

ל"ג בעומר א'

"הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה" – וכי יש צורך להזהיר בפרקי אבות על קיום מצוות עשה מפורשות? * מדוע נזכר רבי שמעון בן נתנאל בשם "רבי שמעון" סתם, כינוי השמור בדרך-כלל לרבי שמעון בר יוחאי? * תיווך במחלוקת הבבלי והירושלמי אם מי ש"תורתו אומנותו" מפסיק מלימודו לקריאת שמע * "תורתו אומנותו" – לימוד מתוך התאחדות פנימית עם התורה וביטול כלפי נותנה

(ב) על-דרך-זה קשה בבבא השניה – "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום": מהו החידוש כאן על המשנה המפורשת במסכת ברכות? "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים?"

(ג) מהי שייכות ההוראה השלישית, "ואל תהי רשע בפני עצמך" (שלא יחשיב עצמו לרשע, לפי שעי"ז יתייחס מלעשות תשובה ולא ישמר שלא לעשות (עוד) עבירה) – לשתי ההוראות הקודמות אודות הזהירות בקריאת שמע ותפלה?

ב. ונקודת הביאור בדברי משנה זו:

שלוש ההוראות במשנה מיוסדות על כך שבעל המאמר – ר' שמעון בן נתנאל¹⁰ – היתה

א. איתא במסכת אבות: "רבי שמעון אומר, הוי זהיר בקריאת שמע ובתפלה, וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום .. ואל תהי רשע בפני עצמך".

וצריך להבין:

א) האמנם נזקקים אנו לציווי במסכת אבות (מילתא דחסידותא³) על החובה להיות זהיר במצות עשה דאורייתא (או אפילו במצות עשה דרבנ⁴), ועל-אחת-כמה-זכמה בשתי מצוות אלו, קריאת שמע ותפלה, שהן מצוות עיקריות וכלליות⁵ בעבודת ה'?

(1) פ"ב מ"ג.

(2) ברש"י ומח"ו לא גרסי "ובתפלה" (וראה רבינו יונה ותויר"ט). אבל אדמו"ר הזקן בסידורו נקט כגירסא שבפנים. וראה לקמן הערה 15.

(3) ב"ק ל, א.

(4) ראה מפרשי המשנה.

(5) לדיעות דמצות תפלה היא דרבנן (רמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ מ"ע ה'. וכן דעת רוב הפוסקים – מג"א או"ח סי' קו סק"ב. וראה לקוטי תורה בלק ע, סע"ג ואילך). אבל ראה תניא פנ"ג, מכתב אדמו"ר הזקן להר"א משקלאוו (נדפס בבית רבי ח"א כ, א (ס' אגרות קודש אדמו"ר הזקן (קה"ת, תש"מ) ע' לב ואילך)). ועוד. ואכ"מ.

(6) דק"ש ענינה קבלת עול מלכות שמים (ברכות פ"ב מ"ב. שם כ, ריש ע"ב. ובכ"מ). ותפלה היא עבודה שבלב

(תענית בתחלתה), ו"רחמי ניהו" (ברכות שם), ועוד. וראה מפרשי המשנה.

(7) פ"ד מ"ד. וראה שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סצ"ח ס"ג ובמ"מ שם.

(8) כפי' הרמב"ם, ועוד (ראה מדרש שמואל). וראה תניא רפ"א.

(9) ובאבות דר"נ ספ"ז לא הובאה בבא זו.

(10) מתלמידי ריב"ז שנמנו במשנה ח' (לגירסת אדמו"ר הזקן – מ"ט). וכמאמרו (משנה י') "הם (החמשה תלמידים) אמרו שלשה דברים".

ש(אף הם) היתה תורתם אומנתם [אלא שלא היה זה בדרגא שלו, ולכן היו צריכים להפסיק לקריאת שמע (בדוגמת חברי רשב"י, כדלקמן ס"ג)] – "כשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים וכו'": הן אמת ש"אין מפסיקין לתפלה", אבל "כשאתה מתפלל" – באותם זמנים שהם עומדים להתפלל¹⁶, וכידוע שאלו שתורתם אומנתם מתפללים אף הם מזמן לזמן¹⁷ – לא תהא התפלה באופן של "קבע" (היינו שבשעת מעשה חושב המתפלל "מתי אפרוק מעלי עול זה"¹⁸, ומצפה לזמן שיוכל לשוב ללימוד התורה שלו¹⁹), אלא תהא "רחמים ותחנונים".

ועל-דרך-זה בנוגע להוראה השלישית, "ואל תהי רשע בפני עצמך" – שאף היא קשורה למעלת רשב"י ("תורתו אומנתו"), כדלקמן סעיף י.

ג. ובהקדמה:

לכאורה אפשר להקשות על הביאור הנ"ל בדברי רשב"י "הוי זהיר בק"ש": דעת רשב"י ש"לק"ש אין אנו מפסיקין" הובאה רק בירושלמי, אבל לדעת הבבלי (וכן היא ההלכה) גם אלו ש"תורתם אומנתם" – ואפילו "כגון רשב"י וחבריו" – "מפסיקין לק"ש"?

(16) ראה פ' עד"ז במדרש שמואל, ד"כשאתה מתפלל" קאי על תפלה נדבה.

(17) ראה ר"ה בסופה. ורבינו יונה לר"ף ברכות (ח, א) דרשב"י היה מתפלל משנה לשנה*. וראה ניצוצי אורות (לחיד"א) לזהר ח"ב קפח, א. ועוד.

(18) רש"י, רע"ב ועוד כאן. ע"פ ברכות כט, ב.

(19) ראה גם דרישת מרדכי – נעתק לעיל הערה 11.

(*) ראה גם שבת (לג, ב) "בעידן צלויי... ומצלי". ואף שבתוד"ה כגון רשב"י (שבת יא, א) מפרש ד"מצלי היינו ק"ש" – כבר הקשו, שהרי דעת רשב"י היא שגם לק"ש אין מפסיקין (כנ"ל בפנים מהירושלמי). וראה יפה מראה לירושלמי ברכות שם, ברכ"י שם, יצחק ירנן (שאלוניקי, תקמ"ו) לרמב"ם הל' ק"ש פ"ב ה"ה – דיש לפרש "בעידן צלויי" בזמן שרצו להתפלל כו', עיי"ש.

"תורתו אומנתו"¹¹, בדוגמת ר' שמעון בן יוחאי¹² (כדלקמן סעיף ח');:

ומי שתורתו אומנתו אינו מפסיק באמצע לימוד התורה לקריאת שמע – כדברי רשב"י בירושלמי¹³: "כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין", ועל-אחת-כמה זכמה שאינו מפסיק לתפלה, כפסק הדין במי שתורתו אומנתו – "אין מפסיקין לתפלה"; וכיון שהוא עצמו לא הפסיק לקריאת שמע ולתפלה, הוצרך להזהיר את תלמידיו¹⁴, שבראותם את הנהגתו לא יגרום להם הדבר חלישות במצות קריאת שמע ותפלה.

והוסיף ואמר עוד הוראה עבור חבריו¹⁵,

וצע"ג בסה"ד ע' רשב"י (אות א') שציין למשנה זו (וראה שם אות כ' מס' היוחסין). וראה מדרש דוד לאבות (לר' דוד הנגיד – נכד הרמב"ם), שמפרש דר"ש כאן הוא רשב"י [ולמעשה, שרק במשנה ר' יהושע אומר עין כו"] מפרט ומפרש ר' יהושע ע"ה היה מכלל חמשה התלמידים שנזכרו לעיל¹⁶. וראה לקמן בפנים סעיף ד"ה.

(11) ראה בס' דרישת מרדכי (אמשטרדם, תקכ"ו) לאבות, דג' הוראות המשנה קאי במי שעוסק בתורה בקביעות, שאל תאמר שגם בזמן ק"ש ותפלה יהיה עוסק בתורה בשביל שתורתו אומנתו, ואל ימהר בתפלתך כדי ללמוד, ואל תאמר שאתה נעשה רשע שמבטל תורה – כי דוקא רשב"י וחבריו אין מפסיקין לק"ש ולתפלה, אבל אנו מבטלין.

וראה גם בס' זרוע ימין לאבות (לחיד"א), דהוראת המשנה "הוי זהיר בק"ש ובתפלה" – "כלפי מי שתורתו אומנתו מדבר" [אלא ששם מפרש שגם תורתו אומנתו יש לו להפסיק לק"ש – לאפוקי מהירושלמי שהובא לקמן בפנים, וכן להיות זהיר בתפלה – כי גם הם מתפללים אם רוצים. ומציין לספרו ברכי יוסף אור"ח סי' ע', עיי"ש].

(12) שבת יא, א. טושו"ע (ואדמו"ר הזקן) אור"ח סו"ס קו. הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"ד ס"ד"ה.

(13) ברכות פ"א סה"ב. שבת פ"א סה"ב.

(14) שאינם באותו הגדר דתורתם אומנתם. וראה שבת (וירושלמי) שם: א"ר יוחנן כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה. ולהעיר מרמ"א אור"ח ס"צ סי"ח, ואדמו"ר הזקן שם סי"ז.

(15) ולגורסים (ראה לעיל הערה 2) "הוי זהיר בק"ש ולא - ובתפלה" – יש לומר, שב' בבות הראשונות הן הוראות לחבריו: הא' – שיהיו זהירים בק"ש (אף שהוא עצמו אינו מפסיק לק"ש), והב' – וכשאתה מתפלל כו", ככפנים.

אחרי יציאתו²⁷, והנהגתו זו שלא להפסיק לק"ש התחילה רק לאחר יציאתו מן המערה²⁸, כאשר הגיע לידי העילוי האמתי ב"שינון" ו"חידוד" דלימוד התורה, כסיפור הגמרא במסכת שבת²⁹. ויש לומר, שר' שמעון בן נתנאל היה בדוגמת רשב"י (לאחרי יציאתו מן המערה) כדלקמן, ולכן לא הפסיק לק"ש.

ד. ענין זה, שרשב"נ היתה "תורתו אומנתו" בדומה לרשב"י – ושזוהי הנקודה התיכונה בשלוש ההוראות במשנה זו – מרומז בכך שמסדר המשנה לא הזכיר כאן את שם אביו של בעל המאמר – היינו ר' שמעון בן נתנאל³⁰ בשמו המלא (כרגיל) – אלא נקט "ר' שמעון" סתם, ושהרי בכלל "סתם ר' שמעון" הוא ר' שמעון בן יוחאי³¹.

ואע"פ שבפשטות לא הוצרכה המשנה לציין זאת בפירוש, שהרי משנה זו באה בהמשך למשניות הקודמות בפרק זה, שבהן נמנו³² ה"חמשה תלמידים" של ר' יוחנן בן זכאי, וביניהם ר' שמעון בן נתנאל, ולאחרי זה³³ נאמר "הם (היינו כל אחד מהם) אמרו שלשה דברים", ואם כן מובן מאליהו שר' שמעון אומר "היינו ר' שמעון בן נתנאל"³⁴.

מכל מקום, כיון שכל ענין בתורה הוא מדויק בתכלית [ומה עוד שההוראות של ר' שמעון בן נתנאל נשנו במשנה בפני עצמה (וכמה משניות

וההסברה בזה: על-פי הכלל²⁰ שיש להשוות בין הבבלי והירושלמי כל מה דאפשר (ואפילו בפירוש "דחוק" קצת), מסתבר לומר, שגם כאן אין זו פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, אלא זהו חילוק בין רשב"י עצמו ל"חבריו"²²:

הטעם לכך שסבר רשב"י שאין צריך להפסיק לק"ש הוא לפי ש"זה (ת"ת) שינון וזה (ק"ש) שינון ואין מבטל(ין) שינון מפני שינון"²³, ו(כהמשך דברי הירושלמי, לתירוץ אחד) "רבי שמעון בן יוחי על ידי שהיה חדיד²⁴ בדברי תורה לפיכך אינה חביבה (עליו) (ק"ש) יותר מדברי תורה".

ועפ"ז אפשר לומר, שדוקא רשב"י עצמו²⁵ לא היה מפסיק לק"ש (וכדיוק הלשון – "רשב"י על ידי שהיה חדיד בד"ת" .. אינה חביבה עליו כו")²⁶, משא"כ חברייה דיליה היו מפסיקים לק"ש.

ועל-דרך-זה בנוגע לרשב"י גופא – י"ל שהיה אצלו חילוק בין קודם שהייתו במערה ובין

(20) יד מלאכי כללי שני התלמודים אות י"ד. וש"נ.

(21) ביד מלאכי "דחיק". אבל בכס"מ לפנינו (הל' גירושין פ"ג ה"ח) הוא כפנים.

(22) שלמטה מדרגתו. וראה ע"ד החסידות – מאמרי אדמו"ר הזקן אתהלך-לאזניא ע' ריא. אור התורה ויקרא ע' רנז. ספר המאמרים תרכ"ז ע' עדר.

(23) ירושלמי ברכות ושבת שם. הובא בבעל המאור שבת שם. תוד"ה כאן – מו"ק ט, ריש ע"ב (וע"פ המבואר בפנים, דמ"ש בירושלמי הוא רק בנוגע לרשב"י עצמו – מתורצת קושיית הגליון הש"ס שבת ומו"ק שם).

(24) כן הוא בירושלמי שבת שם. ועד"ז בבעל המאור שם. ובירושלמי ברכות: תדיר. וראה שירי קרבן לירושלמי שבת שם, דהגירסא חדוד נר' עיקר [ובא בהמשך לתי' הירושלמי "זה שינון וזה שינון", שהוא לשון חידוד, וכמ"ש בקה"ע שם].

(25) ראה גם המשך תער"ב ח"ב (ע' א'בו), שמקשר דעת רשב"י דאין מפסיקין לק"ש עם דרגת תורתו אומנתו שלו ש"היה במעלה ומדרגה עליונה". וראה גם אור התורה ואתחנן ע' עט"פ.

(26) וגם לתי' הב' בירושלמי "רשב"י כדעתיה כו" – יש לומר, שהוא רק בתורתו אומנתו בדרגת רשב"י.

(27) ועפ"ז יש לפרש לשון הבבלי "כגון רשב"י וחבריו" – עד שיצא מן המערה.

(28) ראה עד"ז בס' יד דוד לתוס' מו"ק שם (ושם, שלכן הפסיק לק"ש בהיותו במערה, כמ"ש בתוס' (הובא לעיל שולי הגליון להערה 11)).

(29) שם בסוף העמוד.

(30) רש"י שבועות ב, ב ד"ה משמו. רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ ד"ה הפרק הששי. ועוד.

(31) משנה ח (ולגירסת אדמו"ר הזקן – מ"ט)

(32) משנה י.

(33) וכמו שלא העתיק שמות האבות דשאר תלמידי ריב"ז – ממשנה ט' (ולגירסת אדמו"ר הזקן – מ"י) ואילך.

תנאים³⁸ כו', מבטאים את תוכן ונקודת עבודתם
- שיש בהם (בהעלם עלי-כלפנים) "מעין"
מ"סתם³⁹ ר' שמעון - רשב"י (תורתו אומנתו).
וזהו שדייקה המשנה כאן ונקטה "ר' שמעון"
סתם, היינו שר' שמעון בן נתנאל אמר הוראות
אלו מצד זה שהיתה בו המעלה דר' שמעון סתם
- רשב"י - תורתו אומנתו.

ו. גדר "תורתו אומנתו" בפשטות הוא - (א)
ענין התלוי בזמן - לימוד תורה ללא הרף מבלי
להפסיק עבור מאומה⁴⁰; (ב) ענין שישנו (גם)
בלימוד נגלה דתורה⁴⁰, וכמו שמצינו ברשב"י
גופא, שאפילו במערה היה עיקר עסקו ב"תורת
המשניות" (ולא ב"ספר הזהר והתיקונים")⁴¹.

אבל אעפ"כ, איתא בזהר⁴² שאלו שעליהם
נאמר "תורתם אומנתם" הם מי ש"לא זאת
שכינתא מנהון כל יומיהן" והם "דירה לשכינתא",
ומובן מזה, אשר (א) העילוי דתורתו אומנתו
תוכנו קשר איכותי⁴³ לתורה, שכל מציאות האדם
חדורה בתורה, וכל ענינו הוא רק היותו "דירה

מבדילות בינה ובין המקום שבו נתפרש שמו
ושם אביו), וממילא הדבר נותן מקום לטעות³⁴
אצל הלומד משנה זו לבדה³⁵ שבעל המאמר הוא
רשב"י, מובן, שמצד הטעם הפנימי שבהוראות
רשב"נ, מה שנוגע הוא (לא היותו ר' שמעון בן
נתנאל, אלא) היותו ר' שמעון (סתם) - שענינו
כענין רשב"י.

ה. ההסברה בזה: הטעם הפנימי לכך שסתם
ר' שמעון הוא רשב"י - הוא לפי שהשם "שמעון"
הוא מלשון שמיעה³⁶, ותוכנה של שמיעה
לאמיתתה הוא הבנה והשגה - והרי ענין "תורתו
אומנתו", שיהודי מתאחד עם התורה עד שהיא
נעשית כל "אומנתו", מתקיים דוקא כאשר
ההשכלה (ההבנה) בתורה היא בשלימותה,
ואזי הוא מתאחד עם התורה (בלשון התניא³⁷)
"ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו .. להיות
לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ומזה מובן גם בנוגע לכל בעלי שם זה -
וכידוע³⁷, ששמותיהם של ישראל, ובפרט

(38) להעיר משל"ה יג, א ואילך (בהגה"ה) ע"ד הזכרת
שמות שית סדרי משנה, מדרשי רז"ל (אבל אינו מזכיר
שמות התנאים כו' - כי מדבר ע"ד לימוד ספרים הנ"ל,
עיי"ש).

(39) וע"ד מ"ש בתניא (פל"ז - מח, ב) ד"בכל תלמוד
ירושלמי היא (מצות צדקה) נקראת בשם מצוה סתם ..
מפני שהיא עיקר המצות מעשיות .. שבכל המצות אין
מתלבש בהן רק כח אחד מנפש החיונית .. אבל בצדקה ..
כל כח נפשו החיונית מלוכש כו".

(40) ראה מג"א או"ח סק"ו סק"ד. שו"ע אדמו"ר הזקן שם
ס"ד. שם ס"ז סי"ז. תניא ספכ"ג. ועוד.

(40*) ראה שו"ע או"ח והל' ת"ת לאדמו"ר הזקן שנסמנו
לעיל הערה 12.

(41) אגרת הקדש סכ"ו (קמג, א). וראה לקוטי תורה אחרי
כח, א: וכל עסק רשב"י היה בנגלה כו'.

(42) ח"ג רלח, ב - שעליהם דוקא נאמר (תצא כב, ו) "לא
תקח האם על הבנים".

(43) להעיר מענין המרכבה דהאבות, דלא רק שהיו
מרכבה "כל ימיהם" (תניא פכ"ג. רפל"ד. פל"ט). כי אם גם
"שכל אבריהם כולם" (שם פכ"ג), ו"הם וכל אשר להם" (שם
פל"ט) היו מרכבה.

(34) ולהעיר מספר היוחסין (הובא בסה"ד ע' רשב"י אות
ב') "אע"פ שר"ש סתם בפ"ב דאבות שאמר הוי זהיר בק"ש
הוא ר"ש בן נתנאל דבר הלמוד מענינו". וראה הנסמן לעיל
הערה 10.

(35) שהרי חלוקת המשניות היא חלוקה ע"פ תורה (ונוגע
לדינא - ראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1175 בהערה. וש"נ)
- ועכצ"ל שלימוד משנה זו כמו"ש בפ"ע הוא ענין בפ"ע.

(36) ויצא כט, לג. וראה לקוטי לוי יצחק אגרות (ס"ע
שלט) לגבי רשב"י.

(37) פ"ה. ומבואר (המשך תער"ב פרק ערה. לקוטי
שיחות ח"ט ע' 82 ואילך, וש"נ) דעיקר ענין הפנימיות הוא
בשמיעה. ואף שמבואר (אור התורה ואתחנן ע' עד ואילך.
ובקיצור בהמשך תער"ב שם), שהענין דתורתו אומנתו
הוא בחינת ראייה שלמעלה משמיעה, "אעברה נא ואראה
גו" - אולי יש לומר: ה"שמיעה" (השכלה) היא בתורה,
וה"ראיה" - באלקות (שבהשכלה). ולהעיר מהענין ד"רואין
את הקולות".

(37*) ראה אור תורה לרב המגיד ס"פ בראשית. לקוטי
תורה בהר מא, ג. ועוד. לקוטי שיחות ח"ז ע' 349 הערה
27. וש"נ.

בביטול בתכלית לאלקות, וענין זה נפעל על-ידי העבודה דק"ש שענינה הוא מסירת נפש⁴⁸.

אולם רשב"י – ובפרט לאחר שהייתו במערה – עמד בתמידות בתכלית הביטול לאלקות⁴⁹, וכמו שאמר על עצמו⁵⁰ "אנא סימנא בעלמא" – היינו שהוא מצד עצמו אינו מציאות כלל, וכל מציאותו אינה אלא היותו "סימן" על אלקות; הוא היה "דירה לשכינתא" בתכלית, וזהו שנאמר⁵¹ עליו "מאן פני האדון הוי' דא רשב"י"; ולפיכך לא נזקק להקדמה דקריאת שמע כדי שלימוד התורה שלו יהיה באופן של "תורתו אומנתו"⁵².

ח. בגמרא מסופר⁵³, שר' אלעזר בן ערך ביקש רשות מר' יוחנן בן זכאי לחזור לפניו "דבר אחד שלימדני" בעניני מעשה המרכבה, ולאחר ש"פתח ר"א בן ערך .. ודרש" – "ירדה אש מן השמים וכו'"; ובהמשך לזה מסופר בגמרא שם, שבשעה שר' יוסי⁵⁴ הכהן ור' שמעון בן נתנאל⁵⁵ שמעו על כך – "אף⁵⁶ הם פתחו במעשה המרכבה, אמרו יום א' בתקופת תמוז היה

לשכינתא"; (ב) קשר זה אינו רק לחכמת התורה, אלא (בעיקר) לנותן התורה – "שכינתא". והרי לימוד באופן זה שייך דוקא לפנימיות התורה, וכמפורש בתקוני זהר⁴⁴ ש"מארי קבלה (דוקא) .. עבדין לה (לשכינה) דירה".

וזהו גם היסוד למבואר בחסידות⁴⁵ שענין תורתו אומנתו הוא לימוד התורה באופן של "ואשים דברי בפין"⁴⁶ – היינו שדברי התורה שהלומד מוציא מפיו מתייחסים אל הקב"ה: הוא חוזר ואומר את דברי התורה שמדבר הקב"ה כביכול – שהרי אופן כזה של לימוד נובע מביטול בתכלית לנותן התורה, עד לאופן של "דירה לשכינתא".

ועפ"ז מובן, שמה שרשב"י היה "תורתו אומנתו" הוא מצד היותו מ"מארי קבלה" – ואדרבה: הוא היה זה שהשפיע פנימיות התורה לשאר התנאים⁴⁷ (ולכן היה בדרגא הכי נעלית ב"תורתו אומנתו" גופא).

ז. ועפ"ז יתוסף ביאור גם בכך שרשב"י דוקא לא הפסיק לק"ש:

כדי שלימוד התורה יהיה באופן של "ואשים דברי בפין", כנ"ל, בהכרח לעמוד תחילה

(48) אור התורה שם (בריש העמוד). ספר המאמרים תרכ"ז שם.

(49) ראה אור התורה (ע' רנו) וספר המאמרים תרכ"ז (ע' עדר) שם, דרשב"י "היה תמיד בבחי' ביטול .. ואפ"ל (ש) דוקא רשב"י לפי שחיבר סתים וגליא".

(50) זהר ח"א רכה, א.

(51) זהר ח"ב לח, א. וראה במצויין בניצוצי זהר (מרגליות) שם.

(52) ראה המשך תער"ב (שבהערה 25) דרשב"י ס"ל דאין מפסיקין לק"ש "לפי שתורתו אומנתו דרשב"י היה במעלה ומדריגה עליונה שגם בהנגלה היה מאיר בו האלקות שבהלכה" – והרי ענין זה הוא מצד עוצם הביטול דרשב"י, כמבואר בהמשך תרס"ז שם.

(53) חגיגה יד, ב. ירושלמי שם (פ"ב ה"א).

(54) בירושלמי שם גרים ר' יוסף הכהן – אבל בפשטות זהו ר' יוסי הכהן תלמיד ריב"ז (וראה ג"כ סה"ד ע' ר' יוסי הכהן). ואכ"מ.

(55) כן הוא בירושלמי שם. ובבבלי – ר' יהושע.

(56) לשון הירושלמי שם.

(44) בהקדמה (א, ב) – ד"על מארי קבלה אתמר לא תקח האם על הבנים". ומ"ש בזהר הנ"ל "אית מארי חשונה" – י"ל הכוונה לאלה שמחברים נסתר ונגלה (ראה לקמן הערה 47. כסא מלך לתקוני זהר שם).

(45) תורה אור לח, ד. אור התורה ויקרא ע' רנו. ספר המאמרים תרכ"ז ע' רעא ואילך. ועוד.

(46) ישעיה נא, טז.

(47) ראה סידור דש, סע"ב. מאמר ל"ג בעומר ושלאחריו בהמשך והחרים תרל"א.

וגם "תורתו של רשב"י בנגלה שהיתה תורתו אומנתו פי' כלי שלו שהיה יודע הפנימיות בכל פשוטי ההלכות ובשעה שהיה לומד היה ממשיך עצמות אוא"ס .. ע"י פנימיות התורה" (המשך תרס"ו ס"ע מה. ועוד), כידוע שרשב"י היה מחבר סתים וגליא (נסמן לקמן הערה 49. ועוד. וראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ה ע' 129 ואילך). וראה לקוטי תורה מטות פד, סע"ג. ועוד.

בירושה, ולכן גם "פתיחתו"⁶⁴ במעשה המרכבה אינה ענין של "פתח" בשלימותו ובמלואו – בכח עצמו;

הראיה השלימה על היות אדם "דירה לשכינתא" – שכל מציאותו מיוחדת ב"שכינתא" – היא כאשר ה"פתיחה" במעשה המרכבה, באופן שהיא פועלת "רעשה הארץ וכו'", באה כולה מכח האדם עצמו. וענין זה מצינו ברשב"נ דוקא, שלא נקרא "הכהן" (היינו שלא היה כהן⁶⁵), ואעפ"כ "פתח" במעשה המרכבה באופן הנ"ל.

ט. עילוי זה בדרשה של ר' שמעון בן נתנאל במעשה מרכבה (ביחס לר"א בן ערך) מודגש גם בכך שדוקא בשעה שפתח הוא במעשה

64 ועד"ז דר' יהושע (לגירסת הבבלי) – שלי הי (ערכין יא, ב. ועוד).

65 בתוספתא ע"ז (פ"ג, ג): מעשה בר"ג הזקן שהשיא את בתו לתו לשמעון בן נתנאל הכהן. ומדהביאו בסה"ד (מס' היוחסין) בע' רשב"נ מוכח שס"ל שזהו רשב"נ תלמיד ריב"ז.

אבל בפשטות, שמעון בן נתנאל הכהן שבתוספתא שם היה עם הארץ, שהרי סיפור הנ"ל בא בהמשך לדיון ש"נותן לו (לע"ה) גדולה ופוסק עמו כו" [וראה חסדי דוד לתוספתא שם (ושם, "ושמא הוא שמעון בן נתנאל תלמידו של ריב"ז דדילמא כהן הוה")].

וכן משמע קצת מזה שדוקא ר' יוסי נקרא "ר' יוסי הכהן", ולא רשב"נ.

* כי אין לומר שכן היה נקרא בפי הבריות עד שזה נעשה שמו – שהרי במשנה י"ב איתא ר' יוסי סתם (בלי ההוספה "הכהן"). ומוכח מזה, שהוספה זו היא כדי להודיע איזה ר' יוסי הוא, וא"כ מדוע הסימן דר' יוסי הוא הכהן, ושל ר"ש – (שם אביו) "בן נתנאל"? [ולפיז, גם ממשנה זו ראייה שר' אליעזר בן הורקנוס לא היה כהן (ראה הרד"ל במבוא לפדר"א), שהרי גם כאן לא נאמר עליו "הכהן"].

אבל אין זו ראייה מוכחת, כי י"ל שהיה באותו מעמד (אף שלא נכלל במנין התלמידים) עוד אחד ושמו שמעון והיה כהן [וכן אחד ששמו יהושע והיה לוי – ולכן לא נק' ר' יהושע כאן "הלוי" (ראה הערה הקודמת)].

ורעשה הארץ ונראתה הקשת בענין ויצאה בת קול ואמרה וכו'".

ומכאן שר' שמעון בן נתנאל היה מ"מארי קבלה", וזאת באופן שדיבורו בעניני מעשה המרכבה פעל ש"רעשה הארץ וכו' ויצאה בת קול ואמרה כו" – היינו שדיבור זה המשיך⁶⁷ את השכינה למטה⁶⁸, ומוכן מזה שרשב"נ היה בבחינת "דירה לשכינתא".

אלא שבין התנאים הנ"ל גופא מצינו עילוי ברשב"נ (ומטעם זה היה הוא דוקא בדוגמת רשב"י, ונקרא בשם שמעון, כנ"ל סעיף ג):

ר' אלעזר בן ערך רק חזר בדבריו על ענין שריב"ז לימדהו ("למדתי⁶⁹"), ולא אמר דבר שחידש בעצמו; וגם מבין ר' יוסי הכהן ורשב"נ – שדרשו שניהם במעשה המרכבה באופן של "פתחו"⁶⁰, בכח עצמם (ובפרט על-דרך הידוע⁶¹ בפירוש "פתח ר' שמעון" וכיוצא בזה, דהיינו שפתח והתחיל בכך ענין ו"צינור" חדש כו') – ישנו עילוי ברשב"נ לגבי ר' יוסי הכהן⁶²:

כהונה (היות האדם מזומן ומוכן⁶³ לעמוד לשרת לפני ה') – ר' יוסי הכהן – הרי היא באה

57 ראה סדור (עה, ג. המשך תרס"ו שם) בפי' "תורתו אומנתו" – "שע"י לימוד ההלכות הרי ממשך מאור אין סוף .. כמשל כלי האומנות כו'".

58 ראה לקמן בפנים ס"ט ובנסמן שם.

59 בירושלמי ליתא תיבת "שלמדתי". אבל דוחק לומר דפליגי במציאות. – בחדא"ג שם (בת' הב') ש"מדרך ענוה אמר .. שלמדתי". אבל לכאורה דוחק הוא. וראה עיון יעקב שם.

60 אף שהלשון "פתח" איתא גם על ר"א בן ערך – הרי מפורש שם "דבר אחד שלמדתי" (כפנים). וראה עיון יעקב הנ"ל.

61 סד"ה כי כאשר תרע"ח.

62 ולהעיר, שבבבלי משמע שרק ר' יהושע דרש ולא ר' יוסי הכהן. אבל בירושלמי – "אף הם פתחו".

63 משא"כ בשאר השבטים צ"ל "נדר רוחו אותו והבינו מדעו וכו'" (רמב"ם סוף הל' שמיטין ויובל).

משא"כ עננים (וקשת) הבאים עליידי דרשה במעשה המרכבה – הם (לא אות הבא לשלול "דינים"⁷⁷, אלא) רק סימן לגילוי נעלה של השכינה,

ועפ"ז מובן ביתר שאת שרשב"נ היתה "תורתו אומנתו" באופן שהיה "דירה לשכינתא".

י. אחד הענינים המתארים את דרגתו הנעלית של רשב"י הוא הדברים שאמר על עצמו⁷⁸: "כול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין"; וכיון

מרכבה – "רעשה הארץ ונראתה הקשת בענן" (באופן נסי, שהרי היתה זו תקופת תמוז שבה אין העננים דבר הרגיל⁶⁶) – דהנה, לכאורה דרוש ביאור⁶⁷:

איתא בגמרא⁶⁸ במעלת ר' יהושע בן לוי, ש"לא נראתה הקשת בימיו" (כי הקשת היא פעולה ואות לכך שלא יחרב העולם, "ואם יש צדיק גמור בדור אין צריך אות"⁶⁹) – ואם כן, מהו העילוי בכך שע"ז שדרש במעשה המרכבה "נראתה הקשת בענן"?

והביאור בזה:

בנוגע ל"קשת" מצינו שני ענינים: (א) זהו אות ברית ש"לא יהיה עוד מבול"⁷⁰. (ב) עליה נאמר⁷¹ "דבר שהוא מוקש לי" (היינו שהשוותה לקב"ה), ולכן הדין הוא⁷² שאסור להסתכל בקשת (כי המסתכל בה "לא חס על כבוד קונו"⁷³). ועוד ועיקר – (ג) מפורש במעשה המרכבה⁷⁴ (דביה עסקינן): כמראה הקשת אשר יהיה בענן גו' כן מראה גו' הוא מראה דמות כבוד ה',

ואם כן מובן, שזהו גילוי נעלה של השכינה, שהוא הגורם שתיראה "קשת בענן"⁷⁵.

והנה, הענין הראשון ב"קשת" קיים רק כאשר הדבר מתרחש ב"יומא דעיבא" (יום מעונן), כי העננים מורים על היות היום יום של דינים קשים⁷⁶,

(77 בקה"ע לירושלמי שם, דמה שנראתה הקשת בענן הוא "לומר שכדאי הן דברים אלו לרחם על הארץ ולכרות עליהם ברית כו" – אבל לפענ"ד צ"ע: 1) איך יפרש הקשת שבמרכבה (ביחזקאל שם, 2) למה לדמותו לקשת דמבול ולא לקשת דמרכבה, דבזה עסקינן.

ובכל אופן גם לפירושו יש לומר, ע"פ משנ"ת בלקוטי שיחות ח"ד (ע' 1235 ואילך), דמה שלא נראה הקשת בימי ריב"ל הוא להיותו "צדיק גמור בדור" (רש"י כתובות שם), שהוא מעורב בדור, מתקן מזכך ומטהר אנשי דורו; ועד"ז מה שרשב"י לא נראתה קשת בימיו (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב. ב"ר שם, ב. רש"י נח ט, יב. זהר ח"ג טו, א. לו, א. ועוד) – י"ל שזהו מצד מעלתו שהיה בבחינת יסוד עולם (זהר ח"א רנה, סע"א. זהר חדש ר"פ וירא), שלמעלה אפילו מבחינת "בני עליה" (סוכה מה, ב), ופעולתו ש"כל היכא דהוה מחי ר"א הוי מסי ר"ש" ואמר "איכא מילתא דבעי לתקוני כו" (שבת לג, סע"ב) ולהעיר מניצוצי אורות לזהר ח"א (רכה, א), דרך במחזו רשב"י לא נראה הקשת];

משא"כ מצד העילוי ד"תורתו אומנתו" שענינו בפשטות – התעסקות בתורה ולא בהדור*, עם (העולם) שמסביבו (וראה סידור עה, ג"ד) – י"ל, שמצד עילוי זה נעשה רק "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין" (סוכה שם), כדלקמן בפנים סעיף **.

(78 סוכה שם.

*) ולהעיר שהוריד גשמים בדורו (זהר ח"ג נט, ב) לא ע"י דיבור (ותפלה) בצרכי הדור, כי אם בתורה ובמילא ירדו גשמים.

(**) במקומות שנשמנו בהערה 49 איתא, דזה שלא נראתה הקשת בימיו היה מצד העילוי דעסק התורה שלו. ואולי י"ל שזהו מצד מה שפעל ע"י זה על אנשי דורו (כדמשמע בספר המאמרים תרכ"ז שם – גבי חזקיה). וראה לקוטי שיחות ח"י ע' 309 בפ"י די לעולם אני ואתה" (שבת שם).

(66 רש"י חגיגה שם. קה"ע לירושלמי שם.

(67 ראה גם חדא"ג חגיגה שם.

(68 כתובות עז, ב.

(69 רש"י כתובות שם.

(70 נח ט, ט ואילך.

(71 ב"ר פל"ה, ג.

(72 חגיגה טז, א. טוש"ע או"ח סי' רכט ס"א.

(73 חגיגה שם. וראה זהר ח"א עא, ב. זהר ח"ב טו, ב. זהר ח"ג פד, סע"א. ועוד.

(74 יחזקאל א, כח (כמובא בחדא"ג שם).

(75 ראה זהר ח"א בהקדמה (א, ב) ובנסמן בניצוצי זהר (שם) ושערי זהר (מרגליות) לחגיגה יד, ב.

(76 ראה ברכות לב, ב. ועוד.

דוקא מצד זה שרשב"נ היתה "תורתו אומנתו" בדומה לרשב"י (כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשתי ההוראות הראשונות שבמשנה), ומצד זה הגין על דורו והיה "סובל כל עונותיהם" – יש צורך באזהרה "אל תהי רשע בפני עצמך":

בכלל, מי שמחשיב עצמו לרשע (וממילא, לא ישתדל מצד עצמו לעשות תשובה), ההנהגה מלמעלה כלפיו היא "יאה עניותא ליהודאי"⁸³ – מביאים עליו פורעניות ויסורים רח"ל, השוכרים את מציאותו ומביאים אותו לידי תשובה; משא"כ בדורו של רשב"נ, זכותו הגינה ושמרה מפני הפורענות,

ולפיכך היה צורך להזהיר במיוחד "ואל תהי רשע בפני עצמך" – שיש לדעת שכל אחד ואחד יכול וצריך לעשות תשובה, ו(סוף־סוף) בל ידח ממנו נידח, ו(אכן) יעשה תשובה; ויתירה מזו: לשם כך אין הוא זקוק לבוא לידי יסורים וכו', אלא ביכלתו לעשות תשובה מתוך הרחבה וחיי מנוחה ושלווה.

שענינו ומעלתו של רשב"י באה לידי ביטוי בכך שהיתה "תורתו אומנתו", מובן, שיכלתו לפטור את כל העולם כולו מן הדין נובעת מענין "תורתו אומנתו"⁷⁹.

והנה, במקום אחר נתבאר כבר בארוכה⁸⁰ במאמרו של רשב"י "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין", שאין זה משום שהיה יכול להשפיע על אנשי דורו ולפעול שיעשו תשובה⁸¹, אלא שזכותו שלו גדלה כליכך, עד שמבלי הבט על עוונות הדור – הרי הוא "סובל כל עונותיהם ופוטין מן הדין"⁸².

ומאחר שהעילוי ד"תורתו אומנתו" של רשב"נ היה בדוגמת רשב"י כנ"ל, הנה גם פעולתו בעולם היתה על־דרך ענין זה (שאמר רשב"י) – "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין".

על־פי זה תובן שייכות ההוראה השלישית במשנה – "ואל תהי רשע בפני עצמך" – לשתי קודמותיה:

(משיחות ש"פ בהעלותך שלח ובלק תשכ"ח)

– לקוטי שיחות חלק יז, פרקי אבות פרק ב בתרגום ללשון הקודש)

79) ראה גם לקוטי תורה מטות פז, ד.

80) לקוטי שיחות ח"ד שם (ובהערה 40, 43). וראה גם לקוטי שיחות ח"כ ע' 152.

81) ואז התמיהה גדולה שהו"ל לעשות כן בפועל, ולא רק "יכולני".

82) רש"י סוכה שם.

83) חגיגה ט, ב. ובפ"ה הר"ח שם.

סיכום

אבות פ"ב מ"ג: רבי שמעון אומר: **הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה, וכשאתה מתפלל – אל תעש תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום... ואל תהי רשע בפני עצמך.**

צריך ביאור: (א) שתי ההוראות הראשונות שבדברי רבי שמעון הן דרישות הלכתיות מובהקות; מה להן ולמסכת אבות, העוסקת בעניינים שהם בבחינת "מידת חסידות" בלבד? (ב) מה הקשר בין שתי הוראות אלה להוראה השלישית – "ואל תהי רשע בפני עצמך"?

והביאור בזה:

"רבי שמעון" במשנה זו הוא רבי שמעון בן נתנאל (הנזכר במשניות הקודמות כאחד מחמשת תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי). אך העובדה שהוא נזכר כאן בשם "רבי שמעון" סתם, שהוא בדרך-כלל כינויו של רבי שמעון בן יוחאי, רומזת שרבי שמעון בן נתנאל היה בדרגה רוחנית דומה לזו של רשב"י, ש"תורתו אומנותו".

הדבר רמוז גם בכינוי עצמו – "רבי שמעון" סתם: "שמעון" הוא מלשון שמיעה, במובן של קליטה והבנה. השם "רבי שמעון" רומז אפוא לאדם הלומד ומבין את התורה לאשורה, עד שהיא הופכת להיות "אומנותו".

לפי זה תתבהר משמעותן של שלוש ההוראות שבמשנה:

"הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה": מצינו בירושלמי, שמי ש"תורתו אומנותו" בדרגת רשב"י אינו מחוייב להפסיק מלימוד התורה לקריאת שמע ולתפילה; משום כך הזהיר רבי שמעון את תלמידיו שהקפדתם על קריאת שמע ותפילה לא תיפגע מכך.

ואף שבבבלי נאמר שגם מי ש"תורתו אומנותו" צריך להפסיק מלימודו לקריאת שמע – מסתבר שאין זו מחלוקת, אלא הדבר תלוי בדרגות שונות של לימוד תורה: בדרגת הלימוד של רשב"י (ובדומה לכך רבי שמעון בן נתנאל) – אין צורך להפסיק אפילו לקריאת שמע; ואילו בדרגת לימוד נחותה יותר יש להפסיק לקריאת שמע, אם כי לא לתפילה.

ליתר ביאור: בספר הזהר מבואר, שמשמעותו הפנימית של המושג "תורתו אומנותו" הוא שלימוד התורה הוא מתוך התאחדות פנימית עם התורה וביטול מוחלט כלפי נותנה ("דירה לשכינתא"). ולכן הלומד בדרגה זו פטור

מקריאת שמע, שכן תוכנה של קריאת שמע הוא ביטול ומסירות-נפש, ומי ש"תורתו אומנותו" עומד בדרגת ביטול זו דרך קבע.

ואכן, מסופר בגמרא שרבי שמעון בן נתנאל עסק ב"מעשה מרכבה" עד ש"רעשה הארץ ונראתה הקשת בענן", כלומר שלימוד התורה שלו הביא לגילוי השכינה בעולם (כמפורש בכתוב: "כמראה הקשת אשר יהיה בענן... הוא מראה דמות כבוד ה'"), דבר המוכיח שלימודו היה בבחינת "דירה לשכינתא".

"וכשאתה מתפלל – אל תעש תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום": אזהרה זו הופנתה לחבריו, שהיו פטורים מתפילה אף הם: אמנם אתם פטורים מתפילה, אבל כשאתם מתפללים בכל זאת – עליכם להקפיד שהתפילה לא תהיה "קבע", אלא "רחמים ותחנונים".

"ואל תהי רשע בפני עצמך": מצינו שרשב"י אמר "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין", ולפי האמור לעיל נמצא שגם רבי שמעון בן נתנאל היה בדרגה זו. ולכן היה אז צורך מיוחד להזהיר "ואל תהי רשע בפני עצמך", שכן בהעדר פורענויות וייסורים שיביאו את האדם לידי תשובה, עליו להשתדל מעצמו לעשות תשובה ולא לראות את עצמו כרשע חסר-תקנה.

ל"ג בעומר ב'

מדוע בירכו רבי יונתן בן עמס"י ורבי יהודה בן גרים את בנו של רשב"י בלשון המשתמעת לשתי פנים? * מדוע יכולים צדיקים לראות במיתתם מה שאינם יכולים לראות בחייהם? * מדוע אין המדרש מציין את היעלמותם של דינרי הזהב מהבקעה, שהיא נס גדול יותר מעצם הופעתם? * ל"ג בעומר – ביאור נרחב במהותו של יום

ב. אבל, לכאורה, כיון שהיו אלה ברכות נעלות המוכרחות לבוא באופן נסתר וסתום, איך היה ר' שמעון בן יוחאי יכול לפרשם בגלוי? ויובן על-פי המבואר בתניא³ שהיסורים הם טוב מעלמא דאתכסיא, בחינת י-ה, ולכן הם נמשכים למטה בזמן הזה "בבחינת צל ולא אורה וטובה נראית". ומי שמקבל את היסורים בשמחה, זוכה עי"ז לענין "כצאת השמש בגבורתו"⁴ שיתקיים לעתיד, כאשר ענינים אלו יבואו לעולם בטוב הנראה והנגלה.

אך נשמות אלו שענינן הוא לגלות פנימיות התורה – בהן מאיר גם עתה הגילוי דלעתיד⁵. ולכן רשב"י, שענינו היה לגלות פנימיות התורה, היה ביכלתו לפרש את הברכות בגלוי, דכיון שהאיר אצלו כבר ענין "כצאת השמש בגבורתו", ראה כבר בזמן הזה את הברכות.

ומטעם זה פירוש התוכחה כברכות מופיע בתורת החסידות דוקא, שמביאה את פנימיות התורה לידי גילוי.

ג. כיון שפירוש ברכות אלו קשור לפנימיות התורה, הרי כשם שרשב"י גילה את פנימיות התורה לכל, כך גם את הברכות הללו פירש גם

א. בלקוטי תורה דפרשת בחוקותי¹ מבואר, שלפי האמת כל עניני התוכחה הם ברכות (לדוגמא: "ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד"² – פירושו שכל עשרת כחות הנפש יתלהטו ו"יפאו" באש של "אחד") – אלא שלהיותן ברכות נעלות ביותר, אין ביכלתן לבוא לעולם בגלוי, ולכן נאמרו באופן זה.

ומביא הצמח-צדק בהגהה שם, שזהו גם הביאור בסיפור הגמרא⁴ על רבי שמעון בן יוחאי, ששלח את בנו אל רבי יונתן בן עסמי ורבי יהודה בן גרים שיברכוהו, וכשבא אל ר' שמעון ומסר לו מה שאמרו לו, והתאונן שלכאורה אלו ענינים שהם ההפך מברכות, אמר לו ר' שמעון שלפי האמת "הנך כולוהו ברכתא נינהו", ופירש לו את כל הברכות.

ולכאורה, מדוע אמנם ברכוהו בלשון שאפשר לפרשו באופן אחר? במהרש"א² מבואר שהיה זה "לחודדי", אבל הצמח-צדק כתב "יותר נראה כפשוטו", שהיו אלה ברכות נעלות ביותר, ולכן היו מוכרחות לבוא לעולם באופן זה.

(1) ד"ה בשברי לכם מטה לחם.

(1*) ויקרא כו, כו.

(2) מועד קטן ט, א.

(2*) שם ריש ע"ב.

(3) פרק כו.

(4) שופטים ה, לא. שבת פח, ב. יומא כג, א. גיטין לו, ב.

(5) ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 287 ואילך.

את האדם לראות אם יש לו רצון בעניני העולם הזה וחיי הגוף. ועי"ז שיעמוד בנסיון, יבוא הדבר לעולם בטוב הנראה והנגלה.

המעלה בעצה זו היא, שאין בה צורך להמתין עד להתעוררות האהבה וכו', ובינתיים לסבול יסורים ח"ו, אלא מיד כשיעמוד בנסיון – יפטר מהיסורים. ועוד מעלה בה, שדי גם ביסורים מועטים, שהרי גם במעט יכולים לנסותו, ותכף כשיראו שאינו מתפעל מזה – יסלקום ממנו.

אבל אעפ"כ, הרי יש כאן צורך לעמוד בנסיון. וזו המעלה של רשב"י ופנימיות התורה – שאין צורך להמתין עד לעתיד, ולא להתעוררות האהבה וכו', ולא לעמידה בנסיון, אלא מצד פנימיות התורה כל ענין מתפרש ומתגלה, מיד, בטוב הנראה והנגלה.¹¹

ה. ענין זה קשור גם לשבת זו – השבת שלאחרי ל"ג בעומר. אודות יום השבת איתא¹²: "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". "ערב שבת" כאן אין פירושו יום הששי דוקא, אלא ככל ימי השבוע, החל מיום ראשון בשבוע, יש להתחיל להתכונן לשבת.¹³

ולכן בכל יום מימי השבוע, החל מיום ראשון, אומרים "היום יום ראשון בשבת", "יום שני בשבת" וכו', היינו שמונים את הימים עד לשבת הבאה.¹⁴ וכמ"ש הרמב"ן על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו"¹⁵, שבספירת הימים עד לשבת הבאה מקיימים את המצוה "זכור את יום השבת לקדשו".

לבנו, אף שבאותה שעה לא היה עדיין במדריגה נעלית כל-כך,

– כדמוכח מזה שנאמר בגמרא "אמר ליה לבריה", בלא הזכרת שמו.⁶ והוכחה נוספת, מזה ששלחו לקבל ברכה מר' יונתן בן עסמי ור' יהודה בן גרים – ואעפ"כ גם לו גילה את הברכות.

ד. בשלשה מקומות בספר התניא מבוארת העצה ליסורים: פעם אחת – בחלק ראשון של התניא, ושתי פעמים – באגרת הקודש.

בחלק ראשון של התניא⁷ איתא, שהעצה ליסורים היא "לקבולי בשמחה", שע"ז יזכה שלעתיד לבוא הם יבואו לעולם בטוב הנראה והנגלה.

אבל, הרי זהו ענין שצריך להמתין עבורו עד לעתיד לבוא.

באגרת הקודש במקום אחד⁸ מובאת עצה "לפשפש במעשיו"⁹, ולהתבונן שזהו כמשל המלך הגדול הרוחץ צואת בנו יחידו, כמ"ש¹⁰ "אם רחץ ה' את צואת בנות ציון גו'", שהוא ענין הבא מצד האהבה-רבה שלמעלה, ועל-ידי ההתבוננות "כמים הפנים לפנים" יעורר בעצמו את האהבה להקב"ה, ועי"ז ימשיך למעלה, שהאהבה תהיה אהבה מגולה, וממילא תומשך גם למטה בטוב הנראה והנגלה.

בעצה זו אמנם אין צורך להמתין עד לעתיד, ואפשר שיהיה טוב הנראה והנגלה גם עתה, אבל לזה יש צורך בהתבוננות והתעוררות אהבת הוי' וכו'.

במקום אחר באגרת הקודש¹⁰ מובאת עצה, לדעת שזהו ענין של נסיונות, שמנסים מלמעלה

(11) בדוגמת הורדת הגשם ע"י רשב"י מיד ע"י אמירת תורה, ללא תעניות, תפלות וכו' (זהר ח"ג נט, ב).

(12) עבודה זרה ג, א.

(13) ראה ביצה טז, א. שולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן רמב ס"י.

(14) ראה גם שולחן ערוך אבן העזר סימן קכו, ס"ג.

(15) שמות כ, ח.

(6) ראה סנהדרין מא, רע"ב.

(7) פרק כו.

(8) סימן כב.

(8*) ברכות ה, א.

(9) ישעיה ד, ו.

(10) סימן יא.

יתירה מזו: בשעה שמתקבצות כל העבודות יחד – נוסף עליהן אור שלמעלה מכולן.

וכמו, על דרך משל, בשעה שמתקבצות יחד כמה אותיות, שכל אות יש לה פירוש וענין בפ"ע²⁰, ועל-ידי צירוף כמה אותיות יחד נעשית תיבה, ובכך נוסף דבר חדש – הכח המצרף את האותיות²¹, תוכן התיבה, האור העולה על כולנה.

וכמו כן כשמצטרפים יחדיו עשרה מישראל, שבכל אחד מהם נפש אלקית, אזי נוסף ענין חדש – השראת השכינה על עשרה מישראל²¹.

ז. עפ"ז יובן גם ענין ל"ג בעומר, יום הסתלקותו של רבי שמעון בר יוחאי: ככל שגדלה מעלת עבודת הרשב"י בחייו, עד שאמר²² "בחד קטירא אתקטרנא ביה אחידא ביה להיטא", הרי המעלה שנוספה ביום הסתלקותו גדולה עוד יותר, מצד המעלה שב"סך הכל" והאור העולה על כולנה.

וזהו גם מה שמצינו²³ בנוגע למשה רבינו: "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד", ורק בשעת הסתלקותו זכה גם לשער הנו", "הר נבו" – נו"ן בו.

ח. עפ"ז יובן מאמר המדרש²⁴ על הפסוק²⁵ "כי לא יראני האדם וחי", שאפילו חיות הקודש אינן רואות, להיותן "תחת הרקיע"²⁵. ועוד איתא שם במדרש על הצדיקים, ש"בחייהם אינם רואים", אבל במיתתם רואים.

ולכאורה, כיון שאפילו חיות הקודש, מדריגה נעלית ביותר במלאכים, אינן רואות – איך

ולכן מצינו גם¹⁶ שהתפללות של כל ימי השבוע עולות בשבת.

ואין זה בסתירה לדברי הגמרא שרק הימים האחרונים בשבוע, מיום רביעי ואילך, יש להם שייכות ליום השבת שאחריהם, ואילו הימים הראשונים בשבוע יש להם שייכות לשבת שלפניהם – שמטעם זה אפשר לעשות הבדלה, אם שכח וכו', ולהשלים את קריאת הפרשה "שנים מקרא ואחד תרגום", עד יום שלישי בשבוע הבא¹⁷ – כי שם מדובר בענין אחר, וכמבואר במקום אחר שיש המשכות השבת שהן רק עד שלשה ימים (קודם השבת ולאחר השבת)¹⁸, אבל לענין מה שצריך להיות עולה ונכלל בשבת – הרי כל ששת ימי החול שלפני השבת הם הכנה לשבת הבאה לאחריהם, ובה הם עולים ונכללים.

עפ"ז, הרי בשבת זו נעשית העליה וההתכללות של ל"ג בעומר – יום ההילולא ויום השמחה של רבי שמעון בר יוחאי.

ו. אודות ענין ההסתלקות איתא¹⁹, שביום ההסתלקות נכללים "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו", שהרי בשעת ההסתלקות היא גמר עבודת הנשמה, מה שהיה מוטל עליה לפעול על-ידי הגוף.

– והיינו, שאף אם צריכה לרדת לעולם שוב בגלגול, מכל מקום, הרי זה גמר העבודה שהוטל עליה לעשות בגוף זה –

ומצד זה ישנה מעלה ביום ההסתלקות על העבודה במשך כל ימי החיים, כי בעת ההסתלקות מתקבצות כל עבודות האדם יחד.

(20) תניא חלק ב פרק יא.

(21) שם פרק יב. וראה ד"ה זאת חוקת התורה, תער"ב.

(21*) סנהדרין לט, א.

(22) ראה זהר ח"ג רפה, א. רצב, א.

(23) ראש השנה כא, ב.

(24) סוף פרשת נשא.

(25) שמות לג, כ.

(25*) יחזקאל א, כג.

(16) ראה תורה אור י, א.

(17) פסחים קו, א. שולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן רפה, ס"ה. שם סימן רצט ס"ח.

(18) שבת מינה מתברכין כולי יומי – הוא כל השבוע שלאחר זה כמובן. ואכ"מ.

(19) דרושי ל"ג בעומר בסידור אדמו"ר הזקן. וראה אגרת הקדש סימן כז.

יא. ובזה יובן גם מה שמצינו במדרש²⁸ על אחד מתלמידי רשב"י שיצא למקום אחר ונתעשר, וכשחזר חלשה דעתם של שאר התלמידים, והוציאם רשב"י לבקעה – לפי הגירסא בתנחומא²⁹ היה זה ב"בקעה שע"פ מרון", "הר נבו" דרשב"י – ואמר "בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב". וכשנתמלאה הבקעה בדינרי זהב, אמר לתלמידיו שכל אחד ואחד יטול מהם כרצונו, אלא שעליהם לדעת שזהו חלקם לעתיד לבוא, "ותשחק ליום אחרון"³⁰, ואזי התלמידים לא נטלו.

בהמשך לזה מסופר במדרש מעשה נוסף: ר' שמעון בן חלפתא – שהיה מן האמוראים³¹, לאחר זמן רשב"י – היה עני מרוד, ולא היה בידו ממון להוצאות שבת ויום-טוב. וכשהתפלל על כך, ניתנה לו אבן טובה מן השמים, ומכרה והוציא את הממון על הוצאות שבת ויום-טוב. כשראתה זאת אשתו שאלה אותו על כך, וסיפר לה כל המעשה, ואמרה שאינה מסכימה לזה, כי לעתיד לבוא "יהא שולחנך חסר ושולחן חבירך מלא". והלך ר' שמעון בן חלפתא לשדה והתפלל, וחזרו ונטלו אותה ממנו.

ומסיים במדרש: "רבותינו אמרו, הנס האחרון היה קשה מהראשון", כי "משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי"³².

וצריך להבין: למה אמרו "גדול נס האחרון כו'" על המעשה המאוחר דר"ש בן חלפתא, ולא על המעשה המוקדם דרשב"י – והרי גם במעשה דרשב"י, כשאמרו התלמידים שאין ברצונם לקחת, בודאי חזרו ונטלו מלמעלה את דינרי הזהב?

יתכן שהצדיקים במיתתם רואים? ואם זהו מצד מעלת הנשמות על המלאכים – היו הנשמות צריכות לראות גם בחייהם?

ועל-פי האמור מובן – כי בשעת ההסתלקות ישנה המעלה של ה"סך הכל" והאור העולה על כולנה, מעלה שאלה אפשר להגיע בגמר העבודה.

ט. עפ"ז יובן המסופר בכתבי האריז"ל²⁶ על ר' אברהם הלוי, שהיה אומר בכל יום תפלת "נחם", לפי שהיה מקונן ביותר על חורבן בית-המקדש ומשתוקק לבנין הבית שיהיה לעתיד. וכשאמר "נחם" גם בל"ג בעומר במירון, הקפיד עליו רשב"י, והדבר הזיק לו.

וביאור הענין, כמובא²⁷ בשם אדמו"ר הזקן נ"ע, שיש נשמות של יחידי סגולה שלגביהן ענין החורבן לא אירע כלל, ואחד מהם הוא רשב"י.

ולכן, בבוא בל"ג בעומר, התקבצו יחד כל עבודותיו של רשב"י עם האור העולה על כולנה, וביום כזה לא היה לו – לר' אברהם הלוי – להרגיש כלל את ענין החורבן; בהיותו תלמיד של האריז"ל, הרי ידע שענין ההסתלקות הוא גמר העבודה כנ"ל, וגם ידע את ענינו ומעלתו של רשב"י, וא"כ לא היה צריך להרגיש את החורבן בל"ג בעומר.

י. ביאור הענין:

עבודת הרשב"י היתה להמשיך פנימיות התורה ו"סתים דאורייתא" בגליא דתורה, ועי"ז גם ב"גליא" שבעולם. היו כמה תנאים שעסקו בפנימיות התורה, אבל החידוש של רשב"י היה שהמשיך זאת בגלוי בעולם.

וכיון שהמשיך פנימיות התורה, "אילנא דחייא"²⁷, בגילוי בעולם (אופן ההנהגה דלעתיד) – הרי ממילא לא היה מקום כלל לענין הגלות.

(28) שמות רבה פנ"ב, ג. שוחר טוב פ' צב.

(29) פקודי ס"ז (הוצאת בוכר).

(30) משלי לא, כה.

(31) רש"י (בעין יעקב) מועד קטן ט, ב. וראה מפרשי המשנה סוף עוקצין.

(32) ראה תענית כה, א.

(26) פרי עץ חיים שער ספירת העומר פרק ז.

(27) פלח הרמון שמות ע' ז.

(27*) זהר ח"ג קכד, ב.

כלל לענין זה, וכמ"ש הרמב"ם³⁸ שזה ש"נתאו לימות המשיח" אינו מצד גשמיות, שהרי אז יסתפקו הכל במועט, כמאמר הכתוב³⁹ "והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן" –

ואעפ"כ פעל רשב"י ההמשכה גם עבורם, כי, כיון שההמשכה באה מצד גילוי פנימיות התורה, מעין דלעתיד – הרי כשם שהמשיך פנימיות התורה בגלוי בעולם לכל, כך המשיך גם ההמשכות הבאות על ידה.

וזהו תוכן הסיפור, וכדיק הלשון "בקעה", שגם ב"בקעה" – שהיא מקום נמוך ברוחניות, כלשון חז"ל "בקעה מצא" – המשיך את אופן ההנהגה לעתיד לבוא.

יג. עפ"ז יובן הטעם שהובא במדרש המעשה שהמשיך רשב"י דינרי זהב, ולא המעשה שחזרו מלמעלה ונטלו – כי לא זהו ענינו של רשב"י. הפלא בכך שחזרו ונטלו הוא מצד זה ש"משמא מיהב יהבי משקל לא שקלי", דהיינו ששינו מלמעלה סדר ההנהגה ד"שמיא", אבל לא זהו ענינו של רשב"י. ענינו הוא להמשיך כאן למטה, על-ידי פנימיות התורה, את אופן ההנהגה לעתיד.

וזהו גם מה שאמר רשב"י⁴⁰ שהוא יגן על כל הדורות שממנו עד ביאת המשיח, כיון שרשב"י ופנימיות התורה יש להם שייכות למשיח⁴¹, וזהו ענינו, כנ"ל.

יד. ידוע⁴² שהענינים שארעו ביום מסוים חוזרים ומתחדשים בכל שנה באותו היום. כשם שבכל ט"ו ניסן מאיר ענין יציאת מצרים, ובכל חג השבועות – מתן-תורה, כך גם בכל ל"ג

– שהרי, כיון שתלמידי רשב"י לא נטלו, וגם בדורות שלאח"ז לא נמצאו דינרי זהב בבקעת מירון, מסתמא חזרו ונטלו –

עוד אינו מובן: במדרש פ' נח³², שבו נמנו מעלותיו של רשב"י, איתא, שבימיו לא נראתה הקשת, ומסופר שם גם המעשה שאמר "בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב". ואם מה שחזרו ונטלו הוא מעלה גדולה יותר – היה לו למנות במדרש מעלה זו של רשב"י, שפעל שיחזרו ויטלו מלמעלה את דינרי הזהב?

אמנם, על-פי האמור, שענינו של רשב"י היה להמשיך פנימיות התורה בגלוי בעולם, עד שגם עתה, בזמן הגלות, יהיה סדר ההנהגה כמו בזמן הבית ובביאת המשיח – יובן בפשטות:

יב. מצד התורה נמשכות כל ההמשכות גם בגשמיות, כמ"ש³³ "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר גו'", "בשמאלה עושר וכבוד"³⁴, ומכל-שכן בימינה, כדרשת רז"ל³⁵. וכן נאמר³⁶ "אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם גו'", וכמאמר הגמרא³⁷ "חטים ככליות", שזהו סדר ההנהגה כפי שהיה בזמן הבית, וכפי שיהיה לעתיד.

ולכן רשב"י, שלגביו לא אירע החורבן, היה ביכולתו להמשיך על-ידי התורה דינרי זהב בגשמיות. החידוש כאן היה רק בכך שהמשיך זאת לא רק עבורו ועבור כיוצא בו, שלגביהם לא אירע החורבן, אלא פעל את ההמשכה גם עבור תלמידיו, שהיו עדיין במדרגה של גלות,

– וראיה לדבר, מזה גופא שענינים גשמיים היו נוגעים להם, שהרי לעתיד לא יהיה מקום

(38) הלכות תשובה פרק ט הלכה ב. והלכות מלכים פרק יב הלכה ד.

(39) ישעיה ז, כא.

(40) בראשית רבה ר"פ לה.

(41) ראה זהר ח"ג קכד, ב. ברעיא מהימנא: יפקון ביה מן גלותא.

(42) ראה ספר המאמרים ה'תש"ד ע' יג.

* (32) בראשית רבה פרשה לה, ב.

(33) משלי ג, יח.

(34) שם ג, טז.

(35) שבת סג, א.

(36) ר"פ בחוקותי.

(37) תענית כג, א.

הנה ע"י פנימיות התורה - יומשכו כל
ההמשכות גם בגשמיות, בטוב הנראה והנגלה.

(משיחת ש"פ בהר-בחוקותי, תשט"ז
- לקוטי שיחות חלק א, בחוקותי (ול"ג בעומר),
ס"ה-יח בתרגום ללשון הקודש)

בעומר מאיר ענינו של רשב"י וסדר ההנהגה
לעתיד לבוא.

ענינים אלה מסר רשב"י לתלמידיו ולדורות
שלאחריו, והכניסם בפנימיות התורה, שנתגלתה
בהבנה והשגה ע"י תורת חסידות חב"ד,
בפרט בדור האחרון, דרא דמשיחא, שעתידי
להיות אז בדוגמת "דרא דרשב"י"⁴³,

(43) ראה זהר ח"ב קמז, א. ח"ג קנט, א.

סיכום

על הפסוק "אם בחוקותי תלכו" נאמר בגמרא "אין 'אם' אלא לשון תחנונים"; ונוסף לציווי ולבקשה טמונה במלים אלה גם משמעות של הבטחה – כל אדם מישראל מובטח שבסופו של דבר יקויים בו "בחוקותי תלכו".

במלים "בחוקותי תלכו" עצמן שני פירושים: (א) "שתהיו עמלים בתורה"; (ב) שיש לקיים את כל מצוות התורה – גם ה"עדות" וה"משפטים" – מתוך קבלת עול, כקיומם של ה"חוקים".

השכר על כך הוא "ונתתי גשמיכם בעתם": גשם ברוחניות ("יערוף כמטר לקחי"), ועל-ידו – גם בגשמיות.

* * *

מבואר ב"ליקוטי תורה", שדברי התוכחה הם לאמיתו של דבר ברכות נעלות ביותר – כה נעלות עד כי אינן יכולות להופיע כברכות גלויות. בכך מסביר ה"צמח צדק" את סיפור הגמרא על רבי יונתן בן עמסי ורבי יהודה בן גרים שבירכו את בנו של רבי שמעון בר יוחאי בדברים שנראו כהיפוכן של ברכות, ורשב"י פירש לבנו את כוונתם האמיתית.

הסיבה לכך שרשב"י יכול היה לפרש את הברכות בגלוי היא משום שבעולמו של רשב"י – כנשמה שתפקידה לגלות את פנימיות התורה – האיר כבר הגילוי שיהיה לעתיד לבוא, ולכן היה ביכולתו לראות את הברכות מבעד להסתר, ולחשוף אותן גם בפני מי שלא הגיע עדיין לדרגה נעלית זו (ומבלי שיהיה עליו להיזקק לעצות השונות המובאות בספר התניא בעניין זה).

עניין זה קשור במיוחד עם השבת שלאחרי ל"ג בעומר, שכן יום השבת הוא זמן העלייה וההתכללות של כל ענייני השבוע שלפניו, ובענייננו – יום ל"ג בעומר, יום הסתלקותו של רבי שמעון בר יוחאי.

ביום הסתלקותו של אדם מצטרפים יחדיו כל מעשיו וכל עבודתו במשך ימי חייו, ויוצרים אור חדש, נעלה מכולם יחד (כדברי המדרש על הפסוק "כי לא יראני האדם וחי" – "בחייהם אינם רואים, אבל במיתתם רואים").

לפי זה יובן הסיפור המובא בכתבי האריז"ל על ר' אברהם הלוי, שנפגע מקפידתו של רשב"י לאחר שאמר את תפילת "נחם" בל"ג בעומר: מאחר שעבודתו של רשב"י היתה לגלות את פנימיות התורה בעולם, הרי לגביו החורבן כאילו לא התרחש כלל; ולכן ביום ל"ג בעומר – היום שבו מתכנסת

כל עבודתו של רשב"י ואף יוצרת אור חדש, נעלה יותר – היה ראוי שר' אברהם הלוי לא יחוש כלל בחורבן, וממילא לא יאמר את תפילת "נחם".

על-פי האמור בעניין עבודתו של רשב"י יובן סיפור נוסף:

מסופר במדרש, שבהזדמנות מסוימת הראה רשב"י לתלמידיו בקעה מלאה דינרי זהב והציע להם לקחת מהדינרים על חשבון חלקם לעולם הבא. התלמידים נמנעו מלקחת את הדינרים. ויש לשאול על כך: מדוע אין המדרש מציין את העובדה שהדינרים נלקחו בחזרה – דבר שיש בו משום נס גדול יותר מנס הופעתם של הדינרים (כדברי הגמרא ביחס לסיפור אחר: "משמיא – מיהב יהבי, משקל לא שקלי")?

התשובה לכך היא על-פי המוסבר לעיל: תפקידו של רשב"י היה לגלות את פנימיות התורה בגלוי בעולם, כך שמצב העולם יהיה כמו בימות המשיח; בהתאם לכך כך היה בכוחו להוריד אל העולם גם שפע גשמי, בדומה למצב שיהיה בימות המשיח. סילוק השפע, לעומת זאת, אינו מבטא את תפקידו של רשב"י, ולכן אין המדרש מזכיר זאת.

ומאחר שמדי שנה חוזרים ונעשים אותם עניינים שהתרחשו באותו יום בפעם הראשונה – הרי ביום ל"ג בעומר מדי שנה מאירים ענייניו של רשב"י, המתגלים בימינו על-ידי לימוד פנימיות התורה בתורת חסידות חב"ד.

הג השבועות א'

איך ייתכן שהמלה "אנוכי", הפותחת את עשרת הדברות, נכתבה ב"לשון מצרי" ולא בלשון-הקודש? * קיום המצוות המוסריות וההגיוניות – מצד השכל האנושי או בגלל ציווי ה' * שני סוגי מצוות בעשרת הדברות – כנגד חיבור העליונים והתחתונים במתן-תורה

א. את כל מציאותם, עד שהורגשה גם בדבר גשמי. אבל הכוונה לא היתה הפעולה בדבר הגשמי; הדבר הגשמי לא היה אלא ביטוי לענין הרוחני (וזהו הטעם לכך שאז, אצל האבות, לא היה נוגע מהו הדבר הגשמי שעל ידו מתקיימת המצוה, כידוע: שיעקב אבינו המשיך עליידי ה"מקלות" את ההמשכות העליונות שאנו ממשיכים עתה, לאחר מתן תורה, עליידי מצוות תפילין, ועלי דרך-זה במצוות אחרות).

משא"כ המצוות שאנו מקיימים לאחר מתן תורה, יש בהן הכח להמשיך קדושה גם בדברים גשמיים, כך שתחול קדושה על הדבר הגשמי עצמו. ולכן ברוב המצוות ככולן צריכים להתקיים בדבר הגשמי כמה וכמה תנאים כדי שיהיה אפשר לקיים בו מצוה.

ב. הכח שניתן במצוות על ידי מתן תורה, להמשיך קדושה בדברים הגשמיים, שרשו באלקות שלמעלה מגדר "מטה" ו"מעלה"; שכן, דוקא האור האלקי, שהוא ה"בלייגבול" האמיתי ואינו מוגבל ומוגדר בגדרים של "מעלה" ו"מטה", הוא הנותן כח לחבר ולאחד את שניהם יחד.

א. נתבאר כבר בעבר פעמים רבות, שהחידוש של מתן תורה הוא לחבר ולאחד את ה"מעלה" עם ה"מטה" ואת ה"מטה" עם ה"מעלה". לפני מתן תורה היתה הגזירה: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". הרוחניות והגשמיות היו שני עולמות נפרדים שאינם יכולים לשכון יחד. ובעת מתן תורה ביטל הקב"ה את הגזירה, "ואני המתחיל", ונתן לבני ישראל את הכח, באמצעות קיום המצוות, לאחד ולחבר את הגשמיות ("ארץ") עם הרוחניות ("שמים").

זהו הטעם לכך שהמצוות שקיימו האבות לפני מתן תורה – אע"פ שכמה מהן נעשו באמצעות דברים גשמיים – לא היה בהן הכח להחדיר את הקדושה שלהן אל הדברים הגשמיים שבהם נעשו, כך שגם על דברים אלו תחול קדושה, כי באותה שעה עדיין לא היתה האפשרות לחבר את הקדושה שברוחניות לדברים גשמיים.

מטרת קיום המצוות ע"י האבות היתה בעיקר – להמשיך גילוי אלקות ברוחניות. ומה שעשו גם מצוות בגשמיות – הרי זה לפי שהיו "מרכבה" לאלקות גם באברי גופם¹ (היינו שהיו בטלים כל-יך לה' עד שלא היו מציאות לעצמם כלל, כשם שהמרכבה בטלה בכל תנועה שלה לרצון הרוכב), ולכן עבודתם הרוחנית חדרה

(3) זהר ח"א קסב, א. וראה תורה אור ויצא כג, ג.
(4) ראה ג"כ ד"ה יביאו לבוש מלכות (בתורה אור, שערי אורה כו').

(1) תהלים קטו, טז. שמו"ר פ"ב, ג. תנחומא וארא יט.
וראה לקוטי שיחות ח"ג ע' 758 ואילך, וע' 776 ואילך.
(2) ראה תניא פכ"ג: שכל אבריהם כולם היו קדושים.

– "אנכי הוי' אלקיך". גם קיום מצוות אלו צריך להיות לא רק מצד ההבנה של השכל האנושי שצריך לשמור, אלא מצד זה שהן נאמרו בציווי עליידי "אנכי הוי' אלקיך". יתר על כן – זה צריך להיות עיקר הטעם לקיום "לא תרצח" ו"לא תגנוב".

אם יופרדו הציוויים "לא תרצח" ו"לא תגנוב" מ"אנכי" ו"לא יהיה לך" וינתנו בידי ההבנה האנושית,

אזי, בנוסף לכך שמצד אהבת עצמו יוכל אדם לעוות אותם כל כך, עד שעבירה תתפרש כ"מצוה" (ובודאי לא יוכל להשמר מ"לא תרצח" ו"לא תגנוב" בדקות יותר, כגון שפיכת דמים עליידי ביוש הזולת – "המלבין פני חברי"י, גניבת דעת וכיוצא בזה), כמ"ש⁸ "על כל פשעים תכסה אהבה", היא אהבת עצמו;

כשם שכאשר אדם מניח אצבע לנגד עיניו, הרי האצבע הקטנה – בגלל קרבתה אליו – מסתירה את כל העולם שסביבו, כמו כן, כיון ש"אדם קרוב אצל עצמו"⁹, יכולה אהבת עצמו להסתיר ולכסות על הכל, ואפילו על "פשעים", "פשעים" – אלו המורדים¹⁰ (עבירות הנעשות במזיד);

הנה, אפילו לו היתה קיימת מציאות של קיום מצוות מצד שכל אנושי – הרי תפקידו של יהודי הוא לאחד את כל מעשיו, אפילו הפשוטים ביותר, עם "אנכי הוי' אלקיך". ולכן, בכל מעשה שלו צריך להיות ניכר ומורגש "אנכי"; גם המעשים הטובים המובנים בשכל הפשוט צריכים להיות חדורים באלקות.

וכדיוק לשון רז"ל¹¹: "אילמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה" – אילו

ומובן מזה, שהחידוש שבמצוות שאנו מקיימים לאחר מתן תורה אינו רק בכך שהן פועלות על ה"מטה", שתחול קדושה על הגשמיות, אלא גם בכך שהמצוות עצמן הן במדרגה נעלית הרבה יותר: המצוות שנעשו לפני מתן תורה היו מוגבלות ומוגדרות בגדר של "מעלה", לא היה בהן כח העצמות, ולכן לא היו יכולות להתאחד עם הגשמיות. ואילו המצוות שלאחר מתן תורה נמצא בהן כח העצמות⁵, שאינו מוגדר ח"ו בשום הגבלה של "מעלה" ו"מטה" – ולכן על ידן נעשית אחדות בין רוחניות ("מעלה") לגשמיות ("מטה").

ג. הענין הנ"ל שנתחדש במתן תורה מרומז גם בעשרת הדברות (שהם החלק בתורה שניתן בגלוי בשעת מתן תורה), המאחדים בתוכם שני מיני מצוות, אשר, במבט ראשון, הנם שונים בתכלית ביסודם:

הדברות הראשונות, אנכי, לא יהיה לך, וכו', מבטאים ומגלים את הענינים העמוקים ביותר באחדות השם; משא"כ שאר הדברות כוללים ציוויים פשוטים, כמו "לא תרצח" ו"לא תגנוב", המובנים מאליהם אפילו בשכל האנושי הממוצע.

בכך שהקב"ה צירף יחד בעשרת הדברות את שני סוגי הציוויים, מרומזת גם כן האחדות דמעלה ומטה שנפעלה בעת מתן תורה, ובשני האופנים – (א) "העליונים ירדו לתחתונים", (ב) "והתחתונים יעלו לעליונים":

"העליונים" – הדברות ד"אנכי" ו"לא יהיה לך", "ירדו לתחתונים" – ירדו ויורגשו גם בציוויים "לא תרצח" ו"לא תגנוב"; גם במצוות המובנות מאליהן על-פי השכל האנושי צריך להיות ניכר ומורגש היסוד והכח האלקי שבהן

(7) עיין ח' פרקים לרמב"ם פ"ו.

(7*) ב"מ נח, ב. וראה שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סקנ"ו ס"י.

(8) משלי י, יב.

(9) יבמות כה, ריש ע"ב, וש"נ.

(10) יומא לו, ב. שבועות יב, ב.

(11) עירובין ק, סע"ב.

(5) עפ"ז יומתקו ביותר דברי הרמב"ם בפיה"מ חולין ספ"ז ומה שמפליא בזה: ושים לבך על העיקר הגדול.

(6) ראה ג"כ לקוטי שיחות ח"ב בהוספות פ' יתרו (מכתבים ע' 670).

רבים (כמ"ש¹⁴ "אלקים קדושים"), כי בבחינה שבאלקות המתלבשת בבריאה ישנם אופני גילוי שונים; בכל נברא – כח מיוחד המתאים לו. ומטעם זה "אלקים בגימטריא הטבע"¹⁵, כי בחינה זו באלקות מתלבשת בבריאה שהוגבלה עלידי הקב"ה במסגרת חוקי הטבע.

וזהו תוכן הביטוי "אלקין" (בכ'), אלקים שֶׁלךְ (שהוא השם היחיד משמותיו של הקב"ה המתייחס לנבראים: אלקין, אלקינו, אלקיכם וכיוצא בזה), כי כיון ששם זה מורה על הבחינה באלקות המצטמצמת בהתאם לנבראים, יש אפשרות להשיג ולתפוס בחינה זו עלידי השכל, ולכן אפשר לומר "אלקין" – שאתה יכול להשיגו¹⁶.

שם "הוי" מורה על הבחינה והגילוי דאלקות שלמעלה מהבריאה ומהגבלות הטבע שבה. "הוי" פירושו היה הוה ויהיה כאחד¹⁷. היה הוה ויהיה הם שלשה זמנים נפרדים – עבר הוה ועתיד – ואין הם יכולים להיות כאחד. אבל הוי' הוא למעלה מן הזמן והטבע, ובדרגה זו היה הוה ויהיה כאחד.

[ובזה נבדלת אמונת ישראל מאמונת חסידי אומות העולם. אומות העולם יודעים רק אודות שם אלקים, המלוכב בטבע: "אלקים יענה את שלום פרעה"¹⁸. לפרעה יש שייכות לשם אלקים בלבד, אבל על שם הוי' אמר פרעה¹⁹: "מי הוי' אשר אשמע בקולו גו' לא ידעת את הוי'" – כיון שהמדריגות באלקות שלמעלה מהטבע אינן מתיישבות בהשגת אומות העולם].

לא ניתנה התורה (ח"ו¹²), היינו שומרים על חוקי המוסר (לפחות באותה המדה, ו)עלידי הלימוד מבעלייחיים (כי לולא מתן תורה, לא היתה קיימת היכולת לחבר מעלה ומטה, לחבר את הענינים התחתונים ביותר עם אלקות). אבל כיון ש"ניתנה תורה", וניתן לנו הכח לאחד מעלה ומטה – אזי אפילו מדות טובות אלו המצויות גם בבעלייחיים צריכות להיות חדורות בקדושת התורה, כך שהדברים יעשו מתוך קבלת-עול מלכות שמים, מפני שהקב"ה ציוה עליהם.

"והתחתונים יעלו לעליונים": אפילו בני אדם השייכים רח"ל לרצח ולגניבה, אשר כדי להבטיח שיימנעו מכך, "לא תרצח" ו"לא תגנוב", יש צורך בקולות ובלפידים וברעש הגדול של מתן תורה, עד שהקב"ה בעצמו יעמוד ויגער בהם: "לא תרצח" ו"לא תגנוב" – אף אליהם מכוונת הדרישה "יעלו לעליונים", שגם אצלם תהיה התבוננות וידיעה באלקות, שהיא החכמה הנעלית ביותר – כפי שמבאר הרמב"ם בהקדמתו ל"מורה נבוכים", שחכמת אלקות באה לאחר הקדמת כל החכמות שלפני זה – ובידיעת אלקות גופא נדרשת אפילו מהם הידיעה ב"אלקין", ואפילו ב"הוי", ואפילו ב"אנכי", דקאי על עצמותו יתברך ממש, כפי שיתבאר לקמן.

ד. הענין האמור, אודות החיבור דמעלה ומטה והכח שניתן לשם כך – מרומז גם בשלש התיבות הראשונות של עשרת הדברות, "אנכי הוי' אלקין", המציינות ומדגישות שלש מדריגות כלליות בגילוי אלקות:

"אלקים" מורה על אלקות המתלבשת בבריאה – בכל נברא מתלבש כח אלקי המתגלה בהתאם למצבו של נברא זה¹³. ולכן "אלקים" הוא לשון

(14) יהושע כד, יט.

(15) פרדס שער יב, פ"ב. ובשל"ה שער האותיות אות קדושה בהגהה ד"ה והנה מוסיף על הראשונות (פט, א) משמע קצת שכן הוא בזה.

(16) ראה לקוטי תורה בלק עג, ב. נצבים נג, סע"ג.

(17) זהר ח"ג רנז, סע"ב. תניא שער היחוד והאמונה פ"ז.

(18) בראשית מא, טז.

(19) שמות ה, ב.

(12) כשאמור"ר היה מביא מאמר רז"ל זה היה אומר "ח"ו" (כמועתק בפנים) – [מסיפורי כ"ק מורי וחמי אדמו"ר].

(13) אין בזה ח"ו "ריבוי, כדאיתא בסנהדרין (לט, א) .. משל מאור השמש הנכנס בחלונות רבים כו" (תניא ספ"ה).

באזהרות לר' סעדיה גאון²⁴, וכנרמז גם בכך שבעשרת הדברות ישנן תר"ך – 620 – אותיות, כנגד תרי"ג מצוות דאורייתא וז' מצוות דרבנן²⁵; ובעשרת הדברות גופא, שני הדברות הראשונים הם כלליים עוד יותר – "אנכי" כולל כל מצוות עשה, ו"לא יהיה לך" כולל כל מצוות לא תעשה, ולכן יש בהם מעלה מיוחדת, "אנכי ולא יהיה לך" מפי הגבורה שמענו²⁶;

מבין שני דברות אלו עצמם – הדיבור "אנכי" בא לפני הדיבור "לא יהיה לך", ומשמעות הדבר, שהדיבור "אנכי" אינו רק ראשון בסדר, אלא גם הראשון והעליון ביותר במעלה. הדבר מובן גם מתוכנם: הדיבור השני מתייחס למציאות שבה יש מקום לחשוב באופן אחר ח"ו, ולכן יש צורך בציווי "לא יהיה לך גו'", ואילו בדיבור הראשון אין מלכתחילה מקום לומר באופן אחר ח"ו, ואין צורך כלל לשלול מחשבת טועה, מציאות של "אלקים אחרים";

ובדיבור הראשון גופא – "אנכי" היא התיבה הראשונה, הכוללת את כל התורה²⁷, וכמבואר לעיל, ש"אנכי" קאי על עצמותו יתברך, דלא אתרמיז בשם אות, רמז וקוץ.

ואינו מובן: איך יתכן שדוקא תיבת "אנכי" היא "לשון מצרי"? המדרגות דגילוי אלקות שאפשר לציין בשמות – "הוי" ו"אלקין" – הן בלשון הקודש, ואילו דוקא "אנכי", דקאי על עצמותו של הקב"ה, הוא "לשון מצרי"?!

ו. שאלה זו מתחזקת יותר לפי המבואר בענין החילוק בין לשון הקודש ושאר הלשונות:

אחד הטעמים לשם "לשון הקודש" הוא מפני שאין בלשון זו שם לערוה וכו'²⁸. וכבר הקשו על כך: הלא כל נברא מקבל את חיותו מהשם שבו

"אנכי" הוא עצמותו יתברך, שאי אפשר לציין בשום אות ובשום רמז כלל, וכמאמר²⁹: "אנכי מי שאנכי, דלא אתרמיז לא בשום אות וקוץ". והיינו שהוא למעלה לא רק מהגילוי ד"אלקים בגימטריא הטבע", אלא גם מגילוי הוי' שלמעלה מהטבע; אין הוא מוגבל בשום הגבלות, לא בהגבלת הטבע ולא בהגבלת של למעלה מהטבע, ולכן יכול הוא לאחד את שניהם יחד.

[גילוי זה של "אנכי" היה בקדשי קדשים – שם היה נראה בגלוי ש"מקום ארון אינו מן המדה²¹, ובה בשעה היה הארון חייב להיות במדה של אמתים וחצי על אמה וחצי דוקא²² – מקום ולמעלה ממקום, גבול ובלי גבול בהתאחדות].

וזהו פירוש "אנכי הוי' אלקיך": במתן תורה ניתן הכח של "אנכי", שאינו מוגדר בשום הגבלה, ומצדו נעשה החיבור בין "הוי'" – למעלה מהטבע ומשכל הנבראים, ובין "אלקיך" – המדרגה באלקות הנמשכת למטה, עד שהשכל יכול להשיג איזו הבנה בה.

וענין זה בא לידי ביטוי במצוות: כאמור לעיל, יש לאחד את "לא תרצח" ו"לא תגנוב" עם הדברות הראשונים, "אנכי" ו"לא יהי' לך", הכוללים את הענינים הנעלים ביותר באחדות השם.

* * *

ה. על הפסוק "אנכי הוי' אלקיך" איתא במדרש²³: "אנכי לשון מצרי".

וצריך להבין:

עשרת הדברות הם "כללות כל התורה", ולכן כוללים עשרת הדברות את כל המצוות, כמבואר

(24) ראה רש"י שמות כד, יב. זהר ח"ב צ, ב.

(25) של"ה ר"פ יתרו בשם הקדמונים.

(26) ראה של"ה שם. תניא פ"כ.

(27) זהר ח"ב פה, ב. וראה שם כה, ב.

(28) מו"נ ח"ג פ"ח. וראה רמב"ן שמות ל, יג.

(20) לקוטי תורה פנחס פ, ב. וראה זהר ח"ג רנו, ב.

(21) יומא כא, א ופ"ג.

(22) שמות כה, י.

(23) תנחומא – באבער – יתרו טז. יל"ש שם (רמז רפו).

זקוקה לתיבה שתבטא את עצמותו של הקב"ה, היא נוקטת בלשון מצרי?²⁹

ז. והביאור בזה:

כבר בתיבה הראשונה שאמר הקב"ה במתן תורה, רמז מהי הכוונה דמ"ת: המטרה שלשמה היה הגילוי ד"אנכי" (לא כגילוי שהיה עד אז, של הארה מאלקות בלבד, אלא גילוי עצמותו יתברך) היא – בשביל "לשון מצרי". תכלית התורה היא להמשיך קדושה לא רק בענינים של לשון הקודש – לשם כך לא היה צורך להשתמש בכח שניתן במתן תורה. המטרה של מתן תורה היא לרדת עד לשבעים לשון, עד ללשון מצרי ("למצרים ירדתם"³⁰), וגם שם להמשיך קדושה.

וכן הוא גם מלמטה למעלה: אימתי ניתן "לתפוס" ב"אנכי" – על-ידי "לשון מצרי" דוקא.

כל זמן שאין אדם עוסק בעניני העולם, ואף בעניני מצרים, לעשות גם מהם כלים לאלקות – אף אם הוא שקוע בעצמו בתורה ובתפלה (לשון הקודש), אזי, תהיה עבודתו גדולה ככל שתהיה, ותהיה הדרגה שהגיע אליה על-ידי עבודתו נעלית ככל שתהיה – לא יוכל להשיג אלא את המדריגות שהן "שמות" של הקב"ה:

על-ידי העבודה שעל-פי שכל – הוא נעשה "כלי" לשם אלקים (אלקות המצומצמת בשכל, טבע); ועל-ידי העבודה שלמעלה משכל – לשם הוי' ("היה הוה ויהיה כאחד"). אבל בעצמותו יתברך אי אפשר "לתפוס" עי"ז, כיון שאפילו המדריגות הנעלות ביותר אינן "כלי" לעצמות – "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך"³¹, גם העולמות והמדריגות הרוחניים הנעלים ביותר אינם כלי לך, לקב"ה בכבודו ובעצמו,

אלא (כסיום הפסוק – בתמיה קיימת) "אף כי הבית הזה", ומהו הבית – "אף כי הבית הזה",

הוא נקרא בלשון הקודש. אותיות השם הן "כלי" לחיות האלקית הנמשכת לנברא זה מ"עשרה מאמרות" שבהם נברא כל העולם³². ונמצא שלכך נברא מוכרח להיות שם בלשון הקודש. ואם כן – איך אפשר לומר שלדבר מסויים אין שם?

והביאור בזה: השם בלשון הקודש מציין את הדבר בהיותו עדיין בעולם הקדושה, ואזי אינו ענין של ערוה כלל. רק לאחר שנמשך ויורד למטה מטה – נעשה ממנו ענין של ערוה, ואזי הוא מקבל גם את שמו בשבעים לשון.

(ועל-דרך המבואר בחסידות בארוכה³³ על האמור בחטא עץ הדעת, שרק על-ידי החטא נתקיים באדם וחוה "וידעו" (הבינו) כי ערומים הם גו". וכבר הקשו על כך: איך יתכן שנוספה להם הבנה על-ידי חטא? והתירוץ הוא: קודם החטא, כיון שלא היה כלל באדם ענין של תאוה, וענינים של כל האיברים היה רק לעבוד על-ידם את הקב"ה – לפיכך "ולא יתבוששו", כי כיון שלא היתה מעורבת בזה תאוה, והשימוש בזה היה רק כדי לקיים עי"ז מצוה, מצות "פרו ורבו" – לא היתה שום בושה בדבר, כשם שאין אדם מתבייש בידו שעליה הוא מניח תפילין. ואדרבה, מצות "פרו ורבו" היא המצוה הראשונה. רק לאחר חטא עץ הדעת, שהביא תאוה לעולם, נעשה הדבר ענין של גנאי, ואז הבינו אדם וחוה שיש להתבייש בכך).

והנה, שבעים הלשונות גופא מתחלקות אף הן לכמה מדריגות³⁴, ומביניהן לשון מצרי היא דרגא תחתונה ביותר, שהרי מצרים נקראת "עורות הארץ", ואנשיה היו "שטופים בזנות"³⁵, והרי, כאמור לעיל, זהו הענין שבו נבחנת מעלתה של לשון; ולמרות כל זאת – כשהתורה

(29) תניא ח"ב, פ"א.

(30) ראה דרך אמונה לצמח צדק (סו, א) עה"פ ותפקחנה (ושם – מהבחי' שם). קונטרס ומעין מאמר כו.

(31) פסחים פז, סע"ב. סוטה בסופה.

(32) בראשית מט, ט (וראה קה"ר פ"א, ד). תנחומא לך ה.

(33) שבת פח, סע"ב.

(34) מלכים"א ח, כז.

(שהוא מוגבל – "מצרים"), "דעהו" – תהיה גם כן ידיעה (דעת – התקשרות)³⁸ באלקות.

ואל יהא דבר זה קל בעיניך, כיון שבענין "בכל דרכיך דעהו" תלויה כל התורה – "פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה"³⁹. כאשר חסרה העבודה ד"בכל דרכיך דעהו" – אף כשהכל נעשה עליפי הדין, עלול הדבר להביא לחורבן רח"ל בכל עניני הקדושה, בדוגמת מאמר רז"ל⁴⁰ "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה" ולא יותר. ולאידך גיסא, עלידי "בכל דרכיך דעהו" תופסים את גוף התורה, "אנכי מי שאנכי", ומזה נמשך "הוי" ו"אלקיך" וכל עשרת הדברות עד "אשר לרעך", הכוללים את כל המצוות כולן.

(משיחות ש"פ משפטים וש"פ וארא תשכ"ב)
– לקוטי שיחות חלק ג, יתרו
בתרגום ללשון הקודש)

(38) תניא פ"ג.

(39) ברכות סג, א.

(40) ב"מ ל, ב. וראה תניא פ"ג: "כבינוני (אף שלא עבר עבירה מימיו) הרע הוא בתקפו ואדרכה נתחזק יותר (ע"י) שנשתמש בו הרבה בעניני עולם הזה (דרכיך) ורק בשעת התפלה כשזה (ירושלים), (מגילה ו, א) – נפש האלקית בתניא) קם זה נופל". ועיין רמב"ן ר"פ קדושים (ומסיים שם: "והנה זה כענין הדבור הראשון").

בית שנבנה מענינים גשמיים, מהעולם שעליו נאמר "אף עשיתיו"³⁵.

עלידי העבודה בענינים תחתונים ביותר, עד "לשון מצרי", "תופסים" ב"אנכי" – "אנא נפשי כתבית יהבית"³⁶, והיינו שהקב"ה כתב ונתן את עצמו (את עצמיותו) בלשון מצרי. ולכן מצינו שדוקא מכח הטענה "למצרים ירדתם" ניתנה התורה לבני ישראל דוקא.

ח. ההוראה מהאמור ברורה: אין לאדם להסתפק בעניני הקדושה שלו בלבד, אלא עליו להתעסק גם עם העולם. ועבודה זו צריכה להיות בשני אופנים: א) אל לו להסתגר בארבע אמותיו, אלא עליו לעשות גם את העולם ל"כלי" לאלקות. ב) גם בנוגע לעבודה עם עצמו, לא די בהתמסרות רק ללימוד התורה, תפלה וקיום המצוות, אלא יש הכרח לקיים גם "בכל דרכיך דעהו"³⁷: לא די בקיום המצוות דאורייתא ודרבנן, החומרות וההידורים של הראשונים, האחרונים ואחרוני האחרונים (שכולם חלק מהתורה, שהיא "ארוכה מארץ גור"); אלא נדרש שב"דרכיך", דרכיך שלך, עניני הרשות שבעולם

(35) ראה לקוטי תורה ר"פ בלק.

(36) שבת קה, א.

(37) משלי ג, ו. טושו"ע א"ח סרל"א.

סיכום

חידושו של מתן-תורה הוא היכולת לחבר בין גשמיות לרוחניות על-ידי קיום המצוות. המצוות שקיימו האבות, לפני מתן-תורה, לא היה בכוחן להחדיר את הקדושה אל תוך החפץ הגשמי; ואילו במתן-תורה ניתן הכוח להפוך את החפץ הגשמי עצמו לחפץ קדוש על-ידי המצווה. מקורו של כוח זה הוא בעצמותו ומהותו של הבורא, שאינו כפוף להגדרות של "מעלה" ו"מטה", ולכן בכוחו לחבר בין שניהם.

חידוש זה נרמז גם בעשרת הדברות עצמם, הכוללים שני סוגי מצוות שונים זה מזה בתכלית: הדברות הראשונים עוסקים בעניינים נשגבים ועמוקים – אחדות הבורא וכדומה; ואילו שאר הדברות הם ציוויים פשוטיים ובסיסיים – "לא תרצח", "לא תגנוב" ודומיהם. צירוף שני סוגי הציוויים מרמז לאחדות ה"מעלה" וה"מטה" שנוצרה במתן-תורה.

אחדות זו מתבטאת בשני אופנים:

א) "העליונים ירדו לתחתונים": היסוד האלוקי, "אנוכי ה' אלוקיך", יורגש גם בקיום הציוויים הפשוטים – "לא תרצח" ו"לא תגנוב"; גם מצוות אלה יש לקיים לא רק משום שהשכל מחייב זאת, אלא משום שכך ציווה הקב"ה.

ב) "התחתונים יעלו לעליונים": גם כשמדובר ב"תחתונים", באנשים שאילולא ציווי של הקב"ה היו עלולים להיכשל ב"לא תרצח", ב"לא תגנוב" וכדומה – גם עליהם מוטלת החובה לעסוק בעניינים הנעלים שבדברות הראשונים.

חיבור ה"מעלה" וה"מטה" נרמז גם במלים "אנוכי ה' אלוקיך" עצמן: השם "אלוקים" ("אלוקיך") מתייחס לדרגת האלוקות המוגבלת והמתלבשת בתוך הבריאה; שם ה' ("הוי") מתייחס לדרגת האלוקות שלמעלה מהבריאה והגבלותיה; ואילו הביטוי "אנוכי" מתייחס לעצמותו ומהותו של הבורא, שלא ניתן לכנותו בשם, ובכוחו לאחד את שני הצדדים המנוגדים – "הוי" ו"אלוקיך".

*

על הפסוק "אנוכי ה' אלוקיך" נאמר במדרש: "אנוכי – לשון מצרי".

והדברים מפליאים: איך ייתכן שדווקא המלה "אנוכי", הפותחת את עשרת הדברות הכוללות את כל התורה כולה, נכתבה ב"לשון מצרי" ולא בלשון הקודש?!

הקושי מתחזק עוד יותר לנוכח הפער הרוחני בין שתי השפות: לשון הקודש נקראת בשם זה, בין השאר, משום שאין בה שמות לאיברי הערווה; מצרים, לעומת זאת, נקראת בשם "ערוות הארץ", ותושביה "שטופים בזנות"!

והביאור בזה – שהשימוש במלה "אנוכי" ("לשון מצרי") רומז למטרת הגילוי האלוקי במתן-תורה:

מתן-תורה לא נועד כדי לשמור על הקדושה בגבולות "לשון הקודש", אלא כדי להביא את הקדושה ולהורידה גם אל תחום החולין, עד לדרגת הנחותה ביותר ("לשון מצרי"); ולאידך גיסא – הדרך לקבלת הגילוי האלוקי העליון שבמלה "אנוכי" היא דווקא על-ידי העיסוק בהחדרת הקדושה אל תוך ענייני העולם, עד לנחותים שבהם.

וההוראה ברורה: אין להסתפק בעיסוק בענייני קדושה, אלא יש לעסוק בהחדרת הקדושה בענייני העולם – הן בעולם החיצוני, והן בענייני הרשות שבחיי האדם עצמו ("בכל דרכיך – דעהו").

חג השבועות ב'

האם יום השבת הוא יחידה שאינה ניתנת לחלוקה, או שמא כל רגע ממנו הוא בעל חשיבות משלו? * "היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד" – איזו חשיבות יש לספרה האישית? * עבד ששחרר באמצע ימי ספירת העומר – האם יכול להמשיך ולספור בברכה? * ספירה – מציאות ממשית רק כשיש לה משמעות תורנית * ביאור מחודש בהגדרת "יום השביעי" שעליו חלה מצוות השבת

שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו" [ואפילו לא למשה לפני מתן תורה⁵].

ומזה מובן גם בנוגע למצות השבת, שאע"פ שעל השבת נצטוו כבר במרה⁶, מכל מקום, אין להשוות ציווי זה למצות השבת שניתנה בסיני.

ומאחר שכל הענינים שארעו בעבר שבים ו"מתעוררים" בבוא המועד בשנה שבו ארעו בפעם הראשונה⁷, מובן שבשבת זו⁸ הבאה לאחר חג השבועות – זמן מתן תורה – בכל שנה ושנה, מתעורר שוב החידוש שנפעל⁹ בשבת הראשונה שלאחרי מתן תורה – שבת הבאה מצד מתן תורה.

ב. לכאורה אפשר להקשות על כך: כיון ש"בשבת ניתנה תורה לישראל"¹⁰, נמצא שמעלת

א. כבר נתבאר פעמים רבות¹, שהמצוות שקיימו אבותינו קודם מתן-תורה, אפילו אלו שהיו מצווין עליהן אז (ובקימן היתה המעלה "גדול המצווה ועושה כו"²), מאחר שעדיין היתה אז הגזירה ("גזירה" – מלשון חיתוך והפסק) מעת הבריא, "העליונים" (רוחניות) לא ירדו לתחתונים (גשמיות) והתחתונים לא יעלו לעליונים³ – לא היה במצוות אלו העילוי של המצוות שלאחר מתן תורה, כאשר נתבטלה הגזירה.

וזהו שכתב הרמב"ם⁴ "עיקר גדול", ש"כל מה שאנו מרחיקים [מצוות לא-תעשה] או עושים [מצוות עשה] היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה עליידי משה רבינו ע"ה [בסיני⁵], לא

(1) ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 41. ח"ג ע' 757 ואילך. ובארוכה יותר – שיחת ש"פ וירא תשכ"ה (נדפסה בלקוטי שיחות ח"ה ע' 316 ואילך). לעיל חלק ג, שיחה א לחג השבועות. ועוד.

(2) קידושין לא, א. וש"נ.

(3) שמור פ"ב, ג. תנחומא וארא טו.

(4) פיה"מ ספ"ז דחולין.

(5) כן מוכרח בכוונת הרמב"ם שם. שהרי (א) במשנה שם: "בסיני נאמר". (ב) ברמב"ם שם מסיים: "הלא תראה מה שאמר תרי"ג מצות נאמר לו למשה מסיני כו". אלא שעפ"י צע"ק למה לא מנה בפיה"מ (וכן בפסיקתא דר"כ ר"פ בחדוש הג') גם מצוות שנצטווה משה לפני מתן תורה,

שבהן חידוש נוסף (ובפרט שבכמה כת"י הפסיקתא אין תיבת בסיני).

(6) סנהדרין נז, ב.

(7) ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד – לחיד"א – פכ"ט. וידועה הראיה ממשנה גטין ספ"ג: ובהוצאת סמדר כו'.

(8) שבה נאמרה שיחה זו. המו"ל.

(9) ומכיון שכל התחלות קשות, הרי מובן שבשבת הראשונה שלאחרי מתן תורה היה ענין זה בתוקף יותר, כי אז נפתח הצנור כו'.

(10) שבת פז, ב. שו"ע אדמו"ר הזקן סתצ"ד סעיף א'.

ג. לכאורה היה אפשר לומר שדין זה, שכל רגע ורגע בשבת הוא ענין בפני עצמו, נתחדש רק משך זמן לאחרית מתן תורה:

על הפסוק "מחלליה מות יומת"¹⁷ (שנאמר משך זמן לאחר ששי בסיון – בפרשת תשא) איתא במכילתא: "הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת [בהתאם להלכה, שבמלחמת מצוה או פקוח נפשות וכיוצא בזה]¹⁸, יש חיוב לחלל את השבת, שלא יהו ישראל אומרים, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה [גם בחלוקה הסכנה], ת"ל מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין".

וצריך להבין: למה הובאו במכילתא סברא זו ולימוד זה דוקא במציאות בלתי־מצויה זו של גויים שהקיפו את ארץ ישראל?¹⁸

והנה, בביאור הטעם שהיו ישראל אומרים (לולא הכתוב "מחלליה") "הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה" – בפשטות יש לומר, אשר (לולא הכתוב "מחלליה" הוה אמינא ש) כל המעתי־לעת דשבת הוא כנקודה אחת, ונקודה אינה מתחלקת¹⁹, ולכן, כיון שנתחלל מקצתה – הרי כולה (כל הנקודה) מחוללת, ושוב הזהירות ממלאכה בשעות השבת הנותרות לא תועיל מאומה, לפי ששבת זו כבר מחוללת ועומדת בלאו הכי²⁰. ועל זה בא הלימוד מ"מחלליה",

השבת שלאחרי מתן תורה היתה קיימת כבר באותו היום עצמו, בשעות שלאחר מתן תורה. ואם כן, מה נתחדש בשבת שלאחריה?

ואין לומר שכל המעתי־לעת דשבת הוא נקודה אחת, ומאחר שהשעות שקודם מתן תורה – בשבת ההיא – לא היתה בהן מעלת ענין השבת שלאחרי מתן תורה, לכן גם בשעות שלאחריהן באותה שבת לא חלה מעלה זו¹¹ – זה אינו, כיון שכל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו, כפי שמוכרח מדין קטן שהביא שתי שערות בשבת¹² וגר שנתגייר בשבת¹³, שמתחייבים בכל חיובי השבת בשעות היום הנותרות אחרי שנתגדל הקטן ונתגייר הגר. ועפ"ז נמצא לכאורה שהשעות שלאחר מתן תורה בשבת ההיא (ובפרט שלכולי עלמא היו ישראל בעת מתן תורה בדוגמת גר אחר התחלת גירותו¹⁴), היתה בהן מעלת השבת כמו שהיא לאחרית מתן תורה.

ואף שיש מקום לומר, דמאחר ששעות הלילה לא נשאו את קדושת השבת שלאחרי מתן תורה, שהרי מתן תורה היה רק "בהיות הבוקר"¹⁵, ממילא נחסר משהו גם משלימות הקדושה של שעות היום, לפי ש"ומא דשבתא" תלוי במדה ידועה ב"מעלי דשבתא"¹⁶,

מכל מקום, כיון שגם בשבת שבה ניתנה תורה היתה כבר מצות השבת שלאחרי מתן תורה – ואין זאת אלא שנחסר משהו משלימות הקדושה – נמצא, שהשבת שלאחריה לא הוסיפה כל ענין חדש.

(17) תשא לא, יד.

(18) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ו הי"א. טוש"ע או"ח סו"ס שבת ובכ"מ.

(18*) משא"כ במדרש לקח טוב.

(19) וכמו שפירש הרגזובי (ראה בצפנת פענח עה"ת תשא שם).

(20) בדוגמת כהן ונוזיר לאחר שנטמאו, אשר – לפי דעת הראב"ד (הל' נזירות פ"ה – ראה מ"מ רפ"ג מהל' אבל) – אינו צריך להזהר מליטמא, כי כהונתו ונזירותו נתחללה כבר.

ואף שלכאורה, בחילול שבת אינה שייכת סברא זו – כי גם כשאדם עושה מלאכה בשבת, לא נתחללה עי"ז השבת מקדושתה (שהרי כל ישראל מזהרין עליה), ורק שהאדם עובר על איסור – מ"מ, מכיון שהאיסור דעשיית מלאכה

(11) ועפ"ז יומתק המד"א (שבת סט, ב) כאדם הראשון ולכן משמר שבת תחלה – אף שהיו לאדם הראשון לפני השבת כמה שעות (סנהדרין לח, ב). ועיין רש"י ד"ה כאדם (שבת שם) ויום א' למנינו כו'.

(12) יבמות לג, א.

(13) ירושלמי עירובין פ"ד ה"ה.

(14) ראה יבמות מו, א"ב.

(15) יתרו יט, טז.

(16) ראה רמב"ן יתרו (כ, ח). ולהעיר מיומא פא, סע"א.

על שמירת השבת ההיא. ואם כן, למה הוצרכו במכילתא לנקוט כדוגמא מציאות של "גוים שהקיפו את ארץ ישראל", שהיא מקרה בלתי רגיל כלל וכלל – במקום לומר "הרי שחילל מקצת שבת כו"?

ומזה משמע, שדבר פשוט הוא (גם לולא הלימוד מ"מחלליה") שכל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו²³, ולכן בנוגע ליחיד שחילל את השבת אין כל סברא לומר "הואיל וחילל את מקצתה יחלל את כולה". וההכרח להזקק ללימוד מ"מחלליה" הוא רק במציאות של "גוים שהקיפו את ארץ ישראל כו", כמו שיתבאר להלן.

ה. ויובן בהקדים הדין²⁴ "היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת [לפי שאבד לו חשבון ימות השבוע], מונה ששה ימים ומשמר יום אחד", ולשיטת הרדב"ז²⁵ שביתתו ביום השביעי היא מדאורייתא. ולכאורה תמוה: איך יתכן לומר שעליידי מנינו של מהלך במדבר (אשר אף הוא עצמו יודע שיתכן שמנינו אינו אמתי) תתחדש ותחול המציאות של שבת?

של כל יום זה. משא"כ כשחילל באיסור, מכיון שהשבת עצמה לא נשתנה (ראה לעיל הערה 20), אין סברא לומר "נחלל את כולה", כי חיוב השביתה שעל האדם הוא על כל רגע ורגע בפ"ע.

ועפ"ז יתורץ מ"ש במדרש לקח טוב (וכנראה שכן היא גירסתו במכילתא) "שאם חילל חצי השבת מחמת אונס יכול לחלל שאר היום", שלפי גירסא זו מוכח, שהס"ד הוא כשחילל בהיתר דוקא – גם כשרק יחיד חילל.

אבל לפי הגירסא במכילתא שלפנינו "שחיללו ישראל", "הקיפו את ארץ ישראל" (או "ערי ישראל" – לפי גירסת היל"ש), מוכרח כפפנים.

(23) ראה צפנת פענח – לרגצובי – יתרו ע' צ' (שגם לפי הסברתו, שלפי המכילתא צריך ללמוד מ"מחלליה" שכל רגע ורגע דשבת הוא מציאות בפ"ע), "גמרא דילן לא הביאו זה", כי א"צ קרא. עיי"ש. ולפי המבואר בפנים – א"צ לעשות פלוגתא בין ש"ס דילן למכילתא, כי הם ב' ענינים שונים.

(24) שבת סט, ב.

(25) ח"א סי' עו.

שכל "כהרף עין" של השבת הוא נקודה בפני עצמה²⁶, ועל כל רגע ישנו חיוב בפני עצמו.

ואם כן, כיון שיסוד הלכה זו, שכל רגע של שבת הוא ענין בפני עצמו, הוא בכך שנאמר הכתוב ונתחדשה הלכה באמירת "מחלליה" (בפרשת תשא) לאחר מתן תורה, נמצא שבשעת מתן תורה, קודם שנאמר פסוק זה, הדין היה שכל המעתי'לעת דשבת הוא נקודה אחת. וממילא, לא חל בשבת ההיא הציווי דשבת (שבעשרת הדברות) על השעות שלאחרי מתן תורה, כנ"ל.

ד. אבל באמת צריך לומר, שטעם הקא"סלקא'דעתך "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה" אינו משום שהיינו אומרים (לולא הכתוב ד"מחלליה") שכל המעתי'לעת דשבת הוא נקודה אחת, אלא טעם אחר הוא.

דהנה, לפי הסברא שכל המעתי'לעת דשבת הוא נקודה אחת, צריך לומר שגם כשיחיד חילל את השבת, ואפילו כשעשה זאת באיסור (לא מצד פקוח נפש וכיוצא בזה)²⁷, שוב אינו מוזהר

שעל האדם הוא מצד השביתה דשבת, והשביתה בכל משך יום השבת היא נקודה אחת, הרי במילא, כשלא שבת וחילל כבר נקודה זו, אין שום תועלת (בשבילו) בשביתתו בשעות שלאח"י.

(21) אין לומר שהכתוב "מחלליה" מלמדנו חידוש, שאע"פ שהשבת היא נקודה בכל זה יש איסור חילול אחר חילול (ובמכל'שכן מכה ונזיר שנטמאו – לדעת אלה שאסור להטמא) – כי לפי"ז קטן שהביא ב' שערות בשבת יהיה מותר במלאכה (כי הלימוד מ"מחלליה" לפי"ז הוא רק שישנו איסור לחלל את השבת (גם כשנתחללה כבר), ולא בנוגע לענין חולות השבת. וכיון דהתחלת היום (הנקודה) – חול, (תיכף ומיד) כולו חול, היפך סוגיית הש"ס דיבמות (לג, א). – אף שבדוחק י"ל ש"חול" אינו מציאות, כ"א העדר (דקדושת שבת וי"ט) ולכן גם באמצע היום חלה קדושת שבת ובמילא חלה גם למפרע.

(22) אלא שיש לומר, שהס"ד במכילתא הוא משום שהחילול היה בהיתר. שאז דוקא יש סברא לומר "נחלל את כולה", כי ענין השבת עצמו (משא"כ שביתת האדם בשבת) היא נקודה אחת, ומכיון שמצד פק'ו' הותר רגע זה (עיי' צפנת פענח הל' שבת פ"ב ה"ב), נבטלה במילא הקדושה

ו. והנה אפילו לשיטת רש"י – וכן הוא להלכה²⁷ – שדין משמר יום אחד אינו אלא מדברי סופרים "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו" – בהכרח שחיובו לשמר את היום השביעי כשבת הוא (לא רק לסימן, אלא) מפני שעלידי מנינו נקבע מדרבנן יום השביעי שלו בתור "יום השביעי", ויש ביום זה (בנוגע אליו) קדושת שבת מדרבנן²⁸.

וראיה לדבר: אם יסוד הדין הוא רק שיהיה יום אחד "חלוק משאר הימים" שיזכרו תורת שבת, הרי אין נפקא מינה איזה יום בשבוע ישמר; גם עי"ז שישמר איזה יום שהוא משאר ימי השבוע – לאו דוקא יום השביעי "מיום שנתן אל לבו שכחתו" – "לא תשתכח תורת שבת ממנו". ואם כן, מפני מה כן הוא הדין לעיכובא, שעליו [למנות ששה ימים ו] לשמר דוקא את היום השביעי למנינו?

יתירה מזו: בגמרא²⁹ מצינו מחלוקת באיזה אופן צריך המהלך במדבר למנות הימים "מיום שנתן אל לבו שכחתו". רב הונא סבירא ליה – וכן הלכה²⁷ – שמונה "כברייטו של עולם": מונה ששה ימים ואחר כך משמר יום אחד, וחייא בר רב סבירא ליה שמונה כמנין הימים של אדם הראשון – משמר יום אחד ואחר כך מונה ששה. ולכאורה, אם כדי שיהיה לו "יום אחד חלוק משאר הימים" בלבד, הרי אין צריך להיות חילוק לעיכובא אם ימנה "כברייטו של עולם" (וישמר היום השביעי) או שימנה "כאדם הראשון" (וישמר היום הראשון) [או שיקבע חשבון מנין ימיו באופן אחר, וישמר אחד מן הימים שבין

וביותר קשה: אילו היתה השבת תלויה בספירת בית דין, היה אפשר לבאר בדוחק, שמי שאינו יודע את קביעות השבת שעליפי ספירת בית דין, נקבעת השבת שלו עליפי מנינו הפרטי, לפי שקביעות השבת תלויה בספירה ומנין. אבל כיון ששבת מקדשא וקיימא²⁶, היינו שקדושת השבת באה מאליה ואינה תלויה בפעולה של ישראל – איך אפשר שעלידי מנין ששה ימים תתחדש מציאות השבת לגביו?

ומוכח מזה שקביעות השבת אכן תלויה בכך שיום זה הוא השביעי במנינם של ישראל.

[אלא שאין הכרח שישראל ימנו בפועל שבעה ימים, כי די במנין שבדרך ממילא, שישראל יודעים שיום זה הוא יום השביעי].

אבל כאשר אין מתקיים כלל מנין עלידי ישראל, גם לא בדרך ממילא, כגון כשכל ישראל אבדו את חשבון הימים [או אם המנין אינו נוגע לישראל, ואזי אפילו כשהם מונים יום זה בתור "יום השביעי" אין המנין נחשב למציאות, כדלקמן סעיף ז], שוב אין זו מציאות ד"יום השביעי".

ומה שאמרו "שבת מקדשא וקיימא" – הנה הדיק בזה הוא "מקדשא", קדושתה של השבת הנוגעת לאמירת "מקדש ישראל"²⁶.

ועפ"ז מובנת שיטת הרדב"ז שדין "משמר יום אחד" הוא מדאורייתא: כיון שקביעות השבת תלויה במנין ישראל, לכן "יום השביעי" של יחיד – במקום שחסרה לו (בידיעתו) קביעות השבת – נקבע עליפי מנינו שלו.

(27) או"ח סי' שדמ.

(28) ומ"ש שהוא "לזכרון בעלמא כו" – היינו שמה שתקינה שיהא מונה כו' הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. אבל תוקף תקנה זו הוא שיהא "חל" עליו שבת מדברי סופרים, ע"י מנינו יהיה נקבע אצלו – מדברי סופרים – יום ה' שלו לשבת. ובכ"ז הודגש "לזכרון בעלמא" – דלא כזכרון דמצוות דאורייתא (זכר למעשה בראשית – שבת, זכר ליציאת מצרים כו').

(26) ביצה יז, א.

^{26*} עיין ברש"י ביצה (שם), ברכות מט, א. ואמרז"ל כזה ראה וקדש ואומרים מקודש כו' דכתיב מקראי קודש כו' ולא הספיקו לומר מקודש ה"ז מעובר (ר"ה כד, א). וברמב"ם הלכות קדה"ח פ"ב סוף ה"ח כופל ומדגיש "שאמרו מקודש" ולהעיר משמו"ר פט"ו, כד.

מציאותו, ובדוגמת "מצותיה אחשביה איסורא אחשביה"³³.

ולכן יש סברא לומר, שכשם שהשוכח לספור יום אחד מימי ספירת העומר אינו יכול לספור עוד בברכה בימים הבאים³⁴,

[כי מאחר שנאמר בספירת העומר "תמימות תהיינה"³⁵, צריך המספר שבכל יום לכלול גם את הימים הקודמים ("היום שני ימים לעומר" מובנו שיום זה כולל שני ימים של ספירה; "שלשה ימים" כולל שלשה ימי ספירה וכו'), וכשחסר יום אחד בספירתו, הרי כל הימים שלאחריו³⁶ אינם "תמימות"],

כך גם עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, לא יוכל לספור בברכה לאחר שנשתחרר³⁷ – אפילו אם ספר קודם שנשתחרר – כי כיון שספירתו הקודמת לא היתה מצוה, לא היתה לספירה זו מציאות.

ושאלה זו היא גם לגבי קטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, שיש לומר שאינו יכול לספור בברכה לאחר שננתגדל³⁷, כי אע"פ שגם בהיותו קטן חלה עליו מצות ספירת העומר מדרבנן – מכל מקום, אין לומר שהמצוה שמדרבנן החשיבה את ספירתו הקודמת למציאות גם מדאורייתא (מצד "מצותיה אחשביה"), כי האיסורים והחיובים שמדרבנן הם (לכמה

יום הראשון ליום השביעי], כי בכל אופן שהוא מונה, נמצא שיום אחד בשבוע חלוק אצלו משאר הימים. ואם כן, למה סבירא ליה לרב הונא שעליו למנות כברייתו של עולם דוקא, ולחייא בר רב – כאדם הראשון דוקא?

ומשמע מזה שעלידי מנינו²⁹ נקבע³⁰ לגביו מדרבנן יום השבת שלו, ולכן חובה עליו למנות דוקא "כברייתו של עולם" או "כאדם הראשון", כי עלידי מנין זה דוקא נקבע יום השבת.

ומכך שעלידי מנין זה שתקנו חכמים למהלך במדבר – שאינו אלא כסדר ימי הבריאה או ימי אדם הראשון (ואינו המנין האמתי) – נקבע זמן השבת מדרבנן, מוכרח שכאשר ישראל (יודעים ומונים³¹ את המנין האמתי על-פי התורה, הנה עלידי מנינם חלה קביעות השבת מן התורה (כי אם נאמר שקביעות השבת אינה קשורה ואינה תלויה כלל במנין ישראל, הרי, כיון דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון – אין מקום לומר שיהיה בכח מנינו של מהלך במדבר לשנות וליצור את קביעות השבת, אפילו מדרבנן).

ז. כבר נתבאר במקום אחר באריכות³², שענין המנין כשהוא לעצמו (היינו, ללא קשר לעניני תורה ומצוות) אינו "מציאות"^{32*}, ודוקא כשהמנין קשור לענין של תורה – ע"ז מתחדשת

(33) בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנציקלופדיה תלמודית ח"ב מע' אסורו חשובו.

(34) שו"ע אדמו"ר הזקן סתפ"ט סכ"ד.

(35) אמור כג, טו.

(36) אבל אין זה חסרון בימים שספר כבר – כי (גם לפי דיעה זו) כל לילה היא מצוה בפני עצמה, והחסרון הוא רק בימים שלאחריו, כמבואר בפנים. וראה לעיל שם שעפ"י הסברה זו מתורץ (א) מה שמברכים על ספירת העומר בכל לילה ולילה, (ב) מה שמברכים גם קודם ספירת יום האחרון ואין חוששים שמא ישכח לספור. עיי"ש.

(37) ראה מנ"ח מצוה שו. ציונים לתורה – לר"י ענגל – כלל יב.

(29) ובוזה יומתק מ"ש בטור ובשו"ע שם "מונה ז' ימים כו" – ולא "מונה ששה ימים". (כלשון הגמרא) – כי המציאות דשבת נעשה אצלו ע"י שמונה (גם) את יום השביעי.

(30) שלכן, בו' שלו אסור בכל שבות כמו ביו"ט שני – לפי שחזל עליו שבת מדברי סופרים (מג"א שם סק"ג. שו"ע אדמו"ר הזקן שם סעיף א').

(31) להעיר מדעת הרמב"ן (יתרו כ, ח) בפ' זכור את יום השבת שצ"ל זכור בכל יום.

(32) ראה לעיל חלק ג, שיחה ב לספירת העומר. לעיל שיחה ב לספירת העומר. ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 452 ואילך.

(32*) י"ל דוגמא לדבר שמציאות "עדים" – היא דוקא ביש נפק"מ לדינא. וראה שו"ת צמח צדק חו"מ ס"ו.

מציאות של "יום השביעי"⁴². וזהו טעם הקא-
סלקא דעתך במכילתא "הואיל וחללנו מקצתה

נאמר ממש לישראל, והפסוק מחלילה אמרו ה' למשה)
- יש לומר שהקס"ד דהמכילתא הוא קודם שנאמר לא
תבערו (אבל לאחר הלימוד מהבערה, גם אלולי הלימוד
ד"מחלילה", אין סברא לומר "נחלל את כולה", ואפילו לא
באותם המלאכות שהותרו בשעת המלחמה, כי מכיון שישנו
תוכן וחשיבות במנין ד"יום השביעי" (גם בשעת המלחמה)
לגבי שאר המלאכות, הרי במילא נעשה המציאות דשבת
בנוגע לשביתת כל המלאכות, אלא שבשעת המלחמה
עצמה הותרו מלאכות הנצרכות מצד המלחמה, פקו"נ]]

יש לומר (א) שהדין ד"חילוק מלאכות" הוא רק בנוגע
לעונשין. אבל בנוגע לאיסורין, כל המלאכות הם איסור
אחד כפי האזהרה - "לא תעשה כל מלאכה". (ב) גם אם
נאמר שהדין ד"חילוק מלאכות" הוא גם בנוגע לאיסור - זהו
דוקא לאחר שישנה המציאות דשבת. אבל בנוגע לעשיית
(וקביעות) ענין השבת עצמו, מכיון שהטעם ד"לא תעשה כל
מלאכה" הוא - כמפורש בעשרת הדברות - להיות בדוגמא
כמו שהקב"ה "יונח ביום השביעי" ("שבת מכל מלאכתו")
- בראשית ב, ג, הרי כל השביתות מכל מלאכה ומלאכה
הן נקודה אחת. ובאם ישנה מלאכה אחת שאין מזהירים
משביתתה, א"א במילא לחול ענין הדוגמא ליונח גו' (שזהו
ענין השבת) גם בנוגע לשאר המלאכות. (וע"ד המבואר
להלן סעיף ט', שבנוגע ל"עשיית" השבת, כל המעט-לעת
דשבת הוא נקודה אחת - אף שלאחר שחל כבר השבת, כל
רגע ורגע הוא ענין בפ"ע).

(42) ואף שישנה למציאות דשבת ע"י המ"ע שבה,
קרבתו וכו' - יש לומר, שס"ל למכילתא (כפשטות כל
הכתובים דשבת) שעיקר ענין השבת הוא להיות בדוגמת
"וישבות מכל מלאכתו", וגם אפילו ה"ויקדש אותו" הוא אך
ורק "כי בו שבת מכל מלאכתו". וכן בעשרת הדברות: "וינח
גו' על כן גו' ויקדשו". ועוד.

ולעזיר מהדין דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה (ברכות
כ, ב).

ואף אם תמצי לומר דהמ"ע והקרבתו לא הוי טפל עד
כדי כך - דבטל עיקר בטל טפל, מ"מ י"ל דס"ל למכילתא
דאי אפשר שעיקר המציאות דשבת (קדושה חמורה - עד
כדי איסור מלאכה - דעונשו מיתה) ייעשה ע"י טפל.

(ואינו דומה להא דספירת העומר דרבנן מהני לחג
השבועות דאורייתא - כי (א) בספירת העומר, הדרבנן הוא
לפני יום חג השבועות, ופעולת הדרבנן נגמרת לפני חלות
הדאורייתא. משא"כ בנדון דידן שצ"ל פעולת הטפל בבת
אחת עם התהוות העיקר. (ב) כמו דהלל קבע כל הר"ח
ואד"ה סמכין - כן גם בנוגע לספירת העומר. ועוד (ל').

דעות³⁸) רק על הגברא ולא על החפצא, ונמצא
שאי אפשר לומר שעל-ידי מציאות הספירה
שרבנן הטילו על הגברא (היינו על האב³⁹)
שיחנך את בנו בספירת העומר) תקבל הספירה
חשיבות ומציאות ביחס לענינים דאורייתא.

וספק זה ישנו גם בזמן הזה - אע"פ שמצות
ספירת העומר (גם בגדולים) עתה היא רק
מדרבנן - כי במילי דרבנן גופא יש חילוק בין
"חד דרבנן" ל"תרי דרבנן".

ח. ומזה מובן גם בנוגע ל"מנין" של יום
ה"השביעי" הנמנה על-ידי ישראל (שהמנין
(הידיעה, כנ"ל) שלהם - פועל את קביעות
השבת, כנ"ל בארוכה) - שמציאות המנין היא
דוקא מצד היותו נוגע לדיני שבת, ואילו לא
ניתנה מצות השבת, לא היתה קיימת כלל
מציאות של יום ה"השביעי".

ולכן, בשעה ש"גוים הקיפו את ארץ ישראל",
ואזי מנין יום השביעי אינו נוגע למצות השביתה
בשבת, כיון שעל-פי תורה צריכים כל ישראל⁴⁰
לצאת למלחמה (ולא זו בלבד שאינם מצווים
לשבות בשבת זו, אלא אדרבה: המצוה היא
שבשבת זו לא ישבתו)⁴¹ - אזי ממילא אין

(38) ראה שו"ת צפת פנח (ירושלים תשכ"ה) סל"ג
ובנסמן ב"מפנע צפונות" קונטרס "מאה סברות" בתחלתו.
וראה תניא רפ"ח. אתון דאורייתא כלל יו"ד. ואכ"מ.
(39) או"ח שסמ"ג. וראה גם הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן
בתחלתו.

(40) ופשיטא שאין בזה ההגבלות דארש אשה וגו'. שהרי
"עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" היא מלחמת מצוה
(רמב"ם הל' מלכים רפ"ה) וב"מלחמת מצוה הכל יוצאין
ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" (שם פ"ז ה"ד). ולא
עוד, אלא שזהו עוד יותר מלחמת מצוה (דשבעה עממין),
וכפס"ד המפורש באו"ח סו"ס שטו. וק"ל.

(41) ומכיון שבשבת זו לא ישנו איסור השביתה
מהמלאכות הנצרכות למלחמה במקיפים, נתבטל במילא
כל ענין השביתה דשבת (שלכן הס"ד דהמכילתא הוא
"נחלל את כולה" באיזו מלאכה שתהיה). כי אף שעל כל
מלאכה יש חיוב בפ"ע, הרי

[נוסף שלמ"ד הבערה לחלק יצאת (שבת ע, א) -
שנאמר לאחר הפסוק מחלילה (שהרי הפסוק לא תבערו

ולכן גם עכשיו מציאותו של יום השביעי צריכה להיות כמו שהיתה ביום השביעי ההוא.

ומובן שאין זה סתירה להנ"ל (סעיף ד) שכל רגע שבשבת הוא ענין בפני עצמו – כי לאחר שישנה כבר מציאות השבת, שוב חלה קדושת השבת וכל דיניה על כל רגע בפני עצמו (ולכן קטן שהביא שתי שערות בשבת מחוייב בכל דיני השבת מדאורייתא, כי דיני השבת הם בכל רגע ורגע בפני עצמו). אבל כשהנדון הוא יצירת (וקביעת) מציאות השבת, אין שייך לומר שחלק אחד של היום הוא (מציאות של) שבת וחלק אחר איננו (מציאות של) שבת, כי מציאות של יום (מה שכל אחד מהמים נקבע להיות "יום אחד, שני כו', יום השביעי") הוא ענין אחד שאינו מתחלק לחלקים.

בסגנון אחר: מעת־לעת אינו רק עשרים וארבע שעות (כמות גדולה יותר) בלבד, כי אם – מציאות חדשה (איכות), ובלשון הכתוב: ויהי ערב ויהי בוקר – (ונעשית מציאות חדשה: יום אחד. ובהו יובן גם הדין ד"ומי מפסקי מהדדי"⁴⁴, ובדוגמת עשרה מישראל יחדיו – שנעשים למציאות חדשה שחלים עליה דינים חדשים וכו').

י. עפ"ז יובן גם בנוגע לשבת שבה ניתנה התורה:

המצוות שניתנו בסיני (לא הוסיפו על המצוות שהיו מקודם בלבד, היינו שמשעת מתן תורה נוסף בהם עילוי, אלא) ביטלו את הציוויים הקודמים (וכמובא לעיל (סעיף א) מדברי הרמב"ם, שהמצוות שאנו מקיימים היום, "אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה עליידי משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו".

וזהו טעם הדין שגיד הנשה⁴⁵ "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה" – אע"פ שאיסור גיד הנשה

נחלל את כולה", כי עי"ז ש"חללו ישראל את השבת" – כל ישראל הוזקקו על־פי תורה לחלל שבת זו – נתבטלה כליל המציאות של יום השביעי.

ט. לכאורה יש להקשות: הן אמת שחלק היום שבו "גוים הקיפו את ארץ ישראל" לא נקבע כיום השביעי, לפי שבשעות הללו ליתא למצות השביתה (שעלידה דוקא מתהווה המציאות ד"שביעי", כנ"ל) – אבל, כיון שכל רגע ורגע בשבת הוא ענין בפני עצמו (כנ"ל סעיף ד), אם כן, למה תתבטל עי"ז מציאות השבת גם בחלק היום שבו אין גוים מקיפים את ארץ ישראל?

ועל־אחת־כמה־יזכמה אם באו הגוים משך זמן לאחר כניסת השבת – שכבר נתהוותה בפועל מציאות השבת (ברגעים הקודמים) – למה תתבטל מציאות השבת על־ידי חלק היום שבו "גוים הקיפו כו" (ואין בו מצות שביתה), גם בנוגע לשעות לאחר שנסתלקו הגוים?

והביאור בזה: יום השבת – "יום השביעי" – הוא אכן ענין אחד שאינו מתחלק לחלקים. וממילא, אם יש רגע אחד במעת־לעת שבו המציאות דשבת אינה, ואזי אין רגע זה רגע מ"יום השביעי" [ואפילו יהיה רגע זה באמצע היום], הנה גם שאר שעות היום אי־אפשר להם שיקבעו בתור יום השביעי, כיון שכל יום השבת הוא ענין אחד שאינו מתחלק. ולכן כש"גוים הקיפו את ארץ ישראל", אפילו כשבאו באמצע השבת, בטלה עי"ז למפרע⁴³ המציאות דיום השביעי – גם של השעות הקודמות.

בסגנון אחר קצת: יום השבת הוא זכר למעשה בראשית, אשר בו "וינח ביום השביעי",

ויש לברר בנוגע לקרבנות וכיו"ב דיוהכ"פ דחנוכת בית המקדש בימי שלמה דכל בני ישראל אכלו וכו' (מלכים־א, ח, סה ורש"י שם. מו"ק ט, א) – וללמוד לנדון דידן. ואכ"מ. (43) ובדוגמת תענית, שבאם אכל באמצע התענית – משמע דגם הזמן דלפניו אינו עת רצון.

(44) נזיר ז, א.

(45) חולין ק, ב.

שהשבת הראשונה שהיתה לה מעלת השבת כמו שהיא מצד מתן תורה, היתה רק השבת שלאחר מתן תורה.

יא. החידוש והיתרון שבמצוות שלאחרי מתן תורה על-פני המצוות שלפני מתן תורה – אף שהוא קיים ביחס לכל המצוות, הרי הוא ניכר ובולט באופן מיוחד במצוות השבת.

ויוכן בהקדם דברי המדרש⁴⁹: "כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו, אבל אנו שמן תורק שמך כו".

מהו הדמיון בין המצוות שעשו האבות ל"ריחות"?

"ריח" מורה על שני ענינים: (א) הוא אינו אלא התפשטות מהדבר הנותן ריח, אך אין הוא חלק ממנו עצמו (ולכן, ההנאה מריחו של דבר אינה מחסרת⁵⁰ ממנו מאומה)⁵¹. (ב) מציאותו פגה לאחר זמן ואין נותר ממנו מאומה⁵² (ומובן,

שלפני מתן תורה⁴⁶ נהג (לפי פשטות לשון הש"ס בחולין) גם בבהמה טמאה – כי משעה שנאמר האיסור בסיני בטל האיסור הקודם).

וכן הוא גם בנוגע למצוות השבת, שבשעה שניתנה מצוות שבת בסיני, בטל ציווי השבת שניתן במרה, אע"פ שנאמר "כאשר צוך – במרה"⁴⁷. וממילא נמצא שמאז ואילך נחשבו השעות הקודמות של היום ההוא חול (לגבי מכאן ולהבא), ולא נקבעו כ"יום השביעי". וכיון שקודם שנאמר הפסוק "מחלליה גו" לא היתה מציאות השבת יכולה לחול על חלק מהיום בלבד, נמצא⁴⁷ שגם השעות שלאחרי מתן תורה לא היו⁴⁸ שבת^{48*}. אשר מזה מובן,

(46) דלדעת הרמב"ם (בפי"ה"ש חולין שם ובהל' מלכים רפ"ט) ועוד נהג לפני מתן תורה גם לרבנן ודלא כפרש"י (וכפשטות לשון הש"ס) בחולין שם. וראה ת"ש לוישלה לב, לג שהאריך בזה (אבל ממש"כ בפסיקתא דר"כ פי"ב אין קושיא לרש"י, כי י"ל דס"ל כר"י ולא כרבנן).

(47) שבת פז, ריש ע"ב.

(47*) ועפ"ז מובן טעם "גדול אחד" – הובא במשנה ברורה סו"ס תצ"ד וכתב ע"ז שהוא "טעם נכון" – דאכילת מאכלי חלב בחג השבועות הוא זכר לזה שלאחרי מתן תורה לבשר היה צריך הכנה רבה לשחוט ולבשל כו' ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב – דלכאורה הול"ל דשבת הוא ואסור הוא וכל היום (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל).

(48) ויתירה מזו יש לומר שמכיון שבשעות שלאחרי מתן תורה לא היה מציאות שבת – גם לא השבת שניתן במרה – נעקר ע"ז למפרע המציאות דשבת גם בשעות שלפני מתן תורה (כנ"ל סעיף ט').

ואין להקשות ממה שאמרו (שבת פז, ב) "בשבת ניתנה תורה לישראל" – כי גם במצרים, קודם שנצטוו במרה, נאמר "השבת" (נסמן בתו"ש בשלח טז, כט), על שם שבו שבת הקב"ה.

כן אין להקשות ממה שאמרו (שבת שם) "בעיצומו של יום" – כי הכוונה היא, שהאמירה (ולא הציווי, ועיי"ש – דבלאו הכי מוכח כן) זכור גו' היה ביום זה גופא.

(48*) אין להוכיח ממה שהקשו כמה ראשונים (נסמן בתו"ש יתרו יט, אות ס) על מה שאמרו (שבת פח, ב) "כל דיבור ודיבור כו' חזרו לאחוריהן י"ב מיל", דלכאורה הרי יש בזה איסור תחומין – אשר סבירא להו שבשבת שבו ניתנה תורה היו מוזהרין באיסור מלאכה, כי יש לומר שקושייתם

היא מה שחזרו על כל דיבור, גם בדיבורים הקודמים לזכור את יום השבת, קודם שבטל הציווי דשבת דמרה.

ואף שמכיון שכל המעט-לעת דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחרי שנאמר זכור גו' נעקר ע"ז המציאות דשבת (דמרה) למפרע – מ"מ, מכיון שעקירה זו נעשית בעת הדיבור זכור גו', הרי עד אז היו אסורים במלאכה, אף שלאח"ז נעקר השבת למפרע. (ובדוגמת נדר, שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו (וראה ח' הצמח צדק ר"פ השולח: הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר). ועד"ז הוא בתנאי (ראה רשב"א גיטין פד, ב) בע"מ שתבעלי לפלוני "דלכתחילה לא תבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתיבעל לו, נמצא תחילת ביאה באיסור", אף שלאחרי שתיבעל לו חל הגט למפרע – ראה ב" לטור אה"ע סקמ"ג ד"ה והרשב"א כתב. שו"ע שם סי"ח ושם ס"ב).

(49) שהש"ר פ"א, ג (א). וראה המשך חג השבועות תש"ו. ובכ"מ.

(50) שלכן ריח אין בו משום מעילה (פסחים כו, א. וגם לפי המסקנא שם – הוא רק בדברים שעיקרן לריח (ראה תוד"ה אלא בוורד – ע"ז יב, ב)).

(51) ד"ה וכל העם תש"ו סעיף א'.

(52) ראה נו"כ השו"ע חאו"ח ר"ס רטז.

באמצעותם, וקדושה זו נשארת בהם בפנימיות ובגלוי גם לאחר קיום המצוה.

יב. וחידוש זה שבמצוות שלאחרי מתן תורה – הן מעלת המדריגה שנוספה ונמשכה במצוות בשעת מתן תורה, והן היתרון בכך שקדושת המצוות חודרת בדברים הגשמיים – בולט במצוות השבת במיוחד:

(א) שבת מצד עצמה (גם לפני מתן תורה) היא מדרגה שלמעלה מהבריאה, שהרי בשבת היתה השבייתה ממלאכת הבריאה. ומטעם זה נמשכת לישראל בשבת "אהבה פשוטה שלמעלה מן השכל", למעלה מהאהבה (בימות החול) שעליפי השכל הבאה עליידי עבודה ויגיעה⁵⁷.

(ב) האהבה הנמשכת בשבת פועלת גם על הנפש הבהמית שתתהפך לקדושה. ומטעם זה השבת היא בחינת "בטל רצונך מפני רצונו"⁵⁸ – התבטלות רצונותיה של הנפש הבהמית – דלא כבששת ימי המעשה, שבהם "עשה רצונו כרצונך"⁵⁸ בלבד, עשיה מלשון⁵⁹ כפיה⁶⁰.

ומאחר שהעילוי בשבת הוא בשני הענינים – הן בבחינת "עליונים", שבשבת מאיר אור עליון ממקום שאין עבודת הנבראים יכולה להגיע אליו, והן בבחינת "תחתונים", שבשבת אף הנפש הבהמית⁶¹ מתהפכת לקדושה –

הרי כאן בולט יותר החידוש שבציווי דמתן תורה על הציווי שניתן לפני זה (במרה) – שגם

ששתי תכונות אלו שבריה תלויות זו בזו: כיון שהוא "התפשטות", אין לו קיום.

ולכן נמשלו מצוותיהם של האבות ל"ריחות":

(א) על-ידי המצוות שקיימו האבות נמשכה רק הארה מאלקות, ולא עצמותו יתברך (לפי שקיום המצוות עליידם היה ככח עצמם – וידוע⁵³ שהנכרא ככח עצמו אינו יכול להגיע למקום שלמעלה משרשו ומקורו. ואף שבכמה מצוות היה להם ציווי ונתינת כח מלמעלה – הרי הציוויים שלפני מתן תורה לא באו מבחינת "אנכי הוי' אלקיך", שממנה באו הציוויים שלאחרי מתן תורה).

(ב) המצוות שקיימו האבות, לא היה כחן לקבוע את קדושת המצוה בפנימיות ובגלוי⁵⁴ בדברים⁵⁵ הגשמיים שבהם נתקיימו המצוות – באופן שהקדושה תשאר בהם בגלוי גם לאחר קיום המצוה (בדוגמת הריח שמציאותו פגה).

(ושני הענינים תלויים זה בזה, כי כדי לפעול בעניני הגשמיות יש צורך בכח העצמות).

אך בשעת מתן תורה נעשה חידוש בנוגע לשני ענינים אלו: (א) "העליונים ירדו לתחתונים"³ – עצמותו יתברך נמשך בעולם הזה התחתון. ומכח זה⁵⁶, (ב) "והתחתונים יעלו לעליונים"³ – הדברים הגשמיים יכולים להזדכך ולהתעלות, ואף להתקדש בעצמם על-ידי קיום מצוות

(53) ד"ה וכל העם שם סעיף ב'. ובכ"מ.

(54) אף שבודאי גם מצוות האבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצוות (גם לאחר קיום המצוה) – כי מכיון שמעשה אבות סימן ונתינת כח לבנים, הרי בהכרח שיהיה בהם איזו דוגמא עכ"פ למצוות שלאחרי מתן תורה (משיחת ש"פ וירא תשכ"ה ס"כ, נדפסה בלקוטי שיחות ח"ה ע' 325 ואילך).

(55) דוגמא לדבר: ביאור האחרונים דאיסורי דרבנן הם רק איסור גברא – כי אין בכחם לאסור החפץ (ראה בנסמן לעיל הערה 38).

(56) וכדאיתא במדרש (נסמן לעיל הערה 3) : "ואני המתחזיל שנאמר וירד גו" – כי דוקא ע"י ירידת העליונים (המשכת העצמות) למטה נעשה האפשריות והנתינת כח שהתחתונים יעלו לעליונים.

(57) תורה אור פז, ד.

(58) משנה אבות פ"ב מ"ד.

(59) מלשון גדול המעשה כו' (ב"ב ט, א. וראה לקוטי תורה בחוקותי מת, א), מעשין על הצדקה (ב"י לטו"ד סי' רמח).

(60) לקוטי תורה נשא כה, סע"א.

(61) ויתירה מזו: הנשמה יתירה שמאירה בשבת, פועלת גם על גוף הגשמי "כמו שהעיד ע"ז מן גדולי חכמי הרופאים, שבלייל שבת ויומו יש שינוי גדול בדפק שביד הישראל, מחמת הארת אור העונג העצמי" דיחידה כו" (תורת חיים שמות תרלב א) – בדוגמת מתן תורה, שפעל גם על דברים הגשמיים.

ביחס לענין זה נפעל יתרון וחידוש עליידי מתן תורה, ואפילו בחינת השבת אין להשוותה לחידוש שנתחדש במתן תורה, אשר "העליונים ירדו לתחתונים והתחתונים יעלו לעליונים".

וחידוש זה שפעל מתן תורה אפילו בשבת, נמשך בשבת הראשונה שלאחרי מתן תורה, והוא

חוזר וניעור בכל שנה ושנה בשבת שלאחרי (חג השבועות – זמן) מתן תורה.

(משיחת ש"פ נשא תשכ"ו)

– לקוטי שיחות חלק ח, נשא ג

בترגום ללשון הקודש)

סיכום

השבת שלאחר חג השבועות היא שבת ייחודית: השבת שלאחר מתן-תורה היתה השבת הראשונה שבני-ישראל שמרו מכוחו של מתן-תורה, ומעלה זו חוזרת ומתעוררת מדי שנה בשבת שלאחר חג השבועות.

אלא שיש להקשות על כך: מאחר ש"בשבת ניתנה תורה לישראל", הרי שכבר יתרת אותה שבת נשמרה על-ידי בני-ישראל מכוח מתן-תורה; מה היה החידוש, אם-כן, בשבת הבאה?

לכאורה ניתן להסביר זאת על-פי דברי חז"ל במכילתא: "הרי הגויים שהקיפו את ארץ ישראל וחיללו ישראל את השבת; שלא יהו ישראל אומרים: 'הואיל וחיללנו את מקצתה, נחלל את כולה' – תלמוד לומר: 'מחלליה מות יומת', אפילו כהרף עין".

כלומר: לולא הכתוב "מחלליה מות יומת", היינו מניחים שיום השבת הוא יחידה אחת שאינה ניתנת לחלוקה, ולכן אין ערך לשמירה של חלק מהשבת בלבד; והכתוב "מחלליה מות יומת" מלמדנו שכל רגע ("אפילו כהרף עין") מיום השבת הוא בעל חשיבות משלו ואסור לחלול, ללא תלות ברגעים האחרים.

ומאחר שהכתוב "מחלליה מות יומת" לא נאמר במתן-תורה, אלא בשלב מאוחר יותר – הרי שבזמן מתן-תורה נחשב עדיין יום השבת כולו ליחידה אחת, ומצוות שמירת השבת לא חלה אפוא על השעות שנותרו באותו יום.

אך פרשנות זו אינה סבירה: אם כוונת המכילתא היא שלולא הכתוב "מחלליה מות יומת" היינו מניחים שאין ערך לשמירת חלק מהשבת בלבד – מדוע היא נוקטת מקרה של מלחמה כוללת, ולא מקרה של אדם יחיד שחילל חלק מהשבת?

עלינו לפרש את דברי המכילתא, אפוא, בדרך אחרת:

הדין הוא, שהמהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת – "מונה ששה ימים, ומשמר יום אחד". ומכאן יש ללמוד, שקביעות השבת תלויה בספירת ימי השבוע על-ידי בני-ישראל (ואפילו לשיטת רש"י שדין זה אינו אלא מדרבנן – הרי "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", ולולא היתה השבת תלויה במהותה בספירתם של בני-ישראל – לא היה מקום לתקנה שכזו).

ועוד מצינו, שספירה אינה נחשבת למציאות ממשית (מבחינה הלכתית) אלא אם-כן יש לה משמעות תורנית (ולכן יש אומרים שעבד שהשתחרר

באמצע ימי ספירת העומר אינו יכול להמשיך ולספור בברכה, שכן הספירה שספר קודם שחרורו – כשלא היה מחוייב בדבר – נחשבת כבלתי-קיימת).

מכך עולה, שספירת ימי השבוע על-ידי בני-ישראל נחשבת למציאות ממשית רק משום שקביעות השבת תלויה בה, על מצוותה והלכותיה; לולא מצוות השבת כלל לא היה קיים "יום שביעי".

זהו ההסבר לדברי המכילתא: במצב של מלחמה כוללת, שביטלה לחלוטין את השביתה בשבת זו (ביחס לכל בני-ישראל), ולו בחלק ממנה – הרי שעצם הגדרתו של יום זה כ"יום שביעי" מאבדת את ערכה ההלכתי (שכן יום הוא יחידה אחת במהותו, ולא ניתן להגדיר חלק של יום כ"יום שביעי"), ומעתה יש מקום לטעון "הואיל וחיללנו מקצתה – נחלל את כולה".

ומעתה יובנו הדברים בענייננו: ברגע מתן-תורה בטלה לחלוטין ספירת הימים הקודמת של בני-ישראל (שכן המצוות שניתנו במתן-תורה ביטלו את הציוויים שניתנו קודם לכן), ולכן השעות שנותרו באותה שבת לא הוגדרו עוד כ"יום שביעי", ומצוות השבת לא חלו עליהן; השבת הראשונה שנשמרה מכוח מתן-תורה היתה, אפוא, השבת הבאה.

מעלת המצוות שניתנו במתן-תורה ביחס למצוות שניתנו קודם לכן בולטת במיוחד במצוות השבת:

חידושו של מתן-תורה מתבטא בשני פרטים: (א) "העליונים ירדו לתחתונים" – קיום המצוות מאפשר להביא אל תוך העולם את עצמותו ומהותו של הבורא; (ב) "התחתונים יעלו לעליונים" – קיום המצוות מזכך את המציאות הגשמית עצמה והופך אותה לקדושה.

שני חידושים אלה משתקפים במיוחד במצוות השבת: (א) השבת עצמה היא למעלה מהבריאה, ולכן ביום השבת מתעוררת בלב בני-ישראל "אהבה פשוטה שלמעלה מן השכל" אל הקב"ה; (ב) אהבה זו עצמה משפיעה גם על הנפש הבהמית שבאדם, והופכת אותה לקדושה.

שני החידושים נרמזים גם בפרשת נשא (הנקראת בשבת זו ברוב השנים):

הפרשה פותחת במלים "נשא את ראש בני גרשון". השם "גרשון" מתפרש בתורת החסידות בשתי דרכים, המקבילים לשני הפרטים דלעיל: (א) על-פי הכתוב "ממגד גרש ירחים", העוסק בהצמחת הפירות מן הקרקע, שמשמעותה בעבודת האדם – גילוי האהבה העל-שכלית המוסתרת בכל נפש מישראל; (ב) לשון גירוש – גירוש הרוע שבנפש הבהמית והכפפתה לרשות הקדושה.

חג השבועות ג'

מדוע ניתנה התורה לבני-ישראל, ולא למלאכים – שלהם נתונה, לכאורה, זכות הקדימה מכוח "דינא דבר מצרא"? * מדוע אין המלאכים יכולים לעשות לקב"ה "דירה" בעולמות העליונים? * דחייה של תירוצי המפרשים וביאור מחודש בדברי תשובתו של משה למלאכים

"תנה הודך על השמים" – עליפי הלכה – הוא דינא דבר מצרא:

דין הוא, שאם אדם מכר שדה לחבירו, יש זכות לבר-מצרא, לשכנו, להוציא את השדה מיד הלוקח, לפי שזוהי טובה עבור הבר-מצרא שיהיו שדותיו סמוכות זו לזו, והתורה אמרה: "ועשית הישר והטוב בעיני ה".

וזאת היתה טענת המלאכים: כיון שהתורה היא גנוחה⁹, היינו שהיא נמצאת במרום (בשמים), ואף הם נמצאים בשמים, יש בידם זכות מדין "בר מצרא" לקבל את התורה, ולכן – "תנה הודך על השמים".

[ועפ"ז מבואר איך בקשו המלאכים לקבל את התורה לרשותם, אחר שכבר נאמר¹⁰ בה "צו

א. בנוגע למתן תורה מסופר בגמרא¹: "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מה לילוד אשה בינינו. אמר להן לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה וכו' אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וגו'² תנה הודך על השמים³. אמר לו הקב"ה למשה החזיר להן תשובה וכו'. אמר לפניו רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה? אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם. שוב מה כתיב בה? לא יהיה לך אלקים אחרים, בין עמים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה (ועל-דרך-זה השיב משה למלאכים על יתר הדברות): כלום אתם עושים מלאכה. . . משא ומתן יש ביניכם. . . אב ואם יש לכם. . . קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם. . . מיד הודו לו להקב"ה וכו'".

ואיתא בספרים⁶, שיסוד טענתם של המלאכים

(1) שבת פח, ב ואילך.

(2) תהלים ח, ה.

(3) תהלים שם, ב.

(4) יתרו כ, ב.

(5) יתרו שם, ג.

(6) בס' שתי ידות (להר"א חזקוני. אמשטרדאם תפ"ו) ר"פ תרומה מביא זה בשם המדרש. ובס' שארית יעקב (להרי"א אלגאזי. קושט' תק"א. ליוורנו תק"ג) פ' במדבר בשם "כת הקודמי" ז"ל, "ראשונים". ובפני דוד (לחיד"א) פ' יתרו דהוא "שוגרת ומשוגרת". ושקו"ט בזה בהרבה

ספרים – ומהם (נוסף על הנ"ל): באר יצחק (לר"י שאנגי. שאלוניקי תצ"ה) פ' יתרו דרוש ב'. ראש דוד (להחיד"א) פ' יתרו. חסדי אבות לאבות (להנ"ל) פ"ג מי"ד. מערכי לב (לר"י חזן. שאלוניקי תקפ"א) ערך מתן תורה דרוש י"ב. ברית אבות (לר"א בורייאט. ליוורנו תרכ"ב) פ' יתרו. שפת אמת עה"ת פ' יתרו. פתח שער לנחל יצחק ח"א וח"ב. וראה אנציקלופדיה תלמודית מע' בר מצרא.

(7) ב"מ קח, א. רמב"ם הל' שכנים פי"ב ה"ה. טוש"ע חו"מ סי' קעה ס"ו.

(8) רש"י ב"מ שם. רמב"ם שם.

(9) ואתחנן ו, יח. ובתשובות מיימוניות לס' קנין (סי' טז) שהוא קרוב למ"ע.

* ועפ"ז יומתק זה שלא אמרו בקיצור חמודה שגנוזה.

(10) אבל ראה ב"ר פ"א, ד.

(ב) דינא דבר מצרא הוא רק במכירה, ולא במתנה¹⁶, והתורה ניתנה במתנה.

(ג) בני ישראל הם קרובים לקב"ה, כמו שנאמר¹⁷ "מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו", ולמעלה מזה: בני ישראל הם "בנים למקום"¹⁸. ועל קרובים¹⁹ ו(על־אחת־כמה־זכמה) בנים²⁰, לא חל דינא דבר מצרא.

(ד) על משה רבינו נאמר²¹ שהיה "איש האלקים", ומבואר במדרש²² "מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה האלקים", ואם כן, הרי גם משה רבינו היה "בר מצרא" לתורה אשר בשמים.

(ה) על הפסוק²³ "ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב" אמרו חז"ל²⁴, שמשו רבינו היה "דן דין אמת לאמיתו" ו"כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". והדין הוא²⁵, שאם הלוקח הוא שותפו של המוכר לא חל כאן דינא דבר מצרא²⁶.

את בני ישראל, "דבר אל בני ישראל" (וכיוצא בזה) – כי הדין בבר־מצרא הוא, שגם לאחר המכירה מסלקין את הלוקח מן השדה ונותנין אותה לבר־מצרא¹].

ובדחיית טענת המלאכים¹² מצינו במפרשים¹³ כמה תירוצים – ומהם:

(א) דינא דבר מצרא שייך רק בקרקע ולא במטלטלין¹⁴, והתורה אינה קרקע¹⁵.

(11) ואדרבה, עיקר דינא דבר מצרא הוא על הלוקח שצריך להסתלק, ולא על המוכר (פרש"י ב"מ שם, ב ד"ה עכו"ם. ועוד*). וראה בס' מערכי לב שם, שטעם זה אמר הקב"ה למשה שהוא יחזיר להם תשובה ולא השיב להם בעצמו, כי טענת המלאכים היתה על משה (הלוקח).

ומה שהמלאכים טענו לקב"ה** – י"ל: (א) כיון שסוף סוף צריך משה להחזירה לשמים א"כ הפוכי מטרתא למה לי – ע"ד כתובות ק, א (משא"כ בדובין לעכו"ם) (ב"מ שם, ב). (ב) החיוב שעל הלוקח – מטיל על המוכר האיסור דלפני עוור. (אבל עפ"ז צ"ע – דסוף סוף יש על המוכר איסור אף – שאינו איסור דבר מצרא), משא"כ הפוכי מטרתא – טרחא בעלמא).

(12) לכאורה אפשר לומר, שתוכן תשובת משה היא שהתורה אינה שייכת בשמים בכלל, ובמילא אין בזה מצרא ובר מצרא – אבל ראה לקמן בפנים ס"ה, שטענת המלאכים היתה (לא על חלק הפשט, כי אם) על חלק הסוד שבתורה. (13) בתירוץ שהובאו לקמן – ראה בס' שנשמנו בהערה 6.

(14) העיטור ח"א אות מ' מכירת קרקעות*** – הובא במ"מ הל' שכנים פ"ג ה"ד. הר"י ברצלוני – הובא בטור שם. שו"ע שם סנ"ג.

(15) להעיר מתניא (פ"ד) "ומשם נסעה וירדה כו". בס' ברית אבות כתב, שלתורה דין קרקע יש לה כי היא קיום העולם והעולם נברא על ידה. אבל צ"ע: (א) סוף סוף התורה עצמה היא דבר המטלטל, ומאי נפקא מינה שעל ידה הוא קיום העולם. (ב) העולם נברא בשביל התורה ולא להיפך, חז"ל. (ג) זה שעל ידה הוא בריאת קיום העולם הוא

(*) וראה לקוטי שיחות ח"ט ס"ע 55 ואילך.

(**) במערכי לב שם כתב דהקב"ה גילה להם שטענתם היא רק כלפי משה. אבל עפ"ז צ"ל שידעו דין דבר מצרא – לבד כללות ענינו שהוא על הלוקח!

(***) בעיטור שם: אפי' מטלטלין. אבל במ"מ שם: לבר ממטלטלי. וראה שער החדש לעיטור שם אות קסח.

רק בחינת אחוריים שבה ולא בחינת פנים (תניא קונטרס אחרון ד"ה דוד זמירות. ובכ"מ). וראה לקמן הערה 52.

(16) ב"מ שם, רע"ב. רמב"ם שם פ"ג ה"א. תוס' שם סנ"ד.

(17) ואתחנן ד, ז.

(18) אבות פ"ג מ"ד. ראה יד, א. שמות ד כבי"ג.

(19) כגירסת הבה"ג (הובא בב"י – בשם הר"ן – לטור חו"מ שם ד"ה ואפילו. ד"ה וכתב עוד) בב"מ שם, ד"ק רוב ות"ח לית בהו משום דינא דבר מצרא.

(20) תשובת הרי"ף הובא בשטמ"ק לב"מ שם. ובש"ך חו"מ שם סק"ל: ולזה הדעת נוטה לכאורה, וצ"ע.

(21) ר"פ ברכה. תהלים ז, א.

(22) דב"ר פ"א, ד. מדרש תהלים (באבער) מזמור ז. וראה ספרי ר"פ האיזנו (ועד"ז בת"י ותיב"ע שם. תנחומא שם ב): משה קרוב לשמים.

(23) יתרו יח, יג.

(24) שבת י, א. וש"נ.

(25) רמב"ם שם פ"ב ה"ה. רא"ש ב"מ שם סל"א. נמוקי"ש שם. תוס' שם סמ"ט.

(26) ת"י זה הוא אליבא דמ"ד (זבחים קטז, א) יתרו קודם מתן תורה בא (כמ"ש בס' באר יצחק).

ד. גם יש להקשות על שני התירוצים הראשונים (נוסף על הקושי הכללי הנ"ל):

(א) בתירוץ הראשון: הא דבמטלטלין ליתא לדינא דבר מצרא, הרי זה משום שטעם דינא דבר מצרא – שיהיו שדותיו סמוכות זו לזו – אינו שייך במטלטלין, כי מטלטלין יכול אדם לקנות במקום אחר ולהביא למקומו³⁴. אבל בנוגע לתורה אין מקום לטעם זה³⁴ – התורה היא דבר שאי אפשר להשיגו במקום אחר³⁵.

(ב) בתירוץ השני: בנוגע לתורה מצינו שלש לשונות: (א) "ירושה"³⁶ – כדכתיב³⁷ "תורה צוה לנו משה מורשה וגו'". (ב) "מכירה" – כמאמר

ב. לכאורה יש להקשות על שני התירוצים האחרונים: הלא משה קיבל תורה מסיני²⁷ לא רק לעצמו אלא לכלל²⁸ ישראל?²⁹

ותירצו מפרשים: (א) כל בני ישראל הם בני מצרא לתורה, שהרי נשמות ישראל "גזורות מתחת כסא הכבוד"³⁰.

(ב) בשעת מתן תורה היו כל ישראל שותפים לקב"ה, שכן כבר קבלו מצות שבת במרה³¹ (קודם מתן תורה), ואמרו רז"ל³² "כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו וכו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית".

ג. אבל – צריך עיון בכל התירוצים האמורים, כי העיקר חסר מן הספר – אף אחד מהם אינו מוזכר במענה משה רבינו עצמו למלאכים³³.

ואדרבה: תוכן שלשת התירוצים האחרונים הוא לכאורה ההיפך מטענת משה רבינו: בתירוצים אלו מודגש עד כמה משה (וכל אחד מ ישראל) קרוב לקב"ה, שייך לשמים ושותף לקב"ה; ואילו ההדגשה בגמרא היא להיפך – שהתורה קשורה לירידה למצרים וכו', היינו שהמענה בגמרא מבטא ומדגיש את הגשמיות של הלוקח, עד ל"קנאה", "יצר הרע" וכו'.

(34) ומ"ש בסמ"ע (חז"מ שם סקצ"ז) "דדוקא בקרקע שהוא קנין עולם תקנו דין מצרנות כ' ולא בהנ" – היינו לפי ששם איירי שא' מן השותפין רוצה למכור ובוה לא שייך טעם המבואר בפנים. והא דמפרש (וכן בפרישה לטור) שבש"ע איירי בנדון דשותפות* – י"ל, כי בלאו הכי פשוט שאין שייך במטלטלין דינא דבר מצרא מטעם המבואר בפנים.

(34*) ואין להקשות דא"כ שוב בטל הדין דבר מצרא, שהרי דינא דבר מצרא הוא רק אם הלוקח יכול לקנות שדה במק"א –

כי בקשת המלאכים תנה הודך על השמים פשיטא דהיינו שתהיה רק כמ"ש בלוקטי תורה תזריע (כג, ב. ובאור התורה (שם כרך ב' ע' תקלא ואילך)) – הלימוד ב(עולם המלאכים) יצירה, והוא עתה בלימוד תנ"ך ורז"ל בכתבי האריז"ל (ליקוטי תנ"ך והש"ס שלו וכו'), ו(רק) באופן כזה ילמדוהו ג"כ בני ישראל נשמות בגוף בעולם הזה, אבל אז עיקרה בשמים כי (למטה ידועה רק מציאות הרוחניות ולא מהותה. ואפילו אם גם כזה ישתוו עם המלאכים – בכ"ז) קל יותר הבנתה למלאכים, שהם יותר רוחניים, ובני ישראל יצטרכו ליגיעה יותר (ולמשלים מהגשם – דוגמת קניית במק"א).

(35) כי לאחר שניתנה תורה למטה – "לא בשמים היא" (ב"מ נט, ב).

(36) ונוגע להלכה – ראה סנהדרין נט, א.

(37) ברכה לג, ד.

(*) ובפרט שבמקור הדין (נסמן בהערה 14) לא נזכר שאיירי בנדון דשותפות. וראה השקו"ט בב"י לטור שם ד"ה אבל לא במטלטלין.

(27) אבות פ"א מ"א. ובשבת שם: תורה שאתה נותן לי.
(28) חוץ מפילפולא דאורייתא שניתנה למשה אלא שנהג בה טובת עין ונתנה לישראל (נדרים לח, א).
(29) ופשוט דאין לומר שהאדם בר מצרא לשמים (יותר מהמלאכים) מצד זה שהוא מורכב מן העליונים" (ב"ר פ"ח, יא. פ"ב, ח), ובג' (ד') דברים דומה (רק – דומה) למלאכי השרת (חגיגה טז, א. אדר"נ פ"ז, ב. ב"ר פ"ח שם).
(30) זהר ח"ג כט, רע"ב. וראה הנסמן בנצוצי זהר לזהר ח"א ק"ג, א.

(31) סנהדרין נו, ב.

(32) שבת קיט, רע"ב.

(33) ומ"ש במפרשים, דבזה שא"ל הקב"ה למשה "אחוז בכסא כבודי" רמז לתשובה (דלעיל ס"ב) דנשמות גזורות מתחת כסא הכבוד – אינו מובן, שהרי בדברי משה אין כל רמז לזה. וראה מ"ש במפרשים הנ"ל – ע"ד הפלפול – בכמה תירוצים דלעיל.

ש"מכר כל נכסיו לאחד לית בה משום דינא דבר מצרא".

ודין נוסף מצינו⁴⁵, שאם היה המצרן צריך את הקרקע רק להרוחה, והלוקח צריך אותה משום ש"דחיקא ליה שעתא", לא חל דינא דבר מצרא. וכן הוא בנדון דידן: הצורך של ישראל בתורה הוא בדוגמת "דחיקא ליה שעתא", כי התורה היא חיותו של יהודי ("הם חיינו"), ועלידי התורה בידו לנצח את יצרו הרע, כמאמר רז"ל⁴⁶ "בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין"; משא"כ רצון המלאכים בחלק הסוד שבתורה, באין להם יצר הרע, הרי הוא על-ידך "להרוחה".

אבל גם על תירוצים אלה יש להקשות: הלא מענה משה רבינו, שלמלאכים אין שייכות לחלק הפשט והעשיה שבתורה – "למצרים ירדתם . . כלום אתם עושים מלאכה . . משא ומתן . . אב ואם . . יצר הרע יש ביניכם" – לא היה חידוש עבורם; המלאכים ידעו זאת מקודם ולכן בקשו מלכתחילה רק את חלק הסוד שבתורה. ואילו התירוצ על זה, ש"מכר כל נכסיו לאחד לית בה משום דינא דבר מצרא", או שהתורה היא חיותם של בני ישראל – אינו מוזכר אפילו ברמז בדברי משה.

[כלומר: הצורך של ישראל בתורה באופן של "דחיקא ליה שעתא" מצד מלחמת היצר הוא הסבר המצב ש"יצר הרע יש ביניכם"; אבל מלשון תשובת משה רבינו והאריכות בזה "כלום אתם עושים מלאכה . . משא ומתן . . אב ואם יש לכם" משמע, שמענה משה למלאכים הוא (לא) כליכך מצד מלחמת היצר, אלא) מצד כללות הענין, שחלק הפשט (והעשיה) שבתורה לא שייך במלאכים].

(45) רש"י ב"ב ה, א ד"ה ארבעה. בעה"מ לב"מ שם, הובא בנמוק' ב"מ שם. העיטור אות מ' מכירת קרקעות. רמ"א בשו"ע שם סמ"ט. ופליגי על התוס' ב"ב שם ד"ה ארבעה. רמב"ן במלחמות ב"מ שם. הג"מ שם פ"ב ה"ג. דיעה הב' ברמ"א שם.

(46) קידושין ל, ב.

רז"ל³⁸ "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורת כו". (ג) "מתנה" – כמאמר רז"ל³⁹ "שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל כו' תורה כו". וכנוסח התפלה: זמן מתן תורתנו⁴⁰. ושלש לשונות אלו מורות על שלשת האופנים שבשייכות התורה לבני ישראל, כמבואר בכמה מקומות⁴¹. ואם כן, כיון שיש בתורה גם גדר של "מכר", הרי גם בה שייך דינא דבר מצרא⁴².

ה. תירוץ נוסף (המתאים לכאורה ללשון הגמרא) מצינו, בהקדים ביאור המפרשים⁴³ שטענת המלאכים יודעים שאין להם כל שייכות לחלק הפשט (והעשיה) שבתורה, וממילא, טענתם מדינא דבר מצרא היתה על חלק הסוד. ומאחר שלבני ישראל ניתנה כל התורה, והמלאכים היו יכולים לקבל רק חלק אחד – הרי הדין הוא⁴⁴

(38) שמו"ר פ"ג, א. וראה ברכות ה, א: בא וראה שלא כמדת הקב"ה כו' אדם מוכר חפץ כו'.

(39) ברכות שם. וראה ב"ר פ"ו, ה: ג' דברים נתנו מתנה לעולם. וראה שמו"ר פכ"ח, א: במתנה נתנה לו. ועד"ז שם פ"ג, ב. ודאה שבת קה, א: אנא . . ייהבית.

(40) ראה המשך וככה תרל"ז פ"א: וי"ל מתן תורה הוא בחינת מתנה שבתורה. בנוגע לנוסח ברכת התורה – ראה לקוטי שיחות ח"ג ע' 115 הערה 23.

(41) ראה בכל זה בארוכה: המשך וככה שם פס"ו. סח. ד"ה אם רוח המושל תר"ל פ"ג. ד"ה תורה צוה תרנ"ד. ד"ה אם רוח המושל תרצ"ה פ"ד ואילך (ספר המאמרים קונטרסים ח"ב שסא, א ואילך). ד"ה תורה צוה תש"ב. לקוטי שיחות שם ס"ב ואילך.

(42) במכל שכן מהא דמתנה שיש בה אחריות יש בה דינא דבר מצרא (ראה במצוין בהערה 16). וגם לפמ"ש הרשב"ם (ב"ב נא, א ד"ה ה"ג במס'). וראה תוד"ה ולמה קידושין כו, א) דהיכא שכתב בשטר לשון מכר ומתנה לית בה דינא דבר מצרא – הרי מפורש שם הטעם כי "במתנה ביקש ליתנה לו ולמה כתב לו בלשון מכר כדי ליפות כחו". אבל בתורה הרי ישנם ב' ענינים ואופנים נפרדים דמכר ומתנה, ומצד המכר שייך בזה דינא דבר מצרא.

(43) אלשיך לתהלים מזמור ח. חדא"ג שבת כאן, ועוד. וראה בכמה מהס' שנשמנו בהערה 6. וראה אור התורה בשלח ע' תרמו ואילך.

(44) ב"מ קה, ב. רמב"ם שם פ"ב ה"ו. טוש"ע שם סל"ו.

לעשות לו יתברך דירה ("בית"⁵³) בתחתונים, סרה טענת המלאכים מצד דינא דבר מצרא.

וזה היה מענה משה רבינו "למצרים"⁵⁴ ירדתם . . כלום אתם עושים מלאכה . . משא ומתן יש ביניכם וכו': התורה שייכת לבני ישראל כפי שניתנה באופן שהיא עוסקת בישובו של עולם, עולם הזה הגשמי ("בין עמים . . קנאה יש") דוקא (כי התורה ניתנה על-מנת לעשות לו יתברך דירה בתחתונים)⁵⁵.

ז. מה שהתורה לא ניתנה למלאכים אינו משום שהעליונים אינם נזקקים להמשכת העצמות שעלידי התורה – שכן, גם בעולמות העליונים מצד עצמם מאירה רק הארה מאלקותו יתברך, ועולמות אלו הם "ירידה מאור פניו יתברך"⁵⁶;

אלא שעבודת התחתונים מביאה להמשכת העצמות, "דירה לו יתברך", גם בעליונים, בכל סדר ההשתלשלות⁵⁷;

וכידוע⁵⁸ המשל על זה: על מנת להרים בנין

ו. והביאור בזה:

תכלית התורה היא – שעלידה מתמלאת כוונת הבריאה, "נתאוה"⁴⁷ הקב"ה להיות לו (יתברך⁴⁸) דירה בתחתונים". וידוע⁴⁹ הדיוק בלשון "דירה", שכשם שהאדם נמצא בדירתו בכל עצמותו, כך נתאוה הקב"ה שעצמותו יתברך תומשך ב"תחתונים". וזה נעשה עלידי התורה, כי עלידי התורה "אותי אתם לוקחים"⁵⁰.

ומצד זה מסתלקת טענת המלאכים מדינא דבר מצרא: הדין הוא⁵¹, שאם הבר-מצרא רוצה בקרקע לצורך זריעה, והלוקח רוצה בקרקע לבנין בית, ניתנת השדה ללוקח, לפי ש"שוב עדיף ולית בה משום דינא דבר מצרא". ועל-דרך-זה בענייננו⁵²: כיון שתכלית התורה היא

(47) תנחומא נשא טז. ועוד. תניא פל"ו.

(48) כן ה' מוסיף (פעמים רבות) כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע – נתבאר בלקוטי שיחות ח"ט ע' 27 ואילך.

(49) אור התורה בלק ר"ע תקצז. המשך תרס"ו בתחילתו (ס"ע ג'). ובכ"מ.

(50) ויק"ר פ"ל, יג (לענין מצוות). וראה שמו"ר ר"פ תרומה. פל"ג, ו. תנחומא תרומה ג. וראה תניא פמ"ז. ועוד. (51) ב"מ שם. רמב"ם שם פ"ד ה"א. טושו"ע שם סכ"ו.

(52) ראה עד"ז בס' שארית יעקב (שבעה ע"ה 6), שמכיון שבתורה נבאר העולם, ותנאי התנה הקב"ה במעשה בראשית אם ישראל מקבלים תורתי מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו, הר"ז דוגמת הדין דארעא לבתי עדיף משום דישוב עדיף לן. אבל טעם זה אינו מספיק, כי: (א) גם החיות של עולמות העליונים תלויה בתורה* (ראה תניא רפכ"ג. קונטרס אחרון ד"ה דוד זמירות. ובכ"מ). (ב) זהו רק בחינת אחוריים שבתורה ולא בחינת "פנים" שבה

(*) ואף שזה תלוי בקיום התורה, היינו קיום המצוות הכתובות בתורה (נשואו פ"י מרד"ל בראשית בשביל התורה ועוד), במעשה המצוות של התחתונים (תניא וקונטרס אחרון שם) – הרי (לולא הטעם דלמקו) זהו מפני שהתורה ניתנה למטה, שהרי פשוט שכשביקשו המלאכים תנה הודך על השמים – גם קיום המצוות כלול בזה (אלא שהוא ברוחניות). ולהעיר ממרד"ל (ראה תניא פ"ד ופ"כ) דאהבה ויראה הם שרש כל מ"ע ומל"ת – ואהבה ויראה ה"ה עבודת המלאכים וכו'. וראה תניא רפל"ט.

(קונטרס אחרון שם). (ג) ועיקר: זה שקיום העולם הוא ע"י התורה אינו נרמז כלל בתשובת משה.

משא"כ עפ"מ ש"כ בפנים, שתשובת משה היא כי התכלית של נתינת התורה הוא לעשות לו יתברך דירה בתחתונים – דוגמת ישוב וחזקת העולם. ובה מתבטא עצם ופנימיות התורה – ראה לקמן ס"ח והערה 61.

(53) להעיר מהמבואר (ד"ה בשעה שהקדימו תשי"ב. ד"ה יבחר לנו תשכ"ג) שהכוונה דדירה בתחתונים (שמושרשת בעצמותו יתברך), היא הסיבה (וע"ד) מה שכל אדם יש לו רצון מוחלט בעצמותו לבנות בית.

(54) מלשון מיצר וגבול, בחינת העלם והסתור (תורה אור מט, ד. ועוד) – כללות עולם הזה שאינו מאיר שם גילוי אלקותו יתברך שלמעלה מן הטבע (ראה שם, נ, ב – לענין זמן הגלות).

(55) וראה מדרש תהלים מזמור ח: א"ל אינה ראויה להתקיים בכס . . והיכן היא מתקיימת בתחתונים שנאמר אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי.

(56) תניא פל"ו. וראה ד"ה באתי לגני ה' תשי"א פ"ד.

(57) להעיר מד"ה נר חנוכה תרמ"ג ספ"א [נדפס גם ב"התמים" ח"ג ע' מז].

(58) תורה אור ד, א.

וסטרא אחרא שהן נגד הוי' ממש⁵⁹, ובעולם תחתון זה היא נלחמת ביצר הרע, משברת את כל ההעלמות וההסתרים ומהפכת אותם מחשוכא לנהורא; פעולה זו – אתכפיא ואתהפכא של קליפות "שהן נגד הוי' ממש" לענין של קדושה – היא ענין של התחדשות, של הפיכת "יש" (וישות) – ל"אין", וכח ההתחדשות הוא בעצמותו יתברך, שהוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא (לחדש) יש מאין⁶², והוא הנותן את הכח לעשות מיש אין⁶³.

וגם מעלה זו של כח ההתחדשות מרומזת בתשובת משה – בטענתו "אב ואם יש לכם": ידוע⁶⁴ שענין ההולדה הוא מעין ההתחדשות מאין ליש, ולכן הוא נעשה רק בכח האין־סוף. וכח זה אינו נמצא במלאכים⁶⁵;

וזו היתה טענת משה רבינו, שכח התחדשות זה נמצא בנשמות בני ישראל למטה, שעלידי עבודתם בעולם הזה הרי הם "מולידים" – נוטלים דברים תחתונים ועושים אותם (ועי"ז את כל סדר ההשתלשלות) לדירה לעצמותו ומהותו יתברך.

(משיחת יום ב' דחג השבועות תש"ח)
– לקוטי שיחות חלק יח, חג השבועות א
(בתרגום ללשון הקודש)

ובראתי לו תורה תבלין, דעצם התורה שמייוחדת בעצמותו יתברך מתבטא דוקא בזה שהיא תבלין ליצר הרע.

(62) אגרת הקודש סי' כ (קל, רע"ב).

(63) ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ו ע' 23 ואילך. ח"ב ע' 74:5 וש"נ.

(64) המשך שמח תשמח תרנ"ז ע' 3 (ספר המאמרים תרנ"ז ע' קעה) ואילך. וראה לקוטי תורה שיר השירים מ, א.
(65) לקוטי תורה שם (לט, ד ואילך). ביאורי הזהר ה, ד.

עלידי "כלי ההגבהה הנקרא ליווע"ר" (מין מנוף), צריך להניח את הכלי תחת "חלקים התחתונים שבו דוקא", אבל אם יוגבה הבנין "מאמצע כו' לא היה מגביה התחתונים".

ולכן יש הכרח שהתורה תינתן למטה דוקא, בעולם הזה "התחתון כו' שאין תחתון למטה ממנו"⁵⁹, כי עי"ז מתעלה כל "בנין" סדר ההשתלשלות.

וזוהו גם תוכן הדגשת משה רבינו בתשובתו "קנאה יש ביניכם יצר הרע יבניכם" – לבטא ולהדגיש את היותו של העולם הזה "התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו יתברך כו' עד שהוא מלא קליפות כו"⁵⁹.

ח. ועדיין אינו מובן: הן אמת שכדי לעשות לו יתברך דירה בתחתונים צריכה התורה להיות למטה – אבל אין זה מסלק את טענת המלאכים מצד דינא דבר מצרא: סוף־סוף הם בני מצרא ורצונם לעשות "דירה" ("בית") – עליכליפנים – בעליונים?

ובהכרח לומר, שענין הדירה לו יתברך – המשכת העצמות – אינו יכול להעשות כלל (אפילו בעליונים) עלידי עבודת המלאכים⁶⁰; דוקא עלידי עבודת התחתונים נעשית המשכת עצמותו יתברך בסדר ההשתלשלות.

ביאור וטעם הדבר: כח העצמות שבתורה מתגלה ובא לידי פועל רק בעבודת הנשמה בהיותה נתונה במצרים וגבולים של העולם הזה⁶¹. הנשמה יורדת לעולם "מלא קליפות

(59) תניא שם.

(60) ראה אור התורה ויצא תתנה, ב. וראה ג"כ אור התורה בשלח שבהערה 43.

(61) ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות סי"ט (ביאור מרז"ל – קידושין ל, ב – בראתי יצר הרע

סיכום

שבת פח, ב: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: "ריבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו?" אמר להם: "לקבל תורה בא". אמרו לפניו: "חמודה גנוזה... אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?! מה אנוש כי תזכרנו וגו', תנה הודך על השמים!" אמר לו הקב"ה למשה: "החזיר להן תשובה". אמר לפניו: "ריבונו של עולם! תורה שאתה נותן לי, מה כתיב בה – 'אנוכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'". אמר להם: "למצרים ירדתם?!... כלום אתם עושים מלאכה?!... משא ומתן יש ביניכם?!... אב ואם יש לכם?!... מיד הודו לו להקב"ה.

מבואר בספרים, שטענת המלאכים "תנה הודך על השמים" היתה מכוח דין "בר מצרא": מאחר שהתורה נמצאת במרום, קרוב למשכנם של המלאכים – מן הדין שתינתן להם זכות הקדימה לקבלתה.

בספרים מובאות תשובות רבות לטענתם של המלאכים, המבארות שדין "בר מצרא" אינו חל במקרה זה מטעמים שונים; אך אף אחת מתשובות אלו אינה תואמת את דברי התשובה של משה לטענת המלאכים.

והביאור בזה:

דין "בר מצרא" אינו חל במקרה שהקונה המקורי מעוניין בקרקע לשם בניית בית מגורים, שכן "יישוב עדיף". ובענייננו: מאחר שתכלית נתינת התורה לישראל היא כדי "לעשות לו יתברך דירה בתחתונים" – בטלה טענת "בר מצרא" של המלאכים.

זהו פירוש דברי תשובתו של משה "למצרים ירדתם?!... כלום אתם עושים מלאכה?!... משא ומתן יש ביניכם?!... וכו': תכליתה של התורה הוא לעשות "דירה בתחתונים", בעולם הגשמי ותוך התעסקות ביישוב העולם, והמלאכים אינם מסוגלים למלא תכלית זו.

אדרבה: על-ידי עבודתם של בני-ישראל לעשות לקב"ה "דירה בתחתונים" נעשים כל העולמות בבחינת "דירה" לקב"ה (כשם שהרמת בניין רב-קומות יכולה להתבצע דווקא על-ידי הרמת קומותיו התחתונות), כך שגם המלאכים עצמם מפיקים מכך תועלת.

ועדיין יש להקשות על כך: אמנם עשיית "דירה בתחתונים" אפשרית רק על-ידי נתינת התורה למטה, אבל כיצד מבטלת עובדה זו את טענת המלאכים

– והרי אף הם יכולים לטעון שרצונם לעשות לקב"ה דירה **במקומם שלהם**,
ב"עליונים"?

התשובה לטענה זו רמוזה בהמשך דבריו של משה – "אב ואם יש לכם?!":

עשיית דירה לקב"ה, לעצמותו ומהותו יתברך, אפשרית רק על-ידי עבודה
שיש בה משום **התחדשות**, ולכן נדרש עבודה כוחו של הקב"ה בכבודו ובעצמו,
שהוא היחיד שביכולתו ליצור התחדשות אמיתית ("יש מאין"). עבודה כזו
קיימת רק בעולם הזה, שהוא "מלא קליפות וסיטרא אחרא", שהפיכתן
לקדושה מהווה חידוש של ממש.

יכולת התחדשות זו משתקפת בכוח ההולדה, שהיא מעין התחדשות מאין
ליש; ולכן המלאכים, שאינם מסוגלים להתחדשות שכזו, חסרים כוח זה – אין
להם "אב ואם".