

פנימיות הש"ס

מסכת נדרים

פרק כל כנויי

דף ב' ע"א

א.

סוד מח' הראשונים אי בעינן
הזכרת השם בשבועה

ר"ן ד"ה ושבועות, ומחא שמעינן
דשבועה לא בעיא שם וכו' ואיכא
לאקשווי מדאמרינן בפ' שבועת העדות
דשבועת העדות בעיא שם וכדילפינן
חתם אלה אלה מסוטה, תירין ר"ת דה"מ
במושבע מפי אחרים דהא מסוטה ילפינן
לה שמושבעת מפי כהן אבל במושבע
מפי עצמו לא בעינן שם, ותמחני עליו
פה קדוש איך אמר דבר זה וכו', אלא
עיקרן של דברים דהחיא דאמרינן
דשבועת העדות בעיא שם ר' חנינא בר
אידי הוא דגמר אלה אלה מסוטה אבל
רבנן לא בעו שם ולא כינוי וכו', אלא
שהראב"ד ז"ל אמר דלענין מלקות אינו
לוקח אלא בהזכרת השם דבכולהו לאוי
דשבועה שם כתיב כהו לא תשא את שם
ה' לא תשבעו בשמי אבל לענין איסורא
בלא שם נמי איתא.

ולחבין טעם המח' בין הראשונים ז"ל
עפ"י פנימיות, יש להקדים דברי

רבינו האריז"ל בשער רוח"ק (תיקון ו'),
שמסביר פנימיות ענין נדר ושבועה,
ומביא בשם הזוה"ק שהנדר הוא מעולם
הבינה [שיש בה נ' שערים וכמרומו
בתיבת "נדר" - נ' דר], ושבועה הוא
מספי' המלכות [שהיא ספי' השביעית
שכונסת בתורה הו"ק וכמרומו בתיבת
שבועה].

אך צ"ב לפשט הזוה"ק, דלכאוי להזוהר
צריך להיות נדר חמור משבועה,
שעולם הבינה גבוהה מהמלכות, ואנן
ידעינן ששבועה חמורה מנדר (שכל העולם
נודע בדברה דלא תשא וכן הגמ' משה איסור
שבועה לאיסורי כריתות ומיתות ב"ד וכו').

ומפרש האריז"ל שבאמת נדר ושבועה
שניהם במלכות, אלא ששבועה
כנגד עצם גוף המלכות, שבונים את בנין
המלכות ע"י שבועת אמת (שהיא מ"ע
מה"ת), ובבחי' בנין ז"ת דהנוק', והנדר
ממשיך מוחין להנוק' (והמוחין נקראים כינה
לעומת הגוף - הו"ק - שנקראים בערך
המוחין-מלכות).

ובזה מובן חומר שבועת שקר, שפוגם
את גוף המלכות וכשאינן גוף אין

הנמשכים אליו מן הבינה כנזכר לכן אמרו רז"ל בספר הזוהר שהנדר הוא באימא עילאה כו' לכן הם חמורים מן השבועה עכ"ל.

ולכאור' סיום זה דדברי האריז"ל צ"ב, שבפשטות נראה ש"מלך בעצמו" יותר חמור מ"חיי המלך" (שהוא בחי' המוחין וכו"ל), וכמו שמבאר מקודם באריכות חומר השבועה מהנדר מסברא זו עצמה, שמוחין דנוק' אינם כ"כ עיקר כמו הז"ת שהם עיקר המלכות, וצ"ב.

והביאור בזה י"ל כמשל ננס שע"ג ענק, שבדאי העיקר הוא הענק ואעפ"כ הננס הוא גבוה ונמצא מעליו, וכן בענינינו שאף שגוף המלכות דהשבועה הוא העיקר מ"מ סו"ם הנדר שהוא כנגד המוחין דהמלכות הוא מעל גוף המלכות וגבוה ממנו בבחי' זו עצמה, (וכן נראה במשל שהזכרנו לעיל ממשכן דמשה שהוא אמנם היסוד והעיקר אך בכ"ז התכלית הוא הביהמ"ק שנבנה אחריו שהוא המקום שבו בחר ה' והמשכן נחיה אח"כ בבחי' טפל אליו).

ונחזור לענינינו לפרש מה' הראשונים הנ"ל עפ"י הקדמות האריז"ל הנ"ל, שהנה באמת יש סברא לומר שכיון שכל כח השבועה הוא שע"ז יוצאים הכלים מפה הז"א וכו"ל, א"כ צריך להזכיר שם ה' בשבועה, שהזכרת השם הוא כנגד הז"א כידוע.

אך הר"ן סובר שא"צ להזכיר השם בשבועה, שבאמת "מלכותך מלכות כל עולמים", שאף שבגילוי נראה שהמלכות פחותה מהז"א ונבנית ע"י

כלום, משא"כ בנדר שקר שפוגם רק במוחין דהנוק', אך גוף הנוק' נשאר.

[ואף] שמוחין חשובים יותר מגוף זהו רק לאחר שיש גוף אז מחשיבים בעיקר את המוחין שבו, אך בודאי שללא גוף אין כלום, ולכן שבועת שקר שפוגם בעצם גוף המלכות חמורה ביותר, ובמקו"א ביארנו כע"ז חשיבות משכן דמשרע"ה למעלה מביהמ"ק דשלמה המלך ע"ה, אף שהמשכן בבחי' ו"ק – גוף, וביהמ"ק בבחי' ג"ר, ואכמ"ל].

ומסביר שם עוד האריז"ל שבנין הנוק' שנהיה ע"י השבועה זה בכח ההכלים שיוצאים מפה האדם – שהאדם הוא בחי' מרכבה לז"א, וע"י ההכלים של השבועה היוצאים מפה דז"א נבנה גוף – הז"ת דהנוק', משא"כ נדר שמביא המוחין לנוק' הוא באופן אחר ולא בכח ההכלים מהפה (אלא מכח הסתכלות מצה דהז"א במצחא דנוק' ונכנס האור בתוך המצח שלה ומאיר בג' המוחין שבה – עיי"ש).

[והנה] האריז"ל שם מסיים בסוף דבריו וז"ל אמנם בבחי' אחרת הנדר חמור מן השבועה לפי ששבועה היא כנשבע במלך עצמו, שהוא הז"א, שהוא ההכל היוצא מפיו עצמו להקיף ז"ת של הנוק', והנדר הוא כנודר בחי' המלך שהם המוחין הנמשכים מן בינה אל ז"א הנקראים חיי המלך כנודע, ומשם נמשכת ההארה אל המוחין שלה, ונמצא שהאמת הוא שהשבועה והנדר שניהם הם אורות הנמשכים אל הנוק', ואמנם להיות כי הנדר נמשך מן מוחין דז"א

והרי אבא יסד ברתא – שחכמה בונה הנוק' – מלכות פה, וא"כ איך "פה קדוש" של ר"ת שבסוד אבא יסד ברתא הנ"ל סובר כן שבמושב מפי אחרים צריך שם, שאי"ז נכון, שבאמת כל שבועה א"צ שם, ואף במושב מפי אחרים דינו כמושב מפי עצמו, שכל שבועה נוגע בעצם המלכות שמעל כל השמות.

וליושב שיטת ר"ת עפ"י פנימיות י"ל עפ"י מש"כ בכ"מ שדרך החכמה לאחד ההפכים ולקשר ב' הבחינות (בבחי' יחוד דעולם האצילות ש"איהו וגרמוהי וחיוהי חד בהון" יחוד דכלים ואורות) ולכן ס"ל שבמושב מפי אחרים מתגלה בחי' יחוד האצי' המקשר ההפכים דאף שדין מושבע מפי אחרים כמושב מפי עצמו מחד גיסא בכ"ז בעינן גם הזכרת השם, וכמו יחוד האצי' שאף שהוא כולו בבחי' גילוי עצם אלקות בכ"ז באצי' מתגלה עצם אלקות דווקא באיחוד עם שמותיו ית', וה"נ במושב מפי אחרים מתגלה המקום ששם המלכות מקבל מהז"א, היינו המלכות איך שהיא באצי' שהיא למטה מהז"א ולכן צריכה השבועה לקבל כוחה מהזכרת השם שכנגד הז"א, ורק בנשב בעצמו מתגלה עצם שורש המלכות הגנוז ברדל"א שמעל יחוד דאצי' ששם המלכות למעלה מהז"א.

אלא מפרש הר"ן שהמשנה בשבועות שמצריכה הזכרת השם בשבועה זהו שיטת ר' חנינא בר אידי להודיה, דגמיר אלה אלה מסוטה, וחכמים פליגי עליה וכו'.

הז"א, אך האמת שבשורש השרשים המלכות למעלה מהכל, ששורש המלכות היא מלכות דא"ס הגנוז ברדל"א שמעל הכל, וה' הוריד את המלכות בגלות והעלמה, שיורדת ומתלבשת בכל העולמות וצריכים לבנותה ולתקנה מהז"א, (וכמו דברי רביז"ל בתחי' ספה"ק סיפ"מ במלך שהיה לו ששה בנים ובת אחת) (שהיא המלכות) ואותה הבת היתה חשובה בעיניו מאוד והיה מחבבה ביותר והיה משעשע עמה מאוד, ואח"כ ירדה לגלות למקום הלא טוב וכו'), אך בשורש היא מעל הכל, וכמו שהנשים שהן מרכבה להמלכות מברכות "שעשני כרצוני" שבשרשן שבעולם הרצון שהוא עולם הכתר המלכות גבוהה מעל הכל בבחי' עמרת בעלה כידוע, ולכן א"צ להזכיר בשבועה הזכרת השם, שכשעושים שבועה מגלים את עצם המלכות, שעצם המלכות גבוה מהז"א, וכמו שעצם נקודת האמונה בה' יותר גבוהה מדבקות בה' ע"י שמותיו ית', שכל השמות הק' הם רק גילויים מהאמונה.

ועי"ז בא ר"ת ומחדש שמושב מפי אחרים צריך הזכרת השם, שמפי אחרים הוי שבועה בבחי' חיצונית ולא נוגע בעצם המלכות ולכן צריך הזכרת השם, אך בנשב בעצמו נוגע בעצם המלכות שיותר גבוהה מהזכרת השם.

והר"ן תמה על ר"ת פה קדוש איך אמר כן, שכידוע ר"ת הוא בסוד החכמה, שנקראת החכמה "קודש", (וכידוע מתפילין דר"ת שבבחי' החכמה וכן בענין זמן דר"ת כמש"כ בבאורינו בתחי' מס' ברכות),

(העלאת שניהם לאות י') הוהי (לחבר ה' אחרונה דהויה אליהם) ביחד גימ' חן].

ובזה יש לפרש שיטת ר' חנינא הנ"ל שקרוי ע"ש חן, שהוא יליף אלה אלה מסומה להצריך בשבועה (שכנגד תיקון המלכות) הזכרת השם, והביאור בזה עפ"י הנ"ל שכל תיקון הנוק' היא ע"י מה שמקבלת מהז"א, ולכן סובר ר' חנינא שהמלכות ללא הז"א יכולה ליפול לבחי' סומה בבחי' ירידת המלכות לבי"ע וכו', ולכן צריכים לקשר הנוק' להז"א, ולהזכיר הזכרת השם בהשבועה, ובבחי' הנ"ל מלקו"מ שחן התפלה היא רק כשמקבלת הכח והחן ע"י התורה, אך הלכה כחכמים שא"צ הזכרת השם בשבועה (ובבחי' התפלה הנ"ל י"ל שהרמז בזה שאף כשאין לתפלה חן מהתורה בכ"ז יש בכל תפלה כח גדול בעצם בבחי' כח המלכות בעצמה כנ"ל).

ובדעת הראב"ד המחלק בין קרבן למלקות, שלקרבן א"צ הזכרת השם [כ"כ הראב"ד בהשגות בפ"ב, ויש שהקשו סתירה מההשגות בפ"ב ה"ג שכתב שנשבע בשמים וארץ פטור ותירצו בזה כמה תירוצים ואכ"מ], ולגבי מלקות בעינן שם, דבכולהו לאוי דשבועה שם כתיב בהו [משא"כ בפסוקי דקרבן שבסוף פר' ויקרא לא כתוב בתורה שנשבע בשם], וצ"ב סברת שיטת הראב"ד [ואחד מהאחרונים פירש ששבועה בלא שם הוי בבחי' איסור דחצי שיעור שקיי"ל שאסור מן התורה, וה"נ הוי כחצי שיעור באיכות, אך אף ביאורו א"ש רק להסוברים דלראב"ד יש איסור גרידא, כפשטות לשון הר"ן בשמו הכא,

וי"ל הביאור הפנימי בזה, בהקדמת יחוד התפלה מהאר"י (שמוכא בסידור הכוונות לפני התחלת שמו"ע), שיש לכון לתקן פגם ביטול התפלה, שהתפלה היא כנגד אות ה' אחרונה דשם הויה, אך כדי לתקן אותה צריך להקדים תיקון הז"א כדי שיוכלו עי"ז לתת לתפלה יחוד ח"ן.

ויש לקשר זה לדברי רביז"ל באריכות בתורה א' בלקו"מ, "כי ע"י התורה [שהוא בחי' הז"א] נתקבלים כל התפילות וכל הבקשות שאנו מבקשים ומתפללים, והחן והחשיבות של ישראל נתעלה ונתרומם בפני כל וכו', כי התורה נקראת אילת אהבים ויעלת חן שמעלה חן על לומדיה ועי"ז נתקבלים כל התפלות והבקשות, עיי"ש שמפרש איך שע"י התורה נתחברין ונתקשרין הנ' והח' ונעשה "חן" ואזי זוכה שדבריו הם דברי חן ואזי נתקבלין דבריו ובקשותיו כמו מי שמדבר דברי חן שנכנסים הדברים בלב זה שמבקשים ממנו וכו', עיי"ש באריכות.

ובזה יש לפרש יחוד התפלה הנ"ל, שכדי לתקן את התפלה שהיא כנגד ה' אחרונה של השם צריך להקדים קודם יחוד שבגימ' "חן", ולהשפיע להמלכות חן מהז"א, ולכן מכוונים מקודם באות ו' דהויה שהוא ז"א, להעלותו לאות ה' ראשונה דהויה שהיא אמא (לתת מוחין להז"א מאימא עילאה), ואח"כ להעלות שתייהם לאות י' שהוא לקבלת מוחין מהחכמה, ואח"כ יכוין להעלות ה' אחרונה דהויה שהיא הנוק' כדי לחברה עם אותיות והי הנ"ל, וע"י כ"ז יוצא גימטריה ח"ן (וה העלאת ו' לה עילאה), והי

אך למש"כ ששיטת הראב"ד בהשגות בפירוש שיש אף קרבן בשבועה ללא שם אין מספיק ביאור הנ"ל, שעל חצי שיעור אין קרבן, וצ"ב לפ"ז שכיון שהיו שבועה גמורה להחייב עליה אף קרבן מדוע לא יהא גם דין מלקות].

ויש לפרש ביאור פנימי בשיטת הראב"ד, (ובפרט שנידוע מדברי רבינו האריז"ל היה לו גילוי אליהו ז"ט וכו'), שהנה כנ"ל מהאריז"ל איסור שבועת שקר פוגם בגוף הנוק, והנה כתבנו בכ"מ הסוד של אבא יסד ברתא, שהמלכות מחפשת דרך החכמה [בסוד דב"זאת" יבא אהרן אל ה"קודש", ובסוד דה' בחכמה יסד ארץ, ואיש מזריע תחילה יולדת נקבה ואין אדם קונה רוב "חכמתו" אלא בלילה זמן המלכות, וכמו שהארכנו בכ"ז במאמרי דרך היחוד תשס"ז ותשס"ז].

ובזה מובן שמלקות כיון שהוא תיקון בדרך הדין, אין הנוק' מחפשת שיחא התיקון דרך המלקות, שהיא מחפשת דרך החכמה שהוא תיקון בדרך דקו ימין, וכמו תיקון דקרבן שעושים כל היסורים רק לבהמה (מלשון תיקון בדרך קירוב ואהבה) תמורת האדם ומחזירים את האדם בתשובה באהבה בעבודת ביהמ"ק.

אלא שכשהזכיר הזכרת השם בשבועה גילה את הז"א, ששם ה' הוא גילוי ז"א ושמותיו ית', והתגלה בהזכרת השם שהנוק' נבנה מהאורות דז"א, והז"א מחפש דרך הבינה (בסוד דכונן שמים בתבונה ואשה כי תזריע וילדה זכר וכו'), ולכן

בשבועה בהזכרת השם עושים התיקון גם בדרך המלקות, תיקון בדרך הדין ששייך לדרך הבינה, קו שמאל, דרך היגיעה, ויש עוד לפרש שבאמת גם המלקות אינו דין גמור, שכידוע הט"ל מלקות הם בסוד הט"ל דבדולחא שהוא רחמים נוראים המלבנים הגבורות וכמו אבן הבדולח שהוא אבן לבנה מאירה שיש בה רק קצת אדמומית, וכדאי' בדין מלקות קולות גדולים, שאם היה איזה בזיון בהכנה למלקות נפטר בזה כבר מהמלקות, שכיון שלקה הרי הוא כאחיד (מכות פ"ג משנה ט"ז), (ובבחי' המבואר מצדיקים שכשיורד שלג ומצער קצת לאדם אפשר להתכפר בזה על עבירות המורות כאילו עשו גלגול שלג שמתעורר הרחמים השרשיים של הלבנונית אף במשהו צער, וה"נ בלבנונית דמל הבדולח המתעורר ע"י הט"ל מלקות שמספיק קצת צער לעורר הרחמים השרשיים), ובזה מובן טפי שכשהזכיר השם בשבועה וגילה שבנוק' יש שורש הדין דהז"א ומתגלה גם שורש העליון דהחכמה שהיא חכמה סתימאה (לפי רבינו האריז"ל) שמנקודת דין זה משתלשל הט"ל מלקות משא"כ כשלא הזכיר שם הרי הנוק' בעצמה מחפשת רק דרך החכמה].

ב.

סוד הדין נדר מצוה לחפר ולא שבועה

הביאור הפנימי בזה י"ל עפ"י מש"כ האריז"ל תחי' הע"ה, שעיקר כוונת הבריאה היתה להטיב לנבראיו ולגלות להם יחודו, שגילוי סוד היחוד אל הנבראים הוא תכלית הבריאה, וזה

דף ב' ע"ב

ג.

שבועה ונדר – גברא וחפצא – עפ"י פנימיות

בגמרא, אידי דתני נדרים דמיתמר חפצא עליה כו' לאפוקי שבועה דקאמר נפשיה מן חפצא. וי"ל הביאור הפנימי מדוע באמת נדרים הוו איסור חפצא ושבועה איסור גברא, (ואמאי לא נימא שכשאדם נשבע לא לאכול מאכל יחול גם איסור על החפצא ויהפך המאכל לחפץ איסור כמו חמץ בפסח שיש דעות שכיון שאסור עכשיו לאדם לאכלו נהיה החמץ חפצא דאיסורא).

וי"ל הביאור הפנימי עפ"י דברי רבינו האריז"ל שהבאנו לעיל ע"א שהשבועה היא תיקון דגוף הנוק' והנדר תוספת מוחין להנוק', וכנגד זה האדם שנשבע ונודר הרי השבועה חלה על גוף הגברא (שכנגד גוף הנוק') והנדר חל על החפצא שבסוד תוספת המוחין ע"י הדברים שמבחוץ, שהקדושה והעבודה שמושיג האדם מפנימיות עצמו ע"י הז' מדות שבו זהו בחי' הגברא בעצמו, ומה שמקבל בעזרת הדברים והחפצים שמבחוץ ממנו זה בחי' תוספת מוחין להנוק' מבחוץ.

וביתר עמקות הרי כל מוחין שנכנסים לאדם מוגיעים מקודם בבחי' מקיפים ואז מתלבשים המקיפים בחפצים שמסביבו (מקיפי היה בבגדיו וחפציו הקרובים ומקיפי יחידה בקירות ביתו שבבחי' חפצים הרחוקים וכו'), ולכן נדר שמביא המוחין להנוק' הוא בסוד החפצים.

אמנם מתגלה ע"י עבודה"י שעושים התחתונים, שמכח זה מתגלה אח"כ יחודו ית' ביתר קשוט, אך אין העבודה"י בעצמה התכלית, אלא גילוי יחודו ית' היא התכלית, ורק שנוסף קישוט לגילוי היחודא עילאה כשמתגלה היחוד ע"י עבודה"י של התחתונים, שהיחוד"ת דהנבראים מוסיפה בקישוט דהיחוד"ע, והיינו שהיחוד"ת שמתגלה ע"י עבודת התחתונים צריכה להיות כלי וקישוט לגילוי היחוד"ע שהיא העיקר, והארכנו בזה במקו"א.

ובעניינינו י"ל עפ"י זה שנדר שהוא בחי' תוספת איסורים וחומרות וסייגים בעבודה"י, וכדאי' במשנה (אבות ג' י"ג) נדרים סייג לפרישות, שהוא דרגת הבינה – יחוד"ת – יגיעה ותוספת חיוזק בעבודה"י, אי"ז התכלית, אלא מצוה אח"כ להתיר הנדר ולהפכו ולהעלותו למנוחה אלקית, שהתכלית בעבודה"י לבא עי"ז למנוחה אלקית שהיא בחי' גילוי היחוד, והיינו שע"י כח הנדר יזכה לבסוף לעלות בדרגה ברוחניות עד שיתפטר עי"ז מיצרו הרע ולא יצטרך שוב לעשות נדרים כסייג לפרישות, ויוכל להתיר הנדר ולזכות לעבוד את ה' במנוחה אלקית בהכרת יחודו ית' שעושה הוא ית' הכל, משא"כ בשבועה כבר כתבנו לעיל שהיא מגלה עצמות אלקות, שבבחי' גילוי המלכות ששורשה וגנוזה בהכרת, שהיא למעלה מדרגת גילוי המנוחה האלקית שבבחי' החכמה, שהכרת כולל חכמה ובינה ביחד, ולכן אין מצוה להתיר השבועה.

ד.

**נדר בלשון שבועה ושבועה
בלשון נדר – מח' הראשונים
עפ"י פנימיות**

בר"ן, ד"ה אידי, ומהא משמע דאין שבועה בלשון נדר ולא נדר בלשון שבועה הלכך כל שהחליף של זה בזה אין בדבריו כלום וכו', וכן דעת רבינו חננאל והרב בן מג"ש ז"ל ולזה הסכים הרשב"א ז"ל וכו' אבל הרמב"ן ז"ל כתב בהל' נדרים כו' אלא ודאי נדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מהני מיהו לא מעיקר נדר ועיקר שבועה כו' אלא מדין ידות הוא דמהני וכו'.

ויש לפרש קצת ביאור פנימי להא שהגאונים והראשונים (ר"ה ור"י מיגאש הרשב"א והר"ן) ס"ל שנדר בלשון שבועה כו' לא חל כלל, עד שבא הרמב"ן ומחדש שחל לגמרי מדין ידות, שזה קצת פלא.

וכן בפוסקים האחרונים מצינו דבר זה שרוב פוסקים פסקו לגמרי שנדר בלשון שבועה אינו כלום, עד שהמהרשד"ם כותב שאין בזה אפי' מדת חסידות לחוש לאסור בזה, ואילו זקניי החת"ס זי"ע (שהעידו עליו שהוא היה גלגל הרמב"ן) פוסק לאסור כרמב"ן בזה.

וי"ל הביאור בזה בסוד הדעת המקשר, שהרמב"ן והחת"ס היו בסוד הדעת, וכשמם משה שמושה הוא בסוד הדעת [ואף שיש קבלה מהאריז"ל ששורש הרמב"ן ז"ל אחוז בפיאה השמאלית דאדה"ר (ויש החולקים על מימרא

זו שאינה מהאריז"ל), י"ל שפיאות בכלל הם בסוד הגבוה מאוד, שהלא ב' הפיאות הם שורשי הזו"ן כשהם עדיין שוה בשוה, בבחי' שמש וירח שניהם שוים בסוד כתר שוה לכתרו, וא"כ הוי דעת העליון העליון המשוה הזו"ן לגמרי, ולכן מי ששרשו מהפיאות משוה ימין ושמאל, ואוהב להשוות עליון ותחתון, לאה ורחל, וכמו אמנם אצל זקניי החת"ס (שהיה גלגל הרמב"ן וכנ"ל) רואים בתשובתו שאינו נוטה לקו ימין או לקו שמאל, שאינו מחמיר או מיקל, אלא הוא בקו האמצע המכריע ומקשר (וכמו שקישר גם בין חסידים ומתנגדים ואכמ"ל).

ובזה יש לפרש שהנה שבועה ונדר הם ב' סוגי דבקות דג"ר וז"ק דנוק' כנ"ל מהאריז"ל, שהם ב' סוגי הדבקות של לאה ורחל, דבקות ע"י מוחין גבוהים קדושים ודבקות ע"י פשטות עצמות אלקות, ובהתחלה הם ב' בחינות שונות וצריך ב' זיווגים דלאה ורחל, שאסור תיכף לקשרם, שצריך מקודם מקודם לעשות ההבדל הברור בין עליון לתחתון, ולכן הגאונים ורוב הראשונים סוברים דאין לקשר בין נדר לשבועה, וכשהחליף הלשונות לא הוי כלום.

ורק אחרי כשנתברר ההבדל הברור בין עליון ותחתון, שזה סוד הקדושה כשמבררים המדרגות כראוי, אפשר לגלות ולחדש את הדעת המקשר בין עליון לתחתון, בין נדר לשבועה, שנתגלה דעת זה ע"י הרמב"ן והחת"ס שבסוד הדעת כנ"ל, והם גילו שאף נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר חל מתורת

יד ובית אחיזה, שקשורים ומתכללים אחד עם השני ע"ז.

דף ג' ע"א

ה.

לשון נכרים ולשון חכמים – בינה וכתר

בגמרא, הניחא למ"ד כינויין לשון נכרים הן אלא למ"ד לשון שבדו להן חכמים להיות נודר בו וכו', והוא מח' לקמן ר' יוחנן וריש לקיש, שר' יוחנן ס"ל לשון אומות הן ור"ל ס"ל לשון שבדו להם חכמים, מטעם החשש דלמא אמר לה' ולא אמר קרבן וקא מפיק שם שמים לבטלה.

וי"ל ביאור פנימי במח' זו, עפ"י מש"כ במקו"א שר' יוחנן ור"ל הם בבחי' צדיק גמור ובעל תשובה, ובבחי' יוסף ודוד, שר' יוחנן אמר ע"ע שהוא מזרעא דיוסף והיה מופלג בחן דקדושה הוא בבחי' יוסף הצדיק (וכן אי' מהאריז"ל שער הגלגולים הקל"ו), ור"ל שנמכר ללודאי וחזר בתשובה הוא בבחי' דוד המלך שהקים עולה של תשובה.

והנה צדיק מעיקרו אינו אוהב תוספת חומרות בעבודה"י, ואצלו הוי החומרות בבחי' ירידה, ולכן ר' יוחנן מסתכל על תוספת לשונות באיסור נדרים כמו בחי' ירידה בבחי' לשון נכרים, ואין רוצה לקבל שיטת ר"ל שחכמים יחששו לכזה חומרא וחשש רחוק של דילמא אמר לה' ולא אמר קרבן וקא מפיק שם שמים לבטלה ויתקנו

חכמים בשביל חשש וחומרא זו לשונות חדשים לנדר בהם, שכ"ז אצל הצדיק גמור נחשב לחומרות וחששות יתירות.

אך ר"ל שבסוד מעלת הבעלי תשובה שלמעלה מהצדיקים הגמורים, הוא מגלה את הבחינה הגבוהה שדרך התשובה שהיא דרך הבינה אפשר לעלות להכתר – שהוא השראת אלקות בדרך נבואה, וסובר ר"ל שחכמים קיבלו השראת אלקות לחדש לשונות, ובבחי' מה שבע"ת צריך להוסיף חומרות ואצלו לא הוי חומרות יתירות אלא הוי אצל הבע"ת בחי' שלמות התשובה, שעושה גדרים וסייגים מכל חשש חטא.

דף ג' ע"ב

ו.

סוד מח' הראשונים וסתירת הר"ן אי יש ב"ת בנדרי איסור

בגמרא, ומה נדרים עובר בכל יחל ובכל תאחר וכו', ובר"ן (ד"ה ומה) אם אמר דבר זה עלי איכא בל יחל ואי נדר להביא קרבן איכא בל תאחר.

עייין ילקוט ביאורים (עמוד לו) שמדויק מדברי הר"ן כאן שאין איסור בל תאחר בנדרי איסור שאוסר האדם ע"ע, ורק בנדרי הקדש יש בל תאחר, ולכן כותב הר"ן שיש בל תאחר רק בנדר להביא קרבן, ולא כתב שיש בל תאחר באופן שפתח בו לגבי בל יחל בכבר זה עלי, (וכגון שאמר כבר זה עלי שנה אחת שיצטרך לנהוג איסור בשנה ראשונה כדי שלא יעבור בכל תאחר).

והקשו האחרונים (שלמי נדרים ועוד) שבר"ן לקמן (ס"ג ע"א ד"ה קונם) כתב היפך ממה שמשמע מדבריו כאן, שהאומר קונם יין עלי שנה אחת עובר בכל תאחר אם לא מונע עצמו מהיין בשנה ראשונה, והרי שאיסור כל תאחר נוהג בדברי איסור.

וי"ל תירוצן פנימי בסתירה זו, שהנה סוד איסור כל תאחר הוא בבחי' הגבלת הזמן, שהתורה"ק ניתנה במקום וזמן, שהתורה בכללותה היא בבחי' הז"א שהוא גילוי הגבול, ולכן כל מצוות התורה בתוך הגבול, ובפרט מצות כל תאחר שכל ענינה הוא בבחי' הגבלת הזמן, אך כבר כתב רביז"ל שמצות התשובה היא למעלה מהתורה, שהתשובה היא למעלה מהזמן, ויום שעושים בו תשובה הוא למעלה מהזמן, וכמה שיותר גבוה נהיה יותר צמצום וביטול הזמן כמש"כ בזה רביז"ל בכ"מ (ח"ב - תורה סא ותורה עט).

והנה נדרי איסור שמוסיף האדם לאסור ע"ע מה שמותר לו מצד התורה, הרי מבחי' אחת י"ל שכיון שאינו אסור מצד התורה ורק הוא אסר ע"ע בתור פרישות הוי כמו מצות התשובה שלמעלה מהתורה שלמעלה מהזמן, ואינו עובר עליו בכל תאחר שאינו נכנס תחת הגבלת הזמן, ומצד שני י"ל שכיון שאסר והגביל עצמו בדבר זה וחל איסורו בדיני התורה נכנס תחת גבול הזמן מהתורה ועובר בכל תאחר.

וי"ל שתלוי השאלה מצד ההסתכלות דהחכמה והבינה, שהחכמה נוטה להסתכלות שמעל הזמן, והבינה שהיא בבחי' הצמצום והגבלת הכלי נוטה להסתכלות שתחת הזמן, ובזה יתפרש פנימיות מח' הראשונים הנ"ל אם יש כל תאחר בנדרי איסור, שהרמב"ן סובר שאין כל תאחר בנדרי איסור ותלמידו הרשב"א והריטב"א והריב"ש סוברים שיש ב"ת בנדרי איסור, שכידוע מדברי הקדמות המהרח"ו לעין חיים הרי "מן הרמב"ן ואילך נסתרה דרך החכמה מעיני כל החכמים", ולכן הרמב"ן שהוא בבחי' אור החכמה שבבחי' למעלה מהזמן סובר שאין כל תאחר בנדרי איסור, משא"כ שאר הראשונים שאחרי הרמב"ן.

אך הר"ן הוא בסוד ב' ההבחנות דהחכמה והבינה, וכמש"כ במקו"א שחיבור הר"ן מאחד החכמה והבינה, פשט ופלפול, בכח היסוד המאחד, (ולכן נשמות שאוהבים דרך הבינה מאוד אוהבים חיבור הר"ן, מרגישים בדבריו מעם ג"ע ממש, שדרכו היא כניסה לעולם החכמה דרך הבינה), ולכן יש סתירה בדברי הר"ן בזה, שכנ"ל הר"ן כולל ב' ההבחנות דהחכמה והבינה, נוי"ל שמרומו הענין גם בסדר הדפים שנקבע בהשגח"פ, שבדף דידן דהמסכתא משמע דעתו לקולא, ובדף ס"ג כותב לחומרא, שדף דידן שהוא דף השני דהמסכתא הוא בסוד ספי' החכמה (שהיא ספי' השניה מהספי'), ודף ס"ג כידוע שהוא בסוד ספי' הבינה, שהשם הק'

של עולם הבריאה שכנגד ספי' הבינה הוא השם הויה במילוי ס"ג ולכן שם נתגלה ההסתכלות שמצד הבינה שתחת הזמן שיש איסור בל תאחר בנדרי איסור].

ויש עוד לציין בזה (דרך אגב שהזכרנו שענין בל תאחר הוא בבחי' הגבלת הזמן), שבוזה יש לפרש מה שמצינו שהח"ח זי"ע היה מדקדק גדול בדיני בל תאחר, וכמו שמובא הנהגתו שכשהיו לו אורחים רעבים הסמוכים על שולחנו בסעודת שבת היה עושה תיכף קידוש והיה מדלג אמירת פיוטי שלום עליכם וכו' באמרו שחושש לאיסור בל תאחר, וכמו שכתב כן גם בס' תרל"ט בשער הציון ס"ק ס"ז, שהיו כקיימי עניים קמיה שעוברים בבל תאחר תיכף (ועמש"כ בפניני הלכה אות ג' בזה), והביאור הפנימי בזה י"ל עפ"י הנ"ל שהגילוי של הח"ח הוא בסוד פה – מלכות, ובסוד דקדוק גדרי ההלכה שבסוד הגבלת מקום והזמן בתכלית, ומזה נובע גם הדקדוק והזהירות היתירה בדיני בל תאחר שבסוד הגבלת הזמן ובנ"ל.

ז.

במח' הר"ן והרא"ש באומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר אי חל ב"ת מיד

בגמרא, אמר רבא כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר דמן היא שעתא הוי ליה נזיר וכו', וכותב הר"ן (ד"ה בל) ובכה"ג מן ההיא שעתא קם ליה בבל תאחר כו' דכיון

שהתנה ואמר לא אפטר מן העולם וכו' הוי ליה כאומר הרי עלי להביא קרבן מיד דקם ליה בבל תאחר לאלתר.

אך הרא"ש חולק ע"ז וכותב ולא שיהא אסור לשנות יין מיד וכו' הלכך כיון דראוי לקבל נזירות לאלתר אם ישהה נזירותא ג' רגלים עובר בבל תאחר וכו'.

ובביאור המח' י"ל שהנה ידוע דברי הגמ' בר"ה שזמן דג' רגלים הוא רק לגבי קרבנות שהמקדש רחוק, אך לגבי בל תאחר בצדקה לעניים כיון דקיימי עניים עובר בבל תאחר לאלתר, ובה מובן סברת הר"ן שכיון שקיבל עליו לעשות נזירות ויכול לקיים זאת לאלתר הוי כעניים מצויים שעובר בבל תאחר מיד.

אך הרא"ש ס"ל שאינו דומה לקיימי העניים, ששם העניים תובעים ורוצים תיכף לקבל הממון, וכיון שהוי הנתינה בשבילם תלוי ברצונם, אך כאן תלוי הנזירות ברצונו, וכ"ז שאינו רוצה הוי כאין עניים לפנינו, ולכן רק בג' רגלים עובר בבל תאחר כמו בקרבנות.

והביאור הפנימי במח' זו הנ"ל י"ל עפ"י דברי הרמב"ם הידועים בביאור ענין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני כיון שבפנימיות רוצה כל איש מישראל לקיים כל המצות וחסרון הרצון הוא רק בחיצוניות ולכן כופים אותו לשבור הפרעה החיצונית וכשאומר רוצה אני הוי גילוי הרצון הפנימי האמיתי ומהני.

ומבארים שללא ההקדמה דלימוד התורה וקריאת שמע לא יועיל הזכרת יום המיתה, דמצינו גם ברשעים שזוכרים יום המיתה ומכח זה מתגברים לחטוא ואומרים אכול ושתה כי מחר נמות, או שיביא זכירת יום המיתה לעצבות ומ"ש שבזה יוחלש ביותר כוחו להתגבר על היצה"ר, ורק אפשר לגמור הנצחון על היצה"ר בהזכרת יום המיתה, ופנימיות הביאור בזה שע"י שלמד תורה וקרא קר"ש והתאחדו עם הנשמה שלו והתחיל לברר אצל עצמו שהוא נפרד מהגוף עי"ז כשמזכיר אח"כ את יום המיתה נכנע הגוף והיצה"ר להנשמה הנצחית, אך לפני הקדמת התורה והקר"ש הרי אין ניכר אצלו הנשמה והרי הוא מאוחד בגילוי רק עם גופו וכשמזכיר יום המיתה נופל לעצבות שמרגיש כאילו הוא עצמו ימות שאין מגולה אצלו עדיין הקשר שלו עם נשמתו.

וביותר בדקות הרי שייך הענין גם אצל צדיקים שהם בבחי' ספי' הבינה, שאינם אוהבים להזכר ביום המיתה [וכדברי רביז"ל שבסוד ספי' הבינה כמ"ש הראב"ן שהעיד ע"ע שבימי נעורותיו היה לו קשה מאוד להזכר מיום המיתה והיה לו מזה יסורים גדולים וכו'], שספי' הבינה היא בסוד בנין הגוף, שהגוף הוא בחי' הכלי להנשמה, כמו שהבינה היא כלי לספי' החכמה, ומצד ספי' הבינה הרי הזכרת יום המיתה מעורר הרגשה שאינה טובה שמזכיר זאת בחי' הסתרה וגבול וצמצום וחושך (שנמרה העבודה העיקרית שהיא לדידהו תיקון

וה"נ י"ל בביאור שיטת הר"ן שס"ל שאף שבחיצוניות אין האדם רוצה עכשיו לעשות הנזירות, אך מכיון שבפנימיותו רוצה הוא שלא לעבור על האיסור דבל יחל הוי כאילו שרוצה כבר לעשות הנזירות וא"כ הוי כקיימי עניים שעובר על בל תאחר לאלתר.

אך הרא"ש הוא בסוד ספי' הבינה כמ"ש"כ בכמה מקומות (עיין מ"ש"כ בים החכמה תשס"ז הביאור לחל' תפילין בהנהגת הרא"ש לעשות עוטר ישראל בתפארה על התפילין), שההסתכלות היא מצד החיצוניות, ובחיצוניות הלא אין רוצה עדיין להיות נזיר וא"כ אין עובר על בל תאחר.

ויש להוסיף עוד בביאור דברי הר"ן "דכיון שהתנה ואמר לא איפטר מן העולם משמע דה"ק הרי עלי למנות נזירות בענין שלא יהא חשש בדבר שאשלים נזירותי קודם שאיפטר מן העולם", שכיון שהזכיר בדבריו את יום המיתה גילה אף בחיצוניות את פנימיות הנשמה שלו שזוכרת את יום המיתה והוי בבחי' דברי הרמב"ם הנ"ל שע"י גילוי דעת חיצוני באמירה בעלמא מספיק לגלות רצונו הפנימי האמיתי.

אך להרא"ש י"ל שאין הזכרת יום המיתה מעוררת גילוי הנשמה, וכידוע מ"ש"כ בספה"ק בביאור הגמ' בברכות שנותנת מקודם העצה לאדם להתגבר על היצה"ר ע"י שיעסוק בתורה ואח"כ שיקרא קר"ש ורק בשלא הועיל זאת יזכיר לו יום המיתה, ומדוע לא יתחיל תיכף בעצת דהזכרת יום המיתה,

בבחי' ספי' היסוד כמש"כ במקו"א (עמש"כ לקמן ה' ע"א) שעולה לחכמה הרי הזכרת יום המיתה מגלה פנימיות הנשמה שרצונה לעשות רצון ה' באופן מושלם ומפרשינן שכוונתו היא לנדור שעלי לנזור נזירות בענין שלא יהא חשש בדבר וכו' כנ"ל.

דף ד' ע"א

ח.

פנימיות מוח' ר"י ור"ל בנזור בבית הקברות

בגמרא, רב אחא בר יעקב אמר כגון
דנזר וחוא בבית הקברות,
הניחא למ"ד לא חיילא עליה נזירות
מאלתר אלא למ"ד מאלתר חיילא עליה
מי איכא בל תאחר. ובר"ן (ד"ה הניחא)
פלוגתא דר' יוחנן ור"ל בפ"ג דנזיר דלר'
יוחנן אי אכיל ושתי יין בביה"ק לר' יוחנן
חיילא עליה נזירות מיד, ולר"ל לא חיילא
עליה נזירות מיד ולכי נפיק מביה"ק צריך
לחזור ולקבל.

ויש לפרש פירוש ע"ד הפנימיות במח'
זו דר"י ור"ל, עפמש"כ בכמה
מקומות שר"י ור"ל הם מבחי' חכמה
ובינה.

והיינו שר' יוחנן הוא בבחי' החכמה,
ור"ל בבחי' הבינה, וכדאי' שר'
יוחנן היה אומר ההלכה וריש לקיש היה
מקשה ע"ז קושיות ומפלפל בדברי ר'
יוחנן עד שמתוך נעשה רווחא
שמעתתא, וזה בחי' הבינה שעושה כלים

ויוכך הגוף ואין מעורר אצלם הזכרת יום מיתת
הגוף גילוי כח הנשמה) אך צדיקים שהם
בבחי' ספי' החכמה כמו רשב"י שעבודתו
בקו החכמה הרי עיקר עבודתם הוא עם
אור הנשמה הרי אמר כל יומא
"תאיבנא" ליומא דא [ולא כמו ר"ע רבו
שמצד ספי' הבינה שאמר כל ימי הייתי
"מצטער" מתי יבא לידי ואקיימנו, שהיה
מתייגע ומצטער בעבודת הזכרת
המסי"נ ולהיפך מטבעו, כמו שתיאר
רביז"ל עבודתו ג"כ בענין זה, וכמו
שפירש בזה גם בלקו"מ (קצג)] שעבודת
החכמה נתקשרת עם אור הנשמה,
ומבחי' זו הרי ביום המיתה מתגלה גילוי
אלקות שיוירד הגבלת הגוף שמגביל על
אור הנשמה [וביתר עומק הרי כח
החכמה מגלה איחוד ההפכים ומרכיב
ומקשר גבול בבלי גבול עד שהגבול
בעצמו מגלה בלי גבול ולכן בכח ספי'
החכמה שלא לפחד מכח הגבול דהחיים
שמתגלה ביום המיתה שאדרבא מתגלה
תוקף החיים דווקא מהגבלת החיים, וכמו
שהיה אצל רשב"י שהיה תוקף התגלות
אלקות ביום פטירתו ונסתלק בתיבת
חיים ונהיה יום פטירתו לדורות עולם
ליום גילוי דהענין דצדיקים במיתתם
קרויים חיים].

ובהקדמה זו מתבאר שהרא"ש שבסוד
ספי' הבינה כנ"ל אין מפרש
שכשמוכיר האדם את יום המיתה
כוונתו לנדור באופן כ"כ טוב שלא יהא
חשש בעולם שלא יקיים נדרו, שמצד
ספי' הבינה מעורר המיתה בחי'
הסתרה והעלם וכו', אך להר"ן שהור

לאור החכמה, והארכנו במקו"א (וצירפנו בהערה למטה*).

ובענינינו י"ל שהנה דרך החכמה הוא בבחי' דרך הפשט, בבחי' מה דאיתא בזה"ק (ח"ג רנ"ה ע"א): אבא (חכמה) יסד ברתא (מלכות - פשט), אלא שבדרך החכמה מוסיפים בפשט סברות

דקות, אך בכל הסברות של החכמה אין נוטים עי"ז מדרך הפשט, אלא עולים בדרך הפשט ומוסיפים בה עוד סברות דקות לבאר הדקות והעומק שבפשט (כדוגמת דרך הלימוד של הגר"ח מברסק זצ"ל שהידושויו הם בדרך החכמה), אך בדרך הבינה נוטים לפלפולים ועיונים אף שנוטים עי"ז מן הפשטות.



* י"ל ביאור בכל הש"ס בשורש כל המחלוקות בין ר' יוחנן ור"ל עפ"י פנימיות, [וכידוע מהגמ' שכל דבר שהיה ר' יוחנן אומר היה מקשה ע"ז ר"ל כ"ד קושיות וכו', וכ"כ היה חסר זאת לר' יוחנן עד שכשנפטר ר"ל מקפידת ר' יוחנן נחלה ר' יוחנן בדעתו מרוב צער עד שביקשו עליו רחמים שיסתלק וכו'], שהיה כ"ז בבחי' יחודי יסוד ומלכות (שהם יחודי חכמה ובינה בשרשם).

שהנה ר' יוחנן היה בבחי' "צדיק גמור", המרכבה לספי' היסוד (שענין הח"ן הוא בבחי' היסוד, כמו שרואים שנה ויוסף ששמרו את קדושתם זכו לחן, וכן מובאים בחז"ל הפלגות מענין שופריה וחינו דר' יוחנן וכו'), ויסוד שורשו בחכמה, בחי' אות י' שבתחילת שמו, (יוד חכמה קדומה), בבחי' טפת החכמה שמתגלה ביסוד.

ור"ל היה בבחי' ספי' המלכות המקושרת לספי' הבינה, (ה' עילאה - בינה, ה' תתאה - מלכות), וכמו שרואים שהיה מפלפל ומקשה לר' יוחנן [היינו שר' יוחנן היה מגלה האור בבחי' חכמה, ור"ל ע"י כח הבינה שלו היה עושה כלים לאור, שזה ענין חכמה ובינה, אורות וכלים], וכן ענין כ"ד קושיות שהקשה ר"ל הוא בסוד המלכות, שהמלכות נקראת כד - לשון כלי (ועוד טעמים שאכמ"ל), וכיון שהיה ר"ל בסוד המלכות, הרי כמו שהשכינה הק' "רגליה יורדות מוות" לבין החיצונים כדי להעלות משם אח"כ הניצו"ק, כך ר"ל זבין נפשיה ללודאי וכו', וזה בחי' "בעלי תשובה", (שתשובה ענינה בינה וכו').

ולכן חולקים ר' יוחנן ור"ל מי גדול ממי, צדיק גמור או בע"ת, וכל אחד לשיטתו, ובה פסקין כר"ל שבע"ת גדול מצדיק גמור כמו שפוסק הרמב"ם (והרגצ'ובער מביא שהמקור לפסק הרמב"ם לפסוק בזה כר"ל נגד ר' יוחנן, אף שתמיד ר' יוחנן ור"ל הלכה כר' יוחנן, אלא שכאן יש סתמא דגמ' כר"ל, שהגמ' בקידושין אומרת שהמקדש את האשה ע"מ שהוא צדיק גמור, הרי אפי' שהוא רשע חיישינן לקידושין שמה הרהר תשובה בדעתו, ולכאור' אף אם הרהר בתשובה לא הוי צדיק גמור אלא בע"ת, אלא ש"מ שהלכה כר"ל שבע"ת יותר גדול מצדיק גמור, וממילא לא הוי קידושי טעות).

ועפ"י פנימיות הביאור לזה, שבדרך כלל פסקין כר' יוחנן שהוא בבחי' קו ימין, שאנו בדרך כלל מגבירים ימין על השמאל (ולכן פוסקים כב"ה נגד ב"ש וכרב נגד שמואל, וכרבא נגד אב"י ועוד), אך במח' זו פוסקים כר"ל, שענין זה של מעלת התשובה מעל צדיק גמור מגלה את ענין יחוד ה', שאף מקום הקלי' אין מסתיר היחוד, שאדרבא התעלה הבע"ת מעל הצדיק וכו', ובמקום שנוגע ליחוד מכריע הכתר לצד שמאל.

דף ד' ע"ב

ט.

מוד דסתם נזירות ל' יום

בגמרא, דלמא גבי נדרים הוא דמיפר משום דלית ליה קיצותא אבל גבי נזירות דאית ליה קיצותא דסתם נזירות ל' יום אימא לא, קמ"ל. ולפרש הטעם הפנימי, בהא דסתם נזירות ל' יום, וכן לפרש הרמז בהא דילפינן לזה מתיבתא "יהיה" שבגימ' ל'.

י"ל עפ"י המובא מרבינו האריז"ל בביאור ענין הנזיר (מעמי המצוות פר' קדושים), שאסור הנזיר לגלח שערותיו ולהיפך מסתם אדם שאין מן הראוי לגדל השערות, והביאור שסתם אדם שערותיו מרמזים על בחי' דינים, ששערות דסתם אדם הם בחי' שערות דז"א המרמזים על צמצומים ודינים ולכן יש לגלחם, משא"כ הנזיר שע"י הנזירות מקבל קדושה גדולה של בחי' ספי' הכתר, וכדכתיב בקרא (במדבר ו', ז) "כי נזר אלקיו על ראשו", ומקבלים שערותיו קדושת שערות דאריך, שהם בבחי' רחמים פשוטים דלעתיד, ולכן אין לגלחם.

והנה אי' בדברי רבינו האריז"ל (מעמי המצוות בא) בדרושי ר"ה וכן בנהר שלום (מח ע"ב) שסתם חודש הוא ל' יום שמרמז על ספי' הכתר, שכולל הכתר ג' בחינות של כח"ב, וכל אחד כלול מו' וביחד הוי ל'.

ובזה י"ל שכיון שהנזיר רוצה לעלות לקדש את ראש נזרו, היינו לקבל קדושת הכתר שנקרא ראש [וכדאי' גם

ובזה יש לפרש בדעת ר' יוחנן שהוא בסוד החכמה, שהרי באדם זה שקיבל עליו נזירות בביה"ק אין אנו מוציאים דבריו ממושטם, שכיון שסתם דבריו שאמר שמקבל עליו נזירות חלה מיד הנזירות ולוקה [ובפרט שלר' יוחנן שהוא בבחינת החכמה הרי כל ענין הנזירות הוא בבחינת ירידה לעולם הבינה, שפרישות ונזירות מהעולם הזה שייך ביותר לדרגת דבינה בבחינת עבודת ימי החול, משא"כ דרך החכמה היא דרך בירור התענוגים והעלאתם, ובבחינת עבודת שב"ק שבסוד העלאת התענוגים אל הקדושה, שהנזיר נמצא בדרגה נמוכה לפי ר' יוחנן, אם כן צריך להתנהג עם אדם זה גם כן בבחינה נמוכה ולא נפרש דבריו באופן אחר, אלא להסתכל עליו כמו בחי' לאה - בינה - שנפלה מאצילות לבחינת מוות - בחינת בי"ע ולפיכך לוקה].

אך ר"ל שהוא בסוד עולם הבינה, הרי הוא מכיר את פנימיות מעלת הבינה שעולה גבוה עד הכתר כמו שכתבנו בזה במקו"א, שכל אחד שהוא בבחי' מסוימת הוא מכיר מעלת הפנימיות של דרך זו, ולכן הנזיר לשיטתו אינה ירידה במדרגה, אלא עליה בדרך הבינה להכתר בבחי' איש כי "יפליא" הנאמר על הנזיר שמרמז על בחי' הכתר שנקרא פל"א, וכיון שר"ל מרגיש קדושת הנזיר, וע"כ הוא מפרש דברי הנזיר שלא כמשומם, ותלינן שהתכוין בודאי שלא יחול הנזירות עד אחר שיצא מביה"ק.

שהמלכות הק' תתגלה בתפארתה ותצא מסיתומה, ותתחיל אבן המלכות להאיר כמו אבן יקרה (מרגלית) המאירה בכל הגוונים, ואז יתגלו בדרך הגימטריאות כל האורות, שכל גימטריה ונוטריקון יביא להשגת אלקות, עד שיעלו דרכם לנבואה והשראת הכתר, שהמלכות שורשה גנוז בהכתר, ויתגלה עי"ז בחי האור האלקי דהתורה דעתיקא סתימאה שתתגלה לעתיד (אך היום רק אחרי שאנו מגלים ויודעים כבר את ההשגה מצרפים לזה גם גימ' להראות שהוא אמת עפ"י גימ', בבחי' פרפרת שמביאים בסוף הסעודה ולכן היום הגימטריה רק פרפרת לחכמה כדאי' במשנה אבות (פ"ג משנה י"ה)).

י.

בסוד השוואת העליון והתחתון אחר שעשו ביניהם הבדלה

בר"ן (ד"ה ועוד), י"ל לעולם בשחזכיר קונם, ואפ"ה כיון דאמר ליה בלשון שבועה דחיינו שאיני דהוא מיסר נפשיה אחפצא הו"ל יד לנדר ולא נדר גמור דנדר שאמרו בלשון שבועה הכי דיניה וכמו שכתבתי למעלה (ב: ד"ה איידי). ואף ששם הלא הביא זאת רק בשם הרמב"ן אך הוא עצמו חולק שם ע"ז וס"ל שאין נדר בלשון שבועה כלל, ואפי' יד לא הוי, י"ל בפשטות שכאן מביא סברא זו רק כדי לפרש מאן דגרים "שאיני" ביו"ד, ששיטה זו תסבור כהרמב"ן לעיל, אך הר"ן בעצמו לא גורס שאיני ואין מפרש הגמ' כהרמב"ן.

ובדרך רמז י"ל עפ"י מש"כ לעיל בביאור הפנימי במח'

ברחובות הנהר דף ד' ע"א שעיקר הראש של הפרצוף הוא בחי' הכתר] הרי תלינן נזרו לל' יום, (דל' יום הם כנ"ל כללות ג' הספי' דהכתר המתחלקים כ"א ל"ם).

וזה ילפינן מתיבת "יהיה", שכידוע השם הק' יהיה הוא בבחי' השם והאור דלעת"ל, כשיתוקן הפגם באותיות ו"ה שבשם, ויתחפכו להיות כמו י"ה ראשונים שבשם, ואז יתקיים הכתוב (זכריה י"ד, ט'): ביום ההוא יהי"ה הוי"ה אחד ושמו אחד, שיתגלה שם הק' יהי"ה, והנזיר שממשיך עכשיו ע"ע קדושת הכתר הוא בסוד זה השם יהי"ה שהוא השם שיאיר לעת"ל כשתהא ההנהגה בעולם ברחמי הכתר.

וזהו דילפינן זה הלימוד מגימטריא, שכמעט אין מצינו בחז"ל דרשות אחרות מגימטריאות, אלא שגימטריא הוא ג"כ בסוד האור שיתגלה לעת"ל, ולכן דין הנזירות שהוא בבחי' אור הכתר דלעת"ל ילפינן מגימטריא, וכדאי' שתורה דלעת"ל מרומזת בתיבות 'גנת אגוז', שגנ"ת ר"ת ג'ימטריאות נ'וטריקון ת'מורות.

והביאור בזה, שהנה גימטריאות וכו' הם אורות השייכים לבחי' המלכות, שכל עניני השבון ואותיות שייכים לבחי' המלכות (עין חיים שער י"ד פ"ה מ"ב), והיום המלכות אינה מאירה ונמצאת בסיתום, ונמצאת המלכות בחושך כמו אבן פשוטה, ולכן לא נשתמשו רבותינו ז"ל בחכמות אלו, אך לעת"ל יתקיים הכתוב (תהלים קי"ה, כ"ב): "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה",

ונכסי ממך ומנכסיוך הלכך כיון דבכלל אני הוי נכסים על כרחיך חבירו נמי אסור בו דאי לא נכסים לאו בני אתהנווי מחבירו נינהו.

הנה המעיין בשאר פירושי הראשונים שבעמוד (רש"י, תוס', רא"ש) יראה שכולם פירשו פירושים ע"ד הפשט הפשוט, שמודרני הימך הוא לשון חמור שמשמע שבודל מחבירו מכל וכל, שלי שלי שלך שלך, ולכן משמע הלשון שאוסר שניהם זב"ז, והר"ן מפרש פירוש שאינו מובן לכאור' לא בשכל הפשוט (שבבחי' פירוש רש"י) ואף לא בשכל המפולפל (שבבחי' פי' תוס'), אלא פשט הר"ן הוא בבחי' שכל דק רוחני ובבחי' שכל דרוה"ק, ולכן מקדים לזה הר"ן "נראה בעינינו" היינו שהוא פירוש בבחי' החכמה, שבבחי' הראיה הרוחנית (וכן בהרבה מקומות במסכתא משתמש הר"ן ב"נראה בעינינו" לסברות דקות שבבחי' סברות דהחכמה).

ואמנם יש לידע הכלל הזה בכל פי' הר"ן שבכל המסכתא, שהר"ן הוא בחי' ממוצע בין רש"י ותוס', וכולל ומאחד שני הדרכים, וכדאי' מרכיני האריז"ל כשער הגלגולים (הקדמה ל"ז) ששורש נשמת הר"ן מבחי' פרצוף יעקב שבז"א, שהוא בחי' היסוד (שיעקב ורחל שבז"א הם בבחי' היסוד), שהוא בחי' קו האמצע הכולל ומאחד ב' הדרכים דימין ושמאל, וכמרומו גם בשם הר"ן, רבינו "נסים", שנסים מרמוז על ספי' היסוד הכולל ימין ושמאל, וכדאי' בכוונות חנוכה בברכת שעשה

הראשונים הנ"ל אי יש נדר בלשון שבועה, שרוב הראשונים ס"ל שאין נדר בלשון שבועה כדי לעשות החילוק בין העליון להתחתון, ג"ר למעלה מו"ק וכו', ורק אחרי שברור כבר החילוק וההבדל בין העליון להתחתון יכולים לעשות האיחוד ביניהם בכח הדעת (בהרמב"ן) עיי"ש, ולפ"ז י"ל כן גם בשיטת הר"ן שאחרי שגילה החילוק בין נדר לשבועה יכול כבר לרמוז שמסכים בהעלמה גם לדעת הרנב"ן שמאחדם.

וזה בבחי' מש"כ במקו"א לגבי הפגם דקורה, שפגם בכבוד משרע"ה במה שהשוה כל בני' למשרע"ה, וביטל החילוק בין העליון לתחתון, באמרו כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', אך לעת"ל יהא לקורה תיקון וכדאי' מהאריז"ל (ספר הליקוטים תהלים צ"ב) שצדיק כתמר יפר'ח ס"ת קרח וכו', שאחרי שכבר נעשה החילוק בין העליון לתחתון והתבטלו כל בני' התחתונים למשרע"ה העליון, הרי מכח זה אפשר לגלות את האור הגבוה המשוה ומאחד עליון לתחתון שיתגלה לעת"ל שלא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותי מקטנם ועד גדלם בב"א.

דף ה' ע"א

יא.

שורש נשמת הר"ן ודרך לימודו

בר"ן ד"ה דאמר ריב"ח מודרני הימך שניהם אסורים, נראה בעיני דהיינו טעמא משום דמשמע מודר אני

יב החכמה ❖ מסכת נדרים • דף ה' ע"ב

ניסים, ש"נס" בגימ' מ"ה – אדנ"י, שמרמו על הנצח (ימין – מ"ה) והוד (שמאל – אדנ"י) המתקשרים ע"י ספי' היסוד המרומז באותיות י"ם דנסים (עיי"ש בכוונות).

ולכן חיבור הר"ן הוא חיבור נעלה ביותר, שעולה לשורש השרשים, וכמש"כ כמ"פ שבכח היסוד לעלות למעלה מעל הכל עד הרדל"א.

ובזה יש לבאר מה דמיתאמרא משמיה דהגה"ק בעל אבני נזר זי"ע שראוהו לומד ביום הפורים מס' נדרים ע"פ הר"ן, ושאלוהו איך קשור זאת למצוות היום, וענה שמקיים בזה מצוות מחיית עמלק, שאין דבר עקום כמו עמלק ואין דבר ישר כמו הר"ן בנדרים, ובשרות של הר"ן מוחה את עקמימות עמלק עכד"ק.

ולהנ"ל י"ל העמקות שבדבריו, שעמלק כידוע הוא דעת דקל"י, ומקומו גבוה מאוד בקל"י שעולה עד הדעת בבחי' (כמדבר כ"ד, כ') ראשית גויים עמלק, ובכח הר"ן שהוא כח היסוד שעולה בישרות דקו האמצעי עד לשורש השרשים שברדל"א אפשר למחות עמלק [ובבחי' מה שאמרו רבותינו ז"ל (בראשית רבה ע"ה י"ב) דבן בנו של יוסף עומד לכלות את עמלק, שבכח היסוד למחות קל"י עמלק] ובזה מובן מדוע דברי הר"ן נלמדים בתשוקה ואהבה גדולה בין אצל נשמות שמספי' החכמה ובין אצל נשמות שמספי' הבינה, שכנ"ל הר"ן מאחד את ב' הקצוות בכח היסוד המאחד.

שצה

דף ה' ע"ב

יב.

סוד מח' אבני ורבא בידים שאין מוכיחות

בגמרא, איתמר ידים שאין מוכיחות אבני אמר הויין ידים ורבא אמר לא הויין ידים וכו'. וביאור המח' עפ"י פנימיות י"ל עפ"י מה שכתבנו באריכות במקו"א (בביאור הגמ' במס' ברכות מ"ה ע"א) בענין שורש דאבני ורבא, דאבני ורבא הם בבחי' יסוד ומלכות, [וכדאיתא בשער הגלגולים (הק' ל"ד) שאבני ר"ת "א"שר ב"ך י'רוחם י'תום", שהיסוד יתום מאמו – הבינה, שאיתפשטת רק הוד ולא יורדת האמא ליסוד, ורב"א אותיות בא"ר שמרמו על המלכות, וכדאי' גם בכוונות הקדיש 'יהא שמיה רבא', שהמלכות בשלמותה בבחי' רב"א עיי"ש].

והנה דרך היסוד לעלות אל החכמה, ולהתבונן בהעמקות והדקות שבכל ענין, ולא על הפשטות החיצוני של הלשון שנאמר, משא"כ דרך המלכות לדבוק בעיקר בלשון החיצוני.

ובזה מובן שאבני סובר דהויין ידים, דאזלינן בתר כוונתו הדקה ומפרשינן כן גם דבריו (ובפרט עפ"י מש"כ במקו"א כי כח הידים שייך לספי' החכמה, שממשיכים הידים את מקיפי החכמה, ואבמ"ל).

אך לרבא שהוא בבחי' מלכות – פה, אזלינן בתר הלשון החיצוני שהוציא מפיו, שאין מוכח מגוף הלשון את דקות כוונתו.

ובזה מוכן שגם ר' יהודה שקרוי ע"ש יהודה בן יעקב – שורש המלכות, ס"ל שלא הויין ידים כרבא.

ושמואל סובר גם כן כר' יהודה, דשמואל הוא בסוד הבינה, ועל כן הלכתא כשמואל בדיני ממונות, שפסק דיני ממון נקבע לפי גודל עמקות עיון השכל שבבחי' הבינה, והבינה היא גם כן בבחי' חיצוניות הכלי ולא בבחי' דקות השכל. [ואף שהבינה אוהבת דרך הפלפול, כאן אין שייך לענין הפלפול, שברור לנו אמנם כוונתו, וא"צ לפלפל בכדי להבין דבריו, אך סו"ם בחיצוניות דבריו לא אומר דיבור המוכיח, והבינה מחשיבה בכזה אופן את בחינת החיצוניות כמו המלכות].

דף ו' ע"א

יג.

ענין הגט בשורשו וביאור פנימיות מחלוקת אביו ורבא לגבי הגט

בגמרא, לימא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן קמיפלגי דתנן גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ר' יהודה אומר ודין דיהוי לכי מינאי ספר תירוכין וגט פטורין ואיגרת שבוקין, אביו דאמר כרבנן ורבא דאמר כר' יהודה, אמר לך אביו אנא דאמרי אפי' לר"י, ע"כ לא קאמר ר"י דבעינן ידים מוכיחות אלא גבי גט דבעינן כריתות וליכא אבל בעלמא מי שמעת ליה, ורבא אמר לך אנא דאמרי אפי' לרבנן

ע"כ לא קאמרי רבנן בעינן ידים מוכיחות אלא גבי גט דאין אדם מגרש את אשת חבירו אבל בעלמא מי שמעת ליה.

ולבאר שורש ענין הגט, ולבאר עפ"י זה מה שמצינו בענין הגט דעות הפכיות, דלאביו מצריך ר"י בגט ידים מוכיחות אף אי בעלמא אין בעינן ידיים מוכיחות, ולרבא אין צריכין לרבנן בגט ידיים מוכיחות אף דבעלמא בעינן ידיים מוכיחות.

ויש לבאר עפ"י מה דא"י בדברי רבינו האריז"ל (ע"ה דף ס"ג ע"ב) שיש ז' תיקוני גולגלתא, אשר הם כנגד הז"ת דעתיק, והם נקראים בר"ת ג"ט קר"ע פ"ה, והענין כי שורש תיקון הגט הוא מבחי' גבוהה זו [שאף שאותיות אלו מרמזים בר"ת על תיקונים עליונים (גולגלתא, מלא דבדולחא וכו'), בכ"ז בכל דבר יש רמז פנימי, ומרמז בשמות הנ"ל תיקונים לפירוד התחתון כמרמז בר"ת הנ"ל שמתקנים פירוד הג"ט, שנקרע"ה האשה מבעלה, וניצלת מירידה לבי"ע, בבחי' הפ"ה נשבר ואנחנו נמלטנו, וכדלהלן].

שהנה האשה כשנפרדת מבעלה הרי היא בבחי' המלכות שנפרדת מן הז"א, ואז עלולה האשה ליפול אל מקום הקלי', שכשהמלכות נפרדת מהז"א נופלת אל מקום הבי"ע, ולכן צריך לתת לאשה הגט ששורשו מז"ת דעתיק, והגט מעורר יחוד עליון שורשי גבוה שממשיך על האשה רחמי עתיק, ומתקן את

הפירוד שנפרדה מבעלה שתקבל חיות עי"ז משורש הז"א העליון בהעלמה, ותישמר מהנפילה לקלי'.

[ובזה מתבאר מדוע עושים בגט י"ב שורות שהם כנגד י"ב שורות חלקות שבין ד' החומשים (כתום' ריש גיטין), שד' החומשים שבתורה הם בבחי' הז"א, ומשנה תורה כנגד נקודה חמישית – הנוק', ובגט לוקחים את שורש העליון דז"א שמרומז בשורות החלקות שבין החומשים, שהחלק מרמז על רחמי עתיק הגבוהים, ונותנים אותם להנוק' להמשיך לה רחמי עתיק וכנ"ל].

ובזה יש לבאר דעת רבא דבגט א"צ ידיים מוכיחות אף אי בעלמא בעינן ידיים מוכיחות, שהלא שורש הגט הוא כנ"ל מז"ת דעתיק, שעתיק הוא שורש החכמה, ובחי' החכמה היא בסוד השתיקה בבחי' ח"ש – 'עתים חשות' שב"חשמל", וכמו שרואים שצדיקים שבבחי' החכמה שעוסקים תמיד ביחודים עליונים נוהגים לשתוק הרבה, וע"כ אף אי בעלמא בעינן בירור הוכחת הלשון בכ"ז בגט מספיק בחי' הרמז כדרך החכמה.

משא"כ אביי שהוא בעצמו בסוד בחי' היסוד שעולה למעלה עד עתיק (וכמש"כ לעיל בשורש נשמת אביי ועיין שער הגלגלים ל"ד) מגלה כאן בחי' הפוכה, שאף שבעלמא די ברמז בבחי' דרך החכמה שבסוד השתיקה, אך כאן בגט דבעינן כריתות בעינן תכלית הבהירות.

והביאור בזה י"ל על פי הנ"ל ששורש הגט בז"ת דעתיק, והנה איתא מרבינו האריז"ל (ע"ח דף ס' ע"א) שפרקין תתאין דנצה והוד דעתיק יורדים מאצילות אל הבריאה (מפני כמה מעמים עליונים כמבואר שם), ואחד מהביאורים בזה שדוקא עתיק שהוא בחי' כה גבוהה הרי הוא יכול לירד ולכנס למקום יותר נמוך (וכמש"כ בזה בכ"מ הרבה ביאורים), בבחינת יוסף הצדיק שהוא בסוד היסוד ששרשו בעתיק, היה יכול לרדת קודם לאחיו למקום ערוות הארץ ולהישאר שם בדבקתו בכל המצבים, ולהיות אחר כך מלך מצרים ולהנהיג כל פרטי המלוכה ללא שיפריע לו מדבקתו, משא"כ שאר הצדיקים שבבחי' דבקות האצילות – בחינת חכמה, צריכים תמיד להתבודד ולנתק עצמם מהפרעות העולם שלא יפריעו להדבקות.

ובעניינינו מובן עפ"י זה בחי' המה' דאביי ורבא, דרבא שמצד ספי' המלכות (כמש"כ לעיל) שבבחי' הפשיטות מדבר על פשטות המציאות שבכל דבר, וע"כ הוא רואה הגט בבחי' מציאות עתיק כשלעצמה, שהיא בבחי' שורש השתיקה וההעלמה וההעתקה, ואביי שהוא בעצמו בסוד מידת היסוד שנקראת דלי, שעולה למעלה ויורדת למטה בבת אחת, הוא משיג פנימיות ענין עתיק שיוורד עד למטה, וסובר אביי שדוקא משום שגט שרשו מיחוד הגבוה דעתיק הרי הוא צריך לירד ולהאיר להדיא עד למקום הכריתות – בחי'

עולמות ביי"ע, ולהתלבש בלבוש ברור של כתיבה ברורה המובנת היטב לאלו הנמצאים במקום התחתון דפירוד וכריתות דהבי"ע.

[ובדרך אגב מה שהזכרנו שצדיקים ששורשם בחכמה אזהבים בחי' השתיקה, יש לציין מה שפירשנו במקו"א המעשה בגמ' עירובין (נ"ד ע"א) בתלמידו של ר"מ שלמד בלחש ובטשה בו ברוריה אשת ר"מ וכו', שהנה ר"מ היה בבחי' המרכבה להיסוד והחכמה שבדורו, כדברי חז"ל (גיטין ס"ז ע"א) שלא היה בדורו חכם כמותו, ולא ירדו חכמים לסוף דעתו, ונקרא מאיר ע"ש אור החכמה, וכל התורה מיושרת אצלו, ועלה עד בחי' כתנות אור שלפני חטא עה"ד כדאי' (בראשית רבה פרשה כ') שבתורתו של ר"מ היה כתוב כתנות אור באל"ף, וע"כ ר"מ הוא בבחי' לימוד בשתיקה.]

[והביאור הפנימי בזה שדרך החכמה היא בשתיקה, שכן אצל הצדיקים שבבחי' החכמה גדול כ"כ כח המחשבה שנחשבת המחשבה אצלם ממש כדיבור, וכמש"כ במקו"א בביאור פסק השו"ע הרב הל' ת"ת (פ"ב הי"ב) שבשעת העיון א"צ להוציא התיבות מפיו אף שהרהור לאו כדיבור דמי, משום שבעומק המחשבה נחשב המחשבה כדיבור.]

ותלמיד ר"מ רצה להתנהג כרבו בזה, ובטשה בו אשת ר"מ שאתה אינך במדרגה זו, שאתה רק בבחי' הבינה המקבלת מן החכמה, ובחי' הבינה צריכה דיבור, וכמו שרואים

שצדיקים שבבחי' הבינה דורשים ענין ריבוי הדיבור והאמירה דווקא.]

דף ו' ע"ב

יד.

קושיית האחרונים באיבעיא דגמ' אי יש יד לקידושין דמאי שנא מעסקין באותו ענין

בגמרא, בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא כו' כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לה לחבירתה ואת וכו'. ותמהו האחרונים (תורת גיטין, ברכת שמואל בשם הגר"ה, החזו"א, משנת רבי אהרן, קהילות יעקב, אבי עזרי) דהלא מבואר להדיא בקידושין (ו' ע"א) שא"צ כלל דיבור בקידושין ומועיל אף אומדנא דמוכח, כגון שהיו מדברים מקודם בעסקי קידושין ובעודם עסקים באותו ענין נתן לה פרוטה ללא שום אמירה חלים הקידושין, וא"כ אף אם אין יד לקידושין ולא הוי הדיבור כראוי הו"ל לקידושין לחול מדין האומדנא דמוכח, וכמבואר בר"ן וברא"ש שאין לנו ספק בכוונתו שהיתה לשם קידושין (שלכן אי יש יד לקידושין הוי ודאי מקודשת).

ויש בזה כמה תירוצים, ונזכיר ג' תירוצים עיקריים, ונשתדל בע"ה לבארם עפ"י דרך פנימיות.

א] תירוצו הברכת שמואל (קידושין ס' א') בשם הגר"ה, שהקידושין תלויים בדעת המקדש, שכשבדעתו לקדש בכח האומדנא חלים הקידושין אף ללא שום דיבור כדאי' בגמ' קידושין

באומדנא שניכרת מתוכה מחשבתו, או שרוצה שיחולו בדיבור דווקא.

הנה ענין זה מתבאר היטב עפ"י הפנימיות, ומתבאר בכע"ז עוד ענינים הנוגעים למעשה, שהנה כמה פוסקים (גן המלך סי' כ"ג, צל"ח ברכות כ', הנהות רעק"א בסי' קפ"ד ס"ד, חסד לאלפים סי' קס"ז סי"ב, מנחת יצחק ח"ה סי' ק', ועוד) כתבו עצה לאדם שיש לו ספק ברכה שיהרהר הברכה בלבו, ויצא יד"ח עפ"י פסק השו"ע (סי' ס"ב ס"ד) שבכל אונם שא"א לדבר פסקינן שהרהור כדיבור דמי, וכ"כ הרמ"א שם לגבי הנמצא בבית המרחץ בבית האמצעי שאסור בדיבור ומותר בהרהור ורוצה לשתות שיהרהר הברכה בלבו.

ולכאור' צ"ע בשיטתם דאיך נעשה תרתי דסתרי לקולא באותו ענין עצמו, דאם אתה אומר שיוצא יד"ח הברכה משום הרהור כדיבור א"כ מדוע לגבי איסור דלא תשא דברכה לבטלה או לגבי איסור אמירת ברכה בבית המרחץ לא נחשב כדיבור לאסור.

וכן מצינו כע"ז (בסי' ק"ד ס"ז) בענין הפסקה בשמו"ע לשמיעת קדושה שמועיל לגבי שנחשב ששמע קדושה, ואין נחשב לאיסור הפסק בשמו"ע, וגם בזה צ"ב כנ"ל.

ומובא בזה בשם המגיד הגדול ממעזריטש וזקני החת"ס שהוא בבחינת מה שאמרו רבותינו ז"ל (קדושין מ' ע"א) שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה ומחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, וה"נ המחשבה

הנ"ל, אך הכא שחפץ לקדש בדיבור שהרי אמר דיבור של קידושין וגילה דעתו שאין דעתו לקדש באומדנא, הרי בזה בעינן שיהא דיבור הגון וראוי לקדש בו, וזה בעיא בגמ' בדיבור דיד אם הוי דיבור ראוי לקדש בו.

ב] בהידושי הגרנ"ט (סי' מ"ט) כתב ליישב שבקידושין צריך דיבור שיוכיח על המעשה שנעשה לשם קידושין או שיהיה המעשה מוכיח מתוכו שהוא מעשה קידושין וכגון בעסוקין באותו ענין, אבל כל שאין המעשה מצד עצמו מוכיח צריך הוכחה דווקא בדיבור, ואם אין יד לקידושין אף שיש בהדיבור הוכחה שכוונתו לקידושין אין די בזה לפי שאי"ז דיבור הראוי, והמעשה עצמו ללא הדיבור אין מוכיח מתוכו שכוונתו לשם קידושין.

ג] ושאר האחרונים (גר"ש שקאף ומשנת רבי אהרן והקהילות יעקב ואבי עזרי) תירצו שבעסוקין באותו ענין הוי אומדנא דמוכח בלבו ובלב כל אדם, משא"כ באמירת ידים מוכיחות אף שידעינן שכוונתו לקידושין מ"מ לולא דין יד לקידושין הוי אומדנא דמוכח בלבו ולא בלב כל אדם דאין מועיל.

ביאור תירוץ הברכת שמואל עפ"י פנימיות והמסתעף לגבי העצה בספק ברכה.

והנה יש לבאר ג' התירוצים הנ"ל עפ"י פנימיות, שהנה תירוץ הברכ"ש בשם הגר"ח, שהדבר תלוי בדעת המקדש, האם רוצה שיחולו הקידושין

נחשבת לדיבור רק לענין מחשבה טובה לצאת יד"ח ברכה וקדושה, ולא לגבי שיחשב לאיסור דברכה לבטלה ודיבור במרחץ והפסק בשמו"ע [והמליצו בזה הפסוק (תהלים ס"ו, י"ח-י"ט) און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה' אכן שמע אלקים הקשיב בקול תפילתי, שאין מצטרף המחשבה בתור און שיחשב כהפסקה בשמו"ע אך נחשב לענין שיוצא בזה יד"ח התפלה ששמע].

אך באמת צריך עדיין בירור עומק הענין, דהלא הא דמחשבה טובה מצטרף למעשה ולא מחשבה רעה נאמר לגבי החושב בלבו לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, דאז מחשב עליו הקב"ה שכר כקיים המצוה, משא"כ החושב לעשות עבירה ונאנס ולא עשאה אין מקבל עונש כעשה מעשה העבירה, אך אין בזה די לבאר איך יתכן שאותה מחשבה עצמה תחשב כדיבור לגבי שיצא בה יד"ח ברכה דהרהור כדיבור דמי, ולא תחשב כדיבור לגבי איסור דיבור קדושה במרחץ, שזה נראה כתירתי דסתרי באותו ענין עצמו.

ויש לפרש הביאור הפנימי בזה שהנה כח המחשבה שייך לבחי' החכמה, והנה מידת החכמה היא סובלת ומאחדת ההפכים כנודע (וכמש"כ במקו"א), ולפיכך יכולים לקיים במחשבה דבר והיפוכו באותו ענין עצמו.

וביותר עומק י"ל שכיון שכח המחשבה נמשך ממידת החכמה ששרשה בעתיק, הלא עתיק הוא אור כח גבוה שאין בו שום אחיזה והשגה, והדרך

היחידי לתפוש ולהשיג בעתיק הוא ע"י לבושי אריך שמלבישים לעתיק, והלא נודע כי אריך הוא בחי' כח הרצון, ולכן בענין המחשבה תלוי הכל ברצונו, שרק לגבי מה שרוצה יכול להמשיך את כח המחשבה דעתיק שתרד למטה להיחשב כדיבור ולא לגבי מה שאין רוצה, ולכן לגבי מה שרוצה לצאת יד"ח הברכה נחשב כדיבור ולא לגבי האיסור שאין רוצה שתמשך המחשבה למטה להיחשב כדיבור לגבי האיסור, שכח הרצון דאריך מושך שורש המחשבה ומלבישה כרצונו.

וזוה גם פנימיות הביאור בתירוץ חגר"ח שהקידושין תלויים בדעת המקדש, שאם רוצה להמשיך הקידושין בכח האומדנא חלים הקידושין, שע"י הרצון הזה נמשכת מחשבת הקידושין ונחשב כמו דיבור ממש, משא"כ כשאין רוצה שיחולו הקידושין רק כדיבור ממש צריך שיהא הדיבור טוב ומועיל.

ביאור פנימיות תירוץ חגרנ"ט והאחרונים והמסתעף לגבי כתיבת דברי תורה לפני ברה"ת:

ויש עוד לבאר עפ"י פנימיות תירוץ חגרנ"ט הנ"ל, שמחדש שיש ב' אופנים לעשות קידושין, האחד בכח הדיבור הברור דווקא, והשני בכח מעשה שמוכיח מתוכו שנעשה לשם קידושין.

והביאור הפנימי בזה י"ל, שהנה כידוע ישנם להנפש ג' לבושים דמחשבה דיבור ומעשה (כמו שמאריך בזה בתחי' ספר התניא), ולפי ערכין הרי ג' הלבושים הם בבחי' הספירות חכמה

בבחי' כלי הבינה (שורש הדיבור) שאינו פועל בעולם העשיה כ"כ כמו כלי המלכות.

וכן מצאנו כעין ענין זה בענין חיוב ברכת התורה, שדעת המחבר בשו"ע (סי' מ"ז ס"ד) שהמהרהר בדברי תורה א"צ לברך, ומוסיף הרמ"א שם דה"ה דיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו דהוי כהרהור, ולגבי הכותב דב"ת פוסק המחבר שאעפ"י שאינו קורא צריך לברך, וביאר המ"ב בשם הלבוש הטעם בכותב שחייב משום דעביד מעשה, וחזינן שכשמתלבש המחשבה בתוך כלי המעשה חשוב כמו במתלבש בתוך כלי הדיבור הברור (וכנ"ל שהדיבור הברור והמעשה שניהם בבחי' ספי' המלכות) משא"כ בפוסק דין ללא נתינת טעם הוי כדיבור שאינו ברור שהוא שייך לכלי הבינה שפחות מכלי המלכות, ואין חייב בברכה"ת.

[ויש] לציין בענין כתיבת דב"ת האם חשובה כדיבור, מנהג רבינו בעל הבני יששכר זי"ע כמו שכותב בהגהות בספר סו"מ ועש"ט, שכשלא היה לו מקוה למבול טבילת עזרא היה נזהר שלא לדבר דב"ת בפיו, אך היה כותב הדו"ת, ואף שהמחבר פסק שכתובה כדיבור לענין חיוב ברכת התורה הרי יש לציין בזה את דברי התוס' בברכות (כ' ע"ב ד"ה כדאשכחן) שאף למ"ד הרהור כדיבור דמי לענין שיוצאים יד"ח קר"ש בהרהור, בכ"ז מותר להרהר בדב"ת קודם טבילת עזרא שרק הדיבור (או השומע כעונה) נאסר ולא הרהור, וה"נ י"ל שאף למ"ד דכתיבה

בינה ומלכות, ספי' חכמה - כח המחשבה, ספי' הבינה - שממנה משתלשל כח הדיבור (בבחי' שבנין חיצוניות המלכות מהבינה), ולכן דיבור שאינו ברור וצריכים אנו להתבונן בכוונת הדיבור שייך לבחי' הבינה, [בסוד ששורש הבינה דאריך הוא בגרון מקום הדיבור (ע"ה שער י"א פ"ג) ואכמ"ל], ספי' המלכות - מעשה או דיבור ברור, ששניהם שייכים אל המלכות.

והנה קידושין (שהם בסוד החכמה העליונה שנקראת קודש) יכולים להתגשם ולחול בעוה"ז רק ע"י שתתלבש בלבוש וכלי טוב, והיינו או בלבוש הדיבור הברור או בלבוש המעשה, ששניהם הם כלי המלכות (שהוא לבוש עולם העשיה, שבפנימיות המלכות נמצא אור החכמה דקידושין בסוד אבא יסד ברתא), משא"כ בדיבור שאינו ברור שאין מועיל כדלהלן.

וזהו עומק דברי הגרנ"ט, שבעסוקים באותו ענין יש כאן מקרה של קידושין, בבחי' מעשה המוכיח מתוכו לשם קידושין, וירד אור החכמה דהקידושין ונתלבש בלבוש המלכות דהעשיה ולכן חלים הקידושין, אך כשאין לבוש של עשיה ויש רק לבוש של הדיבור בענין שיהא דיבור טוב ומועיל, שהמלכות שבבחי' כח המעשה יותר מגושמת והיא לבוש וכלי יותר ברור מכלי הדיבור כשאנו ברור, ולכן היא מועילה יותר מדיבור שאינו ברור, שדיבור ברור הוי ג"כ בבחי' כלי המלכות וודאי שמועיל, אך דיבור שאינו ברור וצריך להתבונן להבין כוונת הדיבור, הוי

כדיבור דמי לענין שחייב בברכת התורה, בכ"ז אין נאסר לפני מבילת עזרא.

אך באמת אי"ז הוראה ח"ו לכתחילה, שודאי שיש להזהר שלא לכתוב דב"ת לפני מבילת עזרא, ואף מי שאין לו מקוה לפניו וצריך להקל ללמוד תורה ללא מקוה (וכדברי הראשית חכמה ועוד צדיקים בזה), בכ"ז אין להקל בכתיבת דב"ת ללא טהרה.

אלא י"ל ששאני הבני יששכר שכידוע עיקר דרך לימודו היה בכתיבה, והיה כותב כל הזמן דב"ת, עד שאף באמצע שקיבל קהל והיו מדברים אליו היה כותב אז ג"כ דב"ת (וכידוע המעשה בזה על האשה שהתלוננה על בנו של הבנ"י הרה"ק ר"צ מדינוב זי"ע שאביך כשהייתי מדברת אליו היה כותב כל מה שאני מדברת מרוב שהחשיב את דברי וכו'), ואסור לו לאדם לבטל נקודה המיוחדת לו בעבודה"י בגלל חסרון מקוה, משא"כ במי שאין הכתיבה אצלו נקודת עבודתו אין להקל ח"ו. (וכע"ז) אמרנו ליישב מה שהב"י עסק בליל שבועות בלימוד משניות דלא כדברי המקובלים שאין לעסוק במשניות בלילה זה, כמו שהאריך בזה הקאמרנער זי"ע, אלא שאצל הב"י היו המשניות נקודה עיקרית בעבודתו כידוע שהמלאך שהיה נגלה אליו היה מהמשניות שהיה משנן תמיד (וכו').

ויש עוד לציין בענין מה שכתבנו שכלי המעשה דהמלכות הוא יותר ברור מכלי הבינה, מה שאי' מרבינו האריז"ל שצדיקים שיש להם אור קדושת הציץ ברוחניות יש בכוחם להאיר מהאור הזה

על מצח האדם ועי"ז מתנוצצים אותיות במצח ויכול הצדיק לראות מאותיות אלו את העבירות שצריך השני לתקן, אך אין ההתנוצצות שבמצח כ"כ ברור, וכשאין מבין הצדיק מתוכם כראוי מה שצריך להבין יכול להסתכל בכפות הידיים ששם אפשר לראות יותר ברור, והביאור עפ"י הנ"ל, שהתנוצצות האותיות שעל המצח הוא בבחי' אור של הבינה דכתר, אך בידים שהם כלי המעשה מתגלה הגילוי בתוך כלי המלכות שהוא כלי יותר חזק וברור מכלי הבינה וכו"ל.

וכע"ז יש לבאר בתירוצי שאר האחרונים הנ"ל, שחילקו בין עסוקים באותו ענין דהוי אומדנא המוכח בלבם ובלב כל אדם, לבין אומדנא שע"י הדיבור דהיד המוכיח, שאף שמוכיח, מ"מ אם אין יד לקידושין הוי מוכיח רק מה שבלבו אך אין נחשב למוכיח בלב כל אדם, ולכא"ו דבריהם צ"ב שאיך יש לתלות מציאות פעולת ההוכחה לבעיני דגמ' אי יש יד.

אלא הביאור הפנימי בזה י"ל עפ"י המובא שי"ד ר"ת יוסף ד"ד, שהם בחי' מחשבה ודיבור – אור וכלי, (כמש"כ בכ"מ), וזהו גופא הבעיני בגמ' אי יש יד ומתקשר אור המחשבה שבבחי' י' לתוך הדיבור שהוציא בפיו, וא"כ יש כלי טוב להמחשבה שבמוחו וחלים הקידושין, שהתלבש החכמה בכלי טוב, והוי כמו שירדה כבר המחשבה לתוך גדרי העולם, וכמו בדברים שבלב כל אדם שנתגלה המחשבה בתוך לבוש העולם וחל, או שאין יד בקידושין, שאין כח כדיבור בזה

לקשר הי' עם הד', המחשבה עם הכלי, ונשאת המחשבה בלא כלי ואינו חל כמו מחשבה שבלב גרידא.

דף ז' ע"א

טו.

סוד שיטת הר"ן בספק ממון לקולא אף בשנוגע לספיקא דאיסורא

בר"ן ד"ה ולענין הלכה, ובפאה וצדקה כתב הרשב"א ז"ל נמי דאזלינן לחומרא כיון דסלקו בתיקו, וכ"כ הרמב"ן ז"ל בהלכותיו דבעיין דצדקה לא איפשטא בהדיא וכו' וקיי"ל דכל תיקו דאיסורא לחומרא וכו' ותמהני עליהן שהרי סוגיא מפורשת היא שספק ממון עניים הרי הוא כשאר ספק ממון דאזלינן ביה לקולא לנתבע וכו' אלא ודאי ספיקא דממון עניים לא מקרי ספיקא דאיסורא אלא ספיקא דממונא ולקולא, ולפיכך אינו מתחזור בדבריהם ז"ל בזה.

והנה ב' דעות אלו הם נפ"מ למעשה בכל ספק נדרי צדקה האם דינו כספק דאו' לחומרא (כשיטת הרמב"ן והרשב"א) או שפטור מליתן הצדקה כדין כל ספק ממון לקולא.

ויש בנדון זה אריכות גדולה בראשונים ואחרונים ובספרי הפוסקים, וכמצויין בספרי המלקטים, [עיין רמ"א סי' רנ"ט ס"ה ובש"ך שם, שו"ת מהרי"ט – ח"ב (סי' קכ"ד), קונטרס הספיקות (כלל א' ס"ט) מחנה אפרים – הל' צדקה (סי' ב'), ועוד רבים], ואין כאן המקום להאריך

בכ"ז, אלא שיש למצוא טעם פנימי בשיטת הר"ן שסובר שכל ספק מתנות עניים יהיה לקולא כדין ספק ממון לקולא, והקשו האחרונים מדוע באמת לא נאמר בזה דין ספק איסורא דאורייתא לחומרא (שיש בנדון הספק כמה ספיקות דאיסורים, לא תלקט בפיאה, וכל יחל וכל תאחר בנדרי צדקה).

והנה הביאור הידוע באחרונים בזה הוא ביאור הגר"ש שקאפ (סי' ז'), שערי יושר שער ה' פי"ט) על פי ביאור קונטרס הספיקות (כלל א' סק"ו) מדוע לגבי ספק איסור דלא תגזול לא אמרינן דספק איסורא לחומרא, וביאר קוה"ס בזה שדין איסור גזילה הוא לפי מה שנקבע בדיני הממון, ובמקום שבדיני הממון א"צ ליתן אין חל ע"ז איסור לא תגזול, ובזה מבאר השערי יושר מחלוקת הראשונים בספק מתנות עניים, שהר"ן סובר שגם בהם נקבעים דיני האיסור שבהם רק לאחר הפסק הממוני ולכן אמרינן גם בהם ספק ממון לקולא, מה שאין כן הרמב"ן והרשב"א סברו שאיסורי מתנ"ע אינם קשורים לדיני הממון, שאיסורי הנדר דכל יחל וכל תאחר בצדקה ואיסור דלא תלקט בפיאה אינם תוצאה מהבעלות של דיני הממון שיש לעניים ע"ז אלא הוו איסור וחיוב על הגברא, ולכן אי אפשר לפשוט הספיקות באיסורים הנ"ל מפשיטת ספק הממון דהמוציא מחבירו עליו הראיה, שאין האיסורים הנ"ל תוצאה מהבעלות הממונית שיש לעניים.

עתיק ששם ענין השגת פנימיות התורה דעתיקא
מתימאה, ומשם גם משתלשל העשירות דקדושה
כנ"ל).

והנה אי' מרכיני הרמח"ל זי"ע (קלח פתחי
חכמה פתח פ"ו) שהמקום היחיד
ששם כל הספיקות הם בבחי' קדושה, הוא
בג"ר דעתיק – מקום הרדל"א – ששם
מתגלה הענין דספיקות דעתיק
המבוארים באריכות מרכיני האריז"ל
(ע"ה שער עתיק פ"ג-ד', דף נ"ז ע"א – ס' ע"א),
שכל הספיקות הם בעצם גילויי אלקות
אמיתיים הנגלים לחכם ונביא שמשוג
ועולה לשם, ומכאן זה דגילויי ספיקות
דעתיק אפשר למחות את הספיקות
דעמלק בבחי' 'זה לעומת זה' (עמלק בגימ' ספ"ק).

שהנה עיקר הכח דעמלק להסתיר
קדושת איש הישראלי הוא ע"י
ספיקות ובלבולים שמכנים לאדם,
שמייסרים הספיקות את נפש הקדוש
שרוצה לעבוד את הש"י ומחלישים אותו
ע"ז, אך ע"י הדביקות בהש"י בחוזק
בפנימיות עומק הלב אפשר לזכות
לנגיעה בנקודה גבוהה זו דספיקות
דרדל"א, ששם אף הספיקות הם בבחי'
ודאות, ובבחי' שם הק' שעלה בו
משרע"ה למרום שהוא שם "הודאי"
כדאי' (שער הכוונות י"ב), שלמעלה אין
מקום לספיקות, כדברי חז"ל (ברכות ג' ע"ב)
"מי איכא ספיקא קמי שמיא", וכפי'
הבעש"ט (בעש"ט עה"ת פרשת נח) שכל
מקום שיש השראת השכינה אין מקום
לספיקות, והאדם כשמדבק עצמו בחוזק
בפנימיות לבו בהש"י נפטר מכל

אך נראה להוסיף העמקות הפנימית
בשיטת הר"ן, ולבאר מדוע להר"ן
אמרינן ספק ממון לקולא אף כשיש מזה
תוצאה לעוד ספיקות דאיסורים, דנראה
שלהר"ן הדין דספק ממון לקולא הוא
הלכה מיוחדת שיש לפשוט כל ספק
איסור שקשור לספק ממון לקולא
וכדלהלן.

וי"ל הביאור הפנימי בזה, עפ"י דברי
רביז"ל (בלקו"מ תורה ס') ששורש
הממון ממקום גבוה מאוד, שלכן משה
וכל הנביאים היה להם עשירות גדול
מאוד, וע"כ נקראת התורה הון, וכן כל
מי שעבר דרך ידו מסורת התורה זכה
לעשירות גדול מאוד, כמו רבינו הקדוש
שסידר והתם המשניות וכן רב אשי
שסידר את כל התלמוד שהיו עשירים
גדולים, כי מחמת שתקנו וסדרו את כל
התורה שבע"פ ועבר דרך ידם התורה
ע"כ היו ג"כ עשירים, עיי"ש באריכות
שמבאר שם רביז"ל שעשירות הזאת
הוא ע"י בחינת תקוני עתיק וכו'.

והנה כבר כתבנו לעיל (בדף ה' ע"א) בשם
האריז"ל בשער הגלגולים שהר"ן
הוא בסוד ספי' היסוד, וכתבנו בכ"מ (עפ"י
דברי רבינו האריז"ל בשער המלכים סוף פ"ג ועוד
מקומות) שהכח לעלות לבחי' עתיק הוא
בכח היסוד שעולה לשרשו שבחכמה
(בסוד הכתוב משכיל לאיתן האזרחי כדאיתא
בזוהר פקודי בהיכלות כי יוסף איהו לעילא ואיהו
לתתא) ושרש החכמה בעתיק (משא"כ בדרך
הבינה עולים לבחי' כתר דאריך, ששם כל עניני
המס"נ ועבודה"י וידיעת נגלות התורה וכו', אך
בדרך החכמה יכולים לעלות למדרגת הכתר דבחי'

הבלבולים ומכל הספיקות, ואין בהכרח שנפשמים ספקותיו בפועל למטה בעוה"ז, אלא הכוונה שעולה עי"ז לשורש הגבוה דרדל"א – ג"ר דעתיק ששם כל הספקות הם אורות קדושים של גילויי אלוקות באופנים שונים, וכשמתקשר האדם למקום גבוה זה דספיקות דעתיק הרי כל מה שיעשה הכל הוא טוב וממילא אין מקום לספק.

וזה בבחינת מש"כ רביז"ל (לקו"מ ז', ג') שע"י עצות שמקבלים מהצדיקים זוכים לאמת, שעצת הצדיק כולו זרע אמת, וע"י שמקבלים טפי המה טפי השכל של הצדיק ע"י עצת שמקבלים ממנו זוכים לאמת עיי"ש, ואחד מהביאורים בזה שעצות הצדיקים נובעים מדבקותם העליונה בשורש גבוה זה דעתיק ששם כל הצדדים הם צדדים אמיתיים, וממילא מקשרים עצות הצדיק את האדם לשורש האמת.

ונחזור לענינינו שכיון ששורש הממון הוא בעתיק כנ"ל מרביז"ל, וכ"כ רביז"ל במקו"א (כ"ה, ד') שע"י הצדקה שנותנים מהממון מתקנים את הממון ומתגלה שורש הגבוה דהממון ונהיה התגלות הגוונים עילאין המאירים אלו באלו, ושורה על ממון הכשר של איש הישראלי שנתן מהם צדקה כראוי הפאר והחן של הגוונים עילאין המלוכשים בכסף וזהב, עיי"ש, [והתגלות הגוונים הוא בחי' תלת גוונים דקשת שהוא בבחי' תיקון היסוד שנעשה ע"י הצדיק יסוד עולם שהוא בבחי' הקשת כמש"כ רביז"ל במקו"א (תורה מ"ב), ואכמ"ל].

וזה יש לפרש שורש הדין דספק ממון לקולא דהמוציא מחברו עליו הראיה, שהגמ' (ב"ק מ"ז ע"ב) אומרת ע"ז "קרא למה לי סברא היא", היינו ששורש הדין מוגיע משורש התורה דעתיקא סתימאה שלמעלה מתורה הכתובה לפנינו, שכנ"ל הממון דקדושה שנמצא אצל איש הישראלי מאיר בו הגוונים עלאין ששרשם מעתיק ששם כל הספיקות לקולא כנ"ל מהרמח"ל שכל ספיקות דעתיק הם צדדים אמיתיים קדושים. וביותר, שכח הדין דספק ממון לקולא הוא מעל הדין דספק איסורא לחומרא, שכנ"ל שורש הדין דהמוציא מחברו עליו הראיה הוא ממקום גבוה דעתיקא סתימאה אשר למעלה משורש שאר ספיקות דאיסורים שהוא לחומרא, שסתם ספק איסור לחומרא הוא ממקום ששם ישנה בחי' זה לעומת זה, טוב לעומת רע, וצריך ע"כ להחמיר ולאסור כדי להינצל מהרע, אך הדין דספק ממון לקולא הוא בבחי' התגלות סברא מתורה דעתיקא סתימאה שמגיעה ממקום שאין שם שום רע כלל, דלית שמאלא בהאי עתיקא (זהר ח"ג קכ"ט ע"א), ואין שם מקום לספיקות ולחומרות, ולכן יש בכח הדין הזה לפשוט את הספיקות דאיסורי נדר, ספק דבל יחל ובל תאחר ואיסור דלא תלקט דפיאה.

והשנה גבוהה זו דהממון הוא ביסוד ועולה עד שורש היסוד דעתיק ששם כל הספיקות לקולא נתגלתה ע"י שיטת הר"ן דווקא, דכמש"כ כבר לעיל שחיבור הר"ן עמ"ס נדרים הוא בסוד

ספירת היסוד, ומסוגל למחיית הספיקות ועקמומיות דעמלק, ויה"ר שנזכה לתיקון היסוד בשלימות ולמחיית עמלק מהעולם ברחמים, אמן.

דף ז' ע"ב

טז.

סוד מנח' הפוסקים בהזכרת שם ה' בלע"ז

בגמרא, אמר רב חנין אמר רב השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדותו ואם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנידוי וכו'. הנה רבינו בעל התניא זי"ע בסידורו בסדר ברכת הנהנין (פי"ג אות ד') כתב להזהיר אותם הרגילים לומר ברוך ה' בלשון אידיש [גאט] אף על דבר שאין בו שמחת הלב שהוי הזכרת ש"ש לבטלה, כיון שאין הבדל בין אמירת שם שמים בלשון הקודש לבין אמירתו בלשונות אחרים, וכ"כ המ"ב (סי' רט"ז סק"ט) שהמוציא מפיו את השם בלשון לעז לבטלה, דהיינו שלא בדרך שבח והודאה עובר בזה איסור, ואמנם יש המתירים להזכיר שם שמים בלשונות אחרים כמבואר בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' לב).

ובן ישנה מנח' הפוסקים ידועה כשיש לאדם ספק חיוב ברכה האם יכול לומר הברכה בכינוי השם בלשון לעז (שיאמר רחמנא או גא"ט תמורת אמירת השם), דהבן איש חי (כרב פעלים ח"ג סי' ז') והמהרש"ם (ח"א סי' ר"ה) והאשל אברהם מבוטשטאש (סי' רי"ט ס"ד) בשם הרה"ק

רמ"ל מסאסוב זי"ע והדרך פיקודך (סוף מ"ע ד' בהגהה שכותב שם שכן נוהג הוא עצמו) ועוד פוסקים התירו בזה, ובערוך השולחן (סי' ר"ב ס"ג) הוסיף על עצה זו שיש למברך להתנות בלבם שאם חייב בברכה זו כוונתו לשם ברכה, ואם לאו הרי זה אמירת שבח בעלמא (ועיין במנחת שלמה ח"ב סי' ג' דאין חשש כלל במה שאומר הברכה חלקו בלה"ק וחלקו בלע"ז).

אך הרבה פוסקים חלקו על עצה זו, וכמש"כ החת"ס בחידושו בריש המסכתא עפ"י הר"ן שם שהנשבע בכינוי הוי כנשבע בשם, וה"נ לגבי המברך בכינוי הוי כמברך בשם, וכ"כ הגאון רעק"א בתשובה (מהדו"ק סי' כ"ה), והחוו"ד (יו"ד סי' ק"י סק"ב), והפמ"ג (או"ח סי' רי"ט משב"ז סק"ג - והו"ד בשעה"צ סקמ"ז), והפתחי תשובה (יו"ד סי' שכ"ה סק"א), והכף החיים (קס"ז סק"ע) ועוד פוסקים שאסרו זאת.

והנה לענין השאלה בספק ברכה הרי הרוצה להחמיר כשיטות האוסרים יש לו עצה אחרת (כנזכר לעיל ו' ע"ב), לומר הברכה ללא אמירת השם ויהרהר שם ה' במחשבתו, שכמעט כל הפוסקים (עיין פמ"ג בפתחה להל' ברכות אות ב', רעק"א סי' קפ"ד ס"ד בשם גינת ורדים, בן איש חי פר' מטות סעיף י"ד, מנח"י ח"ה סי' ק', ועוד הרבה) סבירא להו שאין חשש דלא תשא בהזכרת השם במחשבתו, ויוצא בזה יד"ח הברכה להרבה פוסקים דס"ל שבאונם פסקינן כשיטת הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ז) ועוד ראשונים שס"ל דהרהור כדיבור דמי, וה"נ הוי כאונם

שאין יכול לומר שם ה' מחשש האיסור דהזכרת השם לבטלה, (ועמש"כ לעיל בדף ו' ע"ב הביאור הפנימי מדוע לא הוי כתרתי דסתרי שנחשב כדיבור לענין שיוצא בזה יד"ה ואין נחשב כדיבור לגבי איסור דש"ש לבטלה). [אמנם עיין משנ"ב סי' סב סק"ז וביה"ל שם שאם עבר האונס חוזר ומברך בפיו וה"ה בנידון דידן לדעת המ"ב אם נתברר לו אח"כ שחייב לברך, אף שכבר בירך בהרהור יחזור ויברך בפיו, אך למעשה צ"ע בזה, ואכמ"ל].

אך לגבי הנידון הראשון שפתחנו בו שישנם אנשים הרגילים להזכיר שם ה' בלשון אידיש [גא"ט], והלא להפוסקים דהוי כש"ש לבטלה הרי אי' בגמ' דידן דצריך לנדונו ואם לא נדחו יהיה הוא עצמו בנידוי. [וכן מצוי אצל אנשים פשוטים שמזכירים בדבריהם שם אלקים, שבזה ודאי הוי חשש דש"ש לבטלה, וצריך למצוא לימוד זכות שלא יצטרך השומע לנדונו].

אך יש למצוא זכות בזה (אפילו לשיטות האוסרים), שהנה בדרך כלל אלו הרגילים בזה הם אנשים פשוטים ותמימים ביותר (שהת"ח ויראי ה' בודאי נזהרים בזה), והנה איתא מהרה"ק מהרי"צ מליובאוויטש זי"ע בשיחותיו שכשאדם פשוט מזכיר שם גא"ט כוונתו כביכול לעצמותו ב"ה, ואין כוונתו לשם קדושת שמותיו יתברך, עכד"ק.

ובאמת יש בזה עמקות גדול עפ"י הקבלה. ונכתוב בקיצור, שהנה אי' במכילתא (מובא ברמ"ק בפרד"ם שער הכוונה) עה"פ (דברים ד, ז'): "כי מי וכו'

כה' אלקינו בכל קראינו אליו", 'אליו' ולא למדותיו, שהתפלה היא להש"י בעצמו, אלא שהקב"ה מתאחד עם גילוי שנתגלה בשמותיו ומדותיו הק', בבחי' הוא ושמו אחד, והצדיקים והמקובלים האמיתיים יודעים איך לכון ולקרוא להש"י איך שנתגלה ומתאחד בשמותיו ובספירותיו הק'.

אך ישנה דרגה גבוהה מזו וכמו שמצינו אצל הר"ש מקינון שאמר שאחר שלמד כל הקבלה הוא מתפלל כתינוק, שזוהי גם הבחי' שכל יהודי פשוט מכון איך שהש"י מתגלה באוא"ם, שאוא"ם הוא הגילוי הגדול ביותר שמתאחד עם הש"י [אף שגם אוא"ם הוא רק גילוי מעצמותו ית' שלמעלה מכל גילוי והעלם ואכמ"ל], והנה בבחי' זו אין שייך קדושת השמות, שבחי' זו היא בבחי' מחשבת האמונה מציאות הש"י שמוותרת להרבה פוסקים אף בבית הכסא [עיין הגהות חכמת שלמה סי' פה, מהר"ם אריק בהגהותיו לס"ח סי' קנז, שו"ת משנה שכיר ח"ב סימן כג, שו"ת לב אברהם סי' נג, שו"ת ארץ צבי ח"א סי' נב, שו"ת אור דוד סי' לא], שהתגלות אוא"ם היא כה גבוהה שכל המציאות התחתונה בטלה לגמרי לעומתה.

אמנם בודאי שבנ"י שמזכירים שמותיו ית' כדין התורה כוונתם ג"כ על דעת הצדיקים והמקובלים שמשגיגים בחי' זעיר אנפין דאצי' שמתאחד עם אוא"ם, שמצד גילוי הז"א דאצי' יש את עוצם קדושת כל השמות, אך כשיהודי פשוט מזכיר שם ה' שלא כדין בזה אין שייך

מקדושת שמותיו ית', ואין בזה איסור
דהזכרת השם לבטלה וכנ"ל. (וכ"ז הם
דברים עמוקים שאין כאן המקום לבארם כראוי,
ומובנים בעיקר לאלו שלמדו ההקדמות שנתבארו
בזה במקו"א).

דף ח' ע"א

יז.

**בהשגת חלק הפרטי שבתוה"ק
ובלימוד כל חלק בתוה"ק
בדבקות בעצמות הכוללת
קדושת כל התורה כולה**

בגמרא, ואמר רב גידל אמר רב
האומר אשכים ואשנה פרק
זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלקי
ישראל, וחלא מושבע ועומד מהר סיני
הוא ואין שבועה חלה על שבועה וכו'.
והקשו האחרונים (הרש"ש, השלמי נדרים,
והעיון יעקב ועוד) מדוע הוי כמושב ועומד
מהר סיני וחלא אינו מושבע ללמוד דוקא
פרק זה או מסכתא זו אלא מושבע על
המצוה בכללות ללמוד תורה. וזה דומה
לנשבע שיאכל היום ואח"כ נשבע שיאכל
כבר זה היום, ששתי השבועות חלות,
כיון שבשבועה הראשונה לא פירש
שיאכל דוקא כבר זה.

נאמנא הריטב"א והנימוקי יוסף פירשו
שזהו גופא תירוץ הגמ' "כיון
דאי בעי פטר נפשיה בקר"ש שחרית
וערבית משום הכי חייל שבועה עליה",
שלאו דווקא קר"ש, אלא שיכול לקיים
השבועה מהר סיני על ידי שילמוד פרק
אחר (כגון קר"ש), אך קושית האחרונים

לומר שעושה זאת ע"ד הצדיקים וכוונתו
לקדש את קדושת ה', אלא כוונתו רק
לעצמות הש"י כנ"ל ממהרי"צ, דהיינו
שכוונתו רק לדבר מאמונת מציאות
הש"י ולא משמותיו ית', ובזה יש ללמד
זכות שאין בזה חומר הזכרת ש"ש
לבטלה, שכנ"ל כל קדושת השמות
ואיסור הזכרתם לבטלה נובע מקדושת
השמות איך שמתגלים בבחי' ז"א דאצי'
(שהיא בבחי' קדושת התוה"ק וקדושת שמותיו
ית') ולא כשהשם מגלה את עצם האמונה
בהש"י שהיא למעלה מכל הקדושות.

ובזה יש לפרש פנימיות מה' הפוסקים
בהזכרת השם והברכה בלשון
לע"ז, שבודאי שהנשבע והנודר בכינוי
דשם ה' כוונתו לישבע בקדושת השם,
ולכן חלה השבועה כמו בהזכרת השם
בלח"ק, כדברי הר"ן בריש המסכתא,
שהרי כיון לקדש את שם ה' וכנ"ל. וזה גם
סברת הפוסקים האוסרים כשיש ספק
ברכה לומר הברכה בהזכרת שם ה'
בלשון לעז (רחמנא או גא"ט), שם"ל שכוונת
האומר היא לקדושת שם ה', ומוריד
קדושת השמות הק' לתוך לשונות
העמים.

אך המתירים זאת ס"ל שאדם המזכיר
שם ה' בלשון לעז אין כוונתו לגילוי
קדושת שמו ית', שגילוי זה שייך בעיקר
בלשון הקודש (שאצילות נקרא קודש, וגילוי
קדושת השמות שבלשון הקודש שייך לקדושת
האצילות), אך בסתם הזכרת ה' בלשונות
העמים אין הכוונה בתור קדושת
השמות, אלא בבחי' הזכרת עצמות
האמונה במציאות הש"י שלמעלה

היא לשיטת הר"ן שמפרש תירוץ הגמ' באופן אחר, שהדין ששבועה אינה חלה על המצוות הוא רק במצוה המפורשת בתורה, אך מצוה שאינה מפורשת בתורה אעפ"י שהיא מדאורייתא חלה עליה שבועה, וה"נ אף שיש מ"ע מדאורייתא ד"ושננתם" דדרשינן מינה שיהיו מחודדין בפיק, וזה א"א לקיים בקר"ש לחודיה, בכ"ז אינו מפורש בתורה. ויוצא מדברי הר"ן שאם המצוה שיהיו מחודדין בפיק היתה מפורשת בתורה לא היתה חלה השבועה של אשנה פרק זה, ובוה חוזרת קושית האחרונים הנ"ל דסו"ס לא מושבע מהר סיני בפרטות על שינון פרק זה, ופרק זה ודאי אינו מפורש בתורה, ומדוע תתבטל השבועה שאשנה פרק זה.

[ויש מהאחרונים שרצה משום קושיה זו לפרש ש"פרק זה" הכוונה לפרק זמן ולא לפרק במסכת, וע"ז קושית הגמ' שמושבע ועומד מהר סיני מדין דוהגית בו יומם ולילה, (וכ"כ הרא"ש והריטב"א לפרש דהשבועה מהר סיני קאי על והגית בו יומם ולילה, דלא כהר"ן שפירש כנ"ל שקאי על מצוה דושננתם, ואכמ"ל), אך פירוש זה אינו נראה בלשון הגמ' שכותבת "אשנה פרק זה אשנה מסכתא זו" שמשמע ששניהם בחד גוונא שקיבל ללמוד פרק במסכת או כל המסכת (וכן משמע שקושית הגמ' אתרוייהו)].

ובספר קול מבושר בשם ארץ צבי מביא בזה תירוץ בשם הרה"ק הרר"ב מפשיסחא זי"ע (וכן מובא בספר שיח שרפי קודש בשם תלמידו הרה"ק הרר"מ מקאצק זי"ע)

שכיון שאדם זה אומר אשכים ואשנה פרק זה עינינו רואות שחושק נפשו דייקא בזה הפרק א"כ בודאי זהו חלקו בתורה, שע"ז ירד לזה העולם בגלגול זה לתקן וללמוד פרק זה או מסכתא זו מה שלא למד בגלגול הקודם, וא"כ הוא מושבע ועומד ע"ז הפרק דוקא.

[ויש לציין בזה את דברי רבינו האריז"ל למהרה"ר זי"ע (שער הגלגולים הקדמה ל"ח) שהוצרך המהרה"ר לבא בגלגול זה לעסוק בחכמת הקבלה, ואמר לו האריז"ל שבגלגול הקודם היה בעל מחבר ספר מגיד משנה ואז היה כבר גדול וחרף בחכמת העיון בנגלה ולכן עכשיו בגלגול זה כבר אינו חפץ לטרוח בחכמת העיון משום שכבר השלים חלק התורה הזה בגלגול הקודם, אלא צריך להשלים חלקו בחכמת הקבלה שבוה לא עסק בגלגול הנ"ל.

ובזה ביאר במשנת חסידים (מס' ת"ת פ"ג ה"ה) מאמר חז"ל (עבודה זרה י"ט ע"א) אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, שמכיון שלבו חפץ בלימוד זה ש"מ שע"ז בא לעולם להשלים חלק הזה בתורה"ק.

ובמקו"א פירשנו בזה דברי המהרה"ר בהקדמתו הידועה לע"ה, שכותב שם (דף ב' ע"א) "צריך שיעסוק בתחילה בחכמת המקרא והמשנה והתלמוד כפי מה שיוכל שכלו לסבול ואח"כ יעסוק לדעת את קונו בחכמת האמת וכו' ואם האיש הזה יהיה כבד וקשה בענין העיון בתלמוד מוטב לו שיניח את ידו ממנו אחר שבחן מולו

בחכמה זאת ויעסוק בחכמת האמת, וזהו שאמרו כל ת"ח שאינו רואה סימן יפה בתלמוד בחמשה שנים שוב אינו רואה", עיי"ש, וביארנו בזה עפ"י הנ"ל שמסתבר שהשלים עצמו כבר בגלגול הקודם בלימוד התלמוד ובא להשלים בגלגול זה לימוד חכמת האמת וע"כ בלימוד זה יראה הצלחה יותר (ואכמ"ל בזה).

ויש עוד להוסיף ביישוב קושית האחרונים הנ"ל, עפ"י דבריו הקדושים של מרן הבעש"ט הק' זי"ע ש"העצם כשאתה תופש במקצתו אתה תופש בכולו", והם דברים עמוקים בקבלה (ונקרא "מאור באור" ואכמ"ל), אך בעניינינו יש לפרש עפ"י זה את דברי הגמ', שבכל פרק ומסכת שאדם שונה צריך לדבק עצמו ב"עצמות קדושת מקור מוצא התורה" (כלשון הב"ה הידוע בס' מ"ז לגבי חומר ברכת התורה שהיו חביבין דברי הב"ה הללו אצל הרבה צדיקים שהיו משננים אותו הרבה), וממילא יש בכל פרק שלומד קדושת כל התורה, שהעצם אינו מתחלק לחלקים ולכן כשאדם תופש בקדושת מקצת העצם הרי הוא תופש בכולו.

ובזה מובן שאף שהאדם מושבע ועומד ללימוד כל התורה ולא לפרק זה דווקא, בכ"ז כל פרק שאדם לומד נקרא שמושבע ועומד על פרק זה, משום שבכל פרק שאדם לומד כראוי מתגלה בפרק זה קדושת כל התורה, והוא כמושבוע ועומד ע"ז מהר סיני, [שכן ניתנה התורה גם בהר סיני שנתגלה

כל התורה בתוך תיבות מועטים ששמענו מפי הגבורה של "אנכי ולא יהיה לך" ובוזה נתגלה לבני כל התורה כדאי' בספה"ק, שבהתגלות עצמות אלקות שהתגלה במ"ת נכלל כל התורה, וכידוע מה שהעיד לנו הרה"ק מקאמרנא זי"ע שכן היה לומד הבעש"ט הק' עם תלמידיו בהתגלות הקולות וברקים וכו' דמעמד הר סיני, וכדברי הבעש"ט הק' עה"פ (דברים ה', י"ח) קול גדול ולא יסף ותרגומו ולא פסק, והביאור עפ"י הנ"ל שהיה הבעש"ט מגלה בכל פרק מהתורה גילוי עצמות אלקות שבתורה"ק, שבבחי' גילוי דמעמד הר סיני, ואכמ"ל].

ובמקו"א (שארית יעקב סי' צ"א) פירשנו עפ"י דברי הבעש"ט האלו, את דברי פסקי התוס' במס' מגילה (אות ל"ה) על דברי הגמ' (מגילה י"ח ע"א) 'מי ימלא גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' למי נאה למלא גבורות ה' למי שיוכל להשמיע כל תהלתו, ואיתא בגמ' הוריות (י"ג ע"ב) דדין זה דמי ימלא קאי גם על תורה ולא רק על תפילה, ולפיכך כותב בפסקי תוס' שם וז"ל "אין נאה לדרוש ברבים אלא מי שיוודע כל התורה כולה", וכן אי' בגמ' מכות (י' ע"א) ומי אוהב בהמון כו' למי נאה ללמד בהמון מי שכל תבואה שלו (וברש"י שבקי במקרא במשנה ובהלכות ובאגדות).

ובספר מטה אפרים באלף המגן נתקשה בזה דלא נהגו בן העולם דא"כ לא שבקת חיי לכל דרשן, ותירץ שזה היה רק בזמנם דהיו מצויין

דרשנים שבקיאין בכל התורה אבל בזמנינו שאין מצויין דרשנים כאלו לא מעכב זה הענין.

[והוספנו] שם שאף לדברי פסקי התוס' הנ"ל בע"כ הכוונה רק לכללות התורה, שיכולים לדעת כל התורה בכללות כדברי שו"ע הרב הל' ת"ת, ואין הכוונה לידיעת כל התורה לכל פרטיה ודקדוקיה שאין להם סוף, והבאנו שם ראיה לזה מדברי רבינו הכאריז"ל במס' אבות שרק משרע"ה ידע כל התורה כולה וגם יהושע ידע בזכות משה שמסרה לו, אבל אח"כ כשיהושע מסרה לזקנים ידע כל זקן רק חלק בתורה אבל שום אחד מהזקנים לא ידע כל התורה, והלא הזקנים לימדו תורה לכלל ישראל, ואיך זה מתאים עם פסקי התוס' הנ"ל, אלא בע"כ הביאור כנ"ל שאף שלא ידעו הזקנים כל פרטי התורה ידעו כללות כל התורה כהשו"ע הרב הנ"ל].

אמנם עפ"י דברי רבינו הבעש"ט הק' הנ"ל פירשנו שאפשר לקיים בפנימיות ענין הנ"ל, דאין לתת לדרוש ברכים אלא למי שדבוק בבחי' הסובב כל עלמין שבבחי' דבקות העצם שכוללת את קדושת כל התורה, וכן נהגו באמת אצל החסידים שרק את אלו שהיו בדרגה גבוהה של דבקות בא"ל חי היו מכבדים לדרוש ברכים, ולא לסתם לומדים שאינם דבוקים ביחודא עילאה, וא"ש מנהגם עפ"י דברי גמ' בהוריות ופסקי תוס' הנ"ל.

דף ח' ע"ב

יח.

טעם למנהג בניי בענין כבוד ת"ח וזקנים

בגמרא, ש"מ לא שרי למישרי נדרא באתרא דרביה. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רכ"ח ס"ב) שאין לאדם להתיר לכתחילה נדרים במקום רבו או במקום שיש גדול ממנו, וכתב הש"ך שם (סק"ה) שאסור זאת אפילו בשלשה [דלא כהמהרש"א (שבת מ"ז) שהאסור להתיר במקום רבו רק ביחיד], ובערוך השולחן שם (ס"ז) כתב שהיום אין מקפידים בזה.

הנה יש להבין טעם הפנימי שהיום אין מקפידים בזה, וכן מצינו בעוד עניני כבוד רבו וכבוד ת"ח וכבוד זקנים שהיום אין נזהרים בהם כ"כ, כגון בענין קימה בפני ת"ח ובפני זקן שמצד הדין (יו"ד רמ"ד ס"ב) יש לקום לפני כל ת"ח וזקן מלא קומתו מכאשר נכנס לד' אמותיו עד שיוצא ועובר מכנגד פניו, וכיום כתב ג"כ בערוה"ש (יו"ד סי' רמ"ד) שאין נזהרים בקימה כדין אלא עושים רק בחי' הידור בעלמא. (וכן עוד חיובי כבוד המבוארים שם בשו"ע אין נוהגים כן היום).

וכן בענין כוחו של המרא דאתרא, שבדברי רבותינו ז"ל (עיין ערוכין ס"ב ס"ג) מצינו הרבה הענין של "אתריה דמר" שהיו נזהרים שם שלא להורות אחרת מדבריו, ובמקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים כולם בשר עוף בחלב, ובמקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים בשבת לצרכי מילה (יבמות י"ד ע"א), וכיום

כמעט אין מצוי שיהא למרא דאתרא כזה כה.

[ובאמת יש לעיין האם במקום ובזמן שנהג הענין והכח של מרא דאתרא האם היה בכוחו לכפות דעתו לקולא אף על ת"ח שמתגוררים בעירו שאין סוברים כמוהו, שבפשטות מסברא א"צ לחוש לכבודו דמרא דאתרא אלא לענין שלא להקל במה שהוא אוסר, אך אין איסור להחמיר במה שהוא מתיר (ובמקומו של של ריה"ג שכולם אכלו בשר עוף בחלב זהו משום שסברו כולם וקיבלו דעתו להיתר, ולא משום שהיו אסורים לחלוק על מרא דאתרא).

אך צ"ע מהמעשה המודפס על המרא דאתרא דוילנא בזמן הגר"א זי"ע שהתיר הרב דוילנא איזה שאלה בבשר, והגר"א אסרו (שלא ידע שהרב התייר), וציוה המרא דאתרא להגר"א שיבא איתו ביחד לאכול מהבשר שהיתה עליו השאלה כדי להראות לכל שמבטל דעתו להמרא דאתרא ולא יחלש כח המרא דאתרא בהנהגת העיר, והסכים הגר"א לזה (וסוף המעשה ידוע שנפל נר חלב לתוך התבשיל ועי"ז לא הוכרח הגר"א לאכול ממה שאסור לדידיה).

וצ"ע באיזה כח היה יכול המרא דאתרא להורות כן להגר"א,

(ובפרט שנראה מהמעשה שגם הגר"א הסכים שיש למרא דאתרא הרשות והסמכות להורות כן), ואף שמצינו בדברי רבותינו ז"ל (ר"ה כ"ה) בעי"ז שהורה כן ר"ג לר' יהושע שיבא לפניו במקלו ותרכילו ביוחכ"פ שחל להיות בחשבוננו, משם אין ראיה, דשאני ענין קביעות

המועדים שתלוי בקביעת הסנהדרין כדרשת חז"ל אשר תקראו אותם במועד, א"ת אותם אלא אתם – אפילו שוגגים אפילו מוטעים אפילו מזידים, ואין מזה ראיה שיכול המרא דאתרא לכפות דעתו לקולא על ת"ח שבעיר בשאר דיני התורה, וצ"ע].

ונחזור לעניינינו, שיש למצוא טעם פנימי לשבח בהא שבעקבתא דמשיחא נתמעטו הרבה עניני כבוד [שאף שודאי שהנזהר בדין כבוד הת"ח כדין אשריו ואשרי חלקו, ומסוגל הדבר להרבה ענינים, וכדאי' שזוכים עי"ז לתורה ולהשגת החכמה, ומסוגל זאת גם ליראת שמים כמרומו בקרא (ויקרא י"ט, ל"ב) "והדרת פני זקן ויראת מאלהיך" כדאי' מהבנ"י, ו"כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות", ועוד הרבה דברים גדולים נאמרו על הזוכה לדקדק בענין נשגב זה], ובכ"ז צריך גם למצוא טעם לשבח בהנהגת רוב בני היראים והשלמים שאין מדקדקים בזה, שבנ"י במנהגיהם המה מרכבה לדרכי הנהגה העליונה של השכינה, ויש בכל מנהג של בני"י (כשאנו איסור ח"ו) ביאורים וטעמים פנימיים המתאימים לדרך התיקון הכללי של הדור, ואכמ"ל.

וי"ל בזה עפ"י מה שאמר האדמו"ר האחרון מליובאוויטש זי"ע ש"נגמרה עבודת הברורים", ולכא"ז זה צ"ע, שהלא כידוע מביא השד"ח (דף י"ז ע"ב) הרבה ראיות מהאריז"ל שמיד כשיגמר עבודת הברורים של כל הניצוצ"ק צריך מיד לבא משיח צדקינו.

הבעש"ט הק' לגלות בעולם קראו
לחיבורם בשם ליקוט.

אך בזמנם נתגלה הענין בעיקר אצל
הצדיקים ראשי הדור, והיום
בדורינו דור המלקטים מתגלה בחי' אור
היחידה אצל כללות בני", וכן רואים
היום שכמעט כל אחד מבני"ל כלול
מכמה בחינות, ומקבל כל אחד השפעה
מכמה דרכים ושיטות בעבודת", (עמש"כ)
בזה גם בספר ים החכמה תשס"ז עמוד שמ"ב,
שכ"ז הם גילויים של הארת היחידה
שמאירה היום בנשמות בני", וכנ"ל
שעיקר הבירורים היום המה בנקודת
היחידה.

ובזה י"ל גם בענין הנ"ל שנשתנתה
ההנהגה הכללית בעניני כבוד
ת"ח וזקנים ומרא דאתרא וכו', שאמנם
הביאור הפשוט עפ"י הנגלה שהיום יש
דין מחילה כללית שהת"ח והזקנים
מוחלים על כבודם, שמכיון שכבר
נתפשט כן המנהג נקבע בסתם שיש
מחילה כללית, אך הטעם הפנימי לזה
י"ל שפחת החילוק בין עליון לתחתון
מכיון שמאיר היום בהעלמה אור
היחידה, שהוא אור המגלה סוד
ההשוואה כנ"ל, ובבחי' דברי רשב"י
(אידרא נשא קב"ח) שהתחיל לגלות האור
דלעתיד "אנן בחיבותא תליא
מילתא", והיה קורא לתלמידיו בשם
חבריא – חברים, ולא רבי ותלמידים,
שכ"ז הוא בבחי' אור הכתר (ובשורש
יותר גבוה מרמז לאור העיגולים עד האור
העליון הסוכ"ע בשוה), דכבר בימינו
מאירין אורות גבוהים אלו בפנימיות

ותירצנו וביארנו שהכוונה שפעם היו
עיקר הבירורים של בחי'
נשמה" – בינה ו"חיה" – חכמה,
ובירורי רפ"ח של נשמה וחיה כבר
נגמרו, והיום הבירורים המה בנקודת
היחידה (או ביחידה דיחידה) שהמה לא
נגמרו עדיין, ובה י"ל הכוונה במה
שאמר ג"כ הצדיק הנ"ל ש"אין הדבר
תלוי אלא במשיח צדיקנו" ש"ל הכוונה
בבירורי היחידה שהם הבירורים של
בחי' משיח כידוע.

ובזה גם יש לפרש הענין שדורינו נקרא
"דור המלקטים", שבידוע עיקר
החיבורים שיוצאים לאור בדורינו המה
חיבורים של ליקוטים מראשונים
ואחרונים וכו' בכל עניני התורה.

ובאמת מצינו בכמה וכמה מגדולי
הצדיקים מזמן הבעש"ט
ואילך שקראו לספריהם הק' בשם
"ליקוט", כמו "לקוטי אמרים" של
המגיד הגדול זי"ע, ו"לקוטי אמרים"
של בעל התניא זי"ע, ו"לקוטי מוהר"ן"
של רביז"ל זי"ע, ו"לקוטי תורה" של
המגיד מטשערנובעל זי"ע, ו"ליקוטי
שושנה" להר"א זי"ע, ועוד. וצ"ב
הענין.

והביאור בזה שענין הליקוט שייך
לבחי' הכתר – יחידה,
שמתגלה ע"י הליקוט של כל הפרטים
וכל השיטות בבחי' אור כללי שבסוד
הכתר, שאור הכתר הוא אור השוה
ומשוה קטן וגדול שמאחד ומחבר כל
הפרטים, ולכן צדיקים הגדולים שרצו
להמשיך את אור הכתר שהתחיל

בהעלמה, בבחי' הכנה לימים שעליהם נאמר (ירמיה ל"א, ל"ג) "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקמנם ועד גדולם" בב"א.

יט.

הביאור הפנימי בריפוי דאבק החמה

בגמרא, שמש צדקה ומרפא, אמר אביי ש"מ הרגא דיומא מסי, (אבק הנראה בחמה קרוי חירגא, ר"ן). וצ"ב מה הענין דאבק דייקא, שלכא' אור וחמימות השמש הוא גורם הריפוי ולא האבק הנראה בחמה.

וי"ל בדרך פנימיות עפ"י מה שמוכן מקבלת הגאונים והרמ"ע מפאנו, שיש חכמה פנימית עליונה שקורא אותה הרמ"ד ואלו (לקוטים ח"ב) "חכמת הפירור", שממתיקים בה הדינים, ע"י שלוקחים את השם של האדם ומכוונים להעלות את כל האותיות עד לשורש האותיות, ששורש האותיות הם מאות י' שהיא הקטנה שבאותיות ושורש לכולם, ומכוונים לפורר את כל האותיות לפירורין של יודין, ואח"כ לחבר אותם שוב ועי"ז ממתיקים את הדינים בשרשן (ואם קשה לעשות זאת בכל אותיות השם, הרי יש קבלה מהמהרצ"ה בעל עט"צ בשם הכעש"ט הק' זי"ע שמספיק אות הראשונה של השם).

והנה ע"י שמפרר הצדיק את האותיות ועושה אותם לאבק, נכללים שוב בשרשן, שעולים האותיות לעולמות

העליונים, עד לשרשן העליון של י"ב יודי"ן דחיותי דא"א, עד שנכללים שוב בבחי' אור במאור, ומעוררים האותיות בבחי' יהוד קוב"ה ושכינתיה שע"ז נמתקים כל הדינים.

וכן היה דרך החווה מלובלין זי"ע לפני קריאתו השמות שבקוויטלאך לומר "לשם יהוד קוב"ה ושכינתיה" (וכמובא בספר אגרא דפרקא), בכדי להעלות נשמות ישראל לשורשם ולהמתיק מהם עי"ז כל הדינים.

וזתו י"ל נרמז בדברי הגמ' דשמש צדקה ומרפא מלמד שאבק החמה מרפא, שהחמה – שהיא השמש מרמות על הצדיק, בבחי' פני משה כפני חמה, "צדקה" מרמז על יהוד קובה"ז – יסוד ומלכות שמייחד הצדיק (עיין קה"י ערך צדקה – ב), ועי"ז נהיה "מרפא", והיינו שהצדיק מייחד קובה"ז, שעולה למעלה מהמקום והזמן, ומעלה את מציאות הבריאה ומפרר אותו לאבק, ומבטל את כל מציאות הכלי לבחי' אבק, ובזה מעלה את השכינה ומייחדה לאלקות, ומתקשרת בחי' האור למאור, ועי"ז בהשתלשלות גם בגשמיות מקבל אבק החמה את שורש הרפואה לרפאות העולם מכל תחלואיו, אכ"ר.

כ.

ריפוי ועידון הצדיקים בחמה דלעת"ל בסוד דמטי ולא מטי

בגמרא, ר"ש בן לקיש דאמר אין גיהנום לעולם הבא (לעת"ל

אחר תחיית המתים קאמר, ר"ן) **אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאין בה שנאמר וזרחח לכם יראי שמי שמש צדקה ולא עוד אלא שמתערנין בה שנאמר ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק וכו'.** יש לבאר עמקות הגמ' בהקדמת דברי רבינו האריז"ל בתחילת עין חיים (דף י"א ע"א) וז"ל הנה השם הגדול שהוא בן ד' אותיות הויה נקרא כן על הוראות הויות הנצחיות וקיומו לעד היה הוה ויהיה טרם הבריאה ובזמן קיום הבריאה ואחרי התהפכו אל מה שהיה עכ"ל.

ומפשטות לשונו משמע שלעת"ל תחזור הבריאה אל מה שהיה קודם הבריאה, שיתבטל הצמצום ויחזור הכל להיות מלא מן אור הא"ם הפשוט שהתגלה קודם שנאצלו ונבראו כל העולמות.

אך לכאור' קשה דאם יתבטל הכל ויתחפך לכומו שהיה אין מובן מה תכלית כל הבריאה שהיתה כדי להוציא לאור ולגלות שלימות פעולותיו וכו'.

ונקודת ביאור הענין הוא עפ"י דברי רבינו האריז"ל בשער מטי ולא מטי (דף ל') ובשער א"א (ס' ע"ד) עפ"י דברי הרשב"י בפר' נח ובפר' פקודי, עיי"ש שיוצא מדבריו שתכלית הבריאה להגיע לסוד הכתר, ששם מתגלה הענין דמטי ולא מטי, שבאמת מצד א' מתבטלים כל הצמצומים והכלים לחזור ליכלל באוא"ם ואעפ"כ בחדא מחתא באמת אינם מתבטלים, בסוד שהוא ית' נמנע הנמנעות, שתשאר לעולם מציאות הכלים באופן

שמציאות הכלים תהיה בבחי' תוספת קישוט להתגלות דאוא"ם (כלשון רבינו בעל הסולם זי"ע), והיינו שיתגלה גודל היחוד ביתר שאת דייקא ע"י מציאות הכלים, שנעשין היכלין לאור א"ם, דהיינו שנעשין בחי' כלים והיכלות להשיג על ידם בבחי' מטי ולא מטי האור א"ם ב"ה (ועיין לקו"מ תורה כ"ד). ויתבאר הענין יותר בפשטות בלשון ספר התניא (פל"ז) וזל"ק, התכלית הוא עוה"ז התחתון שכך עלה ברצונו ית' להיות נח"ר לפניו ית' כד אתכפיא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא שיאור אור א"ם ב"ה במקום החושך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החושך מהארנו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים המסתירים ומעלימים אור א"ם ב"ה שלא יבטלו במציאות. ולזה נתן הקב"ה לישראל את התורה שנקראת עוז וכה, וכמארז"ל שהקב"ה נותן כח בצדיקים לקבל שכרם לעתיד לבא שלא יתבטלו במציאות ממש כאור ה' התגלה לעתיד בלי שום לבוש כדכתיב ולא יכנף עוד מוריד, פירוש שלא יתכסה ממך בכנף ולבוש, והיו עיניך רואות את מוריד וכתוב כי עין בעין יראו וגו' עיי"ש בארוכה.

ומובן פנימיות הענין עפ"י מה שהרחיב בזה אדמו"ר מהרש"ב זי"ע במאמרי תרס"ו ועו"מ, שכח הכלי הוא לגלות האור היותר עצמי ויותר נעלם מדרגת הגילוי של אוא"ם שהיה קודם הבריאה, שהכלי יש

דף ט' ע"א

בא.

**ע"י שנודר בעת צרה נמשכין
רפואות וישועות משער
המישים**

בגמרא, כנדרי כשרים לא אמר כלום

(שהרי אין הכשרים נודרים שאין רשאים לעשות כן, ר"ן) **כנדבותם נדר בנזיר ובקרבן** (שהרי הכשרים מתנדבים הם בקרבן ובנזירות, ר"ן), **מאן תנא דשאני ליה בין נדר לנדבה לימא לא ר"מ ולא ר"י, דתניא טוב אשר לא תדור וגו' טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר דברי ר"מ, ר"י אומר טוב מזה ומזה נודר ומשלם, אפילו תימא ר"מ כי קאמר ר"מ בנדר בנדבה לא קאמר כו' מאי שנא נודר דלא דלמא אתי בה לידי תקלה, נדבה נמי לא דלמא אתי בה לידי תקלה, כהלל חזקן דתניא אמרו עליו על הלל חזקן שלא מעל אדם בעולתו כל ימיו מביאה כשהיא חולין לעזרה ומקדישה וסומך עליה ושוחטה וכו'.**

ובשו"ע (יו"ד סי' ר"ג) נפסק שכל הנודר

אעפ"י שמקיימו נקרא רשע ונקרא חוטא (ועיין בדרישה סק"א ובט"ז סק"א) מהו הכפילות דרשע וחוטא, לפיכך צריך להזהר לא לידור שום דבר ואפי' צדקה אין טוב לידור אלא אם ישנו בידו יתן מיד ואם לאו לא ידור עד שיחיה לו עכ"ל השו"ע, ופירש בט"ז סק"ד בשם מסקנת הב"י דכשיחיה לו יתן בלא נדר, ומשמע שאף כשהמעות תחת ידו ואין כ"כ חשש מכשול ג"כ אין ראוי לנדר.

לו כח לגלות אור של "העלם העצמי", שמגלה את כח יכולת השי"ת לעשות צמצום, ששורש הצמצום ממקום יותר עליון ויותר עצמי משורש הגילוי, ומביא משל לזה שחכם סתם יכול לגלות חכמתו אך לא יכול לצמצם חכמתו וחכם הגדול יותר אף שיש לו חידושים בלי סוף יש לו כח הצמצום שלא לגלות מה שאסור לו לגלות, וכך בנמשל שהיום הצמצום הוא בסוד הושך ולעתיד ההושך יאיר בתכלית שיתגלה שורש הצמצום שהוא אור היותר עצמי מגילוי האור שלפני הבריאה, והדברים עמוקים מאוד ואכמ"ל.

ובעניינינו הרי מרומז כ"ז בגמ' דידן שלעתיד לבא הקב"ה

מוציא חמה מנרתיקה, אך אין מבטל הנרתיק לגמרי, שהכוונה כמש"כ בספר התניא (פ"ד משער היחוד והאמונה) בפירוש הפסוק (תהלים פ"ד, י"ב) "כי שמש ומגן – הוי"ה אלקים" שכמו שהנרתק מגין בעד השמש כך שם אלקים מגין לשם הוי"ה ב"ה, שבחי' הנרתיק קאי על הצמצום (שהוא בגבורות דשם אלקים) שנקרא בשם כלים, דכמו שהכלי מכסה על מה שבתוכו כך בחי' הצמצום מכסה ומסתיר האור והחיות השופע וכו' (עיי"ש), ולעתיד יתגלה שם הוי"ה ללא מידת הצמצום דשם אלקים, והצדיקים מתרפאים מצמצומם שחוזרים ליכלל באו"ם. ולא עוד אלא שבבחי' מטי ולא מטי מקבלים גם הכח והעוז שלא להתבטל במציאות לגמרי, ויכולים גם לקבל שכרם (אף ששכר שיך לבחי' הי"ש הנפרד) ומתעדנים בה.

ובברכי יוסף שם על הגליון מביא מתשובת הרדב"ז (ח"ג סי' תמ"א) שחולק וסובר דאין הדברים אמורים בצדקה שהיא מצוות עשה שמחויב בה, וכבר אמרו בגמ' ומנין שנשבעין לקיים את המצוה לזרזי נפשיה דכתיב 'נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדק', לפיכך אם רואה עצמו מתרשל במצות הצדקה מצוה עליו לומר הרי עלי כך וכך לצדקה כדי לזרז עצמו ואז לא יוכל לחזור בו, או שיאמר הרי זו לצדקה, (ורק אם רואה עצמו זרזי במצות הצדקה אז טוב לו שיתן אותה בלא קבלת נדר או נדבה), ומסיים שם הרדב"ז שלפיכך אני אומר שאם היה לפניו דינר ואמר כנדרי כשרים זה עלי הר"ז צדקה שגם הכשרים נודרין מעות לצדקה דכתיב נשבעתי ואקיימה וכו' ודוד כשר היה.

ויש לציין שלכאור' משמע מרבינו ז"ל בלקו"מ (תורה נ"ז אות ב') שנוקט בהרדב"ז שמותר לנדור לצדקה, שאחרי שרביז"ל מאריך שם (עפ"י גמ' שבת ק"י) שמי שפוגם באמונת חכמים אזי אין רפואה למכתו, ותקונו שיקים אמונה הנפולה ויאמין אמונת חכמים ועי"ז יקום מחולאת הזאת שלא האמין עד עכשיו שום אדם שיש לו רפואה על מכתו, ועי"י אמונתו יתרפא וכו', וממשיך רביז"ל (שם): ולחקים אמונה הנפולה הוא על ידי נדר, שידור איזה נדר (ובסוגריים באותיות קטנות: רצונו לומר ויקיים מיד - עיין בהשמטות), ועל ידי הנדר ישוב לאמונת חכמים וכו' עיי"ש.

ומקובל בע"פ (מדור לדור) שהדרך לנהוג בענין זה הוא לנדור נדר לצדקה, באופן שיאחזו בידו את מעות שרוצה לנדור לצדקה כשעל ידו עומדת קופת צדקה או עני ומיד כשנודר הנדר יתן המעות לצדקה, שבוזה אין חשש מכשול (ודומיא דמעשה דהלל הזקן שבגמ').

אך האמת נראה שדברי רביז"ל מתאימים גם לפסק השו"ע שאין ראוי לנדור לצדקה אף כשהמעות בידו, (וכפי' הט"ז הנ"ל), דהא רביז"ל מיירי במי שנפל מאמונת חכמים, וא"כ הוי אצלו עת צרה, ובעת צרה פוסק גם המחבר בסעיף ד' שמותר לנדור. והוי אף לכתחילה, וכמו שציין בביאור הגר"א שהמקור לזה מהמדרש בב"ר על וידר יעקב נדר לאמר - לאמר לדורות שידרו בעת צרה, ועיין בברכ"י שמביא מהכנה"ג שאמנם אי' במדרש שיעקב אע"ה נענש במיתת רחל על שאיחר לשלם נדרו, וחזינן דהנודר בעת צרה צריך ליזהר שלא לאחר לשלם נדרו, ובוזה א"ש לכו"ע ההנהגה הנ"ל לאחזו המעות בידו וליתן מיד לעני הסמוך לו, שמצד איסור נדר ליכא חשש שהלא נודר כדי לחקים את האמונה הנפולה דהוי כעת צרה, וחשש מכשול שיאחר ליכא כיון שהעני סמוך לו ונותן מיד.

ויש לבאר ביאור הפנימי בענין הנדר בעת צרה, עפ"י מש"כ רבינו האריז"ל (לקו"ת פר' וירא) בכוונת ביקור חולים, ונעתיקנו בלשון המשנת חסידים (מסכת גמ"ח פ"א) וז"ל: כשמבקר החולה יכוין כי החול"ה שמספרו מ"ט שערי

בינה וכו' מתהפך על ער"ש דו"י מפני שבעוונותיו נתחפכו לו אותיות עש"ר שהוא מספר יו"ד שבאבא שבו גנוז אוא"ם המחיה את האדם וכו' לפיכך יכוין המבקר אותו שהקב"ה יסעדנו על ער"ש דו"י ושיהפוך כל משכבו בחליו בהפוך הדין של ער"ש דו"י מהופך לרחמים שהוא עש"ר יו"ד כסדרו, וכ"ז יעשה כשיכוין להמשיך על החולה השער החמישים דבינה החסרה ממנו, בכוונות כללות שם מ"ה (יו"ד ה"א וא"ו ה"א) עם ארבע אותיותיו והכולל שיעלה למספר חמישים, משא"כ בלי הכולל שאינו אלא מ"ט כמספר חול"ה, ויאמר לו הב לי ידיך ויחזיק בה ויאמר יחב ליה ידיה ויכוין בר"ת שלו שהוא יל"י [בגימ' נ' שמרמוז על שער הנ' שרוצה להמשיך על החולה] ואקמיה. עכ"ל.

ועפ"ז פירש הגה"ק ר' אלעזר רוקח זי"ע (בעמח"ס מעשה רוקח) ענין הנדר בעת חולי, שהנדר ממשיך את האור של שער הנ', וכידוע מהזהר שנדר הוא בסוד שער החמישים וכמרומו בתיבת נדר – נ' דר, ועי"ז באה הרפואה אל החולה, והנ' י"ל שכל עת צרה הוא בה' חסרון האור של שער הנ' וע"י הנדר נמשך האור וניצל מהצרה.

וזה ענין מה שכתב רבינו"ל שם שהחולי בא מנפילת האמונה, שכידוע האמונה הק' היא בסוד שער הנ', (בכחי' נעוץ סופן בתחילתו, שהאמונה שהיא בכחי' ספי' המלכות נעוצה בספי' הכתר – שער הנ'), וע"י שמקים האמונה מנפילתה נמשך עליו הרפואה משורש האמונה שהיא בכתר,

ובזה גם מכוארים דברי מוהרנ"ת שמדה טובה מרובה שאם ע"י שפוגם באמונת חכמים אין רפואה למכתו אז במתחזק באמונת חכמים אין מחלה שלא יתרפא ממנה עי"ז, והביאור שע"י התחזקות באמונת חכמים "שכל המאמין ברועה נאמן כאילו מאמין במי שאמר והיה העולם" כלשון חז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דויהי פרשה ו') עה"פ (שמות י"ה, ל"א) ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ובזה ממשיך כל הרפואות משער החמישים העליון.

[ריש לציין עוד מש"כ הגה"ק מקאמרנא זי"ע בהיכל הברכה ריש פר' ויקרא וז"ל אמר מרן הר"י בעש"ט שכל הרפואות למד מפסוק ויקרא אל משה, ומציין הגה"ק מקאמרנא ע"ז עיין לקו"ת פר' וירא ותבין, והם דברי האריז"ל בכונת בקור חולים הנ"ל.]

ומפרש ע"ז בספר בעש"ט עה"ת (כמקור מים חיים) עפ"י מה שביאר בהיכל הברכה שם כי אל"ף זעירא דתיבת ויקרא מורה שמשה זכה לסוד האין, "בסוד חכמה דא"ק אלף זעירא המתלבשת בעתיקא שהוא כתר דאצילות ואז נקרא אין (עיין בע"ה שער השתלשלות) וזהו ויקרא אלף זעירא חכמה דא"ק שמתלבשת בעתיקא כתר דאצילות בסוד המיעוט והאין, שזהו קיום כל העולמות והתקונים בסוד אין, ומשה זכה לאין הזה ולזה אלף זעירא, וזה סוד ויקרא א"ל מש"ה בגימ' כתר חכמה"ה [שמרמוז על חכמה דא"ק המתלבש בכתר דאצי"] והבן כל זה" ומאין זה

שהוא שער החמישים נמשכו כל הרפואות דהבעש"ט זי"ע (ואין להקשות שהלא אי' בחז"ל (ר"ה כ"א ע"ב) שמושרע"ה זכה רק למ"ט שערי בינה ולא לשער החמישים, שזה י"ל מתורץ בדיוק לשונו של הגה"ק מקאמרנא הנ"ל שזכה לחכמה דא"ק המלוכש בכתר דאצי, וא"כ לא זכה בחייו לבחי' כתר דא"ק (ורק במיתתו זכה לזה כדאי' בחז"ל עה"פ אל הר נבו – נון בו) וכתר דא"ק הוא שער החמישים האמיתי שהוא בחי' א"ס כמו שביאר הבעש"ט במקו"א, ואכמ"ל).

ויש עוד לציין בענין זה מש"כ בחיי מוהר"ן על עבודת רביז"ל (ימי ילדותו – יגיעתו וטרחתו אות י"ז) שהיה רגיל בנדרים מאוד מאוד, שכמה פעמים כשבא היום קבל עליו בנדר כל סדר העבודה שהיה רוצה לעשות באותו היום, ואח"כ אעפ"י שהיה קשה עליו מאוד היה מוכרח לעשות מחמת הנדר, וכן עשה כמה וכמה פעמים. וכן בכל מיני גדרים וסיגים של פרישות מאיזה תאוה ומאיזה מדה היה רגיל הרבה בנדרים כו"כ פעמים, וכו"כ פעמים נשבע על איזה דברים בנקיטת חפץ כדי שיהיה חזק לפרוש מאותו הדבר שהיה רוצה להפריש עצמו ממנו, (ע"כ בחי"מ), ופעם אחת שאלו תלמידיו מוהר"ת הלא עפ"י הגמ' אין נכון לנדור נדרים, והשיב "דאם מיינט אזוינע שלימעזלינקעס ווי איהר" (–הכונה היא לכאלו 'שלומיאלים' כמוכם), כלומר מי שאינו בטוח שיוכל לקיים נדרו אין נכון בעבורו לנדור נדרים אבל הוא היה בטוח שיקיים נדריו.

והמקור והביאור להנהגת רביז"ל הוא פסק השו"ע שם (ס"ז) שמי שנודר נדרים כדי לכוון דעותיו ולתקן מעשיו הר"ז זריז ומשובח, כגון מי שזולל ואסר הבשר עליו וכו' כולם דרך עבודה ובנדרים אלו אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות, ואעפ"י שהם דרך עבודה לא ירבה בנדרים איסור אלא יפרוש בלי נדר עכ"ל השו"ע, (וצ"ל לכאן שאף שרביז"ל היה רגיל בנדרים בכ"ז מכיון שעשה הנדרים רק מה שהוצרך מאוד בעבודתו לא נחשב כמרבח בנדרים, שמרבה בנדרים היינו יותר מהנצרך לו, אך כפי הנצרך הר"ז זריז ומשובח).

ולסיכום הרי יש ב' אופנים שבהם הוי הנדרים דבר הגון:

א] בעת צרה גשמית כחולי וכדו', שאז מותר לנדור, ובזה מיירי בלקו"מ (תורה נ"ז) הנ"ל, שאף שכותב שם שע"י הנדר יקים האמונה הנפולה וכו', בכ"ז נראה דאין בזה ההיתר דלכונן דעותיו ולתקן מעשיו, דשם מיירי שמתקן הדעות והמעשים ע"י הנדר גופא שפורש עצמו מהבשר בנדר, והלקו"מ מיירי שמשתמש בסגולת רוחניות כח הנדר, וזה לא אשכחן דשרי, אלא בזה ההיתר כנ"ל משום דהוי עת צרה.

ב] נדרי פרישות בדרך עבודה לכוון דעותיו ולתקן מעשיו שבהם היה רגיל רביז"ל.

ובשניהם ההיתר רק באופן שיודע בודאי שיקיימם ללא חשש מכשול, וגם ללא חשש שיחזור בו ויתחרט אח"כ מהנדר לרוב הקושי, דאם

יש חשש חרטה אף שלא חל החרטה הוי חמא (ובדברי שמעון הצדיק שנוזרין שתוהין ע"ע ומתחרטין שקיבלו הנזירות נקראים חוטאין).

עת לעשות לה' הפרו תורתך, וגם סמכו שאם ישכחו יזכורום הגבאים, ועדיין צריך בירור באלו ההיתרים, ואכמ"ל).

ועדיין יש לעיין בנדרים צדקה שנודרין בביהכנ"ס בעליות לתורה שבהם אין ב' טעמי ההיתר הנ"ל, ובנמוקי יוסף (פ"ה ד"ה נדבה) כתב שבימי הדין דר"ה ויוהכ"פ שספרי חיים וספרי מתים פתוחים למעלה הוי כעת צרה דשרי לנדור נדרי צדקה בעליות לתורה, ומשמע שבסתם שבתות אין היתר זה, ואמנם בחכמת אדם (כלל צ"א ס"ב) ובקיצור שו"ע (סי' ס"ז ס"ג) כתבו שיש לומר במי שבירך בעבור שיתן "בלי נדר" צדקה בעדם, אך עד היום בסדורים הרגילים המצויים לא הכניסו נוסח זה, וצ"ע מה ההיתר בזה, [ואמנם בענין מה שמוכרים העליות וכדו' אוי"ל שאינו בגדר נדרי צדקה כלל, אלא הוי כמכירת זכות העליה, ולא אשכחן איסור לקנות דבר מנכסי צדקה ולהתחייב מעות עבור מה שקנה, ואולי הביאור שרק בנדרים יש יותר חשש שיעבור על נדרו היות שמזלזלים בנ"א במה שהתחייבו במוצא פיהם, אך כשקונה דבר נזהרים יותר לשלם חיובם ואין בזה איסור דנדרים, וצ"ע. ובשו"ת תורה לשמה (סי' צ"א) משמע ההיתר שכיון שאין לו ברירה שמוכרה להתחייב צדקה כדי שיוכל לעלות לתורה שרי, עיי"ש שדבריו צריכים קצת בירור, ובדברות משה (נדרים הערות פ"א הערה ז') כתב דההיתר משום

ואוי"ל עצה שיעשה העולה לתורה תנאי מפורש שמה שמתחייב לצדקה במי שבירך הוא בל"נ, ואף שכשאומר לגבאי הסכום לא אומר בל"נ, וכן הגבאי שעושה המי שבירך לא אומר בל"נ, בכ"ז מכיון שאומר מקודם שכל מה שיאמר להגבאי שיתן הצדקה הוא בל"נ מועיל לבטל הנדר, וכדאי' בשו"ע (סי' רי"א ס"א) שהאומר נדר שאני רוצה לידור לא יהא נדר, ונדר, אינו נדר, (ויאמר לכתחילה התנאי בקול רם בפרהסיא לחוש לדעת הרא"ש המובא בש"ך וברעק"א שם, ולדעת הב"ח והט"ז והלבושי שרד שם מספיק שמשמיע לאזניו וא"צ בקול רם).

[ואם רוצה לעשות התנאי הזה בכללות לכל הפעמים בשנה שיעלה לתורה, לכא' תלוי במה' הפוסקים שם, שלפרישה שהובא בט"ז וש"ך שם מהני תנאי אף על הנדר שלאחר זמן, ולט"ז שם לא מהני, ולכא' עצתו שיעשה ב' התנאים, תנאי אחד כללי פ"א בשנה (וי"א שמהני אף פ"א בחיים, ואכמ"ל) בפרהסיא ובקול רם לחוש לדעת הרא"ש שבש"ך הנ"ל דבעינן פרהסיא וקול רם, ותנאי בשעת מעשה באופן שמשמיע לאזנו לחוש לשיטת הט"ז דבעינן סמוך להנדר, ואז לא צריך לעשות בקול רם, שהט"ז עצמו מתיר במשמיע לאזנו לבד כנ"ל].

כב.

בענין שימוש במעשר כספים למצוות

ומענין לענין באותו ענין, שהזכרנו עשיית תנאי בצדקה, יש לציין דברי שו"ת החת"ס (סי' רל"א) לגבי שימוש במעשר כספים לצרכי מצוות, שיתנה בתחילת התנהגותו להפריש כספי מעשר שיוכל לעשות ממנו דבר מצוה ובזה לכו"ע מותר עכ"ד.

וביין שנידון זה בהשתמשות בכספי מעשר לצרכי מצוה נוגע להרבה אנשים למעשה נציין שמצינו מח' גדולי הפוסקים בענין זה, וגם למתירים בזה מצינו ב' דעות באחרונים לאיזה מצוה מותר, (ונבאר בזה קצת ביאור פנימי).

ונתחיל מלשון הרמ"א (סי' רמ"ט ס"א) בשם המהרי"ל וז"ל: ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נרות לביהכנ"ס או שאר דבר מצוה רק יתנונו לעניים, עכ"ל הרמ"א.

אך בש"ך (סק"ג) ובמ"ז (סק"א) הביאו מהרש"ל ודרישה בשם תשובת ר' מנחם שבכל מצוה שתבא לידו כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכה"ג וכן לקנות ספרים ללמוד בהן ולהשאלם לאחרים ללמוד בהם אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה יכול לקנות מן המעשר ע"כ, וממשיך הש"ך בשם תשובות מהר"ם מרוטנבורג שלפזר מעשרותיו לבניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם מותר (ומפרש בזה הערה"ש

ועו"פ דהיינו בניו הגדולים שאין סמוכים על שולחנו שאין דרך לפרנסם משלו, ובימינו זה אחר הנישואין), ומדייק הש"ך שמשמע דמותר בזה אפי' יש בידו לפרנסתם ממקום אחר דזה הוי צדקה, עכ"ל הש"ך.

וכתב בפתח"ת סק"ב שלכא' נראה דמהרי"ל המובא ברמ"א והתשובות ר' מנחם שבש"ך פליגי אהדדי, שלמהרי"ל אסור לעשות מצוות בכספי מעשר ולר' מנחם שרי, אך מיישב בפתח"ת שי"ל שלא פליגי עפ"י מש"כ בבאר הגולה על הרמ"א, שמייירי הרמ"א שבלא"ה כבר התחייב לעשות מצוה זו ורוצה לפטור ממנה במעשר וזה אינו רשאי, אבל אם רוצה לעשות בו מצוה שאינו מחויב כבר רשאי, עכ"ד הבאה"ג, וע"ז ממשיך הפתח"ת ומביא לדברי שו"ת חת"ס הנ"ל שחולק על הבאר הגולה, וס"ל לחת"ס דלמהרי"ל אסור לעשות בכספי מעשר אף מצוה שאין מחויב לעשותה, דלמהרי"ל מעשר שייך לעניים דוקא, ובכ"ז מסיים החת"ס שם כנ"ל שאם מתנה בתחי' התנהגות הפרשת כספי מעשר שיוכל לעשות בהם דבר מצוה מודה מהרי"ל דשרי, [ולכא' מי שלא התנה כן בתחי' הנהגתו יכול עכשיו לעשות התרת נדרים על שלא אמר כן, ולהתנות עכשיו, אך אולי נכלל בהא שאין להתיר לכתחילה נדרי צדקה לעניים, וצ"ע] (ואמנם מציין הפתח"ת שהחת"ס בתשובה בסיומן שאח"כ לכא' סותר עצמו, שכותב שם דלמהרי"ל מעשר כספים לעניים הוא ממש

מדאורייתא, וא"כ לא מהני למהרי"ל אף תנאי מפורש, וצ"ע).

והנה יש לעיין לשיטות המתירים להשתמש בכספי מעשר למצוה האם מותר זאת אף למצוה עבור עצמו שאינו מחויב בה, וכגון הרוצה ללכת למקוה לתוספת טהרה וקדושה שהוא מצוה שאינו מחויב בה, האם מותר לשלם ע"ז מכספי מעשר, ומיירי באופן שאין לו כסף אחר לשלם המקוה, וכלשון הש"ך הנ"ל "אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה המצוה" (וגם בזה יל"ע האם באופן שהיה המצוה ע"י שהיה לוה כסף האם נחשב כאין יכולת בידו ולא היה עושה המצוה או שהיות שמכיון שסו"ס היה עושה המצוה ע"י הלואה אין ההיתר דהש"ך, וצ"ע).

ולכאוי' מצינו בזה מח' האחרונים בפ"י הלכה זו, ולפי"ז עולה נפ"מ למעשה בשאלה הנ"ל, שהנה לכאוי' יש כעין סתירה בדברי הש"ך שפותר בדבריו בשם תשובת ר' מנחם דמותר לעשות מצוה מכספי מעשר רק באופן שלא היה יכולת בידו וכו', ומסיים בשם תשובת מהר"ם מרוטנבורג שמותר לפרנס בניו הגדולים אפי' שיש בידו היכולת לפרנס ממקום אחר, ואין נראה מלשון הש"ך שסובר שהוא מח' בין ר' מנחם למהר"ם מרוטנבורג, ולכאוי' נראה דזה יישב הש"ך בסוף דבריו שמפרש דברי מהר"ם מרוטנבורג וכותב שלפרנס בניו הגדולים הוי צדקה כדלקמן סי' רנא ס"ג, ונראה שכוונתו ששאני עשיית מצוה מכספי מעשר לבין פרנסת בניו הגדולים, שפרנסת בניו

הגדולים אף שיש לו גם הנאה מזה בכ"ז הוי ממש צדקה ולכן מותר אף שיש בידו היכולת לפרנס ממקום אחר, משא"כ עשיית מצוה מכספי מעשר אינו צדקה ולכן מותר רק באופן שאין בידו היכולת לעשות המצוה ממקום אחר.

וא"כ לפי' זה משמע שהיתר דעשיית מצוה הוא אפי' באופן שאין בעשיית המצוה מצות צדקה, וא"כ י"ל שאף בעושה המצוה לעצמו מותר.

וכן מצאנו להדיא בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד סי' ר"ב) שנשאל האם מותר להשתמש בכספי מעשר לצורך נסיעה לרבו צדיק אמת, ומאריך שם בגודל המצוה לנסוע להתדבק בצדיקים, ומביא שם המח' המהרי"ל והמהר"ם האם מותר להשתמש בכספי מעשר למצוות, ודברי החת"ס החולק על הבאה"ג וסובר שלמהרי"ל אסור אף במצוה שאינו מחויב בה, ומחדש בערוה"ב שאף לחת"ס זה רק כשכבר הפריש הכספי מעשר אך לפני ההפרשה יכול לומר שכספי המעשר שעומד להפריש יהיו לצרכי מצוה ומהני אף אם לא אמר בתחילת ההנהגה דהפרשת מעשר (עיי"ש).

וחזינן מדבריו שהבין בפשטות שמותר ליקח הכספי מעשר אף לצורך מצוה עבור עצמו כשאינו מחויב בה, ולפי"ז צ"ל שמש"כ הש"ך והט"ז בשם תשובת ר' מנחם שמותר לקנות ספרים "להשאל ללואה" הוא לאו דווקא, דה"ה דמותר לקנות עבור לימוד בעצמו

שמתיר בבניו הגדולים אף אם יכולת בידו ממקום אחר עיי"ש.

ויש לבאר ביאור פנימי במח' האחרונים דערוה"ב וערוה"ש הנ"ל, שזה בבחי' מח' הדעת והבינה, והביאור בזה בהקדמת דברי התפארת שלמה שמקשה על דברי רבותינו ז"ל שישראל נגאלים בזכות הצדקה כדכתיב (ישעיה א, כ"ז) ושביה בצדקה, והלא ודאי שכל מצוה מקרבת ומביאה את הגאולה ולא רק צדקה, ומתריץ שגם כל מצוה היא בחי' עשיית צדקה עם השכינה, אלא שכל מצוה שנחשב לצדקה הוא רק באופן שעושה המצוה לשמה, לשם הקמת שכינתא מעפרא, ואז נחשב שעושה צדקה עם השכינה, משא"כ במצות הצדקה הרי ידוע דברי הבעש"ט הק' (פרשת ראה) שצדקה אין נפגמת כ"כ בכוונת שלא לשמה, שסו"ס נעשה מטרת המצוה שהעני יקבל הצדקה, ולכן סתמו חז"ל שישראל נגאלים בזכות הצדקה, עכ"ד התפא"ש.

ובזה י"ל שהנה עפ"ז מובן שמצד הסתכלות הפנימית הרי כל מצוה שעושים לשמה נחשב כצדקה, ולכן בעל ערוגת הבושם שנקרא 'משה בן עמרם' כשמו של משרע"ה שבסוד ה'דעת' שהוא הסתכלות הפנימית, (וכן היה בעל ערוה"ב תלמיד מתלמידי החת"ס זי"ע שבסוד הדעת כמש"כ במקו"א, והיה גדול בנגלה ונסתר שבבחי' הדעת שכולל חו"ב) סובר שכל מצוה ניתן לעשותה בכספי מעשר אף כשאינה צדקה ממש, שמצד הסתכלות הפנימית כל מצוה היא צדקה עם

כיון שהוא ג"כ דבר מצוה, וכן פוסק בספר צדקה ומשפט להגר"י בלוי שליט"א (פ"ו ה"ט), ומוכיח זה שבמקור הדברים בלשון השאלה לא כתוב דוקא להשאלים לאחרים, ומפרש שמה שכתבו הש"ך והמ"ז להשאלים לאחרים הכוונה שאחרי שיגמור למודו אסור להשאיר הספרים אצלו בתור נכסיו שזה אינו מצוה, אלא צריך שישאלים לאחרים, אך ה"ה דמהני אם הוא עצמו לומד בהם תמיד.

אמנם בספר ערוך השולחן ועו"פ פירשו שכל ההיתר דעשית מצוה בכספי מעשר הוא רק באופן שיש במצוה זו גם נתינת צדקה, היינו שקונה מצות הסנדקאות ונותן לאבי הבן כסף עבור זה ומיירי שאבי הבן הוא עני ומקיים בכספו גם מצות צדקה, וכן בקונה מצות השושבין דחתן וכלה מיירי שהם עניים ומקיים בכספי צדקה דהכנסת כלה, וכן בנרות לביהכנ"ס הוי צדקה לביהכנ"ס, וכן בספרים עיקר ההיתר רק משום שמשאילן לאחרים והוי כצדקה, וגם בזה מחמיר תשובת מהר"ם שהיות שגם הוא נהנה מצדקה זו שמקבל עבור הצדקה הסנדקאות ומרויח הספרים לשימוש עצמו, ע"כ בעינן שלא יהא יכולת בידו לעשות המצוה באופן אחר, משא"כ בסיפא דהש"ך בבניו הגדולים שהוי צדקה גמורה ללא שום קבלת דבר ממשות לעצמו בזה מותר אף אם יכולת בידו, (והערוה"ש עצמו חולק לגמרי על היתר דספרים אף שמשאילן לאחרים, וכן תמה על היתר הש"ך

לשמים, מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו
אמרתי לו בני כמודך ירכו נזירי נזירות
בישראל עליך הכתוב אומר איש כי
יפליא לנדר נזיר להזיר לה'.

הנה מוגמ' זו חזינן איך שע"י הסתכלות
בצורת עצמו מעורר עליו היצחק
ועלול ליטורד מהעולם ה"ו, ומו"ר הרה"ק
מקדשטשניף זי"ע היה רגיל לומר בשם
הרה"ק הר"א מליז'ענסק זי"ע שבדוק
ומנוסה שהמסתכל בצורת עצמו במראה
אף אם יש לו קדושת צלם אלקים מאבדה
ע"י זו ההסתכלות ה"י.

[ונוכח] כאן דבר פלא שאצל הרה"ק
הר"י מהוסיאטין זי"ע היה
מנהג לפני התחלת שמו"ע להסתכל
במראה, וסיפר לי אחד שהיה נוכח שם
פ"א שכשראה זה נפל עליו פחד אלקי
נורא שלא זכור לו כדוגמתו, וודאי שיש
במעשי צדיקים הגבוהים סודי סודות, וי"ל
ביאור פנימי בזה (כדרך אפשר), עפ"י מה
שמצינו בדברי המקובלים הקדמונים
שהצדיקים בשעת ההתבודדות הרוחנית
הגבוהה היו מפשימים עצמם מגופם עד
שהיו רואים את הצורה הרוחנית של
עצמם עומדת ממולם מחוץ לגופם,
ומסתבר שהיה להרה"ק הנ"ל (ואולי בקבלה
מוקיננו הרה"ק מרוזין זי"ע) הדרך איך לעורר
ולגלות הבחנה הגבוהה הזו של
התפשטות הגשמיות הנ"ל ע"י הסתכלות
בצורתו הקדושה בכוונה ובדביקות
עליונה פנימית, והיה עושה זאת לפני
תפילת שמו"ע, שצריכה להיות
בהתפשטות הגשמיות, ובפעולה של
הסתכלות בצורתו היה יכול לפעול

השכינה, אלא שכדי שיהא ניכר שכוונתו
לשמה צריך שיהא זה באופן שאין יכולת
בידו ולא היה עושה המצוה ממקום אחר,
ובזה ניכר טפי שנותן כספי המעשר לשם
מצוה ולא לצורך עצמו, (וכן מסיים שם
ערוה"ב בפירוש בתשובה הנ"ל שמתיר לנסוע
לרבו כשהכוונה בלתי לה' לבדו).

אך ערוה"ש שהיה גדול בתורת הנגלה
שבבחי' ההסתכלות החיצונית סובר
שכספי מעשר הם חלק ממצות צדקה ולא
שייך המעשר לצרכי מצוה, שאין ניכר
בחיצוניות בכל מצוה שהיא בבחי' צדקה
עם השכינה, ולכן אוסר לעשות צרכי
מצוה עם כספי מעשר כשאין בזה ג"כ
צדקה.

דף ט' ע"ב

בג.

בקדושת ציון שמעון הצדיק והמסתעף

בגמרא, אמר שמעון הצדיק מימי לא
אכלתי אשם נזיר טמא אלא
אחד, פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן
הדרום וראיתיו שהוא יפה עיניים וטוב
רואי וקווצותיו פדורות לו תלתלים
אמרתי לו בני מה ראית להשחית את
שערך זה הנאה, אמר לי רועה הייתי
לאבא בעירי הלכתי למלאות מים מן
המעין ונסתכלתי בבכואה שלי ופחו
עלי יצרי וביקש לטרדני מן העולם,
אמרתי לו רשע למה אתה מתגאה
בעולם שאינו שלך, כמי שהוא עתיד
להיות רמה ותולעה, העבודה שאגלהך

שכוונתו להתבונן ולהבין וכמובא בדברי רבינו האריז"ל – ראה ע"ח ש"ד פ"א ופ"ה).

והנה איתא בזוה"ק (ח"א ר"כ ע"ב) **בינה מינה דינין מתערין** (שמלכות דבינה הוא פרצוף לאה ששם ישנו ענין דיני לאה הקשים וכדאי' מהאריז"ל, וזה בבחי' מה ששמעון אמר לכו ונהרגנו על יוסף הצדיק שקיבל יוסף את אור החכמה דראוב"ן ואכמ"ל), וזה בבחי' שמעון' אתוון עו"ן ש"ם, וכן היה בדור המדבר שהיו החוטאים משכבט שמעון, וכן חורבן ביהמ"ק שהיה בחודש אב שכנגד שבט שמעון עפ"י סדר הדגלים, אך באמת הגאולה תלויה בתיקון בחי' שמעון, שעיקר העליה אל מדרגת הכתר היא בדרך הבינה (כמש"כ באריכות בכ"מ), ולכן כששמעון מגיע לתקונו אזי דווקא בו תלויה הגאולה, ולכן שבט שמעון מקושר אל שבט יהודה, שקיבל חלקו עם חלק יהודה, שיחודה הוא שבט המלוכה שמהם יוצא משיח צדקינו, וכן שבט שמעון הוא בסוד תיקון הגאולה.

ובזה מובן שהגאולה תלויה ברשב"י שהיה גלגול דשמעון (וכדאי' מהחידושי הרי"ם זי"ע שר' שמעון ור' יהודה ור' יוסי היו גלגול דשמעון יהודה ויוסף בני יעקב ומכאן בזה מעשה דהמורה שבמס' שבת ואכמ"ל), שרשב"י עלה אל מדרגת הכתר ותיקן לגמרי את דיני לאה דבחי' שמעון, ובזה תלויה הגאולה, שע"י אור הכתר זוכים לבחי' עו"ן מ"ש, ולהביא הגאולה ברחמים ללא הדינים הקשים שמצד דיני לאה (מלכות דבינה), וזה הבחינה שלא נתברך שמעון בברכות בתורה, דממ"נ שלפני המתקנו ועלייתו אל הכתר אינו

הצדיק הנ"ל להפשיט צורתו מן החומר, וכעין דרכי הנביאים שהיו מעוררים ההשראה העליונה ע"י סיוע בהשתמשות בחפצים גשמיים, ואכמ"ל) אך לסתם אדם מביא הסתכלות במראה ח"ו לחיזוק היצה"ר ולאיבוד צלם האלקים וכנ"ל].

והנה יש לבאר קצת ענינו של שמעון הצדיק, ובפרט שכידוע יש אנשי מעשה בירושלים הנוהגים בל"ג בעומר לעשות התגלחת על ציון שמעון הצדיק, ואומרים במליצה – "שמעון שמעון לגז"ש", שמקושר שמעון הצדיק עם התנא רשב"י, וצ"ב. ויש שאומרים לפרש מנהגם שהלא חזינן ממעשה דידן ששמעון הצדיק עסק בענין תגלחת מצוה, וצ"ב הקשר הפנימי.

ובן יש קבלה מהרה"צ ר' מעשיל גלבשטיין זצ"ל (תלמיד הרה"ק מקאצק זי"ע) שציון שמעון הצדיק מסוגל לקרב הגאולה השלימה, ולכן פעל רבות שיעשו שם מנינים קבועים לתפילות, וכן שיחא שם מקום לאכילה ושתיה ומקוה מהרה וכו', וצ"ב הקשר בין ציון שמעון הצדיק לענין הגאולה.

וי"ל בזה בהקדם מה שאי' מרביז"ל (שיחות הר"ן מ"ד) "שמעון" מרמז על עו"ן מ"ש, והביאור בזה, שהנה ראובן ושמעון בני יעקב ע"ה היו בבחי' חכמה ובינה, ראובן שנקרא ע"ש הראיה הוא בבחי' החכמה, שאיזהו חכם הרואה וכו' (בבחי' החכמים שהם עיני העדה), ושמעון שנקרא ע"ש השמיעה הוא בבחי' הבינה שהוא בסוד השמיעה (מלשון "שמע ישראל"

אור הכתר, ובפרט שציונו הוא בירושלים עיה"ק, דירושלים עיה"ק היא בסוד הבינה שהיא עיר – דוד (ונקראת לב – כ"ש דברו על לב ירושלים, שליבא – בינה) ולפיכך מסוגל ציונו להמתיק דיני הבינה ולהעלותם לפני ולפנים אל הכתר, וכמו שהיתה עבודתו בביהמ"ק לקחת מעבודות החיצוניות ולהכניסם לפני ולפנים.

ומובן עפ"י זה גם השייכות של שמעון הצדיק לענין הנזירות, ולענין עשיית הפיאות, שענין הנזירות הוא בסוד הכתר, כדכתיב על הנזיר (במדבר ו, ז): כי נזר אלקיו על ראשו, שמקדש הנזיר שערותיו בקדושת שערות דאריך אנפין כדאי' מהאריז"ל (עיין משנת חסידים מס' יום השישי ה'), והרבה נזירים אין יכולים לעמוד בקדושה גבוהה זו ונופלים ממנה ונטמאים, שהטומאה היא בסוד נפילה ממדרגת הכתר אל המלכות הנופלת מאצי' אל הבי"ע וכו', אך הנזיר הזה שעשה נזירותו בבחי' מסי"נ לגלגל שערות הנאה, ושב בתשובה גדולה כ"כ על הרהור חטא קל שבא לידו, כודאי ראוי לקדושת הכתר, ואף כשנטמא אין נופל מקדושת הכתר וודאי שאין נופל להרמה על נזרו, אלא הטומאה שנכשל בה וירד אל המלכות אינה בסוד נפילה אלא היא בסוד שמאיר את מקום ההסתרה ומעלה לבחי' המלכות שרגליה יורדות לבי"ע, (ומתגלה עי"ז התורה דעתיקא סתימאה שיורדת לבי"ע ונמצאת במקום הנק', שבסוד לוי'תן הנקבה שהרגה הקב"ה וע"י שמחיים אותה בכח האור דהאריך ומרימים אותה, ע"י זה מחיים את כל

ראוי לברכה, ואחרי המתקתו הרי א"צ לברכה, שבכתר הכל הוא בבחי' ברכות, שאפי' העוונות והקללות נהפכים לברכות וזכויות באור הכתר, וכמו שמצינו אצל רשב"י במס' מו"ק (ט' ע"ב) שפירש כל הקללות שהם כברכות, וכן אי' בזוהר (זוהר חדש תבוא) על קללות דהתוכחה שהם כולם ברכות.

ובזה יש לבאר גם ענין שמעון הצדיק, שג"כ קרוי שמעון והוא בסוד דיני לאה כנ"ל, ובכ"ז הוא היחיד מהתנאים והאמוראים שנקרא בקביעות בשם צדיק, שצדיק האמת הוא מי שממתיק את כל הדינים והגבורות עד שנכלל באין סוף ב"ה שכולו טוב, (עיין לקו"מ תורה ע"ב), ובאמת זו היתה עבודת שמעון הצדיק שהיה כהן גדול שבמשך כל הארבעים שנה ששימש נהפך לשון זהורית מאדום ללבן, היינו שהמתיק מבני את כל הדינים והמשיך על בני אור הלבנונית דרחמי הכתר.

וכן ניכרת שייכותו ועלייתו דשמעון הצדיק אל הכתר מזאת שהיה אומר (אבות פ"א מ"ב) על שלשה דברים העולם עומד על התורה והעבודה וגמ"ח, שהמה ג' הקוים הכלליים דימין (גמ"ח) שמאל (עבודה) אמצע (תורה), המתקשרים כאחד באור הכתר המאחדם וכוללם יחד, (ועלה אל הכתר בכח ספי' היסוד העולה בקו האמצע אל הכתר, וכנרמז בתיבת "הצדיק" שהוא כינוי דהיסוד).

ולכן נתקשר ציונו הק' אל הגאולה השלימה, שבה תלוי הגאולה, בהמתקת הדינים והפיכתם לרחמים ע"י

כהנים מוג' הקוים (בכחינת ג' פסוקי ברכת כהנים) שבסוד הכתר המאחד ג' הקוים כנ"ל.

ואמנם יש להוסיף על כל הנ"ל, שהשתטחות על ציוני צדיקים הוא בסוד דביקות דלאה, שהיא דבקות בדרך שלילת הגשם, שבסוד דביקות יו"ד העליון דתמונת האות אל"ף שכנגד צדיקים הנפטרים העליונים, ולכן בדורות הקודמים שעיקר האור אשר היה בא"י ובירושלים עיה"ק היה האור של לאה, (וכדאי מהאריו"ל (פע"ח שער תיקון חצות פרק ד') בסוד שלא יכלו דור המדבר לכנוס לא"י משום כן), שע"כ היתה בדורות הקודמים עניות גדולה באר"י, וכן הצדיקים שבאר"י היו מכוסים הרבה ונסתרים שבכחי' הדרך דלאה שהיא דרך הענוה ונקראת עלמא דאתכסיא.

אך בדורינו בסמיכות לגאולה הוא בבחי' שחוזרת כבר רחל אל האצי', ומאיר גם בא"י האור דרחל ג"כ, וע"כ נוהג בימינו ענין כבוד הצדיקים בא"י שעיקר מנהיגי היהדות בגילוי הם בא"י, שזה בחי' הדרך דרחל (עיין בסידור בעל התניא בהערה לתיקון חצות), וע"כ בימינו צריך לקבל קדושת קברי הצדיקים ע"י התקשרות לצדיקים החיים, בסוד התקשרות אל היו"ד העליון ע"י היו"ד התחתון דייקא, (שהדרך לבא בימינו אל קדושת דרך דלאה היא ע"י דרך דרחל ואכמ"ל).

וזה בבחי' מה שא"י ממוהרנ"ת זי"ע כגודל החיוב להתקשר אל תלמידי הצדיק האמת מיחידי הדורות, בבחי'

הבריאה, ויכולים עי"ז לעשות יהודים בכל דבר שבבריאה, שבחי' הנוק' כוללת את כל הבריאה, וכמו לעתיד כשיסירו את ההסתרה שעל אנפי אורייתא ויגלו אורייתא דעתיקא סתימאה ויכלו לעשות יהודים בכל רגע ורגע בכל דבר שבעולם, ואכמ"ל בכ"ז שהם סודות ארוכים וגדולים).

וזה גם סוד עשיית הפיאות על ציון שמעון הצדיק, שענין הפיאות הוא בסוד הוי"ה – הוי"ה שלפני קל רחום וחנון וכו', שהם שורש הי"ג מדה"ר דדיקנא דכתר (ע"ה שער י"ג פי"א), וע"כ הוא בסוד שמעון הצדיק שממשיך את רחמי הכתר [ובמקו"א הארכנו (ים החכמה תשס"ז עמוד תע"ז) שסוד הפיאות הוא בבחי' דעת הגבוהה שעל ידה יכולים להשוות הו"א והנוק' לגמרי באופן שכתרה שוה לכתרו, ודעת גבוהה זו היא בסוד חיצוניות הכתר].

וזה מרומז גם במה ששמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה, שא"י בקבלה מרבינו הגר"א זי"ע שבכל סוף תקופה ישנו צדיק שכלול מכל התקופה וגבוה יותר מכולם ובסוד נעוץ סופן בתחילתן, ומובן עפ"ז ששמעון הצדיק שהיה משיירי כנסת הגדולה זכה לעלות בדרגה גבוהה בסוד הכתר מלכות הכולל את כל אור התקופה.

וכן יש קבלה מצדיקים שכשבאים לציון שמעון הצדיק זוכים לקבל ברכת כהנים משמעון הצדיק שעומד מעל קברו ומברך להבאים על ציונו, וזה בסוד הנ"ל, שברכת כהנים הוא בשם כ"ב (שעה"כ דרוש ה' מחזרת העמידה) שהוא שם הדעת, ודעת חיצונית הכתר, וכולל ברכת

התקשרות אל יו"ד העליון (שהוא בסוד צדיק האמת מיחידי הדורות) ע"י תלמידיו ותלמידיו תלמידיו עד סוף כל הדורות, שהם בבחי' יו"ד התחתון שעל ידם מתקשרים אל היו"ד העליון (עיין לקו"מ ו').

ומפרש מוהרנ"ת (לקו"ה שלוחין ה') שזה היה הפגם של חטא העגל, שאף שמסברו שמשמע"ה נסתלק היו צריכים להאמין שעבודתו של משרע"ה לא הלכה לריק ח"ו, וודאי שהשאייר משרע"ה אחריו תלמידים חיים שיש להם השארת הרב, וכן צריך להאמין שכל קדושת רב האמיתי מיחידי הדורות שבבחי' משרע"ה נמשכת מדור לדור ע"י תלמידיו ותלמידיו תלמידיו וכו', ואם ח"ו מאבדים את האמונה בקדושת הצדיק האמת ותלמידיו וכו' אזי צריך ללכת לציוני הצדיקים לבקש רחמים ע"ז (ואז עושים ההתקשרות לצדיקים מלמעלה למטה, שמעוררים רחמים אצל בחי' יו"ד העליון לחזק אמונת צדיקים החיים דיו"ד התחתון) וכמו כלב בן יפונה שפחד מעצת המרגלים שפיתוהו להתנתק מקדושת משרע"ה צדיק האמת אז הלך לקברי אבות לבקש רחמים ע"ז וחזק אמונתו בצדיק החי ע"י התקשרותו לצדיקים העליונים הנפטרים.

וכן יש עוד מצוות מיוחדות המסוגלות למצוא את נקודת הצדיק, כמו מצות התפילה בהנץ החמה, שמסוגלת מאוד לזה (כמרומו גם בתיבת נ"ץ שהיא ר"ת נקודת צדיק) שבנץ מאיר היחוד דיום ולילה שבבחי' יחוד דקובח"ו, ומסוגל ע"ז לחזק ההתקשרות דבנ"י שהם המרכבה אל השכינה אל הצי"ע שהוא בבחי'

המרכבה אל קוב"ה, ותפילת הנץ נהוג בעיקר בארה"ק ובירושלים עיה"ק בפרט, שהנץ היא עבודה קדושה ביותר שכן יש בה את נקודת היחוד, ושייכת עבודה זו לארה"ק וירושלים עיה"ק בפרט ששם מקום היחוד, וכן אנשי מוהר"ן נוהגים להתפלל בהנץ, מחמת התקשרותם לרביז"ל שעסק בתיקון העולם ובגילוי היחוד.

ובני חו"ל שאין מאיר אצלם נקודת היחוד דהנץ מסוגל עבורם ביותר ללכת להתפלל אצל הכותל המערבי, ששם יש ג"כ בחי' נקודת היחוד בכדי להמתיק מהם את הדינים, שנשמות בני חו"ל נמצאות בבחי' סכנה ח"ו (בבחי' רגליה יורדות מוות של השכינה שנופלת אל הבי"ע שבבחי' חו"ל, ואכמ"ל), ומקום הכותל הוא המתקן גדולה עבורם, שכות"ל אותיות כ"ו ת"ל שמרמוז על שם הויה שבגימ' כ"ו אשר ממתיק החמש גבורות דאלקים שבגימ' ת"ל (ה' פעמים פ"ה בגימ' ת"ל), ובכותל מאירה נקודת היחוד ששם נכנסים רגלי לאה בכתר דרחל, וכדאי זאת בקבלה מר' אייזיק חבר זי"ע, ומעלה לאה את רחל מירידתה אל מקום הבי"ע (ואכמ"ל בכ"ז).

ואמנם יש קבלה מצדיקים שתפילה בביהכנ"ס שעל שם הצדיק אמת, גבוהה יותר מתפילה שאצל הכותל, שהצדיק אמת הוא בבחי' קדושת הארון שבתוך קדשי הקדשים, (וכידוע המעשה מהבעש"ט הק' זי"ע, שרצה תלמידו לעלות לארה"ק, ואמר לו שיטבול במקוה ובטבילה א' ראה את ארה"ק ובטבול ב' ראה את ירושלים

כשהבהמה בפתח העזרה א"כ כיצד אכלו ישראל שלמים במדבר קודם שהותר להם בשר תאווה הרי אין טוב לנדוב בכל אופן שהוא, ותירצו שכיון שנאסרו לאכול בשר באופן אחר הוי כאילו צוה להם המקום לנדוב שלמים ולא לחוש לתקלה.

ולכאור' צ"כ תי' תוס' דהאם מוכרחים לאכול בשר ומדוע הוי כאילו נצטוו ע"ז, וי"ל עפ"י דברי השו"ע הרב (הל' נזקי גוף ונפש ודיניהם סעיף ד') שאסור לאדם לענות את עצמו שלא לשם כפרת עוונות וכדו', וא"כ כיון שלסתם אדם אי אכילת בשר הוי בגדר עינוי א"כ הוי איסור שלא לאכול בשר והוי כאילו נצטוו לנדוב שלמים, וביתר פנימיות התירוץ עפ"י הביאור של כ"ק אדמו"ר מלויבאוויטש זי"ע באגרת התשובה שבתניא (פ"ג) שכותב שבדורותינו אלו אסור להרבות בתעניות אפילו על כריתות ומיתות ביי"ד, מחמת חולשת הדור דלא מצו לצעורי נפשם ויוכלו לבא לידי חולי או מיחוש ח"ו ודלא מצי לצעורי נפשיה ומתענה נקרא חוטא ואפי' מתענה על עבירות שבידו וכו' ומכ"ש מי שהוא בעל תורה שחוטא ונענש בכפליים כי מחמת חלישות התענית לא יוכל לעסוק בה כראוי אלא מאי תקנתיה כדכתיב וחטאך בצדקה פרוק וכו' עי"ש באריכות.

ומבאר בזה אדמו"ר מלויבאוויטש שאי"ז עצה של של בדיעבד שהיות שאין בכוחנו לצום הרי אין ברירה וצריך לחפש דרך חילופית של

עיה"ק וכו' עד שראה את קוה"ק, והאון לא היה נמצא שם, ופירש לו הכעש"ט שהארון נמצא במעוזבו' וכו') וכמו שהזכרנו לעיל על שמעון הצדיק, שמוכן מהזו"ל (ירושלמי יומא ל"ג ע"א) שכל קדושת הביהמ"ק נמשכה דווקא ע"י שמעון הצדיק שרק בזמנו היו כל מעלות דביהמ"ק כראוי, שהצדיק האמת הוא בבחי' אבן השתיה והארון שעל גביו, שממנו נמשכת כל קדושת הביהמ"ק, אך גם בזה י"ל כנ"ל שכשמאבדים את קדושת אמונת צדיק האמת צריכין לילך אל כותל המערבי לקבל קדושת צדיק האמת, (שכל דברים המקושרים זה בזה אפשר לקבלם זה מזה או בדרך דמלמעה למטה או בדרך דמלמטה למעלה), (וכ"ז הם דברים ארוכים שאכ"מ).

דף י' ע"א

בד.

ההשגחה העליונה בהנהגת הבריאה שמגלה את רצון ה'

בגמרא, ר' יהודה מטעמיה דאמר אדם מביא כבשתו לעזרה ומקדישה וסומך עליה ושוחטה וכו'. בראשונים (תוס' הכא ורמב"ן וריטב"א) התקשו דלתירוץ זה א"כ אמאי פליג ר"מ ואמר טוב מזה ומזה שלא תדור והלא לכא' ליכא חשש תקלה בכח"ג, ובתוס' חולין (ב' ע"ב ד"ה אבל אמר) פירשו דר"מ סובר שאף אם מביאה לעזרה ומקדישה עדיין יש לחוש לתקלה שיכול להנות ולמעול בה שלא הכל בקיאים כהלל שלא מעל אדם בעולתו, והקשו תוס' דא"כ דלשיטת ר"מ לא טוב לנדוב אף

חטאת, וסתמות הגמ' היא שלא מביא הקב"ה תקלה על ידם בשום חטא, ולא היו יכולים להביא קרבן חטאת בשום אופן ללא הנזירות, וכשיטת הרמב"ן כנ"ל.

וכן יש מדייקים ששיטת רש"י בזה היא כשיטת הרמב"ן, שרש"י בפירושו על הפסוק (משלי י"ב כ"א) לא יאונה לצדיק כל און כותב לא תודמן לו עבירה בלי דעת, ומשמע כל עבירה ולא רק מאכל איסור, ויותר מפורש ברש"י (חולין ה' ע"ב ד"ה היכי מסתייע) וז"ל היאך יגרום שום שטן לפני צדיקים ע"י שוגג שום דבר עון עכ"ל, ומשמע דבשום עון אין נכשלים ולא רק במידי דאכילה.

וליישב שיטת התוס' מגמ' הכא, כתב רעק"א בשם חידושי הר"ן, שהכא איירינן ב"חסידים" כלשון הגמ', ובהו מודה התוס' שאין שום תקלה באה על ידן, ותוס' איירי על הפסוק דלא יאונה ל"צדיק" כל און, שצדיק דרגה פחותה מחסיד, ועליו קאי התוס' שרק במידי דאכילה אינו נכשל.

ולבאר הדברים עפ"י פנימיות ולהבין מדוע הצדיק נשמר (לתוס') רק במידי דאכילה, וחסיד מכל מידי, וכן להבין דהא מפשטות הפסוק דלא יאונה לצדיק כל און משמע כשיטת רש"י והרמב"ן הנ"ל שלא יבא לידו שום מכשול, ומדוע הוציאו התוס' הפסוק ממשמעותו הפשוטה והורידו דרגת השמירה מהשמים על הצדיקים.

וראוי להקדים לזה דבר דומה שמצינו בפוסקים שהורידו דרגת הת"ח

צדקה וכו', אלא שהיות שכל בריאת העולם היא עבור התורה ועבור ישראל, מוכרח שיהא טבע העולם מתאים לפי כוחות דבני ישראל הרוצים לשמור התורה, ואם רואים שירדה חולשה בטבע העולם הר"ז מגלה ומודיע שאין רצון ה' כלל עכשיו בתעניות וסגופים, שכבר נגמרה הצורך בדרך הזאת, ועכשיו רצון ה' שילכו בני דווקא בדרך הצדקה ולא בדרך התעניות כלל.

וה"נ י"ל בדברי תוס' שכיון שבדור המדבר לא היה להם דרך לאכול בשר אלא ע"י הבאת שלמים, ומטבע העולם שצריך האדם לבריאותו לאכילת בשר הר"ז כאילו נצטוו להדיא שלא לחוש עתה לענין טוב מזה ומזה שלא תדור, שההשגחה מגלה בכל עת את רצון ה' המיוחד לעת ההיא.

בה.

**בהא דלא יאונה לצדיק כל און
ובדין ת"ח בזה"ז**

בגמרא, דתניא ר' יהודה אומר חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהן וכו'. הנה בגמ' זו יש לכאור' ראיה לשיטת הרמב"ן (חולין ה' ע"ב) שסובר שהא דלא יאונה לצדיק כל און אינו רק במידי דאכילה, אלא אף בשאר איסורים, וחולק על שיטת התוס' בכמה מקומות בש"ס [שבת יב ע"ב, גיטין ז ע"א, חולין ה' ע"ב ועוד] שס"ל שהשמירה על הצדיק הוא רק במידי דאכילה, דלשיטת התוס' הרי היו יכולים ליכשל בחילול שבת וכדו' ולהביא ע"ז קרבן

שבזמנינו מדין ת"ח דגמ' לגבי כמה ענינים, כדאי ברמ"א סי' של"ד שאין נוהג דין ת"ח בזה"ז לגבי קנס ליטרא דדחבא לפוגע בכבודו, וכן יש אומרים דאין נוהג דין ת"ח בזה"ז לגבי שאין חכם יכול לנדות לכבוד עצמו, וכן מצינו בפוסקים לגבי דינים נוספים (הקדמת דינו לדין אחרים ולגבי לעשות דינא לנפשיה ועוד).

[ועוד נציין שמצינו ב"מאמר הפולמוס הרבנים והשוחרטים בחרקוב" להרב יהושע מונדשטיין שליט"א שמביא שם מאמרים ומכתבים מגדולי הדור (הנצי"ב מוואלזין ור' יצחק אלחנן מקובנא ועוד) שחלקו בחריפות על מאמר הרב ה"צעיר" המודפס שם (שמשער שם הרי"מ הנ"ל שהיה הרב הצעיר אב"ד דמוסקווא שהדפיס כתבי הצ"צ, עיי"ש), והוא כותב שם בתוך דבריו שבזה"ז אין ת"ח גם לענין שאין מנדין כלל לכבודו, שהבין מדברי הרמ"א שכמו שאין ת"ח מנדה לכבוד עצמו ה"נ אין אחרים מנדין לכבודו, ושתקו ליה גדולים הנ"ל על פרט זה ולא חלקו עליו בזה, עיי"ש (אף שהוא חידוש, שכפשמות אין הרמ"א חולק על עצם דין המחבר (רמ"ג ס"ז) שמנדין לכבוד החכם, ורק מסייג דברי המחבר דאין קונסים ליטרא זהב, ורק בס"ח מגיה על הדין דמנדה החכם לכבוד עצמו די"א שאין יכול לנדות לכבוד עצמו, וצ"ע)].

ולכא' גם בזה צ"ב מה ראו ככה להוריד מכבוד הת"ח שבזמנינו, שזה נראה קצת להיפך מהכלל שאין לך אלא שופט שבימך ויפתח בדורו כשמואל בדורו, ואף שיישב

בתשובות מהר"י וויל (שהוא מקור הדין דהרמ"א) קושיא זו ויישב שם שיפתח בדורו וכו' זהו רק לגבי דברים מסוימים שצריך לכבדו ולשמוע בקולו וכו', מ"מ צ"ב סו"ס מדוע הוציא המאמר חז"ל מפשוטו, שלא חילקו חז"ל שום חילוק בדבריהם, וחידש סברות שגורעים מכבוד הת"ח שבזמנינו, (וזה דומה להערה הנ"ל מדוע ראו התוס' לשנות פשטות הפסוק דלא יאונה לצדיק כל און, ולהוריד דרגת השמירה על הצדיק משאר חטאים).

וי"ל בזה בהקדם מה שידוע מספר התניא (פ"א – פ"ד) אריכות גדולה בחילוק בין הכינוי להצדיק, שבינוני הוא מי שעדיין הרע אצלו בתוקפו בחלל השמאלי שבלב, ועבודתו ללחום עם חלק הרע שבלבו ולא לתת לו לשלוט בלבושי הנפש דמחשבה ודיבור ומעשה וכו', והצדיק הוא מי שזכה להכניע ולבטל את הרע שבחלל השמאלי שבלבו אלא שבזה גופא יש ב' מדרגות דצדיק ורע לו שלא נהפך הרע עדיין לטוב, ודרגת צדיק וטוב לו שנהפך הרע לטוב ממש, עיי"ש באריכות.

והנה לכא' מצינו כעין חלוקה זו גם בדברי רבינו הרש"ש בדרוש דמלביש ערומים, (נהר שלום כג ע"ב) וז"ל הרש"ש שם ש"אם יתגבר כארי תחלה להלחם עם יצרו להעביר מעליו המדות הרעות, ויקיים התורה והמצוות, ואז יקרא צדיק גמור ירא שמים הכובש את יצרו, ואם יתחזק עוד ויתמיד להתנהג בזה עד שיוטבעו בו המדות הטובות במעב כלי מלחמות היצה"ר ולא יתאווה

החומר למדות הרעות כמ"ש של נעליך מעל רגליך אז יודרך מלבוש דכתנות עור ויתחפך לכתנות אור ואז יאירו הנרנח"י והמוחין והצלם במלבושי הנרנח"י ובכתנות אור ויתלבש בו ההויה הכולל ויהיה כסא קדוש למרכבתו יתב' כמ"ש האבות הם הם המרכבה ואז הוא שלם בכל מיני השלמות ונקרא חסיד גמור אהוב אוהב את המקום עובד את ה' מאהבה וכו', עכ"ל הרש"ש.

והיינו שהרש"ש מכנה וקורא בשמות אחרים לב' המדרגות הנ"ל, והיינו שהדרגה שקורא לה בעל התניא דרגת הבינוני קורא לה הרש"ש "צדיק גמור הכובש את יצרו", ודרגת הצדיק שבתניא (שהוא מי שכבר סילק הרע לגמרי מקרבו עד שנהפך אצלו הרע לטוב) קורא לה הרש"ש דרגת "חסיד גמור".

ויש לפרש פנימיות הענינים, דהנה כידוע יש ג' מדרגות שנשמות ישראל (שהם נמשכים מיוחד דו"נ) צריכות לעלות אליהם ולהשיגם והם ג' המדרגות דהבינה והחכמה והכתר, (והארכנו בביאור הענין בהרבה מקומות, ואכמ"ל), ובענינינו י"ל שבעל התניא קרא לג' המדרגות בשמות בינוני, צדיק ורע לו, צדיק וטוב לו, שהבינוני הוא כנגד דרגת הבינה, שהיא דרגת היגיעה בעומק ההתבוננות בעבודה"י שע"ז שולטים על הרע ואין נותנים לרע לשלוט על ג' לבושי הנפש דמחדומ"ע שהם כנגד ג' עולמות הבי"ע (עשיה - מעשה, יצירה - דיבור, בריאה - מחשבה), שבכח עבודת הבינה שהיא היגיעה בהתבוננות באלקות מתגברים

על הרע שבעולמות הבי"ע (שגם בעולם הבריאה יש מיעוט רע), ובעל התניא קורא לדרגה זו דרגת הבינוני, היות שסו"ם עדיין יש לו קשר ומלחמה עם הרע של עולמות הבי"ע שיש שם הרבה אחיזות הרע, אך הרש"ש קורא לדרגה זו דרגת צדיק גמור היות שסו"ם בפועל הרי הוא כובש את יצרו ומכניע את הרע הנמצא שם לגמרי, והזוכה לדרגת החכמה ועולה לאצי' שכנגד ספי' החכמה נקרא צדיק לבעל התניא וחסיד להרש"ש, שעולם האצי' הוא מקום הצדיקים הגמורים והחסידים, אלא דבעל התניא סובר דכ"ז שלא זכה לדרגת הכתר נקרא עדיין צדיק ורע לו, היות שלא הפך עדיין את הבי"ע לטוב אלא רק יצא מהבי"ע והתעלה אל האצי' הרי בע"כ יש לו שייכות בהעלמה עם הרע דהבי"ע, ורק כשהתעלה אל הכתר נקרא צדיק וטוב לו היות שבדרגת הכתר אף הבי"ע מתהפך לקדושה, (ובכח' הכר"ת שמתהפך לכת"ר ובכח' עולם א"ק שיורד עד למטה כמשי"כ במקו"א), והיינו שהרש"ש שענינו תורת הקבלה שבכח' ספי' החכמה הרי הדרגה הגבוהה ביותר שמתאר היא דרגת דספי' החכמה, ובעל התניא שהוא המכאיר לתורת הבעש"ט שהיא תורתו של משיח שבכח' הכתר שהופך אף את הבי"ע לקדושה הוסיף לבאר את דרגת הכתר כנ"ל.

ונחזור לענינינו, שי"ל דמר אמר חדא ומא"ח ולא פליגי, דודאי כו"ע מודים שרק לחסיד יש מדרגת השמירה שלא יכשל בשום עבירה שבעולם, אלא

להסתפק במדרגת הצדקות, (וכן יזהרו ביותר מכל חטא שידעו שאף כשהם צדיקים אין עדיין עליהם השמירה מהשמים שלא יכשלו), וה"נ י"ל גם בענין שהבאנו לעיל בענין מה שהורידו הפוסקים דרגת ת"ח בזה"ז, שהנה המהר"י ווייל שחידש ופסק הדין שאין דין ת"ח בזה"ז לענין קנס ליטרא זהב וכו' כותב בתוך דבריו הטעם לזה משום "שבעו"ה נתמעטו הלככות והרבה רבנים דאפי' צורתא דשמעתא לא ידעי ואין בידם לא לחם ולא שמלה, ביתם ריקם מכל טוב, יש מהם המתייהרים להשתרר ולהשתמש בכתר הרבנות וכוונתם בשביל כבוד עצמם כדי שישבו בראש וילכו בראש ויש מהם שכוונתם להרבות ממון וכל המדות שמנו חכמים שצריך ת"ח להתנהג בו הם אינם נוהגים באלו המדות ולהנאות עצמם הם מכוונים, ויש מהם שאינם מדקדקים במעשיהם וסני שומענייהו וע"י מתחלל ש"ש ופשיטא דאין להם דין ת"ח לא למיעבד דינא לנפשיה ולא לקנום ליטרא זהב להמזלזל בו, ומטעם זה לא נהגין בשום למדן בזה"ז דין ת"ח דבהדי הוציא לקיאה כרבא (ב"ק צ"ב ע"א) עכ"ל, וחזינן מכל אריכות דבריו שעיקר הכאב שלו היה משום אלו הלמדנים שאינם מתנהגים כראוי לפי דרגת ת"ח, ורצה ללמד את בני" את היסוד המובא בלקו"מ (ל"א) שלמדן ללא צדיק אינו כלום, שמי שאינו מתנהג במדות שת"ח צריך להתנהג בהם אינם נקרא ת"ח, ונבבחי' מה שמביא הגה"צ ר' הערש מיכל שפירא זצ"ל ראייה לזה גם מדברי

שר"י ור"ת בעלי התוס' שהם בבחי' הבינה והחכמה, שרבינו יצחק בבחי' הבינה (שנקרא ע"ש יצחק אע"ה שבבחי' הבינה) ור"ת בבחי' החכמה (כמש"כ בכ"מ) מפרשים תיבת צדיק דקרא כהרש"ש שקורא למי שזכה למדרגת הבינה והחכמה בשם צדיק, וע"כ מוענים בעלי התוס' שבדרגה זו עדיין אפשר ליכשל בחטאים שאינם במידי דאכילה, שהרי לא תיקן עדיין את הבי"ע לטוב, אלא שנלחם עם יצרו וכובשו, ואף מי שזכה למדרגת האצי' ששם גופא אין רע בכ"ז עדיין לא הפך את הבי"ע לקדושה, וע"כ במידי דאכילה שנהפכים להיות דם מדמו ובשר מבשרו יש לו שמירה שלא יכשל שלא יכנס אליו גופא הרע, אך אין לו השמירה בשאר עבירות שהרי הוא עדיין בבחי' בינוני או צדיק ורע לו שיש לו קשר עם הרע להדיא (בבינוני) ובהעלמה (בצדיק ורע לו) וע"כ יכול עדיין ליכשל בחטאים, אך רש"י שמפרש פשטיה דקרא (כמש"כ בכ"מ שבא לפרש פשוטו של מקרא) הרי הוא בבחי' ספי' המלכות (שפשט כנגד ספי' המלכות) ועולה אל הכתר בבחי' כתר מלכות, וע"כ מפרש צדיק דקרא כבעל התניא דהיינו על מי שזכה לדרגת הכתר שמעלה אף את הבי"ע לקדושה, וממילא אין יכול ליכשל בשום חטא כלל.

ויש להוסיף שבעלי התוס' שהפחיתו את השמירה שעל הצדיקים י"ל שהמטרה בזה לטובה שע"ז יבואו בני' להתעורר ולבקש מעלת החסידות ויעבדו בנפשם להתעלות ושלא

מהפסוק (דברי הימים ב' כ"ט, ל"א) וכל נדיב לב עולות.

ובאמת מצאנו כעין קושיא זו ברא"ש בתחילת המסכתא (ב' ע"א ד"ה האומר) לגבי דין דידות נדרים כנדרים, דמדוע בעינן דין דידות דבלא"ה יחול הנדר בגמירות הלב, ומתרין הרא"ש דבעינן הפסוק גבי ידות נדרים משום שאמרינן התם בשבועות לגבי שבועה דאף דגמר בלבו צריך להוציא בשפתיו, כדכתיב לבטא בשפתיים, וה"נ לגבי נדרים בעינן ביטוי שפתיים דוקא, ועפ"ז מתורצת גם הקושיא לגבי כינויים, שמש"כ במשנה כאן הרי אלו כינויים לקרבן פירש ברא"ש (ד"ה הרי אלו) שהכוונה לגבי נדרים, ולא להקדש דקרבנות, אלא שסתם הנודר מתפס נדרו בקרבן, (ודלא כתלמידי רבינו פרץ שפירשו המשנה לגבי הקדשת קרבן ממש), וא"כ להרא"ש א"ש דס"ל דלא מהני גמירות הלב לחוד לגבי נדר.

אולם שיטת רבינו תם (הובא במהרי"ק סי' קס"א) שנדר חל במחשבה, דרק לגבי שבועה אמרינן בגמ' שבועות הנ"ל דצריך ביטוי שפתיים, דקרא דלבטא בשפתיים נאמר בשבועה, ולפי ר"ת לכא' חוזרת קושיא הנ"ל למקומה, מדוע צריך לדין דכינויים (שיש בהם כל מיני דקדוקים איזה לשון מהני ואיזה לא כדא' בגמ' ע"ב) והלא בלא"ה צריך לחול הנדר משום שגמר בלבו לנדר.

וצ"ל בזה עפ"י מש"כ לעיל דף ו ע"ב לגבי בעיא דגמ' אי יש יד לקידושין, שהקשו האחרונים כע"ז

רבינו האריז"ל שמפרש את דברי חז"ל (ברכות ס"א ע"א) שמנוח עם הארץ היה היות שלא אכל בקדושת כוונת האכילה לפי הדרגה שהיה צריך לאכול בה ועי"ז שוללו פוסקים הנ"ל קצת בכבוד הת"ח שאינם צדיקים היוזקו את הדרך האמיתי שצריכים הת"ח לעבוד על השלימות בכל עניני תיקון המדות שמנו חכמים לת"ח ולא להסתפק ח"ו במעלת הלמוד לבדו, וא"כ יוצא מדבריהם חומרא ולא קולא, שע"ז יתחזקו כל הת"ח להתעלות בעבודה"י ולקנות את התורה במ"ח קניניה המבוארים במשנה (אבות פ"ו משנה ו'), שע"ז תהיה התורה בדרגתה הראויה בדבקות ה' כראוי.

כו.

בענין מחלוקת ר"ת והרא"ש אי נדרים חלים במחשבה

במשנה, האומר קונם קונח קונם הרי אלו כינויים לקרבן, חרק חרף חרף הרי אלו כינויים לחרם וכו', ובגמ', איתמר כינויים ר' יוחנן אמר לשון אומות הן, ר"ש בן לקיש אמר לשון שבדו להן חכמים להיות נודר בו וכו'. הנה לכא' יש להקשות מדוע צריך לחדש דין דכינויים [דהנה בגמ' ירושלמי (פ"א ה"א) ילפינן זאת מלימוד מיוחד, כמ"ש האחרונים (עיי' שירי קרבן ומראה פנים שם וקרא אורה) דלא כהר"ן לעיל דף ב ע"ב ואכמ"ל], והלא לכא' בלא"ה צריך לחול ההקדש מכיון שגמר בלבו להקדיש, ואי' בגמ' (שבועות כו ע"ב) שהקדש חל במחשבה לבד, כדילפינן

וכופל שמרמוז על בחי' פירוד הכלים
דהבינה לעומת נקודת האחדות
דהחכמה, (ועיין עוד י"ב החכמה תשמו עמוד
שמ"ב בזה).

והנה כידוע ספי' החכמה היא כנגד אות
י' דשם הוי"ה, שהיא בבחי'
המחשבה, וספי' הבינה היא כנגד אות ה'
ראשונה דשם הוי"ה והיא נקשרת לאות
ה' תתאה דהשם שכנגד בחי' הדיבור,
[בחינות ביתא עילאה (בינה) וביתא
תתאה (מלכות)], ובסוד הכתוב (שיר השירים
ח, ה'): מי זאת עולה, וכדאיתא בתיקונים
(כ"א) מי זאת עולה – מי (שהיא בינה) עם
זאת (מלכות) עולה (ועיין לקו"מ מ"ט ד'),
וכידוע (עיין תניא אגה"ק ה') דאות ה' שהיא
אתא קלילא היא ההברה היוצאת מן
הלב, דבינה – ליבא, ומתלכשת בתוך כל
אותיות הדיבור, והיינו שהבינה היא
שורש הדיבור].

ובזה מובן כי רבינו תם דבסוד עולם
המחשבה ס"ל שהנדרים חלים
במחשבה, דרך לגבי שבועה בעינין ביטוי
שפתיים, וכמו שהבאנו בביאורינו בתחי'
המסכתא מדברי האריז"ל (שער רוח"ק
תיקון ו') שהשבועה היא כנגד גוף בנין
המלכות שנבנה מן ההבלים היוצאים
מהפה וכו', וע"כ בשבועה בעינין דיבור
דווקא, אך הנדרים שהם כנגד בחי' הג"ר
דהנוק' (להאריז"ל הנ"ל) חלים אף במחשבה,
(ואמנם מודה ר"ת שכשיורד האדם לעולם הדיבור
ואומר דיבור בפיו צריך להיות דיבור הגון דווקא
ולא מהני אז המחשבה לבד וכנ"ל).

אך הרא"ש שכנגד ספי' הבינה – שורש
הדיבור – ס"ל שאף בנדרים בעינין

שהו"ל לחול הקידושין מדין דעסוקין
באותו ענין, והבאנו שם תי' הברכ"ש
בשם הגר"ח שכיון שגילה דעתו שחפץ
לקדש בדיבור דווקא בעינין דיבור ההגון
לקדש בו ולא מהני עסוקין באותו ענין,
וה"נ י"ל בענינינו שכיון שהוציא
בשפתיו דיבור גילה דעתו שאינו חפץ
שיחול הנדר בגמירות לבו אלא בדיבור
דווקא, (וכ"כ בקרן אורה ובחידושי הגרנ"ט (סוף
סי' מ"ט) לגבי קושית הרא"ש הנ"ל
בידות).

ויש לבאר פנימיות המח' דר"ת והרא"ש
הנ"ל, אי נדרים חלים במחשבה או
בדיבור דווקא כשבועות, וי"ל עפמ"ש"כ
בכ"מ שרבינו תם הוא בבחי' ספירת
החכמה, וכדחזינן מתפילין דר"ת שהם
כנגד ספי' החכמה כמ"ש"כ המקובלים,
(עיין עמק המלך שער י"ד ס"ח ועיין בספר ים
החכמה תשס"ח בתחי' ביאורינו למס' ברכות
שפירשנו עפ"ז גם שיטת זמן הלילה דר"ת,
עיי"ש), והרא"ש הוא בבחי' ספי' הבינה
כמ"ש"כ בכ"מ, וכמרומוז גם בשמו רבינו
אשר, ע"ש אשר בן יעקב, והנה הבינה
נקראת 'אשר', בסוד הכתוב מאשר
שמנה לחמו, כנזכר בזוה"ק בסוד והוא
יתן מעדני מלך, כי הבינה הוא הנותן
שפע לעולמות שהוא סוד מעדני מלך (פרי
עץ חיים שער הברכות ב') [ואי' בקדמונים
(עיין שם הגדולים – ספרים – מערכת ת' אות נ"ז)
ד'אשר' הוא בסוד המשניות, וכמרומוז
בפסוק (בראשית מ"ט, כ') מאשר "שמנה"
לחמו – אותיות "משנה" (וכתבו שעומד
אשר בן יעקב כפתחו של גיהנום ואין נותן ליכנס
למי שעסק במשניות), שהמשנה לשון שונה

דיבור דווקא.

כו.

בביאור מה' ר"ת והרא"ש בדין דברכת התורה

ויש לפרש עפ"י ביאור הנ"ל עוד מחלוקת שמצינו בין ר"ת להרא"ש לגבי דין ברכת התורה, שהנה ר"ת (מובא בתוס' ברכות י"א ע"ב) ס"ל ששינה לא הוי כלל הפסק לגבי ברכת התורה, ואף העומד משינת קבע ממטתו בלילה א"צ לברך ברכה"ת מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית שלמחרת, ואילו הרא"ש (פ"א דברכות ס"י י"ג) ס"ל להיפך דכל שינת קבע אף ביום הוי הפסק וצריך לחזור ולברך.

וי"ל הביאור במה' זו עפ"י הנ"ל, דר"ת שבבחי' החכמה שהיא בסוד תורה דאצי', ס"ל ששינה לא הוי הפסק שגם בשינה דבוק האדם בתורה דאצי' בלי היסח הדעת והפסק (דלא מבעיא הצדיקים שעולים בשנתם לעולם האצי' ומתגלה להם אז תורה דאצי', אלא אף שאר בנ"א שאינם זוכרים בהקיצם מה שנתגלה לנשמתם בשנתם, מ"מ הרי סוד השינה הוא הפקדת הנשמה במלכות דאצי', ולפיכך בהעלמה זוכים גם המה בשעת השינה לקשר שורש הנשמה לתורה דאצי' שבבחי' גילוי אלקות לשורש נשמתם, וע"כ לא הוי השינה היסח הדעת והפסק מתורה דאצי').

משא"כ הרא"ש שהוא בסוד הבינה כנ"ל שבבחי' תורה דעולם הבריאה, שהיא התורה הנגלית אשר יש בה בחי' שינויים, בבחי' יוצאת ונכנסת עמו הנ"ל, מובן שס"ל שהשינה הוי היסח הדעת והפסק וצריך לברך שוב ברה"ת.

ואמנם עיין בקרן אורה שתמה על סתירת דברי הרא"ש, דבמסכת תענית (פ"א ס"י י"ג) הסכים לשיטת ר"ת שקבלת תענית חלה בלב כמו נדר וצדקה ואילו כאן כתב שבנדרים צריך להוציא בשפתיו כנ"ל).

והתירוץ ע"ז עפ"י פנימיות י"ל שסתם נדרים הם בבינה ולכן צריכים להיות בפה וכנ"ל, משא"כ נדרי קדשים וכן קבלת תענית שהיא ג"כ בחי' קרבן שהם בבחי' חכמה וכידוע שספי' החכמה מכונה "קודש", וכמרומו גם בדרשת חז"ל (שבת ל"א ע"א) בפסוק ד"אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת" (ישעיהו ל"ג, ו') שכנגד ששה סדרי משנה, ו"חכמה" היא כנגד סדר קדשים, וע"כ מודה בהם הרא"ש שמספיק קבלה בלב.

ויש לקשר זה הענין למה שמצינו אצל מלך שמצווה שיהא לו ב' ס"ת, ס"ת אחת שבבית גנזיו, וס"ת ב' שיוצאת ונכנסת עמו, וי"ל שב' הס"ת הם כנגד ב' הדרגות דאצילות והבריאה הנ"ל, שהס"ת שבבית גנזיו מרמזת על שורש התורה, שבבחי' תורה דאצי' הגבוהה, שהיא תורה הגנוזה (שבבחי' המחשבה והחכמה הגנוזה), וס"ת שיוצא ונכנס עמה וקורא בה היא כנגד בחי' התורה אחר שירדה לבריאה, (שהיא בבחי' הפירוד דספי' הבינה) שממנה יש בחי' השינויים (בסוד שיוצאת ונכנסת עמו וכו').

בח.

ביאור הפנימי בדעות האחרונים בהכרעת ההלכה במח' הנ"ל

ויש לבאר עפ"ז גם מח' האחרונים איך פסקינן במח' זו דר"ת והרא"ש, דהנה קי"ל (סי' מ"ז סי"ג) דהמשכים קודם אור היום ללמוד מברך ברכת התורה, וזה לכא' דלא כר"ת שס"ל שאין מברך ברה"ת עד זמן שחרית, אמנם באמת מצינו בביאור ההלכה ב' דרכים באחרונים, דהנה לגבי שינת קבע ביום על מטתו מביא המחבר (סי"ב) ב' הדעות, דהרא"ש ס"ל דהוי הפסק, ור"ת ס"ל דלא הוי הפסק, ומסיק המחבר דנהגו שלא לברך ברכת התורה על שינת קבע דהיום, ולכא' הוי תרתי דסתרי, דלגבי הקם ממטתו בלילה לפני עה"ש קי"ל דלא כר"ת ומכרינן ברכת התורה לפני עלות השחר ולגבי שינת היום קי"ל כר"ת דשינה לא הוי הפסק.

ויש בזה ב' דרכים לפרש ההלכה, דרך המג"א (פקי"ב) וסיעתו, ודרך הגר"א כביאורו וסיעתו, שהמג"א (כפי שמפרשו במחה"ש) מפרש דבאמת קי"ל כר"ת שהשינה לא הוי הפסק וע"כ אין מברכים ברה"ת על שינת קבע דהיום, אלא דהקם ממטתו לפני עלות"ש יכול לברך ברה"ת, דאנן קי"ל בכל ברכות השחר שאפשר לברכם במשכים ממטתו קודם עה"ש מחצות הלילה, דהוי כהתחלת יום חדש, וה"נ לגבי ברה"ת, (והיינו שר"ת ס"ל שכל ברכות השחר זמנם רק מעלות"ש וזוה לא קי"ל כוותיה, אלא זמנם

במשכים ממטתו מחצות הלילה, אך בעצם הדין קי"ל כר"ת דברה"ת תלוי בהתחלת יום החדש ולא בשינה).

ולפ"ז מסיק המג"א (ופוסק כן להדיא בסי' תצ"ד) שמי שהיה ער כל הלילה מברך ברה"ת בעלות השחר, וכסברת ר"ת שתקנת ברה"ת היתה לכל יום חדש אף ללא שהיה הפסק והיסח הדעת, וכן הוא ההכרעה לדעת רבינו הרש"ש והמקובלים כמש"כ בכף החיים (סי' מ"ז) אות מ"ט, וכ"כ עוד הרבה מגדולי האחרונים שפסקו כהמג"א למעשה שמי שלא ישן כל הלילה ואין לו מי שיוציא אותו בבירה"ת יברך בעצמו ברה"ת, [דכ"כ הא"ר סק"מ, והחיד"א בברכ"י סי' מו סקי"ב, והיעב"ץ במור וקציעה, והגרעק"א על המג"א, והדרך החיים, ובסידור הרב כתב שאף לכתחילה א"צ לחזור אחר מי שיוציאנו, וכ"כ בערוך השולחן (סעיף כ"ג) שכן המנהג פשוט ואין לשנות, ובארחות רבינו (עמוד מ"ז) שכן נהג החזו"א], ואין בזה חשש דספק ברכות וכמו שביאר בכף החיים שם דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל.

וכן לגבי שינת קבע דהיום נתפשט המנהג שלא לברך, כמש"כ האחרונים (שו"ע הרב ס"ז, כף החיים סקכ"ה בשם חסל"א ובן איש חי ועוד, וכ"כ בדינים והנהגות בשם החזו"א, ומנחת שלמה סי' י"ה, ועוד, ודלא כהמ"ב המובא להלן) והביאור הפנימי בזה הוא כמש"כ במקו"א (יום החכמה תשס"ז עמ' תרל"ז) שהמג"א הוא בסוד ספי' החכמה, וכשמו אברהם שבקו

השינה, שהיא בסוד השגת התורה דאלקות דלעת"ל, עיי"ש*).

ויש להוסיף בזה, עפ"י מש"כ במקו"א בארוכה (עיי' בספרינו שארית יעקב עמ"ס מגילה עמוד קמ"ב ועוד מקומות) שנשמות הגר"א היא בבחי' רחל הקטנה דימות החול שיוצאת מעולם האצ"י להחיות הבי"ע, וע"כ מצד אחד היה מקושר הרבה לסתרי תורה, שזה היה עיקר עסקו עם יחידי תלמידיו, ומצד שני עיקר גילוי לעולם הוא בבחי' הכינה ובבחי' תורת הנגלה, וע"כ חזינן אצלו שתי ההבחנות גם בענין השינה, שמצד אחד העיד ע"ע שזוכה בשינה להשגת סתרי תורה ובכ"ז ס"ל שאי"ז בכלל תורה, דעיקר הגילוי שלו לרדת לבי"ע ולגלות תורה דבריא, שהיא בבחי' תורה דעמל ויגיעה, וע"כ פוסק שהשינה הוי הפסק לברה"ת, שבתורה דבריא נחשבת השינה להפסק וכשיטת הרא"ש וכנ"ל.

ואמנם כנ"ל ההנהגה בדורות האחרונים נתפשטה בזה

כהמג"א ודעימיה, וי"ל בזה כמש"כ במקו"א בשם ספה"ק ברית מנוחה, שנשמות של דורות האחרונים שייכים יותר לספי' החכמה, (וע"כ משתלשל מזה בבחי' זלע"ז שמחפשות אלו הנשמות הרבה עונג ומנוחה כמש"כ במקו"א), ובבחי' התחלה והכנה לעתיד לבא שיהא כל לימוד התורה בסוד החכמה, שבסוד הראיה והשגת גילוי אלקות, וכנ"ל שזה הענין התחיל הבעש"ט לגלות בעולם, שהתורה תהא בסוד השגת אלקות דלעת"ל, (ואצל גדולי הצדיקים הוי אף השינה בבחי' השגת אלקות

החסד – קו ימין, ולעומת הט"ז שבקו שמאל – כשמו דוד שבבחי' הכינה, וכן היה לוי שמסמל דגבורה, וכשם חיבורו טורי זהב, ש"מצפון זהב יאתה" (איוב ל"ז, כ"ב) וצפון בשמאל כידוע], וע"כ בעל התניא שג"כ בבחי' החכמה נוטה לפסוק תמיד כהמג"א, (וביו"ד פוסק בעל התניא ג"כ כהש"ך שהיה כהן שבקו הימין), ולא כהמ"ז, ולפי זה מובנים דברי המג"א דברה"ת הוא בסוד תורה דאצ"י שאין השינה בה הפסק, ולכן תקנת ברה"ת היא על כל יום חדש אף ללא הפסק שינה וכנ"ל.

אמנם הגר"א והחיי"א בשם הפר"ח ועו"פ מפרשים ההלכה להיפך, דבאמת קי"ל כהרא"ש דהשינה הוי הפסק, וע"כ ס"ל להגר"א והפר"ח והחיי"א לברך ברה"ת על שינת קבע דהיום, ומביא המ"ב סקכ"ה דעתם ומסיק דהמברך לא הפסיד, ובהיה ער כל הלילה דעת הגר"א והפר"ח והחיי"א שלא לברך ברכה"ת בבוקר, וכן פוסק המ"ב (סקכ"ח) דספק ברכות להקל.

ויש לבאר בזה עפ"י מש"כ בביאורינו למס' ברכות דף ג' ע"ב (שעדיין לא נדפס ולתועלת הרבים נעתיקנו להלן בהערה) כהא שהגר"א זי"ע היה ממעט בשינה בתכלית, אף שהיה משיג בשינה השגות עליונות בכ"ז סבר שאי"ז בבחי' לימוד התורה, אלא בבחי' קבלת שכר, ובבחי' עולמך תראה בחיך, וע"כ לא היה חפץ בזה, שעיקר חפצו היה בקיום מצות ת"ת ע"י היגיעה והעמל, ולא בהשגת תורה דקבלת שכר, (וכתבנו שם בשם הצ"צ זי"ע שהבעש"ט זי"ע גילה דרך אחר גבוה יותר בענין

יום החכמה ❖ מסכת נדרים • דף י' ע"א

ובבחי' השגת התורה דלעת"ל עיי"ש, ואצל שאר
בנ"א הוי זה רק בהעלמה וכנ"ל).

**[ואמנם עדיין צ"ע לפ"ז במי שקם
משנתו הקבועה לפני חצות
הלילה, דלכאוי' להמג"א ודעימיה דקיי"ל
כר"ת אין יכול לברך ברכות התורה לפני
חצות הלילה, דרק אחר חצות מתחיל יום
חדש.]**

ומצאנו בכף החיים (סקכ"ט) שדן בזה,
ומביא שם לדברי הבן איש חי
(פר' וישב) בשם החסיד מהר"א מני ז"ל
דבין הפשטנים ובין המקובלים כו"ע מודו
שאם ישן שינת קבע יכול וחייב לברך,
אלא דיש ב' כוונות בברכה"ת אחת
פרטית והיא שייכת אף קודם חצות,
ואחת כללית שהיא בודאי לא תתקן
קודם חצות כיון שהעליונים לא נתקנו
היאך יתקנו התחתונים (עיי"ש המקורות
והביאורים לב' הכוונות הנ"ל), וע"כ מביא
דהמנהג בבית א"ל שאם קם בזמן קרוב
לחצות ממתין עד חצות, אבל אם יש זמן
הרבה עד חצות יש מברכים ברה"ת
ולומדים, ויש חסידים שאעפ"כ ממתנים
עד חצות, עכ"ל.

והנה מש"כ שם בתחילת דבריו שבין
הפשטנים ובין המקובלים כו"ע
מודו דישן שינת קבע חייב לברך, לכאוי'
צ"ע דכולהו איירי במשכים קודם עלוה"ש
(כלשון המחבר סי"ג) ולא בקם קודם חצות
הלילה, ואין מדבריהם ראייה שאפשר
לברך ברה"ת קודם חצות הלילה, שכנ"ל
זהו כשיטת הרא"ש שהשינה הוי הפסק,
אך להמג"א והרבה פוסקים דעימיה
שהשינה לא הוי הפסק והטעם שמברכים

תלט

ברה"ת במשכים מחצות הלילה דהוי יום
חדש, א"כ לכאוי' אין לברך קודם חצות
הלילה, וצ"ע.

ואפשר להוסיף בזה עפ"י הנ"ל, דהנה
כבר כתבנו למעלה שלמלך יש
שני ס"ת שבבחי' תורה דאצי' ותורה
דבריאה כנ"ל, וכן י"ל אצל כל אדם
(שהמלך הוא לב העם ומוציא במצוותיו את כל
ישראל כדאי מהאריז"ל, ומגלה המלך הפנימיות
של כל ישראל) שיש אצל כל אחד ב'
הבחינות, ולפעמים זוכה האדם להיות
מרכבה לגלות בחי' תורה דאצי'
ולפעמים צריך לגלות בחי' תורה
דבריאה, וזה הענין מתגלה לפי ההשגחה
העליונה שמנהגת השכינה אותו, וע"כ
גם במח' הנ"ל בברה"ת לא נפסק כ"כ
להדיא ההכרעה הברורה בין ב' השיטות
דר"ת והרא"ש, דהמחבר (סי"א) הביא ב'
השיטות (לגבי שינת היום) ולא הכריע
להלכה, אלא רק הביא דהמנהג כר"ת,
אך המחבר עצמו סובר (כמו שדייק המג"א
סקי"ב) שאין לברך ברה"ת בהיה ער כל
הלילה וכהרא"ש, ואפי' במג"א ודעימיה
יש כמה משמעות שלא ס"ל לגמרי כר"ת,
ואכמ"ל בכ"ז, וכן בשו"ע הרב (ס"ז) לגבי
מי שהיה ער כל הלילה העתיק ב'
השיטות ולא הכריע כלום.

אלא הביאור בזה כנ"ל שאלו ואלו
דא"ה, וכיון דלא איתמר הלכתא
להדיא לא כמר ולא כמר לפיכך דעביד
כמר עביד ודעביד כמר עביד, אלא
שא"א לעשות תרתי דסתרי ביום אחד,
(וכמש"כ הפוסקים לגבי מח' רבנן ור"י לגבי זמן
מנחה ומעריב שאין לעשות תרתי דסתרי ביום

אחד ולכתחילה אף אין לעשות תרתי דסתרי בימים אחרים).

ובזה אתא שפיר, דאף למקובלים שנומים לשיטת ר"ת (וכנ"ל שקבלה היא בבחי' החכמה), וע"כ ס"ל לברך ברה"ת בהיה ער כל הלילה, בכ"ז מודו שאם נתעורר משנתו הרבה זמן לפני חצות הלילה, ואם ימתין עד חצות הלילה יהא לו מזה ביטול תורה, שיברך ברה"ת לפני חצות וכשיטת הרא"ש, דההנהגה העליונה הנהיגה אותו לגלות עכשיו תיקון הפרטי דברה"ת, שבבחי' גילוי תורה דבריאה, שבה הוי השינה הפסק וכנ"ל, ולא יברך שוב ברה"ת בעלילה"ש כר"ת, דא"א לעשות באותו היום תרתי דסתרי, ורק כשקם סמוך לחצות או בקם לפני עלוה"ש, דאז יכול לעשות התיקון הכללי דברה"ת (כמש"כ הרא"ה מני הנ"ל שזהו בבחי' גילוי תורה דאצי) אז הוי מרכבה לבחי' תורה דאצי וינהג כר"ת.

דף י' ע"ב

כט.

כח המצוה שממשיכה חיות חדשה ומונעת כלות הנפש

בגמרא, מניין שלא יאמר האדם לה' עולה לה' מנחה וכו'. ביאר הרא"ש (ד"ה לשון שבדו) שחוששים שמה יתכוין לידור בשם ויאמר לה' ויחזור בו ולא יגמור המילה קרבן ונמצא מזכיר שם שמים לבטלה, והקשו האחרונים (מנחת שלמה ונחלת משה) דאם יש חשש שיחזור בו מה הועילו חכמים בתקנתם הלא גם אם

אומר קרבן לה' יכול לחזור בו תכ"ד ונמצא מזכיר ש"ש לבטלה.

ובחת"ם מבאר שהחשש הא שמה ימות אחר שיאמר לה' קודם שיספיק לומר קרבן, ובעינים למשפט תמה על דברי החת"ם דהרי קי"ל שלשמה ימות לאלתר לא חיישינן.

וי"ל לבאר שיטת החת"ם עפ"י פנימיות שדווקא כשנודר האדם ומקדיש קרבן חששו שמה ימות לאלתר, עפ"י דברי האריז"ל שהקרבנות מטהרות את עולם העשיה, ששם עיקר המלחמה עם הסמ"א, שהעשיה הוא מלא קליפות גסות ורובו ככולו רע, וע"כ במלחמה קשה זו שהאדם נלחם עם הסמ"א במקומו חיישינן שיתגבר עליו השטן שהוא מלאך המות וימות לאלתר.

ועי"ל באופן דלתיבותא, על פי הפי' מהחידושי הרי"ם זי"ע על נדב ואביהוא שמתו משום שהקטירו אש זרה "אשר לא צוה אותם" (ויקרא י', א') שכל מצוה יכולה לגרום כלות הנפש לנשמה לידבק בשורשה באלקים חיים עד שתפרח מהגוף ע"י המצוה, אלא שיש כח מיוחד במצוה של וחי בהם שממשיכה המצוה חיות חדשה אל האדם המקיימה, אך בנדב ואביהוא חיות שלא צוה אותם, לא היה במעשיהם הכח להמשיך חיות חדשה ויצאה נפשם מכלות הנפש, וה"נ י"ל בענינינו שכשהולך להקריב קרבן לפני ה' ומזכיר שם ה' בקדושה וטהרה להחיל על בהמה גשמית קדושה הגבוהה דהקרבן הרי מרוב דביקות תעלה נפשו בעצמו להיות כקרבן לפני ה' ותפרח

נשמתו לעוה"ז שהיתה תכלית הירידה בכדי להמשיך אורות עליונים למטה, עיי"ש (ועיין עוד בענין זה בפרקים ל"ז ל"ח נ"ג ובאגה"ק כ"ה וכ"ט).

ובכ"ז מסיים שם בקו"א (ד"ה עיין) ומביא מזהר פקודי (רמ"ד ע"ב) דאית סידורא דקיימא במלה ואית סידורא דקיימא ברעותא וכוונתא דלכא לאסתכלא לעילא לעילא עד אין סוף, דתמן תקיעו כל רעותין ומחשבין ולא קיימן במלה כלל אלא כמה דאיהו סתום הכי כל מלוי בסתימו, ומבאר בזה בעל התניא שהצדיקים היודעים והמשיגים שעוסקים בכוונות התפלה ויחודים עליונים הרי הכוונות שלהם אינם בבחי' מחשבה והרהור לחוד אלא הנר"נ שלהם עצמן הן העלאת מ"ן במסירות נפשם וכו'.

והביאור בזה כמש"כ במקו"א לבאר פסק השו"ע הרב בהל' ת"ת (פ"ב הי"ב) שבשעת עיון בתורה א"צ להוציא הדב"ת בפיו, ומשמע שיוצא בכ"ז יד"ה מצות ת"ת אף שפוסק שם בעל התניא שהרהור לאו כדיבור דמי אפי' בדב"ת, וביארנו שעיון בתורה בריכוז המחשבה אינו כסתם הרהור אלא הוא בבחי' דיבור, שסתם הרהור ומחשבה הוא בבחי' אור ללא כלי שבבחי' ספי' החכמה לבד וע"כ אין יכול להמשיך על ידה האורות למטה לתוך צמצום עוה"ז, והדיבור הוא הכלי אל המחשבה בבחי' ספי' הבינה שהיא כלי להחכמה (שהדיבור נכנה מהבינה כמש"כ בתניא אגה"ק ה') וע"י נמשך האור

מגופו (וכן היה כידוע אצל כו"כ צדיקים שפרחה נפשם מרוב דביקות), אך חשש זה דמיתה שייך רק לפני שגמר ההקדשה ולא הזכיר שם קרבן אך כשגמר ההקדשה בהזכרת שם קרבן על הבהמה וקיים המצוה בודאי אין חשש מיתה ח"ו דהרי יש כבר הכח של המצוה, ש"והי בהם" ולא שימות בהם, שהמצוה בעצמה נותנת חיות אל האדם.

ל.

ב' סוגי האשים – סתם מחשבות ויחודי הצדיקים

משנה, כאשים, ובר"ן שלהבות של אש שעל המזבח. והקשה הרש"ש שהרי בביצה (ל"ט ע"א) מבואר שבשלהבת של הקדש אין מועלין בה וא"כ באיזה איסור הוא מתפס, ותירץ הגאון מראגצ'וב עפ"י דברי הגמ' (יומא מ"ו ע"ב) דאש של מזבח היה בה ממש, וע"כ שונה דין אש המזבח מסתם שלהבת של הקדש שאין מועלין בה משום שאין בה ממש, משא"כ במתפס באש המזבח חל נדרו דיש באש המזבח ממשות.

והרמז הפנימי בזה י"ל עפ"י מה דא"י בתניא (בתחילת קונטרס אחרון) לפרש עפ"י קבלה הא דא"י בזהר (ח"ג דף ק"ה) דהרהור לא עביד מידי, שאין יוצא יד"ה כל המצוות שבדיבור בהרהור לבד, משום שאין מומשיכה המחשבה והרהור לבד אורות עליונים למטה, ואף שעולה המחשבה למעלה באצי' ומוסיפה שם אור גדול, בכ"ז לא יצא יד"ה מה שירדה

בבחי' הכתר, הרי בכלל מאתיים מנה, שכולל אור הכתר את כל הי"ם ואת כל התומ"צ, וכדאי' דבמחצב הפנימי דהיחודים אפשר לקיים בכל רגע ובכל יחוד את כל התרי"ג מצוות כאחד, ובזה מובן מה דאי' שאמר הרה"ק בעל התולדות זי"ע שהיה נותן את כל תורתו ומצוותיו של כל ימי חייו עבור עישון אחד שעישן רבו הבעש"ט ק' במעלה עשן שלו, עכדה"ק.

דף י"א ע"א

לא.

ב' הדרכים דמב"י ומב"ד בענין בנית חומת ירושלים

בגמרא, ר' יהודה אומר האומר **בירושלים לא אמר כלום עד שידור בדבר הקרב בירושלים**. וחולק ר"י על ת"ק דמתניתין (שסתם משנה הוא ר"מ) שסובר שהמתנים בירושלים חל נדרו, ומפרש הרא"ש (בביאורו הראשון) שכוונת הנודר להתנים בחומת ירושלים שהיא קדושה משום שבאה משיירי הלשכה ולכן חל נדרו לר"מ, ומשמע מדברי הרא"ש דלר"י חומת העיר לא באה משיירי הלשכה אלא מחולין גמורים (ועיין בקרן אורה מה שנתקשה בזה ומפרש דלא כהרא"ש).

ופנימיות מח' ר"מ ור"י יש לבאר עפ"י מש"כ במקו"א (בביאור עמ"ס ברכות דף ס"ב ע"ב) שר"י הוא בבחי' הדרך של משיח בן דוד (שמתייחס ליהודה בן יעקב) ואילו ר"מ שנקרא ע"ש אור החכמה

למטה בעולם העשיה, וה"נ ע"י מחשבה שבעומק ובריכוז נבנה בחי' כלי פנימי במוחין אל אור החכמה ויש בכח הכלי הזה לפעול פעולות ולהמשיך האורות העליונים למטה, ולכן יוצא יד"ה מצות ת"ת בעיון התורה אף ללא דיבור.

וה"נ כוונות ויחודי הצדיקים שהם בבחי' מס"נ במחשבה, וכידוע מהאריז"ל (עיין שעה"כ דרוש ו' מקריאת שמע) שלכל היחודים צריך בחי' מס"נ, הרי בזה לא נאמר שהרהור לא עביד מידי, אלא מחשבות ויחודי הצדיקים הם בבחי' דיבור ומעשה ממש, שבכח המס"נ שלהם מקבלת מחשבתם כוח גדול כמו מעשה גמור, וזה בחי' החילוק שיש בין סתם שלחבת של הקדש שאין מועלין בה משום שאין בה ממש, שזה מרמוז על סתם מחשבת קודש שבבחי' ספי' החכמה, שאין בה ממשות וכה להוריד האורות העליונים עד למטה בעולם העשייה, לבין אש המזבח שיש בה ממש ומועלין בה ומתפסים בה נדרי איסור, שהיא מרמות על מחשבת הצדיקים שזובחים עצמם במס"נ להש"י והאש של המחשבות והיחודים שלהם יש בה ממש שנחשבת כמצוות מעשיות ממש, וכדברי רבינו האריז"ל למהרח"ו (שער רוח"ק דף כ"ד ע"א) שהיחודים הק' נחשבים לת"ת וקיום המצוות המעשיות ביחד וגדולים יותר מהם.

[ועוד] י"ל עפ"י הנ"ל תוספת ביאור בדברי האריז"ל אלו, שכיון שהיחודים נעשים בבחי' המס"נ, שהוא

(עירובין י"ג ע"ב) שייך לבחי' משיח בן יוסף שהולך בדרך החכמה כמוש"כ בכ"מ.

והנה כתבנו בכ"מ (למשל בים החכמה תשס"ז עמ' תקנ"ב) שאחד מהחילוקים בין דרך דמב"י לדרך דמב"ד, שמב"י שהולך בדרך דצדיקים גמורים הרי אין יוצא לעולם כלל מדרך הקדושה, וכמו שהיה אצל יוסף הצדיק (שורש דמב"י) שהורד למצרים לערות הארץ ובכ"ז לא היה אצלו שום ירידה מקדושתו (ואף איבוד ה' טיפות שנאמרו אצל יוסף צאינו כפשוטו ח"ו אלא בבחי' הבלים רוחניים כדאי' מהאריז"ל), אך אצל יהודה בן יעקב (שורש דמב"ד) נאמרה בו לשון וירד יהודה מאת אחיו, שהיה אצלו בחי' הירידה מדרגתו והיה אח"כ בנדיבו וכו', ומשום שיהודה היה צריך לגלות את דרך דמב"ד שהיא דרך דבעלי תשובה שהופכים אף העוונות וזכויות ומתקנים אף את חיצוניות הגמור והופכים ומכניסים אותה לקדושה.

ובזה מתפרש דחומת העיר להרא"ש אליבא דר"י (דרך דמב"ד) לא נעשו כלל משיירי הלשכה אלא מחולין גמורים, שזהו הדרך דמב"ד להכניס ולהעלות אל הקדושה אף את החיצוניות הגמור, וע"כ בנו את החומה מחולין גמורים, שמרמוז על חומת אש שתהיה מסביב לירושלים לעת"ל שנהיית החומה מאש התשובה דבנ"י, בבחי' כי באש (העוונות) הצתה ובאש (התשובה) אתה עתיד לבנותה וכו', משא"כ לר"מ שהולך בדרך דמב"י הרי חומת העיר נבנית משיירי הלשכה, שמרמוז על חיצוניות הקדושה, שהרי להלכה פוסק הרמב"ם (פ"ו הי"ג מהל' מעילה)

שאין מועלין בשיירי הלשכה (ואף ר"מ יכול לסבור כן כמוש"כ הקרן אורה הביאור בזה דבכ"ז להתפס באיסור שבו) שממנו עושים את חומת העיר ולא מחולין גמורים, שזה בחי' דרך דמב"י שאין יוצא מדרך הקדושה אל החיצוניות והחולין הגמורים (שהוא בחי' העבירות) אלא עושה כל תיקוני ירושלים בדרך היחוד והקדושה גופא, וועיין עוד מש"כ בספרינו שארית יעקב סי' נ"א (עמוד קל"ב), שהארכנו שם בענין מח' הרמב"ם והראב"ד (פ"ו מהל' בית הבחירה הי"ד) בדין קדושת ירושלים בזה"ל, ויובן למעיין שגם מח' ההיא ענינה ב' הדרכים דמב"י ומב"ד (שנתבארה כאן) איך נתקדשה ירושלים, ואכמ"ל.

דף י"א ע"ב

לב.

ביאור הפנימי במח' אי בעינן תנאי כפול בממוז

בר"ן, (ד"ה ולענין הלכה) נקטינן בר' יהודה דאית ליה מכלל לאו אתה שומע הן וכסתם מתניתין דהכא וכו'. ואין הלכה בר"מ דס"ל דבעינן תנאי כפול, אלא בר' חנינא בן גמליאל (במס' קידושין ס"א) ור' יהודה דהכא דפליגי על ר"מ.

ויש לכאר ביאור המח' ע"ד הפנימיות עפמש"כ בעמוד הקודם שר"מ ור"י הם בבחי' מב"י ומב"ד, והנה כתב הר"ן לעיל ע"א (ד"ה דתנן) דכל המח' אי בעינן תנאי כפול הוא רק בממונא, אך באיסורא מודה ר"מ דאמרינן מכלל לאו אתה שומע הן.

והביאור בזה שענין או"ה הוא בבחי' ספי' הו"א, שיש בה ו"ק כנגד כל דיני או"ה שמתחלקים לשש (אסור ומותר טמא וטהור כשר ופסול), אך עניני ממונות הם בסוד הנוק', שבנוק' יש אחיזה גדולה לענין הדמיון (שהנוק' שייכת לאורות העיגולים ולא אל אורות היושר כידוע), וע"כ בעניני ממון יש אחיזה גדולה להדמיון שמביא לבלבולים וכו', וע"כ סובר ר"מ דבעניני ממון בעינן דיני תנאי כפול שבתורה, שתנאי אותיות אית"ן – שמרמו על נקודת היחידה, שע"י שמפרש היטב דיבורו בתנאי כפול וכו' מברר שכוונתו בפנימיות הלב לגמרי (ולא בחיצוניות שבבחי' דמיון), ובכח הדיבור המפורש (שכח הדיבור ג"כ במלכות והוא מאוד גבוה) אפשר להעלות את המלכות עד היחידה (ששם שורש המלכות כידוע), ולכן סובר ר"מ שרק בממון צריך תנאי כפול ולא בשאר איסורי התורה היות שבממון יש אחיזה גדולה של הסט"א, ונכמו שרואים גם מהא דלרוב הפוסקים רק נגיעה של עניני ממון פוסלת את הדיין לדון בד"ת ולא שאר נגיעות, שבעניני ממון יש אחיזה וכה גדול לסט"א, שהממון בבחי' המלכות שרגליה יורדות מוות].

אמנם כ"ז לשיטת ר"מ שהוא בבחי' מב"י שבבחי' עטרת היסוד שהוא הנוק' דימות החול (רחל) שיורדת לבי"ע וכו' ושם יש אחיזה גדולה לכח המדמה (שעטרת היסוד היא כח המדמה) וע"כ בעינן תנאי כפול בכדי לתקנה.

אך רבי חנינא בן גמליאל שמגזע הנשיאים שמשבט יהודה, וכן ר' יהודה שקרוי ע"ש יהודה בן יעקב שהולך בדרך דמב"ד כנ"ל, הרי הם בבחי' הט"ם דהמלכות שמאוד חזק בבחי' כתר מלכות (שהט"ם דמלכות מחובר אל הכתר דאריך), וכמרומו גם בשמו של ר' חנינא בן גמליאל שהוא בבחי' כשהמלכות בשלימות הט"ם עם הכתר, שהנינא מורה על החזק שבבחי' מלך בפייו תחזינה עיניך, שמרמו שהכתר קיבל את הט"ם דהמלכות, ולכן בכחם של הנשמות דבחי' מב"ד לתקן את הממון דבנ"י מאחיזת הקלי' שיהא הממון כראוי וא"צ דווקא תנאי כפול בכדי לתקן הממון.

דף י"ב ע"א

לג.

ב' דרכי התיקון – תענית וסעודת מצוה

בגמרא, אמר ר' חנינא שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין ביום שמת בו אביו וכו'. כתבו כמה פוסקים (כ"ח יו"ד סי' ת"ג בשם הרוקח, תרוה"ד סי' רצ"ג, ביאור הגר"א סי' שע"ו סק"ז) שמצוה להתענות ביום שמת בו אביו או אמו כמו שמשמע מגמ' דידן, והביא בשדי חמד (מערכת אבלות אות צ"ה) משו"ת שם אריה (או"ה סי' י"ד) שא"כ יש לבטל מה שהתחילו לנהוג לעשות משתה ושמחה ביום היאצ"ט וכו', וכן כתב עוד (במערכת ביהכנ"ס אות מ') לקרוא תגר על אלו שאוכלים מיני מזונות ושותים יי"ש ביום

דקים, ואי"ז בסתירה למה שדיבר רביז"ל (שיחות הרץ שיחה רל"ה) נגד חומרות יתירות, וכמו שביארנו בזה שחומרות יתירות הכוונה לחומרות שמפריעות לדביקות ולעבודה הפנימית וחומרות כאלו שללו הצדיקים, אך הכף החיים וכן עוד הרבה מגדולי הדורות שהפליגו בגודל החומרות (וכמו הבנ"י שכותב (מאמר חודש תשרי אות י) שע"י החומרות זוכים להאורות העליונים המקיפים) מדברים על חומרות שאין מפריעות לדביקות לפנימיות העבודה, ואכמ"ל].

ובזה מובן ענין ומנהג התענית ביום הייאצ"ט של אביו, לכפר עבור הדקדוקים והחומרות שאולי נתבע עליהם אביו, וע"ז גילו צדיקי דורות האחרונים דרך חדש לתקן זאת, לעשות סעודת מרעים, שגדולה לגימה שמקרכת (סנהדרין ק"ג ע"ב) ומתרבה עי"ז אהבת ואחדות נשמות ישראל, ובפרט כשעושים סיום מסכת, שבזה יוצא מגדר אדם פרטי ונכנס לבחי' הכלל, שכשלמד המסכת למדה לבד וכשעושה סעודת סיום עבור כולם מגלה שהלימוד שלמד שייך לכולם, בבחי' שעושה מעשיו "בשם כל ישראל", וע"י שנכללים נשמות ישראל זב"ז ויוצאים מבחי' הפרט לבחי' הכלל (וכפי' צדיקים על מאמר חז"ל (סנהדרין צ"ז ע"א) שאין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה וכו', היינו שיצאו מבחי' הפרטיות ויכנסו לבחי' הכלל באהבת ואחדות נשמות ישראל), הרי בזה בטל כל הדין מעל נשמת אביו, שברא כרעא דאבוה (עירובין ע' ע"ב) וע"י שנכלל הבן בתוך

היאצ"ט בבימ"ד שהוא מקום המיוחד לתפלה בלבד וכו'.

אך בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קל"ה) הביא בשם ספר חסד לאברהם (על המשניות בהקדמה) שכשראו צדיקי הדור התשות כח שכא לעולם שאין בכח הדור להתענות ולסגף את גופם ע"כ המליכו עצה שהוא השוה לכל נפש לקיים ביום היאצ"ט מצות צדקה, והכנסת אורחים כמ"ש בספר החיים דבסעודת מרעים מקיים הכנסת אורחים וכן מביא שם בשם השפאלער זיידע זי"ע שזה הוא צדקה אמיתית כשנותן איזה דבר למעוה ולשתות כי בזה מחזק את לבו ומשיב את נפשו ונודע מאמר חז"ל כל המקיים נפש אחת מישראל וכו', ויש בזה תיקון לנשמת המת, ובפרט ע"י אמירת הברכות ועניית אמנים שמעלים נשמת המת, עיי"ש.

ויש להוסיף ביאור פנימי בב' מנהגים אלו ביום היאצ"ט (תענית או עשיית סעודת מרעים), שהנה מרבינו האריז"ל (שעה"כ דרוש א' מדרושי הקדיש) איתא שכל שנה ביום היאצ"ט צריכה הנשמה לעלות למקום גבוה יותר, וע"כ יש על הנשמה דין חדש, שדקדוק הדין הוא לפי מעלת הנשמה בבחי' הקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה, וכיון שצריכה הנשמה לעלות למקום גבוה יותר מדקדקים עמה יותר, וע"כ כותב הכף החיים שיש לאדם לעשות את כל החומרות שביכולתו, משום שמו"ם יעלה אחר פטירתו למקומות גבוהים שאז ידקדקו עימו על חומרות ועניני חסידות

החורבן בירושלים, ומשמע שרק משיח יבנה את ירושלים.

והנה לכאן במציאות רואים שירושלים נבנית מקודם משיח ונראה כגירסא א' הנ"ל, אמנם בודאי שכשיש ב' גירסאות בחז"ל הרי גם ע"ז נאמר שאלו ואלו דא"ח ויש מקום לכל גירסא (ובפרט שגם בגמ' דידן משמע כג' זו כנ"ל), וי"ל שגירסא הב' מתקיימת ג"כ בפנימיות וברוחניות, וכמו שהיו כאלו שרצו בימינו לשנות ח"ו הנוסח בתפילת נחם שאומרים בת"כ ומענו שהיום ירושלים אינה שוממת וחרבה וכו', וכן יש הפוסק שאין לקרוע היום כשרואים את ירושלים שאינה היום בחורבנה, אך כמובן שאר כל הפוסקים חלקו ע"ז, שהלא ירושלים אינה סתם עיר גשמית אלא כל מעלתה בהיותה עיר הקודש, וכ"ז שנמצאת ירושלים בחורבן קדושתה נחשבת כחרבה ושוממה, דבנין הגשמי ללא הרוחניות הרי הוא כגוף מת ללא נשמה ח"ו.

וה"נ י"ל הענין דבנין ביהמ"ק לפני ירושלים מרמז על ענין פנימי ורוחני, וי"ל הביאור בזה דהנה צדיק הדור שבבחי' משרע"ה שמתגלגל בכל דור הוא בבחי' הביהמ"ק, ושאר הצדיקים הם בבחי' עיה"ק ירושלים, והנה בזמן הגלות נמצא משרע"ה שבדור בבחי' עיבור והעלם כדברי האריז"ל עה"פ (דברים ג' כ"ז) ויתעבר ה' בי למענכם, שמשמע"ה נכנס בעיבור בכל דור, שזה בבחי' גלות וחורבן עבורו, אך לפני הגאולה כשמגיע המשרע"ה

נשמות ישראל מעלה וכולל גם את נשמת אביו בתוך הכלל של נשמות ישראל, ושם אין שום חסרון ודין, שכשמתגלה האחדות בין נשמות ישראל הרי מקבל כל אחד חלק במעלות השני וכל חסרון שיש לאחד נתקן ע"י השני שאין לו חסרון זה [ועיין בספה"ק נוע"א תחי' פר' דברים שזה הטעם למה שאנו אומרים קודם כל עבודתינו לשם יחוד וכו' בשם כל ישראל, שע"י שכולל עצמו עם כללות ישראל הרי ועמך כולם צדיקים שאף שהפרטים חוטאים לפעמים אבל הכללות קיימים בקדושתם ואין שטן ואין פגע רע בהם חלילה ותמיד צורתם חקוקה למעלה וכו' ושם אין שליטה לחטא כלל והאדם המקשר עצמו שם בהתכללות ההיא אז אותו האבר שנפגם ע"י העבירה נקשר בכללות ונתקן בקדושה עליונה וכו'].

לד.

בנין ביהמ"ק קודם ביאת משיח ברוחניות ובפנימיות

בגמרא, כיום שראיתי ירושלים בחורבנה. בפ"י הרה"ק מאיזביצ'א על מס' מדות מביא ב' גירסאות במדרש מה יבנה קודם ביהמ"ק או ירושלים, והיינו לגירסא א' יבנה קודם ירושלים שלא ע"י משיח ואח"כ משיח יבנה ביהמ"ק, וגירסא ב' להיפך שירושלים תהיה בחורבנה עד ביאת משיח ומשיח יבנה קודם את ביהמ"ק ואח"כ את ירושלים, ומגמ' דידן משמע קצת ג"כ כגירסא ב' שתולים את עיקר

שבדור למדרגתו בשלימות זה בחי' בנין ביהמ"ק, וזה יהא עדיין לפני בנין ירושלים, היינו לפני שיבואו שאר הצדיקים לשלימותם, שהם יבואו לשלמותם רק בביאת משיח, וכן מתפרש בזה שיטת התו"מ ריש מידות והמנ"ח ועוד פוסקים הסוברים שביהמ"ק נבנה קודם משיח, דהכוונה על ענין פנימי הנ"ל, דבנין צדיק הדור נבנה בהעלם קודם משיח ואח"כ תתגלה מדרגתו לכל העולם ואז יוריד את הביהמ"ק השלישי בנוי ומשוכלל מן השמים בב"א.

דף י"ב ע"ב

לה.

דרך המנוחה דהחכמה והצורך בריבוי חזרות בתורה"ק

בגמרא, כי הא דמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל לחמי תודה שאפאן בארבע חלות יצא, וכתוב ארבעים, למצוה. והיינו כהכלל הידוע שבקדשים בעינן שישנה עליו הכתוב לעכב, וכשכתבה התורה דין בקדשים רק פ"א אינו רק למצוה לכתחילה ואינו מעכב, משא"כ בשאר דיני התורה קיי"ל דאין חילוק בדאי בין לכתחילה לדיעבד וועיין באתוון דאורייתא כלל י"ב ובלקח טוב, ה, בביאור ומקור הדברים מקראי ומחז"ל.

וביאור הפנימי בזה י"ל שהנה עניני קדשים הם בבחי' ספי' החכמה שנקראת קודש כידוע (וזהר ח"ג ס"א ע"א

ועוד), וכמרומו גם בדרשת חז"ל (שבת ל"א ע"א) עה"פ (ישעיה ל"ג, ו) והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת שקאי הפסוק על ששה סדרי משנה, ו"חכמה" זה סדר קדשים, ודרך החכמה היא דרך המנוחה (כמו שהארכנו בזה במאמר דרך היהוד שבים החכמה תשס"ו ותשס"ז) ולא הולך דרך זה בכח ובדווקא, אלא הכל רק בבחי' לכתחילה שמנסים ומשתדלים לכתחילה לעשות כפי הראוי, ואם אין מצליחים הרי מתבטלים להנהגת יחוד ה' שהנהיג כן, ורק כששנה עליו הכתוב אז הוי לעכב, שכל חזרה הוי בבחי' אש הבינה העולה באור חזר מלמטה למעלה, ודרך הבינה היא ביגיעה ודורשת בחי' השלימות לעיכובא.

ונובזה מתבאר מדוע צריך הרבה חזרות בלימוד התורה"ק, שהחזרות בונים את הכלים דהבינה שרק בהם אפשר לקבל את אור החכמה האלקי דהתורה"ק, וע"כ החזרה היא סגולה לזכרון אף על חלקים אחרים בתורה"ק שעדיין לא חזרו וכדברי הרה"ק מבעלזא זי"ע, שכיון שעשה חזרות ובנה אצלו ברוחניות הרבה כלים גדולים של הבינה יכול לקבל את אור החכמה אף בדברים שלא חזר עדיין עליהם.

דף י"ג ע"א

לו.

בחילוקי המדרגות בגילוי היחוד

בגמרא, מ"ט דמאן דשרי אמר קרא כי ידור נדר עד שידור

הנוע"א (פר' בחוקתי) שמסביר איך הצדיק מבטל גזירות מעל בנ"י שזהו ע"י שנוטל את דבר השליחות מהמלאך ומעלה אותו הדבר למעלה לעולם העליון אשר שם הרחמים גמורים והגזירה ממילא בטל, ובזה מבאר שם שאין קושיא מקרא דאני הויה לא שנית (מלאכי ג', ו') למאמר חז"ל (מדרש ילמדנו בראשית א' א') מתחלה עלה במחשבה לבראו במדת הדין ראה שאין העולם מתקיים שתפו למדת הרחמים, עיי"ש באריכות בלשונו הקדוש.

והסוד בזה עפ"י דברי הרה"ק ר"א הלוי מסטראשלע זי"ע שמבאר ענין דספרא דאדם קדמא שזכר בחז"ל (וזהר ח"ב ע' ע"א) שאינו סתירה להבחירה משום שהוא בסוד היחוד דא"ק שצופה ומביט הכל בסקירה אחת, ומצד גילוי יחוד זה יש טבע רוחני שצריך להיות כך, אך אינו סתירה לבחירה שע"י הבחירה אפשר להתחזק לעלות ליחוד יותר עמוק ולשנות מהנגזר שם.

ואמנם לכא' עדיין נשאר קושית סתירת ידיעה ובחירה במקום היותר גבוה וכדברי רביז"ל בלקו"מ (סימן כ"א) שא"א לתרץ קושיא זו בעוה"ז, וא"כ לכא' מה הועילו חכמים בתקנתם, והיינו שלכא' מה הועיל הרה"ק מסטראשלע בביאורו הנ"ל מכיון שסו"ס נשאר עדיין מקום יותר גבוה שנשאר שם הקושיא ידיעה ובחירה, אלא התירוץ שצריך הצדיק לידע שיש דרגת יחוד ששם אין סתירה בין ידיעה להבחירה, ששם העבודה והבחירה לבחור בהידיעה, ואף שיש מקומות יותר גבוהים שאין מכינים

בדבר הנדור לאפוקי בכור דדבר האסור הוא, ומאן דאמר אמר קרא ליה לרבות דבר האסור וכו'. הנה בר"ן (ד"ה לה') כותב כלומר כיון דמצוה להקדישו כדמפרש הש"ס לקמן וע"כ הוי כדבר הנדור, וכ"כ התוס' (ד"ה אמר קרא), אך בהרא"ש (ד"ה לרבות דבר אסור) ובהמפרש (ד"ה אמר קרא), נראה שפירשו שתירוצו זה בגמ' לא נחת לחלק בין בכור לשאר דברים האסורים לה' ולגבוה שאף שלא נאסרו ע"י נדר בכ"ז יש ריבוי מיוחד מתיבת לה' שדינם כדבר הנדור, ולדידהו נראה דגם במסקנת הגמ' דבכור מצוה להקדישו אין הכוונה שמשום כך בכור דווקא הוי דבר הנדור, אלא שבבכור יש מצוה אל האדם להיות מרכבה לגבוה ולגלות הבחינה שה' כביכול נדר והקדיש דבר זה, שהלא בודאי אין הקדשת האדם לבכור מועלת כלום, שבלא"ה כבר הוי קדוש, ובע"כ הביאור כנ"ל, והיינו שיש ב' סוגי דברים שעושה ה', א. איסורים כמו נבילות וטריפות שבבחי' דבר השנאו מעיקרא אצל ה', ב. דברים שה' הוא מקדישם אליו שדינם כמו דבר הנדור כיון שלא אסרם ה' מעיקרא אלא הוסיף עליהם קדושה עד שיכולים להתפס ולנדור בקדושה זו, אך להר"ן והתוס' אין אצל האיסורים שאוסר ה' ב' דרגות, אלא כולם שוים שנקראים דבר האסור, אלא רק בכור נקרא דבר הנדור משום שמצוה על האדם להקדישו.

והביאור הפנימי בענין זה הוא בהקדמת דברי ספה"ק

שם כלל סודות הבחירה, בכ"ז צריך לידע העבודה הנ"ל של הבחירה בעבודת היחוד, ונדברים אלו סתומים ולא ביארתים כעת כראוי].

ובענינינו, הרי הר"ן והתוס' מדברים מבחינה גבוהה שנתגלית יותר היחוד ושם אין כלל שייכות לאמר שיש בחי' שינויים ודרגות באלקות, וע"כ אין שום חילוק בבחי' מעשי ה' בין נבילות וטריפות להבכור, ובבחי' אני הויה לא שניתני, וכל החילוק הוא רק מבחי' התחתון משום שמצוה על האדם להקדיש את הבכור.

והרא"ש והמפרש מדברים מעולמות וגילויים יותר נמוכים, ובבחי' התגלות הזו"א ששם יש בחי' שינויים של תוספת וסילוק מוחין כביכול, ושם יש מקום לחלק בין נבילות וטריפות שהיו אסורים בבחי' טמאים מעיקרם לבין דברים שהוקדשו ונאסרו ע"י סיבה של תוספת קדושה ע"י ה' שבבחי' דבר הנדור שגילה ה' בחי' של שינוי ותוספת קדושה, וע"כ הוי כדבר הנדור שאפשר להתפס בו.

דף י"ג ע"ב

לז.

ביאור ענין נדר ושבועה עפ"י פנימיות

בגמרא, חומר בשבועות מבנדרים וכו' שהשבועות חלות על דבר שיש בו ממש ושאיין בו ממש משא"כ בנדרים. הנה בענין זה כידוע

נראה שיש סתירה בין הגמ' לזוה"ק, דהנה בזוהר (משפטים קט"ו ע"ב) כתוב להיפך וז"ל בודאי שבועה לא חלה אלא על דבר שיש בו ממש, נדר חל אפילו על דבר שאין בו ממש עכ"ל, והאריכו בזה במפרשי זוהר ליישב הזוהר עם דברי הגמ' חכא (עיין בפ' הרמ"ק והזוהר חי ובניצוצי אורות ובניצוצי זוהר, והעמ"צ מצין לעיין בס' יונת אלם פע"ג).

וי"א שהוי באמת מח' הגמ' והזוהר, וציינו שהאר"י שואל בעצמו סתירה זו בשער הגלגולים (הקדמה מ') ומכיון שהאר"י אין מתרץ שם תירוץ ע"ז ש"מ ג"כ שהוי מח' סוד ופשט.

אמנם כנ"ל הרבה מפרשים יישבו דברי זוה"ק עם הגמ', ונעתיק תי' הדע"ה שפירש הענין עפ"י דברי האריז"ל בשער רוה"ק (תקנו ו') שהעתקנו לעיל תחי' הפרק שמבאר שהשבועה היא הבל היוצא מפה דו"א להקיף את המלכות והוא הבל הכלול מאש ומים ורוח שיש בו ממש, והנדר הוא דבר שאין בו ממש שאינו רק הסתכלות הארה ממצח שלו על מצח שלה, עיי"ש, ועפ"י מבאר שכוונת זוהר ג"כ שהשבועה בעצמה ממילא יש בה ממש שהיא עיקר גוף הנוק, וע"כ פוסק הש"ס שיכול השבועה לחול אף על דבר שאין בו ממש כיון שהוא בעצמו יש בו ממשות, משא"כ הנדר שהוא בעצמו בשרשו הוא רק הסתכלות והארה בעלמא שאין בה ממשות ע"כ פוסק הש"ס שכדי שתחול בעוה"צ צריכה שתחול על דבר שיש בו ממש.

וזה בבחי' ביאור הר"ן הכא דשבועות חלות אף על דבר שאין בו ממש מכיון דמיתסר גברא הוא וגברא אית ביה ממש, וה"נ הביאור עפ"י פנימיות דהשבועה חלה על גוף הנוק' שיש בה ממש, וע"כ חלה אף על דבר שאין בה ממש.

ולבאר עפ"י פנימיות שיטות הסוברים דהוי מח' בין הגמ' להזוהר י"ל עפ"י מש"כ כבר לעיל תחילת הפרק שעפ"י פשטות הזוהר הרי נדר הוא בבינה ושבועה היא במלכות, והאר"י הק' בשער הגלגולים הנ"ל מבאר ששניהם הם במלכות, וי"ל ביאור בזה להתאים דברי הזוהר עם דברי האריז"ל שכוונת האריז"ל שהנה הוא בבחי' מלכות דבינה שהיא פרצוף לאה כידוע, והשבועה היא בבחי' פרצוף רחל שהיא הנוק' הירדת בימות החול מהאצי' אל הבי"ע וכו'.

והנה כידוע הרי פרצוף לאה היא שורש דמשיח בן דוד, ופרצוף רחל היא השורש דמשיח בן יוסף, והנה ביארנו כבר במקו"א, שאף שבגלוי משיח בן דוד הוא למעלה ממשיח בן יוסף כדברי הגמ' (פנהדרין ק"ב) מי בראש בן ישי בראש, בכ"ז בהעלמה משיח בן יוסף הוא למעלה ממשיח בן דוד, וכדברי השי"ת בתחלה לירבעם בן נבט דאני ואתה ובן ישי מטיילין בגן עדן שהקדים ירבעם לבן דוד, ורק מכיון ששאל ירבעם זאת ורצה שיאמר השי"ת להדיא שיהא למעלה מבן ישי, הרי זה א"א וענה לו ה' שבגילוי יחא דוד בראש.

וכמו שמביא בזה אדמו"ר האמצעי זי"ע, ששורש דמשיח בן דוד הוא כתר דאריך, וכמרומו בהא דכוס של דהע"ה שיברך עליו לעת"ל הוא רכ"א לוגין שהוא רמוז על כתר דאריך, (שהיו"ד לוגין החסדים מרמזים על היו"ד הנעלמת דדוד ששייך לבחי' עתיק יוסף כמש"כ במקו"א), והגביע של יוסף אשר ינחש בו מרמוז על כתר דעתיק שגבוה מכתר דאריך, אלא שעתיק הוא בחי' נעלמת הנעתקת לגמרי, ולכן בגילוי בן דוד בראש, שבגילוי יוסף הוא רק בבחי' חכמה שמתחת כתר דאריך דדוד.

ועפ"י הקדמה זו (שהארכנו בה בכ"מ) מתבארת פנימיות המח' בין הש"ס להזוהר הכא, שהזוה"ק מגלה שורש הגבוה דהשבועה, שהשבועה בבחי' פרצוף רחל ששורשה היא בעתיק, שעתיק הוא כה גבוה שאין בו השגה כלל ולכן ס"ל לזוהר שא"א לתפוס אותו אלא בדבר שיש בו ממש, משא"כ נדר שהוא יותר נמוך מהשבועה הרי יכול לתפוס אף על דבר שאין בו ממש להזוהר, משא"כ לש"ס הוא להיפך שבנגלה הרי משיח בן דוד למעלה ממשיח ב"י, שאין מתגלה כלל עפ"י נגלה שורש דמב"י דעתיק, וא"כ נדר (שבבחי' מב"ד) הוא למעלה משבועה (שבבחי' מב"י) ולכן להש"ס אדרבא שהנדר שהוא גבוה יותר בבחי' הבינה העולה אל הכתר דאריך שבבחי' "אין" צריך שתתפוס בדבר שיש בו ממש כדי שתוכל לחול. וכן מתפרש עפ"י ביאור זה מדוע נדרים חלים לבטל את המצוה

תנא

יום החכמה ❖ מסכת נדרים • דף י"ג ע"ב

משא"כ בשבועות, שנדרים הם בבחי' הארת הבינה שמעל הזו"ן – תורה ומצוות, משא"כ שבועות שבגילוי הם רק בבחי' פרצוף רחל – מלכות אין בכוחם לבטל את המצוות].

ויחזי רצון מלפני אבינו שבשמים שיתגלה תיכף ומי"ד זה היחוד דתריין משיחין שהוא בבחי' היחוד דלאה ורחל הנקרא 'רחל הגדולה' בסוד בן דוד בראש שיבוא ויגאלנו במהירה.

הדרך עלך פרק כל כנויי

ברוך רחמנא דפייען

ברוך ה' לעולם אמן ואמן

