

ספר

שערי אמונה

תשובות וביאורים
ביסודות ועיקרי האמונה
חזקת והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ז

מלקט משיחות ואגרות

כבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



יוצא לאור על ידי

"היכל מנחם"

מרכז להפצת מעיינות החסידות

בעיה"ק ירושלים ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמישים ואחת לבריאה
ה' תהא שנת אראנו נפלאות
שנת הצדיק לכ"ק אדמו"ר שליט"א

"היכל מנחם"
מרכז להפצת מעיינות החסידות
בעיה"ק ירושלים תובב"א

נוסד במלאות ארבעים שנה לנשיאות
כ"ק אדמו"ר שליט"א
ע"י הרה"ח ר' יוסף יצחק הכהן שיחי' גוטניק

העורך
הרב יוסף יצחק הכהן

סדר ועימוד: שמעון אייזנבך, "ליסמוביל"
ירושלים, טל. 02-819937

הכתובת:
"היכל מנחם" — רח' ישעיהו 22, ירושלים
טלפון: 02-384928, פאקס 385015
ת.ד. 5955

בהזמנות לפנות אל:
היכל מנחם, ישעיהו 22, ירושלים
הוצאת ספרים קה"ת, כפר חב"ד, ת.ד. 3, טל' 03-9606100
צילום, לוחות והדפסה: "אמונה וחסד" בע"מ. טל' 02-671-5501 ירושלים

ה ת ו כ ן

ז	בשער
יא	מפתח הענינים
יט	ידיעת ה' אמונתו ואחדותו
פא	השגחה פרטית
קז	בטחון בה'
קלה	נבואה
קנא	נצחיות התורה
קפא	הבריאה
רכג	בחירה חפשית
רנה	שכר ועונש
רפז	ביאת המשיח
שמה	תחיית המתים
שעט	רשימת המקורות
שפג	מפתח ע"פ סדר הא.ב.

בשער הספר

בשבת ובהוד"י להשי"ת, שמחים אנו להגיש בזה את הספר
"שערי אמונה" בו רוכזו מדברי קדשו של רבינו הגדול הוד
כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש – בעיקרי ויסודי האמונה.

כל המעיין ומתבונן בספרי כ"ק אדמו"ר שליט"א עומד
 ומשתומם לנוכח האוצר האדיר של שיחות, מאמרים ואגרות קודש,
 שנאמרו ונכתבו במשך כל השנים. לא רק לנוכח הכמות אלא גם
 ובעיקר על המיגוון הרחב של הנושאים הנידונים בהן, החל
 מחידושים וביאורים בכל חלקי תורתנו הק' בגלגל ובנסתר,
 תשובות בהלכה בכל חלקי השו"ע, ועד לעצות והדרכות בעבודת ה',
 פתרון מבוכות ותהיות, חינוך והדרכה, תיקון המידות ויראת שמים
 ועוד ועוד, והמבקש להתעדכן בנושא כל שהוא, עומד לא אחת על
 הקושי העצום לדלות מתוך אוצר בלום וגדול זה, את כל מה שנכתב
 בנושא אודותיו מבקש ללמוד ולדעת.

מכון **"היכל מנחם"** בעיה"ק ירושלים ת"ו – הציב בפניו את
 המטרה הנעלה, ליקוטם של דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א וריכוזם
 לפי נושאים, למען הקל על הלומדים והמעיינים.

עד כה יצאו לאור הספרים: א. **שמחה ובטחון בה'**. ב. **מצות
 הצדקה**, אשר נתקבלו באהדה ובשמחה בכל החוגים.

★ ★ ★

במסגרת זו, יוצא עתה לאור ספרינו זה – אשר הנושא הנידון
 בו הוא כאמור, יסודי ועיקרי האמונה והעניינים המסתעפים ממנה,
 אשר רבים הם המחפשים ומבקשים לדעת את השיטה והדרך
 הנכונה אשר ילכו בה בנושאים חשובים ויסודיים אלו.

סידרנו את הספר לפי "שערים" ונושאים, כאשר בעיקרם הנושאים מקבילים ל"שלושה עשר העיקרים", שקבעם וסידרם הרמב"ם ז"ל, בפירוש המשניות שלו, במסכת סנהדרין בהקדמה לפרק חלק. החל מהעיקרים הכלולים ב"עיקר הראשון להאמין מציאות הבורא יתברך" וכו', "יחודו", "אחדותו", "נבואת משה", "נצחיות התורה", "השגחה", שכן ועונש", ועד לאמונה ב"ביאת המשיח" ו"תחיית המתים".

במהלך הספר, השתדלנו להביא גם עניינים שונים המסתעפים משורשים אלו, כמו: "בטחון בה'", "בחירה חפשית", "טבע ובריאה" ועוד.

ההיקף והעומק שבתורתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בכל חלקי התורה בפרד"ס בהלכה ובאגדה, – מתגלים באופן מופלא ביותר בשטח זה שבו רב הסתום על המפורש. וכ"ק אדמו"ר שליט"א בהיותו "רועה" האמונה, מבאר עניינים עמוקים אלה ומאירם באור בהיר אור יקרות, בהסבירו את פרטי הדברים ועומקם, ושיטות גדולי ישראל שנאמרו בהם – ובמיוחד כפי שעניינים אלו מוארים בתורת החסידות, בשטח זה בו רבים התמיהות והשאלות המתעוררות לכאורה – מצד עומק המושג וקוצר המשיג, מאירה באור מופלא משנתו הבהירה והברורה של כ"ק אדמו"ר שליט"א, ומביאה לחיזוק והשרשת האמונה.

בדורינו זה, דור עיקבתא דמשיחא, בו מתקרבים לאבינו שבשמים אלפים ורבבות מאחינו בני ישראל כ"י, בזכות פועליו ומפעליו של כ"ק אדמו"ר שליט"א, אך טבעי הדבר אשר אליו הפנו אלפי בני ישראל את שאלותיהם ותהיותיהם בכל הקשור לענייני אמונה ודעות, ואף הוא שליט"א לא מנע טוב מבעליו והשיב להם בדרכו המיוחדת, והורה לנבוכים דרכם.

התמודדות ומבוכה מיוחדת גרמו כל אותם התפתחויות של המדע המודרני, אשר גרמו במקרים מסויימים לתחושה של סתירה

כביכול לקביעת התורה וחז"ל. גם בתחום זה מוכיח כ"ק אדמו"ר שליט"א כי אין, ולא תיתכן, שום סתירה ח"ו לדברי תורתנו הנצחית אשר לא תהיה מוחלפת; ואדרבה, מוכיח שהתפתחויות וחידושי ה"מדע" מהווים הוכחה לאחדותו ית' (לדוגמא, ראה בספרנו סימן יב).

★ ★ ★

כאמור, נלקטו הדברים מתוך ספרי כ"ק אדמו"ר שליט"א, תוך התמקדות בנקודות העיקריות הקשורות לתכנו של הספר, מבלי להביא את הדינאים והביאורים השונים המסתעפים מהם המופיעים במקור, ולתועלת המעיינים צוינו בסוף הספר המקורות מהם נלקטו.

כמו כן ערכנו מפתח נושאים מפורט, מסודר לפי א"ב, המופיע בסוף הספר.

וזאת למודעי – הכותרות, סידור הענינים, והתרגום ללה"ק (במקומות הדרושים) נעשו על ידינו.

★ ★ ★

כאן המקום להודות לידידנו הנעלה הרה"ח הרה"ת וכו' הרב יוסף יצחק הכהן שיחי' גופניק, אשר ביזמתו ובעזרתו הוקם "מכון היכל מנחם", אשר אחת ממטרותיו – ריכוז תורת כ"ק אדמו"ר שליט"א לפי נושאים, והגשתם בפני הלומדים כשולחן ערוך. ויהי רצון אשר יצליחו השי"ת בכל ענינו, ושליחותיו הקדושים – לרצון ולנחת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

תודה מיוחדת נתונה לכל אלו אשר סייעו בעריכת הספר ובהוצאתו לאור, יתברכו כולם ממקור הברכות.

אנו תקוה שספר זה הכולל תשעים סימנים, כמנין "צדי"ק", ישיג את ייעודו – חיזוק האמונה הטהורה והנאמנה בליבם של ישראל, בבחינת "צדיק" באמונתו יחיה ויִחְיֶה, ונזכה להמשיך

ולהוציא לאור עוד ספרים מסידרה זו, דבר שבדאי יביא תועלת
לרבים אשר יחכמו ליישר דעותיהם לעבוד ה' כראוי.

ונושאים תפילה להשי"ת שיחזק את בריאותו של כ"ק אדמו"ר
שליט"א וי"מים על ימי מלך (=צ) תוסיף – שנותיו כמו דור ודור,
ויצליחו בהצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו ופעולותיו הקדושים
בהחדרת והפצת אור התורה והאמונה בקרב כל ישראל – אשר כל
זה יחיש גאולתן של ישראל בביאת משיח צדקנו במהרה ממש.

יוסף יצחק הבלין

מכון "היכל מנחם" – ירושת"ן

ערב חג השבועות
היו תהיה שנת אראנו נפלאות
שנת הצדי"ק לכ"ק אדמו"ר שליט"א

מפתח הענינים

אמונת ה' ידיעתו ואחדותו

- א. לידע ולהאמין
 ב. אמונה וידיעת ה' — ג' דרגות בזה
 כה ידיעה שהוא יח' למעלה מגדר השכל
 ג. ידיעת מציאותו — ב' אופנים
 ד. מצות ידיעת ה' — ידיעת פרטי שלימות מציאותו
 לג מקור דברי הרמב"ם מהוזהר
 לה התכונות ב"מעשיו וברואיו הנפלאים
 לח ביאור סיום ספר "משנה תורה" להרמב"ם
 לט "מעשה מרכבה" ו"מעשה כראשית" — החילוק
 לט לימוד מעשה מרכבה ומעשה כראשית
 ה. ההוכחה למציאות הבורא
 ו. ההוכחה למציאות הבורא ומתן תורה
 ז. ההוכחה למ"ת בהר סיני
 ח. טענת חוסר האמונה — אשליה
 נט המערערים על האמונה — הסיבה לכך
 ס הסיבה למיעוט המאמינים
 ס להנצל מספיקות באמונה — העצות
 סב הדאגה על חסרון באמונה — הוכחה שמאמין
 סג לימוד החסידות מחזק האמונה
 סג מצה — סגולה לחיזוק האמונה
 סג חלב עכו"ם — גורם לספיקות באמונה
 סד האמונה בה' — היסוד לצדק ויושר
 סו אחדות הוי' ומציאות העולמות
 סח חידושי המדע כאמצעי לגילוי אחדות ה'
 עב חוקי הטבע הוכחה למציאותו ית'

- יד. ענין הצמצום — השיטות בזה
 עה שיטת הגר"א ו"נפש החיים"
 עו הסוברים ש"צמצום כפשוטו" — ביאור טעותם
 עז צמצום שלא כפשוטו —
 עז ופירוש הבעש"ט ב"לעולם הוי' דברך וגו'"
 פ הצמצום באור ולא במאור — בעבודת ה'

השגחה פרטית

- פג השגחה פרטית
 פג שיטת הבעש"ט
 פד שיטת חכמי ישראל עד הבעש"ט
 פח השג"פ גם בדצ"ח
 צא יט. תיווך שיטת הרמב"ם והבעש"ט
 צה כ. ההשגחה על עם ישראל באופן נעלה ביותר
 צז ישראל ותורה כוונת הבריאה
 צט כא. ההשגחה בדצ"ח — בשייכות לעניני האדם
 קא כב. ההשגחה בדצ"ח — אינה קשורה לענין הגלגולים
 קב כג. שיטת הבעש"ט — ההכרח והטעם
 קג כד. שיטת הבעש"ט מודגשת בדיבור "אנכי וגו'"
 קג כה. הכל צפוי מדגיש שיטת הבעש"ט
 קד כו. לית אתר פנוי מיניה מכריח השג"פ

בטחון בה'

- קט כז. חובת הבטחון — מהותה וגדרה
 קיא השלך על ה' יהבך
 קיב הכטחון — עבודה ויגיעה כנפשו
 קיד כח. הבטחון ממשיך הישועה

קטו	כט. ההבדל בין אמונה לבטחון
קטז	ל. בטחון ועשיית כלי — האופנים בזה
קיט	לא. בטחון ועשיית כלי — הדרגות בזה
קכג	לב. "בכל אשר תעשה" — עשיית כלי
קכו	לג. הדגש על הבטחון גם בעשיית הכלי
קכז	לד. הבטחון אינו כסתירה לאמונה שהכל לטובה
קל	לה. אמיתיות הבטחון כשאין כל דרך בטבע
קלב	לו. עצות לעורר הבטחון בה'

נבואה

קלז	לז. נבואת משה
קמא	לח. הנבואה וגדריה — מיסודי הדת
קמב	הצורך "לידע" אופני וגדרי הנבואה
קמה	הנבואה "עיקר" בפני עצמו
קמו	בנבואה ג' ענינים
קמח	לט. אפשרות הנבואה בזמן הזה

נצחיות התורה

קנג	מ. התורה לא תהא מוחלפת
קנז	מא. נצחיות התורה
קנט	מב. נצחיות התורה — בכל עניניה
קסא	הרפואות שברמב"ם
קסג	התורה מרכבת בעליונים ורומזת כתחתונים
קסד	ברוחניות — הענינים הם נצחיים
קסז	מג. אמיתותה של תורה
קסט	מד. קדושת האותיות והנקודות
קע	מה. קדושת הטעמים
קעב	מו. תורת חיים — הוראה בחיים

מז. פירוש על התניך — הזהירות הנדרשת
מח. שלילת פירושים להתאמת התורה למסקנות המדע

הבריאה

מט. אור שבעת הימים
נ. תולדות השמים — אופן הילוכם
נא. גודל השמש ביחס לכדור הארץ
נב. ביום הרביעי נתלו המאורות
נג. חושך — בריאה בפני עצמה
נד. זמן — נכרא מחודש
נה. אין מרובע מששת ימי בראשית
נו. הארץ לעולם עומדת
נז. ליקוי המאורות
חכמי ישראל ידעו חישובי ליקוי המאורות
הסימן בעצם הליקוי, לא בראייתו
ישראל מעל הטבע
נח. טבע הקשת — נוצר אחר המבול
נט. הנחיתה על הירח — אינה מערערת האמונה
ס. עולמינו זה שמיטה שניה — ביאורו
"בונה עולמות ומחריבן" — אינו כפשוטו
סא. שית אלפי שנים הוי עלמא
סב. סתירת ה"ראיה" מאור הכוכבים
סג. שלילת תורת ההתפתחות

בחירה חפשית

סד. בחירה חפשית — הוא עיקר גדול
סה. ידיעת ה' — ידיעה פרטית
סו. ידיעת ה' ובחירת האדם — אינם סותרים

מפתח הענינים

טז

רלא	סז. ידיעה ובחירה — ביאור דברי הרמב"ם
רלב	ידיעתו של הקב"ה — אין בכח האדם להבינה
רלז	ידיעתו ית' כשכאה בדיבור
רלט	ביאור קושית הרמב"ם בענין הבחירה
רמ	סח. תירוץ השגות הראב"ד
רמג	סט. הבחירה איננה סתירה לאחדותו ית'
רמז	ע. בחירה חפשית וחשוכה — השייכות ביניהם
רמח	תשובה אמיתית — כשאינה באה מסיבות צדדיות
רנא	התשובה האמיתית — ההכרה שהחטא היה בבחירתו
רנג	עא. הבחירה מודגשת בענינים שאין עליהם ציווי
רנד	עב. בחירה, שכר ועונש — באומות העולם

שכר ועונש

רנו	עג. שכרן של מצוות ביחס ובערך למצוות
רנח	שכר מצוה מצוה
רסב	עד. גן עדן, שכר התורה — עולם הבא, שכר המצוות
רסה	עה. השכר דלעתיד מתאים ל"ביומו תתן שכרו"
רסח	עו. שכר מצוה בהאי עלמא
רעג	עז. הייעודים הגשמיים
ערד	שכר לימוד התורה וקיום מצוות
רעז	"הוא חייך ואורך ימך"
רפ	עח. עונשי התורה — ענינם ומטרתם
רפ	עט. העונשים מלמעלה מסוככים מהעבירה עצמה
רפא	פ. מאורעות מכאיבים הפוקדים את האדם

ביאת המשיח

	פא. האמונה במשיח קשורה
רפט	לאמונה בתורה, במצוות ובנבואה
רצא	הראיה לביאת המשיח מערי מקלט
רצב	הבטחת הגאולה אי אפשר שחשונה
רצו	הבטחת הגאולה קשורה לנצחיות המצוות
שא	פב. החובה להאמין שמחזיר שלימות מצוות התורה
דש	גדרו וענינו של משיח
שו	משיח יביא לשלימות התורה
	פג. חובת האמונה והצפיה גם להמעלות שיתחדשו כביאתו שי
	שלימות מצב העולם — קשור לשלמות התורה ומצוותיה שיב
שיג	פד. חובת הצפיה לגאולה
שטו	לחכות לביאתו — חייב תמידי
שטז	פה. אחכה לו בכל יום — אפילו בשבת
שיט	פו. שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח
שכא	שיטת ה"רדב"ז
שכג	שיטת ה"עבודת הקודש"
שכח	שתי תקופות בימות המשיח
שלה	שני אופנים כביאת המשיח
שלח	פז. חישוב קיצים
שמא	פח. גאולה ואתחלתא דגאולה

תחיית המתים

שמו	פט. תחיית המתים — מעלתה ענינה ופרטיה
שמח	ההכרח והמעלה שתחיה"מ תהיה לנשמה כגוף
שנג	פרטי ענין תחיית המתים
שנג	זמנה
שנד	מקומה
שנו	מי הקם בתחיה"מ

מפתח הענינים

יז

שנו	נשמות ישנות (שכבר היו פעם בעולם) וגופן
שנו	אופנה
שנח	סדרה
שנט	האנשים שיהיו בזמן תחה"מ
שנט	פרטי תחיית הגוף
שנט	אם ישנו ליום הדין אחרי שיחיו המתים
שס	החיים אחר תחה"מ
שסד	צ. כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא
שסה	גם רשעים גמורים יזכו לתחה"מ
שסט	סוף ישראל לעשות תשובה
שע	כל ידח ממנו נדח
שעא	ביאור מארז"ל הנראים כסותרים להנ"ל
שעו	תקון ע"י גלגול
שעז	ועמך כולם צדיקים

ידיעת ה' אמונתו ואחדותו

א.

לידע וליהאמין

כ"א שבת, תשט"ז

...בשאלותיו במכתבו.. אם להאמין באמונה פשוטה או לחקור?
— שניהם מוברחים ולא רק שאין סתירה מזל"ז, אלא אדרבה משלימים
זא"ז. תחלת העבודה ויסודה — אמונה פשוטה, ותיכף נתחייב במצוה
שהיא יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש מצוי ראשון כו' (רמב"ם
בתחלתו). וכל' הזהר (ח"ב כה, א): פקודא דא קדמאה דכל פקודין כו'
למנדע ל' לקוב"ה כו'. ולא יגעת ומצאת אל תאמין. ומחוייב לייגע
ולהטריח את שכלו להשכיל ולהבין עד כמה שכיכולתו — ויכולת
האדם מוגבלת — ומה שלמע' מיכולתו באמונתו היסודית והפשוטה
יח'י. ועיג"כ מצות האמנת האלקות להצ"צ. קוני' תורת החסידות פ"ג
ובכ"מ...

כ"ד מרחשון, ה'תש"י

...אם המצוה היא לידע או להאמין — הגה הרמב"ם ביד"ו, שהוא
אחרון לסהמ"צ, כתב לידע. וראה בהוצאת סהמ"צ שנדפס בניו-יארק
לפני איזה שנים, שבכת"י סהמ"צ שבערבית, שזהו לשון הרמב"ם עצמו
יש לפרש ג"כ לידע ולא להאמין. ויעיין ג"כ קונטרס לימוד החסידות
פ"י ואילך.

ב.

אמונה וידיעת ה' — ג' דרגות בזה

א. ...גדר ומצות ידיעת השם, הוא לא לידיעה שהוא ית' נמצא
— דמכין שכל הגדר דמצוה זו שייך רק לאחר הידיעה שיש אלוהה

(מצוה המצוה), הרי על ידיעה זו גופא לא יתכן לומר שהיא מצוה. וכלשון האברבנאל¹: "כאשר נניח אמונת מציאות האל מצוה כבר נניח אמונת מציאות האל קודמת לאמונת מציאות האל".

ומ"ש הרמב"ם שמצוה ראשונה היא "לידע שיש אלוהה" — מבאר האברבנאל² וז"ל: "והמצוה הראשונה היא שנאמין שהאלוקה ב"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו היא היותר ראשון והיותר שלם אשר בכל המציאות... כי הוא אינו צריך במציאותו לזולתו וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו כו'".

דזהו מ"ש הרמב"ם שהמצוה "לידע" היא (לא רק שיש אלוהה בכלל, כי אם) יש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, ומוסיף: וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו, די"ל שכוונתו בהוספה זו היא להדגיש ש"כל מה שזולתו צריך במציאותו אליו".

ב. והנה יש לומר, שידעת מציאותו ית' שלפני הציווי ("שכבר ידענו שהוא נמצא"), מכיון שהיא הסיבה להידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו' (שהרי הקיום דמצות ידיעה זו הוא מסוכב מהאמונה בהאלוקה, מצוה המצוה) — היא נעלית יותר מהידיעה שמציאותו היא היותר שלם כו'³.

והביאור בזה: שלימות זו דמציאותו ית' (מה שהוא אינו צריך לזולתו, וכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו) — הוא שלימות שע"פ

שזהו בענין הגילויים. דמכיון שהאמונה שלפני הציווי היא רק ידיעה כללית שיש אלוהה (מבלי להכנס לשום פרטים) — הרי בידיעה זו אין נרגש העילוי וההפלאה דאלקות. אבל אעפ"כ, מכיון שכל הגדר דעילוי והפלאה הוא רק בבחינת הגילויים, משא"כ בעצמותו ית' — הרי אדרבה הידיעה הכללית שיש אלוהה (אלוקה סתם, בלי שום תיאור של עילוי והפלאה), ידיעה זו דוקא היא בעצמותו ית' ועיין בתורה אור וירא יד, ב.

(1) בספר ראש אמנה פ"ד — בספהמ"צ להצ"צ מצות האמת אלקות בתחלתה (מד, כ). וראה גם השגות הרמב"ן לספהמ"צ להרמב"ם מ"ע א' — הובא בספהמ"צ להצ"צ שם.

(2) הובא בספהמ"צ להצ"צ שם (מה, א). ובספהמ"צ שם מבאר בא"א, כדלקמן הערה 7.

(3) ואף שמפשוט לשון האברבנאל שם (וכן מלשון הצ"צ שם) משמע להיפך, שהאמונה שעלי"בא הציווי היא נעלית יותר מהאמונה שלפני הציווי — יש לומר,

שכל ומכיון שהקב"ה אינו מוגדר שום גדר ח"ו, גם לא כאותם הגדרים שע"פ שכל הם מחוייבים⁴.

[כי כל גדר השכל נברא ממנו ית', הרי מזה מוכן בפשטות שהוא ית' שברא את הגדרים אינו מוגדר בהם ח"ו, וכתשובת הרשב"א⁵ הידועה שהוא ית' "נמנע הנמנעות", שלפניו ית' אין שייך ח"ו שום דבר נמנע] —

הרי הידיעה דשלימות זו היא רק כמו שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול להיות "שלם" גם בגדרי השכל, אבל פשוט שאינה מבטאה כלל וכלל אמיתית ענין השלימות שלמעלה מגדרי השכל⁶, ועאכ"כ שאין זו

הרמב"ם להוסיף "הסבר" בהקושיא ידיעה ובחירה) — היאך לא עמד הר"ם אלמושינו על סברא זו? יש לומר הביאור בזה: כלל הני"ל שידעה מסוככת מהדבר שידוע — הוא ע"פ גדרי השכל ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל — הרי ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסוככת מהדבר (אלא שמ"מ גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות, כי "לפניו ית' אין קדימה ואיחור", כנ"ל), ועיין בתו"א וירא (טו, א) בענין דעת עליון ודעת תחתון, די"ל שהם ב' הבחינות דלעיל. ועפ"ז יש לומר, שהר"מ אלמושינו מדבר בענין הידיעה שלאחרי הצמצום, משא"כ הרמב"ם (בהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום.

(5) סתי"ח — הובאה בס' החקירה להצ"צ לד. ב. ובכ"מ. ועי"פ מ"ש לקמן בפנים, יש לומר דמ"ש בכמה ספרי חוקרי ישראל (הובאו בספר החקירה שם) דיש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא — כוונתם היא להבורא ית' כפי שצמצם עצמו בגדרי השכל.

(6) ונוסף לזה: מצד בחינת האלוקות שלמעלה מגדרי השכל — אינו מוכרח גם שיהי' שלימות זו (נוסף על מה שאין זה

(4) ועפ"ז יש לכאר מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ה) בענין השאלה ד"ידיעה ובחירה", ש"תשובת שאלה זו ארוכה מאד מדה כו" ושי"אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים (וראה בהשגת הראב"ד שם) — דלכאורה תמוה, הרי מוכן בפשטות, שכדיעת איזה דבר — אין הידיעה סיבה להדבר, אלא להיפך, הידיעה חסובת מהדבר, ואותו הדבר הוא (לכאורה) בענין ידיעת הקב"ה. דמה שידוע גם העתיד להיות, הוא מפני שלגבי ית' ישנו כבר הדבר, מכיון ש"לפניו ית' אין קדימה ואיחור שאינו בחוק הזמן", ועפ"ז, ה"קושיא" (מדוע הידיעה אינה מכרחת את הבחירה) מעיקרא ליכא, דמכיון שמה שהוא ית' יודע (מקודם) היאך יבחר האדם הוא מפני שלגבי ית' היתה כבר הבחירה — הרי זה ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה, ובמבואר כל זה בארוכה במדרש שמאל על מס' אבות פ"ג בשם הר"ם אלמושינו (הובא בתו"ט שם), ולמה כתב הרמב"ם ש"תשובת שאלה זו ארוכה מאד כו" אין בנו כח לידע כו"? ולאידך, באם ישנה סברא השוללת את תירוץ הני"ל (ועכצ"ל) שהיא סברא פשוטה, שלכן לא הוזקק

ידיעה כלל בעצמותו ית', שאינו מוגדר כלל בהתואר דשלימות (גם לא בשלימות נעלית יותר⁷).

זהו מה שהאמונה במציאותו ית' שלפני הציווי היא השורש והסיבה להידיעה (שנצטוונו לידע) "שיש שם מצוי ראשון כו" (דסיבה היא למעלה ממסובב) — כי האמונה במציאותו ית' (ידיעה כללית שיש אלוהה) היא בעצמותו ית'.

ג. עפ"י יובן מ"ש הרמב"ם (שם ה"ד) "הוא שהנביא אומר⁸ וה' אלקים אמת, הוא לבדו אמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אומרת⁹ אין עוד מלבדו כו" — דלכאורה אינו מובן: הרי הענין דאמיתות ית' הסביר כבר מקודם (ה"ג) ע"פ שכל, דמכיון "שכל הנמצאים צריכים לו והוא ב"ה אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם" — וא"כ מה כוונתו בזה שמוסיף "הוא שהנביא אומר כו' שהתורה אומרת?"

והביאור בזה: מכיון שהוא ית' אינו מוגדר בשום גדר ח"ו — הרי ביכלתו להמציא את הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו.

דאף שע"פ שכל מוכרחת להיות התהוות כל הנמצאים באופן שיהיו תמיד צריכים אליו (וכמכואר בתניא¹⁰ דענין בריאת יש מאין מחייב שכח הפועל צריך להיות תמיד בהנפעל להוותו מאין ליש) —

כי גם הענין ד"רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה" הוא תואר של "שלימות" (והוא בחי' סובב כל עלמין, כמ"ש בספהמ"צ שם), משא"כ האמונה שלפני הציווי היא (כנ"ל הערה 1) בעצמותו ית'.

(8) ירמ' י, י.

(9) ואתחנן ד, לה.

(10) ח"ב פ"ב, וראה בארוכה ד"ה נ"ח

תרמ"ג, ובכ"מ.

ענין של שלימות לגבי" דכל מה שזולתו צריך במציאותו אליו, כי מצד בחינה זו ביכלתו ית' להיות דבר שלא יצטרך במציאותו אליו, כדלקמן ס"ו.

7. ולכן, גם לפי מ"ש בספהמ"צ להצ"צ שם, דענין שלימות מציאותו (שעל זה היא מצות האמונה) הוא (לא הענין ד"מחוייב המציאות" כמ"ש האברבנאל, כי אם) "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממדריגת החכמה" — האמונה שמצד הציווי היא למטה מהאמונה שלפני הציווי.

הרי, מכיון שהוא ית' הוא "נמנע הנמנעות", הרי ההוכחות דשכל אינם שום ראיות כלל באיזה אופן היתה הכריאה;

ולכן מוסיף הרמב"ם הוא שהנביא אומר... והוא שהתורה אומרת כו' — שהקב"ה הודיענו ע"י נביאיו וע"י תורתו שהכריאה היתה באופן כזה ש"כל הנמצאים צריכים לו".

הידיעה — שהוא ית' למעלה מגדר השכל

ד. ויש להוסיף, שמ"ש הרמב"ם "הוא שהנביא אומר כו'" — היא לא רק ראי' והוכחה על מ"ש לפנ"ז, אלא שזה (גם) הלכה. והוא דענין זה גופא — שבאופן פעולת הקב"ה א"א להכריח שום דבר מצד השכל, ועל כל פרט ופרט צריך להביא רא' מהתורה — הוא פרט דמצות ידיעת השם היינו, שבמצות ידיעת השם נכללת גם הידיעה שהוא ית' הוא למעלה מגדרי השכל.

ויש לומר דהלכה זו מרמז הרמב"ם גם מקודם (בהל' ב') בהלשון "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי": כה"א כותב "והוא ממציא כל נמצא", "ממציא" לשון הוה, שתמיד (גם לאחר ש"ב) הוא ממציא כל נמצא מאין ליש, ועל זה ממשיך (בה"ג) "ועלה על הדעת שהוא אינו מצוי" — שצריך להיות עלי' בדעת¹¹, ידיעה נעלית יותר, שמצדו ית' ה' אפשר להיות ההתהוות גם באופן שאינו מצוי בהנמצאים¹² נורק שכן עלה ברצונו ית' שההתהוות תהי' באופן כזה שבהסתלק כח הפועל "אין דבר אחר יכול להמצאות"¹³.

שני הפירושים, כי מה שה' אפשר להיות ההתהוות באופן אינו מצוי בהנמצאים (כהפירוש שבפנים, וכדמשמע בהפירוש) — הוא (בעיקר) מצד הכחינה ד"אינו מצוי".

(13) ע"פ מ"ש בפנים יוכן מ"ש בספרה"צ להצ"צ שם (נעתק לעיל הערה 7) דמצות האמונה היא "שהוא ית' רם ונשגב למעלה מעלה ממוריגת החכמה", ומהמשך הענין שם משמע שמפרש כן

(11) ראה גם "הדרן" על הרמב"ם (חידושים וביאורים ח"ב בהוספה) ס"ט, דפירוש "יעלה על הדעת" הוא עלי' בדעת. אלא שהביאור שם הוא באופן אחר, ככהערה הכאה.

(12) ראה ב"פירוש" על הרמב"ם כאן ה"ג. ב"הדרן" הנ"ל שם, דפירוש "יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" הוא העלי' בדעת שהוא ית' הוא למעלה מכח"י "מצוי", "אינו (בגדר) מצוי". ויש לקשר

ה. המורס מכל הנ"ל שבאמונת וידיעת השם — ג' ענינים:

(א) האמונה (שלפני הציווי), ידיעה כללית שיש אלוהה (מכלי להכנס לשום פרטים).

(ב) הידיעה (מצד הציווי) שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכו', הידיעה בשלימותו ית' (שע"פ שכל).

(ג) ידיעה נעלית יותר (שגם היא ככלל המצוה) שהוא ית' אינו מוגדר בגדר ידיעה שכלית ("לידע") — שהשכל גופא ידע ויבין שהוא נברא מהקב"ה, ושהקב"ה אינו מוגדר בו ח"ו, ובלשון החקירה¹⁴: תכלית הידיעה שלא נדעך.

אלא שאעפ"כ, גם ידיעה זו היא שונה מהידיעה הכללית (האמונה) שיש אלוהה, שישנה באדם עוד לפני קיום המצוה.

כי ידיעה הנ"ל ד"עלה על הדעת שהוא אינו מצוי", היא באה מצד ידיעת ושכל האדם (ורק שבשכל האדם גופא היא באופן של ידיעת השלילה); משא"כ האמונה והידיעה הכללית שיש אלוהה, הרי ידיעה זו שבאדם היא לא מצד גודל ידיעת ושכל האדם (גם לא כמו שהוא באופן של ידיעת השלילה), כי אם, מצד זה שהוא ית' נמצא בגלוי בכל מקום¹⁵.

אפשר להגיע לידיעה נעלית יותר**
("יעלה על הדעת") שהוא ית' הוא למעלה מגודל השכל.

(14) ראה בחינות עולם ח"ו פ"ב.
עיקרים מ"ב ספ"ל. של"ה קצא, ב.
(15) ראה תו"א וירא ד. ב: המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו חינוכות יודעים כו'.

(*) וכ"ה להרי"א בספ"ה מצות אחדות ה' (ס. טע"א ואילך).

(**) כי ידיעת השלילה באה דוקא לאחר ידיעת החיוב (וכל מה שהחיוב הוא נעלה יותר, ההפלאה דשלילת חיוב זה היא הפלאה נעלית יותר) — ראה לקו"ת פקודי ג. ד. ושם ג. ג. — ממזין (להרמב"ם) ח"א פנ"ז ואילך.

בדעת הרמב"ם* — דלכאורה יוקשה, הרי הרמב"ם כותב שהמצוה היא "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא כו", והיאך אפשר לפרש בדעת הרמב"ם שמצות האמונה היא שהוא "רם ונשגב כו"? וע"פ מ"ש בפנים — אתי שפיר, דפרט זה בהמצוה (שהוא "רם ונשגב כו") כתב הרמב"ם בה"ב וכו"ד. ומה שבהתחלת הענין כותב הרמב"ם "לידע שיש שם מצוי ראשון כו" — אף שעיקר מצות האמונה (לפי ביאור הצ"צ) שהוא רם ונשגב כו' — יש לומר, כי המצוה היא גם הענין ד"רם ונשגב" יהי באופן ד"לידע", ידיעה שכלית (כדלקמן ס"ה), ולכן מקדים הרמב"ם הענין ד"לידע שיש שם מצוי ראשון כו" — כי דוקא לאחר ידיעה זו

ג.

ידיעת מציאותו — ב' אופנים

א. הרמב"ם בהתחלת ספרו בביאור מצות ידיעת ה' כותב ב' הלכות:

בהלכה א' — "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו".

ובהלכה ב' — ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות".

וצריך להבין: (א) איך יתכן ש"יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" ח"ו, (ב) מהי ההוספה והחידוש במ"ש בהלכה ב' ש"אין דבר אחר יכול להמצאות" לגבי מ"ש בהלכה א' ש"כל הנמצאים.. לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"?

ב. ויש לומר הביאור בזה — ובהקדמה:

בגדר ומושג של מציאות — שדבר מסויים הוא "מצוי" — ישנם כו"כ אופנים ודרגות: יש אופן ודרגא שהתואר "מציאות" נופל על דבר שנתפס בגדרים גשמיים, שיכולים למששו בידים, וכיד"ב: יש אופן ודרגא שהתואר "מציאות" נופל על דבר שנתפס בגדרים רוחניים, גדרי השכל כו': ויש אופן ודרגא שהתואר "מציאות" נופל על דבר שאינו נתפס בגדרים כלל — מציאות האלקות.

ובנוגע להאדם — איזה ענין נחשב אצלו "מציאות" — הרי, להיותו בעוה"ז הגשמי, גדר המציאות נתפס אצלו (לכל לראש) בגדרים גשמיים, ולדוגמא: אצל ילד קטן — המושג של "מציאות" הוא דבר גשמי שיכול למשש בידים, ואילו ענין רוחני, שכל וסכרא שכלית, אינו נחשב אצלו לגדר ומושג של "מציאות".

וגם לאחר שגדל שכלו ומבין שגם דבר רוחני הוא גם "מציאות" — הרי זו עדיין מציאות מופשטת (ביחס למציאות גשמית), ולכן, יש

צורך ב"משל" כדי להמחיש את השכל שיהי נתפס בגדרי המציאות שלו.¹

אמנם, ככל שהאדם ירבה לעסוק בעניני שכל, יכול להזדכך ולהגיע לדרגה כזו שישתנה אצלו המושג של "מציאות" — שסברא שכלית היא "מציאות", ואילו דבר גשמי אינו נחשב אצלו ל"מציאות", שכן, איזה ערך ותפיסת מקום יש ל"כול-עץ" לגבי סברא שכלית? ...!

ועד"ז מוכן בנוגע להשגת אלקות (אפילו ביחס לעניני שכל) — שרק לאחר ריבוי עבודה ויגיעה בהשגת אלקות יכול להגיע לדרגה כזו שהגדר והמושג של "מציאות" יהי אצלו (לא מציאות גשמית, ואפילו לא מציאות רוחנית, כי אם) מציאות האלקות.²

ג. עפ"ז יש לכאר תוכן דברי הרמב"ם כב' ההלכות הראשונות בענין ידיעת ה':

בהלכה הראשונה, "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שכיניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" — ההשגה היא באופן שגדר ה"מציאות" נופל על "כל נמצא", "כל הנמצאים משמים וארץ", מציאות גשמית (ארץ), או אפילו מציאות רוחנית (שמים), ואילו המציאות דאלקות, מכיון שאינו נתפס כר', הרי, ביחס לגדרי המציאות שלו (מציאות גשמית או רוחנית) אין זה בגדר של מציאות — אינו מצוי".

1) וככל שיהי השכל דק ומופשט יותר, יהי צורך בריבוי משלים, משל ע"ג משל כר', ועד כפי שמצינו בשלמה "וידבר שלשת אלפים משל" (מ"א ה. יב. וראה חו"א מקץ מב. ב ואילך. ובכ"מ) שמפני גדול מעלת השכל והפשטותו הי' צורך בירידה של "שלשת אלפים" דרגות, שכל דרגא היא שלא בערך לגבי הדרגא שלפני. "משל" שאינו בערך לה"משל"*. עד שיהי נתפס בגדרי השכל של אדם רגיל.

2) ראה מכתב כ"ק מר"ח אדמו"ר (אג"ק שלו ח"י ע' שע"ד) שמתאר בארוכה אופן ההתכוננות בענין התהוות היש — שמעיין ומעמיק ומתייגע בשכלו

* ולדוגמא: הלשון הרגיל בכריכ מדרש חז"ל "משל למה הדבר דומה למלך בשר ודס" — עומשל זה אינו בערך ככל וכלל לגבי דוגמתו בנמשל. אצל מלך מלכי המלכים הקב"ה.

ולכן, גם לאחר שהאדם מבין ומשיג היטב בשכלו "שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", אפשר ש"יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי".

ובלשון הידוע — שהתהוות העולם היא "יש מאין", היינו, שהעולם הוא ה"יש" ("מצוי"), והכח האלקי שמהווה ומקיים את העולם הוא ה"אין" ("אינו מצוי"), שכן, אע"פ שידוע ומבין היטב שכל קיומו של העולם אינו אלא מהכח האלקי שמהווה ומקיים אותו בכל רגע ורגע, ובלעדו אין לו מציאות כלל וכלל, מ"מ, מכיון שהכח האלקי אינו מושג, ויתירה מזה, שאינו בגדרי מציאות העולם כלל, לכן, נקרא אצלו בשם ותואר "אין"³.

ועל זה מוסיף הרמב"ם בהלכה ב', שיש אופן נעלה יותר בידיעת ה', ששולל הסברא ("אם יעלה על הדעת) שהוא אינו מצוי" — "אין דבר אחר יכול להמציאות", כלומר, לא רק שהנמצאים צריכים אליו ית' ("לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"), אלא יתירה מזה, שגדר ה"מציאות" אינו אלא הוא ית', ובלעדו לא שייך גדר של מציאות כלל ("אין דבר אחר יכול להמציאות", להיות מצוי)⁴.

ד. וב' האופנים בידיעת ה' שבהתחלת הרמב"ם הם בהתאם לב'

בהיש. ומבאר שהם ב' הענינים שבמלכות באופן ההתהוות שבבחי' ריחוק ובבחי' קרוב — שבבחי' ריחוק, נקרא אין ע"ש היותו לא דבר, ובבחי' קרוב נקרא אין ע"ש שאינו מושג. עיי"ש.

(4) וכסגנון תורות החסידות — ב' הדרגות בידיעת ה' הם דעת תחתון ודעת עליון: דעת תחתון — שלמטה יש ולמעלה אין ("הוא אינו מצוי"), ודעת עליון — שלמעלה יש ולמטה אין ("אין דבר אחר יכול להמציאות").

מה נקרא יש ומה נקרא אין, שקו"ט וסברות לכאן ולכאן, ורק לאחר ריבוי היגיעה בא לידי הכרה שהאמת הגמור הוא כפי ראות עיני השכל שהיש הנראה לעיני כשר הוא אין ואפס, והאין הוא היש האמיתי. עיי"ש.

(3) ראה ר"ה אין ערוך לך תרצ"ד (סה"מ תשי"א ע' 122) שנקרא "אין" לגבי היש — מב' טעמים: טעם הא' — לפי שהוא לא בבחי' דבר ומציאות כמו היש שהוא במציאות ממש, אלא הוא בבחינת לא דבר, וטעם הב' — לפי שאינו מושג

האופנים כידיעת ה' (בשלימותה, כימות המשיח) שבסיום הרמב"ם⁵ —
 "מלאה הארץ דעה את ה' ו"כמים לים מכסים":

מצד אופן הידיעה שבהלכה א', שאף שידעים (וידיעה זו מוחלאת
 כל המציאות) ש"כל הנמצאים.. לא נמצאו אלא מאמתת המצאור", מ"מ,
 נשארים הנמצאים בגדרי המציאות שלהם — יכולה להיות רק השלימות
 ד"מלאה הארץ דעה את ה'", שהארץ נעשית מלאה ב"דעה את ה'", אבל
 אעפ"כ, נשארת הארץ בגדרי מציאותה.

אבל מצד אופן הידיעה שבהלכה ב', ש"אין דבר אחר יכול
 להמצאות" — באים גם להעילוי ד"כמים לים מכסים", שהארץ נעשית
 מכוסה ובטלה לגמרי במים, "דעה את ה'", שלא רואים שום מציאות
 מלבד "דעה את ה'", היינו, שגדר המציאות שלה הוא — "מים", "דעה
 את ה'", ומלבד זה אין שום מציאות, "אין דבר אחר יכול להמצאות".



התחלה להשלמה" (וראה לקר"ש חט"ז
 ס"ע 311 ואילך).

5) כנהוג ב"הדרן" לקשר הסיום עם
 ההתחלה, ובלשון הידוע — "מתכיפין

ד.

מצות ידיעת השם
ידיעת פרטי שלימות מציאותו

א. במנין המצות שבתחילת ספר משנה תורה¹ כ' הרמב"ם: "מצוה ראשונה ממצות עשה לידע שיש שם אלוהה שנאמר² אנכי ה' אלקיך". ובמצוה זו מתחיל הרמב"ם גם את ההלכות שבספרו לידע שיש שם מצוי ראשון וכי"³.

אבל כהלכה הראשונה לא כתב הרמב"ם שידיעה זו ("שיש שם מצוי ראשון") היא מ"ע⁴, אלא בתחילה הוא מאריך (כחמש הלכות) וכותב כמה פרטים ע"ד ה"מצוי ראשון", ורק לאחר⁵ הוא מסיים (בהלכה ו): ידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר² אנכי ה' אלקיך.

מזה מובן, שלשיטת הרמב"ם המ"ע ד"אנכי ה' אלקיך" אינה רק הידיעה הכללית בלבד "שיש שם אלוהה", "שיש שם מצוי ראשון" — אלא היא כוללת גם ידיעת פרטים (שהוא כותבם בהלכות אלו) אודות הקב"ה⁵.

וכמו שביאר האברבנאל (בספרו ראש אמנה⁶) — הובא בספר המצות להצ"צ⁷ — שלשיטת הרמב"ם המ"ע דהאמנה⁸ האלקות אינה רק להאמין "שהאלוה נמצא בלבד", "שיש אלוהה נמצא".

הרמב"ם (חידושים וביאורים בש"ס ח"ב בהוספה) הערה 53 באופן אחר.

(6) פ"ז, שם פ"ז.

(7) מצות האמנת האלקות פ"א.

(8) כן הוא (תוכן) ל' הרמב"ם בשהמ"צ — ע"פ הצ"צ בשהמ"צ שלו (וראה לקמן

הערה 10), וכן קוראה הצ"צ שם, וכן נקראת בכ"כ ספרים.

(1) וראה ג"כ פיה"מ להרמב"ם סנהדרין בהקדמתו לפ' חלק — היסוד הא'.

(2) יתרו כ, ב.

(3) ריש הל' יסודי התורה.

(4) וראה הלשון בקריית ספר (להמב"ט) כאן.

(5) וכ"כ במגדל עוז (ה"א): וכללו במצות אנכי ה'א. — וראה "הדרך" על

[שע"ז קשה⁹: איך יתכן לומר שהאמנת האלקות היא מצוה ממנין המצות — הרי הענין של מצוה אינו שייך אלא אם כן יש מי שמצוה (צדי"ק פתוחה) על המצוה, וא"כ אין מקום לומר שיש מצוה להאמין שישנו מצוה (צד"י פתוחה) המצוות!].

אלא היא ש"האלוקה כ"ה שכבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו הוא יותר ראשון ויותר שלם אשר בכל המציאות וכו'" (כמו שהוא מאריך בזה¹⁰).

ולכן מקדים הרמב"ם את חמש ההלכות בענין מציאות השם — כי לשם המצוה דהאמנת (ידיעת) האלקות דרוש לידע פרטים אלו (עכ"פ) אודות מציאות השם, איך שהוא ית' הוא "יותר שלם אשר בכל המציאות וכו'"¹¹.

ב. יתר על כן: ידוע¹² הדיוק בלשון הרמב"ם — "לידע שיש שם אלוקה"¹³, "לידע שיש שם מצוי ראשון" [ועד"ז הוא כותב בסיום הענין — בין במצות ידיעת האלקות¹⁴ ובין במצות אחדות השם¹⁵ — "וידעת דבר זה מ"ע" (לא "והאמנת דבר זה"*)] — שהמצוה היא לידע, בידיעה שכלית כו'.

ובזה מתרץ האברכנאל¹⁶ את השאלה: איך אפשר לצוות על ענין של אמונות "שאינן נקנות כרצון ובחירה" — והוא כותב שהרמב"ם

ע' 14 (ובהערה שם). הנסמן כסהמ"צ הוצאת הר"ח העליר שם ובאנציקלופדיה חלמודית ערך אמונת ה' בסופו. ועוד.

(13) אף שכסהמ"צ לו שם כותב "שנאמין" — ראה ראש אמנה שם בסוף הפרק. סהמ"צ להצ"צ שם. וראה הערה 10.

(14) שם ה"ו.

(15) שם סה"ו.

(16) ראש אמנה שם. וראה גם שם פ"ד. וראה גם סהמ"צ להצ"צ שם פ"ב (מו. סע"י ואילך).

(9) ראה ראש אמנה פ"ד ופ"ז. סהמ"צ להצ"צ שם (וראה גם הנסמן שם לפני פ"א).

(10) וראה שם, שזהו ג"כ הרמב"ם כסהמ"צ מ"ע א: שנאמן (בהוצאת קאפח שנדע — וראה ג"כ הערה בהוצאת העליר) שיש שם עלה וסיבה הוא פועל לכל הנמצאים. ע"ש.

(11) ראה ראש אמנה פ"ב (לא ששם. דמ"ש הרמב"ם הלכה ה' אינו חלק מהמצוה. ע"ש. ואכ"מ).

(12) ראה ראש אמנה פ"ז. ספר המצוות להצ"צ שם פ"ב. קונטרס תורת החסידות

"לא מנה מצות עשה צורת האמונה ואמיתתה, כי אם ידיעת הדברים ההם ולמודם המביאים אל קנין האמונות", אשר "הידיעות והחקירות והבחינות ההם וההתלמדות הזאת... המביאות אל האמונות... הם מפעל הרצון והבחירה".

ועפ"ז יש לבאר מה שאין הרמב"ם מסתפק בהודעת הפרטים שע"ד מציאות השם (שבהלכות א-ז) שיהודי חייב לדעת כדי לקיים את המצוות של ידיעת האלקות ואחדות השם, אלא הוא מאריך (בהלכות שלאח"ז עד סוף הפרק) בכמה ענינים בנוגע לידיעת השם.

[הראיות מהכתובים ש"אין הקב"ה גוף"; שמה ש"כתוב בתורה" תוארים גשמיים על הקב"ה זהו רק "לפי דעתם של בני אדם... והכל משל"; ע"ד בקשת משה "הראיני נא את כבודך"¹⁷ והאופן בו השיג "מאמיתת המצאור", וכו'].

דלכאורה: למאי נפק"מ להביא שקו"ט זו כספרו היד שהוא ספר של "הלכות הלכות"¹⁸?

וע"פ הנ"ל יש לומר, שזהו נוגע להחייב ד"לידע", כי כשיודע את עניני השקו"ט שבהלכות אלו, אז דוקא ידיעת השם היא באופן של "לידע" — לא אמונה סתם, אלא ידיעה שכלית כו'.

בסגנון אחר: כדי לצאת ידי מצות ידיעת השם, יש הכרח לידע את ה"ידיעות והחקירות והבחינות" היסודיות¹⁹ עכ"פ אודות מציאות השם שהרמב"ם מבארם בפרק זה.

מקור דברי הרמב"ם — מהוזהר

ג. ויש לומר שמקורו של הרמב"ם
[שמצות האמנת האלקות היא (א) לא רק הידיעה הכללית

ואח"כ קורא כזה" — י"ל, דכדי שתהיה ידיעה נכונה כדורש, מוכרח לתרץ התוארים גשמיים שנאמרו בתורה, וכן בקשת משה וכו'.

(17) תשא לג, יח.
(18) לשון הרמב"ם בסוף הקדמתו לספר היד. וראה בארוכה ראש אמנה פ"ט.
(19) עפמ"ש הרמב"ם בסוף הקדמתו לס' היד "אדם קורא בתושב"כ "תחלה

ש"האלוקה נמצא", אלא גם הפרטים ע"ד שלימות מציאות השם, ו(כ) אשר זה גופא חייב להיות באופן של "לידע" — אע"פ שבכתוב נאמר רק "אנכי ה' אלקיך"]

הוא²⁰ מהזהר²¹, וז"ל: "וידעתם²² כי אני ה' אלקיכם וגו', פקודא דא קדמא דכל פקודין... למנדע לי' לקב"ה... דאית שליטא עילאה דאיהו רבון עלמא וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון".

שלשון הרמב"ם בהלכה ראשונה הוא בתוכנו לשון הזהר: יסוד היסודות ועמוד החכמות ("פקודא דא קדמא דכל פקודין") לידע שיש שם מצוי ראשון ("למנדע לי' לקב"ה") והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם כו' ("וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון"). ועד"ז לשון הרמב"ם (בהלכה ה) "המצוי הזה הוא אלקי העולם אדון כל הארץ" הוא ע"ד לשון הזהר "דאית שליטא עילאה דאיהו רבון עלמא".

וממקום הזה למד הרמב"ם²³, ש"פקודא דא" קשורה עם הדעת — "וידעתם... למנדע"; וידיעה כללית "שהאלוקה נמצא" אינה מספיקה, אלא צריך לידע פרטים²⁴ ע"ד מציאתו ית' (שמהם מבינים אשר "מציאותו הוא יותר ראשון ויותר שלם כו'").

ואע"פ שכזהר מביא ע"ז את הכתוב "וידעתם כי אני ה' א" (ולא את הכתוב אנכי ה' א"), זהו כפשוט, מפני שהזהר מדבר ע"ד משה רבינו והאופן בו לימד את ישראל ע"ד ידיעת השם לפני שיצאו ממצרים (כדי²⁵ שישאל יאמינו "בכל אינון נסין וגבורין דעבד לון במצרים"), שזה ה' עפ"י מה שנאמר אז: וידעתם כי אני ה' א";

בתחילתו.

(24) אלא שלגבי ידיעה דה' הוא האלקים (המצוה דאחזות השם) — ה"ז ידיעה "בכללא... באורח כלל" (זהר שם).

(25) ראה ניצוצי אורות לזהר שם.

(20) וידוע דכו"כ הל' ברמב"ם מקורם בזהר. וראה הרמב"ם וזהר (סיני, כרכים לב—לד) להר"ר מרגליות. וש"נ.

(21) ח"ב (רע"מ) כה, א.

(22) וארא ו, י.

(23) להעיר מסהמ"צ להצ"צ שם

אבל זה שאנו חייבים לקיים מצוה זו, הוא (כדברי הרמב"ם הידועים²⁶) מחמת "מצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה [בסיני²⁷] ולכן בא הציווי על האמנת האלקות בהכתוב "אנכי ה'א". וכמו שמצינו בזהר גופא (במק"א²⁸): "פקודא קדמאה אנכי".

[ואין קושיא על שהפרטים הנ"ל אודות אורן קיום המצוה למדים מהפסוק "ידעתם כי אני ה'א"²⁹ (דלפני מ"ח) — כי מצינו³⁰ בכמה מקומות שגילוי מילתא או פרטים של מצוה למדים גם מלפני מ"ח³¹].

התבוננות ב"מעשיו וברואיו הנפלאים"

ד. ע"פ כל הנ"ל יש לכאר ענין תמוה, לכאורה, ברמב"ם:

בפרק השני מהלכות יסודי התורה מתחיל הרמב"ם ע"ד המצות של אהבת ה' ויראתו. וממשיך³². "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן³³ האדם כמעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים. ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב כו' לידע השם הגדול כו' ויפחד כו'. ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם".

למדן מקודם מ"ח. וש"נ. וראה לקו"ש חלק כ"ה עמ' 142. (31) ראה לדוגמא — רמב"ם סוף הל' מילה, דגדולה מילה שנכתו עלי י"ג בריחות (וכולם נאמרו לפני מ"ח) מכל מצות התורה שנכתו עליהן ג' בריחות (שכולם לאחר מ"ח). (32) שם ה"ב.

(33) וממשיך בדלקמן: חכמתו כו' לידע — חב"ד (אלא שחכמתו — חכמת השם).

* כ"ה גירסת הרמב"ם במשנה שם (ראה פיה"ח הוצאת קאפח). ובמשנה שלפנינו: בסיני נאמר.

(26) פיה"מ חולין ספ"ז. (27) בפיה"מ ליחא חיבת "בסיני". אבל עכ"ל שכי"ה כוונת הרמב"ם. שהרי מפרש בזה לשון המשנה (שמעתיקו לפני³⁴) "חסיני נאמר" וכן מפורש בהמשך דבריו בפיה"מ: "חריג מצות... למשה חסיני. וראה חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' ה' הערה 2.

(28) ח"ג (רע"מ) רנו, ב. (29) ובראש אמנה (פ"ז ועוד) דמ"אנכי ה"א" למדן שמציאותו הוא יותר שלם. ע"ש.

(30) ראה שד"ח כללים מערכת האלי"ף כלל שכא. אנציקלופדיה חלמודית ערך אין

לאחרי זה הוא מאריך — במשך ג' פרקים — אודות "מעשיו וברואיו הנפלאים": פרק אחד³⁴ ע"ד המלאכים (שזהו חלק מ"מעשה מרכבה"³⁵), ובשני הפרקים שלאח"ז — ע"ד "מעשה בראשית"³⁶, לאחר מכן הוא מסיים³⁷: בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים... מוסיף אהבה למקום כו' ויירא ויפחד כו'.

לכאורה אינו מובן: אין הכי נמי ש"הדרך לאהבתו ויראתו" היא "בשעה שיתבונן כו'", אבל הרי הרמב"ם הוא ספר של "הלכות הלכות"¹⁸ — א"כ איך מתאים ומתיישב בספר משנה תורה האריכות והפרטים ע"ד "מעשיו וברואיו הנפלאים"?

ואע"פ שמשלשון הרמב"ם כסהמ"צ³⁸ משמע, שהענין של "יתבונן האדם במעשיו כו'" (אינו רק הכשר מצוה בלבד, אלא) הוא מעשה המצוה של אהבה³⁹: החיוב על האדם, במעשה מצוה זו "שנחשוב ונתבונן במצותיו ומאמריו ופעולותיו כו"⁴⁰ ולאחרי זה "תבוא האהבה בהכרח"⁴⁰ —

אי"ו ביאור מספיק, לכאורה, שמפני זה יכניס הרמב"ם בספרו משנה תורה (הלכות הלכות) את עניני ההתבוננות שעל ידם אפשר לעורר בעצמו את החפצא — של "אהבת ה' ויראתו" — מקום דברים אלו היא בספרי חקירה וכו'⁴¹: ההלכה היא — שצריך להיות התבוננות

בהוספות לסהמ"צ להצ"צ (ובהערות לשם ע' 408). ועוד.

(40) ל' הרמב"ם כסהמ"צ שם.

(41) ע"ד * שחולה צריך להתנהג כהוראת הרופא אבל אין ההוראות עצמו חלק דההלכה אף שמקצתן הובא ברמב"ם (ראה רמב"ם הל' דעות פ"ד הכ"א. וראה לקמן סימן מכ ע"ד הרפואות שברמב"ם. ע"ש).

(*) אלא שהוראות הרופא אינן חלק מתורה כלל, משא"כ כאן שהן תורה אבל לא חלק ההלכה שבתורה.

(34) פ"ב סה"ג — ה"ח (וראה לקמן בפנים סעיף ה בנוגע לסיום הפרק).

(35) שם ה"א.

(36) שם פ"ד ה"י.

(37) פ"ד ה"יב (לאחרי ביאור החילוק בין מעשה מרכבה ומעשה בראשית — שם ה"א).

(38) מ"ע ג. וראה לקמן הערה 50.

(39) ראה קנאת סופרים לסהמ"צ שם.

ראה גם מאמר אדה"ו בשם הה"מ — נדפס בהתמים (ח"ד ע' מה [קפח, א]) ואגרות קודש אדמו"ר מהור"י צ"ג (ע' תכו). ד"ה להבין מצות אהבה נדפס

כ"מעשיו וברואיו הנפלאים" וכיו"ב, אבל הביאורים ב"מעשיו וברואיו הנפלאים" אינם שייכים לכאורה לההלכה דמצות אהבה, ובמילא — לא לספר משנה תורה.

ה. הביאור כזה: הענינים שהרמב"ם מכאדם כג' פרקים אלו — (סיום) מעשה מרכבה ומעשה בראשית — אינם רק עניני התכונות כלכד כדי שעל ידם יגיע אח"כ לאהבת ה' ויראתו, אלא הם שייכים למצות ידיעות השט"ס⁴², או יתירה מזו — הם חלק ממצוה זו.

כמבואר ב"פירוש" על הרמב"ם⁴³: ונכלל תחת ידיעת שתי מצות אלו [לידע שיש שם אלוקה, שאין עמו אל אחר] ענין מעשה בראשית ומעשה מרכבה שמדיעתם יודעו הראיות על מציאות הבורא ושהוא לבדו ראשון וצור לכל⁴⁴.

וכמו שמודגש הוא ג"כ בלשון הרמב"ם עצמו [שהענינים שבג' הפרקים הם המשך להענינים שבידיעת השט"ס שבפרק הראשון]: (א) בפרק השני, לאחר האריכות ע"ד המלאכים, חוזר הרמב"ם⁴⁵ לבאר בארוכה איך שהקב"ה "יודע עצמו... יודע הכל... מכיר אמיתו ויודע אותה כמו שהיא כו' הוא היודע כו'". (ב) בסוף הפרק⁴⁶ כותב: דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כו' כל העיקרים שבשני פרקים אלו הוא הנקרא מעשה מרכבה — שני הפרקים ביחד מהווים ענין אחד, מעשה מרכבה. (ג) בסיום פרק ד⁴⁷ כותב הרמב"ם, "ועניני ארבעה פרקים אלו... הם שחכמים קוראים אותו פרדס" — כל ארבעת הפרקים מהווים ענין אחד — פרדס.

[מה שהרמב"ם מקשר את ה"כללים גדולים" עם עניני (ההתכונות)

44) אלא שאח"כ מסיף דמזה באים גם לאהבת ה' ויראתו כו'.
45) פ"ב ה"ט-י.
46) הי"א.
47) הי"ג.

42) אף שהוא דוחק קצת. כיון שבהלכות אלו מדבר רק במצוות אהבה ויראה, אבל ראה בפירוש להרמב"ם (הועתק בפנים).
43) ריש הל' יסודי התורה.

המביאים לידי אהבת ה' ויראתו⁴⁸, ולא עם המצוות ידיעת השם (המבוארים בפרק שלפני זה), הוא מפני שהרמב"ם מסדר את עניני ידיעת השם כהתאם להמצוות אליהן הם שייכים⁴⁹. ומאחר שה"כללים גדולים" שייכים (גם) להמצוות של אהבת ה' ויראתו, לכן מסדרם הרמב"ם באופן שיהיו (לא רק המשך להפרק שלפני זה, כנ"ל, אלא גם) פרט ממצוות אהבת ה'⁵⁰ ויראת ה'.

ועפ"ז יש לומר, שמשמעם זה מביא הרמב"ם בספרו את ה"כללים גדולים ממעשה רבון העולמים" — כי לשם קיום מצות ידיעת השם — היינו (כנ"ל סעיף ג) ידיעה (שכלית) בהאופן של מציאות השם ("שמציאותו הוא יותר...שלם") — בהכרח לדעת גם את הכללים הגדולים הללו (עכ"פ), מאחר אשר (כנ"ל) "מידעתם יודעו הראיות על מציאות הבורא ושהוא לבדו ראשון וצור לכל".

ביאור סיום ספר "משנה תורה" להרמב"ם

1. ע"פ הנ"ל נשענינים אלו של מעשה מרכבה ומעשה בראשית (שהרמב"ם מביאם בספרו) הם הכרח למצות ידיעת השם, או יתירה מזו

(48) שם פ"ב ה"א-ב.

(49) להעיר ג"כ מקנאת סופרים הנ"ל הערה 39.

(50) ויומתק עוד יותר ע"פ לשון הרמב"ם (פ"ב ה"ב) "הוא אוהב כר ומתאהב כר לידע השם הגדול... כמו שאמר חכמים (ספרי ואתחנן ו, ה) בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר ה' העולם", שמה משמע*, שהענין ידיעת ה' הוא לא רק הדבר המביא לידי אהבה, כ"א גם (לאידך) — שהוא המבוקש והמטרה דאהבת ה'. ועייני' לשונו בהל' תשובה ספ"י (ושם ה"ג). ולהעיר מסה"צ מ"ע א: כשתאהב אותו... כאשר הגיע לך מהשגת אמתו (אזי) אתה קורא... (גם) הסכלים... לדעת ידיעת האמת אשר ידעו. ויש לומר, כי להרמב"ם ענינה של מצות

אהבה היא (לא רק המדה ורגש שכל, כ"א) זה ש"נפשו קשורה באהבת ה'" (לי הרמב"ם הל' תשובה פ"י ה"ג), וזה קשור עם דעת האדם. (ונמצא, ש(המצוה ד) ידיעת ה' היא לא סיבה המביא לידי אהבת ה', כ"א שהיא גם חלק מתוכן מצות אהבה. ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד ה"ג: ועניני ארבע פרקים אלו שכתבתי מצות הם שחכמים הראשונים קוראים אותו פרט (וקאי על עניני התבוננות וכו') — כי עניני ההתבוננות הידיעות בגדלות ה' כר, ה"ה חלק ממצות אהבה גופא.

(* אלא שכסתמ"צ שם משמע קצת דמ"ש בספרי "מתוך כך כו" קאי על ההתבוננות המביאה לידי אהבה.

— הם חלק ממנה יש להסביר גם את ההלכה האחרונה — סיום וחוסן משנה תורה⁵¹, ו"ל:

ובאותו הזמן... לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים⁵² גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר⁵³ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

וצריך להבין:

(א) מה הם שני הענינים — "יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם"? הרי מזה שהרמב"ם מקדים "לא יהיה עסק כו' אלא לדעת את ה' בלבד" מוכרח שגם ה"דברים הסתומים" קשורים על "לדעת את ה'". וא"כ מהו ההבדל בין "דברים הסתומים" ו"דעת בוראם"?

(ב) מהמשך לשון הרמב"ם משמע שההגבלה "כפי כח האדם" מתייחסת דוקא ל"וישיגו דעת בוראם" אבל לא ל"יודעים דברים הסתומים" וטעמא בעי.

(ג) מה נוגע (מוסיף) לכאן סיום הכתוב "כמים לים מכסים"? מהתיבות "מלאה הארץ דעה את ה'" כבר יודעים ש"לא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

יתר על כן: גם בהלכות תשובה⁵⁴ מתאר הרמב"ם את ימות המשיח, והוא כותב "שכאותן הימים תרכה הדעה והחכמה והאמת שנאמר⁵³ כי מלאה הארץ דעה את ה'" — ואינו מביא את סיום הכתוב "כמים לים מכסים".

"מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית" — החילוק

ז. ע"פ המבואר לעיל — שכדי לקיים את מצות ידיעת השם

(51) סוף הל' מלכים.

(53) ישע' יא, ט.

(52) וממשך "יודעים כו' וישיגו" —

(54) פ"ט ה"ב (שהרמב"ם מצינו בהל'

מלכים שם סה"ד).

חב"ד (שבארם). ראה לעיל הערה 33.

בהכרח לדעת את הענינים של מעשה מרכבה ומעשה בראשית — יש לומר⁵⁵, ששני לשונות הנ"ל הם בהתאם לשני ענינים אלו, מעשה מרכבה ומעשה בראשית:

"דברים הסתומים" (כלי הביאור וההוספה שהמדובר הוא ע"ד הבורא) — הם "מעשה בראשית", דאע"פ שהם דברים "שהן מחוכרים מגולם וצורה"⁵⁶ — אבל הם "דברים עמוקים"⁵⁷: הם החלק של הבריאה שאין רואים את תוכנם ואת החשיבות שלהם בעיני בשר, אלא הם ענינים נסתרים. "דברים עמוקים" שיש צורך כ"דעת רחבה להשיג פירוש וביאור כל הדברים על כוריהן"⁵⁸, ולכן קורא אותם הרמב"ם "דברים הסתומים".

אבל לאידך, מאחר שזהו מעשה בראשית — אפשר שתהיה כזה הבנה.

ולאחרי זה יהיה ענין יותר נעלה — "וישיגו דעת בוראם" — הענינים של מעשה מרכבה. שאפילו מלאכים⁵⁹, מאחר שהם "צורה בלא גולם כלל"⁶⁰, אין האדם שהוא מחובר "מגולם וצורה"⁶¹ יכול להשיגם בהשגה אמיתית⁶². ועאכ"כ בנוגע ל"דעת בוראם", הרי בודאי (כמו שהרמב"ם⁶³ מבאר) שאינו שייך ש"אדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש" ישיג את "אמתת המצאו כאשר היא".

ולכך מוכרח הרמב"ם להוסיף "וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם".

(60) רמב"ם שם פ"ב טה"ג.
(61) רמב"ם שם ה"ג. וראה לקמן בפנים (והערה 63).
(62) דאח רמב"ם שם ה"ד: ומהו זה כר הכל במראה הנבואה ודרך חזיה.
(63) שם פ"א ה"י. וראה ג"כ רמב"ם שם ה"ט. שם פ"ב ה"ח וה"י. ה"ל תשובה פ"ח טה"ב. ובארוכה — פיה"מ בהקדמה לפ' חלק ד"ה ועתה אחל.

(55) ראה ב"הדרן" (הערה 5) סעיף כט באופן אחר. ואכ"מ.
(56) ל' הרמב"ם ה"ל יסוה"ת פ"ב ה"ג — בנוגע לגלגלים כר. שהם חלק ממעשה בראשית (משא"כ מלאכים ששייכים למעשה מרכבה).
(57) ל' הרמב"ם שם פ"ד ה"י.
(58) רמב"ם שם ה"א.
(59) ראה לקמן הערה 65.

ח. עפי"ז יובן ג"כ מה שהרמב"ם מביא את סיום הכתוב "כמים לים מכסים" — ובהקדים:

החילוק בין מעשה מרכבה למעשה בראשית הוא (כמ"ש הרמב"ם⁶⁴) שהענינים דמעשה בראשית "אינם כענין עומק" עניני מעשה המרכבה [שמטעם זה היא ההלכה (נפק"מ לדינא) בנוגע להאופן בו "דורשים" במעשה מרכבה או במעשה בראשית, כמבואר ברמב"ם⁶⁵].

שחילוק זה אינו רק ב"כמות" ההשגה — שעניני מעשה מרכבה הם יותר עמוקים מעניני מעשה בראשית — אלא שזוהי "איכות" אחרת של השגה ואופן אחר בה:

מעשה בראשית, מאחר שהם דברים שבכריאה עצמה, אפשר להבינם באופן חיובי ("השגת החיוב") משא"כ מעשה מרכבה — ענינים הקשורים עם גדרי הבורא⁶⁶ ("שיגו דעת בוראם") אינו שייך שתהיה כזה השגה בדרך חיוב, אלא רק בדרך השלילה ("ידיעת השלילה") בלבד.

וכמו שהרמב"ם מבאר בארוכה בספרו מורה נבוכים⁶⁷, שעל הקב"ה אין שייך לומר תוארים חיוביים, אלא רק תוארים שליליים בלבד.

[לדוגמא: זה שנאמר על הקב"ה שהוא "חכם", הכוונה כזה היא רק ששוללים ממנו כל מה שהוא היפך החכמה. ועד"ז בשאר התוארים].

ולכן אין אפשרות להבין את ה' בהשגה "חיובית", אלא רק באופן של השגת השלילה בלבד.

ואף שגם ידיעת השלילה היא ידיעה, עד אשר, (כביאור הרמב"ם⁶⁷), ע"י ריבוי השלילות "תקרב אל ההשגה ותהיה יותר קרוב

מלאכים — מובן ע"פ מ"ש כמור"נ ח"ג פמ"ה).

66 ח"א פנ"ח ואילך.

67 שם פני"ט-ס, הנבא בלקו"ת פקודי

ו, ג.

64 ה' יסוה"ת פ"ד ה"י.

65 ראה פיה"מ להרמב"ם (פ"ב מ"א)

ובפתיחתו למרינ, שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלקות (ומה שנכלל בזה גם אודות

אליו: "יקרבוך תוארי השלילה ליריעת השם יתברך והשגתו" — מ"מ⁶⁸ אפילו באופן הכי נעלה של השגת השלילה, אין זו השגה במהות הבורא — "אמחת המצאו" נשאת בהעלם ולמעלה מהשגה.

מ. בזה יובן שינוי לשון הרמב"ם בנוגע למעשה מרכבה ומעשה בראשית:

בנוגע למעשה מרכבה כתב הרמב"ם⁶⁵: "דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן הים הם ממה שצריך לבאר בענין זה"; משא"כ כשמדבר ע"ד מעשה בראשית, הוא כותב⁶⁶: "כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כחד מדלי הם".

ועפ"י הנ"ל זהו מובן בפשטות: עניני מעשה בראשית הם בהגבלה, כי הם ענינים שכבר יאה ולכן — אע"פ שהרמב"ם כותב רק כללים וראשי פרקים כו', שלכן הם רק "כמר" (טיפה)⁶⁹ — אבל זהו כהערך של טפה לגבי דלי. שכמות המים הנכנסת לדלי היא כצמצום גדול, בהגבלה גדולה;

משא"כ במעשה המרכבה כותב הרמב"ם "כטיפה מן הים", כי "ים" מורה על ענין של בלי גבול, עד שבהלכה⁷⁰ הים הוא (נקרא) "מים שאין להם סוף".

ואף שגם מי הים יש להם גבול (עד כמ"ש בגמרא⁷¹ "יודעין לשער כמה טיפות יש בים") — מ"מ, מזה גופא שאומרים על ים "מים שאין להם סוף" מוכח שהריבוי הגדול ביותר של מי הים הוא עד כדי כך שאפשר לומר ע"ז ע"פ תורה "אין סוף" (כשם המושאל עכ"פ)⁷².

(68) ראה מ"ג שם.

(69) ויש לומר, שהטעם שנקט הרמב"ם הלשון "כמר (מדלי)" הוא נלא רק משום שכ"ה לישנא דקרא (ישע"י מ, טו) כ"א גם בכדי לרמז על התוכן ד"מר" לשון מרירות, שע"י זשאדם מתכוון בדברים האלו. וירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו... וימצא עצמו שהוא ככלי מלא

בושה וכלימה ריק וחסר" (ל' הרמב"ם שם

פ"ד ה"ב. וראה גם שם פ"ב ה"ב).

(70) יבמות קבא, א. ושי"נ. רמב"ם הל' גירושין פ"ג ה"ו.

(71) הוריות י, סע"א.

(72) ולהעיר מ"אור התורה" בראשית (כך ו) תתרט, א כדוק הלשון "לשער כמה טיפות יש בים" — שהוא ע"ד

י. ועוד יש לומר: מקרא מלא דיבר הכתוב⁷³ "כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא" — שלעולם אין הים מלא. ועפ"ז י"ל, שזה שאומרים על מי הים "מים שאין להם סוף" זהו מפני שנמאחר שהים אינו מלא — יכולים ליכנס בו ויבכח יש בו מים בלי גבול: מי הים בפועל הם בגבול ויודעין לשער כמה טיפות יש בים, אבל בכח — אין הים מלא מכל הטיפות הללו — זהו המקום של מים שאין להם סוף.

ומאחר שהענינים של מעשה מרכבה הם למעלה מהגבלות הבריאה וגדריה — הרי הם כענין של ה"ים", (מים) אין להם סוף.

ועפ"ז מובן גם מה שהרמב"ם מוסיף בסוף ספרו את סיום הכתוב "כמים לים מכסים": כזה הוא מרמז, שאע"פ שבאותן הימים "ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם" — אבל מכיון ש"דעת בוראם", זהו תמיד (גם) למעלה מהנכרא, "כמים לים מכסים" (והשגתו היא רק כידיעת השלילה, כנ"ל).

לימוד מעשה מרכבה ומעשה בראשית

יא. מכל הנ"ל ישנה גם הוראה בנוגע ללימוד הענינים דמעשה מרכבה ומעשה בראשית:

כתב הרמב"ם בהקדמת ספרו (ב"מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) שבספר המדע כלל את "כל המצות שהם עיקר דת משה רבינו ע"ה וצריך אדם לידע אותם תחילת הכל". שמה מובן בנוגע לספר המדע גופא, שהענינים שהרמב"ם סידרם בריש ספר המדע וקראם בשם "הלכות יסודי התורה" — צריך ללמוד אותם עוד לפני הלימוד של הענינים האחרים שבספר המדע (ועל אחת כו"כ — הענינים שבי"ג ספרי היד שלאחרי זה).

שיר עצמו בכח שאינו גבול כ"א מקור עכ"פ לגבול".

(73) קהלת א, ז.

ובהלכות יסודי התורה עצמן — צריך לדעת לכל לראש את "יסוד היסודות ועמוד החכמות". ומאחר שכל "עניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו... שחכמים הראשונים קוראין אותו פרס"⁷⁴ בהכרח לידע אותם כדי לקיים את "יסוד היסודות כו' לידע יש שם מצוי ראשון כו'" (כנ"ל בארוכה) — נמצא, שנוסף להחויב ללמוד את הענינים אלו בכלל, צריך להקדים את הלימוד של הענינים הללו לפני הלימוד של שאר עניני התורה⁷⁵.

יב. לכאורה עפ"י צ"ע דברי הרמב"ם בזה⁷⁴: "ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרס אלא מי שנתמלא כרסו לחם ובשר... לידע האסור והמותר כו'", שהענינים של פרס (שבארבעה פרקים אלו) צריך ללמוד רק לאחר שכבר ידע כו"כ (לחם ובשר של) הלכות התורה.

ויתירה מזו: כתב הרמב"ם בהקדמת ספרו⁷⁶: "אדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם". היינו שלאחר לימוד תורה שבכתב אין לומדים שאר ספרים של תורה שבעל פה (ופשיטא שלא "הוויות דאביי ורבא"⁷⁷, או מילא כרסו בלחם ובשר) — אלא הדבר הראשון שהרמב"ם מלמדו הוא — מעשה מרכבה ומעשה בראשית!

זאת ועוד, ד' פרקים אלו סידר הרמב"ם בספרו שעליו הוא כותב בהקדמתו⁷⁶ שהוא "לקטן ולגדול", ופשיטא שקטן לא מילא כריסו לחם ובשר.

יג. והביאור בזה⁷⁸ — שהרמב"ם מתרץ כ"ז בדיוק לשונו "אין ראוי לטייל בפרס" (הוא משנה מלשון חז"ל⁷⁹ שהוא מביא כאן גופא "ונכנסו לפרס"): "לטייל" אין מובנו כלל ליכנס, אלא ההעכבה בפרס

74) ל' הרמב"ם פ"ד הי"ג.

75) ראה ג"כ אגרת תחיית המתים שלו

ספ"א ופ"ב. וראה ראש אמנה פ"ט.

76) בסופו.

77) ל' חז"ל סוכה כח, א — הובא

ברמב"ם הל' יסודות שם.

78) ראה ג"כ "הדרן" הנ"ל (הערה 5)

סעיף א והערה 6 שם.

79) חגיגה יד, ב (בגמ' לפנינו: בפרס,

ובע"י, רש"י תוס': לפרס. וכו' בכ"י

באריכות ובאופן של טיול, תענוג⁸⁰ — לעסוק בענינים אלו בהתבוננות עמוקה ורחבה⁸¹ עד שהוא מתענג על הענינים⁸², ואופן לימוד זה בפרדס צריך להיות רק לאחר "שנתמלא כריסו לחם ובשר"; וגם — כפסק הרמב"ם⁸³ "צוו החכמים הראשונים שאין דורשים בדברים האלו ברכים"⁸⁴.

משא"כ הענינים שבה' הפרקים ברמב"ם — הם בלי אריכות ההסכרה וכו', כמו שהרמב"ם עצמו מדגיש שהם רק "כטיפה מן הים ממה שצריך לבאר בענין זה" (ועד"ז במעשה בראשית — שהם "כמר מדלי") וכנ"ל. ואינם אפילו בגדר "ראשי פרקים" (כי אפילו ראשי פרקים של מעשה מרכבה אסור לדרוש ברביט⁸⁵ ועאכו"כ שלא — "לקטן ולגדול") אלא הם רק ידיעות כלליות (אבל יסודיות). שלכן אי"ז כלל בגדר ד"לטייל בפרדס.

יד. ולאידך: בנוגע ללימוד ענינים אלו באופן זה (ידיעות כלליות) כמו שהרמב"ם כתבם בספרו — הרי אדרבה: זה צריך ללמוד "תחילת הכל", כי "יסוד היסודות ועמוד החכמות" הוא — שתהיה לו ידיעה בהקב"ה, והלכות התורה האחרים עומדים על זה העמוד, ומיוסדים הם על זה היסוד.

ועל ידי העסק עתה בעניני ידיעת השם, זוכים בקרוב לימות המשיח, שאז (בלשון הרמב"ם, כנ"ל) "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".



שבדקדוקי סופרים).

(80) ראה כתובות סב, א. ובמדר"ל הובאו בערוך "לטייל" — ולהעיר מסנה' (קכ, א): נטייל בג"ע (וכריכו מקומות בוהר עד"ז).

(81) ובחגיגה שם "נכנסו" ואח"כ זה הציץ וכו'. — ועי"ג"כ מר"ג ח"א פל"ב

ואלך.

(82) ראה הגהות מיימוניות על אחר. (83) שם פ"ד ה"י-יא. פ"ב ה"יב. (84) וראה פתיחת הרמב"ם למר"ג, שמטעם זה (שאין לדרוש במעשה מרכבה ומעשה בראשית ברכים) כותב (במר"ג) רק ראשי פרקים וג"ז באופן של רוח כר. ע"ש.

ה.

ההוכחה למציאות הבורא

ד' ניסן, תשס"ו

היודעים מציאות ה' באופן חיובי או שלילי:

מענה:

מובן ופשוט שיודעים זה גם באופן חיובי, וההוכחה בזה היא — (א) כמו כשרואים ספר נדפס בעל מאות דפים, הנה פשוט בעיני הרואה שיש בית דפוס שמה סידרו כל האותיות באופן שמבארים עינים של שכל וכו', אבל לא שנשפך דיו ובמקרה בעלמא הרי טפות הדיו נסתדרו על מאות דפים בצורה של אותיות מבארות כמה דברים. והוא הדין — אלא שכ"פ ככה, כשרואים חתיכת עץ ואבן וכיו"ב ויודעים אח"כ מסידור האטאמים שבה שהם לא במספר של מאות ואלפים אלא של ביליוני ביליונים, וכולם מסודרים באופן מפליא ומתאים לחוקים קבועים ומדויקים עד הקצה האחרון, וכמבואר בארוכה עד"ז בחובת הלכבות, בכוזרי וכו'. וראה ג"כ ספר החקירה לאדמו"ר הצמח צדק. (ב) כמו שהאדם יודע מציאות הנפשות, בראותו חיות שבבע"ח וכיו"ב.

ו.

ההוכחה למציאות הבורא ומתן תורה

כ"ה אייר, ה'תשי"ט

...מובן אשר בנוגע לעצם השאלה אי אפשר במכתב לענות עלי' באופן ממצה, שלכן מוכרחני להגביל את המענה לאי-איזה נקודות עקריות. אבל תקותי שבכמה נקודות במכתבי יוכל להוסיף הסברה מרילי' מיוסדת על המבואר בתורתנו, וכפרט כספרי התסידות.

כן מובן וגם פשוט שאם ימצאו איזה מקומות או נקודות במכתבי

שלא נתבארו כל צרכן, הריני מוכן תמיד לענות על שאלות נוספות, או אפילו קושיות וסתירות, ואשתדל לענות עליהן כמיטב ידיעתי.

ובמענה על השאלה:

"האם יש דרך שאנו, כספקנים, נוכל להיווכח באמתת מציאותו של אלקים — ובכרירות, בלי שום פיקפוקים ואפשרות של פקפוקים?"

הנה, בכלל, יש שאלות הנראות כפשוטות ואשר לכאורה מטפלות בעניינים פשוטים, ולכן גם מנוסחות בכטויים פשוטים ורגילים, ואף על פי כן, דוקא שאלות כאלו דורשות זהירות יתרה, והבטויים דורשים פירוש מדויק. ובפרט בשאלה שדשו בה רבים זה מאות ואלפים בשנים, ובחוגים שונים ורחבים, שמהנמנע שכולם יכוונו לתוכן שווה בכל הפרטים. משום כך דין הוא שהבא בשאלה מסוג זה יפרש שיחתו ויגדיר הבטויים שמשמש בהם.

וכן גם בנוגע לשאלתם — שמבקשים הוכחה לאמתת מציאות אלקים, שענין "מציאות", וכן מה היא "הוכחה" בנוגע לדבר שנמצא, שמושגם מטושטש דוקא משום רכוי השימוש בהם, החל מילד קטן ועד לחוקר המדויק בכל עניינו בתכלית הדיוק; ולא פירשו דעתם בזה.

ליתר ביאור: ילד קטן, יש אומרים אשר בעולמו "מציאות" והוכחה על מציאות הוא רק דבר שיכול למשמש בידיו. ולסומא, למשל, הרי מצד עצמו מושללת כל המציאות של צבעים, המוכרח הוא לסמוך על שני שאומר לו שרואה צבעים וגוונים?

ובדרגה מפותחת יותר, "הכל" מודים בהחלט ובוודאות שכל פעולה מחייבת מציאות של סיבה ומקור לפעולה זו, ולכן כשרואים פעולות הרי אלו הוכחה מוחלטת למציאות "כוח" הפועל, אף על פי שאין בזה הוכחה באופן "ישר", ולכאורה נשאר מקום לספק. דוגמא בולטת בזה הוא — מציאות כוח העלעקטרי. האדם הוא בעל חושים, וחוש הראי' שלו מאמת מציאות הצבעים, כמו שחוש השמיעה מאמת מציאות הקול וכו' — והם נחשבים להוכחות גמורות וישירות. אבל אין לאדם חוש ל"ראות" את כוח העלעקטרי, אלא — כשרואה פעולות, היינו שמתלהט חוט, או שמודד העלעקטרי מתנענע וכיו"ב, אז בא לידי החלטה שיש מציאות של כח זה המכונה עלעקטרי — שלעולם לא

יראה אותו — והוא הסיבה והגורם לפעולות הנ"ל. וגם זה נחשב להוכחה חוזקת. ועל דרך זה בנוגע לכח המגנטי וכו'. ותפסתי את הדוגמא הנ"ל — כי כל מציאות העלעקטרי כ"כ מקובלת ורווחת בלי כל פיקפוק וצל של פיקפוק.

ולא זו אף זו, בדרגה מפותחת עוד יותר, הרי מקובל עכשו כאמת מוחלטת — מצד ההנחה שלכל פעולה יש פועל — מציאות הפועל אם דבר זה הוא אפילו "היפך" השכל. דוגמא לדבר — "מציאות" כוח המושך, שההוכחה על זה היא — תנועת עצמים גשמיים, שאין רואים כל סיבה לתנועות אלו, לכן מקבלים מציאות כוח המושך, אף על פי שמציאות כוח הפועל ממרחק, בלי שום אמצעי בינתיים, הוא ענין שאין השכל הכריא הולמו. אלא שרגילים כבר במשנה זו משנות הילדות והיא חוזרת ונשנית בספרי לימוד, עד שנעשה הדבר "פשוט", ענין שלמעלה מגדר הספק והפיקפוק. — הנסיון לבאר את כוח המושך באמצעות החומר "הדק" הנקרא איתר, הנה מוכרח שיהיו לממוצע זה כל כך הרכה תכונות הפכיות ומנגדות, עד שהוא מופרך עוד יותר מאפשרויות פעולה ממרחק בלי שום אמצעי בינתיים — אם אפשר שיהי' אבסורד גדול מזה.

איני יודע באיזה מקצוע מהמדעים עוסקים הצעירים והצעירות שפנו בשאלה הנ"ל, ואם עוסקים במדעים הנקראים, כביכול, מדעים מדוייקים. אבל דוקא בשטח מדעים אלה נתחדש בזמן האחרון עוד ענין בלתי מובן לגמרי בשכל הבריא, ואף על פי כן נתקבל אצל כל בעלי המדעים המדוייקים כמציאות ותופעה וכמעט שנתאמת הדבר גם אצל ההמון, אף שהוא בלתי מושג בשכל כלל, והוא שהחומר אינו אלא צורה מיוחדת של אנרגיא ושאפשר להפוך חומר לאנרגי' ואנרגי' לחומר, שאין לזה מקום בשכל כלל, אלא שרואים פעולות שאין עליהן כיאור ואם יקבלו הנחה הנ"ל יתבארו — וזה נחשב להוכחה מדעית שנתקבלה כמעט בכל מקום בתור הוכחה ברורה בלי שום פיקפוקים ואפשרות של פיקפוקים, כלשונם בהשאלה הנ"ל, אף שמצד השכל דבר זה הוא אבסורד לגמרי.

כיון שבנוסח שאלתם לא הגדירו כלל מה יקבלו בתור הוכחה לאמתת מציאותו של אלקים בברירות בלי פיקפוקים וכו' — הנני מניח שיקבלו אופן הוכחה כזה שמקבלים בנוגע להנהגתם בחיים היום-יומיים.

מנקודת הנחה זו, מובן שיש הוכחה מסוג זה על מציאות הבורא, ולא עוד אלא כמה הוכחות, וכנ"ל לא קשי' בזה אם מוכרח לאמר שמציאות זו לא נתפסת בשכל, או אפילו היפך השכל, כי כאמור, מקובל הוא אצל כל אדם החושב ומתכוון כהנעשה סביבו על מנת "לבאר" התופעות, שאין השכל קובע בזה ולא כלום.

ומהלך ההוכחה או ההוכחות בזה הוא על דרך כל ההוכחות שיש במדעים המדויקים, ועוד יותר — על דרך ההוכחות הקובעות את החיים היום-יומיים של כל אחד מאתנו.

כל המתבונן בפעולותיו בשבתו בביתו או בלכתו בדרך או בשכבו ובקומו יודה ולא יבוש שאין אדם דורש מעצמו שיכחון בעצמו יסוד של כל פעולה שפועל או של הנהגה שנוהג, אלא מקבל הוא עדות אחרים שבחנו את הענין. ורק במקום שיש חשד שאולי העדות מזויפת או שהעד ה' מושפע על ידי סיבות פנימיות או חיצוניות או שלא ה' שפוי בדעתו ותפס הענינים במראה עקום, וכדומה, שאז דורשים עוד עדים. וככל שירבה מספר העדים, וככל שיהיו שונים במעמדם ומצבם והחוגים שמשתייכים אליהם, אשר כל זה מרחיק את האפשרות של טעות או קנוני' וכו', כן תחזק ההוכחה בתור הוכחה מדעית ומוחלטת. ועל יסוד זה היחיד והכלל עושים כמה ענינים מעשים, תמידים כסדרם, מתוך בטחה גמורה שהדבר אמת ויציב.

וכן בנידון דידן.

ענין מתן תורה על הר סיני נתאמת דור אחר דור בתור עובדה שנתרחשה במעמד ששים רבוא הגברים לבד מטף ואם לכלול הנשים וכן האנשים למעלה מן ששים כו' הרי היו שם מליונים אחדים מיוצאי מצרים שעניניהם ראו ולא זו. והרי אין זו עדות מצומצמת לנביא אחד או חולם חלום או חבורה מצומצמת. ועדות זו נמסרה מאבות לבנים דור אחר דור, והכל מודים שלא ה' הפסק במסורה זו מאז ועד עתה ומעולם לא נגרע מספר העדים מששים רבוא ויותר אנשים שאין דיעותיהם

דומות זו לזו וכו', וגם אחרי שנפוצו בארבע פינות העולם הנה כל הנוסחאות שהגיעו אלינו מעובדה ומאורע היסטורי הנ"ל מתאימים בכל הפרטים. והיש לך עדות נאמנת ומדויקת יותר מזו?

אופן שני של הוכחה והוא ג"כ על יסוד ההנחה הנ"ל שכשרואים פעולות ותופעות והמסקנות מהם, זה קובע את הנוהג, ואפילו במקום שיש חשש להיזק והפסד וכו'. והוא — כשרואים דבר מסודר כולל כמה חלקים מסודרים ומתאימים בהתאמה וקואורדינציה מדויקת של חלקים שאין להם שליטה אחד על השני, הרי מסיקים מזה בבטחה גמורה שיש כוח מחוץ להם שהוא המקשר והמאחד את כל החלקים. ועצם העובדה שהוא המאחד ומקשר את החלקים מוכיח שהוא גדול וחזק מהם ושולט עליהם.

והדוגמא לזה, כשנכנסים לבית חרושת שכולו פועל באופן אוטומאטי, ואין רואים שום אדם שם, לא יעלה על הדעת, וכלי שום פיקפוקים, שאין אישם מכונאי גדול המקיף בדעתו כל המכונות וחלקי המכונות ושליט עליהם המרכיב ומאחד אותם ביניהם לבין עצמם וביניהם לבין מרכז כל הפעולות וכו'. ואדרבה, ככל שיעדר יד אדם בבית החרושת הנ"ל וככל שיפעול באופן אוטומאטי יותר — הרי זה מעיד על הפלאה המכונאית ביותר שאת וביתר עז.

ואם כך הדבר בהנוגע לבית חרושת, שהמדובר שם על דבר מאות או אלפים או אפילו רבבות חלקים, על אחת כמה וכמה המתכונן בעולמנו, בגולם עץ או אבן, או צומח וחי, ואין צריך לאמר מבנה גוף האדם, וכלשון הכתוב מבשרי אחזה, וכפרט על פי ביאור המדע שכימינו שכל דבר מורכב מביליונים אטומים, וכל אטום יש בו כמה וכמה חלקים זעירים יותר, שלכאורה ה" צריך לשלוט בהם עירבובי ואי-סדר מאין כמותו, ואף על פי כן רואים שיש סדר נפלא והתאמה מפליאה בין החלקים הקטנים והגדולים והכי גדולים, והתאמה בין חלקי העולם הקטן (מיקרוקוסמוס) עם חלקי העולם הגדול (מאקרוקוסמוס) וכו' וכו' — הרי ברור בלי כל צל ספק שיש שם "מכונאי" אחראי בעד כל זה.

מובן שלא נעלם ממני הנוסח הידוע שכל זה מתנהל על פי "חוקי הטבע". אבל חושבני למותר להדגיש שזהו ביטוי שאין בו כל תוכן של ביאור, אלא תיאור נוח של מצב השורר, היינו שעניני הטבע מתנהלים

על פי סדרים מסוימים. אבל לאמר ש"חוק הטבע" זהו מציאות בלתי תלוי בפני עצמה, ושמצאות זו שולטת על כל הבריאה וישנם אלפי מציאויות כאלה — מתאים למספר חוקי הטבע, הרי זה אבסורד הכי גדול. ואין אף אחד מאנשי המדע העוסק בשטח זה שיאמר זה. ואין הנוסח הנ"ל אלא, כאמור, בטוי נוחי וקצר לתאר מצב, בכדי שלא יהי' הכרח להכפיל על כל צעד ושעל תיאור ארוך של מצבים הכי פשוטים כביכול. אבל פשיטא שאינו מבאר ולא כלום.

*

ובעיקרו של דבר, כאמור הנני מניח שמבקשים הוכחה אשר לפי' יחיו חייהם בנוגע למעשה בפועל. והוכחה האמורה חזקה היא פי כמה מכל אותן ההוכחות והראיות אשר לפיהם מתנהגים בכל יום. ומה לנו דבר פשוט יותר, אשר כשהולכים לישון בלילה מכינים הכל בשביל הקימה בבוקר, אף שאין כל סברה בשכל שלמחר בבוקר תזרח השמש עוד פעם ויתנהלו כל העיניים בטבע כמו שהתנהלו תמול ושלשום, אלא כיון שעולם כמנהגו נוהג זה כמה ימים ושנים, בטח "חוקים" אלו ימשלו גם מחר ומחרתים, ועל יסוד "בטח" זה עושים השתדלות ויגיעה וכמה טרחות בשביל להכין הכל להנהגה מחר בבוקר, שאין לכל זה יסוד "בשכל", אלא אם כן יש בעל-הבית לבירה זו.

כאמור לעיל, יש להאריך בכל האמור כהנה וכהנה ולבאר עוד יותר אחדות מהנקודות, אבל תקותי שגם זה מספיק ונותן די חומר להתבוננות ולמסקנא, אשר טועים אלו האומרים שצריכים הם לחפש הוכחות למציאות הבורא אבל הבריאה עצמה מציאותה נעלית מכל ספק — בה בשעה שנהפוך הוא, ואדרבה: על פי תוצאות המדע הכי אחרונות בנוגע למציאות הבריאה, ובאיזה אופן "לתאר" אותה, יש מקום לספקיות הכי גדולים, ובפרט שלאחרונה מתרכבות הסתירות מתוצאות מדע אחד לשני, בכמה שטחים, נוסף על הספק המדעי הכי גדול והעקרי והיסודי: מי לידי יתקע אשר ההתרשמות בעיני או באזני או במוחי בכלל — יש לה איזה קשר עם מציאות שמחוץ לחושים והשכל האנושיים. מה שאין כן בנוגע לבורא, או כמלים אחרות, לפועל שפעל וסידר את כל הבריאה, שאין בזה נפקא מינה אם יש מציאות זולתי או רק רושם של מציאות, שהרי מושכל ראשון של האדם הבריא — שעל פיהן הוא

חי את כל חייו — הוא שלכל מציאות בעולמו שידוע אודותה — יש סיבה הפועלת מבפנים או מבחוץ.

עוד הערה עלי להוסיף, והיא, אשר מקרה בלתי נדיר הוא בטבע האדם שכשמביאים ראי' "פשוטה" — קשה לקבלה דוקא מצד הפשטות שלה. אבל תקותי שאין הדבר כן בנוגע להשואלים שהרי היסוס האמור לא בשכל יסודי, וגם אינו משפיע על ההנהגה — במעשה בפועל, וכנראה במוחש. ואחד מיסודות אמונתנו בכורא עולם ומנהיגו ובמעמד הר סיני וקבלת התורה ומצוותי' — שמעשה הוא העיקר.

ז.

ההוכחה למתן תורה בהר סיני

י"ד מנ"א, תשר"ט

במענה למכתבו... מלא שאלות וקושיות.

ותקותי שלמותר לבארו שבכלל לא זו הדרך לבוא לאיזה הישג שיהי' ע"י התחלה בקושיות, וכמה וכמה בבת אחת. באם רוצים להבין איזה שיטה, ועאכ"כ השקפת עולם, השקפה מקיפה את כל החיים, צריכים לבטל כל הנחה מוקדמת וכש"כ שצריך לבטל ההחלטה "מוכרח אני למצוא גרעון וחסרון, ומה טוב כמה חסרונות וכמה קושיות". ואף שאמרו חז"ל לא הביישן למד, מוכרחני לאמר, שסגנון מכתבו הוא לא שאלה בעלמא, אלא כמ"ש לעיל — קושיות ואפשר עוד יורד מזה.

למרות מה שכתבתי — כיון שדן הנני אותו לכף זכות שסו"ס כונתו רצוי, אלא שמי שהוא לא השפיע עליו להעמידו על אופן לימודי שיטה והשקפת עולם, ולא הוא האשם בגישה שבמכתבו וכו', הנני במענה על שאלותיו עכ"פ בקיצור, כי מטבע שאלות אלו, שהמענה עליהם מובן יותר כשנפגשים פנים אל פנים ובודאי שכמה מאנ"ש ומהישיבה בה הוא נמצא, היו עונים את הבא להלן על שאלותיו

האמורות, ובדבור שבע"פ. הרי אפשר — האריכות יותר וכיאר יותר בנקודה שהשומע מתעכב עלי' ביחוד, והרי במכתב לא תמיד אפשר להבחין מה אינו מובן ביותר, ומהו מהיכי תיתי.

(א) האפשרי להוכיח שהתורה ניתנה מסיני ע"י הקב"ה.

ההוכחה כזה מבוארה כבר בכמה ממכתבי, ולא עוד אלא — גם בספרי גדולי ישראל שנדפסו מכר"כ זמן, ובהבאת דוגמא מחייו הוא בפועל, ברוב המכריע של כל עניניו, כוונתי: כשעושה פעולה אפילו כזו הדורשת ממנו בזכו מרץ או נתינת ממון וכו', אינו דורש מעצמו לכחון מקורם במאה אחת, שבודאי תקרימנה התוצאות דבזכו זה, אלא שסומך בזה על אחרים, ודוגמא פשוטה, כשקונה כרטיס לנסוע למקום שהוא, אינו ניגש מתחלה להמכונה ולהרכבת לבדוק אותה, ללמוד החכמה שבזה, שיהי' בטוח שיכול לנסוע בכרטיס שלו ויגיע למחוז חפצו, וכן הוא לא רק בענינים ששכר ההשקעה בא תיכף ויוכל להוכיח בזה לאחר שעה קלה, אלא אפילו כהנוגע לענינים שהתוצאות תבואנה לאחר כו"כ שנים; כשיבקר את עצמו — יורכח, שסומך הוא לא על ידיעת עצמו, אלא על מה שמסרו אנשים נאמנים, ובלבד שלא יהיו אנשים אלו חשודים לשקר ושלא יהיו מעונינים להוליכו שולל. וככל שיגדל מספר אלו המעידים על נכונות הענין, תגדל אצלו ההחלטה שיש לסמוך עליהם, ועוד יותר, שאפילו בענינים שהם שאלת החיים, והמות, ולדוגמא נתוח רציני, ר"ל, סומכין על המנתח, באם יש בידו תעודה, שגמר לימודו אצל מנתח מומחה לפני עשר ועשרים שנה ומעידה שרופא טוב הוא, ומה טוב באם באים עוד עדים ומעידים, שהוא טיפל בהם והצליח, ובבטחה על העדות האמורה מרשים לבן-אדם לעשות נתוח הכי רציני, אף שאחד הוא וכן תמורה, וגם הוא בעצמו אומר שעלול לטעות או להכשל בהנתוח, אף שכ"פ הצליח בנתוחים כגון אלו, וכל היסוד בזה הוא שסומך על עדות של אנשים אחרים, אלא שבענינים רציניים אין מסתפק בעדותו של איש אחד או שנים או שלשה, כ"א חוקר ודורש לעדותן של הרבה אנשים, ועוד רווחה יותר הנהגה האמורה, בכל הענינים הקשורים כמה שקרה בדורות שלפנים, שבזה הרי אי אפשר להבחין עתה האם כן הוא, ככל זה אין איש נורמלי שיהי' ספק אצלו בדברי בני אדם, של ג' וד' חוקרים היסטוריים ואפילו באם בפרטים סותרים אחד לחבירו, מכריע דעת הרוב ובפרט אם הרוב הוא

הכי גדול — אחד לגבי עשרה מאה ואלף, שאז עדות זו מתקבלת לאמת מוחלטת.

אחרי הקדמה זו: הענין שהתורה ניתנה בסיני ע"י הקב"ה, אינה סברה שנתחדשה בתקופתנו זו שהרי שמענו אותה מאבותינו ואבותינו מאבותיהם הם, וכך עולה מסורה וסיפור זה מדור לדור, ונבכל דור נמסר הספור בנוסח מדויק — ע"י מאות אלפים אנשים מחוגים שונים אחד מהשני בתכלית, ובכ"ז — בנוסח שזה, כי מהזמן דמתן תורה לא הי' אף פעם שהמסורה נשתנתה ואפי' מאו"ה, ועד להדור בניהם של אלו בנ"י שנכנסו לארץ עם יהושע, שהם שמעו מאבותיהם יוצאי מצרים, שהם עצמם עמדו בהר סיני ושמעו הקול יוצא אנכי הוי' אלקיך.

מובן וגם פשוט, שבאם הי' לפתע פתאם מתחדשת שמועה האמורה באחד הדורות שבנתיים, הרי אי אפשר שמאות אלפים יתדברו ביניהם להפיץ שמועה, שהי' הענין דמתן תורה ובודאי הי' אחד אומר לחברו: מה זה חדשה בארץ, שלא שמענוה מעולם. כשיתבונן בכל האמור יוכל להרחיב כיוון מחשבה זו יותר, וכנ"ל תקיפה היא יותר וביותר לגבי כל העינים שסומך בהם על השמועה כמה שקרה לפני עשר ועשרים שנה.

ב) אין מקום להקשות על האמור; שהרי גם הנוצרים והמושלמים מונים כמה מליונים נפש — כי כנ"ל חילוק יסודי בזה, שמסורת הנוצרים מצטמצמת סו"ס — לאיש אחד (השליח שאול) או לכל היותר לעשר או לשנים עשר השלוחים, שהם אמרו ששמעו ממי שהוא נוסח פלוני, אבל להם עצמם לא נתגלתה "נבואה" זו וכו'. ז.א. שמצטמצמת המסורה לאיש אחד בר"ד — העלול לטעות ולשגיאות בשוגג או במזיד. ועד"ז הוא גם בהמושלמים, שהתחלת "אמונתם" היא, שכאשר חזר מוחמד מן המדבר, סיפר ששרתה עליו "נבואה" וכו' וכו'.



במענה לשאלתך: כיצד ניתן לוודא את אמיתות הדת היהודית לעומת דתות אחרות, ולהוכיח שהיא דת האמת.

מקרה אני שלא תראה זאת שלא כראות אם אצטט פה מדבריו של שלמה המלך, החכם מכל האדם "...אשר עשה אלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ד' כ"ט). במלים אחרות, לעתים תכופות מכלכל האדם עצמו ע"י העמקת חקר ללא כל צורך, בשאלות וחשבונות לגבי דברים שיש לקבלם כפשוטם ואינם מהווים כל בעיה. ומסתבר, שככל שאדם משכיל יותר, כך נוטה הוא יותר ויותר לחפש "חשבונות", וכתוצאה מכך מביך את עצמו יותר ויותר.

הדבר מזכיר אפיזודה אותה סיפור לי פרופסור לרפואה. היה זה בתקופה בה עסק בלימוד האנטומיה, ובמיוחד באנטומיה הרגל, דהיינו בתאור השרירים השונים וכו' אשר מספרם מגיע למאות, וכולם מתואמים להפליא בעת בצוע תנועת ההליכה. כשהתעמק מאוד בכל הפרטים (בהיותו איש משכיל ביותר) נוכח לפתע שההליכה קשה עליו ביותר, משום שתוך כדי ההליכה ניסה לנתח את פעולת כל שריר, פרק וכדומה. מוסר ההשכל ברור בהחלט.

ועתה לשאלתך:

ראשית, אציין בקצרה את הבסיס ההגיוני של האמת שהתורה והמצוות נתנו לנו — היהודים, בהתגלות אלוקית. לא קשה להוכיח זאת, מאחר שההוכחה זהה לאותן הוכחות הבנויות על עדויות שיש לנו לגבי מאורעות היסטוריים מדורות עברו, אלא שבמקרה זה הן חזקות ומשכנעות יותר. על מנת להדגים: הרי אם ישאלוך כיצד תאמת את קיומו של הרמב"ם (אותו הנך מזכיר במכתבך) בעל "היד החזקה", ספר המצוות וכו'. ודאי תשיב כי בטחונך בקיומו נובע מן הספרים שכתב. למרות שחי לפני כ-800 שנה. הרי ספריו כיום מועתקים מכתבי יד קודמים, ואלה מקודמים להם, וכך כלי הפסק, עד שמגיעים לכתב היד המקורי שנכתב בידי הרמב"ם עצמו. השתלשלות זו מתקבלת כהוכחה מספקת, למרות הסתירות ואי הדייקים המתגלים מספר לספר. סתירות אלו אינן מערערות את ההוכחה האמורה, כי אם מעודדות את המאמצים לתרצן. מתוך ודאות שכל הספרים נכתבו על ידי אותו מחבר.

הוכחה מעין זו היא המאמתת כל עובדה היסטורית, אשר אנו עצמנו לא היינו עדים לה, ובני אדם מקבלים אותה ללא תהיות, מלבד אלו המעוניינים בסילוף ההיסטוריה מתוך סיבה כל שהיא.

רבים המקרים בהם מהימנותו של מאורע היסטורי מבוססת על עדות קבוצה קטנה של בני אדם. ואף כאשר יש מקום לחשוד שאותם עדים לא היו חסרי אינטרסים כגדון, הנה כל עוד שאין הכרח בהטלת חשד (וביחוד כאשר באמינות העדים יש בידינו לבדוק את העדות), הרינו מקבלים את המאורע, עליו מעידים, כעובדה קיימת.

עתה נניח ששש מאות אלפי הורים יאמרו היום לילדיהם: "הבוקר התאספנו, אתם ואנחנו, במקום מסויים וכולנו שמענו קול ממורמים קורא בפנינו את עשרת הדברות". הילדים לא יקבלו זאת כיון שישאלו "אם כלולנו היינו שם מדוע לא שמענו ולא ראינו דבר?"

נשתמש בהנחה אחת בלבד ונאמר, שדרך התגובה האנושית לא השתנתה במהותה במהלך הדורות, ויש להניח כי תגובתם, לפני דור, שני דורות ועד אותו דור בו היו אותם הורים עדים למאורע של מתן תורה, לא היתה שונה מהתאור הנ"ל. כדאי להרגיש שנית, שלאורך שרשרת ארוכה זו של מסורת לא היה אף הפסק או פרצה, ומספר המעבירים של אמת זו מדור לדור לא מנה אף פעם פחות מאשר מאות אלפי בני אדם, כיון שלא היה זמן בו היו פחות ממליון יהודים בעולם — יהודים מכל שטחי החיים. בכל דור ודור של קיומנו הבלתי פוסק התקבל מאורע זה כמהימן, והטקסט של עשרת הדברות נשאר זהה בכל דור ודור. וברור הדבר שאי אפשר להכחיש עדות זו, לפי כל כללי ההוכחה המדעית המקובלים כיום.

דבר דומה אי אפשר לומר לגבי שום דת אחרת מאלו שהוזכרו על ידך, כגון בודהיזם, נצרות, איסלם. לגבי דתות אלו ישנן פרצות ברורות ברצף הדורות, או שמקור המסורת מצטמצם עד לאישיות אחת בלבד כמו בודהה, מוחמד או מייסד הנצרות שהעביר את משנתו לקבוצה של שליחים.

מהו ההכרח שהתורה היא מסיני, אם רק מפני הקבלה, הרי זוהי ג"כ הראי' של שאר דתות — להבדיל בין קדש לטומאה.

מענה:

לפלא שכנראה לא קרא הנדפס עד"ז בחוברת... שהחילוק בהנ"ל הוא חילוק עיקרי, שכמו שאפשר שאיש אחד הטעה בני דורו, או שאפילו איזה אנשים יחד התדכרו והטעו בני דורם, או שאפילו חוג אחד של אנשים הטעו בני דורם מפני שהי' להם איזה טעם משותף לכולם שרצו להטעות בני דורם. וזהו נוגע לכל הדתות — של הנוצרים, הישמעאלים, אנשי הודו וכו', שהתחלת הדת היא שאיש אחד אמר לאחדים מתלמידיו אשר נגלו אליו האלקים ומסר לו מצות והוראות חוקים וגזירות. כן הוא בכל הדתות שבעולם מבלי יוצא מן הכלל, לבד דתנו ותורתנו הוא — שיודעים אנו אודותם מהדורות שלפנינו, שאלו מבני ישראל בדורנו זה, שמעו זה מאלו שבדור שלפנינו, וכן דור אחר דור עד הדור שעמדו אצל הר סיני, אשר שש מאות אלף אנשים מבני עשרים עד ששים ונוסף עליהם איזה מיליונים של צעירים מגיל זה וזקנים מגיל זה נשים וערב רב שמעו כולם בבית אחת: אנכי ה' אלקיך וגו' לא ע"י ממוצע אלא מפי הגבורה, ובשש מאות אלף רגלי וכל הנ"ל היו אנשים מסוגים שונים, עמי הארץ וחכמים מלומדים, עשירים ועניים כו' וכו', וכולם שמעו בנוסח אחד דברים אחדים, ומסרו זה בנוסח אחד לבניהם ובניהם לבני בניהם עד לדורנו זה. ובדאי ידוע שכל הרעפארמער והקאנסערוואטיבים — התחילו רק איזה עשיריות שנים, ועד אז הנה, אף שהיו יחידים אפיקורסים, אבל מיליונים ומיליונים אמרו אותם הדברים באותו הנוסח כו', ובמשך כל חיי עם ישראל לא הי' אף רגע אחד שלא תמסר מסורה זו ע"י מאות אלפים אנשים ונשים בבית אחת, ואין אף ענין אחד בכל העולם כולו שיש עליו עדות נאמנה כ"כ כמו הענין דמתן תורה.



ח.

טענת חוסר האמונה — אשליה

ט"ו באב, ה'תש"כ

...והערה כללית בנוגע לספרו, וכן כנראה לא הובלטה כל צרכה השקפתי בזה במכתבי מענה מאז לחוג מושפעי, והיא, אשר פנימית נקודת המענה שלי על שאלותיהם מאז, ועד"ז על השאלות אשר בספרו האמור, היא שאין זה אחת כלל וכלל שאינם מאמינים. ומשל למה הדבר דומה — להאומר שאינו מאמין באכילה ושתי' ושלוש פעמים בכל יום אוכל ושותה. וההוכחה על זה היא, שבטבע האדם לקבל בהחלט מסקנות שסמכותן פחותה ביותר בערך הסמכות של כמה שיטות פילוסופיות ואין צריך לומר בערך סמכות אמונת ישראל, ולחיות על פי מסקנות אלו ועד לענינים שהם בגדר סכנת נפשות (ולדוגמא — טיסה באוירון), ואדרבה מביט על כל איש שאינו מתנהג באופן כזה כעל בלתי נורמאלי וכאדם שאינו מן הישוב. שמזה פשוט, שמסקנות כאלו שהראיות עליהן חותכות — ובהרבה — יותר מהאמורות, בודאי שמתקבלות ומגדירות את כל האדם. ואין בכל זה כל פליאה שפלוני משלה את עצמו לומר שאינו מאמין, בהתבונן בהתרצאות שמסיק מהשלי', שבדרכי דרובא הן הסרת ההגבלות, הן בנוגע לסור מרע והן בנוגע לועשה טוב. שמזה מובנת סיבת ההשלי' האמורה — שהיא בכדי להקל על עצמו את חייו ו"להיפטר" מקיום מצוה עשה ולא תעשה, ולחיות את חייו מבלי כל רסן.

מובן שדברים האמורים הם בתחלת הסטי' מן הדרך, אבל לאחר זמן של הנהגה באופן האמור, הרי מתאים לתכונת האדם, הרגל נעשה טבע, הן בנוגע להנהגה והן בנוגע להשלי', שמרוב הפעמים שפלוני משנן לעצמו שאינו מאמין — הוא מצליח להשלות את עצמו. וההוכחה שאין זה אלא אשליה היא — כשקורה מקרה מזעזע, הבוקע את השכבות החזוניות שלו ונוגע עד לנקודה הפנימית, שאז מגלה הוא את עצמו אשר מאמין הוא. — ואם תמצא לומר, הרי הנ"ל — העתקה מהמבואר בתניא פרק י"ט. ועד"ז במאמר ליום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר באחי לגני ובכ"מ.

ולפלא קצת, שבספרו אין אפילו קא סלקא דעתך על דרך האמור, וכן לא מצאתי במכתביו אלי שעד עתה.

בחתומה מעין הפתיחה, תקותי שמפרסם ויפרסם בנוגע להכעש"ט, אישיותו ותורתו וכו', ות"ח מראש אם ישלח העתקה לכאן.

פשוט שכהנ"ל הוא גם ע"מ למסור למושפעיו שי'.

המערערים על האמונה — הסיבה לכך

ד' ניסן, תשט"ו

והנה כל הנ"ל הוא פשוט ומוכן ביותר, ומה שיש מערערים על זה (און מען דינגט זיך), הוא רק מפני שזהו המוצא היחידי שלהם לתרץ לעצמם אין עובדים על מצות תורתנו תורת חיים, והרי מתביישים לומר שגדול כח התאווה שאינם יכולים לעמוד נגדה, ובמילא רוצה להסביר ולהסיר הקולר מצוארו ולהטיל ספק בעצם הדבר, ובכלל — הנה צריך לדעת ברור בזה, שאחת משתי אלה, או שמאמינים בתורה מן השמים ואז מוכרח הפסק שהוכא ברמב"ם שכל האומר תורה כולה מן השמים חוץ מאות אחד ה"ז היפך יסוד האמונה, ובאם אין רוצה לקבל הוראות התורה הרי באופן אוטומטי מטיל ספק הוא גם באנכי ה"א שבתורה שבכתב. ואותם שמאמינים שהשי"ת הוא הבורא עולם — ביום הכפורים ובשעת אמירת יזכור בבית הכנסת, משא"כ בכל השנה ובימות החול, ה"ז היפך השכל הבריא, ומי שמאמין בזה לתומו, מקומו בבית החולים לחולי הרוח, ר"ל, אלא שכנ"ל כמה אנשים שאין רצונם להלחם נגד היצר שלהם ומנסים לתרץ עי"ז העבירות שעושים.

והשי"ת יצליחו להיות שליח טוב, שעל ידו תומשך האמונה האמיתית בבני קהלתו, וכפרט בהימים ערב מיכלא דמהימנותא ומיכלא דאסותא המחזקים את האמונה הפשוטה והטהורה אצל כל אחד ואחת מישראל, וע"פ מרז"ל אשר התינוק (בשכל) משאכל מאכל דגן (וכמבואר בדא"ח שזהו — מצה) קורא לאביו — אבינו שבשמים.

הפיכה למיעוט המאמינים

ב' אלול, תשי"ז

במענה על מכתבו,

מפני מה מעטים הם המאמינים בה' בתורתו ובמצותיו.

והנה כבר נאמר בתורתנו הקדושה, כי אתם החנעט מכל העמים, והרי בריאת העולם הוא ע"פ חכמתו ורצונו של הקב"ה, וכהתרגום יונתן על הכתוב בראשית ברא, כחוכמתא, והוא וחכמתו ודעתו אחד, וכתיב החקר אלקה תמצא וגו' וכמבואר ברמב"ם ובכ"מ בארוכה, בכל זה נמצא גם קצת ביאור בנקודה האמורה בכ"מ ומהם הקדמת הרמב"ם לפירושו על המשניות, קרוב לסוף ההקדמה, וז"ל: ונשאר ככאן שאלה אחת וכו' מדוע המציא הקב"ה כל האנשים וכו' ואנו רואים שרוב בני אדם וכו', עיי"ש.

והנקודה התיכונה בזה היא, אשר האיכות חשובה יותר בערך מאשר הכמות, ז.א. שאיכות יתירה שמשכנה בכמות קטנה, מכריעה כמות הכי גדולה, כאם רק איכותה פחותה.

ט.

להנציל מספיקות באמונה — העצות

כ"ט שבט, תשי"ז

במענה על מכתבו בו כותב אודות השינוי שראה לפני מספר חדשים אשר נפלו לו לפתע פתאום שאלות סרק וספיקות ולא הועילו החזוקים מכל מיני ראיות וכו'.

והנה רואים במוחש בענין כגון זה שהעצה היותר טובה כנגון דא היא להסית דעתו משך זמן מכל הענין ולא להכנס במלחמה עם מחשבות בטלות אלו, וברובא דרובא נחלש ע"י זה הפקפק הספיקות והשאלות.

והביאור ע"ז הוא כי הספיקות ושאלות כאלו באים מבחור, כי הרי על כאו"א מישראל נאמר שהם מאמינים בני מאמינים, ודבר הבא בירושה משך עשירות דורות פשיטא שחזק הוא ואיתן, אלא שמפני כמה סיבות צדדיות לא תמיד פועל זה פעולתו בגלוי ואפשר שדברים נגדים והפכים יכסו עליו ויעלימו עליו, וע"י מלחמה עמהם הרי המלחמה עצמה מחזקת את מציאותם ומוסיפה גם חשיבות (ע"ד איסורה אחשבי"). משא"כ היסח הדעת ואי שימת לב לגמרי מבלי להכנס לכל שקו"ט איזה שהיא, אלא היסח ע"י עסק בענין של הכנה ושכל מסוג אחר בהחלט מחלשים את האחיזה של דברים זרים ומנגדים אלו בנפש האדם ומהלך מחשבתו.

ומובן שלהפטר ממחשבות זרות אי אפשר כי אם על ידי מחשבה טובה אחרת, כיון שהמחשבה משוטטת תמיד ואי אפשר לה להיות פנוי מכל וכל, וכשמתעמקים בחזק במחשבות אחרות בעיני תורה תורה אור ה"ז דוחה הרבה חשך.

מובן ג"כ שצריך להתבוננות איך זה קרה שענין זר ומנגד נאחז בנפש וע"פ המבואר בספרי מוסר ועוד יותר בספרי חסידות, ה"ז בא מעניני ח"ן ומאי זהירות בהנוגע לדברים בטלים, ולכן ביחד עם היסח הדעת האמור צריך לנהוג בלי נדר להיות זהיר מכאן ולהבא בטבילת עזרא להסיח דעתו לאיזה זמן מעניני ח"ן אפילו חתיקונם (עיין שו"ת הצ"צ שער המילואים סימן ס"ב) ולהרבות באותיות התורה והתפלה נתינה לצדקה עכ"פ סכומים קטנים והשפעה על הנוער לקרבו לתורה ומצותי וע"פ מרז"ל כל המלמד בן חברו תורה כאילו ילדו, ולכל לראש להסתדר באופן דעבדו ה' בשמחה, וכמבואר בתניא בכ"מ, וכשיסיתו היצה"ר איך אפשר לו להיות בשמחה בידעו מעמדו ומצבו ימשיכו לספר תניא קדישא בו מבואר בארוכה שאין לערב שמחת הנפש בעצבון הגוף (ויעוין רמב"ם סוף הל' לולב), ואיך שלכל ענין יש לו זמנו, וכשעומדים בתוקף הרצון ואוחז בעבודה מתוך שמחה — מצליחים גם כזה ובחוספת מיוחדת הסיוע מלמעלה ע"פ המבואר בזהר הק' ח"ב קפ"ד ע"ב ד"ה חזרה דבר נש כו' עיי"ש היטב.



א' אדר ב', תשי"ז

באם נשמר אצלו העתק מכתבו, ויעבור עליו עוד הפעם, יראה בפנימיות מכתבו אשר תודה לא-ל חבר הוא לעם הנקראים מאמינים בני מאמינים, גם הוא מאמין בן מאמין, אשר עצם הכרה זו ממחרת להפטר כליל מרעיונות של ספק הבאים מבחוץ מסביבה זרה ומסיבה מנגדת, וביחוד חשובה המהירות בזה, כיון שכפי כתבו יש בידו יכולת להשפיע בחוג מסוים לקרבו לאבינו שבשמים, שלכן כל רגע יקר הוא ביותר וכיותר כיון שנוגע לרבים, והרי שירותו בצבא צריך ה' להרגילו בהענין דקבלת עול מילוי פקודה גם קודם הכנת מטרת הפקודה, ובלבד שתבוא ממי שעומד למעלה היינו עכ"פ באיזה דרגא, לו יהא אפילו ע"פ מינו בני אדם, עאכ"כ כשהדברים מכוונים למילוי פקודתו של מלך מה"מ הקב"ה וק"ל. ובספיקות כהאמור הטוב והנכון ביותר הוא מבלי להכנס בפלפולים אפילו לא בפלפולים עם עצמו, וע"ד שנאמר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשכונות רבים, אשר עי"ז תמחרו גם שחרורו מהספיקות, וילך לבטח דרכו דרך מלכו של עולם כפי שהורנו בתורתו תורת חיים, ואשמח לקבל ממנו בשורה טובה שמתקדם בדרך זו וכן מאופן הסתדרותו בעיני פרנסה.

הדאגה על חפרון באמונה — הוכחה שמאמין

ט"ו אלול, ה'תשי"ח

...ואחרון עיקר, כמענה על הבא ראשונה במכתבו, שכשאינ אמונה כנה בלב כו' ולזה שרוי בדכאון כו'.

שמעתי סיפור מכ"ק מו"ח אדמו"ר שפעם התאונן חסיד לפני כ"ק אדמו"ר הצמח צדק על שנופלים לו ספיקות באמונה, ושאל אותו הצמח צדק: ומה איכפת לך? וענה החסיד בהתרגשות הכי גדולה, וכי מה זו שאלה מה איכפת לי, הרי כו' וכו'. ואז אמר לו הצמח צדק: הרי זה גופא הוכחה על מצבך שמאמין אתה וכו'.

וככל סיפורי צדיקים גם מסיפור זה יש ללמוד כמה דברים. ובהנוגע לנידון דידן, הדאגה על חוסר אמונה כנה, הרי זה גופא הוכחה שישנה בפנימיות הנפש, אלא שמה שהוא מכסה עליה, או בסגנון לשון החסידות, מפסיק בין הפנימיות והחיצוניות. וכשיודעים שזהו המצב, הרי

ידיעה והכרה זו מכוונת את העבודה להסרת ההפסק וביטולו. אבל פשיטא שלא על ידי דכאון המביא לחלישות מרץ פעולות — יוסר ההפסק והמחיצה ואפילו לא תתמעט, ואדרבה.

ויהי רצון שיקיים בו מה שכתבתי במכתבי הקודם, שיעבוד השי"ת בשמחה ובטוב לבב, ובפרט שאפילו לדידי' אין זה מונע מהתכוננות בצדדים השליליים, כמבואר בתניא, אלא שחבל על הזמן שאפשר לנצלו בענינים שמצד ימין לבלות אותו בטיפול בצד שמאל באם הוא בבחינת שינה ואינו פועל.

בברכה לבשורות טובות ולכתיבה וחתימה טובה.

לימוד החסידות — מחזק האמונה

...חזוק בעיני אמונה ובטחון וכו': ילמד חסידות בשופי ויתוסף בכל הנ"ל.

מצה — סגולה לחיזוק האמונה

ד' ניסן, תשט"ו

...בהנוגע לחלוקת מצה שמורה, ומוסגר פה העתק המכתב — הנה פשוט שגם בשנה זו חל הדבר, כי הרי התורה נצחית היא, ולדאבונו ולצערנו עדיין ישנם כו"כ אנשים הזקוקים להתעוררות ולתעמולה שאודותה מדובר בהשיחה, ומובן שכל המרבה בסוגי מקבלי השמורה וכל המהדר בשמורה זו כפי האפשרי — ה"ז משובח. וכבר ידועה הבטחת האריז"ל שהנזהר במשהו חמץ במשך ימי הפסח וכו', ומצות הסדר ובפרט מצה האמצעית — הרי היא העיקר בזה, כי ה"ז דאורייתא גם בזמן הזה, ונקראת מיכלא דמהימנותא ומיכלא דאסוותא שמחזקת האמונה בתוככי כאו"א מבני ישראל.

חלב עכו"ם — גורם לפסיקות באמונה

כ"ח טבת, תשי"ח

...במ"ש אודות האברך.... הנה מה שאמרתי לו בהנוגע לחלב

עכו"ם הוא — ע"פ סיפור הידוע מכ"ק מו"ח אדמו"ר (וכמדומה גם נדפס*) — שחלב עכו"ם מעורר ספיקות באמונה, ואלו הדברים שאמרתי לו, ושאם ככל הזמנים היה צריך להזהר מהנ"ל כמובן ופשוט, על אחת כמה וכמה הנוער דארצוה"ב ובפרט כאלו הלומדים במוסדות ששם תערובות טוב ורע, ולאום מלאום יאמץ, וד"ל. ומ"ש אודות בריאותו של הנ"ל, כמדומה לי שאמר ברור — אשר נמצא ב... ולביתו בא רק לעתים רחוקות. בכל אופן, הרי אין הענין בידי לשנות מהאמור בפירוש. ופשיטא שא"א למי שהוא לקחת על עצמו אחריות להעלים ענין שכנ"ל מתעוררים ממנו ספיקות באמונה. במה שמקשר זה שנמנע להשתמש בכליו של הוריו שי' — אינו מובן, שהרי למאכלים של חלב ישנם כלים מיוחדים, ובמילא אין זה נוגע לכל הכלים ובמילא לכו"כ מאכלים.

בשאלת הנ"ל אם להחליף מקום לימודו לישיבה אחרת, הרי הישיבה שאודותה כותב — שם לה ששם מורים ברוח יר"ש, ובעוד כמה ענינים דכשרות שמתוקנים בטוב. וכודאי גם בענין דחלב ישראל. ובמה שאומר אביו שי' שקשה יהי' עליו התשלומין, כודאי אפשר להם להשתדל בזה, שהרי בטח נמצא בעירם כמה מכירים עם המנהלים דישיבה האמורה.

* ראה ספר המאמרים אידיש ע' 57

האמונה בה' — היסוד לצדק ויושר

ט"ז שבט, תש"כ

בהזדמנות זו, כיון שהכל בהשגחה פרטית, וגם הנ"ל בכלל, כוונתי לזה שבאנו בקישור, עלי החובה (ואולי הזכות) להעיר שימת לבכו ביחד עם בקשת סליחתו, על זה, אשר על כל נכרא, ובפרט על האדם בחיר הנבראים, לנצל כל האפשרויות שניתנו לו, להרכות הטוב היושר והצדק בעולם, וכמו שהראה הנסיון, הנה רק אז מובטחים שיהי' לזה קיום [וימה

שנוגע עוד יותר, שלא יאמרו לרשע צדיק ולרע טוב, ה"ן רק באם המושגים מיוסדים על האמונה באלקים חיים המנהיג את העולם בפועל, ומשגיח על עניניהם לפרטיהם, כי לולא זאת, הרי דוקא בדורנו ראינו, שאותו העם שהתרכות שלו היתה במדה הכי גבוה, חקירות מרעיות שיטות פילוסופיות, ולא עוד אלא — שיטות כתורת המוסר וכו' — הרי באפשרות שניתנה לו, נעשה רוצח הכי מבהיל, אפילו מנקודת מבט פשוטה ואפילו בהשוות לחיתו טרף, והידוע את כל המעשים שנעשו ע"י האשכנזים — לא יאומן כי יסופר, באם לא היינו עדים לזה בפועל, והכל בשם הצדק ובהתאם לתורת המוסר וכו' וכו', ולא עוד אלא שמביניהם גם כאלה — שהיו להם אמונת תפלות באותו האיש וכו', וכיחד עם זה לא נמנעו מלקחת חלק פעיל בכל מעשים האמורים, ובטוחני אשר לדכותי אין צורך בהאריכות בהאמור, והתוצאה מהתבוננות בהאמור, אשר, כאמור, לעיל, מוכרחת אמונה באלקים חיים [ולא אמונה באופן אבסטרקטי, אשר נמצא הוא ברקיע השביעי ואינו מתענין בהנעשה בארץ זו התחתונה, או שמשגיח רק בכללות הדברים, ואין לו ענין כלל בפרטי הענינים, שעלולה וראינו שבכמה ג"כ הביאה למעשה תעתועים האמורים, כי הרי יצר לב האדם רע מנעוריו וכו']. ואנו אין לנו מחסה ובטחון ללכת לבטח בדרך הטוב והישר כי אם על ידי אמונה פשוטה, וכיחד עם זה גם חזקה, באנכי הוי' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, שמוזה תוצאה מוחלטה, לא יהי' לך אלקים אחרים מאיזה סוג שיהי', ואמונה האמורה תביא למצות מעשיות בפועל ועד לחיי היום יומים, וכמו זכור את יום השבת וגו', ואז רק אז, בטוחים שמקיימים גם כן — לא תרצח וגו' לא תחמוד וגו'.

וכיון שכפי שסיפרו לי האברכים שי', חונן בהשפעה בחוג די רחב, יהי רצון שינצל השפעה זו בכיוון האמור, וזכות הרבים מסייעתו.



יא.

אחדות הוי' ומציאות העולמות

אלול, תש"ח

במענה על השאלות ששאל:

שאלה א. הסתירה להבנת ענין האחדות מענין מציאות העולמות — לכאורה יש להסירה להסבירה ולבארה, שהוא ע"ד כמו שבביהמ"ק ה' מקום ולמעלה מן המקום ביחד, דמקום ארון אינו מן המדה. מענה. ויש להקדים תחלה שחים:

א) הא דמקום ארון אינו מן המדה אינו ענין של הסברה וביאור, אלא רק דוגמא וראי' לאפשריות הדבר דשני הפכים בבת אחת.

ב) גם בחור דוגמא, אין הענין דמקום ארון אינו מן המדה עולה יפה כאן, כפי שמציע הדברים בשאלתו. כי רשאים אנו לומר: יש מקום במציאות, יש למעלה מן המקום במציאות, ישנם שניהם בבת אחת במציאות. ואדרבה עי"ז חזוק הוא באמונה האמיתית, כי מכאן ראי' שלמעלה הוא נמנע הנמנעות, וכדלקמן. אבל סתירה היא באמונה לומר: ישנם עולמות במציאות, אחדות ה' במציאות כו' — קודם שמבארים שמציאות העולמות אינה ענין של שניות, ח"ו (או עכ"פ מודיעים שכן הוא אף שא"א לבארו בשכל). ולאחרי הביאור כזה (כי מציאות העולמות אינה אלא מהארה, באה רק ע"י צמצום והצמצום גופא לגבי המצמצם אינו במציאות, וכיו"ב) שוב אין כאן שני הפכים, ואין צורך בדוגמא דמקום ולמעלה מן המקום בבת אחת.

והנה בכ"מ בדא"ת מביאין ראי' מהא דמקום ארון אינו מן המדה (וגם מענין דומן ולמעלה מן הזמן ביחד — כשהראה לאדה"ר דור דור ודורשיו כו').

כי שלשה אופנים ישנם בענין זה, והם ע"ד ענין דעת תחתון דעת עליון ושלמעלה משניהם:

א) כשמודד את הארון. שאז מוצא אמתים וחצי ארכו כו' לא

פחות ולא יותר. וכן הוא נמצא באמת לאמתתה של תורה שציותה ועשו ארון ג' אמתים וחצי ג'. ורואה זה במוחש. אבל בשעת מדידה זו יודע — ולא במוחש — כי אעפ"כ אם ימדוד אח"כ בקודש הקדשים ימצא עשר אמות לכל רוח.

מזה דוגמא — איך שיש מציאות ואעפ"כ בטלה היא. יחודא תתאה. אלא שעל זה יש כמה דוגמאות, און ניט דאס איז דער אופטו פון דעם ענין מקום ארון אינו מה"מ.

(ב) כשמדוד בקה"ק ומוצא עשר אמות לכל רוח — במוחש. יודע שאם אח"כ ימדוד הארון ימצא אמתים וחצי כ', היינו שרואה במוחש למעלה מן המקום, אף שיודע שהוא ענין של מקום.

מזה דוגמא — איך שמקום עצמו אינו במציאות. יחודא עלאה (ראה קונטרס עץ החיים פ"ב קיצורו).

(ג) כשחופס שני העינים, דמדידת הארון ומדידת עשר אמות לכל רוח, בבת אחת, היינו שמציאות שתי המדידות הן באופן ותוקף שווה אצלו.

— וזה אין לומר בענין דהראה לאדה"ר הנ"ל, כי ראית דור דור ודורשיו היתה בעין השכל וכח הציור, היינו עין רוחני, ואינו דומה אופן והתאמתות מציאת זמן דדור דור אצל אדה"ר בעת ראייתו, לאופן והתאמתות מציאת זמן שהיית הראי' אצלו, כמובן —

וזהו ראי' מכרעת, כי הוא נמנע הנמנעות נתפס ואינו נתפס כב"א, דאין לנמנעות טבע קיים למעלה (ועיין פתח השער לאמרי בינה פ"ו).

— ולכן הי' זה דוקא בארון. ולכן אין אופן זה בדוגמא דהראה לאדה"ר. —

וזהו החידוש של מקום ארון אינו מן המדה.

ולמותר לבאר, כי אין החילוק דג' האופנים תלוי כמה שרוצה למדוד תחלה, אלא הכוונה היא, ובפרט בנמשל, שתלוי בתכונות ומדרי' המתכונן ובהנחה אצלו, מה שאצלו יותר כפשיטות וכהתאמתות ומה שאצלו יותר בהתחדשות וכתמי'.

והנה באיזהו מדרושי דא"ח מוכאים ב' מאופנים הנ"ל ביחד מבלי להורות על ההבדל שביניהם (לדוגמא, ד"ה וטהר לבנו — שחוהמ"ס — וד"ה ביהשמע"צ — שמח"ת עזר"ת). והטעם מוכן, מפני דבמאמר זה לא נחית לפרטי הענין, כ"א להסברתו בכלל (ובזה סרה ג"כ הסתירה, לכאורה, בין ד"ה את ה' האמרת תרע"ח לד"ה וטהר הנ"ל בהדוגמא לגבול ובלי גבול ככת אחת).



יב.

חידושי המדע כאמצעי לגילוי אחדות ה'

א. בשייכות לפסוק¹ "בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגר נבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארוכות השמים נפתחו)", כתוב בזהר²: "ובשית מאה שנין לשתי תאה יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא, ומבועי דחכמתא לתתא ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה כו'" — שבהשנים של שש מאות לאלף הששי, יפתחו שערי החכמה למעלה, ומעיינות החכמה למטה, והעולם יתתקן לקראת כניסתו לאלף השביעי.

פירושם של שני הענינים "תרעי דחכמתא לעילא, ומבועי דחכמתא למטה" [המרומזים בפסוק הנ"ל³: "נבקעו כל מעיינות תהום רבה (מבועי דחכמתא לתתא) וארוכות השמים נפתחו (תרעי דחכמתא לעילא)"] הוא: "חכמתא לעילא" — הכוונה לחכמת התורה, ו"חכמתא לתתא" — חכמות העולם⁴.

(1) פרשתנו ז, יא.

(2) ח"א קיז, א. — בדפוסים שלפנינו לא הובא סיום הכתוב ("וארוכות השמים נפתחו"). אבל ברא"ג הובא באוה"ת לזהר כאן, וכן בעטרת ראש (נה, א) משמע.

שגרסי בזהר גם סיום הכתוב.

(3) רא"ג שבהערה הקודמת.

(4) ס' אשמורת הבוקר (שאלוניקי, תרי"ב) לזהר.

ואמנם, בזמן זה נראתה התגלות יתירה בחכמת התורה, פנימיות התורה⁵.

מפורסמת אמרתו של הצמח צדק⁶, שה"קץ" שהיה מיועד לשנת תר"ח התבטא בכך שבאותה שנה הודפס הספר לקוטי-תורה [שהרי החידוש בביאת המשיח הוא ביעוד של "מלאה הארץ דעה את ה' גר"⁷]; ובמספר שנים לפני כן הודפס הספר "תורה-אור" (שנת תקצ"ד⁸) — ודוקא כאשר לימוד (פנימיות התורה) הוא באופן זה, מתקיים "יתפרנסון⁹ (של ספרא דילך) ו"יפוצו"¹⁰ מעיינות הבעש"ט, שהתגלותו היתה¹¹ בסביבות שנת ת"ק¹².

— כך גם החלה אז התפתחות יתירה בחכמות העולם.

וצריך ביאור: את הסיבה לכך שהתגלות פנימיות התורה מהווה הכנה "לעלא בשביעאה" — ניתן להבין: היות שהחידוש בימות המשיח בכך ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", מתאים, שההכנה¹³ לכך, בזמן שלפני-כן, תהיה ע"י גילוי פנימיות התורה, שהיא "מעין" תורתו של משיח; אך מה הקשר שבין התפתחות והתגלות חכמות העולם עם "לעלא בשביעאה"?

מאות שנים שנתגלה כו' (כי הלימוד צ"ל דוקא באופן של) יתפרנסון כו' יפורשו מאמרו העמוקים בהקדמות שגילה האר"י ולה"ה כו' שיבינו כו' כי הלומד גירסא בעלמא הגם שיש לו שכר טוב כו' עכ"ז הסגולה דבגני' וקראתם דרור היא כשיתפרנסון וילמדו פירושי המאמרים כו'.

— ראה גם כן הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות.

- (10) אגה"ק דהבעש"ט — נדפסה בסו"ס בן פורת יוסף. ובכ"מ.
(11) שנת תצ"ד (לקו"ד ח"א לא, א. ועוד).
(12) עין אוה"ח ר"פ צו.
(13) ראה תניא רפ"ז.

(5) ועיי"ש בזהר (ק"ח, א): וכך יהא קריב ליחמי משיחא אפילו רביי דעלמא זמינן לאשכחא טמירין דחכמתא כו'. וראה ררך אמת שם. וראה בארוכה שיחה שנדפסה בסוף המשך חרס"ו. לקו"ש ח"ו ע' 206 ואילך.

(6) ראה תורת שלום ע' 237.
(7) ישע"י יא, ט. ובארוכה — רמב"ם בסיום וחותם ספרו יד החזקה, עיי"ש (ושם הל' תשובה רפ"ט).

(8) ראה היום יום ע' טז. ובכ"מ.
(9) לשון התקרי"ז (ת"ו בסופו).
ובהקדמת מקדש מלך לזהר: יתפרנסון ... כשיפורש להם אמיתות מאמרו כו'. ובכסא מלך (לתקרי"ז שם): בדרא בתראה דוקא קרוב לימות המשיח כו' (אף אשר) זה כמה

יתרה מזו: מכך שהזהר מביא ב' הענינים בחדא מתתא, מוכן שהדברים תלויים זה בזה — זה גופא שאז החלה התגלות חדשה בחכמת התורה (כהכנה לימות המשיח), זה עצמו "גורם" התפתחות של חכמות העולם — וצריך להבין הקשר שביניהם, שהרי חכמות העולם נחותים שלא בערך (לחתא) מחכמת התורה¹⁴ (לעילא), ובפרט פנימיות התורה*.

ב. וי"ל הביאור בזה: פנימיות התורה באה לגלות את האחדות הפשוטה¹⁵ של הקב"ה בעולם, שעל אף ריבוי הנבראים, אין הריבוי סותר את האחדות הפשוטה של הקב"ה¹⁶, משום שאדרבה, הריבוי עצמו בא כתוצאה מהאחדות הפשוטה של האלקות, כמבואר בכמה מקומות¹⁷.

כיוון שהמציאות האמיתית של העולם היא האחדות הפשוטה של אלקות, משום כך מתבטאת אחדות זו גם במציאות העולם גופא, שבעולם עצמו ישנו ענין ה"אחדות".

וענין זה — האחדות הקיימת בעולם (שבפנימיותה היא האחדות הפשוטה של אלקות) — מתגלית יותר ויותר עם התפתחות חכמות העולם:

בעבר דימו שכל אחד מכוחות הטבע הוא כח נפרד בפ"ע, והחומר של כל מציאות בעולם מורכב מ כמה יסודות שונים; אך ככל שמתפתח המדע של חכמות העולם, כך מגיעים יותר ויותר להכרה שריבוי ופירוד זה של מרכיבי היסודות הוא ענין חיצוני בלבד, צירוף חלקים, צמצום והתפשטות שלהם וכו', ומפחיתים את מספר המרכיבים — עד להכרה שנקודת המציאות של העולם מהווה איחוד של שני הענינים, כמות

* עיין בהשיחה (לקו"ש ט"ו עמ' 42) כמה אופני ביאור. המערכת.

14) ראה אה"ת בראשית תצו, ב ואילך.

שמיני ע' נו ואילך.

15) "אחדות פשוטה, אחדות הוא מכלי

בחי' ריבוי כלל ופשוט הוא מכלי

התחלקות כלל כו" (סה"מ תרע"ח ע'

קלר).

16) ואדרבה — כידוע המעלה ב"אחד

על "יחיד" — ראה תנ"א נה, כ. אמר

בינה שער הק"ש פ"ח ואילך, ועוד.

17) ראה דרמ"צ מט, א. ועוד.

ואיכות (חומר נושא הכח, והכח) [אחדות הפשוטה היא ב(ומצב) אלקות]¹⁸ — ומשום כך מציאותו של הנברא, מצד עצמו, היא ההתאחדות של שני פרטים — כמות ואיכות¹⁹.

זהו הקשר שבין התפתחות חכמות העולם עם ההתגלות של, להבדיל, פנימיות התורה, כתור הכנה ל"יתחקן עלמא לאעלא בשביעאה"²⁰:

הגילוי של פנימיות תורה מביאה בדרך ממילא²¹ להתפתחות של חכמות העולם, משום שע"י כך²² ה"מעין" מתורתו של משיח (המגלה אחדותו של הקב"ה בעולם) הוא באופן של "מעין" (עכ"פ) מהייעוד "וראו כל בשר גו" — שהעולם עצמו הופך "כלי" לאחדות ה', רואים את ענין ה"אחדות" בעולם עצמו,

זה מעורר לכך שלאמיתו של דבר אין אחדות זו שונה מהאחדות הפשוטה של אלקות²³ (המתגלית בפנימיות התורה).

וע"י כך "יתחקן עלמא לאעלא בשביעאה", בקרוב ממש.



18) ראה מכתב — לקו"ש ט"ו ע' 473-4.

19) ראה הקדמת אבן עזרא לפי' עה"ת: ולמה כ"ת בתחלה להורות כי ה' אחד והנבראים שנים שהם עצם וצורה. וראה רמב"ם הל' יסודות פ"ד סה"א. ולהעיר מכר קודש פ"ד ובהערות שם (וע' 19 שם). ואכ"מ.

20) להעיר מרמב"ם הל' מלכים ספי"א (שנשמט ע"י הצנוור): וכל הדברים האלו כו' אינן אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם כלו לעבוד את ה' ביחד כו'. עיי"ש בארוכה. — ומכ"ש וק"ו בנדו"ד. 21) ראה בענין השירים (עצמות כו') דסעודת המלך (דרוש עבדים היינו —

סידור רצנ, סע"ד ואילך. ועוד). 22) להעיר מהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (ד"ה אחר כן): הנכבד שבמושכלות לצייר לנפשו אחדות הקב"ה כו' ששאר החכמות אינם אלא להרגיל בהם עד שיגיע לדעת האלקי כו'. עיי"ש בארוכה.

23) להעיר מספר המאמרים קונט"ח"א (רכו. ב ואילך) שע"י המשלים כו' מדברים גשמיים "מבדל ומזכך הנה"א את חלקו בעולם, והיינו הדברים הגשמי' אשר ע"י משיג אלקות ה"ה רואה בהם ענין האלקי היינו מה שרואה פרטי הנמשל בהמשל ואיך שהם דבר אחד ממש כו'. עיי"ש בארוכה.

יג.

חוקי הטבע הוכחה למציאותו ית'

עצם המושג של "חוקי הטבע", חוקים קבועים שאינם משתנים, "לא ישבותו"¹, מהוה הוכחה הכי פשוטה שישנו בורא העולם שקבע חוקים אלו בטבע הבריא:

כל חוקי הטבע — אין להם שום הסבר וכיאר מדוע מתנהג הטבע ע"פ חוקים אלו. ולדוגמא: כח המושך — אין כל הסבר וכיאר הן על כללות קיומו של כח המושך, והן על פרטי אופן פעולתו כו'. ה"הסבר" היחיד לכך הוא — שכך קבע בורא העולם! ואילו רצה — הי' יכול לקבוע את כח המושך באופן אחר. וכיו"ב בנוגע לכל שאר חוקי הטבע.

ישנם התמהים למשמע הדברים: מה פירוש — שואלים הם — שאין הסבר וכיאר לחוקי הטבע, בה בשעה שרכו חכמי הטבע שכתבו ספרים כו' בנוגע לחוקי הטבע?!

והמענה לזה — בפשטות — שחכמת הטבע אינה עוסקת אלא בחקר חוקי הטבע עצמם. יחסם והשפעתם זה על זה, וכיו"ב, אבל בכל הקשור לביאור והסבר על חוקי הטבע, מהי הסיבה לכך שקיימים חוקים אלו — הרי כל חכמי הטבע לא עמדו ולא יוכלו לעמוד לעולם על ביאור והסבר הדברים, מכיון שלא קיים ביאור והסבר; הסיבה היחידה לקיומם של חוקי הטבע היא — מפני שכך קבע בורא העולם!

ואדרבה: ככל שמוסיפים ומרכים לעסוק בחקר הטבע, ומגלים עוד ריבוי דברים נפלאים בטבע הבריא — הולכת וגדלה ההכרה וההרגשה באזלת היד דכח השכל, שיכלתו מוגבלת למצוא ולגלות את חוקי הטבע, אבל לא להבין ולהשכיל את סיבת הדבר — מכיון שאין זה בתחומו של כח השכל כלל, כי אם, אך ורק מפני רצון הכורא...

והנה, נוסף על האמור לעיל שעצם המושג של "חוקי הטבע" מהוה הוכחה הכי פשוטה על מציאותו של בורא העולם — מודגש

(1) נח ת, כב.

הדבר גם כפרטי הענינים דחוקי הטבע עצמם. ולדוגמא: בדורות האחרונים גילו חכמי הטבע שכל חומר שבעולם, אפילו הקטן ביותר — מורכב מריבוי עצום של חלקיקים זעירים ביותר, שסוככים ומקיפים על נקודה מרכזית, ובאופן כזה פועלים כולם יחדיו בסדר מופתי והרמוני מושלמת.

וכמה פרטים בדבר — נוסף על עצם ההכרח שישנו מי שעשה וצירף את ריבוי החלקים שיפעלו בסדר מופתי כו':

לכל לראש — עצם העובדה שבכל דבר הכי קטן ישנו ריבוי עצום, יש בה כדי לבטא ולגלות את כח האלקי המהוה דבר קטן זה — "אמיתת המצאו", אשר, ביחד עם היותו אחדות הפשוטה, יש בו ריבוי עצום עד אין-סוף.

ועוד ענין הכי נפלא — שסיבוב כל ריבוי החלקיקים מסביב לנקודת המרכז, היא ע"ד וכדוגמת סיבוב כוכב וגלגל (ולדוגמא — השמש) מסביב לנקודת המרכז שלו², עד לסיבוב כל הכוכבים והגלגלים מסביב למרכז כולם — הארץ, שבה ביהמ"ק וכו'.

כלומר: החוק שקבע הקב"ה ע"ד סיבוב חלקים מסביב לנקודת המרכז הוא — בכל הבריאה בשוה: מסיבוב כל הכוכבים והגלגלים מסביב למרכזם, ועד לסיבוב החלקים מסביב למרכז שבכל אטום, באותו אופן ממש! ובכך מתגלה ומתבטא הענין ד"שוה ומשוה קטן וגדול": מציאותם של הכוכבים והגלגלים, שביניהם "כוכבים גדולים שכל אחד מהן גדול מן הארץ כמה פעמים" (עד לשמש, ש"גדולה מן הארץ כמו מאה ושבעים פעמים"³, ו"כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם"⁴ — מחד גיסא, ולאידך גיסא, מציאותו של חומר הכי קטן ונמוך שבארץ — הכל בשוה ממש!

וע"ד מ"ש הרמב"ם⁵: "כל הנמצאים.. מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהי בטבור הארץ, הכל מכח אמיתת המצאו נמצאו", כלומר, בשוה ממש.

(2) ראה רמב"ם הל' קידוה"ח פ"א הי"ג. ועוד.

(3) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ג ה"ח.

(4) שם ה"ט.

(5) שם פ"ב ה"ט.

יד.

ענין הצמצום — השיטות בזה

י"ט שבט, צ"ט

...ומה שכתב בענין הצמצום, אשר אחד ממכיריו אומר, שכל השיטות בזה הולכים למקום אחד.

נפלאתי ביותר גם על קס"ד בזה, ובפרט אשר כת"ר מכנהו במכתבו כשם לומד ספרי המקובלים, כי פשיטא אשר אינו כן כלל וכלל, ועוד בדור הראשון שאחר האריז"ל, שהוא גילה לנו סוד הצמצום, ה"י בענין הצמצום חלוקי דעות בין בעלי תריסין מן הקצה אל הקצה, כנראה בספריהם, ונמשכה המחלוקת גם אח"כ.

הוא כשני ענינים עיקרים: אם הצמצום הוא כפשוטו א"ל, סילוק או העלם, אם הצמצום הוא רק כאור או גם במאור.

ואפשר בזה ד' שיטות: א) הצמצום כפשוטו וגם בעצמות. וראיתי הסוברים כן. דא"י אפ"ל דהמלך נמצא במקום האשפה ח"ו. ב) הצמצום כפשוטו אבל רק באור. ג) הצמצום דלא כפשוטו אבל גם במאור. ד) הצמצום דלא כפשוטו ורק באור. והנה המתנגדים כימי אדה"ז אחזו בשיטה א' הנ"ל וכידוע, והיו מפרשים לית אתר פנוי מיני' היינו מהשגחתו. ואמרו אשר השיטה דהעצמות נמצא בכ"מ, היא סותרת לדינים דמבואות המטונפות וכו' וכו'. וכמ"ש בכרוזים ומודעות שפירסמו בזמן הבעש"ט ואדה"ז. ויעיג"כ ב"תניא" שער היחוד והאמונה פ"ז ואגרת הקודש ססכ"ה, וכמדומה לי שגם ב"בית רבי" נדפס מכתב אדה"ז מדבר בזה.

שיטת בעהמ"ס נפש החיים, שמזכיר כת"ר במכתבו, הוא כשיטה ג' הנ"ל, וחלק בזה על רבו הגר"א. — ובכלל, נראה שראה הרר"ח מואלאזין ספרי חב"ד, ובפרט ס' התניא, ונשפע מהם, אף שאיני יודע זה בהוכחות גמורות.

אבל אנו אין לנו, אלא כשיטה ד' הנ"ל, שאין הצמצום כפשוטו, וג"ז לא במאור אלא באור, ורק בבחי' התחתונה שבאור שלפני הצמצום, וכמבואר בספרי וכתבי חב"ד.

ובימינו אשר זכינו לאורה, שנתבארה מסכת הצמצום, באריכות לפי ערך ובכמה וכמה פרטים, בספרי תורת חסידות חב"ד הגדפסים ואשר בכתב, הנה הרוצה לדעת ענין הצמצום עכ"פ במדה ידועה, בהבנה והשגה, אין לזה דרך אחר אלא לעיין בהנ"ל. וכדי להיוכח בזה, די להשוות הנאמר בזה בשאר ספרים, שכנראה כמה מהם לא רצו לפרט הדברים מאיזה טעמים, להמדובר בספרי חב"ד.

איני יודע איזה ספרים וכתבים ישנם אצל כת"ר כדי לציין אליהם, ויעוין בענין הצמצום: תו"א ד"ה פתח אלי' (וישנם ע"ז הגהות אדמו"ר נ"ע שהו"ל, בקופיר, באטואצק), לקו"ת הוספות לויקרא ד"ה להבין מ"ש כס' ארצ"ת, שער היחוד, ס' המצות מצות האמנת אלקות ושרש מצות התפלה (מתחיל מפרק לר'), ס' ע"פ זכר רב טובך. בדרושי כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) הגדפסים: אל יפטר אדם פ"ט, דרשו ה' רצ"א, על כן יאמרו רצ"א, שבועות רצ"ג דף ח', טוב לי רצ"ו.

כן בטח יש אצלו המשך רס"ו, ומבואר גם שם: מתחיל מד"ה ויולך ה' את הים, ומד"ה אנכי ה"א. ושייך לענין הצמצום גם המבואר כתניא פמ"ח ומ"ט ונתפרש באריכות יותר בדרושי לבוש מלכות שבתו"א ושערי אורה. ציינתי גם הידועים בטח לכת"ר לשלמות הדבר.

שיטת הגר"א ו"נפש החיים"

י"ח כסלו, תש"י

...שחלקן תלמידיו על הגר"א כתורת הנסתר — דוגמא היותר מפתיעה בזה, היא המחלוקת בענין יסודי ביותר, הוא ענין הצמצום. רבנו הזקן אוהז בשיטת המפרשים את הצמצום דלא כפשוטו, ודוחה בהחלט את הדעה המנגדת (שער היחוד והאמונה ספ"ז). הגר"א פירש בצמצום כפשוטו (לקוטים בסוף פירושו לספרא דצניעותא). וכנראה שרפו משום זה את ס' צוואת הריב"ש בוויילנא (כית רבי פי"ב. וראה מכתב רבנו הזקן הגדפס שם). והגר"ח מוואלאזין פירש הצמצום דלא כפשוטו (נפש החיים ש"ג פ"ז). ולא הזכיר שזהו כדעת ה"כת" ולא כדעת רבו.



מו.

הסוברים ש"צמצום כפשוטו" — ביאור פעותם

ט"ו תמוז, תש"ט

במענה על מכתבו, ועל ראשון ראשון וכ'.

(א) במ"ש בלקוטי אמרים (ח"ב פ"ז) דיש ששגו וטעו והבינו הצמצום כפשוטו — אם היתה כוונת הטועים על הצמצום הא'?

פשיטא אשר כן הוא, וכל השק"ט אם הצמצום הוא כפשוטו או לא הוא במ"ש בריש ע"ח אוצרות חיים ומבוא שערים, אשר שם מדבר בצמצום הא', וכמ"ש ג"כ בפירוש ביושר לבב לרבי עמנואל חי ריקי (בית א' חדר א' פי"ד) ובכ"מ, וכן משמע קצת גם בלקו"ת (הוספות לויקרא ד"ה להבין מש"כ באוצרות חיים) ובכמה דוכתי.

וזאת למודעי אשר אף שכאן באגה"ק מאריך רק בביאור הטעות דאין הצמצום כפשוטו, טעו עוד כאחת, כי אמרו דהצמצום הוא בעצמות ומהות וזה אינו, וכמו שנתבאר בתו"א ר"פ וירא, לקו"ת שם, בספר המצוות להצ"צ (כמסומן במפתח שם) ועוד.

(ב) אם טעו בפירוש צמצום הא' שהוא קודם אצילות כל העולמות, א"כ למה אומר אה"ז כאן: סילק עצומ"ה ח"ו מעוה"ז, דוקא?

י"ל שני טעמים בדבר: (א) מה שהכריח את הנ"ל לפרש הצמצום כפשוטו, הוא זה דא"א לומר דלא סילק עצומ"ה מעוה"ז דא"כ נמצא הוא "גם בגשמיים השפלים הבלתי נכבדים ואף בנכזים" — ותפס אדה"ז התחלת ויטוד שיטתם.

(ב) בשאר העולמות י"ל דלאחר הצמצום חזר והמשיך עצומ"ה, וא"כ אין להקשות מתיקוני זוהר ומרעיא מהימנא שמקשה לקמן, משא"כ בעוה"ז דא"א לומר דחזר והמשיך עצומ"ה כי א"א, לשיטתם, שימצא בגשמיים כו' כנ"ל.

ולא מכעי דבעולם האצי' יוכלו לתרץ דחזר והמשיך, אלא אפילו בהעולמות שבהם אין איהו וחיוהי וגרמוהי חד י"ל כך, וע"ד שאנו אומרים כך כנוגע להארת הקו בעולמות ב"ע.



מז.

צמצום שלא כפשוטו — ופירוש הבעש"ט ב"לעולם הוי' דברך וגו'

א. בין העיקרים אותם מכאר ומחדש ארמו"ר כ"שער היחוד והאמונה¹, ישנם שתי נקודות כלליות:

(א) הביאור על "פירוש הבעש"ט" על הפסוק "לעולם¹ ה' דברך נצב בשמים" ש"דברך שאמרת יהי רקיע..תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים..להחיותם..אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל..כמו לפני ששח ימי בראשית ממש², שמכך מוכן "איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומציאו מאין ממש ליש³."

(ב) שהצמצום אינו "כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז — רק שמשיגח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת⁴."

ויש לומר, שהביאור בענין הצמצום, שאינו כפשוטו, אינו ענין אחר, אלא בא בהמשך ובשייכות לביאור בחידוש הבעש"ט, כדלקמן.

(1) תהלים קיט, פט.

(2) שער היחוד והאמונה פ"א.

(3) שם רפ"ג, ומבואר שם בארוכה.

(4) שם פ"ז (פג, סע"א ואילן).

ב. החידוש בפירוש הכעש"ט אינו רק כזה שדבר ה' צריך תמיד, ככל רגע ורגע, להוות כל נכרא — אלא גם כזה שתיבות "הי רקיע גו" "מלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם"⁴; וכך ככל הנכראים, התיבות והאותיות שבעשרה מאמרות המהוות ומחיות אותם, מלובשות בתוכם ונכפי שמאריך לכאר⁵ כיצד ככל נכרא "יש בחי" נפש וחיות רוחנית", כי אפילו הנכראים שאינם מוזכרים בעשרה מאמרות שבתורה, נמשכת להם חיות המשתלשלת ממדריגה למדריגה מעשרה מאמרות שבתורה "ע"י חילופים ותמורות האותיות וגימטריאות... עד שיוכל להתצמצם ולהתלבש ולהתהוות ממנו נכרא פרטי זה".⁶

כלומר, אין הפשט שדבר ה' מהווה תמיד את הנכרא, והנכרא נפרד מדבר ה', אלא שדבר ה' מלובש בתוך הנכרא גופא (כ"מקומר" של הנכרא), עד שהחיות (ונפש) של כל נכרא פרטי הוא דבר ה' המלובש בו. וממילא מובן מכך איך ש"כל נכרא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש"⁶.

לפי"ז נמצא, לכאורה, שאין הביטול של הנכרא ביטול בשלימותו. שהרי החיות המתלבש בנכראים הוא חיות מצומצם ומוגבל (לפי מגבלות הנכרא), כנ"ל, והרי הוא "נותן מקום למציאות היש", ובמילא גם הביטול מצד חיות זו, אינו ביטול בשלימותו.⁷

אך לפי המשך ביאורו של אדמו"ר הזקן, שהצמצום אינו כפשוטו ח"ו, דהיינו, שגם ב"מקום"⁸ (מדריגה) שהאור וחיות אלוקי מתצמצם ומתלבש בתוך הנכראים, "לית אתר פנוי מיני"⁹ ו"מהותו ועצמותו"

(5) כפ"א שם.

(6) ראה בכ"ז גם לקו"ש חכ"ט שיחה א' לפ' ואתחנן (תשמ"ו).

(7) ראה המשך חרס"ו ע' רכד. ובכ"מ.

(8) ולא רק מצד המאור "שהוא א"ס עצמו (ש)לא שייך צמצום ח"ו ולא העלם ואדרבה המאור הוא כהתגלות ולכן אפילו חינוקות יודעים שיש שם אלוהי מצוי בו

אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה לפי שאין בהם גילוי האור שמ"מ המאור עצמו הוא נמצא למטה כמו למעלה" (תו"א יד, ב. וראה הגהות להמאמר מכ"ק אדנ"ע תרנ"ח (קה"ת תשמ"א) ע' נב ואילן).

(9) תקו"ז תנ"ז, הובא בשער היחוד והאמונה שם (פג, ב).

יתברך...מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום¹⁰ — מתקבלים שתי הקצוות:

לכל נברא "נפש וחיות רוחנית" פרטית הנמשכת ע"י צמצום והתלבשות של דבר ה' בכל נברא פרטי; וביחד עם זה קשור כל נברא פרטי עם עצמותו ומהותו ית', משום שב"מקומו" של הנברא נמצא "מהותו ועצמותו יתברך". ומפני שמהותו ועצמותו ית' מושלל מגדר העולם, משחמע בגלל זה, שמציאות העולם גופא הוא אלקות¹¹ (בלשון

כמדרש תהלים עה"פ לעולם ה' דרך נצח גוי' (הובא בלקו"ח ר"פ אחריו). ויותר נראה לומר שלדעתם ההתהוות ככל רגע היא מהשגחתו ית' ולא מעצמותו. ואף שגם לדעתם "כל הנמצאים... לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" (רימב"ם ריש הל' יסוה"ת) — ה"ז רק שינוצאו ממנו. אבל הוא ית' אינו מתלבש בתוך הנבראים. וע"ד הוא ציונה ונבראו.

(12) ביאורי הוהר בשלח (מג, ג ואילך). וראה ד"ה ולקחתם לכם שם. קונטרס ענינה של תורת החסידות סט"ר.

(13) ואתחנן ד, לה. בד"ה ולקחתם שם הובא (על הביטול שמצד העצמות) הלשון "אין עוד" — ל' הפסוק (שם, לט). * וראה לקר"ש ח"ד (ע' 1334) שהביטול ד"אין עוד מלבדו" הוא מצד האור, ו"אין עוד" הוא מצד העצמות ע"ש (ולהעיר גם מלקו"ש חכ"ד ע' 43 ואילך).

ומ"ש כפנים הוא עפמשנ"ת כמ"פ (שיחת ליל יום שמח"ת תשמ"ג, ליל שמח"ת תשרי"מ, ועוד) החילוק בין "אין עוד" ו"אין עוד מלבדו" — ש"אין עוד" שולל לגמרי מציאות הנבראים שאין שום מציאות כלל, משא"כ אין עוד מלבדו

(10) שם פכ, ריש ע"כ. והרי דבריו שם (פג, סע"א ואילך) "מכאן יש להכין" כאים בהמשך לאריכות הביאור שם לפני"ז (פ"ו ואילך) ש"אין מדת הגבורה מסתרת ח"ו לפניו יתברך" (שם ספ"ו) ו"אע"פ שהוא ית' למעלה מהמקום והזמן אעפ"כ הוא נמצא גם למטה במקום וזמן.. וזהו יחודא תתאה" (שם פ"ז — פכ, סע"א). ועפ"ז תומתק גם האריכות בהביאור שם להלן (פג, כ ואילך). לאחר ששולל הדיעה דצמצום כפשוטו ומבאר דברי הר"מ פ' פנחס לא רק ענין סוכ"ע אלא גם בחי' ממכ"ע, החיות המתלבשת תוך עצם הנברא ע"ש בארוכה.

(11) ובפרט ע"פ מש"כ באנה"ק ס"כ (קל, סע"א ואילך) ש"מהותו ועצמותו של המאציל כ"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו.. הוא לבדו בכחו ויכלתו לבדו יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הוה" — הרי נמצא שהביטול שמצד העצמות שיך להתהוות הנבראים גופא. וכמשנ"ת בארוכה בד"ה ולקחתם תרס"א. — ועפ"ז תומתק יותר השייכות בין הענין דצמצום שלא כפשוטו לשיטת הבעש"ט שהדבר ה' מלוכש תוך כל נברא להוותו ולהחיותו מאין ליש.

ולפ"ז אלו שס"ל דצמצום כפשוטו צ"ל שחולקים גם על שיטת הבעש"ט. ודוחק קצת שהרי שיטת הבעש"ט מוסדת

(* וכדמוכח ג"כ ממה שמביא שם דחו"ל (דבר פ"ב, כו) עה"פ אין עוד — "אפילו בחולו שם עולם".

הידוע¹²: היש הנכרא הוא יש האמיתי) — אין עוד מלבדו¹³.

יז.

הצמצום באור ולא במאור — בעבודת השם

ח' סיון, תשנ"ה

...בודאי זוכר כת"ר ע"ד מכתבו אלי בענין הצמצום, והנה יתבונן האדם לו ה' נמצא בזה המקום ובזו הרגע אתו ממש, האדמו"ר הזקן, הבעש"ט, האריז"ל, רשב"י בעת האידרא, ר"ע בעת דרשו במעשה מרכבה, כה"ג כמו שהוא בקה"ק וכו' וכו' עד מרע"ה כרגע מ"ת — הלא לא ה' לו שום תפיסת מקום ומציאות כלל, והנה באה תורת הדא"ח ופסקה שאין הצמצום אלא באור ולא ח"ו במאור, והמאור נמצא עתה פה ממש כמו שהוא נמצא בקה"ק דעולם העשי', ברגע מ"ת על הר סיני, בעולם האצי', בעולמות הא"ס כמו שהוא לפני הצמצום הראשון כשהי' אור הא"ס ממלא את כל המציאות.

ביטול הנכראים, דלא רק דכולא קמ"י כלא חשיב אלא "שלא יש שום מציאות כלל", מתאים הלשון "אין עוד".

"פירושו ש(רק) בלעוד "אין עוד" אכל "עמר" ישנה מציאות.
[ובד"ה ולקחתם שם שבא להדגיש

השגחה פרטית

- יח. השגחה פרטית
שיטת הבעש"ט
שיטת חכמי ישראל עד הבעש"ט
השג"פ גם בדצ"ח
יט. תיווך שיטת הרמב"ם והבעש"ט
כ. ההשגחה על עם ישראל באופן נעלה ביותר
ישראל ותורה כוונת הבריאה
כא. ההשגחה בדצ"ח — בשייכות לעניני האדם
כב. ההשגחה בדצ"ח — אינה קשורה לענין הגלגולים
כג. שיטת הבעש"ט — ההכרח והטעם
כד. שיטת הבעש"ט מודגשת בדיבור "אנכי וגו'"
כה. הכל צפוי מדגיש שיטת הבעש"ט
כו. לית אתר פנוי מיניה מכריח השג"פ

יח.

השגחה פרטית

**מבואר בזה שיטות שונות בהשגחה הפרטית
מחכמי ישראל עד הבעש"ט ושיטת הבעש"ט**

שיטת הבעש"ט:

השגח"פ בכל פרט ופרט ממאורעות האדם וגם הדצ"ח. ומוכח שיטה זו בדא"ח אשר תחת ידי: דרך חיים שער התשובה פ"ט, ד"ה את ד' האמרת, רע"ח. ד"ה הטה אלקי, תרצ"ד. לקו"ד י"ט כסלו תרצ"ד אות ג"ד.

מוסיף על כל הנ"ל בד"ה על כן יאמרו תרצ"ו, שכ': "ענין השגח"פ שמבאר מורנו הבעש"ט, דלא זו לבד דכל פרטי תנועות הנכראים למיניהם הם בהשגח"פ מהבורא ית', והשגח"פ הלזו היא חיות הנברא וקיומו, אלא דעוד זאת דתנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לה יחס כללי לכללות כוונה הבריאה... תנועה אחת של דשא פרטי משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה".

הנורה א. המדובר ע"ד השגח"פ כשער היחוד והאמונה רפ"ב ואגה"ק סכ"ה, היינו ענין ההשגח"פ בכלל, שיש מינים כופרים בזה, וגם באפשריותה — אף שמודים שכל הבריאה היא בדבר ד' מאין ליש, כדמוכח מהתשובה שם — ומבוארת שיטתם במק"א דס"ל דהבריאה היתה בדרך השתלשלות עילה ועלול, שכל עלול פועל שינוי בהעילה, ולכן אי אפשר שכלול שמוכש ומשגיח גם בעולמות השפלים (לקו"ת ד"ה ששים המה השני, ס"ב) שזהו השפלה, וגם יפעול רבוי (תו"א ד"ה ארדה נא). ולכן לדעתם עכצ"ל עזב ד' את הארץ, והוא רק אלקא דאליקא. ומטעם זה גופא כופרים גם באפשריות ענין הנסים (תו"א ד"ה ואלה שמות). וחשובתם — דאדרבה מוכרח לומר דכח המהוה עומד תמיד בדבר המתהווה, וא"כ נמצא הוא תמיד גם בעולמות התחתונים. (ועיין פלח הרמון לר"ה פאריטשער ד"ה ארדה נא ס"ב בזה).

הערה ב. ההשגחות בעין א' אל יראיו, כב' עינים, בעין א' שלמע' מהשגחת ב' עינים (לקו"ת סד"ה כי תשמע בקול ועוד) חלוקים באופן ההשגחה אבל לא בפרטיותה (לשיטת הבעש"ט, משא"כ לשיטות שקדמוהו). ולא עוד אלא שכולם מדרי' נעלית בהשגחה עכ"פ נס מלוכש בטבע — ולכן גם בעין א' הוא דוקא ליראיו. — והנהגות הטבע היא למטה מהשגחת עין א' והוא, כביכול, בקשו לסמותה דב"ר פמ"ב. וכמבואר כ"ז באוה"ת ד"ה אשר יאמר היום. ועל כרחך צריך לפרש כן גם בד"ה הטה אלקי בהקריאה והקדושה אדר תש"ב, ובשאר המקומות.

ב

שיטת חכמי ישראל עד הבעש"ט:

השגח"פ על כאו"א מבנ"א והשגחה כללית, על המין, בחי וצומח. וז"ל במורה נבוכים ח"ג (פי"ז), אחרי שמנה כמה דעות בענין ההשגחה:

"והדעת החמישי והוא דעתנו ר"ל תורתנו... שההשגחה האלקית באישי מין האדם לבד... אבל שאר בע"ח וכן כ"ש הצמחים... השגחה מינית לא אישית... (פי"ח) ולא תהי' א"כ ההשגחה האלקית בבנ"א כולם בשוה... הסכלים הממרים... ענינם נכזה וסודרו בסדר שאר אישי מיני בע"ח נמשל כבהמות נדמו".

ובשומר אמונים (לחלמידו של הרמ"ז, נזכר בשרש מצות התפלה סעיף לד) בסופו כתב: אין שום דבר הווה במקרה בלתי כוונה והשגחה אלקית, כדכתיב והלכתי עמכם בקרי, הרי שאפי' מדרי' המקרה מיוחסת לו ית', כי הכל מאתו בהשגח"פ. ואמנם פרטי ההשגחות... כפי מה שמצאתים בס' המקובלים ובפרט בס' אלימה, מיני הנבראים שבעוה"ז שאינם בעלי גמול והם ג' סוגים בע"ח צומח ודומם... השגחתם הוא ע"י השרים המופקדים על כל אחד מהמינים... להשפיע על כללות המין... אמנם השגח"פ כגון אם יחי' שור זה או ימות... אין כח בשר העליון להשגיח בזה, וכל הבע"ח וכ"ש הצומח ודומם לא יושגחו על פרטי ענינים כאלו, לפי שהמכוון מהם יושג במיניהם לבד, ואין צורך שתהי'

ההשגחה על אישיהם, ולכן כל ענין אישיהם הוא במקרה גמור ולא בגזירת השי"ת, זולת אם יגיע מזה איזה ענין אל השגחת האדם... ולא שגזר השי"ת על אלו הדגים שימותו או שיחיו... אבל גזר על האדם הזה מזונו ופרנסתו... ועד"ז נמצאת השגחה לאדם בבע"ח שלו כגון אם ישמין שור... אם תשבר כדו, עכ"ל. — (ונמצא דוגמא, לזה שכ' בדגים, באגה"ק סכ"ה ח"ל: ואף שכן אדם שהוא בעל בחירה מקללו... ומתחייב על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרכה שלוחים למקום, וברמב"ם ספ"ו מהל' תשובה הוא כנוד"ד ממש) —

ומה שהביא מס' אלימה, הוא בס' אלימה רבתי להרמ"ק שכתב שם — (עין כל תמר ה' פ"א) — ח"ל: אין לעלות בדעת שום מאמין שימצא שום פעולה קטנה או גדולה שיהי' ע"ד מקרה ח"ו, אלא הכל כהשגחה עליונה ולא השגחה מהכחות המחודשים בין מלאכים או כסאות או ספי' ח"ו, אלא הכל בסדר השגחת הא"ס כו'.

והולך ומבאר פרטי ההשגח"פ כנ"ל בשומר אמונים.

והנה ליישב הסתירה מרישא דדברי הרמ"ק והשומר אמונים שכ' שאין דבר במקרה, לסיפא שכ' דענין אישי הבע"ח הוא במקרה גמור, י"ל שלתרץ זה אמר בשומר אמונים שאפי' מדר"ה המקרה מיחסה לו ית', כי הכל מאתו בהשגח"פ.

ועיג"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ד שכ': "דע שהכל כחפצו יעשה, ואעפ" שמשעינו מסורין לנו, כיצד כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למע'... ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו". ובאריכות יותר קצת בפ"ח משמונה פרקים.

ולהעיר מתוד"ה הכל (נדה טז, ב) "ואין זה בידי שמים כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות".

*

וזאת למודעי דגם לדעות הנ"ל דוקא השגח"פ אין בדצ"ח, אבל יודע הוא כל הפרטים ופרטי פרטיות, וכמ"ש בעיקרים מ"ד פ"ז ח"ל: בהכרח להיות ידיעתו מקפת בכל הנמצא והנעשה בעולם ולא יפלא ממנו כל דבר קטן או גדול, אבל לא ישגיח בהם (בבע"ח) לתת גמול

ועונש על כל מעשיהם, אלא שישגיח בפרטיהם כמה שהם חלקי הכלל ולשמור המין לא זולת זה.

*

ואין להקשות דאיך אפשר — גם לשיטה זו — שיהי ענין בדצ"ח שאינו נוגע לאדם, כיון שכולם לא נמצאו אלא בשביל האדם, וכמו שהאריך הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ.

דפשיטא (דלשיטה זו עכ"פ, וברור, לפענ"ד, שגם לשיטת הבעש"ט בהשגח"פ כן הוא) דהא דארז"ל (ברכות ו, ב) כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה, היינו בכללות מיני דצ"ח ובכללות המאורעות, אבל אין לומר דאופן נפילת עלה פרטי הנמצא בירכתי הים נוגע לאדם זה, וכמו שאין כוונת הרמב"ם לפרש מאמר כן זומא (שהביא שם בהקדמתו) ברוך שכרא כל אלה לשרתני, שהי' נוגע לבן זומא כל הפרטים שהיו בהעולים לחוג. ועיין בלקו"ת סד"ה ושמתי כדכד השני, שבכלל מזכיר טפל ועיקר כבריאת הבע"ח.

ג

והנה בשיטת חכמי ישראל שקודם הבעש"ט, יש לכרר:

(א) בענין ההשגח"פ בבנ"א, אם היא גם ברשעים, או"ה, סכלים, או רק בבנ"י הצדיקים.

והנה דעת המו"נ הובא לעיל (ועייג"כ מו"נ ח"ג פנ"א) שאינה בסכלים ורשעים, כי ההשגחה היא לפי הדביקות בשכל.

ולפ"ז למדנו ג"כ, דלשיטתו אין הסרת ההשגח"פ ברשע עונש וענין סגולתי, אלא ענין טבעי.

ולכאורה כ"מ דעת הרמב"ן (בראשית יח, יט) שכ' "השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים, וגם בנ"א מונחים בו למקרים עד בא עת פקודתם, אבל בחסידיו ישים אליו לבו לדעת אותו בפרט כו".

ועיין בדרך חיים שער התשובה ס"ט שכ': שקוראים תגר על הרמב"ם דהא כתיב עיניך פקוחות על כל דרכי בנ"א גוי וכן היוצר יחד

לכם גוי' דהיינו למעשה הרשעים כמו דכתיב היסתר איש גוי' אע"פ שנכנס בו רוח שטות כבהמה ממש אלא הענין הוא... לצדיקים משגיח בחסד וטוב ולרשעים במדה"ד כו', עכ"ל.

וצ"ע, לדכותי, איך ליישב זה בל' המו"נ —

ובקה"י מע' השגחה הביא דעת הרמב"ן (הנ"ל) והבחי, דהשגח"פ מתחלקת לכו': א) להשגיח במעשיו וזהו בכאו"א וגם באומות, ב) להגן מן המקרים, וזהו רק בצדיקים.

ודעת האלימה (שם פל"ו) ושומר אמונים אם הסרת ההשגח"פ ברשע הוא עונש סגולתי או טבעי, צ"ע. כי בראש דבריו כתב: "כל א' מהם (מבני"א) מושגח מהשי"ת בתכלית הפרטיות" ומסיים: "ההשגחה העשירית היא הסתר פנים מאת השי"ת, כי מחמת עונו עזבו ד' אל הטבע וההזדמן... והוא משל אל מעין הנובע מים... מי שלא ירצה לעלות למעלה במקורו של המעין ישתה מן המים העכורים (שהם בסופו)".

ב) בצומח וחי אם אין כלל השגח"פ, או ששר ומזל הממונה על המין משגיח גם בפרטיות.

והנה במו"נ, אלימה, שו"א וכו' כתבו בפ' שהפרטים בדצ"ח הם במקרה גמור ואין כח בשר כו' וכנ"ל.

אבל בקה"י (הנ"ל) מקשה אדעת הרמב"ן מירוש' (שביעית פ"ט ה"א, ואיתא ג"כ בב"ר פט"ט ועוד) דאמר רשב"י צפור מבלעדי שמיא לא מתצדא עאכו"כ נפש דבר נש.

הערה. לכאורה אינו מוכן כלל מה נתחדש לרשב"י ע"י הכת קול דצפור, הרי כמה כתובים מעידים על השגח"פ בבג"א. וי"ל דקמ"ל דגם במקום סכנה כן הוא ואינו מוכרח שיתפס, וק"ו מהציפור, שג"כ ה' במקום סכנה מהציד. והא דאל יעמוד אדם במקום סכנה (שבת לב, א) אולי י"ל דשאני הכי דלית לי' ברירה, דא"א להשאיר כל ימי הגזירה, שא"י מתי תבטל, במערה, וגם בשרו העלה חלודה. ולכן לא דמי ג"כ לצנים ופחים (כתובות לב, א).

— (ואין לומר — כמ"ש בחירושי הרד"ל — שאף את"ל דאין השגח"פ כבע"ח שאני הכא שהרוחת הצייד תלוי בזה: א) דא"כ אין

שייך לומר שיוצא ב"ק על צפור פרטי זה שיהא ניצוד א"ל, וכמ"ש
באלימה ושוא הנ"ל, ב) דא"כ לא הו"ל לרשב"י לעשות הק"ו מצפור
לב"נ, אלא מהרוחת פרנסה לנפש דב"נ) —

ומתרחץ דהיינו מהשר, והשר משגיח גם על הפרטים.

ולא מצאתי חבר לדעתו, לע"ע.

ג) להמקובלים הנ"ל כיון דבענין הגלגול יש שמתגלגלים בדצ"ח,
לכאור ברור שבדצ"ח כאלו יש בהם השגח"פ.

.T

אם נמצא מחוקרי ישראל וחכמיהם — שקודם הבעש"ט — המחזיקים בשיטת השגח"פ גם בדצ"ח

הנה בחנוך מצוה קס"ט כתב וז"ל: "יש כתות בנ"א יחשבו, כי
השגחת השי"ת על כל עניני עולם... בנפול עלה אחד מן אילן הוא גזר
עליו שיפול... וזה דעת רחוק הרבה מן השכל, ויש כתות רעות יחשבו
שלא ישים השגחתו... והוא דעת הכופרים. ובעלי דת האמתיים מאמינים
שהשגחתו ב"ה על כל מיני בע"ח בכלל... וכן קבלנו מגדולינו כו".

משמע דמבעלי דת האמתיים, דהיינו בנ"י, לא נמצא בימיו
מחזיקים בדעת כת הא'.

ומל' שומר אמונים (הובא לעיל) שמבאר ענין השגח"פ "ע"פ מה
שמצא גם בס' המקובלים", משמע שגם בס' קבלה לא נמצא.

*

ומוכן שדעת אלו שלא התעסקו בשאלה זו, לא ידעו שיש מקום
לחקור בזה וסברות לכאן ולכאן, ובהלכם אחרי פשוטי הכתובים מרגלא
בפומייהו מסל"ת דהשגח"פ בדצ"ח, אין דעות אלו נכנסים למנין
השיטות, אף שע"פ הכירור לאחר זמן, כשנתגלה אור הבעש"ט, נודע
שכיוונו אל האמת.

דוגמא לדבר: מ"ש ברמב"ם (שגגות פי"ג ה"ה) "בד"א כשהי' זה

שידע שטענו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל אם הי' ע"ה (ומוכן שהכונה ע"ה כהלכה זו, ואין נפ"מ אם הוא חכם בהלכות אחרות) ה"ז פטור, שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית ומצטרף לכלל השוגגים על פיהם".

ובנקל יש לחלק בין הנ"ל להא דסש"ב פמ"ב שכ': והנה כדי להשכיל כו' אך כל ישראל מאמינים כו'. ועד"ז באגה"ק סכ"ה: וגם היא אמונה פשוטה כו'.

*

והנה במו"נ (ח"ג פי"ז) ביאר דעת הרביעי — לפי הסדר שם — בהשגחה, שהיא בכל הנמצאות — גם בדצ"ח — וזה מכריח לשיטה זו, שיגיע גמול בעוה"ב גם לבע"ח, כער מה שקרה להם יסורין ומיתה בעוה"ז, כיון דכל דרכיו משפט. ומסיים: אמנם ענין זה הגמול לבע"ח שאינו מדבר לא נשמע כלל באמונתנו (אולי צ"ל "באומתנו") לפנינו וגם חכמי התלמוד לא זכרוהו כלל אבל קצת האחרונים מן הגאונים ז"ל כאשר שמעוהו מכת המעתזילה (כת הפלוסופים) ישר (שיטה זו דגמול לבע"ח) בעיניהם והאמינוהו (והרמב"ם דוחה דעה זו).

וצ"ע אם זהו מכוון לשיטת הבעש"ט, כיון דלשיטה זו מוכרח ענין הגמול לבע"ח בעוה"ב, וע"פ המבואר בדא"ח, ענין השכר אינו שייך כ"א בבני"א בעלי בחירה.

ואף אם נחלק בין שכר וגמול שבמו"נ שם, שהוא רק תשלום כנגד היסורין שסבלו, ונאמר שזהו בדוגמת מ"ש בלקו"ת סד"ה ושמחי כדכד השני בענין התועלת ותיקון הסוס — א"כ הו"ל להגאונים לומר ענין זה גם בצומח ודומם ולא רק בחי. שאם נקצץ הצומח או נאבד הדומם קודם זמנו (וידוע שהוא קודם זמנו אם הוא באופן דעובר אבל תשחית) ה"ז יסורים ומיתה לנפש הצומחת והדוממת. ועוד שכלקו"ת קאי בעלית ניצוץ הקדושה, ואינו ענין לגמול בעל היסורים.

ואף שע"י המבואר בלקו"ת מתורצת הקושיא, לשיטה הנ"ל, מפני מה יש יסורין ומיתה לבע"ח פרטי זה, בכל זה ענין אחר הוא ולא ענין הגמול. וצ"ע.

ה.

אם הענין דהתהוות היא בכל רגע,
וכפי' הבעש"ט בלעולם ד' דברך נצב,
מכריח הענין דהשגח"פ בכל נברא:

ואז עכצ"ל דכהנ"ל דס"ל דאין השגח"פ בדצ"ח, חולקים גם
בענין ההתהוות בכל רגע.

והנה — אף שאלו שתפסו ענין הצמצום כפשוטו, לכאורה ברור
שיחלוקו על הא דהתהוות היא בכל רגע וכח הפועל צ"ל תמיד בנפעל
— אבל יש להביא כמה ראיות, דהאומרים דאין השגח"פ בדצ"ח (וכעל
ש"א שהוא מכללם, ס"ל דאין ענין הצמצום כפשוטו, כמש"כ באריכות
בויכוח ב' סל"ה) אפשר שיחזיקו בשיטה דהתהוות היא בכל רגע. וכל
גדולי ישראל הנ"ל אין הכרח כלל לומר דחולקים על שיטת הבעש"ט
בענין דדברך נצב, אף, שלא פירשו הדבר באר היטב בספריהם.
והראיות:

(א) גם הסוכרים דאין השגח"פ בדצ"ח ס"ל ידיעתו ית' הוא בכל
מאורע פרטי בדצ"ח, וכנ"ל כשם העיקרים. וא"כ גם כח המהווה
יאמר כן, דמאי שנא.

(ב) החידוש בדברך נצב הוא, שבכל רגע ההתהוות מחדש. אבל
לכ"ע ברגע הראשון — וכמו בעת לידת וולד — הטלת נשמה — הוא
ע"י דבר ה'. ולשיטת הרמב"ם וכו' לידת וולד בהמה וכו' אינו בהשגח"פ
כ"א במקרה.

(ג) כמו דאין סתירה מבחירה חפשית של האדם לענין דדברך נצב,
ואומרים (כנ"ל מרמב"ם הל' תשובה) שחפץ היוצר לתת זה לרשות
האדם, כמו"כ נאמר שחיות השייך לדצ"ח ניתן לשר ומזל הממונה על
מין זה מדצ"ח.

— (ופשיטא שאין הכוונה כאן לומר, שיש להם בחירה חפשית.
עיין תניא רפ"ט, לקו"ת ביאור והניף ס"ג, כבוד מל' תר"ס) — או
שזה נחלש בחוקי טבע או גם שנמסר למקרה בעלמא — (וכנ"ל בל'
הש"א) — כי מצד ענין דדברך נצב כל אלו שווים הם.

(ד) ע"פ המבואר כדא"ת. לכאורה ברור, דענין ההתהוות וענין ההשגח"פ הם במדרג' שונות. והשגח"פ ענינה שינוים ותלוי' בשכר ועונש, ידיעה שלאחר המעשה דעת תחתון. משא"כ התהוות וקיום הדבר, ענינה התהוות מאין ליש שרק הוא לבדו בכחו ויכלתו כו', קיום הישגות, סובב כל עלמין, אלא שבא ע"י ממלא כל עלמין כו'. ועיין בפלח הרמון ד"ה ארדה נא ס"ט מ"ש בהפרש שבין ענין ההתהוות וענין ההשגחה.

והנה בסיום המשך ר"ה רס"ג כ' שההשגחה שעל הנברא זהו חיותו, ומציין לסש"כ פמ"ח (אף ששם לא נזכר אלא הל' ידיעה. ולהעיר מתו"א ד"ה ארדה נא דגם שם משמע דהשגחה וידיעה שייכים זל"ז וזל"ז), וכמו שיש חיות כללי ופרטי, מסוכ"ע וממכ"ע, כן יש השגחה כללית, שבוה כל הנבראים שווים, והשגח"פ שבה בני"י במעלה לגבי או"ה וכו'. (עיג"כ ד"ה ע"כ יאמרו תרצ"ו הובא הל' בתחילת רשימה זו). ויל"ע בזה ולהשוות כ' המאמרים.

יט.

תיווך שיטת הרמב"ם והבעש"ט

אדמו"ר האמצעי מבאר¹ ששיטתו של הרמב"ם שאין השגח"פ על דצ"ח (וכן על רשעים), אינה עומדת כסתירה לשיטת הבעש"ט² שישנה השגח"פ על כל הנבראים — משום שבהשגחה העליונה קיימים בכללות, שני אופנים³:

(3) וראה ג"כ אוה"ת וירא ד"ה אשר יאמר (קג, א ואילך). ד"ה צהר תעשה תרע"ג.
ולהעיר ג"כ מבחיי (וקרא יח, יט

(1) דרך חיים שער התשובה פ"ט (יג, א'
(ב). וראה לקו"ש ח"ט ע' 181.
(2) ראה בארוכה הוספות לאחר שם טוב סק"ט ואילך. וש"נ.

(א) השגחה פנימית: ההשגחה בגילוי — כלומר, איננה מוסתרת וחכיה בלבושי הטבע. ובנוגע להשגחה זו סובר הרמב"ם שהיא תלויה בדביקות של שכל האדם באלקות, ובדצ"ח ורשעים אין השגחה זו (באופן פרטי — ורק על כללות המין);

(ב) השגחה חיצונית: ההשגחה מלובשת כהעלם בלבושי הטבע וכיו"ב. והשגחה זו קיימת בכל הנכראים (מתאים לשיטת הבעש"ט).

לפי"ז נמצא, שגם לשיטת הרמב"ם ישנה השגח"פ על רשעים, אלא שזוהי השגחה חיצונית, מלובשת ומוסתרת בלבושי הטבע וכו', כך שאין ניכר כיצד כל פרט ופרט בא מאת הקב"ה.

ואין הדבר כסתירה לכתוב "ומצאוהו רעות גר" ..מצאוהו הרעות גר" — וכפי שמפרש זאת הרמב"ם שהוא "מופקר למקרה" — משום שהנהגה זו עצמה הוא בהשגחה פרטית⁴ והסתרתו פני גר", אין כאן טילוק ההשגחה, אלא "והסתרתו פני" בלבד, הסתרה על ההשגחה פנימית, עד שהאדם מסוגל לחשוב שצרותיו הם באופן של "מצאוהו", "ממנהג העולם"⁵ או "נקרה נקריית"⁵; אך האמת היא שההשגחה העליונה היא על כל פרט ופרט.



(ושם: "זה דעת הרמב"ן בפסוק זה"). והובא בקה"ע השגחה דההשגח"פ במין האדם מתחלקת לשני חלקים: (א) להשגיח במעשיו, וזהו בכל אדם מישאל או באומות, (ב) להגן מן המקרים וזהו רק לצדיקים.

(4) ראה שומר אמונים בסופו (נעתק לעיל סימן יח אות ב): "אין שום דבר הוה במקרה בלתי כוונה והשגחה אלקית בדרכים והלכתי עמכם בקרי, הרי שאפילו מדרגת המקרה מיוחדת לו ית' כי הכל מאתו בהשגח"פ" וראה ברשימה הנ"ל שם ע' 279 (בנוגע לדצ"ח). וברמב"ם הלי עניות (פ"א ה"ג): כשאביא עליכם צרה

כר אוסיף לכם חמת אותו קרי — אבל זהו גם להשיטה שאין השגח"פ על דצ"ח ורענין אישיהם הוא במקרה גמור לא בגזירת השי"ת" (שר"א שם), אלא שגם "מדרי" המקרה מיוחדת לו ית' — אבל שיטת הבעש"ט היא ד"הוא ית' גור אומר אשר דשא פרטי זה חי' ית' כר" (ר"ה ע"כ יאמרו תרצ"ו — סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 740. וראה יתירה מזו — הוספות לכש"ט ס"י קבא ובהערה שם), אלא שזה גופא הוא בהתלכשות בלבושי הטבע כר (ועד"ז בענין "והסתרתו גר ומצאוהו גר").

(5) ל' הרמב"ם הלי עניות שם.

...מקובל לחשוב הענין דחידוש ההתהוות בכל רגע וכן הענין דהשגחה פרטית — נתחדש ונתגלה ע"י הבעש"ט. אמנם, לאמיתו של דבר, הרי בלשון הרמב"ם "ממציא כל נמצא" מבוארים ב' הענינים — הן ענין ההתהוות בכל רגע, והן הענין דהשגחה פרטית.

ופשוט, שאין להקשות, א"כ, מה "חידוש" הבעש"ט? ... מכיון שהבעש"ט גילה ופירש ענין זה, ע"ד המבואר בנוגע לתורת הבעש"ט הנ"ל בפירוש הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים", שענין זה מבואר במדרש תהילים על הפסוק (כמובא בהערת הצ"צ בלקו"ת¹), אלא ש"פירש הבעש"ט" — "פאנאנדער-געשפרייט" — ענין זה. ועאכו"כ בנוגע לקשר דענין ההתהוות עם ענין ההשגחה — שאפשר להפרידם, וזהו החידוש שנעשה עי"ז ש"פירש הבעש"ט" — שהתהוות והשגחה קשורים זה בזה.

ופשוט, שאין להקשות מדברי הרמב"ם במו"נ² שהשגחה פרטית היא במין האדם בלבד, ואילו בנוגע לדצ"ח ההשגחה היא על כללות המין בלבד — כי:

ידוע מ"ש בספר שומר אמונים³ (ספר שהובא בדא"ח — כספהמ"צ להצ"צ⁴, ובכ"מ) שישנם חילוקי דרגות באופני ההשגחה, ובכללות — חילוק בין השגחה גלויה (משם הוי') להשגחה נעלמת (משם אלקים).

ועפ"ז יש לומר, דמ"ש הרמב"ם במו"נ שההשגחה דצ"ח היא על כללות המין — הכוונה בזה להשגחה גלויה⁵, היינו שבנוגע לכללות המין — ההשגחה היא באופן גלוי, שכן, אילו יבטל כללות המין, הרי זה בסתירה לענין הבריאה באופן ד"חזקים כיום הבראם"⁶, משא"כ בנוגע לפרטי הנבראים שבמין — ההשגחה היא באופן של העלם, שכן,

(1) ר"פ אחרי.

(2) ח"ג פי"ז.

(3) בסופו — ונתק לעיל סימן יח אות

ב.

(4) בשרש מצות התפלה סעי' לד.

פי"ב, יג.

(5) דרך חיים לאדמו"ר האמצעי ש' התשובה פ"ט (יג, א"ב).

(6) ראה ירושלמי ברכות פ"א ה"א. ב"ר

גם כאשר יבטל א' מפרטי הנבראים, אין זה בסתירה לשלימות הבריאה, מכיון שכללות המין קיים.

ועד"ז גם בנוגע לבני". כאשר ההשגחה עליהם באה כהעלם כלבושי הטבע [אלא שבישראל, ההשגחה היא תמיד משם הוי', ורק שבאה באופן של העלם, כדלקמן] — שבנוגע ל"כלל" ("מין") ההשגחה היא בגילוי יותר.

וכמארז"ל⁷ "גמירי דלא כלה שבטא". היינו, ש"שבט" בישראל הוא כמו "מין" שלם במציאות הבריאה [ולכן, מצינו בפילגש בגבעה שביטלו את השכועה שלא ליקח נשים משבט כדי שלא יכחד ח"ו שבט מישראל⁸].

ונמצא, שבנוגע ל"כלל" דישראל — ההשגחה היא תמיד בגילוי (במכ"ש מאופן ההשגחה על "מין" שבכריאה), משא"כ בנוגע לפרטים — אפשר שההשגחה תהי' בהעלם, וכמ"ש⁹ "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא".

אמנם, גם כמצב ד"הסתר אסתיר" — ההשגחה עצמה היא השגחה גלויה משם הוי' [ודלא ככדצ"ח, וגם באוה"ע, שההשגחה עצמה היא השגחה נעלמת, משם אלקים], ורק שהוא באופן של העלם — הסתר אסתיר.

וכדיוק לשון הכתוב "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא", שגם "ביום ההוא" (לשון נסתר והעלם) — ההשגחה היא מכחי' "אנכי" ומכחי' "פני", אלא שהיא באופן ד"הסתר אסתיר"¹⁰.

ולא עוד, אלא שמצד ההעלם גופא יש מעלה נוספת — כי ע"י התעלמות ה"אור" (גילוי) מתגלה ה"מאור"¹¹.

[וע"ד המבואר באגה"ק¹² בענין "רחק"¹³ ה' את צואת כנות ציון]

(7) כ"ק קטו, ב.

(8) שופטים כא, ג ואילך.

(9) וילך לא, יח.

(10) ראה לקר"ש ח"ט ע' 193 ואילך.

(11) ראה תו"א וירא יד, ב.

(12) סכ"ב.

(13) ישעי' ד, ד.

— שזהו "כמשל מלך גדול ונורא הרוחץ בכבודו ובעצמו (לא ע"י משרתים כו') צואת בנו יחידו מרוב אהבתו", היינו, שבענין זה בא לידו גילוי תוקף ועוצם אהבת האב].

ב.

ההשגחה על עם ישראל באופן נעלה ביותר

א. ...ידוע פירוש וחידוש מורנו הבעש"ט¹ בענין השגחת הקב"ה על עולמו, שיש השגחה פרטית לא רק על מין המדבר, אלא על כל הברואים — גם חי צומח ודומם. דכמה מחכמי ישראל עד הבעש"ט ס"ל אשר השגח"פ היא רק על כל אחד ואחד ממין המדבר ואילו בחי צומח ודומם יש רק השגחה כללית על המין²; והבעש"ט פירש וחידש דגם פרטי (המאורעות של) דומם צומח וחי הם ע"פ השגחתו יתברך.

[ונכמדובר כמ"פ, אשר כל הענינים המבוארים בתורת החסידות מקורם בנגלה דתורה (אם באופן מפורש או עכ"פ בדרך רמז) — וכן בענין זה, שיש ראי' מפורשת מנגלה דתורה שהשגח"פ היא גם בדצ"ח (שהביאה אדמו"ר הזקן³) — מדברי חז"ל במס' חולין⁴: 'ר' יוחנן כי הוה חזי שלך (עוף) "השולה דגים מן הים" אמר משפטיך⁵ תהום רבה", וכפרש"י⁶ "שזמנתה שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים להמית המזומנים למות" — הרי מפורש להדיא, שיש דין ומשפט גם על פרטי דגי הים, ועד שהקב"ה מזמין עוף פרטי כדי להמית דג פרטי זה המזומן למות].

ולהעיר מדרך חיים לאדמו"ר האמצעי (יג, א-ב) שגם לפמ"ש הרמכ"ס במר"ג (ח"ג ספ"ז-יח) יש השגח"פ בדצ"ח. ראכ"מ.

(4) סג, א.

(5) ל' הכתוב — תהלים לו, ד.

(6) חולין שם ד"ה ומשפטיך.

(1) ראה כתר שם טוב בהוספות (הוצאת קה"ת) סק"ט ואילך. וש"נ. וראה גם לעיל סימן יח. וש"נ.

(2) אבל ראה לקמן סוף הערה 3.

(3) הובא כאזה"ת להצ"צ על תהלים

(יהל אור) ע' קלב. וראה גם סה"מ חרפ"ו ע' קנרז.

וגדר השגחה פרטית זו כיאר הבעש"ט⁷ — "דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות הנכראים למיניהם הם בהשגחה פרטית מהבורא ית", אלא "עוד זאת תנועה פרטית דנכרא פרטי הרי יש לו יחס כללי לכללות כוונת הבריאה. דגם תנועה אחת של דשא פרטי משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה".

[וכמדובר כמ"פ דוגמא פשוטה לזה בחיי האדם: דרכה של אשת חיל⁸, עקרת-בית מוצלחת היא, שנוסף על שהיא מפקחת היטב על כל פרטי הדברים הנמצאים בביתה, שכל דבר נמצא במקומו הראוי לו והכל מתנהג בסדר מדויק — הנה עוד זאת, שכל פרטי חפצי ביתה יש להם חלק במטרה הכללית של הנהגת הבית, עד שהכל הוא כחשבון ובריאות באופן דלא חסר ולא יתר — לא חסר משהו להנהגת הבית ואין דבר מיותר (שאינו משמש למטרה זו).

ואם כן הדבר בחיי עקרת-בית פשוטה — עאכ"כ להבדיל הבדלות עד אין קץ אצל בורא העולם ומנהיגו, שנוסף שכל פרטי המאורעות של כל הנכראים שבעולמו של הקב"ה הם ע"פ השגחתו ית', הנה כל אחד מהם נוגע להשלמת הכוונה העליונה בענין הבריאה].

ב. מוכן, שגם לפי שיטת הבעש"ט (שיש השגחה פרטית על כל הברואים) יש הבדל יסודי בין ההשגחה פרטית שעל כל הברואים והשגחתו ית' שעל בני ישראל.

וכמו שמביא כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם הבעש"ט⁹, דאף שהשגח"פ היא על כל הברואים וגם על פרט קטן ביותר — מ"מ, ענין ההשגח"פ על עם קרובו ית' אי אפשר לצייד ואי אפשר להבין ("דאס קען מען גארניט אויסמאָלן.. דאָס וואָס עס איז נוגע אַ אידן הוא בהשגחה פרטית וואָס מען קען דאָס ניט פאַרשטיין").

ומפשטות הלשון מוכן, שעילוי זה הוא גם בנוגע לפרטיותה של ההשגחה. כלומר, באיזו מדה כל פרט ופרט מושגח ממנו ית' ומשלים הכוונה העליונה.

(9) נעתק כחור שם טוב שם סק"כ.

(7) כתר שם טוב שם סק"ט. וש"נ.

(8) ראה משלי לא ובמפרשים.

דהנה ידוע¹⁰ שיש כמה מדריגות ואופנים בהשגחה — מהם, בלשון הכתוב¹¹ "עין ה' אל יראיו", "עיני ה' אל צדיקים" (בעין א' או ב' עינים¹²) — שהחילוק ביניהם¹³ י"ל (לכאורה) הוא לא ב"פרטיות" ההשגחה אלא רק באופנה, ולדוגמא: אם ההשגחה מלוכשת ומוסתר בדרכי הטבע, או שהיא השגחה גלויה לעין כל (ועד שהיא מביאה להנהגה נסית כו').

אבל מפשטות המשך לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר (כשם הבעש"ט) הנ"ל משמע, שהעילוי בהשגחה על עם קרובו יח' הוא לא רק באופנה אלא גם בפרטיותה. דעם היות שהשגח"פ היא על כל הברואים, ועד שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית בענין הבריאה — מ"מ, יש עילוי נפלא בהשגחה על כל פרט ופרט של עם קרובו (ועילוי כזה שהוא למעלה מן השכל).

ישראל ותורה — כוונת הבריאה

ג. ויש לומר הביאור כזה:

אף שכל הברואים "לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"¹⁴ ומושגחים מאתו יח' — מ"מ, (עיקר) רצונו ובחירתו של הקב"ה הוא רק בישראל, ש"בחר בנו מכל העמים"¹⁵, ונאמר¹⁶ "אהבתי אתכם אמר ה' גוי' אה עשו ליעקב גוי' ואוהב את יעקב".

הברואים יש השגחה פרטית (משא"כ לשיטת אחדים מחכמי ישראל שקדמוהו) — ראה לעיל סימן יח.
(14) ל' הרמב"ם ריש הל' יסודי התורה.
זה צ"ל תמיד — כהמשך שם. וראה הדרך על הרמב"ם (קה"ת, ברוקלין תשמ"ו) סעיף ר"ז.

(15) נוסח ברכת התורה.
(16) מלאכי א, ב — ושיך לענין הבחירה (ראה תו"א ו, ג, אה"ת בראשית (כך ג) תקס"ה, א, ועוד).

(10) ראה כזה לקו"ת ראה סד"ה כי תשמע (כג, ד ואילך, כד, ג). אה"ת וירא ד"ה אשר יאמר (קג, א ואילך), ועוד. — וראה שומר אמונים (להר"י אירגס) כסופו.
(11) תהלים לג, יח. שם לר, טז.
(12) ראה לקו"ת שם (וכן באה"ת (יהל אור) על תהלים שם (ע' קכב) ובהנשמך שם. ועוד) שבהשגחה ב"עין א"י יש ב' אופנים — שלמטה מהשגחה ב' עינים או למעלה ממנה. ע"ש.
(13) לפי שיטת הבעש"ט שכל

וי"ל שזהו גם תוכן מאמר דז"ל¹⁷ שהעולם נברא "בשכיל התורה.. ובשכיל ישראל": ישראל ותורה הם כוונת הבריאה, רצונו ובחירתו של הקב"ה הוא בהם עצמם:

משא"כ שאר הנכראים אינם תכלית ומטרה בפני עצמם אלא רק "אמצעי" שעל ידם נשלמה כוונת הקב"ה בתורה וישראל, וכמאמר חז"ל¹⁸ "שלא נבראו אלא לשמשנו", שאין רצונו ית' בהם מצד עצמם והם רק "משמשים" ("אמצעי") לתורה וישראל...

ד. ועפ"ז מובן העילוי בהשגחה פרטית על ישראל עם קרובו של הקב"ה לגבי ההשגחה פרטית על שאר עניני הבריאה:

בשאר הברואים, אף שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית (כנ"ל), מ"מ, מכיון שחשיבות הפרטים תלוי' במעלתם.

[כמו גוף האדם, דאף ששלימותו היא כאשר יש בו כל האברים (וגם שערות וצפרנים), מ"מ אי אפשר לדמות כלל חשיבות האברים שהנשמה תלוי' בהם לגבי שאר חלקי הגוף (ומכל שכן לשערות וצפרנים שהם פרטים טפלים ביותר)].

לכן, גם ההשגחה שעל כל פרט ופרט היא כ"כל אחד לפי מעלתו"¹⁹ (עד כמה הוא "משמש" את התורה ואת ישראל).

משא"כ בישראל עם קרובו, מכיון שהשגחתו ית' עליהם היא תוצאה מרצונו ובחירתו בהם, הרי נוסף לזה שיש השגחה על כל פרט ופרט (ובאופן שכל פרט משלים הכוונה הכללית בענין הבריאה) — הנה אופן ההשגחה על הפרטים הוא לא רק כפי חשיבותו הפרטית של כל פרט ופרט (שבזה יש חילוקים לפי חשיבותו של הפרט), אלא

אדמו"ר בשם הבעש"ט (כש"ט שם סק"כ)
 "יעדער באשעפעניש פארנעמט גאָר אַ
 באַזונדער אַרט לויט זײַן מהות". [כל נברא
 חופס מקום מיוחד ביותר לפי מהותו].

(17) רש"י בראשית א, א.
 (18) משנה (וברייתא) סוף קידושין.
 (19) ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר בדי"ה הטה
 תרצ"ד (ספר המאמרים קונטרסים ח"ב
 רעט, א). ולהעיר מלשון כ"ק מו"ח

ההשגחה היא כאופן שווה בכולם. כי מצד רצונו ובחירתו ית' בישראל, הרי כל פרט ופרט שבהם "נוגע" באופן שווה²⁰.

ההשגחה על כל פרט ופרט היא בכל אחד לפי מעלתו, עד כמה הוא "משמש" את התורה ואת ישראל (אף שכל הפרטים משלימים הכוונה הכללית בענין הבריאה).

* להעיר מלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר באגרות קודש שלו ח"ט ע' ערב. ולהעיר ג"כ ממשיגות להלן סימן כא.
** וכמו אברי הגוף ששלימות הגוף היא דוקא כאשר יש בו כל האברים. גם האברים התחתונים (ראה ספר הערכים חב"ד ערך אברים בתחלתו וש"ג).

20) ויש לומר, שמצד זה יש עליו כהשגחה פרטית על ישראל בענין חשיבות הפרטים ביחס להשלמת הכוונה הכללית בענין הבריאה*.

מכיון שישראל הם הם כוונת והכלית הבריאה, הרי ההשגחה עליהם היא באופן כזה שנוגש בהשגחה איך שכל פרט ופרט בהם משלים את הכוונה הכללית בענין הבריאה: ולכן אין בהשגחה זו הכרח בין פרט לפרט, כי בהענין ד"השלמת הכלל" כולם** משלימים הכלל.

[משא"כ בשאר הכוואים שאין הכוונה בהם עצמם והם רק "משמשים" ("אמצעי") לתורה וישראל — לכן

כא.

ההשגחה בדצ"ח — בשייכות לעניני האדם

כ"ק מו"ח אדמו"ר הרי"צ מבאר באחד ממאמרי י"ב תמוז¹, שענין ההשגחה הפרטית שמבאר הבעל שם טוב, אינו רק שיש השגחה פרטית של הכווא יתברך על כל פרט בתנועותיו של כל נכרא, אלא יותר מכך, התנועה הפרטית של כל נכרא פרטי "יש לו יחס כללי לכללות כוונת הבריאה... גם תנועה אחת של דשא פרטי משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה"².

רעט, א): והקש המתגולל לאותו המקום כפי גזרת ההשגחה העליונה ית' בשביל כונה אלקית כו'.

(1) ד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"ו (סה"מ קונטרסים ח"ב שסט, ב).
(2) ובד"ה הטה אלקי תרצ"ד (סה"מ שם

ומכך נובע חידוש גם בענין ההשגחה על האדם:

גם לדעת הסוברים שהשגחה פרטית קיימת רק על מין המדבר ואילו על הדומם צומח חי קיימת רק השגחה כללית — "השגחה מינית ולא אישית"³ — הרי זה דוקא בענינים הנוגעים רק לדומם צומח חי בעצמם, אך כאשר מפרט מסויים של הדומם, הצומח או החי "יגיע איזה ענין אל השגחת האדם", סוברים גם הם שאז קיימת השגחה פרטית על פרט זה. אלא שלדעתם — "לא יגזור ה' יתברך על אלו הדגים שימותו או יחיו אבל גזר על האדם הזה ענינו ופרנסתו... ועל דרך זו נמצאת השגחה לאדם כבעלי חיים שלו כגון אם ישמין שורו... אם תשבר כדו"⁴.

לפי שיטתם יוצא, שענין ההשגחה הפרטית היא דוקא על האדם, מכיון שהוא תכלית הבריאה כולה — "בשכיל ישראל שנקראו ראשית" — וממילא ההשגחה הפרטית היא על כל עניני האדם, אף כאשר זהו פרט הקשור לדומם צומח חי.

מכך מובן, שיש הבדל בין השיטות גם לגבי ההשגחה הפרטית בעניני האדם עצמו:

בענינים שבהם ניכרת מעלת האדם, שבגללם הוא תכלית הבריאה — ההשגחה הפרטית עליהם גלויה. ואילו פרט שהוא טפל אצל האדם, ואין ניכרת בו מעלתו, הרי ההשגחה הפרטית עליו אינה על פרט זה מצד עצמו, אלא בהתאם לחשיבות פרט טפל זה אצל האדם⁵.

משא"כ לפי שיטת הבעל שם טוב, שלכל פרט ופרט בבריאה, ואפילו ל"תנועה אחת של דשא פרטי" יש מצד עצמו "יחס כללי לכללות כוונת הבריאה", והוא "משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה", הרי בודאי ובודאי שכך הוא בכל פרטיו של האדם, שכל פרט ופרט מצד עצמו משלים את הכוונה העליונה בענין הבריאה.

(5) ובמכש"כ מזה שלדעת המו"נ ענין ההשגחה פרטית אינו בסכלים ורשעים כי ההשגחה לפי דביקות השכל (עי' לעיל סימן יח).

(3) לשון הרמב"ם במו"נ ח"ג פ"ד. — אכל ראה פי' אדמו"ר האמצעי בזה (דרך חיים ג, א"ב).

(4) שומר אמונים בסופו, נעתק לעיל סימן יח אות ב.

כב.

ההשגחה בדצ"ח — אינה קשורה לענין הגלגולים

שאלה: משנ"ת דע"פ תורת הבעש"ט השגחה פרטית היא גם בקש ועלה — אם זהו דוקא במין הצומח, אבל לא במין הדומם. והטעם מפני שכמה נשמות מתגלגלות. בצומח, משא"כ בדומם.

מענה. ובהקדמה:

(א) משום ענין הגלגולים אין לחלק בין הצומח והדומם, כי גם בדומם יש מתגלגלים ר"ל, וכמ"ש בארוכה בש' הגלגולים הקדמה כ"ב. שער המצות פ' עקב ועוד. ולאידך גיסא — אין להכריח השגח"פ בכל פרטי הצומח מפני שנשמות מגולגלות בהם, כי לא בכל נכרא פרטי ממין הצומח מוכרח להיות נשמה מגולגלת.

(ב) את"ל אשר השגח"פ בדצ"ח הוא דוקא מפני שמגולגלת שם נשמה (או מפני שאפשר אשר תתגלגל בס' נשמה), היינו מפני שזה נוגע למין המדבר דוקא — אז אין כאן חידוש בתורת השגח"פ של הבעש"ט, כי גם הקודמים לו הודו בהשגח"פ בדצ"ח במקום שזה נוגע לאדם המושגח. וכמ"ש בסוף ס' שומר אמונים, ועוד.

ומה שגילה לנו הבעש"ט — וידועה ראי' המכרעת של רבנו הזקן בזה ממרז"ל במשפט השלך והדג — אשר כל פרט ופרט גם מדצ"ח מושגח הוא בהשגח"פ מצד עצמו. וכ"ה גם פשטות מרז"ל זה ששופטים את השלך והדג עצמם.



כג.

שיטת הבעש"ט — ההכרח והטעם

...וענין זה יש לעשותו פרט מענין הכללי שפירש ופרסם הבעש"ט, אשר לעולם ה' דברך נצב בכל פרטי הדצח"ס. דכיוון דבכל רגע ורגע דבר ה' מהווה כל פרט ופרט מהבריאה כמו שהי' בששת ימי בראשית. הרי אין כאן זמן פנוי למקרה. ועוד שכמו כל המאמינים אין אומרים ענין המקרה בעת הבריאה עצמה, ואפילו בפרט מדצ"ח, כמו"כ הוא ממש גם בכל רגעי קיום פרטים אלו, כיון שהודיע הבעש"ט שהם מתהווים בכל רגע מאין ואפס המוחלט.

ובעומק יותר: כל הבריאה וכל המאורעות דשיתא אלפי שני דהורו עלמא עלו במח' הקדומה דא"ק, וכולם נסקרים שם בסקירה אחת. מוכן אשר איזה מאורע שיהי', אם הי' באופן אחר מכמו שאירע עתה, הי' ג"כ שינוי בסקירה ומח' זו כביכול. והנה מח' זו ורצון כללי זה הם ע"פ כוונה העליונה, ומשלימים אותה בדיוק דלא פחות ולא יותר. נמצא, אשר כל מאורע איזה שיהי' (ואפילו בדומם), לכל פרטיו, משלים הוא, ע"י שאירע דוקא באופן כזה, את הכוונה העליונה. — וראה בד"ה על כן יאמרו המושלים תרצ"ו על דבר כל זה.

ואדרכה סוג היחיד במאורעות, שלפעמים, אין אנו יודעים אם מתאים הוא לכוונה העליונה, הם מאורעות מין המדבר ודוקא המוכתר שבו והמושגח ביותר היינו איש הישראלי, כי הוא רק הוא בעל כחידה ובידו לשונות תפקידו מה שהוטל עליו ע"פ כוונה זו. משא"כ כל שאר הנבראים, אשר פקודתו יח', המתאמת לכוונה העליונה, שמרה רוחם. ועייג"כ אגה"ק סכ"ה.

והטעם בפנימיות ע"ז י"ל, מפני שמקור אמתית הכחידה הוא למעלה ממקום כוונה הנ"ל ישראל קדמו לתורה. ועיין לקר"ת ביאור לד"ה והניף וד"ה יו"ט שר"ה רס"ה.

כד.

שיטת הבעש"ט מודגשת בדיבור "אנכי וגו"

ד' סיון, ה'תשט"ו

וכמנהג בני ישראל לקשר מכתבים בענינא דיומא, ובקשר לימי מתן תורתנו אשר לפנינו, רצוני להכליל נקודה אחת שנתפרסמה ונתכארה באר היטב בתורת החסידות, אבל בהתכוונות גם קלה נמצאת היא בדיבור ראשון של עשרת הדברות במעמד הר סיני, והוא ענין ההשגחה פרטית שהדגישה הבעש"ט כמה פעמים ובכמה אופנים, ואחריו תלמידיו ותלמידי תלמידיו, ובתורת חסידות חב"ד ביחוד, היינו:

אשר ההשגחה פרטית היא כפשוטה, השגחה על כל פרט ופרט מהנבראים ועל כל פרט ופרט בימי חייהם.

ודלא כדעת כמה מחוקרי ישראל וגדוליו, ובפרט בימי הבינים, אשר מדת ההשגחה תלוי' ברמת המושג והתפתחותו, שלכן השגחה פרטית כמובן הנ"ל היא רק באותם שהם בעלי שכל נעלה וכו' וכו'.

ובדבור הראשון הוא: אנכי ה'א אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אלקיך בל' יחיד, וכמובן בדרשות חז"ל שהדיוק בזה הוא שכל אחד ואחת שעמדו בהר סיני מכוון בזה בפרט, ולכל אחד ואחת נאמר הוצאתיך בל' יחיד, מדבר בעדו וליחיד, אף שביניהם אנשים ונשים וטף וערב רב, בעלי רמות שכליות שונות ומהם גם פשוטים ביותר.



כה.

"הכל צפוי" — מדגיש שיטת הבעש"ט

בענין השגחה פרטית, שההשגחה היא על כל הנבראים שבעולם, "הכל צפוי".

ובהקדמה:

ידוע מ"ש הרמב"ם כמור"נ¹, ש"ההשגחה האלקית.. באישי מין האדם לבד.. אבל שאר בע"ח וכ"ש הצמחים.. השגחה מינית (על כללות המין) לא אישית".

אמנם, שיטת הבעש"ט היא — שיש ההשגחה פרטית על כל פרטי הנבראים שבעולם, גם מין החי, צומח ודומם, ובלשון הירושלמי² — שאפילו עלה שנחלש מן האילן ומתגלגל על הארץ, ישנה השגחה פרטית אם יתגלגל ע"י הרוח או ע"י רגלו של אדם וכיו"ב, ועד כדי כך, שענין זה נוגע במחשבה הקדומה דא"ק!

ובכן:

לשיטת הרמב"ם, הפירוש ד"הכל (כל הנבראים שבעולם) צפוי", הוא — בנוגע לכללות המין נומעלה מיוחדת במין האדם — בהמשך למשנה שלפנ"ז³: "חביב אדם שנברא בצלם" (דקאי על כללות מין האדם, שהרי ממשיך בבכא שלאח"ז "חביבין ישראל כו"ו"⁴) — שההשגחה היא גם בנוגע לפרטים].

אבל, פשטות הלשון "הכל צפוי" — קאי גם על הפרטים, ע"ד הלשון "הכל" בהמשך וסיום המשנה, "הכל לפי רוב המעשה", שבענין זה נוגע כל פרט ופרט ד"רוב המעשה", כפשוטו.

(1) ח"ג פי"ז.

(2) לקריד ח"א פג, ב ואילך.

(3) אבות פ"ג משנה יד.

(4) תויר"ט על המשנה.

השגחה פרטית קה

וענין זה — "הכל צפוי", גם ביחס לפרטים — מתאים ע"פ שיטת הבעש"ט שההשגחה פרטית היא לא רק מין האדם, אלא גם על כל הנבראים שבעולם.



כו.

לית אתר פנוי מיניה — מכריח השג"פ

ר' טבת, תשט"ז

מה ששואל ראיות על ההשגחה פרטית אשר שום דבר לא נעשה במקרה חס ושלום.

הנה מובן הוא ופשוט בהתבוננות קלה למאמין בתורת ה' בה כתוב אשר השי"ת ברא את העולם השמים ואת הארץ, ואף שהגויס אומרים על השמים כבודו, הרי כל ישראל מאמינים במה שנאמר את השמים ואת הארץ אני מלא, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובלשון האדון דא רשב"י ובתקוני זהר תיקון נ"ז לית אתר פנוי מיני'. וכיון שנמצא הוא וממלא הוא כל נקודה במקום ובזמן, הרי איך אפשר שיעשה ענין מבלי השגחתו ופשוט. — עיין ג"כ בשער היתוד והאמונה לרבנו הזקן פרק ב' וסוף פרק ז' ובאגרת הקדש סוף סי' כ"ה.



בטחון בה'

- כו. חובת הבטחון – מהותה וגדרה
השלך על ה' יהבך
הבטחון – עבודה ויגיעה כנפשו
- כח. הבטחון ממשיך הישועה
- כט. ההבדל בין אמונה לבטחון
- ל. בטחון ועשיית כלי – האופנים בזה
- לא. בטחון ועשיית כלי – הדרגות בזה
- לב. "בכל אשר תעשה" – עשיית כלי
- לג. הדגש על הבטחון גם בעשיית הכלי
- לד. הבטחון אינו כסתירה לאמונה שהכל לטובה
- לה. אמיתיות הבטחון כשאין כל דרך בטבע
- לו. עצות לעורר הבטחון בה'

כז.

חובת הבטחון — מהותה וגדרה

א. שאלה היא בכללות מדת הבטחון שנצטוונו בה¹: פירוש "בטחון" אינה רק אמונה ביכולת ה' להטיבו ולחלצו מצרה כו', אלא שבוטח בה' שכן יעשה בפועל, שהדבר וודאי אצלו עד שהוא במנוחה גמורה ואינו דואג כלל, וכמבואר בחובת הלכות² ש"מהות הבטחון הוא מנוחת נפש הבוטח, ושיהי' לכו סמוך על מי שבוטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו כענין אשר יבטח עליו".

וצריך ביאור, מהו היסוד לוודאות זו, דכיון שאפילו כשיש הבטחה מפורשת מאת ה' יתכן שלא תתקיים ההבטחה "שמא גרם החטא", כ"ש וק"ו כשאין הבטחה מפורשת. והרי חשש זה ד"שמא גרם החטא" קיים אצל כאו"א (וכמ"ש³ אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא), במכ"ש וק"ו מזה שאפילו יעקב אבינו חשש שמא גרם החטא⁴.

ב. לכאורה יש לבאר זה:

ענין הבטחון מיוסד על האמונה שהכל מאת הבורא ית', דכשנמצא במיצר וצרה, אין זה מפני שיש שליטה ח"ו למי שמציר לו באיזה אופן שהוא, רק הכל הוא מן השמים. ובמילא הוא במנוחה גמורה, כי ממה-נפשך: אם לא מגיעה לו שום רעה, הרי וודאי שהקב"ה יחלצהו מזה

(2) שער הבטחון רפ"א. ועד"ז כפתיחה שלו לשער הבטחון (ד"ה אך תועלת הבטחון). ועוד. וראה גם כד הקמח (להבחי') ערך בטחון "שלא יתערב שום ספק בבטחונו כו".

(3) קהלת ז, כ.

(4) להעיר מכד הקמח שם: "והמאמין יתכן שלא יהי' בוטח כי לפעמים ירא שמא יגרם החטא" (ובהמשך הענין שם מביא מיעקב אבינו. ע"ש).

(1) כמפורש בכר"כ כתובים שצריכים לבטוח בה' (הובאו כמה מהם בראשית חכמה שער האהבה פ"ב). — ובשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג' אות לב) שהוא בכלל הציורי (שופטים כ, א. — וכדעת הרמב"ם (סהמ"צ מ"ח נח) שהוא ציורי ולא הבטחה) "כי תצא למלחמה גו' לא תירא מהם" — "שאם יראה האדם כי צרה קרובה תהי' יעושה ה' בלבו ויבטח עליו".

וזהו גם כשאין שום מקום בדרך הטבע שינצל, כי מי יאמר לו מה תעשה וכידו לשנות הטבע⁵; ואם אינו ראוי לחסד זה (ומגיע לו עונש זה), עדיין נפשו במנוחה גמורה, כי יודע בכירור שאין צרתו תוצאה מהדבר שהוא אלא אך ורק מהקב"ה כלבד, שלא יצא י"ח לפני בוראו ולכן הביאו בצרה הזאת, וא"כ אין יראתו אלא מהקב"ה לבד [ועוד זאת, שזה גופא הוא לטובתו, כידוע שגם עונשי התורה הם חסדו של הקב"ה, לנקות את האדם מפגם העבירה, וא"כ אין מקום לדאגה ויראה].

ועפ"ז מובן שאין הדברים סותרים זל"ז, דיכול להיות בבטחון גמור בהשם, אף שידוע שיתכן ש"גרם החטא" ולא יזכה להנצל מהצרה, כי אין זה גורע ממנוחת נפשו בידעו שכל הנעשה עמו הוא מאתו ית'.

ומה שכתבו המפרשים שלדעת המדרש "ראוי שלא לירא" (ואין ללמוד מיעקב ומשה שהיו יראים), היינו לפי שמפשטות הכתובים משמע, שהיו יראים מהדבר המציר, דיעקב ה' ירא מעשו, כמ"ש "וירא יעקב מאד ויצר לו (ולכן) ויחץ את העם גר", וכן במשה "אל תירא אותו" — ויראה זו מורה שחסר בשלימות הבטחון בהקב"ה.

ג. אבל אין ביאור זה מספיק. כי ענינה של מדת הבטחון בפשטות אינו רק המצב דמנוחת הנפש, אלא שבוטח שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא, כי הקב"ה יחלצהו מצרתו כו'.

ולפי הביאור הנ"ל יוצא, שענין הבטחון לפי פשטות ענינו אינו שייך אצל רוב ישראל (דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא³, ומיהו זה אשר יוכל לפסוק על עצמו שהוא ראוי לחסדי הקב"ה), וענין הבטחון אצלם הוא בעיקר בכך שגם אם לא יזכו לחסדי ה' הרי הם במנוחת הנפש כיון שהכל הוא מאת הבורא (והוא גם לטובתם, אלא שאינה טובה נראית ונגלית).

[ורק צדיקים גמורים ששלמים בעבודתם ואינם חוששים⁶ שמא

(6) ראה כד הקמח שם. מפרשי הע"י ברכות הנ"ל.

(5) ראה רבינו יונה שהובא בכד הקמח שם. ועוד. וראה להלן סימן לה.

גרם החטא, רק הם יכולים לבטוח⁷ שיהי' טוב להם בטוב הנראה והנגלה.

ובחובת הלכות⁸ כ' (בכיאור "הסיבות אשר בהן יתכן הבטחון").
 "שיהי' מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו ולמי שאינו ראוי לו ותהי' נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא יכרת ולא יפסק".
 הרי שענין הבטחון מיוסד על זה שהקב"ה מטיב גם "למי שאינו ראוי".

וצריך ביאור: אע"פ שרחמי השם הם גם על מי "שאינו ראוי",
 הרי מ"מ יתכן שמגיע לאדם עונש על מעשיו הלא טובים⁹? ומהו היסוד של מדת הבטחון, שהאדם בטוח שהקב"ה יטיב לו (אף אם אינו ראוי לכך)?

"השליך עץ ה' יהבך"

ד. יובן זה ע"פ דבר רבינו הצ"צ (שהובאו כמה פעמים ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר¹⁰), שענה לאחד שהתחנן אצלו לעורר רחמים על חולה מסוכן ח"ו¹¹ — "טרַאָכט גוט — וועט זיין גוט" ("חשוב טוב ויהי' טוב"). ומשמע מדבריו, שעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה).

ונראה לבאר כוונת הדברים:

כי לא יתכן לבטוח בה' וביחד עם זה להיות "ממרה אותו" (כמבואר שם, וראה שם המשל מהנהגת בני אדם), אבל יסוד וסיבת הבטחון בהשם הוא לפי שחסדי השם הם על הכל. וראה שם רפ"ב שהסיבה הא' לבטחון היא "הרחמים והחמלה והאהבה", וכ"כ שם רפ"ג ש"הבורא ית' מרחם על האדם יותר מכל מרחם".

(10) ראה אגרות קודש שלו ח"ב ע' תקלו. ח"ז ע' קצו.
 (11) כפסק הרמ"א יו"ד סר"ס שלה.

(7) ולהדריעה כמדרש "אין הבטחה לצדיק בעוה"ז", הרי אדרבה, צדיקים אין סומכין (אפילו) על הבטחה כזו.

(8) שער הבטחון פ"כ (הסיבה השביעית). וכן שם פ"ג (הקדמה הא' ענין הששי). וראה שם ספ"א.

(9) ואף שצריך ש"תהי' השגחתו חזקה כז' לקיים מה שחייבו בו הבורא מעבודתו כז' שיהי' הבורא מסכים לו במה שהוא כוטח עליו כז' (חובת הלבבות שם פ"ג הקדמה הרביעית) — זהו רק כז' שהנהגתו עתה לא תסתור בטחונו בהשם.

חובת הבטחון שנצטוונו עליה אינה רק פרט (ותוצאה בדרך ממילא) מהאמונה שהכל בידי שמים ושהקב"ה הוא חנון ורחום, דאין צורך בחיוב מיוחד ע"ז. אלא חובה זו היא עבודה בפ"ע, שמהותה וגדרה — שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמ"ש¹² "השלך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית'. ויש לומר, שזוהי הכוונה במ"ש בחובת הלכות¹³ שבטחון הוא "כעבד האסור אשר הוא בכית הבור ברשות אדוניו", שכל בטחונו של האסיר הוא רק על אדונו, ש"מסור בידו, ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' וזולתו".

[ולכן מוכן, שבטחון זה בהקב"ה הוא באופן שאין המצב הטבעי משנה כלל, וגם אם ע"פ דרכי הטבע נמנע שינצל, הרי הוא סומך על הקב"ה, שאינו מוגבל בחוקי הטבע ח"ו].

הבטחון — עבודה ויגיעה בנפשו

זה גופא הוא יסוד לבטחונו של האדם שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, גם אם אינו ראוי לחסד זה:

אין הפירוש בבטחון, שמאמין, שכיון שחסדי השם הם כלי מדידה והגבלה, בין לראוי בין למי שאינו ראוי, לכן הוא יקבל את חסדי השם כלי שום עבודה מצדו (כי לפ"ז בטל כל הענין דשכר ועונש) — אלא בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה': ע"י שהאדם סומך כאמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה).

וכן מפורש בעיקרים (מ"ד ספמ"ז) "אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם" (וראה שם פמ"ו

הקדמה הא' הענין החמישי.

(12) ל' הכתוב — תהלים נה, כג.

(13) שם פ"ב הסיבה הששית שם פ"ג

"אילו הי' מקוה כראוי לא הי' החסד נמנע מצד הש"י". וכ"כ בכד הקמח שם: "ובטח בה' ישוגב מן הצרה בשכר הבטחון אע"פ שהיתה הצרה ראוי' לבוא עליו". וראה נתיבות עולם נתיב הבטחון קרוב לסופו. ועוד. וראה גם יל"ש ישעי' (רמז תעג) "יש ביניכם ירא שמים כו' בטחו בשמי והוא עומד לכם כו' שכל מי שבטח בשמי אני מצילו". — ולהעיר מכתר שם טוב (סי' שפב) "כשרוצין ליפרע העונש למי שראוי לעונש אזי נוטלין ממנו מדרגת הבטחון".

וזהו תוכן הציורי "בטח בה" ¹⁴ (וכיו"ב) — שהאדם צריך להשליך את ית' על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה ¹⁵, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא ¹⁶.

וזהו פירוש דברי הצ"צ, שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי לבד בבטחון, אלא זהו גדר הבטחון שנצטוינו עליו...

ה. ומכאן למדנו גם הוראה למעשה כפועל:

כשאדם פוגע במניעות ועיכובים על שמירת התומ"צ, עליו לדעת, שביטול מניעות ועיכובים אלו תלוי בו ובהנהגתו. דאם יש לו בטחון גמור בהשם, שהוא ית' יעזור שיהי' טוב, עד שהוא במנוחה גמורה בלי שום דאגה כלל [וכמובן, ביחד עם זה, עושה כל התלוי בו בדרך הטבע לבטל מניעות הללו ¹⁷] — הרי הובטחנו "טראכט גוט וועט זיין גוט",

(16) להעיר מתניא אגה"ק (סו"ס יא) "ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי" (וראה ביאורי הוזהר להצ"צ ע' קצד). ועד"ז בנתיבות עולם שם.
(17) כידוע שאין סתירה בין ענין הבטחון האמיתי בה' ובקשת סיבות בדרך הטבע (ראה בארוכה חובת הלבבות שם פ"ג בהקדמה החמישית. עקידה (ירושלם) שער כו. ובכ"מ וראה להלן סימן ל.

(14) תהלים לו, ג. שם קטו, ט. ועד"ז בכ"מ. — וראה לעיל הערה 1.

(15) להעיר מזהר תצוה (קפד, כ) "עלמא עילאה לא יהיב לי' (לעלמא תתאה) אלא כגווא דאיהו קיימא, אי איהו קיימא בנהירו דאנפין מתתא כדן הכי נהרין לי' מעילא, ואי איהו קיימא בעציבו כו'". וראה ס' אגרות קודש דהצ"צ (ע' שכו ואילן).

(חשוב טוב ויהיה טוב), שכן יהי' לפועל, שיתבטלו כל המניעות ועיכובים, וטוב יהי' לו בפועל ממש, בטוב הנראה והנגלה, לעיני בשר, למטה מעשרה טפחים.

וכשם שבגאולת מצרים נאמר¹⁸ ש"בזכות הבטחון נגאלו ישראל ממצרים", עד"ז הוא בהגאולה מגלות זה האחרון, כדאיתא במדרש¹⁹ ש"כדאי הן לגאולה בשכר הקיווי (עצמו) — וכן תהי' לנו, שבזכות הבטחון של בני"ש ש"קרובה ישועתי לבוא"²⁰, זוכים שהקב"ה יגאלנו, בגאולה האמיתית והשלמה, במהרה כימינו ממש.

תהלים מזמור מ. הובא גם כאבדורה ס' תפלות יהכ"פ בסופו. וראה חיד"א במדרש קדמות ק' אות טז.
(20) ל' הכתוב — ישעי' נז, א.

וש"ג) — ורק צדיקים גדולים אין צריכים לבקש סיבות כד. ואכ"מ.
(18) כד הקמח שם בסופו, ע"פ מדרש תהלים מזמור כב.
(19) יל"ש תהלים רמז תשלו (ממדרש

כח.

הבטחון ממשיך הישועה

...יתרה מזו, הבטחון עצמו, הוא (הכלי ש)ממשיך הישועה מהקב"ה ומילוי צרכיו. זהו אחד הביאורים בענינה של מדת הבטחון. כי לכאורה אינו מובן: בטחון פירושו: שיהודי בוטח שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא. כלומר, נוסף ע"ז שהקב"ה יודע שזהו טובה עבורו, הרי שזהו באופן שגם האדם יראה שזוהי טובה עבורו.

ולכאורה: זה גופא שהאדם שרוי בצרה ר"ל, יתכן שזהו מפני שהנהגתו אינה כדבעי, ולפיכך נענש. מהו א"כ היסוד לבטחון שלו! —

יהי' בוטח כי לפעמים ירא שמה יגרום החטא כד". עיי"ש. וראה ביאורי הזהר

(1) וראה כד הקמח ערך בטחון ד"כל הבטח הוא מאמין... והמאמין יתכן שלא

ובכטחון גמור ואמיתי שמשמעותו שאין לו שום ספק בזה, עד שהוא רגוע כנפשו לגמרי² — שהקב"ה ודאי (לא יענישו, אף שגם זוהי טובה עבורו, אלא) ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא?

וי"ל ההסברה בזה: בשעה שיהודי מראה בטחונו המלא בהקב"ה, ומונח אצלו בפשיטות שהקב"ה ייטיב עמו בטוב הנראה והנגלה, אף שאין הדבר מתאים לפי חשבונו ואפשרויות הטבע — זה גופא ממשין מלמעלה, שהקב"ה יתנהג עמו במדה כנגד מדה, שעל פי פס"ד התורה זוהי מדתו של הקב"ה³, והשם מטיב עמו בטוב הנראה והנגלה⁴, מבלי הבט כלל על החשבונו האם כדאי הוא לכך⁵.

להציץ ע' קפט. שם ע' קצב.
(2) ראה חובת הלכות בפתיחתו לשער הכטחון בארוכה שזהו ענין הכטחון.
(3) משנה סוטה (ח, כ). וש"נ.
(4) ראה בארוכה נתיבות עולם (להמהרה"ל) נתיב הכטחון. ולהעיר מאנה"ק טו"ס יא: ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי כר' (הובא גם בביארה"ז שם

(ע' קצד). ושם: שע"י האמונה והכטחון (כר').
(5) ומכיון שהנהגת הקב"ה היא מדה כנגד מדה הרי האדם נוטח מלכתחלה שיה"י כן. ולהעיר מכר הקמח שם: ענין הכטחון... לכו חזק בכטחונו כאילו הכטיחו ה' יתברך. וראה גם חובת הלכות שם (פ"א-ב).

כט.

ההבדל בין אמונה לבטחון

אחד ההבדלים בין אמונה לבטחון הוא:

אמונה הוא ענין תמידי — זהו ההנחה והודאות אצל המאמין שכן הוא הענין (כפי אמונתו), ובמילא קיים אצלו ענין זה תמיד, גם כאשר האמונה אינה נוגעת לפועל¹. לדוגמא: האמונה ש"כל מזונותיו

(1) וכן לאידך: אמונה היא כח מקיף. שלכן גם כשנוגע לפועל אפשר להיות

כאין לו בהשגחה" — הרי אין מקום לומר שמאמין בזה רק בעת שמתעסק בפרנסתו, אלא האמונה היא בנפשו תמיד.

משא"כ בטחון, הוודאות וההשענות על הקב"ה בפרנסתו, הוא הרגש המתעורר באדם בעת הצורך²: בשעה שהאדם עוסק במלאכתו להשתכר לפרנסתו, הוא כוטח בה' ש"וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה"³ — הקב"ה לבטח יברך את מעשיו (עסקיו) באופן שיביאו לו פרנסה;

או כאשר האדם שרוי בצרה ר"ל ואינו רואה כל אפשרות בטבע כיצד יינצל מכך — אינו נופל ביאוש ח"ו "מאין יבוא עזרי"⁴, אלא בטוח (בטח בה', שהוא, מי שבעה"ב על טבע וכידו לשנות הטבע⁵, ודאי יעזור לו) — ש"עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ"⁶.

(3) ראה טו, יח.
(4) תהלים קכא, א.
(5) ראה רכינו יונה — הובא בכד הקמח ערך בטחון. וראה להלן סימן לה ובהנעתק מאגרת כ"ק אדמו"ר מהר"צ, וראה לקמן סימן לא ובהנשמן בהערה 8.
(6) תהלים שם, ב.

גנבא אפוס מחתרתא רחמנא קריא (ברכות סג, א כגירסת הע"י), משא"כ בנוגע לבטחון.
(2) היינו, דאף שענין הבטחון ישנו תמיד אצל הבוטח — מ"מ, ההתעוררות וגילוי חזת הבטחון (בפועל) היא דוקא כאשר נוגע לפועל. ולהעיר מנחירות עולם (להמהר"ל) נתיב הבטחון בתחילתו.

4.

בטחון ועשיית כלי — האופנים בזה

בי כסלו, תש"ז

במענה על שאלותיו:

בענין הבטחון, אם צריך לעשות כלי, או די בתפלה ובטחון לבד, ושמע י"א אשר צדיקים אין זקוקים לכלי, וא"כ קשה למה הוצרך אברהם לעצה של אמרי נא אחותי את.

מענה: פשוט, אשר, בכלל, הרי מלבד הבטחון צריך ג"כ לעשות כלי וכל התנ"ך ומדרשי רז"ל מלאים מזה וההשתדלות לעשות כלי טבעי אין בזה סתירה לענין הבטחון בה' כיון שנאמר לו מה' אלקיו אשר בו בוטח, שהוא יברכו בכל אשר יעשה דוקא, ולא שישב בטל (ספרי דברים טו, יח).

במילא מובן מזה ב' ענינים: (א) הכלי והסבה צריך לעשות רק מפני שנצטווה ע"ז, אבל אם מחשב אותם לדבר המועיל או מזיק מצד עצמם ה"ז פוגם במדת הבטחון. (ב) כיון שלא נצטווה האדם אלא על מה שהוא בידו, כי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, לכן אם אין ביכולתו לעשות כלי וה"ז גופא הוכחה אשר רחמנא פטרי מזה, ואין זה מחליש הבטחון שתקרים בקשתו, ועדיין שתי שאלות בדבר: (א) מפני מה נצטוינו בעשיית כלי, כיון שהכלי מצד עצמו, לכאורה, אינו מעלה ואינו מוריד. (ב) מה יארע אם לא יעשה כלי.

והנה בשאלה הא' נתבאר הטעם בדא"ח (דרך מצוותיך מצות תגלחת מצורע כשיטהר ס"ג) כי מפני כונה עמוקה הרי השפעה מלמעלה בעולם העשי' ניתן ע"י לבוש הטבע דוקא, ולכן גם האדם אתם שהוא כדוגמא שלמעלה צריך ג"כ לעשות לבוש ועסק פרנסה (קונטרס ומעין מאמר כה באריכות, וראה חובת הלבבות שער הבטחון פ"ג — הובא בד"ה ולא זכר שר המשקים עזר"ת — באופן אחר ויש לתווך. ואכ"מ). (ב) אם לא יעשה כלי, אף שבידו הוא, ע"ז ארז"ל (שבת לב, א) לעולם אל כו' לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס — ואז הרי מלבד שלא יקרים כטחונו, הרי נוסף ע"ז גם ענוש יענוש עבור זה, בהיותו גוזל נפשו (דרך מצוותיך שם וחזוה"ל שם פ"ד) — ואם עושין לו נס — מנכין לו מזכיותיו (שבת שם) ומטריח על בוראו (רמב"ן שער הגמול הובא בד"ה ולא זכר הנ"ל).

והנה בצדיקים אפילו אלו שהם נשמות דאצילות, היינו שהנשמה המלוכשת בגופם ממש היא כח' אצילות ממש (לקר"ת שה"ש עוד ביאור ע"פ יונתני סוס"א), אבל אם עניני עולם העשי' וטרדותיו מבלבלים עדיין, ובעולם העשי' כנ"ל הרי ההשפעה היא ע"י לבוש, הרי גם הם משתדלים בעשיית כלי, וכנ"ל הטעם, משא"כ בצדיקים שטרדות העולם אין מבלבלים אותם כלל מדביקותם, כי גם בעסקם בעניני העולם

כטרדה רכה ה"ה בדכיקותם האמיתית כמו שהם למעלה ממש, הרי כיוון שגם בעסקם בעולם אין העולם תופס מקום כלל, אין הם צריכים לעשיית כלי, — ומבואר בתורת חיים ד"ה בן פורת יוסף באריכות ובד"ה ויאסור יוסף תרנ"ו שהאבות הם במדרי' הראשונה ולכן היו רועי צאן ובהתבודדות מעניני העולם, ואברהם כנ"ל ויעקב מפני עשו עשה כמה תחבולות, משא"כ יוסף היה במדרי' שני' ולכן לא הי' צריך לעשיית כלי ואדרבה נענש ע"ז.

והנה לכאורה יש להקשות על הנ"ל, דבתו"ח שם פי"ג ובד"ה ולא זכר עזר"ת מקשה מפני מה נענש יוסף על שהשתדל בתחבולות שישתחרר, והלא יעקב עשה כמה עצות ולא נענש ע"ז, ומתרחץ שהוא מפני שיוסף הי' מלמעלה מסדר השתל' ומתוהו ותיקון וכו' ולא פירשו הטעם כנ"ל במכתב זה, אבל אין מקום לקושיא כלל, כי שם מתרחץ ג"כ מפני מה לא חשש יוסף לשמא יגרום החטא וכו' כמו שירא יעקב, ולכן הוסיף על מה שנתבאר שם בפרקים הקודמים שליוסף לא היו טרדות העולם מבלבליים, שיוסף הוא למעלה מכל המנגדים כו'.

— ולהעיר אשר בד"ה ובבואה לפני המלך תרנ"ד כ' וז"ל ראיתי בשם א' מהגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו' וי"ל שזהו"ע שתיקה שהוא ביטול גדול (אשטארקער אוועקלייג) — והוא פלא.

עוד להעיר: ישנה פרנסה בדרך לחם מן הארץ, ויש פרנסה בדרך לחם מן השמים, אבל ענין זה רק במקצת שייך לענין הנ"ל (יעויין רד"ה והי' כי תבוא רס"ו. ומ"ש ברד"ה אני לדודי — השני — שבס' המאמרים י"ל בקל).



א.

בטחון ועשיית כלי — הדרגות בזה

א. מסופר בזהר פר' בשלח¹, הנהגת ר' ייסא² סבא — שהיה מכין סעודתו בכל יום רק לאחר שלפני כן היה מבקש מזונותיו מהקב"ה, באמרו: לא נתקין סעודתא עד דתתייב מבי מלכא (הוא לא יכון סעודתו עד שיבואו לו מזונותיו מאת הקב"ה).

ודרושה הסברה: כיוון שהאוכל (ממנו הכין סעודתו) כבר היה ברשותו, וחסר רק תיקון המאכל לסעודה ("הוה לי' מיכלא להווא יומא למיכל"³) — מה משמעות הדבר⁴ שמבקש מהקב"ה שיתן לו את האוכל?

וי"ל הביאור בזה:

ידוע ביאורו של הבחי"י⁵ על מחז"ל⁶ שיוסף נענש על כך שביקש אצל שר המשקים "והזכרתי אל פרעה"⁷ — ש"ח"ו שיתלה יוסף הצדיק בטחונו בשר המשקים רק בה' לבדו, אבל היתה כוונתו שהשם ית' הזמין אליו שר המשקים זה כדי שיעשה לו נס על ידו⁸; והסיבה שיוסף נענש על כך היא "לפי שבקש טובה בשר המשקים (שעי"ז ישלח לו הקב"ה הצלחתו). ואין ראוי לצדיקים כיוצא בו לבקש סיבה, לכך נענש בזה כי ה' לו לבטוח בהקב"ה לבדו שהוא בעל הסבות כולן שהוא יזמין אליו הסבה מבלתי שיבקש הוא אותה".

ושואלים על כך⁹: הרי מבואר (בחובת הלבבות⁹) בנוגע לבטחון.

(4) להעיר ממרו"ל כל האומר הלל בכל יום כר' (שבת קיח, ב).
(5) ס"פ וישב.
(6) ב"ר ר"פ מקץ. פרש"י ס"פ וישב.
(7) וישב מ, יד.
(8) אה"ת (יהל אור) לתהלים מ, ה. ד"ה ולא זכר תרע"ז, תרפ"ח. וראה גם מאמרי

(1) סב, ב. וער"ז בוח"א קצט, ב.
(2) בכ"מ (מאמרי אדה"ז חקס"ה ח"ב ע' תרמח, תרנב). סידור קיב, ד. ספהמ"צ להצי"צ מצות תגלחת מצורע פ"ב. ועוד)
— רב המונא סבא. ובקונטרס ומעין (מ"ז פ"א ועוד) ר' יובא סבא.
(3) זח"א שם. וראה גם זח"ב שם ע"א.

שיש חיוב לעסוק בסבות (ומביא על כך כמה ראיות) — א"כ מדוע נענש יוסף "לפי שבקש סבה"?

ומבארים¹⁰, שישנם שני אופנים (מדריגות) בבטחון:

א) כאשר ההנהגה מלמעלה היא באופן ש"נמשכין הדברים שהולכין כסדרן שע"פ הטבע"¹¹ (בלשון החסידות: כפי שזהו מצד ממלא כל עלמין) שאז יש לבקש סיבה ולעשות כלי בטבע, משום שהשפעה זו מלמעלה באה דרך לבושי הטבע דוקא.

ב) בשעה שרואים שההנהגה מלמעלה היא באופן ש"נמשכים הדברים .. שלא עפ"י הטבע"¹¹ (בלשון החסידות: מצד סובב כל עלמין), נדרשת אז דרגה גבוהה יותר כמדת הכטחון — לסמוך לגמרי "על" הנהגת ה' לכוון ושללא לעשות שום דבר כ"א לבטוח בה' שבטח יעזור השי"ת בדרך סיבה"¹².

[ויוסף הצדיק, אשר (תמיד) היה קשור בעבודתו עם מדריגה זו שהיא למעלה מהטבע¹³, היה צריך לנהוג באופן הנעלה יותר שבמדת הבטחון].

ב. ההבדל בין שני האופנים בבטחון קיים אף בשעה שעושים "כלי"¹⁴:

מה שנדרש (באופן הא') שהאדם יעשה כלי, הרי זה מפני שמצד ההנהגה מלמעלה, כאשר "נמשכים הדברים .. ע"פ הטבע"¹¹ — יש לטבע ודרכי הטבע תפיסת מקום, ולכך יש לאדם לחפש כלי וסיבה שעל ידו תומשך ברכת ה'.

אדה"ז — תקס"ה ח"א ע' ר. תר"ח ריחי ר"ה בן פורת יוסף פ"ג.

(9) שער הכטחון פ"ג הקדמה החמשית. שם פ"ד. וכ"ה בכ"מ. וראה גם לעיל סימן ל.

(10) ראה סד"ה ולא זכר הני"ל.

(11) ל' המשך תערי"ב ח"א פפ"ב (בנוגע לבי' האופנים בבטחון — "טוב לחסות בה' מבטוח באדם" — שהובאו בד"ה ולא זכר

שם).

(12) ראה המשך תערי"ב שם: וכאשר

רואין שההנהגה צ"ל באופן כזה אין זה בכלל אין סומכין על הנס.

(13) ראה במקומות שנזכרו בהערה 8

החילוק בין יוסף ליעקב, עיי"ש.

(14) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חט"ז

ס"ע 174 ואילך (וראה הערה 17). ולהלן

סימן לב.

משא"כ מי שדרגת הבטחון שלו באופן נעלה יותר, שאינו זקוק ל"שום דבר, כ"א לבטוח בה", אין לדרכי הטבע כל תפיסת מקום (ולכך אינו זקוק לשום סיבה וכלי). משום כך, גם כאשר קיימים סיבה וכלי בטבע לפרנסתו, אין פרנסתו ע"י כך "קרובה" אליו יותר מאשר אילו לא היו הסיבה והכלי קיימים. מפני שהסיבה והכלי לכשעצמם אינם תופסים מקום אצלו, הוא רק מכיר בכך שהוא מקבל הכל ישר מהקב"ה; והרי גם הסיבה והכלי נעשו בעבורו¹⁵ ביחד עם הפרנסה, ע"י הקב"ה.

זהו גם ההסבר בהנהגת ר' ייסא סבא¹⁶ שאמר "לא נתקין סעודתא עד דתתייב מבי מלכא" (על אף ש"היה לי" מיכלא דההוא יומא):

אצל ר' ייסא סבא היה הבטחון באופן שראה בכל עשי' (בפ"ע) שהיא (איננה פעולה שלו, אלא) נתינה מה'¹⁷. ובמילא, גם כאשר האוכל ישנו אצלו בבית ודרושה רק ההכנה לאכילה, הוא חש שאין האוכל שלו, שהוא לוקח (משלו) ומכין, אלא — "תתייב מבי מלכא": את זאת נותן לו הקב"ה עתה. ובמילא, גם על כך יש לו לבקש מהקב"ה (כשם שמבקש אודות מזונותיו כאשר אינם בכיתו).

ג. עפ"ז יש לבאר ענין נוסף בהנהגת ר' ייסא סבא הנ"ל:

מסתימת לשון הזהר — "לא אתקין סעודתא בכל יומא עד דבעא בעותי' כו'" — משתמע שנהג כן אפילו בשבת¹⁸, ואין זה ברור: שבת אינו זמן של בקשת צרכיו, כיצד קורה שר' ייסא "בעא בעותי' קמי קב"ה על מזוני" (אפילו) בשבת?

וע"פ הנ"ל מובן: בקשת צרכיו שמושללת ביום השבת היא דוקא כאשר כוונת האדם בכך היא לעצמו, מציאותו שלו, שיתמלאו לו צרכיו וחסרונו.

(15) וכידוע פירוש ח"ל בהוא יכלכלך (סד"ה ולא זכר הנ"ל).

(16) ראה גם במקומות שנסמנו בהערה

2. וראה לקו"ש ח"א ע" 6 ואילך (כאו"א).

(17) והשייכות לענין המן מובנת

עפמשת"ת בלקו"ש חט"ז שם (ע' 176)

בענין "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים", ושגם המן הי' קשור עם איוו טירחא מצד האדם. עיי"ש.

(18) ולהעיר מזהר שם ע"א: יום כימו דוקא בר מערב שבת לשבת.

משא"כ ר' ייסא סבא, תפילתו נבעה דוקא מפני שמציאותו שלו לגמרי לא תפסה אצלו מקום, עד שהרגיש בכל צעד ושעל שהכל תלוי בקב"ה. וכפי שמבאר שם¹⁹ הוזהר, שעל הנהגה זו נאמר²⁰ "את המיחלים לחסדו" — "דמציפאן ומחכאן בכל יומא ויומא למבעי מזונייהו מן קב"ה". כלומר, תוכן תפילתם הוא רק לבטא את "המיחלים לחסדו"²¹, את תחושתם שהכל חסדו של הקב"ה בלבד.

— ואופן זה כתפילה (על מזוני) יתכן אף בשבת.

ד. אע"פ שהנהגה זו של ר' ייסא סבא אינה שווה לכל נפש, אעפ"כ "אפס קצוהו ושמץ מנהו"²² שייך לכל אחד²³, ועל כל פנים — בעתים מזומנים.

ויש לומר, שזהו ההבדל בין ימות החול לבין יום השבת: במשך ששת ימי החול, כאשר יהודי נוהג כפי ובאופן המבואר בשו"ע²⁴ — ילך לעסקיו כו' וישא ויתן באמונה, טרוד בעניני פרנסה, מדת הבטחון אצלו באופן שהוא מבקש סיבה וכלי, משום שאי אפשר לתכוע ממנו שיתעלה למעלה מהטבע לגמרי ושיהיה בטחונו באופן הנעלה הנ"ל; משא"כ ביום השבת, שאיננו יום התעשה²⁵, כאשר יהודי מרום מעיני מלאכה — נדרש מעמו (עכ"פ מעין) מהאופן הנעלה יותר שבבטחון, "המיחלים לחסדו".

היא רק כדי שיוכל לבקר. עיי"ש.
(22) ל' אדה"ז — תניא רפמ"ד (לגבי משה. — וראה זוהר (ח"א בהקדמה ז, ב ובמקדש מלך שם. ש' הגלגלים הקדמה לו) שייכות רב המנונא סבא למשה).
(23) ראה סוטה מח, סע"כ. יומא עו. א. מכילתא ותנחומא פרשתנו עה"פ דבר יום ביומו. זהר שם (סכ. א. סג, רע"א). אוה"ת שבהערה 19.

(24) או"ת ר"ס קנו.

(25) יחזקאל מו, א.

(19) ח"ב שם. וראה אוה"ת פרשת בשלח ע' תרמד (נעחק להלן סימן לג הערה 6).

(20) תהלים קמו, יא.

(21) להעיר מתורת הה"מ (או"ת ר"פ יגש. ועוד. וראה תקו"ז ת"ו (כב, א)) באין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש שיהיה כוונתו שלא יחסר הדבר לעילא ח"ו. כן להעיר ממשנ"ת (הגדה של פסח עם ביאורים תשמ"ו) ע' חרלג ואילין) אופן האכילה לש"ש, שהאכילה נעשה טפל לגבי אמירת הברכה, שהנחתו מעוה"ז

ל.ב.

"בכל אשר תעשה" — עשיית כלי

א. כתיב¹ "וברכך ה'א בכל אשר תעשה", ומפרש בספרי²:
 "יכול יהא יושב³ ובטל — תלמוד לומר בכל אשר תעשה". כלומר, ע"פ
 תורה יש לעשות כלי בדרך הטבע⁴, ו"אין סומכין על הנס"⁵.

בענין זה של "אשר תעשה" ייתכנו ב' אופנים:

(א) אף שהוא יודע שטבע מצד עצמו אינו מציאות, ואינו אלא
 "כגרזן ביד החוצב בו"⁶ — עם זאת, כיוון שהקב"ה ציווה ש"תעשה",
 לעשות כלי בדרך הטבע, הטבע תופס מקום אצלו; אמנם לא מצד הטבע
 כשלעצמו — אך מצד ציווי הקב"ה מקבל הטבע חשיבות בעיניו⁷.

(ב) הוא מתעסק בטבע רק מפני שכך ציווה הקב"ה, ואין הטבע
 תופס אצלו מקום, כי רואה כזה רק ממוצע להשלמת רצון הבורא⁸.

זהו הביאור⁹ במאמר רז"ל¹⁰ על הפסוק¹¹ "והיה אמונת עתך גר",
 ש"אמונת זה סדר זרעים" — "שמאמין בחי העולמים וזרע":

אף שעובדה זו של צמיחה לאחר זריעה הוא ענין טבעי, ואין

(1) ראה טו, יח.

(2) עה"פ.

(3) כן הובא בכ"מ וכספרי שלפנינו:
 יכול בטל, וביל"ש (עה"פ): יכול כשעומד
 ובטל בו.

(4) ראה בארוכה דרך חיים בהקדמה.

סהמ"צ להצ"צ מצות תגלחת מצורע פ"ב
 ואילך. קונטרס ומעין מאמר יז ואילך.

(5) ראה פסחים סד, ב. זח"א קיא, ב.
 קיב, ב. וראה ברכות לה, ב: הרבה עשו כו'
 כרשב"י ולא עלתה בידן.

(6) ראה במקומות שצויינו בהערה 4
 ובארוכה — ד"ה וידעת תרנ"ו.

(7) ע"ד משנ"ת בלקו"ש ח"ד (ע' 1044)

כטענת המרגלים "כיכול אפילו בעה"ב
 אינו יכול להוציא כליו" — דאף שהנהגת
 העולם היא "כליו" של הקב"ה, שהוא ית'
 ה"בעה"ב על הנהגת העולם, מ"מ, מכיון
 שרצונו ית' בהנהגת העולם — אינו יכול
 להוציא כליו.

(8) להעיר מפרד"א רפ"ג: "וכי יצחק
 זרע דגן ח"ו אלא לקח כו' וזרע צדקה
 כו'". נחבאר בארוכה בלקו"ש ח"ה ע' 74.
 (9) ראה גם לקו"ש ח"א ע' 216. ע'
 240.

(10) שבת לא, סע"א. תוד"ה אמונת שם
 (בשם הירושלמי).

(11) ישע"י לג, ו.

הבדל מי הוא הזורע יהודי או, להבדיל, גוי, ואפילו אם זהו גרעין שנפל מאליו לתוך האדמה (שלא ע"י פעולת אדם) — בטבעה של הארץ שהיא מצמיחה;

ויתירה מזו: הטבע הטבוע באדמה הוא, כנאמר¹², באופן של "זרע וקציר גוי לא ישובתו" —

— אעפ"כ, עם כל זאת אין הטבע מקבל חשיבות ותפיסת מקום אצל יהודי; וכאשר זורע, אינו עושה זאת בגלל שע"פ טבע הזריעה מביאה לצמיחה, אלא רק מפני ש"מאמין בחי העולמים" — משום כך הוא "זורע".

ב. החילוק בין שתי ההנהגות האמורות אינו רק באופן ובהרגש מדת הבטחון, אלא שכתוצאה מכך "משתלשל" גם חילוק בפועל במחשבה דיבור ומעשה:

כאשר ה"אשר תעשה" הוא מציאות בפני עצמו, הטבע תופס מקום אצלו, נחשבים אז התומ"צ וה"תעשה" לשני ענינים נפרדים. ובמקום שנוצרת סתירה בין התומ"צ לבין ההתעסקות בדרכי הטבע — ולדוגמא: אם יאריך כתפילתו עלול להפסיד בעסקיו; אם יהדר בנתינת צדקה בריבוי — אולי יוצר מחסור בכספים לצורך השקעה, וכיו"ב —

הרי שאז המצב בבחינת "ולאום מלאום יאמץ"¹³: אפילו כאשר הוא מוותר על התעסקות בדרכי הטבע (מתוך תודעה ש"ברכת ה' היא תעשיר"¹⁴ ודרכי הטבע אינם אלא כלים ולבוש ל"ברכת ה'") ומתעסק בתורה ומצות — הרי זה בדרך של מלחמה והתגברות על נפש הבהמית, ותמיד קיימת עדיין האפשרות של "ולאום מלאום יאמץ" לכוון ההפוך, שצד המנגד יגבר ח"ו.

וראה תניא פי"ג: ואף גם זאת כר.
(14) משלי י, כב.

(12) נח ח, כב.
(13) ל' הכתוב — תולדות כה, כב.

אך כאשר ה"תעשה" אינו תופס מקום אצלו, ועושה זאת אך ורק כדי לקיים רצון הבורא — הרי זה גופא הוא אצלו ענין של עבודת ה': ה"וכל מעשיך"¹⁵ וה"בכל דרכיך"¹⁶ אינם דבר נפרד מה"לשם שמים"¹⁵ וה"דעהו"¹⁶, אלא הם חדורים עם ה"לשם שמים" וה"דעהו", עד שכולאחד.

ומפני שאין אצלו שום מציאות מחוץ לרצון העליון, מובן, שלא תיתכן סתירה בין מצוה אחת לזולתה, ואדרבה: "מצוה גוררת מצוה"¹⁷.

ג. ההבדל שבין שתי ההנהגות אינו מתחיל כפעולה של ממש — שכבר מלכתחילה מפתה היצה"ר את היהודי שיעבור ח"ו על רצון העליון — אלא ב"חוט השערה": "היום", בהתחלה מסכים כביכול היצה"ר שהתעסקות בדרכי הטבע אסור לה לסתור את קיום התומ"צ, הוא רק מדגיש שהחורה נותנת מקום וחשיבות לטבע; אך "למחר", סוף־סוף, הופך את דרכי הטבע לעיקר.

וכפירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר¹⁸ במאמר חז"ל¹⁹ "כך אומנתו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך": היצה"ר אינו מתחיל לפתות את היהודי שיעשה היפך רצונו האמיתי²⁰ (ויעבור ח"ו על רצון העליון), אדרבה, הוא אומר לו "עשה כך": הוא מטעים שהיהודי יקיים תומ"צ, הוא אף מסביר לו כיצד הדבר לפי השכל של נפש הבהמית; וע"י כך שמערב מציאותו שלו בקיום תומ"צ ומרגיל אותו שזקוק להסכמתו (של היצר), הוא גורר אותו ש"למחר אומר כ"ו עד שאומר לו עבור ע"ז".

לכן, הדרך להתגונן כרבעי מתחבולות היצר היא בעבודה שלא עפ"י טעם ודעת — שהרי טו"ר נותנת מקום למציאותו של הטבע — אלא ע"י ביטול ומס"נ לרצון העליון, למעלה מטו"ר, שאז אין לו מציאות מלבד רצון העליון.

(ספר המאמרים קונט' ח"א לו, א). וראה

לקו"ש ח"ג ע' 900.

(19) שבת קה, ב.

(20) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(15) אבות פ"ב מי"ב.

(16) משלי ג, ו.

(17) אבות פ"ד מ"ב.

(18) ד"ה א"ר אושעיא תרפ"ט פ"ז

לג.

הדגש על הבטחון — גם בעשיית הכלי

ענינו של המן, "לחם מן השמים", היה הכנה לכניסתו של עם ישראל לארץ ישראל, ששם הסדר הוא של "לחם מן הארץ" — שע"י כך שהראו לישראל ובגלוי כי פרנסתם והצטרפותם ניתנת להם רק מאת הקב"ה, דבר זה הכשירם ונתן להם הכוח, שגם כאשר יגיעו ל"ארץ נושבת" תוך מעבר לסדר של "לחם מן הארץ", לא ישכחו ח"ו ש"הוא הנותן לך כח לעשות חיל"¹.

יתירה מזו: ה"לחם מן השמים" אינו מהווה רק הכנה ונתינת כח, אלא גם נמשך ונרגש "בארץ נושבת" — מכיון שעם ישראל, בעצם, נעלים מהעולם והטבע, הרי שלאמיתו של דבר גם כאשר "יורדים" לעולם לסדר העבודה של "ארץ נושבת" — השפעת הפרנסה באמיתות ובפנימיות אינה קשורה עם דרכי הטבע של "לחם מן הארץ" וגם לא באופן כזה שטבע בפני עצמו אין לו תפיסת מקום, ואין זה אלא לבוש ל"ברכת ה'", והלבוש עצמו נעשה רק בגלל שזהו ציורי ה' כנ"ל — שהרי עם כל זאת ההשפעה קשורה בטבע, וברכת ה' באה לאדם ע"י הכלי שהוא הכין — [אלא שגם ה"לחם", הפרנסה "מן הארץ", היא באופן של "לחם מן השמים", שאינה קשורה כלל וכלל עם דרכי הטבע.

וזהו השלימות האמיתית בבטחון של יהודי בקב"ה: לא רק במקרים שאינו רואה אפשרות למציאת פרנסה ע"פ דרכי הטבע², שאז כאילו אין לו ברירה וכוטח בקב"ה שידאג לפרנסתו באופן נסי³, כדוגמת

(1) עקב ח, יח.

(2) שאז הוא אמיתי ענין הבטחון — ראה בארוכה המשך תער"ב ח"א פרק פב. וראה להלן סימן לה ובמכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר שנעתק שם. וראה ד"ה ובכנראה לפני המלך תרנ"ד: ראיתי כשם א' מן הגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא

יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו' וי"ל שזהו ענין שתיקה שהוא ביטול גדול (אשטארקער אוועקלייג).

(3) ראה המשך תער"ב שם: כאשר רואין שההנהגה צ"ל באופן כזה אין זה בכלל אין סומכין על הנס כו'.

ירידת המן במדבר — אלא אפילו כאשר הוא עושה כלי בטבע (משום שכך ציווה הקב"ה), הרי שמונח בתודעתו שפרנסתו היא (בעיקרה) "לחם מן השמים"⁴ — בלי כל קשר לדרכי הטבע; וההבטחה של "וברכך ה'א בכל אשר תעשה" אין כוונתה שברכתו של הקב"ה היא לפי ערך (המדידות וההגבלות של) ה"כלי" ("תעשה") שהכין הוא (אפילו אם היה זה באופן של "וברכך" — ברכה והצלחה) — אלא היא באין ערוך⁵, כך, שהכלי אינו תופס מקום⁶.

פרנסתו... כדרך זה יום כיומו... מי שאינו רוצה כזה יוכל להיות שייך מזונו על כל השנה או על כמה שנים אבל כאמת הרצון לזה הוא מפני התרחקותו מה' ע"י כמה השתלשלות עד שנמשך ומתלבש בלבוש הטבע... בלחם מן הארץ.. הרוצה לדבקה בו יתברך יוכל להמשיך בבחינה זו גם כן גילוי יומין עילאין להיות ברוך ה' יום יום כר.. עי"ש בארוכה.

(4) זהו החידוש והעילוי על הבטחון הגמור שיש לו כאשר אין שום מראה מקום גשמי להעזר, שגם כאשר הוא צריך ע"פ תורה לעשות כלי בטבע, מ"מ הבטחון שלו בה' הוא אותו הבטחון הגמור בה' כמו אם לא הי' לו כלי בטבע.
(5) ראה דרך חיים בהקדמה (ג, א).
(6) ראה אור התורה פרשת כשלח ע' תרמד: האמת האמיתי הוא שאין לאדם לדאוג כלל מה יהי' למחר ומה יהי'

לד.

הבטחון אינו בסתירה לאמונה שהכל' למובה

א' מיסודי אמונתנו ותורתנו הוא — מדת הבטחון, אשר, אין ענין יוצא מידי פשוטו, "אן פשט'לאך", לבטוח בה' שיהי' טוב, טוב הנראה והנגלה — כמובן מכר"כ מקומות בש"ס ומדרשי חז"ל, ומבואר בארוכה בחובת הלכבות שער הבטחון, נוסף על המבואר בדרושי חסידות¹ על הפסוק² "בטחו בה' עד עד".

¹ ס"ע קפת ואילך. וראה גם לקר"ת שמע"צ צ. ד ואילך.

(1) ביאורי הזוהר לאדמו"ר האמצעי ר"פ וראה (לו, סע"ד ואילך). ולהצ"צ שם

ועד כדי כך, שאפילו כאשר רואה שהמצב אינו כדבעי, כפי שמראים לו סימנים מלמעלה או מלמטה כו' — "אל ימנע עצמו מן הרחמים"³, כי אם, להתחזק בכטחון גמור בה' (ובפרט ע"י תפלתו ומעשיו הטובים כו') שהמצב הבלתי־רצוי יתהפך לטוב הנראה והנגלה, ואדבר — טוב נעלה יותר, כיתרון האור מן החושך⁴.

זאת ועוד: נוסף לכך שבוטח בה' שבודאי יתן לו טוב הנראה והנגלה, צריך גם לבקש על כך מהקב"ה — "מצות עשה להתפלל... שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנון כו"⁵, ככל פרטי הבקשות שבתפלת העמידה, אשר, הכוונה הראשונה היא — פירוש המלות כפשוטן, "רופא חולים" ו"מברך השנים" וכיו"ב, וכמו כן שאר הבקשות הפרטיות שיכול כאו"א לבקש בברכת "שמע קולנו" (בהוספה על הנוסח השווה לכל נפש)⁶, והצד השווה שבכולם — טוב הנראה והנגלה.

אמנם, לאידך גיסא, כאשר קורה מאורע בלתי־רצוי ח"ו — הרי לאחר המעשה, "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנאמר⁷ ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך... בכל מדה ומדה שהוא מודד לך (בין מדה טובה בין מדת פורענות) הוי מודה לו"⁸, ולא עוד, אלא שצריך "לקבולי בשמחה"⁹, "כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית, כי גם זו לטובה כו"¹⁰.

וכמארז"ל¹¹ "כל דעביד רחמנא לטב עביד", או בלשון הקודש — "גם זו לטובה"¹², אשר, השינוי אינו בלשון בלבד ("לטב" או "לטובה", לשון תרגום או לשון הקודש), אלא גם בתוכן הענין¹³ —

(2) ישע"י כו, ד. וראה רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ג.
 (3) ברכות י' סע"א. (9) ברכות ס, ב. וראה רמב"ם שם.
 (4) קהלת כו, יג. (10) תניא פכ"ו.
 (5) רמב"ם ריש הל' תפלה. (11) ברכות שם.
 (6) שר"ע אדה"ז או"ח הל' תפלה. (12) תענית כא, א. סנהדרין קה, סע"ב.
 (7) ראתחנן ו, ה. ואל"ך.
 (8) ברכות נד, א — במשנה ובפרש"י. (13) ראה לקר"ש ח"ב ע' 393 ואל"ך.

כמוכן מהדוגמאות והסיפורים שהובאו בגמרא, שהענין ד"לטב" אינו אלא באופן דמניעת ההיזק בלבד, ואילו הענין ד"לטובה" הוא באופן שהעפר שהוחלף במקום אבנים טובות ומרגליות הביא תועלת גדולה יותר מאשר אבנים טובות ומרגליות!

כלומר, אע"פ שיהודי צריך לבטוח בה' ולבקש ממנו כל המצטרך לו בטוב הנראה והנגלה, מ"מ, גם במקרה שתפלתו לא הועילה, ח"ו, הרי בידעו שמה' יצא הדבר, כודאי ש"כל דעביד רחמנא לטב עביד". ויתירה מזה — "גם זו לטובה", אם כי אין זו טובה הנגלית ונראית לעיני בשר.



...ביחס לצרכים הגשמיים של יהודי נדרשים מאתו שני קטבים: מצד אחד אמונה פשוטה כי הכל בא מיד הקב"ה, וכיון שהכל בא מיד הקב"ה, תכלית הטוב, הרי הכל טוב בתכלית. ואשר לעובדה שלעיני בשר כנראה דבר מסוים כהיפוכו של טוב ח"ו — מורה עובדה זו עצמה, אדרבה, על דרגה גדולה ביותר של טוב (טוב מ"עלמא דאתכסיא" עד שאינו יכול להתגלות ולהתבטא למטה¹, יחד עם זאת נדרש מן היהודי בטחון גמור, ללא כל ספק, שאמנם יתבטא הטוב — בטוב נראה וגלוי. הרי תוכנה של מדת הבטחון אינו — בטחון שהקב"ה יעשה כך שרק הקב"ה יודע שאמנם טוב הדבר, כי אם בטחון שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, שגם האדם ידע כי הוא טוב, בטחון כזה חייב להיות גם בזמן שלפי הטבע אין נראים ח"ו סיכויים לכך², ולמרות זאת קיים הבטחון שהקב"ה ישיע בודאי, משום שהקב"ה אינו מוגבל ח"ו ובירדו לשנות הטבע.

כאשר כבר באו עליו יסורים ר"ל הוא חייב לקבלם בשמחה³, ולהאמין באמונה שלמה כי הם טוב גמור, אך בשעה שלא באו יסורים

ג' אלול תש"ב (נדפס להלן סימן לה).

(3) ראה ברכות ס, ב.

(1) תניא פכ"ו.

(2) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מיום

— אפילו במצבים שעל פי הטבע אין סיכויים למניעת היסורים — חייב הוא להיות כבטחון גמור כי הקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה. יהודי נדרש לשני הדברים משום שהוא קשור עם הקב"ה — נושא הפכים.

משום כך אין הבטחון מהוה הפרעה לאמונה, ואדרבה: באופן כללי נחשב הבטחון לאחד מיסודות ועיקרי האמונה.

ל"ה.

אמיתיות הבטחון כשאין כל דרך בטבע

כ"ה סיון, תשי"ב

קבלתי מכתבו מיום ד' ל"ד בעומר, בו מתאר מצב עסקיו שהנהו בע"ח גדול וכו' וכותב שיש לו אפשרות למכור איזה מגרשים שיש לו, אבל אינו יכול להחליט בעצמו מה לעשות והעולה על כולנה מהנראה בכתבו, שנפל ברוחו וממילא נחלשה אצלו גם מדת הבטחון שלו, וכותב הנני בזה העולה על כולנה, כי עפ"י המובא בספרי הקודש בכלל ובספרי חסידות בפרט, הרי בזה תלוי הכל, מדת הבטחון הנה היא קנה-המדה להתקשרות ודביקות ענינים גשמיים של האדם עם הבורא ב"ה, ואם הדביקות היא במילואה, אז כודאי אי אפשר שיהי' כל חסרון, כיון שלמעלה אין ענין זה כלל וכלל.

וכיון ששואל עצתי — אחרי הקדמה שכבקשתו כשהייתי על הציון של כ"ק מו"ת אדמו"ר זצוקללה"ה נכג"מ זי"ע, הזכרתיו להמצטרך לו — הרי לפ"ד צריך הוא להתעסק עם עצמו, הארעוען ארץ זך, לחזק בטחונו בהשי"ת במדה היותר גדולה, ואמיתת מדת הבטחון היא, שאף שאין רואים כל דרך בטבע, הרי נעלה מכל ספק שבודאי יהי' הכל טוב, ובטוב הנראה ונגלה לעיני בשר ממש, היינו בפרנסה בהרחבה ובבריאות וכו' ולגבי למעלה הרי הענינים שבטבע אינם נוגעים כלל, וכיון שהאדם למטה מעמיד את עצמו ומגביה את עצמו למעלה עכ"פ משהו מן הארץ, היינו כשפועל בעצמו שעי"ז שהוא

יהודי מאמין, בטוח בתכלית שאין בע"ב עליו חוץ מהשי"ת, הרי ביכולתו להמשיך גם פה למטה, שגם למטה לא יוכלו כל עניני הטבע לנגוע בו שלא לטובה ח"ו, ותקותי חזקה בהשי"ת, שאם רק יתחזק כבטחונו בתכלית, הרי יראה תיכף שינוי בהנהגה עמרו בעניני המסחר הגשמי ויתחיל מצבו לילך הלוך וטוב און פון גוט צו נאך בעסער.

ונסף ע"ז ה" צריך להתחיל תומ"י בנתינת צדקה כפי רגילותו ולהוסיף עכ"פ במקצת על רגילותו עד עתה, ואחכה ממנו לבשורה טובה בכל הג"ל.

בכרכה להצלחה בגשמיות ושיקויים בו פתגם כ"ק רבינו הזקן, אז השי"ת גיט אידן גשמיות און זיי מאכן פון גשמיות רוחניות. (השי"ת נותן לישראל גשמיות והם עושים מהגשמיות רוחניות).

מועתק בזה קטע ממכ' אדמו"ר מוהרי"צ — שהביאה כ"ק אדמו"ר שליט"א בלשונה בלקו"ש ח"ג (עמ' 883 בהערה בשו"ג):

הבטחון הגמור בה' הוא כשאין שום צל מראה מקום ומקור גשמי מאין יבא העזר, כמאמר העולם הטובע ר"ל מחזיק עצמו גם בקש, אבל בזמן שיש עדיין קש במה להחזיק, כלומר שיש עדיין צל מראה מקום בגשמיות להוושע אף גם ישועה גשמית ובמקצת, הנה עדיין אין זה בטחון גמור בה'.

כשיש צל מראה מקום זהו ענין התקוה כמ"ש את תקות חוט השני, חוט השני ה"י סימן לביתת של רחב שע"י סימן זה ידע חיל בניי אשר עליהם להציל את גרי הבית הזה ונקי תקות חוט השני כי הגם שהוא סימן הנראה והנגלה, אבל עם זה הרי יכולים להיות מקרים שונים, כי יפסק חוט השני או רוח ישאהו או מקרים אחרים וזו היא התקוה שהכל יהי טוב וחוט השני יהי במקומו, כי שם תקוה מורה על דבר שישנו במציאות ממשי, כמו הקש לטובע בים הגדול.

אבל ענין הבטחון בה' הוא כשאין לו אפילו צל מראה מקום להוושע שאין אפילו קש במה להחזיק ואין לו אלא הבטחון שבוטח בה', ואף שהוא בוטח בה' הנה נפשו מרה לו מאד והוא עצם ותווגה חרישית נסוכה על פניו וכל רואהו יכירנו כי דאגה גדולה לוחצת את לבו.

והנה הבוטח בה' ונפשו מרה עליו ודואג ומתאנח אין זה עדיין הבטחון הגמור בה' לפי שיטת מורנו הבעש"ט נ"ע, כי הבוטח בה' בבטחון גמור אין מצבו הלא טוב — או ח"ו גם הרע — צריך לנגוע בלבו לצערו ומה גם לעגמו אלא הוא צריך לעשות כל מה שביכולתו לעשות ע"פ התורה והשכל האנושי ולבטוח בה' ולא להיות אפילו בספק ספיקא כי יעזרוהו השי"ת, להיות השגחתו ית' על כל נברא

ונברא... כל עניניהם ותנועותיהם היותר קלות הכל הוא בהשגחתו הפרטית, והשגחתו ית' הנה היא הנותנת חיים ועוז לכל החי בשמים ובארץ.

י"ו.

עצות לעורר הבטחון בה'

במ"ש אודות מצב בריאותו והמיחוש שהי' לו בעבר והוראת הרופא אשר עליו להיות שליט ברוחו ולשחרר עצמו מדאגות ומתחית הרוח וכו'.

ידועה העצה היעוצה להעדר הדאגות, הוא מדת הבטחון; והאריכות בהאופן איך להסביר לעצמו ענין הבטחון, מכואר בכ"מ ומהם בס' חובת הלבבות שער הבטחון; ובאמת הרי זהו תוצאה ישירה מיסודי אמונת בני ישראל, אשר כולם הם מאמינים בני מאמינים; והאמונה היא שהשי"ת משיגח על כאו"א בהשגחה פרטית ואשר השי"ת הוא עצם הטוב, ובלשון רו"ל כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, וא"כ מה מקום נשאר לדאגה? אין זה כי אם כששוכחים על עיקרי האמונה, אפשר שתתעורר דאגה.

ולהעיר אשר ע"פ הנ"ל, בד"א בענינים שבידי שמים, וע"פ מדו"ל הכל בידי שמים חוץ מיר"ש, ולכן בעיני תורה ומצות על האדם לדאוג איך לשפר דרכיו להיות מתאים לתכלית בריאותו כדבר משנה, אני נבראתי לשמש את קוני.

תקותי אף שאינו מזכיר עד"ז, שיש לו קביעות עתים בתורת הנגלה וגם בתורת החסידות ומוסיף מזמן לזמן, שהרי נצטוינו לעלות בקדש.



י"ט תמו, תשי"ז

...בשאלתו מה זה מנוחת הנפש, אינו מוכן מה הוא הספק בדבר, ואם כוונתו באיזה דרך לבוא לזה, הנה בכלל תלוי זה במדת הבטחון

ותוקפה, ובפרט על פי תורת הבעש"ט בענין דהשגחה פרטית. ומהנכון שילמד פעמים ושלש שער הבטחון ספר חובת הלבבות.



י"ד ניסן. תשי"ח

ובודאי למותר להאריך שככל שהבטחון חזק יותר, יותר מוקדם רואים זה וכמדה גדולה, וביחוד בידעי משפחת זוגתו תחי' ע"פ המכתבים, בטח למותר בשבילה האריכות, לא רק בהכרח ענין הבטחון אלא שגם עבודה קלה היא לפי ערך, שהרי המתכוונן בעינים פקוחות, רואה השגחת השי"ת וחסד השי"ת יום יום, — אף שבחיים נמצאים גם עניני העלמות וקישורים, שהרי חיים אנו בעולם הזה שהוא עולם גשמי וחומרי עולם תחתון במדריגה וכמבואר בארוכה כתניא ובכ"מ, הרי נתן בורא העולם כחות לכל אחד ואחת מבני ישראל, שלא להתרשם מזה, ובשמחה ובטוב לבב ללכת בדרכי התורה יום יום וצעד אחר צעד, ואדרבה הבטחון והשמחה הם עצמם ממעטים ההעלמות והסתרים, ורואים כמוחש שמלכתחילה לא הי' בזה אלא ענין של ניסיון.



ט"ז סיון. תשי"ט

במה שכותבת אודות מצב נפשה, ואשר קשה עלי' להחליט באיזה ענין שיהי', וספק אצלה אם עושה כהוגן וכי"ב.

בודאי על פי החינוך שקבלה, שמזכירה אודותו כמכתבה, אין צורך הדגשה מיוחדת על ענין השגחה פרטית, שיסוד הוא באמונתנו ובחזרתנו תורת חיים, והשגחה פרטית תוכנה כפשוטה, אשר השם יתברך בורא עולם ומנהיגו, משגיח על כל אחד ואחת, ולא רק בענינים הכלליים, אלא גם בענינים הפרטים שלו, שמוזה מובן ענין הבטחון במנהיג העולם שהוא עצם הטוב, שבודאי שכל הענינים הם גם כן לטובה כפשוטה, ומובן גם בשכל לכל מאמין, שמוזה התוצאה הכי ראשונה, העדר הדאגה, והעדר המכוכה, שהרי גם בשעה שדנים כשכל, אין להחליט ולעשות, גם אז השם יתברך משגיח ועוזר, לכל החפצים בטוב וכיושר, וכשמתנהגים על פי הוראת התורה, הרי זוהי הדרך

הטובה, והנהגה זו עצמה מסייעת את האדם להמשיך בכל עניונו, באופן הטוב לפניו.

וכמו בכל עניני אמונה, גם נקודה האמורה, אינה דורשת פלפול בשכל והבאת ראיות מטובכות פילוסופיות ועמוקות, כיון שכל אחד מבני ישראל, הן איש והן אשה, חש בנפשו, אשר מאמין הוא באמת, אפילו באותה שעה, שאינו חושב על דבר זה, באם נכון הדבר ומוכרח על פי השכל או לא, וכהודעת חז"ל, אשר כל ישראל הם מאמינים בני מאמינים, ז.א. אשר ענין האמונה בהם, בכח עצמם וגם ירושה מאבותיהם שהיו מאמינים, וכל תכונות הבאות מצד האדם עצמו וגם מצד הירושה, חזקים הם בכל ובתכלית, וק"ל.

תקתי אשר שורתי המעטות בכמות, תספיקנה לעורר מחשבתה ולכוונה לנקודה האמיתית והפנימית שלה בעצמה, והיא, אשר בפנימיות נפשה, בוטחת בהחלט, אשר השם יתברך משגיח עלי, ועלי רק להוציא מחשבה זו מפנימית הנפש לעניני' בחיי היום יומים, ואין לך דבר העומד בפני הרצון, וכנ"ל הדרך לזה הוא, לא על ידי דיון והעמקה בשכל, כי אם לסמוך על הרגש הפנימי שלה, שבוטחת בהשם יתברך, ולא לחפש ספיקות ולברוא קושיות, שאינן קושיות כלל, ובאמת גם אין מבלבלות אותה, והיסח הדעת מכל הענין, כדאי שיעזור לה להפטר בקל מהבלבולים האמורים... בברכה לחזק הבטחון ולבשורות טובות בכל האמור,



נבואה

- לו. נבואת משה
לח. הנבואה וגדריה – מיסודי הרח
הצורך "לירע" אופני וגדרי הנבואה
הנבואה "עיקר" בפני עצמו
כנבואה ג' ענינים
לט. אפשרות הנבואה בזמן הזה

ז.

נבואת משה

א. אע"פ שהתוקף שכתורה הוא גדול מהתוקף שבנבואה, ודוקא התורה "עומדת לעולם ולעולמי עולמים" — הרי מצד זה עצמו יש מעלה בנוגע לנבואים — בנבואה לגבי תורה:

התורה מכיון שהיא רצונו העצמי של הקב"ה, הרי היא למעלה באין ערוך מגדר הנבואים, שיוכלו לתפוס ולהשיג את עצם התורה¹; משא"כ נבואה, שענינה התגלות אלקות לנבואים, גילה סודו², בגדרו³ (אם ישנם התנאים דחכם גבור⁴ וכו') — הרי זה באופן שהתגלות פועלת בישראל למטה תוקף האמונה כאלקות.

עפ"ז מוכנת אריכות הביאור ברמב"ם (פ"ח) באופן אמונתם של ישראל בנבואת משה (ובתורת משה) — כי זהו (לא סתם סיפור בתורה, אלא) הלכה, ובהלכה זו שני ענינים:

(א) האמונה שעל יהודי להאמין בנבואת משה צריכה להיות בתוקף הוודאות — אמונה שלימה "שאינ בו דופי".

(ב) בכדי שהאמונה תהי' באופן כזה, היא צריכה להיות (לא "מפני האותות", אלא) מפני ש"עינינו ראו כו' ואזנינו שמעו", שדוקא עי"ז האמונה יכולה להיות אמונה שלימה שאין בה דופי.

ועד"ז הוא בנוגע למה שהרמב"ם מסביר הטעם שאין להאמין ולשמוע לנביא ה"בא להכחיש נבואתו של משה" אפילו אם עושה "אותות ומופתים גדולים" — כי "נבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו

(1) משא"כ בנוגע לנפש (ורחניות) — והאמונה ספ"ב "לנביאים וחתלבושות כשכלם והשגתם במראה הנבואה וגם כמחשבתם ודיבורם כו'". ולהעיר מתורת חיים בא קמ, ב ואילך.
(2) עמס ג. ד.
(3) ראה שער רה"ק ושער היתורים (לאריז"ל) בתחלתם. ובשער היתור
(4) רמב"ם הל' יסודות רפ"ז.

שמענוה... זה בא... להכחיש מה שראית בעיניך כר" — שאין זה סתם הסברה והוכחה למה "אין שומעין לר", אלא הלכה, וגם בהלכה זו שני ענינים:

(א) תוקף הוודאות באמונה צ"ל עד כדי כך, עד שאפילו "אותות ומופתים גדולים" לא יטילו ספק בהאמונה.

(ב) בכדי שהאמונה לא תוחלש ע"י ה"אותות ומופתים", הרי זה ע"י שיהודי מסביר לעצמו שזה מכחיש "נבואתו של משה שראינו וששמענו" — וגם "אותות ומופתים" אין ביכולתם להטיל ספק כמה ש"ראית בעיניך". היינו שהשלימות, התוקף המוחלט, ד"אין שומעין לר" הוא מפני שהוא "בא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו".

ב. דוגמא ונפק"מ בהלכה למעשה בפועל מהתוקף דבעינינו ראינו: אין עד נעשה דיין — כי מכיון ש"בעינינו ראה" — הרי תוקף זה שולל את האפשרות ד"הצילור"⁵ משא"כ כשבאנוי שמע ממאה עדים כשרים ששמעו או ראו.

ג. וי"ל, שהטעם הפנימי שהקב"ה אימת את נבואתו של משה (כאופן ד"עינינו ראו כר") דוקא ב"מעמד הר סיני" (כמו שהרמב"ם מאריך בזה), הוא מפני שתכליתה של נבואת משה היא לפעול שבישראל יורגש לא רק האמת הוי' אלקים,⁶ דאלקות ככלל, אלא גם האמת בתורה, שהיא (מצד עצמה) למעלה מגדר הנבואים.

ע"י ש"עינינו ראו וכו' ואנויני שמעו" נבואתו של משה, נעשית האמונה השלימה "שאין בו דופי" גם בהאמת בתורה (שלמעלה מנבואה).

[וי"ל: זה שתוקף האמונה בתורה הוא דוקא ע"י נבואת משה⁷, הוא מפני שנבואתו היא במעלה ומדריגה הכי גבוהה שבנבואה —

(5) ומצוין בנ"כ לירוש' ברכות פ"א ה"ה).

(7) ולהעיר ממר"ג ח"ב פל"ט.

(5) ר"ה כו, רע"א.

(6) ראה רמב"ם הל' יסודות פ"א ה"ד

ובשתי הקצוות: גם בענין גילוי הנבואה, שהתגלות האלקות היא באופן הכי נעלה ("במראה ולא בחידות"); וגם לאידך, שהוא "עומד על עומדו שלם"⁸, היינו שזה נתגלה אליו כמו שהוא למטה שלם ממש. ולכן נבואתו היא כלי להביא ולהמשיך את התורה (שלמעלה מנבואים) לגדר הנבואים ולפעול אצלם תוקף האמונה וההתאמתות כתורה".

ובזה מוסבר גם שבפרק שלאח"ז, שם מדבר הרמב"ם במי שאומר "שה' שלחו להוסיף מצוה וכו'" (היינו שהוא מכחיש את אמיתות התורה), כותב הרמב"ם הלשון "הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה":

אי"ז סתם הוכחה שהוא נביא שקר, אלא שבוה מחדש הרמב"ם עוד הלכה — שאע"פ שנבואת משה היא למטה מן התורה, אבל מכיון שנבואת משה מאמתת את האמונה כתורה ש"אין לה לא שינוי כו'" וש"אין נביא רשאי לחדש דבר", לכן, גם התוקף דשלילת ההכחשה (שלא לשמוע אל ה"אות ומופת"), צריך לבוא מחמת נבואתו של משה דוקא.

ד. עפ"י כהנ"ל נוספת הסברה מיוחדת בסדר הפרקים בהל' יסודות בענין הנבואה ובחלוקתם:

בפרק ד' מדבר הרמב"ם בענין הנבואה בכלל, וגם איך שנבואת משה יש בה המעלה הכי גדולה שבנבואה (כמו שמאריך בהפרטים שבזה):

לאחר מכן, בהמשך לגודל העילוי שבנבואת משה, הוא ממשיך בפרק שלאח"ז, שמפני זה יש עוד עילוי בנבואת משה, "במה שהאינו כו, במעמד הר סיני", שנבואה זו היא באופן ד"ראינו שמענו";

ובהמשך לזה, שנבואת משה קשורה עם מעמד הר סיני, כותב בפרק שלאח"ז, שמפני זה נבואת משה מאמתת גם את האמונה באמיתות התורה שלמעלה מנבואה, כזה שהתורה "עומדת לעולם ולעולמי

(8) רמב"ם פ"ז שם ה"ו, ע"ש.

עולמים" ו"אין נביא רשאי לחדש דבר" – ולכן, אם כא נביא ואומר שה' שלחו להוסיף מצוה וכו' הרי הוא "מכחיש נבואתו של משה".

ה. אבל הלשון "להכחיש נבואתו של משה" כותב הרמב"ם רק בנוגע לנביא האומר "שה' שלחו להוסיף מצוה וכו'" נוגם בהאומר "שה' צוהו שתעבד עבודת כוכבים וכו'"; משא"כ ב"עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר כו' שה' צוה לו שהדין כך כו'" (אינו כותב "להכחיש נבואתו של משה", אלא) כותב "להכחיש התורה" –

הביאור בזה:

כשנביא⁹ אומר "שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע כו' או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממשה" נועל אחת כו"כ אם אומר "שה' צוהו שתעבד עבודת כוכבים" – הרי המכון מדיבורו הוא להכחיש את היסוד ד"מעמד הר סיני"¹⁰ – שהקב"ה בחר במשה רבינו ועל ידו נתן לישראל את כל התורה "לעולם ולעולמי עולמים";

ומכיון ש"מעמד הר סיני" נתאמת אצל ישראל ע"י ש"עינינו ראו כו' ואזינונו שמענו" נבואתו של משה – נמצא שבזה הוא "מכחיש נבואתו של משה"¹¹.

משא"כ זה ש"עקר דבר כו' או שאמר כו' שה' צוה לו שהדין כך כו'" אינו מכחיש בזה את יסודי כל התורה – הוא מדבר רק אודות דין פרטי בתורה, שעל פי נבואתו "הדין כך" [עד שיתכן ש"כיון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור"¹² – שלכאורה בא לאמת דין התורה] – אלא שלפעול אופן כזה דפסיקת הלכות הוא היפך מצייוי בתורה, מהציווי ד"לא בשמים היא".

המבואר בהלכה ה' שנתאמת אצל כא"א במעמד הר סיני וכא"א מ"ש ישראל ראה בשעת מ"ת הקול יוצא מד' רוחות כו' כא"א ראה שה' אחר.

(12) לשון הכס"מ הנ"ל. ולהעיר מכס"מ שם סוף ה"ג.

(9) ראה כס"מ לרמב"ם שם פ"ט הלכה ד'.

(10) דגם מ"ש "או לפרש מצוה מן המצוות" היינו שאומר "שה' שלחו" לפרש במצוה, משא"כ בהלכה ד' לקמן "אם עקר דבר מדברים כו'".

(11) ויתירה מזו י"ל בנוגע לע"ז

ולכן לא כתב כזה הרמב"ם "להכחיש נבואתו של משה" אלא "להכחיש התורה", כי זה אינו אלא מכחיש דין בתורה — ולא מעמד הר סיני (ולא יסודי כל התורה) שנתאמתו ע"י נבואת משה שראינו ושמענו.

לח.

הנבואה וגדריה — מעיקרי יסודי הדת

א. כרמב"ם הלכות יסודי התורה¹, כאשר מדובר אודות הנבואה² — "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם" — אומר הרמב"ם: "ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד". לאחר מכן מפרט הרמב"ם את סדר הנהגתו בפועל של הנביא.

שואלים המפרשים³: במסכת נדרים⁴ אומר ר' יוחנן "אין הקדוש-ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממש" (כפי שנלמד שם כל פרט מן הפסוק, עד "עניו" — "דכתיב⁵ והאיש משה עניו מאד"), ומזה מוכן, שהכוונה ב"גבור" וב"עשיר" היא כפשוטה — גבור בגופו, ועשיר בנכסים? וכן מדוע אין הרמב"ם מזכיר "עשיר" (כפשוטו) ו"עניו"?*

* עיי"ש בהשיחה (לקו"ש כ"ג עמ' 82) באריכות חידושי המפרשים ושיטותיהם, ולאידך הקשיים בביאוריהם. המערכת.

ויתנבאו ולא יסרו (יא, כה) — וב' פירושים (זהה) של הע' זקנים, והנאמר (ע"י משה) "ומי יתן כל עם ה' נביאים" (יא, כט).

(3) ראה כס"מ ולח"מ, ועוד.

(4) לח, א.

(5) פרשת בהעלותך יב, ג.

(1) ריש פרק ז — בהבא לקמן (כפנים) עייג"כ פיה"מ פ' חלק היסוד הר' והו'. שמונה פרקים להרמב"ם פ"ז. מו"ג ח"ב פל"ב. ועוד.

(2) להעיר שבפרשת בהעלותך מדובר לא רק בהחילוק דנבואת שאר הנביאים ונבואת משה (יב, ו ואילך). כ"א גם אודות

הצורך "לידע" אופני וגדרי הנבואה

ב. ויש לומר הביאור בכל זה: בהגדירו את ענין הנבואה אומר הרמב"ם ב"ג: העיקרים⁶ שלו: "והוא⁷ שידע אדם שזה מין האדם ימצא בהם⁸ בעלי טבעים ממדות מעולות מאד ושלימות גדולה ונפשותיהן נכונות עד שהן מקבלות צורת השכל אחר⁹ כן ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל ונאצל ממנו עליו אצילות נכבד ואלה הם הנביאים וזו היא הנבואה".

וכן מובן גם מדברי הרמב"ם להלכה בספרו היד החזקה, ששם אומר הרמב"ם: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם", ומיד הוא ממשיך ומפרט את תנאי הנבואה — "ואין הנבואה חלה...", וכן את הפרטים כיצד מגיע הנביא אל הנבואה, ואת "דרכי הנבואה"¹⁰, כפי שהוא ממשיך בהלכה "אדם... כשיכנס לפרדס...", ועל אופן הנבואה בפועל —

בכך אין הוא מתכוון לתאר ולהודיע את הפרטים והאופנים שבסדר הנבואה, אלא הוא מביאם כענינים אשר ידיעתם — "לידע" — היא "מיסודי הדת"¹¹.

מוכשרים לנבואה. וא"כ לא מסתבר לומר שההלכות בספר היד שם הם דינים והוראות לכאורא איך להגיע לנבואה: ואולי י"ל שהם ע"ד כו"כ הלכות שאינם "שוים לכל נפש", כ"א הם הלכות והוראות לסוגי אנשים אלו בלבד, ואכ"מ. (9) כ"ה בפיה"מ שם, נוחה יותר הלשון "ואחר". וכ"ה בראש אמנה שם. וכן משמע ע"פ תרגום קאפח. (10) ראה רמב"ם שם ה"ז.

* וכן משמע ממ"ש בהל' יסוה"ת "והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד".
** ולהעיר מתנא דבי אליהו רבא פ"ט "בין ישראל בין עכורים בין איש בין אשה בין עבד ובין שפחה והכל לפי המעשה שהוא עושה כך רוח הקודש שורה עליו".

(6) בפיה"מ סנהדרין פרק חלק — (היסוד) העיקר הששי.
(7) כ"ה בתרגום שלפנינו. ובראש אמנה (לר"י אברבנאל) פ"א, וכן בתרגום קאפח בשינויים.
(8) מזה מובן שאין לתרץ שזה שהשמיט הרמב"ם גבור ועשיר בהל' יסוה"ת — הוא משום שכתב בספרו רק הלכות שעל האדם לעשות כדי להגיע למעלת הנבואה, והוא רק ע"י עיון וגידול חכמתו והתגברות במדותיו כו'. משא"כ גבורה ועשירות שהם מעלות הניתנות מלמעלה ואין חלויות (כ"כ) בעבודת האדם (ראה נדה טז, ב). כי מדבריו בפיה"מ שם מובן, שאי"ז שייך לכל אדם*, אלא שישנם אנשים מיוחדים במין האנושי שנוגדו כמעלות ומדות אלו** כאופן שיכולים להיות

מיסודי הדת אין די בידיעה שהנבואה שורה על בני האדם, "גילה סודו אל עבדיו הנביאים"¹² באופן כללי, אלא יש צורך גם בידיעת אופני וגדרי הנבואה — שהיא קשורה לשכלו ולדעתו של הנביא, ונקלטת בדעתו¹³ כפי שממשיך הרמב"ם¹⁴ ואומר על הנביאים ככלל "יכולין כשמתנבאים אכריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתונותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנויה להבין מה שתראה".

וכיון שהנבואה היא גילוי המתאחד עם מציאות הנביא ודעתו, עד כדי כך ש"יהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמו שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים"¹⁵, לכן חשובים בידיעה זו — "לידע" — גם דרכי הנבואה, כפי שממשיך הרמב"ם ומפרט, באופן ש"כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא הולך ומתקדש ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהכלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין¹⁶ באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקדוש-ברוך-הוא כולה מצורה

ה"ט: יודעת ומשגת... שלמה בחכמתו); שם ה"א: חכם ומבין בדעתו; [שם ה"ג: חכמים... לידע ולהשיג]; שם רפ"ז: חכם גדול בחכמה... דעת רחבה... להבין; ה"ל: דעות פ"ג ה"ג: לדעת... שיבין... בחכמות; ה"ל: ת"ת פ"א ה"יב: בדעתו להבין... כשיגדיל בחכמה; [ה"ל: ע"ז פ"א ה"א: חכמי... להשיג... בדעתם; ה"ל: תשובה פ"י ה"ה: ויתחכמו... שישגיגו וידעו]; שם ה"ו: להבין ולהשכל בחכמות וחכונות המוריעים; ה"ל: קידוש החדש פ"א ה"ה: יחבונן חכם... על דעת; ה"ל: מכירה פכ"ט ה"ח: חכם ונבון שהוא יודע; ה"ל: סנהדרין פ"ב ה"א: חכמים ונבונים... כעלי דעה רחבה; [סוף ה"ל: מלכים: חכמים... ויודעים... וישיגו]; ראה אוצר לשון הרמב"ם — להרב אסף (חיפה, תשמ"א) — בערכים השייכים לשרש חכם.

(11) ובהתחלת לשונו "ואין הנבואה חלה כר" כהמשך ל"מיסודי הדת לידע כר" ולא כ' "אין" כענין בפ"ע.
(12) עמוס ג, ז.
(13) וראה במה שהארץ הרמב"ם בגדר הנבואה — מו"נ שם פ"ו ואל"ך. ומתחיל שם רפ"ז "דע כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע השופע מאת ה' כר' באמצעות השכל הפועל כר'" (תרגום קאפח. וראה בחרגום שלפינינו).
(14) פ"ז ה"ב.
(15) שם ה"א.
(16) "להבין כר' בחכמתו כר' וידע" — חכ"ד; וכ"ה בכ"מ ברמב"ם (הקדמת הרמב"ם: חכמתם... להבין... למדע; שם: דעת רחבה ונפש חכמה... לידע... ובינות; ה"ל: יסודות פ"ב ה"ב: שיחבונן... חכמתו... לידע; שם ה"יב: חכם ומבין דעתו; [פ"ד

ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, ואז "מיד רוח הקודש שורה עליו"¹⁷ — כל זה הוא חלק מהענין של "מיסודי הדת לידע".

ג. לפי זה מובנים תנאי הנבואה, ומדוע מונה הרמב"ם דוקא תנאים אלו, ולא את הפרטים האחרים שבגמרא "גבור עשיר ועניו".

הרמב"ם אינו מתכוון לפרט את כל התנאים הנחוצים להשראת הנבואה, אלא רק את הפרטים שצריך "לידע" אותם כ"יסוד הדת", והם, ש"אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו... בעל דעה רחבה עד מאוד".

משום שפרטים אלו קשורים לעצם מהות הנבואה¹⁸ ומוסיפים להכנת ענין הנבואה — שהיא באופן המשפיע על דעת האדם, ולכן יש חשיבות למצבה של דעת האדם ומדותיו כאשר הנבואה חלה עליו.

ואילו הענינים האחרים — "גבור עשיר ועניו" — הם רק תנאים שהנביא זקוק להם לצורך השראת הנבואה מלמעלה, אך אין הם חלק מעצם מהות הנבואה, ולכן אין צריך "לידע" אותם כחלק מיסוד הדת — חלק מענין הנבואה ממש:

גבורה ועושר מבטאים את שלימותו הגשמית של האדם, הדרושה כתנאי להשראת השכינה¹⁹, והמדה של "עניו" נחוצה כדי להסיר את המונע להשראת השכינה, כי "כל אדם שיש בו גסות הרוח אמר הקדוש-ברוך-הוא אין אני והוא יכולין לדור בעולם"²⁰, וזהו ככפירה בעיקר²¹.

החמישי בתחילתו.

(19) בדרשות הר"ן שם ובדרוש השלישי — כי הם (גבור עשיר ובעל קומה) מעלות יחפצו בהם ההמון ויהיו כהן הנביא נכבד ומעולה למען יהיו דבריו נשמעים. וראה גם חידושי אגרות נדרים שם. ועד"ז כתב בעיקרם מאמר ג פ"ב גבי "בעל קומה".

(20) סוטה ה, א.

(21) סוטה ד, כ. רמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג.

(17) ראה מו"נ ח"ב פל"ב דעת הרמב"ם שכל מי שיעשה הכנה הדרושה בהכרח שיתנבא — לולא שהשם ימנעו דרך נס. וכיון שמציין שם "לחבורו הגדול" — מוכח שמש"כ ביד"ו "ואפשר שלא תשרה" — היינו ע"ד נס*.

(18) ראה גם דרשות הר"ן הדרוש

* וצ"ע לפענ"ד שהלח"מ (ברמב"ם שם) כותב היפך המפורש במו"נ ומפורש שכי"ב ביד.

הנבואה "עיקר" בפני עצמו

ד. ע"פ הנ"ל אודות יסוד הדת שבנבואה, מתורצת שאלה נוספת המתעוררת על דברי הרמב"ם.

בספר העיקרים²² מוסבר הטעם להכללת "תורה מן השמים" כ"עיקר" ואת הנבואה כ"שורש מסתעף ממנו" — כי הנבואה אינה כדי שהאנשים ידעו את "הדברים האישיים המתחדשים בעולם או כדי שיתחדשו על ידה אותות ומופתים על ענין פרטי...", אלא "כדי שתגיע על ידה הישרה²³ אלקית למין האדם שהיא תורה מן השמים...".

לפי זה יש להבין: הרי הרמב"ם עצמו אומר²⁴ אודות נביא "אם כן, למה נאמר בתורה²⁵ נביא אקים להם מקרב אחיהם כמון, לא לעשות דת הוא בא. אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה כמו שאמר האחרון שכהן²⁶ זכרו תורת משה עבדי". אמנם "וכן אם ציונו בדברי הרשות... מצוה לשמוע לו והעוכר על דבריו חייב מיתה"²⁷, אך לא לשום כך "הוא בא", ומדוע, אם כן, הוא סידר ב"ג העיקרים, בפירוש המשניות של פרק חלק, שהעיקרים והיסודות בנבואה ובנבואת משה באים מיד לאחר חמשת העיקרים והיסודות הראשונים העוסקים במציאות הא-ל ואשר "ראוי לעבדו" (היסוד החמישי), ואף לפני היסוד (השמיני) שהתורה היא מן השמים והיסוד (התשיעי) העוסק בהעדר השינוי בתורה?

אמנם, הרמב"ם סובר שכל השלשה עשר הם עיקרים, שלא כדעת בעל העיקרים, אך בכל זאת, יש בהם עצמם דרגות ומוקדם ומאוחר — ולפי האמור לעיל — לפי דבריו עצמו, הוא צריך היה לקבוע את היסוד

(22) מאמר ג פ"ב.

(23) לשון זה ("הישרה") נמצא גם במו"נ העתקת הר"ש אבן-תיבון בכ"מ (ח"א פמ"ו. פס"א. ח"ב פל"ט. ח"ג ספני"א), וכן בעיקרים לפניו (כפתיחה. מאמר ג פ"ח). ובכ"מ. והוא שם עצם משורש "ישר" על משקל השכלה, הפשטה. ופירושו: הוראה, הדרכה.

וב"שרשים" לעיקרים כפתיחה שם מפרש הלשון "הישרה אלקית": היא התורה הניתנת מאלוה ית' היא הנק' הישרה אלקית כי היא מישרת את האדם בדרך הטוב. (24) הלי' יסודות פ"ט ה"ב. (25) שופטים יח. יח. (26) מלאכי ג. כב. (27) רמב"ם שם.

השישי העוסק בענין הנבואה ואת היסוד השביעי העוסק בנבואת משה רבינו לאחר היסודות העוסקים בענין התורה²⁸?

וכן: מדוע חשוב לכתוב בספר היד החזקה, שהענין ש"האל מנבא את בני האדם" הוא "מיסודי הדת"²⁹.

כדי לשמוע בקולו של נביא מספיק, לכאורה, לדעת, ש"מצוה לשמוע ממנו", והטעם לכך הוא משום "שנאמר אליו תשמעון" — ציווי חדש פרטי³⁰.

ה. ולפי האמור לעיל יובן: גילוי הנבואה לנביאים הוא באופן שהנביא מתדבק ומתאחד עם דבר ה', עד אשר דבר ה' מתלבש "בשכלם והשגתם במראה הנבואה וגם במחשבתם ודיבורם כמו שנאמר³¹ רוח ה' דיבר כי ומלתו על לשוני"³², כנרמז ברמב"ם³³ ומוסבר בהרחבה בקבלה³⁴ ובחסידות³⁵.

בנבואה ג' ענינים

באופן כללי, יש בנבואה שני (שלושה) ענינים:

ספ"ז. וראה דברי ירמיה' כאן בתחלת הפרק)

— אין מוכרח שיהי' יסוד הדת.

(31) שמואל ב כג. ב.

(32) שער היחוד והאמונה ספ"ב בשם האריז"ל. ולהעיר שבתניא שם הובא זה בהמשך להמבואר שם שצריך להיות כח הפועל בנפעל חמיד להחיות ולקיימו. ע"ש.

(33) כנ"ל ס"ה. ולהעיר מד"ה באתי

לגני השי"ת פ"ה.

(34) ראה שער רוח"ק ושער היחודים

להאריז"ל (כתחלתם).

(35) ראה "ספר הליקוטים דא"ח —

צ"צ" ערך נבואה. וש"נ.

(28) במו"ג ח"ג פמ"ה: וכבר נודע שפנת אמונת (בהוצאת קאפח: יסוד הדעה) הנבואה קודמת לאמונת (לדעה) התורה שאם אין נביא אין תורה. ע"ש. — עפ"ז ענין זה בנבואה אינו "עיקר" חצד עצמו כ"א טפל לתורה, משא"כ ע"פ המבואר לקמן בפנים.

(29) להעיר מראש אמנה (פ"ה ד"ה הספק הראשון). שהרמב"ם לא הביא כהל' יסוד"ה את כל היסודות שזכר בפירושו המשנה.

(30) ובשביל לידע שאדם זה הוא נביא. שהוא דוקא עי"ז שידעוים מי ראוי לנבואה ואין בא לידי נבואה (ראה רמב"ם שם

(א) התורה אומרת "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך..." —
 "כדי לצוות על דברי תורה"²⁴.

(ב) מצות עשה כפני עצמה לשמוע בקולו של נביא, זוהי אחת
 מתרי"ג המצוות, "אליו תשמעון", "והעובר על דבריו חייב מיתה כיד
 שמים...".

(ג) לא רק קיום מצות העשה "אליו תשמעון", אלא ענין זה הוא
 "מיסודי הדת" "לידע שהאל מנבא את בני האדם ואין הנבואה חלה
 אלא...", "שהקדוש-ברוך-הוא מתגלה — "גילה סודו" — הוא "מנבא
 את בני האדם" באופן של התאחדות³⁶ עם דעת הנביא, "מתלבשת
 כשכלם והשגתם..." — ועד לשלימות בכך — נבואת משה רבינו אשר
 "מתנבא והוא ער ועומד... כך היה כח בדעתו של משה רבינו להבין
 דברי הנבואה והוא עומד על עומדו שלם", עם כל הפרטים, כפי
 שמאריך בכך הרמב"ם בהמשך הפרק בהלכות יסודי התורה³⁷, ובעיקר
 השביעי בפרק חלק, עד אשר "ונקשרה דעתו לצור עולמים ולא נסתלק
 מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים".

ולפי זה מובן מדוע העיקרים העוסקים בנבואה מופיעים מיד
 לאחר העיקרים העוסקים במציאות ה', ובהמשך לעיקר החמישי
 "שהקדוש-ברוך-הוא לבדו ראוי לעובדו". וכן מדוע קבע הרמב"ם
 בספרו היד החזקה שענין זה הוא "מיסודי הדת" —

כי ידיעה זו חשובה בהמשך לידיעת מציאות ה' ואת גילוי
 ופעולתו הגלויה בעולם³⁸ — "גילה סודו".

זה שהוא ית' נמצא אלא כ"כ פרטים
 ובאותו הלשון שכונגע לנבואה "לידע":
 לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא
 כל נמצא וכל הנמצאים כו' ולא נמצאו
 אלא מאמתת המצאו. ועד"ז ממשך
 בפרטיות יותר שם בהמשך ההלכות.

(36) להעיר מעבודת הקודש חלק סתרי
 התורה פ"ב.
 (37) פ"ז ה"ו. ולא כתבו בפרק בפ"ע,
 וכמו שחילקו בפיה"מ לעיקר בפ"ע.
 (38) כי גם בעיקר הא', "יסוד היסודות
 ועמוד החכמות", כתב בריש ה"י יסודות
 (ועד"ז בעיקר הא' מ"ג העיקרים) לא רק

למ.

אפשרות הנבואה בזמן הזה

...אף שאמר¹ "משמתו נביאים האחרונים חגי זכרי" ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מ"ישראל", שמזה משמע לכאורה, שא"א שיקום נביא בזה"ז — אינו, כי מפורש בכ"מ בדברי חז"ל² שהיתה גם לאח"כ³ השראת רוח"ק⁴; ועכשיו צ"ל דמה שאמרו "ונסתלקה רוח"ק מ"ישראל" הכונה שמני אז לא היתה מצויה כמקודם, אבל לא שבטלה לגמרי⁵. כלומר: מכיון שאין הנבואה שורה אלא במי שעלה והגיע לכו"כ מעלות גדולות, שהן הקדמה והכנה לנבואה, כמבואר ברמב"ם⁶, ולכן כשאכשור דרי (בתמ"י) ואם הראשונים כמלאכים אנו כו"כ⁷ אין בני אדם ראויים לנבואה — אבל לא שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזר מלמעלה.

ועפ"ז מדויק הלשון "ונסתלקה רוח"ק מ"ישראל" ולא "בטלה" או "פסקה" (כהלשון בגמרא שם בנוגע לכמה דברים שבטלו) כי לא בטל ולא נפסק גילוי הנבואה, אלא שנסתלק מלמטה, כיון שאין בנ"א הראוי לקבלת הנבואה.

(4) להעיר מר' עזרא הנביא מבעלי החוט' (גיטין פח, א) ד"ה ודילמא ועוד).
(5) ובמכ"ש ממ"ש החוט' (שבת כ, ב ד"ה אן. וכ"ה בר"ש פ"ט מ"ב דכלאים) שמה שאמרו בסוטה (שם) "משחורב מקדש ראשון בטלה כו' חזכוכית לכה" לא לגמרי בטל אלא שלא הי' נמצא כ"כ.
(6) הל' יסוה"ת פ"ז. פ"ז משמונה פרקים שלו. מו"נ ח"ב פל"ב. הקדמתו לפה"מ.
(7) שבת קיב, ב.

* ע"ד הקבלה ראה ש' רוח"ק (להאריך"ל) בתחלתו. ש' היחודים בתחלתו.

(1) יומא ט, ב. סוטה מח, ב. תוספתא שם פ"ג, ד. סנה' יא, א.
(2) וראה פרקי גילויים להר"ר מרגלית בפתיחתו לשו"ת מן השמים. ושי"נ.
(3) ואף שאין זה* באותה הדרגה של השראת רוח"ק שהיתה אצל הנביאים [וראה אנה"ק (סכ"ב): "ההיתה כזאת כו' אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים וכו' כ"א לנביאים ממש אשר היו לפנים בישראל כשמואל הרואה וכו'"], מ"מ בכללות ה"ז דרגא בנבואה (וכמ"ש שם: "אשר כל רז לא אניס להו ונהירין להון שבילי דרקיע". וגם בהשלילה כתוב: "נביאים חמש"). וראה בפנים מאנת חתמן.

אבל באם יהי' בני"א הראוי לקבלתה, תשרה עליו רוח"ק ונבואה גם בזמן הזה.

ע"פ הנ"ל מתורץ ומוכן הא דהרמב"ם אף שמבאר כו"כ פרטים בנוגע לנבואה אינו מזכיר כלל⁸ שאין נבואה משמתו נביאים האחרונים (עד לפני ביאת המשיח⁹); ובפרט שמביא גם פרט בשלידת הנבואה; "ואפשר שלא תשרה"¹⁰, ואעפ"כ אין בדבריו שום רמז שא"א שתשרה בזמן הזה. ואדרבה: לאחר שהוא מונה התנאים הנצרכים לנבואה מסיים "חיד"ה¹¹ רוח"ק שורה עליו", הרי שהנבואה תלוי רק בענינים אלו¹², ולא בשום תנאי אחר¹³.

ויתר מכן מבואר ב"אגרת תימן" להרמב"ם: "שזה שאמר בלעם¹⁴ כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א"ל יש בו סוד, שמן העת ההיא יש לחשוב כמנין שיש מששת ימי בראשית ועד אותה העת ותחזור הנבואה לישראל כו' ונבואה זו נאמרה בשנת הארבעים לצאתם מארמ"צ. ותמצא התחלת החשבון עד אותה העת אלפים ארבע מאות שמונים ושמונה שנה, שהסימן בתפ"ח גאולים, ולפי ההיקש הזה והפי' הזה תחזור הנבואה לישראל בשנת ארבעת אלפים תשע מאות שבעים ושש ליצירה¹⁵ — הרי מפורשת דעת הרמב"ם דלא זו בלבד שיש אפשרות לגילוי הנבואה בזה"ז, אלא ש"תחזור הנבואה לישראל".

(8) ומ"ש בהל' יסוה"ת פ"ט ה"כ "כמו שאמר האחרון שבהם", וכוונתו למלאכי — הכונה בזה שהוא האחרון דחקופת הנביאים [וכהלשון בגמרא: נביאים האחרונים], כי אחריו כבר התחילה תקופת אנשי כנסת הגדולה. אבל לא שאחריו א"ל נביא. וראה לשונו בהקדמתו לפיה"מ: כמו שאמר הנביא חטיים הנביאים כו'.

(9) אגרת תימן המובא להלן.

(10) הל' יסוה"ת פ"ז ה"ה.

(11) ידועה השק"ט מהסתירה ממו"נ (ח"ב פל"ב ד"ה והדעת השלישי) שכתב "אפשר שלא יתנבא זה ברצון אלקי" (וראה לח"מ הל' יסוה"ת רפ"ז).

(12) וכן נראה דעת החנך שכתב (מצוה תקטז) "ונהגת מצוה זו (דשמיעה לנביא) בזו"ג כל הזמן שימצא נביא כינינו". ואין כותב שנהג רק בזמן הבית וכיו"ב.

(13) ולהעיר מל' הרמב"ם בהל' יסוה"ת (פ"ט ה"ב"ג): "וכן אם צונו כו' וכן אם יאמר לנו הנביא כו'" (ולא "וכן אם צוה כו' וכן אם יאמר הנביא"). וראה גם בהקדמתו לפיה"מ: "אילו איש נביא שנתבררה אצלנו נבואתו כו' יאמר לנו כיום שבת שנקוט כו' הי' חובה עלינו אנונו וכו'".

(14) בלק כג. כג.

(15) כן הוא בשלשלת הקבלה (אף

ועוד ועיקר: הרמב"ם ממשיך שם (באגרת תימן¹⁶) אודות אחד (שהי' קרוב לזמנו) שניבא על כו"כ דברים וכולם נתקיימו, ומוסיף: "המופת הזה (המבואר שם לפני"ז — אודות האיש ההוא שניבא) הוכיח לעיני כל שהוא נביא באין ספק" — הרי דלא זו בלבד שהי' קבלה לאביו של הרמב"ם "שקבל מאביו ומאבי אביו והוא קבל הדבר" שתתזוור הנבואה לישראל, אלא שהוא גם מעיד שקרוב לזמנו הי' "נביא באין ספק".



הגהת הסה"ד, וכן. בכלל, הספק בנירסא הנכונה באגרת הרמב"ם, שהרי מוכחי קראי דנבואת כלעם היתה בשנת הארבעים — (ולא ל"ח) — ליציאת מצרים, ז.א. בשנת כ' אלפים תפ"ח, ועל פי זה "כעת" — הוא ד' אלפים תתקע"ו.

(16) בכמה הרצאות נשמט.

שאינו מתאים לחשבוננו שם) ובקובץ השובות הרמב"ם (ליפסיא, תר"ט), אבל בסדר הדורות מגי' — בש"ק — שצ"ל תתקע"ב. וכן הוא גם בפ"י של ר' יהודה אלברצלוני על ספר יצירה וקה"ע כירושלמי (שבת ספ"ו) — תתקע"ב. וי"א אשר בכ"י אגרת זו נמצא תתק"ע. וצע"ג

נצחיות התורה

מ. התורה לא תהא מוחלפת

מא. נצחיות התורה

מכ. נצחיות התורה — בכל עניינה

הרפואות שברמב"ם

התורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים

ברוחניות – העינים הם נצחיים

מג. אמיתותה של תורה

מד. קדושת האותיות והנקודות

מה. קדושת הטעמים

מו. תורת חיים — הוראה בחיים

מז. פירוש על התנ"ך - הזהירות הנדרשת

מח. שלילת פירושים להתאמת התורה למסקנות המדע

מ.

התורה לא תהא מוחלפת

על התיבה "אנכי" — התיבה הראשונה שבכעשה"ד, כללות כל התורה — איתא בגמרא¹, שאנכי הוא ר"ת "אנא נפשי יהבית", שהקב"ה כביכול הכתיב את עצמו ונתן את עצמו בתורה, ובמדרש איתא שע"י התורה "אותי אתם לוקחים"².

שלכן מובן, שמצות התורה אינם רק אמצעי לקבלת שכר בלבד, או — בכדי להגיע להמעלה והעילוי ד"סגולה גר' ממלכת כהנים וגוי קדוש"³, "לצרף את הבריות"⁴ וכו' כי אם (גם ובעיקר) שהם עצמם הם המכוון והתכלית.

[כשם שאינו שייך לומר על הקב"ה ("אנא נפשי") שהוא ח"ו אמצעי למשהו וזולתו — כך אינו שייך לומר כן בנוגע למצוות התורה⁵, שבהם יש ה"אנא נפשי"].

וזהו ג"כ הטעם שהמצוות בתורה הם "לעולם ולעולמי עולמים"⁶, ואין שייך בהם שום שינוי, גרעון או תוספת — כי מכיון שהתורה ומצות יש בהם ה"אנא נפשי" של הקב"ה, הרי אינו שייך בהם שום שינוי⁷ — כשם שאינו שייך שום שינוי בהקב"ה⁸ עצמו.

להיות שהוא רצון עצמי כו".
(5) וכמאמר "כל המצות מתייחסים אל העצמות" (ראה בארוכה תורת שלום ס"ע 190 ואילך). וראה המשך תרס"ו (ס"ע תקבא ואילך) שהרצון דמצות שהוא בחי' רצון עצמי שכל עצמותו כביכול ברצון זה... לפי נושא העצמות כו'. המשך תערי"ב ח"א שבהערה 7 (וראה לקו"ש ח"ה ע' 243 ואילך).

(6) לשון הרמב"ם הל' יסודות רפ"ט.
(7) ומ"ש (נדה סא, ב) מצות בטילות לע"ל — "אין הכוונה שיחבטלו ח"ו כ"א

(1) שבת קה. א וכגירסת הע"י. וראה לקו"ש שלח מח סע"ד ואילך. ועוד.
(2) ראה שמו"ד פל"ג, ו. תנחומא תרומה ג.
(3) יחזקאל יט, ה"ו.
(4) ב"ד רפמ"ד. וש"נ. תנחומא שמיני ז.
(5) (וראה מו"נ ח"ג פכ"ו). וראה המשך תרס"ו (ס"ע תקבא. המשך תערי"ב ח"ב ע' תחקג. ועוד). ד"מה איכפת לי להקב"ה למי ששחט כו' הרי לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות "הוא בכחי' חיצוניות אבל בפנימיות איכפת לו כביכול

[בסגנון אחר: אילו הי' רצון הקב"ה במצות התורה רק בכדי שעל ידם יקבלו שכר, יגיעו לידי מעלה וכו' וכו', הי' אפשר ששינוי (עלי' או ירידה) במקיימי המצות יגרום לשינוי גם בהמצות;

אבל מכיון שרצון הקב"ה במצות התורה הוא רצון עצמי, שכך הוא רוצה מצד עצמו — הרי אינו שייך שכזה הי' שינוי ח"ו].

ועד"ו היא מעלת התורה על הנבואה: הציוויים שע"י הנביאים [לכו למקום פלוני" או "אל תלכו" ¹⁰ וכיו"ב] — נאמרו לשם תועלת שצטא מהם, ולכן הם ציוויים ¹¹ לפי שעה ¹².

ואפילו אלו הציוויים הבאים "לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי" [כגון "זכרו תורת משה עבדי" ¹⁰] המכוון

כבר הי' אפשר לשמוע לנביא לבטל דברי משה, והוא תימא איך נשמע לנביא קטן כו' — כי זה שהתורה היא "לעולם ולעולמי עולמים אין לה שינוי כו' (ואין נביא רשאי לחדש דבר" הוא לא מפני שהיא נבואת משה, כ"א מפני היותה רצונו העצמי של הקב"ה (שלמעלה מנבואה).

(10) רמב"ם שם הלכה כו'.
(11) ופשיטא בנוגע דברי העתידות וכיו"ב שאומר הנביא (במקום מעוננים וקוסמים) [ראה רמב"ם הל' יסודות פ"י ה"ג: הא למדת שאין הנביא עומד לנו אלא להודיענו כו'. הקדמתו לפיה"מ ד"ה והחלק השני "ובכל עניניהם כו'". אגרת חזקוני שם ד"ה והפסוק הזה בסופו] — שאין ענינו לצוות כו' ולומר רצון ה'.
(12) וגם נבואות שהוצרכו לדורות ונכתבו (מגילה יד, א) — ראה רמב"ם סוף הל' מגילה שנוביאים וכתובים אינם נצחיים כתורה. וראה חו"א שבהערה 7. ולהעיר מפרש"י חולין קלו, א: תורת משה קרוי תורה לפי שניתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה שקבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה.

שיחבטלו בכח"י העדר תפיסת מקום לגבי האור העצמי דלעתיד וכו' "והיינו דהמשכת המצות עכשיו הוא באין ערוך לגבי ההמשכה דמצות לעתיד כו' וע"כ יהיו בטלים בכח"י העדר תפיסת מקום" (המשך תערי"ב ח"א פקצ"ג. ח"ג ע' א' רעט. ועוד). וראה עד"ו חו"א צב, א. קיט, ע"ב בנוגע לנביאים וכתובים (אכל ראה לקמן הערה 12). ולהעיר מלקו"ת ר"ה נט. רע"ד. אה"ת בשלח ע' חצה ואילך. — וידועה השק"ט בזה מפשטות הסוגי' בנדה שם. ווי"כ. אגה"ק סר"ס כו. ועוד. וראה בהנסמן בלקוטי ביאורים (להר"י ש"י קארף) ח"ב לאגה"ק שם.
(8) ראה תניא פכ"ה (לכ, א): גילוי רצונו שבידיבורו שהיא התורה הוא נצחי וכמ"ש ודבר אלקינו כו' (וראה להלן סימן מא. ושי"ג).

(9) עפ"י הנ"ל סרו קושיות העיקרים שם מ"ד על דעת הרמב"ם שהתורה הזו לא תהי' מוחלפת כו'. וכן מתורצת בפשטות קושייתו שם פרק כו': שאם שעשה נבואת משה עיקר מן העיקרים כו' חזר לעשות עיקר שלא תנוסח הדת ושלא תשתנה, ונראה שדעתו לומר שאלמלא העיקר הזה

והתכלית שלהם (אינו בהם עצמם, אלא) "לצוות על דברי התורה כר"¹³.

משא"כ דברי התורה, הרי (בעיקר¹⁴ —) הם גופא הם רצונו של הקב"ה, רצונו העצמי¹⁵.

זהו גם להטעם שאין נביא רשאי לחדש דבר (בתורה) — כי דבר ה' שבתורה הוא למעלה מדבר ה' שנבואה¹⁶.



כרמכ"ם הפסוק (נצבים ל, יב) "לא בשמים הרא" לענין זה "שאין נביא רשאי לחדש דבר" ולא הכתוב שבד"ל (שבת קד, רע"א, תר"כ בחוקתי כז, לד) "אלה המצוות" (בחוקתי כז, לד), כי (נוסף על טעם הפשוט (ראה לח"מ שם) שמפסוק "אלה המצוות" למדן בד"ל שאין הנביא רשאי לחדש דבר משא"כ הכתוב "לא בשמים הרא" מפורש הוא בפסוק — וראה תמורה טז, א. כ"מ נט, ב. וכמפורשי הרמב"ם כאן — הנה) כזה רמז גם שתורה היא למעלה גם מנבואת משה, כי מהכתוב "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה גר" אפשר לומר דזה שאין נביא רשאי לחדש דבר נעמה הוא — לפי שנבואת שאר הנביאים היא למטה מנבואת משה, ותורה היא נבואת משה (וראה ת"י שם, וראה בהערה 9 ובעיקרם שם ספ"כ), ולכן הביא הכתוב "לא בשמים הרא" שמה מוכח* שאינה שייכת לענין הנבואה כלל, גם לא לנבואת משה, ולהעיר מדברי דוד להט"ז ר"פ מטות.

* אבל להעיר מת"י שם: לא בשמים הראי אוריתא.. אין הוה לן חד כמשה נביא כר"י.

13) להעיר מעקרים שם פ"ב. 14) גם ע"י לימוד ושקורט בדברי קבלה (נביאים וכתובים) — ואפילו מנהגי ישראל ודיוניו — "אותי אתם לוקחים" (חניא פמ"ו, שם פ"ה, רעור) [משא"כ בדברי הנביא "לכו למקום פלוג" וכיו"ב]; אבל בפס"ד — יש חילוק בין דברי קבלה וכו' ודברי תורה, וראה לעיל הערה 12. ואולי יש להסביר שבהלכה ופס"ד (רצונו) יש חילוק בין ד"ת וד"ק כר; אבל בשקורט (הכמות) — הרי דרכי' שווים בנוגע לד"ת, ד"ק, מנהגים וכו'. ועיין המשך תעריב פשט"ד ובכ"מ בענין המשכת העצמות ע"י חסידים או גליא דתורה כר, ואכ"ת.

15) ובלשון הקבלה: תורה היא בחי' תפארת (ראה ברכות נח, סע"א) ונבואה מכחי' נצח והוד (שער הנבואה להאריז"ל — הובא בשער היחוד והאמונה פ"ה): שהחילוק ביניהם הוא, דתפארת גופא ונצח והוד תרין שוקין (הקדמת תקוני זוהר — פתח אליהו), ולכן, בתורה ("גופא") אין שייך שינוי כר, משא"כ בנבואה שהיא לבר מגופא ושייכת לוולת היא כגור שינוי, וראה אגה"ק ס"ט. 16) עפ"ז אולי י"ל שלכן הובא

ידוע, שאף שגם לפני מתן-תורה למדו תורה, וכמפורש¹ "בית מדרשו" של שם "ובית מדרשו" של עבר, ונצטוו בכמה מצוות² (מתחיל מאדם הראשון), ויתירה מזו, האבות קיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה³ —

החידוש שנתחדש במ"ת⁴ הוא, שעם ישראל נצטוו אז על כל תרי"ג מצוות, וכל התורה כולה ניתנה לכאורה מ"א ישראל; וכמו כן — שחומ"צ ניתנו מאת "אנכי"⁵ (ה' אלקיך), ובאופן של (כמוכא בגמרא⁶, מ"אנכי" שהוא ר"ת) "אנא נפשי כתבית יהבית" — הקב"ה "הכתוב" ו"נתן" את עצמו בתורה.

ומכיוון⁷ שתורה היא נפשו (בלשון התסידות — רצון⁸ עצמי) של הקב"ה, הרי מובן מכך למה זה ש"התורה הזו לא תהי' מוחלפת", (הוא עיקר באמונתנו), ובלשון הרמב"ם "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעד ולעולמי עולמים אין לה שינוי ולא גרעון ולא תוספת"⁹, "התורה הזאת אין חוקי' ומשפטי' משתנים לעולם ולעולמי עולמים"¹⁰.

בציוריים והוראות שמלפני מ"ת, היו בהם הוספות עיקריות וכו', כפי שהם היו אצל נח — לגבי כפי שהיו אצל אדם, אברהם לגבי נח וכו'¹¹.

סנהדרין הקדמה לפרק חלק היסוד
התשיעי. אבל בהעתקת הרי" קאפח לא
זכר ביסוד זה הענין דהתורה מועתקת
מאת הבורא. ע"ש.

(8) מלשון אין נפשי אל העם הזה (ירמיה
טו, א).

(9) רפ"ט מהלכות יסודות. וראה גם
הקדמת הרמב"ם לפיה"מ (הובא בפירושו
לסנהדרין שם) ד"ה החלק הראשון
(המתנבא בשם) ואילך.

(10) הלכות מלכים פ"א סוף הלכה ג'
(לפניו ובכמה דפוסים — בשינויים
והשמטות מצד בקורת הצנזור. וראה
בהנסמן בלקו"ש ח"ח ע' 271; 275).

(1) ב"ר פס"ג, יוד. פרשי' תולדות כה.
כו.

(2) ראה רמב"ם רפ"ט מהלכות מלכים.

(3) ראה יומא כח, ב. קידושין פב, א
(במשנה).

(4) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה (ע' 88
ואילך) ועוד — דוה שע"י מ"ת קדושת
המצות נקבעת "בהחפצא", בגשם העולם
הוא תוצאה מהחידוש דמ"ת המבואר לקמן
בפנים.

(5) יתרו כ, ב.

(6) שבת קה, א. וכגירסת הע"י. וראה
לקו"ת שלח מח, סע"ד ואילך.

(7) ראה רמב"ם בפירוש המשניות

ו"ל (בדרך אפשר) שאצלם היה (עיקר) ענינם של הציונים לצורך טובת ותועלת האדם. ובמילא¹², כשנעשו שינויים (עליות כו') באדם — נעשו גם שינויים בציונים (מהקב"ה, כביכול) להאדם.

— משא"כ במ"ת¹³, כאשר הקב"ה "נפשי כתבית יהבית" בתורה, מוכן, שמצות התורה הן [אינם רק "אמצעי" לקבלת שכר, או כדי "לצרף בהן את הבריות"¹⁴, או כדי להשיג המעלה והעילוי של "סגולה גו' ממלכת כהנים וגוי קדוש"¹⁵, (שאו שייך לומר שכאשר נוצר שינוי במקיימי המצות — נעשים שינויים במצות עצמן), אלא גם, בעיקר] המכוון והתכלית, שהרי הן "נפשי" של הקב"ה. ובמילא, כשם¹⁶ שאינו שייך שום שינוי ב"נפשי" ח"ו — כך אינו שייך שיהיה שינוי בתורה ומצות¹⁷.

אמנה להר"י אברבנאל פי"ג.
(13) ראה ראש אמנה שם. ובארוכה (אכל אינו מחלק בק לפני מ"ת ואח"ו) — בית אלקים (להמכ"ט) שער היסודות פליד ואילך. ועוד.
(14) תנחומא שמיני ח (וראה שם ז).
ב"ר רפמ"ד. וש"נ. וראה מו"נ ח"ג פכ"ז.
(15) יתרו יט. ה"ו.
(16) בית אלקים שם פליד.
(17) עפ"ז יש להעיר בכמה פרטים שכראש אמנה שם. ואכ"מ.

וראה גם הל' מעשה הקרבנות ספ"ב.
(11) כתרמכ"ם (הלי' מלכים רפ"ט): על ששה דברים נצטוו אדו"ר כו' הוסיף לנה כו'.
(12) כ"ה בעקרים מאמר ג ספ"ד ואילך. אמנם הוא חולק על הרמב"ם וס"ל דגם התורה אפשר שחשנה ע"י הנורא, ע"ש (פ"ד ואילך). ומביא רא"י מהמצות דלפני מ"ת. וע"פ המבואר בפנים מתורצת קושיהו על הרמב"ם כי גם לדעת הרמב"ם המצוות שלפני מ"ת שאני. וראה ראש

מא.

נצחיות התורה

הפירוש הפנימי ב"נצחיות התורה" אינו מתבטא רק בזה שמצוות התורה (שנתנו במ"ת ע"י הקב"ה) הם ציונים בזמנם כדי לקיימם באופן תמידי "לעולם ולעולמי עולמים" ושלא יהי' בהם שום שינוי גרעון או

תוספת¹, אלא גם — שהצויים עצמם נמצאים תמיד². שזהו הפירוש "ודבר אלקינו יקום לעד"³ ו"דבריו חיים וקיימים לעד"⁴, שדבריו של הקב"ה עצמם (הכתובים בתורה)⁵ הם גופא קיימים "לעולם" ו"לעד"⁶.

וזהו הטעם הפנימי למה התורה לא תהא מוחלפת ח"ו, מכיון ש"ודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד", לכן במילא "לא יחליף" ולא ימיר דתו לעולמים⁸.



רצונו — עיקרו בחושבנ"פ (אגה"ק סו"ס כ"ט). וראה הערה הבאה.
(6) כמובן ממ"ש בתניא שם שזה שהיחוד שנעשה ע"י המצות "הוא נצחי לעולם ועד", הוא מפני ש"גילוי רצונו שבדיבורו שהיא התורה הוא נצחי".
(7) פיוט יגדל.
(8) וכן משמע ג"כ ממה שמקשר בתניא שם פכ"ה הענין ד"לא יחליף כו" ל"ודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים כו".

* ראה גם שנהיה"א בתחלתו, שפירוש "ודבר אלקינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד" הוא, שהחיבות ואותיות (של הדיבור) עצמן הן נצבות ועומדות לעולם.

(1) רמב"ם הלי' יסודות רפ"ט. יסוד התשיעי כו"ג עיקרים (פיה"מ פ' חלק). ובארוכה — בהקדמה לפיה"מ ד"ה החלק הראשון שיתנבא כו' ואילך.
(2) ובלשון הרגצוני "הוא דבר הנמשך ופועל תמיד" (צפע"נ למכות יא, א מצפע"נ השמטות להלי' תרומות ס, ג). וראה עוד לקו"ש ח"ח ע' 151. וש"ו.
(3) ישעי' מ, ח.
(4) נוסח התפלה (כרכות ק"ש).
(5) כרד"ק (וכ"ה במצו"ד) לישעי' שם "ודבר אלקינו — שדיבר ע"י נביאיו" (ובפשטות נכלל בזה גם דברי הנביאים שלא נכתבו בתורה). ובתניא פכ"ה (לב, א) מובא פסוק זה לענין "גילוי רצונו שבדיבורו שהוא התורה" — משמע שגם תורה שבכפ"פ בכלל זה (ובפרט שגילוי

מב.

נצחיות התורה — בכל עניינה

א. מכיוון שענין הנצחיות שבתורה קשורה עם כך שהתורה היא "נפשית" כפי ש"יהבית" ונתלכשה ב"חכמתו ורצונו של הקב"ה¹ (כדלעיל סימן מ) — מובן בפשטות, שענין הנצחיות שבתורה אינה בתושב"כ בלבד, אלא גם בתושבע"פ² (ש"כל המצות שניתנו לו למשה בסיני (שהתחלת הנתינה — "אנכי") — בפירושן ניתנו³) וכן בכל חלקי⁴ שהרי "מקרא⁵ משנה חלמוד ואגדה⁶ אפי" מה שתלמיד ותיק עתיד להורות⁷ לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני, "דברי תורה כולם אחת"⁸. לפי נמצא, שגם כל הענינים בש"ס הקשורים עם טבע בני אדם, רפואות⁹ וכיו"ב, בגלל היותם חלק מתורה שבע"פ, גם הם¹⁰ בכלל¹¹ של נצחיות התורה, דבר שאינו משתנה¹².

צפצפ"נ (דוינסק ח"א סי"ד): "רפואות הנזכרים כגמ' זה גדר חלק מן התורה שבע"פ המסור לנו בקבלה ובאמת זה גדר ספר רפואות אשר מכואר בפסחים.. ולא כמ"ש הרמב"ם בפה"מ בפסחים" ע"ש בארוכה.

(10) ראה לקוטי לוי יצחק — אגרות ע' רסו: שכל מה שנאמר בתושב"כ ובתושבע"פ הן כהלכה והן באגדה... כולם חתום אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמר כמו שהוא ממש.

(11) להעיר מרכינו כחי פתיחה לפירוש התורה, שבילי אמונה הנתיב השמיני ובכ"מ — דכל החכמות כלולות בתורה ובאות נמשכות ממנה. ידועה הראי' מר"י בן חנניא (בכורות ח, סע"א ואילך). ועוד. וראה לקו"ש ח"ב ע' 197 ואילך (ובמכתב שלאח"ז).

(12) ומ"ש בכ"מ (ר' שרירא גאון (אוצר הגאונים תשובות ששע"ו), הרמב"ם כמ"נ (ח"ג ספי"ד), ר"א בן הרמב"ם מאמר על דרשות רח"ל (נדפס בהקדמת עין יעקב

(1) לשון התניא פ"ד. ועוד.
(2) ראה רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שם.
(3) וסנהדרין שם. בית אלקים שם.
(4) הרמב"ם בריש הקדמתו לספר היד.
(5) התורה כולה נצחיית בכללה ובפרטה, שגם פרטי ההלכות כו' (תניא קר"א סד"ה ולהבין פרטי).
(6) ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. מגילה פ"ד ה"א. וראה בהוסמן בלקו"ש שבהערה 7.
(7) ראה גם שו"ת הרדכ"ז ח"ד סרל"ב (אלף שנ).
(8) כ"ה בירושלמי שם. ובכ"מ הלשון הוא "לחדש" — ראה לקו"ש ח"ט ע' 252 והערה 20-21 שם.
(9) ספרי האזינו (לב, כ), וממשין שם: ויש בהם מקרא ומשנה הלכות ואגדות. וראה ע"ד אגדות — אנציקלופדיה תלמודית כרך א ערך אגדה.
(10) להעיר מצפצפ"נ על הרמב"ם הל' שבת פ"ה הכ"ה בהשטות "דזה הוי ספר רפואות מה דמכואר בפסחים דף נ"ו (רע"א) דזה ניכ הוה מסיני". וראה שרית

עפ"י יש להבין מה שמצינו בנוגע לכמה סגולות ואפילו רפואות שבתורה (שבע"פ), שנאמר עליהם שבזמן הזה הם שונים מכפי שהיו בימים ההם (בזמן הש"ס וכ"ו) מפני שנשתנו הטבעים¹³?

בשלמא אותם ענינים שחכמים ביארו הטעם להם שזהו מפני סכנה מסוימת —

ולדוגמא: הדין שמים מגולים "אסרום חכמים שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס"¹⁴ — ניתן להבין, שהרי זה כאילו התורה הורתה בפירוש שאיסור זה הוא במקום ובזמן שמצויים נחשים¹⁵ — ולכך "עכשיו שאין נחשים מצויים בינינו — מותר"¹⁴. וכיו"ב בשאר דברים.

וכשם שאין סתירה לנצחיות התורה, מה שמצינו כמה מצות ודינים שחיוכם חל רק בזמן ומקום מסוים — כמו מצות התלויות ביום, בזמן שביהמ"ק קיים, התלויות בארץ וכיו"ב — משום שהתורה עצמה קבעה אותם מלכתחילה בזמן ומקום מסויימים, זהו גדר המצוה (וע"ד מ"ע שהזמן גרמא).

אך עניני רפואה וסגולה בתורה, אותם לא הגבילה התורה בגדרים ותנאים של זמן ומקום, ונאמרו באופן סתמי — שהתנהגות באופן מסויים היא סכנה, ושדבר פלוני הוא ענין של רפואה כו' — כיצד ניתן לומר שענינים אלו אינם נצחיים ואינם תקפים בזמן הזה (עד כדי כך, שכתוב שאסור להשתמש ברפואות שבש"ס), משום שנשתנו הטבעים¹⁶?

[וכפי שאמנם אומרים כמה מפרשים¹⁷ בנוגע כמה ענינים, שהיות

"מתחלה לא נאסר בכל המקומות רק במקומות שיש נחשים וכן כל כיו"ב". וראה גם ט"ז יו"ד שם ובסקט"ו סק"י. ולהעיר מפתחי תשובה שם בשם השל"ה דמ"מ שומר נפשו ירחק מהם.

(16) ראה שד"ח כרך א שם. חלק ג תרנח, סע"א ואילך. וש"נ.

(17) שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' רמד.

וראה שו"ת הרשב"א ח"א סע"ח — הוכחו בשד"ח ח"א שם.

דפוס ווילנא) לכאורה דלא כהנ"ל — נתבאר בשיחות חנה"ש רש"פ נשא תשמ"ג. (13) ראה רמ"א אה"ע סקנ"ו ס"ד. מג"א אר"ח סקע"ג סק"א. שו"ע אדה"ז אר"ח ס"ס קעט. ובכ"מ. וראה שד"ח כרך א ר"א ואילך. כרך יו"ד ע' קצד [ב' רה, א].

(14) שו"ע יו"ד ר"ס קטז.

(15) כמפורש בתורה חדא בסופו (ע"ז לה, א) ובמג"א אר"ח ר"ס תסח הטעם, כי

שאיסורם הוא מצד הלכה למשה מסיני, לא יתכן כל שינוי בהם מצד שינוי העתים וכיו"ב, משום ש"דבר אלקינו יקום לעולם".

הרפואות שברמב"ם

ב. ועד"ז הקושיא בדברי הרמב"ם: בהלכות דעות כותב פרק שלם¹⁸ כיצד על האדם להתנהג בעניני אכילה ושתייה וכו' "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא"¹⁹. מכך שהרמב"ם כלל זאת בספרו יד החזקה, ספר "הלכות הלכות"²⁰, מוכן שהרפואות (אינם כהוראות הרופא שעל החולה לשמור אותם מצד "ונשמרתם מאד לנפשותיכם"²¹ וכיו"ב, אך דברי הרופא אינם דברי תורה²² — אלא הם) חלק²³ מהלכות²⁴ ודברי תורה²⁵.

וכפרט שהרמב"ם לא הסתפק בכתיבת "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא שהרי כו' לפיכך צריך האדם להרחיק עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המכבדין והמתלימים", ולסיים דבריו בכך שצריך לעיין בספרי הטבעיים וספרי הרפואה וכו'.

סוף חומש במדבר) מקורות בש"ס לפרק זה. ועד"ז בהגהות בני בנימין, נמוקי מהרא"י, צפע"ג ועבודת המלך לרמב"ם כאן. הרי עי"ז שכתבו בספרו — נעשה חלק מדברי תורה (ראה לשון הרמב"ם סוף הל' קידוש התורה. תומים שהוכא לקמן בפנים סעיף ה).

(24) ראה רמב"ם הל' דעות שם ה"כ "כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו" — ראה נמוקי מהרא"י שם.

(25) להעיר משרות הרמ"א סי' ז (שמכיא מבעל בחינות עולם) גם בנוגע לספר המורה להרמב"ם. "מ"מ כבר נתפשטו ספריו בכל חכמים האחרונים ז"ל וכולן עשו אותן לראשם עטרה להביא דא"י מתוך דבריו כהלכה לחשה חסינו". והרמ"א עצמו מביאו בהתחלת שו"ע ריש א"ח. וראה לקו"ש חט"ז ע' 529 בהערה.

(18) פ"ד.

(19) לשון הרמב"ם שם בתחלת הפרק. וראה לקו"ש ח"ב (הוצאה שלישית ושל"א ח"ז) ע' 531 הערה 12. ח"ג ס"ע 806 ובהערה 9.

(20) כמ"ש בנסוף) הקדמתו לספרו עיי"ש.

(21) ואתחנן ד. טו.

(22) להעיר מצפע"ג שם: אם רפואה הוה גדר דין או כו'.

(23) אפילו את"ל שמקורו לכמה ענינים בפרק זה הוא לא מש"ס (וראה כס"מ שם ה"ח) [אבל ראה מגדל עוז בריש הפרק "כל הדברים שבפ' הזה כלולים מדברי הרפואות במאמרי חז"ל מפוררים בכל התלמוד כו'"] (וראה לשיטתו עד"ז — בהל' עי"ז רפ"ב). וראה "עלה לתרופה" להמלבי"ם (נדפס בספרו ארץ חמדה עה"ת

איזה הם הדברים המאכדים (וע"ד שכתב בסוף פרק זה עצמו²⁶) שהחולה צריך להתנהג בהנהגות מיוחדות "כמו שיתבאר בספרי הרפואה".

מזה שהוא מפרט בפרטיות מה וכיצד צריך לאכול וכי²⁷, ומכך מובן שהפרטים הם "הלכות הלכות", דברי תורה כמו שאר הענינים בספר היד;

ועוד נפק"מ למעשה — כאשר יהודי לומר בהלכות דעות את פרטי הענינים אודות דרך ההתנהגות באכילה ושתי' כו' הרי הוא מקיים מצות תלמוד תורה, וחייב לפני כן באמירת ברכת התורה [כך גם לגבי ההלכות ברמב"ם (פ"ג ו' (רוב) פ"ד מהלכות יסודי התורה) המדברים אודות הכוכבים ומלאכים כו', ועאכו"כ ריבוי הפרקים של תכונה בהלכות קדוש התודש²⁸, וכיו"ב].

ואינו מובן: הרמב"ם לא כלל בספר היד את ההלכות המוגבלים לזמן מסויים, רק אלו הנוהגים לדורות²⁹ ובין ההלכות שבהלכות דעות הנ"ל נמצאים כו"כ הלכות — כמו סדר האכילה כו' — שאינם שייכים בזמן הזה בגלל שנשתנו הטבעיים; כיוון שהענינים וטבעי הגוף תלויים ומשתנים ממקום למקום ומזמן לזמן (כשם שנשתנו הטבעיים מזמן הש"ס לזמן הרמב"ם, שזוהי הסיבה שהרמב"ם השמיט כו"כ מעניני רפואה המפורשים בש"ס³⁰ — הרי לא היה צריך לכאורה לכלול אותם בספרו היד. רק לומר את ההוראה הכללית שעל האדם להרחיק עצמו כו', ובכל זמן ובכל מקום יתנהגו כפי המתאים אז לתנאי הטבע (והרפואה).

[ע"ד הצחות יש לומר, שהדבר מבטא את החשיבות והיוקר שבבריאותו של יהודי — שלצורך בריאותו של יהודי, אף אם התועלת

(26) הלכה כא.

(27) ולא כעניני רפואה לחולה שכתבם בספרי הרפואה שלו.

(28) מפרק יא ואילך. למרות מ"ש שם

בספרי"ז. ראה לקר"ש שבהערה 11.

(29) ראה לח"מ הלי' ת"ת פ"ד ה"א:

שרבינו אינו אומר הדינים הנוהגים בזמן

הזה בלבד אלא הדינים שיהגו בכל זמן אפי'

אחר ביאת משיחנו בע"ה. ראה שד"ח (כרך

ט) כללי הפוסקים ס"ה אות יא.

(30) ראה ספר קובץ לרמב"ם שם ה"ח.

שד"ח כרך ג שם.

בדבר מוגבלת למספר דורות או שנים, ראה הרמב"ם לנכון לכלול הוראות אלו ביחד עם שאר עניני הלכות].

אך הדבר דורש ביאור: סוף־סוף היה על הרמב"ם לציין שהענינים בדרכי הבריאות נכתבו רק לפי הטבעיים שבדורו — ולא לסתום כדרך הלכות הקבועות לדורות?

התורה מדברת בעליונים ורומזת בתחתונים

ג. ויש לומר הביאור הזה — ובהקדים ענין כללי בנוגע לתורה ומצוות: ידוע הכלל בחז"ל^{30*} ש"התורה (ש) מדברת בעצם בעליונים ורומזת³¹ בשניות בתחתונים" (והשל"ה מאריך בזה³²). אין הכוונה בזה, שהענינים שנאמרו בתורה כוונתם בעצם לכפי שהם למטה בגשמיות, ורק מהווים רמז לענינים אלו כפי שהם ברוחניות ("הכתוב יגיד בתחתונים וירמוז בעליונים"³³) — אלא ההיפך מזה: תורה מדברת בעצם "בעליונים" — כפי שהענינים הם ברוחניות, ויחד עם זאת (רק) רומזת על אותם ענינים כפי שהם "בתחתונים", בגשמיות.

— כלומר, ודאי ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו"³⁴ ואין לומר שהפסוק מתכוין רק לענין כפי שהוא ברוחניות³⁵; תמיד ישנו הפשוטו של המקרא, כפי שהוא מתפרש "בתחתונים" — אך בעצם מדברת התורה בעליונים —

כך הדבר בנוגע למצות: המצות קיימות בתחתונים — מעשה המצוה כפשוטו, ובעליונים — התוכן הרוחני של המצוה³⁶. אין פירוש הדבר שבנוסף למצוה כפי שמקיימים אותה כפשוטה, יש לה למצוה גם

(כסופו) — הובא בעש"מ שם. אבל י"ל שאין הכרח לומר שהרמב"ן פליג. ואכ"מ. (34) שבת סג. א. וש"ג.

(35) ראה שו"ת הרשב"א ח"א סתי"ז.

(36) בלשון החינוך (בסוף הקדמתו) "רמז... משרשי המצוה הנגלה... ובסתום מגיד כו'".

* (30) עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ג פכ"ב.

(31) כ"ה בעש"מ שם.

(32) יג. ב ואילך. קטא. א ואילך. וראה ל"ת להאריז"ל ר"פ בראשית (וראה סה"מ ת"ש ע' 68 בהערה). לקו"ת תזריע כב. סע"ב ואילך.

(33) לשון הרמב"ן בראשית א. א

תוכן רוחני — אלא אדרבה: כאשר התורה מדברת אודות מצוות, הרי "בעצם" הכוונה למצוות כפי שהם "כעליונים" (ברוחניות), והמצוות כפי שמקיימים אותן בגשמיות, הינם המשך ותוצאה מעינים ברוחניות.

וכמפורש מחז"ל³⁷ על הפסוק³⁸ מגיד דבריו ליעקב..הקב"ה..מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור".

אין בזה סתירה לכלל שהמעשה הוא העיקר³⁹, ועד"ז — בנוגע לתורה — לכלל⁴⁰ ש"תורה לא כשמים היא"⁴¹ — משום שהרצון העליון הוא ש(עיקר) קיום המצוה היא דוקא כאן למטה וכפשוטה (ועד"ז גם פסוק ההלכה של תורה היא דוקא למטה, "לא כשמים היא"⁴²);

אך בנוגע לתורה ומצוות מצד עצמם, הרי שאדרבה: המקור והתחלה של תורה ומצוות הוא למעלה ברוחניות (כמש"נ⁴³ ואה"י אצלו ג' שעשועים ג' כמאמר חז"ל⁴⁴: חמודה גנוזה שגנוזה לך, ועוד) — ולאחר מכן נמשכים מהרוחניות (כמש"כ⁴⁵ מן השמים דברתי עמכם; מן השמים השמיעך את קולו ג' ועל הארץ ג') ומשתלשלים למטה ובגשמיות⁴⁶. ולכן, כל הענינים שכתובים בתורה, פירושם "בעצם" — כפי שהם כעליונים, ברוחניות⁴⁷.

ברוחניות — הענינים הם נצחיים

ד. עפ"ז יש להבין בנדר"ד, בנוגע לעיני רפואה כו'.

(43) משלי ח. ל. נחבאר כאנה"ק (ק"א) קסא. א. לקו"ת פרשתנו יז. ג ואילך.
(44) שבת פח. ב.
(45) יתרו כ. יט. ואתחנן ד. לו.
(46) ראה תניא פ"ד: התורה ירדה ממקום כבוד שהיא רצונו וחכמתו כו' ומשם נסעה כו' עד שנחלשה ברברים גשמיים כו'.

(47) וראה ביאורי הזוהר וישלח כ. א ואילך. לקוטי לר"צ אגרות ע' רסה ואילך.

(37) שמר"ד פ"ל. ט. וראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג.
(38) תהלים קמז. יט.
(39) אבות פ"א מ"ז. וראה שו"ת הרשב"א שם.
(40) ב"מ נט. ב. חמודה טז. א. רמב"ם הל' יסודות רפ"ט.
(41) לשון הכתוב נצבים ל. יב.
(42) ראה אנה"ק סכ"ו (קמד. ב ואילך) בנוגע לבירור הלכה ולבירור ספיקות בתורה — עוד טעם כזה. ואכ"מ.

כאשר התורה מדברת בנוגע להוראות בעיני רפואה וסגולות כו', הרי היא "מדברת בעצם בעליונים", כלומר. בעצם ובראש וראשונה הכוונה בהם כפי שהם ברוחניות, ורק לאחר מכן (כתוצאה והמשכה מהעצם) הרי הם משתלשלים ויורדים למטה בגשמיות — "ורומזות בשניות בתחתונים".

וכפי שהענינים הם ברוחניות, הרי הם נצחיים⁴⁸ ומצד השורש הרוחני שלהם, התועלת והרפואה שמהם קיימים תמיד.

ובפשטות: עיני הגוף — אכילתו, רפואתו כו' — משתלשלים מאותם עינים כפי שהם בו בנפש; הרי שבנוגע ל"אכילה" ו"בריאות" רוחניות הנפש, יש להם לרפואות וסגולות כפי שהם בעליונים, ברוחניות — תוקף נצחי, שאין בו כל שינוי. אלא שכפי שהענינים יורדים בהשתלשלות למטה בגשמיות, יתכנו שינויים: בזמן של שנים כתיקונן, יש להם לעינים כפי שהם למטה אותו תוכן כפי שהם למעלה, ובמילא מועילים הרפואות וסגולות כפשוטם.

משא"כ כאשר ישנו שינוי (וירידה) בעולם — אין אז באפשרותם של העינים ורוחניים לרדת למטה כשלמותם⁴⁹, לכן נוצר שינוי בנוגע לפעולתם ברפואת הגוף — וההוראות הנ"ל נותרים רק ברוחניות⁵⁰.

תמיד בשורש נשי למעלה (ארה"ת) במדבר ס"ע כט ואילך. ד"ה שאו תרע"ח. ובכ"מ. וראה ארה"ת שם ע' לב. דע"י הקריאה בתורה — נמשך הענין (דלמעלה) גם למטה.

(49) ראה גם לקו"ש חט"ז ע' 9א ואילך — עד"ז בנוגע לכמה עינים.

(50) וראה בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' עג שמפרש מ"ש חז"ל (חולין צ. ב. ספרי (ופרש"י) דברים א. כח. וראה לקו"ש חט"ז ע' 17 שוה"ג להערה 51) דברה תורה כלשון הבאי "כי ערים גדולות ובצורות בשמים (דברים שם) הוא כמשמעו שהן בצורות כמורם שאין ע' שרים של מעלה נכנסים באידיה של א"י כו'" (וראה שם

48) ראה תניא בקר"א ד"ה ולהבין פרטי הלכות בסופו (קס. א): "וע"כ התורה כולה נצחית בכללה ובפרטה. שגם פרטי ההלכות דשס"ה מל"ת הן ענפים מהכללות ויש לכולם שורש למעלה". אלא דשם מכואר הוא לגבי "פרטי ההלכות דלא שכיחי כלל ואפשר שלא היו מעולם במציאות מכש"כ שלא יהיו לע"ל כו'" (שם כתחילתו). והיינו הלכות כאלו שהתורה אומרת אם יהי כך וכך כו', משא"כ המדובר בפנים. כשהתורה מדברת בדברים שבמציאות. ולהעיר, שעד"ז מכואר בנוגע המנין דששים רבוא בני"י (שבפי במדבר). דזה שכתוב בתורה המספר שהיו אז — והלא התורה היא נצחית, כי המספר הזה הוא

וי"ל דוגמא לזה — כפי שמצינו בנוגע לענין ה"רפואה" (נפשית) הקיימת במצוות מסוימות: בזמן שבית המקדש היה קיים והיו מקריבים בו קרבנות, הרי שע"י הבאת קרבן (בגשמיות) היה לו ליהודי כפרה, ושם רפא לו⁵¹, רפואה לחטאו; כאשר נשתנה הטבע והמצב "ומפני חטאינו גלינו מארצנו" ו"חרכ בית מקדשנו" — במצב זה אינה מועילה "רפואה" זו של הקרבת קרבן (ואדרבה — ישנו איסור להקריב קרבן), אך הרפואה והכפרה באים ע"י הקרבת הקרבן ברוחניות — תפלה, תשובה כו⁵².

ה. ועד"ז יש לבאר גם בנוגע להפרק בהל' דעות בהרמב"ם:

ידוע מה שהתומים⁵³ כותב בנוגע ללשון הב"י ורמ"א, ש"הכל בכתב מיד ה' השכיל... רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח"⁵⁴.

מכך מובן, שכאשר כתב הרמב"ם הלכות אלו — הנהגות המבטיחות שהגוף יהיה בריא ושלם — "רוח ה' נוססה בקרבם" לכון להלכה, כולל גם לנצחיות התורה. דהיינו, אפילו כשיבא זמן שבו לא כל הנהגות האלה שהורה להתנהג בעת האכילה כו' ישפיעו על הגוף הגשמי שיהיה בריא ושלם (משום שטבע הגוף נשתנה בגלל מצב העולם כנ"ל), למרות זאת, הוראותיו אלה הם נצחיים ופועלות פעולתו ע"י

הר"ת ד"הבאי" — הנה ברכו את ה'... שאין בדבריהם דבר בטל".

(51) ישע"י ו', יוד.

(52) ראה לקו"ש ח"י"ת ע' 416 ובהערות

שם.

(53) בביאורו לס' תקפו כהן בס"ק קכד בסופו (והוא בשו"ת צ"צ יו"ד סי' קעו ח"ג בתחלתו (קטו, ב)).

(54) ולהעיר מהמשך בששעה"ק תער"ב ח"ג ס"ע א'שפה: שמעתי כשם רבינו נ"ע שכל המחברים עד הט"ו וש"ך והם ככלל עשו חיבוריהם ברה"ק. — ובס' שארית ישראל (מהרה"צ כו' הר"ר ישראל דוב

בער מוילענדיק) דרוש לסוכות עפ"י פרדס (מאמר א בתחלתו): בשם הריב"ש שכל החיבורים שהיו עד שהמהרש"א ועד ככלל היו ברה"ק וכיון שהוא ברה"ק הוא תורה עצמה ואמר שרק הגילוי הוא ע"י ריה"ק אבל כיון שנתגלה ונעשה תורה באמת תורה כעצם גבוה יותר מרה"ק וכיון שהוא תורה אפשר לפרש ע"פ פרד"ס. ובלקוטי לור"צ אגרות שם "שכל מה שנאמר... ובכל הספרים שחיבורם חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה... כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש כו". כנ"ל בהערה 10. עי"ש.

אכילה שתי' כו' ברוחניות⁵⁵ בנפש האדם — והתוכן הרוחני הוא "בעצם" אמיתו של הענין, אף שבגלוי ובחיצוניות מדובר הרמב"ם אודות בריאות הגוף בגשמיות.

(55) ראה ברכות מ, סע"א. ולהעיר מקה"ר כ. כד. וש"נ.

מג.

אמיתותה של תורה

...ישנן כמה כללים בהלכות דסימני טהרה של כל בעלי החיים, בהמות, חיות, עופות ודגים, הקשורים בטבע הדברים בעולם כפשוטו, וכאן רואים במוחש שכל עניני התורה הם אמת לאמיתתו — שכן, בכל העולם כולו אין למצוא בעל חי אחד, מכל ריבוי הסוגים דבעלי-החיים, שלא יתאים עם כללים הנ"ל.

ולדוגמא:

בנוגע לסימני בהמה וחי' — "כל בהמה שהיא מעלת גרה הרי היא מפרסת פרסה .. וכל בהמה שהיא מפרסת פרסה היא מעלת גרה"¹, חוץ מד' בעלי-חיים — גמל, חזיר, ארנבת ושפן — שיש להם סימן טהרה אחד.

בנוגע לסימני דגים — "כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר"², ועד שהקשו בגמרא³: "ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר", מכיון שלא יחכן שיהי' לו קשקשת ללא סנפיר? וחירצו — "יגדיל⁴ תורה ויאדיר".

(3) חולין סו, כ. נדה נא, ב.

(1) רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"א

(4) ישעי' מב, כא.

(2) שם הכ"ד.

בנוגע לשרצים — אין "תולעת.. מתקיימת שנים עשר חודש"⁵.

ובנוגע לחלב — חלב בהמה טמאה אינו נקפה ועומד כחלב הטהורה, ואם נתערב חלב טמאה בחלב בהמה טהורה, כשתעמיד אותו, יעמוד חלב הטהורה, ויצא חלב הטמאה עם הקום של גבינה"⁶.

וכאן רואים דבר נפלא:

מאז שניתנה התורה בעת מ"ת, מאז זמן המשנה והגמרא, ואפילו מאז שכתב הרמב"ם את חיבורו — נתגלו סוגי בעלי-חיים שלא ידעו על קיומם במשך כל הדורות שלפנ"ז. ובפרט לאחר שגילו את אמריקה ואוסטרליה, וכיו"ב בנוגע לאיים נדחים — שבהם מצאו ריבוי סוגי בע"ח שונים ומשונים, שלא היו כנמצא בכל המקומות שבה היו חכמי המשנה והגמרא, הרמב"ם וכו'.

ואעפ"כ, כל אותם כללים שהובאו כמשנה ובגמרא וברמב"ם בנוגע לטבע בעלי-החיים — הם נכונים ואמיתיים ביחס לכל בעלי-החיים שנתגלו במשך כל הדורות, ועד היום הזה לא מצאו בעל-חי אחד ויחיד מכל ריבוי בעלי-החיים שבעולם כולו שלא יחאים עם א' מכללים הנ"ל!

וענין זה מהוה הוכחה מוחשית לאמיתתה וכבודה של תורה, כבודו של הקב"ה (ובלשון חז"ל בסיום וחותם מסכת אבות: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו") — שמציאותם וטבעם של כל בעלי-החיים היא בהתאם למ"ש בתורתו של הקב"ה, וטעם הדבר — מכיון שכל מציאותם היא מתורה, שהרי "אסתכל באורייא וברא עלמא".



מד.

קדושת האותיות והנקודות

מה ששואלים אם יש קדושה באותיות, ואם זהו כתוב כשו"ע:

הנה זהו כתוב בספר עוד קודם להשו"ע, והוא בגמרא שבת ק"ד ע"א, ובכמה מקומות בזהר הק' ובתיקוני זהר, וה"ה לנקודות (תיקוני זהר תי' ה', כא, עי' ז"ח בתיקונים).

ג' אייר. תשט"ו

במענה על מכתבו בו שואל ע"ד הנקודות ע"פ תורת הח"ן.

הנה בנוגע לקדושתם, ולא רק קדושת עצמם אלא אפילו קדושת שמותיהם — מובן מ"ש בתיקוני זהר תקון ה', בהקדמה (ז, ב), בתקון ס"ט, זהר חדש (צט, ג) בתיקונים, אשר אפילו השמות שלהם הם ר"ת של מלאכים.

ובנוגע להגימטריא שלהם, הנה הוא כפשוטו, שכל נקודה (פינטעלע) הוא עשר, וכל קו ששה, ולכן לדוגמא צירא (..) הוא עשרים וכיו"ב, ולדוגמא עיין בתיקוני זהר בהקדמה, אשר קמ"ץ בגימטריא ששה עשר, וכיו"ב.

לפעמים מחשבים הנקודות ע"פ שמם, וכמו בהקדמת הת"ז שם (ז, ב): פתח, בחושבן אותיות איהו יו"ד, שפי' המפרשים, שהאותיות של שם נקודה זו — בגימט' עשרים (במספר קטן).



מה.

קדושת הטעמים

י"ט המה, תשי"א

נתקבל מכתבו השואל, כיון שבכמה מקומות טעמי התנ"ך אינם מתאימים לפירוש הפשוט של הכתובים, באיזה דרך לבחור אם לקרות כפי הטעמים או לקרות בהפסקות וצירופי תיבות המתאימות לפשוטן של הפסוקים (ונתת תורתו של כל אחד בידו אם לעשות הפסק גדול או קטן וכו' וכו').

מענה:

(א) ע"פ המקובל כאומתנו הטעמים ניתנו מפי הגבורה, וכמ"ש בפרדס להרמ"ק בתחלת שער כח (בנוגע לנקודות) וז"ל: המפורסם בכל חכמי ישראל קבלה מפה אל פה מעורא הסופר והוא קבל מפה אל פה עד מרע"ה מסיני מפי הגבורה שהנקודות למיניהם הם כו'. ועי"ש שער כ"ט דמוכח דגם שמות הטעמים בקבלה הם ולכן גם בהם נרמזים כמה וכמה ענינים.

והוא דלא כר"א בתור וכו' דרצו לומר שנתקנו הטעמים והנקודות לאחר זמן, וכבר באה השקו"ט בזה באריכות בכמה ספרים (עייג"כ פקעת שדה לבעהמ"ס שדי חמד) אבל לאחר שנתגלה ספר הזהר ותקוני זהר — הרי כל המאמין בהכתוב בהם במילא יאמין בהנקודות והטעמים מפי הגבורה ניתנו. וראה ג"כ לקוטי תורה ד"ה שיר השירים ספ"ב, ושם נסמן.

(ב) הטעמים ניתנו כדי שינגנו בהם את התיבות ובלשון הזהר (ח"א טו, ב) גופא אתון ורוחא נקודי כולהו נטלו במטלניהון בתר תנועי (נ"א: טעמי) וקיימי בקיומיהו, כד נגונא דטעמי נטיל נטלי אתון ונקודי אבתייהו כד איהו פסיק איהו לא נטלין וקיימי בקיומיהו, עכ"ל. וראה ג"כ ע"ד בתקוני זהר בהקדמה (ח, א) ובכ"מ.

ג) לכאורה ע"פ הנ"ל אינו מובן מה שבכ"מ אין הטעמים מתאימים לפשט הכתובים, וכמו שהקשה במכתבו.

רי"ל בכמה אופנים: א) אין אנחנו יודעים על כורים חוקי הטעמים ועינים. ורוב המכריע (ואולי כולם) של חוקי הטעמים המובאים בספרים אינם אלא מעשה כנ"א שערכו חוקים אלו בתור נסיון להבין סדר הטעמים בתנ"ך, וכשיש סתירה בין חוקי הטעמים ופשט הכתובים — אפשר שלפעמים נתנו דין הבכורה לטעמים. ב) ע"ד הנ"ל יש להביא בחשבון חוקי נעימת הקול אורך הנשימה וכיו"ב. ג) כמו שהכתיב מרמו לפי שלמעלה מהפשט והבנה נגלית (ראה אגה"ק סי' י"ט) כן אפ"ל שבכ"מ מרמזים הטעמים ג"כ לפי כאלו, אלא שהכתיב אינו אלא בכתב ולא בקריאה משא"כ הטעמים, וג"ז מובן להיות נגינה בכלל מקושרת יותר עם פנימיות הנפש שלמעלה משכל והבנה, ועיין בלקו"ת שם.

ד) ע"פ הנ"ל צע"ג מרז"ל (יומא נב, א) חמשה מקראות אין להם הכרע, ובכ"ר פ"ע ובירוש' (ע"ז פ"ב ה"ז) הוסיפו עוד אחד, — אבל כבר עמדו ע"ז בראשונים ותירצו: א) דאיברא הוכרעו המקראות ע"י פיסוק הטעמים שהחזיר עזרא (ריטב"א יומא שם, רא"ש בתוספות, יד מלאכי, חדא"ג מהרש"א), ב) דיש פלוגתא בהטעמים דמקראות הנ"ל, ולכן אין להם הכרע (ב"י בשו"ת אבקת רוכל סו"ס ד'). וראה בכ"ז שדי חמד כללים ח' כ"ח. ועיין שער אפרים ש"ג סט"ו.

המורם מכהנ"ל דפשוט שיש לקרות מקרא בטעמיו, ואין לשנות ולקבוע טעמים מדילי" ח"ו, ועיין שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע דכ"ה שבט תרצ"ו אות ה' עד כמה הקפידו בזה.



מו.

תורת חיים — הוראה בחיים

כ"ה סיון, ה'תש"מ

מאשר אני קבלת מכתבו (כלי תאריך) עם המצורף אליו, בו כותב על דבר המצב באה"ק ומצב אחינו בני ישראל בכלל וכו', ושואל כמה שאלות בנוגע להמציאות העלובה בימינו אלה וכו', ובלשונו "איפה הכבוד והצדק והיחוס?"

ולאחרי בקשת סליחתו, לפלא גדול בעיני הספקות אצלו והחיפוש ודרישה-והקירה בנושא זה. ומשל למה הדבר דומה לאדם ההולך בדרך המקשרת עיר הבירה, פלטרין של מלך, עם מדבר נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים. וכמובן ופשוט משתוקק הוא ומצפה ומקוה מתי יגיע הזמן המאושר שיגיע לעיר נושבת, ועוד יותר — לעיר הבירה כלילת יופי. ולאורך הדרך, כרגיל, נמצאים עמודים עם ציונים וסימנים המראים את הכיוון מן המדבר אל עיר הבירה, שמהם מובן גם הכיוון ההפכי מן עיר הבירה אל המדבר. ואם למרות הסימנים והציונים הברורים ופשוטים יתעקש ההולך בדרך ללכת דוקא בכיוון המרחיקו מן עיר הבירה ומקורו למדבר, מוכנות התוצאות. ומה יתאונן אדם חי — שהבחירה נחונה לו, והדרך מצויינת היטב היטב, והיכולת בידו ללכת בכיוון הנכון, ואז מוכטח לו שיגיע למחוז חפצו. ולא עוד אלא שבפירוש נאמר לו שאין תחליף לתהליך האמור, כלומר שאין אופן אחר להגיע לעיר הבירה כי אם בדרך המצויינת, וכל חיפוש ונסיון למצוא דרכים אחרות, שונות ומשונות, אמור מלכתחילה לעלות בתוהו ובפחית נפש וכו'.

לבאר הדברים בפשטות יותר, הרי פרשה שלמה היא בתורתנו, תורת-חיים, הוראה בחיים, היא פרשת בחוקותי, המתחילה "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם ונתתי גו'" — כל הברכות המנויות בפרשה, ואף שמכלל הן אתה שומע לאו, גם זה בא בפירוש "ואם לא תשמעו לי גו' ואם תלכו עמי קרי גו'". ותורת-אמת היא שניתנה לנו לפני אלפי שנים, בעת היות עם ישראל לעם, כמתן-תורה בהר סיני, במדבר סיני. ומשם הלכו לארץ נושבת, "מפני חטאינו גלינו

מאמצנו" וחזרו למדבר העמים. ואף על פי שרואים גם בעיני כשר איך שנתקיימו הפסוקים האמורים בפרשה כפשטות, בכל זאת יש ממצאים מזמן לזמן שיטות-חיים שונות ומשונות ועושין מהן עבודה-זרה, כמשמעותה הפשוטה — זרה לרוח עם ישראל ולקיום עם ישראל ולעצמיות עם ישראל. וכשבאות התוצאות הטבעיות בעקבות שיטה שהיא זרה ועוינת ומסוכנת לעם ישראל, הרי תמורת הפתרון הפשוט שניתן מאז היותנו לעם, מחליפים שיטה משונה אחת בשיטה משונה אחרת, וכדרך עם בני ישראל, עם קשה עורף — בעקשנות שלא במקומה. ועד כדי כך גבר חושך הגלות, ששואלים איפה הצדק והיחוס ומתי ימלא עם ישראל תפקידו להיות אור לגוים וכו'. ועדיין לא למדנו לקח מכל הקורות את עצמנו בעקבות השיטות והפעולות בניגוד לתורה ולמצותי' שהן חיינו ואורך ימינו, מאז עובדי העגל תיכף לאחרית מתן תורה, ועובדי הבעל לאחר כיבוש יהושע בן נון, וכל השיטות המשוונות שקמו בימי הגלות, אשר הצד השווה שבהן הוא שכולן מיוסדות על הסיסמה "ככל הגוים בית ישראל".

מוכן שאין כוונתי לדרשה, ומכל שכן לא להטפת מוסר, כי אם להשיב לו תשובה מעשית, על יסוד מאמר חכמינו ז"ל שהמעשה הוא העיקר, אשר ליהודי בן עם הנבחר, והוא בתוכם, אשר הקב"ה הכריז עליו והייתם לי סגולה מכל העמים גו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, אין כל מקום לנפילת-רוח, ואין צריך לומר לייאוש ח"ו, אלא שמחובתו העקרית והחיונית, וגם זכותו, לנצל כל רגע וכל אפשרות שבידו לכיסוס וקיום עם הישראלי ואיש הישראלי על ידי כיסוס וקיום הציורי בחוקותי חלכו ואת מצותי חשמו ועשיתם אותם; במלים פשוטות: קיום המצות-מעשיות כחיי היום-יום ולהשפיע עליו, ויפה שעה אחת קודם. ואין צורך לייסד מפלגות חדשות ולעבד תוכניות ושיטות ופילוסופיות חדשות וחקירות ודרישות וכדומה, כיון שהכל מהמוכן מעת מתן-תורה, ובלשון הידוע "כשולחן הערוך לפניהם".

תקותי שיקבל הרברים כפי כוונתם, וה' יצליחו ויכשר טוב בכל האמור.



מז.

פירוש על התנ"ך — הזהירות הנדרשת

כ' כסלו, התשכ"א

בהמשך למכתבי כת"ר אודות ההצעה לערוך ולסגן מחדש פירוש על התנ"ך, פירוש מסורתי וביחד עם זה שדור החדש יבינהו, וההצעה שאשתתף במפעל האמור, ועוד יותר, שאשתתף באחריות למפעל, וכו', ובהמשך להשיחות שהיו לי כאן בענין זה... באתי לבאר עמדותי בהאמור, ותוכן המענה שלי בעל פה בשיחות האמורות.

ואתחיל בנוגע להשתתפותי במפעל האמור, ובהקדים, אשר מפעל אחראי ביותר שכזה — באם נפסל מקצתו נפסל כולו. ואפילו אם רק באיזהו מקומן ייכנס בו פירוש שאינו מתאים ויודפס כך, הרי זה מטיל פגם בכל המפעל. שמוזה מובן שאחראי יכול להיות רק זה שיש בידו הזמן והפנאי להקדישו ככל הדרוש לעבור על כל הפירוש מן הקצה אל הקצה, ולעבור בעיון המתאים, בכדי לשלול כל סטי' מדרך המסורה, היא היא דרך הישרה.

כן מובן שבמפעל כהאמור — אינו שייך ענין של מינוי שליח או בא כת, כי אין דבר אחראי כזה נעשה על ידי אמונה באחרים וסמיכה עליהם. ובפרט על פי פתגם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, אשר מלה הבאה בדיבור היא לרבים, שבכתב — לכל הדור, ושכדפוס — לדורי דורות.

ולכן מוכרחני לסרב מלקבל ההצעה האמורה, ולא רק לשללה בנוגע להאחריות, אלא גם כן שלא לתת שמי להמפעל, כיון שקריאת השם היינו הן דהשתתפות בהאחריות, כמוכן.

כ) בנוגע לעצם המפעל, דעתי שדבר נכון הוא, אבל אך ורק — באם ייעשה על ידי אנשים נאמנים ולאחרי זה — ביקור של כמה וכמה בני סמכא שיש להם נאמנות כהחלט בעיניים כגון אלו. ואפרש דברי:

אף שבעצם הדבר — נתפרשו דברי התנ"ך על ידי המפרשים הראשונים ושלאחריהם, מתחיל מפרשנדתא הוא פירוש רש"י ועד למצודת דוד ומצודת ציון, אשר סמכות מיוחדת להם, כי עסקו בפירוש

התנ"ך מתאים לענינו, זאת אומרת, מלאכת הקדש, שפירשו תורת ה', ספר הספרים, מבלי כל פניות וגניעות, אפילו פניות רוחניות, ועל אחת כמה וכמה מבלי החשוקה להעמיד על דעת עצמו ולהראות שאין כל דבר נעלם ונסתר, וכלשון רש"י בכמה מקומות "לא ידעת" וכיו"ב, ועוד בזאת מודגשה הסמכות שלהם – בהיות להם מסורה מדור לדור בפירוש הכתובים לאמתתם, וקרוב לודאי – כמה פירושים שנמסרו מדור לדור מאז כתיבת ספרי התנ"ך. וידועים דברי הרמב"ם בנוגע ללשון הקדש, איך שמפני ריחוק הדורות נשתכחו כמה ענינים ופרטים שזהו מקשה בהבנת הלשון, הרי שהיתה מסורה בזה.

אף על פי כן, כיון שיש שינויים בסגנון, כמה ענינים שלפניהם ה' פ"י פשוט ועכשיו – לא פשוט וכיו"ב, לכן טוב שיערך פירוש האמור. והרי יש לנו להשען על מה שגדולי ישראל בדורות שקדמונו – הרשו להעתיק מפירושים האמורים ללשון אידיש, עברי טייטש, והשתדלו להפיצה בין אלו שלא יכלו מפני איזו סיבות שתהינה, ללמוד מפירוש רש"י ושל אחרייו. אלא שפשוט שתנאי העקרי לכל המפעל – שיהי, כלשון חז"ל, יין ישן ורק הקנקן, זאת אומרת, רק הסגנון והלשון, יהי חדש. ויין הישן – הרי זה אותם הפירושים שסמכו עליהם ידיהם גדולי ישראל בדורות שקדמונו, וכנזכר לעיל – מפירוש רש"י ועד למצודת דוד ומצודת ציון.

ג) על דרך שמצינו בפירושים הקדמונים – שהוסיפו דיוק בפירושם על ידי הבאת לשון מלשונות אחרים, וכל' רש"י – בלע"ז, הרי גם בפירוש האמור יש להכניס על דרך זה.

ד) כן מובן שיש להוסיף השוואות ללשונות אחרים, ועל דרך מאמר חז"ל אנכי לשון מצרי הוא (תנחומא על הכתוב). כן יש לצטט במקומות המתאימים התגליות הארכיאולוגיות, וגם להוסיף ציורים. והרי גם בזה מצינו במפרשים המקובלים תקדים בכגון דא, כמו ברמב"ם פיה"מ והערות וכו' (אף שבדפוסים המאוחרים השמיטו כמה מהציורים – כנראה מסיבות טכניות).

ה) כיון שהמפעל ייעשה על ידי בני אדם, שכל אדם יש לו תכונות מיוחדות, וכיון שכאמור – יסוד עקרי ותנאי מוחלטי בעריכת הפירוש שיהי דוקא יין ישן כנ"ל, מוכרח שהפירוש ייערך על ידי אנשים כאלו

שאינם בעלי חידוש, וחוש וכשרון להם בליקוט וסידור דברים, ובפרט שרואים במוחש שכרוב האישים הרי תכונות האמורות סותרות אחת לרעותה, ומי שיש לו כשרון בחידוש — על פי רוב חסר לו בליקוט דברי אחרים כהיותם, כי אי אפשר שלא יערב חידוש משלו, וסוף סוף החידוש משתלט על הישן.

(ו) מוכן ג"כ — שכל המפעל ענינו הוא למסור פירוש המקובל של התנ"ך בסגנון ובאופן הכי בהיר ופשוט, שמזה התוצאה הראשונה — שאין כל מקום בפירוש האמור לצטט דיעות הנוגדות אפילו על מנת לשלול אותן בהחלטיות, כי אם להביא הפירוש כמו שהוא. ומי שירצה דוקא לקיים המשנה דע מה שתשיב, הרי יחפש לו כמה במקום אחר.

(ז) עוד — שאלה עקריה, היש מקום בפירוש האמור לדרשות רז"ל, עכ"פ באיזהו מקומן, וכרגיל בפירוש רש"י, שהרי תכלית לימוד התנ"ך הוא לא רק להבין הכתוב כצורתו, כי אם "גם כן" לדעת את נותן התורה, וצריך עיון בזה. ואולי הפתרון המתאים ביותר הוא — שדרשות האמורות יבואו בצד הפירוש על הגליון או למטה הימנו, לא כתוכן.

(ח) עוד יש להאריך בהאמור, ולא באתי בזה אלא לציין ראשי פרקים ובנקודות אשר לדעתי מוכרחות הן, ואשר באם אי אפשר לקיימן (התנאים הנ"ל כולם ובמילואם) — עלול כל המפעל להביא היזק גדול — תמורת התועלת המקווה, וד"ל.



ו' שבת, תשכ"א

לכתבו למה לא לחדש פירושים, ובפרט שמצינו בכגון דא בשמו דרש"י כמו שהובא מנכדו הרשב"ם — החילוק פשוט ע"פ דברי רבנו הזקן (הובא ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהמשך תער"ב, בחלק שלא הועתק*) שכל המחברים עד הט"ז והש"ך והם בכלל עשו החיבורים שלהם ברוח הקדש (הועתק גם בהיום יום ו' שבת). דרך אגב לאחר זמן מצאתי זה גם בספר שארית ישראל דרוש לסוכות למהרי"ד מוילעדניק בשם "הריב"ש" — שכנראה הכוונה להבעש"ט.

(*) נדפס בהמשך כשעה שהקדימו תער"כ ח"ג ע' א'שפה. המורכבת.

ועוד להעיר — שהפליאה אדרכה על אלה שאין רוצים להסתפק בהפירושים שקדמונו — עכ"פ כהנוגע לפירושים ע"ד הפשט, שלמדו בהם את התנ"ך וביארוהו כל צרכם. ואפילו בהביא בחשבון התגליות וכו' הרי לזה מספיק הערה בשולי הגליון. ואין כל צורך בעריכת פירוש מחדש. ובהתבונן להמצב בדורנו וכו' וכו' — הנה פלא הדבר שדוקא בני דור הצעיר רוצים לחזור אל המקורות, אלא שאותם שנלחמו במשכילים בצעירותם — נדמה להם שגם דור החדש רוצה להלחם. ובמילא אוהזים בתכסיסים וכלי זיין שאין בהם כל צורך כלל. ואם בכלי זיין גשמיים מתוך שאינו צריך אינו נאה (שבת ס"ג א') — הרי כהנוגע לרוחניים, הוא גם מזיק. וכנראה במוחש מכל הספרות, שבסגנון החדש קורין לזה אפולוגטית, האט מען דערפון (יש לנו מזה) צרות עד היום. [לרבות הדרוש אור החיים של בעל תפארת ישראל, ספרי הרב הירש ועוד, ועד בדור דורות לפניו — פרושי פילון (ידידי) האלכסנדרים שרצו להתאים אף כי בכוונה טובה, ליפיפותו וכו' — אף שאינה שייכת ואינה אמיתית בכגון דא] וד"ל.

מח.

שלידת פירושים להתאמת התורה למסקנות המדע

י"ד אייר, תשי"ז

במענה על מכתב כ', כנראה שלא נתבארו דברי במכתבי האחרון כדי צרכם, ודוקא בנקודה עיקרית. והיא, תוכן הסעיף ע"ד החומר האפולוגטי, הוא לא ע"ד התועלת אלא להיפך ההיזק שעל ידו והנראה ביותר בתקופתנו זו, שזה נותן גם כן מקום לומר שאפילו בתקופתם לא זו היתה הדרך, אף שאפשר שלשעה ה' נראה שכר בזה. וטעמי ונמקי, אשר האפולוגטיקה כעצם תכונתה הוא ענין של פשרה, וגם פשרה ה"ז היפך האמת, וסו"ס מוכרח האמת להגלות, ועי"ז נתקעקע כל הבנין הבנוי על הפשרה וגם המסקנות שבא אליהן ע"י עיון בשיטת הפשרה, אף במקרה שמצ"ע אמיתיות הן כיון שהם מסקנות שיטה האמיתית גם

כן, ואף שגם מכבר היתה דעתי זאת מוחלטת בא הנסיון של שהותי בארצוה"ב והביא כמה ראיות לזה מענינים של פועל וגם מהנהגות של הנוער.

והנה באמת אין זקוקים להוכחות, כי כיון שתורתנו תורת חיים היא והאמת אחת היא, הרי כל נטי' מזה, אף אם תהי' הכוונה בזה רצוני, טופה להביא להיזק כיון שאין זו דרך התורה, ומי לנו גדול מחוקרי ישראל בדורות הראשונים שבדאי כוונתם היתה רצוני' כמה שרצו לבאר כמה ענינים בתורתנו ואמונתנו שיהיו מתאימים לשיטת הפילוסופי' השלין[ט]ה בדורם, אשר בתלמידיהם ותלמידי תלמידיהם באה עיי'ז תוצאות הפוכות מאשר קור להן, ז.א. שחלק חשוב מהם עשו את הפילוסופיא שלטת ולפוסק אחרון ובממדים גדולים כ"כ עד שהוכרחו מנהיגי ישראל בימים ההם לאסור העיון בספריהם עכ"פ עד לתקופה ידועה, ובודאי ידועים לרכוותי' כל הפרטים ואין צריך לקריאה בשם, וההיזק נראה הי' עוד יותר בדורות שלאחריהם, ובפרט בדורנו זה, אשר אפילו הכלתי מאמינים מבטלים שיטת החקירה ההיא ואומרים שאפילו בשם חקירה מדעית אין לה להקרא, ובסגנון חז"ל נמצא שיש חשש שיעקמו תורה שלמה מפני שיחה בטלה שלהם, ודוקא מחדשים האחרונים הביאו התמרמרות מיוחדת כגון זהו והוא מאמר אור החיים הידוע של בעל המחבר תפארת ישראל, שכוונתו היתה רצוני' לקרב אלו הנמשכים אחרי המדע, שלא יתרחקו מדת ואמונת ישראל. וכתב מה שכתב בדרוש הנ"ל, ולא עוד אלא שהביא סיוע גם מהמקובלים [ומוכרחי לאמר שנפלא ממני וגם מכמה כיוצא ב', איפוא נמצא זה בספרי קבלה הנדפסים], ובמחילת כת"ר עיקם פירוש כמה מאמרי חז"ל, ובשילהי חורף זה [ועיי'ז שנתקבל ונתפרסם פירושו על המשניות ככלל] כמה אפילו מרבנים חרדים באמת הודיעו שמקבלים את האמור בדרוש הנ"ל [אף שאפילו בתקופה שלאחריו ובפרט כימינו שוללים אותן מסקנות המדע שבעל הדרוש לקח אותם לקו — אליו יתאים תוכן הנוער ודור הצעיר ובלשונם אשר הקשיות על כמה מאמרי רז"ל משיטות ההתפתחות שיטת דרכין וכו' כבר מתורצות הן בדרוש אור החיים לבעל התפארת ישראל!]

ודגנא עוד יותר מפתיעה: ידוע עד כמה נתלבטו בפירוש הכתוב

והארץ לעולם עומדת, איך זה יתאים לשיטת קופרניק להבדיל וחשבו הענין לענין של מצוה לעקם פירוש הכתובים וכו', ודוקא שיטת היחסיות שבדורנו נתקבלה על אנשי המדע כאמת "מוחלטת" (מבלי שידגישו, לע"ע, על הסתירה שבדבר מני' וכי') ושיטה זו אומרת, ששתי ההשערות, מי העומד ומי המסבב בשוה הן, וכל קושיא שיש למצוא על השערה אחת תהי' ג"כ (בצורה שונה קצת) על ההשערה השני'. וכן בהנוגע להגיאומטרי' של אקלידוס והחולקים עלי', שמסקנות המדע עתה שלכולן יש מקום, וכל קושיא שיש למצוא על השערה אחת תהי' ג"כ (בצורה שונה קצת) על השערה השני'.

ולסייע לזה כתבתי ג"כ שיש להצהיר ובפרט לדור הצעיר שאין כל מקום לקושיות על דת ואמונה כשם שאין להקשות משמא על הכרי, ועי"ז בטלה כל הדחיפה לכתובת חומר האפולוגוטי ומתווך כמובן, וכיון שבטלה הדחיפה נשאר רק ההיזק מחומר זה, היוק הפשרה המצננת את האדם ו"מפשרת" את האמת, וכנ"ל לא רק מפשרת אלא לאמיתתה היפך האמת.

ובהמשך לזה כתבתי ג"כ דעתי, אשר כיון שמוצאו ממקום שם נתפשטה דוקא שיטת האפולוגטיקה וכו' שהוא יראה את האי-נכונות שבדבר, ומחזר הדבר אף שגם ע"ז ישנו ביאור שקשה יותר להוכיח השמא שבמדע לכמה רבנים זקנים מדור הישן, מאשר להצעירים העוסקים במדע ואין חדורים כ"כ רגש אמונה, עד כדי כך נשתרשה יראת המדע ושכלו אצל כמה מרבנים האמורים!

ואוסיף שורות הבאות: כיון שחוששני שגם בעיני יקשה לערער את היסודות עליהם נבנה בית דחוקרי ישראל שכ"כ עמלו כוניו כו, הנה כבר ידוע הפתגם-החכם המובא בכמה מהראשונים ואמור ג"כ על ידי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק באחד ממכתביו להמשכילים בימיו, אהוב אפלטון אהוב אריסטו, אבל אהוב את האמת יותר מכולם.

בברכת הצלחה בעבודתו בקדש לקרב לבן של בני' לתורתנו תורת אמת ותורת חיים.



הבריאה

- מט. אור שבעת הימים
נ. תולדות השמים – אופן הילוכם
נא. גודל השמש ביחס לכדור הארץ
נב. כיום הרכיבי נתלו המאורות
נג. חושך – בריאה בפני עצמה
נד. זמן – נברא מחדש
נה. אין מרובע מששת ימי בראשית
נו. הארץ לעולם עומדת
נז. ליקוי המאורות
חכמי ישראל ידעו חישובי ליקוי המאורות
הסימן בעצם הליקוי, לא בראייתו
ישראל מעל הטבע
נח. טבע הקשת – נוצר אחר המבול
נט. הנחיתה על הירח – אינה מערערת האמונה
ס. עולמינו זה שמיטה שניה – ביאורו
"בונה עולמות ומחריבן" – אינו כפשוטו
סא. שית אלפי שנים הוי עלמא
סב. סתירת ה"ראיה" מאור הכוכבים
סג. שלילת תורת ההתפתחות

1

ממ.

אור שבעת הימים

הגיעני ספרו — שו"ת בני ציון חלק ראשון — ות"ח על שכברני בתשורתו זה חבורו, ושמחתי לראות שקו"ט בענינים הנוגעים בתכונה אשר כדברי חז"ל כחשכון השנים וכו', אשר מעטו מאד העוסקים במקצוע זה שבתורתנו, והיודעים בזה מעטים עוד יותר, למרות מרז"ל (שבת עה, א) שמצוה על אדם (ולא קאמר בית דין), וראה סמ"ג מ"ע מז, סהמ"צ להרמב"ם שרש ב*). לחשב תקופות ומזלות והיודע ואינו חושב אסור לספר הימנו ועליו נאמר ואת פועל ד' לא יביטו וגו'...

והנני להעיד בזה בשנים-שלשה מקומות בספרו, בעברי לפוס ריהטא. וע"פ מרז"ל (ב"מ פד, א) הרי מקשי לי כו' וממילא רוחא שמעתתא ואת אמרת תניא דמסייעא לך — רק במקום שצ"ע לפענ"ד. ובחזרתי בענין היותר מפתיע שכספר והוא קונטרס אור ז' הימים לאכיו שליט"א.

(א) דף כו ע"ד**, משווה ג' הדיעות באור החמה לעת"ל (ז, מט, שמג), ע"פ מרז"ל ככ"ר (י, ד) דעד שלא חטא אדה"ר היתה החמה מהלכת בדרך קצרה, אשר י"ל דגלגל החמה הי' קרוב ז"פ יותר להארץ, ואז הרי רוחב הנראה של החמה גדול ז"פ, שטח הנראה שלה גדול מ"ט פעמים, והשפעות שמכל כדור החמה שמ"ג פעמים.

והנה אף שצדק לענין ז', מ"ט — מ"ש לענין שמ"ג — אינו מוכן כי כיון שגודל השמש בפועל לא נשתנה, ורק שהמרחק בין השמש והירח נחקצר פי שבע, הרי כל ההשפעות המתפשטות בשטח הארץ המקבלת מתחזקות פי מ"ט.

* אחר זמן מצאתי ג"כ בצוואת יש נוחלין. ועיי"ג קובץ שו"ת הרמב"ם סי' ס"א.

המר"ר שריחוק המזלות היה פחות משביעית מריחוקן וכו', המערכת.

** מבאר שם ג' דעות בכמה היה האור שהאיר בשימ"ב גדול מהאור דעכשיו ז'. מ"ט, שמ"ג, ורוצה לתווך ביניהם עפ"י

דוגמא לדכר: כח המושך התלוי בכמות המושך והנמשך, ובכ"ז אם יתקרבו פי שבע (אבל כמותם לא ישתנה) יגדל כח המושך פי מ"ט ולא שמ"ג, כידוע, וכמ"ש גם בספרו דף כח ע"ג.

ואם רצוננו להשוות ג' הדעות על דרך הנ"ל, אפשר רק ע"י שנאמר שנשתנה השמש ב1900, ובאופן שקוטר גדל ז' פעמים, שאז השטח שלה גדל מ"ט פעמים, וכמותם וכל ההשפעות התלויות בכמות השמש גדלות פי שמ"ג.

— ואף שלכאורה גודל האור תלוי רק בשטח דבר המאיר ולא בעוביו וכמותו, הרי מצינו גם באו"א, וכמו בגחלת של מתכת המאירה ע"י שמחממין אותה, והחום תלוי בכמות ולא בשטח, כמוכן, ובפרט שבנוגע לאור השמש אין אתנו יודע, לע"ע, אופן הארתה (עיין שבת לט, א, ירושלמי ר"ה פ"ב ה"ד, רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ג ועוד).

ג.

תולדות השמים — אופן הילוכם

...ראה ירושלמי ריש ברכות.. (וכ"ה גם בב"ר פ"ב, יג) אשר תולדות השמים "בכל שעה ושעה הן נראין כשעתי יציקתן". ומוסיף ע"ז ר' עזרי' אשר "יום נכנס ויום יוצא שבת נכנס ושבת יוצא.. בהבראם כיום עשות ה"א ארץ ושמים" — היינו שגם אופן הילוך תולדות השמים, אשר בזה תלוי המשך היום והשבוע וכו', לא נשתנה ונחלש כלל והוא כמו בהבראם וכיום עשות אותם ה"א — (ולחנם נדחקו המפרשים בכוונת דברי ר' עזרי').

הנהגה בבראשית רבה פ"י, ד דרש ר' אפס דהמזלות היו "מהלכין דרך קצרה וכמהירות משחטא (אדם הראשון) סיבבן דרך ארוכה ובמהינות" —

וע"כ צ"ל דמדרשות חלוקות הן.

ובפרקי דר"א פ"ז, ברכות (נט, ב. עיי"ש בפרש"י), תוד"ה

לתקופות (ר"ה ח, א), רמב"ם הל' קדה"ח פ"ט ה"ג. ובכמה ראשונים מוכח דלא נשתנה הילוך החמה והלכנה — וכשיטת הירושלמי, ודלא כהמדרש ב"ר.

(ולהעיר מיערות דבש ח"א ד"א ודרוש טו. ואין משיבין על הדרוש) — ואכ"מ.



נא.

גודל השמש ביחס לכדור הארץ

ר"ח תמו, תשכ"ב

...הכתוב בשער היחוד והאמונה פ"ז דהשמש "כמו קס"ז פעמים כגודל כדור הארץ" הוא ע"פ פסק הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ג ה"ח (ודייק יותר בהקדמה לפרוש המשניות "קס"ו וג' שמיני פעם").

כנראה הקשו לכת"ר ממה שכאילו התוכנים דעתה חקרו ומצאו אחרת — $5/4$ מליון פעמים ויותר. וכמו בשאר הקושיות "המדעיות" מסוג זה — המקשן ע"ה גם במדה!

הנא' בתכונה $5/4$ מליון ויותר הוא בנוגע לכמות (Volume) וברמב"ם המדובר ע"ד הקוטר (Diametre). והנה ערך הקוטרין הנ"ל המובא בס' התכונה דעתה הוא — כמו 110 (ולא ק"ע) — אלא שמדידת קוטר השמש זו מביאה בחשבון שכבות מסוימות של השמש ולא כולן — כי שכבות החיצוניות ביותר — (לפי דעת התוכנים דעתה) משתנות (בתנועת כוץ והתפשטות) מזמן לזמן במדה גדולה, לא כולן נראות לעין (כ"א רק "רואים" השפעתן) וכו' וכו' — ולכן גם קשה למודדן. כן אין מביאים בחשבון את Protuberance, אבל (לפעמים עכ"פ) ראו ומדדו שהתפשטו הנ"ל עד כדי כך שהי' אז קוטר השמש יותר מן ק"ע פעמים מקוטר הארץ ונתכוון אח"כ וכו' ואכ"מ.



נב.

ביום הרביעי נתלו המאורות

י"ד כסלו, תש"ד

...ואגב דאתי לידי ס' מקראי קודש ראיתי להעיר בדבר תמוה שראיתי בפרקים הנ"ל. והוא:

כפי"א שהאריך במסקנא שביום ד' נתלו המאורות ועמדו על פתח הרקיע (כמו הדשאים) ורק בבריאת האדם ביום הששי התחילו לשמש ולהתנועע ולסובב, ולכן אז נקבע לר"ח תשרי ולא ביום ד'.

והנה אחרי בקשת סליחה וכו' זהו תמוה ביותר (א) לית דין צריך כושש בדרכת החמה דרואה חמה בתקופתה ולבנה בגבורתה הוא ביום ד' ולא ביום וא"ו (ברכות נט, ב). ומדר' יהושע נדע גם לר"א דאמר בתשרי נברא העולם. (ב) כיון שנבראו המאורות ביום א' — וכמ"ש גם בס' מק"ק — והתחילו לסובב ולהאיר על הארץ — לפי דעתו — רק ביום וא"ו, א"כ למה קטרגה הלבנה ביום ד' כשנתלו בשמים. ממנ"פ: או שהי' לה לקטרג תיכף לבריאתם או כשהתחילו לשמש ולהאיר. (ואין לתרץ שמתחילה אמרה שלא יתלו ברקיע אחד — חגיגה יב, ב — דאם באופן זה לא איכפת לה, א"כ למה נזקקו למיעוט הירח). (ג) בת"י (בראשית א, טז) דהיו השמש והירח שוין בכבודם כא' שעה חסר תרע"ב חלקים (דיוק משך זה דוקא נבאר בס' עשרה מאמרות מאמר אם כל חי ח"א סי"ד ודלא כהגהת הרד"ל). וגם בזה הקושיא כנ"ל, דממנ"פ: אית לי' לחשוב או משעה שנבראו או משעה שהתחילו להאיר, אבל לא מעת שנתלו ברקיע. (ד) איתא בברייתא דשמואל רפ"ו חכמי מצרים אמרו תחלת בריאת המאורות חמה נברא באר"י בטר' חלקים לבנה בסרטן בטר' חלקים כו' נמצא חדשה של לבנה (עד המולד, שאז הירח והשמש במקום אחד במזלות) כו' שני ימים ורביע (שכמשך זה הולכת הלבנה לי' מעלות שמסרטן עד אר"י. עיין קדח"ח להרמב"ם פי"ד) משמע להדיא שתיכף לבריאת המאורות התחילו לסובב בפועל ממש (משא"כ בתור"ה לתקופות — ר"ה ח, א — דאינו אלא לחושבנא, אבל אינו מוכרח לומר שהי' הסיבוב בפועל ממש. וכמו מולד כהר"ד שהוא מולד תוהו ולא שהי' בפועל ממש).

ואף דלדעת חכמי מצרים הנ"ל דבטו' כאב נבראו המאורות לא מצאתי לע"ע חבר במקום אחר כדרז"ל. אבל למה לן לאפושי פלוגתא ולומר דגם כהא אם סיבכו המזלות תיכף לבריאתם פליגי.

סוף דבר דעת כע"מ לא זכיתי להבין. ומשזכינו לכתהאריו"ל נתבאר בעץ חיים שער מיעוט הירח פ"ב וז"ל: ואז — כיום ד' — נגדלה כל ג' בחי'... עד שתהי' בחי' פרצוף גמור, וכאשר הירח קטרגה אז נתמעטה וענין מיעוט הירח הי' כיום ד' אח"כ כיום וא"ו חזרה להתגדל בכחי' הג' הנ"ל היותה פרצוף שלם (עד שחטא אדה"ר). — ומן הסוד נדע ע"ד הפשט כי מתאימות המה — ענין מיעוט הירח ע"פ דא"ח עיין אור התורה — להצ"צ — פ' בראשית וש"נ.



נג.

חושך — בריאה בפני עצמה

...בענין החשך יש ב' דעות, הא' דחשך הוא רק העדר האור, הב' דחשך היא בריאה בפ"ע, והאמת הוא כהדעה הב'. ובעומק הענין הדעה הב' אינה דעה החולקת על הדעה הא', אלא מוספת עלי' (ד"ה ויקח ה"א משנת חרצ"א — בקצור לשון קצת. ועי"ש הביאור בסדר ההשתלשלות ובעבודה. וראה ג"כ שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ז). הסוברים כדעה הב': שמו"ר פט"ו כב. לקח טוב בראשית בתחלתו. חזקוני בראשית א, ב. חדא"ג מהרש"א תמיד לב, א. וראה ג"כ ירושלמי ברכות פ"ח ה"ו. הסוברים כדעה הא': רס"ג בס' האמונות ודעות מ"א. מו"נ ח"ג פ"י והביאו הרמב"ן (שמות ד, יא). ועי"ג"כ זח"א רסג, א.



נד.

זמן — נברא מחודש

י"ד מנחם אב, תש"ז

במענה על שאלתו כמה ששמע שהרה"צ מזריטשוב חלק על שיטת חב"ד בנוגע לענין הזמן, ומבקש להורות באיזה ספר נמצא המחלוקת וחוכנה.

נמצא הענין בספרו ועשה טוב קרוב לתחלתו וז"ל שם: ויש למי שראיתי (וב"כ גם בסדור שער הק"ש רד"ה להבין פ"ר דק"ש, אף שא"י אם כוונתו להסידור) כתב בשם הר"ר מהרד"ב נבג"מ (כוונתו להה"מ ממעזריטש) תירץ לזאת הקושיא (למה לא נבה"ע מקודם) כי הזמן ג"כ נברא ומתחלה לא הי' זמן, ובאמת איני מאמין שיצא זה מן הקדוש כו' ומה יעשה הרב במד' ב"ר (הוא רפ"ג) שאמר מלמד שהי' סדר זמנים קודם ובגמרא אמרו אלפייס שנה קדמה תורה לעולם כו' ומרמו לס' מו"נ והוא ח"ב פ"ל.

עיין בשומר אמונים ויכוח שני מי"ז ע"ד כל זה.

והנה מלבד דעת הרמב"ם (שם) שהזמן נברא כ"כ בפירוש כמה מגדולי ישראל וגאונים: רס"ג (אמונות ודעות מ"ג ד"ה והרא"י הד') רשב"א (שו"ת תי"ח) רמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות, מאמר אם כל ח"א פט"ז) ספורנו בתחילת פי' עה"ת ועוד.

ובעומק יותר י"ל: דהנה ב' ענינים בזמן: זמן המשווער ונמדד (ע"י תנועה איזה שתהי') עצם המשך הזמן (והוא הנקרא בל' חוקרי ישראל במו"נ ח"ב פי"ג שעור זמן, דמות זמן או כלשון ספר העקרים פ"ב מי"ח זמן כלתי משוער). וגם עצם המשך הזמן נברא הוא (ודלא כדעת העקרים שם) עיין סהמ"צ לבעל הצ"צ מצות האמנת האלקות סי"א ובכ"מ בס' עשרה מאמרות (שם).

ומרו"ל דב"ר הנ"ל שלא יהי' נוטה לדעת הקדמות כבר תירצו באופנים שונים ראה עקרים שם, כתיי ר"פ כראשית ועוד.

ועפ"ד דא"ח יש הפרש בין זמן לסדר זמנים שנזכר בב"ר הנ"ל.

וסדר זמנים הוא דק יותר מענין הזמן (היפך מפי' בעל העקרים) והוא שרש הזמן (וכ"מ בפרדס ש' ערכי הכינויים ע' סדר זמנים ובס' עבודת הקודש ח"ד פ"ה) וכמו שביאר בארוכה בס' המצות (שם) ובכ"מ.

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

דרך אגב כמה אנשים מערכים שני הענינים שבזמן ועי"ז באים לכמה כלבולים וטעיות. ולדוגמא בזמן האחרון, אלה שעסקו בשיטת הייחס (Relativity Theory) לאיינשטיין וזה אינו נוגע אלא בענין הראשון של הזמן, והם טעו כנ"ל וכמילא באו למסקנות מוזרות במאד ואכ"מ.



על מה ששאל מכבר בענין השאלה איך שייך ענין עולמות כלי מספר, ועינית שזה מצד כח הא"ס שבהם שאין בהם נמנעות, ומקשה א"כ נפלה הראי' שהזמן נברא, שבדרך מצותיך מוכיח זה דאין שייך שמחלקים גבוליים רבים יתהווה כלי גבול, ותמה שגם בזמן י"ל שנעשה זה מצד כח הא"ס שבו, ומנלן שהזמן נברא.

התירוץ הכללי בזה ובכגון זה הוא: — דאמת אפשר הי' לומר בכל דבר ודבר, שנחגלה בו כח הא"ס שהוא נמנע הנמנעות, וא"כ אינו נופל הדבר תחת איזה חוק והוכחת השכל, אבל אמרה תורה שהעולם נברא באופן שיחאים לחוק השכל, וכמוכח מזה שכל דיני התורה מכריחים באמיתיות והוכחות השכל, ויוצא מהכלל הם רק ענינים אלו שבפירוש נאמר בהם שאינם תחת חוקי השכל, ולכן בעולמות שנאמר בהם בכמה מקומות כדברי חז"ל שהם אין מספר, על כרחך צריך אתה לומר שזהו מכח הא"ס שבהם, משא"כ בשאר הענינים שלא נתפרש זה, ובפרט שבאים להוכיח ע"פ השכל שהזמן נברא, הרי רשאים אנו לקבל הוכחת השכל, דממה נפשך, אם מצד האמונה — אין צריך להוכחה שהזמן נברא, ואם רצונו להוכיח זה ע"פ שכל, הרי מביאים לו ראי' שגם השכל אומר זה, ויש להאריך בזה, אבל בודאי יספיק לו גם הקיצור.



הטעם ששייך לומר שכריאת העולם היתה בכ"ה באדר (או בכ"ה אלול), אף שמציאות הזמן הוא נכרא (סידור עם דא"ח שער הק"ש עה, ס ע"ד — בשם המגיד) ונתחדש כשנכרא העולם, ולפנ"ז לא הי' ענין הזמן שנוכל לקרוא ליום הראשון כ"ה אדר (או כ"ה אלול), כאילו קדמו לו כ"ד ימים (וכמה חדשים) — ה"ז ע"ד שמתחילין החשבון מ"מולד תוהו" — בשנה שלפני בריאת האדם (תוד"ה לתקופות — ר"ה ח, סע"א ואילך). כך ש"מולד אדם" (שבו מתחיל המנין בתורה*) הוא שנה שני' ליצירה.

וי"ל ההסברה בזה (שאין זה זמן דמיוני) — שכיון שהזמן נכרא חזאין ליוש, הרי, כשם שביכלתו ית' לברוא את הזמן כיום ראשון, ביכלתו לבראו לכתחילה בחור סיומה של שנה, כ"ה אלול או כ"ה אדר (אף שלא קדמו מציאות דזמן לפני זה).

שחי שנים בין המנין ליצירה שהוא מתחילת השנה (ראה ספר השיחות תשמ"ח (קה"ת, תשמ"ט) ח"א ע' 281).

(*) ולהעיר, שכיון שהמנין בתורה הוא למולד אדם, "שלושים ומאת שנה", לאחרי שנשלחה השנה — נמצא, שיש הפרש של

נה.

אין מרובע מששת ימי בראשית

כ"ז ניסן, תש"ח

במענה על קושיתו במ"ש בד"ה וירח ה' ה'תש"ח סל"ט שצויר הנכראים "אם עגולים כדורים אם מרובעים ובעלי קרנות הנה זה לא נפרט בעשרה מאמרות" — שהרי אמרז"ל (ירוש', סוף מס' מעשרות, נדרים פ"ג ה"ב, שבועות פ"ג ה"ח, תוספתא סוף מעשרות) אין מרובע מששת ימי בראשית — [בד"ה והחכמה תעוז תרס"ג כתב "אם עגול או

בעל קרנות או משולש¹] — והנה מתחילה יש לברר אם כלל זה מוסכם הוא לד"ה ובכל האופנים:

(א) בבלי וירושלמי — בשבועות (כא, א ושם) שבועת שוא ... אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד טרוף, — ומקשה כולהו נמי מיטרף טריפין, כשגבו טרוף. — וקשה דהול"ל כקורת בית הבד מרובע, וכמש"ה בירוש' שם, ואז אין מקום מעיקרא לקושיית כולהו נמי כר' (ועדש"כ בשירי קרבן בירוש' נדרים שם). — אבל את"ל שהבבלי לא ס"ל הכלל דאין מרובע מוימ"ב — ניהא. וגם מובן אז בפשיטות שינוי התי' בבבלי וירוש'. ועדיין צ"ע כי, לכמה מפרשים, טרוף היינו מרובע (ראה ערוך מע' טרוף ח' ובערוך השלם שם).

(ב) רשב"ג ות"ק. — בתוספתא סוף מעשרות משמע, לכאורה, דת"ק פליג ארשב"ג דאמר כלל הנ"ל, ודלא כסוגיית הירוש' שם. — וכנהנ"ל דוחק קצת, דא"כ פליגי ב' השס"ין, או רשב"ג ות"ק במציאות.

(ג) אין מרובע מוימ"ב בכריות, אבל יש מרובע באוכלין — כן היא מסקנת הירוש' מכרייתא שם.

(ד) גם בכריות — רק מרובע מכל הצדדים וכל שטחיו חלקים אין מוימ"ב, אבל יש מרובע ועגול הוא מצד אחד או שאחד, עכ"פ, משטחיו אינו חלק (ירוש' שם).

(ה) לפי פ"י הנו"ב אה"ע (מהדו"ק סכ"ב ומהד"ת סל"א) דכלל אין אשה מתעברת מביאה א' הכוונה שכן הוא רובא דרובא אבל יש מקרים יוצאים מהכלל — גם בכלל דאין מרובע מוימ"ב י"ל כן.

(ו) סתם מרובע פ"י ארכו כרחכו (וצע"ק כזבחים סב, א), אבל, בשם המושאל, גם מרובע ארוך נק' מרובע. וי"ל שלזה נתכוון במאמר. וע"פ כהנ"ל ל"ק מ"ש בד"ה וירח הנ"ל.

כל הנכראים בדין ישר... כד' זו... עגולה זו מרובעת.

(1) הג"ה לאחר זמן: אבל כשערי אורה לרבינו יוסף גיקטיליא שער ו': שנבראו

ויש להעיר: א) עפמ"ש בס"ג ל"ק מה שידוע אשר Crystal של מלח הוא מעוקב וכל שטחיו חלקים.

ב) ע"פ מ"ש בס"ד מובן מ"ש במכילתא ר"פ בשלח (הובא ביל"ש שם) וז"ל: וישבו ויחנו לפני פי החירות, מה היו חירות הללו, לא היו משופעות אלא גדודיות כו' עיי"ש כל האריכות שלכאורה אינה מוכנת כלל, ומאי קמ"ל, ומפני מה מאריך בסגנונו "לא כו' אלא כו'". והול"ל: חירות הללו גדודיות היו כו', עיי"ש. ויל"פ דרוצה לבאר שהחני' לפני פה"ח הכריחה לומר נבוכים הם, וכמש"כ שם "אין נבוכים אלא מטורפין". והולך ומפרט: לא היו משופעות (שאו אין ראי' כ"כ כי מטורפים הם, כי כשהשיגו אותם מצרים היו בני"י יכולים לטפס עליהם בכל הצדדים ולהמלט) אלא גדודיות (כמין חומה). לא היו תרסות (פתוחות מצד אחד עכ"פ (ראה בירוש' ריש מס' שבת וערך ע' טרסות) לברוח), אלא מוקפות. לא היו עגולות (אשר שני עגולים, עמודים עגולים וכדומה, סמוכים זל"ז הרוצה לעבור ביניהם עליו לנתן רק חלק העיגול במקום הקצר ביותר, אלא מרובעות (וא"כ הרי נוגעות וצריך לנתן בכל אורך עוביים). לא היו מעשה אדם (אשר פשוט שאדם אחר יכול להורסם) אלא מעשה שמים. (וא"ת והלא א"א שיהיו מעשה שמים, כי אין מרובע מוימ"ב, לכן מסיים:) "ועינים להם פתוחות" וא"כ הרי אין שטחם חלק. — וא"ש כל אריכות הל' במכילתא וגם סגנונו וסדרו. — כן במ"ש לא היו מעשה אדם כו': א) מבאר דינם שלא נאסרו פי החירות גם למ"ד שהי' ע"ז, כי לא ההרים אלקיהם (ע"ז מה, א)². מתרץ בפשיטות מה שא"ל הקב"ה לפני פה"ח תחנו, אף שאין לומר שמור לי בצד ע"ז (סנה' סג, ב), ואף אם הוא דרבנן, הרי דבר שהתירה התורה כפי' אין חז"ל אוסרים, וכידוע (ונסמן ביד מלאכי כלל רצה). ועייג"כ דעת זקנים מבעה"ת לשמות יד, ב. —

ג) הבטוי מששת ימי בראשית, יל"פ: א) בריאה בידי שמים ואף שבא לאחור וימ"ב, וכמו תחש ופי הארץ, אבל מפעולות אדה"ר ביום הששי אפשר שהי' גם מרובע. ב) כל מה שהי' בוימ"ב, הן מעשה שמים

(2) הוספה לאחר זמן: וראה צפע"נ עה"ת שם.

והן מעשה אדם. אבל יכול להיות בריאה אח"כ והוא מרובע. ועצ"ע.

ד) בדא"ח וקבלה: בעבודת הלוי (ח"ב דף עג ע"ב) מביא מס' לימודי האצילות שהצמצום הראשון הוא בסוד רבוע ומכאן. במא"א ע אות ו: כל דבר מרובע בנקבה... הארץ היא מרובעת. בביאורי הזוהר לזח"ב קפ. א. בד"ה ויהי בנסוע רס"ט ובד"ה העושה סוכתו רדע"ת ביאור ענין עיגולא וריבועא. בפ' דרוש ברכת המזון ביאור ענין וימ"ב. ועוד...



נו.

הארץ לעולם עומדת

כ"ה אייר, חשי"ט

כמענה למכתבה... אשר שמעה ממי שהוא כהחלט, כאילו — כנראה ממכתבה — שזוהי החלטת המדע אשר כרוך שהארץ סובבת את השמש וכו', ודלא כשיטה ההפכית, שכאילו הופרכה על ידי כמה הוכחות, ושואלת בידור בזה.

וכיון שכנראה מהאמור, רוצה לדעת לכל לראש מהי דעת אנשי מדע — הנה בעשירות השנים האחרונות, החליטו כל אנשי המדע העוסקים בשטח זה, אשר אין כל החלטה בדבר, מי מהשמש והארץ עומד במקומו והשני מקיפו. ולא עוד, אלא שהחליטו על יסוד כמה שיקולים מדעיים, שלעולם לא יוכל המדע להביא רא' והוכחה בזה. וע"פ המדע כל איש ביכולתו לאחוז שיטה שרצה, או שהארץ עומדת והשמש סובבת אותה או להיפך, או ששניהם סובבים אחד את השני וכידוע כל זה לאלו המתעסקים בהתפתחות המדעים בתקופתנו, מיוחסת על שיטת היחסיות.

וכאמור זוהי החלטה הכי האחרונה והכי מוחלטת של כל אנשי מדע בדורנו זה.

ועל פי זה מובן שכל המקראות המדברים אודות הליכות השמש מסביב לארץ וכו' — יש ללמדם כפשוטו, ואין על זה כל קושיא.



כ"ח אלול, תשכ"ג

... אחת מהיסודות בשיטת היחסיות שנתקבלה על דעת כל המדענים בעשיריות השנים האחרונות היא:

שבנוגע ל"סיסטמה" של שני גרמים הנמצאים בתנועה יחסית אחד לשני, אי אפשר לקבוע מי במצב של מנוחה, ומי המתנענע, ולא מפני החסרון בידיעתנו עתה, כי אם מפני "טבע" העיניים, ז.א. שבנוגע לשאלה האמורה וכיו"ב, אין למדע כל עמדה, ואדרכה — שולל הוא מענה ברור כהאמור.

ועוד יותר — באם תמצאנה קושיות על סברא אחת, יש דוגמתן גם בנוגע לסברא השניה, וכמבואר בשיטת היחסיות בארוכה.

מהאמור מובן — שבאם יבוא מי שהוא ויאמר שמאידה טעם שיהיה בוחר לקבוע שגרם פלוני עומד והשני סובב סביבו, אי אפשר מנקודת המדע — שתמצא על זה איזה סתירה.

דרך אגב — גם לפני קום שיטה האמורה לא היתה שלילה מוחלטת של שיטת פטולמיס (שהארץ לעולם עומדת והשמש סובב סביבה). כי אם הצהרה ומסקנא שמספר הקושיות על שיטה זו גדול יותר מאשר על השיטה שעל שם קופרניק אבל גם על שיטת קופרניק הקשו כמה "קושיות" ואי הבנות. ואכמ"ל.

נז.

ליקוי המאורות

א. על הפסוק¹ "יהי מארת... והיו לאותות..." מביא רש"י את מאמר חז"ל² "כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם שנאמר³ מאותות

כט, א. מכלילא בא יב, כ (סוף פרשה א').
ועוד.

(1) בראשית א, יד.
(2) ראה חוספתא סוכה פ"ב ה"ז. סוכה

השמים אל תחתו וגר⁴ בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לידאג מן הפורענות".

על הסיבה לכך שהמאורות "לוקין" נאמר בגמרא⁵ "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה על אב ב"ד שמת ואינו נספד כהלכה... ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין על כותבי פלסתר..." — כלומר, ליקוי מאורות תלוי במעשי בני אדם.

ידועה השאלה: ליקויי החמה והלבנה — "מאורות לוקין" — קבועים בטבע הבריאה, באופן שהם מופיעים בזמנים מסויימים, וניתן לחשב מראש מתי יתרחשו. כיצד ניתן, אם כך, לומר ש"בשביל ארבעה דברים חמה לוקה... מאורות לוקין", בעוד אשר זוהי תופעה טבעית הכרחית, שאי אפשר למונעה?⁶

ב. אנשים מסויימים במשך הדורות השתמשו ב"שאלה" זו כ"הוכחה" לכך שלא כל דברי חז"ל, ח"ו, נכונים⁷, ובכך הצדיקו את התנהגותם — אי קיום תורה ומצוות, ח"ו.

שקאי גם על הליקוי שמצד הטבע, שהרי גם באם נטילת הפנס מחושב מראש — ה"ז ישיבה בחושך.

בחסדי דוד לתוספתא שם, שכונת רז"ל היא "שלפעמים יארע הליקוי בזמן שאינו ראוי להיות כפי מהלך הגלגלים, ואז היא ראוי שאינה אלא להורות פורענות בשביל דברים הללו" — אבל (נוסף על קשייות הנ"ל ג"ד, הגה) מתי קרה כזה? והרי הסיבות שבש"ס — "על אב ב"ד כו" — ודאי שאירעו כו"כ פעמים.

(7) להעיר מפיה"מ להרמב"ם סנה' ר"פ חלק ד"ה "הכח השני", שם בהקדמתו ד"ה אחר כן "זה הענין הרביעי".

* ולהעיר, שמפורסם שבעה"ס זה הי' (מוכרח) לווינוחיים רבים עם חכמי א"יה בימיו (כולל — חוכנים מפורסמים), ועיין ב"ב קטז, רע"ב, מנחות סה, רע"ב, בכורות ח, ב, ועוד.

(3) ירמ' י' ב.

(4) ככמה כת"י ורפוסים ליתא "וגר".

(5) סוכה שם, תוספתא שם ה"ו, וראה פרי"א ספ"ז.

(6) ביערות דבש ח"ב דרשה ג' (סו, ד). הובא בענין יוסף לע"י סוכה שם, שהכונה בליקוי המאורות היא לא להליקוי שמוכרח מצד הטבע, כ"א לזה "שיש במאורות... העדר אור, וכמו שמצינו לפעמים כתמים שחורות וכדומה בשמש וידח, וזה אינו תלוי בחשבון וסיבה".

אבל לא זכיתי להבין דבריו: (א) מי יודע עד"ז (הכתמים) — שיהי' סימן בשבילי? (ב) י"א (עתה) שגם כזה יש מחזור טבעי מחושב מראש, (ג) פירוש זה הוא היפך פשטות הענין, וגם היפך כו"כ מראשוני מפרשי הש"ס והמכילתא שם (כולל — אלה דשתקו ולא העירו כלום), הסימן רע הוא "משל... למלך בו"ד... טול פנס מפניהם והושיבם בחושך" (סוכה שם, תוספתא שם ה"ז) — ומוזה מוכן

אך האמת היא, שאי קיום תורה ומצוות איננו נוכח מ"שאלות שכליות" אלא מ"חיאכון" של מידות האדם, והשאלות באות רק כתירוץ להצדקת התנהגותו הכלתיהוגנת. לפיכך די להם בשאלה כזאת, שבעינין קל רואים, שאין בה ממש, כפי שיוסבר להלן.

חכמי ישראל ידעו חישובי ליקוי המאורות

ג. כדי להבין זאת יש להקדים את הדברים הבאים:

הכל מודים, שבתקופת התנאים והאמוראים כבר היה החשבון של מועדי ליקויי חמה ולבנה מפורסם בין חכמי האומות, וכל הבקי בדברי ימי ישראל (מן הסיפורים המובאים בדברי חז"ל, ובאופן מפורט — מספרי דברי הימים ההם) יודע, שחכמי אומות העולם היו במגע הדוק ביותר, כענייני חכמה ומדע, עם חכמי ישראל, ואף התנהלו ביניהם ויכוחים בחכמות שונות⁸ ואף בחכמת התכונה⁹.

כך, שאף אם יתעקשו ויסרבו לקבל, שבענייני מדע¹⁰ וחישובים במדע התכונה היה לחכמי ישראל ידע ברוך¹¹, ובאמצעותם¹² עבר הידע לחכמי הגויים, הרי דבר ודאי הוא, שעליו אי-אפשר להתווכח, שכאשר היו החישובים על ליקויי חמה ולבנה ידועים לחכמי הגויים, הם היו ידועים בודאי גם לחכמי ישראל¹³ באמצעות קשריהם לחכמי הגויים, במיוחד כאשר מדובר בחכמת התכונה, שהידיעות בה נוגעות למצות קידוש החודש¹⁴.

כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. ור"א שהיא במנין המצות (ראה סמ"ג מ"ע מז. סהמ"צ להרמב"ם שרש ב').

(12) ראה ספר העבור לראב"ח הנשיא מאמר ב' שער ב' בסופו. ועוד.

(13) ראה פדר"א שם. וראה מאירי שבת שם: מצוה על האדם.. ושיחשב בתקופות ומזלות מפני שחכמה זו מפארה בידיעת אותו השמים ולקות החאורות בלי שום שגיאה. וראה יסוד עולם מאמר ג' פ"ז בסופו.

(14) ראה רמב"ם הל' קד"ה ספ"ז.

(8) ראה בכורות ה. ב. ובכ"מ.

(9) ראה פסחים צד. ב. ועוד.

(10) ראה אנציקלופדי תלמודית ע'.

חכמות חיצוניות (ע' נח), וש"נ.

(11) כמבואר בספרים הרנים בענין

העבור כו'. וראה רמב"ם הל' קד"ה

ספ"ז (ועוד) שחכמה זו כבר היתה כתובה

בספרים ע"י חכמי ישראל בימי הנביאים

מבני יששכר אלא שלא הגיעו אלינו (וראה

שם פ"א ה"ו. פ"א ה"גד). וראה תרגום

לדה"א יב. לב. ועוד. ועיין שבת (עה. א):

שחצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות..

לפיכך ברור, שמאמר חז"ל, שליקויי חמה ולבנה הם סימן רע וכו', ובאים "בשביל ארבעה דברים", אינו יכול לעמוד בסתירה לעובדה שהליקוי קבוע בחוקי הטבע.

ד. לכאורה, ניתן היה לומר¹⁵, שהדברים על "כשהמאורות לוקין סימן..." אינם מוסכים על עצם הליקוי, אלא על ראייתו, שהרי הקב"ה מראה ליהודי "סימן רע" בכוונה להחזירהו בחשוכה¹⁶ ולפיכך חייב הוא לראות את הסימן.

לפי זה תתורץ השאלה שלעיל: לפי חוקי הטבע קבוע והכרחי רק עצם הליקוי, אך אין הכרח בראייתו, שהרי ייתכן שיהיו עננים וכדומה, שיסתירו את הליקוי.

פרט זה, ראיית הליקוי, תלוי במעשי בני אדם: כאשר קיימים "ארבעה דברים" הללו, מופיע "סימן רע" ע"י ראיית הליקוי, וכאשר ההתנהגות היא כראוי, ישנם עננים המסתירים את הליקוי, ואין כאן "סימן רע".

הסימן בעצם הליקוי לא בראייתו

ה. אך הסבר זה איננו מתקבל, מפני שמלשון חז"ל

אבל ראה מאמר שני המאורות (להרה"ח וכו' הר"א (מהאמיל)) יא, ב בהגה"ה — ד"ע"פ דרך זה א"א לתרץ בענין ליקוי המאורות כו". עיי"ש. ולהעיר מהידוע (ראה להלן סימן סז אות ה') ובהערה 25 וש"נ) דאם הדיעה שלמעלה באה בדבור ה"ז מכריחה את הבחירה (שלכן "צדיק ורשע לא קאמר") — וכש"כ בנר"ד לכאורה, שהמדובר בקביעת סדו בטבע הבריאה, ובל"ה השל"ה "עשה.. מעשה וברא בריאתו". (16) ראה כנוד"ד — ס' חסידים סי' סו, רל (ושם: ואם אדם רואה כו'), הובא כמג"א אר"ח ר"ס תקפ. באר היטב שם שתקע"א סוסק"א.

(15) ראה של"ה פ' נח (עדר, ב בהגה"ה) בשם הרמ"א — לענין הקשת, וראה שם בשם "חכם מופלג" — לענין קשת וליקויים. וראה אה"ח נח תרמח, א ואילך. בשל"ה שם מתורץ ד"ה' צופה הקב"ה ומביט בכל הדורות וברא.. שיהיו לקוי בעת שראוי ללקות מפני חטא' הנ"ל. ואל תבהל.. כבר גלוי וידוע כל החטאים שיהיו וע"ז עשה הקב"ה מעשה וברא בריאתו א"כ.. שהחטאים האלה הם הכרחיים.. כבר הארכתי בזה כו' [ויומתק ע"פ המבואר (תו"ח תולדות יג, א ואילך) כענין "נורא עלילה על בני אדם" — שגם החטאים הם ע"פ השגחה כו' (ראה לקו"ש ח"ה ע' 65 ואילך, וש"נ)] —

"כשהמאורות לוקין", מוכן, שהסימן הרע הוא בעצם הליקוי, ולא בראייתו.

לפיכך מחלקת הגמרא¹⁷ (בברייחא) בין ישראל לגויים: "בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה". ההסבר לכך הוא, שכיון שישראל דומים ללבנה ועובדי כוכבים לחמה¹⁸, גורם הפגם — הליקוי בהתנהגותם לליקוי בחמה ובלבנה. הליקוי (הפגם) של החמה והלבנה נובע מן הפגם בהתנהגותם של הגויים ושל ישראל.

מכך מוכן, שכאשר מצבם של ישראל מושלם, אין צריך להיות כלל פגם וליקוי בלבנה (ולא שהליקוי קיים, אך אין הוא נראה).

(זאת בנוסף לכך, שישנם מספר מקומות שבהם כמעט ואינם קיימים עננים, כבארץ מצרים שאין בה עננים, ולפיכך אין בה גשמים¹⁹).

ו. ההסבר לכך בפשטות הוא²⁰:

פירושו של המאמר "כשהמאורות לוקין סימן רע..." וזאת "בשביל ארבעה דברים..." הוא, שכאשר מגיע ליקוי מאורות זהו סימן שבזמן זה שולט מול רע (כפי שמוצאים במספר מאמרי חז"ל²¹ על זמנים מסויימים שבהם ריע מוליה וכדומה) — זהו זמן המועד לפורענויות, ולכן מענישים אז יותר על "ארבעה דברים";

לפיכך "בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכים לידאג מן

(17) מקומות שנשמנו לעיל הערה 2.
(18) ראה בארוכה אה"ת בראשית ד"ה
ריאמר לו יהונתן וביאורו.
(19) פרש"י ר"פ מקץ, ויגש מז, י. וארא
ז, י. סוטה יג, א ד"ה כדי. ועוד. —
דוחק לתרוץ וכאשר ישראל עושין רצונו
של הקב"ה עושה הקב"ה נס ומביא עננים
כר.
(20) ראה עד"ז עין יעקב לע"ז סוכה

שם. ערוך לגר סוכה שם. ביאור לר"ב
דיסקין (שנדפס בסדר מדרש תנאים —
ווילנא תקצ"ט) לפדר"א ספ"ז. מאמר שני
המאורות שם (בריש העמוד). ועיי"ש
בהמשך דבריו ע"ד התסידות.
(21) ראה לדוגמא: שבת קכט, ב. קנו.
א. תענית כט, א ואילך. שרע יריד סקע"ט
ס"ב. זח"ג נח, סע"א ואילך. רלד, א. שם
רע"מ רפא, ב ועוד.

הפורענות²² שהרי אין על מה להעניש.

לפי זה אין מקום לשאלה על כך שליקויי חמה ולבנה באים בזמנים קבועים כהתאם לחוקי הטבע, מפני שלפי ההסבר הזה הליקוי איננו תוצאה של מעשי בני אדם, אלא סימן לזמן פורעניות שבו מענישים על ארבעת הדברים הנ"ל, וזמנים אלו (של מזל רע) ו"סימניהם" אכן קבועים בסדר הבריאה ובטבע (בדומה לזמנים שמונה הגמרא במסכת שבת²³: "האי מאן ד(נולד) בחד... יהי...", ועוד).

ז. אך עדיין נדרש הסבר:

הגמרא²⁴ מבחינה בין יהודים לעובדי כוכבים: "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו... מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה — עובדי כוכבים יחתו ואין ישראל יחתו". מכך מוכן, שכאותו מצב שבו ישראל "אל יחתו", כאשר "עושין רצונו של מקום", גם אז הגוים "יחתו";

יש, איפוא, להבין: אם ב"סימן רע" הכוונה היא לזמן שבו מענישים במיוחד על אי־הקפדה על ארבעת הדברים הללו, ופירושו של "עושין רצונו של מקום" הוא, שאין עוברים עליהם וממילא אין מענישים עליהם, מדוע, איפוא, "יחתו הגוים", גם אלה שאינם עוברים על רצונו?

ח. ההסבר לכך הוא:

ההשפעה של "מזל" בתקופות מסוימות לגבי התנהגות בני האדם (ולא רק לגבי שכר ועונש) היא, שה"מזל" גורם אצלם נטיה להתנהגויות ומעשים מסוימים, לדוגמא: "אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה"²⁵. אין הכוונה לומר, שביום אי אפשר להצליח בלימוד

24) סוכה שם. ועד"ז במקומות שהובאו לעיל הערה 22.

25) הל' ת"ת לרמב"ם פ"ג הי"ד. לאדה"ז — פ"ד ס"ח.

22) פרש"י שהובא בתחילת השיחה.

וראה סוכה, תוספתא ופרד"א שם. לקמן הערה 34.

23) קנ"א.

התורה²⁶, אלא ש"לילה" הוא זמן המיועד להצלחה כתורה יותר מאשר ביום, שאז יש צורך בעמל רב יותר כדי להצליח.

כך הוא גם לגבי מאמר חז"ל במסכת שבת "האי מאן... יהי...". שטבע האדם ותכונותיו תלויים במזל של הזמן שנולד בו.

אין הכוונה שהמזל משפיע בהכרח על התנהגותו של האדם שנולד בתקופה זו, שהרי "רשות לכל אדם נתונה" להיות צדיק או להיפך²⁷, ולא ייתכן ש"תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו"²⁸, אלא הכוונה היא, שהמזל של תקופה זו יוצר באדם "נטיה קצת"²⁹ לדבר מסויים, אך ע"י יגיעה הוא יכול להתגבר בהתנהגותו על הטבע, ואף לשנותו ולהחליפו*...

ב. לפי זה ניתן לומר, שפירושו של המאמר "כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם", איננו רק שזהו זמן מועד לפרענות, להענשה על התנהגות בלתי רצויה, אלא שזהו זמן שבו מתעוררות בטבעו של האדם נטיות להתנהגות לא טובה, אך עדיין אין הכרח שהאדם אכן יושפע וינהג שלא כראוי, שהרי בכוחו להתגבר על נטיות אלו.

בכך יובן הדיוק שבלשון המשל³⁰ המובא בגמרא על ליקוי חמה: "מלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו והניח פנס לפניו. כעס עליהם ואמר לעבדו טול פנס מפניהם...". כלומר, הענין של "טול פנס..." איננו נעשה על-ידי המלך בעצמו, אלא ע"י "עבדו", כי הליקוי והסימן הרע שבתקופה זו הוא רק מצד הטבע, עבדו של מלך.

ובמאמר "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה..." אין הכוונה שהליקוי בא כתוצאה מהתנהגות שלילית בפועל בארבעה דברים אלו, אלא שכיוון שבזמן זה יש נטיה ל"ארבעה דברים" אלו, לכן המאורות לוקין וכו'.

* ראה שם בגוף השיחה, (לקו"ש ט"ו עמ' 7), אריכות הביאור כזה, המעורבת.

(26) שלכן "מצוה ללמוד ביום ובלילה" (הל' ת"ת שם).
(27) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.
(28) שם ה"ד.
(29) לח"מ שם.
(30) וכערוך לגר שם מפרש ד"עכדר" קאי על הלבנה שמוע אור הפנס (השמש) מעבדיו (יושבי הארץ).

ישראל מעל הטבע

י. לפי האמור לעיל יוכן מדוע דוקא לגבי ישראל נאמר "אל תחתו", ולא לגבי הגויים:

אמנם גם הגויים יכולים להתגבר על נטיות טבעיות שמעורר הזמן, ולהתנהג כראוי, שהרי למרות שאין להם בחירה אמיתית³¹, בכל זאת אין הם נענשים אלא אם הם חוטאים "חצצמן"³², אך למרות זאת, כיון שהם נתונים לשליטת הטבע, דרושים להם עמל ומאמצים מרובים ביותר כדי לבטל את הטבע. לפיכך "יחתו הגויים כהמה", הם יראים מן הנטיות הטבעיות.

ואילו כאשר ישראל מוסיפים כעבודת ה', למעלה מן המדידות וההגבלות של טבעם — עושין רצונו של מקום³³, הרי אז הם נעלים מן הטבע, ומ"אותות השמים", ולפיכך "אין מתיראין מכל אלו":

לא די שהם יכולים להתגבר על הטבע ע"י יגיעה ומאמצים לבטל, אלא שגם מלכתחילה אין הם מתחשבים ב"אותות השמים" — מתחילין בכ' ובד' וכדומה, עד למצב שאין צריך כלל להתחשב בהנהגת הטבע³⁴, מצב של התנהגות ה' עם צדיקים³⁵. (ועמך כולם צדיקים³⁶, שהיא הנהגה ניסית גלויה, למעלה מן הטבע.

כפשטות לשון הכתוב "ומאותות השמים אל תחתו" ולא נזכר כל תנאי*) — כי לכנ"י אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות (תניא פ"א) ועל נשמה האחת דכא"א עלי' נאמר חלק הוי' עמו (אגה"ת פ"ה), גם כשאין עושין רצונו של מקום הם חלק דשם הוי' שלמעלה מהטבע. (35) ע"ד רבי חנינא בן דוסא (ברכות לג, א). וע"ד שצדיק גמור מותר להתגרות כר' (ברכות ז, ב). מגילה ה, ב).

(36) ישע' ס, כא.

* אבל ראה רש"י שם.

(31) שהיא דק בכנ"י (מצד מעלת נשמתם) — כמובן מלקו"ת אמור לח, ב. ועוד.

(32) עיין רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ג. שמונה פרקים שם (בהמשך הפרק).

(33) כידוע (חידושי אגרות מהרש"א ברכות לה, ב. או"ת לה"מ נג, ד. לקו"ת שלח מב, ג. ועוד) דעושין רצונו של מקום הוא ע"י העבודה ד"בכל מאדך". למעלה ממדידה והגבלה.

(34) ע"פ המבואר בפנים יומחק לשון ר' יונתן במכילתא שם "אלו ואלו נתנו לגויס" (ולא הזכיר "עושין רצונו כר'") —

נח.

טבע הקשת — נוצר אחר המבול

א. על הפסוק¹ "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ", שואלים המפרשים²: הקשת היא תופעה טבעית, היא נוצרת כאשר קרני השמש משתקפות באופן מסוים מן העננים. ואם כך, כיצד היא יכולה להוות "אות ברית"? ומתרצים: תופעה טבעית זו, המצאות קרני השמש והעננים במצב מסוים שבו הקרנים נראות כקשת, ברא הקדוש-ברוך הוא לאחר המבול:

לפני המבול היה העולם גשמי יותר, וגם העננים (הנוצרים מ"אד יעלה מן הארץ"³) היו חומריים יותר ולא יכלו לקבל ולהקרין את אור השמש, ולכן לא היתה מציאות של קשת. רק לאחר שהעולם נזדכך יותר, נעשו גם העננים זכים ו"עדינים" יותר, פחות עבים וגסים, עד כדי כך שהם יכולים לשקף ולהקרין את הגוונים של אור השמש.

(כך הם הדברים גם כרוחניות: לפני המבול היה העולם "בשפל המדרגה", עד אשר "לא היה שייך כירור"⁴. ומפני כך היה המבול — "לטהר את הארץ"⁵ בכדי שיהיה עבודה הכירורים⁴).

לפיכך הקשת היא "אות ברית ביני ובין הארץ", כי באמצעותה מתבטאים הטהרה והזיכוך שנתהוו בארץ.

יש להבין: הרי המבול בא "לטהר את הארץ" מפני שבדור המבול "ותשחת הארץ... ותמלא הארץ חמס"⁶.

(1) נח ט, יג.

(2) ראה בפרטיות באזה"ת פרשת נח

(כרך ג') תרמח, א ואילך.

(3) בראשית ב, ו.

(4) סד"ה את קשתי תרגיד. וראה אזה"ת

שם תרנב, סע"א ואילך. פלח הרמון פ' נח

ד"ה את קשתי פ"ג.

(5) ראה גם תו"א ויש פרשת נח (ח).

סע"ג ואילך. י, רע"א.

(6) נח ו, יא.

וכיון ש"גם⁷ את העולם נתן כלבם" (של אדם), גרמו חטאי בני האדם לכך שגם העולם נעשה חומרי וגשמי ביותר⁸, וטומאה זו גרמה לירידת המבול —

ואילו לפי האמור לעיל, שמציאות הקשת נוצרה רק לאחר המבול, כי אז נעשו העננים (והעולם בכלל) זכים יותר — יוצא, שעל-ידי המבול לא רק נדכך העולם מן הטומאה וההשחתה של דור המבול, אלא גם נדכך יותר מאשר היה לפני החטאים של דור המבול, ואפילו יותר מאשר היה בתחילת הבריאה (שהרי אז לא היתה קשת, המצביעה על זיכרון העולם, כדלעיל).

ב. ההסבר לכך הוא:

בתחילת הבריאה לא היתה שלמות העולם בתכונותיו ומציאותו של העולם עצמו, אלא באופן בריאתו ע"י הקדוש־ברוך־הוא — "עולם על מילואו נברא"⁹. בריאת העולם היתה באופן של "על מילואו".

אך יכולתו של העולם להגיע מעצמו לזיכרון נוצרה רק באמצעות המבול¹⁰. הקדוש־ברוך־הוא טבע תכונה חדשה בעולם, שיחא כיכולתו להזדכך ולהתעלות בעצמו.

וזהי הסיבה לכך שדוקא אז נתהוותה (הטבע של) מציאות הקשת: אמנם, הקשת נוצרת מקרני השמש ומן העננים ביחד, אך היווצרותה תלויה בעיקר בעננים — ולא בקרני השמש בבחינת "שמש הוי" שכלעצמן הן פשוטות בצבען — שהרי צבעי הקשת נוצרים דוקא באמצעות העננים המתהווים מן האדים שעולים מן הארץ, והאדים העולים מן הארץ מזוככים עד כדי השתקפות אור השמש באמצעותם.

כט. נח ט, ג) — ע"ד "ע"ה אסור לאכול בשר" (פסחים מט, ב), "מפני שאינו יכול להעלות את הבשר כר", "כי הבשר מגשם" (לקרי' בהעלותך לא, ג. לג. ריש ע"ב. וראה שם תצא לו, ג. ברכה צז, ד. ובכ"מ).

7) קהלת ג, יא. זח"א קצה, ב.
8) אה"ת שם.
9) ראה ב"ד פ"ב, ו. פי"ד, ז.
10) שלכן לא הותר בשר עד אחרי המבול (סנהדרין נט, ב. פרש"י בראשית א,

וכיון שהיכולת לזיכור הארץ מעצמה נתחדשה לאחר המכול, לכן היה דוקא אז הענין של "את קשתי נתתי בענן": הקדוש-ברוך-הוא טבע בענן (הנוצר מן הארץ) את ענין הקשת, כלומר, שה"אד יעלה מן הארץ" יהיה זך ויראה דרכו אור השמש.



נמ.

הנחיתה על הירח — אינה מערערת האמונה

סליחות, תשל"א

בתמהון גדול קראתי השקו"ט במכ"ע וכו' איך "לתרץ הנחיתה על הירח באופן שלא לערער האמונה וההתבוננות בשפלות האדם וכו'". —

וכמובן מתחיל מ"הסתירה המפורשת" דמקרא מלא דיבר הכתוב: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. —

והרי כמה פי' "בשמים" מתחיל מפי' ב"עוף השמים" ועד — "האלקים בשמים ואתה על הארץ" (קהלת ה, א). ולהעיר מתפלת שלמה שבאו שניהם יחד: בהעצר שמים ולא יהי' מטר גו' השמים מכון שכחך גו'.

[בכלל — מלכתחילה אין מקום לקושיא ויגיד עליו רעו: הרים הגבוהים ליעלים סלעים מחסה לשפנים. וכמה כתובים כיו"ב].

"הקושיא" מברכת קידוש הלבנה "וא"י לנגוע בך" —

ושוברה בצדה וקודם לה "הרי אני רוקד כנגדך וא"י (ע"י רקידה זו) לנגוע בך כך לא יוכלו כו'".

המובא בחז"ל כדבר בלתי אפשרי "ע"מ שתעלה לרקיע" — הנה אפילו את"ל דנחיתה על הירח ה"ה, כיון שנאמר ויתן אותם אלקים ברקיע השמים (ועדיין צ"ע בזה) — עדיפא הו"ל להקשות מכו"כ

כתובים. (ולדוגמא איוב לח'לט. והרי באו כנכני ים, יאורי מצרים — ה"ז פלג לשטף תעלה ע"י מעשה בני"א וכו' וכו').

בנוגע לשפלות האדם וכי"ב —

מתמי' ביותר אשר אף אחד מהמתרצים (שראיתי דבריהם בדפוס, או בכתב ובדבור) לא עמד ע"ז אשר בתור חידוש מדעי וכהוספה ב"הבנה מדעית של הבריאה" אין להשוות הנחיתה על הירח (שלא חוללה כל מהפכה מדעית כלל ואפילו לא חידוש מפתיע) לחדירה בתוך האטום שהביאה לערעור ושלימות כמה מיסודי המדע — ויש לה השלכות בנוגע לענין בחירה חפשית, נס וטבע וכו'.

ועד"ז כו"כ "חידושים" שלפני זה.

ועוד ועיקר אשר גם בזה עדיפי הול"ל דאפילו בנוגע לתורה עצמה ודיני' אמר ה' "נצחוני בני" ולא עוד אלא דקא חייך בעת אמירתו (כ"מ נט, ב). ועל כל כגון דא אמר מורה הנבוכים בספרו יד החזקה ריש הל' ע"ז: כימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור כו' האלוקים ברא כוכבים אלו כו' וחלק להם כבוד כו' וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא כו'. ועיי"ש רפ"ב: ולא אחד מכל הנבדלים מהן ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלקים כו'. ומסיימים בטוב.



ס.

"עולמינו זה שמיטה שניה" — ביאורו

ח"י שבט, תשי"ז

בענין השמיטין (ז' אלפי שני) והיובלות המובא בכמה מקומות בספרי קבלה — הנה כן הוא אשר מקודם היו בזה דיעות מחולקות, יש אומרים אשר עולמנו זה — היא שמיטה שני'. ולפני זה ה' ג"כ עולם מלא ושימש ג"כ ז' אלפי שני'. ואחרי עוה"ז יהיו עוד ה' שמיטות של ז' אלפי שני (ס' התמונה הקדמה לתמונה ג'. ועוד). וי"א אשר עולמנו הוא

שמיטה החמישית (הרמ"ק בספר שיעור קומה). אבל בא הארז"ל ופסק ההלכה, אשר קורין אנו לו' אלפים שנים אלו — כס אנו נמצאים — שמיטה שני' בערך עולם דספירות רוחניות שקדמו להם, אבל לא הי' לפני זה עולם גשמי, שמים וארץ גשמים וכו'. וכמו שביארו דבריו בכ"מ ומהם לקוטי תורה להארז"ל פ' קדושים ושער מאמרי רשב"י (לו, א). והובאו דבריו ונתבארו ע"י רבנו הזקן בתורה אור שמות ד"ה ויאמר גר מי שם פה. ובנו אדמו"ר האמצעי בס' תורת חיים ד"ה ויאמר גר לא איש דברים. וכנ"ל זוהי הלכה פסוקה המקובלת על כל המקובלים, וכמו בשאר עניני קבלה.

"בונה עולמות ומחריבן" — אינו כפשוטו

ד' סין, ה'תשט"ז

...דרך אגב, כמה שיש רוצים עתה לפרש מרז"ל בונה עולמות ומחריבן, וכן המובא בזהר ובספרי קבלה אודות אדם קדמון, כפשוטו, היינו שהי' אדם גשמי והיו עולמות גשמיים שנחרבו אח"כ ואחריהם נברא העולם הזה שהוא בן ה'תשט"ז שנה, וכמובא פירוש זה בכמה ספרים וגם בספרי המקובלים הראשונים (כמה מקומות שמדובר בזה צוינו בתורה שלימה בראשית א:ה, ס"ק תכ"ב ואילך).

הנה בעניני קבלה, כמו בכל חלקי התורה, אימתי יש מקום לדיעות חלוקות — קודם שנפסק הדין על פי כללי התורה, אבל לאחר פסק דין כדיעה אחת, הרי, בנוגע למעשה ולפועל, רק דעה זו אמתית היא. והוא הדין בשאלה הנ"ל: עד שבא הארז"ל היתה בזה מחלוקת (וכמובא בספרים המצויינים בתורה שלימה הנ"ל), אבל לאחר שאמר הארז"ל דעתו, שהוא הוא הפוסק האחרון בכגון דא המקובל על כל בני ישראל, הן האשכנזים (רכינו הזקן וגם הגר"א) והן הספרדים, ואמר דעתו ברור דאין הכונה לומר שהי' עולם גשמי כמו עולם הזה דעכשיו כו', כי זה לא הי' אלא דוקא בשמיטה זו לבד, (הובא ג"כ בתורה אור לרכנו הזקן נא, ד; ובתורת חיים שם) — אין לפרש ענינים של מעשה ומציאות (וכמו ענין הבריאה בפועל) כי אם מתאים לדבריו.

פא.

שית אלפי שנין הוי עלמא

י' מ"ח, תשט"ז

בשאלתו מה יענה כשאומרים לו שהמדע כביכול, יש לו הוכחות שהעולם קיים יותר מה'תשט"ו שנה, ואם יש לתרץ זה במרז"ל הידוע שהקב"ה ה' בונה עולמות ומחריכן. — פירוש מרז"ל זה אינו כן, כי הכוונה לעולמות רוחניים, וכמ"ש רבנו הזקן מכתבי הארז"ל בתורה אור פ' שמות (דף ג"א ע"ד). ומה שאומרים שהמדע יש לו הוכחות על הנ"ל, הנה זהו שקר מוחלט, כי אין להמדע כל הוכחה בזה, כי אם השערה בנ"י על יסודות רעונעים. וקשה לבאר זה במכתב באריכות הדרושה, והנקודה בזה היא, שהנמצא בספרי לימוד המדע ע"ד הנ"ל, ע"ד קיום העולם כמה אלפים מיליונים שנה וכו' מבססים הם השערה זו כדלהלן:

כיון ש(בתנאים הקיימים היום, חום ולחץ האוויר, תנועת הרוחות, כמות החמרים השונים הנמצאים על פני האדמה וכו' וכו', הנה) דרוש לכל מאה אמה גובה דהחול המתקבץ על שפת הנהר, מספר מסוים של שנים, וכיון שנמצאים הרים מחול זה עצמו שהם בגובה כמה מילים, הנה (את"ל שגם הם נקבצו מגרגירי חול ועל יד נהר כגון זה, והתנאים הנ"ל לא נשתנו במשך כל האלפי שנים, הרי) צריך לזה כך וכך שנים, וחשבון זה מגיע הרבה יותר מן ה'תשט"ו.

אבל כששואלים, מאין נתהוו גרגירי החול, אין בידם לענות, וכששואלים אצלם — כמו שאצ"ל שנתהוו גרגירי חול במישור הרי אפשר לומר שנתהוו ההרים בבת אחת, ג"כ אין בידם לענות על זה, וכששואלים אצלם מנין להם שלפני חמשה אלפים שנה היו כל התנאים, דהמים והרוחות והנהר וכו' ממש כמו שהם עכשיו, הרי גם על זה אין כפיהם מענה. וכששואלים אותם נוסף על זה, את"ל שהוכחה שלהם מדעית, הרי איך אפשר שתוצאות החקירה דמשך קיום העולם ע"פ המדע דתכונה, ע"פ המדע של חקר עתיקות (ארכעלאגיע), ע"פ המדע דחקר מבנה כדור הארץ (געאלאגיע) וע"פ המדע דראדיא — סותרות אחת לרעותה וזמן הקצצה אל הקצצה, היינו — ולדוגמא — מסקנא אחת

שאי אפשר להיות יותר מחצי בליון שנה ומסקנא שני שאי אפשר —
פחות משני בליון שנה, וכיו"ב?

והרי סתירות אלו — הוכחה ברורה הן שאין כל חקירות אלו אלא
השערות בניוית באויר. ואכמ"ל.



י"ד מנ"א, חש"ט

ע"פ המקובל והמסורת נמצאים אנו בשנת ה'תשי"ט מבריאת
העולם, ואין יתאים ל"ספירת המדעים".

המענה בקיצור ע"ז: כל המדעים אפ"י אלו שכביכול נקראים
מדעים מדויקים, מיוסדים הם על הנחות שאין עליהם כל יסוד, כ"א
הסכם בלבד, במדה הכי גדולה, כן הוא בהנוגע לענין המדע, דחקירת
דברי ימי התפתחות האדמה. ומההנחות בו: באם נסכים שחוקי הטבע לא
נשתנו כלל וכלל וכמו שהם עתה בשנת ה'תשי"ט כן היו כל זמן המצאם
בעולם, בלי שום שינוי, באם נסכים שלחץ האויר וגודל החום וכמות
הרדיום ועוד כמה מאות ואלפים ענינים בארץ היו לפ"ע כמו שהם עתה,
ועוד ועוד כמה הסכמות שאין עליהם כל ראיה, והעיקר — באם נניח
שבריאת העולם אי אפשר שתהי' באופן מסודר ומפותח כ"א דוקא
כריאת כמה אטומים שלאחרי הכריאה צריכים להתחבר אחד להשני,
וחבור זה אפשרי רק באופן וקצב דעתה שלא נשתנו כלל וכלל ואפילו
כשהי' העולם תוהו ובוהו, אזי דרוש מספר שנים כך וכך עד שיצא
העולם מגדר תוהו ועד שיעשה חי ומדבר וכו'. ובאם בטל חלק הנחות
האמורות, אזי בטלים כל מסקנות המדעים, ומה מקום כשכל לומר
שא"א להקב"ה לברוא בן אדם כאדם הראשון כמו שהוא — אלא
מוכרח לברוא רק אטומים שיתקבצו אח"כ זה אל זה מעצמם וכו'??

כתבתי כל הנ"ל בכדי לפייס את דעתו, אבל כנ"ל לא זו הדרך ולא
זו השיטה בקושיות כי אם ילמוד תורה ויקיים מצוות, ואז יצליח
בעניניו בכלל ובהכנת והשגת השקפת עולם בפרט.

...הוכחה עד כמה ספירת המדעים אינה מבוססת — המסקנות
בוה — במספר השנים — של מדעים שונים (גיאולוגי, תכונה, חקר

פעילות־ידיא ועוד) טותרות זו את זו. ונלאו חוקרי המדעים למצוא תירוץ לסתירה זו.

סב.

סתירת ה"ראיה" מאור הכוכבים

א' סיון, תשט"ז

במענה על מכתבו מכ"ה אייר, נעם לי לקרות בו אשר כמה ספיקות שהיו לו, חוסלו, וכמבואר בספרים הק' אשר ספ"ק בגימט' עמל"ק הכוונה לקליפת עמלק, שבדוגמת עמלק כפשוטו ענינו שאף שהאמבטי רותחת קופץ לתוכה, ובלבד לקרר את בני ישראל וכמ"ש אשר קרך [עיין במדרש תנחומא שם], ומזה בנין אב לכל הספיקות שמזכיר אשר מקורם כפי האמור וד"ל.

כמ"ש אשר קרא בספרי התוכנים ע"ד כוכבים שקרן האור משם צריך ללכת הרבה יותר משית אלפי שנין עד שיגיע לארץ, ומקשה איך יתאים עם המובא בתוה"ק שנמצאים אנו בשנת ה'תשט"ז לבריאה.

הנה אפילו את"ל שחשכון הנ"ל ע"ד מרחק הכוכב — אמיתי הוא (כי גם בזה יש חילוקי דיעות בין התוכנים) אין מזה קושיא לתאריך הבריאה, שהרי כמו שנבראו הכוכבים נבראו ג"כ קרני האור, וכמו שיכול השי"ת לברוא כוכב שרק אז ואח"כ יתחיל להאיר, כן אפשרי שיברא הכוכב ביחד עם קרני האור היוצאים ממנו. וכפרט ע"פ הנאמר בפרשה ראשונה שכתורתנו ויהי בקר יום אחד, ו"הי מאורות" אך ביום הרביעי, היינו שהיתה מציאות אור בקר קודם תליית המאורות ברקיע השמים.

פג.

שְׁלִילַת תּוֹרַת הַהִתְפַּתְחוּת

כ"ז טבת, ה'תשי"ג

בנוגע למ"ש ע"ד השקפת התורה והיהדות המסורתית על תורת ההתפתחות. וכנראה שכוונתו לשיטה שמיסדה דארווין (או אפשר גם לשיטת לאמארק שהיא שיטת התפתחות בדילוג, שלא כשיטה הא').

השקפת התורה ברורה היא, כי אחד הטעמים למצוות שכיתה ביום השביעי בכל שבוע ושבוע הוא "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש". מזה מובן שששת ימי הבריאה הם ימים כפשוטם, ולא כאותם שרוצים לפרש שהכונה לשש תקופות. וכן מוכח ג"כ בכמה מקומות בדברי רז"ל, אשר ששת ימי בראשית היו ימים של כ"ד שעה כל אחד (ראה פרקי דרבי אליעזר פ"ג ואילך; מדרש רבה בראשית; סנהדרין לח, ב, ובכמה מקומות).

ב) בהסיפור ע"ד הבריאה נתפרש ג"כ סדר הבריאה, אותם הנבראים ביום שלישי, רביעי, חמישי ושישי, היינו שהמינים נבראו כל אחד ואחד בפני עצמו. וכפשוטו של מקרא, אשר הארץ הוציאה צמחים דגים ותניינים עופות חיות ובהמות, ואח"כ נברא האדם, ולא שנתפתחו זה מזה.

הערה: ידועים הפי' שנמצאו באיזה ספרים, ובפרט במאמר אור החיים שמזכיר במכתבו, שיש לקשרם עם שיטת ההתפתחות. אבל המעיין בספרים ומאמרים אלה יראה, שכתובים הם לא מתוך הכרה פנימית בחיוב השיטה, אלא לשם מטרה מכוונת שמוצאים אנו בספרות ההצטרקות (אפולוגיטית), שרצו להראות לאומות העולם שיש למצוא דעתם ושיטתם אפילו בכתבי הקדש ובחז"ל. הכותבים עצמם הכירו שאין זה אלא תירוץ דחוק ביותר ותירוץ מתוך אונס והכרח, אלא שראו את עצמם מוכרחים לכתוב ככה כדי להיטיב השקפת ויחס "העולם" לתורתנו הק' — הגם שהכירו בעצמם שאין זה הפירוש האמתי. ומי לנו גדול מהרמב"ם, אשר עליו אמרו גדולי ישראל "ממשה ועד משה לא קם כמשה". הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים

אשר במורה נבוכים, ובפרט טעמי המצוות, לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה. ועל דרך זה הוא אצל כמה מחוקרי ישראל החרדים כימי הבינים ובימינו, אשר חושבים שיש לקדש את השם על ידי עיקום פירוש דברי חז"ל כדי להתאימם להשיטות ה"מדעיות", כיון שעל ידי זה תרום קרנם בעיני כמה חוגים מבני ישראל וגם מאומות העולם.

עוד דוגמא כזה: ידוע כמה נחלבטו איזה מגדולי ישראל איך להתאים פירושם הפשוט של הכתובים המורים על מהלך השמש והירח, והארץ לעולם עומדת, עם שיטת קופרניקוס שמשך זמן אמרו שזהו האמת המוחלטת, עד שבאה שיטת היחסיות של איינשטיין והוכיחה (ומובן שזהו הוכחה לפי מצב הידיעה עתה) שמנקודת מבט המדע אי אפשר להוכיח כשום אופן, כיחס שבין הכוכבים והארץ, מי העומד ומי המסובב, ובמילא יתכן גם כן שהארץ עומדת והכוכבים סובבים אותה ואין כל צורך להוציא הכתובים מידי פשוטם ולעקמם על ידי קישורים ודיחוקים, וכן בנוגע לדברי חז"ל שיש להכניס כפשוטם.

ג) בנוגע לעצם שיטת ההתפתחות — ידועה גישת המדע ביצירת איזו שיטה, אשר הכרח השיטה צריך להיות נובע מהנחיצות לתרץ תופעות וענינים מוקשים הנראים במציאות, והשיטה צריכה להיות מבוססת על יסודות הלקוחים מהטבע והחוש. כמלים אחרות, שיטה מדעית תכליתה לפרש תופעה קשה־הבנה על ידי ענינים וביאורים בהוכחות מהטבע גופא — שיעשו תופעה זו לפשוטה יותר. ואחת הדרישות הראשונות משיטה מדעית היא — שאפשר לבחון בטבע את המסקנות שלה אם מתאימות הן או לא.

והוא הדין בנידון דידן: היו מי שהקשו איך נבראו ומאין באו כמה וכמה סוגים ומינים שישנם בטבע, הן בדומם, הן בצומח, הן בחי והן במין האדם, וסברו להסיר גודל קושיא על ידי שיטה שעל פי לא היו בתחילה אלא יצורים פשוטים ביותר, ומהם נתפתחו במשך הזמנים יצורים מורכבים ומסובכים יותר ויותר, עד שמההתחלה הראשונה של יצור בעל תא אחד נתפתחו החיות הגבוהות, ומין האדם בתוכם. והנה, כדי שתוכל שיטה זו להקרא בשם "מדעית" צריכה להתאים ולמלא כמה תנאים, ומהם, כנ"ל:

(1) ההתפתחות מיצור פשוט ליצור מורכב ומסובך צריכה להיות

תופעה מצוי' בטבע, ועכ"פ צריך שיהי' מי שהוא איש נאמן, שיעיד שראה תופעה זו איזה פעמים.

אבל עובדא ידועה לכל, שאין אף עדות נאמנה אחת ממני שהוא שראו התפתחות מין יצור אחד ממין אחר. מה שראו, ואפילו מה שמספר דארוין בעצמו בספרו המפורסם, הוא רק שינויים קלים באיזה איברים, וגם שמצאו שלדי ברואים מתים והדומים למין אחד הנמצא בחיים, ואמרו בדעתם שהשערה נכונה היא לומר שמין אחד התפתח מחברו, והוא הדבר במיני היונים ומין הסוס שעליהם נשענת שיטת ההתפתחות ביותר.

(2) המצב והתיאור על פי שיטת ההתפתחות צריך להיות יותר מוכן ויותר פשוט מאשר האמונה שהכל נברא — יש מאין.

אבל אין כל הוכחה בטבע לומר שנקל יותר הוא שיצור פשוט יהפך סוּרִיס לאדם — מאשר שהאדם יברא מאין ליש. או, כמלים אחרות: הביאור אשר קבוצת אטומים ומוליקולא נתאחדו בבת אחת באופן כזה שהיו מציאות אדם אינה מוקשה יותר מאשר לומר שקבוצת תאים פשוטים אשר עבר עליהם שני בתנאי "חיים" נשתנו במשך הזמן לאיברים שונים בתכלית אחד מחברו כמו המוח שכראש, גלגל העין ועקב הרגל.

(ד) ישנם כמה יצורים, הן במין הצמחים והן במין החי הנמוכים, שמשך חייהם הוא קצר ביותר, ובמילא יכול האדם לבחון מהלך השנוי בגופם במשך כמה וכמה דורות שלהם. כן ביד האדם הבוחן לשנות תנאי חייהם במדה גדולה ביותר. ולמרות כל זה לא עלה ביד אנשי המדע עד עתה לפתח מין אחד מחברו, וההישג שלהם הוא רק כזה ששינוי תכונת הצמח או החי במדה ידועה או שהרכיבו שני מינים ונולד מין ממוצע, אבל לא התפתחות ממין של מדרגה נמוכה למין של מדרגה גבוהה יותר.

(ה) ידוע החוק שנתקבל על כל אנשי המדע והוא ה"נצחיות" כביכול של החומר, או, מתאים למסקנות היותר אחרונות של המדע, "נצחיות" סכום הכולל של החומר והאנרגיא, ואם כן, על פי חוק זה, הנה כל האטומים והחלקים שלהם נמצאו כבר בתחילת הבריאה (או שנמצאו לנצח, כפי דעת האפיקורסים). ולפי שיטת ההתפתחות צריך

לומר שמתחילה היו כבר כל האטומים, אלא שהיו מפוזרים ואחר כך נתקבצו אחד לאחד באופנים שונים ומזרחים ובתנאים מיוחדים, אשר על פי חשבון הסטטיסטיקה והפרובאביליטי, האפשרויות שימצאו תנאים מתאימים כל כך וכולם בבית אחת — היא רחוקה עד למאד; ולא עוד, אלא שלפי שיטה זו הכרח לומר שנמצאו תנאים אלו (שמנקודת מבט המדע כמעט שאי אפשריים הם) במשך מליונים ומיליארדים שנה, והכל הי' הולך בכיוון אחד, היינו התפתחות מן הנמוך אל הגבוה והמפותח יותר.

לאידך גיסא, מנקודת מבט המאמין, שהקב"ה ברא את כל מספר האטומים הנמצאים בעולם מאין ליש, לא יקשה בעיניו לומר שביכולת הכורא לברוא לא רק יצור בעל תא פשוט, אלא גם יצור בעל מליוני תאים שונים בבית אחת.

הערה: יש מאמינים אוחזים בשיטת ההתפתחות, כי בלעדה קשה בעינם:

למה הי' לו להקב"ה לברוא כל כך הרבה מינים שונים שאין הם רואים בהם תועלת וכו' וכו'.

אבל אין קושי' זו סרה על ידי שיטת ההתפתחות, כיון שע"פ תורה גם חוקי הטבע הם כרצון הקב"ה, ואם כן יקשה מהי התועלת בחוקי טבע כאלה שנסכיחם ונבראו כמה מינים שלפי הבנת המקשים אין בהם תועלת וכו'.

(ו) נמצאו עוד כמה קושיות ואי־הבנה בתכלית בשיטת ההתפתחות גופא, וגם כמה מאנשי המדע חולקים עלי'. וראה לדוגמא ספרי פליישמאן ושינדעוואלף ... אשר בהם ימצא בקורת חריפה על שיטה זו. כן בטח ידוע לו אשר בשיטת ההתפתחות עצמה יש כמה סתירות. וכמו כנוגע לחשבון קיום כדור הארץ. לדוגמא: החשבון על פי כמות המלח שבים אוקינוס, החשבון על פי כמות ה־רדיום, העופרת והאורניום במקום מסוים, החשבון על פי מצב השמש עתה, החשבון על פי השרידים ושכבות האדמה, במקומות שונים, זו על גבי זו, — הנה תוצאות חשבונית אלו הן בניגוד בתכלית אחד לרעהו.

(ז) וזאת להעיר אשר גם אם יבוא מי ויאמר שאפשר שיתפתח עתה

מין אחד מחברו וראה זה בעיניו, אין בזה כל סתירה לדת ולאמונתנו (אף שכנ"ל זוהי תופעה מוזרה ונפלאה שאין לאיש מדעי לקבלה עד שיביאו ראיות חותכות שאמת כן הדבר), ומה שאמרתי לעיל הוא רק זה, שסדר הבריאה בפועל ה' כפי שמסופר בתורתנו הק', היינו שבים שלישי ה' — חדשא הארץ דשא ג' עץ עושה פרי לחינהו, היינו כל מין ומין בפני עצמו, כמאמר רז"ל (חולין דף ס, ב) וכל זה נברא במשך י"ב שעות של יום השלישי, ועל דרך זה היתה בריאת (או תליה) מאורות השמים והכוכבים כיום הרביעי, בריאת הדגים והעופות כיום החמישי, ובהמות וחיות ומין האדם כיום הששי.



י"ח בטבת, ה'תשכ"ב

...נוכל עתה לסכם את החולשות וחוסר התוחלת, של כל התאוריות המדעיות כביכול, בנוגע למוצאו ואורך ימיו של התבל:

(א) תאוריות אלו הועלו על סמך נתונים שנצפו במשך תקופת זמן קצרה יחסית, של מספר עשרות שנים ועל כל פנים לא יותר משתי מאות שנים.

(ב) על יסוד טווח קטן יחסית של נתונים ידועים (ידיעה לא מושלמת כלל), מעיזים אנשי המדע לכנות תאוריות בשיטת האקסטרפולציה החלשה, ועוד מן התוצאה אל הסבה, המשתרעות על פני אלפי (ולדעתם מיליוני וביליוני) שנים!

(ג) בהציעם תאוריות כאלו הם מתעלמים בקלות ראש מגורמים המקובלים על כל אנשי המדע, והם — שבתקופה ההתחלתית של "לידת" העולם היו תנאי הטמפרטורה, הלחץ האטמוספרי, הרדיר-אקטיביות וגורמים מהפכניים רבים אחרים, שונים לחלוטין מאלו הקיימים במצב הנוכחי של העולם.

(ד) ישנה אחדות דעים במדע, שחייבים היו להיות הרבה יסודות רדיר-אקטיביים בשלב ההתחלתי, אשר אינם קיימים עוד, או קיימים בכמויות מזעריות; אחדים מאלו — יסודות שעצמתם הקטקליסטית (מהפכנית, הרסנית), אפילו בכמויות מזעריות, ידועה היטב.

ה) יצירת העולם, לפי תאוריות אלו, התחילה בתהליך של התחברות אטומים בודדים או של חלקי האטום, צבירתם והתגבשותם, בתהליכים, ותוך שינויים בלתי מוכרים לחלוטין.

בקצור: מכל התאוריות ה"מדעיות" הרופפות, הרי אלו העוסקות במוצא התכל ובקביעת גילה הנן (כפי שמודים אנשי המדע עצמם) החלשות שבכולן.

לא פלא הוא (וזו אמנם אחת ההכחשות הכרוורות של תאוריות אלו) שהתאוריות ה"מדעיות" השונות ביחס לגיל העולם, לא רק שהן אינן מתיישבות אחת עם זולתה, אלא אחדות מהן נוגדות ואף שוללות זו את זו, כאשר הגיל המקסימלי של תאוריה אחת, הוא פחות מן הגיל המינימלי של האחרת.

אם יקבל מאן דהוא תאוריה כזאת ללא בקורת, יכול הדבר להוביל אותו לחשיבה מועטית ולמסקנות בלתי מבוססות כלל. נתבונן למשל בתאוריה ההתפתחותית של מוצא העולם, המבוססת על ההנחה שהעולם התפתח מתוך חלקיקים אטומיים ותת־אטומיים קיימים, אשר בדרך של תהליך התפתחותי התחברו כדי להוות את העולם הפיסי, אשר עליו התפתחו, איכשהו, חיים אורגניים, גם זה בתהליך התפתחותי, עד שהופיע "הומוספינס" (האדם). קשה להבין למה נכון האדם לקבל ללא היסוס את בריאתם של חלקיקים אטומיים ותת־אטומיים באופן אשר הכל מודים כי אינו נודע ואינו מושג, אבל יסרב לקבל את בריאתם של כוכבי לכת, או אורגניזמים, או יצור אנושי, כפי שאנו מכירים אותם קיימים.

גם הטענה של מציאת מאובנים, בשום אופן אינה הוכחה החלטית לקדמות כדור הארץ, מן הסבות דלהלן:

א) לאור התנאים הבלתי נודעים אשר שררו בתקופה "הפרה־היסטורית", תנאי לחץ אטמוספרי, טמפרטורות, רדיו־אקטיביות, קטליזטורים (מזרזים) בלתי ידועים וכו' וכו', כפי שהוזכר לעיל, ז.א. תנאים אשר יכלו לגרום לריאקציות ושינויים בעלי אופי וקצב שונים לחלוטין, מאלו הידועים בתהליכי הטבע הקצובים של היום — אי אפשר להוציא מכלל אפשרות שדינוזאורים היו קיימים לפני 5722 שנה

ונתאבנו בקטקליזם (מהפכות) טבע אדירות במשך מספר שנים, ולא במשך מיליוני שנים. מכיון שאין בידינו אמצעי מדידה מתקבלים על הדעת, או קני מדה לחישובים כאותם תנאים בלתי ידועים.

(ב) גם אם נניח שמשך הזמן שנותנת התורה לגיל העולם, הנו קצר מדי בשביל תהליך ההתאבנות (אם כי איני רואה איך אפשר לקבוע זאת בודאות), עדיין נוכל לקבל בקלות את האפשרות שאלקים ברא מאובנים כתבניתם, עצמות או שלדים (מסכות הידרועות לו), בדיוק כפי שיכול היה לברוא אורגניזמים חיים, אדם כשלמותו, ומוצרים מוגמרים כמו נפט, פחם, או יהלומים, ללא שום תהליך התפתחותי.

ומה שנוגע לשאלה אם נכון הדבר כבסעיף ב' דלעיל, לשם מה היה הקב"ה צריך לברוא מאובנים בכלל? התשובה פשוטה היא: אין אנו יכולים לדעת את הסבה מדוע העדיף הקב"ה אופן כזה של בריאה על פני אופן אחר, וככל תאוריה של בריאה שנקבל, תמיד תשאר שאלה זו ללא מענה. השאלה — "למה לברוא מאובן?" אין לה יותר משמעות מאשר לשאלה "למה לברוא אטום?" ובדאי שאין שאלה כזאת יכולה לשמש טענה, ועוד פחות מזה — יסוד הגיוני לתאוריית ההתפתחות.

מהו היסוד המדעי, עליו מבוסס תיאור תהליך הבריאה כהתפתחותי בלבד, והגבלת התחלתה בחלקיקים אטומיים ותת אטומיים? והכיצד יתכן לשלול את אפשרות הבריאה, כפי שהיא מבוארת בתורה, על ידי תיאוריה זו מרובת הפרצות הבלתי מוסברות ומלאת הסיכוכים? והרי כאשר מקבלים אנו את האמור בתורה — מסתדר הכל בדיוק לפי התכנית, וכל שקלא וטריא בדבר מוצא העולם וגילו, נעשית מיותרת וחסרת כל חשיבות.

ואם ישאל השואל — כבואו לדחות את סיפור הבריאה כמבואר במקרא — וכי למה היה לו לברוא לברוא תבל ומלואה בשכלולם? וכי לא די לו בכך, אילו ברא מספר מספיק של אטומים ותת אטומים בעלי כח התחברות והתפתחות, כדי שיתפתח הסדר הקוסמי הנוכחי?

בודאי שאין שאלה כזו מהווה בסיס ויסוד, להטלת ספק בהאמור בתורה. האבסורד שבטיעון זה, בולט עוד יותר, כאשר הוא משמש יסוד לתאוריה קלושה, כאילו היתה מבוססת על הוכחות יציבות, שאין עליהם פירכא, והמבטלות כל אפשרות אחרת.

אפשר לשאול, בצורה הפוכה, אם התאוריות המנסות להסביר את מוצא העולם וגילו רופפות כל כך, כיצד קרה שהן הועלו מלכתחילה? התשובה לכך פשוטה: זהו טבעו של האדם לחפש הסבר לכל הסובב אותו; וכל תאוריה, אף ה"מרחיקה עדותה", טובה מלא כלום, לפחות עד שנמצא הסבר טוב יותר.

יכול אדם לשאול: בהעדר תאוריה הגיונית אחרת, מדוע אינה מתקבלת ע"י מדענים אלה, פרשת הבריאה כפי שהיא כתובה בתורה? גם לשאלה זו התשובה היא: הטבע האנושי. זוהי אמביציה אנושית טבעית להמציא ולהיות מקורי.

קבלת האמור בתנ"ך שוללת ממנו את ההזדמנות לגלות בשטח זה את חריפותו האנליטית והאינדוקטיבית. לכן, המדען, המתעלם מן האמור בתנ"ך, צריך להמציא סבות "להצדקת" מעשהו זה, והוא מוצא מחסה בכך שהוא מדרג את האמור בתנ"ך ביחד עם מיתולוגיה עתיקה ופרימיטיבית וכדו', מכיון שאינו יכול להתוכח נגדו על בסיס מדעי.

אם עדיין ננו מוטרד מתאורית ההתפתחות, יכול אני לומר לו, ללא חשש סתירה, שאין אף שמץ הוכחה התומכת בתאוריה זו. להיפך, במשך שנים של מחקר ובדיקה, מאז הועלתה התאוריה לראשונה, נערכו תצפיות במינים של חי וצומח בעלי אורך חיים קצר, במשך אלפי דורות של מינים אלו, ואף על פי כן מעולם לא נקבעה טרנסמוטציה (מעבר) ממין אחד למשנהו, ועל אחת כמה וכמה מצומח לחי. לכן לתאוריה כזאת אין מקום בין אוצר המדעים האמפיריים.

תאורית ההתפתחות, שהזכרה לעיל, אינה עומדת בעימות להאמור בתורה על הבריאה, כי גם אילו הוכחה התאוריה היום, ומוטציות (תמורות) של מינים היו מוכחות בנסויים מעבדתיים, גם אז לא היה זה סותר את אפשרות בריאת העולם כפי שנאמר בתורה, שלא ע"י תהליך ההתפתחות. המטרה העיקרית שתאורית ההתפתחות הוזכרה כאן היתה, כדי להדגים כיצד תאוריה מאד לא מבוססת ובלתי הגיונית מבחינה מדעית, יכולה להוליך שולל את דמיונם של אנשים לא בקורתיים, עד כדי כך שמציעים אותה כהסבר "מדעי" של מיסתורין הבריאה, למרות העובדה שתאורית ההתפתחות בעצמה לא הוכחה כאופן מדעי והיא חסרת כל בסיס מדעי אמיתי.

מיותר לומר שאין זו כוונתי להשמיץ את המדע או להטיל ספק בשיטה המדעית. ברם, המדע אינו יכול לפעול אלא אם כן יניח כמה תיאוריות עבודה או היפותזות, גם אם אין אפשרות לאמת אותן (אם כי תאוריות אחדות מסרכות להיעלם גם לאחר שהמדע סתר אותן או שלל את ביסוסן — תאורית האבולוציה היא דוגמא לזאת), מכיון שלא היתה אפשרות להתקדמות טכנית ללא קבלת מספר "חוקים" פיסקליים, גם אם אין בטחון שה"חוק" יחזור על עצמו. אולם ברצוני להדגיש, כפי שנאמר לעיל, שהמדע עוסק רק בתאוריות ולא בודאיות.

כל המסקנות או ההכללות המדעיות, יכולות להיות סבירות, במדה גדולה או קטנה יותר, בהתאם לאמצעי הוהירות שננקטו כשמוש של החוקים המדעיים הנובעים מן העובדות הנסיוניות, או עם גדול המשתנים הלא-ידועים וכו', כפי שנאמר לעיל. אם יזכור זאת, יזכר כב' בקלות שלא יכול להיות קונפליקט כלל בין תאוריה מדעית כלשהי לבין התורה.

הערותי דלעיל התארכו קצת למעלה מן המתוכנן, אבל עדיין הן קצרות מדי בהשוואה למושגים הלא נכונים והכלכול השורר במוחות רבים. ועוד, הערותי בהכרח הוגבלו להערות כלליות, כי מכתב אינו האמצעי המתאים ביותר לפירוט נרחב. אם יש לכב' שאלות נוספות, אל נא יהסס לכתוב אלי.

ואסיים בענין שנגענו בו בשיחתנו:

מצות הנחת תפלין בכל יום חול, על היד כנגד הלב, ועל הראש משכן המוחין, מראה, בין השאר, את הגישה היהודית האמתית: תחילה העשיה (יד) בכנות ובלב שלם, ואחר כך ההכנה השכלית (ראש); כלומר: תחילה — נעשה, ואחר כך — ונשמע. יהי רצון שרוח זו תמלא את מחשבתו ותעורר את כחותיו הרגשיים, ותמצא את כוונה בכל בחינות החיים, כי "המעשה הוא העיקר".



ד' סיון, ה'תשט"ז

בענין הסתירה — לכאורה — שבין דעת החוקרים אודות זמן הדרוש "בשביל תקומת והופעת הכתב והתפתחות הלשוניות והתרבויות בכלל" ובין הפירוש הפשוט וישר בתורה ובמאמרי רז"ל ומקובל מדורי דורות על כל עמנו בענין המנין לבריאת העולם, שזוהי שנת התשט"ז לבריאת העולם וכנוסח שטרות וכו', אשר "זוהי השאלה השרשית בשלב של החקירות בזמן ההוא" —

לדעתי, אי אפשר שתהי' בזה סתירה, כי אי אפשר לסתור מהשערה בעלמא. וכוונתי בזה:

(א) בכלל, בנוגע לכל מסקנות המדע — ידוע היסוד והפרינציפיון (הנקרא, כמדומה, על שם הייזנברג) אשר כל ה"חוקים" שבכל ענפי המדע אינם אלא הנחות השערות היותר אפשריות, הקרובות יותר להתגשם. ז.א.: בנוגע לעתיד אי אפשר לו לאדם לדעת דבר בהחלט גמור, אלא רק בהשערה. ואחת ההשערות היא, אשר ככל שיגדל מספר המאורעות כן יגדל החלק מהם המתאים להנחות המכונות בשם "חוק" — בערך וכיחס לחלקם שאינו מתאים אל ה"חוק". וגם זה גופא אינו אלא אפשר, כאמור, ולא מוכרח. לדוגמא — אין כל סתירה להמדע אם יראו אבן עפא מלמטה למעלה ולא להיפך, ואינו אלא בסתירה אל הרגיל ולא למסקנות המדע.

כן הוא בנוגע לכל "חוקי הטבע", אין יוצא מכלל זה. ועל אחת כמה וכמה בהנוגע לחוקי ההתפתחות, אשר בין אנשי המדע גופא — כמה שיטות ישנן וסותרות ושוללות אחת את רעותה.

(ב) נוסף על הנ"ל: אפילו אם הי' במציאות עתה חוק (אמתי, ולא השערה) וסדר התפתחות קבוע, אי אפשר הי' לדון ממנו בנין אב בהנוגע לחוק וסדר התפתחות של תקופה קדומה בכמה אלפי שנה לזמננו.

כשבאים לדון על ההתפתחות מקדמא דנא הרי זקוקים להשערות שונות ומרובות ביותר ושאינן להם יסוד בנסיון. והחוקרים עצמם — כלם מודים כי תנאי הטבע והחיים אז היו שונים לגמרי מאשר הם עתה, כגון מדת חום האויר, לחץ האויר, מציאות האלמנטים הרדיראקטיוויים במדה גדולה הרבה יותר מאשר עתה, היחס שבין החי והצומח וכו' וכו'.

ומתמ' איך משתמשים החוקרים בנתונים דאופן ההתפתחות עתה — ליסוד השערותיהם בהנוגע להעבר הכי רחוק — כאילו לא נשתנה דבר, ומניחים הנחות ומסיקים מסקנות (אף שמעולם לא ניסה שום חוקר לבחון השערותיו בכור מבחן התנאים שהיו אז), ומקבלים אותם בלי פקפוק ומכריזים על מסקנותיהם כחוקים.

ואם עד לתקופה האחרונה עדיין הי' צל של אמתיות בזה, הנה בתקופתנו, תקופת משבר כמדע ג"כ — גם הצל חלף ואבד. ולדוגמא: נוכחו לדעת שכמות אפילו קטנה ביותר של קאטאליזטור, או של אלמנט רדיו-אקטיווי משנה התופעות ומהירותם ולפעמים באופן הכי מפתיע. תגלית זו שוללת אפשרויות של רא' מדעית להסיק מסקנות מדעיות בהנוגע לתהליך התפתחות הצמחים ובע"ח וכו' כסביבה ובתנאים שהיו אז אלמנטים רדיו-אקטיוויים במדה גדולה הרבה יותר משל עכשו.

זהו רק חלק מהתנאים שבודאי נשתנו, כי נוסף על זה, הרי חלו עוד שנויים עיקריים רבים אחרים וכמו בהרכבת האוויר וקלישותיו (density) שזה משפיע באופן עקרי על קרני השמש ועל קרני אור — cosmic rays — מכל המינים באופן החדרתם ופעולתם על הארץ.

(ג) נוסף על כל הנ"ל: כל שיטות ההתפתחות (ובמילא כל הקושיות הנ"ל) מיוסדות על ההנחה שכראשית הי' חומר פשוט, ובתקופה ורגע מסויים, הנה מפני סיבות שאינן ידועות כלל, התחילה ההתפתחות ע"י הרכבת חלקי חומר פשוט זה, יותר ויותר, עד שכעבור תקופה מסויימה הגיע לדרגא של צומח, ואח"כ לדרגת חי וכו'. ועל השאלה למקור החומר הפשוט הראשון, הנה המענה הוא שאין זה מתפקיד חוקרי המדע לענות עלי'. ואם הנשאל הוא חוקר מאמין, אומר שנברא יש מאין על ידי הבורא. וכן בהנוגע לשאלה היסודית: מה גרם שהתחילו סיבות הנ"ל לפעול בתקופה זו ולא קודם לה או לאחר'.

ופשיטא שאינו מובן כלל מהי הנפקא מינא והמדעיות של השיטה והקס"ד שהבורא ברא בליונים אטומים והטביע בהם חוקים מסויימים והאטומים התפתחו מדרגא לדרגא על פי חוקים אלו, או אם נאמר — כפירוש הפשוט דספר בראשית — שהקב"ה ברא ביום ראשון את השמים והארץ כו' ביום שני כו' עד שכרא ביום הששי את האדם כעל

שכל, מדבר, וברמת התפתחות גבוהה. ואדרבה, מנקודת המבט המדעי דימינו אלה — מופרכת יותר באין ערוך בריאת יש מאין ואפס המוחלט אפי' בריאה פשוטה בעל תא אחד, מיצירת יש בעל התפתחות גבוהה מיש פשוט במשך זמן קצר ביותר.

ה"סתירה", כביכול, היותר גדולה בין המדע והאמונה — הוא ענין בריאה יש מאין, כי מדע פירושו ביאור ע"י דבר שראוהו על כל פנים פעם אחת, ובריאה יש מאין אי אפשר ל"הוכיח" באופן כזה. ואדרבה כפי "המסקנות" של החקירות בתקופה האחרונה השמדת היש שיחזור לאין, והפכו, בריאת יש מאין — אי אפשר שיהיו בטבע. והמאמין בבריאה יש מאין למרות "מסקנא" הנ"ל, נקל לו להאמין בבריאת אדם מפותח וכן בנוגע לבע"ח וכו', וכמרד"ל: כל מעשה בראשית בקומתו נברא. — אין כל סברא ושכל להגביל יכולת הבורא רק לבריאת יש מאין. ומי שיכול לברוא יש מאין — על אחת כמה וכמה שיכול ליצור אדם גולם מן האדמה.

וממילא נפלו כל ההשערות בענין תקופה הדרושה להתפתחות וכו', כיון שאין כל סברא מדעית, ראי' ותוכחה שלא בקומתו נברא (אפילו את"ל שנתוספו אח"כ מיני צומח ובע"ח שנתפתחו מאלו שקדמום).

(ד) שמעתי מקשים על כגון דא, לאיזה טעם הי' לו להברוא לברוא במיוחד דומם ובמיוחד צומח חי ומדבר, בה בשעה שהי' יכול לברוא רק הדומם הפשוט ביותר ולהניח אותו להתפתח מתאים לחוקי ההתפתחות ולא להטריח את עצמו כביכול של ששה ימים בזה אחר זה.

ומובן אשר אין כל מדעיות בקושיא זו, וגם סתירה ישנה מיני' ובי', שהרי אין כל טעם במדע לבריאת היש מאין ולחקיקה חוקי הטבע כמו שנראים לנו, ובמילא אין מקום להקשות למה לנו להניח שהיתה תופעה פלונית בלתי מוכנת בשכל האדם בה בשעה שבמקומה היתה יכולה להיות תופעה אחרת — כיון שגם היא בלתי מוכנת בשכל האדם. וכנ"ל, הרי אדרבה, תופעה השני', היינו בריאה יש מאין, "מופרכת" מנקודת מבט המדע יותר מאשר יצירת האדם כמו שהוא מן הדומים, בלי דרגות שביניהם.

בחירה חפשית

- סד. בחירה חפשית — הוא עיקר גדול
סה. ידיעת ה' — ידיעה פרטית
סו. ידיעת ה' ובחירת האדם — אינם סותרים
סז. ידיעה ובחירה — ביאור דברי הרמב"ם
ידיעתו של הקב"ה — אין נכח האדם להבינה
ידיעתו ית' כשבאה בדיבור
ביאור קושית הרמב"ם בענין הבחירה
סח. תירוצן השגות הראב"ד
סט. הבחירה איננה סתירה לאחדותו ית'
ע. בחירה חפשית וחשובה — השייכות ביניהם
תשובה אמיתית — כשאינה באה מסיבות צדדיות
התשובה האמיתית — ההכרה שהחטא היה כבחירתו
עא. הבחירה מודגשת בענינים שאין עליהם ציווי
עב. בחירה, שכר ועונש — באומות העולם

סד.

ענין הבחירה חפשית — עיקר גדול

...אם אפשר לומר שענין הבחירה חפשית של האדם אינה אלא דמיון, אבל באמת מוכרח הוא במעשיו?

תענה: ח"ו לומר כך, כי ענין הבחירה חפשית עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה, (ולולא זאת) מה מקום הי' לכל התורה כולה, ובאיזה דין ובאיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר, השופט כל הארץ לא יעשה משפט (רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ד, ועייג"כ בשמונה פרקים פ"ח). ובעומק יותר ועל פי מה שנתבאר בדא"ח — אמיתית ענין הבחירה, היינו, שמצד סכום כל הענינים, הן ולאן שקולים אצלו. לדוגמא: אדם גוע כרעב שיש לפניו כבשן אש בוער ושולחן ערוך מעדני מלכים ויכול או להשקיט רעבונו או להשליך עצמו בכבשן האש, אבל אין זה ענין בחירה אמיתית שמגיע ע"ז שכר ועונש. ובדוגמא שניה: בהמה יש ביכולתה או להשליך עצמה בנהר ולטבוע, או לרעות בשדה טוב, בכל זה אין כאן מקום לבחירה ושכר ועונש, כי טבעה מכריחה.

וכן הוא בכל הבריאה שאין ביכולתם לשנות את תפקידם כלל (ראה תניא פכ"ד וריש פל"ט). יוצא מכלל זה הוא רק מין האדם, שבוזה ניתן הרשות והיכולת למרות רצון בוראם, וכמו שנתבאר בתניא פכ"ט. ופנימיות הטעם בזה הוא, מפני ששרש האדם הוא מבחי' גבוה מאד שאין מעכב על ידו, וכמו שכתוב בלקו"ת פ' אמור ביאור לד"ה והניף פ"ג. — ויש לעיין אם ישנה בחירה אמיתית בנכרים, ועיין בד"ה כבוד מלכותך תר"ס. ואין כאן מקומו*.

* ועיין לקמן סימן עב. המערכת.

פה.

ידיעת ה' — ידיעה פרטית

כ"ב טבת, ה'תש"ט

במענה על מכתבו:

(א) אם אפשר לומר דהידיעה דלמעלה היא ידיעה כללית, היינו על דרך מה שכתוב ברמב"ם הל' תשובה ספ"ו דהגזירה "ועבדום וענו אותם" לא היתה על מצריים פרטיים, כי אם על כללות העם, וכיד כל אחד ואחד מהמצרים היה להשתמש מעבודה בכני ישראל (ידיעה השגת הראב"ד על זה).

מענה: אי אפשר לומר כן, כי הוא היפך הכתובים, מאמרי רז"ל וכו', וראה ויק"ר (כ"ו, ז): הראהו הקב"ה למשה כו' דור דור וגזלניו, דור דור ונביאיו, והראהו שאול וכו' הכהנים שהרג. וכלל כללו בברכת אתה זוכר: הכל גלוי וידוע לפניך כו' צופה ומביט עד סוף כל הדורות.

(ב) אם אפשר לומר שהידיעה היא בכל, חוץ מענייני יראת שמים שאינם בידי שמים?

מענה: על פי הנ"ל באות א' מוכן שגם בענייני תורה ומצוות יש ידיעה פרטית.

פו.

ידיעת ה' ובחירת האדם — אינם סותרים

כ"ב טבת, תש"ט

...לכאורה ענין הידיעה ובחירה סותרים זה את זה וכמו שהקשה ברמב"ם שם ובכמה ספרים:

מענה: ובהקדמה: ישנם ענינים סותרים זה את זה, וא"א אלא

ש אחד מהם יהיה בטל לגמרי, או שלא יחולו שניהם בנושא אחד בכת אחת. וכמו בנדרן דידן ענין הבחירה וענין הגזירה, שהם סותרים זה את זה. ולכן אחד מהם (גזירה) בטל לגמרי — וכמו שכתוב ברמב"ם הנ"ל ובכמה מקומות, שאין מעשי האדם בגזירה מלמעלה. או שאינו חל בנושא שהוא שחל ענין הבחירה — וכנ"ל דגזירת ועבדום חלה על כללות האומה, וענין הבחירה — על אישים פרטים.

וישנם ענינים שאף שהם כעצמם אין סותרים זה את זה, אבל יש להביא ראיה מאחד מהם שהשני אינו אמיתי. ואז אפשר לומר אחת מג' אלו: א) כנ"ל שאחד מהם בטל לגמרי. ב) כנ"ל, שאינם חלים בכת אחת בנושא אחד, ג) שאף ששניהם אמתיים בכת אחת ובנושא אחד, ובכל זאת לא קשה, כי הראיה אינה צודקת, ובנידון דידן — ענין הידיעה אינו סתירה לענין הבחירה. פירוש: ידיעתי ברור שאם אזורק מחר אבן תפול סוף סוף לארץ, אין ידיעה זו עצמה סתירה לידיעה שתאמר שהאבן יש לה בחירה אם ליפול לארץ או להשאר באויר.

שהרי גם לפי דיעה זו אפשר שתבחר האבן ליפול לארץ, אלא שידיעתי אינה אלא ראייה שאין בחירה לאבן. ואופן הראיה הוא, אשר כיון שידיעתי היא ברורה כלי שום ספק, ואם תמצא לומר שיש לאבן בחירה — איך אפשר לי לדעת מקודם כמה תבחר האבן.

הרי אין כאן ראיה כלל.

או ע"י דוגמא שניה: ראובן יודע עתידות, שיגיד בנוגע לשמעון הנמצא בקצוי תבל (היינו שאי אפשר שישפיע עליו בשום אופן), מעשיו ופעולותיו שבעתיד, אין אמירתו משפעת על בחירתו של שמעון, אלא שראובן יודע ששמעון יבחר בבחירתו החפשית אופן זה. היינו שבחירתו של שמעון משנית את ידיעתו של ראובן ולא להיפך. הבחירה היא הסיבה והידיעה המסובב, והוא ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה שפשיטא שאין סותרים זה את זה. מפני שהבחירה היתה חפשית כי לא הושפעה מהידיעה, ואדרכה הידיעה תלויה בתוצאות הבחירה, וזהו אופן כביכול, ידיעת הקב"ה, וכמאמר רז"ל (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג, שם סוף יומא): הקב"ה רואה את הנולד. ואם תאמר כיון שהבחירה היא חפשית לגמרי, א"כ איך אפשר לדעת מקודם כמה יבחר — על זה תירץ הרמב"ם (שם) שאין ידיעת הקב"ה כידיעתו ואין בנו כח לידע איך ידע הקב"ה.

בענין ידיעה ובחירה ראה תו"א סוף פ' וירא, לקו"ת בהר ביאור שבתותי פ"ג, במדבר סוף ביאור בשעה שהקדימו, שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי שער הבחירה. ועוד כזה בפיה"מ אבות (ג, טו) הכל צפוי והרשות נתונה. דעות חוקרי ישראל — נקבצו ב"אור שמח" על הרמב"ם הל' תשובה שם.

לאחר זמן:

ע"פ הנ"ל אין להקשות דלמה המתפלל לאחר מ' יום שתלד אשתו זכר ה"ז תפלת שוא (ברכות נד, א) דהא אפשר דע"י שידע מראש שיתפלל יעשה מתחלה הולד לזכר — ול"ק דכיון שהידיעה היא מקפת, אינה פועלת על הפועל.



י' שבט, תש"ט

מה שמקשה בענין ידיעה ובחירה דכיון דס"ס יודע הקב"ה היום מה שאני אעשה למחר הרי איני יכול מחר לעשות באופן אחר מפני שאז תהי' הידיעה היפך האמת.

ההסברה כזה פשוטה: ענין הבחירה היינו ענין היכולת בידי לעשות כפי שאבחר בלי כל הכרח. וגם בנדר"ד כן הוא, למחר היכולת בידי לעשות כפי שאבחר בלי כל הכרח ויש בידי היכולת לבחור היפך הידוע למעלה. כי אין הידיעה דלמעלה מכרחת ושייכת כלל וכלל לבחירתי, ומה שהנני עושה דוקא באופן כך הוא אך ורק מפני שבוה הנני בוחר בלי כל הכרח.

ומלבד הדוגמא שבמכתבי הקודם (מאדם היודע עתידות ומגיד מראש מה שפלוני יעשה למחר שאין זה משפיע ומכריח את פלוני כלל), יש להביא דוגמא גם מסוג דהיפך ענין הבחירה היינו מסוג ההכרח, והיא: פלוני אומר שיודע אשר מחר כשתזרוק אבן יפול האבן סו"ס לארץ, והנה כשיפול האבן [על] הארץ הרי איש לא יאמר שהאבן נפל למטה מפני אמירתו וידיעתו של פלוני, ואדרבה הדבר הוא להיפך, מפני שהאבן נופל למטה ע"פ חק שהטביע בו הקב"ה לכן יודע פלוני שיפול האבן למטה ואם הי' חק בטבע שיעלה האבן הי' גם פלוני אומר שיעלה האבן.

וממש כן הוא בנדו"ד, שמפני שמחר אבחר בלי כל הכרח בעשי' באופן זה לכן באה הידיעה למעלה ג"כ באופן זה ואם הייתי בוחר מחר בלי כל הכרח באופן הפכי הייתה גם הידיעה דלמעלה באופן הפכי.

החילוק בין הדוגמא והידיעה דלמעלה הוא רק בזה:

(א) שמוכן הדבר איך יודע פלוני ע"ד נפילת האבן, כי ידיעתו באה ע"י שידוע חוקי הטבע. אבל אינו מוכן איך אפשר לדעת מראש מה אבחר למחר, וע"ז בא התירוץ שאין ידיעת הקב"ה מוכנת כי הוא וידיעתו חד הוא וכמשנ"ח ברמב"ם.

(ב) עוד קושיא, איך אפשר שידעת הבורא המהווה והמקיים את כל הנבראים בכל רגע לא תשפיע עליהם כלל והלא מחשבתו של הקב"ה בוראת עולמות ולמעלה אין כח חסר פועל, וע"ז בא התירוץ שידיעה זו היא בדרך מקיף כו' וכמשנ"ח בדא"ח.

ועייג"כ נוסף על מה שציינתי במכתבי הקודם כחיקוני זוהר חדש בסופו. פרדס שער עצמות וכלים פ"ט. הקדמת של"ה חלק בית הבחירה. תורת חיים ס"פ וירא. הגהת הצ"צ במצות דין עבד עברי, שמסיים שם: ודוק היטב בכ"ז כי הוא סולת נקי'.



כ"ה אדר, ה'תשכ"א

באופן כללי ניתן להאמר, שרוב השאלות המוזכרות קבלו כבר את תשובתם בדברי חז"ל. אלה שעדיין מנהלים ויכוחים ודיונים לגביהן, עושים זאת או מתוך בורות, או מתוך זדון. יש בני אדם הנרתעים מלקבל את התורה ומצוותיה כאמת מוחלטת, משום שבזה יתחייבו לקחת על עצמם את דרך החיים שהתורה דורשת, ואז יצטרכו לוותר על תענוגות מסויימים. לכן מעדיפים הם להצדיק את השקפותיהם המוטעות, על ידי טיעונים ודיונים חסרי תועלת.

לדוגמא: אחת מהשאלות שהנך מעלה במכתבך (אשר כנראה הוצגה בפניך כענין תמוה ומסובך ביותר), היא — כיצד יתכן חופש הבחירה, כאשר ה' יודע מראש את אשר יעשה האדם.

לאמתו של דבר, בעיה זו כבר נידונה בספרים הקדושים ונפתרה בכירור. התשובה פשוטה למדי, כפי שאפשר לראות זאת מתוך שתי הדוגמאות הבאות:

(1) נניח כי אדם מסוים ניחן ביכולת להגיד עתידות. האם נאמר שידיעתו אודות הפעולות העתידות של אדם כל שהוא, מונעת מהלה מלפעול באופן חפשי כמקודם?! ידיעת מגיד העתידות — אינה אלא ידיעת הדרך בה יבחר האדם, וכיצד יפעל מרצונו החפשי.

באותו אופן יוכן שידיעת ה' את מעשי בני אדם, היא ידיעה שאינה מונעת מהם את הבחירה החפשית למעשיהם. ה' יתברך יודע כיצד יבחר האדם להתנהג כמצב מסוים. אם נרצה לנסח זאת במונחים מדעיים, אפשר לומר: הניגוד לבחירה חפשית, אינו ידיעה מראש, כי אם כפיית הפעולה על האדם. והרי קיימת ידיעה שאינה כרוכה בכפייה (כמו למשל ידיעת העבר).

(2) כל מי שמאמין באלקים, ואף מי שאינו יהודי, מאמין כי לגבי ה', העבר ההווה והעתיד — הם היינו הך, כיון שה' הנו מעל לזמן ומקום. וכמו שיכול אדם לדעת את אשר קרה לחברו בעבר, וברור שאין לזה כל השפעה על חופש פעולתו. כך יודע ה' את אשר יעשה האדם בעתיד. כי לגבי ה' ידיעת העתיד זהה לידיעת העבר.

מהפתרון הפשוט של בעיה זו יכול אתה להסיק לגבי בעיות דומות. יכול אתה להיות בטוח, כי ישנה תשובה לכל אחת מהן, ולעתים קרובות התשובה היא פשוטה למדי. אולם הדרך היהודית האמתית היא, לקיים את התורה ומצוותיה באמונה פשוטה, ורק לאחר מכן לנסות למצוא תשובות לשאלות המתעוררות. וחס ושלום מלראות בהבנתנו האנושית, תנאי מוקדם לקיום מצוות ה'.



פז.

ידיעה ובחירה — ביאור דברי הרמב"ם

א. כהלכות תשובה (רפ"ה) כותב הרמב"ם: "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו".

ודבר זה — הבחירה — "עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר¹ ראה נתתי לפניך את החיים. כלומר שאין הקב"ה כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם"².

וממשיך לבאר³ ההכרח שבזה: "אילו האל הי' גוזר על האדם להיות צדיק או רשע... היאך הי' מצוה לנו ע"י הנביאים עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחר רשעכם והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו כו' ומה מקום הי' לכל התורה כולה, ובאיזה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק, השופט כל הארץ לא יעשה משפט" — אלא — "דע שהכל כחפצו יעשה כו'".

ולאחרי הביאור בנוגע ענין הגזירה, ממשיך⁴ לבאר גם בנוגע ענין ידיעה (של הקב"ה) — כי לכאורה הרי "הקב"ה יודע כל מה שיהיה... אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בודיו"? ! ומבאר על זה: "דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה... ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בודיו כו'".

והנה בנוגע לענין הגזירה מקשה הרמב"ם⁵: "והלא כתוב בתורה⁶ ועבדום וענו אותם, הרי גזר על המצריים לעשות רע... ולמה נפרע מהן"? !

(1) נצבים ל, טו.

(2) שם ה"ג.

(3) שם ה"ד.

(4) ספ"ה.

(5) שם פ"ו ה"ה.

(6) לך לך טו, יג.

ומתוך: "המצריים כל אחד ואחד מאותן המצרים והמצרים לישראל אילו לא רצה להרע הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע, אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם".

ומסיים שם: "וכבר אמרנו⁴ שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידים להיות".

וביאור הדברים — בפשטות: — שהגזירה — "ועבדום וענו אותם" — על המצריים אינה הכרח, וכל אחד הרשות בידו (לבחור האם להציר לישראל, או לא). שכן, גזירה — היא סתירה לבחירה, רק כאשר היא על אדם מסוים שיעשה פעולה מסוימת, שאז מוכרח הוא לקיימה, ואין לו כל בחירה בדבר, וא"כ בגזירת "ועבדום וענו אותם" — שלא גזר על איש ידוע, אלא היתה רק על כללות האומה, נמצא, שלכל אחד מהם בנפרד היתה הבחירה.

ידיעתו של הקב"ה — אין בכח האדם להבינה

ב. אמנם צריך להבין:

א) קושיית הראב"ד⁵: כיצד אפשר לומר על כל אחד ואחד מהמצריים שעליו לא גזר הקב"ה מאומה — הרי בהכרח שגזירה זו צריכה להתקיים על ידי מישהו??!

ויש להוסיף בזה — שקושיא זו גדולה ביותר בנוגע לפרעה מלך מצרים: כרי שהמצריים ישעבדו את בני⁶ — הי' צורך בכך שפרעה מלך מצרים [שהי' "מושל בכיפה"⁷] יסכים לכך, וכפי שאכן הי' בפועל — שהוא בא בעצה תחילה, שנאמר⁸ "ויאמר אל עמו גו' הבה נתחכמה לו גו'", ותלה לכינה בצווארו כו⁹, ורק עי"ז היתה האפשרות לשיעבודן של ישראל. ועפ"ז — גם אם נאמר בנוגע לכאור"א מהמצריים שעליו לא נגזרה הגזירה, הרי בהכרח שנגזר על פרעה מלך מצרים!!

(8) שמות א, ט-י.

(9) סוטה יא, א.

(7) ראה מכילתא עה"פ בשלח יד, ה.

זח"ב ו, א.

(ב) זאת ועוד: — הרמב"ם מסיים (כביאור הדברים) "וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידים להיות". [ובפשטות כוונתו — כי הרי גם לאחר הביאור בנוגע לגזירתו של הקב"ה (שלא גזר על איש מסויים כו') — קשה מענין הידיעה שהרי הקב"ה יודע כו', וע"ז מתרץ שאין כח באדם כו'] כלומר, שידעתו אינה כידיעתו ואין באדם היכולת להבין איך ידע הקב"ה.

ואינו מובן: באם למסקנא אין ביאור (על שאלה זו) שיהי' מובן כשכל האדם — קשה למה מאריך הרמב"ם כביאור הדברים בנוגע לגזירה כו' ("שלא גזר על איש ידוע כו'") כאשר סוף סוף אין הביאור מספיק כלל?!

וכקושיית הראב"ד⁴ "לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו, והוא החל בשאלות וקושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה כו'".

(ג) עצם הענין (דידיעתו של הקב"ה) הוא לכאורה ענין המובן בפשטות כי — ידיעתו של הקב"ה ("שאין כח באדם לידע כו'") — שהמצריים יצירו לישראל — אינה סתירה לבחירה, שהרי ידיעה היא לא סיבה להדבר, הגורם ומכריח שיהי' כך וכך, אלא, מסוכב ותוצאה (בלבד), ואילו הדבר יהי' באופן אחר, אז גם הידיעה תהי' באופן אחר.

[ובדוגמת¹⁰ "יודע עתידות" — שידוע שפלוני הנמצא בקצוי תכליעשה מחר כך וכך — שפשוט שאין ידיעתו מכרחת כלל את פלוני לעשות כן, אלא להיפך: מכיון שפלוני יבחר לעשות באופן מסויים, לכן, הידיעה היא באופן כך וכך, ואילו הי' בוחר לעשות באופן אחר — היתה גם הידיעה באופן אחר¹¹].

והעתיד הם כשזה אצלם. וא"כ, הדוגמא מה"יודע עתידות" היא רק בנוגע לזה שידעתו אינה משפעת כלל על בחירתו של האדם.

(11) ראה לעיל סימן סו.

(10) אבל אינו ברומה ממש כי — ידיעת האצטגוניים מכובדים ומזלות כו' היא לא ידיעה שלאחרי הבחירה, כי אם, שידעים שמזל פלוני כו' ישפיע על איש פלוני, משא"כ ידיעתו של הקב"ה היא ידיעה שלאחרי הבחירה ממש (כי העבר

ולכן, מכיון שאצל הקב"ה העבר והעתיד הם כשוח, הרי גם הידיעה שלפני הבחירה היא בדיוק ממש כמו הידיעה שלאחרי הבחירה¹².

(ד) ועוד, גם מה שמסיים הרמב"ם ש"אין כח באדם כו" (שלכאורה זוהי מסקנתו שא"א להבין ע"פ שכל ענין זה) — אינו מובן: כי, בשלמא כאשר מדובר אודות ידיעתו של הקב"ה — הרי מכיון "שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידים להיות", אין ידיעה זו מכרחת את הבחירה; אבל כאשר מדובר אודות ידיעתו של הקב"ה כפי שמתגלה לאדם, היינו, שנודע לו שידע הקב"ה כך וכך — הרי ידיעה זו מכרחת את הבחירה, דמכיון שידע שהקב"ה יודע שיהי' כך וכך, ובודאי שידעתו של הקב"ה אמיחית היא (לא כידעת האצטגנינים שאינו מוכרח להאמין להם כו'), הרי אינו יכול להתנהג באופן אחר.

ובענינו: גזירת כרית בין הבתרים לא נשארה כידעתו של הקב"ה בלבד, אלא נאמרה לאברהם אבינו, שמסרה לבנו יצחק, ויצחק — ליעקב ועשו, כמובא בפרש"י עה"פ¹³ "וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו" — "מפני שטר חוב של גזירת כי גר יהי' זרעך המוטל על זרעו של יצחק, אמר אלך לי מכאן אין לי חלק... בפרעון השטר", היינו, שגם עשו ידע אודות גזירה זו ולכן הלך לארץ אדום. ומכיון שכן, בודאי ידעו גם המצריים אודות גזירה זו.

ועפ"ז — מהו התירוץ "שאין כח באדם כו'", הרי מדובר אודות ידיעתו של הקב"ה כפי שבאה בידיעתו של האדם, וא"כ אף שאין אנו משיגים ("אין כח באדם לידע כו'") — אבל לפועל ידיעתו (של הקב"ה) שוללת את הבחירה?!

ומכיון שהרמב"ם מאריך בביאור הדברים וביחד עם זה הוא מסיים ש"אין כח באדם כו'" — מובן (שלא רק שאין כל סתירה בין ב' הענינים, אלא) דצריך לשניהם, ושהאחד משלים להשני, וכדלקמן ס"ד.

שם.

(13) וישלח לו, א.

(12) ראה מדרש שמואל על מס' אבות

פ"ג בשם הר"מ אלמושינו (הובא בחור"ט

ג. והנה על קושיא הא' כותב הראב"ד וז"ל:

"ושאלת המצרים אינה שאלה משני פנים. האחד, כי הדבר ידוע שאין הכורא נפרע מאדם רע אלא ברע ממנו, ואחר שיפרע מזה יחזור ויפרע מן הרע ממנו ברשעו.. והמצרים ג"כ רשעים היו וראויים למכות ההם, ואילו שמעו למשה בתחלה ושלחו את ישראל לא היו לוקים ולא טבעו בים, אבל זדונו של פרעה וכוותו את הכורא יתברך לפני שלוחו. הוא שגרם לו. והשני, כי הכורא אמר וענו אותם והם עכדו בהם כפרך והמיתו מהם וטבעו מהם, כענין שנאמר¹⁴ אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה, לפיכך נתחייבו".

ועד"ז כתב גם הרמב"ן בפירושו על התורה¹⁵ — שהקשה על דברי הרמב"ם, וז"ל: "ולא נתכנו דבריו אצלי, שאפילו גזר שאתה מן מכל האומות יריע להם בכך וכך, וקדם זה ועשה גזירתו של הקב"ה — זכה בדבר מצוה?! ומבאר זאת — ע"פ דברי הכתוב "אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה", "וכן ה' במצרים שהוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם דן אנכי — שאביא אותם כמשפט אם עשו כנגד עליהם או הוסיפו להרע להם"¹⁶.

בחירתו, אעפ"כ, על הניזק כבר נגזר מן השמים, והרבה שלוחים למקום כו".
כלומר: למרות ש"על הניזק כבר נגזר מן השמים", ולכן עליו לרעת "שמאת ה' היתה זאת לו", ואם כרעס מראה שאינו מאמין בכך, וכמילא נחשב כאילו עובר ע"ז ח"ו — מ"מ, אין זה תירוצו להנהיגו של המזיק, כי גזירתו של הקב"ה היתה יכולה להתבצע בדרכים אחרות, "הרבה שלוחים למקום", ומה שהוא עשה את הדבר — אין זה אלא מפני רוע בחירתו, ולכן מגיע לו עונש כו'.
אמנם צדיין צריך להבין: הרמב"ם (הל' תשובה פ"כ ה"ט) פוסק שהמזיק "הולך ובא (אצל הניזק) אפילו אלף פעמים עד שימחול לו" — כלומר, שהמזיק חייב לבקש מחילה אצל הניזק, ולולי זאת — לא נמחל לו כו'. ולכאורה, מדוע צריך

(14) זכר' א, טו.

(15) לך לך טו, יג.

(16) ריש לקשר ענין זה — גזירתו של הקב"ה — עם המבואר באגרת הקדש לאדה"ז:

באגה"ק (רסכ"ה) מביא אדה"ז את מאמר חז"ל * כל הכרעס כאילו עובר ע"ז, ומבאר את טעם הדבר — "לפי שבשעת כרעס נסתלקה ממנו האמונה, כי אילו ה' מאמין שמאת ה' היתה זאת לו, לא ה' כרעס כלל. ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מוסיף ממנו ומתחייב בדיני אדם וברדיני שמים על רוע

* והביאו גם הרמב"ם בספרו יד החזקה (הל' דעות פ"ב ה"ג) — אף שלא מצינו את המקור דמאיד"ל זה. (וראה לקו"ש ח"ז ע' 20 הערה 33 ושי"ט).

אמנם, מכיון שהרמב"ם לא נחית לענין זה, צריך לומר דענין זה (וכן שאר הקושיות דלעיל) מכואר על אתר, או שסומך על מה שכתב לפני¹⁷. וכדלקמן.

ד. והביאור בזה:

בהלכות יסודי התורה¹⁸ כותב הרמב"ם: "כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו, אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו... שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו... אם לא יבואו... כידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולן יהי' בעינינו נאמן". וממשיך שם¹⁹: "דברי הפורענות שהנביא אומר... אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דבר לא בא, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה, ואפשר שעשו חשובה ונסלח להם... או שתלה להם כו'". כלומר: ההכרח לקיום דברי העתידות שאומר הנביא — אינו אלא בדברים טובים, משא"כ בדברי פורענות — יכול להיות שינוי, ע"י התשובה כו'.

נוכחים בעת שביישו ידעו שביקש ממנו מחילה (ראה שו"ע אדה"ז אר"ח סתר"ו ס"ד) — הרי זה מקטין את צערו ובושתו של הניזק. ולכן, כשם שחובתו להשיב את הגזילה אשר גזל, כמו כן חובתו להשחיל להקטין את צערו של הניזק, שכן, על פרט זה לא היתה הגזירה, ואין הדבר תלוי אלא בכחירתו של האדם. (ראה כארובה לקרי"ש ח"ז ע' 15).

(17) ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם את ר' כללי הרמב"ם שנדפסו בריש ספר הירוש' — שהרמב"ם סומך בהלכותיו המאוחרות על מ"ש בהלכות הקודמות כספרו. (18) ריש פ"י. (19) הלכה ד'.

לבקש מחילה מהניזק — רוצ כחירתו של המזיק הרי זה ענין שבינו לבין קונו, ואילו בנוגע לניזק — "כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום", וא"כ, מדוע צריך המזיק לבקש מחילה מהניזק על הנוק שנגזר עליו מן השמים? והביאור בזה:

בקשת המחילה מהניזק כמנהגם כמשלום נזק צער ריפוי ושבת ובושת. היינו, שבכך מקטין את צערו של הניזק, כלומר: בקשת מחילה מהניזק אינה באה "לתרץ" את גזירתו של הקב"ה, כי אם להקטין את הצער שנגרם לו ע"י בשר ודם — המזיק, וכפי שרואים בטבע בני אדם שכאשר אדם נתכחש ע"י פכ"פ, הנה כאשר פכ"פ מבקש ממנו מחילה, ובפרט אם בקשת המחילה היא כדבעי ע"פ שו"ע, שכל אלו שהיו

ולכן, גם כאשר פרעה, ועד"ז המצריים ידעו אודות הגזירה "ועבדום וענו אותם" — הרי מכיון שזהו ענין של פורענות, ישנו פס"ד בתורה שיכול להיות שינוי בדבר (ע"י תשובה וכיו"ב), ואין כל הכרח שגזירה זו תתקיים, וא"כ, תלוי הדבר ברצונם של פרעה והמצריים, ולכן נעשו על זה²⁰.

ידיעתו ית' כשבאה בדיבור

ה. אמנם עפ"ז קשה לאידך גיסא:

מכיון שכגזירה על דבר פורענות יכול להיות שינוי, הרי בזה אתי שפיר שידעתו וגזירתו של הקב"ה לא הכריחו כלל את בחירתם של המצריים כו', וא"כ לשם מה צריך הרמב"ם לסיים (בענין זה) "שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידין להיות" — הרי גם אם

יכנסו שחיי יין למקדש" (פרש"י שמיז שם, ב — מויקד פי"ב, א) — הרי הדבר לא ה' תלוי בבחירתם כלל, כי אם מפני גזירתו של הקב"ה?!

וע"פ מ"ש בפנים ש"דברי הפורענות שהנביא אומר.. אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו.. שהקב"ה ארך אפים.. ונסלח להם כו" — אתי שפיר גם בנדר"ד, כי:

בנוגע לענין הבלתי-רצוי שבדבר — יכולה הגזירה להשתנות; ובנוגע לענין הרצוי שבדבר [כמבואר בארוכה בפ"י אוה"ח הקדוש (ר"פ אחרי) שמיחת בני אהרן הוי"ע כלות הנפש כו'] — ה' הדבר יכול להתקיים גם באופן אחר, וע"ד שמצינו בענין "ארבעה נכנסו לפרדס" שישנו אופן ד"נכנס כשלוש ויצא בשלוש" (חגיגה יד, סע"ב — עפ"י גירסת הע"י, ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א), וגם לפני הציורי — מצינו שמשא ואהרן נכנסו בפנים ("נכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטרת" — פרש"י שמיז ט, כג)

20) ועפ"ז יתורן גם בנוגע לנדב ואכיהוא, שלכאורה, מכיון שכבר אחר הקב"ה "בקרובי אקדש" (שמיז י, ג) — נמצא, שכבר נגזר הדבר על נדב ואכיהוא, דמכיון שהם "מיודעיו של מקום", הרי הגזירה היא עליהם, ולא יתכן שתתקיים ע"י אחר.

ולא עוד, אלא שגזירה זו נאמרה למשה — בדוגמת נבואה שנאמרה לנביא, שמלכר העובדה שזהו דבר ה', "גלה סודו אל עבדיו הנביאים" (עמוס ג, ז), ישנו בזה ענין נוסף — שנמשך ונתגלה למטה כריבויו של הנביא, כשר ורם, שענין זה פועל כבר בעולם דלמטה (ראה תר"ח תולדות יג, ג ואילך), ובמכ"ש וק"ץ מדיבורו של אדם סתם (שאינו נביא) — שאמר חז"ל (ברכות יט, א, רש"י): "אל יפתח אדם פיו כו'", מכיון שהדיבור פרעל כו' (ראה לקר"ש חט"ו ע' 31 ואילך). וא"כ כיצד שייך בזה ענין של חטא ועונש כו' "שחיי יין נכנסו למקדש", ולכן, "אחר מיתן הזהיר הנותנים שלא

ידיעתו של הקב"ה היתה כידיעת בני אדם, לא היתה ידיעה זו מכרחת את הבחירה, מכיון שזהו ענין של פורענות השייך בו שינוי?!

והביאור בזה — בהקדים:

איתא בזהר²¹ שבנוגע לענין ה"קץ" — "לבא לפומא לא גליא". ולכאורה אינו מוכן: מכיון שכלפי שמיא גליא — א"כ למאי נפק"מ אם יהי' "לבא לפומא גליא" אם לאו, וכי דבר זה יכול לשנות את המציאות שכבר גליא כלפי שמיא?!

וידוע הביאור בזה²² — שזהו עד"מ מאדם דלמטה ("מבשרי אחזקה אלקה"²³) שישנו חילוק בין דבר שכמחשבה לדבר הבא בגילוי בדיבור בפועל, שכל זמן שהדבר נמצא במחשבתו בלבד, הרי הוא עדיין בעה"ב על הדבר, ויכול לשנותו כו', משא"כ לאחר שהדבר נתגלה בדיבור בפועל באויר העולם — יצא הדבר מרשותו ושוכן אינו יכול לשנותו, וכפי שמצינו בהלכה שישנם ענינים שאפילו חוץ כדי דיבור אינו יכול לחזור בהם, כמו: מגדף, ובצד הטוב — קידושין²⁴, והטעם — מכיון שהדבר יצא כבר מפיו לאויר העולם כו'.

וכן הוא למעלה²⁵: אילו ה"קץ" הי' מתגלה מ"לבא" ל"פומא" — לא הי' יכול להיות שינוי בדבר (בדוגמת דיבורו של האדם), היינו, אם הגאולה צריכה להיות "בעתה" — אינה יכולה להיות באופן ד"אחישנה"²⁶, ואם היא באופן ד"אחישנה" — אינה יכולה להיות "בעתה"; משא"כ כאשר "לבא לפומא לא גליא" — הרי זה תלוי

אותם. וקם העם הזה חנה כו' — אף שכבר כתב לפני' (ספ"ה) שאין ידיעתו מכרחת כי אין ידיעתו כידיעתו (וכמו, שהקשה בלח"מ שם) — כי מה ש"אין (ידיעת) הקב"ה מושכו ולא גזר עליו", הוא דוקא כשהידיעה אינה באה בדיבור, אבל "ועבדום וענו אותם" וכן "וקם העם הזה חנה גו'" — שזהו דיבורו של הקב"ה. ה"ז חכדות את האדם. ובלשון הרמב"ם — הרי גזר כו'.

(26) ראה סנהדרין צח, ב.

ולא אירע מאומה כו'. ונמצא, שהענין ד"בהקריבם אש זרה" הי' מצד בחירתם, ולא מצד הגזירה דלמעלה.

(21) זוהר חדש בראשית ח, א.

(22) ראה תורת חיים שם. ובכ"מ.

(23) איוב יט, כו.

(24) נדרים פז, א וש"נ. רמב"ם הל'

עכו"ם פ"ב הל' ה"ט. הל' אישות פ"ו הכ"ב. טושו"ע אה"ע סמ"ט, ס"ב.

(25) ועפ"ז יובן מה שהקשה הרמב"ם

שם ספ"ו "והלא כחוב בתורה ועבדום וענו

בבחירתו של האדם, שבו תלוי אם הגאולה תהי' "כעתה" או כאופן
ד"אחישנה", וב"אחישנה" גופא — כמה זמנים ואפשרויות כו'.

ועד"ז יש לומר גם בעניננו:

אילו היתה ידיעתו של הקב"ה כידיעתו של האדם למטה — הרי
לא הי' שייך שיהי' שינוי מרע לטוב כו', דמכיון שענין זה בא כבר
באופן של ידיעה, הרי זה בדוגמת דבר שנתגלה מ"לכא" ל"פומא", שאז
לא שייך שינוי בדבר (כו"ל); אמנם, מכיון שאין ידיעתו של הקב"ה
כידיעת האדם, "אין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה כו'" — לכן
שייך שינוי בדבר.

ועפ"ז אתי שפיר כל הדיוקים דלעיל. שצריך הן להביאור ש"לא
גזר על איש ידוע כו'" (בנוסף שכבר יודעים שבגזירה על דבר רע יכול
להיות שינוי כנ"ל בארוכה), וכן ש"אין כח באדם כו'" — כלומר
שידיעתו של הקב"ה אינה כידיעתו, ע"ד "לכא לפומא לא גליא".

ויש להאריך בכל זה, ודי בהאמור.



ביאור קושית הרמב"ם בענין הבחירה

...יש לבאר מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ה) בענין השאלה
ד"ידיעה ובחירה" ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו'" וש"אין
כנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים" (וראה השגח
הראב"ד שם)

— דלכאורה תמוה, הרי מוכן בפשטות, שבידיעת איזה דבר —
אין הידיעה סיבה להדבר, אלא להיפך, הידיעה מסובבת מהדבר, ואותו
הדבר הוא (לכאורה) בענין ידיעת הקב"ה, דמה שיודע גם העתיד להיות,
הוא מפני שלגבי ית' ישנו כבר הדבר, מכיון ש"לפניו ית' אין קדימה
ואיתור שאינו בחוק הזמן". ועפ"ז, ה"קשיא" (מדוע הידיעה אינה
מכרחת את הבחירה) מעיקרא ליכא, דמכיון שמה שהוא ית' יודע
(מקודם) היאך יבחר האדם הוא מפני שלגבי ית' היתה כבר הבחירה

— הרי זה ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה. וכמבואר כל זה בארוכה במדרש שמואל על מס' אבות פ"ג בשם הר"מ אלמושינו (הובא בתו"ט שם). ולמה כתב הרמב"ם ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו' אין בנו כח לידע כו'?" ולאידך, באם ישנה סברא השוללת את תירוץ הנ"ל (ועכצ"ל שהיא סברא פשוטה, שלכן לא הוזקק הרמב"ם להוסיף "הסבר" בהקושיא ידיעה ובחירה) — היאך לא עמד הר"ם אלמושינו על סברא זו?

ויש לומר הביאור בזה: כלל הנ"ל שידיעה מסובכת מהדבר שיודע — הוא ע"פ גדרי השכל. ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל — הרי ידיעתו ית' היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו. ורק לאחר שצמצם עצמו כביכול בגדרי השכל — הנה ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסובכת מהדבר (אלא שמ"מ גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות, כי "לפניו ית' אין קדימה ואיחור", כנ"ל). ועיין בתורה אור וירא (טו, א) בענין דעת עליון ודעת תחתון, ד"ל שהם ב' הבחינות דלעיל.

ועפ"ז יש לומר, שהר"מ אלמושינו מדבר בענין הידיעה שלאחרי הצמצום, משא"כ הרמב"ם (בהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום.

סח.

ידיעה ובחירה — תירוץ השגות הראב"ד

והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ה מהל' תשובה ה"ג: ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה וכו'. כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם עכ"ל, ולהלן מאריך שם איך שידיעת הקב"ה אינה מכרחת בחירת האדם, ובענין זה כתב בספ"ו שם: והלא כתב בתורה (בראשית טו, יג) ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצרים לעשות רע, וכתוב (דברים לא, טז) וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ הרי גזר על ישראל לעבוד כו"ם ע"כ.

ומתוך: "שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה אלא כל אחד ואחד מאותן הזונים כו' אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע, אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם, וכבר¹ אמרנו (שם ספ"ה וראה שמונה פרקים להרמב"ם) שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידין להיות עכ"ל.

והראב"ד² משיג: יאמר הבורא לזונים למה זנית ואני לא הזכרתך בשם כדי שתאמר עליך גזרתי, יאמרו לו הזונים ועל מי חלה גזרתך על אותן שלא זנו הנה לא נתקיימה גזרתך כו' עכ"ל, ואת שאלת הרמב"ם מהמצרים הוא מתוך³: כי הבורא אמר וענו אותם, והם עבדו בהם בדרך והמיתו מהם וטבעו בהם, כענין שנאמר (זכריה א, טו) אני קצפתי מעט והם⁴ עזרו לרעה לפיכך נתחייבו עכ"ל.

ומהא דלא ס"ל להרמב"ם תירוצו של הראב"ד, מוכן דדעת הרמב"ם שכל מה שעשו המצריים היה בכלל גזרת הקב"ה "ועבדום וענו אותם". ומה שתמה הראב"ד⁵ שיאמרו לו הזונים ועל מי חלה גזרתך כו', יש לומר עפ"מש"כ אדמו"ר הזקן באגרת הקודש ר"ס כ"ה⁶ לגבי כל מזיק וגזיק, ש"על הגזיק כבר נגזר מן השמים" ומה שהמזיק "מתחייב בדיני אדם ובדיני שמים" הוא "על רוע בחירתו" כי "הרבה שלוחים למקום" עי"ש, והיינו שאע"פ שבמציאות לאחר שבחר האדם להזיק לחברו, מתקיימת גזרת שמים על ידו, אי"ז כלל טעם לפטור מעונש, שהרי לא הוכרח הוא להיות השליח למעשה ההזיק, והרבה שלוחים למקום, ולפיכך הוא נענש "על רוע בחירתו".

ואפשר שעשו תשובה כו' וא"כ בנר"ד, הדיבור לאברהם "ועבדום וענו אותם" אינו מוכרח שיהיה כן בפועל (והוא רק כמו ידיעתו ית' שאינה מוכרחת הבחירה), וראה בסימן הקודם.
(2) וראה גם רמב"ן (ובח"י) לך שם יד רעד.
(3) בתירוצו השני.
(4) כ"ה בראב"ד, ובכתוב: המה.
(5) וראה רמב"ן (ובח"י) שם.
(6) וראה גם הגהות היעב"ץ לשמונה פרקים שם.

(1) ראה לח"מ שם שכוונת הרמב"ם כזה (שאין ידיעתו ית' מוכרחת) שגם ע"י ביאור זה מתורצת שאלה זו, וראה לקמן בפנים. בכמה אחרונים (הגהות טורי אכן לרמב"ם, אור שמח ועוד) הקשו דלכאורה אינו דומה לענין הידיעה כי כאן כבר בא בגזירה בדיבור לאברהם, וידיעת הנביאים מוכרחת, ויש לתרץ ע"פ דברי הרמב"ם הל' יסדה"ת פ"י ה"ד (וכן כפהמ"ש בהקדמה ד"ה החלק השני בענין הנביא) ד"דברי הפורענות שהנביא אומר" אפשר שלא נתקיימו, לפי "שהקב"ה ארך אפים כו'

ועד"ז הוא כענינו דכיון דגזרת הקב"ה "ועבדום ועינו אותם" יכולה היתה לבא גם ע"י אחרים, לכן "כל אחד ואחד מאותן המצרים והמריעים לישראל" נענש "על רוע בחירתו", וממילא מוכן שעונש (מכות) המצרים לא בא על ההיזק לישראל, שהרי עליהם נגזר בלא"ה שיעבדו את העינוי ד"ועבדום ועינו אותם", כי אם על "רוע בחירתם" ורשעות לבם⁷ של המצרים שבחרו להיות מצרים לישראל ושהגזירה תבא על ידם⁸.

ולכאורה עדיין צריך ביאור דהא חינוך לגבי המצריים, שכל אחד מהם היתה הברירה בידו שלא להיות מצר לישראל, אבל לגבי פרעה מלך מצרים, שכנוגע אליו כתב הרמב"ם בפ"ו מה' תשובה ה"ג ש"חטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו" ועונשו היה "למנוע התשובה ממנו". הרי לא שייך לומר ביאור זה, שהרי גזירת הקב"ה "ועבדום ועינו אותם" בע"כ היתה צריכה לבא ע"י מלך המדינה שיגזור על עמו לשעבד את ישראל⁹, וא"כ הרי מצד גזירת "ועבדום וענו אותם" היה פרעה (עכ"פ) מוכרח לשעבד את בני¹⁰.

וצריך לומר, שאע"פ שהגזירה היתה צריכה לבא ע"י פרעה, מ"מ כיון שפרעה לא עשה כן כדי לקיים גזירת הקב"ה "ועבדום וענו אותם" כי אם מצד רשעות לבו על כן נענש "על רוע בחירתו". וע"י גם ברמב"ן (ובחיי) פר' לך (טו, יד) "כאשר תצא הגזירה על פי נביא כו' והרג אותו לשנאה כו' יש עליו העונש כי הוא לחטא נתכוון"¹¹ עיי"ש. ונע"ד

פרעה (דבר הרב ודבר התלמיד דברי מי שומעין, קדושין מב. ב ושי"נ).

(10) ואין לחרץ מפני שכניחת בין הבתרים לא נזכר מצרים (וראה הגהות היעב"ץ שם) ובמילא אין הכרח שיתקיים ע"י פרעה מלך מצרים, כי (פרעה היה מולך בכיפה), מכילתא שמות יד. ה. ועוד ועיקר) לאחרי שגלו בניי לארץ מצרים היה מוכרח כזה.

(11) ובהמשך דבריו כנוגע ונבוכדנאצר ששמע מהנביאים כו'. ובתוס' יו"ט אבות פ"ב מ"ז בסופה. חרץ כן קרשיית הרמב"ן

(7) ולהעיר שגם 1919 השעבוד היה כדוגמא לההערמה שב"מדות" כמחז"ל (סוטה יא ריש ע"ב) בפ"י "פרך" "פה רך", "משכום כדברים ונשכר עד שהרגילום לעבודה" (רש"י שם). וראה הערה 14. (8) ואף שע"פ אגה"ק הנ"ל גם בכל מו"ק וכיו"ב כן הוא (וראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ז ע' 15 ואילך) אינו דומה למצרים שהיתה גזירה חפופשת ואעפ"כ נענשו כו'.

(9) אלא שהבחירה ביד כאו"א מהמצרים (בתורת יחיד) שלא לציית אל

שמענישים אדם על רוע בחירתו, אע"פ ד"הקב"ה יודע כל מה שיהיה" כלשון הרמב"ם בפ"ה שם, כי מה שהאדם בוחר ברע אינו מצד ידיעת הקב"ה אלא מחמת בחירתו שלו. וי"ל שלכן מוסיף הרמב"ם (בסופו) "וכבר אמרנו שאין כח באדם כו'", שכוונתו, כפי' הלח"מ¹², שזהו עוד תירוץ על שאלה זו, כדי לתרץ השאלה בנוגע לפרעה.

ומכאור שלגבי פרעה שגזרת "ועבדום וענו אותם" צריכה היתה מלכתחילה לבא על ידו, היה העונש כולו¹³ על רשעות לבו¹⁴.

הוא (רק) מצד בחירתו.
(14) ולהעיר שגם בנוגע לפרעה מצינו "ערמה" כמו ב"מדות", כמחז"ל סוטה יא, א: "הביאו מלבן וחלו לו לפרעה בצווארו וכאור"א מישאל שאל אסטניס אני אל כלום אסטניס אתה יותר מפרעה, וראה לעיל הערה 7.

(שם) על הרמב"ם בנוגע להמצרים ש"לא פעל ועשה לקיים מאמרו של הקב"ה אלא דרך לבו השיאו לכך", ולהעיר מסוטה ט, ב: כי אול מיהא בתר ישרותיה אול...
(12) לעיל הערה 1.
(13) משא"כ בנוגע לכאור"א מהמצריים שעכ"פ זה שבניי נזוקר על ידו (דוקא)

ס.ט.

הבחירה איננה כתירה לאחדותו ית'

א. הרמב"ם (בהלכות תשובה בביאור ענין הבחירה) שיש לכל (אדם) כותב: "ואל תחמה ותאמר היאך יהי' האדם עושה כל מה שיחפץ ויהיו מעשיו מסורים לו, וכי יעשה דבר בעולם שלא כרשות קונו ולא חפצו כו"?

ומבאר: "דע שהכל כחפצו יעשה... ככה חפץ להיות האדם הרשות בידו... הוא מעצמו ובדעתו... עושה כל שהאדם יכול לעשות".

אמנם, עדיין (לכאורה) אינו מובן:

ענין הבחירה שכאדם הוא, לכאורה, היפך הענין דאחדותו יתברך, אשר, "אין לשום אחד מהנמצאים שום שלטון ח"ו זולתו כי כולם

פועלים כרצונו ובמצותו¹, וא"כ כיצד יתכן שיהי' בחירה לאדם לעשות מה שירצה? הן אמת שהבחירה שיש לאדם היא מצד רצון הקב"ה, אבל מ"מ, לאחר שכתב ניתנה בחירה לאדם לעשות כל מה שחפץ, נמצא לכאורה, שכעת יכול הוא לעשות מה שהוא (האדם) רוצה שלא כרשות קונו, וכיצד יתכן דבר כזה — היפך ענין אחדותו ית'??!

ב. ויש לומר הביאור בזה — ובהקדים:

ידוע² שהענין דבחירה חפשית לאמיתתו אינו אלא כעצמותו ית'³, וענין הבחירה שבאדם — הוא לפי ש"הן האדם הי' כאחד ממנו⁴, כיחידו של עולם, שלכן ביכלתו של אדם ("אתם קרויין אדם"⁵) לעשות "כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו" — דוגמת יחידו של עולם ש"אין מעכב על ידו".

ואף שלכאורה יפלא כיצד שייך ענין כזה (שהאדם הי' דוגמת "יחידו של עולם" כו') — הנה, מכיון שלגבי' ית' אין שייך שום "נמנעות" ח"ו, וכידוע⁶ שהוא ית' "נמנע הנמנעות" — הרי כשעלה ברצונו ית' שיהי' לו (לאדם) בחירה דוגמתו (של הקב"ה), הרי מובן שאין מי שיעכב על ידו.

וכן בנוגע לענינו — (אחדותו ית'): מכיון שהוא ית' "נמנע הנמנעות" — הרי לא שייך לגביו שום הגבלות ח"ו, כולל גם "הגבלות" אלו שמצד י"ג עיקרי הדת (אחדותו ית').

ודבר זה מובן בפשטות אפילו בלי אמונה, דמכיון שהוא "אוֹיִבֵּרֶשְׁטֶער", היינו, למעלה משכל האדם, הרי לא יתכן ששכל האדם "יפסוק" עליו ית', שביחס לענינים מסויימים מוכרח להיות כפי הבנתו!!

(5) יבמות סא, רע"א.

(1) לשון הצ"צ כדרמ"צ ס, ב.

(2) רמב"ם שם רפ"ה. לקו"ת אמור לת.

ב.

(6) ראה שו"ת הרשב"א ח"א סתי"ח.

הובא ונתבאר בספר החקירה להצ"צ לד, ב ואילך. ובכ"מ.

(3) ראה לקו"ש ח"ז ע' 89. וש"נ.

(4) בראשית ג, כב.

ובמילא: מה שכל הנבראים אין להם כח הבחירה, ופועלים ככל הפרטים רק כפי רצונו ית' (אף שזהו מיסודי הדת, ואלו האומרים שיש מהנמצאים שיכול לעשות כרצונו הו"ע של ע"ז וכפירה באחדותו ית'⁷) — אין זה שהדבר מוכרח כן, אלא רק שכך עלה ברצונו ית'; משא"כ בנוגע לאדם, שרצונו וחפצו של הקב"ה הוא שיהי' לו בחירה חפשית — הרי פשיטא שביכולתו ית' לעשות כל מה שירצה, ואין מי שיעכב על ידו ח"ו.

ויש לומר — דזהו גם דיוק לשון הרמב"ם "ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו כו'", כלומר, כך עלה ברצונו ית', ויחידה מזה — "ככה חפץ", בחי' ה"חפץ", פנימיות הרצון⁸.

ובכל אופן, כנדו"ד — רואים אנו שהאדם (אתם קרויין אדם) שונה מכל הנבראים, שכולם ברא הקב"ה באופן כזה שלא יהי' להם שום יכולת, ויפעלו רק כרצונו וכמצוותו; משא"כ האדם — רצה הקב"ה שיהי' כמותו ית', שיוכל לעשות כל מה שירצה כמו שעצמותו ית' יכול לעשות כל מה שרוצה, מכיון כנ"ל שברצונו ית' הרי האדם מצד עצם מציאותו הוא דומה, כביכול, לעצמותו ית'.



מעיקרי האמונה (גם ע"פ נגלה!) להאמין שהקב"ה הוא בעה"ב יחירי על העולם כולו, ואין שליטה לזולתו על הנהגה כלשהי שבעולם. כל הכוכבים וגלגלים ואפילו המלאכים הם "כגרון ביחד החוצב בו"² בלבד, ואין הם עושים אלא "ברצונו ובמצותו"³ של הקב"ה. אלה

-
(7) ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א. דרמ"צ ו. א"ב. (8) ראה לקוטי תורה שה"ש ד"ה לבבתי ספ"א (וש"ג). שו"ת הצ"צ אה"ע ח"ב סי' רסג. (1) ראה ספר המצוות להצ"צ מצות	אחדות ה' (ס. רע"ב), שהמבואר בפנים הוא "הפנים הנגלים". (2) ע"ד לשון הכתוב ישעי' י. טו. (3) לשון הצ"צ בסהמ"צ שם (ובארוכה — שם ו. סע"א ואילך). וראה גם ב"היסוד החמישי" שבי"ג עיקרים (פיה"מ להרמב"ם פ' חלק): ולא בחירה.

הסוכרים שכיכולתם של נמצאים מסויימים לפעול לפי רצונם שלהם (גם אם הם מודים שפעולת הנמצאים באים מהכח שניתן להם ע"י הקב"ה, אלא שלדעתם ביד נבראים אלה הבחירה אם להשתמש בכח זה אם לא), הדבר כסתירה לאמונתנו באחדותו של הקב"ה⁴.

מכך מובן גם בנוגע לאדם, שכל פעולותיו, גם אלה הקשורים לתורה ומצוות (שלגבם ניתנה לו הבחירה חפשית) הרי הם⁵ "ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית'⁶. ההבדל נערץ בזה שהרצון העליון בנוגע לחיצוניות העולמות, מכיוון שהוא (חיצוניות הרצון ולפיכך⁷) שייך אל הבריאה, באופן של "קירוב", הרי הוא נרגש בנבראים וממילא⁸ הוא מזכירם להתנהג כפי רצון העליון; משא"כ הרצון בשייכות לעניני תומ"צ, מכיון שהוא (בחי' פנימיות הרצון, ולפיכך⁷ הוא) מובדל מהבריאה, לכן אינו יכול להיות מורגש באדם, ולכן⁸ גם אינו מכריח

דכוכבים? ומה מוכן ככפנים. וראה לקר"ש ח"ג פ' שמיני הערה 19.

(6) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בד"ה ויחלום תש"ח ספ"ט. וממ"ש שם לאח"ז "וזהו"ע הבחירה בקיום התומ"צ". מוכח שג"ז הוא "ע"פ ההשגחה כח". (7) ראה ד"ה והוא כחתי תרנ"ז פ"ה. אלה תולדות נח תרס"ו.

(8) ונוסף לזה: בחי' חיצוניות הרצון, מכיון שהרצון עצמו בא בהכרח (וכיכול), מצד הרצון דתומ"צ — ראה מאמרים שבהערה הקודמת), מכריח הוא את הנבראים: משא"כ הרצון דתומ"צ, מכיון שאינו בדרך תפיסת הכרח ת"י — שהרי "מה איכפת לי כח" ראינו יודע באיזה מהם חפץ כח" (ב"ר רפמ"ד, ספ"ב וזמה שחפץ במעשיהן של צדיקים דוקא הוא רק מצד בחירתו ית'), הנה כמו שהרצון עצמו אינו בדרך הכרח, כן אינו מכריח את האדם.

(9) בד"ה ויחלום שם פ"ט: "וזהו שבעשה כן מרצונו העצמי". אבל מוכן בפשטות, שהבחירה בתומ"צ ונכפדת

(4) כמובן ממקומות שנשמנו בהערה הקודמת.

(5) דאל"כ, תישאר קושיית הרמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ד) "האיך יהי' האדם עושה כל מה שיחפץ ויהיו מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו".

ומה שח"ר שם "כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה... וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו, ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו" — לכאורה אי"ז מספיק, שהרי גם העובדים לכוכבים לפי שתושבים שיש להם כחירה ואינם כגורן ביד החוצץ (דרמ"צ ו, טע"א), אינם סוכרים שהכוכבים יש להם בחירה מצ"ע. כ"א שכן רצה הקב"ה שח"י להם בחירה (וראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א סה"א: "שמדמים שזה ההבל רצונן הוא"), וככ"ז, מכיון שסוכ"ס יש (לדעתם) שלטון להכוכבים לעשות כפי רצונם הם — ה"ז ולא רק טעות וכסילות, כ"א גם כפירה באחדותו ית' ומ"ש בחירה דאדם מכחירה

אותו לכך⁹, באופן שכל פעולה של האדם¹⁰ בקשר לתורה ומצוות נעשית לפי בחירתו¹¹.

ש"עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה" (רמב"ם הל' תשובה שם ה"ג) הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעושה זה בבחירתו). ולכן מוכרח לומר, שהכוונה בד"ה ויחלוט שם היא ככפנים. וכמפורש במקומות שבהערה 11.

(10) ראה רמב"ם שם ה"א: הוא שכתוב בתורה הן האדם כו'. וראה לקו"ת אמור לח. ב.
(11) ראה ער"ז ביאורי הוזהר להצ"ע ע' רס"ה. ד"ה וה' כי תבוא תע"ב.

ע.

בחירה חפשית ותשובה — השייכות ביניהם

א. הרמב"ם בהל' תשובה, לאחר שמבאר בכמה פרקים פרטי עניני תשובה (החייבים בה, מהותה, אופנה, זמנה, דברים המעכבים בה וכו') ממשיך לאח"ז (כפ"ה) שכל מעשי האדם הם בבחירתו החפשית, ומתחיל "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו", ומסיים (שם כה"ב) "וכיון שכן הוא ("שאין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע") נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו. ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה. הוא שכתוב¹ ..מה יתאוון אדם חי וגו'. וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו² נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו'".

ולכאורה יש לדייק — מדוע כותב הרמב"ם ע"ד בחירה חפשית

(1) איכה ג. לט.

(2) שם. מ.

בסוף ספר המדע שכותב בו "כל המצות שהם עיקר דת משה רבינו ע"ה"³ (בהלכות תשובה)? והרי ענין הבחירה הוא (כלשון הרמב"ם⁴) "עיקר גדול. והוא עמוד התורה והמצוה" — היינו שהוא "עיקר" ו"עמוד" של כל התומצ"צ (וביניהם גם של תשובה)!

וי"ל, כי השייכות בין בחירה לתשובה היא כעצם מהותם. כלומר: זה שבחירה חפשית ה"ה "עיקר גדול" בכל התורה הוא בזה, שלולא ענין הבחירה לא יתכן ענין הציווי ולא הענין דשכר ועונש (כפי שביאר הרמב"ם שם⁵). אבל תתכן המעשה של מצוה: משא"כ תשובה, הרי בחירה חפשית שייכת לגוף עשיית התשובה, דאם אין האדם מרגיש את עצמו אשם במעשיו, הרי אין מקום לחרטה (מלאה) על מעשיו הלא טובים.

תשובה אמיתית — כשאינה מסיבות צדדיות

ב. אבל יש לומר, שהרמב"ם מרמז בזה ענין עמוק יותר, כדלקמן.

תשובה לאמיתתה היא כאשר האדם מתעורר מצ"ע לשוב אל ה', ולא מפני סיבה מבחוץ שהכריחה (או עכ"פ גרמה) שיעשה תשובה (כגון שעושה תשובה "מיראה" או "מכשלוך כח"⁶), כי כיון שענין התשובה הוא עד ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם"⁷, הרי אם היתה סיבה חיצונית לתשובתו אין כאן "בטחון" גמור "שלא ישוב לזה החטא לעולם".

ולכן מאריך הרמב"ם כאן אודות ענין בחירה חפשית, כי תשובה אמיתית באה רק מצד בחירתו החפשית של האדם ו"לא מיראה ולא מכשלוך כח"⁶, לא מאיזה סיבה צדדית⁸.

(3) ל' הרמב"ם כהקדמתו לספר היר (ב"מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם")
 כזה שכולל בספר ראשון ספר המדע.
 (4) שם פ"ה ה"ג.
 (5) שם ה"ד.
 (6) ל' הרמב"ם שם רפ"ב.
 (7) רמב"ם שם פ"ב ה"ב.
 (8) ראה ליקוט פירושים לאגה"ת (קה"ת, תשמ"ו) פ"א (ע' סז), ש"ל שזה טעם הפנימי להסביר (מנ"ח מצוה שסד)

ג. וזהו דיוק לשון הרמב"ם, שלאחר שמאריך בכ' פרקים (פרק ה'ו) ע"ד בחירה חפשית של האדם כ' (ברפ"ז) "הואיל ורשות כל אדם נחונה לו כמו שביארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתוודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כו'" — דמ"ש כאן דוקא לשון זה, הוא מפני שכוונתו היא לאופן התשובה שהתחיל לבאר (בפ"ה), שבאה אך ורק מבחירתו החפשית של האדם, ולכן "ישתדל אדם לעשות תשובה", כלומר ענין התשובה צ"ל תוצאה מהשתדלותו ורצונו של האדם מצ"ע, בחירתו החפשית לגמרי (כנ"ל), שהאדם מצ"ע מנער כפיו מחטאיו⁹, ופשיטא שאינו בא מחמת שהכריחו אותו (מלמעלה) לעשות תשובה¹⁰.

וזהו גם ההסבר בענין אמירת השבטים¹¹ "אבל אשמים אנחנו גר' על כן באה אלינו הצרה הזאת" ומענה ראובן "הלא אמרתי אליכם אל תחטאו גר' ולא שמעתם גר'":

אמירת השבטים "אבל אשמים אנחנו וגו'" היא אמנם ענין של תשובה והתוודות על חטא, אבל תשובתם זו היא תוצאה מהצרה שבאה עליהם¹² (כפי ששמע גם מהמשך דבריהם "אשמים אנחנו גר' על כן באה אלינו הצרה הזאת"), ואין בהתעוררות תשובה כזו הוכחה שרוצה לעשות תשובה ולשוב מחטאיו מבחירתו החפשית. וכן הוא בפשטות,

(11) מקץ מב, כא"כ.
(12) ואף שמצינו שהתחרטו כבר לפני¹³, כידירתם למצרים (פרש"י שם) — הרי ענין זה, ופשיטא דיבור של חרטה, אינו מפורש בתורה, עד שבאה עליהם "הצרה הזאת". ועכ"ל שכמה דרגות ב"מתחרטין", וכשירדו למצרים התחרטו על המכירה כפרעל — אף שאז לא חשבו שעשו עוולה, אלא שמצד סיבות אחרות (צער של יעקב וכדומה) היו מתחרטים על מעשיהם. משא"כ כשכאה עליהם הצרה הזאת, הרגישו רגש של "אשמה" עד שבא בדיבור והתוודו. וע"פ כ"ז מוכן, דמה שאח"כ "שמע (יוסף) שהיו מתחרטין" (פרש"י שם מב, כד) — הוא אותו הלשון אבל במוכן עמוק יותר.

שאין מצוה וחיוב לעשות תשובה, ורק כשהאדם נזכר לעשות תשובה אזי חלה עליו חובת ומצות ויודי (וכמו בענין שחיטה, גירושין והדומה). ע"ש.
(9) דלשון "ולנעור כפיו מחטאיו" מתאים לומר (בעיקר) כאשר זה בא מהאדם עצמו, בדוגמת ניעור מאבק שעליו, שרגיל (ועיקר הפעולה והנפעל) דניעור הוא לא כאשר שני מנערו מעליו, כ"א כאשר הוא מנער את עצמו.
(10) וראה בארוכה לקר"ש חלק כ"ז עמ' 209 ואילך. ועיי' שם סי"ג, שי"ל שזהו מכוונת הרמב"ם שם ה"ה "וכבר הבטיחה תורה סוף ישראל לעשות תשובה כסוף גלותה", שגנ"י יעשו תשובה זו, שבאה מצד בחירתם עצמם, ולא מצד יסורי הגלות.

אשר דברי וידוי שהאדם אומר ע"י ומתוך מצב של צרה וצוקה, אינם מגלים (כ"כ) פנימיות רצונו לעשות תשובה, אלא שהיסורין "מכניעין לבו של אדם"¹³.

ובסגנון אחר: כשיש להתשובה סיבה צדדית (ופשיטא — כאשר היא באה ע"י צרה ויסורין), והיא המעוררת בו חרטה ותשובה, אזי אין התשובה מתייחסת (לגמרי) להאדם; אמיתית התשובה היא דוקא כאשר באה כתוצאה מבחירתו החפשית של האדם, שבוחר לשוב ולהתקרב אל ה', שאז הרי היא מתייחסת כולה להאדם, שתשובתו היא ככוונה לשוב כאמת אליו ית'¹⁴.

וי"ל שזהו מה ש"ווען ראובן אותם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם":

ראובן שהוא "פתח בתשובה תחילה"¹⁵, לכן הוא הוא זה שלימדם דרכה של תשובה אמיתית¹⁶. והיינו, אשר תשובה שסיבתה היא הצרה שבאה עליהם, אינה התשובה הנדרשת, ופשיטא שאין זה אמיתית ענין התשובה, אלא עליהם לזכור ולהכיר כמה שאמר להם (ראובן) כל הזמן ("לאמר") "אל תחטאו בילד ולא שמעתם", כלומר, עליהם לחזור בתשובה מחמת עצם (גודל) החטא שהסכיר להם אז.

ותעניתו כמה שנים לאחר שבלבל יצועי אביו.

(16) עפ"ז מובן בפשטות מה שאמר הקב"ה דוקא לראובן (ב"ר שם) "מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה ואתה פתחת בתשובה תחלה" — אף שגם אדה"ר וכן קין עשו תשובה, ככ"ר ספכ"ב (ראה הגהות הרש"ש לפפ"ד שם). כי "מעולם לא חטא אדם ועשה תשובה" — "תשובה" שלימה מצ"ע, לשוב אל ה' על חטאו כראובן שעשה תשובה בבחירתו החפשית (כלי כל ענין צדרי), משא"כ באדה"ר וקין שעשו תשובה אחר שהי'

(13) ע"ד ל' הכתוב (בחקותי כו, מא) "אז יכנו לבכם הערל". וראה בארוכה לקו"ש שם (ס"ד ואילך).

(14) להעיר מצפוני על הרמב"ם הל' תשובה (פ"ב ה"ב — ח, א) ד"ש נפק"מ בין ג' תשובות, א' מאהבה היה כמו חכם עוקר רהב' מיראה דהיא כמו מכה ודפואה... חיליק ובטלין כו' והג' ע"י יסורין דזה הוי מכאן ולהבא כו'. וע"ש ביאור החילוקים שבכ"א מהן. וראה לקו"ש ח"י ע' 185 ואילך.

(15) ב"ר פפ"ד, יט. וראה ב"ר שם ופרש"י וישב (לו, כט) שהי' עסוק בשקו

[וי"ל דזהו מה שהוסיף "וגם דמו הנה נדרש", לרמוז, שצרה זו שבאה עליהם עכשיו ה"ז ענין נוסף, "וגם (בר' המוסיף) דמו הנה נדרש", לא כפי אמרם "אבל אשמים אנחנו גר על כן באה אלינו הצרה הזאת", שמחפשים להסביר סיבת הצרה].

התשובה האמיתית — שיכיר שהחטא היה בבחירתו

ד. וי"ל בעומק יותר, ובהקדם דיוק כלשון הרמב"ם הנ"ל "וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה", די"ל שכוונתו כאן היא לא רק להביא הראי' והמקורות בהפסוקים שאמר ירמ' (באיכה) לכל דבריו שכתב לפני"ז (כפשטות לשונו) — אלא (גם) להוסיף עוד הדגשה, שלא רק שהתשובה האמיתית היא בבחירתו החפשית של האדם, אלא שבשעת התשובה עליו להכיר שגם החטא ה' בבחירתו החפשית, ובלשונו (של הרמב"ם) "ומדעתנו עשינו כל הרעות".

והביאור:

כל זמן שיש לאדם תירוץ ואמתלא וכו' לחלות בהם (סיבת חטא) (אפילו בדקות דדקות), ואפילו אם מכיר שהוא אשם כזה אלא שחושב שהיו גם גורמים אחרים שהשפיעו והביאו אותו (במקצת) שיחטא (אם מצד סביבתו בכלל, או מחמת מצב או סיבה פרטית שאירע לו, ולכן לא ה' יכול להנצל מהחטא, וכיו"ב) — אין תשובתו של האדם תשובה אמיתית, שירצה לעזוב רשעו ולשוב אל ה' באמת ובלב שלם, מאחר שאין אצלו הכרה ברורה בחטאו¹⁷, שהוא מדעתו, ומרצונו עזב את ה'.

לעשות תשובה כו". וראה בארוכה עקרים מאמר ד' פכ"ו דמהדברים המונעים והמעכבים את התשובה — העלמת החטא (שצ"ל ידיעה ברורה שחטא) והתנצלות. ע"ש בארוכה.

עונש ונויפה מהקב"ה וכיו"ב. וראה הערה הבאה.

17 ראה מדרש תהלים (מזמור ק) "מכסה פשעיו לא יצליח (משלי כח, יג) .. זה אדם הראשון שאמר להקב"ה (בראשית ג, יב) האשה אשר נתת עמדי לא ביקש

ורק כאשר ישנה אצלו הכרה ברורה בחטאו, "מדעתנו עשינו כל הרעות", אזי יכול לחזור באמת בתשובה ולעזוב רשעו, ודוקא אז ה"ז תשובה בבחירתו החפשית, "שהרשות עתה בידינו", שתשובה כזו היא כל כולה של האדם, שהוא הוא העוזב רשעו ושב אל ה' באמת וכלב שלם.

וכמו שהביא הרמב"ם הרא"י "הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה וגו'", ש"נשובה" בא עי"ז ש"נחפשה דרכינו ונחקורה", ואז גם אם מתחילה ה' נדמה בעיניו שאין החטא באשמתו לגמרי, יראה ויכיר שבאמת מדעתנו עשינו כל הרעות (כי גם אם היו סיבות וגורמים להחטא, הרי כיון שגם אז ניתנו לו הכוחות להתגבר על הסיבות והמניעות, הרי סו"ס עשיית הרעות היא מדעתו ומבחירתו)¹⁸.

וזוהו גם ביאור דברי ראובן "הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם": נוסף על זה שעליהם לעשות תשובה מעצמם ולא מפני הצרה הזאת שבאה עליהם, הרי עוד זאת, שהתשובה צריכה להיות מתוך הכרה ברורה, ש(גם) החטא ה' מדעתם ומרצונם, "אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם".



— "נעקף עוונו מתחלתו" (ל' רש"י יומא פו, סע"א ד"ה כאן מאהבה — לענין תשובה מאהבה).

(18) ע"פ המבואר לעיל הערה 14 מהצפצפי החילוקים דג' דרגות בתשובה מוכן מה שדוקא ע"י תשובה כזו, שעושה בבחירתו החפשית, ומכיר שחטא מדעתו

עא.

הבחירה מודגשת בענינים שאין עליהם ציווי

ענין הבחירה מודגש יותר בענינים שתלויים בדעתו של האדם — שכן, בנוגע לציווי התורה, הרי, אע"פ ש"אם רצה להטות עצמו לדרך רעה כו' הרשות בידו", מ"מ, עצם הידיעה שהקב"ה צוה לעשות כך וכך, כאילו "מכריחה" יהודי (שרוצה בטבעו לקיים רצון הקב"ה¹) לעשות כן, ואין שני הדרכים שקולים שיכול לבחור בא' משניהם: משא"כ בענינים שבהם אין ציווי בתורה — בהם מעלת הבחירה בטוב מדעתו ומרצונו ללא הכרח ("אין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו כו"²), וכפרט לא ה"הכרח" שמצד ציווי וגזירת הקב"ה.

וכפרטיות יותר — הנתינת כח היתירה להבחירה בענינים שנעשים "לדעתך" היא בשתיים:

א) כעצם האפשרות לבחירה חפשית — חידוש הכי גדול, שכן, האדם מצ"ע הוא ברשות קונו, ואין לו שום "כח" לעשות דבר שלא ברשות קונו³, אלא שהקב"ה נותן לו האפשרות להיות "כאחד ממנו"⁴ ולבחור כאחד משני אופנים — החידוש והפלא מודגש יותר בענינים שאין בהם ציווי⁵.

בדעתו ובמחשבתו... עושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו כו". כפי שמאריך רבינו הזקן בלקוטי תורה (אמור לח, ב) ש"בחירה זו נלקחה מבחי' גבוה מאד כו", מעין ודוגמת בחירתו של הקב"ה (ולכן אינה שייכת אלא בישראל דוקא).

5) ולהעיר מאור התורה ריש פרשת שלח: במאורי אור פי' בענין ידיעה ובחירה זהו אני איני מצוה, זהו לדעתך, כי קמ' ית' בדיעה העליונה ידע מה שעתידי

(1) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.
(2) הל' תשובה פ"ה ה"ב.
(3) ובלשון הרמב"ם (שם ה"ד) "וכי יעשה בעולם הדבר שלא ברשות קונו ולא חפצו", ש"ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו... הוא מעצמו ובדעתו... עושה כל מה שהאדם יכול לעשות".

(4) ובלשון הרמב"ם (ה"א) "הוא שכתוב בתורה הן האדם ה' כאחד ממנו... מין זה של אדם ה' יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו כזה הענין שיהא הוא מעצמו

(ב) בהנתינת-כח לבחור בטוב — "ובחרת בחיים"⁶ — שעיקר החידוש שהאדם יכול לבחור בטוב גם בניגוד לטבעו ורגילותו כו', אינו בנוגע לענינים שיש עליהם ציווי, כי, כאשר הקב"ה מצוה לעשות כך, פשיטא שהאדם יוכל לעשות כן, כיון שעושה זאת בכחו הבלתי מוגבל של מצוה המצוות, אלא עיקר החידוש הוא בנוגע לענינים שהאדם עושה מדעתו (ללא ציווי הקב"ה), שעם היותו מוגבל כו', מ"מ, יש לו הכח לבחור בטוב, באופן שדעתו ורצונו יהיו מתאימים לרצונו של הקב"ה.

להיות, ואעפ"כ לא מנעו כי הכחירה נתונה (6) ראה ד"ה וכל בניך תרפ"ט פ"ב: האותיות ובחרת בחיים הכתובים בתורה הן כו'. עצמם הם סיוע להאדם כו'.

עב.

בחירה, שכר ועונש — באומות העולם

כ"ה מ"ח, תשי"ח

...במ"ש אודות ענין הבחירה דאזה"ע, ע"פ המבואר בכ"מ כדא"ח ומהם בלקוטי תורה פ' אמור, וד"ה כבוד מלכותך תר"ס מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, אין שייך בחירה חפשית — לגמרי — כ"א בעצמות ומהות שאין לו סיבה ועילה ח"ו וכו'. וכמילא גם בבני ישראל שהם כמו הבן שהוא ממהות ועצמות של האב. וענין השכר ועונש באזה"ע — יש לבאר בשנים: (א) שכר ועונש בנידון שלהם אינו אלא שם המושאל משכר ועונש דישראל, אבל אמיתתם הוא באופן דסיבה ומסוכב. וע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו כמים רותחים (וצע"ק מרמב"ם תשובה ספ"ה). (ב) שבאותם הענינים שנצטוו עליהם, ז.א. מצות בני נח — (ביחד עם) הציצוי עצמו נותן האפשריות לשני הדרכים, ז.א. מגביה אותם מטבע שלהם ומעמידם באופן שיש מקום לבחירה. וכמוכן ממאמר המשנה דשכר מצוה מצוה (עצמה), דזה עצמו שהחכם גדול מצוה לאיש הפשוט איזה ענין, מקשרו עם החכם גדול, והרי כל ענין קשור מביא לנקודה משותפת בין המקושרים וק"ל.

שכר ועונש

- עג. שכרן של מצוות ביחס ובערך למצוות
שכר מצוה מצוה
- עד. גן עדן, שכר התורה — עולם הבא, שכר המצוות
- עה. השכר דלעתיד מתאים ל"ביומו תחן שכרו"
- עו. שכר מצוה בהאי עלמא
- עז. היעודים הגשמיים
- שכר לימוד התורה וקיום מצוות
- "הוא חיך ואורך ימיו"
- עח. עונשי התורה — ענינם ומטרתם
- עט. העונשים מלמעלה מסוככים מהעבירה עצמה
- פ. מאורעות מכאיבים הפוקדים את האדם

עג.

שכרן של מצוות ביחס ובערך למצוות

א. קיימת שאלה בנוגע לכללות הענין של שכר המצוות. שכר אמיתי צריך להיות לו ערך לעבודה שבכבודה משלמים את השכר, ועד שהשכר צ"ל יותר מאשר ערך השתדלות ועבודה הפועל עצמו [כשם שהוא בנוגע לשכר גשמי שבעה"כ משלם לפועל שלו¹, שצריך להיות לא רק שהבעה"ב דואג לספק את הפועל, וכוודאי לא רק את הצרכים שלו בשעת העבודה, אלא הרבה יותר מזה, שכן אליו הוא נושא את נפשו², כדי שיוכל לפרנס את בני ביתו, ועאכו"כ בנוגע לפועל יהודי — כדברי המשנה³: "אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה כשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן שהן בני אברהם יצחק ויעקב"].

ועפ"י? מתעוררת שאלה: כל ענין של שכר — גשמי או רוחני [כולל היעודים שבפרשת עקב ובפרשיות אחרות בתורה] — הוא שלא בערך לקיום התורה ומצוות⁴ (חכמתו ורצונו של הקב"ה⁵), וה"נחת רוח לפני⁶ שזה מביא, וכמאחז"ל (בפרקי אבות⁶) "יפה שעה אחת תשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", היינו שאפילו רק שעה אחת של תשובה ומעשים טובים "יפה" יותר מ"כל חיי העולם הבא", עאכו"כ ריבוי שעות וריבוי תשובה ומעשים טובים, ונמצא, לכאורה, שע"י השכר שהקב"ה נותן לבני, אפילו השכר ד"עולם הבא"⁷, "שכרו בעקב אני נותן לכם" (למחר לקבל שכרם) ועאכו"כ השכר דיעודים גשמים בעולם הזה — אינם מקבלים את השכר (המלא)

(1) להעיר מאבות פ"ב מי"ד ומט"ו:

בעל מלאכתך כ"י שכר פעולתך, ושם מט"ו: והפועלים כ"י והבעה"ב. וראה בארוכה לק"ש ח"י"ז ע' 387 ואילך.

(2) תצא כ"י טו.

(3) ב"מ רפ"ז.

(4) תניא פ"ד ואילך.

(5) תו"כ ופרש"י ויקרא א, ת. ספרי

ופרש"י פינחס כח, ת. ועוד.

(6) פ"ד מי"ז.

(7) ואף שנאמר (אבות שם) ש"יפה

שעה אחת של קורת רוח כעוה"ב מכל חיי

העוה"ז" (כי הקב"ה אינו מקפח שכר כל

כרי"י) — הרי "זהו בתי" טפ"ל לגבי

שעשוע המלך כעצמותו" מקיום התורה

והמצות. ר"אין ערוך גילוי התענוג ושכר

בעד קיום המצוות, שהרי השכר איננו מגיע למעלה הנפלאה והעצומה של קיום מצוותיו של הקב"ה — מהו השכר שיכול להוות תשלום בעד מצוה?!

ב. בכמה מקומות מבואר⁸ (ע"פ מאמר המשנה "שכר מצוה מצוה"). שלעתיד לבוא יתגלה ה"נחת רוח לפני", הרצון והתענוג של ה' במצוות שאותו פועלים ע"י קיום המצוות. ולכן⁹, זה שכר אמיתי על קיום המצוות, אבל ביאור זה לגמרי אינו מספיק (בנידון דידן) — כי:

(א) גילוי הנחת רוח למקיים המצווה הוא סוף-סוף אינו דומה לתוקף ולעצם הנחת רוח שנפעל ע"י קיום המצווה בפועל בעוה"ז (ועד כדי כך ש"פה שעה אחת כתשוכה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב"). (ב) (רוב) היעודים האמורים בתורה פרשת עקב, ועד"ז במקומות אחרים בתורה, אינם מדברים (ואפילו לא ברמז) אודות גילוי הנחת רוח של הקב"ה, אלא על ברכות והמשכות לבניי בעניניהם הגשמיים: "ושמר ה' א לך את הברית ואת החסד גו', וברכך והרכך וברך פרי בטןך ופרי אדמתך גו' ברוך תהי' מכל העמים, לא יהי' בך עקר ועקרה גו', והסיר ה' ממך כל חולי וגו'" ועד"ז בפסוקים הבאים.

שכר מצוה מצוה

ג. ויש לומר הביאור בזה ע"פ המשנה (בפרקי אבות¹⁰) — "שכר מצוה מצוה":

השכר האמיתי עבור מצוה הוא — המצוה עצמה (כי דברים אחרים הם שלא בערך ובמילא — אינם שלימות השכר על קיום המצוה, כנ"ל), שמקשרת אותו עם הקב"ה (מצוה מלשון צוותא

ואילך. המשך תרס"ו ע' לה ואילך. ס"ע עו ואילך. ועוד.

(9) ראה לקו"ש ח"ה ע' 245.

(10) פ"ד מ"ב.

מצוה הנמשך ומתגלה לנשמות לגבי עצם תענוג העליין שהיא עצם המצוה" (לקו"ת ראה כט, רע"א. וראה לקו"ש ח"ה ע' 243-244).

(8) ראה המשך וככה תרל"ז ספ"י

והיכור¹¹). ואחד הפירושים בזה הוא¹²: שכר מצוה — מצוה, היינו שכר המצוה הוא שהיא מביאה את האדם (מקיים המצוה) לקיים עוד מצוה, ועד לריבוי מצוות¹³. נוסף ע"ז שע"ז מקיים את המצוה עצמה באופן נעלה ומושלם יותר (בתוספת הידור, בתוספת שמחה וכו').

וע"ד מה ש"מצוה גוררת מצוה" (כמאמר המשנה בסמוך לפני"ז), היינו שתכונת המצוה מצ"ע היא שהיא מביאה את האדם לקיים עוד מצוה, עד לריבוי מצוות "עד סוף כל המצוות"¹⁴.

עאכו"כ "שכר מצוה" — שהקב"ה נותן בעד מצוה¹⁵ — שמביא עוד מצוה, עוד ריבוי מצוות — כולל גם עילוי בענין המצוה עצמה (קיום רצון ה') הן בכמות (יותר מצוות) והן באיכות — אופן נעלה יותר בהמצוה¹⁶, כולל גם שהמצוה הראשונה (שבעבורה מקבלים את השכר) תהי' נעשית בתוספת שלימות (כנ"ל).

11) לקו"ח בחקתי מה. ג. ובכ"מ.
12) ראה מפרשי המשנה שם — רש"י, רבינו יונה, מדרש שמואל, ועוד.
13) ולהעיר, שמלשון "שכר מצוה מצוה" מובן, שהשכר הוא בענין מצוה זו עצמה. וי"ל שמילוי שכר זה הוא גם ע"ז שמצוה זו מביא לקיום עוד מצוות (נוסף על הוספה בקיום מצוה זו עצמה) — כי נוסף על הצד השורה של כל המצוות כולם (שהם רצון העליון, ועל ידם נעשה צוותא וחיבור עם הקב"ה), שמפני זה גם השכר מצוה שוה בכל המצוות (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1192). הרי גם מצד ענין הפרטי שבכל מצוה (שמשום זה יש חילוק בין קלה וחמורה) — ידוע הכלל שהעצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו, ולכן העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, א). דהוי "כמו שמקיים גם זה" (המצוה שני') (צפ"נ כללי התורה והמצוה בערכו). כי כל מצוה כלולה מכל שאר המצוות, וכמבואר בכ"מ (המשך תרס"ו ע' 11).

חקכב. המשך תער"ב ח"ב ע' א"פא. ועוד.
שרצון העליון בתר"ג מצוות הוא רצון עצמי, ולכן ע"י תפיסה ב"חלק" רצון זה (קיום מצוה אחת) תופסים בכולו, והוי כמו שמקיים המצוה האחרת, היינו שרצון העליון בכל מצוה ומצוה פרטית אינו רק פרט מן הכלל, אלא הוא גם חלק מן העצם — הרצון העצמי בתר"ג מצוות (שלמעלה מהתחלקות). וראה גם לקו"ש וישלח תשמ"ז ס"ז.

14) ראה מדרש שמואל כאן.

15) ראה במפרשי המשנה (רע"ב). מדרש שמואל, ועוד). שמצוה גוררת מצוה קאי על קיום המצוה ע"י האדם, ושכר מצוה מצוה — שמן השמים מסייעין ומזמינים ביד מי שעשה מצוה אחת שיעשה אחרת.

16) ראה מפרשי המשנה (רש"י, ועוד). שקיום מצוה קלה (כתחלת המשנה) — הוי רץ למצוה קלה) תביא לידי קיום מצוה חמורה.

ויש לומר שזהו גם התוכן של שכר המצוה כפי שהוא כיעודים גשמיים שבתורה — "שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותו מלעשותה (קיום התורה ומצוותיה)" כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שלום ושובע ורובי כסף וזהב כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא אנש פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כר", (כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה¹⁷), זאת אומרת, ששכר המצוות של היעודים הגשמים הוא (לא בשביל הטובה הגשמית שבוה, שהרי אין לזה ערך ביחס למצוה, אלא) — האפשרות שהמנוחה, מנוחת הגוף ומנוחת הנפש (שבהא כתוצאה מהיעודים הגשמיים) נותנת ללמוד תורה ולקיים מצוות¹⁸, "ללמוד בחכמה ולעשות המצוה", ובהוספה ביתר שאת וביתר עוז — בכמות ובאיכות.

על אחת כמה וכמה בנוגע לשכר דימות המשיח ועולם הבא — שזה "סוף מתן שכרן של מצוות"¹⁹, השכר שהקב"ה נותן "בעקב" (באחרית הימים) — כאשר תהי' שלימות המנוחה בישראל ("לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדינים מצויין כעפר"²⁰). ואשר "מפני זה נחאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן כר"²¹, "לא כדי לאכול לשנות ולשמות אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה כר"²².

בימות המשיח תהי' השלימות דשכר מצוה מצוה²³ — לא שכר

(17) פ"ט ה"א.

(18) ראה להלן סימן עז שיעודים הגשמיים הם (לא ענין צדרי, אלא) חלק מעצם הציווי על תומ"צ. וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 51 ואילך, שגם עצם ענין השכר הוא חלק מעבודת ה', כי עי"ז נתרבה בכבוד שמים כר, עיי"ש.

(19) לשון הרמב"ם הל' תשובה שם. אלא זהו לשיטת הרמב"ם שעה"ב היינו ג"ע. וכי' לשיטת הרמב"ן (ובהכרעת

תורת הקבלה והחסידות) שעה"ב היינו עולם התחי.

(20) הל' מלכים ספ"ב.

(21) הל' תשובה שם ה"ב.

(22) הל' מלכים שם ה"ד.

(23) שהרי שכר מצוה כהאי עלמא ליכא (קידושין לט. ב. חולין בסופה). היום לעשותם ולא היום ליטול שכר (ע"ז ג. א. ד. א). וראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 197 ואילך. לקו"ש ואחתן תשד"מ.

צדדי, אלא שכר ושלמות ב"מצוה" עצמה (הקיום דתורה ומצוות²⁴ בזמן הזה²⁵) — אזי תיחוסף שלמות (בכמות ובאיכות) בקיום המצוות, ושם נעשה לפניך כמצות רצונך²⁶, "עיקר²⁷ היום לעשותם ותכלית השלימות של המעשה יהי בימות המשיח"²⁸.

(27) תורה אור ויחי מו. א ואילך. וראה תורת חיים שם צה. א. צו. גדר. המשך וככה חרל"ז פי"ז ואילך.
(28) ומ"מ יפה שעה אחת כשזוכה ומעשים טובים כעוה"ז דוקא — כי: (א) עוה"ב קאי על גילוי הנח"ד ונבוא שלמטה מנח"ד בורא הבאה צ"י קיום מצוות, וגם כנוגע להגיוני דנח"ד בורא שיתגלה לע"ל — הרי עצם המצוה הוא למעלה מזה. כנ"ל כפנים. (ב) וגם כנוגע להשלימות בקיום המצוות לע"ל (כמצות רצונך) — הרי הסיבה והגורם לזה הוא התומצ"דעכשיו. והגורם הוא יותר חזק ונעלה מהגורם (המשך וככה שם פכ"א). וראה שם פי"ז — כי ע"י קיום המצוות כעוה"ז במלחמת היצור כד, נעשה עיקר בירור חיכוך נה"ב והגשמיים כד, ולכן "המצוות דעכשיו שע"י מתעלה גם דבר גם וכבוד היצור מסת ומדח — ה"ז יפה יותר כד", ועדיין צ"ע.

* ומה שנאמר בהג"ה שם "וקבלת שכר עיקרו כאלף השביעי כד" — אולי יש לומר כי השכר (מצוה) דאלף השביעי הוא למעלה מכל גדר עוה"ז, ומעבודה דעוה"ז בבירור הגשמיים וטו"ר כד (ראה שם התשובה שבפנים ההערה. וראה רשימות הצ"צ לתהלים עי' תולב, שע"פ הג"ה בתניא הנ"ל מובן ש"חד חרוב" פירושו לא חרוב מחש אלא "חולאבות גשמיים" כד, ולהעיר אשר גם שכר זה הוא שלימות (שלא בערך) בקיום המצוות עצמן. שכר מצוה מצוה. ועדיין צ"ע.

(24) ראה להלן סימן פב.
(25) ראה תניא פל"ו: ימות המשיח ונפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלמות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחלתו — כי אז יהי שלמות ענין המצוות (שלכך נברא העולם — בשביל התורה כד), שעל ידם נעשה צוה"א וחיבור עם הקב"ה*. ואף שאמרו חז"ל (נדה סא, ב) מצוות בטלות לע"ל, היינו בתחלה"מ (אגה"ק סוסכ"ו) — הרי: (א) י"ל שבתניא שם הוא לשיטת הרשב"א וחי' הר"ן שאין מצוות בטלות לתחלה"מ (להלן סימן פט הערה 9). (ב) גם לפי הפירוש (אגה"ק שם ועוד) שבטלות לתחלה"מ (ועאכ"כ כאלף השביעי — ראה ספר המאמרים תקס"ה ע' רפו. ש' התשובה לאדמ"ר האמצעי ח"ב פל"ב. ספר המצוות להצמח צדק מצות עבד עברי — פג, א) — הרי מבואר בכ"מ (המשך תער"ב ח"ג ע' ארעט. וראה שם ח"א ע' שצג. אוה"ת בשלח ע' תעו ואילך) הפירוש ש"המשכת המצוות עכשיו הוא כאין ערוך לגבי המשכה דמצוות דלעתיד כד, וע"כ יהיו בטלים בבחי' העדר תפיסת מקום כד" (כשרגא בטיהרא), היינו שגם אז יהיו קיום המצוות (ולא יתבטלו ח"ו), אלא כשלמות נעלית יותר. וראה אוה"ת פרשת עקב ע' תקו כביאור ענין שכר מצוות באחרית הימים ("עקב") — ש"יש עליות עד אין קץ" בענין המצוות, מצוות המלך, מצוות הרי, עד בחי' מצוות של עצמות המאציל שלמעלה כד.
(26) נוסח תפלת מוסף.



עד.

גן עדן, שכר התורה — עולם הבא, שכר המצוות

א. בסנהדרין ר"פ חלק "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר". וידוע הביאור¹:

"עולם הבא" פירושו עולם התחיה², נשמות בגופים. וזהו החידוש שבמשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא": השכר³ של גן עדן — עולם הנשמות — אינו שווה ב"כל ישראל" (עד כדי כך, שישנם מי שבכלל אינם זוכים לג"ע⁴). משא"כ עולם הבא — עולם התחי, כשהנשמות יהיו בגופים, הוא (בעיקרו) "כשוה לכל ישראל"⁵, כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא⁶.

והטעם לזה⁷: השכר של גן עדן — נשמות בלי גופים — הוא (בעיקר) על לימוד התורה⁸, הקשור במיוחד עם הנשמה (כח השכל):

(6) יש אלה שלמעלה מדרגא זו — בן עזה"ב ומזומן לחיי עזה"כ (ראה שער מאמרי רז"ל לסנהדרין שם). ר"ל רבכלל מאתים מנה.

(7) בד"ה כי ישאלך הנ"ל (וראה חו"א שם) מבאר הטעם, כי בג"ע מאיר מבחי ממכ"ע שיש בה התחלקות, ובתחיה"מ — מבחי' סוכב כל עלמין שלמעלה מהתחלקות ולכן מאיר לכל ישראל בשוה. אבל מוכן, שסיבת החילוק בין השכר דג"ע ותחיה"מ היא מצד החילוק בהעבודות המביאות ב' סוגי שכר הנ"ל, כדלקמן בפנים (ולכאורה כ"ה הפי' במ"ש בתר"א שם: ובבחי' זו אפי' פרשעי ישראל מלאים מצות כרמון. וראה אמרי בינה שער הק"ש פכ"ה).

(8) להעיר אשר בג"ע ישנו לימוד התורה (תניא פמ"א נח, סע"א) מגמ'

(1) עייג"כ הל' תשובה להרמב"ם פ"ג (ה"ו ואילך) ופ"ד. חיבור התשובה להמאירי. ועוד.

(2) רע"ב (ועוד) סנהדרין. מדרש שמואל בתחילת פרקי אבות. וראה הנסמן להלן סימן צ הערה 1.

(3) ראה בהבא לקמן: תורה אור יתרו עג. ב (וראה לקוטי תורה שלח מו, ד). ד"ה כי ישאלך עטר"ת והש"ת פ"א. המשך תערי"ב ח"ב ע' א' קיב ואילך. וראה בארוכה להלן סימן צ.

(4) ראה חגיגה (טו, ב) דלולי תפלת ר"מ לא ה' אחר נכנס לג"ע. וראה חגיגה (שם, א) "נטל חלקו וחלק חברו (הרשע) בג"ע". (5) ל' הלכות שם. וראה המשך תערי"ב שם. דאף שגם בתחיה"מ יש חילוקי מדרג' מ"מ יש חילוק בזה בין ג"ע לתחיה"מ, עיי"ש.

תחיית המתים הוא השכר לקיום המצות, הנעשים עם וע"י הגוף דוקא (ולכך השכר שמקבלת הנשמה עבור זה, הוא דוקא בהיותה יחד עם הגוף)⁹.

ומפני שבהשגת התורה ישנם (וצריך שיהיו¹⁰) חילוקים בין יהודי אחד לזולתו, גם מן הקצה אל הקצה¹¹ — לכן אין "כל ישראל" שוים בשכר של עבודה זו, — גן עדן.

משא"כ עיקר קיום המצות, שהוא ענין של עשייה, השייך לכל אחד, וגם נעשה ע"י כל אחד, ועד שנכמאמר ד"ל¹² "אפילו פושעי ישראל מלאין מצות כרמון" — והיות שעבודה זו של קיום המצות קיימת אצל כל ישראל¹³, לכן "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא".

ב. אך צריך ביאור: מכך שעיקר תשלום השכר הוא בזמן של (לאחרי) תחיית המתים, הרי ברור, שהשכר של תחיה"מ הוא נעלה יותר מהשכר של ג"ע — כיצד א"כ מתאים הדבר עם כך שג"ע הוא שכר על עבודה נעלית יותר (השגת התורה) שאינה שייכת באופן שורה אצל כל יהודי, ולאידך השכר של תחיה"מ הוא שכר על עשיית המצוות, עבודה "פשוטה" בהרבה, שלכן היא שייכת לכל ישראל?

והביאור כזה: אע"פ שבחיצוניות הטעם לכך שכל ישראל שווים בעניני עשי' הוא מפני שכח העשי' הוא הכח הפחות שבין כוחות הנפש, זהו ענין שאינו מכריח לא את רגש הלב, ולא כל הבנה והשגה שבמוח — אך הטעם הפנימי לזה הוא מצד המעלה שיש בעשייה, ובלשון המשנה במס' אבות¹² "המעשה הוא העיקר":

פנימיות הכוונה העליונה היא, שישאל יעשו דירה לו ית' בתחתונים, בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו¹⁴, וכמאמר¹⁵: סוף

זהר, וראה מקומות שבהערה הבאה) ואין שם קיום מצוות.

(9) ראה אגה"ק סי"ו, ובארוכה — ספר המצוות להצ"צ מצות ציצית פ"א ד"ה כי ישאלך הנ"ל. ובכ"מ.

(10) שהרי לשלימות הקומה צ"ל ראש

כר' ורגל.

(11) ראה סד"ה בשעה שהקדימו

תער"ב. ועוד.

(12) חגיגה בסופה.

(13) פ"א מ"ו.

(14) תניא פל"ו.

מעשה במחשבה תחילה. וכוונה זו מושגת כעיקר ע"י העבודה של מעשה המצוות, שעל-ידם נפעל הבירור והזיכוך של גוף ועניני העולם, כמבואר בתניא¹⁶ בארוכה.

ומפני היותם של כל ישראל, בלשון הכתוב (הרא"י שבמשנתנו), "נצר מטעי מעשה ידי" של הקב"ה — כל יהודי הכרתו חדורה בכוונה זו ומציאה אל הפועל. ב"גילויים" ישנם אמנם חילוקים בין יהודי אחד לזולתו (עד שתיתכן מציאות של יהודי שאינו כלי להם), אך בקשר לכוונת העצמות "לעשות לו ית' דירה בתחתונים" — שחדורה בהכרה בהעצמות של יהודי — כזה כולם שווים¹⁷.

ג. וזהו גם הטעם לכך שתשלום השכר בעולם הבא הוא לנשמות בגופים דוקא:

מצד זה שהכוונה של הקב"ה היא שיהיה לו דירה בתחתונים, הדבר משתקף גם בישראל¹⁸ — שהם אחד, כביכול, עם העצמות — שבחירת הקב"ה בהם היא (אינה בחירת נשמתם בלבד, אלא גם) בחירת הגוף שלהם¹⁹.

[ומשום כך גם גופו של יהודי היא מציאות נצחית שאינה נפסדת, וכידוע²⁰ ש"עצם לוח" אינו נפסד, ומה"עצם לוח" יבנה כל הגוף בתחיית המתים].

ולכן, בשעה שתושלם העבודה של בירור וזיכוך העולם, והעולם יהיה דירה לו ית', יוכר בגלוי גם אצל ישראל איך שבחירת הקב"ה היא (גם) בגוף שלהם, ואשר לכן החיים נצחיים של עולם הבא הם (גם) בגוף.

(נדפס ב"התמים" ח"א ע' ל') דכשם שבעולמות התכלית הוא עוה"ז התחתון כמו"כ בהאדם התכלית הוא בעיקר כל המעשה, ע"ש.

(19) תניא פמ"ט. ובארוכה — ס' השיחות תורת שלום ע' 120 ואילך.

(20) ב"ר פכ"ח. ג. וש"נ. זח"ב כח. ב. ועוד. תוד"ה והוא (ב"ק טז, ב).

(15) פיוט לכה דודי. וראה תורה אור ר"פ יגש. ועוד.

(16) פל"ז.

(17) להעיר מהמבואר (תו"א יד. ב. ד"ה חכמות בחרך תרצ"ד (סה"מ קונט' ח"ב) פ"ב) שהמאור הוא בהתגלות ולכן ש"ש שגור בפי כל.

(18) להעיר ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר

עזה.

השכר דלעתיד מתאים ל"ביומו תתן שכרו"

א. בנוגע להציווי¹ "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש גר" — ידועה השאלה:

חז"ל אומרים² שהקב"ה "מקיים" מה ש"הוא אומר לישראל לעשות ולשמור". ובענינו — מצינו בכמה מקומות בחז"ל³, שעבודתם של ישראל בקיום התומ"צ דומה לעבודה של פועל לבעה"ב, ושכר המצות הוא ה"תשלום" שמשלם הקב"ה ("בעל הכית") לישראל (ה"פועלים") עבור "עבודתם".

ולפי"ז היה צריך להיות, שבכל פעם שיהודי מסיים לעשות מצוה, יקבל תיכף ("ביומו") את שכר "עבודתו" — כציווי השם בתורתו "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש גר" ("ולא" תלין פעולת שכיר אחר עד בקר")⁵.

— מדוע מצינו⁶, שהקב"ה משלם שכר מצוה (לא מיד, אלא) רק "למחר (לעולם הבא)"⁷, כמאמר חז"ל⁸ "היום לעשותם, למחר לקבל

לפרוע בזמנו טוב לפרעו ולא לסמוך על התנאי (שו"ע שם). (ב) ועוד ועיקר: איך מתאים לומר שהקב"ה התנה שלא כהוראתו בתורתו "ביומו תתן שכרו" — והרי "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" ("כנ"ל בפנים).

(6) להעיר מדכ"ר (פי"א, י) אמר משה כו' אתה עושה תורתך פלסתר דכתיב ביומו תתן שכרו... זו היא שילום עבודה של מ' שנה שעמלתי כו'.

(7) תנחומא בראשית א. רש"י ס"פ ואתחנן.

(8) עירובין כב, א. ע"ז (ג, א, ד, כ).

(1) פרשת תצא כד, טו.
(2) שמו"ר פ"ל, ט. ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. וראה ויק"ר פל"ה, ג. ועוד.
(3) ראה אבות פ"ב מ"ד-טז. תו"כ (ורש"י) בתוקתי כו, ט. ועוד. — וראה בארוכה "הדרך" על מס' אבות (נדפס בלקו"ש חי"ז ע' 387 ואילך, "ביאורים לפרקי אבות" בסופו).
(4) קדושים יט, יג. וראה פרש"י עה"פ.
(5) ואע"פ שאם התנה עם הפועל ע"מ שלא יתחייב לפרוע בזמנו תנאו קיים (שו"ע אדמו"ר הזקן חו"מ הל' שאלה ושכירות כו' ס"ח) — הרי (א) אם יוכל

(ליטול⁹) שכרם, שהקב"ה¹⁰ "נאחר" שכרם (אפילו של צדיקים גמורים) עד "למחר"¹¹!

ב. מפרשים¹² מתרצים, שכיוון ש"כל ימינו אנו משועבדים להקב"ה לעבודתו" (שהרי בכל רגע מחיי האדם הוא מחוייב "לשמש את קונו"¹³), נמצא לפי"ז, שכל חיי האדם הוא זמן אחד של שכירות — לכל יהודי נועד "שליחות" ותפקיד אחד שעליו לבצע במשך חיים חיותו בעלמא דין, וכל פעולה שלו בתומ"צ היא פרט משליחותו ותפקידו.

לכך אין חיוב לשלם ליהודי שכר מצוות, עד לאחר פטירתו מן העולם (כאשר מסתיים זמן השכירות), שהרי "שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף"¹⁴ (כשם שהדין הוא¹⁵, שאם אחד שכר פועל לתקופה מסוימת, אין השוכר עובר על "בל תלין" עד שתמה כל התקופה).

אך תירוצן זה מתאים רק לפי שיטת הרמב"ם, שעוה"ב — "סוף מתן שכרן של מצות"¹⁶ — הוא עולם הנפשות בלא גוף (גן עדן)¹⁷, ש"באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה"¹⁸, אשר לפי"ז מתייחס "למחר (לעולם הבא) לקבל שכרם" לגן עדן¹⁹;

(14) ב"מ ק"ב.
(15) ב"מ שם (במשנה). רמב"ם הל' שכירות פ"א ה"ב. שו"ע חר"מ סס"ט ס"ה. שו"ע אדה"ז חר"מ שם ס"ב.
(16) ל' הרמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"א.
(17) הל' תשובה פ"ח ה"ב.
(18) שם ספ"ח.
(19) להעיר מרש"י עירובין שם ר"ה ולא למחר לעשותם. וראה ענף יוסף לעין יעקב שם. "חורשי גאונים" לעין יעקב ע"ז ג. א.
אבל להעיר, דגם להרמב"ם "סוף מתן שכרן של מצות" לכאורה אינו הג"ע דעתה (של אחרי מיתה), אלא לאחר ימות המשיח וחיות המתים (ראה עיקרים מ"ד פל"א).

(9) כ"ה בע"י עירובין שם (ועד"ז בע"ז ותנחומא שם: ולא היום ליטול שכרן). רש"י ס"פ ואחחנן. ועוד. — נח' בלקרי"ש כט עמ' 44.
(10) עירובין שם.
(11) אף שישנם עניני שכר גם כעוה"ז ככל יעודי התורה (ראה לקמן סימן עו). וראה משנה ריש פאה. ועוד — אי"ז עיקר שכרן של מצות. ואחז"ל (קידושין לט. ב. חולין בסופה) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (וראה לקרי"ש ח"ט ע' 197 ואילך).
(12) עין יעקב לע"י עירובין שם (וראה שם (וכן בע"ז ד. ב.) ובכמה מפרשים עוד חידושים. ואכ"מ).
(13) קידושין בסופה.

משא"כ לשיטת הרמב"ן²⁰ — שכך גם ההכרעה בקבלה ובחסידיות²¹ — שכאן הכוונה ב"עולם הבא" לעולם התחי' (וזהו תכלית השכר) — נמצא, שהקב"ה "מאחר" שכר מצות עד לעתיד לבא, הרבה זמן לאחר תום תקופת ה"שכירות" של יהודי (כדי לקבל שכר מצות על היהודי להמתין עד לזמן של (ימות המשיח ו)עולם התחי')²²!

והדרא קושיא לדוכתא: איך מתאים זמן החשלוש של השכר מצות, עם ההלכה של "ביומו תתן שכרו"?

ג. וי"ל ששאלה זו מתבחרת לפי ביאור אדמו"ר הזקן בספר התניא:

אדמו"ר הזקן²³ מביא את מאמר רז"ל²⁴ "תכלית בריאת עולם הזה הוא שנתארה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", שהכוונה בזה, שבעולם הזה התחתון "שאינ' תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית'" — יאיר "אור ה'" בלי כל הסתר²⁵.

ענין זה נפעל ע"י "מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות"²⁶ (ובמשך כל זמני העבודה בכלל), משום שכל פעולה של יהודי בעבודת התומ"צ פועלת זיכוך בגשמיות גופו וחלקו בעולם (והמשכת אור אלקי בעולם) — כך, שבצירוף עבודת כל בני ישראל במשך כל הדורות, נשלם הכידור והזיכוך של כל עולם הזה והעולם בשלמותו הופך ל"דירה לו יתברך".

ולמצב זה, של תכלית הזיכוך והעלי', יגיע העולם לעתיד לבא — לימות המשיח, ובעיקר ובשלימות — בתחיית המתים, כשיתבטל הרע לגמרי מהעולם הזה, ותהיה "התגלות"²⁷ כבודו וראו כל בשר יחדיו

וראה סהמ"צ להצ"צ שם (ובכ"מ) דבג"ע הוא (בעיקר) השכר על לימוד התורה, ובתחמ"מ הוא מתן שכרן של תצות ע"ש. (23) תניא רפלי"ר.

(24) תנחומא נשא טו. ועוד.

(25) תניא שם (פלי"ר).

(26) ל' התניא רפלי"ר.

(27) ל' התניא שם (מו, סע"ב ואילך).

(20) שער הגמול בסופו (הועתק כ"פירוש" לרמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב). וראה גם השגת הראב"ד שם פ"ח ה"ב. ועוד.

(21) ראה לקרית (צו טו, ג. ש"ש ס"ה).

סע"ד). סהמ"צ להצ"צ מצות ציצית. ובכ"מ

(22) אף שישנו השכר דג"ע — אי"ז

עיקר שכרן של מצות (לדעת הרמב"ן כר).

ויופיע עליהם בהדר גאון עוזו וימלא כבוד ה' את כל הארץ".

נמצא לפי"ז, שעבודתם של כל ישראל ביחד במשך כל הדורות יחד, היא בגדר של "שכירות" אחת, שענינה ותכליתה לפעול שתהיה דירה לו יתברך בתחתונים. וי"ל יתירה מזו: בחפקיד זה מוגדרים ישראל (לא כ"שכיר", אלא) כ"קבלן": הקב"ה מסר את עולמו בידי ישראל שיהפכו את העולם לדירה לו יתברך.

ובזה מיושב מדוע עיקר ענין השכר משתלם רק לעתיד לבא (בימות המשיח, ובעיקר — בעולם התחי"י) — שהרי השכר של עולם הבא הוא התשלום הכללי לכל ישראל כאחד²⁸ עבור עבודתם כעשיית העולם לדירה לו יתברך; ושכר זה מקבלים עם ישראל תיכף עם סיום עבודתם לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

לאחרי גמר עבודתו (כ"ל ס"ב), וראה לעיל הערה 22. — ולהעיר מאנה"ק סי"ז.

28) משא"ב השכר דג"ע הוא על עבודתו הפרטית של כאר"א, ולכן בא לו

עו.

שכר מצוה בהאי ע"מא

א. ידוע ביאורו של הרמב"ם¹ בנוגע להבטחות ויעודים טובים בגשמיות שמצינו "בכל התורה כולה" (אף שלכאורה, כיצד הדבר מתאים עם כך ש"מתן שכרן של מצות.. היא חיי העולם הבא"? — כי "אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות.. אלא.. הקב"ה נתן לנו תורה.. והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה.. יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה.. וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה.. כדי.. (ש)נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנוכח לחיי העולם הבא".

(1) הל' תשובה פ"ט ה"א.

משטחיות לשון הרמב"ם משמע, שהשפעות "כל הטובות" כעניינים גשמיים שמבטיח הקב"ה, אינם בתור תשלום שכר, אלא ענין צדרי, שבא מצד חסד ה': מפני שישראל מקיימים תומ"צ (בשמחה), לכן ההנהגה מלמעלה היא בצורה כזו שהקב"ה מסיר כל הדברים המונעים, ומשפיע "לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו" כדי שיוכלו טוב יותר, להשלים עבודתם בתורה ומצוות.

אך קשה לומר כך, משום שלפ"ז נמצא, שכל המקומות בהם השוו חז"ל את ענין שכר המצות לתשלום שכר אותו חייב בעה"ב לשלם לפועל — מדברים רק אודות השכר שבעולם הבא, ולא לריבוי עניני השכר המפורשים בתורה שבכתב²!

לכן מסתבר לומר, שגם השפעות "כל הטובות" המבוארות ברמב"ם (המחזיקות את ידינו לעשות התורה), הן בגדר של שכר³, וממילא זהו ענין של הלכה, שדוגמתה מצינו בחיובי הכעה"כ אל פועל.

ב. לכאורה יש לקשר זאת עם הידוע, שעם ישראל קרואים עבדי ה', והדין הוא, שבעבד עברי "חייב האדון להשוותן לו במאכל ובמשקה בכסות ובמדור"⁴. לפיכך, כאשר אנו מתעסקים בעבודת ה' ישנו חיוב כביכול על הקב"ה, ה"אדון", לספק לנו כל צרכנו ובהרחבה ("להשוותן לו").

אך אין זה מתאים, משום שחיוב זה של האדון לעבדו, אינו דומה לשכר מצות (הניתן כשכר שנותן בעה"ב לפועל); שכר זה אינו שכר פועלה, אלא חיוב על האדון לעבדו, מצד זה שהקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו⁵.

ובכלל: גדר שכר מצות — שהקב"ה משלם לישראל עבוד עבודתם כחשלוש שכר לפועל — אינו נמצא אצל ישראל בהיותם

(2) ראה גם לקו"ש כט עמ' 42-43.
(3) ולהעיר מלשון הרמב"ם שם "אין אותן הטובות כר' סוף מתן שכרן של מצות".
(4) רמב"ם הל' עבדים פ"א ה"ט. וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 204 ואילך.
(5) קידושין כ, א.

עבדים לקב"ה: עבד אינו מקבל כל שכר עבור עבודתו, הוא חייב לעבוד, בהיותו קנוי לרבו⁶].

— משא"כ ההשפעות הטובות הנ"ל, הם ענין של התחייבות⁷, בדוגמתם של חיובי בעה"ב לפועל.

כמו כן אין להשוות זאת לדין המובא אצל פועל — "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשוך שבעך גו' כי תבא בקמת רעך וקטפת גו"⁸, שבעה"ב חייב לאפשר לפועלים לאכול "ממה שהן עושין בו"⁹ — שעד"ז גם בנדו"ד: היות שעם ישראל נמצאים בכרמו ושדהו של הקב"ה (עולם הזה), ושם הם עושים "מלאכה" עבור "בעל הבית", הרי הם נוטלים את צרכיהם (שכל צרכי האדם נקראים בשם "אכילה"¹⁰) "ממה שהן עושין בו" —

— משום שמצוה זו מטילה על הבעה"ב את החיוב "שיניח⁹ אותן לאכול"¹¹ כלבד (ולא להאכיל את הפועל) [ולהוסיף: חיוב זה אינו רק בשייכות לאדם במלאכתו, אלא אפילו בנוגע לבהמה בעבודתה — "לא תחסום שור כדשו"¹²];

המקום — ראה ב"מ שם). משא"כ הדין שהפועלים אוכלים ממה שהן עושין בו שהוא חיוב מה"ת (ראה תורה ואילו ב"מ פז, א).

(12) פרשת תצא כה, ד. — ודיני לא

* היינו שכ"ה גם ע"פ פשוטו של מקרא. ועוד: חזק שרש"י מעתיק כה"ה רק התיבות "כי תבוא בכרם רעך" (וכן בפירושו על כי תבוא בקמת רעך) מזכר, שההכרח לפירושו הוא מחיבות אלו עצמן (ודלא כמ"ש במפרשי רש"י (רא"ט, גוף ועוד) שרש"י סומך עמ"ש בדי"ה שלאח"ז). וי"ל כפשטות. כמ"ש ברמב"ם (שכפנים ההערה) "וכי אילו לא שוכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו בקמה שלו שלא מדעתו" (ומתורצת קושיית הלח"ח שם. כי זהו "דרשה היותר פשוטה" — יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד). — וראה בארוכה לקו"ש תצא תשמ"ח.

(6) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז עמ' 394 ואילך.

(7) אף שבכלל לא שייך "חיוב" למעלה, ד"מי הקדימי ואשלם" (ויק"ר פכ"ז, ב), ונאמר (תהלים סב, יג) "ולך אד' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (ראה אוה"ת שה"ש (כך ב) ע' תשמט ואילך, וש"נ ועוד).

(8) פרשת תצא כג, כה"כ — דבפועל הכתוב מדבר (ב"מ פז, טע"ב. פרש"י עה"פ*). רמב"ם ה"ל שכירות רפ"ב.

(9) ל' הרמב"ם שם.

(10) ראה סנהדרין לח, א (ובפרש"י שם דה שיכנס). ועוד.

(11) ודוחק לומר שהכטחת התורה ביעודים גשמיים היא כמו בעה"ב שפסק ליתן מזונות לפועליו (ראה ב"מ רפ"ז) — כי זהו לא שכר פועלה, כ"א ענין נוסף שהבעה"ב קיבל עליו (או שכ"ה מנהג

משא"כ היעודים טובים הנ"ל, כנוגע למצות, הם ענינים כהם מחוייב⁷ הקב"ה כביכול בתור תשלום שכר עבור עבודתם.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

ע"פ האמור לעיל (סימן עה) אודות תפקידם של ישראל, לעשות מעולם הזה דירה לו יתברך, יש לומר שעבודתם של ישראל בעולם יש לה (לא רק הגדר של "קבלנות", אלא) גם הגדר של שותפות.

השכר דלעתיד לבא, בהיותו מתבטא בכך שישאל יראו כבוד השם "עין בעין" את האור אלקי הנמשך ע"י עבודתם, באופן של "שכר מצוה מצוה"¹³ — והיינו שהשכר אינו ענין נפרד מהעבודה, אלא הוא תוכן העבודה גופא¹⁴ —

נמצא לפ"ז שהוא בדוגמא, כביכול, של הדין¹⁵ "הנותן ביצים לבעל התרנגולים להושיב התרנגולים עליהן עד שיצאו האפרוחים ויגדל אותן בעל התרנגולים ויהי הריח ביניהם":

הקב"ה מסר את עולמו לבני ישראל, שיפעלו בעבודתם שהאלקות הנמצא בעולם בכח¹⁶ ובהעלם (כדוגמת, כביכול האפרוחים הכלולים

הוא אחרי (ולמעלה מ) כל גדר של עבודה (ראה שערי תשובה לארמו"ר האמצעי ח"ב פל"ב).

[ומ"מ אין ב"יתור" שכר זה עד אלף השביעי משום כל חלין — כי ענינו של אלף השביעי הוא קבלת השכר על כללות ענין העבודה וכל שית אלפי שנין, ששת ימי המעשה (ראה שערי תשובה שם). ואכ"מ.]

(15) רמב"ם הל' שלוחין ושוחפין רפ"ח.
(16) להעיר מע"ח בתחלתו (וכן בשער ההקדמות הקדמה ג') שאחד מטעמי הבריאה הוא — "שיתגלו שלימות כוחותיו כו"ו", וע"פ המבואר כלק"ש ח"ט ט (ע' 194 ואילך) יש לקשר זה עם המבואר בפנים. ואכ"מ.

תחסום באו כרמב"ם (שם פי"ג) בהמשך לדיני אכילת הפועל, ובשו"ע אדה"ז (ח"מ"ם שם סכ"ב) כללם יחד: אדם או בהמה כו' אוכלים ממה שעושי בו כו'.
(13) אבות פ"ד מ"ב. וראה תניא רפ"ז.
שם פל"ט (נב, ב).

(14) וי"ל שזהו ההפרש בין השכר דימות המשיח ותח"ה"מ לגבי "קבלת שכר (ש)עיקרו באלף השביעי" (תניא פל"ו בהגהה) — דימות המשיח ותחית המתים "הם תכלית ושלימות בריאת" עוה"ז (תניא שם), היינו ה"ריוח" מהעבודה עצמה (ע"ד האפרוחים היוצאים ע"י הרשבת התרנגולים): משא"כ השכר דאלף השביעי

(*) לכאורה כצ"ל: וכ"ה בנחה דפוסים

"בכח" בביצים — שחתגלה, ועד לתכלית הגילוי ("ויגדל אותן") — והרווח של עבודה זו הוא (מצד וכעין "שותפות") "ביניהם":

הקב"ה מתענג, כביכול, מכך שנפעל הענין של נחמה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים (כמאמר¹⁷ נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני); ועם ישראל נתענג מ"לחזות בנועם ה"¹⁸, מהגילוי אלקות שהמשיכו ע"י עבודתם.

[וזהו לא רק "שותפות" ב"רוח" צדדי — שבגילוי התענוג שמושג מתוך עבודת בני ישראל — אלא גם ב"רוח" הקשור כעצם מציאות העולם (ובדוגמת הדין הנ"ל, שנעשים שותפים באפרוחים שיצאו מהביצים עצמם), כמאמר חז"ל¹⁹ "כל המתפלל כו' ויכולו כו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". שתוכן הענין של אמירת "ויכולו" הוא בכדי "להעיד" ולגלות²⁰ ההכרה בכורא עולם, שזוהי הכוונה של כללות עבודתם של בני" בעולם שנברא בששת ימי בראשית — ועל ידי עבודה זו של גילוי אלקות בעולם, כשהופכים את העולם עצמו ל"דירה לו ית", נעשים "שותף להקב"ה במעשה בראשית"].

ועפ"ז יש לומר, שה"חייב" לשלם לישראל שכר מצות בעוה"ז (להסיר הדברים המונעים ולהשפיע הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה), מיוסד על הלכה זו של "הנותן ביצים לבעל התרנגולים כו' ויהי' הריוח ביניהם", שהדין כזה הוא¹⁵, שבנוסף לאותו חלק ברווח שה"נותן" מתחלק עם "בעל התרנגולים" לאחר ש"גדל אותן" — הרי הוא גם חייב (צריך) להעלות שכר עמלו ומזונו .. בכל יום".

— וכן הוא בענינינו, בנוסף לחיוב של חלוקת הריוח לעתיד לבא (לאחר השלמת העבודה ע"י ישראל, לעשות דירה לו יתברך) — הרי שגם בזמן הזה, במשך זמן העבודה, ישנו החיוב לתת לישראל את שכר "עמלם ומזונם", כדי שיוכלו להשלים עבודתם כדבעי ("נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה").

(20) ראה חידושי אגדות מהרש"א שם. אור התורה בראשית עה"פ ויכולו (מג. ב ואילך. שם כרך ג תקן. ב ואילך). לקרש ח"י ע' 22 הערה 73.

(17) ספרי (ורש"י) פינחס כח, ח. בכ"מ.
(18) ל' הכתוב — תהלים כז, ד. וראה אגה"ק סכ"ט.
(19) שבת קיט, ריש ע"ב. ועד"ז כדן דין אמת לאמיתו (שבת י, א. ורש"י) ועוד.

עז.

היעודים הגשמיים שבתורה

א. עה"פ¹ ונתנה הארץ יכולה דרשו רז"ל בתורת כהנים: "לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון, ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ונעושה פירות בן יומה ת"ל² זכר עשה לנפלאותיו וכה"א³ חדשא הארץ דשא עשב מלמד שבו כיום שהיתה נזרעת בו כיום עושה פירות ועץ השדה יתן פרי¹ לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. . בו כיום שהוא נטוע בו כיום עושה פירות⁴, מנין שהעץ עתיד להיות נאכל ת"ל³ עץ פרי, אם ללמד שהוא עושה פרי והלא כבר נאמר³ עושה פרי, א"כ למה נאמר עץ פרי אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל, ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פרי¹."

והנה תוכן זה, בהפלאה נסים ומעלות שיהיו לעתיד בגשמיות העולם, מצינו בדברי רז"ל בכ"מ⁵, ולדוגמא במס' כתובות⁶ "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת... עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים. . עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול" וכיו"ב.

וצריך להבין: בתיאור המצב דלעת"ל כתב הרמב"ם⁷ "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר⁸ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, מובן, דכאשר בנ"י יהיו במצב כזה אין חשיבות לנסים ונפלאות הגשמיים הנ"ל שיהיו בפירות הארץ (ובלשון הרמב"ם⁹ "וכל המעדרים מצויין כעפר"). ואף

(1) פרשת בחוקותי כו, ד.

(2) תהלים קיא, ד.

(3) בראשית א, יא.

(4) ובשבת (ל, סע"ב) "עתידים אילנות

שמרציאין פירות בכל יום".

(5) ראה שבת שם.

(6) קיא, ב.

(7) סוף ה' מלכים.

(8) ישע"י יא, ט.

(9) ל' הרמב"ם שם. וראה לקר"ש חכ"ז

ע' 237 שכוונת הרמב"ם בזה, שחשיבות

המעדרים תהי' כעפר, שאין בו צורך.

שמוכן שיש תועלת בדברים אלה, כי כאשר "הטובה תהי' מושפעת הרבה" ¹⁰ ה"ז אמצעי "כדי שיהיו (ישראל) פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל" ¹¹, מ"מ, למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדרים הגשמיים שיהיו לעת"ל, כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה ביותר כפ"ע?

שכר לימוד התורה וקיום מצוות

ב. והנה מעין שאלה זו הקשו המפרשים ¹² לענין שכר מצוות המבואר בפרשת בחוקותי, "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם — ונתתי גשמיכם גו'", ומאריך הכתוב בפרטי שכר המצוות, שרובם הם דברים גשמיים, והרי עיקר שלימות השכר הוא תועלת וטובה רוחנית, שהיא הטובה והתועלת האמיתית.

ובמפרשים ¹³ ביארו לפי דעת הרמב"ם ¹⁴, "שכל" ¹⁵ אלו היעודים (שכפרשת בחוקותי) אינן עיקר השכר וכל כו' הטובות שזכרו כאן כפ' זו הם מדברים מענין הסרת המונעים לבד ור"ל שאם תשמור מצותי אסיר ממך כל המונעים כמלחמות וחליים ורעב ויגון באופן שתוכל לעבוד את ה' בלא שום מונע, אבל עיקר השכר של העוה"ב אינו נזכר כאן כד" ¹⁶ שיעבוד את בוראו לשמו ולא מחמת השכר ההוא או מיראת העונש".

אבל לדעת כו"כ מפרשים, מדובר בפרשה זו השכר על קיום התומ"צ.

סנהדרין בהקדמתו לפ' חלק.

(15) ל' הכלי יקר שם.

(16) כ"ה בכלי יקר ובאברבנאל שם. ומשמע שמפרשים כן ברמב"ם, ואף שברמב"ם לפנינו לא מפורש שזהו הטעם שלא נזכר שכר רוחני בתורה, כנראה הבינו כן מהמשך דבריו בהל' תשובה פ"ט ופ"י שם.

(10) ל' הרמב"ם שם (לפני'ז).

(11) ל' הרמב"ם שם ה"ד. ועד"ז

ברמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

(12) אברבנאל שבהערה הבאה. ועוד.

(13) אברבנאל (ריש פרשת בחוקותי)

ובכלי יקר (שם כו, יב) — תשובה (דיעה)

הא'.

(14) הל' תשובה פ"ט ה"א. ובפיה"מ

ויש לומר, שהטעם שהשכר שנתפרש בכתוב הוא בעיקר יעודים גשמיים, מוכן בהקדם ביאור השאלה, למה האריך הכתוב בתיאור שכר לימוד התורה וקיום המצוות, ובפרט שתכלית העבודה היא העבודה לשמה, "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס"¹⁷?

אלא, לפי שעבודה זו היא עבודה גדולה, וכמ"ש הרמב"ם¹⁸ ש"מעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לזה", אבל תחילת העבודה היא העבודה שלא לשמה, וכמרו"ל¹⁹ לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה "לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר עד שתרכבה דעתן כו"²⁰. ומכיון שתורה על הרוב תדבר²¹, ולימוד התורה וקיום המצוות דרוך בני ישראל אינו "שלא ע"מ לקבל פרס", לכן נתפרש בתורה השכר על עסק התומ"צ ובאריכות.

וכשם שהוא בנוגע לשכר בכלל, כן הוא גם בנוגע לתוכן השכר: כיון שרוב בני"ש שבדרגא זו הרי בדרך כלל אין להם תשוקה ביייעודים ושכר רוחניים, לכן²² נתפרש בתורה בעיקר השכר הגשמי והיייעודים הגשמיים, שבזה יש לכל או"א השגה וטעם, וזה יזרו אותם על לימוד התורה וקיום המצוות.

ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא, שרו"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו אז²³, כי גם לעת"ל לא יגיע

(17) אבות פ"א מ"ו.

(18) ה"ל תשובה פ"י ה"ב. וראה גם בפיה"מ שלו סנהדרין שם.

(19) פסחים נ. כ. ושו"ג. רמב"ם ה"ל ת"ת פ"ג ה"ה. ה"ל תשובה פ"י ה"ה (ובפיה"מ שם). טוש"ע י"ד סרמ"ו ס"ב. ה"ל ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג.

(20) רמב"ם ה"ל תשובה שם. ועד"ז בפיה"מ שם.

(21) מר"ג ח"ג פל"ד.

(22) ובל' הראב"ע האוינו (לב). לט.

הובא באברבנאל וכלי יקר פרשת בחוקותי הנ"ל (בתשובה (דיעה) ה"ב): שהתורה נתנה לכל לא לאחד לבדו ודבר העצה"ב לא יבינו אחר מני אלף כי עמוק הוא. (23) נוסף על הפשוט שנוגע לזה"ז: כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו (רמב"ם ה"ל מלכים רפ"א. פיה"מ סנהדרין שם היסוד הי"ב. ועוד). ורוב בני"ש, לפי מעמדם ומצבם עתה בזמננו, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק

כא"א תיכף להשגה נעלית כשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידיעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרוז על קיום התומ"צ.

ג. אבל לכאורה ביאור זה קצת דחוק הוא²⁴, שהרי פרשת בחוקותי וכן כל הפרשיות בתורה שבהן נתפרשה ההבטחה על שכר מצוות, נאמרו לכל ישראל, גם לאלו שהם בדרגא נעלית בעבודת השם, ולפי הנ"ל נמצא, שפרשה זו אינה שייכת לאלו שיש להם השגה בשכר רוחני, ופשיטא שלא לאלו שעבודתם היא שלא ע"מ לקבל פרס, אלא רק למי שהשגתו היא רק בטובות גשמיות, ורק זה יזרז אותו על קיום התומ"צ.

ואף שבכלל תורה על הרוכ תדבר, מסתבר יותר לפרש באופן שהיה' שייך לכל. ועוד זאת, שבטח יש איזה לימוד בזה גם למיעוט.

זאת ועוד: בכיאר הכתוב "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם" פירשו רז"ל²⁵ (והובא בפרש"י) דהיינו "להיות עמולים בתורה", ולא עוד אלא שהעמל בתורה הוא ע"מ לשמור ולקיים, ונמצא, שעיקר כתוב זה קאי בלימוד התורה וקיום המצוות לא ע"ד הרגיל, אלא בדרגא נעלית של לימוד התורה וקיום המצוות, לימוד מתוך עמל, וכן שמירה וקיום מתוך עמל.

ובפרט לפי המבואר בספרים²⁶ בפי' "בחוקותי" (ע"ד הרמז) שהוא מלשון חקיקה, והיינו שלימוד התורה וקיום המצוות כאן הוא לא רק באופן של עמל ויגיעה סתם, אלא באופן של חקיקה, שהתורה והמצוות חקוקים בלבו ובכל מהותו, וכמעלת אותיות החקיקה על אותיות הכתיבה, שלא רק שאותיות החקיקה מאוחדות יותר עם האבן שהן

24 ראה לקרית ריש פרשתנו. וראה לקרית ח"ג ע' 1013 ואילך. ח"ד ע' 1056. וראה רד"ה ויאמר ג' זאת חוקת חרסי' (ע' רכד).

כשירדעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי. 24 וראה מה שהביא כאברכנאל שם וספר העיקרים. 25 תוי"ט עה"פ.

חקוקות בה מאשר אותיות הכתיבה עם הקלף שעליו נכתבו, אלא שאין כאן מציאות מלבד האבן שבה חקוקות האותיות. כלומר, לימוד התורה הנרמז כאן הוא לא רק באופן שהאדם עם התורה הם כמו שני דברים המחזורים יחד, אלא עוד זאת, שהאדם אינו מציאות, וכל מציאותו היא התורה שלומד. ומובן, שאצל אדם כזה שלימוד התורה הוא באופן של חקיקה, גם המצוות שהוא מקיים הם באופן כזה, שחודרות בכל מציאותו.

ומכל זה מובן, שהמדובר בדרגא געלית ביותר של לימוד התורה וקיום המצוות — וא"כ פשוט שאצלו אינו תופס מקום שום דבר מלבד התורה והמצוות, ופשיטא — שלא שכר וייעודים גשמיים, והיתכן שלאדם בדרגא כזו בעבודת השם, אומרים לו שבגלל זה ש"בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם" יקבל שכר ד"ונתתי גשמיכם בעתם גו'" וכל הייעודים הגשמיים בעיניים גופניים כו'.

"הוא חייד ואורך ימיו"

ד. וי"ל הביאור כזה:

על התורה נאמר²⁷ "הוא חייד ואורך ימיו", ופירושו, לא רק שהתורה מביאה חיים להאדם כעוה"ז ובעוה"ב, אלא שהיא היא החיים של כל אר"א מישראל, והיינו שבנוגע לאיש ישראל אין התורה דבר נוסף על מציאותו ואחד משאר פרטים בחייו, אלא היא מהותו וחיו ממש²⁸.

והנה האדם²⁹ נחלק לכמה חלקים, ובכללות — ראש גוף ורגל, הראש הוא מקום משכן כוחותיו הנעלים, השכל וכו', וכן החושים דרא' ושמיצה כו', והגוף הוא כלי ומשכן למדות שבו וכיו"ב, ואילו ברגלים

(27) נצבים ל, ב. ברכות סא, ב. ובברכת

אהבת עולם דק"ש של ערבית "כי הם חייו ואורך ימיו".

(28) ראה ע"ז ג, סע"ב (וראה ברכות שם. זח"ג מב, א. רעת, ב) מה דגים שבים

כו'.

(29) בהבא לקמן — ראה בארוכה המשך ר"ה תרס"ג (כתחלתו). תש"ח (ספ"ב ואילך). ד"ה אשרנו היש"ת ספ"א ואילך. וככ"מ.

ישנו רק כח ההילוך שהוא הכח התחתון ביותר, שלא ניכרת בו מעלת האדם. אמנם כ"ז הוא בשייכות לכחות פרטיים של האדם, אבל עצם החיות הנפשי שלו, שהוא למעלה מהכחות הפרטיים, נמצא בכל הגוף בשוה, מראשו ועד רגליו³⁰.

וטעם הדבר, לפי שחיות הנפש היא מהותו של האדם, ולכן נמצאת בכל נקודה ונקודה של הגוף בשוה.

[ונ"ד סיפור הגמרא³¹ לגבי התענוג שבנפש, שפועל גם על ובהעקב שברגל, "שמועה טובה תדשן עצם"³². לפי שהתענוג הוא ממהות הנפש ולכן הוא נמצא ופועל בכל האדם עד אפילו לעקבן].

ויתר על כן: ההוכחה והבחינה אם דבר מסויים מקורו החיות שהיא מהות האדם, היא מזה שבא לידי גילוי לא רק בכוחות הנעלים שלו, אלא גם בכחות הפחותים עד לעקב שברגל.

— מעין דוגמא לדבר: אדם המתכוון בדבר המביא לידי שמחה, הרי ההוכחה לזה שהשמחה חדרה בכל מהותו והוא שמח באמת, היא כאשר השמחה מתבטאת לא רק במחשבתו ודיבורו אלא גם במעשיו עד לריקוד ברגלים. ועד"ז בשאר המדות כגון אהבה ויראה או להבדיל צער וכיו"ב. —

ומזה יוכן גם בנוגע לזה שהתורה היא חיינו — שהגילוי והביטוי של זה שהתורה היא חיותו וכל מהותו של האדם, היא כאשר התורה פועלת ומשפיעה לא רק על עניני נשמתו, ענינים רוחניים ונעלים, אלא גם בענינים גופניים ובכל עניניו הגשמיים השייכים אליו:

אם השכר על לימוד התורה לשמה ה' רק שיוכה למעלות רוחניות וענינים נעלים³³, אין כאן ביטוי שלם שהתורה היא כל מציאותו, כי השכר הוא כמו תוצאה טבעית מעסק התורה שלו, שלכן הוא שכר רוחני

(30) ועד כ"כ, שבוה כולי עלמא שרין (בני"א רגלים ועד לעוג מלך הבשן) דבככותבת "מיתבא דעתין" — יומא פ. ב. וראה ד"ה כי עמך ה'ש"ת פ"ו וד"ה בלילה ההוא תש"ח פ"ג ובהערה שם. לקו"ש

חכ"ו ע' 105 ואילך. (31) גיטין נז, ב.

(32) משלי טו, ל.

(33) המבוארים באבות רפ"ו.

תמורת עבודתו הרוחנית; אבל כאשר נשפעים לו טובות גשמיות בגלל עבודתו הרוחנית בתומ"צ, "ונתתי גשמיכם בעתם ועץ השדה גר", אזי נראה וניכר שתורה ומצוות אינם רק לימוד ועשי' הנוספים על מציאותו או עכ"פ רק פרט במציאותו, אלא התורה היא כל מהותו וחיותו, ולכן העסק בה מביא טובה ותועלת בכל עניו, גם כענינים גשמיים דעוה"ז.

והנה סיבת הדבר שהתורה היא חיותו ומהותו של האדם, הוא לפי שאורייתא וקוב"ה כולא חד³⁴, ולכן, כשם שהקב"ה הוא אמיתית המציאות, שמאמתת המצאו נמצאו כל הנמצאים³⁵, שממנו באו כל המעלות וסוגי השלימות שבכל הבריאה כולה, עד"ז הוא בנוגע לתורה, שהיא מביאה טוב ותועלת בכל הנמצאים כולם³⁶, כל סוגי תועלת, הן רוחניות והן גשמיות.

ועפ"ז נמצא, שאדרכה, דוקא בהענין דשכר גשמי מודגש שהתורה היא באופן של "בחוקותי" — מלשון חקיקה, שהתורה חקוקה בו, עד שנעשית מציאותו ממש.

ה. ע"פ הנ"ל מבואר גם הקשר דהייעודים הגשמיים שבפסוקים ומרו"ל בנוגע לעת"ל, וכמו מאמרים הנ"ל "בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" וכיו"ב — כי דוקא זה מורה על שלימות מצב בנ"י בלימוד התורה וקיום המצוות שלהם:

זה שבזמן דעתה באים עניני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן כעשבים והן בפירות האילן, אינו רק כסיבת חטא עה"ד³⁷ שירד מצב העולם, "ארורה³⁸ האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גר' בזעת אפיך תאכל לחם גר'", אלא לפי שעניני גשמיות העולם אינם "כלים" כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם אדם

330. קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ג.

37. להעיר מנצח ישראל להמהר"ל פ"ג. נתיבות עולם נתיב העבודה פ"ז. 38. בראשית ג, יז ואליך.

34. זהר הובא בתניא פ"ד. רפכ"ג. ובכ"מ. וראה זח"א כד, א. זח"ב ס, סע"א.

ת"ז ת"י. (כא, ב). תכ"ב (סד, א). 35. רמב"ם ריש הל' יטה"ת.

36. ראה לקר"ש חט"ז ע' 312. חט"ז ע'.

הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכיו הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'.

וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא בימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיות, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמיים בהתאחדות עם שרשם ומקורם — דבר הוי'.

עח.

עונשי התורה — ענינם ומטרתם

י"ט אלול, תשט"ו

...במ"ש אודות עונשי התורה ענינם ומטרתם. הנה ע"פ המבואר בחסידות ענינם לתקן את הפגם שנתהווה ע"י העבירה. וכמו שהפגם הוא בהנוגע להעובר עצמו ועניניו וכן בהשפעתו על הסביבה, גם התיקון צ"ל בשני הענינים. ותיקון ענין השני — בהכתובים שמביא, למען ישמעו ויראו וגו'. וראה תניא פרק כ"ד בהגהה, לקו"ת במדבר כה, ב. פו, ב.

עט.

העונשים מסובכים מהעבירה עצמה

...כל העונשים הבאים מלמעלה, הרי הם מסובכים בטבע מהעבירה גופה. נמה שאין כן עונשי בית דין, מכיון שעונשם נמסר לבית דין, ע"כ צ"ל שרצה הקב"ה וביטל הטבע ד"תיסרך רעתך" שבעבירות אלו. וכן הוא גם בנוגע ל"דין ד' מיתות" — מכיון שהם תמורת מיתת כ"ד.

(אבל צ"ע מדרז"ל מנחות י, ב. עה"פ והאלקים אינה לידו, דקאי ע"ז דהי' חייב מיתה ואין עד כו').

ועל פי זה יובן מה שקושית אדה"ז באגרת התשובה פ"ד, היא רק על חייבי כריתות ומיתה בידי שמים — ולא על דין ד' מיתות (אף שחמורים יותר)].

ובשל"ה בית אחרון (יב, א"ב) מובאות שתי דעות בזה. וממה שכתב אדה"ז (תניא ריש פרק ל"ז) "הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה", מסתבר שסבירא ליה לאדה"ז, שכן הוא גם בנוגע לעבירות.

וראה תניא פרק ל"ט (נג, א): "שכר מצוה מצוה, פ"י שמשכרה נדע מהותה ומדרגתה". שמוה מוכח שזהו גם הפירוש ד"שכר עבירה עבירה" (שהרי במשנה אבות פ"ב מ"ב נשנו שני הענינים בהמשך אחד) — והרי זה ש"משכרה נדע מהותה כו", בפשטות הוא לפי שהשכר מסובב כו'. [וכ"מ באגה"ת פ"ה, שעה"ת (לאדמו"ר האמצעי) ח"א ו, ג. יז, ד ואילך. נ, סע"ב. דרך מצוותיך לח, ב].

פ.

מאורעות מכאיבים הפוקדים את האדם

כ"ב שכת. חשי"ד

קבלתי מכתבו מ"ז טבת, בו כותב ראשי פרקים מחייו ומסדר לימודו עד עתה. ולפלא שאינו מזכיר אם יש לו שיעור בלימוד החסידות או מוסר, אשר אם בכל הזמנים הי' לימוד זה הכרחי, על אחת כמה וכמה בזמננו זה, דור דעקבתא דמשיחא, אשר גדולים בו ההעלמות והסתרים על ענינים דיראת שמים וקיום המצות מעשיות כפועל. ובפרט כשנמצאים במקום שאין שם הרכה יהודים חרדים. וחלק מההעלמות והסתרים הוא ג"כ הקושיות השונות ששואלים בעניני ההשגחה העליונה, והכוונה לא לתרץ הקושיות אלא למצוא אמתלא להקל בקיום המצוות.

ולפעמים גם לתרוץ על ידי קושיות הנ"ל רצון היצר הרע לפרוק עול מלכות שמים.

מוכן שבמכתב קשה לבאר בארוכה כל הקושיות הנ"ל שאינם אלא בעצת היצר, ובפרט אשר, כאמור, רוב המקשים אין כוונתם לקבל התירוץ אלא למצוא אסמכתא ללכת בדרך עקלתון. עם כל זה אנסה בקצרה לבאר מה שהקשו לו שאיך אפשר להאמין בהשגחה פרטית, או בכלל שהקב"ה הוא אדון העולם ומנהיגו, בה בשעה שרואים, למשל, בהולנד בשנה שעברה ששטף הים חלק מהיבשה ונאכדו ר"ל כמה מאות אנשים נשים וטף, נוסף על ההיזק ברכוש ובנכסים.

וביאור הדבר הוא מדוגמא במקצוע אחר. יתאר לעצמו אדם שמעולם לא היה בשוב, ונתגדל במדבר יחידי, ופתאום הביאוהו לחדר של רופא שיניים, או של מנתח (כירורג), ורואה אשר ילד יושב על כסא וידיו ורגליו קשורות להכסא, והרופא שנים עוקר אחת משניו, והילד צועק בקול גדול, או בדוגמא של המנתח, רואה אדם קשור לשלחן באופן שלא יוכל לזעזע את אבריו להגן על עצמו או לברוח, ומנתחים אותו ושופכים את דמו. מוכן מעצמו, שמי שאין לו כל ידיעה אם הרופאים הם אנשים בעלי יושר וצדק, ואין לומר שאין לו גם ידיעה בחכמת הרפואה, הרי תהיה אצלו החלטה גמורה שאלו האנשים המטפלים בילד או המנותח אינם אלא גולנים שכל כוונתם לגרום כאבים גדולים ועצומים לאלה הנופלים בידיהם.

משא"כ אילו היה לאורח זה הבא מהמדבר ידיעה באופני רפואה בגוף האדם, שלפעמים צריך לעשות ניתוח או לעקור שן מקולקלת, אף שבשעת מעשה הכאב גדול ביותר, כיון שעל ידי זה יצילו את האדם מיסורים ממושכים ואנושים ויהיה גופו בריא משך עשירות שנים. ואפילו אם אין לו לבר נש זה כל ידיעה בחכמת הרפואה, אבל בטוח הוא ברגש הצדק והטוב של רופא השיניים או המנתח, הנה אף שהיה מצטער על הכאב של הילד או המנותח, אבל ברור היה בעיניו שכדאי הכאב לשעה קלה בשביל התועלת לעשירות בשנים.

והוא הדין בנידון דידן, אשר כל אחד מאתנו רואה מאורעות ומניינים, המתחוללים משך איזה ימים, חדשים או שנים, ושוכח לגמרי אשר הנשמה היתה קיימת אלפים בשנים קודם לכן, וכיון שהנשמה

נצחית תהי' קיימת גם לאחר זה לנצח, ואם על ידי יסורים של שעה קלה, קלה בערך הזמן רחיי הנשמה קודם מאורע זה ושללאחר מאורע זה, תבוא תועלת נצחית לכל הזמן העבר והעתיד, הרי לא לבד שלא הי' מערער על היסורים, אלא כלשון הנביא (ישעי' יב, א) הי' אומר 'אורך ה' כי אנפת ב'.

מובן שעדיין נשאר מקום לקושי' נוספת, למה בכלל סדר הכריאה הוא כזה שכדי לזכות לטוב צריך לעבור ענינים של לא־טוב, וכמו עקירת השן או הניתוח בדוגמאות הנ"ל, או בכללות יותר, מפני מה אין הקב"ה נותן לכל אחד ואחד כל צרכו במתנת חינוך, בלי כל יגיעה מצד המקבל, ואדרבה, דו"ל אמרו לפום צערא אגרא, הרי מצד שהקב"ה הוא עצם הטוב לכאורה הי' צריך להשפיע כל הצרכים מבלי שהמקבל יעשה מה בזה? וגם ענין זה מבואר בארוכה בספרינו הק' ואין כאן המקום לזה.

השני"ת יצליחו בתלמוד תורה ביראת שמים טהורה, מבלי להיכנס בפלפולים וקושיות, ויאמין בהוי' אמונה שלמה ותמימה שהוא עצם הטוב, ובמילא יש לסמוך בהחלט שכל דרכיו טובים וישרים והצור תמים פעלו, וילך לבטח דרכו, דרך התורה והמצוה, ובעומק יותר באים לעבודת הבורא בכיוון זה ובשמחה על ידי קביעת עתים ללמוד תורת החסידות.



מכתבך מתאר בקצרה את אשר עבר עליך כמשך שנות חיך: הנדודים הסבל והצער, ומחפש אתה הסבר שיעזור לך להבין את הצרות שנפלו בגורלך ובגורל משפחתך.

עיון רציני יוכל למסקנה, שאינך צריך להעסיק עצמך יותר מדי בחיפוש הסברים. האדם רואה רק חלק מוגבל של התמונה הכללית. חסרה לו הפרספקטיבה הנכונה של כל מה שקרה לו או לסביבתו. יתר על כן, בידיו רק יכולת מוגבלת להעריך נכונה את המשמעות האמיתית של המציאות הנראית לעיניו.

לשם הבהרת ענין זה, אביא משל מעולם הרפואה. אדם חסר מידע רפואי מתאים, בהכנסו לחדר נתוחים בבית חולים, יראה לפניו אדם ערום, חסר אונים, מונח על שלחן, מוקף בני אדם רעולי פנים, ובידיהם "כלי משחית" (סכינים ושאר מכשירים). האנשים רעולי הפנים חותכים, דוקרים ומקזיזים מדמו של האיש חסר הישע, בלי לשים לב לגניחות הכאב של "קרבנם" המורדם וחסר יכולת התנועה. תגובתו הטבעית של הזר חיה לקרוא לעזרה: "סדיסטים מתקיפים אדם חסר ישע, ומענים אותו ללא כל רחמים!" מנקודת מבטו המוגבלת ולאור "הבנתו" ברפואה, הרי אין ספק בלבו כי הוא עד למקרה רצח, בכוונה תחילה.

אילו ידע הזר שהתמונה שראה, היתה לאמתו של דבר נתוח רפואי חיוני, להצלת חייו של החולה ולבריאותו, הרי היה מכין בנקל, כי השעות הספורות של סבל על שלחן הנתוחים הן לא רק נסבלות, כי אם הכרחיות. והזר מסוגל אז אפילו להווכח, שהמנתחים לא זו בלבד שאינם מרצחים, אלא אדרבא, הינם אנשים הומניטריים מאד, המבצעים שרות חשוב לאדם החולה.

רושם זה ישאר לו, למרות היות הרופאים יצורי אנוש, שאינם יכולים לערוב להצלחת הניתוח או להחלמה מלאה של החולה, וכן לכמה זמן יחיה אף אם הנתוח יצלח.

מכל זאת תוכל להבין, כי במשך חייו של האדם בעולם הזה, יתכנו גם תקופות של כאב וסבל (אמיתיים או מדומים). אולם אנו גם יודעים ועדים, שכל זה הוא בהשגחה האלוקית. ברור לנו כי דברים אינם קורים בעולמנו "סתם כך". מאורעות מכאיבים מעין אלו הינם חלק מתוך "התכנית האלוקית" — מערכת הכוללת בתוכה את הפרט, את משפחתו, כל אדם אחר וכל הקורות אותם. האדם החושב בהגיון יבין כי מאורעות אלו שארעו לו, הם לאמתו של דבר חלק במערכת הכללית של ההשגחה העליונה על העולם. אין זה אלא, שאנו לא מסתפקים בהבטחה המפורשת של ה"רופא" או ה"מנתח" לגבי התועלת הגדולה שתצמח כתוצאה מהסבל והצער הזמניים.

ישנם כאלה השואלים שאלות, או המטילים ספק, בעצם קיום ההשגחה והתכנית האלוקית בעולמנו, ורק מעטים עושים זאת לגבי הפיסיקה, הכימיה, האסטרונומיה ומדעים אחרים. דוקא שטחי מדע אלה

מסבירים לנו, כי אף לאטום הקטנטן ביותר קיים ארגון ספציפי מיוחד, וכן תפקיד ופעולות מיוחדות ואופיניות לו, כל חלקיק של חומר פועל לפי חוקים מוגדרים, והוא חלק של סדר קוסמי מוגדר, שהוא הרבה יותר מורכב ומסובך מאשר חייו של אדם בודד ומשפחתו.

בהקשר לזה, תאר לעצמך בנין גדול ממדים, בעל אלפי חדרים, וניתן לראות כי הרהיטים בכל חדר מכל חדרי הבנין, הרי הם מסודרים באופן מושלם (אפילו צופה לא מומחה יכול להבחין בארגון טוב), אולם בחדר אחד קטן, לא נראה, ממבט ראשון, ההגיון הפנימי של סדור הרהיטים. למרות זאת, כל עוד אין הוכחה סותרת, הרי רוב בני אדם בעלי הגיון, יסיקו לאור מה שראו עד כה, כי גם בחדר זה קיים סדר הגיוני. אחרי הכל הרי הבנין הענק על אלפי חדריו והרהיטים הרבים שבו, מסודרים באופן מושלם. לא יהיה ספק לאיש כי גם חדר קטן זה, הוא חלק מהתכנית המושלמת של הבנין. האדם שאינו מומחה יתקשה אולי להבין את הסדר שבחדר זה, אך ודאי כי סדר זה הוא חלק מהסדר המושלם שבבנין הגדול.

כאשר כל אחד מאתנו, וגם אתה בתוכם, יתבונן בצורה אובייקטיבית על המאורעות שעברו עליך, במקומות בהם עברת, ייווכח ברווחת שה' מנחה אותך ומדריךך בכיוון מסוים. יחד עם זאת עליך לדעת שהקב"ה רוצה שהאדם יעשה מעשיו מתוך בחירה חפשית, לכן מאפשרים לאדם לבחור בעצמו את הדרך בה ילך, ואין כל פלא אם הדרך בה בחר אינה דרך ישרה אלא מלאת תתחתים ודרך עקלתון. אולם בהתבוננות מתאימה יגיע למסקנה שהדרך הטובה ביותר, היא הדרך שהקב"ה התורה אותה; וכפי שהתורה, תורת חיים מלמדת אותנו. ואז יהיה האדם מאושר גם בעולם הזה.

יצר הרע בא לפעמים בטענה: הנה אנשים מסוימים אשר הולכים בדרך התורה ובכל זאת כולטים בהם כמה וכמה חסרונות. מכך מבקש יצר-הרע שהאדם יסיק כאילו דרך התורה אינה טובה ח"ו. אך למה הדבר דומה? לאדם הרואה את פלוני יוצא מביתו של פרופיסור מפורסם והוא מהלך על גבי קביים. היעלה על דעת מאן-דהוא שהפרופיסור אינו יכול לרפאות, כי הנה פלוני לאחר ששלם הון רב עבור ביקור אצל רופא זה ועל אף הטיפול בו נאלץ להלך עם קביים.

כל התכונות נכונה תגלה כי אותו פלוני היה לפני כן משותק לגמרי ולא יכול לזוז, והודות לטיפול רופא זה לא רק שמצבו לא התדרדר אלא אף השתפר והוא כבר מסוגל היום להלך על גבי קביים. ויתרה מזו התקוות מרובות שבצייתו להמשך הוראות הרופא יוכל לעודד ברגליו ככל האדם.

כך גם בני האדם ומדותיהם שבטבע תולדותיהם. לזה — מדות טובות מרובות, ולזה — מדות רעות. אך על ידי חינוך נכון ומחנכים טובים נחלשות המדות הלא טובות. מכיון ובכל ימי חייו על האדם לחנך את עצמו, אין פלא אם פוגשים בפלוני אשר כאמצע חינוכו העצמי, מדה זו או אחרת עדיין בתקפה. אך ברור שאין זה מחמת צייתו להוראות ה"פרופיסור" המרפא, כי אם להיפך: בהשוואה למצבו לפני כן, הרי עתה חסרונותיו הולכות ונחלשות.

ברצוני לסיים ולהביע כוונתי שבמכתבי זה: לא באתי להתפלספות גרידא, אלא להקנות לך את הרעיון שבאם תרצה לנצל ולהפעיל את השכל הבריא והאוביקטיבי — יביא לך הדבר חיווק האמונה השלמה בה' יתברך.



ביאת המשיח

פ.א. האמונה במשיח קשורה

לאמונה בתורה, במצוות ובנבואה

הראיה לביאת המשיח מערי מקלט

הבטחת הגאולה אי אפשר שתשתנה

הבטחת הגאולה קשורה לנצחיות המצוות

פ.כ. החובה להאמין שמחזיר שלימות מצוות התורה

גדרו וענינו של משיח

משיח יביא לשלימות התורה

פג. חובת האמונה והצפיה גם להמעלות שיתחדשו בביאחו

שלימות מצב העולם – קשור לשלמות התורה ומצוותיה

פד. חובת הצמיה לגאולה

לחכות לביאתו — חיוב תמידי

פ.ה. אחכה לו בכל יום — אפילו בשבת

פ.ו. שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח

שיטת הרדב"ז

שיטת ה"עבודת הקודש"

שתי תקופות בימות המשיח

שני אופנים בביאת המשיח

פז. חישוב קיצים

פ.ח. גאולה ואתחלחא דגאולה

פ"א.

האמונה במשיח — קשורה לאמונה בתורה, מצוות ונבואה

א. כתב הרמב"ם בהל' מלכים¹: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה וכו' וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא כשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר² ושכ' ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושכ' וקבצך וגו' אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'. ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים. אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים. כמשיח הראשון שהוא דוד כו' וכמשיח האחרון שעומד מבניו כו'" (ומביא כמה פסוקים מפרשת בלעם ומפרשם על דוד ועל מלך המשיח).

ובהלכה שלאח"ז ממשין הרמב"ם: "אף בערי מקלט הוא אומר³ אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא ה' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו⁴, אבל בדברי נביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה".

ויש לעיין, מה חסר בראיות הראשונות (מהכתוב "ושכ' גו'" (שבפ' נצבים) ומפרשת בלעם), שהזקק הרמב"ם להוסיף הראי' גם מהכתוב "בערי מקלט"?

הצורך בשני ראיות הראשונות מובן, כי כוונת הרמב"ם כאן (בהלכות מלכים) היא על האמונה במלך המשיח, היינו שנוסף על החיוב להאמין בכללות ענין הגאולה, שהקב"ה עתיד לגאול את ישראל (באיזה אופן שהוא), חייבים להאמין במלך המשיח⁵ (עם פרטי עניניו ומעלותיו

(1) פ"א ה"א.

(2) נצבים ל' גיה.

(3) שופטים יט, ח"ט. וראה ספרי עה"פ.

תוספתא מכות ספ"ב. ירושלמי שם פ"ב.

ה"ו.

(4) צע"ק ממחז"ל (סנהדרין ע"א. א) דבן

סורר ומורה ועיר הנדחת "לא ה' ולא

עתיד להיות .. (אלא) דרוש וקבל שכר".

ואולי יש לחלק, ואכ"מ.

(5) ולהעיר מדעת ר' הלל (סנהדרין ע"ט.

המפורשים כרמב"ם כפרק זה), כדיוק לשון הרמב"ם "וכל מי שאינו מאמין בו": ודבר זה אינו מפורש בפסוק "ושב ה'א את שבותך גו' וקבצך וגו' והביאך ה', אלא רק ב"פרשת בלעם" ש"שם נבא בשנוי המשיחיים", דוד ומלך המשיח⁶ נומטעם זה מביא גם אריכות הראי', עם כו"כ פסוקים המדברים בהם, כי בפסוקים אלה נרמזים גם פרטי עניניו ומעלותיו של מלך המשיח (שחייבים להאמין בהם), כמשנ"ת במ"א⁷.

ולאידך לא הסתפק בהראי' מפרשת בלעם, ועוד זאת, שהביאה רק כראי' שני', — כי אין כוונת הרמב"ם כאן רק להביא ראיות מתורה שבכתב על ביאת המשיח, אלא להוכיח דמי שאינו מאמין בו... כופר... בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו⁸, והעדות הזו אינה רק ע"פ פירוש פסוקי התורה שבתורה שבע"פ [שגם "הכופר בפרושה והוא תורה שבע"פ" הוא בכלל "כופר בתורה"⁸], אלא "אלו הדברים (ה)מפורשים בתורה"⁹ — ואילו נכואות בלעם נאמרו כדרך משל וחידה, בלשון שאי אפשר לומר ש"הדברים (ה)מפורשים בתורה"¹⁰; משא"כ בפסוק הראשון שמפורש בו ע"ד גאולה, קבוץ גלויות וכו'.

אבל צריך ביאור (כנ"ל) — מה נוסף ע"י הראי'¹¹ מהכתוב בערי מקלט¹²?

(7) ראה להלן סימן פב.
(8) רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ח.
(9) וראה בית אלקים (להמכ"ט) שער היסודות פנ"ב.
(10) ובראב"ע בלק (כד, יז) פירש כל הכתובים רק על דוד. ע"ש.
(11) וכפיה"מ של לא הביא ראי' זו. — ולכאורה אין כוונת הרמב"ם בס' היד (ספר הלכה) להביא כל המקומות שבתושב"כ שמפורש בהם ע"ד הגאולה (ובפרט שלכאורה ישנם עוד — ראה ס' הגאולה להרמב"ן שער א' "יותר חזק מזה בסוף התורה... פ' האזינו". וראה יוחי מט, י וברש"י ורמב"ן שם, ועוד).
(12) להלן סימן פב אות ו נח' שכונת הרמב"ם בראי' זו היא להוכיח עוד יותר

א) "אין להם משיח לישראל", ובפרש"י (וראה גם חידושי הר"ן) שם "אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לכדו" (ובראש אמנה לאברבנאל פ"ד פירש זה כאו"א).
ודברי הרמב"ם הם לאחר שחזרנו חכמים שלא כדבריו, שלכן האומר עתה כדעת ד' הלל הוא כופר בכלל התורה (שו"ת חת"ם יו"ד סשנ"ו). וראה לקמן הערה 42.

(6) ולהעיר שבפיה"מ הקדמה לפ' חלק (יסוד הי"ב) הקדים הרמב"ם הראי' מפרשת בלעם להא דפ' נצבים — וזמי שהסתפק בו... כפר בתורה שיעד בו בתורה כפירוש בלעם ופרשת אחם נצבים" (וי"ל שנקט ע"פ סדרם בקרא. משא"כ כה"ד שהוא ס' הלכות הלכות).

גם יש לדייק, שהרמב"ם כתב ראי' זו כהלכה כפ"ע, ולכאורה הו"ל לכללה בהלכה הקודמת ביחד עם ב' ראיות הראשונות¹³.

הראיה לביאת המשיח — מערי מקלט

ב. ונראה לומר, שבראי' זו מערי מקלט יש חידוש עיקרי לגבי ב' ראיות הראשונות: כזה שציונות תורה "אם ירחיב גו' ויספת גו'" (שבימות המשיח חייבים להוסיף בערי מקלט, כלשון הרמב"ם¹⁴ "כימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש") — נעשה הענין דביאת המשיח א' מתנאי מצוה שבתורה.

כלומר: אע"פ שענין הגאולה העתידה מפורש בתורה (והרמב"ם (בפירוש המשניות¹⁵) מנה האמונה כזה בין עיקרי יסודי התורה), מ"מ אין זה חלק ממצוות התורה, שהרי לא מצינו בתורה ציווי להאמין בהגאולה¹⁶ (אלא שמכיון שזהו ענין המפורש בתורה, לכן, כל שאינו מאמין בה, הרי הוא "כופר .. בתורה; ובמשה רבינו"): אבל ע"י הציווי ד"אם ירחיב גו' ויספת גו'", נעשה ענין הגאולה אחד מפרטי מצוה בתורה.

דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה".

(13) ראה במקומות שנשמנו בהערה הקודמת.

(14) הל' רוצח פ"ח ה"ד (וראה הל' שמיטה ויובל רפ"ג).

(15) בהקדמה לפ' חלק.

(16) שזהו אחד מהטעמים שלא הביא

הרמב"ם בס' היר' כהל' יסודי התורה — כי

"בס' משנה תורה .. כוונתו .. לבאר המצות

אשר בספר תורת האלקים .. הביא ..

הלכות יסודי התורה לבאר אותם היסודות

שיש בכללם מצות .. לא .. כל יסודי

התורה" (ראש אמנה פ"ט).

שגדרו של משיח הוא שאז יהי' קיום התומ"צ בשלימותו, שהרי מצוה זו תהי' בשלימות רק אז. ובמ"א (לקו"ש חכ"ד ע' 109 ואילך) נת' שראי' זו היא גם הקדמה לדברי הרמב"ם בהלכה שלאח"ז, שמלך המשיח א"צ "לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם", שזהו בהתאם לדברי הרמב"ם להלן שם (רפ"ב) שבימות המשיח "עולם כמנהגו נוהג" — שהראי' לזה מתושב"כ היא מערי מקלט לעת"ל. שגם אז אפשרי ויהי' הורג נפש כשגנה (אבל ראה המשך השיחה שם).

אבל פשוט ל' הרמב"ם היא, שכונתו להביא ראי' מתושב"כ על עצם ביאת המשיח, כהמשך לשונו "ומעולם לא הי'

וע"י שנעשה חלק ממצוה כתורה, יש בו גם התוקף שבענין המצוות. וכמ"ש הרמב"ם בהלכות יסודי התורה¹⁷ "דבר ברור ומפורש בתורה, שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גירעון ולא תוספת". ש"מצוה" פירושו ציווי התורה, וכמשך דברי הרמב"ם "שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם". וכן כתב גם בהלכות מלכים שם¹⁸, בהמשך הענין אודות המלך המשיח, "עיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן (וכלל¹⁹ המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצות מפשרון, הרי זה ודאי כדאי²⁰ ורשע ואפיקורוס)".

ולכן, כיון שענין הגאולה הוא פרט במצות ערי מקלט, הרי כשם שערי מקלט "היא מצוה עומדת לעולם כו' אין לה לא שינוי כו'", כך אי אפשר להיות שינוי ח"ו בהבטחה זו.

ועפ"ז מובן גם דיוק לשון הרמב"ם בראי' זו "ולא צוה הקב"ה לתורה²¹ — שכוונתו להדגיש, דכיון שזהו ענין של מצוה ("צוה הקב"ה"), הרי זה מחייב שאי אפשר להיות שינוי ח"ו בזה, כי "לא צוה הקב"ה לתורה".

הבטחת הגאולה אי אפשר שתשתנה

ג. ליתר ביאור:

בנוגע להבטחות הקב"ה (ע"י נביא) ישנם אופנים מסוימים ששייך שיחול בהם שינוי, כמו "דברי הפורענות שהנביא אומר" שאפשר

(20) בכת"י תימן "ה"ז בדאי רשע כו'".

(21) ובפרט שלכאורה ה" אפשר להביא ראי' מעצם ההבטחה ד"ירחיב ה"א את גבולך". שקאי על ארץ "הקני והקניי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברת עליהן ועדיין לא נכבשו" (רחבים הלי רוצח שם).

(17) רפ"ט. וראה גם הלי' תשובה פ"ג סוף ה"ח (והלי' מעשה הקרבנות ספ"ב). פיה"מ שם היסוד ה"ט (ובתרגום קאפח שם). וכן בהקדמתו לפיה"מ (שמציין כפי חלק שם).

(18) סוף ה"ג.

(19) כ"ה בדפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנזור.

שיבטלו, מפני "שהקב"ה ארך אפים ורב חסד כו' [או כין] אפשר שעשו תשובה ונסלח להם"²², וכן גם בהבטחה לטוב אם היתה רק "בין הקב"ה ובין הנביא" אפשר שלא תתקיים אם "יגרום החטא"²³.

ומזה מובן, שגם כאשר ברור שהבטחת הנביא תתקיים [כמ"ש הרמב"ם²⁴] "שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר", וכמו שביאר בפיהמ"ש שלו²⁵ שכ"שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח לבני אדם בבשורה טובה" מוכרח הדבר להתקיים, ואין שייך שיתבטל מחמת חטא — אין זה מפני שהבטחה שע"י נביא כעצם אינה ניתנת לשינוי²⁶, אלא מפני שהבטחות אלו אין בהם שינוי בפועל (וכמכואר ברמב"ם שם, שזהו כדי שיוכלו לבחון אם נביא אמת הוא).

משא"כ נצחיות התורה, ש"עומדת לעולם ולעולמי עולמים", הוא מפני שהיא למעלה מגדר שינוי, היינו שאי אפשר שישתנה, דכמו ש"אני ה' לא שנית"²⁷, שאין שייך בו ית' שינוי ח"ו, כן גם בתורתו של הקב"ה (שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה), שאין שייך בה גדר שינוי²⁸.

ומזה מובן לענין הבטחת הגאולה, דאף שלהיותה הבטחה לטוב ומה שאמר הקב"ה לנביא "להבטיח לבני אדם בבשורה טובה" אי אפשר שיתבטל מפני גרימת החטא, כנ"ל²⁹ [ועוד זאת, שמעיקרא לא שייך

(22) רמב"ם הל' יסודות פ"י ה"ד, וראה גם הקדמת הרמב"ם לפיה"מ.

(23) פיה"מ להרמב"ם שם, ע"פ ברכות ד, א. וראה הנסמן בהערה 25.

(24) הל' יסודות שם (מברכות ז, טע"א).

(25) בהקדמה שם. וראה גם מאירי לברכות ד, א. שו"ת הרד"ק ח"ג סי' א"סג. רא"ם לפרש"י וישראל (לב, ח). הובא בלח"מ להל' יסודות שם. — ובנרא"ם ו) גר"א שם (וכן בצל"ח ברכות שם) הקשו על חילוק זה ממחז"ל עה"פ "עם זו קנית" (ברכות שם. הובא לקמן בפנים ס"ד). וכבר האירו במפרשים בחילוקים שונים. ואכ"ת.

(26) ולהעיר מפסק הרמב"ם (סוף הל' מגילה) ש"כל ספרי הנביאים ... עתידין ליבטל לימות המשיח". וראה הנסמן

בהערה 34.

(27) מלאכי ג, ו.

(28) ראה בארוכה בזה — לעיל סימן מב וסימן מ.

(29) וכפרט שהגאולה אינה רק הבטחה (כתורה) אלא גם (בלשון) נבואה. כדיוק לשון הרמב"ם "ושם נבא בשני המשיחים" — ראה גר"א וישראל שם (ובספרו גבורות ה' פ"ז), שיש חילוק בין הבטחה (סתם) ונבואה, שהבטחה אפשר שתתקיים מפני החטא, משא"כ נבואה.

[ועפ"ז הל' אפשר לתרץ אריכות ל' הרמב"ם "אף כפרשת בלעם ואחר ושם נבא"*. אלא שהרמב"ם לא ס"ל כחילוק

(* ולהעיר מקריית ספר (להנח"ט) להל' מלכים שם "וכשם שנחמיימה ונבואה כמשיח

בנרד"ד שגורם החטא, שהרי (כלשון הרמב"ם³⁰) "כבר הכטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר³¹ והי כי יבואו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה"א ושבת וגו'", היינו שהובטחנו על זה גופא, שישאל יעשו תשובה (ולא יהי מצב של "יגורם החטא") — מ"מ, הודאות שכזה היא רק מצד גרדי הנבואה ואופנה; משא"כ עי"ז שהבטחת הגאולה היא חלק ופרט ממצוה בתורה, חל עלי' גדר נצחיות התורה — שהיא נצחיות שאין שייך בה שום ביטול.

ד. אלא שלכאורה עדיין יש מקום לשאלה:

הרי הכלל של נצחיות התורה הוא בכל חלקי התורה³², ובפרט בחמשה חומשי תורה, וכמ"ש הרמב"ם³³ ש"חמשה חומשי תורה... אינן בטלין לעולם", שכל הנכתב בתורת משה הוא נצחי וקיים לעולם; וא"כ, כיון שהבטחת הקב"ה על הגאולה מפורשת בתורת משה, כבר חל ע"ז גדר הנצחיות של "חמשה חומשי תורה", ומה נתוסף בזה עי"ז שהיא גם פרט ממצות התורה?

וי"ל כי יש חילוק עיקרי בין הנצחיות שבמצות התורה להנצחיות שבשאר חלקי תורה (שבכתב)³⁴: בשאר חלקי התורה אפשר שענין הנצחיות שבהם יתקיים (לא כפשוטו, אלא) רק בתוכנם הרוחני (וע"ד "דברי הימים והסיפורים"³⁵ שבתורה שבכתב, שהנצחיות שבהם היא ב"חכמות ופלאים"³⁵ הנרמזים בהם, ולא בהענינים כפשוטם, שהרי הם

(32) דכל אות ואות שכתורה, הן בתושב"כ (גם נביאים וכתובים) והן בתושב"כ"פ (גם אנדות שבה) היא חלק מתורת אמת ותורה הנצחית — ראה בארוכה לעיל סימן מב. וש"נ.

(33) סוף הל' מגילה.

(34) שהרי כמה אופנים ודרגות ישנם בענין הנצחיות. וראה גם לקד"ש חכ"ו ע' 225, החידוש בנצחיות שבתורה שבכתב. ע"ש. וראה הערה 36.

(35) ל' הרמב"ם בפיה"מ בהקדמה לפ' חלק היסוד השמיני.

הגוי"א (שלכן הוצרך לחלק בין הבטחת הקב"ה לנביא עצמו או מה שמבטיח לאחרים). וראה לקד"ש ח"ת ע' 274 הערה 23 ובשדה"ג שם. וראה לקמן סעיף ו'.

(30) הל' תשובה פ"ז ה"ה.

(31) נצבים ל' איג (הבטחת הגאולה שברמב"ם הל' מלכים שם).

ראשון תתקיים באחרון" (היינו שכוונת הרמב"ם להדגיש הוודאות שתתקיים נבואה זו).

מאורעות שבבעבר); משא"כ זה שהתורה "היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", היינו, שציוויי התורה כפשוטם קיימים "לעולם ולעולמי עולמים" בלי שינוי גרעון או חוספת³⁶.

ונכדיק לשון הרמב"ם הנ"ל "וכל המוסיף כו' והוציא הדברים של מצות מפשוטן הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס", דרך כאשר אומר על מצות התורה שאינן כפשוטן יש עליו גדר זה ד"בדאי ורשע ואפיקורוס"³⁷ (כי אז הוא כופר ביסוד של נצחיות התורה), משא"כ כשמציא שאר המקראות מיד פשוטן*³⁷ אין עליו גדר זה.

וכשם שהוא בסיפורי התורה, כ"ה גם כענין הבטחות הקב"ה שנכתבו בתורה, שקיומן כפועל תלוי באופן ההבטחה לפי התנאים וגדרים שפירשו בחז"ל, ואם נכתבה ההבטחה כלי תנאים אלה אינו ודאי שתתקיים לפי פשוטה דוקא.

אותו האיש (כדפוטים ששלטה בהם בקורת הצנור נשטט), שגרם "להחליף התורה", וכן ע"ד ה"ערלי לב .. (ש)נשאים ונחנים .. כמצוות התורה .. אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה .. דברים נסתרים יש בהן ואינן כפשוטן".

* (37) וראה ברייתא דל"ב מרות (מרה) כו' "אתה מוצא בנביאים ובכתובים שדברו במשל, כד"א בדברי קבלה אבל בדברי תורה ומצוה אי אתה יכול לדורשן בלשון משל כו'". וראה פ"י מדרש תנאים (להמהר"ו) שם, שהכוונה שלא נדרש לשנות פשוטה של הלכה ("מצוה") ע"ש.

(36) ומובן, שזה מורה על סוג נעלה יותר כענין הנצחיות: ענינים שהנצחיות שבהם היא רק בחוכנם הרוחני (ואילו בגשמיות בטל הדבר), ה"ז הוראה שיש איזו הגבלה בנצחיות עצמה, שה"אמת" שבהם היא ברוחניות ולא בגשמיות; משא"כ במצוות והלכות התורה, שהנצחיות היא (גם) בגשמיות כפשוטן, ה"ז מפני שהנצחיות קשורה עם "אמת ה" כפי שהיא למעלה מכל גדר שינוי כלל, שאין שום הגבלה ותילוקים בנצחיות זו (לחלק ולומר שהדבר נשאר קיים רק ברוחניות), אלא הוא מוכרח להתקיים גם בעולם הזה, כפשוטו.

וכמשנ"ת כמ"א (לק"ש חכ"א ע' 114 ואילך) במעלת הלכות התורה*, שדוקא הן נק' "אמת לאמיתו" דתורה (ראה סה"מ תרכ"ז ע' רפב. רצא) המשך תרס"ו (ע' תלא), ע"פ שכת' י. א. וס"ג, כי ה"אמת" שבהם היא (עדר) למעשה בפועל.

(37) אף ש"ל שהרמב"ם מדייק כן, כי עיקר כוונתו בזה היא למ"ש אח"כ ע"ד

* והרי היסוד דנצחיות התורה שבהל' יסודית שם הוא גם בוגעו לפירוש המצות דתושבע"פ (ראה שם ה"א. וראה ה"ל תשובה פ"ג ה"ח. פיה"מ בהקדמה לפ' חלק יסוד הסי). אלא שבסוף ה"ל מגילה, משווה הנצחיות ד"הלכות של תורה שבע"פ לחמשה חומשי תורה (בבבלי). ואכ"מ.

[וכדמצינו בפירוש, שהכלל שהבטחת הקב"ה אפשר שלא תתקיים בפועל מפני "שמא יגרם החטא" חל גם על הבטחות המפורשות בתורה. כדאיתא בברייתא³⁸: "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית"³⁹, עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה (שבאו (לארץ) בימי יהושע. רש"י), עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שני' (כשעלו מגלות ככל כימי עזרא. רש"י), מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא, כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא".

ולכאורה, כיון שהבטחה זו ("עם זו קנית") נכתבה בתורה שבכתב (לפני הזמן ד"ביאה שני")⁴⁰, והתורה הזאת לא תהי' מוחלפת ו"אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת", איך אפשר לומר שיחול שינוי בהבטחה זו ולא תתקיים בפועל (מאיון סיכה שתהי')? וע"כ צ"ל, כי הגדר של נצחיות התורה אינו שייך בכלל ללימוד פ"י הכתובים (האם זהו בגשמיות או ברוחניות, בכל אופן או בתנאי וכו').

הבטחת הגאולה קשורה לנצחיות המצוות

זהו החידוש בענייננו, שכיון שהבטחת הגאולה היא פרט ממצוות ערי מקלט, חל עלי' גדר נצחיות מצוות התורה, אשר (א) מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות⁴¹, (ב) ובאופן שאין שייך בזה שינוי, כנ"ל.

אבל: (א) צ"ע (ובפרט לדעת הרמב"ם*) אם כלל זה אמור גם בהבטחות התורה. (ב) ראה לקמן בפנים (סוף סעיף ו) נפק"מ להלכה בזה שהיא תנאי ופרט במצוה, ועצ"ע.

* שומעניש (כנ"ל) שרק אם "הוציא הדברים של מצות מפשטות ה"ז כו". וראה רמב"ם הל' מלכים רפ"ב ובמגדל עוז שם. ולהעיר מחו"ן נח"ב פכ"ט"ל, ובכ"מ, וידועות משניות הרשב"א בזה (ח"א סתי"ד"חית. וראה שם ס"ט "באמת הרבה כתובים דברו דרך משל כו". ע"ש) ואכ"מ.

(38) ברכות ד, א. סנהדרין צח, ב.
(39) בשלה טו, טז.
(40) משא"כ בהא דיעקב ה"י ירא שמא לא תתקיים הבטחת הקב"ה כי יגרם החטא — שעדיין לא נכתבה אז בתורה.
(41) אלא לכאורה, כיון שפשטות המקראות דההבטחה רפ' נצבים קאי על הגאולה העתידה [משא"כ בנבואות בלעם שאינו מפורש בפשט, כנ"ל בתחילת השיחה, וכן הא ד"עם זו קנית"], א"כ צריכה להתקיים בפשטות, כהכלל ד"אין מקרא יוצא מירי פשוטו" (יבמות כד, א. וראה שבת סג, א. וראה בפרטיות אנציקלופדי' תלמודית בערכו).

ה. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר הטעם שהרמב"ם מוסיף הראי' על מלך המשיח מהא ש"אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב... ויספת... ומעולם לא ה' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו"ר:

אין כוונת הרמב"ם (רק) להביא עוד הוכחה מתורה שבכתב (חמשה חומשי תורה) על מלך המשיח, אלא בא להוסיף ענין חדש בחומר הדבר של "מי שאינו מאמין בו", דנוסף לזה ש"כופר.. בתורה ובמשה רבינו" מפני ש"התורה העידה עליו" — הרי הוא גם "גורע" א' ממצות התורה, שהרי לדעתו פרט זה של מצות ערי מלקט לא יתקיים, וחל עליו מ"ש הרמב"ם (בהלכה שאלח"ז) "הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס".

[ולכן כתב הרמב"ם ראי' זו בהלכה בפ"ע — כי כשתי הראיות הראשונות כוונתו להוכיח ד"מי שאינו מאמין בו.. כופר.. בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו", ובראי' זו בא לרמוז על חומר נוסף בענין זה, שהוא גורע ממצות התורה].

אלא שלכאורה אם הוא "כופר .. בתורה ובמשה רבינו" מה מוסיף זה שהוא גורע ממצות התורה?

אבל ע"פ הנת"ל יש לומר שיש נפק"מ לדינא — ובהקדים כיאור דינו של האומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שסובר שאף שהוכתחו על הגאולה, חל בזה שינוי ונתבטלה הבטחה זו (מפני החטא וכיו"ב)⁴², שלכאורה אי אפשר לומר עליו ש"כופר ... בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו" (שהכוונה בזה שכופר בדבר המפורש בתורה שבכתב, כנ"ל כתחילת השיחה) — שהרי אינו כופר בהבטחה הכתובה בתורה, אלא ס"ל שגם על הבטחה כזו שייך ענין החרטה (וצ"ע אם יש לו דין כופר בתורה שבע"פ):

אבל כיון שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אשר "היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", שזה מכריח שאי אפשר להיות

.. כל הספרים מלאים בדבר זה". — וראה שו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ארנח) ועיקרים בתחילתו.

(42) ונ"ר דעת ר' הלל שאין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזק'י (כנ"ל הערה 5), שכבר שגרם החטא. אף ש"התורה העידה עליו" ו"בדברי הנביאים

שינוי ח"ו בהבטחת הגאולה, הרי כאמרו היפך מזה, יש עליו דין כופר בתורה (כי אף שמאמין שהציווי "ואם ירחיב גו" ויספת גו" הוא מן השמים, הרי כאמרו שיתבטל פרט זה דהמצוה — "כבר בטלה תורה זו" — הרי הוא "כופר בתורה"^{42*}).

יש לומר עוד נפק"מ — באומר שאינו מאמין בגאולה העתידה לבוא מפני שמפרש המקראות של הבטחת התורה שלא כפשוטם (שאומר שהגאולה תהי' רק ברוחניות וכיו"ב), שלכאורה אי אפשר לומר עליו ש"כופר .. בתורה ובמשה רבינו", שהרי מודה דמה שכתוב בתורה הוא אמת, אלא שסובר שכוונת התורה אינה לפשטות הענין אלא שלא כפשוטו. וגם את"ל שזהו היפך הכלל⁴³ ד"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", צ"ע אם אפשר לומר שחל עליו שם "כופר בתורה ובמשה רבינו" משום שמפרש מקראות שלא כפשוטם.

אבל מצד זה שהגאולה היא פרט וגדר במצוות התורה, אז באמרו שהגאולה לא תהי' כפשוטה הרי הוא מוציא "דברים של חצות מפשוטן" וחל עליו הדין ד"הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורוס".

1. והנה בדרך זו יש לבאר עוד דיוק בלשון הרמב"ם — שבהראי' מ"פרשת בלעם" אומר "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים", שלכאורה אינו מוכן טעם הדגשה זו ד"ושם נבא"⁴⁴ (שנאמר בדרך נבואה).

[ודוחק גדול לומר, שכיון שמקדים שזהו "בפרשת בלעם", צריך להוסיף "ורשם נבא" דאל"כ מנא לן שיש אמת בדברי בלעם — שהרי כיון ש"פרשת בלעם" נכתבה בתורת משה⁴⁵, מוכן ופשוט, שדברים אמיתיים הם]⁴⁶.

יש לומר, שגם בזה כוונת הרמב"ם היא להשיענו חומרא נוספת במי שאינו מאמין כמלך המשיח, שנוסף ע"ז שהוא "כופר .. בתורה ובמשה רבינו", הרי הוא כופר גם בדברי נבואה.

(42*) הל' תשובה פ"ג ה"ח.

(43) ובפרט ע"פ הדגשת חז"ל (כ"ב יד, ב) "משה כתב ספרו ופרשת בלעם".

(44) נסמן לעיל הערה 41. וראה שם

בשה"ג.

(45) ראה גם ספר הגאולה להרמב"ן שם.

(46) ראה לעיל הערה 29.

דאף שדברי תורה חמורים מדברי נביאים⁴⁷ — מ"מ מצינו גם חומר בדברי נבואה לגבי דברי תורה, שהעונש על דברי תורה חלוי בסוג העבירה, אם היא עבירה קלה או חמורה כו', משא"כ העובר על דברי הנביא, אין נפק"מ באיזה ענין עבר, ואפילו אם הוא בדברי הרשות, חייב מיתה בידי שמים⁴⁸.

יש לומר הטעם, משום שאע"פ שהתוקף של דברי תורה גדול הרבה יותר מהתוקף שבדברי נבואה — מ"מ לגבי בני אדם, יש חומרא בדברי נבואה. כי הנבואה היא מה ש"האל מנבא את בני אדם"⁴⁹, "מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם"⁵⁰, וכיון שזהו גילוי דברו לבני"א⁵¹, לכן, בנוגע לפעולה לבני אדם יש בדברי נביאים תוקף וחומר לגבי דברי תורה⁵². ומשום הכי, כששומע אדם ציווי מפי הנביא, הרי זה כאילו שומע הציווי מפי הקב"ה, ובמילא לא משנה תוכן הציווי, ואם עובר עליו הרי הוא מורד במלך, שחייב מיתה⁵³ (ללא נפק"מ באיזה ענין מרד).

ומזה מוכן, שיש חומרא בענין הנבואה בכלל (לגבי דברי תורה), גם במקום שלא חל בפועל האיסור של עובר על דברי הנביא (כי לא שמע מפי הנביא וכו'). וזהו כוונת הרמב"ם כאן במ"ש "ושם נבא", לרמוז שמי שאינו מאמין במלך המשיח, יש בו גם משום חומרא זו⁵⁴.

רבינו היינו בפשטות שכופר "בנבואתו של משה" * — ה"ו מפני שהכופר בתורה כופר בדרך ממילא בנבואת משה (ראה רמב"ם הל' יסודות פ"ט ה"א. שם ה"ה. וראה בארוכה לקו"ש ח"ט שם), ומוכן, שאינו דומה לענינים אלה שבמורה, שהם דברי נבואה באופן גלוי.

* עפ"י ש בשו"ת חת"ס (י"ד שט) שפרשת בלעם היא הדבר היחיד שאין שום עד ראי בדבר ואנו מאמינים בה אך ורק מפני נבואת משה — מובנת עוד יותר הדגשת הרמב"ם "כופר בתורה ובמשה רבינו", כיון שהבטחת הגאולה היא "בפרשת בלעם".

(47) ראה חגיגה י', ב. וש"ג. וראה אנציקלופדי תלמודית ערך דברי קבלה.
(48) רמב"ם הל' יסודות פ"ט ה"ב.
(49) ל' הרמב"ם שם רפ"ו. ע"ש ובפיה"מ הקדמה לפ' חלק היסוד ה"ה.
(50) שם הל' תשובה פ"ג ה"ח.
(51) ראה בארוכה בזה לעיל סימן לח.
(52) ראה גם לעיל סימן לו, בטעם שהרמב"ם מקשר ענין התורה עם נבואת משה. ע"ש. וראה מו"נ (ח"ג פמ"ה) "אמונת הנבואה קודמת לאמונת התורה כי אם אין נביא אין תורה".
(53) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח.
(54) דאע"פ דזה ש"כופר .. במשה

ועפ"ז נמצא, שבשלש הראיות שהביא הרמב"ם, מלמדנו, שענין הגאולה ע"י מלך המשיח נאמר ונכתב בכל חלקי תורה שבכתב — הן בספורי (והבטחות) התורה, כמפורש בפ' נצבים; הן בנבואות שבתורה, כמפורש ב"פרשת בלעם" ש"שם נבא"; והן במצות שבתורה, כמפורש במצות ערי מקלט.

ולכן מי שאינו מאמין במלך המשיח, נוסף ע"ז שהוא "כופר .. בתורה ובמשה רבינו", הרי הוא כופר גם כן בנבואות שבתורה, וכן כופר במצוות התורה, "העומדת לעולם ולעולמי עולמים".

ז. ועדיין צריך ביאור — מאי טעמא נבחרה מצות ערי מקלט, שהענין דכיתת המשיח הוא פרט במצוה זו דוקא?

ויש לומר בזה:

ענינם של ערי מקלט בפשטות הוא — מקום שמירה והגנה מגואל הדם, שבהיות האדם (שהרג בשגגה או גם בזדון) בעיר מקלט, לא יוכל לנגוע בו לרעה;

וכשם שישנו ענין ה"מקלט" במקום, כן הוא בזמן, והוא "אותו הזמן"⁵⁵, ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות"⁵⁵, שתהי' "קליטה" מכל הענינים הבלתי רצויים של זמן הגלות, וישראל יושבים בטח על אדמתם.

ועד"ז ברוחניות הענינים — ובפרט עפ"י הידוע⁵⁶ שהענין ד"ערי מקלט" מורה על הקליטה מהיצר הרע (שנקרא "גואל הדם"), וכמחז"ל⁵⁷ "דברי תורה .. קולטין", וכמו שעיר מקלט בפשטות היא גם כפרה⁵⁸ להורג נפש, כן הוא גם ברוחניות, שהורג נפש מרמוז על כל

623 ואילך, ח"ט ע' 297 ואילך, ועוד.

(57) מכות י, א.

(58) ראה מכות כ, ב. כ. תוד"ה מידי — שם יא, ב. ובכ"מ וראה רש"י עה"ת נח ט, ה.

(55) רמב"ם סוף הל' מלכים.

(56) ראה ל"ת ושי' הפסוקים להאריז"ל

פ' משפטים (בטעם שאלול ר"ת "אנה לידו ושמתי לך" — משפטים כא, יג). וראה בארוכה לקר"ש ח"ב (ע' 380 ואילך, ע' 381).

מעשה עבירה, שעל ידה פוגם כנפשו, שדברי תורה שלומד פועלים קליטה וכפרה לנפשו.

זוהי השייכות של מצוה זו לביאת המלך המשיח⁵⁹, כי אז תוגמר קליטתן וכפרתן של ישראל⁶⁰ — במהרה בימינו ממש.

הליקוטים שופטים) ששייך לתיקון חטא הכל כו' (ע"ש בארוכה. ונת' במאמרי אדה"ז — חקס"ה ח"ב ע' חתא ואילך. ע' תתמט ואילך) — שמובן שזהו ענין כללי ביותר, הנוגע לתיקון כל העולם כולו.

(59) ובה"ה מסעי (ס"ע א"תטו) שהוספת ערי מקלט לעת"ל ענינה (ברחמינות) התגלות טעמי תורה ע"י משיח צדקנו.

(60) ייומחק יותר ע"פ המכואר בכתהארז"ל (ל"ה, ש' המצות וספר

פ.ב.

החובה להאמין שמחזיר שלימות מצוות התורה

א. כתב הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"ג:

ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו¹ אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא כו' (כמו שמביא שם הרא"י מבן כוזיבא, ומסיק) ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי'² לעולם ולעולמי עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן [וכלל³ המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצותן ממשותן, הרי זה ודאי כדאי ורשע ואפיקורס].

צילומים מכמה כת"י דפרק זה. לקמן בפנים והערות צוינו (בעיקר) השינויים הנוגעים לנדו"ד.

(2) בכמה כת"י (הובאו ברמב"ם הנ"ל הערה 1): אין חוקי' ומשפטי' משתנים (משתנות).

(3) כ"ה בדפוסים וכת"י הנ"ל (הערה 1) וגשטט בדפוסים שלפנינו.

(1) בכת"י הרמב"ם דפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנוור (רומי רמ. שונציא רנ. קושטא רסט. ווינציאה רפד. שי (— ברגדין). שיא (יושטיניאן) "שהטפשים אומרים". "נוסח מלא בלתי מצוננר של פרק זה (פ"א מהל' מלכים) ע"פ כת"י דפוסים ישנים בצירוף מבוא ושינויי נוסחאות" נדפס בסוף הרמב"ם הדוצאת פרדס (ירושלים). ושם גם

מזה שבהמשך ההלכה ע"ד המלך המשיח מסיים הרמב"ם "ועיקר... שהתורה הזאת חוקי ומשפטי לעולם כו" משמע לכאורה, שהאומר שמשיח צריך לעשות אותות או מופתים או לחדש דברים בעולם, הרי כזה הוא מוסיף או גורע בתורה, היפך הענין דאין מוסיפין עליהן כו, אבל צריך להכין: מה הקשר בין שני הענינים?⁴

יתירה מזו: בנוגע לנביא כתב הרמב"ם⁵ ש"כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות אחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר כו". הרי שאע"פ שגם שם הוא שולל "אות .. שיש בהם שינוי מנהגו של עולם", מ"מ אינו מסיק שם (כבנדור"ד) "שהתורה הזאת חוקי ומשפטי לעולם"; ולאידך כותב שם שעליו לעשות אות: "שיאמר דברים העתידים".*

ב. ויש לומר הביאור בכל זה, בהקדים מה שהרמב"ם סידר את ה' מלכים (ומלחמותיהם)⁶, או ומלחמות⁷ בסיום וסוף ספרו היד — דלכאורה, לפי סדר הזמנים, כמ"ש הרמב"ם בתחילת ה' מלכים "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך כו ולהכרית זרעו של עמלק כו ולבנות בית הבחירה" — הו"ל לסדר הלכות מלכים הרבה לפני⁸ בספרו⁹?

* עיי"ש בנף השיחה (תידושים וביאורים בש"ס ח"ב סימן מ"ג) שמארך בכ"כ דיוקים בדברי הרמב"ם בפרק זה בכללותו. המערכת.

רפד. שי. בהכותרת דספר שופטים והל' מלכים. ובכח"י התימנים שם. וכן הוא שם (ובכמה כת"י) בהקדמת הרמב"ם בסופה בההלכות דספר שופטים והלכות מלכים — ראה רמב"ם ספר המדע (ירושלים תשכ"ד). וש"נ.
(8) בהקדמת הרדב"ז לספר שופטים "לפי שדינו הלכתא למשיחא". אבל צ"ע.

* אבל בהקדמת הרמב"ם בסופה (בסידור ההלכות דספר שופטים וכן בהלכות מלכים) בכל דפוסים הנ"ל "ומלחמותיהם" (ומלחמותיהן).

(4) סיום הלשון שבהלכה שנשמט ע"י הצנזור וכל המוסיף כו' רשע ואפיקורס — כנראה הכוונה לאותו האיש. ועפ"י מובן המשך הלשון בהלכה שלאחר"י ראה בהנסמן בהערה 3. אבל לפי"ז — למה הוצרך לומר גם "ועיקר הדברים .. שהתורה כו מהן".

(5) ה' יסודי התורה רפ"י.

(6) זהו השם המלא — כבהקדמת הרמב"ם (וב"מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם") ובהכותרת בספר שופטים והל' מלכים.

(7) כ"ה בדפוס רומי הנ"ל. וינציאה

וי"ל במה שהרמב"ם סידר זה בסיום ספרו היד — ספר הלכות — הרי הוא מדגיש ששלמות וקיום התורה וההלכה נעשה בשעה שיש (ענין ה)מלכים⁹, וכפי שזה מובן גם בפשטות, ששלמות הקיום של כל מצות והלכות התורה היא כשיש מלך על כל ישראל, שעל ידו מתקיימת מצות מלחמות השם¹⁰ (להכרית זרעו של עמלק) ומצות "לבנות את בית הבחירה", שרק אז שייך קיום כל הלכות ומצות התורה.

כפועל זה נעשה ע"י דוד המלך, שמלך¹¹ על כל ישראל (וישראל ויהודה). הוא כבש את א"י, גמר ושלמות דמלחמות ווה' הניח לו מסביב מכל אויביו¹²; ועל ידו היתה ההתחלה (ההכנות עכ"פ¹³) של בנין ביהמ"ק בירושלים (ויאמר דוד זה הוא בית ה' גוי'¹⁴), וממילא הי' יכול להיות קיום התורה והמצוה בשלימות.

מלכים פ"ה ה"ז ואילך).

(9) להעיר משהמ"צ להרמב"ם מ"ע קעג (בחרגום ר' שלמה אבן איוב (הובא בהוצאת הר"ח העליר): שצונו למנות עלינו מלך מישראל שיעמיד אמונתנו. (אבל ראה חרגומו (העליר) ובסהמ"צ לפנינו והוצאת הר"י קאפח). ובהל' מלכים ספ"ד "והיה" מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת כו".

(10) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ח. ספ"ד שם.

(11) ראה רמב"ם שם פ"א ה"ז: כיון שנמשח דוד וזה בכתור מלכות והרי המלכות כו'. שם ה"ט.

(12) ש"ב ז. א. הובא ברמב"ם ריש הל' מלכים ה"ב.

(13) דה"א כח"כט.

(14) שם כב. א. הביאו הרמב"ם ריש הל' ביהב"ח ה"ג. וראה סוטה ט. סע"א. וראה סמ"ג מ"ע קסג: זמן מצוה זו של בנין ביהב"ח לא הגיעה עד ימי דוד. וראה בארוכה חידושים וביאורים בשם ח"א סי' כט סעף ו ואילך.

כי: א) כמה הלכות לכאורה אינן הלכות למשיחא (ראה לדוגמא: פ"א ה"ח ואילך שלכאור אינן שייכות לאחר ביאת המשיח) ב) מטעם זה גם ספר הח' הט' (ספר עבודה וקרבנות) היו צ"ל ב(קירוב עכ"פ ל)סיום ספרו. ונבנוגע לקרבנות הי' אפ"ל בודחק, כי לדעת הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו. וראה שם פ"ב ה"ד) "מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית כנו". אבל בנוגע לביהמ"ק וכל השייך לזה אין לתרוך כן (ע"פ ב"ד ספ"ד. ראה מנ"ח מצוה צה). כי הרמב"ם כתב בהל' מלכים כאן (בריש הפרק ובסופו) דמשיח בונה מקדש (וראה הקדמתו לפיה"מ בנוגע למס' מדות. הל' ביהב"ח פ"א ה"ד). וירדעה השקו"ט בזה. ואכ"ח. ואולי י"ל: הרמב"ם בתחלת ספר היד (ב"מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) כתב "ספר ארבעה עשר: אכול בו מצות שהם מסורין לסנהדרין כר' רדין המלך ומלחמותיו", ומכיון שהל' מלכים ה' "דין המלך כו" — מצות היחיד, לכן כתבו בסוף ספרו (אף שכמה הלכות שייכות לכ"א מישראל (ראה הל'

גדרו וענינו של משיח

ג. הלכות המשיח הכניס הרמב"ם (בסיום ספרו היר"ו) בסוף הל' מלכים ומלחמותיהם¹⁵, גדרו וענינו של משיח ע"פ הלכה:

הרמב"ם מפרש בפרק יא דהל' מלכים לא רק את הענין דביאת המשיח והתייב להאמין בו, אלא גם מהו ענינו גדרו ופעולתו ואופן התגלותו, וכתוצאה מזה — מה תוכן החיוב להאמין בו.

זוהי כוונת הרמב"ם בתחלת הפרק: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד"¹⁶ ליושנה לממשלה¹⁷ הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה¹⁸ האמורה בתורה: "אין זה (רק) סיפור מה יעשה המשיח ומה יהי' בימיו, אלא זוהי הלכה: הגדר דמשיח הוא שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה ולממשלה הראשונה" (לא שהוא עומד לפעול ענין חדש), שבפועל נעשה כן ע"י שהוא "בונה מקדש במקומו ומקבץ נדחי ישראל" (וממילא באים למטרתה של ביאת המשיח ולמכוון בה) "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". שזה קשור עם קבוץ נדחי ישראל כשכל ישראל יושבים על אדמתם¹⁹

ויובל ספ"ב. וכידועה השק"ט בזה. ואב"מ. והנה לפ"ז "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפנ"ז: "יובנה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמיטין ויובלות כו"). ואולי מש"כ "חוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" הוא מענין הא' שכתב "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה". אבל צ"ע השייכות, שהרי לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים" היינו החלוקים בסנהדרין* — ד' מיתות

(15) להעיר דבהכוונתו לפרקים יא ויב דהל' מלכים בדפוס ויציאה רפ"ד. שי — "הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח". (16) כ"ה בדפוסים שלפנינו. ובכת"י בדפוסים הנ"ל (בהערה 1) "בית דוד". (17) ככת"י הנ"ל ודפוס רומי וקושטא הנ"ל "הממשלה". ושם ברמב"ם הנ"ל (הערה 1) מכת"י: בממשלה, ממשלה. (18) צ"ע "מצותה" — ל' יחיד. וברוב כת"י ברמב"ם הנ"ל (הערה 1) "מצותן (מצותם) האמורות (האמורה)". (19) ראה קרית ספר לרמב"ם שם ושם הביא הכתוב הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם ס"ל דגם שמיטין "ככל מצותה האמורה בתורה" תלוי ב"מקבץ נדחי ישראל". וראה רמב"ם הל' שמיטה

* להעיר שנא' מכת"י (אוקספורד 591) שהובא ביומנים הנ"ל (הערה 1) "מקודם שהיו מקריבין" ודפ"ז הרי זה פירוש

היינו שכל הענינים שחסרו בקיום תומ"צ מפני שהי' חסר בשלימות כל ישראל וביהמ"ק — שזהו כללות ענין הגלות — נשלמים ע"י המשיח. וזהו מה שמשיח מחזיר "מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" — הוא מחזיר שלימות הלכות ומצות התורה. [וי"ל שזהו גם נפקא מינא להלכה בפועל, לגבי האמונה בו (ובמה צריך להתבטא זה שמחכה לביאתו) כיון שזהו גדר המשיח, צריכה האמונה להיות לא רק שיבוא כדי לגאול את ישראל מהגלות, אלא "מאמין בו" שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה... וחוזרין כל המשפטים"]²⁰.

ד. ע"ז מביא הרמב"ם ראי', מנין שהמשיח יבוא ויחזיר את שלימות התורה "להחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים שהרי התורה העידה עליו". שבראיות אלו יש שני פרטים: שנאמר ושב ה'א... וקבצן וגו' — מזה אנו יודעים שיהי' קבוץ נדחי ישראל, שזהו מצב המאפשר שהיו "מלכות בית דוד וכל המשפטים"²¹, הקיום דהלכות ומצוות התורה שנתבטל ע"י גלות ישראל.

שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות חשופים כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו'. ואכ"מ.

(20) ועפ"ז יומחק משי"כ הרמב"ם בפיה"מ פ' חלק בסוף עיקר הי"ב "וחלל יסוד זה (דביאת המשיח) שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם הש"י ובדבריו נביאיו". ובראש אמנה (לר"י אברבנאל) פ"א (שהעתיק הי"ג עיקרים מ"העתיקת הרי' שמואל תיבן .. ראוי שנסמך עלי' כו' כלשונו שם רפ"א) הלשון "וכל החולק על מלכות זאת המשפחה".

(21) ראה שו"ת חיים שאל ח"א סי' צו: פירוש שיהי' מלך על כל ישראל ויהודה כמו שאמר הכתוב ומלך אחד יהי' לכולם .. וכל זה ברמב"ם באומרו מלכות בית דוד ליושנה.

ועוד (ראה סנהדרין נא, ב. ובפרש"י שם ד"ה הלכתא) שחוזרין בביאת המשיח (ישע"י א, כו). אבל ראה דרב"ז הל' סנהדרין פ"ד הי"ב "שהוא (משיח) יסמוך ב"ד הגדול"*. ולהעיר מרמב"ם שם פ"ב ה"ה "מלכי בית דוד כו' יושבין ודנים הם את העם". ולהעיר מקריית ספר הל' מלכים שם "ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם". וראה לשון הרמב"ם ספ"ד שם:

ל"וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם (שהוא בזה ש)מקריבין קרבנות ועושין שמטין כו', ולא ענין בפועל ואולי כ"ה הפירוש גם לפי הגירסא שבדפוסים ורוב הכתי' "מקריבין קרבנות" (בלי וא"ו). ובב' כתי' (ברומ"ט הנ"ל שם) "ומקריבין" (בוא"ו). וכ"ה בקריית ספר שם.

** וראה לקו"ש ח"ט ע' 105 הטרה 74. וש"נ.

"אף בפרשת בלעם נאמר ושם נכא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל (באחרונה): "מזה אנו יודעים שזה שיהי' ע"י המשיח, וענינו של המשיח, הוא "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" — הוא "משיח האחרון" של הראשונה — "משיח הראשון שהוא דוד"²².

"ושם הוא אומר" שכל הפרטים שהיו "במשיח הראשון — דוד" יהיו גם ב"משיח האחרון" זה מלך המשיח, למן תחלת התגלותו וממשלתו עד לשלימות של "ומחץ פאתי מואב" שדוגמתו במשיח "וקרקר כל בני שת", וכן "והי' אדום ירשה זה דוד" "והי' ירשה שעיר אויביו זה המלך המשיח".

משיח יביא לשלימות התורה, שכן כתוצאה מהשתחררות משעבוד מלכיות ושליטתו של משיח יתאפשר "לעסוק בתורה ובמצות כהגון"²³ "יהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם גוגש ומבטל"²⁴ (וכמו שהרמב"ם²⁵ מאריך בזה)²⁶.

משיח יביא לשלימות התורה

ה. עפ"ז מובנת הקדמת הרמב"ם: "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה

(22) ולהעיר מסנהדרין (צח, סע"ב):
עמיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר כר
נגון קיסר ופליגי* קיסר, וראה זח"א פב,
ב. ד"ח נג, א. וראה צפ"נ עה"ת ויחי מט,
ט.

(23) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.
(24) הל' מלכים פ"ב ה"ד.
(25) הל' תשובה והל' מלכים שם.
(26) שעפ"ז מובן בפשטות מה שמגדיר
ומצות המלך הוא שגלחם מלחמות ה'
(כברמב"ם שם פ"א ה"ח, ספ"ד, ולהעיר
שההלכות נקראו "הל' מלכים"
ומלחמותיהם**), וגם זה שאין המלך
גלחם תחלה אלא מלחמת מצוה .. זו

מלחמת שבעה עמים ומלחמת עמלק
ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" (שם
רפ"ה), שענינם אלו דוקא מונעים את
ישראל מקיום התומ"צ. משא"כ מלחמת
הרשות.

* כ"ה בגמ' ועיי' ובערוך (ערך קסר):
ופלגו.

** להעיר שגם לדחפוסים וכת"י שבכ"ח
בהנחות "ומלחמות" (לעיל הערה 7), הרי
בהקדמתו בסופה לפני שמפרט פרטי ההלכות
בכל הדפוסים וכת"י "ודין המלך ומלחמותיו"
(כנ"ל הערה 8), או ומלחמותיה, ומלחמותו —
ראה רמב"ם הנ"ל הערה 7.

ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו כו" (ומביא על זה את הכתוב "ושב ה'א גר" ואח"כ "אף בפרשת בלעם");

דלכאורה מה חשוב כ"כ בשייכות להל' משיח, להדגיש כי "לא בשאר נביאים כלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו"²⁷, ויותר הי"ל להביאו לכאורה כהל' חשובה²⁸ גבי גררי כופר וכו'²⁹? אלא שמדגיש כזה הרמב"ם שענינו של מלך המשיח שהוא יביא לשלימות בהלכות ומצות התורה ("ולהחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחזרין כל המשפטים"), אינו עוד ענין שנתגלה ע"י הנביאים כי אם ענין של תורה ומשה רבינו גופא: תורה גופא אומרת ומבטיחה שמשיח יבא ואז תהי' שלימות התורה³⁰.

ולכן הוא מסיים: "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו ע"י כל הנביאים" שכל הענינים שנאמרו ע"י כל הנביאים הוא ענין בתורה עצמה, בשלימות קיום התורה והמצות.

ו. וזהו גם הטעם לכך שכתב הרמב"ם את הראי' מערי מקלט בהלכה כפ"ע, כי מזה מביא לא רק ראי' שמפורש בתורה שע"י מלך המשיח יהי' הזמן של שלימות בקיום התומ"צ, אלא שמצאנו "בערי מקלט" שיתוסף באותה מצוה עצמה "ויספת לך עוד שלש ערים גר" "ולא צוה הקב"ה לתוהו". כלומר שהתורה עצמה אומרת שצריך עוד לבא זמן שבו יהיו מצות התורה כדבעי.

וביארם בש"ס ח"ב. ועפ"ז יומתק גם מש"כ בשלילה "לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר", ולא כהלשון בקריח ספר לרמב"ם שם "כופר בתורה ובמשה רבינו ובשאר הנביאים". כי גם זה הוא הלכה – כגדר אמונה בביאת המשיח. ולהעיר מלשונו בסוף ה"ב שחזר ומוסיף "אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך לראי' שכל הספרים מלאים בדבר זה".

(28) ובפיה"מ פ' חלק.

(29) פ"ג ה"ח.

(30) ראה לקמן הערה 33.

(27) בפשטות י"ל שהרמב"ם בא להדגיש תוקף האמונה וגדרה, וג"ז הוא הלכה, שהאמונה בביאת המשיח צ"ל בודאות והתאמתות כזה (לא כהתאמתות שמצד "שאר הנביאים כלבד אלא" התאמתות שמצד תורה ומשה רבינו (שהרי התורה העידה עליו). ועפ"מ כהל' יסודי התורה פ"ח. ועפ"ז מוכן גם מה שהוסיף "ובמשה רבינו", כי נבואת משה נתאמתה "במעמד הר סיני (ע"י) שענינו ראו כו' ואזינו שמענו", והתאמתות כנבואת משה רבינו מביאה "נאמנות שהיא עומדת לעולם" בתורה – ראה בארוכה חידושים

ז. עפ"י כל הנ"ל יוכן מש"כ הרמב"ם בהלכה ג': "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך" (שבוזה הוא שולל שני דברים: לא זהו עניינו של משיח "לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם"³¹ ולא זהו המבחן לאמיתותו³²) ומסיים "ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי ומשפטי לעולם ולעולמי עולמים":

שכיון שגדרו וענינו של משיח הוא כנ"ל, שלימות בקיום הלכות ומצוות התורה, על כן אם עולה על הדעת "שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" כדי לפעול שינוי בעולם, הרי זה כסתירה לכך אשר "התורה הזאת חוקי ומשפטי לעולם"³³, ובהיות שגדרו וענינו של משיח אינן אותות ומופתים וחדוש דברים בעולם, הרי מובן גם שלא זה הוא המבחן על אמיתתו.

כשם שנביא שהכחינה לאמיתתו היא "האות שלו, שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר וכי תאמר כלבכך איכה נדע הדבר וגו'" (כנ"ל סוף ס"א, היינו שאמיתתו נבחנת כמה שהוא

31) כדמשמע לכאורה מפשטות לשונו. אבל ראה הערה הבאה.

32) כדמשמע לכאורה מהרא"י מבן כחוביב: וראה מאמר תחיית המתים רפ"ו. וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב י"ע (אגרות קודש שלו), אגרת ק"ל בביאור.

33) ע"פ כהנ"ל יש לכאר מה שהרמב"ם מנה ביאת המשיח לא מהעיקרים (ראה ראש אמנה פ"ג הספק החמישי, שו"ת חת"ס שם), שהוא לא רק "לפי שביאת המשיח באה מפורשת בתורה כנביאים ובכתובים כו' לכן הכופר בביאתו הרי הוא כאלו כופר בתורה וכנביאים ובכתובים כו'" (ראש אמנה פי"ד "והטענה השלישית", וראה שו"ת חת"ס שם), כ"א לפי שזה נוגע לשלימות גדר התורה, שא

מגדרי" הוא שיהי' זמן שהתורה וקיומה יהיו בשלימות. בסגנון אחר: נצחיות ושלימות התורה, זה ש"התורה הזאת חוקי ומשפטי לעולם ולעולמי עולמים" (להיותה רצונו העצמי של הקב"ה — ראה בארוכה לעיל סימן מ ובהערות שם). הוא לא רק בענין ציווי הבורא, כ"א גם בלימודה וקיומה בפועל, חה יהי' בביאת מלך המשיח. ועפ"ז אולי י"ל שהוא גם הטעם, שלא נמנה אמונה בביאת המשיח כמנין המצוות (ראה ראש אמנה שם פ"ה הספק הג'). ועוד (ויתירה מזו) זה שציוויים כוללים אינם נמנים כמנין המצוות (סהמ"צ שורש ד), ולהעיר מלשון הרמב"ם ה' מלכים שם "וכל מי שאינו מאמין בו כו'", ולא כתב שצריך להאמין בו, כמ"ש בפיה"מ שם (וראה ראש אמנה ספ"ט).

ענינו "נביא", הוא אומר דברי עתידות³⁴, עד"ז מוכן גם בנוגע למשיח, שאע"פ שיהי' גם נביא גדול, ויותר מכל הנביאים (קרוב למשה רבינו) מ"מ גדרו וענינו "מלך המשיח" כנ"ל, וממילא מוכן (הלכה ד') שהבחינה והסימן לאמיתתו הוא בענינו שלו עצמו, תורה וקיומה "ואם"³⁵ יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כו' כפי תורה שבכתב ושבעל פה" ופועל שלימות בקיום המצוות של ישראל, "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחום מלחמות ה'" כו' (ש"לחום מלחמות ה'" הוא גם פרט בהבאת שלימות קיום התורה כנ"ל, הסרת ה"גוש ומבטל" מצד האומות).

אלא שכל זה אינו אלא לדעת כי "הרי זה בחזקת שהוא משיח", אולם כאשר הוא מביא לידי שלימות קיום התומ"צ בפועל "אם עשה והצליח ונצח כל אומות שסביביו וכנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל" אז דוקא "הרי זה משיח בודאי" שכן אז "חזוין כל המשפטים כו' ככל מצותה האמורה בתורה" שלימות בהלכות וקיום המצות בפועל³⁶.

חקופות ודרגות לאחר ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק — שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחם מלחמות (ראה דה"א, כב, ח) והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל (שם כח, יט); כשהוא משיח ודאי ש"בנה מקדש במקומו", וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (באגרות קודש שלו, אגרת קל) כביאור לשון דו"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (ע"פ הכ"ח אור"ח סק"ח) דיש ב' מדריגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאו הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את ביהמ"ק וירושלים דאז "כיון שנכנית ירושלים — בא דוד" (מגילה יז, ב) — (משיח בודאי), ולהעיר משינוי הגירסא ברמב"ם (כנ"ל סעיף ג הערה 16) "להחזיר מלכות דוד או בית דוד", ואכ"מ.

34) ראה רמב"ם הל' יסודות פ"י ה"ג: הא למדת שאין הנביא עומד לנו כו'. וראה שם ספ"ו, פ"ט ה"ב.
35) ועפ"ז מוכן ומודגש ביותר ההמשך לההלכה שלפניו, שלכן מתחיל הרמב"ם "ואם" — בוא"ו, וראה קרית ספר שם "אין מלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים אלא כשיעמוד מלך כו".
36) עפ"ז מוכן בפשטות מה שלא הביא הרמב"ם (גם) בתחילת הפרק שמשיח ילחום מלחמות ה' — כי שם מכאן הגדר והמכוון שלו (להחזיר מלכות דוד ליושנה כו') — לאחר שכבר הביא לשלימות התורה, כשהוא "משיח בודאי", משא"כ קודם הנצחון במלחמות ה', עפ"ז אולי יש להוסיף (בפנימיות הענינים עכ"פ), שזה שהביא הרמב"ם שני המשחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון כו' — כי דוגמתן נמצא במשיח עצמו, כו'.

פג.

חובת האמונה והצפיה גם להמעלות שיתחדשו בביאתו

א. בסיום ספר "משנה תורה", מכאן הרמב"ם באריכות גדולה את מצב העולם בימות המשיח, ומקדיש לזה¹ פרק שלם.

וצריך להבין: הרי כל הענינים שבספר "משנה תורה"² הם הלכות (כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו), שענינם הוא פסקי דין בנוגע למעשה. ואינו מוכן, היאך שייך לומר על ענין הנ"ל (תיאור המצב שיהי' בימות המשיח) שזהו הלכה, מהי הנפקותא בנוגע לפועל מביאור מצב זה?

ויש לומר, שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז. ועפ"י³ מוכן, שתיאור המצב דימות המשיח הוא (לא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין הנוגע למעשה בפועל — שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם.

אמנם הא גופא טעמא בעי — מדוע אינו מספיק להאמין ולחכות לביאתו של משיח (בכלל), ומחוייבים גם להאמין ולחכות לכל הפרטים?

ב. והנה הגדר דביאת המשיח הוא — שקיום המצוות יהי' אז בתכלית השלימות. וכלשון הרמב"ם בפרק שלפנ"ז³ "והזריז כל המשפטים כימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה כו".

ספורות. ועאכו"כ בנידון דידן — שהתיאור דימות המשיח הוא פרק שלם. (3) רפ"א. וראה בארוכה לעיל סימן פב.

(1) בנוגע מצב העולם שיהי' בימות המשיח. משא"כ הפרק שלפנ"ז (פי"א) הוא בנוגע משיח עצמו.
(2) אפילו ענין שבא רק במילים

[נוסף על מה שאפילו בנוגע המצוות שנהוגות גם בזמן הזה הרי דוקא בימות המשיח תהי' האפשרות לעסוק בתומ"צ כהוגן⁴].

ומובן בפשטות, שהשלימות שתהי' בימות המשיח היא שלימות נעלית יותר גם מאותה השלימות שהיתה בזמן שביהמ"ק הי' קיים, כולל גם אותם הזמנים שלא היו מלכיות שהצירו לישראל ושלא הגיחו לישראל לעסוק בתומ"צ כהוגן (כמו בימי שלמה) — מכיון שדוקא בימות המשיח יהי' "והסירותי⁵ את לב האבן מבשרכם"⁶.

[וענין זה — שבימות המשיח יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות — מודגש בעיקר בהמצוה ראשונה (ראשונה גם כמעלה, מכיון שהיא ה"יסוד" וה"עמוד" דכל המצוות) — מצות ידיעת השם, דמכיון שאז דוקא "תרבה הדעה כו' והחכמה שנאמר⁷ כי מלאה הארץ דעה את ה'"⁸ — הרי כל זמן שהדעה אינה בריבוי אי אפשר שיהי' ידיעת השם בשלימות (משא"כ בשאר המצוות, שהעדר השלימות בהם הוא רק מצד דברים המונעים)].

ועפ"ז הי' אפשר לבאר מה שבחיוכ האמונה בביאת המשיח נכלל גם התיאור דמצב העולם שיהי' אז — כי תיאור זה הוא ביאור וטעם על השלימות דקיום התומ"צ שיהי' אז [כולל השלימות דמצות ידיעת השם — "וישיגו דעת בוראם"⁹], שענין זה הוא הגדר דביאת המשיח.

אמנם, ביאור זה — אינו מספיק, דלפי הנ"ל, הגדר דביאת המשיח הוא — שלימוד התורה וקיום המצוות דישראל יהי' אז בתכלית השלימות [וכמ"ש הרמב"ם¹⁰: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח כו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה", היינו, שהעילוי דימות המשיח (שלזה צריכים לחכות ולצפות¹¹) הוא השלימות

(4) הלי' תשובה פ"ט ה"ב. וראה גם הלי' מלכים פ"ב ה"ד.

(5) יחזקאל לו, כו. ועד"ז שם יא, יט.

(6) הלי' תשובה שם.

(7) ישע"י יא, ט.

(8) לשון הרמב"ם הלי' מלכים שם ה"ה.

(9) הלי' מלכים שם ה"ד. וראה גם הלי' תשובה שם.

(10) כמובן ממה שכתב הרמב"ם ענין זה

בספר הלכות שלו — כי זהו הלכה ופס"ד.

למה. צריך לחכות ולהתאוות.

דתומ"צ], משא"כ מצב העולם שיהי' ב"אותו הזמן", מה שלא יהי' בו "לא רעב ולא מלחמה וכו'", הוא רק ענין צדדי שמאפשר לישראל לעסוק בתומ"צ בשלימות, — וא"כ, מדוע התיאור דמצב העולם שיהי' אז (שהוא לכאורה רק ענין צדדי) הוא פרט וגדר בחיוב האמונה בביאת המשיח?*

שלימות מצב העולם — קשור לשלימות התורה ומצוותיה

ג. ...והנה ענין המצוות הוא לפעול בכחות ואברי האדם ובהדברים שבעולם (שבהם מקיימים המצוה) שיהיו כפי הוראת התורה¹¹. והיינו שהמצוות פועלים בהאדם ובעולם שיהיו כצורך המתאים ככל פרטיהם כפי שהם צריכים להיות ע"פ הלכות ודיני התורה.

ופעולה זו בתכלית השלימות תהי' בימות המשיח, שאז יהי' העולם כצורך המתאים וכו', דלא רק שלא יהי' שום מניעות מצד העולם לקיום התומ"צ, אלא אדרבה — שהעולם גופא יהי' באופן ד"מלאה הארץ דעה את ה'" בכדי שיהי' אפשר להאדם לקיים "מצות ידיעת השם" (היסוד והעמוד דכל המצוות) בשלימות.

ויש לומר, שזהו גם מהטעמים על מה שהאמונה בביאת המשיח הוא עיקר בדת¹² — כי כזה מודגש הענין דשלימות התורה ומצוותי', שסוף סוף יפעלו התורה ומצוותי' בהעולם שיהי' כמצב כזה שיתאים לקיום התומ"צ בשלימות.

ועפ"ז יובן מה שהרמב"ם מאריך בתיאור מצב העולם שיהי' בביאת המשיח — אף שהתיאור דמצב העולם הוא לכאורה רק תנאי (ענין צדדי) שע"ז יהי' אפשר קיום התומ"צ בשלימות — כי כזה

* עיי"ש בנוף השיחה (חידושים וביאורים בש"ס ח"ג, סימן מ"ד) אריכות גדולה כזה, והמסתפק בענין ידיעת ה' הוכח לעיל סימן ב. החערכת

(11) ראה בארוכה "הדרן" על הרמב"ם (חידושים וביאורים בש"ס ח"ב בהוספה)
(12) ראה שו"ת חת"ס י"ד ששנ"ז, ס"ה ואילך.

שהעולם יהי' במצב כזה — מתבטא (כנ"ל) השלימות דתומ"צ שפועלים גם בעולם, ולכן נכללים גם פרטים אלו בהחייב דאמונה בביאת המשיח¹³.

העולם דאז, המאפשר את השלימות דתומ"צ — יש לומר שהוא נכלל (בעיקר) בחייב האמונה בביאת המשיח, ולא בהחייב לחכות לביאתו. (13) אלא שאעפ"כ, מה שנתאוו כו' ימות המשיח הוא רק בכדי לעסוק בתומ"צ כהוגן — כי מה שיהודי צריך להתאוות הוא להשלימות דתומ"צ. משא"כ מצב

פד.

חובת הצפיה לגאולה

מבואר בכר"כ מקומות בדברי חז"ל שהצפי' לגאולה, והבקשה והדרישה על הגאולה, ממהרת ומזרזת את הגאולה כפועל ממש¹, כלשון חז"ל "צפית לישועה"²

ויש להדגיש בענין זה דבר שלא כאו"א שם לב אליו, ולא עוד, אלא, שיש כאלו שרוצים להתעלם ח"ו מזה:

הרמב"ם בהל' מלכים פרק י"א הל' א' כותב פסק דין ברור: "כל מי שאינו מאמין בו (במלך המשיח), או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו וכו'".

וההדגשה כזה — בשתים:

(א) האמונה בביאת המשיח היא לא רק מהענינים שנאמרו ע"י הנביאים³, דברי קבלה — אף שזה קבלה מהורי' נותן התורה — אלא גם

(1) ראה לקו"ש וישב חשמ"ז כסופו. (2) שבת לא. סע"א. (3) "בדברי הנביאים אין הדבר צריך ושי"נ.

דבר המפורש בתורת משה⁴, ולא רק במקום אחד, אלא בכמה מקומות⁵ (כפי שהולך ומפרט), שלכן, הכפירה בדבר זה, ר"ל, היא לא רק "כשאר נביאים .. אלא בתורה ובמשה רבינו", רחמנא ליצלן.

(ב) ועוד ועיקר: לא רק "מי שאינו מאמין בו" כופר בתורה ובמשה רבינו, אלא אפילו "מי שאינו מחכה לביאתו", היינו, שמאמין בביאת המשיח, אלא שאינו מחכה לביאתו — הוא כופר בתורה ובמשה רבינו!!

וכאמור, על ענין עיקרי זה — שגם "מי שאינו מחכה לביאתו .. הוא כופר .. בתורה ובמשה רבינו" — לא שמים לב (כראוי), ולכן, יש צורך "להרעיש" ע"ד החיוב וההכרח לחכות לביאתו, "אחכה לו בכל יום שיבוא"⁶, וכהודעת כל אחד ואחד בתפלתו לפני השם "לישוועתך קיינו כל היום", לא רק בכל יום, אלא גם "כל היום"⁷.

ופשוט, שכיון שמפורש הדבר בתורה, אין כל תועלת להתעלם מזה ר"ל, כי, "דבר אלקינו יקום לעולם"⁸.

ועוד:

גם מי שטוען ר"ל שאינו מחכה לביאתו, ואפילו מי שטוען שאינו מאמין בו, ר"ל — הרי, באמת רק מרמה את עצמו (נאָרט זיך אליין) כי גם הוא מאמין בביאת המשיח ומחכה לביאתו, כפס"ד הרמב"ם⁹ שרצונו האמיתי של כאו"א מ ישראל "לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות", אלא "יצרו הוא שתקפו" (ולכן, גם כאשר יש צורך לכוּפּוּ עד שיאמר רוצה אני, הדבר נעשה "לרצונו", "יקריב אותו לרצונו"¹⁰).

המחבר בויש ס' החינוך) — הרי זה מפני שאין זה בכלל תור"ג מצוות, כי, האמונה שהמלך המשיח עתיד לעמוד בו והחיוב לחכות לביאתו הם בזמן הגלות, משא"כ לאחר ביאת המשיח וכן בזמן דור (ומלכות ב"ד) עליו נאמר דרך כוכב גוי, כנ"ל.

(8) ישע"י מ, ת.

(9) הלי גירושין ספ"ב.

(10) ויקרא א, ג. רמב"ם הלי מעשה הקרבנות ספ"ד.

ראי שכל הספרים מלאים בדבר זה" (שם ה"ב).

(4) "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים" (שם ה"א).

(5) וי"ל — ע"ד שמצינו בהלכה — שנה עליו הכתוב לעכב, או להרבות בלארץ.

(6) נוסח, "אני מאמין". וראה להלן סימן פו.

(7) ומה שלא נזכר ענין זה בין המצוות שחיובן תמיד בכל רגע (ראה אגרת

לחכות לביאתו — חיוב תמידי

ברמב"ם ספ"ג מהל' פרה אדומה: ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרכ הבית בשנייה, ראשונה עשה משה רבינו, שנייה עשה עזרא, ושבע מעזרא עד חורבן הבית, והעשירית יעשה המלך המשיח¹ מהרה יגלה אכ"ר עכ"ל, ומקורו במשנה פרה פ"ג מ"ה שנחלקו בה כמה פרות אדומות היו עד חורבן בית שני שבע או תשע (והמשנה מונה "מי עשאם") והרמב"ם פסק כדעת חכמים שהיו תשע פרות, מוסיף "והעשירית יעשה המלך המשיח כו".

...וצ"ב ההוספה "מהרה יגלה אכ"ר" שלכאורה אין מקום בספר הלכה² לבקשה ותפלה על ביאת המשיח³, ואפילו את"ל שיש מקום לזה, היה צריך לכתבה בפרקים שבהם עוסק בענין מלך המשיח, בפ"א וי"ב דהלכות מלכים בדיני משיח וימות המשיח⁴, ואיך זה ששם אין הרמב"ם כותב לשון של בקשה ותפלה על ביאת המשיח ודוקא בהלכות פרה אדומה שאינו עוסק כלל בענין המשיח אלא בהל' פרה אדומה (וענין משיח בא רק בדרך אגב) הוא מוסיף תפלה זו וצ"ע.

ויש לומר הכיאר בזה:

את ההלכה שאדם מישראל צריך להתפלל על ביאת המשיח (ראה פיה"מ סנהדרין שם, היסוד הי"ב (בתרגום קאפח, משא"כ בפיה"מ לפנינו): "ולתפלה לבוא"ר, ואכן מביא הרמב"ם בסדר תפלות שלו בסו"ס אהבה (וראה פ"ב מהל' תפלה ה"ג) הנוסח בתפלת י"ח (שחוכנה כל' הרמב"ם פ"א שם ה"ד "שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הצבור כולן, כולל התפלות על ביאת המשיח, אבל מה מקום לכלול בספר היד את התפלה שלו לביאת המשיח?

(4) ועד שישנם דפוסי (ויניציאה — רפר. שין) שהוכתרת דשני פרקים אלו היא "הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח", או שהצ"ל לפניו בפ"ט מהל' תשובה ה"ב.

(1) ע"ד "עשה משה רבנו" (והכפועל, ע"י אלעזר הכהן) כי הוא "רבנו" והורה וציווה כו', ועד"ו הכפועל דפרה העשירית ע"י כהן אבל ההוראה והציווי ע"י ירח דרוד כי הוא המלך המשיח.

(2) משא"כ כשמוסיף הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פי' חלק ד"ה וכת שניה) וכן באגרות תוס' (וכ"ה גם כמקור הערבי שם, ראה הרצאת קאפח) תפלה זו "מהרה יגלה", וראה בחיי ר"פ חוקת: שמונה עשר הפרות כו' עשירית עתיד לשרוף מלך המשיח במהרה בימינו ע"כ, ולהעיר מרמב"ן פר' חוקת (יט, טז בסופה): ואחנו כעיונותינו טמאי גלות כו' עד יערה עלינו כו' אמן וכן יהי צדון במהרה בימינו ע"כ. (3) בספר היד" צריך הרמב"ם להביא

בנוגע החיוב להאמין בביאת המשיח פוסק הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"א) "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו הוא כופר... בתורה ובמשה רבינו". והיינו שלא די בזה להאמין בביאת המשיח אלא הוא מחוייב לקוות ולחכות לביאת המשיח.

וא"כ מובן, שכשם שענין האמונה בביאת המשיח הוא ענין תמיד, עד"ז החיוב של "מחכה לביאתו" הוא חיוב תמיד. יהודי חייב תמיד לקוות ולחכות למשיח וכפי שאומרים בתפילה — "כי לישועתך קוינו כל היום".

ענין זה של "מחכה לביאתו" שכפשטות לשון ההלכה הוא ענין של הרגש (ולא ידיעה בעלמא) נובע מכך שהוא מרגיש שאינו יכול להגיע לשלימות בלי ביאת המשיח, בהרגישו שללא זה הוא כמצב של "חסר", ולכן מובן מזה שמי שהוא כמצב זה של מחכה למשיח, מזכיר ענין איזה שהוא השייך למשיח ואפילו בדרך אגב — אזי מעורר הדבר אצלו רגשי צפיה למשיח, וממילא זה נעשה אצלו כמו "צרכו"⁵ וצריך איפוא להתפלל על זה שיחמלא חסרונ⁶ שיזכה מהרה ובהקדם לביאת המשיח.

זהו שנתכוון הרמב"ם בזה שהכניס את התפלה "מהרה יגלה אכ"ר", ועוד הרגיש "מהרה", וכתב דוקא שלא במקומה, להורות הלכה עד כמה צ"ל ענין "מחכה לביאתו", שאפילו כשענין המשיח עולה בדרך אגב ובענין אחר⁷, צריך הדבר לעורר אצלו את התפלה "מהרה יגלה אכ"ר"⁸.

שייכות בתוכן, ונח' בלקוטי שיתות חלק כח עמ' 137.

(8) כמובן אין לשאול מה טעם מוסיף הרמב"ם תפלה זו "מהרה יגלה אכ"ר" דוקא בהלכות פרה אדומה ולא בכל פנים שמזכיר בס' היר' עד"ד משיח, כי כנ"ל הרמב"ם הוא ספר הלכה, וענינו להודיע הלכות התורה ועד"ז בענינו, זה שמוסיף הרמב"ם תפלה זו הוא (לא פרט בהנהגת הרמב"ם) שאז היה מקום לשאול שהי"ל לעשות כן בכל פעם ופעם, כי אם) להודיע

(5) ראה רמב"ם פ"א מהל' תפלה ה"ב: חיוב מצוה זו כך שיהא אדם כו' ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה ע"ל, וראה שם ה"ד הועתק לעיל בהערה 3, וראה סה"מ"צ להצ"צ שורש מצות התפלה בתחלתו (וש"נ).

(6) שוהי מצות ותוכן ענין התפלה, בקשת צרכיו, כבהערה הקודמת.

(7) ומה שהודיע הלכה זו דוקא כאן בהל' פרה אדומה, ולא כשנוכר כ"ד" ע"ד משיח בפעם הא' כי בוחר במקום שיש

פה.

אחכה לו בכל יום — אפילו בשבת

כ"ח מנחם אב. תש"ז

(א) מה שכותב שהרמב"ם אומר אני מאמין בביאת המשיח וכו' בכל יום שיבוא. הנה, לע"ע, לא מצאתיו ברמב"ם לא בפיה"מ (פ' חלק) ולא ביד (הלכות תשובה פ"ג ה"ו. פ"ט ה"ב וסוף הלכות מלכים) — אלא שכן הוא בנוסח הסדורים.

(ב) מ"ש ששמע פי' בהג"ל שבכל יום הוא מחכה שסוף כל סוף יבוא, אף שא"א שיבוא היום, וכגון שהוא שוי"ט וע"פ מרז"ל (בעירובין מג, ב) — הנה זה מכבר שאלוני בסתירת נוסח אני מאמין ומרז"ל הנ"ל. ותירצתי כנ"ל. אבל עדיין צ"ע דא"כ הול"ל "בכל יום אחכה לו שיבוא" — כדי שלא יהי' ספק בכוונת הדברים.

ולחודדי י"ל, שכיון דהא דאין בן דוד בא בשוי"ט ספק הוא ולא ודאי (רמב"ם הלכות נזירות פ"ד ה"א), לכן נסחו א"מ באופן כזה שלא יזה צד שיפשוטו ספקו של ביאת בן דוד בשוי"ט יתאים הנוסח.

או באופן אחר קצת: ישנם כמה ספקות בדיון שאלוהו יפתרם, אף שלא בשמים היא, וכידוע שזהו ר"ת תיק"ו (של"ה חלק תושבע"פ כלל אות תי"ו והוא ע"פ זח"ג כח, א. ועייג"כ ערוך השלם בערכו), וא"כ כשעומד בשוי"ט, הרי ספק אפשר שכבר בא אליהו לכי"ד הגדול ביום עשוי"ט או לפי זה ופתר הספק לקולא, וא"כ יכול בן דוד לבוא היום.

ומ"מ לא מצינו שכל פעם שנוכר צדיק בתורה "סיפר כשבחור" (ראה השק"ט במפרשי רש"י שם, לקוטי שיחות ח"ה סוף ע' 37 ואילך ואכ"מ). והתירץ בפשטות, כי כוונת התורה (לשון הוראה) היא ללמדנו הנהגה זו, ולזה די לכתוב בן במקום אחד, וק"ל.

ההלכה שכזה, ובמילא הוא עושה בן פעם אחת, וכמו שאר ההלכות בספר היד שנוכרות רק פעם אחת. דוגמא לדבר גם בפירש"י עה"ת (פשוטו של מקרא): אלה תולדות נח נח איש צדיק (ר"פ נח). ובפרש"י "הואיל והזכירו ספר בשבחו שנאמר (משלי י, ז) זכר צדיק לברכה".

ג) והנה לכאורה קשה דעת מ"ד דאין בן דוד בא בשוי"ט מפני איסור תחומין שלמעלה מיו"ד (ראה נ"כ הי"ד שם), כי בשלמא באל"י שייך זה שהוא נמצא למעלה, משא"כ בבן דוד שנמצא למטה (יעיין סנה' צח, א). ובפרט עפמ"ש ביד בסוף הלכות מלכים שאם יעמוד מלך מב"ד הוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' וילחם מלחמות כו' והצליח כו' ה"ז משיח. הרי שנצחנו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה. והא דאין בן דוד בא בשוי"ט הכוונה כשינצח, וכמו שאומר בש"ס דכיון דאתי הכל עבדים הן לישראל, וא"כ הרי אינו ענין כלל ללמעלה מעשרה טפחים.

ועכצ"ל, דהנה ביאת בן דוד צ"ל לכל ישראל (ועיין עיון יעקב על עין יעקב בעירוכין שם) או לבית דין הגדול שהם באי כת כל ישראל. והנה ביו"ד הגדול לטבריא עתיד לחזור תחלה ואח"כ לביהמ"ק (רמב"ם הל' סנה' פיו"ד הי"ב), ומלחמת גוג ומגוג והנצחון יהי' על הרי ישראל (יחזקאל לח"לט) או סביבות ירושלים (זכרי' י"ד), וא"א שיבוא לטבריא או לכל ישראל אלא ע"י הליכה למעלה מיו"ד טפחים או שידחה את זה לימות החול, אם יש תחומין גם למעלה מיו"ד.

ד) והנה כל הנ"ל שייך דוקא למשיח בן דוד, משא"כ במשיח בן יוסף שאינו צריך להתגלות בבת אחת לכל ישראל (עיין בעיון יעקב שם). ולכן י"ל בנוסח דאני מאמין שאומרים משיח סתם והכוונה על התחלת הגאולה, שגם משיח בן יוסף בכלל, והוא יכול לבא גם בשבת ויו"ט לכל הדעות כנ"ל.

ה) ומחזורתא בפשיטות דכוונת ה"אני מאמין" הוא אמונת הגאולה שמחכה שתהי' התחלתה בכל יום. וגם ביאת אליהו, המבשר שלמחר או לשני ימים מתגלה משיח, ג"כ בשם ביאת המשיח קורא לה, וא"כ יכול לומר הנוסח בכל יום ויום וק"ל.



פו.

שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח

א. כתב הרמב"ם בהלכות מלכים¹: אל יעלה² על הלב שכימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג³, וזה שנאמר בישעיה⁴ וגר זאב כו' משל וחידה כו' שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם⁵ המשולים כזאב ונמר שנאמר⁶ זאב כו' ויחזרו לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר כו' שנאמר וארי⁷ כו' וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים, וכימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר הי' משל ומה ענין רמזו בהן: אמר⁸ חכמים אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד⁹ ע"כ.

ולכאורה יש סתירה לדעת הרמב"ם הנ"ל¹⁰ שכימות המשיח לא יבטל "דבר ממנהגו של עולם כו' אלא עולם כמנהגו נוהג", ממה שאמר בתורת כהנים¹¹ "ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות, ת"ל ועץ¹² השדה יתן פרי¹³", ועד"ז הוא בסוף מס' כתובות:

לא תבואנה חיות בישובי. ולפי"ז אינו כיטול מנהגו של עולם ואין צריך לדחוק בכתוב שנאמר דרך משל. וראה לקמן בפנים סעיף ג.
(5) שינוי הצענאור וצ"ל "גויים" או "אומות העולם".
(6) ירמיה ה. ו.
(7) ישעיה שם. ו.
(8) שם ה"ב. וכ"ה במקומות שבהערה 3.
(9) ברכות לד. ב. וש"נ.
(10) וראה דברי הרמב"ם עצמו כזה (אגרת תחז"מ שלו אות ו' (הובא לקמן באות ט"ז)).
(11) הובא בפרש"י עה"פ.
(12) כו. ד.

(1) פיר"ב ה"א.
(2) ראה בפ"י ואם יעלה על הדעת — ברמב"ם רפ"א (הדרן לרמב"ם, חידושים וביאורים בש"ס ח"כ בסוף הספר, פ"ט).
(3) וכ"ה בהלי תשובה פ"ט בסופו ("כמנהגו הולך"). פיה"מ סנהדרין — הובא לקמן הערה 77.
(4) יא. ו. — מה שהקשה הרמב"ם ממה שנאמר בישעיה — ולא הקשה ממש"נ בתורה (פרשת בחוקותי כו. ו) "והשבת ח"י רעה" (וכהשגת הראב"ד, הובא לקמן בפנים ס"ג) — כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ם עה"פ (וראה אגרת תחית המתים להרמב"ם) "שלא יבואו חיות רעות בארצנו כי כהיות השוכע וברבות הטובה והיות הערים מלאות אדם

"אמר רב חייא בר אשי אמר רב עהדין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר: ¹³ כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם", וזהו הרי ענין של ביטול מנהגו של עולם¹⁴.

ב. לכאורה אפשר הי' לומר שלדעת¹⁴ הרמב"ם, אף מאמרי חז"ל הנ"ל הם "משל וחידה", ולדוגמא¹⁵: עץ מאכל מורה (כמחז"ל¹⁶) על תלמידי חכמים, ואילני סרק אלו עמי הארץ, ולעתיד לבא יוציאו גם אילני סרק — עמי הארץ, פירות, כלומר שיהיו לתלמידי חכמים¹⁷ (או פירוש אחר כיו"ב¹⁸).

אבל אי אפשר לומר כן, כי [נוסף לכך שבכלל קשה לומר¹⁹ על דברי תנאים ואמוראים (משא"כ דברי הנביאים) שאינם אלא משל, הרי

(13) יואל ב, כב.

(14) ולהעיר דהחילוק בין שני סוגי אילנות אלו, עץ מאכל ואילני סרק, הוא גם כהלכה (וראה גם לקמן הערה 52): בעץ מאכל נאמר (שופטים כ, יט) "לא תשחית את עצה", "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכת" (שם, כ), משא"כ אילני מאכל (ב"ק צא, סע"ב, רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח"ט)*. (14*) דוחק גדול לומר שהרמב"ם ס"ל

* ואין להקשות (ע"פ הנ"ל בפנים): מכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין עושין פירות, כיון שבקץ עושין — למה חותר לקצוץ אילני סרק בזה"ל, הרי (אע"פ שנכשיו אילני סרק הם) יטענו פירות לעתיד?

כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה "עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית גו", דהיינו שהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג "עץ מאכל" (ואילן שהוא בסוג זה — גם בחורף אסור לקצוץ); אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעת"ל יטענו פירות — אינו בכלל האיסור (וכפרס ע"פ האמור לקמן בפנים סעיף ו, דזה

שהמאמר בחו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות הוא דלא כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא כו' (שהרמב"ם פסק כוותי' — ראה לקמן ס"ח)*. וכדמוכח גם מה שבפיה"מ (שהובא לקמן הערה 77) מסביר מדז"ל ודעת החכם דארץ ישראל תוציא גלוסקאות, ולא כתב שהוא דלא כשמואל (וכרעת חכמים בשבת סג, א).

(15) ראה עד"ז בענין יוסף לע"י כתובות שם. ולהעיר גם מעיין יעקב שם.

(16) ראה תענית ז, א.

(17) ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

(18) ע"פ מדז"ל סוטה (מו, סע"א, וראה כ"ר פ"ל, ו, ועוד, וראה לק"ש ח"ד ע' 1114 ואילן) "מאי פירות, מצות" — שגם אלו שבוה"ז הם רק בסוג ד"מלאים מצות כרמון" (ברכות נו, א, וש"נ), לעת"ל יעשו הרבה מצות ומע"ט.

(19) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב (וראב"ד שם), פיה"מ שבהערה 77.

שלעת"ל יטענו פירות הוא חידוש בהאילנות).

* ובפרט דבעל המאמר בכתובות הוא רב.

כנדוד"ד קשה ביותר, משום] מאמר הנ"ל כתו"כ בא בהמשך לכמה ברכות שתוכנם דוקא ברכות גשמייות, כולל גם הברכה שבפסוק²⁰ "ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו" לא¹⁹ כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר כו' נזרעת ועושה פירות בן יומה כו' נטוע ועושה פירות בן יומה כו' העץ נאכל", והיינו שהברכה היא כפשוטה בגשמיות ממש.

ועד"ז בכתובות בא המאמר בהמשך²¹ לכמה מאמרים²² שבהכרח מתפרשים כפשוטם, ולדוגמא: ²³ "ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא כת"ח כו'", ואם כן מסתבר שגם מאמר זה (עתידין כל אילני סרק כו') הוא כפשוטו²⁴.

שימת הרדב"ז

ג. והנה הראב"ד שם²⁵ השיג על הרמב"ם ח"ל: והלא בתורה²⁶ "והשבתי חיה רעה מן הארץ", שזה (אינו משל וחידה כי אם) ענין כפשוטו, וברדב"ז על אתר כתב: ואין זו השגה, כשם ששאר הכתובים משל, גם זה משל, (וממשיך) אבל מה שראוי להאמין כזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל, כדכתיב²⁷ לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קרשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה; וכן והשבתי חיה רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג, והכתובים הם משל, שכן כתוב²⁸

מביא רא"י מהכתוב "עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם" שמדובר בפשטות ע"ד גידול הפירות. משא"כ לפז"ז בכתובות שם (קיא, ב) "אין לך כל אילן סרק שבא"י שאינו מוציא משוי שתי אתונות", שלמדן מהכתוב (ויחי מט, יא) "ולשורקה בני אתונור", שאי"ז "פשטי' דקרא", וראה המשך הגמ' שם.

(25) וכן בהל' תשובה פ"ח שם.

(26) כו, ו.

(27) ישע"י יא, ט.

(28) שם ב, ד (ושם: לא ישא).

(20) ויקרא כו, ד.

(21) ראה תוס' כתובות קיב, ב ד"ה עתידין: לפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט לה הכא. אבל ע"פ הירוע שגם כשמרד"ל בא כדי לסיים בטוב וכיו"ב ישנה שייכות ביניהם — מסתבר לומר, שעכ"פ שוררם הם כזה שכולם פירושם כפשוטם. וראה לעיל בגמ' שם קיא, ב "דאיירי בהני מילי" (ל' התוס' שם). וראה הערה 24.

(22) שם קיב, א.

(23) שם, סע"א ואילך.

(24) וגם (במאמר זה עצמו) — הרי

ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ובא"י²⁹ יתקיים הפשט והמשל.

ועפ"ז יש לומר, לכאורה שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה בהבדל בין שני מאמרי חז"ל הנ"ל (בתור"כ ובכתובות) בענין אילני סרק:

בגמרא נאמר "אילני סרק שבארץ ישראל משא"כ בתורת כהנים הלשון הוא "אילני סרק" סתם, שפשטות לשון זה מורה שאינו מדובר באילני סרק שבארץ ישראל אלא באילני סרק שבכל העולם כולו³⁰, וההבדל ביניהם: לפי התור"כ יהי' לעת"ל שינוי מנהגו של עולם, אבל לפי הגמרא לא יהי' שינוי ממנהגו של עולם בכל העולם מלבד בא"י שתהא בה הנהגה מיוחדת.

הראב"ד סובר כשיטת התור"כ אשר "אילני סרק" (סתם) עתידים להיות עושים פירות" דמזה מוכח כנ"ל שיהי' ביטול מנהגו של עולם שכן הוא גם בהשגתו מן הפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" שפירושו כפשוטו (ולא שגם הפסוק הזה מדבר בדרך משל כנ"ל) כמשמעות דרשת התור"כ עה"פ "ר' יהודה אומר מעבירין מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (בפרט שמשנים מלשון הפסוק "מן הארץ" ואומרים "מן העולם"), משא"כ הרמב"ם נוקט (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, שהכוונה רק לאילני סרק שבארץ ישראל, שעל כן "ראוי להאמין כו' שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כו' אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג".

ד. אולם פירוש הרדב"ז אינו מוכן לכאורה, בפרט בהסברת דעת הרמב"ם:

(א) ממה שסתם הרמב"ם וכתב שכימות המשיח לא יבטל "דבר

הארץ יכולה". אלא שי"ל שכל הברכות לישראל — בפשטות הכוונה לבני"ז בזמנים כתיקונם — כשישראל בארצם. וראה דרשת התור"כ בפירוש "ונתתי גשמיכם בעתם".

29) ראה ג"כ רמב"ן הנ"ל הערה 4. אגרת תחיית המתים שם.
30) ובפרט שבהפסוק עליו קאי (כו, ד) לא נאמר "בארצכם", "הארץ" וכיו"ב (ע"ד שנאמר בפסוק שם, ה'ו). ודוחק לומר שכא בהמשך לתחילת הכתוב "ונתנה

ממנהגו של עולם" מובן שנכלל בזה גם א"י, שגם אם בא"י יתחוללו אותם נסים בגשמיות, הרי זה (גם) ביטול מנהגו של עולם³¹.

(ב) בימי בן כוזיבא ש"דימה הוא (ר' עקיבא) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח³² — "דימה" עד כדי כך שהלכו למלחמה (פקדו³³) ע"פ ציוויו (שמזה מוכיח הרמב"ם³³ שהמלך המשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים ושגם בימיו יהא עולם כמנהגו נוהג וכדלקמן סעיף י"ד) לא אירעו הנסים גם לא בארץ ישראל.

שלכן מסתבר לומר, שלדעת הרמב"ם עולם כמנהגו נוהג לעת"ל גם בארץ ישראל.

שיטת ה"עבודת הקודש"

ה. בספר עבודת הקודש³⁴ מסביר ש"עולם כמנהגו נוהג" היינו שהקב"ה לא יחדש דברים חוץ מן הטבע; כל הענינים שבבריאה יהיו "על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת היותם ובריאתם"³⁵, וממילא אין סתירה מדרשת הת"כ הנ"ל אשר "העץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות

יושבי עלי' — גמרא (גיטין נ. א. ועוד); ועשרה נסים שנעשו לאבותינו בביהמ"ק (אבות פ"ה מ"ה — הפרק דשבת זו) — שכי"ז אינו ביטול מנהגו של עולם, אלא נס המחודש מפני דבר שנתחדש. ועד"ז — והשכתי ח' רעה מן הארץ. וצ"ע בהא שאבני א"י כבדות מאבני חורל (כתובות קיב, סע"א ותורה רב חגיגה שם. ערוך ערך חקל. ריטב"א כתובות שם) — אבל דוחק לפרש כן, שחיי הנהגה קבועה ותמידית בא"י כימה"מ — באופן של נס (ולא — יבטל מנהגו של עולם). (32) ל' הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג. (33) רמב"ם שם — ראה לקמן בפנים סעיף י"ד.

(34) ח"ב פל"ח.

(35) ל' עבודת הקודש שם.

(31) ואולי יל"פ כוונת הרדב"ז שזה יהי' בא"י לא בתור ביטול מנהגו של עולם כ"א רק נס רבני" בא"י, שענין שנעשה בדרך נס. מוגבל בזמן או במקום אינו ביטול מנהגו של עולם* — ע"ד המן וכו' בהיותם כמדבר, שירד להם ארבעים שנה רצופות דבר יום ביומו, ומ"מ אינו ביטול מנהגו של עולם, מכיון שזה הי' רק בזמן ומקום מסוים. ובשאר המקומות הזמנים נשאר הטבע בחקפו. וכן זה שא"י היא "ארץ.. צבי" (ירמ' ג, יט. וראה דניאל יא, מא (ובמצור"ד) ובהנסמן עה"ג ר"ה יג, א) בזמן שיושבי עלי' — רווחא, ובזמן שאין

* ועפ"ז בסלה התמי' על הרמב"ם מחש"נ (מורה נ. טו): כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות.

בן יומה" ועוד מרד"ל כיו"ב — כי באלו לא יתחדש דבר שאינו בגדר הטבע, כיון שבתחלת הכריאה כך היתה הנהגת הטבע ש"עושה פירות בן יומה"³⁶.

עפ"ז יש לומר גם בענין "והשכתי חי" מן הארץ" ו"אילני סרק יעשו פירות" שלדעת הרמב"ם אינם ביטול דבר ממנהגו של עולם, שהרי כך חי' המצב בתחלת הכריאה קודם חטא עה"ד שכל האילנות נשאו אז פירות ושום חי' לא הוזיקה³⁷. אלא שע"י חטא עה"ד שאמר הקב"ה "וקץ ורדד תצמיח גו"³⁸ נעשו חלק מהאילנות אילני סרק³⁹ ובמקצת חיות הוטבעה נטיעה טבעית להזיק⁴⁰. כיון שבימות המשיח עתיד העולם להגיע לאותו מצב שעמד בו קודם חטא עה"ד⁴¹, יהא זה טבעו ו"מנהגו של עולם" באותו הזמן⁴¹.

ו. ויש לקשר הדבר בשינוי (עיקרי) נוסף בין לשון התו"כ ולשון הגמרא: בתו"כ הלשון "אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" ואילו בגמרא הלשון "שיטענו פירות". "עושים פירות" (ככתוב"כ) משמעו שאילני הסרק יוציאו פירות כמו שכל אילני המאכל "עושים פירות", משא"כ לפי הגמרא יהי' באופן של "יטענו", היינו לא גידול וגיל של אילן, כי אם "טעינה" של דבר שבעצם אינו שייך להם [וחילוק זה נובע מהבדל המקורות שמהם הענין נלמד: בתו"כ ילפינן מן הפסוק "ועץ השדה יתן פריו" דהיינו נתינה רגילה של עצי השדה, אבל הגמרא לומדת מכפל ושינוי לשון הכתוב: "כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו

(36) עיי"ש בארוכה.

(37) רמב"ן ויקרא כו, ו. וראה גם רמב"ן דרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנדרה. [משא"כ יוגר זאב עם כבש" (שמפרש הרמב"ם שהוא משל) — י"ל דס"ל להרמב"ם (משא"כ להרמב"ן) שהוא ביטול מנהגו של עולם, לפי שגם קודם החטא, כשלא הי' חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זא"ז כשביל חזונו (אבל לא להזיק) ולא הי' מצב של "וגר זאב עם כבש", ואכ"מ. ועצ"ע].

(38) בראשית ג, יט.

(39) ראה רמב"ן עה"ת בראשית א, יא: וא"כ נאמר כי מקללת אורורה האדמה (שם ג, יז) היו סרק (וכ"ה באוה"ח עה"פ). וראה דרשת תורה ה' תמימה הנ"ל. קרבן אהרן לחו"כ שם.

(40) ראה רמב"ן שם ובדרשת תורת ה' תמימה הנ"ל.

(41) ולהעיר (יתירה מזו) מירוש' שביעית פ"ד ה"ח: כי עץ נשא פריו מגיד שלא נשא פריו בעוה"ז וגפן ותאניה נתנו חילם מגיד שלא נתנו חילם בעוה"ז.

חילם" וכפרש"י: "מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה ת"ל כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פרי" כלומר שהפסוק מחלק בין ה"עץ" (אילני סרק) לבין "תאנה וגפן" ("עץ פרי"), שבצ"ע פרי הוא באופן של "נתנו חילם", נתינה, והנתינה היא לפי כחם ותכונתם ("חילם"), משא"כ באילני סרק שהוא באופן של "נשא" כאילו נשא דבר שחזק ממנו, לא ע"י גידול רגיל⁴²].

וע"פ הנ"ל י"ל שהבדלי הלשונות בחו"כ ובגמ' קשורים בשאלה אם בתחלת הבריאה הוציאו אילני סרק (של עכשיו) פירות או לא⁴³: התו"כ קאי בשיטת ר"פ⁴⁴ שאפילו אילני סרק עשו פירות, ויליף מ"עץ עושה פרי", ולפי זה הרי מה ש"אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" אינו שינוי של חידוש במעשה בראשית, כי אם שטבע האילן הזה חוזר וניעור כפי שהי' בתחלת הבריאה (ובא בהמשך לדרשות שלפנ"ז בתו"כ עה"פ "ועץ השדה יתן פרי", "לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר כו' עץ פרי עושה פרי למינ⁴⁵ מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", ועד"ז ענין "העץ עתיד להיות נאכל" שהי' כדרך שהי' בימי אדה"ר וכדיליף מ"עץ פרי"⁴⁶), משא"כ הגמרא ס"ל כהדיעה⁴⁶ שבתחלת הבריאה לא נשאו אילני סרק פירות, ואם כן, לעתיד שישאו פירות יהי' זה שינוי של חידוש, ולכן הוא באופן של "יטענו" ו"נשא פרי" לא באופן הרגיל והטבעי.

ז. אולם כד דייקת שפיר אי אפשר לומר כן מכמה פנים: (א) אין הפירוש הנ"ל בתו"כ (שבאילני סרק יתכן השינוי (וכך יהי' בהם) לעתיד

(42) ראה חדא"ג כתובות שם.

(43) בראשית רבה פ"ה, ט. נחלקו בזה. ובירושלמי כלאים פ"א ה"ז (לפי הפ"מ) מכואר שלב' המ"ד היו אילני סרק בתחלת הבריאה שלא נשאו פירות, אלא שלחד מ"ד בזה שהוציאו אילני סרק "עברה על גזרותיו של הקב"ה" ולחד מ"ד "שמחה בציוויו והוסיפה אילני סרק" — "שהן צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין".

וראה מראה הפנים לירושלמי שם. מפרשים לב"ר שם. וראה בהנסמן לעיל הערה 39.

(44) ב"ר שם.

(45) בראשית א, יא.

(46) כ"ה בפשטות לדעת ר"י בר"ש — בב"ר שם. ולהירושלמי כ"ה לכו"ע (ככהערה 43).

משום שכן ה' בתחלת הבריאה) מחזור, שהרי בענינים שלפני זה איתא בתו"כ להדיא שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" ונלמד מלשונות הפסוקים בימי אדה"ר (במעשה בראשית), ואילו גבי אילני סרק לא אמרו בתו"כ שהוא "כדרך שעשתה בימי אדה"ר (או כיו"ב) אלא נלמד מקרא ד"ועץ השדה יחן פריו" (דקאי בדלעת"ל). ב) אפילו נימא שהנאמר בתו"כ "כדרך שעשתה בימי אדה"ר" קאי גם על אילני סרק⁴⁷ והוא כדעת ר"פ שכך ה' גם בתחלת הבריאה, עדיין אינו מספיק, שהרי לדעת ר"פ שמצד הבריאה עצמה היו צריכים להיות (מצד ציווי הקב"ה) אילני סרק, אלא שהארץ שינתה מהציווי ואילני הסרק נשאו פירות (ולאחר החטא התבטל השינוי) יוצא ש"מנהגו של עולם" מצד עצמו הוא להיפך⁴⁸ שיהיו אילני סרק. ג) ובכלל, קשה לפרש כן דעת הרמב"ם, שהרי מתוכן והמשך דבריו מוכח ששולל לא רק חידוש במעשה בראשית, היינו דבר שלא ה' כלל במעשה בראשית, כי אם גם ביטול "דבר מנהגו של עולם"⁴⁹ (אלא "עולם מנהגו נהג"),

זה ברור שעניני השינויים הנ"ל אינם "מנהגו של עולם", כי פירוש "מנהגו של עולם" הוא כהנהגת העולם בפועל בקביעות, ואין נפק"מ כלל מתי נקבעה הנהגה זו, בתחלת הבריאה ממש או לאחר⁵⁰: לאחר שכך נקבע בטבעם של אילני סרק שלא יוציאו פירות ושל חיות רעות שיזיקו, וכך היא הנהגתם של אילנות וחיות אלו אלפי שנה ללא שינוי, הרי זה מנהגו של עולם, וכודאי ששינוי שנעשה בהם היפך הנהגתם זו הוא ביטול דבר ממנהגו של עולם (שכודאי אין מקום לומר שטבעם דאילני סרק לא נשתנה, ואף בזה"ז הם בכלל אילנות עושים

47) היינו שמ"ש לפניו "לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדה"ר" היא הקדמה כללית, ואח"כ מפרט הפרטים "ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע... בן יומה... מנין שהעץ עתיד להיות נאכל כו' ומנין שאף אילני סרק כו'". אבל ראה רמב"ן בראשית ט, כט (כסופו) ולא ה' כן (שהעץ נאכל) לפני החטא. וכ"ה לפרש"י בראשית (שם, יא) שבוה קלקלה "ולא עץ פרי".

48) אף שלהרמב"ן (בראשית א, יא) ועוד הוא כדלעיל סי"ה, שבטבע מתחילה עשו גם אילני סרק פירות. 49) ועפ"ז מוכן ב' הלשונות ברמב"ם שם. ומה שכתבם בסדר זה דוקא — י"ל שהם בסדר דיו ואצ"ל זו. וראה לשונו בפ"א ריש ה"ג הובא לקמן (בפרק סי"). 50) והרי אפי' כללות ההנהגה הטבעית שנקבעה באופן ש"לא ישתחו' נעשתה רק אחר המבול (נח ח, כב).

פירות אלא שמסיבה חיצונית (גזירת הקב"ה) אינם מוציאים פירות בפועל⁵¹ (ועד"ז בבע"ח); אלא שפירוש הדבר הוא שלאחר חטא עה"ד בטל טבעם הקודם⁵², וכזה"ז הם אילני סרק בטבעם (וחיות טורפות).

ח. ויובן כ"ז בהקדם תוספת ביאור בדעת הרמב"ם: דהנה מש"כ הרמב"ם שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, לכאורה הוא משום שסובר⁵³ ש"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד" ודברי שמואל בגמרא⁵⁴, וכבר הקשה הלחם משנה⁵⁵ שזה סותר לכאורה דברי הרמב"ם עצמו:

(א) איתא בגמרא⁵⁴: "ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך⁵⁶, ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד כו'", והרמב"ם פוסק⁵⁷ כר' חייא בר אבא (דפליג אשמואל): "אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך".

(ב) במשנה⁵⁸: לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת כו' ואם יצא חייב חטאת, ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי, שנאמר: ²⁸ וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה (ואי תכשיטין ניהו לא יהו בטלין לעתיד, רש"י), ובגמ' שם נחלקו: לדעת אחת ס"ל גם לר' אליעזר שכלי זיין בטלין לימות המשיח "ופליגא דשמואל כו' מסייע לר' חייא בר אבא", ולדעה אחרת סובר ר' אליעזר שאינן בטלין לימות

(51) ועד"כ כשאין מטר יורד.

(52) ר"ל שלכן מותר להרכיב אילני סרק זה על זה אע"פ שאינו מינו (רמ"א יו"ד סרצ"ה ס"ו, וראה שם ס"ג ושו"ך שם סק"ג, וכ"ה לדעת הרמב"ם — ראה מראה הפנים לירושלמי שבהערה (43) — כי כזה"ז אין בהם כלל הכח והטבע לעשות פירות, ולעת"ל יהי' זה חידוש וביטול טבעם של עכשיו.

(53) הלי מלכים פ"ב ה"ב. הלי חשוכה

ספ"ט.

(54) ברכות לד, ב.

(55) הלי' תשובה פ"ח ה"ז.

(56) ישע"י סד, ג.

(57) הלי' תשובה שם, וכן בפיה"מ

סנהדרין פ"י (בהקדמתו ד"ה ועתה אחל)

הביא מאמר דר"ח ב"א אר"י וגם הא דאין

בין העוה"ז כו'.

(58) שבת סג, א.

המשיח, "היינו דשמואל ופליגא דר"ח בר אבא", אבל לחכמים כלי זיין בטלין לימוהמ"ש לכו"ע, ולפיכך אם יצא בסייף כו' חייב חטאת, והרמב"ם פוסק⁵⁹ כדעת חכמים שלדברי הכל אינם סוברים כשמואל וכנ"ל.

שתי תקופות בימות המשיח

ט. ויש לומר הביאור בזה, דהנה לכאורה חמוה איך כתב הרמב"ם שלימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהא כל חידוש במעשה בראשית, והלא אחד מי"ג העיקרים⁶⁰ הוא "תחיית המתים"⁶¹ (שהיא ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית)? ובפרט לשיטתו (שאינו סוכר כהשיטות⁶² שעולם התחי' הוא עולם הבא (ותכלית שלימות השכר הוא לנשמות בגופים) ותחיית המתים הוא ענין בפ"ע ולא "חלק" מימות המשיח, אלא) שעולם הבא הוא עולם הנשמות⁶³ (כלי גופים) ועולם התחי' אינו תכלית שלימות השכר, אלא שתחיית המתים תהי' בזמן ותקופת ימות המשיח לפני שהנשמה תגיע לעולם הבא, הרי תחיית המתים שהיא בימות המשיח, לשיטתו, תהי' חידוש במעשה בראשית, ואיך אפשר לומר שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

ונראה שס"ל להרמב"ם שיש כ' ענינים בשני זמנים שונים: יש ענין וזמן בימות המשיח שקשור עם ביאת המשיח, ויש עוד ענין וזמן נוסף, שיתוסף לאחר תקופת התחלת ימות המשיח, שבה יתוספו הנהגות,

(59) ה"ל שבת פ"ט ה"א.

(60) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין שם בסוף הקדמתו.

(61) ועד שהכופר בזה אין לו חלק לעוה"ב (משנה סנהדרין שם. רמב"ם ה"ל תשובה פ"ג ה"ו. ובפיה"מ שם ד"ה ועתה אחל: ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה).

(62) ראה ראב"ד ה"ל תשובה פ"ח ה"ב

ובכ"מ שם. רמב"ן בשער הגמול. וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות — ראה לקוטי תורה צו טו. ג. ש"ש סה, סע"ד. דרך מצוותיך יד, ב ("וכ"ה האמת ע"פ הקבלה"). וראה לקמן סימן פט הערה 23. וש"נ.

(63) ה"ל תשובה שם. פיה"מ סנהדרין שם. אגרת תחיית המתים (אות ר). וראה עבודת הקודש ח"ב פמ"א בארוכה.

דברים שיעשה הקב"ה, באותו זמן, לרבות עניני שינוי מנהגו של עולם, וזה יהי' כאמור בתקופה מאוחרת יותר⁶⁴ בימות המשיח גופא⁶⁵.

יו"ד. ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא הביא כל ראי' לדבריו שכראש פרק י"ב: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", כשם שעשה בפרק שלפנ"ז⁶⁶ בענין שמשיח אינו צריך להראות אות ומופת, וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך⁶⁷ שהרי ר' עקיבא חכם גדול חכמי המשנה הי' והוא הי' נושא כלי⁶⁸ של בן כוזיבא המלך והוא הי' אומר

מה שאמרנו*, היינו באלף הו'. וממשיך "ואפשר אף באלף הששי מודה שמאל לכל מה שאמרנו כו' אמנם הנוגדים בקדושה לא ישלוט בהם המות עוד .. וכן המתים אשר יחיו בביאת משיח כו' אז ישארו חיים וקיימים" (והוא דלא כדעת הרמב"ם). אבל ע"פ המבואר בפנים מוכרח לומר שגם לדעת הרמב"ם תהי' תקופה הב' באלף הששי, ימות המשיח שבזמן הזה. (67) ולכן שולל הרמב"ם (ע"פ הלכה זו) — מר"ל דברקוהו ולא הי' מורח ודאין וקטלוהו (סנהדרין צג, ב), כ"א "שנהרג בעונות" כדלקמן, וראה לקמן הערה 70.

(68) המקור ע"ז. — וכן מקור ההיתר לחכם גדול (רב מובהק דכל הדור ופרנס דכל הדור) — ספרי ט"פ ברכה) — להיות נושא כלים. — הרי יתירה מזו הנהגת דוד המלך (ש"א טז, כא) ולהעיר שה"ז מלחמת הצלה דכל ישראל ואה"ק כו' וקרב לומר שהיה פקודו בגוף המלחמה

(64) עפ"ז יומתק זה שהרמב"ם מפרט בפיי"א שם (הובא לקמן בפנים סיר"ד): "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים" — כי נקט הכא כל הדברים שאכן יהיו סו"ס בימיה"מ (כמו שתהי' תחיית המתים), אלא שכ"ז הוא ענין נוסף שיהי' בזמן לאח"ז בימיה"מ גופא, ואי"ז ענינו של המלך המשיח וימיה"מ בתקופה הא' כבפנים. ולהעיר מפרקי הצלחה להרמב"ם: זאת היא ראי' גמורה על שתחיה"מ נתלית במשיח.

(65) ומ"ש הרמב"ם כאגרת תחיית המתים שם: אלא יחי' את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' — אינו חולק על מר"ל בכ"מ שתחיה"מ תהי' בזמן מסוים*, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בגי' וש"ס וכו'.

(66) גם בשל"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל תהיינה ב' תקופות. אבל כתב "כי אפשר שכונת שמואל הוא עד כלות אלף הששי הזה אבל אח"כ מודה שמואל לכל

* ו"אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ד"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר" (של"ה שם).

* ג"כ נח"א קלט, א. וראה שם קלר, א.

עליו שהוא המלך המשיח⁶⁹, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת עכ"ל, כי אע"פ ששני פרקים אלו ברמב"ם דינים בשני ענינים שונים, בפרק י"א מדובר על מלך המשיח עצמו ופרק י"ב על מצב העולם כימות המשיח, מ"מ הרי עוסק הרמב"ם בפרק י"ב על מצב העולם ואיך שהוא קשור בביאת המשיח.

ממילא כחה של הראי' שבפרק י"א לגבי מלך המשיח יפה גם לגבי המדובר בפרק י"ב על מצב העולם כימות המשיח שקשור עם ביאתו, ומהם ש"עולם כמנהגו נוהג", שכן אילו הי' גדר "ימות המשיח" ביטול מנהגו של עולם וחידוש כמעשה בראשית, הי' יוצא שזהו ענינו של משיח; ביאתו של משיח מביאה לידי ביטול מנהגו של עולם וחידוש מעשה בראשית, והיה צריך לומר ש"משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" ודבר זה הוא כחינה וכדיקה אמיתתו אם הוא משיח (כיון שזוה מתבטא חידושו כנ"ל).

וכיון שמכריח הרמב"ם (מר') עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא) ש"משיח אינו צריך לעשות אות ומופת, מובן ומוכח מזה שביאת המשיח אינה מביאה בעקבותי' ביטול מנהגו של עולם⁷⁰.

(סנהדרין צג, ב). ובני"כ שם (מגדל עז, כסף משנה, רדב"ז (כתירין שני), לח"מ) תירצו שאגדות חלוקות הן, כי באיכ"ר (ע"פ בלע ה' ולא חמל — ב, ב, וכ"ה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה) איתא — ולא כבגמי — שאומות העולם הרגהו ולא חכמים, והרמב"ם פסק כר"ע ז"ל, ואף דאפוש' מחלוקת לא מפשינן, ובפרט מחלוקת במציאות — מי הרג את בן כוזיבא? י"ל דאין מחלוקת במציאות, לכר"ע (גם לדעת הגמ' הראב"ד) נהרג לפועל ע"י

לבטל (הגזירות ו) הריגות שיהיו כמה בני"כ בחיים*.
(69) לא רק ב"חזקת משיח", וראה לעיל סוס"ד.

(70) וראה גם רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ג: ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח ונפל ביד הרומיים** ונהרגו כולם.
בהשגת הראב"ד בהל' מלכים: "והלא כן כחיבא הי' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עבדי הכי קטלוהו"

ענין נוסף.
** בדפוס רומי ר"מ "הגויס". וראה לעיל הערה 5.

* ולכן הי' נושא כליו, אלא משום ש"היה אומר עליו שהוא המלך המשיח". ועפ"ז צ"ל דהמשך ל' הרמב"ם "והוא היה אומר כו" ה"ז

יא. ומובן לפי זה שאריכות דברי הרמב"ם בפרק י"ב בענין מצב העולם בימות המשיח, כ"ז הוא בענין זמן שבימות המשיח שקשור עם מלך המשיח וביאתו, היינו שבפרק י"א מבאר הרמב"ם¹⁷ מהו ענינו של

כתב "שנהרג בעוונות". והראב"ד שפוסק (ע"פ הגמ' סנהדרין דעת ר"י גברא קטילא (ע"י פס"ד ב"ד) קטלו (כדב"ז לעיל) ואולי יתרה מזה – כשאין ב"ד יכולים לקיים עונש שפסקו מקימין אותו ע"י אחר (טושו"ע חו"מ ס"ב ובנין שם) – משא"כ להרב"ז דקשה מנט, ש"אם הגויים מעצמן אנסוהו עד שכתב הראיל הדין נתן שיכתוב הרי זה גט פסול" אף שלא בטל (רמב"ם הל' גירושין ספ"ב). (71) ומה שאעפ"כ מתחיל ברמב"ם "אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו'" הרי מדייק וכתב (לא) "אל יעלה על הדעת", ע"ד הל' בפ"א שם, כ"א) "על הלב"*** – שאינו כא לשלול קס"ד דעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"א אף שבדעת, עד כמה ששכלו ודעתו משיגים מעלה וענין המשיח (ובמילא) – דימות המשיח) אינו שולט ומושל עד לביטול מנהגו של עולם. בכ"ז אפשר אשר מצד אה"ר ותשוקת הלב להמעלות ד"ישכיל ירום ונשא וגבה מאד" (ישעי' ב, יג, וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב ולקמן כאן, שער האמונה

אומות העולם: ולכ"ע (גם להרמב"ם**) הוא מן חכמי הדור שסברו שאינו משיח, וכמו ר' יוחנן בן תורתא שאמר לר' עקיבא: "עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא בא" (ירושלמי ואיכ"ר שם) והם שלחו לבדוקו אם הוא מורח דאין, וכשראו שאינו מורח ודאין, ולפי דעתם (משא"כ לדעת רע"ק וכן פסק הרמב"ם) היו סימן שאינו מלך המשיח, ומכיון שעשה מלחמות עם העמים לפי שחשב שהוא המלך המשיח אף שלא מורח דאין (כי סבר כ"ע) ונפלו רבים מבניו וכו' – יש לו דין ורוף (ראה סנהדרין עג, א. וש"נ) שצריך להרגו. אבל בפועל אה"ע הרגוהו, ובסגנון לשון הרב"ז שם: "ירש לפרש הא דאמרין בפרק חלק, כיון דחזויהו דלא מורח ודאין קטלוהו כלומר רפו ידיהם ממנו ובאו הגוים והרגוהו"***. ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד כזה היא****: לשיטת הרמב"ם (ע"פ דעת רע"ק) שמשח אינו צריך לעשות אותה ומופתים – הרי פשוט שנהרג לא מחמת שלא הי' מורח ודאין, שהרי גם מופת זה אינו צריך להראות (בתחילת ביאתו). ולכן

הוא וחכמי דורו, בלי תיבת "כל" (ע"ד לשונו בהל' תעניות שם). ** ובתשובות הרמב"ם פאר הדור סי' רכה: וד"ל אמרו בסנהדרין פ"ח שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח והוא לא הי' מזרע דוד. *** ראה כס"מ. דהא דאמרו בפרק חלק אחיא דלא כשמואל כו' ורבינו סובר כשמואל כו'. **** ולהעיר שבכתי' תימן גם כאן הלשון "על הדעת".

* ומ"ש הרמב"ם (נהל' מלכים) "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח" – נכצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שבתחילה ידומ' כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל, כבפניס ההערה), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם. גם י"ל שהרמב"ם ס"ל שד"כ חכמי ישראל, או עכ"פ יגדולי החכמים (כלשונו בהל' תעניות שם) סברו כרע"ק, ולכן כתב "כל". ולהעיר שבא' מכת"י הרמב"ם, הלשון "ודימו

מלך המשיח: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים כו" שהוא יביא את השלימות במצות והלכות התורה⁷², לאחר מכן בפרק י"ב מדבר הרמב"ם על מצב העולם שישורור בהתאם לזה, וכמו שמסיים⁷³ שישאל יהיו "פנויים בתורה וחכמה כו' ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" (ועיקר)⁷⁴ שקיום המצוות והלכות התורה יהנו בעולם שכמנהגו נהג.

יב. ע"פ כהנ"ל חובן גם שיטת הרמב"ם בהבנת פסוקי התורה ומאמרי חז"ל שונים בענין היעודים כו' דלעתיד:

אותם יעודים ונבואות הקשורות במשיח עצמו, מעשיו שלו, ומה שיתרחש בעולם כתוצאה מביאתו — מפרש הרמב"ם שאינם ענין של ביטול מנהגו של עולם, ולכן הוא מפרש את הפסוק "וגר זאב עם כבש גר" שכתוב בהמשך ל"ויצא חוטר מגזע ישי גר"⁷⁵ שאינו אלא "משל וחידה" [ומבאר בפירושו את המשל וחידה של הפסוק "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם", ואע"פ שממשיך "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים" ואינו מפרש את הנמשלים, ואדרבא מסיים "ובימות המשיח יודע לכל לאיזה דבר ה' משל", כי עיקר כוונתו להסביר שבפסוק זה שבא בהמשך ל"ויצא חוטר גר" מבואר ענינו של משיח, שלא יהיו לישראל שום בלבלולים מאוה"ע וכמילא "יהיו פנויים בתורה וחכמה" כו'⁷⁶].

משא"כ פסוקי ומאמרי רז"ל שאינם באים בהמשך למשיח וביאתו, אלא מדברים על נבואות ויעודים שיהיו לעתיד לבא, כולל גם

שם). פרש"י שם מספרי נשא ז. ג. ועוד): חטים שירדו בעבים (מנחות סט. ב. רש"י ותוס' שם). ועוד.
(75) ישע"י יא. א ואילך.

(76) ולהעיר מדויק לשון הרמב"ם "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין החשיה (ולא בימות המשיח) הם משלים".

לאדמהאמצ' פניו ואילך. ביאוה"ז כב. ג.) יעלה על לבו שיבטל דבר ממנהגו של עולם. וג"ז בא לשלול ואכ"מ.

(72) ראה בארוכה לעיל סימן פכ וש"נ.
(73) פ"ב ה"ד-ה.

(74) להעיר משני הפירושים בענין: הנושאים הביאו (יומא עה, סע"א חרגום יונתן בן עוזיאל ויקהל לה, כז (רבינו בחיי

האמור לעיל: "והשבתי חי" רעה מן הארץ" ומאמרם ז"ל הנ"ל "אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" אכן מפרשם הרמב"ם שאינם משל אלא כפשוטם, וזה יהי' בתקופה מאוחרת יותר בזמן ימות המשיח עצמם⁷⁷.

יג. ומעתה הרי אין מחלוקת בין התו"כ לגמ' כתובות, אלא שבגמרא כתובות מיירי בתקופה הראשונה שבה יהי' — לדעת מ"ד זה — חידוש (נס) בארץ ישראל, ולכן נקטו "עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות" לשון המורה על ענין שאינו טבעי, אלא ענין מיוחד ובארץ ישראל דוקא.

משא"כ כתורת כהנים שאמרו שם "אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות" ושכן יהא טבע האילנות בכל העולם, מיירי בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז יחול שינוי וחידוש במעשה בראשית, וממילא ישתנה טבעו (גם) של אילן הסרק להוציא פירות.

יד. ומובן עפ"י שאין פסקי הרמב"ם סותרים, שמה שכתב "אין בין העדה" לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד" קאי בתקופה הראשונה של ימות המשיח, ואילו מש"כ "כל הנביאים כולן (לא) ניבאו (אלא) לימות המשיח כו'" קאי בתקופה המאוחרת בימות המשיח.

שבפשוט זה שאחרי לי"ג משמע שכונתו כפשוטו — כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידה כו'" — בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות שבכתב שם לפניו — אף שבכולם אחרי לי' (שמשמע שהכל כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם כפ"ע.

77) ומה שהרמב"ם כתב בפירושו המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' "לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פח אפוי וחבשיל מבושל .. ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דבריו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתו — מה שהביא ראי' אל העץ כסיל כאולתו". — שמפרש דלא כפשוטו, אף

ואתי שפיר גם מש"כ שהיוצא בכלי זיין בשבת חייב חטאת, כי הפסוק "ובתחת חרבותם לאתים" המדבר על מצב העולם שהיה לעתיד לבא, מפרש הרמב"ם כפשוטו ולא דרך משל בלבד, וזה יהי' כאמור בתקופה מאוחרת יותר בימות המשיח, וכיון שבאותה תקופה בטלים כלי זיין⁷⁸, הרי זו הוכחה שכלי זיין אינם תכשיטים.

פו. והנה בכרכות שם אמרו בהמשך לגמ' הנ"ל (כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'): ואמר ר' חייא כו' כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלקים זולתך, ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין⁸⁰, ומכיון שב' המימרות של רחב"א אר"י באו כאחד, משמע דשייכים אהדרי', היינו שלשיטתו ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח כו'" צריך לומר גם ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבע"ת כו'", לא כו' אבהו (ולא כשמואל).

אולם הרמב"ם אע"פ שכתב "אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח כו'" מ"מ פסק⁸¹ "אמרו חכמים מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו", ולהנ"ל מובן, שלא אמר רחב"א אר"י שצדיקים גדולים מבעלי תשובה, אלא לשיטתו שגם בתחלת ימות המשיח יהי' ביטול מנהגו של עולם ועל זה "נתנבאו כל הנביאים", אבל לשיטת הרמב"ם שבתחלת ימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, הרי אי"ז מכריח שצדיקים גדולים מבעלי תשובה⁸².

(לראות מי מלמד בשימוש בחרב יותר, ועד שפך דם) ולא מלחמה (מצריך שם ועוד). וראה כלים רפכ"ד.

(79) וי"ל דלר' אבהו עין לא ראתה אלקים זולתך — על בע"ת נאמר.

(80) גירסת הרמב"ם (הל' תשובה דלקמן בפנים): אין צד"ג יכולין לעמוד. וכ"ה בדקדוקי סופרים ברכות שם מ"גליון". ובכ"מ בדא"ח צ"ג אין יכולין לעמוד (שם).

(81) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

(78) משא"כ בתקופה הא' דימיה"מ, אף שגם אז "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" (רמב"ם הל' מלכים ספ"ב) — אין רא' שכלי זיין יבטלו, כי אם שמכיון "שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדרים מצויין כעפר" (בהמשך לשון הרמב"ם שם) "לא יהי' רעב ומלחמה" בפועל, אבל לא שישתנה טבע בני"א, ויבטלו הכלי זיין. ולהעיר מ"קומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (ש"ב ב. יד) — בכלי זיין (חרב) אבל באופן של שחוק

מז. אלא שלאחרי כל הנ"ל עדיין צריך ביאור: כיון שגדר ימות המשיח (שבא בהמשך לביאת המשיח) קשור לדעת הרמב"ם בכך שעולם כמנהגו נוהג, מנין ההכרח שבימות המשיח עצמם תהי' תקופה נוספת שבה ייבטל מנהגו של עולם? ועוד (ועיקר) מהי אותה סיבה נפלאה שתביא ותגרום לחידוש נפלא זה של הנהגת התקופה השני'?

ויוכן בהקדים דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים של⁸³ שמה שפירש את היעודים דלעתיד (וגר זאב עם כבש וכיו"ב) שהם דרך משל וחידה "אין דברנו זה החלטי כו"⁸⁴ שהם משל" ואפשר שיחיימו כפשוטם⁸⁵. ולכאורה לפמשנ"ת (יא-יב) הרי הכרח לפרש את היעודים הקשורים במשיח וביאתו שאינם ביטול דבר ממנהגו של עולם, לפי שגדרו של משיח הוא לפעול בעולם כפי שהוא "כמנהגו נוהג" דוקא כנ"ל?

שני אופנים בביאת המשיח

יז. ויש לומר בזה דהנה ידועים דברי הגמ'⁸⁶ לגבי סתירת הפסוקים: "כתיב⁸⁷ וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה וכתיב⁸⁸ עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור" (ועד"ז מתרצת הגמ'⁸⁹ סתירות של פסוקים אחרים וכיו"ב), ומוכן מזה לגבי שאר עניינים שבימות המשיח, שבשעה שישאל יהיו במצב של "זכור" יהיו כל העניינים באופן אחר לגמרי, אופן נסי⁹⁰, [שזהו אחד מאופני התיווך במחלוקת לגבי בנין המקדש דלעתיד: שבכמה מקומות איתא⁹¹

(88) זכור' ט, ט.

(89) סנהדרין שם.

(90) ראה כרחי ופלחי (י"ד סק"י סוף

בית הספק); אוצר בלום לעין יעקב

סנהדרין שם — שבוה תלוי ג"כ אם אליהו

בא מאתמול לפני ביאת המשיח. וראה

רמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב.

(91) פרש"י סוכה מא, סע"א. ר"ה ל,

סע"א. וכ"ה בתוס' סוכה שם. שבועות טו.

יש ע"ב ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש

(82) טעמו של הרמב"ם לפסוק כרב

אבהו (וכן מובא בפשיטות בכמה מקומות

בדא"ח) — ראה לקו"ש ח"ד ע' 361 וא"לך.

(83) אות ר'.

(84) כ"ה בתרגום קאפח. ובתרגום ר'

שמואל אבן תיבון "אין דברנו זה נזירה.

(85) עי"ש בפרטיות.

(86) סנהדרין צח, א.

(87) דניאל ז, יג.

שהמקדש השלישי "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים" ⁹² ובמק"א נאמר ⁹³ (וכן פסק הרמב"ם ⁹⁴) שמישיח כונה מקדש, שזהו תלוי בשני אופני גאולה הנ"ל, אם "זכור" הרי "יגלה ויבוא משמים" משא"כ אם "לא זכור" יהי' הבנין בידי אדם ⁹⁵ (ע"י משיח ⁹⁶).

וזה שבס' היד, ספר "הלכות הלכות" פסק הרמב"ם שלא יהי' ביטול דבר ממנהגו של עולם, הוא כיון שענין משיח וביאתו והגאולה בכלל, הוא הלכה, הלכה ברורה ופסוקה, וכך הוא גם האופן בזה שהוא אינו תלוי באופן דמעשה כנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמיא וכיו"ב שתלוי בזה שישאל הם במצב של "זכור" שאינו ברור ומוחלט כי הכל בידי שמים חוץ מיר"ש ⁹⁷ והרשות לכל אדם נתונה כו" ⁹⁸), ולכן הרמב"ם מתאר את הגאולה באופן כזה שהוא הלכה, מוכרח להיות (ללא תלות במצבם של ישראל).

יח. בעומק יותר: זה שהרמב"ם מתאר את הגאולה באופן שלא יהי' ביטול דבר ממנהגו של עולם הוא (לא משום שמתאר את הגאולה שחבא באופן של "לא זכור" ח"ו אלא) משום שהוא מפרש שמה שאמר

(ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) — ותמוה דעה הנ"ל, שה"ז מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) — אלא דבימי ריב"ח הי' מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגזר מלכות הרשעה), ולכן הי' ביהמ"ק נבנה ע"י כנ"א דוקא.

⁹⁶ כלשון הרמב"ם שם. והוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדרב"ר שם — משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה ⁹³) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובהו מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח — כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק — ר"א שהי' לאחר זמן ריב"ח.

⁹⁷ ברכות לג, ב.

⁹⁸ רמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

במדרש תנחומא (וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זח"א כח, א. ח"ב נט, סע"א. קח, סע"א. ח"ג רכא, א. יל"ש תהלים רמז תתמא בסופו. וראה תנחומא (כאכער) בראשית יז (בסופו).

⁹² ל' רש"י סוכה שם.

⁹³ ירושלמי מגילה פ"א ה"א. ויק"ר פ"ט, ו. במדב"ר פי"ג, ב. וראה גם ירושלמי פסחים פ"ט ה"א (תוספתא פסחים פ"ח, ב) — לגי' ופי' המנ"ח מצוה שפ.

⁹⁴ הל' מלכים רפ"א ובסופו.

⁹⁵ עפ"ז מתורצת ג"כ הריעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש"בימי ריב"ח גזרה מלכות הרשעה שיכנה ביהמ"ק הושיבו כר' והיו מספקין לעולי גולה כסף זהב וכל צרכם כו" כד' לבנות ביהמ"ק

חז"ל שבמצב של "זכר" יהיו כו"כ עילויים בהנהגה נסית כו', הרי זה ענין נוסף לעצם גדרו של משיח.

כלומר: מצד גדרו של משיח וביאתו הסדר הוא של עולם כמנהגו נוהג, כי כאמור חידושו של ביאת המשיח בהלכה הוא שעל ידו תבא שלימות קיום מצות והלכות של תורה (שקשור בעולם שכמנהגו נוהג). אלא שבשעה שישאל הם במצב נעלה של "זכר" יהי' ענין נוסף שהקב"ה יראה נסים וכי' להראות תוספת החביבות והמעלה של ישראל.

ויעד"ז בענין תיווך הנ"ל בבנין המקדש דלעתיד: הפירוש בזה הוא (לא שמה ש"יגלה ויבוא משמים" הוא סותר ל"משיח בונה מקדש" אלא) שמצד גדר ההלכה, ענין בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על ישראל, וכמש"נ ועשו לי מקדש⁹⁹, ולכן פוסק הרמב"ם שמש"ח — שעל ידו "חוזרים"¹⁰⁰ כל המשפטים בימיו כשהיו מקודש" ומונין מלך (ואח"כ) בונה ביהמ"ק¹⁰¹ מלך המשיח יבצע את מצות בנין ביהמ"ק, ומצב זה של "זכר" פועל הוספה, שבתוך ה"מקדש דלמטה" יבא ויתלכש ה"מקדש דלמעלה" ש"יבא ויגלה משמים"¹⁰².

י"ט. ועפ"ז מובן ההכרח לתקופה השני' שבימות המשיח, כי לאחר ביאת המשיח (באיזה אופן שהוא) שלא יהי' לישראל "נוגש ומבטל"¹⁰³ ש"אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן"¹⁰⁴, ואדרבה יהיו "פנויין בתורה וחכמתה"¹⁰⁵ עד שאפילו "עסק כל העולם (כל האומות) יהי' לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים"¹⁰⁶, שזהו שלימות המצב של "זכר" — הרי זה יביא בהכרח לתקופה השני' (בימות המשיח גופא) בה יהי' ביטול מנהגו של עולם, ההנהגה הנסית (כולל הענין היסודי — כלשון הרמב"ם¹⁰⁶ תחיית המתים).

(102) ראה גם לק"ש ח"ח ע' 418 ואילך ובהנמנן שם.
(103) רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ד.
(104) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.
(105) רמב"ם סוף הל' מלכים.
(106) פיה"מ בהקדמתו לפ' חלק: הוא יסודי מיסודי משה רבינו ע"ה. ובתרגום

(99) ראה רמב"ם הל' ביהמ"ח בתחלתו: ועשו לי מקדש כו' בנין העתיד להכנות כו'.
(100) רמב"ם הל' מלכים רפ"א.
(101) רמב"ם הל' מלכים בתחלתו וראה חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' כט והערה 52.

ולכן, בספר היד, שבו מסביר הרמב"ם את גדרו של משיח וביאתו ע"פ הלכה, הוא מסביר איך יהי מצב העולם בזמן ואופן של "עולם כמנהגו נוהג" (כהתאם לענינו וגדרו של משיח).

אבל באגרת תחיית המתים הוא מוסיף (ביאור בספר היד) כי "אין דברנו זה החלטי" שהרי במצב של "זכר" הרי עוד בהיותם בגלות תהי' בפועל, מיד כתחלת הגאולה הנהגה מיוחדת מלמעלה של ביטול מנהגו של עולם, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹⁰⁷.

קאפח: מיסודות תורת משה רבינו. וראה לעיל הערה 61 המשך לשונו.
סכ"ה. אזה"ת להצ"צ (ני"ך כך א') ע' חפז סק"ד.ח.
(107) מיכה ז, טו. וראה זח"א השמטות

פז.

חישוב קיצים

הגמרא¹ אומרת: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין". והרמב"ם מביא זאת בספרו (שהוא ספר "הלכות הלכות") בסופו²: "וכן לא יחשב הקצין. אמרו חכמים תיפח רוחם של מחשבי הקצים".

אך בפועל מצינו ריבוי של קצים — אשר בנוסף למובא בגמרא מחז"ל, וגם מגדולי ישראל שלאחר זמן הש"ס ובכל הדורות³, נוסף על כ"ז — הרמב"ם עצמו כותב "קץ" באגרת תימן⁴; ועד"ז גם בדורות שלאחר מכן, וידוע הקץ של אדמו"ר הזקן במאמר הידוע⁵ "ואת האלף ושבע מאות"⁶.

(1) סנהדרין צז, ב.
(2) הל' מלכים פ"ב סה"ב.
(3) כמה מהם הובאו ונסמנו בהערות הרב מרגליות לשר"ת מן השמים (ירושלים חשי"ו) לס"י עב.
(4) פרק ג' קרוב לסופו. וראה לקמן בפנים הערה 14.
(5) ראה ס' השיתות תורת שלום ע' 237 (ובסה"מ פרי"ת ע' שיט). המאמר נדפס במאמרי אדה"ז — פרשיות ח"א ע' תיט ואילך. וראה שם ע' תכג. וראה אזה"ת להצ"צ ני"ך ע' קפג.
(6) ראה דברי כ"ק אדני"ע בנוגע שנת תרס"ו (שיחת כ"ק מר"ח אדמו"ר —

בפשטות לומדים שהכוונה ב"תיפח עצמן של מחשבי קיצין" היא⁷ (כהמשך דברי הגמרא) "שהיו אומרים כיון שהגיע עת הקץ ולא בא, שוב אינו בא". וכפי שמסביר הרמב"ם (באגרת תימן) שהדבר גורם לכשלון ותכלה לעם, משום ש"שמא יטעו בראותם שבאו הקצים ולא בא"⁸, וזה יגרום להעדר האמונה בביאת המשיח, "לפיכך התפללו עליהם חכמים שתפח דעתם וישחת חשבונם"⁹.

משא"כ מה שגדולי ישראל גילו קצים, היה זה, אדרבה, לצורך תכלית הכי נעלה (כפי שממליץ הרמב"ם על הרס"ג¹⁰ בנוגע לקצים שהוא הודיע עליהם), היות והיו אלה זמנים שישראל היו בשפל המצב, "בעלי סברות רכות נשחתות", וגדולי ישראל קיבצו ומשכו אליהם "המון העם, על דרך חשבון הקצים" וחזקו אותם עי"ז באמונתם, ועוררו בהם התקוה לגאולה¹¹, בכך¹² שהודיעו שהגאולה קרובה ממש לבוא — אף שולא זאת "התורה אסרה זה"¹³.

— ע"פ זה י"ל בדרך אפשר: כיוון שצדיקים רואים בכל זמן משך הגלות איך שהעבודה בכל יום ורגע כגלות כוללת ומביאה לעיני הגאולה, ובכל יום נוסף שבגלות וכו' רואים הם את ההוספה בהגילויים ועליות של הגאולה (רכוש גדול), וכיצד הוספות אלו מצטרפים לשלימות בהוספה — הם גילו זמן השלימות, שנת הקץ, שהנה

בהוספות לסה"מ חרס"ו בסופן — קה"ת. תנש"א, ע' תרפח).

(7) ראה פרש"י סנהדרין שם ד"ה ויפח הקץ: תיפח נפשו של מחשב הקץ שלא הי' לו לכזב ולומר כיון שהגיע וכו'. והיינו, דמפרש ההמשך בגמ' "שהיו אומרים כו'" — אמושבי קצים עצמם. והוא דלא כפירוש הרמב"ם דלקמן בפנים, דשאר העם יטעו בזה.

(8) כ"ה בתרגום דאגרת תימן דר' נחום המעריבי (וכן להלן). ובשאר התרגומים בכמה שינויים.

(9) "שיכיד השם מחשבתם ויפסיד הנהגתם" (תרגום אבן חסדאי) "להכשילם ולהפסיד הנהגתם" (אבן תיבן). ובשלשתם

הוא בלשון תפלה. ובתרגום קאפח "ולפיכך קליום שיכיד ה' את הבדור שלהם ויקלקל מועצותיהם".

(10) באגרת תימן שם.

(11) בשאר התרגומים כשינוי (גם בחזקן) קצת.

(12) ומסיים "ואין לטעון עליו על

שטעה בחשבונותי". ועד"ו בתרגום אבן חיבון. ובאבן חסדאי "ואין הכזבת הקצים אשר עשה תפיסה עליו". ועד"ו בתרגום קאפח.

(13) כ"כ הרמב"ם בנוגע להרס"ג

"אע"פ שהי' יודע שהתורה אסרה זה". ובתרגום קאפח "שהתורה הזהירה על כך". וכיד"ב בשאר התרגומים.

עומדים להשיג את שלימות הוספה זו, ואשר לכן צריכה להיות עבודת בני' — בזמן שבין גילוי הקץ ליום הקץ — בהתאם לשלימות הגילוי הזה, ושיבא ע"י עבודתם כפועל.

גילוי הקץ, חשבון הקץ, ע"י הרמב"ם, אדמו"ר הזקן וכו'. הוא התעוררות להוספת יתר בעבודת התורה והמצות שיהיו בהתאם לזה, ונתינת כח ע"ז.

וא"כ, בנוסף לזה שפשוט שזה לא נכלל באיסור של "חישוב קצים" — שכנ"ל, הרמב"ם מביא להלכה — הרי שצדיקים גדולים הרואים¹⁴ את העלי' גדולה ורכוש גדול שהשיגו ישראל בזמן זה, דבר הגורם להפליא ביותר בשבחן של ישראל ובאהבת ישראל ובזכותם של כל ישראל, א"כ אדרבה, חובה עליהם לגלות זאת, בתור התעוררות לתוספת בעבודת השם, ונתינת כח ע"ז, בכדי שישאל יוסיפו בהתאם לזה עוד יותר בעבודתם, כנ"ל.



כ"ז שבט, תשכ"א

במענה למכתבו מכ"ב שבט, בו כותב מה ששמע ומסתמכים בפסוקים ורמזים כו',

הנה בכלל — אין להכנס בחשבונות האמורים שענין בזה רק לאלו שיש בידם איזה מסורה וכיו"ב. משא"כ בלאו הכי — הרי כל אחד ואחד מאמין בכיאת משיח וכו' ואחכה לו בכל יום שיבוא. אלא שביחד עם זה — על כל אחד לעשות כל התלוי בו למחר ולהחיש באת משיח צדקנו. בפרט — הוא ע"י הפצת המעינות חרצה, כידוע אגרת הקודש של הבעש"ט מענת מלכא משיחא — לכשיפוצו מעינותיך חרצה קאתי...

אלא לפי שאי"ז בכלל בגדר מחשבי קצים, כיון שמתגלה אליו המצב והקץ, ולכן מאריך ומדגיש לפני שמודיע הקץ "אכל יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאה קבלתי אותה מאבי שקבל מאביו ומאבי אביו והוא קבל מאביו כו'". ולהעיר מלקר"ש ח"כ ע' 234.

(14) ועפ"י מתורץ בפשטות מה שלאחר שהרמב"ם האריך לבטל וכו' הדרך של מחשבי קצים (ומסיים "אבל אמתת העת על כורי' אינה מודעת"). ממשיך ומודיע קץ שהוא קבל, ואשר "זהו יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשם קץ". ע"ש.

פח.

גאולה ואתחלתא דגאולה

פ"ר מקץ. תשכ"ח

...ראה רמב"ם (הל' מלכים ספ"א) פס"ד ברור בזה ד"ל: יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות... ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'... עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו'. (וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו. וראה ג"כ התחלת הפרק שם).

ואין שום פוסק חולק בזה. וידוע הכלל (ראה משל"מ הל' כלאים פ"ט, ה"א ובס' שנשמנו בשד"ח כללי הפוסקים ס"ו סק"א) שבמקום שנ"כ הרמב"ם לא השיגו עליו ה"ז הוכחה שמטכנימים לדבריו. ובגד"ד ה"ז הראב"ד, הכסף משנה (הב"י, מרן המחבר), הרדב"ז וכו'.

והרי פס"ד הלכה למעשה הוא דוקא בספרי הפוסקים ולא במדרשי חז"ל ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס. ובדאי ובדאי שידע הרמב"ם מחז"ל בסנהדרין ובירושלמי ריש ברכות וכו'. ותמיהני שימצא מי שהוא שיאמר שדוקא הוא הוא המבין מחז"ל בסנהדרין וכו' — והוא הוא החולק על פס"ד מפורש דהרמב"ם והראב"ד ומרן המחבר וכו'.

נוסף על הכלכול והטשטוש והחילוף והתמורה וכו' דגאולה של יחיד או של יחידים וקבוצות רבות מן המיצר והשבי' [אף דשם גאולה עלי' — רש"י ד"ה אתחלתא (מגילה יז, ב)] — בגאולה מן הגלות, שמפני חטאינו גלינו כו' וע"י משיח צדקנו נגאל.

ונוסף על הכלכול וכו' דאתחלתא דגאולה המדוברות בכ"מ בחז"ל שהם ע"ד ההתחלה שהיתה ברגע הראשון שלאחרי חורבן ביהמ"ק וכמפורש באיכ"ר (פ"א, נא) שגעתה פרתו פעם שני' אמר נולד מושיען וגואלן של ישראל, ומפרט שמו ועירו וכו' (וראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין צח, ב).

אגדה שהובאה גם בנוגע להלכה למעשה, שהרי היא מהטעמים (ברכ"י אור"ח סתקנ"ט וזכור לאברהם ח"א אות ט' (בשם הרח"ו)) שאומרים נחם במנחת יום החורבן (ט' באב) ומקדשין הלבנה כמוצאי היום (פנ"ח ומ"ח במקומו), ומי שלא קיים פו"ר ויש חשש שיתבטל השידוך — עושה הנישואין כמוצאי ת"ב (שד"ח מע' ביהמ"צ בסופה).

ולאחרי אתחלתא זו — התחיל מר הגלות ר"ל.

— וע"ד מאמר הידוע דרכנו הזקן (הובא בפלח הרמון שמות ז, א) "שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל" והרי ערק רשב"י והי' במערה י"ג שנה מפני גזירת רומי וכו'. —

— באתחלתא דגאולה מן הגלות, גאולה שתשים קץ לגלות ושאין אחרי' גלות וכו'.

וראה מגילה (יז, ב) בששית קולות כשביעית... אתחלתא דגאולה ובפירש"י ע"ז בסנה' (צז, א).

וה"ר אשר תחזק האמונה והצפי' לגאולה האמיתית ע"י משיח צדקנו, אשר זה עצמו יקרב (ראה בארוכה שיחת אחש"פ תרצ"ט) וימהר את ביאתו.



ט"ז סיון, תשי"ב

...נבהלתי לקרות בתוכן נאומי שבמכתבו וז"ל — עכשיו שהגענו בעזה"י לאתחלתא דגאולה, אני מרגיש רק אתחלתא והגאולה שלמה תהי' בעת ביאת משיח צדקנו וכו' — וכנ"ל נבהלתי בקראי את זה, ולא כ"כ על מה שאמר, כי מה שיאמר הנואם בעידנא דהתלהבות אין הוא אחראי כ"כ, אבל גדול תמהוני על מה שמעתיק זה במכתבו כדבר פשוט, ולא חלי ולא מרגיש הענין דהעלם על האמונה ח"ו הכלול במשפט הנ"ל. ויתבונן אשר משנה תורה להרמב"ם מתחלת וז"ל: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, ומסיימת באופן הגאולה. ולא מקרה הוא כי נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, ופסק הרמב"ם בפרט איך תהי' הגאולה, ובמילא גם התחלתה בכלל. וז"ל: "(הלכות מלכים פרק י"א הלכה ד') יעמוד מלך מכית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך

בה ולחזק בדקה. וילחם מלחמות ה' הרי זה כחזקת שהוא משיח אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח כודאי ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד וכו'".

הנה ברור פסק תורתנו בהגאולה והתחלתה, היינו שצ"ל איש כפשוטו כרמ"ח אברים והוגה בתורת ה' ולוחם מלחמת ה' והוא יתחיל בהפצת התורה והרמת קרנה ואח"כ יקבץ הגליות וכו' וכו', זהו ע"פ תורת הנגלה ובנוגע לתורת החסידות הנה בטח ראה בכמה וכמה דרושים ענין דמשיח, האורות והגילויים הקשורים בזה, ובאשר נמצא הוא באה"ק ת"ו ורואה המצב על אתר אשר שמים אור לחשך וחשך לאור וכו' ואחכ"ז יאמר שזהו אתחלתא דגאולה ויכריז ע"ז בקול רם, הנה תמי' אחר תמי'! אין ברצוני להאריך בזה א) מפני שהענין פשוט לאחר התבוננות קלה ביותר. ב) כי כנ"ל תפקידנו היא תעמולה חיובית ולא שלילית וכאשר שמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר פתגם אדמו"ר הצמח צדק אנן פועלי דיממא אנן, מיר דארפן מאכען ליכטיק. ג) כי על אה"ק ת"ו בפרט אסור לדבר לה"ר, וידוע ג"כ אשר ע"פ דין הנה לה"ר הוא גם באמירת דבר אמת (וזהו החילוק בין לשון הרע למוציא שם רע) מוכן הדבר שכנ"ל איננו מחויב לנהל תעמולה כל היום וכל הלילה בעניני השלילה דהמצב, אבל פשוט שאין לגרום לטעות, ולהפוך ענין גולה – חסר אלף – לענין של גאולה המלא אלף – וד"ל.



תחיית המתים

פ.ט. תחיית המתים — מעלתה ענינה ופרטיה
ההכרח והמעלה שתחיה"מ תהיה לנשמה בגוף
פרטי ענין תחיית המתים
זמנה
מקומה
מי הקם בתחיה"מ
נשמות ישנות (שכבר היו פעם בעולם) וגופן
אופנה
סדרה
האנשים שיהיו בזמן תחיה"מ
פרטי תחיית הגוף
אם ישנו ליום הדין אחרי שיחיו המתים
החיים אחר תחיה"מ
צ. כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא
גם רשעים גמורים יוכו לתחיה"מ
סוף ישראל לעשות תשובה
כי לא ידח ממנו נדח
ביאור מאדו"ל הנראים כסותרים להנ"ל
תקן ע"י גלגול
ועמך כולם צדיקים

פ.ט.

תחיית המתים

מעלית ענינה ופרטיה

נוסח השאלה:

בבקשה לכאר: (א) פרטי ענין תחיית המתים, אשר הוא עיקר דת ישראל, ובכל זה הפרטים בו אינם מבוארים כל צרכם.

(ב) ענין כללי בתחיית המתים, והוא: השארת הנפש וקיומה דבר מובן הוא, להיות הנפש רוחנית וחלק אלקה ממעל, ודומה ה"חלק" ל"הכל". אבל מה מכריח שתקום לתחי' בגוף גשמי דוקא, ומה היא המעלה בזה. ע"כ לשון השואל.

תשובה. מצינו לגדולי חז"ל אשר דברו וחקרו בשאלות אלו, אלא שמפוזרים הענינים בכמה מקומות. והנני להביא להלן מקצת ממה שאמרו רז"ל בזה, בתוספת ביאור כפי הדרוש לחשובת השאלות.

אלא שמתחילה יש לתרץ קושית המתאוננים למה מדברים כלל בענינים כאלו, ודי לנו במה שנאמר בכל יום הריני מאמין באמונה שלימה שיהי' תחיית המתים. ובאים בטענה ממה שכתב הרמב"ם (בפירושו למשנת כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא): העוה"ב מעט תמצא ... שיחשוב על איזה דבר הוא נופל אם הוא תכלית הטובה ... או שיבידיל בין התכלית ובין הסיבה המביאה אל התכלית, אבל מה ששואלים העם כולו ההמון והמבינים היאך יקומו המתים ערומים או לבושים ... אם יהיו שם העשיר והדל וכו', עכ"ל.

אבל בודאי אין הרמב"ם מתרעם על שאלת העם, כיון שבכמה מקומות בש"ס ומדרשי רז"ל דנים בענינים האלו גדולי חכמינו. ותלונתו היא על מה שאין חוקרים בגוף ענין עוה"ב ותחיה"מ ומהותו, ומסתפקים בשאלה לפרטים הנ"ל וכיוצא בהם בלבד. וע"פ מ"ש הרמב"ם בראש אגרת תחיית המתים שלו משמע, אשר כוונתו בפי' משנה הנ"ל ש"כני אדם נושאים ונותנים רק בתחיה"מ לבד היקומו ערומים כו' אמנם העולם הבא (שהוא לדעת הרמב"ם לנשמות בלבד ובא אחרי תחיה"מ) שכחוהו

לגמרי". ולכן אענה, מה שנלפענ"ד, בשאלות אלו, ועל פי סדר חשיבותן, מתחלה על השני ואח"כ על הראשונה.

**א. מהו ההכרח אשר תחיית המתים
תהי' לנשמה בגוף גשמי דוקא,
ואיזה מעלה יש בזה***

ולבחין זה יש להקדים תחלה ביאור ענין תח"מ, אשר על פי זה יובן מפני מה התחייב באה לנשמה בגוף.

דהנה תח"מ בחיי האדם שני ענינים בה: (א) מדריגה בשלמות מין האדם. (ב) מדריגה בקבלת שכר על הנהגתו כפי רצון בוראו.

*

ובאמת שניהם אחד הוא, כי הנה האדם (וכן כל פרטי הבריאה) נברא באופן שיעלה משליכה לשליכה בסולם השלימות, ונצטווה להשתדל בזה (ע"י התורה והמצוות כדלקמן). וכשיתקרב אל שלימותו עד כמה שהוא ביכולתו בעבודת עצמו, אז עוזרים לו מלמעלה גם ביותר מיכולתו. ונרמז במדז"ל (יומא לט, א) אדם מקדש עצמו מעט, מלמטה בעוה"ז, מקדשין אותו הרבה, מלמעלה בעוה"ב.

— ובלשון הזהר ע"פ ביאור תורת חסידות חב"ד: אתערותא דלעילא המעוררת את האתערותא דלתתא, אתערותא דלתתא, אתדל"ע הבאה אחרי האתדל"ת.

והנה נתינת שכר, היינו שנותנים להמקבל דבר שטוב לו, ממנו או על ידו.

אבל על פי זה מתורץ רק חלק הטפל שבשאלתנו, היינו: מפני מה יש במדריגות קבלת השכר, גם מדריגה של נתינת שכר לנשמה וגוף יחדיו. אבל עיקר השאלה, והוא: מדוע תכלית הטוב והעילוי הוא בעת התלבשות הנשמה בגוף דוקא, במקומה עומדת.

* בכמה מקומות מובא, בביאור ענין תח"מ בגוף דוקא, אשר כמו שהיתה העבודה, קיים התורה והמצוות, על ידי הנפש והגוף יחדיו באופן שיש מקום לבחירה, כמו כן גם קיבול השכר והעונש צ"ל ע"י שניהם יחדיו, וכמדז"ל (סנה' צא, א).

ממילא מוכן שגודל ואמיתיות השכר נמדד על ידי הטוב הבא ממנו.

דוגמא לדבר: פועל המקבל בשכרו לחם לאכול ובגד ללבוש. תלמיד המשמש את רבו והרב בשכרו ילמדנו חכמה. תלמיד המשמש את רבו והרב יורנו תכלית בריאתו ואת הדרך בה ילך בכדי שיגיע לתכליתו.

ובאשר רכוש רוחני נעלה יותר מרכוש גשמי, ואשר נצחי נעלה משניהם, הרי מוכן מזה שלימוד החכמה הוא שכר גדול יותר מלחם לאכול, וגדולה עוד ממנו — הוראת ארחות חיים בחיים נצחיים.

והנה כמה מדריגות בטוב, הן המושגים לנו כנ"ל, הן שאינם מושגים לנו¹. הצד השווה שבהם שהגוף או הנפש מתענגת מהם או על ידם. וכיון שהגוף והנפש נבראים ובעלי גבול הם, הרי גם התענוג גבולי הוא, ואם כן גם השכר מוגבל הוא.

למעלה מכולם כשהאדם מקיים מצות בוראו והולך ומזדכך הולך ומשתלם, אשר אז הרי קיום מצוה זו מחבר אותו עם מצוה המצוה, בוראו הכלתי בעל תכלית וכלתי בעל גבול. וחבור רצויותא של האדם הנברא עם בוראו, הרי אין לך טוב למעלה ממנו. נמצא קיום המצוה עצמו הוא שכר היותר נעלה, וכנודע כפי מרז"ל שכר מצוה מצוה².

*

ובחסד ד' על האדם הורה אותו באר היטב, את הדרך יעלה בה לשלמותו, ונתונה ומבוארת היא בתורה, ל' הוראה, המקפת את כל חיי האדם מרגע הראשון של ימי חייו ואילך.

כי מוכן אשר שלימות כל דבר הוא לפי ערך ומדה שהוא שואף ומתאים אל התכלית אשר בשבילה נברא.

והנה³ טעם הבריאה ככלל ובריאת האדם בפרט ותכליתם הוא

(1) ראה בפיה"מ שם להרמב"ם מוהרי"צ נ"ע ח"י אגרת ג' תשכ. (2) באורכה עד"ו ראה במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א הנדפס ב"התמים" (3) תניא פל"ו, ומ"ש כוהר (ח"ב מכ, ב) ובע"ח (בתחלתו) באופן אחר — ראה כזה

מפני שנתאווה⁴ הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דוקא. היינו שהתחתונים (במעלה ומדרגה, כי לא שייך לפניו ית' מעלה ומטה במקום. והם) היש והחומר, יהיו בבחי' ביטול, שעל ידי זה שורה ומתגלה בהם אור ה' אין סוף ב"ה. וביטול זה הוא תכלית ויסוד התורה והמצוה וכמ"ש (דברים ו, כד) ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' ⁵. וזהו שהתורה והמצוה ניתנו למטה, בדברים גשמיים ולנשמה כשהיא מלוכשת בגוף גשמי דוקא, כדי שיהפכו היש לאין ויעשוהו כלי לאלקות.

והנה כמו שבמעשי האדם שעליהם נצטווה ציווהו בהתאם לכחותיו ואפשריותו, לאט לאט ומן הקל אל הכבד, כן הוא גם במעלות אשר בהם יעלה מחיל אל חיל הוא ג"כ ממדרגה למדרגה מטפס ועולה מטפס ועולה. וגם בשכר הניתן לו, נותנין לו "כח" לקבל שכר, היינו שמזכנין ומרגילין אותו מעט מעט לקבל אור רוחני וגילוי אלקות — שזהו שכר האמיתי — ההולך וגדל יותר ויותר.

— לבד ממקרים יוצאים מן הכלל כהוראת שעה שהי' גילוי אור שלא לפי ערך, וכמו בעת יציאת מצרים, מתן תורה וכיו"ב —

כי כללות הבריאה בעיקרה הולכת ומתבררת ומשתלמת — (אלא שעתה מתבררות מדרגות הנמוכות שבבריאה בחי' "רגליים ועקביים", ולכן אמרוז"ל — שבת קיב, ב — אם ראשונים מלאכים אנן בני אנשים) — אף שחלקים ממנה יש שנפלים הם ממדרגתם לפי שעה. ובפרט במקום שידי אדם בעל הבחירה מגיעות והוא יכול לבחור גם ברע, אשר אז נופל הוא, וחלקו בעולם השייך לו ותלוי בעבודתו, ממדרגתו שבה עומד. עד אשר יעשה תשובה והשיב את עצמו וכל התלוי בו למדרגתו הקודמת ועוד למעלה ממנה. אלא שלע"ע כל זה הוא בהעלם, ולעתיד לבא יתגלה.

ובכלליות שלשה זמנים בזה: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים. עולם הזה הוא זמן המלחמה בין היש והרוחני, הטוב והרע. ולאום מלאים יאמץ, לפעמים מנצח הטוב ולפעמים כו'.

ד"ה שוקיו עמודי שש דשנת ה'תש"ב. (5) ראה כזה באריכות בלקוטי תורה
(4) תנחומא פ' נשא טז. ד"ה את שבתותי תשמורו ס"ג.

כימות המשיח כששלימו בני ישראל את המלחמה ויכררו הטוב מן הרע ויפדו הרע מהטוב ויפקו מן גלותא אז יגיעו הם לשלמות האדם כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת⁶, שלא יהיו ישראל תחת שליטת אילנא דטוב ורע. אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם בערב רב. ומוכן שממילא ע"ז יש חסרון גם בשלימות בני ישראל. ולכן כל אלו החיים כימות המשיח ימותו קודם תחיית המתים ורק אח"כ יקומו, וכדלקמן.

— ויש לומר שזהו השלימות שאלי' יכול האדם להגיע בכח עבודתו, וע"י השכר שנותנים לו לפי ערך עבודתו. —

ובמשך ימות המשיח עצמם יעלו ע"י עבודתם בסולם השלימות, שלכן ימוה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם⁷. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותם⁸.

מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי הקב"ה ישחוט ליצר הרע הוא מלאך המות, שאז יהי' תכלית שלימות מין האדם, לא רק כפי ערך עבודתו ושכרה, אלא מה שנותנין במתנה מלמעלה. ולכן מצות בטלות לע"ל בתחיית המתים⁹, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו

שמואל שער רביעי) פרק יז ואילך. וכן משמע גם ברמב"ם הל' תשובה סוף פ"ט וסוף הלכות מלכים, אבל הרמב"ם לשיטתו דאין בין עולם הזה לימוה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד דפליגא על מרז"ל דשבת שהובא בהערה שלפני זו. ואכמ"ל.
(9) נדה סא, ב וכפי' החוס' שם. אגה"ק סוף סי' כו (וצע"ק מתניא הגהה בפל"י). וי"ל אשר שם ובלקו"ת ד"ה והי' גוי יתקע בשופר ס"ה הוא לשיטת הרשב"א וחי' הר"ן — הובא גם בס' סדרי טהרה נדה שם — שאין מצות בטלות לתחת"מ). וראה ג"כ ש' התשובה לאדמו"ר האמצעי — ח"כ פרק לב.
ובחילוק זה, שדוקא בתחת"מ מצות בטלות ולא בימוה"מ, מתורצים כמה

(6) ראה ג"כ בראשית רבה פ"ב, ו. ובאריכות בס' עבודת הקדש ח"ב פל"ח.
(7) ראה כל הראיות שהובאו ע"ז באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כו.
ודברי הרמב"ן בפ"י על התורה (דברים ל, ו) לא זכיתי להבין. גם, לדבריו, לא הי' לאדה"ר שכר על שש מצות שנצטווה קודם החטא.
ומה שהביא ממרז"ל (שבת קנא, ב), יש לפרשו כפי' רש"י שם (ועי"ש בהגהות יעב"ץ).
ואולי י"ל בדברי הרמב"ן, דלפעמים גם משך זמן ותחת"מ נקרא בשם ימוה"מ, ובוה מדבר, ודוק.
(8) ראה בזה באריכות בתורה אור ד"ה אוסרי לגפן. ד"ה וככה תרל"ז (תורת

השכינה, שאחרי שהגיע האדם לתכלית שלימותו מקבל שכר נעלה ביותר שאין לנו מושג בזה, ונרמז במלות "עטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה" — (במ"א¹⁰ נתבאר פי' רמז זה אבל אינו נוגע כ"כ לעניינו) — ושכר זה יתקבל למטה נשמה בגוף דוקא, כי אז יהי' תכלית ושלמות בריאת עולם הזה. שלכך נברא מתחלתו, להיות לו ית' דירה בתחתונים.

*

עד כאן ביאור ענין ימות המשיח ותחיית המתים במדריגות שלמות מין האדם. ולבאר ענינם במדריגות הדעת את ה', גילוי אור האלקי השגתו והרגשתו, יש להבין*¹⁰ כדכתיב (איוב יט, כו) ומבשרי אחזה אלוקה, וע"פ מרז"ל (ברכות יוד, א) מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף.

דהנה בחיות הנפש שמחי' את הגוף יש שתי בחינות: א) המתחלק לפי מזג כלי אברי הגוף ומתלבש בתוכם בכחי' אור פנימי ומוגבל לפי האבר. והוא מכח השכל אשר בראש עד כח ההילוך אשר ברגל. ב) כח הרצון, שישנו בתוך כל הגוף, אבל אינו מתחלק לפי חלקי כלי הגוף להתלבש בתוכם בכחי' אור פנימי ממש כפי מזיגתם, כי אם שורה בתוכם בכחי' אור מקיף. למעלה משתי אלו היא הנפש עצמה, שהיא עצם אחד רוחני פשוט.

והנה האדם, מחמת חומר הגוף הגשמי המסתיר, אינו יכול להשיג מהות הרוחניות, אפילו הרוחניות המלוכשת בו ממש, דהיינו הנפש וכחותי', אפילו הפנימיים. אבל, על ידי פעולותיהן, מרגיש הוא מציאותן.

וככל הדברים האלו ככה על דרך משל הוא בא"ס ב"ה שהוא: א) ממלא כל עלמין, שזיו השכינה מתלבש בתוכיות העולמות ממש

(10*) המבואר מכאן ולהלן מיוסד עפמשנ"ת בתורת חסידות חב"ד. ראה ד"ה אין ערוך לך (דשנת תרנ"ב), ד"ה וישב יעקב (דשנת תרע"ה) ועוד.

מהמקומות שציין עליהם בהגהות מהר"ץ חיות בנדה שם.

(10) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"כ, אגה"ק סי' יז, לקו"ת סד"ה אני ד' אלקיכם דפ' שלח ועוד. שו"ת השיב משה סימן א.

ומתחלק לפי חילוקי מדריגתן. ב) סוכב כל עלמין, שהאור הוא כתוכם ממש, אבל אינו מתחלק לפי מדריגתן, כ"א שורה בהם בבחי' אור מקיף. ולמעלה משתי אלו הוא עצמותו ומהותו יח' שאינו בגדר עלמין כלל.

— כמה וכמה מדריגות ישנם בכל אחת מבחינות הנ"ל, ולא כתבתי בזה אלא דרך כלל, וכפי המוכרח לענינו בלבד. —

והנה, כמו שהוא במשל, הרי בעולם הזה הגשמי והחומרי אין אנו יכולים להשיג מהות אור האלקי, אפילו מהות אור הממלא כל עלמין, כי אם שעי' פעולותיו אנו ירדעים ומרגישים מציאותו, וכמש"נ (ישעי' מ, כו) שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה.

מוסיף על זה בגן עדן, שהוא עולם הנשמות ואין שם גוף להסתיר, שמשגיגים גם מהות אור הממלא כל עלמין.

מוסיף ע"ז לימות המשיח שיזדכך החומר, והאדם יאיר בו צלם אלקים, וכמו שהי' קודם החטא ועוד למעלה מזה, יהיו גילויים מאור הסוכב כל עלמין.

למעלה מכולם לאחר שיחיו המתים, שאז הוא תכלית שלימות עולם הזה, יהי' אז גילוי עצמות א"ס כ"ה.

אחרי שנתבאר כללות ענין תחיית המתים, נבוא בזה לבאר פרטיו על פי המובא בדרוז"ל.

ב. פרטי ענין תחיית המתים

זמנה.

תנן בית המקדש קודם לקבוץ גליות¹¹, קבוץ גליות קודם לתחיית המתים כו' תנן ארבעים שנה קודם הקבוץ גליות לתחיה"מ (זהר ח"א קלט, א. וראה ג"כ שם קלד, א).

ע' כג. (נדפס באג"ק הרש"כ ח"א אגרת קל.)

11) ראה ברכות מט, א. תנחומא פ' נח יא. רמב"ם הל' מלכים פ"א. מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ג"ע בקובץ מכתבים א

מקומה.

הן הנקברים בארץ ישראל הן שנקברו בחו"ל נשמתם חוזרת לגופם בארץ ישראל.

ומנא אמינא לה, דהנה איתא בכתובות (קיא, א) א"ר אלעזר מתים שבחרין לארץ אינם חיים שנאמר ונתתי צבי בארץ חיים ארץ שצביוני בה מת' חיים שאין צביוני בה אין מת' חיים כו' ולר' אלעזר צדיקים שבחו"ל אינם חיים (בחמ"י) א"ר אילעא ע"י גלגול (מתגלגלין העצמות עד א"י וחיים שם). ומקשה: גלגול לצדיקים צער הוא, אמר אביי מחילות נעשות להם בקרקע (והולכין בהם עד א"י¹² ושם מבצבצין ויוצאים).

והנה כיון דגם צדיקים שנקברו בחו"ל חיים, על כרחך צריך לומר דלר' אלעזר, לפי המסקנא, פ"י הכתיב ונתתי צבי גר' הוא, שאינו מדבר במקום המיתה והקבורה, אלא במקום התחי' שבהי' דוקא בא"י. וגם אותם שבאו לא"י ע"י מחילות נקראים מת' של א"י, כיון שהנשמה ניתנה בגופם רק לאחר שמבצבצין בא"י, וכדלקמן.

וכיון שכן, הרי אין כל הכרח וראי' שמקום הקבורה נוגע לענין תחיה"מ. וא"כ שוב י"ל שגם ר' אלעזר ס"ל דהנקברים בחו"ל חיים. ומובן כפשוטו מ"ש השל"ה (שער האותיות סוף אות ק) א"ר אלעזר מתים שבחו"ל אינם חיים אלא ע"י גלגול. והוא כנ"ל. אלא שצדיקים זוכים למחילות ואין להם צער גלגול לא"י, משא"כ אותם שאינם צדיקים כ"כ. אבל כולם באים לא"י — ואז נקראים מתים שבא"י — ושם חיים¹³.

הקב"ה לבנות ירושלים ושלא תהרס לעולמים כו' לפיכך אין מקבלין נשמתן אלא במקום קיים לעולמים כדי שתהי' הנשמה קיימת בגוף לעולמים. — וכל ארץ ישראל בכלל ירושלים היא כדאמר שם קודם למאמר זה.

(12) מי מוליך הגוף לא"י.. א"ר יצחק גבריאל מוליך (זהר ח"א קכת, ב).
(13) טעם הדבר נחבאר בזהר (ח"א קיד, א) וז"ל: ריב"א שאל לר"ח א"ל מתים שעתיד הקב"ה להחיותם למה לא יהיב נשמתהון באתר דאתקברו תמן וייתן לאחייא בארעא דישאל א"ל נשכע

והנה ר' אבא בר ממל בכתובות (שם) פליג על ר"א ואומר אשר גם בחו"ל יקומו לחי' אבל כיוון שכמה אמוראים בסוגיא זו ס"ל כר' אלעזר או שקו"ט אליב' ש"מ שהלכה כמותו¹⁴, וכידוע בכללי הש"ס¹⁵.

כן הביא שם הקושיא מפני מה לא עלו
בעלי התוס' לארץ ישראל כיון שבזה תלוי
ענין תח"מ. ותיירץ. בשם בנו, דהתוס'

מי הקם בתחה"מ

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא (תחה"מ) כו' ואלו שאין להם חלק לעזה"ב האומר אין תחה"מ מן התורה כו' (סנהדרין צ. א.) והאריך בזה ברמב"ם הל' תשובה פ"ג.

וראה עד"ז במחלקת תשובות וביאורים בקובץ זה חוברת ר"ז, (להלן: סימן צ המערכת) ולא אכפיל הרברים פה*¹⁵.

נשמות ישנות (שכבר היו פעם בעולם) וגופן

א"ר חזקי' אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתערוך מעפרא, אינון גופין דאתנטיעו כנשמתא חדא (שהיתה תחלה בגוף אחד ואח"כ באה בגוף שני) מה תהא מנייהו. א"ר יוסי אינון גופין כו' (זהר ח"א קלא, א. ת"ז תי' מ). ופירש דבריו האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה ד) וז"ל: אם בפעם הא' ... לא זכה לחקן אותה (הנפש) כולה ומת ... לכן בעת תחה"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי (של הנפש) אשר חיקן הוא בחיים. ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים חיקונה ... בחי' החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני ... הם לזה הגוף הב' בזמן התחי' ... וזהו ע"ד הנו"ל בסבא דמשפטים (זח"ב ק, א) בענין היכוס. עכ"ל¹⁶.

עצמו. אבל הם נהנים וניזונים מכמה אצרות של צדקה הגנוחים לאותם שלא זכו.

(16) הרמ"ז לזהר (שם) אחר שהביא דברי האריז"ל כתב. דלר' יצחק דפליג על ר"י בזה, הרי להאדם שלא חיקן אלא חלק פרטי מנפשו, הקב"ה נותן לו בזמן התחי' נשמה בתורת חסד אולי יעשו מצות באותה שעה, שאז יתקיימו בעולם ע"י אותה הנשמה, ואם לא יעשו יהיו אפר תחת כפות הצדיקים כו'. ומדלא הביא האריז"ל אלא דברי ר' יוסי נראה דסבירא לר' כוונתו.

דינו ולכן ה" מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת וכן רב ה" רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכן סמכו על הוראותיו לעניני או"ה —

ובמילא יש מקום לומר שלא נאמר הכלל אלא בדינים הנהוגים. אבל בכללים אשר השכל מחייבם, וכמו יחיד ורבים הלכה כרבים וכיו"ב, הרי שכל זה עצמו מחייב הכלל גם בענינים שלא נהגו בזמנם.

(15*) זה עתה ראיתי במדרש תלפיות ענף חלק לעזה"ב, בשם ר' בחי' והריקנטי, וז"ל: מה ששנינו ואלו שאין להם חלק לעזה"ב פירוש אין להם חלק ידוע בפני

ואין להקשות דא"כ יהיו כמה בני אדם שאין בהם אלא איזה חלקים פרטיים מהנפש ולא נפש שלמה,

כי זאת למודעי, אשר כל חלק מהנפש כלול מכל החלקים. וכל חלק בפני עצמו הוא ציור קומה שלמה. אף שמצד היותו חלק מנפש יותר כללית אינו אלא בחינה אחת¹⁷.

וגדולה מזה מצינו, אשר כללות כל הנשמות יחד אינם אלא נשמה אחת של אדם הראשון, וכמרומו במרו"ל (שמות רבה פ"מ) עד שאדה"ר מוטל גולם הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק לעמוד ממנו יש שהוא תלוי בראשו של אדם ויש שהוא תלוי בשעריו וכו'. וראה תניא פ"ב ופל"ז, אגה"ק ס"ז ועוד.

אופנה

כשם שאדם הולך כך הוא בא. הולך עור ובא עור חרש ובא חרש אלם ובא אלם. כשם שהוא הולך לבוש בא לבוש כו' אמר הקב"ה יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן (כ"ר פצ"ה. זח"ג צא, א. וראה שם ח"ב קצט, ב).

פ"י הולך לבוש: תני בשם ר' נתן כסות היורדת עם אדם לשאול היא באה עמו (ירוש' כתובות פ"ב ה"ג. וכ"מ בנדה ס"א, ב). ולפי גירסת התוס' (כתובות ק"א, ב) מחלוקת יש בדבר, ולדעת רבי באים בלבושיהם שהיו רגילים בהם בחיים¹⁸.

או, בפנימיות יותר. שמצד האהבה רוצה לדעת גדולת האהוב, ירא הוא להיות נפרד מן האהוב וכו'. וכמרו"ל (סוטה לא א) ורא אלקים האמור באברהם מאהבה כו' דכתיב זרע אברהם אוהבי. — וראה בלקיטת ד"ה אלה מסעי (השני) ס"ב.

(18) שקו"ט בזה הרד"ל כפי' לפדרא"א פל"ג ס"ק עז.

(17) אין כאן המקום לבאר ענין זה באורכה. ואסתפק בדוגמא: אדם אשר הצטיין בקיום מצות ואהבת את ד' אלקיך ותיקן חלק נפשו זה, הנה בקום הגוף לתחי' וכו' רק חלק פרטי זה, הנה בכל זה יהיו בו גם שאר עניני הנפש: נפשו תתבונן בגדולת ד' לקיים מצות וידעת, חה"י בה מדת היראה וכו'. אלא שכל זה יהי מפני שהוא אוהב ה' ולכן רוצה לקיים רצונו.

ובזהר (ח"א רג, ב): בזמנא דיקומון ישראל מעפרא כמה חגרינ וכמה סומין יהון בהון וכדין קוב"ה ינהר לון ההוא שמשא לאתסאה בה. — והוא כמדו"ל (גדרים ח, ב) הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאין בה.

סדרה

מתי ארץ ישראל חיים תחלה, אח"כ*¹⁸ מתי חו"ל (ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג (וכתובות שם) ואח"כ¹⁹ דור המדבר וי"א האבות (זהר ח"א קיג, א). ר' שמעון אומר מתי א"י חיים תחלה אח"כ מתי חו"ל ואח"כ ישני חברון²⁰. והטעם פ"י בסי' אבקת רוכל (ספר שני ח"ד) כדי שיקצו ויעוררו על שמחה בראותם בניהם שקמו מקבריהם והארץ מלאה מכמה צדיקים וחסידים.

צדיקים קמים תחלה ואח"כ שאר בני"א (זהר שם קמ, א). מארי תורה ואח"כ מארי מצות (שם קפב, א ובביאורי הזהר). ובמדרש איתא (הובא בס' אוהב ישראל בלקוטים פ' ברכה) שיקמו ויקראו אותם על שמם ע"פ סדר אלפא ביתא אבל מי שיש בו מדת ענוה יעמוד תחלה.

האנשים שיהיו בזמן תחלה"מ

כתב רבנו סעדי' גאון (בס' אמונות ודעות סוף מ"ז) בעבור שהכתוב לא דבר בזה ולא רבותינו לא קבלו בזה קבלה, נחלקו בזה כו'.

— ולשתי הדעות, הן בוח"א הן בוח"ג, דור המדבר יש להו חלק לעוה"ב, וכדעת ר"א (סנה' ק', ב. וראה תוד"ה ורמז כ"ב עג, ב).

(20) באבקת רוכל (שם) מביא גם דעת רבי יהושע בן מנסיא: יחיו מתוך אלו ישני חברון ואח"כ מתי א"י ומתי חו"ל. וא"כ הוי דלא ככל הג"ל. — דרך אנכ, תנא זה לא מצאתיו לע"ע בשום מקום אחר. ואולי צ"ל ר' שמעון בן מנסיא. (ר' יהודא בן מנשיא משמע — בברכות יוד, א — שהוא אמורא ולא תנא).

*¹⁸) ועדיין הדבר במחלוקת בין החכמים כמה זמן יחיו בין תח"י לתח"י (אבקת רוכל ספר שני ח"ד) — ראה זח"א (קלט, ב ושם). ראב"ע לדניאל יב, ב. שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תרמ"ד בשם הריטב"א, הובא בעיקרי הד"ט ליו"ד בסופו.

(19) כן הוא דעת ר' יוחנן. אבל בזהר ח"ג (קסח, ב) ס"ל דדור המדבר חיים בקדמיתא כמה דאת אמרת יחיו מתוך. ופליג בזה על הש"ס בכלי ירוש' וכו' דמפרש יחיו מתוך על מתי ארץ ישראל.

אבל עתה שזכינו לגילוי ס' הזהר, נמצא שם (ח"ב קח, ב) וז"ל:
עד השתא מותא הוות מסטרא אחרא, מכאן ולהלאה אני אמיץ ואח"י,
מכאן דבההוא זמנא כל אינון דלא טעמי טעמא דמותא, מיני (מהקב"ה)
תהי לון מותא, ויקים לון מיד. אמאי, בגין דלא ישתאר מההוא זוהמא
בעלמא כלל ויהא עלמא חדתא בעובדרי ידרי דקוב"ה²¹.

פרטי תחיית הגוף

אותו הגוף עצמו יקום לתחי' וכמש"נ יחיו מתין, ולא אמר יברא.
כי עצם אחד²² נשאר מן הגוף, ובזמן התחי' הקב"ה מרככו בטל התחי',
והעצם נעשה כשארור לעיסה וממנו נבנה כל הגוף (זהר ח"ב כח, ב.
וראה שם ח"ג קסט, סע"א).

אם ישנו ליום הדין אחרי שיחיו המתים.

שלוש דעות בענין זה: א) אחר תחיה"מ יהי' יום הדין הגדול שבו
כל האדם נדון כפי מעשיו (רמב"ן בס' הגמול ועוד). — ב) כל אדם
נשפט תיכף למיתתו ואין מקום למשפט נוסף אחר התחי'. ומה שנמצא
בכ"מ הבטוי יום הדין בזמן דלאחר התחי' — פירושו יום עונש ונקמה
(מהר"י אברבנאל בס' מעיני הישועה מעין ח' חמר ז'). — ג) הארז"ל,
וז"ל: ואם תאמר מאחר שעברו על הנשמה הזאת יום הכפורים ויסורים
ממרקים כו' ואחר כך גלגולים למה לה לחזור ולהיות נדונים ביום הדין
הגדול, ויש לומר כי יום הדין הגדול אינו אלא לאומות העולם. עכ"ל,
הובא בס' נשמת חיים מאמר א' פי"ז. ומוסיף ע"ז בעהמ"ס זה: ואם
תאמר ומה יהי' מאלו שימותו קרוב לתחי' ועדיין ע"י גלגולים או
יסורים לא קבלו עונשן כו', אשיב שהדין נותן שתחת הזמן הארוך של

ע"ד עצם זה ומקומו ראה בב"ר (פכ"ח,
ג) שהוא בשדרה. יש אומרים שהוא
כמקום קשר של חפלין (לקוטי נ"ד
להארז"ל שופטים וראה ג"כ לקוטי הש"ס
מס' ר"ה). ויש אומרים שהוא עצם התחתון
שבשדרה (ערוך מע' לזו. עכו"ק. אבקת
רוכל שם).

21 ראה מעבר יבק ח"ג פ"ג שנסתפק
בזה. ועיי' גם כן תורת שלום ס' השיחות
סוף ע' רכג (בנרפס ע' 211. התערכות).
וצ"ע.

22 כמ"א (פדר"א פל"ד) כתוב שנשאר
חורוד רקב. אבל באבקת רוכל ספר שני
ח"ד ובעבודת הקודש ח"ב פ"מ פי' שהיינו
הך.

משפטן יקבלו עונש כ"כ עצום ומופלג בזמן קצר שיהי' איכות העונש תחת כמות הזמן, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, והדברים האלו הם סתומים וחתומים וברוך היודע. עכ"ל.

— בס' נשמת חיים שם האריך בראיות שהובאו לכל דעה מהנ"ל וסתירתן (תוכן דבריו הובא במדרש תלפיות ענף יום הדין).

החיים אחר תח"מ

הערה"ב (אחר שיחיו המתים)²³ אין בו לא אכילה ולא שתי' ולא פר"ר ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (ברכות יז, א) ואינן חוזרים לעפרם (סנהדרין צב, א) וקיימים לעולמים²⁴.

שולל הפשט ג"כ, כי הרי כתב הרמב"ן באגרת ההתנצלות על ספר המורה, וז"ל: ואמת שמענו שהרב הגדול מחזיק במרשי רבותינו ובהגדותיהן, שכל הרברים יהיו כהויתן בסעודה העתידה ביין המשומר וליתן, עכ"ל. ובה מתורצת גם השגת הראב"ד על הרמב"ם שם.

וענין כזהר ח"א קלה ע"א ואילך, ובהגהה בעבודת הקדש שם —

סעודה זו תהי' כימות המשיח (הרא"א בן הרמב"ם בס' מלחמות ה') או בתחלת זמן התחי' (רשב"א ר' בחי' שם. וראה ג"כ הראב"ע שם), וטרה הערת הכסף משנה על הראב"ד כהל' תשובה שם.

וצ"ע דבלק"ת שם משמע דסעודה הגשמית תהי' בזמן דעטרותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו'.

ולכן נ"ל, דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכור"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחכור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכור"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמוה יהי' נזק גם גוף הגשמי (ראה כזה תשובות וביאורים בקובץ חוברת ג), אבל תהי' שם אכור"ש וסעודה

(23) כן מפרשים: ר' סעדי' גאון (בס' האמונות ודעות סוף מ"ז וכמ"ט), הראב"ד, הרמב"ן, רבנו מאיר בן טודרוס הלוי, בס' עבודת הקדש (ח"כ פמ"א), השל"ה (בהקדמת חלק בית דוד), רבנו הזקן (לקרי' פ' צו ד"ה ששת ימים רפ"ב. שם ביאור לד"ה שובה ישראל), ותולקים על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ב) המפרש מרז"ל זה על עולם הנשמות. והנה, לכאורה, כיוון דבתח"מ אין שם אכילה ושתי', הרי מה שארז"ל (פסחים קט, ב. ב"ב עד, ב ושם) שלעתיד לבוא הקב"ה עושה סעודה לצדיקים

— ורוב המכריע של המפרשים ביארו מרז"ל אלו כפשוטן, כסעודה גופנית: ראה ר' סעדי' גאון הובא בס' שבילי' אמנוה נתיב יר"ד פ"ב, הרשב"א כבבא בתרא, הרמב"ן לבראשית א כא, ר' בחי' שם וכבד הקמח סוף אות ח, הראב"ן בספרו מאמר השכל, הראב"ע לדניאל יב, ב, ראב"ד להל' תשובה פ"ח ה"ד, עבודת הקודש ח"כ פמ"א, חדא"ג מהרש"א כבבא בתרא, לקוטי תורה ר"פ צו ועוד. דעת הרמב"ם כהל' תשובה שם משמע דמרז"ל אלו הם משל, אבל כנראה אינו

ד' לחודש שבט, תש"ז

(א) עוה"ב אם יש בו אכילה ושתיה.

הנה בענין היעודים וההבטחות שכתנ"ך ומרז"ל ישנם שלשה זמנים: ימות המשיח, גן עדן, העולם שאחר תחיית המתים (— ג"ע ועולם התחי' שניהם נקראים בשם עוה"ב, וזה גרם לכמה טעיות).

(1) ימות המשיח, שתי דעות בש"ס (ברכות לד, ב) איך תהי' ההנהגה אז: נסיית לגמרי, או שאין בין עולם הזה ליממה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד. — לענין הפסק בזה ראה כ"מ ולח"מ להל' תשובה פ"ח ה"ז, ויעויין זהר ח"א קלט, א. וזהר ח"ג קכה, א — והנה אף שבכלל כמה פרטים ע"ד זמן דיממה"מ לא נתפרשו בגלויא שבתורה, וכמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ב). בכ"ז פשוט דלשני הדעות הנ"ל יש ביממה"מ אכוש וכי, והוא מוכרח בכמה כתובים ומרז"ל ומפורש ברמב"ם (שם) ועייג"כ אנה"ק לרבנו הזקן סי' כו.

(2) גן עדן שהוא מדור לנשמות בלא גופים (רמב"ם הל' תשובה פ"ח ראה שם בנ"כ. תו"א פ' יתרו ד"ה האכות ה"ה המרכבה ועוד). פשיטא שאין שם מקום לאכוש שאין שייך אלא לגוף.

(3) עולם התחי' שיהי' נשמות בגופים דוקא (ראה במקומות שנזכרו ב"תשובות וביאורים" שבקובץ ליוכאויטש הששי) [להלן סימן צ. המערכת]. ארז"ל (ברכות יז, א) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' כי, והנה דעת הרמב"ם (הל' תשובה שם) שמאמר זה קאי על עולם שאין בו גוף, אבל בעולם התחי' יהי' בו אכוש (לח"מ ה"ב שם. וכ"כ בפירוש באגרת תחה"מ להרמב"ם) — אבל הרמב"ם לשיטתו, אשר התכלית ועיקר השכר יהי' בעולם שאין בו גוף, כי א"א לנשמה לקבל גודל השכר כשהיא מלוכשת בגוף, ולכן דעתו שגם אלו שיקומו בתחה"מ ימותו אח"כ, ויבואו לעוה"ב, ששם הוא עיקר שכר העבודה בעוה"ז (אגרת תחה"מ, וראה ג"כ פירוש המשניות ר"פ חלק). וכבר

24) ראה הראיות ע"ז בהג"ל בהערה 22
ובזהר שהובא בהערה 13.

גופית לצדיקים לתכלית אחר (ראה
בלקו"ת) ולא כשביל קיום הגוף. וק"ל.

נחלקו עליו בכל פרטים אלו גדולי ישראל ובראשם הרמב"ן "כראיות ברורות ... דתתח"מ הוא התכלית האחרון ... וכן הוא האמת ע"פ הקבלה" (דרך מצותיך מצות ציצית. וראה לקו"ת ביאור לד"ה שובה ישראל הראשון). ובמילא מוכרח אשר דמז"ל העוה"ב אין בו לא אכר"ש כו'. המדבר בתכלית השכר, קאי על עולם התחי'.

(ב) בתתח"מ אם יקומו בגוף שלם, או שהבעל מוס, ר"ל יקום בעל מוס ואח"כ יתרפא.

אמרז"ל (סנה' צא, ב) עומדים במומן (ואח"כ) ומתרפאין, ובאריכות יותר בב"ר (ר"פ צה): וכשם שאדם הולך כך הוא בא, הולך עור ובא עור כו' כשם שהוא הולך לבוש כך הוא בא לבוש כו' ואח"כ אני מרפא אותן. וכזהר ח"א (רג, ב) מוכח דזהו ע"י שמש מרפא דמרז"ל (נדרים ח, ב).

(ג) בתתח"מ, נשמות שבאו בגלגול כמה פעמים, איזה גוף יקום בתתח"מ.

כמה פרטים וחילוקים יש בזה, וכללות הענין הוא: מה שנשמה (והכוונה כאן לנר"ן כולם או אחד מהם, ולא לבחי' הנק' נשמה בלבד) באה בגלגול הוא (רובא דרובא) כדי לתקן מה שעדיין לא נתתקנה בירידתה בפעם הא' בגוף, וכיון שכל ישראל מלאים מצות כרמון, הרי בכל ירידה וגלגול נתתקנו כמה בחינות מהנשמה. ובתתח"מ קם כל גוף וגוף עם חלקי הנשמה שתיקן הוא. וז"ל בשער הגלגולים הקדמה ד: אם לא זכה (הגוף) לתקן אותה (הנפש) כולה ומת, הנה כיון שהגוף הזה הא' לא השלים לתקן את כל בחי' הנפש, לכן בעת תתח"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי אשר תיקן הוא בחי'יו, ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים תיקונה ... החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני ... הם לזה הגוף הב' בזמן התחי'.

ואל יקשה בעיניו שא"כ יהיו כמה גופים שאין בהם אלא איזה בחינות מהנפש בלבד, ולא נפש שלימה, — כי זאת למודעי, אשר כל

תחזית המתי

שמו

בחינה כלולה מכל הבחינות, וכל בחי' היא ציור קומה בפ"ע, אף שמצד היותה חלק מנפש יותר כללית, אינה אלא בחי' אחת, וכמו שכללות כל הנשמות אינם אלא נשמה אחת של אדה"ר, וכמז"ל (שמ"ר פ"מ) עד שאדה"ר מוטל גולם הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק שעתיד לעמוד ממנו יש שהוא תלוי בראשו כו', וראה תניא פ"ב ופ"ז ועוד בכ"מ.



צ.

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא

יום ב' ט"ז לחדש תמוז, ה'תש"ג

באשר תמה על אשר אמרתי בהמשך הסיום ש"ס משנה בע"פ, אשר כל אחד מישראל יהי' מי שיהי', אפילו רשע גמור, ר"ל, כל ימיו יש לו תקוה, וסוף סוף, אם כרצונו או ע"י כפי' מלמעלה, אם בחייו או לאחר מותו, מעלין אותו משערי הטומאה אשר נשקע בהם, מעבירין אותו דרך כמה ענינים של טהרה וזיכוך, עד אשר גם הוא מתאחד ודבק בשרשו ואו"ס ב"ה.

והקשה ע"ז אשר תמוה הדבר ויש כמה סתירות ע"ז,

לכן הנני להעתיק בזה איזה מאדו"ל אשר שימשו יסוד למה שאמרתי, ולבאר ולתרוץ מה שיש להקשות ע"ז.

מקור שמועה זו מבואר בכ"מ, ומהם:

בד"ה כי ישאלך בנך ס"א — דשנת ה'ש"ת, וז"ל: כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב דקאי על עולם התחי'. וההבדל בין ג"ע לעולם התחי' הוא דבג"ע כתיב מי יעלה בהר ה' גוי נקי כפים ובר לבב כו', דיש כמה תנאים בכדי שיוכל לעלות בג"ע... ויש שזוכים לעלות רק לג"ע התחתון ולג"ע העליון אינם זוכים... וכללות הגילויים בג"ע הוא רק לנשמות ולא לגופים. ובעולם התחי' היינו תח"מ, אמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שהכל יבואו לגילוי דתח"מ, והגם שיהי' בזה דין ומשפט ועוד קשה יותר מכמו הדין ומשפט שעל הגילויים דג"ע... וכללות הגילוי יהי' לנשמות בגופים דוקא. עכ"ל.

ויסוד לדברים אלו בדרוש רבינו הזקן ד"ה להבין ביאור ענין האבות הן הן המרכבה (כתורה אור פ' יתרו) ס"ג ד, וז"ל: ענין עוה"ב שהוא ג"ע ותח"מ ומבואר במפרשים¹ וברמב"ן בשער הגמול שעיקר

מאמר תח"מ, נ"כ הרמב"ם הל' תשובה פ"ח ט' ועוד. וכבר השיב לאלו החולקים

(1) ראה מפרשי המשנה סנהדרין ר"פ חלק, רס"ג כס' האמונות והדעות סוף

השכר עוה"ב הוא בתחה"מ, שמעלת תחה"מ היא יתרה מג"ע העליון. והנה כג"ע יושבין נשמות הצדיקים בלא גופות...ותחה"מ הוא שיעמדו בגופיהם...אפילו פושעי ישראל מלאים מצות כרמון ולכן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב בתחה"מ חוץ מאותם שמנו חכמים. עכ"ל.

וראה ג"כ בלקוטי תורה פ' שלח רד"ה אני ד"א (הראשון) וד"ה אני ד"א (השני) סס"ג.

וכיון אשר כמה מאמרים הנה, בהשקפה ראשונה, סותרים הם את הנ"ל, הנני להעתיק בזה איזה ממרז"ל אשר, לפענ"ד, שימשו יסוד להאמור בדרושי דא"ח אלו, ולבאר ולתרץ מה שיש להקשות ע"ז.

גם רשעים גמורים יזכו לתחה"מ

א. והנה בתחלה יש לברר מש"ס ופוסקים, אשר אפשר הדבר שגם רשעים גמורים חמורים² יבואו סוף סוף לזכות בתחה"מ (משא"כ בג"ע, כנ"ל). והוא:

(א) תנן (סנה' צ, א) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו' ואילו שאין להם חלק כו' ירבעם אחאב ומנשה כו'. ופסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג) שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב אע"פ שחטאו כו' ואילו הן שאין להם חלק כו' כמה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב, כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו כו' אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב (עיין ירושלמי פאה פ"א ה"א) יש לו חלק לעוה"ב כו'.

מלא תורה כרמון במקרא במשנה בתלמוד בפלפול במדרשים והגדות כמעשה בראשית כמעשה מרכבה" וקבלוהו כל ישראל עליהם לפוסק אחרון ככל עניני סתרי תורה וסודותי' — אין מקום כלל למחלוקת והלכה כדברי הארז"ל, שהיא היא הדעה המובאת בפנים וכמבואר לקמן.

(2) ראה יבמות לב, ב. סנהדרין מז, א.

על הדעה המובאת בפנים — בס' עבודת הקדש ח"ב פמ"א-מג, הובא בקיצור בשל"ה בהקדמה חלק בית דוד. והנה בימים ההם הי' מקום לרעות מחלוקות בענינים האלו, אבל אחרי אשר נגלה דבר ה' אל — (ול' הרח"ו בהקדמתו לשער ההקדמות) — "עיר וקדיש מן שמיא נחית הרב הגדול האלהי החסיד מו"ר כמחר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה

ומוסיף והולך: כל הרשעים והמומרים וכיו"ב שחזרו בתשובה כו' במטמוניות כו' אע"פ שעדיין שוכב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה. עכ"ל.

(ב) למטה מזה: מי שלא שב אפילו כסתור כי אם מת ברשעו, אם יש לו תרופה.

אמרז"ל (סנה' קד, א) ברא מזכי אבא, פי' שאם הבן צדיק מביא לחיי עוה"ב את אביו, שכבר מת וצריך ה' להיות נמנה בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב, והיינו אפילו בלא תפלה ע"ז מצד הבן, כי בתפלה גם אבא מזכה ברא, וכמוש"כ בתירוץ שני בתוד"ה דאחיי"י (סוטה י, ב)³.

ולא עוד אלא שאפי' השתדלות ותפלת אחרים, שאינם קרוביו, מהני, וכדאי' בחגיגה (טו, ב) דהועיל ר' יוחנן לאלישע אחר (ואפילו להביאו לג"ע) אף שלא ה' קרובו ולא תלמידו⁴.

— אלא שאין תפלת אחרים יפה כ"כ כמו תפלת הבן והאב, כי כמה מעלות בתפלה בהתאם לאיש המתפלל, מקום התפלה ועוד. ואכמ"ל —

ח וביל"ש שם. ועיין גם באגרות קודש ח"א ע' רלח כזה). והנה מאורע זה יכול לשמש טעם להקטין אשמת אלישע בן אבויה. אבל, ע"ד שארז"ל (יומא לה, ב) הלל מחייב את העניים כו' כיון שגם הוא ה' עני ובכ"ז כו'. הרי גם בנדוד"ד ר' יוחנן מחייב את אלישע כ"א כיון שגם הוא, אמו כשהיתה מעוברת ממנו הריחה כו' ובכ"ז כו' (יומא פב, ב עיי"ש. וביל"ש קהלת בנוגע לאמו של אלישע: ולא היתה יכולה להכיל עד כו').

ולכן בקשת איש אחר לא ה' מועיל כ"כ לאלישע כ"א, אחרי דעובדא דר"י מחייב אותו, ודוקא ר"י הצילו, כיון שגם הוא שה' יכול להיות קטיגור נעשה סניגור. וק"ל.

(3) עיין ערכ"ז בס' ראשית חכמה פרק נידול כנים, ובס' חנוך לנער — לכ"ק אדמו"ר מהרש"ב ג"ע — ע' 19 ואל"ף. (4) ולכאורה צ"ע, דכיון דר"י לא היתה לו שייכות מיוחדת לאלישע בן אבויה, א"כ מפני מה דוקא ר"י בקש להצילו וגם הצילו.

וי"ל דהנה הגורם לאחר שיצא לתרבות רעה, פי' רד"ל כמה סכות שאירעו לו בזמנים שונים. — ומסתבר לומר דלא פליגי במציאות, ומר אמר חדא ומר א"ח ולא פליגי, או דפליגי איזה סבה היא העולה על כולנה, אבל כולנה איתנהו ב"י והא והא גרים — וסיבה הראשונה לכולם ה' מה שהריחה אמו כשהיתה מעוברת ממנו והוכרחה לאכול מאותו המין (כ"ה) גירסת תוד"ה שובר — חגיגה טו, א — בירושלמי. וכ"ה במ"ד רות ג, יג וקה"ד.

עוד יש להביא רא"י דתפלת אחרים מהני אף לאחר מיתה, מהא דאיתא בספרי ס"פ שופטים שלכל יוצאי מצרים שמתו כבר יש כפרה ע"י שזקני בית דין דעיר אחת היו מביאין עגלה ערופה. וראה בסו"ס חסידים, במפרש שם בזה.

ואפשר ה' לחלק מנדו"ד, דשאני התם שב"ד הם שלוחי כל העיר ובכ"ז זה אירע העון וא"כ אינם אלא מסלקים מעל יוצאי מצרים ומכפרים עליהם על העון שעשו משלחיהם.

אבל לא משמע כן כיון דמספרי זה למדו לדור צדקות בעד המתים, כדאיתא באו"ח (סו"ס תרכ"א), ומנהג ישראל לדור גם בעד מתים שאינם קרוביו.

ובכל אופן אינו דומה ממש לנידון דידן, כי שם קאי במתים צדיקים דמשערינן שאם היו בחיים היו הם נותנים לצדקה, אבל לרשעים לא מהני, וכמ"ש במג"א שם.

ג) למטה מזה: מי שהוא מסוג אלו שאין להם חלק לעוה"ב ולא שכ ולא התפללו עליו ולא נתנו צדקה עבורו אין לו חלק לעוה"ב דוקא כשלא נפרעו ממנו לאחר מיתה, אבל אם נפרעו ממנו הפרעון מצילו ומועיל לו, וכמרוז"ל (סנה' מז, א) סימן יפה למח שנפרעין ממנו לאחר מיתה (דיש לו כפרה בכך, רש"י). ואפילו ברשעים חמורים ביותר מהני להו, כדאיתא שם (קג, ב ושם) שיהויקם ראוי ה' למנותו עם ירבעם אחאב ומנשה — ואדרבה הכעיס עוד יותר ממנשה — אלא שנתכפר לו ע"י שנתכוה אחרי מיתתו.

וגדולה מזה מצינו בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) דאפילו ירבעם וחבריו שמנו באותן שאין להם חלק לעוה"ב, הנה ע"י אשר שנים רבות אחרי מיתתן — נשרף גופן נעשית בהם מדת הדין ובצירוף זכות הארץ יזכו לתחי'.

ונדונין בה לדורי דורות, (ועיין לקמן ג"כ בזה) — די"ל דלא פליגי, ובר"ה כגון קאמר אבל לא הם ממש, כיון דבהם נעשה מדת הדין לאחר זמן. ועיין בסנה' (קד, ב) דורשי רשומות היו

5) אין להכריח דסוגיית הירושלמי בזה היא דלא כהלכתא כי הש"ס דידן פליגי עליה, וכדאיתא בר"ה (יו, א) אבל המינין כו' ושחטאו והחטיאו את הרכים כגון ירבעם כן נבט וחבריו יורדין לגיהנם

— ואין להקשות דא"כ מאי שנא ירבעם וחבריו דמנו אותם במתני' שאין להם חלק לעוה"ב, אף שנתכפר להם אח"כ, ולא מנו את יהויקים.

דאינם דומים זל"ז: ביהויקים הא דקבורת חמור יקבר הי' זה גזר דינו שלו על עשית החטא ובחיייו כבר נגזר עליו, משא"כ בירבעם וחבריו שלא הי' עונש השריפה עליהם כי אם על ארץ ישראל ולאחר כמה שנים, אלא שהם היו קבורים שם ובחילא גם גופם נשרף, ולכן עד אז ומצד עצמם חל עליהם הענין דאין להם חלק לעוה"ב.

שנופן לא יתוקן לעולם. אבל נשמחן נודככה כשעבוד מצרים.

— ועד"ז צריך לתרץ. לפי דעת רע"ק דאמר (במשנה שם) שדור המדבר אין להם חלק לעוה"ב. מש"כ (ש' הלקוטים שמות ג. ד. ש' הגלגולים הקדמה כ') אשר דור המדבר יתגלגל בדרא בתראה. ויעוין בס' עשרה מאמרות מאמר חקיד"ח כ"ב פ"ח שפ"י דעת רע"ק באופן אחר —

שוב מצאתי ג"כ כפי' המשנה (שם) מרגלים אין להם חלק לעוה"ב. דמפרש בזה (ח"ג רעו. א): לקו בנופיהו ומיתת גרמיהו מיתו. וביאר במקדש מלך שם: מיתת גרמיהו הוא האמור במשנה שאין להם חלק לעוה"ב שר"ל שלא יקום גופם בתחי' אבל נשמתם נתגלגלה. (ולפי' סרה קושי' הניצוצי אורות שם).

ובמגלה עמוקות אופן קנח (הובא בלקוט חדש סוף מע' דרד): גם ירבעם יתוקן לעתיד כו' ניצוץ שלו של קדושה. ויל"פ כונתו על הנשמה לברו.

אבל פשטות הסוגיא בירושלמי משמעותה אשר ירבעם וחבריו גם נופס קם בתחיה"מ. עיי"ש.

ובכל אופן שנפרש דעת הירושלמי. הרי הסוגיא שמונ' חכמים שאין להם חלק לעוה"ב — גופם כלא אבל נשמתם קמה בתחיה"מ. וכנ"ל בס' ובשער הגלגולים.

אומרים כולן (אפילו ירבעם וחבריו) כאים לעוה"ב. ומשטחיות ל' הסוגיא שם משמע דפליגי אמתני'. אבל אין נ"ל דהאמוראים דהסוגיא בירושלמי ס"ל כדושי רשומות ופליגי אמתני' דאין להם חלק — דמדאנו מזכיר בירושלמי מתני' וחלק כלל משמע דאינו ענין להשאלה. והטעם הוא כנ"ל, שלאחר זמן נפרעו מהם ובהא גם מתני' דחלק מודה. והשאלה והספק שנסתפקו בירושלמי הוא רק אם הפרעון והזכות מספיקים הם.

עוד יש לחלק בין מתני' לירושלמי: דבחלק קאי בתחיה"מ לנשמתם ולהגוף שלהם גם יחד ועי' קאמר דירבעם וחבריו אינם קמים כי גופם כלה. ובירושלמי קאי בנשמתם שהיא תקום לתחיה"מ אבל בגוף אחר. ועד"מ מ"ש בס' הגלגולים פ"ה ובשער הגלגולים הקדמה יא — הובא דבריהם לקמן ס"ד. עיי"ש.

וסמכים לרבו דהמשנה אין להם חלק לעוה"ב ג' מלכים ירבעם כו' אינה מדברת בנשמתם. הוא ממשנה חברתה כאותו פרק ובאותו ענין גופו, דאיתא שם (ק. ב) דור הפלגה אין להם חלק לעוה"ב. והקשו מזה (תורת שמואל — לאדמו"ר מהר"ש נ"ע — שער וא"ו פי"ד. וכ"ה בדרוש דש"פ צו תול"ט) על מ"ש בפע"ח (שער חמה"צ פ"א) שישאל שם במצרים היו גלגול דור הפלגה. והתירוק הוא שפי' המשנה הוא

סוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן

ב. לאחר שנת"ל אפשריות הדבר יש להביא רא"י שיהי' כן, שכאור"א מישראל, יהי' מי שיהי', יתאחד סוף סוף בשרשו ומקורו, והוא:

נת"ל דתשובה לכל מהני. והנה ארז"ל (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה וכדעת ר' יהושע בסנה' צו, ב): וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן.

והנה יכול האומר לומר, שבכהנ"ל הנה, כמו בכ"מ הרי גם פה, התורה על הרוב — רוב כנ"י — תדבר, ואין מזה רא"י שכאור"א מישראל, ואפילו רשעים גמורים, ישובו. אבל מבואר הדבר בערובין (כא, ב) דקאמר שם: תאנים הטובות אלו צדיקים גמורים תאנים הרעות אלו רשעים גמורים, ושמא תאמר אבד סכרם ובטל סכרים ת"ל הדודאים נתנו ריח אלו ואלו עתידים שיתנו ריח.

ומדקאמר שיתנו ריח — רא"י ג"כ שאין לומר שרק יפסוק דינם ויהיו לא חיים ולא נדונים ושרוים כלא טובה וכלא רעה — כלי התוד"ה (כ"מ נח, ב). — ועיין שבת (פח, ב) עה"פ עד שהמלך במסכו נרדי נתן ריחו, ובפירש"י (שה"ש ז, יד) הדודאים נתנו ריח הטובות והרעות ... אלו פושעי ישראל ... כולם מבקשים פניך ועל פתחינו כל מגדים יש בידינו שכר מצות הרבה, עכ"ל. והוא, כנ"ל שאפילו פושעי ישראל יש להם חלק לעוה"ב מפני שהם מלאים מצות כרמון.

עוד שם בעירובין (יט, א) דקרא (ישעי' כסופו) ויצאו וראו גו' ואשם לא חכבה קאי בפשעי אוה"ע, אבל פושעי ישראל מיחייבו רק ההוא שעתא בגיהנם ואחי אכרהם אבינו ומפיק להו (היינו שפוסק דינם. ועוד זאת) ומקבל להו, בר מישראל שבא על הנכרית כו'. וגם בזה פ"י בתוד"ה חרץ (כ"מ נח, ב) דהכונה היא דישראל הבא על הנכרית אינו עולה מיד אלא שוהה שם י"ב חודש.

אלא שרא"י זו יש לדחות ע"פ מ"ש בתוד"ה פושעי (סוף חגיגה) דלא קאי על פושעי ישראל כגופם, וככ"ז לא יקשה על התוס' בחגיגה למה מפרש — בעירובין — קרא דישעי' בפשעי אוה"ע ולא בפשעי

ישראל בגופם, כי זוהי אוקימתא מרווחת יותר, ודוחק. וצע"ק בדבריו תוס' הנ"ל מתוד"ה כי (ר"ה יז, א).

והנה בנין אב נקרא שכא"א מישדאל יתרבק בשרשו הוא מה שנאמר (ש"ב יד, יד) וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, והובא פי' בשו"ע אדמו"ר הזקן הל' ת"ת (פ"ד ס"ג): רשע יחזור כתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נדח, ובתניא (ספ"ט): שבודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כי לא ידח ממנו נדח. ועיג"כ לקמן בזה.

(וצע"ק ברמב"ן ש' הגמול ד"ה ועכשו נחזור, שכתב: לבלתי ידח ממנו נדח אלא לאותן שאינם עומדין בדין שנכתבין בו ואובדין שם).

"כי לא ידח ממנו נדח"

ג. והנה כשנעמיק בטעם הדבר, במילא יוכן שהוא מוכרח להיות כן.

והנני להעתיק בזה — כיון שאינו ספר מצוי — ל' עמק המלך (בתחלתו ש' תקוני התשובה ספ"ג) וז"ל: ועתה בנים שמעו לי יראת ד' אלמדכם ואהבתו הק' עמנו בני א-ל חי, למה לו כולי האי לטרוח עצמו ברשעים האלו המכעיסים אותו בכל עת ובכל רגע, כי תשובות בדבר התשובה הא' כו' אע"פ שהם רשעים גמורים כו' ניצוצי קדושה בהם כו' שהם נצר מטעי כו' והיא חלק אלקה היא נצחי כו' והנשמות הם רושם אור עצמותו וכל (אולי צ"ל "דכל") הנופח מעצמותו הוא נופח כו' ועוד טעם שני מעשה ידי להתפאר כו' הק' הוא ומעשה ידי חיים וקיימים לעד ולעולמי עולמים ואי אפשר שתתבטל כו'.

והתשובה השנית היא תועלת תפלת אאע"ה כו' והראה לו הק' גיהנם ושעבוד מלכיות כדי שעל ידם יצורפו ויתלבנו כל האובדים האלו כו' כי לא כלו רחמיו על כל היצור.

ועד"ז כי שם בש' עולם התווה פל"א.

עוד כ' (בשער או"א ספמ"ו): לבלתי ידח ממנו נדח כו' וכל כך למה מפני שהק' עצמו בנה עולמות והחריבן להיות טו"ר בעולם גברה בהם הרע כ"כ עד שיורש גיהנם כו' ומפני שהוא גרם בניזקין לכן מוריד שאול ויעל ומעלה אותם כו' והם ילכו מחיל אל חיל עד הגיעם אחר זמן רב להמנות עם הצדיקים כו'.

ובמדרש שמואל ריש מס' אבות בפ' משנת כל ישראל כתב וז"ל: עולם הבא הנזכר כאן הוא עולם התחי' ולא ישא אלקים את נפש הרשע עד כי ברוב הימים ימצאנה מטהרה ואז נגנות במחיצת הצדיקים כו' וכן ע"ז הדרך לכל הנשמות עד שיתקנו כולם כו' וז"ש הכתוב ועמך כולם צדיקים כלומר בהכרח יהיו כולם צדיקים לפי שהוא ית' חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, עכ"ל.

ועד"ז הוא כאלשיך פ' שמיני.

ויסוד לרברי כהנ"ל הוא בליקוטי הש"ס להאריז"ל מס' אבות, וז"ל: כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו' רק שזה יתקן עצמו בזמן מועט וזה בזמן מרובה אבל סופם הוא להמנות עם הצדיקים ומשום זה שהקב"ה כביכול מטריח את עצמו עם רשעים כאלו לתקנם כו' ולמה כן בשביל שהם נצר מטעי שהוא נצחיי והם רשעים אור עצמותו וכל הנופח מעצמו הוא נופח. עכ"ל.

ויעוין ג"כ ברמב"ן בש' הגמול (הובאו דבריו לקמן) שכתב: הנפש שהיא עליונה אי אפשר שתהי' בטלה ואובדת כו'.

ביאור מאד"ל הנראים כסותרים להאמור

ד. אחרי שבסעיפים הקודמים נתבאר: א) אשר אפשר הדבר שכאור"א מישאל, יהי' מי שיהי' יזכה לתחה"מ. ב) כי מבואר בכ"מ שיהי' כן. ג) כי מוכרח הוא שיהי' כן.

נבוא בזה לתרץ מד"ל הנראים כסותרים להנ"ל.

ויבוארו כאן אחדים ממד"ל אלו, ומהם יובן להשאר:

(א) תנן (סנה' צ, א) כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו' ואלו שאין להם חלק כו'.

ואף לפי מה שנת"ל בס"א, אשר תשובה, פרעון לאחר מיתה, או תפלה וכיו"ב מהני שיזכו גם אלו לעוה"ב,

הרי עכ"פ אלו מסוג זה שלא עשו תשובה ולא נפרעו מהם ולא התפללו בעדם לא יקומו בתח"מ —

— והרי כן כתב ג"כ בדרוש להבין ביאור ענין האבות (שהובא בס"א) דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב בתח"מ לבד מאותם שמנו חכמים —

וה"ז סותר למשנ"ת סעיף ג' שכל נשמה בהכרח הוא שהיא נצחית וא"א שתחבטל כי היא נצר מטעי כו' וסור"ס תמנה עם הצדיקים, וכמו שאין אף נשמה אחת שאינה, ח"ו, נצר מטעי ומעשה ידי כו', כמ"כ א"א שתהי' אפילו נשמה אחת שתאבד ולא תקום בתח"מ.

ודוחק גדול לומר אשר איש כזה, שיהי' מן הסוג שאין לו חלק לעוה"ב ולא יפרעו ממנו ולא יתפללו בעדו וכו', לא הי' ולא עתיד להיות — אף שבכמה ענינים, ומהם גם כאלו שנתבאר בכתוב וכו"ס באריכות, אמר"ל עליהם שלא היו ואינם עתידים להיות (סנה' צא, א)⁶.

— אבל באמת אין בזה סתירה. דהנה תח"מ האמור בכל מקום היינו לנשמה עם הגוף שניהם יחד, וכו"ל בתחלת מאמר זה,

ואוחזן שמנו חכמים שאין להם חלק לעוה"ב היינו שהגוף שלהם כלה ונאבד, אבל הנשמה, שהיא נצר מטעי כו', תקום לתחי' בגוף אחר⁷.

גמור לרישא דמתני' כל ישראל יש להם חלק, כי ביחס לנשמתם הנה גם הגמלים כאותם שאין להם חלק, גם הם נשמתם יש לה חלק לעוה"ב. ובה"ל דיוק לשון המשנה כל ישראל יש כו' ואלו שאין להם כו' — אף שביטוי הרגיל בכגון זה כמשנה, והוא לשון קצרה. הוא: כל כו' חוץ

— ואין לומר שחזר עוה"פ ומבאר

(6) עד"ז הוא ג"כ במכות (ז, א) אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם וכזבים (פ"ב מ"ב) אין אחריות ובים עליכם. צע"ק במנחות (לו, א) או קום גלי. ולהעיר מב"ב (כג, ב) נדה (כד, א). ריעויין בקרי"א לתניא ד"ה ולהבין פרטי ההלכות ואכ"מ.

(7) לפי המבואר בזה, הרי הבבא ואלו שאין להם חלק לעוה"ב — אינה בניגוד

ומבואר זה בשער הגלגולים הקדמה י"א ובס' הגלגולים פ"ה, וז"ל: אם הניצוץ (נשמה הפרטית)...חטא חטא א' מאותן חטאים שגופיהם כלה ב"מ ואכזר ואין לו תחנה"מ אז כיון שאותו גוף כלה הנה הניצוץ...מתגלגל בגוף ההוא השני והוא יקום כתחנה"מ עם כל חלקי הניצוץ וגוף הראשון נאכזר ונכרת⁸.

(ב) (תענית ז, א) א"ר אבהו גדול יום הגשמים מתחנה"מ דאלו תחנה"מ לצדיקים ואלו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים. ואף דמסיים שם ופליגא דר' יוסף, הרי מדהביא הרמב"ם (בפיה"מ כל ישראל) דעה זו של ר"א⁹ משמע דס"ל דהלכתא כותי'. וא"כ זהו סותר להמסקנא דלעיל דכאור"א יקום בתחנה"מ. וביותר תגדל הסתירה על פי הגירסא בתענית (שם): דאלו תחנה"מ לצדיקים גמורים (כן הובא בס' העקרים מ"ד פל"א ובס' עבודה"ק ח"ב פמ"ב) ובפרט ע"פ מ"ש בתניא (פ"י ופי"ד) ביאור מהות צדיק גמור שע"ז אמר רשב"י ראיתי בני עלי' והן מועטין כו' והוא מעין עוה"ב כו'.

חלק. ואין מזה סתירה מה שנתבאר בפנים דנשמות כל ישראל. באין יוצא מן הכלל, יזכר בתחנה"מ.

כי מבואר שם — בכתבי הארז"ל אלו — שמדבר בשכר הנשמות ובעולם הבא היינו עולם הבא בעת ותיכף אחת פטירתן, שג"ז נכלל בשם עוה"ב כנ"ל בד"ה להבין ביאור ענין האבות (ועיין רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ח ונ"כ. ודבריו מתאימים בזה למ"ש במדרש ר"ג בן הקנה והוא בהשמטות לומר ח"א רס"ה ע"א מס' הבהיר והובא ברמב"ן ש' הגמול ובעקרים. ובס' עבודה"ק שם חלק ע"ז, רצ"ע) ולא קאי בעולם התחי', בשכר נשמות נגופים, כלל.

(9) רצ"ע שהרמב"ם מביא דעה זו מכרשית רבה (פי"ג, וא"ו. עיי"ש כיפה תואר) ולא מתענית.

ואלו שאין להם חלק לעוה"ב, מפני שהפסיק בינתיים, בהבאת הראי' שנאמר ועמד כו' להכלל: כל ישראל כו' — שהרי במשנה ריש זכחים ומנחות מפסיק ג"כ בין הכלל הירוצא מן הכלל, בביאור דיני הכלל, (וראה ג"כ יבמות פ"ב מ"ה) ובכ"ז מסיים: חוץ כו'. כן אין לומר שהוא מפני דניפשיין מילין דאלו שאין להם חלק לעוה"ב — שהרי כן הוא ג"כ במשנה ריש חגיגה (וזכחים ומנחות הנ"ל) ובכ"ז איתא שם חוץ כו' —

אלא הטעם הוא שתיבת חוץ משמעותה חוץ ירוצא מן הכלל לגמרי, משא"כ הלשון ואלו כו'.

(8) בשער מאמרי דו"ל להארז"ל (סנה' צ, א) ובשער הגלגולים הקדמה כו' מבואר חלקו בין נשמות כל ישראל שיש להם חלק לעוה"ב ואותן שזכו חכמים שאין להם

אבל — מאמר ר"א בלאה"כ דורש כיאור כדי שלא יחלוק על המשנה דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב ואינו ממעט כמשנה אלא האומר אין תח"מ מן התורה וכו'.

וע"כ צ"ל דצדיקים דקאמר ר"א הם צדיקים דקרא דועמך כולם צדיקים שזה קאי על כל ישראל, לבד מאותן שמנו חכמים, וכמ"ש ע"ז המפרשים כמה טעמים שכל ישראל צדיקים הם¹⁰. וע"פ מ"ש בס"ג יש להוסיף כיאור בזה, דהנה נת' שם דקודם שיזכו לתח"מ יצטרפו ויתלבנו ויוטהרו מעונם עד שיהיו כמעלת צדיקים, ורק אז ירשו ארץ. נמצא דכל שיהי' להם חלק לעוה"ב יבואו למעלת צדיקים גמורים (וכנ"ל בתניא שצדיק גמור זהו מעין עוה"ב) מקודם ואח"כ יקומו בתח"מ. נמצא מכאור מאמר ר"א בהתאם לכהנ"ל.

ג) ככרת דע"ז וכיו"ב אמרז"ל (סנה' סד, ב) הכרת תכרת הנפש גוי הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב. וברמב"ם (תשובה רפ"ח) כתב: הרשעים כו' יכרתו וימותו כו' נכרת כרשעו ואבד כבהמה וזהו כרת כו'.

ואף שהרמב"ן בשער הגמול (הובאו דבריו בשינוי ל' קצת במפרש על הרמב"ם שם) אין דעתו כן, וכמ"ש וז"ל: הכרת כו' זאת הנפש שהיא עליונה א"א שתהי' בטלה ואובדת ולא שתשוב בהמית ותצטרף אל היסודות הארבע כו' (אלא הנפש לאחר מיתה) נמשכת בדעתה להחלעות ולהדבק בעליונים כשאר כל הדברים שתולדותם לשוב (ליסודם) ועובי הגסות וגסות החטאים שהבדיל בינה ובין יוצרה מונעים אותה כו' וזה מענין הכרת שהוא לומר שהיא נכרתה מיסודה.

אבל בכ"ז גם הוא כותב שם: והרשעים הגמורים החמורים שנדונין לדורי דורות כו' כדכתיב כי תולעתם לא תמות כו'. —

וכוננו בזה למינים מסורות והאפיקורסים כו' שעליהם אמרז"ל (ר"ה יז, א) יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות כו' גיהנם כלה והן אינן כלין.

(10) ראה ג"כ בזה זח"א צג, א ור"פ נח וכאור התורה להצ"צ שם.

— ועיין בלקר"ת להאריז"ל פ' בא, ס' הליקוטים פ' לך לך, ס' הגלגולים פ"ו, וז"ל: הענין של כרת אינו אלא בחלק הנפש כו' אמנם הרוח והנשמה כו' אין הם בכרת (ויש להעיר גם מזהמ"ל ש' עולם התורה פ' סג) —

אבל נת' כבר בס' עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ה פ"א) שהולך ומונה שם ו' כתות ליום הדין והנ"ל הם בכתה הששית, ומסיים וז"ל: גיהנם ננעלת בפניהם וגו' ונניין בה לדורי דורות כו' אחר דורי דורות כו' אפשר שיבחנו גם המה בחכמה נעלמה מן החושב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, והוא טעם גיהנם כלה והם אינן כלין, שאנו מפרשים אותו כפי מה שפי' חכמים בפסוק חצי אכלה כס, מה התם חצי כלים והוא חכלית יסורים, אף כאן גיהנם כלה והוא חכלית העונש, שהחצים והגיהנם לא ישובו כל ימי היותה מקצוץ עליהם ומגוער כס, אמנם סו"ס הם אינם כלים (שיתוקנו כולם בחיקון הכולל, מפרש) כו' ולקושטא דמילתא אין לך דבר נצחי אלא כמדת הטוב (משא"כ יסורין וגיהנם כלים, מפרש) עכ"ל.

וככל הנ"ל הוא גם בס' עמק המלך (ש' תקוני התשובה פ"ג) שכתב ברשעים חמורים ביותר וז"ל: נדחים לגמרי כו' עד עת בוא דברו ית' וית' שמו ברחמיו הגדולים והרכים שהוא עושה לבלתי ידח ממנו נדח, ובא עת פקודתו ית' שמו מעלה אותן מעט מעט לתקן אוהן ולצרפן, מתחלה מגלגל כו' וכן סוד הכרת, סלקא דעתך שהנשמה תקבל כלי' לגמרי, ואינו כן, אלא פירושו הוא שנכרתת ממקור החיים ומתגלגלת כו'.

ושם בשער קרית ארבע פקנ"ב מוסיף ביאור וז"ל: אחר ימות המשיח יחדש הק' עולמו וגם מקום הגיהנם יטוהר ויתקדש ויהי' נוסף על גבולי הג"ע עם הרשעים פושעי ישראל שבתוכה כו' חצי הגיהנם כלים ויתטהר בקדושת הגן ויהי' שם מחול הק' עם הצדיקים.

ד' (פסחים נד, א) אור שברא הק' בשני בשבת אין לו כבי' עולמית (שהוא אור של גיהנם, רש"י), ולכאורה סותר להנ"ל.

אבל כבר פי' בעשרה מאמרות (מ' חקור דין ח"ה פ"ה) ובעמה"מ (ש' שעשועי המלך פ"א) וז"ל: ומה שאמר ר' יוסי הגיהנם אין לו כבי'

עולמית, אין כוונתו לומר שלא יפסוק אלא עולמית, כל זמן שיהי' זה העולם לא יכבה אבל כשיחריב הקב"ה העוה"ז ויבטל הרע ויהי' כולו שבת ומנוחה לחיי העולמים אז יתבטל ג"כ הגיהנם.

(ה' ר"ה יז, א) פושעי ישראל בגופן כו' לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפורתן תחת כפות רגלי צדיקים.

ולכאור' משמע שלא תהי' תחי' לנשמתן ג"כ,

אבל פי' הרמב"ן כשער הגמול, וז"ל: נשמתן נשרפת ונעשית אפר כלומר שנתבטל צורתה ממה שהיתה, כדבר הנשרף המושב לאפר, ורוח הק' ית' רוח הנחה ורצון מפורתן תחת כפות רגלי הצדיקים, כלומר כמדרי' שהיא למטה מעונג הצדיקים ומנוחתן.

ועד"ז הוא בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ה פ"ז), ובעמק המלך (ש' או"א פמ"ו) שכו' על מרז"ל זה כי יהיו אפר כו': וזה יעוד נפלא אשר יש בו חסד ואמת אל כח הרשעים כו' יהיו כלו קדש, ולערך הצדיקים שהם למעלה מהם נקראים כלי משל אפר תחת כפות רגלי הצדיקים.

תקון ע"י גלגול

ה. נשאר עדיין לבאר מה שאינו מובן באפשרויות התקון.

הנה נת"ל שרשעים גמורים חמורים תקנתם על ידי שבאים בגלגול, ועייג"כ ראשית חכמה ש' היראה ספיי"ג בשם מורו הרמ"ק (וכ"כ בס' שיעור קומה ס' פד) דגלגול מטהר וממלא מה שא"א לגיהנם לטהר ולמלאות.

וא"כ יקשה, ע"פ מארז"ל דרך ג"פ (מלבד פעם הראשונה שכאה הנפש למטה, וכמש"כ בש' הגלגולים הקדמה ד' ובס' הגלגולים פ"ו) בא בגלגול, והוא בזהר חדש (כי תצא דף קז), דאמר ר"ש אינון חייביא אם ח"ו לא יצדק באלו השלש פעמים (שכא בגלגול) שוב אין לו תקנה וזה הכרת תכרת הנפש ההיא מלפני כו'.

ואף שמספר זה הוא דוקא בחייביא, אבל צדיקים אפשר שיתגלגלו כמה פעמים וכמ"ש ועושה חסד לאלפים לאוהביו (כמ"ש בתיקוני זוהר סוף תי' לב. ועיין בש' ובס' הגלגולים — שם — הטעם ע"ז), עכ"פ ברשעים חמורים אחרי שבאו ג"פ בגלגול ולא תקנו עותתם לכאורה אבדה תקותם.

אבל הענין נתבאר בכ"מ ומהם בשל"ה (פ' כי תצא בחלק תו"א) בשם מהר"ש אלקב"ץ ז"ל: ואלה המתגלגלים כאשר לא שבו אל השם בג' פעמים כו' עוד לא יתגלגלו כי אם בחיות וכבהמות טהורות וטמאות, הקל קל קודם, וז"ש פעמים שלש עם גבר, משם והלאה כבהמה, ומי שלא ירד לסוף דעת האלקי רשבי" ע"ה חשב שהוא ז"ל הרחיקו. והמתכוונן בדבריו יבין כי הוא ז"ל הקריב מציאותו. עכ"ל.

— (ועיין ג"כ מה שכתב כזה בתיקוני זוהר סוף תי' לב, ובגלגולים שם) —

ובעמק המלך (ש' תיקוני התשובה פ"א) כתב: עם גבר דייקא שלא יבא עוד בגלגול כנ"א עד שילך נע ונד בארץ, ואז יתגלגל בדצח"ם או בגלגול שדין ומזיקין כו' והיא תחת מקור החיים וז"ש ונכרתה הנפש ההיא מלפני כו' שנגזר עליהם עונשין אחרים הקשין מהגיהנם (ואח"כ הם י"ב חדש בגיהנם), ויש חקוה לאחוריתו אחר שקבל ענשו, כי לא כלו רחמיו על כל בריותיו. עכ"ל.

ועמך כולם צדיקים

ואסיים במ"ש בעמק המלך (ש' רישא דז"א ספמ"ח): ברוך ה' אלקי אברהם איש החסד, שלא השבית חסדו ואמתו מעמו ישראל לבלתי ידח ממנו נדח, כי לא כלו רחמיו על כל היצור שנאמר ורחמיו על כל מעשיו, נמצא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר.

בברכת לאלתר לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה



רשימת המקורות

- א. לידע ולהאמין תשובות וביאורים בשו"ע עמ' 36
לקו"ש חכ"ו עמ' 425
- ב. אמונה וידיעת ה' - ג' דרגות בזה חידושים וביאורים בש"ס ח"ג עמ' ר"ז
התועדויות תשמ"ו ח"ב עמ' 647
- ג. ידיעת מציאותו - ב' אופנים ספר השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 151
- ד. מצות ידיעת השם חידושים וביאורים בש"ס ח"ב עמ' קלה
לקו"ש חכ"ו עמ' 114
- ה. הוכחה למציאות הבורא אג"ק ח"יא עמ' ו
- ו. הוכחה למציאות הבורא ומתן תורה אג"ק ח"י עמ' שפח
- ז. הוכחה למתן תורה בהר סיני אג"ק ח"יח עמ' תצ
- ח. טענת חוסר אמונה - אשליה אג"ק ח"יט עמ' תה
- ט. המערים על האמונה - הסיבה לכך אג"ק ח"יא עמ' ט
- הסיבה למיעוט המאמינים אג"ק ח"ט"ו עמ' שעז
- להנצל מספיקות באמונה - העצות אג"ק ח"יד עמ' שצה
- הדאגה על חסרון באמונה - הוכחה שמאמין אג"ק ח"יז עמ' שכה
- לימוד החסידות - מחזק האמונה לקו"ש ח"י עמ' 251
- מצה - סגולה לאמונה אג"ק ח"יא עמ' ו
- י. האמונה בה' - היסוד לצדק ויושר אג"ק ח"יט עמ' קמו
- חלב עכו"ם - גורם לספיקות באמונה אג"ק ח"ט"ו עמ' רמג
- יא. אחדות הוי' ומציאות העולמות אג"ק ח"ב עמ' שצב
- יב. חידושי המדע כאמצעי לגילוי אחדות ה' לקו"ש ח"ט"ו עמ' 42
- יג. חוקי הטבע הוכחה למציאותו ית' התועדויות תשמ"ו ג' עמ' 289
- יד. ענין הצמצום - השיטות בזה לקו"ש ח"ט"ו עמ' 470
- שיטת הגר"א ונפש החיים אג"ק ח"ג עמ' רכה
- טו. הסוברים ש"צמצום כפשוטו" - ביאור טעותם לקו"ש ט"ו עמ' 471
- טז. צמצום שלא כפשוטו - ומירוש הבעש"ט לקו"ש חכ"ה עמ' 200
- יז. הצמצום באור ולא במאור - בעבודת ה' לקו"ש ח"ט"ו עמ' 471
- יח. השגחה פרטית אג"ק ח"א עמ' קסח
- יט. תיווך שיטת הרמב"ם והבעש"ט לקו"ש ח"יח עמ' 199
- כ. ההשגחה על עם ישראל באופן נעלה ביותר התועדויות תשמ"ה ח"ג עמ' 1836
- כא. ההשגחה בדצ"ח - בשייכות לעיני האדם לקוט לפרשת וישלח תשמ"ו
- כב. ההשגחה בדצ"ח - אינה קשורה לקו"ש חכ"ג עמ' 164
- כג. לעין הגלגלים אג"ק ח"ב עמ' שצד
- שיטת הבעש"ט - ההכרח והטעם אג"ק ח"ב עמ' שצד

- כד. שיטת הבעש"ט מודגשת בדיבור "אנכי וגו'" אג"ק ח"י"א עמי קמג
 כה. "הכל צפוי" מדגיש שיטת הבעש"ט אג"ק ח"י עמי 384
 כו. לית אתר מנוי מיניה — מכריח השגח"פ אג"ק ח"י עמי רו
 כז. חובת הבטחון — מהותה וגדרה לקו"ש שמות תשנ"א
 כח. הבטחון ממשיך הישועה לקו"ש חכ"ו עמי 97
 כט. ההבדל בין אמונה לבטחון לקו"ש חכ"ו עמי 97
 ל. בטחון ועשיית כלי — האופנים בזה אג"ק ח"ב עמי קעט
 לא. בטחון ועשיית כלי — הדרגות בזה לקו"ש חכ"ו עמי 99
 לב. "בכל אשר תעשה" — עשיית כלי לקו"ש ח"י"ח עמי 295
 לג. הדגש על הבטחון גם בעשיית כלי לקו"ש חט"ז עמי 176
 לד. הבטחון אינו בסתירה לאמונה שהכל לטובה התועדויות תשמ"ה ח"יה עמי 2719
 לקו"ש ח"י"ג עמי 883
 לה. אמיתיות הבטחון כשאין כל דרך בטבע אג"ק ח"ו עמי קמו
 לו. עצות לעורר הבטחון בה' אג"ק ח"י"ז עמי כח
 אג"ק ח"י עמי תח
 לו. נבואת משה חידושים וביאורים בשי"ס ח"ב עמי קנד
 לקו"ש ח"י"ט עמי 184
 לקו"ש חכ"ג עמי 82
 לקו"ש ח"י"ד עמי 72
 חידושים וביאורים בשי"ס ח"ב עמי קנא
 לקו"ש ח"י"א עמי 182
 לקו"ש חכ"ג עמי 33
 לקו"ש ח"יה עמי 240
 לקו"ש חכ"ג עמי 33
 התועדויות תשמ"ה ח"יד עמי 2565
 אג"ק ח"י"א עמי ט
 אג"ק ח"ד עמי שפר
 לקו"ש חכ"ב עמי 333
 לקו"ש ח"י"ט עמי 435
 לקו"ש ח"י"ט עמי 437
 מא. נצחיות התורה
 מב. נצחיות התורה — בכל עניינה
 מג. אמיתותה של תורה
 מד. קדושת האותיות והנקודות
 מה. קדושת הטעמים
 מו. תורת חיים — הוראה בחיים
 מז. מירוש על התנ"ך — הזהירות הנדרשת
 מח. שלילת מירושם להתאמת התורה
 למסקנות המדע
 מט. אור שבעת הימים
 נ. תולדות השמים — אופן הילוכם
 נא. גודל השמש ביחס לכדור הארץ
 נב. ביום רביעי נתלו המאורות
 נג. חושך — בריאה בפני עצמה
 נד. זמן — נברא מחדש
 נה. אין מרובע מששת ימי בראשית
 נו. הארץ לעולם עומדת
 נז. ליקוי המאורות
 נח. טבע הקשת — נוצר אחר המבול
 אג"ק ח"י"ט עמי קלג
 אג"ק ח"ב עמי קלו
 לקו"ש ח"י עמי 182
 לקו"ש ח"י עמי 180
 לקו"ש ח"י עמי 182
 לקו"ש ח"י עמי 180
 אג"ק ח"ב עמי רכד
 לקו"ש ח"י עמי 178
 לקו"ש חט"ז עמי 513
 לקו"ש ח"י עמי 181
 לקו"ש חט"ו עמי 7
 לקו"ש חט"ו עמי 52

- נט. הנחיתה על הירח אינה מערערת האמונה
ס. "עולמינו זה שמיטה שניה" – ביאורו
"בונה עולמות ומחריבן" – אינו כפשוטו
סא. שית אלפי שנים חיו עלמא
- סב. סתירת ה"ראיה" מאור הכוכבים
סג. שלילת תורת ההתפתחות
- סד. ענין הבחירה הפשוט – עיקר גדול
סה. ידיעת ה' – ידיעה פרטית
סו. ידיעת ה' ובחירת האדם – אינם סותרים
- סז. ידיעה ובחירה – ביאור דברי הרמב"ם
- סח. ביאור קושית הרמב"ם בענין הבחירה
סח. ידיעה ובחירה – תירוץ השגות הראב"ד
- סט. הבחירה איננה סתירה לאחדותו ית'
- ע. בחירה הפשוט ותשובה – השייכות ביניהם
עא. ענין הבחירה מודגש בענינים
שאין עליהם ציווי
עב. בחירה, שכר ועונש – כאומות העולם
עג. שכרן של מצוות ביחס ובערך למצוות
עד. גן עדן, שכר התורה
– עולם הבא, שכר המצוות
עה. השכר דלעתיד מתאים ל"ביומו נתן שכרו"
עו. שכר מצוה בהאי עלמא
עז. היעדים הגשמיים שבתורה
עח. עונשי התורה – ענינים ומטרותם
עט. העונשים מסובבים מהעברה עצמה
פ. מאורעות מכאיבים הפוקדים את האדם
- פא. האמונה במשיח – קשורה לאמונה
בתורה, מצוות ונבואה
פב. החובה להאמין שמחזיר שלימות
מצוות התורה
פג. חובת האמונה והצפיה גם
להמעלות שיתחדשו בביאתו
- לקוי"ש חטי"ו עמ' 479
לקוי"ש חטי"ו עמ' 176
אג"ק חטי"ג עמ' קמה
אג"ק חטי"ב עמ' סא
אג"ק חטי"ח עמ' תצב
אג"ק חטי"ג עמ' קלז
אג"ק חטי"ז עמ' קלג
אמונה ומדע עמ' 92
אג"ק חטי"ג עמ' קמג
אג"ק חטי"ג עמ' מא
אג"ק חטי"ג עמ' מ
אג"ק חטי"ג עמ' מא
אג"ק חטי"ג עמ' מט
אמונה ומדע עמ' 19
יין מלכות ח"א עמ' 89
התועדויות תשמ"ו חטי"ב עמ' 649
חידושים וביאורים בשי"ס חטי"ג עמ' רו בהערה
חידושים וביאורים בשי"ס חטי"ג עמ' ע
ליקוט לפרשת בהר תשמ"ה
יין מלכות ח"א עמ' 94
לקוי"ש חטי"ה עמ' 65
ליקוט לפרשת מקץ תשמ"ח
ספר השיחות תשמ"ט חטי"ב עמ' 537
לקוי"ש חטי"ז עמ' 574
ספר השיחות תשמ"ט חטי"ב עמ' 642
לקוי"ש חטי"ז עמ' 344
לקוי"ש חטי"ט עמ' 138
לקוי"ש חטי"ט עמ' 335
ליקוט לפרשת בהרי"ב תנש"א
לקוי"ש חטי"ב עמ' 335
לקוי"ש חטי"ה עמ' 135
אג"ק חטי"ח עמ' קפ
אמונה ומדע עמ' 84
ליקוט לפרשת שופטים תשמ"ט
חידושים וביאורים בשי"ס חטי"ב עמ' רסו
לקוי"ש חטי"ח עמ' 274
חידושים וביאורים בשי"ס חטי"ג עמ' רו
התועדויות תשמ"ו חטי"ב עמ' 647

- פד. חובת הצפיה לטאולה
לחכות לביאתו – חיוב תמידי
- פה. אחכה לו בכל יום – אפילו בשבת
- פו. שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח
- פז. חישוב קיצים
- פח. גאולה ואתחלתא דגאולה
- פט. תחיית המתים
- צ. כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא
- ספר השיחות תשמ"ח ח"ב עמ' 533
- חידושים וביאורים בשי"ס ח"ג עמ' קצ
- אג"ק ח"ב עמ' רלג
- חידושים וביאורים בשי"ס ח"ב עמ' רעו
- לקוי"ש חכ"ז עמ' 191
- לקוי"ש חכ"ט עמ' 15
- תשובות וביאורים בשו"ע עמ' 486
- אג"ק ח"ו עמ' קכא
- אג"ק ח"ב עמ' סה
- תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) עמ' 47
- אג"ק ח"ב עמ' צב
- אג"ק ח"א עמ' קמא
- תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) עמ' 28

שפג

מפתח ענינים לפי א.ב. *

לה	אהבת ה', ע"י התכונות
לח	ע"י ידיעת ה'
רנד	אומות העולם, בחירה חפשית
רנד	שכר ועונש
	אותות השמים, ראה "ליקויי המאורות" "קשת"
	אור, ראה "מאורות"
קפג	אור החמה, בשעת ימי בראשית
	ראה "שמש"
סו	אחדות ה', חידושי המדע מגלים זה
סו	מתאים ל"מציאות העולמות"
רמג	מתאים ל"בחירה חפשית"
ע	מתגלה ע"י פנימיות התורה
	ראה "צמצום"
לא	אמונה, במנין המצוות
קטו	ההבדל בין אמונה לבטחון
מו	הוכחה למציאות הבורא
מו	הוכחה למ"ת בהר סיני
סו	היסוד לצדק ויושר
רד	הנחיתה על הירח אינה מערערת
נח	טענת חסרונה, אשליה
כא	ידיעה וחקו"ד או אמונה פשוטה
סג	לימוד החסידות מחזק
סג	מצה כ"סגולה"
כב	מצוה ראשונה
נט	סיבת המערערים
ס	סיבת מיעוט המאמינים
ס	ספיקות באמונה — הסיבות והעצות
	ראה "ידיעת ה'"

* הערכים כוללים רק דברים הקשורים בנושאי הספר, משא"כ מה שבא בתוך הדברים בדרך שקו"ט.

שפה

מפתח ענינים ע"פ א.ב.

קא	גלגל, בצומח ודומם
שעו	תיקון לנשמה
מ	גלגלים, חלק מ"מעשה בראשית"
	גמול, ראה "שכר ועונש"
	גן עדן

ארון, מקום ארון אינו מן המדה — ביאור
אתחלתא דגאולה,

כג, רכה בחירה
רכד אומות העולם
רמג אינה בסתירה לאחדות ה'
רמז בחירה ותשובה, השייכות
רכו ידיעת ה' ובחירה אינם סותרים
רנג מודגשת בדברים שאין מצוין
רכה עיקר גדול
רלא שיטת הרמב"ם — ביאור
קכו בטחון, אינו בסתירה לאמונה ד"גם זו לטובה"
קטו בטחון ואמונה — ההבדל
קל כשאין הצלה בטבע
קלב לימוד ס' חובת הלכות
קט מהותה וגדרה
קיא ממשיך הישועה
קיב עבודה ויגיעה
קלג עצות לעורר הבטחון
קטז עשיית כלי בדרך הטבע
קכג כל אשר תעשה, עשיית כלי
צט בעלי חיים, השגח"פ כשייכות לאדם
פד השגח"פ עליהם
פט שכר ועונש
רו בריאת העולם, גיל העולם
רה העולם שמיטה שניה — הביאור
רי שלילת שיטת ההתפתחות

גאולה, אתחלתא דגאולה
חשוב קיצין
ראה "ימות המשיח" "משיח"
גויים, ראה "אומות העולם"

קפז חושך, בריאה בפני עצמה
חי, ראה "בעלי חיים"
חשוב קיצין
חכמות אזה"ע, ההתפתחות באלף הששי
עא חכמות אזה"ע, ההתפתחות באלף הששי

שצא	ימות המשיח, שלימות דקיום התומ"צ
רס	שלימות דשכר מצוה
רסא	תכלית שלימות בריאת העולם
	ראה "גאולה" "משיח"
לה	יראת ה', ע"י התבוננות
רד	ירח, הנחיתה על הירח
קצד	ליקוי המאורות
צה	ישראל, השגח"פ מיוחדת
רא	מעל הטבע
רלה	כעס, כאילו עובד ע"ז — הטעם
קצג	כדור הארץ, סוכב את השמש או מסוכב
	לבנה, ראה "ירח"
סג	לימוד החסידות, מחזק האמונה
קצז	ליקוי המאורות, הסימן בעצם הליקוי — לא בראייתו
קצה	חישוב זמן הליקוי
קצו	חכמי ישראל ידעו החישוב
קצד	"סימן רע לעולם" — הביאור
קפו	מאורות, ניתלו ביום הרביעי
	ראה "שמש" "ירח" "ליקוי המאורות"
סח	מדע, אמצעי לגילוי אחדות ה'
רו	זמן קיום העולם
קסו	מהרש"א, נכתב ברוח"ק
קצט	מזלות, השפעתם
	מידת הבטחון, ראה "בטחון"
לט	מעשה בראשית
מג	לימודה
לט	מעשה מרכבה
מג	לימודה
סג	מצה, סגולה לאמונה
קצ	מרובע, כששת ימי בראשית

שלה	משיח, ביאתו באופן טבעי או נסי
שיז	ביאתו בשבת
רצב	ההבטחה א"א שתשתנה
סט	הפצת מעיינות החסידות
שי	חובת האמונה גם בהמעלות שיהיו בימיה"מ
שי, שיג	חובת האמונה והצפיה
שא	חובת האמונה שיחזיר שלימות התורה
שלה	חישוב קיצים
רצב	חסרון באמונה כפירה בנבואה
רצא	חסרון באמונה כפירה בנצחיות המצוות
רפט, שח	חסרון באמונה כפירה בתורה
שטז	להתפלל לביאתו
שיז	לצפות לביאתו גם בשבת
שטו	לצפות לביאתו — חיוב תמידי
	ראה "גאולה" "ימות המשיח"
שיח	משיח בן יוסף
מו	מתן תורה, הוכחה למ"ת בהר סיני
קמח	נבואה, אפשרות הנבואה בזה"ז
קמא	חובה לידע גדרי ואופני הנבואה
קנה	הנביא אינו רשאי לחדש בתורה
קמא	תנאי הנבואה: חכם גבור עניו עשיר
קנ	נביא בזמן הרמב"ם
קמה	"עיקר" בפני עצמו
קמא	עיקר ויסוד בדת
קלז	נבואת משה, ייחודה, חיוב האמונה
קנג	נצחיות התורה,
קנט	בכל העינים
קס	סגולות, נצחיותם
קסו, קעה	ספרים, חיבורים שנכתבו ברוה"ק

111

רסו
שסז
רסב

קפד
פט
פד
פט
פ
צ
עד
עד
עו
עה
עה

שלח
שלט
סט
רב

קסו, קעה
קסא
קס
פו

רסב
רעב
רפא
רס, רסח, רעג
רנד
פט
פט

רפא	שכר ועונש, מאורעות הפוקדים את האדם
רפ	מטרת העונשים
רסה	מתאים ל"ביומו תתן שכרו"
רסג	עיקר השכר לאחר תחה"מ
רנו	שכר מצוה בערך למצוה
רנח	שכר מצוה מצוה
	ראה "עולם הבא" "תחיית המתים"
קפה	שמש, גדלו ביחס לכדור הארץ
קצח	ליקוי חמה
קצג	סובב את כדור הארץ?
קצג	ששת ימי בראשית, אור החמה בשימ"ב
קפו	ביום הרביעי נתלו המאורות
קפד	מהלך צבא שמים
קצ	מרוכב בשימ"ב
קלח	1. ורה, אמונה בתורה ע"י נבואת משה
קסז	אמיתותה
מו	הוכחה למ"ת בהר סיני
קעב	הוראה בחיים
קנג	לא תהא מוחלפת
קנה	נביא אינו רשאי לחדש
קס	נצחיות הסגולות שבתורה
קסא	נצחיות הרפואות שברמב"ם
קנז	נצחיותה
קנט	נצחיותה בכל העינים
קסו, קעה	ספרים שנכתבו ברוה"ק
קסט	קדושת האותיות והנקודות
קע	קדושת הטעמים
קעז	שלילת פירושים שיתאימו למדע
שא	שלימותה בימות המשיח

שצא

מפתח ענינים י"פ א.ב.

שמח	תחיית המתים, בגוף גשמי — המעלה
שנא, שנח	האנשים שיחיו בזמן תחיה"מ
שנד	הקבורים בחו"ל
שנג	זמנה
שסד	כל ישראל
שנז	כשהיה בעל מום
שנו	מי קם בתחיה"מ
שנח	מי קם תחילה
שמז	מעלתה, ענינה ופרטיה
שנד	מקומה
שנז, שסב	נשמות שהיו בגלגול
רסו	סוף מתן השכר?
רסג	עיקר השכר
שנו	עם הלבוש שהיה לבוש
שנט	עצם לח
רסא	תכלית ושלמות בריאת העולם
שעו	תיקון, גלגולים
קעד	תנ"ך, זהירות בחיבור פירושים
רמז	תשובה, בחירה בשייכות לחשובה
רנט	ההכרה שהחטא היה בבחירתו
רמח	מצ"ע ולא מסיבה צדדית

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

נשיא דורנו

לאורך ימים ושנים טובות

ויה"ר אשר השי"ת יחזק את בריאות כ"ק אדמו"ר שליט"א
ויצליחו בהצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו ופעולותיו הק'
ושיראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל
ובקרב ממש נלך כל בני ישראל שליט"א קוממיות
לארצנו הקדושה בגאולה האמיתית והשלמה
תיכף ומיד ממש

★

נדפס ע"י

הו"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן

וזוגתו מרת שטערנא מרים

בניהם ובנותיהם

שרה רבקה, מרדכי זאב הכהן,

זלמן שמעון הכהן, חי' שצערא,

איסר אשר הכהן, זהבה, חנה,

ישראל הכהן ורפאל הכהן

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

גוטניק