

בעזהש"ת

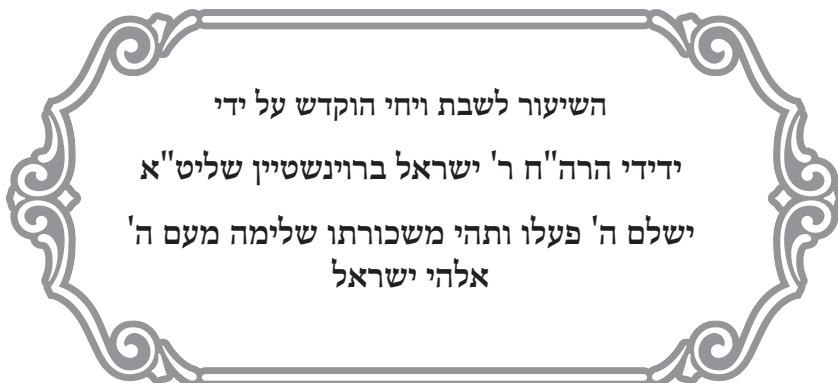
והמשכילים יזרחו קוהר הרקיע

גליון שבעי

והמשכילים יזרחו

שיעורים בספר הזוהר
— על התורה והמועדים —
ע"י הרב יצחק לאווי שליט"א

פרשת ויחי תשפ"ב
זוהר אמור מועדים ב



יוצא לאור על ידי מכון אור השכל

Or Hasechel Inc.

1800 New Central Ave.

Lakewood, NJ, 08701

לשמיעת וצפיה בשיעורים, וכן לשאר שיעורים וכתבים, ולהרשמה לקבלת ערכונים
שבועיים באימייל

yitzchoklowy.com

קביעין כן תהוון בהנהו חבורתא ואלה יעמדו על הברכה המשתתפים הקבועים מדי חודש בחודשו

שרי עשרות

ר' אלימלך ברייער שליט"א

שרי שמונה עשר

ר' יואל הויט שליט"א

ר' יואל רובין שליט"א

ר' שמואל שלעזינגער שליט"א

ר' יואל גאלדענבערג שליט"א

ר' אהרן שמברג שליט"א

ר' נחום האלפערט שליט"א

ר' יידל ניווירטה שליט"א

ר' יואל ווערצבערגער שליט"א

ר' משה זילבערשטיין שליט"א

ר' חיים הלברשטם שליט"א

ר' משה יואל קאהן שליט"א

ר' משה אליעזר ליבערמאן שליט"א

מרת רחל סלם תליט"א

ר' יוסף דוד אלבוים שליט"א

ר' זאב שטיינמעץ שליט"א

ר' מרדכי רעטעק שליט"א

ר' מרדכי געץ שליט"א

ר' יעקב יהודה לעוו שליט"א

ר' אלחנן שגב שליט"א

שרי המאה

ר' ישע'ל אברהם וויספעלד שליט"א

ר' יגאל הרמלין שליט"א

שרי האלף

ר' ישראל פרידמן שליט"א

תוכן

מאמרי הזוהר

ה	אדם ובהמה תושיע ה'
ה	הצדק קשה כהררי אל ועל ידי המשפט נמתק להושיע אדם ובהמה
ח	ביאורי אדם ובהמה
י	ה' בצאתך משעיר
י	פתיחה בפסוק ה' בצאתך משעיר
יא	סוד קדושת ישראל ומעלתם על האומות
יד	השכינה הזדעזעה כאשר הציע הקב"ה את התורה לגוים ערלים
טו	פגם הנותן תורה לערל

שיעורים

כ	קדושת אדם וקדושת מועד
כ	קריאת פרשיות המועדים בזמנם ולפי סדרם
כב	לימוד קריאות התורה של המועדים
כד	פרשיות המועדות בתורה וקביעת זמני קריאתם
כה	הקדמת פרשת שור או כשב לפרשת המועדות שבתורת כהנים
כח	יסודות המועדים בפרטי המצוות שבפרשת שור או כשב או עז
ל	אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד - מושג 'היום' הקודם למושג 'המועדים'
לג	דין אדם ורחמי בהמה
לג	תולדות אדם ובהמה

אדם ובהמה תושיע ה'

זוהר אמור חלק ג צא, א

אור יקר אמור סימן ב, עמ' קל – קלא

הסולם אמור מאמר אדם ובהמה תושיע ה', אות נ"ב – נ"ג

דברי הזוהר האלה נדרשים על סדר הפרשה באמור. כפסח וביום טוב ראשון של חג קוראים בפרשת המועדות שבתורת כהנים (משנה מגילה ג, ה) ומתחילים שור או כשב או עז (מבואר כגמרא מגילה לא, א). ובמדרש פסיקתא דרב כהנא פסקא ט, (וכן ויקרא רבה פרשה כו, נחומא אמור) נדרש מתחילת פרשה זו בדרשותיו על סדר קריאת המועדות. וכמה מדרושי הזוהר קשורים אל המדרשים המובאים שם. לפיכך נראה ראוי להתחיל את עיונו בסוד המועדות בדרושים אלה.

מאמר זה כולל שני חלקים, בראשון ביאר את חציו הראשון של הפסוק צדקתך כהררי אל, לפי היחסים שבין משפט וצדק שהם בוהר קוב"ה ושכינתיה. ובחציו השני ביאר לפי זה אדם ובהמה תושיע ה'. ולא ביאר רבי יוסי כמאמר זה את הקשר שבניהם, אלא העתיק שני מדרשים על אדם ובהמה הראשונה מן הגמרא בני אדם הערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה וחשינה מן המדרש שדין אדם ודין בהמה שווים שברית מילה והקרבת קרבן מיום השמיני. וקיצר באמרו הא אוקמוה. נראה שיש להבין קישורו לפי סוד ברית מילה וסוד הקרבן שנתבארו במקומות אחרים ביחס לפסוק זה, והם הקשורים ליחוד צדק ומשפט שביאר בחלקו הראשון של הפסוק. ובמאמר רבי חייא להלן על פסוק ה' בצאתך משעיר נתבאר עוד בהשוואה זו של אדם ובהמה בסוד הקרבן והמילה, ועד שהתקשר לדם פסח ודם מילה שבו יעסוק פרשת מועדות, ובמאמר רבי שמעון שלאחריו על פסוק סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם, נתבאר עוד סוד שבעת ימים אלה לפי כלל מרכבת השם וכו' ביאר סוד שבעת ימים תחת אמו וסוד שבעת ימי החגים בדרך סוד אותיות השם.

וכך הוא סדר רווח בוהר שהחברים דורשים את הפסוקים לפי ערכי הכינויים וכל אחד מרחיב את הדרוש יותר מחברו, עד שבא ר' שמעון ומפרש הכל בגלוי לפי שמות הקדש והספירות שהם פנימיות הדברים.

הצדק קשה כהררי אל ועל ידי המשפט נמתק להושיע אדם

ובהמה

א.

צדקתך - מידת הצדק כתר קדוש עליון

שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה ליי'.

רבי יוסי פתח: (תהלים לו, ז) צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה אדם

ובהמה תושיע יי' (בפסוק זה פתחו בפסיקתא ומדרשים כאן). בסוד אמירתו במנחת שבת פירש מיינעא לר' יוסי ור' חייא תרומה קנו, א. וסודו ביתר עומק ביאר ר' שמעון צו כו, א וציין למה שכבר אוקמוהו). **האי קרא אית לאסתכלא ביה** (מתוך הענין נראה שמיישב מה שפתח בצדק ועבר למשפט ומשם אמר שה' מושיע לכל, ולכאורה כיצד נובע ישועה לאדם ובהמה מתוך צדק ומשפט. ועוד דיוקים עי' רמ"ק).

ותא חזי: צדק – כתרא קדישא עלאה ('צדק' מזוהה בוותר על פי רוב עם השכינה. וכבר בספר הבהיר אות ער, 'צדק זה מידת דינו של עולם'. ושם אות קכ 'צדק זהו שכינה'. 'כתרא' הוא מכינויי הספירות באופן כללי שנקראו כולם כתרים. 'כתרא עלאה' מצינו בכמה מקומות. 'כתרא קדישא' הוא לשון נדיר בוותר, מצאתיו עוד ג' פעמים לך לך צה, א על אות ברית מילה. ויחי ריו, א שהיא כתרא שביעאה המפקדת על הרוח ביום המיתה. אחרי מות סו, א דכהן ביום הכיפורים צריך לעורר כתרא קדישא דיליה דהיא רישא דמלכא. 'כתרא קדישא עלאה' לא מצאתי כי אם כאן).

ב.

היא כהררים עליונים הנקראים הרי אפרסמון

בהררי אל – כאינון טורין עלאין קדישין, דאקרון טורי אפרסמונא דכיא (נהרי אפרסמון נזכרו בראשית רבה ח"י שרה סב, ב וירושלמי עבודה זרה פ"ג ה"א, כאשר מת רבי אבהו הראו לו י"ג נהרי אפרסמון, והיינו שהם שכר העולם הבא. וכן הוא מובא בוותר הקדמה ד, ב. ושם ז, א. שמות טו, א. תרומה קכו, ב. ויקהל ר, ב. בתיאור שכר הגן עדן. וכן נדרש כאן במדרשים צדקתך כהררי אל על שכר הצדיקים בגן עדן. 'טורי אפרסמון' שזכרו כאן ובעוד מקומות בוותר, הם כנראה ההרים שמהם הנהרות נובעים כסדר המבוע, ועל פי שיר השירים ח, יד 'הרי בשמים' שהם אפרסמון והם מתחלפים עם הנהרות בתיאורי הוותר לפעמים אך יש להבין כי הנהר הוא המשכתם וההר הוא שורשם. הוותר מפרש 'הררי אל' כפשוטו מלשון אלוהות וקדושה)

ג.

לפי שהצדק קשורה למעלה בהררי אל דיניה שווים בלי רחמים.

ובגין דאיהי סלקא לאתקשרא בהו לעילא, כל דינהא בשקלא חדא לכלא, דלית בההוא דינא רחמי ('אין מרחמים בדין' – רבי עקיבא במשנה כתובות פ"ט מ"ב, ושם מ"ג. והיינו הדין נותן כמידתו לכל ואינו עושה הברלים לפי הרחמים הנצרכים לכל מקבל באופן שונה. וכדין לא תהדר דל בריבו, כמו שנביא להלן מוותר קדושים. כלל המבואר כאן שדין הצדק אין בו

רחמים כלל מצד עצמה ומעם חומר דינה לפי שהיא נקשרת בצדק העליון שהוא העולם הבא. עיי' רמב"ן פרשת שופטים דברים מז, כ סוד שני צדק ממדרש ר' נחוניא בן הקנה).

ד.

'משפט' הוא הרחמים היורד לתקן ולהמתיק את העולם. ולכן מושיע לכל כאחד.

משפטיך תחום רבה – משפט דאיהו רחמי (משפט) מוזהה על פי רוב בוותר עם התפארת שהוא רחמים ונקרא הקב"ה) נחית לתתא לתקנא עלמא, וחיים על כלא, ועביר דינא ברחמי לבסמא עלמא (המשפט ממוג את הדין ברחמים ומתמתק העולם. ועיין שכל פירוש זה הוא היפך ביאור המדרשים ורוב המפרשים שמפרשים צדקתך מלשון צדקה ורחמים ועל שכן הצדיקים ומשפטיך על הדין ועונש הרשעים. אמנם באמת במקרא על פי רוב צדק הוא מלשון צדק ומשפט ולא מלשון צדקה ורחמים. ועיי' מו"נ ח"ג פנ"ג שצדק הוא לתת לכל אחד מה שמוגיע לו והוא טוב שעושים בכדי להביא עצמך לשלימות המידות, ומשפט הוא לתת לכל אחד את המגיע לו אם טוב ואם רע, ולפי דבריו יש בכל צדק מידת דין לפי חוב תיקון הנפש, ואילו משפט הוא השיקול לפי המקבל אם צריך דין או רחמים.

מושג 'דין ברחמים' נזכר ברמב"ן אמור כג, כד בסוד התרועה שהיא השכינה והיא כלולה ברחמים שהוא התקיעה והשופר, ושם שראש השנה יום דין ברחמים ויוה"כ יום רחמים בדין. ובלשון הזוהר 'דינא ברחמי' ונזכר הרבה פעמים, עיי' וירא קו, ב. וישב קפו, א. בשלח מז, ב. בשלח סה, ב. שמיני מ, א. נשא קמב, ב. בהעלותך קנא, א. ואתחנן רסב, ב. רע"מ פנחס רלה, ב. זוהר חדש תרומה ע, ב.

למעלה בוותר קדושים פה, ב ביאר רבי יוסי שהוא בעל מאמרנו ענין צדק ומשפט בהרחבה ומלשונותיו כאן נראה שהסתמך על מה שביאר שם, וז"ל: "רבי יוסי פתח קרא אבתריה ואמר, לא תעשו עול במשפט וגו', לא תעשו עול במשפט כמשמעו אבל הא אתמר דפרשתא דא מלין עלאין ויקירין אית בה בפקודי אורייתא, האי קרא מסופיה קא משמע דכתיב בצדק תשפוט עמיתך.

תא חזי תרי דרגין אינון הכא משפט וצדק, מה בין האי להאי, אלא חד רחמי וחד דינא ודא אתבסם בדא, כד אתער צדק דאין דינא לכלא כחדא דלית ביה רחמי ולא וותרנותא, כד אתער משפט אית ביה רחמי, יכול יהא כלא במשפט, אתא קרא ואמר בצדק תשפוט עמיתך, מאי טעמא, בגין דצדק לאו דאין לדא ושביק לדא אלא כלוהו כחדא בשקולא חדא, כגוונא דא לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול אלא כלוהו בשקולא חדא.

בצדק יכול יהא כלא דינא בצדק בלחודי אתא קרא ואמר תשפוט, דבעי לחברא להו כחדא דלא

ישתבח דא בלא דא והאי שלימו דדינא, וכל כך למה, בגין דקודשא בריך הוא שכיח תמן ובגני כן בעי לאשלמא דינא, כגוונא דאיהו עביד לתתא כגוונא דיליה ממש עביד לעילא.

ותא חזי קודשא בריך הוא שוי כורסייא דדינא בשעתא דדייני יתבין, הדא הוא דכתיב (תהלים ט) כונן למשפט כסאו, ומתמן אתתקן כורסיה דקודשא בריך הוא, ומאן איהו כורסיה, אלין אינון צדק ומשפט, הדא הוא דכתיב (שם פט) צדק ומשפט מכון כסאך, ומאן דדאין דינא בעי למידן בכורסיה דמלכא, ואי פגים חד מנייהו כאלו פגים לכורסיה דמלכא וכדין קודשא בריך הוא אסתלק מבינייהו דדייני ולא קאים בדינייהו ומאי אמר (שם יב) עתה אקום יאמר יי' וגו', ורוחא דקודשא אמר (שם נז) רומה על השמים אלהים".

הרי למדנו את עיקרי הדברים שצדק הוא מידת הדין שחלה בשווה על הכל, והיא השכינה כסא ה', וצריך שישב עליה הקב"ה וימתק את הדין ברחמים, ויעשה רחמים בדין שהוא סוד יחוד קוב"ה ושכינתיה).

ובגין דאיהו רחמי – אדם ובהמה תושיע יי' – לכלא בשיקולא חדא. (כשם שהדין נותן דינו בשווה לכל כך הרחמים מרחמים בשווה לכל בין ראוי בין אינו ראוי בין אדם בין בהמה. וכן שמרחם על הבהמה והאדם העושה עצמו בהמה כעני. וגם אדם ובהמה בעצמם רומים לצדק ומשפט שאדם הוא משפט ובהמה הוא צדק, וכמ"ש בווהר יוחי רלט, ב ועוד כמצוין להלן, ולפ"ז בשיקולא חדא כאן כוונתו ביחוד אחד).



ביאורי אדם ובהמה



אדם ובהמה - אדם העושה עצמו כבהמה.

אדם ובהמה – הא אוקמוה (חולין ה, ב: "אמר רב יהודה אמר רב אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה". ופירש"י: "שהן ערומים בדעת כאדם הראשון ומשימין עצמן כבהמה דכאי רוח" ועיי"ש הקשר הסוגיה) **מאן דאיהו אדם ושוי גרמיה כבהמה.**

ב.

אדם ובהמה - דין אדם ובהמה שווים שיש להם להמתין שמונה ימים שיעבור עליהם השבת.

אדם ובהמה - דין אדם ודין בהמה חד הוא (בפסיקתא ומדרשים כאן: "אמר רבי יצחק, משפט אדם ומשפט בהמה שוין, משפט אדם וזביון השמיני ימול בשר ערלתו. משפט בהמה וזמיום השמיני והלאה ירצה").

אדם - (בראשית יז, יב) **ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר** (ובמדרשים הובא הפסוק בפרשת תזריע וביום השמיני ימול שבו מבואר יותר שהשמיני הזה הוא אחר שבעה ימים).

ובהמה - והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה ליי'. בגין דעבר עליהו שבת חדא (בפסיקתא ומדרשים כאן: "ר' יהושע רסכנין בשם ר' לוי למלך שהיה נכנס למדינה והוציא כרוז ואמר כל אכסניים שישנן לא יראו פני עד שיראו פני מטרונא תחילה. כך אמר הקב"ה לישראל בני לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו השבת, שאין שבעה בלא שבת ואין מילה בלא שבת"). **והא אוקמוה** (במדרשים הנ"ל. וכן הוא ברעיא מהימנא מצוות ברית מילה, תוריע מד, א. ואין כוונת רבי יוסי לציין לרע"מ אלא אולי לפירושו המרחיבים בסוד פסוק זה בכללו שצוינו למעלה פ"א אות א'. וכן סוד אדם ובהמה תושיע בסוד הקרבנות נח סד, ב. ויחי רל"ט, ב. פקודי רל"ח, ב. פקודי רל"ט, א. פקודי רמז, ב. נשא קמז, א.).



ה' בצאתך משעיר

זוהר אמור חלק ג צא, א – צא, ב

אור יקר אמור סימן ג, עמ' קלא – קלב

הסולם אמור מאמר אסור ליליף אורייתא למאן דלא אתגור, אות נד – ס

מאחר והזכיר רבי יוסי שטעם ההמתנה באדם ובבהמה אחד הוא, שיעבור עליו שבת אחד ואחר כך נימול האדם בשמיני והבהמה נקרכת לקרבן. בא רבי חייא להרחיב בסוד המילה בשמיני וכיצד היא מתקיימת אחר מדרגת השבת וכיצד מתאחדים המדרגות של שבת מילה ותורה שהם המדרגות של צדק ומשפט המבוארים למעלה.

פתח רבי חייא בפירוש מחודש על המדרש שביקש הקב"ה לתת את התורה לאומות העולם. הוא מרכיב על גביה את המדרש שארץ יראה ושקמה בשעת מתן תורה ומפרש שהארץ שהיא השכינה פחדה שתינתן תורה לערלים (שאם כן לא היתה התורה מתחברת איתה על ידי הברית).

אגב דבריו הרחיב רבי אבא יותר בפגם נתינת התורה לערלים ודרש מפסוקי תורה נביאים וכתובים את התייחדות התורה לישראל, ומשסיים חזר רבי חייא לסיים דבריו שכאשר ניתנה תורה לישראל הנימולים נרגעה הארץ.

פתיחה בפסוק ה' בצאתך משעיר

רבי חייא פתח: (שופטים ה, ד) 'י' **בצאתך משעיר בצעריך משדה אדום ארץ רעשה אף שמים נטפו וגו'.** (הוא בשירת דבורה. ר' חייא ידרוש על פסוק זה שהלך הקב"ה לשעיר לבקש מהם את יקבלו את התורה ולפיכך רעשה ארץ שהוא השכינה מחשש שתינתן התורה לערלים. ובעבודה זרה ב, ב דרשוהו מפסוק ה' מסיני בא וזרח משעיר למו, ומפסוק בחבקוק אלוה מתים יבוא. אך ברש"י על פסוק זה כתב שעניינו מה שנאמר וזרח משעיר למו. וכן במכילתא ב, ב הביאו לפסוק זה שנתקבצו האומות אצל בלעם במתן תורה, ומסיים לפיכך נתבעו אומות העולם כדי שלא ליתן להם פתחון פה כלפי שכינה, שנגלה על בני עשו וכי'. שיקבלו את התורה וכן בספרי דברים שמג הביאו לשני הפסוקים. וכן דרשו בזוהר ויקרא יט, ב בבלק קצב, א – ב. עיי"ש. וענין זה נזכר גם בזוהר בראשית כה, א והוא מתיקוני זוהר. וכן נזכר בזוהר שמות ג, א).



סוד קדושת ישראל ומעלתם על האומות

א.

אשריהם ישראל שהקב"ה רוצה בהם ונקראים קדושים עם ה'.

תא חזי: זכאין אינון ישראל בעלמא דין ובעלמא דאתי.

דקודשא בריך הוא אתרעי בהו, ואינון מתדבקין ביה, ואקרון קדישין, (במדבר יא, כט. במדבר יז, ו. ובהמשך שירת דבורה שם, שופטים ה, יג. ועוד) עם יי' (כן הגירסא במהדורות מט אמנם בדפוס 'עם קדוש', והוא הנכון לפי מה שרבי חייא מציין כאן לזוהר משפטים כדלהלן, ושם מובא דברים יד, ב 'כי עם קדוש אתה לה' אלהיך').

ב.

הקב"ה את ישראל למדרגה עליונה שנקרא 'קדש'.

עד דסליק לון לדרגא עלאה דאקרי קדש, דכתיב (ירמיה ב, ג) קדש ישראל ליי', כמא דאוקימנא (כוונתו לזוהר משפטים קכא, א – קכב, א: "אנשי קדש תהיון לי וגו', רבי יהודה פתח (איוב כח) והחכמה מאין תמצא ואיזה מקום בינה, זכאין אינון ישראל דקודשא בריך הוא בעי ליקרא לון יתיר על כל שאר בני עלמא, בקדמיתא אמר לון (שמות יט) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, לא אעדי רחימותא סניאת מנהון עד דקרא לון וגוי קדוש דאיהו יתיר, לא אעדי רחימותא מנהון עד דקרא לון (דברים יד) כי עם קדוש אתה, לא אעדי רחימותא מנהון עד דקרא לון (שמות כב) ואנשי קדש תהיון לי דאיהו יתיר מכלא. כתיב והחכמה מאין תמצא, אורייתא (בראשית מז ב) מחכמה נפקת מאתר דאקרי (נט) קדש והחכמה נפקת מאתר דאקרי קדש הקדשים.

ר' יצחק אמר וכן יובלא אתקרי קדש דכתיב (ויקרא כה) יובל היא קדש תהיה לכם, וישראל כליון מנייהו הדא הוא דכתיב ואנשי קדש תהיון לי.

בקדמיתא קדוש והשתא קדש, מה בין האי להאי, א"ר יוסי דא לעילא לעילא ודא לאו הכי, דכתיב (ישעיה ד) והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו, בהאי אתר אקרי קדוש ולעילא לעילא קדש.

רבי אבא הוה אזיל בארחא והוו אזלי עמיה ר' יוסי ור' חייא אמר ר' חייא ואנשי קדש תהיון לי מגלן, א"ל הא ר' יוסי וכלהו חברייא שפיר קאמרו והכי הוא, מגלן דכתיב (ירמיה ב) קדש ישראל ליי' ראשית תבואתה ראשית ודאי חכמה אקרי ראשית דכתיב (תהלים קיא) ראשית חכמה יראת יי',

ומשום דישראל אקרון קדש (ישראל) בשלימו דכלא, כתיב (שמות כב) ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, דהא ישראל דאינון שלמין על כלא לא ינקין מסמרא דדינא קשיא, לכלב תשליכון אותו לכלב ודאי, דהוא דינא חציפא תקיפא על כלא, כיון דדינא תקיפא שריא עלוי ואמיל זוהמא ביה אסיר להו לאינון דאקרון קדש אלא לכלב תשליכון אותו ודאי דאיהו דינא חציפא, דינא תקיפא יתיר מכלא דכתיב (ישעיה נז) והכלבים עזי נפש.

תא חזי כד אדכר נבלה באורייתא כתיב בישראל קדוש ולא קדש, הכא כתיב ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, והתם נבלה כתיב (דברים יד) לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה וגו' כי עם קדוש אתה, קדוש ולא קדש, דהא נבלה מסמרא דישראל אתעביד דלא פסיל האי אלא ישראל וסגיאין גוונין אית בה נבלה כמה דאוקימנא.

אמר רבי שמעון כתיב הכא ואנשי קדש תהיון לי וכתיב התם כי עם קדוש אתה ליי' אלהיך, ליי' אלהיך לי מבעי ליה, אלא התם לעילא לעילא, והכא שכינתא, וכתיב (ישעיה ד) והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לו ולא קדש, בכאן קדוש ולעילא קדש, כתיב קדש ישראל ליי' ראשית תבואתה בה"א כמה דאוקימנא ועל דא ואנשי קדש תהיון לי ודאי.

רבי יצחק הוה יתיב קמיה דר"ש א"ל הא כתיב קדש ישראל ליי' סופיה דקרא כתיב כל אכליו יאשמו מאי קא מיירי, א"ל ר"ש שפיר קא אמר כל אכליו יאשמו היינו דכתיב (ויקרא כב) ואיש כי יאכל קדש בשגגה וגו', וכתיב וכל זר לא יאכל קדש ומשום דישראל אקרון קדש כתיב כל אכליו יאשמו.

אתא ר' יצחק ונשיק ידיו אמר אי לא אתינא הכא אלא למשמע מלה דא סגי, א"ל רבי הא תנינן דקדש יתיר לעילא מן קדוש, אי הכי הא כתיב (ישעיה ו) ק' ק' ק' יי צבאות ודא שלימו דכלא.

א"ל ת"ח כד מתחברין כחדא כלהו אתעבידו חד ביתא והאי (ויקרא צג) ביתא אקרי קדש כללא דכלהו קדוש, ובגניי כך קדש הוא כללא דכלא אתכליל ביה וישראל כד אתכלל בהו מהימנותא שלימתא קדש אקרון כללא דכתיב קדש ישראל ליי', ובגניי כך ואנשי קדש תהיון לי.

לגיון חד שאיל לר' אבא א"ל לא כתיב ובשר בשדה טרפה לא תאכלו אי הכי מאי דכתיב (תהלים קיא) טרף נתן ליראיו, טרף נתן לכלבים מבעי ליה, אמאי נתן ליראיו, א"ל ריקא מי כתיב טרפה נתן ליראיו טרף כתיב, ואי תימא טרף כמטרפה, נתן ליראיו ודאי דמלה דא לא יהביה לאזדהרא ביה אלא לאינון דחלי שמיא ודחלין ליה, בג"כ האי מלה לא יהיב לכו דהא ידע דאתון לא דחלין ליה ולא נטרין פקודיו ובגין דהאי מלה חומרא דאורייתא ובעי לאזדהרא בה נתן ליראיו ליראיו ודאי ולא לאחריו וכל חומרי דאורייתא לא יהיב לון קודשא בריך הוא אלא לאינון דחלי חמא לאינון דחלי פקודיו ולא לכו,

תאני ר' אלעזר כתיב (ס"א קדש ישראל וכתיב ואנשי וגו') ואנשי קדש תהיון לי מהו ואנשי ולבתר קדש אלא ואנשי קדש ודאי, דתנינן לא נפקו ישראל לחירו אלא (בראשית לא ב) מסמרא דיובלא, בתר דנפקו לחירו נקיט לון האי יובלא בנדרפוי ואקרון גוברין דיליה בנין דיליה וכתיב ביה דיובלא (ויקרא כה) יובל היא קדש תהיה לכם קדש ודאי לכם ודאי, ובגני כך ואנשי קדש תהיון לי אנשי קדש ודאי גוברין דיליה ממש, וקודשא בריך הוא אמר דא ועל דא זכו ישראל לאתקרי אחים לקודשא בריך הוא דכתיב (תהלים קכב) למען אחי ורעי וגו', לבתר אקרון קדש ממש דכתיב (ירמיה ב) קדש ישראל ליי ראשית תבואתה קדש ולא אנשי קדש בגני כך כל אכליו יאשמו, וכתיב (ויקרא כב) וכל זר לא יאכל קדש, (שם) ואיש כי יאכל קדש בשגגה.

תאנא ישראל אקרון קדש ובגין דאינון קדש אסיר ליה לאינש למקרי לחבריה בשמא דגנאי ולא לכנאה שמא לחבריה וענשיה סגי, וכל שכן במלין אחרנין

כלל הענין כי 'קדש' הוא מדרגת החכמה, וממנו נובע הבינה שמקבלת מקדש, 'קדוש' הוא מדרגת התפארת, והמלכות מתקדשת ממנו. וישראל זכו לכל המדרגות ממטה למעלה, בתחילה נקראו ממלכת כהנים וגוי קדוש ונדבקו בשכינה שהיא מלכות. אחר כך התעלו למדרגת התפארת ונקראו עם קדוש, שוב התעלו למדרגת הבינה שהיא מתקדשת מן החכמה, שוב זכו עד למדרגת החכמה שהוא קדש ישראל לה' ראשית תבואתו).

ג.

ישראל מיום השמיני נדבקים ונרשמים בשמו.

דהא ישראל מתמניא יומין מתדבקין ביה בשמיה, ואינון דיליה, רשימין בשמיה לתתא, כמה דאת אמר (דברי הימים א יז, כא. וכע"ז שמואל ב ז, כ"ג). ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ (ובכמ"ש ברכות ו, א "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם", שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ובזוהר שמות מז, ב "ימה הוא חד אף ישראל חד דכתיב גוי אחד בארץ").

ד.

שאר האומות אינם דבקים בו ולא הולכים בדרכיו והאות נעדר מהם עד שהם מתדבקים בסט"א.

ושאר עמין בלחו לא מתדבקין ביה. ולא אזלין בנימוסוהי. ורשימא קדישא

אעדיו מנייהו, עד דאינון מתדבקן בסמרא אחרא דלאו קדישא.



השימינה הזדעזעה כאשר הציע הקב"ה את התורה לגוים ערלים

א.

בשעה שביקש לתת התורה לישראל הקדים לבני עשו ושאלם אם ירצו לקבל את התורה ותא חזי: בשעתא דבעא קודשא בריך הוא למיהב אורייתא, לישראל זמין ביה לבני עשו, אמר לון בעאן אתון לקבלא אורייתא (סיפור זה הוא בגמרא עבודה זרה ב, ב. ובספרי דברים שמ"ג ומובא ברש"י שם. בפסיקתא רבתי פסקא כ"א. מתוך הגמרא משמע שמשמעות הסיפור שעל ידי כן אין פתחון פה לאומות למעון שלא ניתנה להם תורה, כי הם המסרבים לה, וכך מפורש בוותר ויקרא יט, ב. ובוותר בלק קצב, א שאל רבי יוסי על מי מן האומות נגלה לתת את התורה ופירש רבי שמעון על דרך הסוד שבירר הרע מזרוע שמאל וימין וזה נקרא שנגלה על עשו וישמעאל כלומר שורשם בסמאל ורהב. ולדרכו יש לפרש גם כל המאמר דהכא על דרך סוד זה)

ב.

באותו שעה רגזה ארץ הקודש ואמרה שני אלפים שנה קדמה תורה לעולם והייתכן שתינתן לערלים?

בההיא שעתא אתרגזו ארעא קדישא ובעא לעאלא לנוקבא דתהומא רבה. אמרה קמיה: מארי עלמא, פסמירא דחדווא ("פסמירא" מילה יחידאה ולא נודע פירושה, ולפי הענין פירושו שעשוע, מן הכתוב משלי ח, ל "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשוע יום יום", שממנו דרשו בראשית רבה ח, ב שאלפיים שנה קדמה תורה לעולם) תרי אלפי שנין עד לא אתברי עלמא, קלמינא קמי ערלין דלא רשימין בקיימך? (הנה פירוש זה מרפסין אנרי גדול דהלא אחד ממצוות התורה הוא המילה ואילו היו בני עשו וישמעאל מקבלים את התורה היו גם הם נימולים ומה טענה יש כאן לתורה. ואולם לפי סוד מאמר זה הנוכר יובן. ועכ"פ הענין שאין תורה בלי ברית מילה)

ג.

אמר לה הקב"ה כסאי יאבדו אלף אומות כמותם ולא תינתן ברית התורה להם.

אמר לה קודשא בריך הוא: כורסייא כורסייא, ייברון אלף עמין כווייהו וקיימא דאורייתא קדישא לא אודמן קמיייהו (לשון זה "אבדו אלף כמותו" הוא בירושלמי סנהדרין ב, ו ושמות רבה ו, א. "תני ר' שמעון בן יוחי עלה ספר משנה תורה ונשתמח לפני הקדוש ברוך הוא אמר לפניו רבון העולם כתבת בתורתך כל דייתקי שבטלה מקצת בטלה כולה והרי שלמה מבקש לעקור יו"ד ממני אמר ליה הקדוש ברוך הוא שלמה ואלף כיוצא בו במילין ודבר ממך אינו בטל". ובתנחומא ואתחנן ו "אבד משה ואלף כמותו, ואל יאבד אחד מישראל").

הדא הוא דכתיב יי' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה – ודאי, בגין דאורייתא לא אתיהיבת, דאיהי קיימא קדישא, אלא למאן דאית ביה קיימא קדישא.



פגם הנותן תורה לערל

א.

הנותן תורה לערל משקר בשתי בריתות בברית התורה ובברית צדיק וכנסת ישראל.

ומאן דיהיב אורייתא למאן דלא אתגזר משקר בתרי קיימי, משקר בקיימא דאורייתא ומשקר בקיימא דצדיק וכנסת ישראל, דאורייתא להאי אתר אתיהיב ולא לאחרא. (איסור לימוד תורה לגוי מבואר בחגיגה יג, א וסנהדרין נט, א. וברמב"ם מלכים ומלחמותיהם פרק י הלכה ט. הזוהר תולה את טעם האיסור בערלה, כמבואר באריכות בפרשת אחרי מות עב, ב – עג, א "את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם וגו', רבי אבא אמר זכאה חולקא דישראל דקודשא בריך הוא אתרעי בהו מכל עמין עכו"ם ובגין רחימותא דיליה עליהו יחיב לון נימוסין דקשומ, נטע בהו אילנא דחיי, אשרי שכינתא בינייהו מאי טעמא, בגין דישראל רשימין ברשימא קדישא בבשריהון ואשתמודען דאינהו דיליה (ואשתמודען) מכני היכליה, ובגין כך כל אינון דלא רשימין ברשימו קדישא בבשריהון לאו אינון דיליה ואשתמודען דכלהו מסטרא דמסאבותא אתיין ואסיר לאתחברא בהו ולאשתעי בהדייהו כמלוי דקודשא בריך הוא, ואסיר לאודעא להו מלי דאורייתא בגין דאורייתא כלא שמא דקודשא בריך הוא וכל את דאורייתא מתקשרא בשמא

קדישא וכל מאן דלא אתרשים ברשימא קדישא בבישריה אסור לאודעא ליה מלה דאורייתא, וכ"ש לאשתדלא (נ"א לאסתכלא) ביה.

ר"ש פתח (שמות יב) זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו וכתוב וכל עבד איש וגו', וכתוב תושב ושכיר לא יאכל בו, ומאי פסחא דאיהו בשרא למיכלא, על דאתרמזו במלה קדישא אסור לכל הני למיכל ביה ולמיהב להו למיכל עד דאתגורו, אורייתא דהיא קדש קדשים שמא עלאה דקודשא בריך הוא עאכ"ו.

ר"א שאיל לר"ש אבוהי א"ל הא תנינן אסור ללמוד תורה לעכו"ם ושפיר אתערזו חברייא דבבל דכתיב (תהלים קמו) לא עשה כן לכל גוי, אבל כיון דאמר מגיד דבריו ליעקב, אמאי חקיו ומשפטיו לישראל, א"ל, אלעזר ת"ח זכאין אינון ישראל דחולקא עלאה, קדישא דא נמט בהו קודשא בריך הוא דכתיב (משלי ג) כי לקח טוב נתתי לכם, לכם ולא לעמין עכו"ם, ובגין דאיהו גניזא עלאה יקרא שמיה ממש אורייתא כלא סתים וגליא ברזא דשמיה, ועל דא ישראל בתרין דרגין אינון סתים וגליא דתנינן ג' דרגין אינון מתקשרן דא בדא קודשא בריך הוא אורייתא וישראל, וכל חד דרגא על דרגא סתים וגליא, קודשא בריך הוא דרגא על דרגא סתים וגליא, אורייתא הכי נמי סתים וגליא, ישראל הכי נמי דרגא על דרגא, הדא הוא דכתיב מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, תרין דרגין אינון יעקב וישראל חד גליא וחד סתים, מאי קא מיירי, אלא כל מאן דאתגור ואתרשים בשמא קדישא יחבין ליה באנון מלין דאתגליין באורייתא כלומר מודיעין ליה ברישי אתוון ברישי פרקין יחבין עליה חומרא דפקודי אורייתא ולא יתיר עד דיסתלק בדרגא אחרא הדא הוא דכתיב מגיד דבריו ליעקב (ליעקב שפיר) אבל חקיו ומשפטיו לישראל דאיהו בדרגא עלאה יתיר וכתוב (בראשית לה) לא יקרא שמך עוד יעקב וגו', חקיו ומשפטיו לישראל אלן רוי אורייתא ונמוסי אורייתא וסתרי אורייתא דלא יצטרכון לגלאה אלא למאן דאיהו בדרגא עלאה יתיר כדקא חוי ומה לישראל האי לעמין עכו"ם עאכ"ו.

וכל מאן דלא אתגור ויחבין ליה אפילו את זעירא דאורייתא כאילו חריב עלמא ומשקר בשמא דקודשא בריך הוא דכלא בהאי תליא ודא בדא אתקשר דכתיב (ירמיה לג) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, ת"ח כתיב (דברים ד) וזאת התורה אשר שם משה לפני כל בני ישראל, לפני בני ישראל שם אבל לשאר עמין לא שם, בגין כך דבר אל בני ישראל, (ויקרא כ) ואל בני ישראל תאמר, וכן כלוהו, ינוחון אבהן דעלמא אינון הלל ושמאי דהכי אמרו לאונקלוס ולא אודעו ליה מלה דאורייתא עד דאתגור".

מקורו של הוזהר שאין מוסרים דברי תורה לערל כפי שהוא מביא כאן במעשה אונקלוס הגר. והוא בתנחומא משפטים סימן ה. ובמהדורת בובר סימן ג, וקמץ זה של המילה גם בשמות רבה ל, יב, וז"ל "א"ל אנדריינוס לעקילם למה עשית כך, א"ל שבקשתי ללמוד תורה, א"ל היה לך ללמוד ולא לימול,

א"ל אם אין אדם מל אינו יכול ללמד, שנאמר מניד דבריו ליעקב [חוקיו ומשפטיו לישראל (תהלים קמו יט)], ליעקב] למי שהוא מל מעקב, חוקיו זו תורה, ומשפטיו אלו הדינין, [שנאמר] שם שם לו [חוק ומשפט] (שמות טו כה)".

אך לכאורה פשט הכוונה במילה כאן לגרות שנעשית על ידי מילה ומבילה. ולכאורה גם הזוהר אינו מתכוון שהוא תלוי במילה אלא שהוא נוקט את המילה שהוא המגדיר את ישראל, וכדין הנודר מן הערלים, ולא כמי שראיתי מפרש שלסברת הזוהר גם ישראל שלא מל מחמת אונס אסור בלימוד התורה.

וסודו מבואר כאן שהתפארת הנקראת תורה נמשכת דרך היסוד ולא בדרך אחרת).

ב.

רבי אבא: הנותן תורה לערל משקר בתורה נביאים וכתובים.

רבי אבא אמר: משקר בתלת דוכתי עלאי, משקר בתורה, משקר בנביאים, משקר בכתובים (לשון 'משקר בתורה' נראה שהוא על דרך 'מעיד עדות שקר בעצמו', שנאמר ברכות יד, ב על הקורא קריאת שמע בלא תפילין, כלומר כשהוא קורא בתורה שכתוב בה שהיא לישראל בלבד הרי הוא מכחיש אותו במעשיו כשם שהקורא מצות תפילין ואינו מניח תפילין הוא מכחיש את דברו במעשיו).

ג.

משקר בתורה שנאמר אשר שם משה לפני בני ישראל

משקר בתורה, דכתיב (דברים ד, מד) וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל (דורש 'לפני בני ישראל' דווקא ולא לפני אומות העולם).

ד.

משקר בנביאים שנאמר וכל בניך לימודי ה'

משקר בנביאים דכתיב (ישעיה נד, יג) וכל בניך לימודי יי' – אינון לימודי יי' ולא אחרא. וכתיב (ישעיה ח, טז) חתום תורה בלמודי, אינון ולא אחרא.

ה.

משקר בכתובים שנאמר ויקם עדות ביעקב

משקר בכתובים דכתיב (תהלים עח, ה) ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר ציוה את אבותינו להודיעם לבניהם (דורש 'תורה שם בישראל' ולא באומות העולם. 'צוה את אבותינו' ולא צוה אחרים).

ו.

וכתיב אך צדיקים שהם צדיק וכנסת ישראל יודו לשמך

וכתיב (תהלים קמ, יד) אך צדיקים יודו לשמך. מאן צדיקים? דא צדיק וכנסת ישראל. דמאן דלא אתגור ולא עאל בקיימא דלהון לא יודון לשמיה קדישא דאיהי אורייתא.



א.

כיון שנגלה הקב"ה לתת תורה לישראל נחה השכינה

אמר רבי חייא: כיון דאתגלי קודשא בריך הוא על טורא דסיני למיהב אורייתא לישראל שכיכת ארעא ותבת בניחא, הדא הוא דכתיב (שם עו, ט) ארץ יראה ושקמה (ואמר חזקיה עבודה זרה ג, א. ושבת פח, א "אם יראה למה שקמה ואם שקמה למה יראה אלא בתחלה יראה ולבסוף שקמה". ובשבת "ולמה יראה? כדריש לקיש. דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב: "יודי ערב ויהי בקר יום הששי", ה' יתירה למה לי? — מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה — אתם מתקיימין, ואם לאו — אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". וכך בוהר בלק קצנ, א "ומכל עממיה לא אשתארו אלא ישראל בלחודייהו חשיבת ארעא דישאל לא יקבלון כוונתיהו ובגין כך ארץ רעשה, כיון דאמרו נעשה ונשמע מיד שקמה הדא הוא דכתיב ארץ יראה ושקמה, יראה בקדמיתא ולבסוף ושקמה". אך רבי חייא מפרש כאן יראה לא על הצד שלא יהיה מי שיקבלוה אלא על הצד שיקבלוה אומות העולם. והיינו שיקבלוה מבלי ברית מילה).



קדושת אדם וקדושת מועד

קריאת פרשיות המועדים בזמנם ולפי סדרם

התורה מקשטת לזמן והזמן מקשט לתורה

א.

הננו מוכנים ומזומנים להתחיל לעיין בשורש קדושת המועדים, לאור דרושי הזוהר העוסקים בפרשיותיהם.

כמה מידות בלומדי פרשת המועדות. יש מי שאינו מגלה על קיום תורת המועדות אלא בהגיעו לבית הכנסת לקראת אותו המועד. ויש אשר כשמעו את דפיקת המועד על דלתותיו הוא מתעורר ומעיין בספרי התורה לדעת את המעשה אשר יעשה בו ולעורר את ליבו בהאבתו. גם לו חלק בתורה כנאמר במסכת קידושין (מט, ב, וכפירוש הרמב"ם אישות ח, ה), על מנת שאני תלמיד, אין אומרים כבן עזאי ובן זומא, אלא כל ששואלים אותו אפילו דבר אחד מתלמודו ואומר, ואפילו בהלכות הקלות שבחג שמלמדים ברבים סמוך להם. זוהי המידה המינימלית של השתייכות לתורה, גם הוא בכלל תלמיד.

ב.

ויש מי שהוא חכם בעצמו. התורה איננה טפילה אצלו לזמן, כאילו באה לקשט את הזמן או להדריכו בה. אבל הוא לומד את התורה כפי שהיא בעצמותו, בלתי תלוי בכל זמן ומאורע. חכם כזה לומד את התורה כפי הסדר אשר ליבו חפץ בו או אשר רבו מורה לו. הוא אינו מצפה לשבת הסמוך לרגל ללמוד את הלכות הרגל, ואינו מצפה אף לזמן בנין המקדש ללמוד את הלכות המקדש. הזמן ההוא איננו מספיק כי אם לדברים הקלים. החכם היורד לדברים החמורים הרי הוא מפנה את דעתו בעת צלילותו וצולל אל ים התלמוד בכל זמן ומקום שיזדמן לו אפשרי, והוא מעיין כפי סדר העיון לא כפי סדר הזמן.

ג.

אמנם 'הקורא כתוב בזמנו מביא טובה לעולם' (סנהדרין קא, א). ונאמר 'וידבר משה את מועדי ה', אל בני ישראל' - מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו' (מגילה פ"ג מ"ו). כי הזמן בוודאי דורש את קישוטו והטבתו בדברי תורה. ובני ישראל השומעים מפי משה צריכים לשמוע בשעת מעשה את המצוות והאגדות. אך משה בעצמו והעומד במקומו אשר יקרא ואשר ילמד את בני ישראל, בוודאי לומד לפי דרך עיונו ולא לפי דרך השעה, ועל ידי כן הוא זוכה שמזדמנת לו פסוק הראוי באותו שעה. ועל ידי כן מתקשטת הזמן בכל קישוטי התורה כראוי לה.

ד.

"ללמדך ששמע משה פרשת מועדות מסיני ואמרה לישראל, וחזר ושנאה להם בשעת מעשה" (ספרי בהעלותך ס"ו. ראה קכ"ז). רצוננו לשמוע פרשת מועדות כפי שלמדה ולימדה משה בסיני, כיום שבו ניתנה, מתוך העמידה על עצם מהותם, ולא כפי שחזר ושנאה בלבד לשעת המעשה, אשר צמצום המעשה וזמנו שולט בהם.

התורה מייצרת זמן משל עצמה

ה.

נמצינו למדים כי שלשה דרכים הם: העליונה היא התורה עצמה כפי שהוא למעלה מן הזמן והיא חיי עולם הבא [ובזה עצמו יש את מושגיה שהם למעלה אף מהגבלתם במושג הזמן להיות זה שבת וזה ראש חדש וכו', ואף מושגי הבדלותיהם במעשי המצוות. ויש את מושגי מצוות הזמן אחר שנבדלו ככה, וכן הלאה. גם בזה הרבה דרכים לעיין כפי לבו חפץ וסדרי ההקדמות הנצרכות לכל עיון וכו']. ותחתיה שתי דרכים הדרך העולה והדרך היורדת. הדרך העולה היא דרך המון בני ישראל אשר מתוך זמני שבתות ומועדים הם מתעוררים לעסוק בתורה [וזו המטרה העיקרית בלימוד המועדות, לא לקשט את הזמן בדברים יפים בלבד אלא שהתעוררות הזמנית תשמש דרך לעלות אל העיון עצמו, וזה מדרגה נוספת]. והדרך היורדת היא דרך רבותיהם אשר מתוך עיונם בתורה העל זמנית הם מייצרים את הזמנים עצמם ואת התורה השייכת להם שתקשר את הנמצא בזמן אל התורה ותעלהו. בדרך זו האחרונה נרצה ללכת ונפרשנו.

ו.

מעשה באדמו"ר מהרש"ב מחב"ד, שהיה מסדר לעצמו המשכים ארוכים ללמד בהם נושאים מורכבים כסדרם העיוני. ושוב היה מחלקם ללמד לתלמידיו חלק אחד מידי שבת בשבתו. וכאשר נקבע חלק לשבת אחד היה קובע לו פתיחה וסגירה מתוך פסוקי הפרשה, והיה דורש בפסוקי הפרשה עד שמצא את עניינם הולם את חלק ההמשך שבו אחז. לא אחיזת עיניים יש כאן אלא התורה הרחבה כפי המקום שעמד בה הראתה עצמה בפניו במקום שבו הופיעה לעם בסדר פרשיות השבוע, כאשר הסב הקדמון יראה את עצמו בנכד נכדו ויאמר ראה חוטמו הרי זה ממש ציור החוטם שלי. כך מראה הכלל את עצמו בתוך הפרט כאשר הוא מבליט את הקו שהביא את קיום הפרט מתוך הכלל.

ז.

מן הפלאות שאין שם על לב את הפלא שלה הוא היווצרות פרשיות השבוע עצמם כמאורעות המסמנים את הזמן. עד שתשאל ילד יהודי איזה יום היום ויענה לך היום שלישי לסדר ויצא. ומי גרם לזמן להתבדל באופן זה עד שמסמני גבולותיו לא יהיו אלא פרשיות התורה, עד שנשכח כי הפרשיות האלה עצמם אינם קבועים לפי מאורעות הזמנים אלא כפי סדר לימוד שנקבע מתוך התורה עצמה לסיימה בכל שנה בציבור. וכל כך הראתה עצמה התורה הרחבה בציבור עד שהיא נקלטה לכל פרט ופרט היום יום רביעי לסדר לך לך.

ח.

וכשם שקרה לפרשת השבוע כך יקרה לכל סדר לימוד שיקבל אדם על עצמו, בין יהיה מוכשר למנות בו את הזמן בין לא יהיה מוכשר למנות בו את הזמן, מכל מקום יהיה התורה עיקר והזמן טפל. יאמר היהודי שקנה את התורה בליבו המאורע הזה קרה לי בלמדי מסכת כתובות. ואשר ישם אל ליבו את פרטי הפרטים של ניהול האור בחיי יומיומיותו ימצא את היראות האור בכל פרטיו, ויהיה זה 'פרשת השבוע' שלו. הוא פרשת השבוע עצמו.

לימוד קריאות התורה של המועדים

א.

בבואנו ללמוד את קדושת המועדות משורשם בתורה, לא נוכל למצוא דרך יותר טובה מהעמדת העיון על אותם הפרשיות שקבעו חכמים לקרות בשעת

המועדות עצמם, שהם הם הפרשיות העיקריות שבהם נלמדו ענייניהם בטרם בוא זמנם, והם שחוזרים אותם בזמנם. וכך היה מנהג כל המדרשים שנסדרו על סדר המועדים בפסיקתא ובעוד מדרשים, שהיו דורשים את הפרשה שנקראה באותו היום בבית הכנסת.

ב.

ולא עוד אלא שלפעמים נקבע פרשת הקריאה לפי הצורך לדרשה כתקנת קריאת ארבע פרשיות שאינם לצורך עצמם אלא לדרוש דרכם ועל ידם את ענייני החגים הבאים באותם הזמנים. [שהרי פרשת שקלים אינה נקראת אלא לדיני שקלים שאינם מפורשים בתוכה אלא מדרשה והחכם היה דורש שהגיע הזמן להפריש שקלים. וכן פרשת זכור אינה נקראת אלא לתת מקום לדרשה על פורים בשבת שלפניה ולפי שאין פורים בתורה מצאו את הדבר הקרוב לה ביותר. וכן בפרה והחודש שהם לענייני ההלכות הנמצאים בהם ונתבאר במקומו].

ג.

וכן נהגו פייטנים ראשונים שהיו קובעים פיוטיהם לשחרית לפי קריאת התורה שבאותו היום, והפיוטים הלא המה ציורי המדרש בלשון פיוטית לעורר את הלב ולהזכיר את הדעת בחדא מחתא. וכן מצאתי לכמה ספרי דרוש וחסידות שהיו נוהגים לעמוד בימי המועדים על קריאת פרשת היום.

ד.

גם ליחיד מצינו לכמה ראשונים שקבעו שכשם שמצוה על כל יחיד להשלים פרשיותיו עם הציבור בקריאת השבתות כך מצוה עליו להשלים פרשיות המועדים. (נימוקי יוסף ברכות ח, א. ובאגודה ברכות סימן יח, ואורחות חיים, ור' דוד עראמה על הרמב"ם תפלה י"ג כ"ה ובתרומת הדשן סימן כ"ג שכן עולה לשיטת רבינו חננאל) ואע"פ שבשו"ע (או"ח רפה, ז) פסק שאין צריך לקרות פרשיות יום טוב הלא אין זה אלא לפי הנחת השו"ע שכל אחד מכיר כבר את פרשיות אלה מתוך מה שהשלים פרשיותיו בזמנם, וכאשר אמרנו שכן המידה לתלמידי חכמים, ואם כי לענין דין הדין כן, אבל עכ"פ ענין השתתפות היחיד שלא ישמע לקריאת ספר תורה כעם הארץ אלא יבין מה שאומר וידרוש וילמד מפרשת היום בוודאי איתא (בתרומת הדשן שם מבואר שורש החקירה אם שמו"ת הוא שישלים כל יחיד את התורה כל שנה וא"כ א"צ להשלים פרשת יום טוב. או שהוא שידע מה קוראים למחר וא"כ יש להשלים גם פרשת יו"ט. וברמ"א שאע"פ שנקטינן שא"צ להשלים פרשת יוט מכל מקום ההפטרה נוהגים להשלים, ואין זה עולה לשום סברא. ולענ"ד יש סיבה

שלישית והיא מתקיימת בפועל למי שלומד את הסדרה עם הציבור שהוא לומד את הפרשה ומקבל ממנה לימוד, ובמיוחד בימינו שאין קריאת הציבור מועילה כמעט כלום לענין לימוד שאין מתרגמים אותה, ולכן ראוי לעבור על קריאת יום טוב לתועלת זו כדי לקיים את עיקר טעם תקנת הקריאה לעסוק בתורה מה שבקושי מתקיים בקריאת בית הכנסת).



פרשיות המועדות בתורה וקביעת זמני קריאתם

פרשיות המועדות שבתורה

א.

איזה הוא פרשת המועדות העיקרית בתורה? מצינו בלשון חכמים שמנו שלשה 'פרשת מועדות' בתורה. [אליבא דאמת נזכרו המועדות עוד פעמיים בפרשת משפטים ובפרשת תשא אבל שם לא קבעו פרשה לעצמם ולא נזכרו רוב דיניהם ולכן אינם נחשבים כאן]. לשון ספרי (ראה קכז) "בשלשה מקומות מזכיר פרשת מועדות, בתורת כהנים מפני סדרן, בחומש הפקודים מפני קרבן, במשנה תורה מפני העבור". לפי זה קבעו חכמים במשנה (מגילה ג, ה) כי בפסח וביום טוב ראשון של חג קוראין 'בפרשת מועדות שבתורת כהנים'. וטעם בחירתו מובן כי זו שבתורת כהנים היא פרשה עיקרית וראשונה לפרשיות המועדות, ושם הם עיקרי הלכותיהם וסדרם הנצרכת לכל אחד ומתאים לקרוא בהם בכל אחד משני המועדים הגדולים. וכן נקבע אנחנו את תחילת עיוננו בה.

ב.

[ואמנם ישנם עוד מנהגים ודרכים בקריאת התורה שבמועדות, כאשר יראה המעיין בתוספתא ובגמרא שם, ומנהגנו אינו כפי המשנה ברוב הדברים אלא כפי הגמרא. ובמקומם יתבארו ההבדלים וטעמם. מכל מקום קריאה זו של פרשת המועדות שבתורת כהנים הוא ראש קריאת מועדים גם אצלנו, אע"פ שבפסח נדחה ליום טוב שני של גלויות מאחר ורצוננו לקרוא את המאורע של יציאת מצרים וקרבן פסח ביום הראשון].

הקדמת פרשת שור או כשב לפרשת המועדות שבתורת כהנים

טעם התחלת הקריאה בשור או כשב

א.

כאשר אנחנו פותחים בספר תורה לקרוא פרשה זו, אין אנחנו פותחים 'מועדי ה' אשר תקראו אותם', כפי שהיה ראוי לכאורה. אלא פותחים אנחנו בפרשה שלפניה, 'שור או כשב או עז כי יולד'. פתיחה זו לא חדשה הוא שכן בגמרא קורא לקריאה זו בסימן 'תורא' על שם שמתחילים בה 'שור'. וכפי דרך המדרשים לדרוש בעיקר את התחלות פרשיות הקריאה, יצא הדבר שעיקר המדרש נקבע לא על פרשת המועדות עצמה אלא על הפרשה שהוקדמה לה בקריאתה שהוא בפרשת שור או כשב, ויהי לפלא. נפרש אם כן את פרשה זו ואת טעם הפתיחה בה לפי פשוטו ומזה נבוא לבאר סודו. גם בלימוד הזהר מצינו מדרשים על פרשה זו ונראה שנאמרו לכבוד קריאת המועדים (הרמ"ק ססידר את הזהר לחלקים כתב כותרת בפרשת אמור לפני סימן ג', שהוא בפתחת אלה מועדי ה' 'פרשת מועדי ה' ולא כלל מדרש פרשת שור או כשב בפרשת המועדות אלא כללו בין ענייני פרשת אמור בסימן ב'. מכל מקום מתוך עניינו ניכר שגם פרשה זו נדרשה בזהר לענין סודות המועדים והוא מוכח מתוכו, וכאשר נראה).

ב.

פרשה זו, שלפי פשט סדרו הוא סיום לדיני הכהנים והקרבנות והקרבנות שבפרשיות קדושים אמור, עוסק בשלשה מצוות השייכות בהקרבנות הקרבנות. ראשונה הוא הדין שאין להקריב קרבן מיום שנולד אלא אחר שיהיה בן שמונת ימים. השני הוא שאין לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד. והשלישי שאין להותיר מזבח תודה למחרת בבוקר. הפרשה מסתיימת בסיום כללי (שהוא לפי פשוטו סיום לכל הפרשה אולי מתחילת קדושים, וראה מה שביארנו בשיעורי מקרא לפסח) ושמרתם את מצותי, ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' (יש מפרשים שזהו טעם קריאתו להזכיר יציאת מצרים אבל אין זה מספיק שהלא יציאת מצרים נזכרת גם בסוף פרשת המועדות ולמה לכפול אותו).

ג.

וכתבו המפרשים (ראה העמק דבר כאן) שיש למצוא ענין מצוות אלה למועדים שכולם נוהגים בעיקר בזמן המועדים שבהם מביאים את רוב קרבנות הנדבה. ולפי שיש להביא ריבוי קרבנות בפעם אחת מובן שיחפשו לקנות כל בהמה

אפשרית וממילא יש להזהיר בהם שלא לשחוט בהמה עד שעברו שמונה ימים. ומאותו הסיבה עצמה יש להיזהר בו לא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד. ומצינו את זה מפורש במשנה (חולין פג, א) שבפרקי המועדות חובה על המוכר את הבהמה להודיע שמכר את הבן לשחוט לפי שבהם מרבים לשחוט וכדי שלא ייכשל הקונה בשחיטת אותו ואת בנו ביום אחד. וכן קרבן תודה הוא נדבה הבא בחג ויש להזהיר בחג שלא להותיר ממנו מרוב הקרבנות שצריכים לאכול באותו זמן.

ד.

משהבאנו את ענין פרשה זו לקרבנות יחיד של נדבה הקרבים בחג, עלינו להעלותו עוד אל סודו של דבר בעבודת החג. כבר העמדנו את עיקרי דרכי העבודה הפנימיים שבמועדות על הדגשת עבודת המקדש והקרבנות, ונמצא הבאת עבודת הקרבנות למרכז התחלת לימוד המועדים, הוא ממש עשיית התחלה לתורת החג מתוך תורת עבודת הקרבן שבו. ולא עוד, אלא שהתחלה זו מעמידה לנו במרכז לא את קרבנות הציבור שבהם נחגגים המועדים בלבד, אלא את קרבנות היחיד שבהם כל יחיד עולה למקדש ומתקרב לה' בזמני מועדי ה'.

נדבת יחיד קודם לחובות ציבור

ה.

למדנו שהוקדמה פרשת שור או כשב או עז לפרשת המועדים, והוא פרשת קרבנות, אמנם הדינים שבו הם הן לקרבן יחיד והן לקרבן ציבור, אך מתוך עניינם ניכר שהם נועדו גם לקרבן יחיד. וכן קרבן תודה הלא עיקרו קרבן יחיד ואין תודת ציבור. ומזה לומדים אנחנו כי הבנת עיקר הקרבנות הוא הקדמה שורשית לידיעת ענין המועדים. ומהו הקרבן הלא הוא עיקר עבודת ה', להתקרב אליו ולהודות לו ולרצותו. [וכאשר כבר ביארנו בשיעור א שעל סדר זוהר תצוה שהעמדת עיקר המועדים על עבודת יי שבהם הוא הדגשת עבודת המקדש והקרבנות שבו]

ו.

וכשם שבפרשת ויקרא הוקדמו קרבנות יחיד של נדבה לקרבנות יחיד של חובה וכולם לקרבנות ציבור שהם חובה קבועה. לפי ששורש הבנת הקרבנות דהיינו שורש הבנת העבודה אינה אחר החובה הקבועה בתמידים ומוספים, אלא יש לכל אדם לעמוד בתחילה על סדרי העבודה המתבקשים מצד עצמם, כיצד הוא

מקריב עולה לה', וכיצד הוא מקריב חטאת לה', וכיצד הוא מקריב תודת שלמים לה', ואז אותם התנועות העצמיות הם נקבעים גם בסדרים ציבוריים וקבועים. כך הוא ביחס למועדים, שאמנם יש בהם הרבה קביעות ציבור וקרבנות ציבור. אך הלא המועדים כולם הם גם הזמן העיקרי של קרבן יחיד. ולא עוד אלא שהוקדמו קרבנות אלה בתורה לקרבנות הציבור של המועדים. ואם כן כך הוא לפנימיות העבודה הנלמדת מן הקרבנות, תפלות כנגד קרבנות תיקנום. ששורש תחילת המועדים הם תמיד העבודות שעושה כל יחיד לפי דעתו לפי מהללו ולפי התודה שהוא רוצה לתת. ואלה נקבע להם זמן כדי שלא ישכח ולא יעבור בבל תאחר שייבא אותם בעליה לרגל במועדים.

ז.

וכך מסיימת הפרשה אחר שקבע את הזמן המדויק ואת שאר דרכי הקרבנות, 'מלבד שבתות ה' ומלבד כל ידריכם ומלבד כל נדבותיכם אשר תתנו לה'. כאילו מזכיר לך, שלא תשכח, אחר שקבעתי לך זמן כל מועד והקרבת אשה בו ואיסור מלאכה, שזהו העיקר. אין זה אלא חובות הציבור שקבוע להם זמן. אבל אל תשכח מה שהתחלת בו, שהוא שבתות ה' שהם בכל מושבותיכם לכל יחיד ויחיד, וקרבנות הנדר והנדבה שכל יחיד מקבל על עצמו להביא לפי דעתו ולפי שכלו.



יסודות המועדים בפרטי המצוות שבפרשת שור או כשב או עז

א.

את כלל הקדמת פרשת שור או כשב או עז לפרשת המועדים עצמו אפשר לקרוא כהעמדת יסודות הלימודיים הנצרכים בטרם מיישמים אותם בפרטיות מצוות המועדים. כפי שמבארים אנחנו תדיר שכל דבר המיושם במקומו ושעתו דרך התורה הוא ללמוד את עניינו כפי שהוא בעודו מופשט מפרטיותו ומזמנו. כך נסדרה ממש קריאת התורה של המועדים להתחיל ממצוות כלליות, החלים בכל מקום ובכל זמן, ואמנם חלים הם גם בזמנים אלה וצריכים לחיזור מיוחד אליו. ואחר שלמדנו כהקדמות את היסודות והמצוות והעבודות בצורתם המופשטת, ניתן לנו לקרוא את מועדי ה' בזמנם.

ב.

מועדי ה' מקראי קודש הם. בטרם נוכל לקדש אותם נצטרך להיות גם אנחנו קדושים. מתחילים אנחנו בפרשה המסיימת 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', כלומר כאשר יהיו בני ישראל קדושים בגופם, יוכלו לקרוא מקראי קודש אלה במועדים.

ג.

שלשת המצוות שבפרשת שור או כשב כולם עומדים על יסודות חשובים שהם אבני הבנין של המועדים בזמנם. דין שבעת ימים תחת אמו מלמדנו הצורך שיהיה האדם בר דעת ובר הכי בטרם יזכה לקדושת המועדים. ועוד הוא מלמדנו את סוד שבעת ימים והיום השמיני. דין אותו ואת בנו מלמדנו את חשיבות הרחמנות וסודו לעורר בעליונים. ועוד הוא מלמדנו את סוד היום הקודם לכל קדושת ימים. ודין התודה ואיסור נותר שבו מלמדנו את עיקר סוד ההודיה בעבודה פרטית וגם את יחסו לקדושת יום אחד. נבאר מקצת מעניינים אלה כאן.

סגולת המקום והזמן אינו כלום ללא עבודה מתאימה

ד.

למדנו כמה עניינים שישנם במהות המועדים. קדושת הזמן בעצמו שהוא

ההיראות בפני ה' בעליה לרגל. עבודות השייכות לו כמאמר ולא יראו פני ריקם. ועוד. אך יש דבר הקודם לכל קדושת מתנה וקדושת עבודה והוא היות האדם בר הכי לקבל סגולה ועבודה זו. דבר הכי פשוט שגם במקום או זמן שיש להם הכי הרבה קדושה מצד עצמם, לא יגיע קדושה זו לבהמה או לתינוק שאין בו דעת כלל. הלא לא מצינו דין כזה שאם יש תינוק שאינו מחוייב במצוות כל השנה, שעכ"פ בזמנים או במקומות קדושים יהיה מחוייב. שהרי קדושת הזמן והמקום גורמים. אלא אף אם נאמר שיש קדושה במקום וזמן שאינה תלויה ביגיעה כלל ואינו מצד העבודה אלא הוא סגולה באיכות הזמן והמקום עצמם ממש. מכל מקום ברור שאינו חל על מי שאינו בן אדם. ולא חשב אדם מעולם שחתול שנכנס לבית קדשי קדשים מקבל איזה השראה וקדושה.

ה.

וכך כתב הכוזרי כאשר דיבר בהרחבה על מעלת קדושת וסגולת ארץ ישראל, ולא מצד העבודה שנעשית בה אלא מצד עצמה, שכן הוא מאריך שגם אם תעשה כל עבודה שבעולם לא תגיע להשראה אלוהית אם לא תעשנו באופן הנכון ובמקום הקדוש ובזמן הנכון. ואם כן נשאל (מאמר ב אות יא) שהלא לא מצינו ביושבי ארץ ישראל כיום מעלה על שאר בני אדם, ואנה הוא קדושתה וסגולתה. וענה (אות יב) משל למה הדבר דומה להר או חלקת שדה שאומרים עליה שהיא מוכשרת לנטוע בה גפנים נאים, ואין זה סגולה אלא מדרכי הטבע. וכי בשביל זה יגדלו בה גפנים נאים ללא שנצטרך לעשות את כל עבודת הכרם לעזקה ולסקלה ולנטוע בה הזרע הנכון ולטפל בה בכל עבודת הכרם, וודאי לצחוק יחשב מי שישאל שאלה זאת. כי אם היות האדמה מתאימה לכרם הוא תנאי הכרחי לגידול כרם נאה, אין הוא תנאי מספיק, ועד שלא יבוא האדם הנכון ויעשה בה את כל העבודות הנכונות אין כוחה כי אם בכוח ולא תצא לפועל כלל.

ו.

ואם כי יש לעיין כאן בחלוקות שונות עד כמה תעזור סגולת האדמה ועד כמה הכל תלוי בעבודת האדם מכל מקום המינימום המוסכם על הכל הוא שצריך שיהא האדם בר חיובא וסוג כזה של אדם שהוא יכול לקבל את הקדושה. משמיענו הכתוב שאפילו בהמה יש לה מינימום של בגרות שתהיה מוכנת לקרבן, עד שמונת ימים כאילו לא נולדה כלל והיא תחת אימה, ומיום השמיני והלאה ירצה. כך לאדם יש מינימום של גיל הגיעו לדעת שיוכל לרצות עצמו לפני ה'.

שבעת ימי מילה ושבעת ימי החג

ז

לשון אחר. עיקר החגים הם שבעת ימים ויום השמיני. שבעת ימי פסח ועצרת שבעת ימי סוכות ועצרת. שמא תאמר די לנו בסגולת שבעה ושמונה אלה לקבל בה את מועדי ה', קא משמע לן שלא כן הוא. אפילו הבהמה שמביאים אותה לקרבן באותם ימי החג צריכה שתעבור קודם לכן את שבעת הימים ויום השמיני של פרטיות נפשה עצמה. וכן האדם צריך להיות נימול לשמיני וודאי שכן כל ערל לא יאכל בקרבן פסח שהוא תחילת המועדים. אם כן היות האדם הפרט קונה בנפשו את אותו הבחינה של שבעה ושמונה, הוא קודם להיותו מוכשר לעלות אל השבעה ושמונה של ימי החגים.



אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד - מושיג 'היום' הקודם למושיג 'המועדים'

אותו ואת בנו 'ביום אחד' - 'ביום ההוא יאכל'.

א.

בטרם השגת מדרגת שבעת ימים ושמונה ימים, שהם בפשטות המוצגת כאן ממש גיל, צריך להיות לפחות בן שמונה ימים. הרי תצטרך לעמוד על דעת מהו 'יום אחד'. שכן אין שבעת ימים אלא צירוף של שבעה פעמים יום אחד. וגם יום אחד אינו דבר טבע הנולד מאליו אבל הוא מדרגה של דעת וחיי נפש שיש לעמוד עליו [ואולי כי בהיות הולד בן שמונה ימים הוא מתחיל להבחין ביום ולילה]. ודבר זה נלמד ממצוות אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד.

ב.

פשט טעם איסור שחיטת אותו ואת בנו ביום אחד שהוא ממידת אכזריות לכלות את האם על בניה בבית אחת. או תאמר ממידת אכזריות הוא לשחוט את הבן בפני אמו. ואם כן נשאלת השאלה מה פשר השיעור של ביום אחד. היה ראוי לומר לא תשחט את האם ואת בנה בבית אחת, או זה בפני זה. האי יום אחד שהוא

אפילו כאשר הם נשחטים על ידי בני אדם שונים במקומות שונים מאי עבדותיה. אבל מזה אנחנו רואים שאכן ישנם הרבה דרכים להגדיר 'לפני' או 'בבת אחת'. ובעל כרחך תצטרך להגדיר את הדין באחד מהגדרות אלה שהרי אי אפשר לצמצם ולומר שהאיסור הוא רק בבת אחת ממש או לתת דבריו לשיעורים שיגיד כל אחד מהו לפני האם וכו'. ומשקבעה התורה את השיעור ביום אחד למדנו כי מידת יום היא חשובה כפק זמן, וכאילו תאמר כשם שיש 'לפני' במידת מקום, שיהיה שיעור ד' אמות לדוגמא, כך יש 'לפני' במקום, כשהוא באותו יום.

ג.

מידת יום זה צריך להודות עליו ולהכיר בו (להביא קרבן תודה, להגיד מודה אני כל בוקר). כאשר חיי אדם חשוכים ועצובים אנחנו מתבטאים עליו 'שאין לו לא יום ולא לילה' (ער האט נישט קיין טאג און קיין נאכט). בבוקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר. משמע עצם זה 'שיש לך יום' הוא תחילת ישוב הדעת. כי אחד הדברים המבחינים את האדם כאדם גדול הוא שיש לו פרקים קבועים של זמן בתודעתו. הלא תראו שהתינוק אינו חי בתודעה של יום וכל רגע הוא אצלו חיים חדשים וכן זה השרוי בדכאון כאילו גבולות הימים מיטשטשטים לו והכל רצף אחד חשוך. ועצם זה שאתה חי במין זכרון של היום הוא יום, ומחר הוא עוד יום נבדל חדש, זהו חיים גדולים של יום אחד.

ד.

ומאמר שלם של מעשה בראשית נאמר על כל יום 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. זה המאמר קבע בדעת שיש מושג של יום. כי בלעדי דעת כזה מה עושה את היום ליום אינו אלא הרבה רגעים שיש לחלק ולצרף בהמון אופנים ואין אחד מהם טבעי או קיים מחברו. אבל האדם יש לו זמן והזמן הזה נקבע בששת ימי בראשית במאמר האומר יש יום. וכשם שקבע יום כך קבוע שבועות וחודשים ושנים וכל אחד מאלה מוסיף הרחבה לדעת שיועד האדם איפה הוא עומד ויש לו במה לתפוס את עצמו וליישב את דעתו.

ה.

חלקים גדולים של התפלות הקבועות לנו בוקר וערב אינם אלא לספר לנשמה שיש יום ויש לילה, כי מי שאינו מתפלל או עושה מה שמקביל לזה בבוקר ובערב, הרי במדרגת תודעת נשמתו כאילו אין לו יום ולילה והוא הולך בחושך בלי הבחנה נמשל כבהמות. ולכן ההודיה הראשונה הוא על זה שיש יום ובוה

נעשה היום ליום.

ו.

כל שכן כאשר נעמיק למעלה נדע כי יום ולילה הם מידות שורשיות של האצילות כי מידת יום היינו שם הויהומידת לילה היינו שם אדני. ושני אלה הם שורשי הכל וצריכים להתחיל להתרגללים לב אליהם על ידי שימת לב אל היום והלילה הפשוטים.

ז.

ויש לדעת בדיוק מה ובאיזה מדרגה של הנפש ושל העולם קיים כל מדרגת חלוקה של הזמן. כי יום הוא המדרגה היסודית הקיימת בגוף שיש לו מעגל של בערך עשרים וארבע שעות של שינה וערות וממילא אוכל ושינה וכו'. ושבוע הוא המדרגה שכבר אינו בגוף ממש אבל הוא סדר העבודה ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות. וחודש הוא נמצא בלבנה ובגוף האשה שלה מחזור חודשי, ואינו נמצא כ"כ בגוף האנשים ובתודעתם ולכן ראש חודש הוא מועד לנשים. ושנה נמצא בעולם הזה בסדר העונתי של התקופות, ובמעגל החמה. והשבתות ומועדים קבועים באותם מקומות של קשר בין המעגלים השונים האלה.

ח.

ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה. שרה אמנו חייתה בדעת של כל יום, ושל כל שנה, למועד אשיב אליך כעת חיה. ושל כל עשור ושבע שנים ומאה שנה, בכל מדרגה ומדרגה של קיבוץ הזמן השתמשה באופן השייך אליו, עד שהיו כל שנותיה כולם שווים לטובה.



דין אדם ורחמי בהמה

תולדות אדם ובהמה

אלה תולדות שור או כשב או עז

א.

התורה מספר לנו סיפור מעניין על שור או כשב או עז. כדרכה בכל דיניה, התורה אינה קובעת לנו דין 'שור הראוי להקרבה דינו שחייב להיות לפחות בן שמונת ימים'. אלא מספרת לנו סיפור. מעשה שהיה באימא פרה שהולידה שור. באימא כשבה שהולידה כשב. באימא עז שהולידה תינוק עז. ואותו הבייבי היה אצל אימו למשך שבעת ימים. ואז ביום השמיני הגיע לבגרות מספיקה שירצה לקרבן אשה לה'. סיפור שלם מה יהיה עם התינוק הזה כאשר יגיע לגיל שמונה ימים, לא סתם 'יהיה ראוי לדין הקרבה', אלא 'ירצה לקרבן אשה לה'.

ב.

מעשה זה מפליא אותנו. הלא זה המסגרת הסיפורית מוכרת לנו מסיפורי האדם. שכך סגנונה של תורה בכל סיפוריה אלה תולדות אדם הוליד את שתי אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק. ויצחק הוליד את יעקב ואת עשו וכן הלאה. ומה קרה כאן שהתורה סיפרה לנו תולדות בהמה. ולא זו בלבד שסופר כאן ממש סדר תולדות בהמה, כיצד נולד וכיצד היה אצל אימו וכיצד הגיע לגיל שירצה לקרבן אשה לה'. אלא כפסוק הזה ממש וכסדר התהליך הזה ממש סיפר הכתוב באדם. אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים וביום השמיני ימול בשר ערלתו. הרי גם לתינוק אדם ישנו סדר כזה, שבעת ימים הוא אצל אמו, ומיום השמיני והלאה הוא נימול ונכנס לברית. וגם לתינוק בהמה אותו הסדר. שבעת ימים תחת אימו ומיום השמיני והלאה ירצה.

ג.

הרי, כדברי המדרש והזהרה, צדקתך כהררי אל משפטך תהום רבה, אדם

ובהמה תושיע ה'. דין אדם ודין הבהמה שווים. סיפור תולדות אדם וסיפור תולדות בהמה שווים. זה ירצה לשמונת ימים וזה ירצה לשמונת ימים. ואף טעמים שווים. מה טעם נימול לשמונה. מפרש המדרש כדי שיראה פני שבת תחילה. משל למלך שגזר שהמבקש לראות פניו לא יראנו עד שירה פני מטרונא תחילה. כך יראה הילד את השבת תחילה ושוב ירצה לה'. כך האדם וכך הבהמה.

ד.

לימד הבהמה על האדם ולימד האדם על הבהמה. בא פסוק זה וגילה על זה ובא פסוק זה וגילה על זה. כסדר כל פעם שאנחנו מרכיבים שני פסוקים שלהם סיפור זהה זה על גבי זה, שכל אחד מהם מגלה לנו השלמת הסיפור שחיסר השני. לימד הבהמה על האדם וגילה כי שבעה ימים אלה שחיכה התינוק להיות נימול, אלה הם שבעת ימים שהוא תחת אמו. ואלה הם שבעת ימים שאימו של האדם טמאה לידה, וכאילו אף התינוק טמא תחתיה. וגילה לנו עוד הבהמה על האדם מהות סיפור היום השמיני. מהו מילה זו. אינו אלא 'ירצה לה'. וכלשון המדרש, הוא ראיית פני המלך. וגילה האדם על הבהמה עוד, מהו כל סוגיה זו, הוא סדר מסוים של התבגרות. כשם שישנם כמה וכמה מדרגות בן חמש למקרא בן שלש עשרה למצוות וכן הלאה. כך המדרגה הראשונה הוא בן שמונת ימים נימול. וכך הוא לבהמה לקרבן.

הגדול הוא העומד בדין

ה.

מתוך פתיחה זו בפסוק צדקתך כהררי אל נפתחים לנו הררים שלימים שיש לנו לטפס בהם ולראות מהם את כלל הארץ העליונה. נפסע בהם פסיעה דקה אט אט.

בכמה דרכים שונות אפשר לנו לסדר את התבגרות האדם. אפשר לחשב כפי חישוב התורה והמצוות שהוא לומד. בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן חמש עשרה לגמרא. ומשם ואילך למצוות ומעשים. בן שמונה עשרה לחופה בן עשרים לכח בן שלשים לרדוף. משם ואילך לחכמה בן ארבעים לבינה בן חמישים לעצה בן ששים לזקנה. משם ואילך לסדר התגברות וחידלון הגוף בן שבעים לשיבה בן שמונים לגבורה בן תשעים לשוח.

ז.

אחד הדרכים הגדולות שאנחנו מדברים בו את סדר גדילת האדם הוא באיזה מידה הוא 'בר חיובא', או 'בר עונשין'. נאמר בן י"ג הוא בר עונשין בבית דין שלמטה וחייב במצוות. בן כ' הוא בר עונשין בבית דין שלמעלה. וכן הלאה. סדר זה צריך פירוש כיצד נערך גדילת האדם דרך מידות ההענשה והחיוב שלו. מוצאים אנחנו בני אדם שלא נוח להם שיהיה גדלות האדם נמדד על ידי שהוא נכנס לעול מצוות. כפי שהוא נוסח הביטויים כבר מצוה, שפטרני מעונשו של זה, שיש לו מעכשיו עונשים לעצמו. וכלל הסגנון של כניסה לעול המצוות כלומר שנעשה בר חיובא ובר עונשין. היה נראה לבני אדם שעדיף לדבר על עצם הגדלות לשם מה לדבר על ההענשה שנשמע חמור ורע. ועלינו לטעום בטעם דבר זה שכל דיברו על גדלות הוא גם דיבור על רמת החיובים והעונשים. לא בגדלות הילד להיות בר מצוה בלבד משמשת השפה הזאת כי אם גם על זמני הגדלות הנמצאים במשך השנה הלא כך אנחנו אומרים בארבעה פרקים העולם נידון, נמצא זמני הגדלות שהם זמני המועדים הם גם זמני הדין.

י.

ושורש טעם ענין זה הלא הוא פשוט. כמו שאנחנו אומרים על נושא מחשבת שחושבים עליו 'יש כאן נידון חשוב'. כלומר ענין שראוי לדון בו במחשבתנו. ומה ענין 'נידון' זה, וכי חטאה הסוגיה שנדון אותה על כך. אלא כי ה'נידון' היינו הדבר שראוי להפוך בו במחשבתנו, שיש בו מספיק חשיבות להיות נחשב. ואילו הדבר המזולזל שאין חושבים בו הוא הדבר שאינו נידון, הוא הדבר שאינו מושגח, כדגי הים אין מושל בו. ולפיכך אם באים אנחנו למנות את מדרגת האדם באופן הכי שורשי, לחשב אם אדם זה ראוי להתחשב בו, אם הוא בן אדם, אם הוא גדול או קטן, הרי נאמר האיש הזה יש לו מדרגה כזו של גדלות שהוא בר עונשין, שהוא בר חיובא, שהוא אדם שיש לדון אותו שאפשר להתחשב בו. ולכן עונש גדול ועמוק הוא לומר על מישהו 'אינו עומד בדין', כפי שנאמר במשנה על חוטאים גדולים, כי מי שאינו עומד בדין הוא כלום, הוא אינו ראוי להתחשב בו.

יא.

זהו מבחינת החשיבות המחשבתית של הנידון. עוד יש הגדרה של גדלות וקטנות האדם לפי המידה שהוא נידון בו שאינו לפי המחשבה בלבד אלא לפי האהבה. כענין שנאמר רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליהם את כל עוונותיכם. מי שאכפת לנו ממנו, מי שאוהבים אנו אותו, עליו

נשים לב לדון אם הוא מתנהג כראוי ואם לאו. ויותר עמוק מכך, רק מי שיש איתו קשר נפשי הוא שמשנה לנו אם יחטא לנו אם לאו. ואילו הזר הרחוק מאתנו בהגדרה לא אכפת לנו ממנו וממילא אינו יכול לפגוע בנו. וכלל המדרגות של מי עומד בדין ובאיזה דין הוא עומד אפשר להחשיבם לפי המידה של הקירבה והאהבה. במידת מה כל בני אדם קרובים ואוהבים ולכן על עבירות חמורות כמו רציחה נדון אפילו אדם הזר ורחוק ביותר. אבל יש חטאים יותר דקים ועדינים שאע"פ שאין דינם משתנה בפני עצמו, כאשר יעשה אותם הרחוק והזר מאתנו, לא נקפיד עליו כלל, כי אינו קרוב מספיק לאהבתנו שנדון אותו על כך. וכך אפשר להעריך את כל סדרי קטנות וגדלות של האדם לפי המידה שהוא נכנס לברית האהבה והקרבה ולפי מידה זו יהיה נידון לפי אותו מידה. להוכיח אפשר את עמיתך בלבד, אם אין יחס של קירבה כלל אי אפשר גם להוכיח.

יב.

נמצא משני סיבות גדולות נידון האדם הגדול יותר והאהוב יותר בדין יותר גדול. ולכן צדיקים מדקדק איתם כחוט השערה, שהם במדרגה כזו של חשיבות שיש להעריך אותם עד מידה זו. והם אוהבים שאכפת לנו מהם כמידה זו.

יג.

אלה הם יסודות חשובים מאד למי שמבקש להיות בר דעת ואהוב. כי אנחנו נוטים לדבר ולשמוע הרבה על אהבת הויה לכל אחד וכיצד קירבתו מתבטאת בהיותו עובר על פשע ובהיותו מקבל כל אחד כפי שהוא. אך במידה מסוימת הרי זו הנמכה גדולה של קומת האדם. כי בוודאי במידה שלא אכפת להקב"ה מפרטי הפרטים של מעשי האדם הרי הוא נברא שלו והוא מחיה אותו בחסד חיים. אבל אם אהבה מדעת אנחנו מבקשים הרי אנחנו מבקשים שישים עינו על כל פרט אחרון ממעשינו, ולא יקבל אותנו כפי שאנחנו אלא ירצה לעשות אותנו יותר טובים ויותר מדויקים ויותר אמיתיים ויהיה אכפת לו מאתנו. ולפיכך צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה, עומק וגובה צדק ומשפט מכון כסאך. הם המדרגות היותר גבוהות שהם הנמצאות בדין יותר גבוהה כלומר בדעת יותר גבוהה ובאהבה יותר גבוהה. והמבקש שלא ידונו אותו במידה מסוימת הוא מבקש שיהיה ילד ולא יהיה גדול.

יד.

אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק. מתוך מידת הדעת

והאהבה נולדת דין יצחק. (לפרשת תולדות)

א.

כאשר סופר לנו תולדות בהמה כתולדות אדם, נרמזנו מתוך פסוק "שור או כשב או עז כי יולד" אל פסוק בספר תהלים, העוסק בכללות הנהגת האל את האדם ואת הבהמה. והוא הפסוק "צדקתך כהררי אל, משפטיך תהום רבה, אדם ובהמה תושיע ה'". הושוו צדק ומשפט של ה' אל הררים גבוהים ותהומות עמוקים. ומתוכם למדנו, כי האדם והבהמה שניהם נושעים מאת ה'. יש כאן איזה ציור של העולם שמתבונן בו המשורר והוא מוצא בו אדם ובהמה, שניהם כאחד נושעים מאת ה'. לפענח תמונה זו ניכנס בהרבה דרכים. אך בטרם נפענח אותה נמצא את המצוה העומד על תמונה זו.

ב.

העבודה העומדת כולה על הציור 'אדם ובהמה', בוודאי אינו אלא עבודת הקרבנות. הלא מהו הקרבן, שה'אדם' מביא 'בהמה' לקרבן, ועל ידי זה מתכפר האדם ומתקרב לפני ה'. ומקרא מלא בתחילת פרשת הקרבנות "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'.. מן הבהמה". והלא יש לשאול מיד מה ענין הקרבת הבהמה אל הקרבת האדם וכיצד יתרצה האדם על ידי הקרבת הבהמה. ענין הקרבנות כולו עומד על מין השוואה של אדם ובהמה ביחד, ששניהם מצטרפים לתמונת הקרבן. אם נפענח תמונה זו של אדם ובהמה תושיע נרויח דרך אגב גם כל סוד הקרבנות.

שלשה דרכי 'אדם ובהמה'

א.

שלשה דרכים עיקריים יכולים אנחנו לסדר ביחסי אדם ובהמה באופן כללי, ואת כולם נעמיד בענין הקרבנות. נכנה אותם בהמה שבאדם, אדם שבבהמה, והשוואת אדם ובהמה. [לשון אחר: מעלת האדם על הבהמה. מעלת הבהמה על האדם. והשוואת שניהם]

תמונה ראשונה הוא אדם ובהמה שבאדם. אומרים לנו חכמי המוסר, כשם שיש בעולם בני אדם ובהמות, כך יש בתוך כל אדם חלקי אדם וחלקי בהמה. החלקים הנמוכים יותר שבאדם, הינם בהמה ממש ואין בין בהמה ממשית להם. כל מעלת

האדם הוא שבנוסף להיותו בהמה ומשותף בתכונות הבהמיות שלו עם שאר הבהמות והחיות, יש לו גם את חלקי האדם שבו, שכאשר הוא משליט אותם על הבהמה הרי זה כמו שבעולם כולו שולט האדם על הבהמות והחיות, וכך ראוי שיהיה חלק האדם שבהאדם שולט על חלק הבהמה שבאדם.

לפירוש זה מתבאר ענין הקרבנות כרומז את הכנעת והקרבת החלק הבהמי תחת שלטון החלק האדמי החלק השכלי. ואין כל ענין הבהמה הממשית שמקריבים לקרבן עיקר במהות הקרבנות אינה אלא סימן אל הבהמה שבאדם, אשר עושים מעשים דמיוניים בבהמה הממשית להראות לאדם שיכניע בקרבן את הבהמה שבו.

ב.

תמונה שניה הפכית. אדם ובהמה שבבהמה. אפשר לומר מזה שאנחנו מקריבים קרבנות מן הבהמה לומדים אנחנו כי בהמות אינם נחשבים לכלום בעיני התורה והאדם, אלא גם בהמה היא יצור חשוב. דרך משל אנחנו מוצאים אצל המבול, השחית כל בשר את דרכו על הארץ אפילו הבהמות. ואמנם קשה להבין הענין מכל מקום...