

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

מצוה הבאה בעבירה

משום רבי שמעון בן יוחאי מאי דכתיב כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה, משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס. אמר לעבדיו תנו מכס למוכסין. אמרו לו והרי כל המכס כולו שלך הוא. אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמם מן המכס. אף הקב"ה אמר אני ה' שונא גזל בעולה, ממני ילמדו בני ויבריחו עצמם מן הגזל". ומבאר רש"י (ד"ה שונא גזל בעולה), "בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזל שאתם גוזלים אותם, ואע"פ שהכל שלי ואף מתחילה שלי היתה". והנה יש להתבונן. לכאורה ישנן ג' הסתכלויות למה בהמת הקדש גזולה פסולה לגבוה. אחת מצד הגזול, אחת מצד הבהמה הגזולה, ואחת מצד הקב"ה. והנה קרבן גזול הוא פסול מצד עצם הקרבן, כמו טריפה או נעבד (עי' ב"ק מ' ב'), וזה בעיקר קודם יאוש. אמנם לאחר יאוש כאשר קנאו הגזול, הרי אין פסול בעצם הקרבן, אבל הפסול הוא מצד שמביא הקרבן עבר עבירה, ולולי העבירה לא היה יכול להקריבה, וקמ"ל שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. ההסתכלות השלישית היא מצד שהקב"ה שונא קרבן גזול. אמנם אין כאן פסול חדש, דאין יותר משני פסולים, או שא"א להקדישה כלל, או שאינה עולה לרצון למזבח. אלא זהו ביאור מדוע מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, דהקב"ה שונא את מעשה העבירה ולכן אין מעשה המצוה נחשב למצוה. ורש"י כאן מביא נקודה עמוקה יותר. דלכאורה אפשר היה לומר שגזל לא יהא פסול כלל, דהרי מדובר בבהמת הקדש, ובכל מקרה היא שייכת לגבוה (עי' רש"י ב"ק ס"ו ב' ד"ה דגזל קרבן דחבריה בל"א), א"כ למה לא תעלה לרצון. קמ"ל דמ"מ הקב"ה שונא קרבן גזול. ובא הדבר ללמדנו שמה הקב"ה שהכל שלו וא"א לגזולו - שונא גזל, כ"ש אנו, שלא הכל שלנו, ושנאו עלינו שגוזלים מאיתנו, שצריכים אנו שלא לגזול אחרים.

שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות [ד] נתבונן עתה בסוגיה בגיטין (נ"ה א'). שנינו במשנה שם "העיד ריב"ג וכו' על חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים [שהיא גזולה - רש"י] שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח". ובגמרא נחלקו עולא ורב יהודה בפירוש התקנה. לדעת עולא מדאורייתא אין החטאת הגזולה מכפרת משום דיאוש לא קני, ומ"מ תיקנו רבנן שתכפר כאשר אין הגזילה ידועה שלא יהיו כהנים עצבים. ורב יהודה ס"ל דמדאורייתא החטאת מכפרת, דיאוש קני, ומ"מ גזרו רבנן שאם נודע שהיא גזולה שאינה מכפרת, שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. הרי זו סברא מקבילה למצוה הבאה בעבירה, דהיינו שהגזול קנה את ההקדש ביאוש, ומ"מ אין הקרבן עולה לו. ומפורש כאן שלר' יהודה זהו דין מדרבנן. ואין זו סברא מצד שהקב"ה שונא גזילות, ואין זו סברא מצד שהמביא רוצה לעשות מצוה בדרך עבירה, אלא זו סברא חדשה, שלא יאמרו וכו'.

לולב הגזול ביום השני וקרבן הגזול לאחר יאוש פסולים משום מצוה [א] הנה הגמרא בסוכה (כ"ט ב') מקשה מדוע לולב הגזול פסול בכל ימי החג, הרי רק על היום הראשון נאמר "לכם" (אמור כ"ג מ') ודרשינן משלכם. ומתרצת הגמרא (שם ל' א') משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה. ומביאה הגמרא מקור לכך שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ממלאכי (א' י"ג) "והבאתם גזול ואת הפיסח וכו' הארצה אותה מידכם?!". מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא. ומדייקת הגמרא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. וממשיכה הגמרא, בשלמא קודם יאוש, אין אדם יכול להביא לקרבן בעל חי גזול, שהרי כתוב בפרשתנו (ויקרא א' ב') "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם". אבל לאחר יאוש, דאז הקרבן הוי של הגזול, למה נאסר, אלא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. ולכן גם לולב הגזול ביום השני פסול, למרות שיכול לצאת בלולב שאול, אבל גזול הוי מצוה הבאה בעבירה.

מתי בדיוק בבהמה גזולה ישנה מצוה הבאה בעבירה [ב] והנה מה שהגמרא לומדת שגזול פסול לאחר יאוש משום מצוה הבאה בעבירה, אפשר בעיקרון ללמדו בשני אופנים. או בבהמת חולין שנגזלה ואח"כ הוקדשה ואח"כ הוקרבה, או בבהמת הקדש שנגזלה והוקרבה. והנה אי מיירי בבהמת חולין שנגזלה ואח"כ הוקדשה ע"י הגזול, הרי ע"כ מדובר לאחר יאוש, דקודם יאוש אינו יכול להקדישה, דאפילו הבעלים אינם יכולים להקדישה, וכ"ש הגזול (עי' מימרא דרבי יוחנן בב"ק ס"ח ב', ועי' תוס' סוכה ל' א' ד"ה כי יקריב). אמנם לאחר יאוש, יכול להקדישה, כדאיתא בברייתא בב"ק (ס"ז א') הגנב והגזול הקדישן הקדש, וע"כ מדובר לאחר יאוש כדלעיל. אמנם למרות שיכול להקדישה, האם יכול להקריבה ותעלה לו, הא תליא אי יאוש קני או יאוש לא קני. דאי יאוש לא קני, הקרבתה לא תעלה לו, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה. אבל אי יאוש קני, תעלה לו (תוס' סוכה ל' א' ד"ה הא קנייה, תוס' ב"ק ס"ו ב' ד"ה שמע). והנה בסוגיין אזלינן אליבא דמד"א דיאוש קני, א"כ א"א להעמיד את הסוגיה בבהמת חולין שנגזלה והוקדשה, דאז לית ביה מצוה הבאה בעבירה. לכן מוכרחים לאוקמי סוגיין בבהמת הקדש שנגזלה. ואז אי קודם יאוש, לא תעלה אפילו לבעלים הנגזלים (רש"י ב"ק ס"ו ב' ד"ה דגזול קרבן דחבריה בל"ק), ואי לאחר יאוש לא תעלה לגזול, משום דהוי מצוה הבאה בעבירה.

הקב"ה שונא גזל [ג] בהמשך הגמרא בסוכה כתוב "ואמר רבי יוחנן

מצוה הבאה בעבירה

משא"כ בלולב הגזול, העבירה היא היכי תימצי למצוה, דאם לא היה גזול את הלולב הרי לא היה לו לולב לצאת בו. כלומר, בלולב הגזול הבעיה אינה שחסר בלכם, אלא מצד עצם זה שהגזילה חידשה את האפשרות לקיים את המצוה. לכאורה סברא זו היא כסברת ר"ת, דס"ל שאפילו שקנה את הגזילה ביאוש לחוד עוד קודם שהקדישה, מ"מ הוי כאן מצוה הבאה בעבירה, דסוף סוף לולא הגזילה לא היה לו לולב לצאת בו. א"כ בעוד שלדעת ר"י צריכה ההקדשה לפעול חלק מחלות הגזילה כדי שתהיה מצוה הבאה בעבירה, לדעת ר"ת כל מצוה הבאה על ידי עבירה היא גנאי בעצם המצוה, והוי ביזוי המצוה, "הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך" (מלאכי א' ח'). א"כ ר"ת מודה לר"י אבל ר"י אינו מודה לר"ת.

ר"י מודה לר"ת לענין ברכה [ז] והנה התוס' בב"ק לאחר שהביאו את דעת ר"י, מקשין עליו מהסוגיה בב"ק (צ"ד א'), "הרי שגזל סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ". והנה הגמרא מביאה ברייתא זו אליבא ר' אליעזר בן יעקב להוכיח דס"ל ששינוי אינו קונה כלל, אלא שינוי במקומו עומד, כלומר אינו זז מרשות בעלים ראשונים ואפילו נשתנה (רש"י צ"ג ב' ד"ה במקומו עומד). והגמרא דוחה דאין הכרח ללמוד כך בראב"י אלא אפשר לומר דס"ל ששינוי קונה, ומ"מ כאן הוא נקרא מנאץ משום שמדובר בברכה, והו"ל מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי ר"ת מובן מדוע זו מצוה הבאה בעבירה, אבל לשיטת ר"י הרי אין הגזילה פועלת שום חלות בקנין, דהרי מלבד יאוש יש כאן שינוי מעשה וממילא שינוי שם מחטין לקמח ולבצק. א"כ עוד קודם שבא ליטול חלה ולברך כבר קנה את החטין ביאוש ושינוי. ומתמצים התוס' אליבא ר"י שלענין ברכה להזכיר שם שמים מודה ר"י לר"ת. ועוד מתמצים התוס' שאין זה אלא דיחוי בעלמא, אבל באמת הוי מנאץ משום שראב"י ס"ל ששינוי במקומו עומד, ולא קנה הגזול את החטין גם לאחר שנעשה לבצק. ולפי התירוץ הראשון, הביאור הוא שכל ברכה ענינה להזכיר שם שמים, והרי ברכה היא ענין המשכת שפע מן המקור (עי' רבינו בחיי עקב ח' י'), וכאשר האדם גזול ורוצה לברך על הגזילה, הרי הוא כמי שמבקש מהקב"ה לברך את גזילתו, ובכה"ג מודה ר"י שזו חוצפה ובזיון כלפי שמיא.

שיטת התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ [ח] מהלך נוסף במצהב"ע מובא בריטב"א (פסחים ל"ה ב' ד"ה תנו, סוכה ט' א' ד"ה הא, סוכה ל"א א' ד"ה אבל), בשם התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ בפסחים (ל"ה ב'). הסוגיא בפסחים דנה האם אפשר לצאת במצת טבל. והריטב"א מביא דזו מחלוקת ראשונים, ולדעת התוס' שאנץ ותוס' מדאורייתא יוצאין במצת טבל. ולמרות דהוי מצוה הבאה בעבירה, ס"ל שלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה פסולה אלא בקרבן ובלולב ובשופר וכיוצא בהם. כלומר לא נאמר הפסול של מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא בא לרצות, וזה דוקא בקרבן ובלולב ובשופר וכיוצא בהם. בקרבן נאמר (אמור כ"כ כ"א) "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם, ואיש כי יקריב זבח שלמים וכו' תמים יהיה לרצון, כל מום לא יהיה בו". ובענין לולב כתבו התוס' שאנץ ורבינו פרץ שמהללין

שיטת ר"י במצוה הבאה בעבירה [ה] והנה ענין הפסול דמצוה הבאה בעבירה לכאורה אין לזה מקור בקרא אלא זו סברא. והנה מצינו כמה הבחנות בגדרי פסול זה. נביא תחילה את שיטות ר"י ור"ת המובאות בתוס' (ב"ק ס"ז א' ד"ה אמר עולא, גיטין נ"ה א' ד"ה מאי). הנה שיטת ר"ת היא שאם אדם גזל בהמת חולין בדוקא ע"מ להקדישה ולהקריבה, אזי ביאוש לחוד של הגזול קנה הגזול את הבהמה. ממילא יכול להקדישה דהרי היא שלו. אמנם כאשר יבוא להקריבה, יהא הקרבן פסול כיון דהוי מצוה הבאה בעבירה. והנה ר"י חולק עליו בתרתי. חדא, דס"ל דביאוש לחוד אינו קונה את הבהמה, אפילו גזלה ע"מ להקדישה ולהקריבה. ועוד, שלו ההלכה היתה כר"ת, שביאוש לחוד קנה את הבהמה, אזי כאשר הגזול היה מקדישה ומקריבה, הקרבן היה כשר, ולא היה נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. דס"ל לר"י שאם הבהמה שייכת לגזול קודם הקדשתה, דקנאה הגזול באופן זה או אחר, הרי כאשר הוא מקדישה, הנה הוא מקדיש את בהמתו, ולא חשוב כיצד נעשתה שלו, דמאי דהוי הוי. אלא לדעת ר"י כדי לקנות את בהמת החולין צריך מלבד יאוש גם שינוי שם. וכאן השינוי שם נפעל ע"י ההקדשה, דאז יש שינוי שם מחולין להקדש. אמנם מכיון ששינוי השם חל ביד הקדש, נמצא שחלות ההקדש פועל תרתי, חדא שהוא יוצר שינוי שם, ובכך מפקיע את רשות הגזול מהבהמה, ועוד שהוא פועל את התחלת המצוה להביא את הבהמה לקרבן. יוצא א"כ שחלות ההקדש בעצם משלים את פעולת הגזילה, ולכן נחשבת ההקדשה למצוה הבאה בעבירה. כלומר, על אף שבודאי עצם ההקדשה אינה עבירה כשלעצמה, דמעשה העבירה שהיא הגזילה שנעשתה קודם ההקדשה, אבל מכיון שההקדשה היא שהפקיעה את הבהמה הגזולה מהשבה לנגזל, ושוב אינו כאן עשה דהשבת גזל, נמצא שגמר ההוצאה של החפץ מהבעלים התחדש על ידי ההקדשה, ולכן נמצא שההקדשה היא חלק מחלקי הגזילה, ולכן ישנה כאן סברא של מצוה הבאה בעבירה. אם כן לשיטת ר"י במקום שהמצוה (ההקדשה) שהיא תחילת המצוה להביא קרבן) גומרת את החלות של העבירה, למרות שהמצוה עצמה אינה העבירה, הרי המצוה נחשבת לבאה בעבירה.

שיטת התוס' ור"ת במצוה הבאה בעבירה [ו] נתבונן עתה בשיטת התוס' בסוכה (ל' א' ד"ה משום). במאמר מוסגר נעיר שהתוס' בריש דבריהם מחדשים שבכל מצוה דאורייתא שייך מצוה הבאה בעבירה, ולא רק בקרבן. קצת משמע מכך שהפסול של מצוה הבאה בעבירה היא מדרבנן, דאי הפסול הוא מדאורייתא, הו"ל לומר חידוש טפי שהפסול הוא מדאורייתא ודו"ק. עכ"פ לענינו, מקשים התוס' למה פסלה הגמרא (סוכה ל"א ב') לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום מיכתת שיעוריה, ולא משום מצוה הבאה בעבירה. ועוד שואלים התוס' לפי תירוץ הגמרא שם שלולב של אשרה דאסור הוא אשרה דמשה, אבל לולב של אשרה שאינה אשרה דמשה אינה אסורה, ולמה אינה אסורה משום מצוה הבאה בעבירה. ומתמצים התוס' שבלולב דאשרה ודעיר הנדחת אין קשר בין העבירה למצוה, דמעשה הע"ז בלולב אינו תורם כהוא זה לאפשרות להשתמש בלולב זה למצוה.

מצוה הבאה בעבירה

הרי אפילו לגר תושב, שהוא גוי אוכל נבלות שאינו עע"ז, מותר לתת מתנת חנם (פסחים כ"א ב'), וכ"ש לעבד כנעני שדינו במצוות כאשה. ולקמן נראה קושיה נוספת על תירוץ הרמב"ן במגן אברהם. וגם התירוץ השני של הרמב"ן צריך ביאור. וכי ממדרש אגדה באנו לדחות עשה דאורייתא, וצ"ע.

לר"ן העשה הוא מדרבנן [יא] והנה הר"ן בגיטין (כ' ב' בדפי הרי"ף ד"ה כל), מתרץ את קושית הרמב"ן באופן שונה, דהיינו דס"ל דאיסור שחרור עבד אינו איסור עשה גמור, כלומר אינו דין מדאורייתא אלא מדרבנן, וא"כ יש כאן דין מדרבנן כנגד דין אחר מדרבנן. אבל לו העשה היה מדאורייתא, אה"נ שלצורך השלמת מנין אי אפשר היה לבטלו. בהמשך דבריו הביא הר"ן את התירוץ הראשון של הרמב"ן, ולא העיר עליו מאומה, ומשמע דלא הוקשו לו דבריו, וצ"ע.

קושית המג"א על הרמב"ן [יב] נתבונן עתה במש"כ המגן אברהם (סי' צ' סק"ל) על הסוגיה בברכות, "איתא בגמרא פרק שלשה שאכלו דר"א שיחרר עבדו להשלימו לעשרה, אף על גב דעובר בעשה כשמשחרר עבדו, מצוה דרבים שאני, וכ"כ התוס' פ"ק דשבת (ד' א' ד"ה וכו'), וכתב הרא"ש (פ"ז דברכות אות כ'), אלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין השם בעשרה רבים, ואפילו הוי מילתא דרבנן, כגון לשמוע קדושה וברכו, שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר למימר דמיירי בעשה דאורייתא כגון לקרוא פ' זכור שהוא מה"ת עכ"ל [הרא"ש בברכות]. ובפרק במה מגלחין כתב (הרא"ש פ"ג מו"ק אות ג'), דדוקא היכא דזיכה רבים כגון הכא, מיקרי עשה דרבים. והר"ן פרק השולח (הובא לעיל), כתב דלעולם בהם תעבודו לאו עשה גמור הוא, תו י"ל כיוון שאינו עושה לטובת העבד ליכא עשה כלל והוי כמוכרו לו. וצ"ע דא"כ מאי קפריך בגמרא מצוה הבאה בעבירה היא, דלדבריו ליכא עבירה כלל, עכ"ל המג"א. כלומר, קושית המג"א היא לפי התירוץ הראשון דרמב"ן שהאיסור עשה לשחרר עבד הוא רק במקום שהוא לצורך העבד, אבל במקום שהוא לצורך הבעלים אין איסור, א"כ מאי מקשה הגמרא מצוה הבאה בעבירה היא, הרי אין כאן איסור כלל. למעשה קושית המג"א שייכת גם על תירוץ הר"ן, דהרי אם זהו דרבנן ואתי חד דרבנן ודחי לאידך דרבנן, א"כ לית כאן עבירה כלל. הרי שדברי הגמרא צריכים ביאור מאד.

עשה חמור דוחה עשה קל אפילו דלא בעידנא [יג] נקודה הנוספת שצריך להתבונן בה, דהרי קיימא לן (עי' למשל שבת קל"ב ב'), דזה שעשה דוחה לא תעשה הוא דוקא כאשר בעידנא דמתעקר הלאו מתקיים העשה. והרי כאן בעת השחרור שמתעקר האיסור עשה, לכאורה עדיין אינו מקיים את המצוה, דהרי השחרור אינו באותו זמן שהוא מצטרף למנין, דקודם צריך גט שחרור, ורק אח"כ יכול להצטרף למנין. והנה אמנם התוס' בפסחים (נ"ט א' ד"ה אתי), מביאים שלדעת ר"י דין דבעידנא הוא דוקא בעשה דוחה לא תעשה,

ומשבחין בו לפני המקום. ואולי כוונתם למה דמסובבים עמו את המזבח. וכן בשופר ממליכין אותו ביום הדין. אבל מצוות שבין אדם לעצמו כמו מצוה או ציצית או ישיבת סוכה, אינם בגדר ריצוי, ובהם לא נאמר מצוה הבאה בעבירה לפסול גזול. הרי מפורש שלפי שיטה זו מצוה הבאה בעבירה היא פסול מדאורייתא במקום שהיא נאמרה. אמנם עי' בתוס' (סוכה ט' א' ד"ה ההוא) דס"ל שהוא דרבנן, אמנם לא ס"ל לתוס' כשיטת התוס' שאנץ ורבינו פרץ שיש חילוק בין המצוות שאלו לרצוי ואלו לא לרצוי, אלא ס"ל לתוס' שבכולם שייך הפסול דמצוה הבאה בעבירה, וכבר הזכרנו זאת לעיל. והנה לענין ברכה, הריטב"א מוסיף שגם התוס' שאנץ ותור"פ מודים שלענין ברכה יש להחמיר טפי, לכן לכתחילה אין לצאת במצה גזולה או מצת טבל, כיון שכאשר הוא מברך על המצה הרי הוא בגדר מנאץ ולא מברך. הרי ע"כ ראינו ד' הגדרות דיניות בענין מצוה הבאה בעבירה.

שחרור עבד לצורך מנין [ט] הנה הפסול דמצוה הבאה בעבירה ראינו שהוזכר בש"ס בסוכה (ל' א') בענין פסול לולב הגזול, וכן בב"ק (צ"ד א') לענין ברכה על גזל. פעם שלישיית מוזכר בש"ס ענין מצוה הבאה בעבירה בברכות (מ"ז ב') לענין שחרור עבד כנעני. עיקר המעשה מובא גם בגיטין (ל"ח ב') אמנם שם לא מוזכר השייכות למצוה הבאה בעבירה, ועוד נדון בכך. והנה המעשה עצמו היה שרבי אלעזר שיחרר את עבדו הכנעני כדי להשלים מנין. ומקשה הגמרא עליו כיצד עשה כן, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו. ומתרצת הגמרא לדבר מצוה שאני. וחזרת הגמרא בברכות ומקשה, והרי מצוה בעבירה היא. ושוב מתרצת, מצוה דרבים שאני. ע"כ הסוגיה בברכות. ויש לעיין כיצד יתכן שתפילה במנין שהיא אינה אפילו חיוב מדרבנן תבוא ותדחה עשה דאורייתא.

קושית הרמב"ן ותיחוצו ותמיה על תירוצו [י] והנה הרמב"ן בגיטין עמד על שאלה זו, וז"ל "הא דאמרין מצוה שאני. תמהני וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה. ואפשר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם, כענין דכתיב בגוים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנותן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרבים דליכא חנינה מותר. וי"ל נמי, אה"נ דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס". משמע בדברי הרמב"ן שזה שהמשחרר עבדו עובר בעשה, שורשו באיסור דלא תחנם, שלפי אחד מפירושויו הוא איסור לתת מתנת חנם לעכו"ם (עי' חינוך מצוה תכ"ו). לכן מסיק הרמב"ן שאם השחרור לא בא כמתנה לעבד, אלא לצורך הבעלים, הרי שהעשה פוקע. ותפילה במנין חשיב צורך הבעלים ולכן מותר לו לשחררו. והנה לכאורה יש מקום להקשות על יסוד הרמב"ן שהעשה שורשו בלא תחנם. דהרי ברגע שהעבד משתחרר הוא נעשה ליהודי, וא"כ כגוי הוא מעולם לא קיבל מתנה. ולכן היה מקום בסברא להבין שאין כאן איסור של לא תחנם. ולמעשה הרשב"א בגיטין הקשה קושיה חזקה יותר על הרמב"ן,

מצוה הבאה בעבירה

לו רבו לקרות ג' פסוקים בספר תורה בפני הציבור, וכן כל כיוצא באלו הדברים שאינו חייב בהן אלא בן חורין, יצא לחירות וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור. "א"כ י"ל דעצם זה שצירף ר"א את עבדו למנין, דבר שאין חייב בו אלא בן חורין, הא גופא הוציא אותו לחירות. א"כ המצוה עצמה עשתה את העבירה כביכול, ואין לך מצוה הבאה בעבירה גדולה מזו לשיטת ר"י. ולפי התוס' שאנץ ותוס' רבינו פרץ מכיון שתפילה כל ענינה הוא לרצות את הקב"ה, א"כ יש לתפילה דין כקרבו ולכן גם בה שייך מצוה הבאה בעבירה.

חטא כדי שיזכה חברך [טז] הנה הגמרא בב"ב (י"ג א') מביאה את המשנה המופיעה בגיטין (מ"א א'), ובעדויות (פ"א מ"ג) "מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי ב"ה. אמרו להם ב"ש, תקנתם את רבו, ואת עצמו לא תקנתם. לישא שפחה, אינו יכול. בת חורין, אינו יכול. לבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה וכו'. אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו וכו'". והנה התוס' בב"ב שם (ד"ה כופין), מקשין איך כופין את רבו לשחררו, והרי יש בכך איסור עשה. ולמרות שריוח העבד מכך את מצות פו"ר, הרי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. אמנם, ממשיכים התוס', בזה ששחרר ר"א את עבדו לא חטא כדי שיזכה עבדו, אלא עבור עצמו עשה כן, שיוכל התפלל במנין, וכבר הוזכרה סברא זו בדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל. אבל בתוס' בשבת (ד' א' ד"ה וכו'), ובפסחים (פ"ח ב' ד"ה כופין), ובחגיגה (ב' ב' ד"ה כופין) ובעוד מקומות, משמע שמותר היה לר"א לשחרר את עבדו לצורך מצוה, גם בלא שלעצמו יהיה בכך מצוה או תועלת, עי"ה. א"כ נחלקו בעלי התוס' האם המעשה של רבי אליעזר הוא דוגמה לכך שאומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, או לכך שאומרים לאדם חטא עבור חברך רק בתנאי שתזכה גם עצמו.

בשעת השחרור לא היה על ר"א חיוב תפילה בציבור [יז] נתבונן עתה במעשה דר"א ועבדו ביתר דקדוק. בפשטות הרי מדובר שהיו תשעה בני חורין ותו לא בכל אותה סביבה, ולא מדובר שבסביבתם היו עוד מנינים, ורק לא רצו לטרוח ללכת לשם, דההיתר בגמרא הוא מצד מצוה דרבים ולא מצד טירחא דרבים. אלא מיירי שלא היה מנין ור"א רצה ליצור אפשרות לכולם לברך ברכו וקדושה, ולכן הוא שיחרר את עבדו. אמנם יש לשים לב שבשעה שהוא שחרר את עבדו, הרי היו תשעה אנשים ולא היה עליהם שום חיוב, לא של ברכו ולא של קדושה. דהרי החיוב הוא רק על עשרה. ולא דמי למי שנתחייב קרבן, שהוא צריך בהמה לקיים את חיובו, ולא דמי למי שנתחייב במצות ד' המינים שהוא צריך לולב לקיים את חיובו, ולא דמי למי שרוצה לאכול לחם, ואין לו ברירה אלא להשיג חטים ולעשות מהם בצק ולהפריש חלה ולברך. דכאן בשעה ששחרר עבדו לא היה עליו שום חיוב, ורק לאחר ששחררו נתחדש עליו החיוב. לכן יש לכאורה מקום לדון שאין זה שייך כלל לסוגיה דמצוה הבאה בעבירה, דבשעה שעושה את העבירה אין עליו חיוב מצוה. והרי זה דמי קצת לסברת ר"י שאם גוזל בהמת חולין וקונה אותה ביאוש לחוד עוד קודם הקדשתה, דאין שייך

אבל עשה דחמיר דוחה עשה הקל גם שלא בעידנא, וראיתו גופא מסוגיין. א"כ יוצא שתפילה במנין היא עשה חמור, בעוד שהעשה דלא לשחרר עבד הוא עשה קל יותר, ולכן לא בעינן בעידנא. והנה המהר"ץ חיות בסוף המסכתא הביא את השאגת האריה (סי' צ"ו צ"ז) שהוכיח שאם עשה דוחה לא תעשה, אזי לא שייך לכנות את העשה כמצוה הבאה בעבירה. ובפשטות ה"ה במקום שעשה דוחה עשה. וא"כ לפי תירוץ התוס' קשה, מדוע הקשתה הגמרא בברכות מצוה הבאה בעבירה היא. ועוד יש לשאול, למה הגמרא בגיטין לא הקשתה קושיה זו.

מהלך המהר"ץ חיות בסוגיה בברכות ובגיטין [יד] והנה כמה וכמה אחרונים דנו בחילוק זה בין הסוגיות בברכות לגיטין (נודע ביהודה מהדו"ק חו"מ סי' מ', זכרון שמואל לר"י מודרין על מסכת גיטין, ריח"ל מייזליש ומהר"ץ חיות ורא"מ הורוויץ המובאים בסוף מסכתא דברכות), ונביא כאן את מהלך המהר"ץ חיות, שלפיו תתורץ גם הקושיה הראשונה. לפירושו, לאחר שתירצה הגמרא לדבר מצוה שאני, כוונת הגמרא בקושיית מצוה הבאה בעבירה היא – להקשות דאם עשה דמנין דוחה עשה דשיחרור עבד, הרי בעי דליהוי בעידנא, והרי לא הוי בעידנא משום דגט שחרור מעכב, ואי לא הוי בעידנא הרי לא דחי, וא"כ הוי מצוה הבאה בעבירה. ועל זה הגמרא מתרצת, מצוה דרבים שאני, דהיינו מכיון שזה עשה חמור וזה עשה קל יותר, לא בעינן דליהוי בעידנא, כתירוץ התוס' בפסחים. וממשיך מהר"ץ חיות ומבאר את החילוק בין ברכות לגיטין. שבברכות הסוגיה אזלא אליבא ר' יהודה, והוא ס"ל שגט שחרור מעכב בשחרור עבד, ולכן לא הוי בעידנא. משא"כ בגיטין הסוגיה אזלא אליבא שמואל, והוא ס"ל שגט שחרור אינו מעכב (גיטין ל"ח א' ועוד מקומות), ולכן ברגע שצירפו למנין כבר יצא לחירות והוי בעידנא, ולכן לא הקשתה הגמרא בגיטין – מצוה הבאה בעבירה היא. והנה יש לשים לב, שבלולב הגזול לשון מצוה הבאה בעבירה היא שאין כאן מצוה כלל ואין אדם יוצא ידי חובתו בלולב הגזול אפילו בדיעבד. מאידך בחלה הגזולה דאמרין אין זה מברך אלא מנאץ, אין הכוונה שלא היתה כאן הפרשת חלה וצריך לדינא להפריש מחדש ולברך מחדש, וגם אין הכוונה שלדינא צריך לברך מחדש, אלא שלכתחילה לא עשה כראוי. וכאן בשחרור העבד, לשון "מצהב"ע היא" לכאורה יש להסתפק במשמעות הקושיה, האם אין כאן מצוה כלל, כבלולב הגזול, והעבד נשאר בעבדותו, או שכוונת הקושיה שלכתחילה לא היה ראוי לעשות כן, אבל בדיעבד השתחרר העבד. ולפי מהלך המהר"ץ חיות צריך לפרש את הקושיה במשמעות דלא יצא העבד כלל לחירות ונשאר בעבדותו.

שחרור עבד לשיטת ר"י ולשיטת תוס' שאנץ ותור"פ [טו] עוד יש לברר בסוגיה דשחרור עבד, לשיטת ר"י שאין מצוה הבאה בעבירה אלא במקום שהמצוה גמרה את חלות העבירה, א"כ מה שייך כאן מצוה הבאה בעבירה. ויש לומר שכיוון שהתפילה כוללת ברכו וקדושה אז זה נכנס בגדר אין זה מברך אלא מנאץ, דהרי לזה מודה ר"י. אי"נ יש לומר ע"פ מה שפסק הרמב"ם בהלכות עבדים (פ"ח הי"ז), "עבד שהשיאו רבו בת חורין או שהניח לו רבו תפילין בראשו, או שאמר

מצוה הבאה בעבירה

כ"א א') "עבירה מכבה מצוה", דהיינו שכח העבירה גובר ומבטל את כח המצוה. א"כ זו סוגיא של התנגשות בין כוחות והשאלה היא מינייהו גבר, האם הכח שגובר זו המצוה או הכח שגובר זו העבירה. והנה שכאשר הקב"ה דן את האדם, הוא קודם מעניש אותו על עבירותיו ולאחר מכן נותן לו שכר על מצוותיו, דפשוט הוא שלא יתעדן אדם בשכר מצוותיו בג"ע קודם שמירק עוונותיו בגהינם. הרי שכאשר מצטרפים לפנינו מצוה ועבירה אזי העבירה קודמת למצוה. ביאור הדבר כפשוטו הוא מחמת שכל זמן שלא התנקה האדם מעבירותיו, אין לו את הכלים לקבל את שכר המצוה, ואין לו עדיין אפשרות לחיבור גמור למצוה. לכן קודם ישנו פירעון החוב של העבירה ורק לאחר מכן בא השכר של המצוה. אבל בעומק יותר, מצד התפיסה של מלעילא לתתא, מפנים לחוץ, אזי המצוה קודמת לעבירה. אמנם מצד התפיסה של מתתא לעילא, מבחוץ לפנינו, העבירה קודמת למצוה, בבחינת קליפה קודמת לפרי. כלומר, מצד התפיסה של מתתא לעילא שעבירה קודמת למצוה, אזי העבירה לא נותנת לאדם את האפשרות להגיע למצוה כי הקליפה חוצצת בעד הפרי, אבל מצד המלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה, אזי המצוה גוברת על העבירה והוא יכול לקיים את המצוה.

לר"י המצוה קודמת לעבירה ולתוס' העבירה קודמת למצוה [כא]
והנה התפיסה של מצוה קודמת לעבירה היא התפיסה של קודם החטא, משא"כ התפיסה של עבירה קודמת למצוה זו התפיסה דהאידינא שהיא לאחר החטא. קודם החטא הקב"ה ציוה את האדם במצות לעובדה ולשומרה, ומצד כך היתה לו הבחנה הנקראת מצוה. לאחר מכן באכילתו מעץ הדעת הוא הגיע למקום הנקרא עבירה. א"כ אצלו המצוה קדמה לעבירה. משא"כ לאחר החטא, הקב"ה גירש את האדם מגן עדן, והשכין את להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים. לכן השתא האדם נמצא במדרגה של קליפה הקודמת לפרי, והעבירה קודמת למצוה. ומצד כך כאשר העבירה היא זו שמביאה אותו למצוה, אזי העבירה קדמה למצוה ואז זו מצוה הבאה בעבירה, כלומר הוא לא יכול להגיע למצוה. ובה ישנו ב' הבחנות. ישנה את שיטת ר"י שבעצם מעשה המצוה הוא עושה עבירה, כלומר שהמצוה עצמה יוצרת חלות של עבירה. עולה שבשיטת ר"י ישנה הבחנה שהמצוה קדמה לעבירה, דהרי המצוה יוצרת את העבירה. על אף שכלפי עצם מעשה הגזל, העבירה קדמה למצוה, והמצוה רק יצרה את השינוי רשות, אבל כלפי הפקעת מצות השבת הגזל, המצוה קדמה לעבירה. הרי שלשיטת ר"י בעומק המצוה היא זו שקודמת לעבירה. משא"כ לשיטת התוס' ור"ת שהעבירה מביאה אותו לידי המצוה ואלמלא העבירה האדם לא יכול היה להגיע לכלל המצוה, הרי העבירה קדמה למצוה.

מצוה הבאה בעבירה לר"י זו אחדות לאחר השבירה [כב] והנה לפי מה שבארנו בשיטת ר"י במצוה הבאה בעבירה, שהמצוה קדמה לעבירה, צריך להבין כיצד זה מתיישב מצד מה שבארנו במלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה ועילאה גבר. ודוקא מצד ההבחנה

בזה מצוה הבאה בעבירה. ושם אמנם ר"ת חולק וסובר דבכה"ג שייך מצהב"ע, אבל יש לומר שהוא חולק מכיון שבשעת הגיילה כבר היה עליו חיוב להביא קרבן, משא"כ הכא בשעת השחרור אין על ר"א שום חיוב. כל זה כתבנו למען החידוד, אבל למעשה ברור שהגמרא החשיבה את מעשה ר"א ששחרר עבדו ע"מ להרויח מנין לתפילה כמצוה הבאה בעבירה, קודם שתירצה מצוה דרבים שאני.

האם לאחר השחרור יכול העבד המשוחרר להצטרף לכתחילה לכל מנין [יח] והנה לעיל הזכרנו שבקושית הגמרא דיש כאן מצוה הבאה בעבירה, אפשר היה ללמוד שעל צד זה אין כאן שחרור כלל, והעבד נשאר בעבדותו, ואפשר היה ללמוד שהשחרור חל, ומ"מ לכתחילה לא עשה ר"א כראוי. והנה על הצד השני, שהשחרור חל בדיעבד, יש לחקור האם לעולם לא יוכל אותו עבד לכתחילה להצטרף למנין, כי לעולם זה ייקרא מצוה הבאה בעבירה, או דלמא מכיון שחל השחרור, הרי הוא יהודי כשר לכל דבר ויכול להצטרף לכל מנין, בין לאותו מנין שעבורו שוחרר ובין לכל מנין אחר, ולכאורה כצד השני מסתבר.

שיטת הרא"ש דעשה דרבנן דוחה עשה דאורייתא [יט] והנה לעיל (בדברי המג"א) הזכרנו את שיטת הרא"ש (פ"ז דברכות אות כ'), שעשה דרבנן שהוא מצוה דרבים ומזכה את הרבים, דוחה עשה דאורייתא. וצריך להבין זאת. והנה ידוע שבשבט ואל תעשה יש כח ביד רבנן לבטל זמנית מצוה דאורייתא, כגון שופר ולולב בשבת (סוכה מ"ג א' ב'), אבל לא בקום עשה. לכן לכאורה לא מסתבר שרבנן היו מתירים לשחרר עבד בגט שחרור. אבל אם השחרור חל ע"י שמצד רבנן, אז זה נעשה לכעין שב ואל תעשה. ולמרות שלהלכה עדיין צריך גט שחרור (רמב"ם בהלכות עבדים שהבאנו לעיל), למעשה כבר יצא לחירות, ולדעת שמואל אליבא המהר"ץ חיות (שהבאנו לעיל) אפילו גט שחרור אינו צריך. אבל ברא"ש ובתוס' (ברכות מ"ז ב' ד"ה מצוה), לא משמע שצריך לשחררו באופן דשב ולא תעשה. דלא אמרו חכמים לבטל עשה דאורייתא רק באופן דשב ואל תעשה אלא במקום שאין עשה אחר הדוחהו, אבל במקום שיש עשה אחר הדוחהו, גם בקום עשה מבטלין ליה. ואפילו העשה הדוחה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, אמנם דוקא בגוונא דיש בכך מצוה דרבים וזיכוי הרבים. ולכן ס"ל לתוס' ולרא"ש שאם נפטר אדם בשמיני של פסח בחו"ל, אזי שמחת יו"ט שהיא מדרבנן דוחה את האבילות. והנה בתוס' כתבו שם שהאבילות ביום הראשון הוא מדאורייתא, וא"כ הוי עשה מדרבנן דדחי לעשה דאורייתא, כבסוגיין. אבל הרא"ש כתב שם שרק האנינות ביום הראשון הוא דאורייתא, משא"כ אבילות אפילו ביום הראשון הוא דרבנן, ואנינות נוהגת רק לענין אכילת קדשים ומעשר שני, ואכמ"ל.

מעילא לתתא המצוה קודמת לעבירה ומתתא לעילא איפכא [כ]
סוגיא הזו של מצוה הבאה בעבירה כפי שראינו יש בה כמה וכמה הבחנות. ישנה שיטת ר"י, שמצהב"ע היא כאשר ע"י עצם המצוה עצמה נעשה חלות של העבירה. והדבר מתאים למאמר חז"ל (סוטה

מצוה הבאה בעבירה

שמצד העליון הוא בהבחנה של פירוד, הרי זה כמו אש ומים בבת אחת, תרתי דסתרי. כלומר א"א להחיל שם שמים על דבר שיש בו כח של עבירה. שם שמים חל רק על דבר שהוא מסולק לגמרי מעבירה. לכן מתחילה האדם נענש על עבירותיו ורק אח"כ אפשר לשלם לו את שכר מצוותיו, כי שכר המצוה היא החלת שם שמים על האדם. שכר המצוה הוא הצותא של העליון עם האדם, אבל כל זמן שיש לאדם עבירה הוא בפירוד מהעליון, ושם שמים לא יכול לחול עליו, ולא שייך על ברכתו שם ברכה אלא נאצה. זוהי הבחנה של מצוה באה בעבירה מחמת המצווה, מחמת הגילוי אלוקות שבמצוה. דהנה ישנה גם הבחנה של מצוה הבאה בעבירה מצד העבריין, שהעבריין עצמו עושה עבירה על ידי מצוותו. ובכה"ג אין חלות של מצוה מצד העבירה של המצווה. אבל כאן ההבחנה של מצוה הבאה בעבירה היא מצד המצווה, כאשר העבירה היא בברכה, חסר כאן האור של המצוה שאינו יכול לחול על המצוה. למצווה ישנו ציווי להפריש חלה, דאסור לו לאכול בלי הפרשה, אבל להחיל שם שמים, להחיל את המצווה על המצוה, דרך הברכה, את זה א"א לעשות כאשר החטין גזולים.

בשורש רצון הבריאה אין רע [כה] נתבונן עתה בהבחנת התוס' שאנץ והתוס' רבינו פרץ. לדעתם דוקא בדבר הבא לרצויי נאמר היסוד של מצוה הבאה בעבירה. לפי הבחנה זו בדבר שבא לרצויי אסור שתהיה הבחנת עבירה. דהנה בראשית הבריאה כשעלה ברצונו לברוא את נבראיו, לא היה ברצונו זה הבחנה של רע, דהרי סוף מעשה במחשבה תחילה, ואם בסוף המעשה אין רע, ע"כ גם בראשית המחשבה אין רע. ומצד הרצון הפנימי הרי לא נברא העולם אלא עבור ישראל כדאיתא בתנא דבי אליהו רבה (פי"ד) "אלמלא הם ישראל לא נברא העולם ונחרב העולם לכך נאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתה ונאמר ה' קנני ראשית דרכו". ולכן אף עומק הרצון של הישראלי אין בו רע. ולכן ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, ועדיין הקב"ה רוצה בו, כי את עומק פנימיות הרצון של היהודי לעשות רצון קונו א"א לעקור, כדברי הרמב"ם הידועים (פ"ב גירושין ה"כ) "זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו". כלומר בעצם הוא רוצה לעשות נחת רוח לקונו, אלא שעל גבי זה התלבשו רצונות שאינם אמת, שהעלימו וכיסו את עצם הרצון, אבל לא עקרוהו.

מדוע הקרבת קרבן היא לרצויי [כז] והנה דבר שבא לרצויי הוא דבר שבא לגלות את הרצון הפנימי, הוא לא בא לגלות את הרצון לרע אלא את הרצון לעשות נחת רוח לעליון, שאמרתיו ונעשה רצוני. כלומר הוא בא לגלות את עומק תוקף הרצון. על דרך שביאר הרמב"ן (ויקרא א' ט') בכוונת הקרבנות, שיחשוב אדם בעת ההקרבה, שהיה ראוי שיישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפרה בקרבן, שיהיה דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, עי"ש. כלומר קרבן מלשון קרוב, שהמקריב מקרב את כל חלקיו לנקודת הרצון. דמצד נקודת הרצון כרצון, אין בה הבחנה של רע. שרש כוחות הנפש מצד כח הפעולה שבהם, הוא כח הרצון, רצון מלשון ריצה. מפני שאדם יכול לצאת מהרצון העצמי שלו, ולרוץ משם לרצונות אחרים, ועי"כ

של מתתא לעילא אז העבירה קודמת למצוה ומעכבת את המצוה ותתאה גבר. וא"כ לשיטת ר"י שמצוה הבאה בעבירה ענינה שעצם המצוה יוצרת את החלות של העבירה הרי שלכאורה המצוה קדמה לעבירה ואם כן למה המצוה אינה גוברת על העבירה. נתבונן. הקב"ה נתן לאדם רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה. המצוות עשה מוגדרים כמצוה והלא תעשה מוגדרים כאל תעבור עבירה. כמובן שישנם גם הבחנות כמו איסור עשה, כמו בשחרור עבד בסוגיין, ולאו הניתק לעשה כמו השבת גזילה, אבל בכללות ישנן מצוות לעשות וישנן עבירות שלא לעשות. והנה מצוה הבאה בעבירה בעצם זה סוד של אחדות של המצוה והעבירה גם יחד, כלומר של העשה ולא תעשה, מצד השרש העליון שזו האחדות האמיתית. כמו שבחינת איש היא בחינת מצוה עשה, ובחינת אשה היא בחינת מצוה לא תעשה, והאחדות בין איש לאשה "והיו לבשר אחד", היא האחדות של מצוה עשה עם מצוה לא תעשה. אמנם כל זה מצד השורש העליון. אמנם מצד נקודת השבירה, האחדות זו משתלשלת להיות מצוה הבאה בעבירה. הרי שמצוה הבאה בעבירה לשיטת ר"י אינו במהלך של סדר שבא זה לאחר זה מלעילא לתתא שהמצוה קודמת לעבירה אבל המצוה אינה מביאה את העבירה. אלא לשיטת ר"י מצוה הבאה בעבירה היא שהמצוה מביאה את העבירה, שזו הגדרת האחדות של מצוה ועבירה שהמצוה עצמה יוצרת את החלות של העבירה. והרי זו אחדות של שבירה.

במקום שעבירה מכבה מצוה, מעיקרא אין כאן מצוה [כג] לפ"ז מצוה הבאה בעבירה לשיטת ר"י אינה מצוה, דהרי מצוה ענינה צותא כידוע (עי' שפת אמת דברים עקב תרל"א). אבל במצוה הבאה בעבירה זו צותא לרע, וצותא לרע אינו צותא, קשר רשעים אינו מן המנין (סנהדרין כ"ו א'). הרי שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. דאמנם במהלך שמלעילא לתתא, עילאה גבר ואין עבירה נולדת ממצוה, אבל במקום שהמצוה עצמה מביאה לידי עבירה, העבירה מכבה את המצוה. דהרי כל ענינה של המצוה הוא צותא וחיבור ולא להוליד עבירה. דהרי תמיד מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה (אבות ד' ב'). אבל מצוה שמביאה לידי עבירה, שעצם המצוה עצמה יוצרת חלות של עבירה, על זה לא נאמר היסוד של שכר מצוה מצוה (שם), שמצוה גוררת מצוה. כי חסר כאן את עצם המהות של המצוה, ולכן ברור למה העבירה גוברת על המצוה ומכבה אותה. וביתר עומק, במקום שעבירה מכבה את המצוה, אין כאן מצוה מעיקרא, דמצוה במהותה אינה יכולה להביא לידי צירוף וחיבור לרע, דמרע מצוה להבדל ואליו לא להתחבר.

אין זה מברך אלא מנאץ [כד] נתבונן עתה בענין "גזל סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה וכו' אין זה מברך אלא מנאץ" כי זו מצוה הבאה בעבירה. והנה לפי שיטת ר"י הרי אין כאן חיסרון מצד הבעלות, דהרי הגזלן קנה את הגזילה בשינוי שם ויאוש, וא"כ המצוה אינה גומרת את העבירה, משום שהעבירה כבר עברה והסתלקה לה. א"כ לכאורה לר"י כאן המצוה היתה צריכה לגבור. אלא שישנה כאן הבחנה חדשה במצוה הבאה בעבירה. דהרי "מפי עליון לא תצא הרעות" (איכה ג' ל"ח). הזכרת שם שמים על דבר

מצוה הבאה בעבירה

במצוה דרבים או במצוה גדולה, הרי ששם האדם מוסר את נפשו הפרטית שלא לגרמיה כלל, הרי זה גופא מה שמחבר את הכח של עבירה עם מצוה ומתקן את העבירה ומעלה אותה למצוה.

הוא מתרחק משורש הרצון, וע"י עבודת הקרבן הוא חוזר ומקרב את כל חלקי נפשו. כמו שע"י מלקות מחזירים את האדם לשורש הרצון, כך בשעה שהאדם רואה את הקרבן נשרף במקומו, הרי זה מגלה בו את מה שהוא באמת רוצה, ובכך הוא מגלה את רצונו ית'. כי אז יש לו כלי של רצון לגלות את רצון הבורא. א"כ נתבאר מדוע אמרו התוס' שאנץ ורבינו פרץ שהקרבן בא לרצוי.

אחדות מצוה ועבירה במצוה הבאה בעבירה [כז] כפי שבארנו, עומק ענינה של מצוה הבאה בעבירה היא לגלות מצד השבירה את ההבחנה שישנה למעלה אחדות של מצוה ועבירה, רק שמצד השבירה העבירה מכבה את המצוה ואין אחדות. אמנם זה בציור שבא להקריב קרבן גזול וכדומה. מאידך ישנה הבחנה אחרת של מצוה הבאה בעבירה שיש בה אחדות. כגון אומרים לו לאדם חטא כדי שתזכו אתה וחברך במצוה, או אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך במצוה, ובמצוה דרבים שהחוטא שותף בו הרי ישנן ב' ההבחנות, כפי שראינו את שני הצדדים בפירושי בעלי התוס' במעשה דר' אליעזר ששחרר עבדו. הרי שבבחינת זה לעומת זה עשה האלקים (קהלת ז' י"ד), מחד ישנה הבחנה של מצוה הבאה בעבירה שהיא פסולה, אבל מאידך ע"כ ישנה הבחנה של מצוה הבאה בעבירה שהאדם מחוייב בה. דהרי כפי שבשורש העליון ישנה הבחנה של מצוה ועבירה שהם עשה ולא תעשה שהם מצטרפים ומזדווגים [אמנם שם כמובן זו אינה עבירה בפועל, אלא שכח המצוה הוא עשה וכח העבירה הוא לא תעשה], כך גם מצד הענף למטה, לאחר שהעשה התפשט בפועל כמצוה והלא תעשה התפשט בפועל כעבירה, ישנה שם נקודה של אחדות שהיא האחדות במקום הפירודא.

מסירות נפש לעשות עבירה כדי שיזכה אחר במצוה [כח] וזו ההבחנה של אומרים לו לאדם חטא בכדי שיזכה חברך או חטא בשביל שתזכו אתה וחברך [באופן שזה מותר לדינא כמובן]. כלומר, אומרים לו לאדם לעשות עבירה, אלא שיש בה מצוה. ואמנם מצד העבירה הוא יענש, אבל מכיון שיש כאן מצוה, אז הוא פועל במסירות נפש לקבל את העונש והיסורים של העבירה. הרי שבכך שהוא מוסר נפשו לסבול את יסורי העבירה לצורך קיום המצוה, בזה גופא הוא מעלה את העבירה למקום המצוה. כלומר, ע"י שהוא מבטל את רצונו והוא מוסר נפשו על מנת לקיים את המצוה, הרי שזה גופא סוד האחדות של המצוה והעבירה, שנתקנת העבירה וחוזרת לכלל מצוה. העבירה בשורשה היא מצד מה שהאדם חי לגרמיה. אמנם בזה שהוא מוסר נפשו על המצוה, זו גופא האחדות של המצוה והעבירה. ויתר על כן, בציור שאומרים לו לאדם חטא בכדי שיזכה חברך במצוה גדולה או במצוה דרבים, והוא עצמו לא יזכה מכך [שגון שר"א היה משחרר עבדו לצורך אחרים למרות שהוא עצמו כבר התפלל במנין], הרי שזוהי מסירות נפש האמיתית. כאשר האדם עובר עבירה לצורך מצוה דעצמו [ואולי גם דאחרים], הרי יש בכך מסירות נפש בערכין. דמאידך הוא רוצה את השכר, ולצורך כך הוא מוכן לסבול את היסורים. אבל כאשר אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך

תשובה מחברת בין העבירה למצוה [כט] והנה ביום הכיפורים אנחנו מאחדים את המצוות והעבירות. דהרי על העבירות ישנה מצוה של תשובה - וידוי בפה הכולל פירוט החטא, חרטה עליו, וקבלה לעתיד, וכמובן שיהיה פיו ולבו שוין (עי' רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א פ"ב ה"ב). הרי שהתשובה הופכת את החפצא של עבירה לחפצא של מצוה. אמנם מכיון שתשובה מיראה הופכת את הזדונות לשגגות ותשובה מאהבה הופכת אותם לזכויות (יומא פ"ו ב'), הרי דוקא תשובה מאהבה מאחדת את העבירה והמצוה. למעשה מצות התשובה היא גופא מצוה בעבירה, דהרי כמובן לא שייך לקיים אותה בלי לעבור עבירה. לכן אין צדיק אשר יעשה טוב בארץ ולא יחטא (קהלת ז' כ'). כי חייב שיהיה לאדם מהלך של תשובה להפוך את העבירה למצוה. לא שח"ו יחטא כדי שיהיה לו היכי תימצא לעשות תשובה, אבל מטבע הבריאה של "יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע" (ישעי' מ"ה ז'), הרי ישנו רע בבריאה. ולכן צריך להפוך את החפצא של הרע לחפצא של טוב ע"י עשיית מצוה. ובסוגיין למדנו שעושים זאת ע"י שאומרים לאדם חטא בכדי שיזכה חברך במצוה דרבים או במצוה גדולה. והחוטא מוסר נפשו בכך שהוא נכנס בתוך העבירה לצורך קיום המצוה של חברו, ובזה גופא הוא מעלה את העבירה למדרגת מצוה.

גילוי הרצון הפנימי בכל מקום [ל] וזה דייקא סוד הקרבן כפי שנתבאר שענינו בעצם לקרב את כל הפזורים חזרה לשרש נקודת הרצון הפנימית. מפני שכאשר הקב"ה חפץ בישראל, הוא אינו חפץ רק בשרש הנקודה הפנימית, אלא הוא חפץ בכל חלקי נפש כל אדם ואדם. והעבודה לגלות את אותו רצון פנימי בכל שאר חלקי הנפש זהו סוד הקרבן. כל עבירה היא בעצם העלם הרצון, וכל תשובה היא בעצם גילוי הרצון הפנימי. עומק ענין מצוה הבאה בעבירה מצד התיקון שלה, הוא לגלות את עומק אור הרצון בכל חלקי העבירה, וזה דייקא על ידי מסירות נפש. דנפש הוא ענין רצון, כפי שאמרה אסתר, נפשי בשאלתי (אסתר ז' ג'). ומסירות נפש הוא סילוק הרצון החיצוני של הלגרמיה, וגילוי הרצון הפנימי. ועל ידי כן המצוה מאירה בכל חלקי העבירה. עד שיבוא משיח צדקנו במהרה בימינו ויגלה את אור הרצון הפנימי בכל הנבראים כולם, ואז כולם יהיו לרצון לפניו ית'.

■ מסדרה "סוגיות בפרשה" - סוגיות בפרשה_029_ויקרא מצווה הבאה בעבירה



אודות הספר חמדת ימים ותורת גדולי החסידות ועוד

אשמח באם הרב שליט"א יוכל לענות לי על כמה שאלות בענינים שונים.

א. אודות הספר "חמדת ימים" שהבעש"ט כתב שזה טומאה, אך מאידך מצאנו הרבה צדיקים גדולים כדוגמת היסוד ושורש העבודה שכותב תחילת הכל ללמוד בספר הזה, וכן הבן איש חי ועוד צדיקים. כיצד יתכן הדבר הזה?

ב. אני אישית מאד אוהב את הספר חמדת ימים ומתחזק בו. האם כיון שהבעש"ט דיבר נגדו ואני רוצה להיות מבוטל להבעש"ט עלי להפסיק ללמוד בספר הזה?

ג. אדם שחייב כסף לאנשים ולא זוכר למי הוא חייב או שאינו יכול להחזיר וכד' כיצד יכול להתחזק בעשיית מצוות, אם הוא יודע שהוא ממילא צריך לרדת לעולם הזה שוב בגלגול?

ד. מופיע בשם ר' נחמן מברסלב שאמר לחסידיו להתעקש לאחר הפטירה לא לרדת בגלגול. כיצד יהיה מתוקן עוונות כגזל וכד'?

ה. ראיתי שהרב כותב שמאיר עכשיו אורו של משיח ביותר. בעוונותי הרבים אינני זוכה להרגיש זאת ואני רוצה מאד לזכות להרגיש זאת ואני מפחד להישאר חלילה בחוץ. האם זה נכון להגיד שאם אני מתגבר לא לגלוש באינטרנט כדי שיתגלה אורו של משיח יותר בעולם וכן מקיים מצוות ותורה על זה הכוונה, ע"כ אזכה לאורו של משיח?

ו. אם אני נזהר מאד מאינטרנט ואשתי לא מעונינת, ואני מתפלל על זה ורוצה מאד שתפסיק ואין הדבר עולה בידי, ואני מפחד מאד אולי בעוונותי השם משאיר אותי בחוץ. האם יכול להיות שזה חלילה נכון? האם אזכה לגאולה למרות זאת? ואיך אעשה שגם אשתי תזכה לגאולה?

ז. מובא בשם רבי נחמן מברסלב שאמר שהוא אומר תורה ממקום שלא אמר אדם מעולם, והוא יודע מהיכן כל הצדיקים אומרים תורה, הבעש"ט מבינה, והמגיד מחכמה שלמטה מבינה וכו', אבל הוא ממקום שלא לקח אדם מעולם. וכן אמר שהבעש"ט גילה חדשות אבל הוא מגלה "נפלאות חדשות לגמרי" מדוע א"כ הרב מייחס את ר' נחמן כהמשך לחסידות, הרי זה מובן מדבריו שהוא ענין אחר לגמרי?

ח. להנ"ל אפשר להגדיר מה החידוש שלו יותר מהבעש"ט?

ט. יש בדברי תורתו הרבה קטעים שמצאנו ממש בכתבי תלמידי הבעש"ט נוספים, מה אם כן הכוונה שבדבריו שהוא לקח את תורתו ממקום אחר לגמרי - יש שם גילויים אחרים ממה שגילו תלמידי הבעש"ט, הרי זה אותם מילים ממש שגם הם כתבו?

תשובה: א. עולם תחתון ביחס לעליון פעמים מורגש כטומאה, ובפרט אם הענף נראה הפוך מן השורש, ובפרט באופן שיש בו תערובת ניצוץ "נעלם" היפך שורש הקדושה. ואת זה חש הבעש"ט.

ב. עתה כבר נתקן ע"י ר' יהודה פתיה כמ"ש בספרו מנחת יהודה, ואין לחוש כ"כ כמו בעבר. עיקר החסרון שבדק לנשמת המחבר, ועתה כבר נתקן.

המשך בעמוד טו'

ברכות (יט, ע"א) - אמר ר' יצחק, כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן. איכא דאמרי דלא ידעי, ואיכא דאמרי דידיעי ולא איכפת להו. וכל זה לאחר שיסתם הגולל, כמ"ש בירושלמי (והובא בדרכי משה, יו"ד, שד"מ) שהמת יודע ושומע קילוסו כמתוך החלום, וכל שאומרים בפניו יודע עד שיסתום הגולל. וז"ש כאלו מספר אחר האבן, והכוונה לאבן הגולל, שהיא הגורמת שהמת אינו שומע.

והיינו שתחלת יצירת האדם עפר מן האדמה, ואח"כ נאמר בו ויפח באפיו נשמת חיים, וכאשר מסתלקת ממנו הרוח חיים חוזר להיות מעין אבן דוממת. כי כבר אמרו בפרק החובל, חרשו נותן לו דמי כולו, והיינו שהוה כמת. וכבר אמרו, חרש שדברו בו חכמים, אינו שומע ואינו מדבר. וכאשר מת האדם, נעשה אינו מדבר, "אין לו פה" כלשון הגמ' (ב"ב, טז, ע"ב). ולפיכך כיון שאינו מדבר, אף אינו שומע. וז"ש כאילו מספר אחרי האבן, וז"ש איכא דאמרי "דלא ידעי".

אולם על ת"ח אמרו (יבמות, צז, ע"א) דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי, כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז, שפתותיו דובבות בקבר. ולפיכך כשם שפיו מדבר, אף אזניו שומעות, בבחינת השמע לאזניך מה שפיך מדבר. וע"ז אמרו בברכות (שם) ואיכא דאמרי, דידיעי ולא איכפת ליה. והיינו הת"ח ידעי, וע"ה לא ידעי.

וז"ש שם בברכות, והא אמר רב פפא, חד אשתעי מילתא בתריה דמר שמואל, ונפל קניא מטללא ובועא לארנקא דמוחיה, שאני צורבא מדרבנן דקב"ה תבע ביקריה. ולפי המתבאר לעיל, אין הקושיה ע"ז ששמואל ידע מה שספרו אחריו, אלא הקושיה ע"ז שאיכפת ליה, וע"ז אמרו קב"ה תבע ביקריה. ולכך המשיכו לומר שם, אמר ריב"ל, כל המספר אחר מתן של ת"ח נופל בגיהנם. כי ממשיך לעסוק בת"ח דידיעי ולא קפדי, עיי"ש בהמשך הסוגיא, ודו"ק שכולה עוסקת בת"ח דייקא.

והנה עומק הדבר שת"ח לא איכפת להו אע"פ שידעי, כי על מהות ת"ח אמרו (תענית, ד, ע"א) כל ת"ח שאינו קשה כברזל אינו ת"ח. ואמרו שם, ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה אלא בניה. וא"כ ת"ח נקרא בלשון של אבן, מלשון קושי. וכן אמרו (ב"ר, ויצא) והאבן גדולה, זה ב"ד הגדול. ובזהר (תיקונים, סא, ע"ב) אמרו, ודברתם אל הסלע, אלו בני נשא דמשתדלין באוריתא. ובעוד מקומות כתבו כן, שזהו בחינת ת"ח קשה כאבן. ולכך אמרו כאילו מספר אחרי האבן, דידיעי ולא איכפת ליה.



ויקרא | ח-ן

מוחוץ למחנה, חן-מה. ראש וראשון שנאמר בו שהיה בו חן, הוא נח, וכמ"ש ונח מצא חן, נח אותיות חן, כנודע. ומכאן הושרש שורש חן לבני נח. וכמ"ש בליקוטי מוהר"ן (תורה א') וז"ל, כי עכשיו בעוונותינו הרבים, חן וחשיבות האמיתי של ישראל נפל (בחינת זנח, ז-חן, נזנח מבני ישראל) כי עכשיו (חן דקלקול, חנף, חן-ף) עיקר החשיבות והחן הוא אצלם, עכ"ל.

ועיקר החן אצל אוה"ע, נמצא אצל סיחון, סוי-חן. אולם תחלה היה אצל חרן, חן-ר. ושורשו הדק אצל נחש, חן-ש, שנתקלל על "גחונך תלך", גחון, גו-חן. שפיתה חוה לאכול מעץ הדעת, דכתיב ביה ונחמד העץ להשכיל, נחמד, חן-דס. ותחלה בא חנוך, חן-וך, לתקנו, וכן נח. ואח"כ הוברר ע"י אברהם שיצא מחרן, והיינו שהוציא החן עמו. אולם חלק נשאר אצל נחור, חן-ור. והשלים חלקו, ונקבר בחברון, ברו-חן. ושם גר אחימן, חן-אים. ונמשך בירור זה במכות מצרים, שחין, שי-חן. וביציאתם ממצרים, כמ"ש ונתתי את חן העם הזה. והוציאו החן עמהם, וכמ"ש כי בחפזון יצאתם ממצרים, חפזון, פזו-חן.

אולם יציאתם לא היתה שלמה, וכמ"ש זכרנו את הדגה אשר אכלנו במצרים חנם, חן-ם. ולכך מתו חלקם במכת חושך, והם חלקי החן שנשארו במצרים, ואלו שרוצים לשוב למצרים, רצונם לשוב לאלו שמתו. משא"כ גאולה העתידה, גאולת חן גמורה, בחינת לבל ידח ממנו נדח, חן-ד. ובבחינת נצח ישראל לא ישקר, נצח, חן-צ. ושורשו בגאולת מצרים, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. נצח גימט' פסח, כנודע. והוא ע"י משיח הנקרא מנחם, חן-מם.

והמשיך בירור זה ביציאתם ממצרים, בקריעת ים סוף שנקרע ע"י נחשון בן עמינדב, נחשון, חן-שון, תיקון חן. שנטל נחש, נחש-ון. והמשיך בירור זה במדבר במשכן ע"י מזבח הנחשת, חן-שת. כי הקורבנות לריח ניחוח, נח-יוח. ומנתחים הקרבן, נתח, חן-ת. וכאשר חטאו, גילה הקב"ה י"ג מדות רחמים, וחד מהם מדת חנון, חן-נו. חונן מתוך חן, מעין מתנת חנם. והיא היפך עזות פנים, מצח נחושה, חן-שוה.

והנה השתא החן אצל אוה"ע כנ"ל, אולם לא אצל אומה אחת במיוחד, כי בא סנחריב ובלבל את האומות. סנחריב, חן-סריב, והיינו שבלבל את החן אצל כולם, ולכך נחלש. וכשיבוא משיח יברר החן הנפול, ויצרף את הרשעים, בחינת חלבנה, חן-לבה, לתוך הקדושה. ושורש בירור זה ע"י אליהו הנקרא חרבונה, חן-רבוה. ואזי יחזרו ישראל למדרגת חתן וכלה עם הקב"ה, חתן, חן-ת, בחינת חן אשה על בעלה. ואזי ישיגו מנוחה שלמה, נח.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אחינדב, אחינעם, אחישנה, אלחנן, אחשדרפנים, האחשדרתנים, הנדחת, בתחפנחס, חלבנה, חנה, חנוך, חנון, חניאל, חנייה, חנפי, יהוחנן, ויפשתני, לחנייה, ממחנים, מנחליאל, נחור, נחשת, זנוח, זנח, חברנה, חונן, חיצונה, חכמוני, חנה, חנון, חניאל, חנטה, חנינה, חנית, חנם, חנמאל, חנו, חננאל, חנייה, חניה, חנף, חפני, חרבונה, יוחנן, מחנה, מחנך, מנוח, מנוחה, למנח, מנחם, אנחה, נבח, נגח, נדח, נדחה, נח, נוכח, נחום, נחוץ, נחור, נחושה, נחל, נחליאל, נחלה, נחמד, נחמה, נחמיה, נחרפת, נחרץ, נחש, נחשון, נחשת, נחשת, נחת, ניחח, נכה, נפח, נפות, נצח, נתח, סנחריב, פינחס, אחרון, אחימן, אלחנן, גחון, גיחון, חביון, חברון, חורון, חזון, חלבו, חלון, חן, חנון, חנו, חצרון, חרמון, חרן, חשבון, חשן, חתן, סיחון, שלחן, שחין, מחלון, חסין, חצרון, חפזון. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

ברכות (נד, ע"א) - ת"ר הרואה וכו', ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן בישראל, וכו', על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום. ואמרו שם (ע"ב) גמרא גמירי לה. אמר, מחנה ישראל כמה הוי, תלתא פרסי, איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישידי עליהו ואיקטלינהו, אזל עקר טורא בר תלתי פרסי ואייתי על רישיה, ואייתי קב"ה עליה קמצי ונקבחה ונחית בצואריה, הוה בעי למשלפה, משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפיה, והיינו דכתיב שני רשעים שברת, וכו', שרבבת. משה כמה הוה, עשר אמות, שקיל נרגא בר עשר אמן שוור עשר אמן, ומחייה בקרסוליה וקטליה.

והנה אמרו (נדה, סא, ע"א) מכדי סיחון ועוג אחי הוו, דאמר מר סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו, מאי שנא דלא מסתפי מסיחון ומעוג קא מסתפי, א"ר יוחנן משום רשב"י, מתשובתו של אותו צדיק אתה יודע מה היה בלבו, אמר שמא תעמוד לו זכות אברהם אבינו, שנאמר ויבא הפליט ויגד וגו', וא"ר יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול.

ועיין תולדות יצחק (במדבר, כא, לג) בבריתא (כתוב) "אבן" שרצה לזרוק עוג, ובסיפור הענין קראו ה"ר, ואלו היתה האבן וההר דבר אחד, או שהיה להם לומר כאן וכאן אבן או כאן וכאן הר, אלא שהם שני ענינים, האבן השנוי בבריתא היא אבן גדולה ממש, וההר רמז לאברהם, ובוה הותרו הספקות, שמשה לא נתירא מעוג בעבור גבורה טבעית, אלא בעבור זכות הפסיעות, עיי"ש. וי"א שעוג הוא אליעזר עבד אברהם, כמ"ש במסכת סופרים (פרק כ"א). ועיין רשב"א על אתר שרומז לכלל האבות שנקראו הרים. וזהו אבן, אב-בן. שלכך זרק אבן דייקא, ודו"ק. אולם בפרטות אברהם נקרא הר, שאברהם קראו לביהמ"ק הר, כמ"ש חז"ל. אברהם, הר-אבם. ועיי"ש מהרש"א על אתר בהרחבה.

וברי"ף גורס במקום אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק "בישראל", גורס "במשה". ומצד כך ביקש לזרוק אבן לעורר שורש הגזרה שגזר פרעה ע"מ להורגו בלידתו, כמ"ש (שמות, א, טז) וראיתן על "האבנים" אם בן הוא והמתן אתו. ועיין צ"ח על אתר, שבפרטות רצה להרוג את נושאי הארון. ומצד כך רצה לעורר אבן לעומת אבן, לעומת אבן השתיה שעליה נמצא הארון בביהמ"ק.

ורצה עוג להרוג באבן זו "כלל ישראל יחד" כולו, ומצד כך מתנגד לבחינת משם רועה אבן ישראל, יעקב - יוסף. ולכך נהרג באבן על ראשו, היפך יעקב שכתוב ביה ויקח אבן וישם מראשתיו, שהוא כללות כל י"ב השבטים שנעשו אחד. ואצל עוג נעשה ב' שיניים (בשן, ב-שן. עיין בן יהודע על אתר). היינו היפך נתקבצו ונעשו אחד, נעשה בליטה של יציאה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



שתי מדרגות ה'שלא לשמה', ומדרגת ה'לשמה'

כשאנחנו מברכים בברכת התורה מעיקרא, "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעסוק בדברי תורה", - זה מדרגת ה"לשמה".

"והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך כו' [שזה ה"שלא לשמה"] ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו וכו' יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה". - זה הסדר, "מתוך שלא לשמה בא לשמה", זה סדר מדרגת הברכה, "והערב נא", - "שלא לשמה", אבל מתוך זה, מגיעים למדרגת ה"לשמה". זה המדרגה של עסק התורה כאן בעולם.

הגמ' בריש גיטין דורשת על הפסוק "והמכשלה הזו תחת ירך", - "אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בהן", מאיפה השורש של הדבר ש"אין אדם עומד על דבר הלכה אא"כ נכשל בהם", - נעמיד את הדברים שנתבארו עד השתא בהקבלה - שורש כל הטעויות כולם, הוא מהטעם, שהאדם טועם דבר, ושורש הטעם שמתגלה בעסק התורה "והערב נא", - "עמל בה, נקראת על שמו" - שכשהיא נקראת על שמו, היא מעורבת איתו, - "האלקים עשה את האדם ישר" אבל "המה בקשו חשבונות רבים", הוא כבר לא ישר, - אז כשהוא עמל בה, והיא מתערבת איתו, אז גם העקמומיות שבתוכו, כביכול, מעלימה את הישרות שבתורה, - זה "אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בהם", ואחרי שהוא עומד על דבר הלכה, הוא "יודעי תורתך לשמה", - רק אז הוא במציאות שהוא יכול לעמוד על ה'דבר הלכה', - מתחילה שהוא עוסק בה, זה "שלא לשמה", - ואז, כח התערבות, כח ה"והערב נא", כח הטעם שבדבר, מעמיד את מציאות הטעם באופן כזה שזה יוצר מציאות של טעות, - "דברים שאמרתי לכם טעות הן בידי", כמו שאומרת הגמ', זה טעות, מחמת שחל בזה אופן של תערובת, אופן של "והערב נא" עם המקום שאינו נקי בקומת האדם, ואז יכול לחול בזה מציאות של תערובת.

אבל, "מתוך שלא לשמה בא לשמה", - זה לא באופן של תערובת, ובזה עצמו יש שתי מדרגות

יש את המדרגה של "מתוך שלא לשמה בא לשמה" בתוך הטעם עצמו, שהוא עולה מהעריבות לתענוג, ומה ההבדל בין עריבות לתענוג לפי"ז - עריבות היא מתערבת בתוכו, קודם שעמל בתורה נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא, - "בתורת ה' חפצו", "כיון שעמל בה נקראת על שמו" - "ובתורתו יהגה יומם ולילה" - זה ה"מתוך שלא לשמה" שהיא מתערבת איתו.

ואחרי שהוא זוכה ל"יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", - היא

נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא עוד פעם, - זה מדרגה שהאדם עוסק בתורה, והוא עולה מה"שלא לשמה" ל"לשמה".

וסדר הדברים א"כ, מעיקרא קודם שהוא עוסק בה, היא נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא, כשהוא עוסק בה והיא מתערבת איתו, היא נקראת על שמו, זה תערובת של ה"שלא לשמה". וכשהוא עולה למעלה מכך, היא עוד פעם, נקראת תורתו של הקדוש ברוך הוא, - שם היא יוצאת מהתערובת, ואז האדם דבק במה שמעליו, - זה מדרגת תענוג שלמעלה ממדרגה של עריבות.

טעמא דקרא במדרגת טעם דתיקון

כל זמן שהאדם נמצא במדרגה של "והערב נא", הוא לא יכול לדרוש 'טעמא דקרא', כי אם הוא ידרוש 'טעמא דקרא', אז הוא יטה את הטעם למקומו שלו.

אבל כאשר האדם עולה מהמדרגה של התערובת, הוא עולה ממדרגה שהדברים מעורבים בתוכו, וזה חוזר להיות על שמו של הקדוש ברוך הוא, "תורת ה'" - אז הוא נדבק בדבר באופן של מדרגה של תענוג, - זה נקרא "דריש טעמא דקרא", הוא דריש טעם שבדבר, אבל לא באופן דקלקול אלא באופן דתיקון.

המדרגות בתוך הטעמים, - ולמעלה מהטעם

ובדקות עוד יותר, יש טעם שמתגלה באופן של ההרגשה של חיך, כל חכמה נקראת חכמה, כמו שמבואר בראב"ד ועוד, שהוא נוטריקון של חיך-מה, -חכמה באופן של 'חיך אמר מה'. - "חכלילי עינים" שנאמר בפרשת ויחי, שאומרים על זה חז"ל, שכל חיך אומר לי לי, - זה 'חכלילי', - כאשר מתגלה התענוג מהצד התחתון שבדבר, זה חכמה שהיא תענוג של חיך, מאותו מקום שאוכלים.

אבל כשעולים יותר גבוה, זה נקרא "טעמי תורה", טעם שכלי, נקי מהתערובת של מקום האכילה, - זה כבר תענוג מופשט, שם הוא רחוק ממציאות של ההטעיה.

ועוד פעם נחזור, א"כ, יש מדרגה של עריבות, שהיא מתערבת עם האדם, - שם זה מתערב גם במקום הנמוך של נפשו של האדם.

המקום היותר עליון, זה אופן של תענוג, אבל עדיין במדרגת חיך, - חכמה - 'חיך אמר מה'

המדרגה היותר עליונה היא, שהאדם מתענג בעצם התענוג השכלי שבדבר, - זה המדרגה של 'דריש טעמא דקרא', הוא 'דריש טעמא דקרא' כי הוא יכול לטעום דבר בשכל בלבד,



של תורה", - הוא חי בשכל הבהיר, בשכל הנקי, בחכמה של 'אורייתא' בלי ההתלבשות כפי שהיא משתלשלת. - לאחר מכן, צריך גם לשלשל את האור לתתא מהמקום דתיקון, - אבל קודם, ההפשטה.

הטעם דלעתיד לבוא

ככל שהאור הזה מתגלה בנפשו של האדם, אז מקור הראיה של האדם, מקור החיבור של האדם, הוא מהמקום של למעלה מהמציאות של ההטיה.

לעתיד לבוא, עתידים להתגלות כל טעמי תורה. כמו שדורשת הגמ' בסוף פסחים "ולמכסה עתיק", - "אלו דברים שכיסה עתיק יומין", [-יש אופן של "מגלה דברים שכיסה עתיק יומין"], שאלו הם טעמי תורה, טעמי תורה עתידים להתגלות.

זה הטעם, - הוא שמור לעתיד לבוא להתגלות, שם יתגלה טעם בלי מקום של טעות, - ולמה, - כי לעולם הבא 'אין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה', - מה כוונת הדבר 'עטרותיהם בראשיהם', - הם משיגים את השורש של כל דבר,

- זה נקרא 'עטרה בראש', הוא משיג את השורש של הדבר, ה'ראש', זה ההתחלה, וכשהוא משיג את שורש ההתחלה, היא הנקראת 'עטרה' - "עטרותיהם בראשיהם", השורש של כל דבר בהתחלה, הוא בטעם העליון שבו, זה הטעמי תורה שעתידים להתגלות.

ככל שהאדם נוגע במקום השורשי שבדבר, - זהו האב לתקן את כל הנטיות כולם.

ביעקב אבינו שהוא "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה", כלומר, הוא נוגע בשורש, הוא נוגע בשורש של דבר, ונגיעה בשורש של הדבר, הוא טעם נקי, - מעין דלעתיד לבוא, - מעין קודם החטא, שעל זה נאמר "שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה של אדם הראשון" - של קודם החטא, הוא נוגע בדבר באופן שהאדם נברא בצלם, 'בצלם אלקים עשה את האדם', שזהו כח השכליות הנקי, כמו שאומר הרמב"ם, שזה ה'צלם אלקים', וכמו שמבואר בדברי רבותינו בהרחבה, - זה המקום ששם האדם יוצא מכל הנטיות כולם.

לו האדם זוכה לרגע אחד בחיים שיש לו שכל נקי לגמרי, - אז הוא במדרגה שיש לו 'מעין עולם הבא' כאן בעולם הזה.

לשם תקוותינו כאן בעולם, ועל ידי כן מחוברים ליעלמא דאתי, זמן שכולו גילוי של טעמי תורה "כמים לים מכסים".

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבפידיה עבודת ה'.

בלי שיהא באופן של חיר, - ב'עץ הדעת', היה דעת אבל איפה טעמו אותו - אוכלים את הפרי, טועמים אותו בחיר, זה שורש של נפילה.

למעלה מכך, זה כאשר האדם מבטל את עצמו באופן של 'תכלית החכמה', - 'תכלית הידיעה שנדע שלא נדע', שם הוא עולה למעלה מטעם כלל, - זו מדרגת התכלית של עסק התורה שמגיעה למקום של 'לשמה'.

זה האבנט - אב לכל הנטיות כולם, - כמו שנתבאר, כל הנטיות כולם, יסודם ומהותם הוא ממקום של טעם בנפשו של האדם.

אם האדם טועם את עולם החומר התחתון, הוא - כל כולו - מקום של טעות, זה כל מציאות העולם כאן, "תשת חושך ויהי לילה" - "זה העולם הזה שדומה ללילה" כדרשת חז"ל, חושך זה זמן שטועים, - מציאות העולם היא, דבר המטעה, דבר של העלם, שהוא מטעה את האדם, - ככל שהאדם טועם מהעולם יותר, הוא יותר טועה, ויותר טועה, ויותר טועה. הפרישות, שזהו בחינת "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה", כלומר, פרישות מהטעם המטעה שנמצא בעולם, - עולים למדרגה של "והערב נא".

והעריבות הזו של "והערב נא" שבדברי תורה, עדיין נכנסת לתוך האדם כמו שהוזכר, והיא גופא ה"אין אדם עומד על דבר הלכה אלא אם כן נכשל בהם", שהוא נכשל בתוך הדברי תורה עצמם.

והוא עולה משם למדרגה של תענוג שמעל העריבות, בהרגשה של חיר, 'חיר אמר מה', הוא טועם את זה, אבל עדיין הוא טועם את זה בהלבשה של מקום שהאדם טועם אוכל, - ששם הוא טועם גם דבר חכמה, וא"כ, הוא מלביש את זה במקום התחתון של האכילה, [כמובן, במאמר המוסגר שמצד האור של המדרגה העליונה, - זה גופא התיקון, כשזה משתלשל לשם בקדושה].

ולמעלה מכך, האדם טועם טעמי תורה מהשכל הנקי, מהשכל הצרוף, - זה המקום של מדרגת "חיי בעלי החכמה ומבקשיה" כלשונו של הרמב"ם הידוע, זה אדם שחי בעולם של שכל נקי, בעולם של שכל צרוף.

מדרגת יעקב אבינו מבית שם ועבר

זה מדרגתו של יעקב אבינו, "וילן שם בלילה ההוא כי בא השמש", - כדרשת חז"ל, ועד השתא לא לן, "יד שנה שהוא היה בבית שם ועבר, כלומר, הוא המית את עצמו בעולמה של תורה, - הוא חי בעולם שכל מה שיש בו הוא "איסתכל באורייתא" שלפני ה'ברא עלמא", זהו ה"המית עצמו באהלה



אור א"ס אי. א - אור אין סוף. י - ע"ס הגנוזות וכמוסות במאצילן (ועיין לשם, חלק הביאורים, דף ו' ע"א, ד"ה בנקודה, שהרחיב בזה. וע"ז נתייסד כל שיטתו).

ועיין אגרא דכלה (לך לך, ד"ה ויאמר אליו) הנה זה לעומת זה עשה אלקים, כמו שיש ע"ס בקדושה, כן בסט"א, ובקדושה הוא עשר ולא י"א. פירוש שאין לחשוב אור א"ס המאיר בהם, כי א"א לכנותו בשום ענין, והבן, כי יראתי בפצותי פי. משא"כ בסט"א, קא מחשבינן י"א, כל המוסיף גורע. והוא סוד הביטול שלהם בי"א סממני הקטורת, וי"א יריעות עזים, כי גם הפנימיות יחשב לאחד. והוא כנגד המן וי' בניו, וכנגדן י"א ארורים שבתורה. (ועיין קדושת לוי, דברים, ד"ה אחד עשרה). וליקוטי אמרים (עמ' קנט, ד"ה אך. ושם עמ' קפ"ג, ד"ה וגם).

צמצום "אי", מקום לעצמו, נבדל מן מקומות אחרים. והוא מכח הצמצום, נעשה מקום חלל, מקום לעצמו, נבדל, בחינת אי.

ועיין גר"א (תיקונים, תיקון ע', קנו ע"א) שכתב, י' תחילת הציוור בחינת צמצום, בוצד"ק וגבול, שאלמלי הגבול אין ציוור. וכן כתב שם (כט, ע"א וע"ב) י' היא מדה, היא קודמת לכל כתב, והיא מדה לכל העולמות.

ונודע בשיטת מהר"י סרוג שצורת הצמצום היה קיפול כ"ב אותיות זה על גב זה, ונעשה י"א. ומשם השורש של א"ת ב"ש, א"ל ב"ם, וכו', י"א כפולים.

ועיין ליקוטי אמרים (עמ' קנט, ד"ה אך) כי כל דבר נחלק לעשר בהכרח, והי"א היא הרשימו. כי הצמצום השאיר רשימו מן אור א"ס, כנודע.

קו קו אחד דק - א. בתוכו מימי האור העליון, ע"ס הגנוזות - י. עיגולים

אור הסובב - א. עשרה עיגולים תוך החלל - י.

ואיתא (במד"ר, נשא, ז, ד) אחד עשר יום מחורב וגו'. רשב"י וראב"י, אחד מהם אומר, כ"ט יום היו ישראל מושלמין, וחד מנהון אומר י"א היו ישראל מושלמין וכו'. למ"ד כ"ט יום היו מושלמין, י"א יום היו מחשבים האיך לעשות את העגל. והרי לח"ד מ"ד זהו י"א דקלקול, חשבו לעשות העגל. ולחד מ"ד זהו י"א דתיקון. עגל - עיגול.

יושר יושר - אחד - א. נחלק לג' קוים, ימין שמאל ואמצע. ובעומק לפיכך הוא גפ"ג, כל אחד נחלק אף הוא לג'. וכח הכוללם - הרי י'.

ועוד. עיין הדר זקנים (דברים, א, ב, ד"ה בעשתי עשר) אחד עשר יום מחורב, כלומר, אין מחורב עד קדש ברנע כי אם דרך י"א יום. ואם היינו הולכים דרך הר שעיר הוא דרך ישר, אבל אחרנו וסבבנו אותו, כדכתיב, את הר שעיר ימים רבים.

שערות שער - עשר - אלף העשירי, כנודע מברית מנוחה. ושערות אור חוזר לקו, שהוא אחד כנ"ל. הרי שער - י. חוזר לקו - א. (ובקלקול היו לעשו, איש שעיר, י"א אלופים. עיין שפת אמת, וישב, תרמ"ח, ד"ה וישב יעקב). והבן שבאזן מתגלה ה', שאח"כ נחלק לו"ד. וכאן בשערות מתגלה י'. וכמ"ש הגר"א (ת"ז, ת"ע, קנד, ע"ב, ויה"א, ח"א, ב, ע"א) י' היא נקודה דקה מהכל, ונקודה היא התחלת המציאות, קודמת לכל דבר והיא בכל בכח, וכולם בה בפועל.

ובקלקול, שורש עשו, איש שעיר. ז"ת שנשברו, וד' אחוריים של או"א שירדו. עיין ליקוטי תורה (פרשת דברים).

אזן אות ה' שצורתה ו"ד. אות אחת - ה. צורת ו"ד - י'. ושורשו י' במילוי, יו"ד, יו"ד, ג"כ י'.

ואמרו במדרש תהלים (שוחר טוב, צ, א) ואחד עשר שבטים בירך, שנאמר וזאת הברכה אשר ברך משה. ולמה לא בירך לשמעון (לשון שמיעה - אזן, שמיעת האזן), לפי שהיה בלבו עליו, וזכר מה שנעשה בשיטים, זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני. והרי שבירך רק י"א, ונחסר אור האזן.

חוטם שורש לכעס כאשר לא נעשה רצונו, בחינת אי, שלילה כדלהלן. וצד ימין שבו שורש ליעקב - ת"ת, חיטוי. וצד שמאל שבו שורש דשורש וכו' לעשו. ועיין בספר בת עין (וישב, ד"ה או יאמר) וזהו ביקש יעקב לישב בשלוה, בגימט' י"א פעמים א"ל, פירוש שהיה רוצה להשפיל ולהכניע י"א אלופי אדום שיונקים מבחינת אחוריים משם א"ל, ולבטל היניקה שלהם, כי כל רצונם לעשות הצירוף שלא כסדרן לא'. וזהו בחינת אל - לא, חילוף אותיות. וכן דומה אי - שלילה, כנ"ל. ועיין שם (דרוש לשבת שובה, האזינו, ד"ה ונ"ל) שי"א פעמים א"ל, גימ' פרה אדומה, שמרמז על עבודת חיצונית, כנ"ל.

פה במאמר אחד יכול להיבראות - א. נברא בי' מאמרות - י. וכל ספר דברים שהוא שורש לתורה שבע"פ, משה מפי עצמו אמרו, וכמ"ש שם (דברים, א, ב) "אחד עשר" יום מחרב עד קדש ברנע. ויהי בארבעים שנה ב"עשתי עשר" חדש, ב"אחד" לחדש. ודו"ק היטב.

וכן עשרה אורות בכלי אחד. אורות - י. כלי - א.

ועוד. בחינת אי אפשר לומר הנזכר פעמים רבות בחז"ל, כגון



בסוטה, ה, ג.

ועיין נועם אלימלך (תצוה, ד"ה וזהו הפרש) ולזה מוטל על כל בנ"א לומר סימני הקטרת קודם משנת איזהו מקומן, בכדי שימתיק ב"א סימני קטרת את י"א כוחות הדינים של הסט"א, שהם עשתי עשר יריעות עזים, כידוע לידועי ח"ן.

ועוד אמרו (שמ"ר, מב, ח) ר' אבהו אומר, י"א יום מחורב, במיוחד שבעשרה חטאתם, בשמי שהוא אחד, שהוא ראש לכל הדברות.

ועוד. כתב האברבנאל (בהעלותך, פי"ב, ד"ה ותדבר) כי אי אפשר תפלה יותר קצרה מזו שהם י"א אותיות. אל נא רפא נא לה.

עינים - שבירה נודע כי כח הרע בבחינת י"א, י"א ארורין, וכנגדן בתיקון י"א סממני קטורת, י"א יריעות עזים במשכן, ועוד. והשורש הוא בשבירה. כי נודע שכשמונים כתר לא מונים דעת, וכן להיפך (ועיין שמן ששון, שער העקודים, פ"ג, אות טז). ובנקודים נמנה גם כתר וגם דעת. ונה"י דכתר נפגם. והמלך הראשון שנשבר הוא מלך הדעת. ולפיכך מונים שם את נו"ה כחד ע"מ שיהיה י' ולא יותר (ולהגר"א לא נמנה מלכות כנודע). מ"מ כאן הושרש גם כתר וגם דעת, והוא שורש ל"א. ולכך היה תחילת השבירה בדעת, כי גורם ל"א. ומ"ש עשר ולא י"א, כאן יש שורש ל"א דקלקול.

עתיק אי, לשון של שלילה, כגון (שמואל, א, ד, כא) אי כבוד, לאמר גלה כבוד מישראל. ועתיק מעתיק ושולל הדבר ממקומו.

ושורש י"א בעתיק שמצרף עולם עליון, מלכות של עליון לתחתון, ועי"כ נעשה שורש ל"א. וכן בסוד דדי בהמה, יורד לבריאה. ומצד הקלקול איתא בנועם אלימלך (וישלח, ד"ה או) דהנה הקליפה היא עשתי עשרה. וכל המוסיף גורע (סנהדרין, כט, ע"א), דהיינו העין הניתוסף אל תיבת שתי, נעשה מנין פחות. וכן כתב בליקוטי מהרי"ל (נשא, ד"ה ואיש) שתי עשרה, עשתי עשרה, אות יתירה, פחות משתי עשרה, אות יתירה מורה על מדרגה קטנה.

אריך מתחיל - א, אריך, ומתפשט בכל הקומה, ע"ס, י. ועיין קדושת לוי (דברים, ד"ה אחד עשר) הכלל יש בקדושה ע"ס, ונאמר זה לעמת זה, רק בקדושה הוא וגרמיה חד הוא. וזהו עשר ולא י"א (ספ"י, פ"א, מ"ג) אבל בסט"א, אע"פ כן לית אתר פנוי מיניה. וצריך החיות מקדושה כחודה של מחט, ושם נקרא י"א. וכנגדן י"א סממני קטורת להעלות הסט"א בחיות שלה לקדושה ובזה ממילא בטל הסט"א. וזהו שאומר משה

רבינו לישראל, י"א יום מחורב, כי הסט"א נקרא חורב, עיין ספר הליקוטים בתחילת דברים. ועיין מאור ושמש (רמזי פורים, ד"ה והענין).

אבא או"א, מעיקרא נקראו חכמה ובינה, ואח"כ בעת התיקון נקראו אבא ואמא, שם לצורך זולתם - זו"ן. וזהו בחינת מש"כ (ירמיהו, ב, ז) אי לזאת, בגלל, לצורך דבר אחר.

אמא שם אהיה כנודע. אנה זמין להולדה. והנולד - ז"א, שם הוי"ה. אי - ר"ת, אהיה, הוי"ה.

ועיין פרי עץ חיים (שער הקורבנות, פ"ד) שכתב שי"א סמני קטרת הן עשר בחינות דקדושה, בחינת אור פנים, ואחד בחינת אור מקיף המחיים את הקליפות [ובמהות הקטרת, עיין עוד פרדס (ערך קטרת). ותיקונים (תיקון כא, נה, ע"ב). וכן בזוה"ק (ויקרא, ח, ע"א)].

ז"א אי מקום נבדל. מתחילה היה ו"ק בחינת רה"ר, ואח"כ נעשה רה"י בעת התיקון. נבדל. ויתר על כן גדל מו"ק ל"י"ס, קומה שלמה לעצמו, ואז הוא אי גמור. כי כל עולם לעצמו עשרה. ושם סופו. ובזה נבדל מזולתו.

ועיין עוד אור החיים (שמות, כו, א) ואח"כ צוה ה' כנגד תשלום השם שהוא ו"ה, לעשות יריעות עזים אחד עשר. ורשם שיחבר שש לבד, שהוא כנגד וא"ו, וחמש לבד כנגד ה"א, הרי תשלום שמו ית'. יחוד זו"ן, ו"ה. והוא עומק מ"ש (מו"ק, ט, ע"א) משכן דדחי שבת מנלן, אר"נ ב"ר יצחק, אמר קרא, ביום עשתי עשר יום, מה יום כולו רצוף, אף עשתי עשר כולן רצופין. והוא חיבור ו-ה, כנ"ל.

וכן שנות חמה - ז"א, יתרין על שנות לבנה, נוק', י"א יום. ואמרו בפסיקתא דר"כ (וזאת הברכה) י"א מזמרות אמר משה, כנגד י"א שבטים שבירך. משה נמשל לחמה.

נוק' יצאה מתחלה נקודה אחת - א. ונוסף לה ט"ס, ונעשה עשרה, י.

ועיין אבן עזרא (עזרא, א, א, ד"ה ובשנת) והנכון להיות אחד לזכר ואחד לנקבה שתי לשונות וכו', אחד עשר, ועשתי עשר.

בנימין נקרא ע"י רחל - נוק', בן אוני, אוני אותיות אי-ון. כי זולתו יש י"א שבטים. וכמ"ש (ויק"ר, ג, ב) כל זרע יעקב כבדוהו, אלו י"א שבטים. א"כ למה נאמר כל זרע ישראל, א"ר בנימין בר לוי, זה שבט בנימין שבא באחרונה.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון



משיכת השפעות על ידי ביטול הכוח שמגביל ומצמצם את התפשטות הבריאה

דרשו חז"ל - 'בעשרה דברים נברא העולם בחכמה ובתבונה ובדעת ובכח ובגערה ובגבורה בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', הרי שאחד מהכוחות המרכיבים את הבריאה הוא 'בגערה'. וביארה הגמרא כי מתחילה העולם היה מתפשט בלא גבול, עד שגער הקב"ה בעולמו ואמר לו די. ומ' בואר כי בכלל הכוחות היסודיים במהלך בריאת העולמות היו כוחות שמהם התחילה הבריאה להיות מרחיבה והולכת ומתפשטת. בשלב שני גער בורא העולם בעולמו ואמר לו די, הוא עצר את ההתפשטות וחקק גבול לכל נברא וייצור. נמצא כי ביסוד הבריאה השתתפו שני הכוחות: כוח של התפשטות וכוח של הגבלה. כוח ההתפשטות הוא הכוח העצמי של הבריאה, בכל הנבראים כולם קיים כוח להתפשט ולהתרחב עד בלי די. על עצמיות זו הליבש הבורא מלבוש של כוח מגביל, מצמצם ועוצר.

מהות הביטחון העליונה שיש בכוחה למשוך מציאות ממשית של שפע בו האדם חפץ, נעוץ בכך שהוא מצליח להפשיט ולסלק את אותו הלבוש של כוח ההגבלה ולתת לכוח ההתפשטות הראשוני העצמי להמשיך ולהתרחב. האדם מצרף את נפשו לכוח היסודי העצמי של הבריאה שמהותו התפשטות, ומשם הוא מושך התפשטות של שפע כפי מידת רצונו. ביחס לדוגמא ברצון למיליון זהובים, האדם מניח לפניו מטבע זהוב אחד, ומצרף את עצמו על ידי כוח הביטחון לכוח ההתפשטות טרם שצומצם והוגבל, ומכח כך מושך התפשטות של הזהוב היחיד למיליון זהובים ממשיים.

העולם בו אנו נמצאים כעת מונהג על פי סדר שקיימת הלבשה של - 'גער בעולמו ואמר לו די', שיש גבול מוגדר לכל דבר. אולם הביטחון שאדם בוטח שרצונו יתממש, יש בכוחו לשנות את סדר הבריאה באופן זמני וחלקי, לפשוט את כוח ההגבלה מעל כוח ההתפשטות העצמי ולמשוך אף דבר שאינו קיים לכאורה מצד העין הגשמית. כך שמעט המצוי לפניו הולך ומתפשט ומתרבה לשפע רב כחפצו של הבוטח.

מצאנו בתנ"ך ובחז"ל כמה וכמה מעשה ניסים של התרבות שפע על טבעית: כד הקמח וצפחת השמן שמהם ניזונו אליהו הנביא ומארחיו בשנות הרעב. אסוך השמן שברך אלישע הנביא לאשת עובדיה שיתרבה, ועל ידי זה תפרע את כל החובות שהותיר אחריו, ותפדה את בניה ממשעבדיהם

ויחיו בנותר. נס פך השמן שהדליקו בו החשמונאים שמונה ימים. הבקעה שהתמלאה דינרים במאמרו של רשב"י. נס הוצאת התאנים שנעשה על ידי בנו של רבי יוסי מהעיר יוקרת שקרא לאילן - 'תאנה תאנה הוציאי פירותיך', על מנת להאכיל לפועלי אביו הרעבים. ניסים אלו פעלו על פי העיקרון שבארנו זה עתה, שכוח ההגבלה והצמצום הוסר ממעט הקמח והשמן שהיה שם, ומהדינר זהב אחד שהיה בבקעה, וממילא לא היתה מניעה לקמח לשמן ולזהב הדינרים מלהתפשט ולהתרבות.

פעולת בעל גבול - מוגבלת, פעולת בלתי בעל גבול - אינה מוגבלת נבאר מזווית נוספת כיצד יתכן למשוך מכוח הביטחון שפע שהאדם חושק בו ומצפה לו.

בפרק הקודם הגדרנו כי מערכת הביטחון הפנימית עניינה להבין, להכיר ולחוש כי כל הפעולות כולן נפעלות מכוח הניצוץ האלוקי המתלבש בנבראים. ברם כאשר אדם עדיין לא הפנים והגיע עד להכרה חושית עמוקה זו בנפשו, הרי שמבחינתו נפשו חושבת ומרגישה שמכוח עצמו הוא פועל את כל פעולותיו. אם כן מובן, מכיוון שהתפיסה היא שהפעולה נפעלת מכוחו האנושי הטבעי שהינו בעל גבול, ודאי שחלה על פעולתו הגבלה וצמצום על פי סדרי טבע כוחות גופו ונפשו ובריאותם. שהרי האדם הפועל הינו גשמי ומוגבל, ממילא ודאי שהוא לא יכול למשוך ולהפיק יותר ממה שקיים בגבולות החומר. אך כאשר התפיסה היא שהפעולות נפעלות מכוחו של הניצוץ האלוקי הבלתי בעל תכלית המפעם בקרבו של כל נברא ונברא. ומכיוון שכוחו של הפועל אינו מוגבל, ממילא אין לפעולתו הגבלה והיא יכולה להתפשט מעבר לכל גבולות חוקי וסדרי הטבע.

יש בידינו כלל - 'כוח הפועל בנפעל'. לפיכך, אם התפיסה הינה שהפועל הוא האדם, כיוון שכוחו מוגבל ממילא גם הנפעל ממנו מוגבל, לכך יש גבול לשפע שהוא יכול למשוך. אולם כאשר התפיסה היא שהפועל הוא אין סוף ברוך הוא, שאין לכוחו סוף, ממילא גם אין סוף לשפע הנפעל ונמשך ממנו.

הבוטח - 'חוזר ומקווה' נעמוד על עומק נוסף בשורש כוח הביטחון שבאמצעותו הבוטח יכול למשוך את ההשפעות בהם הוא חפץ.

על הפסוק 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' מצינו שני פירושים של רש"י. בפירוש תהילים הוא מבאר - "קוה אל ה'" - ואם לא תתקבל תפילתך חזור וקווה. ובגמרא



זאת דווקא מחמת אותו העיקרון של 'שנה עליו הכתוב - לעכב', שהחזרה על ה-'קווה' יש לה תוקף, היא זו שמבטיחה כי התקווה המיוחלת תגיע ותתממש.

אדם הרוצה למשוך שפע מסוים והוא בוטח שהשפע יגיע אליו. אם הוא מקווה וחוזר מקווה, החזרה על התקווה מבטיחה את הגעת השפע.

כעת נפנה לבאר מהו ההיגיון בכך שהחזרה על התקווה פועלת את התממשותה, היאך ה-'חזר וקווה' מבטיח את משיכת השפע הנכסף. מדוע הפעם הראשונה שהאדם קווה לה' לא הועילה, ומהו הכוח שגנוז בכך שהוא חזר וקווה בשנית, שמבטיח את התממשות תקוותו.

כדי לענות על שאלה זו עלינו להקדים הקדמה אחת.

ב' מהיות של רצונות הנובעים משורשים שונים

המציאות היא שלהרבה אנשים יש רצונות, והם מקווים לה' שימלא את רצונותיהם. לכאורה, חלקם הגדול מכירים את הפסוק 'קווה אל ה' וגו'', הם גם שמעו את דרשת חז"ל 'חזר וקווה'. לכך, הם חוזרים ומקווים, מתפללים או בוטחים בהשגת תקוותם, אך זו אינה מגיעה, לא בחזרה השנית וגם לא בחזרות הרבות. לדוגמא: ישנם רבים שרוצים שיהיה להם מיליון דולר (ויש כאלו שרוצים הרבה יותר), הם מקווים לה' וחוזרים ומקווים, אך הכסף לא מגיע. לפיכך ברור - לא כל רצון שכביכול מקווים לה' וחוזרים ומקווים מתממש. אם כן, צריך להבין באיזה סוג רצונות מדובר, שאם יבטחו בה' ויקוו ויחזרו ויקוו - הרצון יתקיים, ובאיזה סוג רצונות זה לא פועל.

לכל רצון שמתעורר בתודעת האדם יש שורש ומקור ממנו הוא נובע. בכללות ישנם שני מקורות מהם נובעים עים הרצונות: ישנם רצונות הנובעים מחמת חסרון שחסר בעצם הנפש, כלשון נוסח הברכה - 'בורא נפשות רבות וחסרון וגו' להחיות בהם נפש כל חי וגו''. הנפש משתוקקת למילוי חסרונה, על כן מתעורר רצון ותקווה אמיתיים לקבל השלמה לחסרון זה. מאידך, ישנם רצונות הנובעים מהצד הרע שבנפש, מכוח המדמה הרוכב על המידות הרעות כגון: תאוה, חמדה, קנאה, כמיהה לתענוגות גוף. וכוח המדמה שוזר מהן רצונות שונים ומשונים למותרות, הבלים ושטויות. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.

במסכת ברכות הוא מפרש: קווה - והתחזק ולא תמ- שוך ידך אלא חזור וקווה. לכאורה בפשטות אפשר להבין בביאור רש"י שהוראת הפסוק - אם קיווית לדבר מה ולא קבלת, אל תתיאש מתקוותך. אך מעבר לכך, העיקרון שחוזר בפירושו הוא שהכתוב בא להורות: אם לא קבלת 'חזר וקווה' - כאשר אדם קווה לה' ולא נושע, צריך להתחזק ולהתאמץ לבטוח בקב"ה, לחזור ולקוות לה' פעם נוספת.

יש להבין מה טיבה של הוראה זו - מהי התועלת לחזור ולקווה שוב את אותה תקווה ראשונה?

נבאר את העניין על פי אחד מכללי היסוד בדיני קדשים - 'כל מקום ששנה הכתוב - לעכב'. כלומר, בתורה ישנם ציוויים רבים בכל דיני עבודת הקרבנות וקדושתם וקדושת בית המקדש. ציוויים אלו כוללים פרטים ופרטי פרטים. חלקם של פרטי העבודה מוגדרים כ-'מצוה לכתחילה', אך אם בדיעבד הם לא נעשו כהלכתם או נחסרו אין בכך לעכב ולפסול את המצוה כולה.

אך ישנו חלק אחר בפרטי המצוות שמחמת חשיבותם, מצד התפיסה הפנימית והעמוקה של הקדשים, 'מעכב' בים' הם את המצוה כולה. אמנם הכלל הזה הוא כי כל דין בקדשים שנוצר בתורה כבר פעם אחת וחזר הכתוב שנית על אותו הדין, הסיבה לחזרה שנית זו, עניינה להורות שפרט זה מעכב את העבודה. כך שאם פרט זה יחסר או לא יעשה כהלכתו בדיוק - העבודה כולה פסולה (הקרבן נפסל מלהקרב, או שאינו עולה לשם חובה, או שהבעלים אינו מתכפר בקורבן זה וכדו').

על כל פנים לענייננו, כלל זה מלמדנו עיקרון - שכאשר דבר מה התגלה ושוב חזר והתגלה בשנית יש לכך תוקף ומשמעות. 'שנה עליו הכתוב - לעכב', כאשר התורה חוזרת על אותו הציווי פעמיים זוהי הוראה על כך שהדבר נוגע לעצם עיקר המצוה, וחסרון בעיקר פוסל ומבטל הכל.

בהקבלה לכך, גם בדרשת הפסוק 'קווה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקווה אל ה' - אף על פי שלא התממשה תקותך מ"מ חזר וקווה, כי לחזרה השנית על התקווה יש משמעות ותוקף. אדם שמקווה לדבר מה, יתכן והוא יגיע ויתכן שלא. אם קווית ותקותך לא התממשה אזי 'חזק ויאמץ ליבך', אתה צריך להתחזק ולהתאמץ לחזור ולקוות בשנית. אם אכן תחזור ותקווה בשנית, אזי לבטח השפע הנחפץ יגיע.



ג. תפילה שיזכה לתקן הכל בשלמות כבר עתה.

ד. יתוקן ע"י זולתו כגון יורשיו. והרבה דרכים למקום, כמ"ש בזוה"ק ואלה המשפטים וגו', דא רזא דגלגוליא. וכבר ביאר הבעש"ט שהקב"ה מגלגל תיקון גזל באופן זה כנודע.

ה. באופן של מקיף.

ו. עשה כל יכולתך בנעם ותפילה. ואזי תזכה, ונפשך הצלת.

ז. הבעש"ט גילה חדשות, יש מאין. נ"פלא"ות חדשות לגמרי בחינת פלא עליון, אולם ביחס הנ"ל לחידוש. כלומר גילוי הכתר שהוא מקור לחכמה.

ח. בעש"ט זכה בזכות המקוה כמ"ש על עצמו. היינו יסוד מים, נובע מן המעיין, נביעה של פשיטות של מים. והתולדה דברי תורה שמאיר בהם אור הפשיטות, כמים.

ט. נחמן נביעה של "אש", ולכך זכה ע"י עמל נורא. והתולדה דברי תורה מורכבים עד להפליא. ולכך חיבר תפילה ותורה בחינת "חרבי וקשתי", מלחמה.

טו. אצל הבעש"ט זהו מים, אצל ר' נחמן אש. הכלי אותו כלי, האור שונה.

מבט כללי בענין הבחירות לכנסת בא"

לכבוד הרב שליט"א. ענין הבחירות עלה לדיון בבית מדרשינו. חיפשנו ומצאנו בספר 'שאל לבי' (שאלה תקס"ט) שהרב כותב כך: "גם לאלו המתירים ורואים בכך מצוה, היינו שנצרך לעשות זאת ממקום נקי בנפש לש"ש למען כבוד שמו ית', וזולת זה מערב נפשו עם הערב רב, שכל מהותם תערובת. וכל שאינו עושה כן בנקיות מסכן נפשו הפנימית העדינה. בנוסף לכך יש לעשות את העיקר עיקר ואת הטפל טפל ולא להיות חסיד שוטה. למעשה יש להתנתק נפשית מכל הענין, וכל מגמתו תהא הגדלת כבודו ית"ש בכל אנפי. ולחפש יותר ויותר דרכים נקיות י"ג נפה שבהם ישקיע כל מעינו לגלות כבודו ית"ש, ויתרחק כמה שיותר מדרכים שהגילוי וההסתר מעורבים בהם טובא. באופן זה יעשה כעצת רבותיו למעשה". השאלות שעלו למעשה הן:

א. לאלו המתירים שאינם יכולים לעשות זאת ממקום נקי בנפש, ומרגישים מיד חיבור למפלגה וכו', האם יש להורות להם שלא יצביעו, שאם לא כן לא יוכלו להתנתק נפשית מכל הענין. ואין להם לסכן את נפשם הפנימית העדינה כלשון הרב?

ב. מה כוונת הרב שיש לעשות את העיקר עיקר ואת הטפל טפל ולא להיות חסיד שוטה'?

ג. ידוע שבסוגיא זו נחלקו גדולי הדורות הקודמים, וגם בדור זה ישנן דעות שונות בכל החוגים והעדות, האם יכול כל אחד באופן אישי לפעול בזה כפי נטיית לבו, שהרי בכל אופן יש לו על מי לסמוך?

נבוכים אנו בארץ. על הכל יורינו וילמדנו ויאלפנו בינה. בתודה גדולה מאוד!

תשובה: כיוון שהחושך מכסה ארץ, אי אפשר לי להיכנס לפרטי פרטי של עלמא דשיקרא. ואתן בס"ד מבט כללי לענין.

עד השנים האחרונות, עיקר שליטת כח הרע היה מבחוץ, כגון ע"י חוקים וגזירות כגיוס, גיור, חילול שבת, נבלות וטריפות, פריצות, ועוד ועוד לרוב רח"ל.

אולם, בעשור האחרון בפרט, עיקר שליטת כח הרע אינו מבחוץ, אלא פנימה, בתוך עולם של שומרי תורה ומצוות, והוא שורש כל הטומאות כולם שחדר ע"י המדיה לתוך עולם שומרי תורה ומצוות.

ולכך, עיקר זירת המלחמה נשתנתה. וחלק גדול מאלו שהיו נלחמים, אם מעט ואם הרבה, נגד הרע שמבחוץ, נתהפכו, והפכו להיות אלו שמרבים ומגדילים את הרע מבפנים. וזה מה שמחריב את הדור כולו, ואת עולם שומרי תורה ומצוות, בפרט. ובזה צריך להשקיע את עיקר כח המלחמה.

צריך לקבל מבט חדש, מה המלחמה העיקרית שהייתה, ומה המלחמה העיקרית החדשה.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון info@bilvavi.net

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | books2270@gmail.com

ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת rav@bilvavi.net

או בפקס: 03-548-0529 [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה,

נא לציין מספר פקס שזמין תמיד, או את מספר התא-הקולי של הפקס]