

קול שמחה

אסופת מאמרים
מלוקטים מכתבי אבינו
הגאון המופלא
מוהר"ר שמחה בונם אוידבך זצלה"ה

יוצא לאור לרגל שמחת נישואי בנו
הרב יעקב יוסף עב"ג בדרכה אוידבך הי"ו

אור א' דר"ח אדר"א תשע"ט

תוכן העניינים

מאמר פתיחה

א מילי דבי הילולי

מאמר מאת זקנינו הגאון האדיר הגאב"ד רבי אברהם דב אורבך שליט"א

ז בענין שבע ברכות

מאמר א'

יג זכירת השבת

מאמר ב'

יז טוב להודות לה'

מאמר ג'

יט מועד דראש חודש

מאמר ד'

כא מקראי קודש כנגד היצה"ר

מאמר ה'

כג טעם עליה לרגל בג' רגלים

מאמר ו'

כה ראש חדשים - חידושם של ישראל

מאמר ז'

כח ברוך שומר הבטחתו לישראל

מאמר ח'

ל במה זכו הכלבים לומר שירה

מאמר ט'

לט כבוד התורה בימי הספירה

מאמר י'

מא מתן תורה ויום הביכורים

מאמר י"א

מה בשורש החילוק בין ישמעאל ועשו לאומה"ע בקבלת התורה

מאמר י"ב

ענין ירושת הארץ ע"י הקאת הארץ את הגוי מז

מאמר י"ג

בשורת אליהו הנביא - והגלות נב

קונטרס בשמחת המועדות דסוכות ושמיני עצרת

..... נד

מאמר י"ד

חכמת התורה כנגד חכמת יון סט

מאמר ט"ו

חנוכה - גילוי כח החכמה בישראל עג

מאמר ט"ז

חנוכה ומקדש עו

מאמר י"ז

מלחמת יון במנוחת ישראל פה

מאמר י"ח

שורש המאבק בין ישראל לעמים בפורים פט

מאמר י"ט

גילוי מעלת ישראל מול גנות האומות צד

מאמר כ

פורים אינו בטל צז

מאמר כ"א

הבדל בין מידת החכמה למידת החסידות ק

מאמר פתיחה

מאת החתן הרב יעקב יוסף אוידבך שליט"א

מילי דבי הילולי

א

"וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹדִים לֹא טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ וַיֵּצֵר ה' אֱלֹדִים מִן הָאָדָמָה כָּל חֵית הַשָּׂדֶה וְגו' וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת וְכו' וְלָאָדָם לֹא מִצָּא עֶזֶר כְּנֶגְדּוֹ וַיִּפֹּל ה' אֱלֹהִים תְּרַדְמָה וְגו' וַיִּבְאֶה אֶל הָאָדָם".

יש לדקדק, דכיון שאמר הקב"ה שלא טוב היות האדם לבדו, מיד היה לו להפיל עליו תרדמה ולהביא אליו את האשה, ומה שייך הכא ענין ויצר ה"א כל חית השדה וענין קריאת השמות של האדם, ולכאורה משמע שבא ללמד שאין ראוי להביא אשה לאדם עד שירגיש הוא בחסרונו ורק מכיון שלאדם לא מצא עזר כנגדו מיד ויפל וגו' ויבאה אל האדם וצריך לידע הטעם בזה (ועי' בבר"ר יז, ד וברש"י ורמב"ן כאן ודו"ק).

והנראה דהנה בעיקר מצות שמחת חתן וכלה יש להתבונן במהות מצוה זו ובהפלגה שהפליגו חז"ל בתפארתה ויקרה מה ראו על ככה, שהרי החתן כולו שמחה וכדאמרינן שמחת לב זו אשה, כיון שלא נשא שריו בלא שמחה, ובתנחומא תשא, אין לו יום בעולם חביב ממנו שהוא שמח עם אשתו וא"כ שמחה זו מה עושה.

ובאמת שהתשובה לזה מפורשת ברש"י (כתובות ח, א) בביאור ברכת אשר ברא וזה לשונו "ובאחרונה שבח שמשבח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באישה על ידי שמחה וחדווה לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה שהוא לשון שמחת איש באשה" ע"כ, הרי מפורש יוצא שהבריאה הזו שנקראת איש ואשה כלומר חתן וכלה אופן עשייתה הוא ע"י שמחה ואם כי עיקר הכוונה למה שמושפע מקוב"ה מלמעלה, [ושלכן מברכין שהשמחה במעונו לומר שמשם משתלשלת השמחה ללמטה ומה שאומרים לה בברכת המזון יל"פ דהשמחה דמעון איתא בחגיגה י"ב: מעון שבו כתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל וכ"כ אמו"ר זקני הגאב"ד שליט"א בפתיחה לפתחי אברהם זרעים – מועד דברכת המזון היא בתורת

ב קול שמחה

הלל וכשנאמרת על הכוס היא בגדר שירה עי"ש וגם הזוה"ק מפליג בחיוב אמירתה בשמחה ודו"ק], כן הוא ממש גם על ידי שמחה שלמטה שכל דיבוקם וחבורם ע"י השמחה וככל שמרבים ומגדילים השמחה כן קשורם וחבורם לאחד יתחזק ויתעצם ותעמוד בריאתם בתוקף השלמות.

והנה בעיקר השמחה כתב הגר"א עה"פ תנה למוסר לבך שהיא על דבר שמתאוה לו, והיינו שעל ידי השתוקקות והרגשת החסרון הוא בא לידי שמחה בבוא המילוי, ומעתה יובן, דרך אחרי שהאדם יבין חסרונו ומתוך כך ישתוקק למילוי ויכול לידבק בו האשה על ידי השמחה.

[ומדברי הגר"א אלו נמצינו למדים כלל גדול שעבודת השמחה במצות איננה רק בזמן עשייתן לשם הצור אלא בעיקר לשמור כלומר להתאות ולצפות להן שע"י זה יבוא לידי שמחה בקיומן וזהו דאמרינן בדר"א הוי שומר ומרנן בפתחיה של מצוה ודו"ק]

ובזה יובן הא דאמר רב חלבו אמר רב הונא (ברכות ו, ב) כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנא' קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. דכיון שהוא נהנה מסעודת החתן דהיינו סעודה הנעשית על שם החתנות כלומר חבורם ודיבוקם יחד ואינו משמחו שאף שאף יכול להוסיף ולחזק בדקי אדוקם וקשורם אינו חש לזה כלל הרי הוא מזלזל בחמשה קולות.

ואמרם בחמשה קולות היינו כמו שאמרו במשנה על העולם שנברא בעשרה מאמרות שמפני מה אמרו להפרע מן הרשעים שקלקלו עולם שנברא בעשרה מאמרות כן הוא הדבר הזה שהבריאה הזו נבראת בחמשה קולות שנא' קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות.

וזהו שאמרו עוד שם ואם משמחו במה זוכה אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בה' קולות והוא פלאי מה ענין תורה לשמחת חתו"כ, אכן כיון שהשמחה משמחן איננה שמחה גרידה אלא שמשתתף ממש בבריאתם ונמצא שיש לו חלק ויד בהתחברותם והתקשרותם זה עם זה כן מדה כנגד מדה זוכה לתורה שהיא המחברת ומקשרת בין קוב"ה – החתן כביכול, לכנסת ישראל היא הכלה, עיין בפרקי דר"א (פרק מ"א) "כבר בא החתן ומבקש את הכלה להכניסה לחופה וממתין לה כדי ליתן להם את התורה בא השושבין והוציא את הכלה כאדם שעושה שושבינות לחבירו שנא' ויוצא משה את העם לקראת האלודים והחתן יוצא לקראת הכלה לתן להם את התורה שנא' אלודים בצאתך לפני עמך". ע"כ. ובסוף תענית וביום חתונתו זה מתן תורה.

ב

ויתבאר עוד בעזה"י, דהנה ישראל קדושים למדים תהלוכות וניהוגי חופה ממתן תורה וכפי שהאריך בתשב"ץ קטן תס"ז, וכן בקידושי רבקה אע"ה נתן לה אליעזר שני צמידים משקל עשרה זהב רמז לבניה שעתידין לקבל שני הלוחות ועשרת הדברים, הרי שמתן תורה וחופה נשקי אהדדי, וראיתי באורחות חיים להר"א מלוניל הלכו' קידושין (אות כא) ז"ל: אמרו חז"ל הנושא אשה כאילו עמד ביום מתן תורה שכך שנינו כל השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה שנא' האם אין עזרתי כי ותושיה נדחה ממני ועוד שאינו עוסק בפריה ורביה ואין לו בנים שיעסקו בתורה ע"כ.

נמצא א"כ, שאין לימוד מנהגי חופה ממתן תורה לימוד בעלמא דכיון שנקראו במעמד הר סיני חתן וכלה כן יהי עושין גם בחופה דידן, אלא דבר אחד ממש הוא, וכל חופה היא מתן תורה בזעיר אנפין לחתו"כ, ואם ששם היו ישראל צריכין לפרוש מנשותיהן ג' ימים שהיו נצרכים ליטהר, כאן שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה ג' ימים שהאשה היא הסיבה לתורה וכמה שהחבור בעצם – שרוי עם אשה – יותר בשלום כן שרוי יותר ויותר בתורה, כה תאמר לבית יעקב תחלה שבעליהן נמשכין אחריהן, שמזדרזות למצוות, שמנהיגות בניהם אחריהם לתורה.

והנה מתן תורה היה בגבורה כמ"ש "ויחרד כל העם אשר במחנה" "וירא העם וינועו" "האש הגדולה הזאת" ובחז"ל "כמשה מפי הגבורה" "אנוכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" ובאבות לא נרמז מת"ת אלא בנישואי יצחק אבינו ע"ה, על כן החופה שכונסה אצלו לבוא בכריתו להיות תחתיו "דרך גבר בעלמא" ונוהגין לסבב את החתן רמז ל"נקבה תסובב גבר" וכל העם בעמידה, בכבוד ראש וחדרת קודש, ואחר מתן תורה זמן שמחה דכתיב ויחזו את האלודים ויאכלו וישתו, וברמב"ן כתב וז"ל "טעם ויאכלו שאכלו שם השלמים בתחתית ההר לפני האלודים טרם שישבו אל אהליהם כי השלמים טעונים מחיצה ונאכלין בירושלים לפני מן החומה ובשילה בכל הרואה וכאן היו נאכלין לפני המזבח תחת ההר ולא במחנה וטעם וישתו שעשו שמחה ויו"ט כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה כאשר צום בכתבם כל דברי התורה על האבנים וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' א וכתיב בשלמה החכמה והמדע נתון לך וגו' מיד ויבא ירושלים ויעש משתה לכל עבדיו ואמר רבי אלעזר מכאן שעושין משתה לגמרה של תורה ונאמר בדוד אביו בהתנדבם לבנין בית המקדש ויזבחו לה' זבחים ויעלו עולות לה' וגו' ויאכלו וישתו לפני ה' קיום ההוא בשמחה גדולה ואף כאן ביום חתונת התורה כן עשו" ע"כ.

וכן בחופה מיד לאחריה עושין סעודה גדולה ושמחה רבה ויום טוב הוא לו, וזהו דאמרינן כל הנהנה מסעודת חתן סעודה שעל שם החתנות כלומר סעודת חופה שזוהי הסעודה המעשית על מתן תורה ועל כן אם משמחו זוכה לתורה [הן אמת דבקונטרס אחרון למקנה (סימן סה, א) מוכח דאיכא להא דנהנה וכו' ואינו משמחו וכו']

כל שבעת ימי המשתה, וכן הוא בסברא, אכן עיין בעזר מקודש להבוטשאטשר שם שז"ל גם נראה פשוט דלא שייך הא דנהנה מסעודת חתן כי אם במה שאוכל על הסעודה שהכינוה במקום חופה לסעודת חתו"כ, משא"כ במה שרגילים לשלוח מגדנות או אפי' לחם ותבשילין לסעודת חתו"כ לעיקר סעודת החופה ונישואין, וכ"ש במה ששולחים מעות עפ"י שמחת חתו"כ או נותנים שם בבית הנשואין כל שאין אוכל מהסעודה בין כל המסובים לשמחת חתו"כ במקום החופה דהיינו בית חתנות אין בזה משום נהנה מסעודת חתן וכו' עיי"ש מקורו ועכ"פ לדברינו יובן היטב והנה אמרו ז"ל כל המלמד את בן בנו תורה (וגירסת הרי"ף והרא"ש בנו, ועי' בב"ח יור"ד ריש סימן רמ"ה) מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני שנא' והודעת לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' א בחורב, וכבר נתבאר דמת"ת דחופה הוא בתרתי חתן עצמו שרוי בלא תורה ומשום בנים ערבות דמת"ת ללמד לבניהם אחריהם – ללמוד וללמד – וקיום דבנים אי אפשר רק ע"י ההתעסקות בפריה ורביה וא"כ יל"פ דבעת שבאמת מלמד לבניו תורה הרי מתקיים בו הכאילו קבלה מהר סיני של שעת חופתו.

ומעתה תעלו נפשי וישישו בני מעי זכות שנתגלגלה על ידי לגלות מעט מאור צופן חדו"ת אאמו"ר הגאון האמיתי זצלה"ה המפיקים אורה ומלאים דעת ותבונה בכל ענין וענין והמה ממש מעט המחזיק את המרובה, מכבדו בחייו מכבדו במותו חכמים אין מניחין אותן ליישן להיות שפתותיו דובכות בקבר ודברי תורתו מתפרסמים בין חכמים, וזה לשון רבנו הגרעק"א על הא דנהנה מסעודת חתן וכו', "טוב לאיש שיחזיק בזה, והמג"א (קנו) בחשבו שם הרבה ענינים שצריך האדם לדקדק גם בענין זה לשמח חתן וכלה קחשיב עיי"ש, וצריכין לדקדק בזה לכל אחד לפי דרגו לבן תורה לשמחו בדברי תורה כי הוא עיקר שמחה, ולאיש פשוט בשיחה בדברי אגדה, וליותר פשוט בשיחה נאה מילתא דבדיחותא במילי דעלמא, וצריך דקדוק גדול בזה, שלא יהיה שום נגיעה ח"ו בהוללות ולהיות ערום בעניני אל ושיהא עפ"י דרכי המוסר ללמוד מה משיחות חולין שמדבר לחתן בנוגע להנהגה בדרך התורה והמוסר עכ"ל.

וכבר נודע כי כל מקום שמוזכר ראשונה בתורה שם הוא שורשו וסודו ולא מצינו שמחה בתורה עד יעקב אבינו ע"ה ואשלחך בשמחה בשירים וכן בתפלה מזכירין שמחה ביחוד אצל יעקב שמחה ששמחת בו שיעקב אבינו עמוד התורה ופקודי ה' ישירים משמחי לב ושורש כל השמחה שבעולם וכלשון תנ"ך א פי"ח וכי מה שמחה יש לאדם אלא בדברי תורה בלבד באו ושמחו עם התורה שמחה שלמה כדרך שאני שמח בכם לעד ולעולמי עולמים, וכמ"ש משמח את המקום משמח את הבריות, ובזאת אבוא בברכה ותודה להנושאים בעול המלאכה לעשות אותה בשלמותה כליל תפראת אדר – הידורה של תורה, להוגה הרעיון וממריצו הבחור המופלג א. ח. איפרגן נר"ו ולנושא בעול המלאכה הבחור המופלג יוסף זייבלד נר"ו. ישלם ה' פעלם.

תפארת בנים אבותם הצבתי פאר לראשי חדו"ת מאת זקני מו"ר הגאון האדיר שליט"א
יאריך ד' ימיו ושנותיו בנעימים לנחותנו בדרך האמת ולשפוט את ישראל עד
ביאת גוא"צ בב"א, בבריאות גופא ונהורא מעליא.

בהודאה על העבר וזעקה על העתיד

שאזכה יחד עם כלתי תחי', בת הגאון רבי ברוך פרוביין
שליט"א, לבנות בית נאמן לה' ולתורתו זרע קודש אנשי
אמת דבקים בה' ומאירים את העולם בתורה ומעשים
טובים ובכל מלאכת עבודת הבורא.

במורא ובכבוד

יעקב יוסף.

מאמדם מאת זקנינו הגאון האדיר
הגאב"ד רבי אברהם דוב אוידבך שליט"א
רב ואב"ד עיה"ק טבריה

בדין שבע ברכות בנישואין

איתא בשו"ע (אבהע"ז, סי' ס"ב, סעיף ז'), אם היו האוכלים אחרים, שלא שמעו ברכת נשואין בשעת נשואין, מברכין בשבילם אחר ברכת המזון ז' ברכות, כדרך שמברכין בשעת נשואין, וכו', וי"א שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה, מקרי פנים חדשות ומברכים בשבילם ז' ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג. הגה: וי"א דאם היו שם פנים חדשות, אע"פ שאין אוכלין שם, מברך בשבילם לילה ויום (הר"ן פ"ק דכתובות). ושם (סעיף ח) י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם; וי"א דשבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות וכו'. ע"כ

א

שיטות הראשונים בגדר יומא קמא ופנים חדשות

א. הנה מקור האי דינא דפנים חדשות, הוא בגמ' כתובות (ח, א). "יומא קמא בריך כולהו, מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולהו, ואי ליכא, אפושי שמחה בעלמא מברך וכו' אשר ברא". ונחלקו ראשונים בפירוש "יומא קמא", אם הכוונה כל היום או רק סעודה ראשונה, עיין ברא"ש. עוד כתבו הראשונים (תוס', רמב"ן ורא"ש) דפנים חדשות הכוונה "שמרבים סעודה בשבילו" (תוס') "ובני חופה שמחים בו" (ר"ן בשם ר"ת), והעלו דגם שבת חשיב פנים חדשות.

ב. אולם הרמב"ם לא הזכיר כלל ענין יומא קמא או סעודה ראשונה, והפירוש לדידיה "יומא קמא" הוא רק שעת החופה. וענין פנים חדשות, פירש הרמב"ם "שלא שמעו את הברכות בשעת חופה". וענין שבת לא הזכיר כלל.

ויש בזה נפק"מ לדינא לקולא ולחומרא. דאם שמע הברכות בחופה להרמב"ם ל"ח פנים חדשות, ולהתוס' כן. ואם השתתף בסעודה ולא שמע ברכות, נחשב להרמב"ם פנים חדשות, ולהתוס' לא. וכבר נתבאר כל זה בבית יוסף (אבן העזר, סי' ס"ב), עיי"ש.

ח קול שמחה

ג. והנה ההבדל בין שש הברכות לברכת "אשר ברא", פירש הר"ן היטב, דברכת "אשר ברא" היא ברכה על השמחה "אפושי שמחה בעלמא" [יעווי"ש שהוסיף דל"ח כלל ברכת חתנים, אמנם ברמב"ם קרי ליה ברכת חתנים], ושש ברכות הן ברכה על הנישואין עצמם.

ונראה לפי"ז ביאור מחלוקת הרמב"ם והתוס', דלהרמב"ם לא שייך לברך על הנישואין רק פעם אחת, ורק מי שלא בירך בתחילה בשעת חופה מברך אח"כ, וזמנה נמשך עד גמר ימי המשתה. ולהתוס' והרא"ש שייך לברך על הנישואין כמה פעמים, והיינו יומא קמא ופנים חדשות, דבגלל חידוש השמחה חוזרים ומברכים על הנישואין.

ד. אולם גם בשיטת התוס', הנה התוס' והר"ן נחלקו בהסבר דפנים חדשות, דלהתוס' הוא ענין חידוש השמחה שמצריך לברך, ולכן דנו דגם בשבת מברכים שיש בו חידוש שמחה, וגם ענין יומא קמא לשיטתם תלוי בזה שאז עיקר השמחה. אבל הר"ן מפרש דדין יומא קמא הוא ענין "תחילת הנישואין", שאז הזמן לברך על הנישואין, ומזה נובע הדין דפנים חדשות, דהיינו שאצלם חשיב כתחילת הנישואין עיי"ש בדבריו. ולפי"ז נראה דלהר"ן לדינא אין מברכים בשבת, אע"פ שהר"ן העתיק שיטת התוס' לענין שבת זהו רק כדרכו להביא כל השיטות.^א

ב

אם חיוב הברכות על הציבור או על החתן

ה. והנה מבואר מתוך דברי הרמב"ם (וכן משיטת הר"ן) בגדר פנים חדשות, דדין שבע ברכות חל על הציבור, דהיינו שהם החייבים לברך, ולכן אורחים ופנים חדשות שעדיין לא שמעו הברכות, מברכים אח"כ בימי המשתה, וזהו לביאור הרמב"ם אולם בשיטת התוס' דתלי באפושי שמחה אין לנו לכאורה גילוי בגדר חובת הברכות על מי היא.^ב

ולכאורה נראה להביא ראיה לזה שהוא חובת הציבור, מהא דהוצרכו לומר בגמ' שחתן מן המנין, דבשלמא אם חובת הציבור הוא, היה שייך לומר שצריך עשרה

א. אגב: נ"ל ענין פנים חדשות דשבת, שפירושו שבשבת הכל מתחדש וכלשון המדרש "אינו דומה מאור פניו" וכו'. ולכן אף מי שהשתתף בשמחה מ"מ השתתפותו בשבת חשיב פנים חדשות, (ולא שהשבת עצמו פנים חדשות), וגם מובן מסברא שסעודת חול אינו דומה לסעודת שבת, ולכן מי ששתתף בסעודת שבת במשתה, הו"ל פנים חדשות וחידוש השמחה. ולפי"ז יש לדון שאם היה בין הקרואים בן חו"ל שאצלו יו"ט שני וחשיב סעודת יו"ט, אף שהשתתף באחד מימי החול, חשיב פנים חדשות, וצ"ע.

ב. ופשטות לשון הרמב"ם דכל העשרה צריכים להיות פנים חדשות (עיי' לשונו, אלא דלא אישתמיט הכי בשום פוסק), אולם לפי"ז צ"ע הא דהחתן מן המנין, שהרי החתן עצמו כבר שמע את הברכות, ומוכח לכאורה דלא בעינן כל העשרה, ודו"ק.

חוץ מהחתן, משא"כ אי נימא דחובת חתן היא, מה ס"ד להוציא חתן מן המנין ומאי קמ"ל בזה, [ובדוחק י"ל דאידי שזאמרינן באבל שאינו מן המנין הוסיפו שחתן כן מן המנין].

ו. אולם נראה להוכיח שהברכות בשעת חופה הוא חובת החתן עצמו, שהרי כל הראשונים דנו בהא דכלה בלא ברכה שאסורה לבעלה כנדה, אם הכוונה על הברכה גרידא, או על החופה לבד, או על החופה והברכה גם שניהם. ועכ"פ מבואר מזה שחובת גברא דחתן הוא לברך הברכות, ולכן יתכן שהברכה תעכב בהיתר ידידה, אבל אי נימא דחובת ציבור הוא, מה שייך שהברכות יעכבו על החתן בהיתר כלה.

ואמנם הרמב"ם לשיטתו דהברכות חובת הציבור הוא, הנה שיטתו דהברכה לא מעכבת בהיתר כלה אלא החופה, ומבואר זה היטב לשיטתו דאין שום ענין לברכות עם דין הנישואין לא לקולא ולא לחומרא, והיינו דלשיטתו אין שני גורמי חיוב בדין דשבע ברכות מצד הנישואין ומצד השמחה, אלא דין אחד הוא ברכה על הנישואין שזמנה בשעת חופה, ונמשך למי שלא בירך אז, בכל שבעת ימי המשתה, ומדין פנים חדשות למדנו שדין ברכה זו על הציבור, וא"כ לא שייך כלל לפרש דכלה בלא ברכה וכו' קאי על הברכה, רק על החופה גרידא.

ואין לתמוה על שיטת הרמב"ם דנמצא שחכמים תיקנו כל עיקרה של ברכה על הציבור, דלא מצינו כה"ג לכאורה. די"ל דשאני ברכת חתנים שאינה מסדר ברכות שתיקנו אנשי כנה"ג, אלא ברכה קדומה היא מימי בועז, ואפשר דהיא מכלל תקנת משה רבינו שתיקן שבעת ימי המשתה, ובכלל זה תיקן שבעה לברכה, ומיסוד התקנה זה סדר שבח של ציבור בחופה ובימי המשתה על היצירה של אדם ואשתו וברכה לחתן וכלה.

ז. אולם בדעת הראשונים דהוי חובת חתן, צ"ע לכאורה מה שהוכחנו מן הגמ' דהוי חובת ציבור מהא דאמרו דחתן מן המנין, אכן נראה בדעת התוס' והרא"ש דחלוק גדר חיוב שבע ברכות דחופה מז' ברכות דימי המשתה, דבשעת חופה הברכה היא על הנישואין והיא חובת החתן עצמו, משא"כ בימי המשתה גם לשיטתם הוא חובת הציבור.

והטעם לזה, דבחופה מעשה הנישואין גורם את הברכה, בלי שייכות לשמחה כלל, וכמו במחזיר גרושתו דחייב בז' ברכות בחופה כמבואר בפוסקים, אע"פ שאין שם שמחה כלל ומותר לישאנה במועד, ולכן הברכה מוטלת על החתן שעושה את הנישואין, אבל בז' ימי המשתה שאז השמחה גורמת לברכה שתבוא, חובת הציבור הוא ששותפים בשמחה.

ולפ"ז נראה דמה שאמרו בגמ' חתן מן המנין, קאי על שבעת ימי המשתה דאז לכו"ע דין ציבור הוא. ואמנם לדינא מבואר בשו"ע דחבורות שנחלקו בסעודת חתן מברכים כ"א ז' ברכות לעצמם, הרי שחובת ציבור הוא.

י קול שמחה

ונמצא לפי"ז, דדינא דעשרה של ברכת חתנים בחופה, מתפרש להרמב"ם כפשוטו דחובת הציבור הוא, ולשאר הראשונים שהוכחנו דשיטתם דחובת גברא דחתן הוא, צ"ל שהוא כעין שמצינו בברכת "הגומל" שצריך עשרה מדין 'וירוממוהו בקהל עם', וה"נ יש חיוב 'במקהלות ברכו אלוקים' לברך על עסקי מקור בעשרה.

ג

חילוק בין ימי השמחה דביטול מלאכה מאפושי שמחה לענין ברכה

ח. והנה לכאורה יש להוכיח כשיטת הרמב"ם דברכת חתנים אף במשך ימי המשתה אינו קשור כלל למצב של האפושי שמחה, מהא דתנינן בבבבא דשנא אלמנה, ששבעה לברכה ושלושה לשמחה, הרי שאף לאחר שכלו ימי השמחה, עדיין נמשך הזמן דברכה.

וצ"ע לפי"ז שיטת התוס' וסיעתם דענין פנים חדשות הוא משום חידוש השמחה שגורם לברכה שתבוא, וביותר צ"ע על מה שהעלו התוס', הרמב"ן והרא"ש, עפ"י הסוגיא בסוכה (כה, ב) ד"אין שמחה אלא בחופה", דה"ה לענין ברכת חתנים שאין מברכים אלא במקום חופה ששם מקור השמחה (אה"ע ס"ב סעיף א'), דלהמבואר הרי ימי הברכה נמשכים מעבר לימי השמחה, ותו ליכא מקום חופה ושמחה כלל.

אמנם כ"ז צ"ע גם לשיטת הרמב"ם, שהרי ברכת "אשר ברא" היא לכו"ע ברכה על השמחה גרידא, ודין שבעה לברכה בעיקרה נאמר על ברכת "אשר ברא" (רש"י ז, ב, ד"ה מברכים, ורמב"ם פ"ד מברכות ה'), ואיך מברכים "אשר ברא" בבבבא דשנא אלמנה אחרי שלשת ימי השמחה.

ט. אולם באמת כ"ז אינו, ושאני דין שלושה או שבעה לשמחה בבבבא דאלמנה, מדין שמחה שהצריכו הפוסקים לשבעה דברכת חתנים ואשר ברא. ומבואר הוא להדיא בסוגיא בר"ן, יעוי"ש בדבריו שהסביר טעמא דמילתא דבבבא דשנא אלמנה נפיש ימי ברכה מימי שמחה, ובאלמון שנשא אלמנה נפיש ימי שמחה מימי ברכה, וז"ל "משום דברכה באה על שמחת לבו של חתן, ולכן בחור שלא נשא עדיין, אית ליה שמחה טפי מברכים לעולם ז', אבל שמחה דהיינו ביטול מלאכה דהוא משום תקנתא דידה, כיון דאלמנה היא וכו' בג' ימי שמחה סגי לה" וכו', [וכעין זה ממש מפורש גם בתוס' הרא"ש עיי"ש], הרי ששני סוגי שמחה הם, שלושה לשמחה הם ימי שמחה בתקנתא דידה, ושבעה לברכה הם ימי שמחת לבו של חתן.

י. ובזה יתבאר דברי הרמב"ם שכתב (פ"י מה' אישות הי"ב), וז"ל, "וכן תיקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ואינו נו"נ בשוק

אלא אוכל ושותה ושמח עמה, ואם היתה בעולה אין פחות מג' ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבתולה ז' ימים (כת"י תימני מהדורת פרנקל) ועם הבעולה ג' ימים, עכ"ל.

ומשמע דכל דין השמחה שייך לתקנת חכמים דשקדו על תקנת בנות ישראל. וצ"ע מהמבואר ברמב"ם (ריש הל' אבל) "ששבעת ימי המשתה תקנת משה רבינו הוא", עיי"ש.

ולאמור, הדברים ברורים, שדין שבעת ימי המשתה מתקנת משה רבינו הם ימי שמחת לבו של חתן, [ובזה דעת הרמ"ה שיום ראשון דחתן הוא מדאורייתא מקרא ד'יום חתונתו ויום שמחת לבו', כמוכח בהרא"ש פ"ק דכתובות סימן ה'], וכל אותם הימים תורת רגל עליהם, ובכוחם לדחות אבלות (ר"מ פ"א מאכל ה"ז), ודוחים ראית נגעים לו ולביתו ולאיצטליתו (מ"ק ז, ב) וע"ז אמרו חתן ושושביניו וכל בני חופה פטורים מן הסוכה כל שבעה משום דבעו למחדי (סוכה כה, ב), והם הם ימי השמחה של "שבעה לברכה", לענין ברכת חתנים שדברו הפוסקים.

משא"כ שבעה או שלושה לשמחה בבתולה ואלמנה, הם תקנתא דידה שחיוב על החתן שישמח עם הכלה ואסור במלאכה כדי שיהיה פנוי לשמחה זו, ודבר זה תקנת חכמים הוא, ואינו מתקנת משה רבינו.

והרי מבואר בשו"ע (סי' ס"ב סעיף ב', ברמ"א בשם רבינו ירוחם) דהאשה יכולה למחול על שמחתה, ועיי"ש בביאור הגר"א שזה גם בבתולה וגם באלמנה, דהוא משום תקנתא דידה, ומ"מ פשוט הוא דמחילה זו לא תפקיע דין שבעת ימי המשתה של תקנת משה רבינו, לענין רגל דחתן ולענין שבעה לברכה של ברכת חתנים, שהם תלויים בשמחת לבו של חתן.

ולפי"ז כמו"כ פשוט דבאלמון שנשא אלמנה דיום אחד לברכה וג' לשמחה, דגם ברכת "אשר ברא" לא שייך לברך אלא יום אחד ולא בג' לשמחה. כי אין שמחה זו מעין ה"אפושי שמחה" של ברכת "אשר ברא". ואמנם כן מבואר בכל הראשונים, [פרט להטור ואחריו בב"ש. ועיין בספר שובע-שמחות (דבליצקי, פרק שני אות כ"ג) מ"ש מה'ערוך-השולחן' ובשם הגר"ש סלנט שט"ס נפל בטור יעוי"ש].

ד

האם גם הכלה בכלל שמחת השבעה לברכה

יא. והנה בהמשך למשנת"ב לעיל, בעיקר הגדר של שבעה לברכה שהוא ענין שמחת לבו של חתן, שזה תקנת משה רבינו שיחשב שבע ימים רגל ידידה. נ"ל להוסיף

יב קול שמחה

דבעצם זה שייך רק לחתן ולא לכלה, וכלה"כ 'ביום שמחת לבו', וכלשון הראשונים "שמחת לבו של חתן", דבדידה תליא.

משא"כ בכלה לא מצינו ענין של שמחת לבה, ואצלה קיים רק שמחה דידה מדין "שקדו", דהיינו שהחתן חייב לשמחה ולהיות פנוי לזה, אולם שושביני חופה וכל המשתתפים הם עסוקים בשמחת חתן וזה יסוד המצווה והתקנה.

והנה לגבי נגעים מצינו גם הלשון (בגמ' וברמב"ם) ש"נותנים לחתן שבעה ימים לו ולביתו ולאיצטליתו", ולא מצינו כלל ענין זה בכלה, והלא דבר הוא, שלא נאמרה ההלכה בלשון שנותנים לחתן וכלה שבעה ימים, [אמנם יש לטעון דאם יסגירו את הכלה הרי בטל ממילא שמחת חתן, ומאי גרעה מקורות ביתו ואיצטליתו, ועכ"פ גם זה מדינא דידה שמשום רגל דיליה לא רואים נגעי כלה, וצ"ע בזה].

יב. ומה שיש להסתפק הוא לגבי הא דרגל דחתן דחי אבלות, במה הדבר תלוי, דלפמשת"ת נמצא לכאורה דזה שייך רק באבילות דחתן שלגביו נחשב רגל, אבל הא מפורש בסוגיא דדחי גם לגבי כלה במתה אמה של כלה.

והנראה מבואר מזה דהא דדחי אצל כלה הוא משום דין שמחה דילה מתקנ"ח דשקדו, ומצאתי להדיא בר"ן כדברינו, דיעו"ש בר"ן שנסתפק באלמן שנשא בתולה כמה ימי שמחה יש לה מתקנת שקדו לביטול מלאכה, ודן להוכיח זה מבחור שנשא בתולה שנותנים לה שבעה ימים [וא"כ כ"ש באלמן שזקוקים יותר לשמחה, עיי"ש], ויעו"ש בדבריו שמוסיף "כדתנא לעיל בכרייתא דנוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ שבעת ימי אבלות", עיי"ש. והיינו שהר"ן מביא ראיה מדין דחית אבילות, שבכל נישואי בתולה יש גם שמחה דכלה ז' ימים.

וזה בהתאם לכל דברינו, דהא דשבעת ימי המשתה אינו ענין לדין ביטול מלאכה, כי זה דינא דחתן ואינו שייך לשמחה דידה, וע"כ בא הר"ן להוכיח מהא דאבלות, דמכיון דמצינו שם גם לגבי כלה שבעת ימי המשתה הרי שגם שמחה דילה היא שבעת ימים, והיינו שראית הר"ן הוא מאבלות דכלה שג"כ נדחה, וזה שייך רק לדין שמחה שחייבו חכמים מדין "שקדו", ומוכח מזה ששיעור שמחה דשקדו הוא שבעה ימים לבתולה.

יג. ולפי"ז יש לנו לדון דאמנם זה מתחלק למעשה, דכל מה שנוגע לאבלות דחתן זה תלוי בשבעה לברכה, דכל היכא שיש דין ז' לברכה הרי שחשיב ימי שבעת חתן מתקנת משה רבינו כרגל ודוחה אבלות.

משא"כ בכלה שאינה שייכת לדינא דרגל דחתן, תלוי בדין שמחה דידה, דבבתולה שבעה ימים, ובאלמנה ובעולה ג' ימים. ונמצא דבחור שנשא אלמנה אבלות דידה ידחה כל ז', ואבלות דידה תדחה רק ג' ימים. ועיין בהגהות הגרע"א לשו"ע (יו"ד ס"ו שם"ב) שכתב שבאלמנה רק שלושה ימים, ולא הזכיר חילוק בין חתן לכלה, ודו"ק.

שבת

מאמר א'

זכירת השבת

א

זכור את יום השבת לקדשו, ונתפרש בחז"ל ובראשונים דענינו לזכור בכל יום את השבת, וצריך טעם למצוה זו, והנה בעצם מצות השבת נראה, דהנה אחר הקללה שנתקלל אדם הראשון, בזיעת אפיו תאכל לחם, נעשה שינוי בצורת אדם, דהרי האדם נברא מתחילה ע"מ להיות יושב בג"ע ומלאכים צולין לו וכו', והוא פנוי להתעצם במושכלות להשיג ולעמוד על דעת קונו (ויקרא האדם שמות) ואחר הקללה ובזיעת אפיו נמצא דעליו להתעסק מרבית זמנו בעניני הגוף ויש כאן הפסד צורת אדם, אשר מלכתחילה נברא ע"מ להיות בצלמינו כדמותינו ופירש"י להבין ולהשכיל, ונמצא דההשכלה הוא צלם ודמות האנושי, וכשנוטה מזה לעסקי החומר, מאבד את עיקר צורתו ועל זאת ניתן יום השבת שיהיה עכ"פ יום אחד בשבוע אשר ישוב צורת האדם לאיתנו בהיותו פנוי מעסק עוה"ז, ונפשו מוכנה להבין ולהשכיל, [וכבר כתבנו במקו"א דהמלאכות שנאסרו בשבת ענינם או לאכילה ושתיה או למלבוש או למדור, והם השלשה שלא חסרו מאדם הראשון מקודם החטא דמדורו בג"ע, ומאכלו ע"י מלאכים כדלעיל, ולמלבוש לא הוצרך כלל].

ובסוד הענין יתכן לומר יותר, דבאמת הקללה דבזיעת אפיו תאכל לחם הוא תיקון לאדם, דמאחר שנסתלק מג"ע לעוה"ז החמרי החשוך, אשר צריך יגיעה עצומה להשיג את אור ה', ומאחר דנעלם ממנו שער ההשכלה יפול בסכנת הבטלה המביא לידי חטא ושיעמום וע"כ עסק עוה"ז הוא תיקון לזה כהא דאבות ב' ב' שיגיעת שניהם משכחת עוון, ורק בשבת קודש דיש שפע מיוחד מאיתו יתברך, וכמש"כ באבן עזרא עה"פ ויברך אלוקים את יום השביעי, וביום הזה תתחדש בגופות דמות כח בתולדות, ובנשמות כח ההכרה והשכל עכ"ל, וא"כ ביום הזה האדם מוכן להשכיל ולידבק בקדושתו יתברך, וע"כ נאסרה המלאכה.

והנה עדיין אין בזה רפואה ותעלה למכתו של האדם, בהיות השבת חלק השביעי מן השבוע, והאדם נידון אחר רובו, ורוב רובו של זמנו הרי הוא שקוע בהבלי עולם,

יד קול שמוחה

ומה תועילנו השבת, וע"ז נצטוינו לזכור את השבת כל ימות השבוע, והענין לקבוע בדעתו, דהעיקר והתכלית הנבחרת בחייו הוא יום השבת, וכל השבוע הוא רק בתורת ארעי והכנה לשבת, ואז תשוב צורת אדם למקומה, בהיות קבוע בלבו תמיד דכל עסקי עוה"ז אינם אלא בתורת הכרח והכנה למצב האמיתי שהוא בשבת קודש, להבין ולהשכיל ולעבוד את ה'.

ובזה י"ל המשך הפסוק כי ששת ימים עשה ה' וכו', דכמו דאצל השי"ת היו הששת ימים ימי הכנה להתכלית שהוא שבת קודש, כמו"כ נצטוינו להיות כל הששת ימים אצלינו הכנה ליום השביעי שהוא שבת קדש.

ובזה יתכן לבאר את ההבדל שבין דברות ראשונות לדברות שניות, דבראשונות נזכר הטעם דכי ששת ימים וגו' ואילו בשניות נזכר וזכרת כי עבד היית במצרים, והענין נעוץ בתחילת הדברות שכאן נזכר זכור וכאן שמור, והיינו דבראשונות הוזכרה השבת בתור התכלית של ששת ימי המעשה, וכללה של צורת אדם וע"כ נזכר כי ששת ימים, דזהו הטעם דנתיחד יום השבת משאר הימים כיום התכלית, וזהו גם הסיבה דיום השבת מוכן יותר להבין ולהשכיל וכמו שביארנו למעלה, משא"כ בדברות שניות נזכר שמור וזהו מתיחס רק לעצמותה של יום שבת, וההמשך וזכרת מתיחס הוא לתוכנה העצמי של השבת, מה באמת צריך האדם להבין ולהשכיל, וזהו וזכרת כי עבד היית, דהוא תוכן הדביקות של ישראל בקוב"ה, וראשית ענין זה ביצי"מ, אשר אז נלקחו להיות לו סגולה מכל העמים, ואז הותחל צורת אדם, כי אתם קרויים אדם ואין העכו"ם קרויים אדם, דמאחר שנאבדה צורת אדם ע"י החטא דאדה"ר, לא חזרה למקומה אלא ביצי"מ אשר אז נלקחו עם ישראל לשמו יתברך, להיות לו לעם, ותוכן הברית שבין ישראל לקוב"ה היא לבד צורתו של אדם, [ואשר ע"כ אין לאומ"ה חלק ונחלה ביום שבת קודש, וגוי ששבת חייב מיתה] וזהו וזכרת כי עבד היית במצרים, והבין.

ב

ומתוך שביארנו שענין השבת הוא קיום צורת האדם בצלם אלודים, יש לבאר בזה סדר "הדברות שמתחילה פתח מענין אנכי מציאות ה' שזה הוא שורש הכל, ואחר כך ענין היראה שזה הוא שורש מצות לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, (כמ"ש חז"ל על הפסוק מה ה' אלהיך דורש מעמך כי אם ליראה, למאה ברכות לברכם כהלכה, לירא ולכבד את השי"ת, ומזה כי מאה ברכות בכוונה הוא שורש להשיג יראת ה'). ואחר כך מצות השבת כמו שביארנו. ואחר כך מצות כיבוד אב ואם, דזה הוא שורש צורת אדם, ואין התורה אלא לאדם, וזה גם כוונת התורה להשלים לאדם (כדכתיב כי זה כל האדם), וענין הכבוד שייך לשורש צורת אדם, דמותר האדם מן הבהמה אין, לבד הנשמה הטהורה, וזה הוא השכל שהנשמה קרויה כבוד כידוע מהקדמת בעל המאור, וכדכתיב למען יזמרך כבוד, ואיזהו

מכובד המכבד את הבריות, ועל כן מי שעניינו היפך כיבוד אב ואם הוא מוסר מצורת אדם, ומיקרי חמור, ואין לו יחס.

ובזה יבואר מה שראיתי מחכם אחד להעיר על הקללה שנתקלל חם עבד עבדים יהיה לאחריו, מהו המדה כנגד מדה שבעונש זה כלפי חטאו ופי' משום שלא נהג באביו מנהג בן באביו, ע"כ נענש להיות עבד שאין לו חיים ואין לו בנים, עכ"ד, והדברים נכונים, אלא שלאמור לעיל הדברים עמוקים יותר, דמה דעבד אין לו חיים הוא משום דאינו בצורת אדם, וכדאיתא עם הדומה לחמור, וע"כ הוא מופקע מענין קורבה ויחוס, וענין הכיבוד דאו"א הוא ג"כ ענין ביסוד צורת אדם כמו שביארנו.

ואפשר לבאר יותר, דענין האדם הוא הדיבור דזהו צורת אדם, וזהו ההבדל מן הבהמה, וכמורגל בפי הראשונים לקרא למין האדם "מדבר", וכתרגום אונקלוס עה"פ לנפש חיה, דענין הדיבור הוא היחוס בין אדם לחבירו, דזהו התחלת צורת אדם, וע"כ החרש הוא שוטה לכל דבר, (והענין דאין האדם יכול לעמוד ולדעת את עצמו ואת צורתו לבד רק ע"י שמכיר את חבריו ועומד מתוך כך על ענין צורתו), והיחוס הראשון של האדם לחברה, הוא קרוביו, וזהו בתולדה, והיחוס השני הוא האשה שנעשה ע"י קידושין, והיחוס השלישי הוא החברה עם כל אדם, ומי שמופקע מענין כיבוד או"א הוא מופקע מענין היחוס לזולתו (בצורה הראויה) וע"כ הוא מושלל מצורת אדם, וע"כ ג"כ אין לו יחס כבהמה, וע"כ באומה"ע גם מצינו ענין כיבוד או"א וכבדוגמאות שמצינו בחז"ל על ענין כיבוד שהביאו מנכרי, וחזינן דענין כיבוד שייך בהו משום דאית בהו צורת אדם וזהו יפת אלוקים ליפת, ורק העבד נקרא חמור, (אלא שאין צורתם שלימה כישראל), ומכלל זה תבין דאין לעבד מעלת המדבר, וסמך לזה מצינו בדברי האר"י, דבגלות מצרים היה הדיבור בגלות דכיון דכלל ישראל שהם צורת האדם היה במדריגת עבד, ע"כ עדיין לא היה מציאות לענין הדיבור, וכתוב בדברים לא יוסר עבד, [ולענין קידושין צריך דיבור כמו שכתבו האחרונים דמעשה קידושין הוא ע"י דיבור, והענין מוסבר עפ"י הנ"ל, ומסיבה הנ"ל עבד מופקע ג"כ מקידושין. ובגמ' גיטין מ"ג א', איבעיא להו מי שחציו עבד וכו' שקידש ב"ח מהו וכו', ת"ש וכו', והוא פלא, כדהקשה בתוס' שם וכתבו תוס' וז"ל וי"ל דסבר ש"ס וכו', והביאור ע"ד שנתבאר].

ג

הנה הוזכר בתורה ציווי על השבת ח' פעמים, הראשונה בפרשת המן, השניה בעשרת הדברות, השלישית בכי תשא, הרביעית בויקהל, החמישית בפרשת קדושים בתחילתה, השישית בפרשת אמור בתחילת פרשת המועדות, השביעית בפרשת בהר, והשמינית בדברות אחרונות.

והנה מה שהוזכר בפרשת המן היה בעיקרו בשביל המן שלא ירד בשבת ולא לצוות על עצם מצוות שבת, כי ע"ז כבר נצטוו מקודם במרה ובאלוש, וזה לא הוזכר

בתורה, ומה שהוזכר בפרשת ויקהל פירשו רש"י ורמב"ן דהיה להזהיר שאין מלאכת המשכן דוחה שבת (וכן בשביל דבר שנתחדש בה שהוא הבערה ללאו או לחלק, וכן להסמיך שבת למלאכת המשכן ללמוד ל"ט מלאכות) וההזכרה בפרשת קדושים שנאמרה בסמיכות לאיש אביו ואמו תיראו וכו', פירש ג"כ רש"י שם, דהכונה להזהיר שאם אמר לו אביו לחלל את השבת שלא ישמע לו, וכן מה שנוזכר בסוף פרשת בהר את שבתותי תשמורו כבר אמרו ביבמות (ו, א) דעיקרו נכתב בשביל מורא מקדש ולא בשביל ציווי על השבת.

נמצא, דנשאר לנו ארבע פעמים שבא הציווי על שבת ביחוד, דברות ראשונות, כי תשא, אמור, דברות אחרונות, והנה בדברות ראשונות הוזכר הטעם, משום כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ובדברות אחרונות הוזכר הטעם מפני יצי"מ, ובפרשת אמור לא נזכר טעם אלא שם הוזכרה השבת כחלק משאר המועדות, ובפרשת כי תשא מפורש טעם חדש והוא, כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם (ועי' שם עוד המשך הכתובים).

ונראה שעל זה נתייסד נוסח הקידוש, ושבת קדשך וכו' "זכרון למעשה בראשית" זהו הטעם המוזכר בדברות ראשונות, "תחילה למקראי קדש" זהו כנגד הציווי על השבת דפרשת אמור דשם הוזכרה השבת כחלק מכלל המועדים, והוזכרה ראשונה לכולם וזהו תחילה למקראי קדש, "זכר ליצי"מ" זהו הטעם המפור' בדברות אחרונות, "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו" זהו הטעם שנוזכר בפרשת תשא כי אות היא וכו' לדעת כי אני ה' מקדישכם, והדברים מתוקים מדבש.

א. כי לכאור' פסקא זו אין לה מקום כאן, דאף דבקידוש של שאר המועדות מצינו ג"כ לשון זה כי בנו בחרת קודם סיום הברכה שם הוא מתאים כיון דסיום הברכה הוא מקדש ישראל והזמנים, דישראל קדשינהו לזמנים וצריך להזכיר בסוף הברכה מעין החתימה וע"כ צריך להזכיר קדושת ישראל וקדושת המועד, משא"כ בשבת דאין טעם זה (ובפרט אחר שכבר הוזכר בתחילת הברכה אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו) ולא היה צריך להזכיר רק קדושת שבת, ע"כ נראה הטעם כדכתבנו, בעה"י.

מאמר ב'

טוב להודות לה'

א

יום השבת נתיחד בענין ההודאה לה' יתברך וכמו שנאמר 'מזמור שיר ליום השבת, טוב להודות לה' וגו', ומבואר דיש טעם מיוחד בהודאה לה' בשבת דוקא, וצ"ב הענין בזה.

ונראה לבאר הענין, דהנה מצינו דעיקר העבודה של ההודאה והשירה לה' יתברך מתיחסת במיוחד ל"חיים", ודבר זה מצינו בהרבה מקומות, לא אמות כי אחיה ואספר מעשי י-ה, מה בצע בדמי ברדתי אל שחת היודך עפר היגיד אמתך, חי חי יודוך כמוני היום, נשמת כל חי תברך את שמך, כי אין במוות זכרך בשאול מי יודה לך, וכל החיים יודוך סלה, ועוד הרבה, ובמדרש איתא, כל הרואה חמה זורחת ואינו אומר ברוך יוצר המאורות כלום חי הוא זה.

ונראה לבאר הענין בזה, דהנה כתבו הראשונים דעיקר מהות החיים זה כח ה"מרגיש" דכל שאר הפעולות והמעשים של האדם הם תוצאות מהחיים, אבל גדר החיים עצמם הם ההרגש, וע"כ עבודת ההודאה והשירה היא הבטוי של ההרגש, ולכן עבודה זו היא שייכת לעצם החיים, דמשם נובע ענין ההודאה.

ומעתה נראה, דהנה בחיי העוה"ז עיקר החיים הוא ההרגש בהנאות ותענוגי בני אדם, וכל המעשים והפעולות של האדם הם הכל אמצעים להכין את התענוג, וע"כ הפעולות אינם שייכות לעצם החיים, כי הפעולות הם רק מעשה הכנה לקבלת התענוג, ורק התענוג עצמו מתייחס לחיים. [ועל כל הנאה שמקבלים צריך להודות, וזה מה שתקנו ברכה על כל הנאה כידוע].

ולכן שבת הוא זמן העונג של הבריאה, וכל הששה ימים מכינים לשבת, וע"כ כל הששה ימים הם זמן פעולת האברים המכינים, ואילו שבת הוא שביתת האברים, ופעולת החיים עצמם שהם התענוגים זה מתייחס לתענוג החומר, אך העיקר הוא להתענג על השם, וכמו דכתיב אם תשיב משבת רגליך וכו' אז תתענג על ה', וזהו עיקר השבת, ועל כן גם עבודת האברים שייכת היא לששת ימי המעשה שאז הוא זמן פעולת האיברים, ואולם שבת שהוא זמן השייך לעצם החיים ע"כ העבודה גם היא מתייחסת לעצם החיים וע"כ טוב להודות לה', ונשמת כל חי תברך את שמך.

ב

וענינו של דוד המלך ע"ה, היה בעיקר בעבודת ההודאה כידוע, והנה האדם הראשון בחי' החיים שבו הוא מנשמת רוח אפיו יתברך ואילו תולדותיו הם כוח שני, ומובן דבחי' החיים דאדם הראשון היא יותר שלימה, וע"כ דוד המלך נעים זמירות ישראל בחי' החיים שבו הוא היותר מושלם וע"כ שייכים הם להחיים דאדה"ר, כידוע, [ואיתא דיש עצם אחת שאינו נהנה רק מסעודת מלוה מלכה שמתחסת לדוד המלך ע"ה].

ואיתא דעתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים, ויתנו כוס של ברכה לאברהם אבינו וכו', עד שיתנו לדוד המלך ויאמר לי נאה לברך וכו' וענין זה צ"ב.

ונראה הביאור בזה, דעבודה זו שייכת לדוד המלך, ודווקא אצלו היא מקום שלימותו, מפני שדוד ראה את העולם בשלימותו וביופיו, ואילו האבות משה ויהושע היה עבודתם לבנות את העולם, וכמו דכתבנו לגבי שבת דהשירה וההודאה מתחסת היא ליום השבת דרק מי שלא מוטל עליו לטרוח אלא נהנה ומתענג בחסדו של הקב"ה שייכא גביה עבודת השירה וההודאה, וע"כ יום השבת דהוא יום אכילת המוכן, הוא יום הודאה ולא ששת ימי המעשה שם זמן העבודה כי רק על עולם שלם מופיעה השירה ולא על עולם חסר שצריך להשלימו.

וזה שורש החילוק בין האבות לדוד המלך, דהאבות שמצאו את העולם בחסרונם, וכל עבודתם היה להעמיד ולבנות את העולם, ולא זכו לראות בשלימות התיקון, לא היה שייך לגביהם העבודה דשירה וההודאה, משא"כ דוד דהיה כבר בזמן השלימות ומצא עולם שלם ומתוקן לפניו לו נאה לזמר לו נאה לברך. [ועיין עוד להלן מאמר ר'].

ראש חודש

מאמר ג'

מועד דראש חודש

א

בגמ' איתא דר"ח איקרי מועד ונלמד זה מהכתוב קרא עלי מועד לשבור בחורי, דתמוז דההיא שתא מלי מליוהו.

והלכ תמה על ענין זה ד"המועד" של ר"ח במקרא מתגלה דוקא במקרא זה דקרא עלי מועד לשבור בחורי, וממקרא זה ג"כ למדו הפוסקים דת"ב אקרי מועד, ואמנם כלפי ת"ב קשה איך הענין דלשבור בחורי יכול לשמש כסיבה לקריאת מועד, אולם הקשר בין ת"ב ללשבור בחורי ידוע, אך כלפי ר"ח קשה ג"כ מה טיבו של ר"ח לענין זה של לשבור בחורי, עד שכל עיקר שם "מועד" שלו לא נאמר במקרא אלא ע"ש לשבור בחורי, עוד תמוה, למה ה"מועד" דר"ח נזכר הוא במקרא על יום ראשון של ר"ח ולא על יום השני שהוא עיקרו של ר"ח.

והנה אומות העולם מונין לחמה וישראל מונין ללבנה, הקשר שבין אומה"ע לחמה וישראל ללבנה, מתפרש הוא במטבע של חז"ל בברכת הלבנה וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה, החמה היא לעולם בתקפה וגבורתה ואין לה כלל צורת קיום אחרת, וזה סימנם של אומה"ע, הטבע באיתנותו ובתוקפו, הוא כוחם וגבורתם וכך היא צורת קיומם מאז ומעולם, ומאותה שעה אשר אומה מאומות העולם מאבדת את תוקפה וחוסנה עפ"י דרכי הטבע, הרי היא מאבדת גם את תקותה ויכולתה לשוב למעמדה הראשון, כמו שאין מהלך כזה במהלכה של חמה, אשר כחה יציב תמיד ובלתי משתנה, משא"כ בתולדות ישראל, אשר נמשל ללבנה אשר בניגוד למהלך החמה כך היא מדתה מתמעטת והולכת ואח"כ שבה לאיתנותה ומעמדה כשהיתה, וע"כ היא עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה, והמיעוט הטבעי אינו אלא דבר זמני, אשר עתיד להתבטל.

ב

עם כל זאת, עדיין לכאורה הדעת נותנת שכחה של הלבנה הוא דווקא בעת מלוויה באמצעות החודש, ומשם היא שואבת את תעצומות כחה לעבור את המשבר של המיעוט ולשוב לאיתנותה ומעמדה, ואולם על כרחינו אנו למדים שלא כך הם פני הדברים, שהרי ראשו של החודש שהוא היו"ט של הלבנה במהלכה החודשי חל הוא דווקא בעת שיא המיעוט של הלבנה, ומכאן אנו למדים דאדרבה סוד כוחה של הלבנה טמון הוא דווקא בשעת מיעוטה, ומשם שואבת היא את תעצומות כחה ואונה, ואף שלכאור' אין לדברים אלו משמעות אצלינו, כשאנו מדברים על הלבנה בעצמה, אבל אחר ידיעתנו דכל עיקרה של מהלך הלבנה לא נוסד מלכתחילה אלא להיות עטרת תפארת לעמוסי בטן וכו', כמטבע שטבעו חז"ל, הרי שעמדנו בזה על סוד מסודות ההנהגה.

ואם הרשות בידינו, נאמר דאף כי הגלות בעיקרה אינה אלא מצב של עונש ובדיעבד, כלפי המצב של קודם הגלות, מ"מ ביחס לגאולה העתידה הרי דהגלות היא בבחינת לכתחילה, שלא מצינו בתורה הבטחה ויעוד לגאולה העתידה [שרק בה מתתקן העולם בתיקונו השלם] אלא אחר גלות (כמפור' כמה פעמים בתורה), הרי שאין גאולה עתידה אלא אחר הגלות, והגלות היא ההכנה והמכשיר ליעוד העתיד. ובאמת שהדבר מפורש ברבינו יונה שער שני אות ה' וז"ל שם, ויש על הבוטח בשם, להוחיל במעוף צוקתו כי יהיה החשך סיבת האורה, כמו שכתוב (מיכה ז' ח') אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי כי אשב בחושך ה' אור לי, ואמרו ז"ל אלמלא נפלתי לא קמתי אלמלא ישבתי בחשך לא היה אור לי, ע"כ (ועיי"ש המשך דבריו) הרי מפורש כמו שכתבנו.

ובזה זכינו בעה"י, לביאור הענין שפתחנו בו, ענין המועד של ת"ב שהוא שיא מיעוטו של כלל ישראל, וענין המועד של ר"ח (שהוא הוא עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה), שיא מיעוטה של לבנה, ושניהם לענין "לשבור בחוריי", ובה יבואר ג"כ הסיבה שה"מועד" של ר"ח נתגלה בדווקא ביום ראשון של ר"ח, באשר שאם היה נאמר המועד על יום שני של ר"ח היינו יכולים לומר דאין המיעוט שייך לה"מועד" אלא דווקא תחילת החידוש ששניהם חלים ביום זה, משא"כ ביום ראשון דר"ח דכל כולו אינו אלא בסוד המיעוט, (לפי החשבון דכ"ט י"ב תשצ"ג, דהרי הדין נותן דהחודש הראשון צריך להיות חסר כדי שתחילת המולד תהיה בר"ח, ואח"כ בחודש הבא צריך להוסיף יום אחד כן נראה ולא להיפך, ודוק). ועליו נאמר ה"מועד" דר"ח, (ובאמת דכל ר"ח שייך למהלך זה, דעכ"פ בתחילה מיכסי סהרא אעפ"י שהוא אחר המולד, וכדדרשי' בכסא ליום חגיגו) כפי מה שנתבאר בעזה"י

מועדים

מאמר ד'

מקראי קודש כנגד יצה"ר

א

איתא בגמרא ברכות (ה, א) א"ר לוי בר חמא א"ר שמעון בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצה"ט על יצה"ר, שנא' רגזו ואל תחטאו, אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנא' אמרו בלבבכם, אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא ק"ש שנא' על משכבכם, אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה, שנא' ודומו סלה ע"כ.

ונראה לפרש, "לעולם ירגיז אדם יצה"ט על יצה"ר", פירוש, דעיקר המלחמה ביצר הרע הוא להחליש את כח החומרי שבאדם, וזה נעשה בתחילה ע"י שמרגיז יצר טוב על יצר הרע, "ואם לאו יקרא ק"ש", פירש המאירי דהכוונה בזה, שישקיע את דעתו ושכלו בחקירות עיוניות בדבר יחוד ה' וכיו"ב, ובזה ודאי תוסר ממנו חשקות החומר ויבא במחיצת השכלים, "אם נצחו מוטב ואם לאו יזכיר לו יום המיתה", דהיינו שיקבע בנפשו ענין פירוד הנפש מהגוף לעתיד שיהיה בנפש לבד בלא שום זיקה לגוף, וע"ז יוסר ממנו יצרו.

ב

ונראה לבאר עפ"י סדר המועדים, והיינו, דבתחילה זה חג הפסח, שיש מצוה לאכול מצה, וענין המצה בא למעט בתאוות העולם, כי הלחם הוא כנגד כל עניני הגוף שהאדם צריך להם, וכשהוא חמץ הרי הוא בבחינת שלימותו, והמצה היא בבחינת חסרונו והעמדתו על ההכרח, וזה ענין ביטול התאוה, (וכדנתבאר כל זה בדרך ה' להרמח"ל), וזהו הדרך הראשון במלחמת היצר להרגיז היצר ע"י מיעוט התאוה הגשמית, וע"ז ג"כ מורה השם "מצה" שהוא בלשה"ק לשון מריבה 'הן לריב ומצה תצומו' (בהפטר יוה"כ) וזהו לעשות מריבה עם היצה"ר.

ואח"כ בא חג שבועות וזה כנגד העצה השניה, דהיינו יעסוק בתורה, וזהו ענין חג השבועות זמן מתן תורתנו, ואח"כ ראש השנה הוא ענין קריאת שמע שאז זה

זמן של קבלת עול מלכות שמים, וזה כל ענין ר"ה להמליך את הי"ת עלינו, וכדאיתא בגמ' אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, ואח"כ יום הכפורים הוא דמיון ליום המיתה, שביוה"כ מבטלים לגמרי כל עניני הגוף ונשאר רק בנפש לבד, ואשר ע"ז אנו ביום זה כמלאכים, וזהו ענין הזכרת יום המיתה כדנתבאר, וזהו הדרך האחרון אשר עי"ז באמת מתבטל היצר לגמרי, וע"כ זוכים למחילת עוונות ולית ליה רשו לאסטוני.

ואח"כ סוכות זמן שמחתינו הוא אחר ביטול היצר, ועי' ב"פחד יצחק" דענין סוכות הוא ענין השמחה דלעתיד שיהיה השמחה בביטול יצה"ר, ומקורו נאמן מהגמ' דלא נעשו כסוכות ההם מימות יהושע בן נון דקאי על ביטול יצה"ר, והדברים שמחים.

מאמר ה'

טעם עלייה לרגל בג' רגלים

יש להתבונן בשינוי הלשון בג' הפעמים שנצטוינו בתורה על עלייה לרגל, שבראשונה אמר אל פני האדון ד', ובשנית אמר אל פני האדון ה' אלודי ישראל, ובשלישית אמר 'את פני ה' אלודיך' וצ"ב ענין השינוי בלשון הפסוקים.

והנה בעיקר ענין שלושת העליות לרגל דנעשה בג' רגלים נראה לבאר, דבכל רגל יש בעלייה לרגל ענין בפני עצמו שהוא שייך למעין החג, בחג הפסח שהוא זמן חירותינו, אשר בו יצא ישראל לחירות ונהיינו לעם, וע"ז באים לירושלים עיר הבירה מקום משכן המלכות, הן במלכותו יתברך, והן מלכות בשר ודם, [מלכות בית דוד היושבים בה ואשר ע"כ צריך מלכות בית דוד בירושלים למען שלימות המלכות], וזה ענין העלייה לרגל ש"עם ישראל" מגיע למקום שכינתו יתברך, אשר בבית המקדש שהוא בית המלכות, ובאים להקביל פני אדוננו משיחנו יתברך שמו.

ובחג שבועות שהוא זמן מתן תורתנו, הנה נאמר בפסוק 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', והארון והלוחות הם מקום משכן התורה, ושם שוכן הכבוד אשר ירד להר סיני ללמד לעם ישראל תורה ומצוות, וכמש"כ הרמב"ן וע"כ באים לבית המקדש בחג השבועות, לשאוב את התורה ממקורה, ולבוא למקום משכן התורה.

ובחג הסוכות שהוא זמן האסיף והשמחה, ואז הזמן שמודים ומשבחים על כל השפע והטוב שגמלנו, צריך להודות לאלוהים אשר מידו הכל, ולילך למקום שכינתו אשר שם מקום עבודתו והכניעה אליו, כאשר יעבוד גוי את אלודיו ולהודות לו שם על כל הטוב אשר השפיע, ולזכות לפניו זבחים רבים כמו שמרבים בזה בחג הסוכות.

ובזה יתבאר היטב שינוי הלשון בתורה בכל פעם וכפי הסדר, הראשונה 'אל פני האדון ה', והיינו כנגד חג הפסח אשר אז באים להקביל פני אלודינו אדוננו ומלכנו וכמ"ש, השנית 'אל פני האדון ה' אלודי ישראל', ולא אמר אלודינו אלא אלודי ישראל, והוא נזכר בתור תואר כבוד אליו יתברך וענינו אשר בחר בעמו ישראל ורוממם מכל לשון ועם, ע"י שנתן לנו תורה ומצוות, ובשים לב, כי תואר זה נזכר ביחוד בכל עת המדובר מענין מתן תורה, 'ויראו את ה' אלודי ותחת רגליו' וכו' אשירה לה' וכו' אזמר לה' אלודי ישראל ה' בצאתך משעיר וכו', לכו ונעלה ציון אל ה' אלודי ישראל ויורנו

קול שמוחה

מדרכיו ונלכה באורחותיו, דזה עיקר מעלתן המיוחדת והנשגבת של עם ישראל הלא היא תורתנו הקדושה.

והשלישית 'את פני ה' אלודיך', וכמו דנתבאר, אשר בסוכות באים להקביל את פני האלודים המשפיע את טובו על הכל, ועל כן בסוכות יש שייכות גם לאומות העולם, 'כי אלודי עולם ה', משא"כ בפסח בשבועות אין להם שייכות, ודו"ק שהדברים נפלאים בעזה"ת.

פסח

מאמר ו'

ראש חדשים - חידושן של ישראל

א

'החודש הזה לכם ראש חדשים', יש לעמוד בטעם שנצטוו ישראל בתחילת כל המצוות במצוה זו, ובכללות צריך להבין מהו הענין שחודש ניסן הוא ראש חדשים.

ו**שורש** דבר נראה, מהאמור בברכת הלבנה "עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה" וכו', והנה בודאי שכל הנאמר במטבע של ברכת לבנה שטבעו לנו חז"ל אינו דרשות בעלמא, אלא תחילת ענינה וסוף ענינה של פרשת לבנה, והרי נתבאר לנו כאן, דבחידושה של לבנה טמון סוד החידוש של כלל הבריאיה ושל ישראל בפרט, ואשר מכאן נובע גם כח התחדשותם של כלל ישראל לעתיד לבא.

וב**זה** נתעוררתי לעמוד על הכינוי שזכו בני ישראל במטבע הברכה של קידוש לבנה, "עמוסי בטן", שאין ביטוי זה שגור במקומות אחרים, ולכאור' צ"ב מה השייכות של מטבע לשון זה כאן, ועלה ברעיוני לבאר עפ"י האמור, דבהיות שבאו כאן להזכיר סודו וחשיבותו של ענין החידוש, תפסו בכאן את הביטוי לעמוסי בטן, דהיינו, שמצד מה שישראל הם עמוסים מבטן במצוות, ורגילים בהו טובא מיום לידתם, שוב הרי נחסר להם כוחו של החידוש בעבודת ה', והרי הם זקוקים טובא לכח מיוחד שיעזור בהם את סגולת החידוש, להיות בעיניהם כחדשים, וכח זה הוא טמון בסגולתה של לבנה, ודוק.

[ו**עכשיו** עלה בדעתי להעיר, מענין הוסת שקביעותו מל' לל' יום בעונה בינונית, ועוד דבר נפלא בזה דמצינו וסת החודש דהיינו שהאשה רואה לפי התאריך בחודש ותלוי בקביעות ב"ד - אשר תמה בזה התומים - אעפ"י שאינו לפי מנין ימים, ועפ"י הנ"ל מבואר עפ"י דאמרו בגמ' בטעם איסור נדה דהוא לפי שקץ בה, וע"י הנידודת חביבה עליו ככניסה לחופה וגם אם לענין איסור נדה יש עוד טעמים עד אין חקר מ"מ לעצם הענין למה עשה ה' ככה שתהיה האשה נדה בכל חודש מסתברא מילתא דזהו

בו קול שמחה

עיקר הסיבה, וכיון דתכלית מחזור הזה הוא ענין החידוש שפיר תלוי זה בחידושו של חודש וכדנתבאר ודוק כי הוא נכון בע"ה.]

ב

ובזה יש לבאר הענין דיסוד כל קדושת הזמנים תלוי בקידוש החדש, והיינו משום דכל ענין הזמנים הוא לעורר ולחדש הענין שהיה מכבר לחדשו מחדש, וע"כ תלוי זה בחידושו של חודש אשר טמון בו כח החידוש, ובהיות שסוף הכונה דיציאת מצרים איננה לשעתה בלבד אלא לדורות עולם לזכור היציאת מצרים, שזה הרי עיקר התורה, ומצד זה נתחייב להיות בכל שנה חידוש ענין יציאת מצרים ע"י היו"ט דפסח, וזה הרי תלוי בקידוש החדש, וכמבואר, ע"כ היה זה הקדמה לכל ענין יציאת מצרים להעמיד תיקון קידוש החדש על מכונו להיות בזה היסוד איתן להמשך זכרון וכח חידוש יציאת מצרים לדורות עולם.

ג

ובדרך זה נראה לבאר אומרו "ראש חדשים", בעבור כי יצי"מ הוא יסוד לכל חידוש, באשר יצי"מ היא יסוד היותה של כנס"י ושורש לכל החידושים, ובזה יבואר לן מה דבכל מועד אמרי' זכר ליצי"מ אף דיש שאין להם לכאור' קשר עם יצי"מ, אלא דכל ענין מועד הוא ענין חידוש המאורע שהיה מכבר, וכל ענין התחדשות ענינו הוא חזרה לשורש ולהתחלה, ושורש השרשים של כנס"י הוא יצי"מ, וע"כ בכל התחדשות של גוון מסוים באורה של כנס"י, מונח בו סגולת החזרה של כנס"י אל נקודת הראשית, אשר שורש השרשים שבה הוא יצי"מ, ובענין זה של יצי"מ מונח סוד ההתחדשות של כנס"י כי בהיותה נולדת מחדש בכל שנה ושנה ע"י חידוש הפרשה דיצי"מ שוב מופיעים הם כל שאר החידושים בדרך ממילא הנולדים מן החידוש הראשוני.

וזה נראה הטעם דמצינו במיוחד בסדר ליל פסח הענין של "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים", ולא עוד, אלא שכל ענין סדר מצוות הלילה סובבים הולכים המה על ציור זה לעשות בעצמו כל הפעולות של סדר השעבוד והגאולה, והטעם בזה, שצריך לעשות סדר חידוש גמור ומושלם של כל המהלך של יציאת מצרים, וכנס"י בנעשית בכל חג פסח כבריה חדשה לגמרי, וזהו החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה.

והנה מצינו דדוד המלך ע"ה יש לו שייכות מיוחדת לענין החדש, וכמו דחזינן דמזכירים אותו בחידוש הלבנה במאמר "דוד מלך ישראל חי וקים", וכן בסופו "ויתקים בנו מאמר שכתוב ובקשו את ה' ואת דוד מלכם", [וכבר נודע דמלכות נקראת לבנה, דתרוויהו לית מגרמייהו כלום], וכן במוסף דר"ח מזכירין "ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך", מה שלא מצינו בשום מוסף מימות השנה.

וּנְרָאָה לבאר הענין, דהנה דוד המלך הרי הוא "נעים זמירות ישראל", והתעוררות השירה היא נובעת בעיקר מחמת חידוש דבר, וכבר כתבנו מהמדרש דמי שרואה חמה זורחת ואינו אומר ברוך יוצר המאורות חשוב מת ולא חי, וש"מ תרתי, (א) דהשירה מתעוררת ונובעת מחידוש דבר, (ב) דכל מי שאינו בשירה אינו בחיים.

וְהִנֵּה מאחר דחודש עניינו ענין חידוש וכמו דנתבאר, אם כן מבואר היטב הקשר לדוד המלך ע"ה, וזהו ההזכרה שמוסיפין "ושירי דוד הנשמעים בעירך", היינו, השירה המתעוררת ע"י תופעת החידוש, וכן בחידוש הלבנה "דוד מלך ישראל חי וקיים" כמבואר דהשירה מתיחסת להחיים, וכיון דכל מהותו של דוד הוא ענין השירה והזמרה לה' יתברך א"כ שורש ענינו נעוץ בכח החידוש שנמצא בבריאה, [וכבר כתבנו דבעבור היות השירה מתיחסת להחיים ע"כ יתחייב דיהיו חייו של דוד המלך חצובים מנשמת פיו יתברך, ולא מכ"ש ושלישי, כיון דחייו המה עיקר החיים וע"כ שנות חייו משנות אדם הראשון כמבואר].

מאמר ז'

ברוך שומד הבטחתו לישראל

בהגדה של פסח כתוב "ברוך שומד הבטחתו וכו' שהקב"ה חשב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים" וכו', והנה לשון זה בהגדה אינו מוסבר כל כך, וצ"ב.

ידוע מה שכתוב בספרים הקדושים, אשר גאולת בני ישראל במצרים, היתה ברגע האחרון קודם שהספיק בציקם להחמיץ, ואם היה עוד רגע א' שוב לא היתה ח"ו תקומה, כי היו שקועים במ"ט שערי טומאה, והיו עלולים להשתקע בשער הנ', כידוע, וענין זה נפלא מאוד, וכי יפלא מה' דבר, ומי יאמר לו מה תעשה, ואיך יתכן לומר דאם היו נשקעים עוד במצרים לא היה תקומה ח"ו.

ונראה דמצינו ביאור ענין זה בלשון הזהב של רבינו הרמב"ם (בפ"א מהל' ע"ז הלכה ג) שכתב שם וז"ל "עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד עבודת כוכבים כמותם, וכו', וכמעט קט היה והעיקר ששתל אברהם נעקר וחזרו בני יעקב לטעות העמים ותעייתם, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו ורבן של כל הנביאים ושלחו" וכו', עכ"ל.

נתבאר כאן בדברי הרמב"ם, מה היה קורה כמעט קט אילו נשארו בני ישראל במצרים, דאז היה נעקר העיקר ששתל אברהם אבינו, והביאור בזה, דאעפ"י דודאי היה הקב"ה יכול גם אח"כ לשלוח את משה רבינו, מ"מ כבר היה נשכח מה ששתל אברהם אבינו, והיה צריך התחלה חדשה, וא"כ היה כלל ישראל נחשב דבר חדש ולא היה נחשב המשך של האבות, ובאמת התחלתו של כלל ישראל מוכרח להיות דווקא מהאבות הקדושים, ובל"ז לא היה קיום לכלל ישראל כלל, וזה היה מתבטל אילו נשארו במצרים, ונראה גם, דכל קיום השבועה שנשבע הקב"ה לאברהם אבינו תלוי הוא בזה שכלל ישראל יהיה המשך מהאבות.

ומבואר מכלל דברי הרמב"ם בפרק הנ"ל, דזה היה כל עיקר עבודתו של אברהם אבינו ומטרתו בעולם לפרסם את האמונה בהשי"ת, ולהקים אומה שתהא יודעת את ה', וענין זה מבואר בתורה כמו שכתוב בפסוק, 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו את דרך ה' למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו', ומבואר בפסוק, דזה היה עיקר ענינו של אברהם אבינו, לצוות את בניו אחריו לשמור דרך ה', ובזה היה תלוי עיקר האהבה של הקב"ה לאברהם אבינו, וכמו כן בזה היה

תלוי קיום כל ההבטחות שנאמרו לאברהם אבינו, כמו שמפרש רש"י (שם) דאברהם אבינו מצוה את בניו ואת ביתו אחריו שישמרו דרך ה' כדי שיביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו.

והביאור הענין, דעבודתם של האבות (שהיה להקים אומה היודעת את ה') נעשתה בתרתי, אחת בעצם מה שלימדו את דרך ה' לבניהם אחריהם, וגם במה שזכו ע"י עבודתם שיתגלה להם הקב"ה וישבע להם בשמו הגדול שבאמת יקום משאת נפשם להעמיד אומה היודעת את ה', ובלא שבועה זו לא היה קיום לעבודת האבות כלל, כי היה מתבטל הענין בהמשך הדורות, (וגם ע"י העונות כמו במעשה העגל שהוצרכו לזכות השבועה של האבות וכן בכל הדורות כנודע) והשבועה עצמה תלויה היא בהחלק הראשון, שהוא העבודה של החינוך ולימוד האמונה לבנים כמפור' בפסוק.

והביאור בזה יתכן, דהנה נתבאר בתורה 'כי ביצחק יקרא לך זרע', וכונת התורה בזה, לאפוקי מישמעאל, והביאור בפשטות, דזרע אברהם מיקרי רק ההולכים בדרך ה' ובדרך אברהם אבינו, ומטעם זה ישמעאל אינו נקרא זרעו של אברהם, וא"כ לו יצויר שגם ישראל ח"ו ישכחו את העיקר הגדול של אברהם אבינו וישכח מכלל האומה האמונה בהשי"ת, א"כ גם ישראל אינם ראויים ליקרא זרע אברהם, והרי השבועה היתה תמיד על זרעו של אברהם כמפור' גר יהיה "זרעך", וכו', וכן בכל השבועות נזכר לשון זרעך נמצא דעיקר קיום השבועה אינו שייך אלא בהולכים בדרכו של אברהם.

ובזה מבואר דברי הרמב"ם, דאם היו בני"י עוד במצרים היה נשכח העיקר ששתל אברהם אבינו. וא"כ לא היה כלל ישראל מתיחס כלל להאבות הקדושים, והיה צריך להיות התחלה חדשה וזה אין לו קיום, וגם א"כ לא היה מציאות של קיום השבועה שנשבע לאברהם אבינו, דעיקר השבועה היה שיהיה המשך האומה מאברהם אבינו דווקא, וזהו המשך הלשון ברמב"ם ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה שנשבע לאברהם אבינו עשה משה רבינו וכו', דבאם היה נשכח העיקר הגדול לא היה שייך קיום השבועה ודו"ק.

ובזה מבואר היטיב מאמר ההגדה, שהובא לעיל שהקב"ה חשב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים וכו', ואין צריך לתוספת מילים.

מאמר ח'

במה זכו הכלבים לומר שירה

א

איתא במדרש "רבי ישעיה תלמידו של ר' חנינא בן דוסא היה מצטער ומתענה פ"ח תעניות, ואמר, הכלבים שכתוב בהם והכלבים עזי נפש לא ידעו שובע, והמה רעים לא ידעו הבין, כלם לדרכם פנו איש לבצעו מקצהו, ויזכו לומר שירה לפני הבורא, נענה לו הקב"ה על ידי מלאך מן השמים, ואמר לו ישעיה עד מתי אתה מתענה על דבר זה, שבועה היא מלפני הקב"ה מיום שגילה לחבקוק הנביא לא גילה סודו לשום אדם בעולם, אלא בשביל שאדם גדול אתה וראוי אתה להזדקק לך, נתנו לי רשות להגיד לך במה זכו הכלבים לומר שירה, לפי שכתוב בהם 'ולכל בני' לא יחרץ כלב לשונו למאיש ועד אשה למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל', לפיכך זכו לומר שירה".

והדברים צריכים פירוש, ונראה בזה, דהנה מצינו שענין השירה תלוי בהתכללות של כלל ישראל ביחד, דהשירה הראשונה שמצינו בתורה בא אחרי 'והאמינו בה' ובמשה עבדו, ואח"כ 'אז ישיר משה ובני', כי השירה תלוי בהתכללות כולם כאיש אחד, וחיבור הכלל נעשה ע"י משה רבינו, וכמו דמבואר במדרש (דברים רבה י"ט פ"ח) "ללמדך שישראל הוא משה ומשה הוא ישראל", [וכמו דנתבאר במקו"א]. עוד מצינו 'אז ישיר ישראל', שכינה הכתוב את כלל האומה בלשון יחיד, וכן בכל עניני שירה וברכות שבתורה (כהאזינו וברכה) הכינוי לישראל הוא בלשון יחיד.

והענין בזה נראה, כי השירה האמיתית היא השירה דכלל הבריא, וכשיש התאחדות מלאה של הכל אז נשמע קולה של נשמת הבריא, ובשבת הוא זמן שירה ואומרים "נשמת כל חי", והענין דשבת הוא תכלית הכל שכולל הכל וכוללם יחד, כמו שנתבאר במקו"א, ובזוהר שאומרים קודם מעריב העיקר הוא "רזא דאחד", ודוד מלכנו משיחנו הוא נעים זמירות ישראל, והמלך הוא מאחד את האומה, וברמב"ם איתא דהמלך "לבו לב כל ישראל", [ובזהו השירה תלוי בענין החיים כדנתבאר, והחיים ענינם חבור אל השורש אם כן מובן דרך כשכל הבריא כולה מחוברת בחיבור האמיתי יתכן ענין התגלות שירת החיים האמיתית].

והנה החמה היא מאחדת את העולם, כי משאר דברים שבעולם יש הרבה וכל אחד משמש במקומו, משא"כ חמה יש אחת לכל בני העולם, ועי"ז היא מאחדת את

הכל, ואשר על כן, מתעורר שירה מיוחדת בעקבות זריחת החמה, וזה עיקר מה שאנו אומרים בשחרית ברכת יוצר אור, ושם מזכירים שירת המלאכים, ובפרט בשב"ק שמאריכים יותר בענין זה.

ואמרו בגמ', דשעה שהקב"ה כועס הוא בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב וכו', ולכאור' תמוה למה דוקא אז יש כעס, הלא תמיד העכו"ם עובדים ע"ז, והחמה אינו עיקר ע"ז דידהו.

אלא נראה הביאור בזה, דלכל אומה ואומה יש ע"ז המיוחד לה, ונמצא דאין כ"כ סתירה למלכותו ית' במה שהם עובדים עבודה זרה כי הקב"ה הוא מל' אחד, ולכל אומה יש אחר, (וקרו ליה אלהא דאלהין) אמנם החמה היא מאחדת את כל העולם כל מלכי מזרח ומערב, וע"כ ע"ז הקב"ה כועס, כי בזה שמעמידים אחדות במקום אחדותו בזה הוא כסילוק גמור, ותחת אשר ע"י החמה יהא מתאחד הבריאה לידבק בה', הרי דאדרבא ע"ז עוד מגדיל הפירוד.

ב

וענין הכעס הוא ענין פירוד, שבין הקב"ה לעולמו ח"ו, וכעס הוא ההיפך של הארת פנים שהיא ענין חיבור של הקב"ה לעולמו, ואשר בזה תלוי כל ענין הברכה, וכדחזינן בברכת כהנים שעיקר הברכה הוא על הארת פנים, וכמו דאומרים בברכת שים שלום (שמיוסדת על ענין ברכת כהנים) "כי באור פניך נתת לנו" כו', ומסיים בענין שלום שבזה תלוי הברכות, כמו שאמרו חז"ל "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום".

וענין השלום ענינו החיבור והאחדות, כי כשכל הבריאה מחוברת ומאוחדת הרי הם מיוחדים לשורש שהוא הקב"ה, וע"ז מתברכים ממנו שהוא מקור כל הברכות, ובשבת מצינו מקור הברכה, כי כמוש"כ ענינה רזא דאחד, וזהו שבת שלום ומבורך, וע"כ הקפידו מאוד על השלום בפרט בשבת, כי ענינו לאחד הכל ברזא דאחד, ומיניה מתברכין כל שתא יומין^א, וכנגד ענין זה היה בלעם שכל כוחו היה לקלל, וע"כ ידע

א. [נראה עוד דהנה איתא וירא בלעם כי טוב בעיני ה' וכו' והענין כי כבר היה נבואה מקודם לא איש א-ל ויכזב וכו' דהיינו שלא יחזור בו הקב"ה, והנה כח בלעם היה לכוין את השעה שהקב"ה כועס והיינו מה שהקב"ה כועס מעצמו, ולעורר זה להמשך קללה ונבואה להרע ח"ו, ואחר הנבואה הנ"ל נתפרש שמצד הקב"ה לא יבא, וא"כ רצה עכ"פ לעשות התעוררות מעצמו ולעורר למעלה, וכמוש"כ רש"י שם. והענין בהמחלוקת שנוכח בזה"ק בין עשוי ליצחק שאומרים לפני התקיעות, דאומ"ה מסטרא דדינא וישראל מסטרא דחסד, וע"כ לבלעם היה כח לידע שעת הכעס שהוא ממדת הדין, וכחו של משה רבינו היה בהיפך בבחינת רצון ללמד זכות ולשכך מדת הדין, והבחינה הגבוהה בנבואת משה נתפרש בכי תשא בהא דהראני את כבודך וכמב' שם, והגלוי היה י"ג מדות של רחמים, אך אפים שהוא היפך בחי' הכעס,

וזה היה כח נבואתו של משה היפך הנבואה דבלעם זה לעומת זה ואז פעל משה שתשרה שכינה רק על ישראל ולא על אומ"ה, דכיון שהיה אז בחי' גילוי הרצון שהוא כח נבואת משה פעל שלא יהיה נבואה לאומ"ה שהוא גילוי בחי' הדין, ואיתא דהסתלקות מש"ר בשבת במנחה דאז רעוא דרעיון רצון שברצון שזהו בחי' משה.

ואולי יתכן כי ענין מדה"ד הוא בחי' יראה, וכמב' שם בזה"ק דסיבת בריאת הדין והעונש הוא דהאלקים עשה שיראו מלפניו, ומדת חסד הוא בחי' אהבה, ויעוי' בהפטרות דתולדות שמוכח לבני"י שיש לגויים יראה וכבוד מהי"ת יותר, והענין יתכן דהאהבה גורמת להפסד היראה ואולי זהו שמקדים שם אהבתי אתכם וכו', ובאמת דאהבה זה עיקר רצון הי"ת, ואולם אומ"ה תופסים רק את החיצוניות והוא הטבע שנברא בשם אלקים, ועיקר הסיבה לבריאה היה לחסד, רק דעלה במחשבה לברוא בדין ועי' בבני"י דמה דמנחה בשבת הוא רעוא דרעיון בשם ר"מ מרימנוב עי"ש, ואולי זהו תפלה למשה וכו' מעון אתה היית לנו וכו' בטרם הרים יולדו וכו' והבן.

ואיתא דהפך הקב"ה כלם למלך מפסוק ותרועת מלך בו והענין שאז מתעורר מדת הדין מצד אומ"ה כמב' בזה"ק ובני"י מעוררים תרועת מלך, שהוא הרצון להתחבר ולשפיע לעולמות, ותרועת כתב רש"י לשון ריעות וחיבור וכוה ממליכים אותו, וזהו שיודעים אופיה וכו', והענין כמו שנתבאר דהתגברות היראה והכבוד באומ"ה הוא מצד הריחוק כי היראה והכבוד תלוי בריחוק ובני"י מצד האהבה והקירוב זהו סותר מצד טבע הדברים ליראה, אלא דצריך להתאמץ שלא יסתור זא"ז.

והנה בזמן הקמת המשכן נאמר בקרובי אקדש, דהיינו דמוכרח להיות כן, כי כשירד הי"ת לשכון בישראל מחמת עוצם הקירבה והידידות מוכרח שיהיה פגם בענין היראה וכבוד, ועי' הוצרך להתקדש, וזהו "בקרובי" כי הפגם יהיה ע"י הקירבה וע"כ יקרה זה אצל הקרובים יותר, וזהו שאמר משה שגדולים ממני וממך, והיינו בבחי' הקירבה והדביקות שהיה אצלם יותר וע"כ קרה אצלם בדווקא היציאה מן הגדר (וייתכן דאם לא היה קורה זה היה זה מורה על חסרון בהידידות, ועי' היה מוכרח להיות באופן זה דווקא).

והנה בלעם לא ידע עוצם הקירבה והדביקות שבין ישראל לאביהם שבשמים, וזה העיקר מה שנודע לו, וע"כ עיקר ההיפוך של הכלם הוא בתרועת מלך שהוא ריעות וחיבור, וכשראה ונוכח בזה אז נתחדש אצלו העצה של הזימה כי כשיש התגברות מדת האהבה בנקל יכול להתהפך לאהבה גשמית, כי הגשמי והרוחני מקבילים כמשל ונמשל ועי' מיוסד שה"ש, וזהו כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, וע"כ היה עצתו כי שיצאו במדת החסד ואהבה מן השורה יתגבר עליהם מדה"ד ותשלוט בהם ח"ו.

ובאמת שע"י נתעורר החרון אף ונתעורר ה"כלם", כמפ' אח"כ ולא כליתי את בני"י בקנאתי, וההצלה היה ע"י פנחס שגילה שיש בישראל הכח של מדה"ד לגדור ולהעמיד הדבר על תיקונו ולא לצאת מן הגדר, ואולי זהו מה שאיתא מהאריז"ל דנשמת נדב ואביהוא נתעבר בפנחס באותה שעה, והיינו דבאו לתקן מה שפגמו ע"י התגברות מדת האהבה והיציאה מן השורה וכנגד זה החזירו עכשיו להעמיד מדה"ד, ולגדור את החסד בגבולו.

והנה עיקר האהבה שבין ישראל לאבי' שבשמים, ניכר ע"י ביהמק"ד שהוא השראת השכינה ויורד לשכון בתחתונים, וע"כ ביהמק"ד מתואר בשם ידידות, וכתיב מה ידידות משכנותיך כו', ונבנה בחלקו של ידיד וע"י שלמה שנקרא ידידי-ה, וכמב' כ"ז בגמ', והנה עיקר האהבה להקב"ה תלוי במדת החכמה והדעת, וכמב' ברמב"ם דאין האהבה להשי"ת אלא בדעת שידעוהו וכפי הידיעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה, כ"ז מלשון הרמב"ם לפי זכרוננו, וע"כ שלמה שבפרטות העמיד המקדש על תילו ותיקן ענינו, ונקרא בשביל זה ידידי-ה, ע"כ היה ג"כ החכם מכל האדם לבעבור תהיה אצלו מדת האהבה בשלימות, וכראוי לשלימות ענין ביהמק"ד.

והנה יש קדש, וקדש קדשים, ויתכן לומר בהבדל שבין קדש לקדש קדשים, דכל ענין קדושה הוא מצד דביקות וחיבור להקב"ה, כי אין קדושה רק להקב"ה וזה ידוע ואין להאריך, וכל קדושה דיש בעולם היא רק מצד החיבור והיחס אליו, וכל שהחיבור גדול יותר כן תגדל ותרחב מדת הקדושה המושגת מאיתו ית', ועיקר הדביקות תלוי במדת האהבה, ויש שני אופנים באהבה הא' כשהאהבה העליונה עומדת לעצמה ואינה כאותו כח ותנועת נפש שיש לאהבה הגשמית, ובאופן זה שני האהבות הם סותרות זל"ז, אבל יש אופן גבוה יותר שבו האהבה העליונה פועלת ממש כמדריגת האהבה השפלה, ואז כבר אין סתירה בין זל"ז, ואז מתבטלת האהבה הגשמית כלפי העליונה, כביטול הנר באבוקה, ואינה עושה שום רשות להיות כביכול סתירה בינה לבינה, אדרבא היא נהפכת למשל ובסיס לאהבה העליונה, והמדריגה הראשונה נקראת קדש, והשניה קדש קדשים, וזהו שאמרו כל השירים קדש, ושה"ש קדש קדשים, וזהו הענין שמצינו בקה"ק הכרובים עומדים כמער איש ולויות, והבדים בולטים כמין שני דדי אשה, ולא מצינו כענין זה והדומה לו בקדש, כי זה יתכן רק במדריגת קה"ק וכדנתבאר, ולמדרגה זו השניה אין כל אדם ראוי ולא בכל שעה וע"כ אין נכנס רק הכה"ג ביוה"כ.

ואצל שלמה המלך ע"ה, שהיה מדרגת האהבה בשלימות, ובבחינה העליונה ע"כ זכה לחבר שה"ש, ולבנות הקדש וקה"ק כראוי.

וכבר כתבנו לע"י דהענין שהיה בחטא נדב ואביהוא בחנוכת המקדש היה מן הראוי להיות יציאה מן הגדר בעבור האהבה, כי זהו מגדר האהבה, וכמו"כ היה ענין זה בחנוכת הבית בימי שלמה שאכלו ביוה"כ [אלא דשם שהיה בהסכמת רבים, לא היה פגם כמו שם שהיה מעשה יחידים] רק דכשענין זה מתפשט יותר מהראוי נעשה חסרון, והיה בשלמה ג"כ ענין זה שמצד רבוי האהבה והתפשטות החסד נשא את בת פרעה וזהו מה שאמרו חז"ל על הפ' על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת וכו' שכאן קודם שנשא וכאן לאחר שנשא ולכאן מה ענין מה שנשא שלמה לביהמקד"ד, ולהנ"ל הביאור שאותה בחי' אהבה גבוהה שניתנה לשלמה לבנין בית הבחירה בזה עצמה נעשה הקלקול במה שנתפשט יותר מדי עד שיצא מן הגדר, ואיתא באותה שעה שנשא שלמה וכו' ירד גבריאל ונעץ קנה בים וכו', והענין דכנגד מדת החסד שנתפשט יותר מדי, ירד גבריאל השייך למדת הגבורה, ושם יסוד לבנין רומי השייך לאדום, שהיא ג"כ מדה"ד והגבורה, וכמו שנמשל ברע"מ עשיו לשטן ויצה"ר שהוא הרצועה בישא, שענינה והאלוקים עשה שיראו מלפניו, [נשמעתי מאמו"ר ע"ד הרמב"ם סוף הל' מעילה דאף דמצוה לחקור אחר טעמי המצוות מ"מ לא יהרוס במחשבתו כדברי החול, דהוה כמעילה, ופירש אמו"ר דכל התחכמות בעניני העולם ענינם להשיג שליטה על הדבר שמשיגו, משא"כ בחכמת התורה דאף שמשיג צריך לדעת שאין לו בזה תפיסה ושליטה, ועפ"י אמינא דזה היה החסרון בשלמה דע"י רוב חכמתו בכל סודות התורה טעה לחשוב שיש לו בזה ענין תפיסה ושליטה לומר אני ארבה ולא אסור, וכתבתי זה כאן היות דהוא מענין דבריני, אלא דדבריני בבחי' האהבה וכאן בבחי' החכמה שכאמור קשורות זב"ז].

והנה ענין זה יתכן לומר דהיה ג"כ בענין בנות מדין שהיה חטא הנ"ל תולדה מענין רבוי מדת החסד, שיסודה בקרבת ה' שהושגה ע"י המשכן [ויתכן לומר דענין הגדר בזה היה ע"י מיתת נדב ואביהוא שהיה בקרובי אקדש וע"י על פני כל העם אכבד, להשיג בחי' היראה, ושלא לפרוץ הגדר לרבוי יותר מדי של החסד, וי"ל דעתה אחר ארבעים שנה אשר כבר קם דור חדש, וכבר לא היה די במעשה זה לגדור את הענין הנ"ל, או דכל הארבעים שנה לא היה ענין הנסיון משא"כ עתה שנתקרבו אצל אומ"ה] והתיקון בזה היה ע"י מעשה פנחס, וי"ל דהתקון לא היה רק לשעה אלא לדורות, והענין דהנה בשבט לוי מצינו שני ענינים, א' יורו משפטיך ליעקב וכו' דזה ענין קירבת ה', והב' האומר לאביו ולאמו לא ראייתו שהוא ענין מסי"ג ומדת הגבורה לעבודתו יתבר', והנה ענין זה של הגבורה מצינו בשבט לוי בעת מעשה העגל שמסרו נפשם לקנא קנאת ה', ולעשות דין ומשפט בעוברי רצונו, כי איש בבנו ובאחיו, וכו', ואולם לעומ"ז באהרן גופיה לא מצינו ענין זה, ואדרבא כל עיקר חטא העגל נעשה ע"י, והיה הענין במדת חסד לעבור

לד קול שמוחה

לכוין את השעה שבה הקב"ה כועס, שאז נעשה ח"ו כביכול פירוד בין הקב"ה לעולמו ונעשה אז כעס שענינו היפך ממאור פנים, וע"כ אז הזמן מוכשר לפעול היפך ענין הברכה ולגרום קללה ח"ו.

ג

והנה העמידו את בלעם הרשע בזה לעומת זה כנגד אברהם אבינו, כמו שאמרו במסכת אבות, "כל מי שיש בו שלשה דברים וכו' ושלשה דברים אחרים וכו', וענין אברהם אבינו ע"ה היה בחדס ואהבה, והוא חידש אמונת היחוד, וע"כ כל כוחו וענינו היה לאחד את העולם כולו להכיר במי שאמר והיה העולם, וענין האחדות תלוי בענין האהבה, והיפך זה הוא ענין השנאה ח"ו, שענינה פירוד והרחקה וע"כ מצינו בזה הפרט ענין של זה לעומת זה שאמרו לענין חבישת החמור באברהם האהבה מקלקלת השורה, ובבלעם השנאה מקלקלת השורה, ואברהם אבינו נקרא אחד כמו"ש כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו,

וענין הג' דברים הנ"ל, ענינם אהבת הזולת ולהיפך רק עצמו כמבו' למעיין, כי ענין אברהם הוא האהבה והחסד שענינה התאחדות עם הזולת, ועם מי שאמר והיה העולם, ומידת בלעם בהיפך רק עצמו, והנה הג' דברים נראה דמכוונים גם כנגד הג' שנזכרו באהבת ה', בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך, דכל לבבך הוא כנגד יצה"ר, שהוא התאוה והחמדה וזהו נפש שפלה, ובכל נפשך, היינו, לבטל את עצמו, וזהו כנגד רוח נמוכה ענוה שאינו מחשיב את עצמו, ובכל מאודך, זהו ענין הקנינים, שעיקרו מיוסד על שלי שלי ושליך או גם שליך שלי, וזהו עין טובה שאינו רוצה רק לעצמו אלא גם לזולתו והענין שכל ג' ענינים אלו כשנמשך אחריהם, הם מתנגדים לאהבת ה', וענין אהבת ה' שיהיה הכל טפל אצלו נגד אהבתו ית', וכנגד זה היה ענין בלעם כפי הנתבאר שהיה מיוחד כנגד ענין אהבת ה' והדביקות, ובבחינת לעומת זה לאברהם אבינו. [וכבר כתבנו כענין זה במקו"א, דהלעומת זה של בלעם הוא משה רבינו, דענין מש"ר היה לחבר בין כנס"י להקב"ה ובלעם כנגד זה, יעו"ש, אלא דענין מש"ר הוא בפרטות על כנס"י, וענין אברהם הוא על כלל הבריאה].

השורה עפ"י החשבון להצדיק את ישראל והנה אף דנבחר שבט לוי מ"מ אהרן גופיה שממנו עיקר הכהונה היה שייך לבחי' החסד, ושבט לוי שענינו מדת הגבורה עיקר תפקידו היה בשמירת מקדש, דשמירה היא ענין ל"ת וענינו באמת להרבות כבוד הבית ולהטיל אימה ופחד שלא להתקרב אל הקדש יותר מדי, אבל הכהונה עצמה היה שייכת אדרבא למדת החסד שענינה קירבת ה', ונמצא דתוכן הפנימי של עבודת המקדש היה במדת חסד גרידא, משא"כ אחר מעשה דבנות מדין דנתגלה הסכנה והצורך שיש לגדור בחי' האהבה שלא יפרוץ יותר מדי, ואז בא פנחס ונטל חלקו למסור נפשו ולקנא קנאת ה', וזכה בעבור מדה זו לכהונה, ונמצא דמאז נעשה בחי' חדשה של כהונה, השייך לבחי' הגבורה ופחד ה', ונעשה בזה חידוש בתוכן של עבודת המקדש להיות כלול מחסד וגבורה להעמיד הענין על תיקונו בגדר הראוי, ודוק. והוא רחום יכפר.

ד

והנה איתא דאברהם אבינו לעתיד לבא יושב על פתח גיהנום ומציל לכל עוברי בבריתו, חוץ מבוועל ארמית וכו', וצ"ב מה נשתנה בועל ארמית מכל עבירות חמורות שבתורה.

ונראה לבאר הענין, דהנה כבר ביארנו דעיקר ענינו של אברהם אבינו הוא החיבור והדביקות בו יתברך, והנה בבוועל ארמית עיקר העבירה הוא החיבור ל"בת אל נכר", שזה מתנגד לחיבור עם הקב"ה, משא"כ בכל עריות שזה גדר של עבירה סתם, ונראה דזה העבירה גורמת את הביטול המוחלט של החיבור עם הקב"ה, ונמצא דבחיבור עם בת אל נכר הוא מתחבר לרשות שהיא כנגד הי"ת.

וכנגד זה היה ענינו של בלעם שנתאמץ להכשיל את בני דוקא בענין זה, כדי להרחיק ולבטל את החיבור והאהבה בין ישראל להקב"ה, והנה כמו שנתבאר לעיל, דענין הברכה תלוי בענין החיבור והשלום, והנה מצינו דעיקר כח הברכה נמסר לאאע"ה, וכמו"ד 'ואברכה מברכך', 'והיה ברכה', וכמב' בחז"ל, וממנו עבר בירושה לישראל, וכנגד זה בלעם הרשע שעיקר כוחו בקללה.

ונראה לומר, דכוחו של בלעם להרגיש במעלתם של ישראל הוא בדרך של "זה לעומת זה", ודוקא בנקודה שהיה כחו בהיפך, שם הבחין בענינם של ישראל, ולכן כשנתקבצו אומ"ה אצלו על דבר מתן תורה אמר 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', ולכא' אינו מובן למה תפס דווקא נקודה זו מכל ענין תורה ומצוות, ולהנ"ל מבואר, דכנגד שעיקר ענינו היה בפירוד והבדלה, תפס ענין מתן תורה בזה שבא לאחד הנפרדים ולהטיל שלום ואחדות בכלל הבריאה ובין ישראל לאביהם שבשמים, מביא לה' יברך את עמו בשלום, שבזה תלוי ענין הברכה וכמב'.

ה

והנה המדבר לשה"ר נענש בצרעת שענינו בדד ישב, כי הלשה"ר מפריד בין הדבקים, והיסוד לזה למדנו ממרים, ומרים דיברה במשה רבינו, ומשה רבינו הוא המאחד של ישראל, ולכן של ישראל כמב' במקו"א.

והנה ענין לשה"ר הוא דיבור חיצוני שאינו מתאים עם העולם הפנימי, וזה ענין של חוצפה, שענינו חוץ-פה, כי באמת אין מציאות שהקטן יחציף כלפי הגדול כי הוא מתבטל להגדול, וזה כפי אמיתת הענין, אבל יש כח בפה להתעלם מהאמת ולהעמיד את הדברים בחיצוניות, וזה ענין החוצפה, וכן עזות פנים כנגד אדם גדול מכונה בדרך כלל "עזות פנים", כי העזות אינו שייך לאדם בעצם שזה לא יתכן, רק

לֹו קוֹל שְׁמַחָה

הוא מתואר בעיקר כחיצוניות, וע"כ שמו עז פנים, ולענין זה מועיל הישיבה בבדידות החיצונית, ליטול ממנו את כח החוצפה והעזות שכולה חיצונית, וזה תיקון שלא יבוא ח"ו לידי פרידה באמת.

והיות שענין שירה תלוי כפי שנתבאר בהתאחדות הכלל, א"כ ענין לשה"ר מתנגד לזה, ואיתא דבעל לשה"ר נמשל לכלב, ואיתא ג"כ בזמירות שבת "לבר נטלין ולא עלין הני כלבין דחציפין", והענין שבעל לשה"ר נמשל בו, כי גם הכלב כוחו בפיו ובלשונו, וזהו התמיהה הגדולה על שירתן של כלבים, שהם עזי נפש שענינם כח עזות, וחוצפה, ולשה"ר, שענינו הפרדה בין הדבקים וענין שירה אדרבא תלוי בחיבור והתאחדות, והתשובה שזכו לכך מלא יחרץ כלב לשונו שהיה תיקון מסוים של ענין זה.

ו

עוד יל"פ בדרך אחר עפ"י דברי הגמ' בנדרים לאו כלבא אנא, דהנה שירת כל הברואים הוא מפני שייכותם למטרה הכללית של כלל הבריאה, והנה יסוד הבריאה היה לבעבור שלא יהיה נהמא דכיסופא, והיינו לזכות לאכול מפרי עמלו ולא במתנת חנם ונדבת חסד, שהוא נקרא נהמא דכיסופא, (ונמצא דעיקר הבריאה עבור כבוד שהוא היפך כיסופא וזהו למען יזמר כבוד ולא ידום), והנה כיון שהכלב במיוחד עומד כנגד מדה זו, כמו שאמרו לאו כלבא אנא, הנה הוא מופקע מכל עיקרה של תכלית הבריאה, ואם היה לו עכ"פ הכיסופא א"כ אינו מופקע לגמרי, אבל באמת אין הכיסופא, וזהו שאמרו בזה צווחין ככלבין הב הב, כי אף שברה"ש יומא דדינא (שצריך באמת לקבל בזכות ודין ולא בנדבת חסד) אנו מבקשים מתנת חנם, מחמת שאין לנו זכות מ"מ צריך עכ"פ להיות הכיסופא ומי שצווח ככלבין זה מראה שאין גם כיסופא, הרי שהכלב בצווחתו וחריצת לשונו מגלה על עצמו שאין בו הכיסופא, וזהו ששאלו מאחר דהכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה, דתובעים מזונם בעזות, היפך כיסופא א"כ הרי מגלים ע"ע שהם מופקעים מכללה של כל מהלך הבריאה שנתיסד להיות היפך ענין זה, והיתה התשובה שזכו לזה ע"י דלא יחרץ כלב לשונו ושברו אז מדת עזותם.

ויש להוסיף עוד, דאין זה רק מעשה חד פעמי, אלא דבאמת ע"י מעשה זה הרי זכו לשכר של 'לכלב תשליכון אותו', והיינו, דזכו לעולם למזונות עבור זה, ונמצא מעתה דמזונם של הכלבים אינו לגמרי בתורת נדבת חסד אלא בדיון ומשפט, וממילא דכל הטענה על עזותם וחוסר הכיסופא שבהם מסתלקת ודוק.

[ואגב נבאר מה שלכאו' יש לתמוה, כיון דעיקר הבריאה לסלק הכיסופא א"כ איך באמת יסתלק הכיסופא, והרי אין אדם אשר יעשה טוב ולא יחטא ונמצא שיש

עוד יותר כיסופא מלפנים, ואנו אומרים בתפילת יוה"כ, "הרי אנו לפניך ככלי מלא בושא וכלמה", ו"כאילו לא נוצרתי", וא"כ איה איפה סילוק הכיסופא,

ונראה דיש ענין כיסופא של חוסר זכיה בדין וזה באמת יש בנו כי א"א לנו לבא בדין, אבל יש ענין כיסופא של "מתהנית מיןך ולא מתהנית מינאי", דהיינו דלא רק שאין מגיע לנו אלא גם שאין בנו צורך כלל, וזה מסתלק ע"י בריאת העולם שרצה למלוך ואין מלך בלא עם, ונמצא דע"י כלל ישראל נעשה הענין של "תהלתי יספרו", וממליכין ומיחדין שמו הגדול, ונתקדש שמו עי"ז, ומוסיפים כח למעלה כאמור תנו עוז לאלוקים, וכ"ז נתחדש רק ע"י הבריאת העולם, כי בלא זה לא שייך כלל ענין זה, וא"כ כיון שיש בנו צורך כבר נסתלק עיקר הכיסופא, ויש לבאר כן בהא דאמרו יש מאכיל לאביו פסיוני וכו' ויש מטחינו ברחיים, דאף שבשניהם נותן לו נדבת חסד מ"מ כשמתחינו ברחיים, מרגיש דיש בו צורך, משא"כ כשמאכילו פסיוני ואינו משתף אותו במלאכתו מרגיש שאין בו צורך וזהו שאמר שם כעין כלבים, וזהו עיקר המצוה כיבוד דהיינו היפך ענין כיסופא, ובאופן זה הוה כיבוד כראוי].

ז

ובעיקר אמירת השירה שכל חלק וחלק בבריאה אומר שירה בפני עצמו כמבואר בפרק שירה, נראה הענין דהקב"ה ברא כל דבר באופן שיש בו נפש וחיות ואין דבר בהבריאה שאין בו נפש, ועצם המהלך הטבעי של הבריאה הוא כולו אמירת שירה, וכמו שאמר נפק מינאי לרפב"י אני עושה רצון קוני, הרי דיש כאן דבר חי שעושה רצון קונו ואמר שירה וכמפ' בענין המאורות, והענין דאף דכל הבריאה הוא עבור תכלית מסוימת, מ"מ כל דבר אחר שנברא חוץ ממה שהוא מביא להתכלית הנרצה גם עצם מהלך בריאתו היא תכלית כשלעצמה, דכל פעולה ופעולה מהטבע שנעשה בהבריאה הוא גם תכלית לעצמו חוץ ממה שיוצא ממנו, וע"כ כל נברא אומר שירה.

וחלוק ענין אמירת שירה מכל מצוות ומעש"ט, שבכל המצוות יש מהם שהם רק באים להכשיר את האדם, משא"כ שירה הוא ענין של תכלית לעצמו ולא משמש לאיזה דבר, ומנו עשר שירות בהבריאה עד אחרית הימים, והיינו, עשר נקודות שבהם הבריאה הגיעה לאיזה נקודה של תכלית, והסוף יהיה ביום שכולו שבת המזמור טוב להודות לה, וכבר נתבאר בזה לעיל.

ובאשר שכל מהלך פעולת כל נברא יש בה גם ענין לעצמו בעצם הפעולה ע"כ הוא אומר שירה, וכן כל העבודה צריך להיות ע"ד אמירת שירה ולא לשם שינוי ותכלית, ואדרבא כל התכלית הוא לומר שירה, וזהו מה דמבקשים בסוף ובא לציון שנשמור חוקיך וכו' למען יזמרך כבוד.

ב. דמה ששאלו מאין לו זה היה כשואל אם יכול לסייעו באיזה דבר או בעצה והשיבו שאינו צריך לזה.

לח קול שמחה

וכ"ץ הוא במעשה שמים משא"כ מעשה בשר ודם אף הנעשה לתכלית רצויה מ"מ אין בהם סגולה זו לכאן, ואולם מעשה תורה ומצוות, דאף דהם מעשה ב"ו מ"מ גם זה הוא אמירת שירה ואדרבא שירה יותר נשגבה וע"כ כל התורה קרויה שירה, כתבו לכם את השירה הזאת, והענין דקיום תו"מ הוא בריאה כשלעצמה שכל כולה אמירת שירה ותנועת נפש.

והתורה עצמה קרויה שירה, כמו שאין לימוד רק למטרת ידיעת הקיום, אלא דלימוד התורה הוא מטרה בפני עצמה, (וכמו"כ הוא גם בהקיום וכמו"ש), ואולי התחלת שירה דתורה הוא בשירת הים, כי השיר הקודם הוא שיר הטבע ויתכן גם הלל המצרי דהוא גם שיר על שבירת הטבע, וע"כ גם קרינן ליה שירה חדשה בליל פסח. משא"כ שירת הים שיר של שבירת הטבע דמהלך זה הוא מהלך דתו"מ, ובזה יל"פ המנהג לשורר בברית מילה שירה חדשה וכו', והענין כי המילה הוא מעשה ב"ו וקלקול הטבע ואף דהוא מעלה מ"מ נעשה שאלה על השירה איך יתקיים וע"ז התירון שירה חדשה שבחו גאולים והענין דהיא חדשה כלפי שירת הטבע שקדמה לה וזו שירה דלמעלה מן הטבע, שזהו ענין המילה, ודוק.

ספירת העומר

מאמר ט

כבוד התורה בימי הספירה

א

הנה הפגם דימי הספירה היה בכבוד התורה, ויש לעמוד על הענין דנתחדש זה רק דווקא בימי רבי עקיבא, והנראה דבימי רע"ק היה התגלות תורה שלא היה מימות עולם כמפ' כמ"פ בחז"ל ואמרו משמת רע"ק בטל כבוד התורה, וא"כ יתכן דכבוד התורה שהיה נהוג עד ימי רע"ק לא היה מספיק להגילוי דכבוד התורה שנתגלה בימי רע"ק, ונצרך אז ניהוג יתר דכבוד. עוד י"ל דכיון שהיה אז ריבוי תורה כמו דחזינן דבכמה שנים נתרבו תלמידיו עד כ"ב אלף נעשה מזה זלזול בכבוד התורה כי הדבר יקר המציאות הוא בטבע יקר ומכובד יותר, וכדכתיב דבר ה' יקר בימים ההם שמתפרש בב' לשונות ושניהם אמת כי הא בהא תליא, וע"כ הזמן גרמא אז להעמיד גדר כבוד התורה על מכונו.

וזמן ימי הספירה הזמן גרמא בהם לעורר על ענין דכבוד התורה, כי בימי הספירה עדיין אין לנו התורה רק צריך התשוקה לתורה והערך לתורה וזה ענין כבוד התורה כמובן, גם דקודם הלימוד יש צורך לשלא לשמה אשר הלשמה מופיע רק מתוך הלימוד עצמה, אבל קודם הלימוד עדיין צריך לעורר השלא לשמה וזהו כבוד התורה, ויעוי' ברבינו יונה בענין כבוד התורה שמבאר דזהו סיבה למשוך לב העם אל התורה בראותם יקר החכמים עי"ש ופשוט.

ב

ונראה דזהו הענין שעושים עסק גדול בהילולא דרשב"י שהוא התיקון שמרבים כבוד התורה לר"ש בעבור שידע את התורה, ובחרו דוקא בר"ש, בעבור שעיקר כבוד התורה הוא מצד החכמה שבה וכנאמר כבוד חכמים ינחלו, ובזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע, והחכמה היא בטבע החלק הנכבד באדם, ויעוי' בהקדמת בעה"מ, וחכמת התורה היא הסוד כי באמת אין הסוד והפשט דברים נפרדים רק דברים אחדים כי הסוד הוא האמת הפנימי של הפשט, וידיעת הפשט לבד אינם ידיעה גמורה, וע"כ כותב הרמב"ן תמיד ע"ד האמת, וידיעה זו בשלימות היה לרשב"י כי הוא היה הגדול ביותר

בזה, וע"כ ענין כבוד התורה שייך אליו יותר וע"כ עושים ההילולה לכבודו להשריש בזה כבוד התורה, [וזהו נמשחת אשריך כי משיחה הוא לשון כבוד וגדולה כמו למשחה לגדולה, שמן ששון כי השמן רומז לחכמה ופשוט].

ובירושלים נהגו לילך לשמעון הצדיק, וכבר נודע מספרי האחרונים דשמעון הצדיק שורש תושבע"פ [כנודע מר' צדוק] וזה ג"כ ענין כבוד התורה, וגם מיוחד לענין החכמה כמבואר בענין חנוכה.

ג

ומה שנוהגין לחבר לכך את ענין החאלקה, הנה ענין החאלקה גופיה יש לבאר עפ"י מה דשנינו באבות "חביב אדם שנברא בצלם וכו' חביבין ישראל שנקראו בנים למקום וכו' חביבים ישראל שניתן להם כלי חמדה" וכו', והנה ענין הפאות והזקן לכאור' פשוט דהם הקפדה על הצלם והדמות שצריך להיות לאדם, כי הנה עיקר הצלם הוא נעשה ע"י הקב"ה, אולם בכמה מקומות הניח ה' מקום לאדם להשלים עצמו, וכמו"ד מעשי בשר ודם נאים, ובהצלם אין להאדם שליטה רק בהשיער שזה ג"כ מכלל הצלם והדמות, ובזה יש לאדם מקום השליטה, ובזה הקפידה תורה על איש ישראל שלא להשחית הצלם ולשמרו באופן הראוי.

ונראה דגם חביבין ישראל שנקראו בנים למקום הוא בהמשך לחביבות הראשונה דאדם שנברא בצלם, כי בישראל יש ענין זה ביתר תוקף, והנה הפסוק דבנים אתם לה' אלו קיכם נאמר בתור הקדמה להציווי דלא תתגודדו ולא תשימו קרחה וכו', וזהו ג"כ ענין הנזכר, ובמקום אחר בתורה נאמר איסור דקרחה והשחתת זקן ביחד כי הם ענין אחד כמובן, והיינו, דהחביבות דבנים מחייב שמירת יתר על החביבות דצלם, וענין כלי חמדה ג"כ קשור הוא לזה, כמו שפ"י רש"י והראשונים על בצלמינו כדמותינו להבין ולהשכיל, וא"כ בהיות ענין החאלקה העמדת הצלם על תיקונו יש ענין לאחד החביבות הזאת עם החביבות דכלי חמדה, ובעיקר חכמת הסוד שבה ביחוד נמצא ענין ידיעת דרכיו ומדותיו שעליהם ביחוד נתפרש בתורה ענין החן, [ובפרט י"ג מדות שהם תיקוני דיקנא - לא תשחית פאת זקנך ענין הצלם התלוי בשיער].

ויתבאר להלן (מאמר "חנוכה - גילוי כח החכמה בישראל") דענין החן והחביבות דתורה תלוי הוא בענין ההתחדשות שזהו היפך מענין שור המסמל עמידה והתיישנות, וכיון דנתבאר דענין הפאות שייך הוא לדרגת החביבות הנ"ל א"כ הוא היפך ענין השור, ובזה יובן מש"כ בשם האר"י דהמשחית פאת הראש נענש במזיק כדמות פרה וכמרומו בפסוק ולא תקיפו פאת ראשכם, והוא כענין תבא אם ותקנח צואת בנה, ודוק, וה' יאיר עינינו בתורתו.

שבועות

מאמר י'

מתן תורה ויום הביכורים

א

הנה חג השבועות נקרא בתורה יום הביכורים, ובכלל כל המהלך של פסח ושבועות הכל קשור עם התבואה, ויש לבאר הענין על פי מה שנתבאר לעיל (מאמר ו') דבתחילת ענין פסח נאמר החדש הזה לכם ראש חדשים וכל ענין חדש הוא התחדשות, והיינו דכל ענין התחדשות בכל שנה של יציאת מצרים ומתן תורה נקבע הוא ע"פ ההתחדשות של הטבע והבריאה שמתחדש בכל שנה, ועי"ז נעשה האדם עצמו כברייה חדשה, ומתחדש הברית עם ישראל בכל שנה. והנה ההתחדשות בטבע הוא ע"י התבואה כי בכל שנה צומחת תבואה חדשה, וזהו עיקר מעגל השנה כמובן שהוא חורף וקיץ שעיקרו ענין צמיחת היבולים, וחיי האדם תלויים באכילה ושתייה, ועיקר המזון הוא התבואה, וכשמתחיל להשתמש בתבואה החדשה אז הוא בחי' ההתחדשות של השנה החדשה וזה פשוט,

ונראה דעל ענין זה הוקבע הענין בפסח, שנאסר לאדם לאכול חדש עד הקרבת העומר, ובימי הפסח עצמם נאסר כלל אכילת חמץ שהוא מזון האדם העיקרי, ורק ניזון ממצה שהוא לחם מצוה מיוחד לזכרון יציאת מצרים, ורק אחר יום ראשון של פסח שאז נקבע ענין יציאת מצרים אצל האדם נעשה היתר לאכול חדש, וזה ע"י קרבן העומר, ואולם עדיין לא הותר לגבוה עד הקרבת שתי הלחם. והענין שביצי"מ נפעל ענין לידת עם ישראל, והתחיל המהלך של עם ישראל, ועי"ז הותרו בחדש והיינו שיש להם גדר מציאות (וקודם לזה אין להם מציאות כלל) וזה ע"י קרבן העומר שהוא קרבן לגבוה, והענין שע"י יצי"מ נתקברו בני"מ להקב"ה ונפעל יסוד בנין "עם ישראל", ואולם קרבן העומר אינו אלא התקרבות חד פעמית, כי עדיין לא הותר החדש לבא במקדש רק קרבן העומר עצמו הותר, והעומר הוא מאכל בהמה, משא"כ שתי הלחם.

ב

ובזה סוד הענין של מתן תורה, כי באמת גם לפני מתן תורה היה ענין מצוות וגם במעמד הר סיני עדיין לא קיבלו כל המצוות, וא"כ צריך להבין מהו ענינו של יום זה של מתן תורה שלכאור' אינו אלא חלק אחד מהתהליך של התחלת קבלת מצוות ע"י אברהם אבינו ובמצרים ומרה עד ארבעים יום ששהה משה בהר ובערבות מואב שאז נשלם התורה.

ונראה לבאר הענין, דעיקר הדבר שנתחדש במעמד קבלת התורה בהר סיני אינו ענין קבלת מצוות גרידא, אלא עיקר הנקודה היא בירידת התורה למטה, שהתורה הוא דבר אלוקי וירד למטה להיות לאדם חיבור עם הענין האלוקי, וזה הענין של סיני שירד הי"ת למטה להורות על ענין זה, וזהו באמת סוד צלם אדם, שקודם לזה היה אדם טבעי אדם הטבע, וע"י התורה נעשה אדם אלוקי וזהו צלם אלוקים, ונשתנה המהות של אדם בכלל להיות מהות אחר, ומזה נתחייב ענין מצוות המקיפות את כל חיי האדם באופן אחר משהיה קודם מתן תורה.

ונראה לבאר, דזהו הענין שאומ"ה לא זכו לזה וזה היה טענתם ששאלו מה כתוב בה, ואמרו להם בדווקא לא תרצח וכו', והענין, שהם חשבו כי התורה היא השלמת האדם הטבעי בהליכות והנהגות הנאותים והראויים, להיות לו שלימות האפשרי בטבע, וע"כ כששמעו לא תגנוב וכו' אמרו שאינם יכולים בענין זה, והיינו כי בענין זה יש להם חסרון בטבע שהוטבעו בטבע רע מעיקרם ותולדתם ואשר ע"כ אינם יכולים להשלים ענין זה שעיקר טבעם מחייב זאת.

ונראה עוד, דהטעם והסיבה שבנ"י קיבלו את התורה לא היה מפני שלא היה להם חסרון בטבע, אלא מפני שהבינו כי התורה היא דבר אלוקי ולא טבעי וע"כ לא שאלו מה כתוב בה כי אין בזה נפק"מ לעבוד לפי גבולי הטבע מאחר שזהו דביקות בלמעלה מהטבע, ויתכן שעפ"י טבע גם לישראל א"א לשמור התורה רק מכיון שמתדבקים בענין האלוקי מצד זה מתבטל הטבע, וזה ע"ד המבו' באוה"ח פרשת קדושים, עיי"ש.

וע"כ כל האופן של מתן תורה היה באופן של ביטול הטבע ובכל דיבור ודיבור פרוחה נשמתן, והוריד הקב"ה טל שעתיד להחיות בו המתים, והענין נראה כי הקשר בין העליונים לתחתונים הוא ע"י הגשם והטל, כי זה שופע ויורד מן השמים (וע"כ ארץ מצרים היא ערות הארץ במה שאינה צריכה לעליונים ומתקיימת בכח הארץ לבד מנילוס) וענין תחית המתים הוא ג"כ קשר בין עליונים ותחתונים כי הגוף מהתחתונים והנשמה מהעליונים ומשם סוד שפע החיים באמת. והנה ההבדל בין גשם לטל כידוע שגשם נפסק וטל אינו נפסק אלא תמידי, וע"כ טל הוא מורה על דביקות תמידי וקשר לעליונים, וזהו שהיה במ"ת כמו שנתבאר שע"י התורה זכו להתקשר עליונים בתחתונים, וזהו טל

אורות טליך שזוכים ע"י התורה לעמוד בתחית המתים, וגם בזה"ז קטן שבכם מחיה מתים ע"י הדביקות בתורה.

ועפ"ז נתחדש לי ביאור חדש בענין נעשה ונשמע, דענינו שהעיקר זה הנשמע ולא הנעשה, והיינו, דמה שבנ"י קיבלו עליהם לעשות הוא כדי לזכות לשמוע את דבר ה', שזהו מדריגה יותר גבוהה מעצם העשיה וזה ענין מלאכי השרת שעושי דברו לשמוע בקול דברו דהיינו שעושים כדי שיזכו לשמוע, וע"כ לא שאלו מה כתיב בה לראות אם יוכלו לקיים, כי העיקר הוא השמיעה והדביקות בדבר ה', ולכן קיבלו עליהם לקיים כדי שיזכו לשמוע, וזהו ע"ד לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה', וע"ד שאמרו כל מצוותיה של תורה אין שוות לדבר א' מן התורה].

וע"כ כל ענין התקרבות להקב"ה שהיה קודם מ"ת היה ענין של מקרה ולשעה, אבל לא היה חיבור של מעלה ומטה באופן מהותי ותמידי, וזה נתחדש במ"ת. ובה נתפרש הפסוק בפרשת התמיד עולת תמיד העשויה בהר סיני וכו', והביאור דהענין של עולת תמיד שהיא ענין קשר תמידי ורצוף ובלתי נפסק של שמים וארץ הוא נפעל ע"י הר סיני שאז ירדה תורה למטה ועי"ז נתחדש ענין זה משא"כ קודם מ"ת שאף שהיה ענין הקרבות מ"מ זה היה כעין מקרה ולשעה.

ג

ומעתה זהו ההבדל שבין מנחת העומר לשתי הלחם, דבהקרבת העומר הגם שנתקברו לגבוה [וזהו כנגד ענין יצי"מ] מ"מ הוא מאכל בהמה, ומורה דהגם שיש התקרבות מ"מ העצם לא נשתנה ונשאר ענין טבעי וע"כ ההקרבה היא בגדר מקרה^א, אלא שנפעל עי"ז ענין היתר חדש להדיוט, ומורה על ענין יצי"מ, שנעשה עי"ז יסוד האומה הישראלית בעולם, אשר בזה כבר יש להם זכות הקיום לתכלית הנרצה, אבל בשתי הלחם כבר הקרבן מאכל אדם כי אז קיבלו המעלה האלוקית ונתרוממו מעל גדרי הטבע, ואז כבר נעשה ענין הדביקות בעליונים ענין תמידי ולא בגדר מקרה ואשר ע"כ הותר החדש באופן קבוע, ודוק.

וענין הספירה עפ"י המקובל שהוא כנגד הספירות הנקראים מידות, וכנגדם מידות האדם בנפש, והענין שהוא הכנה לקבלת התורה. והנה עיקר שלימות האדם הוא תיקון מידותיו ויש לנו דרכים טבעיות כידוע ג"כ אצל חכמי אומ"ה, ואולם באמת זהו אינו השלימות כי באופן הטבעי לא נתקן לגמרי, והתורה לא צייתה בפרטות על מידות כידוע רק נתקן ממילא ע"י הדביקות בתורה ומצוות ובה' ית'. וזהו ענין הציווי שדרשו חז"ל על מידות מוהלכת בדרכיו מה הוא אף אתה, כי תיקון המידות הוא במהלך של דביקות והיות האדם אלוקי שזהו כל ענין התורה כדנתבאר ועי"ז נתקנים המידות, ואולם זהו אחר שהאדם זוכה לתורה אבל גם כדי לזכות לתורה צריך שיקדם איזה

א. וע"כ חזר האיסור לגבוה למקומו אחר הקרבת העומר.

בחי' של תיקון המידות, ובלא זה לא יזכה לתורה כלל. וזהו ענין דרך ארץ קדמה וכו', וזהו ענין לעשות הכנה לקבלת התורה וזהו ע"י תיקון המידות בפרטות שלב אחר שלב ופרט אחר פרט, אבל העיקר בסוף שצריכים ביום השבועות לשער החמישים יובל עלמא דחירותא שאז נעשה חירות מיצה"ר וזוכים לידבק באלוקות וממילא נתקן הכל.

וזהו ענין פרקי אבות שתיקנו לומר בימי הספירה, ומסכת אבות מתחילה "משה קיבל תורה מסיני", וזהו הקדמה לכל עניני תיקון המידות, דהיינו שבאמת עיקר תיקון המידות הוא רק ע"י שמושה קיבל תורה מסיני, וכל העצות הם רק דרכים להגיע לזה, ואח"כ מסדר עניני תיקון המידות, ובסוף פרק שישי מיירי בקנין תורה, וכל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו' ומכשרתו להיות צדיק חסיד וישר וכו', והענין כנ"ל, שכל הפרקים הם עצות האיך לזכות לבחי' תורה לשמה, אבל אח"כ כשזוכה לזה זהו העיקר שמתקן הכל וזוכה לדברים הרבה, הכל ע"י הדביקות התורה, וניכרים דברי אמת בעזה"י.

מאמר י"א

בשורש החילוק בין ישמעאל ועשו לאומה"ע בקבלת התורה

"ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן" וגו' "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה", ואיתא במדרש דברים (פרשת וזאת הברכה) "ויאמר ה' מסיני בא וגו', מלמד שחזר הקדוש ברוך הוא את התורה על כל האומות ולא קבלוה, עד שבא אצל ישראל וקבלוה, שנא' וזרח משעיר למו, אלו בני עשו שהם בני שעיר, הופיע מהר פארן אלו ישמעאל, שנא' וישב בהר פארן, ואחר עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, כיון שראה שלא רצו לשמוע ולקבל את התורה הקפיצם בגהינם, שנא' לנתר בהם על הארץ".

וכן הוא במדרש רבה איכה (פ"ג) "דתניא בתחלה נגלה על בני עשו הה"ד (דברים ל"ג) ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו ולא קבלוה, החזירה על בני ישמעאל ולא קבלוה הה"ד הופיע מהר פארן, ולבסוף החזירה על ישראל וקבלוה הה"ד ואתה מרבבות קדש מימינו אש דת למו", עיי"ש.

ומשמע במדרש שחזר הקב"ה במיוחד על ישמעאל ועשו ולא קבלוה, וצ"ב מה נשתנו אלו משאר האומות, וכן הוא בזוהר וגם בגמרא עבודה זרה (ג, א) שהזכיר דחזר על שאר האומות אך לא פרטו תשובותיהם, וכן הוא בפרקדר"א פרק מ"א. (מלבד בספרי שהביא עוד לעמון ומואב משום לא תנאף עיי"ש).

והנה כלל העולם נתחלק לשבעים אומות ולכל אחד יש את חלקו בתבל, וכמו שכתוב 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל' ונוספו עליהן ג' אומות, ישמעאל עשו וישראל, שהם נולדו מחמת הבטחת הי"ת לאברהם אבינו שיעשהו לגוי גדול. והנה אמנם בהיות שנתחדשה אומה בעולם, הרי צריך להיות לה מקום, וע"ז הובטחה א"י לאברהם אבינו.

והנה מה שנעשה ישמעאל לגוי גדול אין זה מעיקר ההבטחה שנתכונה ליצחק, אלא דמ"מ בעבור שאברהם חשב מקודם שעליו נאמרה ההבטחה והתפלל עליו, נאמר לו ע"ז שנתקבלה תפילתו ונעשה גם ישמעאל לגוי גדול, ואמנם הוא אינו מעיקר ההבטחה כלל. ומפוי' ע"ז בתורה שנתגרש בעבור כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק, וע"כ נאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ולאפוקי ישמעאל. אמנם מה שעשו נעשה לאומה נראה דהוא מפני שמצד עצמו הרי יש לו שייכות לזרע אברהם, וזה מה שאמרו דעשו ישראל מומר הוא, ומישך שייך בהבטחה דאברהם אבינו, ואמנם לאמיתו

מו — קול שמוחה

של דבר הופקע גם עשו מהיות זרע אברהם, וכמו שאמרו כי ביצחק ולא כל יצחק, אולם זה נתגלה רק בתורה שבע"פ ולא בתורה שבכתב.

ועל ענין הנחלה דארץ ישראל אמרו 'כח מעשיו הגיד לעמו' וכו', כדי שלא יהיה ערעור על א"י מצד הגויים. והנה הגויים אין להם תורה שבע"פ כלל אלא רק תורה שבכתב הם יודעים, ונמצא, דישמעאל שנתברר הפקעתו מזרע אברהם בתורה שבכתב אין לו שום טענה על א"י, [ואשר ע"כ ישמעאל באמת לא קיבל שום ארץ ומקום, וע"כ מקומו במדבר כמפ' בתורה באשר אין לו מקום]. משא"כ עשו דמצד תורה שבכתב הרי הוא בעל דברים על א"י, א"כ היה צורך לסלקו מזה, ולכן ניתן לו הר שער כדי לסלקו מטענה על א"י, וכמו שכתוב 'ואתן לעשו את הר שער לרשת אותו' וכו', והיינו דע"ז שקיבל את הר שער סילק את עצמו מלהיות בע"ד על ארץ ישראל, ולכן גם לא היה צריך לרדת מצרימה לפרוע השטר וכדאיתא כבר.

ומבואר מכל זה, דעשו קיבל את הר שער ובזה נסתלקה טענתו, משא"כ ישמעאל שנשאר להיות במדבר, והנה אצל ישמעאל נאמר 'ידו בכל' שהוא ענין של גניבה, ואצל עשו נאמר 'ועל חרבך תחיה', וכמו שהשיבו להקב"ה שאין יכולין לקבל את התורה, ישמעאל מצד שעיקר חייהם מושתת על גניבה, ועשו מצד הרציחה, ולהנ"ל זה מבואר, דלישמעאל אין מקום בעולם שלא הובטחה להם ארץ, ואשר ע"כ מקומו של ישמעאל במדבר, והמדבר אינו מספיק בשביל צרכי החיים וע"כ צריך להשתמש בגניבה, אמנם עשו אעפ"י שהובטחה לו ארץ, מ"מ לקח מאחרים כמ"ש בדברים 'השמידום וישבו תחתם', וזהו על חרבך תחיה, דכל עיקר מקומו וארצו לא השיג רק ע"י חרבו, וע"כ זהו עיקר ענינו.

ובזה יתבאר מה שחזר דווקא על ישמעאל ועשו, דהנה באמת התורה גידרה מעל הטבע, ועל כן שבעים האומות שיש להם מקום מצד הבריאה והם בגדר הטבע אין שייכים כלל לתורה, רק ג' האומות הנזכרות שאינם מצד הטבע והבריאה הרי הם יכולים לקבל את התורה אלא שבשני אלו נתפס חסרון הנ"ל, משא"כ בישראל

תשעה באב

מאמר י"ב

ענין ירושת הארץ ע"י הקאת הארץ את הגוי

א

ולא תקיא הארץ אתכם וכו' כאשר קאה את הגוי וכו'. למדנו מכאן, דצורת הדרך של ירושת ארץ ישראל מידי שבעה עממין היה בדרך של הקאה, שא"י הקיאה את ז' עממין מתוכה, וצ"ב ענין זה, דלכאור' לא מצינו כלל שום אופן של הקאה באיבודם של ז' עממין, ולא נסתלקו מא"י אלא בדרך מלחמה. ועוד יש לדקדק מה שהקשו המפרשים, מה הוצרך לתלותם זה בזה 'כאשר קאה את הגוי'.

והנה בכיבוש יריחו נצטוו להקיף ז' פעמים וכו', ויש לשאול בזה ב' שאלות, שאלה א', דהנה אף שמצינו ענין נס שקודמת לו איזה פעולת אדם, כמו נטה את ירך או ע"י המטה, וזה ודאי בא להורות שיש איזה קשר בין עושה הפעולה להנס, דאף שהנס ודאי נפעל כולו בכוח אלוקי, ענין פעולת האדם בא להורות דהנס נעשה עבור עושה הפעולה, ולזה מספיק תנועה כנ"ל כמו דמצינו בכמה מקומות, אולם האופן של סיבוב יריחו כמפור' בכמה ימים, אינו מובן לשם מה הוא בא, הרי עצם נפילת החומה הוא כמובן נס גמור, וא"כ איזה טעם יש להקדים לזה כל הפעולות הנ"ל. ושאלה הב', מה נשתנה כיבוש יריחו משאר א", דהרי בכל כיבוש א"י היה מהלך של ניסים ולא מצינו שום פעולות כנ"ל, וא"כ צ"ב מה נשתנה יריחו משאר ארץ ישראל.

והנה השאלה הראשונה ששאלנו לעיל, כבר מצינו מי ששאל כענין זה, והוא בהופעת נעמן לפני אלישע לרפאות אותו מצרעתו כמבוי' שם אחר שאמר לו הנביא לטבול שאמר אני אמרתי אולי יצא יצא וכו', כמבוי' שם, וכל כך היתה שאלה זו חזקה אצלו עד שהיה מוכן לותר על כל אפשרות הריפוי, והוחלט אצלו שאין שום ממש בדברי אלישע ופנה לחזור לביתו, והדברים מתמיהים כל לב, כיון דממנ"פ יש כאן מעשה נס גמור, מאי נפק"מ אצלו באיזה אופן יתרחש הנס, ועל מה זאת יצא קצפו כ"כ.

ונראה דשאלה זאת היא השאלה אשר פירשנו מקודם, דאדרבא מכיון שהנביא אוספו מצרעתו דרך נס גמור א"כ אין שום מקום שיצוהו לטבול שבע פעמים, דמאי

מח — קול שמוחה

נפק"מ אם טובל ז' פעמים או ו' פעמים, כיון דהכל הוא באופן ניסי, ומפני שאלה זו הוחלט אצלו שאין ממש בזה כנ"ל.

ב

והנה בקינות שאומרים בת"ב בבוקר איתא, "ומן עדן מקום כל יקר יצאו נהריך, ויהי לאות נעמן רחץ בשרו במי ירדן אזי נאסף, אף כי טהוריך", ע"כ, ומבואר בזה, דאסיפתו של נעמן מן הצרעת לא היתה נס גרידא ללא כל שייכות להטבילה בירדן, אלא דאף שכמובן היה כאן כוח נסי ג"כ, מ"מ היה כאן מהלך של גילוי סגולה מיוחדת הנמצאת במי הירדן, אשר מזה הוכיח המקונן כי מן עדן נמשכים נהרי ישראל, וסגולה זו נמצאת בכל מימי א"י, [נפועלת ג"כ בכל עת להמשיך טובה מסוימת לטובלים במימיהם שאין נמצא במקו"א] והיה כאן בעצם תשובה ג"כ על דברי נעמן שטען הלא טובים אמנה ופרפר נהרי דמשק וכו', והראה לדעת כי לא כן הוא, אלא נמצא במימי ישראל דווקא סגולה מיוחדת שאין במקום אחר בעולם, ומעתה שוב אין תמיהה על שצוה לטבול ז' פעמים דווקא כמובן, ודוק.

ובזאת נראה גם לבאר ענין כיבוש א"י, דכפי שמבואר בתורה היה בזה ענין הקאה של א"י לשבעה עממין, והיינו דאף שהיה בדרך נס מ"מ היה כאן מהלך של גילוי כוחה של א"י, וזהו הענין שהנס הראשון שהיה בכיבוש א"י היה נפילת החומה, וזה היה ע"י שהארץ בלעה את החומה, וכמו"כ י"ל בכל המלחמה שהיה בארץ ישראל שהיה על דרך זה, דהיה גם השתתפות של כוח הארץ בביעור החוטאים [ויש לבאר ע"ד שאמרו במעשה דר"י בן חנניה שע"י שהריחו עפר ארצם נתחזקו וכמו"כ בהיפוך והבן] ולפי"ז היה ענין השבעה הקפות סביב יריחו כענין ז' טבילות דנעמן, אשר כבר נתבאר דהיה זה לעורר כח הטהרה שבמים, וכמו"כ כאן ע"י ההקפות וכל הסדר נפעל התעוררות כח קדושתה של א"י לפעול את ענין ההקאה של ז' אומות כמפור' בתורה.

ויש להוסיף עוד בזה, דנראה לומר דכח זה של הקאה דא"י המוזכר בתורה כמה פעמים, הוא חלק וסניף מקדושתה של ארץ ישראל, דכמו שיש בה קדושה למעשרות ולשביעית וכל ענין עשר קדושות שנתקדשה, כמו"כ מכלל זה יש בה כח זה הרוחני שהיא גומלת ליושבים בה כגמולם, ומקיא אותם כשטמאים דרכיהם. [ובאמת ענין זה נמצא בכל הארץ ולא רק בא"י ומצינו כן בפרט לענין רציחה, וכמו שכתבנו כן במקו"א מענין עונש גלות שיש על רציחה, וכמפור' בתורה ולארץ לא יכופר, ובענין קין, ובאמת בכל זה י"ל ג"כ שהוא בעיקר בא"י - אמנם בא"י מצינו תוספת קדושה בזה לענין עריות וענינים אחרים שלא מצינו במקו"א].

ומעתה יש לומר, דכמו דלענין קדושת א"י למעשרות ולכל הענינים היה צריך קידוש, כמו"כ לענין זה דהקאה ג"כ היה צריך קידוש, והקידוש נעשה בעצם המלחמה

והכיבוש, ואשר ע"כ מתפרש יותר איך הועילו ההקפות סביב יריחו לעורר כח א"י לביעור ז' עממין, ובאמת ענין ההקפות היה תחילת המלחמה והכיבוש, - וכבר נאמר מקודם לכן 'כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם' וכו', דבעצם מה שבאו למקום גרם את הכיבוש, וזה עצמו מה שפעל לעורר קדושת א"י לכל העינים, ובראשונה לענין זה גילוי כח ההקאה שבא"י, אשר כח זה סייע במלחמה לכיבוש הארץ.

ג

ובזה מבואר מה דרך ביריחו עשו כן, כי אחר שנפעל התעוררות וגילוי כח קדושה זה הטמון בסגולת הארץ שוב כבר היה כח זה מתגדל ופועל מעצמו, כמו דמצינו כן בעינים טבעיים, דכל ההתחלות קשות אבל אח"כ הטבע מסייע, וכמו"כ הדרך בטבע רוחני וסגולי [כמו שאיתא בראשונים עה"פ ומבשרי אחזה], ובה יבואר הפסוק הנ"ל מדוע הוצרך לתלותם זה בזה, דבאמת כל ענין כח זה דא"י להקיא החוטאים נפעל בראשיתו ע"י התעוררות בכמה עינים כנ"ל, ואלא דאחר שכבר נפעל ונתחדש להקיא הגוי אשר לפניכם שוב תקיא ממילא אח"כ, ולא יהיה נצרך לזה שום פעולות התעוררות וכדנתבאר.

וזהו דאיתא באיכה רבה דכיבוש נבוכדנצר היה על ידי שהייתה החומה שוקעת בכל יום, דכשם שגילוי כח ההקאה דכיבוש יריחו היה ע"י בליעת החומה, כן באותו האופן עצמו הייתה הקאת הארץ את בני"י.

וענין ההקפות שהקיפו ז' ימים ואח"כ ביום השביעי ז"פ, י"ל דהוא מכוון כנגד ענין השמיטין ויובלות המסודר במנין שבע פעמים, וכאן ג"כ ההקפה ז' ימים והיום השביעי היא בחי' השמיטה, וזה עושים ז' פעמים היינו ז' שמיטות שזהו המכוון כי צריך להורות ולרמז רק על השמיטות ולא על הפשוטות, ופשוט.

והנה עיקר הענין שמפ' בתורה שהארץ תובעת אותו מישראל ואשר בעבורו נגרם ענין הגלות הוא ענין השמיטה אשר מפ' בתורה, כמפ' בענין הגלות 'אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה' וכו', ונראה דזה הוא מעיקר גורמי הגלות מן הארץ, וכמפ' גם בפרקי אבות שהגלות בא על ג' עבירות החמורות ועל שמיטת הארץ, וענין ג' עבירות כבר ידוע שהם עיקרי התורה, אבל ענין שמיטת הארץ הוא מפני שהוא מיוחד למעלת הארץ, ולכן כשאין מקיימים זאת מאבדים את כחה של הארץ וממילא מפסידים אותה כמדה כנגד מדה.

וענין ג' העבירות מבואר בתורה, ענין העריות מפורש בהפסוק שעליו סובבים דברינו, וענין שפי"ד כבר נתבאר במקו"א ונזכר קצת ג"כ לעי', דהוא גורם במיוחד ענין גלות, וענין עבודה זרה זהו מלא בכל התורה שבזה תלוי ענין ירושת הארץ והענין בפרטות מפורש בסוף פרשת עקב כי הארץ אשר אתה בא שמה לא כארץ מצרים היא,

והיינו דכל הארצות מונהגות ע"י שר ומזל ובאופן טבעי משא"כ א"י המושגחת בפרטות מהי"ת, ועיני ה' אלוקיך בה וכו', ואשר ע"כ ממשיך אח"כ ענין והיה אם שמוע כמפ' שם, וכמו"כ בפרשת ואתחנן בתחילה באזהרת מש"ר ע"ה, שמפ' שם אשר חלק לכל העמים ומפ' שם ברמב"ן שמונהגים ע"י מזלות משא"כ ישראל וכדמפ' שם בתורה אתה הראית לדעת וכו', וכמו"כ מה דמפ' שם ועבדתם שם אלהים אחרים וכו' ומפ' שם ברמב"ן דהדר בשאר הארצות כמי שאין לו אלוק' וענינו כנ"ל שמנהגים ע"י שרים, וע"כ בפרטות כאשר פונים לע"א ממילא מוכרחים להסתלק מהארץ השייכת בפרטות להי"ת.

ד

והנה מצינו מטבע לשון שנאמר בעלייה לרגל שלא מצינו מטבע לשון זה כלל בשום מקום, שכתב 'את פני האדון ה', וצ"ב מה המשמעות של פני 'האדון' דוקא בענין זה.

והנה לגבי עליה לרגל קיי"ל דמי שאין לו קרקע פטור, והג' רגלים מיוחדים לענין הארץ במה שהם מכוונים כנגד זמני שמחה שבקרקע, אביב, קציר, אסיף, - וגם שנעשה נס מיוחד על הארץ 'ולא יחמוד איש' וכו', ולפי"ז נראה דהענין הוא להקביל את פני אדוני הקרקע, וזהו מה שנקרא כאן האדון, והוא כמבואר לעיל, דהי"ת חוץ ממה שברא הכל, והכל שלו, הנה הוא בפרטות אדוני ארץ ישראל, וזהו פני האדון ה'.

ונשוב לעיקר הענין, דהנה המעיין בתנ"ך בענין הכותים יראה להדיא ענין זה שאינו תלוי כלל בעצם הציווי על ע"ז, רק דבר בפ"ע שנוהג אפי' באומות, עי"ש וברור, ונראה עפי"ז מה שמפ' בתורה אחר הנ"ל אז יבדיל משה דלכאור' מפסיק שלא כענין, אמנם משה כיון דכל אזהרותיו לגרום שלא יגלו מא"י, ועשה בזה ג"כ ענין תיקון לענין שפי"ד אשר גם הוא גורם לזה כנ"ל, והבדיל הערי מקלט ודוק] והנה כל הג' עבירות הם עניני קלקול ועבירה משא"כ ענין השמיטה שענינו תוספת מעלה וקדושה, והיינו דענין זה דשמיטה הוא מיוחד השייך לקדושת א"י לחזק קדושתה וכוחה ואשר ממילא כשבאו בנ"י לארץ והיה נצרך לעורר כח קדושתה ולבשרה ביאת בניה בוגיה היה צורך להתעוררות ענין זה של סוד מנין שמיטין ויובלות אשר בזה סוד כוחה וקדושתה של אה"ק וע"כ נצטוו על ענין זה, [וגם השבע שבתות של ספיה"ע יש להם שייכות לא"י שזהו מנין בין עומר לשתי הלחם ששניהם מיוחדים לארץ כמובן (ודינם בפרטות דפסול אפי' מעבר הירדן כמפ' בר"ן בנדרים) וחזינן דמנין זה דשבע פ' שבע שייך במיוחד לקדושת הארץ ודוק] וכל עניני קדושות שיש בארץ כמו לתרו"מ זהו תולדה מקדושת הארץ ואינו ניהוג קדושה בקרקע עצמה ואדרבא עיקר דינם בתלוש ולא במחובר, וקידוש הארץ עצמה הוא רק בשמיטין ויובלות כנזכר.

[וענין היובל הוא ענין המבו' במהר"ל דשבע הוא בטבע ואחר השבע הוא מה שאחר הטבע והופעה מלעילא וע"כ השמיטין הם קידוש שמקדשין למטה ואחר כן היובל הוא הופעה מלעילא, אשר לכן תוקעים בשופר כי כל שופר היינו ענין הופעה מלמעלה שזה ענין השופר של הר סיני וכן ענין השופר שלעתיד, וזהו גם שופר דראש השנה כמו שנתבאר במקו"א כי בא לשפוט הארץ, וענין השופר דראש השנה כענין השופר דסיני כמבו' בברכת השופרות, וכן ביוה"כ של יובל אומרים מלכויות זכרונות ושופרות, ואז ענין השופר הוא לא מיוחד לאותו היום בלבד כמו שופר דרה"ש אלא הוא גילוי על כל השנה שיש בה הופעת קדושה מיוחדת מלעילא - ונעשה בחי' של עולם חדש - לעולם, עולמו של יובל - ובכח זה נעשה הפקעה של כל הקנינים והבעלות שבא"י וכן כל הבעלות על עבדים ונעשה בירור כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי, וכמו"כ בספירת שבע שבתות של ספיה"ע דהכל ענין הכנה להופעה מלעילא שהיא ביום החמישים, ההופעה והגילוי של סיני, וכמו"כ היה בהקפות של יריחו שהכל היה הכנה להופעה הניסית של גילוי כח הקדושה דאר"י בפילת החומה וכיבוש יריחו, וזהו כדברי מהר"ל].

והנה האופן הפשוט שבו פועל לדורות אופן ההשגחה דא"י הוא כענין המבו' בתורה ע"י ענין הגשמים אשר ע"ז נאמר עיני ה' אלוךך בה מראשית שנה וכו' וכמפו' בזה אם שמוע והרבה פעמים בתורה, והנה הדין על המים הוא בסוכות, ובזה הוא דתלוי עיקר הקשר עם א"י, ומבואר מה דאז עושים ההקפות כענין הקפות יריחו עפ"י המבו' לעיל [ולפי"ז משמע דעיקר ההקפות הם בהוש"ר] ודוק היטיב.

מאמר י"ג

בשורת אליהו הנביא - והגלות

הנה אנוכי שולח לכם את אליהו הנביא, ענין בשורה זו אשר בה נחתמת נבואת מלאכי אחרון הנביאים, אינו כ"כ מובן דבשורה זו לכאור' שייכת לאחרית הימים והוא מסדר הגאולה העתידה ואילו מלשון הנבואה משתמע כאילו היא נאמרה לשעתה ולאנשים השומעים אותה, ובאמת כל עיקר בשורה זו אינו כ"כ מובן מה מנו יהלוך איך יהיה סדר הגאולה אם יבא אליהו קודם או לא, ובפרט דאין זה נוגע רק להדור של הגאולה וכן"ל, (ולפי פשוטו י"ל דכיון דהכתוב מקודם מתאר את הדין הנורא של היום הדין הגדול ע"כ הוא בא להרגיע הפחד דהקב"ה ישיב את בני" בתשובה קודם לכן כדי שיהיה להם עמידה וקיום ביום הדין הגדול).

ועלה בדעתי חידוש, דיתכן להסב את פירוש הפסוק מפשוטו המורגל בפי כל, ולפרשו לענין אחר, דהנה פסוק זה נאמר אחר פסוק הקודם זכרו תורת משה עבדי וכו', אשר פסוק זה בא בעיקרו בתורת חתימה לנבואה אחרונה של אחרון הנביאים, ומתיחס לעובדה שכלל ישראל נשאר מעתה בלא נבואה, ובלא הקשר החי של הנבואה עם בורא כל העולמים, ואז הנביא מכריז ואומר ציווי אחרון שהוא חשוב ביותר לכל זמן הארוך של הפרידה, אשר מתחיל באותו שעה ומסתיים ביום הגדול של העתיד (אשר עליו דיבר קודם לכן, כי בפשטות הפסוקים היום הגדול הוא כינוי לזמן הגאולה), אשר אז ישוב הקב"ה לקשר החי עם עם קרובו, ומזהיר 'זכרו תורת משה עבדי' וכו', כי זה הוא העיקר הגדול וזהו גם המשך הקשר שבין כלל ישראל להקב"ה שנשאר בזמן הסתלקות הנבואה, דאז כל הקשר הוא ע"י תורה ומצוות כמובן.

ונראה שהפסוק הבא אחריו מתייחס גם הוא לענין הפרידה, ומוסיף לישראל עוד בשורה אחת, והוא עוד שיור של קשר בין ישראל להקב"ה בזמן הגלות, והוא הענין של גילוי אליהו, אשר גם בזמנה"ז יכולים לזכות לזה, וכמפורסם הרבה בישראל שהצדיקים שבכל דור ודור היו זוכים לגילוי אליהו, וכן בש"ס מבואר זה פעמים אין מספר, שנראה שבזמן הגלות אליהו הוא עיקר המקשר בין עליונים ותחתונים.

וכך הוא שיעור הכתוב, דעד בא יום ה' הגדול והנורא שאז תשוב השכינה לישראל הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא אשר הוא ישמש מקצת תחליף לענין הנבואה, והפסוק אח"כ 'והשיב לב אבות' יתכן שהוא מתייחס באמת למאורע שלפני הגאולה, ומ"מ אין זה עיקר הבשורה אלא זהו אחד מהתפקידים של אליהו אבל עצם השליחות היא על כל הזמן של הסתלקות הנבואה, ודוק.

ויתכן דקיום של והשיב לב אבות על בנים מתקיים ע"י אליהו בכל משך זמן הגלות דכל פעם שהוא מתגלה יש בזה ענין תועלת לדור שלא יתרחקו מדרך אבות הראשונים. ובאמת מבואר בגמ' דמדריגה של גילוי אליהו הוא ענין שכל אחד ואחד מישראל יכול להגיע אליו, דהרי הוא מבואר בשקלים ובסוף סוטה במשניות, בתור דרגא אחרונה בסדר המדרגות של רבי פנחס בן יאיר, ובזמן הנבואה נראה שהיה הדרגא האחרונה דרגת הנבואה, ועתה עומד במקומה ענין גילוי אליהו.

[שו"ד בירושלמי בשקלים שהביא על הא דרפב"י דתחה"מ מביא לידי אליהו הנביא, הפסוק דהנה אנוכי שולח לכם, דלכאו' לפי הפשט לא מובן כלל מה נוגע זה לברייא דרפב"י דמיירי מדרגא של כל אחד ואחד, ולפי הנ"ל מתבאר בפשיטות].

נד קול שמחה

קונטרס זה נדפס כבר בספר בנין ש"ש וליקרת וחכת הדברים ושלמות המאמרים הבאנוהו כאן.

קונטרס בשמחת המועדות דסוכות ושימיני עצרת

פרק א

חג הסוכות - זמן שמחתנו

א

שמחת בית השואבה המפורשת במשנה (בסוכה נ, א) אשר ע"פ המבואר בגמ' שמחה זו קשורה לניסוך המים שבחג וכן פירשו כל הראשונים, הנה הרמב"ם בהל' לולב לא הזכיר כלל שייכות זו, וכך כתב (בפ"ח מלולב י"ב) "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים", והיינו דלהרמב"ם פסוק זה אינו מתפרש על מצות לולב בלבד, אלא כלול בו מצות שמחה כפשוטה, וזוהי השמחה יתירה שהיתה במקדש. וצריך ביאור במה נתיחד חג הסוכות יותר משאר המועדים, שיש בו מצוה של שמחה יתירה במקדש, גם צריך ישוב שיטת הרמב"ם עם משמעות הגמ' דהשמחה קשורה בניסוך המים.

והנה היה מקום לבאר ענין מצות שמחה יתירה בסוכות דוקא, ע"פ מה שמצינו בכללות שמצות השמחה במועדים, שייכת לחג הסוכות יותר משאר המועדים, שהרי כך מטבע של חג בתפילה ובקידוש חג הסוכות הזה זמן שמחתנו, הרי שהשמחה בסוכות היא מעצם מהותו של החג, ואילו בכל המועדים אינה אלא מדיני ומצוות החג, [ובפשוטו זה שייך לשמחה הטבעית של חג האסיף, שזה עיקר השמחה אחר האביב והקציר, כמבואר בראשונים ברשב"ם ודעת זקנים בפ' אמור]. אבל זה אינו מספיק שהרי מצות שמחה זו נוהגת רק במקדש, ומה ענין השמחה במקדש עם המועד דחג הסוכות, עוד יש להתבונן מה טיבה של שמחה יתירה זו ובמה אנו שמחים.

ב

ואשר יראה בזה, דהשמחה יתירה שבמקדש דייקא, מקומה מגלה עליה, דהשמחה היא בעצם המקדש גופא, ועל זה שזכינו לעמוד לפני ה' א' במקום אשר שיכן שמו

שם. ומעתה עלינו להבין מה ענין שמחה זו בהתגלות השכינה בביהמ"ק לחג הסוכות דוקא, יותר משאר המועדים והזמנים.

ונראה לבאר בעזה"י, דבעצם עיקר ענינו ומהותו של המועד דחג הסוכות, הוא על מעלה זו של השראת השכינה בישראל, דהא מפורש בתורה דחג הסוכות הוא "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", וקיי"ל כמ"ד (בסוכה יא, ב) דענני כבוד הם (כנפסק בשו"ע או"ח סי' תרכ"ה), וכל ענינם של הענני כבוד הוא מצב ההשגחה המיוחדת שזכה לה עם ישראל במדבר, שה' הולך לפניו יומם, ומונהגים ע"י השי"ת בעצמו, ועל דבר זה באה המצוה של סוכה בחג הסוכות לקבוע ידיעה זו לדורות, ולזכור את הגילוי שכינה שהיה במדבר, שהקב"ה בעצמו הנהיגם בניסים תמידיים למעלה מן הטבע.

והנה ענין זה מצינו בתורה, שביקש משה שהשי"ת בעצמו ילך עם בני ישראל, ועל ידי זה יודע כי נפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פגי האדמה (שמות לג, טז) והיינו דהודעה זו דנפלינו אני ועמך אינה רק לשעתה, אלא היא הודעה לכל הדורות כי עם ישראל מונהג ע"י השי"ת, אלא שבדור המדבר היתה הנהגה זו בגילוי עין בעין, אבל תכלית הנהגה זו במדבר הוא גילוי מילתא לכל הדורות שהשכינה שורה בישראל, וכמו שפירשו חז"ל בפסוק זה שביקש משה שתשרה שכינתך בישראל ולא תשרה שכינה באומות העולם (רש"י שם) והקב"ה נתרצה למשה כדכתיב (שם לד, י) הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות וגו' ופירש"י על אתר "שתהיו מובדלים בזו מכל האומות שלא תשרה שכינתי עליהם", ונמצא דתכלית הנהגה זו שה' הולך לפניו הוא להודיע ששכינה שרויה בישראל.

ומעתה הנה כבר נתבאר אצלנו במק"א, דענני הכבוד הם הסימן המובהק המורה על כך שהשי"ת הולך עם ישראל, דענני הכבוד הם הצורה של אותה הליכה שה' הולך עמהם וכלשון הכתוב "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך", והעד על כך דבחטא העגל כשנגזר על ישראל (שם לג, ב) "הנה מלאכי ילך לפניך", נסתלקו העננים [כמפורש בתרגום על שה"ש (ב, יז)], וע"י בקשת מרע"ה חזרו העננים. ואשר א"כ כשנצטוונו לזכור לדורות את ענין הענני כבוד, הרי שהציווי הוא לזכור את ענין השראת השכינה בישראל, [ועל למען ידעו דורותיכם זה באה בקשת משה "ובמה יודע אפוא וכו' הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך, וכו'ל], ונמצא דכל עיקרו של חג הסוכות הוא לשמוח במה שאנו חוסים בצלו של הקב"ה ושכינתו שרויה בתוכנו, והנה הרי מקום השראת השכינה הוא בביהמ"ק כדכתיב "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ומעתה מובן מאליהו השמחה יתירה שהיתה בעצמו של מקדש בחג הסוכות, כי אופיה של שמחה מיוחדת זו בעצם המקדש, שייכת במכוון לחג הסוכות.

ג

והדברים מתבארים ומתבררים יותר ע"פ משנתו של הגר"א (שה"ש א, ד) דטעם קביעות חג הסוכות ביום ט"ו בתשרי, לפי שביום זה חזרו ענני הכבוד, ע"י שבאותו היום החלו בהקמת המשכן [והדברים ידועים], ונמצא דכל עיקרו של המועד דחג הסוכות נובע מהקמת המשכן, אשר הוא עצמו סיבת שובם של ענני הכבוד, וכמש"נ דענני הכבוד הם הצורה של הופעת השכינה בגילוייה בדור המדבר, וא"כ נמצא דהמשכן וענני הכבוד חדא מילתא הם.

וביותר יומתקו הדברים, ע"פ מה שמשמע ברמב"ן בריש פ' ויקהל, דכשנגזרה הגזירה לאחר מעשה העגל שתסתלק מהם שכינה, היה נכלל בגזירה זו גם כן ביטול ענין הקמת המשכן, ובחדא מחתא גם נסתלקו ענני הכבוד כמבואר, ומאידך מבואר ברמב"ן "דביום מחרת רדתו כשאמר לכולם ענין המשכן שנצטוו בו וכו', הנה חזרו לקדמותם ולאהבת כלולותם ובידוע שתהיה שכינתו בתוכם", ובאותו הפרק חזרו גם ענני הכבוד וכו', א"כ ודאי דהמשכן וענני הכבוד חדא מילתא הם, וכל עיקרו של חג הסוכות היינו השמחה בידיעה שה' יתברך שוכן בקרב בני ישראל, וזה ע"י הישיבה בסוכה לזכור ענני הכבוד, ובשמחה יתירה במקדש על ה"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

[ונראה לומר, דגם למ"ד (סוכה יא, ב) סוכות ממש עשו להם, יסודו ג"כ בזכירת השראת השכינה, דהרי הא גופא טעמא בעי מהו הענין לזכור לדורות שבסוכות ממש הושבתי את בני". אכן הביאור הוא, דמלבד מה שנצטוונו לזכור את הנהגת המדבר בכללה שה' הולך לפנינו, נצטוונו ג"כ לזכור את הסיבה שבעבורה זכו להשראת השכינה, דזהו ע"י "שסוכות ממש עשו להם", אשר זה צורת החיים של שוכני מדבריות, וקיימו "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", וע"י זה זכו לאהבת כלולותיך של אותה השראת השכינה בתוכם, וענין זה בעצמו אנו עושים בחג הסוכות, לעזוב משכנותינו וללכת אחרי ה', וכלשון התפילה "וע"י יציאתי מביתי החוצה נחשב כאילו הרחקתי נדוד", וע"י מצות סוכה נתעורר להתנהג כדור המדבר להשליך על ה' יהבנו, ונזכה למה שזכו הם, להנהגת עם ישראל במדבר הנהגה נסית למעלה מן הטבע והשראת השכינה בגלוי].

ד

וביאור ענין השמחה התלויה במעלה זו של השראת השכינה, יתבאר בהא דבעצם בכל התורה מצינו שכל מצב של שמחה קשור עם המציאות של לפני ה', ובפ' ראה שהתורה חוזרת הרבה פעמים על ענין השמחה, לשון הכתוב תמיד ושמחת לפני ה' א', ושמחתם לפני ה' א', דוק ותשכח. וכן עיקר מצות שמחת יו"ט הוא בבשר שלמים, דלכאורה צ"ע מה לשמחה עם שלמים, אלא ששמחה אמיתית היא רק לפני ה' באכילת

קרבת בעיר ה' שמה, וכן כל הציור של שמחה יתירה שנלמד מדוד המלך "ודוד מפוז ומכרכר בכל עוז", זה בשמחה יתירה לפני ארון ברית ה', ושמחה יתירה זו של דוד זה בנה אב לשמחה יתירה במקדש, דעייך ברמב"ם שהביא זאת לענין שמחת בית השואבה, ומבואר מכ"ז שהבחינה האמיתית של שמחה היא רק עם המצב של "לפני ה'". ומעתה מובן מאליו שאם חג הסוכות הוא חג מיוחד של זמן שמחתנו, הרי שהמצוה היא לזכור ולדעת את המדרגה העליונה שלנו שהקב"ה משרה שכינתו בתוכינו, וזוהי השמחה בכל גבול ישראל, וביותר בבית המקדש גופא מקום השראת השכינה, שם השמחה יתירה ובכל עוז, על עמידתנו לפני ה' בפועל ממש. [וכבר שנינו במשנה בפ"ד דתענית (כו, ב) "יום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו"].

והנה פשטות הגמ' והראשונים דשמחת בית השואבה הוא משום ניסוך המים, ושמעתי מאמרו"ר שליט"א בביאור ענין זה, כי תמוה למה עשו שמחה גדולה כזו על מצוה פרטית, ואמר ע"פ מאמר חז"ל (רש"י ויקרא ב, יג ורבינו בחיי שם באורך), דבבריאת העולם מים התחתונים בכו בעינין למיהוי קדם מלכא, והבטיחם השי"ת שמהם יביאו ניסוך המים, ונמצא דבשעת ניסוך המים מתרוממים המים התחתונים למיהוי קדם מלכא, ובזה מפסיקים את הבכי ומתחילים לשמוח, לפיכך אז מצטרפים כלל ישראל לשמוח אתם בשמחה של מצוה, למיהוי קדם מלכא בתוך ההסתר של הבריאה, שהוא אותה שמחה גופא.

ומה נאים דברים אלו כשהם מצטרפים עם כל האמור לעיל, דהלא האי בכיה גופא של המים למיהוי קדם מלכא, היא באמת בכיתה של כל הבריאה כולה שמרגישה בחסרונה ושואפת לתיקונה, לזכות להשראת השכינה, ואשר ע"ז מיוסד הוא המועד דחג הסוכות על שזכינו לאותה שלימות של בית המקדש והשראת השכינה, ולפיכך חג הסוכות הוא הזמן המיוחד שבו זוכים המים למיהוי קדם מלכא ולהתנסך על גבי המזבח. מעתה נמצא דהרמב"ם ושיטתו בשמחת בית השואבה וכמש"נ, ומשמעות הגמ' דשמחת בית השואבה הוא משום מצות ניסוך המים, אינם אלא שתיים שהן אחת, והכל הולך אל מקום אחד, דהשמחה היא על השראת השכינה, וניסוך המים הוא ההוראה על ענין זה בעצמו, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, והדברים מאירים ושמחים בעזה"י.

ה

ע"פ המבואר יבואר מקרא קודש בספר מלכים א' (ח, סה), הנאמר בזמן חנוכת המקדש בימי שלמה, והוא "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו וכו', שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום", וברש"י שם "שבעת ימים של חינוך ושבעת ימים של חג הסוכות", אולם תמוה לשון הכתוב ויעש את החג, הא חג הסוכות עצמו אינו

נח — קול שמחה

אלא שבעת ימים, ואילו השבעת ימים הראשונים היו משום חנוכת הבית, ואיך שייך לכוללם בחדא מחתא עם חג הסוכות שמכונה "חג", עיין במצודת דוד שם שכתב כמה אופנים ביישוב תמיה זו. אכן להמבואר חנוכת הבית וחג הסוכות ענין אחד הם, ובשניהם השמחה היא על ה"ושכנתי בתוכם" שזכה לה עם ישראל, ושמחה אחת היא.

לאור הנ"ל, יש לבאר את ענין חג מועדים שסדרן הוא פסח שבועות וסוכות, דע"פ האמור ענינם הוא ג' דרגות שזכו להם ישראל בקרבנם למקום, זה למעלה מזה, ועל כל מעלה ומעלה הוקבע רגל בפני עצמו. א. חג הפסח הוא בחירת בני"י לעם ה', וכמו שנאמר לקחת לו גוי מקרב גוי וגו', היינו עצם התהוות האומה. ב. שבועות הוא מתן תורה שזהו עיקר המציאות של עם ישראל. ג. וסוכות הוא השראת השכינה, שזהו הדרגה העליונה ביותר קרבת אלקים לי טוב, וה' יתברך יאיר ענינו אל דבר אמת, ויראנו נפלאות מתורתו.

פרק ב

שמיני עצרת - שמחת תורה

א

שמיני עצרת רגל בפני עצמו, ויש להתבונן בענינו של שמיני עצרת, דמחד גיסא הוא המשכו של חג הסוכות דעל כן הוא חשוב שמיני, ומאידך הוא רגל לעצמו. והנה אין לנו בשמיני עצרת מצוה מיוחדת המגלה על תוכנו המיוחד של היום כתקיעת שופר בר"ה וסוכה בסוכות וכדו' רק זאת היא שגילו לנו חז"ל בענינו של יום, דמה שמקריבין בו פר אחד, הוא משום דשבעים פרים דסוכות כנגד שבעים אומות, פר יחידי דשמ"ע כנגד אומה יחידה. "משל למלך שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך" (סוכה נה, ב). נמצא מבואר מדברי חז"ל דההבדל בין חג הסוכות ליום שמיני עצרת נעוץ בזה, שבחג הסוכות יש גם תפיסה לאומות העולם, וגם להם יש שייכות וצירוף לענינו של החג, משא"כ שמ"ע כל ענינו מיוחד לישראל בלבד "עצרת תהיה לכם" וצריך תלמוד מה לאומות העולם בחג הסוכות, ובמה נבדלים הם מענינו של שמ"ע.

אולם נראה, דגם אחר ההבדל המבואר בין סוכות לשמ"ע, עדיין ביסודם ענינם אחד הוא, שהרי שמ"ע מלבד מה שהוא רגל בפני עצמו הוא יום שמיני של חג, זאת ועוד, כי מתוך דברי חז"ל הנ"ל בעצמם עולה דאותה סעודה שבתחלתה היו מסובין בה גם אומות העולם, נעשית בסופה סעודה המיוחדת לישראל בלבד. והנה נתבאר

דבל ענינו של חג הסוכות הוא השמחה בהשראת השכינה בביהמ"ק, ולפ"ז גם שמ"ע הוא ההמשך של אותה שמחה עצמה, ומעתה יש לנו ללמוד בינה מהו מקור ההבדל בין השמחה בהשראת השכינה בסוכות, לאותה שמחה עצמה בשמ"ע, שזו טעונה סוכה וגם אומות העולם משותפים בה, וזו אינה טעונה סוכה, והיא מיוחדת לישראל לבדם.

ב

ויש לפתוח פתח בהבנת הדברים, ממה דחזינו שנהגו ישראל עם הקודש לקבוע את יום שמחת התורה בשמ"ע, ובודאי דשמחת התורה ללמד יצאה דהיו"ט של שמ"ע קשור בכללותה של תורה, כי אם השמחה בשמ"ע היה תלוי בענין מיוחד כמו בכל המועדים, לא היו חכמים וישראל מסיטים את מרכז השמחה מנקודת המועד לשמחה בתורה, והרי מדיני השמחה במועדים שהשמחה תהיה מענינו של הרגל, וכדאמרינן במו"ק (ח, ב) "דאין מערבין שמחה בשמחה", ובע"כ אתה למד מקביעותה של שמחת התורה בשמ"ע, דהתורה היא עצמה עיקר תוכנו וענינו של היום, ומקור הדברים הוא בילקו"ש כ"פ פנחס (סוף רמז תשפ"ב) אמר ר' אבין אין אנו יודעים במה לשמוח אם ביום אם בקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה כך כך בתורתך, עיין שם.

ג

מתוך זה נראה לומר דהשראת השכינה בישראל, אף שעיקר מקומה הוא בבית המקדש, כדכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, מ"מ עיקר מציאות השראת השכינה בישראל אינה תלויה במקדש, אלא עיקרה ושורשה נובע ממציות התורה בישראל, ועצם התורה הוא יסוד השראת השכינה. ודבר זה מבואר מדברי חכמים במדרש (רבה שמות, לג, א) עה"פ ועשו לי מקדש, "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורת כביכול נמכרתי עמה וכו', משל למלך שהיתה לו בת יחידה ובא א' מן המלכים ונטלה וכו', כך אמר הקב"ה לישראל נתתי לכם את התורה לפרוש הימנה איני יכול, וכו', אלא בכ"מ שאתם הולכים בית א' עשו לי שאדור בתוכו שנא' ועשו לי מקדש", הא למדת דכל ענין המקדש אינו אלא תוצאה ממה "שלפרוש הימנה איני יכול", וא"כ הגורם להשראת השכינה הוא התורה, ומציאותה של תורה בישראל הוא בהכרח גורם להשראת שכינה בישראל, ובית המקדש אינו אלא אופן של גילוי השראת השכינה במקומה וכבודה הראוי לה, וכל' המדרש "קישון אחד עשו לי", אולם בודאי גם בזמן החורבן לא פסקה השראת השכינה מישראל, ועל ענין זה אמרו חז"ל (ברכות ח, א) "מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד", ביאור דבריהם, דאותו ענין בעצמו שהיה להקב"ה בבית המקדש, הוא בעצמו קיים היום בד"א של הלכה, היינו דהשראת השכינה אשר מקומה היה בביהמ"ק, הנה כיום מקומה בד"א של הלכה, והדברים מוכרחים למש"נ, דהרי גם אחר החורבן לא פסקה תורה מישראל,

וכבר אמרו חכמים (שבת קלח, ב) ח"ו שתשתכח תורה מישראל, ואם יש תורה הלא בהכרח הוא גם מציאותה של השראת השכינה, כי כלל גדול הוא "לפרוש הימנה איני יכול". וההבדל בין שתי אופני השראת השכינה הוא בכך, דבזמן המקדש היתה השראת השכינה בגלוי עין בעין בהר הקודש בירושלים, ואחר החורבן ירדה שכינה לשכון בסתר המדריגה בד' אמות של הלכה, אשר משם שואב ישראל את תעצומות כחו לעמוד בכל המיצרים ובכל הגלויות, חי וקים שלם בגופו ושלם בתורתו, וכן גילוי שכינה מתגלה על ידי יחידים שבכל דור ודור אשר בכח תורתם בידם לשנות טבעו של עולם בניסים ונפלאות כמוזכר בגמ' הרבה מאד, וגם לרבות אחר החורבן, וכמו כן רוח ה' דיבר במ ברוה"ק אשר כל רז לא אניס להו וכדאמרו בגמ' סוד ה' ליראי (בסוטה ד, ב- י, א) וכך הוא בכל הדורות עד דורות האחרונים ואין זה אלא מכח השראת השכינה שלא פסקה מישראל מאז מתן תורה, ולא תפסוק לעולם, כי השכינה חבוקה ודבוקה בעצם מציאות התורה, וכמש"כ.

ד

מעשה נראה, דזהו תוכן ההבדל בין המועד דחג הסוכות ליום שמ"ע, דבשניהם כאחד השמחה באה על מעלת השכינה שירדה למטה לשכון בתוך בני"י, אלא שבחג הסוכות השמחה קשורה להשראת השכינה שע"י המקדש, אשר זהו באמת המדריגה העליונה ופסגת השלימות דהשראת השכינה בגילוי לעין כל, בעשרה נסים תמימים וכיו"ב, ובהצלחתו של כלל ישראל והרמת קרנו כמובטח בתורה, ולפיכך ענינו של חג הסוכות תלוי בסוכה, זכר לענני כבוד שהם השראת השכינה בגלוי, ואילו שמחתו של שמ"ע אינו קשורה כלל בביהמ"ק, אלא ביסוד וסיבת השראת השכינה בישראל שהוא עצם התורה, אשר ענין זה הוא נצחי ולא משתנה, והשמחה בו היא שמחת עולם [ואינה קשורה לענני כבוד], ולפיכך נקבע המנהג לחוג את שמחת התורה בשמ"ע, כי זהו עצם תכנו וענינו של החג.

ביסוד ענין זה יש דמיון לחג הסוכות עם חג הפסח, שכשם ששמ"ע הוא המשכו של חג הסוכות, הרי כמו כן שבועות הוא המשכו של חג הפסח, וספירת העומר מגלה על שייכותו של שבועות לחג הפסח, [וכמבואר ברמב"ן אמור (כג, לו) וע"ע בילק"ש סוף פרשת פנחס]. ונראה דבחג הפסח גם כן מהלך הדברים כך הוא, דהרי עיקר המועד של חג הפסח הוא על יציאת מצרים, אשר הוא הבחירה והלקיחה של עם ישראל, והנה הן אמנם דהבפועל של יציאת מצרים היה בחג הפסח, דאז לקחם ה' גוי מקרב גוי באותות ובמופתים, אבל יסוד היציאה והלקיחה מונח בחג השבועות במתן תורה, שהרי כל עיקרה של יצי"מ הוא כי "בצאתכם ממצרים תעבדון את הא' על ההר הזה", אשר הוא ענינו של חג השבועות, ובלי מתן תורה אין מציאות של עם ה', ונמצא דחג הפסח וחג שבועות הם שני חלקים של ענין אחד. ואותו יחס עצמו קיים בין שמ"ע

לסוכות, דחג הסוכות הוא המצב של השראת השכינה בפועל ובגלוי בביהמ"ק, ואילו שמ"ע הוא היסוד והסיבה להשראת השכינה שזה תלוי בתורה, כי "לפרוש הימנה אני יכול", וכמש"נ בעזה"י.

ה

מעשה לא נפלאה היא. לבאר את ההתחלקות שמצאנו בין סוכות לשמ"ע בענין אומות העולם, כי הרי דבר אחד בתורה מצאנו שיש לאומות העולם אחיזה בו, והוא בית המקדש, וכמפורש בגמ' (חולין יג, ב) דמקבלין קרבנות מן הנכרי, והוא דבר מיוחד שאין דוגמתו במצוות אחרות בתורה, שיהא לנכרי חלק בהם, ומצינו בתפילת שלמה בזמן חנוכת בית המקדש, תפילה מיוחדת "אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא" שתתקבל תפלתו כשיתפלל אל ה' דרך בית המקדש, [עיין מלכים א' (ח, מא ב ג)], וישעיה קורא לבית המקדש "כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" (ישעיה נז, ז), וברש"י שם "ולא לישראל לבדם", וכן מצינו ביעודי הנביאים לאחרית הימים הרבה מאד, עיין מיכה (ד, א) "והיה באחרית הימים והיה הר בית ה' נכון בראש ההרים וכו' ונהרו אליו עמים והלכו גוים רבים ואמרו לכו נעלה הר ה'", עיין שם המשך הכתובים, הא חזינן דיש לאומות העולם שייכות לבית המקדש, יותר משאר מצוותיה של תורה, כי בית המקדש בכללו הוא גילוי מלכותו יתברך, וענין זה שייך גם לאומות העולם, וע"כ למועד דחג הסוכות שענינו הוא על השראת השכינה שבמקדש, בחג זה יש גם צירוף לאומות העולם, משא"כ שמ"ע שהוא חג על השראת השכינה שע"י התורה, בזה אין לאומות העולם חלק ונחלה כלל, ולפיכך שמ"ע מיוחד לישראל לבדם ובשמחתם לא יתערב זר.

ובזה יומתק לנו נבואת זכריה (יד, טז) לאחרית הימים, "והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מידי שנה בשנה להשתחוות למלך ה' צב' ולחוג את חג הסוכות", הנה לפנינו בחדא מחתא שייכותם של אומות העולם לבית המקדש וחג הסוכות בדוקא, והכל מבואר אל נכון לפ"מ שנתבאר בעזה"י.

פרק ג

ישראל ואומות העולם

כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה,
לאדם מערכי לב ומה מענה לשון.

א

לפי דרכנו למדנו, שחג הסוכות הוא מועד על השראת השכינה שע"י המקדש, וגם שהשראת השכינה שע"י המקדש יש לה גם שייכות לאומות העולם. אולם הדבר צ"ב, דמחד גיסא מצאנו שלא תשרה השכינה עוד על אומות העולם, עיין לעיל בפרק א' או"ב, וצ"ב א"כ מה ענינם אצל המקדש, גם יש ללמוד בינה מדוע אומות העולם שייכים להשראת השכינה שע"י המקדש דוקא.

ונקדים, דאומות העולם כפי מצבם בזמן הזה הינם בתכלית הקלקול, וכל עיקר קיומם הוא על שם העתיד, דמצינו בנביאים דלעתיד לבא יהיה תיקון גם לאומות העולם, כמבואר בכתובים דלעיל (פ"ב אות ה') ובפרט במיכה (ד, א) "והיה באחרית הימים והיה הר בית ה' נכון בראש ההרים וכו', ונהרו אליו עמים והלכו גוים רבים ואמרו לכו נעלה הר בית ה'", וכ"ז שייך ליעוד העתיד ד"והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"

וביאור הדברים, דהנה נתבאר במק"א בעזה"י, דבדרך כלל מצינו שלשה אופנים של גילוי שכינה של הקב"ה בעולמו. א. ע"י כח הטבע דהטבע בעצמו מעיד על הבורא, וכמפורש בגמ' בתשובת ר"ע לטורנוסרופוס (סנהדרין סה, ב) ואכ"מ. ב. ע"י התורה והמצוות, דזהו הגילוי העיקרי שראשיתו במעמד הר סיני, שבו נפתחו כל הרקיעים לפני בני ישראל, ונמסרה להם התורה והמצוה לדעת את ה'. ג. ע"י השגחה על כלל ישראל, אשר בזה מתגלה השי"ת ע"י הנהגה מיוחדת למעלה מדרך הטבע באותות ומופתים. וכבר ביארנו דע"ז נתיסדו ג' ברכות דק"ש, ברכה ראשונה דיוצר אור, הוא על גילוי שכינה שבטבעו של עולם, וברכה שניה הוא על גילוי שכינה שע"י מתן תורה "והאר עינינו בתורתך", וברכה שלישית שהיא גאל ישראל, הוא על ההנהגה העל טבעית "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה", ואכ"מ. והנה בשני הגילויים הראשונים אין לאומות העולם תפיסה כלל, דע"י הטבע בודאי אינם מגיעים להכרת השי"ת, דכ"ז הוא מדריגתו של אברהם אע"ה כמפורש ברמב"ם פ"א מהל' ע"ז (הל' ג) "והתחיל לחשוב ביום ובלילה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו

מנהיג" עיי"ש אבל באומות העולם הדבר להיפך דהטבע מסתיר מהם את מציאותו יתברך, והגילוי השני שהוא תורה ומצוות בודאי אינו שייך אלא לישראל בלבד כי התורה "מורשה קהלת יעקב" נמצא דרך בגילוי השלישי יש אחיזה לאומות העולם, וכמפורש בתורה במופתים שנעשו במצרים "וידעו מצרים כי אני ה'", דע"י האותות והמופתים גם אומות העולם רואים גבורתו ומכירים בכח מלכותו.

אולם גם בגילוי שכינה זה לא מצינו שיעשה הקב"ה אותות ומופתים במיוחד לאומות העולם, וכל האותות והמופתים למעלה מדרך הטבע בתורה ונביאים הכל הוא לישראל בלבד, זאת ועוד, גם התגלות שכינת כבודו יתברך שתהיה לעת"ל, שע"י יתקיים היעוד דוהיה ה' למלך על כל הארץ, ואשר מהלך גילוי כבודו ית' יהיה באותות ומופתים עד שגם אומות העולם יכירו בכח מלכותו, הנה גם גילוי זה לא יהיה באופן מיוחד לאומות העולם, אלא דרך גילוי השגחתו יתברך על עמו ישראל. ומפורש כן בנבואות הנביאים על הזמן דלעת"ל, ובפרט ביחזקאל פרק ל"ח בנבואות גוג ומגוג אשר סיומה של מלחמה זו היא כל' הנביא (שם, כג) "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'", הנה נאמר שם בפירוש דמטרת מלחמת גוג להודיע מלכותו ית' לעיני הגוים, תהיה ע"י עם ישראל, וכלשון הנביא המתנבא אל גוג (שם, טז) "ועליתי על עמי ישראל כענן לכסות הארץ באחרית הימים תהיה והביאותיך על ארצי למען דעת הגוים אותי בהקדשי בך לעיניהם", הרי מפורש דהקב"ה יביא את גוג לאדמת ישראל, למטרה ותכלית זו להודיע באחרית הימים לגוים דה' מלך על כל הארץ, הא חזינן דאופן התגלותו של הקב"ה בעולמו הוא ע"י השגחה על עם ישראל. וכך הם הדברים בזכריה (פרק י"ד) בנבואה ד"הנה יום בא לה'", ואשר בנבואה זו נאמר והיה ה' למלך על כל הארץ, הנה גם שם מבואר דהתגלות מלכותו ית' תהיה ע"י השגחתו שעל עם ישראל, כאמור שם דמהלך הדברים יהיה ע"י "ואספתי את כל הגוים אל ירושלים למלחמה וכו', ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב" (שם, ב-ג), וסיום המלחמה הוא כאמור (שם, טז) "והיה כל הנותר מכל הגוים וכו' ועלו מידי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צבקות ולחוג את חג הסוכות". אולם צ"ב ביסוד הדברים.

ב

והנראה דיסוד הענין הוא ע"פ האמור בעמוס (ג, ב) "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה", ועיין בפירוש המלבי"ם שם, "לא נמצא משפחה אחרת מן האדמה שתהיה ידיעתי והשגחתי דבוקה במ כמוכם, כי כולם נתונים תחת סדרי הטבע והנהגת צבא השמים, כמש"כ אשר חלק ה' להם וכו'", עיין שם. והיינו דכ"ז נכלל בבחירתו של כלל ישראל לעם ה', דרך על עם ישראל הי"ת מולך ומשגיח בפרטות" משא"כ אוה"ע שאין הקב"ה מולך עליהם באופן מיוחד, ולפיכך לעת"ל אשר הי"ת ימלוך על כל העולם, יהיה זה דווקא בדרך השגחה מיוחדת על כלל ישראל, ועל ידם יתגלה כח

סד קול שמוחה

ה' להנהיג את העולם כחפצו ודוק. [א"ה, כיסוד דברים אלו מבואר בבית הלוי בסוף פ' ויגש ע"פ מאחז"ל שהקב"ה שיתף שמו עם ישראל, עיין שם]

ובמהלך זה יבואר ענין ברכה שלישית של ק"ש, העוסקת בגאולת ישראל וסמוך לחתימתה היא מסתיימת בפסוק ה' ימלוך לעולם ועד, וצ"ב בענינו של פסוק זה אצל גאולתן של ישראל, אלא דהן הן הדברים, דלפי שברכה זו עוסקת בהשגחה המיוחדת על עם ה', "עזרת אבותינו אתה הוא מעולם", הלא לפי המבואר מהלך זה של השגחה, נושא את התפקיד להביא ליעוד הסופי דה' ימלוך לעולם ועד, שכן אופן מלכותו יתברך על עולמו יהיה על ידי השגחתו על עם ישראל, וע"כ איפא סיום הברכה של גאולת ישראל וההשגחה על כלל ישראל, הוא ענין מלכותו יתברך "ה' ימלוך לעולם ועד", אשר הוא הסיום והחותם של הנהגה זו.

ג

לפי דרכנו נראה, דמהאי טעמא הוא דשירת הים מסתיימת בפסוק ה' ימלוך לעולם ועד, דלכאורה צ"ב מה לפסוק זה לעיקר השירה הבאה להודות ולשבח על הנס דקרי"ס, והדעת נותנת דסיום השירה הוא פסגת השירה ועיקרה, וצריך תלמוד.

ונראה, דהנה צ"ב למה המתינה השירה עד אחר הנס דקריעת ים סוף, הא מקומה הוא מיד לאחר מכת בכורות, שאז יצאו מעבודת לחרות, אולם נראה דחלוק הוא מהלך הנס דהעשר מכות, ממהלך הנס דקריעת ים סוף, ונקודת ההתחלקות היא, דכל העשר מכות הם עצם הלקיחה וההויה של כלל ישראל להיות לו לעם, דעד שבאו המכות לא נעשו עם ה', וע"י המכות נעשה עם ישראל לעם ה', וכדכתיב "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים וכו'", ומשא"כ הנס דקרי"ס נעשה כבר לאחר יציאת מצרים, ובחירת עם ישראל היא מציאות קיימת כדכתיב "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן וכו'", וא"כ הוא נס שנעשה לעם ישראל כעם ה', אשר ממילא נראה, דהמהלך של העשר מכות אינו מהלך השייך לדורות, דאי"ז שייך להנהגה המיוחדת של ה' עם עמו ישראל, ואי"ז אלא מהלך של לשעה, שע"י נוצרו עם ישראל להיות עם ה', וממילא אין ללמוד מהנסים של יצ"מ לדורות, אולם הנס דקרי"ס שהיה כבר לאחר הלקיחה והבחירה בעם ישראל, הרי הוא שייך לסדר ההנהגה עם כלל ישראל לדורות, ונס ראשון זה ללמד יצא על מהלך ההנהגה של הקב"ה עם עמו ישראל, ומהלך זה הוא מהלך קיים לעולם ועד.

מעתה נראה, דהשירה של עם ישראל, לא באה על נס של לשעה כהנס דמכת בכורות, אלא על הנס השייך למהלך הכללי של השגחת ה' על עם קרובו "זה קלי ואנוהו", ועיין ברש"י עה"פ אז ישיר "מכאן רמז לתחית המתים מן התורה" היינו דשירה זו היא שירה לדורות עולם, ותחילתה בקרי"ס והיא נמשכת והולכת לדורות

עולם עד תח"מ, והרי זהו עצמו המטבע של השירה לעסוק בניסים העתידיים לבא, "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך", וע"כ מסתיימת השירה בפסוק של ה' ימלוך לעולם ועד, כי מהלך זה של השגחה ניסית על כלל ישראל שנפתח בקרי"ס, סוף הנהגה זו להביא לידי גילוי מלכותו יתברך, דכל אותו מהלך מיוחד ונפלא של השגחת השי"ת על ישראל עם קרובו, תכליתו ויעודו הוא ש"יקבלו כולם את עול מלכותך, ותמלוך עליהם מהרה, ככתוב בתורתך ה' ימלוך לעולם ועד" (מתפילת על כן נקוה) כי הנהגה זו שהקב"ה מנהיג את עם ישראל דווקא תביא לתיקון העולם במלכות ש-ד-י, וכמש"נ.

יעוין ברש"י בנבואת זכריה הנ"ל העוסקת בגילוי מלכותו יתברך, שכך כתב על הפסוק, ויצא ה' ונלחם בגויים כיום הלחמו ביום קרב, דיום קרב היינו קריעת ים סוף, וע"פ דרכנו הדברים מאירים, ודוק.

ד

ובאמת דברים אלו מפורשים יוצאים מנוסח התפילה דראש השנה, אשר עיקר התפילה עוסקת בתיקון העולם במלכות ש-ד-י, וראשית התפילה היא "ובכן תן פחדך ה' אלקינו על כל מעשיך וכו' ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", ומיד אחר כך בא הקטע השני, אשר בו פירטו מיסדי התפילה את מהלך התגלות מלכות השי"ת, [והדברים מוכרחים מתוכן התפילה, שהרי ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך זהו השלימות הסופית, ואיך יתכן לבקש אחריה שכל הרשעה כולה כעשן תכלה, ובע"כ שעד כאן הבקשה היא בדרך כלל ומכאן ואילך בדרך פרט], "ובכן תן כבוד ה' לעמך תהילה ליראך וכו', שמחה לארצך וששון לעירך וצמיחת קרן לדוד עבדך וכו', ובכן צדיקים יראו וישמחו וכו', ועולתה תקפץ פיה וכל הרשעה כולה כעשן תכלה וכו'", וסיום מהלך זה הוא "ותמלוך אתה ה' לבדך על כל מעשיך", הרי מבואר כאן דמהלך התגלות מלכותו ית' הוא ע"י הרמת קרן ישראל וכש"נ, ויבואר לדברינו מטבע הברכה דמלכויות, מלך על כל העולם כולו בכבודך וכו', ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה, הרי דעיקר ההכרה במלכותו יתברך היא בה' אלוקי ישראל, כי רק באופן זה ימלוך ה' על כל הארץ, ודוק.

ה

והנה הצלחת עם ישראל והרמת קרנו תלויה היא בבית המקדש, כי ההשגחה המיוחדת מצד הקב"ה על עם קרובו, תלויה במידת הקורבה של עם ישראל אל השי"ת, ולפיכך כששכינה שורה בישראל ירום קרן ישראל, וכנגד זה סילוק שכינה הוא היפך ההצלחה, וכמש"כ "כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויבך לפניך פן יראה בך ושב מאחריך", וכבר נתבאר בתחילת המאמר, דענני הכבוד שהיו במדבר ובית המקדש תלויים זב"ז, והרי כל עיקר ענני הכבוד לא היו אלא מצב ההשגחה

המיוחדת על ישראל, ומציגו בגמ (ר"ה ג, א) "וישמע הכנעני מלך ערד מה שמועה שמע, שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד, וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל" דהסתלקות העננים הוא סימן והוראה על הסתלקות ההשגחה המיוחדת מישראל.

והדבר מתבאר גם מתוך תפילת שלמה בחנוכת בית המקדש, שכל התפילה נתיחדה לענין זה של השגחת הי"ת על עמו ישראל, כמפורש בפסוקים שם, ומבואר מזה דזהו מעיקר ענינו של בית המקדש, אשר ממנו יושגחו ישראל בשלימות ומשם יתקבלו תפילותיהם ברצון עיי"ש. והעד על כל זה הוא, שכל מצב הגלות שאנו נמצאים כעת נובע מחורבן בית המקדש, והגאולה תלויה בבנינו, וצום ת"ב יוכיח אשר נקבע ביום אשר בו חרבו בתי המקדשים, והאבילות באותו היום אינה דווקא על החורבן, דהרי תקנו לומר בת"ב מגילת איכה, ושם כמעט לא נזכר כלל חורבן בית המקדש, אלא כולה סובבת והולכת על גלות וצרות ישראל, וחזינן דזהו עיקר האבילות שבת"ב, אלא דבאמת הא בהא תליא, והרמת קרן ישראל תלויה בבנין בית המקדש וההיפך בחורבנו, וידוע גם מהמציאות בחורבן ראשון ובחורבן שני, דעד שלא חרב הבית עדיין היה מעמד וכח לישראל בארץ ישראל, ומחורבן הבית ואילך פסק כח ישראל.

ויסוד זה יש ללמוד מתוך הכתובים בירמיהו, דדבר זה מוכרח דכ"ז שבית המקדש עומד על מכונו ירום קרן ישראל, דזהו מחויב מהמצב של השראת השכינה בישראל, שכתוב שם בירמיהו (ז, ד) "אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה" ושם (ז, ה) "הנה אתם בוטחים לכם עד דברי השקר לבלתי הועיל" הגנב רצוח ונאוף וכו', ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה, המערת פריצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו בעיניכם וגו', ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה נאום ה' וכו', ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בוטחים בו וכו', כאשר עשיתי לשילה". הנה מבואר דזה היה בטחונם של רשעי ישראל, שבטחו במקדש ה' שלא יאוונה להם כל רע, וגם הנביא לא אמר להם אלא "לכו נא אל מקומי אשר בשילה", היינו דהבית עצמו יחרב כמשכן שילה, אבל הא מיהא מוכח שכל זמן שהבית על תילו, שיהיו ישראל מוצלחים, וכמש"כ.

ובמהלך זה נ"ל לבאר, מה דקבעו תפילת יעלה ויבוא בברכת רצה, דלכאורה צ"ב, הא תפילת יעלה ויבוא עיקרה הוא שיעלה זכרוננו לטובה, ומה שייך זה לברכת רצה, ויותר היה ראוי לקובעה בשומע תפילה או בגואל ישראל, וכן מצינו ג"כ בברכת המזון שנקבע יעלה ויבוא בברכת בונה ירושלים, וצריך תלמוד. אולם הענין כמבואר לעיל דהצלחת ישראל תלויה בענין השראת השכינה ובנין בית המקדש, ודא ודא אחת היא.

ו

ובזה זכינו לשלימות הביאור של ענין שייכותם של אומות העולם לחג הסוכות, ועד כאן ביארנו בדרך כלל דחזינן דאומות העולם יש להם שייכות לבית המקדש יותר מלשאר המצוות שבתורה, אמנם ע"י הדברים דלעיל זכינו לביאור הענין, והוא משום דכל תיקונם של אומות העולם תלוי הוא במהלך ההשגחה הגלויה של הקב"ה על עם ישראל, ובהרמת קרן ישראל והצלחתם, וענין זה עצמו קשור וכוונתו בבית המקדש, ומה"ט נתיחד ענין בית המקדש יותר משאר מצוות שבתורה, דבביהמ"ק יש גם לאומות העולם חלק כי הוא שייך גם להם לתיקונם, אבל תיקונם הוא בכך שהשכינה שורה בישראל, וע"י כן ה' ימלוך לעולם ועד, וכמש"כ, ולזאת הפסוק דה' ימלוך לעולם ועד שנאמר בשירת הים, בא הוא אחרי הפסוק מכוון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך, דהסיום של הנהגה זו הוא ה' ימלוך לעולם ועד, והדברים מאירים בעה"י.

וזהו תוכן הענין דאומות העולם אינם שייכים לשמ"ע, דבשמ"ע נחוגה היא אותה סוג השראת השכינה המצויה גם בגלות, ותלויה בארבע אמות של הלכה, ובחלק זה של השראת השכינה אין לאומות העולם שייכות כלל, [דאף דגם השראת השכינה שבגלות, שייכת להמהלך של השגחה על עם ישראל, וכמו שכבר הוזכר לעיל, ונתבאר יותר בהביאור על הקללות שבמשנה תורה שכתבנו במקו"א], אמנם בענין זה אין לאומות העולם כל תפיסה, דהשגחה זו היא בהסתר ולא בגילוי, כי לאומות העולם אין תפיסה אלא בהשגחה גלויה, המתבטאת בהרמת קרן ישראל והצלחתו בשלימות בכל עניני הגשמיות, וזהו תלוי בבנין בית המקדש כדנתבאר לעיל בעה"י, ואשר ע"כ בחג הסוכות אשר בה נחוגה השראת השכינה של בית המקדש, אשר היא גלויה וניכרת באופן שתביא בסופו של דבר לתיקונם של אומות העולם, ע"י היעוד דהיה ה' למלך על כל הארץ, יש מקום לאומות העולם אשר יבואו לעת"ל "לחוג את חג הסוכות", משא"כ השראת השכינה הנחוגה בשמ"ע שהיא תלויה בתורה בלבד, בזה אין לאומות העולם חלק ונחלה כלל, ודוק בזה.

פרק ד

וזאת הברכה - שבחן של ישראל

מבואר בגמ' מגילה (לא, א) דביו"ט שני של שמ"ע קורין וזאת הברכה, ומבואר שם בר"ן (יא, א - בדפי הרי"ף) מפני שהוא ברכת משה רבינו שבירך את ישראל, וצ"ב. ונראה ע"פ דברי רש"י בוזאת הברכה (לג, ב) על הפסוק "ה' מסיני בא" ותו"ד שבשבח שפתח בו יש הזכרת זכות לישראל, [שקיבלו את התורה שלא קיבלוה אומות העולם,

כמפורש שם הופיע מהר פארן וגו', ולפיכך כדאי הם אלו שתחול עליהם ברכה. וא"כ י"ל ע"פ דברי חז"ל הנ"ל דעיקר החג דשמ"ע ניתן כדי להבחין בין אומות העולם לישראל, אחרי שבחג הסוכות משותפים הם ישראל ואומות העולם, ע"כ ניתן שמ"ע להודיע חיבתן של ישראל, ושפיר א"כ קבעו את וזאת הברכה לקריאת היום שיש בו שבחן של ישראל, ופשוט.

ויש להוסיף בזה למה קבעו דווקא וזאת הברכה, דהרי שבחן של ישראל נמצא בעוד מקומות בתורה. והנראה בזה, דהנה בברכות שנתברכו ישראל מצינו ב' פרשיות שהם בגדר זה לעומת זה, והם הברכות שבפרשת בלק שנתברכו מפי בלעם, והברכות שבפרשת וזאת הברכה שנתברכו מפי משה רבינו, והרי חז"ל השוו את גדר הנבואה של בלעם לזו של משה רבינו כידוע, וזהו הצד השווה של שני פרשיות אלו. אך ההתחלקות שביניהם הוא בזאת שבלעם היה נביאם של אומות העולם, ואילו משה רבינו הוא נביאם של ישראל. ואשר לפי"ז נראה דאם נבוא למצות את החילוק שבין שתי פרשיות אלו, הרי החילוק הוא בכך, דברכותיו של בלעם הם מעלותיהם של ישראל מנקודת המבט של אומות העולם, ואילו ברכותיו של משה הם מעלותיהם של ישראל מנקודת ההסתכלות של ישראל עצמם, ואשר בזה יש לפרש מה טעם נבחרה פרשת וזאת הברכה לקריאת שמ"ע, דבזה מתבטא ההבדל של שמ"ע מסוכות, דגם בסוכות יש מקום לשבחן של ישראל, אלא דשבחן של ישראל שבחג הסוכות יש בו תפיסה גם לאומות העולם, וזה שבחן של ישראל שנתפרש בפרשת בלעם, [וכל פרשת מה טובו אהליך וגו' כאהלים וגו' כנחלים וגו' כארזים וגו' יש בה רמזים לסוכה וארבע מינים כמבואר למדקדק שם], משא"כ שבחן של ישראל השייך לשמ"ע, זהו שבחן של ישראל שאין בו תפיסה לאומות העולם כלל, וע"כ קורין אז וזאת הברכה שהוא הלעומת זה דפרשת בלעם, והמיוחד שבה שהיא שבחן של ישראל מנקודת ההסתכלות של ישראל דווקא, ודוק.

ע"פ הדברים האלה יומתקו בפינו דברי חז"ל (סנהדרין קה, ב) שאמרו דכל ברכותיו של בלעם נהפכו חוץ ממה טובו אהליך יעקב שלא נתבטלה, וכלשון הגמ' "חוץ מבתי כנסיות ובתי מדרשות" שלא נתבטלו, והדברים עולים בקנה אחד עם המבואר לעיל, דכלל ברכותיו של בלעם הם באים מנקודת המבט של אומות העולם, משא"כ בברכה זו דכאן נגע בלעם בנקודה שבאמת שייכת לישראל בלבד, דהרי כבר נתבאר החילוק בין שמ"ע לסוכות דחג הסוכות שייך לבית המקדש שזהו באמת נתבטל בזמן הגלות, ואילו שמ"ע שייך לבתי כנסיות ובתי מדרשות, שהם הם ד' אמות של הלכה אשר קיימים גם בזמן הגלות, והנה כיוון ששאר ברכותיו של בלעם נתבטלו, הרי מבואר מזה דברכות בלעם סובבים הם והולכים על המעלות התלויות בבית המקדש, ואשר זהו מה שנשלל מישראל בזמן הגלות, משא"כ בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם באמת נשארו גם בזמן הגלות, הרי דאינם שייכים לבית המקדש, והם באמת תוכן הענין של שמ"ע, וע"כ זהו לבד יוצא מן הכלל של פרשת בלעם שכל ברכותיו נתבטלו ואילו ברכה זו לא נתבטלה, ודוק בעזה"י.

חנוכה

מאמר י"ד

חכמת התורה כנגד חכמת יון

א

כבר מבואר בספרן של צדיקים דבבית שני היה עיקר התגלות כח תורה שבע"פ, והלעומת זה, היה יון שהיא חכמה יוונית כנגד חכמת התורה, וחכמת התורה היא אור, וחכמה חיצונית היא חשך, "וחשך זה יון", והדברים צריכים פירוש.

ונראה לבאר, דהנה המחלוקת הראשונה שהיה אצל חכמי ישראל נהוה בימי יוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן כמבואר בחגיגה, ומאז נתרבו המחלוקות ובפרט אצל תלמידי הלל ושמאי, מפני שלא שמשו כל צרכן ולא היה הקבלה בשלמות, ועל כן עד הזמן ההוא אז לא היה גילוי מיוחד של תושבע"פ, כי היתה הקבלה מאיש לאיש בשלימות, וכשהקבלה היתה בשלימות לא היה נצרך כ"כ לחכמת התורה ופולפולא להעמיד את התורה, משא"כ כשנחלשה הקבלה אז היה צריך להעמיד התורה ע"י החכמה בשימוש מדות שהתורה נדרשת בהן, וזהו גילוי כח תושבע"פ.

ב

והנה במקדש היה את כלי המקדש שמרמזים לכחות ואיברים מיוחדים בכנס"י, וכנגד התורה היה הארון והלוחות, שהם התורה בעצמה, והנה גם על המנורה איתא דהרוצה להחכים ידרים לפי שמנורה בדרום, הרי שהמנורה רומזת לאור התורה, וצ"ב תרתי למה לי.

ונראה לבאר, דהארון מרמז לתורה שבא ע"י קבלה ומסירה מדור ודור, כי המכתב מכתב אלודים הוא, משא"כ מנורה היא חכמה אנושית וכדאמרו הרוצה להחכים, ובבית שני לא היה ארון רק העיקר היה המנורה, וע"כ חנוכת הבית היה בחנוכת כי נחלשה המסורה והעיקר היה בחכמה.

ונראה דזהו שורש לצמיחת המינות של הצדוקים, כי כל זמן שהיה הקבלה בשלימות לא היה פתחון פה לבע"ד לחלוק, אבל כשהוצרכו לחכמת חכמים מצאו פתחון פה לפגום באמונת חכמים, ועל כן צדוק ובייתוס מתלמידי אנטיגנוס איש סוכו שהיו בדורם של יוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן דווקא יכלו לעשות כן.

ונראה דזהו ג"כ שורש ההתנגדות של יון שהם חכמה הטבעית, וכל זמן שהיה נבואה אינם ברי פלוגתא, ורק אחר פיסוק הנבואה וחולשת הקבלה כשנעמדה עיקר התורה על החכמה, צמחה כח ההתנגדות של יון.

ג

ונראה דעיקר הגילוי שבכאן הוא כחן של ישראל אשר יכולים ע"י החכמה שבהם, שביסודו זה כח אנושי, להעמיד דברי תורה שיסודם דבר אלודי, ומצינו עוד מענין כח התורה, במה שמבואר בדרשות הר"ן, דההכרעה נמסרה לחכמי ישראל אפי' כנגד האמת של התורה בשמים, וגם גילוי זה נראה דעיקרו היה בבית שני, שנשתכחה הקבלה והתורה תלויה בהכרעת שכל אנושי אשר אין הדעות שוות ויכולה להיות נטיה מהאמת שבשמים, [וקודם לכן אף שנשתכחו דברים והיתה טעות בקבלה א"א לומר ע"ז נצחוני בני דאף אם הרוב טעו טעות הוא אבל רק כשהכריעו עפ"י חכמת תורתם בתחתונים הפך העליונים שייך נצחוני בני וכדלהלן].

ונראה דזה היה עיקר מחלוקתן של ר"א ור"י, דאצל ר"א היה עיקר הקבלה של תורה, שלא אמר דבר שלא שמע מרבו, ובור סיד שאינו מאבד טיפה, וע"כ היתה דעתו שעל דעת חכמי התורה להתבטל כלפיו דדברי הכרעתו דברי קבלה הם, וחכמי ישראל סברו דהכל תלוי בהכרעת החכמה, ואין להם לבטל דעתם אצל ר"א, ואמר הקב"ה נצחוני בני, דנמצא דהאמת ששהוכרעה עפ"י חכמה האנושית נצחה את אמת הקבלה, ונקבע הלכה כתחתונים, וזהו עיקר גילוי כח תושבע"פ דהיינו גילוי כחן של ישראל בקביעתן על דברי תורה שאין דברי תורה דבר חוצה מישראל ככתב או קבלה רק ישראל ואורייתא חד הוא.

וע"ז יצא הקצף של יון שגזרו על שבת חדש ומילה, ואין מובן למה נטפלו לענין החדש, אלא נראה, דשם ניכר כחן של ישראל להשפיע בכח התורה על כל הבריאה ע"י קביעת החדש וכמו שידוע ד"בתוליה חוזרין", וזהו אין לכם חלק באלודי ישראל, דלא היה איכפת להם עצם התורה שהוא ענין חיצוני מהאדם, רק היה איכפת להם מה שיש לאדם מישראל, חלק באלודי ישראל.

וחכמת התורה כנגד חכמת יון מיקרי אור לעומת חשך, כי חכמה חיצונית אעפ"י שחכמה היא, מ"מ לא תועיל לאדם להאיר לו את דרכו בעוה"ז ולהנחותו מישרים בדרך כל יכשל, משא"כ חכמת התורה אשר תעמיד את כל הבריאה בקרן אורה

להבין ולהשכיל דרך חיים, ולהסיר מוקשי מוות, ולהבין את כל הנעשה תחת השמש מה זה ועל מה זה, ומה תכלית כל אלה, והשורש לכל זה נראה הוא, באשר יסוד בריאת העולם הוא "אסתכל באורייא וברא עלמא", והתורה שורש המציאות, וע"כ הזוכה לחכמתה של תורה מזהיר ומבין פנים כל הבריאה, וזהו גופא הענין הנזכר שאין התורה דבר חוץ מן הבריאה, אלא התורה והבריאה כולא חד, ואלוהות גנוזה בהבריאה גופא, וע"כ על שכל אנושי תופיע נהרה אלוקית אם עמל בדרכי התורה כראוי, וע"כ גם בכח התורה יהיה ממשלה על כל המציאות, כי הכל טפל להתורה ובי מלכים ימלוכו.

ד

וזה היה הענין שהנצחון על יון היה דווקא ע"י הכהנים, וזה באמת דבר נפלא, כי בישראל יש כח מיוחד לכל דבר ואין זה נכנס בתחומו של זה, והכהנים אין תפקידם במלחמה כלל וכמו שכתוב ברמב"ם שאינם זוכים בכוח גופם אלא הם חלק ה', ואיך כאן עשו מלחמה, אלא דבכאן היה מקום גילוי של יסוד זה אשר באמת תכלית כל הבריאה היא התורה, ובאשר הכהנים הם נושאי התורה "יורו משפט" ליעקב" ע"כ באופן שיתהווה סכנה לתורה, א"כ ענין המלחמה שייך להם, דהם הם עמודי התורה, ונמצא דכח התורה נתפשט גם למקום דבעצם אינו שייך לכהנים. [ומכאן שורש למה שאמר הגר"י הוטנר זצ"ל דמלכות של בית שני לא בטלה משום דעברה לכתר תורה ע"י הלל ובניו, והיסוד לכל זה היה בניצחון בית חשמונאי דשם נעשה הגילוי על כחה של תורה, וזהו גם מה שנתבאר אצלנו במקו"א, דקדושה שניה לא בטלה משום כי אם ברוחי אמר ה', והיינו, כי עיקר בית שני הוא בימי בית חשמונאי שאז חזרה מלכות לישראל ע"י כחה של תורה וזהו ברוחי אמר ה'].

ונמצא דבניצחון החשמונאים נעשה הגילוי שתורה זה כל מציאות האדם, ואין מציאות אחרת, ונראה דמשום זה נתחדש ג"כ דשייך מציאות של יו"ט בלי שחל בזה ביטוי חיצוני, כי כל ענין של יו"ט נקבע באכילה ושתיה וכדומה, וכאן חל ענין מחודש שיחול שם יו"ט, כמ"ש בברייתא "וקבעום ימים טובים" בלא שום ענין חיצוני כאכילה ושתיה, או שבית ממלאכה, וכל השם יו"ט שבו הוא רק בהלל והודאה, וזהו גילוי מחודש בדרגא דכלל ישראל דהתורה היא חיינו, ושינוי דרך העבודה קובע שם יו"ט.

ה

והמחלוקת של יון עם ישראל היה מצד חכמתם, שהם סברו שחכמתם שייכת להם, והתנגדו לישראל המיחסים את החכמה לחכמת התורה, והיינו שיש כח אלוקי ועל טבעי לרומם את האדם מעל הטבע, וזה מה שיון טענו דגם אנו חכמים, ואדרבא החכמה משועבדת לטבע ולא להיפך, והנה כבר כתבנו דהמנורה רומזת לחכמה

קול שמוחה עב

כמבואר בדברי חז"ל, ובאמת המנורה נראה דרומזת לחכמה אנושית טבעית, כי כבר יסד המהר"ל דכל שבע הוא כנגד הטבע, והמנורה שבע קנים לה, והתורה שהיא דבר אלודי ועל טבעי מ"מ היא מופיעה מתוך הטבע עצמו וכדלעיל, והרמז לזה הוא בעצם האש של המנורה כי באמת אור ואש הוא דבר רוחני ביותר, שבכל הנמצאות כידוע סדר המדרגות הוא ארמ"ע, ונראה דבאמת אור ביסודו הוא דבר ששייך לנמצאות רוחניים, וע"כ באמת אין לו מקום בתחתונים כשאר היסודות, והוא נמצא רק במקרה, וזה הענין דהאש אינה קיימת במציאות, וצריך תמיד להמציאה ואין לה אחיזה קבועה, [וגם אחיזה בדרך כילוי של שאר היסודות ונראה מזה דהיא באמת סתירה להיסודות התחתונות כשם שרוחניות וגשמיות סותרות הן].

והאור נמצא באופן קבוע ברק ב"מאורות" אשר הם באמת מכלל העליונים ולא מהתחתונים, כמפורש במזמור דהללו את ה' מן השמים, ומיוצר אור דאיירי במלאכים, וגם בבחינה זו נמשלה תורה לאור ולאש, וזהו ההבדל שבין חכמת יון הטבעית לחכמת התורה, דחכמה הטבעית היא חשך באשר נשארת בגדר התחתונים לבד, ואינה גוררת עימה הכוחות הרוחניים משא"כ חכמת התורה, ואולם עיקר הגילוי הוא בנר המערבי, ובאמת דנס דנר מערבי יש בו חידוש דבר כי הנה גם במזבח ישנה אש על טבעית, אמנם שם הוא אש היורד מן השמים ולכתחילה הנו דבר המופקע ממהלך טבעי, משא"כ אש שבנר מערבי אשר היא בדווקא פועלת בגדר טבעי, וצריך ליתן בה שמן כמדת חברותיה, ואעפ"כ היא ממשיכה ודולקת שלא כדרך הטבע, וזהו רמז לכוחה של תורה אשר הטבעיות והעל טבעיות קשורות יחד כשלהבת בגחלת, ודרות בכפיפה אחת.

ובנר חנוכה נעשה גילוי זה במיוחד, לגלות על כחה של תורה אשר הינו על טבעי אף שהוא צומח מתוך הטבע, ומובן שלפי"ז נמצא ישוב לקושית הב"י מדוע נכלל היום הראשון בכלל הנס דזהו העיקר להורות שאין הנס דבר נפרד לגמרי מהטבע אלא צומח ובוקע מתוכו. והחידוש שבנר חנוכה הוא, דמה שהיה בנר מערבי בלבד היה בחנוכה בכל הנרות, ונראה דרמז דנר מערבי הוא לכחה של תורה הקבוע בישראל אשר אף שהוא על טבעי הוא תמידי, אמנם הוא מוגדר במקומו ומוגבל לנר מערבי בלבד, וזהו ג"כ רמז לכחה של תורה דיש בעלי תורה ויש העוסקים בישובו של עולם, ובעלי תורה היינו שבט לוי שהם חלק ה' ופרנסתם מן השמים שלא כדרך הטבע, ובחנוכה נתפשט כוחו של נר מערבי על כל ז' הנרות, וזהו רמז להתפשטות כח התורה על כל המציאות וכמו שכתבנו לעיל, ודו"ק.

מאמר ט"ז

חנוכה – גילוי כח החכמה בישראל

א

הנה עיקר השם חנוכה הוא על ענין חינוך המקדש, והנה ידוע הוא ופשוט ומושכל, כי כל ענין מועד וחג הוא לעורר זכרון והרגש הענין אשר בעבורו נקבע המועד, וא"כ יפלא איך אפשר לעורר שוב את ענין החידוש הלא פשוט דכל ענינו של החידוש אינו אלא לשעתו ולמקומו, משא"כ אחר שעבר זמנו דאם יש מקום לעצם הדבר שנתחדש מ"מ שוב אין מקום לענין החידוש בעצמו וא"כ איך נחוגה היא מחדש בכל שנה חנוכתו של מזבח, וצ"ע. גם עיקר ענין חנוכה זו תמוה הוא במקצת כיון דבנצחון על היוונים לא נעשה דבר חדש רק הוחזר למקומו מה שנשלל על ידם [ובמקו"א נתבאר בזה וכאן בפנים אחרות].

והנראה דהנה מצינו בענין י"ג מידות, דכ"ז שעושין כסדר הזה, וצ"ב מה מועיל אמירת הי"ג מידות לעורר הרחמים, והנה מבואר הדבר אצל בקשת משה שם הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך, מבואר דענין נשיאת החן בעיני ה' תלויה היא בעצם ידיעת דרכי ה', וע"ז הוא דנענה משה וחננתי את אשר אחון, והנה ענין ידיעת דרכי ה' שנמסרו למשה בהני י"ג מידות, הם חוץ לענין תושבע"פ שהם החוקים והמשפטים, ובאמת לפו"ר כל התורה כולה חוץ מחלק הדינים ענינה לימוד דרכי הי"ת וכבר כתבנו במקו"א דנראה דעל חלק זה לא נאמר לא בשמים היא, וזה ענין הנביאים שכולם הוספה על דברי תורה, רק דאין זה בענין הדינים רק בענין ידיעת דרכי ה', והנה תחת אשר בחלק הדינים והמצוות אין שינויים ותוספת לעומ"ז בענין הנהגת הי"ת את עולמו יש תמיד התחדשות לפי העת והמצב שמתחדש בכל רגע ורגע, וע"כ באמת לא שייך בזה מסירה מוחלטת וחתימת הדברים כמו בחלק הדיני ודוק.

וזה היה ענין הנביאים בישראל [חוץ מענין התוכחה והלא ס"ד נביאים וכו'] ללמוד חדשות בכל עת רגע מחכמת עומק הנהגתו ית"ש עם בריותיו, ומבו' בזה דבאותו מעמד של תלמוד י"ג מידות שנמסר למשה רבינו ע"ה, ביקש על הענין שתשרה שכינה על ישראל ולא תשרה על אומות העולם וזהו ענין הנבואה, ולהנ"ל מבואר היטיב שייכות הדברים.

והבטחת וחננתי את אשר אחון קשורה היא בזה, וכמבואר דהזכיה לחן בעיני ה' היא ע"י ידיעת דרכיו ית', וע"כ עצם מסירת י"ג מידות לישראל שהם סוד דרכי

הנהגתו ית', היא המכרחת את סוד וחנותי את אשר אחון כי הידיעה עצמה גורמת הנשיאת חן, [ובעיקר סיפא כי לא עם בינות הוא ע"כ לא ירחמנו עושהו ויוצרו לא יחוננו שני הלשונות שהוזכרו בפרשתנו וחנותי ורחמתי] וע"כ גם התעוררות ענין זה אינה תלויה בתפילה וכיו"ב, אלא בעצם הזכרתם של י"ג מידות, והיינו דעצם הדבר שאנו מראים דיודעים אנו את מידותיו יתברך, גורמת היא לנשיאת החן ולחנינותו.

נמצא דכשפסקה נבואה מישראל נתעוררה שאלה על אופן המשכיותו של ענין ידיעת דרכי ה' בישראל, שזה היה תפקיד הנבואה בישראל, ומכח זה נולד קטרוג, אשר היה מכוון לשלול מישראל את זכות החנינה של י"ג מכילין דרחמי פרצו י"ג פרצות במקדש, והתשובה היתה דכח חכמת התורה של תושבע"פ אשר אף שניטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה, וכדנתבאר שבבית שני נתגלה כח תושבע"פ בענין החכמה חוץ מענין המסורה והעתקת השמועה מדור דור, אשר כח זה לבד עדיין אינו מספיק רק לחלק הדינים והמשפטים אבל אין בכחו למלא חסרונה של נבואה המיועדת לתפקיד ידיעת דרכיו יתברך, ובכאן נתגלה כח חכמת התורה שאפשר ע"ז לדעת מה למעלה ומה למטה, ככל פרשת גדולת חז"ל אשר בכח תורתם כל רז לא אניס להו בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, וזהו מה שנרמז במנורה בדווקא עדות לכל באי עולם שהשכינה שרויה בישראל, מפני דאחר סילוק הנבואה אשר זהו האופן העיקרי להשראת השכינה הנה השראת השכינה תלויה היא בידיעת דרכיו ע"י חכמתה של תורה שבע"פ הנרמז בחנוכה וכמב' לעיל, ודוק.

ב

נמצא א"כ דעיקר ענין החנוכה הוא הגילוי בכנס"י של כח החכמה, אשר נקרא לעמוד במקומה של נבואה ולמלא את החלל, ולפי מה שהקדמנו יבואר דא' ההפסדים בהפסד הנבואה הוא כח החידוש וההתחדשות הנמצא ביסודה של נבואה, המביאה לנו בכל עת ורגע חדשות ממקור עליון ונשגב, ובהעדר ענין זה אם כי בידינו כל התורה המסורה מסיני הנה אובדנה של כח החידוש טומנת בחובה סכנה גדולה להמשך קיומו של כלל ישראל, ובמקו"א ביארנו דענין החידוש הוטבע הוא ביסודו של עולם וברכה מיוחדת נקבע לזה "המחדש בטובו כל יום תמיד מעשה בראשית", מהלך העולם נקבע באופן של התחדשות תמידית, אשר זוהי עיקר סגולת החיים כי החיים הם ההרגש והתנועה הזקוקים לחידוש תמידי ופירשנו דע"ז נתחייבנו להזכיר ביום מדת לילה ומדת לילה ביום להודות הודאה מיוחדת על מהלך שינוי המביא את החידוש, ובשתי הברכות נמצא התואר חי לחי החיים, בערבית א-ל חי וקים, ובשחרית לק-ל חי וקים זמירות יאמרו, פועל גבורות "עושה חדשות" "המחדש בטובו" "אור חדש" וכו', ונראה בעליל שזהו כל ענין הברכה, כי כל חפץ החיים תלוי הוא בענין החידוש [ועוף א' יש וחול שמו שחי לעולם וסודו בענין החידוש שהוא מתחדש כמב'], וכ"ש בתורה אשר היא חיינו ואורך ימינו, דצריך לנהוג בה ענין החידוש, ואחרי סילוק הנבואה תלה זה במדת

החכמה אשר תחיה בעליה כי זה כל ענין החכמה להתבונן תמיד ולמצא חדשות, ובאופן לימוד תורה ע"י חכמה נולד לנו הענין של חידושי תורה שהאריכו במעלתו בזהר הקדוש, וע"ז הושם ענין חנוכה שאין המכוון לחידוש חד פעמי שהיה אי פעם, אלא לגילוי כח החידוש המוכח בישראל, המחפש ומתחדש תמיד, שאין בו התיישנות לעולם.

ג

ובענין חן מצינו הרבה לשון מציאה, מציאת חן, וע"ע מה ענין מציאה לחן, (וע"ד הפשט כתב הגר"א שחן בחנם כמציאה) ויתכן דסגולת החן הוא היפך כח ההתיישנות אשר מונע את ההתפעלות והרגש מדבר, ובהפכו ענין החן אשר מעורר בלב האדם תמיד יחס אל הדבר כאילו בשעה זו נולד, ואינו מניח להתיישן, וע"כ נאמר בו לשון מציאה שמונחת על מציאת דבר חדש, וא"כ י"ל דגם מציאת חן האמורה בענין י"ג מידות תלויה היא בכח החידוש אשר ידיעת דרכי ה' המתחדש בכל עת ורגע, טומן בכח החידוש שבו את מציאת החן בעיני ה', וכדנתבאר והבן, וכן לשון חנוכה ג"כ י"ל דנגזר ממלת חן, ובסוף הפטרה דחנוכה תשואות חן חן לה, ויש הנוהגים לקרא מברכת כהנים ויחונך. [ובשמו"ע ברכת אתה חונן ולא מצינו לבקש עוד על כח טבעי, דאין מבקשים על הרגלים שילכו ועל העיניים שיראו וכיו"ב, רק כח הדעת נתון הוא בגורל ההתחדשות תמיד ונצרך לשפע מלמעלה (ונמשל לשמן שהוא רומז לענין השפע מלמעלה) ולהעיד מלשון אתה "חונן", וכן באהבה רבה תחננו ותלמדנו.]

ד

ויתכן דהנה כח החידוש מיוחד הוא לכנס"י המונים ללבנה המתחדש תמיד, וע"ז הונח לשון חדש, כמבואר לעיל, וסוד החידוש טמון הוא בסגולת ההתמעטות משא"כ חמה שאינה מתמעטת לעולם ע"כ נעדרת היא את כח החידוש וכל החידושים בכחה של לבנה הם, ואומ"ה מונים לחמה והוא כח טבעי שסומך על תכונתו ובלתי משתנה, וכן מצינו שנמשלו אומה"ע לשור, גבי פרי החג, דשור ופר הם ביטוי שגור בכתבי הקודש, בתור דוגמא לכח טבעי חזק בלתי משתנה, דשור בן יומו קרוי שור, והנה בלוחות ראשונות היה גורל התורה לבלתי השתכח, אלא על תכונה אחת תמיד ואחר חטא העגל שבר משה את הלוחות וניתנו לוחות שניות אשר שכחה שולטת בהם ויתכן בעבור כי בלוחות ראשונות היות שאין בהם שכחה היה חסר בהם ענין ההתחדשות התלויה בהתמעטות, [וכמובן שהיה שם ג"כ ענין התחדשות באופן נשגב] ובהיות שנפלו ישראל לטעות השור ע"י חטא העגל ראה משה דתקונם צריך דווקא לכח ההתחדשות, וע"כ שבר הלוחות הראשונות וקיבל לוחות שניות תחתיהם, ובאותו מעמד של קבלת לוחות שניות נתרכה כל אותה פרשה של י"ג מידות המבואר לעיל, ואילו קטרוגם של יון היה כתבו לכם על קרן "השור" וכו', וכנגד זה בא חג ה"חנוכה" חידוש, וה' יאיר עינינו בתורתו.

מאמר ט"ז

ענין חנוכה ומקדש

א

ידוע השאלה על מה הוקבע נס חנוכה, אשר בגמרא (שבת כא, ב) משמע דעיקר הקביעות על נס הנרות, וקשה דודאי אין לקבוע יו"ט לדורות על מה שזכו לקיים מצוה מן המובחר שבעה ימים, ואם על עצם הנס, הלא כמה וכמה נסים נעשו בביהמ"ק יותר מזה ולא קבעו יו"ט על זה, (ומצינו אצל רבי חנינא בן דוסא שהיה נס יותר גדול שדלק חומץ).

ובאמת בנוסח על הנסים לא נזכר כלום מנס הנרות, ובודאי שעיקר היו"ט הוא על התשועה שהיה לבני ישראל מהיוונים, וא"כ צ"ב מה שבגמרא העמידו העיקר על נס הנרות, וכן ברמב"ם [הלכות חנוכה פרק ג הלכה א – ב] משמע, דהקביעות היתה על שני הענינים גם יחד, וצ"ב מה ענין נס הנרות לקבוע עליו יו"ט לדורות.

ב

כבר כתבנו במקום אחר מענין תשעה באב שהוא יום האבל הגדול מפני חורבן ביהמ"ק, דודאי אין המכוון רק לביהמ"ק לבד, אלא על חורבן האומה בכללה, ובמגילת איכה שתקנו חז"ל לקרוא ביום הצום כמעט ולא נזכר ענין ביהמ"ק, רק חורבן האומה וצרותיה, וכן עיקר הקינות שאנו אומרים בתשעה באב הכל סובב על ענין זה, וכיון שכך לכאור' צ"ב מדוע נקבע עיקר הת"ב על חורבן ביהמ"ק.

אולם התשובה פשוטה ונודעת, והקושיא מעיקרא ליתא, דהתחלת הגלות בחורבן ביהמ"ק, וסוף הגלות הוא בבנין בית המקדש, אף כי בעצם הגלות וחורבן האומה הוא ענין בפנ"ע, וחורבן ביהמ"ק הוא ענין בפנ"מ, מ"מ הענינים קשורים ותלויים זה בזה, וצריך לבאר במדת האפשר תוכן הענין.

ג

והנה בירמיה (פרק ז) מבואר דאף שעשו כל העבירות מ"מ לא היתה מדת הדין יכולה לשלוט בהם כל זמן שבית המקדש קיים, והענין בזה, כי בהיות המקדש על מכונו והשכינה שרויה בו א"כ בהכרח יש השגחה פרטית של הקב"ה על עמו ישראל, ולא יתכן לשום אומה ולשון לשלוט בהם, ומשם שואבים ישראל עוז ותעצומות

ועומדים כנגד כל הקמים עליהם, ועל כן לא יתכן שום השתלטות של אומה ולשון רק באופן של חורבן המקדש.

ד

ונתבונן נא ונשכיל בינה, איך במשך כל הדורות המצב של כלל ישראל, והמצב של בית המקדש, הולכים יחד צמודים ואחוזים זה בזה, עד אשר נוכל לשפוט על האחד ממצבו של השני באופן כללי, והנה גלות בבל התחיל עם חורבנו של מקדש ראשון, וגלות זו האחרונה התחיל עם חורבנו של מקדש שני, וגם זאת יש לציין, כי מאז גלות בבל גם בימי בית שני, לא שבו ישראל להיות כולו מקובץ בארצו בעוז ובתוקפו ובמלכות בית דוד כמו שהיה בבית ראשון, וגם עשרת השבטים חסרו ממנו.

והענין בזה כמו שכתבנו, שהמצב של ישראל תלוי במצב בית המקדש, וכשם שביהמ"ק שחרב לא חזר כולו בבית שני, כי נחסרו ממנו חמשה דברים, אשר אלו הם כמעט עיקר הבית, ומה גדול יותר מחסרון ארון הברית, הלוחות והכרובים, כמו כן היה המצב אצל ישראל שלא חזר לתקפו ותפארתו כימי קדם.

ה

ומראשית כזאת הודעת, כי מיום כניסת ישראל לארצו, כל ימי השופטים, וימי שאול וימי דוד, כמעט לא היתה מנוחה לישראל ממלחמות ושלטון זרים עד ימי שלמה המלך, באשר עד אז היה משכן ה' באוהל בלתי מקום קבוע לעולם, משא"כ בימי שלמה אשר נבנה בית לה' ונקבע לו מקום מנוחה, על כן גם בני"ז זכו להשקט ומנוחה בארץ.

והדברים מפורשים בנביא שמואל (ב, פרק ז) בהנבואה לדוד בעת שבקש לבנות הבית ונצטוה שלא לבנותו רק ע"י שלמה בנו, ואמר שם עוד 'ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה'.

ועיין בגמרא ברכות (ז, ב) וברש"י (ד"ה בתחלה) "כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל".

הרי מפורש דעך שנבנה הבית ע"י שלמה המלך לא היה מנוחה לכלל ישראל, מפני שבני"ז קשורים בגורל הבית, וכן מבואר בהרבה מקומות בני"ז, וכגון במלכים (כא, ז, ח) ועוד.

ובפרשת ראה (יב, ט) כתיב 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה', ובפשטות הפסוק איירי בעם ישראל, ועיין ברש"י שם [ומקורו מהגמרא זבחים קיט']

עח קול שמוחה

דדרשינן לה לגבי בית המקדש, ולפי דברינן זה מתבאר היטב דמצב עם ישראל תלוי במצב בית המקדש, והיינו הך.

ובשירת הים בסופו 'תפול עליהם אימתה ופחד וכו' עד 'יעבור עמך ה' וכו' תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך, ומתפרש מהפסוק דהנטיעה של ישראל בארצו, קשורה עם קביעותו של ביהמ"ק, וכאילו שם בהר ה' הוא מקום החבור של שרשי האומה בקרקע, כאילן המחובר בשרשיו לארץ, ודו"ק.

[ומענין לענין יש להתבונן בפסוקים שם, שכל א"י נקראה על שם המקדש, כדאיתא שם 'נחית בחסדך עם זו גאלת, נהלת בעוז אל נזה קדשך, שמעו עמים ירגזון' וכו', והרי מדובר מההליכה לא"י, ומכנה אותה נזה קדשך, וכן מה דאיתא אח"כ 'תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, מכון לשבתך מקדש ה'', והכל מדובר מא"י והכל נקרא ע"ש המקדש, וכן בכמה מקומות, והענין יתכן כנ"ל דכל חיבור ישראל לארצו הוא ע"י ביהמ"ק וההשגחה המיוחדת המושפעת ממנו, וכמו שפירשתי "תטעמו" על דרך נטיעה המושרשת בקרקע במקום מסוים, וכן הוא במוסף של שבת "ותטענו בגבולנו" ולפי"ז מתפרש הפסוק "ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו" דמיירי שם מענין ביהמ"ק וכדנתבאר דע"י ביהמ"ק יש כאן נטיעת ישראל בארצם, ויש להאריך].

ו

והנה הגלות בבית ראשון היתה בשני חלקים, כי קודם גלו עשרת השבטים, ורק אח"כ גלו יהודה ובנימין, והסיבה לזה מפורש בנ"ך (הושע יב, א) באשר בנ"י הרבו לפשוע יותר מבני יהודה.

אמנם מהלך הדברים מתבאר גם לפי מה שביארנו, שהרי בני עשרת השבטים חוץ מהעוונות שהיו בידם הרי גם נתקו את הקשר עם ביהמ"ק, וכיון שלא היה להם כל שייכות עם ביהמ"ק, ממילא גם ביהמ"ק לא הגן עליהם.

ויעוין בדברי הימים (ב, יג) כל דברי אביה אשר דבר לירבעם ולישראל, ותוכן הענין שם, שלא יתכן לישראל לבוא ולהצליח במלחמה עם יהודה באשר ביהמ"ק ביד בני יהודה, ואף דמבואר במלכים שאביה ודורו ג"כ לא היו צדיקים, והיו בהם כמה חטאים, וגם עבודה זרה, מ"מ היה בטוח בה' שינצחו ולא יוכל ישראל לעמוד כנגדם באשר עמם מקדש ה'.

ויעוין עוד במלכים ב' (פרק יט), בעת אשר בא סנחריב מן אשור לירושלים, ואיים להחריבה כאשר עשה לכל הגוים, ובא שם מענה מאת הנביא ישעיהו בזה, 'לעגה לך בתולת בת ציון אחריך הניעה ראש בת ירושלים, את מי חרפת וגדפת, ועל

מי הרימות קול ותשא מרום עיניך על קדוש ישראל, ומפורש בדברי הנביא כי בת ישראל מגיבה בלעג ובצחוק על כל "איומיו" של סנחריב להכרית את ירושלים, ולכאורה צ"ב הלא מלך אשור זה עתה הגלה את עשרת השבטים אשר גם הם לעם ה' נחשבו, וא"כ מהו הלעג והבוז לאיומיו ומנין היו בטוחים שלא יתכן דבר כזה, והתשובה לזה נראה, דעשרת השבטים נתקו עצמם מביהמ"ק ולכן היה אפשר לשלוט בהם, משא"כ בני יהודה וירושלים אשר מקדש ה' בתוכם, א"כ לא יתכן להחריב את ירושלים, ויעו"ש היטב דמבואר דזהו עיקר טעותו של סנחריב שחשב שיוכל ח"ו לפגוע בבית המקדש.

ז

וגלות בבל עצמה היתה ג"כ בשני שלבים, כי בפעם הראשון, בא נבוכדנצר והגלה את כל החרש והמסגר, ובפעם השניה הוגלו כולם, וכנגד זה מפורש שם במלכים שגם הפגיעה בביהמ"ק היתה פעמיים, כי בפעם הראשון כשגלו החרש והמסגר, מפורש ג"כ שנבוכדנצר לקח מכלי ביהמ"ק, ונמצא דכחו לשלוט על ישראל ולהתחיל להגלותם לבבל, בא לו מכח זה שניתן לו שליטה במקדש ה' והתחיל לשלוט בו יד, והגלה מכליו בבבל, והמתבונן בנביא יראה, חשיבות גלות הכלים אצל הנביאים והעם, ועיין ירמיה (כח, ב) וקודם לכן (כו, טז), ורק עי"ז שהתחיל כביכול בחורבן ביהמ"ק, היה אפשר לו לפגוע בישראל ולהגלותם.

[ועד] אז לא מצינו שמלך ממלכי או"ה פגע בביהמ"ק, רק בימי רחבעם איתא (מלכים יד, כו) ששישק לקח את מגיני הזהב וזה לא חשיב מכלי המקדש ממש, משא"כ כאן שלקח מן הכלים, וגם שם בשישק נראה שהשיג אז שליטה על ישראל שהיו לו לעבדים והעלו לו מס וזה היה מצב חדש שלא היה מאז בנין ביהמ"ק].

ובפעם השנית החריב את ביהמ"ק לגמרי כביכול, ואז גלתה יהודה גלות שלימה בעוונותינו הרבים.

[ואנכי] יש להדגיש כאן, דגם שיבת גלות בבל היה בשני שלבים, כמפורש ברש"י (מגילה יב, א ד"ה עוד שנה) שהיה שני קיצים של שבעים שנה, א) מגלות יהויכין ב) מגלות צדקיהו, והנה בפעם הראשון כששבו הרי שחוץ מההבטחה שהובטחו מכורש לבנות את ביהמ"ק, גם מפורש בריש עזרא דכורש החזיר להם את כלי המקדש, ונראה שזהו כנגד הגלות הראשון שהתחיל בגלות כלי המקדש, וכמו"כ בתחלת השיבה התחיל התקון ע"י שיבת הכלים, ודו"ק].

ח

הנה הראינו לדעת במופתים נאמנים, איך גורל ישראל וגורל המקדש קשורים ואחוזים יחדיו, ואין כל מקרה ופגע אשר יקרה ח"ו לישראל אם לא יראה מקודם בבית הגדול והקדוש, והדברים מבוארים באר היטב בכוזרי מאמר שני, אחר שדימה שם את האומה לאדם חי, שהאומה זה הגוף, וביהמ"ק הוא המח והלב, כתב שם אח"כ לענין שאר האומות בזה"ל "כי האומות המתות אשר חשבו להדמות לאומה החיה לא יכלו אל יותר מאשר דמיון הנראה הקימו בתים לאלוקים ולא נראה בהם וכו', אות הפרשו והנזרו להראות עליהם הנבואה ולא נראתה וכו', ועל הענין ההוא נפגע לבם, רצוני לומר, הבית ההוא שהם מכוונים אליו ולא נשתנה ענינם, אבל ענינם משתנה לפי רובם ומעוטים חזקתם וחולשתם על דרך הטבע והמקרה, ואנחנו כשימצא פגע את לבנו, אשר הוא בית מקדשנו – אבדנו, וכאשר ירפא נרפא אנחנו, בין שנהיה רב או מעט, ועל איזה ענין שיהיה, כי מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו והמחזיק אותנו וכו' אל חי, עכ"ל.

ט

ואחר הדברים האלו משתוקק הלב להמשיך ולראות מבעד לאספקלריא זו, את כלל סדר ארבע גלויות אשר נגזרו על ישראל, הלא המה, בבל מדי יון ואדום, והנה ביחס לגלות בבל ואדום הדברים ברורים כי התחלת הגלות בהם עם חורבן ביהמ"ק, וכמו"כ סופם ואחריתם תלוי בבנין ביהמ"ק, וכמו בגלות בבל שבא קיצה ע"י בנין הבית, כן בגלות הזאת האחרונה גאולתה כנודע תלויה בבנין הבית השלישי, במהרה בימינו אמן.

ואולם לעומת זה, לענין הגלות דמדי וגלות יון עדיין הדברים טעונים ברור, ונקדים לדבר בענין גלות מדי ופרס, והנה באמת ביחס לגלות מדי לכאורה אין כאן קושי, דהרי בגלות מדי ופרס לא נתחדש דבר שלא היה מקודם, כי מצב הגלות נמשך ועומד מימי גלות בבל רק דהמלכות נתחלפה, וגם שבזמן גלות מדי היה עוד ביהמ"ק בחורבנו, וכשביהמ"ק בחורבנו עלולים בנ"י לכל מקרה ופגע.

אולם אחר העיון נראה דאין כן פני הדברים, דאם באמת לא היה מתחדש בחינת פנים חדשות בגלות מדי, רק שינוי השם בלבד, ודאי שלא היה נקרא בשם גלות חדשה, ולא היה קובע שם לעצמו בסדר ארבע גלויות, והוא הדין והוא המדה ביחס לשורשה של כל גלות כנס"י שנעוצה בביהמ"ק, בודאי שגם בענין זה יש כאן חידוש מצב אשר ממנו שורשה של גלות זו.

[ואשר ע"כ נראה דזהו ההסבר שכל הגלות הזאת האחרונה נקראת על שם גלות אדום, אף דכנס"י נתפזרה בכל קצוי ארץ וים רחוקים, ונמצאת תחת יד הרבה מלכויות

שונות, וכמה גזירות ושמדות וגלויות נתחדשו אחר שכבר עבר זכר אדום מן הארץ, ולדברינו מבואר היטב, דלא השם הוא הקובע, דאין נפק"מ תחת איזה שבי אנחנו נמצאים, אלא העיקר תלוי בזה שאחר גלות אדום שוב לא נשתנה מצב כנס"י, והמצב שאנו מצויים בו היום, הוא בעצם המצב שנתחדש ע"י אדום, וההבדל בין גלות זו לגלות בבל יתבאר ג"כ בהמשך דברינו, כי בגלות בבל ניתן קץ וזמן להגלות וכל המצב שנוצר ע"י בבל נוצר מעיקרא רק לשבעים שנה, ומה שנעשה אח"כ היה ע"י אומות אחרות, משא"כ החורבן שנעשה ע"י אדום לא ניתן קץ לזה, ולא עוד אלא שלא יתכן שום אופן של גאולה רק ע"י משיח צדקנו שיבוא ב"ב, ונמצא דכל זמן שלא זכינו לביאת המשיח הרי דאין כאן שום מצב חדש, רק המצב שנוצר ע"י אדום שהחריבה את ביתנו ופזרתנו לבין האומות, להיותנו משועבדים ונכנעים תחתם בכל קצוי ארץ, וא"כ מבואר מדוע תקרא גלות זו תמיד בשם גלות אדום, וכמדומה שבעזה"י ביארנו עיקר מעיקרי התורה].

והביאור נראה, דהנה תוקפה של גלות מדי בודאי עיקרה תלוי בגזירה של 'להשמיד להרוג ולאבד' שהיה בימי אחשורוש והמן, ואעפ"י דבגמרא מבואר דהגזירה לא היתה אלא לפנים, אמנם ודאי שהגזירה וביטולה נידונים כגלות וגאולה, והיינו, שהיה כאן גלות שענינה להשמיד להרוג ולאבד, והגאולה היה בביטולה של גזירה זו.

ועתה נראה, דעיקר ענינה של גלות מדי, היה בעצם החידוש של הגזירה על כלל ישראל, והגאולה היתה עצם ביטול הגזירה ע"י מרדכי ואסתר, והנה בעזרא (ה), מפורש 'ובמלכות אחשורוש בתחילת מלכותו, כתבו שטנה על ישיבי יהודה וירושלים', וענין השטנה היה כמפורש ברש"י שלא יבנו את הבית, ונמצא לפי"ז דלעומת גזירת המן שנתחדשה אז להשמיד להרוג ולאבד, כמו"כ נתחדשה גזירה שלא יבנה ביהמ"ק, ואף דלכאור' לא היה בגזירה זו כלום שהרי כבר החורבן היה, ומה חידוש יש כאן שלא היה מקודם, אבל באמת זה אינו, דבגלות בבל בחורבן הבית נתפרש ע"י ירמיה דחורבן זה הוא לשבעים שנה, וא"כ מיד בגמר השבעים היה על ביהמ"ק להיבנות, וממילא הגלות היתה נגמרת כאשר כן היה בימי כורש, עד שבא אחשורוש ובקש לבטל בנין הבית, וכמו שאמרו בגמרא מגילה להדיא (יא, א) "אחיו של ראש, הוא הרג הוא בקש להרוג, הוא החריב הוא ביקש להחריב", והיינו דמה שביקש להמשיך את הפסקת העבודה שהיה קבוע לה זמן קצוב של שבעים שנה, להפסקה בלי זמן כלל, זה נחשב בקש להחריב, שהיה בזה הפקעה גמורה מבנין הבית.

ונמצא לפי"ז מהלך הדברים כמו שכתבנו, דגורל ישראל תלוי בגורל המקדש, ולא נגזרה גזירה עליהם עד שנגזרה גזירה שיפסק הבנין, ולפי"ז מבואר היטב הדגשת הפסוק בעזרא שכתבו שטנה בתחילת מלכות אחשורוש, דהכוונה בזה לומר, דהזמן שכתבו את השטנה היה כמה שנים קודם לגזירה של המן, והיינו דקודם היה מצב של בקש להחריב, ורק אח"כ היה בכחו לגזור גזירות על כלל ישראל ח"ו.

י

ועתה נבוא לבאר ענין גלות יון, ונראה ברור שכל החזיון הזה חוזר ונשנה ג"כ בגלות יון, דגם אז אעפ"י שהבית עמד על מכוננו, מכל מקום, גם שם היה ענין של חורבן ביהמ"ק, והוא בזה שנכנסו יוונים להיכל וטמאו כל השמנים והכלים, ופרצו פרצות בהיכל ובטלו את עבודתו, וודאי שגם זה בכלל חורבן הבית הגדול והקדוש.

והגד"י הוטנר זצ"ל הביא ראיה לזה מהא דאיתא בע"ז (נב, ב) "מזרחית צפונית בה גנוז בית חשמונאי את אבני מזבח ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת ששקצו לעבודת כוכבים, אמר רב פפא התם קרא אשכח ודרש דכתיב 'ובאו בה פריצים וחללוה', וכתב רש"י שם "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין", ועיי"ש.

ועתה לפי"ז פשוט דמה שנכנסו יונים להיכל והוציאו את הכלים לחולין היה ממש חורבן, דמאי נפק"מ לגבי חורבן הבית אם מחריבים את בנין העצים ואבנים, או שמפקיעים מהבית את קדושתו, ונשאר אבנים ועצים בלי מקדש, וודאי דיש מקום לומר דחורבן כזה עוד גרוע יותר, [ואף דבמהלך הדורות היה כמה פעמים שנתחלל ביהמ"ק בכמה ענינים ע"י פריצי ישראל ולא מצינו שנחשב כחורבן, הנה דעת רוב הראשונים בעבודה זרה (שם) דדין זה נאמר רק בעכו"ם ולא בישראל, והביאור נראה, דכיון דהבית הרי נמסר לישראל א"כ זה חשוב כחטא שנאמר ע"ז 'השוכן אתם בתוך טומאותם', אבל בכניסת זרים להיכל 'אשר צוית לא יבואו בקהל לך' א"כ בשליטתם מחללים קדושתו].

ויש עוד להוכיח דענין כניסת זרים חשיב כחורבן הבית, דמבואר ברמ"א (סימן תרע סעיף ב) "ויש אומרים, שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות, משום דבאותן הימים היה חנוכת המזבח", וכבר איתא בחז"ל הובא במשנ"ב שם ס"ק ז' "דמלאכת המשכן נגמר בכה' בכסליו, אלא שהמתין הקב"ה בהקמה עד ניסן שנולד יצחק, ואמר הקב"ה עלי לשלם לכסלו, ושלם לו חנוכת בית חשמונאי".

ואם לא היה נחשב כניסת היוונים לחורבן הבית, לא היה שייך להיות אח"כ חנוכת הבית, ומתבאר מזה דכניסת היוונים להיכל נידון ממש כחורבן ביהמ"ק, וא"כ גם כאן היה מהלך הגלות באותו האופן כשאר גלויות, שכוון של האומות לשעבד בישראל בא להם ע"י שהפקיעו מקודם את כוחו של ביהמ"ק, וכמו"כ בגזירות היוונים כוון לשעבד ולגזור גזרותיהם על ישראל בא להם ע"י שנכנסו להיכל וטמאו אותו ואת כליו, אשר בזה חללו קדושתו ונסתלקה שכינה מישראל, וזהו שמבואר ברמב"ם כשכותב את המאורעות שהיו בצרות היוונים, כתב שהיה שני דברים (א) מה ששעבדו בישראל וגזרו עליהם גזירות, (ב) מה שנכנסו למקדש ופרצו וכו' שהם שני פנים של הגלות, הא' שעבדו בישראל, והב' שליטה כביכול בביהמ"ק, אלא ששני אלו תלויים זה בזה.

יא

ומעתה לאחר כל זה, נראה ליישב את השאלה בדבר נס הנרות, ולהבין מהו מקומו בתוך המערכת של נס חנוכה, והענין, דכמו שכל גלות, תחילתה מוכרח להיות ע"י חורבן הבית, כמו"כ כל ענין של גאולה והפקעה מגלות נהיה אך ורק ע"י החזרתו של הבית על מכוננו והעמדתו על תלו, ולכן אעפ"י שנצחו החשמונאים וגברה ידם על היוונים, וסלקו אותם מלשלוט בישראל, עדיין אין כאן בירור שיש כאן מצב של גאולה, כי אם אמנם שלעת עתה המצב בטוב, אך כל זמן שהמצב של בית המקדש נשאר בקלוקלו, א"כ עדיין אין כאן הפקעה ממצב הגלות שיצרה מלכות יון, ורק כשבא הבית אל תיקונו נעשה מצב גאולה וישועה מגלות יון.

והנה היות והקלקול שעשו היונים במקדש לא היה קלקול גשמי, כמו שעשה נבוכדנצר שהחריב את עציו ואבניו, רק ענין החורבן היה בטומאת המקדש ח"ו, וסלוק השכינה ממנו, כמו כן נראה דהחזרה והתיקון של מצב זה, אינו מספיק מה שתקנו בפועל את הבית, דכל זה הוא תיקון חיצוני, אבל אין כאן עדיין הפקעה מעיקר החורבן שהיה בהפקעת הקדושה וסילוק השכינה, ולהפקעת מצב זה נצרך דוקא שיהיה גילוי והופעה מלעילא של טהרה והשראת השכינה, וכעין ירדת אש מן השמים שהיה בעת עשיית המקדשים.

וזה היה ענין נס הנרות, שבהופעה וגילוי זה נתברר כי אמנם חזרה השכינה ונתקן הבית על מכוננו, ורק ע"ז נפעל גאולה וישועה ממלכות יון, כמו שכבר נתבאר דכל ענין גאולה וישועה בכנס"י שורשו ומקורו בבית המקדש, וזהו נראה ביאור הענין מה שהעמידו בגמרא נס הנרות כעיקרו של נס חנוכה, וכדכתב הרמב"ם, ואשר ע"ז תקנו ענין הדלקת הנרות, כי אכן בזה היתה תלויה עיקר התשועה, ונמצא שאמנם נס המלחמה ונס הנרות אינם שני דברים, רק מטבע אחת שיש לה שני פנים, כי נס המלחמה היה גוף הישועה בפועל, ונס הנרות הוא הגאולה בשורשה ובמקורה, שיסודה בהופעת השכינה בבית הגדול והקדוש, ודו"ק כי נכון בעזה"י.

יב

וממוצא הדברים יש להתבונן בענין נפלא, כי כמו שנתבאר דכל ענין גלות בכנס"י מקורו בבית המקדש כמו כן גם איכות המאורע בכנס"י ובמקדש דומים ושווים זה לזה, כי כמו שבגלות בבל שאז הפגיעה היתה בגופם ע"י גלותם מארצם ומקומם פיזורם ושלילת חירותם, כמו"כ חורבן המקדש היה בשריפת עציו ואבניו, ולעומת זה ביון שאז עיקר הגלות היה בגזירת להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך כמו"כ החרבת המקדש לא היה ע"י פגיעה בגוף הבית, רק ע"י חילול קדושתו ח"ו.

פד קול שמוחה

ומכאן יש ללמוד על כחה של יון לפגוע ברוחניות ישראל, ואין כאן רק מאורע גרידא שהיה גזירה של יון על התורה, אלא שהיה להם כח שליטה מיוחדת וכמו ששלטו בהיכל לטמא, כך שלטו בישראל להעבירם מחוקי התורה, וזה ודאי בכח השייכות להם לחכמה אשר שייכת לצורת האדם והעמדתו באופן לא נכון, ושע"ז אפשר לטשטש את הצורה האמיתית.

וכנגד זה בית חשמונאי בכח חכמת התורה שנקראת אור, חידשו את ענין הטהרה שענינה להבדיל בין הטמא הטהור, וזה רק ע"י כח התורה שנותנת דעה בינה והשכל.

וכמו"כ יש להתבונן בגלות מדי אשר נתבאר דגם אז היה חורבן הבית בגזירת אחשורוש לבטל בנינו, גם שם חוזר ונשנה המראה הנורא, כי כגורל המקדש גורל העם, כי כמו שלא היה שום פגיעה וקלקול בעצם הבית, כמו"כ גזירת אחשורוש והמן לא היה אלא לפנים, [וכבר הבאנו דברי הגמרא מגילה (יא, א) על אחשורוש "הוא הרג הוא בקש להרוג, הוא החריב הוא בקש להחריב", והיינו דכל הגזירה היתה רק בקש להרוג, בקש להחריב, עיין היטב בזה], ותוכן הענין הוא, כי גזירות אלו עיקרן היה שלילת התקוה והשלטת היאוש ח"ו מנצח ישראל, אשר משם ישאב ישראל תעצומות כוחו, וכן כל חי שעיקר כחו תלוי בכח התקוה והתחזקות הנפש, וזה היה הנסיון של ישראל בעת ההיא, וע"י שנתחזקו באמונה ובטחון בצור עולמים, נתבטל הענין ונתגלה שאינו אלא לפנים, ובזה היה ג"כ בירור על גזירת הבית שאינו אלא לפנים, וגזירה עבידא דבטלה, וישוב הבית כמקדם על מכונו כשהיה וכן יהיה במהרה בימינו אמן.

מאמר י"ז

מלחמת יון במנוחת ישראל

א

איתא בחז"ל כל בית שאין ד"ת נשמעין בו בלילה אש אוכלתו וכו', ומשמע שיש תביעה מיוחדת על הבית בדוקא, ונראה לבאר, שכל דבר שיש בו הנאה גשמית צריך שיהא בו גם צורך רוחני, והנה כל המהות וענין הבית הוא ענין של מנוחה, ולפי"ז יל"ע מה צורך המנוחה שיש בעבודת ה', ונראה דעיקר מעלת המנוחה הוא בשביל הגיון האדם בתורה ועיונה כראוי, אשר לזה נצרך מנוחה שלימה, וכמו דאמרו רבא ואביי אילו אמרה לי אם וכו'.

ובזה נראה לפרש הפסוק 'וירא מנוחה כי טוב וכו' ויט שכמו לסבול'. אשר לכאור' האי קרא סיפא לאו רישא וכו', והנה הפירוש של 'ויט שכמו לסבול' פירש"י (שם) שקיבלו על עצמם עול תורה, וכן הוא בתרגום יונתן, ובזה מתפרש דיששכר ראה שהמנוחה טובה ומתוך כך בחר לקבל עליו עול תורה אשר לזה נצרך ומסייע המנוחה כנ"ל.

והנה חלוק ענין המסירות ליגיעת התורה, משאר מצוות ומע"ט, כי בשאר מצוות ומע"ט על הרוב הוא היפך המנוחה, משא"כ ענין יגיעת התורה שענינה המנוחה כנ"ל, וביעקב אע"ה מצינו ויבן לו "בית" (וכתיב תפארת אדם לשבת בית, וכבר נודע שיעקב הוא בחינת תפארת) ואצלו נמצא כן לראשונה אצל האבות, ויל"פ כי עיקר ענינו של יעקב אע"ה היה ענין התמדת ויגיעת התורה יותר משאר האבות הגם שמעולם לא פסקה ישיבה מאברהם ויצחק (ועי' פרי צדיק בתחילת במאמר השבת) וכמו דמפו' בפסוק איש תם יושב אהלים, ונטמן י"ד שנה בבית עבר, ובזה יל"פ ההבדל שבין יצחק ליעקב אע"ה דיצחק קראו שדה, ויעקב קראו בית, כל א' לפי בחינתו בעבודה, ואמנם ההלכה נשאר כיעקב אע"ה, דקראו בית.

וביהמק"ד נקרא מנוחה, כדאיתא בגמ' עה"פ כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, ובקרא זאת מנוחתי עדי עד, ובתרגום ירושלמי עה"פ וירא מנוחה כי טוב, וירא בית מקדשא דאקרי מנוחה ארי טב, והיינו כפי הנתבאר, דכיון שראה דביהמק"ד נקרא בדוקא בית ומנוחה, ע"כ בחר לעצמו הדרך של יעקב אע"ה לשעבד עצמו לעמל התורה. [ועיי' ביונתן עה"פ דויבן לו בית שתרגם "בית מדרשא" ודו"ק.]

ושב"ק הוא יום המנוחה, ואיתא לא ניתנו שבתות לישראל אלא כדי שיעסקו בתורה, [ועכו"ם אין להם שייכות להגיון תורה ע"כ יום ולילה לא ישבותו] ומצינו ביעקב אע"ה במיוחד ענין השבת כנזכר בחז"ל ומתבאר כנ"ל.

ובזה יל"פ הענין שיצחק אהב את עשו, שהיה איש ציד איש שדה, והיינו לפי שהיה מתאים עם שיטתו שקראו שדה, לעומת יעקב אע"ה שהיה לו דרך אחר וקראו בית, וזה שייך לכח הצידה של עשיו שהיה מדמה עצמו בחיצוניות להנהגת יצחק אבינו וכמו שפי' רש"י עה"פ ויהי עשיו בן ארבעים שנה, ולפי האמת הוא הפכי כי השדה ביצחק שדה דקדושה דעבודה ומע"ט, ושדה דעשיו, בריחה מביהמדר, ופריקת עול.

ב

עוד מיסוד ענינו של בית, חוץ ממה שנתבאר שהוא ענין המנוחה, עוד נכלל בזה ענין הצניעות והפנימיות לעומת חיצוניות, וכבר נתבאר אצלנו במקו"א שבזה נעוץ ההבדל בין יעקב אע"ה לעשו, דענין יעקב היה כולו פנימי, ועשו היה כולו חיצוניות והתפשטות. ונתבאר שם דענין הצניעות והפנימיות שהאדם עמל בעיקר על עצמו לשפר ולהגדיל את מעלותיו, וזה קשור עם ענין עמל תורה, וענין החיצוניות הוא שעיקר העמל מופנה לחיפוש התפשטות והשתלטות על מה שמסביב.

ובאמת שני הענינים הא בהא תליא. ומה שמצינו ביעקב אע"ה ענין שמירת שבת הוא מה שביארו חז"ל עה"פ ויחן את פני העיר, שקבע תחומין, וזה גם עיקר האזהרה שנתבאר בתורה בפי' על האסור בשבת, הוא ענין זה דאל יצא איש ממקומו, והענין כנ"ל דעיקר מנוחת שבת תלוי בענין שלילת החיצוניות, אל יצא איש ממקומו, שיהיה עיקר העמל והדעת מופנה אל עצמו ולא אל מה שחוצה לו, ודוק.

ועיקר עניינה של יון, שהתנגדה לענין הצניעות והפנימיות שבישראל, ובאו להיכל ופרצו בו י"ג פרצות, והיינו שלא רצו להחריבו רק לבטל את עיקר ענינו שהוא בית סגור ומסוגר, ורצו לפרוץ בו פרצות, לעשותו פרוץ ופתוח כלפי חוץ, [ואיתא במכבים שגזרו שלא יסגרו ישראל פתחי בתיהם, וע"כ מניחים הנרות על פתחי הבתים], וטימאו כל השמנים שבהיכל, וזהו ענין מיוחד בטומאה שאפי' המגע בלבד מטמא, וענינו שהקדושה צריכה להיות סגורה ומסוגרת מכל מה שאינו שייך לזה, וע"כ אפי' מגע מטמא, והם רצו לפרוץ ענין זה, והתשועה היתה ע"י שנשאר פך שמן שסגור וחתום בחותמו של כ"ג. וכמו"כ רצו בכללות ישראל לפגום את ענין ההבדלה בין ישראל לעמים שהם סגורים וחתומים מכל התערבות עם העמים, וזהו הגזירה על המילה שמבדילה בין ישראל לעמים, וכמו"כ גזרו על השבת שענינה שייך לזה כפי המבואר לעיל, ובי"ד של חשמונאים נתחזקו במיוחד כנגד ענין זה, וגזרו על פיתן ושמן וסתם יינם משום בנותיהם לשמור ביותר את הסגירה וההבדלה.

וחכמת יוון מוגדרת בפי חז"ל כחכמה חיצונית לעומת חכמת התורה שהיא פנימית, כי חכמת יוון עיקרה התפשטות ויגיעת תבל ומלואה, ואילו חכמת ישראל היא חכמת האדם, וזאת תורת האדם, ובזה יל"פ את הגזירה על חודש, אשר ע"ז נאמר 'כי היא חכמתכם ובינתכם', והיא שייכת בפרטות לשבט יששכר כמו שפירשו חז"ל עה"פ 'ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים' שענינם כמבו' לעיל, שהם שייכים לענין העיון והעמל בחכמת התורה.

וביסוד ההתנגדות למצוות השבת, נראה דיש כאן גם התנגדות לענין המנוחה, וכמדו' דמוזכר בסיפור דה"י ענין זה של לעג לשביתת השבת, והגדרתו כבטלה ועצלות, וכן הוא באמת לפי בחינתם שיום ולילה לא ישבותו, כי מי שאין לו את התכונה של דביקות ברוחניות הרי שהמנוחה אצלו חסרון ולא מעלה.

ג

ונראה שתכונת העזות ענינה חוזק כח הרצון אשר לא ישוב מפני כל, ובאשר שאין מעצור לכח הרצון שלו אין לו ג"כ מנוחה, ויל"פ דענין המנוחה קשור בענין הסיפוק והשמחה בחלקו, וזהו כנגד כח הרצון שתמיד רוצה עוד ואין מסתפק בחלקו [א"ה, כענין יש לו מנה רוצה מאתיים] ואז אין לו מנוחה, וזהו יסוד ההבדל שבין תלמידי בלעם הרשע לתלמידי אאע"ה, וע"כ נראה שקשור בזה הג' תכונות ביישנים רחמנים וכו' שירשנו מאאע"ה ותכונת הבישנות הוא היפוך תכונת העזות, ודוק.

ויל"פ בזה עוד משאחז"ל והפליגו הענין שצריך לכרוע במודים, ויל"פ כי כדי להודות באמת להקב"ה צריך להיות שמח בחלקו, כי מי שאינו שמח בחלקו אין יכול להודות כי תמיד חסר לו, וענין השמחה בחלקו כמו שנתבאר תלוי בכניעה והשתחויה שענינו ביטול כח הרצון והסכמה לרצון ה"ת וכענין בטל רצונך מפני רצונו, ונמצא לפי"ז דא"פ להודות באמת בלא כריעה והשתחויה, וה' יאיר עינינו בתורתו על דבר אמת.

וענין המלכות שמייחסים לו הוא ג"כ כח השליטה של הרצון, וכמאמר אין לך דבר העומד בפני הרצון, ולהפך האריה כמדו' יש לו המנוחה, ובזמן המנוחה מופיע כח הדעת, ולפי"ז ענין המלכות שלו היא כח שליטת הדעת, וזה לעומת זה העמדת כח הדעת שענינו רוחני כנגד כח הרצון שהוא חומרי, ואפשר שלימוד זה שייך למה שאחז"ל שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומ"ה, וגדול המלכים בישראל הוא שלמה המלך ע"ה, אשר עליו נאמר במקרא הוא יהיה איש מנוחה, והוא היה הגדול שבחכמה, וכח מלכותו היה בכח החכמה והדעת, וכמפו' בבקשתו ונתת לעבדך לב חכם וכו', ובנה ביהמק"ד הנקרא מנוחה, וכש"נ.

פח קול שמה

ונראה דכח הקיטרוג של יוון כנגד ישראל היה בהעמדת כח החכמה שלהם כנגד חכמת ישראל, כי היו מצויינים בחכמה, והעמידו זאת כנגד חכמת ישראל, ובוזה היה כח מלחמתם, ונראה שהתשובה ע"ז כי אמנם יש להם חכמה, אבל אין להם התכלית של החכמה כי העיקר שיהא האדם דבוק בחכמה לשמה, ועי"ז יתגבר בו כח הדעת להיות שליט על המידות והחומר, ואצל אומ"ה הדבר בהיפוך, כי הם משעבדים את כח החכמה לחומר ולהגדיל רצונותם ותשוקתם לעניני החומר, ותחת לשעבד את הרצון לדעת, הרי הם משעבדים את הדעת לרצון^א וכדרך שנתבאר.

ועל שבט יששכר נאמר וירא מנוחה כי טוב, ובמקו"א ביארנו ד"טוב" המוזכר במקרא, ענינו שלילת החסרון שנתהווה בחטא אדם הראשון שאז נעשה תערובת טו"ר, וענינו התערבות כח החומר, בכח הרוחניות שבאדם, (וכל ענין המלאכה דל"ט מלאכות דחול נתחדש ע"י חטא עץ הדעת, וכנגד זה שבת שענינו מנוחה הוא שלילת מצב זה ותיקון החטא בתערובת טו"ר) וכמוש"נ ענין המנוחה כשהיא באופן של דביקות ברוחניות זהו סיוע לבטל כח החומר ולהיות דבוק בכח החכמה והדעת ברוחניות, וזהו כדוגמת היין השוקט דהשמרים נחים ויורדים למטה ומתברר האוכל מן הפסולת, ואז נעשה הבירור של טוב מן הרע, וזהו וירא מנוחה כי "טוב", וכתוצאה מענין זה נפעל ענין של שליטת הדעת על החומר (ובמצב של התערובת השליטה בידי החומר).

ויל"פ את הכח המיוחד של יששכר ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים, שזהו הכח של קידוה"ח, (ואפשר דזהו דאיתא דבימי שלמה קיימי סיהרא בשלימותא), ועיבור השנים אשר ע"ז נאמר לא' גומר עלי שעניני החומר מתנהגים עפ"י הכרעת הדעת של ב"ד, ואפ"ל דלענין זה היה ההתנגדות של יוון לקידוה"ח, באשר כפי שנתבאר ענינם לשעבד את החכמה אל החומר, ולא האמינו שבכח החכמה לשלוט ולשעבד את כח החומר תחתיה.

א. ובוזה יל"פ מה שאמרו זכה נעשית לו סם חיים וכו', והביאור דזכה מלשון זיכוך החומר, שאז בכח החכמה הוא שולט על החומר, ולא זכה הרי הוא אדרבא משתמש בכח החכמה להגדיל ח"ו את כח החומר, ועד"ז מה שאמרו שהמלמד את בתו תורה וכו', כי האשה מצד החומר.

פודים

מאמר י"ח

שודש המאבק בין ישראל לעמים בפודים

א

יש לעמוד בסוד הטעם שלא נזכר ש"ש במגילה, דנראה שהוא גילוי מילתא לאופי המאבק בין ישראל לעמים באותו הזמן שהיה תלוי במאבק בין צורת אדם להיפוכו, ולא מאבק בין עובדי ה' למי שלא עבדו, וצורת אדם תלוי במידות, וכמו שיתבאר להלן, וענין זה מקומו באדם עצמו, ולא דווקא בקשר שלו לעליונים [אף שהוא קשור ותלוי זב"ז] שע"כ אין כאן מקום להזכרת ש"ש.

ומהלך ההשגחה שהוביל לתשועת ישראל, וביטול כח העמים, היה ג"כ ענינו ההשגחה הכללית ע"פ המבו' בנביא, "גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם, ולתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", וענין זה הוא ההשגחה התמידית שקיימת בעולם תמיד מאז הבראו, ושייכת לשם אלוקים גימ' הטבע, ולא דווקא להשגחה המיוחדת השייכת לישראל ביחוד, השייך לשם המיוחד, שנתגלה בעת יצי"מ, ומהלך המגילה שייך למהלך הראשון שהוא ההשגחה הכללית, הקיימת תמיד בסדר הנהגת העולם וכך תמיד הנהגתו וסידורו, וע"כ אין כאן מקום להזכיר ביחוד ש"ש.

וענין ההשגחה המוזכרת כאן היא בתרתי (א) "לתת לאיש כדרכיו", והוא ענין מדה כנגד מדה, (ב) "כפרי מעלליו" שהשי"ת סידר ומנהיג העולם שעונש הרשע ושכר הצדיק יהיה תוצאה של מעשיהם שלהם עצמם, וכמש"כ "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", וזהו שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז, וכאותו א' שסיקל אבניו מרשות שלו לרה"ר, ובסוף נכשל בהם ונפל, ומכח הנהגה והשגחה זו, נפעלה תשועת ישראל באותו הזמן ונתבטל כח הרע של אומ"ה.

ובכאן צריך לבאר את המאבק שהתחולל אז בין ישראל לאומ"ה, ואת נקודת הנצחון אשר הטתה את הכף והפכה את היוצרות, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם.

ב

ונראה שמסדר העולם סידר ענין מזלות וכוחות רוחניים, שאין לך אדם שאין לו שעה, וניתן לכל אדם ואומה שעה העומדת ומצלחת להם, אשר יכולים באותה שעה לזכות להצלחת וטובת עוה"ז [עם עוה"ב] ולהכניע שונאיהם תחתיהם, ומבו' ענין זה בקדמונים בכמה מקומות.

והשעה ההיא היתה שעתו של המן ימ"ש, אשר מזלו הצליח והרימו לרום המדריגה, ואפשר שגם הגזירה על בני ישראל היה בתולדה מזה שהיות ומרדכי וישראל הפריעו לו בדרכו ע"כ מצד כח מזלו היה יכול לכלותם, והיה ע"ז הסכמה מלמעלה, וכמו שניסה עפ"י הפור הוא הגורל אשר סייע לו להעמיד הזמן הנרצה להפיק זממו וכל מעשיהם ודרכיהם היה עפ"י חכמת המזלות, וכמו שהתייעץ בכ"ד עם חכמיו וזרש אשתו, שכנראה היה להם יד ושם בחכמה וכמבו' במדרשים, וע"כ היה מספיק גם חטא מעט לעזורו ע"ז, וכמו שאמרו דרשע שהשעה משחקת לו, צדיק גמור אינו בולע, אבל צדיק שאינו גמור בולע, וח"ו נחתמה הגזירה בטבעת המלך.

וענין הישועה שהמן בעצמו גרם לעצמו לאבד הכל, ונראה לבאר שהנה הי"ת ברא את העולם להיטיב לבריותיו, כמו שמבואר במס"י שמדריך הטוב להיטיב, וע"ז נוסד כל סדר העולם, ותכלית הנולד מזה הוא הכרת טובו יתברך ולהודות לו ולעבדו, אשר גם זה הוא הכונה בבריאת העולם "בגין דישתומודעון ליה", והיה אם ימצא שיושפע לאדם כל טוב והצלחת העולם, ולא יגרום לו כ"ז להרגשה שטוב לו ויהיה לבו רע עליו כאילו אין לו כלום, א"כ זהו סיבה לקחת ממנו את הכל ולתת כ"ז למי שנהנה ממנו, וכופין על מדת סדום, כי לא ברא הי"ת את העולם לבטלה רק ליהנות ממנו ולהיטיב לבריותיו, ואם שכל הצלחות העולם לא יטיבו אין בהם חפץ.

וע"כ נראה דבכאן היתה נקודת הישועה, כי מזלו של המן עלה והתרומם והצליח במעשיו וגזירותיו עד אותה שעה שהעיד על עצמו ואמר "וכל זה איננו שוה לי" וכו', הרי שהעיד וגילה בעצמו כי כל אותו החסד והטובה שהשפיע לו הקב"ה אין לו מזה שום הנאה ואינו שוה לו כלום, ומכאן ואילך התחיל מזלו לשקוע כמבו' במגילה ע"י אותה העצה עצמה של עשיית העץ, שעשה אותו לעצמו [פרי מעלליהם], והענין כמבו' שאם באמת אינו נהנה מכל הצלחתו א"כ שוה"ד נותנת לקחת ממנו הכל, ולתת דווקא למרדכי אשר הוא מסוגל ליהנות בטובה.

והענין הוא המבואר בפרקי אבות בהבדל שבין תלמידי אברהם אבינו לתלמידי בלעם הרשע, וכל חילוק המידות מבואר שם שהצדיקים שמחים בחלקם, והרשעים כמה שיש להם אינו מספיק ורוצים יותר ויותר, וגם מפריע להם מה שיש לשני וזהו ענין עין רעה, וע"כ הצדיקים אוכלין בעוה"ז וכו', ואילו הרשעים נאמר בהם שם לא יחצו ימיהם, וענין העונש הזה אינו בגדר עונש רק בא לומר שמהלך זה משולל בעיקרו

וכמו בבן סו"מ שירדה תורה לסוף דעתו שמתיצב ע"ד לא טוב, שלא יצא מזה התכלית הנרצה, וע"כ הדין לסלק אותו מן העולם מיד, וכמו"כ היא המדה בתלמידי בלעם הרשע, שהיות ודרכם מושללת מעיקריה ואין לה שום תכלית ע"כ מסלקים אותם מיד מן העולם, וזהו ביאור בעונש המבו' בהם, ודוק.

ג

ואולם עדיין יש להתבונן בשורש הענין וההבדל שבין תלמידי אאע"ה לתלמידי בלעם הרשע, ונראה שהיסוד בזה הוא, הכרת הטוב והחסד וההתבטלות כלפי מעלה, כי תלמידי אאע"ה הם אותם שלמדו את האמונה שהכל מאת הי"ת, ואין להם מעצמם כלום רק הכל נדבה וחסד מאתו ית', וע"כ מה שיש להם הוא יותר מחלקם, ומודים ומהללים ומכירים בחסדו ית', משא"כ הרשעים שמייחסים את כל ההצלחות לעצמם לכשרונם ולמזלם, וע"כ כל מה שיש להם נראה להם מעט ויש לו מנה רוצה מאתיים, כי כל כמה שמצליחים כן גאותו גדלה יותר ויותר ונ"ל שמגיע לו יותר מזה, ומזה בא שאין לו הסיפוק והשמחה בחלקו.

וזהו השורש שעשה המן את עצמו ע"ז, ורצה שהכל ישתחוו לו ויכבדוהו, וכמו פרעה שאמר לי יאורי ואני עשיתיני, והכל מחמת שלא הכיר את בוראו, וכמו שאמר מי ה' אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ה' וכו'.

וכשנתבונן נראה דאכן זהו בעצמו מה שגרם לו את חוסר הסיפוק מכל מה שיש לו, כי היה זה מה שמרדכי לא אבה לכרוע ולהשתחוות לו, וע"ז אמר וכ"ז איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה וכו', וכאן גילה כי לא הנקודה רק הכבוד החיצוני אשר חייב לו, כי מה מרדכי ועמו שוים אחר שכבר נחתם עליהם הגזירה, רק הכל מפני שמרדכי פגע בשורש הבדואת שלו מה שהחזיק ורצה שכולם יחזיקו אותו ע"ז, וכאן טפחה לו האמת על פניו כי בפנימיות לבו הרגיש שהאמת עם מרדכי שבז לו ולגאותו ומשוגותיו, וזה אשר נטל ממנו כל הנאתו, כי אם אינו מייחס זאת לעצמו רק להקב"ה והרי הוא חייב בהכרת הטוב א"כ הכל אינו שוה לו, ובנקודה זו היה שורש ומאבק והנצחון של ישראל על אומ"ה. וע"כ היה שוה"ד להעביר כל הטובה המיועדת להמן למרדכי דווקא באשר נתבאר שהחסרון דהמן היה שיחס הכל לעצמו ועשה עצמו ע"ז ובאשר שהיפוך הגמור ממנו היה דווקא מרדכי שהיה בבחי' זושל לא יכרע ולא ישתחוה ע"כ זכה בגדולת המן מרדכי דווקא

וזה ענין ה"ונהפוך הוא" כי כל ישועת ישראל לא היה דור חדש וטובה חדשה רק הכל היה בבחי' ההפיכה שמה שהיה מיועד להמן ולאומ"ה ניתן למרדכי ולישראל והענין כמו שנתבאר לעיל שאין הקב"ה בורא טובת העולם לבטלה וכאן שאין הוא ראוי להמן ולאומ"ה הוכרך שנתבאר לעיל ע"כ נלקח מהם וניתן למי שראוי לו, ודוק.

עוד נראה פרי מעלליהם יאכלו ששפכה לו בתו קיתון על פניו, ומאין בא לו זאת, מבתו, וכי מהיכן ספגה את החינוך לגאווה ולהשפיל את זולתה, וכי לא הספיק לה הכבוד שמרדכי מוביל את המן ומכריז ככה יעשה וכו', עד שהוצרכה גם להוסיף לו קיתון על ראשו, כ"ז הלא מבית אביה וחינוכו שלא להסתפק בכלום ולבזות את רעהו עד עפר, וזאת אשר פגעה בראשו ומידו היתה לו זאת פרי מעלליו.

ד

וכאן אנו שבים לנקודת המאבק שבין ישראל לאומ"ה, כי הקב"ה ברא את העולם להיטיב, וגם כדי שיעבדו לבוי"ת וישתמודעון ליה, והנה התכלית הראשון הוא נגלה כי כל הבריאה כולה שופעת חסד וטובה מאתו יתברך לברואיו, אמנם התכלית שהיא לעבודתו ולהכרת טובו הוא נסתר, כי אין דבר שיורה עליו בבריאה שזהו רצון הי"ת ואפשר לחשב כי הי"ת עזב את הארץ, ואם צדק מה יתן לו, ואין חפץ בעבודה וביראה מלפניו ועבודתו, אכן זה האמת אשר נודע לעם קרובו כי זהו כל תכלית הבריאה ואומ"ה אינם מכירים בזה רק שיטתם שהעיקר שיהיה טובה לברואים, וזה כל חפצם והגיונם, וכל שיטותיהם שממציאים לתיקון העולם עד ימינו ועד בכלל, הכל סובב רק על נקודה זו למצוא הדרך והשיטה אשר יסודר הנהגת העולם באופן שיהיה טוב ואושר לכל בני"א, אבל שצריך להכיר חסד ה' ולגמול לו ביראתו ועבודתו, בזה אינם מכירים כלל, ואדרבא לדידם ישראל רק מקלקלים בזה את כל סדר העולם במה שמרבים להקטין את ערך האדם, ולהשפילו לפני השוכן בשמים, וכל טובה וחסד שהשפיע להם הרי הם מקטינים עצמם יותר ויותר, ולפי השקפתם ודרכם של אומ"ה זהו עוד קלקול וחסרון, להפסיד את הנאת האדם מעולמו, ולא לחנם שיטת העמלקים עד סמוך לדורנו ימ"ש, כי כל הקלקול של העולם הכל הוא בני"י שמזכירים תמיד את ה', כי לשיטתם גם אם יש ה' בשמים על השמים כבודו, ואפשר גם אולי לפעמים להודות לו ולשבחו, אבל זאת שמעמידים אותו כעיקר העולם, וזוכרים אותו תדיר ובכל עת שבת היום פסח היום, זה אינם יכולים להשלים ולדעתם הוא עוד ענין קלקול וחסרון, [וכן בכל הגזירות תמיד יש כאן ענין קטרוג על ישראל ודרכם, מאומ"ה כפי תפיסתם הם בסדר הבריאה והנהגתה, וכנראה שיש להבנתם ודרכם שורש ויסוד לטעות בו מתוך העולם עצמו, וע"כ עד שלא מתברר ע"י ישראל שטעותם אין בהם ממש א"א להפטר מקטרוגם והרי הם מצליחים למלא חפצם בתחוננים ובעליונים עד שיתבטל טעותם והטעותם ועי"ז סר כחם מעליהם וחוזר בנין הקדושה למקומו].

ובכאן נתברר הענין כמו שנתבאר לעיל כי באמת שני התכליות של בריאת העולם קשורים ותלויים זב"ז, ובהתבטל האחת אין גם מקום כלל להשני, כי אם לא יהיה הכרת ה' ועבודתו ויראתו ולהודות לו על חסדו, שזהו אמנם התכלית הנסתר מצד הבריאה שוב יתבטל גם התכלית של ההטבה, ולא יהיה קיום לעולם כלל, רק מצב דאישי את רעהו חיים בלעו, וכל א' וא' יראה רק את עצמו, וכדרך תלמידי בלעם הרשע,

והבירור שנעשה בזה הוא דאין זכירת הי"ת ועבודתו דבר נוסף אל העולם אלא הוא מסדר הבריאה והעולם ובלי זה אין קיום להבריאה, וזה ג"כ טעם שאין הזכרות ש"ש במגילה, כי להזכיר את ה' נמצא דנתייחד לו מקום רק במקום שנזכר, ובאמת במגילה הבירור דא"א לעולם כולו בלא זכירת הי"ת וכדנתבאר, והבן.

וע"ז נוסד חג הפורים, שאין בו עניני מצוות בין אדם למקום אלא רק קביעות משתה ושמחה, והענין להראות שהעולם וטובו נבראו בשביל ישראל ורק הם ראויים לשתות ולשמוח היפך מהבנת המן וסייעתו ימ"ש, ונתקנה בו מצוות משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים שהוא מדרך תלמידי אאע"ה, אשר כל אחד שמח בטובת חברו וחפץ בטובתו, ומלוה ה' חונן דל.

ה

ונחזור לראשונות, כי עד מ"ת ומעמד הר סיני, לא נתגלה הענין דהקב"ה חפץ שיעבדוהו, והיה נראה שתכלית הבריאה רק להיטיב עם ברואיו, ואשר ע"כ גם בדור המבול לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, מה שהיה א' יורד לחיי רעהו ומקלקלים את סדר העולם וטובתו, ובמ"ת נתגלה הענין שהי"ת חפץ שיכירוהו ויעבדו לשמו, ואולם נתיחד זאת רק לישראל, ואומ"ה עדיין בשלהם ובשיטתם כקודם מתן תורה, ואחר שגלו ישראל מארצם היה נראה שנתבטל הענין ולא הצליח כחפץ הי"ת מעמו ישראל, וכאן מצא בע"ד מקום לגבות את חובו, ובאו אומ"ה לטענה כי מוכח דרך שיטתם ודרכם היא האמת שיש לה קיום לפי סדר העולם, וע"ז סבב הלך המהלך של פורים, וכדנתבאר.

והנה גם במ"ת עצמו סירבו אומ"ה לקבל את התורה משום טענה זו עצמה שדרכי התורה סותרים לקיום העולם וכמו שטענו איש איש לפי שיטתו ודרכו, וגם אחר שקיבלו ישראל את התורה עדיין מחזיקים בטענתם עמא פזיזא דקדמיתו פומיכו לאודניכו, שאא"פ לקיים את התורה עפ"י סדר העולם, ואמנם אפשר דמצד זה היה חסרון גם בהקבלה של ישראל, אשר מצד זה נצרך כפיית ההר כגיגית, כי אם אמנם שישראל הקדימו נעשה לנשמע אמנם היה זה מפני שהבינו שהתורה אמנם דבר טוב, ורצון הי"ת בזה, אבל מ"מ היה נראה שהתורה דבר נוסף על העולם, דיש העולם כפי שהוא בתכלית השלימות והקב"ה רוצה להוסיף עליו תורה, כדבר נוסף, וחוף לסדר הבריאה (ואמירת נעשה ונשמע עצמו הוא דבר נכון כשלעצמו שמקבלים בלי חשבון, אבל מ"מ יתכן שאח"כ כשיעשו את החשבון שוב לא יעלה החשבון יפה, ונמצא שהיה טעות בהקבלה), ובפורים נתברר הענין שבלא התורה אין מציאות וקיום לעולם כלל, והכרה זו עצמה היא גדר הקבלה ברצון, כי כל רצון וטובה שיש בעולם, זקוק הוא להכרת המטיב ית"ש, ותלוי הוא במדת ההתבטלות אליו ית"ש, לעבודתו ולרצונו, כי עמך מקור חיים באורך נראה אור, וחיים ברצונו, והי"ת יאיר עינינו ברחמי ויראנו מתורתו נפלאות, בעה"י, ובס"ד.

מאמר י"ט

גילוי מעלת ישראל מול גנות האומות

א

ביארנו כבר, כי מפלת האומות היתה ע"י מדותיהם הרעות, ובאמת במגילה ניכר מאוד ההבדל בין מדות טובות דישראל ומדות רעות דאומה"ע, והמעין היטב במגילה רואה איך אחשוורוש והמן הפילו את עצמם במדותיהם המושחתות, והעיקר והשורש הוא ענוה וגאווה, ונביא כמה דברים מהמגילה לדוגמא, והמעין יראה כן בכל המגילה, והנה על אחשוורוש מיד רואים את מדותיו המושחתות, בהראותו את עושר כבוד מלכותו וכו' - גאווה, מאה ושמונים יום - תאוה, להראות העמים את יפיה - החשבת היופי לעיקר, ולזול ערך כבוד המלכות, שכרון עד כדי איבוד חושים, ויקצוף המלך וכו' - כעס להשחית, ויאמר המלך וכו' - הסתרת הנגיעה ע"י משפט כביכול שהרי הסיבה העיקרית הכעס וסופו מוכיח כשון חמת המלך וכו' ואח"כ אשר לא תבוא - אכזריות איומה כלפי אשתו, תוך העדר כל רגש רחמנות וסלחנות.

ומאידך על אסתר המלכה כתוב במגילה, לא בקשה דבר - ענוה וצניעות, אי רדיפה אחר כבוד; ובהקבץ בתולות שנית - להשתומם; אין אסתר מגדת - לא מסתחררת מזה דיכולה לעלות לגדולה. כמו שהפסוק מציין בפירוש, בשם מרדכי, אמת, ענוה, הכרת הטוב (וכולו איתניהו); לא הגידה אסתר.

ועל המן כתוב במגילה שכולם כורעים ומשתחוים להמן - גאווה, עד להשחית, עושה עצמו ע"ז (כפירש"י), ואינו מכיר שהוא ביד המלך; וימלא המן חמה - כעס; ויבז בעיניו ויבקש המן וכו' - נורא ואיום בגלל חשבון פשוט של כבוד, להשמיד עם שלם; ויאמר המן וכו' - שקר וצביעות, דורש את טובת המלך; ישבו לשנות - שמחה לאיד, וימלא המן חמה - כעס, וכ"ז איננו שוה לי - אינו שמח בחלקו לעולם. ויספר המן וכו' ולכל אוהביו ויאמרו לו חכמיו ובפעם קודמת בעשיית העץ נאמר אוהביו - ברגע שראו שנופל פרח האהבה ונעשו חכמים; וישלח ויבא וכו' - כאן כבר אינו יכול להתאפק עד י"ג אדר, והוא מוכן כבר לוותר על ה'ויבז בעיניו', לא נעשה עמו דבר - חוסר הכרת הטוב; ויאמר המן בלבו - גאווה נוראה,

אמנם על כלל ישראל כתוב במגילה, ובבזה לא שלחו את ידם - לשמור על טוהר המלחמה ולא לנצל לעינים פחותים וכו'; משלוח מנות ומתנות לאביונים - החלו לעשות, ואידך זיל גמור.

ב

והנה חובת השתיה בפודים, כתב בא"ר הטעם מפני שכל הניסים נעשו ע"י משה כי בתחילה נטרדה ושתי ע"י משה, ובאת תחתיה אסתר, ואח"כ מפלת המן היה ע"י משה, ולכן חייבו חכמים לשתות ולהשתכר וכו', וצריך פירוש.

הנה מודגש במגילה דהמעשה עם ושתי היה כטוב לב המלך ביין, עוד מודגש במגילה כי כל הריגת ושתי היה כתוצאה מ"חמתו בערה בו" שהוא לשון מופלג של חימה כי היה מעשה שנעשה שלא בישוב הדעת, אלא מתוך חמה וכעס בלתי מרוסן, (אשר לא מתאים אפי' להדיט וכ"ש למלך), וכמו"כ מודגש אח"כ "כשוך חמת המלך" וכו' זכר את ושתי וכו', שמכל זה עולה ניגון של חרטה וצער על מה שנעשה בשעת הכעס וכמו שפירשו חז"ל, וחוסר הישוב והטעם היה בעצם הגשתה למשפט לפני יודעי דת ודין והרי אשתו של המלך כגופו, והמלך לא דנים אותו, ומלבד כן הרי ענינו של המלך עם אשתו הוא ענין פרטי שלו, ואם הוא מוכן לסלוח על מה שחטאה נגדו, או לא, ומה ענין כאן ל"משפט ציבורי", גם בכל טיעוניהם של היודעי דת ודין נעלם השיקול של טובתו הפרטית של אחשוורוש אשר ישאר בלא אשה, וכל שיקוליהם היה רק טובת המדינה, ואולם בזה לא אשמים הם רק אחשוורוש עצמו בעצם הגשתו את ענינו הפרטי לפני יודעי דת ודין, הרי הסיקו מזה שאין לו כל ענין באשתו והוא רוצה לדון אותה לפי מה שנוגע לטובת העם בכל חומר הדין, וכ"ז היה תוצאה של הכעס שבער בלבו באותה שעה וכעדותה של המגילה.

הצידוף של כל הנ"ל עם ההקדמה של כטוב לב המלך ביין, ענינה, כי בשעת השכרות מתרופף באדם כח שליטת הדעת והשכל על מידותיו, ומתגלים תכונות ומידותיו של השותה כפי מה שהם, וכאן נתגלה כח החימה הבלתי שקולה של אחשוורוש, אשר אם לא היה זה בשעת שכרות היה מבין שיצא מן השורה, והיה משליט את שכלו על כעסו, משא"כ בשעת השכרות, הרי שהחמה היתירה, קלקלה את השורה, לנהוג כפי שנהג, ולאבד את אשתו.

וזהו בג' דברים אדם ניכר, ושנים מהם בכוסו ובכעסו, וכ"ש כשמצטרפים שניהם יחדיו, וכאמור.

ג

כאמור לעיל, הרי שתשועת ישראל באותו הזמן, היתה ע"י ניצול כח תכונותיהם ומידותיהם המושחתות של אומ"ה, אשר הביאו על עצמם את המפלה, ותשועת ישראל, גם חשבונה של אסתר כשזימנה את המן לסעודה, היה מתוך הכרה של כל כחות הנפש והחולשות של אומ"ה כמבו' בגמ' מגילה, וכמו"כ הרי תליית המן היתה ג"כ מעשה בלתי שקול מצד אחשוורוש, ושוב תחת הרושם של החימה הגדולה

צו קול שמוחה

והמפעפעת ששלטה בו, כמודגש בסיפור מהלך המשתה והמלך קם בחמתו וכו', ושוב אחר התליה מוזכר וחמת המלך שככה, מעשיה ופעולותיה של אסתר היה לעורר את כח החמה הבלתי שקול של המלך, וכאמור בגמ' קנאתו במלך וקנאתו בשרים, וע"י כך לגרום מצידו למעשה פזיז ומהיר אשר בכך יסתום את הגולל על המן ובכך תבטל גזירתו, אלא שידעה כי כדי שבאמת כח החימה ישלוט במלך עד שיעלם ממנו כח התבונה יש צורך להשתמש במשתה היין, שיפעול עליו כנ"ל לעורר את כח המדות ולהחליש את כח הדעת, ואז תוכל להפיק זממה, ויצליחו בידיה תחבולותיה.

וכאן יש מקום בפורים לגלות את הצד השני של המטבע, כי כמו שהיין כשמעלים את כח הדעת גורם להתגלות תכונותיהם הנשחתות של אומ"ה, כמו"כ להיפוך בישראל גורם הדבר לגילוי יתר של תכונותיהם הנעלות ושאיתם הרוחנית ואדרבא מתעלים ע"י השתיה, וכמו שאמרו חז"ל כשישראל בסעודה וכו' עוסקים בדברי תורה והעמים בדברי תפלות, יש בזה משום גילוי מדת האמת שבתשועת הפורים, שלא יתפרש כאילו היין גרם לעירבוב וטשטוש ועי"ז נגרמה התשועה, אלא להיפך, שהיין סייע לגלות את האמת המסתתרת תחת מעטה הדעת, שהיא כח חיצוני יותר בנפש, וגרם לגלות תכונת הנפש הפנימית כפי מה שהיא, כי על כן נראה כי הירידה שע"י היין היא דווקא באומ"ה, ואילו בישראל אדרבא מתעלים ומתרוממים ע"י מצוות השתיה כדת, ויש בשתיה זו משום גילוי ובירור נס פורים שענינו כפי שנתבאר צד העדיפות וההבדלה שבין ישראל לעמים, והארת נקודת האמת שבתשועת הפורים, בעה"י ובס"ד.

מאמר ב

פודים אינו בטל

א

מצינו ענין שמחה בפודים שלא מצינו דוגמתו בזמן אחר, אפילו בחגים ובמועדים, "משנכנס אדר מרבין בשמחה", "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע". וצ"ב ענין התפרצות השמחה בלי גבול שיש בפודים.

ונראה לבאר הענין, דהנה כל שמחה מופיעה תמיד כשיש שלימות כשלא חסר דבר, וכך הוא בחיי האדם שזמן השמחה הוא זמן הנישואין, ששם מצינו תוקף ענין השמחה, כי אז האדם מגיע לידי שלימות, וכן בסדר המועדים "זמן שמחתינו" הוא חג הסוכות, באשר הוא מסמל השלימות, אמנם נראה דעדיין גם בזמן השלימות שיש שמחה עדיין אין בזה שלימות גמורה של שמחה, כי השלימות העכשוית עדיין אינה מופקעת מהעדר, ורק מתי שמתברר שהשלימות היא קנין נצח, שאין כח בעולם שיכול לשלול אותו, אז מגיעה שעתה של השמחה במלואה, שמחה שאין לה גבולות.

ונראה דבפודים נתגלה ה'לא מאסתיים ולא גאלתיים' וכו', והיינו דאין מצב וכח בעולם שיכול להבדיל ח"ו בין ישראל לאביהם שבשמים, וזה ענין השמחה שפורצת כל גבול, כי נתברר שכל השלימות של ישראל קיימת לנצח ואינה מתבטלת.

וזה מה דאיתא בגמרא "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה", שמחתו של אדר באה כנגד המיעוט של השמחה שיש בחדש אב, תחת אשר באב האבילות באה על העדר וסילוק והפסד, בא חודש אדר ומלמד בהסתכלות פנימית כי אין שום העדר וסילוק, ואותה שכינה נמצאת ותמצא ואין כאן אלא הסתר חיצוני, כי עיקר ביהמ"ק הינו המעלה של גילוי שכינה והשראת שכינה, ובגלות נראה שנסתלק ענין זה, ובפודים נעשה גילוי הענין דגלתה שכינה עמהם ואין כאן סילוק כלל, רק בפנים אחרות.

והשמחה מתייחסת אל החיים, כמורגל דאמרי אינשי על שמחה "לייבדיג", ובמקרא 'ותחי רוח יעקב', ובקהלת מצינו 'ויין ישמח חיים', ויש בזה ב' פנים, (א) שהשמחה היא תנועה של חיים, ואבילות הוא היפך שמחה, ולא מצינו ענין אבילות רק על סילוק חיים, (ב) שהחיים עצמם הם מקור לשמחה, וכדאיתא מה יתאונן אדם חי, דיו שהוא חי, וכל אשר מחובר אל החיים יש ביטחון, כי אף שכפי שכתבנו השמחה

צח קול שמחה

תלויה בשלימות, מ"מ בפנימיות הרי דעצם החיים הם השלימות האמיתית, כי עצם החיים כוללים בתוכם את כל השלימות.

וחיים הוא ענין חיבור אל שורש, כמו שמעייין נובע נקרא מים חיים ואין לפרש שהטעם שנקרא כן הוא משום שהחיים דבקים עם התנועה, וע"כ בהיות שהוא מתנועע ע"כ נקרא חי, כי מצינו ג"כ באר מים חיים, והבאר אינו מתנועע רק עומד במקומו ושואבים ממנו, רק שיש בו תמיד מים מהקרקע. והיינו כיון שהם מחוברים לשורשם [והיפך זה הוא ח"ו ענין הכרת] וכל שהוא חי באופן של חיבור הראוי לכל מה שצריך להתחבר יש לו את כל השלימות ואינו מופקע מכלום, וזהו כל אשר יחובר אל החיים יש בטחון, [אבל גם אשר עדין אינו מחובר הנה עצם החיים מהוים את האפשרות לחיבור וזהו ג"כ חיבור] וע"כ יש שמחת חיים שאינה תלויה בכלום רק בעצם החיים, אמנם בד"כ אין זה מתגלה כי הענינים שחסרים לאדם תופסים לו את כל הלב עד שאין פנאי לשמות, וזהו תכונת היין המשכר הכל עד שמביא לשמחה, והנה אם השמחה שמביא היין היתה שלא במקומה א"כ ודאי שלא היה ראוי כלל לשתות, אכן באמת היין רק משכח את המפריעים המסתירים את שמחת החיים והשמחה הפורצת היא שמחת החיים הראויה, וזהו ויין ישמח חיים.

האבילות שמצינו על החורבן, ענינה כענין אבילות על מת באשר החורבן וסילוק שכינה ענינו ניתוק מהקשר של כנסת ישראל עם חי העולמים, ואילו בפורים מתגלה כי עצם החיבור קיים, ולכן בפורים הוא עת גאולה ממוות לחיים, וזמנה של שמחת החיים, חייה של כנס"י, המופקעים בטבעם של חיים מכל צורה של העדר והפסד, זהו זמנה וזהו עתה ויין ישמח חיים.

ב

ובגילוי דלא מאסתים ולא געלתים נראה דנעשה גילוי מחודש של ענין הבחירה בישראל, שהבחירה היא תמיד מצד העצם ולא מצד מעשים, וזהו לא מרובכם כדאמרן, ובזה נמצא דמה שאמרו חז"ל קיימו וקבלו הוא מקביל לכל המהלך של מתן תורה ויצי"מ, והיינו דהמקור דמתן תורה היה ביצי"מ אשר נגאלו משעבוד לחרות ואח"כ כתוצאה מזה קבלו התורה, וכמו"כ כאן היה גאולה ממוות לחיים ואח"כ ענין קבלת התורה.

והביאור בזה, דגאולת מצרים היתה בבחינת שטר, וגאולת פורים היתה בבחינת קיום השטר, כי הגאולה דמצרים היה ענין של בחירה, דבהגאולה נבחר ישראל לגוי, ואשר כתוצאה מענין הבחירה נתחייב ענין קבלת התורה, ותוכן הבחירה הוא כמו דנתבאר להיות הענין קיים בכל ענין ומצב, ואז לא היה חידוש דהיה בבחי' 'חסד נעורין ואהבת כלולותיך לכתך אחרי' וכו', אולם קיום הדבר הוא בגילוי, ד'לא מאסתים

ולא געלתי'ם שמתגלה בפורים דוהו בכל מצב ובכל זמן, וזהו קיום לענין הבחירה. [וזהו וששון זה מילה כי המילה הוא ברית וענין ברית להיות בכל מצב והברית היה להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך, וזהו לא מאסתיים וכו' להפר בריתי אתם כי אני ה' אלוקיהם].

וכענין הבחירה שהיה כתיבת השטר, כמו"כ היה ענין קבלת התורה התחייבות וקבלת עול, משא"כ בהבחירה דפורים דהוא ענין קיום השטר, כמו"כ היה קיום הקבלה קיימו מה שקבלו כבר, וזהו הרצון שנתחדש בקבלה זו שנולד מכח הבחירה שאינה תלויה בשום דבר, וכמו"כ נעשה ענין התורה ברצון כמים הפנים וכו', וענין מלחמת עמלק מצטרף לכאן להענין ג"כ כדרך שהיה במהלך הגאולה ומ"ת דמצרים שבא עמלק ביניהם להשחית הענין וכמו"כ כאן, ובכאן ג"כ באופן של גילוי סוף כוונתו להשמיד להרוג ולאבד וכו', וגם נעשה כאן גילוי למפרע על עמלק מאז, ומעתה יש לנו כאן ענין חדש בפורים אשר בהיותו חתימת המעגל השנתי הוא כולל בתוכו ענין כל המועדים, פסח - גאולה בחירה, שבועות - מ"ת, ר"ה - בכל המגילה נרמז הקב"ה בהמלך כידוע, והנה ענין המלכות^א הוא דכל הנעשה בכל העולם, הוא על פיו, וענין מלכות שכל המעשים לשמו אפי' בלי מצוות ומע"ט, וענין זה נתבאר בעיקר בפורים דגם כל עניני הטבע מושגחים מאתו ולתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, ודרשו וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקינו על פורים.

א. מלכות - שהכל שייך למלך, קבלו מלכותי ואח"כ גזירותי דענין מלכותי שכל המעשים לשם המלך ולא דווקא מצוות ומע"ט.

כהשלמה לשלשת מאמרי פורים שסובכים והולכים על המדות של ישראל מול האומות, ראיתי לצרף מאמר נפלא מאבינו זללה"ה על הנהגת החכמה במדות

מאמר בא

ההבדל בין מידת החכמה למידת החסידות

א

בהפטרה בפרשת ויחי, מתמיהים הציונים האחרונים של דוד המע"ה לשלמה המלך בנו שלא להוריד שיבת יואב בן צרויה ושמעי בן גרא בשלום שאלו.

ונראה הביאור בזה, דכאן לימד דוד המע"ה לשלמה היאך תהיה הנהגתו בעניני מלכותו וארח חייו, דהנה הרמב"ם (פ"א מהל' דעות הלכה ד"ה) כתב דהמעביר על מדותיו וסולח ומוחל להחוטאים כנגדו עד קצה האחרון וכן בכל מדה ומדה הוא הנקרא חסיד, וההולך בדרך הממוצע הוא הנקרא חכם.

והנה דוד המע"ה נקרא חסיד כהא דשנינו בברכות (ד, א) וע"כ היתה מידתו למחול לשונאיו ומחל לשמעי וליואב, וע"ז ציוה את שלמה שהוא לא יתנהג במידה זאת עכ"פ בנוגע למלכותו, אלא במידת החכמה לענוש החוטאים כנגדו, וזהו שאמר 'אל תנקהו כי איש חכם אתה', וכן גבי שמעי 'עשה כחכמתך', דזה היה עצם הציווי לנווט דרכו בהנהגת החכמה.

ב

ונראה דיתכן דאע"פ שראוי לאדם עצמו להיות חסיד ולילך בדרך החסידות שהיא דרך הקצוות, מ"מ את בניו צריך לחנך לדרך הבינונית ולצוות עליה, שזה הביא הרמב"ם (שם פ"א ה"ז) "הדרך אשר חניך ולימד אברהם אבינו ע"ה את בניו", עיי"ש. ומצינו עוד בחז"ל (יבמות וסנהדרין) ומדריכם דרך ישרה עליו הכתוב אומר וידעת וגו', וכ"כ הרמב"ם (שם בהלכות ג – ה) דדרך הבינונית היא הנקראת ישרה, וא"כ יתבאר דצריך לחנך הבנים לדרך האמצעית.

וא"כ זכינו להבין הציווי של דוד לשלמה על התנהגות הנ"ל שהיא דרך האמצעי, וכתב עוד שם הרמב"ם דההולך בדרך הישרה מביא ברכה וטובה לעצמו שנא' למען

הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו, שזהו המשך הכתוב הקודם 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וכו' (ואולי זהו סיומא דקרא לעשות צדקה ומשפט דהיינו מיצוע בין חסד לדין), ובזה מדוקדק המשך פסוקי ההפטרה הנ"ל שכתוב לעיל מיניה, ושמרת את משמרת ה' ללכת בדרכיו וכו' למען יקים ה' את אשר דיבר עליו לאמר וגו' וגם אתה ידעת וכו', דלכאורה אינו מובן מאי וגם, אכן להנ"ל א"ש, דקיום ההבטחה של ברכת ה' תלויה בהנהגה זו על הדרך הישרה דרך האמצעית, ודו"ק.

ג

ונראה עוד, דהנהגת המלכות ראוי להיות דווקא בנוהג החכמה, דעיקר המלך הוא המשפט וכמבו' בכמה דוכתי, ומלך במשפט יעמיד ארץ, ומשפט הוא דרך האמצעי, וכאשר שאל שלמה מאת ה' חכמה כדי לעשות משפט, ועל כרחך, דשלימות המלכות הוא דווקא בהנהגת החכמה ומיצוע, וכבר נודע דלשון נמלך בדעתו נגזר מלשון מלך, ולכן הראש הוא מלך האיברים, בעבור מה שיש בו החכמה, ואולם דוד המלך ע"ה שנהג אף במלכותו בחסידות י"ל דבאשר כבר נהג קודם למלכותו בחסידות אמרו ז"ל עה"פ 'אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח', דמי שנהג במדת הענוותנות ועלה לגדולה אין לו להניח ענוותנותו, (ומיירי כאן לפנינו משה"ד דאל"ה מאי קמ"ל), וע"כ דוד המע"ה החזיק במדה זו עד קצה האחרון, אבל לשלמה ציוה להתנהג בדרך האמצעי.

[ואולי] בזה י"ל תשובת דוד למיכל באומרה מה נכבד היום מלך ישראל שאין הנהגתו ממדת מלכות וע"ז השיב לפני ה' אשר בחר בי וכו' דלכאורה מה ענין לכאן וכי מבלי אשר ה"י בחר בו אין ראוי לשמוח ולשחק לפני ה' אכן להנ"ל י"ל דאף שזה באמת לא ממדת מלכות מ"מ מאחר שאיננה ירושה לו מאבותיו וקודם למלכותו נהג מדרך הענוה ע"כ גם עתה מחויב לנהוג בה]

ד

וכאן המקום להעיר באשר הקשו על הרמב"ם (פ"ה מתשובה ה"ב) שכתב דהרשות ויכולת ביד אדם להיות חכם או סכל מהא דמלאך הממונה על ההריון גוזר על הטפה וכו', דלאו קושיא היא, דיש לומר דכוונתו כמו דכתב בהלכות דעות, דהמהלך במדה האמצעית נקרא חכם, והברייטא מיירי מענין אם ליבו רחב להבין או טיפש שאינו מבין, אבל הר"מ מיירי מהנהגת המדות, שכ"כ שם אח"כ דיוכל להיות רחמן או אכזרי כילי או שוע, שכ"ז הוא מכלל יראת שמים שיכול לנהוג באיזו מדה שירצה, ומענין זה הוא גם מ"ש חכם או סכל, והוא נכון בעזה"י.

והביאור בזה דנקרא חכם נראה, משום דמי שהולך בדרך האמצעית אינו משעבד את עצמו למדה אחת כלל, רק שופט תמיד בדעתו אם כאן צריך להתנהג במדה

קב קול שמוחה

זו או לא, ועפ"י הוא מנהיג את מדותיו, ונמצא דכל הנהגתו עפ"י הכרע הדעת ולא עפ"י הרצון, וע"כ אף אם אין לו רוב חכמה בתולדתו, מ"מ תוארו הוא בשם חכם, כיון דהנהגתו הוא בחכמה, משא"כ מי שהוא חכם גדול בטבעו אבל הנהגתו נוטה עפ"י רצונותיו ותאותיו הוא בעל חכמה אבל לא חכם, וז"פ.

ה

ומענין לענין בהא דכתיב 'שמרה נפשי כי חסיד אני', וצ"ב הבקשה לשמירה משום דחסיד אני, וכי משום שנוהג בחסידות צריך שמירה טפי.

ונראה דמיירי בשמירה מן היצר הרע, שאז החסיד צריך שמירה מעולה, דהחכם האמצעי אינו שולל לגמרי מעצמו קורט היצר, וע"כ איננו מתגרה בו כ"כ, אבל החסיד שמתגבר לעקור היצר לגמרי גם היצר הרע מתגבר כנגדו בחזקה, וצריך סיוע כפול מסתם אנשים, ואולי זה מה שהזכירו חז"ל בקידושין בעובדא דרב עמרם חסידא שכמעט ונתגבר עליו היצר, וזה בא ללמדנו דבר זה [והא דר"ע ור"מ הוא משום מילתא דאמר] ועו"ע נפש החיים מהדורא תניינא פ"ח.

ובאותו ענין בתהילים 'הושיעה וכו' מגוי לא חסיד', והתמיהה גלויה, והנה מצינו באוה"ע חסידים אבל לא מצינו צדיקי אוה"ע, והענין בזה י"ל, דהנה קשה טובא בהא דגוי הבא לקיים ז' מצוות הוא טעון קבלה וחלות שם גירות דגר תושב, ורק עי"ז חשיב מצווה ועושה, כמבואר בריטב"א מכות (ט, א ד"ה אלמא, ועיין בזה גם בספר רי"ז הלוי). וזה פלא, דהרי נצטוו ונתחייבו במצוות אלו ומדוע צריכים קבלת גירות על זה.

ונראה לבאר עפ"י המבואר ברמח"ל, דבמתן תורה נקבע דאומות העולם הם סוג האדם בשפלותו, ונראה דהחסרון שיש בהם ששולל מהם את ההכשרה לקיום תו"מ, שולל מהם גם את ההכשרה לשבע מצוות, וההוכחה לזה, דהרי ההתנגדות של אומות העולם לקבלת תורה היו ברציחה וגזל וכדו' שחייבים כבר מן הז' מצוות. (ויסוד הדברים הוא בעמד והתירן ועפ"י הרמח"ל דעד מתן תורה היו יכולים האומות להשתנות ומכאן ואילך לא).

והביאור בזה, דישראל בטבען הם מוכנים לקיום תורה ומצוות, והרשע מקלקל את הטבע שלו, משא"כ אוה"ע מצד טבעם הם כנגד קיום התורה ואפי' לגבי שבע מצוות, וכדאיתא דכל עיקר קיומם בגזל ורציחה וכדו', ולכן גוי הרוצה לקיים צריך גירות, שבה יוצא מגדר עכו"ם לגדר ישראל, ורק באופן זה יוכל להתקיים אצלו המצוות, ובשורש החילוק בין צדיק לחסיד, הנה מבואר ברמב"ם דההולך בדרך אמצעי הוא צדיק, והנוטה אל הקצוות הוא חסיד, והכלל דלהיות צדיק אינו נגד הטבע ואדרבה הדרך האמצעי הוא הדרך שמסכים עם הטבע.

ועפי"ז מבואר היטב מה דבישראל יש צדיק וחסיד, ואילו באוה"ע חסיד אשכחן וצדיק לא אשכחן, והוא לפי דבאומות העולם העומד בגדר הטבע הוא רשע, והשובר טבעו כבר הוא חסיד, ועתה מובן הכתוב שפתחנו בו.

ו

בנותן ענין להוסיף עוד בזה המדה האמצעית, והוא במה שנתקשו דלענין כעס וענווה כתב הרמב"ם להרחיקן עד קצה אחרון, והאריכו בזה כל האחרונים ז"ל בסתירת דבריו, ונראה דהנה המדה האמצעית הוא שליטה על כוחות הנפש בכוח הדעת, ועי"ז אפשר לכוון המדה לדרך האמצעי, ובאופן שהמדה שולטת על האדם א"א לילך בדרך האמצעי, והנה בכל המדות יש בכוח השכל תמיד לשלוט בהם ולכוין אותם כיון דאינם שוללים את כוח השלטון של הדעת על הנפש משא"כ מדת הכעס דענינה במיוחד שלילת השליטה על עצמו וידוע מאמר החכם דהכעס הוא מסימן שוטה כי כל אשר תגבר בו מדת הכעס אבד ממנו כל שיקול הדעת וכוחה לגמרי וע"כ אמרו דכל הקורע כליו בחמתו יהא בעיניך כעובד עכו"מ שכך דרכו של הייצה"ר היום וכו' והביאו ע"ז קרא דאל זר הוא יצה"ר ולכאורה תמוה מדוע נטפלו לעון זה יותר מכל חטאים שבעולם שהם ג"כ מסיטרא דיצה"ר אכן הביאור פשוט כנ"ל ולכן הוצרך הרמב"ם לומר דבכעס יש לבטל לגמרי דאל"כ לאו כלום עביד והיינו דיתכן דאע"פ שמצד עצם המדה ראוי למשמש בה כשאר מדות מ"מ כיון דבעצם טבעה היא משוללת מן האדם את יתרון דעתו עליו הרי בשעה שמתעוררת בו שוב אינו בידו לקבוע גודל האמצעי שבה.



נר זכרון ושם עולם

לעילוי נשמת
אדוננו מורנו ורבנו יחיד הדור ופלאו
דוד"ז מרן

רבי שמואל
בן מרן הגרש"ז זצוקללה"ה
אויערבאך

ת.ג.צ.ב.ה.