא בעיקר כמקביל לכתר תורה. וכענין "כי נר מצוה ותורה אור", שהנר הוא החומר המגושם, והאור הוא המהות של ההארה, וזה בלא זה לא קאי, שאין לו לאור מקום לחול אם לא בנר, והנר לולא האור חשוך יהיה.

וזה ענינה של המנורה שאין לה כתר גלוי בפנ"ע, באשר איננה מעלה עקרונית עצמית, ברם היא האור השופע מהתורה להורידה לחיי המעשה, וכבר נודע שבאה המנורה כנגד תורה שבע"פ, שהאדם גופו יכלינה במהותו ותלונו בכל דרכיו, ועליה נאמר העם ההולכים בחושך ראו אור גדול, והוא ענין אורה הבלתי כלה בנס חנוכה, כאשר החל ענין תורה שבע"פ להתפשט בקרב ישראל, וכמפורסם.

והוא שאמר המדרש, 'למה נקראת התורה אור, שהיא מאירה את האדם מה יעשה, ולפי שהתורה מלמדת את האדם כיצד יעשה רצון המקום, לפיכך שכן התלמוד גדול', והיינו כענין שאמרו גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, ואין ספק שלא באו לומר שכל מעלת הלימוד לידע את המעשה אשר יעשה, אלא שמעיקר מעלתה של תורה בהיותה המקום והשורש העקרוני שממנו יורד למימוש, ויתבאר עוד להלן.

וזהו דקמייתי דגדול המעשה יותר מן העושה, והיינו שלעושה אין לו אלא את העשייה גופה, ואילו המעשה הרי לא בתורת עצם המעשה יבוא ולא זה בידו, אלא בתורת שיחיה לענינו העקרוני יסוד אחרים לו, והיינו בשם 'תורה' שבו, כלומר, בתורת אמתתו והיותו הצורה העקרונית הנדרשת להיות למעשה. וענינו של כתר שם טוב אשר כנגדו תבוא המנורה, הוא בהיות הדברים באים יחדיו ומשלימים זה את זה, ומאירה התורה לתוך המעשים ומכתירתו בכתר שם טוב, ואזי המעשים כולם מקבלים צורת שם 'תורה' ורוממותה.

והוא שפתח המדרש, "מלאה קטורת" 'שכלם אמרו (שמות כ"ד) "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" קבלו עליהם ת"ת והמעשה'. והיינו שיבואו המה שלובים יחדיו, בחינת נעשה ונשמע, וזהו צורתה האמיתית של תורה אשר קיבלו עליהם, והוא הוא שילוב הכתרים יחדיו עם כתר שם טוב העולה על גביהן. ונמצאו כל דברי המדרש מאירים זה את זה.

¹⁷ "כך מופיע דבר ה', על רמ"ח מ"ע ושס"ה מצוות ל"ת שלו, כתורה חיים ומעשה. מצוות התורה מאירות את נשמת האדם, אבל אין הם מקיים אותן כל עוד לא התמסר למעשה המצוה בכל כחו ומאודו. גם לימוד התורה וההבנה הרוחנית של מצוות התורה, אין להם כל ערך באם לא יביאו לידי מעשה הדור את הכרת רצון ה'. שאל"כ, יכול אדם ללמוד תורה יומם ולילה, ולא יהא בלימוד זה משום מצוה כלל. על כן אמרה תורה "ושמרתם ועשיתם, כי היא חכמתם ובינתכם לעיני העמים". (הגרש"ר הירש, במעגלי שנה, מתן תורה ב').

¹⁸ "ולא עוד אלא שגם אותה הקדושה וחיותן ואורן של המצוות שמקדשים ומחיים להאדם המקיימם, הוא נלקח ונשפע רק מקדושתה ואורה של התורה". כי המצוה לית לה מגרמה שום חיות וקדושה ואור כלל, רק מצד קדושת אותיות התורה הכתובות בענין אותה המצוה. ויש לכונן גם זה הענין בכתוב "כי נר מצוה ותורה אור", כענין הנר שאין לה בעצמה שום אור כלל רק מהאור המאיר בה.

ודאי שגם העסק בתורה לבד בלי קיום המצוות כלל ח"ו, גם כן אינו כלום כמשרז"ל (יבמות ק"ט) 'כל האומר אין לו אלא תורה אף תורה אין לו', ובפ"ב דברכות (י"א א'), 'מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומע"ט' שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו וברבו כו' ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם', ובשמות רבה פ"מ. 'כל מי שהוא יודע תורה ואינו עושה מוטב לו שלא יצא לעולם אלא נהפכה השליא על פניו'. וכ"ה בויקרא רבה פל"ה, ובתנחומא פ' עקב.

צורתו היסודית, כענין האור. וה"נ התורה נשמת המצוות היא²¹, והיא נקודת חיותם הפנימית. (כד) **ולעולם** כך היא המידה, תלמוד ומעשה שלובים יהיו זה בזה. אין סוף ענין מצוות התורה עשיית מעשים יבשים, אלא כל מהות עשייתם בשם ה'תורה' שבזה, בשם חיות ההווה העליון שמונח בהם. נקודת כל המצוות היא התורה, כל עוד שאכן בתורת נקודתם הפנימית תבוא, ולא חכמה מנותקת

(כג) **אולם** אע"ג שצריכים תרומה ומזה ומזה ידך אל תנח, וצירוף מזגי הוא אשר נוסך טעם אחר הן בתורה והן במצוות, לא מתקיים ענין זה אלא בתורת שהתורה בראש, והיא נקודת השורש והמוצא לקיום המצוות¹⁹. והוא הוא ענין נשמה וגוף, שאיננו צירוף בעלמא, אלא השתלשלות מלמעלה למטה, וענינו של גוף לממש את הנשמה ולקיימה בכלי העולם, וכענין הנר²⁰. והנשמה היא זו אשר נותנת לו

ובזה שמות ה' ריש ע"ב דאר"י 'כל מאן דאשתדל באורייתא בהאי עלמא ומסגל עובדין טבין, ירית עלמא שלימא, וכל מאן דאשתדל באורייתא בהאי עלמא ולא עבדין עובדין טבין, לא ירית לא האי ולא האי כו'. אר"י לא תנן אלא מאן דלית ליה עובדין טבין כלל. עד שאמרו בפ"ק דע"ז (י"ז ב') 'כל העוסק בתורה לבד דומה כמי שאין לו אלוה'. כי בלתי קיום המצוות ח"ו, אין דבר במה להתאחז ולהתקשר בו אור התורה לשרות עליו ולהתקיים בו, כדמיון האור בלא פתילה.

אמנם עצמות האור מקבלת המצוה מאותיות התורה הכתובות בענינה, וז"ש בפ' התורה, 'גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה'. ולא אמר ללומדיה או לעוסקיה אלא לעושיה, ור"ל שהתורה היא הנותנת חיי עד וקדושה גם לעושי המצוות הכתובות בתוכה, ולכן אמרו בתנחומא בחקתי שאף אם הוא צדיק ואינו עוסק בתורה אין בידו כלום ח"ו.

והטעם בזה ג"כ כמש"ל, שהמצוות במקור שרשן קשורות ותלויות בסיפור פרקי המרכבה העולמות וכחות העליונים, ומקור שרש העליון של התורה"ק היא מאד נעלה מעל כל העולמות והכחות כולם, והיא המתפשטת בפנימיות כולם ומקבלים ממנה עצם חיותם ושפעת קדושתם, לכן היא הנותנת ומשפעת החיות והקדושה והאור להמצוות כולן".

¹⁹ וע"ז אמרו ביר' פ"א דפאה, "כל המצוות כולם אינם שוות לדבר אחד מן התורה", והיינו כשם שכאשר תביא כל נרות שבעולם, אינם שוות לאש אחת, באשר היא האור המאיר אשר ממנה יסוד כולם, ואין הנרות אלא כלי שלה להתקיים בו.

ובסוטה כ"א א', "תניא, את זו דרש רבי מנחם בר יוסי, "כי נר מצוה ותורה אור", תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, את המצוה בנר לומר לך, מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה, ואת התורה באור לומר לך, מה אור מגן לעולם, אף תורה מגינה לעולם". והיינו, באשר תורה בעצם מהות האדם היא, ואיננה מעשה מסוים שמקיים בקרבו את צורת העולם, שבזמן העשייה מחובר הוא לשורש ולאחריה נעלם, אלא האדם גופו בנקודה הגבוהה שבו מכיל בקרבו את המהות האמיתית. ובמקום זה אין חילוקי זמנים.

והוא שאמרו שם להלן, "ואומר בהתהלך תנחה אותך וגו', בהתהלך תנחה אותך זה העוה"ז, בשכבך תשמור עליך זו מיתה, והקיצות היא תשיחך לעתיד לבא, משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הלסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך, נזדמנה לו אבוקה של אור ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הלסטין ואינו יודע באיזה דרך מהלך, כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הלסטין, ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם". התורה היא עמוד השחר, שבאורו יבהיק העולם כולו במבט אחד, לא נקודה פרטית של מעשה אמיתי במקומו הוא, אלא היא נשמת הכל, המקום השורשי שהכל יונק ממנו.

"דבר אחר, עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה, שנאמר מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה". מצוה שמגשימה בעולם את התורה, אפשר לסלק, אולם נשמת המצוה, הרי ענינה במקום השורשי, והאדם גופו היה לאדם שמימי, ואין מעשה מבטל מהות.

ושם, "תורה, בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא, בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא, אצולי לא מצלא, מצוה, בין בעידנא דעסיק בה, בין בעידנא דלא עסיק בה, אגוני מגנא, אצולי לא מצלא". והיינו מאחר שאיננה מוגבלת במעשה מסוים במהותה, לומר שלאחר המעשה כלתה, אלא ענין לה בעצם החיבור לצורת המציאות, ומאיר האדם באור התורה, והיא סעדו ומשענתו מכל הבאים כנגדו.

²⁰ וכבר הביאו שכן מבואר בדברי הגר"א (יהל אור רע"ח ב'), "במקום שאין מצוה אין תורה, דרוח א"א להיות בלא נפש", וכידוע רוח הוא הבחינה הגבוהה יותר, והנפש זהו הקיום המגושם טפי, הקרוב לגוף ממש. והן הן הדברים, דהרוח צריכה מקום להתממש, והתורה חלה ע"י המצוות.

²¹ "חוב הלימוד לפי התלמוד הוא כל ימי החיים עד זקנה ושיבה, וכל רגע שמבטל מלימוד בלא סיבה מכרחת, גדול עונו מנשוא, ומאד הפליגו בעוון הזה ואמרו שבזה העוון תאבד הארץ, כי אמנם החטא במיעוט החכמה **נשמת העם וחיינו, הוא חטא בנפש העם ורוח אפן, ונוטל חכמתו נוטל נשמתו**, והחכמה מעיין מתגבר בלבנות החיים.. (החזו"א באגרותיו ח"ב סי' קע"ג אות כ"ד, אגרת לשר הנכרי). "אשר אך העמל הוא העבודה המעולה, ואשר עליהם כיוונו חז"ל בהפלטת התורה על לומדיה, **והמהפך את הגשם לרוח והגוף לנפש**, והנכנס ברמ"ח אברים של אדם, לזככם ולעדנם לקיום חיי התורה" (שם ח"א א').

את טעם חיינו, וממילא כל מעשיו עם טעם של 'תורה' יבואו, אין כאן עשיית ציונים בעלמא, אלא 'בן תורה' הוא בכל שיגו ושיחו, ובעולמה של תורה הוא חי. וזהו בחינת בן עוה"ב, אשר כבר בחייו מתעלה לחיות במקום האמיתי, בתוכן הפנימי והנצחי. ובזה מתענג על זיו השכינה, בתוך חיינו בזה העולם, באשר אף בהיותו למטה משנה את הווי מציאותו בעצמותו.

(כו) **וזהו** גדלותו של הלומד תורה, על פני כל סוג דביקות אחרת בקרבת אלוקים, או מסירות למצוות גדולה ככל שתהיה. וכבר משלו ע"ז חז"ל את משלם הידוע²⁶, בהפרש בין

היא. בה, בתורה, מונח כל המציאות האמיתית, שם הוויתה וחיותה. היא מעניקה לה את התוכן הפנימי, היא אשר קדמה לו לעולם וכל כולו איננו אלא התגלמותה. ובזה²² ק"ת נתכנתה התורה אילן²³, והמצוות פירותיו, והן הן הדברים²⁴.

(ו) תלמיד חכם - שר בפני המלך

(כה) **ועיקרו** של שם 'תלמוד תורה' דעסקינן ביה, איננו הלימוד של פסקי הלכות למעשה ותו לא, אלא היות האדם עצמו חלק מהתורה²⁵, שלבו וסברתו מזדהים עמה ושם מוצא

²² רעיא מהימנא משפטים קכ"א א' (הובא בנפה"ח ש"ב פ"ו). "קדש ישראל לה' ראשית תבואתה" כו', וישראל אתקריאו אילנא רבא ותקיף ומזון לכלא ביה, ביה אורייתא דאיהי מזונא לעילא, ביה צלותא דאיהי מזונא וכו', ואפי' מלאכין לית לון מזונא אלא בישראל, דאי לאו דישאל יתעסקון באורייתא לא הוה נחית לון מזונא מסטר דאורייתא דאמתילא לעץ, הדא הוא דכתיב (משלי ג') "עץ חיים היא למחזיקים בה", ולא יבא (פרי) דאיהי מצוה."

²³ וכידוע התורה היא היא עץ החיים, כמבואר בזהר שם ובדוכתי טובא במדרשים, אשר ממנה יאכל וחי לחיי עלמא. והאוחז בתורה מתחבר למקור התפשטות הכל, לחיות את תוכן ומהות העולם כצורת חיבורו לשורשו, ולא בהיותו מנותק ועומד לעצמו. ולזה יקרא חיים. ["הקדוש ברוך הוא נתן לנו תורה, זו עץ חיים היא, וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה, זוכה בה לחיי העולם הבא, ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה" (רמב"ם פ"ט מתשובה ה"א)].

ונעתיק מפתחת ספר חורב להגרש"ר הירש זצ"ל. "פרחי החכמה הם חיי המעשה. אולם כדי שתפריח החכמה את חיי המעשה, אין די בחכמה. מה שקלטת באוצר חכמתך חייב אתה להפנים ולייחס אל עצמך, וידעת היום והשבות אל לבבך, דברי החכמה שאתה קולט בשכלך עליך להחדיר אל לבך, שהוא מקור החלטותיך בחיי המעשה. או אז תהפוך החכמה לתשתית מעשיך, תהפוך למקור החיים".

²⁴ ובמדרש, "לשמור ולעשות את כל מצותי", אמר רבי שמעון בן חלפתא כל מי שלמד דברי תורה ואינו מקיים, עונשו חמור ממי שלא למד כל עיקר, למה"ד, למלך שהיה לו פרס הכנס לתוכו שני אריסים, אחד היה נוטע אילנות ומקצצן ואחד לא היה נוטע כל עיקר ולא מקצצן, על מי המלך כועס לא על אותו שהיה נוטע ומקצצן, כך כל מי שלמד דברי תורה ואינו מקיים אותה, עונשו חמור ממי שלא למד כל עיקר, מנין שנאמר (ישעיה כ"ו) יוחן רשע בל למד צדק, אבל אם למד ולא קיים אינו נחנן, הוי לשמור ולעשות את כל מצותי. (דברים רבה כי תבא ז' ד').

והיינו, דלימוד ללא קיום דומה לנוטע אילנות ומקצצן, באשר נטע בעצמו את שורשי הדברים, אולם תחת שיתן להם לגדול ולהצמיח פירות, הרי הוא עומד ומקצצן, ואינו נותן לשורשים להפריח האילן, וגרע ממי שאינו בתורת האילן כל עיקר.

²⁵ והוא שמצינו שנתייחדה מצוות ת"ת, דאף המעשים שטורח בהם להשיגה, חלק מעצם המצוה היא. וכבר הביאו משבת קכ"ז ב', דקאמר התם דהשכמת ביהמ"ד וכו', אדם אוכל פירותיהם בעוה"ז, ופריך ממתני' דאלו דברים, הני אין מידי אחרינא לא, ומשני, הני בהני שייכי, ע"ש ברש"י בכל דבר במה שייך, ופירש "השכמת בית המדרש וגידול בנים לתלמוד תורה, היינו תלמוד תורה". ולכא' הטירחא להשכים לתורה איננה תורה מצ"ע, ברם אין הדבר כן. והמאמץ להקדים להשכים לביהמ"ד הוא גופו מעשה ת"ת. (ובאמת אף כאשר טורח לחפש ספר וכיו"ב, אין זה היכ"ת בעלמא, אלא חלק מצורת מעשה ת"ת).

וכאשר טיפס הלל על גג ביהמ"ד לשמוע דברי אלוקים חיים (יומא ל"ה ב'), מסירות נפשו לתורה היא גופה מעשה קנינה ולימודה. וכן מבואר במנחות ז' א', "אבימי מסכתא איתעקרא איתעקרא ליה, ואתא קמיה דרב חסדא לאדכורי גמריה. ולישלח ליה וליתי לגביה, סבר הכי מסתייעא מילתא טפיי". וברש"י שם, 'מסתייע מילתא', 'משום יגעתי ומצאתי', קחזינו, דהליכתו קמיה רב חסדא, היא היא היגיעה המביאה למציאה.

²⁶ ברכות ל"ד ב'. "אמר רבי יוחנן בן זכאי, אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו, לא היו משגיחים עליו. אמרה לו אשתו, וכי חנינא גדול ממך, אמר לה, לאו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך, ואני דומה כשר לפני המלך". "היינו דרבי יוחנן בן זכאי היה כוחו בתורה ודומה כשר לפני המלך, ורבי חנינא בן דוסא היה כוחו בתפילה, שהוא כמו עבד לפני המלך, כעניי עבדים אל אדוניהם" (ר"צ הכהן בפרי צדיק פ' עקב אות י"ז. וראה עוד מש"כ בצדקת הצדיק אות ר"י).

(כז) **אולם** השר, על אף שמעצם ענינו מחוייב ריחוק מסויים מדביקות כל העת, הרי הוא קיים לכשעצמו בתורת נושא שם המלך, אשר אופיו וענינו כענין המלך, ואיהו החודר לדרכיו ורצונותיו ומגשים אותם. וזהו ענין לימוד התורה, שבה האדם נכנס לחיות את דרכי המלך ותכני עניניו, ונעשה בעצמותו לאדם שמכיל בקרבו את מהותו. אזי איננו עשיית מעשים בעלמא לפקודת מלכו, אלא מתוך המקום שלו, שכן תורה הוא בכל אשר יפעל, וממילא הוא שכל דרכיו טבועים בחותם רוממות המלך, יען שם חיי העצמיים²⁷.

עבד לפני המלך, לשר בפני המלך. שכן העבד, על אף שבפועל קרבתו היא הגדולה ביותר, ובכל עת ובכל שעה נמצא הוא בהיכל המלכות ומוכן ומזומן לכל אשר יאמר לו המלך, ואין לו בעולמו כלום מלבד עשיית רצונו, ועל כן כביכול מבוטל הוא לחלוטין ושם המלך עליו, אולם אין כאן מהות עצמית הנושא בקרבה את שם המלך. ודמי העבד כמאן דליתא, וכאשר נפגוש אותו לכשלעצמו בשעה שאיננו לצד מלכו, אין בו מאומה.

ושם בפרשת ראה אות י', "והיינו, דתלמידי חכמים נקראו בבחינת בנים למקום, דתפילה הוא כעבד לפני המלך כמו שאמרו בברכות, והתלמידי חכמים נקראים בבחינת בן. וזה אל תקרא בניך אלא בוניך וכו', וכמו שאמרו (ב"ב ז' ב') "אני חומה" זו תורה, "ושדי כמגדלות", אלו תלמידי חכמים שהם יונקים מהתורה, ואז תוכל לקרות בניך שהם כבנים למקום..".

העבד כל מהותו העדר עצמיות, בטל הוא במוחלט לרבו ונושא שמו ממילא, וזוהי עבד מלך מלך, אולם בן אין ענינו ביטול מוחלט ללא עצמיות כלל, אלא יש בקרבו עצמיות, אולם מתגלם בקרבו שם האב, בעצמיות ידיה, לא כמבוטל לגמרי אלא כאישיות שמכילה את אותה המהות. ולכן לאחר פטירת האב עומד הבן תחתיו ויורש כל נכסיו ובו מתגלם האב, ומי שהניח בן כמי שלא מת. ואילו עבד כאשר הולך רבו, אין כאן מאומה.

ונאה זה המשל לריב"ז דייקא, אשר ממנה יסוד התורה לדורות אף לאחר שעזבנו הקב"ה והחריב ביתו ובטלה עבודתו, וסוד הקיום של ישראל הוא מכח יבנה וחכמיה שייסד ריב"ז, ומיום שחבר ביהמ"ק זהו אשר יש לו להקב"ה בעולמו. והיינו, שאע"ג דהקשר הישיר עם בית המלכות התנתק, ומחיצה של ברזל חוצצת, לו כל עניניו היה כעבדים, בזה נגמר הכל, אולם מאחר שנתרבה לימוד התורה וחכמתה אשר נעצם האדם, אשר הוא ענין תורה שבע"פ, גם מתוך הריחוק, מתקיים השייכות בעצם מהותינו, ושכנות בתוכם בתוכו של כל אחד ואחד, וזהו בחינת שר שהעמיד ריב"ז בישראל, שממנה יחיו גם בשעה שכביכול אין משגיחין עלינו מלמעלה אף כאשר נטיח ראשנו כל היום כולו. [ויעז' בקונטרס 'וישב דוד' אות נ', דמה שקיבל חזקיה המלך את ריב"ז בשעת פטירתו (ברכות כ"ח), משום דענין מעשה חזקיה הוא לקיים רוחו של ביהמ"ק בתורה שתתפשט בישראל, ומכוחם באים ישראל בהנהגת הגלות].

²⁷ ותכלית ענין העולם והאדם איננו להוסיף מלאכים בשמים, אשר שכן ישכנו בהיכלי המלך וקרובים הם לו כל העת, אולם אין להם כל מציאות עצמית מעצם ענינם, אלא לברוא אדם על הארץ, שמתוך נפרדותו ובמקומו שלו יאיר בקרבו את האור האמיתי של התורה, ויחיה בתוכו את אמתתה.

[והוא שאמרו בחולין צ"א ב', "חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא יותר ממלאכי השרת, שישראל אומרים שירה בכל שעה, ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום.. ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר שמע ישראל ה' וגו', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב קדוש קדוש קדוש ה' צבאות, ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה, עד שיאמרו ישראל למטה, שנאמר, בן יחד כוכבי בקר, והדר, ויריעו כל בני אלוקים"].

וזהו כחו הגדול של האדם, שכל העת יוצר ומחדש, שכן אחד הוא עם התורה, ואיננו קצוב ומוגבל בתוך תבנית מסויימת להוציא לפועל דבר המלך, אלא נעשה בעצמו למציאות המייצגת את המלך, וסברתו תורה היא, באשר נהפך לחלק עצמי מן התורה, ואופי מחשבותיו ודרכיו נטבע בחותם של מעלה, וכפי שיסבור בחכמת תורתו, כן יעמיד צורת המציאות בתוכן עליון.

ומי גדול יותר, העבד הקרוב למלכו ועושה ציווי כל העת, ושוכן בית המלכות הוא, או השר, אשר משכנו נפרד ועצמי, אולם יונק מהותו ממהות המלך, וגם אם איננו נכנס בכל עת, הוא הוא עצם השתלשלות המלכות בעם, וכפי שיבין את תוכן דרכי המלכות, כן תתגשם ותתקיים. עם מי שיג ושיח אמיתי יהיה לו למלך, עם עבדיו ושלוחיו, או עם השר, אשר במהותו קרוב לו, ומשכיל דרכיו ועניניו.

וככל שנכנס האדם לחדרי תורה וסובר סברתה מצד עצמו, הרי זהו הדביקות היותר גדולה, לא דביקות לשעתה בעשיית יחודים וכוונות נעלמות, אלא דביקות מקויימת בעצמותו, שסברתו הפשוטה והווי חיו 'תורה' היא, אחד הוא עמה, וגם ללא מגע תמידי עם בית המלכות, הרי לפנינו סניף שלה. עבד המלך שיעשה פקודתו, בזה דבר מלכות מגשים, אולם שאר מעשיו אין המה אלא מעשים שלו, ואילו התלמיד חכם, אף פעולותיו הפשוטות אשר לא נצטווה בצורתם להדיא, מוציאות לפועל את דרכי המלכות וההווי העליון שלה.

ז) 'בי מלכים ימלכו'

כח) **הלכך** ממזר תלמיד חכם קודם לכה"ג עם הארץ (שילהי הוריות), ואף מלך ישראל עומד בפני חכמים כמש"כ הרמב"ם (פ"ב ממלכים ה"ה), "מצוה על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפנייהם וישיבם בצדו, וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם היה עומד מכסאו ומנשקו וקורא לו רבי ומורי".

כט) **"שלשה** כתרים הם כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות.. הרי כתר תורה [תוכחה] לכל באי העולם, שכל מי שזוכה בו מעלה אני עליו כאלו שלשתם מונחים וזכה בכולם.. ואם תאמר מי גדול משניהם, היה ר' שמעון בן אלעזר אומר, מי גדול הממליך או המולך, הוי אומר הממליך, העושה שרים או העושה שררה, הוי אומר העושה שרים, כל עצמן של שני כתרים הללו אין באים אלא מכחה של תורה, וכה"א "בי מלכים ימלוכו.. בי שרים ישורו" (ספרי במדבר פ' קרח פ' קי"ט, והובא ברמב"ם פ"ג מת"ת ה"א²⁸).

ל) **וז"ל** החזו"א (אמו"ב ג' כ"ג) "עד שבא ר"ע ולימד, את ה' אלוך תירא, לרבות ת"ח, למדנו כי האישיות היותר חמודה והיותר מעולה בהכרת התורה, היא האישיות הראויה ליקרא בשם ת"ח, ואשר לאיש היקר הזה הרשה ר"ע לעצמו להשוות מוראו למורא של המקום ב"ה.. והנה בדברים קצרים השכיל הרמ"א ז"ל להציג את תמונתו המאירה בקרני הודה, וז"ל שם, "שיודע לישא וליתן בתורה, ומבין בדעתו רוב מקומות התלמוד ופירושי ובפסקי הגאונים". מבואר דשם ת"ח היינו חכם גדול בהלכה היודע את עומק המו"מ של הלכה ע"פ המקובל בידנו מדור דור, ולמד רוב מקומות התלמוד.. (וע"ש).

לא) **והיינו**, באשר הכה"ג אין מעלתו קיימת בעצמותו, והגם שכן ביתו של ה' הוא ונכנס לפני ולפנים ולו הקרבה היותר גדולה, וכן המלך יושב על כסא ה' על ישראל ובשמו מנהיגם, יקרה היא התורה מכ"ז, שהיא עמלו של אדם לחדור לצורה המהותית של דרכי הקב"ה והוראותיו, ואזי עצם נפשו נמצאת במקום הזה, כל היכן שנמצא. וגם אם אינו נכנס לפני ולפנים, עצם מציאותו דבוקה יותר במהות ענינה. הרי בו להדיא מתקיים תחום ה' בעולמו²⁹. ואין קיום לכל מעלה

והוא הענין הנכבד שיש בתורה שבע"פ, שענינה התורה כפי שמופיעה בארץ בבואה ליד האדם, ונקבעת בסברתו וראות לבו, באשר בו גופו מתגלה התורה, ופנימיותו היתה לחפצא של תורה. וזהו תכלית הכל, שלא תהיה התורה כהוראות חיצוניות אלא תנבע מתוך טבע האדם והעולם ותשכון בתוכו לכשעצמו, וכך מתוקן זה העולם ומלכו של עולם שוכן בו בעצמות ענינו, לא ככופה תורה, אלא ב'הדר קבלוה מאהבה'. [וידועים דברי **הלשם**...., דלכך מבית שני מצינו שיש כח לרבנן לקבוע הטבע ולשנותו כסדר, באשר נפתחו מעיינות תורה שבע"פ, ונמסרה התורה לחכמים מצד סברתם, אזי טבע העולם כאן משתנה להכיל מצד עצמו את הצורה העליונה, ובעלים הם לקבוע בו].

²⁸ וראה ברמב"ם פ"ה מהלכות דעות, שמצייר בפרק זה תמונה נפלאה של צורת הת"ח, אשר "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהם משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו במאכלו ובמשקו ובבעילתו ובעשיית צרכיו ובדבורו ובהילוכו ובמלבושו ובכלכלו דבריו ובמשאו ובמתנו, ויהיו כל המעשים האלו נאים ומתוקנים ביותר..", וע"ש ה"טב, ומסיים, "ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן, עליו הכתוב אומר, ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".

וראה עוד דבריו בהלכות יסודי התורה פ"ה הי"א, "ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין ועושה בכל מעשיו לפני משורת הדין, והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם, עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו, הרי זה קידש את ה', ועליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".

ומקורו מיומא פ"ו א' "ואהבת את ה' אלהיך, שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה, ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".

והוא הוא 'כתרה של תורה', שאיננו נזקק ללבוש תגא אלא עצמו של אדם מוכתר בו, שמרוממותו על כל המעשים, וכל כולו מקרין פאר ורוממות, ובכל דרכיו יראו שנעלה הוא משאר בני אדם.

²⁹ וכאשר נפטר ממשא מלך ושרים, ואין מחייבים אותם במיסים המלכות (ב"ב ח' א'), איננו פטור בעלמא או מתנה שניתן להם, אלא כפי שכבר ביארו דמופקעים הם מעיקרא מלהיות תחת יד אדם שישלוט בהם ויטיל עליהם חיובים, והגדר בזה כדילפינן מקרא, "מנדה בלו והלך לא שליט למרא עליהם", אין הם תחת שלטון המלך, אלא 'כל קדושי בידך', לידו של מקום הם מסורים, חיל ה' הם אשר אמר עליהם 'אני חלקך ונחלתך' כמש"כ הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל. [וכ"ה בלשון פסקי הרי"א ז"ב ב"ב

שם אות ה', "וכן אין מטילין על החכמים.. כל קדושי של ישראל שמורין ביד הקדוש ברוך הוא, שהמקבל עליו עול תורה פורקין מעליו עול מלכות ועול דרך ארץ".

ומקרא זה ד'לא שליט למרמא עליהם', בעוסקים בבנין ביהמ"ק נאמר, לפי שהיו עסוקים במלאכת שמים (תוס' שם). וכבר כ' הריב"ש (סי' תע"ה, הובא בב"י חו"מ סי' קס"ג), 'אין להוכיח מכאן שכל משרתי בית הכנסת יהיו פטורים דמשרתי בית המקדש שאני'. והיינו, מאחר שאינו פטור בעלמא, אלא הני שחלקם במקומו של ה' ומשרתי הם, אין יד אחר שולטת בהם. ות"ח כאנשי בית ה' דמי.

ולכך כל זה אינו בכלל 'דאשתמש בתגא חלף' (אבות פ"א מ"ג, ופ"ד מ"ה), משום שאינו קבלת טובת הנאה מהיותם נושאי כתר תורה, אלא מעיקרא אין זכות להטילו עליהם. ולא אמרו כן אלא לגבי המשתמש בכתרה של תורה לקבל דבר שלא היה מקבל בלא"ה, וכענין המסופר בב"ב שם על ר' יונתן בן עמרם, שלא רצה שיפרנסוהו משום היותו ת"ח, ואף מה שמצינו גבי ר' טרפון שלא רצה שימנעו מלהענישו מה שראוי לו לפי דעתם משום היותו ר"ט (נדרים ס"ב א'), היינו שעושה שימוש בכתר תורה להרוויח לעצמו, ודבר זה חמור מאד, אולם מה שאינו מסור להטיל עליו מס, אינו 'שימוש' משתמשים, אלא אין ביד מלכות כח לכך.

וענין החומרא להשתמש בכתר תורה, היינו כדאמרו בנדרים שם, "אל תעשה עטרה להתגדל בהם, ואל תעשה קורדום להיות עודר בו, וקל וחומר, ומה בלשצר שלא נשתמש אלא בכלי קדש שנעשו כלי חול, נעקר מן העולם, המשתמש בכתרה של תורה על אחת כמה וכמה". והיינו שגדר הדבר הוא כעין מעילה בקדשים, אשר ענינו שכאשר משתמשים שימוש חול בכלי קודש, בזה עוקרים אותו מיעודו לשרת בקודש, דכלי שנשתמש בו הדיוט אינו כלי המיוחד למלכות, וזהו גדר החילול אשר במעילה (ויש להאריך בזה ואכ"מ. ואע"ג דנידון בגדרי גזילה, הינו דשם 'שימוש' נידון בהגדרה ממונית, אולם אין יסוד האיסור החסרון והנטילה מהקדש, אלא השם 'חילול' ועקירת היעוד שבזה. ואכ"מ ל).

וה"נ כאשר אדם נושא כתרה של תורה הרי זה בתורת שנעשה הוא עומד לתורה, ובזה נעשה בחפצא כלי המיוחד למלך, ואם משתמש בזה לצרכיו הרי מחלל את השם תורה שבו לאשווי ליה יעוד חולין. הלכך ממילא נעקר מן העולם, משום שכלי המלך אינו מיוחד אלא לשימוש גבוה, וכאשר נקבע לשימוש אחר אין לו כל מקום, אינו יכול להתקיים באמת בצורה זו. [וזה ענין הא דנעקר בלשצר שנשתמש בכלי המקדש, באשר אין מקום בעולם לצורה זו שהדיוט משתמש בכלי המלך ועוקרם מיעודם היסודי, אף אם כבר נתחללו, וכ"ש באדם חי שעומד ומיוחד לשם תורה ולא יתפס בו חילול, וממילא מחוייב להיעקר מן העולם, והבן].

ומבואר בגמ' דמתני' מתפרשת בתרי אנפי, והוקש המשתמש בת"ח, למשתמש בכתרה של תורה ידידיה ואין ביניהם מיד, [תנן התם, 'ודאשתמש בתגא חלף', תני ריש לקיש, זה המשתמש במי ששונה הלכות, כתרה של תורה, (מגילה כ"ח ב').]. והיינו, משום שאינו הלכה בעלמא להמנע מכבוד או הנאה בשביל התורה, אלא גדר חילול ועקירת יעודו ככלי תורה וכמשנ"ת, ואין נפק"מ אם האדם עצמו משתמש בשם כתר תורה שבו לחולין ולהנאתו ידידיה, לבין אם אחר משתמש בנושא כתר תורה, שכלי של תורה הוא המיוחד לשימושה, והאדם הלומד תורה נעשה הוא עצמו מציאות של תורה וזה שמו, והדיוט המשתמש בו מחללו. ונמצא דתרייהו דבר אחד הם, ומונחים ממש בפשט המשנה. והבן היטב בכ"ז.

[ואמנם מה שהוא משמש לעצמו, ודאי אינו חילול, דהא המשמש והמשתמש חד, ואין כאן הדיוט המשתמש בשל גבוה. אולם עד כמה משתמש בהיותו נושא שם תורה לצרכיו, יש כאן חילול וביטול להיותו כלי תורה העומד לגבוה. והתבונן בזה.

וראה עוד בנדרים שם אריכות בענין הא דילמד תורה לשמה, 'עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמה' וכו'. והיינו, דאף אם לא השתמש בתורה לבסוף, עצם לימוד התורה בתורת להשתמש בה לצרכיו, חילול הוא, שבזה גופא יש כאן מעשה חילול התורה, ליעדה לעניני חולין. ואכן בגדרי הענין והלכותיו יש אריכות בפוסקים, דיש מקום לומר דאם הת"ח מקבל כבוד וכדי פרנסתו אינו חסרון, שאין התורה עומדת לשמש לחולין אלא מידי דממילא הוא, ולא זה שם 'שימוש', ועיקר החסרון הוא בכך שמעיקרא לכך באה התורה, לשמש לו ולכבודו, ואזי חייל בעיקר שמה ויעודה שעומדת בתורת כלי תשמיש לחול. (ומעשה יונתן בן עמרם חסידות הוא).

וידועים בזה דברי הרמב"ם (פ"ג מת"ת ה"י), "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה".

ומאיך האריכו רבותינו לחלוק עליו בזה, יעוי' בכס"מ שם, וראה שו"ת תשב"ץ ח"א סימן קמ"ז שהאריך "על כן אני אומר שיש בזה ב' דברים, הא' הנאה בכבוד תורה, והשני השתמשות בכתרה של תורה, וההנאה בכבוד תורה אינו בחומר זה שיהא נעקר מן העולם כמו ההשתמשות בכתרה של תורה, אבל הוא היתר גמור, אלא שמדרכי החסידות יש נמנעין מזה וזהו מעשה של יונתן בן עמרם..

וענין ההשתמשות בכתרה של תורה שהוא אסור, הוא על שני פנים. האחד מי שעוסק בתורה שלא לשמה ותחלת התעסקותו בה לא הי' אלא כדי לעשות ממנה אומנות לחיות, והרי זה משתמש בכתרה של תורה לצרכו לא לצרכה, והרי הוא עושה כתר הקדש

תשמיש של חול ולא הפריש בינו ובין קרדום שהוא משתמש בו, ועל זה אין לו שכר בתלמודו לעוה"ב, שהרי לא נתכוון אליו וגם נעקר מן העוה"ז ונענש על שעשה כלי הקדש תשמיש של חול. והיינו דתנא התם בפ' קונם (ס"ב א') לאהב' את ה' אלקיך ולשמוע בקולו שלא יאמר אדם אקרא בשביל שיקראוני חכם אשנה כדי שיקראוני רבי ושאהי' זקן...].

עוד מצינו שם משתמש בכתרה של תורה הנעקר מן העולם, לגבי מפסיק ממשנתו, "רבי יעקב אומר, המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו, הרי זה מתחייב בנפשו" (אבות פ"ג מ"ז). כי בעוד שהאדם שונה אין לו להשיח שיחת חולין, כי צריך לעמוד ביראה ובאימה לפני התורה, כענין שאמרו כל תלמיד ששונה ואין שפתותיו נוטפות מור תכונה, מאחר שהוא משתמש בכתרה של תורה שהוא כתרו של הקדוש ברוך הוא, צריך שלא ידבר שיחה בטלה, ואם קל ראשו להפסיק ממשנתו, הרי זה מתחייב בנפשו והדין נותן' (רבינו יונה שם).

והכא ודאי אינו מענין הנזכר, דמשתמש בתורה לשימוש חול, אבל יש בו ענין קרוב, דיש כאן שם 'חילול' מסויים, דבשעת לימודו עליו להיות מוקדש לכך, וכך צורת היותו כלי של תורה, ואם מדבר דברים בעלמא, מחלל עמידתו לכך כעת. [ואין זה ענין של ביטול תורה בעלמא, אלא חילול לימוד התורה ידידה, כאשר מערב בה שיחות בטלות]. ולכן תרומתו חילול העמידה בתורת רשות גבוהה.

[ויעוי' עוד במכות י' א', "והא א"ר יוחנן, מניין לדברי תורה שהן קולטין, שנאמר "את בצר במדבר וגו', וזאת התורה", לא קשיא, הא בעידנא דעסיק בה, הא בעידנא דלא עסיק בה. ואי בעית אימא, מאי קולטין, ממלאך המות". וביאור ענין הא דקולטין מגואל הדם לל"ק, משום דהוי ככהן ועבודה בידו ע"ג המזבח שדרשו בו, מעם מזבחי ולא ע"ג מזבחי (יעוי' מכות י"ב א'), ויסוד הענין, דענין הקליטה מגוה"ד הוא משום שנכנס לחלקו של הקב"ה, אשר שם לו מקום לנוס ולחסות בצלו בערי הלויים אשר אנשי ה' הם (ויש להאריך בזה ואכ"מ), ואף בהיותו עובד ע"ג המזבח בחלקו של הקב"ה הוא, וכן בשעת לימודו בכל מקום שנמצא ברשות הקב"ה קאי, ואין בו תפיסת יד. ולל"ב קולטו לענין דמלאה"מ אין לו גישה אליו.

וראה קידושין ל"ג ב', "כלום תורה עומדת מפני לומדיה, סבר לה כר' אלעזר, דאמר ר' אלעזר, אין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה. לייט עלה אביי", עכ"פ קחזינן, דיש מקום לסבור דבשעת לימודו דחשיב חפצא של תורה, אינו קם בפני רבו, באשר הוא התורה בעצמה].

עכ"פ כלל הדברים, דהיות ת"ח רשות גבוה בעולם, וכולו מיוחד בתורת כלי המלך שבו מתקיים כתרו ושררתו, איננו דברי צחות ומליצות, אלא כפשוטו ממש הוא, ולכן הוקש לגדרי מעילה, והמשתמש בו מחלל כלי גבוה, וכן אם עושה תורתו קרדום לחולין, מחלל עמידתו בתורת כלי גבוה, שכולו מוקדש לענינו וזה בלבד שמו ותפקידו. ואע"ג שכוונתו לשמים, עצם הא דנהנה מתלמודו, הוא חסרון בביטולו שלו כלפיו בעיקר שמו ויעודו, שאיננו משתמש בו לעצמו.

וזהו יסוד ענין 'מה אני בחנם אף אתה בחנם' (נדרים ל"ז א'), באשר מעצם מהותו של הת"ח ששם 'כלי גבוה' עליו המיועד ועומד לתורה, וכשם שמקבל תורה מאת ה', כן עליו לשמש ביעודו ללמד תורה לישראל. וזהו מעיקר עמידתו, ואם משתמש בזה לעצמו ומקבל שכר, חסר בהיותו מוקדש ועומד לכך מעצם מהותו ויעודו, ואין זה קבלת התורה כצורתה.

(וילפינן לה מ"ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר ציווני ה' אלוקי", וראה ברא"ש שם ס' ה', "סיומא דקרא הוא כאשר ציוני ה', כלומר ראה למדתי אתכם כאשר צוה ולמד עמי השם יתברך, מה אני בחנם, למדתי הכל מאת ה' כך למדתי אתכם בחנם, גם אתם תעשו כן ותלמדו בחנם". ומבואר דקאי אמשא (וראה בפרישה חו"מ ס' ט'), והיינו, דמשה מגלם את הצורה היסודית של הרב, הנושא דבר ה' בעולם ודבר ה' מפיו נשמע, באשר ביטל כל עצמותו ואיננו קיים אלא ככלי לתורה, וזהו מהות ענינה של הנחלת התורה ונשיאתה מדור לדור, אם הרב דומה למלאך ה' צבקות יבקשו תורה מפיו).

ומצינו שהנוטל שכר לדון דיניו בטלים (מתני' בכורות כ"ט א', וע"ש בגמ' דהוא משום 'מה אני בחנם'). והיינו, שצריך להיות מוקדש לתפקידו כדיין, ואם עושהו עטרה לקבל מעות, הרי בא בתורת תשמיש חולין, ושוב אין עליו שם כלי גבוה, ואין דיין אלא בתורת עמידתו ויעודו לשמה, ופקע מיניה כל עיקר שם 'דיין'.

[ואמנם אף בדבר שאינו ת"ת מצינו כן, ואף עדים יש להם שם עמידה לכך (והם חלק מענין הבי"ד הוא לקבוע ולהעמיד הדין כנגד הבע"ד, ואכמ"ל), ואם נוטל שכר להעיד שוב אין עליו שם 'עד', וכל דבר שאינו 'לשמו' בלבד אלא אף לשם ממון וכד', אין האדם עומד 'לכך', וחסר בהיותו משמש בזה בעיקר שמו. וענין שכר בטלה, דאזי אינו מוגדר שכר מעצם עמידתו לתורה או מקיום המצוה, אלא יכל לקבלו באופ"א, ומשלמו לו שלא יפסידנו. ואף ע"ז כתיב מכוער הדבר, יעוי' תוס' שם.

(ובאמת זהו פירוש כל מתני' דהתם, דאף להזות ולקדש בתורת כלי גבוה ניהו ובשמו יבוא, ומשמע התם ד'מה אני בחנם' קאי אכל מתני', וכן מבואר ברש"י קידושין נ"ח ב' ד"ה בשכר, והגדר במעשיו בטלים היינו, במצוה שיש 'צורה' ב'עושה' שיעמוד בשם זה, ואל"ה חסר בכל תוכן העשיה. ובתקיעת שופר ומילה אף שכתוב שאין ראוי ליטול שכר, אין את החומרא של מעשיו בטלים. (ואמנם אף גבי רופא מצינו שלא יטול שכר לימוד אלא שכר טירחא (יו"ד של"ו ב'), משום 'מה אני בחנם', והיינו שיש לו לעשות למצוה ולא להנות לצורכו ואף מצוה אין ראוי לחללה להיות קרדום, והתם ודאי מה יבטול. ואף מילה ושופר לא בעינן כ"כ שם 'מוהל' ו'תוקע', אף שבעינן ישראל כשר), ודו"ק בזה. ואכ"מ).

אחרת, אם אין האדם גופו בר סברת התורה, לחיות ולראות את העולם מתוך המקום שלה.

עלינו לדון בצורה המהותית של האדם. ומדידת ד"ז בצורה מכומתת בשעות, שטחית היא מאד. משום שהגדרת תלמיד חכם איננה אדם שמנצל כל שעותיו לתורה, אלא אדם שקביעותו בה בעיון והשכל אמיתי, באופן שצורת הדעת שלו ממקום של עומק חיי התורה הוא. ואפשר שלומד שבעה עשר שעות ביום, ושעה נוספת עוסק בחכמה חיצונית או במיני שעשוע ריקני³⁰, וזו היא השעה שמשפיעה יותר על

(ח) כתר של תורה, ובגדר ביטולה

(לב) וכאשר נדון בגדרי ביטול תורה, יותר מאשר נדון בזה על שיעור זמן כמה יש ללמוד והאם חובתו בכל רגע,

והנה גם אם כ"ז איננו אלא מדרבנן שמעשיו בטלים, אין נראה שהוא קנס חיצוני לגמרי, ויעוי' ברמב"ן קידושין נ"ח ב' שאף שכ' שהוא קנס על שעבר על מה שאמרו שלא ליטול שכר, לשונו הוא "ונראה שאינו בכלל הפסולין מדבריהם שיהא צריך הכרזה, אלא מעצמם הם בטלין שכיון שהיה יודע לו עדות ולא רצה לומר אלא מחמת שכר אין זו נקראת עדות, והחשוד בכך עדויותיו בטלין עד שיודע לך שלא נטל שכר בעדות זו". ובריטב"א שם, "ואפשר שאין עדות כשרים נפסלת מפני צרופיו", והיינו, שאינו בתורת שם 'עדות', ואין זה 'פסול'. וגם בדרבנן יש צורה ותוכן נכון בעיקרו גדרו של הדבר, ולא מסתבר לקנסו בביטול עדויותיו משום שנטל שכר, אם אין בו צורה נכונה מצ"ע. ואכמ"ל.

ומ"מ ודאי נטילת שכר על ללמוד תורה גרע מכל הני, ומחלל תורתו עצמה לעשותה קרדום, ולא אמרו שכל הנהגה מכתרה של תורה נעקר מן העולם, אלא על העושה תורתו כלי לתשמיש חולין. וזהו סתירה לכל מהות היותו ת"ח, אשר בו מתגלה התורה בעולם והוא נושא תוארה.

³⁰ ובע"ז י"ח ב', "תנו רבנן, ההולך לאיצטדינן ולכרכום, וראה שם את הנחשים ואת החברין, בוקין ומוקין ומולין ולולין, בלורין סלגורין, הרי זה מושב לצים, ועליהם הכתוב אומר, "אשרי האיש אשר לא הלך וגו' כי אם בתורת ה' חפצו", הא למדת, שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה".

ומבואר, ד'מושב לצים' ו'ביטול תורה', הם שני פנים של מטבע אחד. ולכא' הוא צ"ב, דהא ענין ליצנות גרע מצ"ע. וכן בהמשך שם יש אריכות בחומר ענין ליצנות, ע"ש, ולבסוף קאמר התם, "אשרי האיש אשר לא הלך", לטריטאות ולקרקסאות של עובדי כוכבים, "ובדרך חטאים לא עמד", זה שלא עמד בקנגיון, "ובמושב לצים לא ישב", שלא ישב בתחבולות. שמא יאמר אדם, הואיל ולא הלכתי לטריטאות ולקרקסאות ולא עמדתי בקנגיון, אלך ואתגרה בשינה, ת"ל "ובתורתו יהגה יומם ולילה". ולכא' אם ענינים נפרדים המה, מה ענין הא דלא עבר בעבירה של 'מושב לצים', שיהיה ס"ד שיותר ביטול תורה גביה.

ומגופיה דקרא אשר בו פתח דוד המלך את ספרו, קחזינן ד'לץ' ו'הוגה בתורה', מקבילים זה לזה כניגודים. וזהו ההגדרה של הקצוות היסודיות בטיבם של בנ"א, שכנגדם מחבר דוד את ספרו. [זדים הליצוני עד מאד, מתורתך לא נטיתי". "זדים ביד עוסקי תורתך". וזהו כינויו של עמלק במדרשות. "לץ תכה ופתי יערים" (ראה במדרש ריש יתרו). "בא זדון ויבוא קלון". "זד יהיר לץ שמו, עושה בעברת זדון" (משלי כ"א כ"ד. ראה במדרש סוף כי תצא). והיינו, שרק לץ יכול להלעיג על כל קודש, ולהזיד בנפשו בדוקא ע"מ לחלל כל שם 'צורה', ובכח הצחוק הוא. וראה עוד בדברי ר"צ הכהן בצדקת הצדיק אות רס"ד, "הכניסה לרע הוא על ידי ליצנות, כמו שאמרנו ז"ל (יומא ל"ח ב') הבא לטמא פותחין מקרא דלצים הוא יליץ (משלי ג' ל"ד), מבואר דלץ הוא הביאה וכניסה לכל מיני טומאה..", ויעו"ש. וע"ש עוד באות רנ"ט].

והן הן הדברים המבוארים למעלה. שאין תלמוד תורה וביטולה דבר שעיקרו שעות, אלא עיקרו מהות. וההפך היותר גדול של תלמוד תורה, ליצנות הוא (וכן מבואר בפ' הגר"א למשלי א' א', ע"ש). באשר אם ענינה של ת"ת הוא החיבור לתוכן ולצורה שיש בכל דבר, למציאות האמיתית על כל מה שאומרת לנו [וזה ענינה של 'תורה מביאה לידי זהירות'], ענינה של הליצנות הוא כל' המס"י פ"ה, "כל עצמו של השחוק אינו אלא מסיר הלב מן המחשבות הישרות והעיוניות". להסתכל על הכל בפן הריקני והחלול, להפוך הכל למשחק, לסלק כל מושג של עמידה מול אמירה פנימית ומחייבת. [אגב, ידוע במחקר, שהמח אינו יכול להפסיק מלחשוב כל העת, מלבד בשעת צחוק. והיינו באשר מהות הצחוק הוא היציאה מן הסדר, והבן].

ולכן הליכה לבתי תיאטרות וקרקסאות, אין ענינה ביטול תורה בזמן, אלא היא 'חלות ביטול תורה' שאין למעלה ממנו. ואינם הפך ה'ביהמ"ד' במקרה, משום דמבטלים בהם זמן הראוי להקדישו לתורה. אלא פעולתם הפוכה 'בעצם' ממש. ואין הפך 'בתורתו יהגה יומם ולילה', 'רשע ועושה רע', אלא 'במושב לצים ישב'. שלא עסקין הכא בפעולות למעשה, אלא בשורשים המהותיים של צורתו כאדם. והוא הוא עצם הגדרת חיי האדם, האם מכניס עצמו למקום האמיתי של חיי תוכן וצורה, או חיים שמרכזם ריקנות לשמה. ודבר זה הוא השורש לכל מעשיו ופעולותיו. וכשם שיש חפצא של 'הליכה לביהמ"ד', כך יש חפצא של 'הליכה לבתי תיאטרות', והיינו שבה שם קביעותו, בהליכתו למקום שנקבע במהותו לדבר זה.

וע"ז קאמר, דאע"ג דלא הלך למקומות הללו שהם הופכים את האדם ל'חפצא של ביטול תורה', אפ"ה אינו מתיר לו להתגרות בשינה, דסו"ס יש כאן ביטול תורה בזמן, וב'תורתו יהגה יומם ולילה' נאמר. והם שני קצוות, ואמרו בזה שלא סגי שיתרחק מקצה

דעתו ומהותו, ושם עם הארץ גמור לו. ואין ספק שאדם זה עושה 'מעשה ביטול תורה'³¹, הגדול בהרבה ממעשה של אחר שמבזבז חמש שעות ביומו, אולם איננו מתנתק בזה כ"כ מתורה.

אחד, אלא צריך להתקרב לקצה השני כמידת יכולתו. וע"ז תנן (אבות פ"ג מ"ב), שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה, ה"ז מושב לצים. ולעולם כאשר יש כאן ישיבת מרעים, נוצר הווי ואווירה מסויימת. ואם אינו 'תורה', הרי יבוא למקום ההפוך.

ואמרו במגילה ו' א', "והיה כאלף ביהודה ועקרון כיבוס", 'אלו תראטריות וקרקסיות שבאדם שעתידין שרי יהודה ללמד בהן תורה ברבים'. ומבואר דענין 'אמלאה החרבה' הנזכר שם, מתגלם ביותר בענין זה. שאלו הם שני התרבויות הסותרות. תרבות התאטרואות של רומי של השעשוע בדברי שווא והבאי, ותרבות השעשוע בתורה של יהודה. [ואם ישאלו מהו המקביל לת"ח מן הקצה השני, התשובה היא, שחקני הכדור וכיו"ב. וכנגד ההתעניינות בשעשועי התורה עד כדי התמכרות בכל שעה, עומדת ההתעניינות בשעשועי הריקנות, וכנגד הכבוד וההערצה לחכמי התורה, שם תמצא את השחקנים במרכז ההערצה. ודבר אחד הוא, משני עברי המתנס, מחד, העולם שבו במרכז חוויית האדם עם החיבור לאמיתות ותוכן, ומאידך, העולם שמרכזו חוויית האדם שהוא לכשעצמו, עם כל הריקון והניתוק ממשמעות שבזה, והבן].

ובאמת, תרבות הצחוק והשעשוע, הכניסו לעולם יון ואדם, ואם היוונים החלו לפתח את המשחקים והאצטדיונים, רומי הפכתם לדבר מובנה במערכת המדינה, בהיותו לחם חוקם של ההמונים, שדרשו 'לחם ושעשועים' יותר מכל. ואזי נוצר שורש כל העולם המכונה 'תרבות הפנאי'. והיה זה במקביל להתרחבות תורה שבע"פ ובחינת 'דרוש וקבל שכר' ו'תורתן שעשועי' בזמן בית שני וכוונתו. והם שני הפכים במהות.

[וענין השעשוע עמוק ושורשי הוא מאד במהות נפש האדם. שהנאתו היא ממה שמזדהה עם חוויות גיבורי העלילה או המשחק, וחש בהם את השתקפות חוויותיו שלו, כאילו נמצא שם וקורה לו. וכידוע, חוויית עצם חיי זהו עצמו של תענוג. ולעולם שעשוע הוא מחוויית עצם ה'חיים' שלו שחוזה על המסך, על הצחוק והשחרור שיש בהם. וכאשר התוכן ריקני, ע"ז נאמר "וילכו אחרי ההבל ויהבלו". שבזה מהות חיי ריקנית וחסרת תוכן אמיתי ומחייב. ולכן סגולת הליצנות לסלק האדם לגמרי מן התורה.

ואילו כאשר משתעשע בדברי תורה ובהם מתענג, הרי אף זה חוויית 'חיים', שחש בזה את נפשו ושם הוא נמצא, (וזהו שעשוע, שאינו פעולה לתכלית חיצונית אלא תכלית בעצמותה, שחוזה את חיי וקיומו התוסס), אלא שבזה מתחבר למהות האמיתית של העולם, למשמעות החיים הנצחיים. וזהו בסוד תורה שבע"פ אשר מקומה בחוויית נפש האדם, המקביל זה כנגד זה. והוא ענין דוד, אשר בו בעיקר מצינו את מושג השעשוע בתורה כמבואר תהלים פרק קי"ט, וידוע שהוא היה תחילה וראש בזה, ונקרא בזה"ק 'בדיחא דמלאך', וכל ענינו מקביל לעשיו ועמלק מצד התוכן האמיתי. (ותחילת המצאת מיני השעשוע בין מיוחס לזמן שאחר דוד ושלמה, והוא זה לעומת זה). והתבונן היטב בכ"ז, כי עמוק הוא].

³¹ שו"ר כעין דברים הללו בברכ"ש קידושין סי' כ"ז אות ח', "נראה ברור הדבר דיש שני מיני ביטול תורה, יש ביטול תורה ע"י שאינו לומד, ויש ביטול תורה ע"י שיושב ומסיר מלבו כמו דברים בטלים וליצנות, וע"ז נאמר ודברת במ ולא בדברים בטלים, מהו שהזהיר על דברים בטלים וכי זוטר הוא מה שאינו לומד בשעת מעשה, אלא דבא לומר דהדברים בטלים הם עצמם הסרת התורה מן הלב, ויש בזה ביטול תורה בידים ולא בשב ואל תעשה אלא בידים ממש.

ונפק"מ בין ביטול תורה זה לביטול תורה דשוא"ת, אם יתנו לאחד שכר על דברים בטלים וליצנות לא יהיה ע"ז היתר דאומנות, משום דאומנות אינו היתר לבטל תורה אלא דאומנות אין זה ביטול תורה, ועי' בהגר"א בשנות אליהו דכתב דדרך ארץ הוא מצוה וכשם שמפסיקין למצוה מן התורה ונחשב לו שקיים ת"ת ע"י המקצת שלמד ה"נ במפסיק לד"א. [א"ה, והיינו משום דכך מהותה של תורה, שנותנת את הצביון לכל חיי ולכל מעשיו, והוא הבאת התורה לידי מעשה והכל מקבל שם 'תורה', ויתבאר להלן אות ט' וי"ב].

אבל דברים בטלים שהמה ביטול תורה בידים שיושב ומסיר, אינו מועיל ע"ז התשלומין שמשלמין לו, אדרבה הוא עוד יותר גרוע שנהנה מעבירת ביטול תורה, וזהו בעצם דברי הספרי, ודברת במ, עשה אותם עיקר ואל תעשם טפילה, היינו דחיוב של ת"ת שיהיה אצל האיש הישראלי ת"ת עיקר, וח"ו שלא ידמה שיש עוד השכלה והשלמה אנושיות, שאם היה עוד השכלה בעולם, אז היה השי"ת נותנה לנו על הר סיני, אלא כל איש יקבע בדעתו שהתורה היא עיקר.. [א"ה, כמובן שאין כוונתו שמאחר שלא ניתנו בסיני אינם נכונות, אלא שאין הם 'השכלה ושלמות' לכשעצמם, להאיר את נפש האדם ולבנות את עולמו והוי חיי].

אם לומד דבר אחר שאמר אלך ואלמוד חכמת האומות, והיינו שלומדה בקביעות והיא חשובה בעיני להתפאר בה, ע"י שחשובה היא בעיני ע"כ זהו ביטול תורה, ועל ביטול תורה זה לא מהני מה שמשלם תשלומין ומתפרנס ע"י זה, דאדרבה הוא יותר גרוע שעושה ביטול תורה בידים ומסיר את התורה מלבו, וגם נהנה מהעבירה.. ופן יאמרו הלומדים החכמות דאין כוונתם ללמוד החכמות לשם חשיבות והשכלה רק כמו החייט במחטו והלבלר בקולמוסו, זהו כבר נפסק ברמ"א הדין, דרק מי שלומד החכמות באקראי בעלמא, אבל מי שלומדה בקביעות הרי הוא ביטול תורה". עכ"ד הברכ"ש.

והן הן הדברים, דעיקרם של דברי הרמ"א אינם ענין לשעות אלא לצורה מהותית. וזהו עיקרו של גדר 'ודברת במ' ולא בדברים בטלים. ולפי"ז, אם לומד באופן שאינו רואה בו חשיבות לקבוע עצמו בזה, אלא אכתי עיקר עולמו וחיייו יהיו מתוך עולמה של

הביטול תורה שבוה אינו ענין לשעות, אלא לצורה מהותית ולאופי העיסוק, וע"ד שביאר בזה הגרא"ו בתשובתו הנדפסת בקוב"ש (ח"ב סי' כ"ז אות ד'), שאופן הגישה לחכמות אלו יהיה שלא בהם קביעות, ולא דרכם יגבש את תמונת עולמו³², ואין הם אלא לרקחות וטבחות לתורה, וכשם שיש

(לג) **וכאשר** פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ו סעיף ד') לגבי חכמות חיצוניות, "ומותר ללמוד באקראי בשאר חכמות", [וכבר כתבו שמקורו מיר' פ' חלק, להגיון ניתן ולא ליגיעה אלא כקורא באיגרת], אין גדרו משום ביטול תורה בזמן, ואי משום הכי מהו ענין 'אקראי', לימא לא ירבה בזמן, ברם גדר

תורה, אין ע"ז עיקר איסור ביטול תורה. אלא שצריך להיות אדם גדול בשביל ללמוד חכמות חיצוניות זמן הרבה, והכל מתוך מבט של תורה.

עוד נמצא לפי"ז, דאף בבית המרחץ משכח"ל ל'ודברת במ' ולא בדברים בטלים, אם מדבר ומתעסק בדברים המשכחים תורה, באופן מכניסים אותו לאקלים חשיבה חיצונית. אלא שבד"כ זהו 'אקראי' שהתיר הרמ"א, ולא חיישינו שכל כה"ג שם יהיה קביעותו ותפיסת עולמו. (אולם לא הותר באקראי אלא חכמה חיצונית, ולא דברי הבאי ליצנות וכיו"ב, שמכניסים את האדם להווי ריק וחלול של מבלי עולם, וביטול תורה זה ודאי משכח"ל אף בבית המרחץ). וראה בזה בס' תולדות אדם על הגר"ז אחי הגר"ח מוואלז'ין, בפ"ז ע' כ"ז ב', "לא כן הצדיק הזה, שלא בטל אף רגע מלמודו, ועליו נאמר בטח המקרא, "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי", ועם כ"ז באנו לכלל דעת וברור שהיה מבין ומשכיל מאד בעניני העולם.

הנה סיפר לי אחיו ר' חיים, בהיות הצדיק רך בשנים מאד, נפל ספק בלבו על מה שאמרו חז"ל ת"ר ודברת במ' ולא בדברים אחרים. ונסתפק בזה במקומות שאסור לדבר בד"ת, אם מותר לדבר שם שיחת חולין. אי אמרינן דדוקא במקום שאני יכול לקיים ודברת במ' בד"ת, שם אני אסור לדבר בדברים אחרים, אבל במקום שאני יכול לקיים במ' בד"ת, אין האיסור של דברים אחרים חל עלי, או אמרינן ולא בדברים אחרים הוא איסור מוחלט בכל מקום ובכל זמן. והנה החכמים החשובים אשר בקהל ווילנא, העידו והגידו שהדבר יצא לפניו בהיתר והיה דבר נפלא לראות כאשר בא אל בית המרחץ במקום שאסור להרהר בד"ת היה שואל על קורות העתים וחילוף הזמנים שנתהוו בעולם.. וכאשר יצא מבית המרחץ ושם אל מקום שמותר להרהר בד"ת, נתאלמנה שפתותיו והיו כאלם לא יפתח פיו". ע"כ.

והיינו, דמי שיועד להתעסק בזה באופן שאינו משכח תורה מלבו, ואכתי חיי חיי תורה, אזי אין עליו איסור. אולם מי שיכול להכניסו למקום אחר, אזי צריך זהירות שלא יעשה עיקר גם בשעה שאינו יכול ללמוד תורה כל עיקר, כגון שאסרו לו הרופאים. וד"ז חשוב ומשמעותי יותר מאשר ביטול תורה בזמן, באשר הוא הקובע את כל צורתו של האדם.

³² מהותה של חכמה זו, שכאשר עומדת במרכז החשיבה, מנוגדת היא 'בעצם' לתלמוד תורה ולא במקרה, ושני תפיסות עולם נפרדות הם. ועיקר ענינם של בעלי החיצוניות (שאביהם מולדיהם הם היוונים) הוא לצמצם ולהגדיר הכל במילים חתוכות ויבשות, לכמת מושגים ולהכילם בנתונים, לנתח כל דבר למרכיביו, וליצור מערכת מסודרת של כללים מדויקים. ואף שודאי יש בזה ברכה ותועלת, אולם רבה סכנתה בצדה. להפוך את המקום הטכני הלזה לנקודת מוצא החשיבה, לתפוס את כל העולם מבעד משקפי המבחנה, לשבש את הדברים מצורתם החיה האוטנטית, ולהניח להם לגסוס למוות במיטות סדום של מילים קרות דלי תכולה.

התהליך הזה העומד ביסודו של ה'מדע', הוא הסיבה שככל שידע האדם יותר כך רחק בעיניו כל עניני התוכן והמשמעות, אין הוא תופס את הקב"ה ותורתו בכלים מדעיים, לכך הלך ונעשה חומרני וכפרני ללא הרף. הראש היווני הכניס את כל עולם המושגים, לדלות האופק שלהם. זהו צרה שמחריפה מדור לדור.

לכך שמה של חכמה זו 'חכמה חיצונית', חכמה שמאבחת דברים ע"פ קריטריונים חיצוניים שאפשר להכניסם למבחנה, ולא יורדת לתפוס את המהות הפנימית. "וחושך", זו יון. שלשה ימים שררה חשכה בעולם, מפני שלא היתה התורה יכולה להיתרגם כל צרכה. המושגים היווניים אינם יכולים להכיל את מהות התורה אלא מתוך עולמם שלהם. "כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע, הנמשכים אחר היווני אשר הכחיש כל דבר, זולתי המורגש לו. והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו, אינו אמת" (רמב"ן ויקרא ט"ז ח'). והענין רחב מאד, ונתבאר עוד במק"א.

וכל עיקר מהותה של התורה, היא היותה התוכן הפנימי העמוק, שלא מכח מחקרים ובידיקות מכשירים נמצאהו, אלא מכח זכות נפש האדם וחיבורו לצורה המהותית של הכל (ראה בארוכה להלן בשער ג'), וככל שהדבר מרומם יותר, כך הוא פחות מוכל בכלי הגדרה וכימות חיצוניים. הלכך לעולם ישנה התמודדות חריפה בין השפחה לגברתה. ודוקא מחמת שאין החכמה חיצונית שקר בנתונים העובדתיים שהיא מגלה, היא היותר מסוכנת, משום שהשקר היותר גדול הוא כאשר מקום מבט זה היה לעיקר נקודת המוצא, בשעה שמעצם טבעה והגדרתה אין בה אלא תיאור חיצוני, ואיננה אלא לטבחות ורקחות לתורה, שהיא הצורה המהותית אשר בתוכן הכל. ורק כאשר לומדה בצורה זו, ואיננה עוסק בה בתורת קביעות לעצמה לקבל את אופי חשיבתה, אזי שרי ללומדה לפי הענין, וכמבואר מד' הרמ"א.

ומפורסמת בזה תשובת רב האי גאון לר' שמואל הנגיד. "תיקון הגוף ומישור הנהגת האדם הוא העסק במשנה ובתלמוד, כי לימוד התורה יועיל לעצמו, ולחכמים שכמותו, ויועיל לעמי הארץ, כי ימשכם לדרכי התורה והמצוות, שאחרי ינהגו ההמון ביראת שמים ובלא פקפוק וספק באמונת ה', ואשר יסיר לבו מזה ויתעסק בדברים ההם, יסיר מעליו עול תורה ויראת שמים, עד שלא יחוש לעזיבת התורה והתפלה, ואם יאמרו אותם בני אדם המתעסקים באותם הדברים ודרכי הפילוסופיה, כי היא דרך סלולה ובה ישיגו

התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה".

לה) **והיינו**, דכרתה של תורה בהקדשת אישיותו נמדד, ששם מקום חייו ולזה מתמסר בלא היסח הדעת, וממילא³⁴ יקדיש כל לילותיו לתורה, ולדידיה אף חסרון מעט ביטול תורה הוא. ואין למדוד דברים אלו וליתן בו שיעור שעיקרו מסתיים בצורת חיוב מעשה וזמן מוגדר, אלא אנו דנים בחובה מהותית יותר בעיקר צורת האדם שבו, וממילא ינבע הכל. והכל לפי מה שהוא אדם³⁵. ואם לפי ענינו ניכר בו

דין בעצם התורה לעשותה עיקר, כך יש דין 'בעצם' בשאר החכמות, לעשותן טפילה. ואם אינו עושה כן, זהו עצמו של ביטול תורה, שמקום חייו הוא מהמבט החיצוני, ולא מהיותו חש את מהות הדברים ומשמעותם הפנימית.

לד) **וברמב"ם** פ"ג מת"ת, "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת, כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל.. אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה³³, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר

ידיעת הבורא, לא תאבה ולא תשמע להם, כי הם מכזבים, ולא תמצא יראת חטא ענוה וקדושה אלא באותם המתעסקים במשנה ובתלמוד". (הובאה תשובתו זו בס' הראשונים, והיום נדפס בתחילת ס' המקח והממכר שלו).

³³ וראה עוד בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ, "ומפני שידעו אמתת דבריהם, כילו בעסק ההוא כל ימיהם, וצו לשקוד עליו כל הלילה ומקצת היום, ושמהו תכלית החכמה, וכן הוא". והרמב"ם לשיטתו דפסק כמ"ד בעירובין ס"ה א' דלא איברי ליליא אלא לגירסא, ופירש שהוא הוראה כפשוטו להלכה, דעיקר חיוב ת"ת בלילה, והיינו משום דעסק החכמה נאות יותר בלילה, והוא עיקר הזמן הנכון לת"ת, מאחר שאינו הלכה בעלמא לחשב חשבונות ללמוד כמה שיותר שעות, אלא לרכוש חכמת התורה ועיונה האמיתי.

וע"ז אמרו 'אין רינה של תורה אלא בלילה' (מד"ר כי תשא מ"ז). והיינו, שהלימוד בבחינת 'רינה', שנובע מתוך התרוננות לב האדם וחדירתו שלו לתוכי הענינים, מסוגל לו הלילה. ואמרו במדרש שם על משה רבינו בהר סיני, "והיה למד תורה ביום ופושט אותה בינו לבין עצמו בלילה" [וכ"ה בפרדר"א פמ"ו, שהיה קורא מקרא ביום ושונה בלילה, וכיו"ב בתנחומא (כי תשא כ"ח), "ויהי שם ארבעים יום וארבעים לילה", 'ביום היה הקב"ה מלמדו תורה שבכתב, ובלילה תורה שבע"פ'. וזהו מקור מש"כ בשם האריז"ל, שתורה שבכתב זמנה ביום].

והיינו, שלימוד גופי הדברים ראוי יותר ביום, אולם העיון בהרגשת דקותם ובפנימיותם, לחזור ולשנותם להיותם סברא העולה מתוך לבו, שיהיו מאירים ובהירים אצלו, לזה ראוייה אוירת הלילה, וכידוע. והיינו, בשעה שנמצא הוא עם עצמו, ובטל קול גלגל חמה והמונה של רומי (עי' יומא כ' ב'), אזי אפשר להתייחד להשגת תוכם של דברים בצורתם הטהורה השורשית. והאופן להיות ת"ח אמיתי, הוא בדבר זה דייקא. ובאופן זה משוך עליו חוט של חסד ביום, וניכר בו שמאיר ושופע. וכבר כתבו הספרים, דדוד המלך שענינו משורש ענין תורה שבע"פ, לו ראוי 'חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך', ודרשו בברכות (ג' ב') שבחצות היה עומד ועוסק בתורה עד עלות השחר, וביום נכנסו אצלו בהנהגת המלכות. וכל מהות חייו של דהע"ה, הוא התורה בבחינת רינה, שש אנכי על אמרתך, והוא התורה העולה מתוך לבו.

[ואמנם מצד החיוב היסודי שיהיה לו עסק בד"ת, מצינו שהיום עיקר והלילה שלאחריו נטפל לו להשלים חובותיו, ראה בזה להלן בסוף שער ב', אולם מצד רכישת החכמה וקנין כתר של תורה, עיקר הלימוד בלילה, שהוא הזמן הראוי להתבונן בינה].

³⁴ "מושג של שקידה, אינו תלוי בהארכת הזמן, אלא במסירת האישיות ונתינת הלב במתנה לעיון התורה, וטובה שעה אחת בשקידה והשתוקקות, מרבות בעצלתיים. ואמנם התמדת הלימוד היא תולדה מחוייבת מהשקידה" (החזו"א באגרותיו, ח"ג י').

³⁵ ובאו"ש פ"א מת"ת ה"ב כ' וז"ל, "ונמצא מצוות ת"ת אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומזון בכ"ז אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת, "ואספת דגנך" כתיב (דברים י"א י"ד), וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים, לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל, ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה.

לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית, ק"ש בערבית, קיים והגית בה יומם ולילה (מנחות צ"ט ב'), כיון שלומד קבלת המצווה ואזהרתה בשחרית ובערבית כבר קיים מצוותה, אולם יתר מזה הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו, והיא כמו הסר מן המדות המגונות אשר נפרדו זה מזה, ובוודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכולתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין למודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה, כאשר הרבו לדבר בזה

אם קודם לכן ילמד ענינו, וכי מפני זה גדול התלמוד. ואם לנו היה נשאל, הרי היינו אומרים דגדול התלמוד משום שמתעסק בדבר ה' ובחכמתו וכד', ומה פשר סוגיא זו.

לח) **ברם** שיעורה כנתבאר. ענינה של תורה בהיותה התבנית העקרונית של אמתת צורת המציאות. והמצוות הם ההגשמה וכמשנ"ת. ומעצם מהותה של 'תורה' הוא בהיותה 'צורת המציאות', האמורה לחול ולהתקיים בה. והרי תורה ומצוות דבר אחד הם, אלא שזה ברובד נקודתו העליונה, וזה בירידתו להתפס ולהתממש. ולעולם ה'צורה' וה'חומר' קוטבים משלימים הם, וזה בלא זה אינו כלום, וכמשל האור והנר.

לט) **והוא** ענין 'תלמוד גדול' שהתלמוד מביא לידי מעשה', והיינו, התלמוד במהותו הוא הצורה העקרונית של המעשה³⁷, ועל ידו אף המעשה מקבל שם 'תורה' ובתורת שמתקיימת בו ה'צורה' יבוא³⁸. הלכך גדול התלמוד, שבו

שראוי יותר להיות שייך ל'צורה', מנהג אחר³⁶ ראוי ומחוייב בו מאדם שלפי ענינו שייך יותר לפעולות החיים המעשיים.

ט) בגדר 'גדול תלמוד המביא לידי מעשה'

לו) **ואמרו** בקידושין ספ"ק (מ' ב'), "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה רבי טרפון ואמר, מעשה גדול, נענה ר"ע ואמר, תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה".

לז) **והענין** נראה תמוה מאד, דהיאך יתכן דמשום דמביא לידי מעשה יהיה גדול מן המעשה. והלא נמצא המעשה התכליתי. ומהו דקמייט עלה דגדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה, וכו'. והא פשיטא דליכא לקיים המעשה אלא

הספרים הקדושים, ולכן אמר (שמות י"ח כ') "והזהרת אתה את החוקים ואת התורות", ודבר השווה לכולם, "והודעת כו' ילכו בה ואת כו' אשר יעשון", שבזה אינו שוה, רק כל אחד לפי מה שהוא אדם". עכ"ד.

ובעיקר גדרי חיוב ת"ת, והאם חיובו בכל רגע ממש לכל אדם, יש בזה דברים הרבה בספרים, וכו"ע מסכימים שכאשר צריך לעסוק בעניני פרנסתו וצרכיו וכד', אינו גדר שהותר מפני הצורך לבטל תורה, אלא מעיקרא אינו ביטולה, שלא ניתנה להתקיים אלא בתוך חיי האדם (ראה ברכ"ש קידושין סי' כ"ז, קוב"ש ח"ב סי' י"ט, ובקה"י ברכות סי' ט"ו ושבת סי' י"א).

ובשיעור החיוב ממש יש דעות, וקביעת עתים ודאי מחוייבים כולם ואפי' בעל אשה ובנים וכו', אולם בפשטות אין חובה ממש לחיות חיי דחק בשיעור מצומצם ולמהר בכל עניני תיקון צרכיו להנהיגם בחופזה, ובכל הדורות לא ראו פסול בעצם במי שקובע עתים לתורה ועם זאת עובד לפרנסתו, אף שיש לו אפשרות לחיות בדוחק בלא"ה. וע"ז שנינו ריש פאה, דמצות ת"ת מהדברים שאין להם שיעור הם, ואין החיוב מוחלט מדינא ממש לדאוג בכל רגע שניתן, שנוכל לקיים מצוה זו.

אלא שמעלה גדולה היא למי שנשאו לבו. ורשב"י ברום מעלתו לא יכל להבין כיצד מניחים חיי עולם. באשר מי שנמצא במקום שרואה את מהות החיים האמיתיים, חיים היונקים ישירות ממקורם, ממילא מהביל הכל ואינו יכול לתפוס היאך מתבזבז ונהרג הזמן על הבל. והדרגא הנכונה היא להגיע למקום הזה, וממילא ינבע הכל. כאשר אלו הם עצם החיים זהו התוצאה הטבעית, שראשו תפוס ושקוע בזה ואינו יכול להתנתק. והן הן דברי האו"ש.

[ולעיקר הסוגיא והשיטות מהו החיוב היסודי מדינא ממש, יעוי' בנדרים ח' א' ובשיטות הראשונים שם (ע"ש בר"ן, ומאידך דעת התוס' הרי"ף הרמב"ן הרא"ש והנימוק"י אינה כן, וראה עוד ברמב"ן מו"ק כ"א ובריטב"א בדט"ו שם, ועי' עוד בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' תת"ז משם ה"ר יונה הרשב"א והריטב"א). וראה בשדי חמד ערך 'והגית' שהביא אריכות בזה].

³⁶ ז"ל החזו"א באגרת (א' מ"ה), "השקפתי כי אלה אשר לבם לתורה, ואשר גורלם בחיים הכשירתם לבוא לידי מידה זו להסתפק על ענין מסירות גופם ונפשם אשר נתנה לישראל למתנה מן השמים מעל, למרות שטף המים הזידונים המכסים כל חלקה טובה, על בנים יקרים כאלה אני קורא מה שאמרו, מניח אני כל אומנויות שבעולם, ואיני מלמד את בני אלא תורה". [וידועים בזה דברי הנפה"ח (ש"א פ"ח) ועוד (והובא בביאה"ל סי' קנ"ו), דבענין ואספת דגנך יש חילוק בין רבים שמידתם כר"ש, ליחידים שמידתם כרשב"י, והיינו דכאשר חש בנפשו התלהטות ורצון לשקידת התורה, ודאי מידתו כרשב"י. וראה בחי' הגרי"ז עה"ת פ' חיי שרה].

³⁷ וראה קרוב לזה במהר"ל, בספר נתיבות עולם א', נתיב התורה פ"ה, שביאר שגדול תלמוד שהוא השורש שממנו הכל נולד, יעו"ש.

³⁸ באשר מעשה שיעשה מתוך נקודת מבט של חיים ארציים, אינו מעשה שמכיל 'תורה', ובעיניו שכל מעשיו יהיו מתוך ההווי של הגדלות שהתורה נוסכת באדם, ואזי שם חפצא של 'תורה' עליו, והוא מימוש הווי התורה בחיים גופם, אשר זהו התכלית. וראיתי שהביאו בזה דברים מאירים משם הגרנצ"פ ז"ל (הסבא מסלבודקה), ונעתיקם. "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה", אדם

מקבל הכל את ההווי האמיתי, ושוב איננו מעשי יושר ארצי בעלמא, אשר יש דוגמתו בכל גויי הארצות³⁹, אלא מורידים הם את ה'תורה' ומגשימים אותה בעולם, על ההווי הנשגב בה⁴⁰.

(מ) **וכך** צורת ת"ח אמיתי שינק התורה לקרבו, שכל העת נולדים הימנו מעשים עם ההווי הנכון, עם דקדוק של 'תורה',

הלמד ע"מ לעשות, גדולה מעלת לימודו שמביאה למעשה, ומעשה גדול יותר מן הלימוד, ואין הכוונה שלימוד התורה הוא הכשר והכנה גרידא למעשה הנעלה מן הלימוד, אלא שהמעשה הוא מהות של תורה.

וכשם שלימוד התורה במחשבה הוא תורה במחשבה, ולימוד בדיבור הוא תורה בדיבור, כך גם מעשה קיום מצוה שהוא מימושה של תורה, הוא תורה עצמה, ואינו דומה קיום מצוה של יהודי המקיים את המצוה רק מכח ידיעתו את חובתו לקיים את המצוה, לת"ח הבקי בכל פרטיה ודקדוקיה של המצוה ומקיים את המצוה לפי ידיעתו את התורה והופך בזה קיום המצוה לחפצא של תורה.

וזה שאחז"ל 'תלמוד גדול שמביא לידי מעשה', כלומר שעפ"י הלימוד תקבע דרגת תורת המעשה שבקיום המצוות, וזוהי תכלית נתינת התורה לעם ישראל, שיהפכו את פעולותיהם הגשמיות לחפצא של תורה, הפיכת המציאות לספר תורה, מחשבת האדם בתורה, ספר תורה, דיבורו של אדם בתורה, ספר תורה, מעשי קיום המצוות של האדם, ספר תורה". [נדפס לשעבר בקובץ משיבת סלבודקה תחת השם 'השיחה האחרונה מהסבא', והובא בס' 'מזמור לדוד' (עה"ת) להגרד"כ שליט"א (ח"א מאמר י"ח אות ז'), וע"ש בכל מאמרו שהאריך בדברים נפלאים ע"ד הנתבאר, והבאנו כאן מתוך המ"מ שהביא שם].

וכעת ראיתי את עיקר הנתבאר בס' 'רעו אמונה' (שיעורי הגר"מ שפירא שליט"א על י"ג עיקרים שיעור ל"ג, ע"ש שהשיעור כולו מיוסד ע"ז), ונעתיק מקצת דבריו. "זה טעם למסקנת החכמים, "התלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ופירוש הדברים, שהתלמוד מביא את 'קידשנו במצוותיו', שנתחדש בסיני, ואז שייך שיהיה 'וציונו'. ולפיכך משמעותן העיקרית של המצוות, היא רק בתוך מסגרת של תורה, ומשמעות חיוב המצוות היא, ללמוד ולקיים את התורה שלמדנו. ואילו בלי התורה גם המצוות אינן מגיעות למעלתן, ודומות יותר לשבע מצוות בני נח". וראה עוד כע"ז, בדברי הגר"א דסלר במכתב מאליהו ח"ג ע' נ"ח, ובס' פחד יצחק שבועות, מאמר י"ח פ"ד. וכ"א מבאר בסגנונו שלו, אולם בעיקרם של דברים כולם לדבר אחד נתכוונו, ואין ספק שזו דרך המלך בפירוש דבריהם ז"ל.

וכן הביאו מד' הוזה"ק פ' צו (רע"מ כ"ח ב'), דקיום המצוות ע"י ת"ח תורה חשיב, ובכלל ה'אש תמיד' שלהם הוא אשר לא תכבה יומם ולילה, וז"ל, "אש תמיד תוקד על המזבח", דא אורייתא, דאתמר בה (ירמיה כ"ג) "הלא כה דברי כאש נאם יי", לא תכבה, ודאי דעבירה אינה מכבה תורה, אבל עבירה מכבה מצוה וכו', אבל לגבי מארי תורה לית ליה כבייה עולמית בהון, דנהרין לה בכמה רזין דאורייתא, דאור ר"ז אתקרי, ומצות דאורייתא דמקיימין לה רבנן, תורה איהו לגבייהו, לילה ויומם לא תכבה עלייהו, בגין דמקיימין בה "והגית בו יומם ולילה".

ועשן דסליק מפומייהו במלי דאורייתא, איהו עשן המערכה דמסדרין לה וכו', לאוקדא עצים דאינון ת"ח מסטרא דעץ חיים, דאינון אברים דגופא דתמן ה' העצים, ודאי לאוקדא לון בשלהובין דאורייתא, דאתמר ביה (ירמיה כ"ג) "הלא כה דברי כאש נאם יי", בשלהובין דנר מצוה ברחימו".

³⁹ ואמנם ידועים דברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ח הי"א), "כל המקבל שבע מצוות ונוזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהן". ע"כ.

ומבואר, דאף גבי נכרים יש הפרש בשם המעשה וצורתו, בין אם עשאו דרך חכמה בעלמא לתקן העולם, לבין אם עשאו בתורת היותו צו אלוקי, אשר יש בו תוכן מעבר לסדר ארצי. וזה ענין 'חלק לעולם הבא', באשר יש לו במעשיו מהות עליונה יותר מהארציות, ויתקיים גם בעולם האמיתי, אשר ישקף את המהות האמיתית. אולם הדבר ברור דאין זה כלל חלק לעוה"ב דמיירי לגבי ישראל. והוא תוכן אחר לגמרי מצד עצם המעשה, וממילא מצד קיומו לעוה"ב. וכן מבואר בספרים.

⁴⁰ וכבר נתפרש הענין במאירי, אהא דאמרו בב"ק י"ז א' דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה. "מי שיש עליו מצוה ותלמוד תורה, אם היה מצוה עוברת יקדים למצוה ואחר כך לתלמוד, ואם היו ממצוות שאין שעתן עוברת, אם הוא צריך ללמוד יקדים לתלמוד, שהתלמוד מיפה את המעשה ומשלימו, והמצוה מהודרת יותר כשיוצאת מפי היודע ענינה".

⁴¹ וראה עוד בס' תולדות אדם (על הגר"ז אחי הגר"ח מוואלז'ין זצ"ל) פ' י"א, אחר שהאריך שם בענין תלמוד ומעשה מאי עדיף, "אולם הצדיק ר' זלמן, אצלו הלימוד והמעשה יחדיו התלכדו ולא התפרדו מעולם. קודם כל מעשה פינה את לבו מלימודים אחרים ושם מבטו רק אל ההלכות והאגדות והמדרשים המתייחסים אל המעשה ההיא. ובאמונה כי מידה היתה אצלו בהפלגה

תלמיד חכם. בכל דרכיו הרי הוא מחבר שמים וארץ, אשר זהו שלימות הכל⁴².

(י) קדימת תלמוד למעשה, בהיותו מהות המעשה

מא) וסיפרו ז"ל בפסחים נ' א', רב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי חלש ואיתנגיד, כי הדר, אמר ליה אבוה מאי חזית וכו', ושמעתי שהיו אומרים, אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. וראה בפ"ר ח"ח שם בפירושו השני, "מי שיבא בכאן ומעשיו מיסדים ותלמודו שקיים כל מה שלמד, נמצא כאלו הביא ראיותיו עמו". נמצא, דמעשיו הם הם אשר יקראו תלמודו בידו, באשר בא התלמוד לידי מעשה בידים, ועל כל אורחותיו שם 'תלמוד' עליהם, תלמוד אשר פעל ועשה, והרי הוא בידו.

מב) ושם בגמ' בקידושין, לאחר דמסיק דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, קאמר "תניא, רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע, לשמיטים ששים ואחת, ליובלות מאה ושלש,

וכו'. וכשם שהלימוד קודם למעשה, כך דינו קודם למעשה, כדבר המנוגד, דאמר רב המנוגד אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה, שנאמר "פוסט מים ראשית מדון". וכשם שדינו קודם למעשה, כך שכרו קודם למעשה, שנאמר "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו. בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו". ע"כ.

מג) והן הן הדברים, דאין גדלותו של תלמוד המביא לידי מעשה משום דמעשה עיקר והוא ההיכ"ת לקיומו, אלא בתורת שהתלמוד הוא הצורה העקרונית הקודמת למעשה, והמעשה יבוא להגשימה ולהורידה לעולם, וכך תתחבר ה'צורה' בחומר ותשכון בפועל. וזהו דקאמר דאין התורה ניתנת קרוב לשעת קיומה ממש, אלא יכולה היא לקדום זמן רב, וכל העת תתקיים בתורת הצורה העקרונית, ולעולם הדבר היסודי נמצא ראשונה ויקדם לעשיה, משום שהוא מבנה השורש המהותי, אשר יורד להתגשם בפועל⁴³.

(יא) קדימת הדין על ת"ת, לקבוע עצם מהות האדם

גדולה יותר מאשר שמענו על זולתו, שכל מעשה ותנועה כקטן כגדול הביא במשפט התורה ומאזני הבחינה קודם עשייתו, ובכח הבחינה היקרה ההיא השיג הרבה מחלקי החסידות והיראה אשר לא שמע און מעולם".

⁴² וז"ל הגר"א (אדרת אליהו ישעיהו א' ב'). "הענין הוא כי האדם נחלק לשנים, הגוף אשר בארץ יסודו, והנפש אשר בשמים ממעל, וכנגדם שני חלקי התורה, תורה אשר בשמים והמצוות אשר בארץ, והאדם בקיימו התורה והמצוות מחבר שמים לארץ". [וקרוב לזה במהרש"א (סוטה כ"א א'), "האדם מחובר מגוף ונשמה, שהגוף פועל מעשה המצוות, והנשמה שהיא שכלו של האדם, פועל העיוני שהוא התורה"].

כלל הדברים, מעיקר ענינו של העולם הוא להתקיים המצוות בארץ, והוא הוא מימושה של תורה, אשר היא הקיום של הדברים בעולם העליון, ואם אין לו אלא קיום מצוות, איננו נמצא אלא בעולם התחתון, ואם אין לו אלא לימוד התורה, לא יכון, באשר איננו אלא בעולם עליון, ומעיקר בריאת אדם וצורתו היא, להוריד הדברים להתקיים למטה, ורק כאשר מתוך לימוד התורה הרי הוא בא למעשי המצוות, ומקיימם מתוך כל הגדלות אשר מונח בתורה, זהו חיבור עליונים ותחתונים האמיתי, והתורה בצורתה המלאה מתגשמת בתחתונים, והוא שלימות יעוד התורה.

⁴³ וכידוע מונח זה בהא דאמרו ז"ל דקדמה התורה לעולם, "חמדה טובה יש לו בבית גזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו" (זבחים קט"ז א'). "דאמר ר"ש בן לקיש שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם, הה"ד (משלי ח) ואהיה אצלו אמון וגו', (בר"ר פ"ח ב'). והיינו, באשר היא המבנה העקרוני השורשי, ולא נברא העולם אלא מתוך דאיסתכל באוריינתא, באשר אין מהות העולם אלא מימוש התורה. [התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. האומן אינו בונה מדעת עצמו, דיפתראות ופנקסאות יש לו.. כך הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" (בר"ר א' ב'). וראה בנפה"ח ש"ד פ"י].

ובמדרש (בר"ר ח' ה'), חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים וכו', מה עשה הקב"ה, נטל אמת והשליכו לארץ, הה"ד (דניאל ח' י"ב), ותשלך אמת ארצה". ובפ"י הרד"ל שם, אין אמת אלא תורה, וכה"א אמת קנה, והשליך לארץ הוא מתן תורה, שנתלבשו סודות התורה בפעולות גשמיות".

והיינו, דבמתן תורה וירידתה לעולם, בזה בא למקומו דמקדמת דנא, שהלא זהו מהותו, ובלא"ה אין לו קיום. ומצוות התורה הם הגשמת הצורה העקרונית שבו, והוא ענין מתן תורה, שהתחברו עליונים ותחתונים וירד ונקבע בעולם צורתו המהותית, שכולו מימושה וקיום תכניה למעשה (ע"ש בנפה"ח פ"א). ומאותו שעה בעולמה של 'תורה' אנו חיים, כצורתו המקורית האמיתית. "ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעלו מאז".

מד) ולכך תחילת דינו של אדם על תלמוד תורה הוא, באשר לפני הפרטים וקיומם בחייו, יש לדון באיזה מקום היה ההווי היסודי שלו כאדם, האם היה אדם של חומר, שמעשיו היו ארציים, או 'בן תורה' במשמעות האמיתית של המושג. והרי זו הנקודה המהותית הקודמת להכלל, ובה יתפרש הכל, איזה גוון יהיה לכל מעשיו. וגם אם המעשים בפועל אותם מעשים המה, הבדל שמים וארץ לפנינו, תרתי משמע.

מה) וכבר הקשו התוס' בכ"ד, הא אמרינן בשבת (ל"א א') כשמכניסין האדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה, הרי שתחילת דינו של האדם הוא על ישרות המשא ומתן שלו, וע"ש בתירוץיהם. ברם בטור נפסק להלכה דתחילה שואלין על תלמוד תורה⁴⁴ והלכך יקדימנה לעסקיו, וז"ל באו"ח סי' קנ"ה, "ואחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש קודם שילך לעסקיו ויקבע עת ללמוד, דאמר רבא בשעה שמכניסין האדם לדין אומרים לו קבעת עתים לתורה, נשאת ונתת באמונה" (וע"ש בנו"כ).

מו) ברם הן הן הדברים, ושני סוגיות לפנינו. דתחילה צריך לדון על עיקר מציאותו, לאיזה מקום משתייך, מהי מהותו האמיתית, ומתוך כך יבוא לדין על פרטי מעשיו בחייו, האם נהג בישירות, ומהו זמן העתים שקבע לתורה, והאם עסק בפו"ר וכו'.

מז) וכאשר פותח את יומו בלימוד התורה בטרם יפנה לעסקיו, באופן ששם קביעותו האמיתית, הרי זה קובע צביון אחר לכל אורחותיו⁴⁵, וגם אם ילך בכרכים ובשווקים שעות רבות, יכול הכל להיות בצביון של 'תורה'. ואילו אדם שאין קביעותו בתורה, גם אם יהיה איש טוב ומטיב, בדר"כ כל⁴⁶ הנהגתו בגוון ארצי וחומרי, באשר אין לו אישיות של תורה⁴⁷. ולכך נפסק בשו"ע להקדים התורה לעסקיו.

מח) והדבר פשוט שאין דברים הללו תלויים במספר השעות בדוקא, ולא בהשתייכות לשיבה פלונית או לקהילת אברכים, באשר שעל אף שכך יש לו התנאים והאפשרויות היותר מעולים, וודאי כן ראוי לעשות אם בר הכי הוא, אולם בפועל הכל תלוי באדם עצמו לפי מה שהוא אדם. ואפשר להתקיים בתוך סביבה שכולה בני תורה, וסדר יום שכולו מסביב התורה, ולהיות איש ארצי למהדרין. ולא אחד ולא שנים הם.

מט) ומאידך, אפשר בהחלט שתנאיו ומקומו אינם בתוך סביבת תורה כל העת, ואילו האדם גופו ניכר בו ש'בן תורה' אמיתי הוא. אלא שהמקום המסוגל ביותר להיות איש של תורה, הוא בתוככי בתי המדרשות. ומי שלא זכה לכך, ראוי לו להתקרב לת"ח אמיתיים שבגדר 'אנשים של צורה' הם, ולקבל מההווי הפנימי של 'צורה' האופף אותם. וקשה למצוא אדם בעל הוויית 'תורה', אם אין לו חיבור מסויים למרכזי

⁴⁴ וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו סעיף י"ט, "תחילת דינו של אדם על ת"ת, ואח"כ על שאר מעשיו".

⁴⁵ והנה ברמב"ם פ"ג מהל' ת"ת ה"ה כ' וז"ל, "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה". וכבר העירו (יעו"ב בכתבי הגר"ז סוטה כ"ב), מה שייכות איכא בין תחילת דבריו לסופם, ומפני מה קרי ליה 'לפיכך'.

ולמשנ"ת יש להוסיף הטעמה בדבריו, דמאחר שמתחילה נידון האדם על תורתו, והיינו בתורת שהיא היא הקובעת מהותו ומקומו היסודי, וע"י לימוד התורה כל כולו מקבל צביון אחר, לפיכך יעסוק בה אע"ג דמתחילה אין כוונתו טהורה כ"כ, מפני שהיא עצמה מצד טבעה תאיר אישיותו ותעמידהו במקום אחר, וכפי שאמרו ז"ל שהמאור שבה מחזירם למוטב.

ועיקר ענין זה נכון בתלמוד תורה טפי מקיום מצוות, הלכך אע"ג דאף על המצוות אמרו בסוטה שם דמתוך של"ש בא לידי לשמה, לא הזכירו הרמב"ם כאן, משום דאיהו בת"ת מיירי, שכחו גדול לקבוע עצם הוויית האדם, ויהפך לאיש אחר, וזהו ענין הא דתחילת דינו על התלמוד. (ומיושבת ההערה השניה שבדברי הגר"ז שם).

⁴⁶ והוא שדרשו ענין זה מ'פוטרי מים ראשית מדון', והיינו, דע"י שפוטרי ומסלק עצמו משתיית מימי התורה, הוא ראשית ושורש לכל אשר יביאו עמו בדין. שאין זה הקדמה בעלמא, אלא כענין ראשית בשפת התוכן, שמתפרש במובן של עיקר ושורש הכל. דג אשר יצא מן המים, כי ייבש מלחלוחית חיותו, על מי ילון.

⁴⁷ ויעו"ב בריטב"א מ"ק כ"ה א', וז"ל, "ועל אדם כשר אין קריעה אלא בפניו ממש קודם שנקבר, וקרע שלו מתאחה לאלתר, ואין קורעין עליו אלא תלמידים ושאר בני אדם. ומסתברא דאדם כשר דאמרינן, היינו דיש עמו קצת תורה, אף על פי שלא הגיע להיות תלמיד, דאילו כשר שאין בו תורה, אף על פי שראוי לבכות עליו ועל חסרון מצותיו, מ"מ אין עליו חיוב קריעה, כי מי שאינו בן תורה אי אפשר להיותו כשר באמת".

התורה ולבני התורה האמתיים. אולם בסופו של דבר, כאשר נבוא בפני בי"ד של מעלה וידונו תחילה בעיקר האדם, לאיזה מקום משתייך, לא יקבעו בזה התנאים החיצוניים למראית העין, אלא מהות האדם גופו. וה' יראה ללבב.

(ב) בהא דמפסיקין מת"ת למצוה שא"א לעשותה בידי אחרים

(ג) **ומבואר** בירו' דמפסיקין מת"ת למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, משום דעיקרה של ת"ת ע"מ לעשות, ואל"ה לאו שמיה תורה⁴⁸. וכן דקדקו מד' הרמב"ם, (הל' ת"ת פ"ג הל' ג'-ד'), וז"ל, "אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא

שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום. היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". ומשמע, דמאחר שענינה להביא לידי מעשה, אע"ג דמשום כך עדיף, במקום שאין המעשה יכול להעשות ע"י אחרים, יעשהו וישוב לתלמודו.

(נא) **ובזה** גרע מכל עוסק במצוה בעלמא, שפטור מלעסוק בשאר המצוות⁴⁹. משום שאין העסק בת"ת כעוסק במעשה המקיים ומגשים את התורה, אלא הרי הוא נמצא במקומה הגבוה, בעסק צורתה והלכותיה, ומין מצוה אחר הוא. ואע"ג שכל מצוותיה של תורה אינם שוות לדבר אחד מן התורה, מ"מ מעיקר ענינה שיהיה מחובר למעשיו⁵⁰ ואורחותיו, ואם

⁴⁸ ראה בתחילת הקונטרס ובהערה שם, וע"ע בקה"י שבת סי' י"א, שכן מחוייב הפירוש בירו'. וראה שם בקה"י, דהלכך אף כאשר צריך לבטל לצורך מצוה, שם 'תורה' למעשהו, וכן הביאו מרש"י מנחות צ"ט ב', 'פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה', כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, זהו יסודה, כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה'.

⁴⁹ והנה יש שפירשו בזה עפ"י ד' הגר"א (שנות אליהו פאה א' א'), דכל תיבה ותיבה בדברי תורה, היא מצוה בפנ"ע השקולה כנגד כולם, ולכן במקום שאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים, ודאי עדיף ללמוד תורה. ומזה ביקשו לומר, דהלכך במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, לא נימא דהוי עוסק במצוה, דהא כל תיבה הוא בפנ"ע.

אולם פשוט שלא ניתן לומר כן וזה אינו כלל, דהא ודאי כאשר לומד עוסק בענין זה ושם אחד למעשהו, ולא יתכן דכאשר הוא באמצע הסוגיא גרע מאחד שבאמצע קיום מצוה, ובודאי לא אמר כן הגר"א לגריעות מצוות ת"ת אלא לשבחה. ובכלל, מאי נימא באחד שהוגה בתלמודו במחשבה, האמנם כה"ג שם אחד למעשהו ולא יפסיק.

ובאמת בעיקר ד' הגר"א, אף שודאי יש מעלה בהוצאה מפיו בכל מילה, הלא הגר"א הוא מרא דשמעתתא דאף במחשבה מקיימים מצוות ת"ת ובעינן לברך עליה ברכה"ת (או"ח מ"ז ד'), וכי כה"ג יקבל שכר רק כעושה מצוה אחת ולא כעושה הרבה מצוות. ומהו בכלל חלוקה זו דהשכר נמדד לפי כמה שיעלה בידו לחלקו למצוות בפנ"ע. וכי להרבות במעשי מצוות בעינן, או להגות בתורה ולחדור לפנימיותה. ואף שודאי יש מעלה לדיבור וכך צורת קיומה הראוי, אבל לא בהכי עיקר שיעור חשיבותה ושכרה.

וכמדומה דעיקר המכוון בהא דמצוה יש בכל תיבה, הוא ענין עקרוני המבדיל בין ת"ת לשאר מצוות. דהעושה מעשה חסד אין המצוה אלא בהשלמת תכליתה, לסייע לאחר, והכל חלק מקיום זה, ועד שלא יושלם מעשהו, לא נתקיים כראוי. ולעולם מעשה בעולם בפועל הוא דבר מורכב שיש לו שיעור מחוייב, ואין בו משמעות לחלקיק. ואילו במצוות ת"ת, הלא ענינה הוא החיבור ל'צורה' של העולם, והעסק איננו בענין גשמי, אלא בדבר מהותי שאין לו שיעור וגבול, וכל נקודה ממנו נצחית ואין סופית. ולכן כל מילה שם 'לימוד תורה' עליה, על כל מעלת קיומה. אולם ברור דשם מעשה אחד על לימודו, אע"ג דכל חלקיק בר נשיאת שם 'תורה' בפנ"ע. ויל"ע ולפרש עוד.

⁵⁰ ואמנם היכא דעוסק בתלמוד תורה באופן של מעשה בפועל, כגון שהולך בדבר מצוה ללמוד תורה, מבואר ברש"י סוכה כ"ה א' דפטור מן המצוה, משום עוסק במצוה. וכבר עמדו בזה, הא לא אמרינן כן לגבי לימוד תורה. אולם אפשר, דהא דאמרינן דאין העיסוק בד"ת פוטרו מן המעשה, היינו כאשר עיסוק זה ענינו באופן עיוני, שנכנס לצורת הדברים וחי בהם, ומחוייב שלא יפקיענו מחובתו להגשימו במעשיו בפועל. אולם כאשר הלימוד מחוייב מעשה, והולך הוא לרבו, זה גופא תורה המתגשמת בפעולותיו וחיינו ממש, ובהאי שעתא הרי הוא כעוסק במצוה בעלמא, שהרי איננו רק ברובד העקרוני, אלא בפעולותיו.

וכע"ז מצינו סברא בתוס' כתובות י"ז א', דמאחר דשימוש ת"ח גדול מלימודה, אינו מפסיק אף למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. והיינו, מאחר שמעלת שימוש ת"ח משום שבה הדברים באים לידי מעשה, בהיותו חלק מחייהם ואורחותיהם של החכמים, ובזה התורה באה לידי 'מעשה', כלומר, אין היא קיימת כצורה עקרונית בלבד, אלא הרי היא מתממשת בכל הווי החיים בפועל. וכל כה"ג לא אמרו להפסיק לקיום מצוה, שאין ענינו אלא משום שהתורה והמעשה אחדים הם.

ואמנם הכא גרע, שאיננו מעשה אלא ביחס ללימוד התורה, שהולך ללמוד. ויש שפירשו דמיירי שהולך לחכמים לשמשם, ולכן עוסק במצוה הוא. אולם פשוטו דברי רש"י דבכל הולך ללמוד תורה מיירי, גם אם ליכא בזה שימוש. ונראה דאף כל כה"ג,

לא יעסוק במצוה שתבא לידו, הרי בזה כסותר את כל מהות התורה שלומד⁵¹.
(נב) **ועיקרם** של גדרי הדברים הללו מפורסמים המה בספרים, ומושכלים לכל מתבונן, שאין התורה והמצוות שני דברים נפרדים, אלא כענין נשמה וגוף⁵². והוא שאמר שלמה,

דמתחייב מעשים בחיי ממש לצורך התורה, הוא הוא התורה הבאה לידי מעשה, ושם 'עוסק במצוה' עליו, שנמצא הוא במעשה הבא מן התורה. ואין זה קולא בת"ת שנדחית מצד עצם המצוה, אלא משום דליכא מעשה בפועל, והבן.

⁵¹ ואמנם כל זה במקום שקיום המצוה יבוא כחלק מצורת 'תורה', וכך צורת היותו בן תורה, שאינו נשאר ב'צורה' עקרונית גרידא, אלא מתממש בכל הנקרה לידו. אולם אם יש לפניו קיום מצוה שמכאן ואילך תוציאנו מכלל היות שקיעותו בתורה, הדבר אינו פשוט עד כמה יש לו לקיימה. [ויש שדקדקו כן ממש"כ הרמב"ם, 'יעשה המצוה ויחזור לתלמודו'],

וכן מצינו לענין מצות פו"ר, שכ' הרמב"ם (פט"ו מאישות), "אם היה עוסק בתורה וטרוד בה, והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות עבור אשתו ויבטל מן התורה, ה"ז מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכ"ש בתלמוד תורה". ואע"ג דלכא' במצות ת"ת לא אמרינן עוסק במצוה, היינו עד כמה שהוא ענין פרטי לדחות לימודו בהאי שעתא, דאזי לא שם דחיה הוא אלא שם הגשמה ומימוש הוא, וכך צורת ת"ת. ברם אם יכול להפקיעו מעיקר תלמודו, שם עוסק במצוה עליו. ומ"מ בסופו של דבר, לא בא האדם בשביל שישאר בתלמודו בלבד ולא ישא אשה. ואין צורת הת"ח השלם כפרוש לגמרי, אלא כחי בקרב ביתו, ומתממש צורתו.

[מלבד ליחידים שנפשם חשקה בתורה ואין להם חלק אלא ב'צורה' בלבד, ואחרים ישלימו, וכמבואר ברמב"ם שם, "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושוגה בה כבן עזאי ודבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון". והיינו, דמצוות פו"ר היא מצוות קיום העולם וישובו, ומעצם ענינה מסורה למי שמתאים וראוי להגשים העולם, ואלו ששייכים לחלק הנשגב בלבד, לא נתחייבו להיות מקימיה. (וכך הוא מעיקר ברייתו של עולם, שיהיו כאלו שיקיימו ה'צורה', ואחרים יקבלו מהם ויהיו ה'חומר', וכולם משלימים זה את זה, וקצת כע"ז הוא ענין 'ששכר וזבולון', שלא נמצא דוגמתו בשאר מצוות, ראה לעיל), אלא שאין זה השלימות המלאה שיהיה האדם בעל 'צורה' גרידא ללא מגע עם ירידתה לחיים].

⁵² ובאדר"נ פכ"ב, ר' חנינא בן דוסא אומר וכו', הוא היה אומר, כל שמעשיו מרובין מחכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, שנאמר "נעשה ונשמע". והן הן הדברים, דהמעשים הם המכילים לחכמה, ולכן לא תתקיים בידו אם מרובה היא ממעשיו. והוא הנתבאר לאורך כל הדברים, דיש כאן יחס של נשמה וגוף, בין השגת האמת בעצם, להורדתה לחיים. (וכידוע ראוי זה המאמר לרחב"ד, אשר נודע בחסידותו בכל הנהגותיו, וגילם בדמותו את היות האמת חיה וקיימת בחיי בפועל ממש, בחינת 'הוא' היה אומר).

והוא ענין המשל שהביא ריב"ז שם, "אמרו לפני רבן יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו. אמר להם הרי זה אומן וכלי אומנותו בידו. חכם ואין ירא חטא מהו. אמר להם הרי זה אומן ואין כלי אומנותו בידו. ירא חטא ואין חכם מהו. אמר להם אין זה אומן אבל כלי אומנותו בידו", דהחכמה היא היותו האומן, אשר בידו עשיית הדבר בכח, והיראה היא כלי האומנות בפועל, אשר מעשיו והנהגתו תהא כדת של תורה.

[ואמנם מצינו בשבת ל"א א' דהיראה היא האוצר שאוצר בקרבו את התורה (ויעוי' בנפה"ח ש"ד פ"ד-ח), ולכאורה נראה שהתורה היא בפועל, והיראה היא הדבר בכח, שהתורה תמלאו. ברם הכל ענין אחד בו, והוא ענין נשמה וגוף, אור ונר, שכ"א משלים רעהו. ומחד, הגוף הוא בפועל, אשר בו תתמלא התורה ותרד למציאות ממומשת, ומאידך, איננו אלא כלי שדרכו יאיר האור, והוא המקום אשר יכיל, ולית ליה מגרמיה כלום (ע"ש בנפה"ח ספ"ח). והתבונן היטב בזה, משום דשני בחינות אלו בהם טמון הכל, והם המפתח לכל השגת העולם והשתלשלותו, וראה עוד להלן].

וענין הא דיליף לה רחב"ד מ"נעשה ונשמע", סוד גדול הוא כידוע, שאין קבלת ה'נשמע' יכול לבוא אלא מתוך המעשה. "שמור ושמעת את כל הדברים האלה" (דברים י"ב כ"ח). והיינו, באשר הפנימיות וה'תוך' לא יכולים להתגלות לכשעצמם, אלא מתוך המצוות אשר יתנו לישראל לקיימם, בזה ירד להם נשמת התורה, ומתוך הווי חיי התורה, יגיעו לעומק סברת תורה שבע"פ, ויתרוממו לראות את המהות העקרונית החיה במעשיהם. 'טעמו וראו כי טוב ה'".

ואכן מי שלא טעם טעמה של היהדות מבפנים, אינו יכול כלל לקרוא ולסבור את תורתה בצורה נכונה. [ודבר זה ניכר לעין מאד, שגם חוקר התורה החיצוני ביותר מוכשר, יכול הוא להעריך נתונים ותובנות בדעת וחרifות, אולם אין לו כל שמץ של מושג אמיתי מהו 'תורה' ומה פשר לימודה וחייה, והחי בפנים, אנוס יהיה להעלות בת שחוק למקרא דבריו].

והיינו, באשר התורה גבוהה ושמיימית היא, וכל ירידתה לאדם שיהיה בידו להשכילה ולחיותה, במהותה לא תסתיים ע"י מסירת הדברים בספר שיכילנה, כי מה להם לקלף ולשפה להכיל את המעבר להם. וכי תוציאם הכתיבה מהיותם אש שחורה ע"ג לבנה. ברם הספר השמימי ספר חי הוא, וישראל חיים יינקו מספר התורה, ע"י שמצוותיו חיות בקרבם במעשיהם ובפעולותיהם. וכאשר התחברו לתוכן החי המונח באורחותיו, בזה התעלו מעל בני התמותה, ולחיי תורה נכנסו. ומתוך מקום זה בידם להשכיל את הצורה

העליונה המונחת בתורה, ולשמוע את פנימיות עניניה, ובה ישובו ויתרוממו המעשים גופם ותהא התורה והמעשה לאחדים. וזה סוד נעשה ונשמע, שמתחילה אין לנו אלא הציות והעשיה, ושוב מתוך זה יהיה 'טעמו וראו כי טוב ה'".

והוא ענין הא דאין החכמה יכולה להיות מתקיימת כאשר מרובה היא מהמעשים, מאחר שבחכמה פנימית קעסקין, אשר במהותה לא תנבע אלא מתוך האדם עצמו, ולא יתכן קיום בה באמת לולא היותו במקום הזה. וכשם שחומר הבעירה המתאים, יבעיר ויגדיל את להבת האש, ושללהבת האש תשוב להאחז בתוך חומר הנר היטב, כן הוא היחס בין החכמה למעשים. בין התורה למצוות. 'רצוא ושוב כמראה הבזק'. [ויעוי' חגיגה י"ג ב' ובמפרשים על הדף שם. וברש"י יחזקאל (א' י"ד) "פירשו רבותינו רצוא ושוב כלהבת הכבשן שיוצאה תמיד מפי הכבשן וממהרות לחזור וליכנס" וכו'].

וזהו סודם של ישראל, שרק לאחר אלף שנות זיכרון במצוות התורה בחינת 'נעשה', התעורר מכח זה ה'נשמע' במלואו, וזכו לעומק תורה שבע"פ, זיוה והדרה של חכמה, וכנודע. והוא קבלת התורה מאהבה. מתוך התעוררות השלהבת בקרב מעשיהם, תצא הלהבה חוצה ותשוב אש התורה שבבית שני להבעיר את כל אורחותיהם להיותם מעשים של תורה.

ודוקא לקראת הגלות, מתוך החיכוך של מעשי המצוות באקלים המתנגד להווייתן כפשוטן, עולה לה השלהבת ביתר שאת ועוז, המעשים מעלים מקרבם את נשמתם, צורה מהותית עליונה, וישראל שוקע לו בתוך בתי המדרשות להאיר באור התורה, שם יחוה את חייו. עד אשר יהיה בה בשלהבת די באר, להבעיר מחדש את המעשים החיים בפועל, ותהיה השלהבת אחוזה בקרבם, עולה מאליה, בשלימות המושג 'חיים', במיזוג הנפש בתוך הגוף. והבן.

ושורש הדברים הנזכרים, נרמזו בסוף הגהת מהרי"ץ בתחילת שער א' בנפה"ח, "כי דוקא ע"י מעשה המצוות בפועל ממש, מעוררים אור העליון הגנוז בתורה, ושם הן השרשין עילאין שבצלם, לזה אמרו כל שמעשי מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת, כי העיקר הוא לנצח תחילה לכוף את יצרו להשתעבד למעשי המצוות, אף שאין לו עדן מוחין דלמד דצלם.

הגה. ולפי המבואר לעיל, כמו ש'צלם' הוא מעלמין סתימין, ו'דמות' הוא מעלמין דאתגליין, ככה הוא חכמתו ושכלו של האדם, הצלם הסתום בתוכו, להוציא דמות כלי המעשה בפועל ממש, במעשי המצוות. וכמו שבתחילת בריאת העולם, דמות כלי המעשה במצוות שעלה במחשבה תחילה, עוררה להמציא כלי הצלם, כן גם עתה, מעשי המצוות שהאדם מקיים בפועל ממש, מעורר להמשיך עליו הצלם משרשין קדמאין. וקבלת מלכות שמים במעשה, הוא עיקר נקודה הפנימית שגרמה לו כביכול לצמצם בריאת כל העולמים, שיוכל להבראות האדם בעולם העשיה".

וענין דבריו הוא מה שזכר בענין 'נעשה ונשמע', דמעשי המצוות מכניסים את האדם למקום שבו יש שמיעה מלמעלה, ומתרבה השגת אור התורה, השגת הצורה המהותית השורשית. ומאידך, השגת התורה בחכמתו ושכלו של האדם, הם היוצאים אל הפועל במעשה.

ויחס כפול כאן. מחד, הבחינה העליונה שאליה נשאף היא האור העליון הגנוז בתורה, והמעשים מעמידים את האדם בהוויית אור חיי תורה ומעוררים אותו השמימה, ומאידך, התכלית היא דוקא המעשה בארץ בפועל, וזהו כל יעוד הבריאה מעיקרא, אלא שצריך שיכיל בקרבו את אור התורה. ובהיות הצורה ממומשת בחומר בשלימות, וכל כולם של המעשים במציאות משתקף בהם אור התורה העליון, בהכי התכלית היעודה לעת"ל. כי נר מצוה ותורה אור.

[ועיקר יסוד הענין המבואר בדברי רחב"ד, דנעשה כנגד המצוות ונשמע כנגד התורה, נודע בדברי רבותינו, כגון יעוי' בביה"ל ר"פ משפטים "דהנה איתא בזוה"ק (זוה"ח ח"א ע"ז א'), 'נעשה' בעובדין טבין, 'ונשמע' בפתגמין דאורייתא, הרי ש'נעשה' הוי קבלה על קיום המצוות, 'ונשמע' הוי קבלת לימוד התוה"ק", וכן מבואר במד"ר נשא (י"ד י'), "שכולם אמרו 'כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע', קבלו עליהם ת"ת והמעשה". ובאדרת אליהו ר"פ האזינו "והם אמרו נעשה ונשמע, כי נגד המצוות המיוחדים לגוף אמרו 'נעשה', ונגד התורה הלימודית המיוחד להנשמה והשכל אמרו 'ונשמע', לכן מרע"ה הזהירם תחילה על התלמוד המביאם ליד מעשה, ואמר 'האזינו השמים' תחילה, וכוונתו על התורה מן השמים שילמדו לעשותה"].

וזה ענין "עלה אלי ההרה ואהיה שם, ואתנה לך את לוחות האבן, והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם" (שמות כ"ד י"ב), ודרשו חז"ל, תורה זו מקרא, מצוה זו משה (ברכות ה' א'), ובהקדמת הרמב"ם ליד החזקה "והתורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב. והמצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה". ובירו' ברכות פ"ו ה"א, "ומניין שכל המצוות טעונות ברכה, רבי תנחומא רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר, "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה", הקיש תורה למצוות, מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה".

והיינו, דהמקרא הוא השורש והענין העקרוני, אשר יורד לפרטים בתורה שבע"פ (דהיינו לרובד המוגדר ו, והוא ענין המשניות שהם שורש כל תורה שבע"פ וקיום המצוות, והם המה סברת החכמים בכל מעשה הבא לידם, כיצד קיומו הנכון ע"פ תורה, וזו הירידה מן המקום השורשי, לתוך מציאות החיים למעשה. ולכן קאי 'והמצוה' הן על תורה שבע"פ (כמבואר בבבלי), והן על המצוות (כמבואר בירו'), וענינם משותף.

[ויש בזה יחס כפול שהוא מאותו ענין הנזכר לעיל, דמחד תורה שבע"פ היא היותר למעשה בהגשמת התורה וירידתה לרובד הנמוך, ומאידך, ביחס לאדם גופו, דוקא כך מתגלה ויוצא עומק התורה ורזי שורשיה, כאשר נעשה האדם לכלי המכיל סברתה ופנימיותה כנודע ענין תורה שבע"פ בכל הספרים, וע"י כך מתרבים דקדוקי המצוות, ומכל מקרה הבא לידנו, נעשה סוגיא וכללי

"כי נר מצוה ותורה אור". ושלחבת אור התורה תיקד בתוך נר המצוה והמעשים, לא תכבה, והיו לאחדים, והוא תכלית הכל. [אש תמיד תוקד על המזבח, דא אורייתא.. אבל לגבי מארי תורה לית ליה כבייה עולמית בהון.. ומצות דאורייתא

הלכה, ואין רגע בחיים שהאדם מנותק מהווי התורה והגשמתה בחייו. והנה דוקא דרך השגת האדם לעומק ולפנימיות, יבוא הירידה למעשה, באשר האדם גופו נמצא במקום תורה. והרי הוא מתרבה והולך ומזין את עצמו במעגל קסמים].

ובזוה"ק שמות דף קס"ו ב', "פתח ואמר 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר', כי נר מצוה, דא איהי משנה, כמה דאמר 'והתורה והמצוה', 'והתורה' זו תורה שבכתב, 'והמצוה' זו משנה, דאיהי נר שרגא דקיימא לאדלקא.. ותורה אור דקא נהיר להווא נר ואדליקת מניה מסטרא דאור קדמא דאיהו ימינא, דהא אורייתא מהווא סטרא דימינא דאור קדמא איתיביבת". והיינו, דהתורה מאירה לכל דבר הבא לפנינו ולכל מעשה, עד אשר נדלק אותו הנר מן האור העליון השורשי שבתורה.

והוא הוא בחינת "והתורה והמצוה", אשר בתורת הכי עלה משה ההרה להורידם לישראל, והם הם שני כתרים של נעשה ונשמע. וכידוע זהו ענין התש"י ותש"ר, שענינים נעשה ונשמע, והם הם שני הכתרים שקיבלו ישראל במעמד הר סיני. וראה בזה בארוכה להלן שער ב'. [בסוף אות כ"א בהערה].

[ובאמת שני אלו בחינות יסודיות הם בכל דבר ודבר, ובזוה"ק (ראה במדבר דף קכ"ג ב', וע"ש) 'והתורה' זו יראה, 'והמצוה' זו אהבה (כלומר שהאדם גופו מזדהה ואחד הוא עמו). וכן הוא 'זכור' ו'שמור'. ונעתיק מס' צורו המור (דברים כ"ב ו') "הקדוש ברוך הוא התורה. והמצוה היא שכינה. אשרי חלקו מי שמייחד אותם. ולכן זכור ושמור הם הקדוש ברוך הוא והשכינה. אשרי חלקו מי שמייחד אותם בשבת שהוא יסוד. והם כנגד תפילין של ראש ותפילין של יד. אשרי חלקו מי שמייחד אותם בקריאת שמע ביראה ובטהרה. שבזמן שישראל משתדלים בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה ביראה ואהבה. נאמר בהם לא תקח האם על הבנים.."]

ונעתיק מס' 'אור גדליה' על המועדים (להג"ר גדליה שרר זצ"ל רה"י תורה ודעת, שבועות, ע' 164). "ואור הזה של תורה, נתלבשה בתוך הציונים שבתורה, שהאור של תורה ירד בהשתלשלות עד שנתגשם בתוך המעשה המצוה של תורה. וכמו שיש ביטוי בספרי המהר"ל "אירע לתורה מה שאירע לנשמה", שכמו שהנשמה נתלבשת בתוך הגוף, כן התורה נתלבשת בתוך גוף של אותיות ותיבות. והמצוות הם הכלים שמחזיקים בתוכם האור הזה של תורה, וזהו כונת הכתוב כי נר מצוה ותורה אור. וע"י עשיית המצוות יש ביכולת האדם לאחוז גם בחלק התורה שהיא חמדה גנוזה, החלק התורה שהיא אש שחורה ע"ג אש לבנה, כי מעת נתינת התורה אופן ההשגה בהפנימיות של התורה הוא רק ע"י עשיית המצוות, ועל ידם יש ביכולת האדם להגיע אל הפנימיות, שמהנעשה יכול לבוא לידי הנשמע.

כתיב מימינו אש דת למו, ודרשו חז"ל (ספרי ברכה פ"ק פ"א) אלמלא דת שנתנה עמה אין אדם שיכול לעמוד בה, ודברי הספרי צריכים ביאור, ולפי דברינו יש לכוון בפירושו, כי הקרא בימינו אש דת למו מוסב על חלק התורה אשר היא אש שחורה ע"ג אש לבנה, וכמו שכבר כתבנו בשם השפ"א, וחלק הזה שבתורה אין אדם יכול לעמוד בה, והמלקחיים שעל ידם יכול אדם ליקח גם חלק הזה שבתורה, הוא הדת, שע"י עשיית המצוות יכול האדם להגיע אל פנימיות התורה, עד שיש לו יכולת ג"כ להגיע השמימה, לתפוס חלק התורה שהיא אש שחורה ע"ג אש לבנה.

..אמר להם למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, מרע"ה אמר למלאכים, שתורה שייכת רק למי שנכנס לתוך המיצרים של העוה"ז, והוא משועבד לפרעה וליצה"ר, ומשם הוא מעלה את עצמו ע"י התורה עד שמגיע להדרגא הכי גבוהה, תורה נתנה מלמטה עד למעלה, שהתורה ניתן למי שיש לו הכח להגביה את עצמו ממצרים עד להדרגא ששייך עליו יחוד שמו.. שהתורה נתנה בשלמותה, מהעשיית הציונים עד החמדה הגנוזה שבתורה, וא"א ליקח חלק מהתורה, כי נעוץ סופו בתחילתו, שרק בני אדם ששייכים לסוף של תורה, הכונה לסוף ההשתלשלות של תורה, חלק העשיה שבתורה, שייך להתחילתה של תורה, להחמדה הגנוזה שבתורה, האש שחורה ע"ג אש לבנה."

.. ובכח עשיית המצוות של תורה, והעמל בלימוד התורה, יכול האדם להיות לו נגיעה לכל החלקים שבתורה, שאחר מתן תורה האופן להשיג הפנימיות של תורה ומצות, הוא ע"י עשיית המצוות ולימוד התורה, ועל ידה יכול האדם לבוא לדרגא הכי גבוהה, שנעשה הוא ממש אחד עם התורה.. ועל האדם מוטל הנעשה, להיות עושה המצות, שעל ידם יזכה להנשמע, לפנימיות של תורה."

⁵³ ויעוי' בשפת אמת שם (פ' צו), "ובזוה"ק, אש תמיד תוקד כי עבירה מכבה מצוה ולא תורה כו' ע"ש. הפי', כח מצוה הוא התקשרות והתדבקות שכל מצוה מדבק האדם בו ית'. ולזאת עבירה מקלקל ומפסיק החיבור ומכבה עבירה דביקות המצוה. אבל תורה היא בחי' קבלה שהאדם לומד ומקבל לעצמו שנכנסין בו דברי תורה וזה לא יוכל להבטל ע"י עבירה כי כבר נדבקין בו דברי תורה שקיבל כנ"ל.

ומסיים שם בזוה"ק כי ת"ח העושים מצות לשמה ומקבלין לימוד ודרך תשובה לידבק בו ית' מכל מצוה שעושים א"כ גם המצות שלהם תורה ואין עבירה מכבה כו'. וכן רצונו ית' שכל מצוה יהי' נבלל בתורה. וזה ענין ברכת המצות. שההפרש בין ת"ח לע"ה בעשיית המצוה הוא בהברכה ורצון עשייתו. כי גוף המעשים שוין. רק הברכה היא על הציווי. והוא דביקות המצות בהתורה שהרי

לא נזכרה אלא מעט). באשר דבר זה עצם מהות התורה הוא. וכשם שדוקא הנשמה הטהורה שמלאה את כל הגוף וזנה אותה, רואה ואינה נראית היא ויושבת בחדרי חדרים (ברכות י' א'), אף מצוות תלמוד תורה כך היא, ולא בא בכתב אלא המסור להיכתב, היינו גופם ובנינם, אולם נשמתם ופנימיותם, לא נמסר במהותו להיות מפורש בפנ"ע בכתב⁵⁴, אלא תוכו

(ג) תלמוד תורה לא נתפרש בתורה כ"כ, שהוא תוך כל המצוות

(נג) וזהו הטעם שלא האריכה תורה בחובת מצוות תלמוד תורה⁵⁴, אע"ג שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו (וכן בנ"ך

ציווי המצוות הם בתורה. והברכה מברר זה שהשי"ת צונו בתורה כן. וע"י הברכה מדבק המצוה בשורשה בתורה כנ"ל. וברשי"י ז"ל אש תמיד תוקד אש שנאמר בו תמיד שמדליקין בו הנרות כו'. י"ל ג"כ דכתיב נר מצוה ותורה אור והוא כנ"ל שהדלקת המצוה ע"י התורה לדבק ולחבר המצוה בשורשה בתורה כנ"ל.."). (וראה שם עוד בכל דבריו).

והן הן הדברים, דחלוק מעשה מצוה של ת"ח, באשר גופו תורה הוא, וכל עשייתו בתורת הצורה הפנימית שבקרב. ולכן אין עבירה מכבה מציאות מעשיו. אש תמיד תוקד על המזבח הוא, וכולו בוער באשה של תורה, לאדם אחר היה, וממילא כל אופי מעשיו שונה.

וע"ש עוד בשפ"א, דלכך מהאי פרשה ילפינן מזאת תורת העולה וזאת תורת החטאת, דהעוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה. והיינו, באשר הכא קחזינן לענין זה, דהמצוות כאשר נעשו עם התוכן של ה'תורה', שם 'תורה' עליה, ומקבלים שם אחר, באשר מחוברים לצורה העקרונית שלהם. וא"כ הצורה אשר בהם היא התורה, ולימודה הוא חיותם העקרונית, וכאילו הקריב דמי.

⁵⁴ הפרשה העיקרית שאפשר לראותה כעוסקת בתלמוד תורה בעצם פשט המקראות, הלא היא פרשת ק"ש, דכתיב ביה ודברת בם וכו'. אולם אף בה אין פשטה מוכרע להדיא דקאי על ת"ת, דהלא מיניה ילפינן למצוות ק"ש, ויש בקריאתה שני רובדים, כפי שהאריך הנצי"ב בהעמק דבר שם, ונעתיק מדבריו. "ואהבת את ה' אלוהיך" וגו'. אהבה משמעו שני אופנים, א', שיהא מוותר מרצונו על דבר הנאהב וקיומו. ב', דביקות במחשבתו ותשוקה עצומה להשתעשע עם הנאהב. ושני כוונות אלו מוזהרים אנו בזה המקרא וכו'.

"והיו הדברים האלה", לפי' הא' משמעו רעיון של מסירות נפש יהא מושרש בלב, שהרי אפשר שלא יבוא לכך לעולם, אבל מ"מ המצוה שיצויר בלב שאם יבוא לידו הרי הוא מוכן לכך. "ושונתם לבניך", שיחזור זה הרעיון והחובה לפני בניו, ולהשריש גם בלבם כל זאת. "ודברת בם", היינו פרשת שמע, למ"ד פרשה זו דוקא מן התורה, ולמ"ד שהוא מדרבנן, מ"מ איזה פרשה מצוה לקרות וכו', ופרשה של תורה תועיל להזכיר עול מלכות שמים בזה האופן. "בשבתך ובקומך", שחרית וערבית. "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך", בין שתהיה שפוי בביתך בין שתהיה מוטרד בדרך, והדרש ידוע, לאפוקי חתן ועוסק במצוה.

כ"ז הפירוש הידוע בתלמוד, ושייך לכל אדם מישראל, אבל לאנשי מעלה מתבאר עוד באופן אחר.

"והיו הדברים האלה", כדתינא בספרי, וכי היאך אדם אוהב להקב"ה, והיו הדברים האלה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. [וזה הלשון מוכיח על חכמת הבריאה והטבע וכמש"כ הרמב"ם הל' יסודה"ת פ"ב וכו', אבל כבר חלק רב האי גאון ז"ל ע"ז, ואמר דאהבה אינו בא אלא מעסק התורה ולא מחכמת הטבע, ומפרש הספרי, והיו הדברים האלה, היינו עסק התורה דוקא מועיל להכיר את מי שאמר והיה עולם הוא חכמת הבריאה ולאהוב אותו יתברך, אבל כשאנו עוסק בתורה, אפילו לומד חכמת הבריאה אינו מוצא אהבה, וכ"ז דומה למי שידוע שיש אדם שהוא גדול וראוי לאהבו אבל אינו מכירו וכו', אבל כל זמן שאינו עוסק בתורה דומה לאינו מכירו, משו"ה אפילו לומד ויודע חכמת הבריאה אינו משיג אהבה].

"ושונתם לבניך", כפירוש הגמ', שיהא הדברים משוננים בפיך. ופי' לבניך היינו תלמידים כמש"כ הרמב"ם בהל' ת"ת. "ודברת בם", כדאיתא ביומא (י"ט ב') ולא בדברים בטלים. "בשבתך בביתך", לא תפנה עצמך בכל אופן מעסק התורה, ובזה תגיע לאהבה ודביקות". ע"כ דברי 'העמק דבר'. [וראה בהקדמתו לפירושו על דברים, דבספר דברים באו הרבה מקראות כן, שיש בו במקרא שני כוונות].

והיינו, דאע"ג דאפשר היה לומר דפשט המקראות על פרשת ק"ש עצמה ועניניה מיירי, ומיניה ילפינן דיני ק"ש ותפילין ומזוזה, שאין בהם אלא פרשה זו של קבלת עומ"ש, ואמת הוא שמתפרש כן, אולם ברובד המהותי יותר צריך לקרוא דלא קאי רק על עצם הנקודה השורשית של היות הקב"ה אלוהינו ואנו עמו נוחלי תורתו, אלא על כל המשמעות הטמונה בכך, שהתורה היא חיינו ואורך ימינו, ומקיפה היא את כל הווייתנו בכל עת ובכל שעה, בבית ובדרך, בבוקר ובערב, היא היא נקודת מרכז חויות החיים ומלבדה אין מאומה. [ואף 'שמע ישראל.. ה' אחד', נקרא בשני רובדים אלו, והבן]. ונמצא, שיש להם למקראות 'גוף', ויש להם 'נפש', שהיא היא תוך ופנימיות הגוף.

⁵⁵ וכשם שעוה"ב לא נזכר בתורה שבכתב, וכבר האריכו בזה, וביארו רבים (יעו"פ פי' הגר"א לשיה"ש א' ג'), שהלא ענין העוה"ב שצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, כבר נזכר כתכלית התורה והמצוות כאשר יתקיימו כתיקונן, שתהיה שלימות השפעת הטובה על ישראל, השראת שכינתו בתוכנו בריבוי טובה וברכה, ואזי "והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלוהים

להקב"ה חדר חדרי חדרים בתורתו כך יש להן לתלמידי חכמים לכל אחד ואחד חדר חדרי חדרים בתורתו" (שם).

(יד) בין שופריה דיעקב כשופריה דאדם הראשון, לבגדי החמודות שנטל עשיו

(נה) **כלומר**, עצם המצוות בחיצוניותם, יכולים המה להופיע אף במלבוש מרוקן, כשם שעשו האומות שנטלו לתורה, ועשרת הדברות שניתנו בתורת השורשים לכל מציאות העולם הנכונה ששוכן בו אמתת הקב"ה בגילוי

ורוחו הוי. הוא זה שמעניק את ה'צורה' לכל המצוות. ואין עיקרו לבוא בתורת גוף מצוה גרידא.

(נד) **ודוקא** הקורא בדבר ה' באמת, יראה שמעבר לציורים והנהגות מסויימים, יש בה בתורה נשמה טהורה ונשגבת, המלאה את המצוות וזנה אותם⁵⁶, רואה ואינה נראית לעין, אלא לאובנתא דלבא, ויושבת בחדרי חדרים, בנקודה הפנימית של כל ענין. ודבר זה הוא הוא בחדירת פנימיותה של תורה. "הביאני המלך חדריו, זה אחד מאלף אלפי אלפים וריבי רבבות של חדר חדרי חדרים שיש לו להקב"ה בתורתו". (תנ"כ פ"ו). "הביאני המלך חדריו, כשם שיש לו

ואתם תהיו לי לעם", והתכלית היא שיתקיים למטה ותשרה שכינתו בתחתונים, וכאשר יתענגו ישראל על זיו ה' בשלימות, והחומר ישקף ה'צורה' ולא יחצוץ בעדה לעמוד לעצמו, אלא אדרבה, בו תתממש ולצורכה יהיה, אזי הוא קבלת השכר השלם.

נמצא, דכל יעודי חז"ל אינם דבר נוסף על הנכתב בתורה, אלא שבכתב לא יתפרש אלא גוף הדברים ובנינם, ואילו עומקם הפנימי, זיום והדרם, אינו דבר אחר שלא נזכר, אלא פנימיות הדברים ונשמתם, וציון זה יעשה בידי חכמי התורה שבע"פ, שאין אלו דברים המסורים לתיאור לכשעצמם בכתב. והתיאורים הגשמיים כוללים בתוכם הכל למבין, שהרי כאשר יבואו באופן הנכון, יתקיימו עם כל ה'צורה', ודבר אחד הם. והבן היטב.

וכך היא המידה, דתורה שבכתב היינו הדברים בצורתם היסודית, אשר מכילה את נשמתם ונשמת נשמתם, אלא שזו אינה מפורשת וניכרת לעין הקורא, ויכול הוא לקרוא הדברים במלבוש שהם מופיעים, ברם אזי לא ישאר בידו אלא גוף מבנה הדברים חסר כל נשמה, והמבין יבין שיש בקרבם תוכן פנימי הקיים בתוך הדברים ממש.

[וראה אריכות בשער האחרון, שאין הפנימיות דבר אחר מהנגלה, אלא הרובד המרומם יותר של הדברים גופם. וכל אשר נאמר בתורה על התכלית והשכר אמת הוא, אלא שצריך לקרוא זאת עם המשמעות הטמונה ב'צורת' הדברים. וכן בכל כיו"ב. וראה קרוב לזה קצת בשל"ה תולדות אדם סוף בית האחרון, וראה עוד שם בסוף בית דוד קמא, "...אבל בהסכמת חכמי האמת שהנצחיות בגוף ונפש, ולא תפסק, רק תוסיף מעלה מעלה תמיד עד בלי סוף ותכלית, אז הכל בא על נכון.. ומתורצים ומבוארים הדברים יותר בביאור נכון, החקירה של 'למה לא הוזכרו היעודים בתורה', כי הן הן היעודים הרוחניים, שהאדם יהיה נצחיי בגוף ונפש..", וכ"כ בכ"ד.

ויעוי' בדברי ר"צ הכהן, רסיסי לילה אות נ"ו, "וכל הקדמונים נתקשו בזה על שלא נתפרש בתורה שבכתב שכר ועונש הרוחני, ובאמת אין זה קושיא כלל, כי תורה שבכתב הכתב הוא לבוש הגופני של התורה בעולם הזה, וכך היא התורה, בכל עולם מתלבש בלבוש השייך לאותו עולם, ובעולם הרוחני שם אותן יעודים עצמם הם ברוחניות ובעולם הזה הם בגשמיות. ודבר זה של שכר ועונש הרוחני אינו אלא דרך פירוש על שכר ועונש הגופני שבכתב, לחכמי ישראל בתורה שבעל פה שהם משיגים מסטוריות שבתורה שבכתב, וכפי מה שהיא בכל עולמות העליונים. אבל בתורה שבכתב עצמה שהיא לבושה הנגלה בעולם הזה, אין לכתוב כלל אלא הנגלה בעולם הזה". והן הן דברי הזהו"ק שיובאו בארוכה בהערות שם, שיש לה לתורה לבושא, וגופא, ונשמתא, ונשמתא לנשמתא].

וה"נ לגבי ענין 'תלמוד תורה', כל מהותו הוא ללמוד את הדברים מתוך ה'נשמתא' ולא לראות כאן לבוש גרידא, ואין ה'נשמתא' מתפרשת כדבר נוסף לצד שאר הלבוש, אלא בתוך הלבוש גופו, והיא היא מהותו, יען 'נשמתא' היא, ואינה אלא לרואה הרוח שהיא הצורה הפנימית. והוא ענין תורה שבע"פ, אשר לא מאהבת הקיצור לא בא בכתב, אלא מתוך שבמהותו ענינו הפנימיות, אשר ישכיל החכם בכתוב באובנתא דליבא דידיה.

⁵⁶ וז"ל המהר"ל (דרוש על המצוות), "שם תורה הונח על המצוות שנתן השי"ת ע"י משה. ולא נקראו בשם 'מצוות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצוות מאיתו יתברך, מפני כי לשון מצוה שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצווה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו שתהא ציווי נעשית, והשי"ת רחוק מחשבותיו מזה בתתו המצוות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה.

ולכן נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה הדברים השכליים שבהם והחכמה.. מה שאין בזולת מן החכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק על עצם החכמה לבד, אבל התורה צריכה לשניהם, להבין החכמה שבמצוותיה, ולעשותם ע"פ הידיעה ההיא.. שמצד עצמה אין לה חיבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלוקי נבדל, לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה, במעשה ובידיעה".

ולשורש. 'שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון'⁵⁹. "וירח את ריח בגדיו". ואף בקרב בוגדיו, בפנימיותם אין השפעת הריח יכולה להתפוגג. כאן הדברים 'חיים', ואינם מלבושים בעלמא. וע"ז נקרא שם 'תורה'. איהי שקדמה לעולם ותבניתו המהותית היא.

(נז) **ולמרבה** הפלא אנו רואים, שהאופן שבו משתמר הטעם המיוחד של החיבור למקור, בחינת 'תורה', איננו יכול להתקיים אם לא ע"י 'נעשה ונשמע', דהיינו, מתוך הדקדוק הקפדני בקיום המצוות על כל פרטיהם, כפי שמלמדנו התורה שבע"פ⁶⁰, ולא כרעיון בעלמא כאופן שמקובל אצל

העליון והמוחלט, נתחללו והיו לדגל של כל מדינות ה'תרבות' כידוע⁵⁷. ברם אין זה אלא מלבושים בלא התוכן הפנימי כלל, לכך אין לו לעשיו אלא את גזילת מעטפת בגדי החמודות של אדם הראשון⁵⁸. והוא הוא המלבוש המוכלל בכתב, שגזלו האומות ויאמרו אנו ישראל.

(נו) **ואילו** פנימיות ריח הגן עדן, איננו במלבושים לכשעצמם באופן מנותק, אלא בהיותם מכילים את נשמתם ותוכנם, ודבר זה ליכא אלא בקול קול יעקב, בבתי המדרשות שמכילים בתוכם את נשמת המצוות, את צורתם הפנימית באמתתה, ולא כמעשה נאה בעלמא, אלא עם החיבור למקור

⁵⁷ לך לך אל הגדולים שבבתי ערכאותיהם, וראה כיצד תלוי שם במרכז לוח עשרת הדברות, אשר ינופפו בו כיסוד המשפט והתרבות. אוי לה לאותה בושא, כיצד דוקא הכתוב על לוחות העדות, מרכז השראת השכינה בישראל, נקודת התוכן הפנימי של העולם, התרוקן ונזדיף להיותו דגל המוסר החיצוני של יפי נפש ריקים, המתירים כל תועבה ומחללים כל קודש.

ואין לך הוצאת דברים מהקשרם גדולה מזו, אשר ניתנו בתורת אמתת המציאות ומהותה, והוא הוא השגת מציאות הקב"ה בעולמו, על כל המתחייב בכל פרט ופרט בחיינו ומשמעות האמת שבו, והנה נעשו לסדר טכני לתיקון העולם, ליופי המעשים החיצוני המתקבל על הלב בלבד (וכך הוא בכל מושג ו'צורה' עקרונית, שמתקיים גם ברובד חיצוני, ואף מבחינת סדר והתנהלות תקינה, אין העולם מתקיים בלעדיו, הלכך יש לו ענפים בקרב כל בני התרבות, אולם אין זה אלא הקליפה החיצונית).

⁵⁸ "דהנה סדר בריאת העולם ה' השתלשלות הרוחניות לתוך הגשמיות כמו נשמה בגוף, והכוונה שתהי' הרוחניות נראית מתוך הגשמיות כתפוחי זהב במשכיות כסף, וכמו נשמה שאף שאינה נראית בהתגלות לעיני החומר, מ"מ בגוף האדם נראה מתנועותיו שיש נשמה בקרבו, כך היתה הכוונה שתהי' נראית ונגלית הרוחניות מתוך הגשמיות, וכן על אופן זה למעלה למעלה עד שידע כל פעול כי אתה פעלתו כו'.

אך כחו של עשו הגיאות שבו מכסה על הפנימיות, לומר שהוא הפנימיות, וזה שפושט טלפיו ומראה שהוא טהור וסימן טומאה שבו הוא מבפנים, וע"כ כחו גדול כי הוא כח פנימי רע, וע"כ יש לו כח זה להתגאות ולומר שהוא תכלית הבריאה ופנימיותה, וע"כ יש לו כח להסתיר בפני הרוחניות שלא תהי' נגלית מתוך הגשמיות. וזהו שבמדרש תנחומא (סו"פ תצא) כל זמן שזרעו של עמלק קיים [שהוא תמצית הרע של עשו] כביכול כאילו הפנים של מעלה מכוסה, ולעתיד כתיב ולא יכנף עוד מוריק". (שם משמואל ויקרא פסח).

⁵⁹ ב"ב נ"ח ב'. וכידוע הוא מקביל להא דעשיו נטל בכח את בגדי החמודות של אדם הראשון, ואילו יעקב נטל את הצלם אלוקים שבאדם הראשון, והוא הוא נשמתו ופנימיותו המאירה בקרבו את המהות האלוהית. [ובחולין צ"א ב' לגבי המלאכים העולים ויורדים בחלום סולם יעקב, "עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה, ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה". וע"ז אמרו בב"ב שם, דכאשר מטא למערתא דאדם הראשון, יצאה בת קול ואמרה, נסתכלת בדמות דיוקני (יעקב), בדיוקני עצמא (אדם) אל תסתכל. והיינו, באשר נברא אדם בצלם אלוקים ממש וזוי פניו כולו מביע כן. ויעקב הוא בבואה דידיה].

והיינו שלעשיו ליכא אלא החיצוניות, שמציג עצמו בשלימות, שהוא הוא התכלית. והוא ענין רומי, שכידוע הוא שהנהיגה בכל העולם את הסדר ופיתוח החיים, ושאיפתה כל העת לקדמו ולתקנו, וכל עיקר מושג התפתחות הטכנולוגיה ממנה באה, אולם כל הקידמה והתיקון אינו אלא מן הבחינה החיצונית בלבד. וע"ש זה נקרא עשיו, שענינו העשיה וסידור תבנית העולם ושכלולו (וכמו שאמרו חז"ל עליהם, "תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות" (שבת ל"ג ב', וע"ע ע"ז ב' ב')), אולם מרוקן וחלול הוא, איננו אלא ב'שדה' ולא ב'בית' פנימה.

וכאשר לבש יעקב אבינו לבגדי עשיו החמודות ונטל הברכות, נקבע כחו לדורות, שהארתו הפנימית יהיה לה ביטוי בכלי העולם ובמלבושים, ולבסוף יוצג עשיו בריקנותו ושוב לא יעלה בידו לצוד בחיצוניותו הנראית שלמה ועשויה, ואין קיום לבגדי עשיו אלא לפי שעה, אולם לעת"ל, ווי לדין כד יקום דין. ["עוד אחרת יש ברומי, אחת לשבעים שנה מביאין אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חגיר, ומלבישין אותו בגדי אדם הראשון, ומניחין לו בראשו קרקפלו של רבי ישמעאל, ותלו ליה [בצואריה] מתקל [ר'] זוזא דפיזא, ומחפין את השווקים באינך, ומכריזין לפניו, סך קירי פלסתר, אחוה דמרנא זייפנא, דחמי חמי ודלא חמי לא חמי, מאי אהני לרמאה ברמאותיה ולזייפנא בזייפנותיה, ומסיימין בה הכי, ווי לדין כד יקום דין" (ע"ז י"א ב').].

⁶⁰ ונצטט מכתבי הגרש"ר הירש. "רק התורה שבע"פ שניתנה מסיני, החובקת את כל תחומי החיים, עוררה את חושינו של היהודי וחידדה את עינו, לראות היטב את כל הצדדים העדינים של המצבים השונים בחיי האדם, מנקודת הראות של האמת, הצדק והמצוה.. היהודי יודע לשקול היטב, לצרף או להפריד, לפי מה שלמד בתורה שבע"פ. דוקא אודות לאופייה כמסורת בע"פ, חבקה

מעשינו, בהבנת עומק התורה, שהיא היא התוך הפנימי של כל המעשים.

טו) 'אי לאו ההוא יומא' - הרוממות שבתוך המצוות היא התורה

(נט) **הבט** וראה, כאשר נשמח בחג קבלת התורה, לא יסוב ההוא יומא אלא סביב 'אורייתא', סביב לימודה ורוממתה, לא נבקש באותו היום לקיים כל עניני מצוותיה כמידת האפשר, שהלא בו ביום ניתנו. לא יום שנחפש את קיומה והגשמתה הוא, אלא את פנימותה ונשמתה. אין אנו חיים את רוממות היום, אלא בעסק התורה אשר מהוה את מרכזו. אי לאו ההוא יומא כמה יוסף איכא בשוקא. ובמה היה ל'רב יוסף', משום ש'למדתי תורה ונתרוממתי'. (פסחים ס"ח ב' וברש"י שם). ולכאורה, וכי מצוות תלמוד תורה היא לבדה אשר ניתנה באותו היום. הן אמנם גדולה וחשובה היא מכולם, אף שקולה

האומות שנטלו למה שחשבו בעיניהם למוסר התורה, וראשית מעשיהם מקדמת דנא היה להשליך מאחר גבם⁶¹ כל דקדוקי מצוות, אלא דוקא מתוך שיש לנו ספרי הלכה בכל פרט מחיינו, כל פעולה נתפסת ככרת משמעות ויש לה דיני תורה מדוקדקים. וזהו חידוש שאין החיצוניים מבינים כלל, ומאז ומעולם היה בעיניהם לזרא. ותולדות הענין כבר מעידה ההיסטוריה כמאה עדים, עד כמה יכול להיות חלול וריקני ההתהדרות ב'רוח התורה' שלהם⁶².

(נח) **והיינו** טעמא, משום שרעיון בעלמא אינו מכיל אלא את פרי מחשבת האדם המוגבלת, שאיננה יכולה להתרומם מעבר לאופק הארצי שלו. ולבסוף תמיד יתגלה בחדלונו. ואילו אנו, עם ישראל נוחלי התורה, בהיות מעשינו מדוקדקים ומכוונים עד לפרט הקטן ביותר, בתורת צורת התוכן העליון שמציבה אותנו התורה, הרי לא ממקום של אופק מוגבל אנו באים, אלא מתוך ה'נעשה' יבוא ה'נשמע'⁶³. כאשר בכל פעולה אנו חיים אופק שמימי יותר, ומתרוממים בשבירת ההווי הארצי הסתמי, אזי נבוא להזדהות עם

והקיפה תורה זו את כל האומה ואת כל אחד ואחד באומה. במשך אלפיים שנה כלכלה את העם במזון רוחני. התורה המסורה מפי הגבורה בע"פ, היא אשר העלתה את נושאייה לפסגה נשגבה כזו, שיוכלו לתקן תקנות ולגזור גזירות ברוח התורה..

כל זאת באה לנו בזכות התורה שבע"פ. היו גם מעמי העולם שקבלו מידנו את התורה שבכתב עוד לפני מאות בשנים, אך מעולם לא הצליחו להגיע לרמה הרוחנית והמוסרית של היהדות, משום שהיה חסר להם המפתח. התורה שבע"פ. על כן אין התורה שבכתב מתקיימת ומתגשמת בחיים המעשיים, אלא לפי פירושה של התורה שבע"פ.. " (במעגלי שנה, מתן תורה א').

והן הן ד' המדרש הידועים, "בקש משה שתהא המשנה בכתב, ולפי שצפה הקדוש ברוך הוא שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית והם אומרים אנו ישראל, ועד עכשיו המאזנים מעויין, אמר להם הקדוש ברוך הוא לעכו"ם, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו, הם בני, ואיזו היא, זו המשנה שנתנה על פה" (תנחומא כי תשא ל"ד). והיינו, דתוכיות התורה לאו לכתב היא מסורה, אלא בתוכם של בני ישראל היא בסברתם ובחייהם, והיא היא העדות החיה מיהו הנבחר להכיל בקרבו את ה'מסטורין' של מעלה, להיות אנשי התורה 'בעצם'.

⁶¹ ונעתיק מש"כ הגר"ש וולבה (דעת שלמה, מאמרי גאולה ע' ל"ו). "לאו"ה ישנה ג"כ ה'ביבל' (תנ"ך), וכיצד הם מבינים, בדיוק הפוך. הם 'חסידי' גדולים של הנביאים, ונדמה להם כי הנביאים עלו מדרגה גדולה על ספר התורה שהוא רק 'חוק', והנביאים אמרו דברי מוסרים נעימים וגדולים. הרי ידוע, מה למדו מכל הנביאים, כיצד הבינו 'אהבת הבריות', 'לאהוב' מתנגדיהם להביאם לאינקויזיציה, להמציא בשבילם עינויים מחוכמים.

ומה ראו על ככה להגדיל כ"כ בשבח הנביאים? הם קובעים את המדרגה שלהם עצמם, תורה, חוקים ומשפטים הם מדרגה כה גדולה של בירור שהם אינם יכולים להשיגה, וכ"ש שלא יוכלו לחיות בה. כל אשר תגדל האספקלריא **שאינה** מאירה, כל אשר יגדל החושך שבהשגה, יורווח להם המקום למחשכיהם. את הנביאים הם לוקחים לדרשות ולדברי מוסר נעימים, גם אותם בלי להבין ובלי ללכת בעקבותם, כמובן. ויחד עמהם יוכלו לשקוע בספרות שלהם, להגות ככל העולה על רוחם בלי מעצר. בחיק התורה אין מקום לזה, ואין יכולים לחיות בבירור עצום זה של חוק התורה, ולאחוז עמה כל הבליהם. לכן הפכו הקערה על פיה, והעלו על נס 'מוסר הנביאים', לעומת 'חוק התורה'. בתפארתה של תורה יכול רק הכלל ישראל לחיות.. ומה נפלא לראות איך הם משתעשעים בציווי הנביאים ובדבריהם הגדולים, מבלי להוציא מהם שום מסקנה למעשה."

⁶² וראה עוד במאמר הנספח לקונטרס, שהובאו דברי הגר"א בזה דאין להם לעכו"ם בתורה אלא ריח, שהוא ענין התורה שבכתב, ולא טעם, שהוא ענין התורה שבע"פ. ונתבאר שם בארוכה ענין החושים וגדרם, ופשוט דברי הגר"א, יעו"ש.

⁶³ וראה אריכות בזה בהערה באות י"ב.

המצוות⁶⁴. זו היא התורה שקדמה לעולם, שבה קיימים כל המצוות בכת. היא היא מהותם העקרונית העליונה, שבקיום המצוות נשכינה בזה העולם. וכבר הביא הגר"א וסרמן מאמר הק' הח"ח, "עם תורה כל המצוות מצוות, בלי תורה הכל בבחינת בויץ ורפש" (ראה בהערה⁶⁵).
 (סא) לא בחובות עשיה בעלמא אנו שמחים, אלא ב'תורה' שבהם⁶⁶. בהיותם חיי עולם שנטע בקרבנו בלוחות העדות

כנגדם, אך מדוע היא לבדה חלק יום זה, ולא נהדר בו בקיום המצוות שנמסרו בו ביום.
 (ס) אולם הן הן הדברים. אין היא מצוה נוספת גדולה ככל שתהא, היא היא תוכנם ופנימיותם של כל המצוות. בלעדיה אין אלו אלא מעשים יפים בעלמא, אשר דוגמתם תמצא בכל אומה ולשון. וגם אם מצות לימודה ימנה בכלל התרי"ג, נקודתה הפנימית של מצוה זו היא נשמת כלליות כל

⁶⁴ רמז לדבר, הא דאמרו במכות כ"ג ב', דרש רבי שמלאי, שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה, וכו', אמר רב המנונא, מאי קרא, תורה צוה לנו משה מורשה, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו. והנה מציאות ה' אלו קינו לבדו אשר הוא אמתת המציאות ואין עוד, היא שורש נשמת התורה, ואלו שני המצוות שמענו כל ישראל מהקב"ה, שהם כוללים בתוכם כל המצוות (הגר"א פ"י לשיה"ש א' ב', ובאדרת אליהו דברים כ"ט כ"ה).

וכל השאר תרי"א הוו, והם השתלשלות כלל המצוות לישראל, ושם 'תורה' עליהם, שהיא נשמת המצוות וישראל המקיימים אותם, וע"ז אמרו בזה"ק (אחרי מות ע"ג א') 'ג' דרגין אינון מתקשרן דא בדא, קוב"ה אורייתא וישראל". [וראה בש"ג אות] בסוף ההערה, מד' הזה"ק, דהוא בחינת גופא, נשמתא, ונשמתא דנשמתא, וכולא אחיד דא בדא].

⁶⁵ בקובץ מאמרים (ע' ר"ו). וע"ש שפותח בציטוט זה את מאמרו, ומוסיף, "והנה בקשוני בכתב ובע"פ לפרש את המילים האחרונות האלה. עלי להקדים כי אצל הח"ח ז"ל היה הדבר שכיח לעתים קרובות שהביע רעיון כלשהו בקיצור, במילים ספורות, אשר בהשקפה ראשונה צלצל כדיבורים מוזרים, אחר כך, כשחיפשו מקור לדבריו בתורה, נתברר בעליל כי הרעיון שהביע הוא פשוט ומוכרח..

אף אמירתו הנ"ל יש לה מקור בדבריהם ז"ל, "א"ר אילא, אלה המצוות, אם עשיתן כמצוותן הם מצוות, ואם לאו אינן מצוות" (יר' חלה פ"א ה"ה). "כי היא חכמתם ובינתכם לעיני העמים.. רק השמר לך.. פן תשכח את הדברים", "אז כשלא תשכחו אותם ותעשו על אמתתם תחשבו חכמים ונבונים, ואם תעוותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים" (רש"י דברים ד' ט'). לקיים כצורתה אין אפשרות בלתי עם ידיעת התורה.. כיון שיצא"ר נוטל לידיו אפילו מצוה ממש מתורת ה', לבסוף יוצאת מגוף המצוה עבודה זרה" (וראה שם בארוכה דוגמאות חיות מהווי התקופה).

⁶⁶ וידועים דברי המהר"ל (תפארת ישראל פכ"ז), מפני מה בתורה נזכר החג בתורת יום הביכורים וכד', ולא בשם יום מתן תורתנו. ונעתיקם. "אמנם מה ששואלים בני אדם, כי אם חג השבועות הוא בשביל שנתן לנו התורה, למה כתב (במדבר כ"ח כ"ו) "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה", ולא כתב 'ביום מתן תורה', מאחר שעיקר היום טוב הוא בשביל התורה, כמו שאנו אומרים 'זמן מתן תורתנו'. אין זה שאלה כלל, כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים (שמות כ"ג ט"ו). וסוכות (ויקרא כ"ג מ"ו) "כי בסוכות הושבתי אתכם". וביום הכפורים (ויקרא ט"ז ל') "כי ביום הזה יכפר עליכם".

ובחג השבועות, התורה שנתנה בו, נתנה מהשם יתברך, והיא לעול על ישראל. והרי אומות העולם מכחישי ה' לא היו רוצים לקבל התורה (ע"ז ב' ב'). ואף כי אנו אומרים 'זמן מתן תורתנו', היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו, ואמרנו (שמות כ"ד ז') "נעשה ונשמע". אבל מכל מקום השם יתברך, הנותן התורה, היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם (שבת פ"ח א'), מפני שהיא עול עליהם. ואיך יכתוב בתורה 'זמן מתן תורה', שנתן השם יתברך בגזרתו על האדם". עכ"ד.

וביאר דבריו, דהנה כבר נתבאר דעיקר מצות ת"ת נזכרה בתורה שבע"פ, משום שענינה נשמת המצוות וצורתם, ודבר זה מסור לישראל שמשכילים בקריאה הפנימית, ואילו הכתב במהותו מכיל את הגוף. ומצד עצם היות עלינו חובות, אין עושים חג. אולם כאשר חיים את נשמת המצוות, ורואים את התוכן המרומם הקיים בקרבם להיותם חיינו ואורך ימינו, אזי אין לך יום גדול כיום עצרת, אשר בו ניתנה לנו התורה. "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מ"ט, יום שניתנה בו תורה הוא".

[ובאמת, משמעות החג הנזכרת בתורה, יום הביכורים וקציר תבואת א"י, בפנימיות הוא הוא התורה הקדושה, ודבר אחד הם. משום שמהות ענינה של א"י, שהיא הארץ שנחלת ה' היא, ובה עומד ישראל בבית אלו קיו ומתדבק בו ית' ומתחברים שמים וארץ, כלומר יורד ה' לשכון בתוך ישראל, והיינו בתורת שהיא המקום המתאים שבו תתקיים התורה בתוך העולם, וישורו בה ההווי הנכון והאמיתי שמעניקה לכל מציאות החיים, לכל הנהגותינו ומעשינו. אזי סמוכים אנו על שולחן אלו קינו, ומתגשם ה'צורה' בתוך החומר, בחיבור התורה והמצוות, המעשים והפנימיות, בחינת כי נר מצוה ותורה אור.

והבנה פנימית זו, דמהותה התוכנית המופשטת של ארץ ישראל היא התורה, מקיפה והולכת את כל הווי היהדות כפי שהעמידו לנו חז"ל בעומק תורה שבע"פ, וביותר לאחר חורבן המקדש, כאשר אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, הועמד בית המדרש במרכז חיי ישראל. "גלו לבבל שכינה עמהם.. היכא שריא, אמר אביי, בבי כנישתא דהוצל ובבי כנישתא דשף ויתיב

בנהרדעא.. "ואהי להם למקדש מעט", אמר ר' יצחק, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל. ור"א אמר, זה בית רבינו (רב) שבבבל. דרש רבא, מאי דכתיב "ה' מעון אתה היית לנו", אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.. תניא ר' אלעזר הקפר אומר, עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י". (מגילה כ"ט א').

[וראה ברבינו יונה ברכות ז' ב' בהא דאיתא שם דכל הקובע מקום לתורתו אויביו נופלין תחתיו שנא' "ושמתי מקום לעמי ישראל", ופי' ר"י דזה הפסוק נאמר על ביהמ"ק, שהקב"ה היה משרה שכירתו שם ובזכותו היו ישראל יושבין לבטח ולא היו מפחדים מאויביהם, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים מקום התורה במקומו, כדאמרינן מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד, ולפיכך בזה ינצל מהאויבים, ואפי' מי שאינו יודע ללמוד אלא מעט, יש לו לקבוע באותו מקום וללמוד במה שיודע.. "עכ"ל].

כי מהי ארץ ישראל, וכי אדמה ותבואה, הלא משמעותה שבקרב 'חי' הווי עם ישראל, הלא הוא להתענג על דודיו האהובים של ה', לשכון באקלים בית מלכנו ולהיות מאוכלי שולחנו. וכעת, בגלות, נשמר אופן זה במובן העמוק שלו, ביניקת תורתו מפיו בתוככי בתי המדרשות. התורה היא ההווי שמתגשם בארץ ישראל, היא היא ה'צורה' שבמקום משכן השי"ת, בזה מעולם לא היה גלות, שום צורר אין בידנו לנתקנו הימנה. בכל מקום שהיהודי ינדוד, יקח הוא את בית אלוקיו, התורה, עמו. בית המקדש וארץ ישראל במובנם הפנימי, מעולם לא נלקחו מישראל. והחג על התורה ותנובתה, הוא הוא החג על א"י וקצירה.

וביאור הדברים, דבאמת קצירת תנובת הארץ, איננו מעשה יבש, אלא המזון הוא דבר בעצם הגדרת האדם, שמו של אדם נקבע ע"פ המקום שממנו חי, על שולחנו מי הוא סמוך (והארכנו במק"א). ויש לו למזון את רובדיו השונים, כאשר התורה מאריכה הרבה במעלות ארץ ישראל, אשר ממנו מקבלים תבואה מיד הקב"ה. עיני ה' אלוקיך בה, כמו כל דבר בתורה, יש לו מימדים רבים, פנימיות לפנינים מפנימיות. ברם אין ספק שהדברים כפשוטם אמת הם, ולא עוד, אלא שכל העומק במשמעות האכילה מפי ה', מוכרח להיות שצורתו המהותית על כל תוכנה, מונחת בגוף הקציר, אין הוא דבר אחר ממנה.

ועצם הברית אשר בין הקב"ה לעמו, אשר יקבלוה ישראל על עצמם בוקר וערב, על מטר שמים ויבולו יתבסס, בה מוגדר הקשר ההדדי, יש בו מימד מעבר לתועלתו הגשמית, כך מתחברים ישראל לאלוקיהם לשהות אצלו. גדול יום הגשמים. זהו הצורה שעניי ה' אלוקיך בה, ארץ אשר למטר השמים תשתה מים. הם מבטאים את היות אלוקיהם חי בקרבם, "ונתתי גשמיכם בעתם, ונתנה הארץ יבולה.. והתהלכתי בתוכם, והייתם לכם לאלוקים ואתם תהיו לי לעם" (ויקרא כ"ו).

האכילה איננה פעולה חומרית יבשה גרידא, אלא היא המגדירה את האדם להיכן משתייך, ממי יונק את חיותו. זהו יניקת מציאות חייו והווייתו של האדם. אמור לי מה מאכלך וכיצד הווי שולחנך, ואמור לך מי אתה. ישראל נכנסים לרשות אלוקיהם כאשר אוכלים הם על שולחנו תבואת הארץ באופי המתאים, בתורת שבאים לקבל מתוך ידו, ובזה משוייכים הם אליו. האוכל הוא הוא נקודת חיבור הוויית האדם. האווירה והצורה שיושב בשולחנו קובעת איה מקומו, מהיכן אוכל, למה מחובר. והוא ששינוי (אבות פ"ג מ"ג) "רבי שמעון אומר שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר (ישעיה כ"ח) "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום". אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו משלחנו של מקום ברוך הוא, שנאמר (יחזקאל מ"א) "וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'".

הלכך, כלפינו משמעות הענין היא בתורה, שבה אנו חיים מפי ה', היא חג הקציר שלנו, על ידה אנו עם ה'. כן הוא האמת, הקציר והתורה חד הם, אך כאשר חדלו לתפוס זאת בקציר הגשמי, אפשר לדבר רק על משמעות התורה אשר היא עיקרו. הוא הנשמה הפנימית של הקציר, וכענין 'כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם', בזה סמוך האדם על שולחנו ה'. ודוקא לקראת הגלות התחדד יותר משמעות חג הקציר וקיבל את התוכן העמוק והפנימי שבו, באשר אזי הוא זמן 'הדר קבלוה מאהבה', והכירו ישראל במהותה הפנימית הנשמית של התורה, והוא התחלת ריבוי תורה שבע"פ וכנודע, אזי השמחה בחיי התורה היא היא במרכז יום זה, וזהו שמחת קציר דידן. כפי המקום שבו חווים את החיים, כך נשמח על השפע שמושפע בהם.

והוא ענין מופלא, דדוקא בגלות זכו ישראל להיות לומדי תורה ועמליה, ואילו בימי בית ראשון עיקרי העוסקים בה היו הכהנים והלוויים אשר הורו את העם כמבואר בכ"ד. וכך במידה מסויימת נתרוממו כל ישראל לבחינת "ה' הוא נחלתו". כאשר בטלה ארצם ואין הם סמוכים על יניקת ארץ ה', צורת התקשרותם לאלוקיהם היא בהיותם בבית המדרש, ביניקת תורתו בפיו, וירבו נדיבי עם אשר נשאו לבם להדמות לבני לוי, לפרוק מעליהם עול החשבונות הרבים, ולילך ישר וללון בעומקה של הלכה. עיר הקודש והמחוזות היתה לחרפה ולביזות, ואין לנו שיעור רק התורה הזאת.

וענין הא דהתרבתה תורה שבע"פ בזמן הגלות וההסתר דייקא, משום שכבר נודע שאין הגלות עונש בעלמא, אלא תהליך של תיקון וצמיחה פנימית. באשר ההתערטלות מכל מסגרת טבעית של אשר מכונה 'לאום', מחדדת ומפנימה בקרב ישראל, שנקודת החיים שלהם בתורה השמית היא, שמעבר לכל החיים הטבעיים. אם נקח אומה אחרת, נקלף מהם את ארצם ואחדותם, ונפורם ברחבי תבל, לא נשאר כאן מאומה, אולם עם ישראל יש להם הווי שמתקיים בעצם נפשם גם אם כבר אין להם כל סממנים של אומה. אין הם יהודים בארץ ובתרבות שמסביבה, אלא במקום שונה, מקום שלעולם לאו בר ביטול הוא. כאשר הגשם והחומר שבחיי האומה נעלמו, והגוף בטל מן העולם, אזי מתגלה הנשמה.

זהו הגילוי הגדול שמגלה הגלות. כאשר כל השכבות החיצוניות מתקלפות, מתגלה התוך. אומה אחרת לא תחזיק מעמד במצבים דומים, כאשר תוכה חלול הוא, הווייתה בשכבות הללו של קרקע וחיי חברה משותפים, בהעדרם אין בה ממש, אולם ישראל תוכו

'חיי עולם'⁶⁸. זהו עצם הגדרת התורה, בה מחובר כל המצוות והמעשים, למשמעות המהותית-נצחית של החיים, והלומדה 'חי' יכולה. "כי עמך מקור חיים, באורך נראה אור".

שנתן לנו. ב'חדוותא דילי' הבאה אלינו, נשמח ביום קבלתה⁶⁷. בדבר זה אין לאומות, ולא יכול להיות, כל חלק שהוא בעולם. אשר בחר בנו מכל העמים להיותנו בעלי תורה נשגבת ונצחית. וזהו השם הנלווה ל'תורה' בכל מקום בחז"ל,

עמוק יותר, חיי נשמה הם מהות חיינו, ותוך זה נחשף במלא הדרו עת בטל מסגרת הלאום הנורמלית. כאשר הגיעו למצב שלכאורה אין ליהדותם ממש במובן הטבעי הלאומי, אזי צץ לפתע ממשות מעולם אחר. שוב ע"כ לא היו יהודים אלא בתורתם, ונתחדדה אצלם מהותם הפנימית וחיותם העליונה, באשר קיומם הגשמי נתכלה. ומכאן מקור ריבוי תורה שבע"פ הקיימת בתוכו של האדם, בזמן הגלות דייקא. בזמנים החשוכים ביותר, נוצקה דמות ישראל, החי בעולם הנצחי המהותי של חיי צורה, בעולמה של תורה, ואין מסגרות הגשם יכולות לו.

[וראה מה שהביא ר' לייב בן הח"ח, ב'דוגמא מדרכי אבי' אות מ"ד. "היה מצטער תמיד על הגלות הארוך, אמנם היה מנחם את עצמו שמאפס מעשה החלו בני עמנו להתעניין בתורתנו ביותר, ובמשך הימים נתבארו כל דברי התורה ע"י גדולינו ונתחברו המשנה והגמרא. כן אחר זמן הגמרא עמדו חכמים וביירו וליבנו ועשו אוזנים לתורה, כן נתבארו סודות התורה ע"י חכמים רבים. ומי יודע אם בהיותנו בארצנו כל אחד תחת תחת גפנו ותאנתו, אם באנו לידי זה. (שהרי בימים הראשונים היו עמי הארץ ונתחבר מס' שלמה דמאי בשביל זה. ועכשיו כולם יודעים את ה', וכבר כתבו הפוסקים, שעכשיו אין דין עם הארץ לכמה דברים)].

וכאשר יושלם השפעת החיות הפנימית, כאשר יקיימו בפועל את המצוות עם מהות ה'תורה' באופן חי, וכל עצמם של הווי חיי המעשה של עם ישראל, יביעו את ה'צורה' שבקרבם, את הארת ה' ודברו בתורתו, אשר מפיו חיים וממנו ניזונים, אזי יתבטא הדבר במציאות בפועל ויבוא העולם לתכליתו, אזי נזכה אף לשלימות ארץ ישראל האמיתית. לא בתורת אדמה ויבולה בעלמא כדעת המינים, אלא בתורת שאף במלבוש, בתבואת הארץ הקדושה ושלל גילויי החיים שבקרבם, יתאחד המשמעות הפנימית של ה'תורה' שבזה, והוא הוא חיבור שמים וארץ, תורה ומצוות].

⁶⁷ ובאמת לא ניתנו ביום זה אלא עשרת הדברות, ואילו שאר התורה קיבל משה בארבעים יום שלאחר מכן, וכן לאורך כל ארבעים שנות המדבר נמסרה התורה לישראל. ונחלקו ר"ש ור"ע (חגיגה ד"ו) האם כללותיה בלבד נאמרו בסיני, או אף פרטותיה, אולם לכו"ע במעמד הר סיני עצמו לא נאמרו אלא עשרת הדברים כמפורש בתורה. (והלא פרשת המקושש ודאי לא נאמרה אלא לאחר מכן ולא ידע משה במאי מיתתו, ופרשת ירושה לא ניתנה אלא בסוף הארבעים שנה (ב"ב קי"ט א)).

ברם, אותם עשרת הדברות שנתחייבו במעמד הנשגב, לעולם אינם עומדים בפני עצמם, אלא הם הם עצם צורת היחס בין הדוד לרעייתו. כי כן מחייבת מציאותו יתברך, שלילת הרצח הניאוף והגניבה בהחלט עד כדי קביעת עובדה שאינו באפשר, כבוד למקום אשר הימנו באת, קידוש השבת לימו של ה', כבוד לשמו יתברך, שלילת אל זר, וצורת עמידה נכונה בפני 'אנכי ה'".

כל אלו ופרטי פרטיהם, שהם הם המצוות המסתעפות לתורה כולה, אינם ציוריים שרירותיים אלא נמשכים ומתחייבים מאמתת מציאות, זהו עצם התגלותו, אלו הן דרכיו אשר בהם יזרמו חיים מכח הווייתו. רק בשמירת אורחות חיים אלו חוסים ישראל בצל נפני אלוהיהם, באשר בזאת חופפת רוחו בקרבם.

הרוח אשר השפיע הקב"ה ממעון קדשו על ישראל ביום ירידתו ההרה לפוגשם, רוח שמימית היא, הווי של רוממות אשר רציחה וגניבה סותרות לחלוטין את כל אקלימו, הווי של שבת וכיבוד אב, אלו הן עשרת הדברות שהם תנאי הקיום הבסיסי של אותו ההווי. בהעדרם נמוג הוא לחלוטין. ובתוך מסגרת קיום זו ישנם לתרי"ג המצוות, שהם ההתפרטות של רוממות חיים זו. "ועל הר סיני ירדת ודבר עמהם משמים, ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת, חוקים ומצוות טובים" (נחמיה ט' י"ג).

עכ"פ נמצא, דשם 'תורה' יכון לאשר קבלנו ביום הזה, והוא לעצם נשמת התורה ותוכנה הפנימי, רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפייך, אשר ממנה שורש ההתפרטות לתרי"ג, בהם נשמח ונהגה, עליהם יאמרו ה'אקדמות' בגדלות הקב"ה ושבח ישראל אשר קירבם והכניסם למחיצתו, והוא הוא 'תוך' התורה ונקודתה המהותית, ומתקיים ב'תורה אור' שבידנו, שמשם יונקות המצוות את משמעותן האמיתית. והבן.

⁶⁸ ובמדרש, "ובמה יתהלל אדם בעוה"ז, בכתרה של תורה, שהיא מעשרת אותו ונותנת לו חיים בעולם הזה ולעוה"ב, שנאמר "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד" (משלי ג' ט"ז), אי זה עושר שהיא נותנת לו, זוכה שנותניו בו כח שלא יבטל לעולם, שנאמר "וקוי ה' יחליפו כח וגו' ילכו ולא ייעפו" (תנ"ך זוטא כ"ד, הובא בילקו"ש ירמיהו רפ"ד). והיינו, שמהותה של תורה שהיא הנותנת קיום נצחי, לחיות בתוכן האמיתי של המציאות, שבאופן זה בלבד מהות החיים בעוה"ב. וע"ז אמרו חז"ל, עמי הארצות אינם חיים, וראה בזה לעיל אות ד'.

שער ב'

"עוטר ישראל בתפארה"

-כריכת התורה בצורת האדם-

ק"ש, זכירת יציא"מ, תפילין, וציצית

שער ב'

"עוטר ישראל בתפארה"

-כריכת התורה בצורת האדם-

טז) ק"ש ענינה תלמוד תורה, שהיא נקודת החיים שבברית

סב) והנה שיעור ת"ת המחוייב ביותר, שממנו אין לפחות כלל מידי יום, היינו קריאת שמע, כמבואר בגמ' (מנחות צ"ט ב', וע"ש, נדרים ח' א'). ובמדרש שוחר טוב (תהלים א') "א"ל ר' אליעזר ומה את מתקיימת ובתורתו יהגה יומם ולילה, א"ל ר' יהושע, זו ק"ש שאדם קורא אותה שחרית וערבית, מעלה עליו הקדוש ברוך הוא כאילו יגע בתורתו יומם ולילה". ומשמע בכ"ד דקריאת שמע גדר תלמוד תורה הוא⁶⁹, והוא פשוט תירוץ הירו' (ברכות פ"א ה"ב) בהא דרשב"י וחבריו לא היו מפסיקים מתלמודם אף לק"ש, ואע"ג דלמצוות שא"א לעשות ע"י אחרים מפסיקים, הכא זה שינון וזה שינון, ולא ידחה זה מפני זה.

סג) ואע"ג דענינה של ק"ש הוא קבלת מלכות שמים, לרשב"י וחבריו ל"ח לה מעשה מצוה שדוחה תורה, משום דענין ק"ש הוא שהוא יתברך אלוקינו ואנו עמו בהיותו נוחלי

תורתו ומצוותיו, ודבר זה אנו מעידים בקריאת הפרשה⁷⁰, שתורתו היא חלקנו ובתורת הכי אנו באים בברית ומקבלים עול מלכותו, ואין זה חיוב מעשים בעלמא אלא מרוממת היא את כל מהות חיינו ונקודת מציאותנו להיותנו במקום השורשי של המציאות, תורת ה' הנשגבת היא חיינו ואורך ימינו ובכך אלוקינו הוא. זהו עצם מהות הברית.

סד) ונמצא שלא במקרה מתקיים השיעור היסודי של תלמוד תורה בק"ש, משום דנקודתה ומהותה⁷¹ הוא ענין ה'תורה'⁷², שאין מעשינו מעשים בעלמא, אלא יש בהם חיבור למקום העליון והאמיתי, ובהם אנו עמו נושאי שמו. והוא הוא קבלת מלכותו האמיתית. ולכך פרשה זו היא מקור מצוות תלמוד תורה, וכאשר נאמר בה "ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך", אשר במובן המצומצם יכול להתפרש על ק"ש לחודא, במובן היותר מקיף ועיקרי, קאי על כל תלמוד תורה, ומכאן מקור חובתה.

סה) ואף הברכה הסמוכה לק"ש, הן ערבית והן שחרית, על תלמוד תורה תבוא, על היותה חיינו ואורך ימינו, להבין

⁶⁹ "דק"ש איננה אלא דברי תורה ושינון הוא", (לשון רמב"ן ברכות כ"ב ב'), "ועיקר ק"ש שינון דברי תורה, ויש בה להקל כדגרסי בירושלמי שניא קריית שמע שהיא לשינון" (שיבולי הלקט סי' מ"ח). וכבר הביאו מהירו' (ברכות פ"א ה"ה) דמפרש הא דבשחר מברך שנים לפניו וכו', "על שם 'והגית בו יומם ולילה', שתהא הגיות היום והלילה שווין". וקחזינו, דק"ש ענינה 'והגית'. ויעוי' עוד באבדר"ן פכ"א, "שינה של שחרית כיצד, מלמד שלא יתכוין אדם לישן עד שיעבור עליו זמן קריאת שמע. שכל זמן שאדם ישן עד שיעבור עליו זמן קריאת שמע, נמצא בטל מן התורה".

⁷⁰ ולמ"ד ק"ש דרבנן, כבר כ' דלדידיה בעינן שיקרא איזה פרשה אחת מהתורה ערבית ושחרית (יעוי' שאג"א סי' ב' ועוד).

⁷¹ ויעוי' בירו' שבת שם, דפריך אהא דקאמר דלכך רשב"י אינו מפסיק לק"ש, מפני שזה שינון וזה שינון. "והא תנינן הקורא מיכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה. הא בעונתה חביבה היא יותר מדברי תורה. א"ר יודן רבי שמעון בן יוחי על ידי שהיה חדיד בדברי תורה לפיכך אינה חביבה עליו יותר מדברי תורה. אמר רבי בא מרי לא תנינן אלא כאדם שהוא קורא בתורה. הא בעונתה כמשנה היא. רבי שמעון בן יוחי כדעתיה דר' שמעון בן יוחי אמר העוסק במקרא מדה שאינה מדה. ורבנן עבדי מקרא כמשנה".

ומבואר, דרשב"י שהיה חדיד בד"ת, תורה ידידיה כק"ש. ושלא בעונתה אינה אלא בחינת מקרא שבתורה, ובעונתה בחינת משנה. והיינו, דמעלת משנה לרשב"י, באשר בה עומק תורה שבע"פ, והוא נשמת התורה ופנימיותה (וזה בסוד ענין רשב"י כידוע, שהנחיל עומק ומסתורי טעמי תורה), וקריאת שמע בזמנה כמשנה היא, שבה קורא בתורת שמקבלה עליו ונשמת חיי היא. ולרבנן, עדיפא מעלת ק"ש ממשנה ומקרא. אולם נראה דלא פליגי בעיקר הדבר, דשם ת"ת לו, אלא שיש בו מעלה על פני קורא בתורה בעלמא.

⁷² ולכך אין בזה משום עושין מצוות חבילות חבילות, ול"ה פרשה אחת שמקיימים בה הן מצוות ק"ש והן מצות ת"ת, אלא חדא מילתא הוא. (יעוי' פסחים ק"ב ב').

(סז) **וע"ז** אמרו במדרש (תנחומא פ' נח ג'), "אם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כלם ואמרו נעשה ונשמע, מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו, שנא' "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". ומניין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו, "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", ואי זה זה תלמוד שהוא על הלב, הוי אומר "ושננתם לבניך", זו תלמוד שצריך שנון, ללמדך שפרשה ראשונה שבק"ש⁷⁵ אין בה פירוש מתן שכרה בעוה"ז..".

ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות, וזהו מהות הק"ש, נקודת חיינו היא ה'צורה' העליונה, התוכן המהותי והנשגב של התורה שבאהבת עולם נתנה לנו הקב"ה שבה נהיה עמו, ובתורת הכי נקיים מצוותיו יתברך, להוציא מן הכח אל הפועל את ה'חיי עולם' שנטע בקרבנו. וכל מהות המצוות בתורת הגשמה זו תבוא.

(סח) **וזהו** עיקרה של פרשה, שיהיו הדברים האלה שמצווה אותנו קוב"ה, על לבבנו כל היום, אלו הם עצם החיים וממילא יקיפו את הווייתנו⁷³ בכל עת ובכל שעה, בבית ובדרך, בבוקר ובערב, ביד ובראש, בכל נקודת זמן בכל נקודת מקום ובכל נקודת האדם⁷⁴, היא היא מרכז חווית החיים ומלבדה אין מאומה.

(ז) 'אין אהבה זו אלא לשון תלמוד'

⁷³ בקריאה פנימית, "ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך", הרי מונח בזה תיאור נקודת מהות החיים. שם יהיה הווי חייך. שיחתך ושיגך הפשוטים, היום יומיים, מסביבה ליהוה. כל כולך תהיה מוקף בה, בכל שעות חייך, בכל נקודת מקום ובכל נקודת זמן שתהיה. לימוד התורה בצורתו האמיתית, איננו נעשה משום 'חטיפת מצוות', אלא ידבר האדם בה פשוט משום ששם מציאותו, אלו הם תחומי התעניינותו, מסביב זה ה'חדשות' אצלו. ה'ודברת' שלו, הפטפוט הסתמי, 'בם' ליהוה. וממילא אף ה'דברים בטלים' היוצאים מפיו יהיו ספוגים בריח תורה. והיינו הך.

וע"ז אמרו, מנין שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד, שנא' "ועלהו לא יבול". (סוכה כ"א ב', ע"ז י"ט ב'). "הצדיק נמשל לעץ.. והעץ מוציא עלה ופרי.. העלה יש בו תועלת כי הוא מגין על הפרי בצלו מפני חום השמש, והפרי הוא העיקר, כן הצדיק יש בו עלה ופרי, העלה שלו הוא דבורו בדברי חול בעסקי העוה"ז במוסריו וספור דבריו, ויש בהם תועלת גדול כשם שיש תועלת בעלה המגין בצלו, וזהו שדרשו רז"ל ועלהו לא יבול, אפילו שיחת ת"ח צריכה תלמוד, הפרי שלו הוא דבורו בתורה ובחכמה שהיא העיקר כשם שהפרי עיקר באילן" (רבינו בחיי דברים ל"ב).

"..בתורתו יהגה", שזוכה על ידי זה להיות נקרא תורתו כדברי חז"ל, "והיה כעץ שתול על פלגי מים", כרמז הנ"ל בתיקונים, שזהו עיקר הפנים חדשות כשזוכין לטעום טעם מתיקות ועריבות של הדברי תורה, ועל ידי זה "ועלהו לא יבול", שאפילו שיחתו יהיה תורה, היינו שעל ידי הרגשת המתיקות של דברי תורה, כל עינו ושיחתו הוא בה, כמו שנאמר "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי" (ר"צ הכהן, בפרי צדיק פ' במדבר).

⁷⁴ והוא ענין עולם שנה נפש הידוע מס' יצירה (פ"ה ז'), שהם ג' הבחינות היסודיות המקיפות הכל.

⁷⁵ עוד בענין ההפרש בין פרשה ראשונה לשניה, ראה מש"כ ר"צ הכהן, בצדקת הצדיק אות קכ"ד, "כל אדם צריך לקבל עליו עול מלכות שמים בכל יום בתכלית התוקף, שמתרצה למסור עצמו לגמרי ולהכלל במקורו. וזהו פרשה ראשונה דקריאת שמע. הגם דבפרשה שניה אחר כך נאמר (דברים י"א ד) "ואספת דגנך", שלמדו מזה בברכות (ל"ה ב'), הנהג בהן מנהג דרך ארץ, שהיא בלשון רבים אמורה, ואמרינן שם הרבה עשו כר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידן, דאי אפשר לרבים ולכל העולם כולו להיות כר' שמעון בן יוחאי, ולכן לא נאמר שם "בכל מאדך" שפירושו ממונך להפקיר הכל, שזה אינו לרבים, דצריכים לנהוג במדת דרך ארץ ולהשיג על ממונם גם כן, להיות במה להתפרנס וקיום חיותם. ונקרא פרשה זו (שם י"ג א) עול מצוות שרק מקבל עול מצוותיו יתברך לעבדה ולשמרה ולקבוע עתים לתורה. והכל כפי כח אדם ולא לצאת מהגבול ומדת דרך ארץ דעולם הזה.

מה שאין כן פרשה ראשונה דנאמר בלשון יחיד, ליחידים אשר ה' קורא כר' שמעון בן יוחאי נאמר בכל מאדך, היינו להיות מופקר לגמרי. וזהו עול מלכות שמים ועול תורה כאותו שאמרו (עירובין כ"ב א') מי שלימו קורמי, וכמו שאמרו (ברכות ס"ג ב') אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית וכו' ובמי שנעשה אכזרי וכו' (עירובין שם). וכל אחד צריך גם כן לומר פרשה ראשונה גם כן, שתחילת קבלתו בכל יום עול מלכות שמים צריך להיות בענין זה, גם להיות מופקר אם יהיה רצון השם יתברך כן. רק מה שמנהיג במדת דרך ארץ והגדרה, הוא מפני שהרבה עשו וכו' ולא עלתה בידן, שאין זה רצון השם יתברך. וע"ש עוד.

אחרת. חפצי חיים אנו, וללא תורה בין כך אין זה חיים, ומה איום הוא זה שיהרגנו בדבקותינו בחיים.

עא) ועל דבר זה נתאוהו ר"ע כל ימיו, למסור נפשו בתורת שאלו הם חיינו. "בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו, רבינו, עד כאן, אמר להם, כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך, אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו, היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה, אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד."

עב) והיינו, שכל ימיו של ר"ע היו דביקות בתורה באופן שהיתה נשמת אפו, על כן כמה למות בתורת שאין לו חיים מחוץ לתורה, וזהו הקריאת שמע ידיה, והוא הוא הדביקות המלאה בהקב"ה בשלימות שאין עוד מלבדו, והחיים כולם מסביב מהותו אשר הנחיל לנו בתורתו. על כן האריך ב'אחד' ובו יצאה נשמתו, שכל נפשו ספוגה באותו 'אחד', ולא שייר משל עצמו כלום שלא יכלל בו, עד שאפילו בשרו נסרק ונתכלה למען החיים האמתיים הללו. וכאשר אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, זו תורה וזו שכרה וכו', אמר להם, חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה, אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא. והיינו, שבר"ע מתגלם ענין הא דהתורה ממלא את כולו, והיא החיים האמתיים

סח) והיינו, באשר מידת אהבה היינו שכולו כלול ודבוק במי שאוהבו, זהו בלבד טעם חייו, הוא שלימותו ותכליתו⁷⁶, ובכל עצם מעצמיו נמסך ממהותו. ודבר זה יבוא ע"י תלמוד תורה, שבה מזדהה וחי את מציאות ה' ואשר משתלשל מזה בכל דבר בעולם, כיצד מקומו האמיתי⁷⁷. אזי חיבורו להקב"ה והתגלותו בתורתו הוא בעצם הווייתו, זהו שיחו ושיגו, אלו הם חיינו. ולעולם מתחייב הדבר שיהיה בה צער בתחילת לימוד התורה, להיותה חקוקה על לב האדם, באשר רחוקה מציאותו מכך, ובענין לשבור את חייו הפשוטים, לרוממם למקום שירגישו את החיים האמיתיים. וע"ז אמרו, אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה⁷⁸.

סט)

יח) בכל נפשך - 'מתי אבוא לידי ואקיימנו'

ע) וזהו ענין 'בכל נפשך', מאחר שהחיבור לתורה הוא עצמו של חיים, ממילא הוא שאין ערך להם אם באים לנתקך מתלמוד תורה. וזהו שדרש ר"ע בשעה שגזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו בתורה, "אמרו לו [הדגים לשועל], ..מה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה כי הוא חייך ואורך ימך, כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה, על אחת כמה וכמה" (ברכות ס"א ב'). איננו מוסרים נפש בתורת חיוב וציווי, אלא כי פשוט לא שייך

⁷⁶ ונעתיק מדברי הגרש"ר הירש זצ"ל בספרו חורב פ"ט. "ואהבת את ה' אלוך וכו'. לאהוב, פירושו שאדם חש שהווייתו שלמה רק על ידי קיומו ועם קיומו של אחר. לאהוב את ה' פירושו איפוא, לחוש שאפשרות קיומך ערכו ומשמעותו נתונים לך רק ע"י ה' ועם ה'. כל טעם קיומך ופועלך לא יהא אלא לדבוק בה', וזאת אומרת לעשות רצונו. אהבת ה' ואהבת תורתו אחת, כי אין ממש באהבת ה' אלא באהבת תורתו.. אם יתעורר אצלכם הרצון לזכות באושר האמיתי, להיות משהו בעל ערך בכל הווייתכם, תמצאו זאת רק בה' יתברך, ובגילוי יעודכם בתורה. או אז תשליכו את אלילי כספכם ואת אלילי זהבכם, ואת ראש האלילים 'נהנתנות', ואת כל הבלי זמננו, ותמלטו נפשכם אל ה', או אז יהיה ערך להווייתכם, וסופכם להגיע אל אהבת ה'". זהו המקום האמיתי של הקיום וההויה. זהו תוכן ומשמעות הכל.

⁷⁷ ובספרי דברים פרשת ואתחנן, "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", 'רבי אומר למה נאמר, לפי שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, איני יודע כיצד אוהבים את המקום, תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, תן הדברים האלה על לבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו'.

⁷⁸ וז"ל החזו"א באגרותיו (א' ג'), "ידיעת התורה אין זה פשוטו של סוגיא בחיי האדם, כי הלא אמרו אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, המיתה שבכאן היא הנטיה מפשוטו של החיים לעומקו של החיים, לתוך תוכו של החיים, כל שהאדם מרבה בשבירת המידות מרבה חיים, כי שבירת המידות היא הריגת החיים השטחיים, ומיתה של היצר הממלא כל הגוף, הוא החיים המוליך בדרכה של תורה. מידות המושחתות רבות הנה, והם עצמו ובשרו של האדם, והממית אחת מהן המית עצמו ומקצת עצמו ככל עצמו, ואמנם מיתה זו תחיה בעליה וד"ת מתקיימין בידו".

ישותם ועליה ימסרו חייהם בהעדר יכולת להתנתק, על כן גם בהעדר כל תנאים גשמיים, רוחה חופפת עליהם ובה יהו בכל עת, והיא אשר תהווה את טעם חייהם.

יט) 'כל המניח תפילין כאילו קורא בתורה'

עד) ואף מצוות תפילין אשר נאמרה בק"ש, הגם שענינה מעשה, עצם הגדרת העשייה אשר בה היא להעמיד צורת אדם בר תורה⁸⁰, אשר חייו שייכים לפרשת ק"ש. ובזה 'תורה' הם. ובמכילתא, "ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך", מכאן אמרו, כל המניח תפילין כאילו קורא בתורה, וכל הקורא בתורה פטור מן התפילין". ונפסק בשו"ע, "הקורא

והנצחיים, אף כאשר במבט מצד זה העולם, הרי זה מנוגד לכל מערכת החיים.

עג) **וחידש** ר"ע⁷⁹ את הנקודה שממנה מתקיימים ישראל בגלותם, בהיות שחייהם התרוממו לרובד הפנימי, שבו אין נוגש ולא רודן אשר יש לו משמעות. לא חיים רגועים יבקשו אלא חיי נשמה, 'מתי אבוא לידי ואקיימנו', והיתה התורה למעוז אשר בו יתבצרו נוכח כל הקמים עליהם, והוא סוד קיומם באלפי שנות גלותם בארבע קצוות הארץ, דהכניסו עצמם לאהלי תורה. ולא היה להם קיום אלא במקום שפתחו לאלתר מרכזי תורה וישיבות, ובזה המשיכו ישראל לשכון בית ה' אף בעומק גלותם ועדיין עומדים בימיהם כקדם. ודוקא בזמנים אלו התגבש מהותם, שהתורה ממלא את כל

79

⁸⁰ ענין היקש תפילין לתורה מבואר טובא, וכגון, הוקשו תפילין לתלמוד תורה (בפרשת ק"ש) לענין שנשים פטורות, ומתפילין ילפינן לכל התורה כולה. (קידושין ל"ד א', וע"ש ל"ה א', והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך, הוקשה כל התורה כולה לתפילין, מה תפילין מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות).

והיינו, דענין פטור נשים ממצוות שהז"ג, באשר העמדת הצורה העקרונית של חיי התורה, ע"י האנשים המה, אשר בעלי 'תורה' הם, והעבודה המתחדשת לפי העת עליהם, ואילו הנשים לא יתחייבו אלא בצורה הבסיסית הקיימת, דענינם הגשמת חיי המעשה בתוך הווי הבית, (ראה בהערה לעיל), וישלימו זה את זה. הלכך, לא ילפינן פטור נשים בכל התורה אלא מת"ת ותפילין, אשר ענינם הוא עצמה של תורה, שנותנת 'צורת אדם' בר תורה. ומכאן השורש לכל הענין, דהנשים לאו בנות תורה ניהו ואין העבודה הבאה ומתחדשת עליהם, אלא מהותם במקום הירידה להווי החיים.

ובירו' שביעית פ"ו, "יכול אפילו מצות שאינן תלויות בארץ לא יהו נוהגות אלא בארץ ת"ל "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וחרה אף ה' בכם וגו', ושמעתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם", מה אית לך כגון תפילין ותלמוד תורה, מה תפילין ותלמוד תורה שאינן תלויות בארץ נוהגין בין בארץ בין בח"ל, אף כל דבר שאינו תלוי בארץ יהא נוהג בין בארץ בין בח"ל". (וכ"ה בספרי פ' עקב, והובא ברמב"ן שם).

הרי דלא ילפינן הא דמתחייבות המצוות בחו"ל אלא מתפילין ות"ת. והענין ידוע, שהלא ביסודו של דבר עיקר קיום המצוות בא"י, וע"פ פשט לא היו ראויים המצוות בחו"ל אלא כעין הציבי לך ציונים, ברם בעומק מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה, והמובן בזה, דאף דבבחינה הגלויה בחיי המעשה, שורר חורבן נורא ולא מתקיים צורת המצוות וקיום תורה, ברם דוקא במצב זה מתחזק הנקודה שבשורש הדברים, אשר בעולם של 'תורה' מתקיימים ישראל בגלות לפני ה' בהיותם מתעסקים בהשכלתה, בהיות שבעולמה הכל קיים במלואו, וזה כביכול אשר יש לו להקב"ה בעולמו כיום, וככל שנקבע עומק 'צורת' הלכות התורה בלב האדם, זהו קיומם העקרוני, אף שהמימוש חסר וחרב.

כלומר, התורה והתפילין אשר הם קובעים צורת אדם בר תורה, בהם הכל קיים בעצם, והם נקודת השורש אשר בה בכל מקום האדם נמצא לפני ה' בהווי של תורה, ואינו אומר כי גרשוני היום מנחלת ה' ללכת לעבוד אלוהים אחרים. והוא נקודת היות המצוות מעבר למקום הראוי להגשמתם המלאה למעשה בהווי המתאים. בכל מקום שהולך היהודי, תורת אלוקיו בקרבו, ואין בו כל מחיצות ארץ ותנאים. וזאת אך ורק בהיותו חי בהווי התורה. [וראה עוד בזה להלן]. ומכאן יבוא מקור החיוב במצוות שאינם תלויות בארץ, בכל מקום שנלך.

ועיקר הדבר דתפילין ענינם 'תורה', ובו נקבע צורת אדם שחי במקום זה, מבואר עוד בכ"ד. ויעוי' במהרש"א קידושין ס"ו (וכן בכ"ד), דתפילין הם הם 'כתר תורה'. ורבי יוחנן אמר דחילול ה' לדידיה הוא 'כגון' אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין' (יומא פ"א א'), והיינו, דאדם כמותו, שחי בהווי שכולו תורה, איננו זל ללא תורה ותפילין, זהו כל הווי מציאותו.

ומצינו (גיטין מ' א', כתובות כ"ח ב') דעבד שרבו מניח לו תפילין או מעלהו לתורה, בזה יצא לחירות. ונראה שאיננו מקרה בעלמא דכך מצויין חירות, אלא מאחר שהם הם קובעים אדם בר צורה, ועבדים לפי מהותם שפלים ובטלים ואינם אלא טפלים לקבל צורת אדונם (ראה בזה בהערה לעיל). [וברמב"ם (פ"י ממלכים ה"י) "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה, כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשות. וכתב ע"ז הרדב"ז, "ומכל מקום במצוות שצריכין קדושה וטהרה, כגון תפילין וספר תורה ומזוזה, אני חוכך להחמיר, שלא יניחו אותם לעשותן", והיינו שענינם צורת ישראל שבני תורה ניהו].

בשלימות, הוא בהיותם מדבר בם בכל מקום, בשבתך ובקומך, וקשורים יהיו על גופך, בידך, שהוא כלי המעשה, ובראש, שהוא השורש. והכל איננו בגדר כתיבה בעלמא⁸², אלא בכלל "והיו הדברים האלה על לבבך"⁸³. ורק לאחר מכן יבוא דין הכתיבה בשערי הבתים, שאמנם מישך שייך לענין זה, ברם אינו בצורת תורת האדם גופו⁸⁴.

(כ) תפילין- כתר תורה בעצמו של אדם

(עז) **ועיקר** דקדוק זה נמצא בדברי הגרי"ז בחידושי עה"ת, וע"ש שביאר דנתייחד שם 'כתיבה' במזוזה, משום שאין כתיבתה כהלכות כתיבת ס"ת, כגון דהתגין של שעטנ"ז ג"ץ איננו אלא במזוזה בלבד על אותיות מיוחדות, ובס"ת התגין שם באותיות אחרות, ונחלקו בה האם פרשיותיה סתומות או פתוחות, אע"ג דבס"ת סתומות, ודעת הרמב"ם (פ"א מתפילין הי"א) דא"צ בה עיבוד עורה לשמה, שאיננה אלא חובת הבית (כן פירש בתשובתו לחכמי לונלי). ואילו

בתורה, פטור מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת ק"ש ותפילה" (או"ח סי' ל"ח י'). וע"ש בביאור הגר"א, דהיינו במי שתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו, שאינם מפסיקים לק"ש משום שזה שינון וזה שינון, וה"נ אף תפילין שינון הוא.

(עה) **ואמרו** במסכת תפילין (הכ"ו), "היה ר' אליעזר אומר, גדולה היא מצות תפילין, שכך אמר הקב"ה לישראל, "והגית בו יומם ולילה", אמרו ישראל לפני הקב"ה, רבון העולמים, וכי אנו יכולין להגות יומם ולילה, א"ל הקב"ה, בני, הוו נותנים תפילין על ראשיכם וזרועותיכם, ואני מעלה עליכם כאילו אתם הוגים בתורה יומם ולילה, שנאמר "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, למען תהיה תורת ה' בפיך"⁸¹.

(עו) **וכן** נראה מדקדוק לשון המקראות, דיש חילוק יסודי בין תפילין למזוזה, דגבי מזוזה נאמר "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", ואילו גבי תפילין לא נאמר וכתבתם על ירך ובין עיניך, אלא "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך", ונראה שהוא המשך להדיא ל"והיו הדברים האלה כו' על לבבך, ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך כו'", וצורת היות הדברים האלה עליך ממש ויקיפו אותך

⁸¹ וכ"ה במדרש שוחר טוב תהלים מזמור א', ע"ש. וע"ע מש"כ בזה באו"ש (פ"א מהל' ת"ת ה"ב).

⁸² חילוק יש בין 'כתיבה', לבין 'והיו הדברים האלה על לבבך'. בכתיבה אין הדברים 'חיים' ובאים מהאדם עצמו, אלא מתוך הכתב. ואילו כאשר נאמר לדבר בם ולקשרם ולעונדם עליו, הרי זה בכל חיותם כ'דיבור'. וצורת לימודו ושייכותו ממש היא.

⁸³ וכבר למדו במנחות ל"ז ב', "ושמתם את דברי אלה על לבבכם", וקשרתם, שתהא שימה כנגד הלב. הרי שהדברים האלה ממש שנאמרו גבי תלמוד תורה, צורת שמתם על הלב היא בתפילין, ודבר אחד הם.

⁸⁴ הלכך אף הנשים נתחייבו בה. והיינו, שמעיקר ענינם איננו להיות בעלי 'צורה', אלא לחיות את ההווי בפועל, לקבל מהדרך שמתווה האיש, ולהוריד לחיים עצמם, בכל אורחותיהם. ומזוזה שאיננה בעצם האדם, אלא לקבע צורת בית שעליו פרשת ק"ש, הוא דבר מחוייב לכל.

[ובאמת כך הוא במהות ענינם של איש ואשה, אב הוא הנקודה העקרונית, והאם היא הירידה לחיות, קרימת הבשר והעור (עי' נדה ל"א), התגשמות המציאות המוחשית החווה את העולם בפועל לפרטיו, ומגשימה את הדרך המתווה של הזכר. ("אעשה לו עזר" במה אשה עוזרתו לאדם, א"ל אדם מביא חיטין, חיטין כוסס, פשתן, פשתן לובש, לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו (יבמות ס"ד א')).

וירידת ה'צורה' לחומר ענינה במוחשיות זו, שבכל הווי חיי הבית תתגשם הצורה, שוב לא ישאר קיומה ב'צורה' העקרונית שבלימוד האב ובדרכו, אלא תרד לכל תסיסת הווי החיים דממילא. האם מעניקה את מציאות היהדות הפשוטה שלא ניתנת לניתוק לעולם. לאב צריך לשמוע, אולם האם זהו בגדר 'אל תטוש', שכן ממילא כרוך ודבוק בהווי שמנחילה, אלא א"כ יטוש בידיים. וזהו התכלית השלמה, שתחדור התורה לתוך עצם החיים ממש.

ואין יהודי אלא בן לאם יהודיה. והיינו, באשר שני מישורים הינם, במישור הגבוה יותר של התואר והצורה העקרונית, עובר הכל מהאבא והבן ע"ש נקרא פלוני בן פלוני, אולם דוקא במישור הבסיסי, בצורה הקיימת בחומר ממש, בעצם בשרו ועצמותיו, נחשב הבן כחלק מגוף האמא, אשר חלק ממנה היה וממנה הווי החיים הממשי, ושם יהודי אינו דבר מעורטל אלא מהותו כמנוח בכל חיות האדם, בכל מציאותו הפשוטה, בעיקר תסיסת דמו וכל כולו.

(וכבר ביארו דלכך כאשר מתפללים על חולה מזכירים אותו בשם אמו, משום דבעסק עם מציאותו הצריכה רפואה, הגדרת מציאותו מיוחסת לאמו. מה שאין כן בתפילה לעילוי נשמה וכדו' דעסק לנו עם מציאותו ברובד היותר עליון ועקרוני, והבן).

דאף תפילין שם 'תורה' ממש להם, ובה' אלוקי ישראל הוא נשבע. ולכך הלכות תפילין כהלכות ס"ת לכל דבר, ואפשר לעשות תפילין מס"ת, וחד הוא. וזה ענין התפילין, דע"י שפרשיות אלו הם לו לאדם לטוטפות ולפאר, הם הם 'כתר תורה' ידיה⁸⁷, ובהם הרי הוא ספר תורה חי.

כא) תפילין הוקשו לציץ - נזר הקודש המעמיד האדם לפני ה'

פ) **והוא** ענין הא דהוקשו התפילין לציץ אשר על ראש הכהן גדול, ונאסרו בהיסח הדעת מק"ו (יומא ז' ב'), וכשם שעל הציץ נכתב קודש לה', ונתכנה 'נזר הקודש' (שמות כ"ט ב'), ומשמעותו, שבו מוכתר הכהן גדול בכרתו, להיותו קודש קדשים, ומוקדש ומובדל הוא לה'⁸⁸, ובתורת הכי "והיה על

הלכות כתיבת תפילין, קרובים להיות ככתיבת פרשה בס"ת, ואין לה תורת כתיבה בפנ"ע.

עח) **וביאור** הדבר, דס"ת ותפילין קרובים במהותם⁸⁵, וענין התפילין הוא 'תורה' גופה, שיהיו דברי תורה האלה עליך, וכשם שבספר תורה מתקיימת ה'תורה' עצמה, והוא בחינת ארון הברית, ובהוצאתה אנו אומרים ויהי בנסוע הארון כו' קומה ה', ה"נ בתפילין אשר לבוש בהן האדם⁸⁶. והוא שאמרו "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", אלו תפילין שבראש (ברכות ו' א'). אין הם 'על הראש', אלא חד הם. ובהכי צורת האדם בר תורה, "ואני מעלה עליכם כאילו אתם הוגים בתורה יומם ולילה".

עט) **וכבר** הביאו מד' הרמב"ם (פי"א משבועות הי"א) "נשבע וספר תורה בידו, ואם אחז תפילין בידו והשביעהו, אינו חוזר ונשבע, שהרי אחז תורה בידו וכמו ספר ה'", והיינו,

⁸⁵ וכן הביאו מד' הנוב"י (יו"ד סי' קע"ד ד"ה ואמנם), דאע"ג דס"ת שבלה אין עושין ממנו מזוזה, דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה (מנחות ל"ב א'), עושין ממנו תפילין, דכהדי ניהו.

⁸⁶ וראה בב"י או"ח סי' כ"ה, "וביום שיש ספר תורה נוהגים העולם שלא לחלוץ תפילין עד שיסלקו ס"ת ויניחוהו בהיכל, וסמכי לה מדכתיב (מיכה ב' י"ג) "ויעבור מלכם לפניו וה' בראשם". (ופסקו בשו"ע שם סעיף י"ג, וע"ש במשנ"ב (סקנ"ז), שהביא המקור מזה הפסוק). וקחזינו, דמישך שייכי, ובעבור מלכנו לפנינו ה' בראשנו.

וע"ש עוד בב"י, "וביום ראש חודש נהגו העולם לחלוץ תפילין קודם תפלת מוסף, ושמעתי שהטעם משום דבאותה תפלה אומרים כתר, ואין נכון להיות באותה שעה כתר דתפילין". והביאו בשו"ע. ראה במשנ"ב (סקס"ב) שהביא מהט"ז 'דהנהג שאינו חולץ במוסף אין עליו תלונה מאחר שאין אנו אומרים קדושת כתר יתנו לך', ע"ש. עכ"פ קחזינו, דהתפילין הם עצמם כתר הקב"ה, אשר נושאים אנו עטרה בראשנו. (וע"ש עוד בב"י מה שהביא לענין הנחת תפילין בחוה"מ).

⁸⁷ כן מבואר במהרש"א קידושין ס"ו. (והוא אבן יסוד אשר בדבריו, וציין לשם בחידושו במקומות רבים).

⁸⁸ ובירו' חגיגה פ"ב ה"ד מבואר, דלמ"ד דאין הציץ מרצה אלא בעודו עליו, כה"ג לובש בגדיו בכל יום, בכדי שיהא הציץ מרצה. והביאור בזה, דמהות ריצוי הציץ אינו כח בעלמא הטמון בו, אלא שבו מוגדר הכה"ג במעמדו, קודש קדשים לה', כולו עומד לשרת לפני ה', ובכך מרצה על ישראל, ובעיני שיהיה לבוש בשמונת בגדיו, למען יעמוד בשלימות כהונתו לפני ה'.

[והלא כאשר אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם (זבחים י"ח א'). וכ"כ בב"ה"ל ח"א סי' ג'. וזה ענין הא דאף להני דסברי דאסור לכהן הדיט ללבוש אבנטו שלא בשעת עבודה (הוא דעת הרמב"ם פ"ח מביה"מ הי"ב), משום שיש בו כלאים, כה"ג מותר ללבוש בגדיו בכל עת (שם), והיינו, דלעולם עומד ומזומן הוא בתורת 'משרת' לה', ובכל שעה שהיא כהונתו עליו וכעובד דמי].

ולמ"ד דאף אם אין הציץ על מצחו מרצה (יומא ז' ב'), היינו משום דלא בעינן שיעמוד כעת במצב זה שיקדישו ויעמדנו הציץ בפועל, אלא בעצם הא דקיים, ומייחדו באופן כללי להיותו הכהן הקדוש לה', אשר בן בית הוא וכולו משרת קמיה, עומד להם לישראל לרצון תמיד לפני ה'.

והנה ביומא שם הביא ר"ש ראייה לדבריו, דאף אם אין הציץ על מצחו מרצה, דכה"ג ביה"כ יוכיח, דהא לבוש בבגדי לבן ואין הציץ עליו, ומרצה על טומאה שאירע בקרבנות באותו היום. והק' הגרי"ז, דהא משכח"ל דכהן המשיח מלחמה ילבש הח' בגדים וירצה בלבישת הציץ. וגם אם לבישה לשאילה באו"ת אינו מרצה, מה נענה לרב דימי דסבר (יומא ע"ב ב'), דמשוח מלחמה משמש במקדש בח' בגדים ככה"ג (ויעוי' בזה בדב"א ח"ב סי' כ"ב אות ה').

וכבר תירצו בזה ע"ד שנתבאר, דאין זה הלכה בעלמא שמרצה בלבישה, אלא הציץ מרצה בתורת שקובע בלבושו שקדוש ועומד לה' לשרת, ולא מהני אלא כה"ג העומד לשרת כל העת, ומשיח מלחמה הגם שיש לו דינים מסויימים של נושא בכהונה, אינו מיוחד ומובדל להיותו ראש עבודת המקדש, אשר כל מהותו שעומד לפני ה' לרצון. והבן.

מצח אהרן, ונשא אהרן את עון הקדשים כו', והיה על מצחו קאי, וחרוט ורשום הדבר במצחו⁸⁹, ובהכי מוקדש לעמוד לפניו יתברך, והיה לריצוי לבני ישראל לפני ה', ה"נ התפילין

⁸⁹ ענין ה'מצח' הוא הנוכחות העזה של האדם, שבו הוא ניצב ומרים ראשו בגאון, והוא ענין 'ומצח אשה זונה היה לך מאנת הכלם' (ירמיהו ג' ג'), "מדעתי כי קשה אתה, וגיד ברזל ערפך, ומצחך נחושה" (ישעיהו מ"ח ד'). "כי אינם אובים לשמוע אלי, כי כל בית ישראל חזקי מצח וקשי לב המה. הנה נתתי את פניך חזקים לעומת פניהם, ואת מצחך חזק לעומת מצחם. כשמיר חזק מצור נתתי מצחך.." (יחזקאל ג' ז'-ח'). "ואין לי מצח להרים ראש" (וידוי ר"נ גאון). וכ"ה שימוש הלשון בכ"מ, עזות מצח, לטובה ולרעה. "להזהיר שתעז מצחך כנגד המלעיגים ולא תבוש" (טור או"ח ס' א'). והרבה כיו"ב. וראה לשון רמב"ן שמות כ"ח כ"ח "מזח בשקל מצח, שניהם בעלי הנו"ן, כי הוא מלשון נצוח, כי חוזק הראש במצח".

ומצינו עוד בעוזה, אשר "כחזקתו גבה לבו עד להשחית, וימעל בה' אלוקיו, ויבוא אל היכל ה' להקטיר אל מזבח הקטורת.. ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו" (דה"י ב' כ"ו ט"ז-י"ט), והיינו, באשר גבה לבו והעז פניו בשוכן הבית ובכהניו, להכנס למקום לא לו, לכך זרחה הצרעת על מצחו דייקא, להתוות בו תו שפלות, ומידה במידה הוא כנגד עזות המצח. הוא ביקש להתנשא וליטול על מצחו עטרת הציץ לכהונה, לעמוד לפניו יתברך בכל גאונו וגאווותו, ותחת זאת הותווה במצחו היותו שפל נזוף ומורחק מלפניו. [וכנודע גדר צרעת, ואכ"מ].

ואמרו, 'אם ראית כהן בעזות מצח אל תהרהר אחריו, שנא', 'ועמך כמריבי כהן' (קידושין ע' ב'), והיינו, שמעצם ענינם וטבעם הכהנים עזי פנים ומרימים ראשם, ויש להם נוכחות חזקה שאיננה מכופפת עצמה. ואמרו, ציץ מכפר על עזות פנים, בציץ כתיב, "והיה על מצח אהרן", ובעזות פנים כתיב, "ומצח אשה זונה היה לך". (זבחים פ"ח ב').

[וראה עוד בירו' (יומא פ"ז), דהובא מ"ד דמכפר הציץ על הגדפנין, שנאמר גבי גולית, "ותטבע האבן במצחו" (שמואל א' י"ז). (וכן הוא במד"ר צו פרשה י' ו'). ואף מגדף כלפי שמיא, הרי הוא מרים ראשו כנגד אדונו לסלק הנוכחות האלוקית. וראוי לו לגולית המחורף מערכות ישראל בריש גלי, שתפגע האבן במצחו דייקא].

ובפסיקתא רבתי פסקא ל"ג, חטאו במצח "כי כל בית ישראל חזקי מצח", ולקו במצח "והצרעת זרחה במצחו", ומתנחמים במצח דכתיב "והיה על מצח אהרן". והיינו, דעזות המצח אשר בהם גורמת להם להרים ראש ולהעזי פנים, ואינם כופפים ומבטלים ראשם. והתיקון הוא "והיה על מצח אהרן", שכל מהות ההופעה הגאה תהיה בשם העמידה לפני ה' כמשרתיו. [וזהו כידוע תיקון מידת כעסו של לוי, וכנודע מד' הספרי פ' וזאת הברכה, דקנאות לוי להרוג אנשי שכם, בא לשימוש לטובה למען ה' יתברך לבער קוצים מן הכרם במעשה העגל, ושב והוכיח במעשה זמרי ופנחס דנוטל כח קנאותו לקודש, והעוצמה והעזות הקיימת בטבעם למען שמו תבוא. ואף עמ"י כולו, אשר עזים שבאומות המה (ביצה כ"ה ב', וע"ש), והעיד עליהם אלוקיהם שעם קשה עורף הם אשר לא מהרה יכופפו מצחם לפניו ית', לאחר שהוחדר תורתם בפנימיותם, שוב הוטח בהם ללא הרף המשפט 'עם קשה עורף אתם', אך הפעם מתוך חריקת שן אויביהם, אשר יכול לא יכלו להם].

[ומצינו שכאשר יסופר שהקרבן תבוא מהמצח מבין עיניו, יתבטא בזה הופעה של עוצמה ועזות. ובדניאל, "והצפיר קרן חזות מבין עיניו" (ח' ה'), "והצפיר השעיר מלך יון, והקרבן הגדולה אשר בין עיניו, הוא המלך הראשון" (שם כ"א), וקאי על יון שנמשלו בדניאל לנמר, וענינם עזותם והרמת קרנם בניגוד כל, בהעמדת האדם במרכז, וכנודע. וראה בכלי יקר שמות כ"ז ב', דקרבן שייכת למצח. ואמרו במדרש (תנחומא נשא כ"ז) דקטב מרירי קרבן אחת יוצאה מתוך מצחו. וכן אמרו על קין (תנחומא בראשית ד' ועוד), שהצמיח לו הקב"ה קרבן על מצחו, ונראה היה ללמך כחיה. והוא שאמרו (שבת כ"ח ב') על השור שהקריב אדם הראשון, היה לו קרבן אחת במצחו, וע"ז נאמר "ותיטב לה" משור פר מקרינ", וכן התחש שנזדמן למשה למשכן, ע"ש (והיינו, שהיו בעלי עוצמה והופעה עזה, והם הם שישמשו לקרבן ולמשכן להתבטל ולשמש לפניו יתברך). וענין הקרבן הוא עוצמה מתנשאת על הכל ('הרם קרבן ישראל' וכיו"ב), ולכך מישך שייך למצח, והבן].

וביחזקאל ט' ד', "עבור בתוך העיר בתוך ירושלים, והתוית תו על מצחות האנשים..". ודרשו ע"ז בשבת נ"ה א' "אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל, לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהם מלאכי חבלה". וכיו"ב אמרו במדרש בראשית על קין, "י"א אות אחת משמו של הקדוש ברוך הוא חקק לו במצחו". והיינו, שבמצחו של אדם מתומצת ענינו, זהו עוז רושם הופעתו, בה יחקק תו מהותו. [וכאשר סר מקין הצלם, היה מחוייב לקיומו חקיקת אותו ורושם מזה].

ואף נשיאת הציץ קודש לה' על מצח הכה"ג, מגדירה את מהותו וענינו, זהו התו החרוט על מצחו, והוא עוז הופעתו וקרבן נזרו (וכן מצינו כע"ז, "שם אצמיח קרבן לדוד.. ועליו יציץ נזרו" (תהלים קל"ב י"ח). וכאשר רצה ינאי המלך להופיע בכהונתו כנגד חכמים, הקם להם בציץ שבין עיניו (קידושין ס"ו א', וע"ש בתוס', וראה בראשונים דפליגי עליהו, ודו"ק) [וראה עוד בתיאור מעשה מרכבה בפרקי דר"א פ"ד, "כתר שם המפורש במצחו", וכן נמצא בתיאורי מעשה מרכבה במדרשות וברוקח].

והיינו, באשר הפנים הם הנוכחות וההופעה של האדם, והמצח הלא הוא קדמת הפנים. וממילא בו ניכר האדם על כל מעשיו, כידוע מהאר"י. וראה מה שפירש באלשיך (שמות כ"ח ל"ו) על ענין הציץ אשר במצח, "והוא כי הנה ידוע מאמר רבותינו ז"ל (זהר) אחרי מות ע"ו א', כי במצח כל איש מפותח בו כל מעשהו אם טוב ואם רע. ובזה יאמר עשה מעשים באופן שכל שיפוח במצחך יהיו דברים המורים חותם עבדות לה' שיהיה הכל קדש ולא יהיו בו מפותח דברי עונות, וזהו פתוחי חותם של קדש לה'". ואכן

פא) **וענין** הא דעמידת הכהן היא לרצון לישראל לפני ה', היינו בתורת שעמידתו בשם כל ישראל הוא, ונושא הוא אותם על לבו וכתפיו, ובתורת הכי הוקדש לשרת, ומכפר על כל ישראל. וראה במשך חכמה (שם) ⁹¹ די"ל דנקרא מה שעל

בחינת הציץ, ואף שהאזכרות אינן מגולים אלא דרך מלבוש הוא, הרי בזה מחובר לאדם גופו, להיותם טוטפות בין עיניו, לשם מבטו מכוון, עומד הוא לפני ה', ושמו עליו נקרא. ועמידה זו צריכה להיות בצורה הנכונה על כל המשתמע מזה, ואסור להסיח דעת מהיותו עומד לפני ה'⁹⁰.

נראה הדבר למתבונן, שהמצח מביע את האדם, בו ניכר חכמתו וקרינת פניו, עליו נראים אותות מחשבה וקמטי חכמה (ובעת מחשבתו את מצחו יתמוך), ואף מזגו ויחודו של האדם, כעסו ועיסוקו.

ואמרו בויק"ר פרשה י"ח, "עד אשר לא תחשך השמש והאור.." (קהלת י"ב ב'), 'השמש זה קלסתר פנים, והאור זה המצח'. והיינו שזיוו של האדם בפניו הוא, ובמצחו ניכר הארת פניו. וכע"ז בשבת קנ"א ב', "עד אשר לא תחשך השמש והאור", זו פדחת והחוטם, וברש"י שם, 'זו פדחת', 'המצח, שהוא חלק ומצהיר יותר מכל הפרצוף'. וכן הוא בפירושו לקהלת שם, 'עד אשר לא תחשך השמש', 'אמרו רבותינו זו פדחת, שהיא מאורה ומצהבת באדם בחור, וכשמזקנת היא מעלת קמטין ואין מצהבת'. [ובאמת אף חיות וחום הגוף ניכר במצח, וכאשר מבקשים להרגישו ולשערו מניחים עליו יד].

וראה לשון רש"י (ש"ה ש"ז ה'), "על המצח הוא מדבר שהוא עיקר הכרת פנים, כענין שנאמר (ישעיה ג' ט') הכרת פניהם ענתה בם". ואכן אמרו בבכורות מ"ו ב', "אמר רבי שמעון בן לקיש, פדחת פוטרת בכל מקום (דחשיב לידה מיציאת פדחת. רש"י), חוץ מן הנחלה, מאי טעמא, כי ר' יוחנן אמר, אפי' לנחלה". והיינו שהיא עיקר הראש, ובו שם פנים לאדם, ויש לו נוכחות בעולם.

[וע"ש דלענין עדות אשה החמירו שיהיה הכרת פנים עם החוטם. ואיבע"א כי לחד, והכרת פנים לא סגי בפדחת. וראה עוד בשיליה יבמות (ק"כ א'). ועכ"פ מהא דחשיב לידה בהיות מצחו בעולם, חזין דהיא עיקר הופעתו והרמת ראשו. הגם שאפשר שלהיכר צריך שאר פניו. וראה ביבמות שם מעשה במי שהדביק שיעור אפותיה ולא הכירוהו, וע"ש ברש"י ותוס' דהיינו על מצחו. (אולם הביאו התוס' דאף שכן נראה בבבלי, ביר' משמע דהיינו על אפו)].

⁹⁰ ויש פלוגתא בראשונים, האם הציץ היה במקום תפילין ממש, או במה שנקרא אצלנו מצח. וראה בתוס' עירובין צ"ה ב' ד"ה מקום. "ואור", דמצא במדרש דשיעורן כב' אצבעות, וסמך לדבר דציץ רוחבו ב' אצבעות כדאמר בפ' קמא דסוכה (ה' א'), ואמרי' בפ"ק דערכין (ג' ב'), שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין. ודומה דציץ היה במקום הראוי להניח תפילין, אף על גב דגבי ציץ כתיב "מצחו", ומתרגמינן בין עינוהי, גבי תפילין נמי כתיב "בין עיניכם", ודרשינן בגובה שבראש" (והיינו, מאחר שענין התפילין קרוב במהותו לציץ, לכן מסתברא דשיעורם ומקומם שווה).

ולפי"ז עולה דדין התפילין כדין הציץ, ואף זה חשיב מצח. וכ"כ הרא"ש בהל' קטנות (תפילין דף ק"א), והריטב"א יומא ע"א ב' ע"ש. 'ולתחלת הראש קורא הכתוב מצח' (ריטב"א שם בא"נ) [וראה בהערה הקודמת, דבכמה מקומות נראה שהקדן עולה מהמצח, ואפשר שהמכוון לתחילת הראש, ואף זה נקרא בין העינים]. ולפי"ז אף מקום תפילין שם 'מצח' עליו, ובו עיקר צורת הופעת האדם ועוזו. והוא מבואר מכל אשר הבאנו בהערה הקודמת, דגדר הציץ על המצח דייקא, כמבואר בחז"ל ובמדרשים, ובודאי לא בחנם בלשון זה נכתב בתורה.

ואמנם בתוס' סוכה ה' ב' נראה דלא פשיטא להו מילתא ע"ש. ואכן בדברי רש"י עה"ת ובכ"ד בש"ס (זבחים י"ט א' ועוד), עולה דהציץ היה על המצח ממש. ולפי"ז אין התפילין והציץ שווין בזה. והכה"ג לבדו חקוק שם אלוקיו במצחו ממש. ואילו כל ישראל אינו ראויים לכך, ונמצא הדבר מעליהם יותר. ברם דעת רוב הראשונים אינה כן, והוציאו ענין היות הציץ על המצח ממה שאנו רגילים, משום דבכ"ד משמע דהציץ הוי כענין התפילין ובאותו מקום הם.

[והוא שהביאו הראשונים דבין בציץ ובין בתפילין נראה דבעינן שיהיו בין העינים, וכשם שבתפילין איננו ממש, אף בציץ. ובודאי שאם כתבה תורה 'בין עיניך' יש לו משמעות, והיינו, שכל המצח ואשר למעלה ממנו נתפס כעולה מבין העינים ויושב על גבם, עליו יציץ נזרו, באשר בהם מופיע האדם, שם הוא מבטו, במקום זה הוא ניצב ומופיע (וראה בשער א' אות י"ד בהערה הארוכה בענין הה' חושם, דהעין הוא המקום העליון אשר באדם, ומשם תחילת ההשתלשלות מלמעלה למטה, ע"ש והבן). ואף מה שלמעלה מן הנקרא בפיו מצח, משוייך לחלק זה, של הופעת האדם בהודו וחוזקו (ראה בתחילת ההערה לעיל). וזה ענין עליית קרן מבין עיניו, וכמשנ"ת לעיל. והבן היטב].

⁹¹ ונעתיק דבריו בשלימותם. "ועשית ציץ זהב טהור ופתחת עליו פתוחי חותם קודש לה'. יתכן דלא קאי על הציץ, רק הבגדי כהונה מעכבין זה את זה, ונקרא מה שעל האפוד והחושן עם הציץ כאחד, וזהו ראובן שמעון וכו' יוסף בנימין שבטי ישורון קודש לה', וכמו שאמר (ירמיה ב' ג') "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה וכו'". ולכן אמרו בזבחים (מ"ה ב') דציץ אינו מרצה על קדשי עובדי כוכבים, דרק על השבטים מכפר. ומשום הכי מרבה בספרי בהעלותך מ"ככם כגר יהיה לפני ה'" (במדבר ט"ו ט"ו) דציץ מרצה עליהם. ועיין תוספתא (מנחות פ"ו ה"ו) אבני שוהם ואבני מילואים מעכבין זה את זה. ומפני זה אמרו יבמות (ס' ב') דהעבירו

(פב) **וה"נ** בתפילין, מצטרף הש' שבתפילין של ראש⁹² לקשר של ד' ולקשר של י' בתפילין של יד, וכך נוצר שם ה'. וזה מהות התפילין, שבתורת שמחברים וקשורים על האדם, נוצר בו שם ה'⁹³. וכבר הוכיח הגר"ח (פ"א מתפילין הי"א) ממנחות ל"ד ב', דלא חלה קדושת התפילין בכתיבת הפרשיות גרידא, עד שלא יונחו על האדם. דמבואר התם, דאין משנין מתפילין של ראש לתפילין של יד, משום דאין משנין מקדושה חמורה לקדושה קלה⁹⁴. אולם לא חייל עליה

האפוד והחושן עם הציץ כאחד, וזהו ראובן שמעון וכו' יוסף בנימין שבטי ישורון קודש לה', וע"ש ד"לפי זה השמות שבאפוד על כתפות שמקושר להציץ, הוא כנגד קשר דל"ת שבשל ראש, ושמות שבחושן הוא כנגד קשר של יו"ד שבשל יד, והמה תפילין דמארי עלמא (ברכות ו' א') שנושא אותם הכהן הגדול במקדש, לרמזו שקשורים הם ישראל להשם יתברך בלב וראש כביכול".

בנות מדין לפני הציץ, דלעכו"ם הציץ אינו לרצון רק לפרועניות, היינו דעליו כתוב דישאל "קודש לה". אם כן הם החטיאו את ישראל בדבר פעור וחללו וטמאו קודש, לכן נפרעו מהם על ידי הציץ, ופשוט.

ולפי זה השמות שבאפוד על כתפות שמקושר להציץ הוא כנגד קשר דל"ת שבשל ראש, ושמות שבחושן הוא כנגד קשר של יו"ד שבשל יד, והמה תפילין דמארי עלמא (ברכות ו' א') שנושא אותם הכהן הגדול במקדש לרמזו שקשורים הם ישראל להשם יתברך בלב וראש כביכול. ומשום הכי כתוב גבי חושן "ונשא.. תמיד" (כ"ח ל') דעיקר של יד, וכמו בתפילין דידן דשל יד מעכב של ראש, נמצא דשל יד הוא "תמיד". ולכן באפוד לא כתוב "תמיד" רק "ונשא אהרן את שמותם (לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון)" ודו"ק היטב. ואולי משום זה אמר רבי יהושע בן לוי (ירו' חגיגה פ"ב ה"ד) דהיה מתלבש בכליו רק בשבתות ויום טוב, ומשום דאז אין תפילין נוהג, ולכן היה מתלבש בכליו כנגד תפילין ודו"ק".

⁹² ואף הש' מגוף התפילין נינהו, כמבואר בשבת כ"ח ב' דגם הוא בכלל "למען תהיה תורת ה' בפיך", ובעינין מן המותר בפיך. (הגרי"ז עה"ת דברים ו' ח' ע"ש).

⁹³ ואמנם, כבר הביאו שמצינו פלוגתא האם הד' והי' שנוצרים ע"י הקשר ש"ר וש"י, חשיבי אותיות גמורות, רש"י בסוטה י"ז א' פירש הא דזכה אברהם לרצועות של תפילין ששם ה' נקרא בהם, היינו רוב השם, ש' וד', וקחזינן דאף הד' של הקשר בכלל הא דשם ה' נקרא עליך. וכן פירש במנחות ל"ה ב' הא דגדולה קדושת תש"ר, והתוס' במנחות העירו דל"ח הרצועות אלא תשמיש קדושה. ופירשו דהעיקר תליא בכתיבת ש' של ראש, ולא ברצועות וקשרם. ואמנם ודאי גם אם ל"ח כתיבה ממש, הלכה היא שיעשה בצורת ד' (וכמו שהאריך בחי' הגרי"ז פ"ג מתפילין), והיינו, דגם אם שם "אות כתובה" ממש ליכא אלא בצורת כתב, הכא נוצר בחינת שם ה' בעיקר הכריכה על גופו של האדם, והוא מעיקרו של תפילין.

⁹⁴ ואכן, חילוק יש בין תפילין שבראש, לתפילין של יד. ודברינו נאותים יותר לתפילין שבראש, שהוא השורש וה'צורה', וענינו 'תורה', אולם התפילין אשר על היד, ענינם טפי העשיה. וזה ענין היד, שהיא כלי הפעולה והעשיה, והראש הוא השורש שממנו נובע. [ונזכר 'והיו לטוטפות בין עיניך', באשר העין היא המקום שמכוון את האדם, ומראה לו את דרכו ופעולותיו, והיד מוציאה לפועל]. וכן הוא נגד הלב, אשר בו תסיסת הדמים והחיים, ובו יבוא בפועל מה שמדריך הראש. [וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' כ"ה ה'), לכוון בהנחתם וכו', ע"ש].

וכבר דקדקו דגבי תש"י כתיב 'וקשרתם', וגבי תש"ר כתיב והיו 'לטוטפות', וכן בברכה על של יד מברכים על פעולת ההנחה, 'להניח תפילין', ואילו בברכה על של ראש מברכים על עצם קיומה, 'על מצות תפילין'. והיינו משום דבתש"י עיקר טפי הוא הקשירה, שבה קובע את ידו שפעולותיה יהיו בתורת התפילין שעליה, ואות היא לה על מעשיה, ובשל ראש העיקר עצם מה שנמצא עליו, ובזה בן אדם אחר הוא, "כי שם ה' נקרא עליך", אלו תפילין שבראש.

ובספרים איתא דב' הכתרים שניתנו לישראל באומרים 'נעשה ונשמע' היינו תפילין ש"י ותפילין ש"ר. וז"ל ר"צ הכהן מלובלין (בס' פרי צדיק פ' קדושים אות ח'), "והשני כתרים הם תפילין של יד והתפילין של ראש, תפילין של ראש שעל המוח חכמה מוחא כתר נשמע, ותפילין של יד לקשר מעשה האדם שמכוונים על שם הידים כלי המעשה, שיהיה הכל לעבודתו יתברך שמו, זהו כתר נעשה [וכן הביאו מהמדרש "מאה ועשרים ריבוא ירדו, ואחד היה נותן עטרה בראשו, ואחד חוגרו זין" (במדב"ר ט"ז כ"ד)]. ואיתא (רעיא מהימנא ח"ג קכ"ג ריש ע"ב) התורה והמצוה דאיונו בן ובת, ו', קודשא בריך הוא, תורה איקרי (זוהר ח"ב ס' א). ה', שכינתא, אני ה' שוכן בתוך בני ישראל, ועל ידי זה נעשים מעשה המצוות, ומטעם זה נקרא מעשי ידיהן של צדיקים מעשה ידי, וכו'. [והן הן הדברים שנתבארו לעיל בגדר תורה ומצוות, והבן].

כאמור תפילין של ראש כתר נשמע, קודשא בריך הוא, ושל יד נעשה, שכינתא [הירידה לעולם], ובשעת מתן תורה נכתר כל אחד מישראל בשני הכתרים כתר תורה, ואף שאחר כך פרקום וזכה משה ונטלן (שבת פ"ח א'), איתא בפרי עץ חיים שבשבת מחזיר משה רבינו הכתרים לישראל, וזה שאמרו בגמרא (עירובין צ"ו א') דשבת אין צריך תפילין שהם גופן אות, והיינו שאז נכתרין ישראל בכתרי נעשה ונשמע כמו במתן תורה, וממילא כל היום וכל הלילה האדם מוכתר בתפילין של ראש ותפילין של יד, וזה שאמרו קדושה לישראל לעולם דהוא כתר תורה זכו ישראל לעולמי עד".

שם תפילין של ראש אלא לאחר הנחתם ולא בהזמנה גרידא. והיינו, דעצם החפצא של 'שם תפילין', בתורת היותם מלבוש וטוטפות על האדם, 'פארך חבוש עליך', להיות לו נזר הקודש⁹⁵, ובהם יהיה בגופו אחד עם 'הדברים האלה' אשר ידבר בשבתו ובקומו, כי שם ה' נקרא עליך. וע"ז נתייחדה הברכה 'עוטר ישראל בתפארה'.

כב) מעיקר צורת ק"ש היותו עטור בתפילין

פג) **וכאשר** אמרו (ברכות י"ד ב'), כל הקורא את שמע בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, וכאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, לא משמע דאף הקורא את שמע ואין לו מזוזה בביתו בכלל הא, ואע"ג שודאי אינו ראוי,

והנה אין לסבור דענין זה דרוש הוא, אלא זהו ממש פשטא דקרא, "ויתאבלו, ולא שתו איש עדיו עליו.. ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך. ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב" (שמות ל"ג ד'-ו'). וראה בפ' הרש"ר הירש שם, דקאי על תפילין. ובמדרשים איתא שהוא הכתרים שקיבלו במעמד הר סיני, או כלי זין שעליו חקוק שם המפורש, והוא הוא.

ונעתיק דברי הכתב והקבלה שם, "וענין שני הכתרים היא מליצה על התורה והמצוה, ממה שאה"כ (סוף משפטים) ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, כי בדעת נותן התורה ית' היה לתת להם בלוחות שני ענינים כוללים, האחד חלק העיוני שבתורה וההשגה האמתית ונקרא תורה, והשני חלק המעשי, מה שיש לו לאדם לעשות לקנין שלמות הנפשי התכליתי ונקרא מצוה (עמש"ש בשם רע"ס) וזה היה ראוי להם באמרם נעשה ונשמע, נעשה על חלק המצוה התלוי במעשה, ונשמע על חלק העיוני (כמו כי שמוע יוסף, לשון הבנה).

ולחיותם אז במעלה נפשית נשגבה מאד, שפסקה זוהמתן עד שהיו מטבעם נוטים יותר אל קנין שלמות הנפשי, וכמעט שבטלה בהם כח תאות היצר, לכן היו ראויים למסור להם לוחות עדות המהודרים בתכלית היופי העדי והקשוט, בשתי מעלות אלה, התורה והמצוה, כלומר חלק העיוני וחלק המעשי, אמנם כעת בחטאם בעגל נפלו ממדרגה הנפלאה שבנפשותם, ולא היו ראויים עוד להתנתן להם עדי ותכשיט גדול כזה, לכן שיבר משה את הלוחות, וזהו שאה"כ ויתנצלו בני" את עדים מהר חרב, כאשר חטאו בנפשותם ופרקו עול שמים מעליהם וזרקו בידים את העדי הרוחני והתכשיט הנפשי, בין התורה שהוא חלק העיוני, בין המצוה שהוא חלק המעשי.

ומה נעמה מליצת רבותינו באמרם במכדרשב"י (בתוספת שבסוף חלק ראשון ד' י"ב א') ויתנצלו בני" את עדים מהר חרב, ההוא עדי עלאה תפילין דרישא ודרועא דשוין ביד כהה אעדיהו מנהון, ומאן אתר אתייהב לון מהר חרב, ע"ש. חלק העיוני של התורה קראו בשם תפילין דרישא, ר"ל עדי ותכשיט הראש אשר במוח שבו משכן כח העיון והשגה. (תפילין הוא בלשון ארמי עדי תפארת ותכשיט, לטטפות בין עיניך תרגומו תפילין, ופארך חבוש עליך תרגומו ותפילין) וחלק המעשי של תורה קראו בשם תפילין דרועא, ר"ל עדי ותכשיט היד שהוא אבר המעשי, והדברים מכוונים עם מה שאמרו על וראית את אחורי הראהו קשר של תפילין, כמו שיתבאר שם. עכ"ד. והן הן הדברים שנתבארו בשער א'.

ואמנם תפילין של יד ותפילין של ראש כאחד יבואו, כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים (מנחות ל"ו א'), והיינו שאין הנעשה והנשמע מתנתקים זה מזה, ואין נשמע בלא נשמע הקודם לו. והסח בין תפילין של יד לתפילין של ראש, עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה.

[ומ"מ ודאי כ"ז הוא בבחינה מסויימת, ועיקר הדבר שבא לעשיה בירידה ממש בחיים הוא הציצית וכמשי"ת, ואילו התפילין יבואו בתורת 'כתר', דהיינו במקום השורשי והעליון יותר המעטר את הראש, להעמיד מהות האדם. וראה לשון בעלי הרזין, "זה הכלל, ציצית זה הכסא פני חיוון וגדפי חיוון, ותפילין הם פני אדם היושב על הכסא, נמצא תפילין וציצית ידו"ד דנחית על כורסיא". (של"ה מסכת חולין פרק תורה אור)].

⁹⁵ התפילין אות וטוטפות המה, 'כי בחזק יד הוציאך ה' ממצרים' (ס"פ בא). לא עבד שברח הינך, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד ליצור בריאה חדשה, באותות ובמופתים היוצאים מגדר הרגיל ומעידים שמה שנוצר כאן איננו חלק ממסגרת החיים המצויה. 'עם זו יצרתי לי'. ידו של הקב"ה עמך, על כל המשמעות הכרוכה בחיי עם אשר כזה. ה'טוטפות' אשר יקשט את ראש היהודי, חוקק בקרבו שאף כל מציאותו הגשמית, כל אשר סברו המצרים שברשותם הוא, אינו אלא קדוש ומיועד לה', כל מערכת חיינו הרי היא מסביב ההויה הגבוהה שחידש בנו הקב"ה. והתפילין הם ה'אות' שנחקקה בגופו.

אף שבת יש בה ענין ל'חזק יד' אשר ביציאת מצרים. "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוצאך ה' אלוך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, על כן צווק ה' אלוך לעשות את יום השבת" (דברים ה' ט"ו). כלומר, בכוח ה'יד חזקה' נוצרה הווייתך המיוחדת, בתורת שמיין אחר הנך, מתגלה בקרבך מציאות אלוך וזהו מהות חייך, על כן תשבות ביום המיוחד לו, ביום אשר העולם בא אל המנוחה ומקרינ מלכותו יתברך. כאשר ההווי מרומם יותר, חלקך הוא, ועליך להתנהג בהתאם ולא לחללו. והוא שאמרו שהשבת אות היא הפוטרת מתפילין, והיינו דבעצם מציאותה ושותפות ישראל אשר בה, מונח רוממות הווי ישראל המקיפה את מציאותם, ואין כאן מקום לתפילין, כאשר מוקרן רוממתם במציאותם ממש, ומחברים המה לשורשם.

ומי שאינו בר תפילין, הן הן פושעי ישראל בגופן (ר"ה י"ז א' ע"ש), והיינו שחסר בכל צורת האדם שבו, להיותו מחובר בגופו לתורה ולקוב"ה. 'פארך חבוש עליך'.

(פו) **ונמצא**, שמצות תפילין איננה כמצוה דעלמא, שענינם הגשמת התורה וקיומה למעשה, אלא בצורה העקרונית של האדם הוא, להיותו בר תורה, ובזה 'איש של צורה' הוא. ומי שאינו מניח תפילין, אין זה אדם שחסר בקיום מצוותיו, אלא חסר לו בעיקר שמו, עצם מהותו הוא 'קרקפתא דלא מנח תפילין'. ולכך תפילין וק"ש חשיבי תורה, ורשב"י וחבריו אינם מפסיקים להם, אלא לקיים מצוה שנזדמנה לפנייהם (וא"א לעשותה ע"י אחרים), שבחינה עשה היא.

כג) ציצית – השתלשלות המצוות מהתורה בצורת

היהודי

(פו) **ואילו** ציצית, ענינה קיום המצוות⁹⁶ המשתלשל מהתורה בכל פרט בחיים, וכמו שאמרו בנדרים כ"ה א', דמשה רבינו שהשביע בערבות מואב אמר להם, לא על דעתכם אני משביע אתכם, כי אם על דעתי ועל דעת המקום, 'ולשבע יתהון דמקיימתון כל מצות, משמע מצות ציצית, דאמר מר, שקולה מצות ציצית כנגד כל מצות שבתורה'. הרי שאם היה משביעם לקיים כל המצוות, היה מתפרש על מצות ציצית, שהיא שורש השתלשלות המצוות מהתורה⁹⁹, ובה טמון הירידה למעשה.

אולם ענין מעיד עדות שקר אינו רק משום שהוזכר בפרשה, אלא משום דנזכר בתורת שכך עצמה של ק"ש⁹⁶, ו'הרוצה לקבל מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידי ויברך ויניח תפילין', וכבר כ' ע"ז בשיבולי לקט, "שאלו מקמיה דמרנא רב יהודאי גאון ז"ל בענין תפילין, אמר כך שנו רבותינו כו' הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה מכלל דהקורא בלא תפילין [קיבל עול] מלכות [שמים] חסירה. [והובא נמי בס' כלבו סי' כ"א], וכן מדקרי ליה עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, מכלל דמגופו של דבר הוא, ומעצם קבלת עמ"ש.

(פד) **והיינו**, מאחר שענינה של ק"ש הוא 'שינון', כלומר, להיותו של האדם גופו חפצא של "והיו הדברים האלה על לבבך", הנחת התפילין איננה מצוה נוספת שמתקיימת באותה שעה, אלא מעצם צורת אמירת ק"ש הוא, ובלעדיו אינה שלמה. "ואין להקל בתפילין, לפרוק עול אדוניו המלך הקדוש" (שו"ת הרשב"א החדשות ס"ס ה').

(פה) **והביא** שם⁹⁷ מדברי הגמ' בברכות מ"ז ב', "ועוד שנו חכמים איזהו עם הארץ כל שאינו מניח תפילין. לפי שהוקשה כל התורה לתפילין בין תורה שבכתב בין תורה שבעל פה, דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך, דכל זמן שמניח תפילין כאלו קיים כל התורה כלה, מפני שקבל עליו עול מלכות שמים שלמה. ועוד דגורמת לביאת הארץ דאמר מר למה תלה הכתוב הנחת תפילין בביאת הארץ, דכתיב והיה כי יביאך וכתב בתריה והיה לאות על ידכה, אמר הקדוש ברוך הוא עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ ובשבילה תזכה לחיי העולם הבא". והיינו שמהות התפילין, שבר עולם הבא הוא.

⁹⁶ ולגבי הקורא את שמע בלא ציצית, ע"ש בתוס' דאינו בכלל מעיד עדות שקר, מאחר שציצית חובת מנא. וכן מבואר בראשונים נוספים. ברם יעוי' במאירי שם נקט דה"ה לציצית, וכן נקטו כמה אחרונים. ועכ"פ עד כאן לא דנו בה אלא בציצית, שאף היא מלבושו של אדם וכך היא צורתו, שציצית בבגדו, ובלעדיה אינו מקבל מלכות שמים בשלימות, אולם במזוזה שאיננה מצורת האדם, ודאי ל"ש לומר דהוי מעשה עדות שקר בעצמו, ולא נמצא כן בראשונים כלל.

⁹⁷ בשו"ת הרשב"א הנ"ל, ואמנם כבר כתבו שאיננה לו, והוא הוא תשובת רב יהודאי גאון, ונזכר הכל אף בשיבולי לקט ובכלבו.

⁹⁸ ובמגילה כ"ו ב', "ת"ר, תשמישי מצוה נזרקין תשמישי קדושה נגזזין, ואלו הן תשמישי מצוה סוכה ולולב שופר וציצית, ואלו הן תשמישי קדושה, דלוסקמי ספרים ומזוזות ותיק של ספרים ונרתיק של תפילין ורצועותיהן". והיינו, דדבר השייך במהותו ל'צורה', להיותו מכיל בקרבו את הדבר העליון בשורשו, הוא הנקרא קדוש, ומאליו כל הנטפל לו נושא שמו, מעצם הגדרתו מרומם בעצם ונושא ה'צורה' הוא, כל הנטפל בהגדרת שמו ל'צורה', הרי הוא כלי שלה, אולם מצוה אינה מטפילה אליה דבר, אין היא אלא הגשמה בפועל של ה'צורה', ולא ננהג בה בזיון, באשר חפץ שעמד למעשה מצוה הוא, אולם איננו 'תורה', ואין כאן קדושה בעצם, שענינה משייכות למקור ולשורש נשגבות צורת הכל. והבן היטב.

⁹⁹ ואף בדרכי הרמז ידוע שציצית תרי"ג היא, וכמו שהביא רש"י ס"פ שלח (ומקורו בבמד"ר י"ח כ"א, ובזוה"ק רעיא מיהמנא ח"ג רכ"ז א'). ואין דרכו של רש"י בגימטריאות, אלא במקום שעיקר פשטו של הענין מורה שמתחייבת הציצית להורות על התרי"ג, וזהו כל מהותה של המצוה, לכלול בקרבה המצוות כולם באדם גופו, ואין היא מצוה פרטית. [ובכמה מקומות בראשונים הובא,

ממלא את כלל דרכיו ואורחותיו. חותם עבדות מעשיו למקום חקוק ובולט הימנו בכל צעד ושעל.

כד) גדר זכירת יציא"מ - בתורת שנוצר שם אחר בעיקר האדם

פס) ולא במקרה הוא שקיום זכירת יציאת מצרים בצוותא עם פרשת יציאת יבוא. אין עיקר הזכרון למאורע שהיה לנו לשעבר, אלא למציאות החדשה שיצר בנו, 'להיות לכם לאלוקים'¹⁰⁰. מהות יציאת מצרים, שאיננו שייכים להווי המצרי הנמוך, אלא לחיי תורה, לחיים עם הקב"ה על כל הכרוך בזה. זהו הגדרת מהותנו 'יוצאי מצרים'¹⁰¹. והוא

פח) **ודבר** זה מפורש במקראות בהגדרת מהותה, "וראיתם אותם, וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם" (במדבר ט"ו ל"ט). ובברכות י"ד ב', "תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר, בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע, שזה ללמוד וזה ללמד, והיה אם שמוע לויאמר, שזה ללמוד וזה לעשות". והיינו, שעיקרה של פרשת יציאת היא, להביא את ה'שמע' למעשה. מתוך ה'שמיעה' והחיבור לשורש, יבוא למימוש. כאשר מקבל עליו עול מלכות שמים ומתחבר ל'צורה' המהותית של חיי התורה, מזה יבוא לקיום המצוות בפועל. ודבר זה איננו אות וטוטפות על ראשו, אלא משתלשל מבין כנפי בגדיו, מציץ מן ארבעת צדדיו, נוכח בכל פינה שפונה,

"ומה שנוהגים עתה להסיר יציאות של מתים, אור"ת, לפי שעתה נתמעטו אנשי מעשה, יציאת עולה תרי"ג, ואם יהיה לו טלית, נראה כעדות שקיים כל התורה", (מרדכי פ' התכלת אות כ"ג, וכבר נזכר מזה בתוס' בכ"ד).

¹⁰⁰ בחידושי הגרי"ז מפי השמועה סי' רט"ו, "הנה הא דמזכירים יציאת מצרים בק"ש, צ"ב איזה שייכות יש לזכירת יציאת מצרים לק"ש הלא היא מצוה מיוחדת. והנראה דכתיב (במדבר ט"ו) אני ה' אלקיכם וגו', והיינו דכל תכלית י"מ לא היתה בשביל היציאה ממצרים אלא "להיות לכם לאלוקים", וכיון שכן הרי יש בזכירת י"מ דהוא למען להיות לכם לאלוקים, קבלת עול מלכות שמים, ולכן היא נכללת בק"ש, שהוא ענין קבלת עול מלכות שמים.

ובזה מתבאר מה דאיתא בפסחים (קט"ז א') מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ופליגי מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ושמואל אמר עבדים היינו. וצ"ב מאי שייך מתחילה עובדי ע"ז לסיפור יציאת מצרים, אך לפמש"כ הרי כל יציאת מצרים הוא למען קבלת מלכותו יתברך, ולכן צריך לספר שמתחילה היו אבותינו עובדי ע"ז ועתה יצאנו ממצרים וקבלנו את התורה". עכ"ד.

והיינו, דחובת הזכרת יציאת מצרים איננה חובת זכירה בעלמא למאורע שהיה, אלא ענינו מפורש בכתוב "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלקיכם", אף "להיות לכם לאלוקים" חלק מהזכירה היא, זהו משמעות יציא"מ, שאנו לו לעבדים. בה נקבע הווייתכם ומציאותכם כיצאים מהתרבות מצרית לחיים תחת אלוקות ה' בכל משמעות הענין, עם כל ההווי המתאים בזה, הלא הוא חיי תורה ומצוות. חיים באקלים שה' הוא האלוקים וממנו נקודת חיינו ותרבותנו. ונכון מאד לכוון כן בעת קיום מצות זכירת יציא"מ, שהלא זהו מעיקר משמעות הזכירה.

שו"ר שכן מפורש בדברי רבינו יונה (ברכות ב' ב' מדפי הרי"ף), "ילה"ק, וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכר כ"כ שיהיה בן עוה"ב. ואומר מורי הרב, שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה, מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים, שנא' "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפילה היא עבודה כדאמרין "ועבדתם את ה' אלקיכם", זו היא תפילה, וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא". ע"כ.

ומבואר, דמעיקרה של זכירת יציא"מ היינו שבתורת הכי עבד הקב"ה הוא, ולכן סומך לו תפילה, ובהכרח זו שעבד הוא, בה זוכה לעוה"ב.

¹⁰¹ מצרים נתייחדה כסמל התרבות הארצית, החומרית ומגונה מאד, "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו" (ויקרא י"ח ג'), הנילוס היה אילים העומד במרכז חייהם, והיינו שמשם מקור ברכתם, ממנו יונקים שפע והצלחה, מן הקרקע יבוא ולא מן השמים, אין גשמים יורדים במצרים, "כי הארץ אשר עתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם, אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק, והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה.. למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלוך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלוך בה, מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים י"א י-י"ב). ומכלל הן אתה שומע לאו, במצרים אין גשמים יורדים באשר איננה נדרשת ע"י ה', שקועה היא בעצמה ורחוקה הימנו.

וזוהו מהות תרבותה שהשקיעה בתחתונים היא מקור הכח, "פרעה מלך מצרים התנין הגדול השוכן בתוך יאוריו, אשר אמר לי יאורי ואני עשיתני". מקרב ארצו ומימיו ידיה יפתח את הברכה, מקור הברכה הארצי בטבע, הנהר, השה, ודומיהם, הוא אלוהיהם. והוא הענין שחוזר הקב"ה ושונה בכל מקום, שנקודת תוכן המצוות הוא, "אני ה' אלקיכם המעלה אתכם מארץ מצרים להיות

שחותמת פרשת ציצית בזכרון יציאת מצרים, באשר כל ענין
הציצית, להזכיר ולחיות את המקום שאליו הביאנו הקב"ה,
שבכל דרכינו ומעשינו יש לנו דרך שמנחיל לנו אלוהינו,
בתורת שרוממנו מכל אומה, לחסות בצל כנפיו.

לכם לאלוקים, והייתם קדושים כי קדוש אני". העליתי אתכם מהמציאות המצרית למציאות חיים גבוהה יותר, הנחתי אתכם
במקום אחר לחלוטין, בהווי ואקלים אשר "תמיד עיני ה' אלוהיך בה", יש לכם מערכת חיים מסביב קוטב מרומם ורחוק משפלות,
אל נא תלכו אחורנית, "כי אשר ראייתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם".

היאור סיפק להם למצרים בטחון כלכלי, בעיניהם אין הם תלויים במתת שמים, אין הם תלויים במזגי עונות השנה, בשנות בצורת
ופגעי השמים, די להם בארץ והיא מעוזם. היאור, האדמה, התנין, והנחש, הם אליליהם וסמליהם, רובצים כתנין ביאור, שקועים
ומבוססים הם במציאות החומרית ביותר ללא כל רוח תנופה ושינוי. הם השפלים ביותר מכל הארצות, פסגת הניתוק מכל תוכן
גבוה ומרומם. בתוכם ועל גבם, יתגלה הקב"ה ויעמיד את הפכס [וזהו יסוד ה'קוטבים' הנודע, שכל דבר מתברר מתוך הקוטב
השני, ומצרים מהותם ה'חומר' בצורתה הגסה, ומתוך הפקעתם וראיית אפסותם יתברר ותבוא ה'תורה', שהיא הצורה העליונה,
וכאשר יהיה החומר לשימושה ותתגשם בקרבו, אזי יתוקן, וזהו תכלית העולם וכנודע].

מלך ישראל, מקור ומרכז צורת הווי חיי העם [ראשם ולבם של ישראל], עיקר ציווי להתרחק ביותר ממגע עם התרבות המצרית,
"רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וזה" אמר לכם לא תוסיפו לשוב בדרך הזה עוד". רחוק יהיה
מתרבות שהסוס, סמל הכוחי ועוצם ידי של אז, במרכזה. גאה גאה ה' עליהם, סוס פרעה ורכבו טיבע בים, אל לכם לשוב להווי
הסוסיות שבמצרים. הן נצטוויתם באותה השעה לראות את המצריות והסוסיות טובעת לה בים עולמית, מעתה ואילך אין לכם
עמה דבר.

ולא בחנם נתייחדו מצרים בסוסיהם, באשר זהו מהות מצרים, מגדלי סוסים, שם הוא מקומם, בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים
זרמתם, מציאותם גאוה סרוחה ובהמית [זהו מהותו של הסוס, 'כי גאה גאה', גאה על גאים, הסוס משמש היה לבהמת המלחמה
לאו רק בשל כוחו בפועל, אלא גם ובעיקר, בשל העוצמה שהקריין, בשל הפחד והמהומה שהטילו צהלתו ונחירתו. יש לו הרושם
כנלחם וכובש בחוזקה, דוהר ושועט למטרתו בכל עוז, ואין מי שיעמוד בפניו. ('זה' השמיע את מחנה ארם קול רכב קול סוס, קול
חיל גדול" (מלכים ב' פ"ז ו'), הם אשר משרים בהלה גדולה בקול שעטתם האימתנית. והם הסמל לעוצמת מלחמה בכוח הזרוע
בכל מקום. "שקר הסוס לתשועה" "אלה ברכב ואלה בסוסים"). הקרנת העוצמה הלזו, היא הגאות המתנגדת במהותה להקב"ה].

אין הם מכירים בדבר מעליהם מעבר לעוצמת כוחם ואליליהם החומריים. ריבוי סוסים ע"מ לבטוח עליהם ולהלחם בהם, הוא
חזרה לתרבות מצרים, לעולם המושגים של ארץ הנילוס. ומצינו בשלמה כאשר נכתב עליו שלא היה לבבו שלם עם ה' כלבב דוד
אביו, דמודגש דשורש הענין "ומוצא הסוסים אשר לשלמה במצרים".

"כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם, כי תועבה היא למצרים" (בראשית מ"ג ל"ב), המצריות והיהדות בשורשם אין
ביניהם כל נקודת מפגש, לעולם לא יסבו יחדיו מסביב אותו השולחן. את תועבת מצרים נזבח לעיניהם, תועבה היא מעשיהם
בעינינו ואף בעיניהם נתעבים מעשינו, תהום עמוקה פעורה בדרך שבין מצרים לישראל, תהום שסופם להישאב לתוכה לאובדן
נצח. "אשר הציף את מי ים סוף על פניהם ברדפם אחריכם, ויאבדם ה' עד היום הזה" (דברים י"א ד'). ולא תביא תועבה אל ביתך
והיית חרם כמוהו.

והיה ותחפצו לחזור לאותה אווירה תרבותית השוררת במצרים, כרצונכם יהיה, תחת "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים
עליך", "והשיב בך את כל מדוה מצרים אשר יגרת מפניהם ודבקו בך", זהו התוצאה הטבעית של הווי חיים זה, תחת אשר "לא
תוסיפו לשוב בדרך הזה עוד", "והשיבך ה' למצרים באניות בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה, והתמכרתם שם
לאויביך לעבדים ולשפחות ואין קונה". הגלגל יסוב על צירו, שוב לך למצרים כימך מקדם כאשר ביקשת.

ואכן כך היה בימי שלמה כשהחלו ישראל לסטות, כתוצאה מ"מוצא הסוסים אשר לשלמה ממצרים", "והמלך שלמה אהב נשים
נכריות רבות ואת בת פרעה", נתגדלו במצרים ירבעם בן נבט אשר ברח מפני שלמה והדד האדומי אשר היה לשטן לשלמה, וכן
לאחר ימיו, "ויהי כהכין מלכות רחבעם וכחזקתו, עזב את תורת ה' וכל ישראל עמו, ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם, עלה
שישק מלך מצרים על ירושלים כי מעלו בה". כי יהיו לו לעבדים, וידעו עבדותי ועבודת ממלכות הארצות" (דה"ב ב' י"ב וע"ש).
[ואף הפלשתים אשר שבט אפו של ה' היו לדורות רבים, מבני מצרים הם כמבואר בפרשת נח, וארצם היא המבדילה בין מצרים
לבין ישראל].

נמצא, דענין ההעלאה ממצרים היינו מתרבותה ועולם מושגיה, אשר ארציים היו למאד, הנילוס מעוזם וצאנם ושדותיהם עולמם,
אין הם מכירים בכל מציאות מעבר, מציאות מרוממת יותר. לכן נטילתם למדבר, לא מקום זרע ומים, הוא הניגוד להווי המצרי,
וכן נוצר ההווי היהודי אשר כל כולו הפך מצרים, איננו צמוד קרקע ותנאים, חי וקיים לעד בכל מקום שרק יהיה, על שולחן
אלוקיהם הם סמוכים, ממקום גבוה יותר מתקיימים. [ונתבאר במק"א, דיש הקבלה בין שנות המדבר לשנות הגלות כמבואר
ביחזקאל, באשר בתרוויהו נכנסים ישראל למציאות שמימית חסרת כל קיום ארצי, ובזה מוטבע בם מהותם. וראה עוד להלן].

כה) ההתעטפות בבגד מצויץ מעיקר שם ציצית

צ) ואכן שם ציצית איננו אלא רק על הציץ אשר משתלשל מהכנפות, אלא על כל הבגד, אשר הציצית מגדירה בו שם אחר וכנודע¹⁰². בבגד מצויץ זה נתעטף, ועל ידו 'בצל כנפיו יחסיון'. ואשר בין ציצית לתפילין, תפילין מקומם בראש, לקיים את שורש צורת האדם, אשר בר תורה הוא, ואילו הטלית על פני כל האדם פרוסה, להעמיד את כל הווי חיו בפועל, מתוך המקום של יהודי אמיתי. עד שבכל פניותיו, יציץ ציץ הציצית, ויעיד¹⁰³ לו ולעולם, שאיש יהודי

לפנינו, ובכסות מרוממת חוסה¹⁰⁴, כסות מקיפה שיש לה משמעות בכל נקודה מהחיים, בכל מעשה שבא לפניו.

צא) ולעת"ל "כה אמר ה' צבאות, בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים, והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר, נלכה עמכם כי שמענו אלוקים עמכם" (זכריה ח' כ"ג). ודרשו כן על הזהיר בציצית, שיחסו בצל כנפיו אלפיים שמונה מאות עבדים (שבת ל"ב ב' ע"ש). והיינו, שענינה של ציצית הוא לחסות בצל כנפי ה' ולהתעטף בו בשלימות עד שיציץ מכל כנפיו ועבריו, ומי שזוכה לכך, לעת"ל יבקשו הגוים לחסות בצל כנפיו¹⁰⁵, באשר בצל כנפי אלוקיו הוא חוסה¹⁰⁶. 'נלכה עמכם כי שמענו אלוקים עמכם'.

¹⁰² והראו כן מהא דלא נזכר דחוטי הציצית לחודם יהיו הדורים, אלא אמרו ש'טלית נאה' הוי הידור מצוה (שבת קל"ג ב'), קחזינו דהוא שם בכל הבגד ולא בציציות בלבד, דהא בית נאה איננו הידור מצוה, והיינו, דאין המזוזה מייחסת שם אחר לבית. ואילו בציצית כל הטלית היא 'חפצא דמצוה'. ולא זכה שם בטלית של מצוה לבניו, אלא משום שכיסה אביו. [וכן הוכיחו מהא דשרי כלאים בציצית, אע"ג דכל הבגד נעשה שעטנז, וע"כ דכאשר שמו טלית למצוה, איננו שעטנז].

¹⁰³ "אמר לה, העבודה, שלא ראיתי אשה יפה כמותך, אלא מצוה אחת ציונו ה' אלהינו וציצית שמה, וכתוב בה "אני ה' אלהיכם" שתי פעמים, אני הוא שעתיד ליפרע ואני הוא שעתיד לשלם שכר, עכשיו נדמו עלי כד' עדים" (מנחות מ"ד א').

¹⁰⁴ ובסוטה י"ז א', "דרש רבא, בשכר שאמר אברהם אבינו "אם מחוט ועד שרוך נעל", זכו בניו לב' מצות, חוט של תכלת, ורצועה של תפלין. בשלמא רצועה של תפלין, דכתיב, "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", ותניא, ר"א הגדול אומר, אלו תפלין שבראש, אלא חוט של תכלת מאי היא, דתניא, היה ר"מ אומר, מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, שנאמר, "ויראו את אלהי ישראל, ותחת רגליו כמעשה לבנות הספיר וכעצם השמים לטהר", וכתוב, "כמראה אבן ספיר דמות כסא".

ויל"ע, מאי קשיא ליה לגמ' מהי חוט של תכלת, ומאי משני. ונראה, דאברהם מנע עצמו מלהזדקק למלך סדום בתורת שבצלו של מקום הוא מתכסה, ולא מיד סדום יקבל, אף לא כל דהו, באשר כולו קשור ודבוק במקור העליון והאמיתי, ומ"ל לקבל ממקום שפל כזה. וזהו דקאמר, בשלמא רצועה של תפלין ראויה בשכרו, משום שענינה שבה נקשר ונכרך בתורת ה', להיות שמו יתברך נקרא עליו [והוא שזכה לרצועות דייקא, מפני שבהם האדם קושר עצמו להיותו מחובר וכרוך בשמו ית'], אולם הציצית, איננה אלא אות לקיום המצות, ומה ענינה לשכר שזכה בדבריו אלו.

וע"ז משני, דאף הציצית, ענינה לחסות בצל כנפי השכינה, וזה ענין התכלת הדומה לכסא הכבוד ולשמימיות טוהר האבן ספיר, וכפי שביקש אברהם להתכסות במוחלט בצל אלוקיו, כן זכה לחסות בצל השכינה במצות הציצית, אשר חוטיה המשתלשלים מעידים על המקום שבו נמצא, בקבלת פני השכינה, באופן שיורד ומשתלשל לו בכל פרטי חיו.

¹⁰⁵ וכניסה לרשותו מכונה שפורס כנפו עליו, כמו שאמרה רות לבועז, 'ופרסת כנפך על אמתך' (רות ג' ט'), [ומקביל למה שאמר לה 'ותהי משכרתך שלמה מאת ה' אלוקי ישראל, אשר באת לחסות תחת כנפיו' (שם ב' י"ב)]. ומכאן הביאו הראשונים (ס' המנהיג סי' ק"ט, רוקח סי' שנ"ג, רבינו בחיי שמו"ח כ"א ח', ועוד), מקור למנהג (שהיה מקובל בעבר), לכסות החתן והכלה בטליתו של חתן. ואמרו בקידושין י"ח ב', 'כיון שפירש טליתו עליה, שוב אין רשאי למוכרה, דברי ר"ע'. וברמב"ן "ולא יגלה כנף אביו" 'ביטוי דרך כבוד שלא יקרב אליה, כי אין ראוי לגלות כנפו אשר פרס על האשה דרך חופה' (דברים כ"ג א').

ויש בזה בחינות, וודאי אישות הוא פריסת כנפיו השלמה להיותה יושבת בצלו וחלק ממנו, "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, ואפרוש כנפי עליך.. ותהיי לי" (יחזקאל ט"ז ח'). וראוי ומתאים הדבר שיהיה בטלית של מצוה, שענינה היותו חוסה בצל כנפי השכינה, ובתורת כן מכניס אותה לרשותו (ועומק מושג הנישואין ליצור שלימות 'בית' יהודי החוסה תחת ה').

אולם כל חסות שלמה, שמתבטל ומכניס עצמו ברשות אחר, שם חוסה בצל כנפיו עליו, וזהו עצם מושג כנף הבגד, אשר בו יכניס האדם לאשר ברשותו להיותו אצלו, והוא שם 'כנף', אשר בו כונס ומניף ידו עליו, ואף עבדים נכנסו להיות חוסים בצל כנפי אדוניהם.

¹⁰⁶ ודרשו נמי, כל המבטל מצות כנף מהו אומר, "לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה" (ספרי במדבר פיסקא קט"ו, והובא בשו"ע או"ח סי' כ"ד סעיף ו'). והיינו, דכאשר כנפות הארץ יקבלו את מקומם האמיתי ובכנפי הקב"ה יחסו ושם יהיו אחוזים,

לא לוקים". ודבר זה יש לו משמעות בכל פרט מהחיים, שצריכים אנו לחיותו בצורה הנכונה, המתאימה למקום שבו אנו חוסים. והוא הוא קיום כל המצוות כצורתן. ובכל אשר ילך, ציציותיו נמשכות הימנו ומעידות בו שדרכו ממקום עליון יותר נובעת¹⁰⁷.

צב) והוא ענינה של זכירת יציא"מ, שמציאות קיימת היא בקרבנו שה' לנו לא לוקינו, בצלו קיימנו, ודבר זה הוא עצם מעשה הזכירה, שלא יהיה רק להזכיר מה שהיה, אלא להזכיר מה שנקבע בעולם שקיים במציאותנו היום. "להיות לכם

ממילא הוא שהרשעים אין להם מקום לחסות בארץ, וינערו ממנה (ודע, שהארץ נחשבת המקום שמכיל את האדם, ובקרבנו הוא חוסה, וכביכול יש לה מציאות עצמית ואינה בטלה לאדם אלא להפך, וזה פשר שינוי גדר הבעלות בקרקעות בהלכות התורה, ונת' במק"א. ולכן יש לה שם כנף, שבקרב מכוונים ומכונסים הכל, והיא מכילתם בכל קצוותיה. וכאשר יבוא הקב"ה ויאחז בה וכולה מקומו תהיה, מי שאינו ראוי ואינו מכניס עצמו לחסות אצל הקב"ה, ממילא יתנער ויפלט ולא יהיה לו מקום). ושורש הכל בהנ"ל, דהגדר היסודי של מצות ציצית להכניס עצמו בכנפי הקב"ה, לחסות תחתיו ולהתעטף בכסותו.

ובמדרש "על כן לא נירא בהמיר ארץ ובמוט הרים בלב ימים, אמרו בני קרח אל תיראו מאותו יום שמנער הקדוש ברוך הוא את הארץ, שנאמר לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה, ואומר כי הנני בורא שמים חדשים וגו', והיכן צדיקים עומדים באותה שעה, ואתם הדבקים בה' אלהיכם" (ילקו"ש תהלים תשנ"ג).

¹⁰⁷ ונמצא, שציצית איננה מצוה פרטית, שמקיים האדם לתורה בחייו, אלא מעצם 'צורת' היהודי היא, והיא המקום שבו ההשתלשלות בפועל בגופו, להיותו בעל שם 'יהודי' בכל אורחות חייו.

והוא ענין הא דאמרו בפסחים ק"ג ב', "שבעה מנודין לשמים, אלו הן, יהודי שאין לו אשה, ושיש לו אשה ואין לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין מגדלם לתלמוד תורה, ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו. ויש אומרים, אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה".

והנה המשותף בכל אלו איננו חומרתם והיותו ראוי לעונש עליהם, ומה אשם שלא זכה לילדים, אלא שחסר לו ב'צורת יהודי' שלם (ודוק בלשונם ז"ל, 'יהודי' שאין לו אשה וכו', ואכולהו קאי), באשר התבנית הבסיסית של 'אדם' היא אשה ובנים שמגדלים לת"ת, ובכך איננו יחיד בודד אלא יש לו בית והמשך אחרי, ובית יהודי הוא זה המגדל יהודים עם 'צורה', והיינו בגדלם לתורה. וכן התפילין הציצית והמזוזה, הם הם התבנית הבסיסית של האדם כיהודי בעל 'צורה', שנושא בקרבנו את התורה ואותותיה חרוטים בו ובביתו.

[וכן אדם ללא מנעלים הרי זה שפלות גדולה וחסר בתבנית אדם שבו, וכאשר חולצים מנעלים בביהמ"ק הרי בתורת ביטול וחסר עצמיות לפני המקום הוי, וכן אבל שמאבד צורתו חולץ נעליו, ואכ"מ בביאור הדבר. וי"א אף מי שאינו מסב בחבורה של מצוה, והיינו שמעצם צורת האדם שאיננו קיים רק לעצמו, אלא נמנה בחברה הראויה ונוטל עמם חלק].

וענין נידויו לשמים איננו שבאים ומחדשים עליו נידוי, אלא מעצם קיומו יש בו משהו מנותק, ככל שחסר לו בתבנית 'אדם' יהודי, חסר לו בעמידה התמידית נוכח אלוהיו, מציאות לקויה בקרבנו, יש כאן נתק בטבע, לא כך צורת האדם, ואיננו מקושר לשורשו כראוי, בעמידתו בתורת 'אדם' השלם ששיג ושיח עמו.

ואמרו במנחות מ"ג ב', "רבי אליעזר בן יעקב אומר, כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר, "והחוט המשולש לא במהרה ינתק", ואומר, "חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם". והיינו, שאזי 'יהודי' הוא, גופו מחובר ל'תורה' ולמצוות, וראוי הדבר שישאר בשלימותו ותמותו, ולא יתנתק ממקומו הטבעי. כאשר מחוברים לשורש, חופפים עליו התורה והמצוות, ואינם מניחים אותו לחטא.

ושם, ת"ר, חביבין ישראל שסיבבן הקדוש ברוך הוא במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד "שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך", והיינו, שבהם מלופף בכל הויותו ב'צורה'. ואע"ג שודאי התפילין ענינם שורשי טפי, בעצם האדם להיותו מחובר ל'דברים האלה', ואילו הציצית מכוונת כנגד הירידה למעשה בחייו, והמזוזה ענינה בצורת ביתו, שיהא בית עם הווי יהודי, ופרשת שמע תהדהד בקרבנו, מכל זה כאחד נוצרת תבניתו, אלו הם הדברים הבסיסיים שמרכיבים את מציאותו, וחביבות היא גבן שהתורה חרוטה בקרבנו בצורתנו היסודית.

ובברכות מ"ז ב', "תנו רבנן, איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר, כל שאינו מניח תפילין. בן עזאי אומר, כל שאין לו ציצית בבגדו. רבי נתן אומר, כל שאין מזוזה על פתחו. רבי נתן בר יוסף אומר, כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. אחרים אומרים, אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ. אמר רב הונא, הלכה כאחרים".

אלוקינו ה' אחד", שנתחבר אליו בכל לבבנו ונפשנו, ונשקוד על ה'צורה' שמשפיע עלינו היא התורה, להיותה מרכז מהותינו, בכל עת שעה ומקום, אותה נחיה ובה נהגה, וזהו קבלת מלכותו. ומשם נבוא להיותנו בני ברית ומחוייבי שמירת דברו, והוא הנקרא קבלת עול מצוות, וננחיל את הווי התורה בתוך ביתנו, ללמד את בנינו אחרינו, והיינו שיהיה כל הווי הבית, באופן שיהיה לו קיום בקרבנו, וכך היא המורשת והווי החיים שנספיג¹¹⁰.

זה) **ופרשת** ציצית חותמת, ובה יבוא לידי ביטוי זכירת כל דקדוקי המצוות בכל צעד שנלך. ללמוד, ולעשות. שאף ה'חומר' בפועל, כל כולו יקיים בקרבו 'צורה', וזהו שלימות שניהם. וכאן הוא מקום זכירת היותנו גאולים ממצרים, אשר בתורת הכי בצל אלוקינו אנו קיימים, והוא נקודת מציאותנו, ומשנה את כל פרטי חיינו, לקיים בהם את ההווי האמיתי של חוסי צילו. ודבר זה אחד הוא עם הק"ש.

צו) **ויסוד** הדבר כבר מטו משמיה דהגר"ח, שאמר ליישב מה שהופלא בעיני האחרונים, שהשמיט הרמב"ם (וכן שאר מוני המצוות) מצוות זכירת יציא"מ לגמרי ממנין התרי"ג, ולא הזכיר אלא מצות ק"ש. ואף בהלכות ק"ש לא כתב אלא שיש בהם מצוה אחת, והיא ק"ש. אלא שאין אלו דברים

כו) ג' פרשיות ק"ש וזכירת יציא"מ - מבנה אחד בצורת היהודי

צג) **ונמצא**, שמבנה פרשת ק"ש, איננו ג' פרשיות שנצטרפו במקרה בעלמא, אלא כמש"כ הרמב"ם בתחילת הלכות ק"ש, "ומה הוא קורא שלשה פרשיות, אלו הן, שמע והיה אם שמע ויאמר, ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמע שיש בה צווי על (זכירת) שאר כל המצוות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצוות. אף על פי שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע".

צד) **ומבואר**¹⁰⁸, דשם ק"ש על כל הני ג' פרשיות כסדרן¹⁰⁹. וענין קריאת שמע הוא המהות היסודית של חיי היהודי, ובסדר השתלשלותו, מהשורש העליון של ה'

ודבר זה ניכר לעין, שהמקום שהאדם משתייך, נקבע בצורתו היסודית, האם מקיים בקרבו את האותות החקוקים בקרבנו בעצם תבניתנו, התפילין הציצית והמזוזה, הם מגדירים האם אדם בעל 'צורה' הוא, או מישך שייך לחומר וארציות. וכן גידול הבנים לת"ת, ענין בגוף צורת הבית הוא.

וענין 'שימוש ת"ח', היינו להיות קרוב אליהם לקבל מהווי חייהם, ובקרבו תרתי שהם חד, א', ביחס לתורה ושורשיה, העיון בסברות ותירוצי טעמי, כיצד ניגשים לסוגיא והיאך דנים בה, ודבר זה אינו עובר ב'ספר', אלא צריך שיהיה בצורה 'חיה'. ב', ביחס למצות ולחיים בפועל, כאשר קרובים לחייהם והנהגותיהם מתחברים להווי שאופף אותם, ואף דבר זה אינו עובר אלא באופן 'חי', כיצד יש לחיות את התורה ב'צורתה', ואפשר לקיים כל דבריה ומצוותיה ולידע כל אשר נכתב, ועם זאת להישאר עם הארץ גמור וכוונדע.

¹⁰⁸ מהא דקרי לה "וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע". וכבר דקדק כן הפרמ"ג בפתיחה לאו"ח, ובערוך השולחן סי' נ"ח, ועוד. (ויעו' שאג"א סי' כ').

¹⁰⁹ הלכך עיקר ק"ש הוא פסוק ראשון, לכך אמרו, אמר שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, ונאנס בשינה, יצא. וזו ק"ש של ר"י הנשיא וכו'. ובפסוק ראשון צערן, טפי לא תצערן (ברכות י"ג ב' ע"ש), ומ"מ על כל ג' פרשיות שם קריאת ק"ש, וזהו צורת קבלת מלכות שמים באופן מלא. אלא שבדיעבד סגי בפסוק ראשון. וכבר הוכיחו מברכות י"ט, קברו את המת וחזרו, אם יכול להתחיל ולגמור על שיגיע לשורה יתחיל, וקחזינן דלכתחילה על כל ג' פרשיות שם ק"ש, ובהכי נמדד האם יתחיל. (והוא קו' השאג"א סי' כ', וע"ש).

שו"ר שהביאו שכבר כ' כן הנצי"ב בהעמק שאילה שאילתא נ"ג, דאע"ג דמה"ת יוצאים בפסוק ראשון בלבד, כל המוסיף וקורא ג' הפרשיות, אף הני בכלל קיום המצוה, ומדמהו לסיפור יציא"מ, דאף שהזכיר פסח מצה ומרור ואמר ההגדה ויצא עיקר חובתו, ואפ"ה ככל שמרבה לספר הרי הוא בכלל המצוה. וכן ידוע מהמהר"ל (גבורות ה' פמ"ח), דאף שיוצאים יד"ח אכילת מצה בכזית, אם מוסיף ומרבה באכילת מצה, הכל בכלל קיום המצוה. וה"נ, כל הני ג' פרשיות, הם הקיום המורחב והנאות של מצות ק"ש.

¹¹⁰ וזה ענין הא דללמד הוא מעלה אשר מעל ללמוד, והיינו, באשר תורה

שאע"פ שבשאר הדברים אנו אומרים היום הולך אחר הלילה, גבי הקריאה הלילה הולך אחר היום, כדאמרינן בירו' אמר ר"י אנו אגרי יומא אנו, יזפינן ביממא ופרעינן בליליא, כלומר מי שהוא שכיר אין לו להתבטל ממלאכתו כל היום, וכיון שכן ואנחנו מצוה עלינו לקרוא כל היום, א"כ אנו כמו פועלים, שאין לנו להתבטל מהקריאה. ומה שאנו מתבטלים ממנה ביום, הוא כמו הלוואה אצלנו, ואנחנו פורעים אותה בלילה, הנה שקריאת הלילה הוא מהיום ההוא, ולפיכך בברכה שבירך בבוקר להפטר ממה שלומד היום באותו ברכה, נפטר ג"כ ממה שלומד בלילה¹¹², עכ"ל.

(ק) **ומבואר**, שלא כפי הנראה לכאורה, שאין חיוב ת"ת מסויים ביום זה, אלא הוא חיוב כללי שמוטל עליו ללמוד כפי יכולתו, לא כן הוא, אלא חייל בעצמו של יומו שבו צריך להיות שיעור תורה מסויים¹¹³ (ויתבאר הגדר באות הבאה), אלא שיכול ללוות מהיום ולפרוע בלילה. והיינו, שאינו דין בעלמא להוסיף שעות לימוד ככל היותר אשר עיקר מדידתו במספרים, אלא כך הוא צורת חייו בתורת יהודי, ובהכי מראה יומו מקבל את הפנים הנכונות שלו.

(קא) **באשר** לא סך מסויים של שעות בצורה תכליתית לעצמה נבקש, אלא שכולו ישא צורת ת"ח שמחובר באמת לתורה, וזהו עיקר יומו. ואם יחלק זמנו לשבועות, באחד ילמד כל העת, ובאידך לא ילמד כלל, הרי זה ניתוק מחיי תורה. ואינו יכול לפטור עצמו בכך שזה מכבר למד הרבה יותר מהרגיל, אלא כל יום לעצמו תובע את צורתו. וגם אם ודאי ישנם ימים שיותר מסוגלים לתורה, ניתוק של ממש לא יתכן אפילו ליום אחד, ואין נפק"מ כמה ילמד לפני או אחרי. וע"ז אמרו, אם תעזבני יום, יומיים אעזבך.

(קב) **וה"נ** מצינו גבי תפילין¹¹⁴, שאין בהם צבירת שעות, ואינו יכול לומר, תחת שאניח תפילין היום שעה אחת, אבטל

נפרדים, ואחת היא מצות הזכירה, עם מצוות הק"ש¹¹¹, וענינם משותף, להיותו לנו לאלוקים ואנו עבדיו, והוא מהות הזכירה. והיינו, שיציאת מצרים היא עצם מציאות זו, שיש בקרבנו מהות עליונה שמשנה את כל תהלוכות החיים להיותם במקום אחר, וזהו עצם הא דרוממנו הקב"ה להיות עמו, לחיים ההפוכים בתכלית מענין מצרים וגשמיותה המנותקת.

(צז) **ונמצא**, שמצות ק"ש תפילין וזכירת יציא"מ (ואף יציאת שכנגד המעשה), אינם מצוות נפרדות ומנותקות זו מזו, אלא מערכת והרכבה אחת הם, ובהם נוצר צורת היהודי מידי יום ביומו, כך יכנס לחסות בצל אלוהיו, למן החיבור למקום השורשי, ועד החייאתו בכל ענפי החיים. ומידי התחדש עליו בוקרו של יום, בטרם יצא לעבודתו ולפעול, ישוב ויבנה את 'צורת' היהודי שבקרבנו, מן המסד ועד הטפחות, למען יהיה בקרבנו צורת 'תורה', אזי יהיו מעשיו בגוון זה, ויהיו התלמוד והמעשה לאחדים, בשלימות הצורה בקרב החומר.

(כז) תלמוד תורה ותפילין, חובת יום ביומו

(צח) **והוא** שמצינו אף גבי תפילין ותלמוד תורה, שתרווייהו אינם חיובים כלליים בלבד, שיהיו זמנים שיתקיימו ביד האדם, אלא חובת היום הוא. וכבר הביאו דברי רבינו יונה (ברכות י"א ב'), בהא דאין מברכים על ת"ת בכל לימוד בפנ"ע, משום דלא נשלם המצוה בלימודו הראשון, דכל היום מצותה הוא.

(צט) **ונעתיק** דבריו כלשונם. "ואפילו כשקורא בלילה, לא נאמר שהלילה מהיום האחר הוא, ושיצטרך לחזור ולברך,

¹¹¹ ואכן כבר נמצא באחרונים לפטור נשים ממצות זכירת יציא"מ, מאחר שחלק מק"ש הוא (שו"ת בית יצחק לר' יצחק אייזיק חבר, או"ח סי' י"ב, וע"ש).

¹¹² כן מבואר ברא"ש שם, וכן נפסק בשו"ע (סי' מ"ז י"ב), "אף אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום שעבר, ואינו צריך לחזור ולברך ברכה"ת כל זמן שלא ישן".

¹¹³ יעו"ב בברכ"ש (קידושין סי' כ"ז)

¹¹⁴ וכבר הביאו שריהטת הפוסקים בכ"מ שמי שביטל יום ולא הניח תפילין הוי ביטול מ"ע, כגון אגרת התשובה לרבינו יונה, מי שאינו מניח תפילין יש עליו רוב לשלש מאות עונשים בכל שנה, והתוס' ביומא ל"ו א' ד"ה על, מי שלא הניח תפילין יום או יומים צריך להביא קרבן עולה לכפר עליו. וכיו"ב הרבה בפוסקים. והביאו מתוספתא ברכות פ"ו ה"ט, העושה תפילין לעצמו אומר ברוך שהגיענו, וכשהוא מניחן אומר אקב"ו להניח תפילין, מאימתי מניחן, בשחרית, לא הניחן שחרית, מניחן כל היום. וכן הביאו משבועות כ"ה ב', מי שנשבע שלא הניח תפילין היום, אינו חייב קרבן, מפני שאינו בשבועה דלהבא. ובירו' הוריות (פ"א ה"ג),

יום היא להם. כלומר, הא ודאי שהיום הוא העיקר, אלא שאנו דנים בלילה האם נטפל ליום שלפניו או שלאחריו, ואם נדון בלילה לכשעצמו, בעיני התורה ראוי להגדירו כהתחלה ושורש ליום שיבוא וכבריינו של עולם, ולכך בכל התורה היום הולך אחר הלילה, והשבת תבוא כאשר תשקע החמה, ובמבט אמיתי בזה מופיע כנגדנו יום שלמחרת שעומד להתחדש, אולם כאשר נדון במצוה שהיא תמידית ואיננה באה מצד הגדרת גופו של יום, אלא מצד פעולת האדם ותפקידו, עיקר מלאכתו ביום, ואם לא סיימה משלימה בלילה. והוא שאמרו שלווה מזמנו ביום לפרוע בלילה.

קד) **והיינו**, דאע"ג דת"ת חובה היא בכל יום וכך היא צורתו, איננו הלכה בעלמא דיום לכשעצמו מחוייב שיהיה בו תורה, לכך איננו דנים בזה לפי שם 'יום' מצ"ע, אלא הוא הלכה בצורת חיי האדם, שבעמל יומו יש מקום לתורה ובלא"ה אין זה 'יום', אין זה סדר יום של יהודי. הלכך, איננו נמדד ביחס לצורת יום 'בעצם' דעלמא, אלא צורת יום בחיי האדם. ובזה אין ספק שאצלו נגרר הלילה אחר היום¹¹⁵, ולעת

היום ואניח למחר ג' שעות. וגם אם לכתחילה ראוי היה להניחה בכל עת וכך היא צורת היהודי, הבסיס המוכרח הוא שלא יעבור עליו יום בלא הנחת תפילין, וזהו גדר חיובה היסודי. (וי"א שאף בביטול יום אחד שם קרקפתא דלא מנח תפילין עליה). וכשם שצריך האדם לאכול ולישון מידי יום ביומו, ואיננו יכול 'להשאיל' מיום זה ליום אחר, כ"ה אף בדברים הבסיסיים שמרכיבים את 'צורתו'. ואם ריו"ח לא הלך ד"א ללא תורה וללא תפילין, אנן עכ"פ אין לנו 'יום' שלא נשתייך בו למקום זה, זהו הצביון היסודי של היהודי, וכך יהיה נסוך בכל פועלנו ואורחותינו.

כח) בת"ת הלילה הולך אחר היום

קג) **והא** דלענין חובת ת"ת וברכותיה משתייך בזה הלילה ליום, ואפשר ללוות מן היום ולפרוע בלילה, היינו משום דחלוק מכל דיני התורה, ודמי ממש לפועלים, אשר מלאכת

נתנבא נביא לעקור גוף שלם מן התורה, חייב מיתה, לעקור מקצת ולקיים מקצת פטור, ואם נתנבא שלא להניח תפילין היום, חשיב ביטול מקצת, משום שעקר את אותו היום.

וז"ל הפרמ"ג (סי' ל"ז בא"א סק"ב), "ועיקרן של דברים, דאם לא הניח יום אחד כלל לתפילין, ביטל מ"ע, ובהניח רגע עליו קיים המצוה, אבל מצוה מן המובחר מן התורה, להיותן עליו כל היום". וכבר הביאו כן מהריטב"א שבת מ"ט א', במעשה דאלישע בעל כנפים דהוריד התפילין מעליו כאשר רצו אחריו, "יש מקשים, והלא שעת השמד היה... ומסתברא דלא קשיא, דהא מצות תפילין בחיוב התורה אינה אלא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ולהניח כל היום הוא מידת חסידות, וכיון שכן, לא היה יכול למסור עצמו עליה על שאר היום". והיינו, דהענין היסודי של תפילין הוא, בהיותו בו מידי יום ביומו וכך צורת אורחות חיינו כיהודי, ומגוף צורת קבלת מלכות שמים הוא וכמשנ"ת לעיל. ואם יניח ללא הפסק, מתקיים בו בכל רגע ממש, ושם ה' נקרא עליו.

ואמנם ת"ת ותפילין מצוות שאין להם גמר ותדירות הם ואין חיובם פוסק, ברם הצורה היסודית היא שמקיים בכל יום, ואם מקיים אפילו מקצת היום, חשיב ששייך בזה ואינו מפקיע עצמו. ואם נמצא עליו כל העת, הרי הוא מהדר בו בשלימות.

¹¹⁵ שו"ר, דעיקר הדברים האמורים, דחלוק שם יום מצד עצמו, לבין צורת היום אצל האדם, כבר נמצא בדברי ר"צ הכהן, בספרו 'דובר צדק' (ע' כ"ד), וע"ש שביקש לבאר בזה הא דפריך ריש ברכות, ליתני ק"ש דשחרית ברישא, באשר אצלנו שהוא מלמטה למעלה, קודם היום ללילה, "וסלקא דעתך דקבלת עול מלכות שמים דידן, בדין תליא מילתא, ויום קודם".

[ויש שם בגמ' שני תירוצים, האם תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך, או יליף מבריינו של עולם שיום קודם ללילה. וראה מש"כ שם ע"ז, "ועיין שם בגמרא דלהך לישנא ילפינן לכל דבר דערב קודם לבוקר, מה שאין כן ללישנא קמא דוקא קריאת שמע, כמו שכתבו תוס' ד"ה אי הכי. ושמעתי טעם נכון, דקריאת שמע תלוי בשכיבה וקריאה ואם אין שוכב איך קם, על כן שכיבה קודמת. וזהו שאמרו והכי קתני וכו'. ובזה ניחא לקמן י"א ריש ע"א גירסא דילן בבוקר ובערב, ואין צריך להג"ה מה"ר ישעיה ברלין שם עיין שם".

"ונראה דקיימא לן כלישנא קמא, לכן סידרו בעל הטור ושולחן ערוך דיני השכמת הבוקר ואחר כך בסימן רל"ו דיני הלילה. ויענין מה שכתבתי במקום אחר טעם דנקטי במתניתין בתפילה שחרית קודם. ומה שכתבו התוס' ד"ה ליתני דילפינן מתמיד, לא דמי לכאן, דשם תמיד שני בין הערביים ועדיין יום הוא ובזמן מנחה ושפיר שחרית קודם. אמנם בלאו הכי דרך בני אדם בעבודתם כך, יצא אדם לפועלו ולעבודתו מהשכמת הבוקר עדי ערב. והתחלת עבודת האדם לה' יתברך כשמשכים ונעשה בריה חדשה...". עכ"ד. וע"ש.

ואמנם מש"כ דק"ל כלישנא קמא ולכן סידרו הטור והשו"ע לפי סדר היום, מן בוקר לערב, לכא' לא נראה שהוא פלוגתא ממש, דהא ודאי ביסודו של דבר דברי הגמ' דאזלינן בתר ברייתו של עולם הם עיקר, ולעולם בעצם מהותו הולך היום אחר הלילה. אלא

הכוונה כפשוטו, דבכל יום צריך לשלש סדר לימודו. ונתקשו בפירש"י דישלש השבוע, דמי יודע אם יחיה כולו.

קז) **וכבר** ביארו דודאי יש כאן ענין בהא דכך צורת מצות ת"ת, בכל יום ויום, ואין עיקר טעמם דבאותו היום פחות איכא למיחש דימות ולא ישלים סדרו, אלא אף בעצם כ"ה, דצורת חיוב ת"ת נתפס באופן זה, שיהיה יומו עם תורה, ואם אופן הלימוד הנכון בלול ממקרא משנה ותלמוד, על הגיון היחודי אשר בכל אחד, וזהו צורת התורה, אף היותו מחובר לתורה בכל יום, באופן זה הוא. ואין כאן ענין תכליתי בדוקא, אלא בעצם צורת הלימוד הוא. וכשם שבת"ת הולך הלילה אחר היום לענין השלמת חובותיו, ה"נ לענין דינא דשילוש לימודו, הולך הלילה אחר היום לקבוע בו לימוד ככולם, וכך היא צורת יומו, ופשוט.

קח) **וי"א**¹¹⁸ דאף בתפילין הולך הלילה אחר היום, ואם לא הניח ביום יניח בלילה וישלים לו. ויסוד הדבר הוא כמשנ"ת, דכאשר קעסקינן במצוה תמידית, אלא שענין השיעור יום

שחר יקום משנתו לעבודתו ופועלו, ועיקרה בשעות היום, ואם אינו עולה בידו, משלימנו בשעות הלילה¹¹⁶. וכך היא הצורה הפשוטה מצד הסדר יום. ואין תלמוד תורה חובה המיוחסת לזמן בעצם, אלא מעצם צורת חיי האדם. ואם לא ילמד יום תמים, הרי הוא יום מרוקן ומנותק מ'צורה', ולא כך אופי החיים הנכון שלנו. והבן.

קה) **לכך** אף לענין ברכת התורה כ"ה, דבכל בוקר מברך על סדר הלימוד שכעת קם להתחילו, ועד עת מנוחתו, תורת המשך לו, וכך הוא הדבר מצד צורת חיי האדם. ורק היום שלמחרת, הוא סדר לימוד חדש, ושם 'הפסק' בזה לחייב ברכה בפנ"ע. ולרוב הפוסקים לא בעינן עלות השחר, אלא אם קם משנת הלילה, יברך ברכה"ת. והיינו משום שכלפיו חשיב שכעת התחיל סדר יומו¹¹⁷. ופשוט.

קו) **והנה** דעת התוס', דהא דאמרו (קידושין ל' א') לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד, ופריך, מי יודע כמה חיי, ומשני לא צריכא ליומי,

דהטור שו"ע מירי למעשה, כיצד יהיה 'אורח חיים' של יהודי, ובזה נכון להתחיל מהבוקר, שכלפינו כך סדר יום, ונגרר הלילה אחר היום. ופשוט].

¹¹⁶ ואמנם זהו מצד החיוב היסודי שיהיה לו עסק בד"ת, שהיום עיקר והלילה שלאחריו נטפל לו להשלים חובותיו, אולם מצד רכישת החכמה וקנין כתר של תורה, עיקר הלימוד בלילה, שהוא הזמן הראוי להתבונן בינה, וראה בזה לעיל שער א' אות ח' בהערה.

¹¹⁷ והיינו, דהא דחשיב שנת לילה הפסק, אינו מסתיים באומדנא חיצונית של האדם, שמסיח דעתו כאשר הולך לישון שנתו הקבועה, אלא כך הוא מצד עצמו של דבר בצורת חייו, דהשינה מסיימת סדר יומו, ויום שלמחרת חשיב התחלה חדשה החולקת שם סדר לימוד לעצמו.

ואם מצינו ענין קרוב לזה, הוא בדיני תעניות, דמתחיל הצום משעה שקם משנתו (תענית י"ב א'), אם לא יתנה אחרת. וכבר ביארו בזה, שאינו אומדנא בלבד שמקבל צום, אלא מצד צורת הדבר, דחשיב שהתחיל אצלו יומו ופעלו (ויעוי' בר"ן שם, ד' א' מדפי הרי"ף).

¹¹⁸ כבר הראו כן מדברי בעל חוות יאיר (מקור חיים או"ח סי' ל' ס"ב), וז"ל, "מכ"ז היה יוצא לנו הלכה חדשה, דאם מאיזו סיבה לא הניח תפילין כל היום, יניח בלילה, ולא יעבור יום בלא הנחת תפילין". הנה נקט בפשיטות דהלילה הולך אחר היום בזה, ואף לא ציין זאת כחידוש, ולא היה הנידון אלא האם ראוי להניח תפילין בלילה בשביל לא לבטל המצוה.

וז"ל התה"ד (ח"ב סי' קכ"א), "מי שהזיד או שגג ולא בירך טלית או תפילין ביום עד אחר תפילת ערבית, אם יניחם בלא ברכה או בברכה, או לגמרי לא. היכא דעדיין הוא יום, נראה דאינו מברך כלל, לא אציצית ולא אתפילין, אף על פי שעדיין יום. וציצית דליכא קפידא אם מתעטף בלא ברכה, מתעטף אפילו הוא לילה גמורה, אבל תפילין שאסרו חכמים להניחם בלילה, אסור ג"כ להניחם אחר תפילת ערבית, הואיל ועשה לאותה שעה לילה בתפילתו, תרי קולי לא עבדינן. והכי פסק מהר"ם לענין אבילות ב"מ, שאין מונין לאחר תפילת ערבית למקצת היום, הואיל וכבר התפללו תפילה של לילה ע"ש", עכ"ד. (ונפסק בשו"ע סי' ל' ס"ה).

ומשמעות דבריו, דדן בזה לתקן מה שקלקל לבטל מצוות תפילין וציצית באותו היום. וע"ז קאמר, דבתפילתו עשה לאותה שעה לילה. ומשמע קצת דמשום דאסרו חכמים להניח תפילין בלילה, משום הכי לא יניח, ובלא"ה היה מניח ומתקן היום. ולכא' תיפו"ל דאם חשיב לילה שוב לא יתקן. אלא ביסודו של דבר אזיל בזה הלילה אחר היום, אך אסרו חכמים. [ואינו מוכרח].

ונראה עוד מדבריו, דאף הטלית ראוי להתעטף בה מידי יום. והיינו, דאע"ג דאינו חיוב ממש, ומעיקר הדין אין חובה כלל להביא עצמו לחיוב ציצית, מ"מ הוא הצורה הראויה והנכונה של היהודי, וע"ז אמרו "שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך" (יעוי' מנחות מ"ג ב'), וחסר לו בצורת יומו אם לא נתעטף בו בטלית. על כן מתעטף בלילה בלא ברכה.

ברכות. אולם אף בק"ש הבינה הגמ' בפשיטות דהיה לו לתנא להקדים של שחר¹¹⁹. ואין מוכרח שיש ללמוד מהקדמת ק"ש של ערבית¹²⁰, לסדר כל חיוב שמתייחס לצורת אורחות חיי של יהודי.

קט) כללא דכולא מילתא, המצוות היסודיות שניתנו בעיקר צורת האדם¹²¹, הם המה השורשים לקיום המצוות

שבזה הוא בצורת היום, כיצד יש לו להראות ואיזה פנים יהיו לחייו, אין שיעור יום שבזה בעיקר החיוב, ונימא שיום מצ"ע מחייב תורה ותפילין כתורת שיעור יום אשר במבט התורה, אלא בצורת חיי האדם הוא, ובזה הולך היום אחר הלילה. ואמנם ק"ש מחייבת ממש מצד מהות היום, ולכך חיובה בערב ובבוקר, והוקדם בזה ערבית לשחרית, כמבואר ריש

וא"כ הוא, מבואר להדיא דבכל הני דצורת היום ניהו, הלילה הולך בהן אחר היום, וכך היא המידה בכל הני שמצוות תמידיות הם, אולם קבועות בצורת האדם וחלק מאורח חיי היסודי הוא, שנלך בהם בתר יום. ואף בדברים שאינם חובה ממש, אלא לפי ענינו לנכון הוא שיקיימם בתמידות ולא יעבור יום מבלעדיהם, בזה ראוי יותר שהלילה ילך אחר היום. ופוק חזי מאי עמא דבר.

¹¹⁹ ראה בהערה לעיל חלק מדברי ר"צ הכהן בזה בספרו דובר צדק לחלק בין ק"ש למצוות אחרות, וע"ש עוד מה שהאריך בזה.

¹²⁰ ובפשוטו החילוק בין ק"ש לת"ת ותפילין, אינם במהות ענינם, אלא באופי שבו נתחייב הדבר ונקבע בתורת עצם גופו של יום. דחיוב ק"ש הוא דבר מוגדר ומסוים לקרא פרשה ערבית ושחרית בזמן הקצוב, ונידון שכך הוא צורת יום, ואף נחשב מ"ע שהזמן גרמא ולכך נשים פטורות (ברכות כ' ב'), הלכך נחשב לפי הגדרת יום מצ"ע, וערבית קודמת לשחרית. אולם בחיוב כללי יותר, נדון לפי האדם עצמו, משום שאיננו באופי המיוחד שהיום גופו יבוא כן. והבן.

וכן בחיוב תפילה נראה דהא דערבית קודמת לשחרית, משום דיש לה אופי קצוב השייך לעצם צורת יום מצ"ע, שביום יש בו ג' תפילות בג' זמנים, וע"ז אמרו בברכות שם, דס"ד דנשים פטורות מתפילה משום דהוי מ"ע שהז"ג, מאחר דכתיב "ערב ובוקר וצהרים" וז"ל (תהלים נ"ה י"ח). [וראה מש"כ בתה"ד סי' רמ"ח בתו"ד לענין הנידון היכא דהתפללו הקהל ערבית מבעוד יום, האם חשיב דיום שלמחרת הוא לענין תחילת מנין ימי נדה, וז"ל, "ונראה דדוחק הוא לחלק הכי, למיעבד שעת תפילת ערבית סניף ותוספת של יום שלאחריו ולא שיהא מעיצומו של יום, דהא כתיב ערב ובקר וצהרים וז"ל, "ואמנם יש מקומות דנראה דשחרית ברישא, ויל"פ, וצ"ע]. וכן לענין חיוב ק' ברכות, מביא בפוסקים דהיום הולך אחר הלילה (ראה בדבריהם באו"ח סי' מ"ו), והיינו משום דהוא שיעור קצוב ומסוים החייל בצורת גופו של יום.

ובדכ"ו א' מספק"ל האם יש תשלומין למנחה, דבשלמא טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, משום דחד יומא הוא, דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אבל מנחה שעבר יומו, י"ל דתפילה במקום קרבן הוא, ועבר יומו בטל קרבנו. ומבואר דשם יום לענין תפילה נקבע כברייתו של עולם. [ואמנם יש מקומות דנראה דשחרית ברישא, ויל"פ, וצ"ע]. וכן לענין חיוב ק' ברכות, מבואר בפוסקים דהיום הולך אחר הלילה (ראה בדבריהם באו"ח סי' מ"ו), והיינו משום דהוא שיעור קצוב ומסוים החייל בצורת גופו של יום.

ברם ת"ת תפילין ציצית וכל כיו"ב, גם אם אין לבטל יום, אין זה בחפצא של היום בהגדרתו היסודית, אלא בצורת חיי האדם. משום שאינם קצובים וקבועים בו ממש. ולכך נקבע היום לפי האדם, מעת התחדשותו וקימתו, ועד עת מנוחתו ושכיבתו. וכבר אסמכיה אקרא, "והגית בו יומם ולילה".

[ואף בקדשים הלילה הולך אחר היום, ובפשוטו הגדר הוא, משום דאין זמן אכילת הקרבן שם בעיקר היום, שחל שני ימי הבאת הקרבן, אלא ענינו שצריך להאכל סמוך להקרבנו ובזה שם אכילה משולחן ה' לו, ואף הלילה נטפלת לאכילת היום והולכת אחריו, וכן יום שלמחרת. והבן. (וראה בזה בקונטרס 'ועשית פסח' בגדרי זמן הקרבן והיותם צורה בהבאתו).

ומצינו עוד לענין אנינות, דלילה הולך אחר היום (ראה פסחים צ"ב), וכ' הרשב"ם ב"ב ק' ב', דהלכך קעבדינן מעמד (לכבוד המת, ע"ש בסוגיא) אף בלילה, אע"ג דאין עושין אלא ביום ראשון, וז"ל (ד"ה ומשני), "ולאחר שהחשיך היה להם לעשות מעמד ומושב בחזירתן, דאכתי יום ראשון קרינא ביה, דהא לענין אנינות נמי אמרינן אנינות לילה דרבנן, שהלילה הולך אחר היום". והובא נמי ברשב"א שם. ולכא' הביאור בזה הוא, דהאי מילתא בצורת יומו של האדם תליא, דכאשר מת לו מת כל אותו היום ולילו אכתי תחת רושם הדבר הוא, ושם אונן לו, ויש מקום למעמד].

¹²¹ והוא שמצינו "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא (וע"ש בתוס' דה"ה כאשר קורא בע"פ), ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו" (ברכות י"ח א', וע"ש דמייתי לה גמ' לענין שלא יקרא שם ק"ש, (וכן אמרו בסוטה מ"ג ב', 'מת תופס ארבע אמות לק"ש, דכתיב לועג לרש חרף עושהו') ובהמשך הסוגיא מבואר דה"ה לענין ציצית (וראה עוד במנחות מ"א ב', דכאשר מלבישים המת רמינן ליה ציצית דאל"ה הוי כלועג לרש)).

והיינו, שבמצוות אלו (ת"ת, ק"ש, תפילין, ציצית), יש לפנינו צורת אדם בר תורה ומצוות, והלא לא מצינו איסור לקיים מצוה בבית הקברות, כגון לתת צדקה ולגמול חסד וכד', ול"ח לועג לרש אלא כאשר בקיום הנוכח בגוף צורתו, אשר בו מופיע כאדם בתורת תורה ומצוה, ובזה חשיב גנאי למתים שפקע צורתם להיותם ברי תורה ומצוה.

כולם, והוא שאמרו בהם במדרשות ששקולות כנגד כל המצוות, באשר בהם נמצא הוא במקום של 'תורה', וצביון יומו ואורחותיו מחובר לעולם האמיתי, והם הם מעצם שם יהודי אשר בקרבנו, ובלא"ה שמו 'עם הארץ' (ברכות מ"ז ב'), ובק"ש תפילין ציצית ומזוזה, ועל כולם תלמוד תורה, עטור הוא במהות היסודית של חיי 'צורה', מן השורש ועד ההשתלשלות למעשה מבין בגדיו וביתו, ובכל אשר יפנה וילך, חותם רבנו בקרבנו¹²².

[וראה בר"ש וברא"ש כלאים פ"ט מ"ד, בהא דתנן התם דאפשר לעשות תכריכים למת משעטנו, אע"ג דרמינן ליה ציצית משום לועג לרש, דשאני ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצוות, דכתיב וראיתם אותו וזכרתם. (וכ"כ התוס' בכ"ד בשם ר"ת (פסחים מ' ב', ע"ז ס"ה ב'), והובא נמי בראשונים בדוכתי טובא). והן הן הדברים, דאין זו הלכה בעלמא בקיום מצוות, אלא בדבר שהוא עצם צורת האדם והוא שורש הכל.

ודע עוד, דענין לועג לרש איננו תלוי בצורה שנראה כלפי חוץ, ואם יודע שציציותיו ותפיליו פסולים ל"ה לועג לרש. והיינו, שענינו איננו מראית העין שנראה כבא ללעוג, אלא במציאות אמיתית תליא מילתא, שיש כאן אדם בצורתו כבעל תורה ומצוות, ואלו בטלה צורתם מכך, ומוטלים דוממים וחופשיים מן המצוות ואין לאל ידם, ובעצם ד"ז נרמס כבודם, והבן].

¹²² ובמדרש, "ד"א, 'בני אם תקח אמרי', א"ר יהודה בר שלום, אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, אימתי אתם נקראים בני, כשתקחו אמרי, למה"ד למלך שאמר לו בנו, סיימני בתוך המדינה שאני בנך, א"ל אביו מבקש אתה שידעו הכל שאתה בני, לבוש פורפירא שלי ותן עטרה שלי בראשך, וידעו הכל שאתה בני, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, מבקשים אתם שתהיו מסוימין שאתם בני, עסקו בתורה ובמצוות והכל רואים שאתם בני" (דבר"ר כי תבוא פרשה ז').

וכ' ע"ז הח"ח בספרו נדחי ישראל פ"ז, "והיינו שיכבדו אתכם כיאות לבניו של ממ"ה הקב"ה, וכינה התורה בשם 'עטרה' שהיא כתר הקב"ה, והמצוות בשם לבוש, שהם לבוש הנפש וכדאיתא בספרים. וביותר נראה דמלבד כלל התורה והמצוות כוונת המדרש ביחוד על מצות ציצית ותפילין (שהם שקולים כנגד כל המצוות), שבהם מסוימים וניכרים ישראל לעין הכל בעטרה שעוטר להם המלך של העולם בראשיהם ובלבוש מלכות שלובשים על גופם. והיינו פורפירא שלי הם הציצית, ותן עטרה שלי בראשך אלו התפילין, שבהם ניכרים שהם בניו של מקום".

ודבר זה הוא ממש פשט המדרש וחד הוא, דהתפילין הם בחינת תורה והציצית בחינת מצוות וכמשנ"ת לעיל, ו'עסקו בתורה ובמצוות והכל רואין שאתם בני' מתגלם בדמותם בתפילין ובציצית, שהם השורשים להיותם במקום זה, ובהם טבוע במציאותם שברי לימוד תורה וקיום מצוות הוו.

שער ג'

"תפוחי זהב במשכיות כסף"

-התורה ופנימיותה, נשמה וגוף-

ענין רובדי העומק, ובין הבנה לגדרים

שער ג'

"תפוחי זהב במשכיות כסף"

-התורה ופנימיותה, נשמה וגוף-

(כט) 'ונשמת שדי תבינם'

(קי) **כבר** נודעו דברי הרמב"ן בהקדמתו לספר מלחמות ה', שאין חכמת תורתנו כחכמת התכונה והתשבורת שמופתיהן חתוכים. ולכאורה נראה הדבר כצד גריעותא, אין זו חכמה ברורה וחלוטה, אלא ענין התלוי בסברא, ואין באפשר להכחישה או לאמתה ללא פקפוק וערעור, ובזאת יתירה עליה חכמת החשבון.

(קיא) **ברם** אין הדבר כן. ולו היו מופתיה חתוכים, כי אז לאו חכמה ברת ממש היתה כלל. שהרי מעלת החשבון שאין זו חכמה יוצרת ומכילה תוכן, אלא נתונים יבשים קיימים, ואין עלינו אלא לגלותם, שלשה פעמים כך הרי הוא כך, וכיו"ב, ואף באופני החשבון היותר מורכבים, אין זה אלא מפני העלם ידיעה קיימת, שצריכה גילוי. ולא אמרנו בה אלא שמספר פלוני מכיל את מספרים פלוני ואלמוני, וכך וכך היחס בין צורה זו לאחרת. אין זו חכמה

אמיתית, אלא כלי מדידה בעלמא¹²³. לכך אין לדבר בה על סברות, אלא על מחקר ובדיקה. אין בינה לבין ה'אדם' מאומה, ואף גסי נפש וחדלי לבב, יעשו בה חיל.

(קיב) **ומהו** אשר יכונה חכמה אמיתית. כאשר לא בעניני מדידה כמותית ונתונים יבשים קעסקינן, אלא בענין שבמהות, לקבוע את התוכן והמשמעות הקיימת במציאות אשר לפנינו, כיצד יש להגדירה ומה 'שם' בקרבה. זהו החכמה האלוקית, חכמה בת השמים, כיצד היא התמונה הנכונה במצב זה וזה, מהו המבט האמיתי 'בעצם', שבו מתפרש הדבר. לא בכלים בעלמא לגילוי עובדות נשתבחה, אלא בהיותה 'תורת אמת'. אשר אמתת סברתה 'עצמי' ואינו מקרי¹²⁴, 'ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדק'.

(קיג) **על** חכמה זו יכתוב החזו"א "ואין חכמת התורה שרויה בלב אטום, כי עיקר טעמה בעדינות הנפש המתעלה למעלה מחמדת בני תמותה.. וכל שלא קנה שלימות היראה אף ששכלו חד ומצוחצח בתולדתו לא יזכה לתורה שלמה,

¹²³ כלומר, המספרים והמדידה אין להם אמירה עצמית שיש בה אמת ותוכן לעצמה, אלא כל מהותם ביחס לקיום אמיתי, לומר מה היחס בין הגדול לקטן וכיו"ב. אולם מהו התוכן הקיים, לעולם א"א לראות בו ענין מתמטי, באשר כל ענינה הוא היקף וכמות, לא מהות. ואף כל אופן החשיבה המכונה לוגי ורציונלי, במהותו אינו יכול לומר דבר, אלא לנתח ולהגדיר מה שהנפש תופסת בתורת היותה 'אדם', באשר כל ענין הלוגיקה הוא כלי עבודה, סידור ופירוק מה מונח באמירה מסוימת, אך אין היא מקור ההשגה עצמה, ולא יתכן שתהיה.

לכך מחוייב הוא שבהיותה לכשעצמה ריקנית היא מכל תוכן, ולא ניתן לומר בה שום דבר בעל משמעות. [ולכך מצוי שהעוסקים במדע ושוקעים לתוכו מאד, מאבדים את ההכרה במושג 'אמת' מחייבת והשגת תוכן אמיתי, ותפיסת הערכים שלהם משונה מאד בכל קנה מידה ואף במושגי או"ה, עד שכל רואה משתומם מעיוות יסודי כ"כ בכל ה'צורת אדם', ועוד בשם גושפנקא מדעית ופילוסופית. אולם היא הנותנת].

ואין שום דרך להשיג תפיסת אמיתות בכלים מדעיים, אלא בתוכו של האדם, אשר עצם נפשו אינה לוגית, ולעולם השגתה היסודית איננה בצורה זו, וגם אם יכול הוא להשתמש בה ככלים לניתוח וניסוח מכמת לצרכי בהירות מוחשית וסידור, אולם מבחינה עקרונית לא יתכן שיהיה אפשרות אמיתית לחשוב דרך הכלים, אלא דרך ההכרה היסודית במושגי האמת והתוכן. ה'פשר' שהאדם מעניק למציאות אשר מסביבו, לעולם מתוך נפשו יבוא. וזהו ה'צלם אלוקים' שבקרב, בהיותו בר הכרה במושגי האמת והנצח. וככל שיהא יותר אדם השלם, כך המקום שבו הוא 'חי' ורואה את העולם, יותר מגלם את המשמעות האלוקית. ואם כל אדם תופס בגוון אחר קצת, הרי אלו זוויות שונות בצורת המציאות, וכמו שיתבאר בארוכה להלן. והבן.

¹²⁴ כלומר, לא אמרנו בה מציאות שיכולה להיות ואפשר שלאחר זמן תעלם, ואף החזקות שנזכרו בגמ' אינם ענינים מקריים שדרכם יכלו לבוא לברר מה היה, אלא סברת אמת היא, בה אנו רואים איה צורת המציאות וכיצד היחס הנכון אליה, מהי התפרשותה לפנינו. אמת 'בעצם' היא ולא מקרית, אמת שקיימת לכשעצמה שכך צורת המציאות הנכונה, הלכך שורשיה נצחיים המה ואינם תלויים בתהפוכות הזמנים ואורחות החיים, שמשנים את המלבושים שבהם הדברים מופיעים. והוא ענין דק להתבונן בו.

בין הדברים לאומרים, ולאחר שנתגלו על ידו נחלת כל בני האדם שוין בה, אלא אחת היא הסברה ואומרה¹²⁵, מתוך אובנתא דלבא אשר חלק לו ה' תאמר, אין זו היכ"ת לביור עובדות מכוסות מהעין, אלא תפיסת החכם בנפשו, אשר חלק אל' ממעל היא.

קטז) **עליה** יאמר הרמב"ן עה"פ ויצר ה' אלוקים את האדם, ויפח באפיו נשמת חיים' (בראשית ב' ז'). "ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא. ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא באה בו מן היסודות כאשר רמז בנפש התנועה וכו', אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו. וזהו שנאמר (איוב ל"ב ח') ונשמת שדי תבינם".

קיז) **הלכך**, אין עסק התורה מעשה רכישת ידע בעלמא, אלא ענין לו עם עיקר הוויתו ומציאותו של האדם. בה יתרומם לחזות ב'צורת' המציאות, ב'תוך' הפנימי שלה, אשר הוא 'תוך' נפשו. ואין מקומה של תורה אלא בקרבנו, בנשמת חיים הנאצלה מרוח השם. וכאשר תשיג רוח החכם תוכן של תפיסת מציאות, מה ראוי בה באופן זה וכיצד ניצבת 'צורתה', הרי בזאת ירדה תורה להתקיים בעולם, ויניקת פיו של הקב"ה יש כאן¹²⁶. מעמד הר סיני אינו מאורע כלה שהיה בעבר, אלא בו ירד וניטע בעולם מקומו

רק כל דרכו חתחתים.. ואור הפנימי המתלווה עם אור השכל לישא את כל ההדורים ולחדור אל נקודת האמת העדינה, היא יראת ה' טהורה, ומי שחסר את היראה, הוא חדול הרגש של עדינות הנפש וחסר טעם של זיו החכמה בת השמים.. "או"ב ג' כ"ד). "כי חדל אצילות הנפש ונועם המידות הוא חדל בקנין החכמה, הנטועה הרגשות נעימות ביסוד החכמה" (שם א' י').

קיד) **ומאידך** חכמת התורה מידה אחרת לה מכל החכמות. וראה צחות לשון החזו"א בזה, "ואין חכמת התורה שרויה בלב אטום, כי עיקר טעמה בעדינות הנפש המתעלה למעלה מחמדת בני תמותה.. וכל שלא קנה שלימות היראה אף ששכלו חד ומצוחצח בתולדתו לא יזכה לתורה שלמה, רק כל דרכו חתחתים.. ואור הפנימי המתלווה עם אור השכל לישא את כל ההדורים ולחדור אל נקודת האמת העדינה, היא יראת ה' טהורה, ומי שחסר את היראה, הוא חדול הרגש של עדינות הנפש וחסר טעם של זיו החכמה בת השמים.. "או"ב ג' כ"ד). "כי חדל אצילות הנפש ונועם המידות הוא חדל בקנין החכמה, הנטועה הרגשות נעימות ביסוד החכמה" (שם א' י').

קטו) **הרי** כי 'ההבדל במידות הנפש יש בו ענין וקשר למידת חכמתם של האישים הנבדלים' (שם). והיינו, שכן לא בחכמה חיצונית קעסקינו, אשר אין שייכות מהותית

¹²⁵ וזהו ענין הא דנקרא שם האומר על הדברים, ומגופה של תורה הוא לומר 'אביי אמר יאוש שלא מדעת ל"ה יאוש', סברה זו חלק אביי היא, מעצם מהותה שאביי סברה בלבד.

ונביא בזה דברי דרוש הקרובים לפשט. "וכבר קדמונים אחזו שער לדרוש שמות האומרים שהם שייכים לאותו המימרא, כאשר נהירא דראיתי בפירוש הנרבוני על המורה ובנתיבות עולם למהר"ל מפראג וזולתם ספרי קמאי. ויצביא מילתא על דרך האמת שאינו רמז בעלמא רק האמת כן. כי כל מה שאדם משיג בתורה הוא מה ששייך לשורש נשמתו, ושם האדם ידוע דהוא שורש חיותו ונשמתו, ואם כן ודאי שהדברי תורה שחידש כל אחד יש לו שייכות לשמו" (ר"צ הכהן, פרי צדיק קדושת השבת ה'). ובאמת כבר מצינו בגמ' כינויי השמות ע"פ המימרא, יעוי' במהר"ץ חיות ב"מ כ"ה א' ובספרו 'מבוא התלמוד' פי"ז.

¹²⁶ ויעוי' פ"ג דברכות, דיליף להזקיק בעל קרי טבילה לתלמוד תורה מסיני, ומדמה התם צורת הלימוד לשמיעת קול ה' למרגלות ההר. קחזינו, דהכנת ג' הימים למראות האלוקים לאו לשעתם בלבד נאמרו, אלא לא חדל קול ה' להישמע באזני העם מאז ועד עתה, ויש לה לתלמוד תורה הלכות ראיית פני ה' אשר מקדם. כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה.

וראה עוד בנפש החיים שער ד' שהאריך בכיו"ב, ועי"ש פי"ד שהביא מהזה"ק ז"ל "מאן דאשתדל באורייתא כאילו קאים כל יומא על טורא דסיני לקבל אורייתא, היינו ההוא דכתיב 'היום הזה נהיית לעם'". ופי' שם בנפה"ח "והטעם, שכמו שבעת המעמד המקודש נתדבקו כביכול בדיבורו יתברך, כן גם עתה, בכל עת ממש שהאדם עוסק והוגה בה, הוא דבוק על ידה בדיבורו יתברך ממש, מחמת שהכל מאמר פיו יתברך למשה בסיני.. וגם עתה בעת שהאדם עוסק בה, בכל תיבה, אותה התיבה ממש, נחצבת אז להבת אש מפיו ית' כביכול.. ונחשב כאילו עתה מקבלה בסיני, מפיו ית'ש. לכן אמרו חז"ל כמה פעמים, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני", ע"כ.

ובכ"ד מצינו דירדה האש והקיפה לעוסקים בתורה, משום דהיה בחינת מעמד הר סיני, והיו הדברים שמחים כנתינתן. ולעולם ישנה שמחה עצומה בגילוי התורה, ואינו מתחלק מנתינתה, וזהו מעצם מהות הלימוד. "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודין מיין". "ע"ש שנתן תורה שלו, ודיבר עמם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע" (רש"י שם).

השגת מהות היא, ודבר אלוקים אמת תוריד לעולם. וככל שהאדם מנסה להכיל הדברים בשפת המחקר ה'חיצוני' אשר עיקרו הנתונים היבשים ומדידים, הרי מתרחק הוא מעצמות נפשו. הלכך, אין דברי תורה מן הדברים הנקנים באמירה. אין עיקרה של תורה אלא 'אובנתא דלבא', אשר ליגיעת הלב וקנין הנפש היא מסורה, ואין הכתב מכילה.

(ל) בין הנגלה לנסתר, וענין הרובדים, זה לפני

מזה

(קכ) **ודרגות** דרגות יש בזה, אף בתוככי עם הקודש, שבידם התורה עם נשמתה¹²⁷, עד כמה 'חי' בקרבם

וצורתו האמיתית נצחית, וחכמי התורה מחוברים המה לו, והשגתם משם תבוא, והוא קול ה' אשר איננו פוסק להישמע מחורב¹²⁷.

(קיח) **וכל** חכם וחכם כפי אופי נפשו ומידת לבו, צורת השכלתו הרי היא חלקו שלו בתורה. כאשר זכה והיתה נפשו לכלי ראוי להשיג דעת אלוקים, הרי ה'זוית' אשר בה תופס ורואה את 'צורת' המציאות, תורה אלוקית היא, אשר הקב"ה אומרה בשמו¹²⁸. לא חשיבה שכלית יבשה יש כאן, אלא השגת רוח האדם, אשר באה מעצם הווית נפשו האמיתית.

(קלט) **'ונשמת** שדי תבינם'. כל נפש ונפש הרי היא זוית נאצלת מ'רוח השם הגדול'. על כן, השגתה האמיתית

¹²⁷ וכבר פירשו בלשון המקרא, "ויתן אל משה ככלתו לדבר עמו את לוחות הברית", ופירש"י דכתיב 'ככלתו' חסר, דהוי ככלה המקבלת מדודה, ולפי עומק הפשט יש לפרש עוד, דנקט לשון חסר משום דמשמעות נתינת הלוחות דאכן חסר ב'ככלתו', קול ה' אכתי לא פסק ללמדנו את תורתו, ודבר אחד הוא עם דברי רש"י, דזהו משמעות היותם כלה, לעולם לא פסקו מלעמוד לפניו, הדיבור ביניהם הוא דבר הקיים עולמית, זהו עצם השייכות בין הדוד לרעיה. כך הוא צורת איש ואשה, שהדיבור מחברם.

ואיתא במדרש, מהיכן זכה משה לקרינת אור פניו, משיירי הדיו בקולמוס אשר כתב בו התורה, ממנו נתן הקב"ה על פניו. וביארו רבותינו, דעומק המכוון בזה, דחכמי התורה הם הם המשך הדיו אשר בו נכתב התורה, אין היא חתומה ועומדת בקרן זוית לכל הרוצה ליטול, אלא אכתי נובעת היא בלבם של חכמי ישראל, וזיהו קורן מפניהם, הם הם הספר תורה האמיתי שדרכו בכל דור ודור ממשיך מעמד הר סיני, ודרכם יונק ישראל דבר ה'.

זה ענין תורה שבע"פ, שדברי התורה אינם באים מלמעלה, אלא יורדים לתוכו של האדם, שנעשה הוא כלי להכילם, ודבר זה נעשה ע"י החכמים, דתורה דיליהו היא, ומהווים הם מקום ראוי לשכון בה התורה, ודרכם מקבלים ישראל ונעשים אף הם כלי לתורה, למען תשכון התורה בארץ ונשקי שמיא וארעא אהדדי.

¹²⁸ וכאשר נחלקו בו רבותינו בעניני הספקות, הרי זו פלוגתא כיצד נכון הדבר להתפרש, האם מזוהה בפנינו עם הרוב או עם הקרוב, האם כה"ג נמצא הדבר בחזקתו, אם לא. ואין נפק"מ מה היתה האמת העובדתית, אלא אלו ואלו דברי אלוקים חיים. אמת אלוקית היא, לא כהיכ"ת לבירור, אלא בתורת המבט הנכון 'בעצם', כיצד מתפרש הדבר ועומד, איזה 'שם' יש בו במקום זה.

¹²⁹ ועיקרם של דברים מבואר בנפה"ח ש"ד פכ"ח. "כמ"ש בזוהר (בהעלותך קנ"ב א') "אורייתא אית לה גופא כו', טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בהווא לבושא כו'. אינון דידעין יתיר, לא מסתכלין בלבושא אלא כגופא דאיהו תחות הווא לבושא. חכימין עבדי דמלכא עלאה, אינון דקיימו בטורא דסיני, לא מסתכלי אלא בנשמתא, דאיהו עקרא דכלא אורייתא ממש. ולעלמא דאתי זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא", וכמ"ש היו עיניך רואות את מוריך ולא יכנף עוד מוריך. והוא ענין האור של יום ראשון שנגזר לצדיקים לע"ל וזהו שאמרו רז"ל לע"ל הקב"ה מוציא חמה מנתיקה כו' (נדרים ח' ב'), והוא סוד העדן כידוע שהוא הבחי' נשמתא דנשמתא. ע"כ.

ונעתיק דברי הזוה"ק בשלמותם. "על דא האי סיפור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו. מאן דחשיב דהווא לבושא איהו אורייתא ממש, ולא מלה אחרא, תיפח רוחיה, ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד, "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך". מה דתחות לבושא דאורייתא.

תא חזי, אית לבושא דאתחזי לכלא, ואינון טפשין כד חמאן לבר נש בלבושא דאתחזי לון שפירא, לא מסתכלין יתיר. חשיבו דהווא לבושא גופא, וחשיבו דגופא נשמתא. כהאי גוונא אורייתא, אית לה גופא, ואינון פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה. האי גופא מתלבשא בלבושין, דאינון ספורין דהאי עלמא. טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בהווא לבושא דאיהו סיפור דאורייתא, ולא ידעי יתיר, ולא מסתכלי במה דאיהו תחות הווא לבושא.

אינון דידעין יתיר לא מסתכלין בלבושא אלא בגופא, דאיהו תחות הווא לבושא. חכימין עבדי מלכא עלאה, אינון דקיימו בטורא דסיני, לא מסתכלי אלא בנשמתא, דאיהו עקרא דכולא אורייתא ממש. ולזימנא דאתי, זמינין לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא. תא חזי, הכי נמי לעילא, אית לבושא, וגופא, ונשמתא, ונשמתא דנשמתא. שמיא וחילהון, אלין אינון לבושא. וכנסת

בנקודה שורשית יותר, לא סתירה לעצם ההבעה והמשמעות שיש לכל דבר כפי שנלמד בביהמ"ד, אלא אדרבה, היא הבחינה המופשטת והעליונה. רובד עומק הפשט לעולם אינו סותר לקבלה אלא הוא המימד החי והמוחשי של השורש העליון. והלא כאשר יורדים לשורשי גדרי הסוגיא ומקבלים את התמונה מה היא מביעה, אפשר להוציא מזה הלכה, והקבלה לא תסתור זאת [כמקובל מהגר"א ז"ל], אלא תרד לחוש את המימד היותר שורשי¹³⁰. קכג) **ואף** בכל סיפורי התורה, יש בהם פירוש ברור בעומק הפשט, וכן בכל אריכות דבריה וכפילות תיבותיה וכד', המתבונן יראה נפלאות, ללא צורך להזדקק לנפלאות ממך. והוא הוא פנימיותם, אשר על גבם ובתוככי עומקם טמונים הרזים, זה לפנינו מזה (ראה להלן). ואין זה דרך כלל לדלג לאלתר לקומות העליונות, אם לא יחכים תחילה בהבנת עומק פשטי הדברים וצורתם היסודית¹³¹. וככל

המצוות, עם ה'צורה' והתוכן. ואל לנו לסבור שה'נשמה' הוא מה שמכונה חכמת הנסתר בדוקא, אלא בכל חיות סברות התורה שבתוך הביהמ"ד מקדמת דנא, מתקיימת הנשמה בקרבו בעצם חויות התוכן, אשר עומקו מעבר למילים, והיא היא תוכיות התורה, וזהו ה'אור' הגדול שמכילות המצוות.

קכא) **[באותיות]** הבאות יבואו דברים בענין עד כמה נדרש להזדקק לקבלה בעיקר תפיסת מושגינו, ולא ביקשנו להאריך בענינה ולא זה המקום והקולמוס הראוי, ברם פן נכחש בכל מושגי הדעת ונסבור שאין הכל אלא רזים נעלים ואין לנו שום שפה לדבר, הוכרחנו לכתוב בזה דברים מעטים, והרוצה לעסוק בעיקר הענין יפסח עליהם].

קכב) **וחכמת** הקבלה, אין ספק שבה טמון שורש המהות הפנימית שבכל דבר, ברם לעולם אין היא מדברת אלא

ישראל דא גופא, דמקבלא לנשמתא, דאיהי תפארת ישראל. ועל דא איהו גופא לנשמתא. נשמתא דאמרן דא תפארת ישראל, דאיהי אורייתא ממש. ונשמתא לנשמתא, דא איהו עתיקא קדישא. כולא אחיד דא בדא".

¹³⁰ וגם כאשר יש בה דברים חריפים בענין מסויים, כגון שמי שהולך לאחר שנתו ד"א בלא נטל"י חייב מיתה כלפי שמיא, אין אלו דברים ברובד הפשט, אלא מצד בחינה עקרונית מסויימת, ולכך אף שירמוז לזה המשנ"ב (ס' א' סק"ב), יוסיף לאלתר 'ומ"מ חלילה לעבור שום איסור עבור חסרון נט"י, כגון לעצור עצמו מלהשתין ע"ז, או ליקח מים שהכין חבירו עבור עצמו'. ויש משקל לכל נקודה פנימית, עד כמה תתקיים לפנינו למעשה.

¹³¹ וכידוע לעולם לאחר העיון, הכל נמצא בבהירות בתיבות ספורות. [וכלל גדול כלל בזה הגר"ח מוואלז'ין (רוח חיים על אבות פ"ו מ"ו). "באמת כל הרזין וסודות התורה המה מפורשים ונגלין ממש, אבל טח מראות עינינו, וגם בנגלות התורה לפעמים אדם יגע על דבר קטן וקל, מה שלאחר שהוא מבין הוא עומד ומשתאה ומתמה על עצמו, על מה זה טרח הרבה בזה והלא דבר פשוט הוא. אך האדם לפעמים מוכה בסנוורים, ואם יעסוק בה לשמה יגל ה' עיניו ויסיר ממנו העוורון, וכמ"ש דוד ע"ה, "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", וכמ"ש "והאר עינינו בתורתך".

ובנותן ענין לציין למש"כ כיו"ב תלמיד אחר של הגר"א, הוא ניהו הגר"מ מאיליה, ומכיון אחר קצת, "...וגם ראיתי מזה בעצמי כמה פעמים, שמה שיגעתי באיזה דברים נראים עמוקים, זה משך מן השנים, ואח"ז נודעו לי שהם דברים פשוטים נגלים, ומיעוט ידיעותי אשר חנני ה' הם כמעט כולם ע"י הדרך הזה, כשאני נלאה לטרוח בענינים העמוקים והגבוהים וכמעט שנתייאשתי מהם לרוב דקותם ועמקותם, ואח"ז נגלו לי דוגמתם בעוה"ז נגלים כמעט לעין כל" (אלפי מנשה ח"ב פכ"ו). וע"ש עוד בהקדמה, וראה מש"כ בח"א על הגר"א, "וכפי הנראה ששלח לנו ה' עיר וקדיש מן שמיא, הגאון המפורסם מוהר"א ז"ל מוויילנא, שהתחיל קצת להחזיר עטרת התורה ליושנה, ע"פ דרכו דרך האמת והפשטות, ואנן נעני אבתריה, ונוסיף עליו כהנה וכהנה, עד שיגיעו הדברים לתכלית התיקון, עד שנהיה ראויים לחול עלינו אור ושפע אלוקי ע"י משיח צדקנו". ויעוי' עוד בדבריו בפ"כ שם "...רוב הדברים שהם נעלמים בעולם, הם הכל דברים פשוטים. ויבא בעז"ה להלן שעיקר העמקות הוא בשכל הפשוט והישר". (וע"ש).

וז"ל הגר"א בלוח רה"י טלו, "...הלא ידוע כי החכם ניוטון בא לידי חידושי בפזיקה בתשובה לשאלה תמונה לכאורה. שאל שאל על התפוח הניתק מן העץ, מדוע ירד לו לארץ דוקא, מכיון שאין לו אחיזה בעץ יעלה לו למעלה. על ידי 'מדוע' זה, שביקש ביאור על הנראה מובן ופשוט למאד, חוללה מהפכה בכמה מקצועות החכמה... רק על ידי העמקה ביסודות המקובלים ובשכליות המקובלות, הנראים כמפורשים וברורים מרוב השימוש בהם, אפשר לבוא לידי חידוש ולהסיק מסקנות בענפי אותם הכללים הרבים והמסועפים" (שיעורי דעת א' מאמר 'דרכה של תורה', ע' רצ"ד). וכן ידוע הדבר במשנת הגר"ח מבריסק, שעיקרי דבריו אינם חידושים, אלא מצביעים על ה'נקודה', ומראים כיצד כאשר באים במבט הנכון, הכל פשוט וברור ונמצא לפנינו ממש.

‘מזיק’ הוא אם לאו, האם מלאכת שבת היא אם לאו, וזהו תפיסת התוכן הפנימי בתוך המציאות ובבנין גוף המצוות, וזהו נתינת התורה, לחבר את ה‘חומר’ ל‘צורה’, והוא הוא חיבור שמים וארץ.

קכה) **ואילו** עניני הקבלה הם השורשים העליונים של תכני הדברים, ואין העיסוק בהם אלא ליחידים ובאופן הראוי, ולמי שאינו ראוי אין בידו אלא ניתוק מהמציאות [ותולדותיו רבות ורעות למאד], והלא ככל שהדברים נתפסים במקום ההווי הגבוה יותר, כך האדם עצמו פחות נמצא שם. [והוא הטעם שבאו רבים לידי קלקול מעיסוקם בזה, וכבר נמצא בגמ’ (חגיגה י”ד ב’) על אחר, שנכנס לפרדס וקיצץ בנטיעות¹³³].

שנוגע האדם טפי בנקודה הפנימית בעיקר פשטם של המקראות, כן פתוחה בפניו הדרך לתפוחי זהב, אשר בתוך משכיות הכסף¹³².

(לא) עיקר קיום התורה וסמכותה בקרב הת”ת, שלמדום מחובר לחיים

קכד) **ובכל** הדורות לא נמצאו עיקר בעלי תורה המוסמכים אשר אליהם שמעו ישראל, אלא מאלו שחיו באווירת הבהמ”ד שבמרכזו ליבון סוגיות הש”ס, משום שענין הלימוד דידן היינו בהגדרת המציאות הבאה לפנינו, כיצד מתפרשת בעיני החכמה, מה ‘שם’ למעשה זה, האם

ובאמת זהו כלל גדול ועצום למבין, שהעמקות היותר גדולה טמונה כאשר נתבונן ביסודיות בדברים הפשוטים מהו שורשם, ובהם עצמם טמון כל הפנימיות והעומק, ולעולם לאחר ההתבוננות הוא פשוט וגלוי ונמצא לפנינו ממש. ובכל דבר ודבר אפשר להראות כן. ויתבאר עוד בזה להלן].

¹³² משל זה נודע מפתחת הרמב”ם למורה הנבוכים. ונעתיק דבריו. “אמר החכם ‘תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו’. ושמע ביאור הענין הזה אשר זכרו. כי משכיות הם הגופות המפותחים בפתוחים משובכים, ר”ל אשר בהם מקומות פתוחים דקי העינים מאד כמעשה הצורפים. ונקראו כן מפני שיעבור בהם הראות, ותרגום וישקף ואיסתכ. ואמר כי משל תפוח זהב בשכבת כסף דקת הנקבים מאד, הוא הדבר הדבור על אפניו.

וראה מה נפלא זה המשל בתואר המשל המתקן, וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים ר”ל שיש לו נגלה ונסתר, צריך שיהיה נגלהו טוב ככסף וצריך שיהיה תוכו טוב מנגלהו, עד שיהיה תוכו בערך אל גלוי כזהב אצל הכסף. וצריך שיהיה בגלוי מה שורה המתבונן על מה שבתוכו, כמו זה התפוח של זהב אשר כסוהו בשכבת כסף דקת העינים מאד, וכשיראה מרחוק או מבילתי התבוננות יחשוב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיתכלל איש חד הראות השתכללות טובה יתבאר לו מה שבתוכו וידע שהוא זהב”. עכ”ד.

והנה לא קאמר שמעיקרא יראה לעין כסא ואח”כ יתברר שהוא תפוח, אלא כשיראה מרחוק יחשוב הרואה שהוא תפוח של כסף, וכשיתבונן יראה לפניו תפוח זהב. וכך היא המידה, שאין הפנימיות דבר אחד מהנגלה שבו, אלא מזדכך ערך הדברים, ובנקודת השורש מכסף נעשה זהב. ואמנם התנאי הוא שיהיה אף העיון הפשטי עוסק בצורת הדברים גופם כפי מראם ותבניתם, ואינו מבקש להכניס בהם סברות לבו והגיונו. [וענין החורים דקי העינים מאד, היינו ענין הא דלעולם ניכר בו בפשט הפשוט שאינו מגדיר הדברים עד תומם, והמשתכל השתכללות טובה רואה שיש בו פנימיות, המתבלטת ויוצאת ביני שיטי].

ומצאתי דכבר נתפרש ענין זה בשל”ה, בסוף פתיחתו ל’תולדות אדם’ אשר בתחילת ספרו הגדול (וכן בכ”ד), וז”ל ‘וקודם פירושי אודיע, בכלל המאמר שאמר ‘סתים וגליא’, הודיע לנו בעל המאמר שהנגלה הוא הנסתר, דהיינו, גילוי ההסתר והתפשטותו הוא הנגלה, נמצא הנגלה הוא הנסתר. וכן בענין התורה, אין הנגלה ענין בפני עצמו מהנסתר, כמו שמבינים ההמוניים דרך הנסתר לחוד ודרך הנגלה לחוד, זה אינו, רק הנסתר נשתלשל ונתגלה. וזה רמז הפסוק ‘תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו’, רצוני לומר, כמו שנתקרב הכסף לזהב, רק שהיא מדרגה פחותה ממנו, כן הנגלה בערך הנסתר”. וראה עוד להלן, שנביא דברי בעל ‘שיעורי דעת’, שהאריך בזה בביאור היטב.

¹³³ ויש ללמוד עד כמה רבה סכנת העוסק בזה ואינו ראוי. שהלא חבריו גם אם ניזוקו, לא באו לקלקול. ואחר שעליו אמרו שמעיקרא טינא היתה בלבו, וספרי מינות נושרין מחיקו (חגיגה ט”ו ב’), ככל שביקש להגביה עולמו, כן ירד לדיוטא תחתונה. ומאידך, ר”ע שנכנס ויצא בשלום אמר, לא מפני שגדול אני מחברי, אלא מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך. הרי שבמעשים תליא מילתא, וצריך שיהא האדם בר הכי. [וראה עוד בדברי ר”צ הכהן, קונטרס ספר הזכרונות מצוה ג’, ע”ש היטב בדבריו].

[וכבר ביארו בספרים, דמאחר דהפרדס הוא הצורה העליונה שבה אין עוד מלבדו דמיתקרי ‘יחודא עילאה’, והיחודא תתאה לישוב קיום הבריאה נראה כמנגד לבחינה העליונה והשלמה, זה ענין ‘הציץ ומת’ שנדבק כולו למעלה ונתבטל מלהכיל זה העולם, ‘הציץ ונפגע’ שנשתבש מזו הסתירה ואין בו כח להכילה בדעתו, ‘קיצץ בנטיעות’ דמכח הסתירה הגיס בדעתו לסבור ששני רשויות הם, ורק ר”ע בכח תורה שבע”פ ידיה יכל להכיל את המבט מלמעלה, ולהכנס ולצאת בשלום, והיינו שרק אצלו יכול זה העולם להכיל בעומק מבטו את אשר למעלה, ועם זאת להשאיר בצורתו בארץ, והבן היטב.

שולט ברקע ורבים אינם רואים לפנייהם אלא נתונים הניתנים לכימות, רובד הקיום הנמוך ביותר, החומרים הדוממים לכשעצמם, הם נקודת המוצא, וכל השאר זקוק ל'הוכחה'¹³⁴, מעתה על כרחנו נשתמש בשפה ערטילאית וגבוהה קמעא, בכדי שנקודת המוצא שלנו תהיה שייכת לתוכן ול'חיים' שיש בכל דבר, שלעולם לא יוכל בכלים מדעיים חיצוניים.

קכט) **כגון**, כאשר איבדנו את המשמעות החיה של החיבור בין הקב"ה לעם ישראל, ודברי הנביאים, המלאים על גדותיהם בדברים חמים מאין כמותם בענין זה, בשפת ימינו כבר קשה לשמור על המשמעות האמיתית החיה הטמונה בהם, באשר אבד לנו עולם מושגים 'חי' זה אשר ביסודו של דבר היה קיים בתמונה היסודית והפשוטה, ולא נוכל להתחבר אל עומק התחושה שבזה, אם לא ע"י מושגי הרזין של הזוה"ק ושפתו.

קל) **ומה** יותר פותח הלב מלקרוא את הדין ודברים בין הקב"ה לכנסת ישראל, בין המלך והמטרוניא, את צערה של השכינה אשר בגלות, וכיו"ב. ושפה זו היא התוכן הקיים בדברי הנביאים ממש, ואין זה אלא תירגום שמחיה אצלנו עולמות שהתרחקו מהם¹³⁵. וכל בעל נפש אשר יציץ בדברים מרטיטים שבאו בזוה"ק, איננו צריך 'מוחין' בשביל להזדעזע¹³⁶. ובזה אין חולק, שענין ה'קבלה' בסיסי ונוזקק לכל אחד ואחד להכיר מושגים אלו¹³⁷.

קכו) **ואין** אור תפיסת התכנים אמור להתקיים לכשעצמו אלא בתורת שהמציאות אשר לפנינו תכילם, ויתחבר למעשינו וחיינו, והוא הוא חיבור התורה והמציאות בחינת נשמה וגוף, ובביהמ"ד מקדמת דנא לעולם ההווי הוא הווי של סוגיות והלכה, של נידון באופנים שונים במציאות כיצד תעמוד בהם תפיסת ה'תוכן', ומה דינו הראוי בו. [והוא ענין דק ועדין, ואין זה המקום לליבון ד"ז, וענינים גדולים מאד יש בהשכלת הפנימיות השורשית, ומ"מ מי יכחיש שעיקר חכמת התורה ולימודה וקיומה הראוי, הוא בקרב עמלי התורה שעיקר מעיינותיהם בהוויות אביי ורבא].

(לב) מעלת סגנון הפנימיות אף לערכנו

קכז) **ברם** אף כאשר אין אנו עוסקים בפומבי בתוך ביהמ"ד בלימוד מעשה מרכבה וצורת ההשתלשלות, יש בנו השפעה חזקה מה'קבלה' ע"י שפתה ועולם המושגים הכללי שחדר והתפשט, ואף מאליו בלא מודעות ורצון, זו חלק משפתנו ודיבורנו. ודבר זה יש בו מעלה גדולה, משום שרחוקים אנו מההווי שהיה בעבר שראו תוכן ומשמעות 'חיה' בכל דבר ובכל פעולה, ולא תפסו הכל בצורה יבשה וטכנית.

קכח) **וככל** שהעולם התנתק מהחיבור למקורו ושורשו והניח את האדם וחשיבתו במרכז, ה'ראש המדעי' המרובע

וכח זה איננו אלא ביד מי שאצלו החומר מכיל ה'צורה' בשלימות, ולמטה הפך כולו לבבואה לעליונים בכל מעשיו ולבו, וזה סוד ירידת ר"ע לעומק הסברה הפנימית ולגילוי טעמי תורה בשורשיה, שכל מציאותו תורה היא, ואף שאינו עולה השמימה כמשה בכח חכמת לבו צופה במרכבה ונכנס ויוצא בשלום (ראה במאמר בסוף קונטרס 'וישב דוד'). ומאידך, מי שמבקש להעלות למעלה בהשגותיו ואיהו גופו חי במקום אחר, הלימוד הגבוה מנתק אותו לגמרי, ושוב מבעט בכל עולמו, ואיננו מכיל את היות מעשיו והנהגותיו בכל פרטי חיי מחוברים ומשתלשלים מלמעלה, וכענין 'כי נר מצוה ותורה אור'.

¹³⁴ והאמת היא, שמי שזקוק להוכחה ש'אדם' איננו אוסף חלקיקים ביולוגיים טכניים, אלא יש בו תוכן ברובד אחר ומהותי, לא תועיל לו הוכחה חיצונית, לקבל מושג אמיתי, בדבר שאינו מוכל בכלים אלו כלל.

135

136

¹³⁷ ועל כן אמרו (בשם האריז"ל) על הזוה"ק יותר מכל ספר אחר, שקריאתו אף בלא הבנה מתקנת ומזככת. ולפי הפשט נראה שעיקר המכוון היינו אע"ג שאיננו יורד ממש להבין היטב הענין, מ"מ כל ששם לבו לשפה ולהווי אשר 'חי' שם, הרי הוא חווה עולם גבוה ומלא חיים פנימיים ועמוקים שיש בכל מושג (והוא שהתבטאו בנוסח 'הלשון מסוגל לנשמה'). ותועלת זו אשר בזוה"ק, כמעט אינה נמצאת בכל ספר אחר, אשר אם אינו מתעמק להבין הענינים כראוי, אינו אומר לו דבר. והכל לפי מה שהוא אדם.

שוב מצאתי בספר הזכרונות לר"צ הכהן מ' ג', וז"ל, "והאר"י ז"ל הגיד על לשון הזוהר הקדוש שהוא מסוגל לנשמה, ונראה הכוונה שיועיל השגרת הלשון לבוא לידי השגה אמיתית".

ועומק סברות התורה והוראתה בידנו מסור, ואל לנו לזלזל בהשגותינו, כי בנפשנו הדבר תרתי משמע. והחכם אשר יביא לידו שאלה באיסור והיתר, מתוך שידע לבו לסבור את 'צורת' התורה ואופי ענין ההלכה, הוראתו תורה היא ואין התורה ובינתה ענין מת וערטילאי, אלא 'חיה' היא בקרבנו. וע"ז ממש אמרה תורה, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא, לא בשמים היא ולא מעבר לים, כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיוך ובלבבך לעשותו.

קלג) **וכן** בכל תפיסת המציאות והגדרותיה השורשיות, אין לבנו מסולק, אלא שבעינינו שיהא באופן של תפיסת מהות, ולא בחכמה חיצונית. ובעצם נפש האדם קיימים לו מושגי אמת, וכח בידנו לידע מהו טוב ומהו רע, והקבלה לא תסתור זאת, אלא תדבר ברובד פנימי יותר. והוא כלל גדול בכל דבר ודבר. והאריך בזה מהרי"ל בלוח ר"י טלז בשיעורי דעת שלו (שיעור א' 'נשמת התורה') בביאור היטב, ונעתיק מדבריו בהערה¹⁴⁰, יען יסודיים המה למאד, ונחוצים לכל.

קלא) **וכן** מביאנו לחוש שמעשינו אינם פועלים בזירה טכנית יבשה, אלא בהם נקבע כל תוכן העולם, וכל פנימיות ועומק המשמעות, בידם תלויה, ועיקרו של העולם הוא המימד העליון האמיתי והנצחי¹³⁸, ובקרבנו אנו פועלים אף שאיננו חשים כלל מה אנו יוצרים במעשינו, וכל אשר לפנינו מחובר לתכני אמת אין סופית, ונפעל למעלה מיכולת השגתנו¹³⁹, וככל שהשפה גבוהה ו'רזית' יותר, נכנס לתודעת האדם לחוות אמת נוראה זו, ומודע הוא ל'צלם האלוקים' שבו, גם בשעה שהעולם ירד לבחינת רקב עצמות והתנתק מלחוש החיבור ל'צורת' המציאות באופן חי.

לג) סכנת הניתוק מהיות התורה בקרב לבנו

קלב) **ברם**, בתוך הביהמ"ד ובקרב כל חכמי לב לא נראה שהשתמשו בשפה זו אלא באופן מוגבל, משום ששפת הרזין איננה אמורה לסלק את האדם מתפיסת לבו וחכמתו,

[וידוע שהח"ח היה מעודד אף בחורים ללמוד מידי שבת את הזוהר על הפרשה, והיה אומר שרובו כמדרש. (ואכן בספריו הרבה מאד לצטט מדברי הזוהר, אף שייעדם להמון העם). והיינו, דע"מ לקבל תועלתו, א"צ להתעמק בזה ולהשיג השגות גבוהות שאינם ראויות לכל אחד, אלא עצם הקריאה הפשוטה יש בה הרבה תוכן לנפש. אלא שצריך זהירות, וכדלהלן].

¹³⁸ ושוב יש להדגיש את הידוע ומפורסם, אין 'העולמות העליונים', עולמות אחרים ונפרדים, אלא הם הם העולם שלנו, במימד הפנימי והאמיתי שלו, אשר כעת איננו מוכל אצלנו בצורתו. העולם אותו עולם הוא, אלא שיש בו את מצבו הנגלה כעת, המכונה העולם הזה, ויש את אשר יהיה מגולה בו רק להבא, כאשר יכיל את אמתו ופנימיותו במלוא הבעתו, וזהו המכונה העולם הבא. והבן היטב, באשר לאחר התבוננות הוא פשוט.

¹³⁹ כפי שהאריך בנפש החיים. [וראה בדברי הסיום של ש"א, "ומי שזיכהו ית"ש, להשיג נסתרות תוה"ק אשר השאירו לנו ברכה קדישי עליון חכמי התלמוד כגון רשב"י וחבריו, ותלמידיו ושוותין מימיו בדורות האחרונים כמו הרב הקדוש איש אלקים נורא האריז"ל, אשר האירו עינינו בקצת טעמי וכונות המצות, הוא רק כדי שיתבונן כל א' לפי שכלו והשגתו, עד היכן מגיעים כל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו וכל עניניו בהעולמות והכחות עליונים ותחתונים.

ויתפעל ויתעורר מזה לעשות ולקיים כל מצוה וכל עניני עבודתו לבורא ית"ש, בתכלית הדקדוק ובאימה ויראה ואהבה עצומה ובקדושה וטהרת הלב, ועי"ז יגרום תקונים יותר גדולים בהעולמות, מאם היה מקיים המצוה בלא קדושת וטהרת הכוונה. אמנם העיקר בכל המצות לעיכובא, הוא פרטי המעשה שבהם].

וכן נמצא הרבה בכל הספרים המפורסמים (כגון ראה ספר השל"ה), שעיקר מגמת הבאת דברי הזוה"ק והמקובלים, הוא לעורר הלבבות, לידע עד היכן עניני מעשינו מגיעים וכי"ב. וזהו דברים שחובה על כל אדם לידע ולחוש. ומאידיך, אסור לסלק עצמנו מלהשכיל בה בתורה ובכל עניניה. אלא שצריך כווד ראש.

¹⁴⁰ "ברם מה שאמרנו שישנם עוד טעמים נסתרים מאתנו, אין כוונתנו לומר שמלבד הטעם הנגלה ישנם עוד טעמים אחרים שאין להם שייכות לטעם זה, אלא רצוני לומר בזה כי אין אנו יודעים שורש הטעם הזה ועיקרו עד תכליתו. לא נכון הוא מה שחושבים ורגילים לומר, יש טעם אחד ידוע ועוד ישנם טעמים אחרים בלתי ידועים, או יש טעם אחד בנגלה ואחד בנסתר ולפעמים הטעם הנסתר הוא להפך מן הנגלה, לא כן הוא.. בידיעה זו, כשמבינים אותה כראוי, מוארים כל פינות החכמה בכל המקצועות..

דבר זה יסוד הוא בעיני האמונה, בעיני הבריאה ובחכמת האמת. ובשביל חסרון ידיעה זו, נמצאים שוטים המדברים סרה על ספרי הקבלה, וטענו על שמגשמים ח"ו את הבורא כביכול ואת הדברים הרוחניים, ובאמת סכלים אלו הלא יוכלו למצוא את ההגשמה גופה בתורה ובנביאים הק', יד ה', זרוע ה', וכד'. אבל יש לדעת שבאמת עניני החומר וכל מציאותם הם מהעולמות

(לד) הלימוד דידן יורד לשורשי הגדרת המציאות, הדרינן לדידן. ענינה של תורה באשר היא 'נשמת' המציאות, והיא נקודת התוכן שבכל המצוות, בתורת ככל דבר מחיינו שכך הצורה והתבנית המהותי של הכל, וזהו ענין המצוות,

הגבוהים והעליונים, כי מציאותם האמיתית היא שם, ובעוה"ז משתלשל מה שנמצאו בעולמות הגבוהים, באותו השם ובאותו התואר שהם נמצאים שם.

ולכן כל השמות שנקראו שם הדברים הרוחניים ועניני העולמות העליונים אינם מליצה, רק המה באמת שמותיהם האמיתיים.. לפי האמת ודאי הוא גהנם של אש ששורפים בו ומיסרין בו בשאר מיני יסורין, אבל ודאי אין האש ההיא אותה האש הנמצאת פה, וכן שאר הענינים, ובכל זאת קוראים להם חכמי הקבלה באותם שמות, מפני שבעיקרם ענין אחד הוא, ואמת הוא שישרפו את החוטאים באש, אבל באש של העולם העליון לפי ענינו, הכלל, ידיעה זו מאירה בכל המקצועות והענינים, ומיישבת הרבה מן התמיהות והפלאות העצומות.

וכן בעניני חכמות התורה וטעמי המצוות. הטעמים הנגלים והנסתרים אינם טעמים נבדלים שאין להם שייכות זה לזה, אלא באמת טעם אחד הוא. הטעם הנסתר הוא שורש הטעם הנגלה ונשמתו, המבין את טעם התורה בפשוטו יודע רק את הלבוש, אבל התורה יש לה לבושא, גופא, נשמתא, ונשמתא דנשמתא, וכן למעלה עד לאין שיעור, טעם זה שאנו מרגישים בלבוש אם נחדור אל פנימיותו נמצא בו טעם יותר עמוק, ואם נחדור אל נשמת הטעם הזה נמצא בו את הטעם הנסתר, וכן אפשר להתעלות עוד יותר לנשמתא דנשמתא, וכן למעלה מזה. וכל אלו הטעמים הנסתרים שישנם במצוות התורה, הם אותם הטעמים הנגלים, רק שהתעלו יותר אל נשמת אותו הטעם, שיש לו שייכות לגוף הטעם כאותה שייכות שיש לגדלות הגוף עם הנשמה.

אפשר להרגיש זאת במידה זעירה כשאנו לומדים את ההלכה ועסוקים בהבנת סברותיה. כי הנה יש שאחד שומע איזה סברא בהלכה ומבין אותה, והיה כשיחדור יותר אל נשמת הסברה להבין את יסודה וטעמה העיקרי, **ירגיש את אותה סברא עצמה באופן אחר לגמרי**, ותלבש לפניו צורה אחרת וחדשה, ואם יחדור עוד יותר לסיבת הטעם הזה ושורשו, יגיע לסברא יותר עליונה, וכן למעלה למעלה.

וזהו כל התעודה של לומדי התורה, לחדור יותר אל נשמתה, כל אחד לפי כחו בכל מקצוע שעוסק בו בין באגדה ובין בהלכה, שרק אז אפשר להתעלות ולהבין את אמתה, ובזה נמצא את נעימות התורה וערבותה, כי מי שלא ישתדל להתעלות אל נשמת התורה, א"א לו למצוא את העדן והנועם הקדוש שיש בה..

חכמינו ז"ל אמרו 'עתידה תורה שתשתכח מישראל'. ואמנם כבר נשתכחה בעולם, הנשמה כמעט שנשתכחה. ובלי נשמה גם הגוף לא יוכל להתקיים.. לימוד התורה הרי הוא סם חיים רק אם עסוקים בה בכל הכח ו'טרודים לדעת סודה' כאדם המשתמש בימין. הלימוד תורה כך, הרי הוא מבין אותה, מתעלה בה, מרגיש את נעימותה וחי בה, אבל אם לא ישתדל האדם לדעת את פנימיות התורה ולהגיע אל סודה, הרי סם המוות היא לו..

לכן מי האיש החפץ חיים, המשתוקק להבין את נשמת התורה, למצוא את נעימותה ולזכות לסם חיים שבה, ישתדל ויתעלה יותר בלימוד התורה, לחדור אל נשמתה בכל מקום שעוסקים בה. גם בלימוד ההלכה צריכה להיות המטרה להגיע אל נשמתה להבין את סודה כל אחד לפי יכולתו, כי זהו עיקר לימוד התורה וענינה. ע"כ.

[וראה עוד דבריו במאמר 'דור הפלגה', 'ענין דור הפלגה וחטאם, הנה מפשטות הכתובים לא נתבאר לנו שום חטא.. אמנם יודעים אנחנו כי בפשטות התורה אינו מסופר עוד כל הענין כפי מה שהוא, כי לזה יש עוד חלק הדרוש המבואר במדרשי חז"ל שדרשו בתורה ע"פ כללי הדרוש שהיו בידם, ועוד יש חלק הסוד הטמון בדברי תורה, כי דוע שכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה.

אבל הלא כבר למדנו לדעת כי לעולם גם בחלק הנגלה והמפורש מוכרח שתהיה תורה שלמה לנו, שצריכים אנו ללמוד ולהבין הימנו, ובאמת בפשטות הכתובים מבואר כל הענין לפי פשוטו ויש לזה קשר ושייכות גם להדרוש והסוד הנדרש ומרומז בו, כי יחס הפשט להסוד הוא יחס הגוף לנשמה המתלבשת בו, וכל חלקי התורה אחידן ומתקשרין דא בדא כגופא ונשמתא ונשמתא דנשמתא.."]

וז"ל בעל הלשם "הן אמת כי יש ויש פנימית, ופנימית לפנימית, בכל דברי האריז"ל כמש"כ הגר"א.. שיש בכל דברי האריז"ל פשט רמז דרוש וסוד, והסוד הוא מה שנקרא רזין דרזין. אבל הן הפשט והן הסוד, **כולם משתמשים באותם המלות והלשונות** ובאותן ענינים אשר בדברי הזוה"ק והאריז"ל, ואין להן מילות ולשונות אחרות מאומה..". (מכתב בכת"י, מובא בס' 'הגאון' ע' 834).

והן הן דברי הגר"ח מוולאז'ין "ודע, כי אמרו רז"ל שכל התורה שמותיו של הקב"ה, כי כל אות ממש הוא משכן שמו, רק לעת היותנו מלוכשים בעב"ם וגש"ם, על אותו הדרך אנו משיגים התורה. וכל עוד יזדכך האדם יותר, יבין התורה ביותר, **יבין התורה על ענין היותר דק**, עד שאם הזדכך לגמרי ישיג התורה על מכונה בלא שום לבוש, אך זה לא יתכן רק אחר התחיה והמוות..". (נדפס בליקוט 'עץ החיים' א', בסוף מהדורות הנפה"ח החדשות). והיינו, דפנימיותה איננה דבר אחר, אלא באופן יותר דק.

אולם בנקודה הפנימית הכל אחד, ואין ה'סוד' דבר אחר מהפשט, אלא 'נשמת' הענין בשורש. [וראה בזה בהערה לעיל]. וכל החודר לנקודה הפנימית של הסוגיא, יכול לראות היאך ההגדרה השורשית שעומדת ביסוד עניניה וחלקיה, ה'צורה' שבה, יש בו פנימיות ונוהג אף במה שמכונה חלק ה'סוד'¹⁴¹.

קלח) **ולסבר** את האוון, קשה להמנע מלהביא דוגמא אחת. כאשר ראינו שנקודת גדרי ירושה הוא היות הבן קם תחת אביו ונכנס במקומו ומתקיים בו 'שם' האב, ובהכי עסקינן בכל הסוגיות, המסתעפות לפרטים רבים ועיונים דקים בגבולות הענין וצורתו למעשה, אך זהו השורש המהותי שהוא נקודת הכל¹⁴², ואין להעביר נחלה אפי' מברא בישא לברא טבא, שנחת למת היא שנכנסים בניו תחתיו בנחלתו ובזה מתקיים שמו וכאילו לא מת¹⁴³.

קלט) **והרי** מושג זה יש בו פנימיות, שזהו ענינו המהותי של האדם שבנו חלק ממנו ונושא שמו בעולם לעמוד תחתיו, וזהו משורש מושג הקורבא ומושג האב והבן אשר כרעיה דאביו הוא בהיותו נברא ממנו וממשיכו בהיות שם אביו בקרב, ובשורש שבשורש, זהו מעצם מושג היות האדם בעל הקיום הנצחי מעבר לנקודה ברת חלוף.

קמ) **ובשפת** המהות¹⁴⁴, הרי נשמת כל בן חלק מנשמת אביו, ועל ידם מוצאת נשמתו מנוחה, וכיו"ב הוא המושגים

כי צד נחיה בעולם באופן שנממש את אמתתו במעשים. והוא שאמרנו שהתורה ענינה נשמה, והמצוות ענינם גוף. קלה) **ובזה** כל עסקנו בביהמ"ד, להבחין מהי 'אמתת' שם המציאות אשר לפנינו, היאך נכון להתייחס אליה ומה יעשה בה, והלימוד והעשיה דבר אחד הוא, וזה השלמתו של זה. יש לה למציאות את 'צורתה' העקרונית, אשר כאשר מעשינו באים בתורת קיום ההווי הנשגב של החיים האמתיים אשר בביהמ"ד, הרי בזאת מתקיימת ה'תורה' בעולם.

קלו) **וככל** שנעסוק בתורה לחיותה, לחדור לשורשיה ולהגדרותיה היסודיות, הרי בזה קרובים אנו טפי לפנימיותה, לנשמה הנמצאת תוך מלבושיה, ומתקיים בנו 'נשקי' שמיא וארעא אהדדי', באשר מתוך החיבור לשורש, לצורה העקרונית של העולם, יתקיימו חיינו ויבואו מעשינו.

לה) שורשי הסברות בלימוד, פנימיותם מקבילה לשורשי תכני העולם בכל הרובדים. משל בזה

קלז) **והנה** כבר נתבאר דאע"ג דיש בה בתורה רובדים שונים, אין אלו אלא פנים ומלבושים שבהם יבוא הענין,

¹⁴¹ וז"ל הגר"א בפירושו למשלי (ה' י"ח), "יהי מקורך ברוך", שתהיה כמעין הנובע, וזהו שיתברך מקורך, "ושמח מאשת נעורך", אעפ"כ תשמח בזה שכבר חדשת, כמו שאמרו בזוהר פ' משפטים (ח"ב צ"ט א'), תא חזי אורחא דאורייתא כך היא, בקדמיתא.. וזהו, אע"פ שיהא מקורך ברוך ותהיה כמעין הנובע ותבין הסוד על מכונו, אז "ושמח באשת נעורך", כלומר, במה שחדשת ע"פ פשוט, כשתבין הסוד, תראה הפשוט איך הוא נכון ואמת, ואיך אין בה יתר כלל, ותשמח אז יותר בהפשוט שחדשת מנעורך".

¹⁴² יעוי' בקונטרס 'אחוזת נחלה', אריכות גדולה בכל הסוגיות, שנקודת המוצא בכל עניניהם ופרטיהם הוא הענין הנ"ל.

¹⁴³ ראה בקונטרס הנ"ל בהקדמה.

¹⁴⁴ ונעתיק בענין ירושה מה שהביאו מספרים ידועים שרגליהם נטועים בתורת הסוד. ז"ל המגיד מישרים הדובר בב"י (ס"פ מטות מסעי), "רזא דנחלאות רזא עמיקא, וכ"ש נחלת א"י, ולא לחנם אמר לא ליהוי בי עיבורי אכסנתא, דאילו באורח פשטא הא קי"ל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, וכיון דהאי טבא והאי בישא מוטב לזכות לטבא מלבישא, אלא ודאי האי רזא דנחלה מאב לבן רזא עמיקא".

ופירושו הרב 'מעבר יבוק' (תלמיד גורי האר"י, ונתקבל ספר זה למעשה בכל ישראל, להיותו ספר היסוד בענין מנהגי המיתה והקבורה), וז"ל (אמרי נועם ספכ"ז וריש פכ"ח), "...אבל אם יכולים לעמוד על עמדם בלא דלויי קול, אין ספק שיש תענוג למת בהיות קרוביו החיים שם בעת סילוק נשמתו, כמו שמענג מקריבוהי ורחימוהי המתים כנזכר בזוהר פ' ויחי (רי"ח ב'), והעד ע"ז מאמר הכתוב "יוסף ישית ידו על עיניך" (בראשית מ"ו ד'), ולא ניחא לומר שיהיה דמיון גשמי והנאה גשמית כדעת ההמון, שלא על דבר קל זה יתבשר יעקב החסיד.

ע"ד אומדנא מקרית בעלמא, ושיעור גמירות דעת של"ה בו כראוי, ודומיהם, אלא נקשיב לחכמה הלמדנית-מהותית בגוף 'צורת הדברים' שזעקות הסוגיות למתבונן, כך יהיה בדברים עומק טפי. וכל הגדרה עמוקה ושוורשית, יש בה פנימיות דקה לפנים מפנימיות.

קמב) **ויש** לך לדעת, שכל ענין של 'צורה' עקרוני, לעולם לא יוכל במלואו בהסבר הגיוני פשטני. וגם אם הוא טבוע במושכלנו שהבן עומד תחת אביו ונושא שמו, אם נבקש להניחו בתוך מעטפת מילים הגיוניות שיגדירו במדויק מה אמרנו בזה, נמצא את עצמנו מוציאים הענין מהקשרו ובאים לדברי הגיון חיצוני, שמן הסתם דעת האדם שבניו יטלו נכסיו, והם בדר"כ ימשיכו דרכיו ושאיפותיו, וצורת העולם הסדירה שיבוא לידי בני הבית, והבן הוא הדומה לאביו, וכיו"ב. וכל אלו אמת הם, אך אינם הנקודה, אלא משתלשלים ממנה¹⁴⁵.

קמג) **ונמצא**, שאע"ג דהתורה להשגת לבנו מסורה, וכל שנבקש להחכים בה ולהשכיל את ההגיון הטמון במהותה, כך יהיה בידנו קיום תלמוד תורה טפי, ונתרומם לחיות את הצורה אשר בעולם, מ"מ נדרשת זהירות לא להכניס בה הגיון חיצוני, אלא להכיר את מקום ה'צורה' העקרונית

דמעשי האב שורש לבנים לדורות, וכל הדורות אינם אלא נשמה כללית, וכן שהממון הרי חלק מהאדם הוא והוא מקימו ומעמידו וטפל אליו כגופו, ושמנו יכון בו ובמקום זה נתפס ישותו, ובנטילת ממנו לעמוד תחתיו חשיב קיום למת בהיות הבן במקום אביו, וכיו"ב. וכ"ז היינו הך הוא עם אשר נבין בשפת עומק 'צורת' הפשט היסודי, אלא שכאן נדבר בשפת הפנימיות, בנקודת השורש שבנשמת תוכן הדבר. והרי זה בכלל דברי מהרי"ל בלוח ז"ל "טעם זה שאנו מרגישים בלבוש אם נחדור אל פנימיותו נמצא בו טעם יותר עמוק, ואם נחדור אל נשמת הטעם הזה נמצא בו את הטעם הנסתר, וכן אפשר להתעלות עוד יותר לנשמתא דנשמתא, וכן למעלה מזה".

לו) כמידת קירבת הלימוד לנקודת ההגדרה

השוורשית, כך יש בו רובדי עומק

קמא) **ודבר** זה נכון בכל לימוד סוגיות, ככל שדברינו יהיו קרובים לנקודת ההגדרה השורשית שמשם מוצא הסוגיא, ולא נבקש להתחמק מכל אשר דוברות הסוגיות אל המעיין בהם באמת, בנימוקים טכניים-פרקטיים וסברות בעה"ב,

אמנם אם הוא בן לגבי אביו, בעת סילוק הנשמה והרוח והנפש והנפש הגשמית, מיד רכיבתם על ענפיהם שבכח הבן, יהיה בזה בלי ספק מעלה על האב מצד הבן, מפני שהאב רוכב על בניו כענין יעקב על י"ב שבטים..

זכינו בזה לדעת שבהיות הבן עומד על אביו בעת פטירתו, זה יהיה חסד האב עם הבן והבן עם האב.. ובירושה המנחיל לו מעמידו על רגליו, וסיבותיו לתקן המעשה לתיקון גבוה, שלכן נקרא הממון יקום. והבן מעלה האב על שכמו למעלה עטרה.. ובעסיקת הבן בצרכי קבורת אביו משם יהיה לבן זכות אבות, ואור מתנוצץ לו ממנו.

וזה טעם הירושה לקרובים ואיסור העברת נחלה כנזכר בגמ' (ב"ב קל"ג ב'), אפי' מברא בישא לברא טבא, וכ' המגיה (הרמ"א) בס"ס רנ"ב בחו"מ ז"ל, מי שהפקיד מעות אצל חבירו ואמר שאם ימות יעשה בהם המוטב, יתנו ליורשיו, והירושה תלויה בבחינת נפש האב לבן, והקונה הנשמה קונה הירושה. וכן מצינו שהירוש חייב להשתדל לניחת נפש מורישו, שבנרצח אמרו הראוי לירושה הוא גואל הדם, ונפסק ההלכה בד' הרמב"ם..".

¹⁴⁵ וזהו כלל גדול, מושג עקרוני הקיים ב'צורת' העולם, ממילא יופיע אף לעיני כולם בצורות חיצוניות שונות שהחכמה היוונית-עובדתית תכיר בעל כרחיה, והמדע הביולוגי יגלה שה'גנים' מעבירים תכונות בתורשה, והפסיכולוגיה תמצא שיש בנפש האדם הכרה וצורך ב'דמות אב', ובמדעי החברה (סוציולוגיה) ידברו על 'מוסד' המשפחה ותועלתו לאנושות, וכל אלו אינם אלא חלקיקים פרקטיים שמשתלשלים ממילא מהמושג העקרוני, אך אינם מכילים אותו כלל.

כל מושג 'אמיתי', הרי הוא הנקודה הפנימית שמשליכה על הכל, וממילא יורד ומתגשם בעולם בצורות שונות, והוא השורש לתופעותיו ולדרכי פעולותיו, שהלא כל דבר יסודו בתוכן המהותי, וכן ממילא הוא שאף תקנת התנהלות העולם הסדירה כך יהיה על מתכונתו, ברם מושג ה'אב' איננו סיפור מעשה בעלמא שהיה לשערב ונמצא בחווית הבנ"א בלבד, אלא יש כאן ענין של תוכן ו'צורה' שנשכיל בעיני החכמה שיש בהם שם 'בן' ושם 'אב', ויחס מהותי קיים 'בעצם', (ואם אין לו 'חיים', אינו 'אביו', הגם שבפועל ילדו), ולא משום ענין פרקטי תועלתי מתקיים.

וככל שהאדם מתרחק מצורתו השורשית, הרי החכמה יונית משתלטת עליו ומאבד לאיטו את מושגיו, ומתפרק הכל בעיניו לענינים טכניים חסרי משמעות 'בעצם', ונחסר מה שמכונה אצלנו, להשכיל ב'אובנתא דלבא', בתוכן הדברים. והתבונן היטב בזה.

לז' הבנה אמיתית איננה מוכלת ב'למה' פשטני, אלא בהשגת תוכן קיים בצורת המציאות

קמו) ואם תביט ותבקש, בחכמת מי ירבו לעסוק בני הדורות שלאחריו, מעבר למקומו ושעתו, תמצא, שכל שקרובים דברי החכם לעצם הגדרת הדברים המהותית, ואינו משיאם להגיון המקובל לפי רוח התקופה, ולאשר בפיהם יכונה מוסבר ונאה, אלא משאירם בצורתם, ובמטבע שורשי בעיקר הגדרתם ידבר¹⁴⁷, כך מתקיימים הדברים אף מעבר לפערי השתנות הווי התקופות והדורות. קמו) וזהו פשר הענין הידוע, שאין אנו מבקשים את ה'למה', אלא את ה'מה'. ה'למה' הינו תמיד ההסברים 'מסביב', שכל דור מטעים בו את התורה לעצמו, אולם ה'מה' הוא ההגדרה הפנימית, שלעולם תשאר מעבר לכל מעטפת הסברים חיצוניים, יהיו מה שיהיו. ולא מפני שאין בה אלא 'דינים' בלבד, שהלא אין אנו מגששים בקרבה כעוורים באפילה, אלא לנו ניתנה, ותוכן המציאות נשיג ונסבור, אולם צורה של חכמה אמיתית בה, לא זו המבקשת לקבוע כללי משפט ע"פ ענינים הסכמיים ונאים או נחוצים וכל כיו"ב, אלא מתוך תוכן ה'אמת'¹⁴⁸ שנשכיל, היאך היא

שמעמידה אותנו. וככל שנשיג בה טעם 'עצמי' טפי, טעם שמכיר בתוכן קיים באמתת הדבר, ולא בנוסחאות בעלמא או בעניני תיקון העולם, כך קרובים אנו יותר למקור שורשה.

קמד) והלא ממקור אין סופי תבוא התורה, והשגתנו מוגבלת מעצם היותנו בני אנוש, ברם כפשוט' נכונה היא באשר שורש השגתנו מהאצלת רוח ה', אלא שממקומה המוגבל אינה מקפת הדבר במלואו, ובטעם זה גופו ישנו השגת פנימיות ולפנים מפנימיות. ואם נמציא טעמים חיצוניים, כי אז מה מקום לעומק נשגב בהם גופם. קמה) וכגון כאשר תאמר שענין חיובי שומרים הוא משום שמן הסתם כך מסכימים ואדעתא דהכי נשתעבד, מה שם 'תורה' בזה, כלך אצל עושי חוזים למיניהם. וכי מצטרף כאן עוד טעם נסתר, הלא בורכתא הוא. ואף דיני ממונות מנקודת שורש הגדרת הדבר יבואו, ש'יד' ותפיסה לו לשומר, ובשלו אירע¹⁴⁶. אלא שלעולם צורה ותוכן נכיר, ועד קצה גבולה לא נבוא. בתפיסת 'מהות' ותוכן, לעולם לא נכיל הדבר עד לסוף שורשו, אלא הוא תפיסת והכרת הדבר באופן שבו הוא מתקיים בתפיסה המוגבלת. והבן היטב.

¹⁴⁶ דבר זה זוקק הרחבה רבתי, וראה בתוכן הענין בקונטרס 'באחריות יד שומרין', וע"ש היאך דבר זה הוא המוצא לכל פרטי הסוגיות. ובכלל, יש לידע שכל הנזכר במקראות להדיא, ודאי איננו ענין הסכמי ומקרי כלל, אלא יש בו תוכן שורשי ומהותי, וממנו משתלשל ענינים רבים. ואם פרשת שומרים נכתבה לפרטיה ודקדוקיה בתורה, טפי מדיני ממונות דעלמא, הרי שיש בה ענין שורשי ועקרוני למאד, וראה בהקדמה לקונטרס הנ"ל, דפרשות נזיקין גניבה ושומרין הלא הן שורשי דיני ממונות שהוזכרו בתורה, דבהן למדנו כח יד האדם בממונו כנגד רעהו. וענינים עיקרי עסק הממון הקיים בין שנים, ועד היכן יעמוד כח האדם במה שהחזיק בידו. ואלו הן הררין התלויין בשערה, מקראות מועטין אשר מהן יתד מהן פינה לסדר המחכים, אשר כולו כמעין הנובע.

¹⁴⁷ מן הדוגמאות הידועות בזה, המה הגר"ח בהלכה והמהר"ל באגדה, שיותר משבאו להסביר ולהטעים במושכל ובהגיון, הגדירו בצורה חיה, מה שם הדבר וכיצד ניצבת צורתו, ולכך דבריהם זכו להיות שורשים לדורות אחריהם, ועיקר טעמם לא פג, באשר נוגעים הם בהגדרה המהותית שהיא ה'נקודה', וזהו הדבר היותר נצחי.

¹⁴⁸ ונזכיר כאן דוגמא שכתבנו במק"א, ונאה היא להמחיש בה ההפרש בין אמתת ענין עצמי לפי שמו ותוכנו, לענין שעיקרו להיות היכ"ת להשיג תועלת ולמנוע הפסד וכיו"ב, ואין תכליתו בעצמותו.

החמירה תורה למאד במדות ומשקלות, וחזרה ושנתה איסורם כמה פעמים. והנה נאסר אף בפחות משו"פ (ראה בחינוך מ' רנ"ח, יראים סי' ר"ס, וע"ע ברמב"ם פ"ח מגניבה ה"ז), וחולק שם לעצמו ולא נכלל בלא תגנוב, ונאסר לקיימם בבית אף דלא ישתמש. ועובר עליו משעת עשיה, הלכך לא ילפינן לה מלא תגזול (ב"מ ס"א ב'). ואף לגבי עכו"ם עובר על ל"ת (רמב"ם פ"ח מגניבה ה"ז). [ויעוי' בהעמק דבר (ויקרא י"ט ל"ה), דעובר באיסור אף במקום שהלוקח אינו מקפיד. וע"ע באבן האזל פ"ג מגניבה, דעובר באיסור על המדידה, אע"ג דלא מכר].

והיינו טעמא, דאין עיקרו עצם הגזל וההפסד דרעהו, אלא צורתו, "מלמד שהמודד נקרא דיין, שאם שיקר במידה הרי הוא כמקלקל את הדין וקרוי עוול שנאווי ומשוקץ חרם ותועבה, וגורם לחמשה דברים האמורים בדיין, מטמא את הארץ ומחלל את

'צורת המציאות', ומה 'שם' בקרב הדבר, עד היכן מגעת תפיסת ידו של השואל, ואימתי שם 'שאלה' לפנינו, וכיו"ב.

קמח) **ולעולם** ההסבר מוגבל מלהכיל את כל התוכן שבעצם 'צורת המציאות'. ועינינו הרואות את חילופי הדורות והמקומות, כיצד בכל מקום הבינו את העולם בצורה אחרת ומתוך הסתכלות שונה, וגוונים שונים היו וקיימים בכל דבר, ולכל תקופה ישנה ההגות שלה, אולם

לח) הזויות השונות שבהם מופיע הדבר בעולם- סברת החכמים לפי מידתם

השם ומסלק את השכינה...". (רש"י ויקרא י"ט ל"ה). ואכן, להדיא כן הוא משמעות המקראות, דמודגש צעקת העוול במשפט. "לא תעשו עוול במשפט" (שם). "כי תועבת ה' אלוֹקֵיךָ כֹּל עוֹשֶׂה אֱלֹהִים, כֹּל עוֹשֶׂה עוֹל" (דברים כ"ה ט"ז).

מאזנים המה כלי היושר, באשר נועדו לשקול האמת ולעשות צדק, לקבוע המשפט הנכון בין המוכר ללוקח. זהו עצם הגדרת שם 'מאזנים'. כאשר משתמשים בהם גופם לעקל משפט, להציג בשם כלי היושר עקמימיות ושקר, זהו העוול בהתגלמותו, אין זה נסבל, אלוֹקֵי האמת מוקיע את הסתירה למציאותו. 'גורם לשכינה שתסתלק מישראל'. על זה התקומם שלמה במגילת זעקתו על הבלו של עולם "ועוד ראיתי תחת השמש, מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע" (קהלת ג' ט"ז). להפך מהות ה'מאזני צדק', אין חומרתו משום פגיעה באחר, אלא מעצם שם המעשה.

[ואף בנ"ך הוא הסמל והמשל לעוול מתועב, באשר הוא הוא 'מעשה עוול בחפצא'. "מאזני מרמה תועבת ה', ואבן שלמה רצונו" (משלי י"א א'). "תועבת ה' אבן ואבן, ומאזני מרמה לא טוב" (שם כ' כ"ג). "אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם" (שם י'). "כנען בידו מאזני מרמה לעשוק אהב" (הושע י"ב ח'). "להקטין איפה ולהגדיל שקל, ולעוות מאזני מרמה" (עמוס ח' ה'). ואמרו במדרשות בכ"ד (כגון פסיקתא רבתי פיסקא י"ג), "רבי תנחומא בי רבי בשם רבי, "אבן ואבן איפה ואיפה תועבת ה' גם שניהם", "מאזני מרמה תועבת ה'", מה כתב אחריי, "בא זדון ויבא קלון", בזמן שישראל שוקלים במאזני צדק ובאבני צדק ובמשקלות של אמת, אין שום אומה ומלכות שולט בהם, ובזמן שהם נחשדים על המשקל, מיד השונאים באים עליהם". ומבואר במדרשות דלכך נסמך לזכור את אשר עשה לך עמלק, שמהותם העוול והתועבה, ומעשיהם אינם יכולים להישכח].

וז"ל היערות דבש (ח"ב דרוש ג'), "והביא ע"ז משל אבן ואבן, הרצון, אחד שיש לו אבן משקל הקל, ואחד שמחמיר ליקח האבן הכבד, וכמו כן איפה במידה חסרה ואיפה במידה גדושה, בשניהם אסור, אף שמחמיר על עצמו, כאמרם שאין לשנות המשקולות והמידות אפילו להחמיר על עצמו, כי העשיה בעצמה של מידה ומשקל שאינה נכונה, היא עוול בעצמותה".

[וראה עוד בתוספתא (ב"ב פ"ה ד'), "היה מוכר לחבירו לגין וחצי לגין רביעיות ושמיניות, וכשהוא בא עמו לחשבון לא יאמר לו מלא לי את המדה הזאת מחול לי את הקורטוב הזה, שאין האמנות המדות תלויה אלא בבריות, והמקום ב"ה הוחל שמו עליהן", ובפשוטו מבואר דלא מהני מחילה, משום שהוחל במשקלות שמו יתברך, וכלי היושר המה].

ואם תבקש דברים שנאמרו בזה בחכמת הפנימיות, תמצא, שהכל מכוון ומדוקדק כנגד הדברים האמורים. [וכענין נשמתא ונשמתא דנשמתא]. ויעוי' בתיקוני זוהר דף קכ"ח ב', "תא חזי, י' איהו רישא, ואיהו מדה דעייני דאודני דאנפין דתרין נוקבין דחוטמא מדה דפומא שקל הקדש דא ו' שקל דגופא, כנפי השקל ה' אצבען דימינא וה' דשמאלא, ובגין דשמא דיקו"ק איהו מדה ושעור ומשקל אמר קרא (ויקרא י"ט) לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה", והיינו, שצורת המשקל מכיל בו אותיות שם הויה, והתוכן הפנימי שבזה הוא, שלא בחנם כך צורתו, האמת והצדק הוא שמו של הקב"ה, וכאשר נוטל כלי הצדק ונוהג בו בעוול, אין לך הרס גדול מזה. וזהו חילול ה' וסילוק השכינה. והבן היטב.

[וע"ש שם בע"א, "ובגין דא "לא יהיה לך בביתך אבן ואבן איפה ואיפה גדולה וקטנה", דגודל איהו מדה לעיינין לחוטמא לשפון לאודנין לפומא האי איהו מדה דכלא.. וכל אבר ואבר ברא ליה קודשא בריך הוא במדה במשקל..". והיינו דהמידה והמשקל המה שורש הכל, והבן. וראה מה שהביא בבן איש חי פרשת כי תצא שנה ראשונה לאחר שהזכיר ששם ה' נמצא במאזנים.. ומשפיעים לעולמות בקו המדה מה שצריך להם ומה שיכולים לסבול, ולכן השוקל חסר אינו רואה סימן ברכה, ולז"א מאזני צדק אבני צדק וכו' אני ה' אלהיכם לרמוז כי המאזניים רומזת לשמי אני ה' אלהיכם שרמוז שמי במאזניים, ואיך תשקול בה עול ח"ו.. ובזה פרשתי מ"ש ישעיה ע"ה "לבך יהגה אימה איה סופר איה שוקל", כי שתיים רעות הם, האחד במספר שמונה מעות לחבירו ומטעהו במנין, ויש מטעהו במשקל, והאדם חושב שעושה מעשהו למטה בגשמיות בלבד, ולא, שבאמת הוא נוגע גם למעלה שפוגם באותיות השם ב"ה דכתיב "ה' צלך על יד ימינך", כלומר כדמיון הצל כן הוא דמה שעושה אדם למטה נעשה דבר כנגדו למעלה הן בטוב הן להפך". וע"ש עוד].

ונקטנו ד"ז לדוגמא בעלמא, שאין עיקר עסקנו בתיקון העולם והסדרתו, ואף בתוך ענין של פגיעה בזולת, שהוא ענין מהותי העומד לעצמו, שנכנס לתחום רעהו, אף התם ישנה משמעות לאופי המעשה וצורתו, לאו דוקא באופן יחסי לרמת הפגיעה. והגודל פחות משו"פ דרך משקל מעוות, יכול מעשה זה להיות יותר חמור מכל גזל אחר, ונקרא משוקץ ותועבה. ובכל מעשה שהוא יש לו אמתת צורתו, ואיננו מבקשים חשבונות לתועלויות שנשיג, אלא המעשה בעצמו צריך להיות אמיתי מצד שמו ותוכנו. [וכמובן שאין עסקנו כלל בדבר האם מתאימים דברינו לחלק הפנימיות. אולם אם הולך נכוחה ודן בתוכן הדבר מצ"ע, ממילא כן יהיה]. והתבונן היטב בזה.

החכם תשיגו כמידתו ואמת הוא, ומאידך, לפרשו באופן מסויים במוחלט ולומר שהוא כולל כולו, אינו באפשר, מפני שתוכן מהותי בעצם המציאות אינו מוכל במלואו במעטפת צורת ההתפרשות המסויימת של נוסח בית מדרש מסויים, או אפילו בני דור מסויים. וככל שקרובים טפי לשורש, הרי נמצאים ב'נקודה' החיה הכוללת, ואילו בהתפלגות הדורות והדרכים, נבוא לנקודת ה'זוית' הפרטית יותר¹⁴⁹, שבכלל הע' פנים היא, והוא סגנון התפיסה של ה'צורה' המתקיימת תוך מקום זה, לפי נשמת הדור¹⁵⁰.

החכמה היחידה שבה מתקיימים דברי החכם אף מעבר לכל מחיצות ההווי והתרבות, היא זו הטמונה בינות דפי התלמוד, וחיה בתוך ישראל מעבר לכל המחיצות. ואף אם יהיו פנים שונים באופי ההבנה והפסיקה בקרב חכמי ישראל לתקופותיהם, כאשר ב'אמת' עסקינן, הרי דבר 'חי' לפנינו, וכל חכם באמת כפי סברת לבו ונפשו, הרי מתגלה בזה 'תורה'.

קמט) **מפני** שלא בדברי הגות ורעיונות בני אדם נעסוק, אלא בתפיסה החיה של 'צורת המציאות' האמיתית, היאך ניצב שמה וכיצד נכון לעשות בה, ודבר זה, מחד, סברת

¹⁴⁹ והמשל הידוע בזה להמחיש הענין, הוא דוגמת קרן אור, הנשברת במנסרה ומתגלה שבקרה שלל גווני הקשת. והנה כל גוון שנוצר, אינו דבר חדש שלא היה בקרן אור, אלא כל הגוונים כלולים באור השורשי, אלא שבמקום ההתפרטות מקבל האור את הגוון היחודי לו, לפי הכלי שבקרב בא, וכולם יחדיו בתורת חלק משלימות הרמונית אחת יבואו. והבט יופי המשל, באשר נאות הוא מאד, ומכון כנגד הנמשל ממש, בפשט ובעומק.

[וראה כע"ז בתחילת דרך עץ החיים לרמח"ל, "הנה בדקדוק גדול נמשלה לאש, ובהשוואה מדוקדקת. כי כאשר תראה הגחלת שאינה מלהבה, והשלהבת היא בתוכה כמוסה וסגורה, אשר בהפיח בה אז תתפשט ותתלהב ותצא מתרחבת והולכת, ובשלהבת ההיא נראים כמה גוונים, מה שלא נראה בתחילה בגחלת, והכל מן הגחלת יוצא, כן התורה הזאת אשר לפנינו, כי כל מילותיה ואותיותיה כמו גחלת הן, לא יראו כי אם גחלים וגם כמעט עמומות, ומי שישתדל לעסוק בה, אז תתלהב מכל אות שלהבת גדולה ממלאה בכמה גוונים..]

..והנה בהיות השלהבת מתלהבת, כבר אמרתי שיש בה כמה גוונים מרוקמים, וכן נמצאים כמה ענינים גדולים וכללים בשלהבת של האור הזה. אמנם עוד ענין אחר נמצא, כי יש כמה פנים לתורה, וכבר קיבלו הקדמונים שלכל שורש מנשמות ישראל יש כולם בתורה, עד שיש שישים ריבוא פירושים לכל התורה, מחולקים לשישים ריבוא של ישראל. וזה נקרא שהתורה מתפוצצת לכמה ניצוצות, כי בתחילה מתלהבת, ואז נראים בה כל האורות הראויים לענין ההוא, ואותם האורות עצמם מאירים בשישים ריבוא דרכים בשישים ריבוא של ישראל, וזה סוד וכפטיש יפוצץ סלע".

(ועיקר המושג 'כשלהבת הקשורה בגחלת', ידוע הוא אצל בעלי הפנימיות במקומות רבים (וכבר נזכר בס' יצירה א' ז' (הובא בס' הכוזרי מאמר ד' כ"ז), ובזה"ק במדבר רמ"ו ב', ובשערי קדושה לרמ"ו ריש ח"ג, והובא הרבה בשל"ה (וראה ביחוד דבריו בתולדות אדם בית ה'))), והוא מפתח יסודי ושורשי לגבי כל חלקי התורה, מצורת לימוד הסוגיות שלנו ופירושינו בהם דור אחר דור, ועד שורשי ההשתלשלות והמכונים רזין ורזין דרזין, והתבונן ביחס שבין גווני השלהבת לגחלת, בפשטו ובעומקו)].

¹⁵⁰ "הביאני המלך חדריו, כשם שיש לו להקב"ה חדר חדרי בתורתו, כך יש להן לתלמידי חכמים, לכל אחד ואחד, חדר חדרי חדרי בתורתו" (תנ"ד"א פ"ו). "התורה הוא מפת העולם כמו שאמרו במשל דדיפתראות ופינקסאות, וכן ישראל (שהם ואורייתא חד כנודע, כי אור הנפשות ד'ישראל הוא עצמו אור התורה, וכמו שמובא (זוהר חדש שיר השירים כ"ד ב') דיש שישים רבוא אותיות לתורה) שבכל דור הם מפת העולם באותו דור, כפי ההתחדשות שבנפשות מישראל בכל דור כן התחדשות העולם באותו זמן, וכמו שאמרו (יבמות ס"ג א') אפילו ספינות וכו' בשביל ישראל.

וכמו שהנפשות משתנות מדור לדור, כן התורה, והיינו התורה שבעל פה, שמתחדש בכל דור חדשות על ידי חכמי ישראל, ועל ידי כל חדשות התורה שבעל פה יוצא לאור נפשות חדשות מישראל, ועל פיהם נתחדש גם כן ענינים בעולם, וממצב העולם בכל דור נוכל להתבונן על מצב נפשות ישראל שבדור, וכן על מצב התורה שבפיות תלמידי חכמים האמיתיים שבאותו דור" (צדקת הצדיק אות צ').

כלומר, מעולם לא פסקה נתינת התורה. כל העת עומדים מקבליה ושואבים ממנה מלא חופנים, אין ביהמ"ד בלא חידוש, בכל יום ויום מתגבר והולך השפעתה. ודבר מוכרח הוא, באשר דבר חי היא התורה, אין בה אסופת ידע ונתונים, אלא כל עיקרה החיבור לצורה השורשית של העולם. ובמידה כלשהי לכל דור ודור ישנה התורה שלו, בו מתגלה בעולם זויות נוספות בהבנתה, ומכאן מקור התחדשות הווי העולם. כל כולה המהות הפנימית של הכל, כל כולה הצורה השורשית בתוכן שאנו רואים.

בכל דור יש לו לעולם פנים חדשות, אשר נובע מגוון הגילוי החדש שמתגלה כעת בבריאה, ומקור הכל בתלמוד התורה דידן, כאשר מתוך מקומו כעת נתחבר להר סיני. צורת החשיבה של בני הדור הזה, ההבנה היחודית להם דייקא, זהו חלקם בתורה, כל עוד שאכן מקור מחצבתה בבית המדרש, בשומרי הגחלת האמיתית, אשר יבואו לתפוס את השאלות המתחדשות במבט שיונק מהמקום שנחלנו במורשה מהר סיני.

אמת, הטוהר הוא האוון אשר בה נשמעת האמת העדינה והמזוככת¹⁵⁴. ואין שום דרך לגלותה ע"י מידע חיצוני, אלא בתוכו של האדם. ובגוון שנשמע אצלו, כך קיים במקום זה. קנב) **ובאמת** בתנ"ך ובחז"ל האבר שמבטא את החכמה, הרי הוא הלב. "ויתן אלוקים חכמה לשלמה.. ורוחב לב כחול אשר על שפת הים". "בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני". והרבה כיו"ב. באשר הלב מבטא את מרכז חווית

קנ) **וידוע** הענין, שנפש האדם רחבה יותר מכח ההסבר שלו¹⁵¹. ודברים יסודיים שרואה לבו אמתת צורתם, אם יחקור בהם מתוך שיבקש לנסח להם פשר יאות שיקרא הגיוני¹⁵², יאבד רבות ממשמעותם. ומעצם מהותה של האמת, שאיננה ניתנת לשיטוח באופן שמסדרים נתונים בעלמא, אלא יש בה נקודה גבוהה שצריך להכיר את אמתתה בתורת 'אדם', ורק במקום 'חי' מוכלת.

קנא) **ואין** הכוונה למה שמכונה 'רגש' שיבוא בלבו כחוויה בעלמא, אלא בהשגת אמתת תוכן הדברים, השגת ה'צורה' היסודית, שבשורשי עניניה א"א להתכחש לה¹⁵³. ככל שהנפש יותר מעודנת וזכה כך תרגיש ותחוה עולם

וראה עוד דברי ר"צ הכהן ב'אור זרוע לצדיק' (ענין גלות מצרים אות ו'), "כי ענין החכמות אצל האומות הוא כפי ענין החכמה אשר ה' יתברך נותן בעת הזאת למשפיע בעולם הזה, אשר אצל בני ישראל הם משיגים בענין זה הנקודה האמיתית שבה המכונה תורה, וסביב רשעים יתהלכון הרחק מן האומות. וכפי ענין השפעת אור חכמה היוצא מן ה' יתברך באותו זמן ובאותו דור [הכל במידה ובמשקל כנודע], כך הוא ענין החכמה שבין האומות באותו זמן, וכך הוא הדברי תורה היוצאים מפי חכמי ישראל באותו זמן הכל מכוון.

ולכן נשתנית החכמה מן מצרים ליון, כהשתנות תורה שבכתב מתורה שבעל פה, שממש החכמות מכוונות נגדם. וכן נשתנו החכמות בעמים בין זמן חכמי התלמוד לזמנינו, וכן בכל דור ודור, ודברים אלו עמוקים וארוכים אין כאן מקומם. ובלעם בראש בזה כנודע, לכן אמרו ז"ל (במדבר רבה י"ד ט"ט) אבל באומות העולם קם ומנו בלעם, שהיה דוגמת משה רבינו ע"ה שהיה עצם ומקור לשל חכמת התורה, כך הוא היה עצם ומקור לכל חכמת מצרים. ובאופן שבמצרים היה כל דבר חכמה ומדע שנתן ה' יתברך בכח שכל אנושי לדעתו, רק שהם לא זכו ונעשית להם סם המות והיו חכמים להרע..". (וע"ש).

ואכן, ביסודי דרכי החשיבה, אפשר לראות בעליל את ההקבלה בין דרכי ניתוח וגווי חשיבה שקיימים בעולם, לסגנון הלימוד שבאותו הדור, ואין להתכחש לזה. אלא שחכמי התורה משיגים הנקודה האמיתית שבה, לראות בדרכים אלו את הפן המהותי העמוק שמביעה המציאות, את התוכן החי והנצחי, ולא את חיצוניותה ועניניה הרגעיים.

¹⁵¹ ודוגמא עדינה לכך, ידוע הדבר שהרמב"ם נתקבל בקרב בית ישראל, אע"ג שאין מקובל לנקוט דברים רבים מצורת הסברתו וחשיבתו בספרו המורה, ופעמים על הלכה מוקשה ברמב"ם שעמלו עליה גדולי רבותינו לישבה בעומק הסברא, נמצא בתשובותיו הסבר פשטני מאד וכיו"ב. אולם נתקבלו פסקי הרמב"ם בידו החזקה, וסמכין על סברת הרמב"ם וצורת ראייתו לדין הנכון, אף יותר מכפי שהוא עצמו יסביר. אם כך ראה את פני ההלכה, הרי כך היא צורת המציאות, וממילא יש בדבר תוכן בכמה רובדים.

ואף בעיקרים גדולים באמונה שהעמיד וניסח לנו, לא כל מה שהביאו לכך התקבל, אולם סו"ס עיקרי הדברים שקבע והגדיר הרמב"ם, יש להם משמעות מעבר להסבר ונוסחה מסויימת. [וכידוע יש בזה דבר מופלא, שאע"ג שצורת חשיבת הרמב"ם נחשבת רחוקה מאד מהמכונה קבלה, וכבר כתב ר"ח ויטל שלא משם שורש נשמתו, אפ"ה הרבה מאד מיסודות דברי המקובלים, מתוך ה'צורה' שבה העמיד הרמב"ם את הענין יבואו, ויקבילו אהדדי]. ודבר זה אין עם הארץ יכול להבין.

¹⁵² ובכלל, אם נבנה על מה שנקרא 'הגיוני' ומתקבל על דעת בני אדם, אין בזה שום מדד ברור וקבוע, שהרי כידוע דבר זה עבר עובר ויעבור תמורות גורליות כל עת, לפי רוח התקופות. ומעצם מהותו איננו נצחי.

¹⁵³ אלא א"כ נצא מתוך נקודת מבט נמוכה שלא רואה כנגדה אלא את המכומת והנמדד, וממילא לא תכיל מה שמעצם מהותו לא נמצא שם. ואם תצליח מבחנה לקלוט תוכן, הרי שאיננו תוכן כלל, ולא ע"ז דיברנו.

¹⁵⁴ וכבר האריך בזה החזו"א בכתביו, כגון "ת"ח המזלזל במצוות ואין בו ירא"ש, הרי הוא כקל שבציבור (יו"ד רמ"ג ג'). ות"ח הנזכר כאן הוא על צורה החיצונית, ששנה הרבה ושימש הרבה, אבל אין ספק שאין תורתו מחוורת ואין מסקנותיו אמת, כיון דחסר לו קנין העיקרי של ירא"ש" (אמו"ב ג' כ"ג). "ואמנם אין תהלת בעל ההלכה הגונה אלא א"כ קדמה יראתו לחכמתו, ואין חכמת התורה שרויה בלב אטום, כי עיקר טעמה בעדיניות הנפש המתעלה למעלה מחמדת בני תמותה, והמשוטטת בעולמות העליונים, הטועמת טעם השתוקקות למקור החכמה, השואפת לתבונת אין קץ, המשעשעת בחיק החכמה, בחולת אהבה" (שם כ"ז).

שאוּבד לנו עם הדורות שחולפים. 'אין חכמה בעולמנו בלתי אם עברה לנו בנשמת חכם חי' (אגרות החזו"א).
(קנג) **וכל** שראוי החכם להכיל בנפשו תמונתה, אזי כפי הגוון היחודי שבמבטו (הנובע מטבעו ושוורש נשמתו¹⁵⁷),

האדם¹⁵⁵, משם תסיסת דמו אשר היא נפשו¹⁵⁶, בו האדם 'שומע' את העולם על גווני משמעויותיו. החכמה איננה ידע ואוצר נוסחאות כענין חכמת החשבון, אלא משהו מעבר לזה, משהו 'חי' שמוכל רק בעצם הווית האדם. משהו

¹⁵⁵ וראה בס' יצירה (ו' ד'), דהלב כמלך בנפש דמי. והוא מרכז הכל.

¹⁵⁶ "רק חזק לבלתי אכול הדם, כי הדם הוא הנפש.." (דברים י"ב כ"ג). "כי נפש הבשר בדם הוא, ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם, כי הדם הוא בנפש יכפר" (ויקרא י"ז א). ואכן כך התייחסות התורה בכ"ד. "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה." "שופך דם האדם באדם דמו ישפך..". ולא רץ לא יכופר לדם אשר שופך בה..".

בתפיסה של הבעה ומשמעות, דם מביע את החיים על תסיסתם הצועקת, הלב שממריץ ומפעים את הדם הוא מרכז החיים, לכך הוא במרכז הגוף. [וכן כתב באמונות ודעות לרס"ג תחילת המאמר הרביעי "וכך לב האדם הוא ממוצע בחוהו, מפני שהוא הנפש והחום הטבעי, וכך כוח הרואה באמצע העין..". וע"ע שם ו' "ללב מקום משכן הנפש, והוא אומרו ואני אקשה את לב פרעה"] ואף חום האדם עיקרו בדמו, וחומו זהו חיותו, וזה אנרגיית הקיום שלו.

אדמומיותו של הדם צועקת חום וחיות, כאשר פוגעים בנקודה כואבת ומהותית בחיי האדם, מלבינים פניו, 'אזל סומקא ואתי חוורא', וזו בחינת רציחה. כל הדברים ממין זה, אף שאין ספק שיש הסבר מחקרי-מדעי מפני מה הדם אדום (והאם זה ע"י הכדוריות שבו או בצבע הנוזל גופו, ושאר 'נתונים מחקריים', שאין בהם כל נפק"מ מבחינת תפיסת משמעות, והבן). ומפני מה מחווריים פני הנעלב, מבחינה אמיתית יש בהם פשר ותוכן. בתפיסת החכמה אדמומיות הדם מביעה נפש וחיות, והלבנות פנים לא בחינם מסלקת דמו לולא שיש כאן נטילת חיות כלשהי.

ואף בגדרי ההלכה מצינו שהנוטל רביעית דם הוי נטילת נשמה. (יעו' שבת ע"ה, ובתוס' כתובות ה' ב' ד"ה דם). והוצאת הדם שבשחיטה נחשבת הוצאת הנפש אשר זה יעוד השחיטה, [וכיסוי הדם-נפש בעפר הוא גמרה כדמוכח טובא, ויש להאריך הרבה בכ"ז ואכ"מ]. והלב אשר פועם ומפעים הדם, נחשב כידוע למרכז האדם, למקום אשר בו קולט וחווה הכל, וזהו עצמות חייו.

¹⁵⁷ "שהתורה שבעל פה היא חכמה הנובעת מלכות בני אדם חכמי ישראל האמיתיים, ונמצא בא על ידי כוחם והשתדלותם, ושם הוא הבירור כמו שאמרו בחכמה אתברירו, היינו בחכמה תתאה שעל זה נאמר ויחכם וגו' מכל בני קדם, שניכר יתרון של זה לעומת זה, כי גם אם ירבו גם אומות העולם להתחכם אלף פעמים בדברי תורה, חכמת שכלם אינו נקרא כלל תורה שבעל פה ומסטורין של ה' יתברך, כי אינו אמת.

ואין נקרא תורה שבעל פה אלא החכמה הנובעת מלב קדושי ישראל, כי החכמה המתחדשת מלב החכם היא נמשכת גם כן אחר הלב, כידוע פירוש אליבא דר' פלוני אליבא דרבנן אליביהו וכו' בכל מקום בגמרא, רק כפי לב ר' פלוני שכפי לבו כך הוא חכמתו ודעת שכלו, דרך משל שמאי היה קפדן כדאיתא בשבת (ל"א א') היה מחמיר בכל דבר וגודש הסאה, והלל שהיה ענוותן וטוב לבריות היה מקיל לעולם וכו', וכן כל כיוצא בו" (ליקוטי אמרים לר"צ הכהן, מאמר לסיום הש"ס).

והיינו, דמידת בנ"א המשפיעה על חשיבתו ואופי רוחו, איננה דבר שאיננו אלא במחשבתו, שאירע מחמת מקרים מסויימים וכד' גרידא, אלא לכל אדם יש את המקום שבו הוא חווה את חייו, על כל המשתמע מזה, והסברא שנראית בעיני נפשו, אמת היא שכן המבט הקיים במקום זה, ומתגלה בזה אמתת שמימיות מבט התורה בארץ. וזו תורתו דידיה, כל עוד ששם לו מד תורה לו, שמעיין ולומד לפי הצורה הנכונה, ועולם חיי נפשו משתייך למקום השמימי והמרומם. והוא ענין דק שלא יבינוהו אלא מעטים, ואינו מסור לעמי הארץ ולהדיוטות שמנופפים בכיו"ב בחסרון דעת, ומורידים את התורה למקום המבט האנושי הנמוך.

וידוע שלעת"ל יהיה הלכה כב"ש, משום דאזי העולם יהיה במקום שונה, וצורתו תגלם בארץ הגילוי העליון בשורשו, ויגיע למקום שעלה במחשבה מתחילה, וראה בשל"ה בתולדות אדם בית ה', "והנה איתא (ברכות נ"ב ב') כי פליגי בית שמאי ובית הלל ב'מאור' ו'מאורי'. בית שמאי סברי חדא נהורא איכא בנורא, ובית הלל סברי טובא נהורי איכא בנורא. פירש רש"י (ד"ה הרבה), שלהבת אדומה, לבנה וירקרקת, (עכ"ד). וקשה, וכי לא ראו בית שמאי שהרבה גוונים יש לאש המאירה. עוד ענין גדול, ב'ברא' ו'בורא' כולי עלמא לא פליגי, ועם כל זה חזינו, נוסח בית שמאי היה 'ברא מאור האש', ונוסח בית הלל היה 'בורא מאורי האש', אלא אלו ואלו דברי אלהים חיים.

ידוע האצילות היא כשלהבת קשורה בגחלת, והוא הכל סוד אחדות מיוחדת. אף החיור והסומק, והירוק, שהוא קו החסד וקו הדין וקו הרחמים, הכל במקומו אחדות מיוחדת, רק בהשתלשלות מצד הפעולות שנפעלות בזה העולם, הנמשך מהאצילות, אז נפעל למטה חסד ורחמים ודין. והנה באצילות במקומו שייך 'ברא מאור האש', כי הכל מאור אחד ומיוחד, וכבר נברא, רצוני לומר, הואצל. ובבחינה זו רומזים בית שמאי 'ברא מאור האש'. ובית הלל רומזים על הפעולות המתחדשות ונמשכות מהם, שהן רבות ומתחדשות בכל עת, זהו 'בורא מאורי האש'.

כך מתקיימת אצלנו בעולם¹⁵⁸. וגם כאשר במקום פלוני אוסרים ובמקום אחר מתירים, כל עוד שבמסגרת חכמי התורה המקובלים קעסקינו, כפי הנהוג במקום זה נלך ואמת הוא, שכך הצורה שבה מוגדר הדבר כאן, וזהו קיומו אצלנו. ומעיקרה של תורה שלא בשמים היא, אלא ענינה אמתת צורת המציאות במקומו של האדם בארץ, אשר שם אנו נמצאים, ובכל זווית של תפיסת עולם, אם האדם מחובר לתורה כראוי ומתגלית בקרבו, הרי חשיבתו ממקום אלוכי באה, ומתגלה בזה אמתת התורה¹⁵⁹.

קנד) וביחוד מסורים הדברים לסברות החכמים, בענינים שענינם

קנה) וכגון בעוסקנו בעניני הספקות, אשר לעיתים עלול הלב לסבור, שלא באנו בהם אלא למצוא את הדרכים ה'הגיוניות' אשר יקרבונו לקלוע למאורע שהיה. ודבר זה יש עדות כנגדו מכל הלכה והלכה¹⁶⁰. ואין זה שם 'תורה'.

ומה שבית שמאי מדברים בבחינה זו ובית הלל מבחינה זו, סוד הענין הוא כבר מבואר בזהר (ח"ג דף רמ"ה ע"א) שמאי היה מצד הגבורה, והלל היה מצד החסד, על כן שמאי הוצרך תמיד להכניס ולהעלות מדתו, שהיא הגבורה, למעלה בשרשה ומקורה, שאז תתמתק ולא תחרב העולם, אבל הלל שהיה מצד החסד, אז בהתפשטות החסד, עולם יבנה, "עכ"ד השל"ה (וכע"ז ראינו) שהביאו מפי הגר"א לברכות (שם). והתבונן היטב בזה, משום דמחלוקת זו, שורש לכל מחלוקותיהם היא, וכבר האריכו בזה. וכמדת האדם וטבעו, כך תהיה סברתו, וזה האופן שבו מתגלה בקרב נפשו תורה בעולם. והוא פשוט למעין.

¹⁵⁸ "נשמות בני אדם משתנות, והרגילים בעמל התורה ועיניהם נשואות תמיד למרום לזכות לאסוקי שמעתא, הם המה המלאכים היוצאים מעמל התורה, וכך הם חובתם לעשות כפי רוח התורה הניתן לבני אדם" (אגרות חזו"א ח"א ל"ג). "מטבע השכלים להוסיף מבועם, וחובתנו לשמש בשכלנו עד כמה שידנו מגעת, ולבקש את היותר מוכרע לפי שיקול דעתנו, ואין אדם רשאי לומר קבלו דעתי, אבל אנו לעצמנו משועבדים לחלק הניתן לנו" (ב' ט"ו)

¹⁵⁹ ונעתיק דברים יסודיים בענין זה מר"צ הכהן (רסיסי לילה אות י"ג), "על ידי הרגשה ברורה ומפורשת בלב כזו, אפשר לחדש אותה הלכה להיות הלכה קבועה אחר כך בתלמוד. כידוע דכל דבר שכבר היה אחד שהרגיש בירור אור זה על בוריו, כבר נפתח שער אותו האור בעולם. והוא פתוח אחר כך לכל, דזה כל ענין עסק הדורות שקבע השם יתברך, אף על פי שהם מתקטנים והולכים. לפי שכל האורות שנפתחים בכל דור ודור על ידי אנשי סגולה מחכמי ישראל, אין נסתמים עוד, והם פתוחים לעולם ונעשים הלכות קבועות לכל ישראל."

ולפיכך, אף על פי שדורות אחרונים קטנים, מכל מקום יש להם מעלה זו דננס על גבי ענק. כי כבר פתוחים לפנייהם כל שערים שפתחו קדמונים, והם מחדשים והולכים לפתוח שערים אחרים. **אף על פי שהם קטנים מאד, מכל מקום הם במעמקים יותר. כי הם כבר עברו שער בנפשם שנפתח לראשונים.**

וכל הלכות שהוא מאור המאיר בלב לכל אחד מחכמי התלמוד בפרט, כבר נקבעו לאורות והלכות קבועות לכל ישראל. כי מיד שנפתח אותו אור ללב חכם פרטי, לבבות כל ישראל מחוברות כלב אחד, ומיד הוא פתוח בלב כולם, כל אחד כפי מדריגתו עד קטנות המדריגות. וכטעם (מו"ק כ"ה א') "היה היה", שהיה כבר בארץ ישראל, יוכל להיות אחר כך אף בחוץ לארץ שהוא שפל המדריגה והעלם אור, מכל מקום אותו אור שכבר נפתח, אין נסתם עוד. וזה השער לה' צדיקים וגו' ועמך כולם צדיקים.

והלכה הזו דמהיכן קשרו המוציא שהוא פתיחת אור דהכרת נוכח בכל פרט ופרט, זה אי אפשר אלא על ידי דרגא דנבואה, וזה שאמר לו מנשה חבא וכו', דכפי החסרון שלו כך היה השלימות גם כן בהשגת נוכח דה' יתברך כמראה באצבע, כי גם כל מעשינו פעלת לנו.

וביקש ממנו שיאמר לו וידרוש בשמו בפירקא, פירוש, **האמירה אינו סיפור דברים רק שיאיר לו אור זה בקרב לבבו**, דזה היה כל לימודם תלמיד מרבו, שהרב היה מגלה לו תעלומות לבו ונפתח הלב של התלמיד גם כן, דדברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב. דלכן לא נכתב תורה שבעל פה, דתורה שבעל פה הוא לבו, ומה שבלב אי אפשר לכתוב, כמו שאמרו בסנהדרין (ל"ה א'), **ורק הפה קולמוס הלב, הוא יכול להכניס בלב חבירו ותלמידו גם כן. וזה שביקש ממנו שיגלה לו אור זה בקרב לבבו כדרך רב לתלמיד**, ואז ידרוש בפירקא, פירוש שיפרסם זה בלבבות כל בני ישראל, מאחר שיפתח זה בלבבו, וידרוש משמו כי התגלות אור זה הוא על ידי התדבקות רוחיה ברוחא, דלולי כן לא נתגלה זה ללב דרב אשי".

¹⁶⁰ הלא כל אשר דרכו רגליו על סף בית המדרש ידע נאמנה, שאין בין הכרעת הספקות אשר בעיני חכמי התורה, לענין המכונה 'סטטיסטיקה', ולא כלום. ואף ברוב אשר נדון בו ע"פ תורה, אין בהלכותיו אפילו ענין אחד, הקרוב לצורה שבה נדון הסתברות בעינינו. ועניני יורו שאין מאומה ביניהם להסתברות, וביחוד ענין כל קבוע כמחצה על מחצה. מ"ל עניני קביעות וחשיבות לבטל ענין הרוב. והלא אין הפרש באחוזים בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא, אלא הפרש בצורת השם 'רוב' שבו. והאמנם

לא הגיון חיצוני נבקש, אלא אמת פנימית של תפיסת תוכן המציאות, באיזה 'צורה' קיימת היא בפנינו. ועל עסק זה הוא שנקרא שם 'עמל התורה'.

ואף במקום שאנן לא נדע, אין יסוד הכרעותינו מתוך נסיון ביקוש הגיוני-הסתברותי, אשר איננו אלא ענין חיצוני ומה ענינו להיותו בעל נפש הסוברת תורה, אלא מתוך ראיית תוכן הדבר אשר בא לפנינו, מה מונח בו, באיזה צורה הרי הוא עומד ומתפרש. וגם במקום שנסתפק, הרי הדבר קיים במצב מסוים, ויש בו תפיסת תוכן קיומו, אם אחר חזקתו, או אחר התפרשות הרוב וכיו"ב¹⁶¹. וכאשר יזוהה בתפיסת החכמה, תורה היא ועל פיו נדון. אדרבה, עניני הספקות מעיין מחדש ונובע חכמה ללא הרף המה, חכמה אלוקית בת השמים.

[ובאמת, אין שום פלא בדבר. לו כל עסקנו בסוגיות היה בחיפוש הדרכים המסתברות אשר יביאונו לקירוב האמת, היה מקום לשאול, מה שם 'תורה' בזה. וכי מחקר ובדיקה באופנים לבירור האמת, שם 'סברא' בהו. ומפני מה יהא בכלל 'תורה' בגויים אל תאמין, ולא בכלל 'חכמה' בגויים תאמין. ולא כל בר שכל בר הכי לומר לן, באופנים אלו כך נכון לבדוק ולחקור. אל נא נתכחש, בחיפוש קירוב האמת, אין כל טעם שלא תועילנו חכמת העמים. ומפני מה נעסוק בזה בצורה שונה לגמרי, אם לא מפני שאכן לאו חכמה ביקשנו, אלא 'תורה'].

(קנו)

(קנו) **ואכן** מקצוע זה שם דבר הוא, ולא בכדי. מעצם מהותם הרי הם כהררים התלויים בשערה, מקרא מעט - אם בכלל - והלכות מרובות למאד. לא תיחד להם התורה פרשה בפנ"ע, אלא מתוך צורת העיסוק בפרטי הלכות רבות ונפרדות, אתה למד שמאחוריהם ישנם שורשים כלליים, כיצד יש לנו לדון, ואימתי נחשב שמתקיים דבר זה לפניך. הכהן הרואה את הנגע, הבן הנהרג על הכאת אביו, דין העיר הקרובה אל החלל, ועוד כיו"ב, הם אשר יתנו לנו את התמונה היסודית, כיצד ראוי לגשת למציאות, והיאך תשתקף לפנינו בצורתה הנכונה.

(קנח) **והיינו**, באשר מצד 'תורה שבכתב' אין כאן ענינים החולקות מקום לעצמם. שהרי אין התורה 'דינים' וציונים בעלמא, אלא עצם 'צורת' המציאות. ובמקומה השורשי איננו מעיקרו של דבר הראוי ליכתב בתורת גופי תורה. לא שח"ו דינים אלו קלים יותר, אולם אופיים שונה. אין הם עצם הגדר היסודי של המצוות, המסורה לכתב¹⁶².

(קנט) **ברם** בתורה שבע"פ, אין לך מקצוע נובע כעניני הספקות. בו עסקו החכמים טפי משאר מקצועות שבתורה, ומסברת לבם קבעו הלכתא גבירתא. והיינו טעמא, באשר

רוב התלוי במעשה פחות מתרחש במציאות. וכי יש נפקותא באחוזים, בין רובא דאיתא קמן, לרובא דליתא קמן. וכן בתרי רוב אין כלל תוספת אחוזים, אלא תוספת ב'שם' רוב. וראה עוד בפנים הקונטרס.

[ובאמת, אין שום פלא בדבר. לו כל עסקנו בסוגיות היה בחיפוש הדרכים המסתברות אשר יביאונו לקירוב האמת, היה מקום לשאול, מה שם 'תורה' בזה. וכי מחקר ובדיקה באופנים לבירור האמת, שם 'סברא' בהו. ומפני מה יהא בכלל 'תורה' בגויים אל תאמין, ולא בכלל 'חכמה' בגויים תאמין. ולא כל בר שכל בר הכי לומר לן, באופנים אלו כך נכון לבדוק ולחקור. אל נא נתכחש, בחיפוש קירוב האמת, אין כל טעם שלא תועילנו חכמת העמים. ומפני מה נעסוק בזה בצורה שונה לגמרי, אם לא מפני שאכן לאו חכמה ביקשנו, אלא 'תורה'].

¹⁶¹ ויש להדגיש מאד, שאין הכוונה בכ"ז כדעת האומרים שאין דיני התורה נקבעים אלא לפי היחס שלנו, כפי שיראה בעינינו, ואע"ג שאינו אלא דמיון כוזב, כך ניתנה תורה. אין הדבר כן כלל, תורת אמת כתיב ביה. אלא שכאשר נמצא הדבר במצב מסוים, אין זה ענין חיצוני של הרואה, מה יסבור בו, אלא הגדרת מצב בגופו של הדבר. זהו שמו, במקום הזה הרי הוא נמצא ומתפרש. כל שכל שכך מצבו וקצת ואינו אי ידיעה בעלמא, זהו הגדרתו בעיני החכמה.

והוא שאמרנו שאין הלכות ספקות הוראות שענינם לנסות לקלוע לאמת במידת האפשר, למנוע מכשול. אלא שם 'תורה' עצמי להם. אמת אלוקית היא, כיצד הדבר מתפרש במקום זה. מבט של 'צורה', של 'שם' אמיתי שמתקיים בעיני החכמה, הרי היא אמת קיימת בו. בשעה זו זהו זהותו, וכך בא לפנינו. [וכבר ביאר הנוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' צ"ו), הא דבמקום דאיכא רוב או חזקה אין מביאים קרבן, משום דאמת הוי שכך ראוי להתפרש באותה שעה, וחלוק מעדים שהטעו שאינם אלא ענין חיצוני. ואף שלמפרע נדון שחלב היה, מ"מ 'מעשה אכילת חלב' לענין להתחייב בקרבן ליכא, ואינו נידון אלא לפי שעתו. אין זה טעות בעלמא שלא ידענו מהו, אלא כך היה מעמדו מצ"ע באותו השעה, אף שעתה אין אנו דנין כן למפרע. ואין ענין זה נידון האם הו"ל מאי למיעבד ועד כמה יכל למונעו, אלא בעצם שם הדבר. ונתבאר בקונטרס 'העמד דבר' בארוכה].

¹⁶² וכיו"ב פירשו ענין הא דשיעורין חציצין וחציצין הלכה למשה מסיני (סוכה ה' ב'), ואינם גופי תורה מפורשים. והיינו, שלפי ענינים אינם עצם הצורה היסודית של הענין, אלא האופן שבו ירד ויתקיים, וכאשר משערינן שאכילה בכזית, אין הענין שנדרש מעיקר צורת המצוה 'כזית', אלא בעינין מעשה אכילה, ואמדינן דבכזית שם אכילה לו. [ולכך גם כאשר אוכל כמה כזיתים, הכל בכלל מעשה קיום המצוה כידוע, ואכ"מ]. ואף עניני מחיצות וחציצות מעצם טבעם הם שיעור נכון להתקיים בו, ואינו עיקר הענין, לכך אינו ראוי לינתן בגוף המקראות, אלא בתורה 'הלכה' המסורה אצלנו. והבן היטב.

לט) השגת נשמת הדבר עוברת בגבולותיו ופרטיו

קסא) **ועיקר** התפיסה שיש לנו בתוכן ענין, לא תבוא אלא ע"י השגת דיניו וגבולותיו למעשה, וריבוי מילות הסבר לכשעצמם, אין בהם תועלת רבה בעינינו עמוקים, באשר כל תיבה אשר לפי רוח הזמן נדמה בעינינו כעת שהיא הראויה ליחידה לביאור, לבסוף ישובו לבקש ביאורה שלה, ואין מקום להאריך במסירת תיבות אלו ליציקת הכתב. ולא בסגנון הדבר תלוי, אלא באובנתא דלבא. ודבר אשר ישיגהו השכל, איננו חומר נתפס, ואין המילים אלא כמשל ומקום אחיזה להתבונן, ולא בהם יסתיים. והמקום אשר דרכו נבוא להתבונן בעיקר מהות הדבר, הוא דרך הסוגיות והאופנים השונים, אשר בהם נראה מה אומרים

בדבר זה דייקא, שאיננו מעצם גופי התורה בשורשם אלא הצורה שבה הדבר מתקיים כלפינו, לאובנתא דלבא דידן הוא מסור, ועל פיה נדון אימתי חשיב שקיים בחזקתו, או מתפרש לפנינו ע"פ רובו¹⁶³.

קס) **לא** תורה חדשה ונוספת היא, אולם יש כאן תרגום אמיתי לרובד שבו מוגדר בפועל¹⁶⁴, למקום שבו היא באה ונתפסת אצלנו, כיצד מתקיים מקוה לפנינו, אימתי שם אשת איש מוחזק לנו באשה. אין לך דבר שמצד ענינו מסור לסברת החכמים טפי מענינים אלו. זהו נקודת המפגש היותר יסודית ומצויה שלנו עם התורה. היא היא התחדשות נביעת החכמה האלוקית, אשר יורדת ובאה לידנו ממש, בהתפרשות המציאות אשר לפנינו.

¹⁶³ הספק האמיתי איננו במקום חוסר ידיעה בעלמא, אלא כאשר הוא 'מצב' קיים, והרי הוא ספק הראוי להסתפק בו. אין כאן מסך חוצץ ומאפיל על ה'דבר', אשר מתוך הגישוש בחושך נבקש ככל האפשר לחדור מאחוריו ולברר מה מסתתר לו שם, אלא אף 'מסך' זה קבוע בעצם ה'צורה' שבה ניצב הדבר.

כלומר, כאשר אנו אומרים 'העמד דבר על חזקתו', לא אמרנו בזה שנכון לנו להתנהג כך בחוסר ידיעתנו מה ניצב כאן, אלא אמרנו שהדבר עצמו משתקפת בו חזקתו, כפי שעמד כך ניצב לפנינו, העמד אותו במקום שבו הוא נמצא ומוחזק. לא נסיון קליעה וחיפוש אחר האמת הערטליאית של ה'דבר' עומד כנגד עינינו, אלא הרי הדבר לפני נמצא, גם במקום ספק יש לו 'צורה' כיצד משתקף, וכרגע זו הגדרתו וצורתו, ואחר זה נלך. זהו זהות ה'דבר'. אין אנו 'באים' להכריע, אלא לדון את המצב כפי שהוא קיים כעת. היאך מתפרש לפנינו מצד עצמו. [אשה זו בחזקת אשת איש עומדת, מספק אתה בא להוציאה, אל תוציאנו מספק]. התיבות אשר הורגלנו בהם במקומות רבים, 'סתמא' 'פשטות' וכל כיו"ב, לא באו אלא לומר דבר זה.

אין הכוונה לצאת יד"ח במספר מילים שטחיות, שכל ההכרעות ענינם צורה של 'סתמא דמילתא' היאך הענין מתפרש. אין ספק שהענינים מורכבים מאד ולכל דבר יש לו את אופיו, והרבה יש לעיין בכל אחד מעניני ההכרעות, מהי הצורה שבה הדבר קיים לפנינו, על מעלותיו וחסרונותיו, ויש להאריך בזה טובא. ברם נקודת המוצא לעולם אחת היא, אין אנו ניגשים לדון מה נראה בעיני רוחנו ומהי ההסתברות העולה על דעתנו, אין הם עיקר, אלא ניגש לדון מנקודת הגדרת הדבר, כיצד מתפרש לפי ענינו, ע"פ חזקתו, או ע"פ רוב וקרוב וכיו"ב. זהו 'צורתו' לפנינו. בצביון זה מתפרש וקיים.

[יתירה מזו, אף כאשר אין לפנינו מעניני ההכרעות מאומה, והדבר בספק עומד, אין הפירוש שיש עלינו למיחש לאמת נסתרת שמא נכשל ונחטא בה, אלא הוא הגדרת מצב שמתקיים הדבר בו, שקול הוא זה, מזוהה הוא לפנינו הן כחלב והן כשומן, הן כטמא והן כטהור, ואין זה מכריע את זה. ובכה"ג עלינו לדון אחר מה ניזל. ומצינו כמה אופנים שאין בהם כל אמת נעלמת, אולם מאחר שהענין שקול וקרוב לזה כלזה, גברי ספק לו. והוא ענין הזוקק אריכות והסבר, וית' בעז"ה במק"א].

דברים אלו דקי העיון המה, ולא יתפרשו אלא למעיין היטב בתוך הסוגיות, באשר איננו חכמה חיצונית שניתן להכילה במספר תיבות, אלא השגת חכמה, וזו לא תבוא אלא מתוך העיון השורשי בדברים עצמם.

¹⁶⁴ הדוגמא המפורסמת להמחיש את הבדלי הרובדים שבין תורה בכתב לתורה שבע"פ, היא ענין 'עין תחת עין', שכבר כ' הרמב"ם (פ"א מחובל ומזיק ה"ג) "זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן יתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה ולפיכך משלם נזקו", והיינו שבתורה שבכתב כתיב הענין הראוי 'בעצם', אלא במישור הירידה למציאות בפועל יתגשם בצורה אחרת, שבה מתקיים הצורה העקרונית.

וידועים דבריו במו"נ ח"ג פמ"א, "אבל נפש בנפש בהכרח, בהשוות הקטן לגדול והעבד לבן חורין והחכם לסכל, שאין בכל חטאת האדם יותר גדול מזה, ומי שחסר אבר יחוסר אבר, כאשר יתן מום באדם כן יתן בו, ולא תטריד רעיוןך בהיותנו עונשים הנה בממון, כי הכונה הנה לתת סיבת הפסוקים ולא סיבת דברי התלמוד". והיינו, דיש את מקום התורה שבכתב, ויש את מקום התורה שבע"פ, ושני רובדים המה, וגם אם בשורשו קיים בצורה מסויימת, כאשר נעשה לענין מוגדר החל במציאות, מקבל 'צורה' של תורה שבע"פ, וזהו קיום התורה כפי שמשלשל מן המקום העקרוני שורשי, להתגשמות למעשה בפרטים. והוא ענין דק.

דיניו, ועד היכן יעמדו, והוא הוא עצמה של ההשגה, וכך היא דרכה של תורה.

קסב) **וכך** היא מידת השגה אמיתית, שא"א 'להשתלט' על הדבר להכילו כולו בהסבר מילולי¹⁶⁵, ואין התיבות אלא כלי ביד עצם האדם, באיזה מקום לצפות, ואמנם על כרחנו נעשה בהם שימוש, אולם תמיד עם הפנים כלפי מעלה, בכדי לא לאבד את התוכן הטמון ב'צורה' החיה, ולהשאיר עם המילים. וכמעט כל גוון, ברגע שנעשה 'שיטה' ונכנס למסגרות קבועות, מאבד את ניחוחו האמיתי. ולכן צריך תמיד לשמור על התמונה החיה, בתוך כללות הסוגיא ותחושת פרטיה ונדונייה המתחדשים בכל יום, ולא לקבע הכל בתבנית חתומה וסגורה מראש, הפותרת כל נידון שיכול לעלות, ע"פ נוסחאותיה המסויימות.

קסג) **והוא** כענין מידת 'כלל' שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל, דהיינו, מחד, תועלת ההתבוננות

בנקודת כלל הענין, עולה טובא על תועלת הכשרון והחידוד אף לענין החשבון והבירור המדויקדק, באשר מן הכלל מתברר הפרט ללא צורך בכשרון מיוחד כלל, ומתוותר הרבה מן החיפוש איה הדרך בה ישכון אור, ומסדרים פרטי הסוגיות זו בזו בתמונתם הכללית השלמה, ואף נחרטים על הלב לזמן רב, וגם בעל המח היותר מחודד כמעט משולל לבוא לידי כך מתוך חשבון הפרטים לכשעצמם גרידא.

קסד) **ומאידך**, 'צורתא דשמעתא' אינה נתפסת אלא מתוך פרטי הסוגיא וענפיה, ואין העיון בכלל יכול להיבנות אלא דרך הפרטים, באשר ככל שהתרחקנו מנתינתה בסיני אין לו לאדם מבוא מסברת לבו עד יכיר ברובי הלכותיה ומשפטיה כפי שהעמידם רבותינו, ומתוך אלו יעלה ה'צורתא דשמעתא', כלומר, היאך היא הדרך לגשת לשורשי הענין, ומהי ה'נקודה' המהותית שממנה מתפשט

¹⁶⁵ במושגים עמוקים ועדינים, הוא פשוט. אולם המתבונן יראה שאין דבר בעולם שמוכל כולו בתיבות. [ולדוגמא בעלמא, הקורא ספר על אדם, עד כמה שיהיה הכותב מוכשר ומיומן בשרטוט קווי אופי, לעולם למי שהכיר בפועל מקרוב את חייו ועניניו, יש תמונה אחרת ממי שקרא את כל הספרים שנכתבו עליו. ובקרב משפחתו וקרוביו 'חי' מורשתו וענינו, באופן שלא יושג למי שמכיר הכל מפי הכתב. כיו"ב, מי שראה תאונה או שריפה, יש לו הבנה מסוג אחר ממי שקרא עליה בלבד ולא נפגש בה מעולם, וא"א להסבירה למי שלא היה נוכח. ואין זה רגש בעלמא, אלא תמונה חיה במהות הדבר, שלא מוכלת בתיבות. וזהו הידע האמיתי, שאינו מסלף אופי הדבר. ובכל דבר ודבר כ"ה, כפי שיראה הרואה. וכל הסבר בעולם, מורכב משימוש היקשי בתמונות שקיימות אצלנו, אולם את יחודיות הדבר המדובר בעצמו, א"א להעביר במילים].

וכ"ז אף כאשר עסקין במושגים פשוטים מחיי העולם, וכ"ש כאשר עסקין ב'תורה', אשר היא נשמת המציאות, וצריכה אוננים רגישות ולב שומע, בשביל להכיל את עומק הבעתה. והמילים לכשעצמם רחוקות מאד מלהכיל דברי תורה. מי שעיקר ענינו התיבות, איננו מבין תורה כלל.

והוא יסוד איסור כתיבת התורה או תירגומה. דבר חי אינו יכול לעבור אלא מפה לאוזן, מרב לתלמיד, על כל ה'אובנתא דלבא' שבו, בהיותו נתפס ונחוזה במלוא משמעותו. (נהי דבפומא כתבין (סופרי הדיין את טעמיהם), לבא דאנשי אנשי, הלכך לא אפשר" (סנהדרין ל"ד א')). כאשר הוזכר מושג 'השליחות' בי מדרשא בימי קדם, לא היה צריך להרבות בפלפולים על משמעותו היסודית, החכמה היתה גלויה על השולחן, נחוית בפשטות בכל עומק תפיסתה, העולם 'דיבר' והביע תוכן. מיום שהיוונים הביאו לעולם את החכמה חיצונית של ההגדרה והניסוח, אכן מדור לדור מתווסף הגדרה וניתוח, ואף מתגלה על ידם רובדי עומק, אולם הדברים ה'חיים' כצורתם הולכים ומתקשים.

והתבונן, שחכמת פתרון חלומות והמשלת משלים, מן החכמות היותר נכבדות של העולם העתיק היתה, בין בישראל ובין באומות. ואף החכם מכל אדם לא נשתבח אלא ב'וידבר שלשת אלפים משל, ויהי שירו חמשה ואלף, וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון, ועד האזוב אשר יוצא בקיר, וידבר על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים". (מלכים א' ה' י"ב-י"ג).

ואין ספק שבמשלי שלמה היה מונח רובדי עומק לפנים מעומק, ומ"מ הצורה שבה מדבר היה בחכמה, היה במשלים חיים. ואף ר"מ נשתבח שהיו לו שלש מאות משלי שועלים (סנהדרין ל"ח ב'). ואמרו שילהי סוטה, משמת ר"מ בטלו מושלי משלים. והנה דוקא ר"מ אשר לא היה בדורו כמותו ולא יכלו לעמוד על סוף דעתו, השתמש הרבה במשלים להעביר את עומק דבריו.

ובחכמות ממין אלו נמדדה החכמה בימים עברו, מעיקר תפקיד יועצי המלך לפתור חלומותיו, ועל פיה אמר פרעה ליוסף "אין נבון וחכם כמותך". [ולא טפשים היו, הלא כאשר משבחים הכתובים את שלמה, הרי הם אומרים, "ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים" (מלכים א' ה' י').] והיינו טעמא, ענין הבנת פשר חלום מישך שייך להבנה של מהות, לקלוט מה מביע השתחוויה ומה מביע אלומות, מהו פרה ומהו סוס, אין זה מתמטיקה קרה, אלא חכמת הלב, לקלוט מה מונח בכל דבר, באיזה צורה נכון לחוות אותו. והוא ענין המשל, מחיה הוא מושגים ונופח בהם נשמה, ממקד עליהם את נקודת המבט הנכונה שאינה עוברת בנתונים היבשים.

הכל. והרי זה בכלל 'כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל'¹⁶⁶.

(מ) הסברא והתיבות - כשלימות הרכבת נשמה

וגוף

קסה) **ברם** על אף שנזדקק לפרטים ולקושיות העולות מהם, לעולם אין מקום ההבנה כתולדת הכרח הראיות כפי הנדרש לישובם, דמה שם הבנה בזה, אלא לאחר הבדיקה והעיון מחויבת הסברא בלבנו מצד עצמה דלא יתכן אחרת, ומתברר ומתאמת אצל האדם השגתו בתוכן הענין. ולעולם

עומק הסברא שם תורה שבע"פ לה ואטום הקלף מלהעבירה, ולו יהיו כל ימים דיו וכל עצים קלף וכל בני"א סופרים לא ישכיל אדם בינה אמיתית מדבר חוצה לו לולא יבוא מתוכו באובנתא דלבא דיליה¹⁶⁷, מתוך שמתיישב בדבר בעיונו העצמי¹⁶⁸.

קסו) **ואין** יסודות הסוגיות דבר הנלמד מכח חשבון הראיות וסידורם כחכמה בעלמא, אלא ההבנה עצם נפשו של האדם הוא, ולזה שם תורה יקרא, והיאך יתחבר הענין עם נפשו, אם לא לאורך זמן רב ישכב על לבו עד להזדהותו עמו. וכאשר יעלה בידו לחדור לנשמת הענין, שוב מלאכת

¹⁶⁶ "ר' ישמעאל אומר, ב"ג מידות התורה נדרשת בהן. מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל.. (ברייתא די"ג מידות).

¹⁶⁷ ובנותן טעם להעתיק מהקדמת ספר 'אור גדליהו' להג"ר גדליה שרר זצ"ל רה"י תורה ודעת. "אמר פעם אאמו"ר (הג"ר גדליה) זצ"ל לאחד מתלמידיו שהגיב פעם, אחר מאמר בסעודה שלישית, שהוא אמר היום כל השפ"א על הפרשה. וענה כי הגר"ח זצ"ל אמר פעם כי רב אינו צריך לפסוק מיורה דעה, אלא מה שהוא פוסק צריך להיות ביורה דעה, כן אדם אינו צריך לומר מה שכתוב בספרים, אבל מה שאומרים צריך להיות כתוב בספרים".

והוא כלל גדול בכל מקצוע בתורה, שציטוטים מהספרים יכולים לשמש לעזר, רק כאשר האדם יש לו השגה בענין מדיליה. ואל"ה אפשר לשלוט בכל החיבורים, ואין לו דבר עם 'צורת' הדברים. ובאמת חוץ מן התורה אין עוד שום תחום דעת בעולם, שאפשר לחשוב שמבין וסבר הכל, ובאמת לא הבין דבר. ואע"ג דבכל חכמה אפשר לראות הבדל בין החובבנים למקצוענים, ואין זה מתבטא דוקא בתוספת ידע, אלא בהיותו חי בתוכו ונושם את התחום בצורה בריאה, ולא מתוך כמה ספרים שקרא, אולם תמיד ההבדל מוגדר מורגש ומוכר לכל, ואילו בחכמת התורה אף שהפרש הוא של שמים וארץ ממש, משום שממהותה איננה מוכלת בכתב, אפ"ה צריך להיות בר דעת בשביל להרגיש האם יש כאן דבר 'חי'.

ואמנם כאשר הדברים נאמרים מהאדם עצמו, לעולם אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד ממש. ואין זה ענין לסגנון חיצוני גרידא, אלא לצורת תפיסה וחשיבה, שמשתנה לפי הווייתו של האדם, ובאותו הדבר בעצמו, ישנם גוונים וגוונים. והוא שאמרו המקובלים, ששישים ריבוא אותיות יש בתורה, ומשם שורש נשמות ישראל. והיינו, באשר הסברא איננה דבר חיצוני לאדם, אלא מכל ישותו והווייתו נובעת, וכפי אופיו היחודי כן צורת חשיבתו, וכשם שאין פרצופיהם שווין כך אין דעותיהם שוות, ובזה 'אדם' הוא, שנותן לעולם את מציאותו היחודית שאין בדומה לה, ומחוייב הדבר שאם נאמרים הסברות מקרב לבו ולא כחזרה על הכתוב בספרים, מקבלים הם את הגוון היחודי שבו הוא רואה את הדברים, וזו חלקו בתורה.

¹⁶⁸ ולדוגמא בעלמא, "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". (המהר"ל בנצח ישראל פרק ס'). "ומעתה הבן, והאדם יבין מעצמו, כי אי אפשר לכתוב יותר מזה" (באר הגולה באר החמישי פרק ג'). ובאמת לכל אדם יש את הבנתו העצמית, שהיא הגוון שבו הוא רואה את צורת הדברים, וזהו חלקו בתורה. וא"א לקבל את עצם ההבנה מפי אחרים, שהרי יש לו את נשמתו שלו.

[וכאשר אמרו (חגיגה פ"ב מ"א) שאין מלמדין מעשה מרכבה אלא ברמזים לחכם ומבין מדעתו, אין זה רק מפני שאיננו נאות לפרשו להדיא, אלא שמצד טבעם של דברים הללו, הפירוש וההסבר הרחב במשלים, סגולתו להוציא הענין מדקות כוונתו, וכמש"כ הרמב"ם בפירושו למשנה שם "הוא שמתעורר ומבין הענינים מעצמו ואינו צריך לבאר לו, אלא רומזים לו ברמז והוא לומד ודן על פיו מעצמו, וזהו ענין אמרם שונים לו ראשי הפרקים, לפי שיש שם ענינים הנחקקים בנפשות השלמים מבני אדם, וכשמסבירים אותם בלשון וממשלים אותם במשלים פג טעמן ויוצאין מענינן". (וראה עוד בהקדמתו למורה).

ואמנם בודאי עיקר ד"ז לא נאמר אלא במעשה מרכבה, שכמעט ואין בידו תיבות לדבר בה, וסכנה היא להבין המשלים שלא כיאות, אולם במידה מסויימת בכל עומק חכמת התורה כן הוא, שלאחר כל הפירוש הרחב, אכתי צריך להיותו חכם ומבין מדעתו, ובלא"ה, לא קנה ולא כלום (ופעמים רבות, רוב הפירוש והמילים מקהה מאד את הנקודה העדינה). וראה מש"כ הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, "ואשמור בכל ענין לקצר המילות, כדי שלא ישתבש לקורא, שאין פירושנו לבונן האבנים, אלא לבונן מי שיש לו לב להבין". וביחוד ככל שחל פחות במשמעות המילים, והשימוש המרובה שוחק את הבעתם, והיתה השפה לאומנות בפנ"ע, וההקשר לעומק הביטוי המקורי ולהבעתו המלאה, רחוק מאד].

אלא בחינת גוף לנשמה¹⁶⁹, הלא היא זכות ההבנה ודקות ההרגשה, וכשם אין לנשמה קיום בעולמנו לולא אחיזה והתקשרות בגוף, כך לא יעלה בידנו לאחוז ולקנות בית יד בתוכן הפנימי של התורה הקדושה, אלא מתוך השו"ט היסודי בעיקרי הסוגיות והשימוש בסיוע מטבעות לשון והגדרות¹⁷⁰.

סידור הפרטים וחשבונם לא תכבד, וימצא דרכו בזמן לא רב במבוכי הדרכים הרבים שביקשו להם בני אדם. קסז) **ואמנם** לעולם מוכרחים אנו לגבול הסברא בתיבות, ולקבע הענין במטבעות לשון מסויימות, פן יהיו הדברים אוויריים מכדי לקנות אותם. אולם אין הגדרים

¹⁶⁹ וז"ל האבן עזרא שמות כ', "ודע, כי המלות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה, הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהם שוות בטעמן". וכע"ז כ' בכ"ד.

ונעתיק מהספר הנפלא 'אור גדליהו' על המועדים (להג"ר גדליה שרר זצ"ל רה"י תורה ודעת, ע' פ"ט, הספד על הגר"א קוטלר זצ"ל). "איתא במדרש (תנחומא חיי שרה ג') עה"פ "ואברהם זקן בא בימים, זה שאמר הכתוב ברכי נפשי את ה' ה' אלוקי גדלת מאד וכו', מלך בשר ודם צר איקונין שלו על הטבלא, הטבלא גדולה מצורתו, והקב"ה הוא גדול, איקונין שלו גדולה מכל העולם וכו'. דוד המלך ע"ה הרגיש שהנפש האלוקי שבתוכו גדול מן הגוף, ומזה הבין שבכל הבריאה כ"ה.. וזהו הפלא שבבריאה, שהצורה שבה גדולה מהבריאה עצמה, ושהנקודה שבו המחיה אותה, גדולה מהטבלא עצמה..

רואים אנו כמה פעמים אצל אדם גדלות, ובכח שכלו הוא בונה בנינים שכליים, המרהיבים בעמקותם וביופיים, אבל כשמעבירים דבריו תחת כור הבחינה, רואים שהטבלא גדולה יותר מהצורה, הכמות הוא גדול מן האיכות, וחלק גדול מיופי בנינו מבוסס על יופי ההבעה והמליצה. אבל גדלות אמיתי הוא כשמבינים, שעומק הדבר הוא יותר גדול ממה שמתבטא בהמילים עצמם, שאין בכח הדיבור להכיל את פנימיות העומק. וכשרואים שאין לנו השגה באמיתות העומק, ושמי שהשגתו הוא יותר גדולה **משיג יותר באותן הדברים בעצמם**, אז אנו יודעים שזה גדלות אמיתי. גדלות נקרא שמבחינים ש"הצורה גדולה מן הטבלא".

רגיל הוא שכשנפגשים באדם די בזמן קצר של איזה ימים להכיר אופיו ודרכי מחשבתו, אבל כשרואים אצל איש גדלות חדשה בכל יום ויום, אז יודעים שזה משום שהוא נמשך אחר מקור החיות, וכמש"כ החכמה תחיה בעליה, שהחיות שלו מן המקור, [א"ה, ראה משי"ת בזה להלן, דזהו ענין 'מים חיים', כאשר הדבר נובע ומתחדש מן המקור, וכך חיותו זורמת בקרבו ומתחדש ללא הרף, והבן]. ואז אין האדם מוגבל ע"י גופו, וזה עצם הגדלות. ובאמת כל מה שיכולים לדבר על הרה"י ולתארו הוא רק התואר החיצוניות - הטבלא - אבל קשה להביע את הצורה המחיה בתוך הטבלא..

..וזה לא מפני שעפ"י דרכי החשבון ופולפול הסוגיות צדק, על אף שהבנין והפולפול שבשיעוריו היה מרהיב באיתנותו וביופיו, אבל זה רק התואר והטבלא, אבל עצם תורתו גדולה מזה, הצורה גדולה מהטבלא.. ומי שנדבק בו היה יכול לקנות קנין זה, שלא להיות שקוע רק בחומר הענין, רק לקנות הצורה, צורה דשמעתתא. השמעתתא מונחת בקרן זוית וכמה יכולים לקנותה, אבל להשיג צורתה - צורתא דשמעתתא - זה היה כחו הגדול..".

¹⁷⁰ "לב חכם ישכיל פיהו ועל שפתיו יוסיף לקח", (משלי ט"ז כ"ג), ובמצודות שם, "ילמד את פיו להמתיק אמרים, וכאשר יהיו שגורים על שפתיו יוסיף עוד למוד להבין תוכיות הדבר, א"כ באה ההשכלה מן הלב אל הפה, וחוזרות לבוא מן הפה אל הלב, עד אין תכלית".

כלומר, העיון אשר בלב האדם מבוננהו עד אשר יעלה בידו להגדיר ולנסח, ומתוך חידוד ההגדרה ובהירותה, ניתן לו מקום להוסיף להעמיק להבין תוכיות הדבר, ושוב הגדרותיו טובות יותר, וכן הלאה עד לאין סוף, רצוא ושוב כמראה הבזק. ולעולם אין להשאיר בתיבות, אלא הם המסייעות להתחבר ל'נקודה' ולהתבונן בה כראוי, ("כי הפה הוא כאצבע מרגיש הפגימה, כן מידי דברו הפה מרגיש פגימת השכל, כצפורן פגימת הסכין" (הגר"ח מוואלז'ין ברוח חיים על אבות א' א')), והניסוח והאובנתא דלכא משלימים זה את זה. והוא בחינת גוף ונשמה. "לחכם לב יקרא נבון, ומתק שפתים יוסיף לקח" (שם כ"א).

ויש בשורש הדבר ענין יסודי מאד. והוא, דהנה ידוע דהעולם כולו מורכב ממחשבה דיבור ומעשה. ויש מעלה בכל דבר, דהמחשבה מכילה את התוכן, ואילו המעשה נותן את הממשות והמוחשיות שניצבת וקיימת, והדיבור הוא הממוצע המחבר. ולאמיתו של דבר, אין אלו דברים נפרדים, אלא שני קוטבים המשלימים זה את זה. והמחשבה אמורה להתקיים בתוכו של המעשה, וזהו התכלית.

ולכך דוקא מתוך הדיבור מתעורר ההבנה בתוכן הענין, בחינת המחשבה. משום שהדיבור נותן פן ממשי יותר, ואזי האדם יכול לתפוס במוחש ולקרב עצמו אל הדבר, באשר ירד ומתגלה. אלא שבענין שיהיה דיבור באופי המתאים שלו, ולא פטפוטי מילי חסרי תוכן. וכאשר חושב ומגדיר בתיבות, אזי הוא עומד לפניו במוחש ויכול להתבונן בשנית ביתר חדות. [ומאידך, יכול גם להתרוקן, אם יתפסו את הדיבור בפן המגושם והמגדיר שבו בלבד, ללא התוכן].

וכן אף במעשה, כאשר הוא מעשה 'חי' של תורה המחובר לצורתו ותוכנו, אפשר דרך זה להתחבר ולהשכיל את הדקות. ופעמים הרבה כאשר מתקשים בלימוד, כאשר חווים למעשה את קיום הענין, מתחדדים סברותיו ומתיישבים. אלא שמעלה יש בדיבור,

קסח) **ברם** המסתפק בזה לא עלה בידו אלא גוף מת אשר אין בו כל נשמה, ואף הגדרותיו כשול יכשלו מיניה וביה. השגת נשמת הדברים אינו מהדברים הנקנים באמירה, אף לא בחשבון, אלא בעיון והתבוננות אמיתית שלעולם תהיה השפה דלה מלהביעה. וכן צריך להקיף כל עיקרי האי פרשתא לשורשיה, ולהרגיש הרוח המנשבת בהם, למען יתאחדו חלקי הענין לתמונה שלמה ובהירה, שמאליו מואר כל פרט שבה. ומעצם מהותו של הגוף הוא היותו נפרד ובנוי מחלקיקים, ואילו מהותה של הנשמה שאחדותית היא, ומקיפה הכל בהיותה נקודת הענין¹⁷¹.

קסט) **וכשם** שנתבאר בשער א', דהיחס בין התורה למצוות, הוא כיחס בין הנשמה לגוף, בחינת כי נר מצוה ותורה אור, הוא הדבר ממש אף ביחס ללימוד עצמו¹⁷², שיש בו את החלק הקרוב ל'גוף', הלא הוא בפרטי הענינים והאופנים המגוונים שבהם בא הענין לידי מעשה, ויש בלימוד את החלק הקרוב ל'נשמה', הלא הוא השורש העקרוני שממנו הכל מתפשט, והוא חיותם הפנימית של מקרי הפרטים המשתלשלים במציאות. לכך, מחד, מי שאין בידו אלא את הנשמה, בחדירתו לפנימיות הסברא, אולם אין לו מגע בהתפרטותה, נחסר לו בהיות בה ממשא. אולם מי שאין בידו אלא את הגוף, דבר מת בידו. יש בה בסוגיא

משום שהוא ממוצע, ומכיל את התוכן להדיא, ויש בו ממשות. ואילו המעשה יכול בקלות יותר להתרוקן ולעמוד בפן הממשי ותו לא. אולם אם מצליחים לשמור בקרבו את ההבעה, מחוייב הוא שדרכו יגיעו לעומק הענין, יותר מכל דבר אחר. [וידוע שזה סוד 'נעשה ונשמע' שנתגלה בקרב ישראל לדורותיו, ונתבאר בשער א' אות י"ב בהערה הארוכה].

ובאמת זו הסיבה שהכתיבה מפרה מאד את המחשבות כידוע לכל, ואין לך רוח יוצרת כשעת הכתיבה. באשר בה באים הדברים לידי ממשות, ונטבעים במציאות מוגדרת וברת קיימא. אזי הדבר נוכח ונחוה אצל האדם בכל עוזו והרגשתו. וע"י הכתיבה ה'דיבור' מתגשם ומקבל את ממשותו ונוכחותו, (ועם כל זאת, צורת דיבור לו, הנושא תוכן). לכך ודאי קריאה מפי הכתב אינה דומה לשמיעה, שהיא 'חיה' יותר, אולם אצל האדם עצמו, דוקא כתיבתו מעולה מדיבורו, מפני שבאה מדרגה גבוהה יותר של חיות עזה ותחושה ממשית, בכדי ליצור מציאות ברת רושם. וראה במאמר הנספח לקונטרס זה, בענין חמשת החושים המשלימים זה את זה, אשר מתבאר בו שורשי הענין בהרחבה.

¹⁷¹ ולעולם ככל שיורדים לשורש הענין, הרי הוא מתפשט וכולל בתוכו ענינים רבים יותר, וענפיו משתרגים ומסתעפים לרוב. ואפשר לראות זאת היטב, שכל שנבקש להגדיר את ה'נקודה' יותר בעומק, מהיכן היא באה, כך נבוא לענין יסודי ומהותי יותר, שיכול לגעת בכל חלקי התורה. וכגון כאשר עוסקים בסוגיא של 'לשמה', ככל שנחדד את התוכן שבו, הרי הוא מפתח להבין עניני לשמה בכ"מ (ראה בהרחבה בקונטרס 'ועשית פסח'). ואם נחדד יותר, נבין יותר את עיקר ענין 'מחשבה', וצורת הגדרתה לעצם 'שם' המעשה. ובתוספתא סנהדרין פ"ז ה"ז, "והשואל שלא כענין צריך שיאמר שלא כענין שאלתי, דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אינו צריך, שכל התורה כולה ענין אחד".

¹⁷² וכבר הובא לעיל דברי הגר"ל בלוח ז"ל, במאמר 'נשמת התורה'. "וזהו כל התעודה של לומדי התורה, לחדור יותר אל נשמתה, כל אחד לפי כחו בכל מקצוע שעוסק בו בין באגדה ובין בהלכה, שרק אז אפשר להתעלות ולהבין את אמתה, ובה נמצא את נעימות התורה וערבותה, כי מי שלא ישתדל להתעלות אל נשמת התורה, א"א לו למצוא את העדן והנועם הקדוש שיש בה..

חכמינו ז"ל אמרו 'עתידה תורה שתשתכח מישראל'. ואמנם כבר נשתכחה בעולם, הנשמה כמעט שנשתכחה. ובלי נשמה גם הגוף לא יוכל להתקיים.. לימוד התורה הרי הוא סם חיים רק אם עוסקים בה בכל הכח ו'טרודים לדעת סודה' כאדם המשתמש בימין. הלומד תורה כך, הרי הוא מבין אותה, מתעלה בה, מרגיש את נעימותה וחי בה, אבל אם לא ישתדל האדם לדעת את פנימיות התורה ולהגיע אל סודה, הרי סם המוות היא לו..

לכן מי האיש החפץ חיים, המשתוקק להבין את נשמת התורה, למצוא את נעימותה ולזכות לסם חיים שבה, ישתדל ויתעלה יותר בלימוד התורה, לחדור אל נשמתה בכל מקום שעוסקים בה. גם בלימוד ההלכה צריכה להיות המטרה להגיע אל נשמתה להבין את סודה כל אחד לפי יכולתו, כי זהו עיקר לימוד התורה וענינה". ע"כ.

וכידוע זו סכנת ספרי ליקוטי ההלכות, שהדברים יוצאים מנשמתם והקשרם ומקבלים גוף קצוב ומת, והקורא חושב שהנה בידו שלימות כללי הלכה זו כספר חוק ומשפט, ובהעדר תפיסת המשמעות שבקרבם התוצאות עלולות להראות מגוחכות למכביר. ומעשים שבכל יום הוא.

[וככל שניגש האדם להלכות יותר ממקור מחצבתם, כך יבואו יותר עם נשמתם וצורתם, וטעם אחר בהם, ולא יועיל בזה בקיאות, רבה ככל שתהיה, לעולם ניתן להכיר היטב מי יונק מהשורש ומי מתוך ספרי ההלכה למעשה. (וראה הקדמות הגר"ח מוולאז'ין לביאור הגר"א על השו"ע ועל ספרא דצניעותא. והוא קו שורשי במשנת הגר"א ותלמידיו ובית מדרשם אחריהם, שהדברים יצאו מן המקור והשורש. וראה עוד בזה בהערות להלן)].

אולם אם מלוחים או מרים הם, אין להם דין מעיין המטהר זבים ומצורעים. (וכ"ה במס' פרה פ"ח מ"ט).

קעב) **והביאור** בזה, דכ"ז חדא מילתא היא. דכאשר המים 'חיים', דהיינו נובעים משורשם ונוזלים¹⁷³ מהמקור באופן הראוי, אזי 'חיות' יש בהם, אין המליחות והעכירות שולטת בהם, באשר מחוברים המה למקור ויונקים ממנו חיותם. וזהו מי מעיין, אשר מתחדשים הם כל העת ואינם מפסיקים, טריים ורעננים יהיו ללא כל עכרירות. ואף מים היורדים מן השמים לעולם מים מתוקים וצלולים המה. אולם הים הגדול אשר אינו מחובר נובע ומתחדש מהשורש, מימיו מלוחים ואין בו 'חיים'¹⁷⁴.

קעג) **וכך** היא המידה, ככל שדברי התורה מחוברים לשורש ומקור הענין ולא השתרגו לעמוד במנותק הימנו, כך מתיקות וחיות בהם בבהירותם והתישבותם על הלב. נביעתם מהמקור היא חיותם¹⁷⁵, וגם כאשר הרחיקו לכת והלכו ונתפרדו בתוככי הארץ, אם אכתי מחוברים לשורש ויחידה אחת הם עמו, צלילותם וזכותם בעינה עומדת, ומתחדשים המה ללא הרף. ולעולם אין להשכיל עומק הענין בטהרתו ובבהירותו אלא מתוך התמונה הכללית בכל עיקרו, אשר ממנה נובעים פרטי הסוגיות ועיוניהם. כאשר 'תורת ה' תמימה' היא, אזי 'משיבת נפש'.

נשמה טהורה ונשגבת, המלאה את כל הפרטים המסתעפים וזנה אותם, רואה ואינה נראית לעין, אלא לאובנתא דלבא, ויושבת בחדרי חדרים, בנקודה הפנימית של כל ענין.

מא) נביעת הפרטים מהשורש - בחינת 'מעין מים חיים'

קע) **והלא** כך היא המידה, ככל שיוורדים ומתחברים לשורש נביעת התחדשות המעיין ויש בו יד, הרי בזאת יש לה ליד אחיזה בכל המים הרבים המתפשטים ונובעים. ונתכנו מי מעיין 'מים חיים', שדבר הנובע ומתחדש מהשורש, 'חי' יכונה, וכל שמחוברים המים לשורש הנביעה, בזה חיותם. ואף ד"ת, כמידת חיבורם לנקודה השורשית שממנו נובע עיקר גדר הענין, בזה חיות יש בהם, והרי הם פרים ורבים ומאירים הפרטים כולם.

קעא) **וכן** הוא בכל מקום בתורה, דכאשר כתיב 'מים חיים' בעינן מי מעיין דייקא, והוא המעלה העליונה במקוואות כאשר מי מעיין הם. ובהן טבילה לזבים והזייה למצורעים וכשרים לקדש מהן מי חטאת, אשר בכולהו נאמר בהם 'מים חיים' (מקוואות פ"א מ"ח). ומבואר במתני' שם, דאין שם 'מים חיים' אלא על מים מתוקים וצלולים,

¹⁷³ וראה באבות דר"נ (פל"ג) "ויש אומרים, היה יוצא להם מים חיים מן הים [בקריעת ים סוף], ושותין בתוך הגזרים, לפי שמיימי הים מלוחים הן. שנאמר "נוזלים". ואין נוזלים אלא מתוקים, שנאמר "באר מים חיים ונוזלים מן לבנון" (שיר השירים ד' ט"ו). מבואר, דמים חיים הכוונה מים מתוקים ולא מלוחים. וזהו דקאמר דנוזלים מתוקים הם, דהלא נתכנו מים חיים נוזלים. והיינו, באשר יש להם מקור ושורש חי, נוזלים הם מהשורש, ומפעפע בהם מתיקותם וחיותם.

¹⁷⁴ וראשית נתינת חוקי התורה, במרה היה, ונכתב בחדא מחתא עם המתקת המים המרים. "ויצק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך אל המים, וימתקו המים, שם שם לו חוק ומשפט ושם ציוהו" (שמות ט"ו כ"ה), והשייכות בין הדברים זועקת. נתינת תורה היא המתקת המים המרים אשר עד עתה יינקו מהם, מה לך לדרך מצרים לשנות מי שיחור, אין לך דבר 'חי' אלא התורה, אשר היא מקור המים החיים, ואם תתחבר למקור ממילא ימתקו המים.

אזי כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך, אזי מופרש ומובדל אתה מחיים מנותקים אשר לעובדי התנין הגדול השוכן תוך יאוריו. והמשך הוא לקריעת ים סוף, אשר יצאו להם מים חיים מהים העכור והמלוח. "כה אמר ה' הנותן בים דרך, ובמים עזים נתיבה.. אל תזכרו ראשונות, וקדמוניות אל תתבוננו. הנני עושה חדשה עתה תצמח.. יען כי נתתי במדבר מים נהרות בישימון, להשקות עמי בחירי.. " (ישעיהו מ"ג, ט"ז-כ').

¹⁷⁵ ואמרו (הובא בגיטין פ"ו ב'), "כל העופות פוסלים במי חטאת, חוץ מן היונה מפני שמוצצת", וברש"י, מפני שמוצצת, ואינה מחזרת ממים שבפיה לחזור ולטפטף בתוך הכלי, דתנן התם שתתה מהן בהמה חיה ועוף פסולין מפני שמקיאם מפייהם לתוכן, וכבר בטלו בפיהן מתורת מי חטאת."

והיינו, דכל ששוב אינם ישירות מן המקור, אלא דרך 'כלי שני', לעולם חסר בחיות השורשית. וכך היא המידה אף בלימוד, וכידוע לכל לומד הענינים ממקורותיהם, וכפי שמוכיח הנסיון, מה בין המורים מתוך השו"ע ונו"כ, לבין אלו שתחילת עיונם בשורשי הסוגיות.

מב) התכלית העתידה - שלימות נביעת תורה שבכתב בתורה שבע"פ

קעד) 'ונוזלים' מן לבנון. אם ניכרת לעינינו דרך נזילתם וביאתם מן המעיין היוצא מבית ה' הנקרא לבנון (גיטין נ"ו ב'), בזאת שמם 'מעייני גנים באר מים חיים'. אזי אף כאשר יתחלק המעיין לכמה ראשים להשקות את הגנים, אכת

שונה העולם מ'מים חיים'. ככל שהדברים מחוברים טפי לשורש הענין, כך הם מחוברים טפי לשורש היניקה, למקום אשר ממנו נובע מעייני החיים. "כי אצוק מים על צמא ונוזלים על יבשה, אצוק רוחי על זרעך" (ישעיהו מ"ד ג').

קעה) והוא אשר ביקש הגר"א¹⁷⁶ לחבר את תורה שבכתב ותורה שבע"פ, להתחיל כל ענין משורשי

¹⁷⁶ הדברים ידועים ומפורסמים מאד בספרי תלמידיו, שד"ז מעיקר נקודת הגר"א, ונעתיק חלק ממה שהביאו בזה. (מתוך ס' 'הגאון' פ' 'תורת ה' תמימה'). ז"ל בניו בהקדמתם לביאורו לשו"ע "כי מעת רבנן סבוראי והגאונים, נתיבותיהם מצאו הבאים אחריהם, לחבר תורה שבכתב ושבע"פ בלולאות התבונה והאמת, בתוך נתיבות משפט. ויש שמצאו ונתיבותיהם עקשו להם, ובדור אחרון זרח בחושך אורנו ואפילתינו כצהרים...".

ובשאלות מהגר"ח מוואלז'ין "אמר הגר"א, שכל הש"ס והמשנה מרומזים ומדויקים בתורה שבכתב, ורבי סידר המשנה כנגד תורה שבכתב, וכל הגמ' מרומזים במשנה, והראה בחוש בפ' ונתצתם את מזבחכם" (נדפס בסוף הנפה"ח בליקוט עץ חיים אות ג'). וז"ל החי אדם בהקדמת 'זכרו תורת משה', "סדר הלימוד שלו היה כמצווה עלינו מפי משה רבינו ע"ה, היה לומד בתורה שבכתב עם פירושו הנאמר בעל פה, באופן שהיה יודע לדרוש בכל אות ואות מנקודותיו, כנראה מחיבורו עה"ת...".

ובעל פאת השולחן בהקדמתו כ', "וכל סדרי התורה ידעם בתורה שבכתב היכן הם, כאשר יש ממנו אתנו חיבורו על זרעים קדשים טהרות, איך כל משנה טמון בכתב מפורש, נפלאות מדובר" (ומצטט מחיבור זה בפנים ספרו). ובהקדמת הגר"ר מנדל משקלוב לפי הגר"א על אבות, "שמה ימצא המעיין האמיתי פלאות רבות, איך שמראה כל דברי המשניות במקראות מפורשים, וכן היו אצלו כל המשניות מפורשות בתורה שבכתב".

[וכבר הביאו (בס' הנ"ל ע' 659), מספרי תולדותיו העתיקים עדות באי ביתו, דלעת זקנת הגר"א עיקר לימודו היה בחומש, וביקש לכלול בתוכה את כל התורה שבע"פ, ובדבר זה הגה ויגע. [ומעניין לציין למה שמסופר בספרי תולדות הח"ח (ראה בס' מע"י ח"א ע' 178), דלעת זקנותו הרבה מאד בלימוד החומש ולא מש מתח"י, וביום ש"ק מעולם היה כל לימודו בו בלבד. והנה אף תחילת סדר לימוד הח"ח היה באופן שהקיף כל ענין דרך תורה שבכתב ופירושה, ומשם לתורה שבע"פ, וכן היתה דרך הגר"א, שהתחיל הכל מן השורש, ומשם לעומק הסוגיות, ולבסוף ישוב אל תורה שבכתב, ואחדים יהיו בידו.

ובנותן ענין להעתיק מקיצור תולדות הח"ח לבנו ר' לייב (בתחילתו), שמתאר סדר לימודו של אביו, "סדר לימודו הן בנעוריו הן בכל ימי חייו, היה תמיד בעיון גדול, ולהביא הדברים לידי מסקנא להלכה, ודרכו היה להחל כל דבר ממקורו, היינו אותם הדברים שיש להם שורש בקרא, למד ועיין בתחילה במקרא ובדברי חכמינו הקדמונים ז"ל כמו המכילתא וספרא וספרי, ואח"כ עיין בתרגום ובפירושו רש"י ורמב"ן, זכורני, כי בהיותו כבן י"ד למד עמי פעם, פרשת עגלה ערופה, ולמד אתי את הפרשה עם הספרי והגהות הגר"א, עם התרגום, ופי' רש"י והרמב"ן, ואח"כ למדנו פרק עגלה ערופה, כל המשניות והתוספתא של הפרק, ואח"כ למד אתי את כל סוגיות הגמרא על כל משנה ומשנה, ולבסוף למדנו את היר' שם. וזכורני, כי נתחדשו אז בלימודנו הרבה חידושים אמיתיים, ביחוד בפסקי הרמב"ם שלמדנו אחר כל זה. בפלפולים בעלמא לא העסיק דעתו, באומרו כי הזמן קצר ויקר, והעיקר היה אצלו, לידע איך לקיים את דיני התורה למעשה. באמת, דעתו זאת, היא דעת הגר"א ודרכו בלימודו, שדרכיו היו תמיד נר לדרכי אבי".

"בשבת לא למד לימודיו העיוניים, אמנם עסק בלימוד חומש וע"פ פרשת השבוע אם למד בעצמו אז למד עם חברת חיי אדם בימי עמדו, עיקר לימודו היה עם פי' רש"י והרמב"ן, אמנם נתחדשו לו הרבה רעיונות על כל פסוק ופסוק, והמה מפוזרים בין חכמי הדור הצעיר" (דוגמא מדרכי אבי, י"ג). "ספר התנ"ך היה מורה דרכו, לא לבד חלק החוקים והמשפטים, אלא גם כל מאורע ומקרה שבאו בדברי התורה והנביאים והכתובים, מהם למד איך לכוון את אורח החיים של עם ישראל.. והתנ"ך היה כמעט כל חייו באמתחת טו"ת שלו" (שם ס"ט). ואמנם הכא לא מיירי דוקא בראיה בחומש לגדרי תורה שבע"פ והלכותיה ממש, אלא בהיות ששם שורש הכל, אפשר לקרוא בקרבו את כל מהות חייו ועניניהם].

והוא דבר הנראה מפליא בעינינו, כיצד יתכן לעסוק בחומש לבדו, ואף ללא ספרי המפרשים, יום תמים, ברם המעיין בו היטב הרי בקרבו כל שורשי התורה כלולים, וכל אדם שיעיין בו באמת (כלומר, לא מתוך חיפוש וורטים או גימטריאות, אלא בעומק פשוטו והמסתעף), יראה שבקל ניתן לעסוק בו שעות רבות ולגלות נפלאות, ולא בשמים היא.

ואמנם אין כיום אפשרות להתחיל העיון דרך תורה שבכתב, ללא שיכיר צורת ההשתלשלות לתורה שבע"פ בעומק גדריה, ולאחר העמל בזה אזי המידה המעולה היא לחברם, כלומר לשוב ולקרוא הכל בתוך תורה שבכתב, ולראות בו השתלשלות הרובדים השונים, מעומק פשוטו לדרשו וסודו, והכל אחד, זה לפנים מזה.

מקרב ענינו, ולא יהא בין קיום התורה ב'כתב', לבין המציאות החיה שלנו, ולא כלום. "אמר ר' שמעון בשם ר' סימון חסידא, בעולם הזה אדם הולך ללקוט תאנים, אין התאנה אומרת כלום, אבל לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת שבת היא" (מדרש תהלים ע"ג).

קעז) **וזהו** שלמות משכן התורה בארץ, כאשר לא מלמעלה תדבר, אלא בעצמו של לב האדם תהיה טבועה בקרבו בכל אשר יפנה¹⁷⁹, "הנה ימים באים נאום ה', וכתרי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה. לא כברית אשר כרתי את אבותם.. כי זאת הברית אשר אכרות את

ויסודותיו, ולהראות בו את מקור נביעתו מן המקראות וכיו"ב. לא תוספת דברי תורה מסויימים הוא זה, אלא פנים חדשות בכל גופם של סוגיות¹⁷⁷. כאשר אין הענינים מפורדים ועומדים לעצמם, אלא ניכר לעינינו מהיכן יבואו וכיצד ינזלו מן הלבנון, גם אם גנים נפרדים ישקו, מ'מים חיים' המה, צלולים וזכים יהיו בכל הארתם הבראשיתית. ככל שמתקרבים למקור, מתעלה המבט מעל הפרטים ורואה את הכלל שממנו הם נובעים, את האחדות שמכילה בפנימיותה את הריבוי המשתלשל¹⁷⁸.

קעז) **וכאשר** תכני התורה השורשיים ידברו מקרב החיים בפועל על כל פרטיהם, בכל דבר הבא לפנינו יזעק

וכידוע לעולם לאחר העיון, הכל נמצא בבהירות בתיבות ספורות. [וכלל גדול כלל בזה הגר"ח מוואלז'ין (רוח חיים על אבות פ"ו מ"ו). "באמת כל הרזין וסודות התורה המה מפורשים ונגלין ממש, אבל טח מראות עינינו, וגם בנגלות התורה לפעמים אדם יגע על דבר קטן וקל, מה שלאחר שהוא מבין הוא עומד ומשתאה ומתמה על עצמו, על מה זה טרח הרבה בזה והלא דבר פשוט הוא. אך האדם לפעמים מוכה בסנוורים, ואם יעסוק בה לשמה יגל ה' עיניו ויסיר ממנו העוורון, וכמ"ש דוד ע"ה, "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", וכמ"ש "והאר עינינו בתורתך"].

והנה אף תחילת סדר לימוד הגר"א היה באופן שהקיף כל ענין דרך תורה שבכתב ופירושה, ומשם לתורה שבע"פ, אולם לבסוף שב לתורה שבכתב גופה, להכיל בקרבה את התורה. והיינו, דתחילה באים מן השורש והכלל היסודי שממנו עיקר תמונת הדבר, ואח"כ דנים בהשתלשלותו למעשה ובפרטים השונים שיתבטא וכיו"ב, ואזי יורד יותר לבחינת תורה שבע"פ אשר בארץ, ונתפס באופנים שונים כצורה הראויה בהם במציאות, ואזי שבים ורואים כיצד נכלל בגוף התורה שבכתב, והיאך הכל היה כלול בעצם הדברים השורשיים, ואין אלו דברים מנותקים העומדים לעצמם.

ובעומק, ידוע הדבר שמערכת העולם ותבנית התפתחותו, מקבילה למערכת האדם וסדר תבניתו, ותחילה היה עיקר תורה שבכתב ודבר ה' מן השמים היה חזון נפרץ בצורה ישירה ומקורית, ובאור המקדש והארון היתה ההוראה גלויה (ראה אריכות בזה בהקדמת הנצי"ב לעמק שאלה, ובכ"ד), ועיקר התפשטות חכמת תורה שבע"פ לקראת בית שני עת נסתם החזון הגלוי, וירדה תורה לארץ לסברת החכמים והעיון והפלפול בכל פרט ופרט, ולעת"ל ישוב החזון ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה, אולם אזי ישוב להיות כלול בגילוי השמימי הישיר, ותורה שבכתב ותורה שבע"פ יתמזגו לעינינו מן השורש ועד גדרי ההלכה למעשה בתוך חיינו, מן הפשט עד לעומק רובדי סוד טעמיה, ושוב נחזה כיצד כלול ועומד בצורתו היסודית. 'נעוץ סופו בתחילתו'. והיה ה' אחד, ושמו, אחד].

¹⁷⁷ ולמען לא יראה כמשפטים חלולים, נציין מעט כיצא בו מתוך אשר הארכנו במק"א, היאך המעיין רואה בגופי המקראות את עיקר צורת הענין, אשר גדריו התפרשו בתורה שבע"פ, וע"כ ניצק טעם חדש בכל הסוגיות. פרשת שומרים הכתובה בתורה, למעיין במקראות מתבאר מתוכה עיקרי גדר שומרים במובן המהותי שבהם (ראה בקונטרס 'באחריות יד שומרים', אות מ"ב, ס"א, ס"ז). גדר פגול ומחשבות קדשים אשר בהם נקבע עיקר צורת הקרבן, מבוארים היטב למעיין בלשון המקראות (ראה בקונטרס 'ועשית פסח' אות י"ז). וכיו"ב אפשר להראות הרבה.

¹⁷⁸ וכידוע זהו ענין 'נעוץ סופו בתחלתו ותחלתו בסופו' כשלהבת קשורה בגחלת'. (ס' יצירה א' ז', הובא בס' הכוזרי מאמר ד' כ"ז). והוא נקודה שורשית בכל דבר, שיורד ומתפרט לגווניו שונים, אולם לבסוף רואים היאך הכל נכלל בשורש וחוזר לו. וראה בזה בהערה לעיל.

¹⁷⁹ ואמרו במדרש (שוח"ט תהלים קי"ט), "וכן אמר דוד, אפי' אני מתאוה ומבקש לחטוא אין ד"ת מניחין אותי, אם ביקשתי להלך הם מאירין לפני לכך נאמר "נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי", כיו"ב אמרו (שם כ"ז), ולמה הצדיקים דומין למי שמהלך ואבוקה בידו, הגיע לאבן משמר עצמו שלא יכשל וכו', כך אמר דוד, באתי לחלל את השבת האירה לי התורה שנא' שמור את יום השבת, באתי לנאוף האירה לי התורה וכו', הדא הוא דכתיב נר לרגלי דבריך".

והיינו, דכאשר נובעת התורה בעצם האדם, ומקרב באים ומאירים עקרונותיה ושורשיה בבהירות פשוטה וטבעית, אזי איננה נותנת לו לחטוא, וכל העת מאירה דרכו ומופיעה בפניו, לא כציווי הכופה עצמו עליו, אלא שכך מציאות חיי, בזה חושק וחפץ, המציאות כולה מדברת כך, זו שפת חיינו ומושגינו הפשוטים. (וכידוע זהו ענינו של דוד המלך, ושלימות תכליתו בחוטר שיצא מגזעו ובו יושלם תיקון ישראל. ראה בקונטרס 'וישב דוד' בארוכה).

חיינו אור התורה מן שורשה ומקורה בשלימות, ובזה יהיה ה' ושמנו אחד.

קעט) **תחת** אשר הוכיח ירמיהו "כי עזבו מקור מים חיים, את ה'" (ירמיהו י"ז ג), יתקיים בנו "יריון מדשן ביתך, ונחל עדניך תשקם. כי עמך מקור חיים באורך נראה אור" (תהלים ל"ו ז'-י'). אזי יתגשם לעינינו חזון זכריה הנזכר, וישבו הימים אשר קרא עליהם שלמה "מעייני גנים באר מים חיים, ונוזלים מן לבנון"¹⁸⁰ (שיה"ש ד' ט"ו).

בנ"י אחרי הימים ההם נאום ה', נתתי את תורתך בקרבם, ועל לבם אכתבנה.. כי כולם ידעו אותי מקטנם ואת גדולם נאום ה'" (ירמיהו ל"א).

קעח) **ותכלית** זה הענין כאשר תתקיים נבואת זכריה, "והיה יום אחד, הוא יוודע לה' לא יום ולא לילה, והיה לעת ערב יהיה אור. והיה ביום ההוא, יצאו מים חיים מירושלים.. בקיץ ובחורף יהיה. והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמנו אחד" (זכריה י"ד ז'-ט'). והיינו שלעת התיקון, יאיר וינבע בקרבנו בכל פרטי

וראה ברמב"ן עה"פ "ומל ה' אלוקיך את לבבך ואת לבב זרעך, לאהבה את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים ל' ו'), "בימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן.. וזהו מה שאמר הכתוב "הנה ימים באים.. נתתי את תורתך בקרבם, ועל לבם אכתבנה", וזהו ביטול יצה"ר ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי.. וכן נאמר ביחזקאל, "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדש אתן בקרבכם..", והלב החדש ירמוז לטבעו, והרוח לחפץ ורצון".

¹⁸⁰ והוא הוא המעיין הנזכר בנבואת זכריה י"ב י"ד, וכן נזכר בנבואת יחזקאל (מ"ז) ויואל (ד'). ומבואר הדבר במדרש לקח טוב (פסיקתא זוטא) שם, 'מעייני גנים באר מים חיים' וגו', "זהו שאמר הכתוב "בעת ההיא יצאו מים חיים בירושלים חציים אל הים הקדמוני וגו'. ואומר (יואל ד' י"ח) "ומעיין מבית ה' ויצא והשקה את נחל השטים", אלו מים מפכים שעתידין לצאת מתחת מפתן הבית, כענין שנאמר על ידי יחזקאל" וכו'.

והיינו, דאותו מעיין מים חיים הנוזל מן הלבנון הנזכר בדברי שלמה, הוא המעיין אשר עליו התנבאו הנביאים לעת"ל, שממנו ישתו ישראל ויטהרו ויניקתם ממקור החיים. [והיא היא בארה של מרים, "ולא עוד אלא שעתיד הקדוש ברוך הוא להעלות בארה של מרים כדכתיב והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים" (אוצר המדרשים ע' 71, וכן יש משמעות בחז"ל בכ"ד שבאו בהקבלה)].

ושם, "מעייני גנים, זה מעיין שעתיד השם לטהר בו ישראל וכו', מה נדה שהיא טובלת במים וכשרה לבעלה, כך כשירחצו ישראל במים טהורים יטהרו, שנאמר (שם כ"ה) וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם וגו'. ס"א על הנבואה שנמשל למים, מלמד שעתידין הכל שתשרה עליהם רוח הקודש, שנאמר (יואל ג' י"א) ונבאו בניכם ובנותיכם".

והיינו, שמעיין מים חיים זה, אשר יהיה "מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלים לחטאת ולנדה" (זכריה י"ג א'), יחטאם ויזככם מטומאותיהם, בהיותו מחברם אל מקור החיים, אל המקום אשר ממנו נובע הכל. והוא הוא 'זרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם'. משם יושפע מי הנבואה והחכמה, אשר יאירו אור חדש על ציון, בהיות שהכל יקבל 'חיות' ויניקה מהשורש העליון. אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם.

כי הם חיינו

נספח

מאמר

חמשת החושים - מבנה יסודי בצורת האדם

תוכן הענינים

.....	(א) ד' הגר"א בענין היחס בין החושים לתפיסת העכו"ם בתורשב"כ וישראל בתורשבע"פ
.....	(ב) בין חוש הראיה לחוש השמיעה
.....	(ג) גדר חוש הריח, ועוד במהות העין, האוזן, והאף, ומה שביניהם
.....	(ד) גדר חוש הטעם, ובסדר מעלת החושים (מן הפנים חוצה ומן החוץ פנימה)
.....	(ה) ענין ההנאה - חווית המציאות בתוך האדם
.....	(ו) תורה שבע"פ - תסיסת התורה באדם בתוככי חוש הטעם המוחש
.....	(ז) מעלת ה'טעם' - להיות שבו נכנסים לפנימיות ו'חיות' הדבר
.....	(ח) עיקר חיות האדם דרך הפה, באכילה ודיבור
.....	(ט) החוש החמישי אשר בגוף עצמו - המישוש, 'בתחתון נכלל העליון'
.....	(י) סוד ה'דעת', המחברת בשלימות ההרגשה במציאות ממש
.....	(יא) קדושת הזיווג והמאכל, ראש לכל הקדושות
.....	(יב) 'אלמלא יצה"ר חדוותא דשמעתא לא ליהוי', תסיסת החיות הממשית בתוכו של אדם
.....	(יג) חווית עצם ה'חיים' - מקור הרצונות ומהות ההנאות
.....	(יד)
.....	(טו) דברי רבותינו בסדר החושים - עין, אוזן, אף, פה
.....	(טז) קדימת השמיעה לראיה בדברי רבותינו, ועוד בסדר החושים
.....	(יז) החושים ע"ד העומק והפנימיות
.....	(יח) 'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה'
.....	(יט) חיוב מעילה וברכה - במקום נטילה לעצמו של אדם
.....	(כ) גדר הנאה בסוגיות הש"ס - בתורת שהדבר 'נתקבל' והתממש אצל אדם

ד' הגר"א בענין היחס אשר בין החושים לתפיסת העכו"ם בתורשב"כ וישראל בתושבע"פ

(א) לעיקר הדבר הנזכר בסוף שער א', דדוקא בתורה שבכתב יש הנאה לאומות, אולם אין להם כל חלק בתורה שבע"פ, שענינה להתחבר ל'תוך' ולחיות כן בפועל, ראה מה שהאריך בזה הגר"א בפירושו לשיה"ש, א' ג', ונעתיק דבריו. "לריח שמניך טובים, שמן תורק שמך, על כן עלמות אהבוך", "עלמות הם האומות, ונקראים עלמות שעלמות הם הפנויות שאין להם בעלים, [וכמו כן הם האומות לעתיד, שישליכו איש אלילי כספם אשר היו להם לבעלים, ולא יהיה להם האלילים לבעלים, ונהרו אחרי אלוקי ישראל. ומה שאמר לריח, מפני שהריח הוא עצם דק, ומריחין אותו מרחוק, לכן גם הרחוקים נהנים מזה ונמשכים אחר ריחו הערב..

וכן האומות אין לומדין תורה שבע"פ, כי תורה שבע"פ היא ביחוד לישראל לבדן, ובתורה שבכתב מחמת שהיא גבוהה נכללין בזה גם שאר האומות, [ונהנין ממנה גם העומדים בריחוק ממנה], וכ"ה בריח נכללין ג"כ העומדין מרחוק, אבל בטעם אינו כי אם מי שאוכל. וזהו שהנשיקות פיהו הוא ישקני לי לבדי, אבל לריח שמניך גם העלמות אהבוך, שמן הריח גם הם נהנים ממנו. וכמו הריח הוא עצם דק ומריחין אותו למרחוק, לכן גם הרחוקים ימשכו אחר ריחן הערב, כן נמשכין גם האומות אחר הקב"ה, ואף שאין האומות לומדין תורה שבע"פ, כי הוא ביחוד לישראל לבדם, אפס תורה שבכתב נכללין בזה גם שאר האומות ונהנין ממנה גם העומדין בריחוק ממנה, ואף שטעם לא ירגישו אלא האוכלין. ולכן אמר ישקני הוא טעם התורה לי לבד, וריח שמניך גם העלמות אהבוך, בעבור הריח שגם הם נהנין ממנה, כי גם הם נכללין בתורה שבכתב.

והענין, כי המלכה עצמה מתקרבת אל המלך מקרוב, לכן נאמר בה ישקני, אבל העלמות הנאתם מרחוק, לכן נאמר בהם לריח שהוא מרחוק, כי העלמות המכניסים את המלכה לבית המלך, אינם נהנים כי אם מרחוק מיופי הבית ומריח המאכל, מה שאין כן המלכה עצמה טועמת המאכל עצמו, ומתדבקות עם המלך..

והנה באדם יש ארבעה חושים הידועים, ובחטא אדם הראשון נחסרו שני החושים לגמרי, ההנאה מן הראיה והשמיעה, ולא נשארו כי אם שנים אחרים, מעט הריח ולא כולו כדי חיוני, והטעם כולו. וחוש הריח הוא דק מאד יותר מחוש הטעם, ולכן אין נהנין בו כמו מחוש הטעם. והשני

חושים הם כדמיון שמים וארץ, שמן השמים אינם יכולים ליהנות רק בבחינת הריח שהוא דק, אבל מן הארץ הנאתה קרובה ונהנים ממנה כמו מחוש הטעם, שכל שמדרגתו פחותה הנאתו מורגשת יותר. והבן הדמיון מהנאת אכילה ושתיה והנאת החושים, וכן הנאת הגופני והנאת הרוחני. ועוד, כי בתחתון נכלל גם העליון. וידוע ג"כ שנפשותינו פחותה מנפשות האומות.. ומפני שנפשותיהם יותר גבוהה שהוא מן השמים, והם על הארץ רחוק משורשם, שמשם אינם יכולים לקבל רק התמצית, שהוא בבחינת הריח, מה שאין כן אנו בני" הסמוכים לארץ ולשורשינו ונהנין בבחינת הטעם..

ובזה מתורץ ג"כ מה שהקשו כל הקדמונים, מה שלא נאמר בתורה שכר עוה"ב. כי עיקר עוה"ב הוא להשיב הנשמה למקורה לדבק בשכינה, ובודאי יותר טוב מזה כשהשכינה דבוקה למטה כאשר היתה כוונת הבריאה כידוע, ושכר זה כתוב בתורה כמה פעמים עד אין מספר, ושכנתי בתוכם ולא תגעל נפשי וכו'.

ונבוא אל הענין, שתורה שבכתב ותורה שבע"פ הם שתי בחינות, שמים וארץ כידוע, והם ב' בחינות טעם וריח כנ"ל, ולכן מתורה שבכתב נהנין ממנה העכו"ם מעט בבחינת הריח, אולם מתורה שבע"פ שהיא בחינת טעם כנ"ל, אין יכולין ליהנות לגמרי, כי אינם משורשה.. "עכ"ד הגר"א.

בין חוש הראיה לחוש השמיעה

(ב) ונשתדל בעזה"י לבאר ענין ד' החושים באריכות, משום שלמתבונן יש בדברי הגר"א, שורשים גדולים לענינים החובקים זרועות עולם¹⁸¹. (הרחבת המקורות מדברי הראשונים שעסקו בזה בפרוטרוט, יובאו להלן בהשלמת הדברים (אות ט"ו-י"ז), ע"ש).

דהנה ד' החושים הללו, ראיה, שמיעה, ריח, טעם, הרי הם ד' גוונים של יחס והשגה, בין האדם לאשר מסביבו. בהם האדם מרגיש ומכיל בקרבו את המציאות. והמתבונן יראה, דאין אלו ד' חושים מקריים, אלא יש ביניהם יחס של זה למעלה מזה ובסדר הנזכר (ולהלן יבואו מקורות רבים בזה). ברם שני פנים הפוכים יש בדבר. אשר מן הקוטב האחד, הראיה גדולה מכולם, ומן הקוטב השני, הטעימה גדולה מכולם.

והוא, דמחד, הראיה היא החוש שיכול לתפוס מרחקים עצומים, עד שאמרו (בכורות נ"ד ב') דרועה יכול לראות עדרו עד ט"ז מיל¹⁸², והכל בבחינת נפלאה של מראה עין מוחשי,

¹⁸¹ ובנוסף יתבארו בתוך הדברים יסודי גדרי כמה סוגיות עמוקות בש"ס, כגון, 'ריחא מילתא' (להלן אות ג' בהערה), 'טעם כעיקר' (אות ו' ובהערה), וגדר חיוב מעילה וברכה דתליא מילתא ב'הנאה', ותוכן ענינה לענין מתעסק ועוד (אות י"ח י"ט כ' ובהערות).

¹⁸² והלא מחנה ישראל במדבר שהיו שישים ריבוא איש, ל"ה אלא י"ב מיל. וראה פסחים צ"ד א', דמהלך אדם ביום הוא עשר פרסאות, שהם מ' מיל, צא ולמד שבזמנם שלטה העין עד קרוב למהלך מחצה היום (ואמנם כבר כתבו דהיום נתקלקלו הטבעים ואין אדם רואה אף מחצה משיעור זה, וראה בזה להלן).

נהנית ממנו, באשר בעצמו של אדם הוא טפי משמיעה, ובו יכיל את הדקות העדינה הנקרנת מהדבר. וכאשר אומרים על אדם שיש לו 'חוש ריח', המכוון בזה, שיש לו אבחנה דקה ובלתי נראית לעין, וכבר אמר קרא על מלך המשיח, 'והריחו ביראת ה', ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אוזניו יוכיח' (ישעיהו י"א ג'), ודרשו חז"ל, דמורית ודאין. והיינו, שדובר שקרים לא יכון כנגד עיניו, ויהיה לו חוש ריח להבחין לאלתר מהו אמת ומהו זיוף, וא"א יהיה לרמותו. ובזה יתר חוש הריח על מראה עינים ומשמע אוזנים, בהיותו חודר לפנימיות. וחוש זה איננו שולט אלא בדבר הקרוב לו ממש.

ובאמת ד"ז הוא סוגיא רחבה בש"ס, ריחא מילתא¹⁸³

ולהבהרת הענין וישונו על הלב, ראוי להקדים דברים בחכמת מבנה האדם, משום שתחילה יש להראות שהבנת עומק מהות החושים איננה מושגים מופשטים וערטילאיים, אלא יש לכ"ז נפק"מ בעיקר המבנה שלהם וצורת שימושם למעשה.

הנה עיקר הענין דיש כאן מעלות זה למעלה מזה בהתפשטות קליטת החושים, מבואר בקמאי, כגון ראה דברי רבינו בחיי דברים ד' כ"ח, "ואמרו חכמי המחקר, כי נתייסדו באדם בחכמה ובהשגחה עליונה ובסידור נפלא, כי חוש המשוש מתפשט בכל הגוף, וחוש הריח מתפשט חוץ לגוף, וחוש השמע מתפשט יותר מן הריח כפי מה שיצטרך לו האדם יותר, וחוש הראות מתפשט יותר מן השמע כי האדם יצטרך לו יותר, והנה זה ענין גדול לכל מסתכל בו"¹⁸⁴.

ובאמת, אף מהירות התפשטות ריח בחלל האוויר, פחותה ממהירות הגעת הקול לאוזן האדם, והתפשטות הקול פחותה ממהירות התפשטות האור והגעתו לעין, והבן¹⁸⁵. ומאידך

מלאה חיים וגוונים, אשר העוור שלא זכה לכך, כמת חשיב. ולעולם אינה דומה שמיעה לראיה. ומאידך במקום מעלתו שם חסרוננו, שאין חוש הראיה תופס הכל אלא בתורת שהוא חוצה לאדם, ולכן אינו משיג אלא את המראה החיצוני, שטח ונפח, כמות ותבנית. ואכן מבחינת תפיסת החיצוניות, אין מעולה מהראיה, אשר במבט אחד יראה הדבר בשלימותו ובכל פרטיו, מה שלא תבין האוזן אף בריבוי שעות הסבר, ונודע מאמר העולם, תמונה אחת הרי היא כאלף מילים.

אולם שמיעה היא בתוכו של האדם, לכן משמש לשון זה בכ"מ לענין הפנמה לתוכיות האדם. ["שמע בני מוסר אביך", "וישמע אברהם לקול שרי", וכיו"ב הרבה]. ולכך מעצם ענינו הוא מוגבל וחלש יותר מתפיסת ראייה, ומאידך, מבחינת תפיסת פנימיות מעולה השמיעה, שמכילה בקרבה יותר מעצמו של אדם, ולכן נקלט דרכה הגוונים הדקים יותר שיש בשמיעה 'דיבור', שלעולם 'חי' ומביע יותר מכל צורה יבשה. [והמשל בזה, כאשר אדם 'מבין' מקיש על פרי ושומע את הצליל המופק ממנו, יודע הוא בטבעו יותר מכל מראה חיצוני], ובכל תחום בעולם, אין דומה לימוד מפי הכתב, ללימוד 'חי' מפי אדם. ושולט חוש השמיעה למרחק פחות מן הראיה, אך יותר מן הריח והטעם.

גדר חוש הריח, ועוד במהות העין, האוזן, והאף, ומה שביניהם

ג) ולמעלה מזה ישנו לחוש הריח, אשר הוא עדין ודק יותר, ובו חווה האדם את הפנימיות ממש, ובו אפשר לקלוט את קלקול פנימיות הדבר גם כאשר מבחוץ נראה ונשמע היטב, ובדבר"כ אין הריח היוצא מהפרי משקר. והוא דבר שהנשמה

¹⁸³ גדר ענין 'ריחא מילתא', ראה אבני נזר יו"ד סי' צ', גרש"ש שע"י ש"ג פכ"ה, קה"י פסחים סי' נ"ז.

ובקה"י הביא ראייה ממתני' תרומות פ"י ה"ב, פת חמה המונחת על חבית פתוחה של יין תרומה, דנחלקו בה תנאי האם נאסרת, ומבואר בסוגיא דפלוגתא זו מיתלא תליא האם ריחא מילתא, ומצינו נמי פלוגתא כ"ה האם חשיב שהוכשרה הפת לקבל טומאה (מכשירין פ"ג מ"ג), ולכא' נראה דמיתלא תליא הא בהא וכן מבואר בירו' בתרומות שם, וכן מהאי דדנו בה האם יש ביטול בשישים, נראה דנכנס בגוף המאכל.

ומבואר בראשונים דאין זה משום איסורי הנאה בלבד, אלא איסור אכילה ושתייה

. חשיב. ויש להאריך בזה דקרום וכו'.

וראה עוד בשע"י שם, דגדר איסור"ה הוא השתמשות

וז"ל הרמב"ן ברכות נ' א' ד"ה נ"ל, "שלא תיקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף וכו', לא אמרו אלא בדברים הנכנסים לגוף והגוף נהנה מהן כגון אכילה ושתייה, וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא ואכילה ושתייה דמי". וראה עוד בדבריו במלחמות פסחים ע"ו ב', "אבל התם טועם הריח ובולעו כטועם האיסור ממש הוא, שפעמים שהריח כגון זה משביעו...".

¹⁸⁴ דברים אלו נמצאים גם בספריו האחרים של רבינו בחיי, 'כד הקמח', ערך זנות הלב והעין, וב'שולחן של ארבע', שער א'.

¹⁸⁵ כלומר, מאחר שהאור הוא המקום השורשי של הכרת וחווית המציאות, והוא שורש הכל, לכך הוא היותר מופשט. (וידוע שמהירות האור היא הגבוהה ביותר בעולמנו, ומקבילה לעצם מושג קיום הזמן. ותחילת העולם הוא מבריאת האור, "ויאמר

והפה אשר הוא תוכו של האדם ממש, אשר בקרבו יכנס, לכך יש בו את מרחב החדירה היותר גדול. (ובאמת האוזן והאף, אע"ג שיש בהם מרחב קליטה מהחוץ לפני, עיקרם בולט ויוצא חוצה, ומכנגד, במרחב הפה הוא כניסה לתוכו של האדם ממש). והוא ענין נאה למבין.

ענין נוסף, כמדומה שאף ענין הא דיש שני עינים ושני אוזנים, ואף ופה אחד, יסודו בהנ"ל. וככל שהוא דומה יותר למשכיר חיצוני המשמש את האדם לחוש ולקלוט סביבתו, כפול ומחולק הוא, למען אשר ישמשנו במרחב לימין ולשמאל, ואילו החוש שענינו בתוך האדם גופו לשאוף לקרבו חיותו, הרי הוא טפי 'האדם', ושם נקודת מרכז אחת היא לו. והאף ש'ממוצע' הוא, לכך אחד הוא, אולם שני תעלות בקרבו. ואילו הפה אחד ממש. כיו"ב הראש והבטן שהם האדם גופו, אחד הם, ומהם יצאו שני ידיים ושני רגלים לשמשו. הלב, אשר כשמו כ"ה, לב האדם ומרכזו, אחד (ועי' סוכה מ"ה ב'), ואילו הכליות המשמשות לניקוי גופו שנים. והבן.

ולכך האף והפה מעיקר ענינם שבהם יכנס באדם אויר ומזונות לחיותו, והם הם עצמותו, ובלעדיהם אין לו חיים, מה שאין כן העין והאוזן¹⁸⁶. (כשם שאדם ללא ידיים ורגלים אדם

גיסא, לעולם אין אדם רואה אלא את אשר בשדה הראיה לפניו, ומחסום גשמי מונע לגמרי את הראיה, ואילו השמיעה היא מכל צדדיו, ואפשרית אף מעבר קיר, והריח אפשרי עוד יותר ואין מחסום חוצץ בפניו, והיינו משום דהמקום הקולט את הראיה חיצוני יותר ביחס לאדם, והבן היטב.

ואכן קל יותר לעצום עיניו ולמנוע עצמו מלראות, מלמנוע עצמו מלשמוע, ונוח לכוף אליתו לסתום אזנו, מלמנוע עצמו מלהריח, והוא הוא¹⁸⁶. ומאידך גיסא, שמיעה טובה צריכה יותר ריכוז מראיה¹⁸⁷, וליהנות מיניקת ריח וסממנים באופן איכותי, צריך עוד יותר ריכוז והתייחדות לזה, והאדם כולו נתון בזה טפי¹⁸⁸.

אבחנה מעניינת נוספת יש לראות בין החושים, והיא, עד כמה תופס מרחב החדירה שלהם בתוך גוף האדם. דהנה החושים כולם בניינם כנקבים בגוף, אשר בהם קולט ומכיל האדם את המציאות המקיפתו. והנה נקב העין איננו אלא שקע אשר בקרבו תשכון, ואילו באוזן ישנו חלל ממש, ובקרבו יכנסו תנועות הקול וישמעו בתוך האדם, והאף בנוי כתעלה של ממש לקליטת האויר. וכ"ז איננו במקרה כלל, אלא כפי הנאות בטבע החוש. וככל שמיועד לקלוט באופן פנימי יותר בתוך עצמו של אדם, כך חודר לתוכו טפי.

אלוקים יהי אור ויהי אור", ובכל ספרי הפנימיות ענין האור הוא השתלשלות התוכן והנקודה הפנימית). וחוש הראיה הקולט את האור, הוא היותר מקיף וחובק, ופחות נתון במגבלות המקום והזמן, אולם איננו חודר ונחוזה אצל האדם אלא כקיים מחוצה לו. ואילו הדיבור, איננו מופשט ומקיף כמותו, לכך יותר מוגבל וממוקד, אולם יותר חש בו האדם. והריח הוא כמעט דבר גשמי מורגש, לכך נתון עוד יותר במסגרת המקום, אולם הוא הנחוזה בפועל ממש.

ונעתיק מפי' הגרש"ר הירש זצ"ל בראשית פ"ח, "חוש הטעם והמישוש חש בעצמים על פי מגע ישיר, חוש הראיה והשמיעה קולט רשמים מעצמים רחוקים. ואילו חוש הריח ממוצע ביניהם, העצמים רחוקים, כמו בחוש הראיה והשמיעה, אך חלקיקיהם נוגעים באבר הריח, כמו בחוש המישוש והטעם. משום כך אומרים "ריח" גם על הרגשה קלושה ביותר, "מריח מים יפריח" (איוב י"ד ט'), "מרחוק יריח מלחמה" (איוב ל"ט, כ"ה). נמצאת הוראת "ריח", הרגשת ביטוי קלוש ביותר".

¹⁸⁶ ואף ליקוי בחושים, מצוי בשמיעה מן הריח, ואילו ליקוי בראיה שכיח במידה שכמעט כל אדם היום נזקק להרכיב משקפים. והוא הוא. וככל שהחוש יותר בתוכו של האדם, כך הקלקול באיבר החיצוני פחות משמעותי. [אולם לכא' היינו משום שהעין הוא איבר יותר מורכב ועדין מן האוזן, והאוזן מורכבת מן האף. ברם הן הן הדברים. וככל שנקלט בגוף האבר ואיננו נחוזה בתוכו של האדם (ראה בזה להלן), כך האבר לכשעצמו מורכב יותר, ומאידך האדם פחות צריך ריכוז בשימוש בו. והבן].

¹⁸⁷ ואם היה האדם זקוק לריכוז בכדי לקלוט המציאות בעת ראייתו, היה מתקשה יותר בביצוע פעולות מקבילות הצריכות ריכוז בה בעת, כשם שאדם המרוכז בשמיעה, מתקשה לעשות דברים הזקוקים מחשבה. אולם אין הראיה צריכה ריכוז אלא טבעית וזורמת היא, משום שהעולם נקלט כתמונה מחוצה לנו ולא בתוכנו.

¹⁸⁸ ויש לו לריח השפעה יותר מורגשת הנכנסת בתוכו של אדם, וכאשר מתעלף מעירים אותו ע"י שמקברים לאפו חומרים בעלי ריח חריף, וזהו הדבר היותר משפיע על האדם, אף שלא הכניסוהו לתוך גופו ממש. וזהו דבר הניכר, שתגובת האדם לריח יותר חזקה, ובא לידי התעטשות הימנו, ואין שמיעה פועלת כך בגוף האדם. וידוע שישנם חומרים מסוכנים בנשימתם, ורחוק הדבר להביא היזק בשמיעה. והיינו משום דהריח חודר לאדם בממשות טפי, ועליו בלבד נתקן ברכה (ולא על הנאת ראיה ושמיעה), אע"ג שאיננו נכנס לגוף כמאכל (וראה בזה להלן אות י"ח). וחוש זה חזק כ"כ, עד שאף העובר במעי אמו מרגיש בו ומתאוה, אע"ג שלא בא בתוך גופו. (יעוי' יומא פ"ב ב' וברש"י שם).

¹⁸⁹ ובאמת, 'אוזן' הוא כינוי למקום האחיזה של הדבר, ["המוציא חבל, כדי לעשות אוזן לקופה" (שבת ע"ח א') "בתחילה היתה תורה דומה לכפיפה שאין לה אוזנים, עד שבא שלמה ועשה לה אוזנים" (עירובין כ"א ב')]. וענינו דבר חיצוני יותר, שאיננו גופו של כלי, אלא יוצא ממנו ודרכו יש תפיסה והגדרה בו, ודרך האוזנים שעשה שלמה יש לנו אחיזה בתורה לקלוט ולהכיל ממנה ולקיימה כראוי. [ואכן האוזן הוא מקום רך הנחשב כ'מת' במידה מסויימת, אשר יש בו רגישות המשרתת את הגוף בקליטת גירויים ותנודות, אולם אין בו כ"כ תחושת כאב לכשעצמו, ונוקבים בו חור לנזם או לסימון (כגון הנהוג בבע"ח) וכיו"ב. (ואמנם יש

הוא, ואילו ללא ראש ובטן מי כאן. וכן בחסרון מח ולב ימות לאלתר¹⁹⁰, ובחסרון כליות לא ימות עד שיורעל מחוסר סינון הפסולת, ומכשירים חיצוניים יכולים לשמש לזה. וכך היא המידה, כל דבר שישנו לאדם פעמיים, אין זה עצם מציאות (ממש).

גדר חוש הטעם, ובסדר מעלת החושים (מן הפנים חוצה ומן החוץ פנימה)

(ד) וחוש הטעם הוא אשר יותר מכל בעצמו של האדם, עד שאף הגוף חש מה יש בתוך הדבר אשר טועם. והוא כאשר נכנס הדבר עצמו ממש לתוכו של האדם, ואינו שולט אלא באשר בתוך פיו. [ובכ"מ 'טעם' הוא הביטוי היותר מוחשי לתפיסה, ('טוב טעם ודעת למדני', 'טעמו וראו כי טוב ה', 'טעם זקנים יקח', וכיו"ב), אשר ענינו להרגיש את תוך הדבר ולחוות אותו ממש. ולשון 'מה טעם', יסודו מהי נקודת חוויתו הפנימית של הדבר, וכן השימוש בתיבה זו בכ"ד, ומה שרגילים לפרשו בימינו להסבר חיצוני, אינו נכון בשפת לשה"ק המקורית].

ואע"ג שטעם וראיה הם המוחשיים ביותר, ברם הם מן שני קצוות, דראיה היא המוחשיות החיה של המציאות כפי שנראה מבחוץ, וזהו מהות הראיה, המפגש החזותי החזיתי¹⁹¹ של הפנים, הבא ונפגש עם החוץ כפי שהוא, והטעם הוא המוחשיות החיה של הפנימיות, הקיימת בהיותו חודר לעצמו של אדם, באופן שיוורד אף לגוף, וזהו מהות הטעם, המפגש¹⁹² בעל הטעם החויתי העז, של החוץ בפנים ממש. ואילו מפגש השמיעה והריח, חדירת גוונים עדינים יותר אשר 'תוך' המציאות, לתוכו של האדם הם, זה לפנים מזה, אולם אינם בעלי עזות חיה ומוחשית. ולכך הריח מיקרי חוש שהנשמה נהנית בו ולא הגוף. ואף חכמת השיר והמוזיקה (וכל 'שמיעה' אמיתית, בדבר בעל תוכן פנימי החודר לאדם) שייכת יותר לנשמה. והבן.

[ואכן] גדר ראייה הוא שהאדם בא ונפגש בדבר ('נתן בו עיניו', ודו"ק), והעינים מבעי הנפש המה ובהם משקיף למציאות, ואילו בשאר החושים הדבר בא אליו ונפגש בתוכו. והוא ענין שמצינו בלשונות התורה 'וישא עיניו וירא', ואילו בשאר החושים לא יתואר כבא ופעל. ואכן מצינו שבכח ראייתו יכול לפעול, וחודרת היא לעבר מושא הראיה. ('כל מקום שנותנין

את התנוך, ויש את האליה אשר היא כחלק מת ממש ואיננו נעשה בה בע"מ, וברצועת עבד נחלקו בה איה מקומה באוזן, עי' קידושין כ"א ב'), והיינו משום דיש סברא דסו"ס בעינן שיהיה בגופו].

והוא ענין מהותי שמקום האחיזה בדבר באוזן הוא, וכן מצינו בענין טהרת המצורע שנותנים שמן בתנוך אזנו (ובבהן ידו ורגלו, שאף הם מקום אחיזתו, שבה 'תופס' את כולו, ואינם עצם מקום זה בגופו ותו לא), וכך מגדיר את הדבר. וכן מצינו ברצועת העבד שאיננו רוצה להשתחרר בשש, ובזה מבקש שיחול בו שם עבד. (שכן עבדות שבאה לקביעות שבע שנים מגדירה עיקר מציאותו כעבד, ואכ"מ). והוא שורש ענין הא דכח השמיעה באוזן הוא, שממנה שער המפגש הראשוני של האדם והמציאות, בהיותו דבר אשר במקצת נחשב כלי העומד חוצה לו ובולט ויוצא מראשו ואיננו הוא עצמו, והוא פרוס ומוטה כאפרכסת על צידי הפנים כשער הקליטה אשר לאדם עם כל סביבתו, והאוזן מקשרת אותו עמו ודרכה יש לנו עמו תפיסה וחדירה בפנימיותו. (ולכך מצד העומק דרשו חז"ל שיש ברציעה אמירה של אוזן ששמעה וכו').

[ובאמת מצד חכמת הלשון שורש שם 'אוזן' הוא כענין 'מאזנים', אשר ענינם לקלוט את הדבר בצורתו הנכונה, להכילו במידה ולתת לו את מקומו, (מציאות 'מאוזנת' היא מציאות המכילה את כל הקצוות ונותנת להם את מקומם הנכון), ואף האוזן באדם היא המקום שדרכו מכיל את המציאות וחודרת לתוכו במידה וגבול, שם הוא מקשיב לה ונותן לה את משקלה ומקומה אצלו. היא המתווה היסודית בינו לבין המציאות, כיצד תתפרש והיאך יכלינה. המשקל והגבול בינו למציאות המקיפתו עובר דרך האוזן, בה תוכן העולם מתפרש ומוכל בקרבנו. והבן].

¹⁹⁰ ובאמת ידוע שמח לב וכבד הם עצמו של אדם, ובהם משכן הנשמה רוח נפש (כגון ראה נפה"ח ש"א פי"ד ועוד), וברור שלא במקרה אין שני מוחות ושני לבבות. וגם אם מחולקים בתוך עצמם (הימיני והשמאלי), אכתי גוף אחד הם ולא יתכן אחרת מצד מהותם כמרכז האדם. והבן היטב, באשר יש בזה ענין מהותי מאד.

¹⁹¹ וכמדומה שמזה נובע שורש תיבת 'חזית', שבה הפגישה מול האויב פנים אל פנים. (וענין חזית אינו דוקא באויב, ומצינו אותו ריש ב"ב במובן המראה החיצוני של הכותל, שבו נפגשים ורואים).

¹⁹² ניתן היה להוסיף בזה, שהנה יש צד שווה נוסף בין העין לפה, והוא ששניהם מעוגלים ומאורכים באופן הקרוב לקו ישר מימין לשמאל, ואינם בולטים חוצה (אלא שהפה הוא מקום הכניסה לאדם, ואילו העין אין בעצמותה כל כניסה לתוכו של אדם, אלא שנמצאת היא בשקע), ואילו האוזן והאף אינם כקו, אלא ככלי מאורך מלמעלה למטה. ולכאורה היינו משום שהעין והפה אינם כלי גישור בין החוץ לאדם, אלא המפגש הוא חזיתי, בעין האדם פוגש לאלתר את החוץ, ובפה פוגש לאלתר את הכניסה לתוכו. וא"צ בהם מרחב קליטה אמצעי היוצא חוצה, כענין כלי אפרכסת האוזן ותעלות האף, שהם 'מתווכים' לאגור ולהביא לאדם את הרגשת הקול והאור, ובהם מגשש לשמוע ולהריח את פירוש המציאות, אלא הם קו תפיסה ישירה ופשוטה הניצבת מולו ונפגשת בו כפי שהיא.

עיניהם מיד נשרף, 'נתן בו עיניו ועשאו גל של עצמות' (שבת ל"ג ב')¹⁹³.

ונעתיק מד' ר"צ הכהן (תקנת השבין ע' ס"א), "שיש כוחות משפיעים ומקבלים כמו ראייה ושמיעה, הראייה הוא כח הרואה, ויוכל לפעול גם כן בכוחו כידוע מכח עין הרע ומדה טובה דעין טובה מרובה, אבל דבר הנראה גשמי ואין פועל ברואה, וכח השמיעה הוא בהיפך, שהמשמיע פועל בשומע ועיקר לשון שמיעה היינו קבלת דברים והוא כח מקבל. ועל כן במעשה בראשית נזכר ראייה תיכף בבריאת האור נאמר 'וירא אלקים' וגו' נאצל כח הראייה עמו, שהראייה הוא באור,

אבל שמיעה נזכר ראשונה בתורה באדם, 'וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך' וגו' (בראשית ג' ח'), דעיקר יצירת כח זה הוא לאדם שישמע הקול ה' ולהיות שמע ישראל ה' אלקינו וגו', שהוא המקבל קול ה' המשפיע".

הרי כי הראייה, השמיעה, הריח, והטעם, ד' גוונים של חיבור בין האדם למציאות המה, וככל שהדבר יותר מחובר לעצמו של האדם, כך מוגבל טפי להכיל, אולם במה שכן מכיל, הוא בעוצמה של תפיסה בתוך הדבר, אשר חודר לקרבו ממש, בהנאה 'חיה' יותר. וכסדר הזה בנוי ראש האדם, עין, אוזן, אף, פה. והוא הירידה מלמעלה למטה¹⁹⁴.

¹⁹³ ולעולם יש במפגש העינים, חוויה עזה של נוכחות האדם לפני כל ישותו. (ולכך קשה להסתכל בעינים אם משקר לו). וידוע שעוצמה ונחישות ניכר מאד במבע העינים. וכאשר מביטים בפני אדם בעל כוחות נפש חזקים, אפשר להרגיש את העינים שלו 'חודרות' בך. [ובאמת הדבר ידוע שהאדם מרגיש האם ננעץ בו מבטים, אע"ג שאין לו עינים מאחוריו, אולם המבט מפלח ו'חודר' בקרבו, וחש כעין צמרמורת].

ובכל ענין, העינים הם המביעות יותר מכל, הן את מהותו האמיתית של האדם והן את מצבו כעת (כגון האם הוא ממוקד או בוהה, וכל כיו"ב, וכבר אמר הכתוב 'חלילי עינים מין'). ובעיקר, 'חכמת אדם תאיר פניו' בולטת מאד בעינים. ואף דוד המלך נאמר עליו שהיה אדמוני, אולם 'עם יפה עינים', טוהר נפשו השתקף בהם והאיר אותם באור מיוחד וקורן.

¹⁹⁴ וכולהו מתחת למצח, אשר הוא בחינת 'כתר', ובו שורשו עטרתו ונוכחותו העזה בתורת 'אדם', ושם מקום המח והמחשבות המופשטות, ראה שער ב' אות כ"א בהערה הארוכה, והבן.

ובאמת בע"ח אוזניהם בולטות ויוצאות עד מעל ראשיהם, והיינו באשר אין חושיהם צורת השתלשלות השכל שבראש האדם, ואין להם מעבר לאשר קולטים חושיהם. ובאדם בלבד הוא שביסודו השכל והנשמה אשר בשורשו, ומשם יורד ומתפרט למטה, לחושים כמידת השגתם. והבן. (ע"פ כתבי אאמו"ר שליט"א). וראה כע"ז בס' מגן אבות (אמונות ודעות) לרשב"ץ, ח"ג פ"ב, ע"ש אריכות בכל מבנה החושים ובהפרש בין האדם לבע"ח.

[ולמתבונן יש נקודה עמוקה מאד בענין חושי הבע"ח. דהנה בדר"כ חושיהם מפותחים הרבה יותר מהאדם, ולעיתים בהפרשים בלתי נתפסים. ולכא' הוא תמוה, הכיצד דוקא מבחר היצורים, נגרע חלקו כמעט בכל תחום. וכי לא מן הראוי שמציאותו תהא המפותחת החווה והמרגשת ביותר בכל הקיפו של עולם.

ברם היא הנותנת. הבע"ח נחשבים חלק טבעי מן הבריאה, אין הם עומדים חוצה לה, אלא מתמזגים בקרבה. לכך באופן טבעי אין הם צריכים לקלוט את המציאות לתוכם, אלא מחוברים אליה כפי שהיא. ובאמת אף בני האדם המכונים היום פרימיטיביים, החיים בטבע ונושמים אותו מילדותם באופן ספונטני על כל אשר בו, חושיהם מחודדים כמעט כשל חיה. באשר גדר החושים הוא החיבור בין האדם למציאות העולם. וככל שמציאותו יותר נושקת לטבע, כך קליטתו פשוטה וטבעית יותר. ואין הדבר נובע ממעלתו. (וראה עוד בענין זה, דברי הגר"ש פישר שליט"א בדרשות בית ישי ח"א דרוש לפורים א').

אלא שחילוק יסודי יש בין קליטת בע"ח לקליטת אדם. והוא, באשר בע"ח אינם קולטים וחווים בתוכם, אלא כל קליטתם היא לאשר חוצה מהם. תפיסת המציאות שלהם אין בה מודעות, אלא זרימה טבעית הממוזגת עם ההויה. אין להם 'אני' מובדל הפוגש את העולם. לכך אין החושים שלהם נמצאים בסדר יורד מהראש דוקא, שענינו הירידה מן המקום העליון השורשי ועד החיבור והתחושה בתוך האדם העומד לכשעצמו, אין כאן 'פנימה' שצריך שתחדור אליה המציאות מן החוץ, ולכך הקליטה פשוטה וחלקה, כמעט מאוחדת עם המציאות שמבחוץ.

לא כן באדם, אשר בעל נשמה הוא, מציאותו נבדלת ובעלת חוויה ה'אני' הנפרד, ולכן מחד, המפגש בינו לבין המציאות מורכב הרבה יותר, וצריך הוא להיות קרוב ממש בשביל להכיל ולחוות אותה בקרבו. ומאידך, אין הוא נספח וטפל למציאות, אלא הוא עיקרה, ויש לו עולם משלו.

[וידוע שהוא מעצם מושג האכילה מעץ הדעת, וכענין אכלתי ואוכל עוד, והוא ענין הנפרדות אשר בבריאה, והציר אשר מסביבו נעה ההיסטוריה הוא, שעם הזמן האדם יותר ויותר יוצא מהטבעיות וחווה הוא את עצמו, ועולמו המובדל עומד במרכז, ושם צריך הוא למצוא את הקב"ה בתוכו, וזה ענין תורה שבע"פ (וזה גדר השעשוע, אשר הוא זה לעומת זה, יש שעשוע שכולו מהותו הריקנות שהאדם מוצא בקרבו, ושכנגדו הוא בחינת 'תורתך שעשועי', ונת' לעיל שער א' אות ו' בהערה, יעו"ש היטב). ויש בזה עומק עצום, ודברים אלו שורשיים מאד וחובקים את מהות הבריאה כולה, ואכ"מ.

וחטא עץ הדעת הוא שביקש לו האדם עצמיות, והוא שיתחבר ממש לבחינת הטעם והדעת המוחשי ויהיו בקרבו אף בחושים היותר גסים, וזהו דעת טוב ורע, שאף במציאות המשתלשלת בפועל, במקום הנמוך, יכיר ויטעם את העולם, אולם בזה התנתק משורשו, ואינו מכיל אלא בצורה מוגבלת, באשר הוא מקום שמטבעו נמוך יותר וכאשר יורדים אליו ונדמה כעומד לכשעצמו אין קורן ומאיר בקרבו השורש, ונמצא האדם עומד חוצה למציאות האמיתית, באשר אינו חווה הכל אלא דרך החושים היותר נמוכים, ושוב אין החושים הגבוהים מאירים ומוטעמים, שהרי המה מבחוץ לו. (ואמנם אמרו בברכות נ"ז ב', "שלשה משיבין דעתו של אדם, אלו הן, קול ומראה וריח". והיינו שהנאות אלו מרחיבות הדעת והנפש, ושייכים למקום היותר מרום שבאדם, להשיב דעתו ושכלו. אכן אינם לו להנאה מוחשית, באשר אינו נמצא במקום הזה).

[וראה בהערות לעיל שער א' אות ח' בענין צורת תפיסת החכמה יוונית והמדע בעקבותיה, והוא הוא חטא עץ הדעת ממש, שהתנתק האדם ושם עצמו במרכז, ואין לו אלא הנקלט בחושי, והבולט והנחוה אצלו ביותר הוא הקיים הממשי והתוסס, באשר נקלט בצורה מוחשית המוכלת במעבדה, ונהפכת נקודת מוצא זו לעיקר תמונת עולמו, וזהו תהליך שהולך וגובר שהולך האדם וטועם מעץ הדעת, וכענין 'אכלתי ואוכל עוד', והתפיסה היא דרך המקום היותר נמוך, באופן גשמי ומוחשי המוכל במסגרות המוגדרות, והוא האופן היותר מוגבל, המנותק מכל תוכן].

ולא נשאר אלא 'מעט הריח ולא כולו כדי חיוני, והטעם כולו', והיינו שהריח הוא מעט מן החיות הפנימית באופן היותר גבוה, ואילו הטעם הוא החוש היותר מוחשי. והיום האדם חווה את העולם רק מתוכו ממש, באופן היותר מוחשי ונמוך. ולכן אין לו אלא מעט חוש ריח, משום שיש בו ממש טפי, וכל חוש הטעם, שבו ממשות גמורה¹⁹⁵.

וכאן אמר הגר"א דבר הנראה לכאורה מופלא, דדוקא חוש הריח היותר מרום¹⁹⁶, הוא שאף בנחלת הגויים, ואילו חוש הטעם הגשמי יותר, נחלת ישראל לבדו הוא. והוא פלא.

והיינו, דהמקום הגבוה והשורשי יותר באדם, מכיל את המציאות בשלימות רבה יותר. [ובאמת מתחילה נועד האדם לראות מסוף העולם ועד סופו, וגנוז הקב"ה לאור כמבואר במדרשים (בראשית רבה י"א ב'), וראה ל' ילקוט ראובני פ' בראשית (דף מ' ע"ב) בשם ספר סודי רזא, "בתחילה היה האדם רואה מסוף העולם ועד סופו, ועכשיו אין עינו של אדם שולט אלא ט"ז מילין שלקח ממנו האור" (וידוע בספרים (וכ"ה במדרש תנחומא), שאור זה נגנז בתורה, שבה מתרומם האדם למקום הגבוה והשורשי, שבו צופים הכל), וכבר כתבו דבימינו נתקלקלו הטבעים ורואים הרבה פחות מט"ז מיל].

אלא שהאדם גופו מוגבל ונמוך, ואינו יכול להכיל בקרבו ממש אלא בשיעור קטן בהרבה, ורק בראיה שאכתי הכל מחוצה לו רואה שיעור גדול, והיינו שבמקום הגבוה של שורש מציאותו הרי הוא חובק הכל, ואילו בשמיעה אשר בה יורד להכיל בתוכו, השיעור פוחת, ומאידך הנאותו בחוש זה עולה, משום שבקרבו ממש הוא וחווה חווה חזקה יותר, ולמעלה מזה האף, שיש ממש בחוש הריח יותר מראיה ושמיעה (והוא מבואר בגדרי מעילה ועוד, ראה להלן בסוף המאמר), ולמעלה מזה הפה, שהנאותו היותר מרובה באשר הדבר נחוה בתוכו של האדם, ומאידך, הוא במקום שיורד ומתגשם יותר בקרב האדם, ומכיל את המציאות ממש.

ענין ההנאה - חווית המציאות בתוך האדם

(ה) והוא שאמר הגר"א, "ובחטא אדם הראשון נחסרו שני החושים לגמרי, ההנאה מן הראיה והשמיעה, ולא נשארו כי אם שנים אחרים, מעט הריח ולא כולו כדי חיוני, והטעם כולו", והענין ידוע, דמתחילה היה האדם מחובר למקורו ושורשו ובוז הכיל את המציאות מנקודת העליונה ולא היה מנותק ועומד לעצמו, ואזי אף הראיה והשמיעה שלו לא היו מבחוץ אלא מתוכו ובקרבו ממש, ונהנה וחווה בהם הכל דומיא דריח וטעם, באשר הכיל הוא את המציאות מתוך מקום זה, ומושג ההנאה הוא לחוות את המציאות מתוכו.

והן הן הדברים הנתבארים בהמשך, דע"י האכילה מעץ הדעת מתחבר ממש לבחינת הטעם והדעת המוחשי ויהיו בקרבו אף בחושים היותר גסים, שהם החושים היותר מוכלים ונחוים אצלו בפועל ושם חווה את זרימת חייו, משום שכאשר התנתק האדם ושם עצמו במרכז, אין לו אלא הנקלט בחושי, והבולט והנחוה אצלו ביותר הוא הקיים הממשי והתוסס, באשר נקלט בצורה מוחשית ומוכלת, ונהפכת נקודת מוצא זו לעיקר תמונת עולמו. ובתורה שבע"פ מתחבר לעץ החיים, ובתוך עולמו שלו חווה את התוכן האמיתי של העולם וחודר לתוכו ממש].

¹⁹⁵ ואמנם גם כהיום משכח"ל הנאה מהחושים הגבוהים, ראה בפרי צדיק לר"צ הכהן פ' תולדות סוף אות ב', "אבל בסעודת מצוה שאין בה ערבוב מרע כלל, יש הנאת הנפש גם מהראייה וכן מהטעם, והוא יפה לעינים גם כן, דהיינו טעמו וראו. ובסעודת שבת יש הנאת הטעם שבקדושה והראייה שבקדושה. והנשמה יתירה נהנית משניהם, טעמו וראו". והוא תיקון עץ הדעת וכדלהלן.

¹⁹⁶ והוא ההנאה היותר עדינה ומכובדת, אשר אין בה גסות ופחיתות, וז"ל האברבנאל בספרו משמיע ישועה (מבשר טוב ח"ג נבואה ב'). "החוש השלישי שהוא הריח הוא יותר רוחני, ולכן ישיג מושגיו בהתרחקו מהם, ויוחס אליו יתברך הנאת החוש הזה. והנאת החוש הזה הוא דבר נאות למלכים ויועצי ארץ, כמו שאמר ממשל 'באתי לגני אחותי כלה אריתי מורי עם בשמי' (ש"ה) ש

תורה שבע"פ - תסיסת התורה באדם בתוככי חוש הטעם המוחש

(ו) ברם דבר גדול שנה לנו בזה, והוא, דהנה כבר נתבאר די ש בו בסולם החושים שני כיוונים. ממעלה למטה וממטה למעלה. והוא, דאע"ג דמצד ענינו חוש הטעם פחות וגשמי, הרי הוא יותר בעצמו של האדם, שבו חווה ומרגיש פנים הדבר בתוכו ממש. ובזה נעשה אחד עם המציאות שחי ותופס בקרבו. והוא בחינת "טוב טעם ודעת למדני". וזהו מיקרי דעת, שענינה חיבור, שחווה בצורה חיה ונעשה אחד עם החכמה שתופס.

והנה החיבור השלם והפנימי הוא לתוכן המציאות האמיתית, וזהו בחינת תורה שבע"פ, שנעשה האדם אחד עם התורה ומכילה בקרב מעיו, וידוע שהוא בחינת עץ החיים (שהיא התורה) המתקן חטא עץ הדעת, והיינו שאע"ג דמבקש דעת ותפיסה בתוך המציאות כפי שנראית בפניה היותר גשמיים, שם מוצא את טעם התורה, בהיותו תופס וחי את תוכן המציאות האמיתית בכל דבר ודבר, כאשר מחוברת היא על כל רובדיה לשורש. והבן.

ובחינת הטעם הלוה, ליכא לעכו"ם כלל, דתפיסתם במציאות המוחשית מנותקת לגמרי, ואינם רואים בקרבה אלא גסותה וארציותה, ואין להם בקרבה כל אופק שמיימי ומחובר לשורש, וזהו משורש חטא עץ הדעת, דהחוש החווה בפועל בצורה גסה, קיבל עצמיות ורואה את הכל מהמקום שלו, והוא הניתוק שקרה בעולם מיום שהוציא עצמו האדם מההסתכלות מלמעלה בחינת ראייה ושמיעה, והחל להסתכל מתוך עצמו בחוויה החיה שמתחבר אליה, והוא הפרי של טוב העץ למאכל.

אולם ישראל אשר מתחברים לתורה ומאוחדים עמה ממש, אף טעמים וחוויות הנחותה רואה בעולם את החיבור למקום העליון, וזהו עומק גילוי תורה שבע"פ, שגם כאשר הסתלק בחינת ראייה מתגלה שגם מתוך החושך והארציות ניתן לזהות את היותו מחובר לשורש וזהו חיותו המהותית, ודבר זה נעשה ע"י העיון והדקדוק בכל פרט ומעשה, לראות בקרבו את צורתו המהותית הנכונה, ומה יעשה בו. ובזה מחובר הכל לשורש, בכל נקודה מהחיים המעשיים. והוא הוא חוש הטעם שהוא חלק ישראל בלבד, שיכולים לראות אף במקום החוויה המוחשית שמחובר לה האדם להדיא, את הצורה האמיתית שבו.

ומצינו בכ"ד שענין הטעם יבוא בצוותא עם דקדוקי מצוות, ואמרו "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורותי", 'תורת' לא נאמר אלא תורות, מלמד שנתגלו לו טעמי תורה ודקדוקיה' (תוספתא קידושין פ"ה כ"א), וכן מצינו במדרשות "יאר ה' פניו", אלו 'טעמי תורה ודקדוקיה', וכך היא המידה, מתוך העיון וההרגשה בתוכה של תורה, מתחדשים דקדוקי ההלכות למעשה בתוך החיים, ונעשה כל פרט לסוגיא וכללי הלכה.

ואילו חוש הריח, הוא הראיה שאיננה בתוך החיים ממש אלא בתחום הרעיון והצורות העקרוניות, זה יש אף לעכו"ם, ובענינו אנו רואים שמנפנים ללא הרף ב'רוח' התורה והנביאים וכיו"ב, "ובתורה שבכתב מחמת שהיא גבוה נכללין בזה גם שאר האומות, [ונהנין ממנה גם העומדים בריחוק ממנה], וכ"ה בריח נכללין ג"כ העומדין מרחוק, אבל בטעם אינו כי אם מי שאוכל". וכידוע עץ הדעת הוא שורש הניתוק של תורה שבכתב מהחיים, וכאשר נמצאים בעולם כזה ואין את בחינת הטעם אשר בתורה שבע"פ, א"א לינוק מהתורה אלא דברים אווריריים ואין הם יכולים כלל לחברם לחווית החיים וטעמם בפועל. שוררת אצלם הפרדת רשויות מוחלטת, ואין הם מוציאים הלכה למעשה בחיי היום יום מאומה.

(וכן) מצינו בנחש, אשר נשלל ממנו חוש הטעם לגמרי (יומא ע"ה א'), כל מהותו הוא הניתוק והפירוד של עץ הדעת, שחווית הטעם קיימת לעצמה ואינן משתקף בה השורש, ומצד מקום זה אין נאות לו כלל הטעם, ומאידך חוש הריח יש לו, כמבואר שבת ק"י א', והן הן ד' הגר"א, והבן).

מעלת ה'טעם' - בהיות שבו נכנסים לפנימיות ו'חיות' הדבר

(ז) ובדברים אלו קחזינו מעלתו של חוש הטעם, שבו מתחברים השמים והארץ, ויורדים הדברים לתוכו של האדם, בחיות העזה שבתוך מקום זה, שכבר נעשה לפרי מאכל והאדם ממשמש בחיותו בפועל¹⁹⁷. ואף ה'תאוה הוא לעינים' מקרין את השורש, וזהו שלימות החיבור לפרי עץ החיים שיהיה לעת"ל, עת יתקן החטא ונשוב למדרגה הראשונית, והאכילה מהטעם והדעת תהפך לחיבור לטעם ודעת דקדושה.

וזה ענינו של טעם, שאיננו מפגש במראה עינים או משמע אוזניים לבד, אלא לגעת ולחוש את המהות הפנימית שיש בדבר, ובזה האדם מתמלא וחווה אותו בפועל, על כל הטמון

ה' א'), עד שנוצר בדברי הימים בספור מיתת אסא מלך יהודה (דה"ב ט"ז י"א) 'ויקברוהו בקברותיו אשר כרה לו בעיר דוד וישיבוהו במשכב אשר מלא בשמים וזנים מרוקחים במרקחת מעשה וישרפו לו שרפה גדולה עד למאד'."

¹⁹⁷ והנה אין טעם של אדם שווה לרעהו.....
 , וראה בזה בשיחת מלאכי השרת.

ורית וכיו"ב, והיינו שאין מרגישים בו תוכן (ובכל כיו"ב מוקדם הטעם לרית, והבן).

ובאמת אף במאכל בפועל נחשב הטעם שבו לחלק מעיקר שם אכילתו, וקו"ל טעמו ולא ממשו אסור מדאורייתא, אלא שאין לוקין עליו (חולין ק"ח א'). והיינו שאף זה בחינה של אכילת הדבר וקבלתו בתוך גופו, באשר הטעם הוא מהותו ותוכו, וראה בסוגיית 'טעם כעיקר' (פסחים מ"ד ב')¹⁹⁸.

וזהו לשון 'טעמי המקרא', שמטעימות את המקרא ומעניקים את התחושה והחויה הנכונה בהם, ואיה מקום כל תיבה, ויעוי' נדרים ל"ז ב', "ויבינו במקרא", אלו פיסוק טעמים, ובמאירי שם, "ר"ל הטעמים עצמן, שאף הם מורים טעם הדברים והפסקים במקום הראוי להם כגון באתנח וסוף פסוק וזקף ושאר הטעמים".

[ובאמת] מלבד הפיסוק שבהם, שמעניק את הטעם והצורה לכל הכתוב, ההדגשות וההטעמות שיש בטעמים מעניקות לפסוק את צורתו, היכן צריך לשים את המוקד, ומהו הטון שיש לקרוא, ואפשר להראות רבות¹⁹⁹ כיצד מפרשות את

בפנימיותו. והן הן ד' הגר"א, "שכל שמדרגתו פחותה הנאתו מורגשת יותר. והבן הדמיון מהנאת אכילה ושתיה והנאת החושים, וכן הנאת הגופני והנאת הרוחני. ועוד, כי בתחתון נכלל גם העליון". הרי כי הטעם כולל בתוכו את כל דקות התחושה שיש מהדבר בראיה ובשמיעה, אלא שבאופן חי ומוחשי, ואזי הוי בידנו, במקום החיים שלנו. ואמנם חוש זה בקל מסתאב להרגיש רק את הנקודה הגסה המנותקת וקיימת לכשעצמה, (והוא ענין עץ הדעת), ולא את החיות הפנימית שבו שבאה לידי ביטוי והתממשות בצורה עזה וחיה, אשר אינו מסור אלא לישראל.

ובירמיהו מ"ח י"א, "שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו.. על כן עמד טעמו וריחו לא נמר". והיינו שהטעם הוא עיקר צורתו ואופי חיותו (ואח"כ הריח), וע"ז קאמר דנשאר בצביונו ומהותו. וכן מצינו, "לדוד בשנותו את טעמו לפני אבימלך" (תהלים ל"ד א', וכע"ז בשמואל א' כ"א י"ד), וענינו, ששינה את אופי הנהגתו וטיב צורתו, וזהו הנקרא 'טעם'. וכן מצינו פעמים הרבה בלשונות רבותינו, שלפירוש זה אין טעם

¹⁹⁸ ויעוי' בדברי הרשב"א חולין צ"ח ב' שהעתיק ד' הראב"ד בביאור האי ענינא, "אבל כל היתר שמקבל טעם מן האיסור וטעם האיסור ניכר בו, טעימתו זו היא הכרתו, כדכתיב "וחיך אוכל יטעם לו", אין חשיבות האוכל אלא בטעמו". [ואין המכוון שאין כאן ביטול כיון שניכר, דהא לא ניכר ועומד לעצמו להיות מובדל מהשאר, וברור שהענין הוא שהטעם מגדיר בעיקר מהות הדבר, וכפי שאנו טועמים בו כך הוא בא ומתקבל אצלנו, ולכן יש סברא דההיתר נעשה איסור].

ובאמת דעת הרשב"א והרא"ש שיליה ע"ז דהיא דיש בו טעם האיסור, נאסר אף בהנאה ולא באכילה בלבד (וראה בקוב"ש פסחים אות קע"ה שנתקשה בביאור דעתם), אולם הביאור הוא שאין זה הלכה בגדר אכילה דאזלינן בתר הטעם ובזה חשיב אכילה, אלא כל עצמו של הדבר מוגדר בטעם, וחשיב שיש כאן גוף הדבר, ואסור לקבלו אף בהנאה.

¹⁹⁹ ואין הכוונה דוקא ש

וראה באלשיך בראשית כ"ד כ"א עה"פ "והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו", "...וזהו אומרו מחריש בטעם זק"ף גדול כמרים קול ומתמיה על הדבר...". וראה עוד בפירושו לבראשית מ"ב כ"ח, שאמרו אחי יוסף "מה זאת עשה אלוקים לנו", "ואם נדקדק אומרו מה זאת, וגם בטעם תביר במלת זאת. נאמר.. בהמשך הכנעה משוכה ברמז טעם תביר.. מה זאת בירידה ושפלות כרמז התביר..". (ואין כוונתו לרמז בעלמא, אלא באמת זהו מורגש בצליל התביר כאן, שיש כאן תביעה היורדת וחודרת, ועוד מצינו כיו"ב, כגון דברי שמואל לשאול "ומה קול הצאן הזה באוזני", ודאי לא לחנם מוטעם ה'מה' בתביר. (ובאמת שם יש תביעה גם צליל המזכיר את קול הצאן, ואף שימושי לשון כפולים ממין זה, שכיחים הם, והבן)).

[וכהנה וכהנה יש בפירוש האלשיך רבות פירוש לטעמים ע"ד הפשט לפי אופי נגינתם, ולמען יראו שהוא דרך עקבית הראוי לעסוק בה בפירוש המקראות, נציין מה שמצאתי בבדיקה. בראשית ב' ט', תולדות כ"ז ל"ב, וישלח ל"ד ה', וישב ל"ז ג', שם ד', שם ל"ט ט', ויגש מ"ו ד', שמות ג' י"ג, בשלח י"ד ט"ז, יתרו י"ט ג', שם ט', שם כ' ט', תצוה כ"ז כ', צו ז' כ"ט, קדושים י"ט ה', אמור כ"ג כ"ז, נשא ז' פ"ד, עקב ט' ט"ז, ראה י"ב א', הושע ו' י"א, תהלים פ"ג ט"ו, צ"ו י"ג, משלי ל"א ב', איוב י"א י"א, רות א' ב', ג' א', קהלת ט' י', אסתר ו' ז', שם ח' ט"ו, איכה ב' י"ד.

וכבר נמצאת דרך זו ברבינו בחיי, ראה בשמות ט"ו י"ז, "על אותו של מעלה הזכיר "מקדש ה' כונו ידך" זהו בהמ"ק של מעלה, ועל כן תמצא במילה טעם זקף גדול, ובא הקו"ף דגושה לתוקף הקדושה כי הוא מקדש למקדש...". (וכן מצינו קצת בפירוש 'פענח רזא' (והוא ליקוט מבעלי התוס'), ראה ריש תולדות, ובשמות ל"ח כ"ח ובקרח ט"ז ט"ז). וראה עוד מה שפירש החיד"א בספרו פני דוד וישלח אות י"ב, "הכזונה נעשה את אחותינו" (ל"ד ל"א), "...וזהו 'הכזונה' בטעם זקף גדול כי יש לנו טעם גדול ועצום מתורת גואל הדם כי יחם לבנו...", (וראה עוד בדבריו בפ' חיי שרה אות כ' בטעם השלשלת אשר ב'ויאמר' (כ"ד י"ב), ובפ' וישב אות כ"ב, בטעם השלשלת אשר ב'וימאן' (ל"ט ח'). ואמנם שם מפרש בדרך הדרש)).

ויל"ע בס' מגן אבות לרשב"ץ דף נ"ה.

ובספרים ידוע שיש בתורה ד' חלקים, אותיות תגין נקודות וטעמים, והטעמים הם בחינת הנשמה, אשר בהם המקראות חיים באדם, בהיותו קורא וחש אותם, והוא ענין תורה שבע"פ, אשר בה מקבל הכל את נשמתו וצורתו הפנימית, וכמשנ"ת לעיל אות י"ג. "הנה התורה כלולה מנפש רוח ונשמה, אותיות ותגין הן גוף ונפש, ולכן התגין דבוקים בס"ת, ונקודות וטעמים הם נגד רוח ונשמה, והן באין רק בקריאת התורה ע"י האדם"²⁰⁰. (הגר"א בביאור אגדות לב"ק י"ז א'). והאריך בזה תלמידו הגר"ח מוולאז'ין, בנפה"ח ש"ב פט"ז. [ונעתיק מעט. "ולכן נקראים טעמים, כמו שהטעם והפירוש

הפסוק ומעניקות לו את צביונו, ואכמ"ל (והוזכר מעט בהערה, והוא מקצוע רחב. ברם צריך לדעת כלל גדול בכל כיו"ב, שאף אם לא נעסוק בו לכשעצמו ולא נכיר בקיומו כלל, מידי דממילא הוא שיש לו השפעה על חווית קריאתו והבנתו, היכן להתמקד ומהי התחושה העולה מהפסוקים, ולזה עיקר ענינם, והבן). ויעוי' עוד ברכות ס"ב א', "מפני שמראה בה טעמי תורה", ולכך לא יקנה ביד ימין, וע"ש ברש"י, קחזינן כמה עיקרי הוא ענין הטעמים, והיינו משום שהוא הוא נשמת הכתובים ועיקר טעמם והרגשתם, וכדלהלן].

וראה פי' הגרש"ר הירש בראשית ד' י', לפסוק "קול דמי אחיך זועקים אלי מן האדמה", אשר תיבת 'קול' מוטעמת ב'תיב', שטעם מפסיק זה מעניק לפסוק צליל הזועק לאדם, הדורשת שיטה אוזנו, ויש בזה משמעות ברורה מאד השייכת לתיבות אלו דייקא. ואכן תמיד הטעמים הבולטים מוסיפים נופך לקריאה הנכונה, ומעניקים לפסוק את הצליל שבו ראוי שישמע באוזניו, דו"ק ותשכן.

ונציין כמה דוגמאות בולטות המזדקרות לעין. הרי אין ספק, שכאשר אנו רואים שתיבת 'אנא' המוזכרת בתורה פעמיים בלבד, בשניהם מוכפלת היא בטעמים, בבקשת אחי יוסף בסוף בראשית (נ' י"ז) "אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם", ובבקשת משה לאחר חטא העגל (שמות ל"ב ל"א) "אנא חטא העם הזה חטאה גדולה", וברור שנגינת מונח פזר (בבראשית) ומונח רביעי (בשמות) בתיבה אחת, יוצרת מנגינה של תחינה ובקשה באופן בולט. 'אנא'.

ואילו פירושים המתבססים על הפסוקי הטעמים, א"א אף לציין, שהרי השימוש בזה רווח ביותר. אולם לא רק את הקריאה הנכונה של חיבור והפסק התיבות לכשעצמם אפשר להרגיש מהטעמים, אלא מתוך זה מובן אף תחושת רוח הדברים, כגון, "והאלוקים ניסה את אברהם, ויאמר אליו אברהם, ויאמר הנני" (בראשית כ"ב א'), ובפי' הגרש"ר הירש שם, "אופייני ביותר הוא, ש"אברהם" בסוף הפסוק הזה בא בטעם טיפחא (שאינו מפסיק כ"כ), הדבר מציין את נכונותו המיידית של אברהם, ברגע שה' קורא לו, הוא אומר הנני". (וראה עוד כע"ז, על תחושה המועברת אלינו דרך האתנחתא, בפירושו בלך לך י"ג ה').

ויש לג"ר מנשה מאיליה (מתלמידי הגר"א) חיבור קטן בענין הטעמים הנקרא 'בינת מקרא', וענינו לבאר שבטרם נבקש רזין וסודות בטעמים, אין להתעלם מפירושם ע"פ הפשט. (אלא שבעיקר מבאר שם דוגמאות כיצד הפיסוק שבהם מפרש את הפסוק ע"ש). וכמו בכל מקום, הרזין והפנימיות מונחת וטמונה בתוך עומק הפשט, בדקות המשמעות העולה מצלילי המקראות, אשר רובדים רובדים של פנימיות לפנים מפנימיות יש בזה, אולם אינו דבר אחר.

והנקודה המרכזית שבכל הענין איננה קיימת רק במה שמכונה 'טעמי המקרא', אלא שכאשר אנו מאזינים לקריאת התורה, לא קול דברים בלבד אנו שומעים, אלא צריך להקשיב הקשבה פנימית גם למנגינה המקצב והחוויה שבה הם נאמרים, אין כאן ספר המעביר נתונים יבשים לידיעתנו, אלא 'תורה' חיה, על הניחוח והטעם הקיים בכל תיבה, על כל העולם הטמון בה. ובזמן חכמים כאשר חיו ממש את כל העולם המתגלה בתוככי המקראות, מכח זה באו דרשות חז"ל, מכל אות ומכל תג, בכל צליל היה בו הרגשה והטעמה, שתורגם לרובדים עמוקים ופנימיים.

והוא הוא גדולתה וכבודה של תורה, כאשר דורש ר"ע את תגי האותיות ומרגיש את הכתרים הקשורים לראשם, של המשמעות העדינה שהיא מנת חלקם ידידה, לדקדק התגין והיתורין שבהם נשמע ו'נטעם' בקרבנו הצלילים העדינים שמרכיבים את עומק תמונת הענין. ואף "מקוה ישראל ה'" שלפי הפשט פירושו שהקב"ה משענת ישראל ותקותו, ובעומק תורה שבע"פ דרשו ר"ע בלשון מקוה טהרה שחובק ומקיף את ישראל ומזקקו מכל פגם וחטא, באשר ברובד העמוק בטחון ישראל והשענותו על ה', בתורת שחוסה בצלו במוחלט עם הכל ועל אף הכל, ודבוק בו בחביקה מלאה ומטהרת, שמרוממת אותו לשמי שמים, למקום אשר לא שולט בו פגם. והדבר מורגש בצליל הקרוב ל'מקוה' שיש בתיבה זו. וכידוע עומק השגה זו אין מקומה אלא בעומק תורה שבע"פ שחידש ר"ע, ואיהו אשר ראוי לו לשמוע ולטעום כך את המקראות.

ומשמת ר"ע בטל כבוד התורה, ואין בידנו להבין היטב את הלימודים מריבויים ומיעוטים, שהלא אין זה מה שמכונה היום 'דיוקים', אלא צריכים לבוא ממקום של הקשבה פנימית וחיבור אמיתי לעומק תוכן המקראות ולעולם ה'חי' של משמעות המושגים הנזכרים. אולם פעמים רבות הפירוש הפשוט של טעמי המקרא וצליל מנגינתם, מורגש הוא גם היום למי שיש לו אוזן קשבת. וסו"ס הא קרי הוזה"ק לטעמים 'נשמת התורה', וגם הרובד היותר פשוט שבהרגשת צלילי הכתובים, ענין גדול בו, ובאמת הוא קיים בשמיעת כל אדם אף שאינו מודע.

²⁰⁰ עוד הביאו מדקדוק ופירוש עה"ת להגר"א, "וכמו שהעולם נחלק לג' חלקים, דהיינו שמים ורוח וארץ השפלה, כן האדם מתחלק לג' חלקים, דהיינו נפש רוח ונשמה, וכמו כן התורה נתחלקה לג' חלקים, דהיינו אותיות ונקודות וטעמים, והאותיות הם כמו גוף האדם, והדגושים הם כמו רוח האדם, וכמו שהרוח הוא עיקר האדם, והרוח הוא רוח החיוני שהאדם שבו הרוח יכול לילך לכל מקום שירצה, והוא כוח התנועה, שהאדם מתנועע לכאן ולכאן, כמו כן הנקודות מנענעים האותיות ובהם חיים האותיות, כי

עיקר חיות האדם דרך הפה, באכילה ודיבור

של כל ענין הוא השכל הנסתר שבענין, שמתוכו יוכל האדם להבינו במחשבתו, וע"ש בארוכה].

(ח) הנה נתבאר דהפה הוא החלק בראש אשר דרכו המפגש עם הגוף ממש, ובו מכיל האדם את המציאות בתוכו, באשר הראש הוא שורש האדם ומקום הנשמה שבמה, ודרכו מתחבר למהות המציאות וקולט אותה בארבעת חושי, אולם הגוף הוא מרכז האדם בפועל, וכדאיתא בשו"ע הלכות תפילין (סי' כ"ה ה'), "וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות", ובו החיות הממומשת, הנחויות בכל עצמותו (וענין סברא אמיתית ותורה שבע"פ, הוא נובע דוקא מהלב, ויתבאר בשער ד'). וזהו ענינו של האדם, לחבר את הגוף לראש, את החיים הממשיים ליניקת שורשם. והמקום בראש אשר בו זרימת החיים לתוכו של האדם, הוא דרך הפה, אשר ממנו יכנס לתוך לבו ומעיו.

[ויש בזה שני כיוונים, מהחוץ לפנים ומהפנים לחוץ. ושניהם עיקר מהות חיות האדם. וכשם שהאוכל יבוא מהפה לתוכו וממנו ייטב לבו ויקבל חיותו ובנינו, כך עולה הקול מקרבו מתוך לבו ועצם הווייתו ויוצא דרך הפה²⁰², (וז"ל ר"צ הכהן (תקנת השבין ע' ס"א), "וכמו שאמרו (פסחים ק"ח ב') 'אימתי אני אהובה כשישמע קול תחנוני', כי ה' יתברך משתוקק לשמוע הקול קול יעקב כמו שנאמר (שיה"ש ב' י"ד)

ומקור הדברים מהזוה"ק בכ"ד, וכגון בהקדמת תיקוני זוהר ח' א', "וטעמי אינון נשמתין ונקודין רוחין ואותוון נפשין". ושם תיקון צ"ט ק"ה א', "וטעמי אינון מסטרא דכתר, ונקודין מסטרא דחכמה, ואתוון מסטרא דבינה". [ואכן בזוה"ק בדוכתי טובא מאריך בענין הטעמים, מה שכמעט לא נמצא בדברי חז"ל. והיינו שענינים הפנימיים הנסתרת ובהם תלוי כל דקות הענינים, וראוי העסק בזה לס' הזוהר דייקא].

וכך הוא המידה, דדוקא דרך שטועמים הענין וחשים אותו בתוכו במלואו, מזה יבוא הדקות ועומק הפנימיות. וזהו בחינת תורה שבע"פ, שבה דוקא החוויה והתפיסה בחושים היותר גשמיים, ודקדוקי המצוות בפועל והעסק בהם, מכניסים את האדם למקום הזה, וכך באים לפנימיות ודקות התורה. (והוא היחס הכפול שיש בזה והארכנו לעיל בהערות, וכשם שבספר תורה דוקא הדבר שנקרא ע"ש החוש היותר גשמי מורגש ונחוה, הוא הוא נשמת הדברים, שכך הוא כלפינו, ורק ע"י הטעם שיחווה האדם, נבוא ל'תוך', והתבונן בזה). והבן היטב²⁰¹.

האדם מנענע האותיות בנקודות, והטעמים הם כמו נשמה שבאדם, והיא נפש המשכלת, שבו אדם משכיל לאיזה דרך הוא רוצה לילך.. כמו כן הטעמים בהם אדם יודיע באיזה מקום יוליך האותיות, אם למעלה או למטה".

²⁰¹ וכבר ידוע מהשל"ה ועוד, דכאשר משתמשים בלשון טעם לעומק טעמי תורה וכן כל כיו"ב, אינו משל ולשון מושאל מהטעם הגשמי אשר במאכל, אלא 'טעם' הוא מושג, כשם שראיה ושמיעה מושגים הם, וגם כאשר משתמשים בלשון עין ואף וכיו"ב כלפי מעלה, האריך השל"ה (תולדות אדם בית נאמן יעו"ש) שאינו מושאל, וענינם מעיקרא הוא הגדרת תוכן מושג הראיה והריח וכו' ברעיון העקרונות, וצורתו זו מהותית היא, ויש לה השתלשלות ומימוש בכל הרובדים, בין בעליונים בין בתחתונים. [ואין זה מן התימה, כי אפילו בכלים הגופניים האלה אשר בנו, לא יקרא עין מפני העין ממש, אלא מפני [כח] הראות, הנקראת 'עין' באמת, וכן לא תקרא היד יד מפני היד בעצם, אלא הפעולה הנמשכת מהיד, היא תקרא יד באמת. וראיה לזה אמרו רבותינו ז"ל בגיטין, פרק המגרש (פ"ה ב'), ידים שאינן מוכיחות הוויין ידים או לא הוויין ידים, רצונם לומר, ענין לקיחה]. והוא פשוט למתבונן. וזהו שורש כל זה המאמר, לפרש את המושג ששמו ראה, שמיעה וכו'. והוא עיקר גדול.

ודע, דכללא הוא, דאף הטעם במובנו הפשוט אינו חומרי גשמי גרידא, אלא מישך שייך לחיות אשר יש בדבר (הלך מיום שנחבר ביהמ"ק ניטל טעם הפירות, כמבואר שילהי סוטה, ואמרו שם, טהרה שפסקה ביטלה טעם וריח), ואפשר לראות זאת בהדיא, דפירות האדמה הסמוכים לה חיותם וטעמם פחות, ופירות האילן ששם צומח טפי עליהם, עסיסיים ומשובחים טפי, וחיותם רבה יותר, ודגים ובשר אשר בעלי חיות ממש הם, הם המשובחים ביותר, (ובדר"כ דגים פחותים מבשר, דחיותם פחותה ביחס לחי ודמם קר וא"צ שחיטה).

וכאשר אמרו רבותינו (ברכות מ"ד א'), כל שהוא כשיעור כביצה, ביצה טובה הימנו, הענין, דהא הביצה היא הדבר אשר הוא שורש התרנגול, ובו מונח תמציתו ועיקרו באופן מרוכז, הלכך טעמו משובח וחיותו רבה, עד אשר אין בדומה לו (ולא מתוך מחקר בכל מאכלי העולם אמרו כן, אלא מסברא, וכך היא מידת חכמים בכל דבריהם, שמן הסברא יודעים המציאות. באשר רואים הם את התוכן אשר בעולם, שממנו משתלשל הכל). כיו"ב חלב משובח ועסיסי הוא, באשר ממנו יניקת העגל, ועל ידו מתפתח ובא לצורתו ונשלמת חיותו. דו"ק ותשכח הרבה כיו"ב.

(ואמנם לענין ברכה יש מעלה בפירות וירקות, שכל יעודם לאכילה, הלכך חולקים ברכה לעצמם באשר לכך כל יצירתו ותו לא, ונברא וניתן ישירות מהקב"ה לכך. מה אין כן בשר דגים ביצה וחלב וכיו"ב, שאף שמשובחים יותר, אין כל בריאתם מעיקרא בתורת שם אוכל, ויש להם ענין עצמי מסויים כ'חי' העומד בפנ"ע, וכבר האריכו בזה, ואכ"מ).

²⁰² "והדבור הוא מבחינת הרוח.. וכן נראה לעין שבכל דבור שהאדם מוציא מפיו יוצא רוח והבל מהפה, ומשכן הרוח עיקרו הוא בלב, כי רוח והבל הדיבור עיקרו וראשיתו הוא עולה מהלב" (נפה"ח ש"א פי"ד).

מקומה 'בין עיניך' ואפשר להרגיש שניכרת בהבעת העין, אשר שם המקום השורשי של הנפש, הדיבור מהפה דייקא הוא, וענינו בבחינת ה'טעם', באשר בו מביע את אשר נכנס ב'תוך' האדם ודרכו מרגיש וחווה בפועל את המציאות²⁰⁴, והבן.

וחוש השמיעה שקולט דיבור, כבר נתבאר שהוא החוש הראשון בקליטה לתוכו של האדם, אולם אינו מוכל בתוכו כ"כ, באשר ביחס לאדם אחר, שאין הדיבור נובע מקרבו, אלא נכנס אליו, הוא נתפס במקום עליון יותר, ודרך יש עד שיחדור לתוכו ממש, בבחינת 'טעם'. והבן. ולעולם שמיעת דיבור היא הקליטה החיה שבה זורמים הגוונים הדקים של ההבעה, וזהו מעלתו של דיבור בהיותו המציאות המחברת באשר הוא הממוצע, שאינו מוגשם וחסר הבעה כמעשה, אולם גם אינו מופשט וחסר תפיסה בידנו כמחשבה. ועיקר מהותו של האדם במקום זה, ובהו יחבר העליונים והתחתונים. ("עיקר חיותו של האדם הוא הרוח, והוא האדם המקבל שכל ועונש כידוע, והוא המרגיש, והוא כל כוחותיו וחושיו" (פי' הגר"א לס' 'יצירה א' א') והוא הוא כח הדיבור, כמבואר בדבריו בכ"ד²⁰⁵).

וענין הנשיקה אשר בפה, משום שבמקום זה מתחבר לתוך מציאותו, ובנשיקתו כמבקש לטעום טעמו ולשאוב אותו אל תוכו, והוא החיבור והדביקות אשר ביניהם, וכך מעמיד עצמו כמכיל ממנו²⁰⁶. ונשיקת פה אל פה הוא החיבור והאהבה

'השמיעני את קולך כי קולך ערב', ולמדו מזה (ברכות כ"ד א') דקול באשה ערוה, כי הקול הוא יוצא מפנימיות ומעמקי הלב, ולפי שאין תשוקתה של אשה אלא לבעלה.. קולה מעורר אהבה ותאוה בלב האיש, וכן אין תשוקתם של ישראל אלא להקב"ה, על כן קולם מעורר אהבתו יתברך להם..". והיינו, שמורגש בקול כל תוכיות האדם²⁰³, והמנגינה וההבעה שבו היא קולמוס הלב, ומעורר חשק והיכרות חזקה).

ואין זה במקרה שהן הדיבור והן האכילה בפה הם, אלא כשם שיונק מרכז חיותו מהפה אל תוכו, כך נובע ממנו חיותו דרך פיו, וכידוע הדיבור הוא עיקר 'צורת' האדם ('רוח ממללא'), ובו ינבע מקרב נפשו תסיסת חווית הווייתו וגווני לבו, בהיותו מביע ומבטא את עולמו, ואין לך דבר שמחבר בין בני אדם כמותו, באשר כולו ההבעה של ה'צורת אדם' שבו, בדקות גווניו והרגשי נפשו. ואמרו הקדמונים, שאף אם יעלה האדם למעלה ויחזה מראות אלוקים, לא תשלם הנאתו עד שירד למטה ויספר לרעהו. וזה דבר מורגש, שעיקר ההנאה וההרגש בחידושי תורה, הוא דרך אמירתם. והיינו, שאין הוא יכול לחוות את המציאות כראוי, עד אשר ישתף אחר בחוויתו, ובה תחושת ה'חיים'.

ועיקר כח המרגיש שבו, ע"י הדיבור הוא, שבו מעמיד את תוכן הבעת המציאות באופן חי, כך מוגדר העולם ומקבל את צורתו ואופייו, כפי שמעמידו האדם. ולכן בעוד המחשבה

²⁰³ וזהו הטעם שאין קולו של אדם שווה לשל רעהו, כמו שאמרו בסנהדרין ל"ח א', "בשלשה דברים אדם משתנה מחבירו, בקול, במראה, ובדעת". משום שהקול עולה מקרב הלב, ומורגש בו עצמו של אדם (ואפשר להבחין שבד"כ הקול מתאים לאופי האיש). וכשם שאין לבותיהן שווין, כך אין קולם שווה. ובאמת פרצוף הפנים והקול הם בעיקר הדברים שניכר האדם ומתייחד מרעהו, משום דבהם מוקרן חוצה אישיותו, ולכל אדם גוון משלו. והבן.

שו"ר שכ"כ ר"צ הכהן בשיחת מלאכי השרת ג', "וביאר זה כי כל אחד משונה מחבירו בדעת כמו שאמרו.. והדעת הוא כלל צורת נפש האדם ויתרונו מן הבהמה. ולכן משונה עוד זה מזה במראה ובקול כמו שאמרו שם בסנהדרין, שגם אלה השנים הוא יתרון בפרצוף פנים שהפנים שליח הלב וכן בדיבור, ואין כאן מקומו להאריך".

כינור וכו'.

²⁰⁴ ונעתיק מד' ר"צ הכהן בשיחת מלאכי השרת ג', בדבריו בענין הדיבור, שהוא עצמו התגלות הדבר (ולכן דיבור של הקב"ה הוא הבריה וההוצאה לפועל), "וכמו שניכר גם כן על הדיבור איכותו של הכח המדובר אודותיו כמו שהדיבור לנקום וללחום ולהתגבר ידובר בקול וזעף עד שניכר מקול הדיבור שהוא על ענין ההוא וכיוצא בו, כידוע למבין"

ויש להאריך בזה ולהעתיק הערה מחלק ה' עמו.

²⁰⁵ "שהאדם הוא הפה בדיבור ברוח ממלא, והוא גדר האדם, מדבר" (פי' הגר"א על האגדות, ב"ק ט"ו ב'). וכינוי האדם בשם 'מדבר' ידוע בכל הקדמונים, והיינו בתורת שזה נקודתו המהותית, והוא צורת ה'חיים' המתבטאת בו מעבר לבע"ח.

²⁰⁶ "אבל הנשמה שהיא נשמת שדי ר"ל נשימת פיו יתברך, אין עצמותה מושפע ומתגלה בתוך האדם, כי היא מרומים תשכון בתוך פיו ית' כביכול... ובהו יובן כוונתם ז"ל בשמות רבה פמ"א, ע"פ כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, שאמרו למה"ד למלך שהיה לו בן, בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו, נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו כו', א"ל איני מבקש אלא ממה שבתוך פך, מה עשה נתנו לו כו'. היינו שבקשת הבן יקיר להשיג שיושפע בו מניצוצי אור בחינת הנשמה, אשר מקורה נעלמה בנשימת פיו ית' ש"י. (נפה"ח ש"א פט"ו וט"ז).

והיינו, דגדר 'פה' הוא שנמצא אצלו ושואב מקרבו ממש. והבן. וכידוע זה ענין מיתת נשיקה, שחוזר להיות מוכל במקומו האמיתי אשר כל חייו לא התנתק הימנו, ואין זה אלא 'כמישחל בניתא מחלבא' (ברכות ח' א'). "נטלה הקדוש ברוך הוא לנשמתו של משה

לומר "ידיהם ולא ימישון" (תהילים קט"ו ז'), מפני שלא הזכיר "לא יאכלון", כי די באחד מן הגופניים.

והיינו, שהטעם והמישוש קרובים במהותם. וידועים ד' ס' יצירה (פ"א ב'), על ברית הלשון וברית המעור המקבילים זה לזה²⁰⁷, (וראה עוד בבאה"ג למהר"ל, באר ה' פ"ד). ויעוי' עוד במורה נבוכים ח"ג פמ"ט, דמחשיב את חוש הטעם בכלל חוש המישוש²⁰⁸, וע"ש. ובאמת כבר מצינו בגמ' ששני חושים אלו מגדירים פחיתות בני אדם, והוא מהג' דברים שבנ"א נדמין לבהמה (חגיגה ט"ז א'), וכן אמרו על השדים שבג' דברים נדמו למלאכים וג' לבנ"א, שאוכלין ושותין פרין ורבין ומתים, ע"ש. ואילו קול מראה וריח אינם נחשבים לגנאי, ואדרבה אמרו עליהם בברכות נ"ז ב' שמישבין דעתו של אדם, והיינו ששייכים למקום היותר מרומם שבו ומרחיבין דעתו].

וענין חוש זה הוא לחוש את הדבר בעצמו, שממשש ונוגע ומתחבר עמו גוף בגוף. והנה הוא היותר מוגשם ופחות ואין בו ריח וטעם שיש בהם חוש עדין יותר, אלא ענינו עצם הגוף כגוף. ולכך אינו קיים כלל בראש, אלא בגוף המשתלשל הימנו. ועיקר הנאתו היא בחלקים היותר נמוכים של הגוף. ולכך הפילוסופים אמרו עליו 'חרפה הוא לנו'. ראה במו"נ ח"ב פל"ו וח"ג פמ"ט שמביאים, ומנמק "מפני שהוא לנו מאשר אנחנו בעלי חיים.. ואין בו דבר מענין האנושות", וע"ש.

הגדול, להתאחד ולהשלים זה את זה, ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודין מיי. (וענין ריקקה הוא בתורת היותו ההפך דנשיקה, שפולט אותו מקרבו ומואס בו. ולא במקרה אדם שחש מיאוס ובחילה מדבר, מקיא את קרביו ופולט כל אשר בתוכו. והבן). וכולהו ענינם בפה, אשר בו עיקר הרגשת האדם והכלתו בתוך מציאותו ממש].

החוש החמישי אשר בגוף עצמו - המישוש,
'בתחתון נכלל העליון'

ט) והנה כל דברינו עד כה היו בחושים שבראש, אשר מנינם ארבע וכדברי הגר"א, ברם ידוע שיש חוש חמישי, הלא הוא חוש המישוש. וחוש זה הוא בגוף עצמו, וקרוב הוא לחוש הטעם, אלא שיבוא בהגשמה יותר.

[ונעתיק ד' רבינו בחיי דברים ד' כ"ח, 'אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון'. "הזכיר בכתוב הזה ארבעה חושים, והחמישי שהוא חוש המישוש לא הוצרך להזכירו, כי הוא בכלל "לא יאכלון" שהוא חוש הטעם, ודי שיזכיר אחד מן החושים הגופניים שהם שנים, כי השלושה הם רוחניים, והם, חוש הראות וחוש השמיע וחוש הריח, ולכן מצאנום בהקב"ה, "וירא ה'" (בראשית ו' ה'), "וישמע ה'" (במדבר י"א א') "וירח ה'" (בראשית ח' כ"א). וכן תמצא בדוד שהוצרך

וגנזה תחת כסא הכבוד. וכשנטלה לא נטלה אלא בנשיקה שנאמר על פי ה'" (אבדר"נ פי"ב). אין מיתתו אלא ע"י קרבת אלוקים, כביכול מבקש 'לשאוב' אותו אל תוכו. וזהו גדר נשיקה. והבן. (וע"ע בפ"י האוה"ח לויקרא ט"ז א').

²⁰⁷ הובא הרבה בספרים, ופירשו "זה מוליד בגשמי וזה ברוחני". והיינו שהדיבור נמי יוצר ובונה את האדם, ודרכו חושים ומרגשים את העולם ומתחברים עמו, ראה לעיל. (וכבר כתבו דאף הזיווג מצינו שנתכנה דיבור, והוא בכתובות י"ג א', ראוה מדברת עם אחד וכו'. ובאמת הוא ידוע שהדיבור הוא עיקר צורת התחברות האיש והאישה במובן המהותי, ובזה חשים קירבה, והוא ענין בעצם ולא מיקרי, והבן). וז"ל ר"צ הכהן בליקוטי מאמרים ע' ל"ח, "וברית הלשון וברית המעור מכוונים זה נגד זה, בשניהם כח הנבראים להוציא נבראים אחרים, ברית המעור בפועל ומעשה בגוף וברית הלשון בנפש, כטעם את הנפש אשר עשו בחרן, וכמו שאמרו (סנהדרין י"ט ב') כל המלמד בן חבריו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו".

והיינו, באשר בשניהם עיקר התחושה והחיות של האדם, ושם הוא חווה ומכיל את המציאות ובונה את עולמו ומקומו היחודי ונשאר ממנו שם ותולדה, אלא שזה בחלק היותר גבוה, אשר ממנו יוצאים הידים ואצבעותיהם (אשר בהם פועל ועושה), וזהו בחלק היותר נמוך, אשר ממנו יוצאים הרגלים ואצבעותיהם (שבהם הולך וקובע מקומו). ובשניהם נכרת הברית, להקדישם ליניקת החיות באופן הטהור והאמיתי שבזה.

שו"ר בשפ"א פ' שמות תרנ"ט, "והם ברית הלשון וברית המעור שעיקר החיות תלוי בהם, כמ"ש במ"א פ' חי חי כו' יודך. כי עיקר הכריתות הם במאכלות וביאות אסורות, מכלל שעיקר החיות תלוי בהם.. ברית המעור תולדות הגוף. והלשון תולדות הנשמה זה כח תורה שבע"פ..". והיינו,

²⁰⁸ "כבר הודעתך דברי אריסטו בלשון אמר, זה החוש אשר הוא חרפה לנו, ר"ל חוש המישוש, המביא לבחור המאכל והמשגל, והוא קורא בספריו האנשים הבוחרים המשגל ואכילת מיני התבשילים, הפחותים, וירחיב פה ויארץ לשון בגנותם ובפחיתותם".

וז"ל האברבנאל בספרו משמיע ישועה (מבשר טוב ח"ג נבואה ב'). "וידוע כי מחמשת החושים החיצוניים היותר גס ועב מהם הוא חוש המישוש, אשר לגסותו הוא חרפה לנו, ובו נפלו אזהרות העריות כולן. ואחריו בגסות הוא חוש הטעם, שהוא גם כן מישוש מה אלא שהוא מיוחד בדברים הנטעמים, ובו נפלו אזהרות המאכלות אסורות. ושני החושים האלה לא יוחסו בספרי הקדש לאלוה יתברך מפני גסותם, כמו שזכר הרב המורה והנביאים כולם, גם החכמים השלמים היו מתרחקים מהם מפני חרפתם כי רבה היא".

סוד ה'דעת', המחברת בשלימות ההרגשה במציאות ממש

(י) ויסוד הדבר הוא בנתבאר עד כה, דסולם החושים אשר בסדר הגוף מלמעלה למטה, אמנם יורד מן הדק והעדין אל הגס והמגושם יותר, אולם דוקא חוש הראיה השמיעה ואף מקצת הריח, לאחר החטא שוב אינם עצמו של האדם, ואיננו נהנה מהם כ"כ, שהרי מבחוץ הוא עומד, ואיננו נכנס לתוך חייו להתאחד עם גוף מציאותו. וזהו מהות מושג ההנאה, בהיותו חש את תסיסת המציאות וחוויתו בקרבו, וזוה מושלם קיומו ועמידת הווייתו, והבן.

והטעם הוא אשר בו יחוה את המציאות בפועל ממש, באופן היותר חושני ומורגש. ולכך הנאתו מוחשית ומורגשת ביותר. ויתר עליו חוש המישוש, שכולו הוא תחושת הגוף בעצמותו ממש, וההנאה איננה רק מטעמו אלא מכל עיקרו, לכך היא ההנאה העזה והתוססת ביותר, ובה החיבור השלם, להיות אחד ממש עם הדבר. והוא הנקרא דעת.

ובודאי לא בחנם לא נכרתת בריתו של הקב"ה בגוף האדם, אלא במקום אשר בו עיקר חוש המישוש, הרי כי אין תחום האדם בשם הבורא אלא כאשר יושלם בכל הווייתו היותר גופנית ועזה, וכל עצמה של הרגשתו ותסיסת חיותו יקרינו את הצורה העליונה, וערלתו וגסותו לא תהיה לו עוד. ובהכי יקרא שמו ישראל ויכנס להיותו בכלל זרע אברהם. אזי מסור הוא בכל נפשו ומאודו לחיות את החיים האמיתיים, באופן שיחדור עד לעצם תחושת הווייתו וחוויתו, עד בלתי השאיר שריד מנותק²¹¹.

ובאמת לשון זו 'חרפה הוא לנו', נמצאת בתנ"ך במקום אחד בלבד, הלא הוא במעשה שכם, שאמרו אחי דינה, "לא נוכל.. לתת את אחותינו לאיש אשר לו ערלה, כי חרפה היא לנו" (ל"ד י"ד), והיינו, שבאמת כאשר יבוא בצורה הגסה ולא יתקן ויחבר לשורש, הגדרתו היא חרפה, וזהו ענין הערלה²⁰⁹, ובכ"מ אמרו, "ואין חרפה אלא ערלה, שנאמר כי חרפה היא לנו" (תנחומא ויצא כ').

ברם במה שעשו לחוש זה לחרפה בעצם, כבר השיגו הרמב"ן (אגרת הקודש המיוחסת לו פ"ב, וע"ש) ואחריו רבים, וז"ל דרשות ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א) לפ' תזריע ומצורע, "באמת כי מה שכתב הרב רבינו משה בר מימון זכר לברכה ושבח דברי היונים באמרו, כי זה המישוש הוא חרפה לנו, הוא אמת מצד אחד, כשנעשה שלא למצוה כמו שאמרנו, ומשל הזבל שהביא הוא הנכון לזה הדרך, אבל לא כדעת היונים, כי אומר כי כל המעשה הוא חרפה, כי לפי תורתנו הקדושה כשנעשית בקדושה ובטהרה היא קדושה גדולה, ולכן באה מצות פריה ורביה ומצות עונה.. והנה החיבור בדרך קדושה הוא נכבד, והוא סוד הדעת".

וראה עוד בבאר הגולה למהר"ל באר חמישי פ"ד, ובמור וקציעה להגריעב"ץ סי' ר"מ, ועוד רבים וטובים. [והרבו בספרים להפליג דוקא בפן הקדושה שיש בדבר זה, יותר מכל חוש אחר. ובכל הזוה"ק וספרי המקובלים עומד במרכז מושגי הזיווג וחיבור עליונים ותחתונים אשר בו, שהם התיקון והשלימות של הכל²¹⁰. וידוע שהיסוד לזה הוא במבואר בגמ', דמרכז ביהמ"ק, מקור השארת השכינה בישראל, היו הכרובים בצורת איש ואשה].

²⁰⁹ שו"ר שכ"כ ר"צ הכהן בפוקד עקרות אות ה' ע"ש.

²¹⁰ וראה בסוף ההגה ממנה"ץ בן הגר"ח מוולאז'ין הנדפסת בנפח"ח ש"א, "ולכן כל תיקוני העולמות נקרא בזוהר ובכתבי האר"י ז"ל בשם זיווגים", וע"ש מש"כ לבאר מה הביא להמשיל דוקא בזה, דמקביל למה שכל מעשי המצוות שעושה האדם למטה, עושה תיקונים גדולים וכו'. אולם ברור שלא התכוון שם כפשוטו שאינו אלא בא לסכור פי מרחיבי פה ולשון על מקיימי המצוות להוציא מידם, אלא תוכן אמיתי יש בזה, שהזיווג בצורתו הטהורה, הוא בחינת הדעת והחיבור האמיתי והממומש, וכמשי"ת, והוא שלימות המציאות בגוון המלא שלה [ומקביל להא דנשלם הכל דוקא במעשי המצוות, שבהם המימוש של המציאות האמיתית].

ויעוי' עוד בשל"ה תולדות אדם בית נאמן שהארץ בזה, ע"ש בכל דבריו, וז"ל בבית אחרון, "נמצא, כל התוארים הנזכרים בו יתברך, עין, אוזן, רגל, יד, וכן כולם, גם ענין זיווג, חבוק, נשוק, אב ואם, בן ובת, חמיו וחמותו, והרבה כאלה, כל אלו הם לשון קודש, שמם העצמי שלהם בקדושה. ואחר כך בהשתלשלות הוא בשאלה, עד שאפילו הגשמיים נקראים בשמות אלו בשאלה". והיינו, דאלו מושגים של תוכן בעצם, אשר התממשותם כאן בעולם.

ובאמת זו אחד מן הסכנות הידועות בלימוד חכמת הקבלה כאשר אין ראויים לזה, ראה בס' הזכרונות לר"צ הכהן מ' ג'. "וכן ראיתי כתוב בספר נדפס לאחד קדוש מדבר, דכת שבתי צבי שם רשעים ירקב שבאו למה שבאו, היה על ידי עסקם בחכמת הקבלה בלב מלא תאוות עולם הזה, והגשימו הרבה. ועל ידי ראותם לשונות זיווג חיבוק ונישוק וכדומה, נפלו לתאות ניאוף רחמנא ליצלן, ועד שהרשיעו הרבה". [וד"ז אינו השערה, אלא ידוע לבקאים בתולדותיהם ומנהגיהם].

²¹¹ וראה בקונטרס 'ועשית פסח' אות ס"ט ובהערות שם, דנכלל ציווי הברית למילת אנשי בית אברהם בעיקר דיני הברית מילה שנצטווה, ואף כן מתואר בתורה "בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו, וכל אנשי ביתו יליד בית ומקנת כסף מאת בני נכר נמלו אתו" הרי דנמולו בתורת שם 'אנשי ביתו', ולא לחנם מאריכה התורה לפרט כן, ומשמע להדיא שהוא בתורת חלק מעיקר

את תסיסת החיים, וכאשר מתווסף לו גוון מחודש ובהירות בלימודו, זרימת חיים היא שמתווספת בו.

הלכך, תורה שבע"פ ענינה בהיות התורה נקלטת בקרבו עד החושים היותר מגושמים, באשר כהיום זהו מקום האדם עצמו ושם חווה את חייו, ועיקר הנאתו בחושים אלו, שבהם תוסס בקרבו קיומו (ולעולם תסיסת חווית הקיום, בפנים השונות שבזה, זהו מושג ההנאה), וכאשר מתרומם האדם בלימוד התורה, הרי כל חושי קולטים תורה עד שנובע בתוכו, במקום שהוא מחובר לו ממש, ושם חווה את עצמיותו.

וזהו סוד ה'דעת' דקדושה, שלא מתוך ההליכה בתום ובאמונה אחר דרך ה' משייך עצמו למעלה, אלא מתוך המקום שלו, מתוך הרגשותיו וראות לבו, מזוהה עם התוכן האמיתי. אזי אף דירד האדם להעמיד במרכז את עולמו ואינו רואה את המציאות הגבוהה מלמעלה, אלא חווה את כל חושי כפי איך שמתגלים במציאות בפועל, שם ימצא את דעת ה', וירגיש בתוכם את אמתת התורה והתגלותה בקרבו, ואכל וחי לעולם.

ידידו שזה ענין ידיעה ודעת בכל התורה, וכענין 'והאדם ידע' וכיו"ב, וענינו החיבור הפנימי שכולו נמצא במקום הזה, בכל עצמו של אדם. הלכך לעולם 'דעת' מקביל לחוש המישוש וכן הטעם, וכענין 'טוב טעם ודעת למדני', והבן.

ושימושי שם 'ידיעה' שבמקראות אינם מסתיימים כלל במשמעות ה'ידיעה' בשפתנו, שמשמש לידיעה חיצונית ותו לא, אלא מעיקר ענינים הוא נמי השגה חיה וחיבור נפשי

ואכן, 'אדם הראשון מושך בערלתו היה'²¹², וכתוצאה מהטעימה מפירות עץ הדעת נתפקחו עיני שניהם וידעו כי עירומים הם, ושוב היה לחוויה אשר עמה מזדהה האדם בהיותה לעצמה על גסותה וחושניותה, והתנתק מהחיבור לשורש להכיל בה את המהות האמיתית של צורת האדם והשגתו. אזי נצרכו לכסות עלה תאנה, אזי נוצר בו באדם ענין הדעת טוב ורע, שחווה את המציאות בפן הגס והחומרי שלה²¹³ ורק כך נהנה. ובהיותם לכשעצמם מנותק הוא האדם משורשו ושורר פירוד בין עליונים לתחתונים.

והתיקון הוא כאשר יטעם מעץ החיים הלא הוא התורה כמבואר במדרשים, והטעם והדעת שלו לא יעמדו לכשעצמם, אלא אדרבה, התורה תכנס לתוכו באופן שיחווה אותה בתוך חייו, עד אשר אף ה'דעת' שלו כולה תכיל תורה. דהיינו, שיחיה כולו בהוויתה ובתוכו ממש תשכון, עד שתמלא את חייו בכל פרט ופרט, שהכל ינבע מטעם התורה שבו, בכל עזות חושי הטעם והדעת²¹⁴. אזי שוב ה'דעת טוב ורע' לא תנתק את העולם משורשו, והחיבור החושני העז יכיל בתוכו במלואו את נקודתו האמיתית, את ההווי העליון של ה'צורה'. וזהו ה'חיים', בשלימות הנפש בתוך הגוף.

ולעולם לא מצינו תורה שבע"פ אמיתית, ללא שהאדם 'חי' ומתענג מדבריה והיא היא טעם חייו ומרכז הנאותיו. וזהו עצם מהותה וכמו שביאר בהקדמת האגלי טל, שכאשר שש ושמח ומתענג בלימודו, אזי דברי תורה נבלעין בדמו. באשר מושג ההנאה והעונג הוא מושג החיבור לתחושת חיים. וכל ענינה של תורה שבע"פ, שיורדת התורה לשכון בתוך האדם, שבו חווה את חייו, ואיננו לומד דבר מחוץ לעולמו, אלא חודר למרחב חייו, לצורת חשיבתו והרגשותיו ידיה, ושם הוא חש

המעשה מילה של אברהם. וכן הוא לפני כן "ויקח אברהם וכו' כל זכר באנשי בית אברהם, וימל את בשר ערלתם כאשר דיבר אתו אלוקים", ובציווי נאמר "ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף" וכו', הרי דבתורת 'ימול לכם' הוא.

וכן נכפל ענין מילתם פעמיים בציווי ופעמיים בעשיה, כי מעצמו של הברית שנכתר עם אברהם הוא, והיינו משום שנאמר בזה כחה של הברית שיצר הקב"ה, שמחייב את הנכרת עמו מוחלטות, עד בלתי השאר שריד כלשהו בביתו שלא יכלל בה, וזה ענין האריכות והכפילות בזה, והבן היטב. והיינו, שאף העבדים שהם החלק היותר שפל וגס שבביתו של אדם, מחוייבים ליכלל בברית, וזהו כל עצמה של ברית מילה, שחלה יהדותו בקרבו עד המקום היותר נמוך, ואינו משאיר דבר שלא יכלל בו.

²¹² הוא מאמר חז"ל בסנהדרין ל"ח ב'. ופשוט שאין המכוון בזה למעשה מסויים גרידא, אלא בתורת שמגדיר את כל עניניו של אדם הראשון. וכן מבואר בזה"ק בכ"ד, כגון ראה בראשית ל"ה ב', "ר' יהודה שאיל לר' שמעון הא דתנינן אדם הראשון מושך בערלתו הוה, מאי הוא, א"ל דפריש ברית קדש מאתריה ומחולקיה, ודאי מושך בערלה הוה ושבק ברית קדש ודבק בערלה ואתפתה במלה דנחש". (ובמשמעות זו של האכילה מעץ הדעת ושמיעה לקול הנחש, הובא בזה"ק במקומות רבים).

²¹³ ויש בזה ענין נכבד הידוע בספרים, בהא דאמר קרא "ויעש ה' אלוקים לאדם כתנות עור וילבשם". באשר לפני החטא היה

(ואין העור מטמא טומאת נבילות (עי' רמב"ם פ"א מהל' שאר אבות הטומאה),

"ר' אליעזר אומר מן העור שהפשיט הנחש, עשה הקדוש ברוך הוא כתנות כבוד לו ולעזרו" (מדרש תהלים צ"ב).

²¹⁴ ידוע מהזה"ק בכ"ד (כגון כ"ז א'), דתורה שבע"פ היא מסיטרא דעץ הדעת טוב ורע (הביאו ר"צ הכהן בכ"ד). וראה עוד בס' 'שערי אורה' שער א', אשר בכלל דבריו כלל בו תורה שבע"פ, עץ הדעת, ומלכות, במידה אחת. והיא המידה האחרונה של היציאה לפועל ממש בגילוי בתוך עזות המציאות למטה.

למציאות כפי שהיא, ברובד הנמוך שמוקד בה, מתחבר אליה וחי אותה בטעימת התוכן המהותי של החיבור לשורש.

קדושת הזיווג והמאכל, ראש לכל הקדושות

יא) והנה מבואר בספרים ד' קדושת הזיווג וקדושת המאכל הם ראש לכל הקדושות²¹⁷, ועליהם נאמר עיקר קרא של 'קדושים תהיו' (וראה רמב"ן שם שהזכיר בעיקר עניני המאכל והזיווג). והיינו באשר ככל ששייך לחלק היותר נמוך באדם, שייך בו טפי קדושה. הלכך חוש הטעם וחוש המישוש, בהם עיקר הקדושה. משום דהם מקום החיות הממשית שנרגיש, ושם המציאות יותר עזה ותוססת, וכאשר יהיה מחובר לשורש, הרי כל קומתו של האדם תבוא לשלימותה ההרמונית, מהראש והעיניים ועד כל חלקי הגוף, וה'צורה' תרד למימוש בתוך החיים על כל עוצמתם, על כל 'האדם' שבקרבם.

והלא עריות ומאכלות אסורות הם במרכז פרשיות הקדושה של חומש ויקרא שענינו חומש הקדושה וכנודע, וכן מצינו בקרא ב' שמיני "והתקדשתם והייתם קדושים ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרומש על הארץ" (י"א מ"ד), ולפני פרשת העריות שבפרשת קדושים נאמר "והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלוהיכם" (כ' ז').

ובאמת חז"ל דרשו לשון 'והתקדשתם והייתם קדושים' שבפ' שמיני, הן על המקדש עצמו בשעת תשמיש (שבועות י"ח א'), והן על מים ראשונים ואחרונים שבסעודה (ברכות נ"ג ב'). והתבונן שלא מיירי בעניני פרישה והימנעות, אלא שהתשמיש והאכילה יעשו על טהרת הקודש. ובהם העידה תורה להדיא שבהתקדשות זו זה נהיה קדושים. היש לך עדות גדולה מזו. ומהאי קרא דרשו ביומא ל"ט א', "והתקדשתם

אמיתי בגוף הדבר²¹⁵, וכידוע הוא ענין "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל-שד-י, ושמי ה' לא נודעתי להם" (שמות ו' ג'), שלא היה אופן גילוי היחס והחיבור של שם 'הויה' כלפי האבות, אלא עם משה ובני ישראל בזמן יציא²¹⁶ מ"מ. וכן כאשר נאמר 'וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים' (שם ב' כ"ה), "ואודע להם בארץ מצרים" (יחזקאל כ' ה'), ענינו שנתגלה בקרבם ובא לרדת אליהם.

וכן מצינו טובא, וכענין 'כי ידעתיו, למען אשר יצוה' (בראשית י"ח י"ט, וע"ש ברש"י). "ממרים הייתם עם ה', מיום דעתי אתכם" (דברים ט' כ"ד). "מודע לאישה" (רות ב' א'), "הלא בועז מודעתנו" (שם ג' ב'), "ואתה אנוש כערכי אלופי ומידע" (תהלים נ"ה י"ד), וענינו היכרות עמוקה ושורשית השוררת ביניהם. וכאשר אמר דוד לשלמה, "דע את אלוקי אביך ועבדהו בלב שלם" (דה"י א' כ"ח ט'), אין המכוון בזה כלל לידיעה כעין ידיעה פילוסופית, אלא לידיעה חיה בעצמות טעמו של האדם, שחוה אותה בחושיו ממש, ויורדת לכל הוויתו ודרכיו, עד חיות חוש הטעם והמישוש. והוא ענין "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו, דעו את ה', כי כולם ידעו אותי.." (ירמיהו ל"א ל"ג), האמור לעת"ל, עת תמלא הארץ דעה את ה'.

וע"ז אמר הנביא, "דן דין עני ואביון, הלא היא הדעת אותי נאום ה'", (ירמיהו כ"ב ט"ז). "כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי, כי אני ה' עושה חסד צדקה ומשפט בארץ, כי באלה חפצתי, נאום ה'" (ירמיהו ט' כ"ב), ופשוטם של מקראות היינו, שדעת ה' איננה עיון מופשט, אלא ההליכה בדרכיו לעשות צדקה ומשפט (והוא מבואר עוד בנביאים בכ"ד, ומן העיקרים שבדבריהם הוא). ובזה יודע את ה' ומדבק בו באמת. וידוע שמושג דעת ה' הוא תיקונו של הטעימה מעץ הדעת טוב ורע. והיינו, שתחת להתחבר

²¹⁵ ואמנם מצינו במקראות גם הרבה לשון ידיעה שמתפרש באופן חיצוני יותר, אולם גדר הענין הוא כענין שמצינו גבי הלשון 'שמע', שבא במקראות בכמה פנים, והיינו שיש כמה רובדים עד כמה נכנס והתקבל באדם וכולהו שם 'שמיעה' בהם (וראה משנ"ת לעיל גדר שמיעה). ואינם מקבלים מובן שונה בשורש לשון 'שמיעה' אלא בשיעור, והבן, ויתר עליו ידיעה שביסודה כלול בה משמעות פנימית ומחוברת יותר, שכבר הדבר קיים אצלו כך, בפנים השונים שבזה, ומזה שורש לשון 'דעת', והבן.

²¹⁶ והוא ענין "ואדעך בשם" (שם ל"ג י"ז). ובאמת בכל ענין הגילויי שבלוחות שניות הוזכר מושג הידיעה, 'הודעני את דרך ואדעך' (שם ל"ג י"ג), וכן הרבה, יעו"ש, וענין הי"ג מידות שנתגלו בנקרת הצור, הוא הוא עצמה של נתינת הלוחות שניות, אשר ענינם התגלות וחיבור עמוק ופנימי יותר מהגילוי של לוחות ראשונות, והדברים ידועים ואכ"מ.

²¹⁷ לשון זו נמצאת בספרי תלמידי הבעש"ט, וביחוד אצל בעל התולדות בספריו. אולם כמובן איננו חידוש שלהם בלבד, ויש לזה שורשים גם במקורות היותר קדומים. [ואילו אצל תלמידי הגר"א התמקדו בת"ת, והוא התיקון לחוש הטעם והמישוש מצד המקום השורשי שלהם באדם, וכמשי"ת באות הבאה. ועד ימינו זהו מההפרשים הניכרים אשר בקרב ממשיכיהם, כאן ידברו בעיקר על קדושה, וכאן ידברו על ת"ת ויסברו שהכל כלול].

וז"ל השל"ה בשער האותיות אות ק' קדושה, "ואני בבחורתי למדתי תורה אצל הרב הגדול הגאון המופלג החסיד מורנו הרב רבי שלמה ז"ל (א"ה), הוא ניהו המהרש"ל, כשנפטרתי ממנו לילך לנישואין שלי, אמרתי לו, רבי, ברכני, וצוה עלי מה לעשות. אמר לי בזה הלשון, קדש עצמך בשני ענינים אלו, בקדושת מאכל, ובקדושת הביאה, והוי זהיר במאד להרחיק אלף אמה ממה שנוגע לאיסור, והתקדש במאד בקדושתם, כי שאר מצות התורה אינם עושים רושם גופני, אבל אלו שני הדברים, האכילה מקיים הגוף, והביאה מהווה הגוף, והרושם הזה עומד תמיד, עד כאן היה לשון פה קדוש זל"ה".

ליהוי. אבל לא מנוולה כקדמיתא למחטי בי', הדא הוא דכתיב (ישעיה י"א) לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי וגו'.

וז"ל ר"צ הכהן בספרו עה"ת, (פרי צדיק דברים לשמחת תורה), "ענין החמדה והתאוה לא יתבטל גם לעתיד לבוא, רק שיהיו נקרא לבן, כי יהיה נצרך לחדוותא דשמעתתא. וזה רמזו חז"ל (קידושין ל' ב') אם פגע בכ מנוול זה, היינו היצר הרע של תאוה שנקרא מנוול, משכחו לבית המדרש, היינו שיכנוס טעם החמדה שיש בענין זה, כאומרם ז"ל (סנהדרין ע"ה א') שניתן טעם הזה לעוברי עבירה כמו שנאמר (משלי ט' י"ז) מים גנובים ימתקו, אותו הטעם בעצמו יכנוס בדברי תורה"²²⁰.

והיינו, באשר תסיסת החיים באופן של ריבוי והתחדשות פורצת ומתגדלת, הוא ההנאה היותר גדולה, וזהו ענין הנאת יצירה, שבה מעמיד ומחדש חיותו בכל פרצו והתממשותו, ואין לך הנאה גדולה מזו. ואברי הגוף היותר חיים ומרגישים, הם עצמו של האדם, ותחושת חייו ועינוגו היא כאשר מתחבר בתוכו וגופו ממש למקום המשלים אותו ומפרה את החיים, והוא ע"י המאכל והאשה, (ודוקא בצורה זו נוצרים חיים, וההנאה בזה אינה מקרית כמוכן).

וכאשר יתחבר למקום החיים האמיתי, יחוש בתורה את תסיסת חיותו באופן של הטעם והמישוש, אשר בהם עזות החיות בפועל. וזו צורת תלמוד תורה האמיתי, שפריצת חיות הלימוד חודר בכל חוויית חושי האדם. וככל שמטבעו יותר בר בקשת ריבוי החיות וחוויית העזה, כך מסוגל לנצל זאת לחוש את החיות האמיתית בכל תסיסתה ועזותה, ומזה נובע החידושי תורה, ליצור פריצת חיים חדשים מתוך שמחת החוויה הפורצת וממלאה.

[וכבר הביאו בזה ד' הטור או"ח סי' ר"ז, "פירוש הברכה, בורא נפשות רבות וכל מה שהם חסרים, ועל כל שאר הדברים שברא בעולם שלא היו הנפשות חסרים מהם אם לא בראן, שאינן אלא להתענג בהן, להחיות נפש כל חי", ומתבאר,

והייתם קדושים', אדם מקדש עצמו מעט, מקדשין אותו הרבה, מלמטה, מקדשין אותו מלמעלה, בעולם הזה, מקדשין אותו לעולם הבא".

וראה מה שהביא בילקו"ש פ' כי תשא (אות שפ"ו), "והתקדשתם והייתם קדושים", מכאן היה רבן גמליאל אוכל חולין בטהרה. אמר, לא לכהנים בלבד נתנה קדושה מסיני אלא לכל ישראל, שנאמר דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו, מכאן אמרו כל האוכל בלא רחיצת ידים סימן רע לו, ועליו הוא אומר והיה כשמעו את דברי האלה וגו' לא יאבה ה' סלוח לו, מכאן אמרו כל האוכל בלא נטילת ידים כבא על אשת איש", והוא הוא, ולא בחינים נקט אשת איש.

ובהיותם בצורה הנכונה הרי זה בגדר 'זה השולחן אשר לפני ה', והאכילה כקרבנות²¹⁸ והזיווג כשני הכרובים שבהם השראת השכינה²¹⁹, ואין לך דבר גדול מזה כמבואר בדוכתי טובא, וראה מה שהאריך הרבה בשניהם בשל"ה הקדוש בשער האותיות את ק' תחת השם 'קדושה'. וז"ל בסוף דבריו שם, "ועתה שנתבאר עניני קדושת מאכל התלוי בפה ובושט, וענינים התלויים במעור, אז תם ונשלם קדושת כל האברים שיעור קומת האדם, ונתבאר הכל היטב באות זה שהיא את ק', קדושה".

'אלמלא יצר הרע חדוותא דשמעתא לא ליהוי' - תסיסת ה'חיות' הממשית בתוכו של אדם

(יב) והנה ידועים ד' הוזה"ק (מדרש הנעלם, תולדות דף קל"ח ע"א), "רבי יצחק בר' יוסי הוה אתי מקפוטקיא ללוד, פגע ביה רבי יהודה, א"ל רבי יצחק, תאמר דחבירנא חכימי מתניתא אתעררו להאי עניינא, דיצר הרע יתנשי מן עלמא בר ההיא שעתא לזיווגא, א"ל, חייך הכי אצטריך יצר הרע לעולם כמטרא לעולם, דאלמלא יצר הרע חדוותא דשמעתא לא

²¹⁸ האריך בזה המסילת ישירים בפרק האחרון אשר מדבר בענין הקדושה, "כן המאכל והמשתה שהאיש הקדוש אוכל, עליו הוא למאכל ההוא ולמשתה ההוא, וכאילו נקרב על גבי המזבח ממש". ויעו"ש עוד.

²¹⁹ ונעתיק מעט מדברי השל"ה. "דעו בני כי אין קדושה בכל הקדושות כקדושת הזיווג, אם הוא בקדושה, ומקדש עצמו בתשמיש, כאשר הזהירו רבותינו ז"ל, כי אז הוא כדמות וצלם העליון, ומעורר הזיווג העליון סוד תפארת ומלכות, איש ואשה, המתיחדים ביחוד גמור על ידי ברית העליון...". וראה עוד בדבריו בפ' תרומה, "הנה קדושת ישראל תלוי בבנינו, ואז קדושת הזיווג בסוד השני כרובים דו פרצופים, ובשעת החיבה 'כמעט איש וליות' (מלכים א' ז' ל"ו) כמו שאמרו רבותינו ז"ל...".

[אגב, המחברים שנתווסף לשם חיבורם תואר 'הקדוש', הוא משום שאכן ענין הקדושה הנשגבות והדביקות מרכזי בספריהם, והעם למדו והושפעו מדבריהם רבות, דו"ק ותשכח].

²²⁰ וענין זה, דחדוותא דשמעתתא מקביל לכח היצר ומיניה קאתי, מובא בכל ספרו הנזכר עשרות פעמים, יעו"ש. והזכירו אף בצדקת הצדיק, וכן האריך שם הרבה בכל הספר דמתקן זה את זה, כגון באות קט"ז, "דברית הלשון וברית המעור מכוונים, דלכך בתורה מתקנים חטא המעור כמו שכתבתי לעיל (אות צ"ז וק"ז)", ויעו"ש.

חוות עץ ה'חיים' - מקור הרצונות ומהות ההנאות

יג) ודע, שיסוד הכל הוא הנאת הקיום והחיים, ואין לך הנאה גדולה יותר מהעומד על סף המוות וניצל. זהו המהות היסודית של האדם, שחפץ בחיים, וכל רצונותיו יסודם בחוית 'חיים'. בהם חווה את קיומו בצורה שלמה יותר²²². אלא שרובדים יש בזה. וכל אדם בוחר להיכן להתחבר בשביל לחוות 'חיים'.

וידוע שאף הכבוד והגאווה יסודם בחוית הקיום, שרוצה להיות גדול וקיים במלואו, ע"י הכרתו או הכרת אחרים בזה. והאדם מוסר נפשו על כך, משום שבכך חש שחשוב הוא ומציאותו מקוימת וגדולה, וקיומו תוסס ורחב, וכך הוא חווה את ה'אני' שלו בצורה חזקה. ואכן הנאות ממין אלו גבוהות יותר, משום שבמידה המהותי והעקרוני הם²²³.

ואולם האמת היא, ש'אין כבוד אלא תורה', והצורה האמיתית שבה ירכוש את קיומו ושלימות הויתו, ע"י התורה הוא, בהיותו מחובר למציאות האמיתית והמקוימת במהותה, וזהו חוית שלימות קיומו וגדולתו באופן האמיתי, לא כעומד לעצמו ושם את ה'אני' שלו במרכז, דאזי אליבא דאמת ריקני הוא ואין כאן מאומה, קיום של שקר הוא זה ואין לך דבר רע הימנו, אלא בהתבטלותו להתחבר לשורש הכל, בהיותו חלק מהמציאות האמיתית, ואזי יבוא לקיום ה'אני' האמיתי שלו בצורתו הנכונה. והוא הוא "האדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו, וזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להימצא".

וראה עוד בדברי החזו"א בספרו 'אמונה ובטחון' (פ"ד י"ד), "כי אמנם אין תיקון המידות שולל מהאדם אהבת עצמו, כי מציאות הנטיות לכבוד ולעונג היא מציאות חיובית בהרכב המכונה של זה החי הנקרא אדם, ואין שלילת הנטיות האלה בנין בנפש האדם אלא סתירת הויתו, המוסר אומר לאדם אהוב את עצמך ורכוש כבוד, אבל דע לך מה אושרך עלי חלד, ומה כבודך, אין כבוד אלא תורה, אין כבוד אלא ענוה, אין כבוד אלא עזיבת הכבוד, אין אושר רק להשתחרר מנטיות טבעיות, ולהיות נכנע לה' ולתורתו, תכלית החיים בעולם הזה ובעולם הבא".

ונתבאר בדברינו כאן דעסק התורה באופן היורד לתוכו של האדם בזה העולם, הוא הוא האכילה מעץ החיים כמבואר

ד'להתענג' ענינו 'להחיות', והיינו משום דמהותה של ההנאה היא לחוות את תחושת עצם החיים בצורה חריפה].

והוא שאמרו במדרש (שיהש"ר ד'), "רבנן אמרי, כל מי שאומר דברי תורה ברבים ואינן ערבין על שומעיהן כדבש וחלב המעורבין זה בזה, נוח לו שלא אמרן. רבי יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן אמר, כל מי שאמר דברי תורה ברבים ואינן ערבין לשומעיהן ככלה זו שעריבה על בני אדם בחופתה, נוח לו שלא אמרן, ריש לקיש אמר, כל מי שאמר דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן ככלה זו שעריבה על בעלה בשעת חופתה, נוח לו שלא אמרן". הרי שאין זה מעלה בת"ת, אלא זהו עצם החפצא של מסירת ד"ת, בחיבור עז עד אשר יורגש דוגמת החושים היותר 'חיים' ורבי עוצמה, כדבש וחלב וככלה בחופתה. ואל"ה לאו שם תורה עליה.

וברמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה, "גדולה מכל זאת אמרו, יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד". והיינו, שכח התורה הוא הכח היחיד שממלא את האדם כולו, ומונע ממנו שיפנה לבו לחוות את החושים באופן הגס שלהם.

והוא הוא תיקון חטא עץ הדעת, כאשר אף עזות חויית חוש הטעם והמישוש תנבע תחושתם מהמקום האמיתי של העולם, ולא יתנתקו לעמוד לעצמם, מתוך המקום הגס והנמוך. וזהו כח עץ החיים שהיא התורה (כמבואר בכל המדרשות ובזוה"ק), שממתיק הדברים בשורש, ולכך נכבד מענין הקדושה, ובו הכל נמצא מתוך המקום המהותי של התורה, אשר בה מרכז חויית האדם בכל מציאותו.

ובכל מקום נמשלה התורה לאשה, שפורצת וממלאה את כל אופק הנפש בצורה החיה ביותר, וזהו מקור 'חדוותא דשמעתא'. ושורש שניהם מנקודת הנפש של ההתאהבות והחשק. והוא, לחוש בכל תעצומות הנפש, את תכליתו ושלימותו במציאות שממלאה את האדם ומזרימה בקרבו 'חיים'. 'חשקה נפשי בתורה'. ואין זה דמיון מיקרי, אלא אותו נקודה ממש, וזהו מהות אשה²²¹, המשלימה את האדם ונותנת לו את החיבור לתסיסת הווי החיים, על כן נקרא שמה 'חווה'.

וכן בברכת התורה.

²²² לכתוב על הרחבת הידע, ולהעתיק מחלק ה' עמו בסוף

²²³ ואילו באכילה וכד' נהנה בחוית תחושת גופו ומימוש, ובעינוגו חווה את חיותו וקיומו התוסס בצורה מתממשת ו'עכשווית' ממש, ובזה מעלת ההנאות הגופניות, משום שיש בזה פן מושך ומציאותי יותר של 'חיים'. ואילו ה'כבוד' הוא הקיום במובן העקרוני המהותי, ולכן הוא אמיתי יותר, אלא שאין כבוד אלא תורה, ואם חווה את ה'אני' שלו בקיומו החשוב לכשעצמו, אין לך העדר קיום גדול מזה. וזהו עומק ענין כל הרודף אחר הכבוד, הכבוד בורח ממנו. 'אין כבוד אלא עזיבת הכבוד' (ל' החזו"א). והבן.

וברמב"ן בראשית ט"ו א', "זכה עתה אברהם להיות לו דבר ה' במחזה ביום, כי מתחילה היתה נבואתו במראות הלילה. וטעם 'היה דבר ה' אל אברהם במחזה', כטעם 'וכל העם רואים את הקולות' (שמות כ' ט"ו). וסודם ליודעי חן". והיינו, דנבואה מיקרי ראייה, שהיא ההשגה הבהירה העומדת כנגדנו ממש, וזה ענין 'רואים את הקולות', דמתן תורה היה בבהירות שראו כנגדם את המציאות האמיתית הקיימת בעולם,

בדברי רבותינו, ודרכה אף חווית החיים במובן היותר חושני, יכול להתחבר למקום השורשי של הקיום, ויש בה בתורה ובחיבור האמיתי לקיום מצוותיה והוראותיה, טעם וערבות היורד אף לחושים היותר גסים ו'עכשוויים'. ולכך דוקא יצר התאווה היותר חזק, הוא היצר שאפשר להשתמש בו להכיל את תענוג התורה וחוויתה בשלימות, באשר בו תסיסת ה'חיים' היותר מוחשית בעצמו של אדם.

וזהו ענינם של חידושי תורה, שהאדם עצמו מתווסף לו בהירות וחיות להרגיש עומק התורה ותסיסת תחושותיה בתוך עולמו. והוא התיקון האמיתי, שיתקיים בשלימות לעת"ל, עת יתקיימו יעודי התורה בשלימות הנפש בתוך הגוף, והחיים וההנאות כאן בעולם יהיו מתוך החיבור למקום השורשי שלהם, מתחושת החיים האמיתיים.

והוא שכ' הגר"א בתוך דבריו המובאים בתחילת המאמר, "ובזה מתורץ ג"כ מה שהקשו כל הקדמונים, מה שלא נאמר בתורה שכר עוה"ב. כי עיקר עוה"ב הוא להשיב הנשמה למקורה לדבק בשכינה, ובודאי יותר טוב מזה כשהשכינה דבוקה למטה כאשר היתה כוונת הבריאה כידוע²²⁴, ושכר זה כתוב בתורה כמה פעמים עד אין מספר, ושכנתי בתוכם ולא תגעל נפשי..".

יד) ונתרגם בקצרה את הנתבאר, להגדרות הידועות ביחס שבין רובדי התורה לכינויי החושים. תורה שבכתב בבחינת ראייה (והוא גדר נבואה), ותורה שבע"פ בחינת שמיעה לגוונים הדקים העולים מן המקראות (והוא ענין הדרשות), ועומק תורה שבע"פ בבחינת תורה דיליה הוא כבר בחינת ריח וטעם (והוא ענין הסברה), והמובן בזה:

²²⁴ ואכן כמעט כל חכמי ישראל נחלקו על הרמב"ם (בהל' תשובה פ"ח ה"ב ועוד) וסברי דהתכלית המיועדת לעת"ל תתקיים דוקא כאשר תחזור הנשמה לתוך הגוף בזיכרון ובתיקון השלם ותתקיים כן לעולם ולא יתבטל הגוף כליל (ולא כדעת הרמב"ם שאף בתחיית המתים לאחר זמן ימות הגוף), והם הראב"ד שם, הרס"ג באמונות ודעות (המאמר השביעי והתשיעי), הרמב"ן בשער הגמול, ועוד רבים וטובים, וכן הסכימו המקובלים. [ראה בשל"ה בתולדות אדם סוף בית דוד קמא, "...אבל בהסכמת חכמי האמת שהנצחיות בגוף ונפש, ולא תפסק, רק תוסיף מעלה מעלה תמיד עד בלי סוף ותכלית, אז הכל בא על נכון.. ומתורצים ומבוארים הדברים יותר בביאור נכון, החקירה של 'למה לא הוזכרו היעודים בתורה', כי הן הן היעודים הרוחניים, שהאדם יהיה נצחיי בגוף ונפש..", וע"ש היטב בכל אריכות דבריו שמסכם ענין זה, וכ"כ בכ"ד].

[ודברי הגר"א הללו, הם מפתח עצום לכל תפיסת העולם הנכונה, וזה כל עיקר מה שבאה חכמת הקבלה להעמיד בניגוד לתפיסת הפילוסופיה היוונית (הן של אריסטו וממשיכיו והן של אפלטון וממשיכיו), שאין המציאות המהותית ערטילאית ומנותקת, אלא חלה בתוך המציאות שלנו ממש, בכל מעשה ובכל הרגשה, והכל מכוון זה כנגד זה, ולא כדבר חיצוני מנותק שבמקרה פועל (כענין התחום המכונה 'מיסטיקה') אלא בסוד האחדות האמיתית, וזה סוד חיבור גוף ונפש, שהיוונים (והמדע הפוסע בעקבותיהם) מעצם מהותם וצורת תפיסתם לא יכולים להבין, גם לו היו חוקרים בזה אלפיים שנה נוספים.

והוא הוא עיקר הנתבאר במאמר זה, דביסודו של דבר סדר החושים הוא ראייה שמיעה ריח טעימה מישוש, וכל המוקדם מחבירו עליון ומרומם יותר ומונח בו ראייה עדינה ועקרונית (ומבחינה זו צדק אריסטו שסידר כן, ראה בהערות להלן), כ"ז הוא מהפך של העולם המופשט והשורשי, אולם מן הבחינה האמיתית, בעיני שירד ויתממש בתוך האדם והעולם וכך מקומו הנכון, וכאשר יעשה בצורה הנכונה, יש מעלה בזה לאוזן חוטם פה, ואף לחוש המישוש. והבין].

וראה עוד בענין זה, (שצריך לקרוא את התורה עם כל ה'צורה' והפנימיות, ועם כל זאת פשטה אמת וחל הכל בתוכו, והוא ענין הגוף, נשמה, ונשמתא דנשמתא), בשער ד', ולעיל שער א' אות י"ג ובהערה שם בענין הא דלא הוזכר מצות ת"ת בתורה שבכתב.

ובס' העיקרים מאמר ג' פ"י, "ונאמר כי אנחנו נמצא האדם בתחילת יצירתו ריקן מכל השגות, ותחילת מה שנוצר בו החושים החמשה הנראים, שהם המושג והטעם והריח והשמע והראות. ואלו ההשגות לא יגיעו אל האדם בבת אחת אבל בזו אחר זו, כי בתחלת צאתו לאויר העולם לא ישיג אלא ביותר גסה שבהם שהיא השגת המושג, וישיג בה סוג מן הנמצאות כחום והקור והלחות והיובש והרכות והקושי והשעירות והחלקות וזולת זה. וכשירחק מעט מזמן צאתו מן הבטן, ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ויותר נכבד והוא סוג הטעמים, כמתוק והמר והחמוץ והעפץ והחריף וזולתם.

וכשירחק יותר מזמן יצירתו ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק, כריח הערב והנבאש וזולת זה מן הריחנים. וכשירחק יותר ישיג בחוש השמע סוג אחר יותר דק ובמרחק יותר גדול מחוש הריח, וזה קולות והלחנים והבדליהם וזולת זה. וכשירחק יותר מזמן צאתו מרחם אמו ישיג בחוש הראות סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ובמרחק יותר גדול מכולם, וזה כמראים והתמונות והבדליהם וזולת זה. וכל אחת אלו ההשגות החמשה תקצר ידה מהשיג מושגות חברתה, כי הראות לא ישיג הקולות והלחנים והריחנים, ולא חוש הריח והטעם המראים והקולות.

וראה עוד במאמר חמץ לרשב"ץ בספרו יבין שמועה, מש"כ לבאר את סדר יין בשמים נר הבדלה, "ונראה לי סידור אלו הברכות שהוא על נכון. יין תחלה, לפי שחוש הטעם הוא יותר עב שבשאר החושים, שאינו משיג אלא בפגישה אל המושג. וחוש הריח יותר דק ממנו, כי מרחוק יריח. וחוש הראות יותר דק, שהוא משיג עד לשמים יגיע, בהשגת הכוכבים. וההבדלה היא חכמה להבדיל בין הקודש ובין החול, ועל כן קבעוה בחונן הדעת. והשכל הוא יותר דק משאר החושים, שהוא משיג המלאכים. והשגת החושים היא מהקל תחלה ואח"כ אל העומק. וכן הם מסודרים החושים. הלשון הטועם תחתון. והחוש המריח למעלה ממנו. והעינים לראות למעלה ממנו. והמוח להשכיל למעלה מכולם. כך נראה לי"²²⁷.

סדר עין אוזן אף פה, מבואר בדוכתי טובא בכל דברי הקדמונים²²⁵, וכגון ראה דברי בעל העקידה בפ' תולדות (שער כ"ד), ונעתיקם. "ויהי כי זקן יצחק ותכהן עיניו מראות", לפי שההשגות הפנימיות לא יושגו כי אם באמצעות החושים החיצוניים כמו שזכר בטבעיות, והיה כח קצתם יותר חזק בזה מקצתם לפי מעלתם ודקותם, וזה כי לחוש הראות יש כח חזק בבחינת העיניים והכרתם, עד שלזה הורגלו בכתבי הקדש ליחס אליו ההשכלה, באומרו 'וראיתי אני בלבי' (קהלת ב'), 'כי לא יראני האדם' (שמות ל"ג), 'אראה את ה' (ישעיה ו').

ולמטה ממנו חוש השמיעה על האמת, שלזה ג"כ הורגל בו יחס ההבנה והכרה השכלית. 'שמע ישראל' (דברים ו'), 'הסכת ושמע' (שם כ"ז), 'שמע בני' (משלי א') וכדומה. ולמטה ממנו חוש הריח כי ידמה להם בהשיג המושג מבלי הפגישה בו. ולזה כבר נאמר 'מרחוק יריח מלחמה' (איוב ל"ט), 'בהריחו אש' (שופטים ט"ז), 'והריחו ביראת ה' (ישעיה י"א). ואמרו ז"ל מכאן שמריח ודאין (סנהדרין צ"ג ב').

ולמטה מהם חוש הטעם, כי זה לא יפעל רק בפגישת המוטעם, אמנם לפי שהטעימה לאו מילתא חמרית לגמרי היא, אבל היא משפט הטעמים כמו שביארנו אצל עץ הדעת בשער ז' וט', מצינו טעמו וראו כי טוב ה' (תהלים ל"ד), ותהי בפי כדבש למתוק (יחזקאל ג'), כי אמת יהגה חכי (משלי ח'). כי הכרת הטעם יש בה דקות והשערה מדעת.

ולפי שהכח אשר במישוש הוא למטה מכולם בזה, עד שאין לו מבוא כי אם בבחינת הרכות והקושי בשעירות או בחלקות קרירות או חמימות, והוא ענין חומרי ממשי, לזה לא יוחס לו בכתוב שום התבוננות, אבל יוחסו לו הסכלות באומרו והיית ממשש בצהרים (דברים כ"ח), וכאין עינים נגששה (ישעיה נ"ט). וכבר ביאר החכם בפרק י"ד מהמאמר הג' מספר המדות, ענין אלו החושים כולם אצל ההשתמש בהם בהנאות הגופניות, וביאר שלא יוחס חטא בהנאה מהם בעצם זולתי בחוש המושג חרפה הוא לנו.²²⁶

²²⁵ וכן מדברי הילקוט עולה סדר זה, "ארחי ורבעי זרית. דרש ר' חנינא בר פפא מלמד שלא מכל הטיפה כולה נוצר האדם, אלא מן הברור שבה. מהו זרית, שהוא זורה את הזרע במעי האשה ובורר אותו מתוקים, מלוחים, מרים, סרוחים. מתוקים של עין. מלוחים של אוזן. מרים של חוטם. סרוחים של פה. וכן אמרה חנה אין צור כאלוקינו, אין צייר כאלוקינו". (ילקוט"ש תהלים אות תתפ"ז). קחזינו, דסדר היצירה הוא שהאבר היותר מעולה נוצר מהמקום יותר מעולה.

²²⁶ וראיתי מביאים שאף הרמב"ם בספר הרפואה שלו הנקרא 'פרקי משה' (מאמר ז'), מנה החושים בסדר זה, מן הדק לגס. וכפה"נ מקור הענין בס' המידות לאריסטו הנ"ל, וחכמי ישראל ראו בו חכמה בגוים תאמין. וראה בהערה הבאה. (זולת מש"כ על חוש המישוש, שמתוך השקפתו הפילוסופית באה וכמשנ"ת לעיל אות ט'. ומפן זה, החוש היותר נמוך דייקא, הוא היותר מורגש ו'חי'. וד"ז מושג דוקא בהשגת 'תורה', ולא בחכמה חיצונית, ודבריהם אמת מנקודת מבטם, לא מנקודת ה'תוך'.

²²⁷ וכעת מצאתי שהאריך הרשב"ץ הרבה מאד בענין מהות החושים וסדרם בספרו הנקרא 'מגן אבות' בעניני אמונות ודעות, בח"ג פ"ב (ע' 352 בהוצאה החדשה), והביא בזה הרבה מדברי הפילוסופים היוונים הקדמונים, ומבואר שם שהם השורש לחלקים גדולים בזה.

[ואין בזה כל תמיהה, ופעמים הרבה אפשר למצוא בהם דברי חכמה, וגם אם טעו בכך שדיברו הכל בסברא ולא בדקו את המציאות, וזו מורכבת היא, ובחכמה המופשטת לבדה לא סגי כלל, וכפי שאפשר לראות שדבריהם מלאים על גדותיהם בסברות

כח השמע הוא יותר זך ודק מכח הראות, וזה שאמרו ז"ל (ב"ק פ"ה ב') סימא עינו נותן לו דמי עינו. חרשו נותן לו דמי כולו²²⁸. וכן מצינו בהקב"ה שהקדים חוש השמע לחוש הראות, הוא שאמר או חרש או פקח או עור. ויהיה ביאור הכתוב לפי זה, שמועה טובה תדשן עצם, מלבד שכל השמועה טובה משמחת את הלב כמאור העין, עוד יגיע ממנה תועלת אחרת שהיא מדשנת את הגוף²²⁹, והזכיר עצם לפי שהעצמות יסודות הגוף. וכן מצינו במשה רבינו שהזהיר לישראל בשתייהן, והקדים שמיעה לראיה, אמר (דברים ו') "שמע ישראל" ואחר כך אמר (שם י"א) "ראה אנכי נתן לפניכם". וכן ישעיה הקדים השמיעה, ואמר (ישעיה ל"ג) "אזנו אנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע".

החושים הנכבדים הללו כולן הם באבר הראשון (כלומר, הראש), שהוא מבחר מקומות הגוף ועליונו, מלבד חוש המישוש שהוא מיוחד לידיים ומתפשט בכל הגוף וגם בראש, ואינו כי אם בהרגשת דבקות גוף בגוף, והחושים הללו ג' מהם רוחניים חוש הראות וחוש השמע וחוש הריח. ושנים מהם גופניים והם חוש הטעם וחוש המישוש, וחייבה החכמה להיותם כן, כדי ללמד כי הכונה בבריאת האדם להיות חלק השכל רב ומתגבר על חלק הגוף. ומרוב מעלת ג' החושים רוחניים הללו, תמצא שייחס אותן הכתוב אל השי"ת, והוא שאמר "וירא ה' כי סר לראות", (שמות ג'). "וישמע ה' את קול דברכם" (דברים א'). "וירח ה' את ריח הניחוח" (בראשית ח').

וראה עוד אריכות בס' 'תיקון מידות הנפש' לפייטן הגדול ר"ש אבן גבירול, אשר כולו מיוסד על ענין החושים מלמעלה למטה (כסדר עין אוזן חוטם פה מישוש), ומידות הנפש השייכות לכל אחד מהם ע"פ לשונות התורה ביחס אליהם, [כגון שהחרון מיוחס לאף וכיו"ב] וע"ש. ובאמת יש להאריך בזה בביאור עומק פשטי לשונות התורה, ומה מיוחס לכל חוש ובגדרו, וצריך התיישובות בזה ואכ"מ.

קדימת השמיעה לראיה בדברי רבותינו, ועוד בסדר החושים

טז) ומאידך, מצינו בדברי רבותינו אף את הכיוון השני אשר בסדר החושים, יעוי' מהרש"א בחידושי אגדות לברכות נ"ח א', במעשה דרב ששת שידע טפי מהצדוקי אימתי בא המלך, "חזי דידענא טפי מינך כו". ר"ל כדמסיק דאתה לא ידעת אלא בחוש הראיה אבל אני אדע בחוש השמיעה שהיא יותר שכלית מחוש הראיה". (ועי' אריכות במעלת חוש השמיעה שהיא שכלית משאר החושים, בדברי ר"צ הכהן בתקנת השבין ע' ס').

וראה מש"כ רבינו בחיי בספר כד הקמח, זנות הלב והעין, "מעלת הראות גדולה, ואמנם מעלת השמע גדולה יותר, כי

כרס בדויות ומנותקות שקשה אפילו לקרוא אותם, שכן חכמתם היתה מתוך תחושתם גרידא ופעמים רבות באו לדברי רוח בעלמא, והיו דוגמא חיה לדברי שלמה, "ולהג הרבה יגיעת בשר", משום שיש בהם ניתוק מובנה מהחוש הבריאתי המתרגם לזרימת המציאות בפועל ודרכיה. (ולזה אפשר לבוא משני קצוות קוטביים בעליל, או בדרך של גילוי ע"י ניסוי וטעיה, ואין בו אלא ענין טכני ועובדתי יבש וריק, כפני המדע היום, או בחיבור חי והבנה פנימית במהות המציאות, (ולא כחכמה פילוסופית מופשטת, המנוסחת בכללים מוגדרים הסברים מלומדים וטענות הגיוניות בעיניהם, ורואה בתיבות הללו חזות הכל, ופשרה היא זו והתגלה קלונם), והוא כח חכמי ישראל, וזהו החכמה האמיתית, והבן. ויש להאריך ונתבאר מזה במק"א).

אולם אעפ"כ, בתפיסות יסודיות מסויימות היה שם אף חכמה בגוים תאמין, כשם שהשתמש הרמב"ן ועוד במושגי ה'הילולי' וחומר וצורה וכיו"ב, וידוע הדבר שמושגים רבים בקבלה שורשם קדום עוד מדברי הפילוסופים, ויש ביניהם דברים משותפים, משום שבהם הכירו המקובלים באמתת מושגי הפילוסופים שהיה להם את כח ההגדרה ביפיתו של יפת שניתנה להם. (אם כי ניצק לזה משמעות יותר פנימית ו'חיה', והבן). וכל עיקר חלוקת ד' יסודות (אש רוח מים עפר) שעומדים במרכז חכמת הקבלה, מקורה בדבריהם. ואלו הם מושגי יסוד של

²²⁸ והנה מן הבחינה הגלויה עוור חשוב כמת ולא חרש, והיינו, באשר העוור חשך עולמו בעדו ואין הוא חווה את העולם בפועל כלל, אלא דרך שמיעה והבנה, לא במציאות המוחשית המלאה חיים וגוונים. אולם במובן היותר מהותי, דוקא החרשות היא מום בכל מהותו כאדם, וכמאמר העולם, העוור מנותק מחפצים, והחרש מאנשים. והיינו, דהעוור אין לו את המפגש החיצוני עם העולם, אולם החרש אשר איננו שומע דברי בני האדם, מנותק מההבנה והתוכן, אין לו את החוויה והתפיסה הנכונה במציאות, את קליטתה המושכלת, והחיבור עם הבריות. (ובאמת בדר"כ זהו דבר מורגש קצת גם בימינו, למרות שתנאיהם משופרים לאין ערוך. ולעולם השמיעה החופשית היא מתנאי כושר התפתחות החשיבה ודקויותיה). ולכן מנו חכמים בכ"ד את החרש בצוותא עם השוטה. והבן היטב.

²²⁹ ומקור ד' רבינו בחיי בס' שע"ת לר"י שער ב' אות י"ג, וז"ל, "אמר שלמה המלך עליו השלום (משלי ט"ו) "מאור עינים ישמח לב שמועה טובה תדשן עצם. און שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין". ויש לכל חכם לב לדעת כי לא יתכן שחבר שלמה המלך עליו השלום דברים בטלים כאלה חנם בדברי המוסר ויראת ה', כשכבר העיד עליו הכתוב (מלכים א' ד') ויחכם מכל האדם.

אכן זה פשר הדבר, מאור עינים ישמח לב. העין אבר נכבד מאד כי יראו בו את המאורות המשמחים את הלב. ונכבד ממנו האוזן, כי ישמעו בו שמועה טובה המדשנת את העצם שאין בו ההרגשה, ולא ידושן במאור עינים בלתי בתענוג יתר. וכן אמרו ז"ל כי האזן נכבד משאר האיברים, שאם סימא את עינו נותן לו דמי עינו, חרשו נותן לו דמי כולו..". ומבואר בדבריו, דכח השמיעה עדיף יותר, ולכן מדשן ומענג יותר.

הם גסים ועבים, ושנים מהם הראות והשמע דקים רוחניים, וחוש הריח האמצעי ביניהם". ויעו"ש.

חמשת החושים ע"ד העומק והפנימיות

(יז) ויעו' בדברי ר"צ הכהן בסוף ספרו צדקת הצדיק (אות רס"ד), "כי הנשמה באף כמו שאומרים נשמה באפו, כי חמישה חושים נגד חמישה כוחות, נפש רוח נשמה חיה יחידה. מישוש בנפש, וטעם בחיך וגרון, נגד הלב שבו כח הרגשת הטעם, והוא משכן הרוח. וריח במוח שמושך הריחני דרך האף. ואלו שלושה נכנסים לגוף, כי אלו שלושה כוחות נפש רוח נשמה מלוכשים בגוף. מה שאין כן ראייה ושמיעה הוא חוץ לגוף, והוא נגד חיה יחידה שהם גם כן מקיפים כנודע...".

ומצאתי שעיקר הדבר כבר מבואר בדברי רבינו בחיי (דברים ד' כ"ח), "מכאן יש ללמוד מעלת החמשה חושים שבאדם שהם עיקר פעולותיו במעשה המצות, וכן במעשה העבירות, כי בהם יזכה ובהם יענש כי כפי מה שירצה להשתמש בהם, והיו חמשה כנגד חמשה חומשי תורה, וכנגד חמשה אורים שבבראשית, וכנגד חמשה שמות שיש לנפש". (וידוע שעיקר האדם ברוח, והוא כנגד הפה, אשר משם דיבורו יוצא, והבן. וראה עוד בזה"ק פנחס דף ר"ל ע"א).

והתבונן היטב בזה, וכן ביחס אשר בין החושים לחומשים (הראיה כנגד בראשית, השמיעה כנגד שמות, הריח כנגד ויקרא, הטעם כנגד במדבר, והמישוש כנגד דברים), והוא ענין רחב וידוע בזמנינו, והמתבונן יראה נפלאות.

[וראה בשל"ה (שער האותיות אות ק', קומה), שהביא מהזה"ק דד' החושים מכוונים כנגד אותיות שם הויה, ובסדר ראייה שמיעה ריח דיבור²³¹, וז"ל, "וכתב בספר התיקונים

ובשני חושים הנשארים שהם גופניות, לא מצינו אותם מיוחדים לשם יתברך, כי לא תמצא ויטעם ה' וימשש ה'". עכ"ד.

ובשמות ג' ז', "ויאמר ה', ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו, כי ידעתי את מכאביו", ובפירוש רבינו בחיי שם, "יש בכתוב הזה ג' ענינים זה למעלה מזה, ראייה, שמיעה, ידיעה (א"ה, וכ"ה לעיל במקרא סוף פ"ב וע"ש). ידיעה למעלה מראיה ושמיעה, שהרי כח השמיעה זך ודק מכח הראיה. למעלה משתיהן ידיעה, שאין השלמת הראיה או השמיעה אלא בידיעה", ע"כ.

ועולה מדבריו דמיירי הכא בבחינה השניה בסולם החושים, מלמטה למעלה, אשר בה השמיעה יותר מכילה מן הראיה, והידיעה (דעת) טפי מן השמיעה, והוא החיבור הגמור, וכמשנ"ת לעיל. לכך נכתב בתורה באופן של לא זו אף זו, וכך האופן הנאות.

ומצינו עוד בדברי רבותינו שהחשיבו לחוש הריח כמעולה ורוחני ביותר²³⁰, והיינו טעמא, משום שביחס לאדם הוא הראשון במעלה מהנכנס בקרבו להרגישו בתוכו ממש, ואפ"ה הוא חוש עדין המרגיש הדקות הקלושה והפנימית, וראה בפ' הגרש"ר הירש זצ"ל בראשית פ"ח, "חוש הטעם והמישוש חש בעצמים על פי מגע ישיר, חוש הראיה והשמיעה קולט רשמים מעצמים רחוקים. ואילו חוש הריח ממוצע ביניהם, העצמים רחוקים, כמו בחוש הראיה והשמיעה, אך חלקיקיהם נוגעים באבר הריח, כמו בחוש המישוש והטעם. משום כך אומרים "ריח" גם על הרגשה קלושה ביותר, "מריח מים יפריח" (איוב י"ד ט'), "מרחוק ריח מלחמה" (איוב ל"ט, כ"ה). נמצאת הוראת "ריח", הרגשת ביטוי קלוש ביותר". וכיו"ב כ' האברבנאל בס' משמיע ישועה (מבשר טוב ג' נבואה ב' ד"ה והתנאי הרביעי), ..הנה אם כן, מחמשת החושים, שנים מהם המשוש והטעם

²³⁰ יעו' בדברי המהרש"א סנהדרין צ"ג ב', "אף שאמרו אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות מ"מ אפשר שיטעה בו בשוגג, וכן למשמע אזניו אפשר שאין שופט צדק לפי האמת, שהבעל דין יטעה בטענתו על ידי משמע אוזן בעדות שקר הדיין אינו שופט צדק לפי האמת, אבל משיח לא יטעה בכל זה, שיהיה מורח ודאין, דהיינו בחוש הריח ידין עם מי האמת, דאין בו טעות כמו בחוש הראייה והשמיעה שזכר. והוא כי חוש הריח הוא רוחני מחלק הנשמה. כמ"ש כל הנשמה תהלל יה איזה דבר שהנשמה נהנה ממנו זו הריח, אבל שאר החושים יותר גופניים והטעות מצוי בהם וק"ל". (וכע"ז מבואר בדבריו בכ"ד, דחוש הריח הוא היותר רוחני).

ולכאורה דבריו סותרים לכל דברי רבותינו בענין החושים, דהראיה והשמיעה הם היותר רוחניים. אולם ברור שכל אחד מדבר מצד בחינה אחרת, ובמובן המופשט הראיה והשמיעה הם היותר עדינים ושורשיים, ולכך רואים ושומעים למרחוק, אולם ביחס להרגשת האדם עצמו, הוא היותר רוחני ודק, באשר לחדור לתוך ההרגשה העדינה של הדבר ולחוש אותה באופן שאינו מטעה ומראה את החיצוניות, א"א אלא ע"י חוש הריח. ולכך מצינו בכ"ד שהריח הוא הכיני לחוש דק המרגיש פנימיות. (ואילו חוש הטעם, אף שיותר עז וחודר, אולם אינו מיוחד לדקות. והבן). ונמצא, שלהרגיש היטב דבר דק אשר אינו ניכר ובולט, אפשר דוקא ע"י הריח, ולא ע"י הראיה והשמיעה.

²³¹ יש מקומות שנקרא דיבור, יש שנקרא טעם, ויש שנקרא פה בסתמא. והכל אחד. (וראה בזה בדברי הרמח"ל ב'אדיר במרום'). והוא הוא תוכו של אדם, מן החוץ לפנים, ומן הפנים חוץ, ראה לעיל אות ח'. (ובאמת זה ענינו של פה, ואף באותיות צורת אות פ' היא זו, והבן).

(תיקוני זהר, תיקון ע', דף קכ"ב ע"א), והובא בראשית חכמה (שער הקדושה פ"ו, אות י"ג), כי המרכבה של המוח הם ארבע, ראייה, שמיעה, ריח, דיבור. והאריך שם כי הם ארבע אותיות השם, וכל מה שאדם רואה ושומע הכל נרשם אחר כך במחשבה...²³²

ובאמת הוא פשוט, שהלא מפורסם בכל הספרים שהאדם אשר עשוי בצלם אלוהים, כל הצורת 'אדם' שבו משקפת אשר בעליונים, והוא הדמות שראה יחזקאל במרכבה, (ראה באריכות בשל"ה בית ישראל קמא ותנינא, ובנפה"ח ועוד רבים). וכל עיקרה של צורת הבריאה וההשתלשלות, נמצאת בצורת האדם, והעולם והינינו הך כידוע²³³. ואם אנו

ובספרי הפנימיות מקביל ל'מלכות', וכולל הכל, וראה בהערה הבאה. (ומבואר בדבריהם, דמאחר דהחושים מקבילים לד' אותיות השם, וידוע ד' הוא חסד, ה' גבורה, ו' תפארת, וה' בתראה מלכות, לכן אף בחושים כ"ה, ראייה חסד, שמיעה גבורה, ריח תפארת, ופה מלכות. ויסוד הענין, דהראיה הוא האור השורשי המושפע, אולם ביחס לאדם אינו קולט ומתחבר אליו אלא דרך שמיעה שהיא 'גבורה', ותפיסתה מוגבלת ומוכלת בכלי, ומשם יורד ומורגש יותר בהשפעה בחושים, ואילו הפה הוא המלכות, ובו הדברים מתממשים בפועל. וכתבנו לסידור מבנה דבריהם בעלמא, והנסתרות לה' אלוהינו).

²³² וראה עוד בראשית חכמה בפ"י "ראיה שמיעה ריח, הם כנגד י' ה' ו', אריה שור נשר, כמו שהעתיקנו ל' הרשב"י ברפ"ח. דיבור הוא כנגד ה' אחרונה והוא פני אדם. ולשון הרשב"י שם, דיבור אדם איהו אחיד עילא ותתא. וביאור דבריו אלה יתבאר במה שבי' בתיקונים (קכ"א), בענין ארבע תיקונים שהם ראייה שמיעה ריח דיבור, ביאר שם שראיה לימין, אריה, שמיעה לשמאל, שור, ריח באמצע, נשר, ואמר אח"כ פומא דא אדם כליל ד' אתון".

[ידוע שהפירוש הפשוט בענין אריה ושור, הוא שאריה מלך שבחיות, ושור מלך שבבהמות, וההפרש בין חיה לבהמה הוא האם יש לו עצמיות וחיות פעילה ופורצת ('חיה'), או שקוע ומכונס בעצמו ('בהמה'), ולכן בדר"כ חיה עצמאית ובהמה ברשות אדם, וכן מבואר בתוספתא ביצה פ"א ה"ז ובתו"כ ר"פ בהר, חיה שאינה ברשותך וכו', ע"ש. (וראה בקונטרס משפטים ד' מזיקים אות ט"ז משנ"ת בזה לענין אחריותו בנוקיהם, והא דאצטרך קרא לריבויי חיה). והוא הענין דאריה הוא שורש מידת 'ימין' ושורש שורש מידת 'שמאל', והבן. וראה בהערה הקודמת].

ובכלל נזכר הרבה בדברי בעלי הרזין ענין אורות האוזן החושים והפה כדברים שעומדים ביסודי התחלות החכמה, בשורשי צורת השתלשלות האור מ'אדם קדמון', (ונקרא בדבריהם עולם האוזן וכו'), כפי שאפשר לראות בכתבי ה'רח"ו' (ראה עץ חיים ש"ג פ"א וש"ד פ"א ועוד, וביחוד בספרו 'אוצרות חיים') והרמח"ל ('ס' הכללים (ט') וס' בנין עולם, וכעת ראיתי שהאריך הרבה בזה בספרו 'אדיר במרום', והמעין היטב בדבריו יראה שכלול בהם הרבה מאד מהנתבאר, ובכל שאר ספרי המקובלים. ודו"ק בדבריהם.

וראה עוד בתחילת חיבורו של הרמח"ל הנקרא קיצור האילן הקדוש, (והוא קיצור בלשון משנה לדברי האר"י וחכמת הקבלה), וז"ל בהלכה ב' אשר בפרק א' "

(ואמנם העין הוא המקום השורשי ביותר, ואיננו המקום שנקלט בתוך האדם, עד לאחר שחודר באוזן חושים פה (וראה ב'אדיר במרום'). שור' בדברי רצ"ה בסוף ליקוטי מאמרים "כידוע בעץ חיים ריש שער אוזן חושים פה, דהענינים ששם הראייה הוא סוד נשמה לנשמה, שהוא אור שאינו יכול ליכנס בפנים בשלוש מדריגות דנפש רוח נשמה, שהם שלוש מדריגות דראש תוך סוף הנזכר למעלה שהם בפנים הכלי, ומה שאינו יכול ליכנס בפנים נעשה בסוד אור מקיף הנקרא נשמה לנשמה, והוא סוד ראיית העינין, שהם יוצאים מהחכמה שבמוח, כי זה האור מקיף הוא בסוד החכמה, שהוא אור מקיף לכל מדריגה דנפש רוח נשמה... יעויין שם". והבן כי יסוד ענין השני פנים אשר בסדר מעלת החושים, אשר הוא הקוטב שעליו סובבים דברינו במאמר זה, הוא הנקרא בשפת הקבלה 'אור פנימי' ו'אור מקיף').

ואין לי עסק בנסתרות, ולעולם הוא צריך זהירות וסכנתו בצדו, מפני שאין טעם במנהג לחזור על מילים שאין האומרם יודע בהם, ולהתרגל לומר מה שבעיניו הוא שעשועי לשון כמעט ללא פשר, ויכול להביא לעקירת כל צורת תלמוד תורה במובן הנכון שלו. אולם ודאי שיש תועלת לכל אחד בעיון והתבוננות שתחילתו בעומק הפשט בצורת החושים ובלשונו התורה בזה וכד'. ואם מעיין נכונה יראה שהדברים קרובים לכיוון הדברים שנאמרו בזה בפנימיות. ("כשתבין הסוד תראה הפשוט איך הוא נכון ואמת ואיך אין בה יתור כלל, ותשמח אז יותר בהפשוט שחדשת בנעורך" (בי' הגר"א למשלי ה' י"ח)).

²³³ והוא מבואר בדברי חז"ל במדרשות, (ראה באבות דר"נ פל"א "רבי יוסי הגלילי אומר כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בארץ ברא באדם... ע"ש). וז"ל האבן עזרא בפירושו הארוך במעשה המשכן, (שמות פכ"ה מ'), "היודע סוד נשמתו ומתכונת גופו, יוכל לדעת דברי העולם העליון, כי האדם דמות עולם קטן, והוא היה סוף בריאתו בארץ. וסימן לדבר בגדול החל ובקטן כלה. והגאון הזכיר, כי שמונה עשר דברים הם במשכן, שהוא עולם אמצעי וכמו הם בעולם העליון, וככה העולם הקטן".

(וכ"ה טובא בקדמונים, כגון ראה פי' הראב"ד לתחילת ס' יצירה, "צריך אתה לדעת שכל מה שברא הקב"ה בעולמו כנגדו ברא באדם, שנא' נעשה אדם כצלמנו כדמותינו, וכ"ז כדי שיתבונן מתוך הנגלה את סתרי החכמה... לכן מבשרי אחזה אלוה". וראה עוד אריכות בזה בסוף ס' אורחות צדיקים. וראה עוד בכל דברי השל"ה באות קדושה, "ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו", "הכוונה אף על תכונת הגוף ואבריו וגידיו וכל אשר בו, הכל רמזים עליונים, על כן נפח בו נשמת חיים. ואם באתי לפרש זה, לא יספיק כמה וכמה קונטרסים לפרש אפילו אחד מאלף, ממה שרמוז בספר הזהר באידרא רבא ובאידרא

ממשות טפי, לכך חשיב שנהנה ומשתמש בשל הקדש, מה שאין כן מראה וקול שחיצוניים לאדם, ואין שם נטילה בהם (ומ"מ איסורא איכא).

רואים שלאחר מקום המח יש עין אוזן חוטם פה, בודאי אין זה במקרה, אלא יש כאן צורה מהותית של ירידה מלמעלה למטה²³⁴].

והנה בברכות מ"ג ב', "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, מניין שמברכין על הריח, שנאמר, כל הנשמה תהלל יה, איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח". ותמוה, דהא בדף ל"ה ב' אמרינן דאסור לו לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה, ומפני מה בעינן לילפותא מיוחדת שצריך לברך על הריח. וביאר בזה הצ"ח שם, דשאני הנאת ריח דאין בה ממש, וכמו שמצינו לענין מעילה דקול מראה וריח ליכא מעילה אלא איסורא מדרבנן.

'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה'

(יח) עוד יש סוגיא בגמ' השייכת לענינים הנתבארים, והיא ענין אומרם 'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה'. ולהשלמת הענין נעמוד בעיקרי גדריה. הנה מבואר בפסחים כ"ו א', דקול ומראה ליכא מעילה, משום שאין בהם ממש, וריח לאחר שתעלה תמרתו הוא דאין בה משום מעילה, משום דנעשית מצוותו. וביאר הדבר הוא דריח יש בו

זוטרא, וביתר המקומות. ולא באתי אלא להודיע דרך כלל אחת או שתיים, ואין בכלל אלא מה שבפרט, תילי תילים. הנה, האדם התחתון בסוד שיעור קומת אדם העליון..").

וע"ש באבן עזרא לפני כן, "...ידענו כי כח הנשמה בכל הגוף, ויש מקומות בגוף האדם, שיש בהם מהחבלים היוצאים מן המוח, שירגישו יותר מהאחרים, כמו העינים והאזנים, כי העצמות גם הכבד לא ירגישו. והנה הלב קבל כח הנשמה יותר מכל איברי הגוף, על כן היו איברים רבים משרתים לו. וככה השם הנכבד, ידענו כי כבודו מלא כל העולם, רק יש מקומות שיראה כח השם בו יותר ממקומות אחרים..". והיינו שאותו היחס שיש בין עיני אוזני ולב האדם לשאר הגוף, הוא הוא היחס אשר בין המשכן לעולם.

ונכתוב מהנראה בדמיון אשר בין מבנה האדם למשכן. ובאמת הם ענינים רחבים ועמוקים העומדים ברומו של עולם פשוטו כמשמעו, והאריכו רבים במהות מבנה המשכן והכלול בו, ומ"מ ננסה מעט לחדד הענין בדרך שדרכנו במאמר זה.

והוא, דהנה סדר המשכן מן החוץ פנימה הוא, מזבח החיצון לעולה, מזבח הפנימי לקטורת, שולחן וכנגדו המנורה לנוכח השולחן, הארון והכרובים. והנה באמת מבואר במקראות דעיקר המשכן הוא הארון והשולחן, והמנורה אשר נועדה להאיר כנגד השולחן. ואילו המזבחות לא נזכרו בפרשת תרומה בגוף תבנית המשכן. וראה בסוף פקודי שנזכרים הכלים בשעת נתינתם במשכן כסדר שמוצבים, מן הפנים חוצה. ארון, שולחן, מנורה, מזבח הקטרת, מזבח העולה, הכיור.

²³⁴ עוד יש בזה ענין ע"פ רז, (והזכיר חלק ממנו ר"צ הכהן ב'תקנת השבין' שלו אות ו', וכן ראיתי מובא מביאורי הגר"א על האגדות ברכות ז' ב' ופירוש מהר"א שם), והדברים מורכבים וקשים להתפרש, אולם קשה להימנע מלציין בר"ת ממש, ולו בכדי להראות שהבנת מהות החושים כולו 'תורה', וממנו השורש לענינים העומדים ברומו של עולם.

והוא בבני לאה, שמכוונים כנגד החושים. ראובן כנגד ראייה כשמו (ולכך אף שבו השורש, כחי וראשית אוני, אולם הראיה איננה חלה בתוך האדם, ויש כאן 'פחזו כמים', ומאבד הבכורה), שמעון כנגד שמיעה כשמו (ויש בו ענינים גבוהים מאד בסוד כח השמיעה (וע"ש בדברי ר"צ ע' ס"ט-ס"ג), אולם אינו מוכל כ"כ במציאות ולכמה דברים נתגרע מכל השבטים כמבואר בחז"ל, ואין לו חלק בארץ אלא נכלל ביהודה (והיינו שחיבורו ליהודה הוא תיקונו, וראה בדברי ר"צ שם בע' ס"ט), ופיזרם יעקב ונתנם למלמדי תינוקות, והבן), לוי כנגד ריח (ישימו קטורה באפך', וענינו שמורגש בו הליווי של מעלה, אך אינו נוכח ממש, וזהו עיקר ענינו, בהיותו ה'ממוצע', ובו תיקון העוצמה והעזות לקדושה, והבן).

יהודה כנגד הפה והטעם (והוא החיבור המוחשי והעז, היורד ומוכל באדם גופו, וזהו כחו של יהודה, והבן. והוא נמי ענין נביעת הקול מהאדם, שבקרבו כל מהותו החיה, (ראה לעיל), וכענין 'שמע ה' קול יהודה', והוא ענין ההודאה הפורצת מתוך האדם, שע"ש נקרא. וממנו ואילך מוכל הכח העשייה ה'עז' הפורץ של בני לאה, בתוך המציאות כצורתה, ואף שמביאו לחטא, שב יהודה, והוא הראשון שאין יעקב מאררו, אלא אדרבה ממנה לראש, והבן). יששכר וזבולון ענינם החיבור המאוחד ממש בבחינת גוף ונפש (ראה לעיל אות ד' ובהערה), והוא 'דעת' וחוש המישוש (והוא ענין 'שכר שכרתיך בדודאי בני', וענין 'זבול').

ושורש הכל בהנהגת יעקב ולא, שכידוע אף שביסודו נאות לרחל, דוקא שלימות חיבורו עם לאה (שראויה היתה לעשיו), הוא תכלית הכל, ודרכה מתוקן חטא אדם הראשון של הפירוד, שהתחבר האדם וחווה עצמו בחושים הגסים באופן מנותק. (וידוע בספרים ש'יעקב' מקביל לרחל, ו'ישראל' מקביל ללאה, ועמה נקבר במערה המכפלה, וראה עוד בדברי ר"צ שם ע' ס"ג, 'ביחוד לאה עקרת הבית בית יעקב כי בה עיקר התיקון', וע"ש היטב בהמשך דבריו שם). ועדיין צריך להתבונן בזה, באשר טמון הרבה בדברים אלו, ואין קונטרס זה מקום נאות לדברים שמעצם מהותם מכבשנו של עולם הם. אולם המבין יראה שנטועים הם היטב בעיקרי הפשט, ועולים ממשמעות המקראות בכל פרשת לידת השבטים ודברי לאה בקריאת שמם, לכך א"א שלא להזכירם).

דברים הללו חלוקים בהנאתם מהנאות הטעם והמישור, אלא דריח הוא ממוצע ויש בו ממשות טפי, ולזה לענין מעילה בעינין שכבר לא יהיה קיים מקורו בעיניה. אולם עיקר הדבר אמת, דהוקש ריח לקול ומראה, וגרע משאר הנאות.

חיוב מעילה וברכה - במקום נטילה לעצמו של אדם

וי' והיינו, דהנה עיקר דברי הצ"ח נכונים מאד בטעמים, והלא על מראה (נוף) וקול (שיר) לא נימא דיברכו משום כל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, והיינו משום דענין המעילה בנהנה בלא ברכה, כעין גדר מעילה ממש הוא, ובגדרי שם 'קבלה' והשתמשות לעצמו תליא מילתא, שאין לו לאדם תפיסת יד ונטילה מהעולם אליו בלא שיכיר ויעמיד ממי מקבל.

וי' להאריך בזה, דאף נהנה דלענין ברכות הוי בגדרי נהנה דבכ"ד, וכפי שמצינו בגדרי חיוב תשלומין ובמודר הנאה ובגדרי מעילה, שתליא מילתא בשם 'נטילת השתמשות' דחשיבא שנתקבל אצלו, ולא בהנאה וערבות חיצונית בעלמא (ויסוד הענין, שאין הברכות הודאה והכרת הטוב בעלמא, אלא בהם מגדיר בתורת מה לוקח מהעולם לעצמו, כ'מקבל' ולא כ'נוטל', ובזה מידו של ה' ניתן ואינו גזילה והשתלטות, והבן), הלכך במראה וקול שאין בהם מעשה מצד האדם שמשמש ונוטל לו לתוך מציאותו, לא תיקנו ברכה על הנאתם רבה ככל שתהיה, באשר אינו לוקח ומקבל הנאתו אלא מידי דממילא הוא ולא שם נטילת הנאה בו, אין כאן שם קבלה לתוכו בדבר העומד לבוא לאדם.

אולם ריח, אשר יש בו טפי יחס לדבר כמשמש ונוטל ריחו ונכנס בתוך גופו ממש, לכך אליבא דאמת מברך, אולם ודאי היה מקום לומר דדמי למראה וקול שאינו מברך, כשם שעכ"פ בס"ד דגמ' אין בו מעילה וכייל ליה בכללם וכמ"ש הצ"ח, משום דאף ריח אינו מעשה הנאה להדיא שהגוף משמש בדבר²³⁶. והבן. וגם אליבא דאמת, היינו רק אם קיים הדבר הנותן ריח, אך לאחר מכן ליכא מעילה ואף לא בעינן לנעשית מצוותו, והיינו משום דודאי גרע, ובעינן צורת נטילת

וכבר תמהו עליו, דהא מסקינן בפסחים דבריה יש בו מעילה, ולא אמרו שאין בו אלא לאחר שעלתה תמרתו, שנעשית מצוותו. אולם באמת לא על הצ"ח הוא דקשיא, אלא בעיקר הסוגיא בפסחים תמוה, דהא משמעות ענין 'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה' דכולהו כאחד, וכבר העיר בזה הגרי"ז בכתביו כריתות ו' א'²³⁵.

ועי' בחידושי ר' לייב מאלין (סי' נ"ט) שהוסיף להקשות, דהא מה דשרי ליהנות לאחר שנעשית מצוותו אי"ז דין רק בהנאה המריח אלא אף בגוף הקטורת, (וכמפורש בתוס' יומא נ"ט ב' ד"ה והרי), ומה החידוש בהיתר הנאה מהריח, והביא מהתו"י ביומא (ס' א' ד"ה והרי) שכתבו דרך בריח אין מועלין לאחר שעלתה תמרתו, מאחר ובאמת אין איסור בריח לפי שאין בו ממש. [אבל בגוף הקטורת מועלין אפילו לאחר שעלתה תמרתו, וכבר הביאו מהחזון איש זבחים סימן כ' אות ד' ד"ה ויש, שהוכיח גם בדעת הרמב"ם כן שבגוף הקטורת מועלים לעולם, ודלא כהתוס' ביומא נ"ט ב' הנ"ל].

וכבר דקדקו בפירש"י שם וז"ל, "וריה יש בו ממש בסממנין לפיכך חייב, ודקא אמר רבי יהושע פטור [והיינו שגם ריח אין מועלין בו], לאחר שתעלה תמרתו במקדש קאמר" וכו', והיינו דאז אין מועלין בו מטעם דנעשית מצוותו ואין צורך גבוה עוד בה, אבל איסורא איכא. ולכאורה צ"ב, דלפי מה שפירש"י דהסממנים נחשב לדבר שיש בו ממש, ואף על ריח חייב דווקא היכא דיש בו ממש, הרי א"כ לאחר שעלתה תמרתו לכאורה כבר אין בו ממש, ומטעם זה כבר צריך להיות פטור כמו גבי קול ומראה, ומה צריך כלל טעם שכבר נעשית מצוותו.

וביאר בזה, דבזה גופא חלוק ריח מקול ומראה, דבקול ומראה לעולם פטור כי תמיד נחשב שההנאה הוא מדבר שאין בו ממש, משא"כ בריח הרי כל זמן שיש סממנים הו"ל דבר שיש בו ממש וחייב, וע"ז קמ"ל דלאחר שתעלה תמרתו פטור משום דנעשית מצוותו, והיינו אפילו את"ל שעדיין יש בו ממש. אבל אה"נ זה ברור שאם כבר אין בו ממש כלל, וכגון כשכבר נשלם הקטרת הסממנים גם בריח פטור, והוי ממש כמו גבי קול ומראה.

ולכך הוקשו כולהו זה לזה, 'קול מראה וריח אין בהם משום מעילה'. וגם כאשר קאמר דהנאת ריח אלימא ורק לאחר שעלתה תמרתו אין מועלין, לא הדר ביה מעיקר הענין, דג'

²³⁵ 'צריך להבין דא"כ הלא ב' דינים נפרדים הם, דקול ומראה אין בהם משום מעילה מצד עצמם, ובריה הוא רק מדין נעשית מצוותו, ואיך כייל להו הברייתא אהדדי, וכן הרמב"ם כללן ביחד בהלכות מעילה (פ"ה הל"ט ז'), וע"ש.

²³⁶ ועיקרי הדברים בענין חילוק הנאת ריח מהנאת אכילה, הביא במשנ"ב סי' רט"ז סק"א, "לא תקנו ברכה אחרונה רק באכילה ושתייה ולא בריח שהנאה מועטת היא [ובשעה"צ הוסיף, 'ויש עוד טעם, שכבר נפסק ההנאה לגמרי, ודמי למאן דנתעכל המזון במעיו דאבד ברכתו (כלבו)'. והכל נובע מהא דאינו הנאה הנכנסת לגוף ממש, לכך אין לה אלא שעתה, ואין בה ממשות]. כתבו הפוסקים היו לפניו שתי ברכות אחת של טעם ואחת של ריח, נוטל תחלה המין של טעם בימינו ומברך עליו, לפי שהיא חשובה שנכנסת בגוף, ואח"כ נוטל של ריח ומברך עליו. עוד נתבאר בפוסקים, דדוקא אריח תקנו חכמים ברכה ולא אקול [ר"ל בשומע קול נעים], שאין בו ממש. וכן לא תקנו ברכה ארחיצה וכדומה, משום דאין נכנסין לגוף".

חיוב חטאת אמרין המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה" (ר"ה כ"ח א'). והיינו, דא"א לנתק את העשיה מעמידתה בתורת ביאתו לאכול, וא"צ כונה לכך, אלא זהו כל עצמה. וכיו"ב מה שאמרו דאף למ"ד יש שלוח לדבר עבירה, מודה בחלבים ועריות, שכן לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב (קידושין מ"ג א'), והיינו, דהנהא מייחס את המעשה לגופו באופן שלא ניתן לנתקו.

ואף בענין איסורי הנאה וכיו"ב קחזינו, דיש לה להנאה²³⁸ גדרים של מעשה שמיוחס לשימוש האדם גופו, אשר בזה יש לזה 'שם' שמתקבל ומתממש הדבר אצלו, ואילו מצוות לאו הנאה קחשיבי, משום דלאו ליהנות ניתנו, ואין נפק"מ שיש לו טעם ועונג בקיומם, לא זהו שם 'הנאה' הנאסר. וכן אם איננו מתכוין ליהנות או במקום דלא אפשר, יש סברא דל"ח ש'נטל' ונתקבל הדבר להתממש אצלו²³⁹, אלא מידי דממילא הוא, ואין הענין תלוי בערבות ועונג מקרית, כל עוד שלא נתפרש בתורת 'לקיחה'.

וראה עוד בקונטרס 'באחריות יד שומרין', שנתבאר בארוכה גדר השומרין וענין הא דחייבים לפי הנאתם, ושואל שכל הנאה שלו חייב אף באונסין, ו'כיון דנהנה מהנה' וכיו"ב, דאין עיקר הענין משום דהוגן ונכון שאם נהנה יחייב עצמו טפי וכיו"ב, אלא יש כאן הגדרה מהותית בעיקר תפיסת ידו בחפץ, שאם נהנה ומקבל שימושו, בזה חשיב גביה, ונכנס ברשותו ואשר יארע לשלו אירע. וזה מושג 'הנהא' בכ"ד בש"ס, שמייחס זיקה ושייכות לאדם, שהדבר מתממש ומתקיים אצלו ובזה שם 'קבלה' לתחומו, ואצלו אירע הדבר או נעשה המעשה. דו"ק ותשכח.

[ובשבת פ"ו א', "מנין לסיכה שהיא כשתיה ביום הכפורים, אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר "ותבוא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו" (תהלים ק"ט י"ח)]. וענין סיכה כשתיה איננו ששקול העונג שבה לשתיה, אלא שבמהותו איננו הנאה חיצונית אלא מתקבל גוף הדבר בקרבו ומשתמש בו בעיקר גופו, ולא דוקא שאכן בפועל חודר השמן לתוככי

השתמשות שבא ונוטל אליו דבר מסויים העומד לבוא בקרבו, ואל"ה לאו מעילה היא²³⁷.

כללא דמילתא, הלכות מעילה קרובים להלכות נטילת הנאה לענין ברכה, מה התם לס"ד ריח אין בו ממש ואינו נטילת שימוש המחייב ברכה, ה"נ, אולם למסקנה אליה ריח, באשר הוא צורה של 'קבלה' אליו טפי מראיה וקול, ויש כאן השתמשות ונטילה מדבר זה לתוכו. והבן.

[ואפשר שנשנה כסדר העדר מעשה נטילה, 'קול מראה וריח', ואע"ג דהראיה חיצונית מן השמיעה, נראה שיש סברא בהלכות מעילה ונטילת הנאה לחייב טפי על הבורר חטיו לאור הקדש, מהשומע, משום דראיה אע"ג שאינו נכנס בקרבו, יש בו 'מעשה' טפי, שנותן עיניו ובא לראות (ראה בזה לעיל), ולעולם ראייה נפעלת מצדו וכלשונות התורה 'וישא עיניו וירא' וכיו"ב, ושמיעה מידי דממילא הוא, ויש כאן שני פנים וכמשנ"ת, והסברא נוטה שראיה עדיפא בזה, ויל"ע].

גדר הנאה בסוגיות הש"ס - בתורת שהדבר 'נתקבל' ונתממש אצל האדם

(כ) ובאמת, בדוכתי טובא מצינו את גדר הנאה, לא כהיכ"ת לעונג בעלמא, אלא ל'שם' מהותי שמגדיר שהדבר בא בגוף אדם זה ואיננו מתנתק הימנו, והוא הענין המבואר בכ"ד (כגון סנהדרין ס"ב ב') דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ואין המכוון דאיסור עריות עיקרו ההנאה והטעם שיש לו מזה, ובודאי גוף המעשה נאסר, אלא שהנאה הוא מושג של 'קבלה', שהגוף עצמו עשה המעשה וקיבל לתוכו את מהותו וענינו, וא"א לומר דמתעסק בעלמא הוי ודמי זה המעשה כמי שלא בא הימנו ונעשה על ידו.

וכן אמרו לענין מצוות צריכות כונה, דגם אם מצות צריכות כונה, יש סברא דיצא יד"ח אכילת מצה אף בכפוהו פרסיים, משום דהתם אכל מצה אמר רחמנא, והא אכל, ופירש"י "ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין

²³⁷ ואף לענין ברכות מצינו שעל ריח בעלמא שאין לו עיקר אין מברכין (שו"ע או"ח סי' רי"ז סעיף ג' ובמשנ"ב שם), ואמנם היכא דעכ"פ הגזלת קיימת אלא שהמוגמר כלה באש הוא פלוגתא, ע"ש בביאה"ל.

²³⁸ וזה ענין דשרי שלא כדרך הנאה,

ויש להאריך הרבה בגדרי איסור, ויסוד ענינם תליא בגדר זה, דהחפץ איננו עומד להתממש אצל האדם, אלא וזה ענין כ"מ שאמרה תורה לא יאכל אחד איסור וכו',

וראה עוד בר"ן נדרים ט"ו לענין מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומאידך דעת הרשב"א דאף כאשר בגופו וכו', וראה עוד בקונטרס ועשית פסח, ובקונטרס משפטים דד' מזיקים לענין הא דגדר שן לחייב על נזקי בהמה משום דיש הנאה להזיקה, ע"ש.

ות"ת ליהנות ניתנו וכו'.

ואפשר להרחיב הרבה בכ"ז. וראה ח' הגרש"ש נדרים סי' י"א י"ב, ועוד.

²³⁹ כלומר, גדר איסורי הנאה איננו ועי' בקוב"ש פסחים אות קט"ז.

הוא הוא מושג ההנאה. וכל מקום שנזכרת, משמעות הענין בתורת שבא הדבר לאדם גופו, חד הוא עמו ואינו בר ניתוק.

וכאשר יזכה יהיה באופן המחובר לשורש, כאשר יתענג על התורה שבע"פ פרטיה ודקדוקיה עד שתורגש בתוך חייו, להיותה נבלעת בדמו ונחוות בכל עצמותיו וחושיו, להיותה תסיסת החיים אשר בקרבו, המורגשת ומקוימת בכל מעשיו ואורחותיו. ודבר זה נחלת ישראל בלבד הוא. 'טעמו וראו כי טוב ה'"²⁴¹.

העצמות, והלא אמרו 'שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהם, רחיצה וסיכה ותשמיש' (ברכות נ"ז ב'), והבין²⁴⁰].

ועומק הביאור בכ"ז הוא הענין הנתבאר מדברי הגר"א, דחוש הטעם והמימוש הם אשר בגופו של אדם ממש, להתחבר ולהרגיש את המציאות בתוכו, וזהו ענינה המהותי של 'הנאה', כאשר חווה בתוכו ממש את המציאות ומתממשת אצלו. ולעולם דבר אשר יבוא בעצמו של אדם, אשר יחווה בו חיים ותסיסת הקיום, בכל עצמותיו וחושיו היותר מרגישים,

²⁴⁰ ובאמת, בעומק זהו גדר הענין דנאסר ביוה"כ חמשת העינויים, אשר הם הדברים הבאים באדם ונחוים בגופו ממש, ובזה מתחבר למציאות בעולם, לקבל ממנה תחושת חיותו ותסיסתו. וביוה"כ מתחבר האדם לחיות האמיתית באופן ישיר, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, על כן אינו נוטל חיותו מהעולם באופן המגושם שבו (ויש להרחיב בזה, ונת' במק"א).

וראה במהרש"א יומא פ"ב ב', "חוש הריח הוא כח הנשמה כדאמרי' בברכות כל הנשמה תהלל וגו', איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו היא אומר זה הריח, אבל חוש הטעם הוא כח גופני, ומזה הותר ביוה"כ הרוחני שהוא הריח, ונאסר כח טעם שהוא גופני, כי יוה"כ הוא כעין עוה"ב כדאמרי' בברכות עוה"ב אין בו אכילה ולא שתיה כו'. ולזה ההיא עוברה דארחא ואלחישא הוי סגי לה ולולדה בריח שהוא כח הנשמה ומותר ביוה"כ, נפק מיניה ריו"ח".

[ובאמת הרמב"ם בפיה"מ לפ' חלק כאשר מצטט מאמר חז"ל "עוה"ב אין בו לא אכילה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה" (ברכות י"ז א'), משנה מעט וכותב בנוסח זה, "וכך אמרו עליהם השלום העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא רחיצה ולא סיכה ולא תשמיש אלא צדיקים יושבים וכו'", עכ"פ קחזינן דהמשל הראוי לתאר את עוה"ב, הוא דוגמת יוה"כ].

ולכל חלק בגוף יש את האופן שבו חווה תחושתו. וככל שגבוה יותר, כך חוויתו דקה ועדינה יותר, כמשנ"ת לעיל באורך. (ונעילת הסנדל אף שלכא' אין בו ענין חויתי, הוא צורת תשמיש כף הרגל, שזקוקה ללבוש מוצק ודוקא כך מתקיימת ופועלת על הקרקע, מאחר שאף שהיא הנמוכה והגסה, עדיין חלק מגופו של אדם הוא, ויש בה הרגשה מסויימת, והשימוש בה יבוא דרך מנעל, וזהו מקום השימוש בדברים המוצקים חסרי החיות והתחושה (ונתייחד לזה העור, ודו"ק), ולזה נועדו ובמקום זה תיקונם ותכליתם, וזהו בחינת 'עקב', ובזה השלמת הרגל והאדם. (ודו"ק, כי יש בו ענין גדול להתבונן, וידוע שזהו סוד דור אחרון. והוא שאומרים ברפואה הטבעית, שדוקא בכף הרגל עצמה מונח תחושת כל גוף האדם, ויש בזה אמת)).

²⁴¹ ופירוש מקרא זה ע"ד העומק הטמון בפשט, מתוך שיבוא לטעימה ויחדור בתחושה אמיתית בעצמו של אדם, אזי יתרומם ויתחבר עם הראיה הבהירה והעליונה של אמתת המציאות. אזי יתוקן העולם וישוב למצבו של אדם הראשון קודם החטא, ואף בחושים העליונים ישוב ההנאה וההרגשה החיה והאמיתית, כמו שעולה מדברי הגר"א, באשר חד יהיו עם תוך האדם.

[שהלא המעמיק יראה ששורש מושגי ההנאות כולם הוא תחושת ה'חיים' בהיותו חווה ומרגיש את ה'אני' שלו, וכאשר יתוקן חטא עץ הדעת והאדם לא יזוהה עם הרובדים והחושים הנמוכים שבו לכשעצמם, אלא בתורת שמכילים ומרגישים את המציאות האמיתית העליונה, שוב כל ה'אני' שלו יזוהה עם המציאות האמיתית, וקומת האדם שבו תבוא לשלמותה מן הראש ועד החלקים התחתונים, ובו יתמזגו העליונים והתחתונים למציאות אחת שלמה, המכילה ומשקפת בכל חושיה את אמתת המציאות העליונה. והם הם ה'חיים' האמיתיים שימלאו את כולו. 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה', "כי יהנו בזיו העליון, והאור הבהיר ההוא יקיימם, והוא אמרם ונהנין מזיו שכינה, והיא האכילה והמזון האמיתי אשר בו הקיום הנצחי". (של"ה תולדות אדם בית דוד קמא)].

וז"ל הכוזרי א' ק"ג, "זאת תהיה אצלם הראיה הנראית והאות הבהיר בגמול העולם הבא, כי המבוקש ממנו אינו אלא שתעשה נפש האדם אלוקית, תפרד מחושיו ותראה העולם ההוא העליון ותהנה בראיית האור המלאכותי ושמיעת הדבור האלוקי".