

בלבבי לי"ג בעומר

גרסת אינטרנט #1 05.04.2017

מהמחבר ספרי בלבבי משכן אבנה

<http://bilvavi.net/sugya/lagbomer>

מיתת רשב"י היא חיים

ימי ספירת העומר הם ימי דין

והנה כמו שידוע מאד, ימים אלו שמזמן הקרבת העומר עד חג השבועות, יום החמישים, "תספרו חמישים יום" (ויקרא כ"ג ט"ז), אלו ימי דין (שער הכוונות דרוש ז' מדרושי הפסח). בתחילת הזמן היתה הבאת העומר, שהוא מאכל שעורים, מאכל בהמה (רש"י סוטה ט' א'). והנה שעורים הוא מלשון שיעור, שזו הקיצבה והגבול עד יום החמישים שאז היתה הבאה של חיטים, חיטה מלשון חטא, לתיקון החטא. אם כן הימים הללו הם ימי דין. ימי הדין הללו אינם שווים במדרגת הדין שבהם, ויש בהם נקודות שינוי. אחת מנקודות השינוי היא בל"ג בעומר. באתגליא אנו רואים שפסקו תלמידי רבי עקיבא למות (ספר המנהיג הלכות אירוסין סוף סימן ק"י בשם בעל המאור). ומאידך ביבמות (ס"ב ב') כתוב שמתו מפסח ועד העצרת [אמנם בעל המאור גרס שם פרוס העצרת], ובפע"ח (שער ספה"ע פ"ז) כתוב שרשב"י נפטר בל"ג בעומר כי היה מתלמידי ר"ע. אבל לקמן נלך במהלך שבל"ג בעומר פסקו מלמות.

ענין אכדט"ם

אבל נתבונן ביתר עומק. הנה ככל שדבר מתרחק מן השורש, כך הוא יותר דין, וככל שהוא מתקרב לשורש, הוא יותר רחמים. במשל גשמי – רחמי האב על בנו, פחות מכאן על בן בנו, ועוד פחות על בן בן בנו. וה"ה בקרובים, ככל שהם קרובים אליו יותר, כך הוא מרחם עליהם יותר, וככל שהם רחוקים ממנו, מידת הדין שולטת יותר. והנה ידוע ששם א'להים מראה על מידת הדין, שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם (או"ח סימן ה'). וידוע כלל יסודי מאד

בשמות, שכל האותיות הקודמות לאותיות שבשם הן יותר קרובות לשורש (שער הכוונות דרוש ב' מדרושי הפסח). לכן השם אכדט"ם המתקבל ע"י החלפת אותיות השם א'להים באותיות קודמות, מראה על מידת דין פחותה מאשר השם א'להים. נבאר בפרטות כיצד השם א'להים מתחלף להיות השם אכדט"ם. אות הראשונה א' – אין אות הקודמת לה, לכן היא אינה מתחלפת. ל' מתחלפת בכ', ה' בד', וי' בט'. האות שלפני מ' היא מ', ולכן בכתיבה גם היא אינה מתחלפת. והנה כ' ד' ט' עולות בגימ' ג"ל (שער הכוונות דרוש י"ב מדרושי הפסח), המרמז ליום הל"ג בעומר, ולכן מידת הדין יותר רפויה בל"ג בעומר משאר ימי העומר. לכן יש שנוהגים מנהגי האבילות רק עד ל"ג בעומר, או שלפחות בל"ג בעומר עצמו אינם נוהגים אבילות, כפי שמבואר בשולחן ערוך בנושאי כלים כידוע (או"ח סימן תצ"ג).

ענין גלעד

אם כן ל"ג בעומר הוא בבחינה של האותיות האמצעיות כ' ד' ט' דאכדט"ם. הא' ומ' שהם הראשית והאחרית של השם, כאמור לא השתנו. והנה הגימ' של השם אכדט"ם [ם] נחשבת כמ' כנ"ל] עולה ע"ד (שער הכוונות דרוש י"ב מדרושי הפסח). הרי שהגימ' ל"ג והגימ' ע"ד ביחד בונים את המילה גלעד, שמצינו בתורה בהקשר ליעקב אבינו ולבן, "עד הגל הזה ועדה המצבה" (בראשית ל"א נ"ב). והנה בפסוק זה כתוב "עד הגל הזה", הרי שזו עדות של הגל, שהגל מעיד, והמילה עד קודמת למילה גל. מאידך כתוב "ויעקב קרא לו גלעד" (שם פסוק מ"ז), ובפסוק זה גל קודם לעד. א"כ צ"ל מדוע פעם עד קודם לגל ופעם גל קודם לעד. ויש לזכור שעד הוא הגימ' של השם אכדט"ם בעוד שגל הוא הגימ' של הג' אותיות אמצעיות דאכדט"ם. עד כאן הדברים הכתובים והברורים בתורת הקדמה.

מיתת רשב"י היא זמן שמחה

והנה ענין מותו של רשב"י מסופר באידרא זוטא. הרי שמחד ישנה סוגית חיוו של רשב"י, ומאידך ישנה סוגית מותו. והנה כתוב בזהר הקדוש שרשב"י בירר לעצמו את מקומו בגן עדן יחד עם הנביא אחיה השלוני (זוח"א ד' ב'). ויש להבין מדוע דוקא עמו. והנה בהקדם, יום מיתתו של רשב"י, שהוא זמן שמחה לכל כבקשתו של רשב"י (ספר מורה באצבע לחיד"א אות רכ"ג), הוא השמחה בעצם.

דמחד גיסא, בחטא אדם הראשון נגזר המות, "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז), שזה ביטול האדם. אבל מאידך גיסא, מיתתו של רשב"י היא בחינה של מיתה בקדושה, של הפשטת לבוש וקבלת לבוש חדש, ואינה בחינה של ביטול עצם האדם כפי שהיא לפי התפיסה שהאדם הוא גופו. דהרי כמו שאדם המקבל לבוש חדש מברך על כך שהחינו, כי זה זמן שמחה עבורו, כך מיתה, כאשר היא באמת מהמקום האמיתי שלה, שהיא הפשטת לבוש וקבלת לבוש חדש, היא זמן שמחה, וזו היא בחינת מיתתו של רשב"י. הרי שישנה מיתה שהיא נובעת מהחטא של עץ הדעת ש"ביום אכלך ממנו מות תמות", שהיא בתפיסה שמיתה היא ביטול, היא שלילה, "כל מאן דנחית מדרגא קדמאה דהוה ביה, קארי ביה מיתה" (אד"ר דף קל"ה ב'), ירידה מדרגתו זוהי מיתתו. וישנה מיתה שהיא להיפך, שהיא עליה של מדרגה. מיתה של טומאה היא ירידה ממדרגה. מיתה של קדושה היא עליה במדרגה. ולכן שעת מיתתו של רשב"י, שהוא כמוהו לא ירד מדרגה אלא עלה, היא זמן שמחה. בדומה לכך שקניית בית חדש או בגד חדש וכד' זהו זמן שמחה ולכן מחייבים ברכה.

למה בירר רשב"י מקומו בג"ע עם אחיה השלוני

לכן כאשר היה רשב"י ואלעזר בנו במערה, ונעשה להם נס כדאיתא בגמרא (שבת ל"ג ב') ובזוהר הקדוש (ז"ח ריש כי תבא), שיצא עץ חרובים ומעין מים, הרי שבודאי לפי פשוטם של דברים הנס היה כדי שיהיה להם מה לאכול ומה לשתות, אולם כל משכיל מבין שעץ חרובים הוא בחינת החורבן שבא לעולם מהאכילה הראשונה, ומנגד היה לו מעין שדינו כמים חיים, היפך החורבן שהוא בחינת המיתה. ובזה שרשב"י שתה מן המים הוא תיקן את אכילת החרובים, את החורבן שבא לעולם. והנה רשב"י היה במערה י"ב שנה, ואחר כך עוד י"ב חודש (גמרא שבת שס), עד שיצא עם כח האחדות המוחלטת, שזה בעצם החיבור של אכילת החרובים עם שתית המים חיים, שזה בחינת "עץ חיים היא" (משלי ג' י"ח). אלו היו חייו. ובמיתתו הוא בירר לעצמו מקום אצל אחיה השלוני, שתלמידו הבעש"ט (עי' תולדות יעקב יוסף פרשת בלק) קרא לו בעל ח"י [בעל חיה-יחידה], כמו שידוע בחסידות חב"ד (עי' ספר השיחות ה'ש"ת עמ' 159). אותם מים חיים שהיו לו במערה, הוא אותו מקום שבירר לעצמו בעולם עליון אצל אחיה השלוני.

יוחאי – חי טוב

והנה בלשון הגמרא ובלשון חז"ל הרבה פעמים רבי שמעון בר יוחאי נקרא בר יוחאי (עי' שבת שם, מעילה י"ז א, בר"ר ע"ט ו). והנה יוחאי הוא חי י' ו' א'. וי' ו' א' עולה י"ז שהוא גימטריא של טוב. דבעץ הדעת ישנה בחינת טוב ורע, אבל העץ חיים כולו טוב. וזאת היא בחינת יוחאי, חי טוב. על שם כן רשב"י נקרא בר יוחאי, זה בחינת יוחאי, זה חייו שהוא שתה מן המעיין י"ג שנה. בשרו נעשה בקעים סדקים מחמת החול כמו שאמרו חז"ל (רש"י שבת שם ד"ה פילי). אבל "אשריך שראיתני בכך, שאלמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כך" (שבת שם), שמכח החורבן הוזה הגיע נקודת התיקון של המים חיים שהוא שתה, ועל שם כן נקרא בר יוחאי.

חיים עד העולם

הנה מובא באדרא זוטא (וח"ג דף רצ"ו ב) סדר הפטירה של רשב"י. ומילותיו האחרונות היו הפסוק "כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם" (תהלים קל"ג ג), ונסתלק מן העולם. וכתוב באידרא שם, "א"ר אבא לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים עד דאשתככו מילוי", הוא הספיק לומר את המילה חיים, אבל את המילים עד העולם לא סיים בוצינא קדישא למימר. "ואנא כתבנא", ממשיך רב אבא, "סברנא למכתב טפיי", רצייתי לכתוב יותר, "ולא שמענא", יותר מזה לא שמעתי. "ולא זקיפנא רישא", לא הרמתי ראשי, "דנהורא הוה סגיי" האור שבקע מרשב"י היה אור גדול והיה ירא מהביט אליו, "ולא הוה יכילנא לאסתכלא, אדהכי אודעזענא, שמענא קלא דקארי ואמר ארך ימים ושנות חיים יוסיפו לך. שמענא קלא אחרא חיים שאל ממך וכו'". הרי שמבואר שרשב"י סיים את חייו בעוה"ז במילה חיים. חיי רשב"י היו בבחינת עץ החיים, כך היה מהלך חייו, וכך הוא סיימם. אולם ביתר עומק, הוא לא סיים את החיים, אלא הוא המשיך את החיים. הגדרת הדבר – חיים אין להם הפסק, המות הוא הפסק. עד כמה שזה חיים, אין לזה הפסק.

מיתת נשיקה

ויש להבין, האם סיים בוצינא קדישא לומר את הפסוק עד סופו ורק דרב אבא לא יכול היה לשמעו כי קולו נחלש, או שהוא באמת לא סיים. האם אמר או

מיתת רשב"י היא חיים

תכג

לא אמר. האם סיים או לא סיים. דבר אחד ברור, עד חיים הדיבור היה בקול, מכאן ואילך או שלא היה דיבור או שהיה דיבור שאינו יוצא לחוץ. עומק הדבר, מכח הדיבור של רשב"י הוא הגיע עד מדרגת חיים. למעלה ממדרגת הדיבור, היתה מיתה, מיתה של עליה כפי שנתבאר לעיל. בחיים יש דיבור. במיתה אין דיבור. במשה נאמר "פה אל פה אדבר בו" (במדבר י"ב ח'), בחייו. אבל מת מיתה נשיקה. שמיתת צדיקים היא בבחינה של מיתת נשיקה כביכול, כמו במשל גשמי שכאשר יש נשיקה אין דיבור, כאשר יש דיבור אין נשיקה. נשיקה היא בשפתיים חתומות. ועל רשב"י כתוב שהיה בו בחי' משה (עי' זח"ג אד"ר דף קל"ב ב', עי' בוהר מהד' וילנא הגה"ה קודם בראשית דף י"ד ב', עי' ספר ליקוטי הש"ס לאריו"ל מסכת שבת ד"ה שמעון). והנה יש זווג שהוא בחינת דיבור, כמו שאומרת הגמרא בכתובות (דף י"ג א') "ראוה מדברת וכו' מאי מדברת וכו' ר"א אמר נבעלה". ויש זיווג שני שהוא זיווג של נשיקין (עי' ע"ה שער ל"ט דרוש ט', ובעוד הרבה מקומות). הרי שהיו כאן ב' הבחנות של זה לפנים מזה. החיצונית יותר היא ההבחנה של דיבור, ומצד זה נעצר בוצינא קדישא במילה חיים, שעל זה נאמר "חיים שאל ממך ארך ימים ושנות חיים יוסיפו לך" (תהלים כ"א ה'). זה המהלך של הדיבור שבו הפסיק רשב"י את חייו והמשיך באופן אחר במילים יותר אמיתיות. אבל מצד "ולא שמענא" היתה כאן תפישה פנימית יותר. מצד כך ישנה הבחנה של דבר שלא בא לידי גילוי של השמיעה ושל הדיבור, או ביתר עומק, הוא לא בא לידי מילול אלא נשאר גנוז פנימה. וזוהי ההבחנה הפנימית דמיתת רשב"י.

קטטה בהלוית רשב"י

ננסה בעזר ה' להסביר את ההבחנה הפנימית. בהקדם, הנה בסוף האידרא זוטא (זח"ג רצ"ו ב') מסופר צורת הקבורה של רשב"י. רשב"י נפטר במירון, ובאדרא מסופר "אתו טריקין ומארי תריסין דכפר ציפורי", באו מהעיר ציפורי הסמוכה בעלי זרוע בעלי שליטה שרצו שרשב"י יקבר בעירם. "וטרדא בהו בני מרוניא, צווחין בקטירין". אלא שאנשי מירון התנגדו, משום שרצו שרשב"י ייקבר במקום בו נפטר, שם השיב את נשמתו לבוראו. "בתר דנפק פוריאי", כנראה שבני ציפורי היו תקיפים והצליחו להוציא את מיטתו של רשב"י. "הוה סליק באוריא". המיטה של רשב"י התרוממה באויר, וממילא כבר לא היה שייך לריב. "ואשא הוה להיט קמיה. שמעו קלא, עולו ואתו, ואתכנשו להלולא דרבי

שמעון, יבא שלום, ינוחו על משכבותם". לפי פשוטו האדרא מספרת לנו מעשה שהיה. אבל כמובן שיש כאן עומק. ישנה כאן נקודה פנימית בשאלה האם רשב"י ייקבר במירון או בציפורי. והנה ציפורי הוא מלשון ציפור, והמצורע המטהר צריך להביא שתי צפורים חיות (ויקרא י"ד ד'), ומביא רש"י מדרש חז"ל (ערכין ט"ז ב') "לפי שנגעים באין על לשה"ר, שהוא מעשה פטופטי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים שמפטפטין תמיד בצפצוף קול". זו בחינת ציפורי. ובחינת מירון היא בכך שמירון בגימטריא ש"ו, שהיא שורש של המילה שוה השתוות וכו', ויתבאר לקמן.

בחינת ציפורי ובחינת מירון

ונבאר כיצד שתי בחינות אלו, ענין החיים והמיתה, הדיבור והשתיקה, שהזכרנו לעיל – חד הם. ציפורי היא ההבחנה דנקודת סיום החיים, שרשב"י סיים בדיבור, ודיבור הוא ענין ציפור המפטפטת תדיר. ומהות הדיבור הוא חיים, כמו שכתוב "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב' ו'), ותרגם אונקלוס "לרוח ממללא", כידוע. א"כ מכח התפישה שרשב"י סיים דיבורו במילה חיים, היה צריך להיקבר בציפורי. אמנם זה התלבש באינשי דלא מעלי, אבל סוף סוף היתה נקודת תביעה שייקבר בציפורי. מה שאין כן מצד הסיום עד עולם שרב אבא לא שמע, אין זה במקרה כמובן. דהנה ידוע (ר"ה ל"ב א', ועוד הרבה) שבעשרה מאמרות נברא העולם, ותשעה כתובים והעשירי – בראשית – לא כתיב ביה מאמר. המאמר העשירי הוא השתיקה שלמעלה מן הדיבור, בבחינת הבראשית שהיא ההשתוות. הדיבור כל עניינו חילוק, משא"כ השתיקה מהותה השתוות, ואכמ"ל. והנה רשב"י לא הספיק לסיים את הפסוק, ונפטר והתעלה למעלה מהמדרגה של הדיבור, שמצד זה היא התפיסה שהיה צריך להיקבר במירון. כמו שכותב בעל חובות הלבבות (שער ט' הוא שער הפרישות, פ"ה), שהאבר הקל ביותר שיש באדם הוא הלשון. והשתיקה היא בעצם הביטול של שורש התנועה הקלה ביותר שיש באדם. שורש התנועה של הבריאה – הדיבור – הוא בבחינה של דָּבַר לדור (סנהדרין ח' א', רש"י דברים ל"א ז'), הנהגה. והשתיקה היא בחינה של התבטלות. שם סיים רשב"י בעומק את חייו, לכן ממילא מיטתו עלתה למעלה, דהוא לא שייך לציפורי, הוא למעלה מכך.

אור וכלי

והנה ודאי שכל דבר יש לו שורש באור ושורש בכלי. ולפיכך גם סיבת קבורתו של רשב"י במירון יש לה שורש באור ושורש בכלי. מצד האור, זו הנקודה הפנימית שהיא למעלה מן הדיבור שהיא מקום ההשתוות, מירון בגי' ש"ו. אולם מצד הכלי, הסיבה היא שרשב"י העיד על עצמו (זח"ג אד"ו דף רצ"ה ב') שכל ימיו נזהר לא לטעות ביחודים חוץ מפעם אחת כאשר היה בכפר מירון, שגג ביחוד, ומאותו יום נזהר שפי. הרי שמקום השגגה היה במירון, ולכן שם השורש למקום הקבורה שלו, למקום המיתה שלו, מצד הנקודה של הכלי שאיננו זך. כל דבר יש לו אור ויש לו כלי. הכלי אינו מתוקן לגמרי, דאל"כ "בלע המות לנצח ומחה ה' כל דמעה מעל כל פנים" (ישעיה כ"ה ח'). השורש מצד האור היה ההשתוות שבמירון. משא"כ שורש הקבורה מצד הכלי, הוא מפני שיש שם שורש של נקודה שלא ניתקנה. מצד כך היה השורש של הטעות שנתקיימה במקום מירון. מצד כך – שם קבורתו, כי זה מקום מיתתו, ביטול היחוד, ביטול החיים – בחינת המוות.

רשב"י לא נצרך לתענית להוריד גשמים

הנה מצינו שנקבעה מסכת שלימה בש"ס – מסכת תענית – לפרט את דיני התעניות, בעיקר על עצירת גשמים. מאידך, מצינו בזוהר הקדוש (עי' זח"ג אחרי מות דף ג"ט ב', ועי"ש בפירוש הסולם אותיות ג"ט-ס'), שהיה בכוחו של רשב"י להביא גשמים בלא תעניות כלל, שהיה בבחינת צדיק גוזר והקב"ה מקיים (עי' תענית כ"ג א' לענין חוני המעגל). ועומקם של דברים הם – תענית נצרכת עד כמה שאין אופן אחר לבטל את התאניה ואניה. מה שאין כן אצל רשב"י, שהוא בבחינת "ותגזור אומר ויקם לך" (איוב כ"ב כ"ח) – לא היה צורך בתעניות. במקום אחר מבואר בזוהר הקדוש (זח"ג אד"ו דף רפ"ה ב'), שהקפדת רשב"י שלא לבטל שלש סעודות בשבת ביטלה ממנו הצורך בתעניות. מחמת שייכותו לאכילה דקדושה לא היה מקום לתענית. מהו עומק הדבר. כפי שנתבאר, שורש התענית הוא תיקון לחטא הראשון של האכילה "ביום אכלך ממנו מות תמות". דכל האכילות באות מכח אותה אכילה ראשונה, ולכן הן מולידות מוות. כאשר ישנה צרה, שהיא התפשטות אותו המוות באופנים שונים ומשונים, התיקון הוא לתקן את נקודת השורש שהולידה את שורש הקלקול שהיא האכילה הראשונה. זה עומק הדין של

תענית. ודאי שישנן עוד סיבות אמיתיות, אבל לענייננו התיקון של התענית הוא תיקון לנקודת האכילה הראשונה שמכוחה בא החטא לעולם. ומכיון שאין הערוד ממית אלא החטא ממית (ברכות ל"ג א'), לכן ישנה תענית. אבל אצל רשב"י לא היתה תענית מפני שלא היה חטא, ולפיכך אצלו היתה אכילה וקדושה.

משה הוא יראה ורשב"י אהבה

והנה משה רבינו היה במהלך הפוך מרשב"י. כאשר הוא קיבל את התורה, לא אכל ולא שתה ארבעים יום (שמות ל"ד כ"ח). בודאי שזה היה גם מצד כך שהוא עלה למעלה, והוצרך להשוות את עצמו למלאכים. אבל היתה שם גם אותה נקודה שבאה לבטל את החטא של האכילה הראשונה, ומכך כך קיבל משה את התורה. לכן מעמד הר סיני היה בהבחנה של למען "אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים" (דברים ד' י'), באימה וביראה וברתת ובוזיע (ברכות כ"ב א'), כידוע. מעמד הר סיני לא היה גילוי של אהבה אלא גילוי של יראה. מה שאין כן אצל רשב"י כמו שידוע (זח"ג אד"ר קכ"ח א') שרשב"י אמר "אנן בחביבותא תלייא מילתא". א"כ ישנה הבחנה שאצל משה העיקר הוא יראה, "מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה" (דברים י' י"ב), "אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא" (ברכות ל"ג ב'). מה שאין כן אצל רשב"י, העיקר היא האהבה, ולכן התיקונים לא באו מנקודה של תענית, אלא מנקודה של אכילה וקדושה. ועומק הדבר שהיה אוכל שלש סעודות בשבת, כי שבת היא בחינת אכילה דנשמתא ולא אכילת הגוף (עי' זח"ב ויקהל ר"ה ב'). כל שורש הקלקול היה מאכילת הגוף, אבל בשבת קדש האכילה היא של הנשמה.

יום פטירת משה תענית, יום פטירת רשב"י הילולא

ומכך כך רשב"י השפיע אל כל העולם כולו, הוא רשב"י שיכול היה לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין (סוכה מ"ה ב', ועי' ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב דף ס"ה א' בענין אחיה השילוני). וכל זאת מחמת שהוא פוטר את העולם ממידת הדין בנקודת השורש שבו ולא רק בנקודת הענף שבו. נקודת הדין בשורש היא מתחילת חטאו של אדם הראשון. ולכן ביום מיתתו של רשב"י הקדוש הוא זמן הילולא לכל. מאידך, ביום מיתתו של משה רבנו שחל בו' באדר, יש מנהג לצום (או"ח תק"פ ב'), בעיקר החברא קדישא. מה שאין כן בזמן מיתתו של רשב"י, המנהג הוא בדיוק הפוך – לשמות. מהו שנא האי מהאי. ממה נפשך, עדיף לצום ביום המיתה

מיתת רשב"י היא חיים

תכז

או עדיף לשמות. עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון (זח"ג אד"ז דף רצ"ו ב'). משה היה מצד שורש נקודת הקיום ליראה, שורש הביטול של הרע. ולכן מצד כך, יום מיתתו יום ז' באדר הוא יום תענית. מה שאין כן, ההבחנה אצל רשב"י היא בדיוק להיפך, "אנן בחביבותא תלייא מילתא". יכולני לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין בכח שלש סעודות של שבת. הרי בשבת אסור להתענות [מלבד תענית חלום (או"ח ר"כ ב, רפ"ח ה')], ועוד "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד וכבדתו" (ישעיה נ"ח ג'). שורש התענית באה מששת ימי החול, מהאכילה שאדם הראשון אכל ביום השישי. אילו היה מחכה לשבת כבר לא היה איסור אכילה מעץ הדעת כמו שמבואר ברבותינו (חסד לאברהם מעין א' נהר ו', באר מים חיים בראשית פ"ב בשם הש"ך על התורה). ולכן מיתתו של רשב"י זו מיתה הנקראת הילולא דרבי שמעון, "עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון", הוא זמן שמחה לכל.

ניתנה לרשב"י רשות לגלות

ממנהגי כנסת ישראל לירות בחץ וקשת בל"ג בעומר. מקור המנהג מובא בבני יששכר (אייר מאמר ג' אות ד') בשם הרבי מרימנוב, משום שבזמן רשב"י לא נראתה הקשת בענן (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה דף ס"ה א'). והנה החץ הוא ישר והקשת היא עגולה, חצי עיגול. עומק הדבר. דהנה כתוב בזוהר הקדוש כמה פעמים שעל אף שבכללות, ההבחנה של סוד צריכה להיות נעלמת, ולא להיות גלויה לכל, ולכן מי שיודע את הסוד צריך להעלים אותו ולא לגלות אותו, מ"מ רשב"י ניתנה לו רשות לגלות ולפרש הדברים, מחמת שהוא עלה ונתעלה לכן יש לו היתר לפרש את הדברים ולא להעלים אותם, ולכן במיתתו חזרו ונתעלמו הדברים (עי' זח"ג שלח דף קנ"ט א', תק"ז ריש ההקדמה, תק"ז ריש ההקדמה האחרת דף י"ז א', הקדמת רח"ו לעץ חיים ד"ה ואמנם עם היות זה פשוט ומבואר, שער מאמרי רשב"י על משפטים דף ק' ב' ד"ה בריה דיוחאי). ועומק אותה נתינת רשות, אין הפירוש שקיבל היתר לגלות, אלא ההגדרה היא שהוא נמצא באותו מקום ששם אין מסכים המעלימים. ישנו מקום שהוא גילוי והעלם, ומצד כך יש פשט רמז דרש וסוד, הפשט הוא הנגלה, הסוד הוא הנעלם. מה מעלים את הסוד – החטא. כאשר אין מציאות חטא בעולם, אזי אין העלם. ודאי שבדקות יש העלם יותר גדול, אבל שורש ההעלמים בבריאה הם בהבחנה של חטא. "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם" (ישעיה נ"ט ב'). המקום הפנימי הוא מקום שאין בו חטא ואם אין בו חטא

אין בו נקודה של העלם. ולכן רשב"י יכול היה לדרוש טעמא דקרא (יבמות כ"ג א', ועוד מקומות), כי לא טעם טעם חטא, ולכן אין לו נטיה בהשגת הטעם. זוהי בחינת תורתו של רשב"י. מי שנמצא במקום שיש שם גילוי והעלם, עליו נאמר שהוא צריך להעלים. אבל מי שנמצא במקום שאין שם מסכים ממילא הוא מגלה, זו תורתו של רשב"י.

חץ וקשת

נחזור למה שהזכרנו שהבחנה של ל"ג בעומר היא הבחנה של גל ואבחנה של עד, "ויעקב קרא לו גלעד". והנה זו היא אותה ההבחנה של חץ וקשת. הקשת הוא הגל והחץ הוא בבחינה של עד. והנה עד הוא אותיות דע, וכמו שידוע, הדעת מבלדת, הדעת מכרעת, הדעת מחברת, בין הקוים שבצדדים, והיא הקו האמצעי (עי' שערי אורה השער החמישי הספירה הששית, ובעוד אין ספור מקומות). לכן החץ הוא הדעת הוא העד. ומאידך ישנה כאן אבחנה של גל – גלגל, עיגול, קשת. בל"ג בעומר מתגלה בעיקר הגל – זו נקודת השינוי, כי אותיות לה"י דאלקים השתנו לכד"ט גימ' גל. אבל עד אותיות דע, הוא הגימ' של גל בצירוף עם האות הראשונה והאחרונה של אלקים.

תורת בריסק

נבאר את עומק הדבר. בתורה המונחת השתא בידינו, עיקר המהלך הוא במהלך של דעת. כלומר, כל דבר ודבר בעצם מתחלק לשלושה חלקים. כפי ששגור בפי כל, תורתו של רבי חיים מבריסק באה לבאר כיצד בכל נידון ישנן שתי הבחנות, שני דינים. מה שנראה על פני השטח כאחד, ולכן נוצרת סתירה בין הדינים, כאשר מבינים שבאמת אין כאן אחד אלא שניים, אזי אין סתירה, כי הדין האחד שייך להבחנה הראשונה והדין השני שייך להבחנה השנייה. זו במילים קצרות מאד תורת בריסק, והיא אור גדול מאד. אבל ברור לכל מבין שישנו קו אמצעי. אין הכוונה שכל דבר מתחלק לשלושה דינים שונים, אלא שכל דבר מתחלק לשני דינים ויסוד אמצעי שהוא מבדיל מכריע ומחבר ביניהם, והוא הדין השלישי. וזו התורה שצריכה להתגלות אחרי התורה של רבי חיים מבריסק. בכל תורה של רבי חיים מבריסק צריך להעמיד את שני הצדדים, את שני הדינים, ואח"כ להעמיד את הדין האמצעי שמבדיל מכריע ומחבר ביניהם.

עיגול בחינת מעילא לתתא, יושר בחינת מתתא לעילא

הנה הרמח"ל כתב יסוד עמוק באיגרות (ירם משה איגרת ל"ט עמ' קע"ג, מה שנוגע לכאן הועתק בהקדמה לספר הכללים מהד' פרידלנדר), שהוא לא כותב בלשון קושיא ותירוץ, אלא הוא מעמיד את היסודות והקושיות נופלות מאליהן. ישנם שני אופנים בכללות כיצד ליישב סתירות. הדרך האחת היא בדרכה של תורת בריסק, כנ"ל, ומכח כך אפשר לישב את כל הסתירות שבכל התורה כולה, דיקא את כל הסתירות שבכל התורה כולה עד הסתירה האחרונה שאותה אי אפשר לישב, שהוא סוד הקושיה שמחד ישנם נבראים, ומאידך אין עוד מלבדו כפשוטו. וקושיה זו היא למעלה מן הבריאה, ולפיכך אין לה תירוץ בתוך הבריאה. הדרך השניה היא בדיוק הפוכה, דמעיקרא קושיא ליתא, דכאשר רואים תמונה ברורה מעיקרא ללא שום מסך וערפול, אזי אין קושיה. ההבדל בין עיגול ליושר הוא שטיבו של עיגול שהוא מגלגל את עצמו, מה שאין כן היושר צריך שידחפו אותו. ובעומק, בדרך כלל כמו שידוע, כאשר אדם עולה בהר והוא רוצה להקל על עצמו, הוא אינו בוחר את המסלול הישיר והתלול ביותר, אלא מעדיף להאריך דרכו בצורה של אלכסון כדי שהעליה תהיה יותר מתונה. דבר זה ברור ומוחש למי שניסה. עומק הדבר, ישנה תורה שהיא בבחינת עץ הדעת. פירוש הדבר בעצם שיש לנו שני דינים ויש לנו את האמצע שמכריע. אבל זו תורה שמתגלה מכח קושיות. אנחנו מגלים את שני הדינים ואת נקודת האמצע ואז מבררים כל ערפול וקושיה שישנה בתורה הקדושה. זה מהלך אחד בסוד התורה שקיימת בידנו השתא, בסוד עץ הדעת, ומצד כך הדברים אינם מגלגלים את עצמם בעצם, אלא צריכים ליבון ובירור. זהו המהלך של התורה המושרשת בעץ הדעת. מה שאין כן מצד הגילוי הפנימי של הדעת מלעילא לתתא ולא מתתא לעילא, מעיקרא רואים ברור מהו צד אחד, מהו הצד שני, מהו נקודת האמצע, והכל עומד ברור. א"כ מכח כך אין צריך להקשות ולישב. מכח כך הדברים עומדים במקומם בבירור מעיקרא. רק כאשר באים מתתא לעילא אזי ישנו העלם וישנן קושיות, וצריך למצוא ראשית את שני הצדדים. כי מי שרואה את הסוגיא כפי פשוטה, רואה רק צד אחד. וצריך לעמול ראשית לראות שני צדדים, ואח"כ לדעת להיכן לשייך כל דין, ולאחר מכן לראות את האמצע. כל זה מתתא לעילא. מה שאין כן מלעילא לתתא אין טשטוש, רואים ברור. כאשר המהלך הוא מתתא לעילא, על זה נאמר (ב"מ י"ז

ב) "אי לאו דדלאי לך חספא לא משכחת מרגניתא תותיה", אילו לא הרמתי לך את החרס לא היית מוצא את המרגלית שהסתתרה מתחתיה. מתתא לעילא ישנם הסתרים ועיכובים. משא"כ מעילא לתתא אין קושיא ואין עיכובים. זו בחינה של מעין שאין מימיו מכובים. במהלך של דעת מתתא לעילא יש מעכב. מה שאין כן דעת מלעילא לתתא אין לה מעכב, אין לה מונע, אין לה מפריע.

דין המשתלשל מן הרחמים

וזהו היחוד של הגל והעד. באמת זה לא רק יחוד של גל והעד, אלא עצם העד נבנה בצירוף של גל, שהרי הע' ד' הוא צירוף של הל' ג' עם הא' מ'. זה דעת בבחינה שיעקב קרא לו גלעד. העד נבנה על גבי הגל. זה מהלך אחר לגמרי של תורה. המהלך החיצוני בהשגת התורה זה בכח הליבון וכח הבירור, שהיא בחינת היגיעה והעמל, בחינת שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה (ברכות ס"ג ב'), משחיר שיניו עליה, על ידי סיגופים ותעניות, דיקא תענית (פרקי אבות פ"ו, התורה נקנית וכו' במיעוט דרך ארץ במיעוט תענוג במיעוט שינה). מה שאין כן מצד ההבחנה של מלעילא לתתא, זו ההבחנה של בשבועות ניתנה תורה. "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא, יום שניתנה בו תורה" (פסחים ס"ח ב'). זו תורה שבאה מלעילא לתתא, ממילא זה חיבור של הדעת עם הגלגל. זו בחינת יומו של רשב"י שהוא בחינת ל"ג בעומר. בפשטות כוונת הדבר שבל"ג בעומר יש מיתוק הדין. דהרי יש דינא קשיא ויש דינא רפיא (זוח"א ר"א א'), ובל"ג בעומר זהו דינא רפיא וזו אמת. אבל העומק שבדבר הוא של"ג בעומר הוא דין שבא בצירוף לנקודת הרחמים הפנימית, דין שמשתלשל מן הרחמים, שבא מלעילא לתתא והרחמים גלויים בו. זה בעצם דין ממותק שאינו מעכב. דין עניינו גדר – אם אין לדבר גדר, הוא לא דין. יצחק שהוא מידת הדין בגימטריא גדר (ע"ה), הוא גבול של כל דבר, בחינת הדעת המבדלת דעת המכרעת דעת המחברת, הנותנת לכל דבר גבול. בל"ג בעומר הגבול בא מלעילא לתתא, הדין אינו בא באופן של קושיות. כאשר הדין בא מתתא לעילא הוא בא באופן של קושיות, כמו שאומרת הגמרא בנדרים (ל"ז א') שאין מלמדים את התינוקות דבר חדש בשבת כדי שלא להקשות ולהכביד עליהם. שמבואר בדברי רבותינו שצורת הלימוד בששת ימי המעשה היא בבחינת קושיא ותירוף, ובשבת קדש בבחינת

מן מן השמים^א. זו בחינת תורתו של רשב"י שהסיבה שלא היה צריך לתעניות זה מחמת שאכל שלוש סעודות של שבת. זו היתה תורתו, לא ניתנה התורה אלא לאוכלי המן (תנחומא בשלח פ"כ), וכפי ערך האכילה כך ערך התורה. לרשב"י שכוחו היה משלש סעודות של שבת, זה היה כח תורתו בבחינה "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'" (דברים ח' ג'). כפי גילוי מוצא פי ה' שנמצא באכילה, כך הערך של "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב' ו'), שזה גילוי התורה שבקרבו.

כח תורתו של רשב"י

ומכח כך יש גילוי לעומק אחר של גדרי תורה. זה העומק של התורה שרשב"י גילה ביום מיתתו. התורה שרשב"י גילה ביום מיתתו, זו תורה שמגיעה מאותה נקודה של גילוי של האחדות של הגל בעד. זו תורה שמגיעה ממקום קבורתו שהוא דיקא מירון ולא ציפורי. זו תורה שמגיעה מכח כך שהוא לא הספיק לסיים את הפסוק. בכח תורתו מגן לנו. התורה בעומק שמתגלה, היא התורה הפנימית, כפי שמבואר בזהר הקדוש (ו"ח בראשית מאמר כשחלה ר' שמעון, דף י"ט א', אות תת"ג במהד' הסולם), שאדם הראשון ביקש מרשב"י שלא יגלה את חטאו. עומק הדבר, אם זה הָוָה אז מגלים את זה, אבל העבר אֵין. אצל רשב"י שהחטא היה בבחינה של עבר ולא בבחינה של הָוָה, אין מקום לגילוי של החטא. "עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון". שמעון כמו שידוע זו מידת הדין, "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי כי באפם הרגו איש וגו'" (בראשית מ"ט ה'-ו'). זו מידת הדין. אבל זה דין שבא מעילא לתתא ולא דין שבא מתתא לעילא. זהו כח תורתו של רשב"י. מי שלא זכה לאותו אור עליון שבא מלעילא לתתא, אזי הוא צריך הדרכה ארוכה איך מגיעים מתתא לעילא, שזה סדר של בנין המחשבה איך לבנות את המוחין בקדושה. ביום מיתתו של רשב"י, כשהוא גילה תורה, הוא גילה מוחין, הוא גילה מוחין שבאים מלעילא לתתא. סגולת היום, האור של היום, שאולי ידבק באדם ולו רשימו קל מאותו אור עליון של תפישה של דעת שהיא בבחינה של גל-עד.

א עיי' בשער הפסוקים על תהלים פרק ק' בהגהת רש"י, ובהו"ח לר' יעקב עמדין על גיטין (ט' א') בענין לימוד הלכה בחול ולימוד קבלה בשבת.

בענין חרוב והמסתערף

לא תיקנו אלא לצורך עצמן

הנה בסוגיא הידועה בשבת (לג ב'), נקרא רבי יהודה ברבי אלעאי ראש המדברים בכל מקום. ושואלת הגמ' שם "ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום, דיתבי ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ויתבי יהודה בן גרים גבייהו, פתח ר' יהודה ואמר, כמה נאים מעשיהן של אומה זו [רומיים – רש"י], תיקנו שווקים, תיקנו גשרים, תיקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר, כל מה שתיקנו לא תיקנו אלא לצורך עצמן, תיקנו שווקין להושיב בהם זונות, ומרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות. אמרו, יהודה שעילה יתעלה, יוסי ששתק יגלה לציפורי, שמעון שגינה יהרג וכו'". והגמ' אח"כ מספרת שרשב"י ובנו ר' אלעזר בן שמעון ברחו להחבא בבית המדרש, ולאחר זמן ברחו למערתא, "איתרחיש ניסא, איברי להו חרובא ועינא דמיא".

בגלל מה שאמר רשב"י ניגלו לו הע' תיקונים

הנה מבואר בריש ספר תיקוני הוהר שאליהו הנביא הוא זה שלימד את רשב"י ובנו את כל מה שנמצא בספר התיקונים. הרי שבמערה זו נגלו לרבי שמעון השבעים תיקונים. והנה כדרכנו בכל מקום, אנו לומדים שאין כאן שני ענינים, חדא שנבראו במערתא עץ חרוב ומעין מים להחיותם, ומאידך, שבאותה מערתא ניגלו להם התיקונים. אלא נלמד שמתוך בריאה זו גופא, נגלה לרשב"י ענין התיקונים. ומרומז הדבר בהמשך הגמרא שם שלאחר שיצאו מהמערתא "שמע רבי פנחס בן יאיר חתניה ונפק לאפיה, חזי [רפב"י] דהוה ביה פילי [בקעים

סדקים – רש"י] בגופיה [של רשב"י]. הוה קא בכי וקא נתרו דמעת עיניה וקמצוחא ליה [היה רשב"י צווח מכאב כאשר נפלו הדמעות לסדקים, שהדמעות מלוחות], א"ל [רשב"י לרשב"י] אוי לי שראיתך בכך. א"ל אשריך שראיתני בכך, שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כך. דמעיקרא כי הוה מקשי רשב"י קושיא, הוה מפרק ליה רשב"י תריסר פירוקי. לסוף כי הוה מקשי רשב"י קושיא, הוה מפרק ליה רשב"י כ"ד פירוקי". אם כן, צריך להבין כיצד בריאת החרוב והמעין קשורה למהות של גילוי התיקונים.

כיצד אכלו ר"ש ור"א מעץ ערלה

והנה בענין עץ החרוב, נזכיר במאמר המוסגר שיש שהקשו (עי' ניצוצי הזוהר ריש תקה"ז אות ב'), הכיצד אכלו ר"ש ור"א מאותו עץ חרוב, למה לא נאסרו עליהם החרובין מדין ערלה. וציידו לומר שמכיון שהחרוב גדל בנס, לכן הוא פטור מערלה. ועוד יש לדון האם בכלל ישנו דין ערלה בחרוב שנותן פרי רק לאחר שבעים שנה² (תענית כ"ג א', בכורות ח' א'), דאפשר שרק באילנות שנותנים פירות תוך שלוש שנים נאמר דין ערלה.

החרוב ומעין המים הם בריאה חדשה

עכ"פ היתה כאן בריאה חדשה. וברור לכל בר דעת, שישנו כאן גילוי חדש במושג הנקרא חרובים. דהרי כביכול הקב"ה יכול היה להצילם גם בלי נסים גלויים, כגון שימצאו מערתא עם אילן נושא פירות ומעין מים דמעיקרא. ולא שמכורה המציאות שלא ימותו ברעב או בצמא נעשתה עבורם בריאה חדשה. אלא בעומק, הבריאה החדשה שנבראה כאן, היתה מחמת שהיה כאן גילוי חדש בחרובא ובעינא דמיא, וגילוי חדש זה הוא כאמור עצם המקור של התיקונים, ויתבאר לקמן בעז"ה.

א וישנם עוד תירוצים רבים, עי' למשל דרך אמונה מעשר שני פ"י ה"ו בה"ל ד"ה העולה. ויש שתירצו שהותר להם לאכול מהאילן משום פקו"י. ב אמנם לכאורה לא מצינו לכך שום התייחסות בהלכה, ואולי זו רק מילתא דאגדתא, וצ"ע.

מים כנגד חרבה

הנה כתוב בריש בראשית "ורוח אלקים מרחפת על פני המים". הרי שכל הבריאה כולה מתחילה היתה מכוסה מים. לאחר מכן ציוה הקב"ה על המים להאסף לימים ונגלתה היבשה. והנה בפרשת נח (ז' כ"ב), היבשה נקראת חרבה. וחרבה הוא מלשון חורבן ומות, והטעם לכינוי זה הוא מפני שמים הם בבחינת חיים, לכן מקום שנסתלקו משם המים יש בו הבחנה של חורבן ומות, ולמעשה כל החיות של היבשה באה ממעט המים הנשארים ביבשה או שיוורדים ליבשה כגשמים. הרי שא"כ עץ החרוב ומעין המים הם כנגד היבשה והימים, כנגד החרבה והמים, כנגד "יקו המים ... ותראה היבשה". אבל מ"מ כאן החרוב ומעין המים נבראו מחדש, וצ"ל לשם מה היתה בריאה זו.

חד חרוב או תרי חרוב

והנה מצינו את המילה חרוב לכאורה בהקשר אחר בגמ' (ר"ה ל"א א', סנהדרין צ"ז א'), "אמר רב קטינא שית אלפי שני הוו עלמא וחד חרוב שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא. אביי אמר תרי חרוב שנאמר יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו". ברור הדבר שלא נחלקו רב קטינא ואביי על משך הזמן שיהא העולם חרב לעתיד לבוא, אלא שהם דיברו על ב' מהויות של חרוב, והחרוב של אביי איננו החרוב של ר' קטינא, אלא הוא סוג אחר של חרוב. וצ"ל מה הם אותם ב' מהויות של חרוב.

קב חרובין ויבק

והנה איתא בגמ' (ברכות י"ז ב') "אמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת". ויש להבין מהו ענין הקב כאן, וכי באה הגמ' ללמדנו שדקדק ר"ח לאכול קב, לא פחות ולא יותר. והנה מוזכר בתורה כמה וכמה פעמים מקום בשם יבק (עיי' למשל וישלח ל"ב כ"ג). ואיתא בכתבי האר"י (פע"ח שער הברכות ספ"ז), שיב"ק הוא ר"ת יחוד קדושה ברכה, כאשר ברכה הוא חסד, קדושה הוא גבורה, ויחוד הוא תפארת, הרי שיחוד הוא הכת המאחד

את הברכה והקדושה^א. והנה כאשר מסירים את ה' מיבק, דהיינו את היחוד מהברכה והקדושה, הרי שנעשים הברכה והקדושה נפרדים, וזה נקרא קב חרובין. הרי שקב חרובין פירושו החורבן של הקב ע"י הסרת היחוד בין שני הכוחות שבקב. משא"כ יבק הוא היחוד של שני הכוחות שבקב, ואז אין חורבן. ומה שנתבאר כאן בענין הברכה והקדושה, הוא נכון ביחס לכל שני כוחות, דאפשר ליחדם ואפשר להפרידם דהיינו להחריבם.

ר"א מחי ור"ש מסי

נחזור עתה לסוגיה בשבת, ונשאל מדוע נלוה ר"א לרשב"י, בשעה שנגזרה הריגה רק על ר"ש. והנה בפשטות, נלוה ר"א לר"ש כדי לעזור לו מצד כבוד אב, וגם מצד שהפורש מר"ש כפורש מחייו (עי' זבחים י"ג א'). אבל ביתר עומק, היה צורך בשניהם, והיה צריך יחוד בין שניהם, כי לכל אחד היה תפקיד משלו. והנה רואים זאת ביציאתם מהמערה. דאמנם כאשר יצאו מהמערה לראשונה, איתא בגמ' שם שראו שהעולם עוסקים בחיי שעה ומניחים חיי עולם, והיתה עינם רעה בכך, וכל מקום שהיו נותנים עיניהם מיד נשרף. ויצתה בת קול ואמרה להם להחריב עולמי יצאתם, חיזרו למערתכם. וחזרו למערתם לעוד י"ב חודש, ואז יצאו שוב, והפעם לכל אחד היה תפקיד אחר. ר"א עדיין נהג במידת הדין, אבל ר"ש נהג במידת הרחמים, כל היכא דהוה מחי ר"א, הוה מסי ר"ש. מה שר"א היה מחריב, היה ר"ש מתקן ומרפא. הרי שמידת ר"א היתה כנגד עץ החרוב, ומידת ר"ש היתה כנגד מעין המים. והיה יחוד ביניהם. אמנם בי"ב שנה הראשונים, עדיין לא היה יחוד ביניהם, כי לא היו בגדר ב' קוין, אלא אולו בקו אחד, ובעומק אין זה נקרא יחוד. אבל לאחר שנת הי"ג, גימ' אחד, אז נתגלתה נקודת האחדות, כח היחוד. כלומר שנתגלה הכח לאחד את הטוב עם הרע, דהיינו, לתקן את הרע מכח נקודת הטוב.

וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל

והנה המהרש"א על המקום מעיר, שישנה סוגיה דומה מאד בע"ז (ב' ב') שם אומות העולם, מלכות רומי ומלכות פרס, טוענים טענות הקרובות לטענת ר'

א לא נכנס כאן לסוגיה של ברכה וקדושה, רק נציין שישנה הבחנה שהברכה למעלה

יהודה, ועוד הוסיפו שכל מה שעשו לא עשו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, ולכן מגיע גם להם שכר ולא רק לישראל. והקב"ה דחה את טענותיהם בטענות הקרובות לטענת רשב"י. והנה יש שהקשו (חידושי הגר"ז (הישנים) עה"ת וכו' מהד' תשנ"ו סי' ר"כ, פרי צדיק דברים חג הסוכות, שם משמואל וארא תרע"ד), היאך יעיוזו אוה"ע לטעון טענות שקר בפני הקב"ה. ותורף תירוצם הוא שלמעשה לא שיקרו כלל, כי בין ברצונם ובין בעל כורחם, כל מה שעושים אוה"ע אין עושים אלא בשביל ישראל, כי סוף כל סוף הכל נעשה בשביל ישראל לפי רצון הבורא שברא את כל הבריאה לגלות את קוונה, וההיכי תימצוי לזה הוא התורה וישראל (עי' תדב"א סוף פי"ד), ולעת"ל גם אוה"ע ידעו זאת. ומ"מ תשובת הקב"ה מגלה שלא די במעשים חיצוניים, אלא גם כוונת הלב קובעת את השכר. דהרי שכל פעולה ופעולה שהאדם פועל, ישנה בה נקודה פנימית ונקודה חיצונית. מצד הנקודה הפנימית, ברור ש"כל הנברא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מ"ג ז). אבל מצד הנקודה החיצונית, האדם פעמים הרבה פועל לגרמיה. וכאשר אוה"ע יבקשו שכר לעת"ל מצד הנקודה הפנימית, יאמר להם הקב"ה שהשכר הוא למי שחיבר את הפנימיות והחיצונית בשעת העבודה, ולא למי שהפריד ביניהם.

שווקים גשרים ומרחצאות ענינים חיבור

נבאר עתה מדוע מנה ר' יהודה בן אלעאי רק את הג' מעשים דתיקנו שווקים גשרים ומרחצאות, למרות שבודאי תיקנו עוד דברים רבים. הנה שווקים הוא שוק בלשון רבוי, ושוק הוא מלשון נשיקה, דהיינו מקום שבני אדם נדחקין זה בזה, אם בדרך מכר וממכר, ואם בדרכים אחרות. וגשרים ענינם לחבר ולצרף שני דברים מרוחקים. ומרחצאות הוא מלשון רחץ, שבארמית פירושו בטח (עי' אונקלוס בהר כ"ה י"ח, כי תבוא כ"ח נ"ב, ועוד). ובלשון הקודש רחיצה ענינה היטהרות מן הטומאה. וטהרה ענינה בעומק שיהיו כל המעשים והמחשבות לשמה ולא לשום פניה אחרת (עי' מסילת ישרים פט"ז). וברור שהבוטח אינו מציאות לעצמו,

מהקדושה וישנה גם הבחנה הפוכה.

א וגם המוני עם ישראל עצמם לא נבראו אלא לשמש את יראי השם, כדאיתא בגמ' (ברכות נ"ח א') "הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים ... בן זומא ראה אוכלוסא ע"ג מעלה בהר הבית, אמר ברוך חכם הרזים וברוך שברא כל אלו לשמשני", עי"ש.

אלא הוא מחובר בכל עת למי שהוא בוטח בו, וממילא כל מעשיו הם בטהרה וללא פניות. והנה בטח הוא גימ' י"ט, כגימ' דחיה, שהיא בחינת האשה שהיא טפילה ומבטלת עצמה לבעלה, כי היא בוטחת בו. הרי שהמכנה המשותף לשווקים גשרים ומרחצאות הוא ענין החיבור.

חיבור לא אמיתי

אבל רבי שמעון טען שאין כאן חיבור אמיתי. דתיקנו שווקים להושיב בהם זונות. דחיבור עם זונה הוא חיבור מיקרי, ארעי, כוזב. משא"כ חיבור של אדם עם אשתו הוא חיבור גמור. ותיקנו מרחצאות לעדן בהן עצמן. דכאשר אדם מטהר רעיונותיו להדבק בבוראו, הוא יכול לעשות כן לצורך הדביקות עצמה, והוא יכול לעשות כן לצורך התענוג שהוא יקבל מהדביקות. וזה שאמר רשב"י מרחצאות לעדן בהן עצמן, דרצו את התענוג בחיבור ולא את החיבור עצמו, א"כ אין זה חיבור אלא פירוד. וגשרים ליטול בהן מכס, הרי זה ההיפך ממטרת הגשר שהיא מעבר בו כדי לחבר שני מקומות. ובמקום זאת מונעים מהאדם מלעבור בו עד שישלם להם מכס. הרי שמטרת בונה הגשר הוא לעצור את העובר במקום לאפשר לו לעבור. הרי שר' יהודה מתייחס לנקודה הפנימית, דסוף סוף יש כאן חיבור, אפילו שלא לשמה. אבל ר"ש מתייחס לנקודה החיצונית, שכונתם היא לפירודא ולא לחיבורא.

ההקבלה בין בריחת משה לבריחת רשב"י

ובעומק, טענתו של רשב"י היא ההבחנה של החד חרוב, שהוא כח חורבן. דהנה בסוגיה בע"ז שם, מובא שרומי נכנסה בראשונה לדין מחמת שהיא חשובה מכולם, ועליה כתוב בדניאל (ו' כ"ג) שהיא החיה הרביעית שהיא שונה מכל המלכיות "ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדקינה". הרי שאין כאן הבחנה של צירוף אלא של חורבן. וחורב וחבור הם אותם אותיות, אבל הם דבר והיפוכו, חבור ענינו הצטרפות, וחורב ענינו התפרדות. ולכן ההשקפה של ר' שמעון על מלכות רומי, שהיא בבחינת חורבן, תרב, גרמה לכך שחרב הופך להיות ברה, דהן אותן אותיות, לכן רשב"י חייב היה לברוח מהמלכות. והנה רשב"י היה ניצוץ ממשה רבינו, ולכן כשם שמשה הוצרך לברוח מהמלכות והשיג שלימותו במדבר, כך רשב"י הוצרך לברוח ממלכות ולהשיג שלימותו במערה (ליקוטי ש"ס לאר"י מסכת

שבת). וכשם שמושה הגיע להר האלקים חרבה (שמות ג' א'), כך רשב"י הגיע לעץ החרוב. הרי שהשקפת ר' יהודה שרומי עניינה חיבור, הפכה אצל רשב"י להשקפה שרומי ענינה חרב. אבל אח"כ זה מתהפך חזרה, והעץ חרוב שהיה במערה ענינו חיבור ולא חורבן, וכן הר האלקים חרבה שמצא משה, ענינו חיבור ולא חורבן. ואצל רשב"י מה שהפך את החורבן לחיבור הוא מעין המים, כי המים הם חיים, והם מגלים את החיות במקום החורבן. הרי שהיתה כאן אחדות של מעין המים עם החרוב. דבסדר הבריאה, קדמו המים ליבשה, ואח"כ נסוגו המים לימים ונגלתה החרבה. אמנם במערתא המהלך היה שונה, דהחרוב והמעין נבראו יחד, ולאחר מכן המעין תיקן את החרוב. וכמו שר"א מחי ור"ש מסי, כך המעין מגלה את החיות במקום החרוב, וזה עומק המערתא דרשב"י.

ההקבלה בין תנור של עכנאי למערתא דרשב"י

ועד"ז מצינו במעשה הידוע בתנור של עכנאי (ב"מ נ"ט ב') שרבי אליעזר טהרו וחכמים טמאוהו. והביא ר' אליעזר ראיות שהלכה כמותו ממעשה נסים שאירעו בחרוב ובאמת המים ובכותלי בית המדרש. הרי שהיתה שם הקבלה גמורה למעשה דרשב"י, חרוב כנגד חרוב, אמת המים כנגד מעין המים, בית המדרש כנגד המערתא. וכאשר ראה ר"א שלא נכנעו חכמים למראי הנסים, אמר "אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום". ואז קם ר' יהושע ואמר, תורה לאו בשמים היא, דכבר ניתנה בסיני, וההלכה נקבעת ע"פ הרבים.

רשב"י מטהר את טבריא

והנה הגמ' דשבת בהמשך הסוגיא מביאה שיעקב אבינו שלאחר שניצל מעשו "ויבא יעקב שלם עיר שכם ... ויחן את פני העיר" (וישלה ל"ג י"ח), ודרשה הגמ' ששלם היינו שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו, ועוד דרשה הגמ' שויחן ענינו שתיקן דברים לתועלת העיר, ויחן מלשון חן (עי"ש וברש"י). ורשב"י ראה ללמוד מיעקב לעשות תיקון בטבריא (עי' בירושלמי שביעית פ"ט ה"א כ"ה ב', ובב"ר ע"ט ו', ובפסיקתא דרב כהנא י"א ט"ז, שהעיר שתיקן רשב"י היתה טבריא), דהיינו לתקנה שלא יהיו בה מקומות בספק טומאת מת. ומה עשה, "כל היכא דהוה קשי – טהריה, וכל היכא דהוה רפי – צייניה". הרי שבכל מקום שהיה ספק, ידע לפסוק אם אכן

קבור שם מת ואז ציינו, או לא קבור שם מת וטהרו. ועי' בתוס' כאן (שבת ל"ד א' ד"ה כל) שביארו את שיטתו ע"פ הסוגיה במסכת נידה (ס"א א', ועי"ש בתוס' ד"ה מקום), ומשמע שלא היה כאן מעשה ניסים. אבל רש"י פירש שעשה זאת בדרך נס המובא בירושלמי ובפסיקתא דר"כ הנ"ל, ונימנע מלפרש את לשון הגמ' המובא כאן^א. והנה לפי שיטת רש"י שרשב"י פעל בדרך נס, הקשו כמה מהאחרונים (עי' למשל בספר תוספות יום הכיפורים לר' משה ו' חביב על יומא ע"ה א' ד"ה תניא אידך), הרי תורה לאו בשמים, כדחזינן בסוגיה דתנור של עכנאי, וכיצד נהג רשב"י הלכה למעשה ע"פ מעשה ניסים. עכ"פ נראה שרבי אליעזר ורשב"י הלכו בשיטה אחת, שהתורה גם בשמים היא. עומק מחלוקתם על רבי יהושע היא, שאם כדבריו שהתורה לאו בשמים היא, דכבר ניתנה לארעא, הרי רבי יהושע פועל פירוד בין שמים לארץ. אלא לדעתם, התורה לא רק בשמים היא, אלא גם בשמים וגם בארץ, ומצד כך ישנו חיבור של שמים וארץ בבת אחת.

כיצד מסי רבי שמעון

כפי שנתבאר לעיל, רשב"י סבר שלמרות שישנה נקודה פנימית שלפיה הכל נעשה בשביל ישראל, אבל ישנה גם נקודה חיצונית, שכל מה שעשו האומות לא עשו אלא לצורך עצמם. והנה לפ"ז נבאר כיצד ריפא ר"ש את מכתו של ר"א ביציאתם השניה מהמערה לאחר י"ג שנה. דהנה ר"ש המשיך את הרפואה מצד התפיסה הפנימית שכל מעשה הוא בעצם גילוי של ה' יתברך. אמנם במבט חיצוני נראה שהאדם אינו אלא חורש וזורע, מניח חיי עולם ועוסק בחיי שעה, וכך גם היה נראה לרשב"י ביציאתו הראשונה מהמערה לאחר י"ב שנה, וכך גם היה נראה לו כאשר טען כנגד ר' יהודה עוד קודם שברח למערה. אבל לאחר י"ג שנה רשב"י גילה שלא זה הפירוש, אלא הפירוש הוא שהחיי עולם בעצם מתגלים ע"י החיי שעה. כלומר, העולם העליון מתגלה ע"י המעשה התחתון אפילו אם אין כוונת האדם לכך, אבל סוף כל סוף הוא מתגלה, וזו היא נקודת הרפוי. זאת איננה רפואה שבאה מבחוץ, אלא זו רפואה שמגיעה מאותה תפיסה פנימית, שהמהלך הפנימי בכל מעשה ומעשה הוא "בלתי לה' לבדו" (משפטים כ"ב י"ט). על אף שכלפי חוץ זה איננו נגלה, אבל מצד "כל פעל ה'

א אולי היה קשה לרש"י לעשות מחלוקת בין הבבלי לירושלמי והמדרשים, אי מעשה ניסים היה כאן או לא, וצ"ע.

למענהו" (משלי ט"ז ד'), הרי שכל מעשה בסופו של דבר מגלה את כבוד ה' יתברך, וזה נקרא דכל היכא דהוה מחי ר"א הוה מסי ר"ש.

די לו לעולם בר"ש ור"א

ומיד כאן מביאה הגמרא שאמר ר"ש לר"א "בני, די לו לעולם אני ואתה". כפשוטו אמר לו ר"ש שאין צורך להכות באלו שמניחים חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כי די לעולם שר"ש ור"א יעסקו בחיי עולם, גם אם שאר אינשי יעסקו בחיי שעה. אבל ביתר עומק, לפי מה שנתבאר כאן, א"ל ר"ש ששניהם יכולים לתקן את הבריאה ע"י שני הכוחות של מחי ומסי, שהאחד רואה את הנקודה חיצונית והשני רואה איך החיצוניות בעצם מונהגת ע"י הפנימיות, וזו נקודת התיקון שלהא.

שני הדסים

וממשיכה הגמרא ומספרת על אותו זקן שהיה רץ בין השמשות דע"ש עם שני הדסים להרחת לכבוד שבת, ולא סגי ליה בחד, משום שהאחד כנגד זכור והשני כנגד שמור. והנה בעומק הזכור הוא כנגד הלוחות הראשונים והשמור הוא כנגד הלוחות השניים. והרי שיש תיקון ללוחות שנשתברו. וזה גופא שמה שר' אלעזר הוה מחי דהיינו שובר, הוה ר' שמעון מסי דהיינו מתקן. ולכן לא די לזקן בהדס אחד, דהתיקון הוא גופא הגילוי שהחיצון הוא בבחינת כל פעל ה' למענהו, למרות שאין זה נראה.

מדוע בחר רשב"י בתיקון של ספק טומאת מת

ולכן גם בא ר"ש לתקן את טבריא מספק טומאת מת, כי התרת ספק מת היא גילוי החיים במקום המות, שזה מה שגילה רשב"י במערתא, שמעין המים החיים מתקן את העץ חרוב, והופך אותו מחורבן ומוות למקור חיים. והנה במדרש (ב"ר ע"ט ו') כתוב שרשב"י הוה ליה הלכות כשער ראשו לטהר את טבריא, וא"כ הא גופא צריך להבין, למה נחית למעשה נסים לטהר את טבריא. והביאור הוא

א ואין להקשות דכל אדם רואה את החיצוניות, ולמה צריך היה רשב"י אדם גדול כר"א לצורך זה, דמ"מ צריך לשם כך אדם העוסק בחיי עולם ולא בחיי שעה.

שזה גופא מהלך התיקון של רשב"י, לגלות את ההבחנה הפנימית העליונה שהיא התורה שבשמים שאין בה הבחנה של רע, כיצד היא מתגלה במקום התחתון, למרות שישנה שם הבחנה של רע.

תורה דשמיא ותורה דארעא

והנה ההבדל בין תורה שבשמים לתורה שבארץ הוא ההבדל בין שמים לארץ. דשמים הוא נוטריקון אש ומים, היינו שבשמים דבר והיפוכו יכולים לשכון אהדדי. משא"כ הארץ אש ומים סתרי אהדדי ואינם יכולים לשכון אהדדי. ולכן התורה דארעא באה להבדיל ולחלק, בעוד שהתורה דשמיא באה לאחד בין ההפכים. מצד זה התורה דידן לאו בשמים היא. ולכן במקום מחלוקת, יחיד ורבים הלכה כרבים. כי השמים יש להם דין יחיד, דהרבים אינם סתירה ליחיד. אבל בארעא, היחיד הוא סתירה לרבים, ולכן הלכה כרבים. ורבי אליעזר סבר כרשב"י, שהתורה איננה רק בארעא, אלא גם התורה דשמים נמצאת כאן, אבל ר' יהושע חלק עליו.

בל"ג בעומר מתחיל השליש השלישי לספירת העומר

והנה במאמר 'מיתת רשב"י היא חיים', ביארנו את הקשר בין ל"ג בעומר לגל-עד שבשני הפסוקים "ויעקב קרא לו גלעד" (וישלה ל"א מ"ז), "עד הגל הזה ועדה המצבה" (וישלה ל"א נ"ב), עי"ש. עכ"פ, לעניננו הגלעד הוא בהבחנה של גשר, דהמשך הפסוק השני הוא "אם אני לא אעבור אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבור אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה". הגל הוא ל"ג בעומר [לג וגל הם אותם אותיות], והרי שביום ל"ג ישנה הבחנה של גשר, דבר המחבר, ולא דבר המפריד, לעבור לטובה ולא לעבור לרעה (עי' רש"י על הפסוק). והנה ל"ג בעומר הוא נקודת הצירוף בין שני השלישים הראשונים דספירת העומר לשליש השלישי. דעד ל"ג בעומר מאיר אור דחג המצות, ומל"ג בעומר מתחיל להאיר האור דשבעות (עי' מהרש"א מו"ק כ"ח א' ד"ה מת בחמישים, ועי' שם משמואל ויקרא פר' אמור תרע"א בענין ל"ג בעומר). ועי' במהרש"א שם שמחלק את שבעים שנות האדם לכ' שנות נעורים, ויובל שנים לאח"כ, ולכן שמואל הנביא שמת בגיל נ"ב, חי שני שלישי מאותם חמישים שנה. והנה על פי הפנימיות, האדם מורכב מג' שלישים, השליש התחתון שייך לחמריות, השליש האמצעי הוא גופיה, והשליש

העליון מצורף ללמעלה. הרי שהשליש השלישי של ימות הספירה מל"ג בעומר ועד שבועות, הוא השליש העליון המצורף לעילא. ולכן חג השבועות הוא בסיון שמזלו תאומים (עי' רש"י ב"מ ק"ו ב'), שתאומים הם סימן לחיבור, שהוא הכח השלישי המחבר, שהוא בירחא תליתאי – סיון, שבו ניתנה אורייתא תליתאי ע"י משה שהוא תליתאי לבטן וכו' (עי' שבת פ"ח ב').

שיתוף מידת הרחמים בדין

ושור הוא מזלו של אייר (רש"י ב"מ ק"ו ב'), ובח"י באייר נופל ל"ג בעומר, ושור הוא מידת הדין, דפני אריה אל הימין ופני שור מהשמאל (יחזקאל א' י'), וידוע שימין הוא חסד ושמאל הוא דין. והנה רשב"י אמר (סוכה מ"ה ב') "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואילמלי אליעזר בני עמי – מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו – מיום שנברא העולם עד סופו". ויש להבין כיצד אפשר לעשות כן. והנה מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, עמד ושיתף עמו מידת הרחמים (רש"י בראשית א' א' ד"ה ברא א' להים). והנה מדת הדין היא בחינת השור כנ"ל, והיא בחינת שורש החטא שהוא חטא העגל [שהוא שור בשנתו הראשונה, עי' ריש מסכת פרה]. ורשב"י שנפטר בל"ג בעומר שהוא בח"י אייר, מגלה כבר בל"ג בעומר את השליש השלישי שאז מתחיל להאיר אור דשבועות, שהוא בסיון שמזלו תאומים שענינו חיבור כנ"ל. הרי שמה שנתחדש לרשב"י במערה, הוא כיצד לגלות את החיבור אפילו במקום מידת הדין, שהוא ענין ראה שאין העולם מתקיים, עמד ושיתף עמו מידת הרחמים. ויש בזה ב' הבחנות. האחת שמידת הרחמים מכניעה את מידת הדין. והשניה, ביתר עומק, עצם השיתוף זו נקודת המיתוק. עצם השותפות, החיבור, הצירוף – זו נקודת התיקון.

רשב"י למד מיעקב

זהו המהלך של ל"ג בעומר, שהוא בתחילת השליש השלישי למנין בני ישראל, המתחיל לגלות כבר באייר שמזלו הוא שור שהוא דין, את אורו של סיון שמזלו תאומים וענינו צירוף. ואז מאיר גם היב"ק – יחוד ברכה קדושה, ולכן במעבר יבק נאמר "וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו" (וישלח ל"ב כ"ה). דהיינו,

סמא'ל, שרו של עשו (עי' תנחומא וישלח פ"ה, זוח"א וישלח ק"ע א'), שרו של רומי, רצה לפגוע באותו מקום צירוף וחיבור, שהוא הירך, שהוא מקום הנשיקה. ו"על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה", כי ישראל הוא בחינת יעקב שהוא כח המצרף. והזכרנו לעיל שרשב"י כאשר הלך לתקן את טבריא, למד זאת מיעקב שתיקן את שכם. כי יעקב הוא בבחינת שלישי, כח המצרף, ורשב"י שהשיג במערה את סוד הצירוף, כח יעקב, לכן למד ממנו את כח התיקונים. והנה הגמ' (שבת ל"ג ב') מביאה ג' שיטות מה תיקן יעקב בשכם, "אמר רב מטבע תיקן להם ושמואל אמר שווקים תיקן להם ורבי יוחנן אמר מרחצאות תיקן". הרי זה מקביל ממש לגמ' בע"ז (ב' ב') שהזכרנו לעיל שהרומיים טענו לפני הקב"ה "הרבה שווקים תיקננו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו", כאשר המטבע הוא כנגד הכסף והזהב, ושווקים ומרחצאות הם היינו הך. וכל השלשת תיקונים הם בהבחנת צירוף, דמטבע ענינו צירוף דמאפשר לאינשי לעסוק במקח וממכר. ושווקים ענינו נשיקה, ומרחצאות ענינו בטחון, כפי שנתבאר לעיל. ועל זה נאמר "ויבא יעקב שלם עיר שכם ... ויחן את פני העיר", ויחן מלשון חן כנ"ל. וממנו למד לעשות כן גם רשב"י.

כח החרוב להוציא פירות מיד

והנה בגמרא בבכורות (ח' א') שהזכרנו לעיל, כתוב שאפעה בבעלי חיים הוא כנגד חרוב בעצים, שאפעה מוליד לאחר שבעים שנה משנולד כמו שחרוב אינו טוען פירות אלא לאחר שבעים שנה. ורשב"י (ישעיה ל"ו) כותב שאפעה הוא נחש רע ואין מהם אלא שניים זכר ונקבה ויולדים לאחר ע' שנה. והנה הזכרנו בתחילת המאמר שרשב"י תיקן את שבעים תיקוני הזוהר במערה. ויש לדעת שבעומק, האכילה מעץ שטוען פירות לאחר שבעים שנה היא זו שהביאה את רשב"י לחבר שבעים תיקונים על המילה בראשית. אמנם, הרי חרובו של רשב"י הוציא פירות מיד, דאל"כ היה נס בריאתו בכדי. הרי שישנה נקודת חידוש בעץ חרוב זה

א מצינו גם מדרש שאותו מלאך היה מיכאל (יל"ש בראשית פל"ב רמז קל"ב). ועי' בפרקי דר"א (פל"ז), שהמלאך שנגע בכף ירכו של יעקב בא להצילו ולהושיעו, עי"ש. הרי שהיו כאן ב' מלאכים, אחד שבא להושיעו ואחד שבא להחזיר את הכהונה לעשו והוא שרו של עשו. וביאור הדבר שבכל פעולה ישנה עירוב טו"ר, ומצד הטוב נגיעת כף הירך נעשתה עי' מיכאל המלאך המושיע, ומצד הרע נעשתה הפעולה עי' סמא'ל שרו של עשו שרצה להחזיר הכהונה לעשו.

שנברא עם מעין מים והוציא פירות מיד. וברור שישנו עומק בחידוש זה מעבר להיכי תימצי שיהיה לרשב"י מה לאכול. דשבעים התיקונים שרשב"י ביאר על מילת בראשית, הוא גופא גילוי שיש כח בחרובים להוציא בראשית, כלומר להוציא פירות מיד משנברא.

בורא עולמות ומחריבן

איתא בחז"ל (ב"ר ג' ז', ב"ר ט' ב', זוח"ג ס"א א') שהקב"ה היה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את העולם הזה. ואיתא בשער ההקדמות (סוף מאמר סוד העשרה הרוגי מלכות דף ל"ט ע"ד במהד' עם הגהות וביאורים למנחם מענכין היילפרין) שזה ענין שבעת מלכי אדום שמלכו ומתו בסוף פרשת וישלח, אבל המלך השמיני שם ששמו הדר לא מוזכר שמת. וענין שבעת המלכים שמתו הוא כנגד השבעים שנה שהחרוב אינו מוציא פירות, והמלך הדר הוא כנגד הפירות שמוציא לאחר שבעים שנה. אבל בכך שנברא חרוב שמוציא פירות מיד, הרי נתגלה לרשב"י מהלך בלי בונה עולמות ומחריבן. ופירוש "ראה שאין העולם מתקיים במידת הדין" – דהיינו שהיה מחריבן. ופירוש "עמד ושיתף עמו מידת הרחמים", וכן "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין" – דהיינו גילוי מהלך שהראשית הוא עינא דמיא וחרובא שנותן פירות מיד. וזהו מהלך שונה מהמלך דבראשית, ששם היו המים קודם וכאשר נסתלקו היתה חרבה. אלא כאן זה מהלך של אחדות, חיבור דמעיקרא, בלי חרבה כלל.

נשים דעתן קלה

הגמרא בשבת (שם) מספרת שבתחילה רשב"י ור"א ברחו להתחבא בבית המדרש, ואשתו של רשב"י היתה מביאה להם שם ריפתא וכוזא דמיא. אבל אח"כ חשש רשב"י שהרומיים יבואו לחקור אותה, ומכיון שנשים דעתן קלה, תגלה להם את מקומם, לכן ברחו למערה. ועד"ז מצינו שהנחש בא לפתות את האשה ולא את האדם, שהאיש לעולם קשה (פרקי דר"א פי"ב), לעומת הנשים שדעתן קלה. הרי שכאשר ברח לבית המדרש הרגיש רשב"י את נקודת הקלקול של הנחש בקלות דעתה של אשתו, ולכן ברח למערתא, ושם הוא ניסה לגלות מהלך בלי הקלקול של נשים דעתן קלה. וזה אותו מהלך של אכילת חרובא בלא המתנה של שבעים שנה, ע"י האחדות עם העינא דמיא. דלא כמו אדה"ר שבעטיו של הנחש איבד את יום

השביעי, את השבת שבה היה אמור להשיג את התיקון השלם בלי להמתין שתא אלפי שני.

חרובין הן מאכל עזים

הנה מצינו כמה סוגיות סותרות בענין חרובין. ההנה הרמב"ם בהל' דעות (פ"ד הי"א) כתב שחרובין הם פירות רעים לאדם. וכן משמע בהל' מעשר (פ"א ה"ט) שכתב הרמב"ם שאינם מאכל רוב האדם. וכן משמע בב"י (בדק הבית טור או"ח ר"ב). לכן נראה שהם בעיקר מאכל בהמה, כדאיתא בירושלמי (מעשר פ"ג ה"א י"ב ב'), ובבבלי (משנה וגמרא בשבת קנ"ה א'). ואיתא בבבלי שם שהם מאכל בהמה גסה ודקה, ומזה יצא שם לחרובין כמאכל עזים (ספר הליקוטין רמב"ם מהד' פרנקל על דעות פ"ד הי"א, ובפירוש מהר"ו על ויק"ר י"ג ד'). ומאידך פסק הרמב"ם (הל' מע"ש פ"א ה"ג) שדוקא חרובי צלמונה וכיוצ"ב הם שאינם ראויים למאכל רוב האדם, אבל שאר החרובין הם כשאר פירות האילן. ומקור הרמב"ם הוא בספרי (על פר' ראה י"ד כ"ב). א"כ אפשר לומר שדוקא חרובי צלמונה הם רעים לאכילת בני אדם וראויים למאכל בהמה, אבל שאר חרובין הם טובים למאכל אדם וחייבים בתרומות ומעשרות ככל פירות האילן (עי' מעשרות פ"א משנה ב'-ג'). ועי' בב"ב (צ"א ב') שישנה שם התייחסות לחרובין כפרי נוטף דבש, וצ"ל שמדובר שם בשאר חרובין. ועי' גם בטור ואו"ח סימן ר"ב ובמפרשים שם. הרי שעלה בידינו שישנם חרובין שהם מאכל אדם וישנם שהם מאכל בהמה, ובפרטות יותר – מאכל עזים. ועז הוא אותיות ע' ז', הרי זה רמז שמצד שחרובין הן מאכל בהמה, הם מוציאים פירות לע' שנה.

חרובין הם גם מאכל אדם וגם מאכל בהמה

אבל כאמור יש בחרובין גם צד שהם מאכל אדם, וזהו בעצם סוד תיקונן. דמצד החטא הקדמון האדם ירד למדרגת בהמה, אני ובהמתי נאכל מאבוס אחד (פסחים קי"ח א'). אבל מצד נקודת התיקון, ארז"ל (חולין ה' ב') "אדם ובהמה תושיע ה' ... אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה". הרי שהחרובין מצד הקלקול הם בבחינת מאכל בהמה מלשון חורבן. אבל מצד נקודת התיקון שלהם, שהוא חיבור וצירוף כנ"ל, הם גם מאכל אדם, וזה סוד האחדות שמתגלה בתיקון.

רשב"י עשה את ראב"ע כבן שבעים

איתא בגמ' (ברכות כ"ז ב') מעשה בתלמיד שבא לפני ר' יהושע ושאלו אם תפילת ערבית רשות או חובה וא"ל ר' יהושע דרשות היא. אח"כ בא אותו תלמיד לפני רבן גמליאל ושאל אותה שאלה, וענה לו דחובה היא. נתגלגלו הדברים עד שרצו להעביר את רבן גמליאל מנשיאותו, ולהעמיד את ר' אלעזר בן עזריה במקומו. אבל ראב"ע ביקש קודם שיקבל עליו השררה להימלך באשתו, ואמרה לו אשתו הרי אין לך שערות לבנות [דהיה אז רק בן ח"י שנים], ואין זה מתאים לנשיא להיות נראה כנער. מספרת הגמרא שאירע לו נס והלבינו בשערו י"ח שורות, ונראה היה ראב"ע כבן שבעים שנה. והנה בסוף אותה הסוגיה מגלה לנו הגמרא שהתלמיד שבשאלתו גרם לכל הנ"ל היה רשב"י. הרי שמכח רשב"י התחדש מהלך שראב"ע נעשה בתוך יום אחד כבן שבעים שנה. וזה בדיוק כמהלך של החרוב דמערתא שבמקום לתת פירות לאחר שבעים שנה, נתן פירות מיד.

האם יהודה גר עמוני הוא יהודה בן גרים?

והנה בהמשך הסוגיה בברכות שם (כ"ח א') מובא שבא יהודה גר עמוני "באותו היום" שהחליף ראב"ע את ר"ג, ושאל אם הוא ראוי לבוא בקהל, ור' יהושע התיר לו, שכן סנחריב בבל את כל האומות, ור"ג לא התיר לו שכן היה עמוני. והנה בסוגיין דמערתא, הרי כל הצרה החלה עם יהודה בן גרים, ויש שנסתפקו (ספר התורה והתלמוד לר' דוד גאלאמב) אם אותו יהודה בן גרים הוא אותו גר עמוני ששמו יהודה.

תרי חרוב כנגד מעריב רשות

הנה בהמשך הסוגיה שם (ברכות כ"ח א') מובא שהחזירו את ר"ג לנשיאותו ולא העבירו את ראב"ע, אלא ר"ג היה דורש שתי שבתות וראב"ע שבת אחת (לפי גירסת הגליון על אתר), ולכן היו שואלים שבת של מי היתה. הרי שחזרנו לסוגיה של שני שליש לעומת שלישי. השבת של ראב"ע – הרי אני כבן שבעים שנה, היא כנגד השליש האחרון של ספה"ע, מל"ג בעומר ואילך, ושבת זו התעוררה מכח שאלת רשב"י האם תפילת ערבית רשות או תפילת ערבית חובה. והנה רשות פירושה שישנם שני צדדים, וחובה פירושה שישנו רק צד אחד. וכאן נחזור

למחלוקת רב קטינא ואביי, האם לאחר שתא אלפי שני, יהא עלמא חד חרוב או תרי חרוב, ור' קטינא כמד"א ערבית חובה, ואביי כמד"א ערבית רשות. והנה למד"א תרי חרוב, הרי ביחס לשתא אלפי שני, הוי תרי חרוב שלישי מלגו ורביע מלבר, ועניננו הוא בשליש מלגו. והנה בתרי חרוב מתגלה כאן הבחנה של שנים, שהם שני הצדדים של תפילת ערבית רשות, שזו התשובה שרשב"י קיבל מר' יהושע, ומכך התגלגל שכל שבת שלישית היא השבת של ראב"ע, שהיא כנגד השליש האחרון של ספה"ע מל"ג בעומר ואילך, שהוא מכוחו של רשב"י.

תרי חרוב לא כפשוטו

והנה חרוב בחד חרוב ותרי חרוב, אין זה כפשוטו שזה ממש חרוב (עי' מגיד מישרים לב"י פרשת הר סיני בסוד תרומת הדשן). אלא חרוב פירוש פירוד. וא"כ תרי חרוב הוא תרתי דסתרי. דהרי אם יש תרי, הרי זה צירוף ולא פירוד. ודוקא ביחיד שייך פירוד, כדאייתא בגמ' (תענית ז' א') "חרב אל הבדים ונאלו, חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה, ולא עוד אלא שמתפשין שנאמר ונאלו". אלא עומק ענין תרי חרוב, זהו הצירוף, דהיינו הגילוי של העינא דמיא בדביקות עם החרוב.

גל של עצמות

לפי זה נבין המעשה התמוה לכאורה בסוף סוגיין, שהגמ' אומרת שרשב"י ראה את יהודה בן גרים ואמר "עדיין יש לזה בעולם, נתן בו עיניו ועשאו גל של עצמות". והנה לפי פשוטו, סותר מעשה זה לכל מה שבארנו לעיל שר"ש מסי וזה מה שנתחדש לו במערתא. אמנם אור החיים ביאר זאת בכמה מקומות (למשל בשלח י"ד ט') "גם אמרו ז"ל כי כל נברא יש בו ניצוץ קדוש, ואפילו בנבראים בלתי טהורים, והאנשים הרשעים, וגם בס"מ הרשע, אין מהם שאין בו חלק החיוני שהוא בחינת הטוב, שהוא דבר המעמיד, שזולתו לא יתקיים כל דבר, ובהפרד ניצוץ החיוני ממקומו יתבטל ויאבד כל הבנין. גם אמרו כי בחינת הקדושה בטבעה להמשיך מינה כאבן השואבת, ובוה תשכיל להבין מאמרם ז"ל (שבת לד) שאמרו יהיב ביה עיניה ונעשה גל של עצמות, והבין". כלומר, כאשר רשב"י ראה את יהודה בן גרים, הוא הבחין בו שהוא עדיין נפרד. וכנראה שרשב"י ידע שאין לו עוד מקום בעוה"ז, וא"כ או שמלאך המות ישלוט בו, או

שתהיה לו מיתה בהבחנת אור החיים, דהיינו מיתה של דביקות, מיתה של קדושה, שעל ידי שרשב"י נתן בו עיניו הוא גילה את נשמתו, מכח כך הנשמה נשאבה להידבק בצדיק, וע"י כן בנין הגוף התבטל. הרי זו מיתת צדיקים, מיתה בעטיו של נחש (ב"ב י"ז א'), מיתת נשיקה. זו הבחנה של מיתה דתרי חרוב, כלומר שהמיתה שהיא בבחינת חרוב, אבל לא בהבחנה של חורבן כפשוטו, אלא בהבחנה של צירוף וחיבור. רשב"י חיבר אליו את נשמתו.

ונשגב ה' לבדו ביום ההוא

אבל למעלה מכך ישנה ההבחנה של החד חרוב. החד חרוב עניינו בעומק, לא חד מצד הפירודא ח"ו, דהרי הגמ' בר"ה (ל"א א') מביאה את הפסוק "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ישעיה ב' י"א). אלא זה גילוי האחד שלמעלה מהאחדות, הגילוי שביום החמישים. הרי השליש השלישי מסתיים בסיום הספירה ביום המ"ט, משא"כ יום החמישים הוא הגילוי של שער הנ' דקדושה, האחד שלמעלה מאחדות, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא.

יומא דהילולא דרשב"י

השגה עצמית והשגה ע"י גורמים חיצוניים

באופן כללי, ישנן שלוש אפשרויות כיצד לקבל השפעה רוחנית: השגת הנפש, השגה דרך הזמן והשגה דרך המקום.

השגת הנפש היא מה שאדם משיג ע"י שהוא מעורר את עצמו, את נפשו, לקבל השפעה. הן ע"י הנפש הפרטית של עצמו, הן ע"י שמיעת אחרים המעוררים אותו, ומ"מ זוהי עבודת הנפש.

השגת הזמן היא ההשפעה הנובעת מכח זמנים מיוחדים המסוגלים לכך, כגון: שבת, ומועדי השנה. ואף שהנפש עדיין אינה במדרגה הזו, אך מצד סגולת הזמן היא מקבלת השפעה רוחנית מסוימת.

והשגת המקום זו השפעה המושפעת על אדם כשהוא מגיע למקום קדוש, כגון – ארץ ישראל, או קברי צדיקים וכדו' [ידוע מהספרים הק' שקברי צדיקים, אף שהם בחוץ לארץ, יש בהם קדושת ארץ ישראל].

אלו הן בכלליות שלושת הצורות שעל ידן מקבלים השפעות.

והנה קיים הבדל יסודי בין מה שאדם משיג מצד הנפש, לבין מה שהוא משיג מצד הזמן ומצד המקום. דבר שאדם משיג מצד הנפש הפרטית שלו, זוהי השגה עצמית! ודאי שיכולות להיות בה עליות וירידות, אבל עצם הדבר שהשיג, זוהי השגת הנפש העצמית שהגיע אליה בכוחות עצמו, ומשום כך – אף אם ירד ממנה, יהיה לו יותר קל לטפס ולעלות חזרה, כי כיון שהכח הראשוני להגיע אל הדבר היה מהנפש, ממילא אף אם הוא נסוג, שורש הכח לחזור לאותו מקום כבר טמון בנפשו.

משא"כ כשאדם מקבל את ההשפעה מהזמן או מהמקום, כיון שהשורש ההשגה נעוץ באיתערותא דלעילא, ולא היה כאן כלי מצד המקבל עצמו שהוא הגיע למדרגה בכוחות נפשו בלבד – ממילא, כשמסתלק הזמן, או כשעוזב האדם את המקום, וההארות הללו מסתלקות, אם ינסה לחזור ולהתעלות, יחסר לו הגשר הנצרך על מנת להתקרב למדרגות הללו.

דבר זה ניתן לראות בחוש: אנשים הולכים לאיזה מקום ומתרוממים שם וכו', ואחרי כן הם חוזרים הביתה והכל נשכח כלא היה.

כלומר, מלבד עצם ההשגה, צריך שיהיה לאדם גם את הכלי להגיע להשגה. בהתעוררות מצד הנפש, יש לאדם את הכלי כיצד להגיע להשגה. בהתעוררות בזמן ובמקום, ודאי שנצרכת הכנה פורתא, וללא הכנה גם הזמן והמקום כמעט ואינם משפיעים, אבל אין שום יחס בין ההכנה לבין מה שמקבלים מהמקום והזמן. כי מאחר וזהו סוג של השפעה חיצונית לאדם, ממילא התוספת שהוא מקבל הינה גבוהה הרבה יותר מההכנה שהכין.

הן הן הדברים כששומעים דברים מנפש אחרת. כפי שאמרנו ישנן באופן כללי שלוש מדרגות: השגת הנפש, השגת הזמן והשגת המקום, ובתוך השגת הנפש ישנן שתי הבחנות: השגת הנפש מצד עצמה, והשגתה מכח שמייעה וקבלה מאחרים.

וכשם שבזמן ובמקום, כשחולף הזמן – השבת או היו"ט – או כשעוזב אדם את המקום, נשאר האדם רק עם רישומה של ההשפעה, אבל עצם ההשפעה מסתלקת, ומלבד העבודה להשיג את המדרגה, מוטלת עליו עבודה נוספת להשיג את הכלי כדי שגם ביום חול, בימים כהרגלם, וכן במקום פשוט, הוא יוכל להגיע לשם – ה"ה בהתעוררות שמתעורר אדם ע"י אחרים, כשהמעורר מסתלק והנקודה מצד עצמה נעלמת, כעת העבודה היא כפולה!

המעלה והחסרון שבהשפעות חיצוניות

לכן, בכל הדברים ששומעים מאחרים, ושמישיגים מצד הזמן ומצד המקום – יש בהם מצד אחד מעלה, אך יחד עם זאת גם חסרון:

המעלה היא, שבאפשרותו של אדם לקבל דבר שהוא למעלה מהשגת הנפש הפרטית של עצמו, והראיה: שהוא נצרך לנפש של אחר, לזמן או

למקום. כלומר, שמצד הנפש של עצמו הוא עדיין לא הגיע לשם. באופן זה הוא יכול לקבל השפעה יותר עליונה. זוהי הבחינה החיובית.

מאידיך ישנה גם נקודה שלילית בענין: אדם עלול לנסות להמשיך את אותן מחשבות שחשב בשבת, להרגיש את אותם הרגשים שהשיג מהמקום, או ששמע מאחרים – והוא לא מודע לעובדה שכל זה היה נכון לאתמול. היום – או במקום הזה וכו' – זהו כבר עולם של דמיונות!

כלומר, יש כאן נקודה מאוד דקה פנימה, שאדם עלול לטעות בה. לדוגמא: אדם נמצא בשבת, והוא מרגיש הרגש אמיתי של התעלות. מגיע יום ראשון, והוא נזכר בערגה בהרגשה שהרגיש בשבת והוא מנסה להתחבר אליה פעם נוספת. נסיון זה להתחבר, נובע בעצם מעולם הדמיונות. ההרגשה של שבת היא הרגשה מהעולם האמיתי, ההרגשה של יום ראשון היא הרגשה של דמיון, זהו נסיון להתחבר להשגה שהיא מעל לזמן של היום.

ודאי שאם אדם יעבוד, יוכל להשיג גם ביום ראשון את ההשגה של שבת, אלא שנדרשת לשם כך עבודה כפולה – גם להכין את הכלי לכך וגם להשיג את הדבר, שכן האדם הרי התנתק מהמדרגה של שבת, ונשארו לו רק רשמים ממנה המעוררים בו תשוקה עזה לחזור לאותם רגעי התעלות.

כשהאדם מודע לכך שההשגות שהוא השיג הן רק בבחינת 'מוחין', כלומר השגות רגעיות, אבל לא קביעות בנפש ממש – ממילא הוא רק רואה את ההשגות הללו א. כעונג שהקב"ה נתן לו. ב. כציון דרך להיכן להגיע. אבל אם אותו ציון-דרך הופך למחשבה תמידית בלא קנין – זוהי בחינה של דמיון.

באופן כללי הבעיה הזו קיימת בכל דבר שאדם קורא בספר, שומע מקלטת וכיוצ"ב, אבל בנקודה של הזמן [כגון שבת] ובנקודה של המקום, הסכנה הרבה יותר גבוהה! כיון שבשעה שהוא הרגיש בתחילה את הדבר – כגון בשבת – זו היתה הרגשה אמיתית בנפש, ממילא קשה לו להשתחרר מההרגשה ומההבחנה שאתמול זה היה אמיתי והיום שוב אין לו שייכות לדבר.

במשל החיצוני כל אחד מבין זאת. ונתבונן בדוגמא פשוטה: בתאריך ט"ו תשרי אדם מנענע לולב, נוטל ארבעת המינים. אם מישהו יבוא בחנוכה עם אתרוג לביהכ"נ, כולם יצחקו, ומי שלא יצחק – אין זה אלא משום שהוא אדם שעבד על מידותיו שלא להלבין את פני חבירו, אבל מעשה זה כל כך משונה,

שבאופן טבעי, מי שלא עבד על עצמו, קשה יהיה לו שלא להעלות חיוך על פניו. שאדם מתבלבל ביום אחד – נו, מילא... אבל איך הוא הגיע בחנוכה לאתרוג של סוכות?!

דבר זה מבינים אנו היטב, שכן בחיצוניות ברורות לנו ההגדרות: בר"ה תוקעים בשופר, ביו"כ צמים, בסוכות יושבים בסוכה ונוטלים ארבעת המינים וכו'. אך כשמגיעים לאור הפנימי של ארבעת המינים, לאור הפנימי של התקיעות וכו' – שם האדם משתחרר פתאום מההבחנה, והוא רוצה את אותו אור שהיה לו אז – גם עכשיו.

זוהי נקודה כללית ששייכת לכל דבר ודבר שאדם שומע מאחרים, או מקבל מזמן ומקום.

”בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים”

כלפי מה הדברים אמורים?

בשורות הבאות נעסוק בנקודה שהיא למעלה ממדרגתנו, וצריך לדעת, להתייחס אליה בתור נקודה שמעל לאדם, ולא כקנין.

כיון שסגולת הזמן של היום [ל"ג בעומר] היא ששערי החכמה פתוחים, הרי שהנפש מסוגלת לקלוט היום דברים שבזמן רגיל היא פחות מסוגלת לקולטם. ואף אם האדם מבין זאת היום, מחר הוא כבר לא יבין.

אלא שלכאורה אדם תמה: הרי כבר הבנתי את הדברים, וכיצד יתכן שיגיע זמן שבו הדברים שוב לא יהיו מובנים לי? הן אם הסבירו אתמול לאדם ששתיים ועוד אחד הם שלוש, גם היום הוא מבין זאת!

אבל כאן נקודת הטעות! הבנת הדברים איננה ענין שכלי, אלא ענין של קליטת חיות הדברים בנפש הפנימית! ישנם הרבה אנשים מוכשרים, אבל בין ידיעת הדברים לבין קליטתם בלב, המרחק גדול מאוד.

ממילא, כשאדם מודע לכך שכלפי היום זוהי חיות וכלפי מחר לא – הוא יודע כיצד לקבל את הדברים, וזהו בנין עבורו ולא שבירה, שכן יש לו נקודות של עליה שיוצרות לו דחף פנימי להיכן להגיע. אבל אם האדם סובר שאם אתמול הבין גם היום הוא מבין, זוהי גופא נקודה מוטעית!

יומא דהילולא דרשב"י

תנג

אפשר לומר שזהו עומק כוונת דברי חז"ל "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים". וכבר נשתברו הרבה קולמוסין לבאר מה הכוונה "יהיו בעיניך כחדשים"?

אמנם הביאור בזה נראה, שאף דבר שאדם הבין אותו אתמול, אין הכרח כיצד הוא יבין אותו היום. יתכן שיבין פחות, יתכן שיבין יותר, אבל עצם המושג "למדתי את הדבר אתמול והבנתי, ולכן אני מבין גם היום", זוהי נקודה שבאופן ברור איננה נכונה! השכל יודע את הדברים, אבל הבנה היא מלשון "אבנתא דלבא". אדם יכול להבין דברים אתמול, וח"ו הוא נופל מהמדרגה, והוא מבין היום פחות. וכן להיפך: אם במשך היום שעבר הוא נעשה זך וטהור יותר מאתמול, באפשרותו להשיג נקודה פנימית יותר בדברים שלמד והבין אתמול. אף אם בהשכלה לא יהיה חידוש, אך בנקודת החיות יהיה חידוש!

אלו דברים דקים ועמוקים שצריך לחיות אותם. האדם בדר"כ רגיל שהדברים כבר קנויים, נמצאים, ידועים. אבל כשמבינים את הפנימיות של הדברים, יודעים כי לכל זמן ועת – יש עת לדעת ויש עת לא לדעת. את אותו דבר שהיה עת לדעת, יש עת לא לדעת.

זוהי נקודה מאוד יסודית למי שבאמת רוצה להבין את חכמת הבורא ולא את חכמת השכל של עצמו. מצד שכלו, השכל קר, הוא שוקט על שמריו, וניתן להשיג היום מה שהאדם השיג אתמול בפשיטות. אבל כשאדם מחפש אלוקות, האלוקות היא "אש אוכלה", והאש מושרשת בלב האדם, לא בשכלו. שם טמונה נקודת האלוקות, והיא משתנה מיום ליום ומזמן לזמן. לא רק בהתעוררות ובתשוקה, אלא גם באבנתא דלבא הפנימית ישנו שינוי מזמן לזמן ומעת לעת.

יום המסוגל להשפעה

נדבר מעט מענייני דיומא, אבל כפי שאמרנו, יש לזכור שהשפעת הדברים היא רק מצד היום, ולאחר שיחלוף היום יישאר רק רושם. יותר מרושם זוהי כבר בחינה של "אל יהרסו לעלות אל ההר" שנאמר במעמד הר סיני. בכל אדם יש בחינה זו ביחס אל הנקודה היותר עליונה שבה הוא נמצא.

דבר פלא הוא באמת, שהרי במשך כל הדורות היו גדולים וצדיקים, ומכולם לא נשתמר שיהיה עסק כל כך גדול מהיומא דהילולא שלהם. את היארצייט של

דוד המע"ה עוד זוכרים, אך לתאריך פטירתם של האבות הק' כמעט ואינו ידוע לאיש. יש על כך כל מיני מסורות, אבל הן לא תפסו בתוך הכלל-ישראל. והנה יום פטירתו של אחד, שביתס לאבות הק' חי בדורות הרבה יותר אחרונים, נהפך לנקודה עיקרית, ועם ישראל כולו נוהר לקברו ביום זה!

מהו שורש הדברים?

ובאמת, חובה עלינו להתבונן בכך, שכן שמחה בדבר מבלי להבין אותו, זוהי שמחה מהנקודה החיצונית. שמחה צריכה להיות או שאדם שמח מחמת הנשמה הפנימית שמכירה את האמת, ושמחה זו פורצת כלפי חוץ, או שע"י שאדם יודע את הדברים, הם מעוררים בו שמחה. אבל שמחה שאינה באה מעומק הנשמה הפנימית, וגם לא מהבנת הדברים וקליטתם המעוררת את הנפש – זהו סתם 'מלומדה' שודאי אין בו הרבה תועלת.

בעצם, כבר נאמר בפסוק: "לכל זמן ועת" (קהלת ג, א), ואמרו חז"ל במדרש (קהלת רבה ג, א): "זמן היה לו לאדם הראשון שיכנס לגן עדן, שנאמר: ויניחהו בגן עדן, וזמן היה לו שיצא משם, שנאמר: ויגרש את האדם וגו', זמן היה לו לנח שיכנס לתיבה, שנאמר: בא אל התיבה וגו', וזמן היה לו לצאת, שנאמר: צא מן התיבה וגו', זמן היה לאברהם שינתן לו המילה, שנאמר: ואתה את בריתי תשמור, וזמן היה לבניו להמול".

כלומר, הנקודה הפשוטה שעלינו לדעת היא, שעוד לפני שרשב"י זיע"א נפטר ביום זה, היום מצד עצמו מאז בריאת העולם, הוא יום שמסוגל להשפעה.

מבטנו על היום, אם כן, אינו צריך להתחיל רק עם רשב"י. רשב"י הוא צירוף של הנפש עם הזמן, אבל עוד לפני שרשב"י היה בעולם, לפני שהוא נולד ועוד לפני שהוא נפטר – היתה טמונה סגולה ביום. סגולה כלומר, מהות של יום הנותנת השפעה.

נתבונן נא אפוא, מהי המהות הפנימית של היום.

התקשרות אל השורש מביאה שמחה

י"ח באייר הוא בגימטריה "עמלק" [עם ה'כולל'], וצריך להבין מהי השייכות בין שני הדברים.

המושג של "עצב" נולד מחוסר התחברות הענף אל השורש, ובשורש השורשים זה נובע מחוסר התקשרות בין הנברא לבוראו. "שמחה" שלמה שייכת בשעה שישנה התקשרות גמורה אל המקור – אל בורא העולם.

"בעצב תלדי בנים" זוהי אותה נקודה שאין התחברות גמורה בין הענפים לשורש. הלידה היא כביכול התנתקות של הולד מהאם. כל זמן שהוא במעי אמו, "עובר ירך אמו" לחד מ"ד, וגם למ"ד שלא ירך אמו, הכוונה היא שאין זה חיבור גמור, אבל ודאי שישנו חיבור.

ומה קורה ברגע שהולד יוצא ממעי אמו? – בפשטות, עד עכשיו הוא היה חלק מאמו, ומעכשיו הוא נפרד ממנה. זוהי ההסתכלות החיצונית, וממנה נולדה הבחינה של "בעצב תלדי בנים", כלומר, העצב נולד בפנימיותו מחוסר החיבור בין הולד לאם שנוצר ע"י הלידה.

אמנם, כל זה רק בחיצוניות, כי מצד החיצוניות של הגופים, כשעובר נמצא במעי אמו הוא מקושר אליה, וכשהוא יוצא משם והופך לולד, הריהו נפרד. אבל מצד שורש הפנימיות, לעולם התכלית והמהות של הולד היא התכללות באמו. כל אדם, תכליתו היא ההתכללות בשורש, והשורש בעוד שורש וכו', עד שורש כל השורשים – בו ית'.

ממילא, כשיש דעת – שהיא הנקודה המחברת בין הולד לאם – שוב אין נקודה של "בעצב תלדי בנים", כי גם לאחר שהולד נולד, כל הזמן תשוקתו על אמו. "בעטרה שעטרה לו אמו" – יש כל העת חיבור בין הולד לאם, ממילא אין עצב. ישנה התרחבות של הדברים, ההתרחבות לאחר התפשטות של הולד כלפי חוץ.

ה"בעצב תלדי בנים" נולד מההסתכלות הפשוטה שיש ניתוק בין האם לולד, אבל בשעה שהשורש מתחבר עם הענף, כשהענף מתכלל בשורש – אז ישנה שמחה.

בכל מועדי השנה ישנו דין של שמחה. ומדוע? כי "מועד" הוא מלשון ועד, מלשון חיבור – ממילא יש בו שמחה.

התגלות של ה"להבה"

"וזהיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש... ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' למלוכה" (עובדיה א, יח-כא).

רואים אנו שנקבע יום אחד בשנה [מנהג ישראל דין הוא] להרבות באש, אבל זו אינה אש של נרות שנוהגים להדליק בשבת, ביו"ט ובשאר זמני הקודש, אלא יש כאן את הבחינה של "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה", לא רק "אש" בקטנות, אלא יש כאן התגלות של ה"להבה"!

התגלות זו של הלהבה, היא אותה נקודה של תיקון. מהי נקודת התיקון?

"להבה" היא בגימטריה מ"ב. מה הענין של מ"ב? ידוע בספה"ק שישנן שלוש בחינות של ידיים: יד הגדולה, יד החזקה והיד הרמה. שלוש פעמים יד הם מ"ב.

מה הענין של יד? – היד מגיעה בהתפשטות למקום הנמוך ביותר, מתחת לרגלי האדם, כלומר למטה מסוף המדרגות, ומאידך בכח האדם להרים את ידיו למעלה מן הראש. כלומר, המהות של האש בכלל ושל הלהבה בפרט, הוא הכח להעלות את כל הנקודות של הענפים לשורש.

אם ישנה התגלות של הלהבה, זוהי התגלות כיצד יכול האדם להתקשר עם בוראו. האדם שהוא הענף, חלק מאיברי השכינה הק', יכול להעלות את עצמו ולהתקשר בשכינה, להתקשר בבורא עולם. אבל כשם שבחיצוניות צריך מהלך של "בית יעקב אש ובית יוסף להבה" – כך צריכה להיות גם מדרגת הנפש הפנימית של האדם.

אם בלבנו של האדם ישנה אש וישנה להבה, הריהו מחובר אל מעלת היום. אם הלהבות מיתמרות ועולות אך ורק בחצרות הבתים, אבל בפנימיות הנפש קרירה – אין שום שייכות בין מעלת היום למדרגת האדם.

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" זוהי מדרגה פנימית של הנפש היהודית, שיש בה תשוקה עזה לבוראה. "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" (שה"ש ה, ו) – בתחילה ישנו מהלך של "רשפיה רשפי אש", אבל אחרי כן זה הופך לשלהבת, ללהבה – ואז יכול האדם להתכלל בבורא עולם.

כלומר, סגולת היום וההתראות החיצונית שמתראה בצורה של להבה, אינה מעשה חיצוני. זוהי נקודה פנימית בנפש של מדרגת שלהבת י-ה.

"רפו ידיהם בתורה"

כידוע, כח עמלק הוא נקודת הפירוד. "רפידים – שרפו ידיהם בתורה".

הפסוק אומר: "אחזתיו ולא ארפנו" (שה"ש ג, ד) – האחיזה בדבר היא ההתחברות אליו. "ולא ארפנו" – אין כאן נקודה של נפרדות מהדבר. "רפו ידיהם מהתורה" הוא ההיפך מהמהלך של "אחזתיו ולא ארפנו". היה כאן רפיון בהתחברות אל תורה.

"הלוא כה דברי כאש נאום ה'" (ירמיהו כג, כט). התורה היא כידוע בחינה של אש, והיא הכח להביא את האדם להשיג בהשגת הנפש את ה"רשפיה רשפי אש". אבל משם ואילך צריך להתעלות ל"להבה", לשלהבת. זוהי נקודת ההתכללות הגמורה של האדם בקב"ה.

סגולת היום היא האחדות, היפך נקודת הפירוד. זוהי המהות הפנימית של כח סילוק המידה הנקראת עמלק. השלהבת היא הכח המונע את כח עמלק מלפעול ולרפות את ידי האדם.

"רפידים – שרפו ידיהם מן התורה". מה הכוונה, וכי עוסקים בתורה עם הידיים? הן חז"ל דרשו מהפסוק "חיים הם למוציאיהם – למוציאיהם בפה" (עירובין נד ע"א)!

יש בענין זה כמה בחינות. הנקודה הראשונה והפשוטה היא, שחיבור של אדם אל דבר בנקודת הגוף נעשה ע"י שהוא אוחו אותם בידיו. ה"אחזתיו" הוא אותה נקודה המתגלית ביד. משל למה הדבר דומה, אדם נמצא בלב ים והוא עומד לטבוע ח"ו. והנה לפתע מזדמן לו קרש לידו. מיד הוא נאחו בו בכל כוחו, ולא מרפה ממנו אפילו לרגע קט! איך הוא מתחבר אל הדבר? – עם הידיים!

ה"רפו ידיהם מן התורה" זו נקודה של חוסר חיבור לדבר.

נקודה נוספת: בווה"ק כתוב, ש"תורה בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא", כלומר, כשישנה תורה, אבל אין את האהבה של "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" – זוהי הבחינה של "רפו ידיהם מן התורה". הם הרפו את אותו כח של הידיים שמעלה את התורה לשורשה, כלומר, שמעלה את האדם, שהוא חלק מעצמיות התורה, ומדבק אותו בקב"ה.

זו הכוונה "רפו ידיהם מן התורה!" ודאי שהיתה תורה, רק היה חסר את ההתקשרות של התורה לשורשה, את ההתקשרות של הנברא לבורא.

כח רשב"י – הסתלקות מנקודת הספק

כח סגולת הזמן הוא הכח לסלק מהאדם את כל המפריעים שמונעים את קירבתו לקונו.

הכח העיקרי שמונע את האדם מלהתקרב אל קונו, הוא עמלק כידוע, שהוא בחינה של ספק. כשאדם מסתפק, ממילא הוא אינו מתחבר בצורה ברורה. כשאדם יודע שיש דרך אחת והוא הולך בה, הוא רגוע ושלום. זו הדרך, והוא מחובר אליה בחיבור פנימי נפשי. אבל כשידועים לו שני דרכים, והוא הולך בדרך אחת בצורה של נסיון, בלב פנימה הוא כל הזמן אומר לעצמו: אולי טעיתי, אולי הדרך השניה היא הנכונה. כלומר, גם בשעה שהוא כבר צועד בדרך האמת, עדיין אין כאן את ה"אחותיו ולא ארפנו". נקודת הבחירה, שהיא נקודת הספק, מונעת מהאדם את ההתקשרות האמיתית לפנימיות.

איך הדרך לצאת מנקודת הספק, ולהיכנס לפנימיות?

ידועים דברי הוהר בפרשת נשא: "בהאי ספרא יפקו מגלותא". "זהר" הוא בגימטריא ברי ["ברי ושמא, ברי עדיף"]. הכח שאדם יכול להוציא מכוחו של רשב"י, הוא ההסתלקות מנקודת הספק שמולידה את ה"רפו ידיהם", וקבלת ה"ברי", הוודאות הפנימית.

ואיך באמת מקבלים וודאות פנימית?

הדרך היא ברורה מאוד, וכשהאדם מבין אותה הוא מסתלק מעל כל הנקודות של הספק. במשל שבדבר: אדם רוצה להגיע מירושלים לב"ב. הוא לא יודע אם נוסעים ימינה או שמאלה, נוסעים ישר וכו'. אם יסע ימינה – אולי יגיע לעיר אחרת, אם יסע שמאלה – גם ספק אם הוא בכיוון הנכון. במצב כזה אין לו ברירה והוא מנסה. אבל כשאדם נמצא בתוך העיר ב"ב, שוב אין לו ספק כיצד מגיעים לב"ב. הוא נמצא שם!

אדם צריך להבין שכל הדרכים מובילות לנקודה אחת ויחידה: להגיע לרשב"ע! אין דרך שאינה מביאה לרשב"ע, אם בשמחה ואם בצער, אם בעצב ואם

יומא דהילולא דרשב"י

תנט

ביטורים. כל הדרכים בסופו של דבר מובילות אל הרבש"ע. אלא מאי? כשאדם חושב שהקב"ה נמצא בסוף הדרך, ממילא הוא מסתפק: גם אם כל דרך מובילה לרבש"ע, אבל מי אמר שזו הדרך שלי, מי אמר שאני שייך לכאן וכו'. אבל כשהוא תופס שבעצם אין כזה מושג "דרך", אלא בכל מקום ומקום הקב"ה נמצא – ממילא אין אצלו שום נקודת ספק! הוא לא מסתפק: מי אמר שדרך כאן אני אגיע!

הנה פסח שני נועד עבור מי "שהיה טמא או בדרך רחוקה". "טמא" ו"דרך רחוקה" ענין אחד להם. דרך רחוקה היא בנקודת המקום, וטמא הוא בנקודת הנפש – הוא רחוק מהבורא עולם. אבל כשאדם יודע ומרגיש בנפשו את "השוכן איתם בתוך טומאתם" – שגם בתוך נקודת הטומאה הרבש"ע נמצא, אין לו צורך בפסח שני ודאי שבחיצוניות יש פסח שני ויש דיני טומאה, אבל מצד המהלך הפנימי שבנפש למי שזכה להכרה זו אין בו כל צורך.

התיקון של רשב"י, שנקבע בתוך שבעת ימי פסח שני [שכידוע כשם שישנם שבעה ימים בפסח ראשון, כן הוא גם בפסח שני], מגלה אור עליון, שגם בתוך הטומאה הקב"ה נמצא. ממילא, כשאדם יודע שגם בנפילה הגמורה ביותר הקב"ה נמצא, אין לא למעלה ולא למטה, לא פנים ולא אחור – שוב אין לו צורך בידיים, לא שיעלו ולא שירידו.

כשאדם חושב שהקב"ה בשמים והוא בארץ, ועליו לעלות מהארץ לשמים – הרי שהוא נצרך ל"ידיים" [במשל] שיעלו את הדברים. אבל כשברור לו שהקב"ה נמצא בכל מקום, אין מקום שהקב"ה לא נמצא ואין הבחנה בנפש שהקב"ה לא נמצא בה – בין בזמני העליה ובין בזמני הירידה – אז האדם מגיע לנקודה הפשוטה של "אחזתיו ולא ארפנו", מגיע לברי, מכל מקום, מכל זמן ומכל מצב. ממילא, אין טומאה שיכולה לספק אותו ולסלק אותו מנקודת הודאי. התיקון של עמלק הוא באותה נקודה של ההכרה ב"השוכן איתם בתוך טומאתם", שגם בטומאה הכי גדולה שנקראת עמלק, הקב"ה נמצא.

כדי לקבל את סגולת היום, על האדם לחפש את הבורא עולם, ובאפשרותו למצוא את הקב"ה בכל רגע, בכל מקום ובכל זמן.

מי יתן ונזכה כולנו להתחבר אל הנקודה הפנימית: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" וממילא נזכה במהרה ל"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה".

בירור תכלית תורת הסוד

"מה שהיה הוא" – בחינת נעלמות

"פתח רבי שמעון ואמר: 'אני לדודי ועלי תשוקתו', כל יומין בחד קטירא אתקטרנא ביה בקודשא בריך הוא, ובגין כך השתא ועלי תשוקתו" (אדרא זוטא כרך ג פר' האויגו דף רפח ע"א).

הרי שרשב"י העיד בעצמו שכל ימיו היה קשור בתכלית ההתקשרות אליו יתברך, שזהו שורש שלימות הנברא בהיותו מקושר אליו יתברך שמו.

ידוע, שנשמתו של רשב"י היא משורש נשמתו של משה רבינו, שהרי מבואר בכתבי המהרח"ו בשם האריז"ל, שדברים שמשם רבינו לא השיג בגלגול ראשון, השיג רשב"י באותו גלגול. הרי שנשמתו של משה ונשמתו של רשב"י חד הם.

ובאמת גואל ראשון הוא גואל אחרון, כמו שכתוב "מה שהיה הוא שיהיה" (קהלת א, ט) – "מה שהיה הוא" ר"ת משה. הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון.

אמנם, בפסוק זה טמון עומק גדול. "מה שהיה הוא", יש כאן גילוי שגם "מה שהיה" נגלה בזמן העבר – בעצם זוהי בחינה של "הוא", בחינה של נעלמות! ואף שמשם רבינו הוא בחינה של דעת, דעת הנגלית, באמת לעתיד לבוא יתגלה ש"מה שהיה – הוא!" כלומר מה שהיה נראה כנגלה, באמת הוא נעלם. ובעומק אין הכוונה שיתגלה רק מכאן ואילך משיח, אלא גם מה שכבר "היה" יתגלה כ"הוא", והרי זה גילוי למפרע ש"הכל סתים כבקמייתא".

והרי הגילוי הגדול של תורת הרז, תורת הסוד, שנתגלה בתורה שבע"פ מימות עולם, בעיקר הוא בספר הזוהר הקדוש. כמו שכותב רשב"י, כי עתה ניתנה לו רשות לגלות מה שלא ניתן היה להתגלות ע"י דורות ראשונים.

אבל באמת לעתיד לבוא, כשיבוא משיח, יתגלה ש"מה שהיה הוא", כלומר: כל מה שהיה בבחינת גילוי, באמת הוא בבחינה של "הוא", בבחינה של נעלמות, ובאמת זה סוד כל כח הגילוי לכלול אותו בנקודה הנעלמת, שהיא בבחינת "הוא".

זוהי תכלית גילוי תורת הרוז, כי ככל שהדבר הולך ומתגלה יותר, הרי שבחינת הגילוי הולכת ומתפשטת עד תכלית נקודת ההתגלות, וכאשר בחינת הגילוי מגיעה לשלימותה, כיון שסוד הגילוי הוא סוד הגבול, כי הכח הנעלם הוא הבלתי בעל גבול והכח המתגלה הוא הגבול, א"כ כאשר מגיעים לשלמות תכלית הגילוי שתתגלה בכל העולמות – תהיה זו קצה נקודת הגילוי, שהיא קצה נקודת הגבול, ואז יתגלה סוד ההתדבקות באין סוף.

כשיגיע הקץ תתגלה נקודת האין קץ

זהו העומק בדברי הזוה"ק (רעיא מהימנא כרך ג דף קכד ע"ב) ש"בגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הזהר יפקון ביה מן גלותא ברחמי" – ע"י הלימוד בספר הזהר יצאו ישראל מן הגלות.

והיינו, שכאשר תורת הסוד, שהיא שורש כל נקודת הגילוי, תתגלה ביותר עד שאפילו תינוקות ידעו אותו – כאן תתגלה נקודת הקץ, נקודת האחדות בנקודת האין קץ, כי אכן כל הימים מצפים אנו לקץ הימים, אך כאשר יגיע הקץ, יתגלה האין קץ שלמעלה מהקץ.

כל זמן שאנו נמצאים בגלות, נמצאים בגבול, אנו מצפים לקצה הגבול של נקודת הגלות, שזו נקודת הקץ, אולם בעצם בעומק הגלות והקץ חד הם, כי עצם כך שיש לדבר קץ, הרי שהוא גופא הגלות, הוא בסוד הצמצום. משא"כ ימות משיח ותחיית המתים שבהם יתגלו עולמות האין סוף – שם יהיה גילוי שהגאולה היא גילוי של האין קץ.

זה סוד תוקף הארת ספר הזוה"ק שעל ידו "יפקון ביה מן גלותא", כי הוא מגלה את הקץ, וכאשר מגיעה נקודת הגילוי לידי שלימות, כאשר מתגלה תכליתה של נקודת הגבול – אז יש את ההתאחדות בנקודה שלמעלה מן הגבול.

זה העומק של "ביקש יעקב אבינו לגלות את הקץ ונסתם ממנו" (רש"י פר' ויחי, בראשית מז, כח). ביקש יעקב אבינו, שהוא בסוד עקבתא דמשיחא, לגלות את

הקץ, כלומר לגלות את נקודת הגבול, עד היכן הגבול מגיע, שזה סוד הקץ, סוד הקצבה, "ונסתם ממנו" – כשגילה את הקץ, הרי שנתגלה האין קץ, והאין קץ הוא בחינה של נסתר, בחינת נעלם, כי אין לו גבול, ודבר שאין לו גבול הוא נעלם בעצם.

נמצא אם כן, שזה סוד הזוהר הקדוש, שבא לגלות את הרזין העילאין של כל צורת קומת אדם מריש א"ק עד עולם העשיה, וכאשר יש את סוד הגילוי הגמור – אז נגלה האין קץ.

גילוי חלקו שבתורה הביאו להתכללות בנעלמות

ידוע שהאריז"ל גילה בפרטי פרטיות את כל סוד קומת הנבראים שבתוך החלל, וידוע שהתבטא ואמר שאילו היה חי עוד ב' שנים היה גומר להשלים את נקודת הגילוי והיה בא משיח.

ועומק הדברים, שכאשר היה גומר לגלות את כל תורת הסוד – היה מגיע הקץ של הגילוי, ואז היה מתגלה סוד האין קץ. ואין הכוונה שהתורה שהיה מגלה היא, גופא היתה נקודת הגילוי, אלא שכאשר היה משלים לגלות את כל חלקי התורה של קומת החלל, היתה מתגלה הנקודה שלמעלה מן הגבול, שלמעלה מן הקץ.

זה הסוד שבמשך הדורות כל דבר מתגלה בבחינה של טיפין טיפין, כמו שמצינו אצל משה רבינו שנאמר בו: "ויך את הסלע" ויצאו המים בצורת טיפין טיפין.

אילו הכל היה מתגלה בבת אחת, הרי שהגלות היתה מגיעה לאין קץ מיד, אלא שהשתא שלא זכינו, הרי שדברי הרשב"י ודברי האריז"ל מתגלים בבחינה של טיפין טיפין, עד אשר יצטרפו כל הטיפין כולן ויהיה גילוי גמור לכל תורת הסוד, שאפילו קטן וקטנה ידעו אותם, כלומר תתגלה נקודת הגבול כולה, וכאשר נקודת הגבול תתגלה בשלמות, תהיה כניסה לעולמות של האין סוף.

זוהי ההארה הטמונה בדברי רשב"י שהוזכרו בפתח דברינו: "כל יומין בחד קטירא אתקטרנא ביה בקודשא בריך הוא", וכתוב ב'אידרא זוטא' שרשב"י אמר שמתחילה סבר לא לגלות את הסודות הללו, ולהגיע עמהם לעולם העליון ושם לגלותם, ולאחר מכן חכך בדעתו שלא יעול לעולם העליון בכיסופא, ואז החליט בדעתו לגלותם.

ועומק דבריו, שכל זמן שרשב"י לא גילה את הסודות, הרי שנקודת הגבול עדיין לא באה לידי גומרה, משא"כ כאשר הוא מגלה את כל הסודות הידועים לו, הרי שמצד ידיעת הסודות דיליה הוא יוצא מנקודת קצה הגבול של הגילוי דיליה ומגיע לנקודת הנעלמות.

כל זמן שהיה חי, היה רשב"י בבחינה של התגלות, משא"כ כאשר הוא מת – הוא נעשה בחינה של נעלמות, זוהי הבחינה של "כי לא יראני האדם וחי – בחייהם אינם רואים, אבל רואים הם בשעת מיתתו" (במדבר רבה יד, כב), כלומר נדבקים בנקודה שלמעלה מנקודת הקץ והגבול של ההשגה, והרי שפטירתו של רשב"י היא בחינה של התדבקות בנקודה שלמעלה מנקודת ההשגה.

ובכל דור ודור, באיתפשטותא דמשה, לעולם נקודת העבודה היא להוציא את התורה מן הבכח לבפועל, לגלות את התורה שבכתב לתורה שבעל פה, וכאשר האדם משלים את כל כח גילוי מתורה שבכתב לתורה שבע"פ של חלקו בתורה – הרי שנשמתו מצד גדר הקצבה שבתורתו נשלמה, והנו נכלל בנקודה הנעלמת.

והרי שלפי זה, עומק סוד הדבר שעל האדם לעסוק בכל חלקי התורה, כמו שזכר האריז"ל שהאדם צריך לדעת את כל הפרד"ס, התכלית היא שכאשר הוא ידע את כל הפרד"ס, הרי שהוציא את הכל מן הבכח לבפועל, ונקודת הקץ דיליה נתגלתה, וכאשר התגלתה נקודת הקץ דיליה, נכנס הוא לעולמות של אין קץ.

זה העומק של "כל יומין בחד קטירא אתקטרנא ביה בקודשא בריך הוא", כלומר, על ידי שכל ימיו עסק בתורה וגילה את כל חלקי התורה של נפשו – עי"ז זכה להגיע לנקודת הגילוי של ההתדבקות באין קץ, כי את נקודת הקץ דיליה הוא הביא מהעולם לגילוי.

גילוי תורת הסוד – היכי תמצוי להגיע לנקודה הנעלמת

זהו עומק סוד גאולת הנפש הפרטית, וסוד גאולת הנפש הכללית, שכל נפש כאשר היא משלימה את חלקה בתורה, היא מגיעה לנקודת הקץ דילה, וכן בעולם כולו כאשר יושלם גילוי כל חלקי התורה היכולים להתגלות כאן בעולם בבחינת שית אלפי שנים, הרי שהתורה הגיעה לבחינה של קץ, לבחינה של גבול, ואז יבוא משיח.

מכאן נובע חיוב העמל בתורה לגלות עוד ועוד את חלקי התורה, כדי להשלים את כל נקודת הגילוי, וכל אדם שמגלה את התורה יותר ויותר חלקים, הריהו מקרב בזה את הגאולה מצד שהוא מוציא את הדבר מהעלם לגילוי, ובונה את קומת הגילוי בתורה שלא תהיה מציאות של דבר הנמצא בנעלמות, ואז יתגלה הנעלם היותר עליון.

נמצא אם כן, שבעומק, גילוי תורת הסוד איננה תכלית, אלא היא רק היכי תמצי להביא את האדם לנקודה הנעלמת.

ובאמת, מצד כך הכל נקרא "סוד", כי הסוד תכליתו להביא את האדם לנקודת שורשו. כי כל זמן שאדם עוסק רק בפשט רמו ודרוש, עדיין לא השלים את קומת הגילוי דידיה. משא"כ כאשר הוא עוסק בנקודת הסוד, הרי שהסוד הכניס אותו לנקודה הנעלמת והשלים לו את הקומה.

ולפי זה, מה שהסוד נקרא "סוד", בעומק אין זה רק משום שהדברים עצמם נעלמים וצריך להוציאם מהעלם לגילוי, אלא בעיקר משום שהסוד הוא השביל להכניס את האדם לנקודה הנעלמת, והרי שהסוד הוא בחינת פרוודור כלפי הטורקלין אליו הוא נכנס, שהוא סוד הרעוא דרעוין, סוד הנקודה הנעלמת.

לעת"ל תהיה שמיעה של קול ה'

זהו "מה שהיה – הוא", כלומר, "מה שהיה" – נקודת ההתגלות בתורת משה, היא גילוי בבחינת "הוא", שכח האיתגליא שבתורה, שעל שם כך כל התורה כולה נקראת "תורת משה", צריכה להגיע לבחינה של "הוא" – בחינת נעלמות.

והנה במעמד הר סיני כתוב שבני ישראל רצו לדבר עם משה ולא עם הקב"ה, "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר אלקים עמנו פן נמות" (שמות כ, טו), כי הם רצו נקודה של התגלות, לא נקודה של נעלמות. כי הקב"ה נעלם, משא"כ משה באיתגליא.

אבל כאשר יתגלה שגם משה רבינו עצמו הוא בבחינה של העלם, בבחינה של "מה שהיה הוא" שזוהי בחינת הנעלמות – הרי שתהיה חזרה לנקודת השורש, אליו יתברך, ואז תהיה שמיעה של קול ה', קול ה' הנעלם, מההויה הנעלמת, תהיה התדבקות גמורה בו יתברך שמו.

זה עומק הפסוק "מה שהיה הוא", כלומר שמה שהיה בנקודה הנגלית, שהוא בחינה של היה, שהיתה לו התגלות – מתברר למפרע שהוא בבחינה של "הוא", בבחינה של נעלמת.

כל הפרד"ס הוא בחינת סוד

זה גם עומק מה שהסוד נקרא "סוד", כלומר בעצם כאשר האדם משלים את קומת הסוד, שהיא השלמת קומת הפרד"ס – מתגלה לו שכל הפרד"ס היה בגדר של סוד ולא בגדר של גילוי. כאשר אדם עוסק בפשט רמז דרוש, הרי שהוא אוחז בבחינה של נגלה. וכאשר הוא נכנס לסוד, לכאורה רק הסוד הוא הסוד, אבל הפשט, הרמז והדרוש הם בבחינת נגלה. אך כאשר משלים האדם את קומת הסוד – אז מתברר לו שכל הפרד"ס הוא בבחינה של סוד!

לכן נקרא חלק זה "סוד", כי הוא מגלה שהכל בגדר סוד. הוא לא מגלה רק שהסוד הוא סוד, אלא הוא מגלה שכל בחינת הפרד"ס כולה היא סוד.

ונה עומק סוד הגאולה, לגלות את הלא ידע, את ההתגלות הגמורה של "מה שהיה הוא" שהכל נעלם, מאוחד ומקושר בו יתברך.

סוד הדבקות

"אש זרה" – ביחס לאש העליונה הנגלית

"וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה' וימותו" (ויקרא טז, א). מבואר בפסוק, שמיתת נדב ואביהוא, היתה ע"י "בקרבם לפני ה'". קירבה זו היא שגרמה למיתתם – "וימותו".

והנה האור החיים הק' כתב לבאר את ענין "בקרבם לפני ה'" בזה"ל:

"פירוש, שנתקרבו לפני אור העליון בחיבת הקדש, ובוה מתו, והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים. והנה הם שוים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, ואילו הם נתקרבו לה".

מבואר בדבריו, שנדב ואביהוא מתו מיתת נשיקה, והיו שוים בזה למיתת כל הצדיקים, ומ"מ יש חילוק בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא, שבכל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, משא"כ בנדב ואביהוא ש"הם נתקרבו לה".

עומק הדברים כך הוא:

כידוע, כל מדרגה, כלפי המדרגה התחתונה ממנה, היא בחינה של קדושה, וכלפי המדרגה העליונה שממנה היא בחינה של זרות.

לענייננו: נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה" לפני ה', והתוצאה היתה: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". אותה אש נקראת "אש זרה" ביחס למדרגה היותר עליונה מן האש שהם הקריבו. כלפי האש התחתונה ממה שהם הקריבו, הרי שהאש שהם הקריבו לא נקראת "אש זרה", אלא אש דקדושה. רק כלפי אש יותר עליונה, נקראה האש שהקריבו "אש זרה".

כל זמן שהמדרגה היותר עליונה אינה נגלית, הרי שהמדרגה הנגלית א"א להגדירה כזרות, אלא להיפך – היא קדושה, כי זו המדרגה העליונה הנגלית. רק כאשר נגלית מדרגה יותר עליונה, יכולה המדרגה הנגלית להיקרא זרות.

וזה גופא מה שנאמר "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם". הרי שנגלית כאן אש יותר עליונה, ומצד כך מוגדרת שהאש שהם הקריבו כ"אש זרה".

ועלינו להבין מה טיבה של אותה אש עליונה.

אש בבחינת היש ובבחינת האין

בבחינת אש ישנן שתי אבחנות: יש אבחנה של האש ביחס לארבע יסודות – עפר, מים, רוח, אש, ויש אבחנה שניה, שהיא האש היסודית, וכדברי הרמב"ן בתחילת התורה. זוהי האש שלמעלה מארבע יסודות.

עומק גדר החילוק בין שתי האבחנות של האשים הללו: האש הראשונה שהזכרנו, שהיא אחת מהארבע יסודות, היא אש בתפיסה של יש, שכשם שיסודות עפר, מים ורוח הם בתפיסת היש, כל חד וחד לפי דקותו במידת היש שבו, אבל מידי יש לא יצאו – כן גם היסוד הרביעי, האש, הנו בתפיסת היסודות של היש.

כמובן, שהוא היסוד הדק מכולם, שלכן הוא מוגדר כיסוד העליון מכולם. ויתר על כן, יסוד האש מכלה את יסוד העפר, ובאופנים מסויימים גם את יסוד המים ואת יסוד הרוח. אבל סוף כל סוף הוא מוגדר בכלל הארבע יסודות, ולכן בהכרח שהוא אש בבחינה של תפיסת היש.

משא"כ האבחנה השניה שהזכרנו באש, האש היסודית, שהיא בבחינת האין, בבחינת היולי, והיא איננה בכלל הארבע יסודות.

זהו עומק האבחנה של "ויקריבו אש זרה". נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה", הם הקריבו אש שהיא אחת מהארבע יסודות, וכלפי האש היסודית זוהי "אש זרה"! אין הכוונה כפשוטו ממש, שהאש היתה זרה, אלא היא היתה זרה ביחס לאש היסודית.

כתוצאה מכך – "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם", היה כאן גילוי של האש היסודית שלמעלה מהאש של הארבע יסודות, והיא כילתה את האש של

הארבע יסודות, ובזה התעלה יסוד האש שמארבע היסודות למדרגת האש היסודית.

זה גופא ה"בקרבם לפני ה'". אין הכוונה שהם הקריבו אש זרה ומתו בחטאם כפשוטו, אלא שהאש של הארבע יסודות נתקרבה לאש היסודית, ונוצר מצב של "בקרבם לפני ה'", בבחינת "כי ה' אלוך אש אוכלה הוא" – אש אוכלה אש!

נדב ואביהוא "נתקרבו לה"

זהו העומק בדברי האוה"ח הק' "והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים", כי לעולם הנשיקה עניינה, שהאש שבנפש, אבחת היש שבאש, כאשר נגלית אליה האש היסודית שלמעלה מהארבע יסודות, זוהי בחינת נשיקה, ששתי האשים נושקות זו בזו.

אלא, שבדברי האוה"ח הק' מבואר שישנו חילוק בין מיתת נדב ואביהוא למיתת כל הצדיקים, שהצדיקים הנשיקה מתקרבת אליהם, ואילו הם נתקרבו לה. לביאורם של דברים, שישנה תפיסה שהעליון מתקרב לתחתון, וישנה תפיסה שתחתון מתקרב לעליון.

זו אינה שאלה חיצונית מי מתנועע לקראת מי בלבד, אלא שאם העליון מתנועע אל התחתון, הרי שהוא משפיל עצמו לתפיסת התחתון, וא"כ הגילוי הוא בערכין דתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתנועע לעליון, הרי שהגילוי הוא בערכין דעליון.

זה גופא ההפרש בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא: כל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, וא"כ היא יורדת לערכין של הצדיקים, ואילו נדב ואביהוא "נתקרבו לה", הם נתעלו לאש העליונה ונתכללו בה.

לכן מדרגתם של נדב ואביהוא היא למעלה מכולם, כמו שאומר האוה"ח הק': "הא למדת, שאין קרובים מהם, שאם היה משה קרוב מהם, היה הדבר נעשה בו, כמו שאמר לו ה' בקרובי אקדש". הרי מבואר שנדב ואביהוא היו למעלה אף ממדרגת משה רבינו! משה רבינו מת מיתת נשיקה, ואילו בנדב ואביהוא התגלתה מדרגה עליונה יותר במיתת הנשיקה, שהם נתקרבו לנשיקה, ולא הנשיקה התקרבה אליהם.

האין מתתא לעילא ומלעילא לתתא

ברור הדבר, שהתורה מתפרשת בכל המדרגות, ולכן גם האבחנה התחתונה של מיתת נשיקה כלולה בדברי הפסוק, ויש כאן גם גילוי של התפיסה העליונה של מיתת נשיקה שהם נתקרבו לנשיקה, וגם גילוי שהנשיקה נתקרבה אליהם.

כאשר העליון מתקרב לתחתון, הרי הוא נותן קיום לתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתקרב לעליון, הרי שהתחתון נכלל ומתבטל.

זו בעצם האבחנה שכבר הוזכרה הרבה, שיש בחינה של האין מתתא לעילא, ויש בחינה של האין מלעילא לתתא. מלעילא לתתא נאמר "והחכמה מאין תמצא", והרי שהאין הוא מקור היש ונותן קיום ליש. משא"כ מתתא לעילא, בחינת החזרת הענפים לשורשם, הרי זה ביטול של התחתון והתכללותו בעליון.

נמצא, אם כן, שגילוי מיתתם של נדב ואביהוא הוא בחינת "אש אוכלת אש", לכלול את יסוד האש התחתון, שהוא מארבע היסודות, באש היסודית שהיא למעלה מן היסודות.

בחינת "אש אוכלת אש"

והנה מנהג ישראל, להדליק אש ביומא דהילולא של רבי שמעון בר יוחאי, ומוכא בפוסקים שהיה מנהג קדום להדליק על הציון של רשב"י הדלקה, ולהשליך לתוך ההדלקה בגדים יקרי ערך, ויש בזה נידון בפוסקים (החת"ס ועוד), האם יש בדבר איסור של בל תשחית.

העומק שבמנהג נראה כך.

תכלית הלבושים לחמם את האדם, כמו שמצינו אצל דוד המע"ה שנאמר בו באחרית ימיו "ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו" (מ"א א, א), מכלל שלבושים דרכם לחמם, כפי שרואים בטבע הבריאה.

חמימות היא יסוד האש. כאשר משליכים את הבגדים לאש, זוהי בחינה של "אש אוכלת אש", זהו גילוי של האבחנה שהבגדים שיש בהם חום הם רק בבחינה של בגדים, לבוש מלשון שביל, אבל לא כתכלית. כי תכלית החום שבבגדים הוא לכלול את הלוש אותם ביסוד האש העליון, באש היסודית.

מיתתם של נדב ואביהוא היא גילוי המיתה של ה"בקרובי אקדש", גילוי המיתה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", שהרי עם הקמת המשכן היתה שמחה לפניו ית' כיום שנבראו בו שמים וארץ, כדברי חז"ל, וא"כ חזרה והאירה הבחינה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אלא שנגלה כאן ה"מות תמות" דקדושה. "בקרבתם לפני ה'" – מיתת נשיקה! ולא נשיקה מלעילא לתתא, אלא נשיקה מתתא לעילא.

זהו השורש להתכללות כל הנבראים כולם ביוצרים, כדברי האוה"ח הק': "ואומר וימותו בתוספת וא"ו, רמז הכתוב הפלאת חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות נעימות ערבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות, עד כלות נפשם מהם, והבין!"

ועומק הדברים, שכל זמן שיש לאדם אישיות, "אני" – חסר לו הביטול אליו ית'. אבל "במיתתם", הגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות, מפני שהיה אצלם ביטול של האני.

כאשר תתגלה מעלה מופלאה זו בכל הנבראים כולם, בחינת "ועמך כולם צדיקים", אבל לא רק בבחינה שהנשיקה מתקרבת להם, אלא שהם מתקרבים לה – אז יבוא משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

ליקוטים ל"ג בעומר

ל"ג בעומר

רשב"י נפטר בל"ג בעומר. והענין: על ספר הזוה"ק אמרו, "בהאי ספרא יפקון מגלותא", כלומר, ספרו של רשב"י, הוא הכח לצאת מן הגלות. גלות, גלה, שורש גל. לשון גלות, וגם לשון גילוי, "גל עיני" וכדו'. [כידוע בלשה"ק ששני ההפכים כלולים במילה אחת כי בשורשם אחד] ולכך רשב"י נפטר בבחינת ל"ג, אותיות גל, כי על ידו תיגמר הגלות ותתגלה הגאולה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' רלא)

גדר התפילה אצל רשב"י וחבריו

הנה מצינו ברשב"י וחבריו, שהיו עסוקים בתורה, ולא היו מפסיקים לתפילה. עומק הדבר: באדם יש שני חלקים – נגלה ונסתר, נשמה וגוף. ואצל רשב"י וחבריו, החלק הנעלם, הנשמה, היתה עסוקה בתפילה, שע"ש כן נקרא האדם "מבעה", לשון תפילה, כנודע, והחלק הנגלה, הגוף, המחשבה – היה עסוק בתורה. אבל לעולם בהכרח שקומת בנין האדם תיבנה הן מתורה והן מתפילה. והנה מובא בשם הבעש"ט הק', שכל תשוקה פנימית שיש באדם, היא תפלה. ועומק הדבר, שתשוקה פנימית הנגלת באדם בצורה של השתוקקות, שורשה מתפלה בנשמה. אלא כאשר נשתלשל הדבר לגוף, אינו בהכרח שיתראה בצורה של תפלה, ופעמים מתראה בצורה של השתוקקות, שהוא המהות הפנימית של תפלה. אלא שבנשמה זו השתוקקות בגילוי, שהמילוי שלה יהיה מן הבורא, וזו תפלה שלמה. משא"כ בגוף, זו השתוקקות שאין היכר שהמילוי שלה מן הבורא ית"ש, ולכך חסר בה הצורה השלמה של תפלה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קכ)